

شرح
مقامتہ قرصی
نور و صوفی الحکم

شرح اکرم محسن الدین ابو حامد
۱۳۸۰ھ (۱۹۶۰ء)

سید جلال الدین اسدناہی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح
مقام فیضی
بن فیض الحکیم

شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی
م- ۶۳۸ هـ - ق (۱۲۴۰ م)

سید جلال الدین اشتهارانی



مؤسسه انتشارات امیر کبیر
تهران، ۱۳۷۰



آشتیانی، سیدجلال‌الدین
شرح مقدمة قیصری برقصص الحکمه
جواب سوم: ۱۴۷۰
جواب و صحافی: جانا پناه سپهر، تهران
تیراز: ۳۳۵۵ نسخه
حق چاپ، محفوظ است.

شرح
مَقَامِهِ قِصْرِي

فهرست مطالب

۱۳	مقدمه هنری کُربین، پروفیسور دسرتزین فرانسه چاپ اول
۲۱	مقدمه چاپ دوم
۴۳	مقدمه چاپ اول
۷۰	علت تقدم طریقه اشراق و تصوف بر طریقه برهان
۷۵	فصل اول
۷۵	فصل ثانی
۷۶	فصل سوم
۷۷	فصل چهارم
۷۷	فصل پنجم
۷۹	فصل ششم
۸۱	فصل هفتم
۸۱	فصل هشتم
۸۱	فصل نهم
۸۲	فصل دهم
۸۳	فصل دوازدهم
۹۰	تقریظ علامه سید ابوالحسن قزوینی
۹۱	شرح حال مؤلف
۹۷	شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم

	الفصل الأول في الوجود
١٠٩	و انه هو الحق
١١٥	بيان مسلك حكماى مشاء در وجود
١١٧	بيان منك بعضى از صوفيه
١٥١	بحث و تحقيق
١٥٩	بحث و تحقيق
١٦٢	تنبيه للمستبصرين بلسان اهل النظر
١٦٤	تحقيق عرفانى
١٦٧	رواية و جسارة
١٧٠	تنبيه آخر
	كل ممكن قابل للعدم، ولا شىء من الوجود المطلق
١٨٣	بقابل له فالوجود واجب بذاته
١٨٨	تفريع
٢٠٠	بحث و تحقيق
	اشارة الى بعض المراتب الكلية
٢٠٥	واصطلاحات القوم فيها
٢٢٠	تذكرة و تسجيل
٢٢٤	تنبيه آخر
٢٣٠	حكمة عرشية
	الفصل الثاني
٢٣٧	فى اسمائه وصفاته
٢٦٢	تنبيه
٢٦٩	تنبيه آخر
٢٧٣	نقل و تحقيق عرشى
٢٨٠	تنبيه آخر
٢٩٣	نقل اقوال در علم حق
٣٠٢	بيان علم حق تعالى بناير قاعد اشراق

۳۰۶	نقل و تحقیق
۳۰۹	نقل و تحقیق
۳۱۰	نقل و اشکال
۳۱۴	بیان علم حق باشیاء قبل از ایجاد
۳۱۹	بیان قاعده بسیطة الحقيقة كل الأشياء
۳۲۴	تحقیق و تسمیم
الفصل الثالث	
في الاعيان الثابتة	
۳۳۱	والتنبیه علی بعض المظاهر الاسمانية
۳۵۵	تنبيه
	بیان طريقة محققان از صوفیه
۳۵۹	در علم حقتعالی
۳۶۵	تنبيه آخر
۳۷۱	بحث و تحقیق
۳۷۲	هدایة للناظرین
۳۹۲	تسمیم
۳۹۸	توضیح و تنبيه
الفصل الرابع في الجوهر والعرض	
۴۰۱	علی طريقة اهل الله
۴۱۵	تنبيه بلسان اهل النظر
۴۲۳	بحث و تحصیل
۴۳۲	تنبيه آخر
	تذنیب
۴۳۴	في الوجوب والأمكان والأمتناع
	تذنیب
۴۳۶	في الوجوب والأمكان والأمتناع
۴۳۸	خاتمة في التعین

	الفصل الخامس
٤٤٥	في بيان العوالم الكلية والحضرات الخمسة الالهية
٤٥٣	تنبيه
٤٧٠	تنبيه
	الفصل السادس
٤٨١	فيما يتلَّق بالعالم المثالي
٥٠٦	تنبيه
٥١٣	تنبيه آخر
٥١٧	تحقيق وتتميم
٥٢٤	شك وإزالة
٥٣٠	اثبات تجرد برزخي قوة متخيله
٥٣٤	برهان عرشي آخر
	الفصل السابع
٥٤١	في مراتب الكشف وانواعها اجمالاً
٥٨٥	تلخيص وتتميم
٥٨٦	تنبيه
٦٣٢	بحثٌ وتحقيق
	الفصل الثامن
٦٤١	في ان العالم هم صورة الحقيقة الانسانية
٦٦٠	بحثٌ وتحصيل
	دربين اسفار اربعة
٦٦٣	بطريقه محققان از عرفا و كَمَل از اولياء
٦٧١	كشفٌ وتحصيل
٦٧٨	تنبيه

الفصل التاسع

	في بيان خلافة الحقيقة المحمدية «صلواة الله عليه» وانها
٦٨٣	قطب الأنطاب
٦٩٣	بديعة ملكوتية
٧٣٨	تحقيق عرفاني
	حكمة مشرقية و لطيفة ملكوتية
٧٤١	في بيان منشأ الخلافة والولاية
٧٤٥	كشف و تحقيق
٧٥١	تذنيب فيه تحقيق
٧٥٣	نقل و تحقيق
٧٥٤	تتميم نوري
	در بيان خلافت محمد «ص» در نشأه خلقيه
٧٥٦	تفريع و تحقيق
٧٥٨	لطيفة ملكوتية
٧٥٩	تنبیه
٧٦٧	توضیح و تحقيق
٧٦٩	بيان مكان بهشت و دوزخ

الفصل العاشر

٧٨٧	في بيان الروح الاعظم ومراتبه واسماؤه في العالم الانساني
٨٠٧	تنبيه
٨١١	تنبيه آخر

الفصل الحادي عشر

٨٢٣	في عود الروح و مظاهره اليه تعالى عند القيامة الكبرى
٨٣٣	شعر
٨٤٧	تنبيه

	الفصل الثانی عشر
۸۵۵	فی النبوة والرسالة والولاية
	بیان حقیقت ولایت
۸۶۵	بنابر طریقہ اهل کشف
۸۸۰	تتمیم
۸۸۴	در بیان اصول کرامات و خوارق عادات
	بیان حقیقت ولایت
۸۸۷	بیان حقیقت ولایت
۸۹۲	تحقیق عرشى
۸۹۴	تحقیق عرشى
۹۰۲	تتمیم و تلخیص عرشى
۹۰۴	لطيفة ملكوتية
۹۰۶	روایة و درایة
۹۱۱	نقل و تحقیق
۹۱۳	نقل و تحقیق
۹۱۹	نقل و تحقیق
۹۲۵	تحقیق عرشى در معرفت انمه
۹۲۷	در بیان معنای معرفت ولایت
۹۲۸	نقل و فضیحة
۹۳۲	نقل و تحقیق
۹۴۵	فهرست آیات
۹۵۹	فهرست مأخذ
۹۶۵	فهرست موضوعى
۹۸۵	فهرست اعلام
۱۰۰۰	مقدمه انگلیسى
۱۰۰۸	مقدمه فرانسوى

مقدمه هنری کرین (پروفوردر کربن فرانسه)

ترجمه دکتر سید حسین نصر

آقای سید جلال الدین آشتیانی، دانشیار فلسفه و تصوف اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه مشهد، بذل عنایت کرده و با نیت دوستانه خود خواستند مرا با نوشتن این مقدمه، در این اثر مهم که اکنون انتشار می یابد، سهیم سازند. با شوق هر چه تمام تر، به دعوت دوستانه ایشان پاسخ دادم، چون بمن این فرصت را می دهد که در کوشش و سعی ایشان شریک معنوی باشم^۱.

در بدو امر می خواهم قدرت کاری را که تحقیقات عظیم و وسیع آقای آشتیانی در طول چند سال گذشته شاهد آنست، مورد تحسین و ستایش فراوان قرار دهم. بسیاری از محققان مغرب زمین از محتویات این کتب به هیجان در می آمدند و توسط آن راهنمایی می گردیدند، اگر مانع زبان در پیش نمی بود. امیدوارم که پیش از همه چیز این مقدمه (بزبان فرانسه) اقلأ توجه این دانشمندان را بوجود شخص ایشان و آثارشان که در آن تمام مسائل بزرگ و لحظات درخشان تفکر شیعه مطرح شده است، معطوف سازد و خواننده چه ایرانی و چه اروپائی بداند

۱. اصل مقدمه استاد دانشمند هنری کرین در آخر این کتاب بطبع رسیده است.

ستایشی که در اینجا شده است، از همکاری است که از راه تجربه با تمام مصائب این امر آشنا است، چون عمر خود را وقف آن کرده و در این سعی و کوشش مؤمن است که ارزش دارد، این مسائل بالاخره توسط فلاسفه و مستشرقین شناخته شود.

در مساعی و تمایلات فکری خود آقای آشتیانی بنظر من مانند یک ملاصدرا نیست که در عصر ما زندگی می کند، به نحوی که ملاصدرائی «دوباره زنده شده». گمان نکنم بتوانم تمجیدی بالاتر از این بیان کنم، آقای آشتیانی^۱ یک فیلسوف ایرانیست که نماینده تمام عیار فلسفه دیرین است، منتهی فلسفه دیرینی که بنحوی کاملاً امروزی درک شده است. باین صورت آثار ایشان شاهد تجدد این تفکر است که علائم بسیاری از آن را می توان در ایران معاصر مشاهده کرد.

هم اکنون نام آقای آشتیانی را با یادی از ملاصدرای شیرازی آمیختم، یعنی با آن حکیمی که استاد همه ما است، همه آثا که ذوق و استعداد درونی ایشان را به فلسفه ایران وابسته می سازد؛ زیرا ملاصدرا شخصیت بزرگیست که سرور سلسله حکما و عرفانی که نمایندگان تفکر ایران شیمی از عصر صفویه آنچه تا دوران معاصر هستند می باشد. و نیز باید این جهت را متذکر شد که از آثار آقای آشتیانی آنچه که تاکنون بطبع رسیده است، سه جلد به ملاصدرا اختصاص دارد و مؤلف تحسین و ستایش و تعلق خود را به او پنهان نمی سازد.

جلد اول، تحقیقی است کلی درباره حیات و آثار و افکار ملاصدرا با مقدمه مهمی از آقای دکتر فیاض.^۲ جلد دوم که در زمره انتشارات دانشگاه مشهد می باشد، چاپ رساله پراهمیتی است از ملاصدرا بنام کتاب «المظاهر الالهیه» که ارزش آن با مقدمه و حواشی پیوسته افزونی یافته است. و بالاخره جلد سوم شامل شرح طویل و محققانه ملا محمد جعفر لنگرودی بر کتاب مشاعر ملاصدرا است، که خلاصه تاریخ

۱. حقیر بمرحوم پرفسور کرین عرض کردم اگر ملا صدرا این بنده را یکی از خوشه چین های خرمن فیض خود محسوب فرماید در حق بنده غلظ کرده است.

۲. جناب آقای دکتر فیاض که حقیر را همیشه مورد عنایت قرار می دهند، و حقیر از راهنمایی های سودمند معظم له برخوردار است، مقدمه می نیز بکتاب «المظاهر الالهیه»، ملاصدرا مرقوم فرموده اند. از حضرت آقای دکتر فیاض که همیشه راهنما و مشوق حقیرند کمال امتنان را دارم.

فلسفه ایران را از صدرالدین شیرازی تا دوره معاصر ضمیمه دارد. در این کتاب آقای آشتیانی با ذکر پر از لطف از بنده مرا شریک و سهیم ساختند، از آنجا که من خود سال قبل (۱۹۶۴) متن کتاب مشاعر را با ترجمه فارسی و فرانسه چاپ کرده بودم.

در آن ایام همه دوستان ملاصدرا جهت بزرگ داشت چهارصدمین سال تولد فیلسوف بزرگ شیراز در آثار خود همکاری کردند. باین نحو دوست و همکار من دکتر سید حسین نصر، برای اولین بار متن رساله به اصل را چاپ کردند در حالیکه آقای محمدتقی دانش‌پژوه رساله کمره اصنام الجاهلیه، را بطبع رسانیدند، دو سال پیش از آن (در سال ۱۳۸۰ هجری قمری)، آقای آشتیانی کتابی تألیف کردند: درباره هستی از نظر فلاسفه و عرفا.

این چهار کتاب آقای آشتیانی، خود اثری است عظیم، لکن در مقابل آنچه ایشان در دست دارند و مشغول تهیه آن می باشند ناچیز است. و اکنون کتاب فعلی که انتشار می یابد تحقیق وسیعی است درباره مقدمه ای که داود قیصری برای شرح خود بر فصوص الحکم اثر معروف ابن عربی نگاشته است. چنانکه معروف است مقدمه قیصری خود رساله ایست مستقل که در آن تمام مباحث عرفان اسلامی مطرح شده است. هر چقدر این مقدمه پر از زرش باشد، لکن بنظر کسی که پیرو مکتب ملاصدرا باشد غیر قابل ملامت نیست. و اینجا است که بر می خوریم به نقطه حساسی که از وراء آن شکاف بین تفکر شیعه و آنچه غیر شیعی است ظهور می کند.

باید فوراً متذکر شد که این کتاب آقای آشتیانی، به نظر من از هم اکنون بهترین اثریست که می توان به طالبان عرفان علمی اسلامی و مسائل آن که می خواهند در راه آموختن این علم قدم گذارند، بزبان فارسی پیشنهاد کرد. آقای آشتیانی در حالیکه متن عربی قیصری را از نزدیک دنبال کرده و آنرا به فارسی بر گردانده و با اتکاء به اطلاعات وسیعی درباره افکار استادان معروف این علم شرح کرده اند، به ترتیب مسائل وجود را از نظر عرفاء و اسماء و صفات الهی و اعیان ثابته و مراتب گوناگون عالم عینی و درونی را بیان کرده اند. ایشان

مخصوصاً به مسأله مهم عالم مثال، که مباحث نبوت و معاد و صیوریت انسان در عالم پرزخی، مبتنی بر آن می باشد، توجه خاص معطوف داشته اند و با نیروی هر چه تمام تر از نظریه ملاصدرا در باره تجرد قوه متخیله، که آلت ادراک و خلاق علم در خود است، دفاع کرده اند.

در صفحات این کتاب از هم اکنون من فیصری، در جهات نوینی بسط یافته و اصلاح شده است. تا کنون فصوص ابن عربی منبع اصلی آشنائی اروپائیان با تصوف اسلامی بوده است. لکن این منبع محدود است، زیرا هرگز کتب دیگر او مثلاً کتاب عظیم فتوحات ترجمه نشده است، در حالیکه فهرست اسامی نسخ آثار ابن عربی که اخیراً بدست عثمان یحیی، تدوین شده است، حاکی از بسط شیگرف مجموعه آثار است که درک کامل آن محتاج به وقف یک عمر می باشد.

ناگفته نماند، که محققان اروپائی که در جستجوی عقائد عالیة اسلامی بوده اند، تا کنون درباره حکمت شیعه که نماینده واقعی جنبه باطنی اسلام است، تقریباً بکلی در جهل بوده اند. و برعکس آنکه کم و بیش با این حکمت آشنا است، با خواندن آثار با عظمت ابن عربی، خود را در سرزمینی آشنا احساس می کند. خیلی از صفحات این آثار را ممکن بود یک عارف شیعی بنویسد. واقع بعد از ابن عربی سرعت آثار او وارد عالم تشیع شد، و متفکران شیعه از آن بهره بردند. روزی باید تاریخ شرحهای شیعه را بر آثار ابن عربی نگاشت. در این راه آثار حکیمی مانند سید حیدر آملی (قرن هشتم هجری) (که اکنون تحت طبع است)، حائز اهمیت فراوان می باشد، لکن با وجود ستایش و تحسین فراوانی که برای ابن عربی دارد، باز در باره یک نقطه قاطع از خورده گیری از او دریغ نکرده است! بنوبه خود کتاب آقای آشتیانی این مکتب تفکر شیعی را تجدید کرده و ادامه داده است.

۱. برخی از عرفای شیعه مثل سید حیدر آملی و از متأخران آقا محمد رضا قمشه‌یی، و شاگرد او آقا میرزا هاشم رشتی و تلامذ او آقا میرزا مهدی آشتیانی آقا میرزا محمدعلی شاه آبادی «قدهما» و آقا میرزا احمد آشتیانی دام ظلّه، اصرار دارند که جمیع مطالب ابن عربی را در مسأله ولایت حمل بر قواعد و اصول شیعه نمایند، بهمین مناسبت در مواردی مناقشه بر کلمات شارحان معنی الدین از جمله قیصری

نکته مورد بحث قاطع و برنده است، چون آنچه را که اصل مسأله نبوت و امامت در تشیع می باشد در بر دارد. این نکته همان مسأله شناخت خاتم ولایت عامه در شخص امام اول و خاتم ولایت محمدی «بعد از نبوت»، در شخص امام دوازدهم «ع» می باشد. در بحث مسأله ولایت، نه تنها تمام فلسفه، بلکه تمام حیات معنوی شیعه مطرح است. جمیع حکمای بنام شیعه از جمله ملاصدرا، آثار ابن عربی را خوانده بودند و بدین جهت باید حدی را که در پذیرش افکار او قائل شده اند شناخت. همچنین سید حیدر آملی، قیصری را متهم می سازد که برخی اشارات لطیف ابن عربی را به علت تعصب در تستن و یا عدم درک مطالب، بصورتی خشن و درشت بیان کرده است. در این امر باید به احادیث امامان رجوع کرد که آقای آشتیانی با آن آشنائی عمیقی دارند.

من تعجب نمی کنم و بلکه خوشحالم که بین آثاری که آقای آشتیانی در شرف تهیه آن هستند، یکی از آنها مربوط به همین معنی ولایت و امامت دوازده امام از نظر عرفا می باشد؛ زیرا اگر تجدیدی که به آن اشاره رفت، جامه عمل پوشد، این یک مسأله اساسی است که در برنامه های سالهای آینده باید مطرح شود.

اگر این چند خط بمنظور یادآور ساختن اهمیت آثار طبع شده آقای آشتیانی و مقام ایشان در سنت بزرگ فکری شیعه نگاشته شده است، آنرا نمی توان کامل دانست، بدون اینکه نوشته های دیگری که ایشان در حال آماده ساختن آنها می باشند روشن شود. از آنچه خود مؤلف اعلان کرده است، بنظر من بر می آید که این آثار به سه گروه بزرگ تقسیم می شود: آنچه مربوط به عمق در آثار ابن

نموده اند و برخی از مناقشات آنها به قیصری وارد است، ولی کلمات شیخ اکبر در امر ولایت مضطرب و مختلف است و این اختلاف، منشاء برخی از توجیهات قیصری که شنی است و بعضی از توجیهات اعلام شیعه «کثر الله امثالهم» شده است. محیی الدین در برخی از مواضع کتب خود حضرت امیر را خاتم ولایت مطلقه و اشرف از جمیع خلائق می داند در پاره ای از موارد، عیسی را افضل از جمیع اولیاء بعد از حضرت ختمی می داند، بهمین مناسبت عیسی را خاتم ولایت مطلقه می داند، در حالی که محیی الدین و اتباع او قائل بوجود خاتم اولیاء مهدی موعودند. ما این بحث را مفصل در شرح خود بر فصول اواخر مقدمه قیصری بیان کرده ایم. جلال آشتیانی

عربی است (بوسیله شرحهای جامی و صدرالدین قزوینی و دیگران)، آنچه به ملاصدرا تعلق دارد (چاپ متن الشواهد الربوبیة و حاشیه بر شرح حکمة الاشراق سه‌رودی)، و بالاخره کتبی که مربوط به مسائل گوناگون است که هر یک بنوبه خود مطرح شده است. در بالا اثری که مربوط به امام شناسی بود ذکر شد.

برخی دیگر از این تألیفات با عمق بیشتر در فلسفه معاد و عالم مثال و حرکت جوهریة ملاصدرا، خواهد پرداخت. باید همچنین بصورت محرمانه افزود، که باتفاق ایشان امیدوارم بزودی منتخباتی از فلاسفه ایرانی از دوره میرداماد و میرفندرسکی تا عصر خودمان چاپ کنیم.

آنچه که تا کنون تحقق یافته و یا طرح اجرای آن کشیده شده است، خود گویا است. با ذکر آن کلام، گفتار دیگر زائد است مگر آرزو و دعائی که از صمیم قلب برای ایشان ادا می‌شود. امیدوارم کتب آقای آنتیانی به هدف خود نائل آمده، فلاسفه جوان ایران را تربیت دهد و آنها را یاری کند، تا گنج مخفی را که در درون خود و نیز در درون تمام افراد انسانی وجود دارد باز یابند.

امیدوارم این استاد جوان، که در اوج نیروی جوانی می‌باشد شاگردانی به‌پروارند که با او و بعد از او ضامن حفظ و بقای آن سنتی باشند، که به لائین آنرا «سُنَّتِ مَشَقَّل» می‌نامیم. امیدوارم که آنها را روشن سازد و کمک کند تا بر ایشان مسلم شود، که هر چه صنایع پیش رود و صورت مادی جهان را دگرگون سازد و بشر را قدرت دهد تا این صورت را تغییر دهد، باز مسائلی که حکمای قدیم مطرح ساخته و به حل آن پرداخته‌اند از بین نرفته و در مقابل ما وجود دارد.

ندای تشیع تا کنون در جهان بزحمت شنیده شده است.^۱ امروزه مسائل بطور

۱. از برای آشنا نمودن طالبان حقیقت به مآخذ تشیع و اثبات آنکه بر طبق قواعد عقلی و عرفانی و اخبار وارد از حضرت محمد «ص»، باید در هر عصری ولیی از اولیاء محل و مظهر تجلیات حضرت ختمی باشد، بآثار و اخبار مسلم وارد از طرق عامه استدلال کرده‌ایم.

در رساله مفصل مستقلی که در امامت تألیف نموده‌ایم، باخبار و آثار مربوط بوزنان علم حضرت ختمی و اولیاء محمد بن بنو کافی استدلال کرده‌ایم. این رساله را ما بر طبق مبانی اهل عرفانی و تصوف تألیف کرده‌ایم، این رساله منظور آقای هنری کربن را تأمین می‌نماید. در این رساله مسبوفاً

عمومی در سطحی مطرح می شود که این ندا از ما درخواست می کند خود را از آن جدا سازیم، اگر بخواهیم آنچه تشیع آنرا «تجلی امام» می نامد قبلاً درک کنیم. هیچ فیلسوفی که به وظائف انسانی خود آگاه است، نمی تواند در مقابل این امر بی تفاوت باشد. باید از آقای آشتیانی تشکر کرد که همه این امور را برای ما زنده و حاضر ساخته اند.

هنری کربین

استاد مدرسهٔ تبحات عالیّه (سوربن)

رئیس بخش ایرانشناسی مؤسسه ایران و فرانسه

طهران نوامبر ۱۹۶۵

کلمات محیی الدین را از فتوحات و عنقاء و مغرب و آثار دیگر او نقل نموده ایم، و اثبات نموده ایم که مبانی عرفای اهل تسنن منطبق با قواعد شیعه در مسأله امامت است، محیی الدین در این مسأله از مبانی شیعه بیشتر از دیگران متأثر شده است. ابوالعلا عقیلی استاد فلسفه و تصوف اسلامی دانشگاه اسکندریه در تعلیقات خود بر فصوص در چند مورد بدین معنی تصریح کرده است. ولی باید باین نکته نیز توجه داشت که محیی الدین و دیگر عرفا مستقیماً از روایات متأوره از ختم انبیاء در بارهٔ عترت متأثر شده اند.

مقدمه‌چاپ دوم

«بسم الله الرحمن الرحيم»

کتاب حاضر «شرح مقدمه قیصری» اثری است از نگارنده این سطور که حوالی ۲۰ سال قبل به‌زینة مرحوم دوست عزیز و نجیب این جانب صاحب صفات و سجایای انسانی و اسلامی عباسقلی پاسبان رضوی، صاحب کتابفروشی باستان «رحمة الله تعالی» چاپ و منتشر شد.

نسخ این کتاب مدتهاست که نایاب شده است، حقیر تصمیم داشت این شرح را مورد تجدید نظر اساسی قرار دهد و آنرا بصورت شرحی مزجی درآورده و نواقص و ناپختگی موجود در آنرا رفع نمایم.

بعد از دست یافتن به شرح فارسی و عربی شیخ المشایخ عارف محقق سعیدالدین سعید فرغانی (م ۷۰۰ هـ ق) بر تائیه ابن فارض و شرح محقق جندی (م ۶۹۰ هـ ق) بر فصوص الحکم از تجدید نظر در شرح یرمقدمه قیصری صرف نظر نموده و یچاپ شرح فارسی سعیدالدین فرغانی با مقدمه‌ای مفصل پرداختم. قونوی «رضی الله عنه» در قونیه (روم) و شام و مصر تائیه ابن فارض را تدریس می نمود و شاگردان وی تقریر درس او را که بفارسی تدریس می نمود، می نوشتند، احدی از تلامیذ مانند فرغانی درس استاد را تقریر نکردند لذا قونوی براین شرح مقدمه نوشت و فرغانی را ستود و از او خواست که شرح را بزبان عربی برگرداند تصمیم داشتم شرح عربی فرغانی را نیز چاپ و منتشر نمایم ولی بهتر دیدم که شرح مؤید الدین جندی (م ۶۹۰) بر فصوص الحکم را چاپ و بعد از آن مبادرت باننتشار شرح عربی فصیده تائیه نمایم در همین اثنا مبتلا به تب طولانی توأم با درد استخوان و عضلات و ریزش عرق شدید

گردیدم و حدود (۵) پنج ماه با تب دست^۱ و پنجه نرم می کردم.

حدود ۳۵۰ صفحه از شرح بی نظیر مؤیدالدین جندی را چاپ کردم و در این اثنا چاپ مشارق الدراری شرح برتانیه امام عارف ابن فارض مصری نیز باتمام رسید که نگارنده ناخوش و بستری شدم و دوست قدیمی حقیق دانشمند بزرگوار دکتر ابراهیمی استاد دانشگاه طهران بقیه شرح جندی را تصحیح و مقدمه ای بر آن نوشت و بحمدالله این کتاب عظیم در دسترس اهل ذوق قرار گرفت.

فلاً مقدمات چاپ شرح محققانه ملا عبدالرزاق کاشانی و شرح فصوص فیصری را دارم بتدریج فراهم می آورم.

حقیق حواشی مفصل از آقا علی مدریس و تلمیذ عظیم الشان او آقا میرزا هاشم رشتی

۱. انواع و اقسام تجزیه معلوم نشد دو عشر یا سه عشر تب ناشی از چیست. بعد از مدتی یکی از دوستان گفت باید فوراً می رفتی خارج برای معالجه و باور کن که بندرت یک تجزیه صحیح قابل اعتماد در این شهر انجام بگیرد. القضا بعد از پنج ماه، تب رفت، ولی عوارض ناشی از آن حقیق را بمدت ۵ سال بستری و از کثرت ضعف از اطباق خارج نشدم بالاخره دوست عزیزم طیب و جراح نامدار ایران جناب دکتر مرتضی علائی هم ولایتی عزیز که همه قبیله وی عالمان دین بودند، بمعالجه و مداوای حقیق پرداخت و از عنایات خاصه حق تعالی و استمداد از مقام حضرت ختمی ولایت علی بن موسی هشتمین قلب از اطباء عالم اسکان علیه السلام، سلامت خود را باز یافتم و کارهای خود را دنبال نمودم و تمم مقاله المعارف الریانی:

«پیوند عمریته به مؤیست هوش دار»

در احوال حکیم صفای اصفهانی از تلامیذ با ذوق آقا محمد رضا فمسه ای نوشته اند که گاهی که اشعار و قصائدی که در مدح حضرت رضا، صلوات الله می سروده وارد مسجد گوهرشاد خاتون می شد و کنار ایوان مقصوره مقابل ضریح مقدس می ایستاد و عباى خود را بدوش می انداخت (چون رسم حکیم این بود که عباى خود را جمع می کرد و زیر بغل خود قرار می داد) و دست خود را از آستین عبا بیرون آورده و بقصد تنظیم دو دست خود را روی سینه خود قرار می داد و اشعار خود را با چشمان گریان قرائت کرده و به منزل خود مراجعت می نمود.

برادر کوچک حکیم، میرزا علی محمد اصفهانی از اعاظم تلامیذ آقا محمد رضاست که بر فتوحات مکتبه حواشی مفصل نوشته است. استاد حقیق از آقا میرزا ابراهیم زنجانی حکمی ریاضی دان و حکیم ماهی نقل می نمود که وقتی آقا محمد رضا با شوهر و حال خاص خود مسائل عرفانی را تهریر می نمود، حکیم صفا بحالت غشوه و هیمنه می افتاد دو بیت از مدیحه وی را از باب تیشن نقل می کنم:

ولس الله من آن هشتم اقطاب و بسود که فضای حرش منزل احسان منست
من صفا هانیم اما بخراسان ویم محفل میران من و کار خراسان منست
حکیم صفا را مرحوم آقا محمدرضا میرزا صفا خطاب می کرده است. در آخر دیوان اشعار خود با اسم سؤال عالی ترین مباحث ولایت را عنوان نموده و خود بشرح و بسط آن مطالب بصورت شعر و حل دقائق آن در قالب نظم پرداخته است.

بر کتاب اسفار صدر المتألهین و خاتم المحققین در دست دارد و تصمیم دارد کتاب اسفار را با این حواشی چاپ کند و این نکته نیز مسلم است که حواشی محققانه حکیم سبزواری جای خود را دارد، و از این حواشی بی نظیر نمی توان چشم پوشید^۲ و اگر بتوانیم حواشی بیشتری از آخوند نوری که مثل الماس می درخشد، بدست آوریم «نور علی نوری» خواهد شد.

کتاب فصوص ابن عربی (م ۶۳۸ هـ ق) در عرفان نظری تالی ندارد، بر این اثر بی نظیر بالغ بر ۱۱۲- شرح بعربی و فارسی و ترکی نوشته اند که برخی از این شروح و تعالیق در کتابخانه های مهم و معتبر دنیا بطور متفرقه و تمامی این نسخ و کتیری از نسخ دیگر عرفانی منحصر بفرد در کتابخانه های کشورهای اسلامی ترکیه نگهداری می شود خداوند نیامرزد، نظامی متحجر غرب زده مصطفی کمال پاشا موسوم به آتاترک را که زبان و ادبیات و معارف مردم ترکیه را با تغییر خط بیاد فنا داد^۳

علاوه بر تعالیق و شروحنی که در مقام بیان مقاصد شیخ اکبر نوشته شده است، جمعی نیز کتب متعدد بر رد افکار او نوشته اند و یا در ضمن نوشته های خود کلمات او را مورد انتقاد قرار داده اند، و کتیری از اعلام نیز در مقام دفاع از افکار شیخ اکبر، رسائل و کتبی نوشته اند و جمعی نیز در ضمن تحقیقات مباحث عرفان از اشکالات مخالفان جواب داده اند.

عثمان یحیی دانشمند معروف سوری در مقدمه بر «نص النصوص» عارف محقق سید حیدر شیعی آملی کلیه این آثار را مورد بررسی قرار داده است.

عثمان یحیی چندین برابر از آنچه که در باب تراجم از آثار علمی ابن عربی ضبط کرده اند، از وی آثار علمی پیدا نموده، و کتابی مبسوط در این باب نوشته که انسان متحیر می شود که یک مرد محقق که بیک معنی، پدید آورنده و عرفان نظری بسبک آثار او و پیروانش می باشد، چه اندازه می توانسته است کار کند و بطور مسلم از هیچ مؤلفی باندازه وی اثر علمی باقی نمانده است و پرکارترین استاد و والا ترین دانشمند

۲- امیدوارم بتوانم بهین زودیا این کتاب بی نظیر را تحویل چاپخانه دهم.

۳- در ایران نیز این زمزه که ناشی از نیت ناپاک برخی از مستفزن گها و جمعی از ساده لوحان میباشد مدتی در محیط ما نیز شنیده میشد و بقول استاد دانشمند مرحوم مجتبی مینوی اگر این نیت ناپاک جامعه عمل می پوشید ما بکنی آنچه را که طی قرون و اعصار بدست آورده ایم از دست میدادیم و هورت خود را می باختیم.

در ادوار اسلامی است.

مجلدات تفسیری که از او بر قرآن باقی مانده است^۴ برابر است با آثار پرکارترین دانشمندان اسلامی.

عثمان یحیی در مقدمه نص^۵ النصوص مرتکب اشتباهات جزئی نیز شده است، از جمله آنکه سعیدالدین فرغانی را از شارحان فصوص و استاد وی شیخ کبیر قونوی را شارح «نقش الفصوص» دانسته است شاید نساخ یا تذکره نویسان بدون غور در این دو اثر منسوب به قونوی و فرغانی، متناً اشتباه عثمان یحیی شده اند.

۴. عبرته (ای الشیخ الأكبر) صاحب الموارف، هو بحر الحقایق. مفسر محدث محقق امام اللغة مجد الدین در حق وی گفته است: لم یبلغنا عن احد من القوم انه یبلغ فی علم الشریعة والحقیقة ما ینال الشیخ محیی الدین ابدأ، والذي اقره والحقنة وادین الله به، ان الشیخ محیی الدین شیخ الطریفة حالاً وعلماً وامام التحقیق حقیقة ورسماً ومحیی علوم العارفين فملاً واسباً اذا تفلنل فکر المره فی طرف مجده غرقت فیه خواطره، لانه بحر لا ینکله الدلاء وسحاب لا تقاصره الأنواء، کانت دعواته تخرق لسبح الطباقی وتفرق برکاته فیسلاً الآفاق، وانی واهصفه وهویقیناً فوی ما وصفته وناطق بما کتبه وغالب ظنی انی ما تصفته ابن عربی بنابر اجازته ای که به سلطان حب داده نوشته است:

وأجززت له أيضاً أن یروی عنی جمیع مؤلفاتی ومن جهاتها کذا وكذا در این اجازه که بعضی از آثار خود را معرفی کرده است از چهارصد و بیست (۴۲۰) اثر خود اسم برده است تفسیر کبیر او مشتمل است بر نود و پنج (۹۵) جلد بزرگ.

تفسیر صغیر او که بسبک محققان از مفسران نوشته است و جنبه تفسیر آن بر تأویل آن می چربد مشتمل بر هشت یا نه مجلد.

گویا عثمان یحیی زیاده از ۶۰۰ اثر از او دیده و معرفی کرده است و بنا است جمیع این بصورت کاملی چاپ شود نه چاپ افست، برادر بزرگ بساز و بفرویس بهرحال این عربی از عجایب ادوار و دهور است که صدها غزالی و مولانا سنائی و عطار و مشایخ کبار از انسه عرفان که از آنان اثر علمی باقی است در مقابل دریای بیکران علم و معرفت او نمود ندارند.

واین عجب بلبل چوبگشاید دهان
مسی خورد او خسار را بسا گسستان
این نه مرغ است این نه بنگ آتش است
جمله ناخوشها بسنزدوی حوش است
با همه این اوصاف این عربی ولایت خود را رشحه‌یی از رشحات ولایت مطلقه و به تفسیر دیگر ولایت خاضه محمدی می داند و در مقام بیان سرآنتلاف فقها گوید: «نه کدک لایه ان یرم المعهدی عمیه السلام، الخلاقات بین اهل»

الظاهر ویجمل الاحکام المختلفة فی مسألة حکماً واحداً، وهو ما فی علم الله وبصر المذاهب مذهباً واحداً، لشهوة الأمر علی ما هو عمیه فی علم الله وارتفاع الحجاب عن عین جسده وقفه، حکماً کان فی زمان رسول الله... این مقام از برای احدی از اولیاء حاصل نمی شود مگر خاتم ولایت حقه مطلقه که خلافت آن بلاواسطه است و خلیفه الله است.

در بین شرح‌هایی که بر فصوص نوشته‌اند شرح عارف محقق مؤیدالدین محمودین ساعد حاتمی معروف به مؤیدالدین الجندی م ۶۹۰ هـ ق، تحقیقی‌ترین و جامع‌ترین شرح بر فصوص است. عبدالرحمن نورالدین محقق جامی (م - ۸۹۸) او را شارح اول فصوص می‌داند عقیف‌الدین تلمسانی که ملا عبدالرزاق کاشانی از او تعبیر به: الامام العارف نموده است از تلامیذ بنام قونی‌یست که بر فصوص شرح نوشته است. تلمسانی^۵ فصّ آدمی و شیشی را مفضل و دیگر فصّ‌ها را مختصر شرح کرده و جامی شرح او را ندیده است. عقیف‌الدین (م ۶۹۰ هـ ق) بر منازل السائرین نیز شرح تحقیقی نوشته است و ملا عبدالرزاق هنگام شرح منازل، آن شرح را در اختیار داشته است. برخی تلمسانی را شارح اول منازل می‌دانند و این اواخر دانشمندی فرانسوی دو شرح از منازل چاپ کرده است که تاریخ تألیف دو اثر مقدم بر زمان شرح تلمسانی است.

عقیف‌الدین نزد استاد خود قونیوی بسیار محترم بوده بنحوی که استاد هنگام رحلت خرقه و سجاده و تألیفات و کتب خود را باو داده است.

تلمسانی از مردم مغرب عربی است که بعد از رحلت استاد، در قونیه نماند و بوطن مألوف خود مراجعت نمود و برخی از مخالفان عرفان، او را مورد حمله قرار دادند و جمعی از وی طرفداری نمودند؛ لذا گوشه انزوا اختیار کرد و موفق به تأسیس حوزه عرفانی کامل نشد. اسمعیل بن سودکین نوری (م - ۶۴۶ هـ ق) از تلامیذ این عربی فقط فصّ فصوص ادریسی را شرح کرده است.^۶

جندی شارح اول فصوص از مردم جند، از شهرهای ترکستان روسیه فعلی بوده است که بدست مغولان و بران گردید و مردم آن قتل عام شدند و دیگر این شهر از نو بنا نشد. در شرح جندی مطالبی عالی در عرفان نظری وجود دارد که در دیگر شرحها وجود ندارد، یا بقول جامی آن مطالب در جای دیگر دیده نمی‌شود.

محقق جندی در شرح طریق خاصی دارد بعد از نقل قسمتی از متن، خود رأساً به تحقیق در اطراف آن می‌پردازند، لذا این شرح برای کسی که بخواهد برای بار اول

۵. از دوست دانشمند آقای ویلیام چیتک که سفری بترکیه نمود خواهش کردم که شرح تلمسانی را برای حقیر بفورستند ایشان «بعد از بررسی نسخ متعدد از این شرح، نسخ را معرفی نمودند و نتوانستند نسخه‌ئی عکسی فراهم آورند. این شرح مسلماً از شرح معاصر خود جندی از جهت تحقیق و تدقیق چیزی کم ندارد، چون او هم هنگام قرائت فصوص نزد قونیوی آنرا شرح کرده است و بیش از دیگران مورد توجه استاد بوده است.

۶- چند نسخه از این اثر در کتابخانه‌های ترکیه موجود است.

شرح فصوص بخواند نافع نمی باشد و خیلی سنگین بنظر می آید. نگارنده در نظر دارم شرح جندی را برای دومین بار چاپ کنم و اغلاط فراوان که در متن و شرح از صفحه ۳۵۰ به بعد دیده می شود تصحیح و نحوه تأثیر این شرح بر افکار شارحان بعد از او را بیان و مواضع تأثیر لاحقین از وی را نشان دهم. جندی بواسطه احاطه حیرت آور که در عرفان دارد و این احاطه توأم با روح محققانه وی، منشأ ظهور چنین اثری شده است.

یکی از شارحان بزرگ فصوص که خود دارای افکار و انتظار عرفانی است، عارف نامدار ملا عبدالرزاق کاشانی «قدس سره» است متوفی در سنه ۷۳۰ هـ.ق. وی در عرفان نظری از تلامذ^۷ جندیست و دارای آثار ارزنده در عرفان و تصوف می باشد یکی از عارفانی که احدی مانند وی مدارج سلوک و درجات و مقامات ولایت و نبوت را بیان نکرده است عارف محقق سعیدالدین فرغانی م ۷۰۰ هـ.ق از مردم فرغانه است که دو شرح بر تائیه این فارض نوشته و در مقدمه شرح عربی مطالبی نوشته است که در مقدمه شرح فارسی بدان مضبوطی مطالب را بیان نکرده است و بر آن نیز مطالب عالیبه بی نظیری افزوده است کلیه عرفای بعد از او، در مقام تحریر مسائل عرفانی از او استمداد جسته اند.

محقق فیصری (م ۷۵۱ هـ.ق) نیز یکی دیگر از شارحان فصوص و از تلامذ ابوالغنائم ملا عبدالرزاق کاشانی است که فصوص را نزد وی قرأت نموده است. شرح فیصری برای کسانی که بخواهند متن کتاب را بدرستی بفهمند، بهترین کتابست لذا در حوزه های علمی اصفهان و طهران این شرح را اساتید برای تدریس مناسب تردیدند شرح کاشانی عمیق تر و علمی تر و حاکی از انظار شخصی مؤلف است. ولی باز فیصری مهارت خود را حفظ کرده و آنچه را که برشته تحریر می آورد حاکی از عمق نظر و احاطه ای او به آراء فونوی و دیگر استادان این فن می باشد. در شرح بالی افندی م - ۹۶۰ - سیر نزولی عرفان واضح و آشکار است و این سیر نزولی در شرح نابلسی (م - ۱۱۴۳) پرواضح و هو بداست و حاکی از کنترل مدارج عرفان است.

نوالدین عبدالرحمن جامی استاد بزرگ علوم نقلیه و عرفان در حوزه علمیه هرات

۷ - بدو دلیل برخی کاشانی را از تلامذ فونوی دانسته اند و حقیر نیز او را در بعضی از آثار خود شاگرد فونوی دانسته است.

(م ۸۹۸) مؤلف نض النصوص شرح بر نقش الفصوص (که مختصر فصوص و آخرین اثر ابن عربی است)، و شارح فصوص الحکم، از اساتید بزرگ عرفان و از شارحان نامی افکار ابن عربی است که شرح و مقدمه او بر نض النصوص زبده آثار محققان از عرفاست. جامی با خبرگی خاص خود عالی ترین مطالب موجود در آثار ابن عربی و قونوی و فرغانی و جندی و کاشانی و گاهی قیصری و برخی دیگر از اساتید فن را با مختصر تغییر و گاهی عین عبارات یا تلخیص مفصلات را در آثار خود گنجانیده است.^۸

اشعة اللمعات جامی شرحی است بر لمعات عراقی که بنحوی عالمانه و محققانه، (معلمان و اساتید ادبیات فارسی باید تمامی این کتاب را نزد استاد خیبری قرائت نمایند تا هنگام مطالعه اشعار عرفا، بفهمند که سر چه کسی رامی تراشند) لمعات را شرح کرده است و جزه بهترین آثار عرفانی بزبان فارسی است.

عراقی فصوص الحکم را نزد شیخ کبیر قونوی قرائت نمود و بعد از فهم مشکلات فصوص لمعات را نوشت و جمع، دیگر تیز به شرح لمعات پرداخته اند، شرح جامی بر دیگر شروح قرینت و برتری دارد.

ابن عربی (م - ۶۲۸ هـ ق) مؤلف کتاب فصوص و فتوحات مکیه و ده ها آثار عرفانی دیگر، مدتی قونیه را مرکز تدریس خود قرار داد و از بین تلامیذ بزرگ و معتاد او فقط یکنفر دارای نبوغ و استعداد عظیم النظر بود، که توانست در دورانی نسبتاً کوتاه مدارج عالیه عرفان را علماً و عملاً به پیماید و در زمان حیات ابن عربی بتواند حوزه تدریس استاد را اداره نماید و بمقام جانشینی استاد برگزیده شود. این شخص همان صدرالدین قونوی رومی (م - ۶۷۲ هـ ق) است که در علوم مرسوم زمان دارای جامعیتی فوق العاده و در علم عرفان و مکاشفه سرآمد عرفای زمان بحساب می آید و بعد از ابن عربی احدی پایه او نمی رسد.

صدرالدین^۹ در تربیت شاگرد از استاد موفق تر بود. قونوی مبانی استاد خود را در

۸. ویلیام چینیگ که نض نصوص جامی را چاپ نموده است کلیه مآخذ مطالب جامی را پیدا کرده است.
 ۹. صدرالدین در علوم فقه و تفسیر و حدیث نیز از اکابر زمان خود می باشد، «وتلمذ العلامة قطب الدین الشیرازی شارح حکمة الاشراف علیه الحدیث، وقره علیه جامع الأصول، وکان یباهی به علی الفحول».
 سعدالدین حموی عارف نامدار شیعی، معاصر شیخ کبیر و مولانا ست و بین او و صدرالدین قونوی مودت خاصی موجود بوده است. در سخاوت و صدرالدین عرفای بنام دیده می شود که باید مورد تعقیب قرار گیرد. وی بایران مراجعت و در زادگاه خود خرقه نهی کرد و دارای مقبره ای است که مورد توجه مردم می باشد

آثار متعدد خویش محققانه تقریر نمود و بنا به تصریح برخی از محققان موجب ترویج افکار ابن عربی صدرالدین قونوی است که احدی مسأله وحدت وجود را مانند وی بسلک تحریر در نیاورده است و افکار عالیّه استاد را در کلیه مسائل عرفانی پیاده و تحقیق نموده است بعقیده نگارنده قونوی در پروردان آراء عرفانی عباراتی موجز، چه در تألیفات بی نظیر خود و چه هنگام تقریر مباحث عرفانی جهت تلامذ خود، نالی ندارد. چه آنکه صدرالدین همان طوری که دارای تحریری عالمانه و عارفی طلیق اللسان و عذب البیان است در مقام القاء معارف الهیه به تلامذ از بیانی روان و جذّاب بهره مند بوده است و بزبان فارسی تدریس می کرده است لذا تلامذ نامدار او بخصوص شیخ مؤیدالدین جتدی و سعیدالدین فرغانی در تألیف آثار عرفانی بسبک استاد خود و ابن عربی بسیار موفق بوده اند و ردّ پائی در آثار عرفانی که محققان طبقه بعد از فرغانی و جتدی بوجود آورده اند از این دو محقق کم نظیر در همه جا دیده می شود.

در همین ادوار مشنوی را با انبر برمی داشتند اگر کسی مختصر ذوقی داشت اوزارمی به صوفی گری می نمودند و این اواخر کار بجائی کشیده که شاهزادگان صوفی در مجالسی که روضه خوانها علناً شیخ صفی الدین اردبیلی و اجداد و اولاد او را لعن می کردند حضور بهم می رساندند. و همین شیخ صفی اردبیلی را مجلسی اول از کتمل عرفا و مجلسی ثانی نهایت حرمت را برای او قائل شده است و او را صاحب کرامات دانسته است.

ما از وضع حوزه علمی هرات بعد از جامی اطلاعات وسیعی نداریم اگر چه شاگردان جامی را می شناسیم و همانطوریکه گفتیم جامی من حیث المجموع شاید آخرین عارف محققینی باشد که در عرفان نظری از شارحان افکار ابن عربی و

→ صدرالدین قونوی، با دقت و وسواس خاص خود به تحریر مبانی عرفانی می پردازد، واز برگزینی و هنوت شطحیات پرهیز می کند و هرگز عنان اختیار قلم را از دست نمی دهد، و عالی ترین مباحث را با عباراتی موجز و دقیق نوام با صناعت علمی تقریر می نماید.

برخلاف استادش ابن عربی که در کتب مفضلله خود غنث و سمین را درهم آمیخته، متوکّل عباسی و برخی اشرار را از اقطاب می داند و با آب و تاب نقل می کند که رجبتون، خذلهم الله (رضه) شیعیان مولی الاموالی علیه السلام را بصورت خنازیر مشاهده کرده اند، ولی در آثار قونوی و تلمیذ خاص او سعیدالدین فرغانی و اتباع او از این هنوت دیده نمی شود. همین مراعات جواب مطالب وقت خاص قونوی است که در آثارش کلمات قلمبرانه دیده نمی شود.

صدرالدین قنوی، بشمار می آیند.

اگر چه اصفهان قبل از سلاطین صفویه مرکز علم و دانش بوده و در قرون اولیه اسلام نیز مرکزیت داشته و شیخ اشراق از تلامیذ حوزه علمی اصفهاست، ولی بعد از انتقال پایتخت امپراطوری عظیم تشیع باصفهان، این شهر بزرگ مرکز علوم اسلامی گردید نگارنده بعد از تفحص زیاد معلوم نمودم که عرفان و تصوف در حوزه اصفهان تدریس می شده است و اساتید عرفان در تصوف نظری، پیرو این عربی بوده اند در زمان شاه عباس و جانشینان او، بواسطه عشق و علاقه آنان به تصوف، تدریس کتب فلسفی و عرفان با اشکالات مواجه نمی شده است.

در اواخر شاه سلیمان و دوران شاه سلطان حسین و ظهور موجی عظیم ناشی از افکار اخباریون عرصه را بر اهل حکمت و عرفان تنگ نمود.

در همین عصر اعلام از محققان در فقه و اصول و افراد جامع بین علوم عقلیه و نقلیه دیده می شود، مثل فقیه اعظم فاضل هندی فرزند تاج الدین حسن اصفهانی که در سن هیجده سالگی بر شفا حواشی نوشته و آنرا تلخیص کرده و در رشته منقول و معقول تدریس می نموده است و کشف اللثام که یکی از کتب عالیه در فقه است و فقها^{۱۱} از مؤلف عظیم این کتاب به کاشف اللثام تعبیر نموده اند و روز فتح اصفهان بدست او باش افاغنه دارفانی را وداع گفت و حقیر در تخت فولاد مقبره او را زیارت کرده ام.

جمعی دور شاه سلطان حسین^{۱۱} را گرفتند و در مدرسه چهارباغ برای او حجره ای

۱۰ - خدا رحمت کند مرحوم عالم نامدار شیخ مجلده عظیم، آقا باقر بهبهانی را که بساط اخباری گری را از ناحیه عظمت علمی و مقام زهد و شخصیت یارز منحصر در خود، از اعتبار مقدمه برچید و بنیه آنها را زد و افکار مسموم آنان که از امراض ساریه در نفوس موج مبتلا به اوام و خرافات ناشی بود بگور عدم سپرد.

۱۱ - شاه سلیمان صفوی به متفقین و زمامداران زمان گوشزد کرده بود که اگر می خواهید حدود و نفوذ مملکت حفظ شود فلان فرزندم را بسلطنت انتخاب نمایند و اگر می خواهید وضع مملکت بطرف بدبختی و فلاکت کشیده شود سلطان حسین را انتخاب کنید. صاحبان نفوذ برای رسیدن بآمانی و آرزوی خود، منافع خویش را بر منافع خلق ترجیح دادند، شد آنچه که نباید بشود. خود سلطان هم بمصائب رفت انگیز مبتلا شد، جلادان جلوی چشمانش فرزند دین مسموم او را بقتل رساندند و خود او نیز بوضع فجیعی کشته شد.

مرحوم حکیم نامی و عالم جامع در علوم عقلیه و نقلیه ملا نعمای طالقانی در مقدمه اصل الاصول، بوضع دلخراش مردم و یکی از تلامیذ اردستانی در مقدمه حکمت صادقیه، دلخراش تر اوضاع اصفهان

ممین نمودند و شرح لعمه باو درس می دادند و چنان این مرد ضعیف النفس با استقبال خرافات رقت که مملکت را بالمیره بامان خدا سپرد، بجای آنکه او را وادار نمایند که از وضع قشون، مرتب آگاه باشد، و اشخاص نالایق را بنا به توصیه زید و عمرو در رأس قشون، قرار ندهد، بکس عمل نمودند شاه سران برانزده قشون را مأیوس کرد و تمرین نظامی که در زمان شاه اسماعیل و شاه عباس با دقت عجیب انجام می شد، فراموش شد. و سطوت و صولتی که در زمان شاه اسمعیل و شاه عباس اول بوجود آمد، سبب شد که امپراطوری عظیم تشیع سالیان متمادی باقی بماند، ولی مصائب ناشی از اوهام و خرافات مردم ما را بدردهای بی درمان مبتلا نمود و هرج و مرج داخلی قبل و بعد از فتح اصفهان، بر مملکت حاکم شد، روس و عثمانی قسمتی از خاک ایران را تصرف نمودند.

اگر چه نادرشاه افشارخاک ایران را از لوث وجود بیگانگان پاک نمود ولی بواسطه ابتلائی به اختلال دماغی که لازم لاینفک وجود هر قلدری عامی مستبد است، خود مشکلی شد برای مردم ما، و بعد از آن دیگر آب خوش بگلولی این ملت فرو نرفت.

افاغنه کتابخانه های معظم را به زاینده رود ریختند و روز فتح اصفهان بیش از صد هزار نفر یا از گرسنگی مردند و یا بدست مهاجمان کشته شدند.

→ و حالت اضطراب و فرار علما و دانشمندان آن شهر را نوشته است. مکنه بیچاره اصفهان که قربانی هوا و هوس درباریان و طالبان قدرت شدند در ایام محاصره شهر جمعی از گرسنگی مردند و از یکصد هزار نفر تلفات نفوس مکنه را هنگام فتح شهر (جوعاً اوسیقاً) بیشتر نوشته اند.

در مدت حکومت افاغنه همه علما فرار کردند بعد از آنکه سردار نامی ایران کشور را از لوث وجود افاغنه و قشون روس و عثمانی پاک کرد، بهمت چند نفر از علمای ممدوده، نظیر میرزا محمد الماسی از احفاد مجلسی اول (م ۱۱۵۹) و آخوند ملا اسمعیل خواجویی (م ۱۱۷۳) و ملا عبدالله حکیم و عرفی طالقانی و ممدودی قلیل از علمای بزرگ بتدریج حوزه اصفهان رونق گرفت ولی هرگز عظمت گذشته را نیافت. با این اوصافی که ذکر شد، مردم ایران تا حوالی پنجاه سال بعد از سقوط صفویه، در انتظار بودند که شخصی با لیاقت از صفویه قیام نموده تا به او پیوندند. یکی از مورخان غربی که با دقت تمام از روی مدارک قطعی تاریخ ظهور شاه اسمعیل و جنگها و فتوحات او را ذکر کرده و این کتاب بفارسی ترجمه شده است، نوشته است: اگر هزار نفر از لشکریان آیدینه و آژموده ای که در رکاب شاه اسمعیل می جنگیدند، در لشکریان شاه سلطان حسین وجود داشتند یک افغانی جان سالم بدر نمی برد.

ملا اسمعیل خواجویی مازندرانی حوزه عظیمی در متقول و ممتقول داشت که قتیبه و اصولی محقق و حکیم ماهر ملامهدی نراقی و استاد بارخ در علوم نقلیه و عقلیه از تلامذع حوزه اومی باشند.

بهرحال در عصر شاه سلطان حسین، مولانا محمدصادق اردستانی فیلسوف و عارف نامدار (م - ۱۱۳۶ هـ ق) از اساتید فن عرفان و فلسفه بود، قسمتی از مبحث وجود را که به نحو اختصار بزبان فارسی نوشته است و حاکی از عظمت مقام و جذابی تحریر و تقریر وی می نماید، در منتخبات فلسفی تألیف نگارنده در مقدمه رساله اسرار حسینی تألیف ملاعبدالرحیم دماوندی موجود است و رساله وی در قوای نفس بنام «حکمت صادقیه» را که تقریر درس آن استاد ماهر است در منتخبات آورده ام.

قبل از ملا رجبعلی، ملاحسن لنبانی (م ۱۰۹۴ هـ ق) ساکن محله لبنان اصفهان که از مردمان دیلم می باشد، کتب فلسفی و عرفانی را تدریس می نموده است. استاد مسلم فن عرفان و کتب حکمای اشراق بعد از دوره ملامحمد صادق میرسید حسن طالقانی است که سال رحلت او بدست نیامد.

آقا محمد بیدآبادی (م ۱۱۹۸ هـ ق) از تلامذۀ عالم محقق میرزا محمد الماسی (م ۱۱۵۹ هـ ق) از احفاد مرحوم محقق عارف مجلسی اول و ملا اسماعیل خواجویی، در عرفانیات راسخ و استاد آخوند ملا علی نوری متوفی ۱۲۴۶ هـ ق است.

۱۲ - مرحوم حکیم ربانی و عارف نامدار و مفسر محقق و فقیه و اصولی عظیم الشأن یکی از اکابر معرفت و اعظم ارباب سلوک و سیر معنوی در مدارج ولایت می باشد.

جمعی از اعظم فقها و مجتهدان عصر او در ایران و اعیان مقلده در سیر معنوی و سلوک طریق باطن از او دستور و روش سلوک بطریقه اهل بیت عصمت و طهارت «علیهم السلام» می گرفته اند و از نامه هائی که به برخی از ارادتندان خود نوشته است نور میبارد. ایشان جزء هیچ یک از فرق صاحبان ادعا نمیشد و التزام بواجبات و مستحبات و مواظبت بر تهجد و ادعیه و اذکار خاصه وارد از اهل بیت نبوت و عترت را یگانه و سببه بیداری از خواب نفلت و شهوات و جمال حق میدانند.

بهترین وسیله برای خلاصی از شرک خفی را کلمه حقه «لا اله الا الله» دانسته و مداومت بر این ذکر نقش اوهام را از قلب پاک می نماید، و از این ذکر مرکب از نفی و اثبات راه بضررت حق توان برد.

افزودن کلمه محمده رسول الله بر ذکر لا اله الا الله و صلوات بر حضرت ختمی مرتبت و اهل بیت او علیهم السلام که در حقیقت معنای اسم اعظم حقند نورانیت خاصی بقلب عبد عاشق حق می بخشد.

آقا محمد تفسیری به برخی از سوره قرآن نوشته و یگانه نسخه بخط شکسته و زیبای خود اوست ولی قابل قرانت نمیشد. حقیر یکفصله از این تفسیری نظیر را بعد از صرف چندین ساعت استنساخ نمود مطالب آن روان، جذاب ولی توأم با مشکلی است که ذکر شد. اگر کسی نسخه ای از این تفسیر دارد، بهر قیمتی که بفرشد، میخریم و آن را چاپ و منتشر می کنیم.

استاد افضل المشائرخین، ملا علی نوری همین مرحوم بیدآبادی است که جسته، جسته بر مواضع مشکل اسفار حاشیه دارد و گاهی آخوندنوری از وی مطالب دقیقی نقل می نماید.

میرزا محمدعلی میرزا مظفر (م- ۱۱۹۸) از مدرّسان نامی حکمت اشراق و کتب عرفانی بوده است از ایشان و میرسید حسن طالقانی از اجلة عرفا اثری بدست نیاوردیم و از احوال آنها نیز اطلاع درستی نداریم میرزا عبدالجواد شیرازی عارف محقّق زمان خود، استاد عارف نامدار آقا سید رضی لاریجانی است لاریجانی اواخر عمر خود بدعوت مرحوم آقا میرزا علیرضا گرگانی از رجال مهم دوران قاجاریه، بپهران مسافرت کرد و میرزا علیرضا در منزل خود از او و عائله اش پذیرائی می نمود. وی در پهران دارقانی را وداع کرد.

آقا میرزا علی رضای مستوفی گرگانی^۳ بهزینہ خود شرح منازل السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی را بانضمام رساله نصوص و فکوک قوتوی و مصطلحات عرفانی ملا عبدالرزاق، راجاپ و بطالبان عرفان تقدیم نمود.

آقامحمد رضای قمشویی شاگرد نامی لاریجانی از جمله عارفان و حکمای بزرگ است که بعللی از اصفهان بپهران آمد و در مدرسه صدر اقامت گزید و جمع کثیری از افاضل آن عصر در حکمت و عرفان از تلامیذ این مرد عظیم می باشند و تعلیقات وی بر فصوص حاکی از آنستکه او بر کثیری از عرفای نامی ترجیح دارد با این فرق که آقا محمد رضا در انواع مشارب فلسفی بخصوص حکمت متعالیه استاد بی نظیر در اعصار است.

مرحوم حکیم متآله آقامیرزا حسن نوری فرزند برومند آخوند ملاعلی نوری و استاد آقاعلی حکیم، بدعوت اعتماد السلطنه قاجار بپهران سفر و مدتی تدریس نمود، از قراریکه استادم آقامیرزا احمدآشتیانی می فرمود، آقامیرزا حسن کرمانشاهی مدتی بدرس وی حاضر شده است.

بعد از رحلت آقامحمدرضا، آقامیرزا هاشم رشتی عهده دار تدریس حوزه عرفانی استاد شد. مرحوم فقیه و اصولی و حکیم و عارف نامدار آقامیرزا محمدعلی اصفهانی معروف به شاه آبادی از تلامیذ دوره اول حوزه آقامیرزا هاشم می باشد که بدرس اسفار و شرح فصوص و مصباح الانس آقامیرزا هاشم حاضر شده اند و بعد از تکمیل علوم عقلیه و عرفان اسلامی و حضور بحوزه تدریس فقه و اصول اساتید پهران، برای نیل

۱۳ - گرگان قره آبادیست بین آشتیان و نقرش از مضافات عراق سلطان آباد (اراک) و همجوار فراهان، که اغلب رجال نامی ایران در دوران قاجاریه از مردم فراهان و آشتیان و نقرش و گرگان میباشند. مرحوم سیدالیزراه میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی و مقبوله میرزا تقی خان (امیرنظام) امیرکبیر «اعلی الله مقامهما» از مردم این سامانند.

بدرجات عالیّه بنجف اشرف سفر نمودند و مدت‌ها بدرس مرحوم آخوند خراسانی استاد و محقق نامدار عصر خود، حاضر شده‌اند.

در دوران زعامت مرحوم مغفور له آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی «نور الله مضجعه» سالیان متمادی مرحوم شاه آبادی در حوزه علمیه قم تدریس می‌فرمودند^{۱۴}. آقای شاه آبادی هر طالب مستعدی را از فیض وجود خود بهره‌مند می‌ساختند کتب منقول و معقول را از کفایه و مکاسب و رسائل گرفته تا اسفار و شواهد و مبدأ و معاد ملاحظه و شرح فصوص و مصباح الانس را درس می‌دادند.

حضرت استاد علامه آیت الله العظمی امام «آدام الله ظلّه اللّذیل علی رؤس المسلمین» در عرفان و تصوف اسلامی تلمیذ این عارف نامدارند و گویا معظم له شاگرد منحصر بفرید شاه آبادی می‌باشند.

امام «مد ظلّه» از اساتید بزرگ عرفان در قرن اخیرند و ذوق و استعداد خاص در مبانی عقلی و عرفانی دارند از معظم له دو رساله نفیس، یکی مصباح الهدایه فی النبوّه والولایه و دیگر رساله‌ای در شرح دعای سحر، چاپ شده است که حاکی از تبحر و تدرّب آن استاد عالیقدر می‌باشد.

امام بر مصباح الانس حمزه فتاری، شرح مفتاح الغیب شیخ کبیر صدرالدین قونوی بطور متفرقه حواشی دقیقی مرقوم داشته‌اند و بر مقدمه قیصری و بر برخی از مواضع فصوص تعلیقات دارند.

امام خمینی «بجفتلی الله عن کل مکروه فداه» در حکمت متعالیه بروش صدرالحکماء والعرفا آخوند ملاحظه استاد مسلم و در حقیقت بدون مجامله باید گفت که آنجناب خاتم حکما و عرفا در عصر ما می‌باشند. و بمرحوم شاه آبادی اعتقاد راسخ دارند مرحوم شاه آبادی مطلقاً اعتنا بگفته مخالفان فلسفه و عرفان نداشت مانند کوه استوار بود و در فکر او این معنا که از انغماز در الهیات و عرفان ممکن است

۱۴ - نگارنده در اوایل دوران طلبگی هر وقت به طهران سفر می‌کردم به نماز آقای شاه آبادی حاضر میشدم، ایشان بعد از نماز اصول و عقاید تدریس می‌کرد و مریدان خاصی داشت که محضر فیض او را غنیمت می‌شماردند ولی مطالبی را که بیان می‌فرمودند در سطح بالا قرار داشت. مرحوم آقا میرزا مهدی آشتیانی هم بهین روش اصول و عقاید درس میداد و مریدان خاصی داشت که همه با ذوق بودند. مرحوم آقا میرزا مهدی سعی داشتند که مطالب را نوعی بیان کنند که مستمعین از آن بهره‌مند شوند ولی در اثناء بحث عالی‌ترین مسائل عرفانی و فلسفی را با شوق و حال خاص تقریر میکردند که با سطح فکر مستمعان تناسب نداشت.

بجانبه شریعتمداری او لطمه بزند، خطور نمی نمود امام قبل از دوران طلبگی حقیر در قم شرح فصوص تدریس می کردند و در زمانی که نگارنده این سطور در قم تحصیل می کردم، معظم له شرح منظومه (برای جمعی از جمله مرحوم علامه بزرگوار شهید مطهری و آیت الله العظمی منتظری، آیت الله آقا میرزا محمد مسائلی اردبیلی^{۱۵} و مرحوم آقا سید غنی اردبیلی و شهید دانشمند قاضی طباطبائی و برخی دیگر از افاضل زمان) تدریس می فرمودند.

مدتها به تدریس اسفار اشتغال داشتند که برخی از مدرسان درجه اول مانند آیت الله حاج میرزا عبدالجواد سدهی اصفهانی و حاج میرزا عطاء الله سدهی و مرحوم فکور یزدی بدرس ایشان می رفتند و استاد علامه مطهری و آیت الله منتظری و جمعی دیگر در این درس حاضر می شدند.

امام بعد از شروع به تدریس خارج فقه و اصول و توجه افاضل باین دروس، نتوانستند بین تدریس دورشته جمع نمایند و در مدت خیلی حوزه درشان دیگر حوزه ها را تحت شعاع قرار داد.

یکی از تلامیذ نامدار مرحوم آقا میرزا هاشم، استاد متبحر در عرفان و تصوف و مدرس متدرب در حکمت مشا و اشراق و حکمت متعالیه ملاصدرا، آقای حاج میرزا مهدی آشتیانی فرزند مرحوم آقا میرزا کوچک برادرزاده مرحوم فقیه و اصولی محقق عصر خود حاج میرزا حسن آشتیانی و نوه دختری مرحوم میرزا می باشند. بنده حقیر در دورانی به تحصیل اسفار و شفا اشتغال داشت، که مرحوم آقا میرزا مهدی سخت ناخوش و بستری بود چه آنکه مزاج آن مرحوم بعد از شهریور بیست (۱۳۲۰ هـ ش) رو بناخوشی رفت ولی نشاط علمی و شوق ذاتی بعارف الهیه برای مدتی او را سرپا نگهداشت.

آقا میرزا مهدی تقریباً همه فصوص الحکم را حفظ داشت و به فونوی عقیدتی را سخ و فصوص و مفتاح الغیب را در حافظه سپرده بود و بکلمات ملاصدرا احاطه عجیب داشت.

یکی دیگر از تلامیذ آقا میرزا هاشم استاد محقق جامع و مسلط در علوم نقلیه و

۱۵. آقای مسائلی و آقا سید غنی اردبیلی از فضلاء واقعی حوزه علمیه قم بودند و با استعداد قابل توجه به تحصیل اشتغال داشتند. از قرار مسموع جناب مسائلی در شهر اردبیل بانجام وظیفه دینی خود اشتغال دارند و مدرس علوم نقلیه و عقلیه اند. آقا سید غنی اردبیلی «قدمه» از قرار اظهار بعضی از شاگردان حقیر، چهره در نقاب تیره خاک پنهان نمودند، حقیر از رحلت آن استاد عالی مقام بسیار متأثر شدم.

عقلیه آقا میرزا احمد آشتیانی است که شرح حال و آثار ایشان را در مقدمه تمهید القواعد ذکر کرده‌ام. آقا میرزا احمد نصوص فقهی و شرح قصری بر فصوص ابن عربی و مصباح و تمهید القواعد را نزد آقا میرزا هاشم قرائت کرده بود نگارنده مدتی از محضر آن مرحوم استفاده کرده‌ام. آقا میرزا احمد در مباحث عرفانی مسلط و مدتها شرح نصوص و اسفار و شفا را تدریس کرده بود و در مباحث بسیار دقیق بود.

یکی از شاگردان شایسته و لایق آقا میرزا هاشم در عرفان مرحوم فقیه و اصولی محقق و عارف و حکیم جامع و بارع عصر ما، مرحوم آقا سید کاظم عصار طهرانی بود که روحیات مخصّص بخود داشت.

آقای عصار در ضمن تحصیلات علوم عقلیه و نقلیه دوره دارالفنون را هم گذرانده و فارغ التحصیل دارالفنون در رشته ریاضیات و زبان فرانسه بود بعد از قرائت کتب فلسفی و عرفانی نزد آقا میرزا هاشم و دیگر معاصران وی بدرخواست مرحوم عبدالرزاق خان مهندس رئیس دارالفنون که گویا رتبه سرهنگی داشت، برای تأسیس اولین دبیرستان در آذربایجان، روانه تبریز شد.

با مرحوم عالم بزرگ و روحانی آزاده شهید بزرگوار نفع الاسلام باب مروده گشود و محضر او را بگفته خودشان مفتنم می‌شمرد. بعد از تصرف تبریز بدمت قوای تزاری و اعدام برق آسای نفع الاسلام و برخی از محترمین و رجال شریف تبریز، آقای عصار با همان لباس روحانیت عازم فرانسه شد و بتکمیل زبان فرانسه و علوم ریاضی و طبیعی پرداخت و گویا تصمیم داشت که تحصیل خود را در رشته طب دنبال کند ولی از وضع سالن تشریح ناراحت گردیده و از تحصیل در فرانسه منصرف، و برای نیل بدرجات عالیّه فقه و اصول فقه عازم نجف اشرف گردید.

مرحوم عصار مدت ۶ سال بدرس مرحوم شیخ الشریعه اصفهانی حاضر گردید و در جامعیت آن مرد عظیم در علوم و فتون اسلامی و احاطه او بفقّه عامّه و خاصّه، داستاناتها نقل می‌فرمود. در این خلال بدرس اصول مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی نیز حاضر می‌شد و بعد از رحلت آقای شریعت رهوان الله علیه، بدرس فقه مرحوم آقا ضیاء نیز حاضر و تمام درسهای آقای شریعت و آقا ضیاء را نوشته‌اند و در اثناء تقریر درس اساتید، خود نیز اظهار نظر کرده‌اند و پیرامون افکار اساتید خود شروح و تعلیقات نوشته‌اند^{۱۶}. و حدود ۱۳ سال در نجف اقامت داشتند.

۱۶- روزی نگارنده از مرحوم فقیه مجاهد و استاد محقق آقا سید محمد تقی خوانساری «فقه» سؤال کردم

آقای عصار در بین معاصران خود، از نیوخ خاصی بهره‌مند بود، هر سئوالی که در عرفان و فلسفه از ایشان می‌شد، جواب کافی و شافی می‌داد و در ضمن تقریر مباحث عویصه معلوم می‌شد که خود دارای قوه و قدرت تصرف در مباحث است.

بر آقای آقا سید حسین عصار اخوی زاده مرحوم عصار واجب و لازم است که آثار عمّ بزرگوار خود را چاپ کنند. مجموعه نوشته‌های آن مرحوم در قفه و اصول شاید بالغ بر ده جلد هر جلدی حدود هفتصد صفحه بچاپ متداول، بلکه بیشتر باشد.^{۱۷}

آقای عصار مطلقاً پول بعنوان سهم امام از کسی قبول نمی‌نمود و در نجف هم از کسی شهریه نمی‌گرفت و در مدرسه علوی زبان فرانسه و ریاضیات تدریس می‌نمود و با همان وجه ناقابل معلمی بقناعت زندگی می‌کرد از مریدی و مرادی پرهیز می‌کرد، وقتی حسن می‌کرد کسی بعنوان ارادت و مریدی خدمت ایشان می‌رسد مانند ملامتیان او را از خود می‌رانند. در محیط خانه خود احساس غربت می‌کرد.

مرحوم عصار در عرفانیات راسخ بود^{۱۸} و نسبت بمرحوم عارف و فقیه یگانه، آقا سید

→ حضرتعالی آقای عصار را می‌شناسید، آن مرحوم فرمودند: آقای عصار در علوم معقول و منقول از هیچیک از معاصران خود کمتر نیستند و من بیشتر مباحث شرح منظومه را از محضر ایشان استفاده کرده‌ام. بعد از سالیان منمادی به آقای عصار عرض کردم مرحوم آیت الله خوانساری فرمودند: من بیشتر مباحث منظومه را از محضر آقای عصار استفاده کرده‌ام. ایشان ناراحت شدند و گفتند با ایشان مباحثه می‌کردیم.

۱۷ - یک کلمه از او بزبان فرانسه تراوش نمی‌کرد. آقای ناصر عصار نقاش ماهر عصر ما، فرزند ایشان که سالیان منمادی است در فرانسه زندگی می‌کنند نقل کرد پدرم در فرانسه بستری بود، از من هنگام عبادت دکتر و مکالمه با پرستار بعنوان مترجم استفاده می‌کرد. روزی برای انجام کار شخصی از بیمارستان خارج شدم، طبیب برای عبادت نزد پدرم رفته بود، ناچار شده بود خود با طبیب بفرانسه صحبت کند، وقتی طبیب را ملاقات کردم گفت پدرت از تو بهتر فرانسه میداند.

۱۸ - حکیم محقق و فیلسوف باور، آقا میرزا ابوالحسن قزوینی «اطاب الله ثراه» استاد حقیق در حکمت متعالیه با آنکه قسمتی از تفصیص را نزد آقا میرزا محمود قسّی فرانت نموده بودند، هر چه در فلسفه و تدریس اسفار، کرفر داشت و واقعاً بد و بیضا می‌نمود. و بعبارت واضحتر در مقام بیان مقاصد ملاحظه را از ذکر دقیقه ای فروگذار نمی‌کرد. و بواسطه بیان زیبا و عذوبت تقریر و طلاقت لسان خاص خود، منبع صاحب فهم را مجذوب می‌نمود و در مقام بیان مطالب یک صفحه اسفار چنان مطالب را جای خاص خود ادا میکرد که واقعاً آدمی بیجان میدید که در مقام بیان مراد مؤلف نه یک کلمه زاید بر زبان او جاری میشد و نه یک کلمه کم. از ایشان خواهش کردیم که مقدمه قیصری را برای ما تدریس کند، وقتی شروع به تقریر مطالب کرد، حقیر همان اوائل درس متوجه شد که این شخص، غیر آن استاد تحریر در اسفار است. در بیان مطالب عرفانی گنگ و در مبانی ملاحظه را از ذوق خاص بهره‌مند بود ←

احمد طهرانی واحدالعین معروف بکر بلائی عشق می ورزید و مدتی به درس و مجلس ذکر او حاضر شده بود، روزی فرمودند در بین اعظامی که محضرشان را درک کرده‌ام، تنها شخصیکه از پرده‌های ضخیم طبیعت و حجب ظلمانی عبور کرده بود او بود. احدی را نظیر او ندیدم. می فرمود مرحوم آقا سید احمد در فقه جزء اکابر زمان بود، احاطه حیرت آور در فقه داشت و در علم اخلاق و سلوک طریق باطن بسبک ائمه اطهار و طریقه آخوند ملاحسینقلی و آخوند ملافتحعلی عراقی سلطان آبادی، فرید عصر خود بود و از او چند کرامت، حیرت آور و عبرت آمیز نقل می کرد و خود از او تعلیم ذکر داشت و دائماً در حال ذکر بود.

بیشتر اوقات شب را باذکار و اوراد و تهجد بسر می برد. بهمان مختصر حقوقی که از فرهنگ می گرفت زندگی می کرد «عاش غریباً و مات غریباً و طوبی للغریب» برای ایشان همه قسم وسائل شهرت فراهم بود ولی او توجه باین امور نداشت

→ ولی در فن عرفان استاد ندیده بود، چون ایشان از اساتید معروف طهران همان آقا میرزا حسن کرمانشاهی را درک کرده بود و الهیات شفا و سفر نفس اسفار را، نزد آن استاد نامدار قرائت کرده بود و همه اسانید عصر اقرار داشتند که معاصرین مرحوم آقا میرزا حسن مباحث نفس اسفار و امور عامه این کتاب و کتب مشابیه را تمی توانند مانند وی تدریس کنند.

آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی به آثار ملا صدرا علاقه خاص داشت، کتاب اسفار از کتبی بود که استاد خود را ملزم می دانست این کتاب را همیشه مطالعه کند. واقفاً مرد میدان اسفار بود. وقتی به ایشان عرض کردم شما حوالی سی سال - ۳۰. است که از قم بقزوین مراجعت کرده اید، تعجب دارم که تمام مشکلات کتاب و عبارات مشکل آسان نمای ملاحظه را، در حفظ دارید، فرمودند تا این ساعت که با شما صحبت می کنم، با دقت تمام این کتاب عظیم را من البد والی الختم هفت بار، مطالعه کرده‌ام. مرحوم قزوینی سفری به قم نمودند، نگارنده و مرحوم عزیز از دست رفته و برادر و دوست بسیار مهربانم شهید حاج آقا مصطفی «نصرالله وجه» و برخی از دوستان نزد آن مرحوم سفر نفس اسفار شروع کردیم. امام دام ظلّه فرمودند: اگر بتوانید لافل، دو سال ایشان را در قم نگاه دارید، بسیار غنیمت است. آن مرحوم در حضور امام فرمودند، سی سال قبل هم من در قم همین کار را انجام می دادم. هر چه خواستم بایشان بقیه‌ام که مدرس حکمت متعالیه، بنده استقادات طلبه را پی ریزی می کند، کار شما مهم است، علوم (آلیه) را بقول حضرتعالی همه درس می دهند، بخرج او نرفت.

حضرت آیت الله علامه طباطبائی استاد دیگر حقیر «اعلی الله مقامه» نیز بمرغبات و تصوف نظری وارد نبود و اصلاً خوب نبود فکر او بطرف این مباحث نمی رفت، اثر فلسفی او بکلی فاقد مباحث ذوقیه است. آن مرحوم هنگامی که فصول عرفانیه اسفار را تدریس می کرد کانه کتاب رموز حمزه را درس می داد، و این امور مربوط می شود باختصاص فکری افراد و نقض بشمار نمی رود. میرفتد رسکی که خود در عمل طریقه عرفان را می پیوزد در حکمت بحثی مختصر تمایلی هم از او بمرغبات دیده نمی شود صتق رسول الله حیث قال: «اعملوا کل میسر لما خلق لاجله»

سألها در دانشکده ادبیات تدریس می کرد ولی قدر و حرمت آن مرحوم را نمی دانستند.

الصلة بين التصوف والتشيع.

باین امر باید توجه داشت که قواعد اصلی تصوف و عرفان با اصول تشیع سازگار است، چه آنکه رکن ثانی عرفان بر ولایت استوار است و رکن اول آن بر توحید و وحدت حقیقت اصل وجود. باین معنی که اولین جلوه حق از مقام غیب بمقام ظهور، تعیین در مظهر انسان ختمی محمدی باعتبار مقام ولایت اوست که اولیای محمدتین باعتبار ولایت با آنحضرت متحدند این عربی و پیروان مکتب او، عترت، علیهم السلام، را بحسب باطن ولایت و ارث مقام و علوم و احوال حضرت ختمی مرتبت می دانند.

هر چه اهل تحقیق در اطوار ولایت سیر نمودند، به تشیع و مبانی آن نزدیکتر شدند. ابن عربی صریحاً از حضرت حقی ولایت مرتضی علی به «اولی ظاهر فی الوجود و اقرب الناس الی رسول الله، و سر الأنبیاء اجمعین» تعبیر کرده است و قد نقلنا عبارات فتوحاته المکیة فی هذا الشرح. تلمیذ مخلص او محقق قزوینی از حضرت ولی امر خاتم ولایت مطلقه یا خاصه محمدیه (در فکوک) به خلیفه الله تعبیر کرده است و تصریح کرده است که آنحضرت بلاواسطه از حق اخذ فیض و معرفت می نماید و این مقام بوراثت برای او ثابت است، و خاتم ولایت مطلقه یکی اطلاق می شود که اقرب اولیا، بحق باشد.

ابن فارض امام اهل عرفان در تائیه خود فرموده است: بعترته استغنت عن الرسل الوری عترت بحس باطن ولایت متحدند با حضرت ختمی مرتبت، لذا بعد از انقطاع شمس نبوت، واسطه فیض بین حق و خلقت و یکی از افراد عترت بر سبیل تجدد امثال وارث کلیه مقامات ولایت خاتم انبیاء اند، لقوله علیه وآله السلام: «أنتی تارک فیکم الثقلین...» و قد ورد من العامة والخاصه: «لولا الحجة لساحت الارض باهلها» بعد از انتشار افکار ابن عربی^{۱۱} تصریح کرده است که عالم بقاء انسان کامل موجود است «فلا يزال العالم محفوظاً مادام فيه الانسان الكامل. الا تراه اذا زال و فک من خزانه الدنيا لم یبق فیها ما اخترته الحق...» ملاعبدالرزاق کاشی در مصطلحات و در

۱۱ - مادر مباحث ولایت این شرح فقط از مأخذ عامه در اثبات ولایت عترت و بقاء یکی از اولیای محمدتین الی بوم القیامه، استفاده نمودیم.

تأویلات قرآن بارها تصریح کرده است که ظهور مهدی (ع) از اشراف ساعت است «بختل بموته النظام» ابن عربی و قزوینی و تلامیذ او در ایران، درجه بدرجه، محققان از عرفا به تشیع نزدیکتر شدند.

این اثر در خانقاه شاه نعمت الله ولی بخوبی ظاهر و در اشعار و تألیفات او ملموس است.

در خانقاه ساراف کامل صفی الدین در اردبیل چهره تشیع ظاهرتر و بارزتر و در اولاد او محسوس تر می باشد شیخ صفی الدین اردبیلی، مریدان خود را بطرف تشیع آنها تشیع واقعی سوق داد، چون از نفوذ کلمه در سطح اعلی برخوردار بود، پیروان او تحت تأثیر و نفوذ کلمه بی چون و چرای او قرار داشتند.

شهرت او باندازه بی بی که امیر تیمور که خود بمبانی اسلام وارد و مردی دانشمند بود، نصیب گرفت مرشد خانقاه اردبیل را زیارت کند. جاذبه حیرت آور او امیر تیمور را تحت تأثیر قرار داد امیر تیمور لنگ بزم زیارت مرشد کامل شیخ صفی الدین وارد خانقاه شد و با نهایت خضوع و احترام در کنار مرشد خانقاه اردبیل نشست، بعد از تمارفات معمولی، شیخ صفی با میر تیمور گفت، این همه بندگان خدا را چرا دربند کشیده ای، امیر تیمور گفت از این عده اسیر (برخی از مؤرخان مجموع آن اسرا را بالغ بر سیصد هزار نوشته اند) هر چه قدر که بفرمائید آزاد کنم. در برخی از تواریخ آمده است که شیخ صفی فرمود، همه را آزاد کن، برخی دیگر نوشته اند، شیخ کامل فرمود، آن قدر از این اسیران که این خانقاه را پر کنند آزاد کن و بخادم خود دستور داد، در دیگر خانقاه را باز نماید، و خود به صحبت با امیر پرداخت، کلیه اسرا، از در معمولی خانقاه وارد شدند و از در دیگر خارج گردیدند.

فرزندان همین آزاد شده ها و فقرای این خانقاه مبارکه دور فرزند سلطان حیدر، جمع شدند، روزی که سلطان اسماعیل در شهر گنجه سخن رانی بلیغ نمود و علناً اظهار داشت، من خودم را مأمور می دانم که حدود و ثغور ایران را بزمان قبل از اسلام برگردانم و بساط ملوک الطوائفی را بر چینم^{۲۰} او ایرانی مستقل و قدرتمند تحت لوای تشیع، بوجود آوردم، همه حاضرین ندای او را لبیک گفتند شاه اسماعیل هنگامی

۲۰. در این زمان هر شهر بزرگی سلطان مستقل داشت و علما پیرو اهل سنت بودند و نظریه خلافت آل عثمان داشتند و ایران در آن زمان لقمه چربی بود برای امپراطوری عظیم عثمانی، مقتدرترین دولت در عصر خود بشما میرفت.

این سخنان را بزبان جاری نمود که ۱۱ سال از عمر او می گذشت. بر طبق دلائل و شواهد محکم و زقده تاریخی (نه مطالب افسانه‌ای) شاه اسماعیل یکی از افراد نادریین^{۲۱} حکمرانان و سلاطین در دوران تاریخ ایران است و از نوابغی است که نبوغ با جنون در او توأم نبود. از سرداران بزرگ جنگی است که در سیاست و مملکت‌داری و اداره امور کشوری تا آنجا که ممکن بود نمی گذاشت کار از کله و مغز بیازو و شمشیر بکشد، در دوران کوتاه عمر خود بمراد و مطلوب خود رسید .

موجب پیدایش یا سبب تأسیس امپراطوری عظیم تشیع برای اولین بار در تاریخ اسلام گردید مجلسی اول و مجلسی دوم بعد از تجلیل بسیار از شیخ صفی‌الدین، صراحتاً نوشته‌اند، از زمان حضرت رسول (ص) تا ابتدای ظهور این دولت علیّه، هرگز فرقه محقه امامیه را، چنین دولتی میسر نشده بود که علانیه بشرایع دین عمل کنند... و بر منابر و منارات تبری از اعدای دین کنند و از شر مخالفان ایمن باشند.^{۲۲}

از آنچه که ما مفصل در مباحث نبوت و ولایت این شرح بحث نموده‌ایم، صدق آنچه که در مقام ارتباط خاص و مستقیم بین عرفان و تصوف، و مسلک اهل تحقیق از طایفه محقه کثرهم‌الله بیان نمودیم، لایح و آشکار می گردد. باید شرایط زمان و مکان و اجتماع خاص اولیاء عرفان را در نظر گرفت این جماعت معاصر بودند با علمای ظاهر و مستدثینان و حکام و دانشمندان مرجع عاقله که جمع‌گیری از آنان متمایل بمشرب دشمنان اهل بیت و عترت بودند و در عصر ما نیز کشوری از ققها و محدثان عامه با کمال بی انصافی ارباب عرفان را متأثر از تشیع و آئین آن می‌دانند و آنها را تخطئه می‌کنند، درحالی منشأ افکار آنها اخبار مسلمه است. که عامه و خاصه نقل کرده‌اند.

۲۱ . بعضی از مورخان غربی در مقام مقایسه بین شاه اسمعیل و ناپلئون، تصریح کرده‌اند، ناپلئون در مقابل شاه اسمعیل یک سر باز عادی است..

۲۲ . شاه عباس نیز در تقویت بنیه کشور عزیزما و ایجاد قشون منظم و قوی و زهر چشم گرفتن از منجواوزان و گسترش امپراطوری عظیم تشیع و تشریح حکما و عرفا و فقها و رجال دین و پرورش هنرمندان و... های مخصوص نبود دارد، و در تاریخ ایران می‌درخشد. چون شاه در زمان اسمعیل قبیله بزرگ منجر در ایران وجود نداشت به تمییر مرحوم مجلسی دوم «سلطان سلاطین» مروج دین مبین، شاه اسمعیل حشره الله مع آبانه القاهرین... خاتم‌المجتهدین شیخ علی‌عبدالمال کرکی را از جبل عامل طلبیده و او را اعزاز و اکرام بسیار نمود و پیوسته در مصالح دین و دولت باو رجوع می‌فرمود...»

ولیکن هذا آخر ما اردنا بیانہ فی هذه المقدمة، ونسئل الله التوفیق والتأيید .
و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین، والصلوة علی سید الأولین والآخرین واهل
بیتہ الطاهیرین لاسیما خاتم الأولیاء سرّ الأنبیاء اجمعین صاحب العصر والزمان ارواح
العالمین له الفداء.

مشهد مقدس

١٥ شهر رمضان سنة ١٤٠٥

سید جلال الدین آشتیانی



مقدمه‌چاپ اول

بسم الله الرحمن الرحيم

کتاب حاضر که تقدیم به پیشگاه اهل دانش و تحقیق می‌شود شرحی است که نگارنده بر مقدمه‌عارف محقق، قدوة الاولیاء و زبدة الاصفیاء، داود بن محمود بن محمد قیصری ساوی «قده» بفصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین عربی نوشته‌ام.

محیی الدین عربی بنیان‌گزار عرفان علمی است و کتب متعددی در تصوف و عرفان علمی تصنیف کرده است. محیی الدین بکثرت تالیف و تصنیف و سعه باع و تضلع و احاطه بر مسائل عرفانی معروف و مشهور است. محققان از عرفا که بعد از محیی الدین با بعرضه وجود گذاشته‌اند همه شارح کلمات و تحقیقات و تدقیقات ارزنده او هستند. این مرد بزرگ دارای قوه خلاقه بی نظیری در تحقیقات

۱. شرح حال کامل محیی الدین و بیان افکار مختص باو احتیاج بمجالی واسع دارد. اگر کسی بخواهد بطور کامل حق این مرد عظیم‌الشان را ادا نماید، لاقط باید چند سال وقت خود را اختصاص به بررسی در افکار و عقاید و شرح حال او دهد و این کار از هر کسی ساخته نیست. بررسی افکار شیخ اکبر از عهده کسی ساخته است که احاطه کامل بمبانی عرفانی داشته و در عرفان علمی و عملی استاد باشد.

مسائل عرفانی و القاء مطالب کشفی است. روح بزرگ او محل فیضان معارف الهی است.

محبی الدین بدون تردید در بین عرفای اسلامی بزرگترین عارف و صوفی است. احدی هم سنگ و هم پایه او نیست. دانشمندان بعد از او همه ریزه خوار سفره بی دریغ او می باشند و او را سرآمد عرفای اسلامی می دانند. محققان از صوفیه، محبی الدین را به پیشوائی قبول دارند. برخی از او تعبیر بغوث اعظم و اکبر و جمعی از او به عنوان خاتم ولایت مقیده محمدیه یاد نموده اند. هیچ دانشمندی باین اندازه مورد احترام اهل فن خود نبوده است. فتوحات مکیه او مملو از تحقیقات و تدقیقات و مکاشفات شخصی این مرد بزرگ است. احدی از حکما و عرفای اسلامی این اندازه قوت و قدرت فکری نداشته است.

منشاه این همه تحقیقات و سبب بروز این حقایق علمی، صفای باطن و روشنی ضمیر و مواظبت بر طاعت و ملازمت بر عبادت و پیروی از باطن شریعت حقه محمدیه و تلطیف سر و نظر و تجرید روح و نفس از آلائش مادی است. عبادت حق از روی خلوص و مواظبت بر طاعات و اوامر الهی توأم با موفقیت در انسان، نووانیت ایجاد می نماید و قلب بنور حق متورمی گردد و دارای بصیرت معنوی می شود، نتیجه حقایق مُلک و ملکیت بر باطن وجود انسان افزایده می شود. روح انسانی تا بکدورت خود باقی است و منغم در عالم طبع است، تا سالک از منازل و مراتب طبع و نفس عبور نماید، ابواب خیر بر او گشوده نمی شود و از علوم صافی و معرا از کدورت استفاده نمی نماید.^۱

۱. مبانی عرفانی و مسائل ربوبی که در کتب اهل عرفان مطرح و در آن گفتگو شده است، یعنی مسائل و مباحث مربوط به معاد در هر باب درخشان تر و کامل تر و دلربا تر از مبانی مدونه در کتب حکما است. ما در مطاوی شرح خود بر این مقدمه، موارد اختلافی بین حکما و عرفا را ذکر کرده ایم و در آن مبانی و مسائل، مناسب با وضع این شرح بحث نموده ایم.

عقل نظری از ادراک کثیری از مباحث مربوط به معاد عاجز است. مباحث مربوط به نشأت بعد از موت که در کتب حکما عنوان شده است، بسیار سطحی و کم عمق است. همین مباحث را اهل ذوق عنوان کرده اند، و بواسطه رجوع به کتاب و سنت حقایقی را بیان کرده اند که در کتب

شریعت مقدسه اسلام، منشاء تحولات عجیبی در عالم علم و معرفت گردید. حقایق موجود در کتاب و سنت، منشأ بحث و کنجکاوی در مسائل مختلف گردید. حضرت ختمی مرتبت که از عالمی فوق عالم محسوسات و از جهانی محیط بر عالم اجسام، بلکه از مقامی بالاتر از عوالم ملکوتی که مقام الوهیت باشد، عالم را مشاهده می نمود، بعد از شهود جمیع حقایق در حضرت علمیه و مقام واحدیت، با شریعت و کتاب و سنن و آدابی جامع و وسیع از جانب حق مأمور ارشاد خلائق گردید، و در این عالم، تجلی و ظهور نمود.

علم تصوف و عرفان، یکی از شعب معارف اسلامی است، که از کتاب مجید و سنت حضرت ختمی مرتبت و اخبار واصله از اهل عصمت و طهارت گرفته شده است. علم سلوک مبتنی بر مجاهدات و ریاضت و صفای قلب است. لذا اهل سلوک به پیروی از انبیاء و اولیاء، شرط اساسی مکاشفه و اطلاع از حقایق ماوراء نشأه حس و محسوس را تجرید می دانند. هرچه تجرید تمامتر باشد و هرچه قلب سالک از کدورت نفسانی پاکتر باشد، تابش انوار ملکوت صافی تر خواهد بود.

علوم انبیاء و اولیاء از آنجهت خالص از اشتباه و سهو و نسیان است که محل علوم آنها منزله از تبعات و لوازم عالم طبع و نشآت نفسانی است. بهمین جهت در قرآن کریم تقوی را شرط تعلیم الهی می داند: «إِتَّقُوا اللَّهَ يُخَلِّمَكُمُ اللَّهُ»، تخلیه نفس از رذائل و تخلیه آن بفضائل و مکارم اخلاق و تحقق باخلاق حق «تخلقوا باخلاق الله»، علت فناء سالک در حق می شود و سالک در مقام فناء در توحید و

→ حکما یا مطرح نشده است و یا بسیار ساده و عامیانه از آن بحث شده است.

محیی الدین در فوحات مکیه بشرح و بسط این قسم از مسائل پرداخته است. صدرالمثالین در بین حکمای اسلامی، شاید اولین حکم محقق باشد که باین مسائل توجه کرده است و مطالب زیادی را از عرفا در کتاب نفیس اسفار نقل و تحقیق کرده است و آن مسائل را با موازین علمی وفق داده است.

مسئله وحدت وجود که اساس و پایه جمیع تحقیقات در مسائل مربوط بمبده و معاد است، یکی از مسائل نفیس عرفانی است که ملاصدرا آن را بنحو کامل تحقیق کرده است و حل بسیاری از مشکلات را بر آن متوقف دانسته است.

اتصال بحق محل ظهور و تجلی انوار الهیه می گردد، و از سر وحدت آگاه می شود. بعد از آگاهی از سر وحدت، عالم بحقایق مربوط بمبدء و معاد می گردد. فرق بین معارف اهل کشف و یقین و علوم مستفاد از برهان و نظر و دلیل آنستکه معارف اهل نظر مشوب با اوهام و تصرفات قوه واهمه است. سالکان مسلک برهان از ماوراء حجاب، بواقع علم پیدا می نمایند، ولی علوم اهل ریاضات و مکاشفات، بلاواسطه از حق اول مأخوذ است و حقایق را بشهود عیانی می یابند.^۱

قوه نظریه بدون استمداد از مقام و مرتبه کشف بحقایق نمی رسد. عقل نظری در ادراک کشیری از معارف عاجز است، مثل نشآت بعد از موت و معارف مربوط باخترت، چون صور علمیه حجاب بین واقع و عقل است. عقل را از آن جهت عقل می نامند که عقال و مانع از شهود واقع است. حقایق اشیاء، علی ماهی علیها، بلون کثرت انصبغ ندارد، و متصف بوحده است. حقیقت هر موجودی همان نحوه تعین او در علم حق است. علم کامل بحقایق از اتصال به مخزن علم حق حاصل می شود. علم به توحید و ولایت و مراتب و مقامات انبیاء و اولیاء و کیفیت نشآت بعد از موت، علی ماهی علیها، جز از طریق شهود حقایق حاصل نمی شود. انبیاء و اولیاء در نحوه حصول این علم، اتباع و پیروان خود را باین طریق سوق می دادند.

بهمین مناسبت اهل نظر هم اذعان دارند که علم حاصل از طریق تصفیه، که از آن بعین الیقین و حق الیقین تعبیر کرده اند، اصفی و اتم و کاملتر از علم حاصل از طریق برهان است. ولیکن معتقدند که حصول علم از این طریق اختصاص بانبیاء و اولیاء دارد و از برای دیگران بسیار مشکل، بلکه قریب به محال است. در

۱. در بیان ترجیح سلوک از طریق شهود بر طریق اهل نظر، دلائلی در کتب اهل عرفان ذکر شده است که برخی از آن اذله قابل خدشه است و بعضی محکم و غیر قابل خدشه می باشد. رجوع شود به شرح حمزه فناری بر کتاب مفتاح، «چاپ ۱۳۲۲ هـ ق. ص ۷، ۸، ۹، ۱۰» و کتاب تفسیر توفیقی بر سوره حمد، «چاپ حیدرآباد دکن ص ۲۱، ۲۲، ۲۳»، و تسمیه القواعد این ترکه چاپ ۱۳۱۳ هـ ق. ص ۵، ۶، ۷، تا ۸ و اواخر این کتاب ص ۱۴۰، ۱۴۱.../.

حالتی که این کلام تمام نیست و علم حاصل از طریق مکاشفه ممنوع الحصول نیست و طایفه‌ی این طریق را دنبال کردند و بمقاماتی رسیدند و شارع مقدس اسلام همه طالبان حقیقت و مستعدان از امت خود را امر بتصفیه باطن و باحدیت وجود دعوت نموده است.^۱

بهترین شاهد بر این معنی و بالاترین دلیل بر این مدعی معارف و حقایقی است که در کتب عرفا موجود است و در دسترس همه قرار گرفته است. انصافاً مسائل مربوط بمعارف الهیه که در کتب عرفای اسلامی موجود است، بمراتب نفیس تر از مسائل موجود در کتب اهل نظر است. بهمین جهت تصوف در افکار و انظار دانشمندان اسلامی به ویژه در افکار فلاسفه تأثیر عجیبی نموده است و محققان از اهل نظر از افکار اهل مکاشفه متأثر شده‌اند. شیخ الرئیس؛ رئیس حکمای مشاء، در اواخر دوران خود باین مسلک نزدیک شد. مقامات عارفین اشارات گواه صادق ما است.^۲

مطلبی را که نمی توان انکار نمود، این است که پیمودن طریق تصفیه، کار مشکلی است و تصفیه قلب از کدورات عالم اجسام برای انسانی که ولیده طبیعت است آسان نیست. خرق استار و حُجب امکانی و عبور از منازل طبیعت و

۱. نباید توهم شود که مراد عرفا از اعراض از دنیا، باطل دانستن آیات باهرات موجود در عالم اجسام است، بلکه مراد آنست که مشاهده آیات اتفاق و اتفاس باید عارف را متوجه خزان غیبی حقایق که در عالم اعلی موجود است، بنماید.

اهمال حقایق موجود در عالم طبع و طبیعت و اعراض از مظاهر ناسوتی حق در کتاب و سنت ممنوع است و شارع معتدلی اسلام «علیه السلام»، جامع بین جهات کثرت و وحدت است. شهود حق در کثرات وجودی و مشاهده آیات تقاضی و انفسی بهترین راهنمای سالک باحدیت وجود است.

۲. شیخ الرئیس با همه تسلطی که بفلسفه نظری داشت انقلاب حالی پیدا کرد و متماثل بطریقه اهل کشف گردید ولی انضمام در تصوف و عرفان از برای او کاری مشکل و قریب بحال بود شاید در اواسط اشتغالات علمی خود متوجه شده بوده است که نیل بحقایق جز از طریق کشف و شهود امکان ندارد. باین معنی از خلف حجاب قوه نظریه یا بطریق ذوق پی برده و در موارد متعددی گفته است: «لیس فی قدرة البشر الوقوف علی حقایق الاشیاء بل غاية الانسان ان يدرك خواص الاشیاء و لوازمها...» و هو «ره» ادرك هذا السر بصرحة الفطرة و صفاء الروح.

نفس و پشت پا زدن بنشأه محسوسات از اصعب امور است. بنا بر مسلک تحقیق، تکمیل قوه نظریه و سیر در معارف، با عقل و استدلال برای مردمانی که نفوس آنها مستکنفی بالذات نیست و احتیاج بمعلم بشری دارند، لازم و واجب است و معرفت و تحقیق علم و تحصیل معارف از طریق نظر بند و ماده مشاهده و مکاشفه است، و تحصیل علم بمعارف موجود در اخبار و آثار و حقایق موجود در قرآن کریم و تحصیل علم شریعت و اطلاع از موازین علم نظری و مسائل مربوط بمبدء و معاد باید توأم با ریاضت باشد.

تکمیل عقل عملی و وجهه دیگر، نفس ناطقه انسانی، که مرتبط به اعمال صالحه و اتیان به اعمال خیر و گریز از اعمال شر و افعال موجب بُعد از حق باشد، شرط اساسی سلوک است. شخص تا عالم بمفاسد و مصالح خود و دانای به موازین و طرفی موجب بحق نباشد، بشهود حقایق موفق نمی شود و طی طریق شهود و عبور از حجب نورانی و ظلمانی از عهده کسی که عالم باحکام شرع و عارف بموازین حکمت نظری نباشد، خارج است چه آنکه از بکار انداختن قوه نظری علم الیقین و از اعمال عقل عملی و تصفیه نفس از رذائل و تحلیه بفضائل حق الیقین و عین الیقین حاصل می شود. اشخاصی عامی و قلندرانی که عالم بموازین شرع و احکام عبادات و طرز تصفیه و طریقه قرب بحق نیستند و از موازین اطلاع ندارند، باید آرزوی فتح باب غیب و گشایش روزنه‌ی از عالم نامتناهی نشئات مقدم بر این نشأه را با خود بگور ببرند، چون تحصیل موازین و طریق سلوک، متفرع بر علم تام بر مضامین قرآن کریم و اخبار وارده در این معنی و قواعد اهل سلوک و ریاضت می باشد. این معنی از عهده هر کس ساخته نیست، مثل اینکه علم بطریقه احتیاط در فروع فقهی مقدم بر عمل به احتیاط است و کسی که می خواهد در احکام عمل با احتیاط نماید، باید لا اقل قریب باجتهاد باشد، چون عمل با احتیاط در کثیری از موارد خلاف احتیاط است.

برای رسیدن بواقع و آگاهی از حقایق مبدء و معاد و معارفی، که جهل بآن نقص است و انسان بدون تحصیل معرفت از رسیدن به درجات عالیّه و مقامات

انسانی محروم می ماند، دو طریق معین و مقرر است:
 یکی طریقه اهل استدلال و تحصیل معرفت یقینی از طریق برهان و نظر،
 براین طریقت حکما و محققان اسلامی. حکمای اسلامی از احکام مربوط بمبدء
 و معارف الهی قهراً متأثر شده اند ولی بحث آنها صرفاً روی مدالیل اخبار و
 روایات نبوده است.

حکما ناگزیر از تعرض بمبانی عرفای اسلام بودند. اوائل مسائل عرفانی را
 بباد تمسخر می گرفتند. از آنجائیکه انسان ناگزیر است از قبول برخی از مسائل
 عرفانی، در نتیجه ذوق سلیم و فهم مستقیم، کثیری از عقاید عرفا در افکار اهل نظر
 رسوخ نمود، و کم کم دانشمندانی در بین حکمای اسلامی و سالکان مسالک
 برهان و پیروان نظر و فکر و تابعان براهین پیدا شدند که بوسیله آشنائی کامل
 بعرفان، برخی از مسائل عرفانی را پذیرفتند و با براهین عقلی وفق دادند.

در بین متأخرین از حکما، ملاصدرای شیرازی با آنکه در دامن حکیمی
 مشایخی «میر محمد باقر داماد» پرورش یافته بود، بواسطه نبوغ کامل و ذهن وقاد و
 استعداد بی نظیری که داشت بمسائل عرفانی^۱ توجه خاصی پیدا نمود.

ملاصدرا بواسطه تبحر تام در حکمت نظری مشائی و احاطه کامل به حکمت
 اشراق و تسلط بمبانی عرفا، طریقه خاصی را در فلسفه اختیار کرد و مجوزی از
 مشارب مختلف فراهم نمود. و در واقع بین مسالک مختلف، صلح و آشتی
 پایداری ایجاد نمود. در نتیجه ابتکار او نزاعهایی که قبل از او در بین عرفا و اهل
 نظر وجود داشت مرتفع گردید.^۲

۱. ما در کتب و رسائل خود کثیری از مبانی ملاصدرا را تحقیق و نحوه تأثیر او را از افکار عرفانی بیان کرده ایم و در مقدمه کتاب «شواهد»، مطالبی تازه در این زمینه نوشته ایم که بنظر اهل فن خواهد رسید.

۲. شرح ملاصدرا بر «هدایة ائیرالدین ابهری» و تعلیقات او بر «شفای شیخ رئیس» و حواشی او بر «حکمت الاشراق سهروردی» و تفسیر بر قرآن مجید، بهترین دلیل بر مدعای ما است. او در فلسفه نظری و فلسفه اشراق و تصوف تبحر داشته، بلکه در جمیع این فنون استاد بی نظیری بوده است. و امام اورا یکی از اکابر اهل مکاشفه می داند و مرحوم آقا محمد رضا از وی به قائدنا و مرشدنا، تعبیر کرده است

طریقه دیگر از برای رسیدن بحق، که طریقه و سبیل انبیاء و اولیاء است، طریقه اهل کشف است. علوم انبیاء، علم لدنی حاصل از ریاضات علمی و عملی، یعنی تفکر در آیات آفاق و انفس و جلاء آئینه قلب از برای قبول انعکاس حقایق ملک و ملکوت و رفع جهات سوائیت و دوئیت بین عالم و معلوم است. علم تام بماوراء الطبیعه و حقایق ملکوت عالم از تجافی عالم ماده و اتصال و اتحاد با حقایق غیبی حاصل می گردد، چون موانع جهل بشیء، وجود جهات غیریت و علم به شیء ناشی از رفع جهات جدائی و افتراق است بحقایق این عالم.

علم باعتبار اتحاد با علل حقایق این عالم و ارتباط با اسباب و علل وجودی این موجودات حاصل است. لذا گفته اند: «ذوات الاسباب لا یعرف الا باسبابها». و نیز گفته شده است: «العله، حد تام لوجود المعلول».

بالا ترین علم، از شهود حقایق در احدیت و واحدیت وجود حاصل می گردد. مأخذ و مخزن علم کامل همان مقام و مرتبه واقعیت اشیاء است که از آن تعبیر به عالم اسماء و صفات نموده اند. و حقیقت هر شیء که نحوه تعیین آن حقیقت در علم باری است، مقام و احدیت و عالم اسماء و صفات و مرتبه اعیان ثابته است. لذا مأخذ علم اکمل و اشرف انبیاء، همان مقام است و علم سایر انبیاء مأخوذ از مقام نازل این ماخذ است که مقام ثبوت حقایق در عقل اول و أم الكتاب باشد.

بعد از آنکه معلوم شد انبیاء بمشاهده حضوری، حقایق را در عالم علم ربوبی و مراتب علم حق شهود می نمایند، و صافی ترین علم، همین علم شهودی حضوری است، این علم، مقدم بر رسیدن حقایق از طریق نظر است. علم حاصل از طریق نظر، واسطه بین عالم و معلوم واقعی و حقیقی است. واسطه خود حجاب

→ مخفی نماند که ملاصدرا جزء عرفا، و صوفیه محسوب نمی شود، بلکه یکی از حکمای بزرگ اسلامی است که کثیری از مبانی عرفا را پسندیده و داخل فلسفه نموده است. سبک بحث و طریقه مشی او همان طریقه اهل حکمت است. مردی است که در فلسفه نظری، حکیمی مشائی و در حکمت ذوقی، فیلسوفی اشراقی و در مبانی عرفا راسخ و وارد و در ریاضات شرعی، صاحب قدمی راسخ است.

است، بلکه بنظر تحقیق، علم کامل، بارنفاع وجود مجازی و امکانی عالم و اتحاد با معلوم حقیقی حاصل می شود. وجود واسطه در بین، حجاب و صورت علمی «حجاب الله الاکبر» است. علم تام از برای سالک، بعد از فناء وجود مجازی در حق اول و بقای بآن حقیقت بیهمال حاصل می شود. و حضرات انبیاء خصوصاً حضرت ختمی مرتبت از این طریق بحقایق، علم پیدا نموده است.^۱

ما طبیبانیم و شاگردان حق بحر قلزم دید ما را «فانفلق»
آن طبیبان طبیعت دیگرند که بدل از راه نبفسی بنگرند
ما بدل بیواسطه خوش بنگریم کز فراست ما بعالی منظریم

بنابراین آنچه که ذکر شد، طریقه دوم که طریقه اخص باشد، بر طریقه خواص که اهل نظرند، مقدم است. کما اینکه طریقه اهل نظر از طریقه متکلمین بالاتر است، چون متکلمان برهان را بچیزی نمی شمارند و در عقاید بطواهر عمل می نمایند. لذا طریقه آنها با قطع نظر از آنکه طریقه جدل در اصول عقاید است و در شرح انور نهی شده است، مفید قطع نیست.

طریقه اهل کشف، از آن جهت بهترین طرق است که اصل بواطن اشیاء را بی واسطه صورت علمی شهود می نمایند، و از اهل یقین بشمار می روند: «کذک لک نری ایراهیم ملکوت السماوات والأرض ولیکون من المؤمنین».

بهمین طریقه سرور اولیاء خاتم ولایت محمدیه علی «علیه السلام»، اشاره

۱. از عوایج عالم وارد شده است: «انی لست کاحدکم، ایبت عند ربی یطمئنی و یسقینی». حقیقت محمدیه «ص» باعتباری جمیع حقایق را از وجه خاص و جهت یلی الحقی شهود می نموده است. این علم باعتبار جهت اتصال بحق، عاری از شوب کثرت و میرا از جهات کثرت و خلقتی است. قوه فکریه چون از اوصاف و خواص و تمینات روح است، آنچه را که ادراک می کند صافی و خالص نمی باشد.

علت و سبب خطا در افکار، ظهور حقایق است به نعت و وصف کثرت و شوب دوئیت. یکی از علل؛ بلکه علت اساسی عدم خطاء و نییان در علوم لدنیه، همین است لذا قیل: «العلم حجاب الله الاکبر».

نموده است: «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَقَدْ رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَمَعَهُ وَفِيهِ».

محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظر بر نور وجود است
دلی گز معرفت نور و صفا دید بهر چیزی که دید اول خدا دید
همه عالم ز نور اوست، پیدا کجا او گردد از عالم هویدا

راهنمای اهل مکاشفه، حق تعالی است که باطن آنها را بملکوت عالم متصل می سازد و حقایق را بچشم حق بین خود شهود می نماید. شهود حقایق در ملکوت وجود از کدورات و حدود و تعینات لازم مقام نفس، معرا و مبراست و نوری صافی و صرف است، که چشم قلب را روشن می نماید، و باعث شنوایی گوش دل می گردد. این علم که عین الیقین و یا حق الیقین است، سهو و نسیان و تشکیک در آن راهی ندارد و علمی است شهودی و حقیقی که در باطن ذات عالم مستقر شده است و عرض زائل چون علوم رسمی نمی باشد.^۱

البته این علم، علم حصولی و علم حاصل از طریق برهان را که علم الیقین نام دارد، ابطال نمی نماید. علم اگر مطابق با واقع باشد، نور است و مطلوب، ولی علم ارباب مکاشفه، مرتبه اعلاهی از علم است. علم، نظیر وجود و نور، مقول به تشکیک است. علم نظری خود یک نوع تقلید از مقدماتی است که موجب حصول نتیجه می باشد. و نتیجه امری است که ولیده مقدمات و مترتب بر صغری و کبری است، ولی علم کشفی، همان حاق واقع و حقیقت معلوم است.

آن مقلد هست چون مرد علیل گرچه دارد بحث باریک و دلیل
آن تعمق در دلیل و درشکیل از بصیرت می کند او را گسیل

بهمین مناسبت اهل کشف، از علم حاصل از برهان اعراض کرده اند و بواسطه ریاضات علمی و عملی که سالک از برای رسیدن بحقایق ناگزیر از آن

۱. علوم رسمی، همان علم حاصل از برهان و نتیجه ترتیب مقدمات و تنظیم قیاسات است که «اول من قاس ایلین».

می باشد، بدون واسطه و حجاب صور علمیه و تربیت امور معلومه از برای رسیدن بمجهولات، بحاق واقع رسیده اند^۱.

پای استدالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
 صدهزاران اهل تقلید و نشان افکنده شان نیم وهمی در گمان
 با عصا کوران اگر ره دیده اند در پناه خلق روشن دیده اند

تکمیل قوه نظریه و احاطه بمبانی نظریه در علوم و معارف مربوط به میوه و معاد در اوایل سلوک، نزد جماعتی از محققان اهل عرفان و جامعین در علوم کشفی و نظری و راسخان معارف یقینی، یکی از دو وسیله نیل بمدارج یقینی و رسیدن بمراتب کشف و شهود است. چون مرتبه نازله حق یقین و عین یقین، علم یقین است. تبدیل علم یقین به کشف تام و نیل به مراتب حق یقین و عین یقین، بسبب تکمیل عقل عملی و قوه این عقل است.

سالک در مقام تحقق بعلم یقین، اگر نفس خود را از رذائل تطهیر و پاک نماید و موانع شهود را بازالّه تعینات مانع از شهود از بین بردارد، از خواطر شیطانی و دسایس ابلیسی پاک شود، موبینوا حکام شرع را اجرا نماید و بسنن الهی مواظبت ورزد و ملکات ردیه و رذیله را که منشأ صدور معاصی است، از خود دور

۱. این معنی مخفی نماند که شرط کمال از برای مکاشف، تکمیل قوه نظری و قدرت فکری است، و فقدان کمال قوه نظری، نقص مهمی است.

عارف کامل، کسی است که قدرت برهانی نمودن حقایق کشفی را داشته باشد و بتواند حقایق مفاض از حق را بصورت برهان درآورد. عرفائی که در حکمت نظری نیز راسخند و مسائل عرفانی را با نظم خاص تدوین کرده اند، بیشتر توانسته اند علم کشفی را ترویج نمایند. قویوری و کاشانی و ابن ترکه، که در فلسفه نظری هم راسخ بودند و منشاء ترویج تصوف اسلامی شدند، مورد احترام اهل نظر و برهاند.

در این اواخر، تمایل اهل عرفان بفلسفه نظری و غیر اهل نظر در انظار اهل مکاشفه، این دو طایفه را بیکدیگر نزدیک نمود. بهین جهت کتب مدونه اهل عرفان بسبب فلسفه تدوین شد و کتب فلسفی از چاشنی ذوق و کشف خالی نماند.

سازد، حب جاه و منصب و مال که از نفس بهیمی در انسان رسوخ پیدا می کند، کبر و حسد که از لوازم نفس سبعی است، به از بین بردن نفس اماره قلع و قمع، و قلب خود را از محبت غیر خدای خالی نماید و حق را در قلب خود جای دهد؛ کم گم حالت فناء در حق باو دست می دهد. بعد از تحقق بمقام فناء، جمیع حقایقی را که در ابتدای سلوک از راه ترتیب مقدمات و تنظیم امور معلومه از برای نیل بمجهول واجد شده بود، از مقام علم الیقین بمقام شهود و نیل بحاق واقع مبدل می گردد و حق را بچشم دل می بیند.

بنا بر آنچه که ذکر شد، منشاء پرواز انسان از حضیض ناسوت بعالم بی انتهای ربوبی، دو قوه است که حق در انسان بودیعه نهاده است که بمنزله دو بال از برای صعود انسان بقله حقایق و ذروه مقام شامخ انسانیت محسوب می شود.

قوه اول، عقل نظری و دوم، عقل عملی است که بوسیله عقل نظری بمقام علم الیقین و بواسطه عقل عملی بمقام حق الیقین و عین الیقین می رسد.

علوم حاصله از قوه نظر و فکر و برهان واسطه بین عالم و معلوم خارجی است. چون صورت علمی، حکایت از معلوم خارجی می نماید، لذا حاجب و واسطه بین انسان و واقع است. علم بحقایق در این مقام، ملازم باخفاء و غیبت معلوم از عالم است و عالم در این موطن، مستور در حجاب علم است، اما شهود، ملازم است با خرق حجاب علم و عالم در این مقام، عین وجود واقعی معلوم را مشاهده می نماید.

مرتبه آخر، شهود حق الیقین است که از آن به «اسفار صبح کشف»، تعبیر نموده اند. سالک در این مقام، از کلفت و زحمت شهود و تعین نیز آسوده شده است، چون فانی در علم حق گردیده و از قیام بحقوق یقین و حمل آنرا راحت شده است.

بنا بر آنچه که ذکر شد، طریقه اهل سلوک که همان طریقه انبیاء و اولیاست، افضل از طریقه اهل نظر است، و علت اینکه مطالب و مبانی عرفا در مسائل مربوط بمبده و معاد مستحکم تر است، همین است.^۱



۱. اصولاً برخی از مسائلی مهم مخصوص بمبده و معاد تا قبل از ظهور «ملا صدرا»، اختصاص پیرفا

فصوص الحکم، یکی از کتب نفیس عرفانی است. این کتاب سالیان متمادی است که جزء کتب درسی تصوف و عرفان است.^۱ بهمین جهت حواشی و تعلیقات و شروح زیادی بر این کتاب نوشته شده است.^۲

در بین شروح و تعلیقاتی که بر این کتاب نوشته اند، شرح کمال الدین عبدالرزاق کاشی (م- ۷۳۰هـ.ق) و یکی دو شرح دیگر از اکابر و اعلام این فن «قدس الله اسرارهم» عمیق ترین شروح بشمار می رود.

حقیر در مقدمه شرح خود بر این کتاب، خصوصیات شروحو را که بر فصوص نوشته اند، بیان کرده است.

بعقیده نگارنده، شرح قیصری از جهاتی از برای تدریس و قرائت نزد استاد ترجیح به سایر تعلیقات و شروح دارد.

مردی دقیق النظر و با فهم و دارای حدت فکر و جودت و استقامت سلیقه است. قیصری در ضمن تحقیق در غوامض مسائل این کتاب، بیشتر بتخل

→ داشته است. مسئله تجسم اعمال و ظهور هوو برزخی در باطن وجود انسان و نحوه تجلی و ظهور حق در شرائر وجود، کیفیت علم او بمراتب وجودی و کیفیت وجود صراط و میزان و نظایر این مسائل در کتب حکما یا مطرح نشده است و یا خیلی سطحی و مبهم از آن بحث کرده اند.

۱. محیی الدین در کثرت تألیف و تصنیف در بین حکما و عرفای اسلامی «کما و کیفاً» نظیر ندارد، و عدد مؤلفات او را از رسائل و کتب، کمتر از (۱۵۰) جلد ننوخته اند: «برو کلمان جلد اول ص ۴۱۴». فتوحات مکیه او شاید باندازه همه تألیفات بوعلی و غزالی باشد، برخی، عدد مؤلفات او را حدود (۲۹۰) و بعضی، در حدود (۴۰۰)، جلد نوشته اند. حقیر در مقدمه می که بشرح خود بر فصوص نوشته است متعرض کتب و رسائل او شده است.

۲. شاید بتوان گفت، هیچ کتابی باندازه فصوص مورد توجه طلاب و محصلان این فن قرار نگرفته است. بهمین مناسبت شرح و تعلیقات فراوانی بر این کتاب از عربی و فارسی و ترکی نوشته اند، حاجی خلیفه صاحب کشف الظنون ۲۲ شرح و شیخ محمد رجب حلمی از احفاد محیی الدین ۳۷ شرح و تعلیق نقل کرده است، اطلاعاتی را که راجع بشروح و تعلیقات فصوص کسب کرده ایم، در مقدمه شرح خود ذکر نموده ایم.

شرح جامی بر فصوص، شرح ساده‌یی است. اغلب مطالب آن مأخوذ از دیگران است. اغلب عبارات قیصری و قزوینی و کاشانی در شرح جامی بر فصوص موجود است. ما در شرح بر فصوص این قسمتها را متعرض شده ایم.

مشکلات پرداخته است وحتی المقدور، مشکلات کتاب را حل و معضلات آن را روشن ساخته است. شرح کاشانی اگرچه عمیق تر از شرح قیصری است، ولی بیشتر توجه به تحقیقات عمیق خود داشته است وگاهی بغموض متن کتاب افزوده است.

قیصری احاطه کامل بکلمات محیی الدین دارد. مراتب و مقاماتی که محیی الدین در فصوص بنحو اجمال و در فتوحات بنحو تفصیل بیان کرده است، مورد مطالعه قیصری بوده است. بهمین مناسبت مشکلات فصوص را خوب حل کرده و عویصات آن را روشن ساخته است. ما، بین شرح قیصری و سایر محققان مقایسه بعمل آورده ایم و در حل مشکلات فصوص اشاره مختصر باقوال شارحان نموده ایم. بعد از مراجعه مکرر بشروح فصوص، باین معنی معتقد شدیم که شرح قیصری، به جهات گوناگونی، از سایر شروح بهتر و نفیس تر است، اگرچه شرح کاشانی دقیق تر و غامض تر است قونیوی در آثاری که بسیار علمی و ارزنده است در بیان مسائل عرفانی بهتر از محیی الدین مطالب را بیان می نماید و در جودت تألیف و تصنیف، و تنظیم مسائل عرفانی بر مراتب بر استاد خود ترجیح دارد و کلمات او در بیان حقایق یکتواخت، و خالی از ایجازِ مغل و تطویل مُبیل است، بر خلاف محیی الدین که کتب مفصل او پر از غث و ثمین است و کلمات نامعقول و سطحی در تألیفات او زیاد بچشم می خورد.

ما شرح حال نسبتاً مفصلی از محیی الدین و شرح حال و ترجمه‌یی از قیصری تهیه کرده ایم^۱ که در مقدمه بر شرح فصوص چاپ خواهد شد. قونیوی از بزرگترین اساتید فن تصوف و عرفان است و کتب زیادی در ترویج

۱. در مقدمه شرح فارسی خود بر نصوص قونیوی، شرح حال و ترجمه‌ی نسبتاً مبسوطی از قونیوی ذکر کرده ایم و خصوصیات کتب او را نیز بیان نموده ایم.

ما در صد و پنجم رساله‌یی در سیر تصوف اسلامی تألیف کنیم، که در آن این قبیل از مسائل را روشن نمائیم، مطالبی بطور متفرقه در این زمینه فراهم کرده ایم. جمعی، مبانی عرفانی اسلامی را مأخوذ از دیگران می دانند و برخی در همه مسائل عرفانی آنها را مبتکر می دانند. اصول مبانی صوفیه مأخوذ از کتاتب و سنت است. افکار حکمای متماثل باشرافی و آراء صاحب اتولجیجا در تنظیم و ترتیب مسائل و تحریر عقاید و افکار متخذ از کتاب و سنت مدخلیت داشته است.

افکار و عقاید استاد خود محیی الدین تألیف کرده است و از خود نیز تحقیقات ارزنده ای دارد. مفتاح الغیب، که با شرح ابن فناری چاپ شده است از کتب نفیس و با ارزش در تصوف است. این کتاب جزء کتابهای درسی بوده است. آقا محمد رضای قمشه ای (م - ۱۳۰۶ هـ. ق) این کتاب را در طهران تدریس می کرده است و حواشی مختصری بر این کتاب نوشته است. شاگرد او آقا میرزا هاشم رشتی این کتاب را تصحیح و بر اوائل کتاب تعلیقات تحقیقی و ارزنده ای نوشته است که بسرمایه مرحوم حاجی شیخ احمد شیرازی، تاجر کتابفروش در سنه ۱۳۲۲ هـ. ق بچاپ سنگی رسیده است.

بعد از قونیوی ملا عبدالرزاق کاشی، نیز در تألیف و تنظیم مسائل عرفانی ماهر بوده است و اصول کلیه و مسائل مهم عرفان را به بهترین وجهی تقریر و تحریر نموده است. ملا عبدالرزاق در عرفان عملی نیز از اساتید بزرگ بشمار می رود. شرح بر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، حاکی از عظمت و بزرگی نظر و مقام وسعه باع و تضرع کامل او در تصوف علمی است.^۱

۱. تاویلات قرآن که بنام محیی الدین در حیدرآباد چاپ شده است، از تألیفات اوست و استاد او بمحیی الدین غلط است. محیی الدین، تفسیری مفصل تر از این تفسیر دارد، که گویا بطبع نرسیده است. دلیل بر اینکه این تاویلات، تألیف ملا عبدالرزاق است، آنستکه کاشانی ملا عبدالرزاق «فده» در جلد دوم این تفسیر ص ۱۱۶، نوشته است:

«قد سمعت شیخنا المولی نورالدین عبدالصمد «قدس الله روحه العزیز، فی شرح الیه و مقام الفناء، شهاب الدین سهروردی فی مقام شهود الوحده و مقام الفناء روی عن ایه انه کان لیض الفقراء فی خدمه شیخنا الکبیر، ذوق عظیم، فهاذا فی بعض الایام یکی ویناسف فسله الشیخ عن حاله، فقال انی حجبت بالوحده عن الکثرة ورددت فلا اجد حالی، فنبه الشیخ علی انه فی مقام بدایه البقاء، فان حاله ارفع و اعلی من الحال الاولی، فامنه».

مولی نورالدین عبدالصمد، باتفاق اهل رجال، از اساتید عزالدین محمود کاشانی و ملا عبدالرزاق است و نمی شود استاد محیی الدین باشد.

۲. آقا محمد رضا، مدتی را در طهران تدریس نموده است. حوزه گرمی در تصوف و عرفان داشته است. عرفان اسلامی ببرکت وجود او رونقی گرفت. شاگردان زیادی تربیت کرد که سرآمد آنها آقا میرزا هاشم اشکوری است. آقا میرزا هاشم نیز در مسائل تصوف وارد و عارفی متضرع بود و شاگردان زیادی تربیت کرده است. پیدایش برخی از حکومتها و افکار، مانع پیشرفت فلسفه و تصوف اسلامی گردید

قیصری، داودبن محمود قیصری ساوی مصنف این شرح از راسخان در تصوف و محققان در عرفان و مروجان طریقه محیی الدین است و در علم فقه و حدیث از بزرگان عصر خود بوده است. مدتها در مصر بکسب معارف و علوم پرداخته است. در تصوف، شاگرد شیخ عارف، کامل مکمل، ملا عبدالرزاق بن ابی الغنائم بن احمد القاشانی است. چنانکه خود در اول مقدمه شرح بر فصوص گوید:

«يقول العبد الضعيف داود بن داودبن محمودبن محمد الرومي القيصري مولداً الساوي محتداً، اتبجح الله مقاصده في الدارين، فلما وفقني الله تعالى وكشف عليّ انوار اسراره ورفع عن عين قلبي اكنة استاره وايدني بالتأييد الرباني باعلام رموزه والتوفيق الصمداني باعطاء كنوزه وساقنتي الاقدار الى خدمة مولانا الامام العلامة الكامل المكمل، وحيد دهره وفريد عصره، فخرالعارفين، قرّة عين ذات الموحدين ونور بصيرالمحققين، كمال الملة والحق والدين، عبدالرزاق بن جمال الدين امي الغنائم القاشاني، ادام الله على المستفيدين، بركة انفاسه وانا ربمعارفه قلوب الطالبين و جلاسه. و كان جملة من الاخوان، المشتغلين بتحصيل الكمال، الطالبين لاسرار حصرة ذي الجمال والجلال، شرعوا في قراءة كتاب فصوص الحكم الخ...».

قیصری از قرار تصریح خود، این کتاب را در خدمت ملا عبدالرزاق شروع بقرائت نموده ولی حق تعالی در بین اصحاب کاشانی او را مورد عنایت قرار داده بدون تأمل سابق و تدبر لاحق، بحقایق این کتاب پی برده است چنانکه گوید:

«خصصني بالمعلم به من بين ساير الاصحاب من غير تأمل سابق فيه او مطالعة و استحضار لمعانيه».

کاشانی بطور تحقیق، همانطوریکه مکرر گفته شد، از مشایخ بزرگ این فن و از اعظام ارباب مکاشفه است. در عرفان علمی و عملی از اکابر بشمار می رود. علاوه بر شرح فصوص و تفسیر قرآن، شرحی بر «منازل السائرین» خواجة انصاری

و حوزة های علم الهی برای مدتی متوقف ماند و اساتید این فن تقریباً از بین رفتند، «مات العلم بموت اهل».

دارد، که بسیار محققانه است. خواجه عبدالله انصاری نیز از بزرگترین عرفای اسلامی و از اکابر فن تصوف و عرفان است. شرح حال و بیان آثار او خود محتاج به شرح و بسط دیگری است که از عهده این مقدمه خارج است. سر بسته می گوئیم: خواجه از عناصر بزرگ و عظیم الشان عالم اسلام و از عجائب دوران بشمار می رود. منازل السائرين از حیث ایجاز و اشتمال بر عالی ترین حقایق عرفانی بعد از کلمات مأثور از اولیاء محمدین (علیهم السلام) دارای منزلتی خاص است.

ملا عبدالرزاق در سال ۷۳۵ هـ ق، چهره بنقاب خاک کشید و قیصری در سال ۷۵۱ هـ ق، دار فانی را وداع گفته است. تولد انصاری باید در اوائل قرن چهارم اتفاق افتاده باشد. بهترین تألیف و نفیس ترین تصنیف قیصری، همان مقدمه و شرح او بر فصوص الحکم است. شرحی نیز بر «تائیه» عارف و صوفی محقق و بزرگوار ابن فارض مصری قدس الله روحه، نوشته است.

قیصری این شرح را بر فصوص، گویا زمان قرائت فصوص نزد استاد بزرگ خود عبدالرزاق^۱ کاشی نوشته است. ظاهراً تقریرات استاد را ضبط می نموده و بصورت شرح در آورده است. موارد زیادی از شرح او مأخوذ از شرح استاد است. ما این موارد را در شرح خود بر فصوص معلوم کرده ایم و همچنین قسمتهایی را که از شرح قونوی استفاده نموده است.

قیصری چون شرح خود را بعد از مطالعه آثار نفیس و کامل صدرالدین قونوی و شرح کامل استاد خود کاشانی نوشته است و از مزایا و دقائق شرح کاشانی استفاده کرده است، قهراً مزایا و خواص این شرح را در بر دارد. شرح قیصری سالیان متمادی جزء کتب درسی این علم بوده است.

ما این شرح را بر این مقدمه بدان منظور نوشتیم، که فهم کثیری از مطالب

۱. بر این معنی خود در مقدمه فصوص اشاره نموده است. اساتید فن تصوف درین شرح این شرح را تدریس می نمودند. این شرح تا این اواخر تدریس می شده است ولی فعلاً حوزه عرفان و تصوف رنگ و بویی ندارد. امیدواریم که در اثر توجه فضلا قفسه و عرفان ترویج شود.

موجود در فصوص مبتنی بمسائلی است که قیصری در این مقدمه بیان کرده است و بدون احاطه بیک قسمت از مسائلی مهم عرفانی، فهم مطالب فصوص امکان ندارد. این مقدمه را قیصری بهمین جهت بر شرح خود نوشته است.

محصلان این علم، قبل از فصوص، یا همین مقدمه را نزد استاد ماهر قرائت می نمودند و یا کتب تحقیقی دیگر مثل تمهید القواعد ابن ترکه را می خواندند و سپس شروع بقرائت فصوص می نمودند.

مزیت فصوص بر سایر کتب تحقیقی عرفان، این است که در فصوص مسائل مهم تصوف تطبیق با آیات کتاب و مأثورات نبوی شده است. این خصوصیت، اختصاصاً بفصوص دارد. ما در مقدمهٔ خود بر شرح فصوص، مفصل در این قسمت بحث کرده ایم.

مقدمهٔ قیصری بر فصوص، با اینکه مسائل عرفانی را بطور اختصار در بردارد، ولی مشتمل است بر مسائل تحقیقی و نفیس عرفان که برخی از آن مسائل خود از غوامض بشمار می رود. ما مشکلات این مقدمه را که بحق احتیاج بتوضیح و تحقیق دارد، مشروحاً بیان کرده ایم و مسائل مهمی را که از نظر قیصری افتاده است، در این شرح ذکر کرده ایم. این شرح حاوی مهمترین مسائل تصوف و عرفان است.

نگارنده در شرح و بیان و تحقیق در مطالب غامض و مشکل، بکتاب معتبره این فن مراجعه نموده ام. بعقیدهٔ حقیر، کتب قویوی نافع تر و تحقیقی تر از جمیع کتبی است که در بیان و تشریح مبانی عرفانی و تحقیقات کلمات محیی الدین نوشته شده است. مفتاح الغیب^۱ قونیوی و نفحات و تفسیر فاتحه بیشتر از سایر کتب، مورد استفادهٔ حقیر در شرح بر این مقدمه واقع شد.

ما در شرح خود بر فصوص غیر از شرح کاشانی و قیصری بیشتر از فتوحات مکیه شیخ اکبر، استفاده نموده ایم. فتوحات مکیه، منبع تفصیلی افکار

۱. مفتاح الغیب را عارف محقق، حمزه فاری حنفی، «محمد بن حمزه بن محمد العثماني الرسالي» که علاوه بر علوم باطنی در علوم ظاهری نیز متبحر و مدتها قاضی القضاة بیروت و قسطنطنیه «مملکت قمرانیه» بوده است، شرح کرده است.

محبیی الدین است و شارحان کلمات محیی الدین، نیز در حل مشکلات فصوص بیشتر از فتوحات مکیه استمداد جسته‌اند. ما این جهات را مشروحاً در مقدمه خود با استدلال و ذکر مأخذ بیان نموده و روشن کرده‌ایم. شرح ما بر فصوص، حاوی جمیع مزایایی است که شارحان فصوص بیان کرده‌اند. این شرح در دو جلد در حدود هزار و دوست صفحه چاپ و شرح همین مقدمه بانضمام مقدمه‌یی حاوی شرح حال و آثار محیی الدین و علت تقدم محیی الدین بر سایر عرفای اسلامی و کیفیت ایجاد انقلاب علمی محیی الدین در عالم عرفان منتشر خواهد شد. شاید بتوان گفت: کتابی بدین مفصلی در افکار محیی الدین در اعصار اخیر تألیف نشده است.

حقیر در شرح خود بر این مقدمه، موارد اختلاف حکما و عرفا را ذکر کرده است و اغلب بلکه جمیع مسائل موجود در این مقدمه را حتی المقدور با موازین برهان تطبیق داده است. در مطاوی شرح خود بر این مقدمه، باقوال متأخرین از عرفای اسلامی که سهم مهمی در نشر معارف عرفانی دارند، استناد کرده‌ایم. در بین متأخرین، دانشمندانی متخصص در این فن وجود داشته‌اند که مقامات و مراتب علمی آنها بر اکثر اهل معرفت مجهول است. در بین متأخرین، اشخاصی بوده‌اند که در این معارف، دست کمی از اکثر قدما نداشته‌اند.

عرفان و تصوف در اکثر بلکه جمیع شعب اسلامی اثر گذاشته است. بهمین جهت همه دانشمندان، کم و بیش از این علم شریف بی‌نیاز نیستند. بیش از همه دانشمندان و محققان، فلاسفه اسلامی از افکار عرفانی متأثر شده‌اند. بین حکیم و صوفی، سالیان دراز و متممادی در مسائل علمی کشمکش برقرار بوده است.

در این نزاع و جدال علمی، عرفا فاتح شده‌اند. یگانه سبب این فتح همان پیروی و تبعیت عرفا در مسائل مبده و معاد از اهل وحی و تنزیل است. مأخذ تبعیت عرفا^۱ در مسائلی مربوط بمبده و معاد و مشهد علمی اهل معرفت، کتاب

۱. آقا سید رضی مازندرانی لاریجانی و تلمیذ او آقا محمدرضا و برخی از تلامیذ آقا محمدرضا مثل آقا

سنت و قلب صاف، مظهر و محل تجلی حق و انوار الهی است؛ چه آنکه حقیقت علم واقعی، نوری است که بر دل سالک و قلب عارف می‌تابد. لذا از اهل عصمت وارد شده است: «أَلْعِلْمُ نُورٌ يَقِينُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ». محل ظهور حق و تجلی وجود مطلق، قلب صافی عارف است.

تجلی گه خود کرد خدا دیده‌ما را در این دیده بیانیید به بینید خدا را بعقیده نگارنده، کتب عرفا شرح و بسط حقایق و معارف قرآن و سنت پیغمبر و کلمات اهل وحی و تنزیل می‌باشد.

صوفیه از برای مقابله حملات اهل نظر و استدلال، ناچار شدند که بکتاب فلسفی مراجعه کنند. نتیجه تعلم فلسفه پرداختند و مسائل عرفانی را بسبک کتب اهل نظر تحریر نمودند. بهمین جهت، کثیری از اصطلاحات فلاسفه را در کتب خود داخل نمودند و به مباحث عرفانی سر و صورت دادند و احياناً در تنظیم و ترتیب مسائل و ذکر پاره‌یی از اصطلاحات و برخی از مسائل، از اهل انظار و افکار متأثر شدند، ولی اساس افکار و اباحت اهل سلوک حول قرآن مجید و حقایق وارد از اهل عصمت و ولایت دور می‌زند. بهمین جهت، از افکار اهل نظر ممتاز است؛ لذا بایزید «رض» گوید: «إِنَّا أَخَذْنَا عُلُومًا عَنِ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ».

صوفیه از برای اثبات مطالب خود بنصوص قرآنی و اخبار نبوی و ولوی در جمیع موارد تمسک می‌کنند و ریشه و اساس فکر خود را در کلمات اهل تنزیل نشان می‌دهند. مواردی را که برخی از مستشرقین و بعضی از اهل عصر، مأخذ افکار عرفانی اسلامی قرار داده‌اند، در کتاب و سنت، مأخذ راستار و کاملتر از برای افکار آنها می‌توان نشان داد. کلیه فرق صوفیه جز عده نادر از معاندان اهل

→ میرزا هاشم از مستقمان و متفکران صاحب نظر در تصوف و عرفان می‌باشند و آثار آنها شاهد بر تسلط آنها بمسائل عرفانی است. این اعظم چون در حکمت نظری ترجیح بر قنماء دارند در تدوین مبانی عرفا و تنظیم و ترتیب مبانی کشفی مردمانی شایسته و قابل توجه می‌باشند و در سر و صورت دادن بمسائل عرفانی مهارت خاصی داشته‌ند.

عصمت و طهارت مکاشفات خود را به خاتم ولایت محمدیه علی علیه السلام مستند می داند و سرسلسله آنان ائمه اطهارند.

مثل اینکه برخی گفته اند: صوفیه قول بوحث وجود و قوس صعود و نزول و عشق را از فلسفه فلوطین گرفته اند. در حالتی که وحدت وجود باین معنی که یک اصل واحد و اصیل، مبدی و جمیع موجودات و تعینات و محیط بر کافه فعلیات باشد مأخوذ از آیاتی مثل «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» و یا «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» و «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»، و «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ»، و «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ». و آثار و اخباری نظیر: «داخل فی الاشیاء لابالممازجة و خارج عن الاشیاء لابالمباينة»، و «بینونته مع خلقه، بینونة صفة لابینونة عذلة»، و «استر بغیر ستر مستور و احتجب بغیر حجاب محبوب»، و «مارایت شیئاً إلا و رأیت الله قبله و بعده و معه و فيه و هو الادی فی السماء إله و فی الارض إله»، و کلام معجز نظام نبوی: «لودلیم بحبل الی الارض السفلی لهبطتم» «لهبطخ ل» الی الله»، و غیر اینها از آیات و اخبار می باشد.

و یا قاعده قوس صعود و نزول غیر از مضمون و معنای کلام الهی در این آیه از آیات بینات قرآن: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»، «أَلَا وَإِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ وَإِلَىٰ رَبِّكَ الْمَرْجِعُ» و سایر آیات و اخبار مشابه این آیات نمی باشد. معنای آیه این است: همه موجودات ناشی از وجود حق و متمنزل از وجود مطلقند و عود همه آنها بسوی حق است، چون معنای رجوع و مراجعت، رفتن و برگشتن بجائی است که رجوع کننده قبلاً در آنجا بوده است. وقد اشتهر عنهم: «ان النهايات هي الرجوع الی البدايات». مسئله هیوط آدم از بهشت و جنت بعالم ناسوت، همان مسئله قوس نزول است. و همچنین آیات و روایاتی که دلالت بر عالم «در» می نماید، ناظر بهمین معنی است.

قول بـماوراء الطبیعه و وجود عالمی، ماورای محسوسات، که عالم ملائکه و طبقات مختلف آنها باشد، مدلول آیات و اخبار است.

برخی گمان کرده اند، که اصطلاح فناء در حق و بقاء باو، نیز مأخوذ از افکار

علمای سابق بر اسلام می باشد و صوفیه اسلامی این اصطلاح را از آنها گرفته اند در صورتی که فناء در توحید که عبارت است از رجوع حقایق بغیب وجود و فناء در احدیت وجود، مستفاد از جمله‌یی از آیات و اخبار است؛ بخصوص اخبار و آیات وارده در حشر و قیام قیامت کبری و فناء تمینات و زوال جهات امکانی، نظیر آیه شریفه: «فَصَبِّحْ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و آیه متبرکه «كُلُّ شَيْءٍ ءِ فَاَن وَّيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ».

نگارنده جمله‌یی از این آیات و اخبار را در طی شرح بر فصل عاشر این مقدمه قیصری، مربوط بعد مظاهر وجودی بحق نقل کرده‌ام. صوفیه این بحث را بنحو تفصیل بیان کرده‌اند. شیخ در فتوحات در این مسئله کاملتر از دیگران بحث کرده است. ملاصدرا در سفر نفس اسفار، در مباحث مربوط بمعاد، کثیری از تحقیقات شیخ اکبر را نقل نموده و با موازین برهان وفق داده است. حقیر در مطاوی شرح بر فصوص و شرح بر این مقدمه، قسمتی از آن مطالب را نقل کرده و در رساله‌یی مستقل که در معاد جسمانی تألیف کرده، بیشتر متعرض کلمات شیخ اکبر، محیی الدین (قدّه) شده است.

فناوی در حق که همان زوال تعینات امکانی و خلقی ناشی از رجوع حقایق ممکنه بحق باشد، مستفاد از آیات قرآنی و اخبار نبویه و ولویه است. این فناء از برای اهل عصمت و طهارت و خواص از عترت در این نشاء حاصل می شود، کما اینکه حضرت امیر «علیه السلام»، فرموده است: «لو كشف الغطاء ما ازدت یقیناً» و خواجه عالم «ص» فرموده است: «الآن قیامتی قائم». این قبیل از مآخیز موجود در کتب اهل حدیث بمراتب روشن تر و مستدل تر از منقولات مبهمه و متشابه از قدماست.

حقیر، ایامی که در حوزه پر فیض قم موفق بتحصیل علوم اسلامی بود، مسائل مشکلی علمی کتبی را که قرائت می نمود می نوشت. بهمین مناسبت در طی ده سال از ایام تحصیل را که بدروس عالیہ اشتغال داشتم، مطالب زیاد و مفصلی در فلسفه و عرفان و فقه و اصول و کلام تهیه نمودم. کتبی را که در ایام اشتغال به تدریس فلسفه و عرفان اسلامی در دانشگاه مشهد چاپ و منتشر و یا آماده از برای

انتشار نمودم، محصول و نتیجه زحمات طاقت فرسای ایام پرفیض طلبگی است. ایامی که با عشق بیحد و نهایت و خلوص ایمان و عقیدت از برای کسب فیض به محضر اساتید عالیمقام که بعضی از آنها در قید حیات و برخی چهره بنقاب خاک کشیده اند، حاضر می شدم.

کسانی که از فلسفه و تصوف اطلاع کافی دارند و بحاق مسائل علمی مدون در کتب فلاسفه و عرفا رسیده اند، می دانند که تحریر و تألیف این قبیل از کتب، چه اندازه صرف وقت و دقت و مطالعه لازم دارد.

یری الناس دهنأ فی قواریر صافیا ولم یدرما یجری علی راس سمس

نگارنده سالیان متمادی است که بمطالعه فلسفه و تصوف اشتغال دارم. این کتاب و شرح مفصل بر «فصوص محیی الدین» بفارسی و شرح نسبتاً مبسوط بر «نصوص قونوی»، و چند رساله و کتاب دیگر از کارهایی است که در زمینه تصوف انجام داده ام و قسمت های زیادی از مشکلات «فتوحات مکیه» محیی الدین را بطور متفرق شرح کرده ام و آن را بنام مجموعه یی در عرفان بهمین زودیا منتشر خواهم نمود.

حقیر بواسطه علاقه ی زیادی که به ترویج فلسفه و عرفان دارد، کتب خود را بفارسی نوشته است. شاید این معنی سبب شود که طلاب این قبیل از علوم، رغبت بیشتری بمطالعه و تحقیق و فراگرفتن آن پیدا نمایند. عرفان و تصوف واقعی رونق خود را از دست داده است. اساتید و مدرسین این علم یکی بعد از دیگری رفتند. عده معدودی از آشنایان به فلسفه و تصوف اسلامی باقی مانده اند. آنها هم از محصلین سابق حوزه های تعلیماتی قدیمند. اگر چه فلسفه اسلامی خصوصاً آراء و عقاید ملاصدرا در بعضی از حوزه های علوم قدیمه رواج دارد و اگر موانعی حادث نشود، عده یی از محصلان فعلی در آینده جای اساتید سابق را می گیرند، اما تصوف و عرفان رنگ و بوئی ندارد و متأسفانه رو بزوال است. در برنامه های برخی از دانشگاههای کشور، فلسفه و عرفان اسلامی دیده می شود و کتب فلسفی و

عرفانی جزء کتب درسی است^۱؛ ولی محصل فارغ التحصیل ششم ادبی یا طبیعی و ریاضی، توانائی فراگرفتن این قبیل از غوامض علوم را ندارد و استادی هم که قدرت تدریس کتب تحقیقی فلسفه و عرفان را داشته باشد، بسیار کم و عزیزالوجودست.

بطور کلی در دستگاه فرهنگی ما از علم و فضیلت کمتر ترویج می شود. در نظر اداره کنندگان دستگاه، دانش و معارف این کشور، که سابقه تمدن چند هزار ساله دارد، بین معلمی که شب و روز خود را صرف تحقیق نماید و دائماً به معلومات خود بیفزاید و استادی که متحمل کوچکترین ناراحتی در مقام تعلیم و تعلم نمی شود، عملاً چندان فرقی نیست. اینکه ممالک راقیه، برق آسا رو باستکمال است و مردم آن در جمیع شعب و فنون علمی موفق به ترقیات حیرت آور و بهست افزا شده اند، معلول تشویق فراوان مادی و معنوی است که از اهل تحقیق بعمل می آید.

راه ورود به مراکز علمی از برای کسانی که اهل علم و کمال و صاحب تحقیق و تدقیق و شایق بافزایش معلومات خود نیستند، باز نیست. محصلی که بدانشکده و سایر مراکز علمی می رود، غرضش از تحصیل، صرفاً تأمین زندگی نمی باشد. اگر جهات مادی در تحصیل ملاحظه شود، در قبال جهات معنوی ناچیز است.

۱. برنامه‌ی که از برای تدریس فلسفه در بعضی از دانشگاه‌های کشور تنظیم شده است، شکل خاصی دارد و طوری تنظیم شده است که کسی چیزی یاد نگیرد. طلاب مدارس قدیم در ابتدای تحصیل بقرائت صرف و نحو مشغول می شوند، بعد از آگاهی و اطلاع از ادبیات عرب بتحصیل کتب منطق می پردازند، بعد از تحصیل یکدوره منطق و فراگرفتن قسمتی از سطوح فقه و اصول، شروع بقرائت کتب کلامی می نمایند، بعد از تحصیل اطلاعات کافی از علم کلام، شروع به قرائت به کتب فلسفی می نمایند، بعد از قرائت کتب اسفار و شفا، شروع بتحصیل تصوف علمی می نمایند. در دانشگاه، جمیع این علوم در عرض یکدیگر باید تدریس شود و بدیهی است که باین طریق شخص وارد فلسفه و عرفان که حافظ میراث قدما باشد، از این محیط بیرون نمی آید. معلم بیچاره باید مسائل غامض فلسفی و عرفانی را بشاگردی که بوجه من الوجوه استعداد فرا گرفتن اولیات علم تصوف و فلسفه را ندارد و از استماع کلمات فلسفی و عرفانی دچار حیرت و بهت می شود، القاء نماید. بودجه سنگینی مصرف می شود و نتیجه گرفته نمی شود.

بهین جهت محیط علمی آنها دائماً در ترقی و استکمال است.

کشور عزیز ما سالیان دراز و قرون متمادی است که مرکز تدریس و تحصیل و تعلیم و تعلم علوم الهی و فلسفه و عرفان اسلامی است. دانشمندان و متفکران و اساتید محقق و بزرگ ایرانی در این رشته ها کتابها و مصنفات با ارزشی از خود بیادگار گذاشته اند. با کمال تأسف باید اذعان نمود، که مدتها است علوم فلسفه و تصوف در ایران رو بضعف می رود. در این عصر متخصص در این فنون نادرالوجود است. اغلب کسانی که داعیه تخصص و تهر در عرفان و فلسفه دارند، بویی از علم توحید و حکمت الهی بمشام جان آنها نرسیده و خود را با یک مشت الفاظ مهول و مفرداتی از مبانی این علم و یکدسته مصطلحاتی که شنونده غیر وارد را مرعوب و یا مجذوب می نماید، چیزی از حاق مسائل علمی و مبانی غامض و عمیق فلسفه و عرفان نمی دانند و با الفاظ بازی می کنند.^۱

«جذب سمع است از کسی را خوش لبی است»

علم توحید و فلسفه الهی در نهایت غموض و دشواری است. اکثر افاضل و دانشمندان هم در قسمتی از غوامض علوم الهیه مصداق: «اختلط الحابل بالنابل» اند. باید سالیان دراز کمرهمت بر بست و در پیشگاه اساتید وارد با کمال احترام، و خضوع و خشوع بفرآگرفتن این علم مشغول شد و سالهای متمادی بتحقیق و تتبع و مباحثه و مطالعه کتب مدونه در فلسفه الهی و علم مکاشفه و توحید پرداخت و از خرمن فیض اعلام این فن بهره ور شد.

احاطه به عرفان علمی و تخصص در کتب مدونه این فن، بسیار مشکل است. کسی که عهده دار تدریس کتب تحقیقی عرفان علمی مثل: مفتاح الغیب و مصباح الانس و تمهید القواعد و فتوحات مکیه و فصوص محیی الدین و غیر اینها از

۱. مراد ما از تصوف و عرفان، حقایق مأخوذه از کتاب و سنت از طریق ذوق و ریاضات و مکاشفات است، نه تصوّفی که امروز معمول و مرسوم است.

کتب تحقیقی باشد، در این عصر نادرالوجود است، اگر یکی یا دو نفر وارد در مسائل این کتب پیدا شود، بواسطه موانعی که در محیط وجود دارد و بواسطه فقدان شہامت و وارستگی و از خود گذشتگی و بالجمله علم دوستی در صراط تدریس کتب مذکور نیستند، چه بسا از آگاهی و دانائی باین قبیل از مصنفات اظهار بی اطلاعی می نمایند.

برای آینده بسیار نزدیکی باید طالبان فلسفه و تصوف شرقی و اسلامی برای فراگرفتن اولیات این علوم، بخارج از این کشور مسافرت کنند. ما مردم این سرزمین خود را مهتا کرده ایم که همیشه بمفاخر گذشته خود بیاییم. شاید بهترین دلیل بر انحطاط قوم و ملتی افتخار بر گذشتگان باشد، بدون آنکه درصدد ایجاد امثال مردان دانشمند و بزرگ از دست رفته و بوجود آوردن محیط مناسب از برای پیدایش موجبات افتخارات ماضی باشند.^۱

جوانان مستعدی که با مشکلات فراوان و زحمات طاقت فرسا در ممالک مترقی تحصیل نموده اند و موفق بکسب فضائل و تحصیلات عالی شده اند، بعد از مراجعت بکشور خود اگر خیال ورود بمراکز آموزشی را داشته باشند، مواجه با صدها موانع می شوند. بهمین جهات در محیط علمی ما اشخاصی صاحب نظر و محقق پرورش نمی یابند و روح ابتکار و تحقیق در این محیط ضعیف است. اساتیدی در محیط علمی ما موجودند که یک جزوه چهل یا پنجاه صفحه‌یی را یک قرن تدریس می کنند و شاید این جزوه را خود تهیه نموده باشند. اگر این قبیل از استادان، نوشته خود را گم کنند، قادر به برگذار نمودن یک جلسه تدریس

۱. در حوزه‌های تعلیماتی قدیم که آموختن فلسفه و حکمت الهی و عرفان و تصوف بسیار مشکل بوده است، از قدیم‌الایام باین قبیل از علوم به نظری امتنائی و انکار نگاه می نمودند و محصلین و مدرسان این علم در تقیه بسر می بردند، خصوصاً علم عرفان که تحصیل آن بسیار مشکل بوده است و در این عصر که تحصیلات خشک و بی اساس، قدری ضعیف شده است، نیز قسمتی از مشکلات باقی مانده است. کشوری از علمای ظاهر که دارای نفوذ بوده اند، کتب فلسفه و عرفان را از کتب ضلال می دانستند. مهم‌ترین علت عدم پیشرفت این علوم همین معنی بوده و می باشد. عدم آزادی استاد ماهر این فنون و همچنین محصلان علوم عقلی، سبب شد که علوم الهی و فلسفه رو بزوال برود.

نیستند. گمان نشود ما مدعی هستیم که استاد محقق نداریم، استادان و دانشیاران متضلع در جمیع شعب علمی داریم که دائماً بمعلومات خود می افزایند و منشأ خدمات ارزنده بی هستند و محصلین جدی و ساعی بوجود آنها دلگرمند، ولی این استادان در اقلیت واقع شده اند. محیط علمی وقتی بوجود می آید که اکثریت با محققان و دانشمندان متضلع باشد و محیط، خودبخود اشخاص نالایق را از خود دور کند. باین نکته نیز اعتراف داریم که بحمدالله تعالی و منه، جنبش و تحرک قهری بتدریج در مراکز علمی ما نیز شروع شده است. کم و بیش، کتب تحقیقی در رشته های مختلف بچشم می خورد و عشق و علاقه کامل در برخی از دانشمندان بتألیف و تصنیف دیده می شود.

این مقدمه مشتمل بر دوازده فصل است، که مصنف علامه در هر یک از فصول، مسائل مهمی از تصوف را به بیانی شیوا و رسا تحقیق نموده است. این دوازده فصل حاوی مشکلات مسائل علم عرفان است، که فهم مطالب اصل فصوص بر آن توقف دارد. در کمتر کتابی مسائل کلی عرفانی باین منظمی و مرتبی تحریر شده است. احاطه قیصری بر مبانی عرفانی و تضلع او در این مباحث از این مقدمه پداست.

اگر کسی باین مقدمه تسلط داشته باشد، فهم مطالب فصوص از برای او آسان می شود. ولی بعقیده نگارنده، قسمتی از فصوص را هم باید پیش استاد قرائت کرد. برخی از مسائل مهم عرفانی مثل تناکح اسماء و چند مسئله دیگر را قیصری در مقدمه بیان نکرده است، ولی در شرح بر فصوص به تبع متن این بحث را هم بیان کرده است. ما در شرح بر این مقدمه بعد از تفحص تام در فصوص محیی الدین، برخی از مباحث مهم را که قیصری در مقدمه بیان نکرده است، بیان نموده ایم و مفصلاً مشکلات آن را واضح نموده ایم.

قیصری، مسئله علم واجب را بطور کامل تحقیق نکرده و متعرض بعضی از تحقیقات مربوط بعلم واجب نشده است. حقیر این مسئله را بر طبق قواعد عرفان و مبانی حکمت متعالیه، بیان و مشکلات آن را روشن نموده است. قیصری قسمتی

از مطالب نفیس ولایت کلیه را باهمال برگذار نموده است. ما آن را مشروحاً بیان کرده‌ایم و شاید برطبق قواعد اهل ذوق و شهود و کشف مطابقاً للبراهین العقلیه، کسی باین تفصیل متعرض مسئله ولایت کلیه نشده است.

حقییر، مصمم بود شرح بر فصوص را مقدم بر این مقدمه چاپ و منتشر کند، استاد علامه و محقق جامع مقول و منقول، عارف بارع کاملی ربانی، جناب آقای جلال الدین همایی، استاد عالیقدر دانشگاه تهران، صلاح دانستند مقدمه قیصری را با شرح کامل و مبسوط، قبل از شرح بر فصوص منتشر کنم. امر ایشان را امثال کردم و این شرح را اکنون بطبع می‌رسانم بعد از انتشار این شرح، شرح خود بر فصوص را در دسترس اهل دانش و ذوق قرار خواهم داد.

علت تقدم طریقه اشراق و تصوف بر طریقه برهان

بحسب براهین متعدد و نصوص و ظواهر وارده از شرع مقدس، نوع انسان بواسطه ادراک مخصوص بر سایر موجودات برتری دارد، و جوهر ذات انسان از سنخ جوهر مادی نیست، بهمین مناسبت انسان بعد از بوار بدن و اضمحلال و فتای قوای جسمانی و مادی، جوهری است باقی و دائمی. حیوانات نیز باعتبار جوهر ذات مجرد دارند، ولی مجرد آنها غیر از مجرد انسان است و جوهر وجود آنها استعداد پیمودن طرق ملکوتی و سماوی را ندارند و متمایل بشهوات و جهات مادی است.

اونه بیندجزکه اصطبل و علف که زشقاوت غافل است و از شرف

متعلق اراده حیوان و همچنین آن عده از افراد انسان که انغمار در شهوات دارند، صور حسیه است و قوه واهمه آنها اگرچه تمایل بادراک معانی دارد، ولی ادراک معانی موجود در محسوسات را طلب نماید. لذا حیوان قدرت تعقل ملکوتی وجود و حقایق یسعی احاطی انبساطی را ندارد و انسان است که اراده اش تعلق بحقایق غیبی یسعی می‌گیرد. اگرچه اراده انسان باعتبار جنبه حیوانی و ادراکات مخصوص بعالم حیوان، دارای اراده مخصوص بافق حیوان که ناشی از توهم و

تخیل و احساس می باشد.

آن دسته از افراد انسان که انغمار در افق عالم حیوانی دارند، از ادراکات خاص انسانی محرومند و اراده عقلی را فاقد می باشند؛ زیرا مسلم است که حس حیوانی، راهی بملکوت اعلیٰ ندارد.

گر بدیدی حس حیوان شاه را پس بدیدی گاو و خر الله را

لطیفه روحانی انسان، که حصول آن بعد از طی درجات حیوانی و ورود در افق اعلای انسان حاصل می شود، بملکوت اعلیٰ اتصال دارد. این لطیفه مبرا از شهوت و غضب و حرص و تمایل بمعاصی است.

نیست اندر عنصرش حرص و هوی نور مطلق زنده از عشق خدا

انسان از برای نیل به عالم حق و حقیقت و ملکوت وجود، که مقام بهجت انبساط حق باشد، دو راه دارد، یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن. پیمودن طریق ظاهر، که طریق اهل نظر و برهان باشد، نسبتاً آسان است. انسان می تواند از طریق متعدد، برهان بر وجود حقیقت حق اقامه نماید. هر عاقلی قدرت بر این معنی دارد، اگر چه در ادراکات اهل نظر هم تفاوت زیاد است.

راه استدلال بطور مسلم مقدم بر راه باطن است. انسان باید عالم بطریق و موازین طریق باشد، اهل باطن که طریق رسیدن بحق و اتصال بوجود مطلق است به پیماید، چون راه ظاهر و طریق اهل نظر، راهی است که بوسیله آن انسان آگاهی بحق پیدا می کند، ولی بواسطه راه باطن بحق می رسد. انبیاء علیهم السلام، مأمور ارائه این طریق دشوار و صعب المنال است.

حقیقت تصوف، همان سلوک راه باطن است و غایت آن وصول به عین وجود و فناء در حق است. نماینده این راه، حق تعالی است و انبیاء را از برای دعوت افراد انسان بعین جمع و وجود بعث نموده است و منزل حقیقی سالک، آخرین منزل طریق است که فنای در توحید و بقاء بحق باشد. سلوک این منزل فرع بر سلوک ظاهر و متوقف بر آن می باشد، چون باطن، مسیوق بظاهر است. لذا

محققان صوفیه گفته‌اند: پیش از استحکام طریق نظر و علم حکمت و کلام، طی طریق باطن امکان ندارد و تا شخص، عالم بموازین طریق نباشد، طی طریق میسر نگردد.

بنابراین، عارف و صوفی نخست باید یا حکیم باشد یا متکلم. بدون استکمال طریقه نظر، انسان بجائی نمی‌رسد، هیچ فرقی بین حکیم اشراقی و صوفی و عارف نیست. حکیم اشراقی در مقابل حکیم مشایی، و تصوف در مقابل تکلم است و طریق اشراق - نیز طریق سلوک باطن است. اشخاصی که در طریقه نظر و تکلم کامل نیستند و از موازین و طرق بحق، جاهلند و خود را صوفی و عارف نام نهاده‌اند، شیاد و صیاد مردم ساده لوح، و عوام فریبند، و از جواب ساده‌ترین مسائل نظری عاجزند. در عصر ما و در اعصار سابق جماعت زیادی بوده و هستند که از بدیهیات علم نظری اطلاعند و خود را شیخ وقت و قطب زمان می‌دانند.^۱

بدون شک، طریقی که انسان را بحق می‌رساند، مقدم بر طریقه بی است که انسان را بحق و واقع آگاه و عالم می‌نماید. مشاهده جمال حق و معبود مطلق بعین قلب و رؤیت حقایق و ملکوت عالم وجود و عوالم غیبی و حقیقت بهشت و مراتب آن بچشم دل؛ مطلوب انبیاء و اولیاء است. کسی که در شهود حقایق عاجز است، متوسل بحکمت و کلام می‌شود و در مدرکات حاصل از این دو متوقف می‌گردد و بطرف حق مهاجرت نمی‌نماید، در عتبه باب عالم ماده و جهان حیوان می‌ماند و بدرک روح معلومات که کشف حقایق باشد نمی‌رسد.

فرق بین مدرکات علمای رسوم و اصحاب بحث و حکمت نظری، و اصحاب مکاشفه و واقفان باسرار وجود، بشدت و ضعف است. باین معنی که علمای رسوم، حقایق را در پرده و حجاب می‌بینند، یعنی بمدرکات خود یقین دارند، ولی در پرده و حجاب، اهل کشف حقایق را بی پرده می‌بینند، یعنی بحاق و حقیقت

۱. جمعی از قلندران عامی که نام خود را صوفی گذاشته‌اند و بآداب و سنن شرع بی اعتنا می‌باشند و دشمن فضائل و کمالاتند و متادبین بآداب و سنن شرع را بیاد تسخر می‌گیرند موجبات بدنامی تصوف واقعی را فراهم کرده‌اند.

معلوم پی می‌برند. سعادت حقیقی را انبیاء همین معنی می‌دانند، لذا از سید اولیاء و قطب‌الموحدین «علیه السلام»، نقل شده است: «لو كشف الغطاء لما ازددت يقيناً».

حقایق عالم، وقتی مکشوف می‌گردد که نسب اعتباریه بین خالق و مخلوق مسلوب گردد و گرد و غبار غیریت از میان برخیزد، پرده‌های غیریت و استارناشی از وهم و خیال که مانع شهود جمال مطلق باشد، از نظر سالک مرتفع گردد و آنچه دیدنی است ظاهر گردد. از جمله اغیار، وجود مجازی خود سالک است که در حق او گفت:

«وُجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ» ونعم ما قیل:

سوف تری إذا انجلی غبار
أفرس تحتك ام حمار
حجاب چهرهٔ جان می‌شود غبارتم
خوشادمی که از این چهره پرده برفکنم
در قرآن کریم وارد شده است: «الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» و فیه
ایضاً: «إِن تَقُوا اللَّهَ لَيُبَلِّغَنَّكُمْ اللَّهُ».

مؤدای براهین عقلیه، با نتیجه، مشاهداتِ سلاک باطن، تباین وجودی ندارند، بلکه فرق آنها بشدت و ضعف است و معلوم بکشف، همان معلوم بقوهٔ برهانست، تفاوت در جلاء و خفاء است.

نمی‌شود چیزی بمکاشفه معلوم گردد، مگر آنکه قبلاً با برهان، واضح و آشکار شود و حکم بصحت کشف، موقوف بصحت برهان است و کدال حقیقی از آراستگی ظاهر و باطن، حصول پیوندد. مکاشف محقق، باید واقف از مؤدیات براهین عقلی باشد. کما اینکه عظمای از متصوفهٔ اسلامی مثل محیی الدین و صدرالدین قونبوی و جمال الدین کاشی و قیصری و عزالدین کاشی، آشنائی، بلکه مهارت کامل در علم کلام و حکمت نظری داشته‌اند و بحایق وارده در کتاب و سنت و طرق و موازین حق و حقیقت تسلط کامل داشته‌اند و باین معنی تصریح کرده‌اند.^۱

۱. انبیاء علیهم السلام و مقرران و مختل از عزت قدسین، از این قاعده خارجند و باعتبار آنکه مستحکم

بدون شک، طریقه متصوفه و اهل کشف باین معنائی که ذکر شد، ترجیح بر طریقه اهل نظر دارد. لذا کلمات عرفا در اسرار راجعه به مبده و معاد، دلپذیرتر از مبائنی کلمات حکماء و طریقه انبیاء عظام و ائمه کرام است و همین طریقه قویمه است که حقایق آن، فوق مدرکات عقل و مؤدای براهین علمای رسمی و اهل نظر است، و اعمال صالحه و عبادات و مجاهدات شرعیه یک رکن اساسی این طریقه است و ایمان حقیقی از کمال قوه نظری و علمی حاصل می شود. همان قوه علمی یعنی حکمت علمی، مانع عبور انسان از استار و حجب مفاهیم و صور علمی است. سالک طریق برهان صرف، مراتب طول و عرض عالم وجود را یکی بعد از دیگری اثبات می نماید، تا بمرکز اصلی، علم پیدانماید.

ولی سالک مکاشف، مراتب وجودی را بحکم آنکه وجودات امکانیه سراب وجود حق و ثانیه مابراه الاحولند، یکی بعد از دیگری نفی می کند تا بوجود باقی بعد از فناء کل شیء پی ببرد و دائماً در لذت مشاهده حق مستغرق است و انبیاء و اولیاء مردم را باین مقام دعوت کرده اند: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ»، ولذا قال الخليل: «وَوَيْجِهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، في الصحيفة الملكوتية: «وَإِنِّي إِلِي رَبِّكَ الْمُتَّقِي» و «إِنِّي إِلِي رَبِّكَ الرَّجُوعِي»، «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَي رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيه»، «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَي رَبِّكَ رَاضِيَةً». همین اندازه برای اثبات منظور ما کافی است. تفصیل آن در این شرح بیان شده است.

کسانی که انکار بر اهل توحید دارند، از حقیقت آنچه که ذکر کردیم غفلت دارند و جهل آنها را در حجاب خود مستور نموده است و در قید اوهام خود مسجونند،^۱ ارباب متفرق را بر حق واحد قهار ترجیح داده اند و دائماً معجوس در پرده های اوهام و تخیلات خود می باشند و تفریط در جنب حق آن ها را هلاک کرده است.

→ بالفتنة، بصرف مشاهده آفاق و انفس از ظاهر وجود بیاطن آن رجوع می نمایند، و یک شبه راه صمداله را می پیمایند. در مواضع متعدد این کتاب این معنی را روشن نموده ایم.

۱. ولله اشارة الى ما في القرآن الكريم: «يا صاحبي السجن، ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار».

نهفته معنی نازک بسی است درخطیار تو فهم آن نکنی ای ادیب من دانم

رسم نگارنده در تألیف و تصنیف این است که بیک قلم، مطالب مرکوز ذهنی خود را تحریر می‌کنم و همان نوشتهٔ اول را می‌دهم به مطبعه. مطالبی را که می‌نویسم، فقط در غلط‌گیری مطبعه برای دفعه دوم مرور می‌کنم. اگر در برخی از موارد عبارت رسا نیست و پیچیدگی دارد از صاحبان دانش معذرت می‌خواهم. مطالب موجود در این مقدمه در دوازده فصل از این قرار است:

فصل اول: در وجود است. قیصری از چند طریق اثبات نموده است که اصل وجود، حقیقت حق تعالی است. عرفای متأخرین از اصل وجود مطلق، تعبیر به وجود لایشرط مقسمی و مطلق عاری از قید، اطلاق نموده‌اند. ظهور اطلاق این وجود، منشأ تعیین و تحقق جمیع حقایق است که از آن حقایق تعبیر باثر حق و وجود مقید و بشرط لا و از فعل اطلاق و ظهور انبساطی حق بوجود مطلق و لایشرط تعبیر کرده‌اند.

قسمت مهمی از مباحث الهیات بمعنای اخص، از قبیل اثبات واجب و صفات کمالیه حق و بیان اطلاقات حقیقت وجود نسبت بقیود و تعینات ناشی از تنزل وجود در مظاهر خلقی و کمالات لازم حقایق وجودی، در این فصل بیان شده است. نگارنده جمیع این مباحث را با طریقهٔ اهل نظر تطبیق و مباحث مزبور را بر طبق مسلک حکمت متعالیه بیان کرده‌ام.

فصل ثانی: در اسماء و صفات حق و تجلیات وجود مطلق از مظاهر خلقی، و بیان صفات ایجابی و سلبی و جلالی و جمالی، و بیان مفاتیح غیب و شهادت از اسماء الهیه، و بیان وجوه فرق بین اسماء ذات و صفات و افعال، و بیان وجود فرق بین اسماء مستأثره و کیفیت تولید اسماء جزئیة از اسماء کلیه، و کیفیت حکومت اسماء بر مظاهر خلقی و میر دوام دولت و حکومت برخی از اسماء و انقطاع احکام برخی دیگر از اسماء می‌باشد.

در این فصل، قیصری نحوه حکومت اسم ظاهر و اسم باطن و کیفیت مظهریت طبایع کلیه، نسبت با اسماء و نحوه ظهور اسماء در اعیان و کیفیت ظهور اعیان ثابت در مظاهر خلقی را بیان نموده است و همچنین در این فصل نحوه تعلق علم حق بحقایق و کیفیت علم تفصیلی حق نسبت با اعیان را بیان کرده است.^۱

فصل سوم: در این فصل، مباحث نفیسی از عرفان و تصوف: بیان انطواء مظاهر اسمائیه و اعیان ثابت و ماهیات امکانیه و نحوه تحقق اسماء و اعیان و مظاهر خلقی در مقام ذات وجود، و نحوه ظهور این حقایق از مقام ذات در احدیت و واحدیت، مقام خلق و ایجاد و کیفیت ظهور حقایق از مقام باطن وجود بصورت عقلی اجمالی، و ظهور در واحدیت و عالم تقدیر بظهور تفصیلی، و کیفیت ظهور حق در ملابس اعیان و اسماء و صفات، و بیان احکام وجود در مقام ظهور و خفاء و کیفیت مجموعیت، و بیان اعتبارات اعیان نسبت بظهور در مواطن و مظاهر، و بیان استناد اسماء به حضرت جمع وجود و تقریر این معنی که اعیان ثابت و ماهیات بحسب واقع و نفس الامر، وجودات خاصه علمیه هستند و هیچ حقیقتی از دائره نور وجود خارج نیست، با عباراتی عالمانه بیان نموده است.^۲

مصنف علامه، در این فصل بیان کرده است که برگشت اعیان باعتبار تعینات عدمیه، لازم ماهیات امکانی بعدم است، اگرچه باعتبار حقیقت و ظهور اسمائی داخل در اصل وجودند. در این مسئله استناد بکلام حضرت خاتم الاولیاء علی علیه السلام: (الحقیقه صحوا المعلوم و محوا الموهوم) نموده است.^۳

۱. ما در این فصل اقوال اهل تحقیق را در علم باری به بیان کافی و مشروح نقل و مسلک اهل تحقیق را مبرهن ساخته ایم قیصری در این فصل به برخی از اتباع مشاء در علم حق مناقشه نموده است.

۲. ما این مطلب را بر طبق نظریه اهل نظر و برهان نیز تقریر نموده ایم و کلمات صاحب اسفار را در این بحث نقل کرده ایم.

۳. حضرت مولی در جواب سئوالات عارف روشن ضمیر، کحیل بن زیاد نخعی، صحابه خاص خود حقیقت را شرح می دهد. کحیل از حضرت سؤال می کند: «ما الحقیقه» مراد کحیل از حقیقت اصل وجود حق است، که حقیقه الحقایق می باشد حضرت در این مقام، کلماتی فرموده است که عرفا در

فصل چهارم: در حقیقت جواهر و عرض بطریقه اهل توحید و نحوه تجلی حق بحسب ذات در جواهر و بحسب صفات و اسماء در اعراض است. جواهر حاکی از ذات و اعراض حاکی از اسماء و صفات حق است.

مصنف در این فصل، در حقیقت جواهر و عرض بطریقه اهل نظر و کشف بحث کرده است. بمناسبت جهات مشترکه بین ذات حق و حقیقت جواهر، اعتباراتی که وجود در تعینات بخود می گیرد و همچنین تعیناتی که جواهر باعتبار عموم وسعه و اطلاق و کلیت قبول می نماید و مناسبت بین این دو، مطالب نفیسی را بیان کرده است. و بمناسبت مقام در ضمن «تذنیب» در مواد ثلاث: وجوب و امکان و امتناع بطریقه اهل کشف و برهان، نیز سخن گفته است و بطور مختصر در خاتمه بحث خود در این مقام در تعیین و فرق آن با تمیز و تشخیص بحث کرده است.^۱

فصل پنجم: در بیان کلیات از عوالم و حضرات خمس که وجود را محصور در این مراتب می نماید می باشد. این بحث را حکما بطرز دیگر در کتب خود بیان کرده، و موجودات را تقسیم بواجب و ممکن و ممکن را تقسیم بجواهر و عرض، مجرد و مادی نموده اند. مجردات منحصر در عقول و نفوس و عالم مثالند. حق در مرتبه اول از واقع تحقق دارد که از وعای وجود حق تعبیر بسرمد نموده اند: «لان نسبة الثابت الی الثابت عبارة عن السرمد». مرتبه متأخر از حق و مقدم بر سایر موجودات مرتبه وجود عقول طولی و عرضی است که از وعاء و مرتبه و امتداد این حقایق تعبیر بدهر

→ بیان مقامات و مراتب بآن استدلال کرده اند، کلمات مختصر مولی الموالی در این سؤال مشحون از حقایق است.

«در بیان نایند جمال حال او هر دو عالم چیست عکس حال او صدرالمتألهین در اسفار، «فصول عرفانی علت و معلول» بهین طریق بحث کرده است و از کلمات قیصری متأثر شده است.

۱. مطالب این فصل از ص ۲۳۵ تا ص ۲۶۹ می باشد.

نموده‌اند. این عالم، روح عوالم برزخی و مادی است. مرتبه متأخر از این عالم، عالم برزخ است که صورت عالم عقول و باطن عالم ماده و اجسام می‌باشد. مقام نازل تام وجود، عالم ماده و اجسام و تغیر و زوال و دثور و عالم حرکات و متغیرات و سیالات می‌باشد، که از آن عالم، حکما تعبیر بعالم زمان کرده‌اند: «نسبة المتغیر الی الثابت دهر و نسبة المتغیر الی المتغیر زمان».

حکمای عظام، مقام احدیت و واحدیت را همان ذات واجب می‌دانند و این دو اعتبار را در یک وجود متمحص می‌دانند، ولی عرفا مرتبه احدیت و واحدیت را از تعینات خارج از مقام خلق و داخل در مقام تقدیر و علم می‌دانند، لذا مقام ذات را که از آن بغیب مطلق و غیب الغیوب تعبیر کرده‌اند، یکی از حضرات و حضرت علم را که مقام واحدیت باشد، یکی دیگر از حضرات الهیه، و عالم عقول و مثال و عالم ماده را سه حضرت دیگر از حضرات خمس الهیه دانسته‌اند.

انسان کاملی ختمی محمدی را که جامع جمیع مراتب وجودی از مقام فنای او در احدیت و ظهور او در مقام واحدیت و تجلی او در صورت عقول و نفوس و بروز او در حقایق برزخی و ظهور او در عالم اجسام، چه در قوس صعود و چه در قوس نزول^۱ می‌باشد، یکی از حضرات الهیه می‌دانند، چون در انسان کامل دو معراج قائلند، قوس صعود و نزول، وجود تابع و لازم این دو است.

تنزل انسان را از مقام غیب و مقام تعین اول تا هیولای اولی و حقیقت مستقر در رحم، معراج ترکیب و لیالی قدر و ایام ربوبیه و صعود از مقام هیولای اولی تا فناء فی الله را قوس صعود و معراج تحلیل و یوم الهی: «الذی هو کخمسین الف سنة مما تعدون»، نامیده‌اند.^۲

۱. چون حقیقت محمدیه، باعتبار تنزل از مقام واحدیت، متجلی بصورت موجودات، یکی بعد از دیگری می‌شود تا تعین و استقرار در رحم پیدا نماید، از آن تعبیر بمعراج تحلیل می‌نمایند. از مقام خلق، صعود نموده و مراتب وجودی را یکی بعد از دیگری در مقام صعود طی نموده تا بمقام فنای در واحدیت می‌رسد.

۲. قوس نزولی حقیقت احمدیه «ص»، را معراج تحلیل باین اعتبار نامیده‌اند که در مقام نزول از مرتبه تعالیه بمقام نازل، سبب کمالات وجودی منتشر در حقایق ممکنات می‌شود، تا بمقام نازل می‌رسد، ←

بنابراین حضرات خمس همان مراتب وجودی است که حکمای الهی «قدست اسرارهم» از آن تعبیر بمقام سرمد و دهر و زمان و اهل الله بحضرات خمس الهیه و باعتباری حضرات سته کرده اند، بلحاظ آنکه انسان کامل جامع جمیع این مراتب است.

با این فرق که اهل الله «رضی الله عنهم»، آخرین سیر صعودی انسان را مقام او ادنی و حضرت احدیت وجود و فناء در مقام اطلاق هستی و بقاء باومی دانند. و حکما، مقام استکمال انسان را تا مقام عقل اول دانسته اند، «و بینهما فرقان عظیم» و الی هذا اشار من قال:

فرشته گگرچه دارد قرب درگاه نگنجبد در مقام «لی مع الله»

قیصری در این فصل، نحوه ظهور حقایق را از تجلی انسان کامل و وجوه فرق بین کلام و کتاب را بمالامزید علیه بیان کرده است. یکی از مباحث مهم این فصل تحقیق در بیان نسبت روح اعظم انسانی و مراتب وجودی از عقل اول تا آخرین مراتب نازل وجود و بیان وجوه فرق بین علم فعلی و انفعالی است.

این فصل دارای مباحث غامض است، که ما آنرا روشن نموده ایم و از خود تحقیقاتی در رفع ابهام و اجمال از این قبیل مباحث نموده ایم.^۱

فصل ششم: این مقدمه در بیان عالم مثال و تحقیق در مراتب برزخ و بیان وجوه فرق بین برزخ نزولی و صعودی است. وجود در مقام تنزل از حق و مقام رجوع بحق، بحکم: «النهايات هي الرجوع الى البدايات»، دائرة کاملی را تشکیل

آخرین تنزل او بصورت هیولای اولی است، ولی در مقام صعود، فعلیت بر فعلیت می افزاید. با اینکه وجود واحد است، باعتبار سمة اطلاق همه کمالات حقایق را واجد و کانه همه موجودات، ابعاض و اجزاء وجود اومی باشند. ما در شرح و بسط اسفار اربعه این مطلب را مسبوفاً شرح دادیم.

۱. قیصری، این مباحث را محققانه و حتی الامکان مباحث کشفی را با براهین عقلیه و تفکر اهل نظر تطبیق نموده است. بیان این مطالب و تصرفات در این مباحث، حاکی از احاطه قیصری بمسائل چکمه و افکار اهل نظر است. قیصری بر افکار شیخ تسلط کامل داشته است.

می دهد، چون رجوع موجودات باصل وجود، بر طبق نزول است، ولی صعود، عکس نزول می باشد. از آنجائیکه تکرار در تجلی محال است، وجود از همان مجرائی که تنزل نموده صعود نمی نماید. در نزول از عقل شروع نموده، بماده ختم می شود، ولی در صعود از ماده شروع نموده بعقل ختم می گردد: «الوجود یتنزل من الاشرف فالاشرف و ینتهي الی المالاخس منه و یتصاعد متدرجاً الی ان ینتهي الی المالاشراف منه».

ما براهین متعدد عقلی بر مجرد عالم مثال و برزخ صعودی و نزولی اقامه نموده ایم. قیصری، در اثبات مجرد مراتب برزخی بکلمات صادره از شرع مقدس و بیانات اهل مکاشفه، استدلال می نماید. حکمای مشاء براهین بر امتناع وجود مثالی اقامه نموده اند. ما ادله آنها را ابطال، و برهان بر وجود عالم برزخ و لزوم عالم بین العالمین و عالم مثال اقامه نموده ایم.

قیصری، عالم برزخ را ظلال و اشعاع عالم عقل، و عالم ماده را آیت و سایه و مرتبه نازله عالم مثال می داند. علاوه بر این مباحث، اقسام کشف مخصوص بعالم مثال را بنحو اتم تقریر کرده است. این قسم از حقایق را از فتوحات شیخ اکبر و مفتاح قونیوی «قدهما» اخذ نموده است.

شیخ اکبر در بیان و تحقیق و تقریر کامل و دقیق این قبیل از مباحث متفرد است. شیخ اشراق نیز در اواخر حکمت اشراق، اقسام حقایق و وجدانات اهل مکاشفه را که مبتنی بر وجود عالم برزخ است، بطور نسبتاً مبسوط تقریر کرده است. صدرالمستاهلین در حواشی حکمت اشراق این مباحث را کامل تر از شیخ اشراق و شارح حکمت اشراق، علامه شیرازی تحقیق نموده است، و بیانات اهل کشف را با براهین عقلی مبرهن و در کتب خود بین آنها تطبیق کرده است.^۱ یکی از مباحث مهم این فصل بیان موازین کشف صحیح از کشف و شهود

۱. تحقیقات ما، در پیرامون عالم مثال خود رساله‌ی کامل و مستقل است، که حاوی مهم‌ترین مباحث مثال و برزخ می باشد. رساله‌ی مبسوط در عالم مثال تألیف نموده ایم که بزودی منتشر خواهد شد. ملاصدرا در تطبیق مسائل کشفی با براهین عقلی نظیر ندارد و در این جهت مهارت عجیبی دارد.

فاسد است. ما این بحث را بنحو کامل تقریر کرده ایم و بکلمات شیخ اکبر و تلمیذ عظیم الشان او صدر قونیوی استدلال کرده ایم.

فصل هفتم: این مقدمه مشتمل است بر بیان اقسام شهود و کشف و ذکر مراتب و مقامات از باب مکاشفه و بیان فرق بین الهام و ایحاء.

نگارنده این فصل را بطور مبسوط شرح کرده ام، و حقیقت وحی و مرتبه نبوت و کیفیت احاطه نبی بر سرفرد و قضا و برخی دیگر از مسائل مربوط باین مقام را بیان کرده ام.

فصل هشتم: در بیان حقیقت نبوت و مقام حضرت ختمی و نحوه تجلی او در مظاهر وجود و تقریر این معنی که عالم وجود صورت و ظاهر حقیقت محمدیه «ص» است.

حقیقت محمدیه، مظهر اسم اعظم و متجلی در سایر اسماء و مظاهر است و حقایق عالم، پرتو نور او می باشند. حقیر این مطلب را بطور مشروح متعرض شده است.

فصل نهم: در بیان خلافت حقیقت محمدیه است. محقق قیصری «قده»، در این فصل اثبات کرده است که حقیقت محمدیه «ص»، قطب الاقطاب است و بوجود او نبوت و ولایت ختم می شود.^۱ یعنی نبوت او جامع جمیع نبوات و ولایت او شامل جمیع ولایات است. آن حقیقت بحسب باطن و ظاهر، مربی عوالم وجودی است، جهات بشریت و احتیاجات او بحسب وجود زمانی، منافات با ربوبیت مطلقه او ندارد. در این فصل تصریح کرده است: نبوت تشریحی او منقطع می شود، ولی ولایت کلیه او بعد از استتار شمس حقیقت کلیه آن حضرت منتقل در اولیاء خاص او و متجلی از مشکات عترت اطهار می باشد. ولایت کلیه او در اولیاء

۱. همانطوریکه نبوت جمیع انبیاء از ظهور و تجلی او حصول پیدا کرده است، ولایت جمیع اولیاء نیز از شعب و فروع و اغلال ولایت کلیه اوست.

محمدین یکی بعد از دیگری متجلی است تا بوجود خاتم الاولیاء ختم شود و قیامت گیری ظاهر گردد.

قیصری این فصل را به «تنبیه» نافی در بیان مظاهر جنت و نار در عوالم و نحوه خروج آدم «ع» از بهشت و بیان وجود چنین بهشتی و ذکر این معنی که بهشتی که ابونا آدم از آن خارج شد بهشت نزولی است، نه جنت صعودی. در این تنبیه، وجوه فرق بین قیامت صغری و گبری را بیان نموده است و برخی از آیات ناظر به وقوع قیامت را نیز ذکر کرده است.

قیصری، چون قصد اختصار در تحریر و تألیف این مقدمه را داشته است. این مقدمه مطالب قابل شرح و مبهم زیاد دارد، از جمله همین فصل، ما بواسطه بیان مقدمات و ذکر برخی از مباحث، مرتبط باین مبحث رفع ابهام و اشکال از مبهمات و مشکلات آن نمودیم.

فصل دهم: این مقدمه در بیان حقیقت روح اعظم و مراتب اسماء و صفات آن در عالم انسانی و بیان آنکه روح اعظم، همان حقیقت انسانی متعین در حضرت علمیه است. و این حقیقت، مظهر حق از جهت ربوبیت است و باعتبار جهت ارتباط بحق و انغمار در وجود مطلق و تعین در واحدیت و فناء در احدیت وجود، قابل ادراک نیست. نه صاحبان عقول و ارباب نظر حقیقت آن را درک می کنند نه اهل شهود می توانند در آن مقام قدم بگذارند. این حقیقت در مقام ظهور در حقایق تجلی دارد و باعتبار تجلی در حقایق، مشهود جمیع موجوداتست. از شأن این حقیقت، تجلی در عالم کبیر و ظهور در عالم صغیر است.

قیصری در این فصل، مراتب وجودی انسان را بیان کرده است و به مناسبت الفاظی را که بنفس ناطقه باعتبار ظهورات مختلفه و احکام متعدده اطلاق می شود، ذکر نموده و بیاناتی شیوا در سرسعه قلب مؤمن، و وجه تسمیه آن را بعرض رحمان بر طبق مسلک اهل الله ذکر نموده است، و همچنین متعرض نحوه مظهریت بدن را نسبت بنفس و تجلی و ظهور نفس را در بدن و کیفیت ارتباط این دو و نحوه عینیت روح با بدن و جهات مغایرت آنها را با یکدیگر بیان نموده است.

فصل دیگر این مقدمه، متکفل بیان معاد ارواح و کیفیت رجوع موجودات بمقام باطن وجود و مرتبه احدیت حق مطلق است.

قیصری بر طبق آیات و اخبار، قیام قیامت صغری را ملازم با تلاشی عالم وجود می داند و عقیده دارد در مقام ظهور قیامت و تجلی حق به اسم قهار، حجب بین حق و خلق مرتفع می شود. حقایق موجودات، خود را فانی در احدیت وجود می بینند.

بعد از بیان نحوه ظهور قیامت وانطفاء نور اجسام، اقسام فناء را ذکر کرده است. و بین فناء علمی حاصل از برای ارباب نظر و فناء حالی مختص باهل شهود، فرق گذاشته است.^۱

ما در این فصل، مطالب زیادی علاوه بر تشریح دقائق کلمات قیصری و سایر اعلام ذکر کرده ایم و معتقدیم که مطالب موجود در این شرح، اهل تحقیق را مستغنی از رجوع بکتاب متعدد می نماید.

فصل دوازدهم: این فصل متکفل بیان حقیقت نبوت و ولایت است. محقق قیصری، نبوت و ولایت را بر طبق عقیده اهل الله، معلول حکومت اسماء الهیه می داند. حقیقت محمدیه را مظهر اسم الله و اسم اعظم و حاکم بر جمیع مظاهر دانسته و معتقد است که ولایت چون از اسماء حق و یا مشتق از ولی است، منقطع نمی شود. انقطاع ولایت ملازم است با دثور و فناء واضمحلال و تلاشی عالم خلق.

بطور مختصر ولایت و نبوت را تقسیم با قسمی نموده است. نگارنده در ضمن تنبیهات و فصول متعدد در این مسئله مفصل بحث کرده ام و اثبات نموده ام که خاتم ولایت محمدیه، مهدی (ع) موعود در آخر زمان است و ولایت بمقتضای اخبار متواتره و صریحه از حضرت ختمی، منتقل بعترت طاهرین او شده است، و دوازده ولی یکی بعد از دیگری بمقام ولایت کلیه و مطلقه و خاصه رسیده اند. و هر

۱. شیخ اشراق با آنکه خود از اعظم اهل کشف و مؤسس طریقه اشراق دودوره اسلامی است بین فناء علمی و فناء کامل از اولیاء (بحسب ذات و عین) در احدیت وجود خلط کرده است. رجوع شود به شرح حکمت اشراق ط ۱۳۱۴ هـ ق ص ۵۰۵، ۵۰۶ و تعلیقات ملاصدرا بر این کتاب.

یک از آن بزرگواران، خلیفه حق و قطب زمان خود بوده‌اند و حقایق را بلاواسطه از همان مشهدی که حضرت خواجه عالم اخذ می نمود، شهود نموده و اخذ کرده‌اند. این مقدمه مشتمل بر خاتمه‌ی است در بیان فرق بین عادت و خرق عادت و کرامت.



حقیر قصد داشت حسب الامر استاد عزیز و دانشمند جامع، آقای میرزا جلال‌الدین همائی «ادام‌الله حراسته»، پاره‌ایی از اصطلاحات متداولی در کتب صوفیه و عرفا را در آخر و یا در مقدمه همین شرح بنحو تفصیل بیان کند. نظر بآنکه این شرح مفصل شد، از تصمیم خود منصرف گردید. اگر خداوند توفیق داد، رساله‌ی بنام اصطلاحات اهل تصوف و عرفان تألیف خواهم نمود. ومن الله التوفیق وعلیه التکلان.



این کتاب مشتمل است بر مقدمه‌ی بزبان فرانسه از مستشرق عالیقدر و استاد محقق، هنری کربن، پروفیسور در سُرُئین و رئیس انستیتوی ایران و فرانسه، «قسمت ایران شناسی». از عنایات آقای کربن که خواهش این جانب را پذیرفتند و مقدمه‌ی بر این اثر ناقابل نوشتند، متشکرم. تشویق فراوان این استاد بزرگ، موجد نیرویی غیرقابل وصف و ابتهاج عقلانی فراوانی در حقیر است؛ چنان نیروئی که حقیر را وادار بکارهای سنگین علمی می نماید.

ما باید از آقای کربن از جهات متعدد متشکر باشیم و بمعظم له ارادت بورزیم. این دانشمند بزرگ که از مستشرقان کم نظیر و از اساتید ماهر و فیاض است و در سن کهولت همه اوقات خود را صرف تحقیق و تتبع در آثار دانشمندان ایرانی می نماید، عاشق آراء و عقاید و افکاری است که شب و روز در احیاء آن افکار تلاش می کند.

هیچ یک از شرق شناسان، باندازه آقای کربن در ترویج عقاید و آراء حکماء و عرفای اسلام کوشا نبوده‌اند. معظم له نخستین دانشمندی است که آراء و عقاید و افکار صدرالدین شیرازی را در جهان غرب با شرح و بسط عرضه داشته است و از

افکار محققانه این فیلسوف شیعی دفاع نموده است.

پرفسور کربن، در بین مذاهب مختلف به عقاید شیعه که همان اسلام واقعی است علاقه کامل پیدا نموده‌اند و این علاقه از مطالعه و تحقیق و تتبع و بررسی افکار حاصل شده است. خود ایشان در آثار خود تصریح کرده‌اند که جنبه باطنی اسلام همان تشیع است.^۱

حضرت ختمی مرتبت در اواخر حیات ظاهری خود بارها اعلام نمودند که نزدیک است من داعی حق را جواب بگویم. در بین شما مسلمانها دو چیز را بودیعه می‌گذارم که اگر بآنها تمسک نمائید، گمراه نمی‌شوید. آن دو چیز بنص رسول الله عبارت است از کتاب آسمانی اسلام «قرآن» و عترت آن حضرت که وارثان علم او می‌باشند. مطابق قول پیغمبر، منبع علم و باب مدینه دانش پیغمبر، امیرالمؤمنین علیه السلام و اولاد طاهرين او می‌باشند. بعقیده آقای کربن منبع افکار و منشاء معارف کامل شریعت اسلام امامان شیعه هستند. بهمین مناسبت،

۱. آقای کربن در رشته‌های متعدد شرقی تحقیقات ارزنده‌ی نموده‌اند و از دانشمندان متضن بشمار می‌روند. در آئین و طریقه باطنیه تحقیقاتی نموده کشف‌المحجوب سبستانی را با مقدمه‌ی فرانسوی در سال ۱۳۲۷ هـ ش منتشر نموده‌اند. جامع‌الحکمتین ناصر خسرو قبادیانی مروری یمگانی را با مقدمه‌ی فرانسوی از خود و مقدمه‌ی به فارسی از استاد دانشمندان آقای دکتر محمد معین (۱۳۳۲ هـ ش)، منتشر کرده‌اند. حکمة‌الاشراق و رساله اعتقاد الحکما و قصة الفربة الفریبه شیخ اشراق را با تعلیقات و مقدمه محققانه در دسترس اهل دانش قرار داده‌اند.

کتاب مشاهیر ملاصدراى شیرازی را با مقدمه و تعلیقات کامل در دو سال گذشته بطبع رسانیدند. کتاب عبر‌المشائقین روزبهان بقلی شیرازی، (۵۲۲ - ۶۰۹ هـ ق) با مقدمه بزبان فرانسوی از خود و مقدمه فارسی از استاد محقق آقای دکتر محمد معین بهمت این استاد بزرگ منتشر شده است. چندین کتاب و رسائل دیگر با اسلوب عالی بسی و کوشش این استاد دانشمند در دسترس اهل دانش قرار گرفته است. آنچه که آقای کربن را از سایر مستشرقان متمایز می‌سازد، آنستکه آقای کربن علاوه بر آنکه از همه دانشمندان غربی بیشتر با آثار ملاصدرا توجه داشته و بکلمات او آشنائی کامل دارد، در رشته‌های مختلف تحقیق و تتبع نموده‌اند. باید از روی انصاف معتقد شد، مستشرقی که اطلاعات کافی از حکمت مشا و فلسفه بحثی و حکمت اشراق و فلسفه ذوقی و افکار و عقاید اهل عرفان و سلوک و اصول تعلیمات ائمه و امامان شیعه و مسالک فرق مختلف اسلامی داشته باشد، منحصر با آقای کربن است.

شرح اصول کافی ملا صدرای شیرازی را در دانشگاه سربین فرانسه تدریس نموده‌اند و شرح قاضی سعید قمی را بر احادیث امامان که در توحید صدوق موجود است، جزء برنامه‌های درسی خود قرار داده‌اند.

حضرت رسول تصریح کرده است که قرآن کریم که حاوی همه معارف است، دارای بطون متعدد است، که راسخان در علم بآن بطون واقفند و این راسخان در علم بر طبق احادیث وارده از حضرت ختمی مآب، عترت طاهرین او هستند و کلمات آنها مملو از حقایق و معارف است. آقای کرین از بیان و کلمات ائمه، مطالبی منظم و مرتب نموده‌اند که بهمین زودبیا منتشر خواهد شد. فلاسفه غرب از افکار و عقاید شیخ اشراق و خواجه طوسی و میرداماد و صدرالمتألهین اطلاع کامل نداشتند. سر و کار آنها با کتب شیخ رئیس و ابن رشد و برخی دیگر از اتباع مشأ بوده است. آقای کرین برخی از کتب شیخ اشراق را با تعلیقات و مقدمه فرانسوی منتشر کرد و راجع به میرداماد مطالبی نوشت، و در این اواخر بملاصدرا توجه پیدا کرد و بنشر افکار او پرداخت و از طریق شرح ملاصدرا بر اصول کافی کلینی، بافکار و عقاید امامان شیعه توجه خاص پیدا نمود.

حقیر جهت امثال امر این استاد دانشمند در شرح خود بر این کتاب در مسأله ولایت که اساس و پایه تصوف و عرفان و بالاخره جنبه باطنی اسلام است؛ مفصل بحث نموده است. جهت اثبات خلافت و وراثت علمی مولای متقیان متعرض اخبار و آثاریکه دلالت بر این معنی دارد و در کتب علمای سنت و جماعت موجود است؛ استدلال کرده‌ام و به اخبار موجود در کتب علمای شیعه استدلال نمودیم، تا آنکه اهل انصاف از دانشمندان عامه متوجه باشند که حضرت رسول در امر خلافت و امامت و در تعیین وصی و وارث و مبین احکام الهی ساکت نبوده است و عترت خود را جانشین خود قرار داده است. حدیث ثقلین بهترین گواه و شاهد ما است. در کتب معتبره عامه، روایاتی از حضرت رسول نقل شده که آن حضرت از وجود دوازده نفر امام و خلیفه بعد از خود خبر داده است. تطبیق این اخبار بر مرتکبان کبایر و اشار، کما هوالمشاهد فی الکتب العامه، محاربه با حضرت رسول است.

تصمیم داشتم در مسأله امامت، بمتابعت از قیصری، بطور کلی بر طبق قواعد اهل کشف، وجود امام و ولی و قطب کامل را در هر عصری اثبات نمایم و از ذکر جزئیات و بیان مصادیق آن خودداری نمایم.

کلیه عرفای محقق و ناشران افکار محیی الدین تصریح کرده اند که خاتم ولایت محمدیه، مهدی موعود است که از انتظار غایب است، ولی جناب آقای کربن را عقیده بر این بود که چون عده‌یی از دانشمندان غربی شیفته این مباحث شده اند، از برای رفع ابهام و جلوگیری از اشتباه آنها بهتر است جزئیات و فروع این مسأله را بیان کرد و اثبات نمود که این عقاید «عقائد عرفانی شیعه» مأخوذ از شریعت و سنت حضرت ختمی مآب است و جهت ولایت که جهت حقی و الهی است در نظام وجود قطع نمی شود.

نظر باینکه این بحث در جهان غرب طالب دارد و این عقاید و آراء دقیقاً مورد بحث واقع خواهد شد، ما بعد از اقامه براهین عقلی و بیان قواعد کشفی در لزوم و وجوب حجت در هر عصری از اعصار باخبر و آثاریکه از حضرت رسول «ص» وارد شده است و در کتب معتبره عامه موجود است و دلالت بر لزوم رجوع بعترت و اهل بیت عصمت و طهارت دارد، تمسک نمودیم و معتقدیم که اگر در تقریر و تحریر این قبیل از مسائل که مورد اختلاف مسلمین است، انسان از قواعد بحث و جدال علمی خارج نشود، بجائی ضرر نمی رسد و موجب فتنه و فساد نخواهد شد و منافی با اتحاد و وحدت مسلمین که هر مسلمان علاقه مند بمبانی اسلام در انتظار آن می باشد و حقیر هم در انتظار آن بسر می برم نمی باشد: «والله یقول الحق و هو یمهدی السبیل».



در تصحیح این مقدمه از دو نسخه خطی نسبتاً کم غلط و نسخه چاپی سنگی طهران استفاده کرده ام. این دو مقدمه ضمیمه شرح قیصری بر فصوص الحکم است که شرح آن در مقدمه جلد اول شرح ما بر فصوص شیخ اکبر خواهد آمد.

حقیر متن فصوص را با فصوص الحکم چاپ مصر «۱۳۶۵» هجری قمری و ۱۹۶۶ میلادی» به تصحیح و تعلیق دانشمند معاصر، ابوالعلاء عقیفی، استاد فلسفه

و تصوف اسلامی در جامعه فاروق اول در شهر اسکندریه و نسخه‌یی که آقا محمدرضای قمشه‌یی آنرا تدریس می‌نموده و مدتها نزد آقامیرزا هاشم گیلانی بوده تصحیح کرده است. شاید نسخه آقا محمدرضا صحیح‌تر از همه نسخه‌یی است که ما در ایران دیده‌ایم. نسخه چاپ سنگی طهران، اغلاط فراوانی دارد. نسخه خطی دیگری که ما در دست داریم نسخه‌یی است که آقامیر شیرازی «آقا میرشهاب‌الدین نیریزی» آن را از روی نسخه استاد خود آقامیرزا محمدرضا قمشه‌یی تصحیح نموده است. نسخه مطبوع در قاهره که بضمیمه مقدمه و تعلیقات استاد محقق ابوالعلاء عقیفی منتشر شده است، خیلی کم غلط است. وی، زحمات زیادی در تصحیح فصوص متحمل شده است. عقیفی در چاپ این کتاب سه نسخه در دست داشته است. دو نسخه آن متعلق بکتابخانه قاهره است «دارالکتب العربیة فی القاهرة»، یکی بشماره (۱۲۶) که تاریخ فراغ از کتابت این نسخه «۱۰ جمادی الآخرة سنة ۸۳۹ هـ ق» و نسخه دوم بشماره (۳۳۳) و تاریخ کتابت آن «۱۸ شعبان المعظم ۹۲۷ هـ ق» است.

نسخه دیگری که دانشمند معاصر از آن استفاده نموده است نسخه یلکی استاد فقید نیکولسون «نیکلسن» مستشرق معروف انگلیسی، استاد آقای عقیفی در تصوف است. تاریخ استنساخ این نسخه ۷۸۷ هجری قمری است.

دانشمند گرامی آقای دکتر عقیفی استاد فلسفه و تصوف اسلامی در دانشگاه اسکندریه در طبع و تصحیح کتاب فصوص دقت فراوانی نموده است و بهترین نسخه‌ها را در دست داشته است. نسخه نیکلسون (۱۵۰) سال بعد از رحلت محیی‌الدین نوشته شده است. عقیفی همه گونه مسائل در دست داشته است که ما همه آن مسائل را فاقدیم. کار آقای عقیفی درخور ستایش فراوان است. این کتاب را دانشمند متتبع معاصر در سال (۱۳۶۵ هـ ق) به بهترین اسلوب و طرح چاپ کرده است و آنچه را که باید در چاپ یک کتاب و متن انتقادی بکاربرد، مراعات نموده است. اکنون نسخه فصوص محیی‌الدین با بهترین اسلوب از برکت زحمات این دانشمند عرب و محقق در اختیار اهل ذوق قرار گرفته است. ما در تصحیح فصوص زحمت فراوانی کشیده‌ایم و سعی کرده‌ایم که حتی المقدور

کتاب بی غلط از طبع خارج شود، ولیکن با کمال تأسف، وسائل چاپ در مشهد و نترس و بگودر ایران، نقص فراوان دارد و کمتر می شود کتابی را مطابق با سلیقه چاپ نمود.

سید جلال‌الدین آشتیانی

بهمن ۱۳۴۳ - رمضان ۱۳۸۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أرسل على عبدك الخياض والامم المحمدين وفضل
 الخطاب من يدك وداية الماب وصلته الله على رسوله
 وخاتم انبائه محمد بن عبد الاطياب فبعد ما كذبوا ما يند و
 لا ينجون وكلماته ان جاب العالم الفاضل الخبير والمحقق
 المشايخ عباد الضياء والمجاهدين وسيد الحكام والمثابرين
 المولى السيد جلال الدين الاشنائي بعد الله سبحانه الى ارض
 كرام الامام الوضائيا الامام محمد باقر وارثي في العلم والعبادة
 وتضلح الفضل وغاية المعرفة فوه على الاساتذة والعلماء
 في المنقول والمنقول والمعارف والمقدمات والاصول والعلية
 والنور والاصول حتى بلغ نهاية الماويل وقوه على هذين
 دهره وفيهم الفقه والمعارف والحكمة والتدريج بصحة
 سيما كثر من معضلات صاحب الاستبصار على ما عده
 مضمنا العلامة وجد واجهد في استخراج حقا والعلوم
 العقلية والعلية ودفاها واستنطاق رموزها ونزها
 حتى ان صار مجددها الماخير ومختصا خريتا وناها عن
 فنيا لها بلذ العظم الكبري والتم العظمي واوصي بوسى
 الحاطية بمراتب القوي واقفا امار الائمة الطاهرين

صلوات الله ولا يعلم اجمعين ثم الهدى الى الله والادلة الى رضائه كما هو شأن
 من جازاه الله فان لا يساند من الدعاء والعلويات ومطابق اجابة الدعوات والله
 هو اول الحركات وراعي الدجات بمقربنا والذرية الاشراف الحسن الرضا في سنة 1111 هـ

شرح شریع مؤلف

مؤلف این کتاب جلال الدین آشتیانی در سال ۱۳۰۴، خورشیدی در قصبه آشتیان از توابع اراک سلطان آباد، متولد شد. دوره ابتدائی را در دبستان خاقانی همان قصبه پایان رسانید. در مکتب خانه های قدیمی آشتیان گلستان سعدی و نصاب الصبیان و تاریخ معجم و کلیله و دمنه و جامع المقدمات در صرف و نحو و مختصری از ذرّه نادری و قسمتی از سیوطی را (تا باب مبتدا و خبر) فراگرفت. براهنمائی و تشویق و مساعدت روحانی و پیشوای دینی^۱ مسقط الرأس خود، از برای فراگرفتن علوم دینی و معارف اسلامی در سال ۱۳۲۳ هجری شمسی بشهرستان قم که اکنون بزرگترین حوزه تعلیماتی قدیم و مرکز تدریس معارف اسلامی است مسافرت نمود، بعد از فراگرفتن کتب صرف و نحو و معانی بیان و منطق از قبیل شرح جامی و سیوطی و مغنی و مطول و شرح شمسیه در منطق و قرائت کتب سطحی فقه و اصول: «شرح لمعه و قوانین و فصول و رسائل و مکاسب و کفایه» و فراگرفتن شرح مطالع در منطق، و شوارق در کلام، و شرح منظومه در

۱. این روحانی جلیل القدر جناب آیت الله معظم آقای میرزا ابوالقاسم دانش آشتیانی است که از روحانیون دانشمند و متوع این عصرند و اکنون در قم متوطن می باشد.

حکمت و فلسفه، بحوزه تدریس خارج فقه و اصول استاد علامه و فقیه متبحر و مجتهد بارع و زعیم عالیقدر تشیع در عصر اخیر، آقای حاج آقا حسین طباطبائی بروجردی «قدس الله عقله بنوره القدوسی»، حاضر شد این فقیه بزرگوار یکی از جامعترین علمای امامیه در اعصار اخیر بود.^۱

مدت ۸ سال نیز بحوزه تدریس فلسفه و تفسیر قرآن کریم و اصول فقه استاد دانشمند و محقق جامع، مشعل فروزان علوم عقلی در حوزه علمیه قم، آقای حاج سید محمد حسین طباطبائی تبریزی «مدظله» حاضر شد. الهیات کتاب شفای شیخ رئیس و الهیات بالمعنی الاخص اسفار و امور عامه این کتاب را بانضمام قریب بیکدوره اصول فقه و قسمتی از تفسیر قرآن مجید را خدمت آنجناب قرائت نمود.^۲

از برای تکمیل فلسفه و حکمت الهی به شهرستان قزوین مسافرت کرد. سفر نفس اسفار ملاحظه‌درای شیرازی را بانضمام قسمتی از امور عامه کتاب اسفار از محضر پرفیض حکیم عالیقدر و فیلسوف محقق سید اعظم الحکماء و الفقهاء، مدرس نامدار علوم عقلی، آقای حاج میرزا سید ابوالحسن قزوینی، «ادام الله علوه و

۱. مرحوم آیت الله بروجردی (۱۲۹۲ - ۱۳۸۰ قمری) «ضاعف الله قدره» که مدت ۱۵ سال متوالی زعیم روحانیت و پیشوای شیعیان جهان بود، یکی از بزرگان علمای امامیه و نمونه‌یی از قدمای امامیه «کثر الله تعالی امثالهم» بشمار می‌رود. در علوم نقلی از اعظم تلامذ آخوند ملا کاظم خراسانی و در عقلیات از شاگردان جهانگیرخان قشقانی و آخوند ملا حسین کاشی و در اکثر علوم اسلامی متبحر و صاحب نظر بود.

این مرجع عالیقدر مدت ۹ سال تمام با کمال رأفت و گشاده‌رویی و اظهار عطوفت و مهربانی، هر چه تمامتر کلیه مخارج تحصیلی حقیر را متکفل بودند و حقیر در ظل مراحم این استاد بزرگ و عظیم الشان در کمال آرامش و راحتی خیال و فراغت بال بتحصیل اشتغال داشت. اگر در عالم معرفت و فضیلت بهره‌یی نصیب حقیر شده باشد و در تحصیلات خود توفیقی حاصل کرده باشد، نتیجه عتایات و توجهات این روحانی جلیل‌القدر است «اعلی الله قدره فی النشآت الالهیه» مدت هشت سال متوالی از حوزه تدریس آن جناب استفاده نمود.

۲. آقای حاج میرزا محمد حسین طباطبائی تبریزی، استاد علوم عقلی در حوزه علمیه قم در علوم نقلی از تلامذ حاج شیخ محمد حسین اصفهانی و آقا میرزا حسین نائینی و در عقلیات شاگرد مرحوم آقا سید حسین بادکوبه‌یی می‌باشند. کتب متعددی در تفسیر و فلسفه تألیف نموده‌اند.

مجده و اضاءه فی سماء العلم بدره»، استفاده نمود و قسمت زیادی از مشکلات حکمت متعالیه را در خدمت این استاد بارع عظیم الشان حل نمود.^۱ از برای تکمیل تحصیلات خود بنجف اشرف مسافرت کرد، مدت دو سال بحوزه‌های تدریس مراجع دینی و زعمای حوزه علمیه نجف حاضر شد. بیشتر استفاده او در عتبات عالیات از محضر استاد علامه و فقیه بزرگوار و مجتهد جامع و محقق بارع سیدنا الامتاد آقای آقا میرزا سید حسن بجنوردی که از اساتید بزرگ این عصرند بود.^۲

مدتی قلیل بدرس فقیه عصر آقای سید محسن حکیم و فقیه صاحب نظر آقا شیخ حسین حلی و عالم متورع و مجتهد بارع مرحوم آقا میرزا عبدالهادی شیرازی «علیه الرحمة والرضوان» حاضر گردید بواسطه ابتلای بکسالت شدید بایران مراجعت نمود.

در طهران، مدتی بحوزه تدریس حکیم و عارف عالیقدر و فقیه محقق، آقای آقامیرزا احمد آشتیانی^۳ «ادیمت ظلّله» و مدتی هم بطور متفرقه در محضر

۱. آقای حاج میرزا سید ابوالحسن قزوینی «مدظله»، در فقه و اصول از اعظام تلامذ میرزا مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، و در عقلیات «فلسفه و عرفان» از تلامذه آقا میرزا حسن کرمانشاهی و آقا میرزا محمود قسی و حاج فاضل رازی و در علوم ریاضی از تلامذ آقا میرزا ابراهیم زنجانی می باشند. مدتها در قم دارای حوزه تدریس بودند در رشته های معقول و منقول گرامترین حوزه تدریس را داشتند، بطولی بقزوین مسقط الرأس خود مراجعت نمودند و مدت دو سال است که در طهران متوطن شده اند.

۲. آقای آقا میرزا حسن بجنوردی، از دانشمندان نادری است که در علوم عقلی و نقلی استادی ماهر است، در علوم نقلی از اعظام تلامذ آقا ضیاء الدین عراقی و آقا میرزا حسین نائینی و در عقلیات، از شاگردان آقا بزرگ حکیم شهیدی مشهدی و حاج فاضل خراسانی است.

۳. آقای آقامیرزا احمد آشتیانی (متولد در ۱۳۰۰ هـ ق)، جامعترین اساتید در علوم عقلی و نقلی می باشند. معظم له، در فلسفه و عرفان اسلامی، استاد مسلم و ماهرند، در فنون ریاضی شخصی وارد و در طب قدیم یگانه استاد این عصرند و بطور مسلم از عهده تدریس قانون شیخ و سایر کتب طبی بر می آیند. الهیات اسفار و مفتاح الغیب قزوینی و تهجد القواعد ابن ترکه و شرح فصوص را در خدمت یگانه استاد عصر خود در عرفان آقا میرزا هاشم اشکوری و سفر نفس و امور عامه اسفار و الهیات و طبیعیات شفای شیخ و شرح اشارات خواجه را نزد مرحوم آقا میرزا حسن کرمانشاهی قرائت نمودند و در علوم نقلی شاگرد پدر بزرگوار خود، آقا میرزا حسن آشتیانی م- ۱۳۱۹ هـ ق، بزرگترین مجتهد عصر ←

فیلسوف بزرگوار و عارف متأله مرحوم آقا میرزا مهدی آشتیانی «اطاب الله ثراه»، حضور بهم رسانید. مؤلف در حوزه قم به دروس برخی دیگر از اساتید عالی مقام به درس خارج اصول فقه استاد فقیه محقق و روحانی مجاهد، آقا سید محمد تقی خوانساری «قدس الله عقله»، ومدتی نیز از حوزه پرفیض مرحوم فقیه بارع و متبحر، آقای سید محمد حجت کوه کمری، اخوی زاده مرحوم زعیم شیعه در عصر خود آقای سید حسین تبریزی کوه کمره‌ای استفاده نموده است ومدت یکسال ونیم بدرس فقه فقیه بی نظیر مرحوم آقامیرزا رضی تبریزی «قد» حاضر شده است.

شرح منظومه حکمت و قسمتی از مکاسب شیخ انصاری و قسمتی از شوارق الالهام را خدمت حکیم ربانی و فقیه عالیقدر مرحوم حاج شیخ مهدی امیرکلاهی «ضاعف الله قدره». قرائت نموده است. این روحانی زاهد و متورع در علوم نقلی از تلامیذ فقیه معروف حاج شیخ فضل الله نوری^۱ و آقا سید محمد کاظم یزدی زعیم شیعه در عصر خود و آقای شریعت اصفهانی «قدس الله ارواحهم» و در عقلیات از تلامیذ آقامیرزا هاشم رشتی و آقامیرزا حسن کرمانشاهی و آقامیرزا شهاب الدین تبریزی شیرازی «اعلی الله مقامهم» بود.

خود در ایران و آقامیرزا حسین نائینی زعیم ومدرس عصر خود در حوزه علمیه نجف می باشند. مرحوم آقا میرزا مهدی آشتیانی، در منقول از تلامیذ حاج شیخ فضل الله نوری و حاج سید عبدالکریم مدرس، که از اعظام علما بود، در علوم عقلی تمام اساتید بزرگ عصر خود را درک نموده اند و در فلسفه و تصوف اسلامی و شعب فنون عقلی و در احاطه بکلمات دانشمندان و اساتید این فنون کم نظیر و در کثرت حفظ و تسلط بر افکار بی نظیر بودند.

۱. حاج شیخ فضل الله نوری، «شہید» از اعظام شاگردان میرزای شیرازی و آقا میرزا حبیب الله رشتی و آقا میرزا حسن آشتیانی و از اعظام قضای امامیه بود، که بدست اجامر و او باش آن زمان از قبیل پیرم ارمنی و سایر صحنه سازهای سفارت انگلیس در طهران بجرم طرفداری از حکومت مطلقه و مخالفت با مشروطه در ملاء عام در سن هفتاد و پنج سالگی بدارآو یخته شد. سفرای روس و انگلیس و عثمانی باو پیشنهاد تحصن بسفارتخانه دولت متبوعه خود نمودند، نپذیرفت، حتی حاضر نشد پرچم بیگانه را بر فرازخانه او نصب کنند و مرگ را بر این کار قبیح ترجیح داد و با کمال شہامت بصدیق دوست و دشمن از مرگ استقبال نمود. از طرفداران مشروطه عدۀ زیادی را سراغ داریم که در مقابل نمایلات بیگانگان تسلیم محض بودند و بمناسبت خدماتی که نمودند خود و اقربا و اولاد آنها مصدر کارهای بزرگ شدند.

در سال ۱۳۳۸، خورشیدی بمعلمی دانشگاه مشهد در رشته فلسفه و تصوف اسلامی و در سال ۱۳۴۰ بدانشیاری همین رشته انتخاب شد. مدت ۶ سال است که در این دانشگاه مشغول تدریس است. بمطالعه و تتبع و تحقیق و تألیف علاقه زیاد دارد. همه اوقات خود را صرف تألیف و تحقیق می نماید. با اینکه مدت مدیدی مبتلا بکسالت شدید بود، موفق به تألیف و تحقیق و تصحیح کتب زیادی شده است.

شرح مفصل

بر فصول الحکم

محبی الدین ابن عربی اندلسی

تألیف

سید جلال الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

چون نظر نگارنده در شرح این مقدمه، و كذلك شرح اصل کتاب فصوص شیخ اکبر «رضوان الله علیه»، تقریر مسائل فن عرفان بطریقه اهل استدلال و نظر است، لازم دانستم که بسبک حکمای اشراق و مشأ «شکرالله سميعهم»، موضوع علم تصوف و مسائل و مبادی آن را تقریر و بیان کنم.

نظر یابنکه علم عرفان، عالی ترین علم است، باید موضوع آن نیز از موضوعات جمیع علوم بحسب مفهوم و مصداق، اعم باشد.

حکمای الهی در فن برهان فرموده اند: برتری علمی بر علم دیگر باعتبار اعمیت موضوع آن علم است. علم الهی بواسطه آنکه موضوعش اوسع از موضوعات سایر علوم است، بنحوی که موضوعات علوم دیگر از مسائل و جزئیات این علم محسوب می شود.

شرافت و برتری علمی بر علمی، یا باعتبار اعمیت و اشملیت موضوع و یا اشرفیت غرض یا موضوع می باشد. جمیع این جهات در علم تصوف جمع است.^۱

۱. موضوع علم کلام و علم الهی، اگرچه بوجهی موضوع همین علم است، ولیکن در علم کلام و الهی از کیفیت وصول عبودیت و رجوع اوبحق اول و فناء در احدیت و بقاء بحق، که مقصد مهم این علم است بحث نمی شود.

موضوع علم سافل، همیشه باید مأخوذ در علم اعلی باشد و اخذ علم سافل در اعلی، گاهی با لذات است، مثل شمول موضوع علم اعلی «وجود»، نسبت به علوم ریاضی که موضوع آن، «گم» متصل یا منفصل و مفهوم مقدار و «گم» از عوارض ذاتی مفهوم وجود مطلق است، و یا آنکه موضوع علم جزئی بحیثیتی از حیثیات، مأخوذ در علم عالی و کلی است. نظیر علم موسیقی نسبت به علم حساب.

قیصری در شرح «تائیه» ابن فارض، موضوع و مبادی و مسائل علم تصوف را اینطور بیان نموده است: «موضوع این علم، ذات احدیت و نعوت ازلیه و صفات

→ براقی مراج علمای حکمت نظری، عقل نظری است و نظر و فکر باصلاح آنها عبارت است از ترتیب امور معلومه از برای نیل و وصول بامر مجهول، در حالتی که فکر و نظر و عقل جزئی، خود حجاب است و صورت حاصله از فکر «حجاب الله الاکبر»، آنچه را که سالک بقدم فکر یان می رسد، معمول نظر و فکر اوست، نه عین حق تعالی، مشاهده حضوریه بعد از رفع موضوع حجاب و خرق استار امکانی تحقق پیدا می نماید، چون مشاهده، حضور و تدلی و ربط و رفض جمیع تعینات است: «ثم دنی فتدلی، فکان قاب قوسین اوادنی». معرفت و کشف و شهود، مرغوب و مأمور به است، ولی تفکر و نظر در ذات منهی عنه و مرغوب.

سالک، بواسطه تخلیه نفس از رذائل و تحلیه آن بکمالات ربانی مستعد برای استفاضه از منبع غیبی می گردد. مقدمه مکاشفه و شهود، إعراض از دواعی طبیعی و مشتهیات نفسانی و تطهیر روح از ریوژه محاصی و توجه به عالم ملکوت اعلاست. انسان بواسطه طهارت قلبی یعنی تطهیر خیالی از عقاید فاسد و تخیلات ردی و باطل و طهارت ذهن از افکار باطل و غلط و طهارت عقل از تقید به نتایج افکار نادرست و طهارت قلب از تقلباتی که تابع تشعب و عزم و اراده است، و طهارت نفس از مشتهیات نفسانی و همچنین سایر انواع طهارات از طهارت روح و سر، موجودی می شود تام العیار و ابدی الحیات و افاضه می شود بر او انوار ملکوت، بلکه متصل می شود بحضرت علیه و مقام و احدیت.

چون نماند هیچ معلومت بدست	دل بیاید پاک کرد از هر چه هست
چون دل تو پاک گردد از صفات	تافتن گیرد زحضرت نور ذات

•••

اگر فیضی رسد از عالم جان	زفیض جذبه یا از عکس برهان
دلت با نور حق همراز گردد	وزآن راهی که آمد باز گردد

سرمدیه حق است». مسائل این علم، عبارت است از کیفیت صدور کثرت از ذات حق و رجوع کثرات بآن ذات و بیان مظاهر اسماء الهیه و نعمت ربانیه و بیان کیفیت رجوع اهل الله و کیفیت سلوک و مجاهدات و ریاضیات و بیان نتیجه افعال سلاک الی الحق بر وجهی که ثابت در واقع و نفس الامر است. مبادی علم تصوف عبارت است از معرفت حدّ، و تعریف این علم و فائده آن و اصطلاحات قوم «عرفا» در این علم و مطالبی که در این علم بدیهی دانسته شده است. و مسائل علم، بر آن مبتنی است. بنابراین، موضوع علم تصوف و عرفان، اصل حقیقت وجود حق، جلّت عظمته است.^۱

مبادی تصویری آن، اّمهات و اصول و کلیات حقایق لازم وجود حق است، که عرفا از آن اّمهات، تعبیر با اسماء ذاتیه، و اسماء افعال، و اسماء نسب و اضافات واقع بین این اسماء، نموده اند. اسماء ذاتیه، اسمائی هستند، که حکم آنها عمومیت دارد و قبول تعلقات مختلف را می نماید، مثل: حیات و علم و اراده و قدرت و نوریت و وحدت حقیقی، یعنی وحدتی که نعمت واحد نباشد، بلکه عین واحد باشد.

۱. موضوع این علم وجود حق تعالی است باعتبار ارتباط او بخلق، نه حقیقت صرفه وجود و هستی بخودی خود باین اعتبار اصل حقیقت کثر مخفی و غیب الغیوب است که نه قبول اشاره عقلیه می نماید و نه و صریح ذات قابل اکتناه و مشاهده است.

بعبارت واضحتر، مبادی علم تصوف، معرفت اسماء ذات و اسماء افعال و شناسائی ارتباط هر یک از این دو قسم از اسماء، و نسبت آنها با یکدیگر می باشد. مثل اینکه از اجتماع احکام اسماء ذات، احکام اسماء صفات تعین پیدا می نماید و از اجتماع و امتزاج احکام اسماء صفات، اسماء افعال متعین می شود.

شناسایی نسب بین اسماء، مثل اینکه خلق توقف بر قدرت دارد، و قدرت متوقف بر اراده مطابق علم مشروط بحیات می باشد. وجه تسمیه اسماء ذات با صفات، ظاهر است، چون اسماء صفات، مضرع بر اسماء ذات است. اسماء ذات، منبع من الاتباع، مشعر بکثر نیستند، برخلاف اسماء صفات، که مشعر بکثرتند مثل وحدت باعتبار آنکه وصف و نعمت برای واحد باشد. اسماء افعال، مشعر بنوعی از فعل نظیر خلق و بسط و قبض و لطف و مهر می باشد.

وجه تسمیه امهات حقایق با اسماء ذاتیه، آنستکه این اسماء عین ذات حقند، یعنی این اسماء باعتبار انتساب بمقام احدیت، عین ذاتند. بعبارت دیگر، اگر اسماء کلیه، «مثل علم و قدرت و اراده»، در کمال اطلاق لحاظ شوند باین معنی که اعتبار تعلق بمظهر و یا قیدی که آن را از صرافت خارج ننماید، در آن لحاظ نشود، اسماء ذاتیه اند.

برخی از اسماء ذات، دارای تعین و حکمند، و مشهود واقع می شوند، عارفان از ابرار این اسماء را از خلف حجاب اثر، شهود می نمایند و مقربان از کُمل بدون حجاب و واسطه شهود می نمایند.

قسم دیگر از اسماء ذاتیه بوجه من الوجوه تعین ندارد. این قسم از اسم را اسم مستأثر می دانند، که در غیب وجود مکنون است، بهمین قسم در کلام معجز نظام نبوی «صلی الله علیه و آله»، اشاره شده است: «اللهم انی أسئلك لکل اسم هوک تسمیت به فتسک و أنزلت فی کتابک أو علمت أحداً من عبادک أو استأثرت به فی علم غیبک». بعد از اسماء ذات، اسماء صفات و افعال و نسبت و اضافاتی است که بین اسماء صفات و اسماء افعال وجود دارد.

مرحوم عارف کامل و محقق آقامیرزا محمد علی شاه آبادی «قده»، در حواشی بر مصباح الاتس گفته است:

«انّ الاسم المستأثر هو الذات الاحدیة المطلقة، فانّ الذات بما هی متعینة منشأ للظهور دون الذات المطلقة اللاتعین و اطلاق الاسم علیه بنحو من الماسحة».

حق آنستکه اسم متأثر نیز مثل سایر از اسماء، بحسب وجود خارجی دارای اثر است، با این فرق که اثر این اسم، بر خلاف سایر اسماء متأثر است. برای آنکه از برای احدیت ذاتیه وجه خاص باهر موجودی است، این معنا عبارت از سُر وجودی و ربوبی حق است، باهر موجودی که غیر از حقیقت مقدسه حق از آن اطلاع ندارد.^۱ در کلام الهی و اخبار نبوی، باین موضوع اشارات و کنایات لطیفی

سر وجودی لازم وجود هر موجود امکانی را برخی از اهل الله، رضوان الله علیهم، همان بطون هر

وجود دارد: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِسَانِيَتَيْهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» و«لِكُلِّ وَجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيُّهَا».

مبادی تصدیقیه این علم، حکم بوجود اتمات از اسماء و صفات و اسماء افعال، و ثبوت بعضی از لوازم این اسماء برای نفس اسماء می باشد. محققان از حکمای مشاء و اشراق، تصریح کرده اند براینکه: مبادی هر علمی باید فی نفسها بین و ظاهر باشد، و یا آنکه در علم اعلی ثابت شده باشد. نظر باینکه حقایق مذکور در مبادی علم تصوف، چون بین فی نفسها نیستند، برخی بر عرفا اشکال کرده اند که ثبوت اسماء کلیه «امهات اسماء»، یعنی اسماء ذات و سایر اسماء از اسماء افعال و صفات، باید در علمی دیگر غیر تصوف ثابت گردد، و این مناقات دارد با آنچه که ائمه این فن شریف در کتب خود بیان تصریح نموده اند.

ممکن است گفته شود: طریقه رسیدن بحقایق مذکور، «امهات اسماء یعنی اسماء ذات، و اسماء افعال و اسماء صفات»، و کیفیت نسب بین اسماء ذات و کیفیت تولد اسماء صفات از تنازع بین اسماء ذات، و کذلک کیفیت انتاج اسماء صفات و اسماء افعال را دو وجه مقرر در مسغورات اهل تصوف است، یکی پی بردن با اسماء بظهور آثار آنها در وجود و شهود عارف آثار و احکام اسماء را از طریق حس و عقل و کشف و الهام، چه ممکن است از آثار، پی بوجود اسماء کلیه برد.

→ وجودی را در عین ظهور آن دانسته اند. این ظهور و بطون، مظهر اسم ظاهر و باطن است. جمیع موجودات، صور تجلیات اسماء الهیه و مظاهر شئون اصلیه و نسب علمیه هستند. صورت شی منشاء ظهور و تمین بلکه عین تمین و ظهور آن شینی می باشد. هر شینی دارای ظاهریست که صورت آن ظاهر و شهادت شی محسوب می گردد و دارای باطنی است که روح و معنای آن شی و غیب آن محسوب می شود. لذا جمیع صور و ظواهر اشیاء، مظهر اسم ظاهر، و باطن و غیب هر موجودی مظهر اسم باطن است. باطن هر شی، حق و ظاهر آن خلقت و باطن علی الاطلاق، مقدم بر ظاهر است و محیط، ظاهر، مؤخر و محدود و محاط، و حق، محیط بر اشیاء است. عالم وجود محصور بین عالم امر و عالم خلق است، عالم خلق فرع و تابع عالم امر است و حقیقت حق، روح امر و خلق است «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ»، ولی در معنی، حق، اظهر از هر چیز است، چون شأن عالم قبول وجود است، قابل از خود چیزی ندارد، پس هر چه هست از حق است:

گفت بکام وصلت خواهم رسید روزی گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی

این طریق در تصوف بمنزله مبادی بین بنفسها در علوم رسمیه است. و طریق دیگر، آنکه این حقایق را از صاحب کشف اعلی و اتم، مثل انبیاء و اولیاء «صلوات الله علیهم»، اخذ نماید و این خود، بمنزله اخذ مبادی بنحو اصول مسلمه و ثابت در علم اعلی می باشد.^۱

•••

از برای هر علمی، میزان و معیاری است که بواسطه آن صحیح و سقیم مسائل آن علم از یکدیگر شناخته می شود، مثل علم نحو در علم عبارت، و عروض از برای معرفت اوزان شعر و بحور آن. منطق در علوم نظریه و موسیقی از برای معرفت اصوات و نغمات.

نظر بآنکه برتری هر علمی بر علم دیگر، همانا بحسب معلوم و متعلق آن علم است. بهمین لحاظ، علم الهی اشرف علوم است؛ همانطور که علوم دیگر احتیاج مبرمی بمیزان دارند، این علم نیز احتیاج بمعیار دارد؛ بلکه احتیاج این علم بمعیار کامل و صحیح، شدیدتر است. و این خود منافات ندارد با قول محققان از عرفا که فرموده اند: «انه لا یدخل تحت حکم و میزان، فذلك لكونه اوسع واعظم من ان ینضب بقانون مقنن او ینحصر فی میزان معین».

گسل از اهل عرفان و محققان صوفیه، گفته اند: از برای این علم، باعتبار هر مرتبه و اسم و مقام و موطن و حال و وقت و شخص، میزان و معیار است که بآن میزان، تمیز بین انواع فتح و علوم شهودیه و لدنیه^۲ و القاءات و واردات و تجلیات حاصل از برای سلاک، حاصل می گردد.

بواسطه قوانین و موازین مضبوط متمایز، اقسام فتح که ظهور بکمالات علمی

۱. صدرالدین قزوینی در کتاب مفتاح فرموده: «وهذه المبادی، اعنى العلم الالهی و المسائل ایضاً باعتبارها من لا یمرنها مسلمة من المعارف المتحقق بها الی أن یتبین له وجه الحق و الصواب فیها فیما بعد، اما بدلیل محقول ان تأتي ذلك للمعارف المخبر و اتضاه حکم حاله و وقته و مقامه الذی لقیم، و اما أن یتحقق السامح صحة ذلك و یلوح له وجه الحق فیہ بامر یجده فی نفسه من الحق تعالی، لا ینتقر فیہ الی سبب کالاقیسة الخارجیة و المقدمات و نحوهما».

۲. علم لدنی در مقابل علم کسی است که با مهارت و تحصیل مقدمات و ترتیب مقدمات معلوم، بامر

باشد، معلوم می شود^۱. مثل اینکه گفته اند: «فتح قریب» ظهور بکمالات روحیه و قلبیه است، بعد از عبور از منازل نفسانی. باین فتح در کلام الهی اشاره شده است: «تَضَرِّمِنَ اللّٰهِ وَفَتْحَ قَرِیْبٍ».

فتح مبین، ظهور بمقام ولایت و تجلیات انوار اسماء الهیه است، که موجب فناء و اضمحلال صفات روح و قلب و علت ثبوت کمال سر که از لطائف سبع است، می گردد: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا»^۲.

بعد از فتح مبین، فتح مطلق است که عبارت است از تجلی ذات احدیت و استغراق در عین جمع، فناء جمیع رسوم خلقیه: «اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ».

القائه بر دو قسم است: صحیح و فاسد. القاء فاسد مورد وثوق نیست. القاء صحیح یا الهی و ربانی است، مثل القائات متعلق بطوم و معارف یا ملکی و روحانی است، آن القائی است که موجب طاعت و اتیان بواجبات و مندوبات گردد. خلاصه، القائی که موجب صلاح و خیر باشد، آن را الهام نامیده اند.

القاء فاسد یا نفسانی است، باین معنی که در آن حظوظ نفسانیه و لذات جسمانیه

→ مجهول پی برد. علم لدنی، نزد مشهور عبارت از علمی الهامی است که نفس بواسطه صفا و جلا و استمداد اصلی با مختصر اعدادی، اتصال بنفس کلی پیدا می نماید، گاهی لدنی اطلاق می شود بر علمی که نفس بواسطه اتصال بحضرت علیه و أم الكتاب و مقام واحدیت استفاضه می نماید. الهام، علمی است که مانند ضوه و روشنائی از سراج غیب بر قلب صافی فارغ از کدورات ماده واقع می شود. از اشراقات نفس کلی، الهام تحقق می یابد، کما اینکه وحی از افاضه عقل کلی حاصل می شود، لذا وحی، از الهام قری تر و صافی تر و کاملتر است.

۱. آنچه که بر سالک الهی الله و مسافر بسوی حق اول تعالی، تجلی شود، در حالی که قبول این باب بروی او بسته باشد، آنرا فتح می نامند، خواه مفاض و مفتوح، نعمتهای ظاهری باشد یا نعمتهای باطنی مثل ارزاق و عبادات.

۲. «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُفْرَأَ اللّٰهُ مَا تَقْدُمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرُ»، نزد محققان از متکلمین امامیه، کثر الله تعالی امثالهم، و اعظم از حکمای اسلامی و متألهین از عرفا، «خلافا لجمهور غایغة الناس و اصحاب الخماس»، انبیاء باید ممصوم باشند، گناه چه صغیر و چه کبیره، مناقات با مقام رسالت دارد، خصوصاً مقام سیدالانبیاء، که میده تجلیات و ظهورات سایر انبیاست. مراد از ذنب در این آیه، گناه مصطلح در عرف قهّاه نیست، بلکه مراد آنستکه پیغمبر بعون الله تعالی، از منازل قلب عبور کرده و از صفات نفسانی و قلبی تخلص پیدا نموده است.

باشد، این معنی را هاجس، مفرد هواجس نامیده اند. یا القاء شیطانی است، و انسان را دعوت بمعصیت حق می نماید.^۱

شیخ صدرالدین قونبوی، در کتاب نفحات فرموده است: «اللقاء الالهی یعقب لذة يستغرق جملة الانسان وینفی أحياناً بعض اربابه عن الطعام و الشراب مدة كثيرة، و اللقاء الروحانی لا یصحبه لذة لغير اللقاء، فان كانت، فالعلم الحاصل عنه و الاثر الباقی فی المحل منه، وله طرفان: احدهما من خارج بطریق التمثیل و الآخر كما قال: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ» و فيه شدة، بخلاف التمثیل فان صاحبه لا ینزعج منه ولا ینحرف له مزاجه و ان تأثر لوروده، فاثر یسیر. و اما التنزیل القلبي، فینحرف المزاج و یغیره و یجد صاحبه شدة، و القدر الذي یحصل للشخص من القاء الجن لا یعول علیه ولا یجوز ان یقبله الاً کامل عارف بدوازین التحقیق، یمیز بین الصحیح و الفاسد. و ان ورد مثل ذلك علی مرید و هوتحت تربیة شیخ محقق کامل، فله ان یقبل ذلك الوارد، و یضبطه ولا یعتمد علیه حتی یرض علی الشیخ الكامل، و ان اقر ذلك و صححه، آخذ و اعتمد علیه، لقول الشیخ لالنفس اللقاء، و ان رده و انكره رمی و أعرض عنه، و علامته انه یعقب شدة و حرارة و قبضاً و نحو ذلك.

و من اللقاءات المملکة ما هو صحیح من حیث انه ملکی، لکن یمتزج بحدیث نفس او تأویل قد انغمز المحل به^۲ قبل الورد او قیاس مستنبط من ذوق آخر؛ احتج به السالك فی هذا اللقاء المملکی و هذا ایضاً لا یعول علیه بتقریر الشیخ و من اللقاءات ما یرد بواسطة صورة متجسدة من معان او مظاهر صفات و احوال الهیة او کونیة، فیخیر بامور بحروف و اصول و کلمات متنوعة معهودة او غیر معهودة و هذا

۱ . كما قال الله تعالى: «الشیطان یدعیکم الفکر و یأمر بالفتشاء» این قسم از القاء را وسواس نامیده اند. معیار فرق در اقسام القاءات شرع است.

۲ . گاهی سالك، خود و عین ثابت خود را در مرآت مشاهده رؤیت می کند، مثل رؤیت بعضی از سلاک عامه «رجیبیون»، روضه را بصورت خنزیر در خیال خود. این دیدن در واقع، دیدن راضی و شیعه نیست، بلکه بواسطه صفاه کامل مرآت شیعه بعضی «رجیبیون»، صورت خود را که بشکل خوک است، در لوح نفس راضی، دیده اند.

ایضاً لایعتمد عنه الا بتقریر من الشیخ الکامل والنص أنما هو فی الالقاء الملکی فی التنزیل القلبی او فی التجلی ذاتی الخاص لا العام او فی إنجار الحق عن نفسه او عما یشاء برفع الوسیط و محو خواص جمیع المؤاد من الصور و الحروف و الکلمات و سایر التمثیلات والله المرشد»^۱.

۱. فرق بین تجلیات ذاتی و صفتی و فعلی از اقسام فتوح دانسته می شود، یعنی این تجلیات در ضمن اقسام فتح تحقق پیدا می نماید و یا اقسام فتح لازم تجلی ذاتی و صفتی و فعلی می باشد. فتح قریب: «نصر من الله و فتح قریب»، غرض و نتیجه تجلی فعلی و فتح مبین: «إِنَّا قَتَلْنَا لَكَ قَتْلًا مُبِينًا»، لازم تجلی و صفی و فتح مطلق: «أَإِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ»، ملازم با تجلی ذاتیت.

تجلی حق در عید، گاهی بحال تفرقه است، قلب سالک در این مقام از احکام کونیه و کثرات و شوائب تطلقات خالی نیست و تجلیات در باطن عارف، متلبس بحکم صفت غالب بر قلب گردیده و رنگ کثرت بخود می گیرند. و یا تجلی باصطلاح حال جمع است، قلب عارف در این مقام، از احکام کونیه و کثرات تعری دارد. این قسم از تجلی یا متعین باسم ظاهر است و یا باسم باطن تعین دارد. سالک در مقام تجلی بحال تفرقه، در هر چیزی حق را رؤیت می نماید، و توحید در حس و خیال او ظاهر می شود، و چون حق را در هر چیزی رؤیت می نماید، از هیچ موجودی اعراض ندارد. در قسم دوم سالک بمقام احدیت وجودی واقف گشته، احکام توحید در عقل او ظاهر گشته و چون منفر در احدیت وجود است، از موجودات عالم ظاهر و حس، اعراض دارد.

سالک در مقام صوم، در عین اینکه توحید در شراش وجود او ظاهر شده است و احکام توحید از حس و خیال تجاوز کرده و بمقام عقل او رسیده است، در نظر او، نه احکام کثرت او را معرفتی از احدیت وجود نموده، و نه انفراد در توحید، او را بکلی منصرف از ملاحظه کثرات نموده است. این قسم از تجلی را عرفاً تجلی صفتی دانسته اند.

بعد از این مرتبه، تجلی ذاتی است که حق در این تجلی، قلب عارف را از علائق کثرات بکلی طاهر نموده و حق را با اعتقاد خاص و اسم مخصوص شهود نمی نماید. مرتبه نازل این تجلی، مقام قرب فرائض است. بعد از تجافی از این مرتبه، مقام جمع بین قرب فرائض و قرب نوافل است. سالک راسخ از این مقام نیز عبور نموده بمقام فناء از این دو قرب می رسد، بلکه به فوق این مرتبه که جمع بین دو فناء باشد نائل گشته بمرتبه فناء عن الفنائین و الجمع بین الحسینین و تمکین بعد از تلویح، فائض می گردد. این مرتبه در لسان بعضی از ابناء تحقیق، مرتبه و مقام تمحض و تشکیک و مرتبه استخلاف حق و استهلاك در حق بحسب مین و بقاء باو بحسب حکم، تعبیر شده است.

این مقام، بلکه مظهریت جمیع اقسام تجلی ذاتی، از مختصات حقیقت محمدیه «صلی الله علیه و آله»، است، بتمحو امسالت، و ائمه طاهرین ینحور وراثت باعتبار اتحاد آنها با حقیقت محمدیه. لذا قیل: «اولنا محمد، اوسطانا محمد، آخرنا محمد». سیاتی زیاده تحقیق لهذا انشاء الله تعالی، و لعل هذا القدر کاف لمن اتقى السمع و هو شهید.

الفصل الأول

الفصل الأول في الوجود

وانه هو الحق

اعلم ان الوجود، «من حيث هو، هو»، غير الوجود الخارجى والذهنى؛ اذ كل منهما نوع من انواعه، فهو من حيث هو هو، اى «لا بشرط شىء» غير مقيد بالاطلاق والتقييد، ولا هو كلى ولا جزئى ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته، ولا كثير، بل يلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه ومقاماته المنبئ عليها بقوله: «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ»، فيصير مطلقاً ومقيداً وكلياً وجزئياً وعاماً وخاصاً وواحداً وكثيراً، من غير حصول التغيير في ذاته وحقيقته.

وجود بخودى خود، يعنى حقيقت وجود وهستى، غير از وجود خارجى و ذهنى است يعنى اوسع از وجود ذهنى و خارجى است. چون هريك از وجود ذهنى و خارجى، از تجليات اصل حقيقت وجود است، و اصل حقيقت، مقيد بقيدى نيست، حتى عارى از قيد اطلاق است. لذا متصف باطلاق و تقييد نمى باشد، نه كلى و نه جزئى و نه عام و نه خاص است. متصف بوحدهت زائد بر ذات نيست، بلكه وحدت آن وحدت اطلاقيست، چنين حقيقتى بطريق اولى متصف بكثرت هم نيست. اتصاف باطلاق و تقييد، و كليت و جزئيت، و عموم و خصوص، و

۱. مراد از وجود خارجى در اين جا، وجوداتى است كه داراى تمين باشند و گرنه حقيقت وجود امرى خارجى و مبده اثر است و هر چه كه خارجيت دلرد ناشى از آن حقيقت است.

وحدت و کثرت، از لوازم حقیقت وجود است باعتبار تجلی و ظهور، متعدد در مراتب اکوان و اعیان. بهمین جهت قادح در وحدت اصل حقیقت وجود نمی باشد و حقیقت، در مقام صرافت خود باقیست. فهم کامل این مطلب، توقف بر ذکر مسالک متعدد در اصل وجود دارد.^۱

الحق، مسلک عرفا در مسئله وجود، تمام تر از جمیع مسالک است. این ممشای صافی، مستفاد از کتاب و سنت و اخبار وارده از اهل بیت عصمت و طهارت است.

جمعی از حکمای اسلامی، شیخ الاشراق و اتباع او و جمعی از متأخرین مثل علامه دوانی و میرصدر دشتکی و سید محقق داماد و صاحب شوارق، در برخی از کتب خود قائل باصالت ماهیت اند.

حکمای مشا قائل باصالت وجودند، ولی حقایق وجودی را متباین می دانند. این قول نیز در بطلان، مثل قول باصالت ماهیت است.

برخی از محققین، قائل باصالت وجود و وحدت حقیقت هستی اند. وجود را دارای مراتب مقول بتشکیک دانسته اند.

عرفای اسلامی، قائل بوحده اصل حقیقت وجودند، و کثرت در مظاهر قائلند. تشکیک بنابر دو قول اول در وجود، تشکیک عامی است و بنابر قول محققان از حکما، تشکیک خاصی است و بنا بر قول عرفاء، تشکیک خاص الخاصی یا اخص الخواصی و... می باشد.

قول باصالت ماهیت باطلست، چون ماهیت بنابر اتفاق، مایقال فی جواب ما هو است و بحسب نفس ذات، نه کلی و نه جزئی و نه واحد و نه کثیر است، کما اینکه وجود و تشخص و عوارض وجود از مقام و مرتبه ماهیت مسلوب می باشد. چنین حقیقتی در مقام اتصاف بوجود و عوارض احتیاج بامری غیر سنخ ماهیت دارد.

بنابر این، اصالت اختصاص بوجود دارد و آنچه که بالذات از ماهیت طرد

۱. در وجود، اقوال زیادی است که ما در کتب و تألیفات خود بضمیل آن اقوال را نقل نموده ایم.

عدم می نماید وجود است. با اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، جعل و ایجاد و افاضه و خلق، امری نامعقول است و معنی ندارد که از علت العلل، امری صادر شود که با علت متباین من جمیع الجهات باشد. ماهیات بحسب اصل ذات و سنخ حقیقت یا یکدیگر متباین دارند. بهمین برهان، قول به تباین در افراد حقیقت وجود، قوی باطل و نامعقول است.^۱

از عرفا اقوال متعددی در وجود نقل نموده اند که دو یا سه قول آنرا در این جا بیان می نمائیم:

برخی از عرفا، بکلی کثرت را از وجود نفی نموده اند، و جمیع موجودات را موهوم و اعتباری صرف می دانند.

جمعی دیگر، حق تعالی را بمنزله کلی طبیعی (نعوذ بالله) می دانند و از برای حقیقت حق، مقام و مرتبه‌یی غیر از وجود اشیاء ممکنه نمی دانند. ملاصدرا این قول را در اسفار^۲ باطل دانسته و از قائل به عنوان جهال از مصوفه نقل نموده است: «ثم ان الدائر علی السیة طائفة من المصوفة، ان الحقیقة الواجب هو الوجود المطلق، تمسکاً بانه لا یجوز ان یکون عدماً صرفاً وهو ظاهر، ولا ماهیة موجودة بالوجود اومع الوجود، تعلیلاً او تقييداً، لما فی ذلك من الاحتیاج و التركيب، فتعین ان یکون

۱. چون وجود بحسب برهان و وجدان، مشترک معنوی است، نزدیکترین احکام حقیقت وجود، همین مسئله اشتراک است. وحدت اصل حقیقت، توقف بر اشتراک معنوی دارد، چه بنا با اشتراک لفظی، وجود دارای افراد متباین بتمام ذات و هویت خواهد بود. برای اثبات اشتراک معنوی وجود، دلائل متعددی در کتب کلامی و حکمی اقامه شده است. برخی از عرفا هم متعرض اثبات اشتراک معنوی وجود شده اند. بدون شک وجود باعتبار مفهوم، از هر بدیهی، بدیهی تر است. بدهایت وجود ناشی از عمومیت مفهوم است که عارض جمیع مقولات می شود. عمومیت و کلیت و اطلاق مفهوم وجود، ملازم با اشتراک معنوی وجود است. اگر مفهوم عام بدیهی وجود، مشترک نباشد، از فرض انتفاء آن از جمیع اشیاء، عدم جمیع اشیاء لازم نمی آید. لذلّه دیگری نیز نظیر مقسم واقع شدن وجود نسبت بجمیع اشیاء، و متحد بودن معانی علمیه و امتیاز آنها بملکات و عدم زوال اعتقاد بوجود بعد از رفع تمیّات و خصوصیات و غیر اینها از ادله و دلائل، موجود است که در کتب قوم ذکر شده است.

۲. رجوع شود باسفار، چاپ سنگی، طهران ۱۲۸۲ هـ. ق. ص ۷. هستی از نظر فلسفه و عرفان تألیف نگارنده ص ۱۲.

وجوداً و ليس هو الوجود الخاص، لانه ان اخذ مع المطلق، فمركبة او مجرد المروض، فمحتاج؛ ضرورة احتياج المطلق الى المقيد و ضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود. و هذا القول منهم يؤول في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود، ان كل وجود حتى القاذورات واجب، لان الوجود المطلق، مفهوم كلي من المعقولات الثانويه لا تحقق لها في الخارج».

این قول، همانطور که ملاصدرا فرموده است، بظاهر سخیف و باطل است. مرحوم آخوند نوری، در حواشی بر اسفار، این قول را توجیه نموده است باین نحو: «ممکن است گفته شود مراد اینها از اطلاق، اطلاق خارجی است و وجودات مقیده، تعیین این وجودند، معیت این وجود با وجودات مقیده، معیت قیومی است نه معیت سریاتی».

یعنی مراد آنها از وجود لا بشرط، لا بشرط مقسمی است، نه قسمی، لا بشرط مقسمی حقیقت وجود است و لا بشرط قسمی، کلی طبیعی و وجود منبسط است. با موجودات عینیت دارد. این مطلب را مشروحاً بیان خواهیم کرد.



مفهوم وجود از مفاهیم بدیهی و معانی عام و واضح است. مفهوم وجود برخلاف مفاهیم و معانی مرکبه از جنس و فصل، بدون واسطه در ذهن و نفس مرتسم می شود. مفهوم و معنا، هر چه از ترکیب دورتر باشد، ظهور و حصول آن در ذهن تمامتر خواهد بود. اگر مفهومی بطور کلی عاری از ترکیب و تقیید باشد، حصول آن در ذهن ارتسام و حصول اولی و بدیهی خواهد بود، ناچار چنین مفهومی بر همه اشیاء صادق است. اگر چنانچه مصداقی هم بکلی عاری از ترکیب و تقیید باشد، بحسب ظهور تمامتر و باعتبار سه ذاتی همه اشیاء را شامل می گردد و همه فعلیات مادی را بنحو اعلی و اتم واجد خواهد بود. لذا گفته اند: «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء الوجودیه کمالاً و لیس بشیء من الاشیاء نقصاً».

اگر مفهومی در ذات، خالی از ترکیب باشد، از سنخ ماهیت جوهریه و عرضیه نخواهد بود. و اگر چنین وجودی مصداق داشته باشد، چنین مصداقی هم بهمه موجودات محیط و از تمامی مقولات اوسع خواهد بود.

محققان از حکما، از برای مفهوم وجود، مصداق قائلند و وجود را حقیقت واحده مقول بتشکیک می دانند و از برای وجود با حفظ وحدت اصلی، مراتب مقول بتشکیک قائلند.

محققان از عرفا، وجود را اصیل و متحقق در اعیان، و اصل واحد و سنخ فارد می دانند. ولی اصل حقیقت را دارای مراتب مقول بتشکیک نمی دانند، بلکه حقیقت وجود را واحد می دانند که از آن بواحد شخصی تعبیر نموده اند. ما فرق این دو قول را بیان می کنیم، تا مقصود شارح «قیصری» از اینکه فرموده اند: «فی الوجود و انه الحق»، واضح گردد، اگر چه ادراک فرق بین این دو قول در نهایت غموض است.

بہتر آنستکه قول حکمای مشاء، که قائل به تباین در وجودند، نقل نمایم. چون نقل این قول و بیان وجوه خلل در آن، مدخلیتی تام در فهم مبنای محققان از حکما و فہلویون دارد. بعد از تزییف این قول، می پردازیم بنقل قول حکمای فہلوی کہ مشرب آنها بمشرب عرفا خیلی نزدیک است. لذا بعضی این دو قول را یکی دانسته، و ملاصدرا تمایل زیادی دارد کہ قول محققان از عرفا را بقول محققان از حکما برگرداند یا بالعکس.

بیان مسلک حکمای مشاء در وجود

جمعی از دانشمندان، قائلند کہ اشیاء خارجیہ و موجودات متظاہرہ در دار وجود از جماد و نبات و انسان و موجودات مفیہ از انظار، اشتراک آنها در اصل حقیقت محال و متمنعست، و در معانی انتزاعیہ عامہ؛ مثل مفهوم وجود و وحدت و جوهریت و عرضیت مشار کند، و از تباین در آثار مثل حرارت نار و برودت ماء بر تباین در ذوات استدلال نموده اند.

این قول، عبارتہ اخرای قول به بینونت عزلی بین وجودات است؛ و گفته اند: ستخیت بین وجودات، منافات با مسئلہ علیت و معلولیت دارد. اینها تشکیک خاصی را از وجودات نفی می کنند و می گویند: مسئلہ تشکیک و اینکه مراتب از سنخ واحد باشند، مستلزم انکار علیت و معلولیت است. و غفلت کرده اند از

اینکه انکار مطلق سنخیت ولو بنحو اصالت و تبعیت و عکسیت و عاکسیت، بعینه انکار علیت و معلولیت است و از آنچه که فرار کرده‌اند، دچار آن شده‌اند. قرآن کریم و اخبار نبویه و آثار ولویه، مشحون از اثبات این معنی است، چنانچه فرموده است:

«قُلْ كُلٌّ يَتَعَمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ».

مه نشانند نور و سگ عوعو کند هر کسی بر طینت خود می تند

اگر ذات مقدس حق، متباین من جمیع الوجوه با اشیاء خارجیه باشد، هیچ موجودی جهت معلولیت پیدا نخواهد کرد. چون مباین بماهو مباین، از آن جهت که مباینست، از مباین صادر نشود، و مباین بماهو مباین، مصدر چیزی که مباین با آن باشد، نخواهد شد، و چیزیکه منافی با طبع فاعل و ملایمت با ذات فاعل نداشته باشد، از فاعل صادر نشود، مباین، حکایت از فاعل خود ننماید.

«وَهَلْ يَكُونُ الظَّلْمَةُ آيَةُ الثَّوْرِ وَالظَّلُّ آيَةُ الْحَرُورِ».

همانطوریکه فاعل تام، جهت ذاتش منشأ صدور معلولست، همینطور معلول تام، جهت ذاتش مجعول و معلولست، بطوریکه از این شأن منسلخ نخواهد شد، و هر وجود معلولی بعینه تابع علتست، و استقلال در او راه ندارد؛ بلکه عین الربط و صرف الفقر است، و معنای عدم استقلال، آنستکه وجود خارجی علت مقوم ذات و محصلی جوهر خارجی معلولست، و احاطه علت را بر معلول، احاطه قیومیه دانسته‌اند، و معلول در مرتبه وجود، محتاج بعلت و علت مقوم اوست. و تقویم علت، وجود معلول را از تقویم ذاتیات و اجزاء ذات ماهیت، ماهیت را اتم و اقوی است و بهمین معنی در کلام الهی اشاره شده است:

«أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ».

گفتم بکام وصلت خواهم رسید روزی گفتا که نیک بنگر، شاید رسیده باشی

و در کلام معجز نظام حق است:

«وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْمًا كُنْتُمْ».

و این معیت، کما اینکه بعضی خیال کرده اند، معیت علمی نیست و در کلام بلاغت بنیان امیرالمؤمنین وارد است:

«داخلٌ في الأشياء لا بالمأزجة، وخارجٌ عن الأشياء لا بالمباينة».

و در ماثورات نبویّه است:

«لودلتم بحبل إلى الأرض السفلى، ليهبط إلى الله».

و در کلام فصاحت و بلاغت بنیان حق تعالی است:

«نُحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ».

دوست، نزدیک تر از من بمن است وین عجب تر که من از وی دورم
چکنم با که توان گفت که دوست در کنار من و من مهجورم

پس مبیانت من جمیع الجهات، بین حق و اشیاء محالست. و منشأ تفوه باین قول، عدم غور در معارف حق می باشد، کسانیکه باین طریق سلوک نموده اند، تشکیک خاصی را متکرنند، محققان این توحید را عامی می دانند.

بیان مسلک بعضی از صوفیه:

طایفه ای از اهل تصوف، همانطوریکه ذکر کردیم، گفته اند: در دار وجود، موجود واقعی و نفس الامری غیر از حق تعالی وجود ندارد، و عالم، منحصر بیک وجود و هستی صرف و بسیط من جمیع الجهات است، و موجودات متکثره که در نظر ما جلوه می کند، صرف توهم و محض تخیل و ثانیه مایراه الأحوالند.

هر چیز که غیر حق بیاید نظرت نقش دومین چشم احوال باشد

وحدت حقیقی صرف، و کثرت مترائیه صرف التوهم و محض التخیل است، (کَلِمَا فِي الْكُونَ وَهَمْ أَوْ خِيَالٍ). این همان قول بوحث وجود و موجود است. بعضی از اکابر (مرحوم آقا محمدرضا قمشه ای) فرموده اند: لازمه این قول، نفی شرایع و ملل، و انزال کتب و بعث رسل است. در بین قائلین باین قول، جمعی از اکابرند که نمی توان آنها را رمی باین معانی کرد. محیی الدین عربی در پاره ای

از کلمات خود کثرت را بکلی نفی می کند و وجود را منحصر بحق می دانند و وجود موجودات را وجودات مجازی دانسته و گفته است: همه موجودات، نسب وجود حقند. ولی مراد اینها (کما اینکه در بسیاری از مواضع کتب خود اشاره فرموده اند) از نسب و اضافه، اضافه اشراقیه است و اضافه اشراقیه را کُمل تعبیر با اضافه اعتباریه نموده اند و مراد از اعتباری در این جا، اعتباری عرفانی است، نه نسب و اضافه اصطلاحی مقولی حکمی، اضافه و نسب عرفانیه ظل وجود حقست: «أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ».

وجودات ظلّیه و نسب عرفانیه، بعقیده اینها از حقیقت وجود نیست. و حقیقت وجود همان مرتبه ذات حقست و بس، و شئون و تجلیات ذاتیه حق، عبارت از همین نسب می باشند.

بعد از وضوح این مطلب و مقدمه، می گوئیم؛ این اعظام گفته اند: در متن اعیان و نفس واقع نمی باشد، مگر ذات واحده قائم بذات خود، که منزله از جمیع اتمحاء ترکیب و تقیید و تخصیص و مشخص بذات خود است. و شریکی در موجودیت ندارد. و چون صرفست، ثانی از سنخ خود ندارد، و هر چه غیر از آن حقیقت دیده می شود، از شئون ذاتیه آن وجود است، و نسبت ما سوی الله تعالی، بالنسبه باو مثل نسبت اصل بفرع و عکس بعکس است. از برای اعیان ثابته و ماهیات امکانیه تحقق و ثبوتی نیست. وجودات ممکنات، نسب و اضافه اشراقیه حقند و برگشتشان بسوی او است. آنچه عالم از خود دارد، همان ماهیات امکانیه است که با قطع نظر از تجلیات و ظهورات وجودی حق معدومات صرفه اند. اینکه اعظام فرموده اند: فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی، مرادشان همین است که ذکر کردیم.

در تسمیم این مسئله، کلماتی ذکر می شود که در توضیح و تبیین این مطلب مدخلیتی تام دارد.

قول سوم در مسئله وجود و موجود، قول کسانیست که فرموده اند: کثرات ظاهره در وجود، کثرت حقیقیه می باشد، بعلت کثرت موجودات متمیزه در خارج و آثار مختلفه مترتبه بر این موجودات، و در عین حال وحدت حقیقیه وجود هم ثابت

است، و منافاتی بین وحدت حقیقه و کثرت حقیقه نیست، وحدت اثر نفس حقیقت وجود است و کثرات بواسطه ظهور حقیقت وجود در ماهیات مختلفه می باشد.^۱

جمله یکتورند، اما رنگهای مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته

و این وجود واحد در مقام فعل، عین ماهیات مختلفه است که ساری در تمام ماهیات است و چون وحدت حقیقت وجود، وحدت اطلاقی و انبساطی و بالجمله وحدت حقیقی می باشد، منافات با کثرت حقیقی ندارد، آن وحدتی که منافات با کثرت حقیقه دارد، وحدت عددیه می باشد و این إطلاق و انبساط و سریان خارجی است که بتعینات امکانیه متعین شده است، و در ملبس اعیان ثابت و ماهیات امکانیه ظهور نموده است.

(ان الحق، المنزه عن نقائص الامکان، بل عن کمالات الایکوان هو الحق المشبه، و ان کان قد تمیز الخلق عن خالقه بامکانه و نقصه).

چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش در صحرا نهادیم

قال علی «ع»

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَجَلَّى لِعِبَادِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ رَأَوْهُ. وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَجَلَّى لَهُمْ».

مشاهده صریح این حقیقت محال است، و آنچه را که ما از حق ادراک می نمائیم، عبارت از یکنحوه تعین خاص امکانی است که بنور شحی و ظهور ظلی، ظهور پیدا نموده است. انبساط و ظهور این حقیقت در کثرات، مثل انبساط دم در اعضاء یا سریان دهن در اشیاء و انبساط بحر در امواج نمی باشد تا به تبعیت محل متجزی و متقدر شود، این انبساط اشراقی و تجلی فعلی حق است که

۱. اخوند ملا اسماعیل اصفهانی، معروف بدریغ کوشکی و واحد العین، بطور فهرست اقوال در وجود را بیشتر از آنچه در اسفار موجود است، در حواشی شوارق ذکر کرده است، و این ترکه نیز در حکمت اعتمادیه اقوال در وجود را بیان نموده است.

وجودش عاری از ترکیب و تقیید و تخصیص است.

(وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا).

عمانظوریکه قبلاً در این رساله بیان شد، این ظهور و تدلی و تجلی در ملابس اسماء و اعیان ثابته را وحدت در کثرت، و رجوع این کثرات را بوحدت، حقیقت وجود کثرت در وحدت می گویند. باین اعتبار کَمَل از عرفا فرموده اند:

«انت مرآته وهومرآة احوالك».

بیک نظر حق تعالی، مرآت اشیاء است و بیک نظر اشیاء خارجیه مرآت حقند، و گفته اند: عارف واصلِ کامل، ذوالعینین است. هم حق را بحسب فعل، ظاهر در اشیاء می بیند و هم خلق را «بحکم النهايات هی الرجوع الی البدايات»، در حق ملاحظه می نماید. صاحبانِ عینِ یمنی را تنزیه‌ی و دارندگانِ عینِ یسری را تشبیهی می نامند. ولی ساکنان صوامع ملکوتی، صاحب عینین می باشند، نه شهود حق آنها را از شهود خلق مانع، و نه شهود خلق آنها را از تماشای جمال ذوالجلال حاجب است. و مراد رسول اکرم صلی الله علیه و آله، که در دعای خود گفته است: «رَبِّ آرِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ». همین است؛ چون وجود مقدس حق، مقوم و محصل اشیاء است، و نیست مرتبه‌ای از وجود که حق در آن مرتبه موجود نباشد؛ و بموجب آیه کریمه.

«هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ»، و خبر بلاغت اثر: «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَمَعَهُ وَفِيهِ»، در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، حق تعالی موجود است و در همان مرتبه، طرد عدم از ماهیات ثابته می نماید.

و تحقیق این مطلب خواهد آمد، که حق تعالی فقط از راه اسباب و معالیل متوسطه بین او و اشیاء رابطه با مخلوقات ندارد، کما اینکه کثیری از فلاسفه بر آن رفته اند؛ بلکه ارتباط حق با اشیاء از دوراه است: یکی از رشته سبب‌سازی و ایجاد معادات از برای خلق اشیاء که وجود هر چیزی منوط بشرائط و معادات است؛ زیرا سَدّ جمیع انحاءِ عدمِ معلول جز بجمل و سائط و ایجاد معادات و رفع موانع حاصل نشود:

«أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجَرِّيَ الْأُمُورَ إِلَّا بِأَسْبَابِهَا».

و چون هر وجودی در دارهستی، مدخلیتی تام از برای خلقت اشیا دارد، بنحوی که از عدم آن، عدم جمیع اشیا لازم می آید؛ بجهت آنکه برگشت تمامی موجودات بوجودی واحد من جمیع الجهات است، که نظام و ترتیب وجود از عقول طولیه و عرضیه و مجرده و ماده و دنیویه و برزخیه و اخروی، بسته بنظام تام اوست و بعلم عنائی ذات خود، که در او علم بجمیع اشیا منطویست: (علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، بحکم بسیط الحقیقه کل الاشیا)، مراتب وجودیه را از درّه الی الذره بوجود آورده است.

از این رشته، جمل و سائط طولیه و عرضیه ماده و مجرده، برشته سبب سازی تعبیر شده است.

غیر از این ارتباط، ارتباط دیگری حق با مجعولات امکانیه بلا واسطه دارد، که از آن بوجه خاص و رشته سبب سوزی تعبیر نموده اند که جمیع سائط در مقابل سیطره و عظمت وجوبی مقهور و فانی، و حق تعالی متجلی و متظاهر در جمیع اشیا است. نگارنده برهانی خاص بر این مطلب دارد که باختصار ذکر می کند: در جای خود ثابت شده است، که علت بوجود خارجی، مقوم و مؤیس وجود معلول است، و این تقویم، از تقویم جنس و فصل اجزاء ماهیت را تمام تر است، و معلول بحسب ذات، محتاج بعلت است؛ بطوریکه حضور علت از برای آن، از حضور ذاتش برای خودش تمامتر است، اگر کسی هم بخواهد حقیقتی را شهود کند، اول باید علت موجدّه آن شیء را بمشاهده حضوریه ادراک نماید.

مبدء و علت العلل که حق تعالی باشد، برهان بر جمیع اشیا و اقرب از هر شیئی بر آن شیء است:

«تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»، و «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ، أَوْلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ».

در روایت است که منصور بن حازم، که از اصحاب امام باقر(ع) می باشد، بحضرت عرض می کند که با قومی مجادله کردم؛ آنها می گفتند ما خدا را از اشیا می شناسیم، من گفتم خداوند بالاتر است از آنکه او را بوسیله مخلوق بشناسیم، حضرت او را تحسین نمود.

محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است
 دلی کز معرفت نور و صفا دید بهر چیزی که دید اول خدا دید
 همه عالم ز نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا
 زهی نادان که آن خورشید تابان بسور شمع جوید در بیابان

نظر بآنکه حق تعالی بما نزدیکتر از ماست، علم حضوری ما بحق تعالی مقدم بر علم ما بذات ماست. حکماء مشا بلکه جمهور چون از این نکته غفلت کرده اند، در مسفورات خود گفته اند: هیچ حصولی اقوی از حصول شیء برای ذات خودش نیست. روی این مقدمات، حق تعالی از وسایط فیض که بین ما و او واقع شده اند، نزدیکتر بماست. این رشته رشته سبب سوزیست، که حق تعالی بلاواسطه یا هر موجودی رابطه خاصه ای دارد و آن موجود از اینجهت با هیچ موجودی رابطه ندارد.

ارتباطی بی تکلیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس
 برشته سبب سازی و سبب سوزی، هر دو مثنوی معنوی، اشاره فرموده و گفته است:

از سبب سازیش من سودائیم وز سبب سوزیش سو فسطائیم
 از سبب سازیش من حیران شدم وز سبب سوزیش سرگردان شدم

بعد از تأمل شافی و تام در آنچه بمنصه تحقیق رسید، عارف کامل، می فهمد که حقیقت وجود، عبارت از حق اول است که در تمام ماهیات و اعیان ثابتة متجلی، و ظاهر و تجلی او تابع ذات او می باشد، و تکثر در تجلی محال است؛ چون موجودات از جهت وحدت، ارتباط بحق اول دارند و مجعول با لذات وجود منبسط است که فعل اطلاقی حق باشد: (وَمَا أَقْرَبُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ)، کثرت از ناحیه قوایل و اعیان ثابتة است. از این تجلی و ظهور، تعبیر بتجلی فعلی می نمایند. احاطه حقیقت حق باشیاء، احاطه قیومی و احاطه این فعل بر اشیاء، احاطه و

ظهور سریانی می باشد.

خلاصه کلام، آنکه حق تعالی بتمام جهاتِ خدائی، از اشیاء خارج نمی باشد، و بتمام جهاتِ خدائی، داخل در اشیاء نیست، خروج حق از اشیاء بتمام جهات، مستلزم بینونت عزلی و تعطیل در ایجاد و ملازم باقول یهود است: «قَالَتِ الْيَهُودُ يَا لِلَّهِ مَقُولَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ».

و بالجمله، ملازم با تنزیه صرف است. و دخول حق در اشیا بتمام جهاتِ خدائی، مستلزم امکان، فقر، تجزی، تقدر، تقیید، حدوث و تشبیه می باشد. بحسب صرف حقیقت وجود، و محض جهت فعلیت، خارج از اشیاست، و بجهت ظهور و تجلی فعلی، ساری در قوابل است. از همین معنای مذکور، بتجلی و ظهور وحدت در کثرت و انطواء و فنای کثرت در وحدت تعبیر شده است. از این توحید، بتوحید آنحصُ الخواصی، تعبیر نموده اند. کسانی که از وادی معرفت دورند، این مطلب را حرف قزل پنداشته و معتقد باین قول را منحرف می دانند: «فَقَهْمُ بِمَعْرُزٍ عَنْ قَهْمِ هَذِهِ الْعَوْبَاتِ وَ تُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ وَ مَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ».

خلاصه کلام، آنکه حق تعالی چون وجودش وجود مطلق و عاری از جمیع قیود است، در مقام فعل، معیت سریانی و در مقام ذات، معیت قیومی با اشیا دارد. اشیا مقام تفصیل و ظهور و جلای همان حقیقتند، بدون آنکه آن حقیقت تنزل از مقام خود نموده باشد. و اینکه می گوئیم: وجود، دارای وحدت و کثرت است، معنایش این است که کثرت در مقام تفصیل و وحدت در مقام اجمال است، بلکه کثرت از اطوار و شئونات وحدت است، و طور و ظهور شیء واحد بحسب ذات کثیر نمی شود، طور و ظهور شیء بوجهی عین شیء و بوجهی غیر شیء است، موجودات متکثر و حق واحد است، و منافاتی بین وحدت حق و کثرت اشیا نمی باشد. وجود اطلاق حق، عین مقیدات است، ولی در مرتبه مقیدات و تقیید. و مقید در این مرتبه عین مطلق است، ولی در مرتبه ذات، مطلق بوصف تقیید وجود ندارد. مطلق در مقام ذات، عاری از جمیع تقیدات است و کلیه مقیدات، بوجود واحد بنحو اجمال در عین تفصیل در مشهد ذات مشهود و

معلوم حقتند. معیت حق با اشیاء و ظهورش در جمیع مراتب وجودی، بنحو حلول و اتحاد نیست.

حلول و اتحاد این جا محال است که در وحدت دوئی عین ضلال است

ولیس بجوهر، لانه موجودا فی الخارج، لافی موضوع «لافی موضوع-خ ل»، أو ماهیه لو وجدت لكانت لافی موضوع «لافی موضوع-خ ل». والوجود لیس كذلك، ولا يكون كالجواهر المتعينة، المحتاجة الى الوجود الزايد ولوازمه، و ليس بعرض، لأنه عبارة عما هو موجود في موضوع، او ماهیه لو وجدت لكانت في موضوع، والوجود ليس موجوداً بمعنى أن له وجوداً زائداً فضلاً عن أن يكون موجوداً في موضوع، بل موجوديته بعينه وذاته، لا بأمر آخر يفايره عقلاً او خارجاً. وايضاً، لو كان عرضاً لكان قائماً بموضوع موجود قبله بالذات، فيلزم تقدم الشيء على نفسه. وايضاً وجودهما زايد عليهما، والوجود لا يمكن أن يكون زائداً على نفسه، ولأنه مأخوذ في تعريفهما، لكونه اعم منهما فهو غيرهما.

حقیقت وجود، جوهر نیست؛ چون جوهر را بموجود لافی موضوع، یعنی قائم بذات و مستقل و یا ماهیتی که اگر وجود خارجی پیدا نماید، قائم بذات است و در موضوع و محل وجود ندارد، تعبیر نموده اند. وجود، این نحو نیست، نظیر جواهر متعینه محتاج بوجود زائد بر ذات و لوازم وجود زاید بر ذات نمی باشد، چون وجود زائد بر ذات، ماهیات است و ماهیات در تحصيل احتیاج بوجود دارند. وجود عرض نیز نمی باشد، برای آنکه عرض تعریف شده است: باهیتی که موجود در محل و موضوع باشد، یا بتعبیر دیگر، عرض ماهیتی است اگر وجود خارجی پیدا نماید،

۱. نبودن وجود، داخل مقوله ای از مقولات جوهریه و عرضیه، اتفاقی محققان از قائلان باصالت ماهیت و اصالت وجود و قائلان به تباین وجودات و قائلان بوحث سنخی و یا وحدت شخصی وجود است. کسانی که قائل باصالت ماهیت در تحقق و ثبوتند، وجود را مفهومی اعتباری می دانند، و هر مفهوم عام اعتباری، حتی مفهوم جوهر و عرض، از عوارض عامه و داخل ماهیتی از ماهیات نمی باشد. بیاناتی که در متن و شرح این رساله ذکر شده است، بیشتر ناظر باحکام خارجی وجود و نبودن آن بحسب خارج از سنخ، جوهر و عرض می باشد.

وجودش در موضوع خواهد بود. وجود، موجود، باین معنی که وجود زائد بر ذات داشته باشد، نیست تا چه رسد باینکه موجود در موضوع باشد، بلکه موجودیت وجود و ذات و حقیقت آن یک چیز است و موجودیت وجود نظیر ماهیات بآمری زاید بر ذات آن نیست.

یعنی حقیقت وجود، چون متشخص بالذات و مبدیة تحصیلات است، و مثل ماهیات کلیه، در تحصیل احتیاج بوجود و تشخص ندارد، و چون تشخص عین ذات وجود است، احکام ماهیات جوهریه و عرضیه که تحصیل و وجود، زائد بر آنها است، در نفس طبیعت وجود، جاری نمی باشد. و نیز اگر وجود، عرض باشد، باید بموضوع و جوهری که قبل از آن موجود باشد، قائم باشد. ملاک موجودیت جوهری که محل وجود است، اگر همین وجود باشد، مستلزم تقدم شیء بر نفس خود است، و اگر وجود دیگر باشد، تسلسل لازم آید، علاوه بر این، وجود جوهر و عرض، بر ذات جوهر و عرض زائد است. باین معنی که وجود داخل در ذات ماهیات جوهری و عرضی نیست، بلکه عرضی و معلل است، در صورتی که نفس حقیقت وجود، وجودی زائد بر ذات خود ندارد، و دیگر آنکه وجود، اعم از جوهر و عرض است، یعنی در تعریف جوهر و عرض وجود اخذ می شود: جوهر را بموجود مستقل و غیر قائم بغیر، و عرض را بموجود قائم بغیر و نعت از برای غیر، تعریف نموده اند. پس باید وجود، اعم از جوهر و عرض باشد.

برهان بر این مطلب، بر طریقه اهل نظر اینست که: وجود و عوارض وجود از قبیل وحدت و تشخص، نه داخل در مقوله جوهر و نه داخل در مقوله عرض است، ملاک خروج مفهوم یا مصداقی از مقولات جوهری و عرضی، آنستکه مفهوم بر اکثر از یک مقوله صدق نماید و یا مبدی ظهور دو مقوله گردد، مثل مفهوم وجود که بر جوهر و عرض هر دو صادق است و باعتبار مصداق هم، مبدی ظهور و تحقق جمیع مقولات جوهری و عرضی می گردد.

سر این مطلب، آنستکه بین مقولات تباین کلیست و محال است یکشبی واحد، مصداق جوهر و عرض و یا کم و یا کیف واقع شود، اجتماع متقابلین بدیهی الاستحاله و اولی البطلان است. مجموع مرکب از جوهر و عرض، خارج از

مقوله است، اساطین فن تصریح کرده‌اند که مرکب از خارج و داخل، خارج از مقوله است.

حقیقت خارجیّه وجود، باعتبار انبساط و اطلاق ذاتی و وحدت حقیقی، منشأ تعیین جمیع ماهیات و مبدا ظهور جمیع حقایق است. و باعتبار مفهوم، بر همه متعینات صادق است. کلیه حقایق، ناشی از انبساط وجود است. بهمین لحاظ، جوهر نیست و تعریف جوهر بر آن صادق نیست. و تا وجود تحقق پیدا ننماید، حقایق جوهری از عقل و نفس و برزخ و اجسام مادی، تحصیل پیدا نمی‌نماید. و بهمین ملاک وجود، عرض هم نمی‌باشد، عرض از شئون جوهر است و وجودی واحد از مقام و مرتبه جوهر مرور نموده و بعرض می‌رسد، و مبدا تجلی و ظهور عرض می‌گردد. باعتبار مفهوم و مصداق، از جوهر و عرض اعم است. البته فرق است بین عمومیت و کلیت، و اطلاق مفهوم، و عموم و اطلاق و کلی بودن، بحسب مصداق و عموم و کلیت، و اطلاق به اعتبار مفهوم، اطلاق بحسب مصداق، عبارت از تجلی و ظهور وجودی در حقایق جوهری و اعیان و ماهیات عرضی است، و اطلاق مفهومی، عبارتست از صدق مفهوم کلی بر افراد مختلف. و فرقی واضحست بین اطلاق بحسب ماهیت و اطلاق بحسب وجود خارجی. اطلاق در باب ماهیات، حاکی از نقص و ملازم با ابهام و عدم تعیین است، و اطلاق در وجود حاکی از کمال فعلیت و نهایت تمامیت می‌باشد.

ولیس امرأ اعتباریاً، كما يقول الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعترین بآه، فضلاً عن اعتباراتهم، سواء كانت عقولاً او غيرها، كما قال عليه السلام: «كأن الله ولم يكن شيء». وكون الحقيقة بشرط الشركة أمراً عقلياً اعتبارياً، لا يوجب ان يكون لا بشرط الشيء كذلك؛ فليس صفة عقلية وجودية؛ بمعنى أن العدم غير داخل في مفهومه، كالوجوب والامكان للواجب والممكن. وهوام الأشياء باعتبار عمومه و انبساطه على الماهيات، حتى يعرض مفهوم العدم المطلق والمضاف في الذهن عند تصورهما. ولذلك يحكم العقل عليهما بالامتنياز بينهما و امتناع أحدهما و امکان الآخر، اذ كل ما هو ممكن وجوده، ممكن عدمه، و غير ذلك من الأحكام.

وهو اظهر من كل شيء تحقّقاً و انيةً، حتى قيل فيه: انه بدیهی، و اخفی من جمیع الاشياء ماهية و حقيقة و انيةً، فصدق فيه ما قال أعظم الخلق به في دعائه: «ما

عرفناك حق معرفتك»، ولا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج إلا به فهو المحيط بجميعها بذاته وقوام الأشياء به، لأن الوجود لولم يكن، لم يكن شيء في الخارج ولا في العقل، فهو مقومها، بل هو عينها اذ هو الذي يتجلى في مراتبه و يظهر بصورها و حقايقها في العلم والعين، فيسمى بالماهية والاعيان الثابتة: كما بُيِّنَتْ في الفصل الثالث، انشاء الله تعالى.

- وجود از امور اعتباری نیست، باین معنی که مفهوم وجود در خارج مصداقی نداشته باشد، كما اینکه قائلان بأصالت ماهیت و اعتباریت وجود قائلند. برای آنکه وجود بالذات بدون اعتبار معتبر، تحقق دارد، در حالی که امر اعتباری قائم باعتبار کننده آن می باشد، و قطع نظر از معتبر تحقیقی ندارد.

كما اینکه پیغمبر «صلی الله علیه و آله وسلم»، فرموده است: «كَانَ اللَّهُ وَتَمَّ يَكُنْ مَعَهُ شَيْئاً» اصل حقیقت وجود در کمال عز و جلال خود مستغرق است و ادراک نمی شود. آنچه از وجود ادراک می شود، مفهوم کلی وجود مشترک بین اشیاء است، که از آن تعبیر بوجود محمولی و وجود کلی مشترک بین جمیع مقولات و وجود عنوانی و وجود مطلق نموده اند. این وجود بشرط شیء است که امر اعتباری و انتزاعی و از مقولات ثانویه است که باتفاق امر اعتباری است.

اعتباری بودن چنین وجودی، ملازم با اعتباری بودن منشأ اعتبار این وجود که حقیقت لا بشرط، آنهم لا بشرط مقسمی است نمی باشد. اصل حقیقت وجود، که مقام غیب الفیوب و مقام ذات و عنقاء مُقَرَّب و کثر مخفی باشد، از سنخ مفاهیم

۱ . یعنی خدا بود و چیزی با او نبود. در جای خود ثابت شده است که افعالی که بخداوند استناد داده می شود، از زمان اتسلاخ دارد، چون حق تعالی فوق زمان و مکان است، «و لیس عند ربك صباح و لالمساء». عدم وجود موجودات با حق، یعنی در مرتبه وجود حق، دائمی است و آن حقیقت، بذات خود قائم است، بوجه من الوجوه در حیطه فکر بشری نمی آید و هیچ موجودی در مقام ذات که مقام لاتمینی است راه ندارد. مقام احدیت وجود، برتر از افکار و عقول عقلا است. سکان ملاء علی مثل عقول طولیه و عرضیه و نفوس کامله نیز بدان مقام راهی ندارند، بلکه اشیاء بحسب تعین و ظهور و تدلی خارجی نیز با حق معیت ندارند، و حق با اشیاء معیت دارد. اطلاق مطلق، مقدم بر تنقید است، و فیض منبسط بر تمینات خود تقدم دارد، بلکه تمینات بالعرض وجود دارند: «هذا من الأسرار التي لا يمكن انشاؤها والله غالب على امره».

عقلی نیست. مفاهیم عقلی مثل مفهوم کلی وجود یا امکان و وجوب از برای ممکن و واجب، مفاهیم عدمیه اند، باین معنی که خارجیت ندارند^۱ نشأت مفاهیم ذهنی و امور عدمی، ذهن است. با قطع نظر از تعقل و ذهن حقیقتی ندارد.

حقیقت وجود باعتبار تجلی و ظهور و انبساط و سریان در ماهیات و مفاهیم، اعم از جمیع اشیاء است، و از تجلی و ظهور متعدد چنین حقیقتی، مفاهیم و ماهیات و آنچه که نحوه تحصیل و لو باعتبار تحصیل و تقرر ذهنی و اعتبار معتبر دارد، حصول پیدا می نمایند، تجلی و ظهور وجود، عارض مفهوم عدم مطلق و مضاف در مقام تصور ذهنی می گردد و از برکت نور وجود و انبساط هستی، اعدام مطلق و مضاف، یکنوع تحصیل و تعینی پیدا می نمایند، و عقل بواسطه تصور مفهوم عدم مطلق و مضاف، فرق بین این دو می گذارد و حکم بامتناع عدم مطلق و امکان عدم مضاف می نماید عدم مضاف مثل عدم «زید»، نظیر وجود زید ممکن الوجود است؛ چون هر ماهیتی که بحسب وجود امکان دارد که تحقق پیدا نماید، بحسب عدم نیز امکان دارد، یعنی عدم آن نیز ممکن است، چون امکان، عبارت از تساوی ذات ماهیت است نسبت بوجود و عدم. وجود باعتبار مصداق ظهور در حقایق و تحقق خارجی، ظاهرترین اشیاء است. چون از ظهور و تجلی وجود، همه متحصلات ظهور پیدا نموده اند و هر موجودی نفسی از اصل وجود دارد، چون هر موجودی همان ظهور اصل وجود است، ولی باعتبار احاطه و سلطه و تمامیت، خفی ترین اشیاء است، نه فکر و ذهن بشری احاطه بآن حقیقت پیدا

۱. وجوب و امکان و امتناع، جهات قضایا اند و حصر اشیاء در این سه قسم، حصر عقلی است. چون صدق هر محمولی از جمله وجود نسبت بموضوع یا بنحو ضرورت است و یا بنحو امکان و یا امتناع. محققان فائلمند، که جهات قضایا باعتبار آنکه کیفیت نسبت است، امری ذهنی و عقلی است. عده ای از متکلمان قائل بخارجیت جهات قضایا شده اند، وجوب و امکان را امری خارجی می دانند، و ادله واهی ای برای اثبات قول خود ذکر کرده اند. این مسئله را صدرا المتألهین در اسفار بطور تفصیل بیان کرده است.

اما وجوب وجودیکه بحق تعالی اطلاق می شود که از آن تعبیر بوجوب ذاتی نموده اند و عبارت است از وجود صرف نام و تمام قائم بذات و مستقل الهویه، غیر از وجوبی است که از مواد ثلاث است.

می نمایند، و نه سلاک بحسب شهود و حضور، محیط بر اصل حقیقت وجود می شوند. پس باین اعتبار، وجود بحسب مصداق و تحصیل خارجی، اظهر از همه اشیاء است و باعتباری نیز مخفی ترین حقایق است. لذا عالم ترین اشخاص بحق تعالی «یعنی خواجه عالمیان»، در دعای خود فرموده است: «ما عرفناك حق معرفتك». هیچ موجودی در عقل و خارج تعین پیدا نمی کند، مگر آنکه حقیقت وجود بآن شیء احاطه دارد و آن شیء محاط باصل حقیقت وجود است. قوام و تقوم موجودات باصل وجود است، اگر وجود نبود، هیچ موجودی در عقل و خارج تحقق پیدا نمی نمود. قوام همه حقایق بوجود است، بلکه وجود باعتبار تجلی و سریان، عین هر موجودی است.^۱

وجود است که در مراتب مختلف، تجلی^۲ می نماید، و بصور اشیاء و ماهیات و حقایق اعیان در موطن علم «دهن» و خارج ظاهر می شود. در هر موطن اسمی دارد، باعتبار ظهور ذهنی و تجلی علمی عین ثابت و باعتبار وجود خارجی، ماهیت نامیده می شود. تفصیل این بحث در فصل سوم خواهد آمد.

بین وجود و عدم، واسطه متصور نیست، کما اینکه بین موجود و معدوم واسطه تعقل ندارد. ماهیت حقیقیه باعتبار آنکه متصف بوجود و عدم است، باعتبار مفهوم و حمل اولی و واسطه بین وجود خاص و عدم خاص است^۳ ماهیت مطلق اعتباری،

۱. چون حقیقت حق تعالی، باتمام جهات کبریائی نیز داخل در اشیاء نمی باشد، باعتبار فعل و سریان فعلی و مشیت و اراده و علم و قدرت فعلی، عین اشیاء است، چون آنچه در خارج تحقق دارد، از او ظاهر شده است، بیک معنی ظاهر و مظهر در واقع اوست: «هو الظاهر والمظهر بمعنی ان شیء من الظاهر والمظهر یس خارجاً عنه، لانه ظاهر من حیث الذات، و مظهر من حیث الفعل، موافقاً لقوله تعالی: هو الاول والآخر والظاهر والباطن؛ و هو بکل شیء علیم».

۲. عبارت قیصری این است: «فهو مقومها، بل هو عینها، لذهوالذی یتجلی فی مراتبه و یظهر بصورها الخ». حقیقت وجود تجلی در مراتب خود می نماید، یعنی از تجلی یک حقیقت، مراتب متعدد و مختلف محقق می شود. ظاهر و مظهر یک حقیقت است.

۳. ماهیت باعتبار مفهوم غیر از وجود و عدم است، ولو آنکه همین مفهوم باعتبار حصول ذهنی نوعی از وجود است. خلاصه آنکه ماهیت که از آن تعبیر بکلی طبیعی نموده اند، باعتبار مفهوم و حمل اولی غیر از وجود و عدم است، بنوعی که مسامحه از آن تعبیر بواسطه بین وجود و عدم نموده اند. محققان

تحقق نفس الامری ندارد. کلام ما در چیزهایی است که تحقق واقعی و نفس الامری دارند.

حقیقت وجود و همچنین وجودات امکانی از امور اعتباری نیستند. برای آنکه اگر حقیقت وجود امری اعتباری باشد، هیچ ماهیتی تحقق پیدا نمی نماید، برای آنکه ماهیت «بماهی هی» بدون لحاظ وجود و تنور آن بنور هستی، با اتفاق قائلان به اصالت ماهیت و اصالت وجود، امری اعتباری است و منشأ اثر نمی باشد. وجود و جمیع اموری که مربوط بوجود است، از قبیل وحدت و کثرت و تشخص از مقام و مرتبه ماهیت خارج است. ماهیت بواسطه اتحاد با وجود، مستحق حمل موجود می شود. ما بطور مفصل در رساله «هستی از نظر فلسفه و عرفان» و تعلیقات بر «شرح مشاعر ملاصدرا تألیف ملا محمد جعفر لنگرودی»، تبعاً لصدور المتألهین، ادله مفصل بر اصالت وجود ذکر نموده ایم. عرفا هم نظیر محققان از حکما وجود را اصل می دانند، و لکن چون برای وجود مراتب قائل نیستند و اصل وجود را مخصوص به حق می دانند، نحو دیگری برهان براین معنی اقامه نموده اند و در بحث علمی مستقیماً برهان بر تحقق اصل حقیقت وجود و مقام صرافیت هستی از طریق اینکه در هر طبیعتی مقام صرافت وجود و اطلاق هستی تقدم دارد، بر مقام امتزاج وجود با ماهیات مرتبه تقیید وجود با عیان ثابت چنان حقیقتی بدون اعتبار معتبر قائم بذات است، اقامه نموده اند.

دائماً او پادشاه مطلق است در مقام عز خود مستغرق است
او بخود ناید زخود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست

→ چنان حقیقتی را لایبشرط قسمی می دانند، و برخی از متأخرین مثل محقق سزواری از آن تعبیر بلبشرط مقسمی نموده اند. لایبشرط مقسمی، مقسم از برای لایبشرط قسمی و ماهیت بشرط شیئی «مخلوطه» و بشرط لا «مجرده» می باشد، و بنظر تحقیق، اعمیت چنین حقیقتی اعمیت شمولی نیست، بلکه اعمیت آن اعتباری و لحاظی است. و کلی طبیعی، باید طبیعتاً مطلق و شامل افراد خود باشد، نه آنکه اعمیت آن بالا اعتبار باشد. بنابراین، ماهیت لایبشرط مقسمی، تحقق و واقمیت ندارد، لذا قیصری گفته است: «والمطلقة الاعتبارية لا تحقق لها في نفس الامر»، گو یا مراد قیصری از ماهیت مطلقه اعتباری همین باشد. والله اعلم.

حقیقت وجوداً، باعتبار تجلی در اعیان، عین موجودات است و باعتبار انبساط، شامل همه حقایق می شود و با قید وحدت و صرافت، معیت سریانی با حقایق دارد و احاطه اش بر حقایق، احاطه سریانی است؛ ولی معیت و احاطه اصل وجود نسبت بموجودات، احاطه قیومی است. سر اینکه اصل حقیقت وجود، اظهار از جمیع اشیاء است؛ این است که ظهور شأن نور و وجود است، و وجود هر چه تماثر باشد، نورانی تر و ظاهرتر است. بهمین جهت حقیقت حق که مقام صرافت وجود است و ماهیات را از ظلمت عدم بعالم نور سوق داده است، ظاهرترین اشیاء است. این حقیقت هم در مقام عقل ظاهرترین اشیاء است؛ چون مقام صرافت وجود در رتبه عقلی هم ظاهرتر و جلی تر از مقام شوب و امتزاج وجود با ماهیات و اعدام است، و هم در مقام شهود و فناء در توحید ظهور دارد؛ چون فناء در توحید شهود حقیقت وجود، ناشی از تجلی حق است در قلب عارف سالک؛ بهمین جهت، خاتم الاولیاء، علی بن ابی طالب فرموده است: «ما ریئت شیئاً إلا و ریئت الله قبله و بعده و معه و فیه».

دلی کز معرفت نور و صفا دید بهر چیزی که دید، اول خدا دید

۱. حقیقت وجود که مقام صرافت هستی باشد، از جمیع قیود تنزه دارد «نه کسی زو نام دارد نه نشان» این حقیقت را بمرتبه ذات و تمام هویت واجب تعبیر نموده اند بلکه از جهتی وجوب وجود از تعین حقیقت واجب و در مقام متأخر از ذات حق اعتبار می شود چون از برای موجود مطلق دو اعتبار تصور می شود یک اعتبار ملاحظه ذات وجود است بدون لحاظ تمینی از تمینات این همان مرتبه حق است که تعبیر بمرتبه هم از آن حقیقت خالی از تسامع نیست بلکه تعبیر بحق و هر تعبیری آن را از مقام خود تنزل می دهد چون هر تعبیری مفهم اشاره است «نه اشاره می پذیرد و نه عیان» حق نیز از اسماء ذاتیه است که از احدیت ذاتیه انتزاع می شود و مقام احدیت مقام بعد از ذات است. اصل حقیقت هیچ تمینی «از قبیل کثرت، ترکیب، صفت و نعمت» ندارد چون تعدد ندارد و صرف وجود و محض هستی است و در مقام ذات تقیید ندارد و قید خارج هم نظیر صفت و نعمت در او نیست چون از تعین عقلی و ذهنی سیراست اسم و رسم ندارد، نسبت و حکم در مقام ذات اعتبار نمی شود چون نسبت و حکم ناشی از تعلق بغیر است.

فلا واسطه بینہ و بین عدم، كما لا واسطه بین الموجود والمعدوم مطلقاً، والماهية واسطه بین وجودها الخاص، وعدمها، والمطلقة الاعتبارية لا تحقق لها في نفس الامر، والكلام فيما له تحقق فيه ولا ضد له ولا مثل لأنهما موجودان متخالفان او متساويان، فخالف جميع الحقايق لوجود اهدادها وتحقق امثالها دونہ، فصدق فيه ليس كمثلہ شیء.

وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان؛ بل هو الذي يظهر بصورة الضدين وغيرهما و يلزم منه الجمع بين النقيضين^۱؛ اذ كل منهما يستلزم سلب الآخر، واختلاف الجهتين انما هو باعتبار العقل وأما في الوجود فتتحد الجهات كلها، فان الظهور والبطون و جميع الصفات الوجودية المتقابلة، مستهلكة في عين الوجود، فلا مفايرة إلا في اعتبار العقل.

والصفات السلبية مع كونها عابدة الى عدم، أيضاً راجعة الى الوجود من وجه فكل من الجهات المتفایرة من حيث وجودها العقلي عين باقيا، ولكونها مجتمعين في عين الوجود، يجتمعان ايضاً في العقل، إذ لولا وجودهما فيه لما اجتماعاً وعدم اجتماعهما في الوجود الخارجي الذي هو نوع من انواع الوجود المطلق، لا ينافي اجتماعهما في الوجود من حيث هو هو.

۱. این عبارت که وجود باعتبار ظهور به صورت ضدين مستلزم جمع بين نقيضين است، بحسب صناعت علمی تمام نیست؛ چون اجتماع ضدين مطلقاً محال است. و تفایر اعتباری کافی از برای رفع امتناع اجتماع نقيضين و مصحح جمع متقابلين نمی باشد، و همچنین عبارت بعد از این عبارت که فرموده است: «و اختلاف الجهتين انما هو باعتبار العقل»، نیز خالی از اشکال نیست. از این قبیل عبارات در کتب عرفا «فقس الله اسرارهم»، زیاد است. این اعظم حقايق مفاض از عالم غیب و مستفاد از کتاب و سنت را القاء می نموده اند. و کمتر در قید تطبیق آن با اصول تألیف و تصنیف بوده اند. روی همین جهت اشخاص ناوارد، زیاد باین اعظم حمله نموده اند، ولی حق آنستکه راسخ در فن حکمت یمانیه، قادر است که این مبانی را با اصول علمی تطبیق کند. ظهور حق تعالی بصورت اهداد و متخالفات و تجلی او بکسوت متباینات، مستلزم اجتماع نقيضين نمی باشد؛ چون تجلی حق در اعیان بفيض ارفع اعلى و وجود منبسط در کسوت ماهیات و اعیان ثابتہ باعتبار اقتضای هر عینی مظهری را، بوجه بعینہ، نظیر تجلی نور واحدی است از روزه های متعدد، و شیشه های ملون بالوان مختلف که روان با یکدیگر اختلاف دارند، ولی نوری که بر طبق اقتضای هر یک ظهور نموده است، باعتبار سعه نامه وجودی یک چیز است، و بسط بساط فیض و قدرت حق، قاصر از این معنی نیست که بزجاجات مختلف ظهور نماید و وحدت فیض حق، وحدت اطلاقی است، نه عددی. وحدت عددی اباه از جمع با متکثرات دارد، نه وحدت اطلاقی.

حقیقت حق دارای ضد و مثل نیست، چون تضاد بین دو امر وجودی، «منسوب بوجود» است که متعاقب بر موضوع و محل واحد باشند، و بین آن دو غایت تخالف موجود باشد. و همچنین دو موجود متمائل هم باید از امور وجودی و مشارک در طبیعت واحد باشند. وجود، وجود است نه امر وجودی، چون امر وجودی بماهیتی که در مقام ذات، خالی از وجود باشد و بواسطه وجود موجود گردد، اطلاق می گردد. از این جهت، وجود، مخالف جمیع ماهیات است. و در ثانی حقیقت وجود، مبدی ظهور تمام اضداد و امثال و منشأ تحقق کافه متخالفات می باشد، و تمامی اضداد منشعب از اصل وجود می گردد، و وجود به بیانی که بعداً ذکر خواهد شد، مجمع جمیع صفات متضاده است، و تمامی مفاهیم متخالفه متباینه، در عین وجود مستهلک اند.

بوجود، «یعنی حقیقت وجود و هویت حق جل جلاله»، اضداد و امثال تقوم دارد، بلکه وجود بحسب فیض و تجلی و ظهور، عین اضداد است و باعتبار سعه و انبساط و تجلی، بصورت اشیائی که با یکدیگر تخالف و تضاد و تنافی دارند، ظاهر می شود.

هر لحظه بشکلی بت عیار درآمد دل بر دو نهان شد.

ظهور وجود بصورت متباینات و تجلی در کسوت اضداد، مستلزم جمع بین نقیضین است. چون وجود هر ضدی «مثلاً»، ملازم با رفع و نبودن ضد دیگر است، ولی گمان نشود که تجلی وجود بصورت دو ضد، عین اجتماع دو نقیض است. چون حقیقت وجود باعتبار سعه فعلی در دو ضد، ظهور می نماید، ظهور آن در «سفیدی» مثلاً غیر ظهور آن در «سیاهی» است. بواسطه تعدد جهات و اعتبارات، ولی در عین وجود که مقام صرافت و محوافت آن باشد، جمیع جهات متحدند، و صفات متقابله متعدده از قبیل ظهور و خفاء (قهر و لطف)، در عین واحدیت وجود استهلاک دارند و عین وجودند و باعتبار ظهور در قوایل متعدد، اختلاف پیدا می شود.

گر بعلم آئیم دیوان و نیم ور بجهل آئیم زندان و نیم
گر بگرییم ابر پر رزق و نیم گر بخشیم آن زمان برق و نیم

گر بصلح آئیم عکس مهر اوست ور بجنگ آئیم عکس قهر اوست

در فصول بعدی بطور مفصل نحوه ظهور اسماء و صفات در اعیان ثابت و ماهیات امکانیه خواهد آمد، والله هوالموفق للرشاد.

جمیع صفات سلبیه، با اینکه در حد و مفهوم آنها عدم مأخوذ است و امور عدمی می باشند، از جهتی برگشت آن صفات بامور وجودی است؛ چون برگشت تمام سلوب، بسلب امکان است و سلب امکان ملازم با وجوب وجود می باشد و برگشت جمیع صفات اضافی حق، باضافه اشراقیه است.

این همه جام می و نقش مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد

بنابر آنچه که بیان شد، جمیع جهات و صفات متضاده باعتبار وجود سببی عقلی و وجود جمعی قرآنی، عین یکدیگرند و باهم تغایری ندارند. حقایق متباینه بحسب وجود فرقی، و کون مادی و تحقق در عالم تضاد و دار اتفاق، با یکدیگر تغایر دارند. بواسطه ضیق ماده و کوتاهی رداۃ اجسام از تجمع و وحدت و انفجار در کثرت، متغایرنند و اجتماع در وجود ندارند، و بهمان ملاک که در احدیت وجود اجتماع و وحدت دارند، در وجود سببی عقلی انسانی که از عالم سطوت و قدرت و از سنخ ملکوت است، و حقایق را بواسطه اتحاد با وجود عقلی و کینونت قرآنی بلاد تجرد آباد عالم عقل شهود می نماید، تجمع دارند.^۱

شاهد براین مطلب، آنکه حقایق نازل در عالم عقل و ملکوت، از انواع مادیه جمادات و نباتات و حیوانات در عالم مثل توری با اصل ثابت خود متحدالوجودند، و عدم اجتماع موجودات و انواع مادی در نشأ تفرق و انفصال، منافات با اتحاد آنها در عالم عقل و بلاد وحدت و صمیمیت ندارد.^۲ لذا همه حقایق در وجود من

۱. خلاصه کلام آنکه در مراتب وجودی، چون هر موجود عالی، شامل همه الات سافل است، و هر موجود عالی، محیط بر وجود سافل می باشد، اتصال و اتحاد باصل حقیقت موجود دانی، احاطه بر موجود سافل است.

علم بحاق اعیان، حاصل نمی شود مگر باتحاد با اصل هر موجودی. اول مرحله شهود، اتصال بعالم

حيث هوهو، و مقام احدیت ذاتی بیکوجود موجودند، و دوئیت و تکثر و تمایز در مقام احدیت، موجود نمی باشد و همه حقایق در مشهد احدیت مجتمع در یک حقیقت اند.

منبسط بودیم یک گوهر همه بسی سر و بسی پا بدیم آن سر همه
چون بصورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق

وقیل

کنا حروفاً عالیات لم نقل متعلقات فی ذری اعلی القل
انا انت انت نحن نحن هو والکل فی هوهو فصل عن وصل

ولا یقبل الانقسام والنجزی اصلاً، خارجاً و عقلاً، بساطته، فلا جنس له^۱ ولا فصل له، فلا حد له^۱.

→ مثال و شهود حقایق در برزخ متصل است، و بعد از تعافی از دار غرور و اتصال برزخ، اگر مشمول عنایات الهیه واقع شود، بعالم عقل متصل می گردد، و از عقل اول تجاوز نموده، بعالم واحدیت و حضرت علمیه می رسد. این آخرین مرحله سیر سلاک الی الله است.

۱. محققان از حکما در نفی ترکیب از وجود، مطالب زیادی پرشته تحریر در آورده اند. نگارنده بطور مبسوط در کتاب «هستی از نظر فلسفه و عرفان»، و حواشی و تعلیقات بر «شرح مشاعر ملاصدرا» این مطلب را بیان نموده ام و در این جا از تفصیل آن خودداری می نمایم و بطور اختصار می گوئیم:

وجود نه مرکب از اجزای خارجی است، مثل ترکیب شیشی از ماده و صورت؛ چون اجزای خارجی باید بعضی در بعضی دیگر حلول نموده تا از ترکیب بعد از فعل و انفعال، مرکب وجود پیدا نماید. فعل و انفعال در حقیقت وجود محال است؛ چون اجزاء باید یا یکدیگر و مجموعاً با مرکب متغایر باشند، تا از ترکیب اجزاء، وجود، حصول پیدا نماید؛ در حالتی که بفرض آنکه وجود دارای اجزاء باشد، باید اجزاء حصول خارجی داشته باشند. این خود مستلزم تحقق وجود است در اجزاء مرکب، قبل از تحقق وجود. پس حقیقت وجود بدون ترکب از اجزاء، حصول پیدا نموده است. اگر چنانچه اجزاء معدوم باشند، این فرض، مستلزم تحصیل وجود از عدم است، بهمین ملاک وجود، مرکب از اجزای مقداری نیست؛ چون مقدار از خواص جسم است، و هر جسمی مرکب است، و وجود بسیط است. وجود، ←

حقیقت وجود باعتبار بساطت و تنزه از اقسام ترکیب، انقسام و تجزی بر نمی دارد نه قبول قسمت خارجی می نماید و نه بحسب عقل ترکیب دارد، تا

→ اجزاء عقلی نظیر جنس و فصل و ماده و صورت عقلی نیز ندارد، دلیل یر نفی ترکیب وجود از جنس و فصل، که مستلزم نفی اجزاء خارجی «ماده و صورت» و اجزاء عقلیه نیز می باشد، آنستکه حقایق وجودیه حقایقی بسیط اند و تقوم بجنس و فصل ندارند؛ برای آنکه در جای خود میرهن گردیده است، که احتیاج و افتقار جنس بفصل در تقوم ذات جنس نمی باشد، بلکه احتیاج جنس بفصل در تحصیل وجودی و تقرر خارجیت، و فصل باعتبار بعضی از ملاحظات تفصیلیه عقلیه، بمنزله علیت مفید جنس است؛ بنابراین، اگر برای حقیقت وجود، جنس و فصلی باشد جنس آن با حقیقت وجود یا ماهیتی معروض وجود است، بنابراین اول لازم می آید که فصل، مفید معنای ذات جنس باشد و فصل مضموم جنس، معوم جنس شود و این خلف است.

بنابر ثانی، حقیقت وجود یا فصل است یا چیز دیگر. بنابر هر دو تقدیر، خرق فرض لازم می آید بملک آنکه طبایع محموله بحسب خارج متحد و بحسب معنی و مفهوم مختلفند و در اینجا امر این نحو نمی باشد.

بیان تفصیلی این مطلب آنست که جنس و فصل نسبت یکدیگر عارض و معروضند. جنس نسبت به فصل عرض عام، و فصل نسبت بجنس عرض خاص است. و معنای عروض در اینجا عروض بحسب شیئیت مفهومیست که لحوق ابدالالمفهومین بر دیگری باشد، نه عروض خارجی که مستلزم وجود خارجی معروض باشد؛ مثلاً مفهوم حیوان جنسی بحسب نفس مفهوم تام و تمام و متضمن جمیع اجزاء و مقومات نفس ذات خود می باشد، و مفهوم ناطق از حقیقت حیوان خارج است و فصل بر جنس باعتبار ابهام و تردد بین امور کثیره عارض می گردد و بصرف لحوق معنای جنس را تحصیل دهد.

بعبارت اخری، معنای حیوان جنسی، عبارت از جسم نامی حساس متحرک بالا راده است، و تمامیت هویت مفهومی حیوان، بهمین اجزاء، می باشد، طبیعت جنسیه امر مبهم و محتمل بین امور کثیره است، و این ابهام بحسب وجود خارجی می باشد و فصل جنس را از ابهام خارج نموده و جنس بعروض فصل تحصیل پیدا می نماید. هیمتعلوی مفهوم حیوان، خارج از حقیقت ناطق است، و بحسب مفهوم داخل در هویت ناطق نیست؛ بعد از لحوق و عروض این دو مفهوم بر یکدیگر، دو جزء جوهری از برای تحصیل انسان که نوع باشد، می گردند، و چون طبیعت هر یک از جنس و فصل خارج از حقیقت یکدیگر است، محققین منشأ عمل فصل را بر جنس، اتحاد وجودی و تحصیل خارجی دانسته و گفته اند: حمل فصل بر جنس، حمل شایع صناعت است. با آنکه ناطق و حیوان از اجزاء حدییه انسان هستند.

سر آنکه جنس در مقام تحصیل خارجی احتیاج بفصل دارد، نه بحسب تقرر ماهوی؛ آنست که ماهیات دو اعتبار دارند: یکی مقام تقرر ماهوی و دیگر: مقام تقرر خارجی و چون وجود و تحصیل

منقسم باجزاء شود، چون بسیط حقیقی است، جنس و فصل ندارد. بهمین دلیل صرف الوجود و بحث الذات است. هرچه که دارای اجزاء خارجی و عقلی و وهمی نیست، حد ندارد و قابل تعریف نیست، و هر حقیقتی که معرا از ماهیت است و از سنخ ماهیات جوهری و عرضی نیست، یا اوضح اشیاء است و یا آنکه غیب محض و مجهول مطلق است، و باعتبار ادراک نظری، باید از وصولی بچنین حقیقتی مأیوس بود، مگر باعتبار فناء در توحید و بقا بأحدیت وجود و شهود حقیقت حق، باندکاک جبل انیت وجود امکانی، یعنی شهود حق بمشاهده حضوری، نه ادراک حصولی آن هم در تجلیات اسمی و شهود حق در ورای حجب نوری و گرنه مقام مشهود احدی نگردد مگر اولیای محمدین بجهت آنکه مشاهده حضوری و مکاشفه ذوقی، باعتباری اکتناه و نیل بکنه حقیقت نیست، اکتناه ممنوع و محال بقدیم فکر است، و مشاهده حضوری بپراق و رفرق ذوق است. لذا

→ خارجی، امری زاید بر حقایق ماهویه و داخل در حقیقت آنها نیست، باید منشأ و جهت خارجی آنها غیر از ثبوت و شئیت ماهوی آنها باشد، ولیکن چون حقایق وجودیه وجودی زاید بر ذات خود ندارند؛ اگر حقیقت وجود جنس داشته باشد و آن جنس حقیقت وجود باشد (چون وجود حقیقت واحده است)؛ لازمه اش آنست که فصل داخل در حقیقت جنس باشد، و جنس و فصل بحسب معنی متحد باشند، و لازم می آید که محصل وجودی آن، مقوم ذات و داخل در حقیقت باشد، و فصل مقسم که خارج از حقیقت جنس بود و حیوان جنسی را بانواع متعدده تقسیم می نمود؛ بتمام معنی داخل در مفهوم حیوان و مقوم معنی جنسی باشد. و این عبارت از انقلاب فصل به مقوم است.

اما توضیح محذورثانی، که جنس ماهیتی معروض حقیقت وجود باشد: نظر باینکه اجزاء نوع مثل حیوان و ناطق که اجزاء قولی انسان نوعی هستند، بحمل شایع بر نوع حمل می شوند و ملاک حمل شایع، تقایر مفهومی و اتحاد خارجیست و نوع حمل می شود بر اجزاء، مثل حمل انسان بر حیوان و ملاک حمل اتحاد خارجیست و تقایر مفهومی یعنی باید موضوع مثل انسان و محمول مثل حیوان در مقام حمل، تقایر مفهومی و اتحاد خارجی داشته باشند. اگر حقیقت وجود معنای نوعی شد، و جنس و فصل داشت، و جنس ماهیتی، معروض حقیقت وجود شد، فصل یا حقیقت وجود است یا چیز دیگر (معروض حقیقت وجود)، در این فرض لازم می آید که شرایط حمل منتفی باشد، برای آنکه اجزاء محموله در حمل حیوان بر انسان و حمل ناطق بر انسان، باید بحسب مفهوم متقایر و بحسب مصداق متحد باشند و در اینجا اجزاء محموله بنا بر آنکه فصل حقیقت وجود باشد، بحسب معنی اتحاد دارند نه تقایر.

در تعریف فکر، علمای منطقی گفته اند:

«الفکر ترتیب امور معلومه للتأدی الی أمر مجهول». اینکه بزرگان فرموده اند: فکر و نظر و مبدی ادراکات علوم حصولی، حجاب، و علم حاصل از این طریق، حجاب اکبر است؛ مرادشان اینست که ذکر شد؛ چون مشاهده، عبارة اخرای حضور و تدلی و تعلق و ربط صرف و رفض تمینات امکانه است.

از ولی عصر، امام منتظر و قطب عالم امکان و خاتم ولایت مطلقه محمّديه «ص» وارد شده است: «وَتَوَّرَ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ النَّظَرِ إِلَيْكَ، حَتَّى يَحْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ، فَيَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ، فَتَصِيرُ أَرْوَاحُنَا مُتَعَلِّقَةً بِعِزِّ قَدْسِكَ» در این کلام صادر از معدن علم و حکمت و کلمات سایر ائمه علیهم السلام از این قسم از معارف بسیار است. نکته ها هست ولی محرم اسرار کجاست در مفاتیح: انیر ابصار... نظرها... تخرق ابصار القلوب حجب... فصل... معلقة.

سخن سر بسته گفתי با حریفان خدایا زین معما پرده بردار

ولا يقبل الاشتداد والضعف في ذاته، لأنها لا يتصوران إلا في الحالة القارّة، كالسواد والبياض الحالين في محلين، أو الفير القار، متوجها إلى غاية ما من الزيادة والنقصان، كالحركة، ولا الزيادة والنقصان. والشدة والضعف، يقمان عليه بحسب ظهوره وخفائه في بعض مراتبه، كما في القار الذات كالجسم وغير القار كالحركة والزمان.

- حقیقت وجود و مقام صرف هستی بدون لحاظ ظهور آن در اعیان ثابته، قبول شدت و ضعف نمی نماید، یعنی وجود - حقیقت وجود - چون بیش از یک فرد متشخص بذاته ندارد تشکیک در مراتب ظهور وجود و تجلی در مظاهر خواهد بود. شدت و ضعف ناشی از تعدد و تکرار است؛ چون شدت و ضعف و کمال و نقص در غیر عرض قار و ثابت و قائم بموضوع و حلول کننده در محل «سیاهی و سفیدی»، و عرض غیر ثابت و مستمر الذات «حرکت»، متصور و معقول نیست. زیادتی و نقصان، شدت و ضعف در وجود بحسب ظهور و تجلی و بطون و خفاء آن

در بعضی از مراتب تجلیات مثل موجود ثابت و مستقر، نظیر جسم و موجود زائل و متصرف و متجدد نظیر حرکت و زمان می باشد، نه در اصل ذات.

این مسئله یعنی نبودن تشکیک در ذات و حقیقت وجود، یکی از مسائل مشکل و قابل توجه فن عرفان است. محققان از حکما گفته اند: حقیقت وجود بحسب نفس ذات مقتضی تشکیک خاصی است؛ چون وجود با حفظ اصل وحدت اطلاق در موطنی علت، و در موطنی معلول است. و هر علتی با لذات از معلول خود کاملتر و تمامتر است.

این جماعت نظر بآنکه علیت و معلولیت را در اصل وجود لازم می دانند، و قائل باعتباریت ماهیتند، قهراً حقیقت وجود را مقول بتشکیک می دانند، و منافات ندارد که یک حقیقت واحد دارای مراتب مقول بشدت و ضعف و کمال و نقص و سایر انحاء تشکیکی بوده باشد، حتی این مسئله با حفظ وحدت شخصی «نه سخی» در حقیقت وجود امری معقول؛ بلکه محقق و واقعی است. چون عرفا هم قائلند که عقول مجرد و ارواح غیر مادیه کاملتر از موجودات مادی هستند، و تصریح کرده اند که فیض وجود از عقل مرور نموده بموجودات برزخیه مادیه می رسد.

عقل اول راند بر عقل دوم ماهی از سر گنده گردد نی ز دم

ادله ای را هم که برخی از محققان عرفا مثل صدرالدین قونوی و ملا عبدالرزاق کاشی و ابوحامد محمد اصفهانی، معروف به «ترکه» و شارح کلمات ابوحامد، صائبن الدین علی بن محمد بن محمد ترکه، معروف بابن ترکه و جمعی دیگر در نفی تشکیک از اصل حقیقت وجود بیان نموده اند، و گمان کرده اند که تشکیک در وجود منافات با توحید وجودی و توحید خاص الخاصی دارد، سست و خارج از اسلوب علمی است. ما برای نمونه دلیل عمده آنها را بنا بر تقریر محمد اصفهانی معروف به ترکه، در تمهید القواعد ذکر می نمایم:

مصنف در این رساله گفته است: «ثم ان الوجود الحاصل للماهیات المختلفه والطبایع المتخالفة، لا یقبل الوجود والمدم لذاته، لما اشیر فی موضعه، فیجب ان

یکون واجباً لذاته و حیثیّت لوجوده هناك موجود آخر مغایر له، لتعدد الواجب لذاته، و القائل بالتشکیک ینکره اشدّ الانکار»^۱.

اولاً این عارف محقق، تصور کرده است که اگر وجود افراد متعدد داشته باشد؛ چون وجود مساوق با وجوب است، باید همه افراد آن واجب باشند. نظیر اشکالی که شیخ الاشراق، بر اصالت وجود نموده است. شیخ الاشراق در ابطال اصالت وجود گفته است: اگر وجود امر خارجی باشد، چون وجود مساوق با وجوب است، باید همه افراد آن واجب باشد. در حالتی که این اشکال در ماهیات متواطئه که در یک رتبه واقعند وارد است؛ ولی در موجودات مشککه وارد نمی آید. علاوه بر این، واجب الوجود واجب است بضرورت ازلیه، یعنی بدون حیثیت تقییدیه و تعلیلیه واجب است، ممکنات بحسب وجود بعد از صدور از علت واجبتند، ولی بحیثیت تعلیلیه، وجوب ممکنات مترشح و مفاض از حق است.

ابوحامد اصفهانی، بعد از ذکر شبهه مذکور گفته است: «هذا اذا ذهب القائل بالتشکیک مذهب التجویز والاحتمال العقلي، لا غير، واما اذا ذهب مذهب الوجوب و الشبوت الضروری، و تمسك في بيانه باثبات الأولويه والاقدمية والأشدية والا كملية بالنسبة الى طبيعة الواجبية، الملزومة للكون العيني المطلق، و مقابلاتها بالنسبة الى الملزومات الأخر الباقية، منعنا ذلك، فإن ثبوت تلك الاحوال بالقياس اليها مبني على ثبوت تلك الطبيعة الملزومة في نفس الامر على ما ذكرتموه، ولو بين ثبوتها بذلك، يلزم المصادرة على المطلوب»^۲.

این اشکال نیز در نهایت ضعف و سقوط است. چون این اشکال مبتنی بر این برهان است، که بیان خواهیم نمود که نفس طبیعت وجود بدون لحاظ قیدی از قیود، واجب بالذات است. و خواهیم گفت که وجود بما هو قبول عدم نمی نماید، و هر چه که قبول عدم ننماید، واجب است. در حالتی که این برهان در وجودیکه مقید بماهیت باشد، یعنی مفاض و معلول و مترشح از غیر باشد،

۱. رجوع شود به نهید القواعد ابن ترکه چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۴۶.

۲. مراجعه شود به نهید القواعد چاپ طهران ۱۳۱۵ ق ص ۴۷ و شرح مفتاح چاپ طهران ۱۳۲۳ هـ ق

جاری نیست، چون وجود معلولی اگرچه با لذات واجب است، ولی وجوب آن بنحو ضرورت ازلیه نیست، بلکه بنحو ضرورت ذاتیه و ضرورت مادام ذات الموضوع باقی می باشد.

و اینکه فیضی در نفی تشکیک در اصل وجود گفته است: «ولا یقبل الاشتداد والتضعف فی ذاته، لأنهما لا یتصوران الا فی الحال القار، کالسواد والبیاض الحالین فی محلین اوالغیر القار متوجهاً الی غایة ما من الزیادة والتقصان الخ». کلامی ناتمام است، چون جمیع انواع مادی بواسطه حرکت ذاتی و جوهری، متوجه بغایت اصلی خود یعنی حق تعالی می باشند، و رو باستكمال می روند و چون کثرت را اعتباری می دانند به تشکیک در مظاهر قائل شدند نه مراتب.

ظاهراً این بیان را از خواجه طوسی در شرح اشارات گرفته است. خواجه در شرح اشارات گفته است: «ذلك [یعنی تشکیک] انما یتصور فی حقیقة یمکن ان تجعل نازلة فی محل ثابت لحال غیر قار، یتبدل ثبوته اذا قیس ما یوجد منها فی آن الی ما یوجد منها فی آن آخر، بحيث تجدما یوجد فی آئین یحیطان به». این اشکال، و مناقشات و اشکالات دیگر هم که مؤلف تمهید القواعد و شارح محقق آن در نفی تشکیک نموده اند، نظیر صحت تبدل وجودات متخالفه بالنوع یا متخالف بالشخص بر ماهیت معین حقیقی، ظاهر البطلان است. چون ماهیت بدون وجود، انتقال از حدی بحد دیگر پیدا نمی نماید. در حالتی که در حرکت جوهری، حرکت و تجدد شأن وجود است، و ماهیات به تبع وجودات متحرکند. صدرالمتألهین در مباحث حرکت، از این قسم از اشکالات بسهولت جواب داده است. یعنی: همانطوریکه در قوس صعودی وجودی واحد سیال است سیلان ذاتی و حرکت جوهری که مبدأ طبیعت و انتهای آن فناء فی الله است، در قوس نزولی هم وجود به تنزل ذاتی ساری در مراتب مختلفه است و شدت و ضعف در یک حقیقت است. عرفاً از تصویر تشکیک در مراتب یک حقیقت عاجزند چون قبل از سلوک عملی با نفی تشکیک در مراتب حقیقت واحد «خو» گرفته اند لذا تشکیک را منحصر باعراض و حرکت دانسته اند.

- وهو خير محض، وكلّ ما هو خير فهو منه وبه وقوامه بذاته لذاته، اذ لا يحتاج في تحفقه الى امر خارج عن ذاته، فهو القيوم الثابت بذاته والمثبت لغيره. ليس له ابتداء وإلا لكان محتاجاً الى علة موجودة لامكانه حينئذٍ، ولا له انتهاء والآ لكان معروضاً للعدم، فيوصف بفضده اويلزم الانقلاب، فهو ازلي وابدی، فهو الاول والاخر والظاهر والباطن، لرجوع كلّ ما ظهر في الشهادة اوبطن في الغيب اليه، وهو بكل شيء عليم، لاحاطته بالاشياء بذاته. وحصول العلم لكل عالم آتما هو بواسطته فهو اولی بذلك؛ بل هو الذي يلزمه جميع الكمالات وبه تقوم كل من الصفات، كالحيوة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر وغير ذلك. فهو الحی العليم المرید القادر السميع البصير بذاته، لا بواسطة شيء آخر، اذ به يلحق الاشياء كلها كمالاتها، بل هو الذي يظهر بتجليه وتحوّله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات، فيصير تابعاً للذوات؛ لأنها ايضاً وجودات خاصة مستهلكة في مرتبة احديته، ظاهرة في واحديته.

وجود خير محض است، و هر چه که خير است از آن منبجس می شود، وبه

۱. چه بسا توهم شود که نسبت حق تعالی در مقام تجلی از اشياء ملازم با احتیاج حق است. ولی آظهوریکه ما عبارت را شرح دادیم این توهم مرتفع می شود؛ اگر چه بعضی از اعظم بر کلام صدرالدين قزوینی و شارح آن که شبیه عبارت متن از آنها صادر شده است، اشکال نموده اند. عارف کامل، محقق حمزه فناری در شرح مفتاح «چاپ سنگی، طهران ۱۳۲۳ق، ص ۲۶»، گفته است: «والتحقیق ان کون الحق مختاراً من حيث ذاته الغنیة عن العالمین، لا ینافی الوجود من حيث صفاته من حکمته و ارادته کمال الجلاء والاستجلاء، وبهذا يحصل التوفیق بین عدم التعطیل فی الصفات و بین قوله تعالی: «أَلَمْ يَشَأْ أَنْ یَجْعَلْ سَاکِنًا»، ای ظل التکوین، و بین قوله تعالی: «لَمَّا كَانَ اللَّهُ وَهْمًا یَكْفُرُ نَفْعًا شَيْءًا»، حتی قیل: الآن کما کان.

یکی از استادیان فن معرفت و اکابر علمای امامیه، ادم الله تعالی علوه و مجده، در حاشیه بر این موضع از شرح مفتاح فرموده اند: «هذا خلاف التحقيق، و ان صدقه استاد مشایخنا العارف الجلیل «آقا میرزا هاشم رشتی»، اما اولاً فلان المراد بالحق من حيث ذاته الغنیة، ان کان مرتبة الذات من حيث هي، فهي لا توصف بصفة من الصفات، و ان کان المراد مرتبة الاحدية، فهي و ان اتصفت بالاسماء الذاتية لكن الاختیار لم یکن من اسماء الذات؛ مع ان الوجود ان تنافی الاختیار، فالباتة للحق من حيث مرتبة الواحدية، بل مرتبة الظهور و الفيض المقدس باطل، مع ان هذا تعطیل و ایجاب باطل مختلطاً مع ان قوله «ص»: «كان الله و لم یکن معه شيء»، لا یتوقف علی هذا فان الاشياء غیر کائن مع الحق ولو فی مرتبة الظهور، و ان کان الحق مع کل شيء؛ بل الحق إنّ هذا الوجود لا ینافی الاختیار، بل الاختیار الغير الواجب ليس اختیاراً؛ هذ ما ذکر السيد الحجة، البحر القمقام، افضل المتأخرین و تصیر الفرقة المسحقة الاسلامية في عصره. ذکرته تيمناً بافادته و تذکراً باضافته.

وجود تحقق دارد. قوام وجود، چون واجب با لذات است، بخود وجود است، و لذاته موجود است. یعنی وصف از برای غیر نیست، چون در تحقق و وجود خارجی احتیاج بامری خارج از اصل خود ندارد. وجود بذات خود ثابت و قائم است و ثبوت و قوام غیر، بوجود است.

ماهیات امکانیه و وجودات خاصه، بوجود متحققند. حقیقت وجود ابتدا ندارد، چون چیزی خارج از اصل حقیقت وجود نیست، آنچه متصور گردد، مستهلک در عین وجود می باشد، اگر از برای وجود ابتدا و اولی تصویر شود، باید معلول علت خارج از ذات خود و محتاج بغیر باشد، و هر محتاج به غیر، ممکن الوجود است. از برای حقیقت وجود، انتها نیست. اگر انتها داشته باشد، باید دارای نفاذ و حد باشد، و چنین موجودی معروض عدم، و متصف بضد خود می گردد و یا حقیقت و ذاتش منقلب می گردد، و وجودی که دارای ابتدا باشد، ناچار مسبوق الوجود بعلتی است که آنرا ایجاد نموده است، و اگر دارای انتها باشد، باید معروض عدم گردد. و عروض عدم بوجود، مستلزم اتصاف حق بضد و انقلاب آن حقیقت بحقیقت دیگری است.

اصل حقیقت، موجودی ازلی است، یعنی ابتدای وجودی ندارد و ابدی است. یعنی عروض عدم بر او محال است، و چون حقیقت وجود، صرف هستی و وجوب بحث است، و بواسطهٔ معرّا بودن از ماهیات، حد و انتها ندارد، لول مطلق است. از آنجائیکه رجوع همهٔ حقایق بعین وجود است، و هر موجودی دارای غایت وجودی است که باید بان رجوع نماید، حقیقت وجود، آخر هر چیزی است.

بعبارت دیگر: وجود باعتبار آنکه مبدی جمیع حقایق است، و همهٔ حقایق از تجلی و ظهور وجود حصول پیدا نموده است، وجود مبدی همهٔ اشیاء است، و باعتبار آنکه هر فرعی باید به اصل خود رجوع نماید، وجود آخر و انتهاء و غایت الغایات و نهایت النهایات است. باعتبار آنکه در تمام حقایق متجلی و ظاهر است، متصف باسم ظاهر است. و از آنجائیکه اصل ذات و حقیقت وجود محاط واقع نمی شود، و در عین ظهور، خفی ترین اشیاء است، و هر موجودی از اسم باطن حظ و بهره ای دارد، که از آن تعبیر بوجه خاص و مظهر اسم متأثر نموده اند، متصف باسم باطن

است. و جمیع موجودات عالم غیب و شهادت، بحکم لزوم رجوع هر فرعی باصل خود، و هر ظاهری بباطن، و غیب و استهلاك جمیع اشیاء در قیامت کبری، و برگشت جمیع کثرات باصل وحدت؛ جمیع موجودات بحق اول که صورت تمامیه و مبداء ظهور و تعین اشیاء است بر می گردند.

هر کسی کدودرماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

حقیقت وجود، «حق اول» باعتبار احاطه قیومه اش بموجودات و ظهور آن حقیقت در ماهیات و اعیان ملک و ملکوت، همه حقایق را بشهود حضوری ادراک می نماید و بالذات احاطه بهمۀ اشیاء دارد، و علم هر عالمی مترشح از اوست، بلکه وجود او بواسطه صرافت و تمامیت ذات و برائت از نقائص و اعدام، همۀ کمالات وجودی و آنچه را که بامکان عام حقیقت وجود بآن متصف می شود دارا می باشد. و جمیع صفات، مستهلك در باطن وجود، و قائم بمرتبه احدیت وجود است، و چون کمالات اشیاء عارضی و مترشح از کمالات حق است، حقیقت حق با لذات بآن کمالات متصف است، بلکه متصف به هر کمالی تجلی و ظهور کمالی حقیقت وجود است، چون وجود است که ظاهر در غیب و شهادت است و متحول بصورت های مختلف می گردد، و به اعتبار ظهور و تجلی در اشیاء، و در آمدن بکسوت موجودات، و ظاهر شدن بصور کمالات وجودی در مقام تجلی ارفع و فیض منبسط، و تجلی در اعیان ثابته و ماهیات امکانیه باعتبار آنکه بحسب اقتضای هر ماهیت و عین ثابتی، تجلی و ظهور در آن عین می نماید، تابع ماهیات و ذوات می گردد. یعنی بر طبق اقتضای هر ذات و عین ثابتی، در آن تجلی می نماید. تبعیت حق از ماهیات و اعیان ثابته، مستلزم نقص و عیب و احتیاج نخواهد شد؛ چون اعیان ثابته نیز وجودات خاصه ای هستند که مستهلك در احدیت وجود بودند، و بحسب فیض اقدس در مقام و احدیت بصورت مظهر اسماء و صفات درآمده اند، و باعتبار فیض مقدس، مظهر خارجی اسماء و صفات حق می گردند، و چون ذوات و اعیان ناشی از فیض اقدسند، یک حقیقت واحد اطلاقی از باب اتحاد بین ظاهر و مظهر بحسب ذات ظاهر است، و باعتبار ظهور

صفات و تجلیات، مظهر است؛ احتیاج و امکان و نقص و حاجت در حق تعالی که غنی مطلق است، لازم نمی آید.

در متن فصوصی نظیر این مطلب بیان شده است، که ما بطور تفصیل آن را شرح نموده ایم. و قریب بهمین مطلب در مقام ظهور حق در اشیاء بنا بر وحدت وجود و مختار عرفاً^۱ در کلام قونوی ذکر شده است. از طرفی، بیان خواهد شد که ظاهر در اشیاء، حقیقت وجود است، و مظهر نیز بنا بر توحید وجودی، خارج از حقیقت وجود نمی باشد، و این خود شأن حق است و در غیر حق صادق نیست. صدرالدین قونوی در مفتاح فرموده است^۲: «من ذلك، کل مظهر لأمراء، کان ما کان، لا یمکن أن یکون ظاهراً من حیث کونه مظهراً له، ولا ظاهراً بذاته ولا فی شیء؛ سواه، إلا الذی ظهر بذاته فی عین أحواله، و کان حکمها معه، حکم من امتازعنه

۱. مصباح الانس حزه فناری در شرح مفتاح قونوی، چاپ سنگی، طهران ص ۳۷.

قریب بهمین مطلب را یکی دیگر از اکابر صوفیه گفته است، تلخیص قول او این است: وجود و ذات علیت مجرد از علیت، سابق الوجود بر معلول است بسبق ذاتی، نه زمانی، اگر چنانچه ذات معلول وجود آن، علت از برای علت خود باشد، مستلزم داورست. این در صورتی است که ما ذات علت و معلول را مجرد از علیت و معلولیت فرض کنیم. ذات آنها را لحاظ نمائیم. اما اگر یوصف علیت و معلولیت «تضایف»، این دورالحاظ نمائیم، باید هر یک از علت و معلول بر دیگری توقف داشته باشد. عارف مکاشف، این معنی را شهید می نماید، که علت، معلول معلول خود است، برای آنکه عین ثابت معلول در حال ثبوت و در حال عدم از علت خود، طلب وجود می نماید و استدعا دارد که آنرا معلول گرداند، کما اینکه وجود علت، طالب وجود معلول است. پس طلب از دو طرف است. علاوه بر این، علیت علت، کمالی از کمالات آنست و این کمال تمام نمی شود مگر بوجود معلول. خلاصه و لب لباب کلام این عارف، آنستکه حق تعالی بحسب نفس ذات که مقام غناء از موجودات است، منتصف بعلیت و سایر تمینات نمی باشد. این مقام، مرتبه غناء ذاتی علت است، ولی در مقام تجلی فعلی و تعین علی، احتیاج بعلت دارد که آن را موجود نماید و بوجود معلول کمال خویش را ظاهر سازد. و خیمه در مزرعه و آب و گل وجود معلول بزند، بلکه بنظر دقیق، ذات علت و ذات معلول یک ذات واحد بیش نیست، که بدو صورت ظاهر شده است.

سبحان من اظهر ناسوته
شم بدفانی خلقه ظاهراً
سر سنا لاهوته الشاقب
فی صورة آلا کل والشارب

۲. این مطلب درست است که برگشت علیت و معلولیت، بظاهریت و مظهریت و تجلی و ظهور است. و

من وجه ما، فصار مظهراً لما لم یتمین منه اصلاً، ولم یتمیز. و هذا شأن الحق، فله أن یکون ظاهراً حال کون مظهراً، و مظهراً، حال کون ظاهراً، وللاکمل ایضاً دون غیرهم من الموجودات منه نصیب».

یعنی هر مظهري از مظاهر، اعم از مظاهر حسیه یا مثالیه، و هر صورتی که بشجلی حق تعین پیدا نموده است، و حقیقت آن از ظهور وجود منبسط ظاهر شده است، از آن جهتی که مظهر از برای چیزی است، از همان جهت ممکن نیست ظاهر و مظهر آن شیئی باشد. چون این فرض، مستلزم خلف و دور است، و ممکن نیست یک شیئی بذاته ظاهر باشد و همان ذات، مظهر ظهور آن باشد چون مظهر باید صورت و تعین ظاهر باشد، مگر آنکه شیئی ظهور نماید بنفس ذات در عین احوال و تعینات خود، باین معنی که از جهت امتیاز (مثل اینکه یکی از آنها حال، و دیگری محل باشد، یکی ذات و دیگری از احوال و شئون آن بشمار رود). حکم ظاهریت و مظهریت، ظاهر شود و در عین حال چون تعین و صورت شیئی تباین عزلی با شیئی ندارد، متحدالوجودند و این شأن حق است که باعتبار صفت، مظهر است، و باعتبار ذات، ظاهر است. لذا شیخ اکبر محیی الدین فرموده است: «أنت مرآة و هو مرآة أحوالک». در جای دیگر فرموده است: «کل موجود حکمه

نیز با برهان ثابت کرده ایم که وجود حق تعالی باعتبار آنکه وحدتش اطلاق است، ظاهر و مظهر است. و همچنین کمال از اقطاب: «حقیقت محمدیه و ائمه اطهار»، هم همین حکم را دارند، ولی اینکه حق تعالی در اظهار کمالات و تجلی در امیان، احتیاج بخلق داشته باشد، تمام نیست. چون حق تعالی از نهایت تمامیت و صراحت و کمال جامعیت و مبدئیت او نسبت بجمیع کمالات وجودی غایت الغایات، و صورت تمامی جمیع موجودات است. و غرض و غایت از ایجاد، برگشتن بذات اوست. حب بذات و حب بمعروفیت اسماء و صفات، منشأ ایجاد گشته است، و چون حب بذات مستلزم حب بانوار است، به تبع حب بذات، اشیاء، محبوب حقتند، ولی بالعرض و به تبع ذات. پس طلب حق، وجود معلول خود را ناشی از طلب ذاتست، و ذات، مطلوب واقعی اوست. طلب ذات، مستعدی طلب اشیاء است بالعرض، نه بالذات.

تعجب از شارح قیصری و شارح مفتاح و شیخ کبیر است، که مرتکب چنین اشتباهی شده اند، و از این نکته بی که محققان از حکما در مسفورات خود گفته اند: «واجب الوجود بالذات، واجب از جمیع حیثیات و جهات است»؛ غفلت کرده اند.

مع الاسماء حكمه مع المسمى، والا تفكاك محال على كل حال وفي كل مرتبة فالعالم بمجموعه مظهر الوجود البحت، و كل موجود على التعيين مظهر له أيضاً. ولكن من حيث نسبة اسم خاص في مرتبة مخصوصة والوجود مظهر لاحكام الأعيان وشروط في وصول الأحكام من بعضها الى بعض». معلول بمنزلة صورت علت است، و علت باطن معلول است. چون معلول ممكن الوجود است، و ممكن كارش قبول وجود است. آنچه در ماهيت معلول ظاهر شده است، از علت است. ولي محجوب از مشاهده احديت، آن را از معلول می داند. معلول بمنزله مرآت صيقل زده است که علت را نشان می دهد، ولي باندازه وجود خود اگر ما جميع موجودات را شهود نمائيم، ولي دفعهٔ واحده در يكمرتبه از لحاظ، حق را با تمام اسماء و صفات شهود نموده ايم. ^۱ این در صورتی است که اهل مشاهده باشیم.

وجود، حقیقت واحده است. یعنی اصل واحد متشخص با لذاتست، و بواسطهٔ آنکه وحدتش وحدت حقیقی اطلاقست، و وحدتش وحدت عددی محدود محاط نمی باشد، کثرت تجلیات و ظهور در صور و تعینات گوناگون، قادح وحدت حقیقت وی نمی باشد، و چون کثرت از اصل واحد و سنخ فارد ظهور نموده است، مؤکد وحدت اوست.

فهرأ موجودی که بوحدت اطلاقي موجود باشد، بالذات متشخص است، و تشخص و تعین زاید بر ذات ندارد، و چون تعین و امتیاز وجود بر خلاف تعین ماهیات، امری زائد بر وجود نمی باشد، با لذات تشخص دارد، و بواسطهٔ صرافت و تمامیت ذات، نافی ما عدا است، و بسیط حقیقی است. اشتراک با اشیاء ندارد، و چون اشتراک ندارد، با لذات متمیز از غیر است و جهت اشتراک با موجودی ندارد که احتیاج بجهت امتیاز داشته باشد، و تمیز آن حقیقت، بنفس ذات،

۱ . بنظر تحقیق، چون ذوات معاليل امکانیه ممکن الوجودند، و هر ممکن باعتبار ذات، قطع نظر از تجلیات حق، غیر موجود است، چون ذوات ممکنه بحسب واقع یا قطع نظر از علت، عدم صرفند، آنچه کمال در ممکن است، حقیقهٔ از برای علت ثابتست، و وجود امکانی وجودی مجازی است.

كلما في الكون و هم او خيال او عكوس في المرابا او ظلال
در این مشهد که انوار تجلی است سخن دارم ولی ناگفتن اولی است

منافات با ظهور در کثرات ندارد؛ بلکه حقیقت وجود منبع جمیع تعینات است؛ تعینات صفاتی و اسمائیه و مظاهر علمیه موجود در واحدیت، و تعینات خارجی منبسط از فیض مقدس و ظهور اسماء و صفات در مقام خلق و ایجاد، ناشی از اصل وجود است. حقیقت وجود، دارای وحدتی است که با کثرت تقابل ندارد، و این وحدت عین ذات احدیت وجود است. این وحدت را وحدت ذاتی گویند، و فرقی واضحست بین وحدت ذاتی که با کثرت تقابل ندارد، و وحدت اسمائی و فعلی که ظل وحدت ذاتیست و با کثرت تقابل دارد. اگرچه وحدت اسمائی هم بوحدت ذاتی برمی گردد، و از جهتی وحدت ذاتی، عین وحدت اسمائی است.^۱

وهو حقيقة واحدة لا تكثر فيها، و كثرة ظهوراتها و صورها، لا تقدر في وحدة ذاتها و تعينها و امتيازها بذاتها، لا بتعين زائد عليها، اذ ليس في الوجود ما يفارقه، ليشترك معه في شيء و يتميز عنه بشيء و ذلك لا ينافي ظهورها في مراتبها المتعينة، بل هو اصل جميع التعينات الصفاتية و الاسمائية، و المظاهر العلمية و العينية، وله وحدة لا تقابل للكثرة التي هي اصل الوحدة المقابلة لها، وهي عين ذاتها الاحدية و الوحدة الاسمائية المقابلة للكثرة التي هي ظل تلك الواحدة الاصلية الذاتية ايضاً عينا من وجه، كما سنبين انشاء الله تعالى.

- ما در مباحث بعدی در موارد مختلف فرق بین اقسام وحدت را بطور کامل شرح خواهیم داد، انشاء الله تعالی شانه.

وهو نور محض اذ به يدرك الاشياء كلها لأنه ظاهر بذاته ومظهر لغيره، ومنور مساوات الغيوب والارواح والارض الاجسام لأنها به توجد وتتحقق ومنيع جميع الارواح الروحانية والجسمانية.

حقیقت وجود، نور محض است، و ظلمت در آن بوجه من الوجوه راه ندارد. چون نور، موجودی را گویند که بذاته ظاهر باشد، و غیر را نیز ظهور دهد، و این خود شأن وجود است. نور حسی هم مادامی که وجود پیدا ننماید، ظهوری ندارد. هر موجودی باندازه وجود خود ظهور دارد. هر چه وجود قوی تر باشد، ظهورش تمامتر

۱. در فصول بعدی فرق بین اقسام وحدت خواهد آمد.

خواهد بود، تا برسد بوجودی که از شدت نورانیت تناهی نداشته باشد. حق تعالی، وجود صرف و نور صرف است، و بواسطه طلوع نور او، اشیاء که ماهیات سماوات ارواح «عقول مجردة و عوالم مثالیه»، و اراضی اشباح «موجودات مادیه» باشند، ادراک می شوند. حق تعالی بنفس ذات و حقیقت، منبع جمیع ارواح روحانی و جسمانی است.

و حقیقه غیر معلومه لما سواه. ولیست عبارة عن الكون، ولا عن الحصول والتحقق والثبوت، ان ارید بها المصدر، لأن کلاً منها عرضی حیثی ضروری، وان ارید بها ما یراد به بلفظ الوجود، فلا نزاع، كما اراد اهل الله بالكون وجود العالم و حیثی. لایكون شیء منها جوهرأً ولا عرضاً كما مر، ولا معلوماً بحسب حقیقته وان كان معلوماً بحسب انیته، و التمریف اللفظی لابد ان یكون بالاشهر، لیقید العلم^۱، و الوجود اشهر من الكون و غیره ضروری.

- وجود باعتبار مقام ذات و هویت صرف، معلوم از برای احدی نیست. «ان الملاً الاعلی یطلبونه، كما انتم تطلبونه». وجود باعتبار ذات و مقام حقیقت، نه اسم دارد و نه رسم، بهمین لحاظ غیب محض است، حتی اطلاق لفظ وجود و وحدت ذاتی بر آن حقیقت، از باب تفهیم است؛ نه آنکه این قبیل از الفاظ، اسم و رسم برای آن حقیقت باشد.

حقیقت حق باعتبار ذات و حقیقت، در حجاب عزت و مستغرق در غیب هویت است، بنحوی که از این جهت بین آن حقیقت و غیر آن حقیقت، حتی اسماء و صفات در مقام احدیت و واحدیت نسبتی وجود ندارد؛ برای آنکه هر

۱ . اطلاق وجود و موجود بر حقیقت حق، نیز خالی از مسامحه نیست. زیرا این لفظ مشرب به تعین است لذا کُلّم فرموده اند: اطلاق لفظ وجوب بر وحدت اطلاق ذاتی و همچنین اطلاق وجود بر حتمتالی از برای تفهیم است: «ان الحق بحسب ذاته و نفس حقیقت، لا کثرة فیه ولا ترکیب ولا صفة ولا نعمت ولا اسم ولا رسم ولا تعین ولا حکم، بل وجود بحت و صرف و قولنا: انه وجود للذیهیم، لان ذلك اسم حقیقی له بل اسمه هین صفته و ضفته عین ذاته». چون لفظی که از حیث میمه و اطلاق از وجود کامل تر باشد، نداریم. لذا بآن حقیقت، اطلاق وجود می نمائیم، اما اعتبار اسماء و صفات، و حکم باینکه صفات حق در مقام ذات، عین ذات است. علم عین قدرت و قدرت عین اراده است، حقیقت را از اطلاق خارج نموده بمقام احدیت و یا واحدیت تنزل می دهد.

نسبتی مقتضی تعین است، و ذات حق تعین ندارد، نه آنکه نسبت بتعین «بشرط لا» باشد، بلکه لایشرط از تعین و عدم تعین است. لذا بعضی، از حقیقت وجود، تعبیر بمقام لایشرط مقسمی، عاری از قید اطلاق و لایبشرطیت نموده اند و چون وحدت حق، وحدت حقیقی است، تقابل با کثرت ندارد، یعنی از حیث اطلاق ذاتی، محکوم بحکم و معرف بوصف، و مورد اضافه نسبت از وحدت یا وجود وجود و مبدئیت و اقتضاء ایجاد یا صدور اثر یا لحاظ علم و قدرت و غیر این جهات نمی باشد. جمیع این جهات، مقتضی تعین است و هر تعین و تقیدی باید مسبق بلا تعین باشد. جمیع این جهات منافات با اطلاق ذاتی دارد، روی این جهات حقیقت حق غیر معلوم است از برای سیوی الله.

حقیقت وجود، عبارت از کون و حصول و تحقق و ثبوت مصدری انتزاعی اعتباری که از معقولات ثانویه می باشد، نیست. اگر مراد از کون و حصول و ثبوت و غیر اینها، از الفاظ وجود باشد؛ کما اینکه حکما این قبیل از الفاظ را مرادف با وجود می دانند، اشکالی ندارد که بحق اطلاق شود؛ کما اینکه اهل الله «عرفا»، بلفظ کون، وجود عالم را قصد نموده اند. یعنی بر وجود عالم، اطلاق کون نموده اند. در این صورت، لفظ کون و ثبوت و حصول و وجود، اعم از جوهر و عرض و بالأخره خارج از مقولات است و بحق تعالی اطلاق می شود.

حقیقت حق روی جهاتی که بیان شد، برای احدی معلوم نیست. اگر چه بحسب «انیت» و تجلی خارجی برای هر موجودی بقدر میعه وجودی آن موجود معلوم است، و یا آنکه مفهوم وجود که از تجلیات وجود در علم است، مشهود همه است و تعریف حقیقت باعتبار مفهوم و تعریف لفظی بحصول و ثبوت و کون و وجود صحیح است، ولیکن مفهوم وجود، اعراف و اشهر از سایر الفاظ مترادفه با وجود است. این مطلب را محققان از حکما در کتب خود ذکر نموده و بیان کرده اند که وجود را می توان تعریف لفظی نمود، ولی در بین الفاظ، مفهوم وجود مشهورترین مفاهیم است، و وجود چون بسیط است، بلکه ابط البسیط است، قابل تعریف نیست و معنای آن در ذهن بدون واسطه مرتسم می شود.

بحث و تحقیق

لفظ کون باصطلاح محققان از عرفا، غیر کون باصطلاح حکما است. بیان این مطلب توقف بر ذکر مقدمه ای دارد، که برای توضیح و تحقیق مطالب موجود در این کتاب بسیار نافع است.

وحدت دو اعتبار دارد، یکی وحدت ذاتیه که از آن بوحدت حقیقه و مطلقه تعبیر نموده اند. این وحدت، وحدتی است که در آن مفهومی که مشعر بتعدد و غیریت و دوئیت باشد اعتبار نشود، حتی باید ملاحظه عدم کثرت و تقابل با کثرت و بشرط لائیت آن از کثرت، لحاظ نشود. چنین وحدتی نه تقابل با مفهومی دارد، و نه مفهوم دیگر در مقابل آن بنحو تقابل و غیریت لحاظ می شود. این وحدت عددی نیست، بلکه وحدت اطلاق و انبساطی است. اطلاق وحدت بحق تعالی در مثل «الله واحد» اشاره باین معنی است این وحدت را وحدت ذاتی می گویند و امری است که زائد بر ذات واحد نمی باشد.

یک قسم دیگر از وحدت وحدت نسبی است که زائد بر ذات واحد است این وحدت را تعریف کرده اند «کون الشیء بحیث لاینقسم فی ذاته الی الامور المتعدده من حیث هو كذلك».

این وحدت با کثرت و کثیر تقابل دارد ولی تقابل عرضی. کثرت نیز دو معنی دارد. کثرت ذاتی و کثرت حقیقی این کثرت در اشیائی که بین آنها جهت وحدت و یا امری که مشعر بجهت وحدت اشتراک باشد موجود نباشد حتی عدم اعتبار وحدت هم در آن ملحوظ نیست چون این اعتبار مشعر بجهت وحدت است!

۱ - همانطریقه ذکر شد، وحدت حقیقه وحدتی است که تحقق وثبوت و تصور آن توقف بر نقل کثرت ندارد. اگر توقف بر لحاظ کثرت داشته باشد، وحدت عددی است. چون وحدت عددیه متناً تحقق کثرتست. وحدت حقیقی را تعریف کرده اند: بکون الشیء او کون الواحد واحداً لنفسه، بدون آنکه اعتبار صفت و موصوف در آن ملحوظ گردد. از خواص وحدت حقیقه، سریان آن وحدتست در جمیع موجودات؛ چون حکم احدی الهی در همه اشیاء سریان دارد.

دوم کثرت اضافی و نسبی کثرت نسبی را تعریف نموده اند «کون الشیئی بحیث ینقسم الی الامور المتعدده من هو حیث هو كذلك».

بعد از توضیح این مقدمه گفته می شود: حقیقت وجود حق ظاهر بنور ذاتی که باعتبار ذات متصف بوحدهت اطلاقی سعی انبساطی محیط بجمیع کثراتست و آنچه که از سنخ حقیقت وجود است بحسب اصل ذات واجد است و مشتمل است بر جمیع مراتب از احدیت و واحدیت و جبروت و ملکوت و برانز چنین حقیقتی باین قید اگر ملاحظه شود بنحوی که جمیع کثراتی را که در موطن ذات بیک وجود موجودند و در مقام فعل متکثر و متعددند جامع باشد و بعبارت دیگر اصل حقیقت وجود «حق» که در مرتبه تجلی و فعل دارای تعینات متکثره است که از آن تعینات تعبیر به نسب و روابط نموده اند و آن نسب را حکما اضافه اشراقیه دانسته اند اگر لحاظ بشود باعتبار این کثرات «اسمانی و صفاتی و کثرات فعلی و خلقی» متشتمل در مقام فعل و متوحده در مقام ذات واحدیت وجود بوحدهت حقیقیه جمعیه بنحوی که شوب کثرت در آن وجود نداشته باشد در دو موطن خلق و کثرت حق است باعتبار استجنان در غیب هویت و در حضرت شهود چون خلق باین لحاظ عاری از تعین خلقی و کثرت ماهوی می باشد و اگر حقیقت وجود بنحو وحدت نسبی لحاظ شود بنحوی که کثرات بامر واحد وجود واحد رجوع نماید در دو موطن اسماء و افعال و صفات حق است اگر کثرات بنحو کثرت حقیقی و واقعی ملحوظ گردد و مقام خلق است چون کثرت حقیقی باصل واحد رجوع نمی نماید ولی اگر کثرات بنحونسبت لحاظ شود بنحوی که کثرات بامر جامع و واحد برگردد (یعنی انتساب داخل و منتسب الیه خارج از کثرات باشد در موطن ذات و موطن کثرات منسوب باصل واحد و سنخ فارد) مقام کون و اعیان ثابت است.

بعبارت واضحتر اعیان ثابت و ماهیات امکانیه اگر بنحو وحدت حقیقی لحاظ شود بنحوی که شوب کثرات در آن نباشد و کثرات و اعیان مستهلک در غیب هویت وجود باشد مقام غیب وجود و شهود هستی هر دو مقام حق است و اگر اعیان و مفاهیم بنحو کثرت حقیقی لحاظ شود هر دو موطن مقام خلق و مظاهر و شئون است چون وحدت در کثرت حقیقی ملحوظ نیست.

اگر اعیان و ماهیات بنحو کثرت نسبی لحاظ شود موطن غیب و شهادت مقام و مرتبه کون و اعیان است.

بنابراین آنچه که ذکر شد کون باصطلاح فلاسفه اعم از کون باصطلاح محققان از عرفا است چون کون باصطلاح حکما برحق تعالی و موجودات امکانی صادق است ولی باصطلاح محققین برحق تعالی و ممکنات صادق نمی باشد.

والوجود العام المنبسط على الاعیان فی العلم ظل من اظلاله لتقیده بعمومه و كذلك الوجود الذهنی والخرجی ظلان لذلك الظل لتضاعف التقييد واليه الاشارة بقوله: «الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا» فهو الواجب الوجود الحق الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعوبلسان الانبياء والاولياء الهادي خلقه الى ذاته الداعي مظهره بانياته الى عين جمعه ومرتبة الوهية. اخبرلسانهم «انه بهويته مع كل شيء وبحقيقته مع كل شيء» ونبه ايضا انه عين الاشياء بظهوره في ملابس اسمائه وصفاته في عالمي العلم والعين وكونه غيرا باختفائه في ذاته واستغلائه بصفاته عما يوجب التقص والشين وتنزله عن الحصر والتعيين وتقدسه عن سمات الحدوث والتكوين وابعاده للاشياء واختفائه فيها مع اظهارها اياها واعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوجدته وقهره اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شيء هالك الا وجهه» وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب او من صورة الى صورة في عالم واحد.

وجود عام منبسط، سایه ای از سایه های اصل حقیقت وجود است، چون مبده تعین و ظهور وجود منبسط، فیض اقدس است. وجود منبسط که از آن تعبیر به فیض مقدس و نفس رحمانی و حق مخلوق به، شده است، ناشی از فیض اقدس است، و فیض اقدس عبارتست از اول تعین ناشی از مقام احدیت که باطن فیض مقدس باشد.

حق - در مرتبه تعین اول و مقام احدیت و مقام «رؤية المفصل مجملاً» در مقام تنزل بمرتبه واحدیت منتزل می شود و از ظهور «رؤية المجمل مفصلاً» فیض مقدس ظاهر در کسوت صور خارجی و صور ادراکیه می شود.

پس فیض مقدس و وجود منبسط بر اعیان ثابته و ماهیات و مقام خلق، ناشی از دو تجلی و یا دو تعین است. وجود منبسط نسبت بذات تقیید دارد، چون ذات،

همانطوریکه بیان شد، تعین ندارد، حتی از قید اطلاق هم عاری است بر خلاف فیض مقدس که مقید باطلاق است، و وجود خارجی اعیان و وجود ذهنی ماهیات، ناشی از تجلی حق بصورت وجود منبسط و فیض مقدس است. لذا وجود خارجی و ذهنی دو سایه و دو تعین از تعینات وجود منبسط است. اصل حقیقت وجود بوجود منبسط متعین و مقید شده است و از مقام صرافت تنزل نموده است. وجود منبسط بواسطه قبول تقیدات خاصه، بصورت اعیان خارجی از قبیل جوهر و عرض، وجود خارجی و وجود علمی درآمده است، چون وجودات مقیده، از کثرت قیود و تضاعف تقیدات اصل وجود، ظهور پیدا کرده است.

و بهمین معنی در آیه شریفه اشاره شده است: «الْم تَرٰ اِلٰی رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ، وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا».

حقیقت وجود، واجب بالذات و ثابت بنفس خود، و مبدء ثبوت و تحقق ماهیات و اعیان است. آن حقیقت، باعتبار مقام احدیت، باسماء الهیه و نعوت ربانیه موصوف است، درلسان انبیا و اولیاء که بمقام اسماء و صفات متصل شده اند، خوانده شده است، و خلق خود را بدین سبب بسوی ذات خود هدایت نموده است و مظاهر وجودی خود را «افراد انسان» توسط انبیاء بمقام عین جمع «مرتبه احدیت»، و مرتبه الوهیت «مقام احدیت»، هدایت نموده است. بلسان انبیاء خبر داده است که بحسب هویت و ذات با هر موجودی معیت قیومی دارد؛ چون علت، مقوم وجود معلول است و انفکاک این دو از یکدیگر محال است. و بحسب حقیقت با هر موجود زنده ای همراه است؛ (چون حیات ذاتی، ساری در جمیع اشیاء است).

حقیقت حق، به عباد خود خیر داده است که: بحسب فیض منبسط و رحمت واسعه، عین هر موجودی، و اصل هر ثابتی است؛ و باعتبار ظهور در ملائیس اسماء و صفات و ظهور در کسوت خلق در عالم خارج و علم، عین هر ذی وجودی است؛ و باعتبار اصل ذات و هویت و بملاحظه اسم باطن و بجهت اختفای او باعتبار ذات و برتری آن حقیقت بملاحظه صفات علیا و اسماء حسنی، و تنزه اصل ذات از مخالطت با ممکنات و امتزاج با مادیات، و میرا بودن از حد وجودی و تنزه آن ذات از علائم و جهات حدوث و لوازم عالم ماده و تکوین، غیر اشیاء است. و

بخشیدن وجود بممکنات و مخفی شدن در باطن اشیاء، باظهار حقایق در عین خفاء ذات و خفاء در عین ظهور و اعدام و افناء حقایق در قیامت کبری و رجوع حقایق و استهلاک موجودات و افناء انبیا در احدیت وجود و مقام جمع الجمع، بواسطه برداشتن تعینات امکانی و علائم و جهات خلقی، و مندک نمودن کافه موجودات بحکم رجوع هر فردی باصل خود، دلیل بر تمامیت ذات و علو مقام اوست.

عباد خود را بلسان انبیاء و اولیاء از قیامت آگاه نموده است، چنانکه در قرآن مجید فرموده است: «لَمَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ، لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، وَ كُلِّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». چون روز قیامت عبارت از رجوع حقایق است به اصل واحد، زیرا به حکم عقل و نقل مآل و مآب جمیع موجودات، رجوع به حق است؛ چون قیامت، عبارت از ظهور حکم وحدت و غلبه جهت ربوبیت و زوال تعینات امکانی و اندکاک جبل انبیا و فناء حقایق در ذات واحد قهار است.

تفصیل این بحث «تجلی حق به اسم قهار در قیامت کبری و تحول اشیاء از عالم شهادت به عالم غیبت، یا انتقال از صورتی به صورت دیگر در عالم واحد»،

ماهیات و اعیان ثابته، صورت و ظاهر کمالات حقند؛ چون حق تعالی کمالات خود را بواسطه ظهور اسماء و صفات در ماهیات و تجلی اسماء در اعیان ثابته امکانیه اظهار نموده است. پس ایمان ثابته و حقایق امکانیه، که از مقام غیب ذات بنحو کثرت در وحدت در مقام احدیت و بنحو کثرت و تمایز و امتیاز و تعدد در حضرت علم و مقام و احدیت ظهور نموده اند، صورتهای کمالات نامتناهی حقند، و حق در باطن این اعیان در حجاب عزت و تمامیت موجود است در مرتبه واحدیت نیز تکثیر باعتبار مفهوم و تجلی اسمائی است و ذات بکمال صرافت و وحدت باقی است.

اعیان بواسطه استعدادات ذاتی، هر یک تقاضای ظهور خارجی نمودند و حق بتجلی اسماء و صفات، اعیان را توسط وجود منبسط و فیض ارفع اعلی و نفس رحمانی و مشیت فعلیه و اراده فعلی ظاهر نمود.

در صورت هر چه گشت موجود بنمود جمال خویش ظاهر
در عین ظهور گشت مخفی در عین خفا نمود اظهار

حق تعالی، بحسب حب بذات و معروفیت اسماء و صفات و تجلی ذاتی در مقام احدیت، حقایق کونیہ را از مقام احدیت «بفیض اقدس» بمقام واحدیت، و از مقام واحدیت بمقام عین، و خارج «بفیض مقدس» به زینت هستی آراست. و جمیع حقایق را بوجود خاص خود موجود نمود. بواسطه همین تجلی، یعنی تجلی حق بصور کونی خارجی حقیقت وجود با حفظ وحدت ذات متکثر شد. و این تکثرات چون ناشی از اصل وحدت است، قادح بوحدت حقه حقیقیه اصل وجود نگردید، و وجود بحسب مقام ذات بهمان صرافت باقیست. حقیقت حق، همه حقایق را بادراک و حضور حقیقت ذات از برای ذات و تجلی ذات برای ذات ادراک می نماید. یعنی در مقام احدیت، همه حقایق را بنحو جمع الجمع، که از آن ادراک به «رؤية المفصل مجملاً كالشجرة فی النواة»، درک می نماید. بنحو تفصیل؛ اعیان خارجیہ را در حضرت علم «مقام واحدیت»، شهود می نماید. علم حق باشیاء، خارج از موطن وجودی حق نیست، و صورت تفصیلیه علم حق بصفحات اعیان وجود، عقل اول نیست؛ چون علم کمالی حق، باید از موطن ذات حق خارج نباشد. حق از آنجائیکه در موطن وجود خویش، جامع جمیع حقایق است، جمیع تعینات در مقام احدیت و واحدیت بوجهی عین وجود حق است. و چون حقایق، عین وجود حق اند، حق بادراک ذات، همه حقایق را بعلم بسیط واحد تفصیلی شهود می نماید. اگر چه حقایق از حیث تعین غیر حقند، ولی عالم بهمین حقایق، حق است.

حکمای مشاء، چون از اصل وحدت وجود و کیفیت احاطه وجود اطلاقی حق، غفلت کرده اند، علم تفصیلی حق را بصور مرتسمه و برخی ملاک علم حق را بصور موجود در عقل اول دانسته اند. و برخی از حکمای اشراق، علم تفصیلی حق را وجود مثل نوری افلاطونی و حقایق ناشی از عقول عرضیه دانسته اند. بنا بر آنچه که ذکر شد، چون صور حقایق، عین وجود حقند، (اگر چه باعتبار تعین از وجهی غیرند)، حق در دو موطن، حقایق را شهود می نماید. در کیفیت علم بطریقه اهل توحید، این مسئله را بطور کامل بیان خواهیم نمود.

حقیقت حق، همه حقایق را ادراک می کند، ولی موجودات و ممکنات

بواسطه محدودیت، ذات حق را ادراک نمی نمایند^۱ «وَلَوْ تَبَيَّنَ الْأَبْصَارُ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ». احاطه علمی بحق تعالی، محال است: «وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» و «مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»، چون احاطه بحق محال است، حق تعالی عباد خود را از روی لطف و رأفت و بلسان ارشاد و رحمت از طلب محال منع نموده است، «يَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رُؤُوفٌ بِالْعِبَادِ». احاطه او باشیاء، احاطه قیومیه است و بحسب اطلاق وجودی، با هر موجودی وجود دارد. «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ»، چون احاطه اش باشیاء احاطه قیومیه است و بحسب فعل، ساری در همه اشیاء است و چون مقوم وجودی حقایق وجودی است؛ هر موجودی اول حق را ادراک می نماید، بعد از ادراک حق، ذات خود را شهید می نماید. «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ». بحسب تجلی و ظهور فعلی هیچ موجودی از حق خالی نیست، «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»، چون وحدت حق، وحدت اطلاق است، در همه جا

۱. حقیقت حق بسیج یک از انحاء ادراک، اعم از حسی و خیالی و عقلی ادراک نمی شود، چون وجودی است محیط بر همه حقایق و در مرتبه اعلای از مجرد واقع است. متعلق ادراکات حسی و خیالی، اجسام ماده و اشیاخ مثالیه است، و آنچه را که عقل ادراک می نماید، مفاهیم و ماهیات است. مفاهیم آثار کثرت و اختلاف و دوئیت می باشد. مدرکات عقلی، همیشه حکایت ناقص و مبهم از واقعیات می نماید. حکمای اسلامی، اتفاق دارند که ادراک ذات حق بنحو آکنه، محال است. چون ادراک نام، فرع بر احاطه به معلوم خارجی است. ادراک حق بنحو اجمال یعنی ادراک بوجه «نه بنحو احاطه و سلطه»، بعلم حصولی و حضوری هر دو امکان دارد. در علم حصولی، ممکن است عقل از مشاهده ممکنات، مفهومی را که حاکی از وجود خارجی حق و اسماء و صفات اوست، واجد شود. ادراک حق بنحو بساطت از برای هر موجودی بقدر سعه وجودی خود ثابت است، هر موجود امکانی، اول وجود حق را بمشاهده حضوری ادراک می نماید، و به تبع ادراک حق، ذات خود را می یابد، ولی این ادراک همیشه توأم با اختیار اسم یا حکم یا نسبت و مرتبه ای است. ادراک حق بدون تعیین اسمی و رسمی و حکمی و مرتبه ای حاصل نمی شود. اگر عارفی استشمام نماید معرفت ذات حق را، مثل گُل، این ادراک ناچار بعد از فناء رسم و انحاء حکم و تعیین امکانیت.

سالک بعد از فناء در حق و بقاء باو و استهلاك وجود مجازی امکانی، حاصل از عروج معنوی و فناء در احدیت همه حقایق را در حضرت علمیه شهید می نماید. از جمله حقایق، حقیقت حق است که عارف و سالک در مقام تجلی ذاتی حق را بصریح ذات بقدر مرتبه شهید خود نه باندازه حقیقت نامتناهیة حق شهید می نماید: «آبیت عند ربی یطعمی ویسقینی».

ظهور دارد، تحقق هویت او در عوالم غیبی، منافات با تجلی و ظهور او در عوالم شهادت ندارد. «هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله». اصل حقیقت وجود نور محض و نبیره همه حقایق است. چون ممکنات با قطع نظر از تجلی و ظهور نور حق ظلمت محضه اند: «اللّه نور السموات والارض».

چون مقوم وجودی ممکنات است، به هر چیزی احاطه قیومی دارد، «واللّه بكل شیء محیط». در کلمات نبوی و ولوی، اشارات لطیفی بظهور حق در اقطار ملک و ملکوت موجود است. «لودلیتم بحبل الی الارض السفلی لهبط الی اللّه». آیات قرآنی، نظیر «وهو معکم اینما کنتم» و «فی انفسکم افلا تبصرون» اشاره بوحدهت در کثرت است.

فالمهایت صور کمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته، ظهرت اولاً فی العلم، ثم فی العین بحسب حبه اظهار آیاته^۱ ورفع اعلامه وراياته، فتکثر بحسب الصور، وهو علی وحدته الحقیقیة و کمالاته السرمدیة، وهو یدرک حقایق الاشیاء بما یدرک حقیقة ذاته، لا بامر آخر، کالمقل الاول و غیره لأن تلك الحقایق ابضاً عین ذاته حقیقة، وان کانت غیرها تعیناً، ولا یدرک غیره، کما قال: «لا تدرکها لا بصار وهو یدرکها لا بالبصار».

۱. کلیه کثرات امکانی، قبل از ظهور فعلی و تکثر خارجی بصورت وحدت بنحو انطواء کثرت در وحدت، متدمج و مستجن در غیب هویت ذات واحدیت جمع، موجود بودند. شاید یکی از معانی صمد در قول حق تعالی «اللّه الصمد» همین استجنان و اندماج حقایق در اصل وجود باشد. کثرات در وجود اطلاق حق، تمایز و تکاثر نداشتند، بلکه بوجد واحد موجود بودند. بحکم حب حق بذات و عشق بسمرویت اسماء و صفات، تجلی نمود وجود در مطن احدیت. و بمقتضای «کت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف فیخلق الخ...». وجود از مقام اجمال و بساطت و جمعیت و وحدت تنزله نمود بمقام بروز و تکاثر و امتیاز علمی.

موجب این حرکت غیبی و تجلی اهرابی، عشق حق بذات و حب به اسماء و صفات و مظاهر اسماء و صفات به تبع عشق بذات می باشد. این تنزل و تجلی، مستلزم تغییر و انفعال در اصل وحدت وجود نمی باشد، کما اینکه علیت و معلولیت نیز منافی با ثبوت و تحقق علت و عدم تغییر خالق تام و تمام نمی باشد.

منتشاء ظهور حقایق در موطن علم تفصیلی و ظهور اسمائی و صفاتی، فیض اقدس است، که مقام آن میرا از سوائت و جدائی مفیض و مفاض از یکدیگر می باشد. این مرتبه را مقام جلاء می نامند.

بعبارت دیگر، هویت مطلقه حق که واحد بوحدهت حقیقیه است، میده نسبت علمیه است باعتبار

بحث و تحقیق

در اینکه حقیقت حقه حق بحسب نفس ذات و حقیقت، چون بسیط الوجود من جمیع الجهات والحدیثات است، از آنجهت که واحد است، از آن حقیقت در

→ ذات باعتبار این تعین، مقتضی تجلی و ظهور ذات از برای ذات است، با اشتغال ذات بشؤون و احوال و اعتباراتی که ذات بحسب غیب هویت واجد می باشد و آنها را از مقام غیب بمقام ظهور و تدلی می رسانند. ذات در مقام تجلی و ظهور در این مقام، مبده چهار اسم که عرفا از آنها تعبیر بمفاتیح غیب نموده اند، می شود. «و عنده مفاتیح النیب لایامها الاهی»، مفاتیح عبارتند از علم، وجود، نور و شهود: ۱- علم بذات، که عبارت از ظهور است. ۲- وجودی که عبارت از خیرای وجدانست. ۳- نوری که عبارت از اظهار مافی النیب باشد. ۴- و شهودیکه همان حضور ذات للذات است با اعتبار مذهب ظهور مذهب، چون تأمل شود مستلزم شمر بسیار شئون و احوال و اعتباراتی که برای ذات با مراتب و احوال و احکام و لوازم آن است می باشد (بر وجه کلی). متعلق این شعور یا ذات است باعتبار بطون و غیب آن، که از آن تعبیر به شهود وحدت در کثرت می نماید، و یا متعلق آن، نفس شئون ذاتیه است باعتبار اظهار ذوات شئون و یا اظهار بعضی از شئون بعض دیگر را، نه اظهار شئون ذاتی، حقایق امکانیه و اعیان ثابته را که از آن تعبیر به شهود کثرت در وحدت نموده اند. باعتبار اول بین حقایق مستجن در ذات، امتیازی نیست و باعتبار ثانی بین حقایق، امتیاز است.

حق تعالی، باعتبار فیض اقدس، حقایق موجود در عین وجود را بظهور علمی تفصیلی اظهار نمود. در این مقام، اعیان و ماهیات بلسان استعداد، طلب ظهور نمودند. حتمالی حقایق را باعتبار مظهریت اعیان نسبت با سماء بفیض مقنس و رحمت امتنانیه وجود خارجی داد و آنها را از حد علم و تقدیر بمالم عین ظاهر نمود.

پس ذات حق مقتضی ظهور و بروز اعیان از حد غیب بمالم شهادت و ظاهر است. مبده حصول اعیان بر وجه تکشرف ناشی از تجلی حق در مقام احدیت است. عبارت واضح تر، حقایق را از استجنان در ذات بمقام استجنان در علم و از مقام استجنان علمی به تفصیل علمی اظهار نموده و از مقام تعین مفهوم بتحقیق خارجی ظاهر نمود.

در ازل پرتو حسنیت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

منشاء عشق حق بذات و ظهور ذات از برای ذات باشئون ذاتی «اسماء وصفات» و اعیان ثابته، باعتبار وجود علمی همان تجلی غیب اول است، که مستلزم اسماء اربعه و مفاتیح غیب است. تجلی حق را در مقام احدیت که ملازم با مفاتیح غیب است، کمال جلاء و ظهور حق را در مقام احدیت با سائر ←

مقام تجلی و ظهور فعلی بیش از یک موجود صادر نمی شود. «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد». آن موجود واحد نزد حکمای الهی «قدس الله اسرارهم»، عقل اول و قلم اعلی است، و نزد اهل تحقیق، وجود عام مفاض بر اعیان کائناتست، (از عقل اول تا هیولای اولی) که از آن تعبیر به تجلی ساری و رِق منشور و نور مرشوش و حقیقت محمدیه و علویه و رحمت واسعه و تجلی فعلی و اراده فعلی و مشیت و حق مخلوق به و اضافه اشراقی حق و وجود عام و وجود کلی و مطلق نموده اند.^۱

بحکم قاعده: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، و بمقتضای آیه کریمه: «قُلْ كُلُّ یَعْمَلُ عَلَیْ شَاکِلَیْهِ» و کلمه موروث از اقدمین: «فعل کل فاعل مثل طبیعت»، فعل و اثر بالذات حق یک موجود است و این وجود باید از جمیع حدود عدمیه میرا و منزله باشد، مگر آن حدی که لازمه معمولیت باشد؛ چه معلول با لذات در رتبه علت بالذات واقع نخواهد شد. تکافؤ در رتبه و تساوی در مرتبه، منافات با اصل مسلم علیت و معلولیت دارد.

→ شئون و احوال، کمال استجلاء نامیده اند. این بود شرح مرام مصنف محقق علامه که فرمود: «قالماهیات صور کمالاته ظهرت فی العلم، ثم فی العین». صور کمالیه بودن ماهیات نسبت بحق باعتبار حکایت آنها است از اسماء و صفات کمالیه حق.

۱. جسمی بین قوله حکما، که اول صادر از حق را عقل می دانند، و بین قول عرفا جمع کرده اند، باین طریق: که عقل اول، وجود اجمالی وجود منبسط، و وجود منبسط تفصیل عقل اول است. صدرالمتألهین در چند مورد باین طریق بین این دو قول توفیق داده است، ولی حق آتسکه وجود منبسط در مقام ذات و از آنجائیکه بالذات مرتبط بحقست، مقدم بر عقل است، و عقل تأخر رتبی از فیض مقس دارد. و دلایل اقتضا می نماید که اول صادر از حق باید از جمیع حدود عدمی میرا باشد، مگر آن حدی که لازمه معلولیت و معمولیت است، لذا رتبه فیض حق، بر مقام و مرتبه تعلق با ماهیات تقدم دارد.

شراح مفتاح چند دلیل بر تأیید مختار محققان از عرفا نقل کرده است. که تنالی از مناقشات نمی باشد: «فالمصیر الی ما حقیقتها». ما در شرح مواردی از فصوص الحکم در ضمن کلام شیخ اکبر و محیی الدین «رضی الله عنه»، این مطلب را بطور تفصیل ذکر نموده ایم. حصول ذات از برای ذات. لازمه این حصول، «حصول ذات از برای ذات»، طلیح اسماء و صفات و

وجود منبسط که فعل اطلاقى حق است، از جميع حدود ماهوى و عدمى برى و واجد جميع کمالات و فعلیات وجوداتست. نسبت این فعل اطلاقى بممکنات، نسبت مطلق بمقید است. از آنجائیکه اطلاق در این مقام همان اطلاق و احاطه و سریان خارجيست، وجودات امکانی از تجلیات این وجود وحدانی اند و فعل اطلاقى حق و وجود منبسط، عین ظهور و تدلی و تجلی حق است.

والربط في مرحلة الشهود عین ظهور واجب الوجود

وجود واحد مفاض بر اعیان ممکنات، مغایر با وجود حق نیست. فرق آنستکه وجود حق بر خلاف فعل اطلاقى او عاری و مطلق و مجرد از اعیان و مظاهر است. اصل و باطن فیض، عام است و وجود منبسط استقلال ندارد و عین تجلی و تدلی حقیقت، و جميع شئون وجودی از تقیدات این وجودند و بعینه جهت ربط اشیاء بحق اولست. لذا محققان فرموده اند: احاطه حق باشیاء احاطه قیومی و احاطه وجود منبسط و وجود عام نسبت بحقایق امکانی، احاطه سرانیست.

همانطوریکه ذکر شد، وجود منبسط چون عین ربط بحق است، بالذات از حدود ماهوى مبراست و ماهیت ندارد و می شود که موجودی با آنکه مفاض از غیر باشد، ماهیت نداشته باشد. ولی از استقلال بهره ای ندارد، چون وجود منبسط، اصل رابط بین حق و اشیاء است و بالذات از حدود عدمی مبراست: «مَا أَصَابَكَ

→ ظهور امتهات و حقایق اسماء و اعیان ثابته در مقام واحدیت است. حقیقت وجود چون در مقام ذات غیب محض است، لذا بآن مقام، غیب الغیوب اطلاق کرده اند، باین اعتبار در آن مرتبه، امری که موجب تعین گردد، اعتبار نمی شود.

اول معنای وصفی که در آن مقام اعتبار می شود وحدت حقیقی است، که تصور کثرت و مغایرت در آن امکان ندارد. ذات باعتبار اتصاف بوحده حقیقی، مقتضی تعین واحدی است که قوم «عرفا» آن را تعین اول و حقیقت محمدیه «ص» نامیده اند. این امتیاز و تعین بحسب تقابل و تضاد نیست، بلکه باعتبار احاطه و شمول است. این تعین، کما اینکه گذشت، اقتضاء تجلی ذات را از برای ذات دارد، چون تعین در این مقام، عبارتست از توجه ذات از کنه غیب هویت و مقام لایتهای بمقام حضرت احاطه و تناهی، که عبارت اخرای ظهور و تجلی است که از آن نسبت علیه تعبیر نموده اند.

مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ». و چون جمیع حدود و مراتب، ناشی از اصل تجلی حق است و باعتباری منطوری در وجود الهی است، صحیح است که گفته شود: «قل كل من عند الله» و چون برگشت جمیع افعال بفعل اطلاقی حق است و حق تعالی بنفس ذات، قیوم اشیاء است و جهت ربوبی بالذات غلبه بر جهت خلقی دارد و جهات خلقی از اطوار و ظهور فعل اطلاقی حقیقت، وارد شده است: «مَارِمِيْتُ إِذْ رَمِيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» و چون با رفع نظر از جهات حقی، تحقق جهات خلقی امکان ندارد، و جهات خلقی ظل جهات ربوبیست، این کلمه قدسی از مصدر عصمت و طهارت صادر شده است: «الاجبر ولا تفویض بل امر بین الامرین».

تنبیه للمستبصرین بلسان اهل النظر

الوجود واجب لذاته، اذ لو كان ممكناً لكان له علة موجودة، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه! لا يقال الممكن في وجوده لا يحتاج الى علة وهو غير موجود عندنا، لكونه اعتبارياً. لانا لانسلم: ان الاعتباري لا يحتاج الى علة، فانه لا يتحقق في العقل الا باعتبار المعبر، فهو علة. وايضاً المعبر لا يتحقق في الخارج الا بالوجود، اذ عند زوال الوجود عنه مطلقاً لا يكون الا علة محضاً، فلو كان اعتبارياً لكان جميع ما في الوجود ايضاً اعتبارياً، اذ المهميات منفكة عن الوجود، امور اعتبارية^٢ وهو ظاهر البطلان. و تحقق الشيء نفسه لا يخرج عن كونه امراً حقيقياً؛ لان طبيعة الوجود من حيث هي هي، حاصلة للوجود الخاص الواجبي وهو في الخارج، فيلزم ان تكون تلك الطبيعة موجودة فيه لكن لا بوجود زائد عليها وحينئذ لو كانت ممكنة، لكانت محتاجة الى علة ضرورية.

- ١ . استدلال مصنف علامه بلسان اهل نظر در این قبیل از مباحث خالی از مناقشات نیست، ولی ما این مبانی را طوری تحقیق می کنیم که مناقشات وارد نیاید.
- ٢ . اینکه عرفاً از وجود امکانی بامر اعتباری، و یا از تمینات اسماء و صفات و تجلی آنها بنسب تعبیر نموده اند، مرادشان از اعتباری، اعتباری مصطلح فلسفی نیست، بلکه اعتباری عرفانی است. هر موجود غیر مستقل را امر اعتباری اصطلاح کرده اند، و مرادشان از نسب و اضافه هم اضافه و نسب اشراقی است، نه نسب و اضافه مقولی عرضی اعتباری.

حاصل این تنبیه، آنستکه اصل وجود بدون لحاظ قید و جهتی «لذاته»، بدون واسطه علت، واجب است. و در وجود خارجی احتیاج بعلت ندارد. واجب بالذات موجودی را گویند که بی نیاز از علت مفید وجود باشد. اگر اصل وجود احتیاج بعلت داشته باشد، چون هیچ موجودی از طبیعت وجود کنار و خارج نیست، تقدم شیئی بر نفس لازم آید، چون فرض ما این بود که طبیعت وجود «بماهی هی»، واجب الوجود است.

گفته نشود، که ممکن در وجود احتیاج بعلت ندارد، برای آنکه ممکن امر اعتباری است و تحقق سزاوار اصل وجود است.

برای آنکه ما می گوئیم: این مسلم نیست که امر اعتباری احتیاج به علت ندارد، چون اعتباریات بدون اعتبار معتبر در عالم ذهن و عقل وجود ندارد، و اعتبار کننده قهراً علت امر اعتباری است، چون قیام بمعبر دارد. علاوه بر این، اعتبار کننده در وجود خارجی احتیاج بوجود دارد و بدون وجود تحقیقی ندارد، چون اگر ممکن امر اعتباری باشد، باید جمیع موجودات و کائناتی که در خارج منشأ آثارند، امور اعتباری باشند؛ برای اینکه ماهیات امکانیه با قطع نظر از تجلی وجود و بدون ملاحظه هستی، امور اعتباری است. چون ماهیت در مقام ذات فاقد وجود است، بلکه با ملاحظه وجود هم راتحه وجود را استشمام ننموده، و تحقق، خاص وجودات خاصه است و ماهیات بالعرض موجودند، اگر شیء مثل وجود بنفس ذات بدون حیثیت تعلیلیه «مثل وجود واجبی» و یا بدون حیثیت تقییدیه نظیر نفس «وجودات امکانیه» تحقق داشته باشد، مستلزم آنکه امر اعتباری باشد نیست.^۱

۱. این دلیل، رد بر استدلال شیخ الاشراق است. و اغلب محشین این مقدمه، در بیان این عبارت «تحقق الشيء نفسه، یا، تحقق الشيء بنفسه لایخبرجه عن گونه اعتباریاً»، بمخمصه افتاده اند. در نسخ چایی بجای تحقق الشيء نفسه؛ تعقل الشيء نفسه، ضبط شده است. شیخ الاشراق از برای اثبات اعتباریت وجود و وحدت و غیر این دو، گفته است: هر طبیعتی که از تحقق خارجی آن تکرر نوع و تعدد آن طبیعت لازم آید، آن طبیعت امر اعتباری است و خارجیت ندارد. در مقام رد دلیل شیخ مقول، گفته شده است: چون وجود بنفس ذات تحقق دارد، و ماهیت بوجود موجود است، تکرر وجود لازم نمی آید.

شیخ الاشراق گفته است: وجود اگر امری خارجی باشد، باید موجود باشد. اگر موجود شود نقل کلام

علاوه بر آنچه که ذکر شد، اصل طبیعت وجود، مشترک بین طبایع امکانیه و حقیقت واجبی است. و اگر هم بفرض محال، ممکنات امور اعتباری باشند، طبیعت خاص وجود که بوجود واجبی موجود است، امر اعتباری نمی باشد، و منشاء انتزاع وجوب است بنحوضرورت ازلیه. و وجود واجبی بوجود زائد بر ذات تحقق ندارد، تا آنکه دوریا تسلسل لازم آید. چون وجود در ممکنات، زائد بر ذات و در واجب الوجود عین ذاتست. چون اگر زائد و ممکن باشد، احتیاج بعلت دارد.

تحقیق عرفانی

ببین کسمل از عرفاء: اختلاف است که آیا وجود حق تعالی و هویت واجب، وجود لابشرطست، که عبارت از وجود مطلق عاری از قید اطلاق باشد. (مراد از لابشرط، نفس طبیعت وجود بما هی هی است) یعنی حقیقت صرفه وجود، من دون اعتبار تجرید و تخلیط. و این حقیقت نه کثرت دارد و نه ترکیب و نه صفت و نه نعت، از آن حقیقت بمقام لاسم له و لارسم له و لانسبه و لاحکم، بل وجود بخت و غیب مجهول و کنز مخفی و عنقاء مغرب، تعبیر نموده اند: و قولنا: «انه موجود، هو للتفهیم، لان ذلك اسم حقیقی له». بلکه اسم او عین صفت او و صفتش عین ذات است، منشأ کمال او نفس حقیقت وجود می باشد که قائم بذات، متشخص بنفس است، و یا آنکه حقیقت حق، وجود مأخوذه بشرط لا است: (یعنی بشرط عدم اشیاء و بشرط عدم تعینات امکانیه)، که از آن قائلان بقول اول، بمرتبہ احدیت و غیب اول و تعین اول تعبیر نموده اند.

قائلان بقول اول، حقیقت وجود را اوسع از این مرتبه دانسته اند، و این مرتبه را اول تجلی حق دانسته، و گفته اند: اول تعینی که حقیقت وجود بخود می گیرد،

→ در وجود می شود. بنابراین، دوریا تسلسل لازم می آید. محققان جواب داده اند، که ماهیت بوجود موجود است، ولی موجودیت وصف ذاتی وجود است و نفس وجود در موجودیت، احتیاج بحیثیت تقیدیه ندارد. اگرچه احیاناً در مقام ظهور خارجی و تجلی فعلی، احتیاج بحیثیت تعلیلیه دارد، ولی بنظر اهل تحقیق، همین جهت هم خارج از حیطه وجود نمی باشد.

هكذا افاد شيخنا الاستاد العارف الرباني، «آقا میرزا احمد آشتیانی روحی فدا»، علی مانی نظری القاصر.

همین تعین است. محققان از عرفاء و اولیاء، قول اول را اختیار کرده اند، و بعضی دیگر از مشایخ، بر قول ثانی هستند. ولی همانطوریکه قائلان بقول اول، حقیقت واجب را منزله از حدوث و جهات ترکیب و تعینات امکانیه دانسته اند، فریق ثانی هم همین جهت را مراعات فرموده اند، و حق را در مقام ذات، منزله از اتحاد با اشیاء و ماهیات می دانند، و تجلی حق را در اشیاء مثل فرقه اول، همان ظهور فعلی و تجلی فعلی، و سریان حق را در اشیاء، سریان فعلی دانسته اند. و بالجمله ماهو من صقع الحق را وجود منبسط و وجود عام و نفس رحمانی و حق مخلوق به وهویت ساریه و فیض اطلاقى والمشبیه والارادة العنائیة و غیر اینها از القاب شامخه دانسته اند.

ما برای اثبات قول مصنف که گفته است: «الوجود واجب لذاته»، باین طریق استدلال می کنیم: حیثیت در اصطلاح حکمای متألهین، خصوصاً اتباع صدرالحکما «قدس سره»، بر دو قسم است: تقییدیه و تعلیلیه. تقییدیه، عبارت از حیثیتی است که مکتور ذات موضوع باشد. و حیثیت تعلیلیه، عبارت از امری خارج از ذات موضوع است؛ مثل اینکه بنا بر اصالت وجود، ماهیت که امر اعتباری و بتبع وجود موجود است، وجود حیثیت تقییدیه از برای انتزاع موجودیت از ماهیت است؛ یعنی ماهیت بالذات موجود نیست، و بتبع وجود موجود است. در این مقام، وصف موجود است از برای ماهیت، وصف بحال متعلق ماهیت است که وجود باشد. حیثیت تقییدیه مکتور ذات موضوع و امری داخل در ذات موضوع است و موضوعی که عبارت از ماهیت است، فردی بالذات غیر از وجود ندارد.^۱

پس انتزاع موجودیت از ماهیت، احتیاج بضمضمیمه و تقیید ماهیت بامری غیرذات خودش دارد، (ولو بحسب اعتبار عقلی). و اگر آن غیر در مقابل ماهیت خارجیت داشته باشد، که بدو وجود موجود باشند، حیثیت تقییدیه و واسطه، در

۱. این استدلال را آقا محمد رضا و تلمیذ او آقا میرزا هاشم در حواشی فصوص و تمهید القواعد جهت اثبات وحدت وجود نموده اند.

عروض نمی باشد یا واسطه نیست یا آنکه واسطه در ثبوتست. حیثیت تعلیلیه، امری خارج از ذات موضوع است، مثل وجود واجبی نسبت باشیاء. باین معنی که ما در انتزاع وجود و موجود از وجود امکانی باید اول علت آن را که مقوم و حقیقت وجود امکانی باشد، ملاحظه نماییم. قسم دیگر از حیثیت، حیثیت اطلاقیه است که وصف ماهیت است، (الماهیه من

حیث هی هی لیست الاهی». این حیثیت نه حیثیت تفصیلیه و نه تعلیلیه است.^۱ بعد از وضوح این مطلب می گوئیم: مصداق با لذات و حقیقی هر مفهومی از مفاهیم، آنستکه منشاء انتزاع و محکی عنه آن مفهوم بدون ملاحظه حیثیتی از حیثیات و جهتی از جهات باشد. اگر غیر از این باشد، مصداق، مصداق با لذات از برای مفهوم نخواهد شد. انتزاع مفهوم وجود از طبیعت وجود بماهی هی، و حقیقت وجود صرف، بهمین نحو است که ما در انتزاع وجود از حقیقت و حاق وجود احتیاج بملاحظه جهتی از جهات و حیثیتی از حیثیات نداریم، و چون اصل الحقیقه واحد است و تکثر ندارد و محدود بحدی نیست و صرف الوجود است، «صرف الشیء لایثنی ولایتکرر»، حمل مفهوم وجود بر آن بنحو ضرورت ازلیه می باشد.

روی این میزان، فرض اصل الحقیقه فرض وجوب وجود است، (بدون ملاحظه جهتی از جهات)، و اتصاف اصل الحقیقه بوجوب و امکان تعین این اصل الحقیقه است. و اصل الحقیقه تمام حقیقت حق است. باید تمام هویت حق، حقیقتی باشد که در انتزاع وجود احتیاج باعتبار هیچ چیز وراء ذات او نداشته باشیم، ولو باین نحو که بگوئیم وجود باعتبار عدم تعینی از تعینات امکانیه، حق تعالی و تمام هویت واجب الوجود است.

پس از این بیانات، ظاهر می شود که طبیعت صرفه وجود در انتزاع موجودیت از آن احتیاج بضمضم و اعتبار حیثیتی از حیثیات ندارد، بخلاف ماهیت

۱. رجوع شود برساله آقای محمدرضا فقه‌ای در اثبات وحدت وجود، چاپ طهران، ۱۳۱۵ هـ. ق. مطبوع در آخر تمهید القواعد ابن ترکه، ص ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰.

امكانيه ووجود امكانيه.

وجود عام منبسط، که ظهور این طبیعت می باشد، بوجهی عین حق و بوجهی غیر حق است. بوجه غیریت، مصحح احکام کثرت و بعث رسل و ارسال و انزال کتب، و باعتبار وحدت، مصحح وحدت فعل و توحید افعالی می باشد. از این بیانات ظاهر شد، که قول حق همان قول کَمَل از عرفاست که فرموده اند: حقیقت وجود، واحد بوحدت شخصیه است، وجود حقیقی باین معنی که ذکر شد، حق تعالی می باشد و بس، بقیه موجودات نسب و ظهور و شئون و تجلی آن یک اصلند.

عالم بخروش لاله الا هوست غافل بگمان که دشمن است او یا دوست
دریا بخیمال خویش موجی دارد خس پندارد که این کشاکش از اوست

این است طرز استدلال بر وحدت وجود و اثبات وجود واجبی، بطریق محققان از عرفا و متألهان از حکما «قدس الله اسرارهم».

باید توجه داشت که وجود امکانی اگرچه مصداق وجود است ولی از آنجا که عین ربط بعلت است و اضافه وجود مطلق است، ذاتش متقوم بعلت است و صدق موجود بر آن بنحوی از تبعیت است.

روایة و جسارة

بعضی از متأخران^۱ باین برهان اشکال کرده اند، حاصل اشکال این است: «مراد از طبیعت وجود که موجود بنحو ضرورت ازلیه از آن انتزاع می شود، طبیعت صرفه یا طبیعت غیر صرفه یا طبیعت مطلقه بنحو الاطلاق است؛ اگر مراد از طبیعت، طبیعت صرفه باشد، صحیح است، و آن طبیعت واجب و ازلی است. ولیکن مرتبه طبیعت وجود، منحصر در صرف نمی باشد؛ بلکه مرتبه صرفه، یکی از مراتب طبیعت است.

۱. مثل سید الحکما آقا میرزا ابوالحسن جلوه و برخی دیگر از معاصران او. رجوع شود به حاشیه جلوه بر رساله عارف محقق آقا محمد رضا، مطبوع در آخر کتاب تمهید القواعد، چاپ ۱۳۱۵ هـ. ق. ص ۲۱۷.

اگر مراد از طبیعت، طبیعت غیر صرفه باشد، واجب الوجود نیست؛ و اگر مراد از طبیعت طبیعت مطلقه باشد، که نه لحاظ صرافت در آن شده باشد، و نه عدم صرافت، چنین طبیعتی در خارج موجود نمی باشد. باین معنی که تارة صرف باشد و تارة مشوب، بلکه چنین طبیعتی باین اعتبار موجود نمی باشد، ناچار موجود در ضمن مراتب است».

بعد از بیان این کلام، استشهد بکلام صدرالمتألهین نموده است، خلاصه استشهادش بحرف آخوند ملاصدرا در اوائل اسفار این است که فرموده:

«اگر احدی بگوید: بنا براینکه وجود حقیقت واحده ذومراتب باشد؛ اگر این حقیقت و ذات، اقتضای وجوب را دارد، باید کلیه وجودات واجب الوجود باشند؛ و اگر نفس حقیقت اقتضای امکان و قفرا دارد؛ باید تمامی موجودات ممکن باشند؛ و اگر اقتضاء ننماید وجوب و امکان را بلکه لاقتضاء باشد؛ واجب و ممکن در تحقق خارجی احتیاج بعلت دارند. پس نمی شود وجود، حقیقت واحده مقول بتشکیک باشد.

صدرالمتألهین بعد از نقل این کلام و اشکال گفته است: «اصل این اشکال مبنی بر آن است که قائل خیال کرده است؛ وحدت حقیقت وجود، وحدت عددیه است. حقیقت وجود را بماهیات امکاتیه و اعیان ثابته قیاس نموده است. این فرض و تقسیمی که قائل کرده است، بنا بر وحدت عددیه که از شئون ماهیاتست، جاری و تمام است. ماهیت نسبت بافراذ خارجی خود این حال را دارد؛ ولیکن در وحدت اطلاقیه که اصل الحقیقه رفیع الدرجات و صاحب مراتب است و یکمرتبه غنی با لذات و یکمرتبه فقیر با لذات و عین الربط است، جاری نیست. بعلت آنکه بودن قوی در اعلی مراتب وجود، مقوم آن است، و بودن ضعیف هم در صف نعال موجودات مقوم حقیقت اوست، اگرچه مقوم اصل وجود نیست. و اگر این تقسیم را در مفهوم مشترک وجود بیاورد، گفته می شود: مفهوم وجود، امر اعتباری انتزاعیست، و نسبت بافراذ خود، نسبت نوع یا جنس بافراذ و انواع خود نمی باشد، بلکه فی تنفسه حکمی ندارد و اگر مفهوم را عبره از برای خارج قرار دهیم، همانست که گفتیم.

خلاصه کلام، فرق است بین حقیقت وجود و ماهیات کلیه. وجود نه جنس است، نه فصل نه عرض عام و نه خاص، بلکه تمام خواص ماهیات از وجود مسلوب است. وجود حقیقتی واحده و دارای مراتب مقولهٔ بتشکیک است.»

ایراد کنندگان باین کلام نمی‌توانند استشهاد کنند، برای آنکه مراد محققان از حقیقت وجود، و اینکه گفته‌اند: وجود حقیقت واحده و صاحب درجات و مراتب است؛ وحدت اصل حقیقت را وحدت اطلاقیه می‌دانند؛ وحدت اطلاقیه، همان وحدت شخصی است، چون مراد از اطلاق، همان اطلاق خارجیت است که بتفصیل ذکر کردیم و چون اصل حقیقت، وحدتش شخصی می‌باشد، منشأ انتزاع موجودیت بنحو ضرورت ازلیه است. و اینکه فله‌یون و تبعه آنها فرموده‌اند: این حقیقت دارای مراتبی می‌باشد، که مرتبهٔ صرفه واجب الوجود است و مرتبهٔ غیر صرفه ممکن؛ نظر بآنکه وحدت اصل حقیقت را وحدت اطلاقیه دانسته‌اند و وحدت اطلاقیه مساوق با وحدت شخصی است. حتماً باید اصل حقیقت، رفع الدرجات و بحسب نفس ذات، جمیع مراتب را در برداشته و اوسع از مرتبهٔ واجبی و ممکن باشد، نه آنکه اصل الحقیقه موجود در ضمن واجب و ممکن باشد. خلط شده است بین وحدت حقیقه و وحدت عددیه، و اصل حقیقت وجود، بامطلق، مطلق و بامقید، مقید است و در مرتبهٔ ذات نه مطلق و نه مقید است. و اگر وجود مطلق، بحق اطلاق شود، مراد از مطلق لا بشرط مقسمی می‌باشد نه قسمی.

وجود در مرتبه ذات و اصل حقیقت، تعین ندارد؛ نه از فرط ابهام که در ماهیات است، بلکه از فرط تمامیت و صرافت و محوشت. چنین حقیقتی نمی‌شود بشرط لا از تعینات امکانیه باشد، بلکه لا بشرط است. بشرط لا یتیت که عبارت از تنزه ذات و تقدس حقیقت است، لازمهٔ چنین حقیقتی می‌باشد. «و بینهما فرقان عظیم».

چون اصل حقیقت، وحدتش وحدت شخصی است، و جوب و امکان از تعینات اصل این حقیقتند.

بنابر این نکته که ذکر شد، سؤال ایراد کننده از اصل وارد نیست. و استشهاد بکلام صدر المتألهین بضروری تمام شد. علاوه بر اینکه ملاصدرا در تفسیر قرآن و فصول عرفانیهٔ اسفار و مشاعر و بعضی دیگر از کتب خود تصریح کرده است بآنچه

که ما ذکر کردیم.

ایرادکننده قیاس کرده است، اطلاق اصل حقیقت وجود را باطلاق ماهیات، و خیال کرده است که جامع بین حقیقت واجب و ممکنات، جامع ماهوی و مفهومی می باشد، نه جامع وجودی خارجی. و گمان کرده است، اصل حقیقت، غیر از فرد واجب و ممکن، مصداق و مرتبه ای ندارد. در حالیکه قائلان باین قول تصریح کرده اند، که وحدت اصل حقیقت وجود، وحدت اطلاقیه شخصیه است. و خوب و امکان از تعینات اصل حقیقت اند، و چون اصل حقیقت بنحو صرافت و محوشت موجود است، ثانی از سنخ خود ندارد، بلکه موجودات اطوار و ظهورات و تعینات و نسب او هستند، نه اصل حقیقت وجود. «و لیس کمثله شیء».

غیرتش غیر در میان نگذاشت زین سبب اصل جمله اشیا شد

تنبيه آخر

الوجود لیس بجوهر ولا عرض لپامر، و کل ماهو ممکن فهو اما جوهر او عرض بنتج ان الوجود لیس بممكن، فتعين ان يكون واجباً «الوجود لیس بجوهر ولا عرض و کل ما لیس بجوهر ولا عرض، فلیس بممكن والوجود لیس بممكن - خ ل».

وجود یعنی اصل وجود «بما هو هو»، نه جوهر است و نه عرض، جمیع ممکنات یا جوهرند و یا عرض، چون ماهیات «یعنی حقیقت غیر از وجود» یا نعمت و وصف از برای غیرند، هر ماهیتی که وصف از برای غیر باشد، بحسب وجود متعلق بغير خواهد بود. و وجود فی نفسه آن شیء، عین وجود وصف از برای موصوف و معروض و محل خود خواهد بود. حالتی در غیر خارج ندارد که نعمت غیر نباشد. یا ماهیت مستقل است و وصف و تابع از برای غیر نیست. چنین حقیقتی را جوهر گویند، اصل حقیقت وجود بدون تلطخ با ماهیات و اعیان ثابته، متصف بجوهریت و عرضیت نیست. چنین حقیقتی باید ممکن الوجود نباشد، چون ممکن منحصر بجوهر و عرض است.

این برهان بحسب ظاهر روی اسلوب فی فلسفه نظری، تمام نیست، چون وجود خارج از مقولات جوهری و عرضی است، و لازم نیست هر چه که جوهر و عرض

نباشد، واجب الوجود باشد.

این اشتباه را بعضی از قائلان باصالت ماهیت نیز کرده‌اند، و در مقام ردّ استدلال قائلان باصالت وجود، گفته‌اند: اگر وجود اصل باشد، چون وجوب اقتضای وجوب دارد، و هر چه که وجوب از آن انتزاع شود واجبست. این استدلال خالی از مغالطه نیست، چون وجودات امکانیه نیز نه جوهرند و نه عرض، ولی از آنجائیکه استقلال ندارند و مفاض از غیرند، منشاء انتزاع وجوب هستند، ولی دارای حیثیت تعلیلیه‌اند، و واجب، موجودی است که وجوب از آن بنحو ضرورت ازلیه انتزاع شود، مگر آنکه بگوئیم وجود بما «هوهو» یعنی مقام صرافت وجود، مقدم بر مرتبه ظهور در اعیان ثابت است. قهراً چنین حقیقتی واجب با لذات است، نه بالنسبه؛ بهمان نحوی که ما در مقام بیان استدلال اول مصنف علامه، شرح دادیم و تحقیق نمودیم.

روی این میزان، ملاک معلولیت، تقوم و تعلق بغیر است باعتبار وجود خارجی، وجود معالیل امکانیه چون از رشحات وجود حق است، عین تعلق بحق است. و حقیقتی وراء تعلق بحق ندارد. و ملاک امکان در وجود، عین تعلق بغیر و عین ربط بودن وجود بعلت است، نه تساوی نسبت بمقایسه با وجود و عدم، مثل امکان در باب ماهیات امکانیه. لذا بوجود امکاتی چون نفس ربط و اضافه است به «هو» نتوان اشارت نمود چون صریح ذات ندارد و نفس ربط است «یا هویا من لاهو الا هو» پس وجود امکانی بضرر من التبعیه موجود است.

بنابراین، استدلال دوم مصنف علامه، نیز خالی از مناقشه نمی باشد؛ چون وجود مساوق با وجوب است، ولی وجوب اعم از ضرورت ازلیه و با ضرورت ذاتیه «مادام ذات الموضوع موجوده» است.

وایضاً الوجود لا حقیقه له زائده علی نفسه، و الا یكون کباقی الموجودات فی تحقیقه بالوجود، وینسلسل، وکل ما هو كذلك، فهو واجب بذاته، لإستحالة انفکاک ذات الشیء عن نفسه.

دلیل دیگر بر اینکه وجود مطلق، حق تعالی و واجب با لذات است؛ این است که حق تعالی «وجود محض»، حقیقتی زائد بر ذات ندارد، نظیر ماهیات موجوده

که وجود و تعین زائد بر ذات آنها می باشد، ولی وجود، حقیقت و امری و راء ذات خود ندارد. اگر تحقق و خارجیت، امری زائد بر ذات وجود باشد، نظیر ماهیات امکانیه؛ باید متحقق بوجود باشد، چون عدم، منشاء تحقق نیست و ماهیت، عدم تحقق و تعین و ابهام، ذاتی آن می باشد. در صورتی که وجود حقیقتی زائد بر ذات داشته باشد، باید نظیر ماهیات بوجود موجود باشد. ملاک تحقق اگر همین وجود زائد باشد، لازم آید تقدم شیء بر نفس و اگر وجود دیگر باشد، مستلزم تسلسل است. بنا براین، هر حقیقتی که تحقق و وجود، زائد بر ذات آن نباشد، از سنخ ماهیت نیست و واجب با لذات است. این استدلال همانطوریکه ذکر شد، ضعیف است،^۱ چون وجود خاص امکانی هم تحقق زائد بر ذات خود ندارد، چون بنا بر اصالت وجود، تحقق و اصالت، اختصاص بوجود دارد، و اگر کسی ملاک معلوئیّت چنین وجودی را جستجو کند، بعد از تأمل تام خواهد فهمید که ملاک معلولیت وجود امکانی، محض ربط و صرف تعلق بودن وجود است بحق اول که مستقل بالذات است.

از محض ربط و صرف تعلق بودن ذوات و جودات امکانیه صدرالحکما در اسفار گوید: وجود در نفس حقایق امکانیه هم زائد بر ذات آنها می باشد باین معنی که بدون لحاظ علت مصداق موجود نمی باشد عرفا چنین وجودی را اضافه و ربط و اعتباری می دانند این همان وحدت شخصیه است که عرفا از اقامه برهان بر آن عاجزند و ملاصدرا آن را برهانی کرده است و آخوند ملاعلی نوری از همین راه استدلال بر وحدت شخصی وجود نموده است. رجوع شود به جلد؛ منتخبات فلسفی، قسمت مربوط باخوند نوری قده، که بعد از ملاصدرا شخص اول در حکمت الهیه است.

۱. مگر آنکه بگوئیم مقام صرافت وجود بر مقام تعلق بماهیت تقدم دارد، چون بعد از اثبات اصالت وجود، این معنی مسلم است که حقیقت وجود هم نظیر همه حقایق بحسب صرافت و عدم خلط با ماهیت، تقدم بر مقام تعلق وجود بماهیت دارد. این نکته هم مسلم است. همه تمینات حتی تمینات اسماء و صفات متأخر از اصلي صرافت وجود است.

فان قلت: الوجوب نسبة تعرض للشيء نظرا الى الوجود الخارجى، فما لا وجود له في الخارج زائداً على نفسه لا يكون متصفاً بالوجوب^١. قلت: الوجوب عارض للشيء الذى هو غير الوجود باعتبار وجوده، اما اذا كان ذلك عين الوجود، فوجوبه بالنظر الى ذاته لا غير؛ لان الوجوب يستدعى التغاير مطلقاً لا بالحقيقة، كما ان العلم يقتضى التغاير بين العالم والمعلوم تارة بالإعتبار وهو عند تصور الشيء نفسه، وتارة بالحقيقة، وهو عند تصوره غيره.

وأيضاً: كل ماهو غير الوجود يحتاج اليه من حيث وجوده وتحققه، والوجود من حيث هو وجود لا يحتاج الى شيء، فهو غنى في وجوده عن غيره، وكل ماهو غنى في وجوده عن غيره فهو واجب، فالوجود واجب بذاته.

اگر قائلی بگوید: وجوب بملاحظه آنکه از جهات قضایا و بمعنی نسبت یا کیفیت نسبت است، بملاحظه وجود خارجی، عارض شیء «ماهیت» می شود. هر موجودی که وجود زائد بر ذات ندارد، متصف بوجوب نمی شود.

جواب داده می شود: وجوب نسبت بامری که غیر سنخ وجود است، بملاحظه عروض وجود بآن شیء، عارض می شود. یعنی ماهیات باعتبار آنکه معروض وجود واقع می شوند، و بملاحظه اتصاف بوجوب عارض بر ذات، متصف بوجوب می شوند، ولیکن حقیقت وجود، وجوبی عارض بر ذات ندارد، بلکه وجوب در حقایق وجودیه عین ذات است.

علاوه بر این، تغایر اعتباری کافی از برای تحقق وجوبست. چون اصل وجود باعتبار حصول و تحقق و مبدئیت آن از برای جمیع تحصیلات، موجود است، و باعتبار آنکه وجوب مساوق با وجود است، واجب است و تغایر اعتباری از برای اتصاف وجود بوجوب کافیت، كما اینکه می شود شیئی واحد هم عالم باشد و

١ . مناسب آن بود که در جواب قائل فرق بگذارد، بین وجوبی که از عوارض نسب و کیفیت وجود ربعی قضایا است، و بین وجوب و ضرورتی که از خواص واجب است. چون قضایائی که حق تعالی مصداق آن می باشد، مثل اتصاف حق بعلم و قدرت و وجود و وجوب و سایر محمولاتی که از خواص واجب بالذاتست، بحسب واقع موضوع و محمول و نسبت در بین نیست، بلکه مفاد این قبیل از قضایا، مفاد هلیت بسیط است، نه هلیت مرکبه، چون مدلول «کان» تامه، ثبوت الشيء است، نه ثبوت امری از برای امری دیگر.

هم معلوم و هم علم؛ در علم نفس بذات خود یکشیء واحد عاقل و معقول و عقل است، باعتباریکه نفس خود را تعقل می کند عاقل است، بملاحظه آنکه مورد تعقل و طرف ادراک ذات شیء است، معقول است. و باعتبار آنکه صورت مجردة تمامیه است و از ماده انسلاخ دارد، عقل و علم است، چون علم و معلوم بالذات نیز متغایر بالاعتبار و متحد بالذاتند.

هر مفهوم و معنائی که از سنخ حقایق وجودی نیست، در تحصیل و تعین خارجی، بلکه ذهنی و عقلی احتیاج بوجود دارد، ولی سنخ وجود بما هوهو، بدون اتحاد آن حقیقت با امری غیر سنخ وجود، و قطع نظر از تخطط با ماهیات، در تحصیل و تعین، احتیاج بامری غیر سنخ خود ندارد، چون تشخیص و تعین و تمیز در ماهیات و اعیان ثابته، امری عرضی و در حقایق وجودی بالذات است، بلکه تشخیص عین حقیقت وجود است، پس وجود احتیاج بامری غیر سنخ ذات خود ندارد، و غنی با لذات است و هر موجودی که تشخیص، زائد بر ذاتش نباشد، و در تحقق، احتیاج بغير نداشته باشد، واجب الوجود بالذاتست، چون واجب الوجود موجودی را گویند که احتیاج بغير نداشته باشد و غنی بالذات باشد.

فان قلت: الوجود من حیث «هوهو» کلی طبیعی، و کل کلی طبیعی لایوجد الا فی ضمن فرد من افراده، فلا یکون الوجود من حیث هوهو واجباً لاحتیاجه فی تحققه الی فردمنه.

قلت: إن اردتم بالكبری، الطایع الممكنة الوجود فمسلم، ولكن لا ینتج المقصود، لان الممكنات من شأنها ان توجد وتعدم، وطبیعة الوجود لا تقبل ذلك لما مر، وان اردتم ماهو اعم منها، فالكبری ممنوعه. ولیناقل فی قوله تعالی: لیس كمثلہ شیء، بل لانستلم ان الكلی الطبیعی فی تحققه متوقف علی وجودها بعرض علیه، ممكناً كان او واجباً، اذ لو كان كذلك، لزم الدور.

۱. اینکه مصنف علامه فرموده است: وجود کلی طبیعی متوقف بر وجود عارض نیست، عارض ممکن است، در مقام تنوع، مثل عروض فصل بجنس عارض واجب باشد. در مقام تشخیص و وجود خارجی، چون سنخ وجود بشنظر محققان واجب است، خالی از مناقشه و مسامحه نیست. ممکن است مراد مصنف این باشد که هر کلی طبیعی اعم از طبیعت وجود که واجب است، و طایع ماهوی که ممکن الوجودند، محتاج الیه افرادند. خلاصه در هر دو صورت تمیز بشاعت دارد و خارج از اسلوب ←

والحق ان كل كلى طبيعى في ظهوره مشخصاً في عالم الطبيعة «الشهادة خ - ل»، يحتاج الى تعينات مشخصة له فائضة عليه من موجدته، وفي ظهوره في عالم المعانى منوعاً يحتاج الى تعينات كلية منوعة له، لا في تحققة في نفسه. وايضاً كل ما تنوع او تشخص فهو متأخر عن الطبيعة الجنسية والتنوعية بالذات، والمتأخر لا يكون علته لتحقق المتقدم، بل الامر بالمعكس اولى، والجاعل للطبيعة طبيعة اولى منها ان تجعل تلك الطبيعة نوعاً او شخصاً بهم ما يعرض عليها من المنوع والمشخص، وجميع التعينات الوجودية واجمة الى عين الوجود، فلا يلزم احتياج حقيقة الوجود في كونها في الخارج الى غيرها وفي الحقيقة ليس في الوجود غيره.

اگر کسی بگوید: وجود «بما هو هو»، کلی طبیعی است و هر کلی طبیعی در نحوه وجود خارجی احتیاج با افراد دارد؛ چون تحقق طبیعی در ضمن فرد است. بنابراین، طبیعت وجود هم در تحقق خارجی احتیاج به فرد دارد، و هر طبیعت محتاجی ممکن الوجود است.

جواب آنکه: اینکه گفته شده است کلی طبیعی در تشخص و تحقق خارجی محتاج با افرادست، و در ضمن افراد موجود می شود؛ اگر مراد طبایع و ماهیات امکانیست، این امر مسلم است ولیکن حقیقت وجود، از افراد و مصادیق این کبرای کلی نمی باشد. برای آنکه طبایع کلیه وجود پیدا می نمایند و معدوم می شوند، ولی طبیعت وجود قبول عدم نمی نماید. اگر مراد امری اعم از طبیعت وجود و کلیات طبیعی امکانیست، کبرای کلی که هر طبیعتی در خارج احتیاج بفرد دارد، مورد قبول نیست؛ چون هیچ امری نباید قیاس بحقیقت وجود شود.

«این نه روئیست که من وصف و نشانش دانم»

بلکه این امر که کلی طبیعی اعم از واجب و ممکنات در تحقق، محتاج و متوقف بر عارض خود می باشد، مورد قبول ما نیست؛ یعنی طبیعت واجب و ممکن، هیچکدام در تحقق خارجی محتاج افراد و مشخصات نیستند، بلکه افراد و مشخصات، ظهورات و تجلیات کلی می باشند؛ چون اگر اینطور باشد که کلی طبیعی در تحقق احتیاج بوجود عارض داشته باشد دور لازم می آید. عارض منوع یا

اصطلاح اهل فن است. «فالمصیر الی ما حقتاه».

مشخص باشد. یعنی عارض، فصل عارض بر جنس باشد، نظیر حیوان جنسی که بواسطه عروض فصل، تحصیل پیدا نموده و یکی از انواع متحصله می شود، در حالتی که قبل از عروض فصل، جنس امری لامتحصل و مبهم و مردد بین امور متکثره و طبایع مختلفه می باشد و از آنجائیکه تحصیل عارض بمعروض است، اگر کلی طبیعی مثل حیوان، در تحقق احتیاج بعارض منوع داشته باشد، این احتیاج مستلزم دور باطل است.

و اگر چنانچه عارض مشخص باشد، مثل اینکه افراد نوع واحد مثل انسان منشأ تحصیل وجودی انسانند، در این صورت هم دور لازم می آید، چون فرد باعتبار آنکه عارض بر طبیعت است، احتیاج بطبیعت دارد، و از آنجائیکه کلی طبیعی «انسان» احتیاج بفرد دارد، چون احتیاج از دو طرفست، توقف از دو طرف مستلزم دور باطل است.

البته این استدلال در نهایت ضعف و سقوط است، چون «طبایع ممکنه»، وجود و تشخیص، زائد بر ذات آنها است، در تحصیل خارجی و ذهنی بدون وجود تحقق ندارند و وجود و تشخیص در خارج زائد بر ذات کلی طبیعی نیست و کلی طبیعی در خارج معروض وجود نمی باشد، چون اگر عروض وجود بماهیت در خارج باشد، باین معنی که وجود از عوارض خارجی ماهیت بوده باشد در عوارض خارجی باید معروض وجوداً مقدم بر عارض باشد، و اگر در طبیعت قبل از عروض وجود، وجود لحاظ است، یعنی طبیعت قبل از لحوق وجود موجود باشد، ملاک موجودیت آن اگر همین وجود عارض باشد، تقدم شیئی بر نفس لازم آید، و اگر وجود دیگری باشد، تسلسل لازم آید. بهمین جهت، محققان از اهل نظر گفته اند: وجود، از عوارض عقلی و تحلیلی ماهیات است و عروض عقلی مستلزم لحاظ وجود و تقدم معروض بحسب وجود بر عارض نمی باشد، بلکه نفس شیئیت ماهوی، کافی از برای عروض مفهومی و ذهنی است.

بنابر این، در عوارض مشخصه نظیر وجود و وحدت، چون کلی طبیعی یعنی ماهیت بما هی می مبهم و لامتحصل است، بدون وجود تحصیل پیدا نمی نماید و در تحصیل احتیاج بوجود دارد، یعنی فائض از حق تعالی وجود است و ماهیت از حد

وجود انتزاع می شود و بمذاق عرفانی ماهیت از عوارض وجود است. «من و تو عارض ذات وجودیم».

ولی در خارج هیچکدام «از وجود و ماهیت» بر دیگری عروض ندارند، پس توقف از طرفین نشد و فقط ماهیات در تحصیل محتاج بوجودند، ولی حقایق وجودی مشخص بالذاتند و احکامی بالعرض از ماهیات بوجودات سرایت می کند مثل آنکه وجود به تبع ماهیات متصف بجوهریت و عرضیت می شود. این بود خلاصه کلام در عوارض مشخصه.

اما در عوارض منوعه، نظیر عروض فصل بجنس، درست است که فصل نسبت بجنس عرض خاصست و جنس نسبت بفصل، عرض عام است، ولی چون عروض، عروض مفهومی و ذهنی است و توقف جنس باعتبار ابهام و عدم تحصیل است و جنس باعتبار کوئن و حصول (چون مفهومی مردد بین انواع مختلف است)، احتیاج بفصل دارد و فصل بصرف لحوق، جنس را از ابهام خارج می نماید، ولی توقف فصل بر جنس باعتبار آنکه لامتحصل است نمی باشد، بلکه از جهت آنکه هر عارضی باید از معروض متأخر باشد، احتیاج بجنس دارد، ولی چون عروض، عروض ولحوق تحلیلی است، صرف تقرر مفهومی جنس کافیت. خلاصه آنکه نه طبیعت جنسی باعتبار وجود خارجی، معروض فصل است، و نه فصل در خارج عارض بر جنس می شود، بلکه عقل از یک فرد خارجی مثل «زید» جهت عمومی انتزاع می نماید و منشأ انتزاع جنس، ماده است. و از همین فرد خارجی موجود مشخص، جهت خصوصی انتزاع می نماید که نام آن فصل است.

منشاء انتزاع فصل صورت تمامیه انسان است که عبارت باشد از نفس ناطقه بعد از انتزاع حیوان و ناطق از انسان، باعتبار تحلیل عقلی با آنکه جنس و فصل بیک وجود موجودند و عقل بین این دو مقایسه نموده و هر یک را عارض بر دیگری ملاحظه می نماید. ما تفصیل این بحث را در رساله «هستی از نظر فلسفه و عرفان»، بطور مبسوط نقل کرده ایم، بنابراین آنچه که بیان شد، طبیعت کلی هم در مقام ملاحظه جنسی، احتیاج بمنوع دارد و هم در ملاحظه نوعی، احتیاج بفرد دارد. جنس هم بحسب آنکه ماهیت محتمله بین امور کثیره است، احتیاج بفصل دارد،

و هم در وجود خارجی و تشخیص، احتیاج بوجود دارد. ولی چون نوع، ماهیت تامه است، در تشخیص و وجود، احتیاج بفرد دارد، بدون آنکه دور یا تسلسل لازم آید. این بود حاصل مناقشه بر کلام مصنف بطریق اهل نظر. اما تقریر بر کلام، بنا بر مشرب عرفا اینست:^۱

حق آنستکه هر کلی طبیعی بحسب ظهور و تعین در عالم شهادت و حس، احتیاج به تعینات مشخصه دارد که از حق تعالی بآن افاضه می شود. و باعتبار ظهور در عالم معانی و ارواح، (چون جهات و خصوصیات مادی در آن عالم نیست و موجودات آن عالم، «عالم عقل»، محتاج بخصوصیات و تعیناتی مادی ندارند)، احتیاج به تعینات کلیه منوعه دارد، ولی کلی طبیعی در تحقق نفسی، احتیاج بمشخص و منوع ندارد. تحقق آن در عالم ارواح و مثال و ماده و تعیناتیست که هارض این حقیقت می گردد.

و دیگر آنکه هر چه که متنوع شود، «در عالم ارواح و معانی» و یا متشخص شود «در عالم ماده»، این تشخیص و تنوع، چون از تعینات کلی طبیعی است، از طبیعت جنسیه که باعتبار عروض فصل نوعی می گردد، و یا جهات مشخصه از قبیل ماده و مکان و زمان و سایر عوارض، فر می گردد، با لذات تأخر دارد، و تعینات متأخر از طبیعت، علت تعد که بالذات تقدم بر تعینات دارد نمی گردد، بلکه امر بعکس است و مذموم، علت متأخر است و جعل و ایجاد جاعل، اول تعلق بنفس طبیعت می گردد و به تبع نفس طبیعت در رتبه متأخر از طبیعت، تعینات طبیعت از قبیل تنوع و تشخیص حصول پیدا می نماید. برگشت جمیع تعینات وجودیه بعین و حقیقت احدیت وجود است، و چون تعینات از ظهورات اصل وجود است و بحکم رجوع هر فرعی باصل خود باصل وجود بر می گردد، ظاهر و مظهر هیچکدام خارج از اصل وجود نیست. «هو الظاهر و المظهر» ظاهر، حکم باطن وجود و مظهر، حکم، ظاهر وجود است، موافقاً

۱. مگر آنکه بگوئیم عرفا، ماهیات را آئینه و مرآت برای مشاهده وجودات قرار داده اند. تفصیل این کلام و توجه مسلک ایشان در اواخر این بحث خواهد آمد. - والله اعلم.

بقوله تعالى: «هو الاول والآخر والظاهر والباطن».

حق آنستکه طبیعت کلی و ماهیت که از آن بکلی طبیعی تعبیر نموده اند، بحسب قواعد عقلی با قطع نظر از وجود، حکمی ندارد و روی قواعد فلسفی جمیع حدود و ماهیات از وجود متنزع است، چون جعل باصل وجود تعلق می گیرد و ماهیت از فرط بطلان، استغنا از جعل دارد. وجود در عالم علم ربوبی عین حق است، و حقتعالی بنفس ذات، تمام حقایق را در آن مشهد شهود می نماید، و متعلق علم حق، چه در موطن ذات و چه در موطن خارجی، حاق وجوداتست و از برای اعیان ثابته و ماهیات، تحقق و ثبوتی تصور نمی شود مگر به تبع وجودات، و جمیع ماهیات بالعرض مشهود و معلومند.^۱

ماهیات در عالم ارواح و عقول، بوجود کلی و یعی موجودند و چون عوارض مادی در آنجا وجود ندارد، نوع موجودات در عالم عقل و مثل نوری منحصر بفرد است. ولی در عالم مثال، ماهیات تعدد و تشخیص فردی دارند، چون در جای خود بیان کردیم که تکثر، گاهی از جهات متکثره و متعدده در فاعل حصول پیدا می نماید، چون جعل بوجود تعلق می گیرد، و ماهیات بالعرض مجعولند، فیض وجود اول بفرد عقلی طبیعت می رسد و از فرد عقلی، مرور نموده بفرد مثالی فایض می گردد و از فرد مثالی مرور نموده بافرد منتشره مادی می رسد. عقل چون از منخ ملکوت و از عالم قدرت است، از موجودات متکثره معنای واحد و باعتبارات مختلف جنس و فصل و نوع، از حدود وجودات انتزاع می نماید. آنچه که مجعول است وجودات خاصه است، نه ماهیات جنسی متعلق جعل و ایجادند، و نه جعل جاعل بماهیات نوعی تعلق می گیرد، بلکه مجعول، افراد خاصه وجودند که ناشی از تجلی و ظهور یک اصل واحد و سنخ فاردمی باشند، لذا بیک حقیقت برمیگردند. روی آنچه ذکر شد، تنظیر مصنف علامه «اعلی الله قدره»، طبیعت وجود را بماهیات و طبایع کلیه، خارج از اسلوب برهان و نظر است و با قواعد سازش

۱. عرفا ظاهراً از برای ماهیات و اعیان، تقرر و ثبوت و شیشیت قائلند، لذا در علم باری آنطوریکه باید این مسأله را نمی توانند با اصول و قواعد خود تمام نمایند.

ندارد، و طبیعت کلی در جعل و تحقق، تابع افراد است، و نمی شود ماهیت کلی دارای ظهور و بطون باشد، که باعتبار بطون ذات ظاهر و باعتبار ظهور در افراد و مبدء بودن از برای افراد، منشأ تعینات فردی گردد، مگر آنکه بگوئیم ماهیات سبب اشاره و نیل بوجودات خاصه اند که از خود حکم ندارند و عناوین مشیره بوجودات خاصه اند، کما اینکه سیدنا الاستاد الحکیم الالهی از این اشکال بهمین معنایی که ذکر شد، در مجلس بحث جواب دادند و کلام مصنف را باین نحو تفسیر نمودند.^۱



تحقیق کلام آنکه: اعیان ثابته و ماهیات امکانیه در حضرت علمیه و مقام واحدیت، صور اسماء و صفات حقند، چون اعیان باصطلاح محققان از عرفا، مظاهر اسماء کلیه اند؛ چون حق بصورت اسماء کلی، تجلی در مراتب روحی «عقول» و مثالی «موجودات برزخی» می نماید.

موجودات روحانی و مثالی [که از موجودات روحی طولی، تعبیر به قواهر اعلون و از عقول عرضیه تعبیر بمثل نوریه افلاطونیه نموده اند]، دارای مظاهر حسی و اصنام جسمانیه یی هستند که از آنها تعبیر بافراذ ماده جسمانیه نموده اند. این تعینات جزئییه، نسب و اضافات و اشراقات و تعینات موجودات کلی و مثالی می باشند. موجودات کلی و روحانی، بحسب نفس ذات و بنحو وحدت، جامع جمیع شئون موجودات جزئی مادی داترند، و در مقام تجلی و ظهور عین این موجودات جزئی می باشند و نسبت بموجودات جزئی در مقام ذات، تعین ندارند و هر موجود غیر متعین، بظهور در مادون تعین پیدا می نماید؛ چون تعین، عبارت از

۱ . و هو الاستاد العلامة آقا میرزا ابوالحسن قزوینی، حرّمه الله تعالی سمعنا منه، روحی فداه فی مجلس بحثه مراراً.

مرحوم عارف ربانی استاد مشایخنا العظام، آقا میرزا محمد رضا اصفهانی، در حواشی بر شواهد ربوبیه در جواب از اشکالی وجود ذهنی و اینکه صور علمیه از جواهر، باید جواهر باشد، بهمین طریق، این عو یصه را حل نموده است. صور علمیه باعتبار آنکه از تعینات و ظهورات و اطلاق جواهر عقلانی هستند، بحکم سرایت حکم اصل در فرع، جوهردند، اگر چه بوجود فرقی و تفصیلی قیام بنفس دارند.

تنزل حقیقت محضه صرفه است بمرتبه مشوب و غیر صرف در مقام لحوق بحدود و تنزل و ظهور بصور متعینه، در مقام ذات تعین ندارند ولیکن باعتبار ظهور و تجلی، متصف بتعین می گردند، ولی در موطن خارج از ذات.

پس حق باعتبار ذات تعین ندارد ولیکن در مقام خارج از اطلاق و تمحض در وجود و صرافت ذات، تعین دارد، و متصف بصفات مظاهر می شود.^۱ این حکم در هر موجود سیعی و کلی نسبت بمادون و وجود محدود، جاری است.

از اینرو، محققان گفته اند: توحید کامل عبارت است از جمع بین تشبیه و تنزیه اسماء کلیه باعتبار ظهور در مظاهر از روحی و مثالی، و همچنین صور کلی و اعیان ثابته مستقر در مکین لاهوت و مقام واحدیت باعتبار ظهور در عالم عقل و مثال و اصنام ماده و جسمانیه همین حکم را دارند.

اتصاف حق باوصاف متباینه باعتبار مظاهر و افراد وجود و بحسب هر فرد و مظهر، محکوم بحکمی خاص است، که این حکم و وصف در مظاهر و افراد نمی باشد. وحدت و اطلاق حق بحسب وجود کلی اطلاق ذات است و اتصاف باوصاف و احکام متضاده باعتبار مظاهر و نسب و مجالات و تجلیات است.

موجود کلی روحی و عقلانی و طبیعت کلی مجرد «کلی طبیعی و یا عین ثابت مصطلح عرفا»، که صورت تجلی کلی اسمائی و مظهر آن حقیقت می باشد، نسبت بافراذ خارجی ماده و تعینات جزئی خود از جهتی همین حکم را دارد، باعتبار وجود سیعی و انبساط آن حقیقت بر افراد جزئی و از این جهت که افراد جزئی، اشراقات و ظهورات و نسب این حقیقت کلی می باشند، حیثیت کلی، مقوم و اصل تمام حقایق جزئی می باشد. در مقام ذات متصف بتعینات جزئی نمی باشد، چون بوجود جمعی و کامل و تمام در صقع لاهوت موجود است، ولی

۱. اساس توحید، متوقف بر فهم این معنی است که حقیقت باعتبار ذات در نهایت تنزیه است و با هیچ موجودی معیت ندارد. و در مقام فعل، متصف باوصافی است که در لسان شرع بحق اطلاق شده است. جمع بین تفرقه و جمع و تنزیه و تشبیه، اصل کامل توحید است، کما اینکه حضرت صادق علیه السلام فرموده است: «ان الجمع بلا تفرقه زندقه، والتفرقه بدون الجمع تعطیل، والجمع بینهما توحید».

باعتبار سریان و ظهور فعلی در اصنام مادی، متصف باوصاف متعدد و احکام متباین - که مختص بافرد جزئی می باشد- می گردد.

روی همین لحاظ و اعتبار، عرفا گفته اند، که کلی طبیعی، وجود خارجی دارد و بودن آن در خارج منافات با اتصاف شیئی واحد بصفات متعدد و متباین و تحقق در امکانه متعدد ندارد. و چون کلی طبیعی و عین ثابت باین معنایی که تحقیق شد، در مقام ذات تعین ندارد، و اباء از ظهور و تدلی و تجلی در افراد متباین ندارد، در مقام خود دارای مرتبه ایست که مختلط بافرد نمی باشد، و چون در مرتبه وجود خود تعین ندارد، علت تحقق اصنام مادی جسمانی می باشد. لذا افراد چنین حقیقتی در تحقق، تابع آن می باشد، ولی در مقام ذات که مقام تنزیه این موجود کلیست، متصف بحکم افراد نیست. باعتبار ظهور و تجلی در افراد که مقام تشبیه این حقیقت باشد، متصف باحکام و اوصاف متضاده می باشد که این صفات متضاده در هر فرد؛ فرد وجود ندارد ولی کلی باعتبار ظهور و تعین متصف بجمیع این صفات می باشد.^۱

۱. خلاصه تحقیق آنکه بحسب قواعد ذوقی و عرفانی، جزئیات مادی تابع موجودات بیعی کلی است و باعتبار وجود، متوقف بر وجود کلی می باشند. کلیات باعتبار وجود حقانی فی نفسها، ثبوت واقعی دارند و در مقام احدیت به تبع اسماء و صفات حق، موجودند و باعتبار مقایسه با مقام احدیت وجود از آنجائیکه صور و تعینات اسماء کلی حقتند، در عین وجود مستهلکند و نم ما قیل:

ای خوش آنوقت که پیش از روز و شب فارغ از اسوده و عاری از تسب
متحد بودیم با شاه وجود حکم غیریت بکلی محبوب

جزئیات، تابع و لازم غیر متفک و جودات بیعی انبساطی کلی اند، چون نسب و ظهورات و اضافات اشراقی کلیاتند. ما بطور تفصیل بیان نمودیم و بمناسبتی در فصول بعدی خواهیم گفت: حقیقت وجود باعتبار ظهور، تعین بتعینات و نسب و اضافات متعدده است که ناشی از فیض اقدس و فیض مقدس است. جمیع تعینات مرتبه ظهور حقتند. ظهور عبارت از نسب وجود حق است و نسبت ظهور لازم لاینفک وجود است، ولیکن مقام اعلای وجود «ذات صرف» مستغنی از ظهور است و توقف بر ظهور و نسب ندارد. برای اینکه حقیقت وجود همانطوریکه بیان شد، واجبست و واجب مستغنی از غیر است، بهمین اصل مهم قیاس کن هر موجود کلی مطلق بیعی تام الوجود را. «هذا ملخص ما علیه اهل التحقيق بلسان التحقيق ولكن درك هذا الاصل علی ما هو علیه يحتاج الی تلطیف فی البیرو تدقیق فی النظر و حفظ من الذوق السلیم».

روی جهاتی که ذکر شد، مراد مصنف علامه از اینکه فرموده است: کلی طبیعی در مقام تحقق احتیاج به تعینات ندارد مرادش از کلی، عین ثابت و ماهیت متحقق در مقام واحدیت و حضرت علم می باشد که به تبع اسماء و صفات کلیه در مقام علم حق وجود دارد. و اینکه گفته است: کلی در وجود مادی و وجود روحانی عقلی، احتیاج بمشخص و منوع دارد. مرادش از منوع و مشخص همان تعینات است که بواسطه مظهریت این کلی نسبت با اسماء کلی بخود می گیرد. و اینکه گفته است: تنوع و تشخیص متأخر از طبیعت است: مرادش آنستکه: کلی طبیعی و عین ثابت که بوجود سعی موجود است، باعتبار تنزل از مرتبه حضرت علمیه در عالم عقل بوجود عقلی سعی موجود می گردد و در عالم ماده بوجود جزئی جسمانی تحقق می یابد و جمیع تعیناتی که بخود در عوالم می گیرد ظهور و تدلی همان اصل کلی است. دلیل بر آنچه ذکر شد، آنست که در آخر «تنبیه» گفته است: جمیع تعینات وجودیه، باصل وجود بر می گردد. «پس عدم گردهم، عدم چون ارعونن. گویدم انا الیه راجعون». هذا ما تيسر لي من فهم كلام هذا العارف المتأله، فاني معترف بالعجز والقصور عن درك مراد هذا الشيخ وامثاله من العرفاء الشامخين.

تنبيه آخر

كل ممكن قابل للمدم، ولا شيء من الوجود المطلق يقابل له فالوجود واجب بذاته.

هر موجود امکانی از آنجهت که ممکن است چون معنای امکان تساوی ذات ماهیت است نسبت بوجود و عدم، از قبول عدم بالذات امتناع ندارد، ولی وجود بما هو هو چون ضرورت و تحقق ذاتی آن می باشد، از قبول عدم بالذات امتناع دارد، و هر حقیقتی که بحسب ذات از اتصاف بعدم و قبول عدم ایبا و امتناع داشته باشد. واجب الوجود بالذات است؛ پس اصل وجود، واجب بالذات است.

این برهان از حیث حد وسط، عین برهان اول است که مصنف برای اثبات وجوب حقیقت وجود اقامه نمود.

لایقال: ان وجود الممكن قابل للمدم ولا نقول: وجود الممكن عبارة عن حصوله في الخارج وظهوره فيه، وهومن اعراض الوجود الحقيقي^۱، الراجعة إليه بوجه عند اسقاط الاضافة، لاعينه.
وايضاً القابل لا يبد وان يبقى مع المقبول والوجود لا يبقى مع العدم، فالقابل له هو الماهية لا وجودها.

اگر کسی بگويد: وجود امکانی نه ماهیت امکانی «ممکن»-چون امکان وصف ماهیت است باعتبار آنکه وصف ممکن است- ممکن الزوال، بلکه طریان عدم بر آن جاثر است و از قبول عدم امتناع ندارد، پس حیثیت وجود عین حیثیت اباء از عدم نیست، تا آنکه سنخ وجود ملازم با وجوب باشد.

جواب می دهیم: وجود ممکن از عوارض یعنی از تعینات وجود حقیقی حق است که در خارج، ظهور پیدا نموده است و از آنجائیکه متفرع بر وجود حقست، از نسب و شئون بلکه عین ربط بحق است، و قطع نظر از وجود حق، حکمی ندارد و تعیین شیئی بحکم وجوب رجوع فرع باصل؛ باصل وجود محض بر می گردد. پس سنخ وجود واجب است و امکان وجودی، نسب و اضافات لازمه وجود حق است و چون وجود امکانی یعنی طبیعت وجود، نه ماهیت امکانی عین ربط به حق است و معنای حرفی صرف است، از خود حکمی ندارد، واجبست بوجوب حق مطلق، لذا مصنف در متن گفته است.

یعنی آنچه که متصف بوجود و موجودیت است، ماهیت است، نه وجودیکه بحسب تعیین عارض بر ماهیت است. هر چه که قبول چیز دیگری را می نماید و بآن متصف می شود، باید با آنچه که قبول کرده است باقی بماند. وجود یا تحقق عدم بقا ندارد، چون نقیض عدم است، مثلاً آبی که قبول حرارت می نماید، بعد از زوال حرارت و حصول برودت باقیست، یا ماده ای که قبول صورت می نماید، بعد از

۱. مراد از عرض در اینجا عرض مقابل جوهر مصطلح نمی باشد، بلکه هر حقیقتی را که خارج از اصل وجود صرف باشد، اهل عرفان از اعراض و توابع و شئون وجود حق مطلق می دانند، که با قطع نظر از حدود علمیه که منشأ تکثر اصل وحدت حقیقی وجود شده است، همه حقایق و نسب وجودی و شئون اضافی حق بحق بر می گردد.

القاء صورتی و قبول صورت دیگر باقیست. و روی همین لحاظ، در تغییرات و تبدلات، حکما اثبات ماده مشترکه نموده‌اند. آنچه قبول وجود می نماید و متصف بوجود می شود، ماهیت است.

این کلام از مصنف خالی از مناقشه نمی باشد، و تحقیق مطلب آنستکه بعد بیان خواهد نمود. چون ماهیت و وجود در خارج متحدند. در ظرف خارج و وعاء اعیان، نه قابلیت در بین است، و نه مقبولیت. قابلیت و مقبولیت بحسب اعتبار و تحلیل عقل است. اگر وجود از عوارض خارجی ماهیت باشد، همین کلام در وجود ماهیت قبل از عروض وجود خاص جاری است.^۱

عدم، بوجه من الوجوده، عارض حقیقت وجود نمی شود و هر وجودی در هر مرتبه‌ایکه موجود است، از آنجهت که مظهر اسمی از اسماء حق و منشاء تعینی از تعینات وجود مطلق است، و حق تعالی که علت اصلی وجود می باشد، ممتنع عدم است. و روی قاعده علیت و معلولیت، معلول از لوازم ذات وجود علت است، و شیئی تا ممتنع عدم و واجب الوجود نشود، تحقق پیدا نمی نماید، علت مفیض وجود شیئی تا سادس جمیع انحاء عدم از معلول ننماید، وجود پیدا نمی کند. و هر موجودی دارای مرتبه‌ای از وجود است که زوال آن وجود ملازم با زوال وجود حق است، و حکم موجودی امکانی از صفحه اعیان، مستلزم محذوراتیست. اینکه گفته می شود: فلان موجود قبول عدم نمود، یا فلان شیئی قبول وجود نمود، ناشی از اذهان عرفی و اوهام عقلی است، و بنظر تحقیق از برای یک ذات یک وجود و از برای هر وجود ذات واحدیست^۲، و عین ثابت ممکن، محو نمی شود. و جمیع

۱. از طرف دیگر، موجودیت و تحقق، خاص وجود است. ماهیت بالعرض موجود است. وجود، قطع نظر از ماهیت و حد عین وجود حقت و واجب بالذات می باشد و از این جهت که عین ربط به حق تعالی است، حکمی غیر از احکام وجود واجب ندارد.

۲. از این مسئله بلسان اهل نظر این طور تعبیر شده است: «فكما لا یكون لشيء واحد إلا هوية واحدة، فكذلك لا یكون له إلا وجود واحد، وعدم واحد، لا ینصو وجودان لذات بعینها ولا تقدانان لشخص بعینه». و بلسان اهل حال و وجدان: «إن الله لا یتجلی فی صورة واحدة مرتین ولا تکرار فی تجلیه تعالی»، شیئی، مبده ظهور و ایجاد موجودیکه مشابه از جمیع جهات با آن باشد نمی شود: «ان

موجودات بحکم رجوع هر فرع باصل خود، بحق بر می گردد. مبده ظهور اشیاء؛ بر طبق اصول مسلمی که در فصول بعدی خواهد آمد، و بر طبق مأثورات و نصوص

→ الشیء لا یشرع ولا یظهر عنه ما یشابهه، کل المشابهة والأیكون الوجود قد ظهر وحصل فی حقیقة واحدة ومرتبة واحدة مرتین، ذلك تحصیل الحاصل». رجوع شود به مصباح الانس، شرح بر مفتاح قونوی، تألیف حمزه فناری، چاپ سنگی، طهران ۳۲ و ۳۳ و ۳۴، و نصوص قونوی، چاپ سنگی، طهران و تمهید القواعد و فتوحات مکی، جلد اول، ص ۱۹۱، ف ۴۲۸، ۲۱۱، ۳۱۲.

شارح و مانتن، در وجه عدم جواز عدم ائمار شیء ما یباینه من جمیع الوجوه و ما یشابهه کل المشابهة، گفته اند: «وأنه محال لخلوه عن الفائدة و كونه من نوع العیث، و تعالی الفاعل الحق عن ذلك».

تکرار در تجلی و ائمار شیء ما یشابهه کل المشابهة، ذاتاً محال است، و وقوع آن امکان ندارد، بلکه تصور آن امکان ندارد. امور عیثی ذاتاً محال نیست و امکان دارد، مگر آنکه بگوئیم: شیخ «قونوی» در مرحله اول بیان کرده است که ائمار شیئی ما یشابهه چون مستلزم تکرار در تجلی است؛ ذاتاً محال است. و در ثانی قطع نظر از عدم امکان آن ذاتاً، صدور آن از حکیم نوعی از عیث است. حاصل کلام آنکه در صورت ائمار شیئی ما یشابهه، چون مستلزم تکرار وجود از جمیع جهات می شود، و این امر مصداق تحصیل حاصل و ایجاد موجود است، محال ذاتی است. و در ثانی از جهت صدور آن از حکیم عیث است و فعل عیث از حکیم سرنمی زند.

این توجیه را مرحوم استاد مشایخنا العظام، آقا میرزا هاشم رشتی در حواشی بر مصباح الانس ص ۳۲، نموده است ولی این توجیه چندان وجه نیست.

شیخ اکبر، محیی الدین در مواردی گفته است: «ان الشیء لا یشرع ما یشابهه کل المشابهة، لأن فی جمال الله سعة لو تكرر لضاق».

یکی از فروعات این قاعده کلی، اعاده معدوم است، چون اعاده معدوم نیز مستلزم تجلی حق در شخص واحد یا دو شخص در صورت واحد مرتین است.

وجود منبسط، مبده ظهور ماهیات است و هر ماهیت و عین ثابتی را در رتبه و مقام خود، وجود می دهد و بظهور می رساند و چون وجود منبسط قائم بحق است و حق علت اشیاء است و با قدیم، قدیم و با حادث، حادث است، هر موجودی در مرتبه وجود خود ثابت است.

از برای وجود منبسط و نیز ممتد، بر هیا کل اعیان ساکنان ملک و ملکوت و قوای جبروت و اعتبار است: اعتبار وحدت و بساطت که مقام اضمحلال کثرات و فناء صور اشیاء و تعینات در آنستقام وسیع و مطلق و محیط باشد. این اعتبار را اعتبار بطون و خفاء وجود منبسط نامیده اند. وجود منبسط در مقام ذات باعتبار معنای استقلالی و لحاظ عدم آلیت و نظر اسمی، نه حرفی دارای تعین است، اگر چه این نظر لحاظ رحمانی نیست.

اعتبار دیگر، اعتبار کثرت و ظهور وجود و سریان نور مفاض از حق در مظاهر جبروتی و ملکوتی و ناسوتی است. باین اعتبار وجود منبسط و فیض رحمانی، دارای تعین خاص نیست، و نسبت آن بجمع

واردة از اهل عصمت و بمقتضای براهین عقلی؛ اسم ظاهر حق است. رجوع اشياء بحق در قوس صعود، مقتضی اسم باطن و آخر است. مبده اشياء، حق و منتهای اشياء نیز، حقیقت، «هو الاول والآخر». فرقی که بین موجودات است آنستکه هر مظهری باسم ظاهر خود بر می گردد و حشر استقلالی اختصاص بانسان دارد، حشر موجودات دیگر تبعی است.

ولا يقال: ان اردتم ان العدم لا يعرض على الوجود فسلم، ولكن ليم لا يجوز ان يزول الوجود في نفسه ويرتفع. لانا نقول: العدم ليس بشيء حتى يعرض الماهية والوجود. وقولنا: الماهية تقبل العدم، معناه، انها قابلة لزوال الوجود عنها، وهذا المعنى لا يمكن في الوجود، والآنزم انقلاب الوجود الى العدم. و ايضاً امکان عدمه مقتضی ذاته حیثی و الوجود یقتضی بذاته نفسه ضرورة، كما مر، وذات الشيء الواحد لا يمكن ان يقتضی نفسه، و امکان عدم نفسه، فلا يمكن زواله. وفي الحقيقة الممكن ايضا لا يندم، بل یختفی و یدخل فی الباطن الذی ظهر منه، و یزعم انه یندم، و توهم انعدام وجود الممكن ایضاً، انما ینشأ من فرض الافراد للوجود، كالافراد الخارجیة التي للانسان مثلاً؛ و ليس كذلك، فان الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها و افرادها باعتبار اضافتها الى الماهیات، و الاضافة امر اعتباری فليس لها افراد موجودة ليعدم و يزول، بل الزائل اضافتها الى الماهیات «اليها -خ- ل» و لا يلزم من زوالها انعدام الوجود و زواله، ليلزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم، اذ زوال الوجود بالاصالة هو العدم ضرورة و بطلانه ظاهر.

در مباحث قبلی بیان کردیم، که وجود بعقیده عرفاً از جمله مصنف، واحد شخصی است و بعقیده فهلویون واحد سنخی است، که دارای مراتب متعدد است، ولی جمیع مراتب در سلسله یک وجود واحد دارای عرض عریض موجود است.

→ تمینات علی السویه است. «هو الذي في السماء اله وفي الارض اله»، باین اعتبار وارد شده است: معراج حضرت یونس «ع» در شکم ماهی بود، و معراج ختمی مرتبت «صلی الله علیه و آله» در فوق لاهوت. و اَعْلَم ان ههنا اسراراً یتعذر افشائها.

گفت پیغمبر که معراج مرا
 نبود از معراج یونس اجتناب
 قرب حق از قید هستی رستن است
 نی بیبالا و بیائین رفتن است

و از طرفی بیان نمودیم، که وجود معنای جنسی و نوعی نیست، و بر بساطت حقیقت وجود و همچنین مفهوم وجود برهان اقامه نمودیم.

وجود، اگر معنای نوعی و جنسی نباشد، ناچار دارای افراد هم نخواهد بود. چون فرد در اصطلاح اهل فن، تحت مفهوم کلی موسوم بنوع واقع می شود، مثل افراد انسان و افراد سایر انواع متحصلة خارجی. اشتراک وجود بین افراد متکثره بنحو عموم و کلیت نیست. لذا اختلاف بین وجودات بفصول منوعه و عوارض غریبه نمی باشد، بلکه اختلاف بشدت و ضعف و کمال و نقص است، بنابراین آنکه برای اصل و حقیقت وجود اطلاق مراتبی قائل شویم و یا اختلاف وجودات بظهورات و تدلیات یک اصل در مظاهر مختلف باشد. باین معنی که یک وجود در مظاهر متعدد جلوه نموده است، و تشکیک در اصل ذات وجود نیست، بلکه در مظاهر متعدد است.^۱ لذا مصنف علامه، تصریح نمود که فرض تعدد و تکثر و افراد باعتبار اضافه وجود بماهیاتست، و اضافه چون از عوارض حقیقت وجود است، امری اعتباری است.^۲ و چون وجود، تجلیات متعدد دارد بحسب تکثر قوایل، آنچه که تغییر پیدا می نماید، اضافه وجود بماهیات است، نه آنکه اصل وجود زائل و معدوم گردد.^۳ بل که بعد از سلب ارتباط آن با ماهیت بیاطن وجود رجوع می کند. لذا گفته اند: التوحید اسقاط الاضافات.

تفریع

إذا لم یکن للوجود افراد حقیقیة مغایرة لحقیقة الوجود، لایکون عرضاً عاماً علیها.

۱. فرق است بین تشکیک در مظاهر و تشکیک در مراتب. مصنف و سایر عرفا گمان کرده اند که تشکیک در مراتب فرع بر قول با افراد از برای وجود است. ما در این زمینه مطالبی بطور تفصیل در شرح بر نصوص قونوی نوشته ایم و قسمتی از آن را در این جا ذکر کردیم.

۲. اعتباری مصطلح عرفا، نه اعتباری انتزاعی مصطلح حکما و متکلمان.

۳. رجوع شود به اسفارار بعة آخوند ملاصدرا، چاپ سنگی ۱۲۸۲ هـ.ق، جلد اول، بحث اعاده معدوم ص ۸۶،

وجود در صورتی که «نظیر ماهیات»، دارای افراد حقیقی متغایر با اصل حقیقت وجود نباشد، بلکه افراد وجود عبارت از ظهور وجود و اضافه اصل حقیقت باعیان ثابته باشد، وجود، عرض عام نسبت بحقایق وجودی نمی باشد، بلکه حقیقت وجود، مبدء تعین و تشخیص ماهیات و اعیان ثابته و صور کونی می باشد، که از تجلی وجود با وحدت اطلاقی بصورت نفس رحمانی و وجود منبسط همه حقایق را تعین داده است. لذا افراد وجود، همان اضافات اعتباریه مجازی عرفانی حقیقت وجود بماهیات است. همین اضافه را حکمای الهی اضافه‌ی اشرافیه می نامند.

و ایضاً: لو كان عرضاً عاماً، لكان اما جوهرأ واما عرضاً^۱؛ وقد بیّن انه لیس بجوهر ولا عرض. و ایضاً: الوجود من حیث هو، محمول علی الوجودات المضافة، لصدق قولنا: هذا الوجود وجود، و کُلُّنا هو محمول علی الشیء، لا بدّ و ان یکون بین و بین موضوعه ما به الاتحاد و ما به الامتیاز، و لیس ما به الاتحادنا سوی نفس الوجود، و ما به التغایر سوی نفس الّهذیه، فتعین ان یکون الوجود من حیث هو، عین الوجودات المضافة حقیقه، و الا لم یکن وجوداً ضروره، و المنازع یکابر مقتضی عقله. إلا ان یطلق لفظ الوجود علیها و علی الوجود من حیث هو هو بالاشترک اللفظی و هو بین الفساد.

بجماعتی از حکمای مشاء نسبت داده شده است که وجودات، حقایق متباینه است و مفهوم کلی وجود حمل بر جمیع ماهیات می شود و وجود نسبت بماهیات عرض عام است، ولی قائم بماهیات خارجیه و زائد بر ذات ماهیات است. و با آنکه عرض زائد بر ماهیات است، منشاء تحصیل خارجی ماهیات نیز می باشد. شیخ الاشراف^۲ در مطارحات و حکمت الاشراف و خواجه در تجرید و سایر حکما،

۱. در اینکه وجود اگر عرض عام باشد، نسبت با افراد وجود باید جوهر یا عرض باشد، مناقشه ای بنظرمی آید، چون عنوان عرض بودن منافات با جوهریت و عرضیت «دخول در مقوله جوهر و عرض» دارد. چون عرض عام بمعنی «مقولوات ثانویه»، خارج از مقولات است. شاید مراد این باشد که اگر مفهوم وجود نظیر مفهوم کلی جوهر و عرض یا اعتباری جنس برای مقولات خارجی باشد، باید باعتبار مصداق داخل یکی از مقولات واقع گردد.

۲. شیخ الاشراف دلائل متعددی بر نفی زیادتی وجود بر ماهیات باعتبار وجود خارجی در مطارحات و حکمت الاشراف ذکر کرده است، و در ضمن نفی زیادتی وجود بر ماهیات «بحسب وجود خارجی»، خواسته است ←

فساد این قول را بطور مبسوط بیان نموده اند.

در بطلان این قول شکی نیست. چون وجود از عوارض تحلیلی ماهیاتست و در خارج وجود با ماهیت متحدند. وجود اگر از عوارض خارجی ماهیت باشد، عرض عام نخواهد بود. و چون عرض عام از معقولات ثانویه است، داخل مقوله ای از مقولات جوهری و عرضی نمی باشد. بنابراین، حقیقت وجود دارای افراد نمی باشد، و افراد وجود عبارت از اضافات اشراقیه ای هستند که از تجلیات اصل حقیقت وجود در مظاهر متعدد حصول پیدا نموده است. تجلیات اصل وجود، نظیر حقیقت وجود، نه جوهر و نه عرض است. پس نسبت وجود بحقایق خارجی وجودات، یعنی افراد وجود، عرض عام نیست.

خلاصه کلام آنکه وجود، بنا بمشرب عرفا دارای افراد متعددی متباین نیست، «کما علیه صدرالحکما و اتباعه تبعاً لجمع من الحکماء»، چون دارای افراد نیست و افراد منحصر بحقایق ماهویست، نه حقایق وجودی. بنابراین، تشکیک در وجود تشکیک عامی نیست، چون تشکیک عامی متفرع بر آن است که حقیقتی در آن تشکیک است که دارای افراد متعددی متغایر باشد. ما برای آنکه مطلب بهتر واضح شود، اقسام تشکیک را در این کتاب بیان می کنیم: تشکیک در وجود، بنا بر قول قائلان به تباین در وجود تشکیک عامی است.^۱ و بنا بر قول فهلویون و محققان از

→ اصالت وجود را هم نفی نماید، و قائل شود که در خارج وجود تحصیل ندارد. ملاصدرا در حواشی بر حکمت الاشراق و کتاب اسفار و مشاعر، کلیه ادله شیخ الاشراق را رد کرده است. نگارنده در تعلیقات بر مشاعر، کلیه ادله شیخ الاشراق را نقل و رد کرده ام. برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود بحواشی و تعلیقات مفضل ما بر شرح مشاعر ملاصدرا، تألیف حکیم محقق ملامحمد جعفر لنگرودی، چاپ مشهد ۱۳۸۴ ه.ق. از ص ۷۶ تا ۱۴۵. اسفار و رابعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ه.ق. ص ۱۶ تا ۱۶۸، شرح حکمت الاشراق، چاپ سنگی، طهران ۹۳۱۵ ه.ق. صفحه ۱۸۳ تا ۱۹۱ و از ص ۱۹۳ تا ۲۲۲.

۱. اگر چه بنا بر این مشرب هم، وجود حقیقت واحد و دارای مراتب مقول بتشکیک است، و افراد برای آن تصور نمی شود، بلکه بنا بر این مشاعر، وجود یک حقیقت صاحب درجات است، که از حیث اتحاد با ماهیات برای آن افرادی تصور می شود، ولی بنظر تحقیق کثرت ماهوی کثرت سراسری است و همه افراد وجودی بیک اصل بر می گردند.

حکما، تشکیک خاصی است. چون وجود بنا بر این مشرب، دارای حقایقی است متعدد که ما به الاشتراک در آن حقایق، عین ماهه الامتیاز است. چون حقیقت وجودی که در آن تشکیک است و مفهوم وجود از آن حقیقت بدون حیثیت تقییدیه انتزاع می شود و صاحب درجات مختلف است با حفظ وحدت، ساری در همه حقایق وجودی است.

قسم سوم از تشکیک، تشکیک خاص الخاصی است. چون مفهوم وجود حاکی از یک حقیقت، بلکه یک فرد واحد است و مصداقی غیر از یک فرد منحصر ندارد، و از برای آن حقیقت، افراد متباینه، «بنا بر قول مشاء»، و مراتب متکثره متفاضله، «بنا بر مسلک محققان از حکما» نیست، بلکه از برای مفهوم یک وجود است که اصل و عاکس و مضی و شاخص است. و مظاهر وجودی، فروع و عکوس و اقیاء و اظلال آن حقیقت است.

قسم چهارم از تشکیک، تشکیک اخص الخاصی است. بنا بر این مسلک، مفهوم وجود از یک وجود صرف محیط، انتزاع می شود. مظاهر و ماهیات و اعیان ثابت، ثانیة مایراه الاحولند و سراب و خیالی بیش نمی باشند.

قسم پنجم از تشکیک، تشکیک صفاء خلاصه خاص الخاصی است، تشکیک در این قسم از اقسام در اطوار و ظهورات حقیقت وجود است، نه در اصل وجود.

قسم ششم، تشکیک صفاء خلاصه اخص الخاصی است. در این قسم از تشکیک، حقیقت وجود منز و مبرای از کثرت است و از وحدت مقابل کثرت تنزه دارد و همچنین از جمع بین کثرت و وحدت نیز میراست. تفاوت در این قسم از تشکیک در عین آنکه در ظهورات و مظاهر و تجلیات است، بحکم سریان حکم احدالمحدین در آخر، در اصل حقیقت نیز موجود است و سلب تفاوت در عین اثبات است.^۱

۱. اینکه مرحوم حکیم الهی و عارف ربانی، آقا میرزا مهدی آشتیانی «قدس الله روحه»، در حاشیه بر شرح منظومه منطق «چاپ طهران ص ۱۵۶ و ۱۵۷»، قول منسوب بندوق التائه را که محقق دوانی قائل است، از

چهار قسم اخیر از تشکیک، در حکم متقار بند و إرجاع هر کدام بدیگری، امکان دارد، بلکه بنا بر آنچه که در تعلیقات بر شرح مشاعر، ذکر کرده ایم، قول فلهو یون نیز بقول محققان از عرفا بر می گردد بشرط آنکه حقایق وجودیه را روابط بین عین ربط بحق بدانیم، در این صورت، صدق وجود بر وجود امکانی نیز دارای حیثیت شبیه بحیثیت تقییدیه است بعد از وضوح مطالب مذکور می پردازیم بتقریر مطلب، مصنف، علامه اعلی الله مقامه:

وجود چون دارای افراد نیست، و منحصر در یک اصل و حقیقت است و افرادی متغیر حقیقت وجود ندارد. نسبت باشیاء و ماهیات عرض عام نیست، چون وجود نه جوهر و نه عرض است، بلکه خارج از مقولا تست.

علاوه بر این، وجود بما هو وجود بر وجودات مضافه که اشعات و لمعات حقیقت وجودند، حمل می شود. هر محمولی باید نسبت بموضوعاتی که حمل می شود «از آنجائیکه در حمل اتحاد وجودی شرط است» با موضوع متحد باشد. بین هر موجودی که با موجودات دیگر جهت اتحاد دارد، باید جهت امتیاز هم که مصحح حمل است، وجود داشته باشد، چون بین دو موجود متغیر از جمیع جهات، حمل تحقق پیدا نمی نماید، بین دو مفهومی هم که اتحاد از جمیع جهات داشته باشد، حمل لغو و غلط است. جهت اتحاد بین وجود بما هو هو، و وجودات مضافه که اشعات و لمعات اصل حقیقت وجودند. اصل وجود است و جهت تغایر، نفس مظاهر خارجی و اعیان ثابته و ماهیات متنوره بنور وجود می باشد. بنابراین، وجود بما هو هو، یعنی بخودی خود و از آن جهتی که وجود است، بدون اعتبار اختلاط آن با امری غیر وجود، عین وجوداتی است که حقیقت آنها عین اضافه بر اعیان ثابته است چون وجودات ناشیه از حقیقت وجود، که بمنزله خطوط شعاعیه ای هستند که از تجلیات وجود نسبت بما هیات حصول پیدا کرده اند، عین اضافه

→ اقسام تشکیک درد و قسم اخیر دانسته اند، تمام نیست. چون محقق دوانی قائل باصالت وجود در حق و اصالت ماهیت در خلق است، و حقایق ممکنات را با یکدیگر متباین می داند و همچنین جمیع حقایق را با حق متباین می داند. اصولاً قول ذوق التأله با توحید وجودی منافات دارد. تشکیک در وجود بنا بقول محقق دوانی و کلیه کسانی که ماهیت را اصل می دانند، تشکیک عامی است.

بحقند و حالتی غیر از ربط بحق ندارند.

ملا صدرا از این اضافات تعبیر بر روابط محضه نموده است. این روابط، حقیقت وجود نیستند، چون حقیقت وجود دارای افراد نیست و منحصر بیک فرد نام من جمیع الجهات است.

وجودات مضافه و روابط محضه، موضوع حمل وجود بما هو هو می باشد. یعنی مفهوم وجود با شترک معنوی باین حقایق هم که از ظهورات وجود حاصل شده اند، بلکه عین ظهورند، حمل می شود چون ادله اشتراک معنوی وجود، اثبات می نماید که وجود، مشترک بین واجب و ممکن است. حقیقت وجود و وجودات مضافه، منشاء انتزاع مفهوم وجود مصدری انتزاعی می باشند. اگر کسی مفهوم وجود را مشترک لفظی بین اشیاء بداند، امر ضروری و بدیهی را انکار کرده است، و انکار این معنی نظیر انکار اولیات است و منکر با مقتضای حکم عقل خود مکابره می نماید.^۱

اینکه گفته شده است: وجود بر افرادش بنحوتساوی صدق ندارد، برای آنکه صدق آن بر معلول و علت و جوهر و عرض و وجود ثابت و غیر ثابت و زائل، بنحو تقدم و تأخر و اولویت و عدم اولویت و شدت و ضعف و کمال و نقص و سایر انحاء و اقسام تشکیک و تفاوت می باشد. و چون علت باید از معلول اقوی باشد، و وجود مستقر و ثابت، تامتر از وجود زائل و دائر و غیر ثابت است، ناچار حمل وجود بر افراد خود بنحوتشکیک است. و هر مفهومی که صدق آن بر حقایق خارجی بنحوتشکیک باشد و بنحوتساوی بر افراد صدق ننماید، عین ماهیت افراد و جزء حقیقت افراد نخواهد بود. کلامی تمام نیست. چون تقدم، تأخر، شدت، ضعف، کمال، نقص، اولویت، عدم اولویت و

۱. مفهوم وجود بلا حلقه حمل بر افراد و اینکه جمیع مراتب وجودی ظهور یک اصل است، بنحواشتراک معنوی است، ولی باعتبار آنکه وجود در مقام ذات، غیر مرتبط با شیاء است و در نهایت صرافت و تمامیت است و وجود وجودات ممکنه، وجود مجازی و عین ربط بحق تعالی می باشند، در عین اشتراک معنوی، مشترک لفظیست. از همین جهت است که در مسفرات بعضی از عرفا مذکور است: وجود در واجب و ممکن در عین اشتراک لفظی، مشترک معنوی است.

سایر انحاء تشکیکی در وجود بما هوهو بدون اعتبار تجلی و ظهور در غیر، امکان ندارد، چون تشکیک از امور اضافی و نسبی و ناشی از ملاحظه افراد وجود با یکدیگر می باشد، چه آنکه تشکیک در مفهوم کلی حقایق آن هم باعتبار کلیت و اطلاق و عموم ثابت می باشد.

خلاصه کلام آنکه تشکیک و تفاوت در وجود، ناشی از تجلی و سریان فعلی حقیقت وجود است در مظاهر و ماهیات و اعیان ثابته. بنابراین، تشکیک در مظاهر حقیقت وجود است، نه در اصل وجود. چون وجود بنا بر وحدت شخصی دارای مراتب و افراد نمی باشد، تا آنکه در آن تشکیک و مراتب تصور شود.

بنا بر قول محققان از حکما که وجود را با آنکه حقیقت واحده است، دارای مراتب مقول بتشکیک می دانند تشکیک در حقیقت وجود لازم و واجب است.

در اوایل فصل بیان کردیم، که وجود بماهو، نه عام و نه خاص و نه مطلق و نه مقید است. از جمیع تمینات عاریست حتی از قید اطلاق تشکیک در مظاهر، مختار اهل الله و عرفا است. محققان از عرفا و صوفیه قائلند: وجود باعتبار تنزل در مراتب اکوان و ظهور در مظاهر امکانی و کثرت و وسایطی که از تجلی متعدد وجود ظاهر می گردد، وجود از مقام اطلاق ذاتی تنزل نموده و متصف بشدت و ضعف می گردد و هر چه وسایط در وجود بیشتر تحقق یابد، خفاء وجود شدیدتر و ضعف آن تمامتر می شود و این شدت و ضعف و ظهور و خفا از تنزل وجود از سماء اطلاق باراضی تقیید منشأ تشکیک و انحاء تفاوت در وجود می گردد. وجود هر چه بحق اول نزدیکتر باشد، تمامتر و هر چه از نور وجود و مقام اطلاق هستی دور گردد، ضعیف تر و کمالات وجودی از قبیل علم و قدرت و غیر این دوزیر به تبع وجود ضعیف تر می شود.

بنابر آنچه که ذکر شد، وجود تشکیک بر می دارد و قبول تفاوت می نماید، باعتبار ظهور در مظاهر و اعیان. و چون حقیقت وجود بماهو با قید صرافت واحد است، و سایر موجودات خارج از حقیقت وجودند و تشکیک ناشی از تجلیات وجود است، حقیقت وجود مشکک نیست. چون تشکیک از امور نسبی و اضافیست و از مقایسه وجودات با یکدیگر تحقق پیدا می نماید. وجود بماهو

تشکیک ندارد، چون مقام ذات، مقام غناء از حقایق است.^۱ تحقیق این مطلب آنستکه از برای وجود در عقل و خارج مظاهر است. امور عامه و معقولات ثانویه از قبیل کلیات و انتزاعیات و مفاهیم کلیه، از تجلی حق در موطن عقل و مشهود نفس وجود دارند، و موجودات جزئی نیز که در مدارک ذهن از قبیل خیال و بنطاسیا و وا همه موجودند، و هم چنین اعیان ثابته و ماهیات کلیه نیز وجودات خاصه علمیه اند که از ظهور وجود در عقل حصول پیدا نموده اند. وجود، باعتبار همین ظهورات و تجلیات در موطن و مشاهد متعدد از قبیل موطن عقل و سایر موطن ذهنی و ظهور در موطن خارجی، منشأ تشکیک می گردد. تشکیک همان ظهور وجود و اضافه وجود بماهیات است. بهمین لحاظ وجودات مضافه، امور اعتباریه اند. مفهوم وجود و معنای کلی هستی مقول بتشکیک است، نه وجود بما هو هو. «حقیقت وجود» تشکیک وجود باعتبار بودن آن کلی عقلی است و مفهوم کلی عقلی وجود عین ماهیت و حقیقت افراد است، چون معنای طبیعی لا بشرط وجود بهمه صادق است و عین افراد است و منشأ انتزاع این مفهوم کلی، وجودات مضافه و حقیقت وجود بما هو هو است. کما اینکه طبیعت بشرط لای حیوان، «جسم نامی حساس متحرک بالاراده» اگر بدون لحاظ امری خارج از طبیعت حیوان و طبیعت و ماهیت من حیث هی، حیوان بشرط لا نسبت به انواع مثل انسان و بقر و سایر انواع متعین حیوانی اعتبار شود، چون بشرط لا لحاظ شده است فقط جزء است، و اعتبار اختلاط و امتزاج با غیر در آن امکان ندارد. حیوان باین معنی یا ماده و جزء خارجی انواع است و یا ماده

۱. مناسب بود که مصنف علامه، بکلی تشکیک را از وجود نفی نمی کرده تشکیک عامی در وجود قائل نمی شد. چون ظهور در مراتب اعیان ناشی از اصل وجود است و تجلیات وجودی امری خارجی و منشأ انتزاع وجود است و وجود هر چه بحقیقت وجود نزدیکتر باشد، کاملتر و شدیدتر است و هر چه از حقیقت وجود دور شود، ضعیف تر می گردد، تا برسد بمقام طبیعت که مرتبه اخیر وجود است و در صف نعال وجود قرار گرفته است. و جمیع مظاهر وجودی بیکدیگر متصلند و حق بر همه حقایق محیط است. عالم مثال بمنزله روح عالم ماده و عالم ارواح بمنزله روح عالم مثال و حقیقت حق روح عالم ارواح، بلکه باعتبار احاطه قیومی روح همه حقایق است که این همان تشکیک خاص می است.

جزء عقلی و ذهنی است. چنین حقیقتی چون جزء است نه بانسان حمل می شود و نه بناطق، چون ملاک حمل، اتحاد وجودی است و اتحاد وجودی بلحاظ جزئیت امکان ندارد. هر طبیعت بشرط لائی همین حکم را دارد. ناطق هم که فصل انسان است، باعتبار آنکه جزء انسان است بحیوان و انسان حمل نمی شود. محمول، مجموع مرکب از حیوان و ناطق است، نه ناطق و حیوان تنها. نفس ناطقه که منشاء انتزاع ناطق است در خارج جزء انسان و غیر محمول بر انسان می باشد. حیوان باعتبار اطلاق و لایشرطی، امری است که ابا از اتحاد با ناطق و انسان ندارد. باین اعتبار جنس محمول بر فصل و نوع مجموع مرکب از جنس و فصل است و نسبت بفصولی که منشأ تحصیل انواع خارجیہ اند، عرض عام است، کما اینکه نفس ناطقه و ناطقه هم باعتبار آنکه فصل و عرض جنس است. چون لایشرط است، تأثبی از حمل و اتحاد با حیوان ندارد. هر طبیعتی که در آن تشکیک واقع می شود همین حکم را دارا می باشد.

تفاوت و اختلاف، که عبارت اُنخرای تشکیک است در طبیعت وجود بما هی هی جائز نیست. تشکیک در افراد وجود امکان ندارد. تشکیک در ظهور و خواص وجود است، از قبیل علیت و معلولیت. وجود علت تقدم بر وجود معلول دارد، چون وجود ساری از حق بعلت رسیده، از علت مرور نموده بمعلول می رسد. در واقع یکوجود دو ظهور دارد: ظهور وجود در جوهر، تامتر از عرض است، کما اینکه وجود در موجود ثابت صاحب ثبات و قرار، کاملتر از وجود موجود زائل متبدل سیال است.

کما اینکه تفاوت در افراد انسان، در نفس انسانیت نیست؛^۱ بلکه در ظهور و

۱. شیخ الاشراق و اتباع او در نفس ماهیات مثل انسان تشکیک، قائلند. ادله ای را که شیخ رئیس در شفا و سایر کتب خود در نفی تشکیک در ذاتیات اقامه کرده است رد نموده و در جای خود بیان کرده ایم که می شود در یک حقیقت واحد تفاوت و تشکیک واقع گردد و ما به الاشراک عین مابه الامتیاز باشد. اینکه مصنف گفته است: تفاوت در وجود در افراد وجود است و وجود بحسب مظاهر تشکیک دارد، این سؤال پیش می آید که آیا مظاهر در خارج، موجودند یا معدوم، بدون شک موجودند، چون حق تعالی موجود است.

خواص افراد انسان است. ^۱ اگر تفاوت در افراد وجود، و وجود را از اینکه عین حقیقت افراد باشد، از وجود بودن خارج نماید، باید انسان را هم از اینکه عین حقیقت افراد خود از قبیل: عمرو، بکر، خالد و ولید است، خارج نماید و افراد انسان، انسان نباشند، با اینکه انسان، مفهوم عام نوعی کلیست که از افراد انتزاع می شود.

اما تفاوتی که در افراد انسان است، این تفاوت در افراد سایر انواع امکان ندارد، چون انسان دارای دو جنبه است و مخلوط و معجون از دو خمیره می باشد، باعتبار قوای انسانی و سیرالی الله می تواند از جمیع موجودات کاملتر گردد، و باعتبار قوای حیوانی و شهبانی جزء حیوانات است، و اگر در رشته قوای مربوط بحیوانی سیر نماید و از صراط انسانی منحرف شود، در جهات سعی و حیوانی و سیر در قوای غضبی و مشتبهات نفسانی از هر جانوری درنده تر می گردد.

ای دریده پوستین یوسفان گرگ بر خیزی از این خواب گران
کشته گرگان یکسره غوغای تو می دراند از غضب اعضای تو

به همین جهت بعضی از افراد انسان بحسب سیر صعودی^۲ و عروج معنوی از

۱. خواص انسان اگر از قبیل امراض باشد، شدت و ضعف در عرض و تفاوت در امراض ناشی از اختلاف و تفاوت در ذوات موجود است، مگر آنکه بگوئیم کما هو الحق، اصل ثابت هر نوع، کلی طبیعی مصطلح عرفا است و افراد ظواهر آن حقیقت می باشند. کما حقنانه سابقاً.

یک اشکال اساسی بر مصنف وارد است و آن این است که تشکیک در آثار ناشی از اختلاف و تشکیک در ذات و اصل آثار است، چون آثار بدون ذوات الا آثار تحقیقی ندارند. و دیگر آنکه تفاوت در انسان هم در مفهوم کلی آن نمی باشد، بلکه در وجود خارجی انسان است، «فافهم وتامل جيداً».

۲. افراد انسان، اگر چه بحسب ابتدای وجود داخل در نوع واحد ولی باعتبار نهایات وجودی بانواع مختلف محسوس می شوند. برای بحث تفصیلی این مطلب و اینکه افراد انسان بحسب اطوار وجود داخل انواع مختلف می گردد، رجوع شود باسفار مباحث نفس و شواهد ربوبیه، مباحث نفس و عبده و ممداد و مظاهر الهیه آخوند ملاصدرای شیرازی «قدمه». چون در تحقیق این قسم از مباحث این مرد بزرگ در بین حکما و عرفای اسلامی متضرد است.

رجوع شود به تمهید القواعد در توحید، «چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ه.ق.» ص ۴۴ تا ص ۸۲ و ۸۳ و ۸۴
مصباح الانس حمزه قناری، چاپ طهران ۱۳۲۳ ه.ق. ص ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۶۰.

ملائکه و عقول طولیه و عرضیه باعتبار رتبه وجودی کاملتر می شوند، و برخی از افراد انسان بحسب استکمال در قوای شهوی و شیطانی اسوء حالاً و احسن رتبه از هر چهار پائی می گردند. در آیات قرآنی و مآثورات نبوی و ولوی «ص-ع» اشارات و کنایات و نصوص لطیفی در این باب موجود است:

«اولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا، لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم» (ثم ردّدناه اسفل سافلين). - بهمین جهت که بعضی از افراد انسان از هر حیوانی پست تر می شوند. در قرآن کریم وارد شده است: «يقول الكافريا ليتنى كنت ترابا». آنچه که در بیان حقیقت وجود و اثر آن حقیقت بحسب تجلیات و ظهور در مظاهر ذکر شد، برای اهل ادراک و فهم و صاحب قریحه مستقیم کفایت می نماید و می تواند با موازینی که تحقیق شد، شبهات ناشیه از وهم و معارضات باطله اهل جدال را جواب دهد. شبهاتی را که مصنف بآن اشاره نمود و جمعی از حکما و متکلمان بمسلك اهل توحید نموده اند، در تمهید القواعد ابن ترکه و مصباح الانس «شرح مفتاح الغیب قنوی»، مذکور است. ما در مطاوی این شرح قسمتی از آن شبهات را نقل نموده ایم.

و ما يقال: ان الوجود يقع على افراده لا على التساوي؛ فانه يقع على وجود العلة و معلولها بالتقدم و التأخر و على وجود الجوهر و العرض و بالاولوية و عدمها و على وجود القار و غير القار بالشدّة و الضعف، فيكون مقولاً عليها بالتشكيك، و كلما هو مقول بالتشكيك لا تكون عين ماهية شيء و لاجزئه؛ ان ارادوا به ان التقدم و التأخر و الاولوية و عدمها و الشدة و الضعف باعتبار الوجود من حيث هو هو، فهو ممنوع، لكونها من الامور الاضافية التي لا يتصور الا بنسبة بعضها الى بعض، و لان المقول اعلى سبيل التشكيك انما هو باعتبار الكلية و العموم؛ و الوجود من حيث هو،

۱. یعنی مراد کسانی که قائل باعتباریت وجودند؛ وجود مفهومی و مطلق عقلی را امر اعتباری می دانند، نه اصل حقیقت وجود را. لذا در اوائل فصل گفت: «ولیس اعتباریاً کما یقوله الظالمون». برای بحث تفصیلی اصالت وجود، رجوع شود بکتاب «هستی» تألیف نگارنده و تعلیقات نگارنده بر شرح مشاعر ملاصدرا، چاپ مشهد ۱۳۸۴ ه.ق. ما در تعلیقات بر مشاعر، کلیه ادله ای که باصالت وجود اقامه شده است بنحو تفصیل از اسفار و شواهد بر رویه و حواشی ملاصدرا بر حکمت الاشراف و بدیع الحکم آقا علی حکیم (م. ۱۳۰۷ ه.ق.)، که از بزرگان شارحان کلام ملاصدرا است، با چند دلیل از خود ذکر کرده ایم.

لا عام ولا خاص؛ وان ارادوا به انه بلحق الوجود بالقياس الى الماهيات فهو صحيح، لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود من حيث هو مقولاً عليها بالتشكيك. اذ اعتبار المعروضات غير اعتبار الوجود، وذلك بعينه كلام اهل الله؛ لأنهم ذهبوا الى ان الوجود باعتبار تنزله في مراتب الاكوان وظهوره في حظائر الامكان وكثرة الوسائط، يشتمل خفائه، فيضعف ظهوره وكمالاته وباعتبار قلنها يشتمل نورته ويقوى ظهوره، فتظهر كمالاته وصفاته؛ فيكون اطلاقه على القوي اولى من اطلاقه على الضعيف.

وتحقيق ذلك، بان تعلم ان للوجود مظاهر في العقل، كما ان له مظاهر في الخارج، منها هي الامور العامة والكلييات التي لا وجود لها الا في العقل؛ وكونه مقولاً على الافراد المضافة الى الماهيات بالتشكيك؛ انما هو باعتبار ذلك الظهور العقلي ولذلك قيل- انه اعتباري، فلا يكون من حيث هو مقولاً عليها بالتشكيك بل من حيث انه كلي محمول عقلي، وهذا المعنى لا ينافي كونه عين ماهية افراده باعتبار كلية الطبيعة، كما ان الحيوان طبيعته فقط جزء الافراد غير محمول عليها، وباعتبار اطلاقه اى لا بشرط شىء جنس محمول عليها، وباعتبار عروضه على فصول الانواع التي تحتها عرض عام عليها، وهكذا الامر على كل ما يقع على افراده بالتشكيك والتفاوت في افراد الوجود ليس في نفس الوجود، بل في ظهور خواصه من العلية والمعلولية في العلة والمعلول، ولكونه قائماً في نفسه في الجوهر غير قائم بنفسه في العرض، ولشدة الظهور في قار الذات وضعفه في غير قار الذات.

كما ان التفاوت بين افراد الانسان، ليس في نفس الانسانية، بل بحسب ظهور خواصها فيها؛ فلو كان مخرجاً للوجودين ان يكون عين حقيقة الافراد، لكان مخرجاً للانسانية من ان يكون عين حقيقة افرادها.

والتفاوت الذي بين افراد الانسانية، لا يمكن مثله في افراد شىء آخر من الموجودات. ولذلك صار بعضها اعلى مرتبة واشرف مقاماً من الاملاك وبعضها اسفل رتبة واخس حالاً من الحيوان، كما قال الله تعالى: «اولئك كالاتمام بل هم اضل» وقال: «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم، ثم رددناه اسفل سافلين». لذلك «يقول الكافر يا ليتني كنت تراباً». وهذا القدر كاف لاهل الاستبصار في هذا الموضوع. ومن نور الله عين بصيرته وفهم ما وراء النظر فيه، لا يعجز عن دفع الشبه الوهمية والمعارضات الباطلة والله المستعان وعليه التكلان.

بحث و تحقیق

همانطوری که در مباحث قبل ذکر شد، رأی عرفا و مختار اهل الله در وجود، مخالف با آرای محققان از فلاسفه بود. محققان از حکما، برخی قائل به تشکیک عامی در وجودند و برخی وجود را حقیقت واحد دانسته‌اند. ناچار این جماعت قائل بتشکیک خاصی شده‌اند. عرفا از جمله محیی‌الدین، معروف بشیخ اکبر، که پایه‌گذار عرفان علمی است از برای وجود، افراد مقول بتشکیک قائل نمی‌باشد. اتباع او: قونوی، ملا عبدالرزاق کاشی، قیصری، صاحب تمهید القواعد و اتباع آنها صراحتاً وجود را مشکک نمی‌دانند و از برای وجود افراد مقول بتشکیک قائل نیستند و دلائلی را که حکما برای اثبات تشکیک، ذکر نموده‌اند، نقل و رد نموده‌اند. تفاوت و تشکیک در مظاهر یک وجود واحد قائلند.

یک چراغی است در این خانه و از پرتووی هر کجا می‌نگرم انجمنی ساخته‌اند

حق آنستکه تشکیک در حقیقت وجود، باین معنی که وجود دارای یک حقیقت و دارای مظاهر متعدد باشد و هر یک از مظاهر، منشأ انتزاع مفهوم وجود گردد، و باعتبار تجلی حق در اعیان، وجودات مضافه‌ای که عین ارتباط بحقتند و عدم استقلال در ذات آنها مأخوذ است، تحقق پیدا نموده، بعضی از موجودات مثل عقول که بحق نزدیکترند و حظ آنها از وجود بیشتر است واسطه در ظهور مراتب دیگری از وجودند. هر وجود قوی‌تر، مجلای فیض از برای وجود نازلتر می‌باشد، عین قول و مختار حکما است که تشکیک در مراتب وجود قائلند.

روی همین جهت، عرفا هم موجودات و مظاهر را از حیث وجود و کمالات لازمه وجود یکسان نمی‌دانند. همین عدم تساوی معنای تشکیک در وجود است. مراتب وجودی از یکدیگر جدا نیستند و همه حقایق مراتب یک حقیقت‌اند. چون وجودات امکانی از خود استقلال ندارند و عین ربط و صرف اضافه بحقتند. اگر نباشد تجلیات الهیه، هیچ موجودی تحقق ندارد. از آنها تعبیر بوجود مجازی

نموده اند، نه آنکه با ملاحظه تجلیات حق موجودات مجاز و وهم باشند. اگر کسی هم در کلمات خود نفی وجود از حقایق کند، ناشی از غلبه حکم توحید است. انکار کثرت بطور کلی مساوی با انکار اصل وجود است.^۱

همانطوریکه کراراً در این شرح ذکر کرده ایم، مراد عرفا از نسب و اضافه که بوجود ممکنات اطلاق نموده اند، اضافه اشراقیه است نه مقولیه و اینکه از وجود

۱. در مباحث و فصول بعد بطور مشیع بیان خواهیم کرد، که بنا به مشرب عرفان حقیقی، کثرت وجودی چون از اصل واحد ناشی شده است و تجلیات وجودی، ذاتی اصل وجود است، موهم نیست. هم کثرت حقیقی است و هم وحدت. ملازمه تامه است بین وحدت حقیقی و کثرت حقیقی. اینکه بعضی از معاصرین «ابوالعلاء عینی»، و برخی از متکلمین، وحدت وجود را منافات با خالقیت و مخلوقیت دانسته اند، بگفته مراد عرفا نرسیده اند و قدرت نیل بمسائل عرفانی را ندارند، چون درک این معنی از غوامض است. بیشتر این اشکالات ناشی از قیاس وحدت اطلاق حق بوحدهای متعدده است. فهم این قبیل از مسائل متفرع بر اشتراک معنوی و وحدت اطلاق اصل وجود و اعتباریت مفاهیم و ماهیات است، وحدتی که از اجتماع با کثرات ابا دارد، وحدت عددیست، مطالعه وجود انسانی، بهترین وسیله از برای درک این قبیل از عوالم است. بیکفر از انسان با اینکه وجودی واحد است، دارای مقام غیب و مقام ظهور و شهادت است، مقام غیب او مراتبی دارد، کما اینکه مقام ظاهرا و نیز مراتب و درجاتی دارد. جمیع معانی متفرده در جمادات و نباتات و حیوانات در انسان جمع است، از حیث تجسم مشترک با جمادات، و از حیث نمو و تغذیه و تنمیه نبات کامل است، و باعتبار قوای ظاهری حیوانی، حیوان تام الوجود است، و جمیع ادراکات مخصوص بحیوان را واجد است، و باعتبار قوای غیبی که مظهر غیب و متحد اسماء و صفاتست درجاتی دارد، و دارای ادراکات متباین است، چه آنکه ادراک مخصوص بحس مشترک، مغایر با ادراک خیال و ادراک خیال با ادراک واهمه مغایر است. ادراک مخصوص بمقام سرنفس و ذات روح که مقام تصور کلیات مرسله است، مغایر با حسیار ادراکات است، بلکه مقام غیب هویت نفس ناطقه انسانی محیط بر مقام و مشهد ادراکات کلیه قوه عاقله است، وجودی است صاحب درجات، که بعضی از آن درجات از مقام طبع و بعضی از سنخ برزخ و مثال، و مرتبه ای از سنخ مجردات صرف، و موطنی مرتبه فوق التجرد است، و همه این مراتب در سلک یک وجود واحدند. بر همین قیاس کن اصل حقیقت وجود را که دارای مقامات مختلف است. مقام غیب، وجود حق است و مقام ظاهر وجود، ظل وجود حق است. مقام غیب، صرف وجود است و شأنه قید در آن مصور نمی باشد. آنچه که دارای قید است و شأنه قید در آن می رود و مشوب با قیود اعتباریه است، «علماً او عیناً»، ظل و سایه وجود است، نه اصل طبیعت وجود. طبیعت وجود حق است. پس اگر انسان بنظر دقیق، عالم وجود خویش را ملاحظه کند، از مقایسه مقام و عرصه نفس ناطقه با مقام اصل وجود، کثیری از اشکالات و عوالم را حل خواهد نمود. اگر چه فرق زیاد است بین حق و خلق «این التراب و رب الارباب».

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر سرفرق من و تمثیل من

ممکن تعبیر بوجود اعتباری و مجازی نموده اند، مراد آنها آنستکه حقایق، قطع نظر از تجلی حق اعدام و ابطالند و با اضافه و تجلی حق، امری حقیقی و منشأ آثارند، لذا تباین کلی با وجود حق ندارند و حق بحسب فعل ساری در همه حقایق است. در کلمات ائمه، اشارات لطیفی باین موضوع از حد و حصر خارج است. در کلمات عرفاء، نصوص فراوانی براینکه کثرات خارجی امور واقعی اند و خیال صرف نیستند، موجود است. شارح مفتاح^۱، عارف محقق حمزه فناری حنفی در شرح کلام قونوی در این بحث که همه عالم ظهور و نسب وجود حقتند و از خود هویتی ندارند و اینکه ماسوی الله با قطع نظر از تجلی حق، اوهام صرفند گفته است:

الا کل شیء ما خلا الله باطل و کل نعیم لا محالة زائل

«ان قلت: فوجود ماسوی الحق تعالی، اذالم یکن بطریق الحقیقه، كما هو مقتضى هذه الاصول كان مجازاً، كل مجاز صحّ نفی الحقیقه عنه، و كل ماصحّ نفی الحقیقه عنه، كان باطلاً، كما في قول لبيد الا كل شیء الخ... و صدقه الرسول و ارتضاه فكيف قالوا [العرفاء]: لا باطل في الوجود^۲، علی انهم صرحوا ايضا: لا مجاز في الوجود. و ذكره الشيخ [قونوی] في النفحات.

قلت: هذا هو مطرح العقول و متصادم الاصول و تحقیق حقیقته ليس الا بمحض لطف الحق و سعة عطيته. فالذی هو و سع فهمی، ان القول ببطلان وجودات

۱. رجوع اشود به نفحات قونوی چاپ سنگی طهران ص ۸۵ و ۸۶، و مصباح الانس حمزه فناری چاپ طهران ۱۳۲۳ ص ۲۴۷ و ۲۴۸.

۲. در کلمات عرفاء خصوصاً شیخ اکبر محبی الدین، زیاد این عبارت موجود است: «لا باطل في الوجود» چون بطلان وجود امکانی و عدم وجود کثرت، بطور کلی مساوی با نبودن وجود حق و بطلان تحقق حق مطلق است. بین کثرت و وحدت ملازمه است. در احادیث الهیه است: «یا موسی انا بذك اللّازم». حق آنستکه در وجود، کثرت و وحدت هر دو حقیقی است، نه اعتباری، ولی کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، وحدت تأمه اطلاقی حق و کثرت ششوناً او مؤکد کثرت، و کثرت حق چون ظهور واحد اطلاقی حقیقی است، مؤکد وحدت است: «الجمع بینهما توحید حقیقی واقعی».

الممكنات، مبنى على ان حقائقها لولا التوجه الالهى اليها، تقتضى العدم كما مر تحقيقه، والحاصل لها من التجلى الالهى الاحدى، توجهه المكثى عنه بالإقتران و هونسبة عدمية غير متحققه. والقول بان لا باطل في الوجود، بل ولا مجاز، مبنى على ان كل تعين حصل فهو حال من احوال ذات الحق و حكم من احكام اسمه الظاهر».

روى اصول وقواعد عقلى و شرعى، امكان ندارد مخلوق مفاض از حق، با حق تباين بالذات داشته باشد. چون مفهوم تباين ذاتى، عدم ارتباط دو موجود متباين است با يكديگر، و اين در علت و معلول محال است. اتم اتحاى تناسب، موجود بين علت مفيض وجود و معلول مفاض است، بلکه بنظر دقيق بين موجودات از آنجاى كه مبده همه يکوجود واحد است، مناسبت تامه موجود است.

در کتاب آسمانى شواهد زيادى بر رسوخ حق در قلوب کائنات و احاطه قومى و وجودى و معيت خارجى حق با اشياء موجود است، «هو معکم اينما کنتم نحن اقرب اليه من حبل الوريد، هو الاول والاخر والظاهر والباطن، ألا انهم في مرتبة من لقا و ربهم ألا انه بكل شىء محيط»، و غير اينها از آيات.

بنا بر آنچه که ذکر شد، در بين حقايق وجودى تشکيک است و شايد فرقى بين تشکيک در مظاهر و تشکيک در مراتب بآن نحوى که ما بيان کرديم نباشد، و قول بتشکيک مطلقاً ملازم با قول با افراد در حقايق وجودى نيست، باین معنى که وجود از سنخ ماهيات باشد، «ماهيت جنسى يا نوعى» تا مستلزم ترکيب در وجود گردد، بلکه وجود مفهوم کلى است که در خارج مصاديق متعدد دارد. اصل وجود يعنى مقام غيب وجود، حق است و حقايق امکانى که روابط و نسب صرف بحقند از حيث شدت و ضعف و تماميت و نقص وجودى اختلاف دارند. اين قول، ملازم با تکرر وجود حق و يا اعتقاد باستقلال وجود امکانى و يا منحا بودن معاليل از وجود حق نخواهد بود. اشکالاتى را هم که عرفاً بر قول بتشکيک نموده اند، بحکماى مشاء وارد است ولى بمشرب محققان و کسانى که وجود را نظير نور متفاوت مى دانند و نور را تقسيم بنور غنى و نور فقير نموده اند و نور فقير را صرف ربط بحق دانسته اند، وارد نمى آيد. اشکالاتى را هم که صاحب تمهيد و

حمزه فناری بر مسلک حکما نموده‌اند و در صدد اثبات اینکه حق تعالی وجود مطلق است، برآمده‌اند، اغلب مخدوش است؛ چون در اکثر ادله، بین وجود مطلق مفهومی صادق بر حقایق، اعم از واجب و ممکن، و اطلاق بی‌می محیط صرف عاری از قید اطلاق، خلط کرده‌اند.^۱

صاحب تمهید گمان کرده است قول: باینکه حق تعالی وجود خاص، عاری از ماهیت، و ممکنات وجود مشوب بماهیت می‌باشند، منافات با قول بوحدت وجود و اینکه طبیعت وجود بما هوهو منشأ انتزاع وجود است دارد، در حالتی اگر ما قائل شویم که مقام صرافت، وجود حق و مقامات مشوب با اعیان ثابته، ظل وجود حق و خارج از مرتبه و حاق مقام صرافت وجودند، مرتبه خلق است، و وجودات امکانیه ربط صرف و تعین محض وجود حقتند، هیچ منافات با توحید وجودی ندارد و با وحدت شخصی وجود هم سازش دارد. فرق این دو قول اینست: بنا بر قول اهل توحید و عرفان، مقام وجوب وجود از تعینات اصل حقیقت وجود است و بنا بر قول حکما مرتبه صرف بشرط لای از تعینات امکانیه، تمام هویت حق است و عرفا این مقام را مقام احدیت وجود و باعتباری مقام واحدیت می‌دانند.

کلمات صاحب تمهید در مقام اشکال بر تشکیک از مناقشات متعدد خالی نیست، و همچنین کلمات شارح محقق مفتاح حمزه فناری در مقام اقامه دلیل بر اثبات اینکه حق وجود مطلق است، مملو از مجازفات است، بجز یکی دو دلیل بقیه ادله او مخدوش است و عجب آنکه مرحوم عارف محقق، افضل المتأخرین، آقا میرزا هاشم رشتی، در حواشی بر این قسمتهای از شرح مفتاح، بوجه من الوجوه متعرض اشکالات و مناقشات بر این کلمات نشده است. ما از برای اجتناب از

۱. رجوع شود به تمهید القواعد این ترکه، چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ه.ق. ص ۴۸، ۴۹، ۵۰، و مصباح الاتس،

چاپ طهران ص ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، تا ۶۱.

مرحوم آقا محمد رضا در حواشی بر تمهید، متعرض اشکالات وارده بر کتاب نشده است، ولی آقا میر شهاب نیریزی که از اعظام تلامذه آقا محمد رضا است، بطور اختصار در موارد زیادی بر کلمات شارح و مابتن مناقشه کرده است.

تطويل از ذکر و نقل کلمات این دو بزرگوار خودداری نمودیم، طوینا عن ذکر کلماتهما کشفاً للاختصار. لبّ لباب مرام اینستکه حقیقت وجود واحد مشخص است و کثرت اعتباری و وحدت حقیقی است. همین مطلب را صدرالحکما با برهان اثبات نموده است کما اشرنا الیه اشاره لطیفة «بی تقید بهیچ یک از احکام سه گانه بنحوی که مطلق از این قیود باشد از آن بمقام او ادنی» تعبیر شده است.

اشارة الى بعض المراتب الكلية

واصطلاحات القوم فيها

حقیقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شيء، فهي المسماة عند القوم بالمرتبة الأحادية، المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها، وتسمى جمع الجمع و حقیقة الحقایق و العماء ايضا.

و اذا اخذت بشرط شيء، فاما ان يوحّد بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها و جزئها، المسماة بالأسماء والصفات، فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية و مقام الجمع؛ و هذه المرتبة باعتبار افعال مظاهر الاسماء التي هي الاعيان و الحقایق الي کمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج، يسمى مرتبة الربوبية و اذا اخذت لا بشرط شيء آخر ولا بشرط لاشيء، فهي المسماة بالهوية السارية في جمع الموجودات.

حقیقت وجود اگر بشرط لای از تعینات^۱ لحاظ شود، و لحاظ صفتی و نعتی و اسمی در آن نشود، این حقیقت در لسان عرفا بمقام و مرتبة احدیت و احدیت ذاتیه که در آن جمع اسماء و صفات مستهلک است، تعبیر شده است. این مرتبه را

۱. مناقات ندارد که حق، مقام صرف وجود لا بشرط عاری از قید لا بشرطیت باشد، و معذک بمقام بشرط لانی که مرتبة عدم تعینات اسمکائی باشد، متصف گردد، چون همانطوریکه تحقیق کردیم، اصل وجود متصف بوجوب، از طبیعت وجود لا بشرط انتزاع می شود و بشرط لائیت مدخلیت در انتزاع مفهوم وجود بنحوی که ذکر نمودیم ندارد.

رجوع شود به حاشیه آقا محمد رضا اصفهانی بر تمهید این ترکه ص ۷۸، و رساله‌ی توحید ص ۴، ۵، ۶.

مقام جمع الجمع و حقیقه الحقایق و مقام و مرتبه عمائیه نیز نامیده اند. در این مقام آنچه که وجود را از صرافت خارج نماید و تعیین بدهد، اگر چه آن تعیین، تعیین اسمی و صفتی باشد، ملحوظ نیست و حقیقت وجود بشرط لای از جمیع تعینات است.

اگر وجود بشرط شیء، یعنی بشرط شیء نسبت بحقایق اعیان و صور اسماء و صفات، یعنی اعیان ثابته لحاظ شود، باین معنی که حقیقت ذات حق بشرط جمیع اسماء حسنی و صفات علیا و مظاهر اسماء و صفات و صور صفات حق، اعم از کلیات و جزئیات لحاظ شود، این مرتبه را مقام جمع و مقام واحدیت و مرتبه الهیه می نامند.

این مرتبه، چون مبدا رسانیدن مظاهر اسماء و صفات و حقایق امکانی مستقر در مقام علم تفصیلی ربوبی بر طبق استعداد اعیان ثابته بکمالات لایق و مناسب با ذات اعیان است، مقام و مرتبه ربوبیت نیز نام دارد.^۱ حقیقت وجود، اگر لای بشرط و مطلق لحاظ شود، اسم آن وجود، وجود مطلق و فیض مقدس و هویت ساریه در جمیع اعیان است.

شارح محقق به تبع جماعتی از محققان از عرفا، مرتبه ذات را اصل حقیقت وجود مطلق، عاری از قید اطلاق می دانند و مخصوصاً از آن حقیقت تعبیر به لای بشرط نموده اند، آنهم لای بشرط عاری از قید لای بشرطیت. از این مقام تعبیر بکنز خفی و عنقاء مغرب و غیب القیوب و حقیقه الحقایق و غیر اینها از اسماء و القاب نموده اند و در تعبیر از آن حقیقت گفته اند: «لا اسم له ولا رسم له». در مباحث قبلی متعرض این اختلاف شدیم.

مقام و مرتبه احدیت که مصنف از آن تعبیر بمقام جمع الجمع نمود، اول تعینی است که حقیقت وجود محض بخود می گیرد، که از آن تعبیر باحدیت جمع و مقام جمع الجمع و حقیقت محمدیه و مقام جمع بین قرب فرانس و قرب نوافل بی تقیید بیکی از این دو، و بی مناوبه، که گاهی یکی از این دو باشد و گاهی

۱. رجوع شود بنصوص قونیوی چاپ طهران، مصباح الانس حمزه فناری، چاپ طهران ۱۳۲۴ ص ۱۲۸، ۱۲۹.

دیگری، بلکه امعاً بهر دو قرب و احکام آن متحقق باشد و در کلمات محققان مثل قونوی و حمزه فناری و صاحب تمهید القواعد و جمعی دیگر تصریح شده است بآنچه که ذکر کردیم.^۱

حقیقت وجود صرف لا بشرط مقسمی، باعتبار اتصاف بوحده حقیقه مقتضی تعینی است که ائمه عرفان از آن تعبیر بمقام احدیت و تعین اول و حقیقت محمدیه «ص» و مقام جمع الجمع نموده اند. و بمقام ظهور فیض اقدس نیز از آن تعبیر شده است. از تجلی حق در مقام احدیت مرتبه واحدیت که مقام ظهور حق با سماء و صفات است تعین پیدا می نماید.

مقام احدیت را عماء نیز نامیده اند. مرتبه عمائیه که مصطلح عرفا است، از حدیثی که از پیغمبر نقل شده گرفته شده است: اعرابی از حضرت رسول سؤال نمود: «أَبَيْنَ كَان رَبُّنَا قَبْلَ ان يَخْلُقَ الْخَلْقَ». قال عليه السلام: كان في عماء ما فوقه هواء ولا تحته هواء.^۲

کلمات قوم در تحقیق حقیقت عماء مختلف است. عارف محقق ملا عبدالرزاق کاشانی، شارح فصوص و منازل السائرین، که از اعظام تلامذه محقق جنیدی و از شارحان کلمات محیی الدین و استاد مصنف علامه است، گفته است: عماء - حضرت احدیت وجود، و تعین اول است، چون مقام احدیت در حجاب عزت و سماء رفعت است که احدی از آن مقام اطلاع ندارد. برخی از عرفا، مرتبه عمائیه را مقام واحدیت می دانند، مقام واحدیت، واسطه بین سماء اطلاق و ارض تقیید است و مناسب با مقام عما این مرتبه از حقیقت وجود نیز می باشد، همانطوریکه ابر واسطه و برزخ بین سماء و ارض است، مقام واحدیت واسطه بین وحدت «حق» و کثرت «خلق» است.

ملا عبدالرزاقی، بر قول اخیر اشکال نموده و گفته است: معنای دوم با حدیث نبوی توافق ندارد، چون اعرابی از حضرت سؤال نموده است: پروردگار ما قبل از

۱. رجوع شود به تمهید القواعد ابن ترکه، چاپ طهران ۱۳۱۵ ه.ق. ص ۷۰، ۸۱، ۸۲.

۲. رجوع شود به مصباح الانس، چاپ طهران ۱۳۲۳ ه.ق. ص ۷۴، ۷۵، ۷۶، و نصوص قونوی، چاپ طهران

خلق کجا بوده است. حضرت در جواب فرمود: «کان فی عماء»، ظاهر قول نبوی این است که مقام عماء، فوق عالم خلق است و حضرت احدیت متعین بتعین اول است و آنچه که تعین دارد مخلوق است.^۱

شارح مفتاح در مقام اشکال بر عارف کاشانی گفته است: «مرتبه احدیت و احدیت و ألوهیت و نفس رحمانی و ام الکتاب و سایر مراتب الوهیت نسبت بوجود حق، تعین دارند و هر متعینی مخلوق نمی باشد، هر موجودیکه مشمول فیض منبسط گردد، مخلوق است. دیگر آنکه حضرت وجوب و امکان و حضرت جمع مراتب کلیه غیبیه اند، چگونه می شود که این حقایق مخلوق باشند».

توضیح این مطلب آنکه وجود مطلق عاری از قید اطلاق، ذات حق است و این حقیقت چون متجلی بر خویش است، عالم بذات خود می باشد، و این ظهور ذاتی چون مستلزم علم بنفس و شعور بذات و ظهور ذات از برای ذاتست، آترا تجلی احدی ذاتی نامیده اند.

حقیقت حق در این مقام، ذات خود را بوصف احدیت ذات با احکام و لوازم و صور و مظاهر معنویه و روحانیه و مثالیه و حسیّه با توابع و متبوعات مظاهر: انواع و اجناس و اشخاص بحسب بدء و عود و نزول و عروج و جمیع شئون و مراتب اکوان را از این جهت که بیک وجود موجودند، و همه آنها عین واحدند، به شهود ذاتی احدی شهود می نماید، ولی شهود مفصل در مجمل که از آن تعبیر بررؤیه المفضل مجملاً نموده اند، نظیر مشاهده مکاشف ثمره نخل را در نوات، بوجود جمعی قرآنی نه وجود فرقانی تفصیلی: «بینهما فرقان عظیم».

این تجلی که از آن تعبیر بکمال جلاء نموده اند، مبدء تجلی دیگر و علت انبعاث ظهور تفصیلی همه حقایق است در مقام احدیت که ناشی از رقیقه عشقیّه تزیهیه متصل بین کمالین «مرتبه احدیت و مرتبه واحدیت» است، تجلی

۱. ملاک معلولیت و مخلوقیت، وجود خارجی حقایق است. بر طبق علم حق در حضرت علمیه؛ حقایق در مقام احدیت و واحدیت مشهود حقد و حق آنها را بوجود خاص خود وجود خارجی می دهد. اینکه در برخی از روایات نسبت خلق بحقایق موجود در علم به تم اسماء و صفات داده شده است و یا اینکه برخی اسماء حق را مخلوق دانسته اند، خلق در آنجا بمعنی تقدیر است: «ان الله خلق الخلق في ظلمة...».

در احدیت که ملازم با حب بذاتست بحکم: «فاحببُتُ آن أُعزِفُ»، منشأ ظهور کثرات مندمج در احدیت به مقام واحدیت گردید که از آن بکمال استجلاء تعبیر کرده‌اند. کثرات موجود در احدیت بوجود جمعی قرآنی بعینها در واحدیت بظهور تفصیلی فرقانی موجودند. فرق بین احدیت و واحدیت باجمال و تفصیل است. واحدیت، تعین احدیت است و هر تعینی ظاهر، و باطن آن تعین ندارد، کما اینکه مقام ذات، باطن و واحدیت ظاهر آن است، همانطوریکه مقام خلق و فعل نسبت بواحدیت ظاهر و واحدیت باطن مقام فعل و کثرات است. روی این جهت، فرق فیض اقدس با مقام ذات باجمال و تفصیل و اطلاق و تقیید است. فیض مقدس نیز همان تعین فیض اقدس است، نظیر فرقی که بین واحدیت و احدیت است.

حضرت احدیت جمع و وجود و تعین اول و قابل اول و مقام او ادنی و تجلی اول، و حقیقت محمدیه «ص» کنایه از اول تعین وجود است که از این تجلی، رقیقه عشقیه ای ظاهر شد که عندلیب گلستان توحید، خواجه حافظ «قده» بآن اشاره نموده است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

این رقیقه عشقیه که در حدیث قدسی بآن اشاره شده است، منشاء ظهور وجود بصورت اسماء و صفات و اعیان ثابت است که از آن بکمال استجلاء تعبیر نموده‌اند. این تجلی متضمن تمیز حقایق و مراتبی است که در احدیت وجود بصورت وحدت «كالشجرة في النواة» موجود بود که از آن تعبیر «برؤیة المجلد مفصلا و ظهور المجلد مفصلا» نموده‌اند، و چون حقیقت وجود بحکم «خُلِقَتْ الخلق لکی أعرِفُ»، جمیع مظاهر خلقیه را «از کلیات و جزئیات بحسب استدعای هر مظهری ظهور خاص خلقی تفصیلی را» از مقام تقدیر که مرتبه واحدیت و حضرت علم و ارتسام باشد؛ بوجود خاص خود موجود می نماید. این مرتبه را مرتبه ربوبیت نیز نامیده‌اند، کما اینکه از آن بمقام قاب قوسین و تعین و قابل ثانی و حقیقت محمدیه «ص»^۱ صورت تعین اول و ظل مقام او ادنی تعبیر

۱. این مرتبه را حقیقت محمدیه باین اعتبار نامیده‌اند که حقایق کلیه اصلیه در همین برزخیت بین وحدت و کثرت

شده است. این تعین ثانی نفسی از جهت آنکه اصل جمیع ظهورات و تعینات و مرجع کلیه صور و مبده ظهور اصل جمیع اسماء الهیه و مرجع کافه اسماء و صفات است، مرتبه الوهیت و تجلی حق با اسم الله و إله نیز تعبیر شده است. و چون جمیع معانی کلیه و جزئیة در این مرتبه تحقق دارند، از آن تعبیر بعالم معانی شده است. از مقام واحدیت بحضرت ارتسام نیز تعبیر شده است، چون کثرات نسبی منسوب با اسماء الهیه و تحقق و کثرات حقیقی کونی در این مرتبه ارتسام دارند.

این مرتبه را حضرت عمائیة نیز نامیده اند، چون مقام واحدیت برزخ حاصل بین وحدت و کثرت است، باعتبار اشتغال بر حقایق کلیه اصلیه از جهت آنکه صلاحیت اضافه بحق را بنحو اصالت، و اضافه بخلق، و عالم کون به تبعیت اضافه بحق و انتشاء انواع حقایق و جزئیات را بنحو تفصیل واجد است.

مقام واحدیت را چون محل تجلی متعین و ظاهر عالم وجود است، مقام ظاهر اسم الله نامیده اند، چون مقام احدیت باطن اسم الله و تمام حقیقت انسان کامل است. و بعداً بیان خواهیم نمود که اسم الله از تعینات حقیقت محمدی (ص) است و انسان ختمی محمدی و اولیای محمدین مظهر الله ذاتی می باشند.



عماء را گاهی در تعین اول اعتبار نموده اند، مثل اینکه قونوی در تفسیر فاتحه گفته است: «متی ذکرت البرزخ الاول و حضرت الاسماء وحد الفاصل و مقام الانسان الكامل و حضرت احدیة الجمع والوجود اول مراتب التعین و صاحبة الاحدیة و آخر مرتبة الغیب و اول مرتبة الشهادة [بالنسبة الى الغیب المطلق] و

→ با تحقق اثر خفی و غیر ظاهر در این مرتبه مندرج است و حقیقت محمدیه «ص»، جامع بین دو طرف حدوث و قدم است. حقیقت انسان کامل، دارای دو نسخه ظاهر و باطن است، نسخه ظاهر آن مضاهی با عالم وجود است و نسخه باطن آن مضاهی حضرت الهیه است.

تقدیر بیک ناقه نشانید دو محل لیلی حدوث تو و سلمی قدم را

محل نفوذ الاقتدار؛ فهو اشارة الى العماء الذي هو النفس الرحمانى^١ و هو بعينه الغيب الاضافى الاول بالنسبة الى معقولية الهوية التى لها الغيب المطلق»^٢.
 گاهی عماء را بمرتبه تعین ثانی و واحدیت اطلاق نموده اند، كما اینکه حمزه فناری شارح مفتاح الغیب و برخی از عرفا «قدس الله اسرارهم»، حضرت عمائیه را در این مرتبه، اعتبار نموده اند.

در مفتاح، نفس رحمانی را باعتبار انبساط بر ممکنات و ظهور ممکنات بفیض مقدس و نفس رحمانی، و باعتبار آنکه نفس رحمانی نتیجه اجتماع و تجمع بین اسماء ذاتیه است و اول مولودی است که از تناكح بین اسماء ظاهر شده است، عین حقیقت عمائیه دانسته است. شیخ محقق، گاهی عماء را بتعین اول و گاهی بتعین ثانی اطلاق نموده است، در مفتاح فرموده است: «ان النفس المذکور [نفس رحمانی] ان اعتبر من حيث ظهور صورته و روعی فيه اسم ما شبه به حتى يستحضر النفس ضباباً، فانه يصدق عليه، اذ ذلك اسم العماء و يكون حكم النسبة الربوبية منظوية فيه انطواء المربوب فيه، و ان كان انما يتعين منه و يظهر عنه. و لسان هذا المقام، قوله عليه السلام و قد سئل عنه: «أینَ كان ربنا قبل ان یخلق خلقه. قال: كان فی عماء، ما فوقه هواء و ماتحته هواء» و العماء فی اللسان، السحاب الرقیق و هو نفس متکاثف فاخبرانه عماء».

سائل این حدیث ابوزین عقیلی است، مدلول این حدیث آنستکه حق در مرتبه کلی و مطلقى واقع شده است، که تعینات و مراتب اسماء و لوازم اسماء و

١. نفس رحمانی، غالباً بفیض مقدس و وجود منبسط اطلاق شده است، و در این جا «شیخ ره» بفیض اقدس اطلاق نموده است. شاید از این جهت بفیض اقدس، نفس رحمانی اطلاق نموده است که فرق بین فیض اقدس و فیض مقدس «نفس رحمانی» اعتباری است؛ چون فیض اقدس، باطن فیض مقدس است و فیض مقدس تعین فیض اقدس است، كما اینکه فرق بین ذات حق و فیض اقدس و فیض مقدس باعتبار تعین و عدم تعین است، هر مطلقى نسبت بمقید لا متعین است.

٢. رجوع شود به تفسیر قنوی «تفسیر صوره حمد». و حواشی مرحوم حکیم و عارف کامل آقا میرزا هاشم رشى «فقه» بر نصوص قنوی، چاپ طهران، آخر تمهید القواعد این تر که ١٣١٥ هـ. ق. ص ٢٢٢ رجوع شود به مصباح الانس، چاپ طهران ١٣٢٣ هـ. ق. بیان اقسام و مراتب تناكح ١٦٤، ١٦٥.

صفات «اعیان ثابته» ناشی از آن مرتبه است و مبدء ظهور مظاهر خلقی نیز همان مرتبه می باشد.

ظاهراً مراد شیخ، آنستکه همانظوریکه وجود منبسط و فیض مقدس با فیض اقدس فرقی ندارد، فیض مقدس تعین و ظاهر فیض اقدس است و فیض اقدس باطن فیض مقدس و وجود منبسط است، همینطور مقام احدیت، صورت و تعین اول مقام احدیت و باطن فیض مقدس است و حق تعالی، باطن مقام احدیت، و مبدء تجلی احدی است. مبدء جمیع این تعینات و سرّ این ظهور معانی اسم باطن و اسم ظاهر است.

خلاصه کلام آنکه حقیقت عمائیه، فیض اقدس و تجلی غیبی است و این حقیقت باطن اسم الله است و مقام اسم الله مقام جمع الجمع جمیع اسماء است. از برای حقیقت عمائیه و نفس رحمانی، حقیقت و رقیقه و باطن و ظاهر و غیب و شهادتست. این حکم جاری در جمیع حقایق الهیه کلیه و اسماء ربوبیه است. حقیقت و باطن و غیب عماء و نفس رحمانی، فیض اقدس و تجلی اول است؛ باعتبار برزخیت و احدیت جمع بآن حقیقت عماء اطلاق شده است، باعتبار ظهور و تجلی در کثرات اسمائیه ذاتیه، بآن نفس رحمانی اطلاق شده است. رقیقت و ظاهر و شهادت عماء و نفس رحمانی، عبارت از تجلی ظهوری فعلی حق است، باعتبار برزخیت بآن عماء گفته اند، و باعتبار بسط و ظهور در مراتب تعینات خلقی، بر آن نفس رحمانی و حق مخلوق به وجود منبسط و مشیت و اراده فعلیه و علم و قدرت فعلی اطلاق کرده اند.

فرق بین مقام ذات و مقام احدیت و واحدیت و وجود لابشرط اطلاقی و وجود منبسط از آنچه که ذکر نمودیم، واضح شد و در فصول بعدی نیز تحقیقاتی در این مراتب خواهیم نمود.

إذا أخذت بشرط نبوت الصور العلمية فيها، فهي مرتبة الاسم الباطن المطلق و الاول والعليم ورب الأعيان الثابتة، وإذا أخذت بشرط کلیات الأشياء فقط، فهي مرتبة الاسم الرحمان، رب العقل الاول، المستی بلج الفضاء وأم الكتاب والقلم الأعلى.

وإذا اخذت بشرط ان تكون الكليات فيها جزئيات مفصلة ثابتة من غير احتجابها عن كليتها، فهي مرتبة الاسم الرحيم، رب النفس الكلية، المسماة بلوح القدر، وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين.

وإذا اخذت بشرط ان تكون الصور المفصلة جزئية متغيرة، فهي مرتبة الاسم الماحى والمثبت والمعنى والمعيت، رب النفس، المنطبعة في الجسم الكلي، المسمى بلوح المحو والاثبات.

وإذا اخذت بشرط ان يكون قابلة للصور النوعية، الروحانية والجسمانية، فهي مرتبة الاسم القابل، رب الهوى الكلية المشار اليها بالكتاب المسطور والرق المنشور. وإذا اخذت مع قابلية التأثير والتأثر، فهي مرتبة الاسم الفاعل، المعبر عنه بالموجد والخالق، رب الطبيعة الكلية.

وإذا اخذت بشرط الصور الروحانية المجردة في مرتبة الاسم العليم والمفضل والمدبر، رب العقول الكلية والنفوس الناطقة. وما يسمى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد، يسمى باصطلاح اهل الله بالروح. ولذلك يقال للعقل الاول، روح القدس. وما يسمى بالنفس المجردة الناطقة، يسمى عندهم بالقلب اذا كانت الكليات فيها مفصلة، وهي شاهدة اياها شهوداً عياناً، والمراد بالنفس عندهم النفس المنطبعة الحيوانية.

وإذا اخذت بشرط الصور الحسية الغيبية، فهي مرتبة الاسم المصور، رب عالم الخيال المطلق والمقيد.

وإذا اخذت بشرط الصور الحسية الشهادية، فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق والآخر، رب عالم الملك.

حقيقت وجود باعتبار مراتب وجودى از مقام ذات كه مقام غيب الغيوب باشد تا مرتبه و مقام هيولای اولی كه آخرین مقام نزول وجود است، اعتباراتی در آن تصور می شود.

مراتب وجودی و تعیناتی كه وجود بآن متصف می شود و از ظهورات و تجلیات وجود حاصل می گردد. همه آنها قیود و تعیناتیست كه عارض وجود مطلق، لا بشرط عاری از قید لا بشرطیت و اطلاق می شود. حقیقت وجود در مقام ذات كه مقام غناء عن العالمین است، هیچ تعینی ندارد، «فانه واحد و حدة حقیقیة لا یتعقل فی مقابلة كثرة ولا یتوقف تحققها فی نفسها ولا تصورها فی العلم الصحیح المحقق

علی تصور ضدها».

این مرتبه وجود صرفست و لاغیر، اطلاق حق و وجود^۱ هم بر این مرتبه از ضیق لفظ و نبودن عنوان مشیر است. اول مرتبه معلوم از وجود، مرتبه جمع و وجود است که از آن تعبیر به حقیقت الحقایق و حضرت احدیت جمع و مقام جمع الجمع نموده اند.

مرتبه و مقام دوم از وجود که مشهود و معلوم است و ممکن است سیر سالک بآنجا منتهی شود، مقام احدیت است. این دو مرتبه از تعین، فوق مقام خلق است. اول ظهور وجود بمقام خلقی و امکانی، تجلی در عقل اول است که بطور تفصیل آن را ذکر کردیم. عالم عقول هم که عرفا از آن تعبیر بعالم ارواح کلیه نموده اند، بمذاق تحقیق منقسم می شود بعقول طولیه و عرضیه، تجلی وجود حق در مراتب عقول، تعیناتی است که عارض بر وجود صرف می شود، و وجود باعتبار این تعینات اسامی مخصوص دارد و سیر وجود بعالم عقل و مرور از عالم عقل بعالم برزخ و مراتب وجود برزخی نیز تعیناتی بخود می گیرد که باعتبار آن تعینات اسامی مخصوص دارد تا برسد بعالم ماده و شهادت مطلقه و انواع و اقسام موجودات در عالم ماده که حقیقت وجود توسط اسماء یعنی بصورت اسماء و صفات در آنها تجلی و ظهور نموده است، باعتبار انواع و اجناس و افراد این عالم نیز تعینات مختلف دارد که بواسطه ظهور در مراثی مختلف و شیشه های گوناگون با حفظ وحدت، متصف بجهات متعدد و متعین بتعینات مختلف می گردد.

تجلی وجود بحسب اسماء و صفات، مختلف و باعتبار تناکح بین اسماء و

۱. محققان صوفیه و عرفا از برای حق چنین مرتبه ای را اثبات نموده اند: اگر کسی برای حقیقت وجود مرتبه ای منزحل از تعینات قائل نشود، اهل توحید نیست و از جهان صوفیه بشمار می رود. حفظ این مرتبه لازم است اگر وجود چنین مرتبه ای را نداشته باشد، باید هیچ موجودی تحقق پیدا نکرده باشد. چون طبیعت صرف و مطلق در مصداق و مفهوم، مقدم بر مرتبه غیر صرف است. این معنی را محققان از حکما بتعبیر دیگر بیان کرده اند: «اگر واجب الوجودی که عدم در آن راه نداشته باشد و عدمش ممتنع نباشد، موجود نباشد، باید سلسله وجودات از اول تحقق پیدا نکرده باشند، چون وجود مساوق با وجوب است و شیء مادامی که جمیع اتجاه عدمش ممتنع نگردد، موجود نمی شود».

تولید اسماء، متعدد، از تناكح بين اسماء كليہ باعتباراتی مختلف می شود، اگر چه همه حقایق و اعیان با اسماء و صفات متعدد بیک اصل بر می گردند.



وجود اگر بشرط شیء نسبت بصور علمیه لحاظ شود، چون مقام علم نسبت بمقام خلق و ظهور خارجی اشیا، مقام غیب است، آن را مرتبه اسم باطن مطلق^۱ و مرتبه اسم اول و علیم و رب اعیان ثابته نامیده اند. چون موجودات بحسب وجود علمی در مقام واحدیت تقدم بر وجود خلقی و خارجی دارند، و همانطوریکه وجود علمی اشیا تعیین حقتند و حق باطن صور علمی است، وجودات خارجی نیز نسبت بوجود علمی ظاهر و وجود علمی باطن وجود خارجی است.

وجود باعتبار ظهور در عقل اول^۲ که مجلای فیض برای سایر ممکنات است و نسبت بمادون خود مطلق و کلی و محیط است، رب عقل اول است. از عقل اول تعبیر بلوح قضاء نموده اند، چون جمیع حقایق در مادون، در آن حقیقت بنحو اعلی و اتم با وجودی مناسب با آن مقام مقدس موجود است، و همان حقایق در مادون بنحو تفصیل نازل می گردد و چون کتاب جمعی قرآنی، حق است و جمیع صفات عالم وجود و کتب تفصیلی الهی در این کتاب مبین بنحو اعلی موجود است، آن را ام الکتاب نامیده اند، و از آنجائیکه عقل اول واسطه در فیض است و حقایق وجودی را حق بوسیله همین وجود در کتب تفصیلی و صفحات عالم وجود رقم می زند، و این وجود تام کامل چون واسطه در ترقیم کلمات الهی است، آن را قلم

۱. عالم اعیان ثابته و حضرت علم باطن مطلق است و عالم ماده و اجسام ظاهر مطلق است، عالم مثال نسبت بمالم ماده باطن و نسبت بمالم عقول کلی ظاهر است و عالم عقول نسبت بمحضرت علم ظاهر و حضرت علم باطن است، لذا برخی باطن مطلق را عالم واحدیت می دانند که جمیع حقایق در آن حضرت بوجودی واحد موجودند، از آنچه که ذکر شد، وجه تسمیه این عالم «حضرت علم» باول و علیم و رب اعیان ثابته معلوم گردید، از جهتی باطن مطلق ذات و حقیقت وجود است، کما اینکه اول مطلق هم مقام ذاتست «هو الاول والاخر والظاهر والباطن».

۲. به عقل اول و سایر عقول طولیه و عرضیه اهل ذوق، وجود کلی و مطلق و عام اطلاق نموده اند عرفا از عقول تعبیر بروج نموده اند و روح القدس را عقل اول می دانند، برخلاف حکمای مشاء که عقل عاشق را روح القدس، و حکمای اشراق رب النوع انسانی را جبرئیل می دانند.

نامیده اند. هم باین وجود کامل، لوح قضا اطلاق نموده اند و هم قلم اعلی در لسان شرع وارد است: «اول ما خلق الله العقل»، لذا بآن عقل اول و نخست آفرین، اطلاق نموده اند و از حضرت امیرمؤمنان و شاه ولایت و شاهنشاه اولیاء منقول است: «انا اللوح و انا القلم»، لذا باین حقیقت مقدس از نقص و عیب لوح و قلم اطلاق نموده اند و چون از خواجه کائنات وارد شده است: «اول ما خلق الله نوری»، از این وجود جامع محیط، تعبیر بنور اول نموده اند، و چون این وجود، جامع جمیع خیرات و مبدء جمیع تعینات است و تجلی عام حق از این وجود بمراتب طولی و عرضی عالم می رسد، از آن حقیقت تعبیر بتجلی حق باسم رحمان نموده اند.

حقیقت وجود بعد از تجلی در عقل اول و سایر عقول طولی و عرضی، که متصل بعقل اولند و بین آنها انفصال وجودی نیست، و از همین جهت حکم عقل اول را دارند، از عالم عقول مرور نموده و پندس کلی می رسد.

بهمین جهت، حقیقت وجود باعتبار ظهور در نفس کلی رب نفس کلیست. نفس کلی را لوح قدر می نامند، چون صفحه وجود این لوح، محل ظهور کلمات موجود در عقل اول است، و آنچه که باجمال در عقل وجود دارد، بطور تفصیل در لوح قدر ظهور نموده است، و حقایقی که در عقل بنحو کلی و جمع الجمع موجود است در نفس بنحو تقدیر و جزئیت و تقیید موجود است، لذا عقل بمنزله خزینه و منبع است و همان حقایق در نفس محدود و دارای اندازه است و حقایق موجود در عقل بطور آشکارا در نفس کلی موجود است، بهمین جهت نفس کلی را کتاب مبین دانسته اند، کما اینکه باعتبار آنکه خزینه ادراکات نفوس جزئی است، آن را لوح محفوظ دانسته اند؛ در مقابل نفسی که منطبع در جسم کلی است، بدین جهت آن را لوح محو و اثبات دانسته اند.

وجود، باعتبار ظهور و تجلی و تحقق در صور مفصله جزئیه محدود بحدود متغیر و مستمر، مرتبه اسم ماحی و مثبت و محیی و ممیت و مربی نفس منطبع در جسم کلی و لوح محو و اثبات است.

وجود، باعتبار آنکه از مقام اطلاق تنزل نموده و بصف نعال وجود یعنی هیولی

می‌رسد، «بلحاظ قوس صعودی و ترقی از عالم طبع و سیر الی الله برای تشکیل دادن قوس دوم وجود که قوس صعودی باشد و اتمام دایره وجود، چون تشکیل قوس و تحقق دایره تام وجود منوط است بقبول هیولای اولی صور گوناگون را جهت نیل بفعلیات و رسیدن بیرکات» مرتبه اسم قابل و رب هیولای کلی که در کتاب الهی بآن «الکتاب المسطور والرق المنشور» اطلاق گردیده می‌باشد، و چون خروج هیولای از قوه بفعلیت و افاضه صور کمالی بهیولی و خروج هیولی از عالم طبع بعوالم غیبی محتاج بفاعل است، و ذات هیولی چون قوه صرف و قابل محض است و قابل از آنجائیکه قابل است، موجد صورت فعلی و تمامی نخواهد شد، چون اجتماع قابل و فاعل محال است، حقیقت وجود در مقام و مرتبه اعطای صور مختلف بهیولی مرتبه اسم فاعل و موجد و خالق و مربی طبیعت کلیه است.

چون موجود مجرد، علم صرف است و هر صورت مجردی علم و عالم و معلوم، عقل و عاقل و معقولست، بدون تعدد جهات و اعتبارات. ظهور وجود در صور مجرد، از قبیل عقول طولی و عرضی، مرتبه اسم علیم و مفصل و مدبر، مربی عقول کلیه و نفوس ناطقه است. آنچه را که باصطلاح حکمای مشاء، «ارسطو و اتباع او»، عقل مجرد می‌نامند، اهل توحید آن را روح می‌نامند^۱. بهمین جهت، بعقل اول روح الامین و روح القدس، اطلاق کرده‌اند.

آن موجودی را که حکمانفس مجردة ناطق «فصل انسانی»، نامیده‌اند؛ اگر بمرتبه‌ای از فعلیت برسد که سمت خلاقیت نسبت بصور پیدا کند، و عقل تفصیلی بحسب ظهور و عقل اجمالی بسیط خلاق صور مفصله گردد، و جمیع این صور را بحسب باطن ذات شهود نماید، آن را قلب گویند. در قرآن مجید هم باین معنی اشاره شده است. نفس در ابتدای وجود، حکم طبیعت را دارد. بعد از طی مراحل طبع، و نیل بمقامات خیال و سایر قوای باطنی و رسیدن بمقام تعقل و ادراک کلیات و اتحاد با عقول کلیه و شهود حقایق در عقول خلاق، صور علمی می‌شود.

۱. در فصول بعد، وجه تسمیه مراتب باطنی وجود نفس انسانی از قبیل روح و سر و حسی و اخفی و قلب و نفس، خواهد آمد.

باعتماد قوس صعودی، با عقول متحد می گردد، و بلحاظ توجه بمادون و کثرات، جنبه خالقیت پیدا می نماید، تا بجائی می رسد که از باطن ذات و وجود معنوی خود تغذی می نماید.^۱

کان قندم نیستان شکرم هم زخود می رویم و خود می خورم
 نفس مطلق، باصطلاح عرفا، نفس منطبع حیوانی است. در انسان هم نفس، بهمان مرتبه ای از نفس ناطقه که مدبر بدن است و مجرد تام و فوق التمام ندارد، دلاق نموده اند.

حقیقت وجود، باعتبار ظهور در عالم برزخ و تقیید بصور حسیه غیر مادی، چه در برزخ نزولی «خیال مطلق»، و چه در برزخ صعودی «خیال مقید»، مرتبه اسم مصور، ربّ عالم خیال مطلق و مقید است.

در فصل ششم، تفصیل عالم برزخ و فرق بین برزخ نزولی «منفصل»، و برزخ متصل «صعودی»، که از آن بعالم خیال مطلق و مقید، و خیال منفصل و متصل تعبیر نموده اند، خواهد آمد.

از عالم برزخ به غیب اضافی و نسبی و شهادت اضافی نسبی، نیز تعبیر نموده اند، کما اینکه از عالم ماده و صور منطبع در مواد جسمانی، بعالم ظاهر و شهادت مطلق و عالم ملک، تعبیر نموده اند. چون عالم ماده، آخرین مرتبه وجود در مقام نزول است. از حقیقت وجود باعتبار ظهور در این نشأه، بمرتبه اسم ظاهر «مطلق»، و اسم آخر، ربّ عالم ملک و شهادت، تعبیر نموده اند. عالم ماده، شهادت و ظاهر مطلق و مقام حقیقت وجود، غیب مطلق و اول مطلق و باطن صرف است، و بآن مرتبه در لسان اهل الله، غیب الغیوب و کثر مخفی، نیز اطلاق

۱. برای بحث تفصیلی این مطلب، رجوع شود بکتاب صدر التالهن، خصوصاً اسفار اربعه، مباحث وجود ذهنی و مباحث عقل و معقولات. مادر کتب و رسائل خود، این بحث را بطور ملخص بعد از دیدن کلیه آراء فلاسفه بیان کرده ایم، رجوع شود بر سאלه نگارنده در اتحاد عاقل و محقول، «شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا و تعلیقات بر شرح مشاعر ملا صدرا، چاپ مشهد، ۱۳۸۴ هـ.ق، ص ۲۴۵، ۲۴۷ تا ۲۶۱ شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا، چاپ مشهد، ۱۳۸۲، بحث علم حق ص ۱۴۱.

شده است. در فصول بعدی مطالبی که بیشتر عبارات متن را واضح نماید، ذکر خواهد شد. والله هو الموفق للمراد.

و مرتبه انسان الكامل، عبارة عن جمع جميع المراتب الالهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة الى آخر تنزلات الوجود، وسمى بالمرتبة العمائية ايضاً، فهي مضاهية للمرتبة الالهية، ولا فرق بينهما الا بالربوبية^١ والربوبية، لذلك صار خليفة الله.

و اذا علمت هذا، علمت الفرق بين المراتب الالهية والربوبية والكونية. وجعل بعض المحققين: المرتبة الالهية، هي بعينها مرتبة العقل الاول، باعتبار جامعية الاسم الرحمان لجميع الاسماء، كجامعية الاسم الله لها. هذا وان كان حقاً من وجه، لكن كون الرحمان تحت حیطة اسم الله، يفضي بتفائير المرتبتين، ولولا وجه المغايرة بينهما، ما كان تابعاً للاسم الله في بسم الله الرحمن الرحيم. قافهم.

مرتبه انسان كامل ختمى محمدى «ص»، که از آن تمبير بمرتبه عمائيه نموده اند، جامع جميع مراتب الهية و كونه، «از عقول و نفوس و عالم برزخ و مثال و عالم طبع و ماده» است. اين حقيقت «انسان كامل»، مضاهى و محاذى مرتبه الهية است^٢. فرقى بين اين مرتبه و مرتبه الهية باعتبار ربوبيت و مربوبيت است. حقيقت محمديه «مربوب»، و مرتبه الهية رب اين حقيقت است، چون اين حقيقت مظهر اسم اعظم است و ساير اسماء محكوم بحكم اسم اعظمند؛ لذا مظهر

١. اين اطلاقات، چون مشعر تامين مى باشند، اسم حقيقى از راي ذات نيستند. از باب حقيقى تعبير اين قسم از اسماء بحق اطلاق مى شود.

فرق بين برزخ صعودى و نزولى، و كيفيت تجسم اعمال، و علت حشر انسان بصور گوناگون در طى فصول آخر كتاب، خواهد آمد.

٢. در بيان خلافت حقيقت محمديه «ص» بطور مفصل بيان خواهيم نمود، که مرتبه اسماء و صفات نيز تامين حقيقت محمديه «ص» است. اسم الله اسم احديت جمعياً جميع اسماء است. باعتبار جهت ظهور در عالم اسماء صورت و تامين اين اسم، عين ثابت انسان ختمى محمدى است، لذا عين ثابت انسان كامل، سمت سيادت نسبت بساير اعيان ثابته دارد. مقام الوهيت، مقام ظهور اسم الله در اعيان كونه و مظاهر خلقه باعتبار احديت جمعى، كما اینکه مرتبه ظهور و تدلى الوهيت و مقام جمع آن غيضى مقصود است که باطن الوهيت است، مقام الوهيت باعتبار باطن و ظاهر مظهر اسم الله است.

اسم اعظم ظاهر در جمیع مظاهر است. از آنچه که بیان شد، فرق بین مراتب الهیه و ربوبیه و کونیه ظاهر گردید. بعضی از محققان، مرتبه الهیه را مرتبه عقل اول دانسته اند. چون عقل اول، مظهر اسم رحمان است و اسم رحمان جامع جمیع اسماء است، نظیر اسم الله که جامع جمیع اسماء می باشد. این مطلب از جهتی، اگر چه خالی از تحقیق نیست، چون اسم رحمان اسم است از برای صورت وجود الهی، باعتبار ظهور آن بنفس حقیقت خود؛ اسم رحمان باعتبار انبساط و ظهور در ممکنات، نفس رحمانی و وجود منبسط و فیض مقدس است؛ ولی از آنجائیکه اسم جلاله وضع شده است از برای حقیقت جامع وجود، بانضمام تعین جامع جمیع تعینات، اسم رحمان در تحت حیظه این اسم واقع شده است، لذا تابع اسم الله است. فرق بین اسم الله و اسم رحمن، نظیر فرق بین عقل اول و حقیقت محمدیه «ص» است. حقیقت محمدیه «ص»، چون مظهر اسم الله است متجلی در جمیع مظاهر است، لذا عقل اول از تجلیات حقیقت محمدیه است.

تذکره و تسجیل

بنابر این، آنچه که تحقیق نمودیم مراتب و تعینات وجود، عبارتست از تعین اول «مقام اوادنی و مرتبه فیض اقدس»، و تعین ثانی «مقام قاب قوسین و مقام اسماء و صفات و حضرت علمیه»، و مرتبه عقول طولیه و عرضیه و عالم مثال و عالم شهادت و ماده. حقیقت وجود در جمیع مراتب سیر می نماید و از سیر و تجلی وجود، این مراتب تعین پیدا می نمایند. بنابراین، جمیع این مراتب مجلای ظهور حق و مظهر وجود مطلق است، هیچ یک از این مراتب و تعینات مظهر تفصیلی وجود حق و اسماء و صفات حق نمی باشد، یعنی صلاحیت مظهریت کامل حق را ندارد.

مرتبه تجلی اول که از آن بحضرت جمع وجود تعبیر نموده اند. چون حقایق در این مقام بنحو کثرت در وحدت موجود است و ظهور تفصیلی ندارد. صلاحیت مظهریت حق را فاقد است. مرتبه تجلی دوم نیز صلاحیت مظهریت حق را فاقد

است. در این مرتبه، اگر چه جمیع حقایق بوجود علمی به تبع اسماء و صفات حق موجودند، ولیکن چون این مقام، مقام قضاء الهی است، حقایق بوجود خاص خود موجود نیستند، بلکه وجود آنها وجود تبعی علمی است، و جامع نشئات وجود نمی باشد. عقل اول نیز مظهر تام حقیقت وجود نمی باشد، چون فاقد نشئات مثالی و عنصریست. و هکذا سایر مظاهر وجودی؛ امر الهی اقتضا می نماید، ظهور صورت اعتدالیه‌ای را که نه وحدت ذاتیه در آن غلبه داشته باشد، و نه کثرت امکانی بر آن حقیقت مسلط باشد، تا اینکه مظهر حقیقت حق باشد، و حق باعتبار اسماء تفصیلیه واحدیت جمعی ذاتی در آن تجلی نماید. در عالم وجود صورتی که واجد شرایط مظهریت تامه حق باشد، صورت معتدل انسان کامل است، که ابتدای ظهور آن نشأه عنصری انسان است. انسان، باعتبار فناء در احدیت، واجد این مرتبه از تعین است و باعتبار ظهور در واحدیت و نیل بمقام قاب قوسین مشتمل بر این مرتبه است. چون عین ثابت انسان کامل، سمت سیادت بر سایر اعیان دارد و مبدء تعین جمیع اعیان است باین اعتبار مبدء ظهور اعیان ثابتی جمیع ممکنات است.

مراتب خلقی نیز باعتبار آنکه صور اسمائیه با تعینی از تعینات «عقلی و نفسی و مثالی و جسمی» در آن مراتب ظهور نموده است مظهر تام نمی باشد چون جامع جمیع کمالات جلالتی و استجلالتی و اظهاری نیست.

انسان کامل چون احاطه بمراتب اطلاقی الهی و تقیدی عبدی دارد، و وجود او دارای نسخه ظاهر و باطن است، از جهتی منسوب بحضرت غیب وجود است، و از جهتی جامع مراتب کونیة خلقیه است. باعتبار آنکه دارای وجود عنصری

۱. حکما چون عقل اول را صادر اول می دانند و نهایت کمال انسانی را به رسیدن بمرتبه عقل، خیال نموده اند و از برای کمال از افراد انسانی عروجی بالا تر از این مرتبه نمی دانند تا چار عقل او را مظهر کامل حق می دانند و چون وجود را مقول بتشکیک و صاحب افراد دانسته اند عقل اول را جامع جمیع نشئات وجودی فرض کرده اند حدودی که بوجود عارضی می گردد از قبیل محدود شدن وجود بعد برزخی و مادی و نفسی بقیقه‌ی آنها امر علمی است و از تنزل وجود ناشی شده است لذا گفته اند: «الطَّل کل الاشیاء» این مشرب بنا بر عقیده مستحقان تمام نیست رجوع شود به تمهید القواعد چاپ سنگی ۱۳۱۵ هـ.ق. ص ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰.

مادی است، عبد است و باعتبار آنکه مبده جمیع تجلیات خلقی است رب است، باعتبار فناء در احدیت و مقام اوادنی منشأ جمیع تعینات موجود در واحدیت و تعینات اسمی و صفتی ناشی از تجلی در احدیت است. باعتبار آنکه اسم الله از تعینات حقیقت کلیه محمدیه «ص» است و تجلی در جمیع اسماء نموده است، مبده تعینات اعیان ثابته ممکنات است. و اعیان ممکنات، صورت و ظاهر باطن انسانند. و باعتبار ظهور در عوالم غیبی و میر در عقول طولی و عرضی و تجلی در عوالم روحانی در قوس نزول، مظهر اسم الله است. از این جهت سایر اسماء حق، متجلی از این اسمند. لذا عقل اول، حشّه ای از حسنات حقیقت محمدیه «ص» است. و هکذا سایر موجودات، بنا بر این، انسانی کامل محمدی «ص»، باعتبار نشأت عنصری، متاخر از انبیاء است. ولی باعتبار مقام کلی ولایت حقیقت محمدیه «ص»، جمیع انبیاء از تعینات آن گوهر پا کند. این حقیقت کلیه در ابتدای وجود «بحسب قوس نزول»، واسطه ظهور ممکنات و مبده فتح باب خیرات و برکاتست، و باعتبار قوس صعودی شاهد بر جمیع انبیاء و قافله سالار کائنات است از برای نیل مراتب وجودی بمقام فناء در حق و رجوع کرات بعین وحدت، «و له «ص» الشفاعة التامة في النزول والصعود».

وقیل هی الرجوع الی البدایة	وقد سألوا وقالوا ما النهایة
کمالش در وجود خاتم آمد	نبوت را ظهور از آدم آمد
گه از موسی پدید و گه ز آدم	بود نور نبی، خورشید اعظم
بدائرتی او وارد من شریعتی	و کلهم عن سبق معنای دائر
ختمت بشرعی الموضعی کل شرعة	و قبل فصالی دون تکلیف ظاهری
به قومه للحق عن تبعیتی	و ما منهم الا وقد کان داعیاً

این است مراد مصنف علامه، که فرمود: انسان کامل عبارت است از جمیع مراتب کونیه. در مباحث بعدی این مطلب را بیشتر توضیح خواهیم داد. مصنف، مقام انسان ختمی را گویا مرتبه واحدیت و قاب قوسین می داند، ما در مباحث ولایت بیان خواهیم نمود که مرتبه انسان کامل مرتبه احدیت است، که مقام تعین

اول باشد. بعقیده نگارنده، وجوب وجود و ازلیت و احاطه برای انسان کامل ثابت است. فرق بین انسان کامل در مقام اتصاف بوجوب وجود و سایر لوازم آن، و وجوب وجودی که در مقام احدیت ذات حق اعتبار می شود، نظیر فرق بین ظاهر و مظهر و غیب و شهادت است. جمیع اسماء الهیه ذاتیه و غیر ذاتیه در مظهر اتم جمع است و بجمیع اسما و صفات کلیه حق متصف است مگر قدم و وجوب ذاتی آن حضرت قبل از رسیدن به تکلیف ظاهری شریعت خود را جامع جمیع شرایع دید و ولی خاتم ولایت او علیه السلام قبل از رسیدن به سن بلوغ واثقه وحی را استشمام می نمود.

۵۵۵

بین حکما و عرفای اسلامی در خصوصیت مقام و مرتبه حقیقت انسان اختلاف است. حکما مرتبه انسان کامل را مضاهمی با مرتبه عقل اول می دانند باین معنی که انسان کامل محمدی، نهایت سیر استکمالی و وجودیش مرتبه ی عقل اول است. برخی از عرفا نهایت سیر آن حقیقت را مرتبه واحدیت و اسماء و صفات می دانند، و چون این حقیقت فانی در حضرت علم است و بمرتبه اسماء و صفات رسیده است، مظهر اسم الله است، و سایر موجودات مظهر این حقیقت می باشند. ولی کمال از اهل الله، مقام و مرتبه حقیقت محمدیه «ص» را مقام اوادنی می دانند، که مقام تعین اول و مقام استخلاف حق و استهلاك در آن حقیقت بحسب عین، و بقاء بآن حقیقت باعتبار حکم باشد.

حقیقت محمدیه «ص»، از امتزاج و اجتماع اسماء ذاتیه و مفاتیح غیب «در تجلی اول» با اسماء کلیه اصلیه «در تجلی ثانی»، محل انبعاث قلب تقی نقی احدی جمعی محمدی، که صورت تجلی اول است حصول پیدا نموده این حقیقت بحکم ادله عرفانی و حکمی و شواهد نقلی: «آنا و علی من نور واحد»، با حقیقت ولویه «ع» متحد است^۱. لذا حضرت ولایتمدار «ع» فرمود: «كنت مع الانبياء سرّاً

۱. از طریق راویان عامه روایات زیادی بر اتحاد روحی و نوری پیغمبر و جانشین بلا فصل او علی بن ابیطالب و همچنین روایات زیادی حاکی از اتحاد روحی و کینت قرآنی پیغمبر با ائمه شیعه از طریق عامه وارد شده ←

و مع محمد «ص» «جهرأ.» كما اینکه حقیقت محمدیه نیز بحسب سر وجود خود با انبیاء بود، ولی بمعیت قیومی، تابع قیومیت حق که: «نزلونا عن الربوبیه، فقولوا فینا ما شئتم»

گه نبی بود دگر گاهی ولی گه محمد «ص» گشت و گاهی شد علی
در نبی آمد، بیان راه کرد در ولی از سر حق آگاه کرد

ما تفصیل این بحث را موکول می نمائیم بفصول ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، در این شرح بطور مشیع در اثبات ولایت خاتم ولایت مطلقه محمدیه «ص»، علی «ع» و اولاد طاهرین او «علیهم السلام»، بطریقه عرفا و صوفیه مطالب دقیق و نفیسی خواهیم نوشت و شواهدی بر این معنی از اکابر و اعظم عرفا «محبی الدین و قونوی و کاشانی و شارح فرغانی و اتباع آنها»، ذکر خواهیم نمود.

تنبيه آخر

قد مرّ ان کل کمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود، هو للوجود بذاته، فهو الحی القیوم العلیم المرید القادر بذاته لا بالصفة الزائدة علیها، و الا یلزم الاحتیاج فی افاضة: هذه الکمالات منه الی حیوة و علم و قدرة و ارادة اخرى، اذ لا یمكن

→ است تمام این روایات حاکی از اتحاد جنبه ولایت خاتم انبیاء با اولیاء محمّدین می باشد.
ابن مغزلی شافعی (ره) در کتاب مناقب از سلمان صحابی «رضی الله عنه» نقل نموده است «كنت انا و علی نوراً بین یدی الله عزوجل مطیعا، یسیح الله ذلالتنا و یقدسه قبل ان یخلق آدم...» احمد بن حنبل در مستدرک خود و ابن ابی لیلی در کتاب فردوس از جابر بن عبد الله نقل نموده است که حضرت رسول فرمود: «ان الله خلقنی و خلق علیا و فاطمة و الحسن و الحسین من نور واحد» و نیز نقل کرده است: «انا و علی من نور واحد خلق الله روحی و روح علی بن ابیطالب قبل ان یخلق الخلق» و نیز نور الدین ما لکی نقل کرده است: «بعث علی مع کل نبی سرّاً و معی جهرأ» و نیز از حضرت امیر رسیده است: «كنت ولیا و آدم بین الماء و الطین».

مسیحا و خالصیت شکر ز منتقار	آلای طوطسی گویای اسرار
که خوش نقشی نمودی از خط پار	سرت سبز و دلت خوش یاد و جاوید
خدایا زین معما پرده بردار	سخن صریخته گفتی با حریفان

الفاضتها الا من الموصوف بها.

و اذا علمت هذا، علمت معنى ما قيل: ان صفاته عين ذاته ولاح لك حقيقته و ان المعنى به ما ذكر، لا ما يسبق على الافهام من ان الحيوة والعلم والقدرة الفاضة منه اللازمة له عين ذاته، وان كان هذا ايضاً صحيحاً من وجه آخر، فانّ الوجود في مرتبة احديته ينفي التعينات كلها، فلا يبقى فيها صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى الا الذات فقط، وفي مرتبة واحديته التي هي مرتبة الاسماء والصفات يكون صفة و موصوفاً واسماً ومسمى، وهي المرتبة الالهية. كما ان المراد من قولنا: ان وجوده عين ذاته، أنّه موجود بذاته لا بوجود فايض منه، وهو عين ذاته، فيتحد الحيوة والعلم والقدرة وجميع الصفات الثبوتية، كاتحاد الصفة والموصوف في المرتبة الاولى، و حكم العقل بالمغايرة بينهما في العقل، ايضاً كالحكم بالمغايرة بين الموصوف والصفة في العقل، مع اتحادهما في نفس الوجود. اي: العقل يحكم ان العلم مغاير للقدرة، والارادة في العقل، كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل، واما في الوجود، فليست الا الذات الاحدية فقط، كما أنّهما في الخارج شيء واحد وهو النوع. لذلك قال اميرالمؤمنين عليه السلام: «كمال الاخلاص نفي الصفات عنه».

هر صفت كمالی که ساری در حقایق است و از عوارض وجود مطلق است و نبوت آن با مکان عام از برای حق مستلزم تقید و اتصاف حق بصفات امکانیه نمی شود، باید برای حق بالذات ثابت باشد چون معطی شیء و فاعل صفات کمالی، فاقد کمال نخواهد بود. جمیع صفات کمالی از قبیل علم و قدرت و اراده و حیوة از برای حقیقت وجود بالذات ثابت است، یعنی در تخوم ذات وجود موجود است و با وجود عینیت دارد. اگر صفات کمالی در مقام ذات وجود ثابت نباشد و صفات کمالیه زائد بر ذات باشد، چون معطی کمال فاقد کمال نیست. باید ذات وجود در اتصاف باین کمالات و افاضه ی این کمالات احتیاج بمبدء علم و ادراک و قدرت و اراده ی دیگری داشته باشد.

از آنچه که تقریر شد، معلوم می شود سرّ این معنی که گفته اند، صفات حق تعالی عین ذات اوست، معنی عینیت صفات نسبت بذات حق همین است که ما تحقیق نمودیم، نه آن معنایی که به بعضی از افهام سبقت گرفته است و در مقام عینیت صفات گفته اند: حیوة و علم و اراده و قدرت و سایر صفات کمالیه ای که

لازم ذات حق است، و از حق بممکنات افاضه می شود، عین ذات حق است^۱. اگر چه این قول از جهتی حق است، چون وجود در مقام احدیت ذات، نافی جمیع تعینات است و هر تعینی اعم از تعین اسمی و صفتی و سایر تعینات در مقام احدیت وجود مستهک است، در آن مقام شامخ نه صفت ملحوظ است و نه اسم و نه رسم و نه مسمی، چون جمیع این جهات حاکی از تعین است، و حقیقت وجود در این مقام تعین ندارد و آنچه که از آن رایحه تعین استشمام می شود، از این مرتبه منفی است. حتی محققان تصریح کرده اند، که تجلی در احدیت باهای احدیت، محال است. جمیع صفات ثبوتیه کمالیه، در این مرتبه بوجود واحد موجودند و از یکدیگر تمیز ندارند. صفات در این مرتبه حکم وجود را دارند، همانطوریکه وجود در موطن ذات عین وجود حق است، صفات کمالیه هم چون از شئون وجودند، عین وجودند. بنا بر تحقیق، وجود در جمیع مواطن وجودی ملازم علم و قدرت و عشق و اراده و سماع و بصر و غیر این ها از صفات است، و این کمالات در مقام تنزل وجود و ظهور آن در حقایق امکانی از وجود مجزا نمی شوند، چون در صریح ذات، عین یکدیگرند و اگر در مقام تنزل از یکدیگر جدا شوند، لازم می آید که صریح ذات مبدء تجلی در حقایق نباشد. عقل در مقام لحاظ ذات، بین موصوف و صفت فرق می گذارد و در لحاظ عقل، قدرت غیر لحاظ اراده و لحاظ اراده غیر لحاظ سماع و بصر است، چون مفهوم اراده و علم و سایر صفات کمالیه مختلفند، اگر چه عقل نیز حکم می کند که وجود در مقام احدیت عین علم و قدرت و اراده و سایر صفات است اگر چه صفات کمالیه بلحاظی بحسب وجود عقلی نیز اتحاد دارند هر صورت عقلیه ای چون تجرد از ماده دارد و هر وجودی عقلانی باعتبار تجرد تام از ماده عین علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه می باشد.

عقل باعتبارات مختلفی از هر موجودی را بجهات متعدده تجزیه و تحلیل

۱. چون اراده و قدرت و علم و حیات فعلی که از حق مفاض بر ایمان است غیر از اراده و قدرت و مشیت موجود در مقام ذات است فرق است بین علم فعلی و علم ذاتی.

می نماید، کما اینکه یک موجود خارجی مثل انسان باعتبار تحلیل عقلی مطابق با واقع و نفس الامر منشاء انتزاع جنس و فصل و عرض عام و عرض خاص است، با اینکه جمیع این جهات بوجود واحد موجودند، خصوصاً جنس و فصل؛ اگرچه بمذاق تحقیق عرض و موضوع هم بوجود واحد موجودند و عرض از شئون موضوع و مرتبه ای از وجود محل است.

در مرتبه‌ی تعیین ثانی، صفات و اسماء از ذات و از یکدیگر تمیز دارند بتمیز علمی، چون حق در این مرتبه جمیع حقایق را بنحو تفصیل شهود می نماید. جمیع اسماء با تعینات و صور خود، «اعیان ثابتة» به تبع وجود اصلی حق در این مشهد تحقق دارند. علم از قدرت متمیز است، و قدرت از اراده؛ صفات متکثره‌ی متمیزه در این مشهد، منشاء تکرار اسماء و مظاهر اسماء می گردد. بهمین جهت، حقایق الهیه از یکدیگر متمیز می گردند، در این صورت حیوة و علم و قدرت و سایر صفات بر ذات متصف با این صفات و حقیقت لازم ذات «از آنجهت که مغایر ذاتست»، بنحو اشتراک لفظی اطلاق می شود، چون ذات «احدیت» به تنهایی متصف باین صفات است، باعتبار آنکه در وجود عین صفاتست و صفات از یکدیگر، و همچنین از ذات تمیز ندارند. لذا حضرت امیر «ع» فرموده است: «و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» چون هر صفتی شهادت بر غیریت با موصوف می دهد. علت آنکه اطلاق علم و قدرت و سایر صفات که در مقام احدیت، عین وجودند و در مقام واحدیت از ذات و از یکدیگر تمیز دارند و حمل آنها بر ذات و حقیقت لازمه‌ی ذات در مقام واحدیت بنحو اشتراک لفظی است؛ آنستکه حقایق لازم ذات، باعتبار قیام بذات اعراضند؛ چون این صفات در مقامی صفات حقیقیه محضه‌اند، و تحقق آنها متفرع بر اضافه‌ی بغیر نمی باشد، و گاهی اضافه‌ی محضه‌اند، نظیر عالمیت و قادریت باعتبار آنکه لحاظ معلوم و مقدور در آن نشود. ولی به نظر تحقیق جمیع مفاهیم عامه لازمه وجود بلحاظ صدق بر اعیان اشتراک معنوی دارند.

و گاهی صفاتی هستند که از اضافه‌ی بغیر انسلاخ ندارند، نظیر رازقیت. گاهی حقایق موجود در واحدیت که از لوازم ذات حقتند، باعتبار وجود خارجی

جواهرند، چون صور علمی از جواهر، جوهر است، و چون جوهر مجرد قائم بذات، علم و عالم و معلوم است، و علم عین ذات جوهر مجرد است، در این صورت علم از مقوله جوهر است.

بنابراین، علم در حق، عین ذات است و زائد بر ذات نمی باشد. در مقام واحدیت، لازم ذات و قائم بذات است. در جواهر مجرده، علم جوهر است و در پاره ای از موجودات، عرض و قائم بغیر است. نظیر علم در واحدیت و چون حقیقت ذات، جوهر و عرض نیست، اطلاق علم بر حقایق لازم ذات و ذات و موجودات خارجی بنحواشتراک لفظی است، نه معنوی؛ چون افراد مشترک معنوی باید از یک حقیقت باشند، نه حقایق متباینه. معنای واحد از حقایق متباینه از آنجهت که متباین می باشند، انتزاع نمی شود. این کلام در قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه جاری است. باید توجه داشت که تکرار اسمی وصفی و ظهور علمی اعیان در واحدیت بحسب مفهوم و ناشی از ظهور ذات للذات است و عین وجود بصرافت تام خود و باقی است.

در جواهر، خصوصاً جواهر مجرده، جمیع صفات کمالیه بوجود واحد موجودند، و تمیز ندارند. از این جا معلوم می شود، که هویت الهیه، ساری در جواهر است و جواهر مظهر ذات حقند، کما اینکه اعراض مظهر صفات حقند.

حقایق موجود در مقام واحدیت، که مظاهر و صور و تعین اسماء و صفات حقند، باعتباری وجودات خاصه علمیه اند. و چون این وجودات مقید بتعیناتند، و هر متعینی ناشی از تجلی و ظهور حقیقت، و حق باین لحاظ وجود مطلق و حقایق منبعت از حق در مقام واحدیت وجودات مقیده اند، و مقید همان مطلق است با قید تعین، اطلاق صفات باین اعتبار که بر وجود مقید، اطلاق می گردد و بر ذات مطلق حق در مقام تجلی اول، بنحواشتراک معنوی است. ولی با حفظ اصل تشکیک، که اعتبار آن در هر مطلق و مقیدی لازم است، پس صدق صفات کمالی بر وجود در مقام احدیت و واحدیت «بر حقایق الهیه»، بنحواشتراک معنوی و تشکیک است، و بر افراد یکنوع واحد از حقایق الهیه مثل تعینات در مقام واحدیت بر سبیل تساوی و توطایف صادق است. حقایق لازمه تعینات، باعتبار

آنکه از لوازم وجود حقند و معمول نیستند، و لامجمولند؛ بلامجمولیت ذات مقدمه حق واجب و قدیمند. این حقایق باعتبار تعین خلقی، جواهر ممکن و حادثند، و باعتبار ظهور در عالم خلق چون زاید بر ذات و از شئون جواهرند، اعراضند. چون حقیقت وجود باعتبار تجلی در اعیان ممکنات، با جوهر، جوهر و با عرض، عرض است. حقیقت وجود باعتبار سریان فعلی، تابع اعیان است، با جوهر، جوهر و با عرض، عرض و با قدیم، قدیم و با حادث حادث «وفي السمسم وفي الترياق تریاق». حاصل کلام آنکه حقایق الهیه، که اسماء و صفات حقند، با مظاهر اسماء که صورت و تعین اسماء و صفات حق است، در مقام احدیت بوجود حق موجودند. در مباحث بعدی بیان خواهیم نمود که عرفا و صوفیه، حقیقت وجود را با ملاحظه صفتی از صفات اسم می دانند. قدرت و علم و اراده و حیوة و سمع و بصر، صفات وجودیه اند که از ذات وجود انتزاع می شوند. و در این مقام، عین حقیقت وجودند و باعتبار اتصاف ذات باین صفات در مقام احدیت اسماء الهیه اند. مظاهر خارجی و اعیان ثابته، در مقام علم حق، صور و تعینات اسماء و صفاتند. و این تعینات با اسماء بوجود حق موجودند، و حق بوسیله این حقایق در مظاهر ظهور می نماید. ظهور حقایق در خارج، همان تعین خلقی اسماء و صفات است. این حقایق از جهتی عین وجود حقند و از جهتی غیر حقند. باعتبار غیریت. قادر که ذات مقید بقدرت است و یا عالم که ذات وجود متصف بقدرتست و با اصطلاح عرفا از حقایق الهیه بشمار می روند، مصداق حمل قدرت و علم است، ولی اطلاق علم و قدرت بر حقایق الهیه و ذات وجود در مقام احدیت که با علم و قدرت و سایر صفات متحدند و تقابیر بوجه من الوجود با ذات و با یکدیگر ندارند، بنحو اشتراک لفظی است.

ولی از آنجائیکه جمیع حقایق الهیه و اسماء و صفات و اعیان ثابته منبث از وجود حقند، و حق در آن حقایق متجلی است، و فرق بین حقیقت وجود و این حقایق با اطلاق و تعیید است، اطلاق علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و سایر کمالات وجودی بر حقیقت وجود در احدیت و بر حقایق، بنحو تشکیک و اشتراک معنوی است.

و از این جهت، اطلاق وجود و علم و قدرت و اراده و سایر شئون وجودی که در جمع حقایق است، از آنجائیکه همه حقایق وجودی تجلی یک حقیقت می باشند، بر جمیع مراتب و مصادیق این صفات، بنحواشراک معنوی و تشکیک است، ولی تشکیک در مظاهر نه تشکیک در مراتب، چون وجود دارای افراد نیست و در وجود یک فرد بیشتر مصداق ندارد، و حقایق وجودی ظهور یک اصلند، و تشکیک در مظاهر است، چون حقایق خارجی اثر و ظهور حقیقت وجودند، اثر و ظهور شیء در مقابل شیء، امری مستقل نیست. اثر و ظهور حقیقت وجود، حقیقت وجود نیست، اثر شمس، شمس نیست، صورت انسان، انسان نیست. احوال گمان می کند که حقایق وجودی در قبال حقیقت وجود امری موجود و مستقلند.

سایه را تو شخص پنداری ز جهل زین سبب شخص آمده نزد تو سهل
چشم، هدهد دید و جان عنقاش دید حتی، چو کفمی دید و دل دریاش دید

حکمه عرشیه

بنابر مذاق قائلان باصالت وجود و اعتباریت ماهیت و وحدت اصل حقیقت و تشکیک در مراتب وجودی، حقایق وجودی از یک سخنند. باین معنی که احکام عامه‌ی وجود در جمیع مراتب وجودی موجود است، ولی بتفاوت، باین معنی: که وجود هر چه کاملتر باشد، احکام وجودی در آن بیشتر است، تا برسد بمرتبه‌ی اخیر وجود که هیولای اولی باشد. هیولای اولی قوه الوجود است، همانطوریکه حقیقت حق در وجود و کمالات وجودی غیر متناهی است، حقیقت هیولی نیز استعداد از برای قبول کمالات نامتناهی را دارد، وجود در عقول طولی و عرضی و مراتب برزخی، عین علم و قدرت و اراده است. و همچنین در نفوس انسانی و حیوانی در نباتات و جمادات، نیز علم و شعور و ادراک ضعیفی بنا بر مذاق تحقیق وجود دارد، باین برهان: حقیقت حق در مرتبه‌ی ذات و مقام صرافت وجود، عین علم و قدرت و اراده «که حب بذات و عشق بمعرفیت اسماء و صفات باشد». و سایر کمالات وجودی می باشد. جمیع این صفات، حقایق زائد بر ذات حق نیستند، بلکه عین حقند و از آنجائیکه صریح ذات حق، علت اشیاء است و علیت

حق عین ذات اوست، و برگشت جمیع جهاتی که مدخلیت در افاضه ی وجود دارد و هر چه که شرط از برای افاضه ی کمالات است بذات اوست. بنابراین، وجود در جمیع مراتب امکانی، عین علم و قدرت و اراده و سایر صفاتست. تجزی این کمالات در مراتب وجود و در مقام تنزل وجود از مقام اطلاق حقیقی، بمراتب تقييدات، مساوی و ملازم با آنستکه صریح ذات علیت اشیاء نباشد. بنا بر مذاق تحقیق، علیت و معلولیت در سنخ وجوداتست نه ماهیات، ماهیات حدود عدمیه ای هستند که بمراتب تنزل وجود عارض می گردند و مدخلیت در علیت و معلولیت ندارد. و به تبع وجودات معمولند، معمول بالذات وجود است، و هر وجودی در مقام تحلیل عقلی توأم با ماهیت کلیه است. و وجود مفهومی، عارض بر ماهیت، ولی در خارج وجود هر موجودی، عین ماهیت آن موجود می باشد.

وفي المرتبة الثانية، يتميز العلم عن القدرة وهي عن الارادة، فتكثر الصفات، و بتكررها تنكر الاسماء ومظاهرها او تتميز الحقايق الالهية بعضها عن بعض، فالحيوة والعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات، تطلق على تلك الذات وعلى الحقيقة اللازمة لها من حيث أنها مغايرة لها بالاشتراك اللفظي؛ لان هذه الحقايق اعراض من وجه، لأنها اما اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة، وجواهر من وجه آخره، كما في المجردات، اذ علمها بذواتها عین ذواتها من وجه. وهكذا الحيوة والقدرة؛ وتلك الذات، جلّت من ان يكون جوهرأ او عرضاً. ويظهر حقيقة هذا المعنى عند من ظهر له سران الهوية الالهية في الجواهر أكلها، التي هذه الصفات عينها. ومن حيث ان هذه الحقايق كلها وجودات خاصة والذات الاحدية وجود مطلق والمقيد هو المطلق، مع اضافة التين اليه وهو ايضاً يحصل من تجلياته، تكون اطلاقها عليها وعلى تلك الذات بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك، وعلى افراد نوع واحد منها كالتجينات في العلم مثلاً على سبيل التواطؤ، فهذه الحقايق، تارة لا جوهر ولا

۱. اول، عقل از حقیقت وجود، صفات کمالیه را انتزاع می نماید، و بعد از ملاحظه کمالی مثل علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و سایر اسماء حسنی ذات را بآن صفات متصف می نماید، از اضافة ذات بصفات، اسماء تولید می گردد، چون اسم باصطلاح اهل توحید ذات متصف بصفات است.

۲. در شرح اصل کتاب فصوص شیخ اکبر در فصل ایوبی بطور مبسوط در ضمن بیان سر حیوة که آن عبارت از هویت ساری در جمیع اشیاء است، این مطلب را بیان نموده ایم.

عرض وهي واجبة قديمة. وتارة جواهر ممكنة حادثة، وتارة اعراض تابعة للجواهر. فمن لاح له حقيقة ما ذكر وظهر وجوه الاعتبارات عنده، خلس من الشكوك والشبهات والله الهادي.

حضرت ولی الله فی الارضین خاتم ولایت محمدیه «ص»، امیر مؤمنان «ع» در یکی از خطب نهج البلاغه فرموده است: «اول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفسی الصفات عنه بشهادة کل صفة أنّها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزاه و من جزاه فقد جهله و من جهله فقد اشار اليه و من اشار اليه فقد حده و من حده فقد عدّه، و من قال فیم فقد ضمنه و من قال علی م. فقد اخلی منه».

مولی الموالی علیه السلام، اسرار زیادی از توحید را در این خطبه بیان فرموده‌اند: اول دین معرفت حق است، برای آنکه معرفت خداوند «ولوبوجیه» ابتدای ایمان است چون چیزی اگر تصور نشود، تصدیق بوجود آن نمی‌توان کرد. لذا گفته‌اند: مطلب ما شارحه مقدم بر مطلب هل است. کمال معرفت، تصدیق بحق است. چون کسی که معنای واجب الوجود را تعقل نماید بداند که حق موجود واجب تام و فوق التمام است، و بفهمد که ممکنات خارجی در تخوم ذات وجود را فاقدند، تصدیق خواهد کرد که اگر حقیقت وجود «حق» تحقق نداشته باشد، ممکنات تحقق پیدا نخواهند نمود. چون وجود مقید و غیر صرف، فرع بر وجود مطلق است. و هر که وجود صرف مطلق تام و فوق التمام را بنحو کامل تعقل نماید، و یا باعتبار سلوک عرفانی شهود نماید، تصدیق خواهد کرد که چنین حقیقتی ذاتاً از تعدد و تکثر ابا و امتناع دارد. هر چه غیر او فرض شود، تفصیل آن اجمال و فرع آن اصل و ظهور آن کامل است. «شهد الله انه لا اله الا هو»، ذات حق دلیل بر وحدت اوست، و کسی که وحدت اطلاق را کاملاً تصور نماید، آن حقیقت را از جهات و اعتباراتی که موجب خروج آن حقیقه الحقایق از صرافت و اطلاق می‌گردد، میرا می‌داند. چون حقیقت حق آن چنان وجودی است که از نهایت اطلاق و تمامیت، محل محو کثرات و موهومات امکانی است؛ و اعتبار

امری غیر صرف علم و قدرت صرف و کمال صرف، که نتیجه وجود صرف و توأم با هستی محض است، در آن حقیقت نمی شود. لذا نتیجه کمال اخلاص را قطب العارفین و اکمل الموحدین «ع»، نفی صفات زائدهی بر ذات دانسته و یا مراد آن امام همام آنستکه مقام ذات، مقام محو کثرات و اعتبارات، حتی موطن اضمحلال اسماء و صفات حسنی و علیا می باشد؛ چون اعتبار تعدد صفات بدون اعتبار موصوف محال است. و قهراً احدیت ذاتیه ما حی جمیع اغیار است لذا مطابق روایات و برهان و ذوق و عرفان مقام ذات اسم ندارد.

بنابر آنچه که ذکر شد، وجود در جمیع مراتب وجودی عین علم و قدرت و سایر کمالات است. هویت الهیه بحسب نفس ذات، ساری در همه اشیاء است و چون علویت و معلولیت در سنخ وجودات است، آنچه که از حق اول افاضه می شود، وجودات خاصه است. نه ماهیت، پس علم و قدرت و کمالات وجودی در همه ی موجودات ساری است و عین اشیاء است.

از طرفی علم و قدرت و کمالات وجودی، چون از شئون وجودند با وجود عینیت دارند. خارج از مقولات جوهریه و عرضیه می باشند و داخل در مقوله ای از مقولات نیستند، و اگر احياناً در بعضی از مراتب وجودی اراده زائد بر ذات اشیاء باشد و یا قدرت امری قائم بر موجودی باشد این معنی آن را از تابعیت وجود در احکام خارج نمی نماید اگر چه بمبنای تحقیق صفات وجودی در جمیع مراتب یا عین وجودند یا شئون کمالات وجودی می باشند و مرتبه ای از مراتب وجود محسوب می گردند «ملاک عدم دخول چیزی در مقوله ای از مقولات تحقق آن شیء است باعتبار مفهوم و مصداق در اکثر از دو مقوله».

بنابر این تحقیق، اطلاق علم و قدرت بر مرتبه احدیت وجود، که عین علم و قدرت است و بر مقام احدیت، که بیک اعتبار علم و اراده زائد بر ذات لحاظ می شود، و حقایق الهیه عبارت از اسماء الهیه اند، که ذات و صفت در آن بنحو جدائی «اعتبارالاف فی الواقع» لحاظ می گردند؛ بر حقایق جوهریه و خلقیه و مراتب کونیه بنحواشتراک لفظی نیست، و چون این حقایق از سنخ وجودند و مثل نفس وجود، داخل در مقوله جواهر و اعراض نمی باشند، اطلاق آن صفات بر

جميع مصادیق و مشاهد و مراتب وجودی، بنحو اشتراک معنوی می باشد، با حفظ اصل تشکیک.

مگر آنکه قائلی بگوید: چون این حقایق نظیر وجود در مرتبه ای «... احدیت ذات» مستقل و قائم بذات می باشند، و در موطنی نظیر اصل وجود تجلی و ظهور گیرند. باین معنا که حقایق وجودی مثل اصل وجود در موطن ذات احدیت بنحو صرافت و استقلال تام تحقق دارند، و در ممکنات بنحو اضافه و انتساب اشراقی و عین ربط بحقند و استقلال ندارند، و باین اعتبار همانطوری که وجودات امکانیه حقیقت وجود نیستند و اثر حقیقت وجودند، علم و قدرت و اراده هم در مراتب امکانی، اثر حقیقت علم و قدرت و اراده اند؛ «اثر الشیء لیس عین الشیء»؛ بلکه ظل وجود و علم و اراده و قدرت حق می باشند، و عدم استقلال در تخوم ذات آنها مأخوذ است. و اطلاق وجود و علم و قدرت... بر آنها باعتبار وجود حق است و بنحو مجاز عرفانی بآنها اطلاق می شود. اطلاق وجود و علم و قدرت و اراده... بر حق و مراتب امکانی در عین اشتراک معنوی، مشترک لفظی است. «هذا تمام الکلام فی بیان مرام المصنف العلامه «رضی الله عنه» فی هذا المقام و انی لمعترف بالعجز عن درک کنه مرام المصنف و امثاله من المحققین».

الفصل الثاني

الفصل الثاني

في اسمائه وصفاته

اعلم ان للحق سبحانه وتعالى بحسب «كل يوم هو في شأن»، شؤونات و تجليات في مراتب الالهية، وان له بحسب شؤونه ومراتبه، صفات واسماء. والصفات اما ايجابية اوسلبية، والاول: اما حقيقية لاضافة فيها كالحياة والوجوب و القيومية على احد معنيها، او اضافة محضة كالاولية والآخرية، او ذواضافة كالربوبية والعلم والارادة.

والثاني: كالغنى والقدوسية والسبوحية. ولكل منها نوع من الوجود، سواء كانت ايجابية او سلبية، لأن الوجود يعرض العدم والمعدوم ايضاً من وجه، وليست إلا تجليات ذاته تعالى بحسب مراتبه التي تجمعها مرتبة الالهية، المنعوتة بلسان الشرع بالعلماء، وهي اول كثرة وقعت في الوجود، وبرزخ بين الحضرة الاحدية الذاتية وبين المظاهر الخلقية، لان ذاته تعالى اقتضت بذاته بحسب مراتب الالهية والربوبية صفات متعددة متقابلة كاللطف والقهر والرحمة والغضب والرضا والسخط وغيرها، وتجمعها نعمت الجمالية والجلالية؛ اذ كل ما يتعلق باللطف هو الجمال وما يتعلق بالقهر هو الجلال، ولكل جمال ايضاً جلال كالهيمن الحاصل من الجمال الالهي، فانه عبارة عن انقهار العقل منه وتحير فيه. ولكل جلال جمال وهو اللطف المستور في القهر الالهي كما قال: «ولكم في القصاص حياة يا اولى الاباب»^١ وقال

١ . سورة الرحمن آية ٢٩ .

٢ . سورة بقره آية ١٧٩ .

امیرالمؤمنین علیه السلام: «سبحان من اتسعت رحمته لاولیائه فی شدة تقمته و اشتدت نقمته لاعدائه فی سعة رحمته». و من هنا یعلم سرّ قوله علیه السلام: «حقت الجنة بالمکاره و حقت النار بالشهوات» و هذا المشار الیه برزخ بین کل صفتین متقابلین.

فصل دوم این مقدمه در اسما و صفات حقست. نظر بآنکه حقیقت مقدس حق بحسب «کل یوم هو فی شأن»، دارای شئون و تجلیات و ظهورات مختلف در مراتب الهی و ظهورات متعدد در حقایق امکانیه می باشد، و جمیع مراتب وجودی، حکایت از کمالات حقیقت وجود می نمایند. کمالات مختلف در موجودات، حکایت از کمالات متعدد در اصل وجود می نمایند. چون مبدا ظهور همه حقایق کمالات حقست. هر موجودی باعتبار امکان ذاتی در مقام ذات واجد کمالات نمی باشد، و کمالات و صفات وجودی در آنها عرضی است، و منتهی می شود بموجودی که کمالات ذاتی او می باشد. هر ممکن بحسب لیسیت ذاتی در جمیع لحظات، احتیاج بفیض و امداد الهی دارد و باعتبار ذات رجوع بفناء ذاتی امکانی می نماید و بملاحظه امداد غیبی موجود می گردد، یعنی مجموعه عالم دائماً متغیر است^۱ و تعین عالم، دائماً متبدل و سیال است. هر تعینی غیر از تعین قبل است، مجموع صور عالم بمنزله اعراضی می باشند، که عارض بر عین ثابت، ممکن می گردند.

اهل حجب از درک این لطیفه غافلند، ولیکن عرفاء کاملین تجلی حق را در جمیع نفوس باسما و جمالیه و جلالیه شهود می نمایند. حق، توسط اسما و جلالیه، خلع وجود و تعین از ممکنات می نماید و توسط اسما و جمالیه جان و روح تازه بکالبد ممکن می دهد.

۱. ملاصدرا تغییر را منحصر بماده می داند و معتقد است که موجودات طبیعی بحسب جوهر ذات سیال و متغیرند و تغییر فقط در اعراض نیست و حرکت از لوازم ماده‌ی جسمانی است و هیچ موجود مادی، آبی بقاء و ثبات ندارد و سرور متوارده بر ماده‌ی عالم، فعلیات و کمالاتی است که دم بدم بر موجودات افزوده می شود. موجود مادی بهمین حرکات متوارده و کسب کمالات متعدده از ماده ترفیع پیدا می نماید. اول و مبدا سیر آن، ماده‌ی جسمانی و انتهای سیرش عالم ملکوت است و در برخی تافانها فی الله ختم می شود.

عسكبوتان مگس غدید کنند عارفان در دمی دو عید کنند
 وفي كل آن هوفي شأن جدید، یذهبکم ویاتی بآخرین، و ما نحن بمسبوقین
 عملی ان نبدل امثالکم و ننشکم فیما لا تعلمون، موجب بقاء در تجلیات غیر از
 موجب فناء است، هر تجلی معطی خلقی و موجب خلع صورت دیگری است.
 شاید یکی از معانی قول حق «و یذهب یخلق» و یکی از معانی «یبحوالله ما یشاء
 ویثبت» و «کل یوم هوفي شأن»، همین باشد.

در تفسیر علی بن ابراهیم در تفسیر «خلق الارض فی یومین»، وارد است «ای
 وقتین ابتداء الخلق و انقضاء»، هر ممکنی چون در مقام ذات معدوم است، در هر
 آنی در مقام حد ذات بعدم موصوف است، و محتاج بموجدی است که آن را
 وجودی جدید ببخشد، و چون صور مفاض بر هیاکل ممکنات و صوری که باقتضاء
 ذات ممکن خلع می شود، از یک جنسند، محجوبین گمان می کنند که حقایق
 عالم ثابت است.

عالم چو آب جوست، بسته نماید و لیک	می رود و می رسد نونو، این از کجاست
نوز کجا می رسد، کهنه کجا می رود	گرنه وراء نظر، عالم بی منتهاست
همیشه خلق در خلق جدید است	اگر چه مدت عمرش مدید است
همیشه فیض فضل حق تعالی	بود در شأن خود اندر تجلی
از آن جاتب بود ایجاد و تکمیل	از این جانب بود هر لحظه تبدیل

امداد حق و تجلیات متعددی که بعالم وجود می رسد، باعتبار اضافه اشراقه
 حق و وجود منبسط و نفس رحمانی واحد است و باعتبار قوایل متعدد در مجالی
 متکثره متعدد می شود و تعینات مختلف ظاهر می گردد و اضافات مختلف و متعدد
 منشأ تکثر وجود وحدانی حق نمی شود. بلکه فیض اقدس و تجلی ساری حق هم
 متکثر نمی شود، و آنچه که از حق بخلق می رسد، وجودی واحد است که بالعرض
 تکثر پیدا می نماید. منافاتی بین ثبات فیض و تغیر مستفیض نیست. خلق و فیض،
 ثابت و مخلوق دائماً در تبدل است.^۱

۱. برای بحث تفصیلی این مطلب که منافاتی بین قدم فیض و تجدد عالم نمی باشد رجوع شود به مباحث حرکت

گر فیض تو یک لحظه بعالم نرسد معلوم شود بود و نبود همه کس

بنا بر آنچه که ذکر شد، تجلیات و شئون متعدد حق در مراتب الهیه و مراتب ربوبیه حاکی از صفات و اسماء متعدده است، که حق باعتبار آن اسماء در مراتب وجودی تجلی نموده است. صفات حق تعالی شأنه یا صفات ایجابی است که در مفهوم آن صفات، عدم ماخوذ نیست. یا سلبی است که در مفهوم آن عدم اخذ شده است. صفات ایجابی یا حقیقیه محضه است که اضافه‌ی بغیر در آن ملحوظ نیست. نظیر حیوة و وجوب وجود و قیومیت ذاتیه. و یا صفات، صفات اضافی محض است، مثل اولیت و آخریت که از دو اسم اول و آخر انتزاع می‌شود، و اضافه‌ی بغیر در آن در مقام انتزاع لحاظ می‌شود.

قسم دیگر از صفات که اضافه بغیر در آن ملحوظ است و مقوم یلحاظ غیر است، نظیر ربوبیت و علم و اراده و قدرت، باعتبار تعلق بمسکانات، نه باعتبار لحاظ این صفات در مقام احدیت ذات، جمیع صفاتی که عین حقتد در مقام احدیت ذات که «کمال التوحید نفی الصفات عنه»، لحاظ مقدور و معلوم و مراد در آنها نمی‌شود، اینکه از ائمه‌ی دین وارد شده است: «عالمٌ حیث لا معلوم و قادر حیث لا مقدور» باین اعتبار است.

صفات سلبی نظیر غنی و قدوسیت و سبوحیت؛ مفهوم غنی بی نیازی از غیر است که عدم در آن ملحوظ است و هکذا سایر صفات سلبی. هر یک از این صفات در عالم، دارای نوعی از وجود است چه صفات ایجابی و چه سلبی:

جمیع صفات اعم از سلبی و ایجابی، باعتبار مراتب وجود از تجلیات ذات حقتند و جامع جمیع این مراتب مرتبه الوهیت است که مقام واحدیت باشد؛ چون لحاظ صفات بطور تفصیل و اعتبار مظاهر برای اسماء و صفات حق در حضرت علم و مقام واحدیت است که در لسان شرع از آن مرتبه تعبیر بمرتبه‌ی عمائیه شده است^۱ و مرتبه‌ی عماء، مقام اولین کثرتی است که در وجود واقع شده است و وجود

^۱ اسفار و مباحث علم ربوبی و نیز رجوع شود بشرح حال و آراء ملا صدرا تألیف نگارنده بحث حرکت جوهری.

۱. مرتبه‌ی عمائیه را شارح حمل بر مرتبه‌ی واحدیت نموده است. ظاهر کلام شیخ اکبر در «فصیح هدی» آنست که

صرف مطلق از مقام احدی تنزل نموده و باعتبار اسماء و صفات متعدد و مظاهر متکثر متصف بکثرت گردیده است. این مرتبه که وجود صرف محفوف بکثرات اسمائی و صفاتی می باشد، واسطه‌ی بین احدیت ذات که معرا از کثرات است و مظاهر خلقی که متصف بکثرات واقعی است می باشد.

ذات وجود صرف بحسب نفس ذات و باعتبار مراتب الوهیت و ربوبیت مقتضی صفات متعدد متقابل می باشد.

چون مراد و حکم یزدان غفور بود در قدمت تجلی و ظهور بی زهدی ضد را نتوان نمود و آن شه بسی مثل را ضدی نبود و علم اقراخت اسپید و سیاه آن یکی آدم دگر ابلیس راه

صفات متقابله مثل لطف و قهر و رحمت و غضب و رضا و سخط.

جامع جمیع این صفات، اسماء و نعوت جمالیه و جلالیه است، صفات جمالیه و جلالیه متقابلند و هر کدام مقتضی جهات متباین از یکدیگرند، هر چه که تعلق بلطف و رحمت بگیرد، صفت جمال است، و آنچه که مقتضی قهر است صفت جلال است. اگر چه در باطن هر صفت جمالی جلالی و در باطن هر صفت جلالی صفت جمالی موجود است، و این خود از عجائب اسرار است.

حق در مقام تجلی بصفت و اسم جمال بر عارف، سبب هیجان او در تحت سیطره صفت جمال می گردد و عقل در مقام وقوع تحت این اسم الهی مقهور می گردد و مقهوریت و تحیر و هیمان عقل، ناشی از تجلی اسم قهار است، کما اینکه در باطن هر لطفی از الطاف و عنایات الهیه، قهری مستور و مخفی است. چون تجلی این اسم ملازم با مقهوریت متجلی له است. و تجلی همان حکومت اسم حق است بر عبد، و تجلی حق با اسم رحمت، ملازم با قهاریت این اسم است نسبت بعبد. «ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب» امیرالمؤمنین و امام الموحدین فرموده است: «سبحان من اتسعت رحمته لا ولیا نه فی شدة نعمته، و

→ مرتبه‌ی عمانیه را مقام احدیت می دانیم

اشتدت نعمته لاعدائه في سعة رحمته» از همین مقام معلوم می شود سر کلام معجز نظام نبوی که فرمود: «حفت الجنة بالمكاره و حفت النار بالشهوات»، همیشه بین دو صفت متقابل برزخ و واسطه بی موجود است. و قهر بدون لطف و لطف معرا از قهر و جمال بدون جلال و جلال خالی از جمال تحقق ندارد.

خلاصه آنکه صفات جمالی مستلزم لطف و رحمت و قرب می باشند. «مثل اسم لطیف، نور، هادی، رزاق، محیی»، و صفات جلالی منشأ قهر و غضب و بُعد است «مثل اسم مانع، قابض، قهار، مذک، ضار». ولی بنظر دقیق عرفانی در باطن و پس پرده ای هر جلالی جمالی مستور است؛ زیرا صفات جلالی ناشی از حجاب و احتجاب حق است بحجاب عزت و کبریایی؛ زیرا حقیقت حق از کمال احاطه بر اشیاء در حجاب عزت است، و هیچ موجودی را برای آن نیست که بقدم علم و معرفت و براق اندیشه بآن مقام راه یابد، و محیط حقیقی محاط نشود، صفت جمالی منشأ تجلی حق است باسما و صفات خود، که باین اعتبار با اشیاء ارتباط پیدا می نماید، و این صفات موجبات قرب بحقند، ولی این قسم از تجلیات چون بوسیله ی اسماء الهیه است و تجلی در احدیت نسبت باشیاء؛ چون تجلی ملازم با غیریت و سوائیت است، محال است. و ذات در پس پرده های صفات و حجب اسما مستور است و در آن مقام نافی غیر است. هر جماله مطلقه را جلال است. بنابراین، تجلیات جمالی با آنکه ملازم با قرب و نزدیکی می باشد، معذک تجلی حق با اسم قهار که علت عدم امکان نیل بمقام ذات و احاطه بوجود مطلق است، در جمیع تجلیات موجود و محفوظ است که «ما عرفناك حق معرفتك» و در قرآن مجید است «وما قدرنا الله حق قدره»، قرب حق باشیاء همان ظهور و تجلی حق است بوجود منبسط و سریان فعل اطلاقی حق در جمیع موجودات با احتجاب ذات در ملابس اسماء و صفات^۱. کسانی که بعد از سیر در

۱. در علم تصوف این مطلب واضح گردیده است که حق با هر موجودی باعتبار اسمی که بآن موجود حاکم است ارتباط دارد و منشأ تجلی این اسم همان خواش و اقتضا و طلب مین ثابت ممکن است که بلسان و استعداد خدا را بآن اسم خوانده است این حکم در اصل وجود و کمالات وجودی ←

اسماء لطفيه وقهره مظهر تجلی ذاتی واقع شده اند حق را در ماوراء حجب و اسماء وصفات مشاهده می نمایند مانند اولیاء محمدین علیهم السلام.

جمالک فی کل الحقایق سائر ولیس له الآ جلالک سائر

روی مهرویان، مشابہت با تجلی جمال دارد و زلف بتان شوخ چشم و دلربا با تجلی جلال تناسب تام دارد.

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است

والذات مع صفة معينة واعتبار تجل من تجلياتها، تسمى بالاسم، فان الرحمان ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر. وهذا للاسماء الملقوطة اسماء الأسماء ومن هنا يعلم ان المراد بالاسم عين المسمى ماهو؟ وقد يقال: الاسم للصفة، إذ الذات مشتركة بين الاسماء كلها، والتكثر فيها بسبب تكثر الصفات، وذلك التكثر باعتبار مراتبها الغيبية التي هي مفاتيح الغيب وهي معان معقولة في غيب الوجود الحق. و يتمين بهاشورون الحق وتجلياته، وليست بموجودات عينية ولا تدخل في الوجود اصلاً؛ بل الداخلة فيه ما تعين من الوجود الحق في تلك المراتب من الاسماء، فهي موجودة في العقل معدومة في العين، ولها الاثر والحكم فيما له الوجود العيني، كما

جاری است. هر طالبی که حق را ندا می کند و او را می خواند مستحق اجابت است. لذا خداوند خواسته ی هر موجود امکانی را که باعتبار عین ثابت طلب وجود نموده است اجابت نموده است معال است که ممکنی در کم عدم مخفی بماند و ظاهر نگرردد و همچنین هر خواننده ای که برای رسیدن کمالات ثانوی با اسمی که تناسب با خواسته ی او دارد خدا را بخواند دعایش مستجاب می شود «ادعوتی استجب لکم» فیض الهی بحسب استمداد قابل است لذا بزرگان گفته اند: «الطیات علی حسب القابلیات» بهر کسی هر چه لایق بود دادند.

استمداد و قابلیت طلب نمی کند مگر آنچه را که مقتضی اسمی است که بر آن تجلی می نماید. حق در مقام تجلی باین اسم حاجت و مراد خواننده را می دهد، اگر جاهلی برای رفع جهل خدا را بخواند و یا مریضی یا «رب» بلسان جاری نماید حق را باسم علیم و شافی خوانده است، و فقیر حق را باسم مضنی می خواند چون رافع فقر او اسم مضنی است این خود اصلی است در باب اسماء و صفات «رب اغفر لی ولوالدی و ارحمهما کما ربیانی صغیراً» نگارنده در شرح فصوص مفصلاً این اصل مهم را بیان نموده است.

اشاره‌الشیخ رضی الله عنه فی الفص الاول، وسیجیء بیانہ انشاء الله تعالی.
 ومن وجهه، یرجع التکرر الی العلم الذاتی؛ لان العلم بذاته لذاته، اوجب العلم
 بکمالات ذاته فی مرتبة احدیته، ثم المحیة الالهیة اقتضت ظهور الذات بکل منها
 علی افرادها متمیناً فی حضرته العلمیة، ثم العینیة، فحصل التکرر فیها.

مقام ذات که مقام استهلاک صفات و اسماست، هیچ حکمی از احکام بر
 نمی دارد مقام احدیت که مقام تعین علمی است، ولی نه بنحوتمایز صفات و
 تعینات از یکدیگر. این حقیقت اگر با صفتی از صفات در مقام تکرر حقیقی در
 واحدیت لحاظ شود، ذات را بملاحظه ی اتصاف بصفت اسم می نامند. عالم اسم
 است از برای ذات متصف بعلم و همچنین سایر اسماء از امهات اسماء یا اسماء
 جزئیة که از اسماء کلیه متولد می شوند، منشاء تولید اسماء جزئیة تناکح اسماء
 است که بتفصیل ذکر خواهد شد. اسماء ملفوظه. نظیر عالم و قادر و متکلم و
 سمیع و بصیر و حی، اسماء اسمائند، چون عنوان از برای وجود خارجی ذات واحد
 متعین باین اسماء می باشند، اسماء حق یعنی مصداق عالم و قادر عین مسمی و
 وجود خارجی ذات حقند. گاهی در لسان طایفة عرفا، بنفس علم و قدرت و اراده،
 اسم اطلاق می شود، برای آنکه ذات حق منبع انبعاث صفات است و صفات
 باعتباری تعین ذاتند و در مقام احدیت مستهلک در ذات و عین ذاتند، خصوصاً
 بنابر مختار کسانی که فرق بین مشتق و میده اشتقاق را اعتباری می دانند و قائلند
 که فرق بین عالم و علم به شرط لائی و لابشرطی است. نگارنده در تعلیقات بر
 کتاب مشاعر این مسئله را مفصل تحقیق نموده است.

تکرر ذات در مقام اسماء و صفات، ناشی از تکرر صفات است، و صفات
 منشاء تکرر اسماء حقند و تکرر صفات منبعث از مراتب غیبیه صفات است که در
 احدیت ذات عین ذاتند، و علت پیدایش تفصیلی صفات و اسماء مفاتیح غیبند که
 در غیب و باطن ذات موجودند. ولی بوجود عین ذات نه زائد بر ذات و بواسطه ی آن
 صفات ششون حق و تجلیات وجود مطلق تعین پیدا می نماید، نه صفات و اسماء
 موجود در واحدیت، وجودی منحاز از ذات دارند، و نه مفاتیح، تعینی مجزا از مقام
 احدیت ذاتی دارند. داخل در صفحه ی وجود، تعیناتی است که عارض بر وجود

حق می شود. و این تعینات اسماء حقتند که در مقام علم و تعین عقلی، تحقق دارند؛ ولی در عین وجود مستهلکند و صور آن اسماء که اعیان خارجی و موجودات عینی باشند، تحقق خارجی دارند و از نسب و شئون خارجی وجود حقتند. و بهمین معنی که اسماء و صفات حق موجود در عقل و معدوم در عین و خارجند، ولیکن مؤثر در صور و اعیان ثابته در مقام خلقتند، چون اعیان و ماهیات صور اسماء حقتند و اسماء و صفات حق مغیب در باطن ذاتند، و ظهور علمی در واحدیت دارند؛ شیخ اکبر، محیی الدین در فص اول کتاب فصوص^۱، اشاره کرده است و بیان تحقیقی آن خواهد آمد.

۱. شیخ در «فص آدمی» در اوایل فصوص فرموده است: «اعلم ان الامور الكلية وان لم یکن لها وجود في عينها، فهي معقولة معلومة بلاشك في الذهن، فهي باطنة لا تتزل عن الوجود العيني ولها الحكم والاثار في كل ماله وجود عيني».

مراد از امور کلیه، حقایق لازم طایع خارجی است، نظیر: «علم و قدرت و اراده...»، این حقایق کلیه، بمعنیهی شیخ اکبر «رض» و سایر عرفا تحقق خارجی ندارند، یعنی دارای مصداق نیستند، بلکه متعلقات آن‌ها موجود خارجی است؛ ولی در مقام علم و ذهن وجود دارند و باعتبار معقولیت باطن هستند و ظاهر نمی‌باشند با آنکه باطنند ولی انفکاک از ظاهر و وجود عینی ندارند و در اعیان کونی و حقایق خارجی دارای حکم و اثرند.

وجه این مطلب آنستکه مظاهر و اعیان خارجی، ناشی از اسماء کلیه الهیه‌اند. اسم وضع شده است از برای ذات مأخوذ با صفت معینی. تحصیل اعیان متکثره خارجی بواسطه صفات است، چون صفات مبده تحصیل اسماء حق می‌باشند.

بنابراین، مقام حصول صفات در حضرت علمیه و موطن علمت. مقام حصول اعیان ثابته و حقایق کونی خارج از علم است، یعنی باعتبار ظهور خارجی، و گرنه باعتبار تحصیل مفهومی و علمی اعیان در علم ربوبی بوجود طفیلی نظیر اسماء تحقق دارند. از همین جهت است که ما در جای خود بیان کرده‌ایم که علم حق از جهتی مبده حصول معلوم است و اعتباری تابع اعیان است. دیگر آنکه اگر علم و قدرت و حیات سریان در اعیان خارجی نداشته باشند، اعیان اتصاف بآن صفات پیدا نمی‌نمایند، لذا شیخ اکبر «ره»، در فتوحات تصریح کرده است، طایع کلیه «علم و قدرت...» حاکم بر اعیان خارجه‌اند، لذا باید سریان در اعیان داشته باشند، بلکه باعتبار سریان وجود حق «بفیض مقدس» در اشیاء، جمیع صفات کلیه از علم و اراده و قدرت عین حقایق خارجه‌اند؛ چون هم‌انظوری که قبلاً بیان نمودیم، وجود با جمیع لوازم خود از صفات کمالی و حقایق الهی ساری در اعیان است، لذا عشق و ابتهاج و قدرت و حُب و اراده عین وجودند در جمیع مواطن؛ چون متجلی در

باعتباری مبدء جميع تكثرات، علم ذاتی و مقام احدیت و تعین اول است؛ چون علم حق بذات خود علت علم بکمالات ذات گردیده است. چون علم حق بذات خود لذاته در مقام احدیت، مقتضی تجلی حق لذاته است. تعین در این مشهد و موطن، همان توجه ذات است بکنه غیب هویت وجود، این تجلی را نسبت علمیه نامیده اند، ذات حق در این تعین، متجلی بذات خود است. تجلی حق در این مرتبه، ظهور ذات از برای ذات و شعور ذات بذات با شئون و احوال و اعتبارات و جهاتی را که واجد است و از مقام غیب آنها را اظهار می نماید، می باشد. ذات باعتبار نسبت با شئون مذکور منشأ چهار اسم است که از آن اسماء تعبیر بمفاتیح غیب مضاف بحضرت هویت ذات و غیب وجود می نمایند: «و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو».

چهار اسم بمذاق تحقیق، عبارت است از علمی که ظهور باشد، و وجودی که عین وجدانست، و حقیقت نوری که مصداق اظهار است، و شهودی که ملازم با حضور است.

پس علم بذات، مبدء علم بکمالات ذات در مرتبه احدیت گردید. بعد از علم بکمالات ذات محبت و عشق الهیه مقتضی ظهور ذات بجمیع صفات بنحو انفراد و تفصیل گردید. این ظهور تفصیلی اول در حضرت علمیه و مقام واحدیت حاصل گردید، و ظهور در واحدیت منشاء تکثر عینی و خارجی گردید. اینکه شارح علامه فرمود: «علمه بذاته اوجب العلم بکمالات ذاته في مرتبة احديته، ثم المحبة إلهية اقتضت ظهور الذات بكل منها...»، مرادش همین معنی است، چون در حدیث قدسی وارد است: «كنتُ كنزاً مخفياً، فاحببْتُ ان أُعرف، فخلقتُ الخلق لكي أُعرف» تاء در «كنت» اشاره است باول تعینی که از برای ذات حاصل می گردد، که حضور ذات از برای ذات و شهود ذات از برای ذات است. این تجلی ذاتی و

→ اعیان، ذات الهیه است که حقیقه الحقایق می باشد و هیچ مظهري از شئون و کمالات وجودی «حتی جمادات» بی بهره نیست و حق با شئون کمالی خود تجلی در اشیاء نموده است. بیان تفصیلی این مطلب در «فص آدمی» و اواخر «فص شعبی» خواهد آمد. و نسال الله التوفیق و بیده ازمنة التحقیق.

مقام علم ذات بذات، موجب تعین ذات بکمالات ذاتیه است، «کونه وجوداً و نوراً و حضوراً و شهوداً»، دلیل بر این مطلب تقدم مفاد «کان تامه» است بر مفاد «کان ناقصه»، بذات تحت و مرتبه لا تعین وجود و وجود مطلق بر وجود مقید، و صاحب تعین مقدم است. حکم پیودن ذات، کنز مخفی متأخر از ادراک ذات است که موضوع حکم است. این مرتبه مقام احدیت است در کمالات ذاتیه، کمالات صفاتی و اسمائی و لوازم آن هیچکدام از دیگر تمیز ندارند، بلکه متحد بالذاتند و از انحاء تکثر «اعم از علمی و نسبی» میرا می باشند. این مقام مرتبه مفاتیح غیب است و شهود ذات بذات عین شهود اسماء و صفاتست. ذات در این مشهد اعلی مفتاح کمالات اسمائی و صفاتی است. شهود کمالات صفاتی و اسمائی، چون بنحو اجمال و بساطت عین شهود ذات است، ذات بنحو تفصیل منشأ انتزاع و متصف بصفات کمالی «علم و قدرت و اراده...» نمی باشد، و چون این مقام از مقام «لابشرطی و اطلاقی» اصل وجود که هیچ تعین ندارد، تأخر دارد. اسماء و صفات مشهودند ولی بعین شهود ذات، ذات باین ملاحظه مفتاح غیب وجود و کنز مخفی است، «باعبار تعین علم و نور و شهود و وجود».

چون حقیقت حق ذات خود را در عین بهاء و جمال، عاری از شوب کثرت لحاظ می نماید. یعنی درک می نماید، ناچار حب بذات دارد. ابتهاج از لوازم ادراکست و ادراک در این مشهد اتم انحاء ادراکات است. ذات بمناسبت تمامی ادراک، مبتهج است بنحو اعلی و اتم. ابتهاج ملازم با ادراک، و عشق ملازم با شعور ذات، همان اراده ایست که عین ذات ربوبی است. این تجلی، تجلی دیگری است که بقوله تعالی: «فاحببت ان أعرف» بدان اشاره شده است. پس حق در این موطن دو تجلی دارد، اول علمی و دوم تجلی حُبی، که ناشی از ادراک ذات است که از آن تعبیر بحب بذات و حب بمعروفیت اسماء و صفات شده است.

شیخ الرئیس در شفا در مبحث اراده «الهیات بالمعنی الاخص»، بعد از اثبات اراده در حق و اینکه اراده حق ابتهاج بذات و ابتهاج بنظام وجود است، گفته است: «انه تعالی اعظم عاشق و اعظم معشوق».

تجلی ثانی از لوازم تجلی اول است، حب بذات که صرف کمال است، علت تفصیل این اجمال یعنی ظهور اسماء و صفات بنحو تفصیل در مقام احدیت است، حق اول جلت عظمته. بواسطه‌ی حب بذات و عشق و ابتهاج بوجود خود و بسبب مفاتیح غیب کمالات ذاتیه، متجلی در مقام واحدیت می‌گردد، و خویش را در ملابس اسماء و صفات و صور اسماء و صفات؛ اعیان ثابتة شهود می‌نماید. در این مشهد، کمالات صفاتیّه و امهات اسماء و صفات «علم، قدرت اراده، سمع، بصر، کلام و حیات» از یکدیگر متمیزند، از شهود ذات و لحاظ امهات صفات اسماء سبعه، تحقق پیدای نماید، این همان ظهور علمی حق است در مقام واحدیت از برای اسماء حق صور و تعین و مظاهری است که بلسان ذات استدعای ظهور خلقی دارند. این مظاهر و صور را اعیان ثابتة می‌نامند، چون عالم و قادر و مرید، مقتضی معلوم و مقدور و مراد است.

حب حق بذات خود، مبدی ظهور کمالات اسمائی گردید، کمالات اسمائی ملازم با صور و تعیناتی هستند که از آنها تعبیر باعیان ثابتة شده است. و این صور به تبع اسماء و صفات موجودند ولی بمرتبه مخصوص از وجود، برخلاف تجلی کلی حق بوجود منبسط، که مفید بمرتبه مخصوص نیست. اسماء حق فواعل الهیه و اعیان ثابتة قوایل موجود و متعین در حضرت علمند. اسماء حق طالب مظهرند و مظاهر و صور اسماء، مشتاق اسمی هستند که آنها را ظاهر نماید. هر طلبی ظهوری دارد و تحقق طلب از طرفین «اسماء الهیه و اعیان ثابتة»، ملازم با ظهور است، از اجتماع دو طلب در حضرت علمیه، حق بوجود منبسط و فیض مقدس ظاهر در اعیان شد.

«کننت کثرأ مخفیاً...»، اشاره بذات حق است که از ملابس عاری است
 «... فاحبیبُ ان اُعرف»، اشاره بذات است در مقام تجلی در احدیت، که از آن تجلی عالم واحدیت ظهور پیدا نمود، «فخلقت الخلق لکی اُعرف...»^۱ اشاره

۱. از این عبارت معلوم می‌شود، که غایت اصلی و غرض از خلقت اشیاء ظهور حق، بذات خود در دو موطن و اظهار کمالات خود در موطن خلقی است پس غایت و غرض خلقت، ذات احدی است و علت اصلی تجلی ظهور و اظهار کمالات خود می‌باشد، نه آنکه وجود مخلوق و رسانیدن مخلوقات بکمالات وجود بغیر، غایت اصلی ایجاد باشد، چه آنکه در کتب حکمیّه ثابت شده است که

بظهور و تجلی حق است در مظاهر و اعیان خلق. در این مقام نفس اضافه اشراقیه حق است که این جماعت از آن تعبیر بنسب و روابط و اضافات نموده اند. برخی از عرفا اسم جواد و مقسط را نیز از امهات اسماء می دانند.

والصفات تنقسم الى ماله المحيطة التامة الكلية، والى مالا يكون كذلك في المحيطة، وان كانت هي ايضاً محيطة بأكثر الأشياء.

فالاول: هي الأمهات من الصفات، المسماة بالائمة السبعة، وهي: الحياة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام. وسمعه، عبارة عن تجليه بعلمه المتعلق بحقيقة الكلام الذاتي في مقام جمع الجمع والأعيان في مقامى الجمع والتفصيل ظاهراً وباطناً لا بطريق الشهود؛ وبصره عبارة عن تجليه وتعلق علمه بالحقايق على طريق الشهود، وكلامه عبارة عن التجلى الحاصل من تعلقى الإرادة والقدرة لظهار ما في الغيب وإيجاده، قال تعالى: «اتما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون». و هذه الصفات وان كانت اصولاً لغيرها، لكن بعضها ايضاً مشروطة بالبعض في تحققه؛ اذ العلم مشروط بالحياة والقدرة بهما وكذلك الارادة والثلاثة الباقية مشروطة بالاربعة المذكورة.

برخی از صفات احاطه تامه بر اشياء دارند، و هيچ موجودی از حيطه آن صفات خارج نيست. برخی از صفات حيطه تامه بر جميع اشياء ندارند، اگرچه بر اكثر از اشياء حكومت دارند، صفاتي كه بر همه اشياء احاطه دارند، و مبدء ساير اسماء محيطة نيز می گردند، عبارتند از حیات و علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و كلام كه از آنها تعبیر بامهات صفات و ائمه سبعة و اسماء الهیه نموده اند. این صفات منشاء اسماء کلیه حقتند، چون ذات باعتبار صفتی از صفات، اسم است، مثل عالم و قادر و مرید و حی و متکلم و سمیع و بصیر. سمع حق، عبارت است از

→ «المالی لا یرید السافل ولا یتکمل به». نيل نفع ببادون و رساندن حقايق امكانی بكمالات لايقه ی خود، غایت بالمعرض و غرض بالتبع است در نظام وجود. چه آنكه حب بذات و عشق بمعروفیت اسماء و صفات ملازم با حب ممكنات و عشق بذوات الائيات است ولی به تبع عشق بذات «من احب شيئاً احب آثاره».

و ما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديار

تجلی او بعلم خود بحقیقت کلام ذاتی در مقام جمع الجمع واحدیت وجود، چون اول مرتبه ظهور کلام که اصل جمیع کلمات الهی و مطلع کتاب عالم وجود است، مقام احدیت می باشد. صفحات عالم وجود که از آن تعبیر بقرآن نیز شده است، دارای ظهر و بطن و حد و مطلع است. مطلع کتاب عالم وجود، کلام ذاتی و تجلی اعرابی است که مقدم بر جمیع تعینات وجودی است که از آن تعبیر به مرتبه تعیین اول و حقیقت محمدیه «ص» و مقام جمع الجمع و حقیقه الحقایق و مقام اوادنی وافق اعلی نموده اند.

حق در این مرتبه ذات خود را با جمیع کمالات شهود می نماید، ولی بشهود جمعی و بسیط و سازج و منزّه از کثرت تعینات، این مرتبه را مقام تجلی علمی نامیده اند. این تعینی که اول تعینی است که عارض وجود مطلق می شود عبارتست از تعیین حق با اسم «المتکلم» بکلام غیبی که همان تجلی اعرابی و ظهور خود بذات خود باشد. حق در این موطن اوصاف جمال خویش را بتجلی علمی بخود قرائت می نماید و خود می شود. این ظهور بخود، متضمن علم و ظهور جمیع حقایق در این موطن است از آن به مطلع کتاب تعبیر شده است.

دی عشق نشان بی نشانی می گفت اسرار کمال جاودانی می گفت
اوصاف جمال خویشتن بی من و تو با خود بزبان بی زبانی می گفت

ظهور در احدیت، اول تعینی است که عارض بر وجود می شود و حکایت از کمالات حق می نماید. باین اعتبار، کلام الهی و مطلع کتاب وجود است، قاری این کتاب جمعی الهی، حق است که صحیفه وجود خود را که شامل جمیع صحائف است شهود می نماید و بشهود این کتاب حقیقی همه حقایق را مشاهده می نماید. حق وجود خویش را بشهود ذاتی قرائت می نماید و خود می شود. پس سمع حق، عبارت از علم اوست بکلام ذاتی و تجلی اعرابی در احدیت و ظهور تفصیلی صفحه وجود حق با جمیع لوازم ذات از کمالات و صفات و مظاهر کمالات و صفات در واحدیت است.

بصر حق تعالی، نیز همان تجلی حق است در احدیت، و شهود حقایق را در

مقام تجلی اول بنحو جمع الجمع و وحدت و شهود حقایق در مقام واحدیت بنحو تفصیل و کثرت.^۱

کما اینکه اراده حق همان ابتهاج بذاتست در احدیت، که همین ابتهاج علت ظهور اسماء و صفات و مظاهر اسماء و صفات بنحو تفصیل در واحدیت، و تحقق و ظهور خارجی اعیان ثابته باعتبار تجلی اسماء در اعیان، بواسطه حب حق بذات و عشق به معروفیت اسماء و صفات، که منشاء تجلی وجود در حقایق خارجی است می باشد، که بعضی از آن تعبیر بکمال جلا و استجلا نموده اند، که بطور تفصیل آن را بیان نمودیم و احتیاج بتکرار نیست. پس اراده حق، همان عشق بذات و حب بمعرفیت اسماء و صفات است، که علت وجود خارجی اشیاء است که حکما از آن تعبیر بمعنایت و علم بنظام اتم نموده اند.

مقام واحدیت که برخی از آن تعبیر بحضرت عمائیه نموده اند، مشتمل بر حقایق سبعة کلیه و اسماء الهیه است. در بین این اسماء، حیات بحسب حکم

۱. از ضروریات دین مبین اسلامست که حق تعالی سمیع و بصیر می باشد، ولی در کیفیت این دو صفت اختلاف است. برخی این دو صفت را در مطلق علم مندرج می دانند، سمع و بصیر نزد آنها از مقوله علم خارج نمی باشد. چون سمع، علم بمسموعات و بصیر، علم بمبصرات است، برخی از غایبه ناس و اصحاب خناس، این دو معنا را صفت زائد بر حق می دانند. بعضی از اشیاخ امامیه، مثل خواجه و تلمیذ او علامه «قدهما» این دو صفت را تاویل بنفس علم بمبصرات و مسموعات نموده اند. قائلان بتجسیم، این دو صفت را نظیر سمع و بصیر در حیوانات از ادراکات حسی پنداشته اند. محققان از حکما، شهود مسموعات و مبصرات را بشهود اشراقی، سمع و بصیر حق تعالی می دانند. صاحب اشراق گفته است: برگشت علم حق ببصر اوست، برعکس قول کسانیکه سمع و بصیر را بعلم ارجاع داده اند. برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود، باسفار اربعه، الهیات بالمعنی الاخص، چاپ طهران ۱۳۸۲ هـ.ق. ص ۱۰۱، و شرح حکمت الاشراق، الهیات بالمعنی الاخص. از حضرت باقرالعلوم «علیه السلام» در توحید صدوق ماثور است: یسمع بما یبصر و یبصر بما یسمع، انه واحد احدی المعنی، لیس بیمان کثیرة مختلفة»، حضرت در این عبارت کوتاه عینیت صفات را در مقام ذات با یکدیگر و همچنین وحدت ذات و صفات را بیان فرموده است. ما این روایت را در شرح فصوص با روایات دیگری که از ائمه علیهم السلام، در عینیت صفات حق با ذات وارد شده است نقل کرده ایم. معتزله و اشاعره، بواسطه اعراض از مقام ولایت کلیه در ورطه هلاکت افتاده اند و از معارف الهی محروم شده اند «و ما ظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون».

اعم واشمل از ساير اسماء الهيه است، لذا حمزه فناری شارح محقق^۱ مفتاح قونوی گفته است: «فاشملها حکماً حقیقه الحیوة وهی قبول الکمال المستوعب لكل کمال لایق والاحساس به من جهة کلیة، ولما لم تخل حقیقة کلیة او جزئیة من کمال یناسبها وللحق الشعور بها جملة، کان الاسم الحی، شاملاً لجمیع الأجزاء، والحيوة مستوعبة جملة الحقایق. ولما کان العلم فی الرتبة الثانية متعلقاً بمعلومات مفصلة، و الحیوة لها الاحساس بها جملة والتفصیل داخل فی الجملة، کان العلم من هذا الوجه داخلأ فی الحیوة».

نظر باینکه اراده میل بمراد است، «تخصیصاً او ترتیباً او اظهاراً او اخفاء» و غایت طلب ظهور حق است بکمالات اسمائی و صفاتی، ولی بنحو نظام اتم و اعلی، اراده داخل در علم است. یعنی علم مخصوص است. بوجهی کلام و قول باراده برمی گردد. و از جهتی قدرت داخل در کلام است، چون کلام عبارت است از ظهور حقیقت وجود در مراتب وجودی و مظاهر کونیه.

والأسماء تنقسم ایضاً بنوع من القسمة الی اربعة اسماء هی الامهات، وهی الأول والآخر والظاهر والباطن، و یجمعها الاسم الجامع وهوالله والرحمن. قال تعالی: «قل ادعوا لله اودعواالرحمان، أیاًما تدعوا فله الاسماء الحسنی»، ای فكل منهماالاسماء الحسنی، الداخلة تحت حیطتهما، فكل اسم یكون مظهره ازلیاً وابدیاً، فازلینته من الاسم الأول وابدینته من الاسم الآخر وظهوره من الاسم الظاهر وبطونه من الاسم الباطن. فالاسماء المتعلقة بالابداء والایجاد داخلة فی الاول، والمتعلقة بالاعادة والجزء، داخلة فی الآخر، وما یتعلق بالظهور والبطون داخلة فی الظاهر والباطن، والأشیاء لا تخلو عن هذه الأربعة: الظهور والبطون والاولیة والآخریة.

اهل عرفان بتقسیم دیگر، اسم اول و آخر و ظاهر و باطن را امهات اسماء می دانند، جامع این چهار اسم، اسم جامع است یعنی اسم الله و اسم رحمان. جمیع اسماء حسنی و صفات علیا در حیطة این دو اسم واقع شده است. در بین اسماء حسنای حق، هر اسمی که حکومت آن ازلی باشد، مظهر آن محکوم بحکم

۱. مصباح الانس چاپ سنگی طهران ۱۳۲۳ ه. ق. ص ۱۳۱ تالیف عارف محقق حمزه فناری «قده».

اسم «اول» است، حق تعالی باعتبار این اسم ازلی است و ابتدای وجودی ندارد. نظر بمناسبت بین ظاهر و مظهر هر موجودی که مظهر اسم «اول» است، ازلی است، چنانچه هر موجودی که ابدی باشد و انتهای وجودی نداشته باشد، مظهر اسم «آخر» است، نفوس ناطقه، اگر چه باعتبار پیدایش وجودی، حادث زمانی اند، ولی چون بمقام تجرد تام از ماده می رسند، فناء در آنها راه ندارد، و هر موجودی که بسیط باشد و در ماده حلول نداشته باشد، و مقوم بماده نباشد، ابدی است.^۱

۱. بهمین اعتبار اهل توحید فرموده اند، که حق تعالی که اصل وجود و مبدیه جمیع تجلیات ذاتی و صفتی و فعلی است، غیب القیوب است. از طرفی مبدی جمیع ظهوراتست و اظهر از هر موجودی است. در دعای عرفه از حضرت سیدالعارفین مأثور است: «کیف یستدل علیک بما هونی وجوده مفتقر الیک، ایکن لفرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هوالمظهر لک؟ متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک ومتی بعدت حتی تکون الاثار هی الی توصل الیک، عمیت عین ترائک ولا تزال علیها رقیباً، تعرفت لکل شیء فما جهلک شیء فرأیتک ظاهراً فی کل شیء، فانت الظاهر لکل شیء».

حقیقت مقدس حق باعتبار ظهور فعلی اشراقی، جمیع ماهیات را از مقام ظلمت ذاتی بنور وجود خویش منور نموده است، پس اظهر از هر ظاهری است، لذا بحسب تجلی خارجی و علمی «در موطن اذهان» ظاهر بالذات و مظهر غیر است، «یا من دل علی ذاته بذاته». بنابراین، حق اعرف از جمیع ماسوا است و عالم نمی تواند متشاء ظهور او گردد.

زهی نادان که آن خورشید تابان بنور شمع جوید در بیابان

از حضرت کاظم «روحی فداء» مرویست: «لیس بینه و بین خلقه حجاب غیر خلقه، احتجب بقرین حجاب محبوب و استر بقرین مستور». از کمالی نقش نتوان خامه نقاش دید.

حجاب بین خلق و حق، خلق است و تعین خلقی حاجب است، عین ثابت ممکن، محوشدنی نیست. پس شهود حق بتمام جهات برای احدی مقدور نیست. طلب کنندگان گنه وجود را بدور باش: «ببخذرکم الله نفسه» می راند و آنها را از تصور باطل و نیل بامر محال از غایت رافت منع می نماید، با آنکه شمس الشموس هویت او تمام ذرات وجود را پر از نور نموده است.

از حضرت مرتضی علی نقل شده است: «کم تحط به الاوهام، بل تجلی لها بها، و بها امتنع منها» و نیز وارد شده است: «ظاهر فی غیب و غایب فی ظهیر، لایجته الطون عن الظهور ولا یقطع الظهور عن الطون، قرب فتای و علا فتنی، و ظهر قیطن، و بطن فطن و دان ولم یدن».

ظهور هر موجودی ناشی از اسم ظاهر است و چون هر ظهوری بطونی دارد و هر رقیقه‌یی دارای حقیقتی است بطون هر موجودی معلول اسم باطن است اسماء متعلق به «ابداء و ایجاد» داخل در اسم اولند و اسمائیکه منشأ اعاده و جزا هستند داخل در اسم آخرند چون دارای مظاهری هستند که در آخرت محشور خواهند شد هیچ موجود و مظهری از حکم ظهور و بطون و اولیت و آخریت خارج نیست.

علت این امر آنستکه جمیع موجودات صورتهای تجلیات و مظاهر اسماء الهیه‌اند و ظهور اشیاء ناشی از شئون اصلی و نسب علمی حقتد تعین صورت هر موجودی معلول آن شیء است که اصل و مبدا و صور و تعینات خود می‌باشد. از برای هر موجودی ظاهری است که صورت و باطنی است که روح و معنی و غیب آن شیء است. جمیع صور معلول اسم ظاهر و جمیع حقایق و معانی معلول اسم باطن است.

بسیک نحو دیگر از تقسیم، اسماء الهیه منقسم می‌شوند باسماء ذات و اسماء افعال، اگر چه جمیع اسماء باعتباری اسماء ذاتند و بذات منتهی می‌شوند، لیکن باعتبار ظهور ذات در این اسماء، اسماء ذاتند و باعتبار ظهور صفات، اسماء

→ از امام صادق «ع» وارد شده است: «التوحید ظاهره فی باطنه و باطنه فی ظاهره، ظاهره موصوف لایری و باطنه موجود لایخفی، ما یطلب بكل مکان و لم یخل منه مکان طرفه عین، حاضر غیر محدود و غایب غیر مفقود».

تحقیق این روایات در مطاوی شرح نگارنده بر فصوص خواهد آمد. ما روایاتی که در توحید و احکام آن و صفات و اسماء حق از اهل بیت عصمت و وارثین علم ولایت وارد شده است، در شرح فصوص بسنامیت مقامات نقل کرده‌ایم. هیچ تحقیق کامل و لطیف عرفانی ندیدیم، مگر آنکه از حمله و وحی مطالب دقیق و عاری از اوهام در آن زمینه وارد شده است: و انهم «علیهم السلام» نطقوا بسخ الحکمة و لب لباب المعرفة، تصریحا و تلویحا، رمزاً و کشفاء علی تفاوت درجات افهام الناس و ان حدیثهم صعب مستصعب.

نهفته معنی نازک بسی است در خط یار تو فهم آن نکنی ای ادیب، من دائم

نعم ما قیل فی حقهم

از رهگذر خاک سر کوی شما بود هر ناله که در دست نسیم سحر افتاد

صفات و باعتبار ظهور افعال، اسماء افعالند. اكثر اين اسماء كه بيه نوع تقسيم مي شونند باعتباراتي جامع اسماء ذات و صفات و افعالند. يك اسم باعتبار جهات متمدد داخل هر سه اسم مي باشد مثل اسم «رب» باعتبار معنای ثابت اسم ذات است و چون معنی مالكيت مي دهد اسم صفت است و باعتبار آنكه بمعنای مصلح آمده است، اسم فعل است بايد توجه داشت كه هر مظهری كه اسماء ذات در آن ظهور و تجلی نمايند اين تجلی را، تجلی ذاتی گویند و اگر حق با اسماء صفات تجلی نمايد، آنرا تجلی اسمائی نامند و هكذا تجلی فعلی ولی اين تجلی ذاتی غير از تجلی ذاتی مخصوص با اولياء محمدین «عليهم السلام» است كه حق در آنها بدون وساطت اسماء تجلی مي نمايد. فافهم فانه دقيق.

و تنقسم بنوع من القسمة أيضاً الى اسماء الذات و اسماء الصفات و اسماء الافعال، و ان كان كلها اسماء الذات، لكن باعتبار ظهور الذات فيها تسمى اسماء الذات، و بظهور الصفات فيها تسمى اسماء الصفات، و بظهور الأفعال فيها تسمى اسماء الأفعال، و اكثرها يجمع الاعتبارين اوالثلاث؛ اذ فيها ما يدل على الذات باعتبارها، و ما يدل على الصفات باعتبار آخر، و ما يدل على الأفعال باعتبار ثالث، كالرب فانه بمعنى الثابت، للذات، و بمعنى المالك، للصفة، و بمعنى المصلح، للفعل.^١

١. از طرق روايت شيعه و تابمان ائمه اثنى عشر عليهم السلام، «همانظريکه روايت عامه نيز ذکر کرده اند» نود و نه اسم اعم از اسماء ذات و صفات و افعال از حضرت رسول نقل شده است. كما اينکه حضرت صادق «جعفر بن محمد عليه الصلوة والسلام» از آباء و اجداد اطهار خود از حضرت مرتضى على عليه السلام از اين قرار روايت نموده است.

الله، الواحد الاحد، الصمد، الاول الآخر، السميع، البصير، التقدير، القاهر، العلي، الاعلى، الباقي، البديع، البادي، الاكرم، الظاهر، الباطن، الحي، الحكيم، العليم، الحليم، الحفيظ، الحق، الحسيب، الحميد، الخفي، الرب، الرحمان، الرحيم، الذاري، الرازيق، الرقيب، الرؤف، الرائي، السلام، الموسن، المهيمن، العزيز، الجبان المتكبر، السيد، الشّبح، الشهيد، الصادق، الصانع، الطاهر، العدل، العَفَقُ الغفور، الضي، الغياث، الفاطر، الفرد، الفتاح، الفائق، القديم، الملك، القدوس، القوي، القريب، القيوم، قابض، الباسط، قاضي الحاجات، السجيد، الولي، المنان، المحيط، المبين، المقيت، المعصوم، الكريم، الكبير، الكافي، كاشف الضر، الوتر، النور الوهاب،

اسماء الهیه، اگر دارای حکم عموم باشند و صالح از برای قبول تعلقات متقابل و صفات متباینه باشند. این قسم از اسماء را اسماء ذات می نامند. این اسماء حقایق لازم وجود حقتند، مثل حیات و علم و اراده و قدرت و موجودیت و نوریت. این صفات «بما هی هی» بدون ملاحظه مظاهر و تقید بقیود و بنحو اطلاق، در قدیم، قدیم و در حادث، حادث. در متناهی، متناهی در متحیز، متحیزند؛ و غیر اینها از نعوت متقابل. این صفات چون از شئون ذاتی وجودند نظیر وجود سریان در اشیاء دارند، در مجرد، مجردند و در عقل، عقلند و در نفس، نفسند «وفي السم سم، وفي التریاق تریاق».



وحدت ذاتیهی که عین اشیاء است همین حکم را دارد. ولی وحدتی که نعت از برای واحد است، از اسماء صفات است. چون مشعر بکثرت است اشعار بکثرت بدون اشعار بتأثیر از خواص اسماء صفاتست. این وحدت، وحدت نسبی و اضافی است و بحق تعالی باعتبار اسم الله که محتد و مجمع اسماء و مشرع وحدت و کثرت معروف بین جمهور است، اضافه می شود از صفات آنچه که

→ الناصر، الواسع، الیودود، الیهادی، الوفی، الوکیل، الوارث، الیّ، الباعث، التواب، الجلیل، الجواد، الخبیر، الخالق، غیرالناصرین، الدیان، الشکور، العظیم، اللطیف، الشافی.

ادعیهی که مشتمل بر اسماء حسنی و صفات علیای حق است و مضامین عالیه دارد در اسلام از طرق ائمه اثنا عشر نقل شده است، این ادعیه مشتمل است بر مضامین عالی عرفانی که شخص وارد به تصوف و عرفان را در حیرت فراوان قرار می دهد. محققان از صوفیه بواسطه جهاتی محروم از استفاده از این ماثورات شده اند. ادعیهی وارد از طرق ائمه اثنا عشر سلام الله علیهم. اجمعین، بواسطه موافقی که از حکام جور و مخالفان آثار اهل بیت عصمت و طهارت وجود داشته و نبودن وسائل نشر در ازمته قدیمه، در دسترس محیی الدین و تلامیذ او قرار نگرفته است. مضامین ذوقی و عرفانی در ادعیه و اوارد خصوصاً مناجات حضرت زین العابدین و دعای غرقه و یربزی اثر ماثورات وارده از حضرت صادق و حضرت باقر و حضرت کاظم ارواحنا لهم الفداء، زیاد است. ما در شرح بر فصوص، فقرات زیادی از آن را نقل و شرح کرده ایم و چون منظور ما از شرح این مقدمه تفصیل زیاد نیست، علاوه بر این، کمی فرصت مانع شد که بطور مبسوط متعرض آن کلمات لطیف و مطبوع شویم، لذا کمتر متعرض شدیم. علاوه بر این چون در شرح فصوص آن آثار را مفصلاً بیان کردیم، ذکر آن در این مقدمه موجب تکرار می شود.

مشعر بتوعی تکثر است، اسماء صفات بشمارمی رود، نظیر وحدتی که وصف واحد باشد، نه عین واحد و اشعار بکثرت بوجوهی دارد: یکی آنکه: دلالت بر جمعیت نسب و تملقات نماید، نظیر وحدتی که نعمت واحد است. وحدتی که نعمت واحد است عبارتست از وحدت صفات باعتبار آنکه برای ذات ثابت است. دوم آنکه دلالت نماید بر کثرت «من حیث هی کثرة» از حیث اسماء و نسب فقط یا از حیث آثار و صور و مظاهر مثل اسم «محیط» و اسم «محصی». سوم آنکه: دلالت بر تعلق بمظاهر فی الجملة داشته باشد، مثل: قهار، لطیف، سمیع، بصیر، حی، علیم، مرید، قادر و متکلم، در صورتی که تعلق آن صفات بمظاهر اراده شود، اعم از اینکه تعلق بجمیع مظاهر بگیرد مثل «ان الله بكل شیء علیم، والله علی کل شیء قدير»، یا بجمعی از مظاهر تعلق بگیرد مثل «ان الله بما تعملون خبیر».

اگر از اسماء معنی تأثیر و ایجاد و احیاء و اذهاب و اماتہ و تجلی و حجاب و کشف و ستر و غیر اینها از معانی مفهوم گردد، این قبیل از اسماء اسماء افعال است.^۱

۱ . اسمائی را که در جدول ذکر کرده‌اند نود و سه اسم است اسمائی که ما در این شرح از ائمه علیهم السلام ذکر کردیم نود و نه اسم است و از طرق عامه هم بهمین عدد ذکر شده است باب اسماء باب اعظمی در معارف است بواسطه‌ی علم با اسماء پدر ما آدم ابوالبشر بر ملائکه تفوق یافت شیخ کلینی در کتاب کافی باب معظمی در اسماء حق و کیفیت ظهور اسماء منعقد نموده و در این باب روایات زیادی از ائمه‌ی مصومین در این خصوص ذکر کرده است.

این جدول را شارح فصوص در این مقدمه و حمزه فناری در شرح مفتاح از کتاب انشاء الدوائر شیخ اکبر محیی الدین «فده» نقل نموده اند.

اسماء الذات	امهات الاسماء	اسماء الصفات	اسماء الافعال
الله، الرب، الملك،	الحیات	الحی، الشکور، القهار،	المبدئ، المعید، الوکیل، الباعث،
القدوس، السلام،	الكلام	القاهر، المقندر،	المجیب، الواسع، الحسیب، المقیب،
المؤمن، المهیمن،	القدرة	القوی، القادر،	العافظ، الخالق، الباری، المصور،
العزيز، الجبار، المتكبر،	الارادة	الکریم، الفجار،	الوهاب، الرزاق، الفتاح، القابض،
العلی، العظیم، الظاهر،	العلم	الرحمان، الرحیم،	الباسط، الخافض، الرافع، المعز،
الباطن، الكبير، الجلیل،	السمع	الفور، الودود، العلیم،	المذکر، الحکم، العدل، اللطیف،
المجید، الحق، المبین،	البصر	الخبر، المحصى، الحلیم	المحیی، الممیت، الوالی، التواب،
الواجب، العاجب، الصمد،	البر	الرشید، الرؤف، الحکیم،	المنتظم المقسط، الجامع، المقتنی،
الاول، الاخر، المتعالی،		الشهید، السمع، البصیر	المانع، الضار، النافع، الهادی،
القنی، النور، الوارث،		المصور، البر	البدیع، الرشید.
ذوالجلال، الرقیب			

شیخ اکبر محیی الدین «رضی الله تعالی عنه» در رساله انشاء الدوائر اسما حق را در این جدول ضبط نموده است. اینکه شارح فصوص فرموده است: «واکثرها [الاسماء] یجمع الاعتبارین او الثلاث، اذ فیها ما یدل علی الذات باعتبار.. الخ»، نظرش بکلام شیخ اکبر است. چون شیخ اکبر بعد از ذکر این جدول فرموده است: «و هذه الاسماء الحسنی منها ما یدل علی ذاته، و قد یدل مع ذلك علی صفاته او افعاله».

آن اسمی که دلالتش بر ذات ظاهرتر است از اسماء ذات شمرده شده است. و همچنین در اسماء صفات و اسماء افعال، شیخ اکبر بعد از عبارت مذکور فرموده است: «فما كان دلالته على الذات اظهر، جعلناه من اسماء الذات، و هكذا فعلناه في اسماء الصفات و اسماء الافعال من جهة الاظهر، لانه ليس له مدخل في غير جدولها. كالرب فان معناه الثابت فهو للذات والمصلح فهو من اسماء الافعال و بمعنى المالك فهو من اسماء الصفات».

امهات اسماء ألوهیه، مثل حیات و علم و قدرت، اگر باعتبار آنکه عین ذات حقند، نظیر وحدت، من حیث هی ملاحظه شوند «لانعتاً للواحد مثلاً» از اسماء ذاتند، و اگر تعلق آنها بغير لحاظ شود، از اسماء صفاتند. خلاصه آنکه امهات کلی، اگر بنحو کلیت لحاظ شوند و امتیاز نسبی در آنها ملاحظه نشود، اسم ذات و اگر با نسب و امتیازات لحاظ شوند، از اسماء صفاتند. اسماء نظیر قادر و قدیر از سنده اسم قهار و قاهرند و مثل محصی از سنده اسم علیم است. باعتبار تعلق بغير از اسماء صفاتند. شیخ اکبر بهمین اعتبار، قدوس و سلام را از اسماء ذات دانسته است. شیخ قیصری بعد از نقل اسما از انشاء الذوایر شیخ اکبر گفته است:

م-هكذا هتین الشیخ «فده» الاسماء فی کتابه المسمی بانشاء الدوایر، نقلتها من غیر تبدیل و تغییر، تبرکاً و تینماً بانفاسه.

ومن الاسماء ماهی مفاتیح الغیب، التی لا یعلمها الا هو، و من تجلی له الحق بالهویة الذاتیة من الاقطاب و الکمل، قال تعالی: «عالم الغیب فلا یتظهر علی غیبه احداً الا من ارتضى من رسول»، و الیه اشارتینی «ص» فی دعائه بقوله: «واستأثرت به فی علم غیبک»، و کلها داخل تحت الاسم الاول و الباطن بوجه، و هی المبدء للاسماء التی هی المبدء للاعیان الثابتة، کما سنین انشاء الله تعالی، و لا تعلق لها بالاکوان.

قال الشیخ رضی الله عنه، فی فتوحاته المکیة: «واما الاسماء الخارجة عن الخلق و النسب، فلا یعلمها الا هو، لأنه لا تعلق بها بالاکوان».

و منها ماهی مفاتیح الشهادة، اعنی الخارج؛ اذ قد یطلق و یراد بها المحسوس الظاهر فقط، و قد یراد بها اعم من ذلك، کما قال: «عالم الغیب و الشهادة»، و کلها داخلة تحت الاسم الاخر و الظاهر بوجه آخر. فالاسماء الحسنی هی امهات الاسماء کلها.

واعلم ان بین کل اسمین متقابلین، اسم ذووجهین، متولد منهما هوربزخ بینهما، کما ان بین کل صفتین متقابلتین صفة ذات وجهین، متولدة منهما، هی ویتولدا بضاً من اجتماع الاسماء بعضها مع بعض، سواء كانت متقابلة او غیر متقابلة، اسماء غیر متناهیة، و لكل منها مظهر فی الوجود العلمی والعینی.

بعضی از اسماء، مفاتیح غیب وجودند، که منشاء تعین وجود می شوند و کسی علم بمفاتیح غیب ندارد و فقط خداوند بآن عالم است؛ چون درغیب وجودبرزخ، موجودند و کسی راه بغیب وجود ندارد، مگر کسی که مورد تجلی حق بهویت ذاتیه واقع شود، یعنی مورد تجلی ذاتی حق واقع گردد، کسانی که مظهر تجلی صفاتی هستند، از این اسماء خیر ندارند. عالم بغیب یعنی مفاتیح غیب حق است و غیب وجود خود را برای کسی ظاهر نمی نماید، مگر بعضی از عباد خود، و آن عباد کَمَل مخصوص به تجلی ذاتی اتم. این قبیل از اسماء را که کسی بآنها وقوف حاصل نمی نماید، اسماء مستاثره نامیده اند و مکتون در غیب وجودند. این اسماء داخل حیطه اسم اول و اسم باطنند و چون داخل در اسم باطنند، هرگز ظاهر نمی شوند. این اسماء مبداء ظهور اسمائی هستند که مبداء ظهور اعیان ثابتند، و اعیان ثابت بصورت تعین این اسماء می باشند. اعیان ثابت ظهور اسماء الهیه اند، و اسماء الهیه باطن اعیان ثابتند و اسمائی که حکومت بر اعیان ثابت دارند، ظهور اسماء مستاثره اند و اسماء مستاثره داخل در حیطه اسم باطن و اسم اولند.

بنابر این، آنچه که مربوط بغیب وجود است، منتسب باسم باطن و اولست. و آنچه که اختصاص بظاهر و صورت وجود دارد، محکوم بحکم اسم ظاهر است، «الا الی الله ترجع الامور». اکوان وجود، ظهور و تعین خارجی اعیان ثابتند. و اعیان نسبت باکوان سمیت بطون دارند و اسمائی که منشأ اعیان ثابتند، نسبت بطون دارند و مبداء تعین آن اسماء، اسماء مربوط بغیب وجود است که تعلق باکوان ندارند و آنچه که تعلق باکوان دارد، اسماء و صفات متعین در حضرت علمیه اند. تحقیق این مطلب آنکه: بعضی از اسماء در عالم، دارای حکم متعینی هستند که بواسطه تعین حکم آن اسم دانسته می شود. علم باین اسم یا از خلف

حجاب اثر است. این مقام بهره عارفان از ابرار است، یا بدون واسطه و حجاب مکشوف و مشهود می شود. این مقام اختصاص بمقربان و کتمل دارد. برخی از اسماء ذاتیه، دارای حکم و اثر متعینی در عالم خلق نمی باشند. این قبیل از اسماء را اسماء مستأثره نامیده اند. پیغمبر در دعاء خود فرموده است: «اللهم انی أسألك لكل اسم هو لك سئیت به نفسك، او انزلت فی کتابك، او علمته احداً من عبادك او استأثرت به فی علم غیبك».

برخی از عرفاء، اسم مستأثر را ذات احدیت مطلقه دانسته اند، منشأ تعین خارجی، ذات مطلق نمی باشد، بلکه ذات متعین است. ظاهر کلام قونوی و محیی الدین اینست که بعضی از اسماء ذاتیه مظهر ندارند. حق آنستکه اسم مستأثر در عالم عین، اثر دارد ولی اثر آن اسم نیز مستأثر است.^۱ «لان للاحادیة الذاتیة وجهة خاصة مع کل شیء وهو سرُّها الوجودی، لایعرفه غیر الحق، ما من دابة الا وهو أخذ بناصيتها ان ربی علی صراط مستقیم».

مفاتیح غیب، همانطوریکه قبلاً بیان نمودیم، مبده تعین اسماء و صفات در مقام واحدیت وجودند. مقام واحدیت منشأ از مفاتیح غیب است، که بواسطه حب ذاتی که منشأ تناکح در اسماء است بنحو تفصیل در مقام اسماء و صفات تحقق پیدا نموده اند. و اعیان ثابتة که صور اسماء الهیه اند، منشأ ظهور اکوان و مراتب وجودند، هر تعینی نسبت بمنشأ خود ظاهر است و منشأ، باطن این تعین می باشد. مفاتیح غیب باطن اول و محکوم بحکم اسم اول و باطن مطلق می باشند.

اسماء خارج از اکوان و خلق و نسب - مربوط بحق معلوم و مشهود نیستند، چون خارج از علم خلقتند. بعضی از اسماء مفاتیح عالم شهادتند. مراد از شهادت و اسماء مربوط بشهادت مطلق، عالم حس و ظاهر مطلق است، و گاهی اعم از عالم شهادت مطلق است، چون عوالم عقول نسبت به حضرت علمیه شهادتند و

۱. هیچ اسمی از اسماء حق، خالی از ظهور و سریان در مظاهر نیست. چیزی که هست مظاهر در احکام تابع اسماء حاکمه اند و از حقیقت و احکام و خصوصیات اسم حاکم، حکایت می نمایند، یکی از احکام اسماء مستأثره، خفاء حقیقت آن است. در عالم وجود مظهر این اسم که ساری در جمیع حقایق است مستأثر است.

نسبت بعالم محسوس که شهادت مطلق باشد غنیند جمیع این اسماء «شهادت مطلق و شهادت مضاف اند»، از جهتی متعلق باسم آخر و اسم ظاهرند، چون غیب و شهادت از امور نسبی است. تحقیق این مطلب در حضرات خمس خواهد آمد. اسماء حسنی که اسماء کلیه باشند، امهات اسمائند و سایر اسماء از این چند اسم، همانطوریکه ذکر شد، ظاهر می شوند، بین دو اسم متقابل، اسمی که برزخ بین این دو اسم است وجود دارد. در بیان تناکح بین اسماء، این مطلب بیان خواهد شد کما اینکه از تناکح بین دو صفت متقابل نیز صفتی که برزخ بین این دو صفت متقابل باشد، متولد می شود. و همچنین از سایر اسماء و صفات متقابل و غیر متقابل، اسماء غیر متناهیی از ازدواج و تناکح بین اسماء تولید خواهد شد. از برای جمیع این اسماء و اسماء متولده مظاهری در عالم علم و خارج متحقق خواهد شد. فرق بین اسم و صفت به لابشرطی و بشرط لائی است. بنابراین، تناکح بین اسماء و صفات و فرق بین این دو اعتباری است، چون حقیقت علم و قدرت و اراده اگر لابشرط اطلاق شود، اسم است و اگر بشرط لا لحاظ شود، صفت است.

تنبیه

إعلم ان اسماء الافعال بحسب احكامها تنقسم اقساماً: منها، اسماء لا ينقطع حكمها ولا ينتهي اثرها، ازل الازال و ابد الابد كالاسماء الحاكمة على الارواح القدسية و نفوس الملكية، و على كل ما لا يدخل تحت الزمان من المبدعات و ان كانت داخله تحت الدهر.

و منها ما لا ينقطع حكمه ابد الابد و ان كانت منقطعة الحكم ازل الازال، كالاسماء الحاكمة على الآخرة، فأنها ابدية كما دلت الآيات على خلودها و خلود احكامها، و غير ازلية بحسب الظهور؛ اذ ابتداء ظهورها من انقطاع النشأة الدنياوية.

و منها ما هو مقطوع الحكم ازلاً و منتهى الاثر ابدأ، كالاسماء الحاكمة على كل ما يدخل تحت الزمان و على النشأة الدنياوية، فانها غير ازلية و لا ابدية بحسب الظهور و ان كانت تابعها بحسب الاخره ابدية.

و ما ينقطع احكامه، اما ان ينقطع مطلقاً، و يدخل الحاكم عليه في الغيب المطلق

الالهى، كالعالم على النشأة الدنياوية، واما ان يستتر ويخفى تحت حكم الاسم الذى يكون اتم حيطه منه، عند ظهور دولته؛ اذ للاسماء دول بحسب ظهوراتها وظهور احكامها، واليه يستند ادوار الكواكب السبعة التى مدة كل دور منها «الف سنة» و الشرايع: اذ لكل شريعة اسم من الاسماء تبقى ببقاء دولته وتدوم بدوام سلطنته و تنسخ بعد زوالها، وكذلك التجليات الصفائية، اذ عند ظهور صفة ما، منها تخفى احكام غيرها تحتها.

وكل واحد من الاقسام الاسمائية، يستدعى مظهراً به يظهر احكامها وهو الأعيان؛ فان كانت قابلة لظهور الاحكام الاسمائية كلها، كالأعيان الانسانية، كانت في كل آن مظهراً لسان من شؤونها؛ وان لم يكن قابلة لظهور احكامها كلها، كانت مختصة ببعض الاسماء دون البعض كالأعيان الملائكة. ودوام الأعيان في الخارج وعدم دوامها فيه دنياً و آخرة راجع الى دوام الدول الاسمائية وعدم دوامها. فافهم فانك ان امعنت النظر في هذا التنبه وتحققت المطلوب منه، تظهر لك اسرار كبيرة والله الهادى.

هما تطورى كه در مباحث قبلې بيان نموديم، و محققان از اهل عرفان در مسفورات خود بيان نموده اند، تجلى در احديت بما هي احديت محال است، و حقيقت حق در مقام اطلاق و صرافت ذات، مشرب بهيج نوع از كثرت نيست و عارى از همه كثرات است، حتى كثرت اعتبارى كه در تجلى اول موجود است، منشاء رابطه حقيقت وجود با كثرات چه در مقام احديت و واحدت و چه در مقام خلق و كثرت حقيقى، اسماء حسنى و صفات الهيه مى باشد. والذى افاده الشهود الأتم مطابقاً للقواعد المقررة عند اهل التحقيق، حق باعتبار اطلاق ذات، متعين بحكم اثباتى و نفى نمى باشد، وضع اسم براى چنين حقيقتى معتذر است، هر اسمى كه به چنين حقيقتى اطلاق شود، بر سبيل حقيقت و دلالت مطابقى نمى باشد، ولى از براى حقيقت حق در مقام صفات و افعال، اسماء حسنى و صفات عليا كه دلالت بر آن حقيقت نمايد موجود است و از براى حقيقت وجود در مراتب افعال و صفات و نسب و احكام الوهيت و اعتبارات اسمائى تحقق دارد.

اسماء حق، يعنى اسماء الوهيت بنحو ديگر از قسمت بر پنج قسم تقسيم مى شوند، يك قسم از اين اقسام در عالم لفظ و كتابت وجود ندارد، حقيقت اين

اسم، همان انسان کامل محمدی و وارثان علم و ولایت او «علیهم السلام» هستند. یکی از اقسام چهارگانه دیگر مفاتیح غیب است که دارای پنج مرتبه می باشد. مفسران در تفسیر «لایعلمها الا هو» گفته اند: بمفاتیح غیب، احدی بالذات غیر از حق اطلاع ندارد ولیکن بتعریف حق ممکن است این اسماء دانسته شوند. کشیری از بندگان خاص خداوند از موت خود و موجوداتی که در ارحام موجودند، خبر داده اند. شاید مراد از اینکه گفته شده است بمفاتیح غیب کسی مطلع نیست، عدم اطلاع از کیفیت فتح و مفتاحیت آن باشد.

مفاتیح غیب همانطوریکه ذکر شد، از اسماء ذات است، از وجوه متعدد بر ذات دلالت دارد، ولی نه بنحو مطابقت از جمیع وجوه. غیر از قسم پنجمی که غیر کسمل، از آن اطلاع ندارند. از ناحیهی این اسماء سرّ مبدئیت حق معلوم می شود، اعتبارات و اضافات، بر این اسماء و مراتب متفرع می شود.

اول مرتبه ذات و اول تعینی که مقام ذات از ناحیه این اسماء غیبی پیدا می نماید، مقام الوهیت است، این مرتبه ظلّ حضرت ذات و مقام هویت وجود و امهات اسماء الوهیه، «حی، عالم، مرید و قادر» است.

بزرگترین اسم از اسماء حقیقت الوهیت، اسم «الله» است.

اسم اعظم در مرتبهی افعال، اسم قادر و قدیر است و چون خالق و باری و مصور و قابض و باسط و امثال این اسماء سنده اسم قدیر و قادر است، کما اینکه اسم رؤوف و عطوف و ودود و امثال اینها تابع اسم مرید و سنده این اسم می باشد، حسیب و رقیب و شهید، تابع اسم علیم اند، ولی در اسم «حی» جمیع این احکام مجتمع است، بلکه جمیع احکام از این اسم متفرع می شود، چون «حی» را بدزاک فعال تفسیر نموده اند و این معنی در جمیع اسماء شرط است.

بعد از وضوح این کلمات می پردازیم بشرح این «تنبیه» بسیار نافع که شیخ محقق «قیصری» در این مقدمه ذکر نموده است:

اسماء افعال، باعتبار احکامی که بر آنها متفرع می شود، باقسامی متقسم می گردند:

یک قسم از اسماء، اسمائی است که حکم آنها ازلاً و ابداً ثابت است و بوجه

من الوجوه منقطع نمی شود، مانند اسمائی که حاکم بر ارواح یعنی عقول مجردة طولیه و عرضیه و عوالم برزخیه می باشند، علت عدم انقطاع حکم این قبیل از اسماء آنستکه مظاهر این اسماء، موجودات ازلی می باشند، هر موجود ازلی بالضرورة ابدی نیز می باشد. عقول طولی و عرضی از لوازم وجود حقند، که صرف امکان ذاتی کافی از برای ایجاد آنها می باشد و احتیاج بماده و مدت و زمان ندارند، بلکه روح و معنای موجودات مادی می باشند. چنین موجوداتی بدون تراخی و مهلت بصرف امکان ذاتی از علت وجودی خود صادر شده اند. در مباحث حکمی ثابت شده است که موجوداتی که در فوق زمان و ماده واقع شده اند و احتیاج بمعدات و شرایط وجودی از قبیل زمان و مکان و ماده و وضع ندارند، ازلی الوجودند.

متکلمان که عالم را حادث بحدوث زمانی می دانند، این قبیل از موجودات مجرده را نفی کرده اند.^۱ اسمائی که حاکم بر عقولند، دائمی و ازلی اند و انقطاع ندارند. نفوس فلکی و موجودات برزخی و مثالی و بالجمله هر موجودی که در رتبه متقدم بر عالم اجسام مادی واقع شده اند، همین حکم را دارند. در کلام امام همام علی بن ابیطالب در جواب سؤال اعرابی از عالم علوی اشاره باین مطلب شده است. حضرت در جواب سؤال اعرابی از عالم علوی فرموده است: «صور عاریة عن المادّة، خالیة عن القوة والاستعداد فتجلی لها ربّها... الخ» یعنی: موجودات^۲ عالم علوی صورتها و معانی معرای از ماده و خالی و میرا از قوه و استعدادند که بصرف تجلی حق و اشراق وجود از شمس هویت وجود مطلق، ظاهر و بنور جمال الهی مثلاً شده اند.

نفوس فلکی هم همین حکم را دارند، لذا فلکیات را قدمای از حکما، قدیم، زمانی می دانسته اند و مشروحاً برای اثبات قدمت آنها برهان اقامه نموده اند.^۳

۱. برای بحث کامل این مطلب رجوع شود به کتب حکمیه از قبیل شفا و اشارات و اسفار.

۲. این حدیث را جمعی از اکابر علمای امامیه از جمله سید مرتضی در کتاب غرر و ذرر نقل نموده است.

۳. اقدمین از حکما قائل بافلاک نبوده اند و عالم ماده و اجسام را نامتناهی می دانند قول بوجود افلاک

نفوس ناطقه، چون حادث بحدوث زمانی اند و ابتدای وجودی دارند، و حادث زمانی می باشند، ازلی الوجود نیستند؛ چون تجرد دارند، و یا بحركات جوهری مجرد می شوند، فنا و زوال ندارند، و وجودی دائمی و ابدی الحیات می گردند. ناچار اسمی که باین قبیل از موجودات حاکم است، حکم آن ابتدای وجودی دارد، ولیکن انقطاع ندارد؛ چون مظهر آن زائل نمی شود، بلکه دائمی است بدوام این اسم.^۱

اسما حاکم بر آخرت و قیامت، همین حکم را دارند، چون بعد از زوال عالم دنیا مظاهر این قبیل از اسماء در عالم آخرت محشور خواهند شد، و احکام آنها از قبیل لذت در بهشت و درجات آن از قبیل جنت ذات و صفات و افعال، و عذاب در آخرت و دار جهنم با درجات آن اختصاص بدوره آخرت دارد، چون اسماء حاکم بر دنیا بباطن ذات حق رجوع می نمایند: «هر فرعی باصل خود بر می گردد» و نوبت بظهور دولت اسما حاکمه بر آخرت می رسد. اسما حاکم بر آخرت، آنچه که مربوط به ایصال نعم اخروی است، اعم از روحانی و جسمانی دائم الحکمند و منقطع نمی گردند، و آنچه، که مربوط بعذاب فساق و معاندین و کفار است، در پاره ای از افراد، بعد از مدتی حکومت آنها منقطع می گردد و از برخی از مردم، خصوصاً کفار و نواصب و مبغضین آل محمد «علیهم السلام»، بحسب ظواهر آیات و روایات منقطع نمی شود. تفصیل این بحث در شرح بر فصوص خواهد آمد.

→ بعد از بطلمیوس رواج پیدا نمود نفی افلاک متافات با قواعد عرفانی و فلسفی ندارد و هیچیک از قواعد عقلی را برهم نمی زند. روی قواعد علم جدید زمین متحرک است و کرات سماوی معلق در جویند.

۱ - مشائین نفوس را روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء می دانند. عرفا و صدرالمتهلین و تبعه ی او نفوس ناطقه را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء می دانند. چون حدوث موجود روحانی ابتداء بدون حلول در ماده بنحو تجرد تام محال است، و موجود مجرد تام که در صمیم ذات مجرد باشد نبشش بجمع ابدان متساوی است، روی همین جهت صدرالمتهلین نفوس را جسمانیه الحدوث می دانند، که بواسطه ی حرکت جوهری و سیلان طبیعی بمقام تجرد برزخی و تجرد تام و فوق التجرد می رسند.

خلاصه‌ی کلام، آنکه بعضی از اسماء که حکومت بر ارواح مجردة «عقول طولیه و عرضیه و نفوس ملکی»، وبالجملة هر موجودی که داخل در زمان و زمانیات نیست، دائمی و ازلی اند. همین ملاک در موجودات مثالی و برزخی در قوس نزول موجود است، و اسماء حاکم بر این موجودات نوری ازلی الحکم و ابدی الاثرند.

برخی از اسماء، که حاکم بر نفوس ناطقة حادث و اسماء حاکم بر صور اخروی از صور و تعینات سدا و مظاهر اشقیاء هستند، ازلی الحکم نیستند، ولی حکومت این قبیل از اسماء آنها ندارد، یعنی ابدی است.

حکومت بعضی از اسماء موقت است، نه ازلیست و نه ابدی، مثل اسماء حاکم بر موجودات عنصری و مادی، چون مظاهر این اسماء موجوداتی هستند، که ظهور آنها مخصوص بقطعه خاصی از زمان و مرتبه مخصوصی از وجود است و امتداد وجودی ندارند، چون مرکب عنصری و مادی اند زائل و دائرنده، لذا اسماء حاکم بر این مظاهر، بطور موقت حکومت دارند، و بعد از سر آمدن دولت و زوال حکومت آنها مستتر و مخفی می شوند. در اسمی که دولت آن ظاهر شده و دارای حیطة تمامتر و حکومت کاملتری است. و برخی از اسماء هم رجوع بغیب وجود می نمایند، نظیر اسماء حاکم بر نشاء دنیایی.

اسماء حق باعتبار ظهورات و تجلیات و ظهور احکام آن تجلیات و حکومت بر مظاهر، دارای دولتهایی هستند که بهمین اسماء مستند است. دوره‌های کواکب سبع، که مدت هر دوره آن هزار سال است و همینطور شرایع الهی نیز مستند بظهور دولت این اسماء است، چون هر شریعتی دارای اسمی است که مدت بقاء و دوام آن شریعت مستند باین اسم است، و بعد از زوال حکومت این اسم، مدت عمر آن شریعت نیز تمام می شود و بعد از زوال حکومت اسم حاکم بر آن شریعت، آن شریعت نیز نسخ می شود.

تجلیات صفاتی نیز همین حکم را دارا می باشد، بعد از ظهور دولت و حکم صفتی از تجلیات صفاتی، احکام غیر این صفت از صفات الهی، در زیر حکم این صفت مخفی می شود. صفات دیگر نیز حکم دارند، ولی حکم آنها در مقام

ظهورِ صفتی از صفات الهی مخفی است و ظهور ندارد. سابق بیان کردیم، که حق در مقام ظهور با اسم جلال، جمالی نیز در باطن این تجلی جلالی موجود است.

هر یک از تجلیات اسمائی در ظهور و حکم، محتاج بمظهري است که در آن ظهور نماید. مظاهر اسماء الهی، اعیان ثابتة ممکنات است که نحوه مظهریت آنها و ظهور اسماء در اعیان بطور اجمال بیان شد و بنحو تفصیل در فصل ثالث بیان خواهد شد.

برخی از مظاهر، دارای وجودی عریض و صاحب مراتب متعدده است، و نسبت به مرتبه ای حکمی دارد و دارای نشئات مختلف می شود، جامع نشئات دنیای و برزخی و اخروی است، نظیر وجود انسان، این مظهر که مظهر تمام اسماء و صفات حق است، و یا برخی از مظاهر دیگر که مظهر بسیاری از اسماء و صفات حق می باشند، در هر آئی از آفات مظهر شانی از شئون الهیه اند؛ ممکن است مدت دولت برخی از اسماء تمام شود و برخی از اسماء دیگر بر آن حکومت نماید، مثل اسماء حاکمه بر انسان در دنیا که مدت دولت آنها تمام می شود، ولی اسماء حاکم بر نفس ناطقه انسانی (با مراتب وجودی انسان از مجرد برزخی و مجرد تام و صور اعمالی که در باطن نفس موجود است) الی الابد بر این مظهر و عین ثابت حاکمند. انسان در هر آئی بحسب امتداد وجود و مظهریت تفصیل احکام اسماء حق، مظهر شانی از شئون اسماء کلیه و جزئیه است، بلکه افراد انسان مانند سایر موجودات، دارای یک حکم نیستند، چون ملکات و صور اعمال و اعتقادات و نیات در افراد انسان مختلف اند.

لقد صار قلبی قابلاً کلّ صورة فمرعی لغزلان و دیراً لرهبان
و بیت لاوٹان و کعبه طائف و الواح تورا و مصحف قرآن
ادین بدین الحب انی توجیهت رکائبه فالدین دینی و ایمانی

بعضی از مظاهر، قابل قبول جمیع احکام اسماء الهیه را نمی نماید و در ظهور خارجی و احکام وجودی بیعضی اسماء احتیاج دارد، مثل اعیان ثابتة ملائکه، که

مظهر بعضی از اسمائند، نظیر اسم علیم و سمیع و رحمن. دوام و عدم دوام اعیان ثابتة امکانیه و موجودات دنیا و آخرت، منوط بدوام حکومت و دولت اسماء الهیه و عدم دوام دولت و حکومت اسماء حق است. اگر کسی در این تنبیه بنظر دقیق و تحقیق بنگرد و بغور و کنه مطالب آن برسد و مقصود را کاملاً درک نماید، اسرار بزرگی را کشف خواهد نمود.

تنبیه آخر

اعلم ان الاشياء الموجودة في الخارج، كلها داخله تحت الاسم الظاهر من حيث وجودها الخارجی، والحق من حيث ظهوره عين الظاهر، كما أنه من حيث بطونه عين الباطن. فكما ان الاعيان الثابتة في العلم من حيث الباطن، اسمائه تعالی والموجودات الخارجیة مظاهرها، كذلك طبایع الاعیان، الموجودة في الخارج من حيث الظاهر، اسمائه تعالی والاشخاص مظاهرها.

فكل حقيقة خارجية، سواء كانت جنساً أو نوعاً، اسم من امهات الاسماء، لكونها كلية مشتملة على افراد جزئية، بل كل شخص ايضاً اسم من الاسماء الجزئية، لان الشخص هو عين تلك الحقيقة مع عوارض مشخصة لها لاغير، هذا باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر في الخارج، واما باعتبار تغيرهما العقلي، فالاشخاص مظاهر للحقایق الخارجیة، كما أنها مظاهر للاعیان الثابتة، وهي مظاهر للاسماء والصفات. فافهم.

این تنبیه نیز مشتمل بر مسائل مهم عرفانی است که بحسب ظاهر با برخی از قواعد فلسفه نظری مخالف است، ولی بحسب روح و باطن، مؤدای براهین متقنه است. لذا بیان مرام عرفای شامخین بنحوی که خالی از مناقشه باشد، کار هر کسی نیست. عرفا بواسطه استفراق در ریاضات علمی و عملی و فناء در حقایق، بتعالیم بحثی چندان توجهی ندارند، خصوصاً اقدمین از عرفا که باسلوب براهین بی اعتنائند، لذا بیشتر عبارات آن اعظم، خالی از مناقشات و نقوض و ایرادات نمی باشد «ولا يمكن اصلاح كلماتهم و تهذيب مطالبهم إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان و قدم المجاهدة والكشف».

حقایق موجود در خارج «باعتبار وجود خارجی» بدون استثنا داخل در حیطه و حکومت اسم ظاهر حقند، چون در مباحث قبلی تحقیق کردیم، که متشاء ربط حق باشیاء و مبدء اتصال هويت واجبی با حقایق امکانی، اسماء و صفات الهیه است. حق باعتبار ظهور و سریان در اشیاء بواسطه وجود منبسط که عین وجه و ظهور حق است، عین ظاهر است و باعتبار اختفاء در ملابس مظاهر و شئون کمالی، عین باطن است. فهو الاول والآخر والظاهر والباطن.

همانطوریکه اعیان ثابت و مظاهر خارجی، باعتبار وجود علمی در مقام واحدیت و حضرت علم باعتبار بطون، اسماء حقند، «چون اعیان ثابت، صور و تعینات اسماء و صفات الهی می باشند در باطن عین ثابت هر موجودی اسمی از اسماء حق است، کما اینکه ظاهر اسماء و تعینات آنها حقیقت اعیان ثابت در مقام علمی ربوبی است، مثل اینکه عین ثابت عقل اول و ماهیت کلی آن عقل در موطن علم تفصیلی حق، عین ظهور حق با اسم علیم است. پس اعیان ثابت باعتبار ظهور علمی، صورت اسماء حق و باعتبار بطون، عین اسماء و صفات حق است». موجودات خارجی که همان ظهور و تحقق خارجی اعیان باشد، مظاهر اعیان ثابت در موطن علم است. یعنی اعیان و صور موجودات در علم حق، بمنزله اصل و موجودات خارجی صور و تعینات اعیان در موطن علم است؛ چون موجودات خارجی عبارتند از ظهور اعیان ثابت در خارج، لذا بعقیده عرفا جزئیات خارجی تابع ماهیات و کلیات علمی موجود در مقام واحدیت می باشند، و جزئیات و مظاهر آنها بشمار می روند، پس طبایع اعیان موجود در خارج، از جهت ظاهر و ظهور خارجی و تنزل از مقام باطن بعرضه ظاهر، اسماء حقند و جزئیات خارجی مظاهر این اعیانند.

بعبارت واضحتر، اعیان ثابت باعتبار ظهور علمی، مظاهر و صور و تعینات اسماء و صفات حقند و باعتبار باطن عین اسماء حقند. اگر اعیان موجود در علم ربوبی را باعتبار ثبوت مفهومی و ظهور علمی با موجودات جزئی خارجی مقایسه کنیم، جزئیات خارجی، ظهور و تعینات و صور اعیانند که از تجلی خارجی اعیان ثابت تحقق پیدا نموده اند. پس موجودات جزئی خارجی، مظاهر اعیان ثابت اند و

چون اعیان ثابتہ باعتبار بطون، اسماء و صفات حقند، بنابراین باعتبار ظهور خارجی، اسماء حقند و جزئیات و اشخاص خارجی، مظاهر اسماء حقند و آنچه کہ بحسب باطنِ حاکم بر اعیان، «باعتبار وجود علمی» و مظاهر خارجی است، اسماء و صفات حق است؛ کما اینکه اسماء و صفات حق باعتبار بطون، عین حقند و باعتبار ظهور اسمائند و باعتبار حکومت بر اعیان ثابتہ موجود در خارج، باطن اعیانند. «فالممكن سرّ الواجب والواجب ستره والواجب سرّ الممكن والممكن ستره» بهمین لحاظ ارباب تحقیق گفته اند: «باطن خلق، ظاهر حق و ظاهر خلق، باطن حق است» علیت و معلولیت از همین جهت در وجود موجود نیست، «و إنما الامر بالكمون والبروز، رحم الله امره أعد لنفسه واستعد لمرسه و علم من این و فی این والی این». هر حقیقت خارجی اعم از جنس و نوع، «حیوان، انسان» بنظر تحقیق اسمی از امهات اسماء کلیه حق است کہ محیط بر جزئیات متعدد خارجیت و مراد از کلی در اینجا، کلی مفهومی مصطلح حکما نیست، بلکه کلی یسعی و احاطی است، چون اعیان ثابتہ باعتبار ظهور در حضرت علم و مقام واحدیت، محیط بر جزئیات خارجی است و جزئیات خارجی بمنزله شعب و فروع و اظلال حقایق کلی علمی می باشند. در مباحث قبلی بیان کردیم، کہ حقایق خارجی مرتبه‌ی نازلہ حقایق موجود در واحدیت می باشند، کہ بواسطه تجلی خارجی مقید بقیود جزئیة و تشخصات عارض بر حقایق در عالم ماده منزل شده اند.

فرق بین حقایق اعیان ثابتہ در علم حق با مظاهر جزئیة آن اعیان، باطلاق و تقیید است. باین اعتبار اعیان ثابتہ در علم حق، اعم از جنس و نوع، اسمی از امهات اسماء کلیه حقند؛ چون اعیان ثابتہ صور اسماء و اسماء باطن آن اعیانند، ظاهر در واقع و نفس الامر عین باطن است و فرق بین آنها اعتباری است. باین اعتبار حقایق جزئی خارجی کہ همان حقایق اطلاقی علمی باشند، مقید بعوارض جزئی اند. چون مقید همان مطلق است با زیادتی قیدی از قیود. باین ملاحظه جزئیات خارجی کہ ظهور اعیان علمی باشند، اسمی از اسماء جزئیة حقند، چون شخص «مثل زید» همان حقیقت کلی لابشرط و طبیعی انسان کلی است، با قید

جزئییت. چون بحسب وجود خارجی، ظاهر و مظهر بوجود واحد موجودند. اعیان ثابتة مستقر در ممکن لاهوت، اسماء کلیة حقند و مظاهر جزئی متشخص، اسمی از اسماء جزئی حقند، و اما باعتبار مفهوم عقلی و اعتبارات ذهنی و مغایرت اعتباری بین ظاهر و مظهر، اشخاص جزئی مثل زید و عمرو، مظاهر طبیعت کلی اطلاق می‌آیند، «عین ثابت» و اعیان ثابت مظاهر اسمائند و بین ظاهر و مظهر فرق است، چون اسماء حسنی و صفات علیای حق، ظهور و شئون و تعینات حقند و اعیان ثابت و ماهیات اشیاء خارجی در موطن علم ربوبی و مقام و احدیت صور و تعینات و ظواهر اسماء و صفاتند و موجودات خارجی صور و تعینات و مظاهر اعیان ثابتند. باین اعتبار نه حقایق کلیه «اعیان ثابت» اسماء کلیة حقند، و نه حقایق جزئیة، «ماهیات خارجیة» اسماء جزئیة حقند؛ ولی باعتبار وجود خارجی و ارتفاع تکثیر اعتباری و تجلی وحدانی، بر همه حقایق جمیع موجودات باعتبار آنکه متنزل از اسماء حقند، مراتب اسماء و صفات کلی و جزئی حق محسوب می‌شوند: «والله غالب علی امره».

در اوایل شرح بر فصل اول بیان کردیم، که حکم اتحاد ظاهر و مظهر در جمیع مراتب وجودی ثابت است، و هر معلولی نسبت بعقل خود همین حکم را دارا است، مثلاً وجود خارجی عقل اول، مظهر عین ثابت خود در مقام واحدیتست. عین ثابت عقل اول، باطن وجود خارجی عین ثابت کلی است.

تجلی و ظهور عقل اول در عقل ثانی همین حکم را دارد، هر معلولی فرع و ظل و تعین و ظهور علت مفیض وجود خود می‌باشد و فرق بین آنها به تقیید و تعین و عدم تعین است. لذا قائلان بمثل نوری، انواع موجود در عالم ماده را از قروعات و شئون و مظاهر عقول عرضی می‌دانند، لذا تصریح کرده‌اند که انواع دائره ماده، بمنزله بدن و عقل مجرد نوری که با چنین موجودی متحد در نوعند، روح و اصل و جهت ثبات انواع ماده اند. لذا تبدل و سیلان و تجدد و انصرام مادیات بواسطه وجود اصل ثابت، باعث خروج مادیات از نوعی بنوع دیگر نمی‌گردد و حفظ نوع مادی با انصرام و تجدد ذاتی طبایع امکانی، مربوط باین ملک روحانی است؛ بلکه بنظر تدقیق فلسفی، نوع مادی و مجرد، بمنزله یک موجود واحدند. باین معنی

که وجود واحد، دارای ظهور و بطون است، باطن آن مثل نوری، ظاهر آن فرد مادی سیلانی الوجود است. و چون وحدت عقل مجرد، وحدت اطلاق است، ایاء از اتحاد با متکثرات ندارد، همانطوری که تجرد نفس ناطقه، ایاء از ظهور در بدن و اتحاد با بدن و قوای جسمانی ندارد. همینطور مثل نوری که باطن وجود مادی است، مانع از سریان در مادیات بحسب فعل ندارد. عرفای شامخین نیز بر خلاف حکمای مشائین، منکر وجود عقول عرضیه نیستند. حمزه فناری، شارح محقق مفتاح الغیب در شرح خود بر مفتاح تصریح بوجود مثل نوری نموده است. وجود طبقات برزخی و مثالی را برخی از عقول عرضیه و انواع ماده و اجسام حال در ماده را ب بعضی دیگر از عقول مستند کرده است.^۱ شیخ الاشراق در میان حکمای اسلامی، اول کسی است که مشروحاً استدلال بر وجود مثل نوری نموده است، ولی کلمات شیخ الاشراق در این باب خالی از مناقشات، بلکه اشکالات نیست. صدرالمتألهین این مسئله را در اسفار و شواهد و حواشی و تعلیقات بر شرح حکمت الاشراق، متعرض شده است و بنحو اعلیٰ و اتم از آن بحث کرده است.^۲

نقل و تحقیق عرشی

در بسیاری از موارد عرفاً تصریح کرده اند: «هو الظاهر والمظهر» موافقاً لقوله تعالی: «هو الاول والآخر والظاهر والباطن»، در جایی تصریح کرده اند: «إن الظاهر والمظهر في الوجود واحد».

۱. نگارنده در حواشی خود بر این قسمت از کتاب، باین مشرب مناقشه نموده ام، چون فیض وجود، باید بعد از تجلی از حق و ظهور در عوالم عقول طولی، بعد از رسیدن برب النوع انسانی یا سایر انواع موجود در عالم ماده از فرد مثالی مرور نموده بعد بموجود مادی جسمانی برسد؛ و چون طوره در نظام وجود «صموداً ونزولاً» منتع است، محال است وجود و فیض ساری از برزخ مرور نموده بنوع مادی برسد. خلاصه آنکه از برای طبایع سه فرد معقول است، عقل محص و فرد مثالی و فرد مادی دائر زائل. غایت وجودی انواع ماده، اتصال بمثل نوری است و در قوس صعود هم باید بموجود مادی بعد از طی مراتب معدنی و نباتی و حیوانی، از طریق موجود برزخی بحکم رجوع فرع باصل متحد یا عقل مجرد شود.
۲. نگارنده در شرح حال و آراء ملاصدرا مشروحاً متعرض این بحث مهم شده است.

در موضعی گفته اند: «إن الشيء لا يصدر عنه ولا يثمر ما يضافه وبيانه على اختلاف ضروب الأثمار وأنواعه المعنوية والروحانية والمثالية والخيالية والحسية والطبيعية. وهذا عام في كل ما يسمى مصدرأ لشيء أو اشياء أو اصلا مشمرأ، لكن أنما يكون له هذا الوصف باعتبار تعلقه من حيث هو و باعتبار آخر خفي، لا يطلع عليه الا التندر من المحققين، و متى توهم وقوع خلاف ما ذكرنا، فليس ذلك الا بشرط خارج عن ذات الشيء أو شروط و بحسبها و بحسب الهيئة المتعلقة الحاصلة من تلك الجمعية، اعني الجمعية الحقيقية الموصوفة بالمصدرية، والاثمار مع الشروط والاعتبارات الخارجية و احكام المرتبة التي يتعين فيها ذلك الاجتماع، «و كلُّ يعمل على شاكلته»، ولا يثمر شيء ولا يظهر عنه ايضاً عنه ولا ما يشابهه مشابهة تامة».^۱

حکمای الهی در باب سنخیت بین علت و معلول گفته اند: «فعل كل شيء، لا بدان يكون مثل طبيعته»، عرفا در مسئله سنخیت، کلام دقیق تری گفته اند و مشرب کاملتری دارند که ذکر آن در این شرح نافع است و فهم کثیری از معضلات عرفان و تصوف بر آن توقف دارد.

حکمای الهی از قدما و متأخرین، قائل به سنخیت تام بین علت تامة مفیض وجود معلول، و معلول مفاض از علت اند و از این معنی عبارات مختلف تعبیر نموده اند. از قدما مرویست «فعل كل قاعل فهو مثل طبيعته»، گاهی از لزوم سنخیت باین عبارت تعبیر نموده اند: هر معلولی قبل از وجود خارجی، باید یک نحوه تحقیقی در وجود علت خود داشته باشد. در مواردی تصریح کرده اند، که مرتبه و ذات علت، باید مقتضی وجود معلول باشد، و این اقتضا در مقام ذات و جوهر وجود علت، نهفته است؛ ولی بنحو اعلی و اتم از وجود خارجی معلول. در موضعی گفته اند: هر معلول امکانی، تا بمقام وجوب نرسد و جمیع انحاء عدمش از ناحیه علت مسدود نگردد، خارجیت پیدا نمی نماید. هر معلولی باید محضوف بدو وجوب

۱. رجوع شود به نصوص قویوی، مطبوع در آخر شرح منازل السائرین کاشانی و تمهید القواعد ابن ترکه، منازل چاپ ۱۳۶۵ هـ. ق. ص ۲۸۱. تمهید چاپ ط ۱۳۱۶ ق ۱۹۱.

باشد، وجوب قبل از وجود خارجی؛ چه آنکه بالضروره ممکن «مالم يجب لم يوجد» ویا «الشیء مالم يجب لم يوجد». این وجوب با تشخیص مساوق است، لذا گفته اند: «الشیء مالم يتشخص لم يوجد».

وجوب از ناحیه علت، منشاء اتصاف ماهیت بوجود و وجود و تشخیص خارجی است. پس وجوب دیگری که معلول بآن متصف است، وجوب و وجودی است که ماهیت در هنگام موجودیت و بعد از افاضه از علت وجودی خود بآن متصف می گردد، «فبالضرورتین حف الممكن».

اگر مناسبت بین علت و معلول که همان سنخیت موجود بین علت و معلول است، در مقام ذات علت موجود نباشد، صدور معلول از علت ترجیح بلامرجح، بلکه ملازم است با ترجیح بلامرجح. بهمین ملاحظه گفته اند: معلول مرتبه نازله علت است، و در موارد زیادی تصریح کرده اند: «العله حد تام لوجود المعلوم والمعلول حد ناقص لوجود العلة». و در مواضع زیادی از مسفورات خود تصریح کرده اند: «ذوات الاسباب لا تعلم الا باسبابها»، همین معنی منشاء علم حق است بمعالیل امکانی قبل از وجود خارجی ممکنات، لذا در کتاب مجید و فرقان کریم نازل شده است: «وإن من شیء الا وعیننا خزائنه، وما ننزله الا بقدر معلوم». یکی از حقایق ارسالیه ذاتست در کسوت اسماء، و هو معکم، اشارت به این اصل است.

نظر باینکه حاق ذات و مرتبه صریح وجود واجبی، علت موجب اشیاء است، و معلولات، مفاض و مترشح و نازل از مقام و مرتبه وجود حقتند، پس وجود حق که صرف وجود است، بنحو اعلی و اتم واجد همه اشیاء است. از این جا معلوم می شود که معطی وجود، آنچه را که افاضه می نماید، باید خود بتحواتم واجد باشد. پس مفیض علم و قدرت و اراده، باید خود در موطن ذات متصف باین کمالات باشد.

و از این مقام معلوم می شود، که اگر علت وجود اشیاء خود از سنخ وجود باشد، باید معلول و مخلوق او هم وجود باشد. پس علت و معلولیت در دار وجودات

است نه در سنخ ماهیات. و نکته‌ی دیگری هم از این مقام مستفاد می‌شود و آن اینست: حق اول، در اتصاف بفاعلیت و علیت و خالقیت و اشراق و افاضه و تجلی و ظهور و اظهار، احتیاج بامری غیر از ذات خود ندارد و باید در موطن و حاق ذات، همه کمالات وجودی را واجد باشد. از این جا نتیجه گرفته می‌شود، که مفاض و معلول از همه کمالات وجودی بهره دارد. پس حیات و علم و قدرت و حب و عشق و هکذا جمیع صفات جلالی و جمالی، در مراتب وجودی سریان دارد.

كل الجهات لشمس حُسنك مشرق و لسكل ذی قلب الیک تشوق

شعور و علم و اراده و عشق بذات و حب بکمال و فرار از شرور و اعدام و سیر بطرف کمال و شهود حق در اقطار کائنات، جبلی و فطری همه موجودات است. البته فرق است بین مجردات و ساکنان عالم ملکوت و موجودات عالم اجسام. ظهور وجود و کمالات وجودی در مراتب وجود، متفاوتست. برخی از موجودات حششان از وجود و ششون آن بیشتر و پاره‌ای از موجودات بالفعل ناقص و بجزبه حق، بطرف کمالات سیر می‌نمایند. از اینجا معلوم می‌شود، که نقطه سکون حقایق و آخرین منزل قافله وجود، حق اول است و چون حقیقت حق، مقوم ذات حقایق کونیه است، بمقتضای اسم باطن در دل جمیع ذرات وجودی نهفته و پنهان است، اگر چه ظهور این حقایق هم همان ظهور حق است و منشاء این ظهور، اسم ظاهر مبدی وجود است.

بدت باحتجاب واخفتت بمظاهر	علی صبغ التلوین فی کل برزة
خورشید بذره خود نهان است	چون ذره بنور خود عیان است
حیف است که مهر روی خاندان	مستور بپرده جهان است
از بهر چه نور عالم آرا	در ظلمت این و آن نهان است
خورشید رخس بجلوه آمد	ذرات جهان نمود آن است

اهل عرفان و محققان از اهل شهود «قدس الله اسرارهم»، از مسئله سنخیت

بين علت و معلول و اینکه معلول مرتبه نازله علت است، و علت اصل و تمام و کمال معلول و محیط بر معلول است باحاطه قیومی، بتعیراتی که ما نقل نمودیم، در کتب خود ذکر کرده اند: «ان الشیء لا یصدر عنه ولا یشر ما یضاده»، عدم اثمار شیء امر مبائن با وجود خود و عدم صدور شیء از امری که با آن شیء تباین و تضاد داشته باشد، همان عدم جوائز صدور مبائن از مباین است.

از این معنی که معلول باید مرتبه نازل وجود علت باشد، و علت موجب معلول که منشاء افاضه معلول است، استفاده می شود معلول باید فرع و ظل و تعین و تشان علت باشد. علت، اصل و معلول فرع، علت تام و معلول ناقص، علت شیء و معلول فیثی، علت عاکس و معلول عکس وجود علت مفیض وجود است. در کتب عرفا باین نحو تعبیر شده است: «ان الشیء لا یشر ما یشابهه کل المشابهة» و از اینکه باید علت و معلول دو موجود متباین من جمیع الجهات نباشند، و معلول رشح و ظل و ظهور علت است، باین تعبیر در لسان اهل توحید ذکر شده است:

«ان الحق هو الظاهر والمظهر» یعنی ظاهر و مظهر هر دو یک وجود است که باعتبار صمیم و صریح، ذات علت است و باعتبار تجلی و ظهور، معلول است. لسان این قول در کلام مجید آسمانی نازل بر قلب نبی اکرم «هو الاول والآخر، والظاهر والباطن» است. ونحن اقرب الیه من حبل الورد، وهو معکم اینما کنتم صریح است در سریان و ظهور وحدت در کثرت.

حق باعتبار صفات و تنزل از مقام غیب و تجلی در غیر و نسب متعدد، معلول و مظهر است و علت این ظهور نیز ذات حق است باعتبار غیب وجود. قونوی در تفسیر فاتحه قونیه و محیی الدین در فتوحات و شارح مفتاح در مصباح الانس^۱، متعرض این مطلب به تعیرات متعدد شده اند:

«انت مرآة و هو مرآة احوالک».

۱. رجوع شود بتفسیر فاتحه قونوی، ص ۶۸، و نصوص صدر قونوی، چاپ طهران ۱۳۱۵ ه. ق. مطبوع در آخر تمهید القواعد ص ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، و مصباح الانس چاپ طهران ۱۳۲۳ ه. ق. ص ۳۶، ۳۷، ۳۸،

این حکم در کلیات از حقایق که در جزئیات تجلی و ظهور دارد، جاری است. حقیقت انسان کامل، باعتبار مظهریت اسم جامع، از این شأن الهی بهره دارد. در مقام تحقق مظهریت اسم جامع در صور موجودات، ظهور و تجلی می نماید و تقید و انحصار در مظاهر ندارد و شأن چنین حقیقتی، سریان در جمیع موجودات است و جمیع حقایق منبعث از تجلیات انسان کامل ختمی می باشد. محقق شارح «قده» در فصل ثامن این معنی را بیان نموده و قسمتی از خطبه حضرت ولایتمدار علی مرتضی رادراین باب ذکر نموده است، در خطبه بی آنتجاب، تجلی و ظهور خود را در مراتب اکوان بیان فرموده است، این خطبه را عارف کامل شیخ رجب بُرسی «معروف بحافظ رجب»،^۱ نقل نموده است. بعضی دیگر از علمای امامیه «کثرهم الله» مثل محقق فیض کاشی، این خطبه را در کتب خود ذکر نموده اند. برخی از اهل ظاهر از علما، خطبه را معمول می دانند، چون در مسفورات اقدمین این کلمات را ندیده اند، علاوه بر این، مضامین آنرا صریح در غلومی دانند و معتقدند که غالبین این خطبه و چند خطبه دیگر را جعل کرده اند، نگارنده چند سال قبل راجع باین کلمات تفحص زیادی در کلمات و مسفورات محدثین و روات از فرقه ناجیه شیعه و اشیا خنا الامامیه، «رضی الله عنهم اجمعین»، نمودم. در مآخذ صحیح آن را نیافتم،^۲ علمای عامه یعنی برخی از

۱. رجوع شود بمشارق الانوار حافظ رجب، «مشارق انوارالبقین فی کشف اسرار امیرالمؤمنین»، آخر کتاب مشارق، خطبه بیان و خطبه طنجه.

در آمل الاصل در ترجمه‌ی حافظ رجب بُرسی «کان فاضلاً محدثاً، شاعراً، ادیباً منشاء له کتاب مشارق الاموار فی اسرار المؤمنین و فی کتابه اقراط و ربما ینسب الی الظل».

۲. محدث کامل، مرحوم علامه مجلسی در مقدمه کتاب بحار الانوار گفته است: «و کتاب مشارق الانوار للحافظ رجب البرسی، لا اعتقد علی مایفرد بنقله، لاشتمال کتابه علی مایوم الخیط والخلط والارتفاع - عارف کامل، فیض کاشانی «ره»، در کلمات مکتونه، چاپ طهران ۱۳۸۳ ه. ق. ص ۱۶۶، بعد از اثبات ولایت کلیه بطریقه عرفا گوید: ویؤید ماقد مناه و تشید مااصلناه مارواها الشیخ الحافظ رجب بن محمد البرسی الحلی رحمة الله تعالی الخ». این چند خطبه را بدو طریق علمای عامه روایت کرده اند عرفای عامه مخصوصاً محیی الدین - و اتباع او باین چند خطبه اهمیت داده اند.

عرفای منسوب باهل سنت و جماعت، مثل محقق قیصری مؤلف همین شرح، و ملاعبدالرزاق کاشانی، استاد محقق قیصری و جمعی دیگر آن را نقل و شرح کرده‌اند. مضامین این قبیل از مأثورات، بنظر نگارنده غلوآمیز نیست و اینکه انسان کامل باید در جمیع مظاهر وجودی و حقایق کونیه سیر نماید و انسان کامل ختمی محمدی و اهل بیت او «علیهم السلام»، واسطه در فیض وجودند و همه مظاهر وجودی از سعدا و اشقیاء، تجلی و ظهور انسان کامل محمدی ختمی می‌باشند، شکی نیست. و کسانی که محروم از ادراک ذوقیات هستند، این قبیل از مضامین را بدیده انکار می‌نگرند. این قبیل از مطالب عالی، که در مرتبه اعلائی از معارف قرار گرفته است، صعب المنال و بعیدالغور است، و انکار آن ناشی از بی ذوقی و غفلت از سرّ ولایت است، و تصلب در انکار، حاکی از شقاوت و محرومیت از فیوضات خاصه اهل بیت ولایت و عصمت است. این حقایق عرفانی، علاوه بر آنکه منافسی با توحید فعلی و صفاتی و ذاتی نیست، بلکه اصل توحید و اعتقاد بتوحید صحیح، که در آن بوجه من الوجوه شائبه شرک و دو بینی و دو پنداری موجود نباشد، متفرع بر شناسائی باطن ولایت است، و اعتقاد باینکه حقیقت محمدیه «ص» حقیقت جمیع حقایق است، و تجلی صفتی و فعلی و ذاتی حق، از مشکوه خاتم انبیاء محمد «ص» و خاتم اولیاء، (مهدی موعود در آخر زمان) است. بعد از آنکه ما معتقد شدیم که مقام ولایت کلیه، مقام ربط اشیاء و کشرات، بحق است و اولیای محمدی، همه از ظهورات و تجلیات حقیقت محمدیه‌اند و حقیقت محمدیه، نیز همان ظهور و تجلی حق است و آنچه را که واجد است، در واقع و نفس الامر، فیض اطلاق حق است، که آن حقیقت را بکمال رسانیده است و آن حقیقت، هر چه از کمالات را واجد است «بذات خود فقیر» و از حق مطلق اخذ نموده است، ولی قسط او از فیض وجود، بیشتر از دیگران است؛ چون مظهر تجلی ذاتی حقست. بنابراین، شبهه شرک یا جبر و یا تفویض پیش نمی‌آید، لذا از مقام ولایت صادر شده است: «نزلونا عن الربوبیه و قولوا فی حقنا «اوفینا» ما شئتم». سیاتی فی هذا المقام زیاده تحقیق و تدقیق انشاء الله تعالی .

سر دوجهان جمله ز پیدا وز پنهان شمس الحق تبریزی که بنمود علی بود

تنبيه آخر

قال بعض الحكماء من المتأخرين: ان علمه تعالى بذاته هو عين ذاته وعلمه بالاشياء الممكنة، عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به، هرباً من مفاسد تلزمهم.

هذا وان كان له وجه، عند من تعلم الحكمة الالهية المتعالية من الموحدین، لكن لا يصبح مطلقاً ولا على قواعدهم، لأنه حادث بالحدوث الذاتي، وحقيقة علمه تعالى قديمة؛ لانها عينه، فكيف يمكن ان يكون هو هو بعينه، وايضاً العقل، لكونه ممكناً حادثاً، مسبوق بالعدم الذاتي، معلوم للحق، لان ما لا يعلم، لا يمكن اعطاء الوجود له، فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة، فهو غيره ومهينه مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة؛ لان العلم قد يكون واجباً بالذات، كعلم الحق سبحانه، ذاته بذاته بديهية، وقد يكون صفة ذات اضافة وقد يكون اضافة محضة بخلاف المهمة.

فان قلت: علمه بذاته، مغاير لعلمه بمعلوماته، وهذا العلم هو المستی بالعقل الأول. قلت: حقیقة العلم واحدة والمغايرة بين افرادها اعتبارية، إذ اختلافها بحسب المتعلقات فهي لا يقدح في وحدة حقيقته.

والحق يعلم الاشياء بعين ما يعلم به ذاته لا بامر آخر وكونه صفة ذات اضافة او اضافة محضة في بعض الصور، يتأفي كونه عين العقل الاول لكون الاول عرضاً والثاني جوهرراً أو كونه جوهرراً من الجواهر كما مرّ انما هو لسريان الهوية الالهية فيها، و ليس عندهم كذلك فلا يمكن ان يكون جوهرراً. وايضاً كما انه عالم بالاشياء، كذلك قادر، فكونه عبارة عن علمه دون قدرته، ترجيح بلا مرجح، بل عكسه أولى، لشمول قدرته على كل ما بعده عندهم، دون علمه. وايضاً: القول بان العقل عين علمه تعالى، تبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء، كلها، وليس عبارة عن حضوره عنده تعالى، لان الحضور صفة الحاضر وهو العقل، وعلمه تعالى صفته فهو غيره، وايضاً حضوره متأخر بالذات عن الحق لانه صفته، وهو متأخر بالذات عن الحق وعن علمه، لانه مع جميع كمالاته، متقدم بالذات على جميع الموجودات، فلا يفسر علمه تعالى بالحضور. وايضاً يلزم احتياج ذاته في اشرف صفاته الى ما هو غيره صادر منه. وايضاً يلزم ان لا يكون عالماً بالجزئيات واحوالها من حيث هي جزئية. تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

یکی از مسائل مهمی که معرکه آراء بین حکما و عرفا و متکلمان است، مسئله علم حق باشیاء خارجی است قبل از وجود اشیا «در موطن علم حق»، و همچنین علم حق باشیاء بعد از وجود خارجی آنها، و کیفیت تعلق علم او بحقایق بعد از تحقق خارجی اشیاء، که علم بعد از ایجاد باشد، نیز از مباحث مهم حکمی و از مسائل مهم عرفانی و از مطالب مهم کلامی است. تصور کیفیت تعلق علم ربوبی بجزئیات و کلیات در موطن ذات، از اصعب^۱ مبانی علمیه است. متکلمان از معتزله و اشاعره «اهل سنت و جماعت»، در این باب کلمات مست و واهی و خارج از مبانی و مخالف با قول اهل تحقیق و مابین با مطالب قرآنی و سنت پیغمبر، زیاد دارند، بلکه کتب و مسفورات آنها مملو از مجازفاتست، مثل قول به زیادتی صفات کمالیه بر ذات حق، و نفی کمالات از مقام ذات ربوبی و نفی مطلق صفات کمالی از حق، و قول به نیابت و حدوث ارادات متجدده بر ذات، و غیر اینها از مطالب. طایفه شیعه بواسطه متابعت از ائمه معصومین و حمله وحی، از ارتکاب این اقوال مصون مانده اند.

بعضی از حکماء متاخرین،^۲ بواسطه احتراز از قول مشائین، که ملاک علم حق را بصورت مرتسمه دانسته اند، قائل شده اند که علم حق بذات خود، عین ذات اوست. «این معنی اتفاقی محققان از اهل نظر است»، ولی علم او باشیاء ممکنه و ملاک انکشاف حقایق قبل از ایجاد حقایق، بصوری است که از اشیاء در وجود عقلی اول ارتسام دارد، چون قول بارتسام صور علمیه در مرتبه‌ی متأخره از ذات.

۱. آمویند ملاصدرا در اسفار اربعه و مبده و معاد و تفسیر بر قرآن و برخی دیگر از کتب خود بتفصیل مندرض اقوال حکما از اقدمین متأخرین شده است ما اقوال و کلماتی که از عاظم اهل حکمت قابل اعتناء است در این شرح تحقیق می نمایم.

۲. قائلان باین قول خواجه طوسی و بعضی دیگرند که بواسطه‌ی فرار از التزام بصورتسمه که شیخ رئیس و سایر مشاء برآند و فرار از قول کسانی که علم تفصیلی را در ایجاد لازم ندانسته اند، این قول را اختیار نموده اند. این قول نیز مانند سایر اقوال در علم حق باطل است چون علم و هر صفت کمالی حق نباید در موطن ذاتش ثابت باشد حتی ارتسام صور در مرتبه‌ی متأخره‌ی از ذات از این جهت نیز باطل است، که کمال متأخر از ذاتست چگونه می شود علم کمالی حق باشد.

حق، مستلزم محذوراتی است. و این محقق نتوانسته است، علم تفصیلی حق باشیاء را که بر طبق آن علم، حقایق را ایجاد می نماید، تصور نماید، چون یک ذات واحد، گرچه در اعلی مرتبه از کمال هم که باشد، نمی شود جامع صور متمایزه از یکدیگر، که حاکی از موجودات کثیره قبل از وجود خارجی آنها، بوده باشد، چون در حق تعالی بواسطه نبودن هیچ نوع کثرتی در آن ذات، تحقق صور کثیره با حفظ وحدت ذات، امکان ندارد. نزد قائلان بصور اشیاء در عقل اول، حق قبل از ایجاد عقل اول، عالم بعقل اول است بعین علم بذات خود، ولی حقایق متکثره را بر طبق صوری که در عقل وجود دارد ایجاد می نماید، نزد این جماعت، حق تعالی فاعل بالعنايه است، و صرف علم بذات، کافی از برای ایجاد متکثرات نمی باشد.

شیخ الاشراق، چون حق را فاعل بالرضا می داند، قائل نیست که باید حق قبل از اشیاء بنحو تفصیل بحقایق علم داشته باشد. علم بذات بنحو تفصیل و علم بحقایق بنحو اجمال قبل از ایجاد، و انکشاف حقایق در مقام فعل بنحو تفصیل، در باب علم حق، کافی است.

کسانی که ملاک علم تفصیلی حق را بصورت موجود در عقل دانسته اند و جایز ندانسته اند که صور اشیاء در ذات حق مرتسم باشد، اشکالاتی بنا بر قول بارتسام، بعقیده آنها لازم می آید که نمی توان قائل باین قول شد، مثل اینکه خواجه در شرح اشارات گفته است: «قول بتقرر لوازم [صورت] در ذات حق، مستلزم آنستکه یک موجود هم فاعل و هم قابل باشد، و دیگر آنکه حق اول، موصوف بصفات غیر اضافیه و غیر سلویه باشد، و لازم می آید که حق تعالی، محلی معلولات ممکنه باشد، باین معنی که قیام مخلوقات باو، قیام حلولی باشد نه صدوری، و چند اشکال دیگر، که شیخ الاشراق هم قبل از علامه طوسی این اشکالات را ذکر کرده است. خواجه در مواردی مثل شیخ الاشراق، علم حق را باشیاء و صفحات ممکنات، حضوری می داند، و برای حق، علم تفصیلی قبل از ایجاد قائل نیست. در مواردی هم علم حق را بذات خود و بعقل اول، علم تفصیلی می داند و ملاک علم تفصیلی حق را بموجودات بعد از عقل اول، صور مرتسمه در

عقل می داند، برنخی از اشکالاتی را که بصور مرتسمه در ذات حق، بمشائین: «فارابی، شیخ رئیس، لوکری، بهمنیار» و قائلان بصور مرتسمه نموده است، بر خود او هم وارد است.

باید توجه داشت که ارتسام صور در عقل مجرد نیز به نحو ارتسام محال است و علوم ارتسامی اصولاً اختصاص به نفوس انسانی و حیوانی دارد. چه مفاهیم کلیه و جزئی از خصائص ادراکات زمانی است.

این قول را مصنف علامه باطل می داند و طریقه او در علم حق، همان طریقه اکابر از عرفاست، لذا در تزییف این قول فرموده است: این قول اگرچه بنا بر مختار کسی که تدریب در حکمت متعالیه دارد، از جهت قول درستی است، ولیکن بطور مطلق این قول درست نیست و با قواعد اهل حکمت نظری هم سازشی ندارد؛ چون حق تعالی موجودی است ازلی و قدیم بالذات، و علم حق نیز باید قدیم بالذات باشد؛ چون علم حق، عین ذات اوست، در حالتی که عقل اول حادث بحدوث ذاتیست، و نمی شود موجودی که حادث ذاتیست و صور قائم بآن موجود هم، ناچار حادث ذاتیست، ملائک علم موجودی باشد که قدیم بالذاتست. دیگر آنکه، عقل اول نیز از ممکناتست و چون مسبوق بعدم ذاتی است، حادثست، چنین موجودی نیز باید معلوم حق باشد، چون اگر حق قبل از وجود عقل اول و صور قائم بآن، علم بعقل نداشته باشد، نمی تواند بر ماهیت عقل، افاضه وجود نماید. پس باید قبل از وجود خارجی عقل، یعنی در موطن ذات خود، عالم بوجود عقل و لوازم آن باشد.

۱. یعنی بنابر قاعده‌ی توحید چون علم عقل اول همان تنزل علم حق است بصورت علم چون ظاهر و مظهر بنا بر توحید خالص یک وجود است ولی معذک این علم کافی نیست چون علم حق علم عنائی مقدم بر وجود معلول است علی الاطلاق، حقیقت حق در موطن ذات باید عالم بجمیع اشیاء باشد و مقام قبض وجود مشتعل بر جمیع کلیات و جزئیات باشد بنحوی که ذات عین علم و مشهد تفصیلی حقایق وجودی باشد «الا ماهون منسوخ الاعدام».

بنا بر مبنای عرفا عقل اول می شود علم حق باشد چون ملاک جوهریت عقل نزد اهل توحید همان سریان هویت واجبی در حقایق است ولی حکما و اهل نظر بچنین مبنائی معتقد نمی باشند و علم بحقایق را همان صور منتزعه‌ی از اشیاء خارجی و با صور حاکی از خارجیات می دانند.

پس حق قبل از وجود عقل اول، بعقل اول علم دارد، چون موجودی که معلوم حق نباشد موجود نمی شود. بنا بر این، حق تعالی بوجود علمی عقل، خارجیت می دهد. وجود علمی عقل در موطن علم حق، مغایر با وجود خارجی عقل است. ماهیت عقل که بنور وجود منور گشته است با حقیقت علم که بموجود تعلق می گیرد مغایر است. پس ماهیت عقل امری است و وجود خارجی آن امری دیگر، و علمی که قبل از وجود عقل در موطن علم ربوبی، بعقل تعلق گرفته است، امری ثالث است. دلیل بر مغایرت ماهیت عقل با علم، آنستکه علم، گاهی واجب است، نظیر علم حق بذات خود، و گاهی علم صفت مضاف بغیر است، مثل صورت علمی که قائم بعالم است و بغیر تعلق گرفته است، و حکایت از موجود خارجی و معلوم بالعرض می نماید. و گاهی علم اضافه محضه است، بخلاف ماهیت عقل که از این سه قسم خارج است، بلکه ماهیت عقل اول، ممکن الوجود است و باعتبار اضافه وجود، بالعرض متصف بوجوب گیری می شود و حقیقت علم واجب، بالذات است. چون حقیقت علم، عین حقیقت وجود است، و فرق بین آنها اعتباری است. و نظیر وجود باعتبار ظهور و تجلی در اکوان و ماهیات و بواسطه اقتران بماهیت بالعرض متصف بامکان می شود.

اگر کسی بگوید: علم حق بذات خود با علم بمعلومات او مغایرت دارد، پس علم حق بذات امری است و علم بمعالیل امکانه و معلومات خارجی، امری دیگر؛ علم او بمعالیل و معلومات همان عقل اول است.

گفته می شود: حقیقت علم نظیر حقیقت وجود، امری واحد است، مغایرت بین افراد علم اعتباری است، چون تغایر بین افراد علم و اصولاً وجود کثرت در علم، مثل حقیقت وجود ناشی از اضافه و تعلق بمظاهر و متعلقات است. این اضافه در واقع حقیقت علم را مختلف نمی نماید. حقیقتی بعین علم بذات خود، عالم باشیاء است و انکشاف صریح ذات، همان انکشاف حقایق ممکنات است. آئینه تمام نمای مظاهر امکانی، صریح ذات حق است، نه امری دیگر، و اینکه علم، گاهی صفت صاحب اضافه، و گاهی اضافه محضه است، منافات دارد با

اینکه عین عقل اول و یا صور قائم بعقل اول باشد؛ چون حقیقت عقل، جوهر است و صورت علمیه مضاف بغیر یا نفس اضافه، عرض است. ملاک جوهریت عقل نزد عرفا، همان سریان هویت الهیه در حقایق است، بنابراین، ممکن است از این جهت عقل که همان ظهور هویت حق است، علم حق باشد؛ ولی این معنی نزد حکما که قائل به تباین در وجودند، تمام نیست. پس علم بنابر مبنای حکما نمی شود جوهر باشد، بلکه علم نزد کسانی که قائل به تباین حقایقند، باید عرض باشد.

علاوه بر این، همانطوری که حق اول، عالم باشیاء است، یعنی علم او باشیاء تعلق گرفته است، همچنین قادر بر اشیاء نیز هست، یعنی هم علم حق باشیاء و ممکنات تعلق گرفته است، و هم قدرتش شامل جمیع مراتب وجودی است. اگر عقل اول، علم حق باشد، و باید قدرت اوهم باشد، کما اینکه وجود خارجی عقل، علم حقست، باید وجود خارجی عقل «بعینه» قدرت حق نیز باشد و هیچ ترجیحی در بین وجود ندارد، بلکه ترجیح در طرف قدرت است، چون نزد حکما، قدرت حق بر جمیع کائنات تعلق گرفته است و همه مراتب وجودی مشمول و متعلق قدرت حقند؛ ولی همه موجودات مشمول علم حق نیستند، چون ملاک علم حق بمتکثرات، باعتبار صورتهائی است که از حق در عقل تحقق پیدا نموده است.

دیگر آنکه، جمعی از حکما قائلند که ملاک علم حق باشیاء، بصور مرتسمه در حق است و جمعی قائلند که جزئی بما هو جزئی مشهود حق نیست، ولی همه قائلند که همه حقایق بحسب نفس ذات، متعلق قدرت حقند. باید بهمین نحو که ما تقریر نمودیم، معنی نمود، این عبارت مصنف علامه را: «فکونه [العقل] عبارة عن علمه دون قدرته، ترجیح بلا مرجح...»^۱.

۱. چون جمیع صفات کمالی حق عین ذات اوست باید جمیع صفات در احکام متوافق باشند یعنی جمیع موجودات همانطوری که مراد حقند مقدور حق نیز می باشند همانطوری که معلوم حقند مراد حق نیز هستند همانطوری که ذات حق، صرف علم باشیاء است صرف قدرت و صرف اراده نیز نسبت باشیاء می باشد.

وجه دیگر بر بطلان قول کسانی که عقل اول را علم حق باشیاء می دانند، اینست که بنا بر این طریقه، حق تعالی باید در مقام ذات، علم باشیاء نداشته باشد و نظام وجود را بر طبق علم عنائی خویش ایجاد نموده باشد و علم تفصیلی را بنظام عالم، فاقد باشد.

اینکه خواهی و دیگران با آنکه علم تفصیلی را منکرند؛ معذک نظام وجود را تابع نظام علمی در ذات حق می دانند و در کلمات خود باین معنی مکرر تصریح کرده اند، کلامی است که معنی ندارد.

عقل اول نزد کسانی که ملائک علم تفصیلی باشیاء را، بعقل دانسته اند، حاضر نزد حق است. حضور، صفت عقل است و علم حق تعالی، باید صفت اصل وجود حق باشد، بنحویکه مانند سایر اوصاف، حمل بر حق شود، چون صفت و موصوف بیک وجود موجودند، چگونه ممکن است عقل که نزد حکما با حق تباین دارد، از اوصاف حق باشد. این چه وصفی است که مابین با موصوف است، و وجودی علیحده از موصوف دارد.

دیگر آنکه، حضور عقل متأخر از وجود حقست، پس وجود عقل از حق و علم حق که عین ذات اوست، تاخر دارد؛ چون حق با جمیع اوصاف کمالی خود بالذات، تقدم بر اشیاء دارد. بنا بر این، حضور عقل، صفت حق نیست.

دیگر آنکه، این مبنی ملازم است با احتیاج بمعلول صادر از خود، در حالی که معلول باید از جمیع جهات محتاج بعلت و علت از جمیع جهات مستغنی از معلول باشد.

و دیگر آنکه، بنا بر این مشرب، لازم می آید، حق اول عالم بموجودات جزئی و آگاه از صریح ذات و حاق وجود جزئیاتی که بواسطه عقل، از حق صادر شده است نباشد.

نعم لویقول العارف المحقق: انه عين علمه تعالی من حيث انه عالم بحقایق

→ نقض بمحتتمات و تعلق علم حق بآنها وارد نیست؛ چون متنع صورت صحیح علمی ندارد. فافهم و تأمل جيدا.

الاشياء والمعاني الكلية على سبيل الاجمال، والمظهر عين الظاهر باعتبار، يكون حقاً ويكون هو اسم العلم، كما صرّ بيانته في التنبيه المتقدم؛ لان ماهيته، عبارة عن الهوية الالهية، المتعينة بتعين خاصي، سميت به عقلاً أولاً، لكن لا يختص هو بذلك، بل النفس الكلية كذلك لاشتمالها على الكليات والجزئيات، بل كل عالم بهذا الاعتبار يكون اسمه العلم، لا العقل الاول فقط، والحكيم لا يشرع بهذا المعنى، اذ عنده ان العقل وغيره مغاير للحق، ماهية وجوداً، ومعلول من معلولا نه، فيلزم ان يكون في اشرف صفاته محتاجاً الى غيره، تعالى عنه.

والحق من انصف، يعلم في نفسه، ان الذي ابدع الاشياء واوجدها من العدم الى الوجود، سواء كان العدم زمانياً او غير زمانى؛ يعلم تلك الاشياء بحقيقتها وصورها اللازمة لها، الذهنية والخرافية قبل ايجاده اياها، والى، لا يمكن اعطاء الوجود لها، فالعلم غيرها. والقول باستحالة ان يكون ذاته تعالى وعلمه الذي هو عين ذاته، محلاً للامور المتكثرة، إنما يصح اذا كانت غيره تعالى، كما عند المحجوبين عن الحق. اما اذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة، وغيره باعتبار التعين والتفقد، فلا يلزم ذلك. وفي الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً، بل شيء واحد ظهر بصورة الحالية تارة؛ والمحلية اخرى، فنفس الامر عبارة عن العلم الذاتى العاوى لصور الاشياء كلها؛ كليها وجزئتها، صغيرها وكبيرها جمعاً وتفصيلاً؛ عينية كانت او علمية «لا يمزج عنه مقال ذرة في الأرض ولا في في السماء».

فان قلت: العلم تابع للمعلوم وهو الذات الالهية وكمالها، فكيف يكون عبارة عن نفس الامر.

قلت: الصفات الاضافية، لها اعتباران: اعتبار عدم مغايرتها للذات، واعتبار مغايرتها لها، فبالاعتبار الاول العلم والارادة والقدرة وغيرها من الصفات التى يعرض لها الاضافة ليس تابعا للمعلوم والمراد المقدر، لانها عين الذات ولا كثره فيها، وبالاختبار الثاني العلم تابع للمعلوم، وكذلك الارادة والقدرة تابعة للمراد المقدر.

وفي العلم اعتبار آخر، وهو حصول صور الاشياء فيه، فهو ليس من حيث تبعته لها، عبارة عن نفس الامر، بل من حيث ان صور تلك الاشياء حاصلة فيه، عبارة عنه. يقال: الامر في نفسه كذا، اى تلك الحقيقة التى يتعلق بها العلم وليست غير الذات فى نفسها كذا. وجعل بعض العارفين، العقل الاول، عبارة عن نفس الامر، حق، لكونه مظهراً للعلم الالهى من حيث احاطته بالكليات، المشتملة على جزئياتها، ولكونه علمه مطابقاً لما فى علم الله تعالى. وكذلك النفس الكلية، المسماة بالروح

المحفوظ بهذا الاعتبار، عبارة عن نفس الأمر.

ولا يعلم حقيقة العلم و كيفية تملقه بالمعلومات إلا الله. و الزعم ببداهته أنما ينشأ من عدم الفرق بين الظلّ و ما هو ظلّه؛ لأن علوم الاكوان ظلال كوجوداتهم، وايضاً: حصوله بديهی، و لا يلزم من بداهة العلم بحصول الشيء، بداهة العلم بحقيقته و ماهيته، والله اعلم بالحقايق.

اگر چنانچه عارف محققى، که قائل است مظهر و ظاهر بیک وجود موجودند، و بیک وجود باعتبار بطون ذات، جامع جميع حقايق کلیه است، و باعتبارى تفصیل و ظهور بهمان بطون است، لذا مظهر باعتبارى حق است و عقل همان تجلی و ظهور حق است، «باسم علیم»؛ این مشرب را اختیار نماید، از برای آن وجه صحیحى می توان تصویر کرد؛ چون عقل همان هويت الهیه و صریح وجود حقست که بتعین خاصى تعین پیدا کرده است؛ ولی بنا بر این مشرب صافى، این معنى اختصاص بعقل ندارد، بلکه نفس کلی و سایر عقول که محل ظهور و تجلی حقند باسم علیم، همین حکم را دارند، ولیکن حکیم و اهل نظر این مطلب شامخ را درک نمى نمایند، چون او قائل به تباین در وجود است. عقل و کذلک جميع موجودات را از حیث ماهیت و وجود با حق مباین می داند، لازم می آید که حق در اشرف و اکمل صفات خود، احتیاج بمعلول مباین با خود داشته باشد.

هر وارد بعالم علم و دانش، اگر مختصرى تفکر بنماید، خواهد دانست آنکسى که موجودات عالم وجود را «از مجردات که عدم آنها غیر زمانى است، و مادیات که مسبوق بعدم زمانى اند»، از کتم عدم بعالم وجود آورده است، دانا به حقايق همه آنها است، و واقف است بحقايق با جميع لوازم خارجى و ذهنى و عقلی یعنی قبل از ایجاد، عالم بآنها و لوازم آنها بوده است؛ چون اگر عالم بآنها نبود، آنها را ایجاد نمى نمود. بنا بر این، علم باین حقايق قبل از ایجاد، غیر این حقايق است، اینکه نفی کنندگان علم حق باشیاء قبل از ایجاد، خیال کرده اند: اگر حق در موطن ذات عالم بحقايق باشد، باید ذاتش محل معلولات و معلومات متکثره بوده، و چون حق اول واحد حقیقى است، نمى شود متکثر باشد، این معنى در غیر حق تعالی امکان ندارد، ولی حق اول که واحد بوحده اطلاقى است،

می تواند بدون لزوم تکثر، عالم بمتکثرات، در موطن ذات خود بوده باشد؛ چون جمیع حقایق وجودی عین وجود حقند. در مقام اطلاق ذاتی، و غیر حقند باعتبار تعینات؛ چون بنا بر وحدت اصل وجود، یک شیء موجود باعتباری ظاهر و باعتباری مظهر است و تعدد اعتباری است.

حقیقت وجود باعتبار سعه و تمامیت، ملاک نفس الامریت و حقیقت جمیع اشیاء است، و این حقیقت از نهایت تمامیت و جامعیت نسبت بهمه حقایق، عبارتست از علمی که در بردارد جمیع صور اشیاء را اعم از کلیات و جزئیات و بالجمله آنچه که صلاحیت از برای معلوم بودن دارد، واجد است و هیچ موجودی از حیطة این علم ذاتی خارج نیست.^۱

اگر کسی بگوید: علم حق تابع معلوم اوست، معلوم حق با این فرض، موجودات خارجی نیستند؛ چون حق در این مشهد بعین علم بذات، حقایق را شهود می نماید و علمی که عین ذات حق است، چگونه می شود که نفس الامر و مقام علم به حقایق امکانی باشد، چون علم بغیر مطلقاً ملازم با اضافه بغیر است، پس باید ملاک نفس الامریت اشیاء، همان حاق وجودات خارجی باشد، و علم حق تابع و حاکی از حقایق خارجی است. بنا بر این، نفس الامر همان حد ذات حقایق امکانی است، و علم حق در نفس الامر بودن، تابع وجود خارجی معلومات

۱. حکمای الهی از این ذات و حضرت علمی تعبیر به بسیط الحقیقه نموده اند «بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه لایقدر صغیره ولا کبیره الاحصاها» صدرالمتألهین بهمین طریق علم تفصیلی حق را باشیاء قبل از موطن خارج اثبات نموده است رجوع شود باسفار اربعه الیهات بمعنی انحص چاپ طهران ۱۲۸۲ ص ۳۱ تا ص ۷۰ ملاصدرا در خلال و مطاوی فصول این کتاب مباحث فیزی را ذکر کرده است رجوع شود بشرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا مسئله علم حق تألیف نگارنده. ما بطور تلخیص مختار ملاصدرا را در این رساله و در تطبیقات خود بر شرح مشاعر بر طبق طریقهی آخوند ملاصدرا، علم تفصیلی حق را بموجودات قبل از ایجاد بیان کرده ایم. بنا بر طریقهی عرفا هم علم تفصیلی برای حق اثبات می شود ولی با توجه و تقریر بعضی از کلمات و تاویل قسمتی از گفته های آنها. این احاطم ملاک علم حق را مفاهیم و اعیان ثابته دانسته اند و از برای ماهیات مرتبه ای از تقرر قائلند در حالتی که بنا بر مسلک حق علم و قدرت و اراده ی حق به حاق وجودات تعلق می گیرد.

و معلومات است.

جواب داده می‌شود: صفاتی را که حق بآن صفات متصف است، مثل علم و قدرت و اراده که اضافه بخارج هم در آن معتبر است، دو لحاظ دارد، باعتبار آنکه از صفات حقیقیه و عین ذات و وجود حقد، تابع معلوم و مراد و مقدور نیستند، بلکه علیّ وجود خارجی معلوم و مراد و مقدورند، چون عین ذات حقد؛ همانطوریکه موجودات خارجی، تابع ذات حقد، همچنین تابع این صفات نیز می‌باشند، ولی باعتبار مغایرت این صفات با ذات که مقام احدیت و حضرت علمیه باشد، نه مقام احدیت که جمیع صفات در ذات استهلاک دارند، در مقام احدیت هر اسمی از اسماء حق مثل قادر و مرید و عالم، و همچنین هر صفتی از صفات حق بر طبق استعداد و لسان قابل اعیان ثابت و مفاهیم ماهویه، تجلی در اعیان می‌نمایند، در این موطن صفات با ذات مغایرند. و همچنین بین صفات نیز تغایر است، لذا اراده، محتاج بمراد، و علم، مضاف بمعلوم و قدرت متعلق بمقدور است؛ پس حضرت علمیه و مقام احدیت به اعتبار آنکه حقایق و اعیان با یکدیگر مغایرند، نفس الامر نیستند، بلکه ذات باعتبار شهود خود و شهود همه حقایق بنحو عینیّت حقایق نسبت بذات، نفس الامر است؛ چون جمیع حقایق ناشی از تجلی ذات بذات و ظهور ذات از برای ذات می‌باشد، که در مباحث قبلی آن را بیان کردیم.

برخی از ارباب عرفان، عقل اول را نفس الامر دانسته‌اند. این قول باعتبار آنکه عقل اول مظهر اسم علیم است، و موجودی است مجرد تام و محیط و مشتمل بر حقایق و ظل و مظهر علم حق است، صحیح است. و نفس کلیه، نیز باعتبار اشتغال بر صور حقایق مادون، نفس الامر و لوح محفوظ است، ولی نفس الامر اصلی همان مقام احدیت است، که حکما از آن بتمام حقیقت واجب و حق و وجود بشرط لا، تعبیر نموده‌اند و فوق این مرتبه، وجود و حقیقتی قائل نیستند. بر خلاف عرفا، که مقام اصل وجود را اوسع از این مرتبه می‌دانند، چون اصل وجود لا بشرط است «لا بشرط عاری از لا بشرطی: لا بشرط مقسمی»، اگر چه لازم چنین حقیقتی تنزه از تعین است.

بہمین مسئلہ برمی گردد، مختار کسانی که ملاک صدق و کذب قضایا و نفس الامری بودن و نفس الامری و واقعی نبودن امری را در عقل فعال دانسته اند.^۱ حقیقت هر شیء نزد آنها همان کیفیت حصول آن در عقل فعال است، که جمیع اشیاء از کوچک و بزرگ در آن مسطور است. عرفا حقیقت هر موجودی را بنحو تعیین آن در علم حق می دانند. برخی نفس الامر هر چیزی را حد ذات شیء در مقابل فرض فارض و اعتبار معتبر می دانند. «و للناس فیما یعشقون مذاہب».

از اصل حقیقت علم نیز مثل حقیقت وجود و کیفیت تعلق آن بمعلومات غیر حق، کسی آگاہ نیست، و کسانی که این مسئلہ را بدیہی دانسته اند، فرق بین حقیقت و اصل علم و ظل و فرع آن که علم ممکنات باشد نگذاشته اند. همانطوریکہ وجودات ممکنات، ظلال و فروع و شعب وجود حقتند. علومی کہ بممکنات افاضہ شدہ است، ظل علم حق، و دانائی حق مطلق بذات خود، و حقایق امکانی است. ما عالم بذات خود و علم خود بذات خود هستیم، ولی این علم ظلی و فرع علم و وجود حقیقی است، کہ از اذہان مخفی است: «لاتدر کہ الابصار و ہویدرک الابصار، و ہوبکل شیء علیم».

- در علم حق باشیا قبل از ایجاد و بعد از ایجاد، اقوال متعددی نقل شدہ است. اقوال مشہور در این مسئلہ کہ مختار محققان از حکمای اسلامی بودہ است. و اعظام، آن اقوال را در کتب خود ذکر کردہ اند، چہار قول است: یکی از اقوال، مختار حکمای مشاء و اتباع معلم اول است کہ شیخ رئیس و فارابی و اتباع این دو اختیار کردہ اند، کہ قول بصور مرتسمہ در ذات حق باشد. این جماعت ملاک علم حق بحقایق را قبل از ایجاد، بصور و معانی مرتسمہ در ذات واجب می دانند. علم حق را بذات خود علم حضوری می دانند و همچنین علم حق را بصور قائمہ

۱ - عرفا چون تحقق واقعی حقایق را بنا بر وحدت وجود، همان انطواء مفصلات و متکثرات در وجود جمعی قرآنی حق می دانند، این مسلک را اختیار کردہ اند؛ ولی بنا بر مشرب تحقیق، نفس الامریت و واقعیت هر شیء، همان تحقق و ثبوت آن شیء است در حد ذات خود، کہ وجود خاص آن باشد، نہ وجود فرعی موجود بہ تبع عقل یا حق. رجوع شود بامسار اربعہ، چاپ طهران، ۱۲۸۲، الہیات بمعنی خاص، ص ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴.

بذات حق حضوری دانسته، ولی علم حق بمراتب امکانی را علم حصولی می‌دانند.

اول اشتباه این جماعت آنستکه علم حق را نسبت بموجودات امکانی حصولی می‌دانند، با اینکه حق تعالی احاطه قیومی باشیاء دارد، و هیچ موجودی از حیطة وجود او خارج نیست، چنین موجودی احاطه حضوری بحقایق دارد.

اشتباه دیگر این اعاظم، همان قول بارتسام صور علمیه در ذات حق است، این خود مستلزم محذوراتی است، که شیخ الاشراف و خواجة طوسی و صدرالمآلهین در کتب خود مفسد این قول را مفصلاً بیان کرده‌اند. اگر چه همه اشکالات شیخ مقتول و خواجة بر مختار این اعاظم، وارد نیست. ملاصدرا، بطور تفصیل در الهیات اسفار این مسئله را بیان کرده است. تحقیق کامل این قول در بین حکمای اسلامی اختصاص بملاصدرا دارد، و احدی از حکما و عرفا در بیان و تحقیق این مسئله، که از غوامض است، هم پایه و هم سنگ این حکیم متأله نمی‌باشد.

شیخ الاشراف و اتباع او، قائلند که نفس حضور سلاسل ممکنات بحسب وجود، نسبت بحق تعالی، علم تفصیلی حقتند، و از برای ایجاد حقایق، حق احتیاج بعلم تفصیلی ندارد، و همان علم تفصیلی او بذات و علم اجمالی بمراتب کائنات، کافی از برای صدور حقایق امکانی است. ملاصدرا در مبدء و معاد، همین قول را اختیار کرده است، و از قرار تصریح آنجناب، مدت‌ها همین مبنا را می‌پسندیده است، تا آنکه بعدها برای او قوت بصیرتی حاصل شده است، و این قول را مردود دانسته، و همانطوریکه قبلاً تقریر شد، علت وجودی اشیاء باید قبل از وجود ممکنات بنحو تفصیل، عالم بممکنات باشد، و علم اجمالی بخلق قبل از ایجاد، شبیه فقدان علم است.

قول دیگر در علم حق، همان مختار خواجة است در بعضی از کتب خود، بنا بر این مختار، حق بنفس علم بذات خود از باب ملازمه بین علت و معلول، بحقایق امکانیه عالم است، النهایه بعقل اول که معلول اول است، علم تفصیلی در مقام ذات دارد، و ملاک علم او بحقایق امکانیه صور مرتسمه در عقل است، و جوه بطلان این مشرب را ما بیان کردیم.

آخوند ملاصدرا قائل است که حق تعالی در موطن ذات، عالم است بحقایق ممکنات بنحو تفصیل. قول حق همین قول است و برگشت قول عرفا هم بهمین قول است، چون اشکالاتی بر عرفا وارد می آید، روی امارات و جهاتی که در موارد متفرقه از کلمات خود ذکر کرده اند، قول آنها در علم باری باشیاء قبل از اشیاء، باید تأویل شود. تأویل مختار آنها همان مشرب ملاصدرا در علم حق است، که بیان خواهد شد. ملاصدرا در اسفار مفضل، مشای عرفا را در علم باری، بیان کرده است.

نقل اقوال در علم حق

نظر باینکه مصنف در این مقدمه متعرض علم حق تعالی شده است، و این مسئله را آنطوری که باید تحقیق نموده. علاوه بر این، کلمات او در این مسئله مبهم است و تحقیق در کلمات او احتیاج بنقل اقوال مختلفه در این مسئله دارد. ما ناگزیریم از ذکر کلمات ائمه حکمت و معرفت در این مسئله از بسط کامل مسئله علم حق، چه قبل از ایجاد و چه بعد از ایجاد، چون موجب تطویل است، خودداری کردیم. و در رساله ای مستقل این مسئله را مبسوطاً تحقیق کرده ایم.

مسئله علم باری تعالی، یکی از مسائل مهمه الهیات بالمعنی الاخص است. این مسئله تا قبل از صدرالمتألهین بطور کامل تحقیق نشده بوده است، تحقیق کامل در مسئله علم حق بطور تفصیل در مقام ذات، قبل از اشیاء، اختصاص باخوند ملاصدرا دارد، و همچنین بیان مراتب علم فعلی حق که صفحات عالم وجود باشد، بنحوی که جمیع متغیرات و متحرکات مشهود حق باشند، بدون آنکه در شهود و علم حق تغیر و انفعالی پیدا شود، از مختصات این رجل عظیم الشان و حکیم الهیست.^۱

۱. صدرالمتألهین در مبدء و معاد، چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ ق. ص ۶۶، فرموده است: «و اما کیفیة علمه بالاشیاء بحيث لا یلزم منه الإیجاب ولا کونه فاعلا و قابلا و کثرة فی ذاته بوجه تعالی عنه علوا کبیرا، فاعلم انها من اغض المسائل الحکمیة، قل من یهدی الیها سیلا ولم یزله قدمه فیها، حتی

اقوال حکما در علم باری مختلف است، برای روشن شدن مطلب، مسالک مختلف در علم را ذکر می‌نمائیم و سپس می‌پردازیم به بیان قول حق.

۱ - ابونصر فارابی و ابوعلی (ابن سینا) و بهمنیار، و ابوالعباس لوکری^۲، و اتباع آنها علم تفصیلی مبدا را بصورت سه مرتبه در ذات می‌دانند.

۲ - شیخ الاشراق و محقق طوسی و سید محقق داماد و شارح حکمة الاشراق، علامه شیرازی^۳؛ جمیع صفحات وجود را از مجردات و مادیات، بسائط و مرکبات

→
الشیخ الرئیس ابی علی بن سینا مع براعته و ذکاته الذی لم یعدل به ذکاء، و الشیخ الالهی صاحب الاشراق مع صفاته فی الذهن و کثرة ارتیاضه بالحکمة و مرتبة کشفه و غیرهما من الفائقین فی العلم. و اذا کان هذا حال امثالهم، فکیف من دونهم من امراء عالم الحواس مع غش طبیعة و مخالفتها. و لعمری ان اصابة مثل هذا الامر الجلیل علی الوجه الذی هو یوافق الاصول الحکمیه و یتطابق القواعد الدینیة، تبراه عن المناقضات و منزها عن المواقضات فی اعلى طبقات القوى الفکرية البشرية، و هو بالحقیقة تمام الحکمة الحقة الالهية و لصعوبة هذا المطلب و غموضه انکر بعض الاقدمین من الفلاسفة علمه بشیء، فضلوا ضلالاً بعيداً و خسروا خسراناً مبیناً».

مسلك عرفا در علم حق تعالی، بهترین مسلكها است؛ ولی تحقیق کامل مسلك آنها توقف بر مقدماتی دارد که در مطای کلمات آنها موجود است.

۱ . بهمنیار در کتاب تحصیل بر طبق نظریه شیخ در علم حق، سخن گفته است.

۲ . ابوالعباس لوکری در کتاب بیان الحق فی ضمان الصدق، بر طبق نظریه بهمنیار و شیخ، این مسئله را تحقیق نموده است. کتاب «بیان الحق» لوکری از کتب عالیه در دوره فلسفه اسلامی بر طبق طریقه شیخ است، نسخه‌ی از این کتاب در کتابخانه مرکزی دانشگاه طهران موجود است. ای کاش شخصی با همتی این کتاب را منتشر می‌نمود. ابتلای بضعف مزاج، مانع اقدام حقیر با انتشار این کتاب نفیس است.

۳ . خلاصه‌ی اقوال در علم بشرح زیر است:

بعضی از اقدمین علم حق را بذات خود، انکار نموده‌اند. برخی علم حق را بمطلوبات خود نفی نموده‌اند، چون علم، معلوم لازم دارد و معلومات (مطلوبات) در ازل نبوده‌اند. قائلان بعلم تفصیلی حق در ازل، اختلاف کرده‌اند، بعضی ملاک علم تفصیلی حق را مفاهیم و معانی ذهنیه و برخی ثابتات خارجی به دانسته‌اند و عده‌ای علم حق را مثل عقلیه و جماعتی اتحاد صور علمیه با ذات حق و جمعی ذات حق را علم اجمالی بهمه چیز دانسته‌اند و علم تفصیلی او را نفس معالی امکانیه می‌دانند بعلم حضوری. جماعت دیگر، علم تفصیلی حق را بصورت سه مرتبه در ذات دانسته‌اند. فریقی، علم حق را بمقل اول، علم تفصیلی و بمسکنات علم اجمالی، دانسته‌اند. عرفا در دو موطن در مقام احدیت و واحدیت، حق را عالم بهمه حقایق می‌دانند، بیان کلمات آنها بتجوی که سلیم از مناقشات بماند،

- علم تفصیلی حق می دانند.
- ۳ - جمعی مثل فرفریوس و کثیری از مشائین، از باب اتحاد صور عقلیه و حقایق معقوله با وجود حق تعالی، حق را عالم باشیاء می دانند.
- ۴ - افلاطون الهی و اتباع او، ملاک علم تفصیلی حق باشیاء را، بصور مفارقه و مثل نوریه می دانند، و حقیقت حق، بواسطه شهود از باب انواع، همه حقایق را مشاهده می نماید. حقایق نوریه نزد آنها علوم تفصیلی حقتند.
- ۵ - معتزله، بواسطه اشکالات وارد در علم قبل از وجود معلوم، قائل به ثبوت ماهیات و معدومات قبل از وجود آنها شده اند، و از برای ممکنات قبل از وجود، ثبوت قائلند و ملاک علم حق در نزد این جماعت که در حقیقت از اصحاب خناسند، ثبوت ماهیات منفکة عن كافة الوجودات، است.
- ۶ - محققان از اهل کشف و شهود، ملاک علم تفصیلی حق را باشیاء، عبارت از ظهور و تجلی ذات در مقام احدیت بصور اسماء و صفات و اعیان ثابته می دانند. این قول بدون تأویل با کلام معتزلی فرقی ندارد. معتزله قائل به ثبوت ماهیات در عین و خارجند، و عرفا ملاک علم حق را بمفاهیم و ماهیات در موطن علم می دانند، ولی قطعاً ظاهر این کلام مراد عرفا نمی باشد. در مباحث بعدی این مطلب را روشن خواهیم نمود و شرح قسمتی از آن در مطاوی کلمات قبلی ما در شرح این مقدمه گذشت.
- ۷ - جمعی ذات حق را علم اجمالی مقدم بر کائنات می دانند و مقارن این علم، قائل بعلم تفصیلی می باشند.
- ۸ - برخی ذات حق را، علم تفصیلی نسبت بمعلول اول و علم اجمالی بسایر معالیل امکانی می دانند، و ملاک علم تفصیلی حق را باشیاء بصور مرتسمه در عقل اول می دانند. محقق طوسی در بعضی از موارد این قول را اختیار کرده است. شیخ الرئیس «قده»، در الهیات^۱ شفا گفته است: «واعلم ان المعقول قد

→ مبتنی بر تحقیقاتی است که در مطاوی شرح بیان کردیم.

۱. الهیات شفا طبع سنگی طهران ۱۳۰۳ ق ص ۵۹۱.

یونخذ من الشیء الموجود، كما عرض ان اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة، وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الوجود، بل بالعكس كما انا نعقل صورة بناثیة نخترعها تكون تلك الصورة المعقولة محرکة لاعضائنا الی ان نوجدھا، فلا تكون وجدت فمقلناھا ولكن عقلناھا فوجدت، ونسبة الكل الی العقل الاول الواجب الوجود هو هذا، فانه یعقل ذاته وما یوجبه ذاته و یعلم من ذاته کیفیة کون الخیر فی الكل، فیتبع الصورة (صورته خ ل) المعقولة، صورة الموجودات علی النظام المعقول عنده، لعلی انها تابعة اتباع الضوء للمضیء والاسخان للحار، بل هو عالم بکیفیة نظام الخیر فی الوجود وانه عنه، وعالم بان هذه العالمیة یفیض عنها الوجود علی الترتیب الذی یعقله خیراً ونظاماً وعاشق ذاته التی هی مبدء کل نظام خیر من حیث هی كذلك، فیصیر نظام الخیر معشوقاً له بالعرض، لكنه لا یتحرك الی ذلك عن شوق».

شیخ قبل از بیان این مطلب، اثبات کرده است که حق تعالی بذات خود عالم است و علم بذات مستلزم تعدد و تکثر در ذات نمی باشد، بلکه ذات حق با فرض بساطت، علم و عالم و معلوم است، البته چون علم بعلم تامه، مستلزم علم بمعلول است، حق تعالی باشیاء معدومه بنحو اجمال و بساطت عالم است. از این علم بذات، صور، موجودات خارجیه منبعت می شوند، و از علم بصور، علم بموجودات خارجیه بنحو تفصیل لازم می آید. و علم تفصیلی حق باشیاء، بصور مرتسمه در ذات است، و چون این کثرت بعد از ذاتست، مستلزم تکثر و ترکیب در ذات نمی باشد؛ بلکه ذات مبدء صدور کثرات در موطن علم تفصیلی متأخر از ذات می باشد؛ و چون در بادی نظر احتمال می رود که علم ارتسامی بدون وجود معلوم خارجی محقق نشود، بلکه باید از خارج انتزاع شود و انتزاع صور از خارج ملازم با اتفعال ذات است، برای رفع این احتمالی، شیخ علم را منقسم بعلم فعلی و علم انفعالی نموده است، و علم فعلی را مبدء وجود معلوم در خارج دانسته.

شیخ فلاسفه اسلام در اشارات، بعد از ابطال اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، و بیان نحوه ارتسام صور عقلیه، در جوهر عاقل، در کیفیت ارتسام صور عقلیه در ذات واجب و مبادی عقلیه، که علومشان فعلیست فرموده

است^١: «تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ما، ان تستفاد من الصور الخارجية مثلاً، كما تستفيد صورة السماء من السماء، وقد يجوز ان يسبق الصورة أولاً الى القوة العاقلة، ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً، ثم تجعله موجوداً، ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني».

مراد شيخ، آنست که علم یا مستفاد از خارجست، که از آن تعبیر می شود بعلم انفعالی، یا آنکه امر خارجی مستفاد از علم است و علم سبب وجود خارجی معلوم گردیده است. این علم را اصطلاحاً علم فعلی می نامند. چون حقیقت حق مبدء صدور اشياء و فاعل بالعنايه است. علمش علم انفعالی نمی باشد، متعین است که علم حق، علم فعلی بوده باشد، و الا لازم آید، انفعال حق از غیر خودش.

چون هر یک از این دو علم، «فعلی و انفعالی» یا حاصل از سبب عقلیست، (موجود مفارق) که در جوهر عاقل حصول پیدا می نماید، یا آنکه منبعث از ذات جوهر عاقل می شود، علوم حاصله از غیر، باید ناچار منتهی بعلمی شوند که منبعث از ذات گردد، و الا باید علل و اسباب تناهی نداشته باشند. پس باید علم حق تعالی فعلی و منبعث از ذات باشد، و از غیر حاصل نگردد. در اشارات فرموده است^٢: «کل واحد من الوجودین قد يجوز ان يحصل من سبب عقلی مصور لوجود الصورة في الاعيان، او غیر موجودیها بعد، في جوهر قابل للصورة المعقولة، و يجوز ان يكون للجوهر العقلی من ذاته لا من غیره. ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غیر النهایة و واجب الوجود یجب ان يكون له ذلك عن ذاته». چون بنا بر فلسفه شیخ، علم تفصیلی حق باشیاء در مرتبه ی ذات نیست، بلکه در مرتبه ی متأخره از ذات و بصور مرتسمه است، و حق تعالی بهمه موجودات بترتیب علی و معلولی، احاطه علمی دارد، گفته است: «واجب الوجود، یجب ان یعقل ذاته بذاته علی ما تحقق، و یعقل ما بعده من حیث هو علة لما بعده و منه وجوده، و یعقل سایر الاشياء من حیث وجوبها في سلسلة الترتیب النازل من عنده طولاً و عرضاً».

١ . جزء نائض شرح اشارات چاپ جدید طهران ١٣٧٩ ص ٢٩٨.

٢ . جزء ثالث شرح اشارات چاپ جدید طهران ١٣٧٩ ص ٢٩٩.

این مسلک در علم باری بی نهایت سخیف است. شیخ الاشراف و خواجه طوسی و سایر محققان از متأخران، وجوه فساد این قول را بیان کرده اند. اگر چه همه اشکالات آنها بر شیخ و اتباع او وارد نمی باشد چون حقیقت حق تعالی در نهایت صرافت و تجرد است. اثبات وجود ذهنی از برای موجودیکه در نهایت صرافت است، جسارت بمبدء اعلی و مفیض کائنات است، و کمالات ثانیه و اعراض ذهنیه از برای موجودی ثابت است که در دار حرکات و استکمالات واقع شده باشد، و مجرد تام مثل حق تعالی، و عقول باید همه کمالات آنها در مرتبه ناتشان ثابت باشد، و اگر در مقام ذات ثابت نگردد، باید در ذات جهت قوه قبول کمال و صورت ذهنی و عرض حال بوده باشد، علاوه بر این، آنچه که از مجرد تام تراوش نماید، باید وجود عینی خارجی باشد، نه مفهوم ذهنی و ماهیت کلیه؛ چون جاعلیت و مجموعیت در انحای وجوداتست، و متعلق علم حق قبل از ایجاد باید اشیاء خارجییه باشند، نه معانی ذهنیه و ماهیات کلیه؛ و چون صور ذهنیه معلول حقند، ممکن نیست علم عنائی حق نسبت بموجودات خارجییه و سلاسل طولیه و عرضیه باشند، و الا لازم می آید که حق تعالی در علم تفصیلی و شهود کمالی، که مبدء وجود اشیاست، محتاج بمفاهیم و مخلوقات ذهنی خود باشد، و اینکه شیخ از قول افلاطون و اتباع او که ملاک علم تفصیلی حق را مثل نوریه دانسته اند، فرار کرده، و قولی بصور مرتسمه را اختیار کرده است، برای آنستکه حق را در ایجاد، محتاج بغیر خود و مخلوقات خود نداند. در این جا حق را در اکمل صفات، محتاج بغیر دانسته است مفسده نفي علم تفصیلی از حق، کمتر از اختیار چنین علم تفصیلی از برای حق می باشد.^۱

۱. صدر المتألهین در مبده و معاد، چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ هـ. ق، ص ۷۶، در ابطال قول بصور مرتسمه فرموده است: «اما الذی اعتقده انا صالحاً لهدم هذه القاعدة، فهوامن: الأول ما الهت به و هو اننا نقول اولاً: العلم التام بشئ من انحاء الوجود، لا یحصل الا بمجرد حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم، دون حصول مثال له.

و بمعبارة اخرى، افراد الموجودات الخارجیة بما هي تلك الافراد، بعینها لا یمكن حصولها في الذهن والا لزم ان یكون الموجود الخارجی من حیث هو موجود خارجی وجوداً ذهنیاً.

ديگر از مفاسد قول بصور مرتسمه، آنستکه باید اول الصوادح اعراض

و ايضاً لما علمت ان العلم الارتسامي، انما يكون بحصول صورة من مبهية الشيء في الذهن، فلا بد من وحدة الماهية وانحفاظها وتعدد الوجود، وهذا انما يصور اذا كانت تلك الماهية غير الوجود. وثانياً ان الشائب والمعلولة عند المحصلين من المشائين، ليس إلا في انحاء الوجودات، بمعنى ان العلة من حيث وجودها مما يؤثر في المعلول من حيث وجوده لان ماهية العلة من حيث هي مع عدم اعتبار وجودها علة لماهية المعلول كذلك. اللهم الا في لوازم الماهيات التي هي امور اعتبارية.

وثالثها انه ليس معنى قولهم: العلم التام بالعلة التامة، يوجب العلم التام بالمعلول، كما يظهر بالتأمل في برهانه، ان العلم بماهية العلة التامة، يوجب العلم بالمعلول، ولا ان العلم بالعلة من حيث انها علة، اثنى من حيث مروضيتها لهذا المفهوم الإضافي يوجب ذلك، ولا ان العلم بها من جميع الوجوده والحشيات واللوازم والملزومات والمواضع والمروضات يوجبه، حتى يرد على الاول ان ذلك لا يجزى في غير لوازم الماهيات، وعلى الثاني عدم الفرق بين العلة والمعلول في هذا الحكم، وعلى الاخير عدم الفائدة فيه؛ بل المراد منه العلم بتمام حقيقتها التي هي بها علة تامة، بحيث اية حيشة اخرى وای قيد آخر اخذ، يكون خارجاً عما هو العلة التامة، وإلا لم يكن ما يفرض، علة تامة، وهكذا يجزى الكلام في انضمام الجهات والحشيات التي لها مدخل في علته الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته موجب تام، فاذا كان الشيء لذاته بلا اعتبار آخر علة موجبة لمعلول، فمتى علم بعلم تام، علم كونه علة لذلك المعلول، ومتى علم كونه علة لذلك المعلول، وجب ان يحصل العلم بذلك المعلول. والحاصل ان كل معلول من لوازم مهية علته التامة بما هي علة تامة، فكل العلم به من لوازم مهية العلم بعلمته، فان قيل: فيلزم ان يكون جميع المعلولات اموراً اعتبارية، لما تقرر من ان لوازم الماهيات اموراً اعتبارية.

قلت: الماهيات على ضربين، مبهيات هي غير الآليات ولا مأخوذة معاشية منها، ومبهيات هي نفس الآليات أو مأخوذة معها شيء منها، فلوازم الضرب الاول منها لا يكون الأ اعتبارية، لعدم مدخلة الوجود في لزومها، بخلاف الضرب الاخر منها، فانها لوازم الوجود الخارجى الذى هو عين الماهية او معتبر فيها وهي مهيبة به.

واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول: لما كان الواجب تعالى بوجوده الذى هو عين ذاته سبباً تاماً لوجود جميع الممكنات، وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذى هو به علة، فيجب ان يعلم منه معلولاته بما هي محلولاته، اى بحيث كونها موجودة، لا بمجرد ماهياتها من حيث هي هي، مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها لانها من تلك الحشيشية. فقط، من غير اعتبار الوجود معها، ليست معلولة كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة في الخارج ليس الا بنفس وجوداتها الخارجية، لا بحصول صورة مطابقة لها، ذهنية، فقد ثبت ان عمله بجميع الاشياء على الوجه الجزئى.»

ضعیف الوجود و مفاهیم ذهنیه باشند، نه عقل اول. و قول بترتیب سببی و مسببی در معنایی ذهنیه از اغلاط است. لازمه این قول، صدور کثیر از واحد محض من جمیع الجهات می باشد.

→ همین کلام را در اسفار (الهیات)، مبحث علم باری جهت بطلان قول مشاء بطور تلخیص ذکر کرده است، و در مبدء و معاد، بطور تفصیل بیان کرده است. خلاصه برهان بر ابطال قول مشاء، آنستکه چون حقیقت حق بوجود خارجی منشأ وجود ممکنات است، باید بنحو وجود ممکنات قبل از وجود آنها در مقام ذات علم داشته باشد. محور ذهنیه و معانی کلیه حید وجود خارجی اشیا نیستند، و از علم بسفاهیم، علم تام بمعالم ممکنه حاصل نیاید. پس باید جمیع موجودات بنحو اعلی و اتم در علت موجود باشند، که علت بواسطه علم بذات خود، عالم بموجودات باشد، و نفس حقیقت حق علم تفصیلی بجمیع اشیاست.

وجه دوم در ابطال قول مشاء را این نحو در مبدء و معاد ص ۷۷، تقریر کرده است: «الثانی انه لو كان علمه بالاشیاء بحصول صورها في ذاته تعالى، فلا یخلو اما ان تكون تلك اللوازم ذهنية له، او لوازم خارجية له، او لوازم له مع قطع النظر عن الوجودین، لاسبیل الى الاول والثالث؛ اذ لا يتصور الواجب إلا نحو من الوجود، وهو الوجود الخارجی الذي هو عين ذاته، واللوازم الخارجیة لا تكون إلا حقایق خارجیه لاذهنیه؛ كما لا یخفی، اذ اللوازم من جهة اللزوم تابعة للملزوم و ذلك خلاف ما فرضناه؛ لان الجواهر الحاصلة في ذاته تعالى على الفرض المذكور، یكون جواهر ذهنية، و كذلك الاعراض الحاصلة فيه تعالى و ان كان الكل معاً يعرض لها في الخارج مفهوم المرض، كما سلف تحقیقه فلا تذهل عنه».

این اشکالات را در اسفار هم بهمین نحو تقریر کرده است، و ماهم در متن این رساله تقریر کردیم. رجوع شود بالهیات اسفار، طبع منگی طهران. دلیل سوم بر ابطال صور مرتسمه را در مبدء و معاد ص ۷۸، باین مضمون تقریر فرموده است: بنا بر حصول صور مرتسمه در ذات حق تعالی، لازم آید صدور کثیر از واحد، برای آنکه معلول اول صدورش از مبدء اعلی بمقتضای قاعده مشائین، مشروط بسبق صورت علمی معلول اول است.

پس لازم می آید که صورت علمی اولی، علت حصول لازم مابین و صورتی دیگر باشد، لازم می آید که حق واحد باعتبار صورت واحده و جهت واحد. علت در فعل مختلف گردد اگر گفته شود ذات حق باعتبار ذات، علت وجود معلول اول است، و از حیث علم خود بذات خود، علت علم خود بمعلول اول می گردد، باید در این صورت علم حق را علم قطعی و مبدء و علت صدور اشیا بدانند. چون در این صورت وجود معلول اول و علم حق بآن در یکدرجه می باشند. بنابراین، علم بر ایجاد مقدم نخواهد شد، و علم عنائی که ثبوتش را در ذات محال دانسته اند و بواسطه همین جهت، قائل بصور مرتسمه شده اند باطل می شود. همین اشکال را تقریباً محقق طوسی بر شیخ نموده است، و صدر المنالین از اشکال جواب داده است، وئی جوابش تمام نیست و حق با حواجه طوسی می باشد.

علاوه بر این، اشکالات صور ذهنیه چون از لوازم وجود خارجی حقتند، و حق تعالی، ماهیت بوجه من الوجوه ندارد، باید جواهر خارجیّه باشند، نه اعراض ذهنیه. علاوه بر اینها، باید این معانی بحسب وجود علمی چون وجود ذهنی هستند، حلول در حق داشته باشند و قیامشان قیام حلولی باشد نه صدورى.

در جای خود بیان شده است که علم تام بموجود صاحب سبب، حاصل نمى شود، مگر از ناحیه سبب تامی که وجود مسبب از آن افزایه می شود. و چون ذات حق تعالی مبده افزایه وجود است، باید علم بموجودات بنحوه وجود آنها در مرتبه ذات حق ثابت باشد، نه آنکه علم بوجود خاص معلول بواسطه مفهوم کلی و ماهیت ذهنی حاصل گردد، و انحای وجودات باید باعتبار وجود مشهود و معلوم حق باشند نه باعتبار مفهوم، این قول نیز علاوه بر اشکالات متعدده ای که بر آن وارد است، مستلزم نفی علم تفصیلی در مقام ذات است. و بنابراین قول، نیز ذات حق تعالی فاقد علم کمالی می باشد. در مباحث بعدی بیان خواهیم کرد که حقیقت مقدمه حق باید در مقام ذات، جامع جمیع نشأت وجودیه باشد، و آنچه از کمال فرض شود، در صمیم ذاتش موجود باشد؛ و اگر مرتبه ای از کمال وجود را فاقد باشد، واجب الوجود من جمیع الجهات نخواهد بود، چون فلاسفه اسلام قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء را بنحو کامل تعقل نکرده اند، از اثبات علم تفصیلی در موطن ذات عاجز مانده اند؛ لذا برخی علم تفصیلی حق را بصور مرتسمه و جمعی علم تفصیلی را نفی کرده اند، و عده ای صفحات وجود را علم حق دانسته اند. صدرالمتألهین، علم عنانی را در موطن و مشهود ذات اثبات کرده است. ما بعد از نقل کلمات قوم، مشرب آن حکیم بزرگ (عظم الله قدره)، را نقل خواهیم نمود.

صدرالمتألهین در مبده و معاد^۱ در ابطال طریق مشائین در علم حق گفته است: «علم حق باشیاء اگر بصور مرتسمه باشد، چون هر صورت کلیه ای اگر هزار

۱. مبده و معاد طبع سنگی طهران ص ۷۹ در ذیل عبارت مذکور گفته است: «فقد ثبت وتحقق من صدغیف ما ذکرین ان البیون والبیانات المصور لتواجب و تعریض یسود الصدقات فیه تعانی قول فایده و بیان صحیف و تحاشر فی حق تمبده الاعلی جان کبریانه من ذلك وعلا علی کبریا».

تخصیص بر آن وارد شود، اباء از قبول شرکت ندارد (چون مناط جزئیت یا احساس است یا علم حضوری)، لازم آید که حق تعالی به جزئیات از جهت آنکه جزئی هستند، عالم نباشد همه صفحات وجود را، چه ابداعیات و مجردات و چه مادیات و کائنات را با صورت ذهنی ادراک نماید، و نفس حقایق اشیاء برای او مکشوف نباشد، در حالتیکه جمیع کائنات و ابداعیات از او صادر و فایزند و او مبدء جمیع موجودات حسی و خیالی و عقلی می باشد، بدون آنکه برای حق بحسب ذات مکشوف باشند، فایض و صادر نخواهند شد.

تتمه اشکالات ملاصدرا را بر طریقه ی مشاء و همچنین اشکالات متعدد او را بر طریقه اشراق، که در مبدء و معاد متعرض نشده است، ولی در اسفار بیان کرده است با زیادت تحقیق و توضیح از نگارنده در رساله مستقل که در علم باری به اشیاء تصنیف کرده ام، بیان نموده ام. آخوند ملاصدرا در تفسیر قرآن به بیان جامع بین عرفا و متالین از حکما در این مسئله سخن گفته است، ما اقوال کافه محققان را در علم باری در این رساله ذکر کرده ایم. مراجعه باین رساله، اهل تحصیل این فن را مستفتی از کتب مولفه در علم ربوبی می نماید.

بیان علم حق تعالی بنا بر قاعده اشراق

شیخ الاشراق در حکمت الاشراق^۱ در بیان علم حق گفته است: «لماتبین ان الابصار لیس من شرطه انطباع شیخ او خروج شیء، بل یکفی عدم الحجاب بین الباصر والمبصر، اذ عند مقابله المستنیر للعضو الباصر یقع علم اشراقی للنفس. فنور الانوار ظاهر لذاته علی ما سبق، و غیره ظاهر له، فلا یعزب عنه مثقال ذره فی السماوات و الارض، اذ لا یحجبه شیء عن شیء، انه اذا لم یحجبه شیء عن شیء، فعلمه و بصره واحد و نورته قدرته».

بنا بر طریقه شیخ الاشراق و اتباع او، علم حق عبارت از اضافه نوریه حضوریه اشراقیه بین او و اشیاست. بنا بر طریقه شیخ الاشراق، علم حق برگشتش بصر

۱. شرح حکمة الاشراق جزء ثالث چاپ سنگی طهران سنه ۱۳۱۳ق. ص ۳۵۸.

اوست و چون حقیقتِ ابصار نزد شیخ الاشراق بخروج شعاع و انطباع نمی باشد و باضافه نوریه بین نفس و مبصر است، قدرت و علم و بصر در حق شیء واحدند. و چون علم حق باشیاء، نزد مشائین بصور مرتسمه و رسوم علمیه است، ناچار بصر در حق برگشتش بعلم است، هر صورت کلیه اگر تخصیص هم بر آن وارد شود، جزئی نخواهد شد؛ بلکه کلی و مثالیت و معلوم شخصی و آبی از صدق بر متکثرات نمی باشد. علم بنا بر طریقه شیخ الاشراق، اضافه قیومی حق بجمع کائنات و اضافه قیومیه اش بعینها ابصار است. در بحث بعدی خواهیم گفت که جمیع اضافات متعدد، برگشتشان باضافه واحد است، که اضافه نوری حق باشد بجمیع کائنات. علت عدم حجاب بین حق و اشیاء، احاطه قیومیه مبده وجود است بر جمیع موجودات و هیچ موجودی از حیطة قدرت و علم و اراده حق خارج نمی باشد، و خداوند بواسطه احاطه قیومیه و در برداشتنش جمیع فعلیات و نشآت را حجابی بین او و اشیاء نمی باشد. بهمین جهت ذات و حقیقت هر شیء از برای او مکشوفست و اشراق حضوری نزد ارباب معرفت اشرف و اتم انحاء ادراک است. ارتسام صور در ذات حق، موجب تکثر ذات و علت انشلام وحدت حقیقیه حق می باشد، و جمیع صفات کمالیه بوجود واحد در ذات او موجودند.

شیخ اشراق برای ابطال قول حکمای مشائین، گفته است^۱: «والمشاؤون و اتباعهم قالوا علم واجب الوجود، لیس زایدا علیه^۲، بل هو عبارة عن عدم غیبه عن

۱. شرح حکمة الاشراق چاپ سنگی طهران ۱۳۱۳ ص ۳۵۹.

۲. اگر علم واجب زائد بر ذات باشد چون علم عبارت است از حصول اشیاء در ذات عالم باید ذات حقیقی احدی متکثر باشد، بلکه علم واجب نزد مشائین بذات خود عبارت است از حضور ذات از برای ذات و عدم غیبت ذات از ذات بآنها گفته می شود: جایز نیست علم باشیاء سبب وجود آنها شود چون اگر بدانند بعد از دانائی علم باشیاء لازم آید علم باشیاء مقدم بر اشیاء و عدم غیبت از اشیاء می شود چون علت باید بر ملول بالذات مقدم باشد چون عدم غیبت از اشیاء بعد از تحقق وجود اشیا می باشد چون عدم غیبت از موجودات در حال عدم موجودات محال است.

اشیای معدوم در خارج اگر در ذات ربوبی حاصل گردند بنحو ارتسام کما اینکه مشاء علم بغیر را بنحو ارتسام می دانند بهمارت دیگر علم حق باشیاء اگر عبارت از عدم غیبت اشیاء از حق تعالی باشد با تجرد جایز نیست که علم حق به اشیاء مقدم بر اشیاء باشد و وجود اشیاء متوط بعلم حق تعالی

ذاته المجردة عن المادة وقالوا بوجود الاشياء عبارة عن علمه بها، فيقال لهم إن علم ثم لزم من العلم شيء، فيتقدم العلم على الاشياء وعلى عدم الغيبة عن الاشياء، فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها، وكما ان معلوله غير ذاته، فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته».

شیخ الاشراق در حکمة الاشراق، بعد از ابطال قول بصور ورسوم در ذات حق و انکار علم تفصیلی قبل از اشياء گفته است: «فاذن الحق في العلم على قاعدة الاشراق، هو ان علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته، و علمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها و متعلقاتها التي هي مواضع (مواقع خ ل) الشعور المستمر للمدبّرات العلوية، و ذلك اضافة و عدم الحجاب سلبی، و الذي يدل على ان هذا القدر كاف في علمه بها، هو ان الابصار لما كان بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب، فاضافته الى كل ظاهر له ابصار و إدراك له و تعدد لاضافات العقلية لا توجب تكثيراً في ذاته^۱ و اما العناية على ما ذكره المشاؤون فلا

→ باشياء بوده باشد چون عدم شئیت شیء بدون وجود شیء محقق نمی شود اگر علم حق باشياء عبارت از صورت موجود از اشياء در ذات حق باشد چون این صور معاليل حقند باید مقدم بر نفس خودشان باشند یا تسلسل در صور مرتبه لازم آید.

صدرالمتألهين در تعليقات بر شرح حکمة الاشراق از این اشکال جواب داده است ولی جوابش تمام نیست مشاء چون حق را فاعل بالعناية می داند باید برای ایجاد صور علمیه تفصیلی سابق بر وجود ممکنات قائل شوند و یا ملزم گردند که علم بصور بنحو تفصیل در ذات لازم نیست اگر لازم نباشد در وجود خارجی هم این نظام عجیب عوالم وجودی احتیاج بعلم تفصیلی ندارد. علم تفصیلی اگر لازم است در نظام علمی هم که عالم صور مرتسه است لازم است چون حق تعالی نسبت یباجاد صور هم فاعل علمی است و باید قبل از وجود صور عالم بر معلومات مسطور در ذات باشد فالضکیک غیر جائز و التفصیل محال لوحدة الملک.

۱. برای آنکه مشاء تکثیر یا اختلاف حقایق اضافات است، مثل اختلاف بین اضافه فاعلیت و منفعلیت یا مثل ابوت و بنوت و تقدم و تأخر، و نظائر اینها. واجب الوجود، اضافه اش باشياء اضافه قیومیه است که مبدء جمیع اضافات است.

ما در بیانه‌ی مستشرق که در علم حق تصنیف کرده‌ایم، این مسئله را بنحو تفصیل بیاف نموده‌ایم. احدی از محققان در علم حق بآن تفصیل متعرض علم باری نشده‌اند. «الحمد لله الذي وفقنا لذلك وله الشكر دائماً و سرمداً».

حاصل لها، واما النظام العجيب فلزم من عجيب الترتيب و النسب، اللازمة عن المفارقات و اضوائها المنعكسة كما مضى، و هذه العناية مما كانوا يطلون بها قواعد اصحاب الحقايق النورية، ذوات الطلسمات و هي في نفسها غير صحيحة، و اذا بطلت تعين ان يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب الانوار المحضة و اشراقاتها المندرجة في النزول العلى الممتنع في البرازخ»^١.

كلام اين شيخ عظيم، در مسئله علم بارى و انكار علم تفصيلى در مقام ذات، خارج از اسلوب تحقيق است، اگر چه بهترين مسالك در علم، مسلک اين رجل بزرگ است. علم حق باشيء اگر بنفس ذات اشياء باشد، ذوات نوريه متأخر از ذات حقند. يا ملاک علم باشيء اضافه اشراقيه حق باشد، چون اضافه اشراقيه متأخر از ذات حق است. آيا علم حق بوجود موجودات قبل از اشياء در مقام ذات چه نحوه است؟ اين حکيم بزرگ معنای باين دقيقى را که لب لباب مرام است، نادیده گرفته است. آيا نظام عوالم وجودى ظل نظام ربانى نمى باشد؟ اين نظام عجيب و ترتيب نام بين اشياء از چه نظام اتقن و اتمى منبث گرديده است. با قاعده امکان اشرف اثبات نموده ايم، که جميع مراتب وجوديه و نظامات مرتبه در اين عالم در ذات مقدس حق بنحو اعلى و اتم بدون شائبه تکثر و تجسم و نقص موجودند. شيخ الاشراق (ره) بکيفيت انطواى کثير در واحد حق و بودن بسيط الحقيقه کل الاشياء الوجوديه كما هو حقها، پى نبرده است. لذا علم عنائى حق را انکار کرده است.

١. در آخر عبارت مذکور فرموده است: ففى عالم النور المحض المنزه عن بُعد المسافة، كل ماكان اعلى في مراتب الملل، فهو ادنى الى الادون، لشدة ظهوره فسيحان الاقرب الارتفاع الادنى، و اذا كان هو اقرب، كان هو اولى بالتاثير في كل ذات و كمالها و النور هو مقناطيس القرب.

نقل و تحقیق^۱

افضل المتأخرین محقق طوسی، شارح مقاصد اشارات (قده)، بعد از توضیح کلمات شیخ در علم باری و صور مرتسمه گفته است: «ولاشک فی ان القول بتقرر لوازم الأول فی ذاته، قول بكون الشيء الواحد قابلاً^۱ و فاعلاً معاً، وقول بكون الاول موصوفاً بصفات غیر اضافیه ولا سلبیه، علی ما ذكره الفاضل الشارح، وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة، تعالی عن ذلك علواً كبيراً، وقول بان معلوله الاول غیر مباین لذاته^۲ و بانه تعالی لا يوجد شيئاً مما یباینه بذاته^۳، بل بتوسط الامور الحاله فيه. الی غیر ذلك مما یخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء، القائلین بنفی العلم عنه تعالی، و افلاطون القائل بقیام الصور المعقولة بذاتها، والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل و المعقول، انما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعانی، و لولا انی اشترطت علی نفسی فی صدر هذه المقالات ان لا اعرض لذكر ما اعتمده، لیبئت وجه التفصی من هذه المضائق و غیرها بیانا شافیا، لكن الشرط املک».

حقیقت مقدسه حق، چون مجرد من جمیع الجهات و واجب الوجود بالذات است، باید همه کمالات را در مرتبه ذات واجد باشد، اگر کمالی را در مقام ذات

۱ . حکما اتفاق دارند، بر این که محال است خداوند متصف شود بصفات غیر اضافیه و غیر سلبیه. باید صفات ثبوتیه عین ذات حق باشند.

۲ . علم خداوند چون عبارت از حصول صورت ذهنیه است، و از طرفی علم باید مقدم بر ایجاد باشد، خداوند تعالی می کند عقل اول را، بعد آن را ایجاد می نماید. پس اول، صورت عقل اول مستند بحق است، بعد عقل اول. پس معقول اول، معلول اول نیست، با او مقارن است نه مباین.

۳ . یعنی باید بعضی از جهاتیکه مدخلیت در فاعلیت حق دارند، زائد بر ذات حق باشند، در حالتیکه مبده صدور کائنات باید نفس ذات حق باشد، و آنچه که مدخلیت در فاعلیت خداوند دارد، باید عین ذاتش باشد.

و چون صور مرتسمه معلول حقند، باید مرتسم و حال در او نباشند، متعلق جعل حق، نفس خارج است، نه مفهوم ذهنی و ماهیت کلی.

واجد نباشد و در مرتبه متاخره از ذات واجد شود، باید جهت قبول و انفعال از غیر در او موجود باشد، بلکه هر موجود مجردی باید آنچه که کمال از برای او امکان دارد، در مرتبه ذاتش باشد و خارج از حیطه وجودش نباشد. ممکن نیست موجود مجرد بحسب وجود با صفات کمالیه خود متحد نباشد، فقدان کمال در مرتبه ذات و اتصاف در مرتبه متاخره از ذات، حاکی از قوه قبول در مقام ذات است. آنچه را که شیخ و دیگران مثل سید محقق داماد، و صدرالمتهین برای رفع این اشکال بیان کرده اند، از تحقیق دور است. پس علم عنائی حق باید در مرتبه ذات حق ثابت باشد، نه بصور ذهنیه و مفاهیم کلیه اعتباریه.

خواجه بعد از تزییف قول مشائین در بیان کیفیت علم حق، در شرح اشارات گفته است: «اقول: العاقل کمالاً یحتاج فی ادراک ذاته لذاته الی صورة غیر صورة ذاته الی بها هو هو فلا یحتاج ایضاً فی ادراک ما یصدر عن ذاته لذاته الی صورة غیر صورة ذلك الصادر الی بها هو. و اعتبر من نفسك، انک تعقل شیئاً بصورة تصورها او تستحضر هی صادرة عنک لابانفرادک مطلقاً، بل مع مشاركة ما من غیرک و مع ذلك فانک لا تعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشیء بها، كذلك تعقلها ایضاً بنفسها من غیر ان يتضاعف اعتباراتک المتعقلة بذاتک و بتلك الصورة فقط علی سبیل التركيب. و اذا كان حالک مع ما یصدر عنک بمشاركة غیرک، هذه الحال، فما ظنک بحال العاقل مع ما یصدر عنه لذاته من غیر مداخلة غیره فيه. ولا تظن ان كونک محلاً لتلك الصورة، شرط فی تعقلک اياها، فانک تعقل ذاتک مع انک لست بمحل لها، بل انما كان كونک محلاً لتلك الصورة شرطاً فی حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط فی تعقلک اياها، فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غیر الحلول فیک حصل التعقل من غیر حلول فیک، و معلوم ان حصول الشیء لفاعله فی کونه حصولاً لغيره، لیس دون حصول الشیء لقابله، فاذن المعلولات الذاتیه للعاقل الفاعل لذاته، حاصله له من غیر ان یحل فيه، فهو عاقل اياها من غیر ان تكون هی حالة فيه.^۱

۱. جزء ثالث شرح اشارات، طبع جدید طهران ۱۳۷۹ ه. ق. صفحه ۳۰۴.

و اذا تقدم هذا فاقول: قد علمت ان الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته في الوجود، الآ في اعتبار المعبرين على ما مر، و حكمت بان عقله لذاته علة تعقله لمعلوله الاول. فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير، فاحكم بكون المعلولين ايضاً اعنى المعلول الاول و عقل الاول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى ان يكون احدهما مبايناً للاول و الثاني مقترراً فيه، و كما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً، فاحكم بكونه في المعلولين كذلك. فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول، تعالی عن ذلك. ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها، وهي تعقل الاول ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب، كانت جميع صور الموجودات الكلية و الجزئية على ما عليه الوجود، حاصلة فيها، و الاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها، بل باعيان تلك الجواهر و الصور،^۱

→ این تحقیق در علم باری مأخوذ از صاحب حکمة الاشرافست که خواجه با استادی و مهارتی که دارد با تصرف در مطلب شیخ الاشراق علم باری را تقریر فرموده است و اثبات کرده است که حقیقت حق در ایجاد اشياء محتاج بعلم زائد بر ذات نمی باشد خواجه در علم الهی و مباحث ربوبی و در موارد زیادی از شیخ الاشراق متأثر شده است گو یا علامه‌ی شیرازی حکمت الاشراق را نزد خواجه قرائت کرده است.

۱. صدرالمتألهین در الهیات اسفار، طبع طهران ۱۲۸۲ق، صفحه ۴۸، فرموده است: اینکه محقق طوسی در شرح اشارات گفته است: تعقل لازم نیست بصور زاید بر ذات معلول باشد، و علم بذات کافی از برای علم بهما سواست، علم بذات و نفس ذات بدون اختلاف جهات واحدند، پس صادر از حق و علم حق باین صادر واحدند، کلامیست اقناعی، ممکن است کسی بگوید: چه بسا در معلول چون بحسب وجود از علت انقض وجوداً است، شائبه کثرتی باشد که این کثرت در علت نباشد، موافقت در وحدت و کثرت از شرایط علیت و معلولیت نمی باشد.

ممکن است گفته شود: چون علت بحسب وجود تاملت از معلول است، واجد کمال معلولست با امری زاید؛ چون علم بعلمت، مستلزم علم بمعلول است. علت، در ایجاد معلول، احتیاج بصور زائد ندارد، و علم بذات کافیت نظیر صور ادراکیه که در مقام عقل بسیط اجمالی نفس موجودند و علم بنفس ذات آن صور کافیت که نفس در مقام عقل تفصیلی آن صور را ایجاد نماید. فافهم و تدبر.

كذلك الوجود على ما هو عليه، فاذا لا يعزب عن علمه مثقال ذرة، من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة.

فهذا اصل ان حقيقته و بسطته، انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية و الجزئية، ان شاء الله تعالى. وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاماً بسيطاً لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو، لذكرت ما فيه كفاية، لكن الاقتصار ههنا على هذا الایماء اولى».

طريقة خواجه در علم حق بعد از طريقة شيخ الاشراق بر جميع مسالك در علم حق ترجیح دارد، این قول هم مطابق موازين حکمی تمام نیست، چون علم مفارقات را بمادون، بصورت مرتسمه دانسته است. ما قبلاً ذکر کردیم که عقول طولیه نیز علمشان بمادون حضور است، نه حصولی، علم حصولی منحصر است بموجودات واقع در عالم حرکات، چون اضافه عقول بمادون اضافه اشراق است و احاطه قیومیه بمادیات دارند. جواهر عقلیه هر یک شهود می نمایند ذات خود را، و شهود می نمایند معالیل خود را بشهود حضوری و انکشافی. علم علت بمعلول ممکن نیست مفهوم ذهنی و ماهیت کلی باشد. هر علتی باید حاق و وجود معلول را ادراک و شهود نماید.

ملاک علم علت بمعلول در علل فیاضه وجود معلول، علم حصولی و مفهومی نمی باشد. شیخ الاشراق، این معنا را بطور تفصیل بیان کرده است. اشکالی را که به شیخ الاشراق در نفی علم تفصیلی و عنانی قبل از ایجاد نمودیم، بمحقق طوسی هم وارد است.

نقل و تحقیق

صدرالمحققین در مبدء و معاد، و بعضی دیگر از کتب خود، طريقة شیخ الاشراق را بهمان نحوی که ذکر کردیم، قبول کرده است و طريقة او را در باب علم باری تمام دانسته و متعرض طريقة خود در علم حق نشده است؛ معلوم می شود که صدرالمتألهین این مسئله را در آن زمان کما هو حقها بررسی نکرده

بوده است، زیرا در مبدا و معاد، بکلی علم عنائی را انکار نموده است. در مبدا و معاد گوید: «حق تعالی از باب ملازمة بین علم بعلم تامه و علم بمعلول، عالم بجمیع معلولات خود است، و بطور تحقیق بیان کردیم، که علم بعلمت در صورتیکه علم نقش زائد بر ذات نباشد، ملازم با علم بمعلول است، و معلوم در علم بمعلول، نفس ذات معلول است، نه صورت زائد بر آن، در وقتی که هر صورت موجود در خارج چه عقلی و چه مادی و چه مثالی منتهی شود. بحقیقت مقدسه حق باید نحو وجود خارجی آن علم حق باشد، و چون اشیاء زمانیه و حوادث مادی نسبت بوجود محیط قیومی از حیث حضور و جلا مساویند، و حق تعالی بهمة اشیاء احاطه تام دارد نسبت بحق تعالی، زمان ماضی و حال و استقبال تصور نمی شود. زمان حال و استقبال و ماضی نسبت بمادیات و موجودات منفر در ماده متصور است، جمیع موجودات نسبت بحق اول فعلیات صرفه اند و همه کلمات حقتند و دائماً مطوی در نظر شهودی مالک الملك و الملکوت می باشند، و نسبت حق تعالی بجمیع وجودات و حروف و کلمات عینیه نسبت واحده غیر زمانیه است،^۱ چنانکه در قرآن مجید فرموده است: «ولا تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين».

نقل و اشکال

اینکه در کلمات شیخ الاشراق، مذکور است که ابصار نه بخروج شعاع و نه بانطباعت، بلکه نفس بواسطه مقابله جسم با عضو باصر، اشراق حضوری بر مبصر

۱. المبدء والمعاد، چاپ سنگی، طهران ۱۳۱۴، ص ۶۴، ۶۵.

۲. باین قول دو اشکال وارد است: یکی آنکه همه کائنات و معلومات خارجی، چون از حق تعالی تأخر دارند، باید حق در مرتبه‌ی ذات بآنها علم داشته باشد و دیگر آنکه سجل کون و وجودات مادی چگونه معلوم حقتند، با آنکه وجود مادی ملاک معلومیت در آن موجود نمی باشد. صدرا المتألهین شیرازی (ره) از هر دو اشکال جواب داده است: یعنی در اسفار و تفسیر قرآن و بعضی کتب دیگر خود، علم تفصیلی در مقام ذات اثبات کرده است و بر طریقه شیخ الاشراق نیز در کیفیت انکشاف مادیات اشکال کرده است.

و اجسام و الوان خارجی پیدا می نمایند، کلامی باطل است. ابصار محقق نمی شود، مگر اینکه نفس صورتی مماثل خارج در صقع داخلی خود ایجاد نماید، و مدرک بالذات نفس همان صورت است، چون برهان اتحاد عاقل و معقول در جمیع ادراکات جاریست و احساس بتاثر مسلک حق، آن نیست که حس صورت محسوس را از ماده خود مجرد نماید، چون منطبعات در ماده از محل خود منتقل نمی شوند، بلکه ادراک و وجود ادراکی یک نحوه وجود مجرد نوریست که از مبدء صور بر نفس افاضه می شود. اصولاً وجود ادراک بدون تجرد از ماده از محالات است، و ممکن نیست برای نفس ادراک حضوری نسبت به مادیات حاصل شود. وجود ادراکی باید وجود نوری باشد، و وضع و محاذات بین جسمانیات، اضافات مادیة ظلمانیست، و نسب وضعی مانع ادراکند. علاقه و نسبت نوریه بین شیء و علت وجودش موجود است. اضافه اشراقیه همان اضافه ایجادیست بین نفس و صور متترک از اجسام خارجی، اضافه نوری بین نفس و مادیات که از حیطة وجود نفس خارجند امکان ندارد.^۱

۱ . محقق سبزواری در مقام دفاع از طریقه ی شیخ الاشراق در حواشی سفر نفس اسفار طبع سنگی طهران ۱۲۸۲ ص ۴۴ بیانی دارد که خیلی از پیشگاه تحقیق دور است باندازه ای کلام حاجی در حاشیه این قسمت از اسفار باطل است که انسان احتمال قوی می دهد که حاشیه از محقق سبزواری نباشد گفته است: «ما ذکره شیخ الاشراق بیکان عال و در ثمنه غال یبشیرالی مقامات النفس فطریقة المصنف (صاحب الاسفار) ناظره الی اتحاد المدرك مع الذات وطریقة الشیخ الی اتحادہ مع المدرك لعرض» شیخ الاشراق از اثبات اتحاد مدرک بالذات بانفس عاجز است صاحب منظومه اتحاد نفس را با مدرک بالعرض که خارج از حیطة وجود نفس است از کلام شیخ الاشراق می خواهد استنباط نماید بعد از این عبارت علم نفس را بقوای جسمانیه خود علم اشراقی دانسته در حالتیکه معلوم بدون تجرد تحقق پیدا نخواهد نمود علاوه بر این از یکمقابله جسمانی، علم اشراقی محقق نمی شود موجود مادی بدون صورت علمی مدرک نمی شود در ذیل کلام خود گفته است: «مادی نسبت بمجرد، مادی نسبی باشد و همه مادیات برای مجردات حاضرند» در حالتیکه عدم تجرد، از امور نسبی نمی باشد تا موجودی فی نفسه مادی و نسبت بطل خود مجرد باشد؛ چون تجرد و مادیته نوعی وجود شیء است. آخوند(ره) در علم حصولی، صورت حاصله را شرط دانسته و محقق سبزواری گفته است. در علم حصول صورت شرط نیست مثل علم مجرد بذات خود. علم بمبصرات را نظیر علم مجرد بذات خود دانسته است. از این قبیل تحقیقات باره در توجیه کلام شیخ الاشراق زیاد ذکر کرده است و در

جمعی از اهل حکمت و معرفت علم حقتعالی را بموجودات قبل از ایجاد، علم واحد اجمالی می دانند، و گفته اند: حقیقت مقدس حق، چون عالم بذات خود است و ذات او مبدء صدور جمیع اشیاست، و علم بعلم تامه، علم باید حقتعالی در مقام ذات، عالم بجمیع اشیا باشد و این علم باید قبل از صدور اشیا در مقام ذات موجود باشد. اگر ملاک علم حق باشیا وجود خارجی اشیا باشد، باید حق اول در مقام و موطن ذات، عالم بمعلولات خود نباشد، و علم بغیر خود صفت کمالیه برای ذات نبوده باشد. این دسته از اهل فن تصریح کرده اند، که علم حق بمجملات خود، عبارت است از بودن او مبدء مجملات متمیزه خود در خارج و مبدء تمیز شیء، علم بشیء است. چون علم عبارت از مبدء تمیز است، پس ذات حق تعالی عین علم بموجودات است.

این جماعت گفته اند: علم باشیای خارجی، منظوری در علم بذاتست و چون علم بذات عین ذاتست، و ذات هم علت وجود ماعداست، و از طرفی علم بممکنات منظوری در ذاتست، در این صورت علم بموجودات، علت خارجی وجود آنها است، و علمی که علت وجود معلول باشد، علم فعلیست نه انفعالی.

ولی چون این جماعت، قائل بوحده حقیقت وجود نیستند، و معنای قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیا را کما هو حق درک ننموده اند، از بیان کیفیت انطوای کثیر در واحد عاجزند، بیان این مطلب در بیان مرام صدرالمতالین در علم باری خواهد آمد.^۱

→ آخر هم گفته است چون این کلمات از اسرار است از افشای آن خودداری می کنم.

۱. صدرالدین شیرازی در اسفار، طبع سنگی طهران ۱۲۸۲ق. ص ۹۰، گفته است: «واعلم ان کون ذاته عقلا بسیطاً هو کل الاشیا، امر حق لطیف غامض، لکن لغموضه لم ینسر لحد من فلاسفة الاسلام و غیرهم حتی الشیخ الرئیس تحصیله و ایقانه علی ما هو علیه، إذ تحصیل مثله لایمکن الا بقدره المکاشفة مع قوة البحث الشدید، و الباحث اذا لم یکن له ذوق تام و کشف صحیح، لم یکنه الوصول الی ملاحظة احوال الحقایق الوجودیه و اکثر هؤلاء القوم مدار بحثهم و تفتیشهم علی احکام المفهومات الکلیه و هی موضوعات علومهم دون الانیات الوجودیه، و لهذا اذا وصلت نوبه یبحثهم الی مثل هذا المقام، ظهر منهم القصور و التلجلج و التمججج فی الکلام، فیرد علیهم الاعتراض فیما ذکره من انه: کیف یکون شیء واحد بسیط غایة الوحدة و البساطة، صورة لاشیا مختلفه کثیره الخ».

بنابر عقیده قوم، که علم را بحسب ماهیت، عبارت از یک صورت مساوی با وجود معلوم دانسته‌اند، از اثبات انطوای متکثرات در ذات واحد بسیط من جمیع الجهات عاجزند، و نتوانسته‌اند که تعقل نمایند که ماهیات مختلفه چگونه می‌شود در ذات واحد متمیز باشند.

برخی از اهل حکمت، علم حق را در مرتبه ذات نسبت بعقل اول علم تفصیلی و نسبت بمعلولات عقل اول، اجمالی دانسته‌اند و چون علم بهر علتی که بلاواسطه، معلول از آن صادر گردد، علم تفصیلیست علم حق بنا بر این، بر هر معلولی، علم تفصیلی خواهد شد، و لازم نیست حق تعالی در مرتبه ذات بجمیع معلولات، علم تفصیلی داشته باشد.

این مشرب هم تمام نیست چون قائل نحوه انطوای عقل اول را در واجب بیان نکرده است، و چون همه ممکنات منظوری در ذات حقتند، ببعضی علم تفصیلی و بعضی از موجودات علم اجمالی؛ امکان ندارد. علاوه بر این، لازم آید که حق تعالی در علم قبل از ایجاد، نسبت بهمه موجودات غیر از عقل اول، احتیاج بغير داشته باشد. علاوه بر اینها باید حقیقت حق در مرتبه ذات، عالم بنظام وجود باشد و نظام کیانی تابع نظام ربانیست. نظام خارجی اگر منتهی بنظام در ذات نشود، لازم آید که حق تعالی قبل از وجود اشیاء باشیاء عالم نباشد.^۱

صدرالمতالہین در اسفار گفته است: «والحق ان من انصف من نفسه يعلم ان الذی ابدع الاشیاء وافادها واقتضاها اقتضاءاً بالذات و اوجدها بذلك الاقتضاء من العدم الی الوجود، سواء كان العدم زمانیا او ذاتیا، يعلم تلك الاشیاء بحقیقہا و لوازمها قبل ایجادها، سیما وقد كانت علی ترتیب و نظام، نظامها اشرف النظامات و ترتیبها احسن التقویمات و إلا لما امکن اعطاء الوجود لها، فالعالم بها لا محالة غیرها و مقدم علیها».^۲

۱. الهیات چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ص ۵۲.

۲. کسایتکه علم بمجمولات و ارتسام اشیاء در معلولات را ملاک علم تفصیلی حق قرار داده‌اند در واقع بکنحوص از علم کمالی را از حق سلب کرده‌اند بحسب برهان و وجدان اشیاء با تفصیل و لوازم در

بیان علم حق باشیاء قبل از ایجاد

حقیقت مقدسه حق، چون بحسب وجود بسیط الحقیقه و جامع جمیع نشئات و فعلیات و مبده همه کمالات است، باید در مقام ذات، همه مراتب وجودی مکشوف و معلوم او باشند، و بنحو تفصیل بهمه عوالم وجودی عالم بشد. بهمین معنا اشاره فرموده است: «و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو»، مفاتیح صور تفصیلیه و غیب مقام ذات و غیب هویت حق و کنز مخفی است، که از آن بمقام لا اسم له ولا رسم له، تعبیر شده است. دلیل بر عالم بودن حق بجمیع عوالم (بنحو تفصیل)، همان بودن اوست، عقل بسیط و بسیط الحقیقه و واجد جمیع شئون و کمالات «صدرالمتالین»، از این علم تفصیلی، تعبیر بعلم عنائی فرموده است. عنایت بنا بر طریقه صدرالدین، که قائل بعلم تفصیلی، در موطن ذات است، عبارت از علم ذاتی حضوری کاشف از جمیع اشیاء بنحو تفصیل در مرتبه ذات قبل از وجود موجودات می باشد. برهان بر این مطلب عظیم که از مبتکرات این علامه است، توقف بر بیان مقدماتی دآورد که در کتب خود، آن مقدمات را بطور کامل بیان فرموده، آن مقدمات هم از مطالبی است که در غیر کتب این حکیم متبحر شیعی اثنا عشری موجود نمی باشد.

مقدمه اول: آنکه موجوداتی که دارای ماهیت کلیه اند، در مصداق بودن از برای مفاهیم مختلفند، برخی بحسب وجود خارجی بسیطند، اگر چه در موطن عقل ترکیب دارند، بعضی از موجودات، مرکب از ماده و صورت خارجی اند، و هر ماده و صورت خارجی هم بنحوی از انحاء اتحاد باهم متحدند. آن چیزی که منشاء و مبده انتزاع جنس و فصل است، وجود واحدیست که دارای دو جهت است یا بیشتر از دو جهت دارد، ولی همه جهات بیک وجود موجودند. مرکبات موجوده در

→ مرتبه ذات مکشوف حقت و ذات او علم تفصیلی و کشف حقیقی است نسبت بهمه ی اشیا چون همه ی حقایق بنحو کثرت در وحدت در مقام ذات موجودند.
این عبارت را ملاحظه فرمایید از مقدمه فیصری بر فصوص برداشته است.

عالم طبیعت اختلاف دارند، ممکن است یک وجود بحسب قوت، جامع همه مفاهیم مختلفه موجوده در عالم طبیعت باشد و همه مفاهیم متفرقه، موجوده بوجودات منحازه در یک وجود موجود باشند. هر هویت وجودیه ای که بحسب نحوه وجود، کاملتر باشد، اکثر حیطة نسبت بمفاهیم مختلفه است نظیر وجود انسان، که جمیع مفاهیم متفرقه در جماد و نبات و حیوان با جمیع ذاتیات و عرضیات آن در او جمعند.

من كل شيء كنهه ولطيفه مستودع في هذه المجموعة

مقدمه دوم: وجود خاص از هر نوعی از انواع آن، وجودی است که بحسب وجود خارجی متمیز از غیر خودش باشد، مثلاً انسان اگر چه در طور وجود و نحوه تحقق، مشتمل بر جماد و جسم نامی و حساس و متحرک بالا راده است، ولیکن از تجمع این معانی در انسان، لازم نمی آید که وجود انسان، همان وجود جماد و نبات و حیوان باشد، بنحوی که انسان از افراد این معانی گردد.

معنای اشتمال انسان بر این معانی، آنستکه انسان در درجه وجود و هستی فعلیتی را دارد که همه معانی متفرقه در این وجود واحد جمعند. و این معانی، ناشی از استکمالاتی است که از مرتبه جمادی شروع و بمرتبه عقل بالفعل و عقل بالمستفاد، بلکه نسبت ببعضی از افراد تا فناء فی الله ختم می شود.

مقدمه سوم: در فن حکمت متعالیه اساطین فن خصوصاً صدرالمجاهدین (تده)، بیان کرده اند که علت مفید وجود، باید از معلول بحسب ذات اشرف و اکمل باشد، چه تساوی در مرتبه، منافی با علیت و معلولیت است. علت اصل و معلول فرع و قائم بعلمت است. وقتی این مقدمات را بطور کامل بررسی کردی، معلوم خواهد شد که حقیقت بسیطه حق، باید جامع جمیع نشأت وجودیه باشد، بنحوی که آنچه از کمال در متن اعیان فرض شود، آن حقیقت همه آن کمالات را بنحو اعلی و اتم واجد باشد، و آنچه از کمالات بطور تفرق در اشیاء دیده می شود، بنحو صرافت و عدم محدودیت در آن وجود مجتمعد، ولایشذ عن حیطة علمه شیء من الاشياء.

مراتب علم حق، عبارت است از عنایت که نزد مشائین صور مرتسمه و نزد صدرالمتالهین، عین ذات حق می باشد.

وقضا، که عبارت است از عقول طولیه و عرضیه، که علوم فعلی و تفصیلی جبارجی حقدند، و حقیقت حق، آن ها را شهود می نماید.

صدرالمتالهین صور مجزده و عقول قدسیه را از لوازم وجود مبده می داند، و چون حیثیت عدمیه و جهات امکانیه در آنها نمی باشد، آنها را جزء عالم نمی داند. عقول، قدیم و ازلی و باقی ببقای حقدند و بین آنها و حق انفصال وجزی نیست.

مرتبه سوم علم حق، وجودات برزخیه در قوس نزولند، که بجمعیت وجود عقلی و تفرق وجود مادی نیستند، چون از ماده جسمانی تجرد دارند.

مرتبه چهارم علم حق، نزد برخی، وجودات منغمر در ماده اند، که از آنها تعبیر بسجل کون مشتمل بر دفتر وجود نموده اند.

صدرالمتالهین وجودات مادیه را چون ملاک ادراک در آنها نیست، از مراتب علم حق نمی داند.

در اسفار^۱ گفته است: «فما اسخف قول من حکم بان تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية اخيرة.

مراتب علمه تعالی، و تسمی الماده الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود، و کانه سهی و نسی ما قرأه في الكتب الحکمیة: ان کل علم و ادراک فهو بضرب من التجريد عن الماده، و هذه الصور مغمورة في الماده، مشوبة بالاعدام و الظلمات الخ»، جمیع مراتب وجود، کلام و کتاب حقدند که بقلم قدرت خود نوشته است.

صدرالمحققین (اعلی الله مقامه)، جمیع مراتب امکانیه را کلام و کتاب حق تعالی قرار داده است. ما برای توضیح کلام او و بیان مطلب دقیق تری، ناچاریم از بیان و ذکر تحقیقی که از غوامض مباحث الهیه است: در نزد اهل معرفت، الفاظ، موضوع از برای معانی عامه اند: «الكلام ما يعرب عن ضمير المتكلم». اعم از این

۱. الهیات اسفار، چاپ طهران ۱۳۸۲ هـ. ق، ص ۶۳.

که متکلم، خلق یا حق باشد، کلام، امری غیبی و یا شهودی باشد، «الکتاب وضع لکل ما یکتب فیہ الشیء او ینتقش فیہ الشیء، سواء کان من القرطاس والالواح الظاهرية والواحاً معنوية». بنابراین، جمیع صفحات وجود، کتابِ تکوینی حق می باشند که بقلم قدرت خود نوشته است.

چو قاف قدرتش دم از رقم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد

و چنانکه کلام و کتاب، حاکی از ضمیر متکلم و کاتب می باشند، همچنین جمیع مراتب آفاق و انفس و درجات وجود، حاکی از علم و ضمیر حق اند، و جمیع مراتب وجودی در نزد او مشهود و معلوم و بلکه او در مرتبه ذات خود جمیع اشیاست. این کلمات وجودیه حق از مقارعه نفس رحمانی با مخارج ماهیات سماوات ارواح و اراضی اشباح، حاصل شده است، و مساوی حق، کلمات و علوم و کتاب او بند. قال بعض اهل التحقيق^۱: «الکلام الذی هونبة بین الظاهر والمظهر، «لأنه عبارة عن اجتماع الحقایق البسيطة، منفردة او معتبرة مع توابعها، لیفید صورة جمیعة يفهم منها و بها احکام تلك الحقایق و ذلك الاجتماع، كما انه نکاح باعتبار انتاج نشأة فهو ایجاد باعتبار تحصيل الوجود الاضافی، و کتابة باعتبار تحصيل نقش التعین، و کلام باعتبار الافهام اللایق بكل مرتبة علی التفصیل» من حیث اطلاقه و اصالته صورة علم المتکلم بنفسه او بغيره، و المعلومات حروفه و کلماته، و لکل منها مرتبة معنوية».

از آنچه که ذکر شد، معلوم می شود که فرق بین کلام و کتاب اعتباری است، و جمیع صفحات وجود، کتاب و کلام و قرآن و فرقان الهیه اند، که حاصل شده اند از کلمات تاقات و محکمات، و آخر متشابهات. متکلم باین کلمات وجودیه حق است، و اوست که بقلم قدرت خود، این کتاب تکوینی آفاقی و انفسی را که در آن نقص و فتوری دیده نمی شود، بوجود آورده است. از برای کتاب قرآنی و فرقانی حق، ظهر و بطن و حد و مطلع و از برای بطن آن بطون

۱. شارح محقق مقاصد مفتاح فتویوی حمزه فارسی، چاپ سنگی ۱۳۲۳ هـ. ق، ص ۱۸۰.

متعدده است. اگر ما جمیع صفحات وجودیه را کتاب حق قرار دهیم، مطلع آن کتاب ذاتی و تجلی اعرابی در مرتبه احدیت است. این مرتبه باعتباری اصلی جمیع کتب الهیه و مطلع و مبدء آن می باشد، و این کلام غیبی و کتاب الهی، مقدم بر همه تعینات است. حد آن عبارت از مرتبه عمائیه و فیض فاصل بین مظاهر خارجیّه و کونیه و حقیقت مطلقه است. بطن آن عبارت از عوالم غیبیه و عقول مجرد و مثل معلقه منفصله، و ظهر آن عالم شهادت و صور کونیه حاله در ماده و هیولی است. حق تعالی در مرتبه احدیت و تعین اول، جمیع موجودات و تعینات و مجالی وجودیه و مظاهر خارجیّه و اسماء الهیه از جلالیه و جمالیه را بنحورؤیه المفصل مجملاً شهود می نماید. در این مرتبه تعین و تکثر و تمایزی نیست، و راء این مرتبه، وجود صرف مطلق عاری از جمیع تعینات است که:

نه اشارت می پذیرد نه عیان نه کسی زونام دارد نه نشان

در مرتبه احدیت، اگر چه کثرتی بالفعل وجود ندارد، ولیکن یشم منها رائحة الكثرة. تجلی حق در این مرتبه، تجلی واحدیت است که مبدء و اصل آن حب الهی است و بهمین معنی اشاره شده است در حدیث قدسی: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ»، این میل اصلی و حب ذاتی واسطه بین خفاء ذات و ظهور خارجی است، که مبدء نکاح ساری در جمیع اشیاست. این مرتبه باصطلاح اهل توحید مطلع صفحه وجودات است که از آن بتجلی اعرابی تعبیر نموده اند.

مرتبه دوم از تعینات، مقام واحدیت و اسماء و صفات و حضرت علم است. این مرتبه نیز کتاب الهی است که در آن شهود می نماید ذات خود را در کسوت صفات و اسماء و مظاهر خلقی شهودی تفصیلی فرقانی: (شهود المجلد مفصلاً)، بعد از این مرتبه، مراتب کونیه و خلقیه اند که مصنف بطور تفصیل بیان کرده است.

بعضی در فرق بین کلام و کتاب گفته اند، که کتاب از عالم فرق و کلام از عالم جمع است و ما بیان کردیم که مرتبه احدیت و واحدیت باعتباری کتاب حق می باشند.

جمعی دیگر گفته‌اند: عوالم وجودیه را اگر بحق نسبت دهیم، کلام و اگر بخلق نسبت دهیم، کتابند.

جمعی فرق بین کلام و کتاب را باجمال وتفصیل دانسته‌اند، و لكل واحد من هذه الاقوال وجه وان شئت تفصیل هذه العویصة، فعليك بالمراجعة الی كتب اهل العرفان، لاسیما كتاب مصباح^۱ الأُنس، فان فيه ما یشفی العلیل ویروی الغلیل.

بیان قاعده بسیطة الحقیقة كل الاشیاء

این کلمه قدسیه از ارسطو نقل شده، کثیری از مبانی فلسفی بر فهم این کلمه توقف دارد. صدرالمتألهین در اثبات علم تفصیلی باری، باین قاعده استدلال کرده است. بیان تحقیقی این قاعده را در بین محققان فن حکمت و عرفان، صدراالمحققین بیان نموده است. محصل این قول آنستکه حق تعالی چون بسیط من جمیع الجهات، وجود و قدرت و اراده و اختیار صرفست، و همه کمالات را بنحو صرافت واجد است، آنچه کمال در عالم فرض شود، باید آن حقیقت مقدس بنحو اعلی و اتم آن را واجد باشد، در مرتبه علم بذات، علم بهمه اشیا داشته باشد.

این قاعده را بحسب واقع، عرفای اسلامی نیز در کتب و مسفورات خود بیان کرده‌اند؛ ولی چون این اعظام قائل بوحدهت شخصی در وجودند، بیشتر از اتباع ارسطو، از فروع آن استفاده نموده‌اند. و در جمیع مسائل جاری نموده‌اند. عرفا روح این قاعده را در کتاب و سنت پیدا کرده‌اند، کلمات الهی و مأثورات وارده از اهل عصمت، مشحون است از لطایفی که از آن این قاعده استفاده می‌شود.^۲

۱. متن کتاب از صدرالدین قونوی «م- ۶۷۳»، و شرح، تألیف محمد بن حمزة الفناری است. «م- ۸۳۴». و نیز رجوع شود بالهیات اسفار و تفسیر قونوی بر فاتحة الكتاب.

۲. مرحوم حکیم محقق استاد مدق قدوهی اهل حکمت و فلسفه آخوند ملاعلی نوری در حواشی رسائل ملاصدرا فرموده است: هذا هو الذی یکشف عن سر ما قال بعض ساداتنا و انتمنا علی ما فی الکافی ←

آنخوند ملا صدرا در اسفار^۱ فرموده است: «فصل في ذكر نمط آخر من البرهان على ان واجب الوجود فرداني الذات، تام الحقيقة، لا يخرج من حقيقته شيء من الاشياء. إعلم: ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة، وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء، فواجب الوجود كل الاشياء، لا يخرج عنه شيء من الاشياء وبرهانه على الاجمال، انه لو خرج عن هوية حقيقته شيء، لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء، والألصديق عليه سلب ذلك الشيء، اذ لا مخرج عن التقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت، فيكون ذلك الشيء ثانياً غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا عنه هذا خلف، و اذا صدق سلب ذلك الشيء عليه، كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء، فيكون فيه تركيب ولوبحسب العقل بضرر من التحليل وقد فرضناه بسيطاً هذا خلف».

يعني حقيقت مقدس حق، چون دارای صرافت ذات و بساطت حقيقت است، و آنچه که از کمالات فرض شود، آن وجود بی نهایت آن را واجد است؛ باید در مقام ذات هیچ کمالی را نشود از او سلب نمود. آنچه اراده و علم و قدرت و کمال تصور شود، باید خارج از حیطه علم و قدرت و اراده حق نباشد؛ بلکه حق در مقام

→ حيث قال (ع) في جواب سؤال الزنديق عن ماهيته تعالى شيء بخلاف الاشياء ارجع بقولي هذا الى اثبات معنى وانه شيء بحقيقة الشئبة انتهى والقد قال العظيم ارسطا طاليس بسيط الحقيقة كل الاشياء ينظر الى قوله عليه السلام شيء بخلاف الاشياء وقوله بسيط الحقيقة كل الاشياء ينظر الى قوله عليه السلام شيء بحقيقة الشئبة ومن ثم يلزم علمه تعالى في مرتبة علمه بكنه ذاته بجملة الاشياء حيث لا يعزب عنه مشقال ذرة في الارض ولا في السماء والحق ان ذلك هذا الطور صعب مستصعب بحيث ما تيسر لاحد من اجلة العرفاء السابقين والسلاك العارفين ولا للحكماء المشهورين حسيما وجدناه وقرره صدرالمحققين ومحصل هذا القول يرجع الى كونه تعالى عالما بكنه حقيقة ذاته التي هي حقيقة حقايق الاشياء واسمائه الحسنی انما هي حقايق الاشياء بضرر اعلى و كنه ذاته الاحدية بوحدته الحقّة حقيقة تلك الحقايق الاسماية فصار العلم القديم الارثي علما اجماليا في عين كشف التفصيلي فافهم».

بظهور تفصيل معنای بسيط و بودن حق تعالی کل الاشياء را بیان خواهیم کرد اهل عرفان براین قاعده فروعات بیشتری مترتب نموده اند.

۱. جلد اول اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ فصل ۱۰۵ ص ۲۰۲

ذات چون واجد همه نشأت وجودیه بنحو صرافت و تمامیت است، در وجود و علم و قدرت و اراده ثانی ندارد؛ چون صرف علم و قدرت و وجود و اراده، علم و قدرت و وجود و اراده ای را گویند که آنچه از سنخ این معانی فرض شود، عین او یا تفصیل بعد از اجمال و فرق بعد از جمع آن باشد. اگر مرتبه ای از کمال وجودی فرض شود که در حق بنحو اعلی و اتم نباشد و حقیقت مقدس حق آن را فاقد باشد، باید ذاتش مصداق سلب آن کمال واقع شود. و ترکیب شیء از وجدان و فقدان، حاکی از نقص وجودی و محدودیت ذاتیست.

صدرالمتالهین، بعد از عبارت مذکور گفته است: «و تفصیله انه اذا قلنا ان الانسان ليس بفرس، فسلب الفرسية عنه لا بد وان يكون من حيشة اخرى غير حيشة الانسانية، فانه من حيث هو انسان لا غير و ليس هو من حيث هو انسان، لافرساً و الا لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من الالفرس و لزم من تعقل الانسانية تعقل الالفسية؛ اذ ليست سلباً محضاً، بل سلب نحو خاص من الوجود و ليس كذلك فاننا كثيراً ما نتعقل ماهية الانسان و حقيقته مع الغفلة عن معنى الالفسية و مع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لافرس في الواقع و ان لم يكن هذا الصديق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان، فان الانسان ليس من حيث هو انسان شيئاً من الاشياء غير الانسان، و كذا كل ماهية من المهيئات ليست من حيث هي هي الالهى، ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شيء من الاشياء غير نفسها. فالانسان في نفس ذاته، اما فرس و ليس بفرس و هو اما فلك او غير فلك و كذا الفلك اما انسان او غير انسان، و هكذا في جميع الاشياء المعينة، و اذا لم يصدق على كل منهما ثبوت ما هو مبين له، يصدق عليه سلب ذلك المبين، فيصدق على ذات الانسان مثلاً في الواقع سلب الفرس، فتكون ذاته مركبة من حيشة الانسانية و حيشة لا الفرسية، و غيرها من سلوب الاشياء.

فكل مصداق لايجاب سلب محمول عنه عليه، لا بد و ان يكون مركب الحقيقة، اذ لك ان تحضر صورته في الذهن و صورة ذلك المحمول مواطاة او اشتقاقاً، فتقاس بينهما و تسلب احدهما عن الاخر، فما به الشيء هو غير ما يصدق عليه انه ليس

هو، فاذا قلت زيد ليس بكاتب، فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب والالكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً، بل لا بد وان يكون موضوع هذه القضية اى قولنا: زيد ليس بكاتب، مركباً من صورة زيد و امر آخر عدمى يكون به مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد او امكان او نقص او قصور، و اما الفعل المطلق، فحيث لا يكون فيه قوة، والكمال المحض مالا يكون فيه استعداد والوجوب البحت والتمام الصرف مالا يكون معه امكان او نقص او توقع، فالوجود المطلق مالا يكون فيه شائبة عدم، لا ان يكون مركبا من فعل وقوة و كمال و نقص ولوجب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني، و واجب الوجود، لما كان مجرد الوجود، القائم بذاته من غير شائبة كثرة و امكان اصلاً، فلا يسلب عنه شيء من الاشياء الا سلب السلوب و الاعدام و النقايس و الامكانات؛ لأتھا امور عدمية، و سلب العدم تحصيل الوجود، فهو تمام كل شيء و كمال كل ناقص و جبار كل قصور و آفة و شين، فالمسلوب عنه و به ليس الانقايس الاشياء و قصورتها و شرورها، لانه خيرية الخيرات و تمام الوجودات و تمام الشيء و بحق بذلك الشيء و أكد له من نفسه، و اليه الاشارة في قوله تعالى: «و ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى» و قوله تعالى: «و هو متعكم أينما كنتم» و قوله تعالى: «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شيء عليم».

در کلمات ائمه حکمت و سلاک بیداء معرفت، این کلمه دائر است که فرموده اند: واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات و الحیثیات است، و ممکن الوجود بالذات، ممکن الوجود من جميع الجهات است. چون تحقیق بیان صدر المتألهین توقف بر توضیح بیشتری دارد، ناچارم از ذکر مطلبی که حل کثیری از غوامض بر آن توقف دارد:

صرف حقیقت و حقیقت صرفه، آن حقیقتی را گویند که خالی از کافه متقابلات آن حقیقت باشد، و آن حقیقت بوجهی از وجوه، متصف بعدم آن حقیقت نباشد. مثلاً بیاض و سفیدی صرف، بیاضی را گویند که متصف بعدم هیچ نحوی از انحاء سفیدی نباشد، و آنچه که از سنخ سفیدی فرض شود، داخل در این حقیقت باشد. حقیقت صرفه بیاض، واجد جميع مراتب سفیدی و فاقد

جميع مراتب سیاهی است. نور صرف، مثلاً نورِ اِرا گویند که ابدأً ظلمت در آن لحاظ نشود، و اگر نوری فاقد مرتبه‌ای ضعیف از نور باشد، نور صرف نمی‌شود، و قویتر از آن نور در دار هستی تصویر می‌شود. در دار وجود از برای حقیقت صرف، مرتبهٔ فقدانِ تصویر نتوان نمود؛ چون فقدان یک مرتبه ضعیف از آن حقیقت، ملازم با ترکیب و عدم وجدان و ترکیب شیء از وجدان و فقدان خواهد شد. همینطور وجود صرف، وجودِ اِرا گوئیم که غیر از جهت وجودی، امری دیگر با آن ملحوظ نگردد، و وجودی جامعتر و کاملتر از آن تصویر نشود، و از همهٔ جهات عدمیه و کافهٔ مفاهیم و ماهیات معرا باشد. هر امر وجودی و آنچه که کمال از برای وجود مطلق است، در آن حقیقت بسیط به نحو اعلی و اتم موجود باشد. و آنچه که راجع بشرور و اعدام و ظلماتست از آن مرتفع، بطوریکه صادق باشد که در حق او گفته شود: علم کله و قدرة کله و ارادة کله، پس واجب الوجود با لذات، آن موجودی را گوئیم که از جمیع جهات عدمیه و تمامی حیثیات امتناعیه و کافهٔ مفاهیم و ماهیات، منزله باشد. وجودش با لذات و للذات که عبارة اخراي ازلیت ذات و ضرورت ازلیه، و ملازم با طرد عدم و استغنائی از غیر در مرتبهٔ ذات است، بوده باشد.

بعبارت دیگر، مستقل و قائم بذات و جامع جمیع صفات وجودی و متصف بکافهٔ اسمای لطیفه و قهریه، جلالیه و جمالیه، و منشاء ظهور و بروز جمیع ماهیات و مصدر کافهٔ فعلیات و مشهد همهٔ حقایق وجودیه باشد.

آنچه از نعمت جلال آید و از وصف جمال همه در روی نکوی تو مصور بینم

اینکه از رئیس حکمای مشائین ارسطو «قده»، نقل شده است: «بسیط الحقیقة کل الاشیاء»، مراد قائل همان است که ذکر شد. حقیقت حق چون بسیط بتمام ذاتست، قهراً فردانی الذات و الصفات خواهد بود. چون وحدتش اطلاقیه است، همهٔ حقایق را در بر دارد، لذا از آن حقیقت تعبیر بحقیقة الحقایق نموده‌اند. از حیطةٔ وجودش هیچ چیز خارج نمی‌باشد. این قاعده موافق است با قول حق تعالی: «هو القاهر فوق عباده - الا انه بكل شیء محیط».

مفاد این قاعده، لزوم وجدان حق جمیع حقایق وجودیه راست. «بسیط الحقیقیه کُل الاشیاء الوجودیه علماً و قدره و کمالاً و سعةً و لیس بشیء من الاشیاء الوجودیه نقصاً»، در جای دیگر فرموده اند: «(اهل عرفان) هو الظاهر و المظهر»، موافقاً لقوله تعالی: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن»، داخل فی الاشیاء لابالممازجة و خارج عن الاشیاء لابالمباینه، داخل فی الاشیاء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عن الاشیاء لا کخروج شیء عن شیء^۱. پس حقیقت حق در مقام ذات، حقیقه الحقایق و مجمع جمیع کمالات و فاقد جمیع انحای عدمیه است، و فقدان کمالی از کمالات، همان ترکیب از جهت وجدان و فقدان و ملازم با امکان و حدوث است.

فهم این قاعده، مبتنی بر تعقل اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و نیل تام بمعنای تشکیک خاصی، بلکه خاص الخاصیست. همان وجدان حق، جمیع حقایق را و شهود آن حقایق را در مقام ذات؛ سبب احاطه قیومیه او بحسب ذات و احاطه سریانیه اش بحسب فعل نسبت بهمه حقایق است. حقیقت او تمام هر شیء و کمالی هر ناقص است. «عنبت الوجوه للحي القیوم».

تحقیق و تنمیم

از مطاوی کلمات گذشته، معلوم و واضح شد که حقیقت مقدس حق بواسطه بساطت ذات و تمامیت حقیقت، جامع جمیع نشئات و فعلیات است، و بمقتضای احاطه قیومی آن ذات کروی صفات، و بهجت انبساط، بجمیع اشیاء، و مبدء بودن آن علت العلل نسبت بجمیع عوالم غیب و شهود در مقام ذات، باید همه کمالات را واجد باشد، بنحوی که هیچ موجودی از حیطة او خارج نباشد، بلکه

۱. در کلمات ائمه علیهم السلام، اشارات و تصریحات لطیفه باین قاعده زیاد است، ولی فهم آن کلمات شریف صادر از مقام ولایت بدون تسلط تام بعلوم الهیه ممکن نیست، و هر کسی قابلیت فهم حقایق صادر از منبع ولایت را ندارد.

همه فعلیات مستجن و مستهک در مقام ذاتش باشند. «لایشذ عن حیطة وجوده و علمه و قدرته شیء من الاشیاء».

ما در مباحث قبلی بیان کردیم، که اصالت اختصاص بوجود دارد و وجود هر چه از ترکیب دور باشد، وجدان آن مادون را تامتر و جمعیت آن از برای انتزاع معانی کمالیه، کاملتر خواهد بود، تا برسد بوجودی که از غایت صرافت و نهایت تمامیت، ثانی از سنخ خود در دار وجود نداشته باشد. و هر وجود غیر محدود صرف، از آنجائی که وجود، عین همه کمالات است، صرف همه کمالات و صفات کمالیه می باشد. آن حقیقت، علمیت که جهل در آن راه ندارد، قدرتیست که بهمه مقدورها تعلق گرفته است. اراده ایست که هیچ موجودی از تحت نفوذ آن خارج نیست. «ماشاء الله کان و مالم یثاً لم یکن». پس حق تعالی، صرف همه کمالات است و هیچ کمالی در او محدود نیست، همه کمالاتش آنها ندارد.

معنای علم تفصیلی و اثبات انکشاف تام همه اشیا در موطن ذات بدون آنچه را که در این مبحث بیان کردیم، تمام نمی شود.

هر وجود قوی، بنحواعلی و اتم و اجید وجودات مادون خود است. و جمیع موجودات در موطن ذات بوجود جمعی قرآنی موجودند، و چون این علم حد ندارد، اگر بخواهی از آن تعبیر نما، بانکشاف تفصیلی و چون مفضلات در مشهد ذات، بوجود قرآنی تحقق دارند، اگر بخواهی از این علم تعبیر نما بعلم اجمالی در عین کشف تفصیلی؛ چون صرف علم و انکشاف محض و تام، انکشافی را گویند که محدود به هیچ حدی نباشد و جهل بوجه من الوجوه در آن تصویر نشود. اگر در عالم، موجودی فرض شود که مکشوف حق در موطن ذات نباشد، لازم آید که حق تعالی مرتبه ای از مراتب علم را فاقد باشد. لازم این سخن، تحدید علم حقست و تحدید از خواص وجود امکانیست نه وجوبی، و این کلام در قدرت و اراده و سایر صفات هم جاریست و منافات بین قدیم علم و حدود معلوم و ثبات علم و تغیر معلوم نمی باشد. لذا متعلق علم او جمیع اشیاست و چون این علم عین ذاتست، علم فعلیست نه انفعالی تابع معلوم.

صدرالمحققین در مشعرثانی از کتاب مشاعر، گفته است^۱: «ان للعلم حقيقة، كما ان يكون للوجود حقيقة، فكما ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة ومع وحدتها يتعلق بكل شيء و يجب ان يكون وجودا، يطردالعدم عن كل شيء، وهو وجود كل شيء وتمام الشيء اولى به من نفسه، لان الشيء يكون مع نفسه بالامكان ومع تمامه بالوجوب، والوجوب آكد من الامكان، فكذا علمه تعالى، يجب ان يكون حقيقة العلم و حقيقة العلم، حقيقة واحدة ومع وحدتها علمٌ بكل شيء «لايغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أخصاها»، اذلويبقى شيء من الاشياء ولم يكن ذلك العلم علماً به، لم يكن صرف حقيقة العلم، بل يكون علماً بوجه وجهلا بوجه آخر، و صرف حقيقة الشيء لايمتزج بغيره والآ فلم يخرج جميعه من القوة الى الفعل، وقد مر ان علمه تعالى راجع الى وجوده، فكما ان وجوده لايشوب ببقية شيء من الاشياء، كيف وهو محقق الحقايق ومشيء الاشياء، فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها، فحضور ذاته تعالى، حضور كل شيء، فما عندالله تعالى هي الحقايق المتأصلة التي نزلت هذه الاشياء منزلة الاشباح والاطلال» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

ما بطور مبسوط اين كلام را بيان كرديم واز برای زيادت توضيح مي گوئيم: وجود در مقام ذات احدي، صرف همه کمالات است، و حقيقت علم در حضرت ذات بنحو صرافت تحقق دارد و ممزوج با جهل نيست. حقيقت علم اگر با جهل ممزوج نباشد، علم بهمة اشياست. معاليل امكانيه در واجد بودن ذات خود محتاج بوجود علت خود مي باشند و وجود امكاني عين ربط بعلة العلة است، با قطع نظر از علت تحقق ندارد. علت بحسب خارج، مقوم وجود معلول است و معلول تقوم بعلة دارد. اين تقويم غير از تقويم اجزاء ذاتست، ذات ماهيت را، علت بحسب شأن داخل در وجود معلول و احاطه اش احاطه قيوميست. معنای احاطه قیومی

۱. رجوع بشرح مشاعر ملاصدرا تأليف حكيم محقق ملا جعفر لاهیجی با مقدمه و تملیقات مشروح نگارنده چاپ مشهد ۱۳۴۸هـ. ق. ص ۲۷۶ مشعرثانی از منهج دوم، چاپ سنگی، ۱۳۱۳هـ. ق.

آنستکه معلول، خالی از وجود علت نباشد و علت نزدیکتر از معلول بذات معلول است. پس معالیل در وجدان وجود خود محتاج بحقند. این حضور اشیاء نسبت بحق منبعث و ناشی از انظوای کثرات در مقام ذات و شهود حقایق در آن مشهد می باشد. ^۱ تأمل کن در قول حق تعالی: «وَمَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَآبِعَهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ. وَمَارِمِثُ إِذْ رَمِثٌ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى. فَأَتَلَوْهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بَإِيدِيكُمْ»، از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم، وارد شده است: «لَوْ دَلَيْتُمْ بجبل الى الارض السُّفلى لَهَبَطْتُ (لهبطتم خ ل) الى الله».

بنابر آنچه که ذکر کردیم، اثبات علم تفصیلی حق متوقف بر بیان قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاست، این معنی در اثبات فعلیات جمیع موجودات و معالیل برای علت اصلی وجود اصل و پایه است.



تحقیق تام این قاعده در دوره اسلامی از مختصات صدرالمتهلین است. و همانطوریکه مرحوم حکیم محقق، آخوند ملاعلی نوری فرموده‌اند: احدی از حکما و عرفای دوره اسلامی باین تحقیق پی نبرده است. ^۲ آخوند ملاصدرا در جانی

۱. الهیات اسفار، چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ص ۸۴.

۲. مرحوم آخوند ملاعلی نوری، «المولی علی بن جمشید نوری، متوفی ۱۲۴۶»، از اعظام فلاسفه و حکمای دوره بعد از صدرالمتهلین است، و فلسفه آخوند بدون شک و تردید توسط این مرد بزرگ انتشار پیدا نموده است. در احاطه بکلمات ملاصدرا وجودت و فهم و استقامت نظر نظیر ندارد. برخی آنمرحوم را در تدریس و تفریر و تربیت شاگرد بر صدرالمتهلین مقدم می دانند.

آخوند نوری، شاگرد حکیم محقق فخرالمقدمین و المتأخرین، آقا محمد بیدآبادی است. آقا محمد از عجایب دوران و در زهد و ورع مورد اتفاق کل بوده است. آخوند ملا علی نوری، از زهاد علمای عصر خود است. آخوند ملا اسماعیل اصفهانی، آخوند ملا آقای قزوینی و آخوند ملا عبدالله زنوزی و حاج ملا محمد جعفری لنگرودی و آقا میرزا سید رضی مازندرانی «لاریجانی»، از شاگردان میرزا آخوند نوری بوده‌اند. آقا سید رضی در عرفان از تلامذیه ملا محمد جواد شیرازی است، و در علم تصوف و اشراق بر آخوند نوری ترجیح داشته است، آقا محمدرضا قمشهی در تصوف از تلامذیه آقا سید رضی لاریجانی است. حقیقرا اکنون با استاد ملا محمد جواد در تصوف برخوردیم و آنچه تاکنون فحص کرده‌ام کسی را نیافته‌ام.

فرموده است: «لم اجد على وجه الارض من له علم بذلك». در موضع دیگر گفته است: حقیقت این مطلب را غیر از ارسطو کسی درک نکرده است. مرحوم حکیم فرزانه، محقق سبزواری در حاشیهٔ اسفار^۱ گفته است: «ولا يكون كذلك، كلا المقامين مما وصل اليها [وحدت در کثرت و کثرت در وحدت] العرفاء الشامخون، حتى صار من اصطلاحاتهم شهود المفصل في المجلد و شهود المجلد في المفصل».

عرفاء، مقام احدیت را مقام تجلی ذات از برای ذات می دانند. و گفته اند: همهٔ حقایق در مقام تعین اول مستهلکند، و حقیقت حق تعالی همهٔ آن حقایق را بنحو کثرت در وحدت شهود می نماید. از این شهود تعبیر کرده اند: برؤية المفصل مجملاً، و از تجلی حق در مقام واحدیت، که مقام ظهور اسماء و صفات است: برؤية المجلد مفصلاً تعبیر نموده اند. چون اعیان ثابت و ماهیات امکانیه بظهور تفصیلی مشهود حقتند، و اعیان بتبع اسماء و صفات در مقام واحدیت به ثبوت مفهومی و تقرر علمی تحقق دارند، ولی چون عرفای شامخین از برای اعیان ثابت و ماهیات امکانیه تقرر ماهوی قائلند نمی توان گفت معنای بسیط الحقیقه را آن نحوی که صدرالمتألهین بیان کرده است، درک کرده اند. لذا حکیم بارع آخوند ملاعلی نوری در حواشی اسفار گفته است:^۲ «والحق ان العرفاء والصفویة و عظمائهم السابقین، حیث قالوا: ان منزلة الاعیان فی الاسماء الالهیة منزلة الصور

→ جمعی دیگر از محققان هم از محضر این مرد بزرگ استفاده کرده اند، که ذکر همهٔ آنها مناسب با پاورقی نیست، آخوند نوری، معاصر با مرحوم سید حجة الاسلام، سید محمد باقر شفیعی است. سید نیز دارای مقامات عالیه از علم و عمل بوده است. در زمان این بزرگان قدس الله ارواحهم، شهر اصفهان مهد علم و دانش بوده است. انواع علوم: فقه و اصول و حکمت و عرفان و فنون ریاضی در آنجا رواج بسزائی داشته است. فوت آخوند را سنه ۱۲۴۶ هـ. ق. نوشته اند. جنازه او را بنا بر وصیت خودش بنجف اشرف حمل کردند و در جوار علی مرتضی ارواحنا فداه، دفن نمودند.

۱. حاشیهٔ سفر نفس اسفار، چاپ طهران سنگی ۱۲۸۲ ق. ص ۲۸.

۲. مطالبی که از ملاعلی نوری در این رساله ذکر شده، از حواشی اسفار خطی که محشی بحواشی مختصر آخوند نوری و حواشی مفصل حکیم فرزانه آخوند ملا آقای قزوینی «قده» می باشد، نقل شده است.

والحكايات من الحقايق، وكذلك منزلة الاسماء من الذات، يلزم عليهم القول
يكون اليسيط الحقيقة كل الاشياء، كما قال به اساطين الحكمة، ولكن لما قالوا
بثبوت الاعيان بعد مرتبة الاسماء في العلم، يظهر منهم أنهم ليسوا من اهل درك
هذه المسئلة، كما هو حقاها، بل انكروها وان قالوا ببعض ثمراتها».

ثبوت علمي و تقرر مفهومي ماهيات، ممكن نيست ملاك علم حق باشد؛
چون متعلق علم حق، نفس حقيقت وجود است، مگر آنکه تاويل كنيم قول صوفيه
را بقول آخوند ملاصدرا.^۱

هذا تمام الكلام في مسئلة العلم و لتعطف عنان التحقيق الى شرح كلمات
المصنّف في الفصل الثالث و بيان حقيقة الاعيان الثابتة و كيفية ظهورها في
مقام العلم و حضرة الاسماء و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل فان الهدى
لهدي الله.

۱ . رجوع شود باسفار، الهيات، چاپ طهران سنگي، ۱۳۸۲ق، علم باري ص ۵۹، ما در فصل اول
مشروحاً بيان كرديم كه اهل عرفان، اعيان ثابتة متقرر در موطن علم حق را صور تجليات اسماء و
صفات مي دانند، هر اسمي در آن موطن صورت و ظاهري دارد كه از آن بعين ثابت تعبير شده است.
فهم كلمات آنها در اينكه چگونه يك وجود در مقام واحديت مشتمل بر جميع حقايق موجود در علم
بتبع اسماء و صفات خود مي باشد، از مشكلات و عويصات علم الهي است.
ما بيمون الله تعالي، اين مسئلة را بنحو تفصيل «ابحيت لايرد عليها شيء من النقوض والايرادات، بيان
كرديم.

الفصل الثالث

الفصل الثالث

في الاعيان الثابتة

والنتيجه على بعض المظاهر الاسمائية

اعلم، ان للاسماء الالهية صوراً معقولة في علمه تعالى، لانه عالم بذاته لذاته واسمائه وصفاته، وتلك الصور العقلية من حيث انها عين الذات المنجّية بتعين خاص ونسبة معينة، هي المسمّاة بالاعيان الثابتة، سواء كانت كلية او جزئية، في اصطلاح اهل الله. ويسمى كلياتها بالماهيات والحقايق، وجزئياتها بالهويات عند اهل النظر، فالماهيات هي الصور الكلية الاسمائية، المتمينة في الحضرة العلمية، تعيناً اولياً، و تلك الصور فائضة عن الذات الالهية بالفويض الاقدس، والتجلى الاول بواسطة الحب الذاتى وطلب مفاتيح الغيب التى لا يعلمها الا هو، ظهورها وكمالها؛ فانّ الفويض الالهى ينقسم بالفويض الاقدس والفويض المقدس؛ وبالأول يحصل الاعيان الثابتة و استعداداتها الاصلية في العلم؛ والثانى يحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها. واليه اشار الشيخ بقوله: «والقابل لا يكون الا من فيضه الاقدس». وذلك الطلب مستند اولاً الى الاسم الاول والباطن، ثم بهما الى الآخر والظاهر، لأن الاولى والباطنية ثابتة للوجود العلمى، والآخرية والظاهرة للعينى. والاشياء مالم توجد في العلم، لم يمكن وجودها في العين. والاعيان بحسب امكان وجودها في الخارج، و امتناعها فيه، ينقسم الى قسمين: الاول الممكنات، والثانى الممتنعات. وهي قسمان: قسم يختص بفرض العقل اياه، كشرىك البارى واجتماع التقويض والضدين في موضوع خاص ومحل معين وغيرها، وهي امر متوهمة ينتجها العقل المشوب بالوهم، وعلم البارى جلّ ذكره يتعلق بهذا القسم من حيث علمه بالعقل و الوهم، ولوازمهما من توهم مالا وجوده ولا عين، وقرضهما اياه، لامن حيث ان لها ذوات في العلم او صوراً اسمائية، والآيزم الشريك في نفس الامر والوجود.

حقیقت وجود، که مقام حق اول است، بواسطه لابشرطیت آن از تعین و عدم تعین و اضمحلال کثرات در او - حتی کثرات اسمی و صفتی - مقطوع الارتباط است با اشیاء؛ حتی اسماء الهیه و مظاهر صفات، که تعین و صورت اسماء حقند، با مقام ذات غیر مرتبطند. اول نسبتی که وجود بآن تعین پیدا می نماید نسبت علمی است که شهود ذات نسبت بذات است «اول مایتعین به الذات، العلم». حق، در مقام تعین علمی ذات خود و لوازم ذات را که اسماء و صفات و صور و تعین لوازم ذات که اعیان ثابت باشد، بتعقل واحد شهود می نماید. علم بذات، منشأ علم با اسماء و صفات و صور اسما «اعیان» می شود. این تعقل، منشأ ظهور اعیان و تعین تفصیلی اعیان در مقام احدیت می گردد. پس این تعقل و تعین و ظهور، خود یکقسم از تجلی بشمار می رود و ثمره این تجلی، ظهور ماهیات و اعیان ثابت است به تبعیت از اسماء الهیه.

بنابر این، اعیان ثابت در غیب ذات حق و مقام احدیت، بعین وجود ذات حق موجودند، اسماء نیز که روح و باطن اعیان است، در مقام احدیت عین اعیان ثابت اند. منشأ تجلی حق در احدیت، و میدئیت او نسبت با اعیان و پیدایش سوائیت و غیریت، علم حق بذات است. علم حق بذات در این مقام، عین حب ذات بذات و عشق بمعرفیت اسماء و صفات است.

بعد از معلوم شدن این مقدمه، می پردازیم بشرح و بیان کلام مصنف علامه در این فصل: فنقول مستعیناً بالله و الاستمداد من اولیائه: از برای اسماء الهیه، صور و ظواهر و تعیناتی است که حق در باطن ذات، آن صور را تعقل می کند، ولی بعین تعقل ذات و بعین تعقل باطن صور «اسماء حق». علت این تعقل، علم حق است بذات خود و علم حق با اسماء و صفات خود، و چون ملازمه است بین صورت «اعیان ثابت» و باطن صورت «اسماء الهیه»، علم حق بذات خود، جدا از علم با اسماء الهیه که تعین حق است و علم با اعیان ثابت که تعین و صور اسماء الهیه است، نمی باشد.

این صور عقلیه که صورت اسماء الهیه اند، با ذات از آن جهت که ذات در آنها تجلی نموده متحدند. یعنی صورت همان ذات حق است بتعین خاص و

نسبت معين، چون تجلی ملازم با مظهر است. مظهر که عین ثابت باشد، همان تجلی و ظهور اصل وجود است با تعین خاص. مثل تعین وجود بصورت عین ثابت انسان یا عقل یا ملک یا سایر مظاهر. بنابراین، اعیان ثابته باعتبار آنکه عین ذاتی هستند که متجلی بتعین خاص و نسبت معینه است، و بدون این تجلی، عین ذات حق و معقول در باطن وجودند، آن را اعیان ثابته می نامند. پس اعیان ثابته در موطن ذات حق، بعین وجود حق موجود و معقولند، و در مقام تجلی حق، همان ذات متجلی بصورت خاص می باشد. فرقی بین صور کلیات و جزئیات در این تجلی و تسمیه نیست. حکما کلیات این صور را ماهیات و جزئیات را که مقید بپوجودند، هویات نامیده اند.

حقیقت وجود، باعتبار ظهور در انسان یا عقل یا نفس یا طبیعت و مثال، عین ثابت نام دارد، و در مقام رفض کثرات و اضمحلال کثرت در وحدت، عین وجود است. و چون تجلی و ظهور حق بدون اسمی از اسماء کلیه یا جزئیة معقول نیست، رابط این تجلی، اسماء حق است. پس واسطه ظهور، اسماء حق است و چون اسم، عین مسمی است، اسماء الهیه عین حقند. و چون صورت و معنی، ظاهر و مظهر در وجود واحدند، اعیان ثابته، باعتباری عین اسماء الهیه اند. علت ظهور اعیان ثابته و ماهیات در حضرت علمیه، اسماء متعینه است، و ماهیات صورتهای کلی این اسمانند که در مقام احدیت تعین پیدا کرده اند. چون ظهور تکثر، اگر چه تکثر سرابی باشد، تجلی حق است و تجلی ملازم با فیض است. منشاء ظهور اعیان، تجلی حق بفیض اقدس است و علت تجلی اول که تجلی در احدیت باشد، حب ذاتی حق بذات است، که منشاء حب بمعروفیت اسماء و صفات و ظهور صور اسماء و صفات می باشد. مفاتیح غیب و حب ذاتی، منشاء ظهور اسماء و اعیان گردیده اند.

خلاصه تحقیق، آنکه اول تعینی که عارض وجود می گردد، تعین علمی است که «حضور الذات للذات و شهود الذات للذات» باشد. در این مقام، ذات بکمال ذاتیه «وجود و نور و شهود و حضور» تعین دارد، این مقام را مقام احدی نیز گویند، در کمالات ذاتیه، کمالات اسمائی و صفاتی و لوازم آن از اعیان ثابته،

مندرج است. ولی تمیز مفهومی هم در این مقام، ملحوظ نمی گردد. ذات حق در این مشهد باعتبار وحدت و بساطت («و کونها وجوداً و نوراً و شهوداً و حضوراً»)، مفتاح کمالات ذاتی و صفتی و اسمائی است، و صفات کمالی از علم و قدرت و اراده و حیات و سایر صفات بر ذات حمل نمی شوند، و ذات منشأ انتزاع تفصیلی این صفات نیست.

حُب بذات و عشق با اسماء و صفات و ابتهاج ذات بذات، علت ظهور ذات از برای ذات و ظهور اسماء و صفات و لوازم آن، «اعیان ثابته» می شود، و این خود همان تجلی در واحدیت است. حُب بذاتی که صرف کمال است، مقتضی تفصیل و تمیز صفات از یکدیگر است. ذات بواسطه حُب بذات و بدست حُب و عشق، مفاتیح غیب کمالات ذاتیه را گرفته و صفات و اسمائی را که بوجود واحد موجود بوده اند، گشوده و علت تفصیل و تمیز صفات و اسماء و صور اسماء که اعیان ثابته باشند، گردیده است. این اول کثرتی است که در وجود واقع شده است. مبدئ ظهور اسماء را فیض اقدس نامیده اند، و این فیض اقدس دارای صورت و تعیین و ظهوری است که اعیان ثابته را بواسطه تجلی حق وجود خارجی داده است، صورت و تعیین فیض اقدس، همان فیض مقدس است، مرتبه ظهور تفصیلی اعیان و اسماء را مقام واحدیت و مقام و مرتبه ظهور تفصیلی اسماء و تجلی حق در مظاهر مفصله را مقام خلق نامیده اند.

بنابر آنچه که ذکر شد، ماهیات صور اسماء الهیه اند، که با استعداد ذاتی خود که جهات قابلی باشد، در مقام واحدیت بواسطه فیض اقدس ظاهر شده اند، و چون اعیان بلسان ذات، طلب ظهور خارجی نموده اند، و اسماء الهیه طالب تجلی در اعیان اند از اجتماع این دو طلب هر عین ثابتی بوجود خاص خود موجود شده است، و چون قوایل امکانی از تجلی حق در مقام واحدیت بفیض اقدس حاصل شده است، شیخ اکبر در فصوص گفته است: «القابل لایکون إلاّ من فیضه الاقدس». ^۱ مفاتیح غیب الهی که بیان شد، طالب ظهور تفصیلی اسماء و اعیان

۱. شیخ اکبر محیی الدین عربی اندلسی «قدس الله لطیفه و اجزل تشریفه» در فصوص الحکم در «فص

بود. این طلب در مقام اول، مربوط و ناشی از اسم اول و اسم باطن است. چون اولیت و باطنیت از برای اعیان، بوجود علمی در حضرت علمیه که جنبه بطون و تقدم دارد، ثابت است، و چون اعیان، طلب ظهور خارجی نمود، و ظهور خارجی تاخر از وجود علمی دارد. و علاوه بر این، وجود خارجی، تعیین و صورت و ظهور وجود علمی است، علت وجود خارجی، اعیان، و ظهور و تجلی اعیان، در اشخاص و مظاهر خارجی، مستند با اسم آخر و اسم ظاهر است. و قهراً نشأه خارج متاخر از نشأه علم حق است، و تا اشیاء بوجود علمی، محقق نگردند، وجود خارجی پیدا نخواهند نمود. جان کلام آنکه حق اول جل شأنه، حقایق خارجی را از مقام استجنان در ذات بمقام استجنان و اندماج در علم آورد و تجلی در واحدیت اعیان از مقام اندماج و استجنان در علم بمقام ظهور و تفصیلی علمی توسط تجلی اسمی آورد و سپس اشیاء از وجود تیمی بوجود خارجی خاص هر وجود در آورد فالقابل «اعیان» من فیضه الأقدس، والفاعل من فیضه المقدس.

اعیان و مفاهیم باعتبار اتصاف بامکان و امتناع دو قسم است؛ چون مفهوم قهراً متصف بامکان یا امتناع است، و بدیهی است که کلام در تقرر مفاهیم و اعیان در علم واجب الوجود و حق است، قهراً واجب الوجود از این بحث خارج است، اگر چه باعتبار کلی هر مفهومی را که با وجود مقایسه کنیم، از سه قسم که امکان و امتناع و وجوب باشد، خارج نیست و خلوشیء از مواد ثلاث بدیهی البطلان است. فرض در این مقام حصول مفاهیم و ماهیات در علم حق است، که حضرت علمیه باشد. هر مفهوم و معنایی در آن مشهد از امکان و امتناع خارج نیست.

ممتنعات منقسم بدو قسم می شود: یک قسم که مختص بفرض عقل و ذهن

→ آدمی» گفته است: «وقد كان الحق اوجد العالم كله وجود شیع مسوی لاروح فیه فکان کمرآة غیر مجلوة و من شان الحکم الالهی انه مسوی محلا الا ولابد ان یقبل روحا الهیا عبر عنه بالنفخ فیه وما هو الی حصول الاستعداد من تلك الصورة السوأة القبول فیض التجلی الدائم الذی لم یزل ولا یزال و ما یبقى الا قابل والقابل لا یكون الا من فیضه الاقدس» نگارنده در شرح خود بر فصوص، مفصل مراد شیخ اکبر را تشریح نموده است.

است، یعنی مفهومی است که عقل یا وهم آن را فرض نموده و ساخته عقل است، بلکه ساخته قوه واهمه است. نظیر شریک حق و اجتماع دو نقیض یا دو ضد، «البسته اجتماع دو نقیض و دو ضد در موضوع خاص و موضع و محل معین». اینها از اموری هستند که عقل مشوب بوهم یعنی عقل نازل مضاف بقوه واهمه منشاء تحصیل و تعیین این مفاهیم در ذهن است، علم حق تعالی از آنجائیکه بعلم و عقل، باعتبار تعقل این امور تعلق می گیرد، و موجودات ممکنه از جمله عقل، و لوازم آن «تصور شریک باری و مستنعات دیگر»، متعلق علم و قدرت و اراده حق اول است، قطعاً باین قبیل از امور، تعلق می گیرد، تعلق علم حق باین قبیل از مفاهیم از این جهت نیست که این مفاهیم مثل اعیان ثابتة ممکنات صورت اسماء و صفات حق است و در موطن ذات با اسماء و صفات بیک وجود موجود است بلکه از راه مشاهده موجوداتی که این مفاهیم را تعقل می نمایند، باین مفاهیم دانا و عالم اند و این مفاهیم اگر مثل سایر اعیان دارای صورت صحیح در حاق خارج باشد، باید مستنعات دارای وجود خاص باشد، و این خود با عنوان امتناع سازش ندارد. اصولاً محال و متمتع بچیزهایی می گویند، که عنوان مفهومی آن، ایاء از تحصیل خارجی داشته باشد، نه آنکه دارای حصول نفس الامری و وجود خارجی باشد.

قال الشيخ (رض) في الفتوحات في ذكر الاولياء الناهين عن المنكر، من الباب الثالث والسبعين: فلم يكن ثقة شريك اصلاً، بل هو لفظ ظهر تحته العدم المحض، فانكرته المعرفة بتوحيد الله الوجودي، فيسئى منكراً من القول وزوراً. وقسم لا يختص بالفرض بل هي امور ثابتة في نفس الامر موجودة في العلم، لازمة لذات الحق، لانها صور للاسماء الغيبية المختصة بالباطن من حيث هو ضد الظاهر، اذ للباطن وجه يجتمع مع الظاهر، ووجه لا يجتمع معه وتختص الممكنات بالأول والمتمتع بالثاني، وتلك الاسماء، هي التي قال «رض» في فتوحاته: واما لاسماء الخارجة عن الخلق والنسب، فلا يعلمها الا هو، لأنه لا تعلق لها بالاكوان. والى هذه الاسماء، اشار النسبي بقوله: «واستأثرت به في علم غيبك»^١.

١. اللهم انى اسئلك لكل اسم هولك سميت به نفسك وانزلت في كتابك او علمت احداً من عبادك ،

ولما كانت هذه الأسماء بذواتها طالبة للباطن، هاربة عن الظاهر، لم يكن لها وجود فيه، فصور هذه الاسماء، وجودات علمية، متمتعاً بتصاف بالوجود العيني، ولا شعور لاهل العقل بهذا القسم، ولا مدخل للعقل فيه. والاطلاع بأمثال هذه المعاني، انما هو من مشكاة النبوة والولاية، والايمان بهما. فالمتتمعات، حقايق الهية من شأنها عدم الظهور في الخارج، كما ان من شأن الممكنات ظهورها فيه، وكل حقيقة ممكن وجودها، وإن كانت باعتبار ثبوتها في الحضرة العلمية ازلاً وابدأ، ما سُمّت راتحة الوجود، لكن باعتبار مظاهرها الخارجية كلها موجودة فيه، وليس شيء منها باق في العلم بحيث لم توجد بعد، لأنها بلسان استعداداتها طالبة للوجود العيني. فلولم يعط الواهب الجواد وجودها، لم يكن الجواد جواداً، ولو اوجد بعضها دون بعض، مع انها كلها طالبة للوجود يكون ترجيحاً بلا مرجح. وإفراها، لتوقفها بازمانها التي يعلمها الحق وقوعها فيها، تظهر من الغيب الى الشهادة ظهوراً غير منقطع الى انقراض النشأة الدنياوية، وفي الآخرة ايضاً كما جاء في الحديث الصحيح: «المؤمن اذا اشتى الولد في الجنة، كان حمله ووضعه وبيته في ساعة واحدة، كما يشتهي». قال تعالى: «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُى اَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ نَزُلًا مِنْ عَشِيرِ رَبِّكُمْ»^١.

والاعيان الممكنة، تنقسم الى الاعيان الجوهرية والعرضية. والأعيان الجوهرية كلها متبوعات، والأعيان العرضية كلها توابع، والجواهر تنقسم الى بسيط روحاني^٢، كالعقول والنفوس المجردة، والى بسيط جسماني كالعناصر، والى

→ اواستأثرت به في علم غيبك.

١. سورة فصلت، آية ٣٦، صدر آية: «نحن اولياكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة ولكم فيها...».
٢. نفوس ناطقة، بنا بر مذهب تحريق، دراصل وجود تجرد تدارد، بله عين مادة جسماني است وبقاوى مادي باعتبار مقام نازل وجود متحد است. باين لحاظ، باعتبار بعضى از مراتب وجود، مركب است. بعد از خلع جلباب بدن، نیز باعتبار تجرد برزخى، بعضى از مراتب نفس دارى جسم است. موجود بسيط تام، همان عقل است. نفس باعتبار مقام اعلاى وجود، آنهم نه در همه افراد انساني، دارى تجرد تام، بلکه فوق التمام و فوق التجرد است. اينکه مصنف نفس و عقل را دارى يك حكم مى داند، بنا بر حكمت مشهوره است: شيخ الرئيس و فارابى و شيخ اشراق، بلکه همه محققان قبل از «ملاصدرا» صميم ذاتِ نفس را مجرد تام مى دانسته اند. ومع ذلك اعتقاد داشتند که بدن جسماني تعلق دارد، در حالتى که مجرد تام، عقل است نه نفس، نفس باعتبار تعلق بدن، مادي است، بعد از استحکال، مجرد مى شود. اين خود بهترين دليل بر حرکت جوهرى در اجسام و مواد است. نفس باعتبار وجود نازل، عين مواد جسماني است. از جمادى شروع، بقاء في الله ختم مى شود.

مركب في العقل دون الخارج، كالمهية الجوهرية المركبة من الجنس والفصل، و
الى بسيط في الخارج دون العقل، كالأجسام البسيطة، والى مركب فيهما،
كالمواليد الثلاث.

و كل من الأعيان الجوهرية والعرضية ينقسم الى اعيان الاجناس العالية
والمتوسطة والسافلة، و كل منها ينقسم الى الانواع وهي الى الاصناف والى
الاشخاص: «فسبحان الذي لا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء ولو
السميع القليم».

شيخ اكبر رضوان الله عليه، در فتوحات در مقام بيان اينكه مفاهيمي كه با
لذات محالند «ودارای صورت علمی مستقل نیستند»، گفته است: «ومن
الاولياء، أيضاً التاهون عن المنكر من رجال ونساء رضى الله عنهم، تولاهم الله
بالنهي عن المنكر بالمعروف. والمنكر الشريك الذي اثبته المشركون: بجهلهم فلم
يقبله التوحيد العرفاني الالهي، فانكره فصار منكراً من القول وزوراً، فلم يكن ثم
شريك له عين اصلاً، بل هولفظ ظهر تحته العدم المحض، فانكرته المعرفة
بتوحيد الله الوجودي، فسمى منكراً من القول، إذ القول موجود وليس بمنكر عيني،
فانه عين لا عين للشريك، اذ لا شريك، في العالم عيناً، وان وجد قولاً ونطقاً، فهم
التاهون عن المنكر، ولكن نهيم بالمعروف في ذلك».

خلاصه آنكه مفاهيمي كه بحسب نفس الذات، اياه از تحقق خارجي دارند،
و عنوان موضوع از تحقق خارج امتناع می ورزد، در حضرت علميه صورت علمي
مستقل ندارد، لذا اين گونه از مفاهيم صورت و تعيين اسماء حق نيستند، اينكه
شارح مفتاح گفته است: الحق ان المستحيل داخل في دائرة الثبوت، فضلاً عن
المعدومات الممكنة دون الوجود في نفسه، فليس هذا مايقوله المعتبرة: بان
الممكنات المعدومة ثابتة في انفسها من غير الوجود، فانه باطل قطعاً اذ لا واسطة
بين الوجود والعدم.^۲

۱ . رجوع شود بجزء دوم فتوحات مكية شيخ عربي، ص ۳۸، چاپ مطبعة الزهية بولاق مصر ۱۲۷۰،
هجري قمری.

۲ . شرح مفتاح فنيوي، تأليف حمزه فناری، چاپ طهران ۱۳۲۲ هـ ق. ص ۲۷.

اگر چه ظاهر کلامش آنستکه امور مستحیل داخل در دایره ثبوت علمی حق است، ولی احتمال دارد مرادش همان باشد که در فرض و قسم دوم ممتنعات، مصنف علامه، بیان نموده است، لذا یکی از متأخرین اعلی الله مقامه، کلام او را در تعلیقه بر مفتاح توجیه نموده است.^۱ این قبیل از قضایا را اهل حکمت متعالیه، قضایای غیر بتیه نامیده اند.^۲

در جواب از شبهه معدوم مطلق، و نظائر آن، از قبیل شریک باری و مفهوم اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین، شیخ رئیس و صدر المتالیهین و سایر اعلام، جوابهایی داده اند، از جمله آنکه عقل چون از عالم ملکوت و سطوت است، قادر است که مفهوم و معنای نقیضین و شریک باری و جوهر فرد و سایر ممتنعات را تصور نماید. حتی قدرت دارد که عدم نفس خود را با وجود خود، و عدم علت و عدم عدم را تعقل کند، نه بتوان آنکه متصور او مصداق حقیقت ممتنع است، چون آنچه که در ذهن و عقل مرتسم می شود، مصداق واقعی ممکن است؛ بلکه این مفاهیم عناوین حقایق باطل الذاتست. ملاک و مناط صحیح مفهومی که عنوان از برای این قبیل از مفاهیم است، آنستکه این مفاهیم بر ذات خود بحمل بولی حمل می شود نه به حمل شایع. این مفاهیم باعتبار حصول ذهنی، منشاء صحیح حکم بامتناع و بطلان است. صحیح حکم باعتبار آنستکه این مفاهیم بحمل شایع از ممکناتند. امتناع حکم از آن جهت است که معدوم و ممتنع بر این مفاهیم بحمل اولی ذاتی حمل می شود. از همین قبیل است احکامی که بر حقیقت واجب، عقل جاری می نماید. چون حقیقت واجب و کذلک، صفات ثبوتیه او محاط عقل

۱. مرحوم حکیم کامل و عارف محقق، استاد مشایخنا نظام، آقا میرزا هاشم اشکوری «فلس الله روحه»، بر این موضع از مصباح الأئس مرقوم داشته اند: «الوجود فی نفسه غیر داخل فی دایره الثبوت العلمی و الحفصره العلمیه، والمرادان المستحیل غیر داخل فی دایره الوجود فی نفسه، بل هو داخل فی دایره الثبوت العلمی فقط، وله صورة علمیه و عین ثابتة، ولكن یمتنع وجوده فی الخارج، لاجل کونه من لوازم الاسم الباطن و صورته و هارياً عن الظاهر، فلیس المراد من المستحیل ماهو باطل الذات غیر منفرد الحقیقة و الماهیه، کشریک الباری و اجتماع النقیضین و نظائرهما لیس صورة مستقلة علمیه، تدبر».

۲. برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود باسفار اربعه چاپ سنگی طهران ۱۳۸۲ هـ. ق. ص ۷۶.

واقع نمی شود، عدم ارتسام عناوین در عقل و ذهن، گاهی از فرط بطلان و گاهی از تمامیت ذات و کمال حقیقت است، لذا حقیقت حق، از فرط فعلیت، وجود ذهنی واقعی، ندارد، و عناوین باطل از نهایت بطلان.

تفصیل این بحث موکول است بمفصلات از کتب حکمی و فلسفه نظری. محصل کلام آنکه مفاهیمی که عنوان و ذات آن مفاهیم، از تحقق خارجی امتناع دارند، و باطل الذاتند، صورت صحیح و مستقل و ذات و صریح و تمام، در مشهد ربوبی و حضرت علمیه و مقام احدیت ندارند. این قبیل از الفاظ، الفاظ ظاهر تحتها العدمند، و تسمی منکرأ من القول و زورأ.

قسم دیگر از مستحیلات، که تحقق خارجی ندارند، ولی عنوان از برای ذات باطل نمی باشند، ثبوت نفسی الامری باعتبار تقرر ماهوی دارند، و در مقام علم و احدیت صور اسماء حقند، ولی داخل در دایره وجود نیستند. چون صور اسماء غیبی راجع باسم باطن می باشند، و داخل در وجود و ظهور نمی شوند. چون ظهور و وجود، ضد بطون و خفائند؛ ولی باید دانسته شود، اسم باطن دو وجهه دارد: از جهتی با ظاهر اجتماع دارد، و از جهتی ضد ظاهر است. حقایق امکانی که دارای دو جنبه اند باعتباری ظاهر و باعتباری باطنند، ولی مستحیلات، صورت اسماء غیبی مختص باطنند، موجودات امکانی صور اسماء غیبی حقند که اختصاص باسم باطن محض ندارند. این اسماء، از همان اسمائی هستند که شیخ اکبر در فتوحات گفته است: اسماء خارج از خلق و نسب در مقام بطون ذات، تقرر دارند، و تعلق باکوان ندارند. بهمین اسماء حضرت رسول در دعای خود نظر داشته است که فرموده است: «او استأثرت به فی علم غیبک». چون این قبیل از اسماء حق اختصاص باسم باطن محض دارند و از ظهور فرار می نمایند، ناچار صور و تعیین این اسماء، وجودات علمیه یی هستند در غیب ذات و مستور در مقام لاتعین که داخل در دایره وجود عینی و ایجاد خارجی نمی شوند.^۱ اهل عقل که طعم شهود را نچشیده اند، باین قسم از ثابتات و اسمائی که در باطن آن ثابتات

۱. در شرح مفتاح و برنی دیگر از کتب عرفانی، تصریح شده است که این قبیل از صور که تعین اسماء

وجود دارد، واقف نیستند، با عقل نظری که محبوب و مستور در افکار و نظرات است، نمی‌توانند بی باین حقایق برند. اطلاع از این معانی اختصاص دارد بکسانی که حقایق را از مشکات نبوت و ولایت می‌گیرند.

پس ممتنعات، حقایق الهیه‌اند که شان آنها بقاء در خفاء محض است، و از تحقق خارجی و قبول وجود خاص گریزانند، ولی شان ممکنات، ظهور خارجی و دخول در دائره وجود و تحقق در عین است. هر حقیقت امکانی باعتبار تقرر و ثبوت علمی، موجود در حضرت علمیه ازلاً و ابداً بوی وجود بمشامش نرسیده است؛^۱ و اگر چه باعتبار آنکه مظهر اسماء حق است، موجود در خارج است. و هیچ موجود امکانی باقی در حضرت غیب نمی‌ماند، و وجود خارجی پیدا می‌نماید، چون ممکن بلسان استعداد، طالب وجود خارجی است و حق تعالی هم جواد و بخشنده محض است، و حالت منتظره در افاضه ندارد. قاعل تام و قابل نیز در قابلیت تمام است.

لذا هیچ موجودی در کتم عدم قسی ماند و حق در افاضه وجود، تام و تمام است و ممکنات نیز در قبول وجود قصوری ندارند؛ بلکه طالب وجود و گریزان از

غیبی حقند، داخل در دائره ثبوت و تقرر ماهوی و علمی می‌باشند، و داخل در حیطه وجود نمی‌شوند. در این مورد، برخی اشکال کرده‌اند که لازم این قول ثبوت و تقرر ماهیت است. در مقام علم. و این همان قول اهل اعتزال است که قائل بثبوت ماهیات بدون وجودند، با این فرق که معتزله قائل به تقرر و ثبوت ماهیات در حال عدم منفک از جمیع وجوداتند، و متصوفه قائل بثبوت ماهیات در مقام علمند. برای فرار از این اشکال و یا جهت بیان مراد، برخی از اهل عرفان از جمله محقق قیصری ماهیات را وجودات خاصه علمیه دانسته‌اند.

۱. در جای خود بیان شده است که «شیثیت» بر دو قسم است: شیثیت وجودی و شیثیت ماهوی، اینکه در کلمات قوم دیده می‌شود که بمسکنات قبل از تحقق خارجی «شیء»، اطلاق شده است با آنکه وجود خارجی ندارند و در علم حق تقرر دارند، مراد همان شیء مضمومی است: «کان الله ولا شیء معه» لذا شارح مفتاح در مصباح، چاپ طهران ۱۳۲۲ هـ ق، ص ۲۷، گفته است: «و اما تسیته تعالی کل ممکن بالشیء قبل وجوده فی قوله: «واذا قضی امرأ فانما یقول له: کن فیکون، فلا تقضی الوجود، بل الثبوت فی علم الله، المصحح للخطاب معه، و هو نوع من الوجود، لکن بالنسبة الی العالم لابالنسبة الی ذلك الشیء» فی نفسه، کذا حقه الشیخ فی النضحات». بهتر آن بود که شارح علامه، شیثیت را بدو قسم منقسم نماید کما فعلناه.

عدمند. اسماء الهیه، طالب مظهرند و مظاهر علمیه طالب وجود. نتیجه طلب طرفین، ظهور مراتب امکانی است از حضرت غیب و علم بعالم خلق و عین و ظاهر و شهادت. بعضی از اسماء حاکم بر عالم ماده و جسمانیات اند، و برخی حاکم بر نشأه آخرت، به تناسب ملکات و صفاتی که صاحبان نفوس ناطقه در دنیا تحصیل کرده اند. فرق است بین این دو عالم، با اینکه عالم دنیا و بعضی از مراتب آخرت دارای جسمند، ولی اجسام دنیاوی قیام بماده دارند، لذا هر موجودی که در این نشأه حصول پیدا نماید، تدریجی الحصول است، و محتاج بماده و مدت و زمان است، ولی اجسام اخروی زنده و جاوید و حصولشان دفعی است، چون ظل وجود نفسند و نفس نسبت بصور اخروی، بفاعل اشبه است تا قابل؛ بلکه جمیع هیئات اخروی، قائم بجهت فاعلی نفوس است، هم حصول صور زشت و بهیمیه که قائم بنفوس فساق اند، قیام صدوری بنفوس دارند، و هم صور و ملکات زیبا که مختص باهل جنت افعال اند، بصاحبان نفوس قیام صدوری دارند، لذا هر چه را که نفس در آن نشأه اراده نماید، دفعه حاصل می شود و از هیچ خواسته یی محروم نیست. کافر از مشاهده صور قبیح که نتیجه اعمال دنیائی اوست، منشاء حصول صورتهای قبیح و بهیمی در وجود خویش می شود، صرف تنفر او از عملی که متجسم در روح او شده است، منشاء صورت قبیح تری می گردد: «كَلِمَا نَفِيحَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَا لَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ». چون منشأ حصول صور در ذات و باطن وجود اوست، حرکت او در انواع عذاب حرکت دوری است. لذا تخلص از عذاب ندارد. اهل ایمان و صاحبان نفوس صالحه نیز متمتع به نتیجه اعمال خود و محشور بصورتهای نیت خود می شوند.

ناگفته نماند، که نیل بنعمتهای جسمانی، اختصاص بصاحبان جنت افعال دارد، ولی صاحبان جنیت صفات و ذات که با حق محشورند، اعتنائی بنعم جسمانی ندارند و غوطه ور در لقاء حقند. خصوصاً کسانی که اهل جنت ذاتند و باده از جام تجلی ذات خورده اند^۱. از خواجه عالم «ص» وارد شده است: «ابیت

۱. در شرح بر فصوص بنحو تفصیل مترض اقسام حشر و کیفیت حشر موجودات و احوال اهل نهم و

عند ربي يطمعني ويسقيني»

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
ببخود از شعشعه پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی، صفاتم دادند

اعیان ثابتة ممکنات، متجاوز از مقوله جوهر و عرض نیستند، و منحصر بیک مقوله جوهر که جنس اعلی است، و تهُ مقوله عرض، اعیان جوهری قائم بذات و مستقل در وجود و اعیان عرضی در وجود، تابع جواهرند. جوهر دارای انواعی است، برخی از افراد جوهر، تجرد تام دارند، یعنی بسیط صرفند، بحسب فعل و ذات تجرد دارند، نه در مقام فعل احتیاج بماده دارند، و نه در مقام ذات «عقول طولی و عرضی». و برخی از جواهر در مقام ذات تجرد دارند و بسیطند، ولی باعتبار استکمال تعلق بماده دارند، مثل نفوس ناطقه که از هر دوی این انواع، مصنف تعبیر بجواهر بسیط روحانی نموده است.^۱

موجودات مثالی و برزخی در قوس صعود هم بحسب ذات و فعل از ماده مجردند، ولی از مقدار که از لوازم جسم است، تجرد ندارند. جواهر بتقسیم دیگر منقسم می شود به بسیط جسمانی، مثل اصول عناصر چهارگانه «که بعقیده قدما، عناصر منحصر باین چهار است و بدیهی است که عنصر بسیط است». و بجوهر مرکب در موطن عقل، نه در خارج. «مثل ماهیاتی که جوهرند و ترکیب از جنس و فصل دارند». و جواهری که در خارج بسیطند و در عقل مرکب. و بجواهری که در موطن عقل و خارج ترکیب دارند. مثل موالید ثلاث: «معدن، نبات، حیوان». هر یک از اعیان جوهری و عرضی منقسم می شود باعیان اجناس عالی و متوسط و

→ حمیم و نحوه تجسم اعمال و کیفیت عالم آخرت و نحوه حشر مجردات عقل طولی و عرضی شده ایم، لذا در شرح این مقدمه بطور اختصار این مطلب را نوشتیم.

۱. در نفوس، نظر کامل همان است که صدرالذین شیرازی در اسفار بیان کرده است. اهل تصوف نیز راجع بسحدوث جسمانی نفوس ناطقه و نفوس حیوانی با ملاحظه موافقتند، ولی بحث تفصیلی این مطلب و اقامه براهین اختصاص باو دارد. در شرح فصوص جلد ثانی این کتاب مشروحاً در مقام شرح کلمات شیخ اکبر این بحث خواهد آمد «والله یعول الحق و هو یهدی السبیل».

سافل و هریک از اینها نیز منقسم بانواعی می شود و اصناف و اشخاص نیز ناشی از انواع است.

بمقیده عرفاء، جمیع اجناس و انواع جوهری و عرضی، دارای عین ثابتی است در حضرت علمیه و مقام واحدیت، که اجناس عالیّه و متوسط و سافلّه از ظهورات آن اعیانند. همانطوریکه در اوائل این شرح بیان کردیم، کلیات باصطلاح و بنا بر مشرب عرفاء، نسبت باصناف و اشخاص در مقام تحقق، تقدم دارند، و افراد تابع کلی اند، بر خلاف مشرب حکما، که کلیات را تابع و متنوع از افراد می دانند، کلی باین اصطلاح، امری متنوع از افراد است و بحسب وجود نسبت بافراذ تبعیت دارد.

اعیان ثابتّه، که مفاهیم و ماهیات امکانی باشند، یک نحوه ثبوت و تقرر در علم حق دارند. هر مفهومی از ماهیات که عمومیت آن بیشتر است، در علم ربوبی تمامتر است، و همان ماهیت کلی نسبت بمفاهیمی که در حیطه آن مفهوم واقعند، اصالت دارد و بقیه مفاهیم تابع و ظهور آن عین کلی سعی می باشند، تا برسد بنازلترین مفهوم. لذا آخرین تعیین عین ثابت هر نوعی، فرد مادی دایر موجود در عالم شهادت است.

علت اصلی و سرّ واقعی این مطلب، «کما صرح به بعض - الاعلام^۱ من اهل بلدتنا آشتیان، حرسها الله و اهلها عن العاهات»، آنستکه اعیان ثابتّه و صور علمیه الهیه، «باعتبار وجود تبعی به تبع وجود حق و استقرار در عرش مکین لاهوت»، محیط بر حقایق و اعیان خارجی است. و اینکه حکما گفته اند: مفهوم و ماهیت هر چه از وجود دورتر باشد، ابهام آن تمامتر و ضعف آن بیشتر است، تا برسد بجواهر جنسی که اضعف مفاهیم است، مناقات با این گفته ندارد؛ چون اعیان

۱. وهو المعارف الكامل والفلسوف الماهر، مرحوم آقا میرزا مهدی آشتیانی، قدس الله لطیفه، و اجزل تشریفه، در حواشی بر شرح منظومه مرحوم حکیم سبزواری «فقه».

ثابته، صور و تعينات اسماء و صفات حقند، و فرق آنها با اسماء حق باطلاق و تقييد و تعين و عدم تعين است، و برگشت اعيان بمقام باطن ذاتست؛ چون اسماء حق تعينات وجود حقند و اعيان تعينات اسماء است. و فرق بين ظاهر و مظهر اعتباری است، «لرجوعهما الى اصل واحد و سنخ فارد» زیرا حق باعتبار ذات ظاهر، و باعتبار ظهور در اعيان مظهر است، و توحيد وجودی اقتضاء دارد که جمع کثرات و تعينات بیک اصل عريض رجوع نمايند.

چون جميع حقايق امکانی از مفاهيم کلی و جزئی و وجودات خاص، که ناشی از تجلی حق با اسماء خود است و لوازم اعيان و بالجمله هر عين ثابت ممکني در مقام واحدیت قبل از تعلق جعل و فیض حق، مشهود حق است. جميع ماهيات جوهری و عرضی از اجناس عالی و متوسط و سافل و اعراض لوازم حقايق جوهری کلاً منبعث از تجلی حق در مقام احدیت و ظهور بکثرت حقیقی در مقام واحدیت در نشأء علم ربوبی مشهود حقند، و هیچ موجودی از حیطة علم حق قبل از تعین خلقي خارج نیست. بعد از تعین خلقي و ظهور وحدت در کثرات، متجلی، حقیقت حق است که در جميع مظاهر سريان فعلی بوجود متنسب ساری است. بنابر مشرب اهل عرفان، ملائک علم حق باشیاء، بعد از خلقت و تجلی فعلی، همان معیت قیومی حق است، با جمع اشیاء و همان سريان فعلی واجب الوجود است در جميع مراتب عالم و ملائک معلومیت حقايق، همان حضور اشیاء است نسبت بحق، چون ملائک علم حضور است و علت جهل غیبت.

حق تعالی، باعتبار اطلاق ذاتی با جميع موجودات، معیت قیومی دارد. وجود خارجی حقايق، همان تعينات تعقلات حق است، کما اینکه حقايق عالم، تعقلات تعينات او هستند، لذا علم او بکلی، کلی، و بجزئی، جزئی است. علم او بنفس ذات خود، علم بجمع حقايق است. جمع علوم حق ازلی التعلق است، بلکه جميع موجودات، بنا به مشرب عرفا، روی همان تحقیقاتی که شد، نسب علمی حقند که از کلیات آن بماهيات، و جزئیات آن بهویات تعبیر شده است از آنجائیکه جميع حقايق در مقام واحدیت عین ذات اوست، و حق بعین علم خود بذات، عالم بحقايق است. و این علم بذات، منشاء ظهور تفصیلی حقايق در

واحدیت و تعین خلقی در ظهور عینی و خارجی است، علم او فعلی و علت وجود خارجی حقایق امکانی است.



بالاترین مرتبه و درجه علم بهر چیزی «کائناً ما کان»، در موقعی حاصل شود، که بین عالم و معلوم، یعنی عالم بالذات و معلوم بالذات، جهات مغایرت مرفوع و جهات اتحاد حاصل شود، چون علت جهل و مانع از کمال ادراک، همان غلبه حکم مغایرت و جهات موجب امتیاز است؛ چون مغایرت و مابه الامتیاز، موجب بُعد معنوی و تفرقه بین عالم و معلوم می گردد. هر چه جهت اتحاد بین عالم و معلوم غلبه کند، و جهات موجب تفرقه و امتیاز، مغلوب و محکوم گردد، علم تمامتر، هویت و صریح ذات و حقیقت معلوم برای عالم ظاهرتر و بارزتر است. غلبه جهات وحدت و اتحاد با قرب معنوی ملازمه دارد، بلکه عین قرب معنوی است. لذا مولانا جلال الدین رومی گفته است:

قرب حق از قید هستی رستن است نی بسبالا و بپائین رفتن است

در مباحث اتحاد عاقل و معقول، و مباحث وجود ذهنی صدرالمتألهین، ملائک علم بحقایق را باتحاد عاقل و معقول دانسته است^۱. گاهی گفته است: حصول ادراک کلیات باتحاد نفس با صورت معقوله «که از آن بمعلوم بالذات تعبیر نموده اند»، می باشد. گاهی ملائک حصول ادراک کلی را باتحاد نفس عاقله با عقل فعال و رب النوع دانسته. برخی در ربط بین این دو موضوع متحیر مانده اند.^۲

۱. رجوع شود بمباحث عقل و معقولات اسفار ملاصدرا، چاپ طهران ۱۳۸۲ ه.ق. ص ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، «ان النفس انما تمقل باتحادها بالمقل الفعال».

۲. مراجعه شود بوجود ذهنی اسفار، چاپ ط. ۱۳۸۲ ق. ص ۷۹، «حصلت للذهن قوة بصيرة روحانية ينظر الى حقيقة واحدة... ص ۷۹. ان النفس عند ادراكها للمعقولات، تشاهد ذواتاً عقلية، مجردة لا بتجريد النفس و انتزاعها معقولها من محسوسها... بل بانتقال و ارتحال من الدنيا الى الآخرة...». رجوع شود بشرح جلال و آراء فلسفی ملاصدرا، تالیف نگارنده ص ۱۷۳. و رساله در علم و وجود ذهنی.

نفس بعد از استکمالات و تجافی از دارغرو و عبور از مراتب برزخی، بمرتبه تعقل می رسد. یعنی مجرد تام می شود، تا بتواند کلیات را ادراک نماید. در اوائل ادراک، کلیات حقایق وجودی را از دور بواسطه اتصال خیلی ضعیفی بمقل فعال ادراک می نماید. این اتصال، مدتها احتیاج باعداد دارد و ادراک کلی برای نفس در این مراحل حال است، و مقام نیست. کم کم نفس در مقام ادراک کلیات، اتصال تام بمقل فعال که خزینه معقولات پیدا می نماید، و این خود او ان و اوایل اتحاد است. در مقام نهایت استکمال، با عقل متحد می شود. اتحاد نفس با عقل فعال، عین اتحاد نفس با صورت معقوله است. نفس در این مراحل خود خزینه ادراکات و معقولات می گردد، چون نفس مادامی که مدبر بدن است، و ببدن توجه دارد، علاوه بر سیر استکمالی و پیمودن قوس صعودی، دارای قوس نزولی نیز می باشد، باین معنی که بعد از شهود حقایق در عقل، که این شهود از اعداد جزئیات خارجی حاصل می شود، توجهی بمراتب نازل می نماید. نفس در موقع ملاحظه جزئیات بعد از ادراک کلیات، دارای جزر و مدی است که نتیجه آن شهود حقایق در مقام صعود و خلاقیت نسبت به صور عقلیه نازله از مقام غیب الغیوب نفس در مقام قوس نزول است، که باقراد خارجی حمل می شود.

افراد مادی خارجی بمنزله اشعه و ظلال حقایق غیبی می باشند.^۱

خلاصه کلام آنکه، علم تام بشیء، از اتحاد عالم بالذات و معلوم بالذات حصول پیدا می نماید. اینکه علم، بموجودات منفر در ماده، بالذات تعلق نمی گیرد و احتیاج بصورت و معلوم بالذات در مقام ادراک دارد، ناشی از جهات امتیاز زیادی است که در عالم ماده وجود دارد. بُعد حقیقی و احکام مابینت و جهات امتیاز در مادیات فراوان است. وجود هر چه بمعنی و مجرد نزدیک شود، صلاحیت آن از برای ادراک بیشتر می شود، تا برسد بوجودی که در مرتبه اعلای از مجرد است، و همه حقایق را در بر دارد و از عرصه علم او هیچ موجودی خارج نیست.

۱. نگارنده در رساله مستقلی که در وجود ذهنی تالیف کرده است، بطور مستوفی در این بحث و سایر

علت کمال علم حق باشیاء، همان وجدان حق جمیع حقایق را در مقام ذات است، که عرفا از این وجدان و حصول حقایق بنحو کثرت در وحدت تعبیر به «استجلائه تعالی الاشیاء فی نفسه و استهلاك کثرتها و غیرتها فی وحدته»^۱ نموده اند.

لذا حقایق خارجی، که ناشی از وجود حق است، دارای کینونت علمی در مقام احدیت وجود بوده اند، که حق در تجلی علمی غیبی، حقایق را شهود نموده است. از این شهود، بکمال جلاء تعبیر شده است. کمال استجلاء، شهود حقایقست در مقام واحدیت و حضرت علمیه، پس حق در دو موطن، حقایق را شهود نموده است، در یک موطن و مشهد برفع غیریت و جهات سوائت. در موطن دوم بنحو کثرت، ولی کثرتی که ناشی از وحدت و مؤکد وحدتست. در این دو مشهد، جمیع حقایق، نسب علمی حقتند، چون ظهور و شهود و وجود و وجدان، متحد بالذات و مختلف بالاعتبارند.

مقام سوم: شهود حق، همان ظهور وحدت حق در کثراتست. در این ظهور نیز حقایق نسب و شئون علمی حق، بلکه مراتب علم حقتند، لذا گفتیم حقایق خارجی تعینات تعلقات حقتند. صور مفصله وجودی در خارج، مطابق صور علمی در مقام علمند، که بحسب اقتضاء و استعداد اعیان، تحقق پیدا نموده اند و آنچه که مقتضی استعداد ذات حقایق بود، حق اعطا نمود. حقایق خارجی، ظهور همان حقایق و اعیان واقع در مشهد ربوبی اند، که از تجلی حق در اعیان حاصل شده اند، باین جهت، حقایق خارجی ظهور علمی حقتند و حق بنحو وحدت در کثرت در آنها متجلی است، و بوحدت ذات خود محیط بر همه حقایق است. پس جهات تغایر در این موطن، هم منتفی است و همه حقایق بتفصیل در مقام وجود خارجی مشهود و حاضر نزد حقتند. لذا بر همه حقایق «علی ماهی علیها»، علم

→ مطالب مربوط به نقل و معقولات سخن گفته و این بحث را بطور کامل روشن نموده است.

۱. مراجعه شود باوائل فحاح صدرالدین قزوینی و نصوص قزوینی، ص ۱۹۵، ۱۹۷، چاپ طهران منظم به تمهید القواعد این ترکه.

دارد و چون ظهور و حضور وجود خارجی اعیان، ناشی از ظهور و حضور مرتبه واحدیت و علم حق در مقام واحدیت باشیاء است، و مرتبه واحدیت نیز ناشی از تعقل حق اشیاء را در موطن ذات بعین تعقل ذات بنحو کثرت در وحدت می باشد. حق در موطن ذات، «مقام احدیت» و حضرت علمیه «مقام واحدیت»، قبل از تعیین و تحقق خارجی اشیاء بحقایق «علی ماهی علیها»، علم دارد. بعد از خلقت، مجهولی بر حق آشکار نمی شود، چون علم فعلی، نتیجه و ظهور علم ذاتی است. پس علم حق در مرتبه ذات، تامتر و انکشاف آن واضحتتر از علم در مقام فعل است. این مطلب عالی با مبانی و اصول اهل عرفان تمام و مطابق با کتاب و سنت الهی و وحی است؛ ولی با مبانی حکمای بزرگ مثل فارابی و شیخ رئیس و اتباع آنها و شیخ اشراق و اتباع او سازش ندارد. اغلب حکما در این مسئله در وادی تحیر قدم می زنند: «وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون»، والعجب ان من رام منهم بزيادة تحقيق وتدقيق في هذه المسئلة، انما جاء بالحق منع و نقض فاصبحت مؤلفاتهم مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض، والله هو الهادي».

فالعالم الاعيان، مظهر الاسم الاول والباطن المطلق. وعالم الارواح، مظهر الاسم الباطن والظاهر المضافين. وعالم الشهادة مظهر الاسم الظاهر المطلق والآخر من وجه. وعالم الآخرة مظهر الاسم الآخر المطلق. ومظهر اسم الله، الجامع لهذه الاربعة، هو الانسان الكامل الحاكم في العوالم كلها. وعالم المثال، مظهر الاسم المتولد من اجتماع الظاهر والباطن وهو البرزخ بينهما. والاجناس العالية، مظاهر اسميات الاسماء التي تشتمل الاربعة عليها، والمتوسطة مظاهر الاسماء التي تحتها في المرتبة. والسافلة مظاهر الاسماء التي دونها في الحيلة والمرتبة. وكذلك الانواع الحقيقية، مظاهر الاسماء التي تحت حيلة الأنواع الاضافية، وهي ان كانت بسيطة، يكون كل منها مظهراً لاسم خاص معين، وان كانت مركبة، يكون كل منها مظهراً لاسم حاصل من اجتماع اسماء متعددة، واشخاصها، مظاهر رقائق الاسماء التي يحصل من اجتماع بعضها مع بعض. ومن هذه الاجتماعات، يحصل اسماء غير متناهية ومظاهر لايتناهي، ومن هنا يعلم سر قوله تعالى: «قل لو كان التبخر مبدأاً لِكلمات رَبِّي لَسَفَدَ البِشْرُ قَبْلُ اَنْ تَنْفَخَ كَلِمَاتُ رَبِّي، وَلَوْ جِئْتُ بِمِثْلِهِ مَدَدًا»، لان كلماته تعالى، هي اعيان الحقايق كلها، وكمالات الاسماء المشتركة، مشتركة بين

مظاهرها، بخلاف الاسماء المختصة، فان کمالاتها ایضاً مختصة.

ولا بد ان يعلم ان كلما هو موجود في الخارج وله صفات متعددة، فهو مظهر لها كلها، فان كان يظهر منه في كل حين صفة منها، فهو مظهر تلك الصفة في ذلك الحین، كما ان الشخص الانساني، تارة يكون مظهر الرحمة، وتارة مظهر النعمة باعتبار ظهور الصفتين فيه وان كان يظهر فيه صفة معينة اوصفات متعددة دائماً، فهو مظهر لها دائماً بحسبها.

فالعقول والنفس المجردة من حيث انها عالمة بمبادئها وما يصدر منها، مظاهر للمعلم الالهي وكتب الهیة^۱. والعرش مظهر الرحمان ومستواه، والكرسى مظهر الرحيم. والفلك السابع مظهر الرزاق. والسادس مظهر العليم. والخامس مظهر الفهار. والرابع مظهر النور والمحیی. والثالث مظهر المصور. والثاني مظهر الباری. والاول مظهر الخالق.

هذا باعتبار الصفة الغالبة على روحانية الفلك المنسوب اليه ذلك الاسم. فكلما اعمت النظر في الموجودات وظهر لك خصائصها، تعرف انها مظاهر لها. والله الموفق.

عالم اعیان ثابتة مستقر در عالم الهی و مقام احدیت، باعتبار آنکه منشاء تعیین و ظهور حقایق خارجی است، و نسبت بحقایق در خفاء و استتار است، و باعتبار وجود علمی واسطه در ظهور حقایق است؛ مظهر اسم اول و باطن مطلق است، و تقدم بر جميع تعینات دارد.^۲

عالم ارواح و عقول، چون اولین ظهور اعیان است، مظهر اسم باطن اول و مضاف و نسبی است. چون عالم ارواح نسبت بعوالم بعد از ارواح، واسطه در فیض و علت ظهور عالم بعدی است، و هر علتی در بطون وجود معلول، مستتر است. هر ظاهری نسبت به مظهر، باطن است، و هر باطنی سر مظهر و ظاهر

۱. رجوع شود به شرح مفتاح حمزه فناری، چاپ طهران ۱۳۲۲ هـ. ق، ص ۹۶، ۹۷.

۲. اگر چه اعیان باعتبار تحصیل در احدیت وجود، اتحقی از ارتسام در حضرت علمیه و احدیتست. لذا برخی، از اعیان، باطن مطلق کینونیت ماهیات را در تعین اول می دانند؛ ولی چون حکم سوانیت و مظهریت در آن مشهود جاری نیست، شارح علامه، باطن مطلق کینونیت اعیان را در حضرت علمیه، و عالم مخصص باعیان را مقام احدیت دانسته است.

است. عالم شهادت و دنیا، مظهر اسم ظاهر مطلق است. و باعتبار آنکه عالم شهادت، آخرین مرتبهٔ تنزل وجود و قوس صعود است، باعتباری مظهر اسم آخر است، ولی مظهر اسم آخر مطلق، عالم آخرت و عالم حشر موجودات است.

جامع جمیع عوالم وجودی و مراتب کونیة و حضرات خمس الهیة، انسان کامل ختمی محمدی است، که نسبت بجمیع عوالم حکومت دارد. و در فصول بعدی بیان خواهد شد که حقیقت ولایت کلیه، حاکم بر جمیع اسماء است و عین ثابت گمّل، سمت سیادت بجمیع اعیان ثابتة ممکنات دارد، بلکه مقام واحدیت، ناشی از تجلی حق در عین ثابت حقیقت محمدیه «ص» است.

عالم مثال، مظهر اسم مرکب و ممتزج از اسم ظاهر و باطن است. چون باعتبار تجرد از ماده در باطن وجود است، و باعتبار تجسم و تنزل از مقام مجردات صرفه و تشکل و تقدیر، بعالم شهادت مطلقه شباهت دارد.

اجناس عالیة، که دارای سعه و حیطة مفهومی و شمول خارجی می باشند، مظاهر امهات اسماء کلیه اند، چون اسماء کلیه نیز حکومت بر سایر اسماء دارند و اسمائی که تحت حیطة اسماء کلیه اند، حاکم بر اجناس متوسطه اند و اجناس سافله، مظاهر اسمائی هستند که بحسب احاطة ظهوری محدودند و محکوم بحکم اسمائی هستند که بر اجناس متوسطه حاکمند، و باعتبار سعه حکم، محدودند. انواع حقیقیة، مظاهر اسمائی اند که محکوم بحکم اسماء حاکم بر انواع اضافیه می باشند.

در مباحث بعدی، کیفیت حکومت و تجلی اسماء را بر اعیان بیان خواهیم نمود. همانطوریکه از حکومت اسماء بر اعیان، حقایق خارجیة حصول پیدا می نمایند، از امتزاج اسما با یکدیگر اسمائی تولید می شوند، و از امتزاج اسماء، اسماء غیر متناهیة تولید می گردند.

و تناکح بین اسماء و امتزاج اسماء با یکدیگر در کتب مفصل تصوف، دارای بابی مستقل و فصلی مجزا است. و حصول اسماء نامتناهی، مبدیة تحقق و ظهور مظاهر غیر متناهی است. حقیقت وجود حق باعتبار صرافت تناهی ندارد، و حق تعالی جواد مطلق و مبدیة ظهورات غیر متناهی است، و فیض وجود، تناهی ندارد.

در کتاب قدوینی حق است: «لَوْ كَانَ الْبَيْخَرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي» کلمات حق، اعیان ممکناتست. اسماء مشترک بین حقایق وجودی از جهت کمال و وجدان صفات الهی و جهات ربوبی، در ظهور در مظاهر و اعیان اشتراک دارند، و حکایت از صفات کمالی حق می نمایند، بر خلاف اسماء مختصه که ظهور در اعیان و ماهیات مخصوص دارند، و در هر مظهري تجلی ندارند. اگرچه هر موجودی از جمیع کمالات اسماء، دارای بهره و نصیب است، ولی مظاهر در حکایت و ظهور از کمالات اسماء، بنحوی نیست که بنحوصراحت از همه اسماء حکایت نماید. نسبت به حکایت از برخی از اسماء ظهور تام دارد، و حکم برخی از اسماء، مخفی و مستتر است و اثر عینی ندارد، اگرچه بحسب بطون، خالی از حکم نیست. غیر از کتمل از افراد انسان، که جامع جمیع کمالات و مظهر ظهور کافه اسماء و مشهد جمیع حقایق است.

غیر گنجل، همیشه مورد تجلی بعضی از اسماء است، و در هر وقتی حکایت از حکومت اسماء مختص بآن حال و مرتبه می نماید، مثل اینکه یک فرد واحد از انسان، گاهی مظهر رحمت حق و گاهی مظهر غضب حق واقع می شود، و برخی از افراد، بنحودائم مظهر اسم خاصی هستند، نظیر صلحای از مؤمنان، که مظهر رحمت و اسماء جمالیه حقند و یا اهل فسق و نفاق، که مظهر اسماء جلالیه اند، ظهور این دو صفت در اشخاص، گاهی موقت است و دائمی نیست و گاهی دائمی است. نظر باینکه انسان موجود مادی و معروض حرکت و تغییراتست، اسماء حق بطور مختلف در افراد انسان حکومت می نمایند و تحقق افراد انسان نسبت به حکومت اسماء حق، کم است، مگر کسانی که منغمز در اسماء جمالی و جلالی واقع شوند، یا سعید محض و یا شقی محضند، ولی متوسطین، دائماً متردد بین ظهور اسماء مختلفه حاکمه می باشند.

موجودات، ماوراء این نشأت یعنی: مجردات از عقول طولی و عرضی و عوالم

۱. مراد از بحر شاید هیولای قابل صورتهای غیر متناهی باشد که نسبت بظهور صورست اعداد دارد و اگر هیولی نباشد صور ظاهر نمی گردد کلمات رب معانی حقایق و ارواح است.

برزخی، مظهر اسماء مخصوص حقند. حکومت اسماء حق بر این قسم از موجودات، دائمی و ازلی است. نفوس ناطقه بعد از عبور از منازل دنیا مختلفند برخی عود بمقر اصلی خود نموده بنحودوام وثبوت، مظهر اسماء حاکم بر آنها می باشند، یا مظهر غضب و یا مظهر رحمتند، ولی بنحودوام؛ مگر بعضی از مظاهر نعمت، که صور قبیحه و اعمال رذیله رسوخ در باطن ذات آنها نموده است، و از اعراض سریع الزوال است. این قسم از نفوس بعد از مدتی از عذاب الهی خلاص می شوند و دولت اسماء غضبی سرآمده و نوبت بحکومت اسماء توأم با رحمت می رسد. ولی نفوس کامله از عالم مثال تجاوزنموده و حکومت اسماء الله در آنها تابع ملکات حاصله در دنیا است برخی معذب و برخی متمتعند عقول مجرد؛ چون وجودات علمی هستند و مجرد تام از ماده دارند و عالم بذات خود و مبادی ذات خود می باشند و علم بمعالم و ظهورات علل و مبادی وجود خود دارند، مظهر اسم علیم حق و محل ظهور علم الهی می باشند، و وجود آنها کتابی است که شئون و مراتب وجودی در آن مسطور است. از عقول، تعبیر بأم الكتاب نیز شده است و نفوس مجرد نیز بعد از اتصال بعقول، مرآت ظهور علمی هستند، که در لوح وجود عقل موجود است. برخی از بالغان بمقام مجرد تام که از حیث قوه عملی ناقصند اگر صور ناشی از حب دنیا و استکبار در نفوس آنان مستحکم شده باشد مظهر اسماء متقابله اند از رحمت و عذاب.

تنبيه

الاعیان الثابتة من حیث انها صور علمية، لا توصف بانها مجعولة، لأنها حیثیة معدومة في الخارج، والمجموع لا یكون إلا موجوداً، كما لا توصف الصور العلمية والخیالیة التي في اذهاننا بانها مجعولة، ما لم يوجد في الخارج، ولو كانت كذلك لكانت الممتعات ايضاً مجعولة؛ لانها صور علمية، فالجمل انما یتعلق بها بالنسبة الى الخارج وليس جعلها الايجادها في الخارج، لان الماهية جعلت ماهية فيه، و بهذا المعنى تعلق الجمل بها في العلم مأول و حیثیة یرجع النزاع لفظياً، اذلا یمكن ان یقال: ان الماهیات لیست بافاضة فیضی في العلم و اختراعه، والأ یلزم ان لا یكون حادثه بالحدوث الذاتى، لكنها لیست مخترعة کا اختراع الصور الذهنیة التي

لنا اذا اردنا اظهار شیء لم يكن، ليلزم تأخر الأعيان العلمية عن الحق في الوجود، تاخراً زمنياً، بل علمه تعالى ذاته بذاته، يستلزم الاعيان من غير تاخرها عنه، تعالى في الوجود، فبعين العلم الذاتي يعلم تلك «الحقايق - خ ل» الاعيان، لا يعلم آخر، كما توهم من جعل علمه بالعالم، عين العقل الاول.

ش - اعيان ثابتة، از آنجهت که صور علمی حضرت حقند، متصف بمجموعیت نیستند؛ چون اعیان باعتبار ثبوت مفهومی و تقرر علمی، عاری از ثبوت خارجی و وجود عینی اند، و جعلی جاعل، بوجود خارجی اشیا تعلق می گیرد، کما اینکه صورتهای کلی و خیالی، که قائم بنفس ناطقه انسانی می باشند، متصف بمجموعیت نیستند و جعل بوجود خارجی و تحقق نفس الامری اختصاص دارد. صور مادامی که خارجیت پیدا نمایند، مخلوق و مجعول نمی شوند. اگر صور علمی، که به تعین نفس ناطقه ظاهر گردیده اند، مجعول باشند، باید مفاهیمی که هرگز بوجود خارجی متصف نمی گردند. نظیر ممتعات، که بحسب نفس ذات، فرار از وجود دارند، مجعول باشند، و این خود مستلزم تحقق افراد ماهیت ممتنع الوجود است، و هر ماهیتی از آن لحاظ که ماهیت است، یعنی باعتبار مفهوم صرف، مستغنی از جعل است.^۱ جعلی ماهیت، همان وجود خارجی بماهیت دادن است، نه آنکه جاعل، ماهیت را ماهیت نماید، اگر ثبوت و تقرر

۱. هر ماهیتی باعتبار ذات و ثبوت مفهومی و مقام و وجدان ذاتیات خودش خودش است و جمیع جهانی که خارج از ذات ماهیت است از ماهیت مسلوب است از قبیل وجود و وحدت و تشخص و جاعلیت و مجموعیت و غیر اینها از معانی باین اعتبار یعنی اعتبار مفهوم که ملاصدرا و اتباع او از آن بحمل اولی تعبیر نموده اند ماهیت متصف بمجموعیت نیست و همین معنی دلیل بر مجموعیت وجود است ماهیت در موطن علم «باعتبار نفس مفهوم و ذات» مجعول نیست مگر آنکه اعتبار وجود بشود ماهیت باعتبار حصول در ذهن یعنی بحمل شایع صنایع مخلوق نفس و قائم بنفس است که از آن تعبیر بوجود ذهنی می نمایند ماهیات باعتبار نفس ذات داخل در هیچ مقوله ای نیستند این معنی در اعیان ثابتة نیز جاری است اعیان باین لحاظ مجعول نیستند باعتبار حمل شایع خاصه علمیه اند بنابر این آیا مفاهیم می شود ملاک علم حق باشد در حالتی که متعلق علم حاق و نفس وجودات است این بحثی است که در کلام عرفا جاری است و بمشائین هم که قائل بارتسام صورتند همین اشکال وارد می شود در آخرین فصل قول عرفا را در علم حق توجیه خواهیم نمود.

نفس ماهیت بجعل باشد، لازم آید سلب شیء از نفس خود. و این از بدیهترین بدیهیاتست که «ثبوت الشیء لنفسه ضروری و سلبه عن نفسه محال».

پس جعل ماهیت، همان افاضه وجود بماهیاتست. بعد از افاضه وجود، ماهیت قهراً ماهیت می شود، باین معنی که حد وجود، ماهیت انتزاع می گردد.

و اگر کسی بگوید: جعل ماهیت عبارتست از ایجاد ماهیت بنحوی که ملازم با انتزاع وجود و انتزاع ماهیت از یک شیء واحد باشد، نزاع لفظی خواهد بود، و همچنین اگر کسی بگوید: ظهور ماهیت به تبع وجود نفس و یا ظهور و تحقق اعیان ثابته به تبع وجود حق، و اسماء و صفات ذات حق؛ همان مجموعیت ماهیت است، نزاع لفظی خواهد بود؛ چون مراد ما از اینکه می گوئیم که اعیان ثابته بالذات معمول نیستند، همان نفس تقرر ماهوی و مفهومی اعیان را مستغنی از جعل می دانیم، چون جعل همان اضافه اشراقیه جاعل نسبت بمجموع است، که باین اضافه ماهیات، حصول خارجی پیدا می نمایند که «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظِلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورٍ». خلق در این جا بمعنای تقدیر است، و مقام تقدیر، همان مرتبه ظهور اعیان است به تبع اسماء و صفات حق؛ چون نمی شود قائل شد که ماهیات باعتبار حصول در نفس، «ظهور ماهیات کلی و جزئی در نشأه ادراک انسان» و تحقق و ثبوت اعیان ثابته «به تبعیت وجود حق در مقام علم»، در نشأه ربوبی، مفاض از غیب وجود حق است. و همچنین نمی شود قائل شد علمی که بنفس ناطقه قیام دارند، مخلوق نفسند، و نفس ناطقه و عقل بسیط اجمالی در عرصه وجود غیبی انسان، خلاق صور تفصیلی است.

اگر اعیان ثابته در عرصه علم تفصیلی حق، معمول نباشند، باید در مرتبه ذات حق و وجود حق مطلق، تقرر داشته باشند و ثبوت آنها متأخر از ذات حق و مقام احدیت نباشد، و قدیم بالذات باشند، و حال آنکه مقاهیم و اعیان، تأخر از مقام حق دارند، حادثند بحدث ذاتی، و حدوث ذاتی، منافات با ازلی بودن اعیان ندارد. و این منافات ندارد با اینکه کراراً در این رساله بیان کرده ایم که علم حق، ازلی التعلق باشیاء است و صور علمی و اعیان ثابته تأخر وجودی حق، ندارند، بلکه تأخر آنها ذاتی بل که اعتباری است نه زمانی.

صور ماهیات و مفاهیم و حقایق اعیان در مشهد ربوبی، نظیر صوری که در نشأه غیب وجود خود «در مرتبه حس مشترک و خیال و اهمه و عاقله» ایجاد می‌نمائیم، و یا صوری را بواسطه لحاظ امور خارجی اختراع می‌نمائیم و یا مفاهیمی را از قبیل امور محال و ممتنع در نفس خود می‌سازیم نمی‌باشد؛ چون آن صور، نظیر وجود نفس که علت آن صور است، حادثند بحدوث زمانی، و علم حق قدیم و ازلی التعلق است. زیرا تعلق علم بذات قدیم ازلی و ابدی، خود منشاء افاضه و ظهور اعیان در مقام احدیت و حضرت علمیه است. تأخر مقام احدیت با صور و حقایق ظاهر در آن، از مرتبه احدیت وجود، تأخر وجودی و واقعی نیست، بلکه تأخر رتبی است و عرصه علم تفصیلی حق، خارج از رتبه و مقام مخصوص حق نیست، و داخل در عین و خلق نمی‌باشد، بلکه اعیان و صور قدیمند بقدم ذات مطلق، و غیر معمولند بلا معمولیت ذات مقدسه احدیت. باین معنی که حق بشهود خود در احدیت، شهود می‌نمایند اعیان و حقایق موجود در مقام احدیت و علمیه را بنفس علم بذات نه بعلم دیگر، علم حق باعیان، بصورت کثرت در وحدت، و رؤیه المفصل مجملاً، بحسب تقدم بر علم حق باعیان بظهور تفصیلی و شهود و تمایزی که از آن تعبیر به «رؤیت المجله مفصلاً»، میشود تقدم واقعی و نفس الامری ندارد، و كذلك علم حق بحقایق در مقام احدیت، که ناشی از علم حق بذات خود در مقام احدیت وجود است، تأخر وجودی و واقعی ندارد. علم حق بطریقه اهل عرفان، بجمع حقایق بنحو تفصیل در یک وجود و در یک حقیقت و عرصه است، نه آنکه علم او بذات خود علمی، و علم او بعقل اول و صور مرتسم در عقل اول بعلمی دیگر باشد. باین معنی که این دو علم در دو وجود مقرر و ثابت باشد، و الی هذا الحق المحقق اساطین مدینه الحکمة و سلاطین اقلیم المعرفة و الی هنا ینتهی القول «ای بعدم معمولیة الاعیان».^۱

۱. چه بسا گمان شود که ارتسام حقایق در واحدیت همان قول و مختار حکمای مشاء در علم حق است در حالتی که اهل عرفان ارتسام صور حقایق را در علم حق باطل می‌دانند در آخر این فصل بطور کامل مراد اهل الله را از ظهور حقایق در واحدیت و حضرت علم بیان خواهیم نمود.

بيان طريقه محققان از صوفيه

در علم حق تعالى

چه بسا گمان شود، که عرفا ملائک علم بحقایق را بشهود مفهومی اعیان ثابتة می دانند و صور و مفاهیم علمی در مقام واحدیت، ملائک علم تفصیلی حق است، پاره‌یی از کلمات عرفا در موارد مختلف، ظهور در این معنی نیز دارد، مثل اینکه کراراً تصریح کرده‌اند که حق در موطن ذات بحقایق وجودی بعین علم بذات، علم دارد.

این علم بذات و تمین علمی، مبدی ظهور اسماء و صفات است. اسماء و صفات، دارای تعییناتی هستند که آن تعیینات صور و ظهور اسمائند، بصورت اعیان ثابتة و ظهور اعیان در این مرتبه بنحو تمیز همان ظهور علمی حق است، که بتفصیل باعتبار ظهور تفصیلی تمام حقایق در این مشهد بصورت اعیان تجلی نموده است.

پس ملائک علم تفصیلی حق باعیان ثابتة، همان ظهور و شهود تفصیلی جمیع حقایق است؛ لذا حق در این موطن بهمه چیز عالم است، «کما حققتناه مراراً».

حقتعالی باعتبار مقام صرافت وجود، محل استجنان جمیع حقایق است. محققان حکما از این معنی به «بسیط الحقیقة کل الاشیاء الوجودیه علماً و قدرة...»، تعبیر نموده‌اند. ذات حق باعتبار احدیت وجود، کل الاشیاء است؛ وجوداً و کمالاً و مشتمل است بر کلیه از کمالات وجودی، ولیس بشیء من الاشیاء نقصاً و امکاناً.

اینکه حق اول بنحو صرافت ذات، جامع جمیع حقایق است، اتفاقی عرفاء کاملین و محققین از حکما است، ولی از اینکه عرفا، ملائک علم حق را در واحدیت که تعیین مقام احدی است و محل شهود جمیع حقایق است، ثبوت مفهومی و تقرر علمی ماهیات قرار داده‌اند، و از برای ماهیات و اعیان ثابتة تقرر و ثبوت واقعی، آنهم در نشأء علم ربوبی قائل شده‌اند، اشکالی ایجاد نموده است؛ لذا حکیم محقق، ملاعلی نوری که بزرگترین حکیم الهی در اعصار اخیر است، گفته است: عرفا بواسطه قول به ثبوت و تقرر ماهیات، به ثبوت مفهومی و ذهنی در

مواطن علم حق، معنای بسیط الحقیقه را کما هو حقّه درک ننموده‌اند، چه آنکه متعلق شهود و ملاک علم حق، اصل وجود است و ماهیت هیچ مرتبه‌ای از تقرر واقعی ندارد، در جمیع مراحل مندرک و فاتی در وجود است.

اما اینکه عرفا در مواردی گفته‌اند: ماهیات، وجودات خاصه علمیه موجود در علم حقتداین مشکل راحل نمی‌کند، چون بنا بر این، لازم می‌آید که ذات حق محل کثرات واقع شود. چون چنین وجوداتی بالاتفاق از عالم خلق خارجند، ناچار وجودات ذهنی و علمی خواهند بود، محل چنین وجوداتی قهرآذات حق است.

ولی در کلمات عرفا در بیان تحقیق مباحث، مطالبی بچشم می‌خورد که مرادشان چیز دیگری است. و این اعاضم، معنای بسیط الحقیقه را خوب درک نموده‌اند، و مشرب آنها در علم حق بهترین مشربها است. این اعاضم، ماهیات را تجلی حق می‌دانند، باین معنی که ماهیات و اعیان ثابتة نزد آنها صورت و ظاهر اسماء و صفات حق است، باعتبار اتحاد ظاهر و مظهر و باطن. و صورت ماهیات و اعیان، عین اسماء و صفات حق می‌باشند. صفات و اسماء در مقام احدیت، عین وجود حقتد و در مقام واحدیت ظهور و عنوان وجود حق می‌باشند. پس اسماء و صفات عین حق و فرق بین این دو به تعین و عدم تعین است.

بعد از وضوح این مقدمه می‌گوئیم: وجود حق در مقام احدیت وجود، چون سرد وجود است و صرف وجود، صرف کمالات است. جامع جمیع نشآت وجودی است. و هیچ موجودی بحسب اصل وجود از آن مرتبه مسلوب نیست، و چون علم حق در این مقام، علم صرف است و جهل در آن راه ندارد، بهمه حقایق عالم است، و گرنه باید علم صرف نباشد، چون وجود صرفست، جامع جمیع وجوداتست، و چون قدرت و اراده صرف است، هیچ موجودی از حیطة علم و قدرت و اراده و مشیبت او خارج نیست. پس تعقل و ادراک ذات، تعقل و ادراک همه حقایق است. بنا بر آنچه ذکر شد، ذات حق محل انتزاع جمیع صفات کمالی است، پس لحاظ ذات باهر صفتی، اسمی از اسماء حق است. و چون مفاهیم صفات با یکدیگر تغایر دارند. يك وجود واحد، مجمع جمیع صفات کمالیه است، و نتیجه محل اعتبار جمیع اسماء حسنی و صفات علیا است و بنحو

صرافت، جامع جمیع وجودات است. چون جمیع وجودات، منبث و منبجس از وجود حقند. بنابراین، حق در مقام ذات بجمیع حقایق وجودی علم دارد، و چون مقام ذات و صرافیت وجود، تعین ندارد، و لحاظ کثرت صفاتی در مرتبه متأخره از ذات اعتبار می شود. صفات بمنزله امری لازم ذات در مقام تعقل ملاحظه می شود، و چون رابط بین حق و اشیاء صفاتند. حق در مقام تجلی خارجی بکسوت اسماء در حقایق تجلی می نماید، پس حقایقی که از ذات ظهور پیدا می نمایند، در موطن احدیت وجود بنحو وحدت ملحوظند، ولی باعتبار کثرت صفات، که رابط بین حق و اشیاء می باشند، ذات همانطوریکه محل انتزاع صفاتست، محل انتزاع جمیع حقایق کونیه است. و چون حقایق در آن موطن «موطن علم» بنحو وحدت موجودند، مفاهیم حقایق امکانی که همان ماهیات باشد، بعنوان شبکه از برای اصطیاد وجودات و بعنوان مفهوم عنوانی از تعقل از اصل وجود تعقل می شوند. پس ذات احدیت وجود هم منشاء انتزاع اسماء و صفات است و هم لوازم اسماء که اعیان باشد، باین معنی که تعقل حق. ذات خود را ملازم با تعقل و ادراک اسماء و صفات است، و چون ماهیات از لوازم اسماء و صفات، بلکه باعتباری صورت اسماء و صفاتند، از تعقل اسماء، تعقل اعیان لازم می آید، ولیکن بعین علم بذات و اسماء و صفات، نه بعلم دیگر «کما ذکرناه قبلاً».

خلاصه کلام، آنکه یک وجود واحد ملازم است با اسماء و صفات متعدد، که مفهوماً متعدد و مصداقند بوجود ذات موجودند، و ملازم است با مفاهیم و ماهیات مختلف که بعین وجود ذات موجودند لذا در مسفورات عرفا مسطور است جمیع حقایق اشیاء عبارتست از تعینات وجود حق در مرتبه علمیه و مقام احدیت و مبدا ظهور حقایق در حضرت علم و منشاء این تعینات شئون و اعتباری است مستجن در غیب ذات چون همین حقایق در غیب ذات مستجنند و حق باعتبار تجلی و ظهور، این حقایق را از مقام استجنان در غیب هویت ذات، با استجنان در مرتب احدیت و علم آورد و به تجلی حتی، حقایق را از استجنان در مقام احدیت و علم بسیط اجمالی بظهور تفصیلی جلوه گر ساخت. لذا مؤلف علامه فرمود:

«الوجود يتجلى بصفة من الصفات، فيتعين ويتميز عن الوجود المتجلى بصفة اخرى، فيصير حقيقة ما من الحقايق الأسمائية، وصورة تلك الحقيقة هي السماة بالماهية والعين الثابتة» این صور مفاض از غیب ذاتند که از آنها بصور مفاضه از استجنان علمی بفیض اقدس بصور اسمائیه ظهور پیدا نموده اند.

این صور غیر مجعولند بلامجعولیة ذاته المقدسة الأحدیة. صور علمی و اعیان ثابتة امکانیه از آنجا که صور علمیّه حقتند، و از آنجا که به ثبوت مفهومی تقرّر دارند، مجعول نیستند، و مجعولیت آنها عبارتست ایجاد آنها در مقام خلق و تحقق خارجی صور علمیّه و مفاهیم خلقیه باعتبار نفس مفهوم و تقرّر ماهوی غیر مجعولند، چون جعل بوجود تعلق می گیرد، پس مفهوم نه بوجود خارجی مجعول است و نه بوجود علمی و ادراکی و این حکم در صور علمیّه اعم صور علمیّه در مشهد علم حق در ممکنات و تمتعات و صور علمیّه ظاهر در نفوس انسانی از صور ممکنات و تمتعات جاری است با این فرق که صور علمیّه از تمتعات ابا از قبول جعل دارند و بحسب مفهوم و حمل اولی صور ممتنعه مثل شریک باری و اجتماع نقیضین از قضایای حمله خیریه اند باین معنی که در قضیه مثل کل شریک الباری ممتنع، معنایش اینست که اگر بفرض محال شریک باری فرد خارجی بخود بگیرد، صدق علیه انه ممتنع. ولی چون عنوان این مفاهیم از وجود بطور مطلق فرار می کنند و از ناحیه بطلان محض بظهور وجودی متصف نمی شوند باین عنوان فقط بحمل اولی و تقرّر مفهومی دارای ثبوتند، و همین ثبوت مفهومی شأن همه مفاهیم است چه مفهوم واجب و چه مفهوم ممکن و چه ممتنع. و ما اگر مفهوم محالی را تصور کنیم، متصور ما محال است، چون فرض محال، محال نیست. ولی همین مفهوم محال بحسب حمل شایع مخلوق ذهن است و از ممکنات بشمار می رود. مفاهیم می‌کنند از قبول ظهور و وجود امتناع نمی ورزند.

از این جهت است که برخی از عرفا فرموده اند که ممکن در ظهور علمی و خارجی نیز محتاج بوجود است چون ثبوت ماهیات منفکة عن کافّة الوجودات، محال و ممتنع است، لذا اعیان ممکنه از مقام استجنان در عین مقام ظهور علمی جلوه گر شده اند مانند صور موجوده ممکنه در نفس انسان مجعولند ولی بوجود تبعی

حق و نفس ناطقة انسانی . بنابراین، اینکه مؤلف علامه فرمود اگر ماهیات مجعول باشند باید ممتنعات نیز وجود قبول نمایند درست نیست و در حقیقت این عارف محقق بین حمل اولی و تقرر مفهومی و تحقق وجودی در علم و عین بحمل شایع صناعی خلط فرموده اند. بلی مفاهیم از آن جهت که مفاهیمند، بحسب مفهوم نه مجعولند و نه غیر مجعول ممتنعات معقول و معلوم هستند ولی نفس مفهوم از قبول وجود و جعل فرار می کند لفرط بطلانه والواجب أيضاً غیر مجعول لفرط غنائه و تحصله. ماهیت نیز از آنجا که ماهیت است از جعل و ایجاد فرار می کند لفرط اعتباریتها و بطلانها.

محقق جامی در این مقام مرتکب اشتباه شده است و گفته است: اثر جعل این نیست که ماهیت و نفس مفهوم انسان را، انسان نماید، ثبوت الشيء لنفسه ضروري و جعل وجود را هم وجود ننماید لتحصيل الحاصل، بل که ماهیت را موجود می گرداند این کلام نیز باطل است چون اثر جعل نفس وجود ربطی و فتری امکانی که بوی غنا و بی نیازی بمشامش نرسیده است پس قیاس مفاهیم ممتعه قیاس مع الفارق است.

اما مسأله انبعاث ماهیات از غیب ذات و اتصاف بظهور مفهومی تفصیلی به تبع اسماء و صفات، باید توجه داشت که مهیات انواع تعقلات ذاتند و ظهور مفهومی آنها قدام در وحدت ذات و صرافت ذات نمی باشد، چه آنکه کثرت در این مشهد در مفاهیم اعتباری است و صور علمیه منبعت از ذات الخاء وجودند که بوجود جمعی در مقام واحدیت تحقق دارند.

اعیان و اسمائیه متجلیه در اعیان بوحده ذات موجودند و حادث بحدوث ذاتی نیز نمی باشند، حدوث ذاتی از لوازم کثرت خلقی است که بتجلی حق بفیض مقدس تحقق می یابند و نفس اضافه و نسب و شئون اسماء الهیه اند که بآنها حکما اضافه اشرافیه و روابط توریه و عرفا به نسب اعتباریه تعبیر کرده اند. و اعیان ثابته بعبارت واضحتر عبارتند از ظهورات علم حق بذات و اسما و صفات خود در مرتبه احدیت ذاتیه نافی اغیار لمهرالأحدیه و فناء الاسماء والاعیان فی الذات، و علم حق بصریح ذات علم بحقایق است.

حقایق از اسماء و صفات و تعینات خلقی منتزل از اصل وجود است ماهیات تعین اسماء و صفات حق و اسماء و صفات تعین اصل حقیقت وجودند.

بنابر اصالت وجود و تشکیک در اصل حقیقت وجود یا مظاهر وجود، می شود یک وجود واحد مصداق مفاهیم مختلف باشد. وجود هر چه کامل تر باشد صلاحیت آن از برای انتزاع معانی مختلف بیشتر خواهد بود تا چه رسد بوجودی که منشاء ظهور همه حقایق وجودی است. حق تعالی باعتبار جامعیت نسبت به همه صفات کمالی با آنکه وجود واحدی است، منشاء انتزاع جمیع صفات است، و از آنجائیکه بحسب اصل حقیقت، علت جمیع مراتب وجودی است، و هر علتی باید بحسب اصل ذات جمیع کمالات معلول را با شیء زاید واجد باشد، باعتباری منشاء ملاحظه جمیع مفاهیمی است که بموجودات خارجی صادق است. و حق از تمقل ذات خود، همه صفات و اسماء کمالی را ادراک می نماید، و از شهود خود، تمام وجودات را بنحو اعلی و اتم ادراک می نماید، و با ادراک وجودات که از تجلی بصورت اسماء ظاهر می شوند، اعیان ثابته را ادراک می نماید. عرفا از برای اشاره بوجودات خاص اعیان را مرآت قرار داده اند و این، وجودات در سلک یک وجود واحد با اسم وجود منبسط ظهور خارجی پیدا می نمایند پس در موطن علم، حق اسماء و صفات را که باعتبار عین وجود حقتند بالذات ادراک نموده و صور اسماء «اعیان» را به تبع اسماء و صفات اگر بخواهی این نحو تعبیر نمائی: حق بالذات وجود خود را در مقام تعقل ذات درک می نماید، لازم این ادراک تعقل اسماء و صفات است، پس اسماء و صفات به تبع علم بذات مدرک واقع می شوند، و لازم ادراک اسماء و صفات، ادراک اعیان ثابته است؛ چون اعیان صور و تعینات اسماء اند، و اسماء صور و تعین ذات ولی اعیان مندرک در وجود حقتند که جامع جمیع وجودات خاص است، اشکال ندارد، و اگر بگوئی: حق بعین ادراک ذات، جمیع حقایق را در احدیت تعقل می نماید، و بعین ادراک حقایق در احدیت بنحو کثرت در وحدت همه حقایق را بنحو تفصیل در واحدیت بهمان نحوی که تقریر کردیم ادراک و شهود می نماید «هذه خلاصة مرام العرفاء الشامخين في مسألة علم الحق بالاشياء قبل وجودها في الخارج».

نبيه آخر

اعلم ان للأعيان الثابتة اعتبارين: اعتبار أنها صور الاسماء، واعتبار انها حقايق الأعيان الخارجية، فهي بالاعتبار الأول كالأبدان للأرواح، وبالاعتبار الثاني كالارواح للابدان، وللإسماء ايضاً اعتباران: اعتبار كثرتها، واعتبار وحدة الذات، المسماة بها كما مر، فباعتبار تكثرها محتاجة الى الفيض من الحضرة الالهية الجامعة لها وقابلة له، كالعالم، وباعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات ارباب لصورها، فياضة اليها، فبالفيض الاقدس الذي هو التجلي بحسب اولية الذات وباطنيتها يصل الفيض من حضرة الذات اليها، والى الاعيان دائماً، ثم بالفيض المقدس الذي هو التجلي بحسب ظاهريتها وآخرتها، وقابلية الاعيان واستعداداتها، يصل الفيض من الحضرة الالهية اليها والى الاعيان الخارجييه. وكل عين هي كالجنس لما تحتها، واسطة في وصول ذلك الفيض الى ما تحتها من وجه، الى ان ينتهي الى الاشخاص، كواسطة العقول والنفوس المجردة الى ماتحتها مما في عالم الكون والفساد، وان كان يصل الفيض الى كل ماله وجود من الوجه الخاص، الذي له مع الحق بلا واسطة. والاعيان من حيث انها ارواح للحقايق الخارجية، ولها جهة الربوبية والربوبية، تقبل الفيض بالاولى، وترتب صورها الخارجية بالثانية.

فالاسماء مفاتيح الغيب والشهادة مطلقاً. والاعيان الممكنة مفاتيح الشهادة. و لما كان الفيض عليها وعلى الاسماء كلها من حضرة الجمع من غير انقطاع بحسب استعداداتها، نسب الشيخ «رض» في الكتاب: الفيض مطلقاً الى حضرة الجمع، و القابلية الى الاعيان، وان كانت هي ايضاً فياضة الى ماتحتها من الصور من حيث ربوبيتها. فلا يتوهم متوهم ان الاعيان لها جهة القابلية فقط والاسماء لها جهة الفاعلية فقط. وان الاسماء، ينقسم الى ماله التأثير، والى ماله التأثير، فيجعل البعض منها فاعلاً مطلقاً، والآخر قابلاً مطلقاً. والله اعلم بحقايق الامور.

اعيان ثابتة، كه صور اسماء وتعين صفات حقتند، داراي دو اعتبارند: بيك اعتبار صورتهاى اسماء و صفات كماله حقتند وباعتبارى حقايق اعيان و وجودات خارجيه اند باين معنى كه اثر در حقايق مى نمايند و حقايق خارجى متأثر از اعيانند، بأن اعتبار كه صور اسمائند، مظهر اسماء حقتند و متأثر از اسماء حقتند، باعتبار مظهرية اعيان نسبت با اسماء، اسماء بمنزلة روح اند نسبت با اعيان و اعيان ثابتة،

نظیر ابدان نسبت باسمائند، اسماء، روح و باطن و اعیان تعین و ظهور اسماء حق اولند، و چون اعیان ثابته ظاهر در حقایق خارجی اند، روح و باطن حقایق، حقایق خارجی بمنزله بدن و تعین اسماء کمالیه اند. در مباحث بعدی خواهد آمد و قبلاً هم بیان نموده ایم که ممکن است یک شیء واحد، ظاهر و مظهر باشد، نه از جهت واحد، بلکه از جهات متعدد، چون شیء واحد از جهت واحد نمی شود ظاهر و مظهر باشد.^۱

صدرالحکما پا را از این هم بالاتر گذاشته و عقول مجردة را هم غیر مجعول می داند، بلا مجعولیه ذات اقدس الهی کما ذکرناه مفصلاً.

از برای اسماء و صفات حق نیز دو اعتبار است: اعتبار کثرت و وحدت، جهت کثرت اسماء، همان جهت ظهور اسماء در اعیان است، و اعتبار وحدت، همان استهلاک اسماء در ذات، و اتحاد آنها با ذاتی که وصف آن ذات است و حمل بر ذات می شود، می باشد، باعتبار تکثر و سوائیت و غیریت با ذات محتاج بتجلی ذاتند چون غیریت و تکثر ناشی از تجلی است، بنا بر جهت تکثر و اعتبار کثرت، محتاج بفیض ناشی از حضرت الهیه است که جامع جهات کثرت اسماء است. جامع بین اسماء متعدده متکثر، ذات واحدیت است که از آن تعبیر بحضرت الهیه شده است. اسماء مظهر ذات حقند و ذات باعتبار اثر فاعل، و اسماء باعتبار تکثر و مظهریت متأثر از اسماء و قابل ظهور اسماء می باشند. اسماء باعتبار اتحاد با ذات و جهت وحدت نسبت با اعیان ثابته و ماهیات امکانی که صور اسمائند، مرتباً این صور و ظاهر در صورتند. منشأ ظهور اسماء در اعیان و مبدی تعین اسماء بصور و تعینات اعیان ثابته، فیض اقدس و تجلی اولست. این تجلی واسطه بین ذات و ظهور اعیان است، چون در این تجلی ظاهر و مظهر و ظهور و فیض بیک وجود موجودند، آن را تجلی بحسب باطن ذات نامیده اند، که بواسطه آن فیض از

۱. رجوع شود بشرح مفتاح عارف محقق، حمزه فناری حنفی، چاپ ۱۳۲۳ ه.ق. ص ۳۶، «التصل الخامس - في امکان ان يكون الشيء الواحد ظاهراً ومظهراً باعتبارين»، ص ۳۹، «في ان الشيء لا يؤثر في الشيء الا بنسبة بينه وبينه».

باطن ذات حق از اسماء بمربوبات اسماء «اعیان» می رسد. یعنی فیض از اسماء مرور نموده، باعیان می رسد و اسماء باعتبار تحقق در بطون ذات، مبدی ظهور و تعینند، ظهور و تعین آنها اعیان است که بوجهی اسماء هستند.^۱

و چون فیض اقدس روح و باطن فیض مقدس است، فیض اقدس بعد از مرور در اسماء و تجلی از مجرای تعین اسماء باعیان ثابت، تجلی در نفس اعیان نموده، آنها را از مقام کثرت علمی بمرتبه تحقق خارجی می رساند. این فیض باعتبار ظهور همان فیض مقدس است، فیض مقدس تعین فیض اقدس است. تجلی فیض مقدس را که مبدی تحقق اعیان بوجود خارجی و عینی می گردد؛ چون منتزل از مقام فیض اقدس و تجلی اول و تجلی باطن ذات است، تجلی باعتبار ظاهریت و آخریت ذات نامیده اند. چون در تجلی اول ذات باعتبار اسم اول و باطن، متجلی در اعیان بود ولی چون ظهور خارجی اعیان، متأخر از ظهور علمی آنها است، این تجلی را تجلی حق با اسم اول و ظاهر تعبیر نموده اند. چون ظهور و خفاء و ظهور و بطون از امور نسبی است. تجلی حق در بعضی از مراتب وجود، تجلی با اسم اول و باطن است و نسبت ببعضی دیگر از مراتب وجودی، تجلی با اسم آخر و ظاهر است، نظیر ظهور حق در مقام تعین خلقی در عالم ارواح و عقول، و مرور از این عالم بعالم نفوس و تنزل بعالم برازخ و ظهور در عالم شهادت، بنا بر این، فیض حق در اعیان ثابت متجلی گردید و در هر عین ثابتی بنا بر اقتضای آن عین ظاهر شد. و چون این تجلی از مجرای اعیان ثابت بمراتب خلقی و کونی می رسد، اعیان، واسطه ظهور حقایق کونیه است، و هر عین ثابتی برای رسانیدن فیض به تعیناتی که عارض مراتب این عین می شود، بمنزله جنس است نسبت به حقایق مادون

۱ . در مباحث گذشته بیان نمودیم: باعتبار حکم اتحاد ظاهر «اسما» و مظهر «اعیان» متحدند و باین لحاظ اعیان ثابت اسماء هستند و باعتبار واقعی اعیان با حقایق کونیه، بلکه جمیع موجودات خارجی اسماء هستند، چون موجودات خارجی از ظهور ذات بانضمام مرتبه‌ی از مراتب «روحی و نفسی و ملکی و عالم شهادت» تحقق پیدا کرده اند، ذات باعتباری بلحاظ اعیان آن یا مرتبه‌ی از مراتب محقق معنا و مصداق اسم است، کما اینکه اعتبار ذات منضمنا بصفاتی از صفات اسم است. اسماء ملفوظه، اسماء اسماء هستند.

خود، و فیض وجود توسط اعیان بحقایق کونیه می رسد تا منتهی شود فیض باشخاص موجود در عالم شهادت، نظیر وساطت موجودات واقع در سلسله علل حقایق وجودی از برای رساندن فیض بمراتب نزولی، مثل اینکه محققان از اهل نظر گفته اند: فیض وجود بعد از نزول از سماء اطلاق تا از مراتب عقول و برازخ مرور و عبور ننماید بعالم شهادت نمی رسد، فیض از عالی باید بسافل برسد.

عقل اول راند بر عقل دوم ماسهی از سرگنده گردد نی زدم

با این فرق که فلاسفه، وجود علمی عقل و عین ثابت آن را واسطه نزول وجود بحقایق و بنفس وجود عقل نمی دانند، ولی کمال از اهل تحقیق قائلند، که عین ثابت هر ممکنی نسبت بمراتب خلقی و خارجی آن موجود، واسطه در فیض است، باین معنی که اسماء حق تعین و ظهور وجود حقند. و اسماء مبده تعین و تحقق علمی اعیان است، و اعیان مبده تحقق حقایق کونیه است، یعنی اعیان واسطه در فیض و سمت فاعلیت و تأثیر نسبت بحقایق کونیه دارند؛ هماغطوری که اهل نظر از فلاسفه و محققان از اهل منطق گفته اند: باعتبار عقل، انواع مندمج در اجناس و اشخاص مندمج در انواعند، وجود خارجی انواع، عین وجود اجناس و وجود خارجی افراد، عین تحقق انواع است.

اهل نظر، عقل اول را مستقیماً مبده تحقق عقل ثانی می دانند، باین معنی که فیض وجود منحصرأ از مجرا و مشکوة عقل اول بعقل ثانی می رسد تا آنکه منتهی شود بأحسن موجودات و انواع. ولی عرفا با آنکه مبده تعین حقایق خارجی، عین ثابت هر نوعی را می دانند، ولی قائلند که فیض وجود از وجه خاص و از جهت خاصی که حق تعالی با هر موجودی دارد، بآن می رسد، و وسایط فقط معد و بمنزله علل اعدادی از برای تجلی فیض حقند. چون مفیض وجود و مبده ظهور و تحقق فقط حق است؛ مثل آنکه محققان از فلاسفه هم این معنی را به بیانات مختلف بیان کرده اند.^۱

۱. صدر اعظم حکماء اسلامی در اسفار در بحث علت و معلول گفته است: «قد اشتهر من الفلاسفة

حكيم كامل بهمنيار، شاگرد بزرگ ابوعلى گفته است: «ليس لما بالقوة مدخلية في افاضة الوجود اصلا موافقاً لقولهم: لا مؤثر في الوجود الا الله».

شيخ الاشراف در حكمت الاشراف، گفته است: «و كمالم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره، دون غلبة التام عليه في ذلك التأثير، ونور الانوار هو الغالب مع كل واسطة»، در جای دیگر گفته است: «و الجواهر العقلية وان كانت فعالة إلا انها وسائط جود الاول... فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكّن الوسائط لوفور فيضه و كمال قدرته».

ولى چون اهل توحيد، در بيان اين قسم از مسائل مربوط بتوحيد ذات و صفات و اسماء و افعال حق، راسخ تر از دیگرانند، اين مطلب را بهتر و كاملتر ادا نموده اند؛ زیرا مطالب آنها مأخوذ از كتاب و سنت و كلمات حمله وحى است.

خلاصه كلام آنکه اعيان، اگرچه نظير عقول و نفوس واسطه فيض وجودند، ولى مبدا صريح ظهور فيض حق است از وجه خاص که هر موجودى با حق دارد، فيض را بمظاهر خارجى می رساند، «و سيأتى زيادة تحقيق لذلك عن قريب انشاء الله تعالى»^۱.

اعيان، باعتبار آنکه ارواح حقایق کونیه اند و نسبت بحقایق و مظاهر خارجیه، سمت ربوبیت دارند و از طرفی مظهر و مرئوس اسماء حقیقه، از جهت ارتباط بحق و اضمحلال در وجود مطلق و اتحاد با حق در مقام احدیت وجود از فیاض مطلق قبول وجود نموده، و از جهت ارتباط با مظاهر خارجى و حقایق کونیه، فيض حق را بحقایق خارجى می رساند! پس اسماء حق بهمان تفصیلی که ذکر شد،

→
الاقدمین ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب والفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالاتعبارات والشروط التي لا بد منها ان يصدر عنه تعالى الكثرة، فلا دخل لها في الایجاد». رجوع شود باسفار اربعه، بحث علت و معلول، چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲، ص ۱۶۳، ۱۶۴، ملاصدرا مناقشه ی بر گفتار حکما در این مسئله کرده است.

۱. رجوع شود باسفار چاپ ۱۲۸۲ ص ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵.

۲. در بیان کیفیت تجلی و ظهور اسم مستأثر گفتیم که ذات حق دارای اسم مستأثر است. و اسم مستأثر نیز در خارج مظهر دارد. بر خلاف گفته شیخ اکبر قزوینی و کاشانی و شارح مفتاح و مصنف

مفاتیح غیب وجودند، بلکه در واقع و نفس الامر مفاتیح غیب و شهادت وجودند و چون مبدا فیض، بر اعیان و اسماء، مقام احدیت جمع وجود «مرتبه اودانی» است و این فیض بر طبق استعداد اسماء و اعیان هر دو است؛ شیخ اکبر، در کتاب فصوص و سایر کتب خود و سایر اعلام این فن در مسفورات خود بطور مطلق جهت فاعلیت و فیض را مستند باحدیت جمع و جهت قابلیت و قبول فیض را باعیان ثابته مرتبط نموده‌اند، اگر چه اعیان ثابته هم نسبت بحقایق وجودی و خارجی دارای جهت فاعلیت، و حقایق خارجی نیز جهت قابلیت و قبول فیض از اعیان دارند، و حقایق خارجی نیز برخی بر برخی دیگر جهت فاعلیت یا قابلیت دارند.

از این عبارت شیخ اکبر در این کتاب، نباید کسی توهم کند که اسما فقط دارای جهت فاعلی و اعیان فقط دارای جهت قابلی هستند، بلکه هر حقیقتی که در صراط فیض حق قرار گرفته است نسبت بحقایق مادون خود جهت فاعلی و نسبت بحقایق مافوق خود جهت قابلی دارد. جهت تأثیر و افاده وجود بطور مطلق اختصاص بحق در مقام احدیت دارد و موجودی هم که صرفاً دارای جهت قابلی است و سمت تأثیر بغیر ندارد، هیولای اولی است.

علامه، که گمان کرده‌اند اسم مستأثر، دارای مظهر نیست. حق آنست که اسم مستأثر مظهر دارد، ولی مظهر آن نیز به حکم سرائت احکام ظاهر در مظهر مستأثر است و آن عبارت از وجه خاص هر ممکن و ارتباط مخصوص هر مظهر خارجی با حق تعالی است که از آن هیچ موجودی آگاه نیست. «ما من دابة الا وهو أخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقیم».

حق تعالی غیر از ارتباط از راه وسائل و سلسله وسایط، ارتباط خاصی باعتبار قرب او باشیاء با مظاهر دارد و از هر قریبی نزدیکتر باشیاء است. در واقع فیض وجود از این وجه خاص بحقایق می رسد. چون وجود موجودات، وجود مجازی و اعتباری است، منشاء افاضه نمی شود. علل معلّله، مفیض وجود نیستند و وجود منبسط که فیض اطلاقی حق است، نسبتش به همه حقایق متساوی است، و حق در هر مرتبه‌ای از وجود موجود است و در همان حال از ممکنات طرد عدم می نماید. این خلاصه استدلالی است که در این باب شده است.

بحث و تحقیق

در اینکه بین حق تعالی و ممکنات، وسایط فیض موجود است شکی نیست. و این معنی اتفاقی بین حکما و عرفا است و معنی واسطه در فیض هم آنستکه فیض وجود از واسطه ظهور نموده بذی الواسطه می رسد، و وسایط نیز در سلسله طولی و مجردات غیر اسباب و علل مادیاتند که وساطت در فیض ندارند و کارشان اعداد است. وسایط فیض حق یک سلسله موجودات مجرده اند، اما مفیض وجود بالذات حق تعالی است، ولیکن مجردات بحول و قوه حق، سمت خلاقیت نسبت بمادون دارند و بمقتضای قواعد متعدد عرفانی و حکمی فیض وجود باید از عالی بدانی برسد و قهراً مقام دانی متأخر از عالی است. پس اینکه مصنف گفته است: فیض وجود از وجه خاص و ارتباط مخصوص حق با خلق بخلق می رسد، تمام نیست، و علل معده بودن وسایط فیض غیر از علل معده مادی است؛ چون موجود مادی موجود نمی باشد. منافات دارد که فیض وجود از سلسله وسایط باشیاء برسد و موجود و موجود حقیقی حق تعالی باشد.

اگر وجود از طریق وسایط فیض باشیاء نرسد، باین معنی که عقول طولیه که بترتیب از حق نازل شده اند، باید اول صادر با صادر دوم در یک رتبه از وجود باشند. اینکه عقل دوم از حیث رتبه وجودی تأخر از عقل اول دارد، برای اینست که عقل اول علت عقل دوم است، ولی علت متوسط بین حق و عقل ثانی.

بنابراین، باید عقل دوم و همچنین هر معلول از علت وجودی از حیث رتبه وجود و فعلیت نازل تر باشد. بهمین دلیل است که سلاسل ممکنات از اشرف کائنات «عقل اول و حقیقت محمدیه در قوس نزول» شروع نموده باخص کائنات هیولای اولی ختم می شود. اگر ممکنات از وجه خاص یعنی بلاواسطه از حق قبول وجود نمایند، باید سلاسل طولی مراتب امکانی لغو باشد و جمیع موجودات در یک رتبه از وجود باشند. اصولاً جعل وسایط و اختیار سلاسل طولی در مراتب وجود، بهترین دلیل است که حق تعالی در مقام افاضه و رسانیدن فیض بمادون

وسایطی را خلق نموده است. وجه خاص همان بیرو وجودی لازم هر ممکتی است؛ چون حق اول اقرب از هر نزدیکی است بموجودات. و اینکه حکمای الهی علل اعدادی را در جانی اختصاص بمادیات داده اند و در جای دیگر جمیع ممکنات که واسطه در فیض وجودند معذات دانسته اند، معلوم می شود که علل اعدادی دومعنی دارد اگر بعقل اول علت معده اطلاق نماید، معنایش این است که عقل ثانی بواسطه وجود کاملتری که در سلسله علل آن واقع شده است، نمی تواند بلاواسطه از حق قبول فیض نماید. باید فیض از مجرای عقل اول بآن برسد، معنایش آن نیست که عقل ثانی را مستعد از برای قبول فیض نماید، چون در عقول طولی و عرضی و مراتب برزخی، استعداد وجود ندارد و صرف امکان ذاتی کافی از برای قبول فیض وجود است. هذا تمام الکلام فی هذاالمقام و یأتی زیادة تحقیق فی ذلك انشاءالله تعالی. باید توجه کرد که رسیدن فیض از وجه خاص که از آن به قرب وریدی و تولیه تعبیر کرده اند کلامی تام است، چون حق نزدیکتر از هر موجودی بموجودات امکانیه است. اما اینکه افاضه فیض یا غناء عبد در حق از راه قرب وریدی و وجه خاص اختصاص بهمة اشیاء دارد و یا اختصاص به برزخی مفصل بحث خواهیم نمود.

هدایة المناظرین

الماهیات کلها وجودات خاصة علمیه، لأنها لیست ثابتة فی الخارج منفکة عن الوجود الخارجی، لیلزم الواسطة بین الموجود والمعدوم، كما ذهب الیه المعتزلة لان قولنا: الشیء اما ان یکون ثابتا فی الخارج، واما ان لا یکون بدیهی، والثابت فی

۱. اینکه گفته اند: عقل اول بحسب کمالات وجودی جامع جمیع حقایق است و یا آنکه عقل ثانی نسبت بمراتب مادون خود اکمل بموجودات است و همه حقایق را در بردارد، معنایش این است که هر علت مفیض محلول باید جمیع مراتب معالیل خود را واجد باشد. چون مراتب مادون از ظهورات و تجلیات مافوق وجود خود است، و هر معلولی یکنحوی تحقیقی در مقام ذات علت باید داشته باشد که بآن جهت از علت صادر شود. این ها همه دلیل است که طرد عدم از ممکنات از طریق وسایط فیض است و هر معلولی بطور عموم شأنی از شئون علت خود است.

الخارج هو الموجود فيه بالضرورة، وغير الثابت هو الممدوم؛ و اذا كان كذلك فثبوتها ح منسفة عن الوجود الخارجى في العقل، و كلما هو في العقل من الصور فايضة من الحق، و فيض الشيء من غيره مسبوق بعلمه به فهي ثابتة في علمه تعالى و علمه وجوده، لانه ذاته، فلوكانت الماهيات غير الوجودات المتعينة في العلم، لكان ذاته تعالى محلاً للامور المتكررة، المتغيرة لذاته تعالى حقيقة، وهو محال.

اعيان ثابتة و ماهيات، باصطلاح عرفا باعتبارى وجودات خاص علمى حقتد كه متقرر در مقام واحديت و حضرت علميه اند و ملاك علم تفصيلى حق مى باشند. اگر اعيان، وجود خاص نباشند و فقط متقرر بتقرر و ثبوت ماهوى و مفهومى باشند و هيچ وجود نداشته باشند، حتى به تبع اسماء و صفات حق؛ و از آنجائيكه اين اعيان در خارج مجزا و منفك از وجود، تحقق و ثبوتى ندارند؛ چون تحقق و تقرر ماهيات در خارج، منفك از وجود ملازم است، با تحقق واسطه بين موجود و معدوم. همانطورى كه اهل اعتزال، قائل بثبوت ماهيات منسفة عن كافة الوجودات اند. در حالتى كه واسطة بين موجود و معدوم محال است، هر ماهيتى بايد يا به ثبوت و تحقق خارجى يعنى متحد با وجود خارجى باشد و يا متصف بوجود ذهنى و عقلى گردد. علاوه بر اينكه ثبوت و تقرر و تحقق و وجود با يكديگر مساوقند. هر چه كه معدوم است ثبوت ندارد و آنچه كه وجود دارد ثبوت هم دارد و هر چه كه ثبوت دارد موجود است. پس بايد ماهيات و اعيان ثابتة، وجودات خاصة علمى باشند تا تقرر ماهيات منفك از وجود كه مختار معتزلى معزول از عقل و ادراك است، لازم نيايد.

مصتف علامه ضمناً فهماند، كه تقرر و ثبوت ماهيات بدون وجود در عقل هم محال است چون ثبوت ماهيت در هر نشأه اى ملازم با وجود ماهيت در آن موطن است. پس هر صورتى كه در عقل و مرتبة علم تقرر داشته باشد، يعنى موجود بوجود ذهنى باشد، فايض و صادر از حق است، و هر ماهيتى كه صادر از حق باشد، بايد حق تعالى در مرتبة علم خود بآن ماهيت عالم باشد. چون فياض صور، قبل از افاضه صور بايد بفيض خود علم داشته باشد. بنا بر اين، جميع ماهيات در علم حق بوجود علمى موجودند، و هر وجود عينى مسبوق بوجود علمى است. علم حق تعالى

نحوه وجود اوست. وجود حق عین ذات اوست. پس علم او نیز عین ذات اوست. چون صور علمیه باعتبار آنکه صورت اسماء و صفات حقتند، بحسب وجود با حق تعالی اتحاد دارند. اگر ماهیات «اعیان ثابته»، عین وجودات متعین در علم ربوبی نباشند و باعتبار آنکه صور اسماء و صفات حقتند، از جهتی مندک در یک وجود عینی نباشند، باید ذات حق محل امور متکثره باشد، و یک وجود بسیط من جمیع الجهات محل کثرات و ماهیات متباینه می شود، و هر کثرتی منافات با بساطت تامه حق اول دارد. در مباحث قبلی بیان کردیم که حق تعالی بحسب اصل وجود و کمالات وجود، واحد من جمیع الجهات است و کثرت مفهومی صفات و تعدد مفهومی اعیان، که صور اسماء حقتند؛ چون یک وجود موجودند، قادح در وحدت حق نمی باشند. چون استهلاک مفاهیم متعدد و متباین در یک عین و وجود، حاکی از کمال سعه و اطلاق آن وجود می باشد. از آنجائیکه محل انبساط جمیع اسماء و مبده تعین جمیع حقایق، اصل وجود است و یک وجود واحد باعتبار تجلیات متعدد بحسب کثرت صفات کمالی و اسماء ربوبی در اعیان و ماهیات متخالف، اضافه بحقایق مختلف پیدا می نماید و کلیه حقایق از یک وجود واحد ناشی می شوند، و یک وجود تعینات مختلف دارد، تعیناتی که ناشی از تجلیات حقیقت وجود در مقام علم است بصور متکثره، که در باطن آن صور اسماء کمالیه پنهان است؛ مصنف از اعیان و ماهیات در علم بوجودات خاصه تعبیر نموده است اگر چه جامع این وجودات یک وجود واحد بوحدت اطلاقی است.^۱



بحسب مفهوم، فرقی واضح است بین وجود و ماهیت. مفهوم وجود مشترک بین جمیع اشیاء است، ولی ماهیات بحسب مفهوم با یکدیگر متخالفند و اشتراک

۱. شاید کسی که باصطلاح واقف نمی باشد گمان کند، اینکه مصنف گفته است: اعیان و ماهیات وجودات خاصه علمیه اند این خود ملازم با حصول کثرت در ذات باشد، و لیس الامر كذلك لما ذکرناه و حقتناه فی هذا الشرح موارد عدیده.

مفهومی ندارند. ببراهین متعدد وجود و ماهیت در خارج متحدند و فقط مفهوماً متخالفند، و اختلاف باعتبار مفهوم با اتحاد خارجی منافات ندارد. مفاهیم علم و قدرت و اراده «در حق تعالی و ممکنات» با یکدیگر متخالفند ولی بحسب وجود متحدند.

محققان از حکما و عرفا، تصریح کرده اند که وجود زائد و عارض بر ماهیت است؛ مرادشان از عروض و زیادتیی، زیادتیی ذهنی و مفهومی است. ملاصدرا در کتب خود^۱ خصوصاً اسفار این مسئله را مشروحاً بیان کرده است و براهین متعدد بر زیادتیی وجود نسبت بماهیت ذکر کرده است و وجود در ذهن هم باعتبار حصول ذهنی و وجود ظلی مقابل وجود خارجی زائد بر ماهیت نیست، بلکه تخالف بین وجود و ماهیت بحسب مفهوم و حمل اولی است، یعنی عقل قدرت دارد ماهیت را بدون لحاظ وجود تعقل کند، چون مفهوم وجود هستی در مقابل نیستی است، و مفهوم ماهیت مثل انسان «مثلاً» حقیقتی است که نسبت بوجود و عدم مساوی النسبه است؛ چون وجود محال است. داخل در ذات ماهیت باشد. فقط حق تعالی است که وجود زائد بر ذات ندارد. لحاظ وجود در مقام ذات ماهیت، ملازم با وجوب وجود است، و جزئیّت وجود نسبت بماهیت، متافی با بساطت وجود است.

وجود نه جزء ماهیات و نه عین ماهیات است؛ بلکه وجود بحسب مفهوم و مصداق بسیط بلکه اَبسط بساطت است.

یکی از ادله بر عدم عینیت مفهومی وجود و ماهیت، آنستکه ما کثیری از ماهیات را بنحو تمام تصویری نمائیم و از وجود خارجی و ذهنی آن غفلت داریم، بلکه گاهی شک در تحقق آن می نمائیم.

این دلیل نیز مثل سایر ادله زیادتیی وجود نسبت بماهیت، زیادتیی مفهومی را اثبات می نماید، منافات با وحدت و عینیت خارجی ندارد. بنابراین، در موطن تحقیق علمی نیز وجود زائد و عارض بر ماهیت بحمل شایع نیست، بلکه بحمل

۱. رجوع شود باسفار اربعه، چاپ طهران، ۱۳۸۲ ه.ق. ص ۶۰، ۶۱.

اولی غیریت ثابت است و بحمل شایع بحسب برهان و وجدان در جمیع مواطن، ماهیت فانی در نور وجود است بمرتبه‌ای که از برای ماهیت مقامی جدا از وجود لحاظ نمی‌شود، تقرر ماهوی نیز نوعی از وجود است، چون ماهیت امری لامتحصل و وجود امری متحصل است. هر لامتحصلی فانی در متحصل است و این از قبیل اتحاد اثنین نیست، برای آنکه ماهیت لامتحصل است و در مقابل وجود فعلیت ندارد. فنای ماهیت از فنا و انقمار جنس در فصل تمام‌تر است چون جنس بحسب وجود، فانی در فصل است و از لحاظ تحصل محتاج بفصل است، ولی در مقام و مرتبه جنسی احتیاج بامری ندارد. لذا لحاظ حالتی که فناء در فصل نداشته باشد، در آن می‌شود. بخلاف ماهیت در مقابل وجود که مرتبه تقرر ذات هم ندارد، چون همان تقررش بنور وجود است. روی همین ملاحظات، مصنف علامه از برای دفع مایقال و اینکه ماهیت بدون لحاظ وجود چون سایه و ظهور و مرآت و عکس وجود است تحقیقی ندارد و اینکه دلیل اقامه شده است بر اینکه وجود غیر ماهیت است تمام نیست گفته است:

وما یقال: بانّا تصور الماهية مع ذهولنا ~~بوجودها~~، انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجی؛ اذ لو نذهل عن وجودها الذهنی، لم یکن فی الذهن شیء اصلاً ولو سلّم: ذهولنا عن وجودها الذهنی، مع عدم الذهول عنها، لایلزم ایضاً انها یكون غير الوجود مطلقاً، لجواز ان یكون الماهية وجوداً خاصاً یعرض لها الوجود فی الذهن وهو کونها فی الذهن، كما یعرض لها فی الخارج، وهو کونها فی الخارج، فیحصل الذهول عن وجودها فی الذهن، ولا یحصل عنها، والوجود قد یعرض لنفسه باعتبار تعدده، کعروض الوجود العام، اللازم للوجودات الخاصة.

شارح علامه در جواب کسانی که بتغایر بین وجود و ماهیت باین نحو استدلال کرده‌اند: «ما تصور می‌کنیم ماهیت را و غفلت از وجود آن داریم»، گفته است این استدلال تمام نیست، چون ما در موقعی که ماهیت را تصور می‌کنیم و غفلت از وجود آن داریم، از مطلق وجود غفلت نداریم، فقط از وجود خارجی آن غفلت داریم. غفلت از وجود خارجی منافات ندارد با آنکه ماهیت موجود بوجود ذهنی باشد. پس حصول ذهنی ماهیت همان وجود ذهنی است. این کلام از این اصل

کلی ناشی است که حق وجود مطلق است و حقیقت وجود و هویت الهیہ ساری در جمیع اشیاء است از اعیان خارجیہ و معانی عقلیہ و الماہیات عبارة عن انحاء الوجودات علی مشرب اهل المعرفة.

این کلام از مصنف تمام نیست، چون قائل گفت ما ماهیت را تصور می کنیم، مثل ماهیت انسان و این غفلت ما از وجود، مطلق وجود است اگر مطلق وجود نباشد، استدلال برای زیادتی وجود بر ماهیت تمام نیست، چون مورد استدلال و مدعای قائلان بزیادت، زیادتی مطلق وجود است، نه وجود خاص خارجی. علاوه بر این، مراد از زیادت و نفی زیادت، زیادت مفہومی است. واحدی از محققان قائل بزیادت خارجی وجود بر ماهیت نیست، چون وجود محال است از عوارض خارجی ماهیت باشد، عارض خارجی باید بحسب وجود تأخر از معروض داشته باشد. والحق ما ذکرناه فی بیان مراد المؤلف العلامة.

مصنف گویا باین نکته توجه داشته است لذا گفته است: اگر ذہول از وجود در مقام تعقل ماهیت، ملازم با تغایر وجود با ماهیت بنحو مطلق باشد، باین معنی که ما در مقام تصور ماهیت غفلت از وجود ذهنی و خارجی داشته باشیم، معذک بنحو مطلق مغایرت ماهیت و وجود را اثبات نمی نماید، چون ممکن است ماهیت، وجود خاصی باشد که معروض مفہوم وجود محمولی و مطلق قرار گیرد، و همین عروض وجود مطلق بوجود خاص ذهنی، ملاک تحصیل و منشأ صدق وجود ذهنی بر این وجود خاص باشد، کما اینکه عروض مفہوم وجود بر وجود خارجی، ملاک خارجیت چنین وجودی و منشأ صدق خارجی بر چنین تحقق می باشد. وجود مطلق مفہومی، امری عقلی و عارض بر جمیع حقایق می شود حتی حق تعالی، و ملاک موجودیت در حقایق وجودی، آنستکه این وجود مطلق از حاق ذات جمیع حقایق انتزاع می شود و بر آنها حمل می شود. از این وجود، تعبیر بوجود انتزاعی و مصدری و عرض عام نموده اند. و اینکه برخی از محشین بر مصنف علامه اشکال کرده اند که چگونگی می شود وجود عارض بر وجود ذهنی و وجود خاص خارجی شود، از این معنی غفلت کرده اند مفہوم عام بدیہی وجود، عرض عام است نسبت بہمة حقایق وجودی و ماهیت خارجیہ و ذهنیہ، و مقولات جوہری و عرضی و

وجود خاص واجبی جل جلاله، و این مفهوم وجود عرضی محمول بالضمیمه، نظیر اعراض خاصه نیست، بلکه خارج محمول است که از حاق ذات حقایق انتزاع می شود؛ نه جنس است و نه فصل و نه عرض عام مصطلح در ایساغوجی و نه عرض خاص مصطلح در علم منطق.

بنا بمشرب مصنف، ماهیت، وجود خاصی است که معروض وجود محمولی و انتزاعی می شود. این وجود خاص، گاهی در موطن علم تحقق دارد، که از آن بعین تعبیر شده است، و این عین ثابت بصورت حقایق در خارج تحقق پیدا می نماید که از آن تعبیر بوجود خارجی می نمایند و ماهیت، واقعیت و تحقیقی غیر از وجود خاص ذهنی و خارجی ندارد. ممکن است مفهوم عام وجود، عارض بر وجود ذهنی شود و ملاک عروض همان عمومیت مفهوم وجود است نسبت بخارج و ذهن و اعمیت آن از موجود خارجی و ذهنی^۱.

حق آنستکه ماهیت، مفهوماً با وجود تغایر دارد؛ ولی حقایق وجودی در اصل حقیقت و امور عامه وجود مشترکند. ماهیات از حدود وجودات خاص که از تجلی اصل وجود حاصل می شود، انتزاع می شوند؛ چون تنزل وجود از مقام صرافت و محوضت، حدودی بخود می گیرد که آن حدود را تعین وجود می نامند و از ناحیه این حدود، کثراتی عارض اصل وجود می شود؛ چون این کثرات، کثرت سرایی و اعتباری است، منشاء کثرت حقیقی در وجود نمی شود و حقایق وجودی بجهت وحدت و وسعه که عبارت از وجود منبسط است، بحق مرتبطند، و ماهیت امری

۱. اینکه مصنف از راه استدلال خصم برای صحت مطلب خود استدلال نمود، از باب مساوات است. ولی بنظر تحقیق همانطوریکه از مطاوی کلمات او و اتراب او معلوم می شود، مرادشان از اینکه گفته اند، ماهیات وجودات خاصه اند، این نیست که ماهیات در مرتبه وجودات خاص موجودند و یا عین وجوداتند، بلکه مرادشان اینست: ماهیات یک نحو ثبوتی در خارج و علم دارند ولیکن نه ثبوت اصلی و واقعی، بلکه ثبوت ظلی و رابطی، مثل ثبوت فوقیت و تحتیت و ماهیات ظهورات و انزال و تعلقات و اطوار وجوداتند که از ملاحظه وجود در علم و ذهن حصول پیدا می نمایند.

است که وهم اختراع می نماید و آنچه که مربوط بحق است اصل وجود است که ودیعه الهی است و ذاتی ممکنات نیست. حقیقت عالم و آنچه که مربوط بأصل عالم است، ماهیات اعتباری است که شبکه از برای صید وجوداتست و موجود حقیقی اصل وجود است اگرچه این ماهیات از باب تحقق وجود مطلق از اشعات و اظلال وجود است.

این نقشها که هست سراسر نمایش است اندر نظر چه صورت بسیار آمده این موجهای بحر محیط حقیقت است و این جوشها زَقْلُرْمُ زَخَار آمده این جا حلول کفر بود اتحاد هم این وحدتیست، لیک بتکرار آمده

لذا عرفا گفته اند: وجود ممکنات وجود مجازی است و موجود حقیقی حق است که وجود، ذاتی اوست هرچه که غیر از حق است بحسب ذات او هام اباطیل است، نه موجود حقیقی.

موجود توئی علی الحقیقه باقی نسیند و اعتبارات

ملاصدرا در اسفار، اعتراض و جوابی را که مصنف در این مقدمه بیان کرده است، بصورت «وهم و فهم» بیان کرده است^۱ و از برای تأیید مطلب خود که

۱. نگارنده در حواشی خود بر این موضع از اسفار، «ایامی که بقرات اسفار نزد حکیم تحریر و دانا، سیدالمجتهدین آقامیرزا ابوالحسن قزوینی، اشتغال داشته ام»، مطلبی نوشته ام که از برای روش شدن این مطلب و بیان مراد مصنف خالی از فائده نیست، ترجمه عین حاشیه را نقل می کنم: «بحسب حکمت متعارفه مثائین، ماهیت مقایر وجود است، لامیما بنا بر اصالت ماهیت و اعتبارت وجود، و یا قول به تباين در حقایق وجودی، اما بنا بر حکمت متعالیه اصالت وجود، مرابیت ماهیت و وحدت حقیقت وجود، ماهیت در موطن علم، عین وجود ذهنی است و اما عند اهل الحق الواصلین بحقیقه العرفان، المصاعدين الی درجة الايقان، التافئین شهودهم فی حاق الاعیان - ماهیت مقایر با وجود نیست.

ادله‌یی که قوم برای اثبات زیادت و مقایرت بیان نموده اند، اثبات می نماید مقایرت وجود را با ماهیات خارجی و ذهنی، نه وجود بنحو اطلاق. اگر کسی وجود را منحصر باین دو بداند در کوری محض بسر می برد و از تجلیات وجود و تنزلات هستی که ناشی از تجلی جمال حضرت حق در احدیت و واحدیت و حضرات امکانی است غافل است. تجلی وجود از نهایت سعه، شامل اعدام و

هیچ مفهوم و ماهیتی از شعاع نور وجود خارج نیست، تمام عبارت مصنف را در «هدایه للناظرین» نقل نموده است.

حق آن بود که مصنف از راه فرق بین مفهوم و مصداق و اینکه تغایر مفهومی اعیان با وجود منافات ندارد، که ماهیت مطلقاً از پرتو نور وجود خارج نباشد و همان تقرر و ثبوت مفهوم بحسب مصداق و حمل شایع صناعتی نوعی از وجود است، مدعای خود را ثابت نماید، ولی این اعظم چندان به بیان مطالب در کسوت اصطلاحات اعتنائی ندارند. اگر چه مصنف از مدرکات عقل نظری و دنیهای فلسفی بی بهره نیست و در دقت و عمق و استعداد کامل کم نظیر است.

والحق ما مرء من ان الوجود بتجلی بصفة من الصفات، فیتعین ویمتاز عن الوجود المنجلی بصفة اخرى، فیصیر حقیقة ما من الحقایق الاسمائية، وصوره تلك الحقیقة

نقاشی خود نیز شده است. برهان بر این مطلب آنستکه بالبداهه واسطه بین موجود و ممدوم و عدم و وجود معقول نیست. اعیان ثابت و ماهیات خاصه اعدام نیستند. اگر ماهیات در موطن علم حق و اذهان ممکنات موجود نباشند، باید واسطه بین وجود و عدم باشد. البته مراد از موجود، موجود بحمل شایع صناعتی است، نه حمل اولی، چون بحمل اولی وجود و عدم و تشخیص، شدت، ضعف، وحدت، کثرت و آنچه که خارج از مفهوم و ذات ماهیت است، از ماهیت سلوب است. باعتبار آنکه مبدء انبعاث ماهیات، وجودات خاصه است؛ ماهیات خاصه از لوازم وجودات خاصه اند. وجودات، مظاهر اعیان ثابت اند. اعیان، مظاهر اسماء و صفات الهیه اند، اسماء و صفات، مظاهر اصل وجود حقتند.

چون ذات حق از سنخ وجود است، مظاهر این ذات از اسماء و اعیان و حقایق خارجیه و کونیه همه از سنخ وجودند تا برسد بمرتیبه نازله از تحقق که ماهیات باشد. ماهیاتی که در عقل حاصل می شود، اشقات و ظلالات و فیوضاتی هستند که از اتحاد عقل و نفس با عقل ففقال یا بطریق انعکاس متحقق شده اند، و این ماهیات حکایات وجودات و اشقات و مرانی حقایق موجود در عقلمند، ناچار از سنخ وجودند، چون عقل، وجودی صرفست و اشقات آن نیز وجود است.

معنی عروض ماهیات بر وجودات، عروض بعضی از مراتب است بر بعضی دیگر بحسب واقع، ولی احوال آن را ماهیت می بیند و عارف وجود. غیر سالک حق می بیند و سالک حق مطلق.

تومو، می بیننی و من پیچش مو تو ابرو، من اشارتهای ابرو
تولب می بیننی و دندان که چونست دل مجنون زشکر خنده خونست

في علم الحق تعالى، هي المسماة بالماهية والعين الثابتة. وان شئت قلت: تلك الحقيقة هي الماهية، فأنت أيضاً صحيح. وهذه الماهية لها وجود خارجي في عالم الأرواح، وهو حصولها فيه، وجود في عالم المثال وهو ظهورها في صورة جسدانية وجود في الحس وهو تحققها فيه وجود علمي في اذهاننا وهو ثبوتها فيه. ومن هنا قيل: ان الوجود هو الحصول والكون، ويقدر ظهور نور الوجود بكماله في مظهره، تظهر تلك الماهيات ولو ازهاة في الخارج واخرى في الذهن، فيقوى ذلك الظهور ويضعف بحسب القرب من الحق والبعد عنه، وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها وللبعض دون ذلك فصور تلك الماهيات اذا كانت في اذهاننا، هي ظلال تلك الصور العلمية الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادئ العاليه وبظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ولذلك صعب العلم بحقايق الاشياء على ما هي عليه الا من تنور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في انفسها ومع ذلك بقدر اتانته «انتهى خ ل» يتحجب عن ذلك فيحصل التمييز بين علم الحق وبين علم هذا الكامل.

فخاية عرفان العارفين، اقرارهم بالعجز والتقصير، وعلمهم برجوع الكل اليه، وهو المعلم الخبير، فان علمت قدر ما سمعت، فقد اوتيت الحكمة: «ومن يؤتي الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً».

در مباحث قبلي بيان نموديم كه حقايق اعيان، باعتباري عين حقيقت وجودند و باعتباري غير حقيقت وجود، چون حقايق اشياء، تعينات وجود حق و تميزات و نسب و شئون اصل وجودند. منشأ تعينات و تميزات، خصوصيات شئون ذاتيه حق است، اين شئون عبارت از نسب و اعتبارات و جهاتي هستند كه در غيب ذات مستجن و مندرجند، مثل اندراج لوازم در ملزومات بطور مفصل، اين معنى را بيان نموديم. لذا مصنف در مقام بيان اين معنى كه جميع حقايق، تعينات حقيقت وجودند و هيچ امرى از نور وجود خارج نيست و اعيان ثابتة همان حقايق مندمج در غيب وجودند، مى گويد: حقيقت وجود در حقايق و اعيان باعتبار صفات و اسما متعدد تجلى مى نمايد، و بواسطه همين تجليات، وجود مطلق كه تعدد و تكثر در آن بوجه من الوجوه وجود ندارد بصورت اعيان متكثر مى شود، تجلى وجود بصفتي از صفات حقيقيه منشأ امتياز اين وجود از وجودى كه بصفتم ديگر تجلى و ظهور

نموده می شود و از تکرار تجلیات وجود، متعدد می شود و منشأ تعدد، تجلیات مختلفی است که حقیقت وجود بآن متعین می شود. اعیان بوجهی عین همین تجلیاتند، و تجلی وجود بصفتی از صفات علت ظهور اسمی از اسماء است که صورت و تعین اسم همان عین ثابت است. قبلاً بیان کردیم که منشأ حصول اسماء، اعتبار ذات است با صفات، و ظهور ذات بکسوت صفات عین اسماء حق است. پس حقایق اسمائی که تعین اصل وجود بصفتی از صفات باشد، دارای صورت و ظاهری است که حکماً آن را ماهیت و عرفاً آن را عین ثابت می گویند.

بعبارت واضحتر: اصل وجود تعین ندارد. تعین آن بصفتی از صفات، همان اسم است. اسماء را عرفاً حقایق الهیه می نامند. منشأ تعدد حقایق الهیه، تعدد صفات است. هر صفتی متناسب با مظهری است. این مظهر صورت و تعین اسم حق است که متجلی و متظاهر در کسوت تعین و عین ثابت است. اسماء را حقایق الهیه، و صورت و مظهر موجب تعین آنها را اعیان ثابته نامیده اند. اعیان، تجلیات و ظواهر اسماء، و اسماء، تعین و ظهور حقیقت وجودند و این تعینات «اعیان ثابته»، دارای مظاهری هستند که از آن مظاهر تعبیر بحقایق کونیه و خارجی و خلق می نمایند.

همانطوریکه قبلاً بیان شد، اعیان ثابته باعتبار تقرر علمی، صور اسماء حقتند. از این جهت متأثر از اسماء و اسماء مؤثر در اعیانند، به اعتبار وجود خلقی و خارجی اعیان مؤثر و متجلی در حقایق خارجی اند و حقایق خارجی قابل و متأثر و منفعل از اسماء حقتند، منشأ ظهور اعیان در حضرت علمیه فیض اقدس و علت ظهور خارجی آنها بصورت حقایق خارجی و وجودات خاصه فیض مقدس است و صور متمایزه اسماء الهیه بحسب وجود علمی عین حقتند و نسبت بحقایق خارجی ارواح و واسطه اند و حق بواسطه اعیان، فیض خود را بحقایق خارجی می رساند. بنابراین، اعیان ثابته تجلیات و ظهورات اسماء حقتند که حق در کسوت آنها بمناسبت اقتضای اعیان ظهور می نماید و حق چون احاطه قیومی ب همه حقایق دارد، مطابق استعداد هر عینی وجود افاضه می نماید.

فاعل متجلی ذاتست در کسوت اسماء در هیاکل اعیان

همه را نشود نوازد و سازد گسرچه از خود بکس نپردازد

عين ثابت که حکما از آن تعبیر بماهیت نموده اند، بحسب وجود خارجی دارای مراتبی است. ظهوری در عالم عقول و ملائکه مجرده و ارواح کامله دارد که از آن تعبیر بوجود عقلی نموده اند. این وجود از ماده و مقدار مجرد دارد، یعنی دارای مجرد تام است و وجودی در عالم مثال نزولی دارد که دارای تجسّد و تقدّر است، ولی از ماده مجرد است. از عالم مثال تعبیر بعالم اشباح نموده اند بواسطه آنکه تجسد دارد.

و دارای وجودی در عالم حس و ماده است که عالم شهادت باشد. پس عین ثابت هر ممکن از عوالم روحانی و مثالی مرور نموده باین عالم می رسد. بعقیده عرفا، اصل ثابت و مبدئ فیض و ظهور هر موجودی در مراتب وجود همان عین ثابت آنست و وجودات عقلی و مثالی و مادی، ظهور و تجلی و فیض و تشأن عین ثابت موجود در حضرت علمیه اند.^۱

این عین ثابت تجلی وجودی در اذهان دارد که از آن بظهور ظلی و وجود تبعی تعبیر نموده اند. این وجود نیز یک نحوه وجود و ظهوری است، ولی وجود خاص بشمار نمی رود. وجود خاص عین ثابت بیک اعتبار فرد عقلی و مثالی و حسی و مادی است، باعتباری وجود خاص انسان که آثار انسان بر آن مترتب می شود، می باشد.^۲ پس تحقق ماهیت در جمیع مراتب وجودی همان حصول ماهیت است که از آن تعبیر به ثبوت و تحقق نیز شده است. بنابراین، ثبوت ماهیات در حضرت علمیه نیز یک نحو وجودی از برای ماهیت است، و ماهیت بدون وجود و خارج از شعاع نور هستی تحصیل ندارد و غیر از وجود در خارج چیز دیگری نمی توان سراغ نمود.^۳

۱. اشراقیون از برای هر نوعی از انواع جوهری سه فرد قائلند: فرد عقلانی، فرد مثالی و برزخی، و فرد مادی دایر جسمانی فرد مادی را ظهور و تجلی و فیض فرد عقلانی که از آن تعبیر بمثل نوری نموده اند می دانند. فرد عقلانی اصل ثابت، و باقی فرد مادی است. غایت حرکات فرد جسمانی، اتصال برب خود است؛ چون هر ناقصی «بحسب برهان» باید به اصل خود که صورت کمالیه و تمامی آنست متصل شود.

۲. اینکه ماهیت در انواع تحصیلات تابع وجود است، دلیلی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. اعیان ثابته مجعول نیستند؛ چون در ظهور تابع وجودند، تحقق خاص وجود است نه ماهیت.

۳. در اعیان ثابته دو اعتبار می شود فرض نمود، بیک اعتبار اعیان مرتآت وجود حقتد و از حق و اسماء و

باندازه سعه وجود و نور هستی و ظهور کمالات وجود در مظاهر و مراتب و اکوان، ظهور این عین ثابت و ماهیت، متفاوت و مختلف شدت و ضعف است.

→ صفات او حکایت می نمایند؛ چون حق تجلی در اعیان نموده و هر عین ثابتی باندازه سعه وجودی خویش از حق حکایت می نماید، چون محدود نمی تواند بطور تام و تمام از نامتناهی حکایت نماید، بهمین معنی حکمای الهی اشاره کرده اند که معلول حد ناقص علت است و علت، حد تام معلول چون علت از معلول بنحو اعلی و اتم حکایت می نماید. وجودش اوسع از وجود معلول است، خصوصاً وجود حق که حد ندارد و حقیقت تمام و کمال جمیع اشیاء است. باعتبار دوم حق تعالی مرآت تمام نمای اشیاء است. محیی الدین گفته است: نور مرآت حقی و حق مرآت احوال تو است. باعتبار اول ممکنات تعین وجود حشد و ظهور، شأن وجود متعین است. وجود واحد باعتبار تعینات و مرآت متعدد، متعدد شده است.

وما المرجه الا واحد غیر انه اذا انت عددت السمرایا تعددت

باین اعتبار، غیر از حق موجودی در خارج نیست. وجود مطلقاً از صقع ربوبی است اعیان ثابتة فقط در حضرت علمیه بوجود تبیی متحققند و یوئی بحسب ذات از حصول خارجی بشام جان آنها نرسیده است. کسانی که منفر در توحیدند و بکلی کثرت را پشت سر گذاشته، لسان حالشان این است:

که یکی هست و نیست کس جز او وحده لا شریک الا هو

اگر کسی حق را آئینه نمایش ممکنات قرار بدهد، و از اصل وحدت که نافی کثرات و ما حی جمیع اغیار است منصرف شود، غیر از تعینات چیزی را رؤیت نمی کند و آنچه را که منجلی و ظاهر می بیند محدود است و حق را فقط در جلیباب ممکنات و سرادقات جلال و جمال می بیند. کسانی که مورد غلبه کثرت واقع شده اند، این حال را دارند و لسان حال آنها این است:

خیز تا بر کلک این نقاش جان افشان کنیم کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

فناهی در توحید برای ابرار و عارفان در این نشأه و برای خلائق در قیامت کبری و وقت رجوع کثرت بحق واحد حاصل می شود.

«کل من علیها فان و یبقی وجه ربك ذوالجلال و الاکرام».

سبب ظهور قیامت، تجلی حق باسم قهار و تجلی ذاتی است که نقشی از کثرت بر صفحه وجود نماند و همه باو رجوع نمایند، کما اینکه از او ظاهر شده اند، ظهور کثرت قوس نزول و رجوع کثرت بوحده قوس صعود است ولی تجلیات جمالی اشیاء را بعد از فنا برای نیت به جزای اعمال خود به حالت صعود می آورد.

بهمین جهت ماهیت تحصیلات متعدد و مختلف دارد. در مرتبه ی قوی و در مقامی ضعیف است. بدون شک، حصول ماهیت در علم حق به تبع اسماء و صفات اوسع و اقوی از سایر مراتب است، ظهور ماهیت بوجود عقلی تامتر از ظهور مثالی، و ظهور مثالی از وجود منغمر و ماهیت متحقق در ماده کاملتر است، باعتباری اضعف مراتب وجود ماهیت و حصول عین ثابت، تحقق و ثبوت و تقرر علمی و ذهنی ماهیت است.

علت شدت وقوت و ضعف انحاء وجودات ماهیت، همان قرب و بعد آن از حق است. هر چه وسایط بماهیت برخورد نماید، ماهیت ضعیف تر می شود، تا برسد با ضعف مراتب وجودی که هیولای اولی باشد. مصنف از برای اثبات مدعای خود و بیان این معنی که ماهیت در جمیع مراتب از وجود خالی نیست از طرق متعدد استدلال می نماید.

حصول صور ماهیات در ذهن و عقل، همان انعکاس حصول ماهیت در عقول طولی و عرضی و مراتب برزخی است، صور ذهنی، اشعات و ظلال و انعکاساتی است که از مبادی عالمیه «مراتب وجودی» و مقام حصول و تقرر ماهیت در حضرت علمیه در لوح نفس و صحیفه ادراک ما حاصل و متعکس شده است، و هر چه استعداد وجود انسانی در ادراک حقایق تامتر باشد و هر چه ذهن از کدورات نشأه مادی صافی تر باشد، ظهور حقایق در نفس، تامتر و کاملتر خواهد بود. از باب مناسبت بین مُدرک و مدبرک و سنخیت بین عالم و معلوم هر اندازه وجود انسان قوی تر باشد، نصیب او از ادراکات و علوم و درک حقایق اشیاء تامتر خواهد بود.

کسانی که جمیع مراتب وجودی را بشهود عرفانی پیموده اند و خود را متصل بنشأه علم باری کرده اند، جمیع حقایق را در حضرت علمیه مشاهده می نمایند. ادراک حقایق از اتصال به برزخ نزولی شروع می شود و بفضاء فی الله ختم

→ خیال از پیش برخیزد بیک بار
چو موجی برزند گردد جهان طمس
نماند غیر حق در دار دیار
یقین گردد کان لم تغن بالامس

می شود. برخی از مردم، نهایت ادراک آنها اتصال بعالم مثال است. برخی از عالم مثال عبور نموده بعالم عقل می رسند. این جماعت در انحاء ادراک متفاوتند، برخی براق عروج آنها عقل نظری است. بعضی دیگر رفرف صعود آنها بقله حقایق، شهود حقایق است بنحو عین الیقین و یا حق الیقین، کمال از افراد انسان حقایق را در مقام قاب قوسین و واحدیت شهودی نمایند. براق عروج آنها فناء از خود و بقای بحق است. چون در بین کسانی که در معارف غوطه ورنند و متصدی معرفت حقایقند، کسی که ملاک معرفت او بحقایق شهود باشد، کم است، و اکثر کسانی که سرو کار با حقایق دارند، معرفت آنها، مرتبه و مقام علم الیقین است، و با صور علمی سرو کار دارند و مقید بمدرکات خود هستند و عقل نظری برای آنها عقال و قید و بند است. مصنف علامه گفته است: ادراک حقایق نسبت بکسانی که متصدی معرفت حقایقند بقدر نصیب آنها از نیل بحضرت علمیه است، بهمین جهت درک حقایق بسیار مشکل است، مگر کسی که قلبش بنور حق نورانی شود و حجب علمی بین او و حق مرتفع گردد و متصل بمقام صرافت وجود شود. چنین کسی بواسطه اتصال بحق بعون و قوه حق، حقایق را شهود می نماید؛ چون حقیقت و واقعیت هر شیء عبارت است از نحوه تعین آن شیء در علم حق. متصلین بحق و فائین در توحید حقایق اشیاء را در آن مرتبه و مقام شهود می نمایند و این امر برای انسان حاصل نمی شود مگر آنکه بقدم شهود مراتب کثرت را پیموده و فناء در توحید برایش حاصل شود. در این مقام نیز ادراکات و شهود حقایق متفاوت است. برخی از کمال بکلی از خود فانی و منفر در حضرت وجودند. برخی فناء در احدیت برای آنها حاصل شده است، ولی بکلی از خود فانی نشده اند و بقیه ای از بقایای خود و اتیت در آنها باقی مانده است، و این خود حجابی است بین سالک و حق، وقتی چهره ای حقیقی خود را نمایش می دهد که انسان سالک، وجود مجازی خود و تعین هستی خویش را بکلی زیر پا بگذارد و فانی محض در حضرت وجود شود و بلسان حال بگوید:

«زنده باد حضرت دوست، مرده باد هر چه جز اوست».

و بشهود حقیقی حق را شهود نماید و جان عاریت خویش را بصاحب وجود

تسليم نمايد که «کمال الصداقة ردُّ الامانات الی اهلها»، من لم یدق هذا المشهد لم یکن محمدی (ص) المشرب.

فناى حقیقی وقتی حاصل می شود که از برای سالک اسم و رسم و نام و نشانی نماند.

ما را زجام باده گلگون خراب کن زان پیشتر که عالم فانی شود خراب

اشارات لطیفه یی از ائمه اثنا عشر راجع باین موضوع در کتب حدیث موجود است^۱. سیدالشهدا و سرور عرفا در کلمات خود فرموده است: «انت الذی ازلت

۱. برخی از اشخاص که از علم تصوف اطلاع کامل ندارند، بعضی از مطالب غامض مثل وحدت وجود و چند مسئله دیگر را مخالف قواعد دین می دانند، در حالی که این حقایق مستقیماً از دین یعنی کتاب آسمانی مسلمانان «قرآن» و اخبار وارده از طریق اهل عصمت و طهارت «سنت» گرفته شده است. ما کار با یکمده از قلندران عامی و معرض از طریقه اسلام و اهل عصمت نداریم. جماعتی هستند که عرفان را وسیله شهرت و نیل بر مراتب دنیائی قرار داده اند و از حقایق عرفان اطلاعی ندارند. سرو کار ما با کسانی است که یک سلسله از معارف اسلامی را بصورت کتب تنظیم کرده اند و تحقیقات عظیمی در مسائل مهم مربوط بعبده و معاد نموده اند، و این حقایق را از قطب عالم وجود حضرت ختمی مرتبت و آثار مدونه در کتب احادیث و اخبار استفاده نموده اند. یکی از مسائلی که بسیار عمیق و ژرف و بیدالمتال است. مسئله توحید است، در بین کسانی که بحث در حقایق نموده اند از حکما و متکلمین اسلامی اهل عرفان گوی سبقت را از دیگران در این مطلب برده اند.

ما در مطاوی این شرح، این قبیل از مسائل مشکله را شرح داده ایم و متوجه ایرادات بر این مسائل بوده ایم و در ضمن تشریح مطالب، طوری مطلب را بیان کرده ایم که از اصل ایراد وارد نیاید. در مسئله توحید بعضی از مطالب مطرح شده که سبب شده است مردانی سالیان دراز مورد تکفیر و لعن و دشنام واقع شده اند، مثل اینکه از منصور حلاج در مقام فناء در توحید «انا الحق» و از بایزید «سبحانی ما اعظم شانی» و یا «لیس فی جبتی الا الله» یا «سوی الله» نقل شده است. در برخی از روایات نظیر این مطالب نقل شده است مثل اینکه از یکی از ائمه وارد است: «لنا مع الله حالات نحن هو هو و هونحن»، و یا از حضرت امیر مطالبی در بعضی از خطبات مثل خطبه بیان و خطبه دیگر نقل شده است مثل: «انا خالق السموات والارض» و شبیه این کلام که ما در یکی از فصول این شرح بمناسبت آنکه مصنف علامه قسمتی از کلمات مولی را نقل کرده است قسمتی را هم ما نقل نمودیم. ما با این مسئله کار نداریم که آیا منصور و بایزید و دیگران چنین حرفی را زده اند و یا اهلیت این معنی را داشته اند و یا نداشته اند، فقط از جنبه علمی مطلب، متعرض مسئله خواهیم شد.

الاغیاری عن قلوب احبائک حتی لم یحبوا سواک. الهی امرت بالرجوع الی الآثار، فارجعنی الیک بکسوة الانوار وهدایة الاستیصار، حتی ارجع الیک منها، كما دخلت

→ این مطلب هم ناگفته نماند که کُتُل از عرفا یا شیعه هستند و یا نزدیک بمشرب تشیع می باشند. در اصول و عقاید نه معتزلی و نه اشعری اند و حضرت علی مرتضی و سایر ائمه را باب مدینه علم پیغمبر و حضرت مهدی «ع» را خاتم ولایت مطلقه محمدیه «ص» می دانند. ما در فصول اخیر این کتاب اقوال آنها را در ولایت مطلقه و کیفیت تجلی حقیقت محمدیه و اولاد طاهرین او را در اطوار وجود و کیفیت خشم این ولایت را بسهدی موعود «عجل الله تعالی فرجه» نقل خواهیم نمود. اما اینکه از بعضی از متصوفه «انا الحق و لیس فی جیبی سوی الله و سبحانی ما اعظم شأنی فی الدارین» و غیر اینها از کلمات نقل شده است منافی با توحید نیست و چه بسا قائل باین قول از فرط توغل در توحید و اعراض از ماسوی الله در مرحله نئی از مراحل سلوک و حالی از احوال در اطوار سیر خویش بمرحله نئی رسیده اند و حالی با آنها رخ داده است که در نظر شهود آنها کثرت و ماسوی الله را هالک دیده اند و گاهی گفته اند کثرت اعتباری صرف است و شکر حاصل از فنا عدم نیل بعبای بعد از غناء صحوبمد از محو، در نظر شهود آنها کثرت خلقی اعتباری صرف و ماسوی الله خیال اندر خیال جلوه نموده، این تعبیرات از قبیل رؤیای صادقه است که احتیاج به تعبیر دارد.

در کلام الهی وارد شده است که میده همه موجودات حقت و منتهای مطلق و غایت وجودی موجودات نیز حق تعالی است و رجوع همه اشیا به حق است. وجود موجودات، وجود تبعی و ظل وجود میده وجود است. انسان مادامیکه انفمار در کثرت دارد از مشاهده وحدت و حق غافل است، ولی در واقع و نفس الامر حق اظهار از جمیع موجودات است، لذا در نصوص دینی وارد است که «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن». در دین اسلام اعراض حقیقی از ماسوی الله و توجه نام بحق اول، مطلوب واقعی اهل ایمان است، لذا ائمه دین علیهم السلام، آنی از توجه بحق غفلت نداشته اند و آمال آنها قطع توجه از کثرت و انفمار در حق بوده است، لذا همه چیز را از خدا می دانسته اند، عبادت واقعی حق توأم با شهود حقیقی او است، لذا علی «ع» فرمود: «لم اعبد رباً لم اره» و در جای دیگر فرمود: «عرفت ربی بعین قلبی» شهود حقیقی وقتی حاصل می شود که عارف کثرات را بقدم شهود زیر پای بگذارد، لذا از حسین بن علی، سیدالاحرار و رئیس الابرار نقل شده است: «ترکت الخلق طراً فی هواکا و ایتممت العیال لکی اراکا». در ادعیه مأثوره از اهل عصمت مضامین بی شماری در این قسمت وارد شده است، از علی بن الحسین وارد است: «واستعلی ملکک علواً سقطت الاشیا دون یلویخ آمده ولا یلیغ ادنی ما استأثرت به من ذلك اقصی نعم التاعتین، ضلت فیک الصفات و تفسخت دونک النعمت و حارت فی کبریا نك لطایف الاوهام، فلا یدرک ولا یراه الا هو ولا یعلمها الا هو».

حق تعالی مطلوب واقعی اهل توحید است و نیل باین مطلوب بدون سلوک طریق و قطع مراحل بند و طی منازل کثرت حاصل نمی شود. زاد و توشه این سفر عبادت و تقوی و اسباب تحصیل معرفت بحق است. از راه برهان و نظریه از طریق عقل نظری باین مقصد کسی نمی رسد. تحصیل قوه نظری و

إليك منها مصون السر عن النظر إليها و مرفوع الهمّة عن الاعتماد عليها».

آنکه «سبحانی» همی گفت آن زمان این معانی گشته بود او را عیان

→ رسیدن یلم الیقین یک جناح و وسیله پرواز بسوی اوست. جناح دیگر آن عبادت و تصفیة باطن است که از این راه عین الیقین و حق الیقین حاصل می شود.

پر و بال ما کمند عشق اوست مو کشانش می کشد تا کوی دوست

سالک راسخ در مقام سیر بحق، بعد از طی مراحل کثرات و رفع حجب ظلمانیة لازم مراتب نفس و حجب نورانی، از وسایط و اتوال طولی و عرضی از کثرات اعراض نموده و کم کم احکام وحدت بر او غلبه می نماید، بنحوی که جز وحدت چیزی را شهید نمی نماید و از کثرت مُعرض است، تا بجائی می رسد که به مقام محو در وحدت می رسد، و ذاتش در ذات حق محو می شود. محو ذات سالک در وجود حق، سبب می شود که وجودش وجود حقانی گردد و غیر از حق چیزی نه بیند. برخی از سلاک در همین مرتبه متوقف می شوند و شروع بسفر ثانی که سفر از حق بخلق است نمی نمایند و همین انفجار در کثرت که ناشی از فنا ی ذات سالک در ذات حق است، انتهای سفر اول از اسفار سلاک عملی است. سالک در این مرتبه و مقام چون ذات و صفات و آثار و افعال خود را فانی در حق نموده است و مغلوب حکم وحدت است، سخنانی می گوید که حاکی از فنا ی او در توحید و افنای ذات خود در وجود حق است. این سخنان ناشی از تجلی ذاتی حق در سالک است که بکلی ذات او را محو و نابود نموده است. نتیجه این تجلی، ظهور چنین سخنانی از سالک است، نظیر «انا الحق» و یا «لیس فی جبتی الا الله» و «سبحانی ما اعظم شأنی». علت اظهار این کلمات عدم صحوبعد از محو و عدم تمکین بعد از تلویز است. این قبیل از کلمات را اهل توحید شطحیات می گویند. برخی از مجذوبین بواسطه نقصان استعداد در همین حال می مانند «اولیائی تحت قبایی» اشاره باین افراد است و بعضی از مجذوبین بعد از طولانی شدن جذب به حال صحوبر می گردند مثل اصحاب کبف. چون سالک بعد از انفجار در توحید باید در نتیجه صحوبعد از محور رجوع بکثرت نموده و دارای اعتدال روحی گردد، بطوریکه نه کثرت آنرا معرض از وحدت نماید و نه وحدت علت اعراض او از کثرت شود. کسانی که باین مرتبه از سیر رسیده اند، سفر اول اسفار اربعه را تمام کرده و شروع بسفر ثانی نموده اند. سالک در سفر دوم سیر در صفات الهی نموده و علم بجمیع اسماء پیدا می نماید و ذات و صفات و کمالات خود را در ذات و صفات و کمالات حق مشاهده می نماید و بسیر در اسماء و صفات حق ولایت او ولایت تامه می شود و بواسطه رجوع بکثرت بعد از فناء ذات و صفات او در حق و سیر در مراتب افعال حق، صحوبعد از محو برایش حاصل می شود و اینکه از سالک در سیر بحق و فناء در توحید شطحیات صادر می شود و در نتیجه تجلیات ذاتی غیر حق را نمی بیند و خود را فانی در حق می بیند، باظهار این کلمات نفی اثبت مجازی از خود و اثبات اثبت برای حق می نماید. اگر کسی در مقام توجه بکثرت چنین کلماتی را یز بان بیاورد کافر است و سر اینکه انبیاء و اولیائی که

هم از این رو گفت آن بحر صفا نیست اندر «جبه ام الا خدا»
 آن «انا الحق» گفت این معنی نمود گسر بصورت پیش تو دعوی نمود
 لیس فی الدارین آن کو گفته است دَر این معنی چه نیکو سفته است

خلاق را ارشاد می نمایند، از این قسم کلمات بلسان نمی آورند، آنستکه از وحدت بکثرت رجوع نموده و صحوبعد از محور برای آنها حاصل شده است و استعداد ادامه سلوک داشته اند و توقیق شامل حال آنها گشته است.

به بیان دیگر: وجود حقیقی حق تعالی است و در مظاهر ممکنات وجود حق است که منمکس شده است حضرت صادق «علیه السلام» در برخی از اوقات هنگام قرائت ذکر رکوع غشوه عارض می شد حضرت قبل از عروض خشوه ذکر رکوع را تکرار می نمودند «روی انه خرّمثبا علیه وهو فی الصلوة فسئل عن ذلك فقال مازلت ارددالایة حتی سمعتها من المتکلم بها». حال کسانی که اهل شهود و مطلع کلام حقند و از ظهر و بطن قرآن گذشته اند، همین است که کلام را از حق می شنوند.

همه ذرات عالم همچو منصور تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
 در این تسبیح و تهلیلند دایم بدین معنی همه باشند قایم

سریان هویت الهیه بحسب فعل و ظهور او در مرائی آفاق و انفس، منشأ وجود اشیاء است. اگر حق تجلی در اعیان نموده بود، هیچ موجودی نبود، ولی درک کامل این حقیقت برای کسی که فناء در توحید ندارد و منغم در مال و مناصب دنیوی است محال و منتع است. اطلاع کامل بر یگانگی هستی مطلق جز از راه تصفیه حاصل نمی گردد. اگر کسی گوش شنوائی مانند کلیم داشته باشد، از همه ذرات جهان بانگ انا الحق می شنود:

همچو کلیم تا که بطور دل آمدیم «انی انالله» از همه عالم شنیده ایم

علما و دانشمندی که اهل سیر و سلوک بوده اند، از این قبیل کلمات زیاد گفته اند. مرحوم حاج ملا احمد نراقی که از اعظم فقهای امامیه است گوید: من مدتی را بحال سلوک و ریاضت و اعراض از خلق گذراندم بعد از مدتی حالتی بمن دست داد که این اشعار را حاکی از لسان عالم قرار دادم.

عمریست که اندر طلب دوست دو دیدم هم میکده هم مدرسه هم صومه دیدم
 با هیچکس از دوست ندیدیم نشانی از هیچ کسی هم خبر او نشنیدیم
 پس گنج خرابی، ز عالم بگزیدیم تنها دل و افسرده و نومید خزیدیم
 سر بر سرزانو بنهادیم و نشستیم هم بر سر خود خرقه صد پاره کشیدیم
 گگر تشنه شدیم آب زجوی مژه خوردیم ور گرسنه لخت جگر خویش مکیدیم

تا آنکه در آخر اشعار خود بعد از مزده و بشارت وصال دوست گوید:

چون نمانند از توئسی با تو اثر
گفت فرعونى انا الحق گشت پست
بسی گمان یابی از این معنی خبر
گفت منصورى انا الحق و برست

→ چندی که چنین ماره مقصود سپردیم
دیدیم نه پیدا اثر از کون و مکان بود
دیدیم جهان وادی ایمن شده هر چیز
المنة لله که بمقصود رسیدیم
جز پرتویک مهر دگر چیز ندیدیم
نخلى و زهر نخل انا لله شنیدیم

در کلمات قوم این قبیل از مطالب مربوط بحقایق که با اذهان خالی از معلومات وفق نمی دهد زیاد است، ولی انسان منصف نباید بصرف آنکه عقلش بکنه مطلب مشکلی نمی رسد بیادرت برد و انکار نماید. مطالب عالیه را فیهیدن هنراست نه انکار صرف. هر جاهلی می تواند هر مطلب حقی را انکار نماید. فهم این مسئله توقف بر مقدماتی دارد، منصور بواسطه اظهار این کلام و افشای این سرجان خود از دست داد و علمای عامه المیاء فتوی بمهدوریت دم او دادند، ولی چون شرک در او راه نداشت اضطراب حال پیدا نکرد و از موت استقبال کرد.

چون قلم در دست قماری بود
چونکه حکم اندر کف زندان بود
یوسفان از مکر اخوان در چه اند
لاجرم منصور بررداری بود
لاجرم ذوالنون در زندان بود
کز حسد یوسف بگمگان می دهند

برخی از کسانیکه آشنائی با علم تصوف ندارند و بصرف مطالعه کتب عرفانی مطالبی را بنام تصوف و یا نظریه عرفانی برشته تحریر درآورده اند، قائلند که حلاج حلولی بوده است، درحالی که کلمات و افکار حلاج مملو است از نفی حلول. چون فرق بین وحدت و حلول اینست که در وحدت دونی موجود نیست، ولی در حلول، حال و محل بدو وجود موجودند و در مقام حلول اظهار انا الحق حرفی بی معنی است و انا الحق در وحدت که فناء جهت خلقی در حقی باشد صحیح است، چون جهت خلقی که از آن تمیز بابتیتم نموده اند محودر جهت حقی می شود. این محودائمی است. سالک در مقام شهود آن را می یابد، لذا حلاج در مناجات خود می گوید: «بینی و بینک ائی ینازعنی فارفع بلطفک ائی من البین».

بهمین ملاحظه عرفای اسلامی که قائل بحلول را کافر می دانند و کلمات آنها مشحون است از ادله بر نفی حلول، از حلاج دفاع کرده اند شبتری گفته است:

«حلول و اتحاد این جا محال است
که در وحدت دونی عین ضلال است»
در باره حلاج گوید:

کدامین نقطه را نطق است انا الحق
«انا الحق» کشف اسرار است مطلق
چگوشی هزره یسی بود آن مزبک
بجز حق کیست تا گوید «انا الحق» ←

تتمیم

الأعبان من حيث تمباناتها العدمية و امتيازها من الوجود المطلق، راجعة الى العدم، وان كانت باعتبار الحقيقة والتعينات الوجودية عين الوجود. فاذا قرع سمعك

→ لذا عارف دیگر گوید:

آن انالـحق نیست از غیر خدا غیر حق خود کیست تا گوید انا دیگری گوید:

گفت فرعونی «اناالحق» گشت پست گفت حلاجی «اناالحق» و برست

در بین عرفای دانشمند اسلامی قائل بحلول دیده نشده است، ولی مبدلک کسانی که آشنا با مذاق صوفیه نیستند، حلاج را حلولی می دانند. من نمی داتم مدرک این قول چیست. ابوالعلائی عقیفی دانشمند مصری در مقدمه خود بر فصوص «شیخ اکبر»، حلاج را حلولی می داند، گویا مدرک قول او نوشته نیکلسون شرق شناس معروف انگلیسی است. ابوالعلا در مقدمه فصوص گفته است: «قالحلاج اول من تنبه الى المعزى الفلسفى الذى تضمنه الاثر اليهودى المشهور القائل بان الله تعالى خلق آدم على صورته، اى على الصورة الالهية وبنى على هذا الاثر نظرية فى الحلول». رجوع شود بمقدمه ابوالعلاء عقیفی «استاد فلسفه اسلامی در اسکندریه» چاپ مصر ۱۳۶۵ هـ. ق. ص ۳۵.

آقای دکتر عبدالحسین زرین کوب استاد دانشمند دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه طهران در کتاب خود: «ارزش میراث صوفیه» گویا همین مقدمه را دیده است و حلاج را در کتاب خود حلولی معرفی کرده است، چون از مطاوی کلمات او در این زمینه معلوم می شود که از مقدمه عقیفی استفاده نموده است، در حالی که قول به «اناالحق» و یا قائلی که می گوید: «بینی و بینک انی یتارضی: فارفع بلطلق انی من البین» نمی تواند قائل بحلول باشد. ما در شرح بر فصوص بمناسبت مقام، مأخذ استدلال عقیفی را نقل و رد کرده ایم، ذکر آن در این مقدمه مناسب نیست، علاوه بر این تکراری بدون فائده است.

عده‌ی از هستشرفین نیز از ناشی گری در پیدا کردن مأخذ از برای تصوف اسلامی، دچار اشتباهاتی، شده‌اند چون اینها آنظوری که باید بعمق این سنخ از مطالب نمی رسند، و این امر علی دارد، یکی از علل اینست که علوم مشکل را که مسائل پیچیده و غامض دارد، باید از استاد گرفت. مجرد مطالعه و سیر در کتب کافی از برای فهم مطالب نیست، مگر آنکه چند قرن مطالب یاد آید بگردد و مطالعه روی آن صورت بگیرد تا کم کم مطلب مفهوم شود. لذا همین آقای ابوالعلاء که بقول خود از راه

من کلام العارفين: ان عين المخلوق عدم، والوجود كله لله، تلقى بالقبول، فانه يقول ذلك من هذه الجهة، كما قال اميرالمؤمنين «عليه السلام» في حديث

→ مطالعه ويا احياناً از ارشاد نیکلسون که گفت «کوری عصا کش کور دگر شود» بهره مند شده است، اشتباهات عجیبی در فهم مسائل عرفانی نموده است که در شرح فصوص متعرض اکثر مطالب تعلیقات او شده ایم. این آقایان بصرف استعمال الفاظ مشترک، مآخذ نامناسبی برای افکار متصوفه اسلامی پیدا کرده اند، در حالتی که دهها آیه قرآنی و روایات وارد از یغمبر و اهل عصمت را که تناسب کامل با تصوف اسلامی دارد و بآن استدلال شده است، مأخذ نمی داند. متأسفانه مردان دانشمند وارد بصوف در ایران گمتد و عده یی که در این زمینه کاری کنند وجهه همت خود را اشعار متصوفه یا بعضی از مشون ساده فارسی در تصوف که کافی از برای تدریس در این فن نیست قرار داده اند، در حالتی که این علم شریف را باید از استاد آموخت، با مطالعه اشعار مولوی و عطار کسی عارف نمی شود و فهم عمیق همان اشعار نیز بدون تعلیم کتب درسی عرفان میسر نیست. نیکلسون معتقد است که تضاد و تناقض واقعی در آیات یا هرات قرآن موجود است. کسی که آنقدر آشنائی بزبان عربی نداشته باشد که نتواند بواسطه عرضه آیات بر یکدیگر رفع تخالف از آیات نماید، آنهم آیات قرآنی که عربی مبین است، چگونگی می تواند از کتب محیی الدین مثل فتوحات و فصوص که همه مطالب آن رمز است استفاده نماید و واقعاً بفکر خود برآید و مطلوب مصنف آن پی ببرد. گمانم اکثر اشتباهات دانشمند معاصر ما آقای ابوالعلاء عقیفی که واقعاً در تعلیقات خود بر فصوص زحمت فراوانی کشیده است از ارشاد استاد او آقای نیکلسون باشد، ولی با اینهمه زحمات و تکلفاتی که عقیفی متحمل شده است متأسفانه در مسائل مشکل از نیل بکلام و مقصود واقعی محیی الدین دور افتاده است.

دیدن استاد وارد در فن، خیلی کار محصل را آسان می کند. شاید بتوان گفت در فنون عقلی مثل فلسفه و عرفان که مسائل غامض و پیچیده زیاد دارد و از هر علمی مشکلتر است، تعلیم گرفتن از استاد وارد «علاوه بر آنکه از لغزشهای انسان بواسطه بیان اصطلاحات جلوگیری می نماید»، مدت یکسال یا یک قرن مطالعه پیش خود برابری می نماید.

نگارنده از کسانی نیستم که مطالب فلسفی و عرفانی مدون در کتب بزرگان از علمای اسلامی را وحی منزل بدانم. صحت و سقم این مسائل مطلبی است و رسیدن بهمین مطالب اعم از صحیح و سقیم مطلب دیگری است.

مثلاً در همین مسئله حلول و اتحاد و وحدتی که عنوان است، نظر ما این نیست که بیان نمائیم، حلول حقست یا اتحاد و یا وحدت، ولی کسی که این مطالب را بیان می کند و نسبت بقائلی می دهد، باید این اندازه بمسئله وارد باشد. حلاجی که اشعار و مطالبی نظیر این شعر: «بینی و بینک انی نیاز عنی فارفع بلفنک انی من الین» بسیار دارد که صریح در نفی وجود مجازی و اضمحلال وجودات در وجود حق است و بطور کلی یا مسلک حلول مابین است، بر عکس نتیجه نگیرد اگر هم در کلام

کامل «رض»: «صحواالمعلوم مع محواالموهم» و امثال ذلك كثيرة في كلامهم. والمراد من قولهم: الاعيان الثابتة في العدم. او: الموجودة من العدم. ليس ان العدم ظرف لها، اذا لعدم لاشيء محض، بل المراد انها حال كونها ثابتة في الحضرة العلمية، متلبسة بالعدم الخارجي، موصوفة بها، فكأنها كانت ثابتة في عدمها الخارجي ثم البسها الحق خلة الوجود الخارجي إياها، فصارت موجودة. والله اعلم.

وجود بالذات بدون اعتبار تجلی و ظهور در غیر، واحد است و در مقام اصل وحدت ذات چون غیر وجود ندارد، امتیاز و تعین تحقق ندارد. تمیز و تعین ناشی از تجلی وجود و ظهور کثرت و سوائیت است. بعد از تجلی حق در کسوت اسماء و صفات، کثرت حاصل گردید، صور و تعین اسماء و صفات اعیان ثابتة اند و چون تعین امر عدمی است، اعیان ثابتة باعتبار آنکه صور و تعینات اسماء حتمند و باین جهت از وجود مطلق ممتازند، باعتبار نفس ذات بدون لحاظ اصل وجود، امور

→ حلاج کلامی دیده می شود که موهم معنای حلول است، مثل اینکه «بنا بنقل عفیفی» قائل بامتزاج جهت لاهوتی انسان «روح» و ناسوتی انسان «بدن» شده است، مرادش امتزاج جسمانی نیست، چون هر صبی مراهمی می داند که حلول و امتزاج بین مادی و مجرد بی معنی است، مرادش از امتزاج ترکیب بین نفس و بدن است بآن معنایی که محققان از حکماء و عرفا گفته اند. این کلمات سالیان دراز در کتب اهل عرفان مطرح بوده است و کسی قائل بحلولی بودن حلاج نشده است. خلاصه آنکه کسی که در سیر الی الله بمقامی برسد که منفر در وحدت و اعراض تام از کثرات خلقی داشته باشد، احیاناً باین قبیل از کلمات «لیس فی جیتی سوی الله» که نفی انیت از خود و اثبات وجود حقیقی از برای حق باشد، ناطق می شود. شرعاً و عقلاً چنین شخصی مهلورالدم نیست. رجوع شود باوصاف الأشراف و مطالبی که حیث ذمة ناجیه شیعه پیرامون همین قسم مطالب بیان فرموده است.

روا باشد انالالحق از درختی چرا نبسود روا از نیسک بخشنی

در اخبار و روایات و کتاب الهی، کلماتی مشعر بمجازی بودن وجود ماسوی الله زیاد است ولی کسانی که در این قبیل از مسائل و اسرار وارد نشده اند و قشری هستند، قائلان باین قول را تکفیر می کنند در حالی که بین قائلان باین اقوال از عرفا و دانشمندان متخصص در علم توحید برخی چنان مقید به پیروی از شریعت مقدمه اسلام بوده اند که اعمال مستحب هم از آنها ترک نمی شده است، فضلاً عن الواجبات.

منصور بر سردار این نکته خوش سراید از شافعی مه رسید امثال این مسائل

عدمیه اند. اگرچه حقیقهٔ و بمناسبت آنکه تعینات وجود مطلقند و باضافه اشراقیه مرتبط باصل وجودند، و مقید همان مطلق است با اضافهٔ قید، عین وجودند، لذا اهل معرفت گفته اند: اعیان، حقایق مستجن در غیب وجودند و باعتبار تجلیات حق، ظهور در مقام واحدیت و حضرت علمیه دارند بظهور تبعی اسماء و صفات.

از این جهت است که عقل منور، وجود را مخصوص بحق می داند و قائل است که عین ممکن هرگز بوی وجود بمشامش نرسیده و نمی رسد. وجود واحد شخصی اطلاعاتی است و مفهوم وجود بحسب واقع یک مصداق بیش ندارد. اگر کسی از مقام تفرقه و کثرت بعین جمع و وجود و حضرت احدیت هستی رجوع نماید، همه کثرات را محو در اصل وجود، شهود می نماید. حتی خود را هم نمی بیند، چون خودبینی اگر بمقدار کسی هم باشد، عین خودپرستی است. وجود با شئون ذاتیهٔ خود از علم و قدرت و اراده و محبت و عشق و حب بکمال متحد بالذات و وجود و علم و قدرت و عشق و حب در خلائق، ظهور یک حقیقت است که در مقام تجلی بعالم فرق و تفصیل آمده است؛ و در واقع نمودی از عشق حق بکمالات ذاتی خویش است که در مقام «فاحبیت ان اعرف» موجود بود و باقتضای «فخلقت الخلق لکی لأعرف» ظهور پیدا کرده. همهٔ حقایق را از شراب بادهٔ تجلی ذات و صفات و افعال سرمست نمود و حب بذات و حب بآثار و افعالی که باعث بقاء و ابقاء و حرکات اشیاء بطرف کمال و رجوع بعین جمع وجود در نهاد هر موجودی تحقق دارد، ظل و شبح مقام جمعی اوست، که بیک جلوه بصورت فرقی موجود گردیده است.

زچشم مست ساقی وام کردند	نخستین باده کماندر جام کردند
شراب عاشقانش نام کردند	لب می گون جانان جام در داد
مهیا شکر و بادام کردند	ز بهر نقل مستان از لب و چشم

اینکه از اهل عرفان شنیده می شود که عین ثابت مخلوق، عدم است و اصل وجود از حقست، بچشم انکار، منکر و تلقی بقبول کن. عارف حقیقت عالم را عدم می داند و می گوید: الحق ظاهر ما غاب قط، ظاهر حقیقی حقست و هیچ وقت

غایب و مخفی نیست، و العالم غیب لم یظهر قط، عالم مستور و پنهان است و هرگز ظاهر نمی شود، کلامی تمام است، چون ظهور و وجود شأن حقست و در ممکنات عاریت و مجاز است و عارف بعین قلب وجود را از حق می بیند، چون نسبت وجود به خلق بنحو امکان است و امکان خود امر عدمی است و نسبت وجود بحق بنحو وجوب و تمام و حقیقت است و وجوب مثل وجود، امر وجودی است، بلکه موجود حقیقی و واجب واقعی اصیل در متن اعیان اصل وجود است. موجودات در اصل وجود و لوازم وجود نمود وجود حقند. جنبش موجودات و تحرک آنها بسوی کمال و حب بقاء ناشی از حب حق بذات خود است.

در کلمات ائمه دین، اشارات زیادی در عدمی بودن اعیان ممکنات با قطع نظر از تجلی و ظهور حق، و ثبوت وجود مطلقاً از برای حق مطلق موجود است، چون ممکن جهت قبول و حق مبدا وجود است، کما اینکه از امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب «علیه السلام» وارد است: «الحقیقة صحو المعلوم مع محو الموهوم». امثال این کلمات در مآثورات زیاد است، اینکه عرفا گفته اند: اعیان ثابته باعتبار ذات معدومند و یا موجود از عدمند و یا در عدمند، معنایش آن نیست که عدم ظرف اعیان است، چون عدم لاشیء محض است و ظرف از برای چیزی واقع نمی شود، بلکه مراد اینست که اعیان ثابته باعتبار ظهور در حضرت وجود و مقام احدیت، متصف بعدم خارجی و متلبس بنفی عینی می باشند «وَهُمْ»، اعیان را متصف بعدم خارجی ملاحظه می نماید، مثل اینکه اعیان ثابته ثبوت در عدم خارجی دارند و حق آنها را لباس خارجی پوشانیده است و باین لحاظ متصف بوجود خارجی گردیده اند.

بعبارت دیگر: اعیان قبل از وجود خارجی در حضرت علم ثابتند و حق اعیان ثابته در علم را وجود خارجی می دهد «وَهُمْ»، می پندارد که اعیان ثابته ثابت در عدم خارجی اند و عدم ظرف آنها است و حق تعالی اعدام ثابت در خارج را متلبس بوجود خارجی می نماید، در حالتی که عدم لاشیء محض است و لاشیء محل ظهور یا ثبوت امری نیست.

علت آنکه اعیان باعتبار ثبوت مفهومی متصف بوجودند، آنستکه هر ماهیت امکانیه بی با قطع نظر از وجود معدوم است، چون ماهیت نسبت بوجود و عدم در مقام ذات لاقتضاء است، انصاف بوجود از ناحیه علت مفیض وجود است. اگر علت بمعلول وجود ندهد، قهراً معلول معدوم است. پس ملاحظه اعیان بدون لحاظ استهلاک در وجود مطلق و بدون ملاحظه ظهور اسماء و صفات حق معدومند، چون ممکن باعتبار ذات خود عدم و لیس صرف و امری موهوم است.

بهمین معنی در کلام معجز نظام حضرت ولایت‌مدار علی بن ابیطالب علیه السلام، در جواب کمیل بن زیاد نخعی اشاره شده است. کمیل از حضرت سؤال می‌کند: «ما الحقیقة» حضرت در جواب او فرموده‌اند: «مالک و الحقیقة» کمیل سؤال می‌کند: آیا من صاحب سرّ تو نیستم حضرت در جواب او فرمود: «بلی ولیکن یرشح علیک ما یطفح منی» کمیل سؤال نمود: «او مثلك یخبب سائلاً» حضرت امیر علیه السلام فرمودند: «الحقیقة کشف سبحات الجلال من غیر اشاره»، یعنی حقیقت کشف سبحات جلال حق است بدون اشاره.

حقیقت، عبارت از ذات حق است سبحات جلال سرادقات نورانی و وسایط بین حق و اشیاء است. کشف سبحات، کنایت از خرق استار و رفع حجب مانع از رؤیت جمال حق است بدون اشاره، چون حق اشاره نمی‌پذیرد، حتی اشاره عقلیه نتیجه این کشف رؤیت حق است بدون اشاره. توحید حقیقی بعد از رؤیت حق و شهود جلال مطلق موجب محو موهومات و وجود مجازی ممکنات است. و هُم، خیال می‌کنند که ممکنات وجود واقعی دارند. مرتبه فوق این مرتبه غلبه توحید و سرّ وجودی و انکار ممکنات بلسان «انا الحق» است. این خود باصطلاح عارف معتدل، یکنوع پرده‌داری است مرتبه فوق این مرتبه، رجوع باحدیث وجود ناشی از غلبه توحید و اعراض از کثرات است. حقیقت وجود در مقابل تجلی در حقایق، همان نوری است که از حضرت صبح ازل و مشرق حقیقی ظهور می‌نماید، و بهیچ‌کلی توحید و عقول طولیه و عرضیه و نفوس ناطقه می‌تابد و اعیان آنها را بظهور خارجی متصف می‌نماید. این فیض از جهتی عین حق و از جهتی غیر حق است که بواسطه تعدد اسماء و تعدد صور اسماء یعنی اعیان و مظاهر متعدد شده است.

از این جهت غیر حق است، چون، حق واحد و اعیان متکثر است و تکثر از ناحیه مفاض است نه مفیض، ولی کثرت از ناحیه ماهیات، کثرت سرایی است و مرتفع می شود.

چندین هزار قطره زردیای بیکران افشاندن ابر فیض بر اطراف «کن فکان»
 ناگه در این میانه یکی موج زد محیط هم قطره گشت غرقه وهم کون وهم مکان
 در ساحت قدم نبود کون را اثر در بحر قطره را نتوان یافتن نشان
 جمله یکی بود نبود از دویی اثر توحید بی مشارکت آنجا شود عیان

توضیح و تنبیه

جمعیه موجودات را مرائی و آئینه های متعدد فرض کن، آنچه که بر آنها از کمالات و فیوضات وجودی تابش نموده است صور و تعینات وجود حق و اسماء و صفات حق مطلق است. چون هر یک از موجودات مظهر اسم خاصی از اسماء حق می باشد. تمامی موجودات مظهر جمیع اسماء و صفات حقند. اگر بهمه حقایق بعین واحد بنگریم و همه را مظهر واحد فرض کنیم، حق را متجلی بهمه اسماء و صفات حق خواهیم دید. اگر انسان دقیق تر شود، چون خود را شاهد حق با ظهور وی بجمیع اسماء و صفات داند، خود را محیط بر همه حقایق فرض کند، همه حقایق را مرتسم در خود می بیند. در نظر اول حق را در غیر خود شهود می نماید، در فرض دوم، خود را مظهر حق بتمام صفات و اسماء می بیند. بنظری دقیق تر و عمیق تر حقایق ممکنه و اعیان ثابته را ملاحظه کن که من حیث هی هی با قطع نظر از تجلی حق عدم صرفند، چون آئینه از خود چیزی ندارد و هر چه در آن مشاهده شود، اثر عاکس است. جهت امکانی را القاء کن و همه حقایق وجودی را قائم بحق بین، چون آنچه در خارج موجود است، گمالم و جمال حق مطلق است که بحسب واقع عندالشهود قائم بحق است نه ممکنات، چون مدرک و شاهد و مشهود واقعی حق است، پس اوست شاهد و مشهود و ذاکر و مذکور و حامد و محمود «جمعاً و تفصیلاً»، فلا موجود واقعاً الا الحق جلت عظمته. ^۱ اگر

۱. رجوع شود شرح مفتاح «مصباح الانس» عارف بمحقق حمزه فناری حنفی چاپ طهران ۱۳۲۳ هجری

کسی این دو مقام را دارا شود هم اهل مکاشفه و هم اهل مشاهده است.

لقد كنت دهرأ قبل ان يكشف الغطاء اخالك انى ذاكر لك شاكر
فلما اضاء الليل اصبحت شاكرأ بانك مذکور و ذكر و ذاكر

آندم که زهر دو کون آثار نبود بر لوج وجود نقش اغیار نبود
معشوقه و عشق ما بهم می بودیم در گوشه خلوتی که آثار نبود
ولی جمیع این اعتباراتی که بیان شد، از مقام صرافت و مرتبه اطلاق و
غیب الغیوب وجود خارج است، چون هیچ اعتباری در اصل وجود جاری نیست.
چون حقیقت حق غیب محض و مجهول مطلق است. کلیه تعینات در مرتبه خارج
از غیب است که مقام واحدیت و احدیت باشد. با تجلی و تنزل حق در هیاکل
امکانیه آن حقیقت غیبیه در جمیع مظاهر موجود و مشهود و ظاهر و باطن است.

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست آنقدر هست که بانگ جرسی می آید

بعضی از اهل معرفت «از جمله عارف محقق شارح مفتاح» گفته اند:
«المعلول صورة العلة والعللة باطنه، لانه ممکن، فليس له إلا قبول الوجود، فالظاهر
في مظهر ماهية المعلول کمالات العلة علی قدر قابلیته و ان ظن المحجوب انها
للمعلول، فكان ماهية المعلول هي للمرأة المصقولة و ليس للمرأة الاحکایة صورة
المحاذی، اذفی ذاتها خالیة عن جمیع الصور فاجعل جمیع المرایا و ما یرى فیها من
الکمالات المحسوسة و المعقولة، صور صفات الحق فیها، بل اجعل جمیعها مرآة
واحدة لتصیر من اهل المشاهدة».

اینکه عین ثابت ممکن را معلول و مظهر حق می دانند، مسامحه است. چون
علیت و معلولیت در انتحاء وجود است نه ماهیات. بنابراین، حاکی از علت، وجود
متنزل معلول است که ملاک معلولیت و امکان آن همان عین ربط و فقر بودن

معلول بعلت است، ماهیت بوجه من الوجوه حکایت از علت ندارد، چون شیخ وجود معلول است، و این وجود منتزل از علت، نفس اضافه بحق و موجود بالذات است نه بالعرض، همین وجود متشاء انتزاع وجود است، ولی با حیثیت تعلیلیه. برخی اعظام اشتباهاً ماهیت را معلول می دانند، آنچه معدوم است نفس ماهیاتست نه اضافات و نسب و شئون حق، وجودات امکانیه اشعات و لمعات وجود حق اند نه ماهیات امکانیه، چون ماهیات از مختصرات وهم است، منافاتی بین وحدت شخصی و حقیقی بودن وجود ممکنات نیست. چون اضافات و نسب که حاصل از اضافه اشراقیه حقند، بملاحظه آنکه شئون حقند موجودند، ولی روابط محضه و نفس فقرند: «یا ایها الناس انتم الفقراء إلى الله واللّه هو الغنی»^۱.

۱. علیت و معلولیت، ظهور و نشان، تجلی و سریان در سنخ وجود است و وجودات خاصه دارای دو موطن از تحقق می باشند، در یک موطن عین وجود حقند و در موطن دیگر نفس ظهور و وجه موجود مطلقند. در موطن اول با اصل وجود اتحاد دارند. این اتحاد اتمّ انهای اتحاد و وحدت است و نم ما قبل ولله در قائله:

ما در ازل بعشقتو افسانه بوده ایم	ما مست و رزند و عاشق و فرزانه بوده ایم
پیش از ظهور عالم و آدم بیژم اتس	با تو حریف ساغر و پیمانان بوده ایم
نام و نشان زلیلی و مجنون نبند که ما	از عشق عقل سوز تو دیوانه بوده ایم

الفصل الرابع

الفصل الرابع في الجوهر والعرض

على طريقة أهل الله

اعلم انك اذا امعنت النظر في حقايق الأشياء، وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض، وبعضها تابعة لاحقة لها. والمتبوعة هي الجواهر، والتابعة هي الاعراض، ويجمعهما الوجود؛ اذ هو المتجلى بصورة كل منهما، والجواهر متحدة في عين الجوهر. فهو حقيقة واحدة هي مظهر الذات الالهية من حيث قيويميتها وحقيتها «حقيقتها»، كما ان العرض مظهر الصفات التابعة لها.

الاترى ان الذات الالهية لاتزال محتاجة بالصفات، فكذلك الجوهر لا يزال مكتنفاً بالأعراض. وكما ان الذات مع انضمام صفة من صفاتها اسم من الاسماء الالهية كلية كانت او جزئية، كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية اليه يصير جوهرأ خاصأ، مظهرأ لاسم خاص من الاسماء الالهية الكلية، بل عينه، وبانضمام معنى من المعاني الجزئية يصير جوهرأ جزئياً كالشخص. وكما انه من اجتماع الاسماء الكلية تتولد اسماء آخر، كذلك من اجتماع الجواهر البسيطة يتولد جواهرأ آخر مركبة منها، وكما ان الاسماء بعضها محيطة بالبعض، كذلك الجواهر بعضها محيطة بالبعض، وكما ان الأهمات من الاسماء منحصرة، كذلك اجناس الجواهر وانواعها منحصرة، وكما ان الفروع من الاسماء غير متناهية، كذلك الاشخاص ايضأ غير متناهية. وتسمى هذه الحقيقة في اصطلاح اهل الله بالنفس الرحماني والهولي الكلية. وما تعين منها وصار موجودأ من الموجودات، بالكلمات الالهية. فان اعتبرت تلك الحقيقة من حيث جنسيتها التي تلحق؛ نسبتها الى الاتقاع التي تحتها، فهي طبيعة جنسية وان اعتبرت من حيث وصلتها التي بها يصير الأنواع

انواعاً، فهي طبيعة فصلية، اذ حصة منها مع صفة معينة هي المحمولة على النوع بهو هو، لاغيرها. فان اعتبرت من حيث حصصها المتساوية في افرادها الواقعة تحتها او تحت نوع من انواعها على سبيل التواطؤ، فهي طبيعة نوعية. فالجنسية والفصلية و النوعية من المفهولات الثانية اللاحقة اياها، فالجوهر بحسب حقيقته عين حقايق الجواهر البسيطة والمركبة فهو حقيقة الحقايق كلها، تنزل من عالم الغيب الذاتي الى عالم الشهادة الحسية، وظهر في كل من العوالم بحسب ما يليق بذلك العالم. وفيه اقول:

حقيقة ظهرت في الكون قدرتها، فاطهرت هذه الاكوان والحجبا
 تنكرت بميون العالمين كما، تعرّفت بقلوب عرف ادبا
 فالخلق كلهم استار طلعتها، والامر اجمعهم كانوا له نقبا
 ما في التستر بالاكوان من عجب، بل كونها عينها مما ترى عجا

جوهر باصطلاح اهل حكمت، عبارتست از ماهيتی که در نحوه وجود خارجی قائم بذات خود و مستفنی از غیر است. و معنای نعتی و وصفی نیست، بلکه بحسب ذات یعنی ماهیت نعت و وصف برای غیر نمی باشد، برخلاف عرض که باعتبار وجود خارجی، وصف و نعت از برای غیر است. یعنی وجود فی نفسه عرض و مقام خارجی آن عین نعت از برای جوهر است.

عرض باعتبار آنکه استقلال وجودی ندارد، ظهور و تشأن و جلوه جوهر است. بلکه بیک اعتبار عین جوهر و مرتبه‌یی از مراتب جوهر است. باین معنی که وجود واحد در دو مظهر متجلی است، در مرتبه‌یی مستقل و در مرتبه‌یی شأن غیر است، یعنی یک وجود از جوهر مرور نموده و بعرض می رسد.

اهل عرفان، از جوهر و عرض در مقام استدلال بوجود اسماء و صفات باین نحو استدلال نموده اند: اگر انسان دقیق در حقايق خارجی بشود، بعضی از حقايق را متبوع و منوع و موصوف، و برخی از حقايق را وصف و تابع و نعت خواهد دید، حقايق تابع و نعت را عرض و حقايق متبوعه و منوعت را جوهر می نامند. جامع بین این دو حقیقت، اصل وجود است که گاه بصورت تابع و در موطنی بصورت متبوع ظهور و جلوه می نماید. چون وجود در تنزل، تابع مظهر و عین ثابت موجود در

حضرت علم است، جواهر در عین و اصل حقیقت جوهر متحدند؛ چون تمام حقایق جوهری، مظهر و تعین جوهر جنسی اند، عین جوهر حقیقت واحد است که مظهر ذات الهیه است، چون بین ذات الهیه و جوهر جهت اشتراک یعنی تشابه است. همانطوریکه حقیقت حضرت الهیه متبوع، و اسماء الهیه تابع این مقامند، همینطور حقایق انواع جوهری متبوع، و انواع عرضی در وجود تابع جواهرند. به همین جهت، جوهر مظهر ذات الهیه و اعراض تابع صفات الهیه اند. همانطوریکه ذات حق، به طور دائم متعجب به صفات و نعوت جلال و جمال است، همین طور جوهر بنحو دائم محفوف باعراض است، همانطوریکه ذات حق باعتبار انضمام با صفتی از صفات حق، اسمی از اسماء الهیه است، كذلك جوهر، بانضمام یکی از معانی کلیه جوهر خاص متعین و مظهر اسم خاص از اسماء الهیه می گردد؛ بلکه باعتبار اتحاد ظاهر و مظهر عین اسماء الهیه است، چون مظاهر خارجی بیک اعتبار عین اسماء الهیه اند.^۱ بهمین ملاک، انضمام جوهر با یکی از معانی جزئیة مصداق

۱. صدرالمآلهین در مباحث علت و معلول اسفار اربعه، عین عبارات این مقدمه را در این باب ذکر کرده است و در توضیح این معنی که «الجواهر کلها متحدة فی عین الجوهرة»، این مطلب را بعبارة قیصری «فده» زیاد کرده است: جمیع جواهر در عین وجود [وجود خارجی جوهر] و مفهوم جوهر [مفهوم ذهنی جوهر] و در حقیقت و روح جوهر که مثل نوری افلاطونی و ارباب انواع باشند متحد است. صاحب اسفار اصل ثابت انواع جواهر را رب النوع می داند. روی این میزان، جوهر در عالم برزخ و عالم ماده رشحات و ظهورات و امثال و فروع جوهر عقلی مجرد می باشد. بر کلام اسفار این مناقشه وارد است که قیصری و سایر اعلام از عرفا اصل ثابت جوهر را ماهیت و عین ثابت جوهر موجود در عالم واحدیت و مرتبة اسماء و صفات می دانند. مثل نوری نیز بنا بر مختار این اعظام مظاهر و تعینات حقیقت جوهرند که این حقیقت تعین اسماء حق بلکه بحکم اتحاد ظاهر و مظهر عین اسماء حق است، لذا تجلی و ظهور خارجی جوهر همان ظهور و تعین وجود منبسط است. جمیع اعراض نیز تابع جوهرتند. عقول مجردة و جواهر اعلوین ظهور اصل کلی جوهرند و موجودات برازخ تعین جوهر مجرد عقلانی و مراتب مادی ظهور جوهر تام عالم مثالند، ولی بعد از آنکه انواع جوهر «مثل افراد و نوع انسان» از مقام تجرد برزخی تجافی نمودند و بعقل متصل شدند، مرحله اول تجاوز آنها از عالم مثال، اول مرحله ظهور جوهر عقلانی است بلا واسطه در آنها.

گویا تقریر ملاصدرا در بیان کلام مصنف باین نحو همان بیان توجیه کلام مصنف است، چون بنظر می آید که مفهوم جوهر جنسی تحسلی ندارد، تا آنکه تجلی و ظهور در عوالم نماید. ما قیلاً بیان ←

جوهر جزئی خارجی شخصی می گردد.

همانطوریکه از اجتماع اسماء کلی و امتزاج آنها در مقام واحدیت که مقام تناکح اسماء است، اسمی مغایر با این اسماء متولد می شود. از اجتماع جواهر بسیطه و امتزاج آنها جواهر مرکبه که دارای آثار مابین با بسایط می باشند تولید می گردد، چون مرکبات حقیقه مرکب و ممتزج از بسایط است، چون بالضروره باید مرکبات منتهی به بسایط شوند.

همانطوریکه بعضی از اسماء محیط و برخی دیگر از اسماء محاطند، برخی از جواهر مثل اجناس محیط، و برخی دیگر مانند انواع محاطند. اجناس نیز منقسم به اجناس عالیه و متوسط و سافل و انواع نیز منقسم به انواع عالی و سافل و متوسط می گردند. همانطوریکه امهات و اصول اسماء، منحصر به هفت نوعند، اجناس جواهر و انواع آن منحصر است، جوهر منقسم می شود بجواهر مجردة مثل عقول و نفوس و برزخ و جواهر ماده، مثل جسم و هیولی و صورت.

همانطوریکه فروع از اسماء یعنی اسمائی که متولد از اسماء کلیه می شوند، تنهایی ندارند اشخاص جواهر نیز تنهایی ندارند، حقیقت جوهر ساری در انواع جوهری از عقول و نفوس و برزخ و مادیات نیز بحسب اشخاص نامتناهی است، چون ماده جسمانی قبول صور غیر متناهی می نماید و از ترکیب ماده و صورت، اشخاص غیر متناهی تحصیل پیدا می نماید.

حقیقت و معنای اصل جوهر و عین ثابت آن که متعین بتعینات متعدد جوهری از عقول طولی و عرضی تا انتهای مراتب جوهر که هیولای اولی باشد، همان وجود منبسط است که در مقام اول منشأ ظهور جوهر و در مرتبه ثانیه منشأ تحقق اعراض می شود. این حقیقت همان تجلی اصل وجود، در مقام فعل است، که عرفا از آن به نفس رحمانی و حق مخلوق به و هیولای کلی تعبیر نموده اند.

→ نمودیم که کلی باصطلاح اهل عرفان، علت ظهور جزئیات است، چون به تبع اسماء و صفات حق در مقام علم ربوبی از آنجهت که عین وجود است، موجودی سعی و منشاء تحقق افراد است، بر خلاف کلی باصطلاح حکما که تابع افراد است.

این حقیقت در مقام ذات «لابشرط» از تعینات است، و بعد از ظهور در اعیان بر طبق استعداد هر عین ثابتی بصور متعدد و حقایق مختلف از عقل و نفس و برزخ و هیولی و صورت و جسم و اعراض مختلف متباین و آنچه که در عالم تعین دارد ظاهر می شود، و ماده و زمینه از برای تعینات خلقی است. آنچه که از تجلی این وجود متعین می شود در اصطلاح اهل عرفان کلمه نام دارد، همانطوریکه کلمه از ظهور نفس انسانی حاصل می شود، از تجلی و تحرک این فیض عام و مطلق و کئی، کلمات الهیه متحصّل می شوند، لذا اهل معرفت از آن تعبیر به نفس رحمانی نموده اند.^۱

این وجود باعتباری مظهر اسم رحمان است، چون شامل همه حقایق می گردد و چون فیض حق است فی نفسه حکمی ندارد، صرف ربط بحق تعالی است.^۲ این حقیقت جوهریه که عین وجود منبسط باعتبار لاشرطیت نسبت بتعینات مختلف می باشد، باعتبار لحاظ باتعینات احکام مختلف دارد، چون جنس اعلی است و ابا از اتحاد باجهات محصل و مشخص و ظهور در امور متعدد ندارد باعتبار آنکه لاشرط است نسبت به اتحاد با انواع جوهری از عقل و نفس و برزخ و ماده و صورت و جسم، طبیعت جنسی است و تا منضم بنوعی از انواع نشود تعین ندارد.^۳ باعتبار آنکه تا این تجلی ارفع اعلی ظهور در ماهیاتی که تحت تربیت این

۱. کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، در بیان اصطلاحات عرفا گفته است: «النفس الرحمانی هو الوجود الاضافی الوجدانی بحقیقته المتکثر بصور المعانی التي هي الاعیان و احوالها في الحضرة الواحده، سمي بها تشبيها بنفس الانسان المختلف بصور الحروف مع كونه هواً ساذجاً في نفسه». بعضی دیگر گفته اند: «اول كلام شق اسماء الممكنات كلمة كن، وهي كلمة وجوديه فما ظهر العالم الآ بالكلام». اول كلمه شق اسماء الممكنات و وقت المقارعة بينها وبين الاعیان.

۲. در مباحث قبلی «فصل اول» بیان کردیم که حقیقت وجود منبسط چون فیض حق است، کالمعنی الحرفی حکمی ندارد و لامتعین است و باعتبار ظهور در مراتب دارای تعین می شود با جوهر جوهر و با عرض عرض است. «وفي السم سم و في الترياق ترياق». بر یکی زهر است و بر دیگر شکر.

۳. معنای جنسی در جوهر متحد با وجود منبسط و از حیث حکم و آثار غیر از معنای جنسی مفهوم مبهم لاتمحصّل جوهر است، چون ابهام این از فرط تحصل و ابهام مفهوم جوهر از فرط ضمه است.

اسم رحمانی است^۱ نماید، هیچ حقیقتی متحصّل نمی شود و همه معانی در ابهام محض می مانند فصل است، چون فصل عبارتست از حصه‌یی که منضم بجنس می گردد و بهووبینوع حمل می شود و منشأ تحصيل نوع است.

وجود منبسط منشأ اجناس و انواع و اشخاص است. این حقیقت که باعتباری جوهر نام دارد، باعتبار آنکه در جمیع افراد انواع بنحو حصص تحقق دارد طبیعت نوعیه است، چون افراد همان ظهورات اصلی کلی اند، و باصطلاح اهل عرفان طبیعت کلی هر نوعی «مثل انسان» ظهور در افراد دارد، و اصل ثابت افراد است و افراد ظهورات و تجلیات و تعینات کلی طبیعی اند، و آنچه که از انسان مثلاً در افراد مثل زید و عمرو و بکر و خالد موجود است، همان تجلیات اصل انسان است با عوارض مشخصه که از آن تعبیر به حصص نموده اند. حصص همان تجلیات اصل طبیعت کلی است، چون آنچه که از کلی سعی ظهور در مشخصات مادی دارد، باصطلاح عرفان حصه می نامند؛ چون حصه همان کلی است که: «تقیّد جزء و قیّد خارجی». حصص وجود نیز همان تجلیات اصل کلی وجود است^۲ و فرقی واضحست بین کلی و جزئی و حصه.

آنچه که متجلی در افراد خارجی است، اصل طبیعت کلی انسان است و جزئیات ظهور آن اصل کلی اند. باصطلاح مصنف، کلی متجلی در افراد است. نباید اشتباه شود بین کلی باصطلاح حکما و کلی طبیعی باصطلاح اهل تصوف. باین اصطلاح افراد تابع حقیقت کلی اند. ما در مباحث قبلی بیان کردیم که بچه نحو افراد تابع حقایق کلیه اند.^۳ کلی طبیعی جوهر، که در مقام واحدیت موجود

۱. چون وجود منبسط در مقام خلق ظهور اسم رحمان است، لسببیه حکمه و فیضه و تجلیه فی اقطار السماوات والارض.

۲. این عبارات را همانطوریکه ما بیان کردیم، باید معنی نمود نه آن نحویکه برخی از محشین خود را در مضمخه انداخته اند.

۳. جزئیات در وجود تابع حقیقت کلیه اند و باعتبار وجود توقف بر تحقق کلی دارند، و حقیقت کلی انفکاک از جزئیات ندارد؛ چون جزئیات نسب ظهور و اشراق و تجلیات کلی اند. عقول و مثال صور مظاهر اسماء کلیه اند و حق در آنها با اسمله و صفات متجلی است. موجودات عقلاتی که از آنها

است و از آن بعین ثابت تعبیر نموده‌اند و صورت و تعین و مظهر ذات الهیه است، باعتبار قیومیت ذات حق نسبت بحقایق متجلی در جواهر مجرد و جواهر مجرد که نسبت بمادیات احاطه دارند، ظاهر در حقایق مادی و متجلی در اشخاص انواع جسمانی می‌باشند، اصل جوهر بحسب عین ثابت ابط و اوسع از جمیع جواهر مجرد و مادی و مرکب و بسیط می‌باشد، لذا حقیقه الحقایق است، جمیع انواع و اجناس و اشخاص موجود در تحت اصل جوهر تجلی معنای کلی سعی جوهرند که عین تجلی حق بوجود منبسط و نفس رحمانی است و منشأ تجلی جمیع حقایق جوهریه از عالم غیب و حضرت علمیه بعالم شهادت است. اصل جوهر که از غیب وجود تجلی نموده است، مراتبی را پیموده تا بعالم ماده رسیده است. تجلی این حقیقت در هر عینی بمقتضای استعداد آن عین است.



انضمام این حقیقت «که از آن تارة بوجود منبسط و تارة بحقیقت جوهر تعبیر نمودیم» بمعنای کلی و جزئی، همان ظهور تجلی و انبساط آن حقیقت است در مراتب کلی و جزئی «بهمان معنایی که ذکر شد»، چون در تجلی و ظهور، تابع استعداد مظاهر است با کلی، کلی و با جزئی، جزئی است.

بحسب اصل ذات نسبت به کلیت و جزئیت غیر متعین و لابلشرط است، لذا در صورت کلی و جزئی متجلی است و چون بحسب ذات، واحد و متصف بوحده اطلاق است، اباء از اجتماع با متکثرات ندارد، چون باعتبار ذات واحد است و اتصاف آن بتکثر ناشی از ظهور و تجلی باعتبار صفاتست و بحسب ذات، ظاهر و به اعتبار صفات مظهر است. صفات به اعتبار حقیقت لازم این ذات

→ بارواح تعبیر می‌شود، همان مثل افلاطونیه‌اند و موجودات مثالی مظاهر مثل نوری می‌باشند. موجودات مادی و جزئی مظاهر مثل نوری‌اند. تمیضات خارجی از تشخیص و ظهور مادی و محفوف بودن بزمان و مکان و وضع از عوارض وجودی اصل کلی است، ولی عروض باصطلاح محققین نه عروض مصطلح فلاسفه اصل وجود کلی در مقام ذات نسبت بجزئیات تعین ندارد، اگرچه نسبت باسما الهیه تعین دارد، کما اینکه اسما الهیه متجلی در مثل نوری نسبت بوجود ارواح «عقول» تعین ندارند ولی نسبت به ذات الهیه تعین دارند.

واحدند چون به اعتبار اصل ذات منشاء تعیین صفات است، اگرچه این صفات در مقام ظهور احتیاج بمعذات دارد و متوقف است بر وجود اعتدالی که بعد از تمامی شرایط و رفع موانع صفات متظاهر در ذات شوند، لوازم بحسب اصل وجود موجود در غیب ذاتند، چون هر علت معطی وجود معلول و ظاهرکننده وجود مظهر باید کمالات وجودی معلول را واجد باشد، ظهور این کمالات در افراد ماده احتیاج بعلل اعدادی دارد، حقایق کلیه نیز تمام کمالات افراد را با شیء زاید واجدند. ربُّ النوع افراد انسان که وجود کلی و یا باصطلاح ارباب تحقیق کلی طبیعی و... من ثابت انسان باشد، جامع جمیع مراتب افراد، و افراد شئون و تجلیات و ظهورات آن فرد عام کلی اند. ظهور کمالات در موجودات مادی و افراد خارجی جسمانی، احتیاج بشرائط و علل مادی دارد، از قبیل زمان و مکان و فقد مانع. اینکه مصنف گفته است: باید این کمالات در حقیقت کلی بالقوه موجود باشد. مراد از قوه در اینجا قوهٔ مقابل فعل و فعلیت نیست، بلکه قوه بمعنی قدرت و قوت وجود است که حکما از آن تعبیر بوجوب سابق، موجود در علت تامه و اقتضا و تعیین معلول در وجود علت نموده‌اند.

جوهر چون جنس اعلی است و فوق آن جوهری نیست، قبول تعریف حقیقی نمی‌نماید، چون تعریف حقیقی بجنس و فصل است، تعریف جوهر به: موجود لافی موضوع. و یا ماهیتی که در تحقق خارجی مستغنی از غیر است، یعنی وصف از برای غیر نیست، تعریف برسم است برگشت تمام تعاریف بوجود و موجود است و وجود هم چون ابط البسائط است، قابل تعریف نمی‌باشد.^۱

۱. در اینکه آیا مفهوم جوهر نسبت بانواع جنس است و چون مفهومی عامتر از آن در ماهیات نیست، پس جنس الاجناس است اختلاف نموده‌اند. جمهور حکما قائلند که مفهوم جوهر جنس الاجناس است. بعضی قائل بجنسیت جوهر نیستند و جوهر را نظیر مفهوم عرض نسبت بانواع جوهریه عرض عام می‌دانند. کسانی که آن را جنس می‌دانند در اینکه جوهر نسبت بعقول مفارقه جنس باشد بردو قولند، دلیل کسانی که می‌گویند جوهر جنس نیست، آنستکه ماهیت جنسی در مقام ذات باید مرکب باشد از جنس و فصل، چون جنسیت آن نسبت بعدم تحصیل باعتبار فصل منضمه می‌باشد. ولی حق آنستکه مفهوم جوهر جنس اعلی است و چون جنس اعلی است، ترکیب از فصل و جنس

انواع جوهری دارای جنس و فصلتد و همینطور انواع نه گانه عرضی نیز دارای جنس و فصلتد، برخلاف مفهوم جوهر و عرض که دارای جنس و فصل نیستند، چون جوهر و عرض در عدم امکان تعریف حقیقی مشار کنند. برخی گمان کرده اند مفهوم جوهر نیز مانند مفهوم عرض، عرض عام است نسبت بانواع خود. و برخی دیگر بر آن رفته اند که مفهوم عرض هم نسبت باعراض تسعه، جنس الاجناس است.

تکثر اعراض ناشی از تجلیات متکثره حقیقت، چون ماده عالم اجسام بحکم «کل یوم هو فی شان»، بحرکت جوهری و تبدل ذاتی متصف است و همیشه صور متجدد و متبدل بخود می گیرد. هر صورتی نیز منشاء عوارض متجدد و متصرم است، چون تجلیات متعدد است، علت اعراض متکثر و غیر متناهی می شود. امهات از اشخاص جواهر و اعراض متناهی است، ولی اشخاص آنها تناهی

→ ندارد و ذاتی از برای مقولات جوهری از عقول و نفوس و سایر اقسام و انواع جوهری می باشد، و نقض بمرض غیر وارد است، چون مقولات عرضیه هر کدام دارای جنس عالی اند و بین انواع اعراض تباین بتمام ذات موجود است، قیاس هر یک از مقولات عرضی یکدیگر از حیث تباین عین قیاس با حقیقت جوهر است، لذا مفهوم عرض نسبت با آنها عرض عام است، برخلاف جوهر که امری مبهم و متدک در انواع جوهری است.

مفهوم جوهر مفهوم دو پده و ساری در انواع جوهری از عقل تا هیولای اولی است. صدرالدین در اسفار و تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق، این مطلب را بطور مفصل ذکر کرده است. نگارنده بطور تفصیل اقوال ائمه فن را در تعلیقات بر شواهد الربوبیه ملاصدرا و در تعلیقات بر تعلیقات ملاصدرا بر شرح حکمة الاشراق که در دست طبع است ذکر نموده است.

در این مسأله اختلافات زیادی بین اعلام فن حکمت موجود است، برخی جوهر را مطلقا جنس نمی دانند. برخی جنسیت آن را نسبت بقول نفی کرده اند. برخی عقول را مطلقا بسیط می دانند و نفی جنسیت از آنها نموده اند. جمعی عقل را جنس عقول طولی و عرضی می دانند. در نفی جنسیت جوهر نیز ادله متعددی نقل کرده اند، جمعی عقل را جنس عقول طولی و عرضی می دانند. در نفی جنسیت جوهر نیز ادله متعددی نقل کرده اند. جماعتی مفهوم عرض را نیز جنس الاجناس نسبت باعراض می دانند.

وقد ذکرنا فی تالیقنا علی الشواهد الربوبیه و حواشینا علی حکمة الاشراق، کلما قبل فیهذا المقام او یکن ان یتقال و بسطنا القول فیهما بما لا مزید علیه.

ندارد. امتیازات اعراض از یکدیگر و زیادتی آنها بر حقایق جوهری بمقتضای کلام معجز نظام حضرت علی بن موسی الرضا: «قد علم اولوالالباب ان کل ما هناك آية لما هنالك»، نشانه آن است که صفات باعتبار تعینات در حضرت اسماء و واحدیت حقایقی هستند که از یکدیگر متمایزند؛ چون در این نشأه باعتبار وجود فرقی بر ذوات تمایز دارند و تمیز صفات در این نشأه از ذوات و معروضات دلیل بر آنستکه صفات و اسماء حق در نشأه علم تفصیلی از ذات تمایز دارند؛ اگرچه باعتبار مقام استهلاک کثرت در وحدت و مقام احدیت عین ذاتند. صفات نسبت بذات، حکم وجود و ماهیت را دارند، بحسب مفهوم و تعین مختلف و باعتبار خارج و مصداق متحدند. صفات در نشأه ربوبی باعتبار وجود جامع که وجود ذات باشد، متحدند، کما اینکه صفات متمایزه متکثره در عالم ماده نیز که مظاهر صفات حقند در معنای عرضی مشترک و بحسب ذات متمایزند.



اعراض خارجی از جهت دیگر نیز با صفات و شئون ربوبی جهت اشتراک دارند؛ چون اعراض بیک اعتبار با موضوعات وحدت دارند و اتحاد وجودی دارند زیرا شأن و ظهور موضوعند و صحت حمل دلیل بر اتحاد وجودی اعراض با موضوعات آنهاست. میان بر میان حمل نمی شود، ولی اتحاد اسماء و صفات با ذات ربوبی اتم انحاء اتحاد است. اتحاد در این باب تمامتر از اتحاد عرض با موضوع و محل است.

قدما، ترکیب بین عرض و موضوع را ترکیب انضمامی می دانسته اند؛ ولی صدر اعظم حکما ملاصدرای شیرازی «قده»، ترکیب انضمامی را در برخی از کلمات خود نفی نموده است و قائل باتحاد شده است.

ترکیب اتحادی اقسامی دارد، یکقسم از ترکیب اتحادی، ترکیب ماهیت با وجود است چون ماهیت تحصیلی قطع نظر از وجود ندارد. یک قسم ترکیب جنس و فصل است. قسم دیگر ترکیب عرض و موضوع است. قسم دیگر از اقسام اتحاد، اتحاد ماده و صورت و قسم دیگر اتحاد نفس است باقوای ظاهری و باطنی خود که اتحاد حقیقت و رقیقت باشد. هر علت مفیض وجود همین حکم را با معلول خود

دارد. اتم انحصار اتحاد، اتحاد حقیقت مقدسه حق است با صفات کمالیه خود. ذات حق بحسب تخوم حقیقت منشأ انتزاع صفات است. مرتبه‌ی از برای آن حقیقت معرا از صفات کمالی فرض نمی‌شود.^۱

ولیس انضمامه الی المعانی الكلية او الجزیة الا ظهوره فیها وتعلیه بها تارة فی مراتبه الكلية، واخری فی مراتبه الجزیة. فهو الذات الواحدة بحسب نفسه المتکثرة بظهوراته فی صفاته، وهي بحسب حقایقها لازمة لتلك الذات، وان كانت من حیث ظهورها متوقف علی اعتدال یكون عنده بالفعل، وکل ما فی فردہ بالفعل او بالقوة وقتاً ما اودائماً من اللوازم والصفات، فهو فیها غیب، اذ کل ما یظهر فهو قبل ظهوره فی بالقوة، والألا یمكن ظهوره.

والجوهر لاجنس له ولا فصل فلاحده. وما ذکر من التعریف فهو رسم له لاحد حقیقی.

ولما كانت التجلیات الالهیة المظهرة للصفات المتکثرة بحکم «کل يوم هو فی شأن» صارت الأعراض متکثرة غیر متناهیه، وان كانت الأفتها منها متناهیه. و هذا التحقیق یُنْبَهک علی ان الصفات من حیث تعیناتها فی الحضرة الاسمائیة، حقایق متمایزة بعضها عن بعض^۲ وان كانت راجعة الی حقیقة واحدة مشترکة^۳ بینها

۱ . عرفا اتحاد و عینیت ذات را با صفات بدو معنی و اصطلاح بیان کرده‌اند، یکی آنکه ذات منشأ انتزاع صفات متعدد متکثر است. موطن دیگر آنکه صفات باعتبار وجود عین ذات است، اگرچه باعتبار مفهوم و معنی تغایر دارند. ولی باید توجه داشت که صفات نیز اگر غیر متعین باطلاق و تعقید لحاظ شوند مانند ذات غیب محض و مجهول مطلقند.

۲ . مراد از مظاهر صفات و اسماء اعراض خارجیه‌اند، مراد از مظهریت اعراض نسبت با اسماء و صفات حق این نیست که اعراض بطور مستقیم بدون دخالت ذات الهیه و بدون مدخلیت جوهر خارجی که علت وجود اعراض است، منشأ ظهور اعراض گردد، چون اعراض از شئون وجودی جوهر و اسماء الهیه از شئون و تجلیات حقد، بلکه مراد آنستکه حق با اسماء و صفات متجلی در حقایق خارجیه است. جواهر خارجی با اعراض از تجلی حق با اسماء و صفات ظاهر می‌شوند. جواهر مظهر ذات و اعراض از شئون اسماء و صفاتی هستند که در کسوت ذات در حقایق تجلی نموده‌اند.

۳ . همانطوریکه صفات و اسماء در ذات بوجود واحد موجودند، بحسب تحلیل عقلی تمیز دارند و اصل واحد «ذات» جامع آنها است. اعراض خارجی متمیز از یکدیگرند و جامع بین آنها حقیقت وجود جوهر واحد متجلی و مظاهر در آنها است. جامع بین اعراض از حیث مفهوم عرض است و از حیث وجود حقیقت جوهر است، لان ما بالعرض لایبدا وان یتنهی الی ما بالذات.

من وجه آخر، کما ان مظاهرها حقایقها متمایزه بعضها عن بعض مع کونها مشترکه فی العرضیه، لان کلما فی الوجود دلیل و آیه علی ما فی الغیب.

شرح این قسمت از کلمات مصنف گذشت. صدرالدین شیرازی این عبارت مصنف علامه را: «وهذا التحقیق یتنبهک علی ان الصفات من حیث تعیناتها...» باین نحو بیان نموده است «وهذا التحقیق یتنبهک علی ان الصفات من حیث مفهوماتها و تعیناتها فی عالم الاسماء ای باعتبار مرتبه التفصیل الذهنی و ملاحظه التحلیل العقلی حقایق متمایزه بعضها عن بعض و ان كانت بسیطه الذات وحدانیة الوجود و للجمیع ایضا اشتراک فی مطلق کونها اسماء غیر المسمی بحسب المفهوم، کما ان مظاهرها حقایق متمایزه بعضها عن بعض مع کونها فی الموجودیه تابعه لوجود الجوهر و مشترکه فی معنی العرضیه الزائده وجوداتها علی وجود الجوهر، لان کلما فی الوجود دلیل و آیه لما فی الغیب». سیدالمتألهین براسطه توضیح بعضی از جهات از عبارات محقق قیصری رفع ابهام و اجمال نموده است.^۱

اسماء بسیطه نظیر: حی، قدیر، مسیح، و اسماء مرکبه مثل: الحی الیم و العلی العظیم. بر اسماء مرکبه آثاری غیر از آثار اسماء مفرده مترتب می شود. این ثمره در مظاهر اسماء ظاهر می شود، مثل اینکه گفته اند: حیوان، مظهر اسم السميع البصیر و ملک، مظهر اسم تدوس «اسم مفرد» و فلک، مظهر اسم الرافع الدائم است. اگر فردی از انسان مظهر حکمت و معرفت باشد، ولی مظهر کرامت نباشد، مظهر اسم حکیم است، ولی اگر هر دو را دارا باشد، مظهر اسم الحکیم الکرم است. کسی متصف باین دو اسم است که جهت جامع این دو اسم باشد، و اگر

→ هر چه عارض باشد آن را جوهری باید نخست عقل بر این دعوی ما شاهد گویاستی

۱. رجوع شود بجلد اول اسفار «چاپ ط گ ۱۳۸۲، هـ ق ص ۱۸۸»، و اواخر فصول عرفانی علت و معلول. ملاصدرا مسائل مهم عرفانی را که در مواضع مختلف کتب خود برهانی کرده در مطاوی این چند فصل، نفیس ترین مسائل آن را با بیانی شیواً تقریر کرده است. «اشاره الی حال الجوهر و العرض فی هذه الطریقه...».

يكنى از اسماء را واجد نباشد، اين دو اسم جهت جامع ندارند، لذا مظهر هر دو اسم نخواهد بود. محیی الدين عربی در فتوحات مکیه، اين مطلب را بنحو تفصیل بیان نموده است. امهات اسماء حی و قدیر و علیم و مرید و سمیع و بصیر و متکلم است. مظاهر این اسماء بحسب اشخاص تناهی ندارد. اسم الله اسم جامع و امام الائمه در اسماء است، چون این هفت اسم، ائمه اسماء حقند. عالم وجود مظاهر اسماء حقند و اسماء مظاهر حقند و اسم از وجهی عین مسمی است.

تنبيه بلسان اهل النظر

اعلم ان الممكنات منحصرة في الجواهر والاعراض، والجوهر عين الجواهر في الخارج، وامتياز بعضها عن البعض بالاعراض اللاحقة له؛ وذلك لان الجواهر كلها مشتركة في الطبيعة الجوهرية ومتازة بعضها عن بعض بامور غير مشتركة فتلک الامور المميّزة خارجة عن الطبيعة الجوهرية فيكون اعراضاً.

لا يقال: ليم لا يجوز ان يكون الجوهر عرضاً عاماً لها. لأننا نقول: العرض العام أما يغابر افراد معروضه في العقل لا في الخارج، فهو بالنظر الى الخارج عين تلك الأفراد، والآ لا يكون مجمولاً عليها بهووه، وهو المطلوب.

وايضاً: لو كانت الطبيعة الجوهرية عرضاً عاماً خارجاً عن الجواهر في الخارج، لكانت الحقايق الجوهرية غير جواهر في أنفسها وذواتها من حيث انها معروضة لها، إذ العارض غير المعروض ضرورة.

وايضاً: لو كانت الطبيعة الجوهرية عرضاً عاماً خارجاً عن الجواهر في الخارج، لكانت الحقايق الجوهرية غير جواهر في أنفسها وذواتها من حيث انها معروضة لها، إذ العارض غير المعروض ضرورة.

وأيضاً: ان كانت تلك الطبيعة موجودة بوجود غير وجود افرادها، لكانت كالأعراض فلا تحمل عليها، ولكان انعدام الطبيعة الجوهرية غير موجب لانعدامها، لكونها خارجة عنها، وانعدام الآزم الیین ليس موجباً لعدم ملزومه بل علامة له كما مرقي الوجود، وان لم يكن موجودة لكانت الافراد الجوهرية غير جواهر في الخارج، لعدم الجوهرية فيه وهو محال، وان كانت موجودة بعين وجود الجواهر، فهي عينها في الخارج وهو المطلوب.

وايضاً: لو لم يكن الجوهر عين كل ما يصدق عليه من الجزئيات في الخارج

حقیقه لایخلو اما ان بكون داخلأ فی الكل، فیلزم ترکیب الماهیه من جواهر غیر متناهیة ان كان فصلها جواهر، لكونها داخلأ فی فصلها لجوهرته ودخول الجواهر فیہ، ویلزم ان لایكون شیء من الجواهر بسیطأ، او یرکب الماهیه من الجواهر والعرض ان كان فصلها عرضأ، فیكون الماهیه الجوهریه عرضیه، واداخلأ فی البعض دون البعض، فیلزم ان بكون البعض المعروض له فی حد ذاته مع قطع النظر عن عارضه غیر جواهر، او خارجأ عن الكل، وهو أشد استحالة من الثاني بعین مأمراً، فتعین ان بكون عین افراده فی الخارج، فالامتیاز بینها بالأعراض الخاصه، اذلا یجوز ان بكون الممیّر نفسه ولا فردأ من افراده.

لا یقال: لو كانت الاعیان الجوهریه مختلفه بالأعراض الممیئة لها فقط، لما كانت بذواتها ممتازة، بل مشترکة کاشترک الافراد الانسانیة فی حقیقه واحده.

لأنا نقول: الجواهر کلها مشترکة فی الحقیقه الجوهریه، کاشترک افراد النوع فی حقیقه ذلك النوع، والامتیاز بینها بذواتها بعد حصول ذواتها، والانواع لایبصر انواعاً إلا بالأعراض الکلیة اللاحقة للحقیقه الجوهریه، كما لایبصر الاشخاص اشخاصاً إلا بالأعراض الجزئیة اللاحقة للحقیقه النوعیه. ألا ترى ان الحيوان تلحقه النطق، فیصیر به انساناً ویلحقه الصهیل ویصیر به فرساً، ویلحقه النهیق فیصیر به حماراً، وکل منها عرضی، فاذا ارید ان یحمل بالمواطاة، احتج الی الاشتقاق. فقیل: الانسان حیوان ناطق، والفرس حیوان صهسال. فالنطق معمول بالاشتقاق والناطق معمول بالمواطاة، والشیء الذي له النطق المفهوم من الناطق هو بعینه الحيوان الذي فی الوجود الانسانی، وان كان اعم منه فی العقل، لذلك یحمل بهو هو فما تم غیر الحيوان والنطق.

ممکنات منحصرند در جواهر و اعراض، چون مقسم از برای جواهر و عرض ماهیت و عین ثابت است. ماهیت اگر وجودش وجود نعمتی نباشد و شأن و وصف نبوده، بلکه قائم بذات باشد جوهر است. اگر بحسب وجود حلول در غیر نماید و قائم بغیر باشد، یعنی نعت از برای غیر باشد عرض است. جوهر چون جنس از برای انواع جوهریه است، در خارج عین افراد جوهر است. امتیاز بین افراد جواهر مثل زید و عمرو باعراض است، چون جوهر محفوف باعراض است اگر چه در اصل وجود امتیاز جواهر بوجداتی است که جوهر را از عدم خارج می نماید، ولی هر جوهری توأم با اعراض متعدد است که وجه تمایز بین جواهر می شوند. در

حقیقت انسانی همه افراد انسان اشتراک دارند.

اینکه تمایز را در جوهر باعراض دانسته است، مراد جوهر جسمانی است، ولی جوهر مجرد مثل عقول، امتیاز آنها بشدت و ضعف و سایر جهات ممیزه در ارواح می باشد. چون جهات ممیزه در مادیات خارج از اصل و حقیقت جوهر است، و هر امر وجودی که در مرتبه ذات جوهر اخذ نشود اگر چه از مراتب وجود جوهر محسوب شود عرض است. فرق بین کمالات اول «جنس و فصل» و کمالات ثانی «اعراض» همین است. جوهر امکان ندارد نسبت بحقایق جوهری عرض باشد، خلافاً لجماعتی که جوهر را عرض عام نسبت بانواع جوهری دانسته اند و استدلالاتی نیز کرده اند که ما جمیع استدلالات بر نفی جنسیت و اثبات جنسیت را در حواشی خود بر تعلیقات ملاصدرا بر حکمت اشراق نقل کرده ایم.^۱

اگر کسی بگوید: جوهر عرض عام است نسبت بافراد جوهری. در جواب می گوئیم: عرض عام با افراد و معروضات خود فقط در موطن عقل تغایر دارد، و در خارج عین معروضات خود می باشد. پس جوهر در خارج عین افراد خود است. اگر عرض در خارج عین افراد خود نباشد، بحمل «هو هو» بر افراد حمل نمی شود. نظیر حمل انسان بر زید و عمرو و بکر و خالد. اگر جوهر بر افراد خود بحمل «هو هو» حمل شود، مطلوب ما ثابت می شود.

این استدلال از مصنف علامه تمام نیست، چون جوهر اگر از عوارض عامه حقایق باشد، باید بر حق تعالی و جمیع مقولات جوهری و عرضی صادق باشد. ملاک عرض عام بودن مفهومی نسبت بحقایق همین است که ما ذکر کردیم، فتأمل.

اگر کسی بگوید: جوهر، عرض عام است نسبت بحقایق جوهری، نظیر مفهوم عرض که بر اعراض تسعه «نه گانه» عرضیه صادق است، چون همه افراد

۱. رجوع شود به رسائل فلسفی ملاصدرا (اجوبه المسائل ص ۵۴) المسئلة الثانية وقد ذكرنا في تاليفنا على هذه الرسالة ما يمشي العليل.

عرض در این معنی که ناعتیت باشد شرکت دارند، و عرض بهوهور بر جمیع افراد عرض صادق است، در حالتی که بیرهان ثابت شده است عرض، ذاتی و جنس نسبت باعراض نمی باشد.

روی این میزان، استدلال باین که چون جوهر عین افراد خارجی جوهر است، پس ذاتی جوهر است تمام نیست، مفهوم وجود نیز نسبت بهمه حقایق همین حال را دارد. جوهر اگر جنس برای مقولات جوهری باشد، باید تغایر عقلی هم با حقایق جوهری نداشته باشد. نظیر حیوان که در مقام تعقل هم عین حیوان است که جسم نامی حساس متحرک بالاراده باشد و تغایر ندارد. ملاک ذاتی بودن جوهری مفهومی نسبت بمصدافی آنستکه هم در حد مفهومی آن اخذ شود حتی تغایر عقلی هم نداشته باشد، و دیگر آنکه در خارج هم بهوهور بر افراد حمل شود و بر مصداق، آثار آن مقوله نیز مرتب شود، نه آنکه فقط صدق مصداقی داشته باشد. اگر این نحو باشد لازم می آید که وجود جنس الاجناس باشد و در مقام تحصیل محتاج بفصل باشد. این خود مستلزم ترکیب در واجب و جمیع وجودات خاصه است. بنابراین آنچه ذکر شد، استدلال مصنف علامه در این باب ضعیف است، و همچنین سایر استدلالات او «فده» خالی از مناقشه نمی باشد.

دیگر آنکه اگر طبیعت جوهر عرض عام باشد، باید خارج از ذات حقایق جوهری باشد و ذات حقایق جوهری باعتبار تقرر عقلی و ماهوی مصداق جوهر نباشد و مفهوم جوهر در ذات آنها مأخوذ نباشد و در موطن ذات و تقرر حقیقت، متغایر باشند؛ چون معروض غیر از عارض است اگر چه باعتبار مصداق بوده باشد. بنابراین، باید حقایق جوهری در مصداق هم جوهر نباشند. هر مفهوم و طبیعتی باید ناچار در افراد مأخوذ باشد، مثل اینکه مفهوم حیوان که جسم نامی حساس متحرک بالاراده است در طبیعت ذهنی انسان و تقرر مفهومی آن مأخوذ است. و ملاک دیگر، آنستکه در خارج آثاریکه بر حیوان مرتب می شود که حرکت ارادی و تغذیه و تنمیه و تولید مثل باشد، بر این فرد داخل در مقوله مرتب شود. بنابراین، جوهر جنسی در مفهوم جمیع مقولات جوهری اخذ می شود و خصوصیت جوهر که عدم ناعتیت باشد در افراد انسان موجود است. این استدلال از محقق

«قیصری» تمام و مطابق با قواعد است.

استدلال دیگر مصنف، که خالی از مناقشه نمی باشد این است: اگر طبیعت جوهر موجود بوجود غیر افراد باشد، باید مثل سایر اعراض بهو حمل بر افراد نشود؛ چون عرض خارج از حقیقت و ذات افراد است و اگر حقیقت جوهر زائل شود، باید افراد خارجی آن معدوم نشوند؛ چون از انعدام اعراض انعدام ذوات و موصوفات لازم نمی آید، کما اینکه از انعدام بیاض مثلاً انعدام جسم لازم نمی آید، یا از انعدام حرکت و مشی، انعدام حیوان و انسان لازم نمی آید، در حالتی که از انعدام جوهر، انعدام افراد جوهری لازم می آید.

مصنف، در این استدلال بین عرض کلیات خمس و عرض باب برهان خلط کرده است. کسانی که جوهر را عرض عام می دانند، عرضی باصطلاح منطوق و فن ایساغوجی نمی دانند. مفهوم جوهر، عرض عام است نسبت بمقولات جوهری و عرضی موجود خارجی در حالتی که از انعدام وجود، انعدام جمیع حقایق جوهری و عرضی لازم می آید، با آنکه مفهوم وجود عرض عام است، نه جنس است نسبت بحقایق نه فصل و نه عرض عام و خاص باصطلاح ایساغوجی و کلیات خمس.

استدلال دیگر بر جوهریت افراد جوهر و عینیت جوهر نسبت بحقایق جوهری آنستکه اگر جوهر عین مصادیق جواهر نباشد، یا داخل در جمیع حقایق است، لازم آید ترکیب ماهیات از جواهر غیر متناهی.^۱ ولی با فرض آنکه جوهر نیز فصل جواهر هم باشد؛ چون بنا بر این فرض فصول هم جواهرند، فرض آنستکه جوهر داخل در جمیع حقایق است، و هر حقیقتی دارای جنسی است که مبهم ولا متحصّل است و فصلی دارد که مقوم جنس جوهری است، و خود فصل نیز مصداق جوهر است، جوهر بنا بر این فرض، عین جواهر نیست، بلکه جزء است، در این صورت باید جوهر بسیط وجود نداشته باشد چون جوهر جزء خارجی جمیع

۱. وجه لزوم تسلسل بعقیده نگارنده آنستکه اگر جوهر جزء باشد، جزء دیگر اگر جوهر باشد باید مرکب باشد از جزء جوهری، جزء دیگر اگر جوهر باشد تسلسل و دور لازم می آید، اگر عرض باشد مستلزم تقوم جوهر بعرض است.

حقایق جوهری است. اگر جنس جوهر باشد و فصل آن عرض باشد، لازم آید ترکیب شیء از جوهر و عرض در حالتی که ظاهراً فصل باید مقوم جنس باشد، اگر فصل عرضی مقوم جنس جوهری باشد، باید عرض که تأخر از ذات جوهر دارد و منبعث از حقیقت جوهر می شود و شأن و ظهور جوهر است، منشأ تحصیل جوهر شود و چون تحصیل انواع بفصل است، فصل در صورتی که عرض باشد، این خود مستلزم آنست که ماهیت جوهریه ماهیت عرضیه باشد؛ چون حقیقت هر شیء بقصل اخیر آن شیء است در جای خود میرهن گردیده است که صورت و فصل، مابہ الشیء بالفعل است و جنس و ماده مابہ الشیء بالقوه می باشد.

در صورت عرضیت فصل، چون عرض تأخر از جوهر دارد، باید جنس و ماده بدون صورت و فصل تحصیل پیدا نماید، این خود از حیث بطلان از اوضاع و احوالات است.

اگر جوهر در بعضی از حقایق داخل باشد، یعنی جزء بعضی از حقایق باشد و داخل در بعضی از حقایق نباشد، لازم آید برخی از حقایق که معروض جوهر است با قطع نظر از عارض «جوهر» فی حد ذاتها و نفسها غیر جوهر باشد، یعنی برخی از حقایق جوهری جوهر باشند، و برخی دیگر جوهر نباشند. این خود بدیهی البطلان و قطعی الاستحاله است.

بنابراین، جمیع مرکبات خارجه که ترکیب از ماده و صورت دارند، بوجود واحد موجودند، «چون ترکیب جنس و فصل و ماده و صورت بنا بر مذاق تحقیق ترکیب اتحادی است»^۱.

۱. اگر ماده و صورت در خارج مرکب انضمامی باشند، باید حمل بین آنها محقق نشود؛ چون ترکیب انضمامی بین دو موجود متصل است و مصداق این ترکیب مرکبات انضمامیه اند، نه مرکبات حقیقیه. اگر ماده در حد ذات، امری لامتصل و موجودی بالقوه نباشد، و در نظام وجود، خود فعلیتی از فعلیات ی شمار رود، باید امر بالفعل باشد. هر امر بالفعلی ابا و از قبول فعلیت دیگر دارد. فعلیت وارد بر این ماده در عرض ماده واقع خواهد شد. اینکه بعضی از غیر محققین گفته اند: در صورتی فعلیت از قبول فعلیت دیگر امتناع دارد که فعلیت وارد بر محل در عرض فعلیت قبلی باشد، نه در طول صرف و هم است؛ چون موجود بالفعل مطلقاً از قبول صورت و فعلیت ابا و دارد، صورت قبلی از آنجهت که

بنابر آنچه که ذکر شد، جوهر باعتبار وجود خارجی عین افراد است. امتیاز بین جواهر باعراض خاصه است؛ چون نفس جوهر «بما هو» منشأ و سبب امتیاز نمی شود. تمیز در نفس افراد انواع جوهری نیز امکان ندارد جمیع جواهر در اصل و حقیقت جوهر اشتراک دارند؛ چون افراد جواهر تعدد دارند ما به الاشتراک نمی شود عین مابه الامتیاز باشد. اگر هم ممکن باشد مابه الاشتراک عین مابه الامتیاز باشد در افراد طولیه است نه عرضیه. تمیز در افراد عرضیه بعوارض و جهات مشخصه است و اصل طبیعت در همه موجودات است. جنس مادامی که منضم بفصل نشود نوع حاصل نمی گردد، و نوع مادامی که منضم و ملحق بجهات مشخصه و عوارض خارجیه نشود، دارای افراد نخواهد شد.

حیوان جنسی بصرف عروض فصل مثل ناطق، داخل یکی از انواع می شود، فی نفسه امر محتمل مردّد بین امور کثیره است. ابهام جنس باعتبار عدم تحصیل است و بعد از حصول تحصیل و لحوق فصل، یکی از انواع متحصّل خارجی می گردد و منشأ آثار نوعی می شود.

نوع در وجود خارجی مادی، احتیاج بعوارض مشخصه دارد و در ظهور از عالم ارواح باین عالم، محفوف بیک سلسله از عوارض می گردد، اگرچه در عالم عقل احتیاج بعوارض ندارد. لذا نوع در عالم ارواح «عقول»، منحصر بفرّد است و تعدد اشخاص از ناحیه ماده است^۱ و از لوازم ماده، مقدار و وضع و مکان و زمان و الوان و سایر جهات لازم وجود مادی است.

خلاصه کلام و لبّ لباب مرام، آنکه حیوان بعد از لحوق ناطق جزء وجودی

→ ماده بالقوه ولا متحصّل است، معروض واقع می شود، اگرچه باعتبار حصول صورت قبل از این صورت دارای فعلیتی باشد. سرّ حرکت جوهریه در همین جا است. هر صوتی نسبت بصورت قبل بالفعل و بعینها ماده است از برای قبول صورت دیگر. بعلت جواز اشتداد در وجود و حرکت در جوهر! ما در رساله حرکت جوهری این مطلب را مفصلاً ذکر کرده ایم.

۱. اگرچه می شود تعدد فردی، از ناحیه جهات متکثره در فاعل باشد نظیر تعددی که در موجودات برزخی و مثالی که معرا از ماده اند از جهات فاعلی حاصل شده است نظیر تکثر موجودات خیالی قائم بقوه خیال موجود در باطن وجود انسانی.

«جوهری»، انسان و از انواع متحصل می گردد و منشأ تحصل آن فصل است. فصل نسبت بحیوان محصل و مقسم، نسبت به نوع «انسان» مقوم است. فصول نسبت بجنس از عوارض و ملحقاتند و همچنین جنس عرض عام است نسبت بفصل و منافات ندارد که فصل و جنس عارض بیکدیگر و باعتبار وجود متحد باشند، چون این عروض، عروض تحلیلی است نه عروض خارجی ملازم با وجود معروض.

فصل مثل ناطق بر انسان حمل می شود، آنچه که در خارج منشأ تحصل حیوان بمعنی ماده است، نفس ناطقه است که صورت تمامی و فصل اخیر انسان است. نفس ناطقه یا نطق مبدء اشتقاق ناطق است. در صورت حمل ناطق بر حیوان، حمل، حمل اشتقاقی است و اگر بخواهیم نطق را بر انسان حمل کنیم، چون حمل آن بر ذات درست نیست، لفظ «ذو»، اضافه بر آن می شود. حیوان و ناطق در وجود خارجی بیک وجود موجودند، حیوان بعینه در خارج انسان است، کما اینکه باعتبار وجود عین ناطق است، اگر چه باعتبار لحاظ جنسی و تحلیل عقلی و لحاظ ذهنی اعم از ناطق است. منشأ اتحاد و علت وحدت این دو همان صحت حمل است. مصنف علامه «قدس الله عقله» از ترکیب اتحادی بین جنس و فصل و ماده و صورت، تعبیر بترکیب معنوی نموده است. از برای رفع اشکالی که در مشتقات و نحوه ترکیب آنها از ذات و مبدء اشتقاق شده است گفته است: «الشیء الذی له النطق، المفهوم من الناطق هو بعینه الحیوان الذی فی الوجود الانسانی». مفهوم، از مشتقات مثل ناطق، ذات ثبت له النطق است، در مقام حمل ناطق بر حیوان این اشکال پیش می آید، که حیوان باید مکرر شود، چون در مفهوم ناطق حیوان مأخوذ است، بواسطه ترکیب مدلول مشتق.

از این اشکال جواب داده است: ناطقی که محمول است بحسب وجود، عین حیوان است. ظاهر کلام مصنف این است که مشتقات را مرکب می دانند، منتهی ترکیب عقلی منافات با اتحاد وجودی ناطق با حیوان ندارد، در حالتی که اشکال بجای خود باقی است. مدلول قضیه در انسان، حیوان ناطق بنا بر ترکیب مدالیل مشتقات ملازم با تکرار موضوع است. روی همین جهت، محقق شریف

در حاشیه شرح مطالع، ترکیب مشتقات را انکار نموده و برهان بر بساطت آنها اقامه نموده است. برهان او هم خالی از اشکال نیست.

نگارنده در تعلیقات بر شرح مشاعر ملامحمدجعفر لنگرودی، بنحو تفصیل این مسئله را تحقیق نموده است.^۱ ما کلام مطالع و سید شریف و سایر اعلام را در آنجا نقل نموده ایم. این مسئله از مسائل مهم فن اصول از جهتی و فن منطق از جهت دیگر و فن فلسفه عالی از طریق دیگر است، چون در صدق و حمل وجود بر نفس وجود و حقیقت حق تعالی اشکالی لازم می آید که باید از آن جواب داد. شیخ اشراق اصالت وجود را از راه لزوم ترکیب در مدالیل مشتقات باطل دانسته. مصنف این متن، ترکیب عقلی را منافی با اتحاد خارجی نمی داند.

بحث و تحصیل

تمایز بین دو موجود یا تمام ذات است، مثل تمایز مقولات عرضیه از یکدیگر، یا تمایز بجزء ذات است، مثل تمایز انسان از سایر انواع. تمایز گاهی بخارج از ذات است مثل تمایز بامور غریبه خارج از ذات، یعنی تمایز در افراد نوع واحد نظیر تمیز زید و عمرو و بکر از یکدیگر.

شارح فصوص «مصنف علامه»، تمایز بین افراد جوهر را بامور خارج از حقیقت جوهر و عوارض غریبه می داند. افراد یکنوع واحد مثل انسان چون بین آنها علیت و معلولیت نیست، ناچار مفهوم کلی که بر آنها حمل می شود، نسبت با افراد در مقام صدق کلی متواطی خواهد بود و نه مشکک، افراد عرضی جوهر در مصداق بودن جوهر متواطی اند و جوهر بنحو تساوی بر آنها حمل می شود، ناچار تمایز بامور غریبه و عوارض خارج از ذات خواهد بود.

۱. رجوع شود به تعلیقات مفصل نگارنده بر شرح مشاعر «۱۳۸۳ق ص ۱۲۰ تا ۱۳۰». این مساله بطور مفصل در کتب علمای اصول فقه مثل اصول حاشیه رئیس الاصولین شیخ محمدتقی بر معالم و تقریرات شیخ اعظم انصاری و حواشی محقق اجل کمپانی و تقریرات نائینی و تقریرات آیت الله العظمی «خسینی» بحث شده است. ما تحقیق کامل این مطلب را در حواشی خود بر مشاعر ذکر کرده ایم.

قسم دیگر از تمایز، تمیز بشدت و ضعف است که در مراتب طولی نسبت بعقل و معلولات واقع می شود، این همان تشکیک خاصی است که اهل معرفت در مراتب وجود قائلند، و عرفا از آن بتشکیک خاص الخاصی تعبیر نموده اند. این تشکیک در مراتب طولی جوهر از عقل و نفس و طبیعت واقع است، ولی در افراد عرضی جوهر مثل افراد انسان که بین آنها رابطه علی و معلولی و ظاهر و مظهري وجود ندارد واقع نمی باشد. تشکیک در مراتب عرضی نه بنحو تشکیک مراتب و نه بنحو تشکیک در مظاهر امکان ندارد مگر آنکه بعضی از افراد عرضی بعد از استکمال در مرتبه وجود علت افراد دیگر واقع گردند و شیء موجود در مرتبه طبیعت مادامی که استکمالی پیدا ننماید، کاملتر از افراد دیگر نخواهد شد. این توضیحی بود که باید در این قسمت از کلام مصنف داده شود.

مطلب دیگر، آنکه علت جنس عالی بودن جوهر نسبت بانواع و افراد جوهری آنستکه هم معنای جوهری در مفهوم آنها مأخوذ است و هم آثار مقوله جوهر بر آنها مترتب می شود، صرف انتزاع مفهوم جوهر از حاق ذات افراد جوهر، ملاک جنسیت جوهر نیست، چون مفهوم شیء و وجود مفهومی و وحدت و سایر اعراض عامه از حاق ذات حقایق انتزاع می شود و بر همه صادق است، اگر ملاک جنسیت این است، باید مفهوم وجود جنس الاجناس باشد و چون وجود در اکثر از دو مقوله متباین موجود است، جنس نخواهد بود و ملاک خروج مفهوم یا مصداقی از مقولات جوهری و عرضی آنستکه در دو مقوله متباین موجود باشد و یا بر دو مقوله صدق نماید. مفهوم جوهر فقط بر انواع جوهری صادق است، برخلاف مفهوم عرض که بر همه مقولات متباین عرضی صادق می نماید، در حالتی که مفهوم کیف بر کم و مفهوم کم بر کیف صادق نمی نماید، چون هر یک از آنها جنس عالی می باشند، ولی مفهوم جوهر بنحو ابهام و لاتعین در جمیع انواع جوهری مأخوذ است. همین ملاک دخول آن در نوع ماهیات است.

مطلب دیگر آنکه مصنف علامه، بین عرض عام بمعنای مفهوم صادق بر کلیه حقایق جوهری و عرضی و واجب الوجود مثل وجود و وحدت و تشخص و کثرت و عرض عام مقولی بمعنای مصطلح در فن ایساغوجی، خلط کرده است و خیلی

جای تعجب است آیا چه کسی است که قائل باشد مفهوم جوهر نیز مثل مشی و حرکت ارادی و سایر اعراض عامه موجود در انواع متعدد است؟ چون عرض مختص بنوع واحد را عرض خاص و عرض مختص بنوع متعدد را عرض عام می نامند. این قبیل از اعراض منبعث از وجود جوهر است. اعراض عامه باصطلاح فن برهان، عرض تحلیلی و ذهنی است که عقل از حقایق انتزاع می نماید و بر آنها حمل می نماید، ظرف عروض در عقل و اتصاف در خارج است.

فعلم: ان التركيب المعنوي أما هوين الطبيعة الحيوانية والطبيعة النطقية لاغير، والاول مشترك، والثاني غير مشترك. ولا يلزم تركب الجوهر من الجوهر والعرض، لأن ماله النطق هو الجوهر لا المركب كالشخص. والفرق بين المعاني المنوعة وبين المشخصة بأن الاولى انضمام الكلي الى الكلي، فلا يخرجها عن كليته، والثانية انضمام الجزئي بالكلي فيخرجها عنها، والعرض العام ما يشمل حقيقتين فصاعداً والخاصة ما يختص بعقيقه واحدة. الاول، كالمشي والاحساس والثاني، كالنطق والضحك وماله المشي المقبر عنه بالماشي المسمى بالعرض العام وماله الضحك المعبر عنه بالضحك المسمى بالخاصة عند اهل النظر هو عين الحيوان والانسان في الوجود لا امرزاید علیهما خارج منهما، وان كان بحسب الظهور اعم منهما^۱، فما هو

۱. حکیم محقق و عارف کامل استاد مشایخنا العظام آخوند نوری «فده»، در حواشی بر شوارق و عارف کامل آقا محمد رضا قمشه ای، کلامی باین مضمون در موضوع علم و بیان آنکه «موضوع کل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» گفته اند:

عرضی که عارض بأمراض خاص می شود، مثل ضحک از برای انسان باعتبار ناطق «فصل» و یا موضوعات علوم جزئی نسبت بموضوع علم الهی در بعضی از صورتها و فروض، عرض ذاتی از برای اعم است و از جهتی عرض غریب می باشد. علت این امر که بر کثیری از اهل تحقیق پوشیده مانده است، آنستکه عام و کلی دلرای ذات و مرتبه یی در واقع و نفس الامرند و نیز دلرای مرتبه و مقامی در مرتبه یی از مراتب واقع است. بین این دو مرتبه فرق زیاد است، عارض بر ابراعم در صورتی که اعم بااتخص در وجود متحد باشند «بخسب واقع و خارج، عرض غریب است، ولی نسبت بذات اعم در واقع نه در مرتبه یعنی: ضحک نسبت بحیوان دو لحاظ دارد، باعتبار مقام و مرتبه تقرر ذهنی و مرتبه ماهوی حیوان عرض غریب است، ولی بلحاظ اتحاد وجودی حیوان و ناطق یعنی انسان «چون جنس و فصل اتحاد وجودی دارند»، عرض ذاتی است. مقصود از ذکر کلام حکیم نوری و عارف قمشه یی، این بود که لحاظ اتحاد وجودی جنس و فصل غیر از اعتبار تقرر ذهنی و ماهوی این دو می باشد.

عرض عام بالنسبة الى الانواع، فهو فصل منوع بالنسبة الى الجنس الذى هذه الأنواع تحته، وما هو خاصة فهو فصل للنوع وكون الناطق محمولاً على الانسان بحمل المواظاة يمنع ان يقال: ان الشيء الذى له النطق، ماهية اخرى محمولة على الانسان باتحاد وجودهما، لان حمل ماهية على غيرها مابينة آياها محال، واتحاد الوجود لامدخل له في الحمل، اذا الحمل على الماهية لا على الوجود، ولو جاز ذلك لجاز حمل اجزاء ماهية مركبة من الاجزاء الموجودة عليها عند كونها موجودة بوجود واحد هو وجود المركب.

ولا نظن ان مبدء النطق الذى هو النفس الناطقة، ليس للحيوان، لينضم معه، فيصير الحيوان به انساناً، مع انه غير صالح للفصلية، لكونه موجوداً مستقلاً في الخارج؛ بل هذا المبدء مع كل شيء حتى الجماد أيضاً، فان لكل شيء نصيباً من عالم الملكوت والجبروت وقد جاء ما يؤيد ذلك من معدن الرسالة، المشاهد للاشياء بحقايقها «صلوات الله عليه» مثل تكلم الحيوانات والجمادات معه وقال تعالى: «وان من شيء الا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم». وظهر النطق لكل واحد بحسب العادة والسنة الالهية موقوف على اعتدال المزاج الانسانى، واما للكتمل فلا، لكونهم مطلعين على بواطن الاشياء مدركين لكلامها، وما قال المتأخرون: بان المراد بالنطق هو ادراك الكليات لا التكلم، مع كونه مخالفاً لوضع اللغة لا يفيدهم، لأنه موقوف على ان الناطقة المجردة للانسان فقط، ولا دليل لهم على ذلك، ولا شعور لهم على ان الحيوانات ليس لهم ادراك كلى، والجهل بالشيء لا ينافى وجوده، وامعان النظر فيما يصدر منها من العجائب يوجب ان يكون لها ادراكات كلية. وايضاً: لا يمكن ادراك الجزئى بدون كلية اذ الجزئى هو الكلى مع الشخص. «والله الهادى».

از آنچه که ذکر شد، معلوم می شود ترکیب واقعی و معنوی بین طبیعت حیوانی و تطبیقی است. طبیعت حیوان عام و مشترک بین انواع حیوانی و مابیه الاشتراک بین انسان و سایر انواع است و جزء تطبیقی و طبیعت ناطقه مابیه الامتیاز و مختص بانسان است که نسبت به جنس و حاصل و نسبت بانسان مقوم است. این امر مستلزم ترکیب جوهر با عرض در مقام ذات انسان نمی باشد؛ چون حقیقتی که نطق اختصاص با آن حقیقت دارد، جوهرست نه عرض. فرق بین معانی منوعه که سبب امتیاز انواع است و امور مشخصه که موجب امتیاز و تشخیصات فردی است، آنست که معانی منوعه کلیاتی هستند که منضم بجنس

که امر کلی است می گردند و انضمام کلی بکلی موجب تخصیص و تنوع و تضییق دائره کلی می گردد ولیکن معانی مشخصه کلی را به تعین جزئی متعین می نمایند. این بود فرق بین جنس و فصل. نوع قهراً مرکب از این دو جهت می باشد و تشخیص آن بواسطه عوارض شخصیه است و لا غیر.

عرض عام و عرض خاص خارج از ذات نوع و جنسند. عرض عام از خواص و لوازم جنس است و ملازم با حیوان می باشد، و عرض خاص از مختصات جزء لاحق بجنس یعنی فصل است. اول نظیر مشی که از خواص نفس حساسه و دوام نظیر ضحک. مبدئی که مشی بدان قائم است، شی نام دارد و مبدئی که ضحک به آن قائم است ضاحک است. مبدء هر دوی این دو عرض جوهر است. بواسطه آنکه جوهر مبدء انبعاث و ظهور جواهر می باشد. کل ما بالعرض لابد و ان ینتهی الی ما با لذات.

از آنجائیکه حیوان و ناطق بوجود واحد موجودند، در وجود خارجی جمیع اعراض چه خاصه و چه اعراض عامه منبعث از یک وجود واحدند، اگر چه عقل بحسب تحلیل و مفهوم، مشی را از خواص حیوان می داند؛ «چون مشی نسبت بحیوان نوعی عرض خاص است» و ضحک را منبعث از ناطق می داند؛ ولی در خارج منبع انبعاث هر دو یک وجود است و منشأ ظهور اعراض وجود انسان است، ولی بحسب اعتبار عقلی عرض عام بمنزله فصل است نسبت بحیوان جنسی، و عرض خاص فصل از برای نوع یا ناطق که وجود خاص انسان است می باشد. چون ناطق بر انسان بحمل مواطات صادق است، مانع از این نیست که گفته شود آن موجودیکه نطق برای آن ثابت است، ماهیت دیگری است که بواسطه اتحاد وجودی بر انسان حمل می شود. برای آنکه موضوع «انسان» و محمول «ناطق» متحدند؛ چون بین موضوع و محمول باید اتحاد باشد و مابین بر مابین حمل نمی شود و صدق مابین بر مابین از محالات بدیهیه است و اتحاد در وجود در حمل اولی ذاتی، مدخلیت ندارد؛ چون حمل بر ماهیت است نه وجود. اگر ملاک حمل اتحاد وجودی باشد و صرف اتحاد وجودی کافی از برای حمل باشد، باید حمل مرکب بر اجزاء خود جایز باشد، در حالتی که حمل مرکب مثل انسان بر

اجزاء وجودی خود مثل ماده و یا صورت جایز نیست یعنی حمل اولی نیست با آنکه ماده و صورت متحد در خارجند و عین کل می باشند.

محققان در فرق بین جنس و ماده و صورت و فصل گفته اند: ماهیت اگر بشرط لا لحاظ شود مثل حیوان، مأخوذ به شرط لا ماده است. و گاهی لا بشرط لحاظ می شود، باین اعتبار جنس است.

گمان نشود مبده نطق در انسان که نفس ناطقه مدرک کلیات باشد، در حیوان که جنس است موجود نیست، تا باعتبار انضمام آن بحیوان، حیوان داخل در نوع انسان شود و باعتبار این انضمام، ابهام جنسی از حیوان رفع گردد و تحصیل نوعی پیدا نماید، چون در وجود خارجی مبده نطق همان حیوان است و حیوان خارجی با انسان متحد است. گذشته از این که ذکر شد، در نفس ناطقه امری که منشأ انتزاع فصل انسان باشد، موجود نیست؛ چون این مبده نطق در جمیع موجودات و انواع جوهری حتی جمادات وجود دارد، چون جمیع جواهر مفاض از ملکوت و عالم علم و جبروت دارای ادراکند، لذا همه اشیاء از این معنی دارای نصیب و بهره اند. از معدن رسالت لطیفی وارد است که مؤید آن است که جمیع موجودات حی و عالمند و حق را تسبیح و تنزیه می نمایند. این معانی از برای اهل قلب و دل محسوس است. تکلم حیوانات و جمادات با انبیاء شاهد است براینکه همه آنها سمیع و بصیرند، ولی نامحرمان اسرار ربوبی از شهود این معنی بهره‌یی ندارند. در قرآن کریم وارد است: هیچ موجودی نیست مگر آنکه حق را تسبیح و تنزیه می نماید و لیکن اهل حجاب و منغمران در بحر طبیعت از ادراک این معانی در حجاب محضند. ظهور نطق در جمیع برای عموم مردم و غیر خواص از اهل حق، متوقف بر حصول مزاج و استعداد مخصوص است که اختصاص بانسان دارد، لیکن ادراک و شعور کلی در همه حقایق موجود است، چون هر موجودی باندازه سعه و قوت و قدرت وجودی خود از ملکوت و عالم باطن دارای نصیب است اما کمال و خواص از اهل الله، چون احاطه بر بواطن حقایق دارند و بشهود قلبی حقایق را رؤیت می نمایند، کلیه موجودات را دارای شعور و ادراک می دانند.

شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست منظر روی تو زیب نظری نیست که نیست
 موسی؛ نیست که دعوی انا الحق شنود ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
 گوش اسرار شنو نیست و گرنه «اسرار» برش از عالم معنی خیری نیست که نیست

اینکه اهل نظر فصل مقوم انسان را نفس ناطقه دانسته اند، و مراد آنها از نطق که مبدء اشتقاق ناطق است، ادراک کلیات می باشد اشتباه کرده اند؛ چون نطق بحسب وضع لغت این معنی را نمی دهد و در ثانی قوه ناطقه مجرد اختصاص بانسان ندارد و دلیل نداریم که حیوانات ادراک کلی نداشته باشند. جهل بشیء منافات با وجود واقعی آن شیء ندارد و اگر انسان در افعال حیوانات دقیق شود در آثار عجیب و محیر العقولی که از آنها سر می زند تفکر نماید، خواهد فهمید که صدور این افعال عجیب و غریب که دارای نظام و ترتیب کامل و تام و تمام است، از موجودیکه دارای ادراک کلی نباشد سر نمی زند. علاوه بر این، ادراکات جزئی حیوانات را نمی توان انکار نمود. ادراک جزئی بدون ادراک کلی محال است، چون جزئی همان کلی است بانضمام تشخیص بلسان اهل معرفت. فرق بین مطلق و مقید و عام و خاص و کلی و جزئی بتعین و عدم تعین است. این بود بیان مراد مصنف علامه. و فی کلماته النوریه فی هذا الباب مواضع انظار یجب التنبیه علیها و بیان وجه الخلل فیها واللّه یقول الحق.

چند مناقشه بر کلمات مصنف در این باب وارد است که برخی از آن مناقشات ذکر شد و برخی بطور اجمال ذکر می شود.
 معلوم نشد که عارف قیصری، فصول را جواهر می داند یا نمی داند، اگر فصول اعراض باشند، همان اشکالی را که خودش بر دیگران کرد، مفری از آن ندارد، اگر فصول جواهر باشند، حیوان جنسی بدون فصل تحصیل ندارد، ناچار محتاج بفصل است فصل آن باید امری باشد که از جواهر خارجی بشمار آید. چنین فصلی نفس ناطقه است و ادراک کلیات از آثار و خواص و لوازم این فصل خواهد بود نه عین فصل.

اما اینکه ملاک حمل را اتحاد ماهوی دانست، این کلام علی الاطلاق صحیح نیست، چون در حمل حد «حیوان ناطق» بر محدود «انسان» که از آن سید محقق داماد و تلمیذ عظیم الشان او ملاصدراى شیرازی بحمل اولی ذاتی تعبیر نموده‌اند، ملاک اتحاد مفهومی است، ولی در مقام حمل حیوان بر ناطق و حمل ناطق بر حیوان و حمل هر یک از این دو جداگانه بر انسان، حمل شایع صناعی است؛ چون مفهوم از حیوان که شامل جمیع انواع می شود، غیر از مفهوم انسان است، و بین این دو تغایر مفهومی وجود دارد و چون حمل بین این دو جائز است، پس ملاک حمل اتحاد وجودی است و گرنه باید مفهوم جنس عین مفهوم نوع باشد، در حالتی که نوع و جنس دو مفهوم متغایرنند و کذلک حمل ناطق بر حیوان نیز حمل شایع صناعی است، باعتبار اتحاد وجودی علی التحقیق مرکب بر اجزاء صادق است لذا کل «انسان» بر حیوان و بر ناطق هر دو قابل صدق است.

خلاصه کلام آنکه اگر مفهوم موضوع و محمول متحد و فرق بین آنها باجمال و تفصیل بود، چون مفهوم موضوع بعینه مفهوم محمول است، حمل اولی ذاتی است و اگر مفهوم موضوع اعم از محمول یا اخص باشد، صدق حمل و ملاک «هر هویت» قهراً باید اتحاد وجودی باشد. صرف حمل جنس یا فصل بر نوع حمل اولی نخواهد بود، ناچار مصحح حمل اتحاد وجودی است.

و اینکه گفته‌اند: حمل بر ماهیت است نه بر وجود و یا «التعریف نلماهیه و بالماهیه»، این منحصر است بحمل شیء بر نفس خود مثل الانسان انسان، در مقام آنکه متوهمی گمان نکند که سلب شیء از نفس شیء جائز است، این حمل مفادش آنستکه انسان واقعاً انسان است، یعنی ثبوت شیء از برای نفس شیء ضروری و بدیهی است و سلب شیء از نفس بدیهی البطلان است. در حمل ذاتیات مغلب همان است که ذکر شد.

و اما در حمل عرضیات بر شیء، اعم از اینکه محمول از اعراض عامه باشد که بحسب تحلیل عقلی عارض بر موضوع شود، و این در همه حقایق حتی واجب الوجود تعالی شأنه جاری است، مثل «زید موجود» یا الله تعالی موجود، و یا عرض از عوارض ذاتی و منبث از موضوع باشد، چه عرض عام مثل مشی نسبت

بانسان یا عرض خاص مثل ضحک نسبت بانسان؛ چون موضوع و محمول کاملاً تغایر دارند. ملاک حمل اتحاد وجودی است. نگارنده در حواشی بر شرح مشاعر لنگرودی و هستی از نظر فلاسفه و عرفا و حواشی بر شواهد ملاصدرا و تعلیقات بر حواشی ملاصدرا بر حکمت اشراق شیخ اشراق، این مطلب را بطور مبسوط بیان نموده است.

بمضی از اعلام نیز در فهم کلام شیخ در شفا در مقام حمل اجزاء ذات بر ذات و حمل ذاتیات مثل حمل انسان بر حیوان و حمل حیوان بر انسان و حمل ناطق بر حیوان و بالعکس، در اشتباه افتاده‌اند و گمان کرده‌اند، شیخ رئیس این قبیل از اقسام حمل را حمل اولی ذاتی می‌داند.

مناقشه دیگر بر کلام مصنف علامه، آنستکه گمان نموده است بمجرد آنکه حیوانات و جمادات از ملکوت عالم نصیبی دارند و دارای ادراکاتند، نفس ناطقه فصلی محصل انسان نیست، و اینکه حیوانات نیز دارای ادراک کلیاتند، منافات با فصل بودن نفس ناطقه دارد. در جای خود بیان شده است که فرق بین جماد و نبات و حیوان و انسان باعتبار وجود خارجی نه نفس مفهوم و ماهیت اعتباری سرایی بشدت و ضعف است. همه موجودات از علم و شعور و حُب بذات و عشق بعقل وجودی و تسبیح و تنزیه میدی وجود بهره دارند، ولی بهره انسان کافی تر و تمامتر است. بفرض آنکه حیوانات نیز دارای شعور کلی باشند، اگر با انسان در نوعیت مشترکند که اشکالی لازم نمی‌آید، اگر انواع متباینه‌اند، ادراک کلی و نفس ناطقه در انسان قوی تر است، و نحوه وجود آن متمیز از نحوه وجود نفس ناطقه در حیوانات است. بنابراین، همین معنی منشأ تعدد نوعی آنها است.

دیگر آنکه بحسب برهان عقلی چون انسان با سایر حیوانات در جهات حیوانی و جنسی متشاکرند، ولی چون تباین وجودی دارند، از حیث ادراکات و نحوه افعال و ظهور آثار باید منشأ امتیاز آنها امری ذاتی و جوهری باشد، یعنی احتیاج بفصل ممیزی غیر از جسم نامی حساس متحرک برارده دارند، اگرچه ما کاملاً علم بحقیقت آن نداشته باشیم. تمیز در امور عرضی نمی‌شود جای فصل را بگیرد. حکما در اثبات صورت نوعیه از راه تباین در آثار استدلال بوجود میدی آثار متمایزه

نموده‌اند، و این آثار متمایزه بلاواسطه از حق و اسماء حق متعین نمی‌شوند. باید مبده تعین امری جوهری و ذاتی باشد. انسان در خارج ترکیب از دو جزء جوهری دارد، «حیوان و ناطق»، ناطق عنوان از برای همان حقیقتی است که بالذات انسان را از سایر انواع موجوده در عالم متمیز نموده است.

شیخ الاشراق و خواجه، صورت نوعیه را انکار نموده‌اند. شیخ در شفا برهان بر وجود صورت نوعیه از چند طریق اقامه نموده است. اینکه شیخ الاشراق آثار مترتبه بر انواع جسمانی را مستند بر برب النوع دانسته‌اند تمام نیست. ما در مباحث مثل نوری بیان کردیم که اینهمه آثار جسمانی متباین را بلاواسطه صورت نوعی نمی‌توان مستند بعقل دانست، و همچنین در اثبات قوه مصوره صدر المتألهین بنحو تفصیل بیان کرده است که آثار متباینه بر طبایع از ماده جسمانی و صورت جسمیه که بنحو تساوی در همه افراد جسمانی موجود است، نمی‌شود صادر شود. تباین در آثار حاکی از تباین انواع و قوای جسمانی است. افعال و آثاری که در طبایع موجود است و صادر از جسم است، چگونه می‌شود از عقل مجرد که نسبتش بهمه انواع بنحو تساوی است منبث گردد. رجوع شود باسفار سفر نفس ص ۱۸»

فصل: فی المصوره.

باید توجه داشت که بحسب براهین عدیده، کثیری از افراد انسان فاقد ادراک کلیاتند و خیال منتشر را جمعی غفیر از حکما و عرفا با صورت کلیه فرق نگذاشته‌اند، چه آنکه کثیری از افراد انسان حیوان بالفعل و انسان بالقوه‌اند. شارح قیصری افعال غریزی موجود در زنبور و مورچه را ناشی از نفس ناطقه دانسته‌اند. تفصیل این بحث خواهد آمد. در مباحث قبل بیان کردیم ملاک تجرد تام نفس انسانی اتحاد با عقل و خلاقیت عندغایه الاتحاد است.

تنبيه آخر

العرض كما انه بالذات طالب لمحل يقوم به وهو الجور، كذلك الجوهر ايضاً طالب بذاته للعرض ليظهر به، بل هو علة وجود العرض وطلبه، فحصل الارتباط بينهما من غير انفكاك. و كل منهما ينقسم بنوع من الاقسام الى ماهو جوهر و عرض

في العقل، والى ماهو جوهر و عرض في الخارج.
الاول: كالأعيان الجوهرية و العرضية الثابتة في الحضرة العلمية، والاجناس و
الفصول المحمولة بالمواطاة للأنواع الخارجية، والثاني كالجواهر والاعراض
الموجودة في الخارج. ولذلك عرّف الجوهر بأنه «ماهية لو وجدت لكانت لافي
موضوع»، او «موجودة لافي موضوع» و العرض بمقابله، والتركيب بين الجوهرين او
أكثر من القسم الاول، لاينافي الحمل على ماهو موضوع لهما، كالحيوان والناطق
المحمولين على الانسان بمقابله.

عوارض ذاتي هميشه منبعث از حاق ذات و حقيقت جوهر مي ياشند، چون
فيض وجود صادر از مجرد اول بجوهر مي رسد و از جوهر مرور نموده بعرض
مي رسد. بنا بر اين مبنا، عرض مرتبه از مراتب وجود جوهر و دليل بر تماميت
حقيقت جوهر مي باشد. يك وجود در جوهر، جوهر و در عرض، عرض است،
همانطوريكه عرض طالب محلي است كه بآن قائم باشد، چون ظهور عرض در
عرضه وجود جوهر است و وجودش وابسته به جوهر مي باشد و چون شعور و ادراك
ذاتي جميع موجوداتست و هر موجودي طالب كمال خود است، كمال اعراض
ظهور در وجود موضوعات است، جوهر نيز بالذات طالب عرض است، چون عرض
مظهر جوهر است و جوهر در خارج بعرض تعين دارد، پس ارتباط بين جوهر و
عرض نحوه وجود جوهر و عرض است.

هر يك از جواهر و اعراض يا جوهر و عرض ذهني اند و يا جوهر و عرض
خارجي اند. جوهر و عرض موجود در موطن عقل، همان ثبوت مفهومي جوهر و
عرض است. در مقام علم حق و حضرت واحديت به تبع وجود اسماء و صفات
حق و همچنين وجود علمي اجناس و فصول و انواع و اعراض «در موطن علم
انسان» كه بر حقايق خارجي حمل مي شوند، معاني تا بوجود علمي موجود
نياشند، حمل بر خارج نمي شوند.

جواهر و اعراض خارجي نيز همان نحوه وجود خارجي انواع جواهر و اعراض
است بهمين جهت جوهر را بموجود يا ماهيت «لافي الموضوع» و قائم بذات و
عرض را بماهيت نعتي و وصفی تعريف کرده اند.

در مواردی که بین دو جوهر «با اکثر از دو جوهر» ترکیب واقع می شود، مثل ترکیب انسان از حیوان و ناطق که باعتبار تحلیل عقلی و بلعاطی باعتبار وجود خارجی از اجزاء جوهری متعدد مثل جسم و نامی و حساس و متحرک بالا راده و ناطق مرکب از ماهیات متعدده است، حصول عقلی آن منافات با صدق بر جوهر خارجی ندارد، یعنی معانی جوهریه که قائم بنفس انسانی هستند، قیام آنها بنفس و حصول آنها در عقل منافات با جوهریت آنها ندارد؛ چون بر جوهر عقلی نیز صادق است که باعتبار وجود خارجی قائم بذاتند.

تذنیب

فی الوجوب والإمكان والامتناع

نظر بآنکه شیخ اکبر در فصوص از مواد ثلاث و جهات قضایا «وجوب بالذات و بالغیر و امکان و ممکن و امتناع» ذکری نموده است، شارح علامه نیز در این مقدمه مواد ثلاث را بیان می نماید؛ چون دأب شارح آنستکه در این مقدمه مطالب مهم و اصول اساسی تصوف را که فهم مطالب شیخ بر آنها توقف دارد بیان نماید، تا آنکه طالبان تصوف بخوبی بتوانند مسائل مهم و غوامض این علم را که شیخ اکبر در کتاب، تطبیق بانصوص و ظواهر دینی می نماید بفهمند.

وجوب و امکان و امتناع، چون نسب عقلی و جهات قضایا در موطن عقلند، مانند اعراض خارجی قائم بموضوعات تحقق خارجی ندارند، زیرا نفس قضیه، امری ذهنی است، مواد ثلاث که از آنها باعتباری تعبیر بعناصر عقود و قضایا نموده اند، فقط در ظرف عقل موجودند، چون شئون و احوال تابع ذوات و ماهیات غیبیه هستند که در حضرت علمیه و مقام واحدیت ثبوت دارند.

اگر چه ظرف تحقق مواد ثلاث ذهن است، ولی در خارج نیز این جهات باین اعتبار ثابت است که بحقایق خارجی صدق می نماید، مثل آنکه امکان، اگر چه در عقل عارض ماهیت ممکن است و عروض تساوی ماهیت نسبت بوجود و عدم امر ذهنی و عقلی است، و امکان از معقولات ثانویه است ولیکن ظرف اتصاف

ماهیت بامکان در خارج است و همچنین وجوب نیز همین حال را دارد، اما امتناع چون ضرورت عدم است و موجود ممتنع تحقق خارجی اصلاً ندارد در خارج امری متصف بامتناع نمی باشد.

مخفی نماند وجوبی که جهت قضیه است و از عناصر عقود بشمار می رود، غیر از وجوب بالذاتی است که از برای حق اول ثابت است. شارح بین این دو خلط کرده است، چون ضرورت نسبت غیر از ضرورتی است که مقتضی ذات واجب الوجود است. عروض وجوب نظیر وجود در عقل است و اتصاف واجب بآن امری خارجی است.

اما امتناع که حاکی از بطلان ذات و اِبای ماهیت متصف بآن از وجود خارجی و تحقق عینی است، اتصاف حقیقت ممتنع بآن فقط در عقل است، در خارج ماهیتی که متصف بامتناع باشد وجود ندارد و گرنه ممتنع نمی باشد.

اما آن امتناعی که مربوط بمظهریت اسم باطن است، از بحث مواد ثلاث و جهات ثلاثه قضایا خارج است و ارتباطی با این بحث ندارد. وجوب بتقسیمی منقسم می شود بوجوب بالذات و وجوب بالغیر، واجب بالغیر همان ممکن است باعتبار وجود علت تامه آن، و صدور آن از علت مفیض وجود. ممتنع بالغیر نیز از اقسام ممکن است، چون ممکن با وجود علت تامه خود واجب است و با نبودن علت ممتنع این امتناع وصف ممکن است، باین اعتبار که علت ندارد، ممکن فقط بالذات است.

تقسیم واجب بواجب بالذات و واجب بالغیر باعتبار تعقل ذات ماهیت امکانیه و اتصاف آن بوجود مفاض از علت است. بتعبیر فلسفی باعتبار ملاحظه ذات ماهیت امکانیه است و یا بتعبیر عرفانی باعتبار امتیاز بین جهات عبودیت و ربوبیت می باشد. خلاصه کلام آنکه منشأ عروض امکان باعتبار ملاحظات عقلی و جهات تفصیلی است، باعتبار لحاظ سنخ وجود صرف و وحدت حقیقی وجوب بالغیری وجود ندارد، هر چه که متصف بوجوب بالغیر است، همان مصداق ممکن بالذات می باشد که امکان ناشی از امتیاز تعینی از تعینات وجود می باشد که عارض بر اصل حقیقت است و بآن ملحق شده است.

چون منشأ نسب ثلاث و مقام ظهور عناصر قضایا «وجوب و امکان و امتناع»، مقام علم ربوبی است، برخی از اعلام و اکابر مثل قونیوی و شارح مفتاح، حضرت علمیه را همان حضرت امکان دانسته اند، زیرا عبارات مصنف در این مبحث «نسب ثلاث»، و بیان اقسام تعیین که بعنوان خاتمه این بحث ذکر کرده است، ساده و خالی از مسائل مهم عرفانی بود، از شرح تفصیلی آن خودداری نمودیم، چون نظر ما در این شرح حل عویصات و توضیح مباحث غامض عرفانی است. برای بحث تفصیلی مواد ثلاث رجوع شود باسفار اربعه ملاصدراى شیرازی. احدی از فلاسفه اسلامی این بحث را مانند ملاصدرا محققانه تنقیح و تحقیق ننموده است. کلمات ملاصدرا در این کتاب حاوی جمیع اقوال در این مبحث است.

تذنیب

في الوجوب والإمكان والامتناع

لما ذكر الشيخ «رضي» في الكتاب: الوجوب بالذات وبالغير، والامكان و الممكن والامتناع، احتجنا الى بيان النسب الثلاث على هذه الطريقة فنقول: الوجوب والامكان والامتناع من حيث أنها نسب عقلية صرفة، لا تحقق لها في الاعيان، تحقق الاعراض في معروضاتها الخارجية، ولا وجود لها الا في الازهان، لانها احوال تابعة للذوات الغيبية الثابتة في الحضرة العلمية. اما بالنظر الى وجوداتها الخارجية كالامكان للممكنات والامتناع للممتنعات. واما بالنظر الى عين تلك الذات كالوجوب للوجود من حيث هو، فانه واجب بذاته وليس وجوبه بالنظر الى الوجود الزايد الخارجي، فالوجوب هو ضرورة اقتضاء الذات عينها وتحققها في الخارج، والامتناع هو ضرورة اقتضاء الذات عدم الوجود الخارجي، والامكان عدم

۱. قضایائی که جهت آن امتناع بالذاتست عنوان قضیه از تحقق خارجی امتناع دارد تعبیر باقتضای عدم در ممتنعات از باب ضیق عبارتست عدم اقتضا و اقتضا از خواص وجود است عدم باطل محض است اقتضا در آن یوحه من الوجوه وجود ندارد.

اقتضاء الذات للوجود والعدم.

فالامكان والامتناع، صفتان سلبيتان من حيث عدم اقتضاء الموصوف بهما الوجود الخارجي، والوجوب صفة ثبوتية.

لا يقال: الممتنعات لا ذات لها فلا اقتضاء لها. لأننا بينا انها قسمان: قسم فرضه العقل ولا ذات له، وقسم امر ثابتة بل اسماء الهية.

وقد تقدم في بيان الأعيان، ان الوجوب يحيط بجميع الموجودات الخارجية والعلمية؛ لأنها مالم يجب وجودها لم توجد لافي الخارج ولا في العقل، فاقسم الوجوب الى الوجوب بالذات والى الوجوب بالغير.¹

واعلم: ان هذا الاقسام أنما هو من حيث الامتياز بالربوبية والعبودية، واما من حيث الوحدة الصرفة فلا وجوب بالغير، بل بالذات فقط، وكل ما هو واجب بالغير، فهو ممكن بالذات، فقد احاطها الامكان ايضاً، وسبب اتصافها بالامكان هو الامتياز، ولولاه، لكان الوجود على وجوبه الذاتي.

ولما كان منشأ هذه النسب الثلاث هو الحضرة العلمية، ذهب بعض الاكابر: من ان حضرة الامكان هي حضرة العلم بعينها.

وهذه المباحث العقلية التي تقدم ذكرها هنا وفي الفصول السابقة وان كان فيها ما يخالف ظاهراً للحكمة النظرية، لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من انوار الحضرة النبوية العالمة بمراتب الوجود ولو ازمها، لذلك لا يتعاشى اهل الله عن اظهارها، وان كان المتفلسفون ومقلدوهم، يأبون عن امثالها. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

خلاصة كلام أنكه وجوب وامكان و امتناع، جهات قضايا وعناصر عقودند كه تحقق خارجي ندارند وخارجي بودن آنها باين معنى است كه حقايق خارجي بوجوب وامكان متصف مي شوند و كلامي در اين نيست كه امتناع تحقق خارجي ندارد وهمچنين اطلاق اقتضا بر ماهيت معدوم وممتنع از باب تسامح است.

۱ . احاطة وجوب نظير وجود بحقايق امكاني در دو موطن است يكي موطن علم كه جميع حقايق بوجود جسمي علمي در حضرت سلطان وجود موجودند و ديگر موطن خارج كه احاطة قیومی حق نسبت باشياء باشد.

۲ . وجوب بالغير همان وجود مترشح از غير است كه ملازم با وجوب و ضرورت مي باشد اين وجوب و وجود اولاً بالذات در علت العلل تحقق دارد كه از آن تعبير بوجود و وجوب سابق بر وجود معلول نموده اند.

خاتمة في التعيين

اعلم: ان التعيين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه غيره، وهو قد يكون عين الذات، كتحين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره، وكمينات الاعيان الثابتة في العلم فانها ايضاً عين ذاتهم، اذ الوجود مع صفة معينة له في الحضرة العلمية، يصير ذاتاً وهيئاً ثابتة، وقد يكون امراً زائداً على ذاته حاصلاً له دون غيره، كما امتياز الكتاب من الاقنى بالكتابة، وقد يكون بعدم حصول ذلك الامر له، كما امتياز الاقنى من الكتاب بعدم الكتابة. والاول لا يخلو من ان يعتبر حصول هذا الامر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر، كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له، او يعتبر حصوله مع عدم غيره له.

فالتحين الزائد قد يكون وجودياً، وقد يكون عدمياً، وقد يكون مركباً من الوجودى والعدمى، والنوع الواحد يجمع لجميع انواعه، لان الانسان مثلاً ممتاز بذاته عن الفرس ويحصل صفة وجودية في مظهر من مظاهره ممتاز عن الظاهر بصفة وجودية اخرى، كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار ويمتاز الظاهر بصفة وجودية عن الظاهر بصفة عدمية، كالعليم من الجهول، ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكتاب بصفة وجودية مع عدم صفة اخرى وبالعكس. والتعيينات الزائدة كلها من لوازم الوجود حتى ان الاعداد المتميزة بعضها عن بعض، تمايزها ايضاً باعتبار وجوداتها في ذهن، المعتبر لها او باعتبار وجودات ملكاتها.

فلا يقال: ان الاختلاف بين الموجودات لو كان بالتعيينات فقط، لما كانت ممتازة بذواتها، بل كانت بذواتها مشتركة كاشترك افراد الانسانية في حقيقة واحدة لآناقول: الذوات انما تصير ذواتا بالتعيينات العلمية واما قبل تلك التعينات، فليس الا الذات الالهية التي هي الوجود المحض لاغير، كما قال النبي «ص»: «كان الله ولم يكن معه شيء».

فشبت ان اختلاف الاعيان بذواتها، انما يحصل اولاً من التعينات التي بها يصير الذوات ذواتاً كما ان الاشخاص بالمشخصات صارت اشخاصاً، لان لها ذوات زائدة متميزة بذواتها وبصفتها «والله اعلم»^١.

١ . برنخى از اعلام عرفاء، استعدادات ونوعه تعينات اعيان ثابتة را ذاتى وغير مجعول مى دانند. حكيم بارج استادنا وسيدنا في العلوم الحقيقه آقا ميرزا ابوالحسن قزوينى ادام الله تعالى ظله وحرسه عن

این مبحث را فلاسفه و حکمای الهی در باب وجود «الهیات بالمعنی الاعم» و الهیات بالمعنی الاخص عنوان نموده‌اند، و از آن معناوین مختلف تعبیر نموده‌اند. برخی بعنوان اینکه آیاتمین حقایق خارجی به چیست؟ این مبحث را طرح نموده‌اند. بعضی از ارباب تحقیق بعنوان بیان تمیز موجودات از یکدیگر آن را مطرح کرده‌اند. جمعی باین عنوان که آیا تخصص هر موجودی بچه نحو است؟ از آن بحث نموده‌اند. برخی بعنوان: فی ان موجودیة کل شیء بماذا؟ از آن بحث کرده‌اند.

تحقیق این مسئله و اینکه تمین و تمیز و تشخیص موجودات به چیست؟ مبتنی بر مختصات ارباب تحقیق است. کسانی که حقایق وجودی را متباین با لذات می‌دانند، قهراً وجود هر موجودی بالذات از موجود دیگر متمیز است. تمیز وجودات نزد حکمای مشاء بجزء ذات نیست، تا اینکه وجود معنای جنسی باشد بعوارض و امور مشخصه نیز نمی‌باشد؛ چون وجود معنای نوعی نیست، بلکه هر موجودی از موجود دیگر بالذات تمیز دارد.

حکمای فهلوی و اتباع آنها از حکمای اسلامی، قائل بتشکیک در وجود بوده‌اند. تمایز در وجود بنا بر این مسلک، بشدت و ضعف و کمال و نقص است. حقیقت واجب بحسب شدت وجودی غیر متاهی است، و موجودات امکانی محدودند، و هر علتی باعتبار رتبه وجود مقدم بر معلول خود و معلول نسبت بعلت ناقص است، و حقیقت وجود بین علت و معلول مشترک است. علت بهره‌اش از وجود تمامتر است و معلول قوت و شدت وجود علت را فاقد است. تشکیک نزد این دانایان «قدس الله اسرارهم»، در مراتب وجود است. نزد قائلان باصالت ماهیت، تمیز وجودات چون ماهیات متباینات بالذاتند بشدت و ضعف نیست، بلکه تعین

→ العاهات، در حاشیة فصوص فرموده‌اند: «مخَّ الحکمة و لبَّ لباب المعرفة، ان الاستعدادات فی هذه النشأة ترجع الی استعدادات الایمان الثابتة فی حضرة العلم والایمان بامی من لوازم الاسماء الحسنى التی هی غیر مجعولة بلامجعولة الذات المنقصة الالهیة، فالایمان غیر مجعولة بلامجعولة الذات، والی هذا الحق المحقق لاساطین عینة الحکمة و سلاطین اقلیم المعرفة و الی هنا ینتهی القول، فتدبر تفهم، انتهی ما افاده الاستاد ذکرته تیناً بافادته و تذکراً باضافته.

وجودات از یکدیگر به تباین این اشیاء است. حق بحسب نفس ذات متمیز از اشیاء است. کسانی که به تشکیک در ذاتیات معتقدند، تمایز بین مراتب عقول و نفوس و عوالم برزخی و مادی را بشدت و ضعف می دانند. شیخ اشراق بر این امر تصریح کرده است.

کسانی که از برای وجود یک فرد قائلند و حقایق را مظهر یک اصل واحد و یک سنخ فارد می دانند، حق تعالی نزد آنها باعتبار احدیت ذات از جمیع اشیاء متمیز است؛ چون مقام احدیت مرتبه استهلاک همه تعینات است، تمایز در مظاهر نزد قائلان بوحدهت شخصی تابع تمیز آنها در مقام واحدیت، است در مقام واحدیت، حقایق ماهیات باعتبار تجلی و ظهور فیض اقدس بظهور مفهومی محقق شده اند، و هر عین ثابتی از عین ثابت دیگر بنفس ذات متمیز است، همانطوریکه حقیقت حق بالذات متمیز از اشیاء است و تعین عین ذات و حقیقت اوست، تعینات اعیان نیز در مقام علم، عین ذات آنها است. در مباحث قبلی بیان شد که اعیان ثابته همان تعین حقتد باعتبار تجلی حق بصفتهی از صفات. تجلی حق بصفتهی از صفات در اصطلاح عرفا اسمی از اسماء الهیه است، و این تجلی دائماً ملازم با صورت و ظاهری است که آنرا عین ثابت می نامند.

وجودات خارجی اعیان ثابته، باعتبار ظهور فیض منبسط و تجلی حق در اعیان باسم رحمان متمیزند از یکدیگر، ظهورات متعددی که حق بحسب تقاضا و اقتضای هر عین ثابتی در اعیان نموده است، سبب میز است و چون ظهور خارجی بر طبق خواسته و تقاضای اعیان در مقام تعزز علمی است، ظهور خارجی اعیان همان بروز استعدادات اعیان است. بنابراین، حقایق خارجی و هر عین ثابتی با لذات متمیز از عین دیگر دارد، ولی از جهت دیگر و به اعتبار ظهور حق از راه وسایط در حقایق، مظاهر وجودی برخی بر برخی احاطه دارند، و از آنجائیکه هر موجودی از کمالات وجودی حق باندازه سعه ذات خود بهره می دارد، کمالات وجودی در هر موجودی تحقق دارد، با این فرق که ظهور برخی از اسماء در برخی از اعیان نسبت با اسماء دیگر غلبه دارد. باین اعتبار همه موجودات، مجمع ظهور صفات و اسماء حقتد و تمایز آنها بشدت و ضعف و کمال و نقص است، ولیکن

تمیز بر می گردد بظهورات حق در مظاهر، در برخی تمامتر و در پایه ای از اشیا ظهورات کمالی کمتر است.

موجودات مادی چون محکوم بحکم قوه و استعدادند و دارای کمالات ثانوی و زائد بر ذات نیز می باشند، اگر آنها را با یکدیگر مقایسه نمائیم، تمایز آنها در اصل ذات بشدت و ضعف نیست، چون حکم تمیز بین مراتب وجودی در سلسله طولیه جاری است، نه در عرضیه. موجودات عرضی باعتباری در اصل ذات با یکدیگر متغایرنند، و باعتباری جهات مشترکه نیز دارند، ولی بین آنها علیت و معلولیت نیست. نبات تمام جهات وجودی جماد را واجد است و حیوان جامع جهات کمالی نبات است و انسان بحسب اصل وجود، تمامی مراتب موجوده در حقایق جمادی و نباتی و حیوانی را واجد است. می شود باعتباری تمیز را در این مراتب بشدت و ضعف دانست. اگر چه تمایز در این اقسام نیز بر می گردد به تشکیک یعنی تمایز تشکیکی در مظاهر وجود فافهم جیداً. در بین افراد عرضی انسان و جماد و نبات و حیوان تمیز بامور عرضی و خارج از ذات است مثل تمیز بین افراد انسان و یا افراد نوع واحد از حیوان جنسی و تمایز بین افراد معدن.

اینکه شارح علامه گفته است: تمیز گاهی امری زائد بر ذات می شود و موجودی که متمیز از وجود دیگر است، این صفت وجودی را واجد است و طرف تمایزه آن صفت را واجد. نمی باشد، تمایز در امور عرضی را که متمایزین از یکدیگر بوجدان و فقدان وصفی از اوصاف تمیز دارند، قصد نموده است.

تمایز بین دو موجود، گاهی بوجدان و فقدان وصفی از اوصاف است، مثل تمیز کاتب از اُمّی و تمیز اُمّی از کاتب. تمیز بامور زائد بر ذات دو صورت دارد: گاهی امر وجودی زائد بر ذات در ذاتی ملاحظه می شود، باعتبار حصول صفت وجودی با قطع نظر از عدم حصول صفتی غیر از صفت ثابت در ذات موجود متمیز، مثل اعتبار حصول کتابت از برای زید با قطع نظر از حصول عدم خیاطت از برای او، و گاهی عدم حصول خیاطت مثلاً از برای ذاتی که کتابت از برای آن ذات ثابت است ملاحظه می شود.

تعیین زائد باین ملاحظه، گاهی وجودی و گاهی عدمی است و گاهی مرکب

از امر وجودی و عدمی است. نوع واحد مثل «انسان»، جامع جمیع انواع تعیین است، چون انسان از فرس بالذات امتیاز دارد و باعتبار حصول صفت وجودی در مظهري از مظاهر او از موجود دیگر که ممتاز بصفت وجودی دیگر است امتیاز دارد. مثل امتیاز زید رحیم از زید قهار و گاهی از ظاهر بصفت وجودی از موجود دیگر که ظاهر بصفت عدمی است نیز متمایز است. نظیر تمیز علیم از جهول، کاتب غیر خیاط، از خیاط غیر کاتب باعتبار لحاظ صفت وجودی با عدم صفت دیگر متمایز دارد. پس تعینات زائد بر ذات جمیعاً حتی اعدامی که از یکدیگر متمیزند از لوازم وجود خارجی اند تمایز اعدام باعتبار ملکات می باشد.

گفته شود: که اگر اختلاف و تمایز بین حقایق منحصر به امتیاز و تعین زائد بر ذات و جهات عرضی باشد، باید حقایق متمایز بالذات نباشند، بلکه بحسب اصل، تمایزی نباشد و حقایق مشترک باشند، مثل اشتراک افراد انسان در حقیقت واحده.

جواب می گوئیم: تحقق نفس ذوات و حصول نفس ذات از برای ذات، معلول تعینات علمی و ناشی از تجلی احدی است. قبل از تعینات علمی خبری از اعیان و اسمی از اسماء و رسمی از صفات نیست، حقیقت وجود در احدیت و همچنین در مقام و موطن ذات و از غیب وجود خالی از جمیع تعینات است. «نه کسی زونام دارد نه نشان». حضرت محمد «ص» گفته است: «کان الله ولم یکن معه شیء»، پس قابلیات و قوابل ناشی از تجلی حق در مقام واحدیت است که هر اسمی اقتضای تعین خاص دارد و نتیجه هر صورتی باین تجلی از صورت دیگر متمیز است و تباین قوابل اعیان، از جهتی ذاتی و غیر مجعول است، لذا استعدادات قوابل و اعیان و ترتب آثار بر آنها نیز باعتبار ذاتی است، و ظهور حقایق و آثار آن، ظهور همان استعدادات است: «الشقی شقی فی بطن امه والسعید سعید فی بطن امه»^۱ علت تشخیص مشخصات نیز تشخیصاتی است که

۱. نظام وجودی عالم خلق، تابع نظام علمی ربوبی است و آنچه در خارج تحقق دارد و هر اثری که بر اعیان مرتب می شود، ناشی از استعدادات اعیان و لوازم ظهور اسماء و صفات حق است. آنچه که بر

از لوازم وجود شخصی می باشند. ذوات حقایق از یکدیگر با لذات و یا بحسب صفات تشخص و تمیز دارند «والله اعلم». ^۱ ما بطور مفصل منشأ تشخص و کیفیت تمیز و تخصص و تعین حقایق را در حواشی خود بر شرح مشاعر ملاصدرا بیان و تحقیق نموده ایم و این مطلب را بر طبق مشارب متعدد و بنا بر طرق مختلف بیان کرده ایم. «و للناس فیما یعشقون مذاهب».

روایات متعددی از طریق ائمه «علیهم السلام»، در عدم مجموعیت اعیان و ذاتی بودن لوازم اعیان وارد شده است نظیر:

«السعيد سعيد في بطن امه» و «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» و «من خلقه الله سعیداً لم یصر شقیاً و من جمله شقیاً لم یصر سعیداً»، ناظر بهمین مطلب است و مناقات با اختیار ندارد.

→ حقایق مترتب می شود، ناشی از تعین حقایق در علم حق است، حتی اختیار حقایق امکانی ظل اختیار حق است و آنچه بر عالم بگذرد در کتاب جامع حق و أم الكتاب مسطور است. «همه مردم از آخر می ترسند، خواجه عبدالله از اول می ترسد».

۱. مخفی نماند که تمیز و تعین وجود حق از غیر باعتبار ذات و مقام غیب وجود نیست، چنین وجودی چون بوجه من الوجوه تعین ندارد، حکم بتمیز و سوائیت در او جاری نیست.

رجوع بشود بشواهد ربوبیه، چاپ سنگی طهران، ص ۷ و اسفار اربعه، «چاپ جدید طهران، ۱۳۷۸. ص ۴۴. حواشی و تعلیقات نگارنده بر شرح المشاعر، چاپ مشهد، ۱۳۸۳ق، ص ۱۳۸ تا ۲۴۵.

الفصل الثاني عشر

الفصل الخامس

في بيان العوالم الكلية و الحضرات الخمسة الالهية

العالم، لكونه مأخوذاً من العلامة، لغة عبارة عما به يعلم الشيء. واصطلاحاً عبارة عن كل ما سوى الله تعالى، لأنه يُقلم به الله من حيث اسمائه وصفاته، إذ بكل فرد من افراد العالم يعلم اسم من الاسماء الالهية، لأنه مظهر اسم خاص منها. فبالاجناس والانواع الحقيقية يعلم الاسماء الكلية، حتى يعلم بالحيوانات المستحقة عنيد العوام، كالذباب والبراغيث والبق وغير ذلك اسما هي مظاهر لها. فالعقل الاول لاشتماله على جميع كليات حقايق العالم وصورها على طريق الاجمال، عالم كلى يعلم به اسم الرحمان. والنفس الكلية، لاشتمالها على جزئيات ما اشتمل عليه العقل الاول تفصيلاً، ايضاً عالم كلى يعلم به اسم الرحيم. والانسان الكامل الجامع لجمعها، اجمالاً في مرتبة روحه وتفصيلاً في مرتبة قلبه عالم كلى يعلم به الاسم الله الجامع للاسماء، واذا كان كل فرد من افراد العالم علامة لاسم الهى، وكل اسم لاشتماله بالذات، الجامعة لاسمائها، مشتمل عليها، كان كل فرد من افراد العالم ايضاً عالماً يعلم به جميع الاسماء. فالعوالم غير متناهية من هذا الوجه، لكن لما كانت الحضرات الالهية الكلية خمساً، صارت العوالم الكلية الجامعة لما عداها ايضاً كذلك. واول الحضرات الكلية حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الاعيان الثابتة في الحضرة العلية، وفي مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة، وعالمها عالم الملك و حضرة الغيب المضاف، وهي ينقسم الى ما يكون اقرب من الغيب المطلق، وعالمه عالم الارواح الجبروتية والملكوئية، اعنى عالم العقول والنفوس المجردة، و الى ما يكون اقرب من الشهادة، وعالمه عالم المثال. واما تنقسم الغيب المضاف

الی قسمین، لأن للارواح صوراً مثالیة مناسبة لعالم الشهادة المطلق، وصوراً عقلیة مجردة مناسبة للقیب المطلق، و الخامسة، الحضرة الجامعة للاربعة المذكورة، و عالمها، العالم الانسانی الجامع لجميع العوالم وما فیها. فعالم الملك مظهر عالم الملكوت و هو العالم المثالی المطلق و هو مظهر عالم الجیروت ای عالم المجردات، و هو مظهر عالم الاعیان الثابتة، و هو الاسماء الالهیة و الحضرة الواحدیة، و هی مظهر الحضرة الأحدیة.

جميع ارباب معرفت از حکماء محققین و عرفای شامخین، معتقدند که حق واحد من جميع الجهات، جز واحد صادر نشود، ولی آن واحد صادر از حق، باعتبار جامعیت و وجودی مکتسب از حق، کاملترین موجوداتست. آن واحد نزد حکمای عقل کلی و نزد عرفا وجود منبسط بر هیاکل ماهیاتست. و ارتباط حق با جزئیات و وجود عالم بعد از عدم، ملازم با نسب و اضافاتی است که از ارتباط اسماء حق با اشیاء حاصل می آید. از مجموع اسماء حق مجموع عالم صادر شود. حق واحد بوحدت حقیقی دارای نسب و شئون متکثره است. کثرات خارجی نیز دارای احدیتی ثابت می باشند که از نسب و اضافات، کثرت و وجودی حاصل شده است، لذا از اهل عصمت «در مقام دعا» وارد شده است: «و بالاسم الذی خلقت به العرش، و بالاسم الذی خلقت به الأرواح»، و الی غیر ذلك من الکلمات.

اسماء باعتبار هیبت و انس، منقسم با اسماء جمالیه و جلالیه اند. هر موجودی تابع اسمی یا اسماء متعدد است و آدم مُعَلَّم بجمیع اسماء حق است: «و علم آدم الاسماء کلها» مجموعه عالم هیجده هزار «(۱۸۰۰۰)»، عالم است که مظهر اسماء حق می باشد. اسم ظاهر حق، اشیاء محسوسه را بیاطن عالم که ملکوت باشد مرتبط می سازد، اجزاء عالم وجود تناهی ندارد، لذا اسماء حق نیز غیر متبناهی است، ولی مجموعه عالم و موجودات کثیر با آنکه تناهی ندارند، بطور کلی در پنج حضرت محصور است که جامع همه عوالم است و در واقع عوالم وجودی را منحصر در پنج عالم می نماید.

عالم، ماخوذ از علامت است، چون آیت و نشانه ذات و صفات و کمالات مکنون در غیب حق و «احدیت وجود» می باشد، لذا اجله عرفا «قدس الله

اسرارهم» گفته اند: «العالم عبارة عما يعلم به الله». هر موجودی از موجودات عالم، آیت و نشانه اسم خاص و مظهر اسم مخصوص از اسماء حق است. اجناس و انواع حقیقیّه، همانطوری که تحقیق شد، چون مربی حقایق عالم شهادت و واسطه ظهور حق در عوالم نازله است، مظاهر اسماء کلیه حقد، حتی حیوانات صغیر که در نظر ما حقارت دارند، مظهر اسم سمیع حقدند. عقل اول و همچنین دیگر عقول از عرضی و طولی، به اعتبار جامعیت آنها همه عوالم وجودی را مظهر اسم رحمانند، خصوصاً عقل اول که أم الكتاب و حاوی جمیع مراتب و صور حقایق است که از آن بکتاب مبین نیز تعبیر نموده اند. این کتاب که «الایاتیة الباطل»، حاوی صور کمالات و حقایق کلیه و واسطه ظهور حق در جمیع موجودات است. حق در عقل باسم رحمان تجلی نموده است، چون اسم رحمان، اسم جامع و باعتبار بسط و انبساط خارجی عین حقیقت وجود است، و نفس کلی نیز جامع صور جزئی و منبع ظهورات و تجلیات حق است. حق در این کتاب تفصیلی و فرقانی باسم رحیم تجلی نموده است.

انسان کامل، جامع جمیع صور کلی موجود در عقل و صور جزئی در نفس کلیه است که بحسب مرتبه روح حاوی همه حقایق بنحو اجمال و بحسب مرتبه قلب جمیع حقایق بنحو تفصیل است.

حقیقت انسان، باعتبار سعه وجودی و وجدان مراتب و عوالم عالم عین، مظهر اسم جامع حق «اسم الله» است. اسم الله مبدء ظهور جمیع اسماء است و انسان مظهر اسم الله است. لذا آنچه که در مراتب وجود بنحو تفرق و انفصال تحقق دارد، در انسان بنحو جمع موجود است. شناسائی حقیقت انسان، شناسائی همه اسماء حق است، کما اینکه شناسائی افراد وجود و اعیان سبب شناختن همان اسمی است که در اعیان ظهور نموده است. تعقل حقیقت انسان، عین تعقل همه مراتب وجود است. اگر کسی بخواهد همه اسماء حق را بشناسد، باید یا سیر در همه عوالم نماید یا فقط کتاب نفس و صحیفه وجود خود را مطالعه و قرائت نماید. حقیقت حق بحسب کمالات وجودی تناهی ندارد، فیوضات و تجلیات او هم در عوالم دائمی است. پس اشخاص وجود تناهی ندارند، چون مراتب وجودی منحصر

در پنج مرتبه از وجودند، عوالم جامع حقایق وجودی، منحصر در پنج مرتبه است که اهل الله از آن تعبیر بحضرات خمس نموده اند. این پنج حضرت جای بروز حق است بحسب ذات یا باعتبار صفتی از صفات، چون مبده ظهور و انبعاث عوالم حق است. و بلسان تحقیق تمیین اصلی حضرت ختمی مرتبت، مرتبه اودانی - واحدیت - است و از آن مجلای تام حق اول متجلی در مرتبه واحدیت و مظاهر غیب و شهود است لذا حضرت ختمی مقام و اولیاء محمدین عالم اکبر و مظاهر غیب و شهود بمنزله ابعاض و اجزای و مظاهر جمعی او هستند.

اول: الحضره الکلیه حضرت ذات است که از آن تعبیر بغیب الغیوب و غیب مطلق و عنقاء مغرب و غیر اینها از اسماء و القاب نموده اند. در این مقام شامخ نه از اسم خبری است و نه از اعیان و مظاهر، هیچ متمینی باین مرتبه راه ندارد.

گر کسی وصف او زمن پرسد بی دل از بی نشان چه گوید باز

مؤلف علامه مقام ذات و غیب مطلق و غیب الغیوب و اول مرتبه تجلی ذات را که از آن باحدیت مطلقه تعبیر نموده اند، از حضرات جدا نموده و مقام قاب قوسین و واحدیت را که مقام ظهور تفصیلی مرتبه احدیت است و چون نسبت بعوالم خلقی، غیب مطلق است اولین حضرت از حضرات پنجگانه دانسته است و از این حضرت بحضرت علمیه و عالم علم حق بتفصیل وجودی و مرتبه اعیان ثابته و حضرت ارتسام تعبیر نموده اند.

عالم شهادت مطلقه و عالم ملک و ناسوت مقابل مرتبه واحدیت و غیب مطلق است که از آن بحضرت علمیه تعبیر نموده اند.

پنابراین تقریر عالم عقول کلیه و نقوس کلیه نسبت بمرتبه واحدیت غیب مضاف است و نسبت بعالم حس و ماده باعتباری غیب مطلق است.

و عالم مثل معلقه و حضرت خیال نسبت بعالم عقل شهادت و نسبت بعالم ماده و شهادت مطلق غیب مضاف است.

پس حضرت خیال و عوالم برزخیه ظلّ عالم عقل، و محیط بر عالم شهادت مطلقه است.

آخرین حضرت باعتبار تفصیل وجودی حضرت حس و شهادت است انسان کامل محمدی باعتبار آنکه افق وجود و ظهور تفصیلی ان مقام مشیت مطلقه و مرتبه ولایت کلیه علویه است، در جمیع این عوالم سربان دارد و جامع است مقام واحدیت و عوالم عقول طولیه و عرضیه و عوالم برزخیه و عالم حس و شهادت مطلقه را باعتبار تعلق آن حقیقت ببدن جزئی و بنیه شخصی خود و باعتبار قوس صعود مشتمل است بر مقام احدیت و واحدیت و مظاهر خلقیه از عقل اول تا هیولای اولی. بل که باعتبار مقام ذات و حقیقت کلیه و نبوت مطلقه و ولایت ازلیه اول و وارثان مقام و علم و حال او) عوالم غیب و شهود مظهر آن ذات مطلقه اند.

بود نور نبی خورشید اعظم گه از موسی پدید و گه ز آدم

لذا عارف کامل فرموده است:

تا صورت پیوند جهان بود علی بود تا نقش زمین بود و زمان بود علی بود.
سرود جهان جمله ز پیداوز پنهان شمس الحق تبریز که بنمود علی بود

مصنف حضرت اول را عالم اعیان ثابت دانسته است و مرتبه دوم را عالم ارواح و سوم را عالم مثال و چهارم را عالم حس و حضرت پنجم را کون جامع و حقیقت انسان کامل دانسته است، باعتبار اشتغال آن بر جمیع مراتب و مجالی، و بهمین جهت گفته است: عالم حس، مظهر عالم شهادت مضاف و یا باعتباری مظهر غیب مضاف است، و عالم مثال، مظهر عالم ارواح و عقول و غیب مضاف است، و عالم ارواح، مظهر غیب مطلق، عالم اسماء و صفات و اعیان ثابت است، در حالتی که غیب مطلق مقام احدیت است و بوجهی مقام ذات است، چون در ذات تجلی نیست، آن را از عوالم نشمرده است، ولی برخی همان طوری که ذکر کردیم آن را حضرت غیب دانسته اند، پس مقام واحدیت نزد مصنف مرتبه اول از حضرات است و مرتبه دوم عقول و سوم مثال و چهارم عالم حس و پنجم مرتبه انسان کامل است.^۱

۱. بنابراین آنچه که ذکر شد، حضرت اعلیٰ بنا بر اختیار نگارنده، غیب مطلق است و حضرت انزل شهادت

حقیقت انسان کامل، چون از طرفی متصل بعالم اعیان ثابت است و ظهور اعیان در خارج بواسطه اسماء است و اسماء محاط باصم اعظم و اسم جامعند و انسان کامل بحسب ذات متجلی در جمیع اسماء است، چنین حقیقتی قهراً مظهر مقام و مرتبه احدیت است و مظهر هیچ یک از عوالم نمی باشد.

پس غیب مطلق که یکی از مراتب است، نزد مصنف مقام واحدیت است. عالم این مقام که حاکی از حق است چون عالم ما یعلم به الله است، عالم اعیان است. در مقابل غیب مطلق شهادت مطلقه است. عالم آن موجودات مادی و انواع کونیة است. مقام دوم، غیب مضاف است. عالم آن که مظاهر اسماء حقیقتند، عالم ارواح و عالم عقول و نفوس کلیه است. سوم از حضرات حضرت مثال مطلق است که شهادت مضاف هم بآن اطلاق کرده اند. باعتبار تجسم این عالم، عالم این حضرت، عوالم کلیه مثالیة است که مشتمل است بر مراتب عالم مثال که شرح آن خواهد آمد.

شارح مفتاح «قدس الله سره»، «مصباح الانس چاپ طهران ۱۳۲۲ هـ ق، ص ۱۰۳-» و شیخ کبیر صدرالدین قونوی «قده» باین مضمون در بیان حضرات خمس الهیه گفته اند: «یکی از حضرات حضرت غیب مشتمل بر اسماء و صفات و اعیان ممکنات و معانی مجرده و تجلیات حق بصور اعیان است. در مقابل این مرتبه، حضرت شهادت و عالم حس و ظهور و اعلان و تجلی حق بصور کونیة است. بین حضرت غیب و شهادت، حضرت وسط جامع بین طرفین است که اختصاص بانسان دارد. واسطه بین غیب، و این واسطه، حضرت ارواح علمی و

→ مطلق است. آنچه که در این عالم است در مثال بنحواعلی و اتم وجود دارد و آنچه در عالم مثال است، همان ظهور حقایق در عقل و عالم ارواح است، و آنچه در عالم ارواح است، همان ظهورات عالم اسماء و صفات است و آنچه که در عالم اسماء و صفات است بنحروحدت در مقام احدیت ذات موجود است در وجود نیست، مگر عین واحد که باعتبار متعدد تجلی کرده است. از برای حق نسب و اضافاتی است که بآن نسب منشأ کثرات است و برای کثرات جهت وحدتی است که بآن جهت بحق ارتباط دارد. روح جامع بین کثرات متراثیه و وحدت حقیقت انسان کامل محمدیه «ص» و اولاد طاهرین اوست: «دو سرخط حلقه هستی بحقیقت بهم توپوستی».

روح اعظم وعالم عقول مجردة ونفوس ناطقة كلية است. بين عالم شهادت و عالم ارواح كلية، مرتبة عالم مثال مقيد ومستوى الصحف الالهية و كتب متفرع بر كتب رباني است كه اختصاص بسماء دنيا دارد».

مصنف علامه «قده»، حضرات خمس را بر طبق آنچه كه شيخ كبير صدرالدين قونوي در نفعات و شارح مفتاح حمزه فناري در شرح مفتاح «مصباح الانس» بيان نموده اند ذكر کرده است. برخي از اعيان عرفا بر طبق آنچه كه ما بيان نموده ايم، حضرات خمس را تقرير نموده اند «والله اعلم بحقايق الامور».

تنبیه

يجب ان يعلم، ان هذه العوالم كليها و جزئها كلها كتب الهية لاحاطتها بكلماته الثامات. فالمقل الاول والنفس الكلية اللتان هما صورتا أم الكتاب، وهي الحضرة العلمية، كتابان الهيان وقد يقال للمقل الأول: أم الكتاب، لاحاطته بالاشياء اجمالاً، وللنفس الكلية الكتاب المبين، لظهورها فيها تفصيلاً، و كتاب المحو والاثبات، وهو الحضرة النفس المنطقية في الجسم الكلي، فهو صورة تلك الحضرة من حيث تعلّقها بالحوادث. وهذا المحو والاثبات إنما يقع للصورة الشخصية التي فيها باعتبار احوالها اللازمة لأعيانها بحسب استعداداتها الأصلية المشروط ظهورها بالاضاع الفلكية، المعدّة لتلك الذوات ان تنليس بتلك الصور، مع احوالها الفائضة عليها من الحق سبحانه بالاسم المدبّر والمأحى والمثبت والفعال لما يشاء وامثال ذلك. والانسان الكامل، كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة، لأنه نسخة العالم الكبير.

قال العارف الرباني على بن ابي طالب عليه السلام: «دائك فيك وما تشمر* و دوائك فيك وما تبصر* وتزعم أنك جرم صغير* وفيك انطوى العالم الأكبر* فانت الكتاب المبين الذي* باحرفه يظهر المضمّر.» وقال الشيخ رضى الله عنه:

انا القرآن والسَّبْع المشانى و روح الرُّوح لاروح الأوانسى
فوَادى عند مشهودى مقيم يشاهده و عندكم لسانى

الفاظ را چون اهل معرفت موضوع از براى معانى عامه مى دانند، كتاب را منحصر بكتابت تدوينى موجود در بين دفتين «مثلاً» نمى دانند، بلكه جميع

صفحات وجودی را باعتباری کلام و باعتباری کتاب حق می دانند، لذا مصنف گفته است: «جمیع عوالم وجودی از کلیات و جزئیات کتب الهیه اند، چون عوالم کلی و جزئی در بردارند کلمات تامات الهی را.»

عقل اول، و نفس کلیه، که در اصطلاح صورت أمّ الکتاب و حضرت علمیه اند، دو کتاب تامّ الهی می باشند. بعقل اول باعتبار احاطه وجودی، و سعه ذاتی آن أمّ الکتاب اطلاق کرده اند، چون جمیع حقایق وجودی را بنحو اعلی و اتم در بر دارد، و همین حقایق کلی موجود در عقل بنحوتفصیل در نفس کلیه موجودند، لذا نفس کلیه را کتاب مبین گویند. چون مجملات در عقل همان مفصلات در نفس کلیه اند و فرق بین آنها بجمع و فرق و اجمال و تفصیل است، کما اینکه بنفوس منطبع در ماده «نفس فلکی» کتاب محو و اثبات اطلاق نموده اند. جسم کلی باعتبار تعلق بحوادث، صورت و تعین همان نفس کلی است، محو و اثباتی که ذکر شد، متعلق آن صور شخصیه بی است که منطبع در نفس فلکی است، و این محو و اثبات که در صورتهای شخصی منطبع در نفس است، تابع استعدادات اصلیه اعیان ثابته آن صور است، که ظهور آن مشروط است باوضاع و احوال فلکی، و اوضاع فلکی علل معده است از برای تلبیس این ذوات و اعیان بصور متجدد، و متغیر. منشأ تلبیس ذوات بصور متغیر، اسماء افعال نظیر اسم مدبّر و ماحی و مثبت و فاعل لمایشاء و غیر اینها از اسماء است.

انسان کامل، کتابی است جامع جمیع کتب الهیه، چون انسان نسخه عالم کبیر است.^۱

۱. باعتباری جمیع تجلیات وجودی، همان ظهورات متضمن انسان کامل است. در مرثی و مظاهر اتفاق و انفس بهمین جهت انسان عالم اکبر است و صفحات وجودی عالم کبیر؛ فرق بین کتاب و کلام آنستکه کتاب از عالم فرق و خلق است و کلام از عالم جمع و امر می باشد. باین معنی که اگر حقایق وجودی را نسبت بحق بدسیم، کلام و اگر بملاحظه جهات خلقی لحاظ شوند حقایق وجودی کتاب است. بنابراین، اطلاق کتاب بر عوالم وجودی بلحاظ ماهیت است یا جهات دیگری که ارتباط بجهت خلقی دارد، از قبیل کثرت و تعین و ثبوت. حق آنستکه فرق بین کتاب و کلام بتفصیل و اجمال و اطلاق و تقیید و تعین و عدم تعین است.

انسان باعتبار روح و عقل که از لطائف سبعة انسانی و از مراتب وجودی انسان کامل است، کتابی عقلی است که أم الكتاب نام دارد، چون جمیع کتب الهی در این کتاب تکوینی بوجود عقلی و جمعی و قرآنی موجودند، چون مقام عقل، مقام کلیات و دیار مرسلات و حقایق کلیه مطلقه است. عقل مدرک کلیات و صور مجرده است. انسان نیز باعتبار قلب خود که یکی از لطایف سبعة انسانی است، کتاب لوح محفوظ است و باعتبار وجود نفسی که تعلق تدبیری ببدن دارد و باعتبار وجود نازل، عین بدن است، کتاب محو و اثبات است، چون مقام نازل نفس، مقام اتحاد با بدن و محکوم بحکم بدن بودن است. لذا نفس بماهی نفس، متحرک بحرکت جوهریه است و بعد از استکمالات از مقام نفسیت ترفع پیدا می نماید و بمقام روح و عقل و قلب و سرخفی و اخفی می رسد. این مراتبی که بحسب سعة رتبة انسانی برای انسان ثابت است، و از کتب الهیه و مراتب ربوبیه بشمار می رود، صحف و کتب مکرمه مطهره ای است که متجردان از جلیاب بشری و ظاهری از حجت ظلمانی، آن مراتب و حقایق رامس و معانی آن را ادراک می نمایند.

آنچه که ذکر شد، مربوط باصول کتب الهیه بود. اما فروع آن کتب، جمیع افراد موجودات از افراد عقول و افراد نقوس و قوای روحانی و جسمانی و غیر اینها از موجودات می باشد در این کتب، احکام کلی و جزئی، موجودات در مرتبه ای بنحو کلی و در مرتبه ای بنحو جزئی و در موطنی بنحو جمع الجمع و در مقامی بنحو تفصیل و فرق منقوش است.

چو قاف قدرتش دم از رقم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد



بنا بر مذاق تحقیق، موضوع له کتاب «ما ینتقش فیہ الشیء» است، چه کاغذ و الواح ظاهری باشد، و چه الواح و صحایف معنوی باشد. جمیع حقایق از صحایف اذهان عالیه و ساقله و یا مجالی اکوان وجودیه و اعیان خارجیّه مجردات امری، و مکتونات خلقی کتب تکوینی حقتند.

نقش، اعم است از ارقام و حروف کونیه، الفاظ و کلمات ظاهری یا ارقام و نقوش معنوی الهی و حروف عالیات بسیطه لاهوتی و کلمات تامات جبروتی ابداعی و آیات محکمات ملکوتی انشائی و زبر و بینات و آخر متشابهات ناسوتی اختراعی تکوینی.

بنابر آنچه که ذکر شد، اینکه مصنف علامه، اول مرتبه کتاب حق را صفحه وجود عقلی اول دانسته است و مطلع کتاب را عقل اول و ختم آن را بهیولای اولی و عالم اجسام اختصاص داده است، وجهی ندارد.

اولین کتاب الهی که جامع جمیع کتب و مطلع همه صفحات عالم وجود و حاکی از ارقام منقوش بر صفحه اعیان است مقام احدیت وجود است که از آن تعبیر بمقام اوادنی و افق اعلی و حقیقت محمدیه و طامه کبری و مقام جمع الجمع و مرتبه تعین اول نموده اند. این کتاب، اصل جمیع کتب الهیه و مبده تمامی صحائف الهی و الواح حق و خلقی است. حقیقت حق در این موطن، همه حقایق را بشهود جمعی احدی شهود می نماید. این همان مقام مرتبه علم احدی ذاتی جمعی قضائی است که از آن برخی از ابناء تحقیق، بعقل بسیط اجمالی قرآنی تعبیر نموده اند. براین مرتبه فقط ذات غیر متعین حق تقدم دارد، ولیکن در غیر این مرتبه از تجلی و ظهور و شهود خبری نیست؛ چون مقام اصل وجود نه اسم دارد و نه تعین می پذیرد، نه کسی از او نام دارد و نه نشانی^۱.

مرتبه دوم از کتابهای الهی، مقام تعین ثانی و حضرت واحدیت و مرتبه قاب قوسین و تعین ثانی و برزخ دوم و حقیقت محمدیه «ص» بیضائیه و حضرت عمائیه است. این مرتبه مجلای دوم از حروف بسیطه الهی است که کلمات تام الهی و نقوش و ارقام عالیات حضرت حق، نوشته شده است.

این مرتبه بواسطه رحمت ذاتی و صفاتی حق در این صحیفه نوریه، «بفیض اقدس و تجلی ارفع اعلی که بنکاح اول اسمائی که ناشی از رقیقه حبی و جاذبه

۱. رجوع شود بمصباح ص ۱۸، و نصوص قونوی مطبوع در آخر منازل السائرین، طبع طهران ۱۳۱۶، هـ. ق. اغلب صفحات نصوص قونوی «چاپ سنگی، ط ۱۳۱۶، هـ ق ص ۶، ۷، ۸».

عشقی بین مفاتیح اول غیبِ هویت ذاتیه حقایق اسمائیه و صفاتیّه و اعیان ثابتّه امکانی از برای طلب شهود کمال جلاء و استجلال^۱، نوشته شده است. این مقام، مرتبۀ ظهور اسماء و صفات و صور اسماء است و حقّ خود را بصور اسماء بشهود علمی تفصیلی احاطی بجمیع حقایق از ماهیات و وجودات و لوازم خارجی آنها شهود می نماید.^۱

الواحدیة مظهر للذات یبدو و مجمعة لفرق صفات
الكل فیها واحد متکثر فاعجب لكثرة واحد بالذات
فهی العبارة عن حقیقة كثرة فی وحدة من غیر ما اشتاتی

جمعی از محققان این حقیقت را اُمُّ الکتاب این مقام می دانند، کما اینکه حکما، عقل اول را اُمُّ الکتاب می دانند. میدی ما ظهور و ما بطن باعتباری این مرتبه است.

۱. مصنف علامه «قده»، مراتب کتاب را اختصاص بجهات وجودی خلقی داده است و مراتب زبوی را با آنکه منشأ جمیع کتب خارجی است از تقسیم خارج نموده است.

شارح مفتاح «حزمة فتاری»، در اوائل مصباح الانس، جمیع صفحات وجودی را فرقان و قرآن دانسته است. مطابق خبری که فریقین از اهل تفسیر نقل کرده اند: «انّ للقرآن ظهراً و بطناً و حدّاً و مطلقاً» و در روایتی نیز «و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» و در روایات خاصه وارد از ائمة دین نیز «الی سبعین ابطن» و یا «سبعین بطناً» وارد شده است. بنابراینکه صفحات وجود، قرآن باشد، مطلق آن کلام ذاتی و تجلی اهرابی است که مرتبۀ واحدیت باشد؛ مرتبۀ واحدیت مقدم است بر تعینات غیبی و شهودی حدّ ان فیض منسب است، بطن قهراً عوالم غیبی و ظهور آن عالم حس است، اگر قرآن انسان کامل باشد، باعتبار احاطة انسان بر این مراتب بطن و ظهور حد و مطلق، قهراً بر همین مراتب حمل می شود مقام احدیت که مقام حقیقت محمدیه است. همانطوریکه ما شرح دادیم مطلق این کتاب مبین و ام الکتاب می شود و این همان تطبیق مطلق حدّ و ظهور و بطن است با لطایف سبعة انسانی که مقام خفی و اخفی و روح و قلب و عقل و نفس و طبع که همان حس باشد.

برای بحث کامل تر در فرق بین کتاب و کلام و معانی هر یک از این دو رجوع شود بشرح منظومه «شرح مرحوم استادنا العلامة الحکیم المحقق و الفیلسوف الکامل المعارف الربانی، البحر الذاکر السیرزا مهدی الاشتیانی قدس الله لطیفه و اجزل تشریفه، چاپ ۱۳۲۲ ه. ق، از ص ۱۹ تا ۲۶. مصباح الانس «چاپ ط ۱۳۲۳. ه. ق از ص ۶۲۷ تا ۲۹۰».

منبسط بودیم یک گوهر همه بی سروبی پا بُدیم آن سر همه
چون بصورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره و یران کنید از منجیق تا رود فرق از میان این فریق

مرتبه سوم از کتب الهی، مقام فیض مقدس است که حق بتجلی ایجادی و رحمت امتانیه و کلمه کن وجودی و مشیت ساریه و رحمت واسعه و حق مخلوق به، در این موطن تجلی نموده است. غایت این تجلی، اظهار مکنونات غیب هویت و ایجاد و ابراز مختفیات در ممکن علم و کثر مخفی است. حق در این موطن بصورت اسماء و صفات بظهور عینی و خارجی ظهور نموده است. تجلی حاصل از این وجود، ظهور نقوش علمی و حروف عالیات و ارقام الهی مسطور در مرتبه احدیت و واحدیت است. از تجلی حق باسم رحمن، صفحات آفاق و انفس و دو قوس صعود و نزول و آنچه که قابلیت از برای تلبس بوجود عینی داشته است، موجود می گردد. منشأ ظهور حقایق خارجی تناکح چهارگانه بی است: «روحانی، طبیعی، ملکوتی، عنصری سفلی و جمعی احدی» که موجود می شود.

پرتو حسن او چو پیدا شد عالم اندر نفس هویدا شد
وام کرد از جمال او نظری حسن رویش بدید و پیدا شد

این کتاب که در مقام ذات کتاب جمعی الهی است، باعتبار ظهور در اعیان چون تمام حقایق را در بر دارد، علت ظهور جمیع اعیان بلکه عین جمیع حقایق است. «لایغادر صغیره ولا کبیره الاحصاها». از این کتاب جمعی بکلمه کن وجودی و اول کلمه ثی که «شق اسماء الممكنات» تعبیر نموده اند. «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون».

تعالی الله قدیمی که بیکدم کند آغاز و انجام دو عالم
جهان خلق و امر اینجا یکی شد یکی بسیار و بسیار اندکی شد

عقول طولی و عرضی و نفوس کلی و جزئی و عوالم برزخی و حقایق موجود در

عالم ماده و ارقام و نقوش مسطور در صفحات آفاق و انفس، ظهور کلمه کن وجودی و رحمت امتثانی و فیض مقدسند.

از آنچه که ذکر شد، کتاب تکوینی شامل مرتبه احدی و واحدی و مرتبه فیض مقدس است، و مراتب کتبی را که مصنف علامه ذکر نمود از عقل اول تا هیولای اولی، مراتب ظهور مرتبه سوم از کتب الهی می باشند.

کتاب بتقسیم دیگر بکتاب آفاقی و انفسی نیز تقسیم می شود. کتاب آفاقی را باعتبار بسط وجود و تفصیل صور و آیات و احکام کتاب فرقانی و کتاب انفسی را باعتبار احدیت جهات و بساطت ذات و جمعیت وجود و کمالات وجود کتاب قرآنی نامیده اند. وجه تسمیه به کتاب انفسی آنستکه این کتاب منسوب بنفوس و صحایف ارواح است.

هر یک از کتب آفاقی و انفسی، مشتمل است بر کتابهای دیگر، مثل آنکه کتاب آفاقی منقسم می شود بکتاب جبروتی عقلی الهی «که أم الکتاب و فصل الخطاب» نیز بآنها اطلاق شده است و آن عبارت است از عقل اول و ممکن اشرف و نور حضرت ختمی مرتبت، بلکه جمیع عقول طولی و عرضی و مثل افلاطونی که عقول طولیه را جبروت اعلی و عقول عرضیه را جبروت اسفل و قضاء تفصیلی أم الکتاب و عالم آنها را عالم جبروت می نامند و ملکوت اعلی که عالم نفوس قدسیه باشد از کتب الهیه است.

و همچنین کتاب بر موجودات عالم ملکوت دیگر که عالم برزخ و خیال منفصل باشد، اطلاق می شود و بر کتاب مسطور فی رُق منشور که عالم اجسام و هیولی و ماده باشد، نیز اطلاق شده است.

کتاب انفسی تقسیم می شود به علیینی و سجینی: «کَلَّا إِنَّ کِتَابَ الْاِبْرَارِ لَفِی عَلَیِّیْنَ وَ کِتَابَ الْفَجَّارِ لَفِی سَجِیْنٍ». کتاب علیین منقسم می شود باعلی علیین، «که کتاب وجود حقیقت محمدیه و اولاد طاهرین او علیهم السلام» باشد، چون مطلع کتاب وجود آنها عالم احدیت و تعین اول است و منتهای آن عالم ماده و حس، و ظهور آنها در عالم بشریت باعتبار تبلُّس بماده جسمانی کتاب حقیقت محمدیه «ص» ذات احدیت است. باعتبار رسیدن آنها بمقام

فناء و فناء از فناء و مقام بقاء بعد از فناء و علیین که مقام ابرار و صلحا و شهداء و امشاء الله باشد؛ چون ناس در سیر و سلوک تفاوت دارند و در ارتقاء بمقام ملکوت مختلفند. برخی تا مقام احدیت و برخی تا مرتبه عقل اول و جمعی تا اتصال برب النوع سیر می نمایند.

سجین کتاب و دیوان اعمال فسقه و فجره و کفار است. نفوس اماره بالسوء این طبقه، بعالم ملکوت نمی رسد و مقر آنها ملکوت اسفل برزخی است که نتیجه سیر آنها در فسق و معاصی و تهتک می باشد.^۱

نسخه جامع جمیع کتب اصلی الهی، کتاب جمع الجمع قرآنی انسانی است که از آن بامام مبین و کتاب مبین تعبیر نموده اند. این کتاب بوحدته شامل جمیع کتب است و بنحو وحدت و بساطت و سذاجت ذات و حقیقت است؛ چون صورت نقطه احدیت بسیطه است، همه کتب را در بر دارد و بواسطه تنزل این کتاب از اسماء اطلاق بارض تقیید، کتب موجوده درعالم دراو تعین پیدا نموده اند. این کتاب صورت نقطه احدیت بسیطه وجودی الهی است که اصل جمیع نقطه ها و حروف وجودی و مبدی تعین و تمام نقط و حروف است. نقطه، کنایه از ذات حق است و باء کنایه از ظهور آن حضرت است باسما و صفات و بودن نقطه تحت باء کنایت از انخفاض و نزول آن حقیقت است از سماء وحدت و اطلاق بعالم امکان و ارض تعینات و عالم کثرت و ماهیات و تقیید، و بعد از تنزل، ارتقاء و عروج باعلی درجات جنت صفات و ذات تا آنکه سمت خلافت و ولایت تامه الهیه را حائر شود.

باعتبار همین جامعیت انسان، نسخه یی تامه است از کتاب عالم وجود آنچه که در عوالم موجود است از عقل اول تا هیولای اولی در انسان وجود دارد، با شیئی زائد که نیل بمقام قاب قوسین «واحدیت» و اوادنی «احدیت» باشد، لذا

۱. برای بحث تفصیلی این مطلب «موافقاً لکلام اهل العرفان و طبقاً للبراهین العقلیه و المعارف النقلیه»، رجوع شود بمباحث نفس انفسار ملاصدرا و الهیات خاصه در بیان حقیقت کلام و کتاب.

اگر کسی صحیفه وجود نفس انسانی را مطالعه نماید، تمام حقایق را مطالعه کرده است، بلکه جمیع عوالم بسط ظهور و نحوه ظهور تعینات انسان کامل است باعتبار همین تطابق نسخه وجود انسانی و نسخه عالم وجود است که بطون کتاب فرقانی حق «عالم وجود» و کتاب قرآنی حق «انسان کامل» هفت بطن یا هفتاد بطن است.

لطیفه طبع انسان کامل مطابق با کتاب مسطور و رق منشور است، و لطیفه نفس او مطابق با کتاب قدر و لوح محو و اثبات است، و لطیفه قلبش نظیر لوح محفوظ، و لطیفه روح او نظیر کتاب جبروتی و قلم اعلی و عقل اول، و لطیفه سر او نظیر کتاب لاهوتی و حضرت واحدیت و برزخیت کبری، و لطیفه خفی او محاذی با حضرت احدیت ذاتی و کتاب لاهوتی و مقام اوادنی، و لطیفه اخفائیة او موازی با غیب الغیوب و غیب اخفی است.

بهمین مناسبت، عدد کتب کلی الهی بعدد حضرات خمس «۵» یا ست «۶» است، یا بعدد سبع المثانی اسمائیه است و انسان کامل سادس یا سابع، و جامع کلمات و حروف آن می باشد. «ما من نجوی ثلاثة الا و هو رابعهم ولا خمسة الا و هو سادسهم^۱». و نیز در کلام حق است «و آیتناک سبعا من المثانی و القرآن العظیم». لذا شیخ اکبر محیی الدین از لسان کُمَل گفته است: «انا القرآن و السبع المثانی - و روح الروح لاروح الاوانی - فؤادی عند مشهودی مقیم

۱. لذا برخی از اهل تفسیر نمبر «ه» را بانسان کامل ارجاع داده اند. معنای آیه این است: خداوند بواسطه احاطه قیومی که باشیا دارد، از حقایق جدا نیست ولیکن رابع یا خامس یا ثالث بودن حق نسبت ب موجودات مثلاً رابع عددی نیست که مقارنت با حقایق داشته باشد، بلکه از اشیاء به تعینات ممتاز است لذا ملاعبدالرزاق کاشی در تأویلات گفته است: «بل بامتیازهم عنهم بتعیناته و احتیاجهم عنه بماهیاتهم انیاتهم و افتراقهم منه بالامکان اللزیم لماهیتهم و هویاتهم و تحقیقهم بوجوبه اللزیم لذاته و اتصالهم به بهو بنه المندرجه فی هویاتهم و ظهوره فی مظاهرهم و تشره بماهیاتهم و وجوداتهم المشخصه و اقامتها بعین وجوده و ایجابهم بوجوبه و بهذه الاعتبارات هورابعهم و معهم ولو اعتبرت الحقیقه لکان عینهم ولهذا قیل: لولا الاعتبارات لارتفع الحکمة. و قال امیرالمؤمنین «ع»: العلم نقطة کثرها الجاهلون «بنابرین، معیت حق با حقایق معیت قیومی و اطلاقی است نه مقارن و جودی» داخل فی الاشیاء لا بالمقارنه».

بشاهده و عندکم لسانی».

ازوی بمرتبہ، زہمہ حال برترم	گفتا بصورت ارچہ ز اولاد آدم
گردد ہمہ جهان بحقیقت مصورم	چون بنگرم در آینه عکس جمال خویش
ذرات کائنات اگر گشت مظہرم	خورشید آسمان ظہورم عجب مدار
اشباح انس چیست نگہدار پیکرم	ارواح قدس چیست نمودار معنیم
نور بسیط لمعہیی از نور زاہرم	بحر محیط رشحہیی از فیض فائضم

فمن حیث روحه و عقله کتاب عقلی مسمی بأم الكتاب، ومن حیث قلبه کتاب اللوح المحفوظ ومن حیث نفسه، کتاب المحوالات، فیہ الصحف المکرمۃ المرفوعۃ المطہرۃ النی لایمسہا ولا یدرک اسرارها ومعانیہا الا المظہرون من الحجب الظلمانیۃ.

وما ذکر من الکتب أما هی اصول الکتب الالہیۃ، واما فروعہا فکل ما فی الوجود من العقل والنفس والقوی الروحانیۃ والجسمانیۃ وغیرها، لآئہا مما ینتقش فیہا احکام الموجودات، اما کلہا اوبعضہا، سواء کان مجملأ او مفضلأ، وافر ذلك انتقاش احکام عینہا فقط، واللہ اعلم.

بطور نسبتاً مفصل ما در شرح بر نصوص فرق بین کتاب و کلام را و اینکہ جمیع صفحات وجود از جہتی کتاب^۱ و از جہتی کلام حق است بیان کردہ ایم، و تلخیص آن را در این شرح بر شتہ تحریر در آورده ایم. از برای مزید بیان و توضیح کلام می گوئیم.

حق تعالی در قرآن مجید (و خاتم الانبیاء در کلمات خود و همچنین ائمہ

۱. حقیقت کلام از اجتماع حقایق بنحو منفرد یا باعتبار توابع حقایق بسیطہ حصول پیدا می نماید، یعنی این اجتماع مشأ تحقق صورت جمعی کمالی می شود کہ از آن احکام این حقایق مفهوم می گردد. اجتماع حقایق باعتبار انتاج نشأیی از نشأت نکاح نام دارد. باعتبار تحصیل وجود اضافی، ایجاد است. بلحاظ تحصیل نقش تعین و مبدئیت از برای نقوش ارقام تعینات کتاب است. باعتبار افہام و تفہیم معانی مربوط بہ مرتبہیی از مراتب تحصلات کلام است. باعتباری قول و بلحاظی انشاء و بجهتی اخبار است. ما این مسألہ را در این شرح بنحو متوسط و در شرح بر نصوص بنحو تفصیل و در شرح مشاعر مختصر بیان نموده ایم.

هدى سلام الله عليهم، در بیانات خود)، از تأثیر ایجابی و جعل حقایق وجودی و اظهار ما فی الضمیر تعبیر بقول نموده اند: «أثما قولنا لشي إذا اردناه ان نقول له كني فيكون»^۱.

کلام باصطلاح محققان، از جهت اطلاق و اصالت، صورت علم متکلم است. متعلق این علم گاهی نفس متکلم است، و گاهی متعلق آن علم متکلم بغير است، مثل این که علم حق بذات خود در مقام احدی مبدء تعیین واحدیت است و ظهور واحدیت از اجتماع اسماء کلیه همان تکلم حق است. متعلق در مقام احدیت بطون ذات و نتیجه ظهور حق بصور اسماء و صفات و اعیان ثابته است که از جهتی عین حقتند. معلومات، حروف و کلماتند. از برای حروف و کلمات مرتبه معنویه است. جمیع معلومات که صور متعینه هستند، ظهور پیدا نمی نمایند، مگر در ماده حامل این صورت و تعیین. یعنی در ظهور خلقی معلومات و صورت، تلبس بماده دارند. مراد از ماده در اینجا هیولای مصطلح اهل نظر نمی باشد، مراد ماده مصطلح در عرف محققان است، ماده عبارت از آنچه چیزی است که منشأ ظهور شیء است و صورت اعم از صورت جسمانی منفر در ماده و صورت معنوی مثل عقول و ارواح است. ماده بنابراین اصطلاح، همان نفس رحمانی است که ماده المواد جمیع حقایق کونیه است.

معلومات اگر باعتبار ارتسام و نقش موجود در نفس عالم لحاظ شود، و انضمام توابع در آن ملاحظه نشود، حروف را باطنی غیبی می گویند، اگر معلومات و صور علمی باعتبار انضمام بیکدیگر با انضمام توابع از صفات و لوازم ملاحظه شود،

۱. در برخی از خطب نهج البلاغه، باین معنی اشاره شده است. اینکه در کلمات عرفا اطلاق کتاب بر حقایق وجودی دیده می شود و همچنین بمجموعه وجود، کلام اطلاق نموده اند، قطعاً متأثر از کتاب و سنت شده اند. این معانی در لسان شرح کثیرالدور است. جای تعجب است که برخی از مستشرقین بصرف وجود این الفاظ در کتب غیر اسلامی مصرند که عرفا در این اصطلاحات از غیر کتاب و سنت متأثرند یا اینکه این الفاظ بعد وفور در کلمات ائمه دین وجود دارد. برخی از دانشمندان اسلامی هم از عدم اطلاع بآیات و اخبار از آنها متابعت نموده اند. رجوع شود بتعلیقات عینی استاد دانشگاه اسکندریه به فصوص الحکم.

حقیقت معلومه باین اعتبار را کلمه باطن می نامند، چون کلمه از انضمام حروف متصل می شود، حروف ماده و حامل کلمه است.

معلومات اگر باعتبار ظهور خارجی ملحوظ شوند، ولی به شرط عاری بودن از ترکیب و انضمام، بلکه ملاحظه حرف ظهور هر حقیقت معلومه‌یی به نفس متکلم در مخارج معین وجودی، آنرا حروف ظاهر نامیده‌اند، صور علمی حق، به شرط ظهور خارجی «باعتبار لحاظ ترکیب و تألیفی که عبارتست از ظهور اتصال لوازم بملزومات و الحاق صفات، تابع حقایق متبوعه از برای اظهار مافی الغیب و ابانۀ صور غیبی و تفهیم حقایق معقوله و افهام متکلم معانی باطن وجود خود را بسامع مخاطب» کلمه و کلمات است.

بعد از نیل بآنچه که ذکر شد گفته می شود: کلام اگر چه مراتب و صور مختلفی دارد ولیکن مرجع آن بدو اصل الهی و کونی است ولیکن باعتبار اطلاق واحدیت ذات در غیب محض است و از مقام غیب و باطن وجود، متکلم بحروف عقلی و خیالی و حسی «عالم شهادت مطلق» تعین پیدا می نماید.

تعین و حرفیت حروف و ظهور آن بغایات و حدود حروف است که منتهای تقاطع در مخارج باشد. ماده آن در حروف و کلمات حق، وجود منبسط و نفس رحمانی است. وجود منبسط را به «اول کلمه شق اسماع الممكنات» تعبیر نموده‌اند، و در حروف و کلماتی که از انسان باعتبار وجود مادی صادر می شود نفس است. صورت عموم آن در نطق انسانی صوت است، فاصل و ظاهری که مظهر تمیز باطن علمی که مقتضی احکام مراتب است زبان می باشد، مخارج باعتبار تحقیق مراتب معقوله‌یی است که مظاهر آن در نسخه انسانی مواضعی است که اعیان حروف در آن از باطن قلب بشفقتین تعین پیدا می نماید مواضع تعین حروف صدور و حلق و حنک و لهات و لثه و اسنان و شفتین است.

در هر مرتبه‌یی از مراتب مخارج مذکور مراتبی است، قوه نطقی منبعث از باطن قلب است که علت ظهور آن اراده و ماده آن نفس و صورت آن صوت است. کلام معنوی، عبارت از تلافی و اجتماعی است که بین اسماء و حقایق بموجب احکام بعضی از اسماء و حقایق با برخی دیگر واقع می گردد. صورت و

نتیجه این نوع از کلام باعتبار مرتبه ایی که در آن اجتماع و تلاقی و امر مقتضی از برای وجود و تعین کلام واقع می شود ظاهر می گردد. کلام مضاف بهمان مرتبه یی که از آن منبعث شده است، می شود کلام در مرتبه اول کلام معنوی است، کتابی که از این کلام تحصیل پیدا می نماید همان ارواح است. مفهومات خطاب حق بحسب مراتب تعینات ارواح از برای ارواح حصول پیدا می نماید. بنظر تحقیق، در هر مرتبه ایی از مراتب وجود که تناکح تحقق دارد، کلام تحصیل پیدا می نماید، اول مرتبه تناکح تناکح اسماء است و نتیجه آن تحصیل کلام غیبی الهی در واحدیت است.



مراتب وجودی، از تناکح و امتزاج بین حقایق ظاهر می شود و این اصل مهم میتنی بر اصولی است.

اصل اول: توجه حق از برای ایجاد حقایق از احدیت ذات و غیب وجود نمی باشد، چون حق در این مقام ارتباط با هیچ حقیقتی ندارد، بلکه تعلق توجه حق بایجاد حقایق از ناحیه علم ذاتی ازلی است، چون این علم تعلق گرفته است بذات حق و اسماء و صفات و معلومات او.

اصل دوم: اسباب ایجاد بموجب حکم علم، همان اسماء ذاتیه است که از آن تعبیر بمفاتیح غیب نموده اند. مفاتیح غیب همانطوری که در مباحث قبل بیان نمودیم، فاتحه غیب ذات و غیب معلومات و حقایق و امهات صفات الوهیت که اسماء سبعه و امهات صفات و اسماء اند. ائمه سبعه، ظلال و تعینات اسماء مفاتیح غیب می باشند.

اصل سوم: توجه بتأثیر ذاتی اگر چه در اصل ذات واحد است ولیکن حیثیاتی که از آنها تعبیر بمفاتیح می شود و متعلقات مفاتیح از امهات حقایق عالم که مبدء تعین امهات صفات الوهیت است متعدد می باشد. این مفاتیح اگر چه در حیطه یک اصل واحدند ولیکن درجات متفاوت دارند. تفاوت درجات برای کامل مکشوف است و غیر کامل از آن آگاه نمی باشد. مقام تعقل درجات در عرصه

صفات الوهیت است، والوهیت ظل اسماء ذاتست.

اصل چهارم: هیچ امری از مقام غیب و هیچ یک از حقایق اسمائیه و کونیه بمقام شهادت و ظهور نمی رسد، مگر بواسطه نسبت اجتماع و امتزاجی که تابع حکم حضرت جمع مختص بحد فاصل است.

اصل پنجم: حکم حضرت جمع احدی موجود در غیب، ساری در جمیع اشیاء است چه موجودات و حقایق معقول و چه حقایق محسوس.

اصل ششم: تعین این اجتماع بنحو عموم بین اراده ذاتی و طلب و قبول استعدادی کونیه است بخصوص بین نسب و تعینات اراده کلی الهی و عین اعیان ممکنات که کامن در غیب وجودند قبل از ظهور حکم جمع و ظهور آن بعد از حکم جمع است متعین و مراد آنچیزی است که ظهور آن در وجود خارجی از جزئیات و تشکلات حادث می شود.^۱

اصل هفتم: نکاح عبارت از اجتماعی است که از برای اسماء الهی بواسطه توجه ذاتی جهت ابراز و اظهار عالم وجود حاصل شده است. نکاح علت اصلی تصنیف و تألیف الهی است. این همان ترکیب و جمع و استحاله و تغییری است که علت سریان احکام اجزاء مرکب در یکدیگر می باشد.

اصل هشتم: هر اثر وحدانی و واحدی که بحرکت غیبی از حضرت جمع و وجود واصل می شود و بحکم احدیت جمع، ساری در اشیاء است منشأ تخصص حقایق ظاهر بتوجه ارادی با اجتماع و ترکیبی می شود که قبلاً موجود نبوده است، هراجتماعی باین وجه ترکیب است.^۲



۱ . بعضی گفته اند: «والمتعین والمراد من حیث بعض المراتب بکل اجتماع...» چون بعضی از مراتب غایت قصوای متعلق اراده نیستند. در این کلام ساری است که کسانی که بحقیقت و سرتسویه الهی که حکم آن ساری در هر صورتی است واقفند از آن اطلاع دارند.

۲ . اشاره بآنستکه مطلق اجتماع ترکیب نیست چون اجتماع اسماء را ترکیب نمی نامند مگر آنکه اجتماع بین اسماء و معانی مخصوصی واقع شود که مقتضی ترکیب باشد چون متولد از دو مختلف در صورت تابع محل است.

نکاح در چهار مقام و مرتبه واقع می شود باین معنی که مراتب کلی نکاح منحصر در چهار مرتبه است و مرتبه پنجم نکاح اختصاص بانسان دارد و آن یکنوع نکاحی است داخل در جزئیات نکاح و جزئیات نکاح تناهی ندارد. بحث ما در اصول کلی تناکح است.

حق تعالی عوالم و موجودات را بیکدیگر مرتبط ساخته است و در جمیع موجودات صفت تأثیر و تأثر قرار داده است. هیچ موجودی متصف بتأثیر نیست مگر آنکه بتأثر نیز اتصاف دارد مگر حق تعالی که در مقام و مرتبه عز وجود و مقام غنا از عوالم، متصف بتأثر نمی باشد.

دائماً او پادشاه مطلق است در کمال عز خود مستغرق است



نکاح اول: عبارت است از اجتماع اسماء اولیه که از آنها بمفاتیح غیب تعبیر نموده اند منشأ این نکاح، توجه ارادی ذاتی الهی است؛ چون اول تعین ذات حضور ذات نسبت بذات و شهود ذات و علم ذات بذات است. در این مرتبه، ذات بکمالات ذاتیه تعین پیدا می نماید. باین معنی که حق در این مقام وجود و نور و حضور و شهود است. این مرتبه را مقام احدیت می نامند. همین حضور و ظهور و شهود و نور بودن ذات، منشأ تعین واحدیت است، و این اسماء سبب بروز و تحصیل اسماء کلیه و مفاتیح غیب ثانوی و ائمه سبعه «علم، اراده، حیات، قدرت، کلام، سمع و بصر» می باشند، و از آنها تعبیر بمفاتیح غیب نموده اند. نتیجه این نکاح مطلق صورت وجودی است. مقام واحدیت که مقام ظهور وجود بجمیع اسماء و صفات و اعیان ثابت است، اولین نتیجه بی است که از تناکح بین اسماء غیبیه و مفاتیح غیب اولی حاصل شده است.

نکاح دوم: تناکح و امتزاجی است که از اجتماع حقایق اسمائی و اعیان ثابتیه حاصل می گردد. در مباحث قبلی کیفیت تجلی حق را در اعیان ثابتیه از برای ظهور و تعین وجود در خارج بیان کردیم، چون در تناکح طلب شهود است، اسماء الهیه طالب ظهور و حقایق اعیان ثابتیه نیز طالب مظهر و متجلی می باشند. از نتیجه

طلب بین طرفین، عالم ارواح و مجردات ظهور پیدا نمود. عالم ارواح که متولد از نکاح ثانی است، از حق بواسطه هیئت اجتماعیة متحصل از اجتماع عده‌یی از معانی و جمله‌یی از احکام وجود و امکان ظاهر شده است. عالم ارواح صورتهای هیئات اجتماعیة متحصل از اجتماع اسماء و حقایق که جهات مؤثره‌اند و از آنها باحکام و جوب تعبیر شده است می‌باشند. جهات مؤثره ملازم است با جهات متأثره متعقل در قوابل و اعیان ثابته، که از آن تعبیر باحکام امکان می‌نمایند.

پس هر اثری نتیجه هیئت اجتماعی معنوی واقع بین مفاتیح غیب و حقایق متأخر از مفاتیح غیب از احکام و جوبی است و هر وجودی متعین است بعین عینی از ممکنات و این خود نتیجه‌یی معنوی است. اولین اجتماع حیثیات و جوبیه را نکاح غیبی نامیده‌اند. مفاتیح غیبی را توجه ارادی سمت ذکورت و هیئات اجتماعی منفعله که احکام و قوابل باشند، حائز درجه انوئت است. مرتبه‌یی که در آن تأثیر و تأثر و فعل و انفعال واقع می‌شود، محل تناکح است؛ و تعین وجودی ناشی از تأثیر و تأثر را مولود گویند.

نکاح سوم: نکاح طبیعی ملکوتی است، یعنی اجتماع واقع از برای توجهات ارواح در مرتبه طبیعت.

شیخ کبیر «قونوی» در شرح حدیث بعد از بیان نکاح دوم گفته است: نکاح سوم اجتماع متعقل از توجهات ارواح عالیه است بموجب آثار متصله از اصول سابق.

این نکاح و اجتماع واقع و متعقل از توجهات ارواح بر دو قسم است. یکی توجهات ارواح عالیه و عقول طولیه و عرضیه بذوات خود که منصفین است با آثار سوابق ناشی از ظهور اسماء، باین معنی که رنگ و لون احکام سابق بر

۱. نکاح در حقیقت همان اجتماع است، و تاکیج سرجمی احدی و توجه الهی و منکح هیئت اجتماعی و مرتبه‌یی که در آن نکاح واقع می‌شود محل و مولود همان ثمره و نتیجه نکاح است، اگرچه در ظاهر منسوب بمعانی یا ارواح یا اجسام است ولیکن در حقیقت مستند بمفاتیح و اسماء حق و بالجمله مرتبط بحق است.

وجود خود را برداشته اند و عاری از احکام مظاهرنده؛ ولی در مرتبه طبیعت موجب تعیین عالم مثال شده اند، چون تعیین هر اثری در حقیقت موجود متأثر و منفعل موجود است و ظهور آن باعتبار محل اثر است. محل معنوی باشد، نظیر مراتب، یا امری ظاهر و وجودی باشد. این اصل و قاعده امری کلی است و انحراف در آن راه ندارد و سنت خداوند متبدل نمی شود.

پس ارواح تالیه نسبت بارواح عالیه و عمار و سکان سماوات و ملائکه «علیهم السلام»، باعتبار روح و معنی، نه باعتبار مظاهر و شئون، از ثمرات این توجه بشمار می روند. این قسم از موجودات از توجهات ارواح قدسیه عالیه واقع در مرتبه نقسیه اند و موجودات نتیجه این توجهات از قبیل «الصفات» و «الذاریات» و «النازعات» و غیراینها از نفوس می باشند. مقام طبیعت در این قسم از تناکح، درجه و مرتبه محلیت است، و عالم مثال مولود در این مرتبه است.

قسم دیگر: توجه ارواح عالیه است از جهات موجود در مظاهر آنها که متعین در عالم مثالند و بحکم مثال و برزخ منصیغند، و لون آنها را برداشته اند. ثمره این تناکح در مرتبه جسم مطلق و کل و عالم اجسام محسوسه ظاهر می شود. ارواح در این قسم، مرتبه و مقام ذکورت را واجدند، و طبیعت دارای درجه اتوئت است، و معقولیت جسم کل مرتبه محلیت و صورت عرش مقام و درجه مولود را حائز است. این دو قسم، از حکم نکاح روحانی، خارج نیستند.^۱

نکاح چهارم: عنصری سفلی است. این قسم از نکاح در اجسام بسیطه واقع

۱. نفوس نتیجه توجهات عقولند «من حیث هی هی»، ولیکن اجسام بسیطه نتیجه نتایج توجهات عقولند باعتبار مظاهر نفسیه و مثالیه ملکوتیه. نفوس باعتبار تنزل وجودی مرئی ابدان عنصریه اند. عالم مثال در هر آسمانی حصه متعینیه ای است و موجودات این عالم مبدع تقدیر فیوضات نامتناهی عقول و واسطه افاضه صور عنصریه اند و عقل بلاواسطه اجسام مثالی در مادیات تأثیر ندارد. صور اعمال نیز باعتبار قوس صعود از جهت تجسد متصل بهمالم مثال می شود، و از جهت مجرد تام ملحق بعقل می گردد. نگارنده این مسائل را بطور مبسوط در شرح نصوص و بنحو متوسط در فصل محمدی در مقام بیان شرح کلمات شیخ اکبر «محبی الدین»، و در رساله مستقل در معاد جسمانی با شرح و بسطی نام و تمام ذکر نموده است.

می شود. اجسام بسیطه بموجب امدادی که بآنها «از احکام اصول اسماء حق و اصول ناشی از حقایق معقوله و معنویه و روحانیه از برای اظهار و ابراز صور مرکبات و مولدات» می رسد، منشأ ظهور حقایق جسمانیه اند. در این اقسام نکاح، هر نکاحی اخص از نکاح ما قبل خود است، یعنی نکاح اول بحسب اصل ذات اوسع از نکاح ثانی، و نکاح ثانی بحسب دائره وجود اوسع از نکاح ثالث است و هکذا تا نکاح چهارم که اضیق از جمیع نکاحات است. سنت حق تعیین مطلق و تفصیل مجمل و تخصیص عام و توضیح واسع است.

نکاح، مرتبه پنجم ندارد و مرتبه پنجم نکاح همانطوری که بیان کردیم همان معقولیت جمع است. «یعنی غلبه معقولیه جمیع التکاحات» که اختصاص بانسان کامل ختمی محمدی و اولاد طاهرین او «علیهم السلام» دارد، و انسان کامل منشأ وجود عنصری و مادی او که بحسب واقع، محل قابل از برای سیر صعودی بعد از اتمام قوس نزول همان تجمع عناصر و اجتماع صور مرکبه و قوای آن و تولید مزاج نباتی، بعد حیوانی و بعد انسانی است. غایت تجمع این اجزاء و حصول تناکح با ملاحظه امدادات و تجلیات اسمائیه، صورت انسان کامل است. نتیجه نکاح در اصل، اظهار مطلق صورت وجودیه از مقام غیب وجود است، و در مراتب متأخر ظهور وجودات مقیده و متعینه است. ما برای اجتناب از تطویل این مسئله را ختم می نمائیم، از آنچه ذکر شد، معلوم می شود ظهور مراتب کلام و کلمات و کتب الهیه ناشی از مراتب نکاحاتی است که در طول وجود ظاهر می شود. این مسئله را بنحو تفصیل دو شرح بر نصوص قونوی بیان کرده ایم، چون شیخ اکبر در متن کتاب «فصوص» بطور اختصار این مسئله را بیان کرده است، ما برای آنکه اصطلاحات موجود در کتاب را برای مطالعه کننده واضح کرده باشیم با آنکه محقق قیصری متعرض آن نشده است بیان کردیم.

تنبیه

لابد ان يعرف ان نسبة العقل الاول الى العالم الكبير وحقایقه بعینها نسبة الروح الانسانی الى البدن وقواه، وان النفس الكلية قلب العالم الكبير، كما ان الناطقة

قلب الانسان، لذلك يستقى العالم بالانسان الكبير. ولا يتوهم، ان الصور التي يشتمل العقل الاول، او النفس الكلية عليها، غير حقايقها، بان يفيض من الحق سبحانه عليهما صوراً منفكة عن حقايقها، بل افاضة تلك الصور عليهما عبارة عن ايجاد تلك الحقايق فيهما، وكل ما في الخارج من الحقايق كالظلال لتلك الصور، اذ هي التي تظهر في الخارج بواسطة ظهورها فيهما اولاً، ويحصل لهما العلم بها بعين تلك الصور الفاضة عليهما بالصور المنتزعة من الخارج، وتلك الحقايق عين حقيقة العقل الاول، بل عين كل عالم بها بحسب الوجود المحض، وان كانت من حيث تعيناتها ومطوبيتها غيرها، لأننا بينا ان الحقايق كلها راجعة الى الوجود المطلق بحسب الحقيقة، فكل منها عين الآخر باعتبار الوجود، وان كانت متغايرة بالتعينات.

نسبت عقل اول بمراتب وجودي فظير نسبت روح انساني است بيدن مادی و جسمانی و قوای آن، نفس کلی قلب عالم كبير است، كما اینکه نفس ناطقه قلب انسان است. بهمين مناسبت عالم را انسان كبير وعالم وجود انسان را عالم صغير ناميده اند.

در مباحث بعدی بیان خواهيم نمود که حقیقت محمدیه «ص» عالم اکبر است، و همچنين فرق بين مراتب سبعة انسانيه را در مباحث بعد بیان خواهيم نمود و خواهيم گفت که بجه اعتبار نفس ناطقه قلب است. عقل اول که تجلی اول حق است باعتبار تعین، علت و واسطه در فیض است نسبت بمراتب وجود و نور حق از مشکاة وجود کلی عقل ظهور در سلاسل طول و عرض عوالم وجودی نموده است و جمیع موجودات، ظهورات و تجلیات و رقایق وجود عقلمند، همانطوریکه بدن انسانی با قوای مادی و نباتی قوام بروح مدیر بدن دارند، همینطور جمیع عوالم وجودی متقوم بوجود عقلمند و عقل بمنزله روح ساری در همه حقايق است. از این جهت، عقل با نفس مدیر بدن فرق دارد که عقل مدیر نظام کلی وجود است و بیک اراده و علم مطوی در ذات و قدرت و شعور عین ذات که از آن بارآده و علم و قدرت کلی تعبیر نموده اند نظام عالم وجود را ايجاد نموده و اداره می نماید. بعبارت دیگر، مدیر نظام کل است ولی نفس و روح انسانی، بدن جزئی را تدبیر می نمایند مگر آنکه بواسطه استکمالات از عقول لاحقه گردد و مقام فناء در حق و

بقاء بحق برایش حاصل گردد، و نفس باعتبار وجود جزئی مدبر بدن مادی است و موجود جزئی عالم و نظام جزء را تدبیر می نماید.^۱

مطلبی که قابل توجه است و حل کثیری از معضلات متوقف بر آن می باشد، اینست که حقایق و صوری که قائم بعقل اول و یا نفس کلی می باشند أعراض متأخرالوجود، قائم بعقل و نفس کلی نیستند باین معنی که یک جعل و ایجاد و یک تجلی تعلق باصل وجود عقل بگیرد و یک جعل بوجود صور قائم بعقل، بلکه ایجاد این صور عین ایجاد وجود عقل و ایجاد عقل و افاضه اصل وجود آن عین حقایق این صور می باشد، بلکه حقایق خارجی که از وساطت عقل حاصل شده است ظلال و تعینات صور موجود در وجود عقل است، همانطوریکه حقیقت حق در موطن واحدیت همه حقایق را واجد است، و اعیان ثابت از تجلی و ظهور حق بفیض مقدس موجود خارجی شده اند، تمام حقایق بعد از وجود عقل در وجود عقل بنحو اعلی و اتم موجودند و عقل بفیض وجود خود در آن صور تجلی نموده است. بنابراین، جمیع مراتب وجود از عقل ثانی تا هیولای اولی تعینات صور موجود در عقل می باشند. صور و حقایقی که بوجود عقل بنحو کثرت در وحدت موجودند، اصل و عاکس و ذی ظل و حقایق خارجی فروع و عکوس و ظلال و ظهورات و تجلیات وجود صور موجود در عقلند. علم عقل بحقایق خارجی، عین علم بصور موجود در عقل می باشد، نه آنکه علم عقل بحقایق خارجی بصورت‌های متنوعه از

۱. فرق بین نفس و عقل بشدت و ضعف است. نفس بعد از خلع جلاباب بدن مجرد تام می شود و از عقول لاحقہ بشمار می رود و چه بسا از عقل کاملتر شود. منشأ تکامل نفس بدن است، چون بدن و قوای آن عاقل معده از برای استکمال نیستند، کما اینکه نفس باعتباری علت ایجاد می بدن است لذا از قدمای حکما این کلمه وارد است: «النفس والبدن یعاکسان ایجاداً و اعداداً».

شیخ الاشراق در بعضی از کلمات خود، نفس و عقل را داخل یک حقیقت می داند، ولی نفس باعتبار قوای نازل مثل قوه خیال اگر چه باعتبار قوه عاقله مجرد تام می شود، ولی از تجسم باعتبار مرتبه اخیر وجود معرا از مقدار جسمانی نخواهد شد، چون مجرد تام عقل است. تعری نفس از مقدار و بدن جسمانی ینظر تحقیق محال است. این مسأله را نیز صدرالدین شیرازی «قده» مثل سایر عویصات مشروحاً بیان کرده است و در تحقیق کامل این مسأله در بین حکمای بزرگ عالم حتی اقدمین و عرفای محققین متفرد است. رجوع شود بسفر نفس اسفار اربعه.

خارج باشد. حقایق باین اعتبار عین وجود عقل می باشند، اگرچه باعتبار تعین و تقيّد غير وجود عقلمند. در علم باری نیز بیان کردیم که همه حقایق بحسب اصل وجود عین حقیقت وجودند و فرق بین حقایق خارجی و وجودات متعینه با اصل وجود باطلاق و تقييد و تعین و عدم تعین است، چون برگشت جمیع حقایق بوجود مطلق است، جمیع مراتب و حقایق وجودی با قطع لحاظ از تعینات، عین یکدیگرند.

عقل اول، اولین صورت وجود مطلق و حضرت الهیه است که وجود خارجی پیدا نموده است و از این جهت دارای فعلیات و کمالات جمیع اشیاء است، لذا بحسب ذات کل اشیاء است و بحکم: «بسيط الحقیقة کل الاشیاء الوجودية»، فعلاً و کمالاً عین حقایق است، و این حقیقت اشبه موجودات بحسب فعلیت و وجدان بحق تعالی است، و قبلاً بیان کردیم که حقایق اسمائیه «اسماء و صفات و اعیان ثابتة» در حضرت الهیه و واحدیت از جهتی عین حضرت الهیه و حقیقت وجودند و از جهت تعیین تغایر دارند، چون اسماء و صفات تعین اصل وجودند و اعیان ثابتة تعین و ظهور اسمائند و حقایق خارجی تعین اعیان ثابتة اند، و از باب اتحاد ظاهر و مظهر، همه تعینات از جهتی عین حقیقت وجودند و حکم اتحاد در هر ظاهر و مظهري جاری است.

بنابراین، حقایق خارجی متجلی از مشكاة عقل اول، از وجهی عین عقل اولند، اگرچه از جهتی تغایر دارند. اتحاد حقایق در وجود جمعی قرآنی عقل نظیر اتحاد اولاد آدم در وجود آدم علیه السلام است. فرق بین اولاد آدم و آدم بتعین و عدم تعین می باشد. وحدت باعتبار وجود جمعی قبل از ظهور بتعینات جزئی و هویات مقیده است؛ بلکه آدم حقیقی همان عقل اول است. مؤید آنکه عقل، آدم حقیقی است آنستکه از حضرت ختمی وارد است: «اول ما خلق الله نوری» و نیز وارد شده است: «اول ما خلق الله العقل» باین معنی حضرت ختمی مرتبت که بحسب ظهور خلقتی عین عقل اول است آدم حقیقی است و بحسب ظاهر اگرچه آنحضرت از اولاد آدم است، ولی بحسب حقیقت، جد حقیقی اوست، بلکه آدم و جمیع انبیاء «علیهم السلام» از ظهورات و تجلیات آن تیر اعظمند. لذا از علی

عليه السلام وارد است: «انا آدم الاول...».

بود نور نبی خورشید اعظم گه از موسی پدید و گه زآدم
وانی وان کنست ابن آدم صورة ولی فيه معنی شاهد بابوتی
من بظاهر گرچه زآدم زاده ام لیکن معنی جد جد افتاده ام

وايضاً: هراول صورة ظهرت في الخارج للحضرة الالهية، وقد بنا ان الحقيقة الاسمائية في هذه المرتبة من وجه عينها، ومن وجه غيرها، فمظهرها ايضاً كذلك فاتحاد الحقايق فيه كاتحاد بنى آدم كلها في آدم قبل ظهورها بتعيناتها، وان كانت بحسب هوياتهم مختلفة عندالظهور، بل هو آدم الحقيقى، ويؤيدّه قوله «ع»: «اول ما خلق الله نوري» والاختلاف بالماهيات كالاختلاف بالهويات، فان كلاً منهما عبارة: عما به الشيء هو هو، والفرق بينهما ان الماهية مستعملة في الكلّيات، والهوية في الجزئيات.

فلا يقال: بنى آدم متحدة بالنوع والماهيات مختلفة بذواتها فلا يمكن اتحادهما. لاننا بينا ان الماهيات وجودات خاصة علمية متعينة بتعينات كلية، وكلها متحدة في الوجود من حيث هو هو، والتميز العقلي بين العالم والمعلوم لاننا في الوحدة في الوجود كما ان الاشعة الحاصلة في النهار او في الليلة القمرية واحدة في الوجود، مع ان العقل يحكم بان نور الشمس او القمر غير نور الكوكب، واصل اتحاد المعلومات بالعلم والعالم، انما هو اتحاد الصفات والاسماء والاعيان بالحق لا غير، وهكذا حال الصور الحاصلة في كل عالم، سواء كانت منتزعة او غير منتزعة، فانها ليست منفكة عن حقايقها، لانها كما هي موجودة في الخارج، كذلك موجودة في العالم العقلي والمثالي والذهني، وحصول صورة الشيء منفكة عن حقيقتها، لا يكون علماً بها ضرورة اذا الصورة غيرها عندهم. والانسان لكونه نسخة العالم الكبير، مشتمل على ما فيه من الحقايق كلها، بل هي عينه من وجه بعين مامر، وما حجب عنها الا النشأة العنصرية فبقدر زوال الاحتجاب يظهر الحقايق فيه، فحاله مع معلوماته كحال العقل الاول، بل في التحقيق علمه ايضاً فعلى من وجهه، وهو من حيث مرتبته وان كانت انفعالياً من وجه آخر، بل هو اشد اتصافاً بالعلم الفعلى من العقل الاول، لانه الخليفة والمتصرف في كل العوالم.

وحقيقة هذا الكلام وما ذكر من قبل، انما يتجلى لمن يظهر له حقيقة القمالية و يظهر له وحدة الوجود في مراتب الشهود، وان علمه تعالى عين ذاته ومعلوماته ايضاً كذلك، والامتياز بتجلياته المعينة فقط. والله اعلم.

خلاصهٔ کلام آنکه تعینات عقل اول از عقول طولی و عقول عرضی و نفوس و مثال، و مراتب عالم شهادت باعتبار رفع تعینات عین عقل اولند و تعینات تعقلات عقلمند.

اختلافاتی که بین هویات خارجی ماهیاتست، همان اختلافی است که ماهیات باعتبار ثبوت و ارتسام در حضرت علمیه داشتند، چون هویات خارجی همان ماهیات موجود در موطن علم حقیقند، و تغایر حقایق خارجی ناشی از تغایر اعیان است، و باصطلاح عرفاً تعینات و تحقیقات خارجی اشیاء، ناشی از استعدادات متحقق در عین ثابت است و این استعدادات نیز غیر مجعولند. و فرقی بین ماهیت و هویت نیست، مگر آنکه اهل حکمت و فلسفه، هویت را در جزئیات و ماهیات را در کلیات استعمال نمایند. مفهوم انسان مثلاً باعتبار وجود خارجی هویت است و باعتبار نفس مفهومی معرّای از وجود و عدم، ماهیت و کلی طبیعی است.

ممکن است کسی گمان کند، که تنظیر به بنی آدم در مسئلهٔ ما نحن فیہ صحیح نیست، چون بنی آدم ممکن است بحسب اصل ذات و حقیقت متحد باشند، زیرا فرق بین افراد نوع واحد بعوارض غریبه است و بحسب اصل ذات کلیهٔ افراد باعتبار اتحاد با رب النوع انسان و حقیقت کلی آدم حقیقی عین یکدیگرند و باعتبار تعیین مختلفند و در مقام اضمحلال کثرات و رجوع کثرت بوحدت همهٔ افراد انسانی عین وجود کلی انسان عقلی هستند، و چون وحدت انسان عقلی، وحدت اطلاقی است ابا از اتحاد با کثرات ندارد.

ولی در ماهیاتی که با یکدیگر تباین نوعی دارند این کلام و اصل جاری نیست، ماهیات بذواتها متبایناند و اتحاد آنها مستلزم آنشکه، واحد عین کثیر و کثیر عین واحد باشد، این امر بالبنده محال است. پس اتحاد افراد انسان بحسب اصل حقیقت باعتبار رجوع افراد انسان بفرد عقلانی و کلی انسان که اصل ثابت جمیع افراد انسان است، مستلزم اتحاد ماهیات متباینه و وحدت افراد ماهیات متخالف بالذات نخواهد بود.

جواب آنکه: ماهیات وجودات خاصه علمیه اند و تغایر آنها تغایر مفهومی و

تمیز آنها از یکدیگر تمیز عقلی است. تمایز و اختلاف عقلی با وحدت خارجی منافات ندارد. اشعهٔ قمر در شب مهتابی با شعاع و نور شمس «در روز» بحسب اصل نور که ظاهر بالذات و مظهر غیر باشد متحدند، با اینکه حکم بتغایر نور قمر و نور شمس می نماید و یکی از آنها را مستفاد از دیگری می داند.

اصل اتحاد علم و معلوم و عالم، در مقام اتحاد صفات و اسماء و اعیان با اصل وجود حق است، چون بحسب اصل وجود صرف و مقام محو هستی جمیع حقایق در آن مرتبه مستهلکند و وحدت حقیقی بین جمیع حقایق حاصل است، **اگر چه** باعتبار تعینات، هم بین اسماء و صفات تمایز است، و هم با حقایق و ماهیات تمایز دارند، و ماهیات نیز با یکدیگر متمیزند. مقام تعین با مقام رفع تعین و ظهور اطلاق فرق دارد. و همچنین است بحسب حکم هر صورت حاصله در هر عالمی چه صور از امور انتزاعی باشد، نظیر صورتهائی که از حقایق خارجی انتزاع می نمائیم و یا صورت بحسب فطرت و اصل ذات دارای تجرد باشد، نظیر صورتهای و علومیکه برای عقول طولی و عرضی نسبت بمادون ثابت است و یا علمی که باندازهٔ سعة وجودی از علل عالیه برای معالیل حاصل است. این صور از حقایق خود که منشأ تعین این صور شده اند و تجلی در این صور نموده اند انفکاک ندارند، چون حقیقت هر معلومی دارای خزینه و اصل ثابتی است که بواسطهٔ اتصال بآن خزینه علم بحقیقت حاصل می شود چون علم بحقایق، ناشی از ارتباطی است که بین عالم و معلوم حاصل می شود.

خلاصهٔ کلام آنکه علم بهر صورتی ملازم با اتحاد وجودی با آن صورت است، جمیع صور دارای حقیقت و اصل کلی و مطلقند که تا عالم یکنوع اتصال با آن حقیقت پیدا ننماید علم تام حاصل نمی شود، فرقی که هست این است که معلوم گاهی از سنخ عالم مثال است و گاهی از سنخ عالم عقل و گاهی از مفاهیمی است که فقط حصول ذهنی دارد.

صور ادراکی و تعیناتی که از حقایق در موطن علم حاصل می شوند، بواسطه ارتباط کاملی که با اصل حقیقت و باطن ذات خود دارند انفکاک از آن حقیقت ندارند و علم تام برای انسان حاصل نمی شود مگر آنکه عالم متصل بآن حقیقت

شود؛ این اتصال با اتحاد با آن حقیقت ملازمه دارد، بلکه باعتباری عین اتحاد است، چون اتصال بعقل فعال عین اتحاد با عقل فعال است. و چون صور علمی تعیین اصل حقیقت از همان سنخ است از باب اتحاد ظاهر و مظهر متحد با اصل حقیقت است. انسان کامل باعتبار وجود مادی و باعتبار اوائل ظهور در عالم ماده از حقایق غیبی غفلت دارد و نشأه عنصری مانع از رابطه او با عالم غیب است و این حجاب تا برطرف نشود اتصال بمالم غیب امکان ندارد.

هر اندازه که احتجاب زائل گردد، حقایق در انسان بیشتر ظاهر می گردد تا بجائی می رسد که احاطه بجمیع حقایق پیدا می نماید و حال او نسبت بمراتب وجودی حال عقل اول است نسبت بحقایق، بلکه باعتباری عقل اول از تعینات وجودی و ظهورات آن حقیقت کلی سعی می گردد، بلکه بنا بر تحقیق علم او بحقایق علم فعلی است و باطن ذات او علت جمیع حقایق است.

علم او باعتبار نشأه عنصری انفعالی است، انفعالی بودن علم بحسب برخی از نشأت منافات با فعلی بودن آن باعتبار وجود عقلی و روحی ندارد.

وجود خلیفه، وجود جمعی الهی است و باعتبار مظهریت نسبت به جمیع اسماء و صفات حق متصرف در جمیع عوالم است. حقیقت این معنی که انسان کامل ختمی نظیر عقل اول محیط بجمیع مراتب وجودی است، (بلکه عقل اول حسنه‌یی از حسنات اوست و اشیاء تعینات تعقلات او هستند)، از برای کسی که حقیقت فعالیه و وحدت وجود در جمیع مراتب شهود ظاهر و حاصل شده باشد و بحقیقت این معنی که علم حق تعالی و همچنین معلومات او عین ذات او هستند رسیده باشد و بداند که حق باعتبار اصل وجود عین حقایق است و جمیع اشیاء تعینات تعقلات او می باشند، و باین معنای دقیق که حقایق در احدیت وجود عین حقند و امتیاز حق با مراتب وجودی به تعین و عدم تعین است و وجود مطلقاً از صقع ربوبیت رسیده باشد، سرّ این معنی آشکار می شود.

حقایق و مراتب وجودی باعتبار احدیت وجود، عین وجودند و فرق آنها باطلاق و تقيید و تعین و عدم تعین است و مقام احدیت مقام استهلاك حقایق است و وجود مطلقاً از صقع ربوبیت. آنچه ارتباط با اشیاء دارد و از لوازم امکان،

ماهیت امکانیه است که وهم صرف و خیال محض است و ماهیات باعتبار تحصیل ذهنی و علمی «نه باعتبار مفهوم»، وجود خاص علمی و ظهور ظلی و تبعی می باشند. حقیقت هر موجودی عبارت است از نحوه تعیین او در علم حق و حقایق و مراتب خارجی تعینات همان ظهور علمی حقد و حقایق ظاهر و حقیقت علمیه هر حقیقت، باطن اوست و هر ظاهری باعتبار وجود با مظهر خود متحد است و تغایر باعتبار مفهوم و عقل است.

مسئله دیگر آنکه علم بهر حقیقتی ناشی از اتحاد با آن حقیقت است، و اتحاد هر چه تامتر باشد علم تام تر خواهد بود. اتحاد اساسی علم و اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول در مقام واحدیت و مرتبه اتحاد صفات و اسماء و اعیان است بعین وجود حق علم هر عالمی مفاض از آن مقام است؛ چون حقیقت هر شیء عبارت از نحوه تعیین آن در علم حق است و علم بهر شیء آنطوریکه مشهور گفته اند حاصل نمی شود، یعنی حصول علم باشیاء بانترزاع صور علمی و تقشیر معانی از ظواهر نمی باشد، بلکه علم عبارت است از ارتحال عالم از عالم محسوس بعالم خیال و از عالم خیال بعالم عقل و این ارتحال و انتقال همان اتحاد با مراتب مذکوره است و علم حاصل نمی شود مگر نفس بتحول جوهری کاملتر گردد و صورت علمیه امری عارض و متأخر الوجود از جوهر نفس نمی باشند، بلکه نفس بتحول جوهری کامل می گردد و حد کمال آن خلایقیت نسبت بصور علمی است.

بنابراین، علم هر عالمی ناشی از عالم علم حق است و صور علمی تعینات آن اصلند و هر فرعی با اصل خود متحد است، ولی اتحاد دارای مراتبی است بحسب شدت و ضعف. کاملترین علم همان اتصال باحدیت و فناء در مقام اودانی است بعد از این مرتبه مرتبه واحدیت است. برخی از سلاک، انتهای سیر آنها فناء در مقام قاب قوسین است و جمیع حقایق را در آن مقام شهود می نمایند. برخی نهایت سیر آنها تا مقام عقل اول یا سایر عقول طولی و عرضی است. در جمیع مراتب، اتحاد عالم و معلوم ثابت است. حقیقت حق در مقام احدیت عین جمیع حقایق است و همچنین در سایر مقامات با مراتب متحد است. اتحاد حق با حقایق، گاهی بنحو وحدت در کثرت و گاهی بنحو کثرت در وحدت است.

انسان در مقام علم باشیاء در مرحله اول بصور و اشباح علم پیدا می نماید، ناچار نفس متصل بعالم مثالی مطلق و برزخ منفصل می شود و متحد با صورت معلوم در عالم مثال می گردد و در مقام علم بمعانی، متحد با صور موجود در عقل می گردد. و برخی که نهایت سیر آنها تا مقام واحدیت است، مثل انسان کامل اتحاد با جمیع مراتب عقول وجود پیدا می نمایند. در قوس صعود، علم او مفاض از غیر بود و نتیجه این افاضه انفعال عالم و اتحاد او با صور مفاض از غیب است و ملاک حصول علم اتحاد است و هر صورتی که افاضه شود متصل است بحقیقت و اصلی که این صورت تعین و فرع آن می باشد. اصل هر صورت و تعین گاهی وجود مثالی است و گاهی مفیض صورت عقل است و در مرتبه یی مفیض صورت حق است باعتبار واحدیت و گاهی حق صور را از احدیت افاضه می نماید، این خود مربوط بحال سلاک است.

انسان کامل که اصل تعین او از مقام احدیت است بمراتب واحدیت و عوالم عقول طولی و عرضی و عوالم و مراتب عالم مثال و عالم اجسام ماده احاطه دارد و در هر مرتبه یی باعتباری عین آن مرتبه است و باعتباری غیر آن مرتبه می باشد. در مراتب صعودی علم او انفعالی و در مقام احاطه بحقایق و تجلی در اعیان علم او فعلی است. سیر انسان تا مقام واحدیت همان فناء در توحید است و نیل بمقام احدیت عین بقاء بحق است. در مباحث بعدی بطور مبسوط این بحث را بیان خواهیم نمود و قسمتی از آن را در مباحث قبل بیان نمودیم.

الفصل الثاني

الفصل السادس

فيما يمتلئُ بالعالم المثالي

إعلم ان العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجواهر الجسماني في كونه محسوساً مقدارياً، وبالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانياً، و ليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي، لأنه برزخ وحد فاصل بينهما، و كل ما هو برزخ بين الشيئين لا يتوان يكون غيرهما؛ بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه، اللهم إلا ان يقال: انه جسم نوري في غاية ما يمكن من اللطافة، فيكون حداً فاصلاً بين الجوهر المجردة اللطيفة وبين الجواهر الجسمانية المادية الكشيفة، وان كان بعض هذه الاجسام ايضاً اللطيف من البمض كالسماوات بالنسبة الى غيرها، فليس بعالم عرضي، كما زعم بعضهم، لزعمه ان الصور المثالية منفكة عن حقايقها، كما زعم في الصور العقلية.

والحق ان الحقايق الجوهرية موجودة في كل من العوالم الروحانية والعقلية والمثالية «والخيالية خ-ل»، ولها صور بحسب عوالمها، فاذا حققت وجدت القوة الخيالية التي للنفس الكلية المخيطة بجميع ما احاط به غيرها من القوى الخياليات محل ذلك العالم ومظهره، وإنما يسمى بالعالم المثالي لكونه مشتقاً على صور ما في العالم الجسماني، ولكونه اول مثال صوري لما في الحضرة العلمية الإلهية من صور الأعيان والحقايق، ويسمى ايضاً بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيهاً بالخيال المتصل.

يكسى از مسائل مهم فلسفه و عرفان، مسئله عالم مثال منفصل و برزخ نزولي است. حکمای مشائين در انکار عالم مثال اصرار ورزيده اند. حکمای اشراق شيخ

مقتول و اتباع او قائل بعالم مثالند و ادله بر وجود عالم برزخ اقامه نموده‌اند، ولی این مسئله را کما هو حقها با براهین وفق نداده‌اند و مناقشاتی بر کلمات آنها وارد است خصوصاً با این ملاحظه که از باب تطابق بین نیم دایره صعود و نزول باید قوه متخیله مجرد برزخی باشد و شیخ الاشراق قوه خیال و جمیع قوای غیبی نفس را غیر از عاقله مادی می‌داند.

اهل تصوف هم برهان معتبری که خدشه در آن وارد نیاید بر وجود عالم مثال اقامه ننموده‌اند. علاوه بر این، شبهاتی حکمای مشائین بر قول به وجود عالم مقداری برزخ بین العالمین ذکر کرده‌اند که از آن اشکالات جواب درستی داده نشده است، نه شیخ الاشراق بنحو کامل آن اشکالات را جواب داده است و نه عرفا راه حلی برای فرار از آن اشکالات پیدا نموده‌اند.

ملاصدرا در کتاب اسفار و سایر کتب خود براهین متعدد بر وجود عالم مثال متصل «برزخ صمودی» و مثال منفصل «برزخ نزولی» اقامه نموده است و از اشکالات شیخ رئیس و دیگران بنحو کامل جواب داده است، این دو مسئله نیز از غوامض و عویصاتی هستند که بیان تحقیقی و کامل آن «موافقاً للبرهان و الکشف» اختصاص بصدرالمثالین دارد.

عالم مثال، عالم مجرد از ماده جسمانی است و بواسطه تجرد از ماده، عالمی روحانی و علمی و ادراکیست، از جهت تقدّر و تجسم شباهت بعالم کون و فساد دارد و از جهت استغنائی از ماده شبیه بجواهر عقلی و موجودات روحانی و مجردات تامه است. صورت تام الوجود قائم بذات و غیر حاله در ماده و هیولی است. این عالم نیز مثل جواهر عقلی بمجرد امکانی ذاتی بدون مهلت و تراخی از مبدی وجود صادر شده است، لذا محکوم بحکم مواد جسمانی نیست، و از حرکت و تجدد و کون و فساد معزاً است، در لسان شرع انور از آن تعبیر بعالم برزخ شده است جسم نورانی علمی زنده وحی است و حیات، ذاتی وجود عالم مثال است: «و انّ دار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون». این عالم نیز نظیر عالم عقول دارای مراتب است که بعضی از مراتب بحسب وجود تامتر از مراتب دیگر است، چون وجود ساری در مراتب برزخ، مقول بالتشکیک است. ما در این شرح در نحوه وجود

این عالم و بیان حقیقت آن، اول بلسان اهل کشف و شهود و بعد در بیان اثبات وجود آن و دفع اشکالات حکمای مشاء و اتباع شیخ رئیس بلسان محققان از اهل نظر تبعاً لصدرالحکماء «قده» مطلب را تمام می نمایم. والله يقول الحق و یهدی السبیل.

در تصور عالم مثال مطلق و مقید و نحوه وجود آن بطریق اهل کشف، محتاج بیان مطلبی هستیم که در کشف حقیقت مدخلیت تامه دارد. براین مطلب فوایدی متفرع است که صدق منامات و کیفیت احتیاج بعضی از خوابها بتعبیر و عدم احتیاج برخی از منامات بتعبیر منوط بآن می باشد؛ این مطلب هم معلوم باشد که عالم مثالی عالمی نورانی و غیر ظلمانی است.

۱ - نور محض و صرف با اصل مقام صرافت وجود حق محض، تغایر ندارد. عدم صرف نیز با ظلمت محض یک چیزند، ظلمت شأن عدم است و نور شأن وجود می باشد.

۲ - ممکن باعتبار ذات با قطع نظر از جهت ارتباط بعلت و با قطع لحاظ از تجلی و ظهور حق در عین ثابت، ممکن متصف بظلمت است؛ چون نورانیت اختصاص بوجود دارد و عدم، ظلمت صرفه است، باین لحاظ ماهیت ممکن باعتبار ذات، عدم و ظلمت است و باعتبار وجود علت ایس و وجود و نور است. این معنی اتفاقی حکما و اهل عرفان است. هر نقصی از لوازم نسب عدمیه ممکنات است؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظِلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نوره﴾. خَلَقَ بمعنی تقدیر سابق علمی مقدم بر ایجاد است، و رَشَّ و افاضة نور، کنایه از افاضة وجود و تجلی حق در عین خلق است.

۳ - حقیقت نور «یدرک به ولا یدرک» و بحسب اصل ذات اول هر شیء است، چون مسبب انکشاف هر حقیقت و مبدی ظهور هر عین ثابت و ماهیت کلیه است، و ادراک نور حقیقی نظیر ادراک وجود حقیقی دشوار است و ادراک آن منوط باتصال بحقیقت نور محض است و ضیاء که ظل و اثر نور است، هم واسطه در ادراک است و هم خود مدرک واقع می شود: «و شرفه الجمع بین الامرین، و استلزامه حیاة الشرفین».

۴ — نور حقیقی سه مرتبه دارد که در کشف مستور اشتراک دارند:

مرتبه اول: مشارکت آن با وجود مطلق است، از این جهت که نور واحد بالذات است در مقام اصل ذات، و تعدد و تکثر عارضی آن حقیقت می باشد، و باعتبار تکثرات و تعددات و تنزل از مقام صرافت سبب معرفت ماهیات معدومه می گردد.

مرتبه دوم: مشارکت نور با علم مطلق است، چون مبدا انکشاف ماهیت معدومه می گردد و این انکشاف قبل از انکشاف وجودی است و در مرتبه علم ماهیات را منکشف می نماید.

مرتبه سوم: نور دارای مقام جمع بین ظهور و اظهار می باشد. فرقی که بین علم و نور است. علم منشأ تعدد معلومات است باعتبار تعلق آن بتعقل و ادراک صرف ولی وجود باعتبار قابلیت عین معدوم منشأ ظهور معدوم می گردد و نور مدرک نمی شود مگر در ظرف ظهور وجود و موجود.

عدم متعلق در مقابل وجود بدون تعقل موجود نمی باشد و وجود محض ادراک نمی شود.

پس مرتبه عدم از حیث تعقل و لحاظ تقابل آن نسبت بوجود نظیر مرآت حاکی از وجود است و موجود متعین بین این دو طرف همان حقیقت عالم مثال است و ضیاء، صفت ذاتی موجود مثالی است، لذا شیخ کبیر «قونوی» در فک اسحاقی، عالم مثال مطلق را امر و حقیقت بین عالم ارواح و عالم حس دانسته و گفته است: «ولذا كان العرش المحيط الذي هو اول الصوادر المحسوسه مقام الارتفاع الرحماني».

از برای عالم خیال دومرتبه است: مرتبه مطلق و مرتبه مقیدخیال مقید قوه متخیله انسان است و حیوانات نیز این مرتبه را واجدند. انسان در ادراکات خیالی متصل بخیال مطلق می شود و حقایق را بواسطه اتصال بعالم وسیع خیال که لوح جمیع حقایق است ادراک می نماید. ادراکات خیالی، گاهی مطابق با واقع اند و گاهی تطابق بین دو عالم وجود ندارند. عدم تطابق ناشی از تصرفاتی است که از

ناحیه نفس تحقق پیدا می نماید و ناشی از اختلالاتی است که از جانب اختلال قوای دماغی و انحراف مزاج و ضعف قوه مصوره بصورت می پیوندد.

از برای حقیقت مطابقه و عدم تطابق، علت دیگری نیز وجود دارد. نسبت عالم مثال بصورت عالمی که مظهر اسم ظاهر است، نظیر نسبت ذهن و خیال انسان است نسبت بصورت انسان و روح، صورت عالم از جهتی مظهر اسم باطن است. پس صورت متجسد اختصاص دارد بامری که از سنخ معقولات است و صورت ندارد و از شئون اسم باطن است، در این صورت نقصی در علم نمی باشد و نه در قوه مصوره هیچ امری در این زمینه تجسد پیدا نمی نماید، مگر بحسب آنچه که معلوم است و جهلی در این تطرق راه ندارد؛ در این صورت مطابقت با واقع و صورت مثالی، حتمی است.

غلبه احکام محسوسات بر انسان، یکی از موجبات انحراف قوه خیال است نسبت بادراک حقایق موجود در عالم مثال، چون احکام ظلمت در مقام غلبه، موجب قلب وجدانیات از عالم مثال مطلق است، اگر نسبت نفس بعالم ارواح قوت بگیرد و احکام ظلمات ماده مغلوب واقع گردند، نفس بواسطه شدت اتصالی که بحقایق موجود در عالم بزرخ دارد حقایق را «علی مای علیها» ادراک می نماید. اضغاث احلام ناشی از تصرفات واهمه و ضعف قوای روحی و عقلانی است. در مقام غلبه احکام مزاجی و صفات مقیده، مشرع خیال از صفا و لطافت منحرف می گردد و حقایق را خالص و صافی ادراک نمی نماید، اگرچه اتصال نفس بعالم خیال مطلق قطع نگردد.

کسی که در سیر خیال و مقام اتصال بعالم مثال مطلق بنحوی اتصال پیدا نماید که جهات خارجی او را منحرف از این اتصال ننماید و منغمز در این شهود و اتصال گردد، حقایق را در خیال مطلق ادراک می نماید، و چه بسا از این عالم بالاتر رفته و در دیار مجردات تام و ارواح عالیه سیر و سیاحت نموده و بر جمله‌یی از حقایق اشراف حاصل می نماید و در مقام رجوع بکثرت و قوس نزول مدرکات او حقایق صافی و تام و تمام خواهد بود.

بهمین جهت خواجه کائنات فرموده است: «اصدقکم رؤیاء اصدقکم

حدیثاً». و در موردی فرموده است: «الرؤیا ثلاث، رؤیا من الله، رؤیا تجری من الشیاطین، و رؤیا مما حدث المرء نفسه».

رؤیای ناشی از حق متوقف است بر تهیاً و آماده گئی نفس و حصول استعداد تامی که منشأ صفای محل و طهارت نفس می باشد. خوابهای شیطانی ناشی از انحرافات مزاجی و کدورات نفسانی است. خوابهایی که از حدیث نفس حاصل می شود، نتیجه آثار صفاتی است که از حیث حکم غلبه دارد و طرف دیگر حالات نفسانی مقهور واقع شده است.

حق آنستکه قوه مصوره انسان، تابع نورانیت روح اوست و حقایقی که بیاطن ذات درک نموده و افکاری که در ممکن وجود خود تهیه نموده است و اطلاعاتی که سبقت بر وجود مصوره دارد در مقام محاکات و اتصال بخیال مطلق مدخلیت تام دارد.

خیال مقید انسان نسبت بعالم مثال کلی، نظیر جداول کوچک است بنهر عظیمی، چه آنکه عالم مثال مطلق، منبع بزرگی است که قوای خیالی افراد انسان بآن اتصال دارد. صحت خیال انسان و مناماتی که برای انسان حاصل می گردد با صحت مزاج و عدم اختلال قوای دماغی مدخلیت دارد و نسبت بنفوسی که اتصال کامل بخیال دارند و بعد از نوم اتصال باقی است، شدت اتصال و قوت و صفای خیال در صحت رؤیا مدخلیت کامل دارد.

بطور کلی مردم در قضیه رؤیا بر سه قسمتند: قسمی از نفوس که قلب آنها متصل بعالم حقایق موجود در عالم مثال نمی گردد و اگر هم احیاناً اتصال پیدا نمایند، چون این اتصال حال است و مقام نیست عارض و سریع الزوال است، و یا عود نمی نمایند بمثال مطلق و یا بطیء العود است.

قسم دیگر از مردم، صفای قلب و فراغ از شواغل احیاناً دارند و اتصالی بعالم مثال مطلق دارند، هرچه را که این قبیل از نفوس ادراک می نمایند، حقایق منعکس بر قلوب آنها می شود و از قلب بنحو شعاع منعکس می شود، در این صورت اگر اختلالی در قوای دماغی پیدا شود و اگر جهاتی مربوط باعوجاج نفس در این قبیل از این نفوس رخ ندهد و اگر حدیث نفس دخالت در رؤیا نداشته باشد، از

قبیل منامات فاسد است و اگر هیئت دماغ صحیح و مزاج مستقیم باشد، رؤیا از جانب حق است و احتیاج بتأویل ندارد.

قسم سوم کسانی هستند که قلوبشان مستوی حق است و اموری از خارج در آن منطبع نمی شود، بلکه قلب آنها منبع حقایق و انطباع صور موجود در مثال است، خیال بصورت مناسبی صور را در مقام رؤیا می یابد و احتیاج بتعبیر دارد.

مناماتی که احتیاج به تأویل دارند، اختصاص بناقصین و کامل دارد، و خوابهایی که تاویل ندارند حال متوسطین از مردم است، تأخر ظهور حکم منام، دلیل بر علو مرتبه نفس است، چون نفس حقایق موجود در عوالم غیبی را که نزدیک حضرت علمیه است درک کرده است و این حقایق مدت‌های زیادی در عوالم مرور می نمایند تا باین عالم می رسند و در هر آسمانی بحکم همان آسمان لون برمی دارد.

سرعت ظهور حکم منامات؛ دلیل بر ضعف نفس صاحب خواب است، چون در مقام صعود قوت و قدرت عروج بمقامات عالیه را ندارد و از حضرت علمیه دور است و غایت عروج این طایفه، حال اعراض از تعلقات مادی است.

شیخ قیصری «قدمه» در این قسمت که ما نقل نمودیم و شرح کردیم، دو مطلب را بیان نموده است: یکی: آنکه صور مثالی امور منفک از حقایق و جواهر مثالی نیستند، و همچنین صور عقلی قائم به عقول، عین وجود عقولند و عنصر عرضی نیستند، و حق آنست که جواهر در جمیع مراتب عقلی و مثالی خیالی و روحانی موجودند، و صور قائم بحقایق و مراتب مذکور عین وجود حقایق این عوالمند و عالمی مستقلند و باعتبار وحدت وجود ظاهر و مظهر بوجود واحد موجودند بهمان ترتیبی که بیان کردیم.

دوم: آنکه قوه خیالی‌یهی که از شئون نفس کلیه است و محیط بجمیع صور قائم بعوالم و نشآت می باشد، محل عالم مثالی مطلق و مظهر وجود عوالم مثالیه است: «فاذا حققت وجدت القوة الخيالية التي للنفس الكلية المحيطة بجمیع ما أحاط به غيرها من القوى الخيالات محل ذلك العالم ومظهره».

مراد مصنف آنستکه لوح محفوظ محل ظهور مکتوبات قلم اعلی از «ما کان و مایکون و ماهو کائن» از کلمات قولی و فعلی و صور ارواح و روحانیات و ملکوت و باطن هر موجودی است.

این کلام از مصنف علامه، مخدوش است، نه با کلمات محققان و قواعد کشفی موافقت دارد و نه با قواعد عقلی قابل انطباق است، همانطوریکه شیخ کبیر «قده» محقق قونیوی گفته است: صورت حضرت عمائیه مختص بأم الکتاب و عالم انسان کامل شامل حضرت وجوب و امکان و ارواح و اجسام است، و شیخ اکبر در فتوحات مکیه در باب معرفت ارضی که از بقیه طینت آدم «ع» خلق شده است و ارض حقیقت نام دارد و مشتمل است بر صورت آنچه را که عقل تخیل می نماید^۱ از آن در لسان اهل کشف بُدن ذهبیه و یاقوتیه و اراضی زعفرانیه و غیر اینها از عجایبی که فهم و وهم بآن نمی رسد تعبیر شده، مقرّ سماوات و ارض و جنت و نار و عرش و کرسی است.

مجموع اشیایی که در عالم ما است اگر در آن عالم قرار بگیرد، نظیر حلقه‌یی است که در بیابان وسیع و بزرگی که تناهی نداشته باشد و اطراف آن مرئی نباشد قرار گرفته باشد.

بحسب براهین عقلی و ادوات اهل کشف، عالم مثال^۲ عالمی مستقل است و

۱. یعنی نفس بقوه متخیله آن را ادراک می نماید، مراد از عقل، عقل نازل و منتزل بصورت مثال است، چون مثال صورت و تعین عقل بشمار می رود.

۲. ادله متعددی بحسب قواعد عقلی بر وجود عالم مثال موجود است که ما در طی شرح این فصل ذکر خواهیم نمود و اخبار و آیات و مأثورات و نصوص متواتره بر وجود این عالم نیز موجود است و ادله و نصوص صراحت در استقلال وجودی این عالم دارد، و وجود عالم مثال توقف بر قول افلاک و سماواتی که یطلمیوس و اتباع او اختیار کرده‌اند ندارد. این قول مختار بعضی از حکمای اشراق است و تمعجب است از مصنف علامه «قده» که این قول باطل را مختار خود قرار داده است. ما در تعلیقات بر مشاعر بیان کرده‌ایم از باب اتحاد صور علمی با نفس و اتحاد عاقل و مقول و قیام صدور حقایق صوریه بنفس صور مثالی، اعراض قائم و زائد بر قوه خیالیه نمی باشد و همچنین صور عقلیه.

اینکه مصنف عالم مثال را قائم بجهت تخیل نفس کل می داند، رأساً باطل است، علاوه بر این، ادله‌یی که برای اصل وجود نفس کلی ذکر کرده‌اند، مخدوش است و صور مثالی قائم بمحل نیستند،

ارتباط با عالم تخیل و قوه خیال نفس فلکی ندارد.

فليس معنى من المعانى ولا ریح من الأرواح، إلا وله صورة مثالية مطابقة لکمالاته، اذ لكل منها نصيب من الاسم الظاهر. لذلك ورد في الخبر الصحيح: ان النبي صلى الله عليه وآله، رأى جبرئيل في السدرة وله ستمائة جناح. وفيه أيضاً، انه يدخل كل صباح ومساءً في نهر الحيات ثم يخرج فينفخ اجنته، فيخلق سبحانه من قطراته ملائكة لا عدد لها.

وهذا العالم يشتمل على العرش والكرسي والسموات السبع والارضين وما في جميعها من الاملاك وغيرها، ومن هذا المقام يتنبه الطالب على كيفية المعراج النبوي وشهوده «ص» آدم في السماء الاولى، ويحيى وعيسى في الثانية، ويوسف في الثالثة وادريس في الرابعة وهارون في الخامسة وموسى في السادسة وابراهيم في السابعة «صلوات الله عليهم اجمعين»، وعلى الفرق بين ما شاهده في النوم والقوة الخيالية من العروج الى السماء، كما يحصل للمتوسطين في السلوك وبين ما يشاهد في هذا العالم الروحاني، وهذه الصور المحسوسة ظلال تلك الصور المثالية لذلك يعرف المعارف بالقراءة الكشفية من صورة العبد احواله وقال عليه السلام: «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله»^۱ وقال عليه السلام في الدجال: «مكتوب على

چون این صور، صور مقداری مجرد از مواد است، تا جارقائم بخیال و محل تخینند، بقیام صدوری و ظهوری و حقایق مثالی چه در صمود و چه در نزول عالم تام و تمام و قائم بذاتند، نظیر عوالم عقلی و حسی هر انسانی در جنت اجسام عالی است تام و غیر منضم بهالمی دیگر و آنچه را که اراده نماید برای اوحاضر است، از ولدان و قصور و حور و انهار و اشره و اطمه: «کل ذلك حاضر عنده في لحظة عين و قلعة خاطر و خطرة قلب»، و همچنین است حال اهل شقاوت و کسانی که: «في قلوبهم اكنة مما يدعون» چون ترتب وضعی در آن عالم نیست عوالم و نشأت خیال تنهای ندارند.

۱ فراست بردو نوع است: تفرص بر احوال استعدادات اعیان و ظهور نور حق در مستعملین بخور بصیرت بدون استدلال و تفرص بر معانی و حقایق غیبی. قسم دوم تفرص بر احوال صور در ظواهر اشخاص. قسم اول اختصاص بکمل از عرفا دارد و قسم دوم اختصاص دارد باهل بدایت از سلاک، کسانی که از اصحاب ریاضت می باشند، صوم مشروع در اسلام در تفرص بر احوالشان مدخلیت کامل دارد. این قسم از مردم بواسطه صفای باطن و حقیقت خیالشان متصل بهالم مثال می شوند و صور مثالی برای آنها مکشوف است و از امور غیبی خبر می دهند. این قسم از مردم بحسب احوال مختلفند، برخی بعد از اتصال بمثال همین اتصال حجاب آنها می شود و از عالم مثال مرور بهالم دیگر نمی نمایند و محروم از انوار تجلیات می شوند، چون استعداد آنها ضعیف است و تصور دارند.

ناصبته كـ.ف. را ولا یقرئه الامومن» و قال تعالى: «سماهم في وجوههم من انرا السجود» في حق اهل الجنة وفي حق اهل النار: «يعرف المجرمون بسماهم فيؤخذوا بالنواصي والاقدام» والمثالثات المقيدة التي هي الخيالات ايضاً ليست الا نموذجانها وظلاً من ظلاله خلقها الله تعالى دليلاً على وجود العالم الروحاني، ولهذا جعلها ارباب الكشف متصلة بهذا العالم ومستتيرة منه، كالجداول والأنهار المتصلة بالبحر والكوي والشبايك التي يدخل منها الضوء في البيت.

ولكل من الموجودات التي في عالم الملك، مثال مقيد كالخيال في العالم الانسان، سواء كان فلكاً او كوكباً او عنصراً او معدناً او نباتاً او حيواناً، فان لكل منها روحاً وقوى روحانية وله نصيب من عالمه، والألم تكن العوالم متطابقة. غاية ما في الباب انه في الجمادات غير ظاهر كظهوره في الحيوانات. قال الله تعالى: «وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا نفقهون تسبيحهم» وقد جاء في الخبر الصحيح ما يؤيد ذلك من مشاهدة الحيوانات اموراً لا يشاهدها من بنى آدم إلا ارباب الكشف اكثر من ان تحصى، وذلك الشهود يمكن ان يكون في المثال المقيد، والله اعلم بذلك ولعدم شهود المجريين من الانسان جعلهم الله اسفل سافلين.

جميع معاني وحقايق موجود در عالم چه در قوس صعود و چه نزول، دارای صورت مثالی است که با کمالات آن مطابقت دارد، چون مثال محل ظهور حقایق است و هر حقیقتی از اسم ظاهر بهره دارد ارواح و عقول باعتبار تجلی و ظهور در مراتب مثالی، دارای یک نحوه تعینی در این عالم می باشند، لذا حضرت ختمی خواجه کائنات «ص» حضرت جبرئیل را در مقام سدره شهود نموده است که دارای بالهای متعدد است و در خبر است که جبرئیل هر صبح و شامی داخل نهر حیات می شود و بعد از خروج بال و پر خود را تکان می دهد و از قطرات آبهای

برخی دیگر، بواسطه استعداد تام و تمام حجاب عالم مثال را پاره کرده و از صور تجاوز نموده بمعانی و معارف می رسند و مورد تجلیات الهیه واقع می شوند، هم آنها تعلق صرف باحوال خلق ندارد و سیر آنها واقف نمی شود مگر باتصال حقیقت وجود تجلیات آن و منفر در اطلاع باحوال ثلاثی و کشف صور مربوط باحوال مردم نمی گردند، بلکه این قسم از کشف مناسبت با مقام آنها ندارد. این حال برای بعضی از مردم بواسطه صفای نفس حاصل می گردد و اختصاص باهل سلوک و ریاضت ندارد مجوس و یهود و نصاری و کهنه نیز گاهی در این قسم از فراست شرکت دارند و از آن بی نصیب نیستند.

بال و پر او ملائکة نامعدودی خلق می شود.

جناح های متعدد اشاره است بدارا بودن او جهات متعدد را برای ظهور و تجلی در غیر و نیز اشاره بخطوط شعاعیهی است که بین او و حقایق نازله از جبرئیل وجود دارد، همانطوریکه از نور ظاهری خطوط شعاعیهی متعدد جدا می شود و منشأ انتشار نور می شود از نور واقعی و حقیقی نیز خطوطی معنوی متصل باشیاء است.

دخول جبرئیل در آب حیات، همان انغمار وجود خارجی اوست در حیات وجود و یحیر وحدت و خروج او از آب حیات اشاره است بر جوی او بکثرات و مبدئیت او از برای تجلی و ظهور در حقایق، چون بمذاق تحقیق جبرئیل عقل اول است و از این جهت واسطه در فیض و اظهار مافی الغیب می باشد. قطرات ماء عبارت است از حیثیات موجوده از حقایق که در وجود جبرئیل قبل از ظهور خارجی حقایق وجود دارد که از آن تعبیر بوجوب سابق بر وجود علت نموده اند، چه هر معلولی قبل از وجود خارجی در وجود علت و بوجود جمعی علت موجود است و منشأ وجود خارجی معلول می باشد. خلق اشیاء از قطرات اشاره است بتنزل همان حیثیات موجود در علت بوجوب و وجود سابق بر وجود معلول.

عالم برزخ، مشتمل است بر عرش و کرسی و سماوات سبع و ارضین و آنچه این حقایق در بر دارند، و عالم برزخ مشتمل است بر عوالم متعدد، و از همین نکته هوشمندان صومعه ملکوتی بر کیفیت معراج پیغمبر و شهود آنحضرت انبیاء عظام را در سماوات سبع پی می برند. وجود انبیاء عظام در عوالم جسمانی مثالی همان ظهور آنها است در این عوالم و در برداشتن عالم برزخ جمیع حقایق را از جمله انبیاء علیهم السلام، در حالتی که انبیاء بحسب سیر صعودی و نزولی جمیع عوالم وجودی را پیموده اند و ظهور آنها بوجود برزخی چه در صعود و چه در نزول مرتبهی از مراتب وجود آنها است.

سیر استکمالی انبیاء تا مقام عقول و مقام قاب قوسین و سیر حضرت ختمی و اولیاء محمدین تا مقام اودانی است. «سیر عارف در دمی تا تخت شاه»، ولی از آنجائیکه عالم برزخ در قوس نزول مظهر تفصیلی عالم ارواح است و در قوس صعود مظهر اتصال نفوس ناطقه و برازخ متصله است، لذا همه حقایق را واجد است.

حضرت خواجة کائنات، مقام انبیاء را باعتبار وجود مقداری جسمانی شهود نموده است.

صورت‌های محسوسه جسمانی، ظهورات و مثال‌ات و ظلال عوالم برزخی است، لذا کمال از این صورت و ظاهر بندگان خداوند احوال و شئون معنوی و غیبی آنها را ادراک می‌نمایند و می‌یابند و علت و واسطه این شناسائی فراست مؤمن است که مبدئه انکشاف احوال عبد است، چون مؤمن بنور خدا و بواسطه بینائی مفاض از حق، حقایق را می‌نگرد، لذا در پیشانی دجال نشانه «کفر» نوشته شده است و اهل باطن آنرا قرائت می‌نمایند.

خیالات مقیده و برانخ متصله، نیز حقایق را باعتبار اتصال برزخ مطلق ادراک می‌نمایند، چون برزخ متصل و مقید، ظل و فرع و عکس برزخ کلی می‌باشد، لذا وجود مثالی مقید در انسان، دلیل بر وجود مثال کلی و مطلق است و اتصال بعالم مطلق دارد و کسب فیض از آن عالم می‌نماید، بلکه هر نوعی از انواع موجود در این عالم از جماد و نبات و حیوان و انسان دارای روح و معنی و مثالند و از ملکوت عالم نصیب و بهره دارند، دلیل بر این مطلب لزوم تطابق عوالم است، فرقی که هست ملکوت در پاره‌ای از انواع ظاهرتر است و در برخی از موجودات خفی است، لذا ملکوت در جمادات غیر ظاهر است، ولی در نبات تا اندازه‌ی ظاهر است، چون نفس نباتی حظی از ملکوت دارد و تا اندازه‌ی ماده جسمانی ترفع دارد.

در آیات و روایات، ظواهر و نصوص متعددی بر سریان شعور در همه حقایق وجود دارد، نظیر: «ان من شیء الا یسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبیحهم»، لذا در اخبار صحیح وارد است که حیوانات اموری را که مشهود انسان نیست بچشم باطن شهود می‌نمایند. شهود حیوانات حقایق مثالی را ممکن است در برزخ متصل «مثال مطلق» و یا مثال منفصل «مثال مقید» باشد، و چون مجربین از انسان این قبیل از حقایق را شهود نمی‌نمایند، خداوند مقام آنها را اسفل صافلین و یا، کالانعام بل هم اضل سبیلاً، معرفی نموده است.

صورت انسانی باعتبار در برداشتن مدارک و مشاعر ظاهری و باطنی، بزرگترین دلیل و برهان بر وجود مطلق است و بالا ترین دلیل و شاهد بر وجود عوالم سه گانه «عالم حس و خیال و عقل» است. انسان باعتبار دارا بودن نشأه جسمانی و نشأه خیال و عالم عقل، سه عالم کلی و مطلق متصل است و حاکی از این سه عالم می باشد. ما در طی این شرح، برهان بر وجود عالم مقداری مجرد از ماده جسمانی اقامه خواهیم نمود. مدرکات خیال از باب سنخیت بین مُدرک و مُدرک نیز تجرد از ماده جسمانی دارد.

شیخ اکبر محیی الدین «فده» در فتوحات «در معرفت بقاء نفس» گفته است «برزخ حاجز، معقول بین متجاورین است و در آن قوه هر یک از متجاورین می باشد، نظیر خط فاصل بین ظل و شمس. چنین حقیقتی غیر از خیال موجود دیگری نمی باشد، مثل اینکه انسانی صورتی را در آینه درک می نماید و قطع دارد که از وجهی صورت خود را ادراک نموده و از جهتی واقعیت صورت خود را ادراک ننموده است، هم صورت خود را دیده و هم ندیده است، فلیس بصادق ولا کاذب فی قوله: رأی صورته و ما رأی صورته، فما تلك الصورة و این محلّها و ما شأنها، فهی منفیة ثابتة موجودة معدومة مجهولة».

حق تعالی چنین حقیقتی را مرآت از برای شناسائی حقایق قرار داده است. انسان در صورتی که از حقیقت چنین امری عاجز باشد، فیهو یخالقها اعجز. تجلیات حق اول مجهولة الکنه است. انسان در نوم و عالم رؤیا أعراض را صور قائم بذات مشاهده می نماید و آنها را مورد خطاب و تکلم قرار می دهد. شخص مکاشف در بیداری حقایقی را شهود می نماید که نائم در خواب می بیند و میست بعد از موت شهود می کند. بعضی از مردم حقایق متخیله را بعین حس رؤیت می کنند، و برخی بچشم خیال در حال یقظه شهود می کنند اما در حال نوم قطعاً حقایق بچشم خیال مشهود می شود.

حق تعالی وقتی که قبض می نماید ارواح را، از صورت جسمانی مادی نفوس جمیع حقایقی را که مکنون در غیب نفس و عالم خیال می باشند، بچشم خیال شهود می نمایند، انسان بعین خیالی می بیند و با همان ادراک می شنود و هکذا.

ارواح مدبر صورت در حضرت اجمال بنحو جمع موجودند و نسبت باعیان خود تفصیل وجودی ندارند ولیکن بنحو تفصیل در حضرت اجمال مشهود حقند، نظیر حروف در رأس مداد، و مشهود حقند بنحو تفصیل در وقتی که قلم نقش وجود بر لوح زد، صور کلمات و حروف ظهور تفصیلی پیدا نمودند، و چون حق تعالی صور عالم را ایجاد نمود، روح کل بمنزله قلم قدرت حق دست کاتب و ارواح مداد موجود در قلم و صور منازل حروف در لوح است. روح در صور عالم دمید ارواح بصورت تفصیلی متمیز شد.

بعضی گفته اند: ارواح در اصل وجود متولد از مزاج صورند، برخی این قول را انکار کرده اند. ارواح در خلق جدید و باعتبار تجسم اعمال و ظهور صور خیالی در نفس بصور متعدد متمثل می شوند، لذا موجودات بصور نیت و اعمال خود محشور می شوند. برخی در مقام حشر، انزل رتبه از بهائمند و صورت خنازیر و قرده نسبت بصورت آنها از صور محسنه بشمار می رود.

صور قائم بخیال که منشأ تنعم و یا عذاب اخروی است، از ماده جسمانی تجرد دارند، ولی خالی از مقدار نیستند. و نسبت صور برزخی به حقایق برزخیه و عالم مثال مطلق، نسبت نقص به تمام وضعیت و شدید و نسبت زمان طفولیت بزمان رجولیت است. قبر حقیقی مقبره صور اعمال و منشأ نیت و مبدئ تنعم بنعم الهی و یا تعذیب بعدابهای گوناگون حق است که: «یحشرون الناس علی صور نیتهم».

و«القبر اما روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النيران».
فردوسی طوسی «رض» فرموده است:

به بگذشتن از گورمان چاره نیست که جان را جز از گور گهواره نیست

موت انسان بین نشأتین «دنیاویه و آخرویه» برزخی است که ارواح در آن بصورت مثالی و برزخی متجسد می شوند. برزخ نسبت بعالم آخرت بمنزله شکم مادر است نسبت بجنین که باید مراحلی را به پیماید تا بعالم دیگری وارد شود. بهمین جهت هر که بمیرد قیامتش بر پا می شود. شیخ الاشراف به تبع اقدمین، از

عالم مثال بعالم مُثل معلقه تعبير نموده است، ولي فرق است بين برزخ نزولى كه شيخ الاشراف محل عذاب اشقيا را آنجا مى داند و برزخ صعودى كه ماده عذاب و تنعم در آن جا موجود است.

والسالك اذا اتصل في سيره الى المطلق بمبوره عن خياله المقيد، يصيب في جميع مايشاهده ويجد الأمر على ما هو عليه، لتطابقها بالصورة العقلية التي في اللوح المحفوظ، وهو مظهر العلم الإلهي، ومن هنا يحصل الاطلاع للانسان على عينه الثابتة واحوالها بالمشاهدة، لأنه ينتقل من الظلال الى الانوار الحقيقية، كما يطلع اليها بالانتقال المعنوي، وتبين ذلك انشاء الله في الفصل التالي، واذا شاهد امرأ ما في خياله المقيد يصيب تارة وبخطى اخرى وذلك، لأن المشاهد اما ان يكون امرأ حقيقياً أولاً، فان كان، فهو الذي يصيب المشاهد فيه، والا فهو الاختلاق الصادر من التخيلات الفاسدة، كما يخلق العقل المشوب بالوهم للوجود وجوداً ولذلك الوجود وجوداً آخر، وللبارى شريكاً وغيرها من الاعتبارات التي لاحقيقة لها في نفس الأمر. قال تعالى: «ان هي الا اسماء ستموهما انتم وآباءكم، وما انزل الله بها من سلطان».

وللإصابة اسباب بعضها راجع الى النفس وبعضها الى البدن وبعضها اليهما جميعاً.

اما الاسباب الراجعة الى النفس كالتوجه التام الى الحق والاعتقاد بالصدق و ميل النفس الى العالم الروحاني العقلي وطهارتها عن النقايس واعراضها عن الشواغل البدنية واتصافها بالمجامد، لان هذه المعاني توجب تنورها وتقويها، ويقدر ماقويت النفس وتنورت، يقدر على خرق العالم الحسى ورفع الظلمة الموجبة لعدم الشهود، وايضاً يقوى بالمناسبة بينهما وبين الارواح المجردة لا تصافها بصفاتها، فيفيض عليها المعاني الموجبة للانجذاب اليها من تلك الارواح، فيحصل الشهود التام. ثم اذا انقطع حكم ذلك الفيض، ترجع النفس الى الشهادة متصفة بالعلم، منتقشة بتلك الصور بسبب انطباعها في الخيال.

والاسباب الراجعة الى البدن صحته واعتدال مزاجه الشخصى ومزاجه الدماغى.

والاسباب الراجعة اليهما الاتيان بالطاعات والعبادات البدنية والخيرات واستعمال القوى والآتها بموجب الاوامر الالهية وحفظ الاعتدال بين طرفي الافراط والتفريط فيها، ودوام الوضوء وترك الاشتغال بغير الحق دائماً بالاشتغال بالذكر

وغيره خصوصاً من اول الليل الى وقت النوم.

و اسباب الخطاء ما يخالف ذلك من سوء مزاج الدماغ، واشتغال النفس بالذات الدنيوية، واستعمال القوة المتخيلة في التخيلات الفاسدة، والاتهامك في الشهوات، والحرص على المخالفات. فان كل ذلك مما يوجب الظلمة وازدياد الحجب، فاذا اعرضت النفس من الظاهر الى الباطن بالنوم يتجدد لها هذه المعاني، فتشغلها عن عالمها الحقيقي فتقع مناماته اضغاث احلام لا يعابها، و ترى ما تخيله المتخيلة بعينه، وما يرى بسبب انحراف المزاج كثيراً ما يكون اموراً مزعجة لها بحسب تغير مزاج بدنها اكثر مما كان.

فهذه الامور المشاهدة كلها نتائج احواله الظاهرة: «ان خيراً فخييراً وان شراً فشرأ».

ومشاهدة الصور تارة تكون في اليقظة وتارة في النوم، وكما ان النوم ينقسم باضغاث احلام وغيرها، كذلك ما يرى في اليقظة ينقسم الى امور حقيقية محضة واقعة في نفس الامر، والى امور خيالية صرفة لاحقيقة لها شيطانية، وقد يخلطها الشيطان بيسير من الامور الحقيقية، ليضل الرأي. لذلك يحتاج السالك الى مرشد يرشده ويتجبه من المهالك. والاول اما ان يتعلق بالحوادث اولاً، فان كان متعلقاً بها فعند وقوعها كما شاهدها. او على سبيل التعبير وعدم وقوعها يحصل التمييز بينها وبين الخيالية الصرفة، وعبر الحقيقة عن صورتها الاصلية أما هو للمناسبات التي بين الصور الظاهرة هي فيها وبين الحقيقة ولظهورها فيها اسباب كلها راجعة الى احوال الرائي وتفصيله يؤدي الى التطويل، واما اذا لم يكن كذلك فللفرق بينها وبين الخيالية الصرفة موازين يعرفها ارباب الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم، كما ان للحكماء ميزاناً يفرق بين الصواب والخطاء، وهو المنطق. منها ما هو ميزان عام وهو القرآن والحديث المنبثى كل منهما على الكشف التام المحمدي «ص»، ومنها ما هو خاص، وهو ما يتعلق بحال كل منهم الفايض عليه من الاسم الحاكم، والصفة الغالبة عليه، وسنومىء في الفصل. التالي بعض ما يعرف به اجمالاً انشاء الله تعالى.

سالک ساير بحق در مقام سير عوالم بعد از اتصال بعالم مثال مطلق و عبور از خيال مفيد، خود جميع حقايقى را که از عالم ارواح بعالم مثل معلقه افاضه شده است شهود مى نمايد؛ چون عالم مثال ظل و ظهور و مقام نازل عالم عقول است. عالم مثال محل ظهور جميع حقايقى است که در لوح محفوظ که مظهر علم الهى

باشد بنحو وحدت و صرافت موجود است، و از راه عبور از خیال مقید و اتصال بعالم برزخ مطلق، انسان بعالم عقول متصل می شود و از عالم عقول مرور نموده بعالم اعیان ثابتته و حضرت علمیه متصل می شود و علم بعین ثابت خود پیدا می نماید و احوال مربوط بعین ثابت و استعدادات و لوازم آن را شهود می نماید. در فصول بعدی کیفیت ترقی انسان و سیر او را از عالم طبع و انتقال بعالم خیال و اتصال بعالم عقل و فناء در حضرت علمیه و مقام واحدیت بیان خواهیم نمود.

انسان اگر حقیقتی را در عالم مثال مقید خود ادراک نماید و اتصال به عالم مثال مطلق پیدا کند، گاهی آنچه را که ادراک کرده است با واقع تطابق دارد و گاهی هم تطابق ندارد، چون آنچه را که انسان شهود می کند یا امر حقیقی و واقعی است و یا امر واقعی نیست و با واقع تطبیق نمی کند. اگر مدرک او امر واقعی نباشد فہراً ناشی از تخیلات فاسده و از قبیل مختلقات عقل مشوب با وهم است، مثل اینکه قوۂ عاقله از برای وجود خارجی وجود و از برای وجود آن وجودی فرض می کند الی غیر النہایہ. «نظیر آنکه شیخ اشراق گفته است: اگر وجود امر محقق خارجی باشد باید موجود باشد، و هر موجودی از برای آن وجودی فرض می شود الی غیر النہایہ»، در حالتی که عقل خالص که مشوب با وهم نباشد، تصدیق می کند که وجود بالذات موجود است و احتیاج بوجودی زائد بر ذات ندارد و مشتقات باعتبار مفهوم ترکیب از ذات و مبدا اشتقاق ندارند.

ملاک رسیدن بواقع در ادراکات خیالی اسباب و عللی است که برخی از آنها مربوط بقوۂ خیال و نفس انسانی است که حقایق را ادراک می نماید. برخی از اموریکه ملاک اصابت واقع و یا عدم اصابت واقع است، اموری است خارج از نفس متخیله.

امور و اسباب راجع بنفس که مداخلیت در اصابت واقع دارد، و نفس مادامی که متلبس بآن امور نشود زیاد مرتکب خطا می شود، عبارتست از توجه تام بحق و اعراض از اسباب و جهات ظاهری و خلقی و اعتیاد بصدق و اجتناب از کذب و افترا و قول زور و تمایل نفس بموالم روحانی و عقلی و طهارت نفس از نقایص و

اعراض آن از شواغل بدنی و اتصاف بمحامد، چون این معانی موجب نورانیت نفس و قوت خیال و صفای باطن می گردد و نفس را مستعد از برای ادراک حقایق می نماید، چه آنکه تخلیه نفس از ذرائل و اتصاف بمحامد موجب جلاء نفس و آماده نمودن از برای قبول تجلیات غیبی می شود و قدرت از برای خرق عالم حسی و رفع ظلمات و حجب ظلمانی پیدا می کند، چون حجب ظلمانی مانع از کشف و شهود حقایق است، و نفس بعد از آنکه استعداد از برای ادراک حقایق پیدا نمود و مناسبت بین او و عقول فعاله پیدا شد و متصف بصفه عقول گردید بمقتضای سنخیت بین نفس و عقول، حقایقی که در عقول وجود دارد بر صفحه وجود نفس افاضه می شود، و همان صفای نفس، علت اتصال بعقل فعال و سایر عقول می شود.

اتصال نفس بعالم عقل و حقایق غیبی، گاهی مقام است. نفس در این مرتبه همه حقایق را شهود می نماید و قدرت بر القاء آن حقایق دارد. و اما از برای کسانی که اتصال نفس و اتحاد با عقل فعال و یا سایر عقول مقام نیست و حال است، گاهی اتصال بحقایق دارد و گاهی اتصالش قطع می شود، بعد از انقطاع و رجوع از وحدت بکثرت در قوس نزول با خود صور و نقوشی از اتصال بعقل همراه می آورد این صور گاهی با واقع مطابقت دارند و گاهی ندارند.

اسباب و عللی که مربوط بدن است، عبارتست از صحت بدن و اعتدال مزاج شخصی و دماغی، و جهاتی که مربوط است بصحت بدن و اعتدال مزاج شخصی و دماغ و امور مربوط بنفس و روح از قبیل عبادات و تصفیه باطن و اتیان بطاعات و عبادات بدنی و خیرات و استعمال قوی و آلات آن بر طبق اوامر الهی و حفظ اعتدال نفس از دو طرف افراط و تفریط، و دوام بر وضو و ترک اشتغال بغير حق بنحو دوام، و اشتغال باذکار و اوراد بخصوص از اول شب تا موقع خواب.

اسباب خطا که از علل عدم اصابت واقع و مانع اتصال نفس بحقایق غیبی و ملکوت است، عبارتست از اشتغال نفس بلذات دنیاوی و استعمال قوه متخیله در تخیلات فاسده و انهماک و توغل در شهوات و حرص بر مخالقات. جمیع این امور از چیزهایی هستند که موجب ظلمت و ازدیاد حجب و موانع انکشاف می باشند.

نفس هنگام خواب در موقعی که از عالم ظاهر اعراض کرد و بیاطن وجود رجوع نمود، معانی موجود در عالم غیب در قوه خیال او متجسد می شود، و این صور نفس را از عالم حقیقی خود بخود مشغول می نماید. منامات او اضغاث احلام است و اعتباری بآن نیست. نفس آنچه را که متخیله تخیل نموده است بعینه بدون تصرف ادراک می نماید.

جمیع این اموریکه در این مقامات شهود می شوند، نتایج احوال ظاهره انسان می باشند، که بیاطن وجود و قوای غیبی سرایت نموده است.

مشاهده صوری را که انسان باعتبار قوه خیال ادراک می نماید، گاهی در خواب واقع می شود و گاهی در بیداری، همانطوریکه نوم و خواب و رؤیا یا منقسم باضغاث احلام و امور حقیقی غیر اضغاث احلام می شود؛ همچنین حقایقی را که انسان باعتبار قوای غیبی ادراک می نماید منقسم می شوند بامور واقعی و حقیقی صرف و امور خیالی صرف، و یا امر حقیقی است که از مداخله وهم که شیطان القوی است بر کنار نمی باشد، این قسم خلطی مزوج است از امور وهمی و امور حقیقی، بهمین جهت سالک در سلوک خود احتیاج بمرشد و راه‌نما دارد که او را ارشاد کند تا از مهالک نجات دهد.^۱

قسم اول یا از قبیل حوادث است و تعلق بحوادث می گیرد یا بحوادث تعلق ندارد. اگر تعلق بحوادث گرفته باشد در موقع وقوع فرق بین خیالی و غیر خیالی معلوم می شود، چون خیالی وقوع پیدا نمی نماید. و اینکه در منامات خیالی حقیقت، وجود ندارد و باصطلاح از معنای حقیقی خود عبور نموده است بواسطه مناسباتی است که بین صورت ظاهر و واقع موجود است. و اما اگر اموری باشد که مربوط بحوادث نباشد، بلکه مربوط بمعارف باشد، فرق بین رؤیای خیالی و واقعی موازی نیست است که ارباب ذوق و اصحاب مکاشفه آن را در کتب خود بیان کرده‌اند و اهل مکاشفه آن قبیل از منامات را می شناسند، کما اینکه حکما برای

۱. این مسأله احتیاج بیبحث مفصل‌تری دارد که ما از بیان آن در این شرح منوریم و در حواشی بر مصباح الاتس مبسوطاً متعرض آن شده‌ایم.

فرق بین صحیح و سقیم از افکار و مباحث عقلی و فلسفی موازیی وضع نموده اند و آن را منطق نام نهاده اند. موازین عامه در حقایق کتاب، و سنت است، که مبنای کشف تام محمدی می باشد و یا حاکی از کشف تام حقیقت محمدیه «ص» اند. موازین خاصه در کشف آنچیزی است که بحال هر یک از اهل مکاشفه باعتبار اسم حاکم و صفت غالبه بر او تعلق می گیرد. ما در قسمت موازین در اوائل این شرح پاره ای از آن موازین را بیان نمودیم.

شیخ اشراق در حکمت اشراق^۱ در بیان سبب انذارات و اطلاع بر مغیبات گفته است: «الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة، فقد يتخلص عن شغل التخيل، فيطلع على امور مغبية، ويشهد بذلك المنامات الصادقة، فان النور المجرد اذا لم يكن متحجباً وجرمياً، فلا يتصور ان يكون بينه وبين الأنوار المدبرة حجاب سوى شواغل البرزخ».

اصول معجزات و کرامات سه قسم است که یکی از آنها را شیخ مقول در حکمت الاشراق بیان کرده است، هر سه این اقسام در نبی بماهونبی و رسول مجتمع است:

خاصیت اول: از خواص نفس، ترفع نسبت بماده و تسلط بر اجسام است، و اجسام یکنوع انتقهار و خضوعی نسبت بقوای عالیه و روحانیه دارند، لذا جواهر ادنی و مادیات مطیع و مقهور جواهر اعلی و حقایق مجرده می باشند، و نفوس چون سیمت قهاریت بابدان عنصری دارند، عناصر خاضع و مقهور آن ها می باشند بهمین جهت نفس متصرف در بدن است.

نفس وقتی استکمال پیدا نماید و شبیه بعقل فعال شود، از حیث قوت وجودی و سعة تصرفات فعل عقل فعال را بجا می آورد، نظیر حدیده^۲ محمات^۲ که در اثر

۱. شرح حکمت الاشراق چاپ سنگی طهران ۱۳۱۳ هـ ق ص ۵۲۳.

۲. تشبیه به حدیده محمات از باب تشبیه صرف و ضیق تعبیر است. حدیده نار دو موجود عرضی و ترتب بین آنها در اتصاف بحرارت است. فناء عید در حق شدیدتر از انقمار حدیده محمات در نار و اتصاف بحرارت است.

مجاورت آتش کار آتش را انجام می دهد و از آتشی لاف می زند.^۱
 خاصیت دوم: نفوسی که بحسب نظر قوت تام و ذاتاً صفا و استعداد کامل از
 برای اتصال بعقل فعال دارند، مظهر افاضه علوم عقلی و معارف و حقایق مفاض از
 عالم غیب واقع می شوند. برخی از نفوس بشری باندازه‌ی مستعد از برای
 استکمال عقلی و اتصال بعوالم غیبی می باشند که از معلم بشری مستغنی هستند و
 مستکفی بالذات می باشند، ولی برخی با آنکه استعداد تام دارند، ولی احیاناً از
 معلم بشری استغنا ندارند. در مقابل اینها برخی از نفوسند که بواسطه عدم
 استعداد، تعلیم در آنها اثر ندارد «و ان طال مدته» بعضی از نفوس متوسطند.

خاصیت سوم: در قوه خیال موجود است و آن استعداد اتصال بعالم مثالی
 است، مثل اینکه این اتصال از برای عامه مردم در حالت خواب و نوم حاصل
 می شود و نفوس آنها سیر در عالم غیب مثالی می نمایند. این قسم را شارح در
 حکمت الاشراق به تبع مصنف کتاب «شیخ مقبول» «ره» بیان نموده است. بیان
 این مطلب بنا بر مشهور آنستکه نفس بعد از رکود قوی خصوصاً میل اعصاب
 دماغی باستراحت، یک نحوه فراغت بال در خود مشاهده می نماید، چون در حال
 رکود جهات بدنی، قوای باطنی نفس هم را کد می شوند و نفس چون از منخ
 ملکوت است بمجرد فراغت بال و رفع موانع، اتصال بعالم غیب مثالی پیدا
 می نماید و بر نقوش و حقایق که در الواح عالیه و جواهر روحانیه است و نفس با
 آن نقوش یک نحوه آشنائی دارد، و در ذات آن یک نحوه تهباً استعدادی موجود
 است نسبت بدرک آن نقوش و حقایق، قهراً آن نقوش در نفس منطبق می شوند.
 انطباع صور در نفس متخیله در مقام اتصال وقت نوم نظیر انطباع صورت آینه‌ی
 است نسبت بآینه دیگر، آنچه در یکی از دو مرآت است در مرآت دیگر منطبق

زآتشی می لافد و آتش وش است
 پس اتسا النار است وردش یسی زبان
 گوید او: من آتشم من آتشم

→ رنگ آهن محورنگ آتش است
 چون بر برخی گشت همچون زر کان
 شد ز رنگ و طبع آتش محتشم

۱. برخی از نفوس شریزه نیز در اشخاص اثر می گذارند، نظیر اشخاصی که از آنها به بد چشم تعبیر شده
 است در حالتی که اثر ناشی از روح است.

می شود، این صورت اگر جزئی باشد و حافظه آن را حفظ نماید و نفس از خود تصرفی در آن ننماید، این قبیل از رؤیا احتیاج بتعبیر ندارد. اگر متخیله از حیث حکم غالب باشد یا ادراک نفس ادراک شبحی ضعیف باشد، قهراً متخیله در این صورت تصرف خواهد نمود و آن را بصورت مثل یا ضد آن تبدیل خواهد نمود. این رؤیا احتیاج به تعبیر دارد و چه بسا ادراکات خیال و انتقالات آن مضبوط بنوع مخصوص نگردد، قهراً وجود تعبیر نسبت باشخاص و احوال و صناعات و فصول ششگانه مختلف می شود و شخص معبر بحقیقت نوم بنحو حدس می رسد، چه در این قبیل از خوابها التباس و غلط غلبه دارد، یا اضغاث احلام است و اصل ندارد. منشأ اضغاث احلام اضطرابات قوه متخیله و حرکات مضطرب آن می باشد. نفس در این مورد از حیث اتصال و ادراک واقع ضعیف و قوه خیال مشغول محاکات آن می باشد، و چه بسا اتصال بروحانیات پیدا ننماید و اما اگر ادراک و اتصال قوی باشد، دائماً حکایت از صور نموده و مشغول اختراع صور و نقوش می گردد و بحافظه می سپارد تا بیدار شود و رؤیای خود را متذکر گردد.

حکایت و تذکر صور و حفظ مدرکات اسباب و عللی دارد، سبب علم غیب در بیداری آنستکه سبب احتیاج بخواب، ضعف نفس است و بعد از فراغت از توجه تام بحواس، متصل بعالم غیب می شود، و این امر از برای بعضی از نفوس قویه که قدرت پرواز بملکوت را دارند و از برای آنها سیطره تام ببدن و قوای آن حاصل گردیده است در حال بیداری محقق می شود. بعضی از اشخاص که دارای حواس جمعند می توانند بجهات مختلف توجه داشته باشند، و چه بسا کالبرق الخاطف حقایق را شهود نمایند و بماورای عالم اطلاع پیدا نمایند، این خود نوعی از نبوت است «در صورتی که قوه متخیله ضعیف باشد»، و آنچه که در این موارد در حفظ باقی بماند وحی صریح است و اگر متخیله قوی باشد و مشتغل بطبیعت محاکات گردد وحیی است که احتیاج بتأویل دارد، کما اینکه بعضی از رؤیا محتاج بتعبیر است. اگر تغییری در مزاج حاصل گردد، از قبیل بیبوست و حرارت و نفس را که از محاکات مانع شود، مثل کسی که چشمش باز باشد و چیزی نبیند، با این حال نیز انکشاف واقع محال نمی باشد و ممکن است امری از جواهر روحانیه در

غیب وجود نفس منکشف گردد و آن را حکایت نماید و بر زبان جاری نماید، و چه بسا خود قائل بحقیقت آن پی نبرد و غافل باشد. این امر در بعضی از مجانین و مصروعین و گه‌گه نیز بظهور پیوسته است. قسم اول نوعی از کمال و این قسم نوعی از نقص است.

اما سیر اینکه بعضی از افراد انسان در حالت بیداری اموری را که وجود خارجی ندارند ادراک می‌نمایند، آنستکه نفس گاهی حقایقی را در غیب عالم ادراک می‌نماید و چون ادراک قوی است مدرک غیبی در حفظ باقی می‌ماند، گاهی ادراک در مقام قبول ضعیف است و متخیله بر آن مستولی می‌شود و حس مشترک صورت را ثبت خواهد نمود و صورت در حس مشترک منطبع می‌شود و بقوة ابصار نیز سرایت می‌نماید، ولی بمذاق تحقیق محسوس بالذات و معلوم در صقع نقص صورت خارجی نمی‌باشد، بلکه محسوس صورت موجود در حس مشترک است، چه صورت از خارج موجود در حس مشترک گردد و یا از قوه عاقله بخیمال و از خیال بحس مشترک وارد شود و حصول صورت در حس مشترک اعم از داخل و خارج یک نوع ابصار است اگرچه چشم بسته باشد و یا در محیط تاریکی بسر برد. از همین قبیل است آنچه را که مریض از صور مشاهده می‌نماید و همچنین خائف در مقام اشتداد خوف و ضعف نفس صوری را در حس مشترک خود شهود می‌نماید، لذا اشخاص ضعیف النفس و خائف صور موحشه‌یی را می‌بینند و تعبیر به جن و غول و چیزهای دیگر می‌نمایند: «هذه طريقة المشائين و هذا كله غير مايري من الصور الموجودة في عالم الآخرة، كما حققناه في التعليقة السابقة من احوال المعاد الجسماني و حقيقتها تفصيلاً في رسالة مستقلة في كتاب سميته به: «شرح حال و آراء فلسفي ملاصهدرا، چاپ مشهد مسئله المعاد الجسماني على طريقة صدرالمحققين «قده»».

مطالب و تحقیقاتی که دانشمندان از علمای غرب و فلاسفه جدید در پیرامون خواب و رؤیای مختلف بیان کرده‌اند که بحسب ظاهر مخالف تحقیقاتی است که ذکر شد، منافات با اصل مقصود و اتصال نفس با عالم عقول و عوالم برزخی و مثالی ندارد و آنچه که در این باب علمای مغرب زمین ذکر کرده‌اند، مربوط

بجہات مادی رؤیا است، با آنکہ مطالب آنها در این باب مملو از مجازفات است و قوای دماغی آنها استعداد ادراک این قبیل از عرشیات را کہ اختصاص بمحققان از عرفا و حکمای اسلامی دارد فاقد است. «کل میسر لما خلق له» اکثر تحقیقات ما در این قسم از مطالب مأخوذ از اخبار متواتره و نصوص محکمہ است کہ «لایاتیہا الباطل من بین یدیہا ولا من خلفہا».

تنبيه

لايبدأ وان يعلم ان كلما له وجود في العالم الحسى، هو موجود في العالم المثالى دون العكس. لذلك قال ارباب الشهود: ان العالم الحسى بالنسبة الى عالم المثالى كحلقة ملقاة في بئداء لانهاية لها. واما اذا اراد الحق ظهور مالا صورة لنوعه في هذاالعالم في الصورة الحسية كالعقول المجردة وغيرها، يتشكل باشكال المحسوسات بالمناسبات التى بينها وبينهم وعلى قدر استعداد ماله التشكل، كظهور جبرئيل بصورة دخية الكلبى وبصور آخر كما نقل عن عمر من حديث السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان^١، وكذلك باقى الملائكة السماوية والعنصرية والجن ايضاً، وان كان لها اجسام نارية، كما قال الله تعالى فيهم: «وخلق الجن من خارج من نار».

والنفوس الكاملة الانسانية ايضاً تتشكّلون باشكال غير اشكالهم المحسوسة، وهم

١ . اين حديث را مسلم در صحيح باين طريق ذكر کرده است و عرفای اسلام در اطراف آن تحقيقاتی نفيس نموده اند محمد بن علي بن الحسين الباساني قال اخبرنا محمد بن اسحق القرشي قال اخبرنا عثمان بن سعيد الداراني قال اخبرنا سليمان بن حرب عن حماد بن زيد عن مطر الوراق عن أبي بريدة عن يحيى بن يعمر عن عبد الله بن عمر عن عمر بن الخطاب في حديث سؤال جبرئيل رسول الله «ص» قال: ما الاحسان قال ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك . رجوع شود بمنازل السائرين خوارجہ عبد الله شرح محقق كاشاني «چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۱۲» وجه استشهاد در این جا مراتب ايمان و اسلام و احسان تيست مراد كيفيت تجسم جبرئيل از برأى تكلم با حضرت رسول «ص» است ما در بيان معنای احسان اين حديث را بيان خواهيم نمود و در شرح بر نصوص و حواشی بر منازل السائرين نيز مفصل بيان کرده ايم اين حديث از حيث مدلول عين حديثى است که از زيد بن حارثه يا حارثه کلبى نقل شده است اين مضمون از اهل عصمت در موارد متعدد بما رسیده است.

في دار الدنيا لشدة انسلاخهم من ابدانهم وبعد انتقالهم ايضاً الى الآخرة، لازدياد تلك القوة بارتفاع المانع البدني، ولهم الدخول في العوالم الملكوتية كلها، كدخول الملائكة في هذا العالم، وتشكلهم باشكال اهل، ولهم ان يظهروا في خيالات المكاشفين، كما تظهر الملائكة والجن، وهؤلاء هم المسمون بالبدلاء. وقد يفرق بينهم وبين الملائكة اصحاب الاذواق بموازنتهم الخاصة بهم، وقد يلهمهم الحق سبحانه ما يحصل به العلم بهم، وقد يحصل باخبارهم عن انفسهم، واذا ظهروا عند غير المكاشف من الصالحين والعابدین، لا تمكن له ان يفرق بينهم الا بقرائن يحصل منها الظن فقط، مثل الاخبار عن المغيبات والاطلاع بالضمائر والاتباء عن الخواطر قبل وقوعها في القلب. والله اعلم.

نظراً بآنکه عالم مثال واسطة بين عالم عقول مجردة، یعنی ارواح عاليه و عالم جسمانی مادی است، و علت مفیض وجود معلول باید آنچه را که معلول واحد است خود بنحو اعلى و اتم واجد باشد، خصوصاً اگر علت از ماده مجرد باشد و معلول مادی و جسمانی و موجود جسمانی از حيث وجود ضعيف ترين وجود است و موجود مجرد وجودی سعی و کلي و واسع و عليم می باشد، لذا اهل معرفت گفته اند: آنچه که موجود در عالم حس و ماده است، در عالم برزخ نزولی بنحو اتم و اعلى موجود است با امری زائد، ولی حقایق موجود در عالم مثال بنحو اتم در عالم ماده نیست، بلکه عالم ماده صورت نازله و تعیین عالم برزخ است، لذا عالم ماده را در باب تحقیق تشبیه بحلقه یی کوچک کرده اند که در بیابان نامتناهی افتاده باشد ولیکن اگر قدرت و مشیت حق تعلق بگیرد باظهار حقیقتی که نوع آن در این عالم وجود ندارد، مثل عقول مجردة و حقایق غیبیه، عقل مجرد تام متشکل باشکال محسوسات می شود، ولی شرط این ظهور مناسباتی است که بین حقایق غیبی و صورت حسی که بآن متشکل می شوند باید موجود باشد، مثل ظهور جبرئیل بصورت دحیه کلبی، یا بصورت های دیگر مثل اینکه از خلیفه دوم در حدیث سوال جبرئیل و رسول الله از ایمان و احسان و اسلام نقل شده است و همچنین سایر ملائکه سماوی و عنصری و آنچه نیز ظهوراتی بنحو تشکل در عالم اجسام دارند، نفوس کامله انسانیه نیز متشکل بصور برزخی یعنی صور غیر اشکال محسوسه آنها می شوند.

علت تشکّل افراد انسانی بصورت غیر اشکال محسوسه، قوت نفس و تمامیت جوهر ذات آنهاست، و آنها بواسطه شدت انسلاخ و تجرد از ابدان خود که «وهمّ فی جلباب» من ابدانهم قد نفسوها و رفضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس». و حقایق مادی و مواعع جسمانی قهراً مطیع حقایق روحانی است و نفس بعد از سیر استکمالی و اتحاد با عقول طولی در تجلی و ظهور در حقایق، حکم عقول را پیدا می نماید و از عقول لاحقّه می شود بواسطه رفع موانع مادی باشکال مختلف مجسم می شوند و در عوالم ملکوتی سیر می نمایند، همانطوریکه ملائکه باین عالم ظهور می نمایند و بصورت اهل این عالم در می آیند. مجردین از جلباب بشریت، چه بسا در خیالات اهل کشف ظاهر شوند و کما اینکه ملائکه و جن ظهور در عالم جسمانی می نمایند.

این اشخاص که صاحبان نفوس قویّه اند، بعد از خلج جلباب بدن در خیالات اهل کشف ظاهر می شوند، و گاهی مبدئ کشف اهل شهود می شوند. در لسان اهل عرفان با بدال یا بُدلاء نامیده شده اند. فرق بین این اشخاص و ملائکه نزد اصحاب ادواق و مکاشفه، مبتنی بر موازین مخصوصی است که اختصاص باهل ذوق دارد، و گاهی حق تعالی اهل عرفان را در شناسائی ابدال ملهم می نماید و از الهام غیبی بدلا را می شناسند. و گاهی ابدال^۱ خود را با اهل مکاشفه و یا غیر

۱. اولیای حق چند قسمند که ببرکت آنها اهل عالم محفوظند، نبوت منقطع می شود و ولایت چون از اسماء حق است دولت آن ابدی و دائمی است.

اولیا بحسب مراتب وجودی چند قسمند: قطاب، افراد، اوتاد، بدلا، نجیا و تقیا. از عبدالله بن مسعود مروی است که حضرت رسول «ص» گفته است: «ان الله في الارض ثلاثمائة شخص قلوبهم على قلب آدم وله اربعون قلوبهم على قلب موسى وله سبعة قلوبهم على قلب ابراهيم وله اربعة قلوبهم على قلب جبرئيل وله ثلاثة قلوبهم على ميكايل وله واحد قلبه على قلب اسرافيل، فاذا مات الواحد ابدل الله مكانه من الثلاثة، واذا مات واحد من الثلاثة ابدل الله مكانه من الاربعة واذا مات واحد من الاربعة ابدل الله مكانه من الاربعةين واذا مات احد من الاربعةين ابدل الله مكانه من الثلاث مائة واذا مات واحد من الثلاثمائة ابدل الله مكانه من العامة؛ يدفع الله البلاء من العامة ببركتهم».

واحدی که بر دل اسرافیل است قطب جمیع قطاب و غوث اعظم و مرتبة اوفوق جمیع اولیاء است و مظهر باطن نبوت خواجه کائناتست. ما در حواشی بر مصباح مفصل این معنی را بیان کرده ایم.

اهل مکاشفه می شناسانند، ولی بدون این جهت اگر ابدال ظاهر بر غیر ارباب کشف از صلحا و اهل ایمان شوند، فرق بین ابدال و ملائکه امکان ندارد مگر

→ افراد سه «۳» تن هستند که بتجلی فردیت محقق شده‌اند و تابع صرف حضرت ختمی مرتبت می باشند و بواسطه کمال تام از حکم قطب خارجند.
 اوتاد چهار «۴» تن هستند که ارکان عالم قائم بآنهاست، بدلاء هفت «۷» شخص معین هستند که ایشان انای حق می باشند، نجبا چهل نفرند که رجال الغیب می باشند. رتبه نقبای اتزل از رتبه جمع اولیاء است، عدد آنها سیصد «۳۰۰» و از ابرار بشمار می روند، این طوایف بمقیده برضی از ارباب معرفت تا قیام قیامت موجودند و مدار عالم امکان می باشند و عالم از آنها خالی نخواهد بود، در آفرینش نظر حق باین جماعت است. ولی آنچه در روایات خاصه از حضرت ختمی و ائمه دیگر بظهور پیوسته است، قطب عالم وجود در هر عصری واحد است و آن امام مفترض الطامه است و عالم وجود، قائم بوجود او است و بتواتر رسیده است که اول آنها حضرت ولایت پناه امیرمؤمنان و آخر آنها مهدی موعود در آخرالزمان است. ما در مباحث ولایت در پیرامون این شرح، این مطلب را متعرض می شویم و بیان خواهیم کرد که بر طبق گفته پیغمبر علی علیه السلام مقدم قوم و باب اعظم مدینه علم رسول اکرم و ساتی قوم «اهل عرفان» از مشرب کوثری که اختصاص به خاتم انبیاء دارد می باشد و کسانی که با او در خلافت معارضه کردند و حق او را غصب نمودند، بمنزله ابراهای سیاهی بودند که مانع از تابش شمس کلیه ولایت بر اقطار عالم ظاهر گردیدند. جهانی را محروم از فیض خاص حق نمودند و چنان اوضاع را آشفته کردند و غرب را بجاهلیت سوق دادند، و اشراف قریش را بر مردم مسلط کردند و مقام خلافت را به بساط سلطنت تبدیل نمودند که زمینه‌ی برای خلافت ائمه اثنا عشر نگذاشتند.

خلاصه آنکه فیض حق بواسطه او بموجودات می رسد در اعصار سابق بر مهدی موعود، آباء او بودند، و در این اعصار مهدی موعود است. از طرق عامه روایت شده است که پیغمبر اسلام فرموده است: «لولم یبق من الدنیا الا یم، لظول الله ذلك الیوم حتی یبعث رجل منی، اومن اهل بیتی، یواطی اسمہ اسمی و اسم ابیه اسم ابی یملاً الارض قسطاً و عدلاً...» و نیز از طرق عامه نقل شده است: «المهدی من عترتی من اولاد قاطبه «سلام الله علیها» و نیز نقل شده است «برضی عن ساکن السماء و ساکن الارض...». شیخ کامل صدرالدین حمویه گفته است: «لن یخرج المهدی حتی یسمع من شرک نطه اسرار التوحید».

قیامتی الکبری تَمِیمِ دَورَهِ
 اقام لَدی المعبود فیها بچشتی
 و تختلف الاعیان فی کل عودَهِ
 که او کل است و ایشان همچو جزوند

قیامتی الصغری بخلمی و اُتَمَا
 و ذلك معادی فی قیامتی الشی
 و لیس اِذا حَقِقتْ ذَا بِنَسَاحِ
 وجود اولیاء او را چو عَضُونَد

بقرائنی که مفید ظن باشد، مثل اخبار از حقایق غیبی و اطلاع بضمایر و خبر دادن از خواطر قلبی قبل از وقوع آنها در قلب یعنی از حقایقی که هنوز از عالم غیب مفاض بر قلوب اهل ایمان افاضه نشده است خبر می دهند.

شیخ عبدالرزاق استاد مصنف در معارف یقینی در اصطلاحات صوفیه گفته است: «البدلاء هم سبعة رجال یسافرا حدهم من موضع و ترک فیه جسداً علی صورتہ بحیث لا یعرف احداً انه فقد، و ذلك معنى البدل لا غیر وهم علی قلب ابراهیم علیه السلام».



بدن بر دو قسم است: بدن مادی و بدن مثالی و برزخی. بدن مادی مخلوق از امشاج و بسائطی است که حق تعالی بمقتضای مقام خالقیت ایجاد نموده است و بمقتضای مقام بارئیت بسائط را صورت ترکیب داده است و بصورت تنوید بمقتضای اسم مصور درآورده است: «و کسونا العظام لحمًا» و در کتاب آسمانی است، «هو الله الخالق الباری المصور».

بدن مثالی مخلوق است از حرکت دوری بدن مادی، و مثالی، برزخی علت اعدادی است نسبت بروحی که از منشآت است. عالم برزخ و ملک هر دو از عالم حس و محسوسند و نسبت بین آنها نسبت ظهور و بطون است. آنچه که مدرک بحس مقید بماده است، عالم ملک است آنچه که بحس مطلق ادراک می شود از عالم برزخ است و آنچه که ببصر ادراک شود از این عالم است و آنچه که بباصره و مقام اطلاق ادراک شود از سنخ صورت برزخیه است. این عالم مملو از هباء و اثیر است و این همان هیولای مجسم بصور جسمیه ملازم صورت نوعیه عرشیه است. بنابراین، ملائکه ساجد و شیاطین و جنث و ارواح صاعده جمعاً در این فضا موجودند، لذا انسان دوستان و آشنایان پدر و برادر خود را در حالت رؤیا و خواب در برزخ می بیند و همچنین الوان و سطوح و اشکال و همچنین مسموعات و مسمومات از اصوات حسنه و روائح طیبه را ادراک می نماید، و گاهی قرائنی در رؤیت و مشامات موجود است که انسان قطع بادراک واقعی صور موجود در منام پیدا می نماید.

روح نسبت بدن برزخی قدرت و سیطره تام دارد و تصرفاتی در بدن برزخی دارد، از قبیل تخلخل و تکائف که بیصر مطلق رؤیت نمی شود. «در صورت تخلخل» و گاهی بیصر مقید دیده می شود «در مقام تکائف». خلاصه کلام، نفس و روح تأثیراتی در بدن مادی و برزخی باعتبار سیطره بر بدن دارد. بدن برزخی از سنخ اثیر، و بدن دنیایی از سنخ ماده و استبدال و تحلیل است، غایت الامر تأثیر روح در بدن دنیایی قهری و طبیعی، و در برزخ و مثال ارادی است لذا در تشکلات و ظهورات و مقادیر والوان تابع اراده روح است.

تصرفات برزخی ناشی از اقتدار روح است، و ماده برزخی هم چون بصرف تجلی روح و ظهور و تعیین نفس قائم است و احتیاج بجهات اعدادی از قبیل حرکات و استحالات و تدرجات ندارد و قابل محض است و تابع مشیت و اقتدار ارواح است.

انحاء تصرفات برزخی خلع و لبس صور است باعتبار ملکات، مثل مسوخت و قبض و بسط باعتبار تشکل و تخلخل و تکائف باعتبار جسم، استمداد و استزاده بحسب ماده، و ظهور و خفاء بحسب شخص، و امامت و احیاء باعتبار اشیاء، مثل تصرف آصف بن برخیا نسبت بعمرش بلقیس: «انا آتیک به قبل ان یرتد الیک ظرفک». این از قبیل احیاء و امامت است، و شاید از اقسام تصرفات «ولو به» در جسم تعلیمی است و از آن تعبیر بطی الأرض شده است. تصرفات حشمت الله سلیمان پیغمبر «ع» ناشی از کمال ولایت اوست که مقتضی کمال عبودیت است، نه تظاهر بر بوبیت، مگر از برای اظهار حق و ابطال باطل.

ظهور ارواح مجرده، «کسانی که متجرد از جلیاب بشریت شده اند و احاطه بعوالم مادی دارند و مستکمل بحکمیت علمیه و عملیه شده اند»، و ملائکه در عالم ملک و شهادت با بدان مثالی است نه ابدان ملکی و مادی. طریقه تحقق این اظهار و ظهور در عالم، همان اقتدار روح است بر تکائف بدن و استمداد و استزاده از هوا و اثیر روح، در این مقام اقتدار دارد بر اظهار خود بر اهل عالم شهادت بنحوی که مردم آنها را می بینند با آنکه تقید بعالم ملک و ماده دارند. از این قبیل است ظهور حضرت قطب العارفين مولی الموالی بظهور برزخی در

موقعی که حضرت امام حسن و امام حسین جنازه آن حضرت را تشییع می نمودند، و همچنین از همین قبیل است موضوع ظهور حضرت باقر بظهور برزخی در حضور امام جعفر بن محمد الصادق «ع».

گاهی مشیت تعلق می گیرد باظهار دست و کتابت بر جدار، مثل اینکه ظلمه امام حسین علیه السلام دستی را دیدند که بر دیوار این شعر را نوشت:

اترجو أمة قتلت حيناً شفاعة جده يوم الحساب

و از همین قبیل است قرائت حضرت سیدالابرار والأحرار حسین بن علی علیه السلام، آیت گهف را در حالتی که سرش از بدن جدا بود: «ام حسب ان اصحاب الكهف والرقیم كانوا من آیاتنا عجباً». و قرء علیه السلام ایضاً هذه الآیة: «وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون».

خلاصه کلام آنکه ارواح بصور برزخی در عالم ملک و ماده بتکائف و استمداد و استزاده ظاهر می شوند بنحوی که اهل دنیا آنها را با آنکه اهل عالم شهادتند، با حواس مقیده رؤیت می نمایند.

از همین قبیل است تمثّل جبرئیل بصورت دحیة کلبی و تمثّل و ظهور او به مریم علیها السلام، و ظهور و تمثّل او از برای تخریب شهر لوط.

این مطلب هم باید معلوم باشد که تمثّل ارواح و ملائکه بصور برزخی غیر از تنزل آنهاست، چون تنزل ارواح تمثّل نیست، بلکه ظهور آنهاست در عوالم وجودی مثل تنزل ملائکه: «تنزل الملائكة والروح فیها» در لیلۃ القدر و یا تنزل جبرئیل بر قلب پاک پیغمبر: «نزل به الروح الامین علی قلبك».

این امر نسبت بارواح قویه است، و اما ارواح نازله از اشقیاء و مردودین بواسطه مشیت و اراده ارواح کتمل است، مثل اینکه از ائمه علیهم السلام، وارد شده است که حضرت مهدی موعود «روحی فداء»، ارواح اشقیاء و غاصبان حق اهل بیت علیهم السلام، را زنده می نماید و همه مردم بچشم آنها را می بینند، و این ظهور نیز ظهور برزخی است ولی ظهور آن ناشی از اظهار ولایت کلیه مهدو به

عليه السلام است.^١ والحاصل ان في رجعة الأرواح لا بد من ظهورها في الملك على اهل الملك ، و ذلك اما بالدبابة للأرواح المقتدرة او بالوزع والتقييد والحبس ، اما لضعفهم وعدم تعلق مشيتهم او لشقائهم فانهم يقيدون بمشية الله .
 هذه خلاصة ما يمكن ان يقال في شرح كلمات المصنف «قده» في هذا المقام.

تنبيه آخر

عليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الأرواح فيه بعد المقارفة من النشأة الدنياوية، هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجردة وبين الاجسام، لأن مراتب تنزلات الوجود ومعارجه دورة، والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية، هي من مراتب التنزلات ولها الاولية. والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الاخرية. وايضاً الصور التي تلحق الأرواح في البرزخ الأخير إنما هي صور الأعمال ونتيجة الأفعال السابقة في النشأة الدنياوية، بخلاف صور البرزخ الأول، فلا يكون كل منهما عين الآخر، لكنهما يشتركان في كونهما عالماً روحانياً وجوهرأ نورانياً غير ماذى مشتملاً لمثال صور العالم.

وقد صرح الشيخ «رضي» في الفتوحات في الباب الحادي والعشرين وثلاثمائة بان: هذا البرزخ غير الأول، ويسمى الاول بالغيب الإمكانى، والثاني بالغيب المعالى، لامكان ظهورها في الاول في الشهادة، وامتناع رجوعها في الثاني اليها الا في الآخرة، وقليل من يكاشفه بخلاف الاول، لذلك يشاهد كثير منا، و يكاشف البرزخ الأول، فيعلم ما يريد ان يقع في العالم الدنياوى من الحوادث و لا يقدر على مكاشفة احوال الموتى. والله العليم الخبير.

بين برزخ نزولى و صعودى فرق است. وجود از عقل شروع مى نمايد و مراتب عقول را پيموده بوجود برزخى مى رسد، بعد از طى مراتب و مراحل برزخى بعالم ماده مى رسد. اين سير را قوس نزولى ناميده اند و چون منتهای حقايق حق است

١ . رجوع شود به القرآن والعشرة مرحوم عارف محقق آقا میرزا محمدعلی شاه آبادی، «نضر الله وجهه» «چاپ تهران، ۱۳۶۰، ق.

وجود بجزبه ربوبی از هیولی شروع نموده بعد از طی مراتب نباتی و قطع منازل و مراحل حیوانی بمقام خیال و برزخ می رسد، و برزخ راه و طریق سفر به عالم عقل و فناء فی الله است.

نفس بعد از استیفای مراتب نباتی و حیوانی و رسیدن بمقام خیال بالفعل، بواسطه اعمالی که ناشی از نبات است از او سر می زند، قهراً صوری برزخی در باطن وجودش حاصل می شود، و هر عملی مبده حصول هیئتی در روح می گردد. این صور و ملکات در سایر قوای غیبی نیز حصول پیدا می نمایند. صور خیالی مانند عقلی بحسب وجود عین وجود نفس است. ما در جای خود براهین متعدد بر اتحاد عقل و معقول و عاقل و خیال و متخیل و قوه متخیله، اقامه نمودیم. نفس در قوس صعود با عالم برزخ مطلق رابطه دارد و از جهتی متحد با آن عالم است، و روزنه‌یی از نفس بعالم وسیع و فسیح برزخ باز است، چون نفس در مقام صعود هیئاتی از مزاوله با خارج کسب نموده است و بآن صورتهای متصور است. قوس دیگر، دایره وجود را تشکیل می دهد. و همچنین مقام عقل انسان هم در مقام قوس صعود که از عقول لاحق به شمار می رود، غیر از عقل در قوس نزول است، لذا جنت و بهشت عقلی و مثالی و برزخی که پدر ما آدم ابوالبرزخ از آن خارج شد و هبوط نمود، غیر از بهشتی است که مردم در مقام قیام قیامت و رجوع حقایق باصل خود بآن عالم می روند. و این تعبیر: برزخی که ارواح در آن بعد از مفارقت عالم دنیا هستند غیر از برزخ نزولی است، خالی از مسامحه نیست؛ چون برزخ صعودی عین وجود ارواح متصاعده است، کما اینکه برزخ نزولی نیز عین وجود حقایق برزخی است.

علت آنکه برزخ صعودی غیر برزخ نزولی است، آنستکه مراتب تنزلات وجود و معارج آن دوری است و صعود عین نزول نیست، چون این امر مستلزم تحصیل حاصل و تکرار در تجلی است، بلکه صعود بر طبق نزول است. مرتبه برزخ قبل از دنیا از لوازم و مظاهر اسم اول، و برزخ بعد از دنیا محکوم بحکم اسم آخر است. و صور برزخی در قوس صعود که از راه کسب ملکات بعالم آخرت رجوع می نماید و بآن صور بهشتی یا دوزخی است، ثمره صور اعمال و نتیجه افعال است و چون

صعود باید بر طبق نزول باشد، وجود عالمی در قوس صعود که مجرد از ماده باشد و وجودی مقداری و نوری باشد لازم است، لذا برزخ مطلق و برزخ مقید نظیر عقل مطلق و عقل مقید در تجرد و نورانیت اشتراک دارند و صور حقایق در هر دو عالم وجود دارد، مثال مطلق و مقید مشتمل بر صور حقایق خارجی می باشند. قیام صور ناشی از اعمال و متولد از افعال بنفس قیام صدوری است نه حلولی.

شیخ اکبر محیی الدین عربی اندلسی «قده»، در اول باب «ثالث و ستون» فتوحات مکیه^۱ در معرفت بقاء نفوس انسانیه در برزخ بین دنیا و آخرت و بعث، گفته است:

بین القيامة والدُّنيا لذی نظر	مراتب برزخیات لها سور
تحوی علی حکم ما قد کان صاحبها	قبل الممات علیه الیوم فاعتبروا
لها علی الكل اقدام و سلطنة	تبدي العجائب لا تبقي ولا تذر
فيها العلوم و فيها كل قاصمة	فيها الدلائل والاعجاز والمعبر
كان سلطانها ان كنت تعقلها	الشرع جاء به والعقل والنظر

چون مدارج وجود و سیر نورنیر هستی در مدار عوالم وجودی و امکاتی دوری است، بعلت عدم تکرار در تجلی، سیر حقیقت وجود را در مدارهای نور بدائره‌یی که مشتمل بر دو قوس است تشبیه نموده‌اند، ظهور یکی از دو قوس از عقل شروع شده و بی‌هیولای اولی ختم می‌شود، عرفا این قوس را قوس نزولی و معراج ترکیب و لیالی قدر و ایام ربوبی نام نهاده‌اند.

قوس دوم «صعودی» از هیولای اولی و ماده المواد شروع می‌نماید و بانسان کامل ختم می‌شود. انسان کامل را حکما مضاهی عقل عاشر «یا رب النوع انسانی» و بعضی از حکمای اسلامی، مضاهی عقل نخستین و صادر اول می‌دانند.

۱. جزیه اول فتوحات «ابن عربی» ص ۳۳۹، چاپ قاهره بولاق ۱۲۶۶، ه. ق، این مسأله را قونیروی در تفسیر فاتحه الکتاب و کتاب نفعات بنحو اختصار ذکر کرده است.

محققان، حقیقت انسان ختمی را مضاهی مقام واحدیت و یا احدیت و مظهر اسم عظیم اعظم و مقام «اوادنی» می دانند. بنابراین، قوس صعودی با قوس نزولی تا مقام عقل مطابقت و بمجرد ورود انسان کامل در مقام سیر بمقام واحدیت از یکدیگر جدا می شوند، چون فناء فی الله و بقای بحق اختصاص بانسان دارد و مقام ملائکه نیست.

فرشته گرچه دارد قرب درگاه ننگنجد در مقام لسی مع الله این سیر را قوس صعودی و معراج تحلیل و یوم الهی: «الذی هو کخمسین سنة مما تعدون» تعبیر نموده اند.

شیخ اکبر در مقام آنکه برزخ صعودی غیر از برزخ نزولی است،^۱ همانطوریکه مصنف علامه نقل کرده است. برزخ صعودی را غیب محالی و برزخ نزولی را غیب امکانی دانسته است، چون برزخ نزولی ظهور در عالم شهادت دارد و عالم شهادت تعین برزخ نزولی است، لذا آن را برزخ امکانی دانسته است، ولی برزخ صعودی و صور اعمال در این نشاء ظهور ندارد و رجوع آن باین نشاء محال است، و ممکن نیست این عالم نشاء تعین وجودی برزخ صعودی باشد و ظهور صور عالم، برزخ صعودی که نتیجه اعمال و صور افعال انسانند در آخرت است مگر بعضی از متجردین از غشاوات طبیعت که ظهور در این نشاء بنحو تمثیل می نمایند، بتفصیلی که بیان کردیم.

شیخ اکبر در باب ثالث و ستون فتوحات، در مقام بیان آنکه برزخ صعودی نتیجه افعال و مقام تجسم صور اعمال است، گفته است: «والی مثل هذه الحقیقة یصل الانسان فی نومه بعد موته، فیری الأعراض صوراً قائمة بأنفسها تخاطبه ویخاطبها اجساداً حاملاً ارواحاً لایشک فیها، والمکاشف یری فی یقلته ما یراه

۱. فتوحات مکیه، چاپ مطبعه دارالکتب العربیه بمصر «قاهره صانها الله و من فیها عن الآفات»، چاپ کشمیری و شرکاء جزء سوم، صفحه ۲۳۲ و ص ۷۸. در آخر عبارت شیخ اکبر گفته است: «فذلک الغیب المحالی لا یظهر عنه ابدأ شیء یتصف بالشهادة».

النائم في حال نومه والميت بعد موته، كما يرى في الآخرة صور الأعمال تؤدي مع كونها أعراضاً، ويرى الموت كيشاً أملح، مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع. و من الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس ومنهم من يدركه بعين الخيال، اعني في حال اليقظه، واما في النوم فبعين الخيال قطعاً».

در همین باب گفته است: «فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور بعين الصور التي هي بها في الدنيا». در آخر باب گفته است: «كل انسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور اعماله الى ان يبعث يوم القيامة في النشأة الآخرة».

آنوقتد ملاصدرا در سفر نفس اسفار، در مقام بیان فرق بین برزخ نزولی و صعودی این عبارت «تنبيه» را: «عليك أن تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح... تا وقد صرح الشيخ «رض» في الفتوحات»، شیخ اکبر نسبت داده است. این عبارت در فتوحات نیست و قطعاً از مصنف علامه محقق «قیصری» است.

تحقیق و تنمیم

چون مصنف علامه «قده» از عالم مثال و برزخ نزولی و صعودی بحث نمود و در اثبات این عالم بکلمات اهل کشف و اهل عصمت و نبوت استدلال نمود، و از بیان برهان عقلی و تطبیق کلمات اهل مکاشفه با طریقه اهل برهان خودداری نمود و متعرض اشکالات و مناقشات اهل نظر و اتباع مشاء بر این مطلب نشد، ما بطور مختصر در این مسئله بحث می نمائیم.

اثبات مجرد خیال و صور قائمه بآن، و اثبات معاد جسمانی و حشر جمیع عوالم وجودی و بیان لزوم عود و رجوع جمیع اشیاء بمبده اعلى ببراهین عقلیه، و بیان کیفیت عذاب قبر و سكرات موت و غیر اینها از مسائل و مباحث مربوط

۱. سفر نفس اسفار «چاپ سنگی، طهران ۱۲۸۲ هـ.ق، ص ۱۰۹، فصل مربوط ببقاء نفس و کیفیت تجسم اعمال. ملا صدرا در این فصل و فصول سابق و لاحق بر این فصل مطالب زیادی از فتوحات شیخ اکبر نقل و برهانی کرده است.

بنفس و مقامات آن، و اثبات عوالم برزخی در قوس صعود و نزول وجود، از مسائلی است که بطور کامل تا قبل از صدرالمتألهین از آن بحث نشده است. شیخ الاشراق، متعرض این قبیل از مباحث شده است، ولی بنحو کامل در آن بحث نکرده است و در صدد اقامه براهین تام و تمام، خالی از مناقشه در اثبات این معنی برنیامده است. عرفاً خصوصاً محیی الدین از این مسئله بطور مبسوط بحث کرده است، ولی او هم در صدد رفع اشکالات و نقوض و مناقشات حکمای مشائین برنیامده است. مطالب کشفی او را اهل استدلال مورد اعتماد نمی دانسته و مناقشات خود را وارد می دانسته اند.

ملاصدرا در کتب و مسفورات خود مناقشات حکمای مشاء را وارد ندانست و رد نمود و براهینی بر اثبات تجرد خیال در قوس صعود و نزول اقامه نمود.^۱ تحقیق کامل و بررسی تام در این مسئله مبتنی بر قواعدی است که آن قواعد نیز از عوایض است.^۲

جمهور حکمای اسلامی بواسطه انکار تجرد خیال در صعود و نزول وجود، از اثبات معاد جسمانی و حشر اجساد عاجز مانده اند. شیخ اشراق حشر اجساد را بامثال نزولی تصحیح کرده است، در حالتی که حشر مربوط به رجوع انسان است بحق و یا مرتبه‌یی از مراتب وجود. ما در رساله معاد، وجوه فساد این قول را بیان نموده ایم. شیخ رئیس با آن عظمت علمی و قوه ذكاء در بعضی از کتب خود

۱. شیخ الاشراق فقط برهان بر وجود عالم برزخ نزولی اقامه نموده و از اثبات تجرد قوه خیال و صور قائمه بآن و اثبات تجرد برزخی قوه متخیله عاجز بوده و در این مطلب موافق حکمای مشاء مثل شیخ رئیس و فارابی و اتباع آنها است و مناقشات و شبهات مشاء را در این باب وارد می دانسته است در حالتی که بر طبق قواعد عقلی و کشفی و مطالب وارده از طریق وحی و ماثورات اهل عصمت و طهارت (ع) صعود بر طبق نزولست.

۲. محیی الدین عربی هم که بنحو مبسوط و بی سابقه‌یی در عوالم برزخ و نشئات بعد از موت در فتوحات مکیه بحث کرده است منظم و مرتب و مطابق با قواعد در آن بحث نکرده و کلمات او در این زمینه مرکب از غث و ثمین است. ملاصدرا در تحریر میانی عرفا در این قبیل از مسائل و اقامه دلیل بر مبانی اهل کشف بانضمام تحقیقات رشقیه‌یی از خود در دوره اسلامی نظیر ندارد ما در شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا مواردی را که او از خود تحقیق کرده است بطور کامل بیان کرده ایم.

برهان بر محالیت عود روح ببدن اقامه نموده و عود روح را ببدن دنیاوی مستلزم اجتماع نفسین در بدن واحد دانسته است، و در شفا و نجات^۱، معاد جسمانی را بعبارت ذیل تصدیق نموده است.

«فصل في المعاد: فبالحرى ان نحقق ههنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها وانها الى اى حال ستصير فنقول: يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول منه في الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبى «ص» و هو الذى للبدن عند البعث، و خيرات البدن و شروره معلومة لا يحتاج الى تعلم و قد بسطت الشريعة الحقبة التى اتانا بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد «ص» حال السعادة و الشقاوة بحسب البدن»^۲.

از شیخ، این اظهار بسیار مورد تعجب است، مطلبی را که برهان برخلافش قائم است، چگونگی می شود شارع که عقل کل است برخلاف آن کسی را متعبد نماید، در حالتی که میانی وارده از شرع مقدس و انبیاء برخلاف عقل صریح نخواهد بود و ممکن نیست انسان، متعبدو مؤمن بوجود امر محال گردد. مسئله معاد از مسائل عویصه است. آیات و اخبار متشابه در مسئله معاد زیاد است، بلکه اکثر آیات و اخبار مربوط بامور آخرت متشابه است. عدم غور در این آیات موجب اختلاف شدید در این مسئله شده است.

شیخ چون قائل بتجرد خیال نیست، و اصولا تجرد برزخی را منکر است، از اثبات معاد جسمانی عاجز مانده است.

شیخ در طبیعیات شفا و غیر او در غیر شفا، در نفی تجرد خیال متصل و اینکه

۱. رجوع شود به اواخر کتاب شفا و آخر کتاب نجات.

۲. ما در رساله مستقلی که در معاد تألیف کرده ایم، اقوال شیخ را از نجات و شفا نقل نموده ایم. اینکه شیخ گفته است: مسائل مربوط به بعث جسمانی و خیرات و شرور بدن احتیاج بتعلم ندارد، از طریقه تحقیق عدول کرده است. بحث در این مسائل از اباحت شریفه و این قبیل از مسائل، نفیس ترین مسائل فلسفی است، چه آنکه تطبیق قواعد شرعی در این قبیل از مباحث با برهان و طریقه اهل ذوق باب نفی را در معارف بروی انسان می گشاید، که شیخ و دیگران از اهل استدلال از آن محرومند و بحقیقت آن نرسیده اند و حکمای جامع بین کشف و شهود و نظر و برهان بتحقیقات قابل توجهی در این قبیل از مباحث رسیده اند.

ادراک خیالی بقوه جسمانیه است و مجرد ندارد، سه دلیل آورده اند که خلاصه اش را در این جا بیان می کنیم:

دلیل اول: که قوی ترین دلیل آنهاست اینست: «اَنَا اِذَا تَخَيَّلْنَا مَرْبَعًا مَجْتَمِعًا بِمَرْبَعَيْنِ مَتَسَاوِيَيْنِ، لِكُلِّ مِنْهُمَا جِهَةٌ مَعْيِنَةٌ، فَلَا شَكَّ فِي تَمْيِيزِ كُلِّ مِنَ الْمَرْبَعَيْنِ الطَّرْفَيْنِ عَنِ الْآخَرِ فِي الْخِيَالِ، فَذَلِكَ الْاِمْتِيَازِ اِمَّا لِذَاتِهِمَا، اَوْ لِوَاوِزِ ذَاتِهِمَا اَوْ لِامْرِغِرِ لِاَزْمِ. وَالْقِسْمَانِ الْاَوَّلَانِ بَاطِلَانِ، لِأَنَّ الْمَرْبَعَيْنِ الطَّرْفَيْنِ مَتَسَاوِيَانِ فِي الْمَهِيَّةِ، وَ اِمَّا الْقِسْمِ الثَّلَاثِ فَغَيْرِ الْاَزْمِ الْمَبْتِيزِ اِمَّا اِنْ يَتَوَقَّفُ حَصُولُهُ لِاحْدِهِمَا عَلٰى فُرُوضِ فَارِضٍ وَ اعْتِبَارِ مَعْتَبِرٍ، اَوَّلًا يَلْزَمُ، وَ الْاَوَّلُ بَاطِلٌ؛ اِمَّا اَوَّلًا، فَلَا نَا لِاِحْتِيَاجِ فِي تَخْيِيلِ اِحْدِ الْمَرْبَعَيْنِ يَمِيْنًا وَ الْآخَرَ شِمَالًا اِلَى فُرُوضِ اِخْتِصَاصِهِ بَعَارِضٍ وَ اِلَّا لِمَا كَانَ يُمْكِنُنَا اِنْ نَعْمَلُ بِالْمَرْبَعِ الْاَيْمَنِ عَمَلًا لِيَصِيْرَ بَيْنَهُ الْمَرْبَعِ الْاَيْسَرِ، وَ ذَلِكَ ظَاهِرُ الْفَسَادِ. وَ اِمَّا ثَانِيًا فَلَا اِنْ الْفَارِضُ لَا يُمْكِنُهُ اِنْ يَخْصُصُهُ بِذَلِكَ الْعَارِضِ اِلَّا بَعْدَ اِمْتِيَازِهِ عَنِ غَيْرِهِ، فَلَوْ كَانَ اِمْتِيَازُهُ بِسَبَبِ ذَلِكَ الْعُرُوضِ يَلْزَمُ الدَّوْرُ، وَ اِمَّا اِنْ لَا يَتَوَقَّفُ ذَلِكَ الْاِخْتِصَاصُ عَلٰى فُرُوضِ فَارِضٍ وَ جِبِبُ اِنْ يَكُوْنُ ذَلِكَ بِحَسَبِ الْحَامِلِ، وَ ذَلِكَ اِمَّا اِنْ يَكُوْنُ هُوَ الْحَامِلُ الْاَوَّلُ، اِى الْمَادَّةُ الْخَارِجِيَّةُ، اَوْ الْحَامِلُ الثَّانِي وَ هُوَ الذَّهْنُ، وَ الْاَوَّلُ بَاطِلٌ اِمَّا اَوَّلًا، فَلَا اِنْ كَثِيْرًا مَا نَتَخَيَّلُ مَا لَيْسَ لَهُ فِي الْخَارِجِ وِجُوْدٌ، مَعَ اَنَّهُ لَا يُمْكِنُ حَصُوْلُ النِّسْبَةِ اِلَى الْعَدَمِ الصَّرْفِ، وَ اِمَّا ثَانِيًا فَلَا نَا لَوْ كَانَ مَحَلُّ الْمَرْبَعَيْنِ الْخِيَالِيَيْنِ وَ اِحْدًا لَمْ يَكُنْ اِنْتِسَابُ اِحْدِهِمَا اِلَى اِحْدِ الْمَرْبَعَيْنِ الْخَارِجِيَيْنِ اَوَّلِيٌّ مِنْ اِنْتِسَابِهِ اِلَى الْآخَرِ، فَاذَنْ هَذَا الْاِمْتِيَازُ بِسَبَبِ الْقَابِلِ الثَّانِي وَ هُوَ الذَّهْنُ فَان: مَحَلُّ اِحْدِ الْمَرْبَعَيْنِ غَيْرِ مَحَلِّ الْمَرْبَعِ الْآخَرِ، وَ اِلَّا لَامْتِنَعُ اِنْ يَخْتَصُّ اِحْدَهُمَا بَعَارِضٍ مُمَيِّزِ دُوْنِ الْآخَرِ، وَ هَذَا لَا يَعْقِلُ اِلَّا اِذَا كَانَ مَحَلُّ التَّخْيِيْلَاتِ جَسْمًا.»^۱

حاصل این اشکال، آنستکه منشأ تمیز در افراد مادیه، بلکه سبب پیدایش تکثر

۱. طبیعیات شفا چاپ سنگی طهران صفحه ۴۲-۴۳ ملاحظه این برهان را در اسفار نقل کرده و از آن جواب داده است. ما بنحو تفصیل در رساله یی که در برزخ صمودی و نزولی تألیف کرده ایم کلیه براهین متفرقه در مسفرات صدرالمحققین را نقل و تنقیح نموده ایم این رساله بزودی منتشر خواهد شد. ساله یی در این باب و بدین تفصیل و تنقیح تاکنون تألیف نشده است. والله ولی التوفیق و بیده ازمه التحقيق.

فردی در جسمانیات، ماده و هیولاست، و ماده جسمانی سبب تکثر نوعی و افراد منتشره است، لذا تمیز دو مربع مذکور بالذات نیست، چون هر دو مربع از افراد یک طبیعتند و تمیز بالذات در اجناس عالیه است، اما افراد یکنوع و انواع جنس واحد بالذات متمیز از یکدیگر نیستند. تمیز بین دو فرد از یکنوع از لوازم ذات نیست، چون اختلاف در لوازم حاکی از اختلاف نفس ملزوم است و ممکن نیست، دو طبیعت واحد متساوی از جمیع جهات دارای دو لازم مابین باشند. تمیز ناچار بواسطه امری خارج از ذات است. در مورد مذکور تمیز دو مربع از یکدیگر بفرض فرض و اعتبار معتبر نیست و الا باید جایز باشد که احد المربعین را بجای مربع دیگر قرار دهیم، و این ممکن نیست چون طرف یعین مخالف طرف یسار است، پس تخصص احد المربعین بطرفی و تخصیص مربع دیگر بطرف دیگر باید بواسطه ماده جسمانی باشد، پس باید قوه مدرک جزئیات و حافظ آن امر جسمانی باشد. این بود خلاصه تقریر استدلال شیخ.

جواب این استدلال پر واضح است. در جای خود بیان شده است که منشأ تکثر فردی فقط از جانب ماده نیست و ممکن است از ناحیه فاعل باشد، اگر چه این کلام مورد قبول اکثر محققان نیست. ممکن است بواسطه جهات متکثره موجود در فاعل [بدون مدخلیت ماده] تکثر فردی حاصل شود، و چون نفس سمت خلاقیت نسبت بصور موجوده در صقع خود دارد و قیام صور بنفس قیام صدوریست نه حلولی، و صور از منشآت نفس ناطقه اند. ممکن است بگوئیم تخصص احد المربعین بطرف یعین و مربع دیگر بطرف یسار بمجرد اعتبار ذهن و انشاء نفس است و هر وقت که نفس بخواهد مربع یعین را در موضع مربع یسار قرار دهد باید فردی مماثل آن ایجاد نماید، چون صور قائمه بخیال قیام صدوری بنفس دارند و حلول در ماده نموده اند، باین معنی که تجرد برزخی دارند، ممکن نیست که مثلاً مربعی را تبدیل بمربع دیگر نمود، چون نفس ذات مربع بدون حلول در ماده‌یی، مجعول نفس است، و در مقام اقامه برهان بوجود برزخ نزولی بیان می نمائیم که جهات متکثره موجود در فاعل کافی از برای تکثر فردی اند و احتیاج بماده قابله ندارند. موجودات عوالم برزخیه معرا از هیولای جسمانی اند. تغایر بین

اشباح و اجسام برزخی از ناحیه فاعل می باشد، و نفس قادر است بزرگترین جسم را تصور نماید و در عین حال با همان قوه جسمی کوچکتر از خردل را لحاظ نماید. در تصور بزرگترین جسم همان قوه‌یی را بکار می بندد که با آن قوه کوچکترین جسم را تصور می نماید. کسانی که قائل بانطباق صور خیالیه در

نفسند، دچار اشکالاتی می شوند که از جواب یکی از آنها هم عاجزند. تغایر اشباح و تعدد و تکثر مقدار و اختلافات آنها در اشاره خیالیه ملازم با وجود آن اشباح در جهتی از جهات عالم ماده نمی باشد.

منشأ تکثر فردی در افراد برزخیه در قوس نزول، جهات موجوده در عقل مجرد و رب النوع است، و علم فاعیل بذات خود و جهات متکثر در خود کافی از برای فیضان موجودات برزخیه است، و اشباح مثالیه بمجرده تصورات مبادی موجود می شوند، ولی چون نفس ناطقه در افاعیل خود احتیاج بحواس دارد، در انشای صور برزخی و خیالی قائم بخود محتاج بملاحظه جهات خارجیه است، و بدون اعداد در اوائل وجود کاری از او سر نمی زند ولیکن بعد از استکمالات بمجرده تصور خود و علل خود مبدء افاعیل می گردد.

از آنچه که بیان کردیم جواب دو برهان دیگر شیخ که بشرح زیر بیان شده است معلوم می شود:

دلیل دوم: «ان الصور الخیالیة مع تساویها فی النوع قد تتفاوت فی المقدار، فیکون البعض اصغر والبعض اکبر و ذلك التفاوت اما للمأخوذ منه^۱ او للاخذ، والاول باطل لأننا قد نتخیل ما لیس بموجود فی الخارج، فتعین الثانی و هذان الصورتان تارة ترتسم فی جزء اکبر وتارة فی جزء اصغر». هذه ما بلغت الیهها فلسفة شیخ مشائیة الاسلام «علیه الرحمة والرضوان».

ما می گوئیم: این تفاوت [یعنی تفاوت در مقدار] نه از مأخوذ منه و شیء

۱- [یعنی شیء خارجی].

۲- [یعنی خیال].

صاحب شوارق و صاحب تحصیل این برهان را نقل کرده اند خطیب رازی نیز براهین شیخ را در این باب ملخصاً در «مباحث مشرقیه» نقل کرده است.

خارجی است و نه از آخذ و خیال، باین معنی که آخذ ماده جسمانی باشد که قبول صورت خیالیه را نماید؛ چون مبده تخیل صور، بفاعل اشبه است از قابل، و قیام صور بخیال قیام صدور است و نفس بواسطه جهات اعدادی خارج از نفس صور متعددیرا یکی بعد از دیگری انشاء می نماید.

حجت ثانی شیخ «ره» هم باطل است؛^۱ چون تمیز دو جزء بحسب وضع ملازم با حلول آن در ماده جسمانی نمی باشد.

شیخ در شفا بر نفی تجرد قوه وهم باین نحو استدلال کرده است: چون قوه خیال جسمانی است، قوه واهمه که متعلق ادراکش صورت جسمانی است باید مادی باشد.

توضیح این برهان آنستکه مدرکات وهم مثل محبت و صداقت و بغض، یا صداقت و محبت و بغض مطلق است، یا محبت و صداقت و بغض مضاف بفرد جزئی خارجیست. فرض اول که مُدرک نفس، امر مطلق و کلی باشد باطل است، چون مُدرک کلیات و معانی کلیه عقل است، پس باید آنچه که بواسطه قوای جزئیه ادراک می شود، بواسطه مناسبت تامه بین مُدرک و مدرک امر جزئی باشد، و در جای خود ثابت شده است که مدرک صورت جزئی قوه جسمانیه است.

این برهان مثل براهین مذکور تمام نیست، بلکه باطل است، چون ما بیان کردیم که مدرک صور شبحی، مجرد از ماده است، قوه واهمه که کارش ادراک معانیست، قطعاً باید مجرد باشد.^۲

۱. حجت سوم شیخ مشائیه اسلام «قده» از این قرار است: «انه لیس یکننا ان تخیل السواد والبیاض فی شیخ خیالی واحد و یکننا ذلك فی جزئین، ولو كان ذلك الجزء ان لا یتمیزان فی الوضع لكان لا فرق بین المتعذر والممكن، فاذا ان الجزء ان متمیزان فی الوضع».

جواب همان است که ذکر کردیم، احتیاج به تکرار نیست. ملاصدرا قسمتی از این براهین را در مبحث قوی، اول سفر نفس و مبحث عاقل و معقول در بیان اقامه برهان بر تجرد خیال ذکر کرده است. ما جمیع این براهین را با زیادت تحقیق و تدقیق در رساله اتحاد عقل و عاقل و معقول بیان کرده ایم. اسفار چاپ ط س ۱۲۸۲ ق ص ۶۰، ۶۱، ۶۲.

۲. صدر المتألهین بر خلاف حکما، وهم را قوه مستقلة نمی داند، لذا در سفر نفس اسفار «چاپ قدیم

حق آنستکه مدرکات مربوط بغیب و باطن وجود نفس، بطور کلی از ماده جسمانی مجرد دارند و قیام صور ذهنیه بنفوس قیام صدور است. نفس بواسطه مشاهده امور خارجی در صقع داخلی خود ایجاد صور می نماید و احتیاج باعداد فقط در این نشاء است و در آخرت نفوس مستکنی بالذات و بصرف تصور ذات و مدرکات خود دائماً مشتغل با ایجاد صورند. نفوس سعدا موجد صور حسنه و نفوس اشقیاء محفوف بصور قبیحه می باشند. تحقیق این مطلب منوط به بحث در معاد جسمانی است.

شك و ازالة

شیخ الرئیس «قده» مجرد خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکر است، بلکه جمیع قوای مربوط بغیب نفس غیر از قوه عاقله را مادی می داند،

→ ۱۲۸۲ هـ ق ص ۵۹ «فرموده است: «والتحقیق ان وجود الوهم كوجود مدرکاته امر غیر مستقل الذات والهویه و نسبة مدرکاته الی مدرکات العقل، كنسبة الحصه من النوع الی الطیبة الكلية التویبه، فأئ الحصه طیبة مقیده بقید شخصی علی أن یكون القید خارجاً عنها والاضافة الیه داخلأ فیها، علی انها اضافة لاعلی انها مضاف الیه و علی انها نسبة و تقید، لاعلی انها ضمیمه و قید [والحصه الكلی مقیدأ یجی و تقید جزئ و قید خارجی] فالعدالة المطلقة یدرکها العقل الخالص، و العداوة المنسوبة الی الصورة الشخصیة یدرکها العقل المشوب بالخیال، فالعقل الخالص مجرد عن الکوین ذاتأ و فعلاً. و الوهم مجرد عن هذا العالم ذاتأ و تعلقأ و عن الصورة الخیالیة ذاتأ لا تعلقأ، و الخیال مجرد عن هذا العالم ذاتأ لا تعلقأ»، سفر نفس اسفار چاپ ط - گ ۱۲۸۲ هـ ق ص ۵۹، ۶۰، ۶۵، ۷۶، ۹۰.

آنهوند ملاصدرا «قده» مجرد عقلی را منحصر بانسان می داند و در سایر اتواع مجرد عقلی قائل نمی باشد حیوانات چون دارای قوه واهمه اند، اگر وهم قوه مستقلة نباشد، باید در حیوان این قوه موجود نباشد. ما این بحث را در رساله‌ی مستطلی که در عالم برزخ تألیف کرده ایم مشروحاً ذکر نمودیم.

۱. خلاصه کلام آنکه ابن سینا هم خیال منفصل را منکر است و برای طیبیع، فرد عقلانی و فرد برزخی و مشالی قائل نیست، و هم قوه متخیله را که برزخ متصل می نامند انکار نموده است، و چون صعود بر طبق نزول است باید فیض وجود از وجود برزخی که عالم بین العالمین است مرور نموده بماده برسد و اگر چنین نشود طفره در نظام وجود لازم می آید، کما لایخفی علی الفطن العارف و المحقق الناقدو الله اعلم.

لذا قائل است که حیوان بعد از موت معدوم می شود و جمیع قوای آن از بین می رود.

لذا در طبیعی شفا^۱ فرموده است: «فنقول انه لما تبين ان جميع القوى الحيوانية لا فعل لها الا بالبدن، ووجود القوى ان يكون بحيث يفعل، فالقوى الحيوانية اذن انما تكون تفعل وهي بدنية، فوجودها ان تكون بدنية فلا بقاء لها بعد البدن». سر اینکه شیخ و اتراب و اتباع او، مجرد خیال را انکار کرده اند، آنستکه این اعظام تکثر فردی را مستند بماده می دانند و اذعان کرده اند که تجسم و تقدر بدون حلول در ماده امکان ندارد، با آنکه ادله ای که برای تجرد نفوس ناطقه اقامه کرده اند، بعضی از آن ادله تجرد خیال را هم اثبات می نماید. عجب آنستکه شیخ در کتاب مباحثات، مادی بودن مبده خیال را قبول ندارد، ولی چون تشکیک خاصی و حرکت جوهری و عقول عرضیه را منکر است، اذعان بتجرد خیال ننموده است و یا آنکه در این مسئله هم مثل کثیری از مباحث، مثل علم باری، و تجرد خیال، معاد جسمانی متحیر است. در مباحثات گفته است:

«ان المدركات من الصور والمتخيلات، لو كان المدرك لها جسماً او جسمانياً، فاما ان يكون من شأن ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه، او ليس من شأنه ذلك، والثاني باطل، لان اجسامنا في معرض الانحلال والتزايد بالقاء. فان قيل: الطبيعة تستحفظ وضع اجسامنا، هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالدواخل عليها المتصلة بها اتصالاً مستمراً ويكون فائدتها كالمعدة للتحلل اذا هجمت المحللات، فيبقى الاصل ويكون للاصل بها تزويد غير جوهری.

فقول: هذا باطل: لانه إما ان يتحد الزايد بالاصل المحفوظ، او لا يتحد به، فان لم يتحد به، فلا يخلو اما ان يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة، او ينسبط عليهما صورة واحدة، والاول: يوجب ان يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين، واحد، يستند به الاصل، وواحد يستند به المضاف الى الاصل. واما الثاني: فاذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصاً، فيجب عند التحلل ان لا يبقى

۱. رجوع شود بطبیعی شفا، چاپ سنگی، طهران ص ۳۴۵.

المتخیلات تامة، بل ناقصة، علی ان ذلك من الممتنع فاما ان اتحاد الزائد بالاصل، فيكون جميع الاجزاء المقترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا، فحينئذ يكون الاصل في معرض التحلل، كما ان الزائد في معرض التحلل، فظهر مما قلنا: ان محل المتخیلات والمتذکرات جسم يتفرق ويتزيد بالاغتذاء، و اذا كان كذلك فمن الممتنع ان يبقى صورة خيالية بعينها؛ لان الموضوع اذا تبدل و تفرق بعد ان كان متحداً، فلا بد ان يتغير كل ما فيه من الصور، ثم اذا زالت الصورة المتخیلة الاولى، فاما ان يتجدد بعد زوالها صورة اخرى تشابهها، او لا يتجدد و باطل ان يتجدد؛^١ لانه اذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه، و كما ان الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجاً الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر، فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانياً و يجب ان يكون محتاجاً الى اكتساب هذه الصورة، و يلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذکر، لكن الحس يشهد بان الامر ليس كذلك فاذاً الحفظ والذکر ليسا جسمانيين»^٢.

شيخ با این برهان قوی نمی تواند قائل بانعدام قوای باطن انسانی و نفوس حیواناتی که دارای حفظ و ذکرند شود. ولی معذلک ملتزم با این معنی نیست، چون قول باینکه نفس انسانی غیر از جهت تعقل و جنبه ادراک کلیات مرتبه بی یا مراتب دیگری از وجود تجردی را داراست با مبانی او درست در نمی آید. علاوه بر

١. زوال محل مستلزم زوال حالت. اگر صور ادراکیه در محلی که دائماً رو باضحلال و تحلیل است واقع شوند، باید بتبع محل زائل شوند. از عدم زوال صور معلوم می شود که مبدأ صور خیالیه و سایر قوای باطنه مجرد است. ملاحظه را همین استدلال شیخ را مر و صورت داده و آن را در موارد زیادی استعمال نموده است.

٢. آخوند در مباحث نفس اسفار گفته است: صوری که در مقام مشاهده می شود یا صوری را که انسان توسط قوه خیال تصور می نماید امور وجودیه می هستند که محالست محل آن صور مادی باشد، چون بدن صاحب وضع است و این صور در جهتی از جهات عالم ماده واقع نیستند، علاوه بر این ما صورتهائی را ادراک می کنیم که از حیث بزرگی هزاران مرتبه بزرگتر از موضع تخیل و قوه دماغی است. بنا بر قول به انطباع باین معنی که حقیقت علم بانطباع قوام داشته باشد، مستلزم انطباع کبیر در صغیر است و این خود از محالات اولیه است. اگر چنانچه صور خیالیه منطبع در روح دماغی باشند از

این، شیخ در اینکه صور اشباحی و مقداری چگونه بدون حلول در اجسام تحقق پیدا می نمایند درگیر است.^۱

بین حضور صور ادراکیه از برای نفس و حصول آن صور در مواد خارجی، از جهاتی فرق است:

۱ - بین صور و اشکال و هیئات و الوان و کیفیات مادی تراحم است. جسم اگر شکل یا لون مخصوصی را قبول نمود، اگر شکل و لون مخالف آن در جسم حلول نماید، شکل و لون اول را از بین می برد و محومی نماید. ماده اگر از کیفیات مثلاً بروودت را قبول نماید، بمجرد ورود حرارت کیفیت اولی زائل می گردد، اما صور ادراکیه در دار وجود مزاحم ندارند. حس مشترک مبدء ظهور انواع ادراکات است. آن چه را که حواس پنجگانه

→ دو حال خارج نیست: یا آنکه از برای هر صورتی موضع و محل خاصی است. این معنی امکان ندارد، چون انسان واحد چه بسا هزاران صورت را در ذهن خود مثل نماید و همه در حفظ او باقی بماند، چه بسا ممکن است انسانی اکثر بلاد و شهرها را گردش نموده و خصوصیات زیادی از آنها در خیالش باقی بماند، قطعاً روح دماغی واقعی بحفظ این معانی نمی باشد یا آنکه از برای هر صورتی محل معین موجود نمی باشد، بلکه جمیع صور وارد بر موضع واحد می شوند. باید در این صورت صورتی از صورت دیگر متمیز نباشد.

۱. شیخ در مباحثات گفته است: «ادراک محقق نمی شود مگر آنکه شیء خارجی هر «مدرک» صورتش منطبق در نفس شود. اگر مدرک از سنخ مقداری باشد، لازم می آید که نفس محل مقدار باشد، جوهر واحد (نفس) ممکن نیست هم مجرد باشد «که کلیات را ادراک نماید» و هم مادی باشد «که صور مقداریه را ادراک نماید». هم حساس باشد «که سرو کار با صور محسوسه داشته باشد».

ما چون قائل بشکیک خاصی هستیم، تجویز می کنیم که یک حقیقت ممکن است بحسب بطون واجب باشد و باعتبار ظهور ممکن، باعتبار حقیقت مجرد باشد و باعتبار رقیقت مادی.

استادنا الشریف سید اکابر المحققین ادیمت ظلاله «آقامیرزا ابوالحسن قزوینی در مجلس درس کراراً می فرمودند: معتقد شیخ همانطوری که در مباحثات تحقیق کرده است مجرد خیال است و در شفا خود را ملزم به تحریر عقاید مشهور «مشاه» می دانسته. وقد کتا نورد علیه بما حقتناه فی هذا الشرح ولم یأت بمشبع.

ادراک نمایند، رد می نمایند بحس مشترک. چه بسا در حس مشترک انواع الوان و طعم و روائح و اشکال و نغمه های متعدد موجود شود. اگر چنانچه صور موجود در حس مشترک از نوع صور حاله در مواد باشند، ممکن نیست در محل واحد این همه صور متضاده مختلف جمع شوند. مادیون از عدم تصور حقیقت مادی و مجرد در این قبیل از مباحث مرتکب تناقض گوییهای عجیب و غریب شده اند.

— در صور مادیه ممکن نیست جسم بزرگ در محل و ماده کوچک حلول نماید، بخلاف وجود ادراکی از برای قوای ادراکیه. کوچکتر جسم با بزرگترین جسم فرق ندارد. اگر جمیع سماوات را نفس در خیال خود جای دهد، هیچ احساس تنگی محل نمی نماید. اگر ما بزرگترین مقدار را تصور نمائیم، همه آن را ادراک می نمائیم، نه جزئی از آن را. علت این معنا آنستکه نفس خود نه مقدار دارد و نه صاحب وضع است که قبول اشاره حسیه نماید.^۱

۳ — در موجودات منغمرة در ماده، همیشه و بنحو دوام کیفیت قوی و تام، کیفیت ضعیف و ناقص را محومی نماید و از بین می برد، لیکن صور نفسانیه این حالت را ندارند و این قاعده از آنها جاری نیست. نفس قدرت دارد صور قویه را بعد از صور ضعیف ادراک نماید و صورت بزرگ را بعد از صورت کوچک تخیل نماید.

۴ — صور مادیه با یکدیگر دارای وضع و محاذات و قابل اشاره حسیه اند؛ برای آنکه در جهتی از جهات عالم ماده واقعدند و یکی از معانی وضع قبول اشاره حسیه و یکی از خواص موجود مادی وقوع در جهتی از جهات عالم ماده است، بخلاف انواع و اقسام صورتهای ادراکی که دارای وضع نیستند و در جهات عالم ماده واقع نگردیده اند.

۵ — صورت خارجی موجود مادی را ممکن است هزاران نفر ادراک نمایند،

۱ . لذا پیغمبر ما «ص» فرموده است: «ان قلب المؤمن اعظم من العرش». این روایت بچند لفظ و طریق نقل شده است. ما مناسبت قلب را با عرش حق، مفصل در فصل نهم این مقدمه بیان کرده ایم. از باینزید نقل شده است: «ولوان العرش و ماحواه دخل فی زاویه من زوايا قلب ابائزید لما احس بها...».

یعنی هریک از درک کنندگان صورتی از آن بردارند، ولی صورت مدرکی را که بوجود ادراکی نائل شده است و وجود علمی بآن داده است و در صقع داخلی وجود نفس موجود است، فقط برای مدرک خودش حاضر است و پس.^۱

۶ - صورت حال در ماده جسمانی، اگر از ماده و جسم زائل شود، استرجاع آن امکان ندارد، مگر بکسب جدید و تأثیر تازه، بخلاف صورت نفسانی که بعد از زوال در استرجاع احتیاج بکسب جدید ندارد.

۷ - صور کونیه در استکمالات، احتیاج بفاعل غریب و سبب مباین دارند،^۲ بخلاف صورت نفسانی مثل صورت قدسی و ملکوتی که در طلیعه وجود ناقص است، لیکن چون مستکفی بالذات است، در رسیدن بکمالات لایقه احتیاج بمکمل خارج از ذات خود و مبادی وجود خود ندارد و بدون معلم خارجی بمقامات عالیّه از تجرد می رسد.

۸ - صوری که در ماده حلول نموده اند، مصداق نقایض خود واقع نمی شوند. بر انسان خارجی «لانا انسان» و بر نار خارجی «لانا نار» صدق نمی کند، بخلاف آتش نفسانی و انسان ذهنی که بحسب حمل شایع صنایع انسان و نار نمی باشند.^۳

۱. ولذا قيل: «النار النفسانية لا تحرق، وحرقة «حرارة خ ل» قلب العاشق لا تسخن، وتلججة صدره لا تبرد».

۲. برای آنکه وجود ذهنی وجود تجردی و غیر مادی است و در نشأه تجرد واقع شده است، منتها تجرد دو قسم است: تجرد برزخی و تجرد عقلی. صورت کلیه از انسان معنای صرف و خالص است، و صورت خیالی انسان تجرد از ماده دارد، ولی تجرد از مقدار ندارد. صور اخروی به هم در نزد صدرالحمکاء محشور با ابدان مثالیّه و صاحب مقدارند. مصحح دنیویت و اخرویّت وجود هیولی و عدم آنست.

۳. این وجوه را صدر اعظم حکما صدر الصدور بدرالبدور «صدرالکین شیرازی» در مبحث عاقل و معقول «اسفار، جلد اول، چاپ سنگی ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۲» ذکر کرده است. بیان این وجوه از مختصات ملا صدراست.

اثبات تجرد برزخی قوه متخیله

شیخ الاشراق در حکمت الاشراق و سایر کتب خود، برهان بر وجود مثال مطلق و عالم برزخ «برزخ نزولی» اقامه نموده است،^۱ و لکن قوه متخیله و همینطور سایر قوای مربوط بغیب نفس غیر عاقله را مادی می داند و سنخیت بین مُدْرک و مُدْرَک را حفظ نکرده و می گوید: نفس صور خیالیه را در مثالی مطلق رؤیت می نماید. صدرالمتألهین جمیع صور خیالیه را در موطن و صقع نفس می داند، چون صوری را که نفس خود اختراع می نماید و از دعابات و هم قوه خیال است، نمی توان محل وجود آنها را در عالم مثال مطلق دانست؛^۲ لان عالم المثال المطلق عالم تام و کامل منزّه عن هذه الصور، و مایکون فیہ لیس من الامور الوهمیة والدعابات الذهنیة الخیالیة الّتی لیس لها مطابق ولا ینطبق علی الواقع.

بهشتی که پدر ما آدم علیه السلام، از آن هبوط نمود، مثال مطلق است و جنتی را که برای متقین مهیا نموده اند برزخ صمودیست نه نزولی:

۱. شیخ اشراق اضافه قوه باصره را به مبصرات خارجی باضافة اشراقی می داند. این عقیده از اغلاط است. رجوع شود برساله نگارنده در وجود ذهنی و رساله علم.

۲. شیخ الاشراق برای فرار از اشکالاتی که بانطباق صور در جلیبیه و خیال شده است تخیل را باضافة نور اسپهبد بعالم مثال می داند و همچنین صور منطبقه در آینه را، در حکمت الاشراق گوید: «والحق فی صور المرایا و الصور الخیالیة انها لیست منطبقه بل هی صیاسی [اشباح مقداریه] منطبقه لیس لها محلّ وقد یكون لها مظاهر ولا یكون فیها صور المرآت مظهرها المرآت فهی منطبقه لانی مکان ولا فی محلّ؛ و صور الخیال مظهرها الخیال و هی منطبقه» این کلام از شیخ الاشراق روی اصول علم جدید قابل قبول نمی باشد، با قواعد عقلی هم مطابق نیست تحقیق کامل این بحث احتیاج باطلاع از قواعد مقرر در کتب جدید در علم طبیعی دارد اشکالات اطلاق کبیر در صغیر و نبودن صور خیالیه در جهتی از جهات عالم ماده شیخ الاشراق را وادار باین قول نموده است در حالتی که صور منطبقه در آب یا مرآت قائم بآب و مرآت نیستند بلکه قائم بجسم دیگرند «علی ما حقّه اهل التحقیق من الطبعین» و صور خیالیه هم قیام صدور بی نفس دارند شیخ الاشراق در این قبیل از مباحث اثر تأثیر و تأثر مادی و نحوه تأثر قوای مادی که منشأ جهت اعداد ادراکاتند غفلت کرده است.

ان الجنة التي خرج منها ابونا آدم غير الجنة التي اعدت للمتقين، كما لا يخفى على الناقد الخريط.

نسبت صور خياليه بقوة تخيل و متخيل، نسبت معلول بعلت و مخلوق بخالق است. «و النفس خلاق للصور العقلية والخيالية»، نه نسبت حال بمحل و قيام صور خيالی بنفس، قيام صدور يست نه حلولى، و صور علميه مخلوق نفس و نفس منشأ اصل وجود صور است. دليل بر اين مطلب آنستکه اگر ما صورت خياليه ای را که باندازه کره یا مربع بسیار بزرگی است، در ذهن تصور نمائیم، اين شکل حال در ماده دماغی نمی باشد، چون ماده دماغی مشتغل است بشکلی کوچک، ماده واحده نمی تواند حامل دو مقدار در آن واحد باشد، و ماده دماغی متشکل بدو شکل مابين نخواهد شد.

علاوه بر اين شکلی که ماده دماغی را اشغال کرده است از اشکال طبيعيه و مقدارش نیز طبيعي است، ولی شکل کره ای که در محل خیال محقق شده است قبول زیاده و نقیصه می نماید. نفس یکصورت جزئی را که تصور نماید، آنچه که بخواهد می تواند آن را بزرگ نماید.

ولی اشکال و مقادیر طبیعی در بزرگ شدن و نمو و نشو و نما محتاج بماده خارجیه هستند، و بدون انضمام مواد خارجی، جسم بزرگ نخواهد شد، معلوم می شود که مقدار متشکل در نفس و قوه خیال مقدار ماده دماغی نیست، بلکه مقدار از برای هیچ جسمی نمی باشد، چون خواص تقدر و خاصیت تمادی جسمانی در این صورت امکان ندارد.

بنابراین، قوه دراکه نسبتش بصورت خیالی نسبت حال و محل نیست و بین آن دو وضع و محاذات جسمانی بوجه من الوجوه نمی باشد و اصولاً بین قوه مدرکه و صور حاله در آن نسبت جسمانی موجود نیست. باید علاقه بین این دو علاقه علی و معلولی باشد و نفس در مقام خیال، مصدر صور خياليه و خلاق اشباح مجرده باشد و نسبت بآن صورت سمت خلاقیت و علیت داشته باشد.^۱

۱. عرفای اسلام صور موجوده در غیب نفس را مجرد از ماده می دانند و آنها هم مثل اشراقیون قائل باین

بعبارت واضحتر، بین قوه خیال و صورت خیالی علاقه موجود است، و با یکدیگر رابطه دارند؛ این علاقه یا علاقه وضعی است، مثل مجاورت و محاذات و

→ مقلعه و عوالم برزخیه در قوس صعود و نزولند. محیی الدین در فتوحات مکیه گفته است: «بالوهم یخلق کل انسان فی قوه خیاله مالا وجود له الا فیها و هذا هو الامر العام لكل انسان، والعارف یخلق بالهمة ما یکون وجرده من خارج محل الهمه.» رجوع شود بفتوحات مکیه جزء ثالث، چاپ بولاق ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۹۰.

صورت موجود در ذهن احتیاج بماده ندارد، بلکه ماده آن نفس توجه ذهن است. ما در تجدید صور اخروی به این مسئله را تحقیق کرده ایم. نفس نسبت باین صور بفاعل اشبه است تا قابل. محیی الدین را می توان بنیان گذار عرفان بحثی دانست. این مرد بزرگ تحقیقات رشقی بی در مکاشفات دارد که قبل از او این تحقیقات سابقه نداشته است. شاگرد او صدرالدین قونوی شارح کلام و خلیفه استاد شد. صدرالدین قونوی، شرف الله قدره، در سر و صورت دادن مبانی عرفانی بی نظیر است و بر محیی الدین در بیان حقایق و ترتیب مسائل بصورت تحریر کتب عقلی و فلسفی اهل تحصیل «شکر الله مساعیهم» رجحان دارد. در کلمات محیی الدین حرفهای خارج از موازین علمی زیاد است.

ولی صدرالدین قونوی مبانی مهمه استاد را با طرز شیوا و بیان خاص تقریر کرده است و خود او شخص متصرف و صاحب نظریه و مطالب تازه است. مفتاح الغیب از تصنیفات اوست. این کتاب بهترین کتاب در عرفان علمی است و مشحون از تحقیقات و تدقیقات است. آخر کتاب مفتاح الغیب در خواص انسان کامل مطالبی در بر دارد که بعد از ائمه اطهار «ع» احدی در معارف حقه بدان متانت سخن نگفته است. ملا عبدالرزاق کاشانی نیز در عرفان بسیار خوش فهم و مستقیم و با جدوت و استقامت قریحه بوده است. کتب زیادی در عرفان علمی و عملی تألیف کرده است. شاگرد او قیصری مؤلف این مقدمه در حدت فهم و استقامت سلیقه از افاضل عرفا و از افکار محققان مسائل نظری و حکمت بحثی با اطلاع است، لذا شرح او بر خصوص آزان جهت که هم شرح مشکلات کتاب کرده است و مانند شرح جنیدی محققانه و مستقل نیست و به بسط مباحث کمتر پرداخته و سعی کرده است که مطالب خصوص را برای محققان روشن تقریر نماید شرح استاد شرحهاست. او محققانه و بعد از شرح جنیدی بهترین شرح و از بعضی جهات بر آن مزیت دارد.

محیی الدین در سنه ۵۶۰، در موریه اندلس متولد شد و در سنه ۶۳۶ در گنشت و در کوه قاسرین (صالحیه) دفن شد. قبر او مطاف اهل کشف و ذوق است، روح الله رسمه و قلم الله روحه. قونوی در سال ۶۰۰ متولد شده و در سال ۶۷۱ یا ۶۷۲ در گذشته است.

ملا عبدالرزاق بین ۷۳۰ و ۷۳۵، چهره بنقاب خاک کشیده است، ولی آثاری جاودانی از خود بارت گذاشته است. یکی از آثار نفیس کاشانی شرحی است که بر منازل السائرین خواجه عبدالله نوشته ←

سایر علاقه‌های موجود بین اجسام. این معنی در صورت علمیه باطل است، چون صور خیالی در هیچ جهتی از جهات نفس انسانی واقع نیستند. یا آنکه علاقه تعلق وضعی نیست، بلکه ارتباط بین این دو ارتباط علی و معلولیست. صورت خیالی مقدار قائم بمحل جسمانی نیست.

تأثیر قوه خیالی در صور شبحی اگر تأثیر مادی باشد، باید بمشارکت وضع تأثیر نماید و محاذات شرط وجود آن باشد و باید بین آن با جسمی که از آن متأثر می‌شود و قبول تأثیر می‌نماید علاقه وضعیه موجود باشد، ناچار متأثر هم بدون مشارکت وضع قبول تأثیر نمی‌نماید، ولی صور خیالی در جهتی از جهات عالم ماده واقع نیستند و از تأثیر و تأثر وضعی و جسمانی کنارند.

از آنچه که بیان شد، معلوم می‌شود که مؤثر در صور علمیه باید امری غیر جسمانی باشد. «ولا نعنی بالتجرد عن المادة إلا هذا»، هکذا حقه بعض الحاقین حول عرش التحقيق «اعلی الله قدره ورفع شأنه». والی هنا ینتهی القول.



برهان قوی دیگر بر مجرد خیال، آنستکه ممکن است انسان صور کثیری از اشیائی را که در خارج تحقق ندارند و معدومند تصور نماید و در ذهن بآنها وجود بدهد. دلیل بر وجود صور ذهنیه تمیز هر صورتیست از صورت دیگر. بالوجدان مدرکات نفس مختلفند. صورت حاصله از دریای یاقوت با صورت حاصل از دریائی از زیمق فرق دارد. محل این صور، قوه دماغی نیست، چون بیشتر صورتی که دائماً در ذهن خود وجود می‌دهیم، بمراتب کثیری از قوه دماغی بزرگترند، چه بسا مدرکاتی را ما واجد شویم که بحسب مقدار از خود ما هزاران مرتبه بزرگتر باشند. این صور اگر در قوه دماغی موجود باشند، اگر تعامی صور حلول در قوه نمایند، انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید و اگر بعضی از آن صور در هوا موجود

→ است، از این شرح تمهر و تدرب او در عرفان عملی و سلوک واضح و هویداست. شاید تاکنون کتابی بدین پررغزی تألیف نشده باشد، با متن کتاب در متانت و استحکام مطالب همسنگ و همپایه است، از این شرح می‌توان تصدیق نمود که ملا عبدالرزاق در کشفیات دست کمی از تلامذ قنوی ندارد.

باشند مدرک بالذات ما نخواهند بود، چون مدرکات بالذات نفس آن را گویند که وجود «لنا» یا للنفس داشته باشند، باید محل این صور امری غیر جسمانی باشد.^۱

برهان عرشی آخر

ما بیاض و سواد را تصور می‌نمائیم، و حکم می‌کنیم که بین سواد و بیاض تقابل تضاد است. ذهن در موقع حکم بتضاد بیاض و سواد، ناچار هر دورا ملاحظه می‌نماید. بیاض و سواد بحسب وجود خارجی مادی جسمانی، مجتمع نمی‌شوند؛ پس مدرک سواد و بیاض باید امر غیر جسمانی باشد، چون در وجود تجردی تراحم نمی‌باشد. خیال که حافظ صور جزئی است، هزاران صور را حافظ است و این صور باعتبار این که خیال حافظ آنهاست، بوجود واحد در مخزن خیال موجودند و هیچ تراحم ندارند. وجود یعی، جامع بین متباینات و متخالفات است، برخلاف موجودات حاله در ماده جسمانی که با یکدیگر متزاحمند و هر صورتی که

۱. این برهان مأخوذ از افلاطن الهی است. این کلمه از قدما نقل شده است: «من ادرك ذاته فهو روحاني». حکمای قبل از صدرالمتألهین خیال کرده‌اند، این برهان فقط دلیل بر تجرد عقلانی نفوس است، و صرفاً تجرد عقلانی را اثبات می‌نماید. این که بعضی در حواشی اسفار ذکر کرده‌اند: این برهان در مفاهیم کلیه هم جاری است حرف ناتمامیست. مراد صدرالمتألهین آنستکه غیر از قلبی از خواص، سایر افراد بشر غیر از مفاهیم جزئیه چیزها ادراک نمی‌نمایند، و ادراک معنای کلی احتیاج بنفس وسیعی دارد. خیال منتشر را با معنای کلی اغلب خلط می‌نمایند. برهان ادراک ذات دلیل بر تجرد عقلانی نیست، چون حیوانات هم ذات خود را ادراک می‌نمایند. اغلب بلکه جل حکما و فلاسفه در مقام استدلال بتجرد نفس از این معنی غفلت کرده‌اند که مدلول ادله تجرد نفس، اعم از تجرد عقلانی و تجرد خیالی است و در کلام جمیع اهل تحقیق فرق بین تجرد خیالی و تجرد عقلانی دیده نمی‌شود. صدرالمتألهین در قوس نزول، بقاعده امکان اشرف از برای هر طبیعت غیر از فرد جسمانی دو فرد دیگر: عقلی و برزخی اثبات نموده است و چون وجود در سیر خود دائره‌یی تام تشکیل می‌دهد و بدلیل عقل صعود بر طبق نزول است و طفره در نظام وجود صعوداً و نزولاً محال است، در قوس صعود هم عقیده دارد ماده متحول برزخ و عقل می‌شود. این قبیل از تحقیقات در بین متقدمین و متأخرین از فلاسفه و اهل عرفان مطابقاً للبرهان و الکشف مختص بآن مرحوم است. «اعلی الله قدره و رضی الله عنه و جعل الجنة مثواه».

در ماده حاصل شود، سبب محور و زوال صورت دیگر می شود. ماده واحد بیش از یک صورت قبول نمی نماید.

خلاصه تحقیق آنکه صور خیالیه در دو موطن متحد با نفسند: یکی در موطن وجود جمعی خیال که مقام وجود اجمالی صور خیالیه باشد^۱، و دیگر در موطن ظهور صور خیالیه در مقام خلاقیت نفس در مرتبه خیال. اول را انطواء کثرت در وحدت، و دوم را وحدت در کثرت گویند.

آنچه که در این شرح ذکر شد، ملخص بیانات صدرالمتألهین در مجرد خیال است. براهین دیگری هم بطور متفرقه ذکر کرده است که بیان آن براهین منافی با غرض ماست و در رساله مستقل بطور مبسوط و مفصل متعرض آن شده ایم.

••

منکران عالم مثال حکمای مشائین و اتباع آنانند که وجود عالم مقداری بین العالمین بدون حلول در ماده را محال می دانند. حکیم محقق و نحریر متاله سید محقق داماد «رض» در جذوات، و علامه لاهیجی «ملا عبدالرزاق «قدّه»» در گوهر مراد، این قول را سخت انکار کرده اند عجب از محقق لاهیجی است که مدتها از صدرالمتألهین استفاده علمی نموده و اختصاص بملاصدرا داشته و براهین قویه ملاصدرا را در اثبات عالم برزخ و مثال، بدون واسطه استماع کرده ولی در علمیات و بیانات حل معضلات و عویصات دائماً دور مطالب متکلمان و مبانی خشک مشاء می گردد، چنان مرعوب کلمات شیخ الرئیس است که از افکار صدرالمتألهین ابدأ لونی بخود نگرفته است و آنهمه تحقیقات ملاصدرا را در اثبات برزخ صعودی و نزولی نادیده گرفته است.

۱. علم چه کلی و چه جزئی، داخل مقوله‌یی از مقولات جوهریه و عرضیه نمی باشد. صور علمیه بنظر تحقیق مطلقاً بحسب وجود با نفس ناطقه متحدند. نفس بهره‌جویی که علم پیدا می نماید، عرضی بآن منضم نمی شود، بلکه بحسب جوهر ذات شدید می شود و ارتقایی بطرف عالم آخرت برایش حاصل می گردد و علم باشیاء حاکی از خروج نفس از قوه بفعلیت و از نقص بکمال است. نفس در مقام استکمال از مقام نازل بمقام عالی صعود می نماید و فیض حق بمقام باطن اومی رسد و توانایی و قدرتی پیدا می کند و در مقام قوس نزول صوری حاکی از کمال و فعلیت در خود ایجاد می نماید.

علاوه بر دلائل عقلی، نصوص و ظواهر در عالم مثال و اشباح مقداری از شارح اسلام و اهل بیت او، از حد و حصر خارج است. چگونگی می توان آنهمه ظواهر و نصوص را یکی بعد از دیگری تاویل نمود! در گوهر مراد گوید: «نزد حکمای مشائیین نه همین است که دلیل بر وجود عالم مثال نیست، بلکه برهان بر امتناعش هست، چه ثابت شده که هر چه قابل قسمت است محتاج است بوجود ماده؛ پس وجود صورت مقداریه بلاماده محال است.»

ما می گوئیم: مشاء دو برهان بر امتناع وجود برزخی اقامه نموده اند، یکی آنکه تشخیصات و تمیزات فردی بدون ماده محال است، چون نسبت مجرد بهمه اشیا علی السواست.

این استدلال سست و خارج از اسلوب اهل بحث و تحقیق است، و صلاحیت از برای استدلال ندارد.

ما در جواب این برهان گفتیم: تخصص در این موارد که موجود احتیاج بماده جسمانی ندارد، از ناحیه فاعل است و براهین کثیره بر مجرد صور خیالی اقامه کردیم و گفتیم در هر عقل عرضی جهات متکثره‌یی موجود است که وافست از برای صدور وجودات برزخی، خلافاً للجمهور من الحكماء و موافقاً لمولانا صدرالحکماء «قده».

برهان دوم مشاء و اهل نظر در این مسئله، همین کلام محقق لاهیجی^۱ است که از کلمات شیخ و اتباع او اخذ کرده است، و از این شبهه هم آخوند ملاصدرا جواب داده است^۲. حاصل جواب آنکه: و هم در موقعی که بخواهد موجودی را بدو جزء یا چند جزء تقسیم نماید، مثل تقسیم یکذراع بدو نیم ذراع، توجه خود را از یکذراع متنصرف نموده و علی سبیل الابداع و الاختراع و الایجاد دو نیم ذراع در

۱. همین اشکالات را محقق لاهیجی در جلد ثانی شوارق هم ذکر کرده است.

۲. رجوع شود باسفار، سفر نفس و مبحث اتحاد عاقل و معقول. ما در رساله‌یی که در اتحاد عاقل و معقول و همچنین رساله‌یی که در اثبات مجرد خیال و اثبات عالم برزخ تصنیف کرده‌ایم، این مطلب را بتفصیل بیان کرده‌ایم و از شبهات ملاعبدالرزاق جواب داده‌ایم.

نفس ایجاد می نماید، یا آنکه توجه خود را از یک ذراع سلب ننموده، و دو نیم ذراع که مجموعش یک ذراع شود ایجاد می نماید.

محقق لاهیجی باز در گوهر مراد، «که کتابی برزخ بین حکمت نظری مثالی و علم کلام است»، گفته است:

«بدن مثالی خالی از این نیست که قدیم است یا حادث، و بر تقدیر قدم مانعی دارد یا نه. هر دو شق بقایت مشکل، بلکه باطل است. و بر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس است یا نه، اگر هست، تعلق نفس متعلقه باو محالست، چنانکه در ابطال تشاسخ دانسته شد، و اگر نیست، تعلق نفس منتقله باو بدون استعداد متصور نتواند شد»^۱.

جواب آنکه موجود مثالی در دو قسم است، مثال منفصل و مثال متصل. مثال منفصل، عبارت است از فرد مثالی هر نوعی از انواع محققه. چنین وجودی مسبوق بماده جسمانی نیست و قدیم است و وجودش وجود ادراکی و علمی است، چون چنین وجودی امکان ذاتی دارد و صرف امکان ذاتی کافی از برای فیضان وجود از علت است و احتیاج بماده ندارد. اگر از برای طبیعتی سه فرد ممکن باشد، فرد مجرد عقلانی و موجود مثالی و موجود مادی، از وجود فرد مادی بقاعده، امکان

۱. مخفی نماند که لاهیجی در بین متأخران بعد از میرداماد که از راسخان در حکمت نظری، و از محقق ترین حکمای اتباع مشائیه اسلام است. حواشی او بر حواشی نیفری و شوارق او بر شرح تجرید حاکی از تزلزل او در حکمت است. از حکمت ذوقی و اشراق بهره کامل داشته و کتب شیخ اشراق را تدریس می کرده است. شاید به خاطر خوف از معاصران خود و مهاجمین بر ملامدرا، طریقه تقیه را پیش گرفته است. با آنکه از متصلان در اصالت ماهیت بشمار می رود، در جلد دوم شوارق در علم باری، برهان قوی بر اصالت و وحدت حقیقت وجود اقامه نموده و متعهد شده است که رساله‌ی در اصالت وجود تألیف نماید، لذا استاد اینجانب حکیم محقق و نحریر کامل، صدرالحکماء و المتألهین و افضل المتأخرین، سیدالفقهاء و المجتهدین، مدرس نامدار عصر ما در علوم عقلیه آقای میرزا ابوالحسن قزوینی «آدم الله علوه و مجده و اضاءه فی سماء العلم و المعرفة بده» مکرر می فرمودند: از روی قرائن بر من ثابت شده است که ملا عبدالرزاق لاهیجی کمال عقیدت را به طریقه استاد داشته است، از روی تقیه بتحقیق در مطالب کلامی و حکمت بحثی پرداخته و متعرض طریقه استاد خود «لاملامدرا» نشده است در مواردی بطریقه استاد خود اشاره کرده است، از جمله در شوارق محبت علم باری.

اشرف استدلال می شود بوجود آن دو فرد، و در موجودات مجرده چون احتیاج بشرایط و لوازم و اعدادات مادی نیست و صرف امکان ذاتی کافیت، قاعده امکان اشرف جاری است.

در مثال متصل، نیز نفس باعتبار قوه خیال که تجرد برزخی دارد، متصور بصورت برزخی می شود صورت اخروی همین صورتی است که نفس باین اعتبار بآن متصور می شود. صور برزخی بر طبق استعداداتی که در نفس حاصل می شود، وجود پیدا می نمایند. این صور جنبه استکمال نفس و خروج آن از قوه بفعلیت می باشند و نفسی که بواسطه شرائط استعداد افاضه بدن مادی جسمانی شده است، در قوس صعود انواع استکمالات را واجد خواهد شد، از جمله استکمالات، حصول صورت برزخیه است در ممکن و باطن وجود نفس و از جمله صور، صور اخرویة مجرده است، نفوس کمل و افراد برجسته در استکمال طبیعی بصور عقلاتی متصور می شوند.

پی نبردن باصل و مغزای مراد محققان منشأ، این اشتباهات بزرگ گردیده است. سید محقق داماد هم در جذوات، قول بوجود عالم مثال را بیاد تمسخر و استهزاء گرفته است. ما از برای آنکه اسائله ادب بمقام شامخ آن حکیم علامه و محقق بی نظیر و فقیه بزرگ «رض» نشود، از ذکر هفوات آن حضرت خودداری نمودیم.^۱

۱. قاعده امکان اشرف بنا بقول شیخ الاشراق و صدرالتائهن «قدهما»، موروث از فیلسوف عظیم، معلم اول ارسطو طالیس «قدس الله تعالی اسراره» است.

منفاد قاعده، این است که ممکن اشرف باید بحسب طور وجود اقدم از ممکن اخص، و ممکن اخص بحسب وجود باید مؤخر از ممکن اشرف باشد. قاعده امکان اشرف، منسحب از اصل عدم جواز صدور کثیر از واحد حقیقی است. این قاعده از اصول شریف فلسفی است که فوائد مهمه یی بر آن مترتب می شود. این قاعده را ارسطو در کتاب سماء و عالم، و شیخ یونانی در اتولوجیا استعمال نموده است و با آن اثبات نموده اند که موجودات در عالم علوی اشرف و انور از موجودات این نشأه هستند. شیخ الرئیس در شفا و تعلیقات با این قاعده، سلسله مراتب بدو وعود را اثبات نموده است. شیخ الاشراق این قاعده را بنسوحا علی و اتم تقریر نموده و از آن استفاده بیشتری برده است با همین قاعده از برای طبایع عالم افراد مثالی و فرد عقلی مجرد بنام رب النوع اثبات نموده است، ربوع شود بمطارحات و

→ حکمة الاشراق وتلویحات، و هیاکل و الواح عبادیه و پرتونامه و یزدانبخش «تالیفات شیخ اشراق». اجرای این برهان دو شرط دارد: یکی آنکه استعمال شود در موجودات متحدالماهیه، یعنی شریف و خسیس فرد یک طبیعت باشند، و دیگر آنکه فردی را که با این قاعده اثبات می نمایم وجودش ممکن باشد، و در وجود احتیاج بشرائط مادی نداشته باشد، بلکه صرف امکان ذاتی کافی از برای فیضان از علت باشد.

در اثبات فرد مثالی گفته می شود: از برای انسان غیر از فرد مادی که محرز الوجود است، فرد دیگری که در تحقق احتیاج پماده ندارد ممکن است در صورت تحقق خارجی ممکن انحص باید اشرف قبل از آن موجود باشد، اگر موجود نباشد از چند وجه خالی نیست، یا آنکه با اشرف از علت «مماً» صادر شده اند، لازمه این امر صدور کثیر از واحد است و یا آنکه قبل از اشرف صادر می شود، لازم آید که معلول از علت بحسب وجود اتوری و اتم باشد، و اگر اشرف نه با انحص و نه بعد از انحص و نه قبل از انحص موجود شود، باید ممکن نباشد، و فرض آنستکه طبیعت ممکن است و عدم وجودش باید بنا بر این مستند بجهات خارج از ذاتش باشد، و چون صرف امکان ذاتی کافی از برای فیضان از علت است، باید علتش تمام نباشد و وجودی کاملتر از واجب الوجود متصور شود، و چون حق تعالی جامع جمیع کمالات و نشأت وجودیه است، و هر موجودیکه صلاحیت از برای موجود شدن داشته باشد، ایجاد می نماید، باید ممکن اشرف قبل از انحص موجود شود. یکی از طبایع ممکنه همانظوری که بیان کردیم، فرد مثالی و برزخی طبیعت است که باید بحسب برهان قبل از وجود اشخاص مادی موجود شده باشد. اینک ملاحظه الرزاق گفته است: حکمای مشائین علاوه بر اینکه دلیل بر وجود چنین موجودی ندارند، برهان بر عینش نیز دارند؛ گفته ای دور از تحقیق است. چیزی که ملاحظه الرزاق و سایر حکمای اتباع مشاء را در این قبیل از مضایق انداخته است، استدلالات خشک و تشری اتباع مشائیه است که از چاشنی طریقه اهل ذوق و اصحاب کشف صاحبان وحی و تنزیل معرا است. ما بحمد الله هم دلیل بر وجود چنین موجوداتی داریم، و هم امکان چنین حقایقی محرز است و هم استدلالات مشاء را باطل نمودیم.

الفصل السابع

الفصل السابع

في مراتب الكشف و أنواعها إجمالاً

إعلم ان الكشف لغة رفع الحجاب. يقال: كشفت المرأة وجهها. اى رفعت نقابها. واصطلاحاً هو الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعانى الغيبية والامور الحقيقية وجوداً او شهوداً، وهو معنوي وصورى، واعنى بالصورى ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواس الخمس، وذلك إما ان يكون على طريق المشاهدة كروية المكاشف صور الارواح المجندة «المتجسدة -خ- ل» والانوار الروحانية، واما ان يكون على طريق السماع، كسماع النبي «صلى الله عليه وآله» الوحي النازل عليه، كلاماً منظوماً، او مثل صلصلة الجرس ودوى النحل، كما جاء في الحديث، فانه «ع» كان يسمع ذلك ويفهم المراد منه، او على سبيل الاستنشاق، وهو التسم بالنفحات الالهية والتنشق لفوحات الربوبية قال «ع»: «ان لله في ايام دهركم نفحات الأتعرضوا لها.» وقال: «انى لأجد نفس الرحمان من قبل اليمن» او على سبيل الملامسة وهي بالاتصال بين النورين اوبين الجسد من المثاليين كما نقله عبيدالرحمن بن عوف: قال، قال رسول الله رسول الله «ص»: «رايت ربي تبارك و تعالى في احسن صورة، فقال: فيما يختصم الملاء الاعلى يا محمد. قلتُ انت اعلم اى ربي مرتين قال: فوضع الله كفه بين كتفى فوجدت بردها بين نديى، فعلمت ما في السموات وما في الارض» ثم تلا هذه الآية **و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض ليكون من الموقنين.** او على طريق الذوق كمن يشاهد انواعا من الاطعمة، فاذا ذاق منها واكل، اطلع على معان غيبية. قال النبي «ص»: «رايت

انی اشرب اللبن حتی خرج الری من اظفاری فاعطیت فضلی عمر فاوتت ذلك بالعلم»^۱

وهذه الانواع قد یجتمع بعضها مع بعض وقد ینفرد وکلهما تجلیات اسمائیه، إذ الشهود من تجلیات الاسم البصیر والسماع من الاسم السمع، وكذلك البواقی، اذ لكل منها اسم یربه، وکلهما من سوادن الاسم العلیم، وان کان کل منها من امهات الاسماء.

کشف، بحسب لغت رفع حجاب است، چون مراتب وجودی از حق اول تا

عامه و خاصه نقل کرده‌اند که حضرت خواجه کائنات در شان علی بن ابیطالب «علیه السلام» گفته است: «انا مدینه العلم وعلی بابها». کلیه محدثین عامه این روایت را نقل کرده‌اند. شکی در صدور این روایت از پیغمبر نیست. قدمای علمای عامه خصوصاً معاصران بنی امیه «مثل ابوهریره» کذاب ناصبی پرخوشی که بازرگان حدیث لقب دارد و در تمام عمر پول گرفته است و حدیث جعل کرده است، در مقابل فضائی که از رسول خدا درباره علی «ع» نقل شده است برای آنکه خلفا را بی سهم نگذارند حدیثی جعل کرده‌اند و یا بصدر و ذیل روایت چیزی افزوده‌اند، در مقابل روایت «انا مدینه العلم وعلی بابها» ابوبکر و عمر و العثمان جدرانها! ساخته‌اند. از جمله مجهولات، ذیل همین روایت است که حضرت ختمی زیادتی شیری را که تناول نمودند بعمردادند و لاین هم تاویل و تعبیر بعلم شده است. شعبی و ابن حجر و جمعی دیگر از عامه تصریح بمجموعیت این روایت کرده‌اند. اینکه عمر در مشکلات رجوع بحضرت امیر «ع»، می نموده است، مورد اتفاق علماء و محدثان عامه است. کسی که وارث علم پیغمبر باشد، نباید از جواب مسائل بدیهی «فضلاً از حقایق و معارف» عاجز بماند.

اما تفسیر قول حق تعالی: «فیما ینتصم الملاء الاعلی یا محمد...» توقف بر ذکر مقدمه می دارد و آن مقدمه بدین شرح است:

هر یک از اسماء الهیه در حضرت واحدیت و عالم اسماء و صفات مقتضی اظهار و ابراز کمالی ذاتی خود می باشند؛ چون هر اسمی مقتضی مظهری مناسب خود و منشأ صورتی موافق کمال موجود و مستتر در باطن و غیب وجود و عالم خویش می باشد، تا کمال موجود در باطن خویش را ظاهر سازد. تناسب تامه بین ظاهر و مظهر، بلکه بین هر علت مفیض و معلول مفاض شرط است. «فعل کل فاعل مثل طبیعت». انکار این معنی موجب خروج از ساهره اقلیم حکمت و معرفت است. کلیه کسانی که در سواد مملکت عقل و اقلیم حکمت و عرفان قدم گذاشته‌اند بر این معنی توافق کرده‌اند. معلول بمنزله صورت و حکایت کننده کمالات علت خود می باشد، پس هر اسمی طالب اظهار مقتضی ذات خویش است، اگر چه اسم دیگر و یا سایر اسماء حاجب و مانع این ظهور گردند. اسماء جمالی مقتضی ظهور جمال مطلقند که:

عالم ماده بين حق و مخلوق حجابند، التهايه حقايق مجردة و عقول مقدمه بل که اسماء الهيّه حجب نورانی، و حقايق مادی حجب ظلمانی بين سالک و حقند. سالک که از عالم طبع شروع بسير الی الله می نماید، بعد از کشف حجب، اول حقیقتی که از برای او مکشوف می شود، حقايق موجود در عالم برزخ و خیال مطلق و منفصل است، و بعد از عبور از مراتب برزخی، بعالم معنی و عقول مجردة و ارواح طاهره می رسد و حقايق را در این مشهد با عين قلب شهود می نماید و عالم ارواح و حقايق موجود در آن عالم بر او مکشوف می گردد، بعد از سير از عالم عقول، بعالم اسماء و صفات متصل می شود. باعتباری اسماء و صفات و تعینات اسماء و صفات، نیز حجاب بين حق و خلق است. شهود واقعی و کشف حقیقی حاصل نمی شود مگر بمحو وجود مجازی و انضمام در وجود حقیقی حق و شهود وجود صرف. آنچه که غیر حق است در نظر سالک واصل، اوهام و اباطیل بشمار می رود و معلوم و مشهود حقیقی حقست، و سالک آنچه را که غیر از اوست بحکم کلام معجز نظام حضرت ولایتمدار «علی بن ابیطالب» که: «الحقیقه صحو المعلوم و محو الموهوم»، از موهومات می بینند.

محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره برنور وجود است.

این مقدمه را برای آن ذکر کردیم که فهمیده شود کشف و شهود حقايق

«خبربرویان آینه خدیسی او عشق ایشان عکس مه روئی او...»

اسماء جلاله علت بطون جمال حق در سایه کبریائی و قهر حقند. حکمت الهی طالب عدل بين اسماء مختلفه است و مقتضی ظهور هر یک از اسماء است، مناسب با عدل الهی است از تجلی و ظهور اسم که حاکم مطلق و حق مطلق سبب عدالت و استواء بين اسماء اسم اعظم فرمانفرمای اسماء مختلفه است، بين اسماء تعدیل برقرار شده است. «فعدل الامر الالهی و جرت سنة الله التي لا تبدل لها و تم الامر و قسى و امنی و هذا هو الحکم العدل الالهی». این بود معنای اختصاص در ملائع اعلى و عالم واحدیت، و الله اعلم بحقايق الامر، و اذا بلغ عقلک الی هذا المقام و نلت کنه ما ذکرناه، فاعرف قدرها فانه من الدقایق التي لا یصل کنها إلا الاوحی من ارباب المعرفة.

موجود در عالم مثال، که عالم جسم و تقدر و صورت است، کشف صوری است و انکشاف حقایق بعد از عالم برزخ و مراتب خیالی مطلق و منفصل، کشف معنوی است، و کشف صوری، صراط و راه مستقیم به نیل کشف معنوی است و عالم برزخ نسبت به عالم طبع و ماده، عالم غیب است و نسبت به عالم معنی و ارواح عالم شهادت بشمار می رود، کما اینکه عالم ارواح نسبت به عالم اسماء و صفات عالم شهادت و خلق است و همه مراتب متعینه نسبت بغیب و حقیقت ذات، عالم شهادت و تعین است و حق همیشه در ملابس تعینات مشهود می شود، مگر از برای کسی بدون اشاره، سیاحت جلال را کشف نماید و ذات را منزه از تعدد اسمائی شهود نماید و بحکم کلام امیرالمؤمنین: «صحو المعلوم مع محو الموهوم»، جمیع رسوم را در احدیت ذات و وجود فانی به بیند و بمقتضای: «جذب الاحدیة لصفة التوحید» و بموجب: «الحقیقة نور یشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره»، معنی فرق در عین جمع واحدیت، فرق و جمع را شهود نماید بشهود حقیقی و واقعی.

کشف صوری در عالم مثال مطلق، از طریق حواس خمس حاصل می شود، چون حواس پنج گانه در باطن نفس باعتبار وجود برزخی و مثالی موجود است، و حواس مادی از روزه های حواس موجود در خیالند و همچنین حواس موجود در وجود مثالی در عالم عقل بوجود واحد جمعی تحقق دارند. نفس در باطن وجود و مقام مجرد تام خود بسمع عقلی، می شود و ببصر عقلی می بیند و بذوق عقلی می چشد، و هکذا نسبت بسایر حواس. کشف صوری حاصل در عالم برزخ و اجسام و اشباح مثالیه، یا از راه مشاهده و رؤیت است، مثل آنکه مشاهده صورتهای ارواح متجسد و متجدد را در عالم برزخ و صورت رؤیت نماید. صور ارواح در این عالم تعین وجود حقایق موجود در عالم ارواحند، و یا شهود از طریق گوش و حس شنوائی است، مثل اینکه حضرت رسول «ص» وحی را بصورت کلام منظوم استماع می نمود و یا اصواتی را از قبیل صدای زنگ شتر و نغمات زنبور عسل استماع می فرمود و بواسطه جهاتی مقصود و مراد از نزول وحی را بفرست در می یافت. حصول کشف یا از طریق حس شامه و استنشاق است که

از آن به تنسم به نفعات الهی تعبیر شده است و رسول الله بآن در حدیث معروف اشاره نموده است: «ان ليله في ايام دهر كم نفعات الافتعروضوا لها»^۱ و در حق

۱. پیغمبر بلسان ارشاد و تعریف، این کلام را بر اصحاب القاء کرده است. این روایت بمبارات متعدد نازل شده است: «ان لربكم في ايام دهر كم نفعات من رحمة الافتعروضوا لها».

تعرض انواع مختلف دارد، یک قسم از تعرض عاری از تحمل و کسب است، و قسمی از آن مزوج با تحمل است، عاری از تحمل، تعرض با استعداد ذاتی غیر مجعول است و مزوج و مقترن با امری نمی باشد. این اول مرتبه تعرض و اعلاى اقسام آن است. قریب بهین قسم از تعرض، تعرض بصفاة روحانیت است و سعة دائره و فلک آن دائره عقول طولی و عرضی و ارواح مکرمه است که دارای مراتب و درجات مختلف می باشند، چون عقول و ارواح باعتبار شدت وجودی و قوت ذات اختلاف دارند. اصلی از جمیع عقول عقل اول است، و هکذا سایر عقول باعتبار مرتبه و دنو مرتبه، حاله ذاتی غالب بر عقل حال تعرض است «فهذان خاليان عن التحمل».

فرق بین این دو آنستکه قسم دوم مکتسب از حصه وجودی است که با استعداد کلی از حق قبول نموده است و ثمره وجودی حاصل از برای روح است و قسم اول ملازم با فقر است، فقر مطلق و فقر مقید. اهل درجه اولی، کسانی که متعرض حقیقت بصفت محبت خالص غیر مشوب که علم آنها یا اختیار یکی از آنها دخلی بتعرض ندارد، بلکه علت حب رانمی دانند. این تعرضی است که منشأ آن مناسبت اصلی ذاتی است که تملی در آن وجود ندارد و مطلوب آنها تعیین ندارد.

اما فقر مقید یک قسم از آن تعرض بصحبت امور مبین است. «جمعا أو فرادى»، مثل علم بقدر یا شهود آن و قرب بآن «فقر». این اول درجات فقر مقید است، مثل همین تعرض است تعرض بصحبت نه باعتبار منشايت حق نسبت بآن، بلکه بعلمت مطالب دیگر، مثل ظفر یافتن باسباب سعادت. این قسم دارای یک اصل واحد است با آنکه جزئیات مفصله بی دارد، حکم واحد عبارت است از جلب منفعت و دفع مضار و انواع مرغبات و مرهبات. متعلق آن طلب استکمالی است که متوقف بر تحصیل مطلب یا مطالبی است. قسمی که منشأ آن محبت نیست، تعرض بصور وسائل از قبیل اعمال و توجهات و صور ادعیه و امثال آن. از برای تعرض مرتبه کلیه غیر از آنچه که بیان شد وجود ندارد.

همانطوری که ذکر شد، اهل درجه اولی متعرض نفعه حقیقت بصفت محبت خالص مطلق، غیر از حق چیزی را نمی خواهند و نمی خوانند، «کما هو المشاهد في الادعية المأثورة عن اهل بيت العصمة والطهارة: الهی بك هامت القلوب الوالهة و علی معرفتك جمعت العقول المتباينة». جهت بحث تفصیلی این مطلب و بیان اقسام نفعات رجوع شود به کتاب نفعات تألیف صدرالدین قزوینی «چاپ سنگی، طهران ۱۳۱۶ هـ. ق. ص ۳، ۴، ۵، ۶». صدرالدین، مراتب نفعه و فروع آن را در ضمن ۵۱ نفعه که مشتعل بر اصول و فروع مبسوط و کامل است بیان کرده است، و ایضاً رجوع شود به مصباح الأئس حمزه فارسی، شرح بر مفتاح قزوینی «چاپ طهران ۱۳۲۲ هـ. ق. ص ۱۰۸، ۱۰۹». و لعمری ان فیهما مایشفی العلیل و یروی القلیل ولله در مصنفهما و اعلی الله قدرهما فی النشأتین

او یس قرنی که از بزرگترین صحابه حضرت امیرمؤمنان است فرموده اند: «انی لاجد نفس الرحمان من قبل الیمن»، در حالتی که او یس در یمن متوطن بود و نفس حق از آن جانب بمشام حضرت ختمی مرتبت می رسید.

یک قسم از کشف صوری از طریق ملامست حاصل می شود و سبب آن اتصال بین دو نور و یا دو جسد مثالی است، مثل اینکه از پیغمبر نقل شده است که

→ العقلية والمثالية، استندت منهما كثيرا واخذت قسطا وفيرا والله ولي التوفيق وهو يهدي السبيل. مولانا جلال الدین رومی، این حدیث «ان لربکم فی ایام دهرکم نفعات الخ» را در جلد اول کتاب مشنوی «چاپ طهران ۱۲۷۱ هـ.ق. خط میرعانی ۵۳» تشریح کرده است، والحق خوب از عهده بر آمده است، اگرچه در ذکر بیان پاره‌یی از قسمتها از اسلوب علمی خارج شده است، چون در عرفان علمی و تحقیق مراتب و مقامات باسلوب اهل فن «عرفا» باستواری محیی الدین قونوی و کاشانی و اتباع و اتراپ آنها نیست، ولیکن در تشریح بعضی از معانی بیداد کرده است، چنان با حرارت و انشمار در جذب، حقایق را بیان می کند و چنان کر و فروریان حقایق دارد که عقل در حیرت می ماند:

گفت پیغمبر که نفعتهای حق	اندوین ایام می آرد سبق
گوش هش دارید این اوقات را	در ربانید این چنین نفعات را
نفعه‌یی آمد شما را دید و رفت	هر که را می خواست جان بخشد و رفت
نفعه‌ی دیگر رسید آگاه باش	تا از این هم وانسانی خواجه ناش
جان آتش یافت زان آتش کشی	جان مرده یافت از وی جنبشی

بعد از شرح پاره‌یی از رموز حدیث و اسرار کلام نبوی، صلوات الله و سلامه علیه و آله الظاهرین گوید:

کفر هم نسبت بخالق حکمت است	چون بما نسبت کنی کفر آفت است
وریکمی عیبی بود بما صد صفات	بر مشال چوب باشد در نبات
در ترازو هر دو را یکسان کشند	زانکه آن هر دو چو جسم و جان خوشند
پس بزرگان این نگفتند از گزاف	جسم پاکان همچو جان افتاد پاک «صاف»
گفتشان و فعلشان و ذکرشان	جمله جان مطلق آمد بی نشان
جان دشمن دارشان جسمیست صرف	چون زیاد از نزد او اسمی است صرف
آن بخاک اندر شد و کل خاک شد	وین نمک اندر شد و کل پاک شد
وان نمک کز وی «محمد» املع است	زان حدیث با نمک او افصح است
عقل جز وی عشق را منکر بود	گر چه بنماید که صاحب میر بود

حق را به بهترین صورت شهود نموده و دست و کف خود را بین دو کتف پیغمبر گذاشته است بنحوی که حضرت رسول سردی آن را درک نموده است و از اتصال دست حق به کتف حضرت رسول ملکوت و باطن عالم سماوات و ارض از برای پیغمبر مکشوف شده است.^۱ باید توجه داشت که تجلیات حق در عالم مثال و

۱. جمیع مراتب کشف و شهود از برای خاتم انبیاء حاصل شده است، چون نبی خصوصاً خاتم انبیاء باید جمیع مراحل وجودی را یککشف شهودی طی نماید تا مقام رجوع بخلق و بیان حقایق یعنی رجوع بکثرت و سیر در اسماء و صفات حق برایش حاصل شود. در مباحث بعدی بیان خواهد شد که انتهای سیر خاتم انبیاء مقام اوادنی است، و این مرتبه را هیچ یک از اولیاء و انبیاء واجد نیستند. درجات اکملیت «درجات وراء کمال» اختصاص بخاتم انبیاء دارد و فناء در احدیت فقط اختصاص بحقیقت محمدیه «ص» دارد و بنحو وراثت از برای صاحب ارث محمدی «ص» یعنی ائمه طاهرین ثابت است.

اولوالعزم از انبیاء «علیهم السلام»، مظاهر تجلیات اسمایی حقند. حق در مقام تجلی ذاتی قلب سالک را بکلی از علائق تطهیر می کند و قلب جمعی محمدی و وارث او چون مظهر تمام اسماء حقند بتجلی ذاتی، حق را با اسم مخصوص و اعضاء حاصل عبادت نمی کنند، بلکه حق را فوق اسماء و صفات و اعیان بوجه اطلاق شهود نموده اند و بهمان وجه که اکمل عبادات است آن را می پرستند. مقام نازل این مرتبه، قرب فرائض و مقام بعد این قرب جمع بین قرب فرائض و نوافل، و بعد از این مرتبه فناء از این دو قرب و بعد جمع بین این دو فناء و فناء از فائین و فناء از این مرتبه این همان مقام تشکیک و تمحض و مقام استخلاف حق و استهلاك در حق و اصل وجود بحسب عین و بقاء بحق باعتبار حکم است. بعد از این مرتبه، مقام غیب محض است. کیفیت حصول سیر بمقام «اوادنی» آنستکه بین اسماء ذاتیهی که مفاتیح غیب وجودند و احکام این اسماء «در تجلی اول» و بین اسماء کلیه اصلیه در تجلی ثانی بعد از ظهور کمالات اشتمالی «عام» و اختصاصی اجتماع و امتزاجی بحکم سرایت محبت اصلیه در این مرتبه «احدیت و واحدیت» حاصل می شود. البته این محبت اصلی ساری در جمیع مظاهر روحانی و نفسانی اسماء می باشد. از امتزاج بین این دو اسماء بملاحظه تأثیر ذاتیات در عرضیات و تأثیر اصول در فروع، قلب تقی نقی احدی جمعی محمدی «ص» که صورت عین برزخیه اولی و اصلیه است متولد گردید. حقیقت حق همانطوریکه در مقام احدیت وجود بتجلی اجمالی جمعی «شهود المنفصل فی المجل» ، تجلی و ظهور نمود، در این وجود برزخی بین امکان و وجوب تجلی نمود و این حقیقت ظهور همان تجلی است، از این تجلی و صفات ظاهر گردید. پس این حقیقت متجلی در اسماء و صفات حق است و حقیقت محمدیه «ص» جامع اسماء کلیه و جزیه است.

محبت اصلیه اولیه که عین قابلیت و عین حقیقه الحقایق احمدیه «ص» و برزخیت اولی بین واحدیت

عقول بصورت مناسب آن عالم است.

شهود گاهی از طریق قوه ذائقه حاصل می گردد، مثل اینکه اهل شهود و صاحب کشف انواعی از طعامها را بوجود برزخی می بیند و بعد از خوردن و چشیدن طعم قسمتی از آن اطعمه، بر معانی غیبیه اطلاع پیدا می نماید. از حضرت رسول نقل شده است که در عالم رؤیا شیر میل می نمایند بنحوی که از سر انگشتان مبارکشان خارج می شود و آن خواب را بعلم تأویل و تعبیر نموده اند.

این اقسام و انواع از مکاشفات نسبت باشخاص تفاوت دارد. در بعضی همه آن اقسام یا بعضی از آن جمع می شود، و در برخی یکی از آنها تحقق پیدا می نماید. تمام این اقسام از کشف، از تجلیات اسمائی بشمار می رود، چون شهود «شهود بچشم» از تجلیات اسم بصیر و سماع از تجلیات اسم سمیع می باشند و همچنین مکاشفاتی که از طریق سایر قوای پنجگانه حاصل می شود، تابع اسمایی هستند که مربی حقایق می باشند و برگشت همه آنها با اسم علیم و هر یک از آنها سنده اسم علیم می باشند. اگرچه هر یک از آنها از امهات اسمائند و نسبت بحقایق، حیظه و نسبت به برخی از اسماء کلیت دارند.

وانواع الكشف الصوری اما ان تتعلق بالحوادث الدنیویة اولاً، فان كانت متعلقه بها كمجىء زید من السفر واعطائه لعمروالفا من الدنانیر، قسمی رهبانیة لاطلاعهم علی المعنیات الدنیویة بحسب ریاضاتهم ومجاهداتهم و اهل السلوك، لعدم وقوف مهمهم العالیة فی الامور الدنیویة لایلقتون الی هذا القسم من الكشف لصرقتها فی

→ و احدیت است، ناچار کلمه توجه و قبله تعلق آن عین مزاج اجمل و قلب اعدل محمدی است، و این قلب مطهر محل کمال جلاء و استجلاء ذاتی احدی است و نور وجود این حقیقت نظیر نور حق ازلی است، لذا اسم «حیب الله» از اخص اسماء اوست. این مقام از برای حقیقت محمدیه «ص» ذاتی و از برای حقیقت ولویه «ع» بنحو وراثت ثابت است، لذا علی «ع» در بین اصحاب اختصاص به برادری آنحضرت را دارد و شاهد بر این، کلامی است که عامه و خاصه از پیغمبر روایت کرده اند: «انا و علی من نور واحد». بحکم قول بعلم فصل، این مقام برای ائمه اثناعشر ثابت است و دیگران از آن حظی ندارند، و مقامات انبیاء منبث از تجلیات جناب ولایتدار علی است.

الامور الاخروية واحوالها، ويعدونه من قبيل الاستدراج والمكر بالبعد، بل كثير منهم لا يلتفتون الى القسم الاخرى ايضاً، وهم الذين جعلوا غاية مقاصدهم الفناء في الله والبقاء به، والعارف المحقق لعلمه بالله ومراتبه وظهوره في مراتب الدنيا والاخرة واقف معه ابدأ ولا يرى غيره ويرى جميع ذلك تجليات الية فنزل كلامها منزلته، فلا يكون ذلك النوع ايضاً من الكشف استدراجاً في حقه، لانه حال المبعدين الذين يقتعون من الحق بذلك ويجعلون سبب حصول الجاه والمنصب في الدنيا وهو منزه من القرب والبعد المنينين بالغيرة مطلقاً.

وان لم تكن متعلقة بها، بان كانت المكاشفات في الامور الحقيقية الاخروية والحقايق الروحانية من الارواح العالية والملائكة السماوية والارضية فهي مطلوبة معتبرة.

وهذه المكاشفات قل ما تقع مجردة عن الاطلاع بالمعاني الغيبية، بل اكثرها يتضمن المكاشفات المعنوية، فيكون اعل مرتبة واكثر يقينا لجمعها بين الصورة والمعنى، وله مراتب بارتفاع الحجب كلها او بعضها دون البعض، فان المشاهد للاعيان الثابتة في الحضرة العلمية الالهية اعلى مرتبة من الكل وبعده من يشاهدها في العقل الاول وغيرها من العقول، ثم من يشاهدها في اللوح المحفوظ وباقي النفوس المجردة، ثم في كتاب المحروالات، ثم في باقي الارواح العالية والكتب الالهية من العرش والكرسي والسماوات والعناصر والمركبات، لان كلام هذه المراتب كتاب الهى مشتمل على ما تحته من الاعيان والحقايق واعلى المراتب في طريق السماع، سماع كلام الله من غير واسطة كسماع نبينا «ص» في معراجيه وفي الاوقات التي اشار اليها بقوله: «لى مع الله وقت لايسنى ملك مقرب ولا نبي مرسل»، كسماع موسى «ع» كلامه تعالى، ثم سماع كلامه بواسطة جبرئيل «عليه السلام» كسماع القرآن الكريم، ثم سماع كلام العقل وغيره من العقول، ثم سماع النفس الكلية والملائكة السماوية والارضية على الترتيب المذكور والباقي على هذا القياس.

ومنبع هذه الانواع من المكاشفات، هو القلب الانساني بذاته وعقله المنير العملى، المستعمل لحواصه الروحانية، فان للقلب عيناً وسمعاً وغير ذلك من

٦. در كلمات ائمه اثنا عشر تصوم وظواهر زيادى راجع باين اصل موجود است و تعجب از مصنف است كه نقل نكرده است، مثل كلام اميرالمؤمنان: «ما عبدتك خرقاً من نارك ولا طمعا لجنتك، بل وبعبدتك اهلاً للعبادة قبدتك».

الحواس، كما اشار اليه سبحانه بقوله: «فأنها لا تعنى الابصار ولكن تعنى القلوب التى فى الصدور، وختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة». و فى الاحاديث المشهورة ما يؤيد ذلك كثير، وتلك الحواس الروحانية اصل هذه الحواس الجسمانية، فاذا ارتفع الحجاب بينها وبين الخارجية يتحد الاصل مع الفرع، فيشاهد بهذه الحواس ما يشاهد بها، والروح يشاهد جميع ذلك بذاته، لان هذه الحقايق متحدة فى مرتبه، كما مر من ان الحقايق كلها فى العقل الاول متحدة. وهذه المكاشفات عند ابتداء السلوك اولاً يقع فى خياله المقيد، ثم بالتدرج و حصول الملكة ينتقل الى العالم المثالى المطلق فيقطع على ما يختص بالعناصر، ثم السموات فيسرى صاعداً الى ان ينتهى الى اللوح المحفوظ والعقل الاول صورتى أم الكتاب، ثم ينتقل الى حضرة العلم الالهى، فيقطع على الاعيان حيث ما يشاء الحق سبحانه، كما قال: «ولا يعيطون بشيء من علمه الا بما شاء»، وهذا اعلى ما يمكن لعباد الله فى مراتب الشهود، لان فوق هذه المرتبة شهود الذات العفنية للعباد عند التجلى إلا ان يتجلى من وراء الاستار الاسماوية وهى عين الاعيان، و اليه اشار الشيخ (ره) فى الفص الشيشى: «فلا تطمع ولا تمنع نفسك فانها الغاية التى ما فوقها غاية».

واما الكشف المعنوى المجرد من صور الحقايق، الحاصل من تجليات الاسم العليم، وهو ظهور المعانى الغيبية والحقايق العينية، فله ايضاً مراتب: اولها ظهور المعانى فى القوة المفكرة من غير استعمال المقدمات وتركيب القياسات، بل بان ينتقل الذهن من المطالب والى مبادئها ويسمى بالحدس؛ ثم فى القوة العاقلة المستعملة للمفكرة وهى قوة روحانية غير حالة فى الجسم ويسمى بالنور القدس، والحدس من لوازم انواره وذلك لان القوة المفكرة جسمانية^١، فيصير حجاباً للنور

١ . حق آنستکه جميع قرای موجود در باطن وجود نفس، که از آنها تمبير قرای غيبی و مقام غيب نفس نموده اند، از ماده تجرد دارند و همه آن قوى مثل قوة عاقله مجردند. اثبات تجرد قرای غيبی نفس از حس مشترک و خيال و واهمه و قوة مفکره و ذاکره مبتنى بر قواعدى است که حکماى اسلامى و محققان از متألهين، حتى عرفاء شامخين به کته آن نوسيده اند، و صدر المتألهين در سفر نفس اسفار متعرض شده است. ما در اثبات تجرد خيال، تجرد ساير قرای غيبی نفس را اثبات نموديم. اينکه مصنف علامه قوة مفکره را که واسطه بين عقل و مدرکات باطنى است و عقل بواسطه همان قوة ترتيب امور معلومه از براى کشف مجهولات مى دهد مادی مى داند، روى اين ميزان خيال را هم بايد مادی بدانند، در حالتى که بتجرد عالم مثال مطلق قائل است و از باب سنخيت بين مدرک و مؤدک و تجانس و تماثل بين مطلق و مقيد بايد قوة متخيله را مجرد از ماده بدانند. بعضى عرفاى اسلامى هم بوى تجرد از

الكاشف عن المعاني الغيبية «العينية - خ»، فهي ادنى مراتب الكشف ولذلك قيل: الفتح على قسمين: فتح في النفس وهو يعطى العلم التام نقلاً وعقلاً، وفتح في الروح وهو يعطى المعرفة وجوداً لاعقلاً ولا نقلاً؛ ثم في مرتبة القلب وقد يسمى الالهام في هذا المقام ان كان الظاهر معنى من المعاني الغيبية، وان كان روحاً من الارواح المجردة او عيناً من الاعيان الثابتة، فيسمى مشاهدة قلبية؛ ثم في مرتبة الروح فينعمت بالشهود الروحي وهي بمثابة الشمس المنورة لسماوات مراتب الروح وارضى مراتب الجسد فهو بذاته آخذ من الله العليم، المعاني الغيبية من غير واسطة على قدر استمداده الاصلى ويفيض على ما تحته من القلب وقواه الروحانية والجسمانية ان كان من الكمل والاقطاب وان لم يكن منهم فهو آخذ من الله بواسطة القطب على قدر استمداده ويغيره منه، او بواسطة الارواح التي هوت تحت حكمها من الجبروت والملكويت؛ ثم في مرتبة السر، ثم في مرتبة الخفى بحسب مقامها ولا تمكن اليه الاشارة ولا يقدر على اعرابها العبارة. وسنشير الى تحقيق هذه المراتب انشاء الله تعالى. واذا صار هذا المعنى مقاماً وملكة للسالك، اتصل علمه بعلم الحق اتصال الفرع بالاصل فحصل له اعلى المقامات من الكشف.

ولما كان كل من الكشف التصوري والمعنوي على حسب استعداد السالك و مناسبات روحه وتوجه سره الى كل من انواع الكشف، وكانت الاستعدادات متفاوتة والمناسبات متكررة، صارت مقامات الكشف متفاوتة بحيث لا يكاد ينضب، واصح المكاشفات و اتمها انما يحصل لمن يكون مزاجه الروحاني اقرب الى الاعتدال التام كارواح الانبياء والكمل من الاولياء «صلوات الله عليهم»، ثم لمن يكون اقرب اليهم نسبة و كيفية الوصول الى مقام من مقامات الكشف، وبيان ما يلزم كل نوع منها يتعلق بعلم السلوك ولايحتمل المقام اكثر مما ذكر وما يكون للمتعرضين في الوجود من اصحاب المقامات والاحوال كالاحياء والاماتة وقلب الحقايق كقلب الهواء ماء وبالعكس وطى الزمان والمكان وغير ذلك، انما يكون للمتصفيين بصفة القدرة والاسماء المقنضية لذلك عند تحققهم بالوجود الحقايقى، اما بواسطة روح من الارواح الملكوتية واما بغير واسطة، بل بخاصية الاسم الحاكم عليهم، فافهم.

→ خيال مقيد استشمام كرده اند، ولى روى بحث وطرز حكمت بحثى ونظرى اين مساله را مثل كبرى از عويصات تنفيح ننموده اند. «فالصير الى ما حققناه في اثبات تجرد القوة المتخيلة بل ساير القوى الباطنية تبعاً لما حققه صدر الصدور ويدر الدور المولى صدرالدين الشيرازى القوامى حشره الله مع الانمة الطاهرين».

کشف صوری دارای انواع متعدد است: برخی از انواع آن تعلق بامور دنیایوی می‌گیرد، مثل اخبار از آمدن شخصی از سفر. برخی از اشخاص بواسطه کناره‌گیری از خلق و توجه بحق این حالت را پیدا می‌نمایند که از آن برهبانیت تعبیر می‌شود. اهل سلوک چون بدنیا و امور مربوط بآن اهمیتی نمی‌دهند و وجهه نظر آنها امور اخروی و اطلاع بر حقایق غیبی است، علاوه براین، انغمار در این امور، آنها را منصرف از حقایق مربوط بآخرت نمی‌نماید. باین قبیل از مکاشفات اهمیت نمی‌دهند، چون غایت سیر آنها فناء در حق و بقاء باوست. عارف کاملی که عالم بحق و مراتب وجود حق و شهود او در اقطار وجود و مراتب دنیا و آخرت است غیر از حق چیزی را نمی‌بیند و دائماً منغمر در حق است. جمیع حقایق را از تجلیات حق می‌داند، و نه حق و وحدت اطلاقی او عارف کامل را از خلق غافل می‌نماید، و نه رؤیت خلق او را مانع از شهود حق می‌شود، بلکه حق را حق و خلق را خلق می‌بیند، با آنکه ظهور حقایق را از حق می‌داند و توحید سراسر وجود او را گرفته است و وجود ممکنات را وجود مجازی می‌داند، ظهور خلقتی حق را انکار نمی‌نماید و هر چیزی را بجای خود شهود می‌نماید.

کشف مربوط بامور دنیوی کشف حقیقی نیست و کسانی که هم خود را مصروف این قبیل از مکاشفات می‌نمایند و تجاوز از این مرتبه نمی‌نمایند، از جمله منغمران در دنیا و معرضان از آخرت و حق محسوب می‌شوند و مکاشفات خود را سبب نیل بمناصب دنیوی قرار می‌دهند.

اگر مکاشفه مربوط بامور حقیقی اخروی و حالات حقایق روحانی و کیفیت تجلی عوالم غیبی و در برداشتن حقایق و معارف مربوط بعالم ارواح باشد، مطلوب و معتبر است. این قبیل از مکاشفات اگرچه در عالم صورت و برزخ صورت می‌گیرد، ولی بنحو ندرت مجرد از حقایق و معانی غیبی است، بلکه بطور اکثر متضمن مکاشفات معنوی است، و از حیث اینکه این مکاشفات جامع بین معنی و صورت است، بیشتر از مکاشفات مجرد از صورت موجب یقین است و یا بیشتر از مکاشفات منغمر در صورت یقین آور است.

مکاشفاتی که توأم با صورت و معنی است، دارای انواعی می‌باشد.

مکاشف، گاهی جمیع مراتب حجب را زیر پا گذاشته بعالم اعیان ثابتہ می رسد، و سیر در اسماء و احوال حق نموده و بر حقایق عالم اطلاع پیدا می نماید، و از باب آنکه موجودات صاحب علل و اسباب بمعرفت علل و اسباب وجودی شناخته می شوند، بحاق حقیقت جمیع موجودات آگاہ می شود.^۱

برخی از ارباب کشف، سیر صعودی آنها تا مرتبۀ عقل اول و أم الكتاب است. صاحب این کشف نیز همه حقایق منزل در عقل را شهود می نماید. بعضی از ارباب کشف باین مرتبه نمی رسند، بلکه نهایت سیر آنها نیل بمقام نفوس کلیه و کتاب مبین است. همه حقایق را از درجه لوح محفوظ و نفوس عالیہ و مجردہ می بینند و سیر در ارواح عالیہ و لوح معو و اثبات می نماید، کتب الهیہ را شهود نموده و عرش و کرسی و سماوات سبع و ارضین تسع را مشاهده می نماید.

بالا ترین مراتب سماع حقایق که یک نوع از مکاشفہ است، سماع کلام حق است.^۲ بدون واسطهٔ ملکی از ملائکہ مقربان حقیقت محمدیہ «ص»، حق را در

۱. میرنی ما خاتم الانبیاء تا مقام اودنی است، مشروحاً آن را بیان خواهیم نمود.

۲. سماع کلام حق از برای وارثین مقام محمدی «ص» علیهم السلام ثابت است، و شواهد و ادله بی در باره هر یک از ائمه خصوصاً علی بن ابیطالب در کلام علما و محدثان عامه موجود است. خاتم ولایت مطلقه محمدیہ «ص» مهدی موعود در آخر زمان بطور تحقیق این قسم از شهود را دارا است. روایتی از امام جعفر بن محمد الصادق، عامه در کتاب خود نقل کرده اند، از جمله کاشانی در «اصطلاحات صوفیہ در بیان مطلع»، و شیخ شهاب الدین سهروردی در عوارف، و قزوینی در فائقه، و ملا عبدنرزان کاشی عارف معروف در تفسیر قرآن و جمعی نقل نموده اند، حضرت فرموده است: «لقد تجلی الله لعباده فی کلامه ولكن لا یصرون».

یعنی از تجلیات حق کلام «قرآن» اوست و مردم از آن غفلت دارند و نمی بینند در ذیل همین روایت نقل کرده اند که حضرت در نماز در موقع قرائت قرآن غشوه برایش حاصل می شد، علت آن را سؤال کردند، حضرت گفت: آیه را تکرار می کنم و از قائل آن در مقام تکرار آیه را می شنوم: «کان ذات یوم فی الصلوة فخر منشیاً علیہ فسل عن ذلک قال: ما زلت اکررها حتی سمعت من قائلها»، این همان تجلی حق است در ولایت مطلقه بدون واسطه. لذا شیخ عارف کامل سهروردی صاحب عوارف بعد از نقل این روایت از امام جعفر صادق گفته است: «کان لسان جعفر بن محمد الصادق علیہ السلام فی ذلک الوقت کشجرة موسی عند ندائه بانی انا الله». حق بلا واسطه در قلب امام تجلی کرده است و زبان مبارک امام در نتیجه تجلی حق قرآن را قرائت نموده است.

لیله معراج در مقام «اوادنی وقاب قوسین» شهود نمود و بلاواسطه کلام او را شنید. این شهود اختصاص بلیله معراج ندارد، بلکه در اواخر رسالت، شهود حق بدون واسطه از برای پیغمبر مقام بود، نه حال لذا فرمود: «لی مع الله وقت لایسمه ملک مقرب ولا نبی مرسل».

فرشته گرچه دارد قرب درگاه نگنجد در مقام لی مع الله

مرتبه نازل از این مقام، استماع کلام عقل اول است، بعد از این مقام سماع کلام نفس الهی است، از مقام نفس کلی و ملائکه سماوی و ارضی در جمیع این مراتب متکلم حق است و کلام حق همان تجلی اوست. این تجلی گاهی از ماورای استار است و گاهی بلاواسطه این مقام حاصل نمی شود مگر بکشف سرادقات جمال و جلال و رویت حق بلاواسطه.

منبع این مکاشفات، قلب تقی نقی انسانی است بذات خود، و عقل منور او بملم و عمل که در مقام سیر بحق و شهود حقایق حواس روحانیه خود را که منشأ کشف حقایق و خرق استار امکانی و کشف سبحات جلال و جمال است بکار می اندازد و از برای جمیع مقامات تجردی انسان از عقل و قلب و سر و خفی و اخفی قلب و عین و ذوق و شمع و هکذا سایر حواس در صقع وجود جمعی احاطی نفس ناطقه وجود دارد. شاهد براینکه قلب انسانی دارای چشم است و در واقع چشم واقعی انسان که بعد از موت هم موجود است همان چشم قلب است، و اگر کور شود بدرجات و کمالات اصلی و ذاتی انسان ضررمی رسد، برخلاف چشم

رجوع شود باصطلاحات صوفیه ملا عبدالرزاق کاشانی، «چاپ سنگی، طهران ۱۳۱۳ هـ.ق، مطبوع در حواشی منازل السائرین ص ۱۲۰-المطلع». و تفسیر محیی الدین، «علی التحقیق این تفسیر همان تأویلات کاشانی است و از محیی الدین نیست و عبارات آن هیچ شباهت به عبارات محیی الدین ندارد». جلد اول، چاپ کلکته، ۱۲۹۱ هـ.ق. تفسیر سوره حمد، ص ۴، و شرح امام عارف عقیف الدین تلمسانی بر منازل السائرین عارف و اصل خواجه عبدالله انصاری هراتی قدس الله اسرارهم و سقانا و سقا هم من مشرب الکوثر الذی خص به نبینا محمد «ص» و کان ساقیه رئیس العارفين علی بن ابيطالب «ارواح العالمین له الفداء».

ظاهری که اگر کور شود و چشم دل بینا باشد، انسان کامل است و کمال اولی را واجد می باشد؛ در کلام حق است: «فانها لا تعمی الابصار ولكن تعمی القلوب التي في الصدور»، و نیز گفته است: «و ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة».

احادیث مشهوره‌یی از اهل عصمت و طهارت براینکه مراتب باطن نفس دارای جمیع حواس ظاهری بنحو اعلی و اتم مناسب با مقام شامخ نفس می باشند، وارد شده است و حواس روحانی اصل و باطن قوای ظاهری می باشند. قوای ظاهری فروع و شعب قوای باطنی می باشند بعد از رفع حجب جسمانی بحکم وجوب رجوع هر فرعی باصل خود، قوای ظاهری با قوای باطنی متحد می شوند و قوای باطنی بسمع عقلی و رؤیت عقلی و شتم باطنی و ذوق روحی حقایق را می شنود و می بیند و می بوید و می چشد و از باطن ذات خود تغذی می نماید.

کان قنیدم نیستان شکرم هم زخود می رویم و خود می خوریم و روح آنچه را که قوای ظاهری ادراک می نمایند، باعتبار اصل ذات ادراک می کند. سر این مطلب آنستکه جمیع مدرکاتی که بوجود فرقی و تفصیل در عالم ظاهر و شهادت موجودند، در مقام باطن نفس و روح بوجود جمعی تحقق دارند؛ لذا روح بحسب اصل ذات همه حقایق را شهود می کند و همه حقایق بوجود جمعی قرآنی در مراتب عقول موجودند و تفرق وجودی ندارند. عقل اول بهمین جهت مجموع جمیع حقایق است و همه حقایق در وجود جمعی عقل موجودند و جمیع مکاشفاتی که بوسیله حواس متعدد تحقق می یابد، منتهی بوجود عقل می شود.

مکاشفاتی که از برای سلاک، تحقق پیدا می کند، اول وقوع مکاشفه در محل خیال مقید انسانی واقع می شود و بعد از استکمالات تدریجی و حصول ملکه نفس، منتقل بعالم مثال مطلق می شود و بر اصول حقایق موجود در عالم عنصر اطلاع پیدا می کند، و بعد از اطلاع بر احوال عناصر و شهود حقایق در مثال مطلق مطلع، بر حقایق مختص بر سماوات می شود و بتدریج استکمال وجودی پیدا

می‌کند تا در مقام سیر صعودی بحقایق لوح محفوظ اتصال پیدا می‌نماید، و جمیع حقایق موجود در لوح محفوظ و کتاب مبین از برای او مکشوف می‌گردد، و بعد از استکمالات زیاد بمقام عقل اول متصل شده و اتحاد وجودی با عقل اول پیدا می‌کند، و بعد از اتحاد با عقل اول جمیع حقایق موجود در عقل اول را مشاهده می‌نماید بمشاهده حضوری. برخی از سلاک بهمین مرتبه واقف می‌شوند و گُسل از سُلّاک از عقل تجاوز کرده بمعالم علم ربوبی متصل شده و بر حقایق اعیان اطلاع پیدا می‌کنند. رسیدن بعالم اعیان ثابته و حضرت علمیه و شهود حقایق در این مقام و موطن، بالاترین مقام کشف و شهود حقایق است. فوق این مرتبه، مقام فناء در ذات و بقاء بحق است، چون سالک بعد از سیر بمقام واحدیت و مظهریت او نسبت بتجلی ذات و فناء عین او در تحت قهر کبریایی حق بنحوی که رسم و اسمی از برای او نماند، اعلیٰ مراتب شهود است، ولی بشرطی که بقیه‌یی از بقایای وجود برای او نماند و تجلی حق نسبت به عبد بتجلی ذاتی که ملازم با فناء ذات عبد است تحت سطوات انوار حق و نیل بمقام بقاء بعد از فنا و صحوب بعد از محو از وراء استار اسمائی و قبل از ظهور اعیان ثابته است، و فوق این مرتبه مقامی متصور نیست. ما این مطلب را بنحو اختصار شرح دادیم و در مقام مراتب وجود انسان نیز قسمتی ذکر خواهد شد، خلاصه آنکه فوق این مرتبه کشفی متصور نیست.

و اما کشف معنوی که مجرد از صورت حقایق است «و مکشوف اصل جوهر ذات معنا است نه صورت ظاهر در عالم مثال مطلق یا مقید»، از تجلیات اسم علمیه حاصل می‌شود. کشف معنوی ظهور معانی غیبی و حقایق عینی است. این کشف نظیر کشف مثالی و صوری مراتبی دارد:

اول مرتبهٔ کشف ظهور معانی است در قوهٔ مفکره بدون استعمال مقدمات و ترکیب قیاسات؛ «قیاساتی که معمول بین اهل نظر است در کشف حقایق، ولی بنحو کشف علمی نه عینی»، بلکه این کشف حصول پیدا می‌نماید بانتقال ذهن از مطالب بمبادی مطالب و آن را حدس می‌نامند.

مرتبهٔ دوم، کشف معنوی در قوهٔ عاقله که قوهٔ مفکره را بکار می‌بندد، از برای

كشفت حقایق تحقق پیدا می نماید. قوه عاقله، قوه روحانی مجرد غیر حال در اجسام است، که از آن بنور قدسی تعبیر کرده اند و حدس از لوازم و ظهورات انوار آن نور قدسی مجرد از ریون ماده است. این کشف ادنی مراتب کشف بشمار می رود و چون عقل قوه مفکره را که جسمانی است بکار می بندد، و چون قوه مفکره جسمانی است، حاجب و ساتر نور کاشف از معانی غیبی است، بهمین جهت گفته شده است: فتح بر دو قسم است، فتحی که در نفس واقع می شود، این قسم از فتح معطی علم تام است «نقلا و عقلا»، فتحی که در روح واقع می شود. نتیجه این فتح معرفت است بحسب وجود «لا عقلا ولا نقلا».

قسم دیگر از کشف در مقام قلب واقع می شود، که اگر ظاهر از کشف معانی غیبی باشد؛ از آن بالهام تعبیر شده است. اگر مکشوف روحی از ارواح مجردة یا عینی از اعیان باشد، آن را مشاهده قلبیه می نامند.

مشاهده بعد از شهود مقام قلبی، مکاشفه در مرتبه روح است که از آن بشهود روحی تعبیر نموده اند. روح در این مقام مطابق استعداد ذاتی و اصلی خود معانی غیبی و حقایق را بدون واسطه از حق گرفته و بسایر قوای غیبی انسان از قلب و عقل سایر مدرکات مجردة و قوای جسمانی می رساند. پس روح بمنزله خورشیدی است که سماوات مراتب روح «قوای مجردة» و اراضی مراتب جسد «قوای مادیه» را نورانیت می بخشد.

البته روحی که بلا واسطه حقایق را از حق اخذ می نماید و متصل بمعانی غیبی موجود در حضرت علمیه می شود، ارواح اقطاب است و اقطاب حقیقت محمدیه «ص» و اهل بیت او «علیهم السلام»، باعتبار مرتبه روح، حقایق غیبی و معانی را بلا واسطه از حق می گیرند. کسانی که در سلوکند در شهود روحی تابع اقطاب یا ارواح مجردة کلیه اند، و کسانی که از اقطاب، حقایق را اخذ می نمایند، در اخذ حقایق مختلفند و بحسب استعداد و مرتبه وجودی و قرب نسبت باقطاب یا واسطه ارواحی، «اعم از ارواح ملکوتی جبروتی» که سالک تحت حکم و تربیت آنها می باشد و باعتبار قرب و بُعد نسبت بآن ارواح و باندازه استعداد وجودی و اقتضای عین ثابت خود حقایق و معانی غیبی الهی را شهود

می نماید. ما در بیان اقسام بطون، این مطلب را شرح خواهیم داد.

کشف حقایق و شهود معانی غیبی بعد از مرتبه روح در مرتبه و مقام عالی تر از روح که مقام و مرتبه سر باشد، واقع می شود. مقام و مرتبه خفی که بالاترین مقام و مرتبه کشف حقایق است، بعد از مرتبه سراسر است. کشف حقایق در مقام خفی قابل اشاره نیست و عبارت وافی بادای حقایق مکشوفه در این مقام نمی باشد. این معنی اگر از برای سالک محقق مقام و ملکه شود، و حال نباشد که اتصال سالک از خزینه غیب قطع شود، علم او متصل بعلم حق گردد، اتصال فرع باصل و رقیقت بحقیقت. بالاترین مقامات کشف و شهود از برای سالک در این موطن و مشهد حاصل می شود. این مقام اختصاص به اولوالعزم از رسل دارد. بالا تر از این مقام رتبه حقیقت محمدیه است. که از آن بمقام اخفویت و سرّ اخفی تعبیر نموده اند.

چون هر یک از اقسام کشف صوری و کشف معنوی بحسب استعداد سالک است و مناسبات روحی و توجهات سری سالک نسبت بانواع کشف اعم از صوری و معنوی مدخلیت کامل دارد و استعدادات سالکان الی الله تفاوت دارد، و مختلف است مناسباتی که از معدت کشف است تکرر دارد، مقامات اهل کشف مختلف است، و چه بسا تحت ضابطه یی نیاید. تمامترین اقسام کشف و صحیح ترین انواع شهود برای کسانی حاصل می شود که دارای اعتدال مزاجی «روحانی» یا اقرب باعتدال تام باشند، «نظیر ارواح انبیاء و اولیاء صلوات الله علیهم اجمعین»، بعد از کمال از انبیاء و اولیاء، بالاترین کشف اختصاص بکسانی که دارای اعتدال روحی باشند و استقامت روح آنها از دیگر سلاک تمامتر باشد دارد. مصنف، کشف در مرتبه سر و خفی را ذکر کرد، ولی کشف در مرتبه اخفی را بیان ننمود، در حالتی که یکی از لطایف سبع اخفی است. بالاترین مراتب، کشف شهودی است که منشأ کشف اسرار ربوبیت و حقایق مکنون در احدیت وجود و استفاضه حقایق در مقام «قاب قوسین اوآدنی» بدون واسطه موجودی از موجودات است. این مقام، همان مقام قرب مطلق و مرتبه مختص بمقام جمعی محمدی می باشد، و کسی از آن نصیب ندارد مگر وارثان علم وصال و مقام وی کیفیت وصول بمقامی از مقامات کشف و بیان آثار و

لوازمی که مترتب بر انواع شهود می گردد، بعلم سلوک تعلق می گیرد و مقام بیش از این گنجایش تحقیق آن را ندارد. و آنچه که اختصاص باهل تصرف در وجود از اصحاب معارج و کرامات و صاحبان مقامات و احوال دارد، نظیر زنده نمودن اموات و میراندن احیاء و قلب حقایق، مثل قلب هوا با آب و قلب آب به هوا و طی زمان و مکان و غیر اینها از حقایق، اختصاص به متصفان بصفه قدرت دارد و از شئون کسانی است که مظهر اسم قدیر و متحقق باسمایی هستند که مقتضی تصرف در وجود و طی زمان و مکان و غیر اینها از اقسام فتوحی که نصیب صاحبان قدرت ملکوتی و متحققان بوجود حقانی می شود می باشد. علت تحقق روح سالک بوجود حقانی و نیل باقسام فتوح و تصرف در حقایق و رسیدن بمقام کشف حقایق یا روحی از ارواح کامله و ملکوتیه است و یا سالک بدون واسطه از طریق وجه خاص و تحقق با اسم حاکم بر او باین مقام می رسد.

دو مسئله را باید تشریح کنیم: یکی کیفیت انطواء زمان و مکان نسبت بکمال و کیفیت احیاء و اماتة و قلب حقایق و سایر افعالی که از اهل حق و اولیاء و مجردان از جلباب بشری سر می زند؛ و دیگر بیان مقامات انسان و تقریر و تحقیق ظهر و بطن و لطایف سبع انسانی را که عبارت است از طبع و عقل و قلب و روح و سر و خفی و اخفی، و یا به تعبیر دیگر، مقام نفس و عقل و قلب و روح و سر و خفی و اخفی که بهفت شهر عشق نیز در لسان اهل عرفان تعبیر شده است، و جمیع مکاشفات و فهم مراتب و مقامات اولیاء توقف بر فهمیدن این مراتب دارد، بلکه اثبات ولایت کلیه و شناختن مقام خاتمیت رسالت و ولایت نیز متوقف بر عرفان لطائف سبع است.

کسانی که منسلخ از علائق طبیعی و غشاوات عالم هیولی شده اند، بمقام مجرد تام رسیده اند و بواسطه رفع علائق مادی و انغماس در انوار ملکوت و فناء در حق و بقاء باو و استقرار در عرش تر و جن و مجرد و تحقق بوجود حقانی و اکتساب وجود جمعی احاطی مقید بقیود اجسام مادیه نیستند، چون احاطه بر عوالم وجودی پیدا کرده اند، لذا محکوم بحکم زمان و مکان نیستند؛ و تقید بمالم ماده شأن

کسانی است که از این نشأه ترفع نام ندارند و منغمز در ماده و یا عالمی شبیه بماده می باشند. کسانی که متصف بوجود جمعی احاطی هستند، سماوات و ارضین نسبت بوجود آنها محاط است، و ملاک تصرف اولیاء در عوالم وجودی همان احاطه آنها است نسبت بعوالم.

سالک اگر در سیر خود محیط بر عوالم شود و وجودش وجود حقانی و الهی گردد، لطافت روح او در بدن تأثیر نموده و از سایر ابدان ارواح منغمز در ماده ممتاز می شود. چنین ارواحی نافذ در ابدان و ارواح سایر اشخاص می باشد، بلکه جمیع سماوات و ارضین و عوالم خلق و امر و نشأت ملک و ملکوت مجتمع در وجودات جمعی این ارواح می گردد. ولذا ورد عنهم علیهم السلام: ارواحکم فی الارواح ونفوسکم فی النفوس واجسادکم فی الاجساد.

پس بزرگان گفته اند نی از گزاف	جسم پاکان عین جان افتاد صاف
گفتشان و نقششان و نفسشان	جمله جان مطلق آمد بی نشان
این بخاک اندر شد و کل خاک شد	وین نمک اندر شد و کل پاک شد
وین هلیله پروریده در شکر	چاشنی تلخیش نبود دگر

بهمین لحاظ، نفوس کامله با آنکه در جلیاب مادی هستند و نفس شریف آنها مدبّر بدن مادی است، در عین تعلق ببدن قدرت دارند در هر مکان و زمانی بصورت خود یا بصورتهای متعدد متنوع ظاهر شوند و یا مسافات بعیده را در زمان قلیل طی نمایند، بلکه مراتب عالم وجود را دفعهً واحده سیر نمایند. این است سر روایتی که روات اسلامی نقل کرده اند از پیغمبر، صلوات الله علیه: «یری من خلفه کما یری من قدامه»، و همچنین روایت شده است که از برای بدن او سایه و ظل نبوده است.

نفوس کمال چون سلطه بی ماورای سلطه سایر نفوس، بدن خود دارند، قادرند که تا انقراض عالم در این نشاه بمانند. سر قلب حقایق و مشی در هواء و اماته و احیاء و سایر معجزات و کرامات انبیاء همان سلطه و احاطه وجودی آنهاست نسبت بمراتب وجود. در جای خود بیان شد که نسبت ارواح کمال بعالم وجود،

نسبت روح ببدن است؛ لذا تصرف آنها در عالم، روی این میزان امری طبیعی است. این بود علت کیفیت طی زمان و مکان و انطواء زمان و مکان نسبت باولیاء و کسطل. از برای تصویر کیفیت طی زمان و مکان وجوه دیگری از قبیل ایجاد و اعدام و خلع و لبس و قبض و بسط و کمون و بروز و انشاء و خلاقیت و القاء ظل و غیر اینها از وجوه ذکر کرده اند که در کتب مفصله موجود است، ولی بهترین وجه همین وجهی است که ذکر شد. وجود موجود دانی با جمیع شئون و احوال خود مطوی در قدرت عالی است، و هر ساقلی نسبت به وجود عالی همین حکم را دارد، لذا گفته شده که: وجود جسمانی نسبت به عالم عقل، حکم قطره مدادی نسبت به دریای بیکران دارد. حقیقت اولیاء محمدین «ص» که فوق عقل اول موجودند، چگونه می شود محکوم بحکم زمان و مکان باشند! بهمین جهت در شب معراج جبرئیل نتوانست بهمراهی خاتم انبیا بسیر وجودی خود ادامه دهد.

چونکه کرد الحاح و بنمود اندکی هیثی که، گه شود زان مندیگی
شهری بگرفت شرق و غرب را از مهابت گشت بیهش مصطفی

و چون حقیقت خاتمیة و ائمة معصومین، مظهر جمیع اسماء حقند و متصرف در جمیع اسماء و اعیان ثابتة جمیع موجودات می باشند، اعلی العوالی و غایة القصوای خلقت و مظهر قدرت تامه حق و مشیت ازلیه حق مطلقند و روح القدس در جنان صاغوره از حدایق باکوره آنان چشیده است، لذا جبرئیل قدرت و توانائی نیل بمقام قاب قوسین و اوادنی را نداشت. عارف محقق شبستری بهمین نکته اشاره نموده است.

فرشته گرچه دارد قرب درگاه نگنجد در مقام لی مع الله
گفت جبرئیل بپر اندر پریم گفت رو، رو من حریف تونیم
احمدار بگشاید آن پر جلیل تا ابد مدهوش گردد جبرئیل

طی زمان و مکان و انطواء زمان و مکان نسبت بکامل دو معنی دارد: یکی باعتبار تصرفات ناسوتی و افعال ظاهری. معنای دیگر، نسبت به افعال باطنی و

ادراکات و تعلقات کلی اهل الله، قسم اول همان بود که بیان شد. قسم دوم، تحقق آن بدین طریق است که ادراکات کلی و تعلقات سعی آنها که متضمن صور جمیع موجوداتست، و ناشی از احاطه کلی نفس کامل است، باین نحو است که حقایق عقلی و ادراکات سعی آنها دفعی و غیر زمانی است و حصول معقولات از برای آنها تدریجی و زمانی نمی باشد، بهر صغیر و کبیر و رطب و یابس و کلی و جزئی باعتبار ادراک عقلی احاطه دارند. صور علمیه بی را که ادراک کرده اند بدرک حضوری و شهودی متساوی النسبه است نسبت به جمیع افراد و امکنه و ازمه و اوضاع و جهات. علم و ادراک و شهود آنها متصل ببحر لاهوت و حضرت واحدیت، و علم و موطن علم حق تعالی است. نفس مادامیکه در مرتبه خیال و یا عقل بالقوه است و متحد با عقل فعال نشده است و فناء در حق برایش حاصل نگردیده است، ادراکاتش تدریجی الحصول است؛ لذا تدریجی و زمانی و متقدر و محدود است، بعد از اتصال بعلم حق و یا اتحاد با عقول که أم الکتابند، دفعی و سرمدی و محیط بجمیع امکنه و ازمه می گردد.^۱

بنابراین، اتحاد عقل و عاقل و معقول که ملازم با زوال جهات تکثر و دوئیت است، در ادراک حقایق عقلی متحد با وجود عقل فعال می گردد. شیخ الرئیس و سایر حکمای اسلامی، چون اتحاد نفس را با عقل فعال انکار کرده اند و بحرکت جوهری قائل نیستند، صور علمی روی مبنای آنها منشأ تکثر و تعدد و بینونت عزلی است. این بود خلاصه مراد مصنف علامه بطلی زمان و مکان نسبت به اهل الله و اهل توحید. بنا بر دو طریقه بی که ذکر شد قول بانحداد عاقل و معقول و اینکه علم بیشیء ملازم با رفع جهت بینونت بین عالم و معلوم است مختار عرفای اسلامی می باشد.^۲

انسان باعتبار تنزل از مقام صرافت وجود و ظهور در عوالم، و دارا بودن کینونت

۱. رجوع شود بحواشی استادنا الملامه میرزا مهدی آشتیانی بر منظومه حکیم سبزواری، چاپ طهران، ۱۳۷۲ هـ. ق. ص ۹۶ تا ۹۸. و اواخر نفعات قزیری، چاپ طهران، ۱۳۱۶ هـ. ق. ص ۱۲۰، ۱۲۱.

۲. و الیه مال المولوی فی کتابه: ای برادر این همه اندیشه بی مابقی خود استخوان و ریشه بی.

قرآنی، قبل از نشأه برزخ و وجود او بوجود فرقی در عالم برزخ نزولی و تحقق بوجود فرقی الفرق در نشأه مادی، و ترقی از ماده و انتقال از دار هیولی بعالم برزخ و ترقی از این عالم بعالم حق، و سیر از طریق عالم عقل بعالم ربوبی و مقام احدیت و فناء در توحید، دارای مقامات مختلف است، دارای ظاهر و بطن و سرو و عن است. ظاهر وجود انسان همان وجود مادی جسمانی اوست.

انسان باعتبار باطن وجود دارای هفت بطن است: ^۱

بطن اول انسان: مقام نفس اوست که ناظر بحیات دنیا و زخارف اوست. بهمین معنی اشاره شده است در کلام الهی: «زین للناس حب الشهوات من النساء والبنین والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث». مقتضای این بطن از بطون سبعة، وقوع در مراتب بهائم و خلود در آن

۱. نظر بآنکه مخاطبان حق و تنزلات ربانی، السنه احوال مخاطبین نزد حق است، باعتبار بودن حقایق با حق و السنه احوال حق با مخاطبین و السنه تب و اضافات متعین در بین یعنی کتب الهیه، السنه و عباراتی است که از احوال خلق باعتبار کینوت حقایق در احدیت و احدیت وجود، گما اینکه در قرآن وارد است: «وهو معکم ایما کنتم» و یا: «نحن لقریب الیه من حل الورد» و یا: «ما من نجوی ثلاثة وهورابعهم»، خبر می دهد؛ حقایق در مقام علم حق تعین ماهوی و ثبوتی دارند و استعدادات مجعول نیست، و هر استعدادی طلب یکنحوه ظهور مناسب با اقتضای ذات خود دارد. کتب الهیه باعتباری نیز السنه و ترجمه احوال حق است نسبت بحقایق مسکنات و همچنین کتب الهیه ترجمه احوال و نسب و اضافات ناشیه از تجلی حق در حقایق است. حقایق وجودی با حقایق متبوعه «ذوات خود و حقایق تابعه «شئون و احوال خود» مظاهر اسماء و صفات حقتند. حق تعالی مرآت احوال حقایق است، و اگر حقیقت حق نبود، هیچ عین ثابتی تعیین نداشت و حق باعتبار تجلی و ظهور فعلی متشأن در حقایق است، گمانیکه در کتاب الهی وارد شده است: «کل یوم هوفی شان»، و نیز وارد شده است: «الله نور السماوات والارض». این قبیل از آیات، مبین حکمت نظری، و آیات و اخباری که دلیل بر عدم معمولیت استعدادات است مثل: «ما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم یظلمون» و همچنین آیهی که دلیل بر تقدیر و ثواب و عقاب است مثل: «فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره.. الخ» مبین حکمت عملی. و علم اخلاق خلاصه ابواب فقه از عبادات و معاملات و سیاسات است. نفس باعتبار قوه عامله در ضبط امور دنیا ویه «که کلیات آن باعتبار آیه: «زین للناس حب الشهوات»، هفت قسم است»: بطن اول از بطون مذکوره است. لسان این بطن، همانطوریکه بیان شد: «یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنیا» است. انسان در این مرتبه، طالب دنیا است و لذات جسمانی و شئون دنیوی را از خداوند خواستار است. متمحص در این مقام، دارای آخرت نیست.

می باشد. لسان این مقام و مرتبه: «ربنا آتانا فی الدنیا، و ماله فی الاخرة من خلاق یا فماله فی الاخرة من نصیب» است. نظیر این آیات در قرآن زیاد است.

بطن دوم: مرتبه عقل شایق بلذات باقیه و حشر با ملائکه و جمع بین لذات دنیا و آخرت است. لسان این مرتبه در قرآن: «ربنا آتانا فی الدنیا حسنةً و فی الاخرة حسنةً و قنا عذاب النار» است. مقتضای این لطیفه الهی، خروج از مرتع بهائم و دخول در جمعیت انبیاء و اولیاء است. عقل در این مرتبه، نفس را تسخیر کرده و آنرا وادار به اعمالی می نماید که از عالم ماده و هیولی بعالم عقل و رضوان منتقل شود و از ریون عالم ماده^۱ و بلدة الظالمه اهلها، خلاصی یابد. بالجمله، نفس را از

۱. باعتبار عبور از این مرتبه و طلب امور اخروی از ناحیه قوه عاقله منور بنور شرع، دارای بطن ثانی است، ولی فکر امور اخروی و طلب اعمال مربوط با آخرت بعد از یقظه و بیداری حاصل می شود. قوه عاقله ترجیح می دهد جنبه آخرت را بدنیا؛ چون نفس قبل از توجه بحق «امارة بالسوء» است بعد «لزامة» و بعد از عبور از این مقام «مطمئن» می گردد. یقظه و بیداری سبب نیل بمقامات و درجات بالا است. انسان مغمور در فواشی طبیعت بدون شک روی مقتضیات طبع مثل شخص خواب است. در بیداری احتیاج به تئبه دارد. نور اسم هادی، بر حسب استعداد غیر مجبور، شخص خواب را بیدار می کند و او را بطرف حق سوق می دهد، قال الله تعالی: «قل انما اضلکم بواحدة ان تقوموا لله مثنی و فرادا ثم تفکروا ما بصاحبکم من جنة انما هو نذیر لکم بین یدی عذاب شدید».

اول نوری که بر قلب عبید می تابد، و عبید بحق توجه پیدا می کند، نور یقظه است، که اکثر مردم از آن غافل و در حیرت بسر می برند، لذا خواجه کاشفات فرمود: «الناس نیام اذا ماتوا انبھوا». یقظه قسم اول از اقسام بدایات مذکور در علم سلوک است، که بعد از مطالعه در اقسام جنایات حاصل می گردد. این همان نور ایمانی است که بحکم اسم هادی بر قلب تابش می کند، لسان حال سالک در این مقام: «یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله» است. بحکم این بیداری حس می کند که بر اوسه امر لازمست:

اول: ترک عادات یافعال ناشایسته و سیر از مقام احکام لذات فانی دنیوی و اتیان باوامر و ترک منهیات. این قسم متعلق باحکام اسلام است.

دوم: دخول نفس در غربت و اتصال باحکام وحدت. این متعلق بمقام ایمان است. معروف کرخی «فده» از امام محقق سابق جعفر بن محمد الصادق «ع» نقل کرده است که حضرت فرموده است: «طلب الحق غربة».

سوم: دخول نفس بمقتضای سز بر مشاهدهیی که سالک را بعین توحید می برد، از راه فنا از احکام حجب عارضی به تلبس باحکام مراتب. هنگام تنزل این حال، متعلق بمقام احسان است، رزقنا الله

مشتهیات خود منع می نماید. این مرتبه را مرتبه اسلام که در حدیث سابق بآن اشاره شده بود نام نهاده اند. این مقام حاصل نمی شود برای انسان، مگر آنکه انسان معرفت کامل بمبدء و معاد پیدا نماید و حسنات را از سیئات تمیز بدهد که بداند بر حسنات ثواب و بر سیئات عقاب و مترتب می شود.

علم بر وعد و وعید، که نتیجه و لوازم اعمال است، گاهی برای انسان در این مقام بنحو اجمال حاصل است؛ و گاهی بنحو تفصیل، نهایت کمال صاحب این مقام، رسیدن بمقام نفس است، بنحوی که از تناکح بین عقل و نفس، قلب نفسانی توراتی متولد شود و نیل بمقام قلب نفسانی نورانی حاصل از تناکح عقل و نفس بطن سوم از بطون هفتگانه است که بوسیله قلب حضور جمیع اشیاء و اعمال را نزد پروردگار درک نماید، و بداند که حق تعالی حاضر و شاهد است بر جمیع اشیاء و بفهمد و تصدیق کند که اگر خدا را نمی بیند، خدا او را می بیند. لسان این مرتبه در کلام الهی: «یا ایها الذین آمنوا اقیموالصلوة وآتوا الزکاة» و قول حق در آیه دیگر: «وَبَشِّرِ الذِّینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، ان لَهمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» است.

تصدیق عقلی بآنچه که صادق مصلوق بیان کرده است، گاهی بر وجه کلی است، مثل اینکه انسان در این موطن بما جاء به النبی «ص» ایمان داشته باشد؛ و

→ تعالی مشاهده انوار الجمال و الفنا فی الحق المتعال».

تکلیف سالک بعد از یقظه و بیداری توبه و انابه است. امام بحق ناطق جعفر صادق علیه و علی آبانه الکرام و اولاده علیهم السلام، متعرض جمیع مقامات سلوک شده است و کلماتی پر ارزش در مقام ارشاد اصحاب بیان کرده است، در باب توبه بنا بنقل شیخ عارف و محقق، ملاعبد الزاق کاشانی «قد» گفته است: «التوبة جبل الله تعالی ومد عنایت». تعبیر بحبل الله مشرب باتصال عبد بحق است در مقام پشیمانی از معاصی، چون سالک در مقام توبه متجلی بتجلیات حق است، و بتوفیق حق از معاصی گریزان و از معاصی گذشته توبه می کند. تا مدد حق نباشد، توبه تحقق پیدا نمی کند، لذا توبه از مقامات است و حق در مقام توبه وسیله اتصال عبد را فراهم می کند.

حلیه ها و چاره سازیهای تو	جذب ما بوده گشاده نای تو
در عشق تو کمند لطف ماست	زیر هر الله تو لبتیک هاست

یا بسبب امر خارجی است از قبیل آیات و معجزات؛ و یا آنکه در نفس جهتی وجود دارد که بمجرد برخورد بحقایق، اطمینان وجدانی بحقایق پیدا می نماید؛ و یا آنکه بنحو تفصیل، ایمان بحقایق از قبیل مبده و معاد وما بینهما من الحسنات و آثاری که مترتب بر اعمال می شود و از لوازم اعمال است دارد. این ایمان، موجب عبودیت و اتیان باعمال صالحه می شود. اگر عقل ایمانی مدرک حقایق، در نفس اثر بگذارد و نفس اعمال صالحه و حسنات از خود نشان دهد، و طوری منور شود که قلبی نورانی از نتیجه علم بحقایق و اتیان باعمال برای او حاصل شود، بواسطه آن قلب بمقام: «وان لم تکن تراه فانه یراک»^۱ می رسد. در این موطن، عابد خود و اعمال و مدرکات باطنی و نیات قلبی خود را حاضر نزد میده می بیند و حق را شاهد بر خود و اعمال خود می داند.

بطن سوم: مرتبه روح انسان است. در این موطن، سالک اطمینان بحضور حق دارد، و مقام این مرتبه، مقام: «فاعبد ربك كأنك تراه» است.^۲ و لسان این مرتبه در قرآن کریم: «یا ایها الذین آمنوا، آمنوا...» می باشد. فرق بین قلب و روح آنستکه استحضار عقاید و نورانی شدن نفس بنور عبادت موجب التفات سالک بحضور اشیاء نزد حق می شود و حقایق را محاضر و مشهودات و مطلوبات بیمین

۱. حدیثی عامه و خاصه از حضرت رسول بدین مضمون نقل کرده اند: جبرئیل از حضرت سؤال می نماید: «ما الاحسان؟» حضرت گفته است: «ان تعبد الله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک». این حدیث را مسلم در صحاح نقل کرده است. سؤال از ایمان و اسلام و احسان می شود، ذیل روایت مرتبه اسلام و صدر آن که: «ان تعبد الله کانک تراه» مرتبه احسان را بیان می نماید؛ که ما در مطاوی همین مطلب آن را بیان خواهیم نمود، انشاء الله تعالی».

۲. از برای روح باعتبار تعیین در لوح محفوظ و عالم ارواح ملکوتی، بطن سوم است. این مقام اختصاص بخواص دارد، یعنی باب آن مفتوح از برای خواص است. لسان مرتبه آن جواب زیدین حارثه است. شیخ در فکوک آن را بواسطه مراتب احسان دانسته است، چون آخر مرتبه احسان، مشاهده بدون «کان» است. لسان آن قول قطب الاقطاب خاتم الاولیا علی بن ابیطالب «علیه السلام» است که فرمود: «لم اعبد رباً لم اره»، و همچنین لسان آن قول خواجه کائنات است: «جعلت قره عینی فی الصلوات» و «كنت سمعه و بصره» است که آخر مراتب احسان و اول مراتب ولایت است.

حق می داند، این مقام قلب است، و سالک قهراً در ابتدای سلوک^۱ کثرات را ملاحظه می نماید. اعتقاد بحق و آخرت، بذر مشاهدات اوست، کم کم قطع پیدا می کند که بدون اعمال صالحه بمقامی نمی رسد، شروع باعمال می کند. باید حق را ناظر بر جمیع افعالی خود، و افعال خود را مشهود حق به بیند.

این مقدمه قهراً در مقام سلوک موجود است. اطمینان بحضور اشیاء نزد حق مقدم بر اعتقاد بر حضور حق است. این قسم اخیر، مقام روح است.^۲ حارثه یا زیدبن حارثه «صحابی» باین مقام تشرف حاصل نموده بود،^۳ حضرت رسول از او

۱. ایمان اسم جامع نبوی است که جمیع ابواب حقایق را دربر دارد. احسان سه درجه دارد:

اول: احسان در قصد است بهتئیب قصد علماً و ابرام آن عزماً و تصفیة آن بحسب حال.

درجه دوم: احسان در احوال است. مراد باحوال، احوالی است که میراث اعمال و ثمرات افعال سالک است.

درجه سوم: احسان در وقت است که باید شخص سالک در این مقام از مشاهده دست برندارد، برای آنکه وقت سالک واحد و لحاظ همت او حق را باید نهایت نداشته باشد. تعلق همت بذات حق نهایت همت است؛ لیکن تجلیات ذاتی حق تنهایی ندارد.

۲. وجه اختلاف خضر با موسی هم همین جا بوده است. خضر حضور را درک می نموده و مأمور حضور بوده است. موسی مدرک محضر و مأمور حفظ محاضر بوده است.

۳. استاد مشایخنا العظام آقا میرزا هاشم اشکوری، «فلس الله روحه و کثر عنده توحه»، در حواشی خود

بر مصباح «چاپ طهران، ۱۳۲۳ هـ. ق ص ۶» بین حق و حقیقت فرق گذاشته است. مرحوم عارف

محقق آقا میرزا محمدعلی شاه آبادی «قده»، و مرحوم استادنا العلامة آقا میرزا مهدی آشتیانی «عظام

الله قدره»، حق و حقیقت را عبارت انحرافی یکدیگر دانسته اند و بر کلام استاد خود آقا میرزا هاشم

منافقه کرده اند. آقا میرزا هاشم در بیان «ان لکل حق حقیقة» گفته است: «انسان سالک با ایمان

و توبه و ملازمت با اعمال صالحه و استحضارات قطعی تفصیلی طالب طریق کاملتر است. «پتھری

الاسد فالاسد، الاولی فالاولی». از کلام و عمل باین جهت بوسیلة اعمال صالحه از حق الایمان

بحقیقت ایمان ارتقاء می باید، لذا حضرت رسول باو «حارثه» گفت: «لکل حق حقیقة»؛ چون

حارثه گفت: «عرفت نفسی» حضرت فرمود: «عرفت فائز»، یعنی دانستی که شرط کمال تصدیق و

ایمان استحضار باخبارات الهیه و نیو به «هی» است بنحو قطع و یقین. ما بعد این مقام، فوق مقام

ایمان است، چون سالک بعد از طی این مراحل بمقام شهید و عیان می رسد. مقام «کان» برزخ بین

تصدیق جملی و علم شهودی و کشف عیانی است. ما بعد مقام «کائی» علم تام و شهید تحقیقی

و ماینه بدون «کان» است، چون این مقام اعلی درجات ایمان حجابی است، و فوق این مقام در این

سؤال کرد: «کیف اصیحت، قال اصیحت مؤمناً حقاً»، حضرت رسول گفت: ای حارثه از برای هر حقیقی حقیقی است که بوسیله آن، حق را می شناسند حق و حقیقت ایمان تو چیست؟ حارثه عرض کرد یا رسول الله: «عزفت نفسی «عرفت» عن الدنيا، فتساوی عندی ذهبها وحجرها ومدرها». عزفت بمعنی «اعرضت» است، یعنی از مشتبهات نفسانی اعراض کردم. طلا و سنگ و کلوخ در نظرم یکسان آمد. و «عرفتُ نفسی» هم بتشدید و تخفیف جایز است، یعنی دانستم عیب مشتبهات نفسانی و اقبال دنیا را.

حارثه مکاشفات خود را خدمت حضرت رسول «ع» شرح داد، مثل اینکه عرض کرد: «و کأنی انظر الی عرش الرحمان بارزاً»، در جواب حضرت رسول که فرمود: اماره و دلیل آنکه تو حقاً مؤمن هستی چیست؛ چون هر امر حق، دارای حقیقتی است که معرف حقایق آن می باشد، حقیقت ایمان تو چیست؟ و از این ایمان چه دریچه یی بعالم غیب برای تو باز شده است؟ حارثه در جواب عرض کرد: «کأنی انظر الی عرش الرحمان بارزاً»، حضرت رسول «ص» او را امر فرمود، این مقام را حفظ کن. لسان این مرتبه «فاعبد ربك كأنك تراه» است.

حاصل کلام آنکه وصول به استحضار مراتب ایمان، انسان را بمقام و مرتبه «کأنه يشاهد الرحمان» می رساند، عارف در این موطن، نفس خود را از مراتب علم حق مشهود می نماید و حق را شهود می نماید، بعنوان آنکه حاضر و شاهد مراتب وجودی است، «کأنه يشهد الحق الحاضر». بهمین مناسبت بحارثه گفت:

→ مرتبه از ایمان متصور نمی باشد. حضرت، حارثه را امر بالزام نمود و امر ببلزوم این مرتبه از آن جهت است که این مقام معروض طریق ایمان شهودی است و یا اینکه این مقام در حضرت علمیه مقدر از برای حارثه بوده است و امر ببلزوم اخبار از این مقام است.

ممکن است، مراد از امر ببلزوم ملازمه و مصاحبه کامل این مقام باشد، یعنی: ای حارثه بعد از آنکه مراتب ایمان و درجات حقیقت را دانستی، این مقام را حفظ کن تا بمقام عالی تربسی بنایم، حق با مرحوم آقا میرزا هاشم «قدمه» است. وجه آنرا متمرض خواهیم شد. آقا میرزا هاشم «اعلی الله مقامه الشریف» در معنای این حدیث متابعت آرشیح کبیر «قونیوی» نموده است «و کم من عبد شبیه موله».

«فاعبد ربك كأنك تراه» همانطوری که حارثه گفت: «کأنتی انظر الی عرش الرحمان بارزاً».

مطلبی که از این فقرات استفاده می شود، اینست که حضور حارثه در این مرتبه از عرش تجاوز نکرده است. عرش نهایت عالم وحدت و صرافت، و بدایت عالم کثرتست، و حارثه در این مقام، محیط بر جمیع عوالم جسمانی و مراتب برزخی است، و عرش اعظم جزء عوالم جسمانی است، إلا اینکه اضافه عرش برحمان، دلیل مقام حارثه مقام محضر و مقام قلب است، إلا اینکه اضافه عرش برحمان، دلیل بر اینست که ادراک حارثه ادراک حضور است. مضافاً براینکه فرموده حضرت «ص»: «عرفت فالزم، فهذا مرتبة ان تعبد الله كأنك تراه» این ظاهر و یا نص در ادراک حضور و مقام روح است.^۱

۱. راجع بمقام احسان و مشاهده حق بنح «کأن» که از مراتب مرتبه احسان و از لطایف سبع مرتبه روح است، روایات از طریق امامیه، با الفاظ مختلف که باعتبار معنی واحدند زیاد وجود دارد، از جمله در صدر وصایای رسول الله «ص» باینکه عبارت موجود است: «یا اباذر اعبده الله كأنك تراه فان كنت لا تراه فانه يراك . فاعلم ان اول معرفة الله، المعرفة به فهو الاول قبل كل شيء فلا شيء قبله والفرد ولا ثاني له...».

این حدیث را که متضمن وصایای نبی است، و مملو از معارف است، رضی الدین طبرسی از طریق پدرنحیر خود فضل بن حسن طبرسی از طریق شیخنا المفید «رضی الله عنه» و شیخنا ابو جعفر محمد بن بابویه «قدس الله لطيفه» و الحجة الاقدم الشيخ الاجل الاكرم افضل المتقدمين والمتأخرين ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي «رضی الله عنه» نقل کرده است. رجوع شود بمکارم الاخلاق، چاپ طهران ۱۳۷۶ هـ. ق، ص ۵۳۹. در وصایای پیغمبر «صلی الله علیه و آله و سلم» باین مسعود نیز این عبارت موجود است: «یا بن مسعود: اخش الله بالغيب كأنك تراه، فان لم تكن تراه فانه يراك .» و يقول الله تعالى: «من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب، ادخلوها بسلام ذلك يوم الخلود». این وصیت را نیز صاحب مکارم الاخلاق نقل کرده است. این وصیت مشهور است و اصحاب و «اشیائنا الامامیه» رضی الله تعالی عنهم، در کتب خود نقل کرده اند.

روایت دیگری از حضرت صادق علیه السلام باین مضمون نیز وارد شده است حضرت صادق در مقام موعظه به «اسحاق بن عمار» فرموده است: «خف الله كأنك تراه و ان كنت لا تراه فانه يراك».

مکارم الاخلاق: چاپ جدید طهران، ۱۳۷۶ ص ۵۳۸. نگارنده در ایام سابق باین مضمون چند روایت دیگر در کتب حدیث دیده ام. رجوع شود به حقایق فیض، «چاپ طهران، ۱۳۷۸ هـ. ق. از انتشارات کتاب فروشی اسلامیة» صفحه ۱۶۱. این حدیث را شیخ مفید و دیگران هم نقل کرده اند. محقق

مطلبی که باید دانسته شود، اینست که آیا مراد از حق و «کون الایمان حقاً»، ایمان ثابت و مستقری است که بمرتبه قلب رسیده باشد و بواسطه ذکر، اطمینان برای سالک حاصل شده باشد، و این اطمینان منشأ تولد روح گردد، و سالک در این مقام بواسطه عبادت و ذکر خداوند بنفس ایمان می رسد و از نتیجه آن، قلب نفسانی نورانی، مدارک حاضر نسبت بحق، و علم فعلی حق متولد می گردد. بنابراین، «ان لكل حق حقيقة»، سؤال از وجه ثبوت و حقیقت این ایمان است. از برای اثبات این معنی که ایمان حارثه بمقام «کأنی» رسیده است و مؤمن به حق است، و این مقام را بحسب نفس الامر واجد است استدلال کرد باعراض خود از دنیا و زخارف دنیوی. بنابراین که معنی حدیث این باشد که ذکر شد؛ تعبیر از مقام اجمالی بحق و از مقام تفصیلی به حقیقت وجه درستی ندارد، بلکه حق و حقیقت یک امر واحد است و مراد از آن ثبوت ایمان است بنحوی که ذکر شد و اینکه حضرت رسول فرموده است: «ان لكل حق حقيقة»، سؤال از نحوه ثبوت آن می باشد، چون حارثه گفت: «اصبحت مؤمناً حقاً»، دلیل حارثه إعراض از دنیا و زخارف آن است. معروف است حارثه از حضرت رسول تقاضا کرد که دعا بفرمائید من بفوز عظمای شهادت نائل شوم. حضرت در حق او دعا فرمود و در یکی از غزوات بمقام منبع شهادت نائل گشت. رزقنا الله تعالی حلاوة الشهادة.

این حدیث را صدرالدین قونوی «قده» در کتاب تفسیر فاتحة الكتاب این نحو بیان کرده است: ^۱

«الصراف المستقیم، العدل الوسط بعدالتحقیق بالتوبة المقبولة المنبئة علی حکمها هو الثبات علی العمل الصالح بصفة الاخلاص الذی هو شأن اهل الانابة، ثم الترفی بالعمل الصالح فی الدرجات العلی، كما قال: الیه یصعد الکلم الطیب،

→ فیض در باب خوف این روایت را در محجة البیضاء نیز نقل نموده است.

۱. رجوع شود به تفسیر «صدرالدین قونوی» بر سورة حمد، چاپ جیدرآباد دکن در سال ۱۲۹۸ هـ ق، ص ۲۷۸، ۲۷۹.

يعمن الارواح الطاهرة والعمل الصالح يرفعه، فلا يزال الانسان مع ايمانه وتوبته وملازمته الاعمال الصالحة يتحرى الأسد فالأسد، والاولى فالاولى، من كلام وعمل، فيتقى ويرتقى من حق الايمان الى حقيقته، كما نبه الرسول على ذلك الحارثة، وقد سأله: كيف اصبحت يا حارثه، قال اصبحت مؤمناً حقاً. فقال «ص»: ان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك؟ فقال: عزفت نفس عن الدنيا فتساوى عندي ذهبها وحجرها. ثم قال [حارثه]: وكأني انظر الى عرش الرحمان «ربي خ - ل» بارزاً، وكان اهل الجنة في الجنة يتنعمون واهل النار في النار يتعذبون، فقال عليه السلام: عرفت فالزم. فهذا اخر درجات الايمان و اول درجات الاحسان».

بنا بر آنچه نقل شد، گفته شیخ مشایخنا العظام آقامیرزا هاشم اشکور، موافق با مختار شیخ کبیر «قونوی» است. ارتقاء از حق ایمان بحقیقت ایمان، همان ارتقاء از مقام ایمان اجمالی است بایمان تفصیلی، حق ایمان، ایمان اجمالی و حقیقت ایمان، ایمان تفصیلی است.

بطن چهارم: مرتبه سر انسان است، سر در این مقام بمعنی سر الهی و وجود مفاض بر حقیقت سالک است، وجود سالک در این موطن، اگر از مراتب تعلقات کونیة خارج شود و حقیقت و مقام فقر خود را که خلواذ غیریت باشد درک کند، بلکه خلواذ رؤیت خلوا نیز شهود نماید و باین مقام برسد، یعنی متحقق در این مقام گردد و شهود نماید حقیقت خود را، عین ربط و اضافه و نسبت عرفانی نسبت بحق تعالی.

انسان وقتی خود را مثل معنای حرفی غیر مستقل و فانی ملاحظه می نماید که روح متوجه نفس مطمئنه گردد. در این موطن از رحم و مشیمة جمعیت نفس و استحصار تعلقات خود، قلبی متولد می گردد که حضور حق و ظهور وجود مطلق را شهود می نماید، چنین قلبی، قلب در مرتبه روح است که اصطلاحاً بآن سر اطلاق می نمایند.

توضیح این کلام و بیان این مرتبه و لطیفه و شهر و مدینه پتجم از مدائن، آنستکه انسان با دراک حضور حق، بمقام روح و مقام «کان» تشرّف حاصل

می نماید، و ذات خود را عین فقر شهود می نماید. نتیجه این نظر، استحضار ظهور و حق و شهود وجود مطلق است. بواسطه همین قلب و از درپچه همین لطیفه ملکوتی، مظهر تجلیات حق و اسماء ظاهریکی بعد از دیگری می گردد، و در مقام تجلی، جمیع اسماء ظاهر را با خصوصیات ممتاز می بیند و از اسماء جزئیة با اسماء کلیه سیر می کند و کارش بجائی می رسد که متحقق بمظهریت جمعیت اسم ظاهر می گردد. در این مرتبه، تمکن پیدا می کند، بنحوی که از تلوین تائر پیدا نمی کند و از خصوصیات اسماء ظاهر رنگ بخود نمی گیرد.

سالک بعد از رسیدن باین مقام، برفع حجب ظلمانی و عبور از منازل کثرت^۱ و مظهریت اسماء ظاهر، و تحقق بجمعیت این اسم بمرتبه یی می رسد که شیون الهی و کشرات نسبی را که متجلی در حقایق کونیه است مرآت وحدت حقیقت وجود می بینند، و وحدت در سالک غلبه نموده بنحوی که منفر در وحدت می گردد و از کثرت اعراض می نماید، بلکه از شهود کثرت رنج می برد و غیر از حق چیزی را نمی بیند.

لسان سالک در این موطن: «ما رأیتُ شیئاً إلاّ وقد رأیتُ الله قبله و بعده و معه و فیه» است.^۲

۱. این مرتبه، انتهای سفر اول از اسفار اربعه است، چون سالک بعد از رفع حجب ظلمانی و توبانی که بین او و حق موجود است، بعالم وحدت و جمعیت می رسد، یعنی از مقام نفس ترقی نموده بمقام قلب و از مقام قلب بمقام روح و از مقام روح بمقصد کبری و بهجت اقصی می رسد. حجب ظلمانیه ادناس مربوط بنفس و حجب نورانیه انوار مربوط بقلب است. سالک بعد از عبور از این منازل بمقام فناء در وجود می رسد و در اسماء حق سیر می نماید، بعد از انفجار در وجود و صحوب بعد از محور جوع بکثرت می کند.

۲. رجوع شود به القرآن والمتمره، مرحوم عارف کامل آقامیرزا محمدعلی شاه آبادی و حواشی آقامیرزا هاشم بر شرح مفتاح «مصباح الاتس»، چاپ سنگی، طهران، ص ۵، ۶، ۷، ۸.
مرحوم شاه آبادی تقریر و بیان بطول سیمه انسانی را از حواشی مرحوم استاد محقق خود آقامیرزا هاشم بر شرح مفتاح گرفته است و خود نیز گاهی تصرفاتی کرده است. در کتاب کافی از حضرت صادق علیه السلام بنا بنقل عارف محقق و محدث کامل، فیض کاشانی، روایت حارثه (یا «زیدبن حارثه») بنا بنقل عارف و کاشف و محقق متبحر مولانا جلال الدین رومی در کتاب مثنوی، از این قرار است:

«که یکی هست و نیست کس جز او وحسده لاله الاهو»

در این سرّ وجودی بواسطه تجلی و ظهور وحدت، کثرت و حجب آن، مرتفع

→ «ان رسول الله «ص» صلى بالناس الصبح فنظر الى شاب في المسجد وهو يخفق ويهوى برأسه، مصفراً لونه قد نصف جسمه وغارت عيناه في رأسه، فقال له رسول الله: كيف أصبحت يا فلان؟ قال: أصبحت يا رسول الله موقناً، فحجب رسول الله من قوله وقال: ان لكل يقين حقيقة فما حقيقة يقينك؟ فقال: ان يقيني يا رسول الله هو اني احزنني واسهر ليلي وانما هو اجري فزفت نفسي من الدنيا و ما فيها حتى كآني انظر الى عرش ربي وقد نصب للحساب وحشر الخلائق لذلك وانا فيهم وكآني انظر الى اهل الجنة يتعمون في الجنة ويتعارفون على الاراتك متكئون. وكآني انظر الى اهل النار وهم فيها معذبون مصطر حون، وكآني الآن اسمع زفير النار يدور في مسامي.

فقال رسول الله «ص» لاصحابه: هذا عبد نوالله قلبه بالايامن، ثم قال له: الزم ما انت عليه. فقال الشاب ادع الله لي يا رسول الله ان ارزق الشهادة منك، فدعى رسول الله «ص» فلم يلبث الى ان خرج في بعض غزوات النبي «ص» فاستشهد بعد تسعة نفر وكان هو العاشر.

ينابر بعضی از روایات خاصه، این شخص «حارثه بن مالک بن نعمان انصاری» است، ولی همانطوریکه گفتیم، مثوی از او بنام زید بن حارثه اسم برده است. این قبیل از مسامحه در مثنوی زیاد است:

گفت پیغمبر صباحی زید را	«کیف اصبحت»؟ ای رفیق باوفا
گفت عبداً مؤمناً باز اوش گفت	کونشان از باغ ایمان گر شکفت
گفت تشنه بوده ام من روزها	شب نخفتم ز عشق و سوزها
تا ز روز و شب جدا گشتم چنان	که ز اسپر بگذرد نوک سنان
که از آن صوجله ملت یکی است	صد هزاران سال و یک ساعت یکی است

زید، علت یقین خویش را حزن باطنی و شب نخواستی «عجیباً للمحب کیف بنام» و اطاعت حق و اعراض از طبیعت و لوازم آن معرفی می کند، نتیجه این اعمال رسیدن بمقام «کان» است.

گفت از این ره کوره آوردی بیار	در خور فهم و عقول این دیار
گفت خلقان چون به بینند آسمان	من به بینم عرش را با عرشیان
باز گویم یا که بریندم نفس	لب گزیدش مصطفی یعنی که بس

در برخی از کتب در ایام گذشته (علی ماهویالی) دیده ام که زید به حضرت رسول عرض کرد اگر اجازه بفرمائی بگویم که در بین این جماعت (صحابه) چه کسی اهل جنان و چه کسی اهل نار است. نورانیت زید بن حارثه از زیادی ایمان و شدت یقین، که منتهی باشراف بر حقایق اشیاء و باطن عالم وجود و انکشاف حجب و شهود حقایق بعین یقین حاصل شده است، لذا زید یا حارثه بری از وصفا

می‌گردد، و وحدت وجود، جمیع مراتب را از مقام روحی و مثالی و حسی فرا می‌گیرد و سالک بمقام وحدت تحقق پیدا می‌نماید، و متحقق در این مرتبه می‌شود. اینکه در کلمات شیخ کبیر «قونوی» و شارح مفتاح، حمزه فناری، و ملا عبدالرزاق کاشی و سایر عرفا مذکور است: «وللشر الالهی ای الوجود المضاف الی الحقیقة الانسانیة، من حیث ظهوره العینی فی مراتب الکون روحاً و مثلاً و حسابطن رابسع^۱» ، مرادشان همان است که ما تقریر کردیم. در این مقام و مشهد حکم وحدت بر وجود سالک غلبه دارد. وجود و ظهور، حکم توحید وجودی را با جمیع مراتب آن در حالتی خود متحقق باین مقام است شهود می‌نماید. لسان این مرتبه سوره توحید است.^۲



خلاصه کلام و لب لباب مرام، آنکه سالک بعد از تخلص از قیود انحرافات و تعمیری از احکام تملقات و تحقق بمقام فقر، و خلّواز احکام غیریت و کثرت که

→ ریب و شایبه شک بود، و روح او بواسطه رؤیت حقایق، آرامش و سکونی یافت «وهذه هي الحكمة البقینة التي من اوتيتها فقد اوتى غيراً كثيراً».

مولانا جلال الدین رومی، این حدیث را در مثنوی بطور اشباع «بسا لامزید علیه» شرح کرده است، اگرچه گاهی از اصطلاح خارج شده و مقام «کأن» را با مقام «لم اعد رباً لم اره»، خلط نموده است ولیکن چنان این حدیث را با بیان گرم منحصر بخود شرح کرده است که اهل ذوق را برقص در می‌آورد، گویا جای حارثه نشسته و مقام او را مشاهده نموده و شرح می‌دهد.

رجوع شونده مثنوی، چاپ طهران، ۱۳۷۱ هـ ق خط آقای میرخانی جلد اول، ص ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶.

۱. رجوع شود به شرح مفتاح، «مصباح الانس» حمزه فناری، چاپ طهران، ۱۳۲۳ هـ ق ص ۶، ۷، ۸.

۲. شارح مفتاح گوید: «از برای سُر الهی که همان وجود مضاف بحقیقت انسان باشد، باعتبار ظهور آن سُر در مراتب وجود از عالم ارواح و برزخ و شهادت بطن چهارم است. لسان این مرتبه، «کنت سمه و بصره» است. این مقام اول مراتب ولایت و آخر مراتب احسان و از اسفار اربعه، آخر سفر اول و ابتدای سفر دوم است. ما در شرح اسفار اربعه و مراتب ولایت در فصول آخر این کتاب مفصل تر این بحث را بیان نخواهیم نمود. وجود سالک، وجود حقانی نمی‌شود مگر آنکه مراتب کثرت را پشت سر بگذارد و انغماز در وحدت حاصل نماید، و بمقام ولایت اگر چه اول درجات آن باشد برسد. ولایت مراتبی دارد که از انتهای سفر اول شروع می‌شود و بمقام فنا در احدیت ختم می‌گردد. ما در مقام تقسیم ولایت و بیان حقیقت آن در فصول آخر این کتاب بطور مبسوط این معنی را تحقیق خواهیم نمود. انشاء الله تعالی شانه العزیز.

بمنزله غباری است که بر رخ حق وحدت نشسته است، و خلو از رؤیت خلو و خلو از نفی این رویت، از مشیمه و رحم جمعیت نفس «بمحکم اجتماع روح و نفس» خارج می شود، در حالتی که دارای قلب حقیقی جامع احکام نفس و احکام سر است. این قلب که متولد از اجتماع و امتزاج روح و نفس است، قابل تجلی حق است بوحده صفاتی و اسمائی، حق در این قلب تجلی می کند، ولی تجلیات در این مقام تجلی با اسماء ظاهره است، نه اسماء باطنه.

سالک در این مقام از اسمی باسم دیگر سیر می کند و در نتیجه استکمال در سیر، با اسماء کلیه متحقق می شود. غایت این سیر تحقق سالک بمقام مظهریت جمعیت اسم ظاهر است، چون اسم کلی ظاهر مشتمل بر جمیع اسماء ظاهره است. در این مقام محکم ظاهر کلی، رؤیت وحدت وجود است در عین کثرت.

چون سالک در این مقامات مورد مظهریت اسماء متعدد است، از تعاقب ظهور اسماء در قلب صافی سالک قهراً از احکام متنوعه و اوصاف متمایزه اسماء متجلیه لون بخود می گیرد، و در مقام ظهور هر یک از اسماء و تجلی متمیز هر یک از صفات از احکام و آثار اسماء دیگر در احتجاب است، مگر آنکه بعد از تجلیات اسماء مختلفه و رسیدن بمقام تمکین بجمعیت اسم ظاهر و ظهور و تجلی در قلب سالک بجمعیت اسم ظاهر از تلوین متأثر نمی شود و این تجلی شراش وجود قوای ظاهره او را فرا می گیرد، نتیجه آن، رؤیت و شهود حق است در جمیع اسماء. سر حکم توحید وجودی، در مرتبه طبیعت و قوای حسی و خیالی او ظاهر می شود، ولیکن این رؤیت رؤیت حال است نه مقام. کثرت شئون وجودی علمی باطنی نسبی که ظاهر در حقایق کونیه و مرآت وحدت وجود است. بعد از این مرتبه، نوبت ظهور و تجلی وحدت وجودی است که ظاهر از عین کثرت نفس و صور عالم است و ظاهر می شود. کمال حاصل از برای وجود واحد، بکثرت نفس بنحو نزول پس از بطن چهارم، اختصاص دارد بوجود مضاف انسان باعتبار ظهور عینی «نه علمی» در روح و مثال و حس. این همان شهود وحدت وجود و ظهور حکم توحید وجودی است در جمیع مراتب وجود سالک، حتی مرتبه حس و ظاهر او در این مقام سالک متحقق بجمعیت احکام اسم ظاهر است، و نیز در این مقام سالک

قائم به نقطه اعتدالی است بنحوی که نسبت جمیع اسماء ظاهر نسبت باو بنحو تساوی است. سالک در سیر بعد از این مقام بمرتبه می می رسد که جمیع اسماء باطن نسبت باو مساوی است.

بطن پنجم: بعد از اتمام دایره سیر اول، و ظهور وحدت در کثرت و در مرآت کثرت باعتبار نزول سر سالک راسخ و محقق، که منغم در وحدت و تجلی اسماء ظاهر بود بمقام مظهریت اسماء باطن می رسد و کثرت باطنیه را در مرآت وحدت شهود می نماید.

سالک متحقق، در مقام وجودیکه مرتبه ظهور و تعین آنست، مظهر اسماء و علم حق است و وحدت وجود بنظر او متجلی در کثرت علمیه الهی است، و سالک در مقام شهود ظهور وحدت در کثرات علمیه، و استحضار این حقیقت، مظهر تجلی حق باسّم باطن است؛ و این حالتی که حاصل از توجه سر بمقام روح است، مقام قلب در مرتبه سر نام دارد. این مقام، مرتبه خفی از مراتب سبعة نفس است که قابل تجلی اسم باطن می باشد و نفس از وحدت وجودی عینی بمقام کثرت اسمائی نسبی علمی عروج می نماید. حق در مرآت تجلی عارف در این مقام و موطن، باسّم باطنی تجلی می کند، در نتیجه عارف در اسماء باطن یکی بعد از دیگری سیر می کند، تا آنکه مورد تجلی جمعیت اسم باطن واقع می شود و حالت تمکین از برای روح سالک حاصل می گردد، و از خصوصیات اسماء باطن لون و رنگ نمی گیرد و کثرت را در وحدت، شهود می نماید و متحقق بمقام وسطی اعتدالی می گردد و اسماء باطنه را بنحو تساوی و در یک رتبه شهود می نماید، چون سیر او از مقام اسمی باسّم دیگر بانتهاء رسیده است. سالک محقق در این مقام، اسماء باطن را شهود می نماید و معلوم غیبی و اسرار الهی واقف می شود، و بمظاهر اسماء «اعیان ثابته» و استعدادات آنها شهودی حاصل می نماید و بخواص اسماء اطلاع حاصل می نماید. وحدت وجود را متشأن در کثرات علمی و مختفی در صورت غیبی می بیند. این مقام، مقام و مرتبه تبوت و ولایت و خلافت حق است. لسان این مقام و مرتبه، آیات بینات آخر سوره حشر است، و در ادعیه وارده از ائمه اثنا عشر هم لسان این مرتبه، زیاد است، و همه

آنها دليل بر مقام ولايت كليۀ قائل آن می باشد:
 «هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمان الرحيم. هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون. هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنی ويسبح له ما في السماوات والارض وهو العزيز الحكيم»^۱.

سالک، بعد از سير در مرتبۀ اسماء ظاهره، و تحصيل تمکين در اين مقام و مرتبه، و تئور بوجود حقاني، و تحقّق بجمعيّت اسم ظاهره، و انتهای سير اول حُبِّي و کسب مقام ولايت و تحصيل وجود حقاني الهی، شروع بسفر ثاني می نمايد، و چون عين ثابت او استعداد و اقتضاء مجلائيّت و مظهریت تجلی باطنی و خصائص تجلی باطنی را دارد، حجاب وحدت وجود علمی را که ظاهر بر روح و سر ظاهری است، خرق نموده، و از اجتماع و امتزاج و فعل و انفعالی که بين سر و روح حاصل می گردد، از مشيمۀ روح قلبی که قابل تجلی وجودی اسماء باطن است

۱. اينکه شارح مفتاح قونيوي، حمزه فناری در تفسير کلام قونيوي گفته اند: «و من حيث بطونه [اي الروح] الاستمدادی في قلب الانسان القابل لتجليه باسم الباطن بطن خامس، فان للروح وجودی من حيث ظهوره التوحيد الوجودی في الكثرة العينية نزولا، و من حيث بطونه و استعداده المأخوذ من مقام علمه و فيضه الاقدس الکثرة العلمية و الشئون الالهية عروجا». مرادشان نیز همانست که شرح داديم. مطالبی را که مرحوم استاد محقق آقا ميرزا مهدي آشتيانی در حواشی بر منظومه سبزواری، قسمت حکمت و منطق راجع به مراتب وجود آن نوشته و همچنين مطالبی را که در اين زمينه مرحوم حکيم مشائره آقا ميرزا محمدعلی شاه آبادی «قدمه» در القرآن و العترة، در بيان بطون سبعة انسانيه برشته تحرير درآورده است، مأخوذ از حواشی استاد بزرگ و محقق آنها آقا ميرزا هاشم رشتی بر مصباح الانس است. مرحوم آقا ميرزا هاشم هم اين مطالب را از شارح فرغانی اخذ نموده است و خود در حواشی بآن تصريح نموده و گفته است: «وما ذكرنا في شرح البطون مأخوذ و مستفاد من كلام الشارح الفرغاني «قدمه» في تحقيق المنازل و المقامات و قد شرحت كلامه بكلامه اقتداءً بالشارح الفاضل [فتاری]». البته هريک از اين محققان، شرح يا توضيح و تحقيقي از خود در اين مطلب کرده اند، ولی اصل مطلب از شارح فرغانی است. رجوع شود بشرح آقا ميرزا مهدي آشتيانی بر منظومه حکيم سبزواری و القرآن و العترة، آقا ميرزا محمدعلی شاه آبادی، چاپ طهران، ص ۱۵۱، ۱۵۲، و حواشی مرحوم استاد مشايخنا العظام آقا ميرزا هاشم رشتی بر مصباح حمزه فناری چاپ ۱۳۲۳، هـ ق ص ۶، ۷، ۸.

متولد می‌گردد. سالک همانطوری که گفتیم، در اول تجلی اسماء باطن هراسم باطنی را حاجب نسبت با اسم باطن دیگر شهود می‌نماید، تا اینکه مظهر تجلی حق به جمعیت اسم باطن می‌گردد و اسماء باطن بنحو کلیت و وحدت در او تجلی می‌نمایند. سالک در این مقام، متمکن در نقطه اعتدالی اسماء باطن قرار می‌گیرد، بتجوی که نسبت جمیع اسماء باطن باو بنحو تساوی است. مقام و مرتبه سرّ ظاهر مرآت سرّ باطن واقع می‌شود، و باعتبار سیر از اسماء باطن و تحقق بمظهریت جمعیت اسم باطن، عالم بر اسرار و مغیبات و حقایق و استعدادات اعیان و مقتضیات اسماء حق می‌گردد، و بسر قضا و قدر واقف می‌شود. این بود تقریر دیگر در بیان کلام محققان از اهل الله. که گفته اند: «ومن حیث بطونه الاستعدادی فی قلب الانسان القابل لتجلیه بطن خامس... الخ. موافقا لما صرحوا فی زیرهم ومسفوراتهم» (والله اعلم).

بطن ششم: عارف کامل حمزه فناری، حنفی «قده»، در شرح مفتاح گفته است^۱. «ومن حیث جمعه الرحمانی بین الظهور والبطون فی دائرة الصفات الالوهیة، التی هی المفاتیح الثانیة للبرزخیة الثانیة^۲ بطن سادس وهو لأهل النهایات، وهم الکمل والافراد».

سالک در این موطن نیز سیر در صفحات می‌کند، و مظهر تجلیات صفاتی مقام الوهیت است. این مقام، آخرین سیر معنوی اولوالعزم از رسل و انبیاء است. بعد از این مرتبه نوبت تجلی ذات است که اختصاص بحقیقت محمدیه «ص» و اولاد طاهرین او از ائمه اثنا عشریه دارد، و دیگران از این مقام

۱. رجوع شود به شرح مفتاح، چاپ ط، ۱۳۲۳ هـ ق ص ۱، ۷، ۸، ۹، والقرآن والعترة تألیف آقای شاه آبادی، چاپ طهران ۱۳۶۰ هـ ق ص ۱۵۱، تعلیقات آقامیرزا مهدی آشتیانی بر منظومه منطق، چاپ طهران ۱۳۷۲ ص ۶۳، ۶۴، ۶۵، حواشی آقامیرزا هاشم اشکوری بر مفتاح، چاپ طهران ۱۳۲۳ ق، ص ۷، ۸، ۹.

۲. باید توجه کرد که شرح مقامات سالکان در بطون سببه را سعیدالدین فرغانی شایخ تابه، از همه محققان بهترین کرده است. رجوع شود بمقدمه حقیر بر مشارق الثراری، (جلال الدین آشتیانی ۱۳۶۳ هـ ش ۵).

بهره‌ی ندارند. تحقیق این عویصه «بطن ششم»، که از اسرار و فهم آن در نهایت غموض است، این است: سالک، سایر الی الله و ملکوتہ الاعلی و مسافری که غایت نظر او فناء در احدیت وجود است، در مقام تحقق باسماء ظاهر و باطن و انغمار در مقام جمعیت این دو اسم، گاهی متحقق بوحده و وجودی است، و وحدت وجود را در کثرت عینی شهود می نماید، که از آن تمیز باستحضار وحدت در کثرت عینی نموده اند، و گاهی متحقق بکثرت علمی است باعتبار شهود کثرات در عین وحدت وجود. در این مقام، مسافر بسوی حق قادر به جمع بین وحدت و کثرت نیست، چون احکام و لوازم ظاهر و باطن با یکدیگر تعارض دارند، و احکام هریک مستلزم احتجاب احکام دیگر است، لذا سالک در این موطن مقید بحکم یکی از دو تجلی وحدت و کثرت می باشد، و عدم تمکن سالک از جمع بین این دو حضرت، «حضرت ظاهر و باطن، وحدت و کثرت» نقص سالک، و خروج از این طور که وراء طور عقل است، از برای سالک محقق امکان دارد. سالک بعون و عنایت حق تعالی، ناچار است از این احتجاب خارج شود. چون در این موطن اسماء ظاهر و باطن، اجتماع و امتزاج دارند و این اجتماع و امتزاج علت حصول نتیجه است، مقتضی مظهري از مظاهر و اعیانند، از اجتماع اسماء ظاهر و باطن و ظهور و تجلی آنها در قلب سالک، قلبی که جامع بین احکام کثرت و وحدت باشد، و هیچ یک از اسماء ظاهر و باطن مبداء احتجاب احکام یکدیگر در نظر شهودی سالک محقق نگردد، و قلب جامع بین حضرت ظاهر و باطن است سالک از استحضار و شهود این دو مظهر تجلی حق به برزخیت، جامع بین این دو حضرت و احکام اسماء ظاهر و باطن می گردد.

حالت حاصل از امتزاج و اجتماع اسم ظاهر و باطن را مقام اخفی، و قلب جامع بین دو تجلی و مقام تحقق بحضرت وحدت و کثرت، و مظهر اسم: «لایشفله شأن عن شأن» نامیده اند. چنین قلبی مظهر برزخیت ثانی و تعین ثانی و مقام احدیت و مقام قاب قوسین است.

سالکی که متحقق باسماء ظاهر و باطن گردیده باشد، در این موطن و مقام مظهر و مرآت صفات الهی و اسماء حق، چه اسماء ظاهر و چه باطن است. برای

او مقام تمكین بعد از تلویز، و صحو بعد از محو حاصل شده است، و سیر در حقایق می نماید و بهر مرتبه می که اراده نماید ظاهر می شود. این مقام، مرتبه اولوالعزم از رسل و کُتَل از اولیاء و افراد تابعین است. این بود مراد صاحب مفتاح که در اول این بحث نقل کردیم: «ومن حیث جمعه الرحمانی بین الظهور والبطون فی دائرة الصفات... الخ بطن سابع وهولاهل النهايات...».

در این مقام و مرتبه، سر وجودی در حال کمون است، و در مقام جلاء و استجلاء و ظهور و بروز، متشرف بشرافتین و متخلع به خلعت الهی می گردد. اینست سر قول قطب الموحدین امیرالمؤمنین: «لم تره العیون بمشاهدة الابصار ولكن تراه القلوب بحقایق الايمان». چون حقیقت ایمان استخضار است، استحضار یا در مقام قلب نفسانی است که مقام: «و ان لم تكن تراه فانه يراك» باشد؛ و یا در مقام روح است که مقام حضور حق و مرتبه «فاعبد ربك كأنك تراه» می باشد؛ و یا استحضار در مقام سر وجودی از ظهور است که از آن به مقام استحضار قلب، ظهور حق و شهود او و توحید وجودی، و مقام «لم اعبد رباً لم اره» تعبیر کرده اند^۱.

۱. مرحوم آقا میرزا هاشم در حواشی بر مفتاح در بیان بطن ششم گفته است: «وإذا تحقق السالك بمقام التمكين المخصص بهذه المرتبة أي التجلي الباطني يستعد للدخول في حضرة الجمع والبرزخية بين الظاهر والباطن بخصوصياتها، لان احكام كل من الظاهر والباطن بخصوصياتها تكون مستلزمة لاحتجاب احكام الاخر، وعرف انه في مقام التقيّد بحكم احد التجليين [أي الظاهر والباطن]، فيجب عليه ازالته حتى لا يحتجب كل عن الاخر، ويتمكن عن الجمع بين احكامهما ويفرق بينهما وبين احكامهما، فلا يعجبه شأن عن شأن، فيتوجه «ح» توجهاً حقيقياً الى حضرة جمع الجمع [احدية الوجود] مستمداً منها باستعداده في ذلك فيتدارك الناية الازلية فيحكم البرزخية عند ظهور كل من الاسم الظاهر والباطن يتولد قلب جامع بين الحضرتين، وهو صورة وبرزخ للبرزخية الثابتة والتعین الثاني، ومجلى ومرآة لامهات الصفات الالهية التي هي المفاتيح الثانية، ويتلون السالك في هذه المرتبة بالجمعية حتى يحصل له التمكين بعد التلويين والتلبس باي لباس، ومظهر شاء، فإذ يصلح لتكميل العام والخاص، وخاص الخاص من اهل الشريعة والطريقة والحقيقة؛ ومن هنا مشرع اولی العزم من الرسل والانبياء الافضلين من السابقين، صلوات الله عليهم اجمعين، والکمل والافراد».

مقام و مرتبه بعد از این مقام، اختصاص بحقیقت محمدیه «ص» دارد.

ما این بحث را در حواشی مصباح و نص «محمدی» مفصل تر از این ذکر کرده ایم، در نیت ما است

استحضار، گاهی باعتبار ظهور و بطون، و شهود اسماء ظاهر و باطن و مقام اخفای نفس است. تحقق و حصول این استحضارات، علت مشاهده رحمان و منشأ تحقق حقایق ایمان است. نهایت مراتب قلوب، قلب احدی جمعی نقی احمدی است که بیان خواهد شد.

بطن هفتم: شارح مفتاح، حمزه فناری، تبعاً للشيخ الكبير «القزويني»، و شارح فرغانی «قدس سرهما» در مقام بیان نهایت بطون و مراتب وجود انسان گفته است: «و من حيث حضرت احدية جمع الجمع للكل، متوحدة العين، بطن سابع ولا يفتح شمة منه الا لصاحب الارث المحمدي فانه له خاصة»^۱.

بطون سابق بر این بطن، مقام و مرتبه تجلیات و ظهورات اسمایی بود. این مقام مرتبه تجلی ذاتی حق است، که احدی از آن نصیب ندارد و اختصاص بحقیقت محمدیه «ص» و اهل بیت او «ع» دارد.

تقریر این بطن و نحوه تعیین آن از مقام احدیت وجود، این است: سالک بعد از رسیدن بمقام مظهریت اسم ظاهر و باطن، و نیل به مظهریت اسماء کلیه الهی، و مجلائیت نسبت ببرزخیت ثانیه و تعیین ثانی و مقام واحدیت و مقام جمع وجود، هنوز مظهر تجلی ذات حق و مقام احدیت وجود و جمع الجمع و حقیقه الحقایق و برزخیت اولی نشده است؛ در حالتی که نیل باین مقام امکان دارد، مقام احدیت برزخ و واسطه بین غیب هویت «ذات و عنقاء مغرب و مقام غیب القیوب» و مقام واحدیت و تعیین ثانی است. مقام احدیت، مقام جمع الجمع، و واحدیت، مقام جمع است. از اجتماع اسماء ذاتیه در مقام احدی و اسماء کلیه در مقام واحدی که اقتضاء ظهور و مظهری را دارند، حقیقتی متمین و ظاهر می شود که از آن تعبیر بصورت برزخ اول و تعیین اول می نمایند. بنابراین، مقام واحدیت و اسماء و صفات و اعیان ثابته، ظهور و جلوه و تعیین این صورتند که از آن تعبیر بتمام حقیقت

[→] که در تحقیق مراتب بطون سیمه رساله بی مستقل تألیف کنیم.

۱. مفتاح الغیب چاپ سنگی، ط ۱۳۲۳ هـ ق، ص ۶-۲. در اقسام تناکح بیان نمودیم که اول نکاح واقع در عالم غیب این نکاح است. نتیجه آن قلب صافی حقیقت محمدیه «ص» است.

انسان کامل محمدی «ص» نموده‌اند.

خلاصه کلام آنکه حقیقت خاتمه بعد از بلوغ بیالاترین مراتب فناء، و محو تام و مطلق، و ازالة احکام امکان و شرک معنوی: (خفی و اخفی) و ختم مدارج ولایت و سفر جمعی در جمیع مراتب اسماء و صفات، و استیعاب معرفت تفصیلی و ملکه معارف بنحو تفصیل، و کسب جامعیت نسبت به جمیع مراتب و مقامات، از تحقق امتزاج و اجتماع بین اسماء ذاتیه و بفتاح غیب اولی ذاتی کامن در مقام احدیت «ذاتیه»، و اسماء کلی اصلی در مقام واحدیت، قلب نقی احدی احمدی، مرآت تام این دو مقام «حضرت احدی و واحدی» و مجلای کامل این دو حضرت «حضرت احدیت و حضرت علم و عالم اسماء و صفات» متولد گردید. اول مقام این سیر، که تحقق بمقام صورت تعین اول، که از باب اتحاد ظاهر و مظهر عین مقام احدیت است، انتهای مراتب سیر و کمالات است. انتهای مراتب سیر و کمالات، نهایت مقام قاب قوسین و ابتدای مقام اودانی است.^۱

صاحب این مقام، «حقیقت محمدیه «ص»» از مراتب فتوح صاحب فتح مطلق که جامع مراتب فتح است می‌باشد، کما اینکه از مراتب، واجد مقام اکملیت و تمحض در تشکیک و از مقامات نائل بمقام اودانی و از بطون، صاحب مقام بطن سابیح و از لطایف، دارای لطیفه سابعه است. حقیقت محمدیه «ص» باین اعتبار نهایت وجودی ندارد و حسنات او بشمار نمی‌آید، و مراتب و درجاتش انتها ندارد و نسبت بحقایق موجودات تعین ندارد، و محکوم بحکمی نیست. «سیاتی زیاده تحقیق لذلك فی بیان مراتب الولاية والنبوة واقسامها والله يقول الحق و یهدی السبیل»^۲.

۱. هفت بطنی که برای حقیقت انسان و همچنین حقیقت قرآن بیان شده است، ناظر بمراتب کلی وجود است. در مقام سیر و اطلاق «سیمه ابطن» از باب تکثیر است، چون هر مرتبه‌یی از مراتب بطون نیز دارای مراتبی است.

۲. رجوع شود بحواشی آقامیرزا هاشم بر شرح مفتاح، چاپ ط گ، ۱۳۲۳ هـ. ق ص ۸، ۹، ۱۰. و حواشی آقامیرزا مهدی آشتیانی بر منظومه. و حواشی خطی و غیر مطبوع آقا محمدرضا قمشه‌ای بر خصوص الحکم، آقا محمدرضا (م- ۱۳۰۶ هـ. ق) حواشی محققانه‌یی بر مقدمه خصوص دارد، که ما در برخی از

ذكر مراتب بطون انسانی از مقام طبع تا سر و خفی و اخفی مدخلیت تام در فهم مطالب این فصل و اقسام کشف و مراتب آن دارد.

تلخیص و تمیم

شارح فناری در مقام مراتب و بطون قرآنیّه گوید:

باطنها الاول مرتبه حته و نفسه الشایقه الی اللذات و باطنها الثانی عایضاف الی نفسه من حیث عقله المنور. بنور الشرع و الایمان بالله و کتبه و رسله و بالأمویر الآخریة، فیعبر مما یعلق بالدنیا الی ما یعلق بالآخرة فی نطقه و سماعه و نظره و فعله بفهم و عقل صحیح و ایمان قوی.

و باطنها الثالث ما یضاف الی روحه الروحانیة المجردة الثابت تعینها وتمیزها فی عالم الأرواح واللح المحفوظ.

و باطنها الرابع ما یضاف منها الی الوجود العینی المضاف الی حقیقته الانسانیة المقتید بها و المظهر لأحكامها فی مراتب الکیون، روحاً و مثلاً و حتاً، المعنی عن هذا الباطن بقوله: کنت سمعه و بصره و لسانه و یده باطنها الخامس ما یضاف الی قلبه القابل للتجلی الوجودی الباطنی، فی المعنی بقوله: و سمنی قلب عبدي...

باطنها السادس منها ما یضاف الی الوجود الرحمانی الالهی الجمعی فی مرتبة البرزخیة الثانیة بحکم فیاضته الی فی الرتبة الاولى متوحدة العین و الناس فی فتح باب هذه الأبطن علی درجات:

و لیعضهم انفتح باب الأول، و هو الذی أوتی فی الدنیا حسنة و ما له فی الآخرة من خلاق.

و منهم من انفتح له باب ثان و هو من عوام اهل الاسلام و الایمان. و منهم من انفتح له باب ثالث و هو من خواص اهل الایمان و منهم من انفتح له باب رابع من البطون،

→ موارد متعرض آن حواشی شده ایم. آقا محمدرضا در تصوف بسیار محقق و دقیق النظر بوده است. شرح فصوص را در طهران تدریس می کرده است. آقا محمدرضا در احاطه بکلمات محیی الدین نمونه بی از قدما بوده است، و بعد از قزوینی و کاشانی و اتراب و اتباع آنها شاید بی نظیر باشد، و در شرح و بسط و تحقیق در مراتب مسائل کشف و شهید از محققان عرفای اسلامی بشمار می رود، و در جامعیت بین مسائل کشفی و حکمت نظری مقدم بر شارحان کلمات محیی الدین است.

وهو لبعض الحواص من اهل بداية مقام الولاية والاحسان.
ومنهم من افتتح له باب الخامس وهو من المتوسطين ولأهل النهايات يفتح باب
السادس وهو يختص بالأكمل والافراد والباب السابع يختص بمقام الارث المحمدي
وفى المثوى:

حرف قرآن را مدان كه ظاهرست	زير ظاهره، باطنى هم قاهرست
زير آن باطن يكى بطن دگر	خيره گردد اندر او فكر بشر
زير آن باطن يكى بطن سوم	كه در او گردد خردها جمله گم
بطن چهارم از نبي خود كس نديد	جز خدای بى نظير و بى نديد
همچنين تا هفت بطن اى بوالكرم	مى شمر توزين حديث معتصم

نگارنده اين مراتب ومقامات رادر مقدمه مشارق و تمهيد القواعد منظم تر ذكر
كرده ام.

تنبيه

الفرق بين الالهام والوحى، ان الالهام قد يحصل من الحق تعالى بغير واسطة
الملك بالوجه الخاص الذى له مع كل موجود؛ والوحى يحصل بواسطة الملك، لذلك
لا تسمى الاحاديث القدسية بالوحى والقرآن، وان كانت كلام الله تعالى.
وايضاً: قد قرآن الوحى قد يحصل بشهود الملك وسماع كلامه، فهو من الكشف
الشهودى المتضمن للكشف المعنوى، والالهام من المعنوى فقط. وايضاً: الوحى من
خواص النبوة لتعلقه بالظاهر والالهام من خواص الولاية، وايضاً هو مشروط بالتبليغ
دون الالهام.

والفرق بين الواردات الرحمانية والملكية والجنية والشيطانية، يتعلق بميزان
السالك المكاشف، ومع ذلك نوى بشيء يسير منها، هو: ان كلما يكون سبباً للخير،
بحيث يكون مأمون القابلة في العاقبة ولا يكون سريع الانتقال الى غيره، ويحصل
بعده توجه تام الى الحق ولذة عظيمة مرغبة في العبادة، فهو ملكى اورحمانى، و
بالمعنى شيطانى.

وما يقال: ان ما يظهر من اليمين او اللدما اكثر قلكى، ومن اليسار والخلف اكثره
شيطانى؛ ليس من الضوابط؛ اذ الشيطان ياتى من الجهات كلها، كما ينطق به القرآن

الكريم: «شم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا نجد اكثرهم شاكرين».

والاول، اما ان يتعلق بالامور الدنيوية، مثل احضار الشيء الغارحي الغائب عن المكاشف في الحال، مثل احضار الفواكه الصيفية في الشتاء مثلاً، والاخبار عن قدوم زيد غدأ، وامثال ذلك مما هو غير معتبر عند اهل الله، فهي جنى، وطى المكان والزمان والنفوذ من الجدران من غير الاثلام والانشقاق ايضاً من خواصهم وخواص الملائكة التي اعلى مرتبة منهم، فان كان للكلم منها شيء، فعاونة منهم من مقامهم. وان لم يتعلق بها وتعلق بالآخرة وكان من قبيل الاطلاع بالضمائر والخواطر، فهو ملكي؛ لأن الجن لا يقدر على ذلك وان كان بحيث يعطى المكاشف قوة التصرف في الملك والملكوت، كالاحياء والاماته والاخراج لمن هو في البرازخ محبوس، وادخال من يريد في الصوامع الملكوتية من المرئيين الطالبين، فهو رحمانى؛ لان امثال هذه التصرفات من خواص المرتبة الالهية القائم فيها وبها الكمل والاقطاب.

وقد يقال لغير الشيطاني كلها رحمانى. فاذا عرفت ما بيننا لك واعتبرت حالك و مقامك، علمت كمال استعدادك ومرتبة كشفك ونقصانها «والله الحكيم العليم».

نفس ناطقة انسانية در اوایل وجود عاری از جمیع صور و معانی و معلومات است؛ ولی مستعد و آماده است از برای آنکه جمیع حقایق وجودی، حتی حقیقت واجب در آن تجلی نماید. مانع از تجلی حقایق در لوح نفس قدسی انسان (که از عالم ملکوت و سطوت است و بهمین جهت بالفطره متوجه به حقیقت وجود است.) حجب مادی و غواصق ظلمانی عالم طبع و ماده است؛ و نفس مادی که حجب ظلمانی را از بین نبرد، منفر در این عالم است، و با ملکوت وجود رابطه و مرادده ندارد. هر چه مانع شهود غیب و عائق بین نفس و لوح محفوظ بیشتر از بین نفس و لوح محفوظ برداشته شود، تجلی حقایق در آن بیشتر و سهم نفس از ادراک حقایق و علوم زیادتر خواهد بود.

راه یافتن بلوح محفوظ و معدن حقایق، گاهی از طریق نظر و قوه فکر و بکار افتادن متصرفه در تجرید صور علمی از غواشی مادی است، و بپراق عقل نظری بطرف حقایق صعود نموده و از معلومی بمطلومی دیگر سیر می کند.

و گاهی الطاف الهی شامل حال انسانی شده، و بوزیدن ریاح الطاف حق و جذبه و کشش غیبی الهی حقایق موجود در لوح محفوظ، یا أم الكتاب متجلی در قلب عارف سالک می شود. کشف حقایق، تارة در مقام نوم و عالم رؤیا و گاهی در حال یقظه، حجب بین انسان و عالم ملکوت است، که بواسطه الطاف خفیه الهیه مرتفع و حقایق از ماوراء پرده غیب لمعان پیدا نموده و نفس بغرائب عالم ملکوت آگاه می شود. این حالت در پاره‌یی از اشخاص و یا کسانی که اوائل سیر آنها به طرف ملکوت است مثل برق خاطف تجلی نموده و خط شعاعی بین سالک و حق و یا عقول قدسیه قطع می شود، و در برخی از افراد دوام پیدا می کند. بنابراین آنچه ذکر شد، حصول علوم در باطن وجود انسان، گاهی از راه تعلیم و تعلم حاصل می شود. این اختصاص بکسانی دارد که بدون معلم بشری و معاونت خارجی، استعداد پرواز بعالم غیب را ندارند. در پاره‌یی از اشخاص که مستکفی بالذاتند، و نفس آنها در مقام خروج از قوه بفعل احتیاج بمعلم بشری ندارد، «سیر عارف در دمی تا تخت شاه»؛ حقایق و معارف «من حیث لایدری» القاء می شود.

مجموع معارف و حقایق ملکوتی بارتفاع حجب ظلمانی یا نورانی، گاهی متمعقب بشوق و طلب است، و گاهی نفس بواسطه تمامیت ذات و استعداد تام بمختصر اعدادی مورد ظهور حقایق ملکوتی واقع می شود. حقایقی که بدون معلم بشری حاصل شود، الهام و حدس نام دارد. حقایقی که بنفس بنحو تهاجم وارد شود، و نفس غرق در آن حقایق گردد؛ گاهی بنحوی است که نفس مطلع از سببی که منشأ افاضه شده است نمی شود؛ باین معنی که نفس ملکی از ملائکه را شهود نموده، و ملهم می شود بحقایقی که آن ملک از جانب حق باو افاضه نموده است. مثل اینکه نفس بعقل فعال یهمان نحوی که ذکر شد متصل شود، و بادرک حقایق موجود در عقل فعال که ملهم عقول منفعله است حقایق را شهود نماید. اگر نفس بعقل و سببی که منشأ افاضه شده است اطلاع حاصل نماید، آن را وحی می نامند، و اگر بعد از تهاجم حقایق، نفس اطلاع از سبب مفید آن حاصل ننماید، آن را الهام و نفث در روع نامیده‌اند، و اگر حقایق از طریق معلم

بشری و تحصیل معونات خارجی کشف شود، آن را استبصار و اکتساب نام نهاده اند.^۱

اکتساب طریقه اهل نظر و حکمای الهی است که از راه تهیه مقدمات و تقشیر معانی از مواد و جزئیات حقایق را ادراک می نمایند.

۱. آنچه متهاجم بر نفس است، حلس و الهام است. برخی گفته اند: فرق بین حلس و الهام آنستکه در حلس توجه بمطلوب و ظفر بعد اوسط که ملازم با نتیجه است، ذهنی و غیر تدریجی است. الهام ورود بمبادی و علم و شهود مبادی و بلافاصله ملازم با تأدیة بمطلوب است. برخلاف فکر که بواسطه حرکت و فحش و تکرر در حرکت بعد اوسط انتقال پیدا می نماید. حقیقت الهام از وراء حجاب است. خلاصه کلام، آنکه حلس انتقال ذهنی یا از اقسام القائنات وارد در قوه عاقله است، و الهام القاء از عالم ملکوت و جبروت اعلی بر قلبی که مستوی اسم رحمان است می باشد. دیگر آنکه حلس گاهی مسبوق الوجود بتوجه و الثبات است، و الهام مسبوق بتوجه نیست؛ حلس بر خلاف الهام موجود در تریه است. فروق دیگری هم بین این دو ذکر شده است. وقد طوینا عنها کشفاً للاختصار لقله فائدتها و ثمراتها.

علت اطلاع نبی بر ملک وحی، آنستکه روح نبوی بواسطه استعداد ذاتی و عبودیت بنحوی صفا و جلا یشافته است که بکلی غشاوت طبیعت از او زائل شده است، لذا آن تعبیر بنفس قلبی و شدید القوی نموده اند. از حیث قوت وجودی در نهایت تمامیت است، و جهتی او را از جهت دیگر منصرف نمی نماید. بواسطه اعتدال تام وجودی و استقامت روحی، ضابط جمیع اطراف و جوانب حضرات است. حسی باطنی، او را از شهود حسی ظاهر باز نمی دارد.

نفس نبوی در مقام توجه باقی اعلی و تلقی حقایق و معارف و انوار معلومات از مخزن علم و حکمت الهی و استخراق در بحر ملکوت، علاوه بر آنکه مقام صرافت روح او متأثر از ادراک معارف می شود؛ تأثیر آن از مقام باطن نفس بقوای غیبی و حواس ظاهری نیز سرایت می نماید. صورت روح آنچه را که در مقام غیب نفس مشاهده نموده است، در حواس ظاهری متعل می بیند. در سمع و بصر این تمثیل تمامتر و بیشتر است، لذا نبی در مقام اتصال بملکوت اعلی و اتحاد با أم الكتاب و لوح محفوظ، شخصی محسوس را می بیند، و یا کلام منظومی را می شنود و یا صحیفه مکتوبی را مشاهده می کند کشف صوری متضمن کشف معنوی همین است.

شخصی که در مقام وحی شهید میشود، بشهود بصری ملک وحی است. کلامی که می شنود، کلام حق است، که از عالم امر قضائی قولی نازل شده است. صورتی که مشاهده می کند، همان ذات حقیقی و وجود واقعی ملکوتی ملک حامل وحی است، که در عالم خلق باین صورت متعل شده است. تمثیل ملک وحی، به بهترین صورت و زیباترین کسوت و جمال است، مثل تمثیل جبرئیل بصورت «دحیق بن خلیفة الکلی» که زیاترین اهل زمان خود بوده است.

بعد از وضوح این مقدمه گفته می شود: فرق بین الهام و وحی این است که در وحی بر پیغمبر، فرشته ای که منشأ افاضه علوم و حقایق بعون الله تعالی می شود، و بوسیله افاضه صور علمی، منشأ شرح صدر و سعه روح و قلب نبی می گردد، مشهود و معلوم نبی است، و علم بواسطه دارد بحقیقت و رقیقت مفید صورت علمی عالم است. ولی در الهام این طور نیست؛ ملهم فقط رقیقه ملک را که صورت مفاضه باشد ادراک می نماید. ظاهراً فرق بین این دو مقام، بشدت و ضعف و تمامیت نورانیت و عدم تمامیت نوریت می باشد.

فرق بین وحی و الهام، بنا بر طریقه محققان «عرفا» و تقریر مصنف علامه از چهار وجه است:

اول: آنکه الهام، گاهی بدون واسطه موجودی از موجودات از ملک علام حصول می پیوندد. باین معنی که از وجه خاص که حق با اشیاء دارد حاصل می شود. ولی وحی از طریق ملائکه و شهود فرشتگان بر نفس نبوی «ص» افاضه می شود؛ بهمین جهت، احادیث قدسیه را وحی نمی دانند، با آنکه باتفاق اهل معرفت احادیث قدسیه، کلام حق است.

دوم: وحی از اقسام مکاشفات شهودی متضمن کشف معنوی است؛ چون گاهی ملک متمثل می شود بصورتی از صور و معانی، و حقایق را بر نبی «ع» عرضه می دارد. ولی الهام کشف معنوی صرف است.

→ معروف است که پیغمبر، جبرئیل را بصورت اصلی خود پیش از دو مرتبه ندید، یکی در لیلۃ المعراج در سدرۃ المنتهی، و بار دوم در کوه حراء. جبرئیل در کوه حراء در مقام ظهور افق مشرق و مغرب را گرفت، پیغمبر او را با ششصد بال دید. «۶۰۰ یا ۶۰۰۰ بال کنایه از احاطه و جهات وجوبه بین جبرئیل و خلائق است».

البته آشنایان یعارف می دانند، که ظهور جبرئیل در کوه حراء، همان مثل حقیقت عقلی اوست در چشم پیغمبر، و یا حسن مشترک آنحضرت مقام باطنی جبرئیل، همان تجلی از تجلیات حقیقت کلیه محمدیه «ص» است باعتبار جنبه ولایت کلیه. جبرئیل شعاعی از اشعه تابناک حقیقت محمدیه «ص» و حقیقت ولویه «ع» است. لذا از القاب شامخ جناب ولایتدار علی بن ابیطالب، معلم جبرئیل است.

احمد اربگشاید آن پر جلیل تا ابد مدهوش گردد جبرئیل

سوم: وحی از خواص نبوت است؛ و الهام از خواص اهل ولایت. چهارم: همانطوری که بیان شد، وحی از برای نبی حاصل نمی شود، مگر با اطلاع از سبب و علتی که علم مستفاد از وحی حاصل شده است. از شرایط وحی تبلیغ است؛ برخلاف الهام.

هریک از وحی و الهام دارای مراتبی است، که بعد از تأمل در آنچه که ما در بیان و شرح مراتب وجود و بطون سبعة قرآنیة حقیقت انسان که از آن تعبیر بهفت شهر عشق نموده اند، گفته ایم حقیقت مراتب وحی و الهام و اقسام و انواع کشف و مراتب سیر سلاک و درجه وجودی انبیاء و اولیاء «علیهم السلام»، دانسته می شود.



همانطوری که در مقدمه بیان شد، از برای هر علم معیار و میزانی وجود دارد، که بوسیله آن صحت و سقم و صواب و خطاء آن علم دانسته می شود. مثل اینکه علم نحو، میزان از برای صحت و سقم کلمات؛ و علم عروض میزان از برای اوزان و بحور شعر؛ و علم منطق میزان صحت در افکار است. احتیاج این علم که اشرف از جمیع علوم است بمیزان و معیار شدیدتر است؛ لذا از برای معرفت موازین و تحصیل ضوابط و اصول و قوانین، در کتب اهل فن مطالبی ذکر شده است، با آنکه علم توحید داخل تحت میزان و منضبط بقوانین مقنن و محصور در میزان معینی نمی باشد. معنای اینکه این علم داخل در میزان معینی نیست، آنستکه موازین آن علم مثل علوم دیگر محصور و محدود نیست، و سعه دایره قوانین آن اوسع از قوانین سایر علوم است.

علم توحید، باعتبار هر مرتبه و بلحاظ اسماء الهیه و مقام و موطن سلاک حق و احوال و اوقات اهل جذب و سلوک، و باعتبار اوضاع و احوال عروج کنندگان، بعین جمع واحدیت وجود میزان و معیاری مناسب با مرتبه و اسم و رسم آنها دارد؛ که بواسطه آن میزان، تمیز بین انواع و اقسام فتح، و انواع علوم شهودی و لکنتی، و اقسام القائات و واردات و تجلیاتی که حاکم بر مراتب وجودی اهل توحید، و احوال و مقاصدی که عارض بر اهل سلوک می گردد، حاصل می شود.

معیار و میزان، و فرقی بین خواطر^۱ و القائنات و واردات در کتب اهل سلوک و ریاضت و متأدبیین بآداب و شریعت اسلامی مسطور است. القائنات را تقسیم بالقاء صحیح و فاسد نموده‌اند. القائنات صحیحه قابل وثوق و اعتماد است برخلاف القائنات فاسد.

القاء صحیح را تقسیم بالقاء الهی و ربانی و القاء ملکی و روحانی کرده‌اند. آنچه مربوط بعلوم و معارف باشد، القاء ربانی و آنچه که سالک را بطاعت خداوند و بجا آوردن واجبات و مستحبات، و بالجمله آنچه که در صلاح سالک باشد، القاء ملکی است؛ و یکی از انواع الهام نیز بشمار می‌رود. القائنات فاسد، منقسم بالقاء شیطانی و نفسانی می‌شود. القاء شیطانی موجب تمایل انسان بمعاصی می‌شود.^۲ القاء نفسانی موجب رغبت انسان باموریکه موجب التذاد و حظوظ نفسانی است می‌گردد. معیار و میزان و فرقی بین این اقسام، شرع مقدس اسلام است؛ که آنچه انسان را بحق نزدیک می‌کند در شرع اسلام مطلوب و آنچه که انسان را دور از خدا می‌نماید منتهی عنه است. اگر کسی وارد در اعمال اهل سلوک و متابعان از شرع اسلام شود، و آیات و روایاتی که ناظر بلطائف وجود نفس انسانی است، و آنچه را که سالک اگر بجا بیاورد از برای او انحطاط حاصل می‌شود، و نحوه تأثیر عبادات را در نفس بحسب آنچه که شرح معین نموده است، مطالعه نماید، دچار حیرت و بهت می‌شود. آیات و روایاتی که ناظر به

۱. آنچه که بر قلب سالک بدون عمل سالک و ترتیب مقدمات وارد شود، آن را خواطر و القائنات و واردات نامیده‌اند و بآن خطابات نیز اطلاق شده است.

۲. در قرآن کریم است: «الشيطان يدكم الفقر ويأمرکم بالفحشاء». القاء شیطان را در این قبیل از موارد وسوسه می‌نامند. واردات غیبیه را اهل سلوک خطابات خفیه نیز نامیده‌اند. واردات و القائنات الهی و رحمانی در صورتی بصورت خطابات خفیه بر قلب سالک متجلی می‌شوند، که مانع از ورود که از آن تمبیر بعارض و عارضات نموده‌اند نداشته باشند. چون عارضات «غیر از خواطر» اموری هستند که از ظهور واردات جلوگیری می‌نمایند. از آنها تعبیر بواردات قبض «ضد بسط» نموده‌اند. آنچه که بر قلب سالک از عالم جلال وارد می‌شود، جلوگیری از انوار جمال، زیاراتی که موجب بسط روح و فرجی که از تجلی انوار جمال حاصل می‌شود، می‌نماید، مانع از نفوذ خواطر رحمانی می‌شود.

افكار و آراء و لطایف وجود نفس، و اختلاف در قبول فیض از حق می باشد، حاکی از آنستکه پیغمبر اسلام محیط بر قلوب همه انسانها است.

معیار و میزان تمیز بین اقسام القائنات و واردات شرع است. آنچه که در این مقام مورد امر الهی، اعم از وجوبی و استحبابی واقع شده باشد، رحمانی و الهی؛ و آنچه که منهی باشد، اعم از محرّمات و مکروهات، القائنات و واردات شیطانی است.

در مباحثات، آنچه که اقرب بالتذاذ و حظ نفس باشد، یعنی موافق با حظوظ نفس و استکمال جنبه حیوانی باشد، ملحق بالقائنات شیطانی^۱، و آنچه که منشأ مخالفت هواء نفس باشد، یعنی حظوظ نفسانی در آن مراعات نشده باشد، رحمانی و ربانی است، نشانه القاء الهی آنستکه بعد از القاء لذت عظیمی که انسان را مستغرق می نماید دست می دهد. گاهی لذت باندازه یی است که سالک را از طعام و غذا باز می دارد، و نفس مستغرق در حقایق می شود، و از جهات بدنی غفلت پیدا می کند.

القائنات رحمانیه ملازم با شعف و لذت نیست. اگر هم لذت و شعفی به صاحب آن دست دهد، ناشی از علمی است که از القاء حاصل شده است، نه آنکه نفس القاء ملازم بالذات باشد. این القاء دو طرف دارد، یعنی قائم بدو طرف است یک طرف از خارج بطریق تمثیل است، مثل تمثیل «دحیه بن خلیفه الکلبی».

طرف دیگر، القاء از باطن ذات و قلب است؛ همانطوری که حق تعالی گفته است: «نزل الروح الامین علی قلبك». در این قسم که بطریق تمثیل نیست، و جبرئیل نازل بقلب حضرت ختمی شده است، ملازم با ارتعاش بدن حضرت خواجه کائنات و انقلاب حال آن حضرت بوده است. لذا معروف است حضرت

۱. القائناتی که از آنگه حاصل می شود، مورد اعتماد نیست و باید بکاملی که عارف بموازین و قوانین است عرضه شود، تا عارف بموازین تحقیق در آن نظر کند و صحت و سقم آن را تمیز دهد.

رجوع شود به نفعات قویبری، چاپ سنگی، طهران، ۱۳۱۶ هـ.ق، ص ۹۷ و ۹۸.

قبل از نزول جبرئیل مرتعش می شد، و در مقام نزول جبرئیل بر قلب ملکوتی آن حضرت «روحی فداه» سنگینی در وجود مبارک خود احساس می نمود. خلاصه این قسم از وحی، ملازم است با تأثر و انفعال باطنی که سرایت در بدن می نماید؛ ولی در تمثل شدت و انزعاج و انحراف و خروج از تعادل موجود نمی باشد.

برخی از القائات ملکسی با حدیث نفس امتزاج پیدا می نماید؛ چون نفس بحدیث نفس سابق و افکار قبلی منغمز است، و این انغمار منشأ امتزاج و تغییر القاء عما هو علیه می شود. این قسم القاء را باید بکامل عارف موازین تحقیق، عرضه داشت. ما قسمتی از این موازین را در اوائل کتاب بیان کردیم.

حقیقت مطلب آنست که در القائات و واردات، باید سالک عارف تحت مراقبت شیخ کامل و مرشد متوجه بحق و اهل مکاشفه، برطبق موازین و قوانینی که شریعت اسلام و حقیقت خاتمیه و ائمه اطهار «علیهم السلام»، مقرر کرده اند، وارد مرحله سلوک و سیر الی الله و ملکوته الاعلی شود. شخصی که وارد سلوک می شود، اگر از مردمان عادی و منغمز در کثرت باشد، و زر و زیور دنیا او را بخود مشغول کرده باشد، و ملکات زشت ناشی از گناهان صغیره و کبیره نفس او را احاطه کرده باشد، باید بخود آید و خود را بشناسد، و بداند که اهل معصیت از مبعدین می باشد. اول مرحله سلوک، یعنی مقدمه رهائی از کثرات، بیداری و توجه بخود است، که اهل الله از آن تعبیر بيقظه کرده اند.

شخص منغمز در کثرات و ارجاس دنیائی، مثل نائم است؛ و غفلت از خود دارد. فطرت پاک و مجرد و روحانی او بواسطه توجه بحفظ نشأه دنیا و مقبل بخیالات زائله و نعمتهای فانیه بحکم خواص تطویرات و احکام تعویقات، و غلبه احکام کثرت و آثار نشأه حس و محسوس از اصل خود منحرف شده است.^۱ چنین

۱. اهم اقسام بدایات توبه است، که رجوع از مخالفت بموافق و رجوع از ظاهریان باشد. نفس بعد از فراغ از توبه بمحاسبه و اتابه و لرد می شود، و بعد از طی منازل تفکر و تذکر و اعتصام و فرار، و ریاضت و سماع، و طی مقامات سیر و بدایات، و طی مقامات اسلام و ایمان و احسان، مستعد برای دخول در ابواب؛ و بعد از طی مراتب ابواب، داخل باب معاملات می شود. جمیع این مراتب، منازلی ←

شخصی اگر بواسطه وعظ و عاظ و تذکرات داعیان الهی بخود آید، و مظاهر روحانی و نفسانی خود را محبوس در زندان طبیعت ببیند، و آثار حجب ظلمانی را مشاهده نماید، و خطاب بمظاهر روحانی و نفسانی محبوس در زندان تلبیس و آثار حجب ظلمانی وجودی خود نماید، و بگوید: «یا صاحبی السجن أرباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار». این مرحله که رویت نفس محبوس در سجن طبیعت باشد، و آگاهی از اسارت نفس در قیود تعلقات ناشی از نور ایمانی و جذبه ربوبی است، که نفس را از باطن خود آگاه و بیدار می نماید نتیجه احساس نقصان و تزییع زمان در وجود خود می نماید و می گوید: «یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله»؛ بحکم این تنبیه، احساس می نماید که باید گذشته را جبران نماید، تا قبل از آنکه پاکیزه شود، با ملکات زشت خود حق را ملاقات ننماید. این احساس را اهل طریقت، یقظه و بیداری نام نهاده اند. بهمان علتی که ذکر شد، شرع اسلام و ائمه هدی موازینی از برای فرار از این ورطه ذکر کرده اند.

حق تعالی در قرآن مجید در همین باب فرموده است: «قل انما اعظکم بواحدة ان تقوموا لله مثنی و فرادی، ثم تفکروا ما بصاحبکم من جنة انما هو نذیر لکم بین یدی عذاب شدید».

قیام بحق، مقصود اصلی و قیام واقعی قیام بحق است. بواسطه همین قیام، حق تعالی شرح صدر بقائم بالله اعطا می فرماید، و ابواب عبادات با و مفتوح می گردد، و اسباب سعادت و برکات را بر قائم باز می نماید. این خصیلت، مقدم بر جمیع خصائل و مقدمه سایر منازل است. قیام بحق، نتیجه یقظه از خواب و چرت غفلت و توجه بفطرت اصلی است. انسان مغرور در غواشی ظلمت و غافل از حق و معرض از نور فطرت بمقتضیات طبیعت در خواب غفلت است، و واعظ حقیقی، حق است که بواسطه انقذاف نور اسم هادی، او را بیدار می نماید. لذا

→ هستند که مالک باید آن منازل را طی نماید. اللهم ارزقنا الخروج عن مقارح حکام العادات والذات الغایة بحق محمد «س» و آله «ع».

عارف کامل، خواجه عبدالله انصاری «قده»^۱ گفته است: «وهی اول ما بستتیر قلب العبد بالحیوة لرؤیة نورالتنبیه».

یعنیه و بیداری در اول، توجه بحق و توجه بانغمار نفس در خواص طبیعت در سه چیز است:

اول: ملاحظه نعمتهائی که خداوند، اعم از نیم ظاهر و باطنه بانسان عطا نموده است: «واسبغ علیکم نعمه ظاهرة و باطنه».

دوم: مطالعه و ملاحظه جنایات و معاصی، و افراط و تفریط هائی که انسان در مقام انغمار بجا آورده است و باید خود را مهیا از برای تدارک نماید.

سوم: بیداری و انتباه، و معرفت نسبت بآنچه که سبب زیادتى حال و مرتبه متوجه بحق، از طاعات و خیرات در ایام عمر انسان و آنچه که سبب نقصان حال، و مرتبه متوجه بخدا و تنزه از تزییع ایام به بطالت می باشد؛ تا در نتیجه ملاحظه این امور مادامی که وقت باقی است، مافات را تدارک نماید، و غفلت از تدارک نکنند، و مغرور ببقاء عمر خود نشود، که منازل و مقامات خارج از حد، و عبور از آنها در نهایت دشواری و سختی است. لذا مرشد کامل علی «ع»، گفته است: در امر دنیا و ترقیب نظام معاش و جامعه انسانیت، و عدم اهمال جهات مربوط بخلق و اجتماع، چنان ساعی و جدی باش که خیال کن عمر تو دائمی است و نخواهی مرد. و اما در آخرت و تحصیل زاد و توشه و سیر مقامات و احوال، طوری باش مثل آنکه فردا خواهی مرد.

در کتاب و سنت و اراده از خواجه عالم بخصوص از طریق حضرت صادق آل محمد دستورات و احکام زیادی راجع باین سه موضوع که ذکر شد آمده است، ولولا الخروج عن طور هذا الشرح، لاوردت ما ورد عن الصادق «ع» علیه السلام فیهذه المقامات».

انسان باید بعد از بیداری از خواب غفلت و ملاحظه ایام گذشته، و از دست

۱. رجوع شود بمنازل السائرین، شرح عارف محقق ملا عبدالرزاق کاشانی، چاپ طهران، ۱۳۱۵ هـ. ق، ص ۲۲، تا ۲۸. و مقدمه شرح مفتاح، چاپ سنگی، طهران، ۱۳۲۳ هـ. ق، ص ۱۹، ۲۰.

دادن اوقات و اعراض حق، در صدد چاره از ایام گذشته و رفع حجب و نقائصی که نفس را احاطه کرده است برآید. ملکات حاصله از معاصی و الوانی که نفس از انغمار در دنیا بخود گرفته است زائل و تدارک نمی شود، مگر بتوبه که: «التائب من الذنب کمن لا ذنب له». حق در سوره حجرات فرموده است: «ومن لم یسب و اولئک هم الظالمون». هیچ ظلمی بالاتر از ظلم بنفس نیست. کدورات روحی و گرد و غبار معصیت با آب توبه شسته و زائل می گردد.

حضرت صادق فرموده است: «التوبة جبل الله ومدد عنایته». بنده عابد حق، باید همیشه در مقام توبه از گناهان و رجوع باتیان او امر حق و ترک معاصی باشد.^۱ حقیقت توبه و بازگشت از معصیت، رجوع از مخالفت حق بسوی موافقت اوست. مکلف مادامیکه حقیقت ذنوب را نفهمد و نداند، که گناه، مخالفت با حق، بلکه محاربه با حق است،^۲ رجوع از گناه در حق او صحیح نیست. توبه دارای احکامی است که بطور تفصیل در کتاب و سنت بیان شده است. توبه دارای ظواهر و بواطنی است^۳ که در کتب اخلاق، اهل الله متعرض آن شده اند.



سیر انسان بسوی حق بیاطن وجود، و رجوع بوحدهت و برگشت ببدایات وجود است. «وقد سئلوا وقالوا ما النهايات وقيل: هي الرجوع الى البدايات». ولی استمداد و استعانت از ظاهر و اسباب دنیوی نیز مدخلیت در رجوع انسان باصل خود دارد. هیئات بدنی بصقع نفس و باطن قلب، صعود می نماید.

مراتب غیوب باطن به شش «۶» مرتبه می رسد: اول آن، غیب قوی^۴ و دوم

۱. توبه نسبت باشخاص مختلف است. توبه اتیبا توبه از اضطراب سر، و توبه اصفیا توبه از اضطراب نفس، و توبه اولیا از تلویح خطرات، و توبه خواص از اشتغال بغير حق، و توبه عوام التماس از ذنوب و معاصی است.

۲. لذا در حق رباخواران در قرآن مجید وارد شده است: «کسانی که از این عمل دست برندارند، اعلان جنگ با خدا نمایند و جنگ با خدا متجر بشکست و هلاک دائمی می شود و فتح در آن نیست».

۳. رجوع شود بشرح منازل السائرین، چاپ سنگی، طهران، ص ۲۱، ۲۲، ۲۳.

۴. این مرتبه را که مقام غیب قوی باطنی و مراتب غیب وجود نفس است، «غیب جن» هم نامیده اند؛

آن، غیب نفس و سوم، غیب قلب و چهارم، غیب عقل. پنجم، غیب روح و ششم، غیب الغیوب و غیب احدیت وجود است.

بحسب ترقی و استکمال از برای نفس دو مرتبه دیگر حاصل می شود: نفس قبل از توجه بحق اماره بالسوء است، بعد از استکمال، مبدل بنفس لواحه می شود و بعد بمقام اطمینان می رسد که از آن به نفس مطمئنه تعبیر کرده اند.

قلب نیز دارای مقامی فوق مقام عقل و دین مقام روح است، که مقام برنام دارد. این مقام در موقع ترقی قلب بمقام روح، حاصل می گردد. روح نیز دارای مقامی است که مرتبه خفی نام دارد، و این مقام، هنگام ترقی روح بمقام وحدت و اعراض از کثرت حاصل می شود.

همانطوریکه قبلاً بیان شد، نفس اماره بالسوء بواسطه توفیقات ربانی از خواب غفلت بیدار می شود، و مبدل بلواحه می گردد. اول مقام آن یقظه است، بعد از نیل بمقام یقظه، از معاصی بطاعات و عبادات رجوع می نماید. علمای عرفان عملی، مقام بعد از توبه را در بدایات، محاسبه نام نهاده اند. طریقه توبه و علاج آن در شرح معین شده است. انسان موقعی که اعمال خوب و بد از او سر زده است و توجه بحق دارد، پیش خود سیئات خود را با حسنات می سنجد. اگر سیئات غلبه داشته باشد، در صدد جبران بر می آید. تکثیر حسنات و تنقیص سیئات موجب و علت این دو محاسبه است. برای جمیع این مراتب، یعنی بیداری از غفلت و توبه و مراتب آن، و یقظه و مراتب آن، و محاسبه، موازینی از شرع بما رسیده است که سالک اگر بآن موازین عمل نماید، و علم بآن موازین داشته باشد، و حالات و مقامات خود را بسنجد؛ در مقام سلوک گمراه نمی شود. احتیاج بشیخ کامل و مرشد، برای شناسائی موازین و اصول و تطبیق آن با حال سالک و مقام شخص متوجه بحق می باشد. زیرا طی طریق آخرت و قطع منازل و مراحل، و رفع حجب ظلمانی در صعوبت و دشواری، لرزه باندام کسانی که میستگنی

→ چون جن بمعنی غیب و باطن هم آمده است، و در قرآن بهمین معنا اشاره شده است: «وقد کتم أجنه فی بطون امهاتکم».

بالذات بوده اند انداخته است، تا چه رسد باشخاص عادی^۱.



طی این مرحله بی همری خضر ممکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

در باب محاسبه^۲، که قسم سوم از بدایات است در این آیه شریفه اشارتی رفته

۱. سر خوف انبیاء و اولیاء از عبور از صراط واقی و انجام تکالیف همین بوده است. چون سالک و مسافر بحقی تا مقام وصول باقی التبین تکالیفی دارد، و تا وجود مجازی باقی است، مکلف باتیان عبادات و اعمال است، مگر آنکه وجود مجازی خود را فانی و بنای هیكل مجازی و عمارت و همی وجود خویش را خراب کند؛ آنوقت است که بآسی بر او نیست: «ولیس علی الخراب خراج». منازل و مقاماتی را که علمای اخلاق و اهل سلوک و ریاضت شرعی؛ نه پیروان هواجس نفسانی و منحرفین از صراط مستقیم دین محمدی «ص» از کتاب و سنت گرفته اند، و در کتب خود بیان کرده اند کلیات مواظن و منازل مسافرین منحصر بجنات ذات و صفات و افعال است نه جزئیات آن.

۲. در این باب مثل سایر ابواب و منازل سلوک روایات زیادی از ساداتنا الطاهرین و ائمتنا المصومین، خزانن اسرار وحی و حملة انوار دین عليهم افضل صلوات المصلین، وارد شده است. حضرت کاظم «موصی بن جعفر رومی فداء» گفته است: «لیس منا من لم یحاسب نفسه فی کل یوم، فان عمل حسناً استزاد الله و ان عمل سیئاً استغفر الله منه...».

حضرت باقر الملموع «ع» فرموده است: «لا یفرک الناس من نفسک، فان الامر یصل الیک دوهم، ولا یقطع تهارک بکلاً و کذا... فان معک من یحفظ علیک عملک قاحسن، فانی لم أر شیئاً احسن درکاً ولا اسرع طلباً من حسنة محدثة لذنب قديم...».

حضرت صادق علیه سلام از رسول اکرم نقل نموده است: «اذا هممت بأمر، فتدبر عاقبه فان ینک رشداً فامضه، وان ینک شیاً فاته عنه، فهذه من محاسبة النفس بل هی رأسها».

رجوع شود بحقایق فیض، باب المحاسبة والمراقبة، چاپ جدید، ص ۱۳۷۸، ص ۳۰۳، باب محاسبه و مراقبه، در اصطلاح اهل سلوک محصور در دو باب است: غزالی و فیض «علیه الرحمة» این دو باب را با یکدیگر خلط کرده اند. باب محاسبه باب یا منزل سوم از ابواب بدایات است، و باب مراقبه باب دوم از قسم معاملات است. مراقبه بمقتضای آیه شریفه خطاب به خواجه لولاک: «فارتقب انهم مرتقبون»، دوام ملاحظه مقصود کل یعنی حق اول است و از افعال قلب بشمار می رود و محاسبه به از هزیمت بر عقد توبه است.

رجوع شود بمنازل السایرین، خواجه انصاری، شرح عارف محقق کمال الدین عیدالرزاق بن ابی التئام احمد الکااشانی، چاپ ط ۱۳۱۳ هـ، ص ۲۶ و ۶۴.

است: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و لینظر نفس ما قدمت لعد». این آیه «والله اعلم» خطاب بکسانی است که ایمان بغیب از راه تقلید دارند. این اشخاص باید از خدا بترسند و از معاصی و گناهان اجتناب نمایند و از رذائل اخلاقی بپرهیزند و بخود آیند و بیدار شوند و به بینند که برای آخرت چه فرستاده اند؛ زاد و توشه آنها چه بوده است.

ممکن است آیه خطاب بکسانی باشد که ایمان حقیقی آورده اند؛ محاسبه آنها نحو دیگر است. این دسته از مردم که بسیار عزیز الوجودند، باید از خدا بترسند. در مقام احتجاب از حق که اعمال و صفات و اخلاق حجب بین خلق و حقدند، و نظر نمایند که چه چیز در فردای قیامت و ملاقات حق، حجاب بین آنها و حق خواهد شد، از محضرات اعمال و صفات که حجب بین عبد و حق است؛ چون مطلوب واقعی نزد عارف کامل و انبیا است که مردم را بعین جمع دعوت کرده اند، رفع انیت و استهلاک و فناء در وجود حقیقی و افناء وجود مجازی است: «فاتقوا الله فی البقیات والتلویات».

محاسبه، بعد از عزیمت بر عقد توبه، طریق محاسبه را می پیماید.

بعد از یاب محاسبه، باب انابه است^۱. رجوع بحق در موقع انابه جهت اصلاح اعمال و جبران «مافات»، مثل رجوع بحق در مقام توبه است، در اعتذار از گناهان و وفاء بعقد توبه و عهد به بازگشت و رجوع بحسنات و اعراض از سیئات. توبه، عبارت از عهد، انابه، عبارت از وفاء بعهد است. شخص منیب، باید صحت حالش شاهد بر صدق مقال او باشد. در قرآن کریم سوره زمر آورده شده است: «وانیبوا الی ربکم». رجوع بحق و قبولی توبه و صحت انابه، شرایطی دارد

۱. انابه بسوی حق و رب الارباب، تنزه از هیئات سوء، و تجرد از ذنوب افعال و صفات است؛ قبل از انسداد باب مغفرت و وقوع در عذاب، چون بعد از موت باب توبه و انابه مسدود می شود. انابه، همان رجوع بحق بنمت تفرید از غیر حق است در حالتی که منیب باید خاشع و متضرع و مشتاق جمال حق و دیدار رب الارباب باشد، استغفار نماید، از ایام گذشته، و حالاتی را که تحت انفس مراقبت جمال و جلال حق نبوده است. هر که مرفتش بخدا زیادتر است انابه و رجوع او بحق کاملتر و نافذتر می باشد.

که برخی از آن شرایط در کتب اهل سلوک و برخی در کتب فقه مسطور است. مثل قضای فوائت و ادای دیون و تضرع باطنی و ابتهاج بحق و تصفیه باطن بکثرت عبادت، ندم باطنی و بکاه و قیام بمسجبات در لیالی؛ و غیر اینها از اموری که در کتب اهل فن موجود است.

شرع مقدس، «بما لامزید علیه» شرایط قبولی توبه و صحت انابه و کیفیت توسل بحق و رجوع بمبده اعلی، و کیفیت استدراک مافات را بیان نموده است، و در جمیع این مراتب موازینی در شرع موجود است که سالک می تواند آن موازین را با اعمال و افعال و حالات و مقامات خود تطبیق نماید.

شخص مایوس از اعمال گذشته و تائب، از گناهان، اعمالی را که «تقرباً الی الله» بجای آورد و اضطرار و افتقار خود را شهود نماید بوارق لطف حق شامل حال او می شود، و در مقام انسلاخ از فعل خود و رؤیت الطاف ملکوتی، خود را محتاج بحق می بیند، و حق او را بلوامع الطاف و عنایات و بوارق تجلیات تأئید می نماید و سنت حق از قدیم الایام بر این جاری است. بنابراین اگر کسی باندازه یک وجب باو نزدیک شود، خداوند ذراعها باو نزدیک می شود. حضرت ابوطالب بحضرت ختمی مرثیت «علیها السلام» عرض کرد: ما اطوع رَبَّكَ لَكَ يا محمد؟ فقال علیه السلام: يا عم انت اطعته، اطاعك.

مرتبۀ بعد از انابه و منزل بعد از رجوع بحسنات، منزل تفکر است. نتیجۀ تفکر،^۱ رسیدن بمعنای احکام شرع و کیفیت تخلص از میزان طبیعت و منفعل شدن از مواعظ و نصایح، و عبرت گرفتن از آیات آفاق و انفس و پی بردن بطریق نجات است.

انسان بواسطه تفکر، که اشرف عبادات و مقربات بحق تعالی است، منشأ بیداری قلب و بصر معنوی نفس ناطقه می گردد که حقایق را ادراک نماید. تفکر

۱. از حضرت رسول وارد شده است: «تفکر ساعة خیر من عبادت سنة»؛ چون عبادت خالی از معرفت روح ندارد. از حضرت امیر وارد شده است: «تفکر، انسان را وادار باعمال خیر می نماید. قلوب خود را با تفکر آگاه و بیدار نمائید. تفکر یکساعت بالاتر از عبادت شصت سال است. فکر، عمل قلب و اطاعت، عمل جوارح می باشد.

بر سه قسم است:

قسم اول، تفکر در عین توحید^۱. و قسم دوم، تفکر در لطایف صنع حق^۲ و قسم سوم، تفکر^۳ در معانی اعمال و احوال مدرکات فکر، و حقایق را که فکر در مقام تعقل نفس ادراک می نماید؛ اگر چه ثمره آن شهود اخروی است. زیرا معرفت، بذر مشاهده است؛ ولی از آنجائیکه فکر و دلیل و صور علمی که حاکی از حقایق ملکوت و اسماء و صفات حق است غیر مطلوب واقعی و نفس الامری است، «و واسطه از برای ادراک واقعیات است، و فکر و قوه عاقله با وسایط وجودی و مراتب موجود بین حق و خلق، حق را ملاحظه می کند؛ صورت های علمی و وسایط وجودی، حجب، و موانع ادراک و شهود حاق وجود حقد». این خود برای سلاکی که مطلوب واقعی آنها شهود عین وجود است، عین گرفتاری در ورطه انکار و جحد می باشد. توحید حقیقی، همان افتاء وجود مجازی سالک و شهود حقیقت بدون واسطه است؛ چنانکه قطب العارفین علی علیه السلام فرمود: «الحقیقة کشف سبحات الجلال من دون اشارة».

جمیع مدرکات عقلی، حقایق متعینه بی هستند که شخص در مقام تعقل

۱. فکر در لطایف صنع حق و نظام وجود، موجب تقویت قوه عاقله و سبب فکرت صحیح و درک حقایق بقوه نظریه علی مایه علیها می شود. تفکر صحیح در الطایف افضالی حق، علت تهذیب باطن و اخلاق و توجه بمبادات و موجب خروج کمالات موجود در نفس بنحو قوه و استعداد به فعلیت و ظهور می گردد.

۲. تفکر در لطایف صنع، اختصاص باهل بدایات سلوک دارد، اما کسانی که این مراحل را پیموده اند، و جزء متوسطین می باشند و از بدایات خارج شده اند در لطایف تجلیات و واردات و احکام آن تفکر می نمایند.

۳. فکر در معانی اعمال و احوال، موجب سهولت طریق حقیقت می گردد؛ چون فکر عمیق در افعال، منجر می شود باینکه صاحب فکر قائل بتوحید در افعال می گردد. جمیع افعال را مستند به حق می داند و اختیار و اراده و قدرت خود را ظل و تابع و عین ربط نسبت بقدرت و اختیار حق می بیند و بی می برد بکلام الهی. «لا حول ولا قوة الا بالله». بعد از شهود این معانی، خود را بخدا می سپارد و اهل توکل می شود؛ چون توکل کامل و صحیح در مقام رؤیت عبد، فعل خود را مضمحل در فعل حق تحقیق می یابد. تفکر در معانی احوال، همان نظر در تجلیات و وارداتی است که حاصل از تابش انوار جلال و جمال بر قلب عارف است. بدون شک این معنی سبب سهولت سلوک طریق به فنا در حق و احدیّت وجود است.

ادراک می نماید. توحید حقیقی با اثبات رسوم و تعینات سازش ندارد. توحید، همان فناء و استهلاک کل در حقیقت وجود است، «ولا غیر» کل شیء هالك الا وجهه.

ولی اینکه حقایق را با تعینات و اثبات رسوم نمی توان یافت، و علم به حقیقت توحید حاصل نمی شود مگر بواسطه اضمحلال و تلاش حقایق امکانی. و بی خبری از خود و فناء در احدیت وجود نتیجه تفکر است، لذا سالکی که باین مقام برسد، در صدد رفع این حجاب بر می آید و بنور کشف و شهود متصل می شود و در طلب خود بدامن حق اول و حبل متین و محکمی که انفصام ندارد چنگ می زند و سراغ مقام جمعیت الهی و وجودی احدی می رود: «واعصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا»^۱.

نفس بعد از طی مراتب تفکر و ترفع از اعمال صالحه، بعد و مقام و مرتبه تذکر و اتعاض و اعتبار بجهاتی که موجب عبرت نفس است می گردد و بمقام تذکر می رسد.

تذکر: بموجب آیه شریفه در سوره مؤمن: «وما يتذكر الا من ينيب»؛ بعد از منزل انابه حاصل می شود. انابه، همانظوری که ذکر شد، بعد از منزل توبه است. توبه، مقتضی محاسبه و اشتغال برفع موانع است و انابه نتیجه صفاء فطرت است، که سبب تذکر می باشد. تذکر، برای عقل خالص از غواشی و ملکات لوازم طبیعت، ثابت می باشد. تفکر، طلب و بیک معنی استعداد و قوه است. و تذکر، وجود می باشد. کسی که مطلوبی را فاقد است و قلب او محتجب بصفات نفس

۱. انسان مادامی که تقید بحکم عقل و فکر دارد، و تسلیم این معنی نشود که فکر حجاب، و صورت حاصله از فکر، حجاب الله الاکبر است و تفهیم که صور و ادراکات عقلی و نفسی قوه دراکه محتجب به تعین خلقی است، بفرار از این قید و حجاب نمی افتد. وقتی که قوه مدرکه عاقله این را ادراک نمود، و بتوفیق حق و تجلی نور احدیت در قلب او چاره تخلص را دریافت، از طریق عقل به نیل عدم ادراک عقل حقیقت حق را و عدم امکان وصول از طریق بلوغ فکر بجناب ربوبی دست خود را بسوی حبل المتین حق دراز می نماید، و بمرور الرقی حق چنگ می زند. «واعصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا».

است، بتذکر قلب خود را بنور جمال نورانی می نماید «ما یذکر الا اولوالالباب». تذکر، روی دوپایه و اصل بنا شده است: اصل اول آن، انتفاع از موعظه و تأثر نفس از وعده و وعید و انفعال آن از وعده است. نتیجه آن انفعال، رجاء موجب تحصیل اعمال حسنه است، کما اینکه نتیجه خوف، انبعاث نفس سوی تقوی است.

اصل دوم، تذکر بینایی در اعمال و عبرت گرفتن از وقایعی است که منشأ طلب حق و فرار از باطل می باشد. عبرت، گاهی از حالات نیکان مثل حبیب نجار و مؤمن آل فرعون برای انسان حاصل می شود، و گاهی هم احوال گذشته گان از اشقیاء موجب عبرت می گردد، مثل احوال بلعم باعور و فرعون و ابوجهل و سایر اشقیاء عالم، که سبب اجتناب از هلاک و عقاب و خلاصی از شقاوت و وبال می گردد.

سالک، بعد از بلوغ بمقام تذکر و سیر در این منزل، بحول و قوه و قدرت خداوند متمسک می شود. این مقام را منزل اعتصام و علمای سلوک، باب اعتصام که باب هفتم از بدایات است، نام نهاده اند.

اعتصام، انقطاع از غیر حق و اعراض از کثرت و تمسک بحق است: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا». اعتصام بحبل الله بمعنی محافظت و مراقبت بر طاعات و اوامر و نواهی حق است^۱. اعتصام بحبل الله مقدمه اعتصام

۱. این مقام اختصاص باهل بدایت در سلوک دارد، چون حفظ مراتب عبادات و ترک معاصی و اجتناب از معمرات مقدمه ترقی از کثرت و توجه کامل بوحدهت است.

مقام علم الیقین از بکار انداختن قوه فکر و تفکر صحیح در آیات آفاق و انفس حاصل می شود، ولی مقام عین الیقین و حق الیقین بدون اتیان اوامر الهی و امتثال احکام ربانی و اجتناب از معاصی و بیجا آوردن مستحبات و ترک مکروهات حاصل نمی شود.

صدور عبادات هم از عید باید محض امتثال امر حق و اهلیت حق از برای عبودیت باشد؛ نه «طلباً للحظ و حظراً من البطش». اهل جنت افعال خدا را برای طمع بهشت و خوف از آتش عبادت می کنند. لذا سیدالاحرار فرمود: «ما عبدتك خوفاً من نارک ولا طمعاً لجتک». لذا بالاترین عذاب در نظر آن حضرت فراق حق است. جدائی و دوری از حق را بالاترین عذاب می داند، لذا فرموده است: «کیف أصبر علی فراقک».

بحق است، که ترقی و تجاوز از موهومات و تخلص از کثرات و ماسوی الحق و متوغل در عین وحدت است؛ چون وجود امکانی وجود موهوم و مجازی است؛ چنانکه قطب العرفا امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: «الحقیقة محو الموهوم و صحو المعلوم».

درجه اول اعتصام، همان مراقبت و تحفظ بر عبادات و اوامر الهی است. نفس بواسطه مراقبت بر طاعات و خیرات و عبادات، استعداد خروج از ورطه کثرت پیدا کرده، و مستعد می شود از برای توغل در عین وحدت و محو کثرت امکانی و موهومات وجودی، و انحاء جمیع افعال خود در فعل وحدانی حق تعالی مجده. سالک در این مقام، اراده و قدرت و سایر شئون خود را مضمحل در شئون ربوبی مشاهده می نماید و بمقام رضا نائل می شود، این خود درجه دوم از اعتصام است که اختصاص بخاصه از اهل توحید دارد، لسان این مرتبه «ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» است.

درجه سوم از اعتصام، نیل سالک بمقام مرتبه بی است که حقیقت حق را بعین حق شهود می نماید.^۱

«فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها».

مراد از عروة الوثقی، وحدت ذاتیه است که استحکام و وثاقت آن ذاتی است و منشأ جمیع مواتیق و مبده کل مستحکامات است. جمیع حقایق وجودی بحسب ذات منقسم الحقیقة و باطل الذواتند، و نقطه استحکام و وثاقت جمیع ماهیات که متکاثرات بالذاتند حقیقت احدیت ذاتیه است که جامع جمیع کثرات و منشأ جمیع وحدات است. خطوط شاعیه بی از این مقام که از آن به سر وحدت ساری در همه حقایق است بموجودات و اعیان متصل است آنچه که قلب انسانی را از

۱. لسان این مرتبه «رضانا اهل البيت رضی الله» است در چشم سالک در این مقام، جمیع وسایط بین او و حق برداشته شده است. «وسیاتی زیاده توضیح لذلک فی المباحث الآتیه فی بیان مراتب الولاية، انشاء الله تعالی».

جهت وحدت ذاتیه و حق مطلق منصرف نماید^۱ طاغوت است، و توجه بآن یک نحوه شرکی محسوب می شود.

مثنوی سادگان وحدت است غیر وحدت هر چه بینی او، بت است

سالک بعد از اعتصام بحق و حول و قوه او، از مکاید شیطانی بسوی حق فرار کرده و بآن حضرت پناه می برد و پناه بحق و توکل باو مانع از تسلط شیطان می گردد.

فرار بطرف حق، عبارت است از انقطاع بسوی او و استضائه از نور او و استمداد از حضرت او در محاربه و جنگ با شیطان و تلبیس او. بنظر دقیق تر، فرار بسوی حق همان فرار سالک از وجود و انیت خود و وجود جمیع اشیاء بسوی حق با قدم شوق و محبت و عشق است که منتهی شود بفناء در توحید و محو وجود مجازی سالک، بنحوی که از او اثری نماند؛ چون غیر حق هر چه که در ابتدای سلوک بنظر سالک دارای وجود و ثبوت است، در مقام عبور از مقامات و مراتب و فناء در توحید لاشیء محض است. فرار بحق نسبت باشخاص مختلف است: فرار عامه ناس، عبارت است از فرار از جهل بعلم و دانش. فرار خاصه، عبارت است از فرار

۱. مخفی نماند که نظر باشیاء بنحو استقلال، و اعراض از حق «شراً و عقلاً و کشفاً» منوع است، و منافات با توکل دارد، چه آنکه حق تعالی مراتب وجودی و اسباب و علل امور دنیوی و اخروی را باطل خلق نکرده است. برشی گمان کرده اند: معنی توکل، ترک کسب و وسایل معاش و ترک تدبیرات قلبی و عقلی است. این معنی، خود شریک صریح و علت اصلی بطالت و تنبلی و احتیاج بخلق است، چه خرقه پوشیدن و ترک دنیا کردن و امر معاش را باطل و ضایع نمودن، منشأ اختلال نظام وجود و مبدی همه بیچارگی ها است. در شرح اسلام که شایع آن بین معاش و معاد برابری و نظم خاصی قائل است، انسان را مکلف به تنظیم اجتماع و ترتیب نظام و عمارت این عالم نموده است، حتی در عبادات جهات نظام اجتماع را مراعات کرده است، بلکه جمیع عبادات را مؤثر در نظام عالم ساده قرار داده است، و چنان روابط تام «ظاهر و بین و رموز و غیر ظاهر» بین جهات خلقی و حتی قرار داده است، که انسان را متعیر می نماید. بسط این معنی از عهد این تعلیقات و شرح خارج خلاصه کلام و لب لباب مرام، آنکه اهمال جهات دنیوی و اغماض از آنچه که وابسته بنظام اجتماع است، ارتباطی با توکل ندارد.

از خبر به شهود. چون اخبار کتاب و سنت که انسان را بقیب دعوت می کند، در نظر سالکی که از این عالم عبور کرده و بعالم دیگر متصل شده است، تبدیل به اعیان و شهود می گردد؛ لذا رسوم و ظواهر شریعت برای سالک و اصل تبدیل باصول و حقایق می گردد، و از اعراض و حظوظ نفس خلاصی یافته بمقام تجرید تام می رسد.^۱

فرار خاص الخاص، فرار از مادون حق بحق است. یعنی از خلق به حق فرار می کند، چون سالک در این مقام شهود می کند که از خلق بحق گریخته است. مقام بالاتر آنستکه از این شهود «شهود فرار»، نیز که نوعی از انانیت است فرار کند. شهود و فرار از شهود خود نیز نوعی از احتجاب است. این احتجاب مرتفع نمی گردد، مگر بتفرید و توحید محض و فناء سالک در حق؛ بدون بقای بقیه از انانیت او. «لا فعل ولا ارادة ولا حول ولا قوة ولا وجود الا للحق».

بعد از فرار از شیطان و ورود در کنف رحمان، سالک احتیاج بریاضت دارد؛ چون ریاضت موجب تلطف سراسر است، و نفس باندازه لطافت و جلاء، استعداد از سماع و وعد و شنیدن درجات آخرت لذت می برد، و از شنیدن زجر و عذاب آخرت متأثر می گردد، و خود را مستعد از برای ورود ابواب کمال می سازد.

این بود خلاصه شرح احوال و مقامات و منازل اهل بدایات، که مشتمل است بر علاج رفع موانع سلوک، مربوط باصلاح قوای نفس ناطقه. سالک بعد از طی منازل بدایات، از اینکه در گذشته و ماضی فرصتهایی را از دست داده است محزون می گردد.^۲ حزن اول منزل ابواب است، بعد از حزن بمافات از منجیات و عمل بمهلکات، بمقام خوف نائل می شود. خوف از عقبات مهلکات، حاصل

۱. تجرید از حظوظ نفس، اختصاص باهل اعمال و از باب افعال عبادی دارد، ولی تجرید نیست بازباب احوال، تجرید از معارفی است که مشوب با رعونات نفس و تخلص از آفات رعونات نفسانی است، و این آفات منشأ هفوات از قبیل شطحیات است.

۲. سالک در مقام ورود بمقام حزن، دارای چشمان گریان می شود؛ ولی بکاء از حزن، شأن مریدان است. بکاء عارفان و محبان از کثرت شوق است. لسان حال اول: «تولوا و اعینهم تفيض من اللعوم حزنًا»، و لسان حال عارفان: «الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون» می باشد.

می شود، و از مویقات و موجبات عذاب اخروی بوحشت می افتد، و از اعمال سیئه و خواطری که میده اعمال سوء می شود، حذر می کند و مداومت بر حذر را اشفاق و آن را باب الاشفاق نامیده اند.^۱ منشأ اشفاق احتمال سوء عاقبت و غلبه ترس و خوف از حق است. لذا کسی که از خوف خدا نگران باشد، نسبت بحق تعالی حالت خشوعی پیدا می کند.^۲ حقیقت خشوع، خوف مزوج با خضوع یا محبت است. خوف مزوج با محبت، مقدمه ای از برای مقام طمأنینه است. این مقام را اهل الله اخبات نام نهاده اند.^۳ کسی که در طاعت حق خاشع باشد، بمقام اخبات می رسد، و آرامشی برای او حاصل می شود. بمقام زهد^۴ و اعراض از تجملات ظاهری می رسد. بمقام ورع می رسد و از خلق^۵ منقطع می شود، با آنکه در بین خلق خدا زندگی می کند: «کن فی الناس ولا تکن معهم». بعد از سیر در این مقام، بمرتبه انقطاع تمام^۶ و «تبتل» می رسد، و برحمت

۱. «انا كنا قبل في اهلنا مشفقين»، الاشفاق، دوام الحذر مقروناً بالرحم.
۲. «ألم یأمن اللذین آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق»، الخشوع، خمود النفس و همود الطباع لمتعاطف أو مغفوع.
۳. «وبشرالمخبتین»، مخبتین، کسانی هستند که در مقام معاینه و شهود حق بچشم دل در انوار سلطنت کبریایی فانی شده اند.
۴. «ببقية الله خیر لکم ان کنتم مؤمنین». آنچه که از انسان از کمالات و سعادات اخروی و حقایق عقلیه و آنچه که از اعمال حسنه کسب نموده و اندوخته است، بهتر است از خیالات باطله و عقاید غیر حقه و موهومه و اعمال زشت و کردار ناپسند و اضافی که اختصاص بدنیا دارد و باقی نمی ماند، چنین این قبیل از امور یا در آخرت و بالند و یا بقا ندارند و از مختصات دنیا اند. شاید مراد از بقیه الله مشاهده حق و قرب و وصال او باشد.
۵. «و اما - ثیابك نظهر» ورع، بحسب لغت خودداری از محارم حق تعالی جز مجده است، از صادق آل محمد «ص - ع» روایت شده است:
- «با ورع تر از همه کسی است که از محررات اجتناب کند». شاید مراد از این آیه تطهیر از دنیا و آنچه که در آن است باشد، چون نزد اهل حق دنیا و متعلقات و مضافات آن نجس و واجب الاجتناب است. برای بحث تفصیلی این باب رجوع شود بکتاب اهل سلوک از جمله «منازل السائرین، چاپ ط، ۱۳۱۶ هـ ق ص ۵۲ تا ۶۰.
۶. «تبتل الیه تبتیلاً» و قد مضی شرحه «اخصاراً».

خداوند امیدوار می شود.^۱ یعنی بمقام رجاء وارد می شود و رغبت^۲ تمام و تام بحیادات و اعمال و سنن و انس با حق پیدا می کند. جمیع این منازل و مقامات انفعالاتی که نفس را مستعد از برای قبول فیضان نور قلب می نماید، آن را مطیع از برای اجابت دواعی خود می نماید. احکام قلب در این مقام ظاهر شده و شروع بپورود به ابواب معاملات می نماید.



ابتدای سلوک قلب در ابواب معاملات، رعایت اعمال و افعال خود است تا اینکه سکینه و آرامشی برای قلب حاصل شود. در کتاب الهی وارد شده است: «فما رعوها حق رعایتها».

رعایت، اصطلاحاً نگهداری نفس از محرّمات و آنچه که مخالفت حق تعالی محسوب شود می باشد. از حضرت صادق علیه السلام نقل شده است: «رواة الاحادیث کثیرة و رعایتها قليلة». بعد از رعایت اعمال و افعال، مراقبت حق تعالی است در سیر بسوی او. مراقبت آدأمة ملاحظه حق و مقصود حق و مقصود مطلق است: «لا یرقبون فی مؤمن إلاّ و لادمة». مراقبت، نیز مثل سایر منازل دارای سه مرتبه است، که تفصیل مراتب موجب تطویل است، و غرض بیان اختصار مراتب مذکور در کتب اهل سلوک است.

عارف در سیر الی الله، در مقام ملاحظه مقصود کل، باید التزام تام بادی واجبات و ترک محرّمات نماید و بالجمله از مخالقات و مجاسرات خارج گردد: «و من یعظم حرّمات الله فهو خیر له عند ربه». مراد از خروج نفس از محرّمات که از آن «استخراج عن المخالقات» تعبیر کرده اند؛ آنستکه سالک باید عرصه را بر نفس در مقام مخالفت اوامر و نواهی حق تنگ بگیرد، و نفس سرکش را از

۱ . «لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة لمن کان یرجو الله». مفهوم از آیه، آنستکه از خصایص اهل رجا پیروی از حضرت رسالت پناه است و این لزا کمل مقامات می باشد.

۲ . رغبت بحق در حقیقت فوق رجاء است، چون رجاء طمی است که احتیاج بصحیق دارد. طمع ملازم با فقدان است. رغبت سلوک به تحقیق است: «و یدعوننا رغباً و رهباً» خوانند ما را برای طلب مکاشفات.

مخالفت باز دارد، و او را از عاقبت سوء بترساند، و بعد از آن وارد بمقام اخلاص شود؛^۱ و اعمال خود را از هر چه که عمل را مشوب می سازد معرا نماید. «الا له الدین الخالص».^۲

عمل انسان خالص نمی شود، مگر آنکه بوسیله علم و مخالفت عادات تهذیب شود. اعمال حقه و ادامه موافقت حق، تام و کامل نمی شود مگر آنکه سالک استقامت^۳ در اعمال و اذکار از خود نشان دهد. استقامت توأم با مجاهده نفس است، در مقام اتیان بواجبات و ترک محرّمات.

استقامت در ابواب معاملات، عبارتست از استواء قصد در سلوک بحق. این غیر از استقامت در سلوک فی الله است، چون استقامت در سلوک فی الله، عبارت از اتصاف عید بصفات حق است.

استقامت در سلوک الی الله و اتیان او امر و ترک نواهی حق، همان ثبات عید است در سلوک بحق، که منجر بآن می شود که همه امور و احوال را از خداوند ببینند و حق، نقطه اتکاء او بشمار رود و وارد منزل توکل گردد: «و علی الله فتوکلوا ان کنتم مؤمنین».

توکل نسبت به عامه ناس، اصعب منازل سلوک است؛ چون عموم مردم محتجب باسباب ظاهری هستند و حق نزد آنها ظهور ندارد، و محفوف باستار امکانی و وسایط می باشد، اما نزد خاصه، توکل از منازل و طرق سهل العبور است، چون خاصه اسباب و علل ظاهری را بچیزی نمی گیرند.

سالک متوکل، امور خود را بحق تعالی تفویض می نماید؛ چون ثقة تام بحق

۱ . مخلصون کسانی هستند که خداوند را عبادت می نمایند، و در مقام عبودیت از نفوس خود خائفند، و آنچه که غیر از حق است در مقام عبادت از نظر آنها محو است، از حد عبودیت تجاوز نمی نمایند.

۲ . شاید یکی از معانی دین خالص این باشد: دینی مشوب با غیرت نیست، اختصاص بحق دارد. انسان مادامی که فانی در حق نیست، دین او هم مثل وجودش مشوب است. بعد از فناء در حق اینی از برای سالک نمی ماند تا چه رسد بدین خالص «والله اعلم بحقایق الامور».

۳ . قال الله تعالی: «فاستقموا الیه»، استقامت عبارتست از مساوات احوال و اقوال و عدم مخالفت ظاهر نسبت بیاطن و عدم مخالفت باطن ظاهر را.

دارد خود را تسلیم حق می نماید.

تسلیم، دارای سه درجه است:

درجه اول: تسلیم مزاحمات عقل مدرک کلیات بحق تعالی از اوهام و خیالات مزاحم مدرکات عقل؛ چون از غیب وارداتی بر قلب سالک خطور می کند که عقل یا آن را قطع نظر از استمداد غیبی ادراک نمی کند، و یا وهم از قبول آن خودداری می کند و اذعان آن بر قوه وهم مشکل است و مشقت دارد.

درجه دوم: تسلیم علم و عقل نسبت بمعارفی که از غیب وارد قلب می شود، و علم آن را مخالف حکم خود می بیند می باشد. علم در این مقام، تسلیم احوال و خواطر وارده از غیب می شود. در همین مقام، قصد که میر آن بمقتضای علم است، تسلیم مکاشفات می شود، و رسوم ظاهری نیز تسلیم حقیقت می گردد^۱ و فانی در حقیقت می شود.



در منازل و ابواب معاملات، عقل بواسطه نور شرع از احکام مشوب با وهم که سالک را از نیل بمقصود مانع می شود، خلاصی یافته و باستعانت عقل نورانی و منور بنور شرع از برای تخلیق بملکات فاضله مهیا می گردد؛ و وارد قسم اخلاق می شود تا بمقام کمال اطمینان نائل گردد؛ چون آنچه را که ملاحظه می کند مقتضای حکمت بالغه حق است؛ و حق تعالی بر طبق علم عنائی خویش، نظام وجود را ایجاد نموده است. بر مکاره و مصیبات صبر می کند. صبر^۲ از منازل عالی

۱. چون در مقام تجلی نور حقیقت، رسوم که رقاب و فروع و اشعات حقیقت اند، در حقیقت محو می شوند، و سالک رسوم را محو و فانی در حقیقت می بیند، که: «الحقیقة محو الموهوم و نور یشرق من صیح الازل».

مرتبه سوم از تسلیم بعد از تسلیم رسم بحقیقت است، و آن عبارت از تسلیم ماسوی الحق به حق است. در این مقام، باب فنا و در حق بروی سالک گشوده می شود. رسم و خلق و ماسوی را فانی در حق مشاهده می کند.

۲. صابرين در قرآن مجید و اخبار آل عصمت زیاد مورد مدح واقع شده اند. رسیدن بدرجات عالیّه از نتایج صبر است. اجبر هر قرابت اندازه و حدی دارد، غیر از صبر: «و لنجزین الذین صبروا اجرهم بأحسن ما كانوا یعملون». و در آیه دیگر وارد شده است: «اولا تک یوتون اجرهم مرتین بما صبروا» و ایضاً:

ورفیع سلوک است، و منتهی بمقام رضا بمقدرات و آنچه که بر وی واقع می شود، از زشت و زیبا و خوب و بد می گردد. از لوازم رضای بقضا و قدر، شکر بر مجاری امور است. سالک در این مقام، آنچه از نعم بر او وارد می شود، دارای نفس شاکری است؛ و آنچه که بلا و موجب ناراحتی سالک است از خداوند حیا می کند، که غیر آن را باو بدهد. باین مقام اعتیاد حاصل نموده و مأنوس می شود، تا بمقام صدق و صفا برسد، و چون غنا و فقر نزد او یکسان است، بمقام ایثار می رسد. لازم این مقام، آنستکه با خلق خداوند در امور سازش می کند و دارای صدر وسیعی می گردد، که باعتبار وقوف بقضاء و قدر و علم به سر تقدیر بمقتضای قول امام صادق علیه السلام: «مردم اگر با سرار قدر و قضا عالم باشند، هیچکس کسی را ملامت نمی کند»، و بمقام خلق با خلق نائل می شود و آثار حکمت حق را در کافر و مؤمن شهود می نماید، و لسان حال او بدین مقال مترنم می گردد.

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

سالک واصل باین مقام، با جمیع مردم متواضع است؛ و رأفت خاصی نسبت بهممة مردم پیدامی کند، و محبت نسبت بجمیع مردم در خود شهود می کند و بمقام تقوت می رسد. و بواسطه ازاله صفات نفسانی و اتصاف بصفات ربانی، صفای قلب مخصوصی را در خود می یابد، و حالت انبساط روحی باو دست می دهد، با مردم خوشرفتار می شود. در وجود او فطنت و غلاظت قلب وجود ندارد. بر مردم تفوق نمی گیرد. نتیجه مورد علاقه مؤمن و کافر واقع می شود. صفات نفسانی در وجود چنین شخصی پیدا نمی شود و منازل نفس را پشت سر می گذارد. خود را مهیا و آماده از برای سیر الی الله و نیل بمقام سر می نماید. نفسی که قبل از ورود این منازل مانع سیر او بود، بواسطه محو جهات خلقی و ردائل نفسانی، معین و یاورا و

«اتما یوفی الصابرون اجرهم بغير حساب». روایات زیادی علاوه بر آیات قرآنی راجع بصبر از اهل عصمت رسیده است. که دارای اسانید عالی می باشند. مرحوم عارف محقق و محدث خبیر و فیلسوف کبیر در کتاب: «حقایق چاپ ط، ۱۳۷۸، ص ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، تا ۱۵۰». روایات مربوط بصبر را نقل کرده است.

از برای سیر بحق می شود. باب اصول بر او مفتوح می گردد.



چون مقام اصلی انسان، مراتب قلب است و قلب بیت انسان و میت هیكل توحید بشری است، قصد خروج از موطن قلب بمقامات الهی بمنزله قصد خروج از بیت است. لذا در قرآن کریم وارد است: «ومن ینخرج من بینه مهاجراً الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله...».

قصد صادق، اول اصول مقرر در کتب سلوک شمرده شده است. چون وصول بحق و دخول در مراتب و مقامات، قرب در موطن و مقامات قلب است.^۱

مقصد اصلی قصد، تنور بنور حق است، از برای نورانیت قلب و انجذاب آن بمعدن نور و عظمت؛ چون نهایت سیر انسان، فناء در حق و اتصال بمعدن نور است. مبدء شروع سیر الی الله عزم است. عزم، تحقیق قصد است. قصد، نیت و عزم مبدء شروع به فعل و تحقق بعزم است. عزم، دارای مراتبی است. مقام بعد از عزم، مقام اراده است. اراده، عبارت است از تعلق قلب بحضرت حق در حالتی که طالب قرب است. اراده از قوانین علم سلوک و بمنزله اصل و پایه یی است که قواعد این علم بر آن استوار است، و امر و دواعی حق و حقیقت که از سنج حالات عید در مقام سر است، قائم باراده عبد است، از خواطر حقانی که موجب باعث جذب بحق است. چون قلب، حضور شدیدی نسبت بحق در خود احساس و شهود می کند متأدب بآداب حق می شود. نتیجه تأدب بآداب و سنن حق بلوغ بمرتبۀ یقین است. آن انس با حضرت غیب است؛ چون حق از هر نزدیکی بعد خود نزدیکتر است: «و اذا سألتک عبادی عتی فانی قریب». قرب، موجب جمعیت قلب سالک بحسب ظاهر و باطن است؛ و هیچ لذتی از جمعیت بالاتر نیست، و لازمه قرب تام، انس است؛ چون انس روح قرب و وصال است. بُعد موجب تفرقه و منشأ آلام است.

۱. قلب در ارتباط با حق و مظهریت آن نسبت بوجود مطلق خصوصیتی دارد، لذا وارد شده است:

«لا یسئنی ارضی ولا سمانی یعنی قلب عبدی المؤمن».

قرب تام بحق، علت انس و انس سبب عدم غفلت است. و انس تام، منشأ حضور تام است و این خود مقام ذکر قلبی است.^۱ و ذکر تام تحقق پیدا نمی نماید، مگر با اعراض از غیر مذکور و غفلت از ماسوی الله.^۲ این مقام، مقام فقر تام بحق است، و ملازم است با غنای تام و تمام؛ چون هر که حق را یافت از غیر استغنا دارد. سالک اگر باین مقام که مقام بی نیازی قلب است برسد؛ خداوند او را از جمیع زلات حفظ خواهد نمود. در این حال، صدور مصیبت از سالک محال است.^۳ این مقام را مقام مراد نامیده اند. مسافر بحق، بعد از طی این مواطن وارد در اودیة غیب عقل منور بنور قدسی می شود.

علت اینک مقاماتی را که بعنوان اودیة و ابواب آن ذکر کرده و اهل سلوک بآن اودیة اطلاق کرده اند، این است: معظم سلوک اهل حقیقت در این منازل است. سعی و اجتهاد و مشقت بنحو اعلی و اتم از برای طی این منازل لازم است. شیطان و جنود او در این منازل تصرف می نمایند. در این منازل، مهالک و

۱. ذکر، دارای مراتبی است. مرتبه اصلاهی ذکر، مقام اتحاد ذکر و ذاکر و مذکور است. به حسب نفس الامر و واقع، ذاکر و ذکر و مذکور واقعی حق است و منشأ جمیع اقسام ذکر، او است و رجوع جمیع اذکار نیز به اوست.

لقد كنت دهرأ قبل أن يكشف الغطاء
 اخالك انسى ذاكرك لک شاکر
 فلما اضاء الصبح وانكشف الغطاء
 وجدتك ملكورا وذكرا وذاکرا

۲. سرّ اینک از حضرت ختمی مرتبت وارد شده است: «الفقر فخری»، شاید مراد همین فقر باشد که اعظم از جمیع بی نیازهاست.

۳. منشأ عصمت، شهود و رؤیت برهان حق است، و آن عبارت از توری است که قلب سالک را از لوث نواقص پاک می کند. شاید مراد از برهانی که مانع از ارتکاب مصیبت یوسف شد، همین باشد: «ولقد همت به وهمّ بها لولا ان رأی برهان ربه».

سالک، چه بسا در این مقام مطلوب واقعی خود را بصورت نار مشاهده نماید. قوله تعالی «اذرای ناراً» و قوله: «بورك من فی النار ومن حولها»، گاهی مقصود خود را بصورت اتوار شهود می کند بواسطه تنزل بمقام اجنه و گاهی ترقی بجناب قفس نموده «انك بالواد المقمس طوی».

اول این وادی، یعنی اول منازل اودیة وادی احسان است. چون سالک در این مقام بمرتبه «كأن» رسیده است. ما این مقام را بطور اشباع در مباحث قبلی شرح دادیم.

مخاوف بسیار است. شبهات عقلی در این منازل بحسب نظر و ادراک سالک دامن گیر مسافر بحق است. قطاع طریق که شیطان و جنود او باشند در این وادی پرخطر در کمین نشسته اند. الطاف الهی باید یار و مصاحب مسافری که این وادی را طی می کند باشد.

اول این منازل، منزل احسان است. احسان دارای سه درجه است:

درجه اول: احسان در قصد است. سالک باید قصد خود را بحسب علم تهذیب کند، و عزم خود را از برای سیر بحق مستحکم نماید و حال خود را تصفیه نماید. درجه دوم: احسان در احوال است که باید بحسب غیرت مراعات شود، و آثار احوال خود را از مردم مخفی کند. چون سالک وقتی که شروع بمکاشفه نمود، اگر نزد خلائق مشهور است، خود را عرضه بدارد از آفات دعوی منزّه نخواهد ماند؛ چون احوال، گاهی صحیح و گاهی فاسد است. باید برای تصحیح احوال، خود را بشیخ و یا مرشد کامل عرضه بدارد.

درجه سوم: احسان در وقت است. عارف باید از شهود مفارقت نکند و خلطه و آمیزش مانع از شهود با خلق برقرار نسازد، و از حق آبی منقطع نشود. ما بطور مبسوط در مقام ذکر بطون سبعة قرآنیه این بحث را بیان کردیم.

یقین سالک در این مورد بعیان نزدیک است. منزل بعد از احسان علم است، و علم تام ملازم با حکمت است. عارف در مقام تیزین بعلم و حکمت (علم و حکمتی که موهوبی است) بمقام بصیرت و بینائی می رسد. چشم قلب او روشن می شود و بمقام و منزل فراست می رسد. چون علم و حکمت تام و ایمانی کامل، ملازم با فراست می باشد: «اتقوا فراسة المؤمن انه ينظر بنور الله».

سالکی که متصف بعلم و حکمت و دارای چشم بصیرت است، و از اهل فراست بشمار می رود، در مقابل عظمت حق سر تعظیم فرود می آورد؛ یعنی علم بعظمت حق دارد، و لازمه این علم و شهود تذلل است. قهراً باب الهام بر روی وی گشوده می شود و سکون و آرامش در خود مشاهده می کند. و بواسطه کمال یقین به منزل طمأنینه دارد می شود. و همت او قوی می شود و متصف بکمال یقین شبیه بعیان می گردد. اراده او قوی شده بمقام ستر می رسد و بواسطه تعاقب مواهب

ربانیه، اراده او شدید شده تبدیل به حُب می گردد و محبوب حقیقی، او را جذب می نماید. بواسطه حصول غیرت کامل، از خود و غیر خود فارغ می شود.

شوق او به حصول محبوب حقیقی زیاد شده وارد منزل «قلق»^۱ می شود. عطش بر او مستولی می گردد و وجد و شعف بر او غالب می گردد و حالت دهشت و بعد از دهشت، هیمنان خاصی بر او غلبه می کند، وارد منزل برق، و بعد ذوق بوصول بمقام روح و لمعان انوار ولایت می گردد.

قسم ولایات نیز مانند سایر ابواب و منازل دارای ده باب است، که اهل سلوک از آیات و روایات ترتیب داده اند.

۱. در این آیه از قرآن: «وما اعجلك عن قومك یا موسی». باین منزل اشاره شده است. حضرت موسی «ع» از شدت شوق خطاب بحق تعالی نمود: «رب ارنی انظر الیک. و عجلت الیک یارب لترضی». اهل سلوک استشهاده نموده اند به حالت حضرت موسی در مقام مشاهده حق و شدت اشتیاق به شهود حق مطلق، و عجله او از برای دیدار خداوند. و بالجمله، از این حالت تعبیر بقلق و عجله او را توجیه بحالت قلق نموده اند. و قلق را تفسیر به تحریک شوق با اسقاط صبر کرده اند، باین معنی که صاحب شوق بواسطه شدت اشتیاق در مقام توجه به محبوب خود، قادر به صبر نباشد و در حالت اضطراب شدید بسر برد، و قدرت قرار و ثبات نداشته باشد. این معنی سه درجه و مرتبه دارد: در درجه اول، مشتاق به محبوب از غیر محبوب فرار می کند، و با کسی مانوس نمی شود و از غیر محبوب خود استیحاş دارد. در این حال از شدت اضطراب قراری وجود ندارد و در حال بی قراری مطلق بسر می برد، و از خلقت اعراض دارد، و چه بسا بکج خلقی هم مبتلا شود، و همه خلایق را حجاب بین خود و محبوب خود می داند، از موت لذت تام می برد، چون موت را سبب لقاء حبیب خود می داند.

عجب آنستکه جمیع مقامات سلوک با حالات مولی علیه السلام تطبیق می شود، از آن حضرت وارد است: «والله لا ین ابیطالب آنس بالموت من الطفل بئدی امه». درجه دوم از قلق، حالت اشتیاقی است که با عقل معارضه می کند، و قدرت آن از قوه عقل بیشتر است، و چه بسا عقل را مقهور کند، ولی وجود آن را از صفحه وجود بر نمی دارد.

مرتبه سوم از قلق، ملازم با حالت طمس و فنا و محض است، چون این مرتبه از قلق، طالب شهود محض است بر صاحب خود غلبه تام و تمام می نماید، و آن را به طرف شهود می کشاند و رسوم و آثار آن را قلع و قمع می نماید. بعد از تجلی حق حکم و رسمی باقی نمی ماند: «والله غالب علی امره و ینتی وجهه و ینتی الاغیار».

باب اول و بديت منزلي ولايت، باب الّلحظ و ملاحظه است، که مشعر و مؤذن بتجلی حق است. سالک در این مقام، باعتبار ظاهر، خلق را ملاحظه می نماید، ولی مرئی در واقع حق است. اما باستراق نظر از چشمهای اجانب و رقباء و اهل حجاب. چون اجانب و اشیاء خیال می کنند که عارف در این نظر، عالم امکان را مورد لحاظ قرار داده است، در حالتی که موحد کامل در این مقام، حق را شهود می کند.

امن اذ یبارک فی الدجی الرقبا اذ حیث کنت من الظلام ضیاء
فانهم فی الدجی و اللّاحظ من نور وجه الحسیب فی الضیاء

منزل بعد از این منزل، وقت است. وقت اسم از برای ظرف کون می باشد. و عالم امکانی کون، حدوث شیء و خروج ممکن از غیب بشهادت است. اصطلاحاً: عبارتست از ظهور حالی از احوال معین و تجلی از تجلیات خاصه حق. متقدمان از صوفیه «رضوان الله علیهم»، گفته اند: «الوقت حق». شیخ عارف کامل «خواجه انصاری»، کلام آنها را تفسیر باستراق رسم وقت در وجود حق نموده است. وقت نیز دارای سه معنی است که ما آن را در حواشی بر نصوص قونیوی بیان کرده ایم. شرح و بسط آن را در این جا مقتضی نیست.^۱

مرتبه آخر وقت، که منشأ از بین بردن تلوین است، مقام صفا نام دارد. هر چه تلوین بیشتر از بین برود، وقت صافی تر می شود، تا برسد بمقام حدوث سرور. بعد از زوال خوف، انقطاع و ضحک روح بواسطه استشمام نسیم اتصال و وزش باد وصال، عارف بمقام سّر می رسد. عبد در این مقام، چنان مسرور و بشاش است که خود و مرتبه خود را نمی شناسد. حضرت ختمی در این مقام فرموده است:

۱. مراد آنها بنا بقضیر شیخ المشایخ، عارف کامل، کمال الدین عبدالرزاق کاشی «رضی الله تعالی عنه»، آنستکه حق در مقام تجلی از برای مظهر تجلی، رسمی باقی نمی گذارد: «خرّ موسی صقاً» اشاره بهمین است. وقت، زمان تحقق غیر است که بعد از تجلی حق رسم او فانی در حق می گردد. وقت منشأ غلبه حکم حال و واردات غیبی بر علم موجب تلوین سالک است.

«رب زدنی فیک تحیرا»^۱.

منزل بعد از سر از منازل ولایت، مقام نفس است. منشأ حصول نفس، انجلاء و ظهور غمام استسرار^۲ و انکشاف ظلمت استتار است. عارف بعد از عبور از این منزل بمقام غربت^۳ می رسد، چون حال سالک متبدل و منقلب می گردد. شاهد

۱. تحیر در مقام فنا و هیمن در ذات حق، مطلوب واقعی عارف و از ارق منازل ولایت است چون ناشی از شهود حق است، برخلاف تحیر در مقام علم و عقل نظری، که ناشی از جهل است. «قل بفضل الله و رحمته فلیفرحوا». در لذات دنیاوی بیشتر فرح اطلاق شده است، و سرور در لذات اخروی. سرور در اصطلاح طایفه، کثره الله تعالی، اسم است از برای استبشار جامع. و از فرح صافی تر و خالص تر است. این استبشار شامل ظاهر و باطن عید هر دومی شود، بدون آنکه در آن شوب حزنی باشد. مبده ابتهاج و سرور ظاهراً ابتهاجی است که در باطن وجود انسان موجود می شود، و سبب نصرت ظاهر می گردد. سرور در مقام مکاشفه، موجب ازاله سه خوف از وجود سالک است: حزنی که ناشی از خوف انقطاع است، و خوفی که توأم با ظلمت جهل است، و حزنی که از لوازم تفرق خاطر در قصد و توجه بسوی حق است. این تفرق نسبت بسالک، سبب حزن و اندوه شدید ناشی از فوات جمعیت خاطر عارف است.

درجه دوم از سرور سرور کشف حجاب علم است. و فک رق تکلف و نفی صفار اختیار است. درجه سوم از سرور، ابتهاج سماع اجابت است، که علت تامه محرک آثار وحشت است، و باب مکاشفه را می گوید، و روح را به حالت تبسم و خنده می آورد.

۳. انفراد بصف کماله و اختصاص بکمالات نسبت باقران و اکفاء از صفات غرباء است. غربت سه درجه دارد، درجه اول، غربت از اوطان مألوفه است، که مسافرت نموده است جهت قطع علائق و سیاحت دیار از برای درک رجال فضیلت و ابدال این قسم از غرباء، اگر در حالت سفر بمیرند، شهید مرده اند.

قسم دوم از غربت، غربت حال است که انفراد از اکفاء باشد، و هر صفتی نسبت بموصوف، حالی از احوال موصوف است. مراد از غربت در این مقام، همان غربت مذکور در حواشی قبل است، چون در حدیثی از احادیث اهل عصمت وارد شده است: «طلب الحق غربه». حضرت رسول در شأن اهل غربت فرموده است: «طوبی للغرباء».

درجه سوم از غربت، غربت همت است. این وصف اختصاص بعارف دارد، چون عارف در شهود خود غریب است. مراد از عارف، کسی است که حجاب علم را بتجلی شهودی برداشته است، و غربت او عبارتست از اختصاصش بامری که مردم آن را درک نمی نمایند و همت او بامری تعلق می گیرد که نه مردم از حال او مطمئن و نه وقوف به مقال او دارند. پس در شاهد خود غریب است، و مصحوب او که علم حقیقی است بعد از شهود مصاحب او می شود. و شأن همان است که مولی «ع»

را مشهود و طالب را مطلوب می بیند. در دودنیا غریب است. در این مقام در صدد بر می آید که مقام متوسطی را اخذ نماید و از حد تفرق بگذرد. این حالت را «الفرق» می نامند. این مقام اسم است از برای حال کسی که از حد تفرق خارج شده باشد و مقام متوسطی را اختیار نموده باشد. سالک بعد از سیر در این منزل، در مقام غیب واقع می شود، چون شهود حق او را از خود و از غیر خود و از احوال خود باز می دارد، و چنان فانی در حق می شود که غیر را نمی بیند، و بعد از عبور از این منزل، بمنزل تمکین می رسد، چون تمکن فوق طمأنینه است. سالک در مقام تمکن، به نهایت استغزاز و اضطراب و خفت و تلون می رسد، و در نهایت این منزل، از تلون و اضطراب رهائی می یابد، و وقتی که بمطلوب خود رسید و مقام غیبت مرتفع شد، و از خفت و ثقل طلب راحت شد و تمکین بعد از تلون پیدا نمود و بمقام بقاء بعد از فنا رسید، و بعد از فنا تام در عین جمع بوجود حقانی بمقام بقاء بعد از فنا رجوع نمود، و در نهایت استقامت بخلامت نور وجود خود آراست؛ احدی او را غیر از حق کما هو حقه نمی شناسد. لذا از حضرت ختمی مرتبت بطریق مختلف وارد شده است که علی علیه السلام را مخاطب قرار داده و گفته است: «کسی تو را نمی شناسد مگر من و کسی بمنزلت من پی نبرده است غیر از تو و من و تو را احدی نمی شناسد مگر خداوند و پروردگار عالم».

این حدیث شریف، دلالت تام بر ولایت کلیه حضرت علی علیه السلام دارد، ولی کجا اعراب «بوال علی عقبیهم» از این قبیل کلمات پیروی کردند.

→ فرموده است: «صحو المعلوم مع صحو الموهوم». چون شهود حاصل از فنا و در حق است، و در مقام صحو از سکر فنا، و اجد علمی حقیقی می گردد، که عقل عاجز از ادراک آن علم است. لذا اهل ظاهر با او مخالفت می کنند، لذا عقلاً و شرعاً کتمان این علم واجب است.

از اموری که انسان وارد در مقامات را حیران می نماید، این است که در بین اهل ریاضت و اولیای حق، کسی که اطوار و حالات او با جمیع مراتب سلوک تطبیق می شود، قطب عالم امکان، حضرت امیرمؤمنان علیه السلام است. در جمیع مراتب سلوک و ابواب و منازل اهل کشف، اثری از آن حضرت که با احوال او کاملاً تطبیق می شود وجود دارد.

قسم حقایق، نیز مشتمل بر منازلی است، سالک بعد از اختفاء عین خود بعد از طی ابواب و منازل ولایت، در نور وجود، و اتصاف بوجود حقانی و انغمار در عین توحید، وارد مکاشفه می شود؛ چون تمکن آخر مقام ولایت و نهایت مراتب تدانی و بدایت مقام تدلی است، که باصطلاح اهل عرفان نهایت سفر اول و اوائل سفر ثانی است. سالک بعد از بقاء بعد از فناء، دارای شرح صدر می شود و رسوم خلقی را در حقیقت حق شهود می نماید، و بواسطه مظهریت اسم هادی و تحقق باین اسم، و پی بردن باسرار و خواص این اسم، بواسطه شهود حقایق و معارف و حکام و آنچه که مدخلیت در صلاح نظام وجود دارد؛ مستعد از برای تکمیل خلائق می گردد. کسی که مستعد از برای تکمیل خلائق است، و حقایق نظامات وجودی را در حضرت علمیه شهود نموده است، یا نبی است و یا ولی.

پیغمبر ما بعد از رسیدن بمقام اوادنی و شهود حقایق در آن مقام، بمقام خلق رجوع نمود و آنچه را که در آن از اسرار و حقایق مشاهده نمود، برای تکمیل نظام وجودی، بامت خود القاء نمود؛ ولی کامل نیز باید این مراتب را پیموده و حقایق را از حضرت علم اخذ نماید. فرقی که هست، آنستکه ولی، علم خود را از همان مأخذ رسولی که تابع اوست، اخذ می نماید. ولی تواند ولی تابع رسولی، افضل و اعلم از رسول دیگر باشد؛ چون مأخذ علم او علم رسول افضل است.

حقیقت وحی و مکاشفه یکی است.^۱ اینکه وحی را اختصاص به نبی و مکاشفه را اختصاص بولی داده اند، از باب مراعات ادب است. نبی کامل هم مأخذ علم او حضرت علمیه است و ولی کامل هم مثل جناب ولایتمدار علی علیه السلام، حقایق را از حضرت واحدیت اخذ نموده است. از همان مشهدی که پیغمبر حقایق را شهود نموده است معارف خود را اخذ نموده است و حقیقت او و حضرت ختمی واحد است و از یکنوزند. لذا ما در حواشی و تعلیقات بر نصوص،

۱. وحی حقیقی، که کشف جمیع حقایق در مقام قاب قوسین و اودنی باشد، بدون واسطه موجودی از موجودات به صورت وقوع می پزند، لذا این مقام برای امیرمؤمنان علیه السلام بالضرورة ثابت است. اینکه بعضی از متکلمان و حکما در وحی، وساطت ملکی از ملائکه را شرط دانسته اند، تمام نمی باشد.

مفصلاً بیان کرده ایم، که اگر حضرت ولایت‌مدار علی علیه السلام قبل از پیغمبر ظاهر شده بود، بمقام و مرتبه ختمیت نائل گشته بود. ولی در این جا می گوئیم مأخذ علم و مشهد علم و معرفت ختم ولایت محمدیه عین همان مأخذ و مشرب حضرت ختمی مرتبت است ولی بوراثة و عین ثابت حضرت ختمی مقام که سمت سیادت بر اعیان دیگر ممکنات دارد به حسب استعداد مقتضی ختم نبوت و ولایت کلیه است در شخص حضرت ختمی مرتبت و عین ثابت خاتم ولایت مطلقه او تا آخر دارد از عین ثابت حضرت ختمی مرتبت «تاخر العرضی عن الذاتی» و بحسب وجود در جمیع مراتب متحدند.

مکاشف، کسی را گویند که بماوراء حجب اتصال پیدا نماید و بحسب باطن وجود خود، باطن وجود را که ماورای عوالم وجودی است شهود نماید؛ و سرّ اصل حقیقت وجود در او سرایت نماید، و حقایق را در حضرت علمیه و عالم اعیان ثابته شهود نماید، یعنی حقایق اعیان را در عین حق بکشف تام ملاحظه نماید.

این کشف غیر از کشف علمی در مقام سر در حالت تدانی است، چون کشف علمی از خلف حجاب و از اقسام کشف صوری در عالم مثال است. این کشف در کثیری از موارد، مانع از سلوک تام و بلوغ بمقامات عالیه است. اغلب امم از این کشف بهره یی دارند.

مکاشفه سه مرتبه دارد:

درجه اول: مکاشفه یی است که دلالت بر تحقیق صحیح می کند و ادامه دارد، یعنی قطع نمی شود. تحقیق صحیح باصطلاح اهل سلوک، مطالعه تجلیات اسماء الهیه است. این مطالعه و کشف اگر ادامه یابد، مکاشف بدرجه کامل می رسد. چون اگر وقتی دون وقتی بمکاشف عارض شود، و امری حاجب بین او و مقام کشف گردد، باین معنی که کشف مقطوع شود و وارد در مقام تلوین گردد و نفس خود را در حالت کشف باین صفت شهود نماید، چه بسا از استدامه کشف محروم گردد.

قسم دوم: از اقسام کشف، مکاشفه عین در مقام مکشوف و حقیقت است. چون مکاشفه علمی، خود حجاب است. کشف اتم همان شهود صریح ذاتی

مکشوف است، بدون واسطه صورت علمی. چون علم صورت و ظهور معلوم است، لذا حکایت ناقص از معلوم می نماید. مکاشفات حالی یعنی مکاشفاتی که از ناحیه مواجید حالیه و واردات و تنزلات و تجلیاتی که حجاب علم را ازین می بزنند، اگرچه از این جهت که منشأ رفع حجب علمی هستند، اعلی و اتم از مکاشفات علمی می باشند، لیکن دائمی نیستند.

مواجید حالی، دارای لذاتی روحانی است، که منشأ آن بقاء بقیه از رسوم مکاشف است، ولی مکاشفه عینی، علت محرک مکاشف در مقام مکاشفه است. بنحوی که مکاشف از کشف و لذت آن باعتبار فناء رسوم در غیبت تام است. مرتبه فوق مکاشفه، مشاهده است که بیان خواهد شد.

در مکاشفه، حجاب بین مکاشف و واقع صریح، بطور کلی مرتفع نمی باشد؛ ولی مقام مشاهده، مقام سقوط جمیع حجب است. لذا مکاشفه را ولایة النعمت و مشاهده را ولایة العین نامیده اند. مشاهده، لازم سقوط جمیع حجب است. مکاشفه از مقدمات مشاهده است.

در مکاشفه، در درجه ثالث اگرچه حاق عین مکشوف است، ولی در مقام برگشت و رد ببقاء و مشاهده آثار خلقی و تعینات رسمی در حق، اگر سالک بمقام تمکین بعد از تلوین نرسد، چه بسا شهود خلق و رسوم آن منشأ حجاب او گردد و در مقام تلوین مستقر گردد.

معرفت، فوق علم است، و علم بمنزله بذر مشاهده و معرفت است. علم بلحاظ غیبت معلوم و مشاهده بعد از فناء، و اضمحلال رسوم علم و صورت، حاکی از واقع است، و معرفت از بوارق نور وجود و لویح حقیقت حق است که بر قلب سالک متجلی می شود.

مشاهده، مقدمه معاینه است؛ چون مشاهده بی که منجر بر رفع جمیع حجب گردد، بمرتبه معاینه می رسد، چون روح در مقام و مرتبه خفی بنور حق متطور می گردد، و حق را بنور خود می بیند و بعیایه حق زنده می گردد، و بمقام قبض و جذب بحق می رسد، و فناء محض باو دست می دهد. حق تعالی بصورت بسط در او تجلی می کند، و بمخلق رجوع نموده، خلایق را هدایت بعین توحید می نماید.

گاهی سالک از غلبه بسط، بمقام سکر و بی خودی می رسد، و از شدت طرب خود را نمی تواند نگهدارد. این مقام اختصاص بمُحِبِّین دارد. سالک در این مقام، اگر مشمول عنایت حق واقع گردد و بمقام صحو برسد، خود را متصل بحق و حقیقت و منفصل از خلق می بیند. بعد از رسیدن باین مقام، خالی از نقص نیست؛ چون انیت سالک هنوز باقی است و بمقام فناء ذاتی و محق تام نرسیده است.

معنی اتصال بحق و انفصال از حق، که سالک قبل از ورود به نهایت بآن متصف می شود، برای او وبال است. عارف باید در شهود و کشف خود بمقتضای کلام امیرمؤمنان: «الحقیقة محو الموهوم»، از این مزاحمت فارغ شود؛ چون وجود امکانی وجودی مجازی و وهمی است. از طرفی، تقارن حادث و قدیم محض از محالات است.

بنابراین، شهود اتصال و انفصال، ملازم با توهم اثبات غیر حق در دار وجود و استقلال وجود ظلی خیالی است. اتصال و انفصال بهر نحوی که تصور شود با توحید وجودی تنافی دارد، چون غیر وجود صرف محض، حقیقتی در عالم تحقق ندارد که باتصال و انفصال متصف شود.

بنظر تیزبین اهل وحدت و صاحبان بصیرت معنوی، که بتوحید حقیقی و شهود واقعی رسیده اند؛ هر چیزی که غیر حق تصور شود، لُقش دَومین چشم احوال است. تعدد و تکثر و علت و معلول و ظهور و خفاء و آنچه ناقص اصل وحدت است، ناشی از عقل مشوب بوهم است. اقسام نهایت که بعد از طریق وصول بانتهاء سیر الی الله می باشد، عبارتست از معرفت و فناء و بقاء و تحقیق و تلبیس و وجود و تجرید و تفرید و جمع و توحید.^۱

معرفت، همان احاطه بعمین و حقیقت هر چیزی است. یعنی معرفت وقتی

۱. رجوع شود بشرح منازل السائرین، ملا عبدالرزاق کاشی، ابواب ولایات و حقایق و نهایتات، چاپ سنگی، ط ۱۳۱۵ هـ. ق، ص ۲۱۰، ۲۶۶.

تحقیق پیدا می نماید که سالک بذات و صفت شیء بحسب وجود عینی واقف گردد، یعنی حاق ذات شیء مشهود او شود نه صورت حاصله‌ی از شیء.

معرفت سه مرتبه دارد:

مرتبه اول معرفت: آگاهی بصفات و نعمت و آثار و لوازم شیء است نظیر معرفت بعلم و اراده و حیات و سایر صفات حق تعالی که در کتاب و سنت اسامی آنها مضبوط است.

مرتبه دوم معرفت: معرفت ذات حق تعالی است. این قسم از معرفت، اختصاص بکسانی دارد که مظهر تجلیات اسمائیه حقند و حضرت الهیه را شهود می نمایند. با این اعتبار که حق تعالی سمع و بصر و پدید... این مظهر است. سالک در مقام شهود حق از این جهت که بوجود حق می بیند و می شنود و صفات و حقایق اسماء را عین وجود جمعی حق می بیند، و صفات را در عرصه وجود موصوف مشاهده می نماید و فرق بین ذات و صفت در این مرتبه نمی گذارد، و تغایر بین ذات و صفات را اعتباری می بیند؛ چون صفات و ذات بحسب وجود واقعی متحدند.

این شهود، مشاهده ذاتی، که فناء در عین جمع باشد نیست؛ چون شهود ذاتی مشاهده ذات است بدون لحاظ کثرت اسمائی؛ و معرفت حق است بعین جمع.

مرتبه سوم از معرفت: شهود حق است بدون واسطه. چنانکه حضرت مولی الموالی گفته است: «یا من دلّ علی ذاته بذاته». سالک در این مقام از معرفت، چون شاهد در این موطن و مشهد عین مشهود است، بطور کلی فانی در حق می گردد، و رسم و تعیینی در این مقام باقی نمی ماند. این مقام، مقام استدلال نیست؛ چون مقام احدیت صرفه وجود است نه دلیلی باقی مانده است و نه مدلولی در این موطن، چون نور حقیقت تجلی کرده است. اسباب و علل در مقام این تجلی مرتفع شده است.

لسان این مرتبه خطاب بموسی «ع»: «انی اناالله ولا اله الاانا» و «فاوحی الی عبده ما اوحی» نسبت بخاتم انبیاء است.^۱ مقام بعد از معرفت منزل فناء

۱. اول ارکان این معرفت شهود، قرب بمحورسوم و ثننات است، باندازه محورسوم، قرب حاصل

است: «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك...».

فناء در این مقام، اضمحلال وجودات موهومی امکانی است. شرط اول، آنکه سالک بحسب علم بداند که غیر حق وجود واقعی ندارد. وجود واقعی حق است و موجودات فناء صرفند. این معنی ملازم انکار وجود غیر است؛ چون در این مشهد، عارف حق را عین هر چیزی شهود می نماید، و این ملازم است با این معنی که حق را بواسطه حق، عین جمیع حقایق به بیند. نتیجه سیر در این منزل، فناء در ذات احدیت است، و سالک بعد از ترقی از این منزل و عبور بمنزل بقاء بعد از فناء، متصف ببقاء بعد از فناء می شود. در نظر او اشیاء و حقایق امکانی متصف بفناء دائمی اند، و حق تعالی متصف ببقاء ازلی است و متحقق بمقام بقاء بعد از فناء می گردد، و علت تحقق او ببقاء بعد از فناء، حق تعالی است، و بعد از عبور از مقام بقاء بعد از فناء بمقام تلبیس و ظهور در رسوم خلق، جهت ارشاد خلایق و هدایت آنها بمقام توحید ناثل می شود و متصف بمقام وجود بخلق رسوم خلقی، و مقام تجرید عین وجود از درک علم، و تفرید اشاره بحق از حق در مقام عین که مقام ملاحظه حق بدون خلق است، می گردد.

انسان باعتبار اسقاط اضافات و از بین برداشتن رسوم امکانی، عین حقیقت وجود است. و باعتبار تنزلات و انصاف به تعینات در مقام قوس نزول، یعنی تنزل از مقام اطلاق و قبول تعینات روحی و مثالی و جسمی متلبس بلباس غیریت شده و از مقام صرافت وجود و اتحاد با شاه و سلطان وجود تنزل کرده و بتعینات امکانی متعین است. در مقام قوس صعود و فناء در توحید و رجوع فرع باصل، باید

→ می شود و باندازه بقای رسوم بعد بین سالک و حق تحقق دارد، و حجاب وجود سالک است: «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز».

إذا تغیت بدا وان بدا غیبی.

بذلك سر طال عنك وقيل اکتامه ولاح صباح کنت انت ظلامه

رکن دوم معرفت، صعود از مقام علم است؛ چون علم و صورت علمی حجاب بین عالم و معلومت. رکن سوم، مطالعه جمع وجود است باعتبار فناء کل در مقام تجلی ذاتی.

این تعینات را که عبارت از وجود عاریتی امکانی است خلع نماید و حق را خالصاً عن التعینات شهود نماید.

تفرید، عبارتست از تصدیق باینکه حق وجود صرف خالص ثابت و ظاهر بذاته و لذاته است و حقایق امکانی، عدم صرف و باطل محض اند. شاید یکی از معانی «لا تدرکه الابصار وهویدرک الابصار»، این باشد که درحقیقت، مُدرک و مدرک واقعی اوست؛ اذ لا ابصار الاوجوده وهویدرک وجوده بلاوجود الادراک . یا من دل علی ذاته بذاته فهو السمع العلیم

عرفت الرب بالرب بلاشک ولارب فذاتی ذاته حقا بلا تقص ولاعیب
ولا حیران بینهما، و نفسی مظهر الغیب و منذ عرفت نفسی بلا مزج ولاشوب
وصلت وصل محبوی بلا قرب ولا غیب

سالک بعد از طی منازل مذکور، بمقام جمع می رسد، و رسوم و تعینات در نظر او مستهلک در عین جمع می شود. افعال خود را فعل حق می بیند. مقام جمع، مقام سقوط تفرقه است، که رسوم امکانی را سالک در این مقام فانی مشاهده می کند، و گرد غیریت و اغیار از دامن پاک خود زائل می کند. تفرقه، مقام اعتبار فرق بین وجود و موجود و اسقاط آن شهود حق است، بدون غیر و سواء و خلق و تعین. عارف در این مرتبه، عین خود را در احدیت وجود شهود می نماید، و اشارات بین او و محبوب کل و معشوق حقیقی قطع می شود و وارد منزل توحید و آرامگاه ابدی عشاق حق می شود: «الا بذکر الله تطمئن القلوب». ذکر واقعی و اعلی درجات ذکر، اتحاد حقیقی ذکر و ذاکر و مذکور است.

توحید حقیقی و اعلی و اتم مراتب توحید، توحیدی است که اختصاص بمقام و مرتبه حضرت وجود دارد؛ چون تحقق این توحید در مقام اسقاط اضافات و فناء، و محور رسوم و تعینات خلقی است و غیری در آن مقام وجود ندارد.

کسانی که بمقام بقاء بعد از فناء در عین جمع و وجود رسیده اند، و بعد از محو و اضمحلال در حق، بمقام صحو بعد از محو، و تمکین بعد از تلوین و بقاء بعد از فناء نائل شده اند، و در حالی بقاء بخلق رجوع کرده اند، و بواسطه تجلی در مقام بعد

از فناء و سیر آن از حق بخلق به اشارد خلایق مأمور شده اند. این معنی را بچشم دل دیده اند و بشهود حق شهود نموده اند، که حضرت احدیت وجود، نه اسم دارد و نه رسم، و نه تعین و نه صفت، و نه وصف. قهراً لسان حال و مقال آنها مترنم به: «و کمال التوحید نفی الصفات عنه» شده است. این مقام که فناء در احدیت و رجوع بخلق باشد، اختصاص بحقیقت محمدیه «ص» و اولاد ظاهرن، یعنی وارثان علم و معارف او دارد. و وارثان علم، همان اهل بیت او هستند که فرمود: «انا مدینه العلم و علی بابها».

و نیز فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی».

توحید صرف، همان استهلاک و اضمحلال^۱ جمیع رسوم و تعینات در احدیت وجود است، و حقیقت وجود در مقام احدیت بنحو کثرت در وحدت عین همۀ حقایق است، و در مقام تجلی و ظهور خارجی بوحدت عین کثرات «ولا وجود ولا موجود الا الله یا هو یا من هو یا من لیس هو الا هو» است.

سالک بعد از فناء در توحید و استهلاک در مقام جمع الجمع رجوع بکثرت نموده، و بمقام فرق بعد از جمع نائل می شود، و حقایق را در دو موطن شهود می نماید؛ یکی مقام شهود الوحدت در کثرت، و دیگر در مقام شهود نفس کثرت در اصل وحدت، با اضمحلال کثرات در عین وحدت، و شهود حقیقت وجود در مقام اطلاق و تقیید. شهود مطلق از اطلاق و تقیید حق را عین مطلق و مقید شهود می نماید، چون مقام ذات، محیط بر مطلق و مقید است و عاری از کافه قیود حتی عاری از قید اطلاق است. نه اطلاق حق با تقیید تنافی دارد و نه تقیید مغایرت تام با اطلاق دارد. از حیطة وجودی حق، هیچ موجودی خارج نمی باشد.

آلاتری ان مقدم هذا القوم و الباب الاعظم لمدينة هذا العلم و ساقیهم من مشرب الكوثر، الذي خص به نبينا محمد «ص» علی بن ابيطالب، صلى الله عليه

۱. رجوع شود بشرح منازل السائرین، ملا عبدالرزاق کاشی، چاپ ط، ۱۳۱۵ هـ ق ص ۲۶۰ تا ۲۷۳. ما جمیع این مقامات و مراتب را بر طبق تقریر خواجه عبدالله انصاری و شرح عبدالرزاق بن ابی الفناش کاشی بنحو اختصار بیان نموده ایم.

و آله افضل الصلوات والتحيات، كيف ابتداء في الاشارة الى عين الحقيقة بقوله: «كشفت سبحات الجلال من غير اشارة وهو محض تنزيه الذات عن التعدد الاسمائى. از برای تأکید و تسجیل این مطلب عالی فرمود: «صحو المعلوم ومحو الموهوم». چون رسوم خلقی در مقام توحید حقیقی واحدیت وجود محو و موهومند. دلیل بر این فرموده، آنجناب است در این مقام: جذب الاحدیة لصفة التوحید. کلام را با این جمله، حضرت خاتم ولایت مطلقه ختم نمودند: نور یشرق من صبح الازل، فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره. این جمله شاهد است بر معنای فرق در عین جمع. این همان معنای احدیت فرق است. خداوند ما را از این مشرب که ساقی آن حضرت مولی العوالی علی بن ابیطالب است، سیراب نماید بحقه و اهل بیته الطاهرین.

بعد از وضوح این مقدمات و تبیین مراتب و مقامات کشف و منازل شهود، که مدخلیت تام در فهم مطالب این فصل دارد، در شرح گفته مصنف علامه که گفته است: «الفرق بین الواردات الرحمانية والملكية والجنية... الخ» می گوئیم: آنچه که بر قلب سالک از معانی و حقایق بدون عمل عقلی و تنظیم مقدمات و ترتیب امور معلومه از برای رسیدن بامر مجهول متجلی شود، آن را وارد گویند. نظر باینکه واردات و خواطر از انواع کشف و تجلیاتی است که از اشراقات انوار جمال و جلال بر قلبی که مظهر لوازم توحید صفات و ذات است تابش می نماید، و سالک در مقام سلوک، بواسطه صفاء ذات، مظهر ظهور واردات و خواطر واقع می شود، و گاهی منصف به لون احکام نفس بواسطه سبقت خواطر نفسانی بر این واردات می گردد، و یا مشتبه بواردات شیطانی و جتی می گردد، موازینی جهت فرق بین واردات «رحمانی و ملکی» و «شیطانی و جتی»، در کتب اهل سلوک مقرر نموده اند.

همانطوری که بیان شد، فرق بین واردات الهی و ربانی که مصنف فرق بین این دورا بیان نکرده اند، و فقط جهات و وجوه فرق بین «رحمانی و ملکی» و «شیطانی و جتی» را بیان نموده اند، آنستکه آنچه که مربوط بعلوم و معارف است، القاء وارد ربانی است، و آنچه که مربوط بطاعات و عبادات و امور

مربوط باعمال صالحه است، القاء و وارد ملكى است. بعقيده مصنف، فرق بين واردات والقائات «رحمانى و ملكى»، و «جنى و شيطانى»، مربوط بميزان سالک مکاشف است؛ چون اگر متشأ القائات، رياضات شرعى و اتباع از سنن و آداب الهى باشد، و آنچه را که مرشد کامل از شرع گرفته باشد و مرید مشتاق را بر طبق موازين صحيح خالى از اشتباه رهبرى نمايد؛ آنچه که بر نفس سالک افاضه مى شود، قهراً مربوط بمعارف الهى و طاعات حق خواهد بود. زيرا اگر سير سالک بر طبق موازين عارى از اغلاط باشد، القائات او متلبس باحكام نفس و ممتزج با القائات شيطانى نخواهد شد. لذا مصنف علامه، فرق بين اقسام واردات را مربوط و منوط بميزان سالک مکاشف قرار داده است. در مواردی که ميزان صحيح و کاملی در دست نباشد، و قطع بصحت طريق بواسطه احتمالات ناشی از مداخله شيطان و يا امتزاج واردات با صورت احکام سابق بر وارد نگردد؛ موازينی برای تشخیص تمايز بين اقسام واردات معين شده است، که بطريق «إِنَّ» کشف از صحت واردات مى نمايد.^۱ آنچه که سبب خیر باشد و متضمن عاقبت شری نبوده باشد، و بنحوی انتقال بغير پیدا نمايد، و بعد از حصول وارد و تجلی القاء، توجه تامه بحق نسبت بقلب سالک پیدا شود و لذت شديد در روح ظاهر شود، و رغبت تامی سالک در نفس خود نسبت بعبادات و طاعات شهود نمايد، القاء ملكى يا رحمانى است.^۲

۱. آنچه که بر قلب سالک متجلی شده، از معانی غیبی از هر طريق و واسطه، آن را واقعه گویند. اگر واردی بر قلب سالک ظاهر شود، ولی ثابت نماند و سریعاً زائل شود آن را بارقه گویند.

۲. مصنف علامه «قدّه» بين واردات و القائات ملكى و القائات رحمانى فرق نگذاشته است، در حالتی که بين این دو فرق است، و اهل سلوک در کتب خود بين القائات ملكى و رحمانى فرق نگذاشته اند. علاوه بر این، بين واردات و خواطر هم فرق نگذاشته است، در حالتی که شيخ اکبر بين این دو فرق قائل است. برخی هم واردات و خاطرات را از وادى واحد دانسته اند.

واردات رحمانى و الهى، وارداتى را گویند که تعلق بعلوم و معارف بگيرد، و وارداتى که موجب رغبت بطاعات و عبادات شود ملكى و روحانى است. «کانه» قسم دوم، تعلق باعمال و عقل عملی دارد. و قسم اول لازم عقل نظری و يا کشف شهودى است. مطلب ديگرى که «قيصرى» باجمال از آن گذشته است، اين است که وارد ربانى، ملازم بالذت و ابتهاج و سرور و شعف عظيمى است که

اگر چنانچه عارف، در خود احساس لذت و اشتیاق ننماید و نسبت بطاعات و اتیان اعمال صالحه در خود رغبت تام احساس ننماید، و یا حالت کسالت نسبت بمبادت در خود شهود ننماید، القاء شیطانی و از هواجس و وسوسه شیطانی بشمارمی رود. برخی گفته اند: آنچه که از زمین نفس و قدام آن القاء می شود،^۱ بیشتر از

→ سالک را بخود مشغول می نماید، و همین لذت و استغراق سالک مکاشف در ابتهاج و لذت روحانی و عقلی، سبب انصراف سالک از طعام و عدم میل او بشراب می شود، ولی واردات روحانیه این حال را ایجاد نمی نماید، و لذت آن همان القاء و وارد الهی است، که نوعی از وجود خالص و لذیذ باشد: لان الوجود و کمالاته لاسیما الوجود الخالص عن القيود، فان له لذة لا یقاس به اللذات السماویة. واردات منقسم بأقسامی می شود: وارد، اگر مقتضی اشاره بقبول لطف و رحمت و اتس باشد؛ آن را بسط نامیده اند. بسط در مقابل قبض اطلاق می شود، و آن واردی است که مقتضی خوف است، کما اینکه بسط ملازم با رجاء است.

بارقه، یکی از اقسام واردات است و آن واردی است که بمجرد ورود زائل می شود. بارقه از خواص کسانی است که تازه وارد کشف می شوند. یکی از اقسام «وارد» احوال است. احوال، مواهبی است که از حق بعید نازل می شود. این قسم از وارد یا میراث عمل صالح و افعال نیکو است، و یا نزول آن از حق، امتنان محض است، که از آن برحمت امتنانی نیز تعبیر کرده اند. واقعه، اعم از جمیع اقسام واردات است. ما در بیان احوال و مقامات و منازل اهل کشف، بطور اختصار اقسام واردات و خواطر را بیان نمودیم، و بطور اجمال در این مقام، چون حواله موجب تکدی و ملاک خاطر وارد است، بیان می نمائیم:

خاطر و خواطره غیر از خطره است. زیرا خطره، اصطلاحاً داعیهی که عبد را بحق بخواند بنحوی که عبد مالک رفیع آن نباشد؛ ولی خاطر و خاطرات و خواطر واردی را گویند که منشأ تحقق آن در قلب سالک، تحصیل فکری نباشد، کما اینکه واردات هم همان خاطراتی است که بدون تعمل در قلب سالک متجلی می شود. با آن نیز خطابات الهیه یا ربانیه اطلاق نموده اند. خاطراتی که خطابات الهیه باشد، پر چهار قسم است:

ربانی و ملکی و نفسانی و شیطانی. خاطر ربانی که بالاترین واردات است، خطا در آن رها ندارد و منشأ لذت و بهجت فوق العاده است. جمال الدین عبدالرزاق در بیان این قسم از خواطر که خاطر ربانی باشد گفته است: «و یسمیه السهل السبب ولا یخطی ابدأ، و يعرف بالقوة و التسلط و عدم الاندفاع بالدفع». القاء ملکی، موجب تحریص عبد بادای واجبات و مندوبات و آنچه که صلاح عبد در آن است می گردد. این قسم از واردات را الهام نیز می نامند. آنچه که در او حظوظ نفسی مراعات شود از القائات نفسانی است. این قسم از القائات را هواجس نامیده اند و آنچه که در او متابعت شیطان و مخالفت حق باشد، آن را القاء شیطانی می نامند.

القائات ملكی؛ و آنچه که از طرف چپ و پشت سر وارد بر قلب سالک می گردد شیطانی است. مصنف این کلام را درست نمی داند، و عقیده دارد که شیطان از جمیع جهات وارد بر مکاشف می شود و گانه احاطه بر انسان دارد، بر طبق آیه شریفه: «ثم لآتیئهم من بین ایدیهم و من خلفهم و عن ایمانهم و عن شمائلهم و لا تجد اکثرهم شاكرین».

این ضابطه تمام نیست، و قائل هم بکلیت این قاعده اعتراف ندارد چون اکثر از واردات ملکى را از طرف راست و قدام، و اکثر واردات شیطانی را بر عکس واردات ملکى می داند. ضابطه باید کلی باشد. در مواردی که سالک تردید و شک بین القائات وارد بر او دارد، که آیا از شیطان است و یا وارد القاء ملکى است، باید بشیخ و مرشد کامل، که جمیع ضوابط را در دست دارد مراجعه نماید.

کشف و تصرفات صوری و مربوط بامور دنیوی، مثل احضار فواکه در غیر فصل، و اخبار از آینده بدون دسترسى بامور خارجی، مثل خبر دادن به مجیبیء مسافر؛ و بالجمله آنچه که مربوط با موازین این نشأه است، از قبیل طی زمان و مسافات بعینه در زمان کوتاه، و عبور از دیوار بدون آنکه انشلامی بآن وارد آید، از خواص جن و ملائکه است. حظ عارف کامل هم در این قسم از تصرفات باعتبار سلطه او بر ملائکه موکل اجسام و عالم مادی است. و این قسم از مکاشفات و تصرفات، نزد کمل و اهل سلوک باختر، و کسانی که وجهه نظر آنها فناء در حق یا عقول مجرده و ملائکه کروبین است، اعتبار ندارد. اطلاع بضمایر و خواطر و واردات، از اقسام کشف ملکى است، چون اجنه اقتدار و احاطه بر ضمایر ندارند.

اگر کشف، علت سلطه و قدرت و قوت سالک بر ملک و ملکوت گردد، و روح سالک بواسطه احاطه بر ملک و ملکوت و قواطن جبروت منشأ خلاقیت گردد، و قدرت بر احیاء اموات و میراندن احیاء پیدا نماید، و از نهایت استكمال قادر بر اخراج اموات محبوس در برازخ و عالم مثال و علت سیر اشخاص موجود در این عالم «عالم ماده و خلق» بعوالم ملکوتی و کشف غطاء از باصره ساکتان و

قواطن عالم ناسوتی و اراثة عوالم ملکوتی گردد، این کشف و تصرف رحمانی و الهی است^۱

چون امثال این تصرفات بحسب قواعد علم سلوک، از خواص مرتبه الهیه و فوق تصرفات ملکی است، و تا سالک، متحقق، با اسمی مناسب حکومت این قسم از تصرفات نگردد، مبده کشف نمی شود، و سالک تا حجب موجود بین او و اسماء الهی را از بین برندارد، و وسایط را باعتبار اتصال بحضرت علمیه محو ننماید، مبده این قبیل از احکام نمی شود. تحقق با اسماء الهیه از خواص اقطاب و کاملان است. از مجموع آنچه که در شرح مطالب مصنف در اقسام واردات و القائات ذکر نمودیم، حالات و مقامات و استعدادات و مراتب کشف اهل سلوک و تمایز بین اقسام واردات و القائات معلوم و منکشف می گردد.

بحث و تحقیق

مصنف علامه در مقام بیان فرق بین القائات و واردات ملکی و جنی و تحقیق ضوابط و موازین فرق بین این دو باین عبارت بمختار برخی از عرفا که گفته اند: آنچه که وارد ازیمین نفس شود، ملکی و آنچه که از جانب یسار نفس القاء شود، جنی است. مناقشه نموده است: «و ما یقال ان ما یظهر من الیمین او القدام، اکثره ملکی و من الیسار و الخلف اکثره شیطانی، لیس من الضوابط؛ اذا الشیطان یأتی من الجهات کلها، کما ینطق به القرآن الکریم... الخ».

۱. کشیری از اولیاء، برای حصول اطمینان سلاک و مریدان، عوالم ملکوتی را بآنها ارائه داده اند، مثل آنکه حضرت سیدالشهداء در لیلۀ عاشورا مقامات اصحاب خود را بآنها ارائه داد و اصحاب او «سلام الله علیهم اجمعین» مقامات خود را مشاهده نمودند، اگر چه بعضی از اصحاب، خود اهل مکاشفه بودند و حق را بچشم دل می دیدند، ارباب مقاتل نوشته اند، که حضرت علی بن الحسین «روحی و جسمی له القداء»، قبل از خلع جلیباب بدن پدرش گفت: پدرجان از جانب من خیالت آسوده باشد الان جدم «رسول الله» را می بینم که منتظر است مرا میراب کند. این خود همان شهود مبارزیه حجب است قبل از رفع حجب و استار.

قلب انسان مثل قبه و بیئی است که دارای ابواب متعدد است، و از طریق ابوابِ احوالاتِ مختلف، عارض قلب و داخل در وجود لطیفه انسانی می شوند. برخی از ابتناء معرفت، قلب را بمنزله هدفی می دانند که مورد اصابت تیرهای مختلف واقع می شود. برخی دیگر، قلب را تشبیه بآئینه ای نموده اند که صور مختلف در آن منعکس شده است، و قلب، آن صور را یکی بعد از دیگری شهود می نماید.

بعضی دیگر، قلب را تشبیه بحوض آبی نموده اند که مصب انهار مختلف می باشد. آثار مختلف چه از ناحیه حواس ظاهر و چه از رقایق باطنی نفس، و احوال مختلفه ناشی از قوای حیوانی و بهیمی و یا قوای رحمانی عارض بر قلب می گردد؛ و آنچه را بحواس ظاهری، انسان ادراک می کند در قلب اثری می گذارد؛ و آنچه که قوای باطنی از خیال و وهم و سایر قوی در خود شهود می نماید و یا قوای باطنی سبب ظهور ملکات سبعی می شوند، در قلب اثر می گذارند.

قلب دائماً متقلب و متأثر از این قبیل واردات است. اخص آثار حاصل در قلب را خواطر و واردات گویند^۱. مبدء افعال و آثار انسانی، خواطر است، چون نیت و عزم و اراده بعد از خطور منوی در ذهن انسان حاصل می شوند. و عزم و نیت، منشأ تحریک عضلات و اعضاء انسان از برای ایجاد و افعال خارجی می گردند.

خواطری که منشأ حصول رغبت و ایجاد افعال می شود بدو قسم تقسیم می گردد: چون خواطر از دو حال خارج نیستند، یا انسان را بخیر دعوت می نمایند، و یا منشأ حصول رغبت بشر می گردند.

شر، باصطلاح اهل فن، آن چیزی است که مأمون العاقبه نباشد. خیر، آنچیزی است که در آخرت نافع باشد. خواطر پسندیده و مأمون العاقبه را الهام، خواطر و

۱. شیخ اکبر در فتوحات مکیه، اقسام واردات و خواطر را مشروحاً بیان کرده است. ما در شرح بر نصوص و در شرح بر نصوص، فرق بین خواطر و واردات را بطور مشجع بیان کرده ایم، و در این شرح بطور اختصار متعرض این بحث شده ایم.

وارداتی که منشأ عقاب اخروی و دوری از رحمت و واسعة حق می شوند و سوسه نامیده اند. هر یک از این دو دارای علت و سبب و منشأ و وجود خارجی می باشد. علت و سبب وجودی خاطر داعی بخیر را ملک؛ و منشأ تحصیل داعی بشر را شیطان نامیده اند: «الشیطان بعد کم الفقر و یامر بالفحشاء». آن لطف خاص الهی را که باعث آمادگی انسان از برای قبول الهام ملک و دواعی باعث خیرات و برکات می شود، توفیق ربانی و عنایات سبحانی؛ و آن چیزی که سبب تهیاً نفس از برای قبول وسائس شیطانی می شود، اغواء و خذلان و عاقبت بشری نامیده اند.

بنظر تحقیق «موافقا للاصول والقواعد المقررة في الكتب»، مظهر شیطان، همان خلق و ملکه ای است که در نفس انسانی موجود است، و شأن آن وعد بشرور و امر بفحشاء و منکرات و ایجاد و سوسه و تغییر احکام عقل است؛ کما اینکه ملک، عبارت از خلقی است که منشأ حسنات و افعال حسنه و مبدء اعمال خیر است، و از باب سنخیت بین ظاهر و مظهر، هر یک از رحمان و شیطان مقتضی مظهر و مجلای مناسبی از برای خود در وجود انسان می باشد.

از حضرت ختمی مآب و رسالت پناه، بطرق صحیح وارد شده است: «فی القلب لُمتان،^۱ لمة من الملك ايعاد بالخیر و تصدیق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم انه من الله فليحمد الله؛ و لُمة العَدِّ و ايعاد بالشرِّ و تکذیب بالحق و نهی عن الخیر و من وجد ذلك، فليتعوذ من الشيطان ثم تلا: الشيطان بعد کم الفقر... الخ».

از حضرت رسول بیز روایت شده است: «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمان یقلبه کیف یشاء».

شاید اینکه فرموده است. قلب مؤمن بین دو انگشت حق در تقلب و قلب و انقلاب است؛ کنایه باشد از سرعت تقلب قلب و قدرت آن بر تحریک و تغییر، و مسخر بودن قلب بتسخیر ملک و شیطان؛ چون ملک و شیطان در تسخیر قلوب

۱. صاحب مجمع «فقه»، لمة را بمعنی نزوک و قرب از شیطان یا رحمان تفسیر کرده است. لمة، در لغت بمعنی: اللمة: الهمة تقع فی القلب، نیز آمده است.

مسخر قدرت حقند. ^۱ میر ذکر اسم رحمان در تقلب قلب، آنستکه اسم رحمان، جامع اسماء الهیه و منشأ افاضه اصل وجود و کمالات وجودی می باشد. مظهر این اسم در عالم مجردات، عقل اول، و در عالم برزخ عرش رحمان، و در عالم انفس قلب و دل انسانی است؛ با این فرق که عرش مشتمل بر احکام شهادت، و قلب انسانی مشتمل بر احکام عالم غیب و شهادت است. بهمین جهت قلب مؤمن عرش اعظم است.

قلب انسانی بحسب اصل فطرت و باعتبار استعداد اصلی؛ هم قابل و مستعد از برای قبول آثار ملائکه و جنود حق و رحمان است؛ و هم باعتبار قوای بهیمی و شهوی، استعداد از برای ظهور و تجلی شیاطین و معبدین است. اتباع هوای نفسانی و میل بپورود در وادی شهوات، مرجع ظهور شیاطین و جنود کفر و الحاد در قلب است؛ کما اینکه تمایل بامور انسانی و اعراض از قوای شهوانی، منشأ ظهور و تجلی حق با اسم هادی و علیت الهامات ملائکه و جنود حق در قلب انسانی است. اگر چنانچه میل بدنیا و تبعیت از مقتضیات هوای نفسانی عارض انسان گردد، منشأ مجال وسوسه شیطان می شود. اگر نفس بواسطه وعظ و عاظ و تذکر قلبی متمایل بحق شود، شیطان و جنود او از قلب انسانی خارج، و جنود عقل و رحمان، نفس او را احاطه می نمایند. دائماً بین جنود ملائکه و جنود شیطان در میدان قلب و معركة نفس جنگ و قتال و تطارد موجود است، تا آنکه یکی از این دو جنود بر دیگری غلبه تام پیدا نماید، و دیگری را از معركة نفس خارج نماید. اشخاص در مظهریت نسبت باین دو جند و عسکر مختلفند. قلب برخی از مردم، تا قیام موت محل تهاجم این دو لشکر است، و هیچیک از این دو بر دیگری غلبه نمی نمایند. قلب برخی، گاهی مظهر غلبه شیطان و گاهی مظهر غلبه رحمان است.

۱. تعبیر به اصبحین رحمان، اشاره است بظهور و تجلی اسماء جلاله و جمالیه در قلب انسان، و ظهور حق در قلب انسان باین دو اسم. «سیائی زیاده تحقیق لهذا انشاء الله تعالی».

برخی از مردم، مغلوب قوای شیطانی واقع می‌شوند و قلب آنها بکلی خالی از جنود عقل و ملائکه و عساکر حق می‌گردد، و حق را بکلی فراموش می‌کنند و کار آنها «نمود بالله من الشیاطین»، باستهزاء و تمسخر و تکذیب آیات حق منجر می‌شود.^۱

عده‌ای از مردم، بواسطه بیداری و صفاء فطرت و طینت، بر شیطان و قوای ابلیس و جنود او غلبه می‌کنند، و آئینه قلب خود را برای ظهور جنود حق و تجلی ملائکه جلاء می‌دهند، و بواسطه صفاء قلب، حق تعالی با اسماء لطفیه در قلب آنها تجلی می‌کند، و لوح نفس آنها از ارجاس جنود شیطان پاک می‌گردد و بمحبت حق می‌پردازند. این قسم از بندگان خداوند در عین سعادت و عافیت روحی منقسم باقسامی می‌شوند:

عده قلیلی از ناس چون مستکنی بالذاتند، و روح آنها آلوده نگردیده است از ابتدای ظهور در عالم ماده صرفاً توجه تام بحق دارند، و دائماً مجذوب جذبات حقند، که: «جذبة من جذبات الحق توازی عمل الثقلین». این جماعت اولوالعزم از رسل و ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین، می‌باشند که دارای ملکه و مقام عصمت و طهارت روح، و از ارجاس عالم طبیعت و قوای نفسانی و شیطانی مصونند.^۲



۱. این قبیل از اشخاص در عین صحت و سلامت، چشم و گوش دل آنها کور و کر است.

«چشم باز و گوش باز و این عی حیرتم از چشم بندی خدا»

۲. و ما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون، و من لم یجعل الله له نوراً فماله من نور.
 ۲. کسانی هم که بواسطه ریاضت نفس و متابعت از طریقت حقه محمدی «ص»، شیطان و جنود و عساکر او را رانده‌اند، و بجای شیاطین، حق در قلب آنها تجلی کرده است، از هواجس شیطانی مصونند؛ چون اشخاصی که ملکه اجتناب از معاصی و قوه عصمت در نفوسشان مستقر شده است، و حق را شهود می‌نمایند، میل بشهوات و محرّمات حق ندارند. همچنین اشخاصی که مستکنی بالذاتند، و اتصال آنها به عالم عقول و حضرت علم حق از قوه به فعلیت رسیده است از ابتدای وجود و دخول در عالم ادراک و شعور از باطل سررض و بحق توجه تام دارند، و قوای شهوی و حیوانی آنها ←

گاهی خطرات خیر ناشی از ملائکه، بظلمات و واردات شرّی که منشأ آن مکیاید ابلیس است مشتبه می گردد؛ چون کار شیطان نسبت به برخی از نفوس، عرضه داشتن شر است در جای خیر، مثل اینکه کسی را در مرحله اول بکار خیر و نیکو دعوت می کند، و همان کار نیکورا که ناشی از نیت خیر است، آلوده به ریا و یا اغواء ناس و یا مشوب با عجب و مرآء و جدال و سایر امور که نکوهیده اند می نماید. این قسم از خطرات که بحسب ظاهر رحمانی و عاقبت، منجر به اغواء شیطان و مکناند او و توأم با واردات شیطانی می گردد، مصداق زیاد دارد، و بیشتر در علمای دین و مریدین آنها و اشخاصی که تمایل بامر بمعروف و نهی از منکر و ترویج مبنای دینی دارند، موجود است. چون در افعال و اعمالی که باید تحقق آنها توأم با قصد قربت و تقرب بحق باشد، میدان و عرصه از برای جولان شیطان زیاد است. در این موارد حق و باطل بیکدیگر نزدیکند، و اوحدهی از ناس می توانند عملی را خالص «تقرباً الی الله» انجام دهند. در شرع، موازینی از برای تعیین و تشخیص این قبیل از موارد وجود دارد، که تشخیص آن موارد از برای

→ مقهور قوای عقلی و جهت امکانی خلقی آن ها متلاک در جهت حقی و وجودی است، لذا از حضرت خواجه کائنات رسیده است: «شیطانی اسلم بییدی»

بدست او چو شیطان شد مسلمان بزیر پای او شد سایه پنهان

وجود مقدس نبوی «ص» و اهل بیت او علیهم السلام، بواسطه عصمت ذاتی که شرط بزرگ مقام نبوت و ولایت است، از وسوس و هواجس شیطانی برکنارند؛ نفس مقدس آنها از انحراف و بعد و افراط و تفریط مبرا است. و باعتماد تام و تمام و فوق التمام موصوف است و مستغرق در دریای انوار جمال حق و محیط بر ملک و ملکوت است. دلیل بر انحصار عصمت در امت اسلامی در چهارده نفر نداریم.

آنچه که از کتاب «آیه تطهیر» و سنت در روایات وارده مستفاد می شود، حضرت رسول و حضرت امیر و حضرت صدیقه کبری و امام حسن و حضرت حسین و از باب عدم قول بفضل تا امام دوازدهم محصوم بوده اند؛ ولی نفی عصمت غیر از ایشان را نمی توان نمود؛ کما اینکه برخی از ابناة تحقیق برای حضرت صدیقه صغری زینب کبری «سلام الله تعالی علیها، مقام ولایت قائلند، کما هو المستفاد من بعض الروایات و یساعده بعض الاعتبارات و مآقال الجهاد علیه السلام فی حقها «سلام الله تعالی علیها»: «انت بحمد الله تعالی عالمة غیر معلمة و فهمة غیر مفهمة».

کسانی که اطلاع کافی از موازین سلوک ندارند، صعب و دشوار است. برخی گفته‌اند: الهام ملک و وسوسه شیطان، وجوه و علامت متعدد دارد: علم و یقینی که از جانب یمین نفس و قلب حاصل می‌شود، ملکی و مقابل آن هوی و شهوتی که از جانب شمال نفس تحقق پیدا می‌نماید شیطانی است.

صور علمیه‌ای که عقل از مشاهده آیات آفاق و انفس و نظر در نظام و مراتب وجود در خود تحصیل می‌نماید، و شکوک و اوهام را از نفس ناطقه خود دور می‌نماید، و بواسطه اعمال قوه عاقله، عالم بحقایق و مراتب وجود می‌گردد، و ناچار این قسم از علوم در جهت یمین نفس ناطقه موجود می‌شود، رحمانی و ملکی است. اما اگر مدرکات و احکام عقل نظری، مشوب با اوهام و اشتباهات و غفلاتی که منشأ آن قوای واهمه و خیالی که شیطان القوی است بوده باشد، قهراً از جهت شمال نفس حاصل شده است، ناچار علت آن تلبیس ابلیس است.

علت حکم عقل خالص صرف و غیر مشوب آیات محکّمات است که بمنزله ملائکه مقدسه می‌باشد، کما اینکه منشأ و همیات و مغالطات آیات متشابهه است که بمنزله شیاطین است.

در شرع اسلام، موضوعاتی که منشأ هدایت و ارتقاء نفوس است، بنحو اعلی و اتم بیان شده است. قهراً هر طریقی که برخلاف آن باشد، موجب اضلال است. طریق و مواضع باطل هم در این شرع مقدس شناسانده شده است. سالک سبیل و طریق هدایت، مظهر ملائکه ملهم خیر و سالکان طریق ضلالت مظاهر شیاطین و منحرفین از طریق حقند.

تحصیل علوم و ادراکاتی که متعلقات آنها موضوعات عالیّه و شامخه است، نظیر علم بحق و ملائکه و رسل و قیامت و بعث و قیام ساعت، ناشی از الهامات ملائکه رحمت است. چون علم صریح خالص، مطابق با واقع ناشی از اتصال نفس است بخزائن علوم تفصیلی حق. اعراض از حق و تحصیل ظنون و وهمیات و مغالطاتی که اهل باطن از برای محاربه با اهل حق تحصیل می‌نمایند، ناشی از ایبالسه و شیاطین و مطرودین از ملکوت اعلی و افاق شامخ ناطقه و قوه کامله عقلیه‌اند. قوه عقلیه راسخ که متصل بعقل فعال است، حقایقی را که شهود

می نماید، و نفس بآن حقایق راه می یابد، قهراً وارد از جانب یمین نفس است، نه شمال نفس که دست خوش شیاطین و ابالسه است.

بنابر آنچه که ذکر شد، شیاطین بملکوت اعلی راهی ندارند و محل نفوذ و اقتدار آنها ملکوت اسفل است، که جهت شمال نفس بآن نزدیک است. بنابراین، کسانی که گفته اند: واردات رحمانی بطور غالب از جهت یمین نفس القاء می شوند، مرادشان همان است که بیان شد، چون آنچه که مربوط بصرافت مقام نفس ناطقه و قوه عقلی خالص است از محل اقتدار شیاطین خارج است، چون جهت یمین نفس اتصال بملکوت اعلی دارد و شیاطین ساکتان ملکوت اسفل و ادنی می باشند، و چون شیاطین بکسانی که ترفع عقلی تام ندارند، احاطه دارند در آیه شریفه وارد شده است که شیطان از جهات ششگانه بر آنها وارد می شود. بنابراین، مناقشه مصنف بر کسانی که گفته اند: القاءات ملکی و رحمانی از جانب یمین نفس وارد می شود و القاءات شیطانی از ناحیه شمال نفس، وارد نمی باشد.



الفصل الثامن

١٠٠

الفصل الثامن

في أنّ العالمَ هوَ صُورَةُ الحَقِيقَةِ الإنسانيّةِ

قد مرّ ان الاسم اللّٰه، مشتمل على جميع الاسماء، وهو متجلى فيها بحسب
المراتب الالهية، ومظاهرها، وهو مقدم بالذات والمرتبة على باقي الاسماء، فمظهره
ايضاً مقدم على المظاهر كلها، وهو متجلى فيها بحسب مراتبه.

فلهذا الاسم الالهي بالنسبة الى غيره من الأسماء اعتباران: اعتبار ظهور ذاته في
كل واحد من الأسماء؛ واعتبار اشتماله عليها كلها من حيث المرتبة الالهية. فبالأول
يكون مظاهرها كلها مظهر هذا الاسم الاعظم؛ لأن الظاهر والمظهر في الوجود شيء
واحد لا كثرة فيه ولا تعدد، وفي العقل يمتاز كل واحد منهما عن الآخر، كما يقول
اهل النظر، بان الوجود عين الماهية في الخارج وغيره في العقل؛ فيكون اشتماله
عليها اشتمال الحقيقة الواحدة على افرادها المتنوعة.

وبالثاني، يكون مشتملال عليها من حيث المرتبة الالهية، اشتمال الكل
المجموعى على الاجزاء التي هي عينه بالاعتبار الاول.

اسم شيء، آنچيزى است كه بوسيلة آن، شيء شناخته مى شود. بنابراین،
اسم، معرف مستقى است. اسماء حق تعالى عبارتند از: صور نوعيه اى كه باعتبار
هويت و آثار دلالت بر صفات و ذات حق مى نمايند، باعتبار وجود معرف وجه
حق و باعتبار تعيينات دليل وحدت حق مى باشند.

اللّٰه، اسم است از برای ذات حق من حيث هي بنحو اطلاق، نه باعتبار

اتصاف حق بصفات کمال و نه باعتبار عدم اتصاف او باین صفات؛ بلکه وضع شده است از برای ذات مطلق «لابشرط» نسبت باتصاف. چون ذات حق تعین ندارد و مطلق و لابشرط نسبت باطلاق و تقیید است. همین عدم تعین حق باعتبار ذات و حقیقت، منشأ اجتماع او با جمیع متعینات، و ظهور او در جمیع حقایق است. فلیکن هذا فی ذکرک لعلّه ینفک فی کثیر من المقامات والموارد.

این آن چیزی است که ما در نسخه چاپ اول ذکر کردیم ولی باید توجه داشت که بحکم عقل و روایات وارد از اهل عصمت، مقام ذات اسم ندارد و وضع اسم برای او محال است، چون این اسم را حق باید بوسیله حضرت ختمی مقام و وارثان علم او اظهار نماید و اظهار این اسم ملازم است با تنزل از ذات و القاء بر مخاطب، لازم این تعین است و ذات تعین ندارد. اسم الله موضوع له ذاتست باعتبار اتصاف نبوت و اسماء و این منطبق است بر مقام واحدیت.

حقیقت حق باعتبار مقام ذات و کنه حقیقت که از آن تعبیر بمعنای مغرب و هویت غیبیه احدیه نموده اند، از فرط بطون و کمون، اسم و رسم ندارد، و قبول اشاره نمی نماید، و محکوم بحکمی از احکام نیست، نه در عوالم ذکر حکیم کسی از او خبر دارد، و نه در عالم ملکوت و ملک رسمی از آن موجود است. آمال اهل عرفان و سلوک از آن مقام منبع منقطع است. قلوب اولیاء از ساحت قدس او محجوب است. اولوالعزم از رسل، بآن حقیقت راهی ندارند. عباد و سلاک آن حقیقت را نمی توانند عبادت کنند؛ و کمال از اولیاء از شناسائی آن حقیقت محرومند. لذا حضرت ختمی مرتبت گفته است: «ما عرفناک حقّ معرفتک».

چنین حقیقتی نه باشیاء نظر لطفی دارد، و نه بحقایق بنظر قهر نگاه می کند. بدون توسط، با هیچ حقیقتی ارتباط ندارد، حتی ارتباط او با اسماء و صفات اعم از جلالیه و جمالیه بواسطه رابطه و واسطه ای است.

بطون و غیبی هم که باین حقیقت اطلاق می شود، بطون مقابل ظهوری که بحق در مقام واحدیت اطلاق می شود غیر از باطنی که از اسماء الهیه و امهات اسماء اند و متأخر از مقام ذاتند و منتزل از این مرتبه، این مقام با خلق ارتباطی

ندارد و با حقایق خارجی بالذات تباین دارد. اینکه در کلمات ارباب کشف و شهود، تباین حق با اشیاء دیده می شود، و از طرفی قائل به سنخیت بین خلق و حق شده اند، تناقض در کلام آنها وجود ندارد؛ چون عدم سنخیت و ارتباط مربوط به مقام ذات و سنخیت و ارتباط و اشتراک محمول بر مقام اسماء و صفات است: «بینهما فرقان عظیم».

بعد از آنکه معلوم شد این حقیقت غیبی بواسطه همان جهات که ذکر شد، منقطع الارتباط از حقایق خارجی است، و بواسطه کمال ذات و تمامیت حقیقت با هیچ تعینی سازش ندارد، حتی اسماء و صفات باعتبار تعینات و کثراتی که لازم ظهور آنها است، محرم سر این مقام نیستند. بهمین جهت، اسماء الهیه بحسب کثرات علمیه ای که لازم ظهور و تجلی اسماء است؛ نمی شود بدون واسطه ای از وسایط، مرتبط با حق باشند، و اخذ فیض از مقام غیب وجود نمایند. پس ظهور اسماء و صفات نیز از حقیقت غیبی حق احتیاج بواسطه و خلیفه ای دارد که سبب ظهور و تحصیل آنها در مقام واحدیت شود. بواسطه ای همین رابطه و خلیفه بین اسماء و صفات و حقیقت غیبیه، باب برکات متفتح می شود، و فیض ازلی شامل جمیع حقایق می گردد، و نوری که عبارت از وجود منبسط و فیض مقدس و یا فیض اقدس^۱ است، از صبح ازل طلوع نموده و بهیچا کل ممکنات آثار آن می رسد^۲.

بنابراین، فیض اقدس که فیض مقدس تعین و ظهور همان فیض اقدس است، منشأ تعین و ظهور حق بصورت اسماء و صفات گردید، و از طلوع این حقیقت حق متعین بتعینات اسماء جلالیه و جمالیه می شود و در صور حقایق ظاهر می گردد. فیض اقدس دو نسبت دارد: نسبی و ارتباطی بحقیقت غیب مطلق و وجود

۱. فیض مقدس متعین از فیض اقدس است. تعدد آنها اعتباری است فیض حق باعتبار آنکه منشأ تعین اسماء و صفات است، فیض اقدس است و سوائت در این مقام ظاهر نشده است، همین فیض باعتبار تجلی در اعیان ثابت و معدّیت آن برای ظهور اسماء و صفات فیض مقدس است.

۲. اشاره است به کلام قلب الاولیاء علی علیه السلام: «الحقیقة نور یشرق من صبح الازل، ویلوح علیها کل الترحید آثاره».

صرف محض واجبی. باین اعتبار ظهور ندارد و مصنف بتعینی از تعینات نمی‌شود، و وجهی نسبت با اسماء و صفات و متمایزات در مقام واحدیت دارد. باین اعتبار متجلی در اسماء و صفات است، و یکسوت اسماء و صفات در مقام واحدیت و جمع وجود در می‌آید. بعد از وضوح این مقدمه، در بیان و شرح کلام مصنف می‌پردازیم، تا وجوه خلط و اشتباه مصنف علامه در این مقام ظاهر شود.

مصنف در بیان اینکه انسان کامل، منشأ ظهور عالم است، و حقایق وجودی تعینات انسان است می‌گوید: اسم «الله»، که مقام جمع اسماء و صفات است، مشتمل است بر جمیع اسماء چون وضع شده است از برای ذات جامع جمیع اسماء و صفات، ناچار مدلول و محکی عنه آن، منشأ انتزاع کافه اسماء و صفات می‌باشد.

این اسم باعتبار آنکه جامع جمیع اسماء است، در جمیع اسماء تجلی می‌کند. پس اسماء ظهور و صورت این اسم اعظمند، و این اسم باطن و غیب اسماء است. ناچار، اول حقیقتی که از تجلی فیض اقدس در عالم ربوبی تعین پیدا می‌کند، اسم اعظم «الله» است، و از ظهور این اسم کلی سایر اسماء ظهور پیدا می‌نمایند؛ و چون این اسم اول تعین حق است و از تجلی آن جمیع اسماء ظاهر می‌شوند، بالذات تقدم بر سایر اسماء دارد.

حقیقت انسان که مظهر تام جمیع اسماء و صفات حق است، ناچار مظهر این اسم اعظم و علت آنکه انسان و عین ثابت او مظهر اسم الله و اسم جامع است بیان خواهد شد. بهمین دلیل، حقیقت انسان که مظهر اسم اعظم است در جمیع اسماء تجلی می‌نماید، و از تجلی او جمیع مظاهر و اعیان تعین پیدا می‌نمایند.

از برای اسم اعظم دو اعتبار است: دارای مقام و مرتبه‌ای است که بالذات مقدم بر اسماء است، و دارای مقامی است که متظاهر در اسماء و اعیان اسماء می‌باشد، باعتبار ظهور در اسماء و تجلی در صفات الهیه، جمیع مظاهر اسماء جزئی مظهر این اسم جامع اعظم می‌باشند؛ چون از تجلی این اسم، اسماء دیگر ظاهر شده و بعد از ظهور ناشی از این اسم متجلی در اعیان خود شده‌اند؛ و چون ظاهر و مظهر در وجود یک حقیقت است، و تعدد آنها اعتباری است، متحد و

متخالف بالاعتبارند، نتیجهٔ مظاهر اسماء جزئیة مظهر این اسمند. پس اشتمال و در بر داشتن این اسم، اسماء دیگر را نظیر اشتمال حقیقت واحد است نسبت با افراد متنوعه و متعددهٔ خود: «مثل اشتمال انسان بر افراد و اشتمال حیوان بر انواع». پس اسم اعظم، باعتبار ظهور در اسماء و اعیان سایر اسماء، نظیر اشتمال و ظهور یک حقیقت است در مظاهر متعدد، که تعدد بالعرض و اتحاد در این مقام بالذاتست، نظیر تغایر اعتباری و اتحاد واقعی وجود با ماهیت بحسب اعتبار مفهوم و ذهن، و حمل اولی وجود و ماهیت با یکدیگر متغایرنند، و بحسب واقع و حمل شایع صناعتی متحدند.

اما باعتبار ظهور ذات اسم اعظم در هر یک از اسماء، و اشتمال آن بر اسماء از حیث مرتبهٔ الهیه و جامعیت ذات نسبت بصفتا، اشتمال این اسم بر اسماء دیگر اشتمال کل مجموعی است بر اجزا؛ چون اجزا در این مقام عین کل و کل عین اجزاء است.



اعیان ثابته، تعینات اسماء الهیه اند؛ و عالم منسوب است بعین ثابت انسان کامل، چون عین ثابت انسان کامل سیادت بر سایر اعیان ثابته ممکنات دارد. تعین در وجود خارجی، عین مبده تعین است، و تغایر آنها باعتبار تمیز در مقام عقل است، کما اینکه ماهیت عین وجود خارجی در عین و غیر وجود در مقام تعقل و ذهن است.

اعیان ثابته عین اسماء الهیه، و اسماء الهیه باعتبار تجلیات اسم «الله» و صور اسم اعظمند، و باعتباری اجزاء آن می باشند، چون کل مشتمل بر اجزاء است. اعیان ثابته «باعتبار اتحاد ظاهر و مظهر» باعتباری تجلیات و مظاهر تعینات اسم الله و باعتباری اجزاء اسم الله و اسم اعظمند.

چون حقیقت انسانی، متجلی در جمیع اسماء و مظاهر اسماء است، باعتباری اجزاء حقیقت انسانی، و باعتباری تجلیات این حقیقت می باشند. قبلاً بیان شد که حقیقت انسان، عین اسم اعظم است: «لا اتحاد الظاهر والمظهر في الوجود و تغایرهما في العقل».

باید توجه داشت که عین ثابت حضرت ختمی و ائمه خاتمان ولایت کلیه او مظهر اسم «الله» ذاتی اند نه «الله» صفتی و اسمی. عین ثابت حقیقت محمدیه «ص» در عالم اسماء و اعیان متجلی در صورت اسماء و اعیان است، و عالم بمعنای ماسوی الله صور و مظاهر اسماء حقیقت، که مبدا تجلیات اسماء حقیقت کلیه انسان کامل ختمی محمدی «ص» است؛ چون اسماء و اعیان، تجلیات و ظهورات و اجزاء و ابعاض این حقیقت کلیه اند. «فالحقیقه المحمدیه «ص»، هی التي تجلت فی صورة العالم و هی باطن العالم و العالم ظهورها».

بنابر آنچه که ذکر شد، حقیقت محمدیه در مقام تعین ثانی، متجلی در جمیع ماهیات است. این حقیقت، چون مظهر تام حق است، بحسب نفس ذات تعین ندارد. اول تعین او ظهور بصورت عقل اول است، بعد از تجلی در عقل، ظهور در جمیع مراتب وجودی از عقول طولیه و عرضیه و مراتب برزخی تا آخر تنزلات وجود متجلی است. بنابراین، جمیع حقایق از جزئیات روح اعظم انسانی است. نظر باینکه حقیقت کلیه انسانی، متجلی در جمیع حقایق است و حقایق از لوازم و فروع و شعب وجود انسانی است، گفته شده است: انسان عالم کبیر، و جمیع عوالم وجودی نسبت بانسان عالم صغیر است. و بهمین جهت، خلیقه حق در مراتب وجودی است. حقیقت محمدیه منشأ تجلی اعیان ثابته، و ظهور ماهیات امکانیه در حضرت واحدیت و تحقق خارجی حقایق در موطن خارج است.

•••

مصنف علامه «قدّه»، انسان را مظهر اسم اعظم و اسم «الله» می داند و اول تعین و مفاض از حق را این اسم می داند، و مقام خلافت انسان کامل را باعتبار مظهریت نسبت بجمیع اسماء یعنی اسم اعظم می داند، و جماعت کثیری از اهل عرفان با او در این مطلب توافق دارند. در این شکی نیست که اول حقیقت مستفاض و مفاض از حضرت فیض اقدس مقام اسم اعظم است باعتبار مقام تعین آن باستجماع جمیع اسماء و صفات و ظهور آن در جمیع مظاهر و آیات، تعین اول مفاض از مقام لا تعین، جامع جمیع تعینات است. هیچیک از اسماء، بمقام

صرافت وجود ارتباط پیدا نمی کند مگر بتوسط اسم اعظم. حقیقت اسم اعظم، نیز باعتبار آنکه خالی از تکرر نمی باشد، ممکن نیست مرتبط بحق باشد؛ و حق واحد صرف لامتعین بدون واسطه ای منشأ ظهور این اسم گردد. آن واسطه، خلیفه واقعی حق است، که اسم الله از تعینات این حقیقت کلیه می باشد. این نکته بسیار غامض است که مصنف علامه از بیان آن غفلت کرده است. این حقیقت عبارت است از فیض اقدس که ما تبعاً لبعض ابناء التحقيق از آن تعبیر بحقیقت محمدیه «ص» نموده ایم. «ولا یعلم حقیقة هذه الدقیقة الا الخالص من الاولیاء الکاملین، و سنذکر شرطاً من هذا المطلب العالی فی طی شرح الفصول الآتیة».

فاذا علمت هذا علمت ان حقایق العالم فی العلم والعین کلها مظاهر للحقیقة الانسانیة التي هي مظهر للاسم الله، فارواحها ايضاً کلها جزئیات الروح الاعظم الانسانی، سواء كان روحاً فلكياً او عنصرياً او حیوانياً، وصورها صور تلك الحقیقة ولوازمها، ولوازمها.

لذلك، یسمى عالم المفصل بالانسان الكبير عند اهل الله لظهور الحقیقة الانسانیة ولوازمها فيه، ولهذا الاشتمال و ظهور الاسرار الالهية کلها فيها، دون غيرها استحقت الخلافة من بین الحقایق، ولله در القائل.

سبحان من اظهر ناسوته سر سنالاهوته الساقب
ثم بدافی خلقه ظاهراً فی صورة الأكل والشارب

بعد از آنکه اعیان ثابتة ممکنات، از تجلی حقیقت انسان کامل در مقام علم و حضرت واحدیت ظهور پیدا نماید، قهراً منشأ ظهور و علت بروز و تحقق خارجی اعیان، حقیقت محمدیه خواهد بود، و اسم اعظم و الله، از یاب اتحاد ظاهر و مظهر، از عین ثابت انسان کامل، متجلی در جمیع موجودات می شود. پس عالم ارواح، اعم از ارواح طولیه و عرضیه، جزئیات و فروع و سوادن روح اعظم و حقیقت کلیة خاتم انبیاء می باشند، و همچنین سایر عوالم وجودی، همین حکم را دارا می باشند. هم ارواح عوالم وجودی ظهور حقیقت انسان کاملند، و هم صور و

لوازم حقایق صور، لوازم حقیقت کلیه انسانند. این حقیقت در مقام ذات تعین ندارد، و باعتبار ظهور در عوالم وجودی و حقایق طولی و عرضی عین هر حقیقتی است. باعتبار وساطت او بین حق و خلق، استحقاق مقام خلافت را دارد و متجلی در اعیان ثابته و مظاهر کلیه سایر انبیاء نیز می باشد، لذا از لسان او این فرض مصری گفته است:

«وكلهم عن سبق معنای دایر	بدائرتی او وارد من شریعتی
وما منهم الاوقد كان داعیا	به قومه للحق عن تبعیتی
وقبل فضالی دون تكلیف ظاهری	ختمت بشرع الموضعی كل شرعة
ولسولای، لم یوجد وجود ولم	یکن شهود ولم یعهد عهد بذتی
وانسی وان كنت بن آدم صورة	ولی فیه معنی شاهد بابوتی»
آن زمان كز عالم وآدم نشان پیدان بود	برزخ و غیب شهادت در میان من بوده ام
گرچه در صورت نمودار دوعالم گشته ام	چون بمعنی بنگری هردو جهان من بوده ام

اول ظهور حقیقت محمدیه در صورت عقل اول است؛ چون عین ثابت عقل اول از تجلی این حقیقت ظاهر شده است، پس عقل اول حسنه ای از حسنات اوست.

عقل اول، صورت اجمالی مرتبه و مقام «عماء» است، که پیغمبر در حدیث مشهور که از وی اعرابی پرسید: پروردگار ما قبل از خلق و آفرینش عالم کجا بود؟ حضرت رسول فرمود: «كان في عماء، ما فوقه هواء ولا تحته هواء»،^۱ بآن اشاره نموده است.

وجه اینکه عقل اول صورت اجمالی حقیقت عمایه است؛ آنستکه مرتبه و مقام «حضرت عمایه» مقام واحدیت است. حق در این مقام، جمیع حقایق را بنحو اعلی و اتم واجد است، و اول تنزل حق بصورت امکانی و وجود خلقی

۱ - در شرح بر فصول قبلی، حقیقت عمایه را بطور مبسوط شرح دادیم، و اقوال وارده در این باب را ذکر کردیم، لذا از ذکر آن در این جا خودداری می نمایم.

صورت عقل اول است، و عقل اول واسطة در فيض، نسبت بساير موجودات است. پس کمالات موجودات را عقل اول بنحو اعلى و اتم واجد است، و اين عقل اول چون ظهوری از ظهورات و حسنه ای از حسنات خاتم انبياء است، حضرت فرموده است: «اول ما خلق الله نوري»؛ زیرا عقول، نور محضند و جهات ظلمانيه را فاقدند و حقيقت آنها باعتبار قرب بحق از کدورت امکانی هم معرّا است. در روايت ديگر است: «اول ما خلق الله العقل». اين حقيقت بعد از آنکه بصورت عقل متجلی شده است، از مجلای عقل، فيض حق را بساير موجودات رسانيده است، و هيچ موجودی از حيطه و سلطه وجودی انسان کامل ختمی محمدي «ص» خارج نمی باشد.

عقل اول، اولين تعین مثبت مطلقه فعلیه است و مقام مشیت و وجود منبسط متجلی در ملائکه مهیمن و بعد متجلی در قلم اعلاست که واسطه ترقیم خطوط و نقوش وجودیه است. برای بحث تفصیلی این باب رجوع شود به مقدمه حقیر بر تمهید القواعد.



همانطوری که قبلاً بیان شد، اول تعینی که از وجود لامتعین جدا شد، و منشأ ظهور کثرت علمی گردید و اسماء و صفاتی که ظهور در اعیان ثابته در مقام واحدیت نمودند، و از تجلی اسماء که باطن اعیانند، موجود شد، اسم اعظم و اسم الله است.

بیان نمودیم، که اسماء و صفات باعتبار کثرات علمی، صلاحیت از برای رابطیت بین وحدت صرف و مراتب کثرات ندارند؛ حتی اسم اعظم هم باین اعتبار که استجماع آن نسبت به اسماء باشد، مثل نسبت کل باجزاء می باشد، یعنی باعتبار ظهور در اسماء و صفات، صالح از برای آنکه فيض وجود از حق بلاواسطه بگیرد نیست، اما اعتبار اسم اعظم بملاحظه اندکاک آن در هویت صرفه که باین اعتبار لامتعین است، اسم اعظم همان فيض اقدس است که معرا از شوائب کثرت و ظهور است.

واسطه بین حق و حضرت علمیه حقیقت قدسیه ای است که اصل ظهورات و

مبدء تعینات است، باعتبار وجه مرتبط با حق و هویت صرفه ظهور ندارد؛ و به اعتبار ارتباط با اسماء و علیت آن از برای ظهور جمیع اسماء، حتی اسم اعظم در جمیع اسماء متجلی است و مبدء ظهور تعین جمیع اسماء می باشد.

فاول ظهورها في صورة العقل الاول، الذي هو صورة اجمالية للمرتبة العمائية، المشار اليها في الحديث الصحيح عند سؤال الاعرابي: «ابن كان ربنا قبل ان يخلق الخلق» قال عليه السلام: «كان في عماء، ما فوقه هواء ولا تحته هواء». لذلك قال عليه السلام: «اول ما خلق الله نوري» و اراد العقل كما ايده بقوله: «اول ما خلق الله العقل»، ثم في صورة باقى المقول والنفس الناطقة الفلكية وغيرها، وفي صورة الطبيعة والهولى الكلية والصورة الجسمية البسيطة والمركبة باجمعها.

تصور اين مطلب كه چگونه می شود يك حقيقت، ظهور در مراتب مختلف و متباين پيدا نمايد، و در حقايق متعدد تجلی نمايد؛ منوط بفهمیدن وحدت حقيقت اطلاقى وجود و وحدت حقيقى مظهر تام حقيقت وجود است. كسانى كه قائل باصالت ماهيت در مقام جعل و تحققند و يا اينكه وجودات را حقايق متباينه مى دانند و از وحدت شخصى وجود غفلت دارند، در فهم اين مسئله و ساير مسائل دقيق و عميق عرفانى در وادى حيرت قدم مى زنند. لذا جمیع متكلمان و جلّ حكماى اسلامى از درك اين قبيل از مسائل عاجزند. انكار مسئله وحدت وجود، و مظهریت انسان نسبت بجمیع اسماء حسنى، و كثيرى از مسائل مهم عرفانى، ناشى از عدم غور در معارف الهى و انس با مسائل جدلى كلامى و فلسفى محض عارى از چاشنى عرفان و ذوق است.

چون مقام ولايت مطلقه ختم ولايت مطلقه محمديه مقام مشيت است مؤلف گفته است:

و يُؤيد ما ذكرنا قول امير المؤمنين ولى الله في الارضين قطب الموحدين على بن ابيطالب عليه السلام في خطبة كان يخطبها للناس: «انا نقطة باء بسم الله، انا جنب الله الذى فرطتم فيه، وانا القلم، وانا الملح المحفوظ، وانا العرش، وانا الكرسي، وانا

۱ . سائل این حدیث، عقیل بن رزین است، که ما در فصول قبلی آن را بیان نمودیم.

السموات السبع والأرضون»، الى ان صحافي اثناء الخطبة وارفع عنه حكم تجلي الوحدة ورجع الى عالم البشرية، وتجلى له الحق بحكم الكثرة فشرع معتذراً، فافقر بعبوديته وضعفه وانقهاره تحت احكام الاسماء الالهية ولذلك قيل: الانسان الكامل، لابذان يسرى في جميع الموجودات؛ كسريان الحق فيها وذلك في السفر الثالث الذي من الحق الى الخلق بالحق وعند هذا السفر يتم كماله وبه يحصل له

١. مراد از سفر، سفر ثالثی اسفار اربعه سلاک عملی که ما آن را شرح خواهیم داد نمی باشد؛ بلکه مراد از سفر ثالث، سفر سومی است که عرفاً سفر اول آن را تنزل عین ثابت انسانی از مقام احدیت و احدیت وجود، بصورت قلم اعلی و از قلم اعلی منتزلاً الى الهولی الاولی، و سفر دوم را سفر از کثرت و قوس صعودی دانسته اند. بعد از آنکه باعتبار قوس صعود، حقیقت انسان بمقام احدیت رسید، برای استكمال خلق از حق بخلق سفر می نماید؛ برخلاف اسفار اربعه سلاک عملی که سفر اول آن سیر از خلق بحق است، اگرچه سفر سوم آن با سفر سوم مصطلح در مقام، نتیجه یکی می شود. ما بطور تفصیل در اواخر شرح خود بر این فصل، در ضمن «کشف و تحقیق» آن را بیان خواهیم نمود. کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، در بیان مصطلحات طائفه «صوفیه» گفته است: «نهایة السفر الاول هورفع حجب الکثرة عن وجه الوحدة»، در حالی که نهایت سفر ناشی از تنزل از مقام احدیت مقام ماده ورحم و مرتبة استیعاد است.

«نهایة السفر الثاني، هورفع حجاب الوحدة عن وجه الکثرة العلمية الباطنية». نهایة السفر الثالث، «هوزوال التعمد بالضدين الباطن والظاهر بالوصول في احدية عين الجمع». نهایة السفر الرابع «عندالرجوع من الحق الى الخلق في مقام الاستقامة، وهو احدىة الجمع والفرق. الشهود، اندراج الحق في الخلق وامتثال الخلق في الحق حتی يرى عین الوحدة في صور الکثرة وصور الکثرة عن الوحدة».

رجوع شود باصطلاحات صوفیه کمال الدین کاشی، حاشیه منازل السائرین خواجه انصاری، چاپ ط، ۱۳۱۳ هـ، ص ۱۲۹. کلماتی که از حضرت امیر در این زمینه بطور تفصیل وارد شده است، در سه خطبه است که خطبه بیان و خطبه تلخیص و خطبه افتخار باشد. این خطبه را شمس الدین محمد، معروف بشاپور کاشانی بنظم فارسی درآورده است، نسخه بی از این نظم را نگارنده در ایام اقامت بشهر قزوین «از برای استفاده از محضر حکیم ربانی و فقیه بزرگوار، آقای حاج سید ابوالحسن قزوینی که در احاطه بکلمات حکمای اسلامی، خصوصاً ملاصدرا نظیر ندارد»، در کتابخانه این استاد اعظم مدنظر، دیده ام. مولانا حافظ رجب «اناوالله برهانه»، این خطبه را همانطوری که ذکر نمودیم در کتاب خود آورده است. برخی از محدثین، شیخ رجب را بواسطه نقل این خطبه رمی بقلو نموده اند. اشخاصی که از مقام ولایت و نموه احاطه وجود ولی، بر کائنات بی خبرند، این قبیل از مطالب را غلوآمیز می دانند، در حالی که غلو امر دیگری است. در عین اثبات این شئون برای مقام ولایت، باید ولی را عبد مرئوب دانست و از برای او استقلال وجودی قائل نبود، و همه کمالات او را

حق الیقین من المراتب الثلاث، ومن ههنا یتبین ان الآخرة هي عين الاولیة، و ینظر سرّ هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شیء علیم.

قال الشيخ «رہی» في فتوحاته في بيان المقام القطبی: ان الكامل الذي اراد الله تعالى ان يكون قطب العالم وخليفة الله فيه، اذا وصل الى العناصر مثلاً منتزلاً في السفر الثالث، ينبغي ان يشاهد جميع ما يريد ان يدخل في الوجود من الافراد الانسانية الى يوم القيامة؛ وبذلك الشهود ايضاً لا يستحق المقام حتى يعلم مراتبهم ايضاً.

فسيحان من درّ كل شيء بحكمته واتقن كل ما صنع برحمته

در بیان سیر انسان کامل در جمیع عوالم و تجلی در جمیع مظاهر؛ نصوص و ظواهر و اشارات و گنایات لطیفی در کتاب و سنت و آمده از حضرت رسول و مآثورات صادر از مقام عصمت و طهارت ائمه اثنا عشر فراوان است، که از حیث صحت سند قابل خدشه نمی باشد.

این خطبه را که مصنف علامه «قدس» نقل نموده است، اعظام از عرفا در

→ لرحق دانست.

ما، فوق مراتبی که در این خطبه و امثال آن ذکر شده است، در مطاوی شرح تبعاً للاعلام و المحققین، برای مقام ولایت ثابت کرده ایم و کسی که ما را رمی بر غلو نماید، ما او را تحقّق می کنیم: «چه داند آنکه اشتر می چراند». اطلاع از کیفیت سریان ولایت علی علیه السلام، در عوالم وجودی، از غامض ترین مسائل عرفان و فن ربوبی است. کثیری از روایات عامه از پیشمیر از این قبیل مضامین در شأن علی «ع» زیاد روایت کرده اند. خطیب خوارزم و صاحب مناقب و بیهقی، این روایت را در شأن علی ثقل کرده اند: یوم فتح خیبر، حضرت رسول، علی را مخاطب قرار داد، و فرمود: یا علی لولا ان یقول فیک طوائف من امتی ما قالت النصارى فی المسیح، نقلت الیوم فیک مقالا لا تمر علی ملاً من المسلمین الا اخذوا من تراب رجلك و فضل طهورک یتشرفون به، لکن حبسک ان تکون منی و ترثنی و یورثک. انت منی بمنزلة ما روون من موسی. رجوع شود به مجلی ابن ابی جمهر احسانی، چاپ ط، ۱۳۲۹ هـ. ق، ص ۴۶۱، ۴۶۲.

قوله علیه السلام: ترثنی و یرثک؛ اشاره بآن است که خاتم الاولیاء علی علیه السلام بحسب باطن ولایت وارث مقام حال و مقام و علوم خاتم الانبیاء است و بحسب باطن ولایت متعند و خاتم الانبیاء باعتبار مرتبة نبوت از باطن خاتم الاولیاء اخذ معارف می نماید لذا فرمود: یرثک. لذا خاتم الانبیاء از باطن ولایت متأثرست و باعتبار آنکه خاتم الاولیاء وارث مقام خاتم انبیاء است از حسنات او بشمار می رود و قد نصّ علی ما قلناه الشیخ الاکبر در نصّ شیخی.

کتب و مسفورات خود ذکر کرده اند. این خطبه از حیث سند قابل خدشه است، ولی مدلول آن اگر این خطبه از حضرت مولی هم نباشد، در کمال صحت و اتقان است، و متعارض است به روایات دیگری که دارای مضامین بلندتر و کامل تر از مدلول این روایت می باشد. علاوه بر این روایات، عقل صریح حکم می کند بر اینکه انسان کامل بواسطه استمداد تام، قدرت سیر در مراتب ملکوت و ظهور در شرار عالم وجود را دارا می باشد. مأخذ مختار عرفای اسلامی همین روایات است.

نباید توقع داشت کسانی که عمر خود را صرف تحقیق مسائل کلامی و فقهی و مبانی اصولی کرده اند، و حول این قبیل از مسائل عالیه نگشته اند، این قسم از مبانی را تصدیق کنند؛ چون فهم این قبیل از روایات در نهایت غموض است.

لذا در بین قدمای از روایات اخبار اهل بیت علیهم السلام، و اقدمین از حاملان اخبار شیعه «رضوان الله علیهم»، کسانی هستند که بواسطه نقل پاره‌یی از احادیث در شأن ائمه «ع» که دارای مضمون بلندی بوده است، مرمی بفلو شده اند. قمیون از قدمای محدثان امامیه، جماعت زیادی را رمی بفلو کرده اند، و بعدها متأخرین از اهل رجال و اعظام از اهل درایه و حدیث، آنها را از تقات شمرده اند و رمی بعضی از قمیون را بفلو ناشی از قصور دانسته اند. در بین متأخرین از علمای امامیه «کشر الله تعالی امثالهم»، محدث متبحر و فقیه عالقدر، آخوند ملا محمد باقر مجلسی اصفهانی «اعلی الله مقامه و شکر الله سعیه و ضاعف اجره» و اتباع او از کسانی هستند که روایات زیادی را بواسطه اشتغال بر این قبیل از مضامین دور از اعتبار می دانند.^۱

انکار این قبیل از روایات باعتبار مضمون و مدلول، انکار فضائل اهل بیت

۱. در اینکه مرحوم مجلسی «رضی الله عنه»، از اعظام علمای امامیه در فن شریف حدیث و روایت و فقه است، شکی نیست. این مرد بزرگ تمام اوقات عمر خود را صرف مطالعه و تحقیق کرده است، باین پرکاری کمتر کسی را در بین ارباب علوم می توان سراغ کرد، ولی برخلاف پدرش مجلسی اول در علوم عقلی چندان وارد نیست، و ذوق درک عقلیات را ندارد. کار را بجائی رسانده است که قول به تجرد نفوس را انکار کرده است و از این هم بالاتر رفته و قول به تجرد ماسوی الله کفر می داند.

عصمت و طهارت و انکار مقامات معنوی آنها است. اعراض از همه این روایات، بعقیده نگارنده ظلم باهل بیت عصمت علیهم السلام است. ای کاش خدشه در سند برخی از این روایات می نمودند و مدلول آن را انکار نمی نمودند.

این روایتی که شارح علامه قیصری «ره» در این فصل ذکر نموده است، قسمتی از خطبه مولی علی (ع) «روحی و جسمی له الفداء» است، که حافظ رجب برسی (حلی) در کتاب مشارق ذکر نموده است. برخی از محققان، نیز باین روایات استدلال کرده اند، از جمله عارف محقق فیض کاشانی در کتب خود قسمتی از خطبه بیان و تطبیحیه را از کتاب شیخ رجب برسی «فده» نقل کرده است.

صاحب آمل الامل در شأن شیخ رجب گفته است: «الشیخ رجب، الحافظ البرسی، کان فاضلاً محدثاً، شاعراً، ادیباً، منشأً که کتاب مشارق الانوان و فی کتابه افراط ربّما ینسب الی الغلو».

مرحوم مجلسی گفته است: «لااعتقد علی ما یتفرد بنقله، لاشتمالی کتابه علی ما یوهم الخیط و الخلط و الارتفاع».

از این قبیل مضامین در کلمات ائمه زیاد بچشم می خورد. در توفیق شریف از شیخ یکبیر ابوجعفر محمد بن عثمان بن سعید، «دعای هر روز شهر رجب المرجب»: اللهم انی استلک بجمیع معانی ما یدعوبه و لایة امرک، المأموتون علی میرک، المستبشرون بامرک، الواصفون لقدرتک، المعلنون لعظمتک، استلک بما نطق فیهم من مشیتک، فجعلتهم معادن لکلماتک و ارکاناً لتوحیدک و آیاتک ... لافرق بینک و بینهم الا انهم عبادک ... فیهم ملأت سماتک و ارضک حتی ظهر ان لاله الا انت ...»^۱.

جمله: «فیهم ملأت سماتک ... الخ»، دلالت صریح دارد بر اینکه ائمه اطهار

۱. در ذیل همین دعای ماثور از حضرت حجت مهدی موجود «روسی فداء»، این عبارت موجود است: «یا باطناً فی ظهوره و یا ظاهراً فی بطونه و مکنونه».

این عبارت در ذیل دعای وارد از حضرت حجت موجود است: «لافرق بینک و بینهم ... الا انهم عبادک بدوھا منك و عودھا الیک ... فیهم ملأت سماتک و ارضک حتی ظهر ان لاله الا انت».

بواسطه واجد بودن مقام و ساطت در فیض جمیع مراتب وجودی را واجدند، و معیت وجودی با جمیع حقایق دارند، و مراتبِ سماوات ارواح و اراضی اشباح، مملو از ظهور وجودی و تجلی نوری ائمه علیهم السلام است. از حضرت صادق بنا بنقل کافی روایت شده است: «نحن صنایع الله والناس بعد صنایع لنا». ما در بیان خلافت و ولایت ائمه از این قبیل روایات را نقل خواهیم نمود.

مصنف در مقام بیان این معنی، که قطب عالم وجود و حقیقت انسان کامل، باید در جمیع مراتب وجودی سیر نماید، و متجلی در جمیع حقایق گردد، گفته است: «و یؤید ما ذکرناه قول امیرالمؤمنین... الخ». و چون اعیان و مظاهر جمیع مراتب وجودی به تبع ظهور و تجلی انسان کامل، در جمیع مظاهر اسماء حسنی و صفات علیا ظهور پیدا می نماید، و هر علتی تمام حقیقت معلول خود است، با شیء زاید. حقیقت انسان باین اعتبار با جمیع حقایق وجود دارد، و از حیطة وجود او هیچ حقیقتی خارج نمی باشد؛ همانطوریکه از حضرت ولی عصر نازل شده است: «فبهم ملأت سمائك و ارضك».

حقیقت انسان کامل محمدی «ص» و یا علوی علیه السلام، اگرچه باعتبار وجود جمعی، متجلی در جمیع حقایقند؛ ولی باعتبار وجود عنصری که آخر تنزلات وجودی بعد از سیر مراتب مادی و طی منازل مثالی و عقلی، بحکم رجوع هر فرعی باصل خود با حقیقت اصلی خود متحد می شوند؛ در مقام اتحاد و اتصال باصل خود، جمیع مراتب وجودی را مطویات به یمین خود می بیند، و از این عالم فارغ می گردد، و باعتبار وجود جمعی خود خویش را ساری در جمیع حقایق می بیند و عوالم وجودی را مملو از وجود خود مشاهده می نماید. عوالم عقول و ارواح، از عقل اول تا سایر عقول طولی و عرضی و نفوس ملکوتی و عوالم مثالی و مراتب مثال صعودی و نزولی و حقایق مادی و اجسام دنیاوی را در تحت سیطره و قدرت خویش شهود می نماید.

اولیای محمدیین، مثل علی بن ابیطالب، باعتبار فناء در احدیت و عالم مفاتیح غیب مانند حقیقت محمدیه تجلی در جمیع مراتب وجود دارد. لذا از آنحضرت وارد شده است: «انا عندی مفاتیح الغیب لایعلمها بعد رسول الله الا

انا، انا ذوالقرنین المذکور فی الصحف الاولى، انا صاحب خاتم سلیمان». چون حقیقت علوی، که بالذات اتحاد با حقیقت محمدیه دارد و بحکم احادیث وارده از طرق عامه و خاصه که بعداً ذکر خواهد شد، بحسب اصل خلقت و تقدیر یک نورند؛ متجلی در جمیع مظاهرند از مظاهر سدا و اشقیاء. بعد از آنکه خود را متجلی در همه حقایق و مظهریت خود را نسبت بجمیع اسماء حق معرفی می نماید، و بعد از ذکر این قبیل از مقامات عرشی: «انا حی لاموت، و انا میت لم امت، انا علم الله المخزون». قبلاً بیان کردیم که اسم الله از تجلیات حقیقت محمدیه و علویه علیهم السلام است. «انا العالم بما کان و ما یکون، انا صلوة المؤمنین ...» انا صاحب النشر الاول والآخر، انا صاحب المناقب، انا صاحب الکواکب، انا عذاب الله الواصب، انا مهلك الجبابرة... الخ». مقام خود را معرفی می نماید.

سرّ صدور این کلمات از امام همام، آنستکه چون انسان کامل، مظهر جمیع اسماء است، هم با اسماء لطفیه و جمالیه در حقایق تجلی می نماید، و هم با اسماء جلالیه. پس ظهور آن حضرت بصورت اسماء جلالیه مبدؤ عذاب، و مبدئیت او از برای هلاک جبابره، حاکی از سعة ولایت اوست؛ چون انبیاء و اولیاء غیر محمدین «ع»، متجلی در جمیع مظاهر نیستند.

روایتی که مصنف در شأن حضرت علی نقل کرده است، در کتب قدمای از اهل معرفت از عامه موجود است. چند روایت باین مضمون است، که روات آن سلمان فارسی و ابوذر و جندب و اصیغ بن تیاته مجاشعی می باشند.

خلاصه کلام، آنکه اگر حق در کسی بدات و صفات افعال خود تجلی نماید، عبد خود را شهود می نماید، در حالتی که جمیع مراتب وجودی اعضاء و شعوب و فروع وجود او هستند. این عبد مستهلک در عین توحید می شود و قدم بر فرق ملک و ملکوت می گذارد. باعتبار واجدیت این مقام، حضرت علی مرتضی در خطبه ای که در منبر کوفه ایراد فرموده اند، گفته اند: من نقطة بآء بسم الله ام، انا جنب الله الذی فرطتم فیه، چون حق من را شناختید، و باغواء اهل دنیا و اجلاف عرب، که حب ریاست آنها را در خود غوطه ور نموده بود، و بتحریریک منافقانی که در نفوس آنها شعله هایی آتش حسد مشتعل شده بود، حق من را

غیصب نمودید، قلم اعلاى الهی منم؛ چون واسطه در تسطیر کلمات الهیه و لوح محفوظی که در صحیفه وجود او همه حقایق الهی از رطب و یابس منقوش است منم. بمقتضای روایات زیادى کتاب مبین که: «لارطب ولا یابس الا فی کتاب مبین»، وجود مقدس حضرت علوی است، عرش الهی که مقام علم ربوبی و حضرت واحدیت است، وجود حضرت امیر علیه السلام است؛ چون مقام واحدیت از تجلی وجودی او ظاهر شده است؛ و باعتبار آنکه مقام کرسی و سدره المنتهی و جنّت المأوی و سماوات سبع و مراتب عالم مثال و برزخ، و ارض که عالم اجسام باشد، از تجلیات نیر اعظم، مقام ولایت ظهور پیدا نموده است، و از رقایق وجودی اوست. و هر رقیقه ای با اصل و حقیقت متحد است. فرموده است کرسی و سماوات سبع و ارضون منم.

بهمین معنی محمول است، آنچه از حضرت سیدالسادین زین العابدین علیه السلام وارد شده است: «انا ابن مکة و مئا و انا ابن زرم و صفا...». بنا بر آنچه که مصنف می گوید، حضرت بعد از بیان خطبه خود که در حال محو و فناء در توحید آن را بیان می فرمود، بحال صحو و بقای بعد از فناء رجوع نمود، و حکم تجلی حق بصفت وحدت از او قطع شد، و حق بصفت کثرت در او متجلی شد، و بحالت بشریت برگشت، و یا آنکه جهت خلقی بر او غالب آمد و بمیودیت خود اقرار نمود، و ضعف و انقهار خود را در تحت اسماء الهیه ابراز نمود. بهمین جهت، اهل عرفان گفته اند، که ولی کامل باید در جمیع مراتب وجودی سیر نماید، و جمیع حقایق را بعین شهود حق مشاهده کند. این سیر ناشی از سیر در اسماء و صفات حق است. سالک بعد از سیر کامل در جمیع اسماء حق، از حق بخلق رجوع می نماید، و بعد از سیر تام در خلق، شروع بدعوت خلق بعین توحید می نماید. سیر ولی کامل از حق بخلق، بتوسط حق در سفر سوم سلاک و اولیاء است. بعد از این سفر، نوبت بسفر رابع که سیر از خلق بخلق، بحق است، می رسد. سالک بعد از سیر در این سفر، و رسیدن به سفر چهارم، بکمالات لایق خود می رسد و بمقام و مرتبه حق الیقین نائل می شود، و حقیقت معنای: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» را شهود می کند؛ و سرّ این معنی را که اولیت

عین آخریت است، و حق در عین ظهور، باطن و در عین بطون، ظاهر است بمشاهده تام در می یابد، و به نحوه سریان حق در اشیاء و علم حق بشراشر وجود، که ناشی از احاطه قیومیه اوست، واقف می گردد، و بواسطه سیر کامل در اسماء، جمیع حقایقی که داخل در دایره وجود می گردد، علم تام حاصل می نماید. بعد از حصول علم تام بمراتب وجودی، و وقوف بر استعداد اعیان ثابت، و استعدادات ماهیات و نحوه تجلی اسماء حق در اعیان، بمقام کمال تام و صلاحیت از برای ارشاد و دعوت مردم می رسد، و آن وقت است که قطب عالم امکان ولی کامل تام و تمام می گردد.

بحث و تحصیل

اعلم: فی کلام هذا العارف المحقق والصوفي المتبحر، مواضع انظارلاباس بذكر بعضها، لما فيها من الفائدة: یکی اینکه، چرا این عالم محقق تصریح نکرده است که حضرت امیرمؤمنان و شاه مردان خلیفه پیغمبر، و وارث علم اوست؟ و کسی که بتصریح فیصری، سفر ثالث از اسفار اربعه سلاک یقین را طی کند و شروع بسفر چهارم نماید، قهراً از حق بعد از آنکه وجودش وجود حقانی گردید رجوع بخلق نموده، و در مراتب اسماء و صفات حق یکی بعد از دیگری سیر نمود، تا آنکه متحقق باسم جامع الهی و مظهر تام اسم الله و اسم اعظم گردید بر جمیع مایکون و ماهوکان احاطه پیدا می نماید، و علمش علم حضوری و احاطه اش بر حقایق احاطه قیومی، ظل احاطه قیومیه حق می گردد. به آنچه که مدخلیت در نظام وجود، و تنظیم جامعه بشریت و اجتماع انسانی دارد، واقف و آگاه است. همان صلاحیتی را که رسول مشرع از برای تشریح دارد، و آن عبارت است از علم بمصالح و منافع مدینه انسانی، قطب و خلیفه بعد از او هم باید داشته باشد. مخزن علم او همان مخزن علمی است که رسول از آن اخذ می نماید، با این فرق که رسول، این منصب را با لذات واجد است، ولی، تابع به تبع او، و این مسلم است که هر نبی مشرع، و هر ولی کامل، باید چهار سفر از اسفار اربعه را طی نماید. در مباحث بعدی فرق بین سیر خاتم و غیر خاتم، و همچنین اوصیای خاتم

و اوصیای غیر خاتم را بیان خواهیم نمود. خلاصه این مناقشه بر کلام این عارف محقق «قدس الله روحه و رضی الله عنه»، وارد است که چرا در فصول آخر این کتاب، این معنی را بطور کامل بیان نکرده است. شاید سراینکه سر پوشیده حضرت علی مرتضی را ولی کامل و قطبی که خداوند او را قطب کامل و خلیفه رسول الله قرار داده است، با این قید که سفر سوم از اسفار اربعه را طی کرده، و شروع بمقام سیر در سفر چهارم نموده است معرفی نمود، و بکلام شیخ اکبر استناد نموده، ترس از محیط بوده است، در حالتی که عارف باید در اظهار حقایق آزاد باشد.

مناقشه دیگری هم بر این عارف کامل وارد است، که در فصول بعد ذکر خواهیم کرد. در آن فصل از خاتم ولایت مطلقه محمدیه که مهدی موعود در آخر زمان باشد، صریحاً اسم نبرده است، و آن را ارجاع داده است بمواضعی که شیخ اکبر متعرض آن شده است، در حالتی که این مطلب از امهات مسائل عرفانی است. اینکه برخی از عرفا، مولی را خلیفه باطن و خلفای دیگر «ابوبکر و عمرو عثمان»، را شایسته خلافت ظاهری دانسته اند، کلامی نارواست؛ چون کسی که بتصریح آنها باب مدینه علم پیغمبر است، در سیاست و حفظ رسوم ظاهری و تنظیم اجتماع بشری، که رکن اعظم الهی است، مقدم بر دیگران است.

اشکال دیگری که بر مصنف وارد است، این است که این کلمات از مولی الموالی در اواخر عمر، ایام خلافت ظاهری آن حضرت صادر شده است، و ولی مطلق باید در زمان تصدی مقام خلافت، آنها را اواخر عمر، آنها ولی مطلق و خاتم ولایت مطلقه محمدیه «ص»، چهارم سفر مذکور را تمام کرده باشد، و در مقام ارشاد خلق رجوع بکثرت نموده، بنحوی که صاحب تمکین بعد از تلوین و صحو بعد از محو، و واجد مقامات بعد از این دو مقام گردیده باشد. ولی مطلق، خاتم ولایت، جامع کثرت و وحدت و در حد اعلائی اعتدال قرار گرفته، و مظهریت او نسبت باسماء جلالی و جمالی در نهایت استواء و اعتدال است. این معنی که حضرت بعد از بیان این کلمات، بمقام صحونائل شد و اقرار به عبودیت نمود؛ کلامی خارج از اسلوب و قواعد کشف، و مبانی عقلی است. از ولی کامل و

مرشد کل، آن هم جناب ولایتمدار علی بن ابیطالب کلماتی شبیه بشطحیات صادر نمی شود. گفتن این قبیل از کلمات، و اظهار این قبیل از بیانات، در شان مولی، خالی از اسائه ادب نیست: «سنذکر حق هذا المقام فی المباحث الآتیه انشاء الله تعالی، مستمداً من قدس روح مولی الكل ومهدی الثقلین».

لذا کسانی که این خطبه را از حضرت نقل کرده اند، گفته اند: حضرت بعد از اخبار از مخیبات و وقایع آینده فرموده است: «يقولون نصر علی، علی نفسه بالربوبية الافاشهدوا شهادة اسئلكم عند الحاجة اليها، ان علیاً نور مخلوق و عبد مرزوق؛ و من قال غیر هذا، فعليه لعنة الله و لعنة اللاعنین». کنایه از اینکه اظهار این کلمات، منافات با مقام عبودیت ندارد؛ بلکه از انغمار در عبودیت این قبیل از مقامات برای او که مرشد کل است، حاصل نشده بوده و کلماتی شبیه به شطحیات از او صادر نشده است؛ بلکه او نیز مانند پیغمبر صاحب احدیت جمع و مقام او مقام و مرتبه او ادنی است؛ و این کلمات را در حال بیداری و صحو گفته است. فاذا عرفت هذا، فاعرف قدرها الافتره فی سنبله؛ لان لكل مقام و مرتبه اهلاً، وفي الكلام الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه: «قل كل ميسر لما خلق لاجله» وفيه ايضاً: «قل كل يعمل عل شاكلته».

بحسن خلق و وفا کس بیارما نرسد	ترا در این سخن، انکار کارما نرسد
هزار نقد ببازار کائنات، آرند	یکی بسنگه، صاحب عیار ما نرسد
هزار نقش برآمد ز کلک صنع و یکی	بدل پذیری نقش نگار ما نرسد

در بیان اسفار اربعه

بطریقه محققان از عرفا و کمال از اولیاء

ما در ضمن بیان مراتب کشف و ذکر طریقه سلوک بحق، و سیر الی الله، بقطع حجب ظلمانی و نورانی و محو آثار امکانی، در حیطه سلوات جلال و جمال حق؛ اسفار اربعه را در ضمن ذکر اقسام بدایات و ابواب و معاملات و اخلاق و اصول و اودیبه و احوال و ولایات و حقایق و نہایات و منازل این مراتب و مقامات بیان کردیم.

از آنجا که شارح محقق مقاصد فصوص، عارف «قیصری»، متعرض اسفار اربعه شده است، ما هم ناچاریم از تحقیق اسفار اربعه؛ چون فهم این فصل، بلکه مراتب ولایت کلیه، مبنی بر ذکر و تحقیق این چهار سفر است: هر نبی مشرعی باید حتماً این چهار سفر را به پیماید، و هر ولی کاملی، نیز باید با تنهای سفر چهارم برسد. انبیاء مشرع غیر از خاتم، چون مظهر تام جمیع اسماء الهیه نیستند، نحوه سیر آنها در چهار سفر سلاک عملی، غیر از سیر خاتم انبیاء است. این مسئله را هم تحقیق خواهیم کرد: در طی شرح و تحقیقات بر فصول اخیر این کتاب اقسام ولایت را هم ذکر خواهیم کرد؛ زیرا کلمات قوم در این باب نیز مختلف است، و کلمات آنها در مواردی خالی از اضطراب نیست.

انسان مادی که انغمار در دنیا دارد، و در فکر اصلاح خویش و ترتیب و تنظیم زاد و راحله از برای سیر بحق نیفتد، قهراً متوقف است. و نہایت و غایت وجودی او انغمار در ماده و حشر بصور حیوانات است؛ چنین شخصی منسلخ از ماده و لوازم آن نیست، و اهل دنیا است ابدالاً بدین، گرفتار اعمال و نتایج افعال خود خواهد بود، و ارتقایی بعالم نور برای او حاصل نخواهد شد. «فیجمد دائماً علی عتبه بابه و

مقامه غیر مهاجر الی ربه».

کسی که خود را متوقف در این نشأه ننماید، و از بیت حجاب و عتبه باب خود مسافرت و هجرت نماید، آیات جبروت و ملکوت حق را شهود می نماید. تعبیهائی که در طریق بحق متحمل شده است، سبب صفاء نفس و لطافت روح او گردیده و قهراً اجر او با خدای اوست: «ومن یخرج من بیته مهاجراً الی الله و رسوله فقد وقع اجره علی الله». سالک در سفر خود بجائی نمی رسد، مگر آنکه در طریق سلوک و نحوه سفر خود آداب و رسوم را که خداوند توسط انبیاء و اولیاء برای سیر یطرف او مقرر کرده است، عمل نماید؛ چون سیر بحق تعب فراوان و خطرات بسیاری دارد، که بدون استمداد او از مقام ولایت و مشکوه نوبت بجائی نمی رسد، و کار مسافر بهلاک می انجامد. صفای قلب و تهذیب بدون نیت خالص حاصل نمی شود. آنچه که سبب اتصال عبد بحق و فنای در او و بقاء باو می گردد، نیت خالص و تفکر در باطن و تحقق به مقام حال ذکر است. دهان او بسته است،^۱ ولی قلبش بیدار و متذکر است. انسان بقوای ظاهری بحق نزدیک نمی شود و ذکر باطنی انسان را بحق می ربیاند و صاحب تقوی و نیت خالص و قلب معرا از ریا بجنّت ذات می رسد: «لن ینال الله لحومها ولادمانها ولکن یناله التقوی منکم».

ولنعطف العنان الی بیان الاسفار الاربعه، المعتمده عند اهل الشهود:

اصل سفر، عبارتست از حرکت از موقف و موطن متوجهاً الی المقصد. سفر معنوی که اهل الله برای رسیدن بموطن اصلی و مقرر معنوی، و اهل شهود از برای درک مراتب الهی و سیر فی الله آن را بقدم معرفت و شهود می پیمایند، و بسر منزل و جویب می رسند، منحصر در چهار سفر است:

سفر اول، سفر از خلق بحق است. سالک در این سفر، باید حجب امکائیه را اعم از

۱. اذکار ظاهری علت تحقق قلب عارف بمقام ذکر می گردد. در طی فصول قبل این معنی را شرح داده ایم، و الیه اشار مولانا جلال الدین الرومی:

من گروهی می شناسم ز اولیا که دهانشان بسته باشد از دعا

حجب ظلمانیه «جسمانیات» و حجب روحانیه و نورانیه «مراتب عالم برزخ و عقول طولیه و عرضیه»، که بین خود و مقصد اصلی است از بین بردارد، تا بمقام وحدت صرفه برسد. انسان مادامی که محتجب بکثرات است، از شهود وحدت محروم است، و مشهود دائماً کثرت است. هر چیزی را بوصف کثرت شهود می نماید. سالک مجاهد در این سفر، بعد از بیداری از خواب غفلت، خود را محتجب بکثرات و موانع شهود می بیند. ترقی انسان از این مقام، که مرتبه انغمار در مقام نفس باشد، احتیاج بریاضات علمی و عملی دارد، که در مباحث قبل بیان شد. بعد از طی مقامات نفس و استخلاص از انغمار در کثرت تام، بمقام قلب می رسد، و از ترقی از مقام قلب بمقام روح و از مقام روح بمقام سر نائل می گردد. مراتب و مقامات بعد از قلب تا مقام سیر، همان حجب نورانیه بین سالک و مقصد است، چون حجب ظلمانی بعد از ترقی از مقام نفس بمقام قلب مرتفع می گردد. انوار مقام قلب نیز از حجب نورانیه بشمار می رود. این که بین مقام قلب و روح و سیر قائل بمقامات شدید، علت آن این است که در این دو مقام، مراتب حجب متکثر است. از مصدر عصمت صادر شده است، که بین عبد و رب هفتاد هزار حجاب است، که در این سه قسم تحقق دارد. ترقی از مقام روح بمقام سر، همان اعراض از خلق و فناء در توحید و حق است. مقام سر و خفی و اخفی، همانطوری که قبلاً شرح دادیم، از مراتب فناء در ذات است. مقام روح، مرتبه تحول نفس بصورت عقل بالفعل و اتحاد با خزائن علم حق و واحدیت، مقام خلاقیت نسبت بصورت تفصیلی می باشد.

سالک بعد از فنای در وجود حق و انغمار در وحدت، وجودش وجود حقانی می گردد و حالت محو در واحدیت وجود باو دست می دهد، و از کثرت بکلی غافل می شود. بعد از آنکه عنایت الهی شامل حال او شد، بمقام صحو بعد از محو می رسد، و سفر اول او تمام می شود، شروع بسفر ثانی می نماید.

سفر ثانی سفر از حق بحق است. از این سفر به سفر من الحق الی الحق بالحق، تعبیر کرده اند. چون وجود سالک بواسطه محو در توحید، وجود حقانی شده است؛ و جهات خلقی او در مقابل جهات حقی محو و نابود گردیده است، و بمقام

ولایت نائل آمده است. در این سفر، سالک از مرتبه ذات شروع بسیر در اسماء و صفات حق می نماید، و علم با اسماء و خواص اسماء پیدا می کند، و بمظاهر اسماء یعنی اعیان ثابته واقف می شود، و بمستدعیات آنها پی می برد. و همچنین اقتضای هر اسمی را نسبت بمظهر خود مشاهده می نماید، و باسرار قضا و قدر واقف می شود. ولایت او ولایت تامه الهیه می گردد. ذات و صفات و افعال خود را فانی در حق و افعال و صفات حق می نماید. بچشم حق می بیند، و بسمع حق می شنود. سر، فناء در ذات و خفی یا اخفاء، فناء در صفات و اخفی یا اختفاء: فنای در افعال حق است و یا آنکه اختفاء، فناء در فناء است.

بعبارت دیگر، سالک بعد از طی منازل نفس و قلب و روح و سرفانی در ذات حق می شود^۱ و فناء در ذات و نیل بمقام سرانتهای سفر اول و اول سفر دوم است خفاء فناء در الوهیت و اختفاء یا اخفی فناء از فناء که به «فناء عن الفنائین»

۱. عارف بعد از تسلیم رسم خود بحق، باب فناء در حق بر او گشوده می شود، و فناء حقایق را در حق شهود می نماید. بعد از تجلی حق در این مقام، نور حاصل از تجلی، جمیع حجب موجود بین خود را از بین می برد و نقش اغیار را از صفحه قلب سالک حک می نماید و شهود رؤیت، مزاحم حال عبد نیست. «لخلوص فردانية الحق بذاته وصفاته وافعاله، وشهوده بذاته صورة الكل». لذا در هر صورت تعین پیدا می نماید، و بواسطه سمة وجودی، تقیید به حالت مخصوص و اسم خاص ندارد.

لی حیب قد تسمی باسم کل من یح
لست اعنی بریاب و یهند و یسلمی
فانا عن ذاك اکنی فی صریح او مسمی
غیره فاعتبروه فهو الاسم والمسمی

علت تجلی سالک کامل، ولی مرشد در جمیع اقطار ملک و ملکوت، ظهور حق است در عین او بوحدهت اطلاقیه انبساطی نافی کثرات، و متعین بصورت هر کثرتی از عقل و نفس و روح و مثال و جسم مادی، و سر وحدت او در ذره یی موجود است، چون هر موجودی باعتبار سر وجودی حکایت از حق می کند.

الروض نصرته یحسنک تشهد
والروح یرقص والشدیر مصفق
والسورد جاه لمدح خدک یوود
والسورق من طرب الیک تمزد
و سماع من یهوری هوک مسرمد
کل غلبابک قبی سماع دائم

قال علی علیه السلام: «يشهد له اعلام الوجود علی اقرار قلب ذی الجمود».

تعبیر شده است. با این ترتیب دایره ولایت چنین سالکی تمام شده و سفر دوم او به پایان رسیده است و فنا و قطع شده و بحال صحور رسیده، لذا شروع به سفر سوم می نماید.

سفر سوم، سفر عن الحق الی الخلق بالحق است. سیر سالک در این موقف در مراتب افعال است؛ چون سالک بعد از تنزل و رجوع از مقام ذات بکثرت؛ اولین سیر او در کثرت اسمائی و صفاتی است. و بعد از سیر در اسماء، مشغول سیر در افعال و مظاهر خارجی اسماء می گردد. این سفر با سفر اول متقابل است؛ چون در سفر اول سالک از کثرت بوحدهت رجوع می نمود و کثرات مراتبی داشتند، هر چه از عالم ماده دورتر می شد بوحدهت نزدیکتر می شد؛ زیرا عالم مثال بوحدهت نزدیکتر و از کثرت دورتر است، نسبت به عالم ماده و غلبه حکم وحدت در عقول، بیشتر از عالم مثال است، و وحدت در حضرت علمیه تامتر از وحدت خلقی است، تا برسد بوحدهت صرفه مطلقه که وراء عبادان قریه‌یی وجود ندارد.

ولی در سفر از حق بخلق و همچنین در سفر از حق بحق، متوجه بکثرت می شود. با این فرق که مقام وحدت را از دست نمی دهد و حافظ بین مراتب می شود. بنابراین، سالک در سیر اسماء و صفات و اعیان ثابت، هم رجوع بکثرت نموده است؛ چون قبل از سیر، منغم در وحدت بود و بعد از سیر در اعیان، سیر در افعال می نماید. کثرت افعال تامتر از کثرت اسماء است.

محو سالک در مقام سیر در افعال، زائل می شود و بمقام صحو و هوشیاری و بیداری تام می رسد، و ببقاء حق باقی است نه با بقاء او و سیر در عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت می نماید. سالک در حالتی سیر در کثرت می نماید، که بخواص و آثار و احکام جمیع حقایق پی برده و جمیع عوالم را بشهود حق شهود می نماید. بوجود حقانی سیر در مراتب آفاق و انفس نموده و فارغ از این سیر می شود. چون بسر قدر و لوازم اعیان و خواص اسماء عالم شده است حظی از مقام نبوت را واجد است. مادامی که شروع در سفر چهارم ننموده باشد، تابع نبی مطلق است.

سفر چهارم، سفر از خلق بخلق بالحق است. سالک در این سیر، خلایق و آثار و لوازم

آن را شهود می نماید. به تفصیل بمنافع و مضار اجتماع بشری و احوال خلائق پی می برد و بر جوع خلائق بحق و کیفیت آن، علم تفصیلی حاصل می نماید. و خلق را بمقام جمع دعوت می نماید. چنین شخصی صلاحیت از برای تشکیل مدینه فاضله استوار بر حق و حقیقت دارد، و شأن اوست که در جمع شئون اجتماع بشری مداخله نماید.



هر پیغمبر اولوالعزم و مُشرّع باید اسفار اربعه را بقدم شهود و براق معرفت طی نماید، ولیکن مراتب و مقامات انبیاء در این امر اختلاف دارد؛ چون انبیاء دیگر، مظهر اسم اعظم نیستند.^۱ برخی از انبیاء، مظهر یک اسم کلی یا چند اسمند،

۱. مثل اینکه حضرت موسی متحصص در مظهریت اسم جلال است، و باو عالم جلال و قهر و قیض اعطا شده است. بهمین جهت، مبتلا بشدائد قوم خود شد و قوم او نیز مبتلا بجهنگ و قتال با یکدیگر شدند و سالها سرگردان در بیابانها بودند، و جماعتی از آنها بصوت قرده و خنازیر مسخ شدند. حضرت عیسی، اختصاص بمالیت اسماء جمالیه دارد، لذا همیشه بشاش و متمسم بود. نصاری را از قتال منع نمود. نبی ختمی، دارای جمیع مراتب و شئون نبوت و ولایت است و بواسطه مظهریت او نسبت باسم اعظم و جامعیت نسبت بجمیع اسماء در حد اعلای اعتدال است.

یکی از اعظام علمای امامیه «سید اعظم الفقها و العرفا، رئیس الملة (الف) مراد امام خمینی «الام الله ظلّه السامی» است. ۱۳۶۳ هـ ش والدین و قره عیون الموحدین، قدوة الاولیاء و زبده افاضم، الاحفیاء، ادام الله ظلّه الظلیل علی روس المسلمین»، در رساله مصباح الهدایه فی النبوة والولاية»، بعد از ذکر اسفار اربعه بطریقه آقا محمدرضای اصفهانی، باین نحوه، اسفار اربعه را تقریر فرموده است: «و میض و عندی ان السفر الاول من الخلق الی الحق، المقید برغ التجب التي هي جنبه یلی الخلقی و روية جمال الحق بظهوره الفعلی الذی هو فی الحقیقة ظهور الذات فی مراتب الاکوان وهو جنبه یلی الحقی.

و بعبارة اخری، بانکشاف وجه الحق لدیه و اخیره هذا السفر، رؤیة جمیع الخلق ظهور الحق و آیاته فینتهی السفر الاول، و یأخذ فی السفر الثانی وهو من الحق المقید الی الحق السطلی، فیضمحل الهویات الوجودیة عنده و یستهلك العینات الخلقیة بالکلیة لدیه، و یقوم قیامته الکبری بظهور الوحده الشامة و یتجلی الحق له بمقام وحدانیته، و عند ذلك لا یرى الاشیاء اصلاً و ینفی عن ذاته و صفاته و افحاله، و فی هذین السفرین، لوبقی من الاتانیة، یتظهر له شیطانة الذی بین جنبیه بالربوبیة، و یصدر منه الشطح و المنطجیات کلها من نقصان السالک و السلوک و بقاء الانیة، و لذلك لا یتد للسالک من معلم یرشده الی طریق السلوک، عارفاً کیفیاته، غیر معوج عن طریق الرياضات الشرعیة، فان طرق السلوک

الفصل الثامن: في أنّ العالم هو صورة الحقيقة الإنسانية

مثلاً متحقق بمظهرية اسم رحمان در سفر اول، اسم رحمان را ظاهر در وجود می بینند، و حاکم بر عالم مشاهده می نماید و سفر ثانی او باستهلاك اشياء در اسم رحمان تمام می شود، و سیر در جمیع اسماء، اسمی بعد از اسم و صفتی بعد از صفت دیگر ندارد، و بوجود رحمانی و بصورت رحمت و اسعه به عالم خلق رجوع می نماید. لذا دورة نبوت او محدود است. همین حکم در مظاهر سایر اسماء نیز جاری است. اما سالکی که مظهر تمام اسماء است، و دورة نبوت او محدود نمی باشد، اسماء حق را یکی بعد از دیگری شهود می نماید، تا بمقام مظهریت اسم جامع و اسم اعظم برسد، و در این مقام که متحقق بمظهریت اسم الله باشد، حق را بجمیع شئون خود شهود می نماید و در انتهای سفر ثانی جمیع حقایق را در اسم جامع الهی مستهلك و منمحي می بیند، و در مقام رجوع بخلق بوجود جامع الهی رجوع می نماید. دارای نبوت ازلیه و خلافت ظاهریه و باطنیه می گردد. ولی مطلق، تابع این مقام هم متحقق باسم الله و دارای وجود جامع الهی می باشد، و دارای ولایت مطلقة ازلیه است. چنین ولی، افضل از الوالزم از رسل و انبیاء است.



→ الباطنی غیر محصورة و بعدد انفاص الخلاق.

ثم ان شملته العناية، وهي العناية الالهية مقام تقدير الاستعدادات، كما قال الشيخ العربي: «والتقابل لا يكون الا من فيضه الاقدس» ارجعته الى نفسه فيأخذ في السفر الثالث وهو من الحق الى الخلق الحقى بالحق، اي من حضرة الاحدية الجمية الى حضرة الاعيان الثابتة، وعند ذلك يتكشف له حقایق الاشياء و کمالاتها و كيفية تدرجها الى المقام الاول و وصولها الى وطنها الاصلی، ولم يكن في هذا السفر نبياً مشرعاً، فانه لم يرجع الى الخلق في النشأة العينية، ثم يأخذ في السلوك في السفر الرابع وهو من الخلق الذي هو الحق اي من حضرة الاعيان الثابتة الى الخلق، اي الاعيان الخارجية بالحق اي بوجوده الحقاني مشاهداً جمال الحق في الكل، عارفاً بمقاماتها التي لها في النشأة الكلية، عالماً بطريقة سلوكها الى الحضرة الاعيان الثابتة وما فوقها، و كيفية وصولها الى موطنها الاصلی، و في هذا السفر يشرع و يجعل الاحكام الظاهرة الغالبية و الباطنة القلبية، و يخبر و يبني عن الله و صفاته و اسمائه و المعارف الحققة على قدر استعداد المستعدين». لا يخفى که این تقریر عین تقریر آقا محمد رضا است بانضمام تبديل لفظ خلق در سفر اول بحق مقید، چون سالک در اوائل شهود حق را بنحو اطلاق مشاهده نمی نماید.

جمیع این اسفاری که برای خاتم انبیاء حاصل شده است، و جمیع مقاماتی را که آن حضرت واجد بوده است، در حقیقت کلیه خاتم ولایت مطلقه محمدیه «ص» یعنی علی بن ابیطالب (ع) و اولاد طاهرین و معصومین او علیهم السلام والصلوة موجود است.

نظر باینکه حقیقت کلیه نبویه باعتبار حقیقت ولایت حقه، مقام جمع الجمع دارای جمیع مراتب و محیط بجمیع مظاهر است، مجال از برای تشریح احدی باقی نگذاشته است. این مقام از برای حقیقت محمدیه «ص»، بنحو اصالت و از برای خلفاء معصومین او بنحو تبعیت و وراثت، ثابت است، بلکه روحانیت ائمه و رسول الله، بحسب باطن ولایت یکی است؛ و تمدد آنها اعتباری است: باین معنی که اگر قبل از پیغمبر، علی بن ابیطالب یا یکی از اولیاء محمدین از ائمه طاهرین ظهور پیدا می نمود و تأخر زمانی نداشتند، صاحب رسالت و ولایت مطلقه محیط بر جمیع حقایق بودند. لذا از حضرت ولایتمدار علی بن ابیطالب وارد شده است: «كنت مع الانبياء براءً ومع محمد جهراً»، و الیه أشار من قال، و نعم ما قیل و علی قائله الف التحية والسلام:

تا صورت پیوند جهان بود علی بود	تا نقش زمین بود و زمان بود علی بود
از لحمک لحمی بشنو تا که بیابی	آن یار که او نفس نبی بود علی بود
سر دو جهان جمله ز پیدا و ز پنهان	شمس الحق تبریز که بنمود علی بود
هر لحظه به شکلی بت عیار درآمد	دل برد و پنهان شد «الی ان قال»

تا عاقبت آن شکل عرب وار بر آمد

ما در طی شرح فصول بعد، «فصل تاسع و فصل ثانی عشر» حقیقت ولایت مطلقه ائمه اطهار و اقوال در این مسئله را بیان خواهیم نمود. و لتصرف العنان الی شرح التنبيه الذی ذكره المصنف في التطابق بين النسختين: احديهما، نسخة التامة الانسانية، والاخرى، نسخة العالم الكبير.

کشف و تحصیل

در مسفوراتِ اهل عرفان و کلمات اهل وجدان و حال، این مطلب، مسطور است که انسان کامل، باید سیر در جمیع مظاهر خلقی نماید، و جمیع حقایق را بعد از شهود در حضرت علمیه بوجود جمعی قرآنی بوجود فرقی و تفصیلی نیز باید مشاهده نماید. سالک بعد از ترفع از اجسام در قوس صعود، در موطنی که موطن برزخ و عقل باشد، حقایق را مشاهده می نماید. هر یک از مراتب برزخ و عقل نیز دارای مراتبی است: چه آنکه عالم برزخ و عقل دارای مراتب و طبقات متعددی خارج از احصاء و حدّ می باشد، سگان این عوالم همگی مستیع و مهلّ حقند و عصبیان و تخلف و عدم انبعاث از اوامر و عدم ارتداع و انزجار از نواهی در عالم وجود آنها راهی ندارد. لذا پیشمیر فرموده است: «من در مقام سیر عوالم ملکوتی، موضع قدمی را که در آن جا ملائکه ساجد و عابد نباشد، ندیدم».

انسان کامل در سیر صعودی بمقام قاب قوسین و اوادنی می رسد. برای مرتبه دوم رجوع بکثرت نموده و بنحو تفصیل حقایق عوالم وجودی را شهود می نماید. ولی فرق است بین قوس نزول که تنزل از مقام تعین اول باشد. بعد از طی مراتب تا تحقق بصورت نطفه و ترقی از این مقام و طی مراتب وجودی و سیر در عوالم طولی و عرضی، تا نیل بمقام فناء در احدیت وجود، و سیر در ذات و رجوع بمصافات و سیر در صفات، یکی بعد از دیگری و تنزل از حضرت علمیه و سیر در جمیع عوالم، و واجد شدن وجود جامع، محیط بر وحدت و کثرت و اتصاف بوجوب و امکان و سایر صفاتی که اختصاص بانسان کامل دارد. انسان کامل است که در جمیع مراتب صعود و نزول متصور بصور موجودات می شود. مراتب استجلاء از تجلی انسان و تقلبات او در مقام قوس نزول و صعود «متکرراً» بصورتی ثبات حصول خارجی پیدا می نماید. چون نهایت استجلاء از تحقق انسان بمقام مظهریت كافة اسماء و صفات و رؤیت حق، و یرا بصور کل شیء حصول پیدا می نماید و حق خویش را در مرآت وجود انسان در حالتی که جامع بین نشئات

خلق و امر و حدوث و قدم، و جوب و امکان است، بنحو تام شهود می نماید. البته این شهود در این تجلی ذاتی و جامعیت انسان نسبت بمراتب وجودی، مراتب احدیت وجود و واحدیت و مراتب خلقی، الی عالم الهیولی، ناشی از شهود حق، ذات خود را در مقام احدیت است، و معلول حب حق بذات و اسماء و صفات خود است، که از این حب و عشق بتمامیت ذات، صورت کلی او که انسان کامل است لباس وجود پوشیده است.^۱

نظری کرد که ببند بجهان قامت خویش خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد

وإذا تحققت هذه الاصول التي ذكرناها لك وبلغت مغزاها بعد تلطيف سرِّك ،
و صرّت من اهل الملكوت والتجريد، و دخلت في زمرة الاصفيا، فاستمع لما ينثي
عليك من الايات البينات، المأخوذة من الكتاب الالهي والسنة النبوية
والولوية «ص.ع».

انسان از همان مرحله اول ظهور و ابتدای تعیینی که از تجلی حق بخود می گیرد، در حالتی که از هیچ تعیینی خیر و اثر در آن مقام و مرتبه نیست، در صورت موجودات طوراً بعد طور تقلباتی دارد، ولا ینقطع از صورتی بصورت دیگر منتقل می شود.^۲

در مقام تعیین حق بصورت عین ثابت انسان کامل، و صورت اسم اعظم والله، غیر حقیقت حق؛ شیئیت وجودی برای احدی ثابت نیست. لذا این انتقال، انتقال معنوی و خارج کننده عین ثابت از مقام تقرر ماهوی و ثبوت علمی، بمقام تحقق و

۱ . مراتب استجلاء با مراتب استیاعی که شیخ کبیر «رض» در تفسیر ذکر کرده است، فرق دارد. شیخ در تفسیر گفته است: «ان الانسان لا يزال مباشراً في مراتب الاستیاع من حين افراز الارادة، له من عرصه العلم باعتبار نسبة ظاهريته، لانسبة ثبوته و تسليمها اياه الى القدرة، ثم تعينه في القلم الاعلى، ثم السقام اللوحى النفسى، ثم من مرتبة الطبيعة، ثم في العرش الى آخره الى حين استقراره. بصفة صورة الجمع اي في الرحم، لانها ینتهى في المولدات والرحم مرتبة الاستقرار».

۲ . مبده این تنقلات، تعیین انسان بتعین علمی در مقام واحدیت است؛ چون اول تعیین حق بصورت عین ثابت انسان کامل محمدی «ص» است.

ثبوت خارجی است. حاصل سیر انسان در مراتب وجودی، تلبس او باحوال حقایق مرتبه‌ای بعد از مرتبه دیگر، و لون گرفتن او از حقایق موجود در طریق انتقال است. مراد ما از قلب و انتقال، تلبس انسان بحسب صورت علمی موجود در حضرت علمیه است که باعتبار وحدت اطلاق، در مظاهر وجودی، وجودی بعد از وجود و صورتی بعد از صورت منشأ این انتقال می باشد و علت آن، حب ذاتی اصلی احدی بحسب ظهور و تجلی، متصف بکثرات می گردد.

این انتقالات و تقلبات، عبارت از عروج انسان و سلوک اوست از حضرت غیب الهی، و امکان و مقام علمی الهی در طریق تحصیل کمالاتی که عین ثابت او اهلیت نیل بآن کمالات را واجد است. و استعداد کلی او مقتضی مظهریت تامه و تطور در حقایق و مظاهر ممکنات یکی بعد از دیگری می باشد.

حقایق وجودی در حضرت علمیه و مرتبه واحدیت و عالم اعیان ثابت، تعیین از برای نفس خود ندارند و متصف به ثبوتند، نه وجود؛ چون مقام ثبوت مفهومی با مرتبه تحقق خارجی و تلبس اعیان بوجود خاص مخصوص خود فرق دارد و این مطلب، همانطوری که قبلاً بیان شد، ملازم با ثبوت ماهیت منفک از وجود نمی باشد. موجودات بوجود علمی نه خود را می شناسند و نه غیر را شهود می نمایند.

سیر و انتقال از نشأه‌ای بعالم دیگر، عبارت است از تلبس احوال متعاقبه، این تلبس باحکام و احوال، همانطوری که به وجود و تجلی ثانی نسبت داده می شود، با اسماء الهیه و حقایق و ارواح و طبیعت و اجرام نسبت داده می شود. هر حقیقت کلیه‌ای باعتبار تلبس و در برداشتن رقائق و احکام جزئی نازله، که لازم هر حقیقت کلیه است؛ دارای سیر و انتقالات معنوی است: نظیر تلبس حقیقت جمعی احدی انسان کلی.

سیر و انتقال، گاهی از حالات و شئون تجلی وجودی نفس رحمانی و امر وجودی و الهی، و مقام بروز تجلی است. این معنی در مراتب استیداعی و مقام استقرار حقیقت ساریه انسان در مستقر «رحم» است، که اول مراتب مظاهر وجود

جمعی انسان است: «فمستقر و مستودع و نفر فی الارحام». سیر، تارة در حقیقت جامع علمی الهی اعتبار می شود، که از آن بسیر الهی تعبیر کرده اند. این سیر در حقایق مراتب کلی بوصف تنازل تحقق دارد. سیر الهی، اگر در مراتب استیداع واقع شود؛ آن را «معراج ترکیب» می نامند؛ و اگر در عروج انلاخی باعتبار ترکیب ثانی که اختصاص باهل عرفان و فتح دارد، و بعد از فتح حاصل می شود واقع گردد، آن را «معراج تحلیل» نامیده اند؛ و اگر این سیر بعد از نزول از مقام عین ثابت، که قوس نزول باشد و بعد از عروج و صعود از مراتب ماده و رحم و مقامات استیداع واقع شود، باین معنی که وجود بعد از نزول اصلی، دوباره صعود نماید و منزل از مقام صعود، سیر به حقایق و عوالم و جزئیات نماید، بعد از سیر در اسماء و صفات و غایت سیر دوم، تکمیل خلایق و تشریح احکام و انباء از ذات و صفات حق باشد، آن را اهل عرفان، «معراج عود» نامیده اند. فاذا عرفت هذا فلنرجع و نقول علی سبیل التأكيد و التسجیل، و بیان بعض مایلزم ذکره.

تنقلات و تطورات، که حرکت نام دارد؛ چون لازمه سیر حرکت است؛^۱ اقسامی دارد.

قسم اول: عروج انسان و سلوک او از حضرت غیب الهی و مقام احدی جمعی انسان کامل محمدی «ص» است و مرتبه عمائیه به تعیین علمی ارادی و مشیت و عنایت تابع محبت، و عشق ذاتی که از آن تعبیر به مقام اقتضای عین ثابت کلی انسان کامل نموده اند. نتیجه این سیر، حرکت انسان است از مقام عین ثابت وجود علمی بعد از انضیاج از امر الهی، بحرکت عشقی غیبی بوجود عینی.

حقیقت انسان، از مقام تعیین احدی تنزل نموده، و بمقام علمی قدری رسیده،

۱. موضوع له الفاظ روح معانی است، نه فشر. و قالب. مطلق سیر ملازم با حرکت است، و حرکت مراتبی دارد که یک قسم آن حصول وجود تدریجی مادی است. روح آن انتقال و تحرک غیبی است، که ناشی از عشق الهی می باشد.

و از آنجا متزل بمقام قلم اعلى گردیده است. لذا از او وارد شده است: «اول ما خلق نوری» که از نور تعبیر بقلم و عقل نموده است. و اینکه حضرت مولی الموالی فرموده است: «انا القلم»، مرادش از قلم، همان تعین بصورت وجودی نوری است، که واسطه در تسطیر ارقام ممکنات است، و از این مقام تنزل نموده، و بعد از انصبغ بحکم این مقام و محل، بصورت لوح ظاهر شده است؛ چون علی علیه السلام در موطن نوری عین حقیقت محمدیه «ص» است، گفته است: «انا اللوح».

این حقیقت که حقیقت کلی مقام ولایت خاتم انبیاء است، از مقام لوحی تنزل نموده، و بعد از انصبغ بحکم مراتب وجودی پس از تنزلات و تقلبات خارجی، متعین بصورت ماده موجود در رحم گردیده است. از این مقام، نیز بحسب ترقیبات و استکمالات لازم و ذاتی ماده جوهر جسمانی، دائم التنقل و الحركات است، تا آنکه نشأه او کامل و تام الاستواء گردد.

انسان بعد از این انتقالات، و انصبغ باحکام مراتب انتقالات مذکور، شروع بعروج و صعود دیگری می نماید، و بعد از بسط بساط فیض وجود، به تبع ظهور و تعین مختلف حقیقت کلیه خود منسلخ از الوان و رنگها و انصبغاتی که در حرکات و تنقلات اول کسب نموده بود می گردد. بواسطه ترکیب معنوی که در وجود نازل و طبیعی او حاصل شده است، بحکم مظهریت اسماء مختلف، حرکات و انتقالات ناشی از جذبات حق در او محقق می شود.

در این عروج، برخلاف حرکات و تنزلات سابق، از احکام کونیه منسلخ می شود. این معراج را معراج تحلیل و قوس صعودی نامیده اند؛ زیرا بطرف عوالم صعودی عروج و مسیر می نماید. احکام و تعلقاتی که ناشی از قصور و حدود وجودی و تعینات ناشی از محدودیت وجود است در مرتبه ای می گذارد؛ چون استکمال عبارت از ریختن حدود و رقص تعینات و ترک نقایص و اخذ کمالات وجودی است؛ چون کامل باید کمالات ناقص را داشته باشد، با قطع نظر از نقص وجودی که لازم مرتبه ناقص است.

خلاصه کلام، آنکه در مسیر دوم آنچه را که لازمه تنزل بود، از انصبغ باحکام

مراتب متنزله وجود در همان مرتبه ای که کسب کرده، بهمان مرتبه رد می نماید. وجوب رد امانات باهل آن در نظام وجود، لازم المراعات است: «ان الله يأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها».

سرّ این مطلب، آنستکه ارتباط ذاتی بین انسان و حق کامل من جمیع الجهات، علت اعراض روح و باطن سالک است، که در مقام صعود بهر مرتبه ای که می رسد، اعراض از این مرتبه و مقام نموده و بمناسبت ضعف حکم مناسبتی که از عروج و استکمال حاصل می شود، آن مرتبه را ترک کند و بمرتبه اعلی صعود نماید. چون سالک در مقام صعود، احکام ارتباط بین او و حق، غالب بر احکام ارتباط سالک با کثرات است، لذا ترک مراتب نازله ناشی از غلبه ارتباط حکم جمعی احدی حق است، تا آنکه حقیقت کلی انسان بحضرت الهیه متصل گردد، و از جهات خلقی و امکانی فارغ می آید، و از آن مقام شامخ بلاواسطه کسب فیض نماید که: «ابیت عند ربی یطعمنی ویسقینی».

اعراض از کثرات و عروج بحق و صعود بذروه اعلای وجود، سالک را از غیر حق در جمیع شئون مستغنی می سازد، لذا فرمود: «الصوم لی و انا اجزی به».

بنابراین آنچه که ذکر شده، اول تعین، وجود حقیقت انسان کامل است که از ظهور و تعین او عوالم وجودی حاصل می شود، و باؤلیت حق، اول الموجودات و التعمینات است، و بعد از تنزل از مقام احدی، و تعین بصورت عین ثابت کلی در مقام احدیت و حضرت «عمائیه» می باشد، که متنزلاً، جمیع مراتب وجودی را تا ماده و هیولای اولی و ظهور بصورت نطفه طی می نماید. و بعد از شروع در سیر دوم و طی مراتب وجودی و استکمالات و ترقیات، که از آن بمعراج تحلیل «یعنی تحلیل احکام صوری از برای حصول جمع معنوی بین حقایق ناشی از احدیت وجود اصلی انسانی» تعبیر نموده اند؛ متصل باصل وجود می شود، و متصف بآخریت تابع آخریت وجود، مبداه المبادی می گردد. و بهمین مناسبت، سر «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» هویدا می گردد.

اینکه مصنف علامه گفت: «الانسان الکامل، لابدان یسری فی جمیع الموجودات کسریان الحق فیها»، و تمسک نمود بکلام خاتم الاولیاء علی بن

ابطال، مرادش این بود که ذکر کردیم. یعنی سیر انسان از مقام احدی و انصباح بحکم کثرات، منتزلاً الی الهولی الاولى، و بعد سیر در ماده نموده تا باول مرتبه و مقام حقیقت وجود و اصل گردد، و بعد از وصولی بحق، شروع بسیر در اسماء نموده و از سیر در اسماء، سیر در اعیان نموده، و بعد از سیر در اعیان ثابت، سیر در جمیع حقایق وجود در سفر ثالث بنماید. مرادش از سفر ثالث، همین است که ما دو سفر و سیر آن را بیان کردیم، و سیر سوم را بیان خواهیم نمود.

پس مظهر اسم اول و آخر هر دو انسان کامل ختمی است و سرّ «هوالاول و الآخر»، در این حقیقت نهفته است، کما اینکه سرّ «هوالظاهر والباطن» در آن پنهان و مستور است، و ادراک حقیقت انسان کامل، ملازم با شهود اولیت و آخریت حقست.

آنچه اول شد برون از جیب غیب	بود نور پاک او بی هیچ ریب
بعد از آن، آن نور مطلق زد علم	گشت پیدا کرمی لوح و قلم
یک قلم از نور پاکش عالم است	یک رقم ذریت است و آدم است
نور او چون اصل موجودات بود	ذات او چون معطی هر ذات بود
واجب آمد دعوت هر دو جهانش	دعوت ذرات پیدا و نهانش

اما اینکه مصنف علامه «قده» در آخر این فصل «فصل ثامن» فرمود: «وذلك في السفر الثالث الذي من الحق الى الخلق بالحق». این سفر، جامع سفر چهارم، مصطلح بین متأخرین است، کما ذکرناه تفصیلاً.

سوم، سیر من الله است. چون سالک بعد از انتهای سفر دوم، بغایت مقتضی عین ثابت خود رسیده است. و در این مقام، غیر از سیر الهی، از همه جهات فارغ است. این همان میری است که در اول توجه آن را واجد بود، و منشأ عروج استیداعی او گردید، و چون عین ثابت او مقتضی کمالات دیگری است، و در او امکان رجوع بخلق نه بنحو انصباح باحکام خلایق، بلکه بطریق بروز و ظهور و تجلی در مقام صحوب بعد از محو، و تمکین بعد از تلوین، و تمحض در تشکیک، بخلق رجوع می نماید و از ذات و صفات و افعال حق، خیر می دهد. سیر سالکان

در این قسم اخیر، مختلف است. برخی، مبعوث بتکمیل خود و برخی مبعوث به تکمیل غیر می شوند. ولی صاحب مقام تمحض و تشکیک، ناچار خلائق را بمقام علم و احدیت وجود دعوت می نماید.

چنین موجود و حقیقتی در مقام عود ثانی، متلون بالوان حکم سابق نمی گردد؛ اگر چه بواسطه عبور در مراتب وجودی و سیر در خلائق، بترکیب معنوی مناسب تحلیل وجود متلبس می شود. ولی این تلبس، از نوع تعققات، مانع انصبغات باحکام مراتب نمی باشد؛ چون احکام قبل که تنزل از مرتبه ای بمرتبه ای باشد، حاجب و مانع مسافر از شهود وحدت بود. این سیر که سیر سوم است، سیر از حق بخلق است، ولی سیر بالحق، چون وجود سیر کننده، وجودی حقانی است، و حق را در کثرات شهود می نماید، و هیچ یک از خلق و حق مانع از شهود دیگری نیستند، سالك چون بمقام تمکین بعد از تلوین رسیده است، دیگر از کثرات رنگ نمی گیرد، و منصف باحکام آنها نمی شود، و احکام کثرت حاجب بین او و حق نیست که: «نعود بالله من الحور بعد الکور».^۱

تنبيه

كما علمت ان للحقیقة الانسانية ظهورات في العالم تفصيلاً، فاعلم: ان لها ايضاً ظهورات في العالم الانسانی اجمالاً، فأول مظاهرها في الصورة الروحية المجردة، المطابقة بالصورة العقلية، ثم الصورة القلبية المطابقة بالصورة التي للنفس الكلية، ثم بالصورة التي للنفس الحيوانية، المطابقة بالطبيعة الكلية وبالنفس الحيوانية المنطبعة الفلكية وغيرها، ثم الصورة الدخانية، اللطيفة المسماة بالروح الحيوانية عند الأطباء، المطابقة للهيسولي الكلية، ثم الصورة الدموية المطابقة لصورة الجسم الكل، ثم الصورة الاعضائية المطابقة لاجسام العالم الكبير.

۱. حور، عبارت از نقصان بعد از زیادت است؛ لانه رجوع من حال الی حال. در حدیث نبوی است: «نعود بالله من الحور بعد الکور». معنای حور، نقصان و کور، زیاده است. بمعنی صلاح امور، بعد از فساد آن هم آمده است. مأخوذ است از: «نقص العمامة بعد لهما»، و مأخوذ است از: «کور العمامة إذا انتقض لهما» از زجاج نقل شده است: «نعود بالله من الرجوع عن الجماعة بعد الکور»، یعنی بعد از آنکه در جماعت بودیم، يقال: حار عمامة راسه، اذا لهما وقار اذا نقصها. لسان العرب.

وبهذه التنزلات في المظاهر الانسانية، حصل التطابق بين النسختين. وذكر الشيخ «ره» تفصيل هذا الكلام في كتابه المسمى بالتدبيرات الالهية في المملكة الانسانية، فمن اراد تحقيق ذلك فليطلب هناك.

حقيقت کلیه انسان، که مظهر تام اسم اعظم است، باعتبار آنکه مربی جميع مظاهر است، و هر موجودی از ظهور اسمی از اسماء جامع اسم اعظم، ظهور پیدا نموده است. عالم وجود، مظاهر تفصیلی و فرقانی عین ثابت اوست که متحد با اسم اعظم می باشد. از جمله مظاهر خارجی اسم اعظم، حقیقت انسانی موجود در این عالم است باعتبار وجود در عالم ماده و طبیعت.

اما اینکه عالم انسانی، مظهر اجمالی حقیقت انسانی است؛ آنستکه حقیقت انسان از ماده جسمانی و از تنزلات وجود تحقق پیدا نموده است، و بین او و حقیقت کلیه او که انسان کلی باشد، وساطتی از وجود برزخی و عقلی تحقق دارد، و وجود، بعد از سیر در عوالم عقول و برازخ، منزل بوجود مادی شده است؛ و وجود مادی بعد از استکمالات جوهری و استیفاء مراتب معدنی و نباتی و حیوانی، بمقام انسانی می رسد. و آنچه که در عوالم سافل بوجود تفصیلی موجود است، بنحو اجمال و وجود جمعی قرآنی واجد است. بملاحظه وجود مادی و دنیوی، جامع مراتب وجود معدنی و قوای نباتی، از تغذیه و تنمیه و سایر جهات آن می باشد، و باعتبار وجود حیوانی، آنچه که یک حیوان کامل تام الاعضاء، حساس، متحرک بالاراده داراست واجد است. علاوه بر وجود نفس ناطقه الهیه که عقل بالفعل و مدرک معانی کلیه است.

پس انسان، جمیع معانی متفرقه موجود در جماد و نبات و حیوان را واجد است؛ ولی بیک وجود جمعی. علاوه بر جهات مربوط بدایره وجود انسان، که آن را از حیوان متمیز می سازد، و یک وجود، منشأ انتزاع جمیع معانی موجود در انواع مجرد و مادیه است: باعتبار مقام تعقل کلیات، عقل تام بالفعل است در مقابل عالم عقول مجردة تامه. از عقل انسان، تعبیر بعقل لاحق می نمایند؛ باعتبار تجرد برزخی، موجودی است مثالی تام و تمام که از ماده جسمانی مجرد است.

بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، می شود یک وجود واحد، منشأ انتزاع

معانی متعدد موجود در یک حقیقت عریض و طویل بوده باشد. بنابراین آنچه که از معانی متفرق در عوالم وجودی، از عالم عقل و مثال و ماده، و مراتب و شئون آنها لحاظ شود، در وجود انسانی جمع است. و همین معنی، ملاک تطابق بین نسخه عالم وجود، و نسخه عالم اجمال انسانی است؛ بلکه انسان باعتبار سر وجود و مقام خفی و اخفی، جامع مراتب الهیه و ربوبیه است.

من کل شیء کنهه و لطیفه مستودع فی هذه المجموعه

حقیقت انسان باعتبار وجود جمعی عقلی، و بلحاظ تعقل کلیات، مرآتیی است که حقایق اشیاء در آن شهود می شود؛ و باعتبار بدن و قوای جسمانی، حقایقی را که در عالم ناسوت موجود است در بر دارد. از جهت همین تطابق، و جامعیت وجود انسان است که بطون مراتب وجود انسان، بعدد مراتب بطون قرآنی تفصیلی و صفحات و مراتب عالم وجود است. بهمان ترتیبی که ذکر نمودیم.

هر موجودی از موجودات عالم انسان، در خواص وجودی جهت مشترک ای را واجد است. ولی در نحوه تطابق مشرب اعلام اختلاف دارد. عموم حکما و علمای رسوم قائلند، که انسان نسخه مختصری از مجموع عالم وجود است، محققان از اهل کشف قائلند که انسان بحسب صورت، مرتبه آخر عالم وجود و بحسب مرتبه، مقدم بر جمیع حقایق است: «لان الله خلقه علی صورته. و خلق العالم علی صورة الانسان، كما قال «ص»: اول ما خلق الله نوری».

صاحبان ذوق از اهل کمال، و تابعان مشرب خاتم ولایت محمدیه «ص»، قائلند که غایت ایجاد کمال، جلاء و استجلاء است؛ و باید حق، خویش را با کمال ظهور بحسب ذات و اسماء و صفات در مظهر اکمل و مرآت اتم و مقام احدی جمعی جامع کمالات انسانی کامل مکمل محمدی شهود نماید. این حقیقت، دارای مقام غیب و صورت تفصیلی فرقانی، «مجموع عالم از عقل اول تا هیولای اولی» و صورت احدی قرآنی است. صورت احدی قرآنی، انسان کامل احدی احمدی است، که مقصود بالذات و اصل کامل آفرینش است؛ و عالم وجود، مقام ظهور تفصیلی اوست.

بنابراین، بر هریک از مشارب، تطابق بین دو عالم یعنی دو نسخه که عبارت از عالم وجود و عالم انسان کامل باشد، فرق دارد، کما لایخفی. علت اینکه حق، انسان را بصورت خود خلق نموده است، و تجلی در صورت انسان کرده است، آنستکه حقیقت انسان، جامع ترین حقایق و بحسب حیطة و احاطة وجودی، تمامترین موجوداتست. صورت انسان، نسخه متحصلة از حضرت الهیه است، که بر جمیع اسماء و صفات مشتمل است؛ بعلاوة اشتمال آن بر مرتبة امکان، که مشتمل بر جمیع ممکنات است. ما در مطاوی شرح بر این کتاب، مطالبی در تطبیق حقیقت انسان با حقایق موجود در عالم، بیان نمودیم. شیخ اکبر در کتاب: «التدبیرات الالهیه»، و شارح فرغانی در شرح بر تائیه، و شیخ جندی در رساله ای مستقل در این مسئله، کلماتی در تطابق جزئیات حقیقت انسان با مظهر تفصیلی خود «عالم وجود» امکانی، و حمزه فناری در شرح بر مفتاح بیان کرده اند، که ذکر آن مطالب در این شرح موجب تطویل است.^۱

از همه این اعاضم، شیخ کبیر محقق قونیوی در اواخر مفتاح الغیب و شارح فناری در این شرح در مقام تطابق بین این دو نسخه مطالبی بی نظیر دارد و این ترکیه در تمهید القواعد خلاصه شی از آن را بیان کرده است. باید توجه داشت که مطالب مفتاح الغیب قونیوی، حاوی عالی ترین مسائل در این بحث است که از جهاتی در عالم عرفان نظیر ندارد.

۱. رجوع شود به مصباح الانس، شرح بر مفتاح قونیوی، «چاپ تهران، ۱۳۲۳ هـ. ق، ص ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶».

کلمات شارح فرغانی در این باب نفیس تر از کلمات سایر اعلام این فن است. مرحوم استاد مشایخنا العظام، آقامیرزا هاشم در حواشی خود بر مصباح، مراتب وجود انسان و قرآن را بر طبق بیانات شارح فرغانی تقریر و تحریر نموده است. وقد ذکرنا هذه المسئلة في مطاوی هذا الشرح تفصیلاً.

الفصل السابع

الفصل التاسع

في بيان خلافة الحقيقة المحمدية «صلوات الله عليه» وانها قلب الأقطاب

لما تقرّر ان لكل اسم من الأسماء الإلهية صورة في العلم، مسماة بالماهية والمين الثابتة، وان لكل منها صورة خارجية، مسماة بالمظاهر والموجودات العينية، وان تلك الأسماء ارباب تلك المظاهر، وهي مربوبها، وعلمت ان الحقيقة المحمدية صورة الاسم الجامع الالهي، وهوربها، ومنه الفيض والاستمداد على جميع الاسماء، فاعلم: ان تلك الحقيقة هي التي ترب صور العالم كلها بالرب الظاهر فيها الذي هو رب الارباب، لأنها هي الظاهرة في تلك المظاهر كما مرّ.

فبصورتها الخارجية، المناسبة لصور العالم التي هي مظهر الاسم الظاهر، ترب صورالعالم، وبباطنها ترب باطن العالم، لأنه صاحب الاسم الاعظم، وله الربوبية المطلقة؛ لذلك قال «ص»: «خصصت بفاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة» وهي تصديره بقوله تعالى: «الحمد لله رب العالمين»، فجمع عوالم الاجسام والارواح كلها.

اين فصل از فصول نفیسه این کتاب و مشتمل بر مباحث عالیہ در بیان معنای خلافت و ولایت حقیقت محمدیه و اوصیاء معصومین و اولیاء محمدیین «علیهم السلام» است.

در این فصل، اثبات می شود ولایت خاتم انبیاء و جهت قطیبت و ظهور و

تجلی او در مظاهر جمیع انبیاء و اولیاء علیهم السلام، حقیقت محمدیه صورت اسم اعظم است، که جهت جامع جمیع اسماء است. در این فصل چند معنی باید بیان شود:

اول: معنای خلافت حقیقت محمدیه «ص».

دوم: نحوه قطبیت او نسبت باقطاب محمدین و سایر اقطاب قبل از ظهور خاتم الانبیاء، و نحوه تجلی آن حقیقت در مظاهر سایر انبیاء و اولیاء مبعوثین قبل از زمان او.

سوم: نحوه اعتبار اسماء و صفات در حق، و کیفیت ظهور آنها در اعیان ثابت در مقام علم حق و حضرت واحدیت، و کیفیت تجلی اسماء در حقایق خارجی، و نحوه مربی بودن اسماء نسبت باعیان ثابت؛ و بیان اتحاد عین ثابت محمدی «ص» با اسم اعظم؛ و چگونگی تربیت و ربوبیت آن حضرت نسبت بمظاهر تفصیلی خلقی؛ و کیفیت استمداد اسماء و مظاهر اسماء از حقیقت محمدیه «ص»؛ و نحوه ظهور اسم ظاهر و تجلی اسم باطن در اجسام و ارواح و ظواهر و بواطن.

در مباحث قبلی بیان کردیم، که حقیقت حق و وجود مطلق و لا بشرط عاری از قید اطلاق و لا بشرطیت است. ارتباطی با اشیاء و حقایق اسماء و صفات و اسم اعظم از آن جهتی که مشوب با تکثر علمی است ندارد. در نتیجه تجلی حق بفیض اقدس، که باطن اسم اعظم است، بلحاظ بطون و جهت وحدت این اسم، اسماء و صفات به تبع تجلی فیض و ظهور اسم اعظم بجهت وحدت و صرافت ظاهر شد؛ و چون اسماء حق باعتبار اضافه بممکنات منشأ وجود و ثبوت و تحقق صورتی در حضرت علمند، ناچار اعیان ثابت و ماهیات امکانیه در مقام علم، به تبع وجود اسماء و صفات ظاهر شده اند. حق باعتبار شهود ذات، علم بجمیع حقایق دارد، و متعلق علم در مقام احدیت، ذات است باعتبار جامعیت جمیع حقایق، و کثرات مقام واحدیت که مقام ظهور ذات است، بصور اسماء متعلق است. علم حق که اعیان خارجی باشند، در این مقام از یکدیگر ناچار تمیز دارند. ولی تمیز علمی و ثبوت مفهومی اسماء حق، که منشأ واسطه تجلی او در اعیان است، قهرأ

اضافه بحقايق خارجي دارد. متعلق اضافه بايد حقايقى باشد، كه از تجلي اسماء وجود خارجي پيدا مي نمايند. از آنجاايكه حق تعالي فاعل علمي است، و بر طبق علم، حقايقى را وجود مي دهد، بايد جهت ارتباط حقايقى با اسماءِ حق متمايز باشد. بنابراین، صورت تجلي حق و آنچه كه ظاهر وجود حق است، بدون واسطه يا به واسطه فيض اقدس، اسماء الهيه است. احديت، مقام بطون و اسماء، مقام ظهور حق در حضرت علميه اند، و اسماء، بواسطه آنكه ظهور ذاتي آنها است، داراي صورت و مظهرند. صورت و مظهر اسماء، اعيان ثابتة اند يا اعتبار وجود علمي، و اسماء، متجلي در اعيانند بواسطه صور علمي و اعيان ثابتة.

اسماء بوجه كثر، مرتبط بحق نيستند؛ لذا اسم الله، كه جهت وحدت و جامع اسماء است؛ و باين اعتبار عين فيض اقدس است، جهت رابط بين حق و اسماء متكرره و صفات متعدده است. بين حق و بين اسماء متكرره، حجاب نوري مظهر الذات و مندة الانيت والوجود، موجود است، كه باعتبار بطون، عين غيب وجود و باعتبار ظهور، فيض اقدس، منزه و مبرا از شوائب كثر است.

پس اسماء در مقام ظهور علمي و كشف در حضرت واحديت، محتاج بواسطه و خليفه غيب الهي احدي مي باشند، كه ميدي كشف اسرار كنوز و جواهر اسماءِ حق گردند. منشأ فتح بركات و منشأ انشقاق عيون خيرات و تجلي فيوضات از معدن فيض و تجلي نوري حق از صبح ازل، چنين حقيقي است كه از آن ابناء تحقيق، تعبير بخليفه الهي نموده اند، و نبوت و ولايت او ازلي است.

اسم در اصطلاح طايفه، حقيقت وجود را گويند يا اعتبار ملاحظه آن با صفتي از صفات، و تجللي از تجليات انوار جمال يا جلال، مثل عليم و قدير و سميع. فرق بين اسم و صفت، اعتباري است. اين اسماء، رابط بين حق و خلقتند. خلق صور اسماء، بلكه صور اعيان موجود در علمند و صور علمي صورت اسماء حقتند.

اسماءِ حق موجب و مقتضي مظهرند، و حق از جلابِ اسم در خلق تجلي مي كند، مثل تجلي او با اسم رحمان يا رحيم و رزاق و قهار و سميع و بصير، و هكذا با ساير اسماء، ظهور اسماء و تجلي صفات در اعيان متوقف است و تا در خارج، موجود مستحق رحمت نباشد، رحم و مرحومي محقق نگردد.

پس عین ثابت ممکن، صورت اسم حق است، و وجود ممکن، عبادتست از تعین و تمیز وجود حقیقی حق در مرتبه ای از مراتب ظهور، «مثل ظهور موجود عقلی و روحی و مثالی و مادی»؛ جهت تلبس او با آثار و احکام عین ثابت امکانی. پس ایجاد همان تجلی حق در عین ثابت غیر مجعول، ممکن است که مرآت وجود و آئینه ظهور حق باشد؛ لان الماهیات والاعیان الثابتة غیر مجعولة بلامجمولية ذاته

۱. برخی از اعیان محققان گفته اند: «اعلم ان الاثر لا یكون للوجود اصلا، من حیث كونه وجوداً قطعاً، بل لا ید من انضمام امر آخر ضعی، فیه یكون هوالمؤثر، وعلیه یتوقف الاثر، ولما كان امراً یكون محصوراً بین مرتبة وجود و تعدد اضافة الاثر الی الوجود، كما مرتمین اضافة الی المرتبة، ومرتبة الوجود المطلق الالوهیة. و الیها و الی نسبها المعبر عنها بالاسماء يستدلان، و المراتب كلها امر معقولة غیر موجودة فی اعیاننا، فلا اثر لالابطن اذیف نیته الی ظاهر، لغموض سره، و صعوبة ادراكه بدون الظاهر، فمرجمه فی الحقیقة الی باطن من ظاهر و فیه، فاعرف». اگر وجود مطلقاً اختصاص بمقام حق داشته باشد، و اعیان و ماهیات باقطع نظر از تجلی علمی و معنی حق مطلق، باطیل و اعدام باشند بوجه من الوجوه آثار مستند یحقیقی غیر از اصل وجود نمی باشد. چه از اقدامین از حکما و متألهان از اهل حق رسیده است: «اللامؤثر فی الوجود الالاه». و نیز بهمنیارد در تحصیل گفته است: «لیس لما بالقوة مدخلیة فی افاضة الوجود اصلا». تعین و محدود شدن وجود، ناشی از تنزل وجود از اسماء الطلاق بارض تقید است. غیر از حقیقت وجود، چیزی متصور نمی باشد که با انضمام وجود میده اثر گردد. ماهیت و عین ثابت، امر علمی است که از حد وجود انتزاع می شود، و وجود، بعد از تنزل معروض چنین امر موهومی می گردد. بنابر اعتباریت و وهییت چنین مفهومی، مبدئیت آن از برای اثر تناقض صریح است، مگر بالمجاز و الاعتبار چون اعیان ثابته با قطع نظر از وجود، حقیقتی ندارند، بلکه ماهیت با وجود هم بوی وجود را استشمام نموده است، و مفهومی ذهنی و اعتباری است.

حق آن است که آثار مستند باصل وجود حق است، ولی این وجود باعتبار تنزلات و قبول حدود، آثار مختلفی دارد، که آن آثار در شئون عامه مشترک و ببعضی از جهات مختلفند، و یک اصل واحد، جامع بین آثار است، و ظهور و وجود و آثار وجود و ظهور ماهیت خاص حق اول است. «الحق ظاهر ماغاب قط و الممكن فائب ما ظهر قط و الناس فی هذه المسألة علی عكس الصواب». در چشم ظاهر بین، آثار مستند باخلق است، ولی در نظر کسانی که اهل شهودند، حقیقت وجود با آنکه در خلفاء محض است، میده آثار است، و وجود منبسط، فعل اطلاقی اوست که در ملابس اعیان مستور است.

واجب بجلوه گاه عیان نانهاده گام
بر لبح صورت آمده، مشهور خاص و عام
برداشتنه زجلوه احکام خویش، کام
در جام عکس باده و در باده رنگ جام

ممکن ز رنگای هدم ناکشیده رخت
در حیرتم که این همه نقش غریب چیست
هر یک نهفته، لیک زمرآت آن دگر
باده نهان و جام نهان، آمده پدید

المقدسة الاحدية، عين ثابت امكاني، سبب انبساط حق و ظهور وجود مطلق است.^۱

۱. اعيان ثابتة باصطلاح عرفا و اهل الله، همان ماهيات كليہ اند. اعيان ثابتة معمولي نيتند. برخي در نفي معموليت اعيان گفته اند: اعيان ثابتة كه صور علمية حقتند از آن جهت غير معمولند، كه صورت علميه از برای حقايق خارجيه اند، و اتصاف بوجود خارجي ندارند. لذا راتحة وجود را استشمام نموده اند. معمول بايد وجود خارجي داشته باشد، همانطوريكه صور علمي اعم از كلي عقلي و جزئي خيالي از آنجهت كه وجود علمي دارند، معمول نيتند. جعل، تعلق بوجود خارجي مي گيرد نه به وجود علمي.

عبدالرحمن جامي در نقد النصوص، باین مطلب ایرادی وارد نموده است. ایراد او این است: «وهنا بحث حاصله: ان الماهيات الممكنة، كما انها محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي، كذلك محتاجة اليه في وجودها العلمي، سواء كان ذلك الفاعل مختاراً أوموجِباً، فالمجمولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً، قاينما وجدت كانت مصفة بهذا الاحتياج الى الفاعل، سواء كان اتصافها بينا او غير بين، وان فرالمجمولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي، كان الكلام صحيحاً والتقدير تكلفاً».

در اینکه آنچه از عدم خارج می شود، چه در ذهن تحقق داشته باشد، چه در خارج چون اولویت باقسامها باطل است احتیاج بعلمت دارد، و ملاک معمولیت استتدای بقیر است. باین جهت، صور علمیه هم قیام بهالم دارند، و ملاک معمولیت آنها احتیاج بعلمت است، باعتبار حصول در ذهن؛ ولی بنظر دقیق حکمی، صور ذهنی و موجودات علمی، از جهتی موجود خارجی اند و وجود خارجی دارند. ذهنی بودن و خارجی بودن، باعتبار مقایسه مفهوم با مصداق است. باین جهت، همه حقايق غير از حقیقت حق، معمول است. چیزی كه هست عرفا در باب اعيان ثابتة گفته اند:

چون اعيان از لوازم وجود حقتند، و حق بحسب نفس ذات غير معمول است، و اعيان هم صور اسماء و صفاتند، كه باعتباري عين ذات حقتند، غير معمولند. و حقايقی كه مرتسم در حضرت علمي باشند، نظير وجود ذهني و صور علمي، از برای ما نيست، و ارتسام حقايق در علم حق مستلزم محدوديتی است. مراد آنها از عالم اسماء و صفات و اعيان ثابتة و نحوه تقرر آنها در حضرت علميه، امری است كه بعد تحصيل خواهيم نمود. لذا اهل عرفان گفته اند: اعيان ثابتة غير معمولند بلا معموليت ذات مقننه حق؛ اگر حقيقتي غير معمول باشد، و لازمی داشته باشد كه از لوازم وجود خارجي موجود بوجود مجزا از ملزوم نباشد؛ بلكه بحسب واقع متحد با ملزوم باشد، و در واقع نفس الامر ملزوم و لازمی در بين نباشد، و باعتبار تحليل عقلي؛ ذهن لازم و ملزوم لحاظ كند، چنين لازمی عين وجود ملزوم است، و معمول هم نمی باشد. امر در عين ثابت و اسماء و صفات و لازم بودن آنها از برای ذات این نحو است، نه آنكه عرفا مثل مشاء بارتسام حقايق در ذات حق قائل باشند.

جامی، در تصحيح قول قائلان بعدم معموليت، گفته است: مراد آنها از عدم معموليت آنستكه

اسماء الهیه رابط بین اعیان ثابتہ و حقیقتِ حقند، و واسطه ارتباط بین حق و اسماء ربوبی حضرت اسم اعظم است، کہ هر اسمی را بمظهر خود متصل

→ ماهیات فی انفسها با قطع نظر از وجود، فقط ذاتیات خود از قبیل جنس و فصل را واجند. چنین حقیقتی در مقام ذات، یعنی مقام ثبوت ذاتیات از تجلیات ذات، احتیاج بجاعل ندارد. «ثبوت الشيء لنفسه ضروری و سلب الشيء عن نفسه محال». در بیان و تقریر مطلب گفته است: «فانك اذا لاحظت ماهية السواد مثلا، ولم تلاحظ معها مفهوما سواها، لم يعقل هناك جعل؛ اذا لمغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما، فيكون احدهما تلك الاخرى».

وی تصریح کرده است کہ بین ذات و ماهیات و جاعل، و آنچه کہ مربوط بامور خارج از ذات ماهیت است، ارتباطی وجود ندارد؛ در حالتی کہ معمول از لوازم شیر منفک جاعل است. بعد از بیان و شرح این مطلب کہ نقل آن ملازم با تکرار است گفته است: «و کذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود، بمعنى ان جعل الوجود وجوداً، بل تأثيره في الماهيات باعتبار الوجود، بمعنى ان يجعلها متصفة بالوجود، بمعنى انه يجعل اتصافها موجوداً متحققا في الخارج، فان الصباغ اذا صبغ ثوباً، فانه لا يجعل الشوب ثوباً ولا الصبغ صبغاً، بل يجعل الثوب متصفاً بالصبغ في الخارج، وان لم يجعل اتصافه به موجوداً في الخارج، فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضاً في انفسها مجعولة، بل الماهية في كونها موجودة مجعولة». این بود کلام محقق جامی در نقد الصوص، چاپ بمبئی، ۱۳۰۶ هـ ق، ص ۱۳. و فی کلام هذا العارف، موضع انظار کمالاً یغنی علی الناقد البصیر، و کما ذکره فی هذا الفصل هوس محض لا طائل تحته.

این عارف مشهور از قرار ظاهر کلامش، دوئیت واقعی و نفس الامری بین وجود و ماهیت قائل است. و از این نکته دقیق غفلت کرده است کہ وجود با ماهیت در خارج و ذهن و جمیع مراتب، غیر از مقام مفهوم و حمل اولی اتحاد دارد. عقل است کہ یک شیء خارجی را منحل بدو جهت وجودی و جهت ماهوی می نماید؛ ولی در واقع تفایر بین وجود و ماهیت نیست. لذا قیاس او وجود و ماهیت را به ثوب و رنگ، قیاس مضحکی است کہ: «یضحک به التکلی و یبکی منه المریس». رنگ بوجود خارجی زائد بر لباس است، و بدون وجود موجودند. صباغ لباس را لباس نمی کند، و رنگ را هم رنگ نمی کند؛ بلکه لباس را در مجاورت رنگ قرار می دهد و لباس رنگ بر می دارد، مثل اینکه جاعل، انسان را انسان نمی کند و قیام را هم قیام نمی نماید. بلکه انسان را بجعل مرکب قائم می گرداند. یک جعل بوجود انسان تعلق گرفته است، و جعل دیگر، بقیام. در جعل مرکب دو جعل لازم است، ولی جعل وجود و ماهیت جعل بسیط است. و آحادی قائل بتعدد خارجی و واقعی وجود و ماهیت نیست. در بخارج یک حقیقت موجود است، جمعی آن حقیقت را ماهیت می دانند، و برخی آن را وجود می دانند. پس آنچه کہ از علت و جاعل صادر می شود یا وجود است یا ماهیت. اتصاف ماهیت بوجود، امری عقلی است کہ عقیل بعد از صدور ماهیت یا وجود از یک حقیقت خارجی انتزاع می نماید، و مفاد الماهیت موجوده، ثبوت الماهیت است نه ثبوت چیزی از برای چیز دیگر. این

می سازد. پس اسم اعظم، متجلی در جمیع اسماء است. اولین مظهر از مظاهر اسم اعظم، مقام رحمانیت و رحیمیت ذاتی است. این دو اسم، از اسماء جمالیة ذات مقدس هستند، که شامل جمیع اسماء می باشند. در مباحث قبلی بیان کردیم که اسم رحمان صورت حقیقت وجود منبسط و اول مظهر او عقل اول است.

→ عارف، بین عوارض و اتصاف تحلیلی عقلی با عروض خارجی خلط کرده است، و از تحقیقاتی که قوم مثل شیخ و خواجه و دیگران، در این باب کرده اند، بکلی غفلت کرده است. خیال کرده است، ماهیت یک حقیقتی است و وجود یک حقیقتی، کار جاعل الصاق احدهما بدیگری است و هذا بمنزل عن التحقيق.

بنابراین، باید صادر از حق ماهیت باشد، و جعل بنفس تقرر و ذات ماهیت تعلق بگیرد. بنا بر این، جاعل، ماهیت را بعد از آنکه باعتبار نفس ذات مجعول قرار داد، قهراً مجردیت مصدری از آن انتزاع می شود، و در اتصاف احتیاج بجاعل ندارد، و در ثبوت و تقرر ماهوی هم مستغنی از جعل است؛ چون ماهیت بعد از افاضة از حق قهراً منشأ انتزاع جنس و فصل است، و از حاق ذات خارجی آن وجود انتزاع می شود. اگر کسی بگوید: نفس تقرر ماهیت، ارتباط بجاعل ندارد و آنچه که خارج از ذات ماهیت است از وجود و وحدت و کثرت و علیت و معلولیت، در مقام مقایسه با ذات ماهیت خارج از حاق ماهیت است. این خود اشکالی است بر اصالت ماهیت، چون باید بین جاعل و مجعول ارتباط باشد.

اما اینکه گفت: وجود هم در وجود بودن احتیاج بعلت ندارد، اشتباه بزرگی کرد؛ چون مفهوم وجود صادر از علت نیست، آنچه از علت صادر می شود، نحوه تحقق خارجی وجود است، و از جاعل صادر می شود حقیقتی که عین ربط بجاعل است، و از خود استقلال ندارد، و اضافه بعلت ذاتی آن است. و چون وجود نامحدود و صرف خارجیت ندارد، و فقط حق است که صرف الوجود است، از حد وجود و نفاذ هستی ماهیت انتزاع می شود. و عقل ماهیتی و وجودی و اتصافی لحاظ می کند که در خارج واقعیت ندارد، و در خارج بیش از یک وجود چیز دیگر نیست، که بالذات مصداق وجود بالعرض مصداق ماهیت است، و جعل وجود با ماهیت جعل بسیط است نه ترکیبی، کما اینکه خواجه در شرح اشارات بآن تصریح کرده است. و چون حق تعالی وجود محض است، تجلیات او هم باید سنخ وجود باشد، زیرا ذات ماهیت امری است که فی نفسها نه موجود است و نه معدوم. چنین حقیقتی از علت صادر نمی شود، آنچه صادر می شود، باید نفس خارجیت باشد، نه امری که مساوی النسبه نسبت بوجود و عدم باشد. لذا ماهیات صلاحیت از برای خارجیت ندارد. «الایحیاء الثابتة ماشمت رائحة الوجود، ولم تشم». لذا در فصول اوائل کتاب محقق قیصری، فرمودند، که اعیان ثابتة باعتبار آنکه تمین و ظهور هستند، وجودات خاصة علمیه اند، برای بحث تفصیلی این مطلب، رجوع شود به تعلیقات نگارنده بر مشاعر ملاصدرا، چاپ مشهد، ۱۳۴۳ هـ.ق، ص ۱۰ تا ۱۵۰.

به‌مین جهت، رحمت حق سبقت بر غضب او دارد. بعد از ظهور اسماء جمالیه، نوبت بظهور و حکومت اسماء جلالیه می‌رسد.

اسم اعظم خلیفه و واسطه در ظهور و اظهار و افاضه خروج مکنونات، مستکن در عالم غیب محض، و منشأ انصاف حق با اسماء جمال و جلال است؛ چون جمیع انبیات در باطن وجود غیب حق استهلاک دارند، و با قطع نظر از واسطه و خلیفه، اظهار و ابراز «ما کمن» حکمی ندارند و در غیب محض مستورند.

اسم اعظم و خلیفه رحمانی، که باعتبار وجود عین حقیقت محمدیه «ص» است، در جمیع مظاهر و مرئی اسماء و صفات سریان دارد. سریان او سریان مجهول الکنه و الحقیقه است، نظیر سریان نفس در مظاهر غیب و شهادت وجود خود؛ و چون در مقام ذات تعین ندارد، سبب تعین و ظهور اسماء و مظاهر اسماء است. بنابراین، اسم اعظم نسبت با اسماء و مظاهر اسماء لا بشرط و عاری از جمیع قیود است، حتی از قید اطلاق. و اسماء دیگر، اعم از کلی و جزئی، بشرط شیء نسبت باین اسم اعظمند. نفس ناطقه انسانی، بهترین وسیله از برای کشف حقایق غیبی است، نفس در مقام ذات و مراتب سرّ و خفی و اخفی، لا بشرط است و نسبت به مراتب تعینات خود، از قبیل عاقله و واهمه و متخیله و سایر مجالی و مظاهر ظاهری و باطنی خود، بشرط شیء است.

•••

اولین تکثری که از تجلی احدی حق در عالم واقع شده است، تکثر و تمایز در مقام واحدیت و حضرت علم و عالم اعیان ثابته است، که از آن تعبیر بکثرت اسمائی نموده‌اند. خلیفه حق که اسم اعظم و حقیقت محمدیه باشد، در این موطن متلبس بکثرت اسمائی و صفاتی گردیده است.

این کثرت، مبدی جمیع کثرات و منشأ جمیع فعلیات و مفتاح باب خیرات و برکات است. مبدی جمیع تعینات خلقی، همین مرتبه از وجود است که از آن تعبیر بمقام «رؤیة المجمال مفصلا» نموده‌اند. افق هر اسمی که نزدیکتر بمقام فیض اقدس و تجلی ارفع اعلاست، وحدت آن اتم، از شوائب کثرات ارفع است. هر اسمی که افق آن دورتر بمقام منبع این فیض است، کثرت در آن تامتر و

جهات ظهور در آن خفی تر است، اسم اعظم «اسم الله» الهی، با آنکه جامع جمیع متکثرات و مبدأ کافه تعینات است؛ چون باعتبار وجه غیبی نزدیکتر بفیض اقدس است، بلکه باعتباری عین فیض اقدس است؛ از این جهت منزله از کثرت است، اگرچه از این جهت هم رایحه کثرت از آن استشمام می شود. واحد حقیقی، همان حق مطلق و وجود صرف عاری از جمیع تعینات است.

بدیعه ملکوتیه

این که گفتیم اسم اعظم الهی، جامع جمیع اسماء حق است، حتی اسم رحمان که صورت وجود و تجلی حق بفیض مقدس است، سنده این اسم اعظم است؛ متفاوت ندارد با آنچه که در مسفورات اهل الله ذکر شده است که: هر اسمی از اسماء الهیه، جامع اسماء متعدد است. و هیچ اسمی در مقام ذات و جوهر حقیقت ناقص نیست، و احاطه بر اسماء و مظاهر مختلف دارد؛ بلکه هر اسمی از اسماء، جامع جمیع اسماء و مشتمل بر جمیع حقایق است. هر اسمی بوجهی متحد با ذات حق، و ذات حق متحد با کافه اسماء و صفات کمالیه است. عینیت صفات با ذات و اتحاد ذات با جمیع صفات مقتضی این معنی است. بنابراین، هر اسمی باعتبار اتحاد با ذات حق در مقام احدیت وجود، مشتمل بر جمیع اسماء و صفات است.

تحقیق کلام آنکه، اینکه گفته می شود: برخی از اسماء حق از اسماء جمال، و بعضی از اسماء، اسماء جلالیه اند؛ باعتبار ظهور اسمی و خفاء اسم دیگر در باطن این اسم می باشد. اسم رحیم، مثلاً صفت رحمت و احکام آن ظاهر و مسخط در باطن وجود آن مستور است. پس اسم جمال، ظهور جمال و رحمت و لطف و بطون جلال است. اسم جلال ظهور حق بصفت قهر و غلبه است، و باطن آن رحمت و شفقت است. ظاهر در باطن مخفی و بطون در ظهور مخفی است همچنین اسم اول و آخر.

اما اسم اعظم که رب اسماء است، در نهایت اعتدال و استقامت است و هیچ یک از صفات در مقام ظهور بر دیگری غلبه ندارد. علت این اعتدال، جامعیت اسم

اعظم و احاطه او بر اسماء کلیه و جزئیه است، و باعتبار احاطه و سریان در جمیع مظاهر، مقوم و محیط بر جمیع اسماء و مظاهر است؛ و خاصیت هر حقیقت کلی و جامع، دارا بودن جمیع مراتب بطون و ظهور آن مراتب که مقوم باو محاط نسبت بآن هستند، می باشد.

از باب مثال افراد حزئی منتشره خارجی انسان بصفات متعدد و متضاد وجود دارند، و اجتماع آنها بایکدیگر امکان ندارد؛ ولی حقیقت کلی انسان که شامل همه افراد و متضمن جمیع خصوصیات است، چون متصف بوجود بیعی احاطی است، سریان و ظهور در جمیع تضادات دارد. سعه وجود او، مقتضی جامعیت نسبت بمتقابلات است. در حکمت تمالیه بیان شده است که نفس در مقام واجدیت معانی و خزینه بودن آن نسبت بصور مختلف متعدد، چه در کلیات «صور معقوله» در غیب وجود نفس»، و چه در جزئیات «صور موجود در خزینه خیال»، جامع تضادات و مشتمل جمیع متخالفات است. لذا حق اول در عین ظهور، باطن و در عین بطون، ظاهر و در عین اولیت، آخر و در عین آخریت، اول است. «هو الله الذی لا اله الا هو، عالم الغیب والشهادة، هو الرحمان الرحیم، هو الله الذی لا اله الا هو الملك القدوس، السلام المؤمن المهیمن العزیز الجبار المتکبر، سبحان الله عما یشرکون. هو الخالق الباریء المصور له الاسماء الحسنی، یسیح له ما فی السماوات والارض و هو العزیز الحکیم».



چون دین اسلام و شریعت حقیقت محمدیه «ص»، مبتنی بر مقام جمع و تفصیل است و حقیقت محمدیه «ص»، مظهر اسم اعظم و جامع مقام جمع و تفصیل و مظهر مقام جمیع اسماء و تفصیل صفات است، در این آیه «هو الله الذی لا اله الا هو عالم الغیب و الشهادة» اشاره به جمع و تفصیل شده است.

چون علم، مبدء تفصیل است و عالمیت حق همان تمیز حقایق و اعیان ماهیات و در عین جمع، یعنی صور ماهیات در عالم غیب است. «هو الرحمان الرحیم» باعتبار افاضه وجود بر ماهیات ممکنات و مظاهر وجود در بدایت وجود، و افاضه کمالات وجود باعتبار نهایت.

حق در این مقام، توحید ذاتی را باعتبار جمع تکرار نموده است؛ چون کثرات معتبره ناشی از تفصیل صفات، منافات با وحدت ذاتیه ندارد. «الملك القدوس» باعتبار غنای مطلق ذات او و احتیاج حقایق بآن ذات غنی مطلق، و مدبّر کل و ایجاد کننده نظام تام و تمامی که اکمل از آن متصور نیست، و مجرد از ماده و شوائب امکان در جمیع صفات بنحوی که در ایصاف بکمالات حالت منتظره ندارد، و هیچ صفتی در او بالقوه نیست می باشد. «السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر»، اشاره است به میرا بودن او از نقائص؛ و نازل کننده آرامش و سکینه بر قلوب مؤمنین؛ و حافظ اهل ایمان در حالت امن و آرامش از هر امری که باعث تزلزل قلب و نقص در ایمان شود. در حد اعلاي قوت و قدرت است بنحوی که احدی بر او غلبه نمی کند، و بر همه غالب است و مسلط و قاهر بر جمیع حقایق؛ و باعتبار علو مقام، احدی بمقام کبریائی او راه ندارد، و هیچ موجودی توانائی معیت با او در وجود و تقارن با او در مرتبه ذات ندارد.

حقیقت او خالق کل، و تقدیر کننده مظاهر اسماء و صفات خود، و معطی اعیان ثابتة و قوایل امکانیه، و ظاهر کننده حقایق از مقام ذات به مقام علم و از مقام علم و تمیز مفهومی بمقام تفصیل و تمیز و تعدد وجودی و قدر خارجی، و جاعل حقایق در اعیان بصورت تفصیل و مظاهر اسماء و صفات است.

اسماء حسنی و صفات علیای خود را بصورت مخلوقات ظاهر نموده، و حقایق مکنون در غیب وجود خود را بصورت موجودات و مخلوقات ابداعیه و مظاهر محسوسه در آورده است، که بلسان اسماء و صفات او را تسبیح و تقدیس نمایند. در این آیات، تصریحات و اشارات و لطایف دقیقی حاکی از اتحاد و یگانگی صفات کلیه، از جلالیه و جمالیه و اسماء ذاتیه و صفاتیه و افعالیه با ذات مقدسه احدیه موجود است.

صفات و اسماء متجلی در مقام احدیت و حضرت علمیه، همان تجلیات و رقابتی وجود حقند و از قبیل أعراض حاله در ذات حق نیستند، و از ظهور حق بکسوات اسماء و اعیان ثابتة متجلی شده اند، و حقیقت اسماء و صفات باعتبار باطن ذات، عین حقیقت غیبی واجب الوجودند.

توهم نشود، که اسماء در مقام احدیت بحسب وجود خارجی حقایق، زائد و عارض بر اصل وجود حقند: «و ذر الذین یُلحدون فی اسمائهم» و فی التنزیل: «ادعوا الله و اودعوا الرحمان ایا ماتدعوا فله الاسماء الحسنی». مسلک اهل توحید در این مسئله، همان مختار محققان از حکما است که گفته اند: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء». عرفا از این عبارت تعبیر نموده اند: که وجود باعتبار احدیت جمعیه، کلی الاشیاء است. وحدت الهیه، همان وحدت احدیت جمعیه است، که ابنا توحید از آن بوحدت حقیقی تعبیر نموده اند. «ان الذات الاحدیة باحدیة جمعها، تجلی بالفیض الاقدس».

و از این احدیت جمع و بسیط الحقیقه کل الاشیاء، حضرت صادق (ع) به: انه تعالی شیءٌ بحقیقه الشیئیه. و مراد از شیء شئییت وجودی است. فیض اقدس، همان خلیفه الهی است که مبدء ظهور «ما کمن» فی غیب الذات است، که روح خلافت حقیقت محمدیه، ورب و مبدء و اصل خلافت و ولایت و قطبیت در جمیع عوالم وجودی است. بعد از تدبر تام در معانی آنچه که در این باب ذکر کردیم، می پردازیم بشرح کلمات مصنف علامه در این فصل «فصل ناسع»:

•••

علت اینکه حقیقت محمدیه «ص»، قطب الاقطاب است: آنستکه از برای اسماء الهیه صورت و ظاهر و رقیقه ای در حضرت علمیه موجود است، که از تجلی حق بفیض اقدس ظاهر شده است. هر اسمی، اعم از اسماء جمالیه و جلالیه، بهمان بیانی که ذکر شد، دارای رقیقت و ظاهری است، که در آن تجلی و ظهور نموده است. این اسم با ظاهر و مظهر خود وجوداً اتحاد دارند، ولی اتحاد حقیقت و اصل با رقیقت و فرع، از صورت و رقیقه اسماء الهیه، تعبیر باعیان ثابت نموده اند. اسماء، صورتی نیز در خارج دارند، که از صور خارجی تعبیر بمظاهر خارجی اسماء نموده اند. و در لسان بعضی از اهل تحقیق، از مظاهر خارجی، بصورت و مظهر عین ثابت موجود در حضرت واحدیت تعبیر شده است. باین معنی که اعیان ثابت، مظهر اسماء الهیه، و اعیان خارجی مظهر عین ثابت موجود در مقام علم اند؛

كما اینکه صفات و اسماء الهیه، مظهر حضرت احدیت وجودند. اسماء الهیه، مربی و ارباب مظاهر خارجیہ اند.^۱ و رابط بین حق و خلق، اسماء الهیه اند، و حقایق خارجی مربوب و مظهر اسماء حق و اشعه و لمعات و فروع و اقیاء و ظهورات و تجلیات جمال مطلقند.

۱. اسم رب، همیشه مضاف بغير است، و باعتبار استعمال لغوی دارای پنج حکم ملازم با پنج صفت است: پنج حکم عبارت است از ثبات، سیادت، اصلاح، ملک و تربیت.

از خواص رب، آنستکه مصلح و مالک و سید و ثابت و مربی باشد. اما مصلح بودن حق، نسبت بممکنات، آنستکه ذات ممکن متساوی النسبه نسبت بوجود و عدم است بقای ممکن در عدم، بدون وجود ضروری است. ترجیح جانب وجود، و رسانیدن هر ممکن را بکمالات لاین خود و رعایت حق ماهر الانفع در رسانیدن هر موجودی را بکمال تام، خصوصاً نسبت بانسان است؛ با آنکه خود غنی بالذات و احتیاج بهیچ موجودی ندارد، از برای اظهار کمالات خود که سبب تکمیل عبد و رسیدن او بمراتب کمالیه است جمیع جهات استکمال را از بیعت رسل و انزال کتب و اعطای عقل و قوه تمیز و سایر امور فراهم نموده است.

سیادت به این معنی از برای حق بنحواتم موجود است؛ چون سید کسی را گویند که مورد احتیاج و افتقار غیر باشد. حق از آنجائیکه غنی مطلق است و ممکنات فقیر مطلقند باعطاء وجود و ابقاء وجود. و انقضائه کمالات بر ممکنات، سبب احتیاج و اقتضای وجود امکانی می نماید یا اینکه وجود امکانی عین احتیاج و فقر بغير است.

از وجود ممکنات، برخی از ابناء تحقیق بوجود فقری تعبیر نموده اند. و الغناء ذاتی للحق و الفقر ذاتی للممکن، بل الاول بكون عین الغناء، و الثانی عین الفقر، برگشت حقیقت غنی بوجوب ذاتی حق است؛ اگر چه از آن تعبیر بصفه سلبی نموده اند. اما حکم ثابت که بحق اطلاق شده است، عبارت است از دوام و ثبات و ازلی بودن وجود او و عدم جواز طریان عدم در ذات آن موجود بوجه ن الوجود. و امتیاز او با لذات از حقایق خارجی.

وجه مالکیت حق نسبت بملک و ملکوت از بدیهیات است. ملاک این مالکیت، احاطه قیومی آن وجود مطلق است نسبت بوجودات مضافه، و روابط محضه؛ بحکم بمایشاء و بفعل ما یرید وله الامر والخلق. از آنجائیکه موجودات احتیاج بادامه فیض وجود دارند، و حق باید اشراق نور خود را مستدام بدارد، و اگر لحظه ای فیض او بمال نرسد، موجودات در هلاک ابدی بسر می برزند حق تعالی مربی حقایق و رب عالم خلق و امر است.

اما صفات خمس لازم احکام مذکور، عبارت است از تلوین مقابل ثبات، و عبودیت مقابل سیادت، اعدام و اهلاک مقابل اصلاح و ابقاء، و ایجاد بمملوکیت مقابل نسبت مالکیت، حقیقت تربیت معنای کلی و وسیع است که شامل معظم تدبیر وجودی می شود.

حقیقت محمدیه «ص»، همانطوری که قبلاً بیان شد، صورت اسم جامع الهی و مرئوب اسم اعظم است، و چون هر صورت و مظهری با ظاهر و اصل متحد است، عین ثابت محمدی «ص» با اسم اعظم در وجود خارجی اتحاد دارد؛ بلکه بنظر تحقیق، حقیقت محمدیه «ص»، عین فیض اقدس و اسم اعظم است باعتبار جهت وحدت. باین اعتبار حقیقت خاتمیه، در حضرت واحدیت متجلی در جمیع اسماء، و باعتبار وجود خارجی متجلی در جمیع مظاهر است، و فیض و استمداد از وجود پاک او بجمیع موجودات می رسد، و مربی جمیع صور و مظاهر عالم وجود است. و چون حقایق عالم دارای جهات ظهور و جهات بطونند، باعتبار مظهریت، اسم ظاهر، بلکه باعتبار ظهور ذات مربی و مبدی فیوضات، و بحسب باطن حقیقت و ذات مرئی باطن ذات حقایق است. و خاصیت اتحاد با اسم اعظم که جامع جمیع اسماء است، تجلی در جمیع حقایق و ماسوی الله می باشد.

بنابراین، حقیقت محمدیه بر بوییت مطلقه، مرئی عوالم وجود از عنصری و مثالی و مراتب روحی و عقلی است.

اشیا بحسب بطون ذات، مظهر اسم باطن، و باعتبار ظهور، مظهر اسم ظاهرند، و حاکم بر اسماء ظاهریه و باطنیه اسم اعظم و اسم جامع الهی است. چون افتتاح وجود بتوسط اسم اعظم و باطن حقیقت احمدی است. حضرت فرموده است: «خصصت بفاتحة الكتاب و خواتیم سورة البقرة». و چون اسم الله، مبدی افتتاح ظاهر و باطن وجود است، و انسان کامل بتوسط این اسم متجلی در جمیع اسماء و مظاهر اسماء است از حضرت جمع وجود واحدیت هستی وارد شده است: «الحمد لله رب العالمین». پس مربی جمیع عوالم از اجسام و ارواح، همین حقیقت کلیه الهیه است.



سر اختصاص رسول امی عربی بفاتحة الكتاب، مظهریت او نسبت بجمیع اسماء حسنی و صفات علیاء است. مثل سایر انبیاء اختصاص بمظهریت و ظهور اسمی دون اسمی ندارد. بیان این مطلب و سر اختصاص او بمظهریت تامه و اختصاص تام او بفاتحة الكتاب، از غوامض معارف است. فهم تام و کامل آن

اختصاص بمحققان از اهل توحید دارد، غیر این طایفه «رضی الله عنهم»، در این مطلب از مکان بعید ندا می کنند. «فهم لعمرى ينادون من مكان بعيد».

آسَد طرق و صراطات نبلی بکمال، صراط و طریقه حقیقت محمد «ص» علیه السلام، و ائمه تابعان و وارثان مقام و علوم او احوال او بند، که جامع بین تنزیه و تشبیه و فرق و جمعند. حقیقت این طریقه مستقیمه در سوره فاتحه الکتاب مسطور است، از بیان حقایق موجود. سرّ اینکه حقیقت محمدیه «ص»، اختصاص بمظهریت اسم الله دارد، و از وجود او امداد بموجودات می رسد، از تفسیر این سوره معلوم می شود.

در «بسم الله الرحمن الرحيم»، اسراری نهفته است. اسم هر شیء معرف آن شیء است. اسماء حق تعالی، صفات متعدده متقابله اند که ذات بآنها اتصاف دارد و منشأ تقیید وجود مطلق صرف می باشند و باعتباری جمیع حقایق، اسماء الهیه اند؛ چون ظاهر و مظهر در وجود خارجی اتحاد دارند. نحوه اتحادی که مجهولة الکنه والحقیقه است. جمیع حقایق وجودی و اسماء الهی و یا مظاهر، باعتبار هویات و خصایص دلالت بر ذات و صفات حق می نمایند. «الله» اسم ذات متصف بصفات و اسماء است، و باعتبار اصل هویت، جامع جمیع اسماء است. بهمین جهت، بآن اسم اعظم اطلاق نموده اند، و حقیقت محمدیه باعتباری اصل وجود و حقیقت عین این اسم است، و عین ثابت او صورت و تعین این اسم اعظم است. لذا سیمت سیادت باعیان ثابت جمیع ممکنات دارد. کما حقیقناه فی مطاوی هذا الشرح.

رحمان اسم حق است، باعتبار آنکه مفیض اصل وجود است در بدایت وجود و ایجاد. لذا جمعی آنرا صورت اسم الله و جامع جمیع اسماء دانسته اند. و فرق آن با اسم الله و اعظم مثل فرق بین وجود منبسط و عقل اول است، که باطلاق و تقیید، و اجمال و تفصیل با یکدیگر فرق دارند. فاقهم هذا فانه مفتاح مفاتیح المعرفة في مسألة مظهرية الاسماء كما حقیقناه آنفا و سنحقیقه ایضاً.

اطلاق اسم «رحیم» بحق تعالی، باعتبار آنستکه مفیض کمالات و شئونات معنوی بر حقیقت انسان است. باعتبار نهایت اصل وجود در همه ساری است.

خصوصیاتی نیز علاوه بر اصل وجود در مقام قوس صعود و نهایت وجودی، در حقیقت انسان لحاظ شده است، که از این جهت مظهر اسم رحیم است. باین معنی در بعضی از روایات واردۀ از اهل بیت عصمت «و ائمتنا المعصومین ارواحنا لهم الفداء» تصریح شده است. منشأ اعتبار این اسم «رحیم»، صورت انسان کامل جامع بین رحمت عامه و خاصه ای که حکایت از مظهریت ذات وجود مطلق می نماید می باشد. لذا صورت انسان کامل ختمی، اسم اعظم و خلیفۀ تام و تمام حق است. لذا وارد شده است: «معرفتی بالنورانیة معرفة الله». خاتم ولایت این خلیفه، نیز همین حکم را دارد، و مظهر نام است، و میزان و معیار کاملی حقایق اسلامی است. لذا بعلی علیه السلام «میزان الاعمال» اطلاق شده است؛ و جامع کمالات جمیع انبیاء است. لذا حضرت رسول او را بهمین عنوان معرفی کرده است، و خود را با او در موطن اصلی وجود متحد دانسته است و گفته است:

اگر کسی بخواهد کمالات مخصوص هر نبیی را به بیند، «فلینظر الی علی بن ابیطالب». بلحاظ همین جامعیت پیغمبر گفته است: «اوتیت جوامع الکلم». چون اختصاص بمظهریت ذات حق دارد و سایر کامل از انبیاء از تجلیات اسمائی حقند.

و نیز وارد شده است: «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق». سیر در احوال آنحضرت در زمان حیات ظاهری، معرف اخلاق و ملکات تام و فوق التمام و محیر العقول اوست.

مقام و مرتبۀ الوهیت محتجب در صورت رحمت انتشاریه و ساریۀ در حقایق اکوان است؛ چون رحمت وجودی حق همه را فرا گرفته است، و ظهور این رحمت در صورت حقیقی انسان است. لذا از امام محقق سابق جعفر بن محمد (علیهما السلام) مأثور است که صور انسانیۀ بزرگترین حجت خدا امت است. و این کتابی است که حق بدمت خود آن را نوشته است. اشاره باینکه بین انسان کامل و حق در خلقت واسطه ای وجود ندارد.

«و غیر ذلک من الاخبار التی وردت عنهم «علیهم السلام» بلسان الاشارة».

در حدیث آمده است که خداوند آدم را بصورت خود خلق کرده است.^۱ «الحمد لله رب العالمين»، یکی از آیات قاتحة الكتاب است که اختصاص به نبی ما دارد. حمد اختصاص بحمد قولی که عبارت از «الحمد لله» است. ندارد؛ چون الفاظ از برای روح معانی وضع شده اند نه جسد و قالب. بهر نحوی و طریقی. که حامد کمالات محمود را ابراز و اظهار نماید، حمد تحقق پیدا کرده است. لذا جمیع موجودات، حق را تسبیح و تحمید می نمایند. در کلام الهی باین معنی در مواضع متعدد اشاره شده است. در کلمات نبویه و ولویه، نصوص و ظواهر و اشارات و لطایف زیادی بر این معنی که حقایق وجودیه و موجودات، اعم از ناطق و صامت حق را حمد می نمایند، موجود است.

موجودات باعتبار خصوصیات وجودی و وجدان کمالاتی که از حق بآنها افاضه شده است؛ و باعتبار وجود قوه کمالات و انتقال از نقص بکمال و وصول به غایات وجودی خود، حق را از شریک و صفات نقص و عجز تنزیه می کنند. چه آنکه هر مقیدی حاکی از مطلق، و هر ناقصی که طالب کمال است، حکایت از کامل مطلق می نماید. حقایق ممکنه، چون مجلای فیض و ظهور حقتد، و از خود چیزی ندارند، نحوه وجود آنها همان اظهار کمالات حق سرمد است. مبدء افاضه جمیع نعم، از ظاهری و باطنی مثل صحت و رزق و معرفت و علم، حق اول تعالی مجده می باشد. مبدء کل و حافظ کمالات امکانه اوست. باعتبار آنکه مذهب نظام وجودی است، رب و پروردگار عالم است. رجوع همه اشياء بسوی اوست، و کمالات اشياء در حقیقت از اوست.

۱. این حدیث و برخی دیگر از احادیث که از حیث مضمون متقارنند، در کتب عامه نقل شده است. برخی در سند و جمعی در مضمون آن خدشه کرده اند، ولی از طرق خاصه و علمای امامیه مضامینی قریب باین مضمون وارد شده است، که مؤید روایات مرویه از طرق عامه است. معنای این احادیث در نهایت تمامیت و صحت است، و شکی نیست که حقیقت محمدیه علیهم السلام، واسطه در خلقت می باشند. این معنی متواتر است و شکی در افضلیت او از جمیع کائنات نیست. ما در مقام بیان ادله نقلیه و عقلیه بر اتحاد روحی و توری حضرت ختمی با ائمه طاهرین، باعتبار باطن مقام ولایت؛ این مطلب را مشروحاً بیان خواهیم نمود.

حقایق وجودی در قیامت کبری، مضمحل در حیطه جمال و جلال حق می شوند؛ و همه تعینات امکانی در حال فنا و حق در آن روز بصفت «قهار» تجلی می کند. تجلی حق با اسم قهار منشأ زوال تعینات می گردد، و همه حقایق در وجود حقیقی مستهلک می شوند. ملاک مالکیت او در روز جزا همین است. پس حمد باعتبار جمیع مراتب اختصاص باو دارد، و برگشت همه حقایق باوست، وجود امکانی، وجودی عاریتی و مجازی است که از حق ظاهر و بحق منتهی می شود. لذا بعد از آنکه حق را مستحق حمد واقعی دانست؛ زیرا مبدا همه کمالات اوست و حمد مخصوص محمود است، بصفات و کمالات، مبدا کمالات ظاهری و باطنی، عام و خاص اوست دو اسمی که دلالت بر کمالات اولی و ثانوی می نماید، بعد از جمله «الحمد لله رب العالمین» ذکر نمود، که «الرحمان الرحیم» باشد، و چون تعینات امکانی در آخرت بواسطه تجلی حق با اسم قهار محو در ظهور و تجلی ذاتی حقند، فرمود: مالک یوم الدین؛ با آنکه مالک ملک و ملکوت است، در جمیع اوقات و ازمنه. اتم مراتب حمد، حمد حق است، ذات خود را در مقام احدیت وجود، و باعتبار ابراز و اظهار کمالات موجود در ذات را در مقام واحدیت است.

مرتبه دوم حمد، حمد حق است ذات خود را در مقام ظهور در ملابس و تعینات اسماء و صفات و مرتبه حضرت علمیه و مقام اعیان ثابته. بعد از این مقام، مرتبه ظهور حق است بصورت عقل اول، و ظهور در جمیع مراتب تا عالم هیولی کلی. در جمیع این مراتب، چون حق متجلی است، حامد حقیقی خود اوست. «وهو الحامد والمحمود فی البداية والنهاية و ما بينهما فی مقام الجمع علی السنة التفصیل». مجلای ظهور و اظهار جمیع مراتب حمد، از واحدیت و عالم ارواح و نفوس و برانخ، حقیقت انسان کامل است. بواسطه حمد حق در مقام احدیت وجود، و ظهور ذات از برای ذات و محمود و معبود کل، حمد حق از مجلای وجود او سریان در جمیع مراتب می نماید. باین اعتبار بعد از حمد در مقام احدیت وجود، یعنی حمد حق ذات خود را بظهور در ملابس اسماء بنحو کثرت در وحدت «كالشجرة فی النواة»، حمد انسان کامل مکمل محمدی است در جمیع مراتب و

مظاهر حمد^١

از آنجا که حق تعالی بوسیله کلام خود در عبادش تجلی بملایس صفات نموده است، بندگان خاص، عظمت و بهاء و جلالت و کمال قدرت حق و تمام جلالت او را شهود نموده اند؛ و حق را بحسب قول و فعل مخاطب قرار دادند؛ و عبادت را خاص او دانستند؛ و از حول و قوه او استمداد نمودند. حرکات و سکنات آنها عبادت حق است. بطور دائم حق را عبادت می نمایند، و او را بلسان محبت بواسطه مشاهده جمال و جلالت او می خوانند، خصوصاً حضرت ختمی حق را بوجه مطلق عبادت نمود، و بوجه مطلق او را مخاطب نمود. و لایختی ان فی هذا و ما قبله دلائل علی اختصاصه «صلوات الله علیه» بسوره فاتحه الکتاب.

شخص متوجه بحق در مقام عبادت و توجه باین معنی که ماسوی الله فعل حقند، و خود او و افعال او در مقام ادراک توحید فعلی، حاضر نزد مالک الملک است و یکی از افعال او حمد حق است بحقیقت «الحمد لله رب العالمین الرحمان الرحیم مالک يوم الدين» پی برده است. حضور در این مقام، مفاد قول حضرت رسول است که فرموده است: «فاعبد ربك كأنك تراه و ان لم تكن تراه فإنه يراك».

١. در مسفورات اهل عرفان، این عبارت در این مقام زیاد دیده می شود: «والحمد عبارة عن اظهار کمال المحمود و ابانة اتصافه بنموت الجمال والجلال باحدى الالسته الخمسة...». السنة خمسة، عبارت است از لسان ذات و لسان الاحدية و الواحدية و لسان الاسماء الالهية و اعيان الثابتة». لسان اعيان، لسان قابلی و کونی است، و باقی النسه، لسان فاعلی و الهی است. حمد در لسان اعيان ثابته، ناشی از مقام مشیت کلبیه است. فهذا الحمد على المولود منها الذى هو الرقيقة وهو مقام المشية الكلية الالهية، و الالسن الخمسة تعمد المولود جزاءً عن اظهاره، مع انه نفس ايجادها تعالی حمد و حمدها انفسها كما ان المولود بجميع تعيناته تحمد الحضرات جزاءً لايجادها اياها، مع ان نفس الوجود حمد لها، كما ان الحضرات يحمد بعضها بعضاً باعتبار الحقيقة و الرقيقة و الوحدة و الكثرة و الوحدة و الوحدة المحضة و الكثرة المحضة، فالكل حق؛ فالحق حامد و محمود و الكل خلق، و الخلق حامد و محمود و بالمعكس؛ فالخلق خلق و الخلق حق؛ فالحق محمود و الحق حامد فهو الحامد و المحمود جمعاً و تفصيلاً حقيقة و رقيقة.

افضل مراتب الحمد، حمد الحق ذاته في مقام احليته، و بعد حمد الانسان الكامل، الجامع للوجوب و الامكان، و هو عبارة عن حمد الحق ذاته في مقام تفصيل وجوده بعد حمد ذاته في مقام سره.

بعد از ترقی از این مرتبه و خروج از تقید عالم کثرت، و توجه به عالم وحدت و ظهور؛ حق را ظاهر و حاضر می بیند. در مرتبه اول خود و فعل خود را حاضر نزد حق می دید، ناچار قلب او متوجه حضور معبود می شود و می گوید: «ایاک نعبد»، بعد از ترقی از این مقام و تحقق باین مرتبه که قلب او عبادت حق را بحق و عون حق مشاهده نماید، و ظهور جمیع اقسام حمد را ناشی از مشیت رحمانیه و رحیمیه حق بداند در مقام عبادت می گوید: «ایاک نعبد» چون بحول و قوه حق، حق را عبادت می کند. بعد از ترقی از این مرتبه، و شهود این معنی که عبادت او برای حق است، بعون و حول و قوه حق، بمقام و مرتبه حضور قلب در مقام استعانت می رسد. لسان این مقام، «كنت سمعه و بصره، و انه یسمع و یرى و یطش به» است. لذا در بیان اظهار تحقق باین مقام می گوید: «وایاک نستعین». جمیع افعال و آثار خود، اعم از عبادت و غیر عبادت را مستند بمشیت و اراده حق می نماید، و حالت فناء در افعال باو دست می دهد. بعد از توغل و انغماس در این مرتبه توجه باین معنی که مشیت و اراده فعلی حق ناشی از اسماء و صفات است، و اقتضای ظهور اسماء و اعیان متشأ انبعاث مشیت گردیده است؛ واقع در صراط ذات و اسماء و صفات حق می شود. حق در او با اسماء خود یکی بعد از دیگری تجلی می نماید، و باخلاق حق متخلق می شود. این مقام، مقام هدایت است که حق عابد را بصراط ذات و افعال خود ایصال می نماید.^۱ بعد از سیر در این مقام و تحقق باحدیت اسماء، بمقام و مرتبه استقامت می رسد. این استقامت، استقامت در طریق و استقامت در اسماء و صفات حق است. فناء در اسماء موجب شهود ذات حق می شود.^۲

عابد بعد از تشریف باین کرامت، بمقام عشق بذات که ملازم با فناء در ذات است می رسد. لسان این مرتبه، قول نبی اُمی عربی است که فرمود: «رب زدنی

۱. از حضرت رسول وارد شده است: «تخلقوا باخلاق الله». و نیز از آن سرور انیس و جان رسیده است: «بمست لا تمم مکارم الاخلاق».

۲. مشروحاً این مقامات را در بیان و شرح مراتب وجود انسان، در طی شرح قبلی بیان کردیم. برای شرح مفصل تر از این، بشرح کتاب منازل السائرین ملا عبدالرزاق رجوع شود. فان فی ما یشقی العلیل.

فیک تحریرا: این مقام، مقام ضالین است. عبد عابد حق، بعد از عبور از این مرتبه که طریق آن اصعب طرق است، بمقام بقاء بعد از فناء می رسد. لسان آن: «الذین انعمت علیهم» است. قائل بعد از صحو بعد از محو، گویا باین مقام می رسد.

در این سوره، انسان بمهتدین بصراط مستقیم، و مغضوبین و معرضین از صراط مستقیم، و مهتدین به منعمین، و ضالین تقسیم شده است. منعمین متصف بدو وصف شده اند: یکی غیر مغضوب علیهم، و دیگر ولا الضالین.

معنی آیه، بنابر آنچه که ذکر شد، چنین است: خدایا ما را براه راست هدایت کن. راه کسانی که بآنها نعمت عطا کردی، نه راه کسانی که مورد غضب تو واقع شده اند، و نه راه کسانی که ضال و فناء در ذات شدند، بنحوی که حالت بقاء بعد از فناء پیدا نکردند. بنابراین، معنی آیه شریفه چنین می شود: خدایا ما را بطریق هدایت ثابت گردان و ما را در استقامت در سیر اسماء و طریق وحدت، یعنی طریق کسانی که آنها بنعمت خاصه رحیمه که معرفت و محبت و هدایت و حقانیت اولیائی که حق را اول و آخر و ظاهر و باطن شهود نمودند، مقام تمکین و استقامت بخش؛ نه طریق کسانی که در ظواهر متوقف شدند؛ و محتجب در نعمت ظاهری و تجلی رحمانی گردیدند؛ و در پرده های لذت جسمانی از حقایق روحانی و نعمتهای قلبی مانند یهود محروم شدند^۱.

«ولا الضالین» نه کسانی که در بواطن و حجب نورانیه واقف گردیدند، و از رحمت رحمانیه باحتجاب در رحمت رحیمه محروم گردیدند. از ظهور حق در ذرات وجود غافل ماندند. از طریق مستقیم منحرف شدند و از شهود جمال حق در کشرات و تجلی نور مطلق در حقایق ملک و ملکوت محروم گردیدند. چون دعوت نصاری بیبواطن و اعراض از ظواهر است، و جماعتی از اهل نظر از اسلامین با آنها موافقت کرده اند، دعوت اولیاء محمدین(ع) بظاهر و باطن هر دو می باشد.

۱. چون دعوت مبلغان شریعت یهود بظواهر و جنت اجسام و حور و غلمان است، لذا حق بآنها غضب کرد، زیرا غضب، مستلزم طرد و تبعید و توقف در ظواهر و حجب ظلمانیه و طرد از رحمت خاصه حق است. هم اکنون هم انتمار در مادیات خاصیت بارز یهود عنود است «خذلهم الله تعالی».

جمع بین محبت ذات و حسن صفات نموده اند. بین جنت ذات و صفات و افعال جمع کرده اند. حق هم همین است. اعتقاد بزرگان امامیه و تابعان اولیاء محمدیین، جمع بین مراتب وجود است. «جزائهم عند ربهم»، جزاء عند الرب، همان شهود ذات و حشر در جنت ذات است. «جنات عدن لهم اجرهم و نورهم»، اشاره بجنت افعال و یا صفات می باشد. «أینما تولوا فثم وجه الله للذین احسنوا الحسنی»، مؤید تام آنچه که ذکر شد می باشد. تابعان حقیقت محمدیه «ص»، حق را در همه چیز شهود می نمایند. «وقد افصح عن هذا قطب الاقطاب، و من عنده أم الكتاب، مقدم القوم و ساقیهم فی الکوثر، علی بن ابیطالب «ع» ما رأیت شیئا الا و رأیت الله قبله و بعده و معه و فیه»، حضرت، حق واحد بوحدت حقیقی را در عین عدم مجانست با خلق با همه چیز و در همه چیز و قبل و بعد از هر چیز شهود نموده است.

دلی کز معرفت نور و صفا دید بهر چیزی که دید اول خدا دید
شاهد بر آنچه که ذکر شد، این است که «ضالین» معطوف بر «مخضوبین» نیست. لازمه عطف تکرار است نسبت بکثیری از اشار، و عدم استیفای ذکر طایفه ای از اخبار. تعبیر بکلمه «لا»، شاهد مختار ما است. در صورت عطف، احتیاج بحرف نفی نیست. اگر گفته شود: «انی لا اذهب الی دار عدوی ولا حبیبی»، این جمله دلالت می کند بر اینکه رفتن در دار عدو، و دوست در یک رتبه از مصلحت نمی باشد. هذا ما استفاد من الآیة، ولا یخفی ما فیه من الشواهد علی اختصاص النبی بفاتحة الكتاب.

وهذه الربوبية انما هي من جهة حقيقتها، لا من جهة بشرتها، فانها من تلك الجهة عبد مروب محتاج الی ربها، كما تبه سبحانه بهذه الجهة بقوله: «أینما انا بشر مثلکم یوحی الی» وبقوله «وانه لما قام عبد الله بدعوه» فسماه عبد الله؛ تنبها علی انه مظهر لهذا الاسم، دون اسم آخر، ونبه بالجهة الاولى بقوله: «وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی»، فاستد رمیه الی الله، ولا ینصو هذه الربوبية إلا باعطاء کل ذی حق حقه، وافاضة جمیع ما یحتاج الیه العالم. وهذا المعنی لا یمكن إلا بالقدرة

الثامة والصفات الالهية جميعها، فله كل الاسماء يتصرف بها في هذا العالم حسب استعداداتهم.

ولما كانت هذه الحقيقة مشتملة على الجهتين، الالهية والعبودية، لا يصح ذلك اصالة بل تبعية، وهي الخلافة، فلها الاحياء والامانة والطف والقهر والرضا والسخط، وجميع الصفات، ليتصرف في العالم وفي نفسها وبشريتها ايضاً، لانها منه، وبكأوه عليه السلام وضجيره وضيق صدره لا ينافي ما ذكر، فأه بعض مقتضات ذاته وصفاته: «ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء ولا في الارض» من حيث مرتبته، وان كان يقول: «اتم اعلم بامور دنياكم» من حيث بشرته. والحاصل ان رويته للعالم بالصفات الالهية التي له من حيث مرتبته وعجزه وسكنته، وجميع ما يلزمه من النقايس الامكانية، من حيث بشرته الحاصلة من التقيد والتنزل الى العالم السفلي، ليحيط بظاهره خواص العالم الظاهر، وبباطنه خواص العالم الباطن، فيصير مجمع البحرين ومظهر العالمين، فتنزله ايضاً كماله، كما ان عروجه الى مقامه الاصلى، كما له، فالتقائص ايضاً كمالات باعتبار آخر، يعرفها من تنور قلبه وباطنه بالنور الالهي.

حقيقت محمدية باعتبار باطن وجود، مربي باطن حقايق امكاني است. و باعتبار ظاهر وجود مجلای ظهور حق در اشياء باسم ظاهر است. لذا آن حقيقت كليہ، رب جميع مظاهر است و در حق او صادق است که گفته شود: «هو الظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم». تجلی حق در حقايق امكانيه از طريقه عين ثابت محمدي و اولياء و تابعان اوست؛ لذا از ائمه ما عليهم السلام وارد شده است: «بنا عرف الله و بنا عبد الله».

کسی که صاحب و معنی اعظم است، بلکه باعتبار اتحاد ظاهر و مظهر عين اسم اعظم است مجلای فيض وجود و طريقه تجلی حق است و از عين ثابت است استعداد بجميع موجودات می رسد.

آدم از اقبال تو موجود شد چون تو خلف داشت که مسجود شد.

بهمین معنی در آیات شریفه قرآنيه اشاره شده است: «هو الذي ارسل رسوله بالهدى و دین الحق ليظهره على الدين كله». جميع عوالم اجسام و ارواح پديده ظهور و تجليات اوست. و اليه اشار عليه السلام: «اول ما خلق الله توري»، باعتبار

تقرر علمی در حضرت علمیه، واسطه ظهور عقل اول است. پس عقل اول تجلی اوست، و از مجلای عقل اول که حسنه ای از حسنات اوست امداد، بمراتب موجودات می رسد، و بلکه همین حقیقت است که گاهی بصورت عقل ظاهر می شود؛ و گاهی متجلی بصورت نقوش و مراتب عوالم برزخیه است؛ و چون وجود او وجود جمعی احدی است، از جهت باطن وجود، مجلای فیض حق بموجودات است؛ و باعتبار سیر در عوالم و تنزلات متعددی که از این سفر برای او حاصل شده است، در عالم ماده باعتبار وجود جزئی حادث محدود، که مرتبه ای از مراتب وجود او محسوب می شود، عبد مرئوب و مخلوق است. لذا علی علیه السلام، در خطبه ای که ذکر شد، بعد از بیان مقامات خویش، و تقرر مراتب وجودی خود از قلم و لوح و عوالم و سماوات فرمود: من عبد مرئوب و بنده مخلوق و مرزوقم. اگر چه جنبه مرئوبیت و مخلوقیت و حدود و احتیاج او بجهات مادی نیز متجلی از باطن حقیقت اوست.

پس حقیقت محمدیه، باعتبار وطن مألوف اصلی خود که عالم ربوبی باشد واسطه فیض است و باعتبار جنبه خلقی و وجود حادث مادی، عبد مرئوب و مرزوق است. و از این جهت تشابه با موجودات عالم اجسام دارد. لذا گفته است «انا بشر مثلکم یوحی الی». وانه لما قام عبدالله یدعوه فسماه عبدالله. چون باین اعتبار، آنحضرت مظهر این اسم است، و تحقق بمقام عبودیت دارد، و حق را بجمیع السنه عبادت می نماید، و منشأ اتصال فرع وجود آن حقیقت که عالم ماده باشد، باصل حقیقت او که مقام اوادنی است. همان جنبه مظهریت او نسبت باین اسم است. این قسم از تعبیرات در کتاب و سنت مربوط بمراتب مادی و ظهورات آنحقیقت بوجود انسانی، و تحقیق او در عوالم خلق زیاد است.

نصوص و ظواهر و اشارات و کنایات زیادی در کتاب و سنت راجع بهر دو جنبه آن حضرت موجود است.

باعتبار جهت ربوبیت و تجلی ارفع اعلائی آن حضرت در مظاهر است، که حق او را مخاطب باین خطاب قرار داده است: «ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی». باین اعتبار، حق بصورت انسانی کامل و از عین ثابت محمدی تجلی در

حقایق نموده است. لذا رمی او عین و می حق است، و بیعت با او عین بیعت با حقیقت خالق مطلق است: «ان الذين يبايعونك، انما يبايعون الله يدالله فوق ايديهم».

جهت ربوبیت حضرت ختمی، از آنجهت است که بحسب باطن وجود، چون در اعلی مرتبه از اعتدال واقع شده است، و حقیقت او همان اسم اعظم جامع جمیع اسماء است؛ هر ذی حقی را بحق خود می رساند و هر موجودی را بحسب اقتضای عین ثابت او موجود می نماید؛ و هر موجودی را بکمالات لایقه خود می رساند. هم واسطه در آفرینش حقایق است؛ و هم صاحب مقام شفاعت تامه است؛ و هم از ذات و صفات حق خبر می دهد؛ و بواسطه راهنمایی آنچه را که مدخلیت در استکمال خلایق دارد، از عبادات و اصول شرایع، و آنچه که مدخلیت در نظام وجود دارد بمردم اعلان کرده است.

پس همه موجودات از فیض وجود او بهره مند شده اند، واسطه در بدو و حشر همه خلایق است. جمیع این احکام برای خاتم ولایت محمدیه، علی علیه السلام، و اولاد او ثابت است. لذا حضرت امیر بحارث همدانی فرمود: «هر که بمیرد من را می بیند».

يا حار همدان من يموت يرني من مؤمن او منافق قبلا

منشأ تصرفات هر نبی و ولی کامل، همان تحقق او باسم اعظم است. لذا دارای قدرت و قوه تام است. همه تصرفات او ناشی از مقام ولایت کلیه اوست، که متصرف در ماکان و ما یکون و ماهو کائن است.

چون حقیقت محمدیه، دارای دو جهت است؛ یعنی وجود او مرکب از جهت خلقی، و لوازم خلقی از حدوث و احتیاج و نقایص لازم ماده است و نیز جهت ربوبی و قدم و وجوب و مقام واجد جهات امری و ربوبی است. و بعبارت اخیری، مزدوج الحقیقه و محکوم بحکم احکام ماده و لوازم ماده می باشد، باعتبار باطن وجود که مظهر تجلی حق با اسماء جلالیه و جمالیه است، و هر مظهري اگرچه قدرت و کمالات وجودی او غیر متنهایی باشد، بحسب عین ثابت و ماهیت

امکانیه از خود کمالی را بالذات واجد نیست، و آنچه از مظهر بروز نماید، بحسب حقیقت، احکام وجود ظاهر در متجلی او مظهر است. کمالات وجودی او عین کمالات وجودی حق است. پس مناصب مذکور بالذات از برای او ثابت نیست. عبد مرئوب و مرزوق است.^۱ و در بیت معنوی و وطن اصلی خود که مقام فناء در حق باشد، خلیفه و واسطه و مجلا و نایب وجود احدی حق است، و حق از مشکوة ولایت کلیه او تجلی در خلائق نموده است. پس خلیفه، موجودی را گویند، که واسطه تجلی و ظهور مستخلف عنه باشد، و کمالات و حقایق لازم وجود مستخلف عنه را ظاهر سازد. بعد از مقام وجود احدی صرف، مقام خلافت کلیه محمدیه می باشد که بالاترین مقامات در عالم وجود است.

این حقیقت، دارای احکام مختلف است: باعتبار وجود سعی احاطی کلی در صنع ربوبی عند ملوک مقتدر. احکامی دارد؛ و باعتبار وجود مادی حادثی دائر و فانی نیز احکامی دارد. اگرچه باعتبار همین وجود ضیق مادی هم لوازمی ممتاز از سایر ناس دارد؛ و همه حقایق مربوط بملک و ملکوت از ناصیه او هویدا و ظاهر است.

احکام ظاهر وجود جسمانی او عبارت است از بکاء از فراق حق، و وضجر او از مردمان قدار و شقی، و اصحاب مناقق، و ضیق صدر و فشار روحی او از اعمال مردم منغمر در دنیا و منحرف، خصوصاً بعضی از اصحاب او که نقشهٔ ربودن خلافت او را در مغز ناپاک خود می پروراندند، و تخلف از احکام او می نمودند؛ مثل اینکه بعضی صحابه او از حضور در جیش اسامه تخلف نمودند، و حضرت برای آنکه علی را بحق موهوب خدائی او برساند، خواست اشرار را از مدینه خارج نماید؛ ولی آنها از این نقشه مطلع بودند، و مدینه را خالی نگذاشتند. حضرت حالات آنها را مشاهده می نمود و بر ناراحتی های او افزوده می شد، چون حکم او حکم خدا بود، و تخلف از حکم او تخلف از حکم خدا می باشد. حضرت از

۱. جماعتی از عدم فرق بین جهانی که ذکر شد علمای طریقت را می بفلو کرده اند. منشا این اشتباه غفلت از سر مقام و حقیقت ولایت کلیه است.

اینکه اوامر خدا را انجام نمی دهند و عصیان می نمایند، رنج می برد. این قبیل از احکام مربوط به جهات بشری و خلقی اوست، ولی باعتبار جهت خلافت تامه حق، و مظهریت صفات و اسماء الهی، و تحقق باسم الله، امانه و احیاء و قهر و لطف و رضا و سخط، و جمیع صفاتی که بالاصالة از برای حق اول ثابت است؛ از برای حقیقت مقام خلافت تامه حقیقت محمدیه، به تبع وجود حق ثابت است. باعتبار جنبه یلی الربی در حق او صادق است: «ولا یزب عن علمه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء». چون متحقق بمقام واحدیت و حضرت علمیه و عالم اسماء و صفات است، و عالم «بما کان و مایکون و ما هو کائن» می باشد. لذا روایات زیادی از طرق امامیه در علم ائمه وارد شده است،^۱ و در آن روایات بعلم آنها باشیاء و آنچه وجود خارجی پیدا می نماید از «ما کان و ما یکون و ما هو کائن» تصریح شده است. ولی باعتبار جنبه بشریت و محکوم بودن به برخی از احکام ماده، باصحاب فرموده است: «انتم اعلم بأمور دنیاکم».

خلاصه کلام آنکه اتصاف او بکمالات ربوبی، و تصرف او در عالم امکانی، و ظهور و تجلی او در شراشر عالم وجود، خاصیت مرتبه خلافت کلیه او، و عجز و مسکنت و سایر احکام ماده از قبیل احتیاج بقذا و احساس گرسنگی و تشنگی و خواب ارتباط بجهات بشریت او دارد.

در بحث قبل، نحوه سیر و عروج انسان را در مقام تنزل از مقام حضرت اعیان ثابت و اسماء و صفات، و انصبغ آن حقیقت کلیه را در قوس نزول باحکام ممکنات، و استقرار در رحم؛ شرح دادیم. در این سیر، امراری است: یکی از آن اسرار حصول کمالاتی است که از این سفر و سیر و معراج، که سبب عروج و صعود باعتبار قوس صعودی، و رسیدن بمقام وطن اصلی آن حقیقت کلیه می شود، برای آن وجود تام و فوق التام حاصل می شود. چون این سیر و تنزل، علت تحقق قوس دوم وجود است که بعلاوة ظهور سایر ممکنات از عالم غیب بعالم شهود و خارج است. و هم آن حقیقت کلیه، از مراتب تنزلات، احاطه بمقام ظاهر وجود

۱. ما برخی از آن روایات را در مطاوی شرح فصل آخر این کتاب نقل خواهیم نمود.

پیدا می نماید، اگر آن حقیقت، منتزل در این نشأه نشود، احاطه نام بجمع مراتب وجود پیدا نمی کند. باین معنی که دارای وجودی وسیع و کامل مکمل نمی گردد، که دارای نشئات مختلف باشد بعد از تنزل از آن مقام، و تحقق در عالم ماده، دارای مراتب و نشئات مختلف می شود، که برخی از عالم ماده و بعضی از عالم مثال و برخی از عالم عقل؛ و مرتبه اخیر آن فناء در احدیت و واحدیت و بقاء بحق است بوجودی حقانی. پس وجود کامل نام، وجودی را گویند که جامع جمیع این نشئات باشد.

حقیقت محمدیه باعتبار ظاهر وجود، جامع جمیع مراتب وجود اجسام است. چون ماده جسمانی بعد از استیفاء مراتب معدن و نبات و حیوان، وارد مراتب انسانی می شود، و از برزخ عبور نموده بعقل می رسد، و از عالم عقل عبور نموده تا مقام فناء فی الله را بقدیم معرفت و شهود می پیماید. این سفر و سیر از ماده بعالم ربوبی، غیر از سیر از عالم ربوبی بعالم خلق است. و سیر از عالم ربوبی بعالم خلق هم دو معنی دارد: کما ذکرناه مفصلاً، باعتبار باطن وجود و احاطه او بمراتب وجود از احدیت و واحدیت، و عالم ارواح و مثال مجمع بحر و جوب و امکان، و جامع عالم امر و خلق است. «الا له الخلق والا امر». پس جهاتی که مربوط بجهت بشریت است، و خالی از نقایص نمی باشد، باین اعتبار کمال از برای آن حضرت است: یا من علائد نوالبشریة فی التشبیه. «ولا یخفی ان تنزله علیه السلام فی صور الاجسام و المواد، کمال له عند من تنور قلبه بنور الایمان، و علم اسرار النزول و الصعود فی الوجود، و عرف ان حقایق الممكنات و حکایه ما کان و ما یکون نقطه واحده و هذه النقطة تتصاعد و تتنازل دائماً».



یک نقطه دان حکایت ما کان وما یکون / این نقطه گه صعود نماید گهی نزول
از خلاف آمده عادت بطلب کام که من / کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

این بود خلاصه آنچه که می توان در شرح کلام مصنف علامه بیان کرد. و نحن نذکر هذا الکلام بعبارة و طريقة اخرى. ثم نشرع فی بیان خلافة ائمتنا

الطاهرين «ع» بناءً على طريقة اهل العرفان، بعون الله تعالى و مستمداً من قدس ارواحهم الطاهرين.

چون حضرت ختمی مرتبت مظهر تجلی ذاتی است؛ و انبیاء دیگر، مظاهر تجلیات اسمائی حقند، و حقیقت ذات، مبدء و تعین و ظهور جمیع اسما و صفات حق است؛ مراتب وجودی جمیع انبیاء و اوصیاء قبل از او از شئون و مراتب و فروع ذات آنحضرت «علیه السلام» می باشند^۱.

و چون عین ثابت او صورت اسم اعظم، مبدء و منتهای جمیع برکاتست، و همه خیرات از وجود او سرچشمه می گیرد، مراتب عقول و نفوس و برزخ و عالم اجسام، طفیل وجود او هستند.

زنوروش شد ولایت سایه گستر مشارق با مغارب شد برابر^۲

اولین تعینی که از هستی جدا شد و وجود صرف بواسطه آن تعین تکثر پیدا نمود، مقام خلافت تامه آنحضرت است که اسم اعظم باشد. اسم اعظم باطن صورت حقیقت محمدیه است، و از باب اتحاد ظاهر و مظهر، کثرات علمی در مقام حضرت علمیه، حدود و شئون و مظاهر آن حقیقت کلیه اند که از غیب وجود ظاهر شدند. حصول قوایل که اعیان ممکنات است، به تبع عین ثابت محمدی «ص» در مقام تقدیر جلوه نمودند. واسطه این ظهور را ما مقام خلافت محمدیه «ص» اصطلاح قرار داده ایم. مبدء حقیقت خلافت و ولایت انبیاء، که از

۱.

فان فضل رسول الله ليس له	حد فيمغرب عنه ناطق نعم
و كل آي اتى الرسل الكرام بها	فانما اتصلت من نوره لهم
فانه شمس فضل هم كواكبها	يظهورن انوارها للناس في الظلم

فضل پیغمبر، دارای حد و اندازه نیست تا بتوان آن را بیان کرد. رسل و انبیاء چون اتصال باو داشتند، دارای آیات باهرات بودند. او «ص» خوشبخت معرفت و فضیلت است، و انبیاء دیگر کواکبی هستند که از او نور می گیرند.

عالم غیب مطلق است؛ اسم اعظم و باطن حقیقت محمدیه است، که اصل و مبدء و علت ظهور جمیع مراتب ولایت و خلافت است. اولین تعین خلقی که بنور و ظهور این خلافت کلیه بوجود خارجی تعین پیدا کرد، عقل اول است که یکی از تجلیات این حقیقت است. این عقل، اشرف خلایق و واسطه در رسانیدن فیض بحقایق است. از وجود عقل، خطوط شعاعیه غیر متناهی ای بموجودات اتصال معنوی دارد این نور، و اضافات و نسب آن که حقایق ممکنه باشند، نور حسی و ظاهری نیست، اگرچه نور حسی هم یکی از جلوات و شئون اوست. این عقل مجرد که از انوار محمد است، خلیفه حق و واسطه انباء غیبی است. از حضرت نقل شده است: «اول ما خلق الله العقل، و اول ما خلق الله نوری». از یکی از ائمه معصومین رسیده است: «اول ما خلق الله نور نبینا (ص)». از این جهت هم آنحضرت واسطه در خلقت است، و از وجود او امداد بخلایق می رسد. از باطن آن حضرت انبیاء و اولوالعزم از رسل موجود شده اند، و آن حقیقت بمقتضای اسم «دهر» در هر زمانی بطرز خاص جلوه در عین انبیاء «علیهم السلام» نموده است. وقد افسح عن هذا المعنى بقوله: «آدم و من دونه تحت لوائی». در حق او وارد شده است: «لولاك لما خلقت الافلاك». صفات آن حضرت در حد اعلاى از اعتدال است.

هست راه او صراط مستقیم گفته حق او را، علی خلق عظیم
از جمال اوست عالم را صفا گشته از خوانش دو عالم بانوا

آن حقیقت کلیه، باعتبار آنکه مظهر جمیع اسماء حق است، و اختصاص بمظهریت تجلی ذاتی دارد حق از مظهر او در خلایق ظاهر شده است، و چون مقام غیب مطلق مشهود احدی واقع نمی شود، هر که حق را شهود نماید بصورت حقیقت محمدیه شهود خواهد نمود، که بهترین صورتهای است. لذا پیغمبر فرمود: «رأيت ربی فی احسن صورته»، که صورت باطن ذات خود آن حضرت باشد. لذا حق او را مخاطب به: «ماریت اذ ریت» فرمود:

آنحضرت مظهر ذات و صفات و افعال حق است و حق مرآت احوال است لذا

در مرآت حق صورت جامع خود را بلا واسطه شهود نموده است.

مارمیت اذرمیت احمد بود دیدن او دیدن خالق بود
 من چرا بالا گنم رو در عیوق چون ز روی این زمین تا بد شروق
 دو مگوی و دو مخوان و دو مدان بنده را درخواجه خود محودان

جمیع انبیاء، نایب و خلیفه حقند؛ ولی خلافت آنها بدون واسطه خلافت کلیه محمدیه به صورت وقوع نیونند؛ که هر جزئی تابع حقیقت کلیه است. کلی در اصطلاح ما، کلی یعنی احاطی انبساطی مطلق مجهول الکنه است، نه کلی مفهومی دور از نور وجود و شئون هستی.

چون خدا اندر نیاید در عیان نایب حقند این پیغمبران

بنا بر این، مقام بطون حضرت ختمی مقام تجلی در انبیاء علیهم السلام و مقام ظهور آن تحقق بوجود شخصی موجود در عالم اجسام و ماده است. فهم این مطلب که از عویصات تصوف است، احتیاج بقریحه ثانویه دارد. ما کیفیت این معنی را در بیان حقیقت نزول و صعود و نزول بعد از صعود انسان کامل در اوائل این فصل بیان نمودیم. و من لم يعرف هذا المشهد لم یکن محمدی «ص» المشرّب؛ و لم یعرف: «سرّ من رأی فقد رای الله»، و لا یرقوله صلی الله علیه وآله وسلم: «ما من نبی إلاّ وبعث معه علی باطناً و معی ظاهراً»^۱.



بدون شک، بر طبق ادله عقلیه و نقلیه، حضرت ختمی بحسب تعیین خلق، عین عقل اول است. اگرچه بحسب طول و عرض و مراتب وجود، و باعتبار مقام قرب بحق در قوس نزول و در مقام تعیین بصورت اسم اعظم اکمل رتبه و اعظم مقاماً، و بالا تر از عقل اول است. كما عرفت بیانہ قبلاً.

حقیقت محمد «ص»، باین اعتبار که مقام اتحاد با عقل اول در قوس صعود و

۱. این روایت را کثیری از علمای عامه، مثل ملا عبدالرزق کاشانی و قزوینی و شارح مفتاح و جمعی از محدثین عامه نقل کرده اند.

نزول وجود باشد؛ مظهر خاص اسم «رحمان» است. چون اسم رحمان عین صورت وجود است؛ و اسم رحمان باعتبار آنکه متحد با صورت وجود است، شامل جمیع اشیاء است. لذا برخی فرق بین وجود منبسط و عقل اول را باجمال و تفصیل و لابشرطی و بشرط شیئی دانسته اند. بهمین جهت، در فصل دوم این کتاب بیان کردیم، که انسان کامل مظهر این اسم باعتبار تصرف در وجود از حیث غیب و شهود و ظاهر و باطن است. رحمت صوری و ظاهری هدایت خلق بطریق مستقیم توحید و جهات مربوط ببقاء، از قبیل مآکل و مشرب و مشابه این دو می باشد. رحمت معنوی وجود و لوازم آن و معارف و حقایق مربوط بجهات روحانیت ذاتیه است. مظهر رحمان و انسان کامل، عرش حق است، که اعظم اجسام مثالی است. انسان، اولین مظهر روحانی و عرش نخستین مظهر جسمانی است. خلفای صوری و معنوی حق، عالم انسان کبیر و صغیر است، که آیات آفاق و انفس باشد. انسان کامل، باعتبار وجود عقلی و روحی، مظهر اسم رحمان، و باعتبار نفس و روح متصاعد، مستکمل بعلم و عمل مظهر اسم رحیم است. وجود منبسط، متجلی در مظاهر رحمان و رحیم باعتبار مبدئیت آن از برای تکوین عالم وجود تحت حیظه و حکیم اسم رحمان است.

رحمت امتنانه، رحمت رحمانیه، همه اشیاء را قرار گرفته است و مؤمن و کافر و فاجر و فاسق از آن بهره مندند و شمول آن مبتنی بر عمل خیر نیست لذا از آن برحمت امتنانه نیز تعبیر شده است که مطمح نظر ابلیس است. رحمان اسم حق تعالی است باعتبار جمعیت اسمائیه، که مبدء انبعاث وجود بر حقایق جمیع مراتب امکانی است، و رحیم اسم خاص است جهت فیضان کمالات معنوی بر اهل ایمان. توحید جمیع مظاهر کلیه آفاقیه باسماء ثلاثه در بسمه «الله، الرحمن، الرحیم» بر می گردد. در روایت است که منشأ ظهور جمیع موجودات «بسم الله الرحمن الرحیم» است.

حقیقت محمدیه باعتبار جهت نبوت مظهر رحمان است، و باعتبار جهت ولایت کلیه مظهر اسم رحیم است. باعتبار وحدت و جهت جامعیت، مقام ولایت و نبوت مظهر اسم الله است. مشرب و حی عقل است، و مبدء الهام نفس کلی

است. مبدء اصلی وحی و الهام و علت ظهور ولایت و نبوت اسم الله است. اشرف و اکمل مظاهر در وجود مظهر اسم الله است.

مظهر کامل اسم اعظم در انبیاء، حقیقت خاتمیه و در اولیاء، حقیقت و لویه حضرت علی مرتضی و شاه اولیاء و ائمه بعد از او است.

نسبی ختمی مرتبت، باعتبار جامعیت وجودی، و تجلی در مظاهر موجودات، و سربان در حقایق امکانی و مقام برزخیت وجودی، و جمع بین مقام وجود و امکان؛ مظهر اسم الله است. ولی باعتبار تصرف در وجود اماته و احیاء و قلب حقایق، مظهر اسم رحمان است.

علی علیه السلام، باعتبار وجود جمعی کمالی، و فناء در حق و بقاء باو، مظهر اسم «الله» است. باعتبار تصرف در حقایق و مراتب وجودی، مظهر اسم رحمان است. باعتبار مقام ولایت مطلقه، و قرب بحق، مظهر اسم رحیم است. این حکم در سایر اولیاء محمدین ساری است. «لأنهم اصحاب الجمع والوحدة باعتبار اتحاد مرتبة ولايتهم، واتحاد مقام حقيقتهم مع مقام الولاية الكلية المحمدية، عليهم السلام، فكلهم مجمع العوالم الآفاقية والانفسية، فتدبر هذه الدقائق فانها سرّ الاسرار؛ ولنشر الى ماورد عنهم في هذا المقام، فان كلامهم مسك وبها فليتنافس المتنافسون».

محدث کامل و عظیم الشأن، ثقة الاسلام شيخنا الكليني، «قدس الله سره»، در کتاب کافی باستاند خود از حضرت کاظم «عليه السلام» نقل نموده است: «لن يبعث الله رسولا إلا بنبوة محمد» و وصية علي «ع». و فيه عن الباقر عليه السلام: «ان في السماء سبعين صفاً من الملائكة لواجتمع اهل الارض كلهم يحصون عدد كل صف منهم ما احصوهم، وانهم ليدنيون بولايتنا». و عن الباقر «ع»: «نحن شجرة النبوة و بيت الرحمة و مفاتيح الحكمة و معدن العلم و مختلف الملائكة و موضع سيرة الله و نحن وديعة الله في عباده و نحن حرم الله الاكبر، الي ان قال عليه السلام: لولا نحن، ما عبد الله»^۱

۱. قرّة العيون عارف محقق و محدث متبحر، ملامحسن کاشی، چاپ ط، ۱۳۷۸ ص ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲،

در کتاب منهج التحقیق عن ابن خالویه عن النبی: «یا علی لولا نحن، ما خلق الله آدم ولا الجنة ولا النار».

از مطاوی شرح و متن این کتاب بمنصه تحقیق رسید، که وجود شخص کامل، مظهر تمام اسماء و صفات حق که مخصوص بتجلی ذاتی باشد، در دار وجود امکان دارد؛ بلکه وجود او واجب است، و علم عنائی حق مقتضی ایصال هر ممکنی بکمالات لایق ممکنات است. نیلی حقایق امکانی بکمالات لایق خود، بدون واسطه کسی که متحقق باسم اعظم باشد، امکان ندارد؛ و هیچ یک از مظاهر اسماء حق بدون ظهور و تجلی اسم اعظم خارجیت پیدا نمی کنند. حقیقت حق جامع جمیع صفات کمالیه است، و اعیان ثابته مظاهر صفات و اسماء حقند، و اسم الله اسم جامع است، و از حیث تحقق در مقام علمیه احاطه بر اسماء دارد. هر مقیدی متقوم بمطلق است. این بود خلاصه استدلال بر وجوب تحقق اسم اعظم در مقام اسماء.

اسم اعظم مثل سایر اسماء احتیاج بمظهر دارد. باید مظهر آن از حیث سعه وجودی محیط بر جمیع مظاهر باشد. اول تجلی این اسم اعظم در حقایق ممکنات، علت ظهور عقل اول گردید، پس عقل اول، یکی از مظاهر وجودی شخص متحقق بمقام اسم اعظم و صورت اسم الله است. بقیه موجودات نیز از مظاهر وجود مظهر اسم اعظمند. پس حقیقت کلیه، مظهر اسم اعظم متجلی در جمیع اشیاء است. در مباحث قبلی بیان کردیم، که مظهر تام اسماء و صفات حق باید انسان باشد، سایر موجودات چون در حد اعتدال حقیقی نیستند، صلاحیت مظهریت تام و تمام حق را با اسماء و صفات کلی و جزئی ندارند. بنابراین، اول تعین در عالم اعیان تعین انسان کامل است، و تعین و ظهور سایر موجودات به تبع اسم اعظم است. در نحوه تعین علمی و وجود خارجی، جمیع حقایق تابع و فرع حقیقت انسان کاملند.

در مباحث قبل بیان کردیم، که اول متعین در حضرت علمیه، از برای

→ کتاب کافی باب الحجة.

استیفای جمیع مراتب وجودی، بصورت حقایق خارجیہ از موطن علم منتزل گردد، و منصبیغ باحکام جمیع موجودات گردیده، و انتهای سیر خود را کہ استقرار در رحم باشد، بہ پیماید، و بحکم لزوم رجوع حقایق بیدایت وجود، از مقام نطفہ ترقی و استکمال نموده، باصل اول خود کہ مقام تعین اول باشد متصل می گردد.

بیان خواهیم نمود، کہ بین موجودات این نزول و صعود پس از نزول دیگرگی کہ لازمهٔ مقام خاتمیت است، در صلاحیت انسان است، و سایر موجودات قدرت صعود و نزول و انصباع باحکام اشیاء، و استیفای کمالات حقایق، و رفض نقایص اشیاء را در مقام صعود ندارند. این مقام مختص انسان است. در بین افراد انسان، کسی کہ واجد جمیع این شرایط است، حقیقت محمدیہ است. لذا شرع او ناسخ جمیع شرایع و حقیقت او واسطهٔ ایجاد و افاضہ و منشأ تشکیل سلاسل طول و عرض مبدء و معاد است. چون حقیقت وجود و تعین او حقیقتی سعی و احاطی و کلی و مطلق است، و ساری در جمیع حقایق است. از جمله مراتب سربان آن حقیقت حقایق وجودی و شرایع الهی و سایر شرایع ربانی است. حقیقت کلی او متصل بوجود سایر انبیاء است؛ ولی اتصال اصل بفرع و حقیقت برقیقت و کل بجزء است، لذا آدم و سایر انبیاء بعد از آدم تحت لواء وجود سعی او می باشند و فقط نبوت او ازلی و ولایت خاتمان ولایت محمدیہ ازلی و ابدی است.

نبوت را ظهور از آدم آمد کمالش در وجود خاتم آمد
بود نور نبی خورشید اعظم گه از موسی پدید و گه ز آدم

تجلی او بحسب ظهور، بوجود مادی کہ لازمهٔ خاتمیت و استیفای جمیع مراتب وجودی است، منافات با مبدئیت و علمیت و ربوبیت او نسبت بانبیاء سلف ندارد، و حقیقت جامع بین حقایق وجودی، باید بحسب ربتۂ مادی، متأخر و باعتبار ابتدای وجودی مقدم بر کل باشد.

وانی و ان کنست ابن آدم صورة ولی فیہ معنی شاهد بابوتی
من بظاہر گرچه ز آدم زاده ام لیک معنی جد جد افتاده ام

ولذا قال علیه السلام:

«كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين». و قال ايضاً: «آدم و من دونه تحت لوائى». و عنه عليه السلام: «لو كان موسى حياً لما و سعه الا اتباعى».

بودم آن روز من از طایفه درد کشان که نه از تاک نشان بودند نه از تاک نشان

احاطه قیومی و ربوبی حقیقت محمدی «ص» نسبت باشیاء و بمظاهر اسماء و سریان هویت او در مظاهر جمیع انبیاء و اولیاء، و خاتمیت او نسبت برسل قبل از خود؛ از خواص مرتبه و ولایت کلیه اوست. پس نبوت و ولایت او خاتم نبوت و ولایت جمیع انبیاء و اولیاء «علیهم السلام» است. چون مرتبه جامع جمیع صفات کمال، مثل در عالم وجود و ایجاد ندارد، و بحسب نشأتین اختصاص بشخص اطلاقی او دارد: «صرف الشیء لایثنی ولا یتکرر».

بنابراین، نشأه صوری مقام محمدی باعتبار ظاهر و باطن و غیب و شهادت وجود، خاتم جمیع مراتب و نشأت نبوت و ولایات است. ولایت مطلقه مثل نبوت مطلقه و عامه و کلی باو ختم می شود. اما ولایت خاصه و امامت در اصطلاح اصحابنا الامامیه و اشیاخنا الاثنا عشریه، «کثر الله تعالی امثالهم»، که تابع ولایت مطلقه باشد، بدوام وجود حق ادامه دارد. این ولایت بالاصاله نیست، بلکه تبعی و فرعی است و با وراثت منتقل باولیای کاملین محمدیین می شود. این معنی یکی از اطلاقات ولایت است، که بتفصیل متعرض آن خواهیم شد. چون ولایت، جنبه الهی است و نبوت، جهت خلقی است ولایت منقطع نمی شود و نبوت منقطع می شود.

پس بهر عصری و لیبی لازم است آزمایش تا قیامت دائم است

امام مقترض الطاعه بالوراثه قابل فیض ولایت از حقیقت محمدیه می باشد. و قد افصح عن هذا المعنى على عليه السلام بقوله: «ما لنا من خير فمناك يا رسول الله» و قال ايضاً: «انا عبد من عبید محمد» فانه عليه السلام خاتم الانبياء ولا نبي بعده، فهو القدوة لكل.

خاتمیت، مرتبه ولایت علی بن ابیطالب را فوق مقام جمیع انبیاء و اولیاء دانسته، و بر این مطلب باحادیث وارد از حضرت رسول استدلال نموده است. ما در مطاوی این شرح از کتاب فتوحات، قسمتهای زیادی را نقل نمودیم. این اشعار از محیی الدین است:

اقسم بالله و آیاته شهادة الحق لابالمراء
ان علی بن ابیطالب خیر الوری من بعد خیر الوری

ما یاخباریکه از طرق عامه باسانید صحیحه رسیده است، و ضمناً در کتب اخبار خاصه نیز وارد شده است، در اثبات ولایت کلیه علی بن ابیطالب استدلال می نمائیم. نظر بآنکه علت افضلیت پیغمبر از سایر انبیاء علیهم السلام، بطریقه اهل توحید سعه ولایت اوست، و ملاک هدایت او جمیع خلائق را بهدایت تکوینی و استخراج حقایق از حاق عدم بوجود، و هدایت تشریحی از قبیل جعل استکام و ارائه طریق، و بیان مکارم اخلاق و عبادات و سیاسات و حدود، و آنچه که مدخلیت در نظام اجتماع دارد می باشد. و چون بر طبق متواترات از احادیث، این مقام برای حضرت امیر ثابت است، و آنجناب مأخذ علم امت بعد از پیغمبر و بباب مدینه معرفت اوست؛ قهراً دارای خلافت تامه است، و اطاعت او بر خلائق واجب است؛ و از آنجا که صاحب مقام ولایت کلیه، مثل شخص پیغمبر دارای ریاست ظاهری و باطنی هر دو است؛ کسی که آن مقام را واجد است، ناچار باید دارای هر دو مقام باشد؛ و اطاعت از او بر هر مؤمنی فرض است و احتیاجی بنص در خلافت ندارد، و خلیفه واقعی است، و جمیع فضائل و مناقبی که پیغمبر از برای او و در شأن او بیان کرده است، مثل خیر مروی در کتب عامه: «انت منی بمنزله هارون من موسی»، خیر مروی در صحاح اهل سنت و جماعت در مقام بیان حضرت رسول شأن علی را بابوبکر: «کفی و کف علی فی العدل سواء»، و روایت موجود در صحاح عامه: «انا و علی من نور واحد»، و از این قبیل مآثورات که نقل خواهد شد؛ قهراً ارشاد بمقام جمعی ولایت او و افضلیت او از کافه خلق است. و چون علی همه فضائل رسول الله را واجد است، همانطوریکه حضرت

رسول دارای مقام و منصب هدایتِ ظاهری و باطنی، تکوینی و تشریحی است؛ همان مقام را حضرت علی مرتضی باعتماد وحدت ملاک واجد است. و شانه خالی کردن از بار مقام ولایت الهیه او، که بحسب واقع حامل ولایت و امامت الهیه است، و اصل آن ولایت از برای حق تعالی ثابت است، و ولایت او عین ولایت حق است، نه ولایت خلقی؛ خروج از حیطة او امر و نواهی حق است، و اعراض از طریقهٔ قویمه او اعراض از طریقهٔ توحید است. چون اطاعت حق بدون وساطت «من له الاسم الاعظم»، همانطوری که در باب کیفیت مظهریت حضرت رسول و خلیفهٔ او علی علیه السلام، نسبت با اسم الله و اسم اعظم استدلال نمودیم، ممتنع است. پس اعراض از علی، اعراض از حق است. «لذا عامه و خاصه روایت کرده اند: «علی مع الحق و الحق مع علی». پیغمبر فرمود: «یا علی دمک دمی، و حربک حربی، و لحمک لحمی، و الایمان مخالط لحمک و دمک». پس امیت صدر اسلام و کسانی که عالمأ عامداً و عارفاً بحقه علیه السلام، پشت بر او کردند و مقام و منصب او را غصب کردند، از رسول و حق اعراض نمودند و طریقهٔ ارتداد را اختیار کردند. لذا قال الصادق علیه السلام: «ارتد الناس بعد رسول... الخ».^۱ کسی که از شنیدن این روایت دروادی حیرت و تعجب فرو می رود، از حقیقت ولایت و نبوت و کیفیت جامعیت علی علیه السلام نسبت بمقامات و مراتب وجود، و جامعیت آن حضرت نسبت بمراتب و مقامات ظاهری و باطنی رسول اکرم اسلام غفلت دارد. «والله یقول الحق و هو یریدی السبیل».

حقیقت اطلاق وجود محض باعتبار غیب ذات، تجلی و ظهور ندارد. تعینات اسمائی، و صفاتی حق، مرآت انعکاس ذات حق است؛ و رقایق از غیب وجود متعین بتعینات صفاتی و اسمائی می گردد. این رقایق دارای جهت مقام جمعی هستند، که مقام اسم الله باشد. مقام تفصیل رقایق، ظهور تفصیلی اسماء است،

۱. مراد از ارتداد اعراض از حق و عدول از طریقه مستقیمهٔ انسانیت است، نه ارتداد مصطلح فقها که موجب کفر و احکام وضعی از قبیل نجاست و غیر آن می گردد.

چون در علم و کمال و احاطه وجودی و واجدیت مقام جمع الجمی، علی علیه السلام، نزدیک ترین اشخاص و اصحاب باوست، صاحب مقام ولایت کلی بعد از نبی ختمی، علی بن ابیطالب علیهما السلام است.

بر این معنی، قطب العارفین و قدوة السالکین شیخ اعظم، محیی الدین عربی اندلسی، در فتوحات مکیه تصریح نموده است، و شیخ کامل و عارف و اصل، صدرالدین قونوی، و شارح مفتاح، عارف محقق حمزه فناری، و ملا عبدالرزاق کاشانی، و مصنف این کتاب، بواسطه اخباری که در این معنی از پیغمبر از طریق علمای عامه و محدثین سنت و جماعت وارد شده است، از محیی الدین تبعیت کرده اند. شیخ اکبر در فتوحات گفته است:^۱

«الباب السادس في معرفة بدء الخلق الروحاني^۲، و من هو اول موجود فيه و مم وجد و فيم وجد^۳، بدء الخلق الهباء، و اول موجود فيه الحقيقة المحمدية(ص)»، و صح له التأله؛ لانه خليفة الله في العالم و العالم مسخر له». بعد از بیان تحقیقاتی در این مقام، که مقام تسخیر عالم و مسخر بودن جمیع مراتب وجودی از برای انسان کامل محمدی باشد، گفته است^۴: «كان الله ولا شيء معه و هو الآن على ما هو عليه... فلما اراد وجود العالم و بدأه على حد ما علمه، انفعل عن تلك الارادة المقدسة حقيقة، تسمى الهباء فلم يكن اقرب اليه قبولا في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد(ص)»، المسماة بالعقل، فكان مبتداء العالم بأسره، و اول ظاهر في الوجود، و اقرب الناس اليه على بن ابیطالب «رضى الله عنه» امام العالم

۱ . فتوحات مکیه چاپ بیرواق، قاهره «مصر»، ۱۲۶۹ هـ. ق، جزء اول فتوحات، صفحه ۱۳۰، ۱۳۱،

۱۳۲ . شرح مفتاح قونوی، تألیف حمزه فناری حنفی چاپ ط، ۱۳۲۱ ق ص ۱۷۵.

۲ . حقیقت «هباء» همان وجود منبسط است. در این فصل شیخ درصدد اثبات اولیت پیغمبر در مقام حقیقت است، و این مناقات ندارد با این معنی که اولین تعینی که عارض بر وجود می شود اسم اعظم باشد، که با حقیقت خاتمه اتحاد دارد.

۳ . در این فصل شیخ اکبر اثبات نموده است که حقایق ملک و مدحوت مسخر خاتم ولایت محمدیه علی علیهما السلام است.

۴ . این معنی را بتفصیل شیخ در عقائد مغرب بیان نموده است. رجوع شود به همین کتاب نسخه خطی آستان قدس.

وسير الانبياء اجمعين «عليهم السلام».

از اين عبارت دو معنای مهم را شيخ اكبر افاده فرموده است: يكي اينكه على عليه السلام بعد از پيغمبر ختمی، اشرف و افضل خلائق است؛ و ديگر آنكه على عليه السلام سیر و باطن انبياء است؛ و انبياء ظهور وجود او می باشند؛ و حقيقت كليۀ ولايت او متجلي در مظاهر خلائق است؛ و عوالم وجودی مسخر ارادۀ حضرت ولايتمدار على عليه السلام می باشد.

محدثين عامه از پيغمبر روايت کرده اند كه على را مخاطب قرار داده و گفته است: «انت حامل لوائی يوم القيامة». در احاديث صحيحه وارد شده است: «ان الله تعالى يوم القيامة يعطى محمداً» «ص» لواء الحمد، يحمل بين يديه ظله مسيره خمسمائة عام، يستظل بظلاله جميع الخلائق و كلهم يلوذون به».

حقيقت اين لواء كه خلائق در قيامت در زير آن استظلال می نمايند، همان رحمت عامۀ امتنانيه حقيقت خاتميه است، كه از مشكات ولايت مطلقه على عليه السلام، شامل حال خلائق می شود؛ چون جميع فيوضاتی كه از پيغمبر بخلائق می رسد واسطۀ ايصال آن على است و حقيقت خاتميه از مشكاة كليۀ على متجلي در خلائق است. لذا وارد شده است: «انا مدينة العلم و على بابها». اين روايت را كليۀ محدثين اسلامي از پيغمبر نقل کرده اند. پيغمبر، على عليه السلام را حامل اين لواء معرفي کرده است. لواء حمد، كه حامل آن على عليه السلام است جامع جميع محامد است. حضرت آدم و انبياء بعد از او در زير اين لواء قرار دارند، چون مرتبۀ كليۀ لواء معنوی آن حضرت، جامع جميع مراتب كمال است. مرتبه ای اعظم و اكمل از اين مقام و مرتبه نيست. باعتبار قوه احاطه و كثرت امتداد، مبدء استكمال و استفاده هر صاحب كمالی است. هر چه از كمالات وجودی در عوالم موجود است، رقيقه و فرع حقيقت كليۀ ولايت على عليه السلام است. هيچ يك از اصحاب پيغمبر، استعداد حمل اين لواء را ندارد، مگر على بن ابيطالب، عليه السلام. لذا حضرت رسول «ع» با جمله دال بر حصر، آن حضرت را حامل لواء محامد و مكارم وجود خود قرار داده است: «يا على انت حامل لوائی». محیی الدين و الملة، ابن عربي، در مواضع مختلف از فتوحات بعد از مقام

بصورت اعيان ثابتة. واسطة ظهور اسماء، اسم اعظم است، که باطن حقيقت محمدیه می باشد، پس منشأ تعینات اسمائی نیز اسم اعظم است.

این خلافت که خلافت اسم اعظم نام دارد، روح حقيقت محمدیه است، که مبده جميع خلافتها می باشد. اثر اول این خلیفه الهی، ظهور تفصیلی تعینات اسماء و صفات و اعیان ثابت است؛ و چون اسماء الهیه مبده ظهورات تفصیلیه خلقیه اند؛ و رابط بین انبیاء و حق، اسماء حق است؛ خلیفه واقعی حق در مقام جمع وجود، اسم اعظم و حقيقت محمدیه است. اولین ظهور خلقی این اسم اعظم عقل اول است. در قرآن کریم اشارات لطیفی راجع باین اصل مهم موجود است. از جمله آیات باهرات موجود در سورة «قدر»: «انا انزلناه في ليلة القدر»^۱ است.

حقيقت حق با آنکه دارای تعین نیست، بواسطه انمکاس در مرثی اسماء و صفات، متلون بالوان اسماء می گردد؛ و بواسطه احکام متعدد اسماء، متکثر می شود. از ظهور حق در مرثی اسماء و صفات و اعیان علمی، اسماء لطفیه و قهریه تحقق پیدا می نماید؛ و حق باعتبار ظهور در هر اسمی حکمی دارد. اسماء و صفات متکثره در مقام واحدیت، با اینکه مظهر حقيقت غیب وجودند و بحکم آنکه خلیفه در احکام، تابع مستخلف عنه است، یک ذات واحد را نشان می دهند و مظهر وجود حقند. معذک حُجب توری مانع از مشاهده جمال مطلق می باشند. ذات حق محتجب با اسماء و صفات است. ما در بیان کیفیت ظهور جوهر و عرض در مقام خلق و ایجاد، این مطلب را مشروحاً بیان نمودیم. سألک اگر حُجب اسمائی و استار صفاتی را از بین بر ندارد، و حق را بدون واسطه شهود ننماید، ذات محتجب با اسماء و صفات خواهد دید. مشاهده حق از برای او در خلفاء حُجب اسماء و صفات خواهد بود. «ان لله سبعين الف حجاب من نور و ظلمة»، حجب ظلمانی عوالم اجسام و حجب نورانی مراتب عالم عقول و ارواح و اسماء و صفات الهیه می باشد.

۱. مصنف، مقام و مرتبه خلافت را در مقام خلق، انبیا از ذات و صفات حق می داند، بعد از این مرتبه، ترقی نموده و اصل کلی ولایت را یک حقيقت متجلی در جميع مظاهر انبیاء و اولیاء دانسته، و برهان بر وجوب بقاء ولی در جميع اطوار وجودی اقامه نموده است.

ولما كانت هذه الخلافة واجبة من الله تعالى في العالم، بحكم: «ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب»، فوجب ظهور الخليفة في كل زمان من الأزمنة، ليحصل لهم الأستيناس، ويتصف بالكمال الآتيق به كل من الناس، كما قال سبحانه: «ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبينا عليهم ما يبسون».

وظهور تلك الحقيقة بكمالها أولاً لم يكن ممكناً، فظهرت تلك الحقيقة بصور خاصة كل منها بمرتبة لا يفة باهل ذلك الزمان والوقت، حسب ما يقتضيه اسم الدهر في ذلك الحين من ظهور الكماك، وهي صور الأنبياء (ع) فإن اعتبرت تعيناتهم و تشخصاتهم بغلبة احكام الكثرة والخلقية عليك، حكمت بالامتياز بينهم والغيرية، و بكونهم غير تلك الحقيقة المحمدية الجامعة للأسماء، لظهور كل منهم ببعض الاسماء والصفات، وان اعتبرت حقيقتهم و كونهم راجعين الى الحضرة الواحدية بغلبة احكام الوحدة عليك، حكمت باتحادهم ووحدة ما جاؤوا به من الدين الالهى، كما قال تعالى: «لا تفرق بين احد من رسله».

فالتقطب الذى عليه مدار احكام العالم وهو مركز دائرة الوجود من الأزل الى الأبد واحد باعتبار حكم الوحدة، وهو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وسلم، وباعتبار حكم الكثرة متعدد.

وقبل انقطاع النبوة، قد يكون القايم بالمرتبة القطبية نبياً ظاهراً، كابراهيم صلوات الله عليه، وقد يكون ولياً خفياً كالخضر في زمان موسى «عليهما السلام» قبل تحققه بالمقام القطبية، وعند انقطاع النبوة، اعنى نبوة التشريع باتمام دايرتها و ظهور الولاية من الباطن، انتقلت القطبية الى الأولياء مطلقاً، فلا يزال في هذه المرتبة واحد منهم قائم في هذا المقام، لينحفظ به هذا الترتيب والنظام. قال سبحانه: «و لكل قوم هاد. وان من امة الا اخلا فيها نذير». كما قال في النبى: «ان انت الا نذير». الى ان ييختم بظهور خاتم الأولياء وهو الخاتم للولاية المطلقة، فاذا كملت هذه الدائرة ووجب قيام الساعة باقتضاء الاسم الباطن، والمتولد من الباطن والظاهر الذى هو الحد الفاصل بينهما، ظهور كمالاته واحكامه، فيصير كل ما كان صورة معنئى و كل ما كان معنى صورة، اى يظهر ما هو مستور في الباطن من هيئات النفس

خضر كتايه از بسط و الياس كتايه از قبض است. اما اينكه خضر، شخص انسانى باقى از زمان موسى «ع» تا اين عصر و يا موجودى روحانى مثل بصورت خضر و مرشد اولياء باشد، براى نگارنده محقق نيست. بلكه گاهى معنای او متمثل یر مكاشف بصورت غالبه مى گردد و بعد مضمحل مى شود. اين معنى، روح ابن شخص و يا روح القدس باشد، معلوم نيست و الله اعلم بحقايق الامور.

على صورها الحقيقية ويستر الصور الذي [الصور التي] احتجبت المعاني الحقيقة قبها، فيحصل صورة الجنة والنار والحشر والشر على ما أخبر عنه الانبياء والأولياء «صلوات الله عليهم اجمعين».

مصنف علامه در این فصل، سر وجود و ظهور انبياء و اولياء را از چند راه بیان نموده و ما کلمات او را در این فصل، بما لامزيد عليه مع زیاده تحقیقات و تدقیات شرح دادیم؛ و بکلمات اعلام فن عرفان و روایات و نصوص وارده از مبدء عصمت و طهارت استشهاد نمودیم. این فصل همان بسط و شرح نصوص و آیات و روایات وارده از مصدر عصمت و طهارت و اهل کتاب و تنزیل است.

اصل و تمام و کمال، مبدء جمیع مراتب خلافت الهیه، صورت اسم اعظم و عین ثابت و مظهر تام و تمام حقیقت محمدیه «ص» است، که بحسب اصل ذات و حقیقت واحد است. ولیکن دارای فروع و رقائق متعدد است، که باقتضای هر زمانی از عین ثابت یکی از انبیاء و اولیاء در عالم شهادت تجلی می کند. شرایع الهیه و حقیقت ولایت در ظهور، تابع استعدادات مجالی و مظاهر موجود در هر زمان است. در جای خود مقرر گردیده است، که موجود متصف بوحده اطلاق، از نهایت سعه و تمامیت و جامعیت، ابا از قبول و ظهور با مجالی و مظاهر متکثره ندارد. قهراً انبیاء و اولیاء و کتمل قبل از حقیقت شخصی محمدی، تابع وجود کلی سببی اویند، فهو الكل في وحدته لا يشغله شأن عن شأن.

اول ظهور او در مقام خلق، ظهور بصورت عقل اول است، که واسطه فیض وجود و ظهور کمالات وجودی نسبت بسایر موجودات است از جمله انبیاء علیهم السلام.

حقیقت محمدیه، باعتبار تعین و صورت، ممتاز از سایر انبیاء است. آدم و نوح و موسی و ابراهیم و عیسی، غیر از حقیقت محمدند، اما باعتبار حقیقت و واقعیت و اتحاد حقیقی، ظاهر و مظهر همه انبیاء مجالی ظهور اویند. مرکز دائره وجود حقیقت خاتمیه است، قبل از انقطاع نبوت در مجالی انبیاء و برخی از اولیاء ظهور و سیر می نمایند. آدم ابرالبشر که مبدء نقاط مطالع آفتاب نبوت است، و بحسب نشأه عنصری، پدر انبیاء است، ولی بحسب معنی و باطن، فرزند حقیقت خاتمیه و

حسنة‌ای از حسنات ختمی مرتبت است.

گفتا بصورت، ارچه ز اولاد آدمم لیکن، بمرتبه همه حال برترم
 خورشید آسمانِ ظهورم عجب مدار ذرات کاینات، اگر گشت مظهرم
 اوصاف لایزال زمن گشت آشکار ببنگر بمن، که آینه ذات انورم
 فی الجملة مظهر همه اسماست ذات من بل اسم اعظم بحقیقت چوبنگرم

اگر کسی در شرایع انبیاء سابق نیک بنگرد، و مزایای ادیان آنها را مطالعه کند، و نحوه ظهور و تحقق آنها را با اسماء و صفات حق، و درجات نبوت و کیفیت تأثیر آنها را در معارف بشری شهود نماید، خواهد فهمید که حقیقت محمدیه در چه درجه از ترفع و مکانات است. لذا از آن حضرت وارد است: «لقد تمتی اثنا عشر نبیاً اتمهم کانوا من امتی، و منهم موسی بن عمران».

خورشید مقام ولایت و نبوت، باعتبار اقتضای هر عصری بصورت شریعت و نبیسی ظاهر می گردد. ابتدای طلوع آن، ظهور در آدم ابوالبشر است، و بتدریج استکمال یافته، از نبیسی به نبی دیگر منتقل می شود، تا بمقام کمال ختمی می رسد. این مقام مرتبه استواء و اعتدال واقعی ولایت است، که به نهایت اوج خود رسیده است. صراط مستقیم حقیقی، صراط عدل محمدی است. این همان مقام جمع الجمع حقیقی و مرتبه احدیت وجود است، که اختصاص بحقیقت میرا از تفریط و افراط خواجه کائنات و سرور موجودات دارد. حضرت از برای رسیدن باین مقام، مخاطب بخطاب: «فاستقم كما امرت» گردید. قبله و وجهه آن حضرت بموجب کلام معجز نظام خودش، «بین المشرق والمغرب قبلتی» نهایت اعتدال و وسطیت است. چون مظهر اسم اعظم است که جامع عدل بین اسماء است. فاذا تقرر هذا الکلام، فلنعطف العنان الی شرح ما فی المتن فنقول مستعیناً بالله و مستمداً من ملکوته الاعلی:

چون خلافت بین ظاهر وجود «حق» و مظهر وجود «خلق» بحکم ادله قبل واجب است، و حقیقت محمدیه و صورت اعظم او، جامع بین نشأتین و صاحب مقام محمود و واجد مقام برزخیت کلیه است، باعتبار اتحاد واقعی او با اسم

اعظم، خليفه و واسطه بين مقام اسماء و حقيقت حق است باعتبار وجود خلقى و ظهور در عالم ارواح، اول ما صدر و صادر نخستين اولين ظهور او است باعتبار وجود حادث در عالم ماده، و ظهور در نشأه عنصرى، بهدايت تشريعى خلق را دعوت مى نمايد، انبياء و اوليائى سلف، مظهر تجليات آن نير اعظمند، و شريعت آنها متخذ از شريعت اوست سرّ آنکه انبياء سابقين و اولوالعزم از رسل، با آنکه شريعت خود را از باطن او اخذ نموده اند، واجد مقام جامعيت او نظير اولياء محمديين و ائمه طاهرين نيستند، آنستکه آنها مخصوص بتجلى اسمائى حقند، و دائره ولايت آنها نسبت بولايت پيغمبر ما محاط است، و زمان مقتضى ظهور و تجلى تام قبل از ايام بعثت او نبوده است، لذا شريعت آنها از فروع و اغصان و اظله و اشعه ولايت كليه محمديه است.

علت آنکه واسطه در اين بدايت و صاحب اين منصب، ملكى از ملائكه و عقلى از عقول مجرده نيست: آنستکه ملائكه و عقول، صلاحيت مظهريت تام حق را ندارند، و عين ثابت آنها اقتضاي سير در عوالم طول و عرض وجود را فاقد است، و قرب آنها بحق از براى كشف حقايق بنحو تفصيل باندازه انسان نمى باشد، علاوه بر اين، هادى خلّاق باعتبار وجود عنصرى، بايد مأنوس با مردم و از جنس آنها باشد، تا بتواند خلق را بنحو كامل دعوت نمايد.

افزون بر اين، همه نفوس استعداد و اتصال بعالم ملائكه و عقول مجرده را ندارند، و تمثل ملائكه بشكل انسان در نفوس غير كامله امكان ندارد، و ناقصان و منغمران در عالم ماده و بى خبران از عالم ربوبى، شأنيت اتصال بملائكه را ندارند، و گرنه بايد با وجود تبيّ هم حقايق را مانند اولياء بتوانند در الواح عاليه مشاهده نمايند، كما ذكرناه سابقاً و قد قرر في مقرر و عليه كافة اهل التحقيق.

فرشته گرچه دارد قرب درگاه ننگنجد در مقام لى مع الله

اگر قائلى بگويد: چرا حقيقت محمديه در ابتدای آفرينش ظهور ننمود، تا احتياج بانبياء و دعوات متعدد نباشد. مصنف در جواب گفته است: ظهور اين حقيقت با تمام كمال قبل از ظهور شخصى خاتم انبياء امكان نداشته است.

شرایع الهیه بر طبق استعدادات اعیان ثابت و حقایق خارجی است، شریعت مانند طفلی در صراط استکمال واقع شد، تا کمال آن بوجود ختمی ختم شد. ترقی از لوازم حصول کمال تدریجی است، و احتیاج بزمان دارد، ولیکن مجالی حقیقت کلیه ولایت حضرت ختمی در هر عصری بمقتضای آن عصر و مناسب با زمان و اقتضای اسم دهر که از اسمای الهیه حاکم بر عالم زمان است موجود است، و حقیقت محمدیه ساری و متجلی در جمیع انبیاء است، و احاطه و سریان از خواص مقام ولایت کلیه اوست. حقیقت ولایت او در مقام ظهور در مجالی انبیاء از خواص باطن وجود است، کما اینکه ظهور بوجود شخصی مقتضی ظاهر وجود اوست. ظهور و تجلی او در عقل اول از خواص مظهریت او نسبت باسم اول مطلق است، و تجلی و ظهور او از مشکاة تام خاتم ولایت مطلقه محمدیه باعتباری و خاتم ولایت خاصه محمدیه باعتبار دیگر معلول مظهریت او نسبت باسم آخر مطلق است. «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن جمعاً و تفصیلاً».

اگر حقیقت نبوت و ولایت را که انباء مطلق غیبی باشد، باعتبار ظهور و تمین حقیقت محمدیه در مقام واحدیت و جامعیت او نسبت بانبیاء و واجدیت او جمیع موجودات را بنحو کثرت در وحدت لحاظ کنیم، حقیقت محمدیه باین اعتبار که مقام صرافت او باشد، جامع جمیع نبوات و ولایات و مبده کافه خیرات و حسنات و منشأ ظهور جمیع شئون و مراتب انبیاء است. چون باین اعتبار که مقام ظهور در حضرت اعیان است و آن حقیقت باعتبار مظهریت جمیع اسماء و صفات همه اسماء تفصیلی و مظاهر آن اسما را در بر دارد، و مظاهر جمیع اسماء از جمله انبیاء و اولیاء بوجود جمعی قرآنی در حضرت ذات او اجتماع دارند؛ باین اعتبار شرایع احکام و صاحبان شرایع، بحکم لزوم اجتماع اجزاء و جزئیات در کل، و وجود کلی بیک وجود موجودند، و همه شرایع و ادیان یک حقیقت بیشتر نیستند: «صرف الشیء لایتکرر، و بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه». و این منافات با تعدد و تمیز و تغایر باعتبار وجود فرقانی و تفصیلی آن حقیقت ندارد، و باعتبار سریان در حقایق از ظهورات و تجلیات متعدد حقیقت محمدیه جمیع مظاهر وجود از جمله انبیاء و اولیاء بوجود خاص خود موجودند، ولیکن آن حقیقت مربی حقایق

و متجلی در جمیع این مظاهر است. و علی الاولی حمل قوله تعالی: «لا تفرق بین احد من رسله» و علی الثانی حمل قوله: «تلك الرسل فضلنا بعضهم...».

بنابراین، قطبی که مدار حقیقت عالم و محور احکام و مرکز وجود است؛ یک حقیقت و سیع اطلاقی است، که باعتبار ذات واحدست، و باعتبار ظهور در کثرات متعدد است. بنحو وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، مرکز و محور دایره وجود، حقیقت محمدیه و شمس الشمس عالم خلقت است؛ که ظهور در اقمار متعدد و انبیاء و اولیاء نموده است، و هیچ عصری از اعصار، خالی از وجود مظهر او نیست. بر همین معنی محمول است روایاتی که از طرق اهل سنت در اتحاد روحی پیغمبر و علی علیه السلام، و اولاد طاهرین آنها بما رسیده است.

احمد بن حنبل در کتاب مسند خود^۱ نقل کرده است که پیغمبر فرمود: «كنت انا و علی بن ابیطالب نوراً بین یدی اللہ قبل ان یخلق آدم». احمد بن حنبل در همین کتاب، حدیث دیگری باین مضمون نقل کرده است.^۲

۱. رجوع شود بدلائل الصدیق علامه محقق شیخ محمد حسن مظفر، «فقه» چاپ نجف، ۱۳۷۲ هـ ق، جزء دوم، ص ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹. شرح نهج البلاغه، ص ۴۵۰، جزء ثانی. فصول المهمة نورالدین مالکی.

حدیث نور، در روایات عامه راجع باتحاد نوری اهل بیت عصمت و طهارت «محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام»، از طریق متعددی نقل شده است. از طرق اصحاب بنا الامامیه و اشیا خنا الاثناعشریه، روایات متعددی نیز در این موضوع نقل شده است. ما در باب ولایت، فقط با حدیث معتبر موجود در کتب عامه استدلال می کنیم؛ آنهم روایاتی که الآن در کتب مطبوع در مالک اسلامی وجود دارد.

۲. این قبیل از روایات، و روایات دیگری که بمضمون این روایات بر می گردد، مثل: «انا و علی من شجر واحد والناس من اشجار رشتی»، و یا این روایت که پیغمبر با یو بکر گفته است: «یا ابابکر کفی و کف علی فی العدل سواه، ناظر باتحاد ولایت او و علی است، به این اعتبار، علی علیه السلام اول ما خلق الله است. بحسب اصل کلی ولایت در جمیع نشأت متحدند، و باعتبار وجود فرقی مختلف می یابند، و در مقام رجوع از خلق بحق عین یکدیگرند. بوردیاً عنه «ص» انت منی و انانک».

هر یکی باشد بصورت غیر آن	ده چراغ ار حاضر آید در مکان
چون به نوبت روی آری بی شکی	فرق نتوان کرد نور هر یکی
در معانی تشبیه و افراد نیست	در معانی قسمت و اعداد نیست

ابن جوزی بنابر نقل سیوطی، از «جعفر بن احمد علی بن بیان. حدثنا عمر الطائسی حدثنا عن سفیان عن داود بن ابی هند عن الولید بن عبدالرحمان عن غیر

اینکه از حضرت رسول وارد شده است: علی یا انبیاء بحسب سر وجود معیت دارد، و با من در مقام جهر و آشکارا؛ اشاره بهمین معنای رفیع النال است. لذا محیی الدین «فقه»، از مقام ولایت علی تعبیر به سر الانبیاء اجمعین نموده است. این خود یکی از دلائل باهر، بر افضلیت علی از اولوالعزم از رسل است. و همه جهاتی را که حضرت رسول واجد بود او هم بنحو وراثت از آنحضرت واجد است. لذا حُب آن حضرت صحیفهٔ عمل هر مؤمنی است، و از متابعت او می توان بحقیقت رسید بحسب باطن وجود مفیض خیر و برکات است، و از فیض وجود او موجودات ظهور پیدا کرده اند، و بشفاعت تکوینی او سالکانه طریق حقیقت بمقام شهود می رسند، و از معارف و علوم لدنی او بمدینه علم پیغمبر راه می یابند. لذا در زیارت او وارد است: «السلام علیک ایها المیزان الاعمال». بعد از حضرت خشمی مرتبت در جمیع فضائل بر همه مقربان حق تقدم دارد. اینکه مصنف علامه در بیان احتیاج خلایق بارشاد مؤیدان از حق تعالی از دعوات حق و راهنمای بملکوت اعلی بآیه شریفه: «و ما کان لیشران یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا: الخ»؛ استدلال نموده است ممکن است در تمام یل آیه گفته شود: انسان هر معارفی را که با واسطه از حق تعالی اخذ نماید و یا اتصال و تمین موجودی بواسطه امری غیر باشد، منصف بحکم واسطه می گردد، و قهراً واسطه اثری از خود در آن می گذارد؛ و آن چیز از طریق واسطه مفاض است، بطهارت و سذاجت اصلی خود باقی نمانده است، «فیتطرق الیه الاحتمال ولا سیما اذا عرف سر الحال والمقام، الذی هو فیه والوصف الغالب علیه، وان لکل ما ذکر انرا فیما یدؤله ویصل الیه، ولا یتقی له فی حضرة الحق جهة معینة واعتبار مخصوص فیصیر عنه و یتعدی مراتب الاسماء والصفات و مالها من الاحکام والآثار والتجلیات، فلم یتمین له الحق فی جهة معینة معنویة او محسوسة من حیث الظاهر والباطن و بحسب التقاید والعلوم والمدارک والمشاهدو والاخبار والاصاف تعتبر للحق سبحانه و تعالی، و عدم انحصاره فی کل ذلك او فی شئ منه». عارف مالک در این مرتبه متوقف نمی شود، بلکه حضور خود را نزد محبوب مطلق و معشوق کل تابع ماهر الواقع عندالله قرار می دهد و خود را در این موقف شهود نمی نماید، و معلومات موهم خویش بچیزی نمی گیرد. این حالت اول حالات اهل حیرتست که مورد تمنای کمال است. حق نزد آنها دارای جهت معنی از ظاهر و باطن نیست، مقام و مرتبه ای که حق را محدود نماید، برای حق نمی بینند، حق را شهود می نمایند، در حالتی که محاط او یند و احاطه بهر چیزی دارد. حق در آنها تجلی نموده است. «لا فی جهة و مکان و زمان و رتبه و مقام ولا اسم و رسم مخصوص». حیرت کمال در این حضرت، از حق و بحق و در حق است. حیرتی که مذموم است، حیرت اهل انظار و علوم رسمیه است، نه حیرت اهل الله که ناشی از احاطه حق و تجلی حق بلا واسطه در آنها می باشد. «قد تعیرت فیک خذبیدی» و عن رسول الله سلام الله تعالی علیه: «رب زدنی فیک تحیراً».

الحضرمي عن ابي ذر «رضي الله عنه»: خلقت انا وعلى من نور وكنا عن يمين العرش... الخ».

حقيقت محمدیه دارای ظاهر و تعین شخصی مادی است، که عبارتست از ظهور در نشأه عالم اجسام؛ در حالتی که خلق را بحق دعوت نمود، ظهوری بحسب قوس صعود و نزول در عوالم برزخی دارد، و ظهوری در مراتب عقول و ارواح، و تعینی در عالم واحدیت و اسماء و صفات دارد و مقام او در این مرتبه، دارای بطن و خفائی است که از آن تعبیر بمقام اسم اعظم نموده اند. آنحضرت باعتبار انغمار در احدیت وجود، مبدا انبعاث اسم الله است که از ظهور او در مقام واحدیت اسماء و صفات تفصیلی حق ظاهر شد. از تجلی و ظهور او در اعیان ثابته، مجالی و مظاهری خلقی، تعین خارجی پیدا نمود. اول تجلی او ظهور بصورت عقل اول است. این تجلی، باعتبار قوایل متعدد می شود، تا برسد بمقام ظهور او در صورت انبیاء و اولیاء سلف. منشأ تجلی او بصورت انبیاء، تجلی آن حقیقت کلی در اعیان ثابته اولوالعزم و غیر اولوالعزم از رسل است. بعد از سیر و ظهور در صورت شخصی انبیاء یکی بعد از دیگر، که علت استکمال و ترقی و عروج مقام نبوت بنحو تدریج و تدرج است از مشکاة وجود شخصی خود ظاهر شد و باین ظهور نبوت بعد کمال رسید. کتاب آسمانی او مشتمل بر جمیع حقایق است.

از برای تکمیل بعثت و بیان حقایق الهی بنحوتام و تمام از مشکات اولیاء محمدین تجلی نمود. ظهور تام و تمام او بنحوی که موجب بسط بساط عدالت و قمع ظلم و جور و ظهور حق بتمام معنی و کلمه گردد تجلی اوست بصورت خاتم الاولیاء مهدی موعود در آخر زمان، صلوات الله علیه و آباءه.

از او عالم شود پر امن و ایمن	جماد و جانور یابد از و جان
نماند در جهان یک نفس کافر	شود عدل حقیقی جمله ظاهر
بسود از سر وحدت واقف حق	در او پیدا نماید وجه مطلق
ولایت شد بخاتم جمله ظاهر	بر اول نقطه هم ختم آمد آخر

تجلی حقیقت محمدیه در اولیاء محمدین غیر از تجلی در سایر انبیاء است.

تجلی در اولیاء محمدین تجلی حق بتمام اسماء و صفات است، و ائمه معصومین نظیر حضرت ختمی مظهر تجلی ذاتی حقتد، نه اسمائی و صفاتی. خصوصیتی را که حضرت مهدی موعود دارا است در کسی نیست. مبدء ظهور خاتم انبیاء بصورت اولیاء و ائمه علیهم السلام، از حضرت علی مرتضی شروع می شود و بحضرت مهدی ختم می گردد.

ظهور این کمالات که بخاص حضرت مهدی است، در زمان رسالت حضرت ختمی ممکن نبوده است، و باید این کمالات و خصائص وجودی در مظهر و مجلای خاتم الاولیاء که یکی از حسنات حضرت ختمی است ظهور نماید.

شیخ سعدالدین حموی، و عارف شبستری، محقق لاهیجی شارح گلشن راز، در این باب تصریح کرده اند: «لن یخرج المهدی حتی یسمع من شراك نعله اسرار التوحید». خاتم ولایت مطلقه محمدیه، چون مظهر اسم اعظم و عدل و ماجی ظلم و جور است، حضرت رسالت پناه گفته است: «یملأ الله به الارض عدلاً وقسطاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً». آنحضرت از غایت علو مقام و بلندی مرتبه در همه حقایق سریان دارد.

لذا شیخ عارف کامل شبستری «قده» فرمود:

«از او عالم شود پر امن و ایمان جماد و جانور یابد از او جان»

از حضرت خاتم ولایت محمدیه تعبیر خلیفه الله شده و حضرت رسول فرموده است «ان لله خلیفه یملاً الله به الارض قسطاً و عدلاً» در روایت دیگر نقل شده است. «اذ رأیتم رایات المسموم من ارض خراسان فأتوها ولوجئوا فان فیها خلیفه الله مهدیین» لذا قزوینی در فکوک گفته است: مهدی علیه السلام از همان مشربی حضرت ختمی مقام بلاوسطه، اخذ می نمود مستفید است.

نظر بآنکه آن حضرت، مظهر ولایت مطلقه است، وجه حقیقت حق با کمال اطلاق در او ظاهر شود، و از تجلی اطلاقی حق که اختصاص با او دارد، عالم دنیا عالم انسانیت گردد و کمال حقیقت انسانی در او جلوه و ظهور نماید.

ز خود فانی و در عین بقائیم وجود جمله موجودات مائیم
جهان مرده هر دم زنده سازیم چو بحر رحمت بی منتهایم

بنا بر آنچه که ذکر شد، حقیقت محمدیه، مرکز دایره وجود است. و فیض و امداد از تجلیات او بعالم وجود می رسد. باعتبار غلبه حکم وحدت و باطن، مقام نبوت و ولایت حضرت ختمی مرتبت که مقام جمع الجمع و وجدان او جمع شئونات و فعلیات باشد، تمام انبیاء و اولیاء و مظاهر وجودی آنها در باطن ولایت ختمی نهفته است. آن حضرت از تعقل ذات خود و شهود حق و تعقل و شهود مظاهر خلقی تجلی در آفاق و انفس نمود، عالم و آدم پیدا شد. پس در مقام تجلی و ظهور فعلی انبساطی حضرت ختمی، عالم، ظاهر شد. پس انبیاء علیهم السلام، ظهور تفصیلی و فرقانی حضرت ختمی مآب و خواجه کائنات می باشند. مقام غیب و باطن وجود ختمی، حضرت واحدیت است. «هذا مراد المصنف العلامة حیث قال: «وان اعتبرت حقیقتهم و کونهم راجعین الی الحضرة الواحدية... الی ان قال: واحد باعتبار حکم الوحدة و باعتبار حکم الکثرة متعددة». چون وحدت راجع بنیب وجود محمد است. و کثرت ظهور تفصیلی او در عالم وجود است.

قوله: «وقبل انقطاع النبوة قد يكون القائم بالمرتبة القطبية نبياً ظاهراً كإبراهيم وقد يكون ولياً خفياً... الخ»

مراد مصنف، خلو زمان از نبی جائز است، و ممکن است نبی مشرع در برخی از ازمه وجود نداشته باشد. ولی قائم بامر حق، باید در هر زمانی موجود باشد، چون نبوت جهت خلقی است و ولایت جهت حقی. قبل از انقطاع نبوت، یعنی قبل از ظهور خاتم، قائم بامر حق و واسطه در افاضه فیض، اعم از نبی و ولی موجود بوده است و ممکن است ولی مخفی باشد، و در خلق ظاهر نباشد. مثل حضرت خضر که قطب زمان بود و تا تشرف موسی بمقام نبوت، منشأ اخذ معالم و معارف موسی علیه السلام بود. حصول ولایت و نبوت در عالم خلق، تدریجی است و باید نبی یا ولی، اسفاری را که علت استکمالات هر قطب و واسطه در فیض

است بپیماید تا بمقام ولایت و یا نبوت برسد. البته نبی و ولی در استکمال چون نفس آنها مستکفی بالذات است، احتیاج بمعلم بشری ندارند^۱. بعد از اتمام دایره نبوت تشریحی و انقطاع زمان، رابطه خلقی و جهت مربوط باجتماع بشری ولایت حضرت خنمی از باطن وجود او منتقل یاقطاب و اولیاء محمدین علیهم السلام می شود و خُلو اراض از حجیت حق خواه ظاهر، و خواه خفی و باطن و مستور از چشم خلق، محال است و بر این معنی روایات متعدد از طرق متعدد از حضرت رسول اکرم نقل شده است.

همیشه در این امت، باید یکی از اولیاء خاتم ولایت حقیقت محمدیه موجود

۱. سیر سلاک الی الله و سفراء الی ذاته تعالی و صفاته الغلیبا، در سرعت و بطوه اختلاف دارد. برخی از کاملان در اندک مدتی طریق دور و دراز را می پیمایند و بمقام فناء در ذات و بقاء باومی رسند، و از اولیای کاملین می گردند. کما هو المشاهد من اثنتا المصومین. برخی از ائمه علیهم السلام، در حال طفولیت دارای فضائل و کمالات نامه بوده اند. مسائل مشکلی احکام فقهی و مسائل مشکل توحید را جواب می داده اند. حضرت مهدی موعود در غیبت صغری و همچنین کبری، باحداثت سن، مرجع علوم و معارف شمه بوده است. بر این معنی، کمال از اهل توحید با آنکه در ظاهر از اهل سنت بوده اند، تصریح کرده اند. لذا آنها احتیاج بریاضات شاقه ای که برخی از سالکان مذتهایی اشتغال دارند، و چه بسا بجائی هم نرسند ندارند، و صفاء استعداد آنها در اندک مدتی باعث اتمام دایره ولایت آنها می شود. شیخ عارف کامل، قدوة اصحاب کشف، در مفتاح الغیب در بیان اقسام، سلاک و مسافران، بحق واحدیت وجود گفته است:

«قسم یکون نسبة کیفیات والملابس الیه، نسبة الصفات المرضیة الی الموصوف بها، و ذلك لشرف مرتبة اولیة فی حصره الحق، و قوتها المعبر عنها بقدم الصدق و العنایة و نحوها.

فان تهیأ له بمرجوب العنایة المذكورة مع ذلك، تناسب احوال ما یر علیه و تناسب «و تناول -خ- ل» احکام الحضرات الروحانیة و المقامات الهیة أيضاً، بحيث یکون توجهات الارواح و القوی السماویة الی ذلك السرّ توجهاً معتدلاً مناسباً سالماً من حکمی الافراط و التفریط؛ فان الشخص الذی یکون صورة ذلك السر و مظهره یصیر من المجذوبین و ممن لایحوج الی کثیر من الاعمال و الریاضات الشاقّة، کالنبی صلی الله علیه و سلم، و علی، علیه السلام، و من شاء الله من العترة و الاولیاء علیهم السلام». مراد او از عترت، اولاد طاهرین علی علیه و علیهم السلام است. کما صرح به فی مواضع من کتبه فی حق الصادق و الباقر و سایر الائمة علیهم السلام». رجوع شود بمصباح الائنس شایخ محقق مقاصد مفتاح شیخ عارف کامل صدر الدین و الملة قزینی، چاپ سنگی، طهران، ۱۳۲۳ هـ ق، ص ۳۰۱، ۳۰۲.

باشد، بنا ترتیب مراتب وجودی حفظ شود. و چون ولی از اسماء حاکم دائمی بر خلق است، و انقطاع آن عقلاً محال است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» ظهور این اسم و حکومت و تجلی آن دائمی است، و قطع نمی شود. بر این معنی، نیز روایات مفید قطع از طرق اهل سنت از حضرت ختمی مرتبت نقل شده است. با اینکه معاویه و اتراب و اتباع او علیهم اللعنة و العذاب، نهایت سعی را در محو فضائل اهل بیت نمودند، ولیکن خداوند از برای اتمام حجت، روایات مربوط به امامت ائمه را حفظ کرد، بقدر کافی در کتب اهل خلاف نقل شده است.

ولایت بعد از پیغمبر منتقل بوارثان علم او شد، و بحضرت خاتم ولایت مطلقه ختم خواهد شد. بعد از اتمام دائرة ولایت و تمامیت کمال این حقیقت الهی، بحسب اقتضای اسم باطن، قیامت فرا می رسد. تحقق قیامت ناشی از اسم باطن، یعنی ظهور خلائق بباطن وجود، و استهلاك در انوار ربوبی و اضمحلال در حضرت حق، و علت وقوع آن اسم متولد از ترکیب اسم باطن و ظاهر، یعنی اسمی که حد فاصل بین ظاهر و باطن است. چون قیامت، ناشی از ظهور حق باسم قهار است، و از اسم جامع بین ظاهر و باطن، برزخ که حد فاصل بین دنیا و آخرت و یکی از منازل آخرت است تحقق پیدا می نماید که: «من مات فقد قامت قیامته».

قیامت روزی است که بواطن و سرائر در آن روز ظاهر می شود: «یوم تبلی السرائر» جمیع صور موجود در دنیا، منتقل بباطن وجود می گردد، و اعمال که در باطن وجود مستور و مجسم است، در قیام قیامت و طی بساط زمان و مکان ظاهر می گردد؛ و حق کوس: «لنن الملك» می زند و صورتی که منشأ پنهانی تجسم اعمال و نیات می باشند، مستور می گردند. و باطن آنها که نیات و صور اعمال اعم از خیر و شر باشد، ظاهر می گردد. صورت جنت و نار و بهشت و دوزخ که همان ملکات خوب و بد و زشت و زیبا باشد، عیان می گردند: «و یحشر الناس علی صور نیاتهم». منشأ عذاب و علت نیل بمقامات و مراتب بهشت و درکات دوزخ صور ناشی از اعمال و افعال است. تا دنیا برقرار است و معمور است، وجود ولی اولیاء محمدین، بعد از انقطاع نبوت بمقتضای اسم ولی و هادی و نذیر لازم

است. دولت و حکومت این اسماء بعد از انقطاع دنیا و رجوع فرع باصل و رقیقت بحقیقت، متقطع می شود. «والله يقول الحق وهو يهدي السبيل». در فصل بعد راجع بکیفیت تجلی حق با اسماء مناسب با آخرت و معاد بحث و مفصل تر ذکر خواهیم نمود.

والآن نمطف العنان الى بيان حقيقة النبوة والولاية، بناءً على طريقة العرفاء، و لنشرح الاخبار الواردة في بيان ولاية ساداتنا و ائمتنا الطاهرين روعي و جسمي لهم الفداء. و لنكشف في هذا الشرح، طليمة من حقيقة الخلافة الائمة الطاهرين، و نستدل على ماورد عن الحقيقة المحمدية في مقاماتهم و مراتبهم، و بيان أنهم السبيل الاعظم و الصراط الاقوم، و نشير الى لمحة من مقام ولايتهم و كيفية سرانجامهم في العوالم العلوية و العرضية، و بقاء ولايتهم مادامت السماوات و الارض.

تحقیق عرفانی

حقیقت خلافت الهیه که از آن تعبیر بولایت می شود، باعتبار مقام احدیت وجود و استهلاك مقام ولی در مرتبه اوادنی نسبت بمراتب ظهور، و تجلیات خود در مراتب وجودی تعین ندارد، و عدم تعین آن حقیقت، ملائم با ظهور و تجلی آن مقام در مراتب اسماء و صفات و مراتب خلق و تفصیل است. باعتبار غیب، نه بصفتی متصف است، و نه در مراتبی از مراتب تعینات جلوه و ظهور و انعکاس دارد.

حق باعتبار ظهور و تجلی در اسماء و صفات، و سریان از طریق صور اسماء، که اعیان ثابتة باشد؛ بمظاهر خلقیه از عقول و نفوس و مظاهر انبیاء و اولیاء در هر موطنی حکمی دارد، و از تجلی مقام احدی جمعی ولایت، که مقام قلب نقی نقی احدی احمدی «ص» باشد، دوایز متعددی تشکیل می دهد. ادوار و ظهورات انبیاء علیهم السلام، از آدم تا خاتم ناشی از تجلی اصل خلافت محمدیه است. مرکز جمع دوایز نبوات و ولایات، ولایت تامه خاتم انبیاء است، که بحسب اصل ذات واحد، باعتبار ظهور در ادوار نبوات و ولایات، متعدد و متکثر است. نبوت حقیقی محمدی، که از آن بلسان اهل عرفان به نبوت مطلقه و کلیه و

عامه تعبير نموده اند، منشأ اظهار «ما في الغيب» در حضرت واحدیت است. منشأ تعلیم این انباء، فنای تعین حقیقت محمدیه است، در حضرت احدیت وجود. بنابراین، مبدء جمیع تعالیم الهیه، و اظهار حقایق مستجن در احدیت وجود است، در مقام واحدیت بنحو تفصیل. مرتبه دوم انباء، و بین انباء و اظهار حقایق است در قلم اعلی و أم الكتاب، که از آن بمقل اول تعبیر شده است. انباء و اظهارات غیبی سایر اتبیاء، مرتبه نازل انباء در واحدیت و حضرت علمیه است. لذا در یکی از روایاتی که از پیغمبر نقل شده است، و دلیل بر اتحاد نوری و باطنی ولایت محمد و علی علیهما السلام است این است: که من و علی نوری بودیم در عالم ربوبی و خدا را تسبیح و تحمید می نمودیم و به تبع تسبیح ما ملائکه، حق را تسبیح و تنزیه نمودند؛ «سبحنا و سبحت الملائكة، هللنا و هللت الملائكة»، الی غیر ذلك من الاخبار التي نذكرها عن قريب انشاء الله تعالى، تيمناً و تبركاً و نعم ما قيل:

اسدالله در وجود آمد در پس پرده هرچه بود آمد

یکی دیگر از مراتب تعلیم؛ تعلیم اسماء حق است بآدم ابوالبشر، بر طبق روایات عامه، اسماء، رقیقی وجود خلافت حقیقت محمدیه و ائمه طاهرین است، و واسطه در این تعلیم، مقام خلافت حقیقت ائمه اطهار می باشد.^۱

۱. انباء در حضرت اسماء، اظهار اسماء است از موطن غیب وجود بعالم شهادت اسماء. و حضرت واحدیت، واسطه این انباء و عین ثابت کامل، حضرت محمد علت این است که از ظهور آن اسماء بصورت اعیان ثابت ظاهر شدند. پس حقیقت محمدیه، متکلم باین اسماء است، و این تکلم، تکلم ذاتی و معلول تجلی اعرابی حق است بصورت فیض اقدس و اسم اعظم و حقیقت کلیه انسان کامل. و قوله: «و علم آدم الاسماء كلها» یعنی به قلب آدم، خواص اشیا را القا نمود، که مضار و منافع آنها را بداند و ناقصان را کامل نماید. سر اینکه ملائکه بحقیقت اسماء که حاکی از اسمیات است، علم کامل نداشتند، آن است که تاقه جمعیت وجودی انسانند، و صلاحیت مظهریت اسماء متقابل را فاقدند، لذا اعتراف بجز خود نمودند. علم مکتبی که موجب ترقی از نقص بکمال است، و بالاخره منتهی بمظهریت جمیع اسماء و سبب احاطه بر جمیع عوالم، بلکه احاطه بر جمیع اسماء است؛ خاصیت جمعیت وجودی انسان است که مایه و ماده آن در هیولی و ترکیب مختلف از عناصر است. لذا از مقام اجمال و جمع وجود امر شد که: «انبئهم باسماء هولاء»؛ و نگفت: «علمهم». و ←

نظر باینکه هر قومی زبانِ مخصوصی دارد و هر پیغمبری مأمور تبلیغ بلسان قوم خود می باشد. انبیا و تعلیم و اظهار حقایق غیبی نسبت بآنها اختلاف دارد. جامع آنها حقیقت کلی انبیا و تعلیم الهی است. مرتبهٔ نازلهٔ تعلیم، همان ارشاد انبیاء نسبت بعوالم و خواص قوم و ملت خود است، کما اینکه مرتبهٔ اعلائی اظهار حقایق مستجن و مکنون در غیب ذات، اظهار اسماء و صفات و ظهور در اعیان علمیه است. ابناء و تعلیم، که اسم جامع جمیع مراتب آن ابراز و اظهار ما فی الغیب است، در عالم روحانیات و عقول مجرد و ایات محضه، غیر از تعلیم به مسجونین در عالم ماده و اصحاب قبور است. حقیقت تعلیم در شدت و ظهور و کمال و ضعف و شرف و فضیلت، تابع وجود ثابت در مراتب تعلیم و ابناء است، و کمال وجودی واسطهٔ در انبیا و خلیفهٔ بشری و معلم مبعوث از حق در کیفیت تعلیم تأثیر دارد. نبی ولی و واسطهٔ در تعلیم هر چه کامل تر باشد، بمراتب صافی از حقایق نزدیک تر است. ولی مأخذ علم حقیقت محمدیه، ارفع و اشرف از جمیع مأخذ علمی است، و اتم انحصاری تعلیم اختصاص باو دارد، و انبیاء علیهم السلام، در مقام اخذ معارف، تابع وجود او یند؛ همانطوریکه از ائمه علیهم السلام رسیده است: «فالكليم البس حلة الاصطفاء لما عهدنا مینه الوفاء و روح القدس فی جنان الصاغوره ذاق من حدائقنا الباكورة».

احمد ار بگشاید آن پر جلیل تا ابد مدهوش ماند جبرئیل

→ فیه سرّ لایعرفه الا الخواص.

خلیلی، قطاع القوا فی الی الحمی کثیر و انا الواصلون قلیل

حکمة مشرفه و لطيفه ملکوتيه

في بيان منشأ الخلافة والولاية

خلافت و ولايت حقيقت محمديه، و وارثان مقام او، و داعيان بعين جمع واحدیت وجود او، خلافت و وساطت در ظهور است. باین معنی: آنچه که مستور در غیب وجود بود، بظهور این نیر اعظم بلباس تعین و ظهور ملبس گردید. هم تعینات مقام واحدیت به تبع وجود او ظاهر شدند، و هم صورت اسماء که اعیان ثابت باشد، موجود بوجود خاص خلقي و امری گردید.

حقیقت حق در مقام خفاء وجود و کتف مخفی و عنقاء مُغْرَب، به واسطه تجلی و ظهور ذات از برای ذات و عشق ذات بظهور اسماء و صفات، به تبع عشق به ذات خود است که خویش را در مرآت کامل، جامع جمیع صفات و اسماء شهود نماید، لذا با اسم اعظم، که مرآت ظهور جمیع اسماء است، بمقام جمع وجود و واحدیت تجلی نمود، و خود را در مقام تنزل بمرتبه اسم اعظم، شهود نمود، و این اسم، باطن انسان کامل، و آینه انعکاس حقایق مستکن در ذات است. شهود ذات، حقیقت خود را در ملابص اسماء و اعیان، همان تجلی در اعیان است. مظهر جامع این تجلی، و ظهور عین ثابت، انسان کامل است، و تجلی حق در صورت اسماء، همان تجلی اسم اعظم است در جمیع مراتب وجود من الذرة الى الذرة.

حقیقت وجود، چون در مقام ذات و از ناحیه خود حجاب و ستری ندارد، و وجود مجازی ممکن، حجاب بین ممکن و حق است، و عالم قدس بری از حد و میرا از حجاب و حدود است، حق بوحده تجلی و اشراق در حقایق نمود، و با جمعیت وجودی خود در انسان کامل تفصیلی، که مقام کمال استجلاء است،

مشاهده کرد. این ظهور را ظهور ذاتی حق، منزّه از کافه تعینات نامیده اند. فیض اطلاقی حق در این مقام تعین ندارد. حقایق ممکنات با آنکه تعین دارند و محدودند، حق بتجلی اسمائی و صفاتی در آنها ظهور نموده است. این تجلی، تجلی ذاتی در عین ثابت کامل مکمل محمدی است، که منشأ ظهور ما فی الغیب است.

اسدالله در وجود آمد در پس پرده هر چه بود آمد

نسبت اعیان ثابتة ممکنات به عین ثابت انسان کامل ختمی محمدی «ص» نسبت اسماء جزئیة است نسبت با اسم اعظم و اسم الله. عین ثابت حقیقت محمدیه، دارای جهت و ظهور و وجهه بخلق و عالم مخلوقات است. این جهت، همان وجود منبسط و فیض مقدس است، و دارای جهت خفاء و غیبی است، که آنجهت عین فیض اقدس است، بلکه جهت یلی ال ربی او عین احدیت وجود است. این حقیقت کلیه، که عین ثابت حضرت ختمی باشد، باعتبار مقام غیب ذات تعین ندارد، مگر در تعقل عقل بعین وجود مندرج. اجمال در مقام احدیت، جهت تعین و تفصیل این حقیقت حضرت واحدیت و مقام جمع وجود است. پس جهت ظهور حق در مقام واحدیت، عین ظهور و تعین انسان ختمی است. بنابراین، تجلی حق در جمع مراتب تجلی و ظهور، تجلی بصورت و عین ثابت انسان کامل محمدی است. لذا وارد شده است: «خلق الله آدم علی صورته». و نیز وارد شده است: «انی اصغر من ربی ستین»^۱ و من هذه الجهة ورد عنهم علیهم السلام:

۱. قد اشهر انه قال رسول الله: «انا اصغر من ربی بستین». بیان این حدیث و فهم رموز آن توقف برداشتن معنای رب و دوسنة در این موارد و معنی انا و اصغر دارد.

مراد از «انا» در این جا معنای مشهور عندالمجهور نیست که این هیکل مخصوص موجود در زمان و مکان و ماده باشد، کما اینکه مراد از «انا» نسبت متعینة بین خلق و حق هم نمی باشد، بلکه مراد حقیقت وجود صاحب درجات متشخصه می باشد، که هر مرتبة نازله از آن حقیقت از جهتی عین اصل حقیقت است و از جهتی غیر آن می باشد. رب، اشاره بموجودی است که در مرتبة اول اصل وجود را افاضه می نماید، و در مقام ثانی، کمالات لایقة بشخص یا نوع را افاضه می نماید، تا آنکه باقی

«نزلونا عن الربوبية، وقولوا في حقنا ما شئتم».

ظهور اسماء حسنى وصفات علياى حق در مقام واحدیت وجود، همان ظهور حقیقت محمدیه است در مقام تفصیل اسماء، چون باطن وجود او عین اسم اعظم است، و اسماء حسنى از شاخه ها و فروع و شعب و رقایق اسم اعظمند. لذا در باب اسماء و حدوث آن،^۱ در کتاب کافی، از حضرت امام جعفرین محمد الصادق نقل شده است: «نحن اسماء الله التي يدعى بها، فيستجاب».

در احادیث قدسیات وارد شده است که خداوند، آدم ابوالبشر را در مقام بیان حقایق اسماء، و معرفت مسمیات آن اسماء، مخاطب قرار داده و گفته است: «یا آدم هذا محمد و انا الحمید المحمود، شققت له اسماً من اسمی، و هذا علی و انا العلی الاعلی، شققت له اسماً من اسمی». و بهمین معنی محمول است آنچه که در احادیث الهیه: ادعیة مأثوره از قبیل: «وبالاسم الذى خلقت به العرش، و بالاسم الذى خلقت به الكرسي، و بالاسم الذى خلقت به السماوات»، و غیر این ها از تعبیرات وارد شده است.

اسماء بر دو قسمند: جلالیه و جمالیه. مظاهر اسماء در احکام، تابع اسمائند. برخی از اعیان، مظاهر اسماء جلالیه اند. مثل ابالسه و شیاطین و کفره و منافقان و اتباع آنها. انبیاء و اولیاء و صلحاء و اهل ایمان مظاهر اسماء جمالیه اند. اسماء الهیه محدود بحدی نیستند، و تنهای ندارند، و احدی غیر کُمل بآنها احاطه پیدا

→ درجه کمال ممکن برسد. اقصی و اعلى مرتبة حقیقت خاتم رجوع اوست باصل خود، که مقام تعین اول باشد، که از آن تعبیر بفضاء در احدیت و بقاء بحق نموده اند. سنه، باصطلاح اهل الله مراتبی دارد: اول: سنه احدیت حق است که مقام لاسم له ولا رسم له باشد. دوم: سنه الوهیت است که عرش آن مقام رحمت واسعة الهیه می باشد سوم سنه ربوبیه، معنی حدیث این می شود: انا ابي هذا الفرد من الوجود المنبسط الذى هو من عالم الالهية بستين، سنه الالهية و سنه الربوبية اوالسرمد اوالدهر.

۱. رجوع شود بکتاب کافی، باب حدوث اسماء، و کتاب وافى، باب حدوث اسماء، شرح ملامحسن فیض اعلى الله مقامه.

نمی نماید. احاطه تام باسما، شأن حقیقت مقام ولایت تامه است، که اختصاص بمقام ختمی و اولاد طاهرین و عترت قدسین او دارد. جمیع طوائف اسما و مظاهر آنها منتهی باسم جامع الهی می شوند که امام کل اسما و مظاهر اسما است و از آن تعبیر بامام ائمه اسما می نمایند. مظهر جامع بین جمیع مظاهر، مظهر اسم الله اعظم است، که خلیفه و مربی جمیع اسما و مظاهر وجودی می باشد، یا بصال کل ممکن الی کماله اللایق به، و بیض علی کل بما یرشح من بحر وجوده، وهو حقیقه الحقایق و یكون الشاهد علی جمیع الانبیاء، و الكل آخذ منه ولا یعطى ما اعطى الابنه وهو الخلیفه علی کل.

محمد کافرینش هست خاکش هزاران آفرین برجان پاکش

رسالت و خلافت کلیه محمدیه فلک عام، و دایره کلیه ای است که مشتمل بر دوائر و افلاک جزئییه و خاص است. افلاک و دوائر جزئییه، حقیقت انبیاء علیهم السلام می باشد، که بمقتضای: «تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض». بعضی از آن دوائر محیط، و برخی محاطند.

رسالت و ولایت حقیقت ختمیه و اولیاء کاملین محمدیه، علیهم السلام است که بواسطه وساطت او در فیض، و دارا بودن مقام هدایت کل، بحسب تکوین و تشریح رحمة للعالمین است. «لان آدم و من دونه تحت لوائه». و هو الذی «اوتی جوامع الکلم» و هو علیه السلام: «کان نبیا و آدم بین الماء والطين». و قد افصح عن مقامه بقوله: «آدم و من دونه تحت لوائی». و یكون علی الانبیاء شهیداً، و کل نبی شاهد علی قومه، و هو الشاهد علی کل. و من هنا یحس اللیب سرّ عرض الاعمال، ای اعمال العباد علی رسول الله و خلفائه، و رجوع کل الناس الیه یوم القیامة، و له الشفاعة الکبری. و مظهر ظهور آن حضرت در روز قیامت، جهت شفاعت امت سیدالاحرار حضرت ابی عبدالله الحسین، و حضرت صدیقه کبری فاطمه علیها سلام الله، می باشد. در خبر صحیح وارد است که حضرت صدیقه در قیامت در مقام عبور از عالم محشر رسته هائی از چادر عصمت او آویزان است، که هر که بدان رسته ها متمسک شود، نجات می یابد. رسته ها، همان ایمان و

اخلاص و اعتقاد بمقام ولایت آن حضرت است، که مانند خطوط شعائیه بین مقام ولایت آنحضرت و قلوب تابعان او اتصال دارد. و همین رقایق موجود بین آن حضرت و امت، سبب نجات امت است. چون برگشت شفاعت به امر تکوینی است، و مبدء آن، تحصیل عقاید حق و اعمال حسنه است؛ که اعتقاد بمقام ولایت کلیه ائمه معصومین علیهم السلام، روح آن می باشد. اعراض از مقام ولایت و انکار آن، موجب حبط جمیع اعمال است، لذا مودت قریبی و اولاد معصومین حضرت رسالت پناه، اجر نبوت است؛ و انکار آن، اعراض از مقام نبوت حضرت ختمی. و اعراض از توحید کامل است. و سیاتی زیاده تحقیق فی هذا المقام انشاء الله تعالی.

کشف و تحقیق

شیخ عارف محقق، قدوة اهل الكشف و اليقين و برهان الحق و الحقيقة، آخوند ملا عبدالرزاق کاشی، در کتاب تأویلات قرآن، که باسم محیی مراسم الحق و الیقین، شیخ المشایخ ابن عربی، چاپ شده است، در تأویل آیه شریفه:

«قل لأستلکم علیہ أجرأ إلا المودة فی القربی» گفته است: «استثناء منقطع، و فی القربی متعلق بمقدر، ای المودة الکائنة فی القربی، و معناه نفی الاجراصلا، لأن ثمرة مودة اهل قرانته عائدة الیهم، لکونها سبب نجاتهم، اذا المودة تقتضی

۱. بنا براین، حب اهل بیت منشأ نیل بمقامات عالیہ می گردد. و نفع آن عاید بخود عباد است. نظیر صلوات بر محمد و آل ای، بنا بر این قول، که چون پیغمبر تام و فوق التمام است، و حالت منتظره ندارد، ثواب صلوات بر او عاید بر خود عباد است. و فی هذه المسألة اختلاف ذکرناه فی بعض تألیفاتنا فی سرّ الصلوات علی النبی «ص».

چون آیه ظاهر در این است که حب اهل بیت و احسان بآنها اجر رسالت است، بهتر است بگوئیم که مطابق جواب از سئوالی که راجع به «قریبی» مذکور در آیه از حضرت ختمی مقام شده است منحصرست در حضرت امیر و حضرت فاطمه و امام حسن و امام حسین و ائمه از صلب حضرت امام حسین علیه السلام در بیان معانی ولایت هم تقریر خواهیم کرد که یکی از معانی ولایت محبت است، اگر چه ولایت در ما نحن فیه بمعنی اولی بصرف است، و از لوازم اولویت در تصرف، قرب و

المناسبة الروحانية، المستلزمة لاجتماعهم في الحشر، كما قال عليه الصلوة والسلام: «القرء يحشر مع من احبه»، فلا تصلح أن تكون أجراً له ولا يمكن من تكذورت روحه وبعثت عنهم مرتبة، محبتهم بالحقیقة، ولا يمكن من تنورت روحه وعرف الله واحبه من اهل التوحيد أن لا یحببهم، لكونهم اهل بیت النبوة ومعادن الولاية والفتوة، محبوبين في العناية الأولى و مرئوبين للمحل الاعلی، فلا یحببهم إلا من یحب الله ورسوله، و یحبه الله ورسوله. ولولم یكونوا محبوبین لله في البداية، لما احببهم رسول الله، اذ محبته عين معبته تعالی في صورة التفصیل بعد كونه في عين الجمع، وهم الاربعة المذكورون في الحديث الآتی. الا ترى ان له الاولاداً آخرین وذوی قرابات في مراتبهم کثیرین لم یذکرهم، ولم یعرض الامة على محبتهم تحریضهم على محبة هؤلاء وخص هؤلاء بالذکر. روى انها لما نزلت قیل: یا رسول الله من قرابتك

→ حُب بولی است، باعتبار وساطت در فیض و شفاعت و هدایت تکوینی و تشریحی. ولی شیخ عارف جلال الدین مولوی «فقه»، در مقام ذکر حدیث غدیر خم با آنکه ولایت را بمنی اولی بتصرف معنی نموده است، معذک دوست و محبوب هم از این لفظ استفاده نموده است. استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد یمذاق تحقیق امتناع ذاتی ندارد، علاوه بر این می شود از لفظی معنی مطابقتی فصد کرد، اگر چه دارای لازمی هم باشد که اراده شود. شیخ عارف کامل مولانا جلال الدین رومی، «رضی الله تعالی عنه وارضاه»، در مثنوی فرموده است:

زاین سبب پیغمبر یا اجتهاد	تمام خود و ان علی مولی نهاد
گفت هر کس را منم مولی و دوست	ابن عم من علی مولای اوست
کیست مولی آنکه آزادت کند	بشد رفیقست ز پایست بر کند
ای گروه مؤمنان شادی کنید	مثل سرو و سوسن آزادی کنید
چون با آزادی نسبت هادی است	مؤمنان را از خدا آزادی است

اینکه گفته است: «گفت هر کس را منم مولی و دوست»، مولای اول بمنی اولی بتصرف است و مولای دوم بر طبق جمله دوم حدیث «اللهم و آل من والاه»، ولی ابن بیت: «کیست مولای آنکه آزادت کند الخ»، نص در اولویت در تصرف است، کما هو الواضح عند العارف با سالیب الکلام، بیت «ای گروه مؤمنان شادی کنید» سجیل بعد از تسجیل است.

علاوه بر این، کسی که بأمر حق مودت او واجب بر جمیع امت است، باید اشرف از جمیع امت باشد؛ چون لزوم مودت باو امتثالی است از حق به پندگاران خود، پس مودت او باعث استکمال عباد است. کسی که اشرف امت باشد، در مقام انتخاب خلافت عقلاً مقدم بر دیگران است، کما حقناه فی نقل کلام العارف المحقق القاشانی، «رضی الله تعالی عنه وارضاه».

هو لاء الذين وجبت علينا مودتهم؟ قال: علي وفاطمة والحسن والحسين وأبناهما. ثم لما كانت القرابه تقتضى المناسبة المزاجية المقتضية للجنسية الروحانية، كان اولادهم السالكون سبيلهم، التابعون بهديهم في حكمهم، ولذا حرص على الاحسان اليهم ومحبتهم مطلقا، ونهى عن ظلمهم وايدائهم واعد على الاول ونهى عن الثانى.

قال النبى «ص»: «حرمت الجنة على من ظلم اهل بيتى وآذى عترتى» و قال «ص»: «من مات على حب آل محمد، مات مغفورا له، إلا ومن مات على حب آل محمد مات تائبا، ألا ومن مات على حب آل محمد مات مؤمنا ألا ومن مات على حب آل محمد، مات شهيدا مستكمل الايمان...! الى ان قال صلى الله عليه وآله وسلم: الا ومن مات على بفض آل محمد، جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه، آيس من رحمة الله، ألا ومن مات على بفض آل محمد لم يشم رائحة الجنة».

در كلام اين عارف جليل، دقايقى در مقام و مرتبة ولايت آل محمد و حسن متابعت از آنها و لزوم تبعيت از اقوال و گفتار آنها موجود است، كه كثيرى از اهل تحقيق از مفسرين از عامه و خاصه از آئن غفلت كرده اند. يكى آنكه وجوب محبت و لزوم تبعيت از اهل بيت عصمت و طهارت، كه در حقيقت اجر رسالت است، رحمت خاصى است از حق تعالى و رسول: «رحمة للعالمين» از براى رسانيدن خلائق بكمالات لايقة خود؛ چون حب آل محمد سبب هدايت و علت اعراض از ضلالت است، براى آنكه اهل بيت در مرتبة اعلاى از رفعت واقع شده اند، و واسطه افاضة فيوضات حقتند. تحصيل حب آنها كه ملازم با شناسائى و معرفت مقام آنها است، منوجب حصول مناسبت بين عباد حق با اهل بيت عصمت مى شود.

اين حب، منشأ تهيا و حصول استعداد از براى جذب و كشش بسوى آنها است. عشق باك محمد بعد از شدت، سبب رفع موانع و اتصال بمقام منبع آنها مى شود. و ديگر آنكه، از اين معنى كه لزوم حب و عشق آل محمد باشد، اين معنى استفاده مى شود كه آنها غايت الغايات و نهاية النهايات عالم خلق در سلسله عود و نزولند. اگر اشرف از كائنات نباشند، حب آنها اجر رسالت كه برگشت آن به رحمت واسعة الهيه و نيل بدرجات اعلاى از مقامات كمل نمى باشد. بايد آنها

اشرف از جمیع امت پیغمبر باشند، تا حب آنها بر همه لازم شود، و سبب ترفع مقام و رسیدن آنها بدرجات عالیہ گردد. چون حب آنها غایت مکمل و علت ترفع صاحب فعل است. بنابراین، آل محمد، حق مطلقند. دلیل بر این مطلب، آنستکه بغض بآنها سبب عذاب ابدی و ناامیدی از رحمت واسعه حق است. در حقیقت در آنها هیچ جهتی از جهات موجب نقص وجودی نیست. لذا محبوب کل و محبوب مطلقند. از این آیه و تأویل و تفسیر شیخ کامل و عارف و اصل، استفاده افضلیت آل محمد از جمیع امت می شود.

چون آن ارواح مقدسه در اعلی مرتبه از کمال و رفعت وجودی واقع شده اند؛ اتصال بمقام آنها که حشر بحق و عود بمبدء اصلی باشد، احتیاج بمحبت آنها دارد. چون محبت، علت شناسائی و معرفت مقام آنها و بالاخره سبب اتصال بمقام رفیع ولایت است. پس مقام آنها در درجه اعلی از مقامات است. حقیقت ولایت کلیه، مجلای ظهور حق است و معرفت آنها عین معرفت حق است.

شاهد بر این معنی، آنستکه شیخ عارف و محقق کامل فرموده است: حُب اهل بیت نجات امت اسلامی است. چون آنها به پیغمبر و خداوند از همه کس نزدیکترند. دیگر آنکه، علت نهائی خلقت، حشر با وجود آنها است. بنابراین، اشرف خلانقند. و دیگر آنکه محبت واقعی آنها موجب رفع کدورات روحی و الوانی است که روح بواسطه تعلق بماده و تجملات دنیا، و یا از ارتکاب معاصی بخود می گیرد. حب واقعی آنها لاین اثر را دارد که روح را صفا می دهد و کدورات روحی و گردهائی را که از معصیت بر رخ لطیف انسانی نشسته است شستشو می دهد، و حب و عشق بآنها ابر مغفرتی است که گردد معصیت را از چهره روح می زداید.

در عالم وجود، کسی که آنها را دوست نداشته باشد، اگر چه تمام عمر خود را صرف عبادت حق کرده باشد، معذک اهل نجات باشد وجود ندارد. پس رحمت حق شامل کسی که محبت اهل بیت را فاقد باشد نمی شود. بنابراین، بدون وساطت اهل بیت، خدا را کما هو حق نمی توان شناخت. پس معرفت حق توأم با حب آنها و تبعیت از طریقه آنهاست. لذا از مصدر عصمت وارد شده است:

«معرفتی بالتورانية معرفة الله» و «من رأني فقد رأى الحق».
 مطلب نفیسی که شیخ عارف در این قسمت از تفسیر خود بیان کرده است، این است که وجوب حُب و عشق باهل بیت در این نشأه، که عالم فرق و تفصیل است، ناشی از حب حق است بآنها در مقام جمع الجمع، واحدیت وجود. پس اهل بیت در بدایت وجود محبوب حق بوده اند. بنابراین، حب حق بآنها سبب ظهور و بروز مراتب و سلاسل طول و عرض عالم وجود گردیده است، و حقیقت ائمه در صورت تمامیه وجود محبوب و معشوق حقتند بعین عشق و ابتهاج حق بذات خود.

بنابراین، اهل بیت، صورت تمامیه عالم امکانند، و وجود عالم به تبع وجود آنها خلق شده است. والشاهد علی ذلك، این است که حُب آنها سبب نیل بحق و حشر با آنها علت رسیدن بمقامات عالیه است. لذا غایت خلقت خلایقند؛ و بنظر تحقیق علت غائی بعلت فاعلی برمی گردد. پس مبدء وجود و نهایت و غایت عالم ایجاد، اهل بیت عصمت و طهارتند، و چون حق مطلق بعد از حق اول، آنها هستند، حُب آنها سبب نجات و بُغض آنها سبب هلاکت دائمی است. علت وجوب حُب آنها آنستکه اهل بیت نبوت و معادن ولایتند، و ائمه السبیل الاعظم والباب المبتلی به الناس والرحمة الواسعة الالهية.

بنا بر تحقیقی که این عارف محقق در این زمینه نموده است، باید اهل بیت واجب الاطاعه باشند؛ بنحوی که یکی از اهل بیت رسول الله طریقی را اختیار نمود، و تمام امت اسلامی طریق دیگر، راه حق در همان صراطی است که آن یکی از اهل بیت عصمت و طهارت اختیار نموده است.^۱

در تفسیر این آیه، ملا عبدالرزاق کاشی در تأویلات گفته است: «ومن یترقب حسنة بصحة اهل البيت وآل الرسول، نزد له فيها حسناً بمتابعة لهم في طريقهم؛ لان تلك المحبة

۱. رجوع شود بتأویلات ملا عبدالرزاق کاشانی. این تأویلات بصورت تفسیر محی الدین در سنه ۱۲۹۱، مطابق ۱۸۷۴ میلادی در بمبئی چاپ شده است. جلد دوم تفسیر محی الدین، ص ۲۱۱،

لا تكون إلا لصفاء الاستعداد وبقاء الفطرة، وذلك يوجب التوفيق، لحسن المتابعة وقبول الهداية الى مقام المشاهدة، فيصير صاحبها من اهل الولاية ويحشر معهم في القيامة»^۱. بدون وساطت اهل بيت، متابعت از طريقه مستقیمه آنها، سالک طریق مشاهده، بمقام شهود حقیقی نمی رسد. اهل ولایات در مقام طریق منازل و ابواب ولایات و دخول در اقسام حقایق و طی منازل نهایات، احتیاج بمتابعت از اهل بیت دارند. بهمین جهت، سلاسل اهل باطن و ریاضات، و سلاک ابواب و منازل مشاهدات، از باطن مقام حقایق علی علیه السلام متابعت می نمایند.

محبی الدین عربی، در کتاب فتوحات مکیه راجع بعترت رسول الله و اهل بیت عصمت و طهارت بابی منعقد نموده است^۲. حکمای اسلامی رابط بین حق و

۱. بنا بر تحقیق مصنف علامه، کلیه کسانی که بعد از فوت خاتم انبیا و در موضوع خلافت و متابعت از علی «علیه السلام»، در این امر مهم ساکت بودند، و یا با آن حضرت مخالفت کردند، و حق او را به تلبیس ربودند و یا کمک بفاصلان حق او نمودند، اهل نجات نیستند، مگر آنکه توبه کرده باشند. و همچنین کسانی که بعد از قتل عثمان بن عفان ببنگ و محاربه با علی پرداختند، مخلد در نار باشند و بوی رحمت خدا بمشام جان آنها نرسد و منهم الملاحه والزیبر والعایشه و جمع آخر من اهل البدعه و الضلالة. ما در مباحث بعدی روایاتی را که صریح در وجوب متابعت از عترت طاهره سلام الله علیهم اجمعین، است از کتب معتبره اهل سنت و جماعت نقل خواهیم نمود.
۲. رجوع شود به فتوحات مکیه، جزء چهارم، چاپ، «دارالطباعه المصریه الکائنه ببولاق، القاہرة ۱۲۷۴هـ ق، ص (۱۵۲). قال رضی الله عنه فی الفتوحات:

فلا تعدل يا اهل البيت خلقاً
فاهل البيت هم اهل السيادة
فبخصمهم من الانسان خسر
حقیقی و حبهم عبادت

فانه و اهل بيته على سواء في مودتنا فيهم، فمن كره اهل بيته، فقد كرهه لانه واحد من اهل البيت ولا يتبعض حب اهل البيت، چون حقیقت اهل بیت باعتبار مقام ولایت واحد است و ظهورات آن اختلاف دارد. بهمین جهت، انکار هر یک از اهل بیت انکار بیضمیر است، لوحده ذواتهم و اتحاد حقیقتهم ورد عنهم: «اولنا محمد (ص)، اوسطنا محمد، آخرنا محمد، کلنا محمد». بهمین جهت، یکی از معتقدات شیعه، لزوم حب و مودت اهل بیت و انکار مخالفان آنها است. و الی هذا اشارالعارف الحکیم التحریر الحکیم التزنوی «سنائی»:

این سخن باور ندارد عقل از روز ازل حق زهرا بردن و دین پیمبر داشتن

خلق را موجودات مرتبة در قوس نزول می دانند و از طریق اسماء حق، استدلال بوجود حقایق، و همچنین از حقایق خارجی استدلال بر وجود اسماء و صفات حق نمی کنند. ولی شرایع الهیه خصوصاً شرع اسلام و بالاخص مذهب تشیع و ائمه اثنا عشر علیهم السلام، باین معنی اهتمام زیادی ورزیده اند و رابط بین حق و خلق را اسماء و صفات دانسته اند. کما هوالمشاهد من الادعیه و الاوراد الواردة عن الائمة الاثنا عشر.

در قرآن مجید، همیشه روابط حق با اسماء مناسب با خلق ذکر شده است: «أياً ما تدعوا فله الاسماء الحسنی». عرفای اسلامی در این امر نظیر سایر معارف از کتاب و سنت تبیین کرده اند. کما هو الواضح عند المتدرب في الاخبار والآثار.

تذنیب فیه تحقیق

شأن نبی صلوات الله علیه، در جمیع نشأت وجودی و عوالم امری و خلقی، حفظ حدود و اقامه عدل، و منع از خروج اشیاء و حقایق از حد اعتدال است. در مقام واحدیت و حضرت اسماء و صفات، هر اسمی مقتضی اظهار و ابراز کمالی مکنون در حد خود می باشد. اسم رحمان، مقتضی رحمت است علی اطلاق. و همچنین سایر اسماء جمالیه و جلالیه، طالب ظهور در مظاهر مناسب خود می باشند. اسماء قهریه و جلالیه بنحو اطلاق، طالب بروز مقتضیات مکنون در ذات و حقیقت خود می باشند.

حقیقت محمدیه، باعتبار اتحاد با اسم الله و اسم اعظم، جامع جمیع اسماء الهیه از جلالیه و جمالیه است. این اسم، بمقتضای عدل الهی، چون در حد اعتدالی از جامعیت نسبت با اسماء واقع شده است، حاکم بر جمیع اسماء است، و از حکومت آن بر اسماء یک نحوه اعتدال در اسماء الهیه محقق شد. فعدل الامر الالهی و جرت سنة الله التي لا تبدل لها.

→ رجوع شود بمقدمه محققانه استاد دانشمند بارع و محقق، جامع محقول و منقول، آقای میرزا جلال الدین همایی «منظله»، استاد دانشگاه طهران بر کتاب مصباح الهدایة عزالدین محمود کاشی.

معنی نبوت در حضرت علمیه، وساطت در اظهار حقایق موجود در غیب ذات و متمکن در مقام احدیت بمقام اسماء و صفات است. و این اصل که کمال مراتب ولایت و نبوت است، در این مقام است که نحوه ظهور موجودات و قسط و سهم آنها از وجود و کمالات وجود، مقدر می گردد. هر ذی حقی بحق خود می رسد. مقام بسط وجود و کمالات وجود معلول این مرتبه از تعین است. چون حقیقت هر شیء، عبارتست از نحوه تعین آن شیء در علم حق. و هذا مراد من قال: «ظهر العالم بیسم الله الرحمن الرحیم». رحمان و رحیم تابع اسم الله می باشند.

اول موجودی که ایمان بحقیقت کلیه محمدیه آورد، عقل اول و نور ابهر واسطه تجلیات الهیه و صورت اسم رحمان بوده، و بعد از آن عقل ثانی و سایر موجودات و سکان قواطن جبروت از انوار الهیه و اقلام ملکوتیه و ارواح مطهره است. آن حقیقت، واسطه در اظهار و انباء جمیع مراتب وجودی است تا برسد بموجودات عالم ماده و اجسام، پس مقام و مرتبه حقیقت کلی ولایت، اوسع از جمیع حقایق است و بحسب اصل ذات و حقیقت، حد و نفاذ وجودی ندارد. صرف الحقیقه و وجود محض، عاری از تعین است، مگر آن تعینی که لازمه ظهور در حضرت علمیه و وساطت در ظهور اسماء الهیه است؛ نه ارواح کلیه و عقول طولیه و عرضیه بآن مرتبه از کمال می رسند، و نه عقول صاعده و لاحق از ارواح انبیاء و اولیاء بآن مقام راه دارند. از این جا معلوم می شود سر قول کسانی که امانت در آیه شریفه: «انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فأبين ان يحملنها... الخ» را بر مقام ولایت کلیه، حمل نموده اند. بناءً على ما ورد من الاخبار والآثار.

حقایق ارواح و عقول مجردة ساکنان سماوات اعلی، و قاطنان عالم ملکوت، و سکان عالم شهادت، بواسطه انحطاط از مقام اطلاق، و صرافت و ابتلائی بمحدودیت وجودی، عاجز از حمل این امانت عظمای الهیه می باشند. انسان باعتبار مقام ظلومیت و تجاوز از حدود و قیود لازم وجود امکانی، و جهولیت تابع فناء عن الفنائین، استعداد حمل امانت الهی و خلافت اطلاق را، که مبعوثیت بر جمیع مراتب وجودی و خلقی و تعینات امری باشد داراست؛ زیرا از جمیع حدود و

تقييدات و لوازم آن‌ها تجاوز نموده است: «یا اهل یثرب لا مقام لکم»۔
حقیقت محمدیه «ص»، باعتبار قنای در احدیت وجود و نیل بمقام قاب قوسین و اتحاد با حقیقت اسم الله، واسطه در ظهور حقایق از غیب ذات بمقام احدیت است، و در مقام احدیت، باعتبار تجلی در مظاهر، باسم الله واسطه اظهار حقایق غیبی بمقام و مرتبه خلق است. و باعتبار تنزل در مقام خلق، در اعیان ثابتة انبیاء «علیهم السلام» متجلی است. و باعتبار تجلی و ظهور، بوجود شخصی خود مبعوث بر جمیع خلایق در عالم شهادت است. فافهم و تأمل فیما ذکرناه، و لعمری انه تمام نصاب العقل النظری و نهاية ادراك الحقایق بقوة الذوق.

نقل و تحقیق

عزالدين محمود کاشی، در مقدمه شرح بر قصیده ابن فارض مصری «فده» گفته است: «النبوة بمعنى الانباء، والنبي هو المنبئ عن ذاته تعالى وصفاته و اسمائه و احكامه و مراداته. و الانباء الحقیقی الذاتی الأولى، ليس إلا للروح الاعظم، الذي يعنه الله الى النفس الكلية اولاً، ثم النفوس الجزئية ثانياً، لينبئهم بلسانه العقلي على الذات الاحدية والصفات الازلية و الاسماء الالهية و الاحكام القديمة و المرادات الحية»^۱.

علت آنکه انباء حقیقی ذاتی را مستند بروح اعظم و عقل اول می داند، آنستکه اول موجودی که در عالم خلق تعین پیدا کرده است. عقل اول است و

۱. اینکه برخی این شرح را به عارف محقق ملا عبدالرزاق «کمال الدین» کاشانی نسبت داده‌اند، اشتباه کرده‌اند. چون کلمات ملا عبدالرزاق و مطالب او در شرح مبانی تصوف پر مغزتر از این شرح است، این شرح در تحقیق مبانی علمی چندان عمیق نیست، و در حد متوسط است. تاریخ گزیده «ص ۷۹۳»، منشأ این اشتباه شده است. رجوع شود بمقدمه محققانه استاد دانشمند و عالم محقق، آقای جلال الدین همایی «مدخله»، استاد دانشگاه طهران، بر کتاب مصباح الهدایة عزالدین محمود کاشی «قدس الله روحه».

یکی از اکابر «روحی فده» در کتاب «مصباح الهدایة فی النبوة و الولاية»، نیز این شرح را به ملا عبدالرزاق نسبت داده است و کلامی را که ذکر شد در کتاب مصباح نقل نموده است.

علت آنکه عقل اول در مرحله اول مبعوث بنفس کلی است، آنستکه عقل مبدء صور غیبیه در نفس کلی است؛ و تبعاً نفوس جزئیه باعتبار اتصال بنفس کلی بحقایق عالم عقل واقف می شوند.

همانطوریکه قبلاً بیان کردیم، اصل مقام خلافت، انباء از غیب و انباء از غیب، همان انباء از احدیت و وساطت در اظهار و ابراز حقایق موجود در غیب ذات احدی است. نبوتی که این عارف محقق، انباء ذاتی خیال کرده است، ظل خلافت حقیقت محمدیه در مقام و مرتبه اعیان ثابته است. اعیان ثابته از اجزاء و فروع و شعب اسم اعظم و صورت حقیقت تامه محمدیه است. اینکه شارح قصیده گفته است: «لینبئهم بلسانه العقلی... الخ»، اشاره نموده است بارتباط غیب وجود باعتبار وجهه خاص با هر موجودی، بدون رابطه موجودی از موجودات. و هذا من الاسرار التي يحتاج درکها الی قریحه ثانویه، و قد ذهل عنها اکثر ارباب التحقيق. الحمد لله الذی وقفنا لادراکها ذوقاً نسل الله ان یوقفنا علی ادراکها کشفاً و شهوداً.

تتمیم نوری

در بیان خلافت محمدیه «ص» در نشأه خلقیه

تعقل کیفیت خلافت محمدیه «ص» در نشأه خلق و عالم ظاهر، و علت شریعت انبیاء سلف و نسبت آنها با خلافت محمدیه از غوامض اصول عقلی و عرفانی است: «قل من ینتدی الیها سبیلاً»، کما هی علیها نشیر الیها اجمالاً علی ما هو وسع فهمی و حظی من درک هذه الحقیقه النوریة.

برخی از اسماء الهیه دارای جنبه سعه و احاطه اند، و برخی از اسماء نسبت باین اسماء محاط واقع شده اند.

حکم احاطه و سریان و وجدان مقام جمعیت در اسماء جلالیه و جمالیه هر دو ساری است. اسماء محیطه جمالیه، مثل اسم رحمان و رحیم و قادر، و اسماء

محیط جلالی مثل اسم غالب و قهار و غیر این ها از اسماء که از آنها تعبیر بامهات اسماء نموده اند. اسم جامع جمیع اسماء جلالیه و جمالیه و حاکم بر کافه حقایق و مظاهر، همانظوری که قبلاً بآن اشاره شد، اسم الله و اسم اعظم است. و کسی که متحقق باین اسم باشد، حاکم بر جمیع مظاهر اسماء، از جلالیه و جمالیه می باشد؛ و ظهور و تجلی این اسم در مظاهر، ازلی و ابدی است. سایر اسماء در احاطه، این حکم را ندارند. اگرچه برخی از اسماء جزئیة فی نفسها کلی و حاکم بر اسماء دیگرند؛ ولی جامع جمیع اسماء و مفتاح مفاتیح کنوز غیبی، اسم محیط مطلق تام الله است. حقیقت خاتمه باعتبار همین اسم بر جمیع مظاهر اسماء علماً و عیناً شهادت حکومت تامه مطلقه دارد.

ظهور اعیان خارجی، باعتبار اقتضای اسماء الهیه است، و عالم علم عنائی حق، همان حضرت علمیه است؛ همانظوریکه کراراً در این شرح بیان نموده ایم. از برای هر یک از اسماء الهیه، رقیقه و صورتی در عالم اسماء موجود است، که از آن تعبیر باعیان ثابته نموده اند. احکام اعیان در وجود خارجی، عین احکام اسماء الهیه است، همانظوری که در اسم رحمان، رحمت غالب و صفت جلالی مستور است؛ در مظهر خارجی این اسم نیز همین حکم سریان دارد؛ و در احاطه نیز این اسم در مظهر خود سریان دارد. عقل اول که صورت وجود و مظهر اسم رحمان است، محیط بر سایر مظاهر و واسطه در ظهور وجود است. این مظهر نیز ظهورات متعدد در حقایق خارجی دارد.

حقیقت اسم الله، باعتبار علم عنائی حق، دارای رقیقه و صورتی تام و تمام است، که محیط بر جمیع مظاهر است؛ که از آن تعبیر به عین ثابت انسان کامل نموده اند. این عین ثابت در مقام ظهور و تعین خارجی و خلقی، شامل جمیع حقایق از عقل اول تا هیولای اولی می باشد؛ و بحکم اتحاد ظاهر و مظهر در مقام سریان فعلی و ظهور خلقی عین هر شیء است؛ و مظهر ظهور احکام ربوبیه عین ثابت انسان کامل ختمی است، که حاکم بر جمیع مظاهر است. چنین حقیقتی در مقام ظهور، بوجود خاص شخصی خود خلیفه حق در عالم شهادت است، کما

اینکه باعتبار تعین در علم حق واسطه ظهور اعیان و اسماء است، لوجب اتحاد الظاهر والمظهر والرب والمربوب فی بمض الاحکام والآثار. «له الامر والخلق جمعاً وتفصيلاً واللّه غالب علی امره و متم لنوره».

تفریع و تحقیق

همانطوری که اسم اعظم باعتبار مقام جمعی احدی الهی، جامع جمیع اسماء الهیه است؛ باعتبار مقام جامعیت، عالم بجزئیات و شعب و فروع وجود خود می باشد. و نیز بوحده ذات از کیفیت ظهور و تجلیات در اعیان و اسماء بعلم حضوری احاطی در جمیع اطوار ظهور آگاه است. و علت ظهور صور اسماء از حضرت علمیه و مقام احدیت بعالم عین و خارج، و استهلاك و اضمحلال مظاهر در مقام غیب احدی که قیامت کبری از مظاهر آنست، علم و احاطه این اسم نسبت بمظاهر است. مظاهر اسماء، همانطوری که دارای ابتدای ظهورند و از تجلی اسم اعظم ظاهر می شوند، بحکم رجوع هر فرعی باصل خود، دارای عود و رجوعی بباطن وجود خود که اسم اعظم باشد نیز هستند. رجوع آنها همان انطماس نور و هویت صور است در سطوح نور ربوبی، و مقام رجوع هر مظهری در ظاهر خود.

نظر بآنکه مبده ظهور اسماء و مظاهر خارجی آنها عین ثابت حقیقت محمدیه است، واسطه انقهار و اضمحلال آنها، که مقام قیامت کبری مظاهر و اعیان خارجی باشد، انسان کامل ختمی محمدی است. و وساطت ظهور و تعین خارجی و وساطت در رجوع که فناء فروع در اصول باشد، از خواص انسان کامل و من له الاسم الاعظم است. حقیقت انسان کامل ختمی، در مقام وجود جمعی واحدی در حضرت علم و مقام تفصیل و ظهور فرقانی، عالم بکیفیت ظهور و تعین و کیفیت انطواء جمیع صور در مقام رجوع بحق است. مبده ظهور هر عینی اسمی از اسماء الهیه است، کما اینکه مبده رجوع باصل هر مظهری همان اسم حاکم بر آن مظهر است. «لان النهايات هي الرجوع الى البدايات».

وقد سألوا وقالوا ما النهايات؟ وقيل: هي الرجوع الى البدايات

همانطوری که اسماء محیط، حاکم بر اسماء محاط می باشند، و سمیت قهاریت و علو و تعالی بر اسماء جزئیة دارند. و اسم هر چه احاطه اش تمامتر باشد، حکم آن وسیع تر و شمول آن تمامتر است. هر اسمی که دایرة حکومت آن ضیق تر و نحوه تعیین آن ناقصتر باشد، در فعلیت و ظهور و حکم نیز ناقص، و از حیث احاطه نیز فاقد کثیری از فعلیات است. علت احاطه اسم اعظم بر سایر اسماء، و حاکمیت آن بر مظاهر خارجی و خلقی و امری «ازلاً و ابداً»، همان سعه مرتبه و تمامیت تعین و احاطه ذاتی آن می باشد. عالم وجود و خلق، آینه تام و تمام عالم اسماء و صفات است، و هر مرتبه ای از وجود، و هر فردی از ممکنات، آیت و نشانه اسمی یا اسمائی از اسماء غیر متناهیة حق است، و باعتبار مجموع و لحاظ جمیع عوالم و مراتب و افراد وجودی، حاکمی از اسم اعظم جامع جمیع اسماء الهیه می باشد.

سرّ اینکه انبیاء علیهم السلام، جامعیت وجودی حضرت ختمی مرتبت را ندارند، آنستکه مظهر اسم الله و متحقق با اسم اعظم نیستند.^۱ و باعتبار فعلیت و ظهور فعلی، مظهر برخی از اسماء حق می باشند، و مخصوص بتجلی اسمائی حقند، بر خلاف حقیقت انسان ختمی، که مظهر اسم الله، بلکه عین حقیقت اسم اعظم است. سرّ بقاء حکم ولایت کلیه آنحضرت و لزوم وجود یکی از مظاهر کلی او در عالم وجود، و دوام احکام مقام باطن ولایت او در صفحه وجود ازلاً و ابداً همین است. زیرا برخی از اسماء بحسب حکم دوام ندارند، و برخی دارای دوام و ظهور دائمی هستند. برخی از اسماء در حکم، ازلیت دارند. مظهر خارجی

۱. اگر چه بالقوه هر فردی از انسان، صلاحیت ظهور جمیع اسماء و مظهریت تمام صفات حق را دارد، ولی حصول جمیع فعلیات در عالم خلق اختصاص به حضرت ختمی دارد، لذا سید الكل و مقتدی جمیع رسل و محبوب مطلق است.

ختم رسل سید انس و پری
آب رخ عقل نم جوی او
هندوی او جای زحل مشتری
هر دو جهان تعبیه در گوی او

آنها قدیم و بحسب بقاء دائمی است. روی همین جهت، حقیقت محمدیه ازلاً و ابداً دارای ظهور و احکام است. گاهی متجلی در حقیقت آدم و گاهی ظاهر بصورت نوح و گاهی در وجود شخصی خود متجلی است، و گاهی در اولیاء محمدین ظاهر و متجلی است؛ و تا انقراض عالم حاکم بر عالم است، و بعد از طی عالم ماده حاکم بر مظاهر اخروی و حقایق موجود در عوالم بعد از این نشاء می باشد. علاوه بر این، عقول طولی و عرضی و مراتب برزخی و هر موجودی که قدیم بالزمان است، و امکان ذاتی آن کافی از برای قبول فیض است دائم الوجود و ازلی التحقق است. علت نسخ شرایع و ختم ظهور انبیاء، و نسخ احکام الهی، مقتضیات موجود در اسماء و استدعای اعیان و مظاهر است. از همین نکات معلوم می شود، سرّ سربان ولایت حضرت ختمی در مظاهر انبیاء، و اختلافات ظهور او در اعیان ثابته اولیاء، و شدت و ضعف تجلیات آن حقیقه الحقایق نسبت به اولوالعزم و غیر اولوالعزم. «والله يقول الحق وهو يهدى السبيل».

لطيفه ملكوتية

وقد ظهر مما تلونا عليك وعلمناك من البيان وحققتنا لك من التبيان، سرّ قول اميرالمؤمنين و مولى الموحدين على عليه السلام: «كنت مع الانبياء سرّاً ومع محمد جهراً». این بیان، اشاره است بتمامیت دایره ولایت آن حضرت؛ چون علی بحسب باطن ولایت متحد با خواجه کائنات است. اگر چه باعتبار ظهور تابع ولایت اوست، و هو علیه السلام قائم علی کل نفس بما کسبت؛ لان سعة دائرة ولايته شاملة على كل صغير وكبير في العالم الاعلى والسفلى وهو على كل شيء شهيد «ولا يشدّ عن حيطه وجوده شيء» ما در بیان اتحاد حقیقت محمدیه و حضرت مولى الموالى بحسب باطن ولایت و وحدت آنها باعتبار ظهور در مظاهر انبیاء و سبب تمایز آنها باعتبار وجود شخصی دنیاوی در فصل دوازدهم «۱۲» بیاناتی از اولیاء حکمت و عرفان و تحقیقاتی از اهل ولایت و ایمان ذکر خواهیم نمود ولو کرة المنغمرين في الدنيا والمحيسون في سجن الطبيعة وقد اشار النبي عليه السلام بما حققناه في قوله: «والفضل بعدى لك يا علي وللائمة من بعدك»

فانتظر لما يتلى عليك من الكلام وحققتنا لك ما هو خارج عن طور العقل ولا يسه
افهام اكثر ارباب الكمال فضلاً عن اهل الظاهر وارقاً فاقراً. ونعم ما قيل في حقه
عليه السلام.

تا كه شده كسنيست توبوتراب نه فلک از جوی زمين خورده آب
هر كه گذشت از تو و غيري گزید نور بداد ابله و ظلمت خريد

تنبیه

لابدان يعلم ان للجنة والنار مظاهر في جميع العوالم؛ اذ لا شك ان لهما اعياناً في
الحضرة العلمية، وقد اجبر الله تعالى عن اخراج آدم وحواء «عليهما السلام» من
الجنة. ولها وجود في العالم الروحاني قبل وجودها في العالم الجسماني، وكذلك
للتار ايضاً وجود فيه؛ لانه مثال لما في الحضرة العلمية. وفي الاحاديث الصحيحة ما
يدل على وجودهما اكثر من ان تُحصى.

واثبت رسول الله وجودهما في دار الدنيا بقوله: «الدنيا سجن المؤمن وجنة
الكافر»، كما اثبت في عالم البرزخ بقوله: «القبر روضة من رياض الجنة للمؤمن، او
حفرة من حفر النيران للكافر»، وامثال ذلك. وفي العالم الانساني لهما ايضاً وجود،
اذ مقام الروح والقلب وكمالاتهما عين النعيم، ومقام النفس والهوى ومقتضياتهما
نفس الجحيم، لذلك من دخل مقام القلب والروح واتصف بالاخلاق الحميدة
والصفات المرضية، يتنعم بانواع النعم؛ ومن وقف مع النفس ولذاتها والهوى و
شهواتها، يتعذب بانواع البلاء والنقم.

وآخر مراتب مظاهرهما في الدار الآخرة. ولكل من هذه المظاهر لوازم يليق
بعالمه، وكذلك للساعة انواع خمسة بعدد حضرات الخمسة، منها ما هو في كل آن و
ساعة، اذ عند كل آن يظهر من الغيب الى الشهادة، ويدخل منها الى الغيب من
السماني والتجليات والكائنات والفاسادات وغيرهما مما لا يحيط بها إلا الله، لذلك
سميت باسمها قال تعالى: «بل هم في لبس من خلق جديد. كل يوم هوفي شأن». و
منها الموت الطبيعي، كما قال «ع»: «من مات فقد قامت قيامته». وبازائه الموت
الارادي الذي يحصل للسالكين المتوجهين الى الحق قبل وقوع الموت الطبيعي.
قال «ع»: «من اراد أن ينظر الى حيت يمشى على وجه الارض، فلينظر الى ابي
بكر». وقال: «موتوا قبل ان تموتوا». فجعل عليه السلام، الاعراض عن متاع الدنيا و

طبیباتها و الامتناع عن مقتضیات النفس و لذاتها و عدم اتباع الهوى موتاً. لذلك ينكشف للمالك ما ينكشف للميت و سُمي بالقيامة الصغرى.

و جعل بعضهم الموت الارادى سمي بالقيامة الوسطى، لزعمه انه يقع بين القيامة الصغرى التى هي الموت الطبيعى الحاصل له في النشأة السابقة و القيامة الكبرى التى هي الفناء في الذات و فيه نظر لا يخفى للقطن. و منها ما هو موعود منتظر للكل، كقوله تعالى: «ان الساعة آتية لا ريب فيها. ان الساعة آتية اكاد اخفيها». و غير ذلك من الآيات الدالة عليها، و ذلك بظهور شمس الذات الأحديّة من مغرب المظاهر الخلقية و انكشاف الحقيقة الكلية و ظهور الوحدة التامة و انقهار الكثرة، كقوله: «لن الملك اليوم، لله الواحد القهار». و امثاله. و بازائه ما يحصل للمارقين الموحدين من الفناء في الله و البقاء قبل وقوع حكم ذلك التجلى على جميع الخلائق، و سمي بالقيامة الكبرى. و لكل من هذه الانواع لوازم و نتائج يشتمل على بيان بعضها الكلام المجيد و الاحاديث الصحيحة صريحاً و اشارة و يحرم كشف بعضها. و الله اعلم بالحقايق.

بهشت و دوزخ در جميع عوالم و جودى، داراي مظاهر و صورت می باشد. علت ظهور بهشت و دوزخ در جميع عوالم، همان تحقق عين ثابت هر ممكنی در حضرت علمیه است. از جمله جنت و دوزخ. بهشت صورت رحمت و دوزخ صورت غضب و رقیقه اسماء جلالیه است. ماده ظهور احكام بهشت و دوزخ، اعمال حسنه و سيئه است. بهشت باعتبار آنکه صورت رحمت حق است و رحمت حق غلبه بر غضب او دارد و مآل حقايق و جودى بر رحمت است، مبدء و منتهای حقايق و جودى رحمت الهیه است. بهمین جهت جهتم و جودى اصلی و تام در عوالم ندارد^۱ و محكوم بحکم عالم کون و فساد است در کثیری از احکام. بدین معنی که وجود جهنم و تحقق غضب در اسماء حق و مظاهر اسماء تبعی و بالعرض است.

وجود بهشت در دو قوس صعود و نزول تحقق دارد. مرتبه و تحققى در عالم

احدیست دارد که از آن تعبیر بجنّت ذات نموده اند. حقیقت این جنّت، عین ثابت انسانی است که رقیقه جمیع حقایق کمالیه موجود در غیب ذات است، و حقیقتی که مظهر تجلی ذاتی است موطن ظهور جنّت ذات است که نتیجه این تجلی ظهور تفصیلی حقایق است.

مقام و مرتبه انبیاء سلف از آدم تا عیسی، مقام و مرتبه تجلی حق بصورت اسماء و صفات است. حشر انبیاء دیگر جنّت صفات است؛ چون آنها باده از جام تجلی صفات نوشیده اند. عالم عقول طولیه و عرضیه از مراتب اعلای بهشت است. مرتبه نازل بهشت، مرتبه عالم برزخ نزولی است. و بهشتی که آدم و حوا علیهما السلام، از آن خارج شده اند، جنّت نزولی است، نه جنّت صعودی که به متقین وعده داده شده است. چون جنتی که به اهل تقوی وعده داده شده است، و از برای اهل رحمت آماده گردیده است، جنّت صعودی و نتیجه اعمال و افعال است. نار و جهنم و مظهر اسماء جلالیه نیز در مظاهر خلقی وجود دارد؛ چون آتش باعتبار وجود علمی و تحقیق عین ثابت ممکنات از جمله جهنم در حضرت علمیه، اصل تام و ثابت مراتب جهنم است، و در حضرت علمیه صورت غضب و اسماء جلالیه است. و این صورت اصل کلی جمیع مظاهر خلقیه است. در احادیث الهیه بوجود جهنم و بهشت در مراتب نزول، باعتبار ظهور اسماء و صفات، اشارات و نصوص و ظواهری موجود است.

به وجود دنیاوی بهشت و جهنم در این حدیث اشاره رفته است: «الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر». چون مراتبی که برای اهل آخرت بر طبق اعمال و افعال آنها در نشأه دیگر موجود است؛ از حیث تمامیت وجودی قابل توصیف نیست: «لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». لذا انسان در دنیا هر چه در نعمت هم که باشد، قابل مقایسه با نعم اخروی نیست، و ضیق صدر و حرجی که برای منهمکین در شهوت و انواع عذابهائی که نسبت و معلول اعمال و افعال اهل نفاق و فسق و فجور است، قابل مقایسه با مشقات دنیا و نشأه مادی نمی باشد. همانطوری که نعم آخرت قابل توصیف نیست، عذاب اهل خسران در آخرت قابل توصیف نیست. بعد از خلع جلاباب بدن و انصراف انسان با آخرت و شهود اعمال

خود و ورود در قبر حقیقی؛ یا اهل نعم اخروی است؛ و یا اهل عذاب و نقم است. بهمین جهت، قبر حقیقی او معلول هیئات زشت و زیبای ناشی از اعمال او در دنیا است؛ و وجود او را احاطه نموده است. روضه‌ای از ریاض جنت، و یا حفره‌ای از حفرات نیران و جهنم است. هر عملی که در دنیا از خوب و بد از انسان سر بزند، در روح و نفس ناطقه اثری از خود باقی می‌گذارد. بنا بر حرکت جوهری، صور اعمال و نتایج افعال که مجسم در باطن روح است، داخل در وجود انسان می‌شود، و از عوارض غریبه بشمار نمی‌رود. عمل زشت اگر در جوهر نفس، اثر تمام از خود باقی بگذارد، روح بعد از انصراف از ظاهر و رجوع بیاطن، بصمیم ذات نتیجه اعمال خود را شهود می‌نماید، و از شهود اعمال، انفعال تامی در باطن نفس ظهور پیدا می‌کند، و عذاب از باطن وجود انسانی ظاهر می‌شود؛ و از جمیع جهات او را فرا می‌گیرد؛ و آتش حرمان در باطن وجود شعله‌ور می‌گردد؛ و از آنجائیکه منشأ عذاب، باطن وجود نفس است، حرکت در افراد انواع شقی در انواع عذاب، حرکت دوری است. لذا تخلص روح از چنین عذابی غیر ممکن است.

چون منشأ عذاب و علت ابتلای باعمالی بدو زشت، صور موجود در باطن روح است؛ قبر حقیقی که هیئات موجود در ممکن نفس باشد، حفره‌ای از حفرات نیران است. بهمین جهت، اهل معرفت، معذب ارواح اشقیاء را معذب داخلی می‌دانند. این حکم در اهل اطاعت و ایمان هم جاری است. مبده تنعم آنها داخل در وجود آنها است، و امری خارج از حد وجود آنها نمی‌باشد. و حرکت آنها در انواع لذات، چه جسمانی، و چه روحانی حرکت دوری است. لذا از بهشت موجود در کمون ذات خود خارج نمی‌شوند، و نعمت آنها دائمی است، و اسم حاکم بر وجود آنها بحسب ظهور انتهاء ندارد.

اهل آخرت باعتبار انواع تنعم و عذاب تفاوت دارند. هم بهشت مراتبی دارد و هم دوزخ چون دار آخرت، دارای مراتبی از وجود است هم عذاب جسمانی در اهل آخرت وجود دارد و هم عذاب روحانی. عذاب روحانی شدیدتر از عذاب جسمانی است. نعم و مراتب جنان بحسب مراتب وجود نفس مختلف است.

آنهائی که از مقام طبع عبور کرده و بمنازل قلب و عقل و روح و سرّ و خفی و اخفی رسیده اند؛ باعتبار همین معانی، دارای مراتب متعدد از نعم و محشور بانواع حشر می باشد. مقام تجرد برزخی آنها متنعم بحور و قصور و غلمان و سایر نعم جسمانی می باشند. مقام عقل و قلب و روح و سرّ و خفی و اخفای آنها بانواع نعم روحانی متلذذ می باشد. هم بمراتب جنات صفات و اسماء و افعال نازل می شوند، و هم از مشاهده ذات حق و تجلی ذاتی حق، اهل جنت ذاتند و بلاواسطه موجودی از رؤیت و شهود حق بانواع نعم و نفعات مرزوقند. بهمین معنی اشاره نموده است، خواجه کائنات: «أبیت عند ربی یطعمنی ویسقینی».

ملکات و صفات حمیده موجود در مراتب وجود نفس، و اتصاف نفس بانواع مختلف ادراکات و صور اعمال معنوی، منشأ تنعم بانواع نعم است.

نفس بعد از ترقی از مقام قلب و روح، وارد در مقصد اعلی و موطن اقصی و بجنت کبری که جنت موعود متقین است می شود. بهمین جهت در قرآن مجید اشاره شده است: «ازلفت الجنة للمتقین»، یعنی کسانی که از ادناس مقام نفس و حجب ظلمانیه و انوار مقام قلب و اضواء مقام روح و حجب نورانیه عبور نموده اند، و خلاصی حاصل کرده اند، بمقام جنت ذات و اسماء می رسند. بهمین معنی مصنف علامه اشاره نموده است بقوله: «وفي العالم الانسانی لهما [الجنة والنار] ایضا وجود اذ مقام الروح والقلب و کمالاتهما عین التعمیم، و مقام النفس والهوی و مقتضیاتها نفس الجحیم».

پس بهشت و دوزخ در مراتب وجود انسانی، دارای مراتبی از ظهورند. کسانی که باخلاق حمیده اتصاف دارند، مظهر مراتب وجود بهشت اند. و منغمران در خواص ماده از منافقان و فساق و کفار، مظهر مراتب دوزخند. تعذب بانواع عذاب و تنعم بانواع نعم اخروی، معلول انواع و اقسام اعمال حسنه و ادراک و معارف الهیه و مسبب ارتکاب به انواع و اقسام سیئات و اعمال شر و تخیلات فاسد و ادراکات خلاف واقع می باشد.

هر معنایی از معانی واقعی و حقایقی که دارای عین ثابت و ماهیت تامه است، و از مظاهر و صور اسماء حق بنحواستقلال بشمار می رود، دارای حقیقت و اصل و مثل و مظهری است.

یکی از آن معانی، حقیقت کلی انسان است که باعتبار وجود جامع عقلی کلی، مستجمع خواص و لوازم مظهر اسم الله و اسم اعظم حق است، که از مقام کلیت آن مصداق نفخة الهی است: «نفخت فیہ من روحی».

این حقیقت، بحسب مراتب وجود، مصادیقی از وجود عقلی و برزخی و وجودات محفوف بماده و عوارض مشخصه دارد. وجود عقلی، مثال و آیت وجود متمین در حضرت علمیه است. و وجود برزخی، مثال و فرغ و ظهور وجود عقلی است. و وجود مادی، مثال و ظهور موجود برزخی است. فیض وجود از مقام عین ثابت شروع نموده و بوجود مادی دائر فانی موجود در عالم ماده ختم می شود. بنابراین، هر وجود دانی، مثال و رقیقت وجود عالی است. اصل ثابت وجود انسان، همان صورت اسم اعظم و اسم الله است. بقیه مراتب، اغضان و شنب و فروع آن اصل کلی یسعی احاطی انبساطی می باشد. از برای جنت، حقیقت اصیل کلی یسعی در مقام مظهریت اسم رحمان موجود است، که روح عالم امکان بشمار می رود، و بهمین معنی در قرآن اشاره شده است: «یوم نحشر المتقین الی الرحمن وفدا».

مثال کلی این حقیقت، که صورت اسم رحمان و اسم عام و صورت و تمین اصل وجود است، عرش اعظم الهی است. از برای این حقیقت کلی، نسبی از مظاهر و مشاهد جزئی در عوالم موجود است. همانظوری که اجمالاً بیان شد.

نار و جهنم نیز دارای حقیقت کلیه ای است که جامع جمیع اقسام نار و جهنم و محل عذاب الهی است، که بُعد از رحمت حق باشد. اسم حاکم بر این حقیقت، اسم «جبار و منتقم» است نشأت مثالی کلی جهنم، طبقات هفت گانه جحیم است که از ماده ترفع دارد، و وجود آن وجود مثالی و برزخی است. در حدیث صحیح وارد شده است: «اذا وضع الجبار قدمه فی النار، کسرت حاویتها و انطفت نایرتها». بهمین جهت برخی گفته اند: «هی طبقات سبعه

تحت الكرسي موضع القدمين، قدم الجبار و قدم صدق عند ربك». اصول سدره ای که شجره زقوم «شجره الزقوم طعام الاثیم» باشد، محل انتهای اعمال کفار و اهل فسق، و منغمران در هاویة عالم طبع است. فروع و شعب این حقیقت، طبیعت اهل دنیا است که منشأ مشتهیات نفسانی باشد.

جهنم مانند بهشت، دارای هفت یاب است. ترتیب ابواب جهنم طوری است که اگر دری ز درهای جهنم باز شود، باب دیگری بسته می گردد. «فمین غلقه لحنزل، عین فتحه لمتزل آخر. و هذه الابواب مفتوحة على الفريقين اهل النار و اهل الجنة». مگر باب قلب که مطبوع بر اهل نار است. ابواب آسمانها هرگز بروی اهل نار باز نمی شود. مراد ما از اهل نار، اشخاص مخصوص بعذاب است، نه کسانی که دارای اعمال خیرند و بالاخره از جهنم خلاص می شوند.

مخصوصین بعذاب الهی و مظاهر اسماء جبار و منتقم، داخل بهشت نمی شوند: «ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط». صراط حق از موباریکتر و از شمشیر برنده تر است؛ چون خروج از طور ماده که محل ظهور و انس انسان و مناسب با مشتهیات نفسانی و طبع اولی هر کس است مشکل است و صعوبت دارد. کسانی که سر تسلیم در پیشگاه اولیاء و انبیاء و اهل سلوک و علمای دین فرود نمی آورند، در بحر جهل و استبداد انغمار دارند، و از کیفیت تاثیر علوم الهیه و آداب و سنن شرع در تلطیف نفوس غافلند؛ محال است که از عالم جحیم و طبیعت ترفعی برای آنها حاصل شود و اهل نجات گردند. در عصر ما این قبیل از مردم فراوانند، خصوصاً مردمانی که در رشته های علوم غیر علوم آخرت و معارف الهی دارای معلوماتی هستند، و حقایق مربوط به مبدء و معاد را انکار می نمایند.

ابواب جهنم و جحیم، هفت باب و بهشت دارای هشت باب است. لان للرحمة غلبة على الغضب و بالاخرة المخلدون في النار بالنسبة الى اهل الجنة اقلون.

بابی که هرگز بر کفار مفتوح نخواهد شد در «سور» است. باطن «سور» رحمت و ظاهر آن عذاب است. «وهي النار التي تطلع على الاقنعة»؛ چون منشأ

عذاب در باطن ذات آنها موجود است.^۱

وللنار على الافئدة اطلاع، لادخول لفلق ذلك الباب، فهو كالجنة حُفَّت بالمكاره لأن لكل جمال جلالاً، ولكل جلال جمالاً، وقد ذكرناه في شرحنا على الفصل الثاني.

والسور حجاب مضروب بين اهل النار والغضب، واهل الرحمة والنعمة والراحة.

حجاب بين اين دو فرقه، که مرتبه ای از وجود و برزخ بین بهشت و دوزخ است، اعراف نامیده اند. اعراف، مقام کسی است که حسنات او با سيئات او مساوی است. والحسنات وجودية والسيئات عدمية، والامر الوجودی غالب على الامر العدمی. «وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون...».

اعلم: ان جهنم تحوى على السماوات والارض على ما كانتا عليه، اذ كانتا رقاً فرجعتا الى صفتها من الرق، والكواكب كلها طالعة وغاربة على اهل النار، بالحروور على المقرورين وبالزهرير على المحرورين، وذلك بعدالمؤاخذه واستيفاء العذاب بما هو اجرموا؛ وكذلك طعامهم وشرابهم من شجرة الزقوم. چون طعام وشراب اهل نار، تابع سنخ صور ناشیة از اعمال و ادراکات آنها است، و همچنين طعام وشراب اهل جنت، تابع صور وملکات ناشیة از اعمال حسنه و ادراکات نام صحيح غير مشوب با اوهام و تخيلات فاسدة آنها می باشد. لكل انسان بحسب ما يبدره او يسخنه، كالظمان يجدها ماءً بارداً فيجد له من اللذة، لاذهابه حرارة العطش، و كذلك ضدّه. دخول در نار و احساس حرارت از برای

۱. از برای بحث تفصیلی این مطلب، رجوع شود باسفار اربعة، صدرالدين شیرازی، ۱۲۸۲ هـ ق، سفر نفس، مباحث معاد «۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۶». و کتاب «الشواهد الربوبية»، چاپ سنگی، طهران ۱۲۹۲ هـ ق، ص «۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳». وخواشى ملاصدرا برشرح حکمت الاشراق، مباحث معاد این کتاب. شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، تأليف نگارنده چاپ مشهد، ۱۳۸۲ هـ ق، ص ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۴۰.

برخی از اهل عصیان بمنزله دردی است که دوی آن آتش و حرارت است. حق تعالی باعتبار رحمت واسعة خود نار را سبب رفع عذابی که از آتش شدیدتر است قرار داده است. هیچ دردی ناراحت کننده تر از ابتلای بگناهان کبیره و کسب صور موزیه نیست. حق تعالی از غایت رأفت، آتش را برای این قوم علاج درد آنها قرار داده است. (بدترین دردها غضب حق است). لذا این قبیل از اهل عصیان از آتش خلاص شده داخل جنت می شوند.

توضیح و تحقیق

مؤلف علامه «اعلی الله مقامه»، در کیفیت مظاهر جنت و نار گفته است: «وقد اخبر الله تعالی عن اخراج آدم و حوا علیهما السلام من الجنة، فلها وجود فی العالم الروحانی قبل وجودها فی العالم الجسمانی... الخ».

قرآن کریم، هبوط آدم را از بهشت بعالم دنیا این نحو بیان نموده است: «قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو...». این خطاب عام است، و چون خطاب در عالمی واقع شده است که دار تکلیف نیست، ناچار خطاب تکوینی است. مراد مصنف از عالم روحانی عالم غیر عالم جسمانی و مادی است، چون خطاب عام و ملاک واحدست. هبوط، همان تنزل آدم از حضرت اعیان بعالم عقل و هبوط از عالم عقل بعالم خیال و مثال نزولی، و از عالم برزخ نزولی بواسطه خطاب تکوینی حق، هبوط و تنزل بعالم ماده است. و چون عالم عقل و عالم مثال، و عالم حضرت علم و اعیان ثابته، از مراتب بهشت و جنت می باشد؛ و وجود حوا و آدم و اولاد آنها در آن عالم قبل از تنزل بدنیا و صعود بعالم برزخ و عقل و حضرت علمیه است، ناچار این بهشت غیر از جنتی است که در روز حشر خلائق در آن عالم محشور خواهند بود، و بمقامات لازمه نتیجه اعمال خواهند رسید؛ از آنها که جنت، نتیجه اعمال و افعال انسانی بعد از خراب دنیا و بوار اجسام عالم ماده است؛ اگر چه جنت نزولی و صعودی در حقیقت متباین نیستند، کما اینکه عقول و برازخ صاعده با عقول و برازخ متنزل، از تجلیات حقیقت وجود داخل در یک حقیقت می باشند.

علت این امر، آنستکه موت ابتدای حرکت رجوع بحق است. هر موجودی که از ماده ترفع پیدا نمود، و بعالم برزخ متصل شد رجوع باخترت نموده است. در حرکات استکمالی نهایت هر متحرکی عین بدایت آن می باشد. وجود تا از عقل و برزخ تنزل ننماید به ماده نمی رسد. در حرکت استکمالی هم تا از برزخ و مثال مرور ننماید بعالم عقل نمی رسد. پس نهایت در هر حرکتی بحسب مرتبه، عین بدایت است. ولی باعتبار وجود متمایزند؛ زیرا حرکت در صعود، عکس نزول است و وجود در مقام حرکت بعالم ربوبی از مراتب محاذی مراتب خیال و عقل عبور می نماید، نه آنکه از همان صراطی که نزول کرده است صعود نماید، تا مستلزم تکرار در تجلی، و اثمار شیء مثله او عینه و تکرار الوجود من کل وجه گردد. بنابراین، بین جنت و بهشت هیوط ارواح که از آن به موطن عهد و اخذ میثاق از ذریهٔ آدم تعبیر کرده اند و جنات صعودی اشباح و حقایق مرفقی از عالم ماده، تطابق موجود است. حرکات وجود باعتبار نزول بر طبق حدود و حرکات ارتفاعی و صعودی است، ولی بنحو عکس در نزول وجود از عالم ربوبی حرکت می نماید. بعد از طی مراتب عالم ارواح و عالم اشباح و اجسام مثالی، بعالم ماده و طبیعت می رسد؛ ولی در صعود از ماده شروع کرده ببرزخ می رسد و از برزخ ترقی کرده بعقل می رسد و غایت و نهایت حرکت آن فناء فی الله است. پس دو قوس حاصل از صعود و نزول، عین یکدیگر نیستند تا تکرار حقیقت وجود از جمیع جهات لازم آید. «ان الله لایتجلی فی صورة مرتین. وان الشیء لایشمر مایشابه من کل الوجوه ولا مایضاده. وهذا ما نطقت به السنة اهل الله رضی الله عنهم».

بنابراین، حرکت صعودی، رجوعی و انعطافی است و حرکت مستقیم نیست تا مراتب صعود عین نزول گردد؛ ولی بین این دو قوس «نزول و صعود»، اتصالی معنوی موجود است. چون هر متحرکی و مستکملی باید بمامن، که مبدی وجود آن می باشد رجوع نماید، و منشأ حرکات و استکمالات در موجودات مادی، موجودات واقع در سلسلهٔ نزول می باشند. «والله من وراثهم محیط».

بیان مکان بهشت و دوزخ

مکان بهشت و دوزخ در ظواهر این عالم نیست؛ چون موجودات این عالم با حواس ظاهری ادراک می‌شوند و باعتبار نحوه وجود محسوسند، و وجود جنت و نار از جمله موجودات محسوسه بحواس ظاهری نیستند؛ زیرا مراتب بهشت وجود در عوالم معنی، اعم از روحانی و مثالی و برزخی قرار دارند. حقیقت بهشت و دوزخ در داخل حجب سماوات و ارض قرار دارد، و در این عالم مظاهری دارد و اخباری که در تعیین محل از برای بهشت و دوزخ ذکر شده است، معمول بر مراتب جنت و جهنم است. روایت در این باب مختلف است. ما در حواشی خود بر مبداه و معاد ملاصدرا بنحو مبسوط آن روایات را از کتب اهل حدیث از مشایخ امامیه نقل کرده‌ایم. در تعلیقات بر مظاهر الالهیه ملاصدرا شیرازی، نیز برخی از آن اخبار را تبعاً للمصنف شرح داده‌ایم.

حقیقت نار از مخلوقات عظیم حق تعالی است. این حقیقت سبجن و زندان خداوند در نشأت بعد از نشأه دنیا است؛ و چون قعر آن دارای بعد زیاد است بآن جهنم اطلاق کرده‌اند. یقال: بشر جهنم، اذا كانت بعيدة القعر، و هي تحوی علی حرور و زمهریر، و فیها البرد علی اقصى درجاته، و الحرور علی اقصى مراتبه و درجاته، بین اعلاها و قعرها خمس و سبعون مائة من السنین، و هي داز حرورها هواء محرق لاجمر لها سوی بنی آدم و الاحجار.

احجار موجود در جهنم، که منشأ شعله و جمر آتش سوزاننده غضب حق است، قلوب فساق و کفار و اشقیاء و اهل نفاق است؛ چون معاقب در عالم آخرت که دار اتفاق نیست، و موجودات آن نشأه مرتب بر علل و معالیل منظم لایتغیر می‌باشند خارج از ذات معاقب نمی‌باشد، و یا مراد از احجاز، مشتبهات نفسانی و هوای نفس که در باطن آن، عذاب و فراق از رحمت مکتون است می‌باشد. «فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة. فكبكبا فيها هم والعاوون و جنود ابليس اجمعون». موجودات جهنم مخلوق از صورت غضب حقند. «و من يحلل

علیه غضبی فقد هوی». و الروایات فی هذا الباب كثيرة وقد ذكرنا شرطاً منها فی تعالیقنا علی هذا الشرح وبسطنا الكلام فی حواشينا علی المبدء والمعاد بما لامزید علیه و الآثار الواردة فی هذا الباب، و ان كانت متخالفة من حیث اللفظ ولكن متوافقة فی المعنی.

قوله «قده»: «و كذلك للساعة انواع خمسة بعدد حضرات الخمسة... الخ». حق تعالی در قرآن کریم فرموده است: «یستلونک عن الساعة ایان مرسیها، فیم انت من ذکرها، الی ربک منتهاها». مراد از ساعت از اطلاق قرآن کریم، وقت قیام است. چون آن روز در وقت قلیلی از اوقات واقع می شود، بآن ساعت اطلاق کرده اند. از آنجائیکه قیامت در باطن این عالم وجود دارد، محیط بر عالم ماده، نزدیک ترین حقیقت بعد از حق تعالی بانسان است. اهل حجب آن را بعید و دور از انسان می دانند. ولی واقع بر خلاف این معنی است. بهمین معنی در کلام الهی: «یرونه بعیداً و نراه قریباً» اشاره شده است. باعتبار تفاوت اهل نظر در این حقیقت بآن «یوم» اطلاق شده است. بهمین لحاظ، لفظ کوتاه تر از ساعت بآن اطلاق شده است: «ما الساعة إلا کلمع بالبر، او هو اقرب». در وجه تسمیه ساعت برخی گفته اند: انما سمیت الساعة، ساعة؛ لانها تسعی النفوس الیها لا یقطع المسافات المکانیه، بل یقطع الانفاس الزمانیه، چون حرکت و توجه موجوداتی که در این عالم بسوی عالم حشر حرکت می کنند حرکت جوهری ذاتی و توجه غریزی و جبلی بملکوت اعلی است. هر که بمیرد ساعت او رسیده و قیامت او قائم شده است. «من مات فقد قامت قیامته». این ساعت، قیامت صغری است. قیامت کبری همین حکم را دارد، و قیامت کبری نسبت بساعات انفاس نسبت یوم و نسبت به ایام، حکم سال را دارد.

اهل باطن و سلاک وادی معرفت در امر ساعات شک ندارند، بلکه در همین نشاء، قیامت برخی از آنها قائم است، ولی اهل حجب در اصل تحقق قیامت شک دارند، و در وادی حیرت سرگردانند، و از وقت آن سؤال می کنند: «و یقولون متی هذا الوعد ان کنتم صادقین». برخی از مردم در انتظار قیامت

می باشند، بعضی قیامت را بدون وجود حجاب شهود می نمایند؛ لذا سید کل خواجه کائنات فرمود: «الآن قیامتی قائم». برخی چنان بوجود قیامت یقین دارند کانه آن را مشاهده می نمایند. لسان این مقام، گفتار زید بن حارثه است، که به خواجه عالم گفت: من بمرتبه ای از یقین رسیده ام که اهل نار را معذب در جهنم و اهل ایمان را متعم بنعم و لذات الهی می بینم. حضرت رسول فرمودند: «و هذه مرتبة ان تعبد ربك كأنك تراه». در قرآن مجید همانطوری که بیان شد، ساعت بقیامت اطلاق شده است. «و ما یدریک هل الساعة قریب. الّذین یمارون فی الساعة لفسى ضلال مبین. ان الساعة آتیة لا ریب فیها». الی غیر ذلك من الآیات. و فی الاخبار الواردة عن النبی، اطلاق الساعة علی القيامة کثیر.

یکی از مراتب وجود ساعت و مصداق قیامت، همان ظهور حقایق از عالم غیب بعالم شهادت، و رجوع آن بباطن ذات و وجود خود و عود بمقام وجود و غیب حقایق است. چون هر موجودی دائماً متلبس به وجودی و متخلع از وجود دیگر است. حقایق موجود در طبیعت، بمقتضای حرکت جوهری، آنی ثابت نیستند. باعتباری مجموعه عالم وجود، که صورت و تعین و رقیقه اسماء حق باشد، در تغییر دائمی است. هر متغیری ناچار تعینات آن در تبدل است. لازمه حرکت ذاتی، تلبس متغیر بصورتی غیر صورت اول است. این حکم باعتبار اسماء جلالی

۱. اولیاء کاملین، بحسب تفاوت درجات و مراتب، بهشت و دوزخ را در همین عالم شهود می نمایند. کامل ترین شهود، مشاهده حقیقت محمدیه است «مراتب وجود را و اولیاء محمدین. لذا علی «ع» گفت: «لو کشف الغطاء ما ازدت یقیناً». در همین نشأه متحقق بجمع مراتب حشر و نثرند، و در حقیقت بوجود بیعی احاطی خویش جمیع مراتب قیامت را شهود می نمایند. از باب اتحاد مدرک و مدرک صحیفه وجود آنها حشر خلافتی است. شیخ عارف، مولانا جلال الدین رومی بهمین معنی در کتاب خود تصریح کرده است. و الحق در بیان این حقیقت، قیامت کرده است.

صد قیامت بود اندر او عیان
ای قیامت، تا قیامت راه چند
که زمحشر، حشر را پرسد کسی
رمز موتوا قبل موت یا کرام
دیدن هر چیز را شرط است، این

زاده ثانی است احمد در جهان
زو قیامت را همی پرسیده اند
با زبان حال می گفستی بسی
بهر آن گفت آن رسول خوش پیام
پس قیامت شو قیامت را به بین

و جمالی در حقایق جاری است. صور عالم در حکم اعراض طاری بر جوهر واحد است در جمیع آنات. اهل حجب از این معنی غفلت دارند و عالم را ثابت گمان می نمایند.

حق ثابت ازلی به اسماء جمالی و جلالی، دائماً متجلی در اعیان و مظاهر است. تجلی جمال و اهب صورت بر اعیان و اسم جلال، باعث خلع آن صورت و ارجاع ممکنات بفناء ذاتی آنها است. بلکه هر موجودی بحکم وجوب رجوع کلی شیء الی اصله، بهلاک اصلی و فناء ذاتی خویش رجوع می نماید. «بل هم فی لبس من خلق جدید». موجب فناء در حقایق اشیاء غیر موجب و سبب بقاء آنها است. «وما نحن بمسوقین علی ان نبدل امثالکم و ننشکم فیما لا تعلمون». و فی الصحیفه المملکوتیه ایضاً: «کل یوم هو فی شان».

عنکبوتان مگس غدید کنند عارفان در دمی دو عید کنند
هر دم عیدی قربانی تو خلعت نوروز و نوروزی تو

حق جلالت عظمته که حقیقت و باطن عالم وجود است ثابت حقیقی است. و حکم تغیر جاری در ظاهر و تعین وجود است، نه اصل وجود. وجود، ذاتی حق و عرضی نسبت بممکنات است، لذا ممکنات در امداد، احتیاج بوجود ثابت ازلی دارند، و خفاء، شأنی ظاهر، و تعینات و نسب و اضافات وجود است. تبدیلی نسب و شئون و اتصاف بظهور و خفاء متأخر از اصل وجود و در مقام فرق و تفصیل وجود است. اصل وجود، ثابت محض و فعلیت صرفه و موجودی بحث است. هر موجودی که حد ندارد، از تعین و انفعال و حدوث و تجدد و جهات و تعدد حیثیات معرا و میراست، حتی در مقام ذات، اضافه بغیر هم ندارد.

جمال یار، که پیوسته بی قرار خود است چه درخفا و چه در جلوه، برقرار خود است
برای خود بود و عندلیب گلشن خود هوای کس نکند، سبزه و بهار خود است

بنابر تحقیق، موجود قائم بذات و مستغنی از غیر، و وجود حقیقی معرا از شوب و لثم، حق تعالی است. آنچه را که حقایق جوهریه در علوم رسمیه نامیده اند، امری

وهمی است. عوالم وجودی من اولها الی آخرها، نظیر اعراض متغیر الوجودند، که جهت ثبات در آنها ملحوظ نمی شود، و دائماً متغیرند، و چون استقرار ندارند، نحوه حصول آن ها نحوه تدریجی و سیلان است، و قیام صدوری با اسماء حق دارند. احتیاج بمحل ندارند. وجود جدید مفاض بر اعیان، از جهتی عین وجود اول و از جهتی غیر وجود اول است.

جهان کمال است و در هر طرفه العین	عدم گردد و لا یبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی	بهر لحظه زمین و آسمانی
بهر ساعت جوان و کهنه پیر است	بهر دم اندر او حشر و نشیر است
در او چیزی دو ساعت می نباید	در آن لحظه که می میرد بزاید
ولیکن طامة الکبری، نه این است	که این یوم العمل وان یوم دین است

پس خلع وجود امکائی و لبس آن بنا بر تحقیقی که شد، یکی از مظاهریا مراتب یا مصادیق و یا از موارد و اطلاقات ساعت است. چون هر ممکنی باعتبار آنکه مورد تجلی اسماء جلالیه است، بهلاک اصلی خود رجوع می نماید، و حق باسم جمال بآن خلعت وجود ارزانی می دارد. بنابراین، رجوع هر وجودی باصل و غیب وجود قیامت و ساعتی است. موت طبیعی، یکی از مصادیق ساعت است

۱. عرفا بحسب ظاهر عبارات و توصی موجود دز مسفورات آنها جمیع عالم را متغیر می دانند. اثبات تغیر ذاتی و جوهری در عالم ماده، ممکن و بحسب براهین، هیچ موجودی، مادی ثبات و قرار ندارد، و حرکت ذاتی آن می باشد. ولیکن صور متواتره بر محل بنحو لبس بعد از لبس است، نه خلع و لبس؛ چون در حرکات استکمالی شیء فعلیت خود را از دست نمی دهد، بلکه فعلیت بر فعلیت می افزاید. اما در عقول مجردة و مجردات برزخیه که جهت ماده را فاقدند، و معر از هیولی می باشند، حرکت و تجدد و حدوث در آنها راه ندارد. اسماء جمالیة حق مقتضی وجود و ابقاء وجود و کمالات وجودند، ولی اسماء جلالیه خلع وجود نمی نمایند، بلکه اسم جلال ملازم است با انفهار و محاطیت و اضمحلال اشیاء در تحت سطوات انوار حق، فناء حقایق در ذات حق، و انقهار اشیاء تحت سطوات انوار الهیة همان احاطه حق بر اشیاء است بنحوی که حقایق وجودی در مقابل ظهور حق ظهور ندارند؛ نه آنکه متصف بعدم می شوند، ثم وجود بر آنها افاضه می شود. مجردات، نفس افاضه و ظهور حق و باقی بقاء او هستند، نه ابقاء او.

که از آن تعبیر بقیامت صغری نموده‌اند، چون عالم برزخ، اول مرتبه آخرت و آخرین مرتبه دنیا است. یکی از اقسام موت، موت ارادی است. این موت همانطوری که مشروحاً بیان کردیم از برای سلاک و اهل معرفت و شهود قبل از موت طبیعی واقع می‌شود. خواجه کائنات فرموده است: «موتوا قبل ان تموتوا». این است مراد مصنف علامه «فده» که گفته است: «و بازائه الموت الارادی الذی يحصل للسالكین، المتوجهین الی الحق قبل وقوع الموت الطبيعي». قال علیه السلام: من اراد ان ينظر الی میت یمشی فی الارض فینظر الی ابی بکر^۱. همانطوری که ذکر شد، برخی از مردم که در اقلیت قرار دارند، بلکه جزء نوادر خلقت به شمار می‌روند، امور آخرت و احوال و نشئات بعد از موت را در همین نشأ مشاهده می‌نمایند. در معاینه امور اخروی و شهود احوال اهل بهشت و اهل نار، احتیاج به موت طبیعی ندارند، چون حجب مانع از معاینه از عین قلب و عین بصیرت آنها برداشته شده است. این قبیل از ناس، حق را بعین قلب شهود می‌نمایند، و از شهود حق جمیع مراتب وجودی از ماکان و مایکون برای آنها مشهود است. نشأ دنیاوی آنها مبدل به نشئات بعد از موت شده است. مولی‌الموالی علی علیه السلام، بواسطه رفع حجب نورانی و ظلمانی بین او و اصل وجود محض و حق مطلق جل جلاله گفته است: «لم اعبد رباً لم اره... و رأیت ربی بعین قلبی». چون قلوب پاک، بحقایق ایمان، حق را شهود می‌نمایند، گوش و چشم و سایر حواس ظاهری آنها طوری مبدل شده است که حقایق را غیر از آنچه که اهل دنیا می‌بینند، شهود می‌نمایند. کمال واقعی، وقتی برای انسان حاصل می‌شود که در همین نشأ باطن وجود را مشاهده نماید. این مردم که اکمل خلایقند، دیدار محبوب حقیقی و معشوق واقعی را بفرای قیامت محول نکرده‌اند، و قیامت خود را در همین نشأ شهود کرده‌اند.

۱. این روایت بنا به تصریح جمعی از اهل حدیث از جمله شعبی و ابن حجر مجعول است. مطاعنی که از علمای عامه در کتب آنها درباره ابوبکر موجود است، با این حدیث سازش ندارد، مگر آنکه از حدیث، اراده شود موجودی بی‌خاصیت و آلت تمایلات عمر.

هر که امروز معاینه رخ دوست ندید طفل را می است که او منتظر فردا شد
 وعده وصل تو را غیر بفردا انداخت دارم امید کز امروز بفردا نرسد

اولیاء حق، بهمین جهات از موت نمی ترسند، و از مقدرات هراس ندارند. لذا حضرت امیر بفرزند خود در یکی از جنگها فرمود: «یا بنی ما بال ایبک وقع الموت علیه، او وقع علی الموت».



موت، در اصطلاح اهل معرفت و توحید، قمع هوای نفس است، لذا عارف محقق و کامل، ملا عبدالرزاق کاشانی، استاد مصنف علامه در اصطلاحات عرفا، «مطبوع در حاشیة منازل السائرین، چاپ سنگی، طهران ۱۳۱۴ هـ ق، ص ۱۲۴» گفته است: «الموت قمع هوی النفس، فان حیوتها به، ولا تمیل الی لذاتها و شهواتها و مقتضیات الطبیعة البدنیة إلاّ به، و اذا مالت الی الجهة السفلیة جذبت القلب الذی هو النفس الناطقة الی مرکزها، فیموت من حیوة الحقیقة العلمیة الی له بالجهل، فاذا ماتت النفس من هواها بقمعه، انصرف القلب بالطبع والمحبة الاصلیة الی عالمه عالم القدس والنور والحیوة الذاتیة، الی لا یقبل الموت اصلاً. و الی هذا الموت اشار افلاطون بقوله: «مت بالارادة تحیی بالطبیعة».

قال الامام جعفر بن محمد الصادق، علیه السلام قال الله تعالی: فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم، فمن تاب فقد قتل نفسه. فلهذا اذا صنفوا الموت اصنافاً فاحضوا مخالفة بالموت الاحمر، واما رجوع رسول الله «ص» من جهاد الکفار قال: «رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر»، قیل: یا رسول الله ما الجهاد الاکبر؟ قال: مخالفة النفس. و فی حدیث آخر: «المجاهد من جاهد نفسه». فمن مات عن هواه فقد حیّ بهداه عن الضلالة و بمعرفته عن الجهالة: قال الله تعالی: «أو من کان میتا فاحییناه» ای و من کان میتا بالجهل، فاحییناه بالعلم. و قد سموا ایضاً هذا الموت الجامع لجميع الانواع الموتات»^۱.

۱. موت را باقسام دیگر نیز تقسیم کرده اند، مثل موت ایض و جوع، و موت اخضر و موت اسود. موت

فوله «قده» وجعل بعضهم الموت الارادی مسمى بالقیامة الوسطی، لزعمة انه يقع بین القیامة الصغری التي هي الموت الطبیعی، الحاصل في النشأة السابقة والقیامة الكبرى هي الفناء في الذات وفيه نظر... لا یخفی للفظن العارف».

ابیض، جوع و امساك از طعام است، چون یکی از موجبات تنور باطن و تلطیف سر و تهذیب روح، جوع است، و سفیدی قلب سالک در مقام سلوک بادمه جوع سبب موت ابیض می گردد. و حیثی فطنته، لان البطنة تبت الفطنة، فمن ماتت بطنته حیت فطنته. موت أخضر، خلج سالک از لباس و لیس کهنه است. سالک اگر اقتصار بلباس کهنه کند، و بستر عورت قناعت نماید، فقد ماتت الموت الاخضر، لاخضرا عیثه بالفتاعة و نضارة و وجهه بنضرة الجمال الذاتی الذي حیى السالك به واستغنى عن التحمل العارض، كما قيل:

إذا لمرء لم یدنس من اللوم عرضه فكل رداء یرتد به جمیل

الموت الاسود، هو احتمال اذی الخلق، لانه اذا لم یجد في نفسه حرجاً من اذاهم، ولم يتألم نفسه، بل یلتذبه، لكونه یراه من محبوبه كما قيل:

وهو الهوى لی حیث انت فلیس لی
أجد الحلامة فی هواك لذیفة
أشبهت أعدائی فصرت احبهم
واهننتی فاهنت نفسی عامداً
متأخر لسی عنه ولا متقدم
حیاً لذكرك فلیلمنی اللوم
اذا كان حظی منك حظی منهم
ما من یهون علیك مسن اکرم

فقد مات الموت الاسود، وهو الفناء فی الله لشهوده الاذی منه برؤية فناء الافعال فی فعل محبوبه، بل برؤية نفسه و انفسهم فانیین فی المحبوب و حیثی یحیی بوجود الحق من امداد حضرة الوجود المطلق. «رجوع شود به اصطلاحات صوفیه، تألیف عبدالرزاق «ابوالفناثم» کاشی، مطبوع در حواشی منازل السائرین، چاپ سنگی، ط ۱۳۱۳ هـ ق، ص ۱۲۵، ۱۲۶». قوله

«قال علیه السلام من اراد ان یبطل فی الارض... الخ» جمع کثیری از عامه از جمله ابن ابی الحدید در شرح نهج، و طبرانی در کتاب اوسط، و طبری در تاریخ «معروف به تاریخ طبری»، و صاحب کنز الاعمال و ابن قتیبه در کتاب سیاست، و ابونعمان تصریح کرده اند: معاویة «خذ له الله تعالی»، کان یبذل الاموال لمن کان موثقاً به عند الصحابة لیضع حدیثاً فی فضل الخلفاء الثلاثة و منقصة امیر المؤمنین «ع»، یرویه عن التبی «ص» علی المنبر بمشهد من الناس، أو یروی ما ورد فی فضل علی «ع»، فی فضلهم.

از جمله اخبار مجهول «مثل أصحابی کالنجوم» را شمرده اند. ابن ابی الحدید در شرح نهج، از ابوجعفر اسکانی حنفی معتزلی نقل کرده است، که: ان معاویة بن ابی سفیان بذل لمرءة بن جندب

منشأ و علتِ موت ارادی، ریاضات علمیہ و عملیہ است. سالک بعد از کشف حجب و اعراض از متاع دنیا و ارباب متفرق و توجه بحقی واحد مطلق و مشتاق الیہ کل: «أَرَبَابِ مَتَفَرِّقُونَ خَيْرَ أَمِ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»، برخی از حجب بر او مکشوف می گردد؛ و حقایق موجود در برازخ را شهود می نماید. و بعد از طی حجب ظلمانی

→ «مطمعون بجمل حدیث» مائة الف درهم، یروی ان هذه الایة نزلت في حق علی علیه السلام: «و من الناس من یحبك قوله في الحياة الدنيا». و این آیه را وارد در شان ابن ملیج مرادی، «اشقی الاولین و الاخرین»: «و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضاة الله».

سمره که پیغمبر با او گفته است: «اتك رجل مضار». این معنا را قبول نکرد، مبلغ را معاویه زیاد کرد، تا چنین جنایتی را مرتکب شد. و ضاعین، بتحریرک بنی امیه اخبار زیادی ساخته اند. امری که باعث تعجب است، آنستکه روایات زیادی در کتب عامه نص و ظاهر در خلافت خلفای ثلاثه است. از اسلوب این روایات هویدا است که در مقابل روایاتی که در کتب عامه دلیل بر خلافت علی علیه السلام است جعل شده است. بهترین دلیل بر جمولیت این روایات، آنستکه عامه متفقند که پیغمبر کسی را بعنوان خلافت معرفی ننموده است، و خلافت باجماع امت تحقق پیدا کرده است. معلوم می شود از این روایات، بعد از پیغمبر عین و اثری نبوده است. بعد از آنکه مسلم شد که اجماعاً «به اجماع خاصه و عامه» روایتی در تعیین خلافت خلفای ثلاثه موجود نبوده است، روایات یعنی نصوص و ظواهر دالة بر خلافت علی علیه السلام، سلیم از معارض است. کمالات یحیی علی المتبتع فی آثارهم و اخبارهم، المنقولة عن النبی صلی الله علیه وآله وسلم. و نحن نذكر شرطاً منها: «الروایات» علی ما هو الموجود فی صحاحهم المعتبرة عندهم.

خیلی مورد تعجب است که این روایات از تصرفات ایادی بنی امیه و بنی العباس مصون مانده است. روایات عامه قرون متدایه، دستخوش هوا و هوس ملوک و سلاطین از نسل بنی امیه و بنی العباس بوده است. بنی امیه بوسیله ابوهیره و سمره و امثال آنها روایات زیادی در مدح خلفا و مذمت علی و سایر اهل بیت نشر داده اند. معذک کتب آنها پر از مدایح و مناقب اهل بیت و مثالب اعدای آنها است: «بریدون لیطفروا نوالله والله متم نوره ولو كره المشركون... الخ» از جمله روایات مجعول، همین روایتی است که مصنف علامه راجع بابوبکر نقل کرد، که رسول الله گفته است: «من اراد ان یظفر الی میت... الخ».

معنی موت ارادی آن نیست که صاحب موت بحال موت باقی بماند، بل که معنای آن اینستکه بسوت صاحب ولادت ثانویه شود و وجودش بوجود حقانی متبدل شود لذا کلام ختمی مقام نص است در بی خاصیتی ابوبکر، لذا آلت دست عمر واقع شد و خود از این معنی آگاه بود لذا مکرر گفته است کتبت بخیرکم و علی فیکم.

پریر و تاب مستوری ندارد. چو در بندی سر از روزن در آرد.

و نورانی، ابواب آخرت بمراتبها بر او مکشوف می گردد، و حقایق مربوط بآخرت را بحسی غیر از این حواس ظاهر می بیند. و عالم او تبدیل بعالمی دیگر می گردد. و سرّ حشر و نشر، تطایر کتب و صحایف مربوط به نفوس را در وجود خود ظاهر می بیند. و قیامت او در همین نشأه قائم می گردد. و دارای ولادت متصف بولادت ثانیه می گردد. قال المسیح علیه السلام: «لن یلج ملکوت السماوات والارض من لم یتولد مرتین». تولد مرتین، اختصاص بکسی دارد که در همین عالم، ملکوت را شهود نماید. آنچه را که خلایق بعد از قیام قیامت کبری و تجلی حق با اسم قهار، مشاهده می نمایند؛ صاحب این مقام در همین نشأه مشاهده می کند.

برخی، این مقام را که مقام نیل سالک بموت ارادی باشد، قیامت وسطی نامیده اند. خیال کرده اند، این موت «ارادی» بین قیامت صغری که موت طبیعی است، و علت آن نیل بنفس است بمقامات لایقه خود، و قیامت کبری که روز رجوع کل بحق و استهلاک حقایق در انوار وجود حق قهار است، واقع می شود، در حالتی که این موت قبل از موت طبیعی واقع می شود. و قیام قیامت سالکان بحق و کملی از اهل توحید، تقدم بر قیامت صغری دارد. لذا این موت، قیامت صغری نیست، بلکه قیامت کبری است، و حصول این قیامت برای کاملان، قبل از قیام قیامت عامه مردم است، و در مقام تجلی حق با اسم قهار، و قیامت کبری، بر شهود کمل از اهل مکاشفه چیزی افزوده نمی شود. بهمین مناسبت، خواجه کائنات

۱. برخی، علت و سبب موت طبیعی را اضمحلال قوای جسمانی و یوار موجبات بقاء نفس در عالم اعداد می دانند. چون قوای معی وجود نفس و ترکیبات موجب تعلق روح ببدن مضمحل و خراب می گردند، ناچار بعد از فناء مظهر، و ذبور تعین، روح بعالم باطن ذات خویش رجوع می نماید.

جان عنز رحیل کرد، گفتم که مرو گفتا چه کنم، خانه فرومی آید

ولی حق آنستکه علت موت طبیعی، استکمال روح است. نفس بعد از پر نمودن مایه و استعداد خود را از فعلیات، کم کم رجوع بباطن خود می نماید؛ چون غایت وجود نفس تدبیر بدن نیست، بلکه غرض از وجود نفس و تعلق آن بدن، اتصال بطل وجودی خود می باشد، که: «النهایات هی الرجوع الی البدایات».

فرمود: «الآن قيامتی قائم». و وصی بلافضل او هم فرمود: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً».

در کلمات امیر مؤمنان، سرور اولیاء باب مدینه علم پیغمبر، این قبیل از اشارات زیاد است. بهمین جهت در فضائل معنوی و فهم معارف، احدی بعد از پیغمبر بپایه و مقام او نرسیده است، و هیچکس هم جرأت اظهار مقابله با علی را در فضائل و کمالات انسانی نداشته است. علی اختصاص به بعضی از فضائل دارد، که دست احدی بآن فضائل نرسیده است. لذا اهل عرفان، یکی از معجزات باهرات حضرت ختمی را وجود علی علیه السلام دانسته اند.

ملا عبدالرزاق کاشانی، شارح منازل السائرین و فصوص در کتاب تأویلات خود «که بعنوان محیی الدین عربی در بیستی در سنه ۱۲۹۱ هـ ق، بطبع رسیده است»؛ در ص ۳۰۲، ج ۲، در تفسیر آیه شریفه: «اذا ناجیتم الرسول، فقدموا بین یدی نجویکم صدقه ذلك خیر لکم» گفته است: سرّ امر بصدقه در مقام نجوای بارسول «ص» اینست که اتصال برسول در امر خاصی، معلول و مسبب از قرب روحانی و معنوی و مناسبت قلبی یا سنخیت نفسانی است. بهر حال کسی که واجد مقام نجوای با رسول است، صدقه بر او واجب است. چون کسی متشرف باین مقام می شود که از افعال و صفات بشری منسلخ شده باشد، و از تعلقات دنیوی بکلی معرا و مبرا باشد، و آثاری که علاقه بدنیا و تعلق خاطر بزخارف این نشأه در نفس بودیعه گذاشته شده است، بواسطه سلوک و مجاهدت و کثرت عبادت و ریاضت قلع و قمع کرده باشد، روح او در افاق روح نبی صلی الله علیه و آله و سلم، باشد و چنان بین او و پیغمبر سنخیت روحی باشد، که بین آنها مغایرت در عقاید نباشد، و با یکدیگر اتحاد روحی داشته باشند. باید از مقام روح ترقی نموده، بمقام قلب رسیده باشد: «حتی یصفوله مقام تناجی الروحی مع النبی «ص» فی الاسرار الالهیه و المساراة القلبیه فی الامور الکشفیه ولذا قال ابن عمر «رضی الله عنهما»: کان لعلی علیه السلام ثلاث لو کانت لی واحده منهن کانت احب الی من حمر التمر: ترویج فاطمه «علیها السلام» و اعطائه رایة یوم خیبر و آیه النجوی».

ملا عبدالرزاق راجع بفضیلت سوم «آیه النجوی» گفته است:
 «و اما الثالث، فیجب فیہ تقدیم الخیرات ببذل الاموال شکراً لتلك النعمة
 حتی تبقی وتزید»^۱

قوله «قده» و منها هو موعود منتظر للكل كقوله تعالى: «ان الساعة آتية لا ريب
 فيها... الخ».

اطلاقات ساعت را بر قیامت در شرح همین فصل ذکر کردیم. ساعت در
 کتاب و سنت بر قیامت کبری اطلاق شده است. سبب تحقیق قیامت و علت
 وقوع ساعت، طلوع شمس هویب حق اول از مغرب مظاهر خلقیه است. حقیقت
 حق در تجلی با اسم آخر و قهار و انکشاف احدیت وجود و ظهور وحدت اطلاقیه،
 بظهور خاص و انقهار حقایق وجودی و کثرات امکانی از ظهور دولت اسم قهار و
 ظهور حق بصفت لمن الملك اليوم لله الواحد القهار سبب تحقق قیامت کبری و
 ظهور مابطن و استتار مظاهر خلقی و انکشاف ما فی الضمائر و حکومت حقایق
 مستور در باطن نفس می گردد.

همانطوری که باید باشد مکرر بیان شد، عارفان از ابرار، قیامت را در همین
 عالم و در حال توطن در کثرات مشاهده می نمایند و بضامائر و سرائر خلایق
 آگاهند، و شاهدند. می بینند آنچه را که اهل حجب در قیامت کبری شهود
 می نمایند، در خبر صحیح است که ابوبصیر در صحرای منی بحضرت باقر گفت:
 «یا ابن رسول الله ما اکثر الحجج» حضرت فرمود: «یا ابا بصیر: ما اکثر الضحجج
 و اقل الحجج». (برده از چشم ابوبصیر بقوت ولایت برداشت. ابوبصیر خلق را

۱. رجوع شود بتأویلات ملا عبدالرزاق، عارف و صوفی «معروف بتفسیر محیی الدین عربی، جلد دوم،
 چاپ سنگی، بمبئی ۱۲۹۱ هـ ق ص ۳۰۲».

مناسب بود این عمر این سؤال را از پدر خود می کرد: با اینکه علی در فضائل مقدم بر جمیع امت
 پیغمبر بود، چرا در مورد تعیین خلیفه و نصب امام مورد مشورت واقع نشد؟ همه می دانند که این کار را
 ابوبکر و عمر بدمتباری عایشه زوجه پیغمبر و برخی از منافقین با عجله تام تمام با تمام رسانیدند، که
 علی علیه السلام در مقابل عمل انجام شده قرار بپذیرد و از حق خود محروم گردد.

بصورت اصلی و باطنی آنها شهود نمود و اغلب را بصورت قرده و خنازیر و سایر حیوانات مناسب با اعمال و اخلاق آنها شهود نمود).

ده بود آن نه دل که اندروی گاو و خر باشد صیاع و عقار در قیام يوم الدين، که قیامت باشد، جهات فاعلیه اشتداد می یابد، و جهات قابلیه و معدنه مندرک در جهات فاعلی می شود.

یرجع کل فرع الی اصله، و کل مستفیض مع مفیضه، یجمع الشمس والقمر و یتحد النفوس بالارواح و یزول المباینة بین الارواح والاشباح، و یرجع السماوات والارض الی ما کانتا علیه قبل انفثاقها من الرقی، فتعود الی مقام الجمعية المعنویة من هذه التفرقة الطبیعیة والعناصر تنقلب الی نار واحدة غیر هذه النار المحسوسة، و تصیر الهیولی یعراً مسجوراً و یتصل البر بالبحر، و یتحد الفوق والتحت، تنشق السماء و تنشر النجوم، و تزول الابعاد و الاجرام، فلم یبق للحواس والقوى تأثر، و هاللمحسوس عین وأثر «لا یرون فیها شمساً ولا زمهریراً و حملت الارض والجبال فد کنا ذکة واحدة»؛ و تصیر الجبال کالمهن المنفوش و تبدل الارض فتمد مدا لادیم و تبسط علی قدر تسع الخلق و یرزواله الواحد القهار و المتخلصون عند ذلك من البرانخ، یتوجهون الی الحضرة الربویة «فاذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون».

همانطورى که سبب تعینات در مراتب کثرت تجلیات الهیه با اسم خالق و بارى و مصور و مبدى است، و علت زوال تعینات، تجلیات ذاتیه حق در مراتب وحدت است.^۱ علت آنکه شمس در قیامت کبرى از مغرب طلوع می کند، متوقف بر بیان مطلبی است که باید دانسته شود: آنچه که در عالم ماده و اجسام وجود دارد، آیت و نشانه ای است از موجودات عالم اعلى و ملکوت. در این عالم،

۱. چون آخرت، عالم وحدت، و دنیا عالم کثرت است، اسماء حاکم بر دنیا، اسماء مشعر بکثرت، و اسماء حاکمه بر آخرت، اسماء مشعر بوحدهت است. نظیر قهار، واحد، مغنی و معید. لذا دنیا دار مجاز و وهم و خیال، و آخرت دار حقیقت و عالم واقع و نشأه وحدت است. «وهنا لك الولاية لله الواحد الحق».

ورقه‌ای از درختی ساقط نمی‌شود مگر آنکه روحی از ارواح در عالم اعلی سقوط می‌نماید، یعنی از درجه خود هیوط می‌نماید.

حضرت رضا «ع» در حدیث عمران صابئی فرموده است: «وقد علم اولوالالباب، ان الاستدلال علی ما هناك لایکون الا بما هیئنا»^۱. طلوع شمس بر این نهج، که مشاهد جمیع خلایق است، آیتی است از طلوع شمس نورانی ارواح

۱. رجوع شود به عبود اخبارالرضا، تألیف اعظم المحدثین حفظاً و أوثقهم درایة، شیخنا الصدوق «رضوان الله علیه»، و کتاب توحید، تألیف شیخنا الاجل صدوق الطائفة «رضی الله عنهم، با ستاده عن الحسن بن محمد التوفلی ثم الهاشمی فی خبر طویل ذکر فیہ مجلس الرضا «علیه السلام» عند المأمون العباسی مع اصحاب المقالات و اهل الادیان مثل الجاثلیق و رأس الجالوت و الهر بزر الاکبر و الصابئین.

حضرت در این مجلس، برای جمیع اهل ادیان بر طبق کتب و ادیان آنها حقانیت اسلام را ثابت نمود، و در آخر مجلس اعلام نمود، که هر که از شما در حقانیت اسلام شک دارد و یا شبهه‌ای برای او پیش آمده است سؤال کند. از میان جمعیت عمران صابئی، متکلم معروف برخاست، و از حضرت سؤالاتی نمود. حضرت جواب داد. این احتجاج از مشکلات کلمات ائمه است، که بر آن شروعی نوشته‌اند، از جمله عارف محقق، قاضی سعید قمی، در کتاب اربعین، آن را شرح نموده است. از این شرح احاطه قاضی بر علوم فلسفه و عرفان هویدا است. این شرح نفیس بهمت مرحوم آقا میرزا عیسی خان علی آبادی، با مقدمه‌ای از مرحوم آقامیرزا محمدعلی خان بامداد «قده» بخط آقا میرزا محمدعلی عبرت نائینی، بچاپ سنگی رسیده است. شرح اربعین قاضی سعید قمی، چاپ طهران، ۱۳۵۵ هـ.ق، ص ۳۰۰ تا ۴۳۵.

مرحوم عارف محقق و حکیم متبحر، استادنا العلامة آقا میرزا مهدی آشتیانی «شرف الله منزله»، در اواخر کتاب اساس التوحید در قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» «انتشارات دانشگاه طهران» بقرات متعدده‌ای از این حدیث شریف استدلال نموده است، و قسمتی از مشکلات آن را شرح کرده است.

این حدیث از حیث اشتمال بر مضامین عالی در مبدا و وجود و وحدت حقیقت حق و کیفیت علم حق باشیاء و نحوه انطوائی صفات و کمالات وجودی در حقیقت وجود حق و معبود مطلق و بیان وحدت فعل اطلاق حق، و تعلق آن بمظاهر، از غرر کلمات اهل بیت عصمت و طهارت است. از حیث سند معتبر و مورد قبول اعظم محدثین امامیه است. این حدیث با مضامین مخصوص، مسائل مشکلی را افاده می‌نماید، و مثل بعضی از احادیث منقوله در کتب، عبارتی که مشابه با کلمات مصطلحه اهل حکمت الهی و تصوف باشد در آن نیست. با اینکه این خیر از اخبار آحاد است، و تمسک باخبار آحاد در اصول عقاید جائز نیست، و ادله حجیت اخبار آحاد مخصوص فروع است، ولی از مطالعه متن

از مشرق ازل است. «الحقیقة نور یشرق من صبح الازل، فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره».

غروب شمس و زوال نور این نیر اعظم موجود در عالم ظاهراً و شهادت، حاکی از غروب انوار روحانیه است، در مغارب مواد عالم ماده و کون و فساد. علت برهم خوردن اساس ماده و اضمحلال اجسام، استتار ارواح مجرده است در غیب وجود یوسف روح مجرده، بعد از خروج از جب «چاه» بدن، و قطع علاقه از قلب که محل جریان ماء حیات است، نشأ اجساد و مواد مضمحل می گردد. چون عمارت نشأ دنیاو به قائم بطلوع انوار مجرده از مشرق عالم ربوبی است. در وقتی که اراده حق بعمارت نشأ آخرت تعلق بگیرد، ارواح مجرد و شمس عالم معنوی بر اراضی عالم مواد تابش نمی نماید، و نجوم غار به باصل خود که عالم ربوبی است، رجوع می نمایند. چون قیامت، همان رجوع هر فرعی است باصل خود؛ در این هنگام شمس حقیقه و ارواح مجرده، از مغارب عالم مواد طلوع نموده، برب مشارق و مغارب متوجه می شود. چون مطابقت نشأت وجودی ضروری خلقت است، و عنایت الهیه بحکایت عوالم از یکدیگر تعلق گرفته است؛ بلکه تطابق بین هر سبب و مسببی لازم و ضروری است، و شمس عالم ظاهر مُقَد مواد قابله صور متوارده است، و موجب انتقالی ماده از مقام استعداد بفعلیت می باشد، بلکه از مهتا نمودن حرارت شمس، مواد عالم را از برای قبول فعلیت ارواح، مجرده حادث می گردند، و بمراحل استکمالات متعدده می رسند؛ باید

→ این حدیث، علم و قطع بصورت آن از امام حاصل می شود.

نگارنده در ایامی که در بلده قم محرومه «حرم اهل بیت عصمت و طهارت»، به تحصیل اشتغال داشت، جهت استدلال بقاعده الواحد، مشغول مطالعه کتب احادیث مأثوره از اهل عصمت علیهم السلام بود. در کتاب توحید صدوق مشرف بمطالعه این حدیث شدم، بی اندازه در نظرم مشکل آمد، تا اینکه براهنمائی یکی از اکابر علمای امامیه علیه منی السلام «اللی لایزال ینتقل من سجن الی سجن ویبعد عن مملکه الی مملکه اخری» بشرح قاضی سعید مراجعه کردم، کثیری از مشکلات حدیث را حل کردم، و در بعضی از اوقات استفاده از محضر حکیم باقر و مدرس نامدان آقا میرزا مهدی آشتیانی «قدم»، کلیه مشکلات این حدیث شریف را براهنمائی آن مرحوم حل کردم، و رساله ای بعنوان تعلیقات بر این خبر معجز آثار تالیف کردم، و قصد دارم آنرا بطبع برسانم.

این شمس از مغربِ مواد طلوع نماید، و به تبع طلوع شمس از مغرب، که سبب اضمحلال مواد و فناء عالم اجسام است، ارواح مجرده نیز از مغارب وجود خود طلوع نمایند، و سبب رجوع ارواح مجرده باصل خود، رجوع از عالم ظاهر بعالم باطن و غیب است.

طلوع شمس از مغرب، سبب اضمحلال قوای مادی می گردد. و بعد از آنکه قوای مادی و استعدادات مواد مضمحل می شوند، هیولای عالم، استعداد قبول صور و فعلیات را ندارند؛ ناچار ارواح مکمل ماده، بیاطن وجود خود که مقام و مرتبه علت آنها باشد، رجوع می نمایند.

طلوع شمس ارواح مجرده و عقول کلیه و شمس ارواح مقیده بابدان جزئیّه، از مغرب مظاهر خلقیه، سبب طلوع شمس عالم اجسام از مغرب عالم شهادت است. و منشأ طلوع شمس نیر از شمس مجرده معنویه، «ارواح و عقول طولیه و عرضیه» انوار اسپهبدیه «نفوس ناطقه جزئیّه» از مغرب عالم تصرفات خود است. و همچنین طلوع شمس عالم ظاهر، از مغرب عالم جهات و ذوی الاوضاع، همانا طلوع شمس الشمس کلیه عوالم و مبدیّ جمیع انوار ظاهری و معنوی از مغرب عوالم وجود است. طلوع نور حق و ظهور مطلق از مغارب عوالم وجودی، علت بطون ظواهر و ظهور بواطن و منشأ بروز «یوم تبلی السرائر» است. هذا مراد المصنّف العلامة المحقق، والعارف المکاشف بقوله: «وذلك بطلوع شمس الذات الاحدیة من مغرب المظاهر الخلقیة، انکشاف الحقیقة کلیة، وظهور الوحده التامة وانقهار الکثرة کقوله لمن الملك الیوم، لله الواحد القهار... الخ».

تعیّن مرتفع گردد زهستی	نماند در جهان بالا و پستی
اجل چون در رسد، در چرخ و انجم	شود هستی، همه در نیستی گم
چو موجی برزند، گردد جهان طمس	یقین گردد «کأن لم تغن بالامس»
خیال از پیش بر خیزد بیکبار	نماند غیر حق در دار، دیار

این بود خلاصه و لب کلام در سبب موت و علت و سرّ وقوع قیامت کبری و صغری.

بنابر طریقه اهل عرفان و حکمت. و سیاتی تفصیل هذا المطلب فی شرحنا

علی الفصل العاشر.

الفصل الثاني عشر

الفصل العاشر

في بيان الروح الاعظم ومراتبه واسمائه في العالم الانساني

اعلم: ان الروح الاعظم الذي في الحقيقة هو الروح الانساني، مظهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها، لذلك لا يمكن ان يحوم حولها حاتم ولا ان يروم وصلها دائم، الدائر حول جنابها يحار، والطالب نور جمالها يتقيد بالاستار، ولا يصم كنهها إلا الله، ولا ينال بهذه البغية سواه.

وكما ان له في العالم الكبير مظاهر واسماء من العقل الاول والقلم الاعلى والنور والنفس الكلية واللوح المحفوظ، وغير ذلك على ما تبيننا عليه، من ان الحقيقة الانسانية هي الظاهرة بهذه الصور في العالم الكبير كذلك له في العالم الصغير الانساني مظاهر واسماء بحسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح اهل الله وغيرهم.

حقيقت كل انسان كه تعين اول وجود صرف است، مبدء جميع تعيناتست.

چون مرتبة حقيقت محمديه مقام اودنى است، وحقايق ساير انبياء كه از تجليات او متعين شده اند، قهراً تأخر وجودى از آن حقيقت دارند، همانطوريكه حقيقت حق بواسطه محدوديت وجودات امكانى مستور در حجت و استار است اين حقيقت هم بحسب باطن وجود مستور در حجاب عزت و مكروم است. اگر چه بحس فعل در جميع حقايق سارى است. بهمين لحاظ مولى الموالى بيكى از اصحاب خود گفت: هر كه بميرد من را خواهد ديد.

كاش روزى هزار مرتبه من مردمى تا بديلمى رويت

این حقیقت، باعتبار اتحاد با اسم اعظم، حکومت بر جمیع مظاهر و تعینات دارد. حتی تعینات موجود در علم حق و حضرت اسماء و صفات، «نه حقیقت علم ذاتی حق که مقام استهلاک صفات باشد» ناشی از ظهور این تعین می باشند. اول تعینی که در مقام قضاء مبرم الهی، از ظهور ذاتی حق در واحدیت وجود تحقق پیدا نموده، و مقدم بر مقام خلق است، تعین انسان کامل است. پس تقدیر حقیقت کلیه انسان و تحقق عین ثابت حقیقت محمدیه، ظهور جمیع حقایق در مقام واحدیت است. اعیان ثابته ممکنات، ظهور و صورت انسان کامل است.

تجلی اول این حقیقت در مقام خلق، وجود عقل اول است؛ و از تجلیات عقل اول، عقل ثانی و لوح محفوظ و سایر حقایق تحقق خارجی پیدا می نمایند. روی همین جهت، حقیقت کلی انسان محصور در حد معین از وجود نمی باشد، و هیچ موجودی از حیطة ربوبیت او خارج نیست، و متجلی در جمیع مظاهر است، و جمیع تعینات مرتبة محاط و محدود، فانی در حقیقت کلیه انسان کامل محمدی می باشد؛ و چون مربی جمیع حقایق موجود در عالم است، و باعتبار وجود عین اسم اعظم می باشد، مظهر ذات الهیه است از جهت ربوبیت، و باین اعتبار مظهر تجلی ذاتی حق است، نه تجلیات اسمائی. بهمین لحاظ، جمیع موجودات از عقل اول تا هیولای اولی تعینات انسان کاملند، و تعین آن حقیقت، مقدم بر جمیع تعینات است.

چون حقیقت ذات او حقیقه الحقایق، و بسیط الحقیقه کل اشیاء است؛ محیط بر جمیع خلایق است؛ و همین احاطه، ملاک معیت قیومیّه او باشیاء است. لذا هیچ موجودی بمقام و مرتبه حقیقت او نمی رسد، و هر تعینی که فرض شود، متأخر از ذات اوست پس رسیدن به کنه ذات حقیقت انسان کامل محمدی، از جمله محالاتست. حقیقت او در سماء رفعت و عزتی است که باعتبار ذات در کمال بطون و خفاء است، و باعتبار سریان و تجلی اعرابی، عین هر چیز است. اینکه وارد شده است: «اول ما خلق الله نوری» و یا مأثور است: «اول ما خلق الله العقل»، محمول بر مراتب و تجلیات و تنزلات وجودی اوست، و این منافات ندارد با خفاء و بطون اصل ذات و حقیقت او مقام باطن ذات او: «آیت هند ربی بطعنی

ويعقبتى» و«لى مع الله حالات لايعنى ملك مقرب ولا نبي مرسل» مى باشد؛ و مقام ظهور و تجلى او «او ك ما خلق الله روحى» است. عقل اول، ملكى از ملائكه است كه از تجلى حقيقت محمديه ظاهر شده است.

فرشته گرچه دارد قرب درگاه ننگنجد در مقام لى مع الله^۱

اينكه از حضرت امير، مصنف علامه در مقام بيان اين معنى كه انسان كامل بايد در جميع حقايق سير نمايد نقل كرد كه: «انا اللوح» و «انا القلم» و «انا السموات السبع»، مراد وحدت مقام ولايت كليۀ آن حضرت است با جميع مراتب وجودى، بحسب ظهور فعلى. اما بحسب باطن مقام ولايت و تعين مقدم بر حقايق، احدى را، راه بآن مقام نيست، مگر اولياء محمديين كه بحسب باطن ولايت عين حقيقت محمديه اند. بهمين مناسبت حضرت رسول على «ع» را مخاطب قرار داده و فرمود: بحقيقت مقام تو غير از من كسى آگاه نيست و بمقام من احدى غير از تو معرفت حاصل نكرده است.

بنابر آنچه كه ذكر شد، حقيقت انسان باعتبار باطن ذات «چون مظهر تام حق است» غيب محض و كنز مخفى است، و باعتبار ظهور ذات و تجلى در كسوت ماهيات و اعيان بحسب استعداد موجودات، معروف و مشهود است؛ و هر موجودى باندازه سعة وجودى خود، از معرفت آن حقيقت بهره اى دارد. باین اعتبار، حقايق خارجى موجود در عوالم و مراتب وجودى، مظاهر ظهورات و تجليات او مى باشند. عقول طوليه و عرضيه و نفوس مجرده و عرش و كرسي و لوح و قلم، حاكي از كمالات او يند.

اين حقيقت كلي سعي احاطى انبساطى، همانطوري كه در عالم كير مظاهري از عقول و نفوس و موجودات برزخى و حقايق موجود در عالم شهادت

۱. مقام حقيقت محمديه باعتبار انفراد در احديت ذات نسبت بحقايق اسمائى و صفاتى و خلقى و امرى تعين ندارد. «نه كس زونام دارد نه نشان». باین اعتبار غيب محض و مجهول مطلق است. قابل اشاره عقليه هم نيست، چون اين مقام، مرتبة فنا و در حق است. در خلال اين شرح ما اين معنى را بيان نموديم.

دارد، و سلاسل طول و عرضِ عالم وجود از ظهورات و تجلیات او حاصل شده اند، در عالم صغیر انسانی نیز دارای مظاهری است که این مظاهر و اسماء موجود در عالم انسانی از تجلیات و تابش نور پاک آن نیر اعظم عالم خلقت حاصل شده است.

حقیقت محمدیه در مظاهر اعیانِ جمیع خلایق، از انبیاء و مرسلین و امام سابقه متجلی است. باعتبار تجلی و سریان در عالم شهادت آدم ابوالبشر و ذریه او موجود شده اند. پس مراتب وجود انسان در عالم صغیر، از جمله مظاهر آن حقیقت کلیه می باشد. تفصیل این بحث در فص محمدی در سر آنکه شیخ اکبر فص مخصوص حضرت ختمی را بعنوان: «حکمة فردیة فی کلمة محمدیة» عنوان کرده است خواهد آمد، و خواهیم گفت که:

«انه صلی الله علیه وآله، اول التعینات الذی تعین به الذات الاحدیة قبل کل تعین ینظهر به التعینات الغیر المتناهیة؛ وهذه التعینات مرتبة «ترتب الاجناس والانواع والاصناف والاشخاص»، مندرج بعضها تحت بعض، فهو یشمل جمیع التعینات فهو واحد فرد فی الوجود لانظیر ولا تعین یساو به فی المرتبة، ولیس فوقه الا الذات الاحدیة المطلقة المنزهة عن کل تعین، وصفة و اسم و رسم و اول ما به تحصل الفردیة انما هو عینه الثابتة؛ لان اول ما فاض بالفیض الاقدس من الاعیان هو عینه الثابتة، فحصل بالذات الاحدیة والمرتبة الالهیة عینه الثابتة الفردیة الاولی».

برخی، خیال کرده اند که مظهر خارجی عین ثابت محمدی عقل اول است. «اول ما خلق الله نوری» را دلیل بر این مدعی گرفته اند، در صورتی که حقیقت محمدیه بحسب باطن وجود اگر متحد با اسم الله باشد، باید عین ثابت او قابلیت مظهریت جمیع اسماء را داشته باشد. عقل اول مظهر جمیع اسماء و صفات حق نیست، بلکه مظهر برخی از اسماء است. حقیقت کلی انسان کامل، اوسع از جمیع حقایق است، و عقل مرتبه ای از مراتب وجود او می باشد. فیض وجود او شامل عقل و سایر حقایق است، و باعتبار اصل ذات حد ماهوی ندارد؛ بر خلاف عقل اول که حد ماهوی دارد.

آنكه اول شد برون از جيب غيب بود نور جان او بسى هيچ ريب
بعد از آن، آن نور مطلق زد عَلم گشت عرش و كرسى و لوح و قلم
يك قلم از نور پاكش عالم است وان دگر، ذريت است و آدم است

قال الشيخ الاكبر والغوث الاعظم رضى الله عنه: «اعلم: ان مرتبة الانسان الكامل من العالم، مرتبة النفس الناطقة من الانسان، وهو الكامل الذى لاكمل منه، وهو محمد «ص». ومنزلة الكمل من الاناسى، التازلين عن درجة هذا الكمال الذى هو الغاية من العالم، منزلة القوى الروحانية من الانسان، وهم الانبياء «صلوات الله عليهم»، ومنزلة من نزل في الكمال عن درجة هؤلاء من العالم، منزلة القوى الحسية من الانسان، وهم الورثة، ومابقى ممن هو على صورة الانسان وهم الورثة، ومابقى ممن هو على صورة الانسان في الشكل هو من جملة الحيوان، فهو بمنزلة الروح الحيوانى في الانسان يعطى النمو والاحساس.

واعلم: ان العالم اليوم¹ يفقد جمية محمد «ص» في ظهوره روحاً وجسماً و صورة و معنى نائم لامت؛ فان روحه الذى هو محمد «ص» هو من العالم في صورة محل الذهور وروح الانسان عند النوم الى يوم البعث، الذى هو مثل يقظة النائم هنا. وانما قلنا في محمد «ص» على التعمين انه الروح الذى هو النفس الناطقة في العالم، اعطاه الكشف وقوله «ص»: «انا سيد الناس». والعالم من الناس، فانه الانسان الكبير في الجرم ومقدم في التسوية والتعديل، ليظهر عنه صورة نشأة محمد «ص». كما سوى الله جسم الانسان وعد له قبل وجود روحه، ثم نفخ من روحه روحاً كان به انساناً تاماً اعطاه بذلك خلقه ونفسه الناطقة، فقبل ظهور نشأته «ص» كان العالم في التسوية والتعديل، بل كالجنتين في بطن امه، وحركته

١. چون حقيقت محمدیه «ص» باعتبار باطن وجود عین فیض اقدس است، بهمین جهت حد ندارد. مقام ولایت، مقام فیض و اثر ساری در حقایق و اعیان است، و حد از شؤون مستفیض است. مقام احدیت و واحدیت که مقام و مرتبة انسان کامل است، فوق مقام خلق است. هیچ یک از اسماء الهیه حد ندارد. بهمین اعتبار حقیقت محمدیه وجه الله باقی بعد از فناء اشیا است. و فناء از لوازم تمین است. «كل شيء فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام»، فافهم وتأمل والا فطره في سنبله.

بالروح الحيوانى منه الذى صحت له به الحيوه فاجل فكرك فيما ذكرته لك فاذا كان في القيامة حي ذلك العالم كله بظهور نشأته مكمله موفرا لقرى «ص». و كان اهل النار في مرتبتهم في انسانية العالم مرتبة ما ينمون من الانسان، فلا يتصف بالموت ولا الحيوه، ولذا ورد فيهم النص من رسول الله «ص»: انهم لا يموتون ولا يحيون. والملائكة من العالم كالصور الظاهرة في خيال الانسان، وكذلك الجن فليس العالم انساناً كبيراً إلا بالوجود الانسان الكامل، الذى هو نفسه الناطقة، كما ان نشأة الانسان لا يكون انساناً الا بنفسه الناطقة، ولا يكون هذه النفس الناطقة كاملاً إلا بالصورة الالهية في البقاء والتنوع في الصور وبقاء العالم به. فقد بان لك حال العالم قبل ظهوره «ص»، انه كان بمنزلة الجسد المسوى، وحال العالم بعد موته صلى الله عليه وآله وسلم، بمنزلة النائم، وحال العالم ببعثه يوم القيامة بمنزلة الانتباه واليقظة بعد النوم...، والعالم اليوم كله نائم من ساعة مات رسول الله «ص». ونحن نحمد الله في الثلث الاخير من الليل وكان تجليه يعطى الفوائد والعلوم والمعارف التامة على اكمل واعلى وجوهها، لانها عن تجلى اقرب لانه تجلى في السماء الدنيا... الى آخر ما قال الشيخ الاكبر».

بنا براین، حقیقت انسان کامل، نسبت به عالم، حکم نفس ناطقه را دارد نسبت به بدن مادی. حکم صورت تمامیه را دارد نسبت به ماده و هیولای بالقوه. بهمین ملاک، انسان کامل جهت فعلیت و صورت و تمامیت عالم وجود است، و عالم بدون حقیقت انسان کامل، ناقص و بالقوه بلکه معدوم صرف است.

همانطوریکه بدن و قوای مادی آن بمنزله ظل و فرع است نسبت بتفس ناطقه، و جمیع افعال اعم از اختیاری و اضطراری و طبیعی و مادی بدن ناشی از نفس ناطقه است، و قوای غیبی و ظاهری نفس تشأن و ظهور نفس ناطقه انسانیه است. عالم وجود، نسبت بمبدء تحصیل خود که مقام کلی ولایت مطلقه باشد، همین حکم را دارد. بهمین جهت عالم، خالی از حجت کامل و ولی تام الوجود نمی باشد. حقیقت محمدیه که مقام باطن ولایت حضرت رسول است، همیشه در عالم تجلی و ظهور دارد. قبل از وجود شخصی خود در جزیره العرب، متجلی از مظاهر سایر انبیاء و اولیاء بود، و بعد از ارتحال از این نشأ آنچه که مربوط بجهت

نبوت و تشریح و مراتب خلقی آن حضرت بود قطع شد، ولی جهت حقّی آن شمس آفرینش، که مقام ولایت کلی آنحضرت باشد، قطع نشده است؛ و آنحضرت از مشکاة تام اولیاء محمدیین که اول آنها سرسلسله اولیاء خاتم ولایت مطلقه محمدیه «ص» علی بن ابیطالب است متجلی در این عالم است. و چون حضرت ولایتمدار و ارث خاص آنحضرت است، همه کمالات او را بر طبق مآثورات وارده از رسول «ص» داراست. و این مقام که مقام ولایت کلیه آن حضرت است، در اولیاء محمدیین در سیر است. و بحقیقت خاتم اولیاء، مهدی موعود ختم می شود. شیخ اکبر در فتوحات و فصوص و عنقاء مغرب، بهمین مطلب ناطق و گویا است. حضرت ختمی، باین مطلب که مقام اتحاد مرتبه ولایت او با ولایت مولای متقیان باشد اشارات زیادی فرموده است، مثل روایت: «انا مدینه العلم و علی بابها»، و خطاب بابوبکر بن قحافه: «کفی و کف علی فی العدل سواء»، و حدیث عرش بنیان: «انا و علی من نور واحد» و روایت بلاغت اثر: «علی منی و انامنه»^۱. و خبر میمنت اثر: «انت منی بمنزلة هارون من موسی».

بنابراین، اصل مقام ولایت حقیقت محمدیه در اقطاب اولیاء محمدیین و اولاد طاهرین او محفوظ است؛ بلکه در مقام ظهور خاتم اولیاء^۲ «علیه السلام»، که مظهر نقطه ولایت است، و جامع جمیع مراتب اولیاء می باشد، احکام ظاهری ولایت تامتر و ثمرات آن تامتر است. لذا در صحاح معتبره عامه، روایاتی صریح در ظهور مهدی موعود «روحی فداه» موجود است، که حضرت رسالت پناه، بشارت بر ظهور عدل و داد تمام، و قمع و قلع کفر و شرک و ظلم از ناحیه خاتم اولیاء، حضرت مهدی موعود، سلام الله تعالی علیه و علی آبائه، داده است. لذا

۱ . فرق است بین این قول رسول اکرم که فرمود: «علی منی و انا منه» و قول او که گفت: «سلیمان منا اهل البیت». نفرمود: «نحن اهل اللبیت من سلمان». از همین قبیل است کلام رسول الله نسبت بامام العارفتین و سیدالاحرار: «حسین منی و انا من حسین».

۲ . جمیع این احادیث و احادیث دیگری که در دلالت شبیه این احادیث است، در کتب معتبره عامه و اهل سنت و جماعت موجود است. همه آن روایات در دلالت بر این مضمون: «بملا الارض قسطاً و عدلاً بما دعا ملئت ظلماً و جوراً» مشترکند.

شیخ عارف کامل محقق، شیخ سعدالدین حمویه «قدّه»، گفته است: «لن یخرج المهدي حتى یسمع من شرک نعله اسرار التوحید». شیخ شبستری «قدّه» گفته است:

بدو یابد تمامی هر دو عالم خلیفه گردد از اولاد آدم
وجود اولیاء او را چو عضوند که او کُل است و ایشان همچو جزوند
چو او از خواجه یابد نسبت تام از و با ظاهر آمد رحمت عام

نسبت تام با خواجه کائنات، همان مظهریت ذات اوست نسبت بخاتم انبیاء «ص» و خاتم انبیاء از مشکاة ولایت تام و تمام او ظهور کامل می نماید. بنابراین، بعد از خاتم انبیاء، وارثان علم او همه صفات و کمالات او را بالتبع واجدند، و عالم وجود بعد از غروب خواجه کائنات از نعمت ظاهری و باطنی اولیاء کاملی او برخوردار است. عالم وجود بحیات وجود اولیاء کاملین محمدین، بیدار است؛ نه مرده است و نه بخواب رفته است.^۱

بنابر آنچه که ذکر شد، انسان کامل، بمنزله نفس ناطقه و عالم کبیر تحت تدبیر این نفس الهی است. با این فرق که نفس موجد ماده محل، و یا منبعث از محل وجود خود نمی باشد، برخلاف انسان متعلق بعالم وجود، مخرج حقایق وجودی از لیس بمقام ایس است.^۲

انسان کامل محمدی، همانطوریکه در عالم تفصیل مظاهری دارد، همچنین دارای مظاهری در وجود شخصی خارجی خود است، و مراتب و مقاماتی که از استکمالیات وجود انسان کامل در نشأه عنصری حاصل می شود، استکمالیات موجب اتصال و رجوع وجود فرعی آن حضرت است بوجود اصلی خود. بنابر مشرب

۱. از برای بحث کامل در خصوصیت خاتم ولایت محمدیه مهدی موعود در آخرالزمان، رجوع شود «بشرح گلشن راز» تألیف عارف نامدار شیخ محمد لاهیجی شافعی، چاپ طهران، ۱۳۳۷ ه. ش. با مقدمه دانشمند معاصر، کیوان سمیعی/ ۱۳۱۳ تا ۳۴۱.

۲. یکی از اسرار عرض اعمال است بر حضرت ختمی و ائمه معصومین است که از نحوه تعلق مقام ولایت بعالم وجود، معلوم می شود، و همچنین شاهد بودن آن حضرت بر جمیع انبیاء-ناشی از اشراف و احاطه حضرت انسان کامل بمظاهر وجودی از جمله مظاهر انبیاء است.

تحقیق، جمیع موجودات عالم ماده، دارای استکمال و خروج از قوهٔ بفعلیت و محکوم بحکم حرکتند. بهمین جهت، قبلاً بیان کردیم که جنبه‌های بشری انبیاء و اولیاء حکمی دارد، و جنبه‌ی ربوبیت و احاطهٔ آنها بمقام ملک و ملکوت حکم دیگری دارد. ولی وجود دنیاوی آنها نیز از سایر اشیاء امتیاز دارد. این وجود کلی احاطی است که جمیع موجودات را در سلک یک وجود واحد قرار داده است. لذا در وجود شخصی خود، نیز دارای مراتبی است که متصل بمقام اصلی آنها است. اینک حضرت ختمی در القاء کلمات الهیه، احتیاج به واسطه داشت و جبرئیل واسطهٔ ایصال فیض وحی و یا واسطهٔ اخراج نفس نبی از قوهٔ بفعلیت بود؛ مربوط بوجود خاص شخصی ملکی او بود، و گرنه بحسب باطن ولایت، جبرئیل ثمره‌ای از ثمرات و حسنه‌ای از حسنات اصل کلی مقام ولایت محمدی است.

احمد از بگشاید آن پر جلیل تا ابد مدهوش گردد جبرئیل
لذا عارف کاملی در بارهٔ یکی از اولیاء محمدین، که بحسب مقام ولایت و باطن حقیقت متحد با حضرت ختمی است^۱.
گفته است:

صد چون مسیح زنده زانفاسش روح الامین تجلسی پندارش
و در صحاح معتبره است که پیغمبر فرموده است: «من و علی و فاطمه و حسن و حسین نوری بودیم که خدا را قبل از وجود آدم، تسبیح و تهلیل می نمودیم».
طوطی باغ این صمدی دختر جبرئیل ریزد از دم منقارش

۱. مراد حضرت صدیقهٔ کبری «ع» می باشد. جمیع محامدی که از برای اهل بیت از آیهٔ تطهیر و مباحه و احادیث وارده در مقام و فضیلت عترت که در واقع قرآن ناطق حقد؛ از برای آن حضرت نیز ثابت است. آیهٔ تطهیر که مفاد آن عصمت و طهارت از جمیع ارجاس است، در حق او وارد شده است. بواسطهٔ همین مقامات است که حضرت رسول آن همه علاقهٔ باطنی با آن حضرت داشته است. یکی از مطامع بزرگ بر این ابی صحافه، آنستکه قول آن حضرت را راجع بقدرک رد نمود، و شهادت مولی علی را که پیغمبر، او را معیار حق و واقع قرار داده است، نپذیرفت.

نخل بلند علم بود احمد ام‌الکتاب فاطمه شد بارش

آن حقیقت در عالم صغیر انسانی که عالم اکبر است، مظاهری وجودی دارد که عبارتست از سرّ، خفی، روح، قلب، کلمه، روع، فؤاد، صدر، عقل و نفس. اسامی جمیع این معانی، که در سلک وجود شخصی منبعث از ماده انسان کامل موجود است، مأخوذ از قرآن و آثار نبوی است. «فانه يعلم السرّ و اخفی. قل الروح من امر ربی. ان فی ذلك لذکری لمن کان له قلب. و کلمة من اللّٰه. و ما کذب الفؤاد ما رأی. الم نشرح لك صدرک. و نفس و ما سوّیها».

در حدیث نبوی است: «ان روح القدس نفث فی روعی [فی روعک]» و «ان نفساً لن تموت حتی یتکمل رزقها». اطلاق این اسماء بر لطائف سبعة نفس ناطقه، باعتبار آثار این لطایف است. وجه تسمیه آن به «سرّ» باین جهت است که ادراک نور این مقام، اختصاص به راسخان در علم ربوبی و معرفت النفس دارد؛ چون قلب مترقی بمقام روح، بواسطه تجرد و صفای تام، محل اسرار الهیه است. اطلاق سرّ بر آن از قبیل اطلاق اسم حال بر محل است. اطلاق خفی بر لطیفه انسانی باعتبار خفاء حقیقت آن می باشد، حتی بر عارفان واقف اسرار

اطلاق روح بر آن، از این جهت است که تروحن و تجرد از ماده دارد، و یا آنکه مربی و مدبّر بدن و مصدر حیات حسی و منبع قوای نفسانی است. وجه تسمیه مرتبه ای از مراتب نفس ناطقه بقلب، باعتبار تقلب مقام قلب است؛ از آنجهتی که مرتبط بحق است. باعتبار همین تقلب از انوار حضرت حق استفاضه می نماید. جهت دیگر آن مرتبط بنفس حیوانیه است، که از مجرای جهت ربوبی، مبدء افعال مخصوص بحیوان است.

وجه تسمیه این لطیفه ملکوتی بقلب، باعتبار تقلب آن بین اسماء لطیفه و قهریه و تشبیهیه و تنزیهیه و جلالیه و جمالیه نیز می باشد؛ کما اینکه از جهت تقلب آن بین ادراکات حزّیه و کلیه نیز بآن قلب نامیده اند. «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمان، یقلبه کیف یشاء».

کلمه، نیز بنفس ناطقه اطلاق شده است. «و کلمة منه اسمه المسیح».

باعتماد آنکه نفس ناطقه از ظهور نفس رحمانی و حق مخلوق به، حاصل شده است، و از تقارع نفس رحمانی با مخارج ماهیات، وجود پیدا نموده است. باین اعتبار، جمیع موجودات کلمات حقند.

نفس باعتبار آنکه از موجد خود متأثر شده است فؤاد نام دارد، و از آنجائی که مصدر انوار وارد بر بدن و قوای جسمانی است، و مقدم بر بدن و قوای مختلف آن می باشد، بآن صدر اطلاق کرده اند. روح بنفس ناطقه، بآن جهت اطلاق کرده اند که خوف و فزع از قهر مبدی قهار دارد.

نفس ناطقه، بواسطه تجرد در صمیم ذات و جوهر حقیقت، خویش و مبادی وجود خود را تعقل می نماید؛ چون نفس بعد از طی مراتب حیوانی بمقام تجرد تام و مرتبه ادراک کلیات می رسد. و حقایق عالم را مجرداً عن الاشباح المقداریه تعقل می نماید. و بمقام مروده با مجردات تامه و حقایق صرفه می رسد و مبادی وجودی خویش را که حقایق مجرده و علة العلل وجودند، ادراک می نماید و خود را باعتبار تفتید بتعین خاص که شأن هر ممکنی است می بیند.

بصورت تمامیه انسان، نفس نیز اطلاق کرده اند، باین اعتبار که تعلق بدن عنصری دارد، و مبدء جمیع افعال قوای نباتی و حیوانی مضمین در وجود خود می باشد؛ و مدبر بدن جزئی و مبدء ادراکات ظاهری و باطنی است.^۱ جمیع این

۱. اصولاً هر موجودی که ترفع از ماده داشته باشد، و قبل از آن بر وتیره واحد صادر نشود، دارای نفس مبراست. نفس بنا بر مذاق تحقیق، منبعث از بدن است. ماده باعتبار حرکات و استکمالات علی نحوالتدریج بمقام نباتی می رسد و از عالم نبات می گذرد، و بعد از طی مراحل حیوانی، انسان تام بالفعل می شود. بنابراین، مبنای اضافه نفس ببدن، باعتبار وجود ساقی نفس، اضافه اتحادی است، و نفس مجرد با قید تجرد ببدن مادی افاضه نمی شود.

مناسبتی بین مجرد تام و مادی صرف نیست. و محال است مجرد بالفعل که تعقل در صمیم ذاتش اعتبار می شود، تعلق ببدن مادی بگیرد. این خود بهترین دلیل است بر حرکت جوهری. علاوه بر این، نفس باعتباری بر بدن حمل می شود، و انسان بجسم نامی حساس متحرک بالا رده، و مدرک کلیات تعریف می شود، نفس اگر باعتبار وجود نازل، همین بدن نباشد، حمل غلط است. و این خود نیز دلیل بر حرکت جوهری است. ما ادله متفرقه در کتب ملاصدرا را بر حرکت جوهری، در کتاب شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، «چاپ مشهد ۱۳۴۰ هـ ش، ص ۲۸ تا ۲۶»، نقل کرده ایم. صدرالدین، بر

الفاظ و اعتبارات و عبارات و مراتب و درجات و استعارات و کنایات، اسامی و القاب یک موجود و صاحب درجات و مراتب متعدد است، و مبده ظهورات مختلف است، که باعتبار جهات و حیثیات مختلف که در این وجود جمعی قرآنی فرقانی الهی، هیکل توحید جمع است می باشد. هر قومی از متصدیان معارف الهی، برای این وجود کاملی تام الجهات و الحیثیات، اصطلاحات و الفاظی که حاکی از این موجود صاحب مقامات است، وضع نموده اند. همانطوریکه عقل مجرد مصطلح اهل نظر و حکمت نظریه را، اهل عرفان و شهود، روح نامیده اند. نفس بعد از طی مراتب تجرد برزخی، بمقام تعقل تام و مرتبه روح می رسد. نفس ناطقه مجرد از ماده را از باب معرفت، قلب نامیده اند. باین اعتبار که صور کلیه و معانی مجردة بنحو تفصیل و عقل فرقانی مشهود نفس ناطقه است. چون نفس بعد از طی مراتب استکمالات و نیل بمقامات، تجرد تام و اتحاد با عقول طولیه و عرضیه دارد، زیرا باعتبار قوس نزول و عطف توجه بعالم شهادت، خلاق صور تفصیلی است؛ کما اینکه باعتبار بطون ذات، عقل بسیط اجمالی است: «العقل البسيط الاجمالي، خلاق للصور التفصيلية».

نفس بر صورت محصل ماده حیوانی نیز اطلاق شده است، که در لسان حکما بآن «النفس المنطبعة الحيوانية» گفته اند.

خلاصه کلام آنکه: قلب و روح و نفس ناطقه بیک حقیقت که صورت و فصل اخیر است، در عرف حکما اطلاق می شود. ولی در اصطلاح محققان، روح همان لطیفه مجردة انسانی است. و نزد اطباء قدیم، روح بخار لطیف متولد در قلب صنوبری، قابل قوه حیات و حس و حرکت است. این بخار را عرفا، نفس، و حقیقت مدرک کلیات و جزئیات را قلب می نامند، و آن را تعبیر بجوهر نورانی متوسط بین نفس و روح مصطلح در عرف خود نموده اند. روح، باطن نفس و نفس ظاهر و مرکب روح است، که واسطه تدبیر جسم و بدن می باشد. فیض وجود از

→ ابطال قول مشهور در سفر نفس اسفار اربعه، چاپ طهران، ۱۳۸۲ هـ. ق، ص ۲ «برهان اقامه نموده است.

روح مرور نموده بنفس می رسد، و از نفس تجاوز نموده و انوار آن بدن می رسد. بدن اشعه و ظلال نفس، و نفس ظهور و شعاع روح است. در قرآن کریم قلب بزجاجه و کوکب ذری و روح بمصباح و نفس بشجرة زيتونه که نه شرقی است و نه غربی تعبیر شده است. «یعنی نه از شرق عالم ارواح است، و نه از غرب عالم اجسام» و بدن بمشکاة تشبیه شده است.^۱

پس آنچه را که فیلسوف نفس ناطقه می داند، باعتباری که ما ذکر کردیم، عارف آن را قلب نامیده است. ولی عرفا عبارات متعددی در بیان معنی قلب

۱. «الله نورالساوات والارض، مثل نوره کمشکاة فيها مصباح المعصيح في زجاجة الزجاجة... الخ». «سورة نور، آية ۳۵». حسن بصری از حضرت رسول روایت کرده است: المشکاة، فاطمة سلام الله علیها، والمصباح، الحسن والحسين (وازجاجة کاتها کوکب دری) قال: کانت فاطمة «ع» کوکباً درياً بین النساء العالمین (توقد من شجرة مبارکة) الشجرة المبارکة ابراهيم (لاشرقية ولا غربية) لایهودية ولا نصرانية (یکاد زيتها یضیء) یکاد العلم ینطف منها (ولولم تمشه ناس نور علی نور) فيها امام یعد امام. تأویل یا تفسیر آیه از ابن فرار است: مثل نور حق مثل فاطمة عالمة منیره است. بمصباح نور حسن و حسین که آن نور بواسطه ظهور ائمه هداة از ولد حسین چندین برابر می شود.

این روایت را سید سعید قاضی نورالله شوشتری از ابن منازلی نقل کرده است. سیوطی در ذر المنتور در تفسیر «في بیوت اذن الله ان ترفع...» از ابن مردودیه از انس بن مالک و یسریه نقل کرده، که حضرت رسول این آیه را قرائت نمود. شخصی از حضرت سؤال کرد مراد از این بیوت چه بیوتی است؟ حضرت فرمود بیوت انبیاء. ابوبکر ایستاد و از حضرت سؤال کرد: بیت علی و فاطمه جزء این بیوت نیست؟ حضرت فرمود: آری (قال: نعم من افاضلها) یعنی بیت علی و فاطمه از بیوت با فضیلت این بیوت است. چون علی و فاطمه، افضل از صاحبان آن بیوتند. ثعلبی، نیز همین روایت را نقل کرده است: فی بیوت اذن الله، مرتبط با آیه قبل یعنی کمشکاة است. اکثر مفسرین چنین بیان کرده اند: تقیید مشکاة به بودن آن از بیوت انبیاء، ارتباطی با ظاهر آیه از ارادة تعظیم مشکاة به زیادتی نور ظاهری وجیه نیست. باید مراد نور باطنی و واقعی باشد، که این نور ظاهری هم پرتوی از آن نور باطنی که مقام ولایت فاطمه «ع» است می باشد. شاهد بر این معنی، روایتی است که فیض کاشانی در تفسیر از حضرت صادق نقل کرده است که مراد آن حضرت بقرینه نگارنده این است:

«مشکاة، صدر حضرت ختمی و باطن ولایت اوست. مصباح، نور علم آن حضرت و زجاجه، که کسب نور از مصباح می کند بحکم: «انا معینة العلم و علی بابها» مقام باطن ولایت علی «ع» است، که روشنائی آن از شجرة مبارکة نور علم نبی است. و این علم، مختص بمقام باطن ولایت که نور واقعی است از شمس طالعه و انوار ساطعة ائمه هداة یکی بعد از دیگری فضای تاریک عالم را روشن می نماید».

ذکر کرده‌اند و بجهاتی قلب باین لطیفه اطلاق نموده‌اند. لحم صنوبری را هم قلب نامیده‌اند؛ باین اعتبار دائماً در تقلب است، و همین تقلب و حرکات قلب، منبع حیات و سبب بقاء انسان باعتبار وجود عنصری و جامع مضرقات اعضا و مرکز جهات قوی و مبدی انوار و محل انبعاث آثار بدن و اعضا و جوارح و قوای نباتی و حیوانی است. و چون «موضوع له» الفاظ، معانی عامه است، آنچه که اوصاف مذکور «ولو» باعتبار روح و معنی برای آن ثابت باشد، قلب است. لذا لطیفهٔ ثلثه از لطائف سبعةٔ انسانیه را قلب نامیده‌اند. عقل کلی و نفس کلی و انسان کامل و حضرت الهیه و مرتبهٔ برزخیه‌ای که در مراتب و مقامات و مواطن و حضرات و آنچه که در حاق وسطیت در مراتب و مقامات عالم وجود واقع شده است، قلب نام دارد. مرکز کمال هر مولودی از موالید ثلثه، بلکه هر موجودی از موجودات عالم وجود را قلب نامیده‌اند.^۱

۱. سالک بوجه قلب، مستوی رحمت رحمانیه و جویبه و مجلای تجلیات ذاتیه و صفاتیه در عالم باطن می‌گردد. انسان بوجه قلب، بهر کمال محسوس و معقول عشق می‌ورزد، و بعد از توجه بکمالات خود که منحصر در معرفت و عبادت و ممدلت است، متوجه کمالات مطلق می‌گردد، و حب خویش را محصور در امر محدود و معینی نمی‌بیند. کمال مطلق حرف غیرمتناهی را طلب می‌نماید، و حب خود را از کمالات محدود و محصور، منصرف بکمالات نامتناهی حق می‌نماید، و حقیقت این معنی را که: «یا بن آدم خلقتک لاجلی، و خلقت الاشیاء لاجلك»، شهود می‌نماید؛ و صاحب قلب تقی نقی می‌گردد. در شان همین لطیفه وارد شده است: «لا یسمنی ارضی ولا سمانی و یسمنی قلب عبیدی المؤمن التقی النقی».

عرش، معانی و مصادیق متعدد دارد: یکی از معانی آن، علم الهی است، و یکی از معانی آن قلب است، که ذکر شد.

به فیض اقدس و فیض مقنس و عقل اول، «ممکن اشرف» و عالم عقول و نفس کلی و قدرت و اراده و مشیت و جویی و فعلی، و مقام احدیت و واحدیت و انسان کامل، مکمل، نیز عرش، اطلاق گردیده است. و اطلاق عرش بر جمیع این مصادیق بنحو حقیقت است، باعتبار وضع الفاظ از برای معانی عامه و مفاهیم شامله. همانطوری که بیان کردیم، قلب هم در مقام صدق بر مصادیق متعدد، عاری از شوب مجاز است. قلب مؤمن باین اعتبار عرش رحمان و محل ظهور سلطان حق است، که دارای سعة تامه است، و مقصود و محبوب آن موجودی است که در کمالات وجودی حد و اندازه ندارد، بلکه کمال مطلق و محبوب و معشوق کل است.

گفت پیغمبر که حق فرموده است من ننگنجم هیچ در بالا و پست

موضوع له نفس، نیز موجودی است که یک نحوه ترفعی از ماده داشته، و متفنن در افعال و مبدئیت آثار باشد. بهمین جهت، بقوه مدبر جسم نبات و حیوانی، نفس اطلاق نموده اند^۱. نفس در نبات و حیوان، بوجود متفرق و در انسان در سلک یک وجودند. بنابراین، نفس حیوانی امری مجزا از نفس انسانی، و نفس نباتی امری جدا از نفس حیوانی نیست؛ بلکه سده و اجزاء و ابعاض یک وجود واحدند. نفس ناطقه، جامع نفوس نباتی و حیوانی بنحو کثرت در وحدت است. نفس، اطلاعات دیگری نیز دارد.

نفس ناطقه، اگر مغلوب قوای حیوانی واقع شود، و به تبع قوای حیوانیه سیر در عوالم سبئی و شهوی نماید، و ملکه ای در وجود انسان او حاصل گردد که او را از خیر منع و زجر کند، و بطرف شریعت و امر نماید، از آن تعبیر بنفس «امارة بالسوء» شده است «و ما ابرء نفسي ان النفس لامارة بالسوء». توضیح این معنی باختصار این است: باعتبار سیر و ترقی از برای نفس دو مرتبه از وجود قبل از رسیدن بمقام قلب حاصل می شود، نفس قبل از توجه بحق، عزشانه، نفس اماره بالسوء است. بعد از تجافی از این مقام، قوامه، و بعد از عبور از این منزل بمقام اطمینان می رسد که آن را نفس مطمئنه، نامیده اند.

نفس بعد از آنکه بخود رجوع نمود و خویش را منغم در شهوات دید، بواسطه سببی از اسباب بیدار می شود: «الناس نيام». منشأ بیداری نفس، تابش نور حق در آن باسب «هادی» می باشد. بعد از شعور بتور فطرت، بامثال امر خداوند قیام می نماید. حواس نفس، متوجه وحدت می شود و از ابواب متفرقه و ارباب متکثره متشبث بالله واحد قهار می شود و نفس خود را ملامت می نماید. کم کم نور قلبی و سلطان مقام یقین، غلبه بر قوای حیوانی نموده و حالت اطمینانی بنفس دست می دهد و بواسطه اطمینان بحق و رجوع بخیرات، و اعراض از آثار قوای حیوانی

۱. رجوع شود بشرح منظومه عارف محقق آقا میرزا مهدی آشتیانی «فقه»، چاپ ط، ۱۳۷۲ هـ. ق/۸۶. مرحوم آقا میرزا مهدی، این مطلب را از شرح فصوص قیصری و نقدالنصوص جامی نقل کرده است. برخی گمان کرده اند که معانی مفرقه از نفس نباتی و حیوانی که در خارج بوجود متعدد موجودند، در وجود انسان هم همین حکم را دارند. این توهم و خیال، بلهیی البطلان و قطعی الاستعاله است.

نفس، بمقتضای رجوع بحق، مطمئن می گردد. استعداد آن بکمالات لایق، کامل می گردد، و صفاء نفس، باعث ظهور انوار الهی و تجلی کمالات ربانی و ظهور سلطنت حق گردیده و بمقام قلب می رسد.^۱ حقیقت انسان، مجلای تجلیات الهی می گردد، چون از این لطیفه، اغیار خارج گردیده اند، حق در آن منزل می نماید و عرش حق می شود.

در دل مؤمن بگنجیم ای عجب گر مرا جوئی، در آن دلها طلب

اسم عام وجود، که صورت وجود منبسط است اسم رحمان است. و این اسم، جامع اسماء الهیه است. مظهر و مستوی این اسم در عالم اشباح، عرش اله است.^۲ «ان فی العرش تمثال جمیع ما خلق الله». آنچه که بانواع و اجناس و افراد ماده مفاض است، از عرش حق افاضه می شود. صور حقایق در این عرش بنحو تفصیل، و تمیز وجدائی از یکدیگر وجود دارند. این عرش شبحی، مظهر ظهورات حقایق موجود در عرش اعظم است، که حقیقت کلیه عقول باشد. عقل اول بهمین لحاظ، صورت اسم رحمان و اسم عام است. بواسطه مناسبتی که بین

۱. رجوع شود بکتاب اربعین قاضی سعید، «چاپ ط ۱۳۵۵ هـ. ق، ص ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲». این عارف محقق بر طبق آیات و روایات مختلفه ای که لفظ عرش در آنها استعمال شده است، مصادیق مختلف عرش را ذکر کرده است. جمیع معانی که ما بعرض اطلاق کردیم، دارای جهات مناسبتی است که از آثار و اخبار و آیات مأخوذ است.

۲.

فبی دارت الافلاك فاعجب لتظبها الله
محيط بها والقلب مركز نقطة
مگر دل مرکز عرش بسیط است
که این چون نقطه، آن دور محیط است

بهمین جهت گفته شده است: «قلب المؤمن عرش الله الاعظم». همه حرکات و تقلبات و ظهورات، منبسط از تجلی حق با اسماء جلال و جمال در قلب کامل حقیقت کلیه انسان است. لذا امام بحق را قلب عالم امکان و موجب آرامش جهان دانسته اند.

عرش است محیط و مرکزش دل
گردیدن عرش و جمله افلاک
گر دل نبود، زگل چه حاصل
گرد دل ما است، نه بر این خاک
عرش از پی دل، پسر دوان است
خاک است بهانه، اصل آن است

عرش و قلب انسان است، حضرت رسالت پناه فرمود: «قلب المؤمن عرش الرحمان». هر لحظه حق در دل مؤمن تجلی مخصوصی می نماید. کمالات رحمانی و ظهور حق در دل مؤمن، باعتبار آنکه برزخ بین غیب و شهادت است، متنوع تر از ظهور حق در عرش عالم آفاق است. قلب مؤمن، حاوی احکام و جوب و امکان و غیب و شهادت است. بنابراین، دل، عرش اعظم است.^۱

قلب انسان بمقتضای خبر بلاغت اثر، «قلوب العباد بین اصبعین من اصابع الرحمان، یقلبه کیف یشاء»؛ دائما در حرکت و قلب و انقلاب است؛ بلکه باعتباری قلب مؤمن^۲، مرکز عرش است و ظهور صورت عرش، ناشی از ظهور حقایق در

۱. انسان بعد از طی مراتب طبع و نفس و عقل، بمرتبه قلب می رسد. منزل بعد از مقام قلب، مقام روح و منزل بعد از روح، سر و منازل بعد از این دو، منزل خفی و اخفی است. گویا بمقامات و مراتب بعد از قلب، نیز قلب اطلاق شده است. ولی بحسب اصطلاح، قلب بطیفه چهارم انسانی از لطایف سبع اطلاق کرده اند. عرش، بسمانی و مصادیق مختلفی اطلاق شده است. مصداق اعلای آن حقیقت ولایت محمدیه است، که مظهر اسم الله، بلکه متحد با این اسم اعظم است. اول ظهور این حقیقت در مقام خلق، عقل اولست، که یکی از مصادیق عرش بشمار می رود و عقل اول واسطه در تسطیر و ترقیم حقایق امکانی و نقوش انبات و ذوات جائزات است. و این عقل، مرتبه ای از مراتب حقیقت محمدیه است، و این حقیقت بحسب باطن وجود، متحد با اولیاء محمدین است. بهمین جهت، یکی از القاب شامخه حضرت ولایتمدار علی (ع) عیزان اعمال، و معلم ملائکه، و دربرخی از آثار معلم جبرئیل است. در زیارت آمده است: «السلام علیک ایها المیزان الاعمال».

مائیم مستون سقف مینا	مائیم مدار جمله اشیاء
مائیم محیط مرکز دور	پرگار وجود در همه طور
سلطان سریر قاب قوسین	مائیم و طفیل ما است کونین

همانطوریکه بیان کردیم، عرش ظاهری، بلکه مراتب و مصادیق عرش، مثال و مرات عرش معنوی و حقیقت کلی انسان محمدی است. وجهه ظاهر آن، عالم و وجهه باطن آن، غیب هویت حق است، که از آن بوجه خاص تعبیر نموده اند، و وسایط و علل متوسطه از آن مقام منبع ملقی است. «واعلم: ان تعقل وجه الخاص الذی ذکره الحرفاء الشامخون، یتوقف علی مسأله الوحدة فی الوجود وقد اتمنا البرهان علیه فی کتبنا».

۲. کنایه از اینکه، اگر کسی بخواهد حق را شهود نماید، باید بمقام قلب برسد، و حقایق عالم را در خود شهود نماید، و حق را بعین قلب نامتناهی و صرف، شهود نماید. قلب المؤمن عرش الله الاعظم و مقر

قلب است.^۱ کما حققنا تفصیلاً.

از مجموع آنچه که بیان شد روشن می شود که حقیقت انسان و وجود سعی این هیکل توحید باعتبارات و شئون مختلفه دارای اسماء و القاب متعدد است. باعتبار ظهور در عالم ماده و کثرت دارای مقام طبع، و باعتبار ترفع از اجسام و تدبیر بدن، نفس مدبر بدن و مبدی افاعیل قوای ظاهری و باطنی است و باعتبار تعقل ذات خود و مبدی وجود و ملاحظه خود در حال تقیید بتعین خاصی و مرتبه مخصوصه از وجود و حصر وجود خویش بمبدی و منتهائی که صفحه وجود او را تشکیل می دهد و خود را بنحو نمایز از اغیار تعقل می نماید؛ عاقل و معقول و صاحب مقام تعقل است؛ چون شأن عقل ادراک حدود و جهات است، و آن مشاهده است که حقیقت انسان را باعتبار مظهریت تامه نسبت با اسماء جلالیه و جمالیه و مظهریت تجلی ذاتی، محصور در حد معین نمی بیند؛ بلحاظ آنکه مظهر اسماء مختلف است، و اثر این مظهریت تقلب بین ید جلال و جمال حق است، دارای مقام قلبیه است، و باعتبار تروحن ذات و وساطت بین مقام قلب و باطن وجود، دارای مقام سر است، و باعتبار آنکه فانی در وجود نامتناهی است، و حقیقت ذاتش غیر مکشوف و دارای مقام خفی است و باعتبار فنا در احدیت و بقاء بوجود سلطان وجود متصف باخفویت است. جمیع این شئون، ظهور یک وجودند باعتبار آنکه جمیع این مراتب در یک وجود واحد است. و اصل واحد و سنخ فارد، جامع این شئون است، و بنحو کثرت در وحدت و انطواء مظاهر متعدد در باطن ذات شیء واحد است و باین اعتبار، حقیقت انسان یک وجود واحد

→ سلطنة الملك الاكبر، كما في التفسيرات: «لا يسمي ارضى ولا سماوى بل يسمي قلب عبدي المؤمن»، فانه ينقلب معي وفي وبى، اي لا يسمي من حيث مرتبتي اجمالي وتفصيلي ارض الاجسام والقوى السفلية والاسماء العقول والنفوس والارواح العلوية، بل يسمي من تيك العيشين قلب عبدي المؤمن فانه ينقلب معي في جميع الشئون ولذلك سمي قلباً.

۱. مراد از عرش در روایاتی که ظهور در جسمیت عرش دارد، عالم مثال است. اینکه عرفا و حکمای اسلامی از همامه و خاصه، عرش و کرسی را حمل بر افلاک و یا فلک اطلس نموده اند، هیچ شاهدهی در آیات و روایات بر مدعای آنها وجود ندارد. «وان هم الا یظنون. ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً».

است و اگر اصل ذات و باطن حقیقت را ساری در مظاهر و شئون و مراتب مختلف بنحو وحدت در کثرت و ظهور واحد حقیقی در کثرات ملاحظه نماید، این حقیقت متکثر است.

اگر کسی بگوید: این حقیقت یک اصل واحد و سنخ فارد است، راست گفته است. و اگر بگوید: این حقیقت متکثر و متعدد است، درست گفته است. همین حکم در اصل نظام وجود که مبدء آن حق و منتهای آن هیولای اولی است، جاری است. حقیقت نفس انسانی، نظیر وجود حق، دارای مقام تشبیه و تنزیه است. باعتبار باطن ذات، مجرد تام و عاری از احکام حدود و قیود و معرا از خواص اجسام و مواد است. باعتبار ظهور و سریان در قوای جسمانی، متصف باحکام مواد و اجسام و محل تفسیر و انفعال و سنج حالات متجدد و متغیره است.

وان قلت بالتنزیه کنت مقیداً وان قلت بالتشبیہ کنت محدوداً
وان قلت بالامرین کنت مسدداً و کنت اماماً فی المعارف سیداً
وایک والتشبیہ ان کنت ثانیاً وایک والتنزیه ان کنت مفرداً

وهي الروح الخفي والروح والقلب والكلمة والروح «بضم الراء» والفؤاد والصدر والعقل والنفس، كقوله تعالى: «فانه يعلم السراخفي». قل الروح من امر ربي. ان لي ذلك لذكري لمن كان له قلب. وكلمة امن الله في عيسى. وما كذب الفؤاد ما رأى والم نشرح لك صدرك. ونفس و ما سويها». وفي الحديث الصحيح: «ان روح القدس نثت في روعي. ان نفساً لن تموت حتى يستكمل رزقها... الحديث».

و اما كونه سرّاً فلا اعتبار انه يدرك انواره لارباب القلوب والراسخين في العلم بالله دون غيرهم، و اما الخفي فلخفاء حقيقته على العارفين وغيرهم؛ و اما الروح

۱ . كلمه، در اصطلاح كه عرفاً كه بحقايق وجودی اطلاق كرده اند، مأخوذ از كتاب و سنت است، و در موارد متعددی در كتاب و سنت بحقايق خارجي خصوصاً انوار تامه الهیه، كلمات و كلمه اطلاق شده است. «كلمة منه اسمه المسيح» و «نحن الكلمات التامات». در ادعيه مأثوره از ائمه اثنا عشر، زياد بلكه خارج از حد و حصر كلمه و كلمات و حروف و اسما، به موجودات خارجي اطلاق شده است. با اين وصف نيكلسون بنا بنقل و مختار ابوالعلاء عفي، «استاد فلسفه و تصوف دانشگاه اسكندريه مصر»، اصرار دارد كه كلمه مصطلح عرفاً مأخوذ از يهود و برخی از متأخذ قبل از اسلام می باشد.

فباختبار رويوتيه للبدن و كونه مصدر الحيوه الحسيه، و منبع فيضانها على جميع القوى النفسانيه؛ و اما القلب فلتقلبه بين الوجه الذي يلي الحق، فيستفيض منه الانوار، و بين الوجه الذي يلي النفس الحيواني، فيفيض عليها ما استفاض من موجدتها على حسب استعدادها؛ و اما الكلمه فباختبار ظهورها في النفس الرحمانى كظهور الكلمه في النفس الانسانى؛ و اما الفؤاد فباختبار تأثره من مبدعه، فان الفؤاد هو الجرح و التأثير لفة؛ و اما الصدر فباختبار الوجه الذي يلي البدن، لكونه مصدر انواره و تصدره عن البدن، و اما الروح فباختبار خوفه و فزعه من قهر مبدع القهار، اذا اخذه من الروح و هو الفزع؛ و اما العقل فلتعقله ذاته و موجدته و تقيده بتعين خاص و تقيده ما يدركه و يضبطه و حصره آياها فيما تصوره؛ و اما النفس فلتعلقه الى البدن و تدبيره اياه، و يسمى عند ظهور الافعال النباتيه منها بدنتها نفساً نباتيه، و عند ظهور الافعال الحيوانييه منها نفساً حيوانييه. ثم باعتبار غلبه القوى الحيوانييه على القوى الروحانيه، تسمى اماره، و عند تلاقؤ نور القلب من الغيب لاظهار كما له و ادراك القوه العاقله و خامه عاقبتها و فساد احوالها تسمى لؤامه؛ للوهب على افعالها. و هذه المرتبه كالمقدمه لظهور المرتبه القليه، فاذا غلب النور القلبى و ظهر لسئلانه على القوى الحيوانييه، و اطمانت النفس، تسمى مطمئنه.

ولما كمل استعدادها و قوى نورها و اشراقها، و ظهر ما كان بالقوه فيها و صار مرآةً للنجلى الالهى، يسمى بالقلب و هو المجمع بين البحرين و ملتقى للعالمين، لذلك وسع الحق و صار عرش الله، كما جاء في الخبر الصحيح: «لا يسنى ارضى ولا سمائى، و يسعنى قلب عبدى المؤمن النقى التقى». و قلب المؤمن عرش الله. فالمعتبر ان اعتبر الحقيقه الواحده المعروضه بهذه الاعتبارات، فمحكم بان الجميع شىء واحد حقيقه صدق، و ان اعتبرها مع كل من الاعتبارات، فمحكم بالمغايرة بينها صدق ايضاً.

باندازه كافي مطالب گذشته را شرح داديم. برخى از قسمتهای آن مخصوص عرفان و تصوف عملی است. ما در فصول قبلى بطور متوسط بين تفصيل و اختصار، مبادرت به بيان اين قسمت نیز نموديم. درك كامل مباحث تصوف، علاوه بر ذوق سرشار و قريحه و قناد، احتياج مبرم بعبادات و اعمال و اذكار دارد. برخى از جاهلان مغرور، خيال مى کنند اين مسائل را مى توان بسهولة فهميد؛ غافل از اينکه افهام عادى براى ابد از درك اين حقايق محرومند. بهترين سبب از براى درك و شهود حقايق، تقوى و اتيان بواجبات و ترك محرّمات و اجتناب از

مكروهات و عمل به مستحبات است. با براهین برای سالک علم الیقین حاصل می شود. مقام حق الیقین و عین الیقین از ناحیه عقل عملی و متابعت از شریعت محمدیه و تنویر باطنی باذکار و اوراد، و دوری از اجتماع فاسد حاصل می گردد. کما هو طریقه الانبیاء و الأولیاء علیهم السلام. و طریق خلوص نیت و صفای باطن و توجه کامل بحق و قطع نظر از اغیار، اول شرط سلوک است. عبور از منازل طبیعت و طی طریق منتهی بحق، از هر چیزی مشکل تر و طریق آن از موباریکتر و از شمشیر برنده تر است. خداوند ما را بافاضة نور باطنی و تجلی باسم هادی از وادی حیرت و ضلالت، بصراط توحید هدایت نماید: «اللهم اعطنا نوراً فاجعل لنا نوراً، و اعظم لنا نوراً و زدنا نوراً» بحق من تکلم بهذه الکلمات.

تنبیه

وإذا علمت هذا، فاعلم ان المرتبة الروحية هو ظل المرتبة الاحدية، والمرتبة القلبية هي ظل المرتبة الواحديه الالهيه، ومن امن النظر فيما نيته عليه وطابق بين المراتب، يظهر له اسرار آخر لا يحتاج التصريح بها.

در بیان تطابق نسخه عالم انفس و عالم آفاق، بیان کردیم که انسان دارای مراتبی از وجود است، که بر طبق بطون قرآنی، کلیات آن محصور در هفت بطن است: لانسان ظهر و بطن، و ظهره علنه، و جسده، و ماسوی هذه الامور بطنه او بطونه.

بطون، عبارت است از نفس و عقل و قلب و روح و سر و خفی و اخفی. آنچه که از این مراتب متحد یا متصل بمقام احدیت و احدیت است، مقام سر و خفی و اخفی است. لیکن گلام مصنف علامه در این جا ناظر بتطابق مراتب وجود انسان با عالم آفاق است. و مقام آفاق، مقام ظهر انسان، که مقام طبع نیز از آن تعبیر کرده اند، مطابق با عالم اجسام است. مقامات باطن انسان تطبیق می شود با عالم مثال انسان؛ باعتبار مقام نفس و در برداشتن خیال متصل. و قوه متخیله متصل، مطابق با عالم برزخ است، چون انسان تا از عالم برزخ عبور ننماید بعالم عقول نمی رسد، قهراً متصل بجمیع مراتب برزخیه است؛ و باعتبار وجدان قوه عاقله و

مقام تعقل، محاذی عالم عقول است؛ و باعتبار مقام قلب، که مقام ظهور تفصیلی حقایق و معقولات و صور است، تطابق با عالم واحدیت و حضرت علمیه دارد. حضرت علمیه و واحدیت، مقام ظهور علوم تفصیلی حق و مرتبه تجلی حق مطلق بجمیع اسماء و صفات در صورت اعیان ثابتة و معلومات تفصیلیه و حقایق متمیزه از یکدیگر است، که مشأ آن را مقام علم عنائی حق می دانند. قهراً مقام روح، که باطن قلب و مقام اجمال حقایق و صور تفصیلی موجود در قلب است، با مقام واحدیت که مقام شهود حقایق و محل ظهور مراتب وجودی بظهور اجمالی است. «كالشجرة في النواة»، مطابق است که حکما از آن تعبیر بعقل بسیط اجمالی، خلاق صور تفصیلیه نموده اند.

مقام سرّ، مقام فناء در حق و مقام اخفی، مقام و وجهه باطن است. مقام سرّ و مقام اخفی یا اخفویت، مقام فنای در حق در عین بقاء باوست. ما این مراتب را بطور تفصیل در فصول قبل بیان کردیم، و در تطابق نسختین «عالم انفس و عالم آفاق»، نیز بلسان دیگر آن را شرح دادیم. اعاده آن کلمات خارج از فن تألیف و موجب تطویل و تکرار می شود. «والله يقول الحق وهو يهدى السبيل».



وجوه قلب را سالکان مسالک شهود و تحقیق، و محققان اهل کشف و یقین، بعدد حضرات خمس دانسته اند. هیچ فعلی از انسان بدون انصباح حکم یکی از حضرات مذکور صادر نمی شود، مگر کسی که بمقام تمکین بعد از تلوین و فناء عن الفنائین و صحوبعد از محوناثل گردیده باشد.

یکی از وجوه قلب انسانی، وجه محاذی و مقابل غیب وجود حق است. که از آن تعبیر بوجه خاص نموده اند. وسایط بین حق و خلق، حتی اسماء و صفات در قلب، باین اعتبار حکمی ندارند. علم باین وجه برای احدی غیر از کمال و افراد حاصل نمی شود.

ولهذا الامر من حيث الوجه الذي يقابله من قلب الانسان وغيره في الوجود الظاهر مراتب ومظاهر وآيات، من جملتها الاوليات، كالحركة الاولى والنظرة والخواطر والسماع، وكل ظاهر اول مما لا يخفى على اهل الحضور ولا يترتب شرعاً

ولا تحقيقاً في جميع العالم على هذا الوجه وما يخصه حكم ولا يدخل تحت قيد، فانه الهى ياق على حكم التقديس الاصلى، ولا يتطرق اليه شك ولا غلط ولا كذب اصلاً. صاحب اين وجه و متحقق باين مرتبه، اگر چنانچه مراقب قلب خود باشد، بنحوى كه فترت در اين مرتبه حاصل نشود، و قلب بعد از معرفت سر تجدد و خلق جديد، كه از تجلي اسم جلال و جمال حاصل مى گردد، و شهود اين معنى كه اين تجليات تكرر نيست، و جميع خواطر و ادراكات صاحب اين مقام و مرتبه، بسبب حق در مقام و مرتبه اوليت واقع مى شود. افعال صادر از صاحب اين مقام و آثار مرتبط بحواس و مشاعر او بر اين اساس الهى مبتنى است. آنچه كه از او صادر مى شود. جميل و نيكوست. افعال صاحب اين مقام، فوق مراتب جزاء است. «وما تجزون الا ما كنتم تعملون الا عباد الله المخلصين». حظ مقربان، شهود حق است، و كتابى كه صحيفه اعمال آنها باشد، بآنها نسبت داده نشده است، يعنى داراى صحيفه اعمال نيستند. يكى از علامات اين مقام، آنستكه حق سمع و بصر صاحب اين مقام است، و صاحب آن بمقام قرب نوافل نائل شده است.

يكى از وجوه قلب، محاذات با عالم ارواح و عقول مجرده است، و از اين وجه حقايق موجود در عقول مجرده منتقش در قلب صاحب اين مقام مى گردد. هر چه طهارت اين وجه كاملتر و صقالت مرات آن تمامتر باشد، ارتباط آن با عالم عقول تام تر خواهد بود. شدت اتصال و اتحاد اين وجه با عالم ارواح، تابع صفاي قلب عارف است. مقام تام آن، مقامى است كه قواى طبيعى مقهور قواى روحانى مى شود، نور وجوه قلب، نار طبيعت را خاموش مى نمايد و تكرر و خلط و امتزاجى كه از طبيعت در روح موجود است، بكلى محومى شود؛ و نفس متصف بمقام استقامت كامل مى گردد. قلب نيز وجهى بعالم علوى دارد، كه در اين مقام مظهر القادات حق است، باعتبار صورتى كه در سماوات دارد.

وجه ديگر قلب موازى عالم طبيعت است. شارع مقدس، احكامى از براى اين مقام از قلب بيان نموده است:

يجب على الانسان باعتبار هذا الوجه، ان يستعمل القوى والحواس فيما يتعين

المصلحة فيه حسب الاستطاعة والامكان، وتقديم الاله فالاهم والمبادرة الى ذلك وكف النفس عن كل ما ليس بمهم؛ فضلا عن استعمالها في الفضول وما لا ينبغي استعمالها فيه.

وجه پنجم از وجوه قلب، وجه موازی و مقابل عالم مثال است.

وله نسبتان: نسبة مقیده وتختص بعالم خیال الانساني، وطهارته تابعة لطهارة الوجه المتقدم المختص بعالم الحس والشهادة.

فيتضم الى ذلك، تحسين المقاصد حال تصورها وامثالها في الحس المشترك والحضور مع الخواطر ومحو ما لا يستحسن منها، فإن هذه أمور يسري حكمها فيما يصدر عن الانسان من الاعمال والانفاس وغيرهما؛ وهكذا الأمر في الحس الظاهر وينكشف من هذا المقام سر صدق المنامات وكذبها.

بهمین معنی حضرت رسالت پناه اشارت فرموده است: «اصدقكم رؤيا اصدقكم حديثاً». مرتمسات در خیال از عالم حس وارد خیال می شود. اختلاف بین این دو از حیث تغییر، ترکیب و تجدد آن می باشد.

مفردات که ماده ترکیب اند مستفاد از طریق حسند، صحت وجه خیال و حس مشترک، تابع صحت حس است.

نسبت دیگر وجه قلب در عالم خیال، موازات آن باخیال و مثال مطلق است. همانطوری که قلب، جهت اتصالی بحق و عالم ارواح و عالم اعلى و عالم حس دارد؛ اتصالی نیز باعتبار قوه خیال بعالم مثال مطلق و منفصل دارد؛ که آنهم دارای احکام و آثار است. وقد طوینا عن تفصیلها و بیان مراتبها کشفاً للاختصار و لعلّ الی ما حققناه فی هذا المقام اشار المصنف العارف «قده» بقوله: «والمرتبة القلبية، هي ظل المرتبة الواحدية الالهية؛ ومن امعن النظر فيما نهته عليه و طابق بين المراتب، يظهر له اسرار آخر لا يحتاج التصريح بها». و بما ذکرناه ظهر مراده وانكشف ابهام كلامه «رضی الله عنه» في هذا التنبيه، وظهر ما في كلام بعض المحشّين من الخلط والاشتباه، و من لم يجمل الله له ذوقاً في فهم المعارف، ليس من شأنه ان يحوم حول هذه المسائل.

تنبيه آخر

اعلم: ان الروح من حيث جوهره وتجرده وكونه من عالم الارواح المجردة مغاير للبدن، متعلق به تعلق التدبير والتصرف، قائم بذاته غير محتاج اليه في بقائه وقوامه. ومن حيث ان البدن صورته ومظهره ومُظهر كمالاته وقواه في عالم الشهادة، فهو محتاج اليه غير منفك عنه بل سار فيه، لا سريان الحلول والاتحاد المشهورين عند اهل النظر، بل كسريان الوجود المطلق الحق في جميع الموجودات، فليس بينهما مغايرة من كل الوجوه بهذا الاعتبار.

ومن علم كيفية ظهور الحق في الاشياء، وان الاشياء من اى وجه عينه ومن اى وجه غيره، يعلم كيفية ظهور الروح في البدن، وانه من اى وجه عينه ومن اى وجه غيره، لان الروح ربُّ بدنه، فمن تحقق له حال الربُّ مع المربوب، يتحقق له ما ذكرناه. والله الهادي.

در نحوه وجود نفس ناطقه و كيفيت تعلق آن ببدن، اقوال مختلف است: برخى روح را موجودى قديم و ازلى دانسته اند، كه اين موجود قديم و ازلى تعلق ببدن جسمانى مى گيرد.^۱

برخى روح را حادث بحدوث بدن مى دانند، ولى معتقدند كه نفس مجرد تام الوجود، تعلق تدبيرى ببدن مى گيرد. نزد آنها روح، روحانية الحدوث است. اين جماعت كه حكماى مشائين و اشرافند روح را ابدى مى دانند، چون مجرد، استعداد فناء در آن وجود ندارد، بلكه ذات آن مقتضى و علت تامه بقاء است.

اين دو قول باطل است، وجه بطلان قول اول اينست: كه موجود ازلى و قديم و مجرد عقل صرف است، و تعلق عقل صرف ببدن، تعلق تدبيرى نمى باشد، بلكه عقلى صرف، مبدئيه تحصل و وجود نفس است، نه بدن، سنوح حالات متجدد بر

۱. قائل باين قول جمعى از اقدمين از جمله افلاطون و عدة قليلي از حكماى اسلامى مى باشند صدرالمتهلين، اين بحث را با نقل اقوال مختلف در كتب خود از جمله اسفار اربعه: «سفر نفس»، چاپ سنگى، طهران ۱۲۸۳ هـ ق، از ص ۸۱ تا ۹۰، ۹۱، بحث کرده است. رجوع باین کتاب مراجعه كننده را بى نیاز از هر كتاب و مرجعى مى نمايد.

عقل صرف محال است، علاوه بر این، فیض وجود باید از مجرای عالم برازخ بماده جسمانیه برسد.^۱

دیگر آنکه موجودات واقعه در عالم عقول و بلاد تجرد آباد، تعدد فردی ندارند؛ چون تعدد فردی و تکثر نوعی مستند بماده جسمانیه است، و نوع عقول منحصر بفرد است. اگر هم قبول کنیم، که تکثر فردی از ناحیه فاعل هم ممکن التحقق است، نظیر تکثر صور موجود در خیال و موجودات عالم برازخ، تقدّر و تجسم بدون شک تکثر است در معانی صرفه مجرده، تعدد و تکثر در افراد نوع واحد امکان ندارد. و علیه کل من فی سواد مملکه العقل و ساهرة اقلیم المعرفة.

قول دوم نیز باطل است، چون موجود مجرد تام الوجود محال است، بواسطه استعدادات موجود در ماده وجود پیدا نماید و تعلق ببدن جزئی بگیرد. چون مجرد تام که در مقام ذات ماده نداشته باشد، و معنای صرف باشد عقل است. و نفس باید اضافه بدن مقوم ذات آن باشد. تعریفی که از برای نفس کرده و در حد آن اضافه ببدن را معتبر دانسته اند، حد بحسب اسم نیست. نفسیت نفس در ابتدای نشأه وجودی آن از عوارض لازمه و مفارقه نمی باشد. اگر نفس همانطوری که جمهور حکما گمان کرده اند، اضافه ببدن عارض وجود آن باشد، و تعلق ببدن در صمیم ذاتش نباشد و عین ماده جسمانی و صور متحصلة در ماده (و «لو») در ابتدای وجود حدوثی) نبوده باشد. باید عقل مجرد صرف تام الوجود باشد، و عقل مدبّر نظام کل است، نه ماده مخصوص و بدن جزئی اراده و علم و قدرت و افاضه آن کلی و سعی است، و تقیید بامر جزئی ندارد.^۲

۱. عسقم حکمای اسلامی قائل به «روحانیه الحدوث» نهند. این قول در فساد، کمتر از قول اول نیست. این قول را ما در شرح حال و آراء فلسفی نقل و رد کرده ایم. اصولاً این بحث طویل الذیل است. بحث کامل آن را باید در کتب مفصلة ملاصدرا، خصوصاً اسفار سفر نفس ملاحظه کرد.

۲. اضافه اگر منشأ تقویم مضاف الیه گردد، از مقوله اضافه عرضی خارج می شود، مثل اضافه صورت بماده و اضافه علت بمعلول و اضافه نفس ناطقه ببدن جسمانی. و اذا كانت الاضافة لضعف المضاف وعدم استقلاله، فهي من مقولة الاضافة العرضية.

مصنف در این کتاب سر بسته از این مسأله بحث کرده است، ظاهراً همان قول جمهور را اختیار کرده است.

قوم سوم در نفس قول متأخرین است که ملاصدرا مبتکر آن می باشد. این مبینی بعد از ملاصدرا مورد قبول عموم حکما و عرفای اسلامی واقع شده است. نفس در اول مرحله وجود موجودی مادی و جسمانی است. باین معنی که عین صورت حالت در ماده است، بعد از استکمالات به مقام تجرد می رسد، این مسأله مبتنی است بوحده اصل حقیقت وجود و تحقق حرکت ذاتی در جواهر جسمانی. بنابراین، نفس باعتبار وجود نفسی که تعلق ببدن و اتحاد با ماده جسمانی درصمیم ذات و جوهر وجودش مأخوذ است، نار معنوی است. «نارالله الموقدة التي تطلع على الافئدة». لذا مخلوق نفخة صور است در مقام نفخ، صور مستعد از برای اشتغال نفسانی، شعله ملکوتیه نفسانیه تعلق بنفس می گیرد. نار وجود نفس بعد از استکمالات و تحولات و ترقی بمقام روح بنور محض تبدیل می شود که نه ظلمت دارد و نه احراق، نفس در مقام تحقق بکینونت عقلی هم همین حکم را دارد. بعد از تنزلات و رسیدن به مقام ماده و طبیعت، نور آن مبدل بنار می شود. «ناراً مؤصدة في عمدة».

بنابر آنچه که ذکر شد، قول حق در نفس، کلام کسانی است که نفس را در اول وجود، عین مواد و اجسام می دانند. نزد آنها نفس بعد از استکمالات بمقام خیال بالفعل و عقل بالقوه می رسد و از این مقام ترقی کرده استعداد آن مبدل بفعلیت می گردد. عقل محض و روح صرف و نور بحت می شود. ابتدای وجودش ماده و انتهای آن فناء فی الله است.

نفس بعد از استکمالات و نیل بمراتب و درجات، بعد از آنکه عقل بالفعل بمقام فناء در حق و بقاء باورسید؛ مادامی که تعلق ببدن دارد، باعتبار وجود نازل، عین مواد اجسام است. پس درجاتی از وجود را داراست که مرتبه ای از آن طبیعت و مرتبه ای مثال و مرتبه ای عقل صرف است. نفس قبل از استکمال و نیل بمقام تجرد از برزخ و خیال منفصل از حق تعالی اخذ فیض می نماید. بعد از اتحاد با برزخ و تجاوز از عالم برزخ و نیل بمقام عقل صرف، از وجود برزخی مستغنی می شود. اگرچه از وجهه خیالی متصل ببرزخ مطلق است. این بود خلاصه گفتار در نحوه وجود نفس و کیفیت تعلق آن.

در کلمات اقدمین از متألهین این کلمه قدسیه موجود است: «النفس والبدن يتعاكسان ايجاباً واعداداً». یعنی بین نفس و بدن تعاکس ایجابی و اعدادی است. نفس بعد از ترفع از ماده و اتصاف بتجرد اگرچه تجرد برزخی باشد، واسطه در ایصال انوار و آثار ببدن و قوای آن است. بهمین لحاظ، بدن قائم بنفس و نفس، علت ایجابی بدن است؛ زیرا هر ماده‌ای معلول صورت خود می‌باشد.

از طرف دیگر، بدن و قوای مادی آن، علت معده از برای استکمال نفس است. نفس باعتبار عینیت و اتحاد با بدن، متحرک بحرکت جوهری است، و بعد از خلع بدن و نیل بمقام تجرد، از حرکت متوقف می‌شود. نحوهٔ تعلق مرتبهٔ مثالی نفس ببدن، تعلق علت بمعلول است. احاطهٔ آن بدن، احاطهٔ قیومی است؛ و باعتبار نور فعلی و تجلی اشراقی سریان در بدن دارد. نظیر سریان وجود مطلق و منبسط در وجودات مقید. این سریان، سریانی مجهولة الکنه است، که بعلم حصولی و ارتسامی ادراک نمی‌شود، بلکه مدرک بعلم حضوری است. نفس باعتبار وجود متحد با طبیعت، فاعل بالطبع است، و باعتبار وجود مرتفع از ماده، فاعل بالتجلی است.

مرتبهٔ تجرد عقلی نفس، در مرتبهٔ اول تعلق بمرتبهٔ مثالی دارد؛ و بدن مثالی قائم بمقام تجرد است، و قیام مقام عقلی بر این مقام، قیام صدور است نه حلولی. این وجود عقلی در مقام ذات، مجرد تام است و در مقام فعل، ظهور سریانی و تعلق انبساطی بوجود مثالی دارد.

کلام مصنف در نحوهٔ تعلق روح ببدن در غایت ابهام و اجمال است. این مرد بزرگ معلوم نکرده است که چه فرق است بین نفس و بدن، و بین علت مفیض وجود معلول، و معلول مفاض. و نیز بیان نکرده است که تجردی که روح واجد است، آیا قبل از ظهور بدن موجود بوده است؟ و یا آنکه بعد از استکمالات و ترقیات بمقتضای قوس صعود واجد شده است؟ اگر کمالات را قبلاً واجد بوده است، کمال محض با مادهٔ جسمانی چگونه رابطه پیدا کرده است، و اصولاً چه مناسبتی بین عقل مجرد و مادی صرف است. آیا استکمالاتی که نطفه پیدا کرده است تا بمقام حیوانیت رسیده است منشأ آن چیست؟ اگر کمالات ناشی از

حرکات ماده است و ماده جسمانيه بعد از استکمالات از ارواح لاحقه شده است، نحوه حصول آن بچه نحو است؟

تعلق بر چند قسم است: چون تعلق امری بامری و حاجت شیء بشیء دیگر از چند قسم بیرون نیست: اقوی از جمیع تعلقات، تعلق ماهیت بوجود است که در جمیع مراحل، واقع در این تعلق ثابت است. ماهیت در هیچ نحوه از تحققی خالی از وجود نیست، و بدون التجاء بوجود، ثبوت مفهومی و تقرر ذهنی هم ندارد، چون ماهیت امری لامتحصل و مبهم است و بدون وجود لحاظ هم نمی شود. قسم دوم از تعلق، تعلق وجودی بوجود دیگر است، و تعلق در ذات احدهما مأخوذ است، مثل تعلق معلول بعلت مفیض خود. معلول ذاتاً و حقیقتاً تعلق بعلت دارد.

قسم سوم، تعلق امری است بامری بحسب ذات و نوعیت. مثل تعلق عرض بموضوع. ذات عرض و نوعیت آن تعلق بجسم و نوعیت جسم دارد. یک قسم دیگر از تعلق، تعلق امری است بامر دیگر، باعتبار وجود و تشخیص در حدود و بقاء. مثل تعلق صور نوعیه بمواد، صورت مکمل ذات و جوهر ماده است و ماده منشأ تعین صورت است.

قسم پنجم از تعلق، تعلق امری است بامر دیگر بحسب حدود فقط، نه در بقاء. مثل تعلق نفس ببدن. نفس باعتبار حدود مادی است و حکم صور موجود در مواد را دارد، و تعلق بماده بدنیه دارد و بحرکات جوهری به تدریج از ماده بی نیاز می شود، چون بدن دائماً در حرکت و استحالات است.

قسم ششم، تعلق شیء است بشیء دیگر. ولی تعلق، بحسب استکمالات و اکتساب فضائل نفسانی است، نه اکتساب اصل وجود. جمهور فلاسفه، تعلق نفس ببدن را از این قسم و صدرالحکماء و اتباع او تعلق نفس ببدن را از قسم پنجم دانسته است.

فاذا علمت ما تلوناه عليك، وبلغت الى مغزاه، فلنشرح الي شرح كلمات المصنف العلامه في هذا التنبيه:

روح باعتبار مقام تجرد و استغناء از مواد و اجسام و قوی، و بودن آن از سنخ موجودات عالم ارواح و ملکوت اعلی، با بدن متغایر است. چون هر موجود مجرد و بسیطی متغایر با موجود مادی مرکب از اجزاء است؛ با این که بحسب جوهر ذات متغایر بدن است، باعتبار ظهور در غیر تعلق تدبیری ببدن دارد، کار روح، تصرف در بدن و تدبیر قوای بدنی است. و چون مدبّر بدن است، دارای مقام و ذاتی منحاز از بدن جسمانی است. چنین چیزی در بقاء و قوام، احتیاج ببدن جسمانی ندارد. بدن، چون مظهر روح و ظاهر کننده کمالات نفس ناطقه است، و مرآت و محل ظهور قوای آن می باشد، و هر مظهري صورت و ظهور و مرآت ظاهر است، باین باعتبار محتاج ببدن و لازم غیر منفک از آن می باشد. بلکه باعتبار ظهور فعلی، ساری در بدن است؛ ولی سریان آن در بدن سریان حلولی نیست. و سریان اتحادی مصطلح در عرف اهل نظر نمی باشد؛ چون در وحدت، دوئی و دوینی عین ضلال است، و هر مظهري با ظاهر خود اتحاد دارد؛ ولی اتحاد شیء و فیء و اتحاد حقیقت و رقیقت و اصل و فرع، نه اتحاد موجود مابین با مابین دیگر؛ زیرا اتحاد اثبّین متحصّلین، از محالات بدیهه است.

بنابر این، هر ظاهر در غیر باعتبار مقام ذات، غناء از مظهر دارد؛ و باعتبار ظهور و سریان فعلی و اظهار کمالات و ابراز مراتب و درجات وجودی خود احتیاج بمظهر دارد. نفس هم باعتبار غیب وجود و کونها من عالم الارواح و الملکوت، احتیاج ببدن ندارد، ولی باعتبار اظهار کمالات و تجلی و تشأن و اظهار ذات و ابراز ما کمن فی غیب الذات، محتاج ببدن است. بنا بر این تقریر، همانطوریکه معلول در اصل وجود احتیاج به مقوم و علت دارد، علت در کمالات و ابراز شئونات محتاج بمعلول است. علت باین اعتبار، معلول معلول خود است. نفس ناطقه در اصل وجود، مستغنی از بدن و در ابراز کمالات احتیاج به بدن دارد. این کلام را مصنف و برخی دیگر از عرفا نیز در اصل علت و معلول زده اند. ولی این کلام، کلامی باطل و دور از پیشگاه تحقیق است. معلول شأن و ظهور علت است، و علت تمام معلول. معلول احتیاج بعلت در جوهر ذاتش مأخوذ است، و از مراتب ضعیف و فرع وجود علت بشمار می رود. قسمتی از مناقشات بر این کلام گذشت

و در شرح فصوص نیز مشروحاً آن را ذکر کرده ایم.

تحقیق مصنف در این باب راجع یروح، خالی از تحقیق و تدقیق است. روح - در اصل وجود انزل از مواد جسمانی است، و احتیاج آن بدن در مقام اعداد و استکمالات ذاتیه و تحولات جوهریه است. تعلق آن بدن از امور عرضی و خارج از ذات روح نمی باشد. در ابتدای وجود نسبت بکمالات و حصول مقامات قوه صرف است. کم کم و بتدریج این قوه بفعلیت می رسد، تا موجودی مجرد تام می شود. روح باعتبار وجود نازل، عین بدن است، و بهمین ملاک بر بدن حمل می شود. «الانسان جسم نامی، حساس، متحرک بالاراده، مدرک للکلیات». و باعتبار مراتبی که از اعداد بدن و استعدادات ماده حاصل می نماید، علت مقوم بدن و سریان و ظهور آن در بدن، سریان انبساطی است. از جهتی نظیر ظهور وجود منبسط است در وجودات مقیده؛ ولی از جهاتی با وجود مطلق فرق دارد؛ چون وجودات مقیده اگر چه آئینه و مرآت ظهور وجود مطلقند؛ ولی علت معده از برای استکمال وجود مطلق نیستند. برخلاف بدن، که علت معده نفس و روح است: «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً». کلمات عرفا در مقام بیانی پیدایش وجود نفس و مقامات و مراتب آن، اگر چه کاملتر از مبانی جمهور حکما است، و لیکن معذک جهات مبهمه در آن زیاد است. تحقیق در این مسئله با بیان جهات و اعتبارات مباحث نفس، از مختصات صدرا المتألهین است. از پیدایش زمان فلسفه و طلوع افکار اهل تحقیق تا این زمان، کلمات ملاصدرا در این باب و مختار آن حکیم محقق و عارف کامل، برجسته ترین کلمات و تحقیقی ترین تحقیقات محققان از حکما و عرفای اسلامی است.

روح باعتبار وجود نازل، عین ماده و طبیعت است، و فعل آن در مقام طبیعت، فعل طبیعت و نسبت بافعال مربوط بنفس نباتی و کثیری از افعال حیوانی، فاعل بالطبع است. و نسبت بقوای مجرده، فاعل علمی و فاعل بالتجلی است. و قیام مدرکات باطنی بنفس، قیام صدور است. اصل بدن و قوای مادی روح، قائم ببدن مثالی و مرتبه خیال و مقام تجرد برزخی نفس است. مرتبه تجرد خیالی نفس، قائم بمقام عقلی، و مقام عقلی آن قائم بحقیقت حق است. «والله من

ورائهم محیط».

پس روح باعتبار وجود مادی، عین بدن است؛ و باعتبار قوهٔ خیال، مقوم و علتِ ایجابی بدن است. و باعتبار قوهٔ عقلی که مقام صرافت روح است، علتِ مقوم وجود مثالی و باعتبار سریان و ظهورِ فعلی، عین جمیع قوی است.

جمیع قوای بدنی و مادی، و قوای ادراکی روح بنحو اعلی و اتم در مقام صقع نفس بوجود وحدانی بنحو کثرت در وحدت، موجود است. نفس در مقام ذات، دارای عینِ عقلی و سمع و بصر معنوی و ششم روحانی است. از باطن وجود خود تغذیه می نماید، و ششم عقلی استشمام می نماید، و بیصر معنوی می بیند، و هكذا نسبت بسایر قوی و حواسی مربوط بعالم شهادت نفس ناطقه.

بتقریب دیگر، نفس ناطقه و روح انسانی در دو موطن اتحاد با قوای غیبی و ظاهری خود دارد: یکی در موطن غیب وجود. در این مشهد، جمیع قوی بوجود جمعی قرآنی در وجود نفس جمعند، و نفس در مقام عقلی بسیط اجمالی که خلاق صور تفصیلی است، همهٔ قوی و شئون مربوط بظاهر و باطن وجود خود را شهود می نماید، برویهٔ المفصل مجملا.

مرحلهٔ دوم، اتحاد نفس است باعتبار ظهور و تجلی و سریان در قوای ظاهری و باطن، که نور نفس، جمیع قوای متشکلهٔ خود را در سلک یک وجود واحد در آورده است. و چون مقوم و خلاق این حقایق است، بظهور فعلی با همهٔ آنها معیت و اتحاد دارد: اتحاد حقیقت با رقیقت و اتحاد اصل با فرع. چون مطلق در جمیع مراتب بوصف اطلاق موجود است، ولیکن این وجودات و ظهورات مقیده، بوجود محدود و خاص خود در مقام صراحت وجود اطلاق می موجود نیستند، بلکه بوجوهٔ جمعی قرآنی و کینونیت عقلانی در باطن نفس تحقق دارند. این حکم در شراشر وجود عالم جاری است.

نفس ناطقه نسبت بعقل وجودی خود، همین حکم را دارد. نفس با جمیع مراتب و شئون و شعب و فروع وجود خود، بوجود اعلی و اتم در عقل مجرد و رب النوع انسانی تحقق دارد. و همچنین سایر انواع مادی و مجرد، نسبت برب النوع خود همین حکم را دارند. بین مجرد و مادی، تباین وجودی موجود نیست.

ماديات، تنزلات مجردات و مجردات مرتبة اعلیٰ و اتم ماديات، و روح و جانِ
داثرات و انیّات جایزاتند. مادیات، تنزلات همان مجرداتند، و بعد از
استکمالات، متحد با اصل خود می شوند. لذا از معلم حکمت وارد شده است:
«ان هذه الحسایس، عقول ضعيفة و تلك العقول حسایس قوية».

چرخ با این اختران نغز، خوش زیباستی صورتی در زیر دارد، آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت برود بالا همان با اصل خود یکتاستی
این سخن را در نیاید، هیچ فهم ظاهری گر چه بونصرستی و گریوعلی سیناستی

بنابر این، نفس در دو موطن با بدن و قوای مربوط بآن از قبیل احساس «لمس
و شّم و ذوق و ابصار...» متحد است. بلکه با قوای مربوط بغیب خود از قبیل
تخیل و توهم و مبادی آنها متحد است. اتحاد در مقام فعل، حاکی از اتحاد و
وحدت در مقام باطن وجود و ذات است.

حقیقت وجود نیز در دو موطن با حقایق وجودی متحد است، بلکه در سه موطن
با حقایق اتحاد دارد:

یکی اتحاد در موطن و مقام احدیت وجود، که جمیع حقایق در این مقام،
مستهلک بوجود جمعی قرآنی و کیهونت ربوبی است.

اتحاد دوم اتحاد در مقام اسماء و صفات و صور اسماء و صفات است، که حق بظهور فیض اقدس،
ظاهر در جمیع اسماء و صفات و صور اسماء و صفات که اعیان ثابت است،
متجلی می باشد. این مقام و مرتبه، خارج از حیطه وجود خاص حق نیست، چون
مقام خلق، مرتبه متأخر از عالم احدیت است. این مقام، موطن علم تفصیلی حق
بجمیع حقایق از کلیات و جزئیات و لوازم و اعراض و اضافات است. و آنچه که
صلاحیت از برای معلومیت دارد به تیج وجود حق موجود است. حقایق در این
مقام، همان حروف عالیات می باشند.^۱

مرتبه سوم، مقام ظهور حق است بسریان ذاتی و تجلی انبساطی در حقایق. حق بوجود اطلاقى عين مقیدات است. اگرچه مقیدات باعتبار حد وجودی و تقدیم به تعیین در مرتبه وجود اطلاقى که مقام اسقاط اضافات است موجود نیستند، ولی حق با آنها معیت دارد. این اتحاد، اتحاد اصل با فرع و حقیقت با رقیقت است. علم بنفس مفتاح و باب الابواب جمیع علوم و حقایق مربوط بتوحید است. نحوه سریان نفس در قوای ظاهری از جهتی عين سریان حق بوجود اطلاقى و فیض ساری در حقایق است. این سریان، سریانى مجهولة الکنه و الحقیقت است. نفس باعتبارى عين قواست. این اعتبار، اعتبار ظهور و سریان آن در قوای خود می باشد باعتبارى غیر قوی است، چون بدن و تعینات آن در مقام وجود اطلاقى ولا تعینى نفس موجود نیستند. بدن باعتبار ظهور فعلی نفس، عين نفس است؛ باعتبار صرافت ذات نفس غیر نفس است. اگرچه باعتبار وجود لا تعینى و تحقق در مقام وجود نفس باعتبار اقتضا و وجوب وجود معلول در مقام وجود علت بنحو اعلى و اتم در مقام صرافت نفس موجود است، ولی در آن مقام، تعینات لازمه وجود محدود، ملغى است.

هذه خلاصة ما تيسر لنا من بيان كلام المصنف في مقام اتحاد الروح مع البدن، و كيفية تعلقها بالبدن وقواه؛ وقد قرنا لك ما رame في هذا التنبيه مع ما يرد عليه و على غيره من الحكماء والعرفاء قدس الله ارواحهم؛ وان كان يمكن توجيه كلامه بنحو لا يرد عليه شيء من المناقشات والتقوض، ولكن: بيان المراد لا يدفع الايراد.

و من اراد تفصيل هذه المباحث، فعليه بالمراجعة الى كتب صدر الحكماء، و نحن قد ذكرنا تفصيل هذا البحث في رسالة كتبناها في الوجود الذهنى، فان فيها ما يشفى الغليل. «والله يقول الحق وهو يهدى السبيل».

ولى باييد دانست که اضافه نفس بدن ذاتى و نحوه وجود آنست و نفس هميشه تعلق ببدن (ما) دارد، اعم از بدن دنيوى و اخروى.

ای خوش آن وقتیکه پیش از روز شب فارغ از اندوه و عاری از تعب
متحد بودیم با شاه وجود حکم غیریت بکلی محو بود

الفصل العاشر

الفصل الحاد عشر

في عود الروح ومظاهرة اليه تعالى عند القيامة الكبرى

قد مرّ ان للحق تجليات ذاتية واسمائية وصفاتية، وان للاسماء والصفات ذوياً يظهر حكمها وسلطتها في العالم حين ظهور تلك الدول، ولا شك ان الآخرة انما تحصل بارتفاع العجب وظهور الحق بالوحدة الحقيقية، كما يظهر، كل شيء فيها على صورته الحقيقية، ويتميز الحق عن الباطل، لكونه يوم الفصل والقضاء، ومحل هذا التجلي ومظهره الروح، فوجب ان يفنى فيه عند وقوع ذلك التجلي وبفناؤه يفنى جميع مظاهره. قال الله تعالى: «ونفخ في الصور، فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ». وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى.

محققان از حکما و متألّهان از عرفا در اين معنى اتحاد دارند که مرجع و مبدا جميع موجودات حق تعالى است. اما اينکه مبدا حقايق حق است از واضحات است. ماسوى الله ممکن، و هر ممکنى احتياج بعلت موجدّه دارد. عالم وجود، دارِ عليّت و معلوليت است، و معلول مادامى که عدمش ممتنع نگردد، و وجودش ضرورى نشود، موجود نمى شود. ممکن مادامیکه واجب نشود، بنحوى که عدمش ممتنع و جميع انحاءى عدم آن از ناحیه علت مسدود نگردد، اتصاف بوجود پيدا نمى نمايد. پس ممکن وقتى موجود مى شود که عدمش ممتنع گردد. ممکنات اگر چه عدد آنها نامتناهى باشد، جائز العدمند. بالضروره بايد موجودى که عدمش

بالذات ممتنع و وجودش بالذات واجب باشد، تحقق داشته باشد، تا ممکنات را بوجود و وجوب متصف نماید. بنابراین، مبدء جمیع عوالم حق تعالی است. از آنجائیکه معلول ناقص الوجود و علت تام الوجود است، و هر علتی مقوم وجود معلول است، باید علت اصل و تمام و کمال، بلکه صورت تمامیه وجود معلول باشد. حقیقت حق، باعتبار حُب بالذات که ناشی از تمامیت ذات است، مبدء وجودی و علت غائی و غرض قصوای انبئات جائزات است. پس منتهای جمیع حقایق، حق تعالی است. در صحیفه ملکوتیه بمبدئیت و منتهائیت و قوس نزول و صعود بوجه لطیفی اشاره شده است: «انالله و انا الیه راجعون»^۱.

فرقتی لولم تکن فی ذاللسکون لم یقل «انا الیه راجعون»
راجع آن باشد که باز آید بشهر سوی وحدت آید از تفریق دهر

موجودات و افاعیل حق، باعتبار مظاهر خارجی دارای مراتبی هستند، که اصول آن مراتب در سه عالم مضبوط است: اول، عالم ارواح و عقول مجرد. مرتبه دوم، عالم مثال مطلق و برزخ منفصل. مرتبه سوم، عالم ملک و شهادت و حس. موجودات عالم شهادت و حس، چون حصول در ماده جسمانی دارند، باعتبار باطن ذات و جوهر حقیقت متحرکنند، و غایت حرکت آنها تجافی از دار غرور و ماده جسمانی است. انواع ماده باعتبار استعدادات، مراتب مختلفی از غایات و نهایت را نائل می گردند. انتهای حرکت و آخرین منزل و قوف هر متحرکی، غایت حرکت آن می باشد، که بعد از نیل بغایت وجودی خود متوقف می شود. در بین انواع، افرادی که دارای مرتبه ای از مجرد هستند، دارای حشر می باشند.^۲ انسان بواسطه استعداد تام، می تواند جمیع مراتب وجودی را سیر کند.

۱. در کلام معجز نظام شاه اولیاء (ع) بمبدئیت و منتهائیت حق نسبت بحقایق، اشارات لطیفی موجود است. «رحم الله امرأ أعد لنفسه و استمد لرمسه، و علم من این و فی این و الی این». و اذا علمت هذا تعرف: ان المبدء هوالمعاد «انالله و انا الیه راجعون».

۲. اگر چه بمذاق تحقیق، جمیع موجودات دارای حشرند. و ما در رساله معاد چند برهان بر لزوم حشر جمیع موجودات اقامه نموده ایم.

بهمین جهت، دارای انواع و اقسام حشر و نشر است. عقول مجرد و موجودات برزخیه، چون حرکت ندارند و آنچه که عین ثابت آنها اقتضا دارد، در ابتدای وجود، حق بآنها افزوده نموده است. حکمای محققین، ابتدای وجود و حشر آنها را عبارت از یک امر واحد دانسته اند. بمذاق آنها عقول و ارواح و اشباح مثالیه بدء و حشر آنها یکی است. بنابراین، حشر اختصاص دارد بحیوانات، که دارای قوه خیالیه مجرد از ماده اند، و ائسان که هم متصف بتجرد خیالی است و هم دارای تجرد عقلانی و روحانی صرف است. بقیه موجودات دارای حشر تبمی و غیر استقلالیه هستند.

مصنف علامه در این فصل، کیفیت حشر ارواح انسانی و نحوه رجوع بحق و عود روح و مظاهر آن بمبدء و اصل اشیاء در قیامت کبری را بیان نموده است.

در مباحث قبل در بیان حکومت اسماء الهیه بیان کردیم، که مراتب وجودی، مظاهر اسماء و صفات و ذات حقند، و حق باین اعتبار دارای تجلیات مختلف و متعدد است، و بیان نمودیم که از برای اسماء و صفات حق، دولتیهایی است که حکم و سلطنت آن در عالم وجود نسبت بمظاهر و اعیان ظاهر می شود و هر مظهري محکوم بحکم اسم واحد یا اسماء متعدد حق است.

اصل زمان که اسم دهر است، حکم سایر نسب اسمائیه و حقایق کلیه را دارد؛ و از نسب معقوله در غیب اشیاء است. دهر، بهمین لحاظ از امهات اسماء شمرده شده است. احکام دهر در هر عالمی، مناسب با احوال مفروضه متعینه حقایق ممکنات، و احکام ممکنات و آثار اسماء و مظاهر اسماء از اعیان سماوات و کواکب و کرات ظاهر می شود. محل تجلی و ظهور هر اسمی از اسماء الهیه که ملازم با تجلی فیض حق بوجود منبسط است، و وجود با تشخیص مساوق است، عین ثابت هر مشخصی می باشد. هر اسمی بمناسبت تقید بمرتبه معین بحکم مخصوص با آنکه از جهاتی با اسماء دیگر اشتراک دارد، ممتاز از اسم دیگری است. امر الهی مقتضی ظهور هر اسمی در محل و مظهر مخصوص و مجلای مشخصی است. مظاهر مربوب و محل نفوذ احکام اسماء و اسماء مربوبی و متفند و نافذ در مظاهر و مجالی خود می باشند.

بعد از انتهای اقتدار، و حکم اسماء در اعیان مخصوصه بخود، که قابل تجلیات و نفوذ حکم اسماء مضاف بخود می باشند، اسم دیگری سلطنت در آن عین و مظهر می نماید؛ و یا آنکه اعیان دیگری مظهر اسماء مخصوص بخود می گردند. ناچار احکام مخصوصه مظهري که نوبت تجلی و ظهور اسم حاکم بر آن تمام شده است، در تحت حکومت اسم دیگر مختفی می شود، و تابع اسم متجلی در مظهر مخصوص می گردد؛ و یا آنکه محل از برای اختفاء آن در حیطة اسم حاکم بر آن مظهر نمی ماند و بغیب وجود خود رجوع می نماید، و قیامت حقیقی آن اسم قائم می گردد، و یا در حیطة اسمی دیگر که از حیث حکم شاملتر و عام تر است در می آید. چون هر اسمی که از حیث سلطنت قوی تر و از حیث حکم دائمی تر است، مشتمل بر اسماء متعدد است. که برخی از آن اسماء از حیث حکم خفی و برخی بارز و حاکمند. این حکم علی الدوام در اعیان ممکنات و مظاهر اسماء و صفات جاری است. باعتبار اقتضائات مختلف اسماء و تعینات متعدد اعیان، شرایع الهیه و القائات و تجلیات حق مختلف می شوند، و برخی از احکام منسوخ می شود، و اسمی بر اسم دیگر غالب می آید. با آنکه جمیع شرایع الهیه تام و صحیح، و جمیع انبیاء بحسب باطن ولایت مخبر از یک اصل و یک حقیقت می باشند. «لانفرق بین احد من رسله».

سلطنت و غلبه و ظهور و حکم و دولت در هر وقتی، اختصاص بیک اسم جامع تام الهی دارد. و احکام سایر اسماء، تابع و محکوم حکم اسم جامع کامل تام محیط می باشد، لان السلطان لله وحده والالهیه الحاکمه الجامعة للاسماء واحده و امرها واحده. بهمین معنی در قرآن کریم اشاره شده است: «وما امرنا الا واحده». مظهر این اسم جامع الهی نیز در هر عصری یک مظهر استم و اقوم است، و سایر مظاهر مانند سایر اسماء تابع این مظهر کامل می باشند. بهمین لحاظ بیان کردیم، که مظهر تام کامل محمدی «ع» دائم الوجود است، و سایر مظاهر منصوب بحکم این مظهر ازلی و ابدی و سرمدی هستند. «ان الحق هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و مظهره الاتم واحد و له الاولیه و الآخریه و الظاهریه و الباطنیه و الیه ترجعون». بهمین لحاظ، قیام قیامت سایر مظاهر، تابع قیامت مظهر تام الهی

است؛ و موجودات مظاهر این روح اعظمتند.^۱ این یک مطلب اساسی بود که ما در
حول شرح این فصل بیان نمودیم



امداد و تجلیات حق علی الدوام شامل حال ممکنات است. این امداد و
تجلی و امر الهی واحد بالذات است.^۲ تعدد و تکثر آن اعتباری است. «وما امرنا
الا واحدة». تعیینات و تکثرات و حدود ناشی از قوابل متعدده شامل این امر
وحدانی الهی می شود، که به تیج قوابل، متعدد و متکثر می شود، و متصف بتقدم و
تأخر و شدت و ضعف و کمال و نقص، حدوث و قدم می گردد؛ ولی این امر
باعتبار اصل وجود، محصور در اطلاق و تقید و اسم و صفت و سایر انحاء تعلقات
نمی شود. تمام احکامی که اعیان بآن احکام متصف می شوند، بعد از تجلی این
نوریسمی و احاطی حق حاصل می شود.

اعیان ممکنات، چون باعتبار ذات ناقص الهویة بلکه معدوم صرف اند، در
بقاء وجودی احتیاج بمدد الهی دارند، در جمیع آنات باید این فیض وجودی
ساری در اعیان باشد. اگر امداد الهی طرقة العینی قطع شود، عالم بفاء و هلاک
اصلی خود رجوع می نماید. حکم عدمی لازم عین ثابت ممکنات است. وجود،
امری عارض و ظاهر بر حقایق اعیانست. «و اذا تبین هذا فنقول علی سبیل
الاجمال والاختصار»:

سالک در هر آنی از آنات وجودی، یا مغلوب حکم تفرقه و کثرت است، و یا
قلب سالک محکوم بحکم وحدت و صفت غالبه است، کما اینکه در مقام تجلی

۱. رجوع شود به تفسیر عارف کامل، صدرالملة والدين صدرالدين قزوینی، «چاپ حیدرآباد دکن،
۱۳۰۹ هـ. ق، ص ۱۷۹ تا ۱۸۶».

۲. امر بر دو قسم است: تکوینی و تشریمی. امر تشریمی حق علی التحقیق متعدد است. مثل امر بصلوة و
صوم و حج و سایر عبادات. بنابر مذاق برخی از علمای اصول، هر عبادتی باعتبار اجزاء منحل باو امر
متعدد متکثر می شود، ناچار امری که واحد است و تکثر بر نمی دارد، امر تکوینی حق است، که از
آن تعبیر بوجود منبسط و تجلی ساری و کلمة کن الوجودیة و نفس رحمانی و حقیقت محمدیه و سایر
القاب و اسما شده است.

احوال و صفات و اسماء مختلف، گاهی غلبه با یکی از صفات و احوال است بر سایر صفات و احوال.

سالک، در حال تمرّفه و غلبه احکام غیریت، که مقام عدم خلّو باطن وجود سالک از احکام کونیه و تعلقات و شوائب کثرات باشد، تجلیاتی که بر قلب سالک می‌شود، منصفیح بحکم صفت حاکم بر قلب و متلبس باحکام کثرات می‌گردد، و احکام کثراتی که مستولی بر قلب عارف سالک است، سرایت در صفات نفسانیه و قوای ظاهری و باطنی می‌نماید، و این کثرت و انصباح بحکم غیریت، سریان در عمل سالک نموده، و در افعال او اثر می‌گذارد. در اعمال و عبادات و نیّات و افعال، حتی در اولاد اثر ظاهر و بارز دارد. از حضرت رسول وارد شده است: «الولد سرّ ابیه» و نیز وارد شده است: «والرضاع یغیر الطباع».

سالک، بعد از استمداد از حق در سلوک و توجه بعین توحید و عمل یادکار و اوراد وارده از شرع انور، بعون الله تعالی از احکام کونیه و تعلقات و شوائب کثرت منسلخ می‌شود؛ و بحضرت غیب وجود رجوع می‌نماید. ما قسمتی از احکام این تجلی را در مباحث قبل بیان نمودیم.

اگر تجلی حق در سالک، محقق در حال جمع متوحد عاری از احکام تعلقات طبیعیّه باشد، اول نوری که از صبح ازل بر قلب عارف تابش می‌نماید، تجلی تام واحدی است؛ که از علائق اکوان و انصباح احکام کثرت تعری دارد. احکام وحدانی النعت، منشعب از احدیت وجود حق متجلی در قلب سالک می‌شود، و سالک این امداد الهی را که تا ساعت قبول این تجلی موجب بقاء او بود، و بصورت کثرت و انصباح باحکام غیریت قبول می‌نماید، و ابواب اسماء حق بر او منکشف می‌گردد و این حکم وحدانی شراشر وجود او را فرا گرفته، و بعلت انصباح سالک باحکام وحدت، احکام کثرت در وجودش مضمحل می‌شود، و بواسطه غلبه وحدت، احکام کثرت مخفی در قلب سالک می‌گردد.

این تجلی یا متعین باسم ظاهر می‌شود؛ و یا باسم باطن تعین پیدا می‌نماید؛ یا بحسب اسم جامع ظاهر و باطن متعین می‌شود. اگر اختصاص باسم ظاهر پیدا نمود، یعنی تجلی در عالم شهادت، ظهور پیدا کرد، سالک حق را در هر چیزی

شهود می کند و سرّ توحید از عقل او تجاوز کرده بحسّ و خیال او می رسد. نتیجه این تجلی آن می شود که سالک از رؤیت جمیع حقایق لذت می برد و مطلوب خویش را در هر چیزی مشاهده می کند.

اگر تجلی اختصاص باسم باطن پیدا کرد، احکام توحید در مقام باطن وجود و موطن عقل او ظاهر می شود. حالت اعراض از کثرات باو دست می دهد و از مشاهده حکم کثرات ناراحت و قلب او تنگ می گردد.

اگر تجلی، اختصاص باسم جامع بین ظاهر و باطن پیدا کند، مورد و مظهر تجلی مقام و مرتبه وسطی و مقام اعتدال جامع بین احکام کثرت و وحدت قرار بگیرد، سالک بمقام جمع بین حستین فائز می گردد. وقد مضى شطر من بسط هذا المقام و التفصيل يقتضى مجالاً واسعاً، فاضربت عن بسطه طلباً للايجاز، وقد ذكرناه مبسوطاً في شرحنا على الفصوص.

این تجلیاتی که ذکر شد، تجلیات اسمائی بود. چون قیام قیامت از تجلی ذاتی حق حاصل می شود. ما از برای فرق بین این دو تجلی، یعنی تجلی اسمائی و ذاتی، بطور اختصار تجلی اسمائی را بیان نمودیم. فلنعطف العنان الی بیان التجلی الذاتی و کیفیة ظهور الحق و تجلیه باسم القهار عند قیام الساعة فنقول بعونه تعالی:

اگر بر قلب سالک محقق و عارف مشاهده، حکم صفتی از صفات و اسمی از اسماء غالب نیاید، و از جمیع تعلقات حتی تعلق و توجه حق باسم مخصوصی فارغ گردد؛ این تجلی بحسب احدیت جمع ذاتی وارد بر قلب وسیع سالک می گردد؛ و شمس ذات احدی طالع بر قلب احدی جمعی عبد می شود. نتیجه این تجلی، خلاصی از احکام قیود و مجاذبات انحرافی و واصل بمقام نقطه مسامته کلیه و مرکز دایره جامع جمیع مراتب اعتدالیه می شود. اشعة شمس ذات و سبحات ربوبی، متعلقات مدارک بصر را می سوزاند و غیر از حق چیزی را در قلب تقی تقی احدی جمعی خود نمی بیند.

لسان سالک در این مقام: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»، و «ما رأيت شيئاً إلاّ

وقد رأيت الله قبله وبعده ومعه وفيه»، و «الآن قيامتى قائم»، و «انا بطرق السماوات اعلم من طرق الارض» است. در اين هنگام قيامت مختص بسالك قائم مى شود. فيقول من لسان اسم الحق: لمن الملك اليوم؟ چون در اين هنگام نسبت كونه يى باقى نمى ماند كه داعى حق را ليك گويد. حق بلسان خود فرمايد: «الله الواحد القهار». در اين مقام، احكام غيريت زايل و جهات سوائت مضمحل و نابود مى گردد، و اغيار مزاحم مقام ربوبيت و مدعين انيت، و وجود مستهلك در احديت وجود، فانى در قهر كبريائى حق واحد و مخفى در تحت اسم واحد قهار مى گردند.

بعد از استهلاك حقايق وجودى در قهر كبريائى، و گردیدن موجودات: «كأنهم اعجاز نخل خاوية» از براى حقايق تعينى نمى ماند. در اين هنگام سرّ استواء الهى جمعى كمالى بر قلب سالك متجلى بتجلى ذاتى ظاهر مى شود و لسان مرتبه او باين كلام معجز نظام حق: «له ما في السماوات وما في الارض» مترنم مى گردد. اين مرتبه، فوق جميع مقامات است. سالك در اين مقام، مظهر اسم الله و اسم اعظم و صاحب مقام و مرتبه مضاهات با احديت است. «ما في الارض» كه مقام طبيعت، و «ما في السماء» كه علوصفات، و «ما بينهما» كه مرتبه جمع، و «ما تحت الثرى» كه نتايج احكام طبيعت اوست، مطويات بيمين او مى باشند. احكام قرب فرائض بر او ظاهر مى شود و قيامت او قائم مى گردد. تجلى حق با اسم قهار از براى كمال در اين عالم و از براى خلايق در نشأه آخرت حاصل مى گردد. علت ظهور قيامت، همان تجلى ذاتى حق بر خلايق است.

بعد از بيان فرق بين تجليات اسمائيه و ذاتيه، و اينكه تجلى ذاتى موجب قيام قيامت سالك در دنيا و ساير خلايق در آخرت مى باشد، و بيان نحوه ظهور اسماء در مظاهر خلقيه و انقطاع آنها؛ مى پردازيم بتقرير كلام مصنف علامه در اين فصل «الحادي عشر»:

حق تعالى بسبب اسماء خود متجلى در حقايق است، و تجليات حق منقسم به تجليات ذاتيه و اسمائيه مى شود. هر يك از اسماء و صفات در مقام ظهور در مظاهر، داراي دوره اى از سلطنت و مدتى از حكومت مى باشند، كه حكم آنها

بواسطه ظهور در مظاهر ظاهر می شود. آخرت، نیز بحسب اشخاصی که در آن عالم محشور می شوند، محکوم بحکم اسمائی است که اختصاص با آخرت دارند. نوبت حکومت این اسماء بعد از اختفای اسماء حاکمه بر دنیا است؛ چون حق تعالی در آخرت متجلی با اسم قهار و آخر، و اسماء مشابه این اسماء است. و تجلی او در آخرت تجلی ذاتی است. آخرت تحقق پیدا نمی نماید، مگر بعد از دثور و زوال و فناء دنیا، و ارتفاع حجب و تعینات خلقی، و ظهور و تجلی حق در حقایق بوحدت حقیقیه، چون تعینات موجودات در آخرت و در مقام تجلی حق بوحدت حقیقیه زائل می شود، و احکام این نشأه «دنیا» باخر می رسد و بساط ماده و مدت برچیده می شود. موجودات بصور حقیقیه که در باطن وجود آنها مکنون و مکتوم است، و تعینات دنیائی مانع از شهود آن می باشد، ظاهر می شوند.^۱ لذا نشأه آخرت نشأه التباس و مشتبه ساختن حقایق نیست. حق از باطل در آن عالم متمیز است، بهمین جهت آخرت را یوم الفصل نام نهاده اند، و قرآن آن را روز ظهور و بروز سرایر و حقایق مخفیة در باطن نفس «یوم تبلی السرائر» معرفی نموده است.

چون شیئیت انسان و آنچه که حقیقت انسان بآن قائم است بروح است؛ و بدن تعین و ظهور روح محسوب می شود. مظهر تجلی و محل ظهور حق بوحدت حقیقی و تجلی با اسم قهار روح انسانی است. آنچه که در رتبه اول فانی می شود روح است، و به تبع فناء روح، مظاهر آن از تجلی ذاتی و احدی حق فانی و متلاشی می گردند. «نفخ فی الصور فصعق من فی السماوات و من فی الارض الا من شاء الله». استثنای عده ای را از حکم نفخ فی الصور و فنا و اضمحلال و تلاشی ناشی از تجلی حق با اسم قهار و ندای او به «لمن الملك الیوم»^۲، دلیل بر

۱. اخبار زیادی در تجسم اعمال و بروز حقایق بصورت مناسب با ملکات در قیامت و عوالم برزخی از طریق عامه و خاصه نقل شده است. ما در طی شرح بر این فصل قسمتی از آن اخبار را ذکر خواهیم کرد. ذکر جمیع اخبار و شرح جمیع مقامات، موجب تطویل و بسط کلام خواهد شد. ما حتی المقدور مطالب را بنحو اختصار ذکر می کنیم. بسط و شرح قسمتی از مطالب در شرح بر متن فصوص خواهد آمد.

۲. کسانی که بحسب وجود، فوق عوالم قرار گرفته اند و باصطلاح ابتدای وجودی آنها عین انتهای

خروج عده اى از كمل از اين حكم نمى باشد. چون كمل در نشأه دنيا قيامتشان قاتم شده است، و مظهر تجلى ذاتى حق واقع شده اند، همانطور يكه مشروحاً در بيان فرق بين تجليات اسمائيه و تجليات ذاتيه بيان نموديم.

لذلك قيل كل شىء يرجع الى اصله. قال الله عزوجل: «ولله ميراث السماوات والارض. كل شىء هالك الا وجهه. وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام».

وذلك قد يكون بزوال التيمات الخلقية وفتاء وجه العبودية في وجه الربوبية، كانهعدام تعين الفطرات عند الوصول الى البحر، وذوبان الجليد عند طلوع شمس الحقيقة. قال تعالى: «يوم نظوى السماء كطى السجل للكتب. كما بدأنا اول خلق نعيده. وعدأ علينا انا كنا فاعلين»، اى نزيل عنها التعين السماوى، ليرجع الى الوجود المطلق بارتفاع وجوده المقيد، فقال: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار»، مشيراً الى ظهور دولة حكم المرتبة الاحدية. وجاء في الخبر الصحيح ايضاً: ان الحق يميت جميع الموجودات حتى الملائكة، وملك الموت ايضاً. ثم يعيدها للفصل والقضاء بينهم لينزل كل منزلة من الجنة والنار. وايضاً. كما ان وجودات التيمات الخلقية انما هو بالتجليات الالهية في مراتب الكثرة، كذلك والها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة. ومن جملة الاسماء المقتضية لها، القهار والواحد الاحد والقرء والصمد والغنى والعزى والمعيد والمميت والماحى وغيرها.

وانكار من لم يذق هذا المشهد من العارفين علماً غير الواصلين حالاً او المفرورين بعقولهم الضعيفة العادية هذه الحالة، انما ينشأ من ضعف ايمانهم بالانبياء «ع» اعادنا الله منه. ومن اكتحل عينيه بنور الايمان، وتنور قلبه بطلوع شمس العيان، يجد اعيان العلم دائماً متبدلة وتيماتنا متزائلة، كما قال تعالى: «بل هم في لبس من خلق جديد»، كاختفاء الكواكب عند وجود الشمس ويستتر وجه العبودية بوجه الربوبية، فيكون الربُّ ظاهراً والعبد مخفياً. ومن لسان هذا المقام ينشد:

→ وجودى وحشر آتياست، محكوم بحكم نفع صور نمى شوند، نظير عقول طوليه و عرضيه؛ لان الملائكة المجردة و بعض الاناسى لا يصحون بنفع الصور، لان النفع لا يؤثر فيمن علا عن النفع، بل في من نزل عن درجه. جنين حقايقى باقى بقاء حقدن نه ابقاء حق.

شعر

تسّرت عن دهري بظلّ جناحه فعينى ترى دهري، وليس يرانى
فلو تسأل الأيام ما اسمى مادرت واين مكانى ما درين مكانى

وهذا الاختفاء، انما هو في مقابلة اختفاء الحق بالبعد عند اظهاره اياه، وقد يكون بتبدل الصفات البشرية بالصفات الالهية دون الذات، فكلما ارتفعت صفة من صفاتها، قامت صفة الهية مقامها، فيكون الحق حينئذ سمعه وبصره، كما نطق به الحديث ويتصرف في الوجود بما اراد الله وكل منهما قد يكون معجلاً، كما للكامل والافراد الذين قامت قيامتهم وفنوا في الحق، وهم في الحياة الدنيا صورة، وقد يكون مؤجلاً وهو الساعة الموعودة بلسان الانبياء، صلوات الله عليهم اجمعين.

هر موجود متحرك و مادى، داراى غايى است كه بايد بالآخره بآن غايت برسد و برسيدن غايت و صورت تماميه و بيوند باصل وجود خود ساكن مى شود. حكماى الهى تبعاً للانبياء عليهم السلام، و بمقتضاي عقل صريح، اتصالى هر فرعى را باصل خود و انتهاي هر ناقصى را بحقيقتى كامل حشر ناميده اند. رجوع هر فرعى باصل خود، همان استكمال ناقص بكامل است. بهمين ملاحظه گفته اند: هر موجودى باصل خود بر مى گردد. ناقص در مقام رجوع بكامل حدّ وجودى خود را كه از آن تعبير به نقص وجودى نموده اند در مراتب استكمالات رها مى كند، و بعد از انتهاي استكمال، مستتر و مخفى در اصل خویش مى گردد، و تعينات خود را كه ناشى از ظهور و تجلى حق بود، و اى مى گذارد. و در باطن وجود مخفى مى شود. از رها كردن حدود و تعينات، و اتصال فروع باصل واحد، تعبير بفناء و استهلاك و انقهار و ذور حقايق موجود در عالم ماده نموده اند. منشأ زوالى تعينات در قيامت كبرى و ذور و فناى كلّى عالم ماده، تجلى ذاتى حق است. و چون در اين تجلى، تعينات لازمه ممكن محومى شود و آثار مترتبۀ بر حقايق امكانى و انوار محدوده وجودات ممكنه در احديت وجود فانى مى شود و ظهور تام و تمام اختصاص باحديت وجود پيدا مى نمايد در قرآن كريم وارد شده

است: «وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». بهمین لحاظ، گفته شده است: همه حقایق فانی می شوند و آنچه که مربوط بجهت ربّی و حقی است، که اصل حقیقت وجود منبسط باشد، باقی می ماند. بعد از زوال تعینات، اصل وجود بنحو صرافت و تمامیت متحقق می شود. اگر کنگره هائی که آفتاب بر آنها می تابد و یران گردد و کوه و روزنه هائی که سبب محدودیت نور شده اند از بین برداشته شوند، باقی نمی ماند مگر نور خالص بدون حد.

اشعه شمس الشموس عالم آفرینش، قبل از تابش بر اعیان ثابت با اعیان بوجودی جمعی و الهی در اصل حقیقت وجود موجود است. بعد از تجلی در آفاق و انفس، و تابش نور حق در اعیان، نور واحد، ساری در حقایق متکثر شد، بعد از زوال تعینات خلقی، این نور، واحد صرف مطلق، باصل ذات خویش رجوع می نماید.

کنگره و یران کنید از منجبتی تا رود فرقی از میان این فریق

آنچه که جهت ظهور و بقاء اشیاء است، که وجود منبسط و وجه رب باشد، باقی می ماند. تعینات امکانی در معرض فنایند. فناء موجودات و اضمحلال کثرات و رجوع موجودات باصل واحد؛ گاهی بزوال تعینات خلقی و انهدام اضمحلال کثرات و هویات وجودیه و فناء جهات عبودیت در جهت ربوبی است. مثل انعدام تعیین قطرات بعد از وصول بدریا: «یوم نظوی السماء کطی السجل للنکتب». کما بدأنا اول خلق نعیده وعدأ علینا انا کنا فاعلین». یعنی ماتعین سمائی را از آسمان زائل می کنیم وجود مقید بعد از زوال تقید. و تعیین بوجود مطلق بر می گردد. چون مقید، همان مطلق است باعتبار زوال تقید در آخرت حقایق و کثرات عالم ماده تعیین شود را رها می نمایند و بوجود مطلق بر می گردند. منشأ این اضمحلال و فناء حقایق، تجلی حق باصل واحد و واحد است لذا در آیه شریفه است: «لَمَن الْمَلِكُ الْیَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ». در مقام تجلی حق باصل قهار، کلیه تعینات خلقی زائل می گردند. حق تعالی باین تجلی، جمیع موجودات، حتی ملائکه و ملک الموت را که قابض ارواح است می میراند.

مبدء تعينات خلقی، تجلیات الهیه است. از این تجلیات خلایق ظاهر شده اند. اسماء متجلی در مظاهر متعینه، اسماء مناسب با کثرات است. چون منتزهای جمیع حقایق، حق تعالی است. علت زوال تعینات خلقیه، نیز تجلیات حق با اسماء مناسب با تجلی ذاتی و مناسب با زوال تعینات و انقهار حقایق نظیر اسماء واحد و احد و فرد و صمد و غنی و العزیز و معید و ممیت و ماحی و غیر این ها از اسماء حق جلّت کبریانه می باشد.

همانطوری که اسماء مناسب با دنیا، و مقتضی با کثرت و تعین، دارای ظهور و حکومت و سلطنت و دولتند؛ اسماء مناسب زوال کثرت و نافی غیریت، و اسماء مقتضی انقهار و اضمحلال مظاهر خلقی؛ نیز دارای حکومت و ظهورند. نبوت ظهور آنها در آخرت است، و خلایق حق را متجلی باین اسماء شهود می نمایند. هنگام ظهور این اسماء، خلق باعتبار رجوع باصل وحدت، مسترد در جهت ربوبیت حق تعالی ظاهر است. همانطوری که در دنیا حق، باطن و تعینات خلقی، ظاهرند؛ در مقام ظهور تعینات خلقی و غلبه احکام کثرت و غیریت، حق بوجوده المطلق، باطن و مستور است و خلق و تعین و کثرت، ظاهر و بارز است. ولی در مقام غلبه وحدت و تجلی حق با اسماء مقتضی وحدت و نفی غیریت، حق ظاهر است و خلق مخفی است. يرجع کل شیء الی اصله.

کسانی که مظهر اسماء مقتضی وحدت نیستند، و جهات کثرت در آنها غلبه دارد، و حالت شهود فناء حقایق در احدیت وجود بآنها دست نداده است، و بعقول جزئی و محدود خود مغرورند؛ این قبیل مشاهدات را انکار دارند و روی مبانی خشک و بی مغز فلسفی، تجلی حق با اسماء حاکم بر آخرت و ظهور حق را بصفنت وحدت منکرند. این جماعت بواسطه ضعف ایمان آنها بانبیاء علیهم السلام، و توغل در حجاب مدرکات عقل نظری، نمی توانند این قبیل از مکاشفات را باور کنند. کسی که علم او مأخوذ از مشکاة نبوت و ولایت است، و از اهل شهود متابعت نموده و بواسطه ایمان کامل، بمقام شهود رسیده باشد، در همین نشأه، حق را با اسماء جلالیه و جمالیه شهود می نماید و اعیان عالم وجود را که محکوم این دو اسمند. زائل و دائر و تعینات آن را متبدل و متغیر و سیال می بیند.

حق را اصل ثابت و فعل او را جهت بقاء و دوام عالم، و تعینات خلقی را لایزال متبدل مشاهده می کند. این شهود، ملازم با شهود حق با اسماء جلالیه از قبیل قهار است، که متضمن فناء و زوال اشیا و ثبات و بقاء حق، بلکه متضمن ظهور دائمی حق و خفاء ابدی تعینات خلقی است.

شد مسبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار فناء حقایق، گاهی ناشی از غلبه احکام وحدت و مغلوبیت احکام کثرت می باشد. مثل اختفاء انوار ضعیف تحت ظهور و تجلی نور قوی. کواکب، با آنکه نورانی هستند؛ هنگام طلوع خورشید عالمتاب، نور آنها مخفی است، و ظهور و بروز ندارد. عارف، اگر مشمول تجلیات حق با اسماء مشعر بر وحدت و نفی کثرت گردد، و در قلب او احکام وحدت غالب بر احکام کثرت آید؛ تعینات خلقی را مخفی و باطن در احدیت وجود، و احدیت وجود را ظاهر و متجلی در حقایق می بیند. جهت و وجهه عبودیت در این مقام، در نظر سالک مخفی و مستور در جهت ربوبیت حق است. حق در نظر او ظاهر و خلق و عبداً باطن و مستور است.

۱. سالک در این مقام، مخفی در غیب وجود است، و حق تعالی بین او و خلق حاجب است. آنچه که سالک قبل از اختفاء در باطن وجود بخود استاد می داد، در این مقام بحق مستند می داند، و حالت استقرار در غیب ذات باو دست می دهد. از خود عین و اثر و خبری درک نمی کند. تجلی حق را در مرآت و مظهر وجود خود درک می نماید. از علامات این مقام، آنستکه سالک هر آنچه را که می داند و می شنود و می بیند، از خود نفی می کند، كما قال الترجمان:

كسرالعیان علیّ حتی انه صار الیقین من العیان توهماً
انكسرتهم نفسی وما ذلك ال انكار الا لشدة العرفان

سالک بعد از توغل در این کمال، و تحقق در درجات اکملیت، مستهلک در حق می شود. این استهلاک، ملازم با خفاء عبد در غیب وجود رب، و ظهور حق از عید است. در جمیع مراتب الهیه، حق از مشکاة وجود او ظاهر می شود. مراد مصنف از استشهدا به این شعر:

تسترت عن دهری بظل جناحه فعمینی نری دهری ولیس برانی

از این قرار است: «تسترت عن دهری» ای: بصورت جزئیة لیس وسعه الا ادراکها ولا يدرك عینی

كما اینکه هنگام غلبه احکام کثرت، حق باطن، و خلق ظاهر است. خلق در این مقام حاجب حق، و حق در پرده خلقی مستور است. تجلی حق در کثرت، همان اظهار حقایق و ممکنات است از غیب وجود بعالم خلق و اختفاء خویش در حجب خلقی «در عین ظهور گشت مخفی».

→ الکلی. در حالی که عین کلی یعنی من، قبول ادراک نمی نماید و خیال می کند که آن را ادراک کرده است. این طور نیست که آن را ادراک کرده باشد. عین من دهر، یعنی عالم وجود را ادراک می کند، ولی من را کسی ادراک نمی کند. چون شأن نور کلی، ادراک همه اشیاء است ولی خودش ادراک نمی شود. «ان النور لا يدرك و يدرك به والظلمة عكسه والضياء الحاصل من اختلاطهما يدرك ويدرك به».

فلو تسئل الايام ما اسمی مادرت و این مکانی مادرین مکانی

چون کسی که بحسب عین وجود و حقیقت ذات، محتجب در غیب وجود است، نه اسم دارد و نه رسم و نه مکان و نه محکوم بحکم زمان و مکان است.

فوله: وقد يكون بتبدیل الصفات البشرية بالصفات الالهية... الخ، عبد در صورتی که فانی در حق شود، حق تعالی سمع و بصر وید اومی گردد. «لا يزال يقترب عبدی إلي بالنوافل حتى كنت سمعه... الخ».

در این مقام، از برای عبد سمع و بصر ورجل نیست. این حالت، عبارتست از قرب نوافل که اختصاص بسالک مجذوب دارد. عبد در صورت فنای در حق و بقای باو، یعنی باقی ببقای حق سمع و بصر حق می شود و حق بواسطه اومی شنود و می بیند. این مقام بعد از رجوع به مملکت مشیت حق، از برای ولی و صاحب ولایت کلیه حاصل می شود. این مرتبه، عبارتست از قرب فرائض مختص مکاشف. شیخ سعدالدین فرغانی شارح محقق تائیه این فاض گفته است: «مهما علم أو شاهد شيء من الذات عند تجليه الظاهر أو الباطن أو الجمعی في السير المحیی وقرب النوافل وتقدم السلوك علی الجذبة وسبق الفناء علی البقاء حيث يظهر لدى الفتح ان الحق المتجلی آلة لادراك العبد المتجلی: «فبی یسمع و بی یصر...» و فی السر المحجوبی وقرب الفرائض وتأخر السلوك عن الجذبة، وتقدم البقاء الاصلی علی الفناء، حيث یتبین ان العبد المتجلی له آلة لادراك الحق المتجلی، من باب ان الله قال علی لسان عبده: «سمع الله لمن حمده». وعند انتهاء السیرین والجمع بین الحکمین ابتداءً و انتهاءً، حيث يظهر الحالتان علی التعاقب اوصاً من باب: «وما ریت اذ ریت الاية». فلی کل حال، یکون ذلك الادراك والشهود والتجلی من حيث تعینه ومشیته وعلمه الاقدس بذاته؛ من حيث واحديتها لامن حيث اطلاقها واحديتها...».

در این دو مقامی که شارح فرغانی «قدس الله روحه»، بیان نمود؛ حکم کثرت باقی و فناء فنای تام نیست. فنای تام، فنای عن الفنائین است. تجلی که موجب فناء جمیع تعینات و عدم بقاء اشاره و ←

گاهی فناء بزوال تعینات خلقیه است، و نه بارتفاع وجود مقید باختفاء حقایق در احدیت حق تعالی است. بلکه بتبدیل صفات بشری بصفات الهی است. حقیقت عباد در این مقام، زائل نمی شود؛ بلکه در نتیجه تجلیات حق و تصفیة عباد باطن خویش را و تخلق او به اخلاق حق، دائماً صفتی از صفات بشری عباد زائل، و صفتی از صفات الهیه جای آن را می گیرد. حق بعد از زوال صفات خلقی و بشری از عباد، سمع و بصر عباد خود می گردد، و عباد از اثر ادامه به نوافل، تصرف در وجود می نمایند.

جمع اقسام فنائی که ذکر شد در این نشأه، از برای کمال و افراد^۱، که قیامت آنها در همین دنیا قائم شده است حاصل گردیده است. بواسطه فناء در حق، بحسب صورت حیات دنیوی، بصورت بشرند؛ ولی در باطن وجود خویش، قیامت را مشاهده می کنند و با حواس برزخی خود اهل نار را معذب و اهل بهشت را منتعم می بینند؛ بلکه آنها نفس قیامتند و قیامت بوجود آنها تحقق پیدا کرده است و وجود سعی آنها محل حشر حقایق است.

زاده ثانیست احمد در جهان صد قیامت خود از او گشته عیان
رو قیامت شوقیامت را ببین دیدن هر چیز را شرط است این

→ اسم است، تجلی از حیث اطلاق واحدیت است، که باعث زوال تعینات و عدم بقاء اشاره و اسم و رسم است، مگر کسانی که بمقام صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلویز و بمقام اودائی رسیده اند، که از آن تعبیر بمقام «لی مع الله» نموده اند.
تجلی بحسب اطلاق واحدیت ذاتی که موجب محو و زوال تملقات و تعینات است، از برای کمال در بعضی از حالات ملوک و از برای حقیقت خاتمه و اقطاب محمدین در جمیع موارد و از برای مردم و خلایق در قیامت کبری حاصل می شود.
و من تأمل فی ما ذکرناه و تدبیر فی مفزاه، فقد حصل الفرق عنده بین الاقسام الفناء، التي ذكرها المصنف العلامة قدس الله سره.

۱. افراد، باصطلاح عرفا، اشخاصی را گویند که اتصال بحق برای آنها حاصل می شود، ولی محکوم به حکم قطب نیستند. این قسم از اهل مکاشفه، مظهر ملائکه مهیمة می باشند، که در عرض عقل اول موجودند، و از شدت هیمان و فناء در حق، از عالم و آدم خبری ندارند، و عقل اول و قلم اعلی، واسطه در تطهیر آنها نیست. افراد هم در این عالم، حکم مهیمین را دارند.

ملا عبدالرزاق در تأویلات خود بقرآن مجید در سوره «عم» يتسائلون عن النبأ العظيم» گفته است: «النبأ العظيم هو القيامة الكبرى، ولذلك قيل في امير المؤمنين علي عليه السلام: «هو النبأ العظيم وفلك نوح»، اي الجمع و التفصيل باعتبار الحقيقة والشريعة لكونه «ع» جامعاً لهما^۱.

چون حقیقت ولایت او روح عالم، و جمیع مراتب وجودی، مظاهر آن روح اعظمند و حشر او «ع»، حشر همه عالم است، اطلاق «فلك نوح» بر آنحضرت مأخوذ از روایت نبوی است، که عامه و خاصه در کتب خود نقل کرده اند: «مثل اهل بیتی کسفینه نوح، فمن ركب فيها نجى».

علی علیه السلام، و حضرت رسول و ذریه او اهل بیت، داخل در آیه تطهیرند و آیه در شأن اهل بیت، نازل شده است. حضرت صدیقه کبریٰ بالاجماع داخل در

۱. جلد دوم تأویلات، ملا عبدالرزاق، چاپ بمبئی ۱۲۹۱ هـ ق، ص ۳۶۸. تفسیر سوره حمد، تألیف قونبری، چاپ حیدرآباد دکن، ص ۳۴۲.

بعضی از اهل عرفان که قائل بملائکه مهیبه اند و عقیده دارند که این ملائکه در عرض عقل اول واقع شده اند، و واسطه در تسطیر ارقام و کلمات وجودی نیستند، بلکه از شدت هیجان که ناشی از اسم حاکم بر آنها است، مستغرق و منغم در حقتند؛ بمذلول روایتی نمی دانند که خداوند عالم و آدمی خلق کرده است.

برخی از قائلان باین قول، معتقدند که بعضی از کمل در عالم دنیا حکم این قبیل از ملائکه را دارند و محکوم بحکم قطبی از اقطاب نیستند، بعضی حضرت شاه اولیاء را از افراد غیر محکوم بحکم اقطاب می دانند. اینها از تنگی قافیه این کلام را بلسان جاری نموده اند، چون خلفای ثلاثه یا لائل ابوبکر بن قحافه را قطب زمان می دانند. از طرفی بدیسی است که حضرت امیر باب مدینه علم پیشرو و غیر محکوم بحکم ابوبکر بوده است. بلکه مورد رجوع صحابه در معارف الهی بوده است، چون قطب قابل تعدد نیست. گفته اند: علی علیه السلام از اقطاب غیر محکوم بحکم قطب و از افراد، بشمار می رود.

قائل باین قول، اطلاع کافی از اخبار و آثار نداشته است ابوبکر نه قطب بوده است و نه مجلی در حقایق ممکنات، علی علیه السلام هم از افراد نیست، بلکه باب مدینه علم رسول و قطب زمان و محکوم بحکم قطب علی الاطلاق حضرت رسول «ص» بوده است و بعد از حضرت رسول هم قطب عالم وجود و اعلم خلایق بعد از رسول الله است شواهد و ادله زیادی در کتب عامه وجود دارد که دلیل بر جهل خلفای ثلاثه به احکام ظاهری مدونه در قرآن است فضلاً از معارف و حقایق مربوط بتوحید و معارف الهی بدون شک بمقتضای حدیث ثقلین پیغمبر است را در فهم معارف ارجاع بعلی علیه السلام داده است.

آیه تطهیر است و مثل سائر ائمهٔ دارای ولایت کلیه مطلقه است.

بی مناسبت نیست دو چیز را در این شرح بنحواختصار بیان کنیم:
 یکی: معنی میراث و وارث که از آن بمناسبت قیامت و طی بساط ماده و زمان و مکان در قرآن و اخبار ذکر شده است.
 و دیگر معنی نفع صور و مناسبت آن یا قیامت است. یکی از اسماء حق اسم وارث است که از جهت حکم آخر اسماء حق بشمار می رود: «انا نحن نرث الارض و من علیها و الینا یرجعون».

وسأ مثل لك في سِرِّ الميراث مثلاً إن امنت النظر فيه، اشرفت على علم كبير عزيز جداً وذلك: ان اشعة الشمس و كل صورة تيرة لا تنبسط إلا اذا قابلها جسم كثيف. وفي التحقيق الاوضح، لولم يكن ثمة جسم كثيف، لم يظهر للشمس نور ينسبط، فالشعاع تعين بين الشمس وبين الصورة الكثيفة، فكلما كثرت ظهر انتشار الشعاع وانبسط، وكلما قلت تقلص ذلك الشعاع في الامر الذي انتشر منه فتقلصه بالوصف المتحصل له من كل ما انبسط عليه، هو عودة الورث فورث نوره المنبسط عنه أولاً متزايد الحسن مما استفاده من كل ما اقترن به فانطبع فيه. كما مر في ماء الورد وذهب مالم يكن ثابتاً لذاته ولا مراداً لعينه، بل كان ثباته بالنور المنبسط عليه والامر الساري فيه الثابت آخراً: «كل شيء هالك إلا وجهه. له الحكم واليه ترجعون».

صدرالدين قونوی در تفسیر فاتحه، از برای توضیح میراث سماوات و ارض و کیفیت استناد حقایق در مقام بیان مثال گفته است:
 پس آنچه که از حقایق صافی و غیر کدر است، و از میده غیب افاضه شده است، و تعینات امکانی در خارج عارض آن شده اند بحق رجوع می نماید و وارث آن حق است. آنچه که از صقع حق است، اختصاص بحق دارد. وجود مطلقاً از صقع ربوبی است، و تعینات مضاف بممکنات است. و ممکن وارث تعین است، نه اصل وجود. هر موجودی که منشأ انبعاث تعینات و کمالات و یا نقصانات است، وارث تعینات اعمال و افعال و ملکات حاصل از افعال و یا وارث

حقایق و کمالات منبعث از وجود خود می باشد، چون در مقام رجوع فرع باصل هر تعیننی بمبده تعین خود بر می گردد. جمیع کمالات و حقایق و آنچه که کمال محسوب می شود از هر نوعی از انواع، بحقیقت محمدیه و اهل بیت او بر می گردد. منشأ تعینات امکانی نیز حق است. و از تجلیات فعل حق ظاهر شده است. منشأ ظهور اسماء و تعینات اسمائی، اعیان ثابت است. اسماء، علماً و وجوداً باعیان، متمعین شده اند و تعین کمالی ذاتی حق با اسماء است، و کمالات اسماء، منشأ ظهور کمالات ذاتی است. اگر اعیان نباشد، کمال اسمائی ظاهر نمی شود. کما اینکه حق تعالی منشأ کمالات وجودی اعیان است. پس جمیع این مراتب، که مقام کمال ذاتی و کمال اسمائی و تعینات اعیان باشد، وارث می باشند. خلفاء حق و اقطاب وجود باندازه حظ و بهره خود از وجود از شئون الهی، ارث می برند. مؤمنین در آخرت، وارث اعمال خود می باشند. و بهشت صورت اعمال آنها است: «الذین یرثون الفردوس هم فیها خالدون». ان البحریرث الانهار، والارض ترث ما انفصل عنها. مرکبات از مادیات وارث نتایج حاصله از مزج و ترکیب، و علویات وارث قوی المنبثه منها فی القوابل، و حق اول خیرالوارثین است؛ و کمالات اسمائی از آنجائیکه مظهر کمالات ذاتی اند، موروث حق تعالی که مبده جمیع انبعاثات است، می باشند «والله من وراثهم محیط».

آنچه کمال از برای وجود مطلق است، چون ناشی از حق است بحق بر می گردد. پس حق خیرالوارثین است. نظر بآنکه حقیقت محمدیه و اهل بیت او، واسطه در اظهار کمالات وجودی حقند، صورت تمامیه عالم ایجاد و وجودند. آنچه از کمال و خوبی و زیبایی در عالم فرض شود، منبعث از وجود کلی و سعی و ناشی از اصل ولایت آنها است. بعد از حق، خیرالوارثین اهل بیت عصمت و طهارتند. بهمین جهت، در شأن آنها در زیارت جامعه وارد است: «ان ذُکر الخیر کنتم اوله و آخره و اصله و فرعه». و نیز وارد شده است: «بکم بدأ الله و بکم یختم».

مطلب دیگری که باید در شرح این فصل گفته شود، مسئله «نفخ صور» و علت اصلی زوال تعینات خلایق بتجلی ذاتی حق واحد احد قهار صمد، عز شأنه و جلالت

عظمته است. قال تعالی: «و نفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الارض»^۱.

حضرت رسول در جواب سؤال سائل از «صور» فرموده است: «قرن من نورالتقمه اسرافیل». صور، در روایات متصف بسعه و ضیق شده است. در اینکه سعه و ضیق وصف بالا و یا پائین صور است. اختلاف بین مفسرین است. قراء، این کلمه «صور» را بسکون واو «صُور» خوانده و برخی آن را بفتح و او قرائت کرده‌اند. این قرائت، منقول از حسن بصری است بنا بفتح واو «صُور» جمع صورت می‌شود.

امام فخر رازی در تفسیر کبیر، سه قول در معنی صور نقل کرده است: اول: آنکه صور، الت جسمانی باشد، که از آن تعبیر به بوق و شیپور نموده‌اند که در آن می‌دمند، و صدای عظیمی از آن ظاهر می‌شود. ظاهراً ذکر این معنی در آیه شریفه از باب تشبیه است. حضرت رسول آن را «قرن من نور» تفسیر کرده است. نور، دارای صوت محسوس جسمانی نیست. دوم: آنکه دیدن در صور کنایه از بعث و نشر است. باین مناسبت که در قدیم، عساکر را با صدای شیپور جمع می‌کردند سوم: بمناسبت آنکه صور، جمع صورت است. معنی آیه شریفه: «اذا نفخ في الصور» ارواحها باشد. فخر رازی در تفسیر آیه در سه قول، معنی اول را ترجیح داده است. علی الظاهر این قول از اغلاط است، و با تفسیر حضرت رسول سازش ندارد، و با قیام قیامت و بعث ارواح در عالم آخرت که عالم دثور و زوال تعینات

۱. بر طبق قواعد عقلی، عقول و ارواح مقدمه باعتبار ترفع از عالم اجسام، و عدم استعدادات مادی. و تعمیری از احکام حرکات و خروج از دار متحرکات از ازل محسوس یا حقتند. ابتدای وجود و انتهای حقیقت آنها یکی است. بنابراین، حق را همیشه متجلی باسم قهار و اسم احد و واحد شهود می‌کنند. بنابراین قواعد ذوقی و مبانی کشفی، مخلوقی که متوقف است از حیث وجود بر امری که دائمی الوجود بدوام حق است، نظیر ارواح عالیه و نفوس کلیه، بلکه هر موجودی که بین آن و حق، امر حادثه مثل حرکات و متحرکات واسطه نمی‌باشد و همچنین انسان کاملی که در این عالم قیامتش بر پا شده است، بنفخ صور متلاشی الوجود نمی‌شود، و ترفع از صعق حاصل از صور دارد. هر موجود مستمر دائمی ترفع از مقام نفخ اسرائیلی دارد. فان النفخ لا یؤثر فی من علا من الصور بل فمن نزل عن درجته.

اجسام است، مناسب نیست. نَفخ از جانب حق که محطی صور و ارواح است، بمعنی افاضه و ایجاد و انشاء روح و حیات است؛ و در این مقام، بمناسبت آخرت و بعث من فی القبور بمعنی انشاء حیات در نشأه آخرت است. نفخه اولی سبب موت اجساد و حیات ارواح، و نفخه ثانی موجب قیام ارواح بذات حی قیوم می باشد.

جمیع مواد کونیه و صور قائم بآن مواد، قابل استتاره بارواحدند. نظیر ذغال که مستعد از برای اشتغال است و استعداد آتش گرفتن در ذات ذغال موجود و مکنون است. صور برزخی کامن در باطن وجود صور مادی است. در نفخه اولی، صور طبیعی و مادی زوال می پذیرد، و صور برزخی بواسطه وجود ارواح، مستعد از برای اناره می گردد. در موقع نَفخ دوم اسرافیل، که موجد و منشی ارواح است، صورتهای برزخی بسبب وجود ارواح قبول استتاره نموده و از مقام کمون بمقام بروز و ظهور در می آیند. «فاذا هم قیام ینظرون». صور برزخی باعتبار ظهور ساعت و قیامت در قیامت کبری، قیام می نمایند، در حالتی که ناطقند بحقایقی که در دنیا مکنون در باطن وجود آنها بوده است. فمن ناطق بالحمد لله، چون موت و قیام ساعت و رستاخیز، موجب رسیدن آنها بمراتب نعم اخروی است. برخی از مردم که بواسطه اعمال زشت و انغمار در شهوات، منحط از درجات اهل نعيم اخروی هستند؛ گویا باین آیه هستند: «یاو یلنا من بعثنا من مردنا هذا ما وعدنا الرحمن وصدق المرسلون». بعضی از اهل حشر باین سخن ناطقند: «الحمد لله الذی احیاننا بعد ما اماتنا و الیه النشور». اهل حشر، هر دستیی مطابق با ملکات و ادراکات و صور حاصل از نتایج اعمال و افعال خود گویا هستند. جمیع موجوداتی که در قیامت محشور می شوند، ناطقند، و احیاء؛ بلکه سرپای وجود آنها ناطق و گویا است. چون نشأه آخرت و عالم قیامت نشأه ادراکی و علمی است. «اذا ما جاؤها شهد علیهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا یعملون و قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا، قالوا انطقنا الله الذی انطق کل شیء و هو خلقکم اول مرة و الیه ترجعون».

در مقام ظهور نور حقیقت، نورالانوار و انکشاف وجه حق جلّ جلاله بارتفاع حجب و استار ظلمانی و نورانی، و غلبه سلطان احدیت وجود، و اضمحلال کثرات امکانی، و اشتداد جهات فاعلی و زوال حیثیات قابلی، و خروج مواد امکانی از مقام قوه و استعداد بفعلیات، و انتهای حرکات و متحرکات، و ظهور بروز حقایق بسوی حق «و برزوا لیله الواحد القهار»^۱، هر فرعی باصل، و هر ناقصی بکمال خود رجوع می نماید، و منتهای جمیع حقایق، حق تعالی است. «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ». و قال: «لِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». و فی التنزیل: «فلا یملك احد شیئاً الا باذن الله». و فیهِ: «لمن الملك الیوم لله الواحد القهار».

در مقام اتصال هر فرعی باصل، و هر مستفیضی بمفیض خود، انوار کواکب زایل می شود: «اذا النجوم انطلمست». اجرام کویکها و ستارگان، اوضاع و مقادیر خود را از دست می دهند: «واذا الكواكب انثرت». شمس نور خود را از دست می دهد: «واذا الشمس کورت». بعلت انخساف، نور قمر محومی شود. بعد و میانینتی بین اجسام منیره و مستنیره از جهت وضع و مکان باقی نمی ماند: «و جمع الشمس والقمر». نفوس و ارواح، متحد می شوند و میانیت بین اشباح و ارواح نمی ماند. بهمین جهت، ابدان اهل جنت بصورت نفوس آنها در می آید.

۱. عارف کامل مکمل، قدوه ارباب کشف و یقین، ملا عبدالرزاق کاشی «قدم»، در تأویلات خود بر قرآن کریم در تفسیر: «و بروز الله الواحد القهار»، چاپ بمبئی، ۱۲۹۱ق، جلد اول ص ۳۴۵. تفسیر معروف به تفسیر محیی الدین گوید: «للخلاق ثلاث برزات: برزة عند القیامة الصغری بموت الجسد، و بروز کل احد من حجاب جسده الی عرصة الحساب والجزاء؛ و برزة عند القیامة الصغری بموت الجسد، و بروز کل احد من حجاب جسده الی عرصة الحساب والجزاء؛ و برزة عند القیامة الوسطی بالموت الإرادی عن حجاب صفات النفس، و البروز الی عرصة القلب بالرجوع الی الفطرة، و برزة عند القیامة الکبری بالنفاه المحض عن حجاب الاتیة الی فضاء الوحدة الحقیقیة وهذا هو البروز المشار الیه بقوله: «و بروز الله الواحد القهار». و من كان من اهل هذه القیامة، یراهم بارزین، لایخفی علی الله منهم شیء. اما ظهور هذه القیامة للکل و بروز الجميع لله و حدوث التناول بین الضعفاء والمستکبرین، فهو بوجود المهدی «ع»، القائم بالحق، الفارق بین اهل الجنة والنار عند قضاء الامر الالهی بنجاة السعداء و هلاك الاشقیاء»

سماوات و ارض بصورت اصلی خود رجوع می نمایند. جميع عناصر بيك عنصر بر می گردد: «لا يرون فيها شمساً ولا زهريراً». کوهها حالت استواری خود را از دست می دهند و بحالت قبل از این صورت در می آیند: «يسئلونك عن الجبال فقل ربي ينسفها نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً». حجب بين خلأئق برداشته می شود، سرائر ظاهر و بواطن مکشوف می گردند: «وقفوههم انهم مسئولون». مردمی که از محابس اشباح و ارواح خلاص شده اند بحق متوجه می گردند: «فاذا هم من الاجداث الي ربهم ينسلون».

دليل بر لزوم وقوع قيامت كبرى^۱، آنستکه اعيان عالم ملك بطور دائمی متبدل

۱. بحسب روایات متعدده از عامه و خاصه، بين ظهور مهدی «ارواحنا له الفداء» و بين آخرت و قيامت تناسب تامه است. بهمين لحاظ شيخ مكاشف و عارف محقق، ملا عبدالرزاق در تأویلات، «جلد اول چاپ بمبئی ص ۳۵۳» در تفسیر آیه: اِنِّی امرالله فلا تستجلوه» گفته است: «لنا كان رسول الله (ص) من اهل القيامة الكبرى يشاهدها ويشاهد احوالها في عين الجمع، كما قال: بعثت انا والساعة كهاتين» اخبر عن شهوده بقوله: «انني امرالله» ولما كان ظهورها على التفصيل، بحيث تظهر لكل احد لا يكون الا بوجوه المهدى «ع» قال: فلا تستجلوه». همانطوری که وقت قیام قیامت کبری مجهول است، لذا حضرت رسول در جواب سائل از وقت قیامت کبری فرموده است: «كذب الوقاتون». در جواب سائل از ظهور مهدی موعود نیز فرموده است: «كذب الوقاتون». رجوع شود به تفسیر محیی الدین، «تأویلات ملا عبدالرزاق کاشی، جلد اول، ص ۳۹۵»، تأویلات ملا عبدالرزاق را باسم تفسیر محیی الدین در سال ۱۲۹۱ هـ ق در بمبئی چاپ کرده اند. کسی که مانوس با کلمات اهل تصوف باشد، کلمات محیی الدین را از سایر کلمات سهولت تمیز می دهند. بعد از مراجعه بسبک تحریر ملا عبدالرزاق و تشابه تام کلمات موجود در این تفسیر با سایر کلمات کاشانی، برای اهل فن شبهه ای باقی نمی ماند. بطور قطع، اسلوب و سبک تحریر این تفسیر، شباهت با نوشته های محیی الدین ندارد. دلیل کافی بر این گفته آنستکه مؤلف در صفحه ۱۱۶ جلد اول گوید: «وقد سمعت شيخنا المولى نورالدين عبدالصمد «قدس الله روحه العزيز» في شهود الوحدة و مقام الفناء، يروى عن ابيه انه كان بعض الفقهاء في خدمة الشيخ الكبير شهاب الدين السهروردي في شهود الوحدة و مقام الفناء ذاذوق عظيم، فاذا هوبعض الايام يبكي ويتأسف، فسأله الشيخ عن حاله فقال: اني حجبت عن الوحدة بالكثرة ورددت فلا اجد حالي؛ فنتبه الشيخ على انه في بداية مقام البقاء، وان حاله ارفع واعلى من الحال الاولى». خیلی تعجب است از مصحح این تفسیر، که از این معنی غفلت کرده است، با آنکه ناشر، مصحح را از اجلة عرفا معرفی کرده است. نورالدين عبدالصمد، استاد ملا عبدالرزاق و شيخ او در طريقت است، و بين او و محيي الدين چندین سال فاصله است،

الوجود و هویات و تشخصات آن سیال الحقیقه و حقایق آن دائماً در خلق جدید است. «بل هم في لبس من خلق جديد». و «ترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمطر مرالسحاب». غایت وجودی این حرکات و متغایر جمع اشیاء، و منشأ آرامشِ جمیع تبدلات و متغیرات حق تعالی است: «الا إلى الله تصیر الامور». باطن حقیقی حق تعالی است: «فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء و اليه ترجعون».

هیچ هویتی در عالم ماده سکون ندارد، و هر متحرکی دارای غایتی است که بعد از رسیدن بآن غایت، آرامش پیدا می نماید. هر موجودی بحق رجوع می کند، ولی بین طرق رجوع فرق است، رجوع، گاهی بموت و فناء، و گاهی به استحاله و انقلاب یا صعق مختص بارواح، تحقق می یابد. حقیقتِ نفسِ ناطقه انسانی، که مرآت عالم وجود است، محل حشر قوای ظاهری و باطنی خود می باشد. تأمل در حقیقت نفس و کیفیت رجوع قوای روح بباطن روح و قیام قیامت نفس بموت و رجوع قوای نفس بباطن غیب خود به تبع حشر روح و قیامت صغری که: «من مات فقد قامت قیامته»، بهترین سبب از برای شناسائی مظاهر وجود بباطن حقیقت هستی و انقهار حقایق در مقام ظهور حق بتجلی اسم قهار می باشد. انسان بعد از موت، جمیع مظاهر وجودی خویش را با صحائف اعمال خود بشهود حضوری می بیند. و حاصل متفرقات اعمال و افعال و فذلکه حساب حسنات و سیئات و بالجمله هر دقیق و جلیل اعمال خود را که «لایقادر صغیره ولا کبیره الا احصاها» ملاحظه می نماید، و آنچه که منشأ وجود آن نفس انسان است، بدون کم و زیاد خواهد دید. و در یک لحظه حاصل اعمال و میزان حسنات و سیئات وجود او در مقام ظهور حق با اسم اسرع الحاسبین مکشوف می گردد. «و نضع الموازين القسط لیوم القیامة، فلا تظلم نفس شیئاً و ان كان مثقال حبه من خردل اتینا بها و کفی

→ نورالدین عبدالصمد سنه ۶۹۹ فوت کرده است، و شیخ شهاب الدین سهروردی سنه ۶۳۲ چهره بنقاب خاک کشیده است. محیی الدین سنه ۵۶۰ در مورسیه اندلس متولد و در سنه ۶۳۶ جان بحق تسلیم نموده است. مؤلف این تفسیر بعد از فوت نورالدین عبدالصمد نظری این تفسیر را نوشته است. ملا عبدالرزاق بنا بنوشته مجمل فصیحی، سوم محرم الحرام ۷۳۶ هـ ق داعی حق را لیک گفته است.

بنا حاسبين. والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون». هذه خلاصة الكلام في هذا المقام، والتفصيل خارج عن طور هذا الشرح، ومن اراد البسط في المقام فعليه بالمراجعة الى الاسفار الاربعه، مباحث النفس وفتوحات الشيخ الاكبر «قدهما».

•••

تنبيه

لا يتوهمن ان ذلك الفناء، هو الفناء العلمي الحاصل للعارفين، الذين ليسوا من ارباب الشهود الحالي، مع بقائهم عيناً وصفة؛ فان بين من يتصور المحبة وبين من هي حاله، فرقاناً عظيماً، كما قال الشاعر:

لا يعرف الحب الا من يكابده ولا الصبابة الا من يعانيتها

والحق، ان الاعراب لغير ذائقه ستر، والاظهار لغير واجده اخفاء، والعلم بكيفيته على ما هو عليه مختص بالله، لا يمكن ان يطلع عليه إلا من شاء الله من عباده الكمل، وحصل له هذا المشهد الشريف والتجلي الذاتي المقني للاعيان بالاصالة، كما قال تعالى: «فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخز موسى ضعفاً».

واذا علمت ما مرّ علمت معنى الاتحاد الذي اشتهر بين هذه الطائفة، وعلمت اتحاد كل اسم من الاسماء مع مظهره وصورته او اسم مع اسم آخر ومظهر مع مظهر آخر، وشهودك اتحاد قطرات المطار بعد تعددها، واتحاد الانوار مع تكررها، كالنور الحاصل من الشمس والكواكب على وجه الارض او من السرج المتعددة في بيت واحد، وتبدل صور عالم الكون والفساد على هولي واحد، دليل واضح على حقيقة ما قلنا. هذا مع ان الجسم كيف، فما ظنك بالخبير اللطيف الظاهر في كل من المراتب الحقيق والشريف. والحلول والاتحاد بين الشئين المتقاربن من كل الوجوه شرك عند اهل الله، لفناء الاغيار عندهم بنور الواحد الفقاه.

يكنى از مسائل مهم وشريفي كه فلاسفه باعتبار عقل نظري بحقيقت آن نرسيده اند، بلكه مناقشه و اشكالاتي هم بر آن نموده اند، فناء در توحيد است.

شیخ اشراق در حکمت الاشراق،^۱ و شیخ رئیس و اتباع آنها، خیال کرده‌اند، این فناء و اضمحلال فناء علمی است. کلام مصنف علامه در این تنبیه ناظر بکلمات حکما است، و حق هم در این مسئله و کثیری از امهات مباحث ربوبی با مصنف و سایر اهل توحید است. بهمین معنی در آیه شریفه: «خَرَّ مُوسَى صَمْعًا» و حدیث قدسی: «وَمَنْ قَتَلْتَهُ وَ اَنَا دَيْتُهُ»، و در کلام حضرت ختمی: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلِكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ»، اشارت رفته است. چون فناء علمی و موت ارادی از برای کسانی که اهل شهود حالی و عارفانی که صاحب فناء کونی هستند، حاصل است. بین کسی که عشق را تصور می‌کند و کسی که عاشق است، فرقان عظیمی است.^۲ فناء در توحید که ممتصوفه برآیند، یک نوع از انسلاخ وجودی است. این حال از برای کسانی ثابت است که در همین نشأه قیامت را شهود نمایند، و جبالِ هویت آنها مندگ و ذوات و صفات آنها متبدل و باخلاق حق متخلق شده باشند و حق سمع و بصر آنها گردد؛ و بواسطه فناء در حق و تخلق باخلاق الله، متصرف در وجود باشند، و بواسطه سعة وجودی، جانب حق و خلق را نگاه دارند. در یک مقام فناء در توحید و شهود این مقام بحسب وجدان، از برای کسانی که باین مقام نرسیده‌اند امکان ندارد. وجود سالک، تا محو در توحید نشود، حقیقت این مقام را درک نمی‌نماید. چون بقاء انیت وجود سالک، مانع از شهود چنین مقامی است. «وجودك ذنب لا يقاس به ذنب».

۱. رجوع شود بشرح حکمت الاشراق، چاپ ط، ۱۳۱۵ هـ ق، ص ۵۰.

۲. ملاحظه در حاشیه بر حکمت اشراق، گمان کرده است که این فناء از برای عقول مقدمه و ارواح مجرد و ملائکه مهیمه از ازل ثابت است: شاید بتوان گفت، که فناء تام در توحید و بقاء بآن اختصاص بانسان کامل داشته، چون در حدیث همانطوری که نقل شد: «لایسحنی فیہ ملک مقرب»، در مقام فناء انسان کامل محمدی، هیچ ملکی راه ندارد.

فرشته گرچه دارد قرب درگاه نگسجد در مقام لی مع الله

اینکه مصنف گفته است: «علمت اتحاد کل اسم من الاسماء مع مظهره و صورته، او اسم مع اسم آخر... الخ»، مرادش از اتحاد اسمی با اسم دیگر، اتحاد اسماء محیطه با اسماء محاطه است. نظیر اتحاد اسم اعظم با اسماء دیگر، وقد حقتناه بما لا مزید علیه.

بينى وبينك انى ينازعنى فارفع بلطفك انى من البين

منشأ حصول فناء ذاتى وفناء وجود مجازى سالک در وجود حقیقی حق، تجلی ذاتی حق است. این اتحاد، اتحاد دو موجود متحمل بالفعل با یکدیگر نمی باشد. چون اتحاد اثنین محال است. این اتحاد، فناء فرع در اصل است. حقیقت حق اصل و وجود منبسط ظهور این اصل و وجودات مقید فروع و شعب و ظهور این اصلند، و هر اصلی متحد با فرع خود می باشد. حقیقت حق متحد با اسماء الهیه و مبده ظهور اسماء و اسماء مظهر و فرع وجود حقند. و اعیان ثابتة صورت و مظهر اسماء و متحد با اسماء الهیه اند. حکم اتحاد در مظاهر خارجی اسماء، تیز جاری است و اتصالی بواسطه اسماء بین حق و خلق موجود است، که مقام شدت و تمامیت اتصال را اتحاد نام گذاشته اند؛ ولی اتحاد حقیقت و رقیقت و شیء و فیء و ظل و ذی ظل؛ نه اتحاد اثنین ملازم با اجتماع نقیضین.

فلاسفه اسلام بواسطه نرسیدن بمعنی کامل این اتحاد، اتحاد نفس را با عقل فعال انکار کرده اند. اتحاد عاقل و معقول را هم که با این اتحاد از حیث حکم واحد است، نیز منکر شده اند.

تأمل و تعقل انسان در وجود خود و نحوه اتحاد نفس و قوای غیبی و ظاهری آن، و کیفیت ادراکات نفس بنسبت قوای خود، مثل ادراک قوه خیال مدرکات حواس ظاهره را و تقوم حواس و مدرکات آن بقوه خیال و تقوم قوه خیال و مدرکات آن، نسبت بصریح وجود نفس ناطقه و مقام درک کلیات و نحوه اضمحلال قوای باطنی و ظاهری، از عاقله و واهمه و متخيله و حس مشترک، و ادراکات ظاهری نسبت بمقام سر؛ نفس بهترین طریق از برای رسیدن به معنای اتحاد نفوس کلیه و عقول طولیه و عرضیه و مراتب برزخیه و حقایق موجود در عالم شهادت با اصل وجود حقیقی صرف است در موطن کثرت در وحدت و موطن وحدت در کثرت. و همچنین تعقل بدایت وجود انسان و ترقیات و استکمالات او در اکوان جوهریه^۱ و

۱. وایه اشار مولانا الرومی بقوله:

از جمادی مردم و نامی شدم و از نسا مردم ز حیوان سرزدم

نحوه انعقاد وجود او از مقام جمادی الی آخر است کمالاته و مقام انتهائه الی مرتبه العقل الکلّی و صیورته عقلاً بالفعل و خلاقته للصور التفصیلیه و نیله الی مقام العقل الاجمالی؛ بهترین وسیله از برای تعقل مقام فناء در وجود قهار حق است. انتقال ماده جوهری و تحولات آن بصورت‌های مختلف از جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی، و اشتداد وجودات خاصه که ملازم با فناء و دثور زوال و خلع و لبس است؛ بهترین شاهد بر امکان تبدل صفات بشری بصفات حقی است. اتحاد عبد با حق، و فناء وجه خلقی در وجه حقی، صرف التفات ادراکی و استغراق علمی نیست. «کما ذهب الیه الشیخ الاشرافی و من یحذو حذوه». این اتحاد، نظیر انعدام تعین قطرات در مقام اتصال بدریا می باشد، و مثل اختفاء انوار کواکب در مقام تجلی و ظهور و اشراق شمس هم نمی باشد، کما اینکه برخی از متصوفه از جمله مصنف، گمان کرده اند. این اتحاد، بمعنای حلول هم نیست، و از مصادیق اتحاد بین دو هویت مستقل هم نمی باشد، بلکه این اتحاد عبارتست از اضمحلال و فناء کثرات اعتباریه در وجود حقیقی، و اتحاد فروع و اشعات و ظلال است در مقام اصل وجود شمس حقیقی عالم وجود و ایجاد؛ و حقیقت حق کامل و مطلق، و حاکم حقیقی علی الاطلاق که در کمال عز خود مستغرق است. و حقایق امکانیه بدون رفض تعینات بآن مقام راهی ندارند.

جمع کثیری از حکمای اسلامی، بواسطه نرسیدن بمعنای واقعی این اتحاد و وحدت، اتحاد نفس با عقل فعال، و اتحاد نفس را با صور عقلی و فناء انسان کامل را در احدیت وجود نفی و برهان بر امتناع آن اقامه نموده اند. ما در رساله مستقل در وجود ذهنی، بطور مفصل و در رساله علم حق بنحو متوسط، و در کتاب شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، بطور اجمال این مطلب را بیان کرده ایم. ذکر

کی توان گفتن ز مردن کم شدم
تا برآرم چون ملائک بال و پر
آنچه اندر وهم ناید آن شوم
گویم «انا الیه راجعون»
سوی وحدت آید از تفریق دهر

→
مردم از حیوانی و آدم شدم
بار دیگر من بمسیرم از بشر
بار دیگر از ملک پران شوم
پس عدم گردد عدم چون ارغنون
راجع آن باشد که باز آید بشهر

آن در این شرح، موجب تطویل کلام است. و الی ما ذکرنا اشار المنصور «رضی الله عنه وارضاه»:

انا، انا انت، ام هذا الهین	حاشای، حاشای من اثبات اثین
هویتی لك في لائیتی ابدأ	كل على الكل، تلبیس بوجهین
فأین ذاتك عنی، حیث كنت أرى	فقد تبین ذاتی حیث لا اینی
و نور وجهك معقود بناصیتی	في ناظرالقلب او في ناظرالعین
بینی و بینك أنى یناز عنی	فارفع بلطفك، انی من البین

با مشاهده این ابیات، نیکلسون و برخی دیگر از مستشرقان، حلاج را مانند نصاری، حلولی می دانند، و بکلی از فهم دقیق عرفان بی بهره اند.

الفصل الثاني عشر

الفصل الثاني عشر

في النبوة والرسالة والولاية

قد مرّ، ان للحق تعالى ظاهراً وباطناً، والباطن يشتمل الوحدة الحقيقية التي للغيب المطلق والكثرة العلمية، حضرة الاعيان الثابتة، والظاهر لايزال مكتنفاً بالكثرة لاخلوّ له عنها من حيث انه صورة ما يشتمل عليه العلم؛ لأن ظهور الاسماء والصفات من حيث خصوصياتها الموجبة لتعددّها لايمكن إلا ان يكون لكل منها صورة مخصوصة. فيلزم التكثر.

ولما كان كل منها طالباً لظهوره وسلطنته واحكامه، حصل النزاع والتخاصم في الاعيان الخارجية باحتجاب كل منها عن الاسم الظاهر في غيره، فاحتاج الامر الالهى الى مظهر حكم عدل ليحكم بينها ويحفظ نظامها في الدنيا والآخرة، و يحكم بربّه الذي هورب الارباب بين الاسماء ايضاً بالعدالة، ويوصل كلا منها الى كماله ظاهراً وباطناً، وهو النبي الحقيقي والقطب الازلي الابدی اولاً وآخرأ و ظاهراً وباطناً، وهو الحقيقة المحمدية «صلى الله عليه وآله وسلم»، كما اشار اليه بقوله: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»، اي بين العلم والجسم.

حقيقت حق، داراي وحدت و صرافت ذاتيه اي است كه از آن تعبير بوحدت حقيقيه نموده اند. حقيقت حق باين اعتبار، در بطون محض است كه از آن تعبير بغيب مطلق نيز نموده اند. اين حقيقت، باعتبار ظهور در غير با حفظ مقام باطن و غيب ذات، و بدون عروض كشرت در ذات او، متصف بظهور مي شود. و كشرت

حقیقی بلحاظ ظهور در غیر و تجلی در خارج، محقق می شود. وحدت، لازمه مقام بطون، و کثرت ناشی از تجلی و ظهور است. مقام بطون، وجود حق و مقام ظهور آن، خلق است. با حفظ وحدت، اصل مقام بطون و غیب وجود حق، شامل حضرت ذات و مقام احدیت و مقام واحدیت و حضرت علمیه و عالم اعیان ثابته است. با اینکه مقام احدیت و واحدیت، خالی از کثرت نیست: «ویشمُّ منهما رائحة الکثرة». بنابراین، حق دارای مقام باطنی است که شامل وحدت حقیقیه ای که شأن اصل وجود و غیب مطلق است و مقام واحدیت و حضرت علمیه و مقام اسماء و صفات می شود، و دارای مقام ظهوری است که اول ظهور حق در ملابس اعیان بصورت عقل اول است. و هکذا متجلی در کسوت حقایق یکی بعد از دیگری است تا برسد بهیولای اولی و عالم شهادت مطلق. حق چون باسما و صفات متعدد متجلی در اعیان است، ناچار مقام خلق همیشه و بطور دائم ملازم با کثرات، بلکه عین کثرات است، که بواسطه تجلی وجود واحد، این کثرات و تعیناتِ خلقی، عارض بر وجود می گردد؛ «من و تو عارض ذات وجودیم».

بنابراین، ظاهر، از کثرت خالی نیست. وحدت حقیقی، شأن مقام غیب وجود است. حقایق اعیان ثابته مستقر در علم حق، بحسب باطن، طالب مظهریت اسماء حق، و اسماء الهیه، طالب مظهری هستند که در آن شون خود را ظاهر نمایند، و قامت خویش را در ملابس ماهیات و اعیان ثابته شهود نمایند. هر اسمی مقتضی مظهری خاص، و هر مظهری طالب اسمی مخصوص است. حقایق اسماء و صفات در حضرت علمی، دارای صورتی هستند که از آن تعبیر به عین ثابت می نمایند. از استدعای اعیان و اسماء و ظهور هر اسمی در مظهری مخصوص کثرات خارجی، ظاهر می شوند. پس منشأ کثرت مقام ظاهر وجود است. حق از ناحیه تجلیات اسمائی، علت کثرات خارجی است، و اسماء متعدد حق، منشأ ظهور تعین اعیان متعدده اند. تعدد اعیان، نیز ملازم با کثرت اسمائی و صفاتی است. بنابراین، منشأ حصول کثرت باصطلاح اهل عرفان، کثرت و تعدد اسماء و صفات حق است.

تعدد و تکثر اسماء حق و اعيان ثابته، باعتبار وجود خارجي علت احتجاب هر مظهري از مظهر ديگر است؛ چون هر اسمي مقتضي مظهر مخصوص است، و هر مظهري داراي اثری خاص است که از ظهور اسم مخصوص تعین پیدا نموده است. ناچار هر اسم ظاهري در مظهر مخصوص، محتجب از اسم ديگري است و ظهور هر عين ثابتي، ملازم با احتجاب، از عين ديگر است. اگر تعدد اسماء و اعيان در عالم نبود، کثرت حاصل نمی شد. منشأ وجود کثرت تجلی حق بصور اسماء و مظاهر اعيان است.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

هر اسمي طالب ظهور و سلطنت خود بنحو اطلاق است. ظهور هر اسمي بنحو اطلاق، مثل ظهور اسم رحيم و يا مذلّ بنحو اطلاق، موجب تخصم بين اسماء و مظاهر است، و حق تعالی حاکم باسم عدل است. ناچار بايد در عين وجود مظهري حاکم باسم عدل حاکم بر جميع اعيان باشد، که موجب رفع تخصم گردد. و هر مظهري را به کمالات لایقه خود برساند. حاکم باسم عدل که مظهر جميع اسماء و صفات حق است، حقيقت محمديه است که نظام دنيا و آخرت و ايسته بوجود اوست. و بعون رب الارباب بحسب ظاهر و باطن، حاکم بر عالم است. چنین حقيقتی باعتبار باطن ولايت رب جميع مظاهر است.

حقيقت محمديه صلوات الله عليه، قطب الاقطاب عالم وجود، و جميع مظاهر مربوط اين حقيقت ازلی و ابدی می باشند و شأن او اقامه عدل در جميع مراتب است. و جميع انبياء در شئون، تابع و از فروعات و اغصان و مظاهر اين اسم اعظم الهی اند، که آئینه تمام نماي حق و حاکمی از جميع اسماء و صفات است. اين استعداد در هيچ موجودی وجود ندارد. مگر در انسان کامل ختمی و اقطاب او از عترت عليهم السلام.

نظری کرد بیند بجهان قامت خویش خسيمه در مزرعه آب و گل آدم زد

ما در طی شرح خود بر فصول سابق این کتاب، بیان کردیم که نبوت مطلقه حقیقهٔ محمدیه، همان اظهار غیب مکنون وجود در مقام واحدیت است که بحسب استعدادات اعیان و حروف الهی مسطور در حضرت علمیه است و باعتبار تعلیم حقیقی و انباء ذاتی نبوت، مقام ظهور ولایت و خلافت است.

انباء و تعلیم در هر نشأه‌یی، مناسب با همان نشأه است. هر قومی دارای لسانی مخصوص بخود و نبی، متکلم بکلمات مناسب با آن نشأه است. «و ما ارسل رسول الا بلسان قومه». مرتبهٔ اولی خلافت، ظهور حقیقت محمدیه در صورت فیض اقدس و تجلی ارفع و اعلاّی الهی است. در واقع، مبدء جمیع نبوات و ولایات همین مقام است. ظهور در حقایق اعیان ثابتۀ در مقام علم حق و حضرت واحدیت، همان تجلی حق است بصورت خلافت کلیهٔ محمدیه، و انباء ازلی و تعلیم حقیقی بعد از مقام بطون ذات، معنای کلی انباء که نتیجهٔ ظهور حقیقت محمدیه است؛ در جمیع مراتب ثابت است. تعلیم اسماء بآدم ابوالبشر «ع»، یکی از مصادیق انباء است. ما این مطلب را مشروحاً بیان کردیم. و سند کلام علی نحو آخر، انشاء الله تعالی.

انباء در عالم اسماء و صفات، اظهار حقایق موجود در غیب ذات است بر اعیان ثابتۀ و مرائی امکانیه در حضرت علمیه بتوسط فیض اقدس. آنچه از فیض و وجود نصیب عوالم می شود، انعکاس تجلی و ظهور و جلوهٔ حقیقت محمدیه است، چه در عالم علم و واحدیت، و چه در مراتب خلقی از عقل اول تا موجودات عالم شهادت. بنظر تحقیق، انباء و تعلیم انبیاء خلائق را در عالم ملک، ثمرهٔ انباء حقیقی حضرت خاتمه است، که یکی از ثمرات آن حقایق صادر از انبیاء و اولیاء است.

اینکه مصنف علامه گفت: «فاحتاج الامر الالهی الی مظهر حکم عدل یحکم بینها» و اینکه قبل از این مطلب گفت: «حصل النزاع والتخاصم فی الاعیان الخارجیة...». مناسب تر این بود که باین نحو مطلب را تقریر می کرد و وجود نبی را در جمیع مراتب نظام وجود لازم می دانست، تا دائرهٔ ولایت کلیهٔ آن حضرت را محدود بعالم خلق نمی نمود، و انباء را منحصر بانباء از غیب در عالم

شهادت نمی کرد، چه آنکه مقام ولایت حضرت ختمی باعتبار اتصال بمقام غیب وجود، غیب محض است. اما علت آنکه نبی ختمی، مبده تحقق عدل و منشأ رفع تخاصم و نزاع در عالم اسماء و حقایق خارجی است، از این قرار است:

هر یک از اسماء الهیه در حضرت واحدیت، مقتضی و منشأ اظهار کمال ذاتی خود می باشد. این اقتضاء ذاتی و اظهار کمال، مستکن در باطن هر اسمی مطلق است، و از احتجاب اقتضائات سایر اسماء امتناع ندارد. اسم جمال، منشأ ظهور جمال مطلق است. و اسم جلال مختفی در باطن این اسم است. و اسماء جلالیه، مقتضی بطون جمال الهی است تحت قهر کبریائی خود بنحو اطلاق. حکمت الهیه، مقتضی عدل بین اسماء است. اسم جامع بین اسماء که علت اعتدال واقعی است، اسم اعظم می باشد. عدل الهی مقتضی حاکمیت اسم اعظم بر جمیع اسماء الهیه است. تجلی اسم اعظم بر اسماء باعتبار اتحاد این اسم با حقیقت محمدیه، قاطع اختصاص اسماء با یکدیگر است. این است معنی اختصاص در ملأ اعلیٰ شأن نبی در جمیع مراتب و نشآت، اقامه عدل و حفظ حدود است. نتیجه این حکومت، عدم وقوع تخاصم بین مظاهر خارجی است.^۱ رفع تخاصم در حقایق خارجی، معلول^۲ عدم تخاصم در ملأ اعلیٰ و عالم اسماء است.

۱. عارف کامل عزالدین محمود، در شرح تائیه ابن فارض گفته است: «النبوة بمعنى الاتباء، والنبی هو المنبئی عن ذات الله وصفاته وسمائه واحكامه ومراداته، والاتباء الحقیقی الذاتی الاولی لیس الا للروح الاعظم الذی بعثه الله الی النفس الكلية اولاً ثم الی النفوس الجزیة ثانياً، لینیهم بلسانه العقلی عن الذات الاحدیة والصفات الازلیة والاسماء الالهیة والاحكام القدیمة والمرادات الحتیة...» این معنی نسبت بیضی از نشآت تمام است، ولی اصل خلافت و انباء دارای مرتبه ای فوق این مقام است، کما حقنانه لك. اسم اعظم الهی و حقیقت محمدیه «ص» در مقام اول، مبعوث بر جمیع اسماء و اعیان ثابت و در مقام ثانی مقدم بر مرتبه ای است که این عارف محقق بیان کرده است. و ان كان فی باطن كلامه: «لینیهم بلسان العقلی» مطلب عال ذکرناه فی مطاوی هذا الشرح غیر مرة.

۲. ما در شرح قسمتی از مقامات نبوت و ولایت از رساله مصباح الهدایه، تصنیف یکی از اکابر علمای امامیه در این عصر استفاده کرده ایم. از ذکر نام شریف آن دانشمند ادام الله ظله الظلیل علی رؤسنا بادامة وجوده الشریف و عزه الجلیل معذور بودیم، و از تصریح باسم شریف او خودداری کردیم و ←

واما الحكم بين المظاهر دون الاسماء، فهو النبي الذي يحصل نبوته بعد الظهور نياية عن النبي الحقيقي، فالنبي هو المبعوث على الخلق ليكون هادياً لهم ومرشداً الى كمالهم، المقدّر لهم في الحضرة العلمية، باقتضاء استعدادات اعيانهم الثابتة اياه.

وهو قد يكون مشرعاً كالمرسلين، وقد لا يكون كانبيا بني اسرائيل، والنبوة البعثة، وهي اختصاص الهي، حاصل لعينه الثابتة من التجلي الموجب للاعيان في المعلم وهو الفيض الاقدس، ولما كان كل من المظاهر طالبا لهذا المقام الاعظم بحكم التفوق على ابناء جنسه قرنت النبوة باظهار المعجزات وخوارق العادات مع التحدّي، لتمييز النبي من المتنبّي، فالانبيا «صلوات الله عليهم»، مظاهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها للمظاهر وعدالتها بينها، فالنبوة مختصة بالظاهر، ويشترك كلهم في الدعوة والهداية والتصرف في الخلق وغيرها، مما لا بد منه في النبوة و يمتاز كل منهم عن الآخر في المرتبة بحسب الحيطة التامة كأولى العزم من المرسلين. صلوات الله عليهم اجمعين؛ وغير التامة كانبيا بني اسرائيل، فالنبوة دائرة تامة مشتملة على دوائر متناهية متفاوتة في الحيطة، وقد علمت: ان الظاهر لا يأخذ التأييد والقوة والقدرة والتصرف والعلوم وجميع ما يفيض من الحق تعالى عليه إلا بالباطن، وهو مقام الولاية المأخوذة من الولي وهو القرب والولي بمعنى الحبيب ايضاً منه.

حقيقت محمدية باعتبار اتحاد با اسم اعظم، حاكم بين اسماء لطفية وقهرية است. بهمين جهت، قطب ازلي و ابدی عالم وجود و صاحب مقام انبیا مطلق عاری از قيود، در جميع مراتب ظهور است؛ وبحسب باطن متجلي در جميع اسماء و مظاهر اسماء می باشد، و بعدالت مطلقه، حاکم بر اسماء است. و هر اسمی را بکمال لایق خود می رساند؛ لذا مقام نبوت و انبیا از برای او در جميع مراتب وجود از مقام واحدیت تا انبیا در عالم ملک و شهادت حاصل است؛ و ربّ اسماء کلیه و جزئیه می باشد. بهمين مناسبت فرموده است: «كنت نبياً و آدم بين الماء

→ بعنوان بعض الاكابر وبعض الاماظم از آن جناب اسم یردیم.

ذکر توحیف است بر اهل جهان همچو راز خوبیشتن دارم نهان

الف: وهو الامام الاعظم، خاتم المرفاة والفقهاء، امام خمینی ۱۳۶۳ هـ.ش.

والطین (بین العلم والجسم). آدم و من دونه تحت لوائی». ابن فارض از لسان او گوید:

وانسی و ان کننت ابن آدم صورة ولی فیہ معنی شاهد بابوتی
 من بظاہر گرچه زادم زاده ام لیک معنی جد جد افتاده ام
 بودم آن روز من از طایفه درد کشان که نه از تاک نشان بودونه از تاک نشان

سایر انبیاء چون در ظهور تابع این اسم اعظمند؛ بر اسماء الهیه حکومت ندارند؛ و به تبع ظهور حقیقت محمدیه، حاکم بین مظاهر اسمائند. حکم بین مظاهر اسماء، شأن پیامبری است که نبوت او در عالم ملک حاصل شود، آنها بنیابت از ولی کامل و قطب ازلی و ابدی. انبیاء بدان جهت در نبوت و تبلیغ رسالت، نیابت از قطب الاقطاب عالم وجود دارند، که به تبع ظهور و تجلی انسان کامل محمدی موجود شده‌اند؛ و چون حقیقت محمدیه حاکم بر اسماء الهیه است، و از برای غیر او این مقام حاصل نیست. لذا ظهور آنها متأخر از ظهور حقیقت محمدی است. پس عین ثابت آنها مظهر این حقیقت است، و چون مقام حکومت بر اسماء ندارند، قهراً بمظاهر اسماء حاکمند. پس نبوت آنها ازلی نشده، و قهراً تأخر از حقیقت احمدیه دارند. و شأن آنها رفع تخاصم از اعیان خارجی است، نه اسماء الهیه و ملاً اعلیٰ. نبی در اصطلاح اهل عرفان، کسی است که مبعوث بر خلق شود، و آنها را هدایت و ارشاد نماید، و امت خود را بکمالات لایقہ استعدادات اعیان ثابته، (و کمالاتی که در حضرت علمیه و مقام قضاء و تقدیر الهی برای آنها مقدر است) برساند. و نیز آنچه را که در باطن اعیان آنها بنحوقوه یا اقتضای وجود دارد، بمقام فعلیت و ظهور تفصیلی برساند. هر عین ثابتی، استعداد رسیدن بکمالاتی را دارد، که درخور شأن آن است. هیچ موجودی از حکم مقدرات مستور در عین ثابت و باطن ذات خود خارج نمی شود و عطیات الهیه تابع استعدادات اعیان ثابته است. و این استعدادات باعتبار تبعیت از اسماء است و از آن جهت که لازم اسماء است، مجعول نیست؛ چون اسماء الهیه بلامجمولیت ذات مقدسه حق غیر مجعول است.

نبی، گاهی صاحب شریعت و کتاب است. مثل انبیاء مرسلین، و گاهی صاحب شریعت و کتاب نمی باشد. مثل انبیاء بنی اسرائیل. نبی غیر مشرّع، تابع نبی مشرّع و تحت حیطة حکم اوست. نبوت بعثت، عبارتست از اختصاص الهی لازم عین ثابت ممکن، که از تجلی حق بفیض اقدس که مبدیّ تحصیل اعیان و لوازم اعیان ثابت است در حضرت علمیه و مقام واحدیت حاصل شده است. چون عالم اسماء و صفات و اعیان ثابت که مقام واحدیت باشد، از تجلی حق بفیض اقدس در صور اعیان و اسماء قبل از مقام خلق و ایجاد متحصّل شده است. بنابراین، نبوت بعثت، اختصاص الهی و موهبت ربانی است، که بر عین ثابت ممکن اعطاء شده است. چون هر یک از مظاهر، طالب این مقام اعظم و موهبت الهیه می باشد. و هر عینی، طالب و مشتاق برتری و تفوق بر ابناء جنس خود می باشد. نبوت و اثبات بعثت، ملازم با اظهار معجزات و ابراز خوارق عاداتست، بانضمام تحدی؛ تا آنکه نبی از متنبی شناخته شود؛ و حق از باطل متمیز گردد. ذات الهیه، مربی مظاهر خلقیه است. ذات حق در مقام ظهور خلقی و تربیت مظاهر و اعیان، چون وجود صرف و بسیط من جمیع الجهات است، سنخیت با مظاهر ندارد و از مشکاة وجود انبیاء که مظاهر ذات حق باعتبار ربوبیت می باشند، متجلی در حقایق است. برگشت نبوت بامری تکوینی است، که ملازم با جعل احکام و شریعت و اظهار کرامات و خوارق عادات می باشد. احکام شرعیه، اموری اعتباری و لازم امری حقیقی و واقعی می باشند. و چون تربیت صحیح مظاهر، متوقف بر اقامه عدل و داد است، انبیاء در مقام تربیت مظاهر، قائم بحکم عدل و رفع تخاصم از مظاهر وجودیه اند.

تجلی حقیقت محمدیه باسم الله و اعظم در اسماء، نتیجه این ظهور و تجلی است. و تدلی در اسماء جزئیّه نتیجه ظهور انبیاء و اولیاء در مظاهر خارجی است که باسم عدل جهت تربیت مظاهر و اعیان خارجیّه می باشد.

نبوت، اختصاص بظاهر دارد، و جمیع انبیاء در دعوت و هدایت و جعل احکام و تصرف در خلق و ایجاد سنن عالیّه و موجبات نظم معاش و نظام معاد، اشتراک دارند. «لانفرق بین احد من رسله». امتیاز انبیاء از یکدیگر بموجب:

«تلك الرسل فصلنا بعضهم على بعض»، بحسب مقام و مرتبه و احاطه مقام بعضی از انبیاء بر بعضی دیگر است. چون دایره ولایت هر نبی که از دایره ولایت پیغمبر دیگر اوسع و تمامتر باشد، اشرف و اعظم خواهد بود. دائرة ولایت و مقام باطن اولوالعزم از رسل بحسب حیطة تمامتر از دائرة ولایت سایر انبیاء است. نبوت از اشتداد جهت ولایت تحقق پیدا می نماید. پس هر نبی که دائرة ولایت او کامل تر است، از سایر انبیاء اشرف است. و احکام و شریعت او قهراً تمامتر است، و مأخذ علم او وسیع تر و حفظ او از ملکوت وجود بیشتر است. بنابراین، دائرة ولایت و باطن اولوالعزم از رسل، بحسب حیطة تمامتر از انبیاء غیر اولوالعزم است. نبوت، دائرة تامه ای است که مشتمل است بر دوائر متناهی؛ که برخی محیط و برخی دیگر محاطند، احاطه بالذات، شأن مقام ولایت است. نبوت اختصاص ظاهری است. لذا از مقام باطن خود که ولایت باشد، اخذ فیض و استمداد می نماید. انبیاء باعتبار نبوت که مقام خلقی و ظاهری است، مؤید از جنبه ولایت خود می باشند، که جهت حقی و ربانی است. جنبه نبوت آنها که ملازم با قوت و قدرت و شوکت و تصرف و اظهار علوم و بیان معارف و حقایق و انبیا از ذات و صفات و اسماء حق می باشد، متقوم بجهت ولایت آنها است. مقام ظاهر و خلق و نبوت و لوازم نبوت، «از قبیل ابراز کمالات و اظهار معجزات و کرامات و خرق عادات»؛ آنها عنوان مقام باطن آنهاست. «لان الظاهر لا یأخذ التأيید والقوة والتصرف... الا بالباطن».

ظاهر، عنوان و باطن، معنوی و اساس عنوان است. انبیاء باعتبار مقام باطن وجود خود و جهت مقام ولایت خود، متصل بحق و واسطه در فیض می باشند. مقام باطن آنها عین مقام ولایت آنها است. ولایت مأخوذ و مشتق از اسم ولی است که مقام قرب باشد. ولی، بمعنی حبیب و دوست، هم همین معنی را نتیجه می دهد.^۱ چون حُب ملازم با قرب است. ولایت مقام باطن و وساطت در

۱. اینکه مثنوی فقه، در بیان حدیث غدیر خم: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»، ولی را گاهی به اولی بصرف معنی نموده است:

فیض و اتصال بحق و فناء در توحید است. و نبوت، جهت ظاهر و خلقی؛ و انبیا حقایق مستفاد از مقام ولایت است، که «الظاهر عنوان الباطن». شریعت انبیا در کمال و حیطة و تمامیت و سعه و اطلاق و تقیید و عموم و خصوص، تابع مقام ولایت آنها است. هذا ما خطر بیاننا و حصل لنا فی بیان شرح ما افاده المصنف، العلامة المحقق والعارف الكامل قده.

ولایت، (بمعنی قرب و محبوبیت و تصرف و ربوبیت و نیابت و غیر اینها از معانی) دارای مراتبی است مقول بتشکیک و دارای مراتب و مظاهر متعدد، که برخی از مراتب اوسع و اتم از مراتب دیگر است. باطن ذات ولایت، کنز مخفی است. و بحسب ظهور دارای دوایر متعدده ای است، که آن دوایر متصف بشدت و ضعف و کمال و نقص اند. ما در مباحث قبلی بیان کردیم که حقیقت خلافت و ولایت باعتبار مقام غیبی غیر متعین است؛ نه متصف بصفتی است؛ نه متصف بهیئتی از هیات روحانی است؛ و نه تعین دارد؛ و نه حقیقت آن قابل درک

بشدت رقیبت ز پابست بر کند

→ کیعت مولی آنکه آزادت کند

و گاهی بمعنی دوست استعمال نموده است:

نام خود و آن علی مولی نهاد
ابن عم من علی، مولای اوست

زین سبب پیغمبر با اجتهاد
گفت هر کس را منم مولی و دوست

همین معنی را اراده کرده است. بنا بر هر دو معنی از حدیث غدیر، خلافت و وصایت علی علیه السلام، اثبات می شود، كما هو الواضح عند المتصف.

ولی مولوی علیه الرحمه، بیشتر نظر بجهت اولویت در تصرف و منصب مربوط بجهت نبوت که صورت مقام ولایت است، داشته است، چون علی «ع» با اتفاق محققان، عالم ترین شخص بعد از رسول بکتاب و سنت بوده است. لذا گفته است:

مؤمنان را زانبیا آزادی است
همچو سرو و سوسن آزادی کنید
بیزبان چون گلستان خیش خضاب
شکر آب و شکر عدل نوبهار

چون با آزادی نبوت هادی است
ای گروه مؤمنان شادی کنید
لیک می گوئید هر دم شکر آب
بیزبان گویند سرو و سبزه زار

است. بلکه باعتبار غیب ذات، ظهور در مرآتی از مرآت‌ی و تجلی در عینی از اعیان ندارد. اما باعتبار ظهور در اسماء و صفات و انعکاس در مرآت‌ی تعینات، مثل کُرّاتی است که برخی بر برخی دیگر احاطه داشته باشند، ولیکن فرق است بین کُرّات روحانیه و کُرّات جسمانی. مرکز کُرّات حسی و جسمانی، محاط محیط خود هستند، و مرکز کُرّات روحانی و الهی محیط بر محاط خود هستند. «والله من وراثهم محیط.»

ارسطو معلم صناعت حکمت «رضی الله تعالی عنه وارضاه»، گفته است: «حقایق بسیطه بر هیئت استداره حقیقه می باشند». چون حقایق بسیطه: عقول طولیه و عرضیه و نفوس ملحق بعقول بالذات مقتضی استداره حقیقه می باشند، دایره در سعه و ضیق تابع نحوه وجود این موجودات مقدسه است. هر عقل تام که احاطه مثلاً بر عقول دیگر دارد، نسبتش نسبت بعقل محاط بحسب حیطه و احاطه اختلاف ندارد. اگر دارای اختلاف نسبت باشد، تحقق چنین حقیقتی امکان ندارد. بنابراین، باید وجود مجرد محیط و همچنین مجرد محاط از حیث احاطه و محاط بودن دارای جهت واحده باشند. بهمین جهت گفته اند: نسبت عقل مجرد [مربی عالم ماده] بجمیع موجودات یکسان است، و اخذ فیض از عقل محتاج بتخصص استعداد در مفاض است. بهمین معنی مجبول است، این کلمه قدسیه که: «العطیات علی حسب القابلیات». بهر کس هر چه لایق بود دادند.

بیان حقیقت ولایت

بنابر طریقه اهل کشف

ولایت بکسر «واو»، بمعنی امارت و تولیت و سلطنت، و بفتح «واو» بمعنی محبت است. ولایت، مأخوذ از ولی بمعنی قرب هم استعمال شده است. ولایت در اصطلاح اهل معرفت، حقیقت کلیه‌ای است که شأنی از شئون ذاتیه حق، و منشأ ظهور و بروز و مبدء تعینات، و متصف بصفات ذاتیه‌ی الهیه، و علیّ ظهور و

بروز حقایق خلقیه؛ بلکه مبده تعین اسماء الهیه در حضرت علمیه است. «والله هو الولی الحمید». و «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات...».

حقیقت ولایت بمذاق تحقیق، نظیر وجود متجلی در جمیع حقایق است. مبده تعین آن، حضرت احدیت وجود و انتهای آن عالم ملک و شهادت است. سریان، در جمیع حقایق از واجب و ممکن و مجرد و مادی دارد. ولایت بمعنی قرب درجات متفاوته و ظهورات مختلفه دارد، تا منتهی شود بمقام قرب حقیقت حق باشیاء که معیت قیومیه و سرایانه با جمیع مظاهر وجودی دارد. «بوحده دامت له کل کثرة».

همانطوری که وجود در مقام تنزل در حقایق و اتصاف بصفات امکان و سریان در اعیان، و تجلی در آفاق و انفس، بمرتبه نازله ای می رسد که اوصاف حقه و نعوت کمالیه خود را از دست می دهد، بنحوی که از انفجار در امکان و اتحاد با امور عدمیه و اوصاف مادیه، علم و اراده و قدرت و کلام و سمع و بصر و سایر اوصاف کمالی از آن سلوب می شود، و بعد از ترقی از ماده و ترفع از اجسام و استکمالات جوهری و اشتدادات وجودی، بتدریج اوصاف کمالیه خود را که از ملامت با نقائص از دست داده بود واجد می شود. در مقام قوس صعود، و سیر استکمالی و فناء در حق، متصف بجمیع کمالات وجودی می گردد. حقیقت ولایت هم در مقام نزول و صعود، همین احکام را بدون کم و زیاد قبول می نماید.

ولایت، منقسم بولایت مطلقه و مقیده می شود. بولایت عامه و خاصه نیز منقسم می گردد. انقسام آن بمطلقه و مقیده، و اتصاف باطلاق و تقیید باین اعتبار است: ولایت باعتبار آنکه صفتی از صفات الهیه است، مطلق است. باعتبار استناد بانبیاء و اولیاء «ع» مقید می شود. هر مطلق ساری در مقید و مقوم مقید است. و هر مقیدی مقوم بمطلق است؛ چون مقید همان تنزل مطلق است که از تجلی و ظهور و تنزل، معروض قیود و اضافات و حدود گردیده است. ولایت انبیاء و اولیاء از اجزاء و فروع و شعب ولایت مطلقه و نبوت آنها از جزئیات نبوت مطلقه است.

ولایت از آن جهت ولایت عامه است، که شامل جمیع اهل ایمان می شود، و

هر که ایمان آورده باشد، و عمل صالح از او سر بزند، بمقتضای: «اللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»؛ مصداق مفهوم کلی ولایت است. مرتبهٔ اعلاّی ایمان، به کشف صحیح و شهود مطابق با واقع، مصداق پیدا می‌کند. مرتبهٔ اوسط ایمان، حظّ اهل برهان و نظر از حکمای الهی است. مرتبهٔ ادنای آن، ایمانی است که از تقلید از اهل یقین حاصل می‌گردد. مثل ایمان عوام الناس.

ولایت خاصه، اختصاص باهل سلوک و شهود دارد، که باعتبار فنای آنها در حق و بقاء بوجود حق مطلق بحسب علم و شهود و حال (سالک، باعتبار فناء در حق بحسب ذات و صفت و فعل و اثر که از آن تعبیر به محق و طمس و محو که عبارة اخرای توحید ذاتی و صفتی و فعلی و اثری است)؛ باین مقام می‌رسد.

هر جمیلی که بدیدیم بدو یار شدیم هر جمالی که شنیدیم، گرفتار شدیم
 کبریای حرم حُسن تو، چون روی نمود چارتکبیر زدیم، از همه بیزار شدیم
 من هماندم که وضو ساختم از چشمهٔ عشق پیارتکبیر زدم یکسره بر هر چه که هست

ولی، کسی را گویند که فانی در حق و باقی برب مطلق باشد، و از مقام فناء بمقام بقاء رسیده و جهات بشری و صفات امکانی او در جهت وجود ربّانی فانی گشته و صفات بشری او مبدل بصفات الهی گردیده باشد.

سالک، قبل از اتصاف بمقام ولایت و فناء در احدیت وجود و بقاء بموجود مطلق، و اضمحلال جهات امکانی و خلقی، مبدء افعال و صفات خود است. ولی بعد از خلع لباس امکاسی، و تعینات خلقی و رفض حدود مانع از شهود حقایق، و جهات مزاحم با شهود حق و رب مطلق، حق تعالی مبدء افعال اوست، و از نهایت قرب بحق و اتحاد با سلطان وجود افعال او بحق مستند می‌گردد. حدودی که مانع از استناد افعال او بحق باشد، در مقام فناء در توحید برداشته می‌شود، و حق در او متجلی می‌گردد. یعنی مشمول تجلی خاص حق واقع می‌گردد، و انعدام وجود مجازی او منشأ رفع نقایص از فعل او می‌شود. بهمین ملاحظه، حضرت ولایتمدار علی علیه السلام، فرموده است: «ما قلعت باب الخیر بقوّة جسدانیة، بل قلعتها بقوّة ربّانیة». لسان این مقام: «مارمیت اذرمیت» و

«الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ» و «اذا آخِیْتَهُ کنت سمعہ الذی بہ یسمع ...» است. سالک، بعد از تحقق باین مقام و ازالهٔ اغیار از قلب خود، و فناء در حق (باقی بعد کل شیء) حقیقت محدودۀ او به حقیقت لایتناهی، منقلب می گردد و عالم را بپشم دیگر می بیند.

هر کجا سلطان عشقش جا کند صد جهان در یک نفس برهم زند
آتشی از عشق جانان بر فروز بود و نابودت در آن آتش بسوز

این مرتبه از توجه تام بحق، و پشت سر گذاشتن غیر حق و انغمار در تقوی و تقویت جهت حقی، و تضعیف جهاتِ خلقی حاصل می شود. تقویت جهات مذکور، منشأ انفجار عید در حق و اضمحلال و فناء و اندکاک او در وجود مطلق می شود، و کم کم صفات و افعال خدائی از مشکاة وجود او ظاهر می شود. حدیدهٔ مُحَمَّاه قبل از مجاورت آتش در عالم سردی و کدورت و ظلمت بسر می برد، بعد از مجاورت با آتش بواسطهٔ استعداد تام از برای قبول آثار ناری، حقیقت ظلام و سرد و کدر آن، مبدل بنور و حرارت و روشنی می گردد، و آثاری که بر آتش مترتب می شود، از وجود آن ظاهر می گردد و صدای: «انا النار» او بلند می شود^۱.

رنگ آهن محورنگ آتش است ز آتشی می لافد و خامش وش است
چون بسرخ می گشت همچون زر کان پس «انا النار» است، لافش بی زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید او من آتشم، من آتشم
صبغة الله است خُصَمَ رنگ او پسها لک رنگ گردد اندرو

روح انسانی چون از عالم ملکوت است، و از احدیت وجود متزلز گردیده

۱. تشبیه حق مطلق، بنا بر وعید بحدیة محمات از برای تقریب مقاصد باذهان است. حدیده و نار دو موجود عرضی هستند، که یکی از آنها واسطهٔ در ثبوت حرارت از برای دیگری است. ترتب بین این دو در اتصاف بحرارت است. ممکنات بحسب نفس ذات عین افعال حق و صرف ربط باو می باشند. این قبیل از تشبیهات از جهتی مقرب و از جهات متکثره ای مبعد می باشند.

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من

است؛ استعداد او از برای تلوّن بلون حق و صبغة الله، تام تر و قابليت او از برای قبول تجليات حق از هر موجودی کاملتر است. بواسطه قبول خلافت الهیه و وجود حقانی حاصل از تسویه و تصفیه، و تنور بنور حق و قرب و اتحاد با حق مطلق «اتحاد فيء با شیء و رقیقت با حقیقت»؛ بحکم: «عبدی اطعنی حتی أجعلک مثلی «او مثلی» اقول لكل شیء کن فیکون، تقول لكل شیء کن فیکون». مربی حقایق و مشکاة ظهور حق و افعال حق مطلق می گردد. مرکب عبد، در این مقام، محبت الهیه، و زاد و توشه آن تقوی است. سالک بعد از طیّ مراحل کبریت، و استغراق در وحدت و ازاله اغیار از وجه قلب، حق را شهود می نماید، بنحوی که سراپای وجود خود را از نور حق بلکه از وجود مطلق پر می بیند.

محبت کامنه در قلب سالک منشأ توجه تام بحق است. ظهور کامل این محبت حاصل نمی شود، مگر باجتناب از معاصی و مضادات و مناقضات قرب حق، حقیقت حق دوستدار اهل تقوی و اهل محبت است. حضرت رسول فرموده است: «هل الدین الا الحُب». از مصدر الهی وارد است: «والله یحبّ المتقین»، و نیز وارد شده است: «انّ اکرّمکم عندالله اتقیکم. قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله».

فباطن النبوة الولاية، وهي تنقسم بالعامه والخاصة، والاولی تشتمل علی کل من آمن بالله وعمل صالحاً علی حسب مراتبهم، كما قال الله تعالی. «الله ولی الذین آمنوا... الآية». والثانية تشتمل علی الواصلین من السالکین فقط عند فنائهم فيه وبقائهم به. فالخاصة عبارة عن فناء العبد فی الحق، فالولی هو الفانی فیهِ والباقی به. وليس المراد بالفناء هنا انعدام عین العبد مطلقاً، بل المراد منه فناء الجهة البشرية فی الجهة الربانية، اذ لكلّ عبد جهة من الحضرة الالهية هي المشار إليها بقوله

۱. چون عین ثابت ممکن، هرگز رفع نمی شود. ممکن دائماً عین ربط بحق و حق عین استقلال است. فناء در توحید و استغراق در وجود حق، تبدیل وجودی بوجود دیگر نیست.

سبه روشی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

۲. حقتائی ارتباطی با اشیاء از طریق سلسله علل و ممالیل دارد. و ارتباطی از غیر این جهت نیز با اشیاء دارد، که از آن تعبیر بوجه خاص نموده اند. آیه ای که مصنف ذکر کرده است، و از قبیل این آیه: «ما

«لكل وجهة هو مولیها... الآیة». والعبد مبدء لافعاله وصفاته قبل الاتصاف بمقام الولاية من حيث البشرية، وبعد اتصافه بها هو مبدئها من حيث الجهة الربانية، كما قال: «فاذا احببته كنت سمعه وبصره... الخ»، وذلك الاتصاف لا يحصل إلا بالنوجه التام الى جناب الحق المطلق سبحانه، اذ به يقوى جهة حقيقته، فتغلب جهة خلقيته الى ان يقهرها ويفنيها بالاصالة، كالقطعة من الفحم المجاورة للنار، فانها بسبب المجاورة والاستعداد لقبول النار والقابلية المختفية فيها يشتعل قليلاً قليلاً، الى ان يصير ناراً، فيحصل منها ما يحصل من النار من الاحراق والانضاج «والايضاح خ- ل»، والاضائة وغيرها وقبل الاشتغال كانت مظلمة ككرة باردة، وذلك التوجه لا يمكن الا بالمحبة الذاتية الكامنة في العبد، وظهورها لا يكون الا بالاجتناب عما يصادها وبقاؤها وهو التقوى وما عداها، فالمحبة هي المركب والزاد التقوى، وهذا الفناء موجب لان يعين العبد بتعينات حقانه وصفات ربانية مرة اخرى، وهو البقاء بالحق، فلا يرتفع التعين منه مطلقاً. وهذا المقام دائره اتم و اكبر من دائرة النبوة، ولذلك انختمت النبوة، والولاية دائمة، وجعل الولی اسماً من اسماء الله دون النبي عليه السلام.

فناء در توحيد، موجب تعين عبد به تعينات حقانيه وتبديل صفات بشرى و خلقى بصفات حقى مى گردد، تا بمقام بقاء بعد از فناء و صحوبعد از محو برسد. سالک بعد از رسيدن بمقام صحوبعد از محو، تعين امكانى و عين ثابت او محو نمى شود. نتيجه بقاء بعد از فناء، رجوع به كثر است. اين مقام، مقام ولايت كليہ است و عارف در اين موطن بجهت سير في الله بوجود حقانى متصف گرديده است، و سير او در اسماء و صفات يکى بعد از ديگرى سير بالحق است. دائرة آن تمامتر و كاملتر از دائرة نبوت است. لذا نبوت باعتبار آنکه جهت خلقى است ختم مى شود، و دولت آن بسر مى آيد، و دوره حكومت اسم حاکم بر ولى، باعتبار جهت نبوت منقضى مى شود. ولى، ولايت دائمى است، چون ولى اسمى از اسماء حق است، و نبى از اسماء حق نيست. بهمين مناسبات جهات خلقى، موقت و جهات حقى، دائمى است. و بهمين معنى قدوة ارباب معرفت و حکمت

→ من دایة الا وهو أخذ بناصيتها، إن ربي على صراط مستقيم» بر این مطلب شاهد است. ما در کتب خود برهان بر این مطلب اقامه نموده ایم.

اشاره کرده است:

پس بهر عصری ولی قائم است آزمایش تا قیامت دائم است چون دائره ولایت بحسب حیطة و شمول، بزرگتر و تمامتر از نبوت است، و نبوت جهت ظاهر ولایت، و ولایت جهت باطن نبوت است؛ انبیاء در حیطة مقام ولایت واقع شده‌اند، و محکوم بحکم جهت ولایت می‌باشند. بهمین لحاظ، ولایت اعم از نبوت است، و از زوال نبوت و رسالت تشریحی که از صفات کونیه و زمانیه و بانقطاع زمان رسالت و نبوت قطع می‌شود، انقطاع ولایت لازم نمی‌آید. انبیاء و اولیاء علیهم السلام، بواسطه جهت ولایت بحضرت الهیه راه پیدا می‌نمایند و حقایق را در آن مشهد شهود نموده و آنچه که لازم تکمیل بنی نوع انسان است، از جهات دنیوی و اخروی بیان می‌نمایند. و نیز آنان حقایق را از ملیک مقتدر اخذ نموده بحسب وجود مادی ظاهر در خلق، و متوطن در بلده خراب آباد ماده‌اند، ولی بحسب روح کلی در فوق بلاد تجرد آباد عالم عقول، اقامت گزیده‌اند.

نبوت تعریفیه که انبیا از حقایق و اظهار ما کمن فی غیب الوجود باشد، دائمی است مادامی که دنیا باقی است، نبوت تعریفیه هم ثابت است. انبیا حقایق و تعلیم معارف، مراتبی دارد که مرتبه اول آن انبیا و ابرار، اظهار حقایق مکنون در احدیت وجود بمقام واحدیت و اسماء و صفات است. مرتبه نازله انبیا معارف و حقایق در موطن خلق و حدوث، ماده است. بعد از انقطاع نبوت، تعریفی که لازم لاینفک ولایت است، منتقل بآخرت می‌شود.

انبیاء در واقع اولیاء فانی در حق و باقی بحقند، که از مقام غیب وجود و اسرار آن خبر می‌دهند. منشأ اطلاع آنها بر حقایق موجود و مکنون در غیب وجود، فناء اولیاء در احدیت وجود است. باین اعتبار، بمعارف الهیه علم حاصل می‌نمایند، و باعتبار بقاء بعد از فناء و صحوب بعد از محو، از این حقایق خبر می‌دهند. انبیاء باعتبار جهت ولایت، فانی در حق و متصل بعلم رب مطلق می‌باشند، و بمصالح و مفاسد اجتماع آگاهی پیدا می‌نمایند، و باعتبار مقام بقاء

بعد از فناء و بعث بر امت خود، از برای تکمیل نظام اجتماع از حقایق موجود در احدیت وجود اطلاع می دهند. منشأ انبیا حقایق، جهت حق و ولایت آنها است. این مقام مانند مقام نبوت اکسایبی نیست، بلکه اختصاص الهی لازم عین ثابت ممکن است، که بلا معمولیة اسماء و صفات و ذات مقدسه حق غیر مجموع است، بلکه بیگ اعتبار، جمیع مقامات اختصاصی و لازم لاینفک عین ثابت ممکن است، که از فیض اقدس در مقام واحدیت حاصل شده است. ولی ظهور آن در عالم خلق و موطن ماده تدریجی و متوقف بر حصول شرایط و رفع موانع می باشد. حصول تدریجی این مقامات، منشأ اشتباه اهل اوهام و ظاهر شده است، و گمان کرده اند: مقامات نبوت و ولایت از ناحیه عمل و زحمت و کسب حاصل می شود؛ در حالتی که نفوس مستکفی بالذات، در کسب معارف محتاج بمعلم خارجی و تعلیم دهنده بشری نیستند. مشاهده آفاق و انفس و تفکر در باطن وجود خود، اتیان باعمال حسنه و ترک قبایح که لازمه فطرت آنهاست، در اندک مدتی آنها را بموطن اصلی خود می رسانند.

«هر کسی که دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش»

ابتدای ولایت، انتهای سفر اول مُلاک الی الله و مسافران بمقام ملاً اعلی بقدم شهود و معرفت می باشد. سالک در اول شروع بسفر الی الله و ملکوته الاسنی، منغم در رؤیت کثرات است. بعد از طی مراتب، ابتدای ولایت انتهای سفر است که بعد از طی مراتب سلوک، بسر منزل وحدت می رسد. و بتدریج محو و منغم در وحدت وجود و احدیت مطلقه شده، بنحوی که از مشاهده کثرت غفلت دارد. حبّ و عشق بماسوی الله از قلب او زائل شده و از مظاهر مُعرض و گریزان است؛ و بعالم وحدت تعشق می ورزد. از منازل و مقاماتی که در شرح فصول قبلی بیان کردیم، عبور نموده بسر منزل توحید الهی رسیده است. از قیود و استار امکاتی و حجب ظلمانی و نورانی عبور نموده و بواسطه تخلیه نفس از رذائل و تخلیه آن بفضائل، و عبور از منازل تجلیه و طلوع شمس وحدت در قلب صافی، سالک بمقام فناء در توحید رسیده است. کمال از اولیاء، چون عنایت ازلیه شامل حال آنها

می شود، از انغمار در وحدت بمقام بقاء بعد از فناء، و صحوب بعد از محومی رسند. سالک در انتهای سفر اول و مقام فناء در ذات حق، بمقام ولایت می رسد، و وجودش وجود حقانی می گردد و حالت محبوبا و دست می دهد. چه بسا در این مقام اگر تحت تربیت مرشد کاملی قرار نگیرد، شطحیات از او صادر شود. سالک، نظری بغیر از حضرت باری جلّ جلاله ندارد. در این حال و مقام، غیر از حق اول موجودی را نمی بیند. وحدت وجود او را مستغرق در خود نموده و از انغمار در وحدت و ازاله کثرات و اغیار از قلب او، لسانش که عین لسان حق است گویا بعبارتی می شود که چه بسا موجب زحمت او را فراهم می آورد. شاید جان خود را از دست بدهد. سالک قبل از نیل به مقام صحوب بعد از محو، اگر گویا بکلماتی مثل «انا الحق» و «انا الله» و «سیحانی ما اعظم شأنی» شود، لسان او در این مقام حکم شجره موسی را دارد که ناطق به: «انی انا الله» گردید. بنظر تحقیق افرادی که عین ثابت آنان استعداد خلاصی از فناء و صحوب بعد از محورا ندارند، چون بمقام اعلاّی از فنا که فناء و بقای بعد از فنا باشد برای آنان حاصل نمی شود قهر تبععاتی از تبعات نفس در آنها بیدار و ظاهر می شود و انانیت نفس آنان را بغلطات و شطحیات وامی دارد.

اگر انسان بحسب سلوک و نیل به مرتبه شهود در تحت مراقبت کامل قرار نگیرد، سر وحدت را فاش و اسرار حق را هویدا می کند. اهل ظاهر از این حال آگاه نیستند. برخی از شدت انغمار در کثرت و استغراق در خود بینی، از تصور این حال هم غافلند، ولی برخی بواسطه صفای ذوق و تجرید کثرت از وحدت حقیقت این معنی را بعلم ذوقی ادراک می کنند. اگر چه اهل شهود حالی نیستند. «رزقنا الله و جمیع المؤمنین».

۱. رجوع شود به اصطلاحات صوفیه، تالیف ملا عبدالرزاق کاشی، حاشیه شرح منازل السائرین، چاپ

ط، ۱۳۱۳ هـ ق، ص ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲.

ما در شرح خود بر نصوص «قونوی» در بیان وجوه فرق بین توحید علمی و عیانی بطور مبسوط بحث کرده ایم.

عاقبت اندر میان کشمکش
 جذبۀ عشقش، مرا بر بود خوش
 در دلم تابنده شد انوار عشق
 گشت جانم واقف اسرار عشق
 باز دیدم از کمال عشق و ذوق
 جمله ذرات جهان از تحت و فوق
 از کمال بیخودی منصور وار
 هریکی گویان: «انا الحق»، آشکار
 کرد پرواز از قفس شهباز جان
 بال برهم زد، گذشت از آسمان

مطلب قابل ذکر آنکه بیان این نوع از مطالب اختصاص بارباب عرفان ندارد
 افرادی نظیر آخوند ملا احمد نراقی فقیه و مرجع عصر خود اشعاری در این باب
 دارد که در مطلع آن فرموده است:

عمری است که اندر طلب دوست دویدیم هم مسجد و هم میکا، ها هم صومعه دیدیم
 گرتشنه شدیم آب زجوی مژه خوردیم گره، گرسنه لغت جگر خویش میمکیدیم

تا آنجا که فرماید دیدیم جهان وادی ایمن شده هر چیز

نحلی و زهر نحلی انا الله شنیدیم

بین توحید علمی و توحید عیانی و شهودی فرقه‌هاست. توحید علمی، آنستکه
 انسان بقوه برهان یا ذوق بر خویشتن مبرهن نماید و بر خود معلوم سازد که هستی
 حقیقی اختصاص بحق دارد. حقایق موجودات بحسب اصل ذات او هام و
 اباطیلند؛ چون در عالم وجود موجود حقیقی یک فرد است. جمیع موجودات گویا
 بکلمه انا الحقند. وای بر حال کسی که این مرتبه از توحید را هم فاقد باشد، و از
 برای ممکنات بحسب اصل، مرتبه‌ای از وجود و تحقق قائل شود.

اما توحید عیانی، آنستکه سالک بعد از عبور از حجب نورانی و ظلمانی و ازاله
 اغیار از قلب خود و اضمحلال وجود مجازی خویش، که مزاحم شهود ذات است،
 نقش کثرت و دوئی را از صفحه وجود بردارد، و در عالم بیخودی ناطق با نا الحق
 گردد. یعنی در اظهار این کلمه، لسان حق قرار گیرد. قبل از این مقام، حق لسان
 عیب بود، بعد از ترقی، عیب، لسان حق می شود. حالت اول اختصاص دارد باهل
 قرب نوافل و توحید، قرب نوافل است، حالت دوم اختصاص باهل توحید قرب
 فرائض دارد و الیه اشار من قال:

از شراب جام منصورى بنوش مست و بيخود گو: «انا الحق» بر ملا
جان بجانان زنده جاويد گشت تا ز قيد خود بكلى شد فنا
گفت اسيرى گرتومى خواهى وصال بسى توستى در بزم وصلِ ما درآ

سالک بعد از فناء در وحدت وجود، محو در توحید می شود. بعد از آنکه عنایت حق شامل حال او شد، بمقام صحوبعد از محومی رسد. مقام صحوبعد از محو، همان مقام بقاء بعد از فناء است، که شأن اولیاء کاملین علیهم السلام، می باشد. سالک بعد از حالت صحوبعد از محو، شروع بسفر دوم می نماید که ما مشروحاً آنرا بیان کرده ایم. اعاده آن موجب تطویل است. بنابراین، عبد تا بمقام صحوبر نگردهد، قدرت شروع بسفر دوم را ندارد. برخی از سلاک در مقام فناء، در توحید مستغرق می شوند و بسفر دوم نائل نمی شوند. پس اول مقام ولایت، مقام صحوبعد از محو است. سفر دوم و سفر سوم و چهارم^۱، اسفاری است که موجب اشتداد جهت ولایت می شود. ما در طی شرح بر فصول قبلی این مراتب را بیان کردیم، و گفتیم انبیاء اولوالعزم حتماً باید این چهار سفر را بآخربرسانند، و بیان کردیم که نبی تا بمقام ولایت و فناء در توحید و بقاء در توحید نرسد، حائز مقام نبوت نمی گردد، و بیان کردیم که حضرت ختمی و ائمه طاهرين این چهار سفر را پیموده اند. با این فرق، که سیر اهل بیت اطهار و حضرت ختمی در جمیع اسماء حق است، و سیر دیگر انبیاء در برخی از اسماء و بعضی شاید چهار سفر خود را در یکی از اسماء بآخربرسانند، و باصل خود رجوع نمایند.

حصول بأعلى المراتب والدرجات، اختصاص بحقیقت محمدیه و صاحب مقام قطبیت کل دارد، ولی بعد از مقام صحوبعد از محو، اگر بخواهد بمقام بعثت برسد، باید سه سفر دیگر را هم طی نماید. مصنف علامه فرق بین این مراتب و مقامات را بیان نکرده است.

۱. سفر اول سفر از خلق بحق است. سفر دوم سفر از حق بحق. و سوم از حق بخلق. و چهارم از خلق بخلق است. غیر از سفر اول، جمیع این اسفار با مراتب و مقامات آن بالحق است. چون وجود سالک بعد از فناء در حق و بقاء باو، وجودی حقانی می شود و نقش انقیار از صفحه قلب او حک می شود.

همانطوریکه بیان شد، بمجرد علم حصولی یقینی، انسان ملحق باهل این مقامات نمی‌شود؛ بلکه مطلق کشف شهودی هم کافی از برای نیل بمقام عظمای ولایت نیست، و سالک باید بمقام فناء صرف در وحدت وجود برسد، و خود را در مشهود حقیقی و معبود کل، فانی محض به بیند؛ بنحوی که در مقام فناء اثری از وجود مجازی نماند، و فناء در جهتی دون جهتی باو دست ندهد، پیش از آنکه عالم فانی خراب شود، عمارت وجود سالک بکلی فانی در حق گردد، و بعد از فناء تام بمقام بقاء بعد از فناء برسد، و اسماء حق را یکی بعد از دیگری در سفر دوم شهود کند، و بخصوص هر یک اطلاع حاصل نماید. ذات و افعال و صفات خود را فانی در ذات و افعال و صفات حق ببیند. بمقام سرّ که فناء ذات و خفاء، که فنانای صفات و اخفاء که فناء عن الفنائین است برسد، و بعد از نیل باین مقامات، دائره ولایت اوتمام می‌شود و فناء او منقطع گردیده و شروع بسفر ثالث می‌نماید. تمام این مقامات را مصنف این کتاب با یکدیگر خلط کرده، و مطلب را روشن نکرده است.

سفر سوم سالک در مراتب افعال است در این مقام، سالک بمقام صحتام نائل آمده است. سفر در عوالم ملکوت و جبروت نموده بعد از سیر در جمیع عوالم، بمقام انباء از ذات و صفات حق رسیده، ولی بمقام نبوت تشریح نرسیده است. مقام نبوت تشریح بعد از انتهای سفر رابع است. همانطوری که در مطاوی کلمات خود در شرح بر فصول قبلی بیان نمودیم.

سالک، مادامی که واصل بحق نشود و بمقام فناء تام در توحید نرسد و صحو بعد از محو برایش حاصل نگردد و عبور از منازل نفس ننماید، و مقامات و مراتب سلوک را بقدم شهود نییامد، و از مقام احسان که اول مراتب کمال و از اصول که اول مقامات اصول و از لطایف از لطیفه سرّ و روح عبور ننماید، ولایت او کامل نمی‌شود. مقدمه نیل بمقام ولایت، فناء تام در توحید است، بنحوی که از برای سالک بوجه من الوجوه انیتی باقی نماند،^۱ و قیامت او قائم شود.

۱. سالک، مسلک و طریق حق و مسافر بملکوت مطلق در مقام رفع حجب ظلمانی و نورانی و رفع استار

ما را زجام باده گلگون خراب کن زان پیش تر که عالم فانی شود خراب
بینی و بینک آنی یزاحمنی فارفع بلطفک آنی من البین^۱

→ امکاتی و انجذاب سر وجودی، بموجب جذبه من جذبات الحق توازی عمل الثقلین سر وجودی حق ساری در عباد او را بحضرت وجود متصل می نماید و بمقام فناء و محو و طمس و محق می رسد، و در بحر وجوب و اشعه شمس حقیقت حق منفر و منفیس می گردد؛ یا در فناء محض می ماند و بمقام بقاء بعد از فناء نائل نمی شود و از وحدت بکثرت رجوع نمی نماید؛ و یا آنکه عنایت الهی بمقتضای عین ثابت و استعداد ذاتی شامل حال او شده از وحدت بکثرت رجوع نموده و بمقام بقاء بعد از فناء نائل می شود و از اولیاء مقربین می گردد. کاملاً در این مطالب تأمل کن و بدانکه فهم و ادراک این مراتب به شهود ذوقی از عویصات است، تا چه رسد بکشف حالی و مقامی و فناء در عین وجود او.

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش

اعمال و افعال اهل سلوک، موجب توجه سالک بوحدت و انغماس و وحدت و اتصال و اتحاد با حق است؛ و گرنه بحسب واقع، حق ظاهر در جمیع حقایق است، و بانگ «لایله الای هو» جل «لا موجود الا هو» از جمیع ذرات وجود بلند است. و همه بدین نطق، گو یا هستند. «یسبح لله ما فی السماوات و ما فی الارض...».

موسیقی نیست که دعوی انا الحق شوند ور نه این زمره اندر شجری نیست، که نیست

نتیجه سلوک، اطلاع سالک بر این قبیل از مقامات است. سر اینکه برخی از اهل حال از کثرت لذت می برند، آنستکه حق را در کثرات شهود می نمایند. حقیقت شهود این معنی و توقف عارف سالک و مکاشف محقق باهری است که واقفیت دارد، و گرنه اصل توحید همان تفرید وجود محض است. حجاب وجود اهل کثرت، مانع از درک چنین حقیقتی است.

نیست در افسرده گان ذوق سماع	ور نه عالم را گرفته این سرود
هست بی صورت، جناب قدس عشق	لیک در هر صورتی خود را نمود
در لباس حسن لیلی جلوه کرد	صبر و آرام از دل مجنون ربود
پیش روی خود ز عملاً پرده بست	صد در غم بر رخ و امق گشود
در حقیقت خود به خود می باخت عشق	لیلی و مجنون بجز نامی نبود
چست می دانی صدای چنگ و رو؟	«انت کافی انت حسبی یا ودود»

۱. این بیت: بینی و بینک آنی یزاحمنی فارفع بلطفک آنی من البین، از عارف واصل، حسن بن منصور حلاج است، که از مجنوبین است.

عارف غیر و اصل و مشاهدی که بقوه استعداد عالم غیب^۱ را شهود کند، و متصف بصفات حمیده و اخلاق حسنه گردد، مادامی که در سیر الی الله بفناء از افعال و صفات و ذات نرسد، ولی و اصل بحق نیست. چه واصل علمی و شهودی بملاحظه آنکه در حجاب علم و شهود است، و اصل واقعی نیست؛ بلکه واصل واقعی، کسی است که حق در او بنحوی تجلی کند، که عین و اثری از او باقی نماند، هم رسم او منمحق شود و هم اسم او زائل گردد و بمقام قرب نوافل و فرائض نائل گردد، و هیچ تعینی از او باقی نماند. بعد از آنکه تعینی از او باقی نماند، اگر بمقام بقاء بعد از فناء رسید، بمقام کمال و ولایت می رسد مرتبه کمال ولایت اختصاص بحقیقت محمدیه دارد..

چون مراتب سلوک متمیز از یکدیگرند، از باب این طریقه «سلوک» مقامات کلیه را بعلم الیقین و عین الیقین و حق الیقین تقسیم کرده اند: علم الیقین، عبارتست از ادراک و تصور معلوم مطابقاً للواقع؛ چون مطلق قطع، علم نیست و یقین غیر مطابق با واقع، جهل مرکب است. عین الیقین، شهود مشهود مطابقاً للواقع است. در شهود، عدم مطابقت واقع امکان ندارد، اگر چه در این معنی بحث است. تحقیق آن در شرح بر فصوص در مقام بیان ترجیح طریقه اهل شهود بر طریقه

۱. همانطوریکه در مباحث قبلی بیان کردیم، این اشعار صریح در وحدت وجود مختار عرفای اسلامی است. و این ابیات بحسب مضمون صریح در نفی حلول و اتحاد است. حلول، ملازم با کثرت وجود و اتحاد بین ممکنات و حق مستلزم تناقض است. اتحاد اثنین مطلقاً محال است. با وجود این اشعار برخی از مستشرقین قائلند که حلاج قائل اشعار، حلولی است. و برخی هم کورکورانه از آنها تقلید کرده اند. اشخاصی که بضاعت آنها در تصوف این اندازه است، نباید در این قبیل از عویصات مداخله نمایند. مداخله این اشخاص در این قبیل از مشکلات علم الهی، منشأ اشتباهات فاحش دیگران می شود. ما در شرح بر فصوص، مدرک اختیار نیکسون و بعضی از شاگردان او را در مسئله، نقل کرده ایم. حلاج از محققان متصرفه و از اعظم قائلان بوحث وجود است. بیان احوال و آثار و تحقیق در آراء حلاج در مسئله وحدت وجود، احتیاج به تفلسف در تصوف و مسأله وحدت وجود دارد، و این خود کار مرد دانشمندی ایرانی که از مکتب عرفای اسلامی کسب معارف نموده است می باشد. لوثی ماسینیون شرح حال انتقادی مفصلی از حلاج بنام: اخبار حلاج تألیف کرده است. او هم در بیان قسمتی از افکار حلاج، اشتباهات واضحی کرده است.

اهل نظر خواهد آمد.

حق اليقين، فناء در حق و بقاء بحق است؛ بحسب علم و شهود و حالی مرتبه شهود، چه عين اليقين و چه حق اليقين، مرتبه اعلاى علم است. و طريقة شهود، طريقة اهل نظر را ابطال نمى نمايد، ولى مراتب و مقامات جزئيه ولايت از حيث كمال نهايت ندارد.^۱ نحن نذكر شرطاً هما حصل لى في الولاية المحمدية و اولاده الطاهرين عليهم افضل صلوات المصلين، بعنوان الخاتمة.

چون بعضى از مراتب كمالى ولايت، اقرب از بعضى از مراتب ديگر نبوت و ولايت است؛ شيخ اكبر قدّه، انبيائى را كه در اين كتاب ذكر کرده است، تقدم و تاخير زمانى را در آنها مراعات نكرده است؛ بلكه از آنها بحسب مراتب و نحوه تحقّق ولايت و نبوت اسم برده است.

نظر بآنكه بعضى از انبياء مبعوث بخلايقند، بدون آنكه صاحب شريعت و

۱. يقين مَرَكَب شروع در طريق، و غايت و نهايت درجات عامه است. بلكه اول خطوه و قدم خاصه است كه بوسيلة آن مى توان بدرجات خاصه رسيد؛ و داراى سه درجه است: درجه اول: علم اليقين است كه از آن به: «قبول ما ظهر من الحق و قبول ما غاب للحق و الوقوف على ما قام بالحق» تبيير نموده اند. علم اليقين بقبول مآظهر من الحق بطريق الرسالة همان ماجاء به النبى است، از ايمان و اسلام و احكام و قبول ما غاب للحق، احكام نشأه قيامت و احوال آن و احكام جنت و نار، و جهات مربوط به نشأه و دار آخرت است. و قوف على ما قامه بالحق از قبيل كشف صورى: منامات صادقه و اخبار مربوط بغيب و خوارق عادات، و مبادى اتوار توحيد افعال است.

عين اليقين، شهود حقايق است بنحو انكشاف ناشى از عود بفطرت اولى. و مقام و موطن اصلى و شهود حقايق در عالم قلم، استدلال و نقل و انكشاف بغير كشف در آن مدخليت ندارد. مكاشف در اين مقام، از استدلال و نقل مستثنى است. حق اليقين، تحقّق بحقيقت علم حق است به فناء از رسم و علم. حق اليقين را خواجه «قدّه» به اسفار صحيح الكشف ثم الخلاص من كلفة اليقين ثم الفناء في حق اليقين، تفسير کرده است. اسفار اضافة نور صبح و افناء ظلمت ليل است. اسفار استعاره از استيلاء نور تجلى حقيقت وجود است بر ظلمت رسوم خلقى. اميرمؤمنان على عليه السلام فرموده است: الحقيقة نور يشرق من صبح الازل، فيلوح على هياكل التوحيد آثاره. بعد از تحقّق علم، سالك در علم حق علم خود را فانى مى بيند. بعد از فناء علم سالك در علم حق، عين ذات او است، و علم سالك فانى در علم ذاتى حق مى شود. سالك در اين مقام، از كلفت حمل علم فارغ مى شود و در مقام فناء در حق اليقين عين و اثرى از عهده نمى ماند و بكلى بنای وجود او خراب مى شود. ليس على الخراب خراج.

کتاب مستقل باشند؛ بلکه تابع انبیاء مشرعدند، و موفق بسیر در سفر چهارم نشده‌اند، با آنکه دارای مقام انبیا و اخبار از ذات و صفات حقند، ولی بدرجه تشریح نرسیده‌اند. برخی دیگر، مشرع و صاحب شریعت و کتابند. از این جهت، انبیاء تقسیم بمرسلین و غیر مرسلین شده‌اند: انبیاء مرسل، چون جامع بین مراتب ولایت و نبوت و رسالتند، افضل از سایر انبیاء هستند. اگرچه مرتبه و مقام ولایت آنها از حیث کمال و فضیلت بالاتر از مقام نبوت آنها است، و مقام نبوت آنها بالاتر از مقام رسالت آنها می‌باشد؛ چون مقام ولایت، جهت حقی و نبوت جهت ملکی و خلقی آنها است. انبیاء باعتبار جهت ولایت، رابطه با حق تعالی و مقام اسماء و صفات و عالم ملائکه دارند، و منشأ وحی همان اتصال و ارتباط آنها با عالم ملائکه و بلکه عالم اسماء و صفات است، و جنبه یلی الریبی آنها جهت ولایت، و مقام یلی الخلقی آنها، جهت رسالت آنهاست، که مناسب با عالم ملک و شهادت است. بنا براین، ولایت جهت حقی، و نبوت جهت ملکی، و رسالت جهت بشری و وجهی ارتباط انبیاء با خلق است. لذا ارباب سلوک تصریح کرده‌اند، که مقام نبوت در عالم برزخ فوق مقام رسالت و متأخر از مقام ولایت است، اگرچه بعد از طی بساط ماده و قطع نظر از عالم شهادت و ملک، مقام نبوت و رسالت بمعنی جهت ارتباط ولی بخلق مرتفع می‌شود و مقام ولایت دائمی و ابدی است. مقام ولایت کلیه در مقام ارشاد خلق متجلی بصورت نبی و رسول است.

تتمیم

لابد ان تعلم ان العادة متعلقة بالتقدير الازلي الواقع في الحضرة العلمية، الجاری علی سنة الله تعالی و خرق العادات بتعلق بذلك، لكن لاعلی السنة، بل اظهاراً للقدرة. وهو قد یصدر من الاولیاء فیسمى کرامة، وقد یصدر من اصحاب النفوس القویة من اصل الفطرة وان لم یکنوا اولیاء، وهم علی قسمین: اما خیر بالطبع او شریر، والاول ان وصل الی مقام الولاية، فهو ولی، وان لم یصل فهو من الصلحاء المؤمنین المفلحین. والثانی حیث ساحر. ولكل منهما التصرف فی العالم، وهؤلاء ان ساعدهم الاسباب الخارجیة استولوا علی اهل العالم، وصار كل منهم صاحب

فرنه و زمانه بحسب الدولة الظاهرة؛ وان لم تساعد هم الاسباب، لم يحصل ذلك إلا انهم بائى شىء اشتغلوا كانوا فيه بالكمال، ولا كمال الا الله وحده. هذا آخر ما اردنا بيانه من المقدمات.

بين معجزات و كراماتِ صادر از انبياء و اولياء، و افعالي صادر از صاحبانِ نفوس كاملة غير واصل بمقامات ولايت، و افعالي صادره از مردم عادى فرق است، كما اينكه بين افعالي عادى اهل ولايت و متصرفان در ملك و ملكوت، و افعال صادره از آنها كه مبتنى بر اصول كرامت يا معجزه، است فرق است.

افعال عادى، ناشى از سنت الهيه و متعلق بتقدير ازلى و قضاء الهى متعين در حضرت علميه است. حقيقت حق، جميع موجودات و آثار افعال آنها را بر طبق علم عنائى خويش ايجاد مى نمايد. از اين علم الهى، تعبير بتقدير ازلى و قضاي الهى مى نمايند. بنا بر اين، افعالي كه بر طبق نظام واحد و سنت جاريه از موجودات صادر مى شود، و آثاري كه از ذوات الآثار بر وتيره و نهج واحد صدور پيدا مى نمايند، و مرتب بر مبادى خود مى شود، افعالي عادى و طبيعي ناشى از مبادى افعال است.

افعالى كه بر طبق سنت جاريه تحقق پيدا ننمايند، بلكه خارق عادت باشد. و تخلف از سنت جاريه داشته و بجهت اظهار قدرت از فاعل آن صادر شود، آن را معجزه يا كرامت مى نامند. معجزه از خواص انبياء، و كرامت اختصاص باولياء دارد. متعلق معجزات و كرامات از امور ممتنعه نيست، شىء تا ممكن نباشد، نه بنحو عادت تحقق پيدا مى نمايد و نه بنحو اعجاز. بنا بر اين، متعلق اعجاز بايد ممكن الوجود و جائز التحقق باشد. امورى كه از خوارق عادات بشمار مى روند، از كسانى كه بمقام ولايت نيز نرسيده اند، صادر مى شود. برخى از نفوس، بحسب اصل فطرت، داراي استعداد تام و كاملند، كه با اندك اعدادى اتصال بملكوت وجود و عالم سلطوت و قدرت پيدا مى نمايند، و منشأ عجائب و غرائب مى گردند. برخى از نفوس قويه بحسب ذات و حقيقت منشأ خير و اعمال حسنه اند، و استعداد از برآي رسيدن بمقام ولايت را دارند. نيل آنها بمقام ولايت، موقوف بر رياضات و اعمال صالحه و مشروعه است. اين اشخاص بواسطه اعمال حسنه و

عبادات از دار غرور تجاوز نموده، و چه بسا در اندک زمانی بمقام ولایت می‌رسند. اگر این قبیل از نفوس بواسطه عدم مساعدت احوال و اوضاع بمقام شامخ ولایت نرسند، از صلحا و مؤمنین و اهل فلاح و رستگاری بشمار می‌روند و نسبتاً صاحبان نفوس قویه‌اند.

بعضی از نفوس مستعد و قویه بحسب اصل فطرت شریر بالطبع، و بحسب ذات متمایل بایجاد اعمال زشت و بد هستند، و استعداد کامل از برای خون‌ریزی و سفک دماء و ایجاد تحول در عالم وجود می‌باشند. صاحبان نفوس قویه، چه کسانی که با لذات مستعد از برای منشأ نیت خیرات و چه کسانی که استعداد تام از برای مبدئیت شرور دارند، اگر اسباب و علل خارجی و معذات و علل و جهات مربوط باستیلای بر عالم ملک و شهادت با آنها مساعدت نماید، و بموانع خارجی و جهات مناقض با تصمیم آنها در استیلای بر عالم ملک بر نخورند؛ بر اهل عالم و صاحبان قدرت و نفوذ کلمه مستولی می‌شوند، و فرد شاخص زمان خود می‌گردند؛ و اسماء مربوط به تصرف نظام ملک و حاکم بر صاحبان قدرت در آنها تجلی می‌نماید، و عالم ظاهر را تا مدت بقاء و دوام حکومت اسماء حاکم بر عالم شهادت، که در مجلای وجود آنها متجلی است متصرف می‌شوند. اگر اسباب استیلا و علل تصرف در عالم ملک با آنها مساعد نشود، بهر امری که اشتغال داشته باشند، تصرف آنها در آن امر و حکومت و اشتغال آنها بر حدود تصرفات خود بنحو تمام و کمال است. کامل مطلق حقتعالی است، بلکه کمال اختصاص باو دارد. غیر از حق هیچ موجودی کامل مطلق نیست، چه آنکه هر ممکنی دارای حد وجودی و نقص ذاتی است. عین ثابت ممکن محو نمی‌شود.

سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد، واللہ اعلم

ولما كانت الولاية، اكبر حيلة من النبوة، وباطناً لها شملت الانبياء والاولياء،
فالانبياء، اولياء، فانين في الحق باقين به، منبئين عن الغيب و اسراره بحسب اقتضاء
الاسم الدهر، انبائه و اظهاره في كل وقت و حين منه.
و هذا المقام ايضاً اختصاص الهى غير كسبى، بل جميع المقامات اختصاصية

عظائية غير كسبيه حاصلة للمعين الثابتة من الفيض الاقدس، وظهره بالتدرج بحصول شرايطه واسبابه يوهم المحجوب، فيظن انه كسبى بالتعمل، وليس كذلك في الحقيقة. فاول الولاية، انتهاء السفر الاول الذي هو السفر من الخلق الى الحق بازالة التعشق عن المظاهر والاغيار والخلوص من القيود والاسرار والعبور من المنازل والمقامات والحصول باعلى المراتب والدرجات، وبمجرد حصول العلم اليقيني للشخص، لا يلحق باهل هذا المقام، ولا بحصول الكشف الشهودى ايضاً، إلا ان يكون موجباً لفناء الشاهد في المشهود ومحو العابد في المعبود، وانما تيهت على هذا المعنى، لثلاً يوهم العارف، الغير الواصل والمشاهد بقوة استعداده للغيب، والمتنصف بالصفات الحميدة والاخلاق المرضية الغير السالك طريق الحق بالفناء عن الافعال والصفات والذات، انه ولي واصل وصوله علمى او شهودى، وهو غير واصل في الحقيقة، لكونه في حجاب العلم والشهود، وانما يتجلى الحق لمن انمحي رسمه وزال عنه اسمه.

ولما كانت المراتب متميزة قسم ارباب هذه الطريقة المقامات الكلية الى علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، فعلم اليقين بتصوير الامر على ما هو عليه، وعين اليقين شهوده كما هو، وحق اليقين بالفناء في الحق والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً، لا علماً فقط، ولا نهاية لكمال الولاية، فمراتب الاولياء غير متناهية. ولما كان بعض المراتب اقرب من البعض في النبوة والولاية ذكر الشيخ «ره» الانبياء المذكورين في هذا الكتاب حسب مراتبهم لا بالتقدم والتأخر الزمانى. ولما كان المبعوث الى الخلق تارة من غير تشريع وكتاب من الله تعالى، وتارة بتشريع وكتاب منه، انقسم النبى الى المرسل وغيره، فالمرسلون أعلى مرتبة من غيرهم، لجمعهم بين المراتب الثلاث: الولاية والنبوة والرسالة:

ثم الانبياء لجمعهم بين المرتبتين: الولاية والنبوة، وان كانت ولايتهم اعلى من نبوتهم، ونبوتهم اعلى من رسالتهم، لان ولايتهم جهة حقيقتهم فيه، ونبوتهم جهة ملكيتهم، اذ بها يحصل المناسبة لعالم الملائكة فيأخذون الوحي منهم، ورسالتهم جهة بشريتهم المناسبة للعالم الانسانى، واليه اشار الشيخ «رضى الله عنه» بقوله: «مقام النبوة في البرزخ دون الولي، وفوق الرسول» اى النبوة دون الولاية التى لهم و فوق الرسالة. (١ - ٢).

١ . لازم بود از برآى اتمام مباحث بنحو كامل، بعضى از مطالب مربوط بمقامات ولايت كه مصنف علامه، بيان نكرده است را متعرض مى شديم كه آنها اكثراً تحقيقاتى است كه متأخرين كرده اند؛ در آن اصورت، ناچار بوديم از تعرض برخى از روايات وارده از خواجة عالم «صلوات الله عليه».

شرح این قسمت را ما بیان نمودیم و مشکلات آن را بنحو کامل توضیح دادیم و فرق بین مراتب و مقامات را در مطاوی شرح خود بر این مقدمه تحقیق نمودیم. این قسمت می بایست قبل از «تتمیم» نوشته شود چون تمه مطالب فصل «۱۲» می باشد.

در بیان اصول کرامات و معجزات و خوارق عادات

انسان مستکمل بحسب علم و عمل باعتبار ذات، ملتئم از سه عالم است که بر طبق مبادی ادراکات خود که قوه احساس و تخیل و تعقل باشد، در او حاصل شده است. هر صورت ادراکیه ای یک نوع از وجود است. کمال قوه عاقله انسان، اتصال بملکوت اعلی و مشاهده عالم ملائکه است. و کمال قوه مصوره و تخیل، مشاهده اشباح مثالیه و اتصال بملکوت عالم اشباح مجردة و اطلاع از مغنیات جزئیة است. کما اینکه اطلاع بر مغنیات کلیه، معلول اتصال بعالم عقل و ملائکه مقربین و مجردات تام الوجود است. کمال قوه حساسه شدت تأثیر در مواد جسمانیة است. قلیلی از افراد انسان بمقام کمال و استکمال این سه قوه نائل می شوند. کسی که بحسب این سه قوه، کامل گردد، واجد مقام و رتبه خلافت الهیه، و حائز مقام ریاست بر خلق و دعوت مردم بمقام احدیت وجود می گردد، و بتوسط اظهار معجزات و خوارق عادات بر اعدای خود مسلط می شود و یا مقام نبوت و ولایت خود را ثابت می نماید. ما در شرح بر فصوص، مفصل این مبحث را تقریر کرده ایم، و در این شرح از برای اجتناب از تطویل بهمین اندازه اکتفا نمودیم.

قوای عاقله بعد از تصفیه و تحصیل قوت وجودی، متصل بروح اعظم و عقل اول می گردد. و بدون واسطه تعلیم بشری، حقایق را در الواح عالیہ مشاهده می نماید و در زمان اندک، جمیع معلوماتی را که در تکمیل اجتماع بشری لازم و واجب است، واجد می شود. در نحوه حصول این علم، که آیا بر سبیل تدریج یا دفعی حاصل می شود، بحثی است.

۲. شیخ اکبر این عبارت را در چند مورد از فتوحات و فصوص و عنقاہ مغرب ذکر کرده است. وقد اشرنا الی موضعه فی مطاوی هذا الشرح مراراً.

بالاترين اقسام اعجاز، انتقال نفس ناطقه از عالم خود بعالم ربوبي وسير در موجبات مصالح و مفاسد بشری، و متصف باتحاد با مقام اسماء حق و اطلاع بر کیفیت قضا و قدر و احاطه بر واحدیت و حضرت علمیه است. فهذه اعلى ضروب المعجزات والكرامات واعلى منها عبارة عن مشاهدة الحقايق في المرتبة الاحدية. خاصيت قوة متخيله، شهود حقايق در عالم بيداری و بيقظه است، و نیز تمثل صور مثاليه در نفس ناطقه، و استماع اصوات حسيه در ملكوت اوسط و عالم «هورقلييا»، و رؤيت ملك حامل وحى و شنيدن كلام منظوم، و رؤيت كتاب و صحيفه الهی است.

خاصيت قوة حس، تأثير در هيولاي عالم ملك و شهادت است. نفس باعتبار قوت اين مرتبه از وجود می تواند هرگونه تصرفی در صور کائنات بنماید. نفس قبل از استکمال تام، متصرف در حيطه وجود خود و قواي جسماني خویش است. بعد از استکمال و اتصال بعالم ربوبي، متصرف در صور و مواد عالم اجسام است. چون بعد از استکمال، محيط بر عالم اجسام و مواد می شود، و عالم مواد و اجسام را باندازه قدرت خود تسخير می نماید. انسان مجمع انوار عقلي و نفسي و حسی، همان جوهر ذات و حقيقت مقام نبوت و ولايت است. کسانی که بمقام ولايت نرسیده اند، اگر هم صاحبان نفوس قويه باشند، استکمال تام آنها در قسم اخير است، نه بنحو تماميت نفوس انبياء و اولياء عليهم السلام. افضل اجزاء نبوت، اطلاع بر اسماء و اعيان است.

اختبار بعضی از امور غيبی جزئی، در کهنه و مستنطقين يافت می شود. برخی از نفوس قويه نیز متصرف در مواد خارج از حيطه وجود خود دارند^۱.

۱ . هذا تمام الكلام فيما اردنا بيانه في هذا الشرح ونختم الكلام حامدين لله ومصليين على خير خلقه محمد وآله الطاهرين.

وقد حصل الفراغ من تأليف هذا الشرح بيد مؤلفه الفاني تراب اقدام الاولياء جلال الدين الاشثياني في بيت صديقي الفاضل الكامل الزاهد، شيخ احمد الاصولي الشاهودي.
مشهد الرضوي على مشرفه السلام والتحية شوال المكرم سنة ۱۳۸۴ من الهجرة النبويه عليه وآله آلاف التحية والسلام.

شرح مقدمة قيصري

وقد تم ما اردنا بيانه وقصدنا ايراده في هذه الاوراق، والحمد لله على حصول ما اردنا. ولما كانت مسألة الولاية على هذه الطريقة (اي التصوف) في نهاية الغموض، لا بأس بذكر بعض ما وفقنا ولى التوفيق لتحصيله ويلزم ذكره.

بیت
تعمیرت
و ترقی

بیان حقیقت ولایت

از برای هر یک از نبوت و ولایت دو اعتبار است: لحاظ اطلاق و ملاحظه تقيید، که از آن بولایت و نبوت عام و خاص تعبیر نموده اند. نبوت عامه و مطلقه، نبوتی است که از ازل برای حقیقت محمدیه در حضرت واحدیت و مقام اتحاد آن حقیقت با اسم اعظم حاصل بوده است. این نبوت و انبیا، که متحد با اصل ولایت آن حضرت است تا ابد باقی است، و انقطاع ندارد. آن حقیقت، علی الدوام واسطه در ظهور و اظهار و انبیا است. لسان این مقام و مرتبه: «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین» است^۱.

نبی با اعتبار این مقام، چون مبده ظهور اعیان و اسماء در مقام واحدیت است، مطلع از استعداداتِ جمیع موجودات و ذوات و اعیان است، و هر ذی حقی را که بلسان ذات، طالب وجود و نیل بدرجات و کمالات وجودی است، بکمالات لایقه خود می رساند. این انبیا و هدایت و ولایت بحسب تکوین و تشریح هر دو ثابت است، و بر طبق استعداد خلاق در هر عصری از اعصار جعل شرایع و سنن و احکام می نماید، و از مشکاة انبیاء من لدن آدم الی زمان خاتم جلوه می نماید، و

۱. رجوع شود برساله «الولایه»، تألیف استادنا العلامة المحقق، آقا میرزا احمد آشتیانی «ادام الله تعالی

علوه و مجده» چاپ طهران، ۱۳۶۸ هـ ق ص ۹ و ۱۰.

بعد از قطع نبوت، تشریح در مشکاة اولیاء محمدیین علیهم السلام متجلی است. این حقیقت، مطلع بر استعدادات جمیع موجودات باعتبار ذات و ماهیات است و بانبأ ذاتی و تعلیم حقیقی ازلی، هر صاحب حقی را بمقام خود می‌رساند. صاحب این مقام، دارای مرتبهٔ خلافت اعظم است، که از آن بقطب الاقطاب و انسان حقیقی و آدم اول و قلم اعلی و روح اعظم تعبیر کرده‌اند، بلکه حقیقت انسان کامل، در قوس صعود و نزول، متحد با اسم اعظم است. بنابراین، عقل اول و روح اعظم از ظهورات آن حقیقت کلی محسوب می‌شود.

باطن این نبوت، ولایت مطلقه است. مقام ولایت مطلقه، مقام حصول جمیع کمالات وجودی و صفات کمالی، و مجمع مظاهر و مراتب و فعلیات و حصولات است. این وجود جمعی کامل تمام محمدی، فانی در حق و باقی باوست.

نبوت مقیده، عبارت از اخبار غیبی و الهی ناشی از معرفت ذات حق و شناسائی، و علم به اسماء الهیه و حقایق اعیان ثابته است. حقیقت نبی باین اعتبار، بلحاظ تبلیغ احکام و بیان معارف و اصلاح جامعهٔ بشری و تعلیم حقایق و قیام به سیاست و دعوت مردم بمقام جمع وجود، مشرع و صاحب رسالت است. ولایت مقیده نیز همین حکم را دارد. ولی جمیع مراتبی را که نبی مبعوث، واجد است، دارا می‌باشد، با این فرق که معلومات و معارف او مأخوذ از همان مأخذی است که نبی مرسل بآن اتصال دارد.

باید توجه داشت که اتصال علم نبی بمخزن معارف مختص رسالت بنحو اصالت است، ولی خلیفه تابع او بنحو تبعیت، واجد مقام معارف مختص رسالت است.

هر یک از نبوت و ولایت، باعتبار آنکه صفتی از صفات الهی است، مطلق است. و باعتبار استناد به نبی و ولی مقید است. مقید، قائم و مقوم بمطلق و مطلق، مقوم مقید است. سریان مطلق در مقید، سریانی مجهول الکنه و الحقیقت است.

نبوت جمیع انبیاء و همچنین ولایت کافه اولیاء، از جزئیات و فروع و ظهورات و تجلیات نبوت و ولایت مطلقه محمدیه است.

بود نور نبی خورشید اعظم گه از موسی پدید و گه ز آدم
وجود اولیا او را چو عضوند که او کلی است، ایشان همچو جزوند

همانطوریکه مصنف علامه «اعلی الله قدره» در آخر فصل تاسع بیان نمود؛ نبوت چون صفت خلقی است منقطع می شود، و ولایت چون صفت الهی است انقطاع نمی پذیرد. و بعد از انقطاع نبوت تشریح و اتمام دائرة رسالت و نبوت و ظهور ولایت از مقام باطن وجود بمقام ظاهر قطیبت، منتقل باولیا می شود، تا آنکه بظهور خاتم اولیا، مهدی موعود در آخر زمان ختم شود، و قیامت قائم گردد!

انبیاء علیهم السلام، باعتبار جنبه ولایت که مقام باطن نبوتست بحضرت الهیه، راه پیدا می نمایند. مقام باطن ولایت خاتم انبیاء «ع» مقام جامعیت اسم اعظم و مرتبه وحدت صرف و اتحاد آن مقام با اسم اعظم است. و حضرت خاتم باعتبار باطن وجود، عین اسم اعظم است. ظهور اسم اعظم با جمیع مراتب و شئون خود، که موجب ظهور تجلی حق بجمیع اسماء و صفات است، از مشکاة خاتم الاولیا خواهد بود؛ و حضرت مهدی «ع» باعتبار مقام ظهور و تجلی در عالم وجود، متحقق با اسم اعظم است، و این مقام از برای احدی از انبیاء و اولیا علیهم السلام ثابت نیست.

صاحب این مقام، واسطه بین حق و انبیاء و اولیا است. حقیقت خاتم اولیا نیز باعتبار اتحاد با مقام اسم اعظم، واسطه بین حق و جمیع انبیاء و اولیا است. این حقیقت، چون متحد با اسم اعظم است، واسطه ظهور عقول طولی و عرضی و

۱. استاد علامه، آقای میرزا احمد آشتیانی «ادم الله تعالی حراسته»، در حواشی خود بر شرح فصوص قیصری و رساله ای که در ولایت تصنیف فرموده اند، قول محیی الدین را که قائل بختامیت عیسی نسبت بولایت محمدیه است، حمل بر ولایت عامه کرده اند، و معتقدند که محیی الدین حضرت مهدی را خاتم ولایت مطلقه محمدیه می داند، و عیسی قهراً تابع آنحضرت می شود. ولی این گفته با صریح عبارت فتوحات مخالف است، چون محیی الدین تصریح کرده است که عیسی افضل از جمیع اولیای محمدین است. در جای دیگر، حضرت علی را اشرف و افضل از جمیع انبیاء غیر از حضرت ختمی مرتبت می داند. ما کلام او را از موارد مختلف فتوحات و فصوص نقل کردیم.

ملائکة روحانی و جسمانی است. حتی عقل اول و روح اعظم و ملک اول، اقدم، نیز حسنه ای از حسنات و جلوه ای از جلوات و خودنماییهای اوست. حتی اسماء جزئیة و اعیان ثابتة متفرر قبل از مقام خلق، نیز از این حقیقت کلیه ظهور پیدا کرده اند. ما در مباحث قلبی بیان کردیم، که ظهور اسماء و صفات بوجه کثرت، احتیاج بواسطه ای دارد؛ و آن واسطه، حقیقت اسم اعظم متحد با حقیقت محمدیه است.

تحقیق عرشى

مراد ما از خاتم اولیاء، این نیست که بعد از او ولی نباشد؛ بلکه مراد از خاتم اولیاء، کسی است که بحسب حیطة ولایت و مقام اطلاق و احاطه، محیط بر جمیع ولایات و نبوات باشد. نزدیکترین موجودات بحق را اصطلاحاً خاتم ولایت می نامیم. از این ولایت، تعبیر بولایت خاصه نیز نموده اند.

حقیقت محمدیه، بحسب باطن ذات و مقام کلی ولایت، محیط بر جمیع مراتب وجودی است. و اسماء الهیه و اعیان ثابتة اجزاء و فروع و شعب مقام تحت او با اسم الله می باشند. این حقیقت دارای مقام قرب فرائض و نوافل جمع بین این دو قرب می باشد در قرب نوافل جهت غیبی حق بر مظهر کامل ولی حاکم است و بالغ باین مقام بمرحله ثنی از قرب می رسد که حق سعم و بصرو لسان و ید او می شود. در قرب فرائض ذات و جهت خلقت صاحب این مقام فانی و مستهلک در جهت حقیقت حق است. مرتبه بالاتر از این مقام جمع بین این دو قرب است بدون تقید بیکی از این دو ویی مناوبه که گاهی یکی باشد و گاهی دیگری، بلکه بهر دو قرب و احکام آن متحقق باشد اهل عرفان این مرتبه مقام جمع الجمع و قاب قوسین دانسته اند. لسان این مرتبه «الذین یبایعونک انما یبایعون الله» است و فوق این مرتبه آنستکه ولی صاحب قرب مطلق از احوال سه گانه مذکورند و از نهایت قرب و احاطه؛ بهر یک از این دو قرب ظاهر شوند و بجمع بین نیز بی تقید بهیچ یک از این احوال ظاهر گردند. این مقام اختصاص دارد بخاتم الانبیا و خاتم الاولیاء. مراد از خاتم الاولیاء حضرت مهدی علیه السلام است که بر اعیان و استعدادات

اعیان و اسرار قضا و قدر واقف است صاحب مقام بمقام احدیت جمع و اوادنی متصل است و لسان این مقام: «مارمیت از رمیت» است. و بعد از تعین، این حقیقت نیست مگر وجود صرف و نور محض ربوبی، و مقام ذات و جوبی جلّ جلاله و عمّ نواله. لیس وراء عبادان وجوده قریه، و لیس له من هذه الجهة اسم و رسم و صیفة. بل لا اسم ولا رسم فی المقام مگر بعد از صحوثانی که از مختصات مهدی موعود است.

ولایت خاصه و باطن مقام حقیقت حضرت ختمیه، گاهی مقید باسمى از اسماء و حدی از حدود است و گاهی مطلق و معرّا از قیود و حدود اعتبار می شود. باعتبار اطلاق، جامع جمیع اسماء و صفات کلیه و جزئیه است، و باعتبار مظهریت، مظهر جمیع صفات و منشأ ظهور جمیع تجلیات است. ولایت مطلقه محمدیه، باعتبار سعه و کلیت، جامع جمیع شئون و مراتب و مبدء جمیع تجلیات و ظهورات و متصف به کافه اسماء حسنی و صفات علیا است. باین اعتبار، آن حقیقت مطلقه، همان اسم اعظم الهی است، که متجلی در اسماء جزئیه و کلیه اعیان ثابته است.

باعتبار ظهور خلقی در مقام قوس نزول، اول تعینی که بخود می گیرد، تعین عقلی و ظهور بصورت عقل اول است؛ نه آنکه عقل اول تمام حقیقت آن مقام رفیع باشد. بنابراین، اتصاف ولایت آن حقیقت بکلیت، و اطلاق متنزل از اصل ذات از تعینات آن حقیقت است. و باعتبار برخی از تنزلات و بحسب قوس نزول، عین عقل اول است؛ بلکه عقل اول حسنه ای از حسنات اوست، و حقیقت عقل متصف بمظهریت جمیع اسماء نیست.

ولایت محمدیه، باعتبار روح جزئی و تعلق ببدن شخصی و ظهور در نشأه مادی بوجود خاص خود متصف بولایت مقیده و جزئیه است؛ اگرچه این روح متعلق ببدن جزئی شخصی، متصل و متحد با مقام کینونت الهی و ربوبی ولایت کلیه او می باشد.

حقیقت کلیه محمدیه، متجلی در مظاهر جمیع انبیا و اولیا، و مقید بقیود ناشی از تعینات اعیان ثابته اولیاء و انبیاء می گردد. بهمین لحاظ، ولایت انبیاء و

اولیاء از مراتب و شئون و قیود ولایت کلیه حضرت ختمی است، و جمیع انبیاء و اولیاء در اتصاف بکمالات ناشی از کمال وجودی مقام ولایت، تابع آن حقیقت کلیه می باشند. لآن اصل حقیقة الولاية من وجه متحدة مع المرتبة الالهية، بل هي عين الذات الالهية، و ان كانت بحسب الظهور عين مرتبة الاسم الاعظم.

تحقیق عرشی

در جای خود مقرر گردیده است که مطلق، مقوم مقید و هر مقیدی، تقوم بمطلق دارد. فرق است بین اطلاق و تقييد مفهومی، و اطلاق و تقييد خارجی. اهل الله بوجود عاری از قیود و حدود، مطلق؛ و بوجود مقارن با حد و قید، مقید اطلاق کرده اند. از آنجائی که اطلاق و تقييد از امور نسبی و اضافی است، ممکن است حقیقتی نسبت بمادون مطلق و بمافوق مقید باشد.

ولایت حقیقت محمدیه، باعتبار احاطه بر جمیع مراتب، ولایت، مطلق حقیقی است. اطلاق مفهومی شأن ماهیات است. بهمین جهت مبهم و مجمل است. ماهیت هر چه باطلاق نزدیک شود، مبهم و وجود هر چه باطلاق نزدیک شود، تشخص و تعیین آن تامتر و فعلیت آن کاملتر می شود. بنابراین، ممکن است عالمی از علمای امت حضرت ختمی، خاتم ولایت مقیده او باشد، و وصیی از اوصیاء آن حضرت، خاتم ولایت مطلقه او باشد. چون اوصیاء حضرت ختمی، بحسب باطن ولایت متحد با آن حضرت می باشند.

بیک اعتبار، ولایت عامه، عین ولایت مطلقه است، و ولایت مقیده، عین ولایت خاصه است. ممکن است یکی از علمای اهل کشف و شهود، خاتم ولایت خاصه آن حضرت باشد. قهراً خاتم ولایت خاصه و مقیده در ظهور تابع ولایت مطلقه اوصیا محمدین است.

این که تابعان شیخ اعظم، محیی الدین عربی، آن جناب را خاتم ولایت محمدیه می دانند، مرادشان ختم ولایت خاصه و مقیده است، قهراً تابع ولایت مطلقه اوصیاء محمدین علیهم السلام می باشد.

بنابر آنچه که ذکر شد، تشویش و اضطراب موجود در کلمات اهل کشف و

شهد، رفع می شود و تناقضی که در بادی نظر در کلمات اهل تصوف است، مرتفع می گردد. حضرت مولی الکونین و امام الثقلین علی «علیه السلام»، خاتم ولایت مطلقه محمدیه است. باین اعتبار که دائرة ولایت او وسیع تر از سایر اولیاء محمدی است. و باعتباری خاتم ولایت مقیده آنحضرت است؛ چون بوجود جزئی مقید ببدن خاص، و ظهور بوجود مخصوص عالم ماده، حافظ مراتب ولایت جزئی و مقیده حضرت ختمی است.

عیسی بن مریم، خاتم ولایت عامه اولیاء قبل از حضرت ختمی است، باعتبار ولایت عامه. و حضرت مهدی موعود در آخر زمان، خاتم ولایت مطلقه است باعتبار احاطه و سریان در اولیاء بعد از خود. خاتم ولایت مقیده آنحضرت است باعتبار ظهور در وجود جزئی و شخصی موجود در عالم ماده و زمان مخصوص بظهور او در عالم امکان، و زمان و ماده و مدت باعتبار اطلاق ولایت مطلقه بر عامه. شیخ اعظم در فصوص، عیسی «ع» را خاتم ولایت مطلقه دانسته است و باعتبار ظهور حضرت مهدی بوجود جزئی و طلوع روح خاص و مقید او در بدن مخصوص، آن حضرت را خاتم ولایت محمدیه دانسته اند؛ اگرچه آنحضرت باعتبار ولایت مطلقه بمعنای مذکور متجلی در مشکاة وجود حضرت عیسی علیه السلام است.

وجود انبیاء او را چو عضووند که او کلّ است و ایشان همچون جزوند

شیخ اکبر، محیی الدین در فتوحات مکیه^۱ فرموده است:

الختم ختمان، ختم به الولاية مطلقا،^۲ و ختم یختم به الولاية المحمدیه،^۳ فاما

۱. شیخ در فتوحات در بابت ثالث عشر و کتاب فصوص در جواب: «محمدین علی ترمذی».

۲. فتوحات مکیه فصل ثالث عشر، «جواب امام کامل، محمدین علی ترمذی».

۳. ما در شرح خود بر رساله «الولاية» تألیف استاد اعظم و علامه مفخم، آقا میرزا احمد آشتیانی «روسی فده» این مسأله را مفصل شرح داده ایم.

عارف محقق و حکیم کامل، استاد مشایخنا النظام، خاتم العرفاء الشامخین، آقا میرزا محمد رضای

ختم الولاية على الاطلاق فهو عيسى «ع» فهو الولي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الامة، وقد حبل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة، فينزل في آخر الزمان وارثاً خاتماً

→ امصهبانی «قمشه ای م - ۱۳۰۶ هـ ق» در رساله ای که در ولایت تألیف فرموده و در حواشی خود بر مقدمه فصوص در موضوع خلافت تحقیق دارد، که ملخص تحقیق او را در این جا «تیسماً بافادته و تبرکاً باضاتته» نقل می کنیم:

آقا محمدرضا می گوید: شناختن موضوع خلافت کبری بعد از رسول الله «ص» توقف بر مقدماتی دارد که مأخوذ از براهین عقلی و اصول عرفانی است:

مقدمه اول: آنکه معادن اخذ رسالت و خلافت باعتبار مقامات اولیاء مختلف است، و تابع خزان علم حق می باشد. مراتب علم حق که مأخذ علم انبیاء و اولیاء است، مراتبی دارد. از مراتب اولوہیت و عالم اسماء و صفات و اعیان ثابتہ، و مرتبہ قلم اعلی و عقل اول، و مراتب وجودی سایر عقول طولیہ و عرضیہ، و مراتب برزخیہ.

مقدمه دوم: آنکه حق متعال، دارای اسماء مستاثره ای است که کسی از حقیقت آن اسماء اطلاع ندارد سبب خشیست انبیاء و اولیاء و پناه بردن آن از خدا بخدا از عدم علم باین اسماء و مقتضیات آن اسماء است. لذا وارد است: «الهی اهوذا بک منک». خواجه عبدالله انصاری گوید: همه مردم از آخر می ترسند، و خواجه عبدالله از اول می ترسد.

مقدمه سوم: آنکه: رسول کل بخصوص خاتم رسل باید مأخذ علم او مقام الوہیت و مرتبہ اسماء و صفات و عالم اعیان ثابتہ باشد. علم بمقتضیات اعیان و اسماء، سبب جعل احکام و بیان حقایق است.

مقدمه چهارم: آنکه رسول کل و نبی خاتم، باید محیط بجمیع مراتب و مقامات باشد. چنین شخصی قطب عالم امکان است، و هیچ موجودی در مرتبہ وجود او نمی باشد. بهمین لحاظ گفته اند: قطب متعدد نمی شود.

مقدمه پنجم: آنکه: نبی و رسول، باید آنچه که از معادن و مأخذ علم خود می یابد، و حقایق را در مقام الوہیت شہود می نماید، باذن حق ابلاغ نماید. چون اسماء مستاثره، مقتضیاتی دارند که کسی بجز حق عالم نمی باشد، و اسماء مستاثره در حکومت بر اسماء موجود در حضرت واحدیت مؤثرند. و مقتضیات آنها در بیان احکام مداخلت دارد. باید عالم با اسماء مستاثره جاعل احکام باشد، و آن منحصر بحق تعالی است.

مقدمه ششم، آنکه، خلیفہ هر رسولی در حکم مستخلف عنه است. آنچه را که مستخلف عنه از جانب خداوند مامور با ابلاغ آن بوده است، باید خلیفہ بآن عالم باشد، و گرنه وارث علم مستخلف عنه نخواهد بود. بعد از تمهید این مقدمات می گوئیم: حضرت محمد، رسول و نبی و پیغمبر جمیع خلایق است. «وما ارسلناک الا کافۃ للناس». و کان رسول الله و خاتم النبیین. وما کان محمداً با احد من رجالکم ولكن رسول الله و خاتم النبیین». پیغمبر رحمت و اسمہ الہیہ و رحمۃ للعالمین است. «وما ارسلناک ←

اولی بعده، فكان اول هذا الامر نبی وهو آدم، وآخره عیسی، اعنی، نبوة الاختصاص فیكون له حشران: حشر مع الانبياء والرسل. واما ختم الولاية

→ الا رحمة للعالمين». بر پیغمبر واجب است که مردم را بطرف حق دعوت نماید، و بعد از اقامه حجت، متکثرت بشمشیر شود، چون تبلیغ احکام اسلامی واجب و لازم است، و معاندان بقوة قهر و قیام بسیف تسلیم خواهند شد.

نظر بآنکه حضرت ختمی، خاتم انبیاء است، باید شریعتش دائمی باشد. بهمین جهت، باید مآخذ علم او اوسع و اکمل از جمیع مآخذ باشد. بهمین لحاظ، محققان بیان کرده اند، که مآخذ علم حضرت رسول، مقام اعیان ثابته و اسماء و صفات است، و مقام فنا و مقام احدیت وجود می باشد. محیط بخواص اسماء و احکام است. باعتبار علم تام باسما و مقتضیات اعیان، آنچه که مدخلیت در تشکیل نظام کامل و تام دارد، بیان کرده است. نبی و رسول باید قدرت کامل بر اقامه حجت و ابانۀ بینات و برهان جهت حقانیت طریقه خود داشته باشد. قدرت، فرع بر علم نبی به حقیقت طریقه و احکام خود می باشد. چنین موجودی که رابط بین حق و خلق باشد، قطب است. همان طوریکه نبی عالم بمراتب و مقامات احکام شرع خود می باشد، و از اقتدار تام قادر باقامه حجت و بیان اصول و قواعد دال بر حقانیت مدعی خود می باشد، باید خلیفه و قائم مقام او نیز همین اقتدار را داشته باشد. اما لزوم چنین خلیفه ای مقتضی حکم عقل است. چون شریعت دائمی و کامل را زمان قلیل «مدت بعثت رسول»، کافی از برای تمام حقایق آن نمی باشد. انقطاع نبوت تشریح، ملازم با انقطاع ولایت نیست، و ولی از اسماء حق است، و بعد از پیغمبر صاحب اسم اعظمی باید در عالم موجود باشد، و صاحب ارث محمدی و وارث شرع احمدی، باید وارث مقام علم او باشد. علم حضرت ختمی که همان معارف شریعت او باشد، موجب سعادت دنیا و عقبای امت اوست. بنابراین، خلیفه اسلامی، باید تمام جهانی را که مدخلیت در بیان حلال و حرام و معارف الهیه و اقامه حجت و برهان بر حقانیت مسلک او دارد واجد باشد. چنین شخصی امام زمان و قطب دائره امکان است. قطب وقت متعدد نمی شود. بهمین جهت، خلافت منقسم بخلافت ظاهری و باطنی نمی شود، کما اینکه رسالت منقسم بخلافت ظاهری و باطنی نمی گردد. اینکه علاء الدوله سمنانی، خلافت را منقسم به خلافت ظاهری و باطنی کرده است، علی را خلیفه علم و وارث مقام نبوت دانسته، و ابوبکر و عمر و عثمان را خلفای ظاهری می داند، صحیح نیست. و همچنین خلیفه، منقسم به اعلم و اعقل نمی گردد، کما اینکه شیخ مشائیه اسلام، بنا بر یکی از احتمالات، علی را خلیفه بالفعل و اعلم و عمر را خلیفه بالفعل و اعقل می داند.

تعیین چنین خلیفه ای یا از جانب امت است، و یا از جانب حق تعالی، و یا از جانب رسول است. جائز نیست که تعیین خلیفه از جانب امت باشد؛ چون امت بمراتب وجودی چنین خلیفه ای که عصمت نیز شرط آن می باشد، عالم نیست: «لاتهم یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنیا». از جانب شخصی رسول، بدون استناد بوسی نیز جائز نیست، لعدم علم الرسول بالاسماء المستأثرة عنده تعالی. علاوه بر

المحمدية، فهو لرجل من العرب اكرمها اصلا وبدواً وهو في زماننا اليوم موجود
عرفت به سنة خمس وتسعين وخمسة، ورأيت العلامة التي قد اخفاها الحق عن

این، قول رسول بدون وحی در قاطعیت باستواری قول حق نمی باشد. بنابراین، باید خلیفه از جانب
حق تعیین گردد تا مودی بتشاغب و تشب و اختلاف نگرود.

لذا شیخ رئیس در اواخر الهیات شفا گفته است: «فان الخلافة بالنص اصبوب، لان ذلك لا يؤدي الى
التشعب والتشاغب والاختلاف». لذا حق توسط پیغمبر، علی را بخلافت برگزید. «وما كان لاحد ان
يكلّمه الله تعالى إلا من وحى يوحى او من وراء حجاب» وهو الرسول، فيجب على الله ان يوحى امر
الخلافة الى الرسول ولذا قال:

«يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك، فان لم تفعل فما بلغت رسالته. حق در ذیل آیه فرموده است: «والله
يعصمك من الناس»، آقا محمدرضا، این مطلب را در حواشی خود بر موارد متفرقة از فصوص مفصل تر
ذکر کرده است.

معلوم می شود پیغمبر از خدعه های اجلاف عرب و مخالفت باطنی آنها با خلافت علی خوف داشته
است که خداوند بشارت حفظ او را می دهد.

إعلم: انه يجب ان يكون مدّن خلافة الخليفة و مأخذ علم الامام خزانة الاولى من خزائن علمه تعالى،
ليطلع على اعيان جميع الخلائق و احكامها و كمالاتها يصل الناس الى الكمالات اللاتمة بهم، و
يؤدي امرالناس الى صلاحهم في الدنيا والاخرة. در آثار نبوی، اشارات لطیفی باطلاع علی علیه
السلام، از مأخذ علم رسالت وجود دارد: «انا مدينة العلم و علی بابها». بر رسول واجب است که از
جانب حق کسی را که صاحب اسم اعظم است، جهت خلافت تعیین نماید. اهل سنت بلکه جمیع
مسلمین متفقند که حضرت رسول خلفای ثلاثه را جهت خلافت تعیین نکرده است. بنابراین، موضوع
خلافت و مصداق ولایت کلیه الهیة حضرت علی علیه السلام است.

قال رسول الله سلام الله عليه: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه
وانصر من نصره و اخذل من خذله». و انما لم يقل من كنت مولاه، فيمن ان يكون علي مولاه» برای
آنکه تعیین خلافت اختصاص بحق اول دارد.

همانطورى که نبی علیه السلام، بدون اذن وحی اذن جعل حکم ندارد، و وحی از جانب حق بر رسول
افاضه می شود، خلیفه او نیز مأمور است بابلاغ احکامی که نبی، بمموت به تبلیغ آن بود. فلیس له ان
یحل ما حرّم الرسول و ان یحرّم ما احله الرسول.

ثم انك قد علمت: ان القطب واحد والقطب لا يتعدد، فالقطب خير من اهل زمانه، فليس في اهل زمانه
خير منه، بنابراین، خلیفه منقسم بخلیفه ظاهری و واقعی نمی گردد. عارف محقق، علاء الدولة
سمنانی، حضرت علی «ع» را که باب مدینه علم نبی است خلیفه باطنی و ابوبکر را خلیفه ظاهری
می داند، و همچنین سایر خلفای معاصر علی علیه السلام در حالتی که کسی که مأخذ علم او مأخذ
علم رسول است، از جمیع جهات واجد مناسب رسول است. غیر از اتصاف بمقام نبوت. بهمین معنی
←

عیون عبادہ و کشفها لی بمدينة فاس، حتی رأیت خاتم الولاية فيه و هي الولاية الخاصة لا يعلمها كثير من الناس.

مراد از ختم ولایت در رجلی از عرب، ختم ولایت مفیده است بآن اعتباری که ذکر کردیم. و مراد از ختم، ولایت در عیسی، ختم ولایت مطلقه است، و منافات ندارد که حضرت مهدی «ع» باعتبار ولایت مطلقه و اتحاد با حقیقت محمدیه «ص» متحلی در عیسی «ع» باشد، و ولایت عامه عیسی «ع» بهمین

حضرت رسول اشاره نموده است: «انت منی بمنزله هرون من موسی إلا انه لابی بعدی».

اینکه شیخ رئیس در آخر الهیات شفا گفته است: «اگر یکی از دو خلیفه، اعلم و دیگری اقل بود، باید اعلم به اقل کمک نماید»، این قول در موضوع خلافت، باطل ترین اقوال است. کسی که مأخذ معارف دینی و معدن اخذ معارف او مقام الوهیت است: «بما كان وما يكون وما هو كائن» عالم است، و احاطه قیومی که از خواص ولایت است، بهمیه حقایق دارد. از جمله حقایق امور مربوط به سیاسات و جهات مربوط به نظام عالم ماده است، همانطوری که حضرت رسول اعقل ناس و کاملترین حقائق بود، جمیع این اوصاف در علی «ع» جمع است. و ما ذکره رئیس بمنزل عن الصواب.

امام و خلیفه مأمور به تبلیغ احکام نازل بر رسول است، و حق تصرف در احکام بمعنای تحلیل حرام و تحریم حلال ندارد. اینکه عمر بن خطاب حکم به تحریم تمتعین نموده است، بهترین دلیل بر بطلان خلافت اوست. اعتذار علمای عامه، باینکه عمر اجتهاد در این مسأله نموده است، عذر بدتر از گناه است؛ چون بطلان اجتهاد مقابل نص نزد فقهای عامه و خاصه از بدیهیات است. اگر عمر، علم به بطلان اجتهاد مقابل نص نداشته است، تصدی او بامر خلافت در حد شرک بخدا است. اگر علم به بطلان آن داشته است، در دین خدا بدعت نموده است. حضرت امیر، که باب مدینه علم رسول است، عمر را در این مسأله تخطئه نموده است؛ کما هو المصريح في الكتب العامة والخاصة لذا فرمود: «لولا نهی عمر عن التمتع ما زلتی الا شقی». بهمین مناسبت، جمع زیادی از اصحاب، از جمله جابر بن عبدالله و ذات النطاقین اسماء بنت ابوبکر و ابن عباس و عبدالله بن عمر، و جمعی از فقهای عامه مثل ابن جریر قتیبه حجاز، اعتنا بتحریم عمر نکردند و او را تخطئه نمودند.

قطب باید اعلم از جمیع امت و در فضائل بر همه مقدم باشد، اینکه ابوبکر تصریح کرده است: «اقیلونی، اقیلونی، فلت بخیرکم و علی فیکم»؛ دلیل مسلم بر بطلان زعامت اوست: بعد ما علمت: ان تعیین الخلافة لیس علی الناس، بلکه بامر الهی است و علی خلیفه رسول الله است.

وز دشمن بدخواه نخواهم ترسید
تا کور شود، هرآنکه نتواند دید

تا جان دارم مهر با تو خواهم ورزید
من خاک کف پای تو بر دیده کشم

معنایی که ذکر شد، تابع ولایت آنحضرت باشد، كما يأتي تفصيله انشاء الله تعالى شأنه.

بنابر آنچه که گفته شد، ولایت گاهی مقید باسمى از اسماء است. چنین ولایتی محدود بحدود خاص و معین می باشد. ولایت گاهی مطلق و عاری از قیود و حدود است. مثل ولایت حقیقت محمدیه «ص» و اوصیاء طاهرین اوعلیهم السلام، باعتبار مظهریت عین ثابت آنها نسبت باسم الله، بلکه اتحاد آن بزرگواران با اسم اعظم ولایت محمدیه «ص»، گاهی مطلق است و گاهی مقید. اتصاف باطلاق، باعتبار تجلی و ظهور کلی حقیقت ولایت در روح اعظم و عقل اول است. و اتصاف به تقیید، بملاحظه تعلق آن حقیقت بپیدن جزئی و ظهور شخص در عالم زمان و مکان. امکان دارد، یکی از اهل سلوک و عالمی از علمای امت حضرت رسول، خاتم ولایت مقیده او باشد. این منافات ندارد با این معنی که اوصیای محمدین، خاتم ولایت مطلقه آن حضرت بوده باشند.

یکی از اطلاقات ولایت، ولایت خاصه است. ولایت خاصه در مقابل ولایت عامه بولایت محمدیه و اوصیاء طاهرین او اطلاق می شود، چون ولایت خاصه باین اعتبار ولایتی را گویند که صاحب آن بمقام فناء در حق و بقا بحق رسیده باشد، و مقام بقاء بعد از فناء و فناء عن الفنائین و صحوبعد از محو و تمکین بعد از تلوین برای او مقام باشد، نه حال، بین حال و مقام فرق است. لذا انبیاء، حتی اولوالعزم از رسل، دارای مقام خاصی در ملکوت و سماء عالم وجودند، برخلاف حقیقت محمدیه که مقام مخصوص در مراتب وجود ندارد، و مقام مخصوص او، مقام او ادنی است.

بنا براین، ولایت مطلقه که به حضرت عیسی «ع» اطلاق می شود؛ مراد ولایت عامه است. و ولایت مقید و یا خاتم ولایت محمدیه که اطلاق می شود، مراد خاتم ولایت خاصه محمدیه است، که مقام بقاء بعد از فناء و صحوبعد از محو.. باشد. و اتصاف باین مرتبه بنحو مقام، نه حال؛ اختصاص باولیاء محمدین دارد. محیی الدین، ختم ولایت مطلقه را بعیسی نسبت داده است، و تصریح کرده است که عیسی بعد از پیغمبر افضل خلایق است. ما وجوه اشتباه او

را بیان خواهم نمود.

اولیاء محمدیین و ائمه طاهرین، هم خاتم ولایت مطلقه محمدیه اند و هم خاتم ولایت خاصه محمدیه «ص» و هم خاتم ولایت مقیده محمدیه اند. عیسی «ع» خاتم ولایت مطلقه بمعنای ولایت عامه است. محیی الدین «قده»، خاتم ولایت مقیده محمدیه «ص» است، و ولایت مقیده محمدیه «ص» باید تابع ولایت مطلقه و صبی از اوصیای حقیقت محمدیه باشد.

ولایت متصرف باطلاق حقیقی، ولایت حق اول است که مقام اتصاف بااسماء حسنی در مقام احدیت وجود باشد. ولایت حقیقت محمدیه «ص» که تجلی حق در واحدیت بصور اسماء و صفات باشد، مظهر ولایت کلیه الهیه است، و بحسب سعه و دائره ولایت، محیط بر جمیع ولایات و مقامات است. لذا ولایت او جامع بین تعریف و تشریح است. كما ذكرناه تفصيلاً.

ولایت حقیقت محمدیه «ص» بوصف اطلاق، متجلی در جمیع مراتب ولایت انبیاء و اولیاء است. ظهور کامل او در عالم، در وجود شخصی خود و مشکاة تام حضرت خاتم ولایت محمدیه علی «ع» است. این ولایت، متجلی در مظاهر اوصیاء محمدی «ص» است تا بجمیع اوصاف ظهور در مشکاة خاتم الاولیاء حضرت مهدی موعود «ع» می نماید. آن حضرت، مجمع اوصاف جمیع اولیاء و انبیاء است. حقیقت حضرت علویه «ع»، خاتم ولایت مطلقه است. و این منافات ندارد که خاتم ولایت مطلقه، مهدی موعود «ع» در آخر زمان باشد، چون جمیع ائمه بحسب اصل وجود و باطن ذات و مقام ولایت متحد بالذاتند و اختلاف آنها بیشون و ظهورات است. اطلاق ختمیت بجمیع ائمه اثناعشر صحیح است، ولیکن خاتم آنها حضرت قطب الاقطاب مهدی موعود روحی فداء اولی باین منصب می باشند.^۱

۱. بیک معنی، خاتم ولایت مقیده بکسی می گویند که افضل از او در امت اسلامی نباشد؛ اگرچه اوصیاء محمدیین افضل از او می باشند. خاتم ولایت مطلقه، درین ائمه بکسی اطلاق می نمایند که درین ائمه از او افضل نباشد، مثل حضرت امیر که بحسب باطن ولایت افضل از دیگران است.

تتمیم و تلخیص عرشی

ولایت کلیه، شامل ولایت عامه و خاصه و مطلقه است. ولایت صفت کلی الهی و کلمه‌ای باقی و دائمی است که نفاذ ندارد. اگرچه نبوت تشریح، باقتضای اسماء حاکم بر آن منقضی می‌شود و دائمی نیست. نور ولایت، افول ندارد. اگرچه نبوت و رسالت منقطع گردیده است. ولی از اسماء حق است که انقطاع ندارد. اگر چنانچه حکومت این اسم منقطع شود، دنیا خراب و عالم ماده فناء می‌پذیرد و احدی زنده نمی‌ماند. لذا از معصوم وارد شده است: «لولا الحجة ساخت الارض باهلها».

چون نبوت تشریح، جهت خلقی است دائمی نمی‌باشد. اسم حاکم بر نبی باعتبار تشریح و اظهار جهات مربوط بولایت، منقطع می‌شود. ولایت بمعنی قرب، منقسم به عامه و خاصه می‌شود. و ولایت خاصه منقسم بولایت مطلقه و مقیده می‌شود. ولایت عامه بر دو قسم است: چون ولایت یا عمومیت دارد و شامل جمیع مؤمنین می‌شود، و بایمان بخداوند و ملائکه و کتب و رسل حاصل می‌شود: «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور».

ابتدای مقام ولایت «عامه»، از مرتبه تخلیه از مراتب عقل عملی و انتهای آن مرتبه قرب نوافل از مراتب فناء است. حظ صاحب این مقام در اوائل سلوک از لطائف سبع، لطیفه قلب و از مراتب ایمان، ایمان یقینی و هبی مجرد از برهان است. سیر او منتهی بلطفیه روح از لطایف می‌شود و حق الیقین از مراتب یقین و از مراتب فتح، واجد مرتبه فتح قریب و از بطون صاحب بطن ثانی و ثالث می‌گردد.

اما ولایت عامه‌ای که اختصاص باصحاب قلوب و کتمل از اهل سلوک دارد؛ متصف بمقام قرب نوافل و قرب فرائض هر دو است. صاحب این مقام، فانی در حق و باقی باوست. این مقام و موهبت، شامل حال جمیع اولیاء واصل

بحق وانبیاء و مرسلین می گردد. بهمین جهت، بآن ولایت عامه اطلاق کرده اند. مقابل ولایت خاصه که اختصاص بحقیقت محمدیه و اولاد طاهرین او دارد.

حصول این مقام، ناشی از فناء عبد در حق و بقاء باوست، بخلع وجود امکانی ولبس وجود حقانی. ابتدای حصول این مقام، نهایت سفر اول و بدایت سفر ثانی است، و از مراتب کمال، مقام احسان و از مقامات وصول، اصول که اول مرتبه وصول است و از لطائف سبع لطیفه سرّیا روح می باشد که منتهی می شود به نهایت مقام «قاب قوسین» و بدایت مقام «اودنی».

صاحب این مقام از فتوح به فتح مبین و از بطون سبعة قرآنیه به بطن رابع و خامس و سادس، نائل می گردد

ولایت خاصه، اختصاص بحضرت ختمی مرتبت و اوصیاء طاهرین او دارد. این مقام برای احدی حاصل نمی شود مگر به نیل بأعلی مراتب فناء و محو مطلق، و زوال احکام امکانی حاصل بعد از خلع وجود امکانی و رفع شرک خفی و اخفی، و ختم مدارج ولایت و سیر جمعی در جمیع اسماء و صفات، و استیعاب معرفت تفصیلیه و تحقق بمقام جمع جمیع اسماء، و اتحاد با اسم الله بنحوی که تحقق در اسماء و فناء در احدیت وجود و بقاء بآن مقام ملکه و مقام از برای سالک گردد، و حکم جمیع مراتب و مقامات را استیفا نماید، و معرفت تفصیلیه بجمیع حقایق حاصل نماید، و از این مقام ترقی نموده بمقام احدیت جمع الجمع اسمائیه و صفاتیه نائل گردد؛ و از اجتماع و امتزاج بین اسماء ذاتیه و مفاتیح غیب اسمائیه متحقق در احدیت ذاتیه و اسماء کلیه ثابتۀ در واحدیت، قلبی متولد شود که فضائل و کمالات آن نامتناهی باشد.

ابتدای این مقام، نهایت مراتب سیر اولوالعزم از رسل است، که نهایت مقام قاب قوسین باشد. شروع در بدایت مقام او ادنی، ابتدای سیر استکمالی مختصّ بحقیقت محمدیه است.

حفظ صاحب این مقام از فتوح فتح مطلق جامع جمیع مراتب فتوح است. و از مراتب، مرتبه اکملیت و تمحض و تشکیک و از مقامات مقام او ادنی، و از بطون سبعة قرآنیه بطن هفتم، و از لطایف لطیفه سابعه است. صاحب این مقام، دارای

ریاست کلیه و تامه بر جمیع تعینات وجود است و حسنات و فضائل او حدّ و نهایت ندارد.

لطیفه ملکوئیة

ولایت مختص بحقیقت محمدیه «ص»، گاهی مقید باسمى از اسماء الهیه و حدّی از حدود تجلیات ذاتیه ملاحظه می شود؛ که از آن تعبیر به ولایت مقیده محمدیه نموده اند. ولایت قمریه نیز بآن اطلاق کرده اند. این ولایت اختصاص بامت محمد «ص» دارد، لذا برخی از آن تعبیر به ولایت امیه محمدیه^۱ «ص» نموده اند.

این ولایت، اگر مطلق از حدود و معرّتا و میرزا از قیود، و جامع جمیع اقسام ولایت، و واجد جمیع انحاء تجلیات ذاتی، و حائز ظهورات جمیع اسماء و صفات لحاظ می شود، آن را ولایت «شمسیه» و ولایت «مطلقه محمدیه» می نامند. این مقام اختصاص باو و اولادِ طاهرین او علیهم السلام، دارد. برخی، همین ولایت کلیه را باعتبار آنکه در حضرت ختمی موجود است، ولایت «شمسیه» و باعتبار ظهور و وجود آن در اوصیاء مقربین آن حضرت، ولایت قمریه نامیده اند. چون ولایت کلیه ائمه علیهم السلام، مظهر ولایت کلیه محمدیه «ص» است. کما اینکه ولایت متجلی در امت و تابعان حضرت ختمی را ولایت «نجمیه» اطلاق نموده اند. کما اینکه بولایت مطلقه عامه و بولایت مقیده خاصه اطلاق کرده اند، کما لایخفی. برخی ولایت موجود در ائمه را ولایت قمریه و ولایت خاتم الاوصیاء را ولایت شمسیه نام نهاده اند. حقیقت ولایت، کلمه طیبه الهیه است که اصل آن ثابت و فرع آن در سماء اطلاق است که از آن بشجره مبارکه زیتونه، که نه شرقی و نه غربی است تعبیر کرده اند و دارای مراتب و

۱. رجوع شود بحواشی شیخنا الاستاد العلامة، فیلسوف محقق و عارف باارع کامل، آقا میرزا مهدی آشتیانی «نصرالله وجهه فی النشآت الثقلیه و الثقلیه» بر شرح منظومه سبزواری، چاپ ط، ۱۳۷۲ هـ ق، ص ۶۵.

درجات و منازل و مقامات و شجون و انحصان و اوراق و عروق و فروعات و ظهورات است و بحسب مراتب و ظهورات و شدت و ضعف، ظهورات ولایت مختلف و احکام آن متکثر است. مقام محیط بر جمیع اقسام ولایت، حکمی دارد و سایر مراتب آن نیز دارای حکم مخصوص است.^۱

مثلاً ولایت عامه بمعنی اول، نهایت آن فناء در حق است. در برخی از سُلَاک، اشتداد پیدا نموده بمقام بقاء بعد از فناء می رسد، و در بعضی از موارد قبول اشتداد نموده منتقل بولایت عامه بمعنی ثانی می شود. اگر سالک بعد از نیل باین مقام در صراط استکمال واقع شود، و شتون و اطوار آن متکثر شود، و کمالات آن متضاعف گردد، یعنی در مراتب ولایت عامه شدید گردد، بمقام نبوت تشریحیه می رسد^۲، و بعد از سیر استکمالی بمقام رسالت متشرف می شود و در مقام ترقی از این مراتب بمقام خلافت و رسالت مقرونی بسیف می رسد، یعنی به مقام اولوالعزم

۱. برخی معتقدند که ولایت عامه بمعنایی که حضرت عیسی، خاتم آن باشد، آنست که عیسی «ع» در سیر استکمالی بمقام ولایت رسیده و فناء در حق برای او حاصل می شود، ولی جهت امکانی در او باقی می ماند، باین معنی عیسی خاتم ولایت عامه است، و از مقام عقل اول فیض می گیرد، ولی در اولیای محمدین جهت امکانی باقی نمی ماند. بعضی از معشین چنین اظهار عقیده کرده اند. ما بیان کردیم که جمیع رسل و اولوالعزم، بلکه جمیع انبیاء بعد از فناء در حق و نیل بمقام ولایت باید بمقام بقاء بعد از فناء برسند. و بقاء بعد از فناء و صحوب بعد از محو، بدون تخلیج وجود امکانی ممکن نیست. فناء در حق و بقاء باو برای اهل بیت هصمت و حضرت ختمی، مقام و ملکه است و از برای دیگران حال است. فرق اولیاء محمدین و انبیاء اولوالعزم آنستکه اولیاء محمدین بعد از فناء در واحدیت و نیل بمقام بقاء بعد از فنا از این مقام تجاوز نموده اند ولی اولیاء محمدین بسیر خود در اسماء ادامه دادند و از هر اسمی تلویحی برای آنها حاصل گردید و بعد بمقام تمکین بعد از تلویح رسید و بسیر خود در اسماء ظاهره و باطنیه ادامه دادند تا بمقام تحقق بجمع اسماء ظاهره و باطنه رسیدند و بمقام احدیت و مرتبه اودانی تشرف حاصل نمودند و بمظهریت تجلی ذاتی حق نائل آمدند و بعد بمقام فناء عن الفنائین و صحوثنی رسیدند از این مقام احدی از انبیاء سابقین ما و اولوالعزم خبری ندارند غیر وارث خاص محمدی «ص».

۲. رجوع شود برسالة ولایت، تألیف استاد اعظم فتوة اهل الحق، آقا میرزا احمد آشتیانی، دام ظلّه، چاپ ط، ۱۳۱۳ ص ۱۰ و ۱۱، و حواشی حکیم محقق آقا میرزا مهدی آشتیانی «قدم» بر شرح منظومه، چاپ ط، ۱۳۷۲ هـ ق، ص ۶۶.

از رسل فایض می گردد. اگر از این مقام تجاوز نماید، و مشمول عنایات الهیه و مظهر مفاتیح غیب اولیه و اسماء در حضرت واحدیت گردد، بمقام استخلاف تام و تمام و مقام اکملیت و کمال مطلق و مقام تمحض و تشکیک نائل آمده، و بعد از سیر در جمیع اسماء و صفات و مظهریت تامه نسبت بشئون ذات خاتم نبوت و رسالت و مرجع جمیع انبیاء و مرسلین می گردد. اگر از این مقام، مختصر تنزلی داشته باشد، خاتم و مرجع جمیع اولیاء می شود.

جمیع این مراتب و مقامات از مظاهر ولایت کلیه محمدیه است. سرّ این مطلب آنست که ولی اسمی از اسماء الهیه، سرّ مستتر مقنع به سرّ است. اول تجلی او در اولیاء در کسوت آدم ابوالبشر است و متدرجاً بمقتضای اسماء حاکم بر اولیاء در انبیاء، یکی بعد از دیگری ظهور می نماید. این ظهورات از مراتب، معنای ولایت عامه است که بعیسی بن مریم «ع» منتقل می شود و ولایت عامه بآن حضرت ختم می گردد و بصورت ولایت مطلقه در حضرت ولایتمدار علمی علیه السلام تجلی می نماید، و بعد از تجلی در ائمه طاهرین، یکی بعد از دیگری با قید اتصاف بجمیع کمالات انبیاء بوجود قائم آل محمد و مهدی موعود در آخر زمان، روحی و جسمی فدا، ختم می شود.

روایه و درایه

جمیع انبیا و اولیا از مظاهر خاتم رسل می باشند. آن حقیقت کلیه، دارای اشعات و لمعات و رقایق و فروعی است که سلسله اولیاء و انبیا را تشکیل می دهد.

ائمه معصومین، معارف حقیقیه و احکام الهیه را از مأخذی که خاتم رسل اخذ می نموده اخذ می نمایند. این مأخذ از برای پیغمبر بالاصاله و از برای ائمه علیهم السلام، به تبع وجود خاتم انبیاء است. بهمین جهت، اجماع شیعه بر آنستکه علم ائمه، لدنی و وهبی است. ائمه بحسب ذات، واجد جمیع حقایق، و علوم و معارف مربوط بحفیظ احکام و بیان حقایق و تبلیغ شریعت می باشند. بر این معنی، احادیث متعدده ای از طرق عامه از حضرت رسول نقل شده است: حدیث ثقلین و

منزله: «أنت بمنزلة هارون من موسى» و احادیثی دیگر که نقل شده، براین معنی دلالت تام دارد. از آنچه که ذکر شد، اسراری ظاهر می شود:

اولاً: نبوت از اشتداد جهت ولایت، تحقق پیدا می نماید و هیچ نبیی بدون جهت ولایت نمی باشد. چون مقام ولایت، باطن و مقام نبوت، جنبه ظاهر ولایت است.

دوم: هر نبیی افضل از اولیاء زمان خود است، چون ولایت اولیای او بمقامی از استکمال نرسیده است که قابل اکتساب نبوت باشد، بلکه هر نبیی از اولیای غیر زمان خود که مقام ولایتشان بر مرتبه ولایت او نرسیده اند، نیز افضل است.

سوم: ملاک فضیلت هر پیغمبری بر پیغمبر دیگر، سعه دایره ولایت اوست. دایره ولایت هر نبیی که جهت حق اوست، هر چه کامل تر باشد مقام نبوت او تمامتر است.

چهارم: ممکن است ولی عصری از اعصار افضل از بسیاری از انبیاء غیر عصر و زمان خود باشد؛ بلکه امکان دارد، که ولی مبده ظهور و تحقق بسیاری از انبیاء باشد. چون اگر ولی تابع نبیی که افضل از انبیاء سابق بر خود است باشد، این ولی امکان دارد که از انبیاء مقدم بر نبیی متبوع خود افضل باشد. ملاک افضلیت، سعه دایره ولایت است که جهت حق است، نه نبوت که جهت خلقی و بشری است.

انبیاء قبل از خاتم رسل، مقام نبوتشان ازلی نیست. و همچنین اولیاء و تابعان آنها نیز دارای مقام ولایت ازلی نیستند. مقام نبوت حضرت ختمی و همچنین ولایت امیر مومنان (ع) ازلی است. «كنت نبياً وادم بين الماء والطين». و «كنت مع الانبياء سيراً و مع محمد جهراً». و حدیث نبوی: «انا و علی من نور واحد»، اشاره بهمین معنی است.^۱

۱. بنا بر اصول امامیه «رضی الله تعالی عنهم»، خلفای خاتم انبیاء و وارثان علم او «ائمة الثنا عشر» افضل از انبیاء اولوالعزم می باشند. بیانات ائمه در احکام اسلامی و حقایق الهی به نحو اجتهاد نیست، بلکه علم عترت، لذنی است؛ و وارث علم حضرت رسولند. باین معنی که حقایق را از منبعی که پیغمبر اخذ می نمایند می گیرند. بهمین جهت، در کثیری از احکام، بلکه اکثر احکام شرع که

منبع و محط علوم و معارف اولیاء محمدین، مقام احدیت و اوادنی است، و چون مظهر تجلی ذاتی حقتد حقایق از احدیت ذاتیه اخذ می نمایند.

پنجم: هر یک از رسالت و نبوت و ولایت، دارای خاتمی است. خاتم، باید کاملترین افراد از انبیاء و اولیاء و رسل باشد؛ و جمیع احکام و لوازم مربوط بولایت یا نبوت را ظاهر نماید؛ و نزدیکتر از همه بحق باشد، بلکه بلاواسطه، مرتبط بحق و خلیفه الله باشد. مهدی موعود در آخر زمان بلاواسطه خلیفه حق است. لذا در مآخذ عامه و اهل سنت، باین معنا تصریح شده است این عربی بطریق خود از حضرت رسول نقل کرده است «ان لله خلیفه یأتی فی آخر الزمان اسمہ اسمی و کنته کنیتی یملأ الارض قسطاً وعدلاً...».

امامة الحکم

صدرالدین قزوینی در فکوک، «فصص هارونی، مطبوع در حاشیه منازل المسافرین، ص ۲۸۸» گفته است:

«ان الامامة تنقسم من وجه الی امامة لاواسطه بینها و بین الحضرة الالهية؛ و الی امامة ثابتة الواسطه، وقد تكون مطلقة عامة الحکم فی الوجود، وقد تكون مقیدة، فالتعبر عن الامامة عن الواسطه، کقولہ تعالی للخلیل: «انی جاعلک اماماً» و الی

نص و ظاهری از حضرت رسول نرسیده است، قواعد و اصول و احکامی را بیان کرده اند، ولی نه بنحو اجتهادی که بانیان مذاهب اربعه بقیاس و استحسان متصدی بیان احکام شده اند، چون علم ائمه مأخوذ از باطن حضرت ختمی است و دسترسی بمتبع علم دارند، و از مقامی معارف را اخذ می نمایند که حضرت ختمی اخذ می نمود. مذاهب اربعه را صریحاً تخطئه نمودند و بیان احکام را از طریق بقیاس و استحسان در حد شرک بحق می دانند. در احکام مربوط به ایواب فقه، کمیته عامه و اهل سنت و جماعت لنگ است. اخباری که از حضرت رسول در فروع احکام بما رسیده است. بسیار کم است و واقعی باین همه احکام و فروع فقهی نیست.

چون معرفت عترت، که مرجع حقایق اسلامی اند با احکام شرع معرفت لدنی است؛ و بواسطه اتصال معنوی که برسول دارند حقایق را بیان می کنند؛ و محیط بآخذ احکام و حقایقند؛ و معرفت انبیاء سابق بحقایق در درجه معرفت عترت نیست، شیعه قائل است که ائمه افضل از انبیاء اولوالعزم اند. علت برتری آنها همانا سعه دایره ولایت آنهاست. هر پیغمبری بالاتر از اولیاء تابع خود می باشد محققان از عرفای اهل سنت اولیاء محمدین «عترت» را افضل از انبیاء صاحب شریعت می دانند.

بالواسطه، مثل استخلاف هارون على قومه. والخالية عن الواسطة مثل خلافة المهدي عليه السلام، فان رسول الله لم يصف خلافته اليه «اي نفسه الشريف»؛ بل سماه خليفة الله وقال: «اذا رأيتم الرايات السود من ارض خراسان فأتوها، ولوحشوا فان فيها خليفة الله مهدين، يملأ الارض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً، فاخبر النبي، صلى الله عليه وآله بعموم خلافته وامامته وحكمه بانه خليفة الله بدون واسطة».

بنا بر آنچه ذكر شد، حضرت مهدي، خاتم ولايت مطلقه الهيه است. بيان آنکه خاتم ولايت مطلقه محمديه، مهدي موعود در آخر زمان است، بحسب روايات منقول از طرق عامه و خاصه است. حضرت رسول، امت خود را در مقام فهم معارف الهيه باهل عصمت يعني عترت خود ارجاع داده است: «اني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي» اهل بيت، قرين قرآني كريمند بر طبق روايات؛ همانطوريكه قرآن تا قيامت باقي است، يكي از افراد اهل بيت بر سبيل تجديد امثال در هر عصرى مبيسن قرآن مى باشد، چه باور جوع شود يا نشود. در اكثر روايات عترت اين عبارت: «لن يفرقا حتى يردا على العوض» موجود است.

قرآن كريم كه صورت علم حق است و بعد از تنزلات كثيره اى بصورت الفاظ و كتابت آمده است، باجمع مراتب وجودى خویش و بطون كثيره وجودى با عترت متحد است. وجود امام و ولئى، منشأ بقاء عالم و صلاح نظام وجود است و اهل ارض بواسطه وجود نبي و امام، از عذاب دنياوى مصونند. «وما كان الله ليعذبهم و انت فيهم»، صريح قرآن است كه بواسطه وجود حضرت رسالت پناه، خداوند اهل زمين را عذاب نمى كند.

اهل بيت عصمت، نيز موجب مصونيت خلائق از عذاب الهى مى باشند. لذا روايات از طرق عامه و خاصه وارد شده است: «اهل بيتي امان لاهل الارض». همانطوريكه تمسك بكتاب، موجب هدايت است، تمسك باهل بيت طهارت هم موجب مصونيت از ضلالت است. لذا عامه و خاصه نقل کرده اند: «مثل اهل بيتي كسفينة نوح و من تمسك بهانجى و من تخلف عنها هلك».

از روايات دالة بر لزوم تمسك بقرآن و اهل بيت، معلوم مى شود كه تمسك

بهر دو «کتاب الله و عترت» لازم و واجب است. پس آنکه گفت: «حسینا کتاب الله» یا از خدعه چنین کلامی را ادا کرد و یا در جهل و حیرت پسر می برد.

پس در هر زمان، یکی از افراد عترت قدیسن علی سبیل تجدد الامثال باقی است و حق تعالی وعده حفظ کتاب آسمانی خویش را داده است، مدت بقاء قرآن مدت بقاء زمان و عترت نیز از قرآن جدا نمی شود. «لن یفترقا حتی یردا علی الحوض یوم القیامة».

بر طبق روایات وارده از طرق عامه و خاصه «کما ذکرناه» مراد از عترت، ائمه اثنا عشر است. از حضرت امیر منقول است که از حضرت رسول سؤال شد: «مَن العترۃ؟ فقال علیه السلام: انا والحسن والحسین و التسعة من وُلد الحسین تا سبعم مہدیہم وقائمہم، لایفارقون کتاب اللہ ولا یفارقہم» این معنی مسلم است که در آخر زمان ولیسی محیط بر حقایق و ملکوت عالم از اولیاء بنام «مهدی» از ذریه رسول الله، از ولد حسین، ظهور می نماید و در سراسر عالم عدالت را برقرار می نماید. این عبارت: «یملأ الارض قسطاً و عدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً»، بطور مسلم از حضرت رسول نقل شده است.

لذا جمع کشیری از علمای عامه بر طبق روایات وارده در کتب معتبره، قائل بوجود مهدی موعود در آخر زمان و ظهور او از برای اظهار عدالت و قلع و قمع ریشه های فساد شده اند. عرفای اسلامی چون وجود ولی را در هر عصری از اعصار لازم و واجب می دانند، خاتم ولایت محمدیه «ص» را مهدی موعود در آخر زمان می دانند. حقیقت قرآن، علم نازل حق بصورت این الفاظ و عبارات است. بقاء این علم، با جمیع درجات وجودی آن وابسته ببقاء نفوس کامله است. حضرت رسول عالمان به قرآن را، عترت طاهره علیهم السلام، معرفی نموده است. ما بیان کردیم که عترت و قرآن در جمیع مراتب وجودی متحد و در عالم زمان و مکان تقارن دارند. در هر زمانی یکی از افراد عترت «علی سبیل تجدد الامثال»، که حافظ حقیقت قرآن باشد موجود است. اول مقارن با کتاب و عالم بقرآن از عترت اطهار حضرت مولی الموالی «ع» است، که نزدیکترین شخص بحضرت رسول «ص»

است، وآخرین فرد عالم بقرآن، مهدی موعود در آخر زمان است. مراد از ولّی و صاحب مقام ولایت کلیه، کسی است که وارث علم رسول الله و مقارن با قرآن و عالم بمعارفی که رسول الله از حق اخذ نموده است باشد. پس عالم به بطون و حقایق قرآن، و عالم بمعارفی که رسول الله از حق اخذ و بامت اسلامی ارائه داده و آنها را رهنمائی نموده است منشأ نشر علوم و معارف اسلامی است «ولا نمنی بالوصایة والامامة إلا هذا».

روایاتی که از طرق عامه در تعیین عدد خلفاء رسول الله نقل کردیم، منطبق باثنا عشر شد. بر طبق روایات دیگر، باید همیشه یکی از افراد عترت در قید حیات باشد که: «لن یفترقا حتی یرد اعلی الحوض» صادق آید. قول کسانی که قائل بموت حضرت حجت شده اند، با آیات و روایات مخالف است. و همچنین کسانی که قائل بعدم ولد از برای امام حسن عسکری هستند؛ و یا قائلند که حضرت مهدی بعد از غیبت صغری رحلت کرده است؛ و یا در مدت بقاء و ادامه حیات او در قرون متمادی، استبعاد کرده اند؛ قول آنها مخالف با متواترات وارده از حضرت رسول و قرآن مجید است. چون روایات عترت، لزوم بقاء یکی از افراد عترت را می رسانند. انحصار خلفاء الله به دوازده نفر، از مسلمات عندالفریقین است، کما لایخفی.

نقل و تحقیق

مسلم در کتاب فضائل در صحیح خود نوشته است: علی در مینر کوفه فرمود:

«سلونی قبل ان تفقدونی. سلونی عن کتاب الله عزوجل فمامن آية إلا واعلم حیث نزلت بحضیض جبل اوسهل ارض. سلونی عن الفتن فما من فتنة إلا وقد علمت کبشها و من یقتل فیها. و کان یقول: سلونی عن طرق السماء، فانی اعرف بها من طرق الارض. و قال علی «ع»: علمنی رسول الله «ص» الف باب من العلم»^۱.

۱. ما این قبیل از مباحث را بطور اشباع در مسأله ولایت در رساله مستقل بیان نموده ایم.

بنابر تحقیق و اصول و قواعد اسلامی؛ خاتم ولایت مطلقه محمدیه، علی علیه السلام است. محیی الدین در فتوحات مکیه در این باب، مختلف، بلکه متناقض سخن گفته است. مهدی موعود در آخر زمان را خاتم ولایت خاصه محمدیه می داند، و در موارد زیاد باین معنی تصریح کرده است. ما حضرت مهدی را خاتم ولایت مطلقه می دانیم، و نیز خاتم ولایت مقیده بهمان معنایی که گفته شد منافات ندارد، که خاتم ولایت مطلقه علی علیه السلام باشد، و مهدی موعود نیز خاتم ولایت محمدیه باشد. چون ائمه اثناعشر متحد بالذات و از حیث ظهور مختلفند.

محیی الدین در کتاب *فصوص الحکم* گوید: «لیس هذا العلم (یعنی علم بمراتب و مقامات وجود) و علم باعیان و استمدادات آن الا لخاتم الرسل و خاتم الاولیاء»، چون احاطه با جمیع مراتب و مقامات، ید کلیها و جزئیها جلیلیها و حقیرها، و تمیز بین مراتب و مقامات، شأن کسی است که متحقق با اسم اعظم باشد.

محیی الدین، حضرت عیسی را خاتم ولایت مطلقه، و در پاره ای از کلمات خود افضل از ائمه اثناعشر، علیهم السلام، می داند. باین معنی در مواردی زیادی از فتوحات و چند مورد از فصوص و دوسه مورد از کتاب *عنقاء مغرب*، تصریح کرده است. و در مواردی علی را بعد از حضرت رسول خاتم ولایت مطلقه و بعد از حضرت ختمی، افضل از جمیع خلایق و سیر انبیاء می داند. در فتوحات^۱ گفته است:

۱. بنابر آنچه که شیخ اعظم در این قسمت از فتوحات فرموده است، علی سرّ انبیاء و امام اهل عالم است، و در جمیع انبیاء متجلی است. و انبیاء رقایق وجود و حقیقت کلی ولایت او می باشند. در موارد زیادی خاتم ولایت مطلقه محمدیه را عیسی دانسته است، از جمله در این موضع از فتوحات گفته است: «فکان من شرف النبی ان ختم الاولیاء فی امته نبی رسول مکرم هو عیسی علیه السلام». در موضع دیگر از فتوحات گفته است:

«الا ان ختم الاولیاء رسول ولیس له فی العالمین عدیل».

در این موضع نیز تصریح کرده است که خاتم ولایت مطلقه محمدی، عیسی «ع» است. در فتوحات و

«فلما اراد الله وجود العالم ويداؤه على حد ما علمه بعلمه بنفسه، انفضل عن تلك الارادة المقدسة بضرب نجعل من تجليات التنزيه الى الحقيقة الكلية، حقيقة نسمى الهباء وهذا اول موجود في العالم، وقد ذكره علي بن ابيطالب رضي الله عنه وسهل بن عبد الله رحمه الله تعالى. ثم انه تجلّى بنوره الى ذلك الهباء، ويسميه اصحاب الافكار بهيولى الكل، والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية، فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء... فلم يكن اقرب اليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم، السماة بالعقل، فكان مبتداء العالم باسره واول ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الالهى ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية، وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجليه واقرّب الناس اليه علي بن ابيطالب رضي الله عنه، امام العالم وسرّ الانبياء اجمعين»¹.

نقل وتحقیق

شیخ اکبر در موارد زیادتی^۲ از کتب خود تصریح بظهور مهدی علیه السلام نموده است.^۱ محیی الدین این نظریه را از اخبار وارده از طرق عامه اتخاذ کرده است. وجود ولی و لزوم قطب کامل در عالم وجود، مطلبی است که هر عارف محققى باید قائل بآن باشد، چون ولی، اسمی از اسماء حق است که بدوام وجود

→ عقائد مغرب و فصوص، این مطلب را مکرر گفته است: ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴.

۱. رجوع شود به جزء اول فتوحات، الباب السادس «في معرفة بدء الخلق الروحاني و من هو اول موجود، چاپ «دارالطباعة الباهرة، الكائنة ببولاق، محرسة مصر»، ۱۲۶۹ هـ ق، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴.

۲. جزء اول فتوحات مکیه «الباب الرابع والمشرون» ص ۲۰۶، ۲۰۷، چاپ بولاق ۱۲۶۹.

۳. جزء رابع از فتوحات مکیه، چاپ بولاق، ۱۲۶۹، باب سابع و خمسون و خسمائة في معرفة ختم الاولياء على الاطلاق، ص ۲۱۵.

۴. همانطوریکه گفتیم، کلمات محیی الدین در این زمینه متناقض است. ما در شرح بر فصوص این مسأله را مفصلتر تشریح کرده ایم. کسی که سر جمیع انبیاء است نمی شود در ولایت از عیسی نازلتر باشد. ولایت عیسی ولایت عامه است و ولایتی که تکون علی قلب نبینا محمد «ص» اختصاص بعترت دارد و اینکه فتح باب ولایت باید به نبی مبعوث انجام گیرد و ختم آن نیز باید نبی باشد از مجعولات ابن عربی است.

۵. قونبری «قدمه» در تفسیر سورة حمد گوید: «المخلاقة الظاهرة في هذه الامة عن النبی «ص» بالمهدی

حق دائمی است. ^۱ شیخ در فتوحات مکیه ^۲ گفته است:

اعلم ایدنا الله، ان لله خلیفة یخرج وقد امتلأت الارض جوراً وظلماً فیملؤها
قسطاً و عدلاً، لولم یبق من الدنیا إلا یوم واحد، طول الله ذلك الیوم حتی ینزل ینزل

→ علیه السلام، و ختم مطلق الخلافة عن الله تعالی بعیسی بن مریم». این مطلب نادرست است. چون بنصوص عامه، و خاصه علی خلیفه بلا فصل و خاتم ولایت محمدیه است. ولایت او نظیر نبوت حضرت ختمی ازلی است. بعد از علی، خلفای حق همانطوریکه بیان شد، ائمه از ولد او می باشند. خاتم آنها مهدی موعود است که بوجود او عالم اصلاح می شود. کسی که بوجود او عالم بنظام تام می رسد، باید مظهر جمیع اسماء و صفات حق و متحد با اسم اعظم باشد. این مقام اختصاص بحقیقت محمدیه و اولیای محمدین دارد. حدیث: «یملا الارض قسطاً و عدلاً...»، در حق مهدی وارد است، نه عیسی. عیسی مظهر بعضی از اسماء حق است، کما ذکرناه تفصیلاً و کما صرح الشیخ الاکبر بان علیاً کان افضل الخلائق بعد رسول الله «ص» و اقرب الناس الیه.

۱. لذا این معنی که خاتم ولایت مطلقه محمدیه، حضرت مهدی موعود است؛ کثیرالدور در السنه اهل عرفان و تصوف است. ملا عبدالرزاق در تأویلات گوید: «الخاتم هوالذی قطع المقامات بامرأه و بلغ نهاية الکمالات و بهذا یتکثر و یتعدد. خاتم النبوة هوالذی ختم الله به النبوة ولا یكون الا واحداً و هو نبینا محمد «ص» و کذا خاتم الولاية [الذی ختم به الولاية لا یكون إلا واحداً] و هوالذی ینبغ به صلاح الدنیا و الآخرة نهاية الکماله، و یختل بموته نظام العالم، و هوالمهدی الموعود فی آخرالزمان». شیخ عارف کامل سعدالدین حمویه گوید: «لن یمخرج المهدی حتی یسمع من شراک تعله اسرار التوحید». قوتوی نیز همانطوریکه قبلاً ذکر شد مهدی علیه السلام را در فکوک خلیفه الله دانست چه آنکه ولایت او مطلقه و مأخذ معرفت او ذات حق بلا واسطه اسم و صفته.

چو او با خواجه باید نسبت تام از او با ظاهر آمد رحمت عام

۲. فتوحات مکیه، جزء ثالث، طبع دارالکتب العربیة بمصر، معروف بچاپ کشمیری، ص ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹.

۳. حقیر، چند نسخه از فتوحات خطی قدیمی دیده ام که یکی از آنها حدود چهارصد سال قبل و دیگری پانصد سال قبل در مصر و سوریا نسخه ای در ترکیه نوشته شده است. نسب حضرت مهدی باین نحو نوشته شده است: «و هو من عتره رسول الله من ولد فاطمة، رضی الله عنها. و جدّه الحسین بن علی و والده الحسن السکری...». علمای مصر روی تعصب مذهبی، تصرفات زیادی در کتب و اخبار و آثار اسلامی نموده اند، که ذکر آن مناسب مقام نمی باشد. از جمله تصرفات علمای مصر، تصرف در حدیث عشرت است: بجای کتاب الله و عترتی، در کثیری از موارد «کتاب الله و سنتی» ذکر کرده اند؛ گرچه در برخی از روایات کتاب الله و سنتی نیز آمده است.

الخليفة من عترة رسول الله من ولد فاطمة «ع» يواطى اسمه اسم رسول الله، حده الحسين بن علي، يبايع بين الركن والمقام، يشبه رسول الله في خلقه وينزل عنه في الخلق، لانه لا يكون احد مثل رسول الله في اخلاقه.

الا أن ختم الاولياء شهيد وعين امام العالمين فقيد
هو السيد المهدي من آل احمد هو الصارم الهندي حين يبید
هو الشمس يجلو كل غيم وظلمة هو الوابل الوسمی حين یجود

مطلبی را که شیخ اعظم بیان کرده است مأخوذ از روایات کثیره ای است که از طرق اهل سنت نقل شده است. این روایات را ابن صباغ مالکی در فصول المهمة و سبط ابن جوزی در تذکرة خواص الامة، محمود بن سلیمان گفوی در اعلام الاخبار و یافعی در مرآت ابن شحنة در روضة المناظر نقل کرده اند. در پاره نسی از روایات تصریح شده است که مهدی علیه السلام «کان اشبه الناس برسول الله خَلْقاً وَخُلُقاً وَمَنْطَقاً...».

ابن صباغ مالکی «الشیخ نورالدین علی بن محمد بن صباغ مالکی»، از عبد العزیز بن محمود عن برزاز ابن عمر: قال رسول الله: «یخرج فی آخر الزمان رجل من ولدی، اسمه کاسمی و کنبته ککنیتی، یملاء الارض عدلاً كما ملئت جوراً».

ابوداود و زهری از علی بن ابیطالب نقل کرده اند: «لولم یبق من الدهر الا یوم واحد لبعث الله من اهل بیتی من یملاء الارض عدلاً». در برخی از روایات وارد است که در آخر زمان قبل از قیام قیامت، حضرت مهدی ظاهر می شود. عیسی نازل شده با او بیعت می نماید و باو در نماز اقتدا می کند.

حضرت عیسی نمی شود خاتم ولایت مطلقه محمدیه باشد. بحسب روایات وارده از طرق عامه و خاصه، علی «علیه السلام» افضل از عیسی و اقرب از عیسی بحضرت ختمی مرتبت است. همانطوری که نبوت حضرت ختمی که جهت خلقی اوست، خاتم جمیع نبوات است. ولایت او نیز خاتم ولایت انبیاء قبل از اوست. نشأه صوری آن حضرت، خاتم جمیع مراتب نبوت و ولایت است، و بعد از او نبیسی ظاهر نمی شود. نبوت او جمیع مراتب نبوت و ولایت را واجد است قال

علیه السلام: «لانی بعدی»^۱.

حضرت عیسی (ع) خاتم ولایت عامه است بمعنائی که قبلاً ذکر کردیم. چون حضرت ختمی و مولای متقیان و ائمه معصومین متحد بالذات و مختلف بالاعتبارند. قهراً عیسی اشعه‌ای از اشعات و فرعی از فروغ حقیقت کلیه ولایت ائمه طاهرین می‌باشد. حضرت^۲ مولی الموالی، همانطوری که از شیخ اکبر نقل کردیم، سرّ و باطن جمیع انبیاء است. جای تعجب از شیخ است با آنکه تصریح کرد که علی اقرب خلائق و سرّ جمیع انبیاء و مرسلین است، معذک در جای دیگر گفته است: عیسی بعد از پیغمبر ختمی، افضل این امت است.

علمای سنت، از جمله برخی از عارفان آنها، سعی داشته‌اند در مقابل اهل عصمت و طهارت یکی را برترانند، آن شخص حسن بصری باشد یا یکی دیگر از ذوی الاذنب. وجود ولی مطلق بعد از پیغمبر اسلام از مسلمات است. در مسلک عرفان، این همه رطب و یابس بافتن راجع به عیسی (ع) برای آنستکه خلافت مطلقه را از ائمه بگیرند، و گرنه عیسی دوران نبوتش تمام شد و رفت بعالم دیگر، والسلام.

۱. بهمین مناسبت هیچ پیغمبری بعد از حضرت ختمی ظاهر نمی‌شود. اگر حضرت عیسی خاتم ولایت حضرت رسول باشد، باید به توسط او ارض پر از قسط و عدل شود.

ما از باب مباحثات با خصم، عیسی را صاحب ولایت عامه می‌دانیم در حالی که عیسی از این جهان رحلت نموده و بجهان دیگر پیوسته است: «إني متوفيك ورأيتك الى السماء». و عروج عیسی بآسمان دلیل قاطع است بر اینکه دوره نبوت و ولایت او تمام شد، توفی عبارت از موت است و عروج بسماء نیز دلالت بر موت آنحضرت می‌نماید؛ چه آنکه مراد از سماء، سماوات برزخی است که بدون موت تحقق نمی‌یابد. جان کلام همین است و اگر دلیلی نقلی بر ظهور عیسی در آخرالزمان موجود باشد، مراد از ظهور قطعاً ظهور در ایام رحمت است که ظهور مثالی باشد. «وفیها الف کلام».

۲. شیخ محیی الدین، گمان کرده است همانطوری که نزدیکترین انبیاء بحضرت ختمی حضرت عیسی است که: «انسی اولی الناس بعیسی بن مریم»، عیسی در ولایت هم نزدیکترین اولیاء بحضرت ختمی است. شایع‌گشش راز، تلویحاً این سخن را ابطال کرده و گفته است: مبدء ظهور سرّ ولایت حضرت مرتضی علی است. شیخ سعدالدین حمویه، و شیخ عزیز نسفی و ملا عبدالرزاق کاشانی، نیز در این مسأله موافق محقق لاهیجی شایع‌گشش رازند. محیی الدین، اولوالعزم از رسل را «غیر از حضرت ختمی» اهل توحید اسمانی، و حضرت ختمی و وارثان او را مخصوص بتوحید ذاتی می‌داند.

اصولاً کلمات محیی الدین در این باب مضطرب است و این مسأله را روی اصولی تحریر و تألیف، منظم ننوشته است. دلیل بر اینکه علی خاتم ولایت محمدیه است، غیر از آنچه که در مباحث قبل ذکر شد، از قرائن ذیل است. حضرت رسالت پناه فرموده است:

«علی منی وانا منه. هو ولی کل مؤمن. لکل نبی وصی ووارث و ان علیاً وصی و وارثی. انا اقاتل علی تنزیل القرآن وعلی یقاتل علی تأویل القرآن». حضرت ختمی به ابوبکر فرمود: «یا ابابکر کفی وکف علی فی العدل سواء»، نیز فرموده است: «انا مدینه العلم وعلی بابها، من اراد العلم فلیأت الباب». و نیز وارد شده است: ^۱ «انا دارالحکمة وعلی بابها».

از آن حضرت روایت کرده اند: «لکل نبی وصی ووارث، و ان وصی علی بن ابیطالب». مراد از ارث در این جا، علم و معرفت است. دلیل بر اینکه علی، اقرب از جمیع صحابه برسول الله بوده است، و اقرب بحضرت ختمی و نزدیکترین خلایق بحق است؛ موضوعی است که احمد بن حنبل از جمع بین صحاح سه نقل کرده است: حضرت رسول سویره برائت را برای اهل مکه توسط ابوبکر فرستاد، بعد از آنکه ابوبکر مسافتی را پیمود، پیغمبر علی را هامور کرد که سویره را گرفته و خود بمردم مکه اعلام نماید، ابوبکر با حالت اضطراب بمدینه مراجعت کرد، از حضرت ختمی سؤال کرد: «یا رسول الله انزل فی شیء» حضرت فرمود «لا، ولكن جبرئیل جاءنی وقال لا یؤدی عنک الا انت اوجل منک». مقصود از «رجل منک»، علی علیه السلام بوده است که قرب معنوی با حضرت رسول داشته است.^۲

→ خاتم ولایت مطلقه باید مخصوص بتوحید ذاتی و مظهر تجلی ذاتی باشد.

۱. روایت «انا مدینه العلم وعلی بابها» را جماعتی از جمله ترمذی در صحیح خود و روایت «انا دارالحکمة» را بغیری در صحاح نقل نموده است. رجوع شود بجلد دوم «دلائل الصدق» دانشمند محقق، شیخ محمد حسن مظفر، چاپ نجف، مطبعة حیدری ۱۳۷۲، ه ق، ص ۳۳۳.

۲. این روایت معتبره، یکی از موضوعاتی است که عامه را در مخممه انداخته و دچار هفوات نموده است. کسی که در واقع صلاحیت اعلان آیه ای را ندارد، چگونه خود را صالح از برای خلافت می داند. و این قضیه را حق از برای عدم صلاحیت او تحقق داده است، تا حجت تمام شود و معلوم گردد کسی که صلاحیت ابلاغ سویره ای را ندارد، بطریق اولی صلاحیت خلافت کلیه را ندارد.

روایات معتبری که عامه و خاصه نقل کرده و حکم بصحت آن نموده اند^۱ و دلالت بر افضلیت علی از جمیع انبیاء و اولیاء می نماید، زیاد است؛ از جمله «أنا و علی من شجرة واحدة والناس من اشجارثی». ایضاً وارد شده است: «قَسَمْتُ الْحِكْمَةَ عَشْرَةَ أَجْزَاءَ، فَأَعْطَيْتُ عَلِيَّ تِسْعَةَ وَالنَّاسَ وَاحِدًا» در کثیری از روایات، حضرت ختمی، قرب خود را به علی «علیه السلام»، و اتحاد معنوی خویش را با آن حضرت و وارث بودن علی علم و فضائل حضرت ختمی را بلفظ ولایت و وصایت و خلافت، اعلام نموده است مثل: «یا علی انت وصی و وارثی و خلیفتی».

علمای عامه نقل کرده اند که پیغمبر مشاهدات خود را در لیلۀ معراج چنین بیان نموده است: «فاجتمع علی الانبیاء فی السماء، فأوحى الله تعالى الی، سلهم یا محمد بماذا بیعتکم؟ فقالوا بیعتنا علی شهادة أن لا اله الا الله و علی الاقرار بنبوتک والولاية بعلی بن ابیطالب».

اینها روایاتی است که از طرق عامه نقل شده است. خدا می داند بنی امیه و اتباع آنها با صرف پول و زور چه اندازه از روایات حاکمی فضائل اهل عصمت را محو کرده اند. قسمتهائی که در کتب نقل شده و محفوظ مانده است، عشری از اعیان فضائل اهل عصمت است. و حق تعالی اتماماً للحجة، قسمتی از این روایات را بقدرت باهرة خود حفظ کرده است. دشمنان آل عصمت نتوانستند بکلی فضائل آل محمد را از صفحات کتب حک نمایند.

والله متم نوره ولو كره المشركون.

پری روتاب مستوری ندارد چو دربندی سر از روزن در آرد

بنا بر آنچه ذکر شد، علی در مقابل عیسی واقع شده است. عیسی اقرب انبیاء بحضرت ختمی، و علی اقرب اولیاء است. با این فرق که علی بحسب باطنی

۱. انبیاء همانطوری که ذکر کردیم، مظاهر امهات اسماء و حقند، و امهات اسماء محکوم بحکم اسم اعظم و جامعتند. مظهر اسم اعظم حق، خاتم انبیاء و اولیاء است؛ لذا امت حضرت محمد (باعتبار وجود اولیای محمدین و ائمه طاهرین) بهترین اسم می باشند. علمای امت او که ائمه اطهار باشند، مثل انبیاء بنی اسرائیل، بلکه افضل از انبیاء بنی اسرائیلند.

ذات، عین حقیقت محمدیه است، و بهمین جهت متجلی در انبیاء است. عیسی در ظهور، تابع آنحضرت است.

نقل و تحقیق

محبی الدین در کتاب فصوص الحکم گوید: «لیس هذا العلم (یعنی علم بمراتب و مقامات وجود) إلا لخاتم الرسل وخاتم الاولیاء»، چون احاطه بجمع مراتب و مقامات، کلیها و جزئیها جلیلیها و حقیرها، و تمیز بین مراتب و مقامات، شأن کسی است که متحقق باسم اعظم باشد. متحقق باسم اعظم و محیط بمراتب وجود بحسب ظهور و بطون، خاتم انبیاء و خاتم اولیاء است. بر طبق موازین کشفیه، متحقق باسم اعظم، باید کسی باشد که واسطه بین ظهور حضرت واحدیت و اسماء کلیه و جزئیه و اعیان ثابته باشد، این مقام در بین انبیاء، اختصاص بحضرت ختمی دارد. ما در فصل تاسع «۹۱» بنحواشباع این مطلب را ذکر کردیم. اگر انبیاء قبل از حضرت ختمی، متحقق باسم اعظم بودند، و حصول کثرت اسمائی و صفاتی معلول ظهور و تجلی آنها بود، هر آینه مقام خاتمیت را احراز کرده بودند. روی همین میزان، حضرت ختمی، خاتم نبوت و ولایت است. بهمین جهت، خاتم اولیاء عیسی نیست. چون عیسی بتصریح اهل کشف و روی موازین عرفانی، مظهر اسم اعظم نیست، بلکه مظهر برخی از اسماء است، و مظهریت این اسم، اختصاص بخاتم انبیاء دارد. عیسی چون اسم اعظم و اسم جامع نیست، ممکن نیست خاتم الاولیاء باشد. خاتم الاولیاء کسی است که بحسب باطن ولایت، عین حقیقت محمدیه و ولایت او نیز مطابق نبوت حضرت ختمی ازلی باشد. لذا حضرت رسول فرمود: «کان علی مع الانبیاء سراً و معی جهراً».

همانطوریکه خاتم انبیاء علت ظهور انبیاء علیهم السلام است، خاتم الاولیاء این منصب را واجد است، و انبیاء حق را از مشکاة مقام ولایت او شهود می نمایند، لذا شیخ در فصوص بعد از عبارت مذکور گفته است: «و ما یراه (یعنی حق را) احد من الانبیاء والرسل إلا من مشکاة الرسول ولا یراه احد من الاولیاء إلا من مشکاة

الولی الخاتم، حتی ان الرسل لایرونه منی راوه، إلا من مشکاة خاتم الاولیاء»^۱. نبوت و رسالت منقطع می شود و نوبت بولایت می رسد. ولایت حقیقت محمدیه «ص» در مشکاة اولیای او یکی بعد از دیگری تجلی می نماید، تا نوبت بخاتم ولایت برسد. همانطوری که حقیقت محمدیه، علی الاطلاق خاتم انبیاء است خاتم ولایت او نیز خاتم ولایت مطلقه است. و خاتم اولیاء باید نفس حقیقت محمدیه باشد، و از شرایط ختم ولایت بنحو اطلاق، تحقق با اسم اعظم است. متحقق با اسم اعظم، علی «علیه السلام» است نه عیسی بن مریم «علیه السلام». اینک قیصری در شرح کلمات محیی الدین «تبعاً للماتن»؛ عیسی را خاتم ولایت مطلقه می داند و مهدی موعود «ع» را خاتم ولایت خاصه محمدیه «ص» باین معنی که عیسی «ع» را افضل از اولیای محمدین می داند؛ اشتباه کرده است. محیی الدین «قده» در پاره ای از کلمات فتوحات و فصوص، خود را خاتم ولایت مقیده محمدیه می داند؛ گمانم اشتباه کرده است. کسی که خاتم ولایت مقیده باشد، و بحسب باطن وجود، تابع ختم ولایت مطلقه و مأخذ علم او مأخذ علم اولیاء محمدین باشد، باید بمقام عصمت نائل گردد، و سهو و اشتباه در بیان حقایق ننماید. محیی الدین با اینکه در بین متصدیان حقایق از علمای اسلامی نظیر ندارد، بدون شک صاحب مقامات مکاشفه است؛ ولی کلمات متناقض، زیاد از او صادر شده است، بلکه دوچاره هفواتی شده است که ذکر هفوات و تناقض گوئیهای او در این رساله، موجب هتک مقام علمی و مرتبه کشفی اوست. وی بواسطه عدم اطلاع از تاریخ^۲ و عدم احاطه بأخبار وارده از

۱. کلمات شیخ در امر ولایت مضطرب و مختلف است. توجیهاات و تأویلاتی را که سید حیدر آملی و دیگران در کلمات او نموده اند، چندان وجه نمی باشد، و قیصری کلمات او را بنحو اعلی و اتم شرح داده است.

۲. مثل اینکه در جزء ثانی فتوحات مکیه در بیان اقسام اقطاب و تقسیم آنها بکسانی که واجد خلافت و قطبیت ظاهری و باطنی بودند، و کسانی که فقط مقام خلافت و قطبیت باطنی را احراز کرده اند، گوید: «و منهم من یکون ظاهراً الحکم و یحوز الخلافة الظاهرة، كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام کابی بکر و عمر و عثمان و علی و حسن و معاویة بن زید و عمر بن عبدالعزیز و المتوکل». موضوع قطبیت خبلی نزد محیی الدین سهل و ساده بوده است. شمردن متوکل ناصبی، از اقطاب

حضرت ختمی، برخی از اشیاء را از اولیاء می داند، و با وجود روایت کثیره متواتره از رسول الله، راجع بمقامات عترت، و ارجاع حضرت ختمی، امت خود را باهل عصمت و نصوص و آثار فراوانی راجع باتحاد حقیقت ختمی مرتبت با حضرت قطب العارفین علی علیه السلام می باشد؛ خاتم ولایت مطلقه محمدیه را عیسی می داند، در حالتی که راجع باین امر، خبر و اثری در کتاب و سنت نمی باشد. محیی الدین بعد از عبارتی که نقل شد، گفته است:

فان الرسالة والنبوة (نبوة التشريع والرسالة) تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبداً، فالرسولون مع كونهم اولیاء، لا یرون ما ذکرنا إلا مع مشكاة خاتم الاولیاء، فكيف من دونهم من الاولیاء وان كان خاتم الاولیاء تابعاً فی الحكم لاجاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا یقلح فی مقامه ولا یناقض ما ذهبنا الیه.

مراد شیخ اکبر از خاتم اولیاء در این مقام، حضرت حجت «روحی فداه» نیست^۱. چون در چند موضع باین معنی تصریح کرده است، از جمله در فتوحات^۲

باطنی و ظاهری، خیلی عجیب بنظر می آید. کسی که حائز مقام ولایت و کشف صحیح و خاتم ولایت محمدیه «ص» باشد، این قبیل از کلمات از او سر نمی زند، و همچنین شمردن خلفای ثلاثه از اقطاب، با جهل آنها باحکام ظاهری اسلام، منافات دارد. نعوذ بالله من الضلالة وامتداد هذا الشبهات الی، الکشف اینکه محیی الدین خود را ولایت مقیده محمدیه می دارند علم باین ولایت در عالم رؤیا برای حاصل شده است نه در بیداری در عالم خواب خشم ولایت مقیده و مأمور باظهار فصوص الحکم از جانب حضرت رسول است عجب از شیخ جنیدی و شیخ قیصری است که این عربی را خاتم ولایت مطلقه محمدیه دانسته اند و خاتم اولیاء در فض شیخی را حمل بر شخص این عربی کرده اند نمودن بالله من الحماقة البالغة حد الغرابة.

۱. برخی از شارحان فصوص، خاتم الاولیاء را حضرت مهدی موعود دانسته اند و بر شیخ مناقشه کرده اند. بعضی هم معتقدند که مراد شیخ از خاتم اولیاء، مهدی موعود است. شیخ بعد از عبارت مذکور گفته است: «و منهم من حاز الخلافة الباطنة خاصة ولا حکم له فی الظاهر کاحمد بن هارون الرشید و السیسی و ابا یزید بسطامی...» و از حضرت حسین و زین العابدین و سایر ائمه معصومین و عترت طاهره که از جانب پیغمبر منصوص الامامه هستند، اسمی نبرده است. «ارجوع شود به جزه ثانی از فتوحات، چاپ بولاق، ۱۲۷۰ هـ ق، ص ۷».

۲. فصل ثالث عشر از فتوحات در جواب امام محمد به علی ترمذی.

مکیه گفته است:

المختم ختمان، ختم یختم الله به الولاية المطلقة، وختم یختم الله به الولاية المحمدية، واما ختم الولاية على الاطلاق فهو عيسى فهو الولي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الامة وقد حبل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة، فينزل في آخر الزمان وارتأ خاتماً لاولى بعده، فكان اول هذا الامر نبى وهو آدم وآخره نبى وهو عيسى، أعنى نبوة الاختصاص، فكیون له حشران. حشر معنا وحشر مع الانبياء والرسول. واما ختم الولاية المحمدية لرجل من العرب، اكرمها أصلاً وبدعاً وهو في زماننا اليوم موجود عرفت به سنة «خمس وتسعين وخمسة»، ورايت العلامة التي قدا خفاها الحق فيه عن عيون عباده وكشفها لى بمدينة فاس، حتى رأيت خاتم الولاية منه، وهي الولاية الخاصة لايلمحه كثير من الناس. وقد ابتلاه الله باهل الإنكار عليه فيما تحقق به من الحق في يره، وكما ان الله ختم بمحمد «ص» نبوة التشريع، كذلك ختم الله بالمختم المحمدي الولاية التي نحصل من الوارث المحمدي لا التي تحصل من سایر الانبياء، فان الانبياء من يرث ابراهيم وموسى وعيسى، وهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمدي ولا يوجد ولي على قلب محمد. هذا معنى ختم الولاية المحمدية او امختم الولاية العامة التي لا يوجد بعده ولي، فهو عيسى».

عيسى «علی نبینا وآله وعلیه السلام» خاتم ولایت عامه است. یعنی

۱. شیخ در فصل خامس عشر از فتوحات مکیه، گفته است: در آخر زمان حضرت عیسی نازل می شود و ولایت باو ختم می گردد. خاتم ولایت مطلقه، مهدی موعود نیست: «وما هو بالمهدی المسمی، المعروف المنتظر، فان ذلك من عترته وسلالته الحسبة والختم ليس من سلالته الحسبة، ولكن من سلالة امراقه و اخلافه». در حالتی که بعد از رحلت خاتم انبیاء «ص» دوره نبوت پایان می پذیرد و نبوت ظهور اولیاء، می رسد و بخاتم اولیاء، دوره ولایت بکمال می رسد و قیامت قائم می شود و ختم اولیاء حضرت مهدی، قائم باسم عدل چون مظهر جمیع اسماء کلیه و جزئیه است، و حق از مشکات وجود او یا اتصاف به جمیع اسماء و صفات تجلی می کند، عالم وجود به نهایت کمال خود می رسد.

«هله عاشقان بشارت که نماند این جدائی برسد زمان وصلت بکنند خدا، خدائی»

مهدی موعود، اشبه ناس ب حضرت رسول از حیث خلق وخلق است. حضرت عیسی چون از ارث مهدی و ولایت مختص بحقیقت محمدیه که مظهریت تجلی ذاتی و مظهریت نسبت باسم اعظم باشد، حظی ندارد، نمی تواند، خاتم ولایت محمدیه، «چه خاصه و چه عامه و مطلقه» باشد. تحقق نام اعظم و تجلی در جمیع مظاهر، از مختصات حقیقت محمدیه و صاحب ارث محمدي است.

شاید افضل از انبياء قبل از خود می باشد، ولایت به او ختم شده است. ولی چون متحقق به اسم اعظم نیست، ومظهر برخی از اسماء کلیه وعامه است، از ولایت محمدیه که مقام اتحاد با اسم اعظم است بهره ای ندارد. خاتم ولایت محمدیه باید کسی باشد که بعد از حضرت ختمی، اشرف خلایق باشد. شیخ اعظم در فتوحات، همانطوری که قبلاً نقل کردیم، تصریح کرده است: اول موجودی که قبول وجود، و اول حقیقتی که قبول تعین نموده است حضرت ختمی است: «فكان سيد العالم بأسره ثم أقرب الناس إليه علي بن ابيطالب (ع)» امام العالم و سر الانبياء اجمعين». چون ختم وجود و دائره ولایت، تابع بدء و ابتدای وجود است، حضرت علی خاتم ولایت مطلقه محمدیه و متجلی در عین ثابت عیسی بن مریم است. خاتم ولایت محمدیه علی الاطلاق باید نزدیکترین اولیاء به حقیقت محمدیه باشد. بنابراین، ولایتی که موروث خاتم انبياء است، باید در سعه و کمال، تابع ولایت حضرت ختمی و دائره آن اوسع از جمیع اقسام ولایت باشد.

یعنی ولایتی که کانت علی قلب محمد، است. عیسی (ع) چون از ولایت محمدیه «ص» بهره ای و به اسم اعظم محقق نیست و مظهر برخی از اسماء کلیه است نه تمام اسماء و صفات حق، بهمین جهت شریعت او جامع و کامل نیست، و شریعت جامع اختصاص به حضرت ختمی دارد و وارث خاص این مقام بالضروره باید متحقق با اسم اعظم و از مقام ولایت محمدیه، که مظهر اسم اعظم است حظ و بهره داشته باشد. نبوت تشریحی خاتم انبياء قطع شد، ولی این ولایت در اولیای محمدین دور می زند. از علی علیه السلام منتقل با اولاد و ذریه او یکی بعد از دیگری شد و خاتم آن حضرت مهدی است، و چون مهدی، مظهر اسم اعظم و متحقق با اسم عدل است و ملازم با ظهور جمیع اسماء در مشکوة وجود ولایت است، عالم وجود را پر از عدل و داد می نماید بنحوی که ظلم در عالم باقی نمی ماند. مقام تحقق او با اسم اعظم، مقتضی ظهور او با اسم عدل است، و جلوه و ظهور، بلکه تجلی تام حضرت ختمی بحسب باطن ولایت، باید از مشکاة وجود کسی باشد که دایره ولایتش تمام تر از ولایت انبياء مقدم بر حضرت ختمی باشد. فرق بین حقیقت محمدیه «ص» و حقیقت سایر انبياء آنستکه حضرت ختمی

مظهر جمیع اسماء حق است و سایر انبیاء، مظهر برخی از اسماء حق است؛ لذا حقیقت محمدیه متجلی در سایر انبیاء است، و مأخذ علم و معارف و تشریح او تمامتر از مشرب علمی سایر اولیاء و انبیاء است. صاحب و وارث خاص محمدی از مقام «اودانی، ولی مع الله» صاحب بهره اند؛ ولی به تیج حقیقت محمدیه. سایر انبیاء از این مقام حظی ندارند. شیخ مکرر در کتب خود باین معنی تصریح کرده است.

اصل حقیقت ولایت از فناء در توحید و محو در حقیقت وجود حاصل می شود، و بعد از اشتداد و طی مراتب ولایت و کمالات، بمقام تشکیک و تمحض و مقام و مرتبه مختص به صاحب احدیت جمع و الرجوع می رسد. درجات اکملیت، نیز بحسب شدت کمال ولایت اختلاف دارد.

بین مقام مختص بحضرت ختمی و مقام: «كنت سمعه و بصره» و مقام کمال مختص بصاحب احدیت، مراتب و مقاماتی است. درجات و اکملیت، نیز بحسب شدت کمال ولایت اختلاف دارد. بین مقام مختص بحضرت ختمی، و مقام: «كنت سمعه» که اول مقام ولایت است، مرتبه نبوت و مرتبه رسالت عامه و مرتبه خلافت عامه و کمال در جمع وجود و کمال متضمن استخلاف و توکیل اتم، تحقق دارد. مقام احدیت جمع الجمع و اکملیت، و تمحض در تشکیک، اختصاص بحقیقت محمدیه دارد و انبیاء اولوالعزم از آن مرتبه و مقام بهره ندارند. این مقام از برای حقیقت بالذات و بالاصالة، و از برای ائمه معصومین و وارث خاص محمدی بالتبع ثابت است. بنابراین آنچه که ذکر شد، عترت طاهره از جهتی خاتم ولایت مطلقه و از جهتی خاتم ولایت مقیده و خاصه حقیقت محمدند^۱.

۱. ظهور عیسی در آخرزمان و نزول آن حضرت بر زمین از طرق عامه و خاصه متواتر نیست و این معنی که آبا عیسی با قید حیات دنیوی بآسمان صعود کرد و یا آنکه مرد و بعد از موت بآسمان رفت مبهم است یک نکته مسلم است که مراد از آسمان و سماه که حضرت ختمی مقامات انبیاء را از جمله عیسی در معراج مشاهده کرده است عوالم برزخی و اجسام مثالی است که خارج از عالم دنیا است بنابراین صعود بعالم برزخ اختصاص به کسانی دارد که بدن مادی جسمانی را خلع کرده باشند شاید بهمین معنی در آیهی شریفه راجع برفتن عیسی بآسمان اشاره شده است: «انی متوفی و رافعک الی» این ←

اخباريکه از حضرت رسول در ظهور حضرت خاتم الولاية بما رسیده است، این معنی را می رساند که حق تعالی بجمع اسماء حسنی و صفات علیا در حضرت مهدی «ع» تجلی می نماید. باین لحاظ، حضرت خاتم الولاية، مظهر جمیع اسماء حق و متحقق باسم عدل است. این مقام، بنحوفعلیت برای هیچ یک از انبیاء و اولیاء ثابت نمی باشد، و اختصاص بآن حضرت دارد. لذا برخی از اهل معرفت، مهدی موعود را افضل از جمیع انبیاء و اولیاء «غیر از حقیقت محمدیه» می دانند.

تحقیق عرشی

در معرفت ائمه

قال تعالی في كتابه الذی «لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه»: «انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فابین یحملنها فحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً». اعلم ان الله خلق الخلق بالمشیة والمشیة بنفسها. موطن ظهور خلقی انسان کامل، مقام مشیت و اراده فعلیة حق است. لذا وارد شده است: بکم فتح الله و بکم یختم. فهم او یاء النعم و بهم یمسک السماء ان تقع على الارض». حقیقت انسان کامل محمدی، باعتباری ظهور به مشیت حق و وجود منبسط است، که بذاتها مخلوق و موجودات از آن حقیقت موجود می شود: «ان الله خلق الاشیاء بالمشیة والمشیة بنفسها». اگر چه انسان به مشیت کاملی ختمی و وارثان علم او، دارای مقامی فوق مشیت حقند، و مقام مشیت، ظاهر وجود آنها است و مقام باطنی آنها حقیقت مرتبه مشیت و مشیت رقیقت وجود آنهاست.

این مقام برای انسان حاصل نمی شود مگر به «ظلومیت و جهولیت». چون شرط حمل امانت و رسیدن بمقام ولایت، اتصاف «بظلومیت و جهولیت» است. مراد از ظلومیت، ادبار به نفس و اعراض از دواعی و هواجس نفسانی و توجه بحق

→ معنی منافات با مدلول «وما ظنوه وما صلیوه...» ندارد.

و پشت نمودن بار باب متفرق و فناء در حق واحد قهار است. «یا صاحبی السجن (سجن طبیعت و قوای نفسانی مایل بشهوات) اُرْباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار». مراد از ظلومیت، شقاوت و اتعاب نیست؛ بلکه مراد طهارت نفس است از ریون ماده و طبیعت و توجه بحق و تنور بنور رب هادی مطلق. مقدمه اعراض از طبع، طلوع نور حق با اسم هادی است. الطاف الهیه، موجب بیداری از نوع غفلت است. مراد از ظلوم در این جا، کسی است که نفس را از ارسال در مشتهیات جلوگیری نماید و بعقل و دین آن را پابند نماید. تعدیل نفس، موجب اقبال روح بحق و توجه بعالم نور است.

سالک در مقام توجه بحق و قلع و قمع قوای شهوی، مظهر تجلیات حق با اسم ظاهر می شود. نتیجه این تجلیات، عشق بحق و شهود معشوق مطلق است. فناء از افعال و ذات و صفات، و غرق در شهود انوار ذات بی مثالی حق، موجب جهل سالک بذات و صفات و افعال خود می گردد. «بصیر فانیاً عن افعاله و صفاته و ذاته، جهولاً بتمام مراتبه فیکون سمیماً بصیراً برته». وفي الحديث: «لا يزال يتقرب عبدی الی بالنوافل حتی احبه، فاذا احبته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به». از این مقام بمرتبه و مقام قرب نوافل «مقابل قرب فرائض» تعبیر نموده اند. هذا هو المراد من قوله تعالى: فكان ظلوماً جهولاً: لان الظلومية والجهولية علة لا تصاف العبد بالولاية واستعداد حمل الامانة. سالک بعد از اتصاف بتجلیات اسمائیه. یعنی اسماء ظاهره، اگر مشمول عنایت الهیه واقع شود، ادراک می کند که ظهور فرع بر بطون است، و بحسب ذات استقلال ندارد. مقام بالاتری را طلب می کنند. بهمین مناسبت و بعلمت جذبه های متوالی حق، سیر در مقام بطون اسماء، یعنی اسماء باطنه می نماید، تا اینکه حق در او بعنوان جمعیت اسماء باطن تجلی می کند. سالک متصف بمظهریت اسماء باطنه می گردد. بجمعیت اسم باطن تحقق پیدا می نماید.

عین برخی از سلاک قبول تجلی اسماء ظاهره و باطنه نموده و متصف بمظهریت تجلی حق با اسم ظاهر و باطن می گردد. حق را بوصف ظهور و بطون شهود می نماید. اسماء ظاهره را در عین ظهور، باطن، و در عین بطون، ظاهر

می بیند و بنحو کامل، حامل ولایت الهیه و امانت حقیقیه می شود. برخی از سلاک، بعد از وصول باین مقام و مرتبه، بهمین حالت می مانند و در این مشهد متوطن می شوند و از این مقام تجاوز نمی نمایند. علت توقف شاید دو چیز باشد: یکی شدت عشق و هیمنان که در حق آنها حضرت خواجه فرموده است: «اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری». برخی توقفشان در این مقام، مدت میدیدی است نظیر اصحاب کهف «رضی الله عنهم».

در بیان معنای معرفت ولایت

ولایت تشریحیه بر دو قسم است: قسم اول: معرفت نبی و ولی است باین خصوصیت که باید هر انسانی بداند حقیقت ولایت کلیه در مقام اطلاق و مشیت، بلکه فوق مقام اطلاق و مشیت، واسطه ظهور مراتب وجود است؛ و حق از مشکات مقام ولایت متجلی در مظاهر وجودی است. پرستش حق بطور کامل بدون توسط من له الاسم الاعظم امکان ندارد و معرفت مقام ولایت، معرفت حق است. لذا از حضرت ختمی وارد است: «معرفتی بالنورانیة معرفة الله» اصل وجود کمالات وجود بوسیله مقام ولایت کلیه بحقایق می رسد.

اطاعت اولیای محمدین، عین اطاعت حقست: «وهم اولیاء النعم و عناصر الابرار، بهم فتح الله، و بهم یختم، وهم السبیل الاعظم والصراف الاقوم». قسم دوم: لزوم معرفت امام و اعتقاد باینکه نبی و وارثان علم او از اهل عصمت و طهارت، اولوالامر و واجب الاطاعه و اولی از مردم بنفوس آنهایند. حضرت ختمی در غدیر خم باین حقیقت اشاره فرموده: «أنت أولى من انفسکم قالوا بلی» قال «ص»: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه».

این روایت را محدثان از عامه از «۶۰» طریق و علمای خاصه از «۴۰» طریق نقل کرده اند. کثرت طریق این حدیث، موجب قطع بصدور است و انکار آن، انکار ضروری است.

حق تعالی در قرآن، اطاعت اولوالامر را واجب کرده است: «اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم». عقلاً اطاعت کسی واجب است که برگشت

اطاعت او باطاعت حق باشد و اطاعت غیر معصوم عقلاً واجب نیست.^۱ لذا این قبیل از او امر ارشادی است نه مولوی، و عقل ذاتاً از اطاعت غیر معصوم در عقاید دینیه و شرعیه ابا دارد کما حقق فی الاصول.

نقل و توضیح

علمای عامه، اولوالامر را تطبیق بر حکام زمان و سلاطین جور و مستبد کرده‌اند؛ با آنکه عقل از اطاعت غیر معصوم ابا دارد. چگونگی می شود تجویز نمود اطاعت فسقه و جهال را؟ بعضی از علمای خاصه، روی اصول و قواعد امامیه «کشرهم الله»، اگرچه اعتقاد بلزوم اطاعت غیر معصوم ندارند، ولی در دیباچه کتب خود، عناوینی از برای سلاطین جور و حکام مستبد و خونخوار ذکر کرده‌اند، که حاکی از آنست که عملاً این معنی را قبول نموده‌اند؛ مرتکبان کبایر را ظل الله و متجاوزان بحدود حق را اولوالامردانسته‌اند.

برخی از علمای عامه، از قدام و متأخرین در تطبیق اولوالامر بر حکام زمان و سلاطین جور از قبیل بنی امیه و بنی عباس زیاد پافشاری کرده‌اند. عجب آنکه با احادیثی متمسک شده‌اند که آن احادیث را اتیاع بنی امیه و بنی عباس در زمان رواج بازار جعل حدیث در مقابل فضائل اهل بیت (ع) ساخته‌اند.

۱. گمان نشود ما متقدیم که در کتب شیعه، اخبار مجعول و احادیث موضوع وجود ندارد. وجود اخبار موضوعه در احادیث امامیه مورد اتفاق علما است. در بین اخبار وارد در مناقب، احادیث مجعول زیاد است. در چند مورد اخبار مجعول زیاد بیخشم می خورد، مثل احادیث وارده در ذم و مدح بلدان، و احادیث وارده در خواص میوه‌جات و سبزیجات. و استحباب خوردن میوه‌جات «من اکل البطیخ وجب له الجنة اگر از اکل و شرب کسی اهل جنت شود باید «حمار» اهل جنت ذات باشد. بحار الانوار مملو است از احادیث بی اساس یکی از آن موارد که حدیث و اخبار مجعول زیاد وجود دارد، روایات وارده در مناقب است. بلکه اصل اولیه در آن اخبار عدم صحت است بواسطه کثرت احادیث مجعوله، لذا ما با احادیث متفق علیه بین فریقین «عامه و خاصه» استدلال نمودیم. از طرق عامه، روایات و احادیث مفید قطع راجع به وجوب تمسک به عترت و افضلیت حضرت امیر بر سایر صحابه و وجوب رجوع امت بآن حضرت و اثبات امامت آن سرور عالم «علیه منی السلام» زیاد نقل شده است. «والله يقول الحق و یهدی السبیل»

حضرت رسول «ص»، از وقوع جعل حدیث و وجود دستاسین و کذابین بعد از رحلت خود خبر داده است. بازار جعل حدیث در زمان خلافت معاویه رونق گرفت. اگر چه اولین کسی که بعد از پیغمبر حدیث جعل کرد ابوبکر بود که از پیغمبر نقل نمود: «نحن معاشر الانبياء لانورث شيئاً». دلیل بر مجعولیت این حدیث، آنستکه حضرت امیر و حضرت فاطمه این گفته را تکذیب کرده‌اند. بمضمون گفتار حضرت رسول: «الحق مع علی و علی مع الحق»، قول علی مقدم بر قول دیگران است. ما از برای اینکه معلوم شود در اوائل اسلام یعنی بعد از رحلت حضرت رسول، برخی از صحابه رسول الله، چه اندازه در دین لایابالی بودند و جماعتی از مستی، ایمان همان اعصار متصل بمصبر رسول الله، برای رسیدن به مشتهیات نفسانی، دین اسلام را از صراط مستقیم خود منحرف نمودند، و بکلی مزایا و خواص این دین حنیف را طور دیگر جلوه دادند. وعده‌های از برای آنکه تزلزلی در اعتقاد مردم نسبت بخلفای بعد از پیغمبر پیدا نشود و مردم توجه بعترت و اهل بیت پیدا نکنند، مشغول نقل فضائل مجعول در شأن خلفا شدند. ما از برای بیان حقیقت، ناچاریم از ذکر شرایطی که عامه در شخص امام شرط دانسته‌اند، و چه اندازه در این امر از اصول اولیه اسلام و قوانین بدیهیه عقل منحرف شده‌اند، و شریعت اسلام را وسیله نیل بآمال و آرزوهای خود قرار دادند. مسلم در صحیح خود در باب امر بلزوم جماعت از حدیثه نقل کرده است که حضرت رسول فرمود: «سیکون بعدی، ائمة لا یهتدون بهدای ولا یستون بستی و سیقوم فیهم رجاله قلوبهم قلوب الشیاطین فی جثمان الانسان». قال: قلت: کیف اصنع یا رسول الله؟ قال «ص»: «تسمع و تطع للامیر، وان ضربک ظهرك و یطنک و اخذ مالک». مسلم، در باب امر بلزوم جماعت، از ابن عمر نقل کرده است: «من خلع یداً من طاعة لقی الله یوم القیامة لاجحة له». بخاری در باب ثانی از کتاب فتن، و مسلم در باب امر لزوم جماعت از حضرت رسول نقل کرده‌اند: «من کره من امیره شیئاً فلیصبر علیه، فانه من خرج من السلطان شبراً مات میتة جاهلیة».

این اخبار، سند رسوائی مسلمین صدر اول است. بمدلول همین اخبار، برخی از علمای عامه گفته‌اند: «قتل الحسین بسیف جده».

اسفرائی شافعی در کتاب جنایات، گفته است: «امامت و خلافت از چند طریق تحقیق پیدا می‌کند: به بیعت اهل حل و عقد، بقره و استیلاء به سفک دماه، اگرچه امام فاسق یا جاهل و اعجمی باشد». پیغمبر اسلام اول کسی است که میلک تام فضیلت را تقوی دانسته است. ولی طرفداران حکومت خلفا، عجم یعنی غیر عرب را در دین فاسق و جهال قرار داده‌اند. رفتار سوء خلفا با اولاد عجم، نظیر رفتار با حیوانات درنده بوده است. کما هوالمشاهد من فعل عمر وغيره من الخلفا.

ابوحنیفه فتوی داده است: «امام اگر شراب خورد حد از او ساقط است، چون نایب خدا است». شارح عقاید نسفی گفته است: «اگر امام، مرتکب فسق و فجور شود، از خلافت معزول نمی‌شود، چون این امور در ائمه سابقین هم بوده است، و سلف از آنها اطاعت کرده‌اند».

فلیضحك الضاحكون، ولبيك الباكون علي هؤلاء السفهاء من الامة، كيف يلعبون بدین الله. پیغمبر اسلام از برای دفع مفاسد و قلع و قمع شرک و فسق و فجور و اشاعه عدالت مبعوث شد و هؤلاء الحمقاء قالوا يجوز امامة الساق والنصاة والسراق ووجوب امتثال امرهم. فای عاقل یرضی نفسه للانقیاد الدینی والتقرب الی الله تعالی بامتثال امرمن كان یفسق طول عمره وهو غایب فی القيادة وانواع الفواحش. بعضی از عامه تصریح کرده‌اند: اگر امامی فوت شد، دیگری بقره و غلبه جای او را گرفت و سلطنت خود را تحکیم کرد، خلافت او منعقد شده است، و اطاعت از او واجب است، اگرچه فاسق و جاهل باشد. بهمین مأخذ جماعتی قائل بصحت خلافت یزید و معاویه شده‌اند. بعضی از آنها حضرت حسین بن علی را در جنگ با یزید، قیام علیه خلیفه وقت و اولامر می‌دانند و ضمناً آن حضرت را نفسیق کرده‌اند، و تصریح نموده‌اند: «قتل الحسین بسیف جده» در حالی که حضرت امام حسین در این قیام بحکم جد خود رفتار نمود، وقتی باو گفتند چرا بجنگ یزید می‌روی آن حضرت گفت: «از جد خود رسول الله شنیدم که گفت اگر سلطان جائری حدود احکام الهی را حفظ نکنند، و احکام خدا را زیر پا بگذارد، علیه او قیام کنید». این جماعت با ابن گمراهی و کوردلی روح خمود، در مسلمین ایجاد نمودند.

حافظ جمال الدین مزی در تہذیب الکمال ابن سعد را جزء ثقات شمرده و گفته است: «قال أحمد بن عبدون العجلي: كان ابن سعد يروي عن ابيه (سعد وقاص، خذلهما الله) احاديث وروي الناس عنه وهو الذي قتل الحسين وهو تابعي ثقة». قتل امام حسين و اسير نمودن اهل بيت رسول الله در نظر اين شخص از امور عادي و مباح است. اين اشخاص قرن‌ها مروج و حافظ مسلک نسن بوده‌اند و از بيت المال مسلمين ارتزاق مي نمودند. از براي نگه‌داري حکومت بنی امیه و بنی عباس بجعل احاديث و ارتکاب اينگونه از اقوال پرداخته‌اند، و قائل بصحت خلافت مرتکبان شرب خمر و عاملان زنا و لواط گردیده‌اند. حتی غزالی معلم اخلاق از براي تصحيح اعمال جباران و خونخواران و از کثرت تعصب، از يزيد بن معاويه به «الشاب الثائب» تعبير کرده است. خرابی اسلام و بدبختی مسلمين ناشی از پيدايش اين قبيل از علما و دانشمندان و فقها و محدثان و علمای اخلاق است.

اگر حسين بن علی، آن قيام تاريخی را نکرده بود اسمی هم از اسلام باقی نمی ماند. اگر مردم در مقابل هربیدادگر و صاحب قدرت ساکت باشند، کوچکترین تحولی در عالم اتفاق نمی افتد، و اصولاً تاريخ متوقف می شود. تا اين عالم باقی است، ظالم حاکم خواهد بود. و مظلوم و ظالم محکوم. از حضرت رسول روايت شده است که در قيامت، ظالم و مظلوم را خداوند عقاب می کند: ظالم را بواسطه تعدی و ظلم، و مظلوم را جهت تحمل ظلم. اين همه نهضت‌هایی که عليه بيدادگران، تحقق يافته است و دستگاہ‌های ظالمانه را منهدم ساخته است، بنيان اين نهضت را اشخاص معدودی گذاشته‌اند و از جان خود گذشته و طالب فتح و ظفر بعد از مرگ بوده‌اند.

۱. ممکن است بعضی بما راجع به غزالی حمله کنند، و گوشه‌گیری و انزوا و بی طرفی او را برخ ما بکشند. باید همه بدانیم بر طبق تعالیم عالیة اسلام، اصولاً سکوت در مقابل آنچه تعدیات و ظلم و جور خلفای بنی عباس که باید دوره آنها را دوره شکست تعالیم واقعی اسلام دانست؛ بزرگترین گناه بشمار می رود. پند و اندرز دادن به حکام خونخوار و مشبد در مقابل آن ملکات سرکش، کوچکترین اثری ندارد. اسلام ما را به قيام عليه غاصبان حقوق مردم، و مفسدان في الارض امر نموده است، نه معاشات.

بنیان گذاران تسنن و حامیان طریقه سنت و جماعت، چندین قرن همین اشخاص بودند که ذکر شد. کار این جماعت مبارزه علیه شیعیان و طرفداران علی علیه السلام بود.

نقل و تحقیق

در مستند احمد بن حنبل و صحیح مسلم است: «لم یکن احد من اصحاب رسول الله یقول: سلونی قبل ان نفقدونی إلا علی علیه السلام». از طرق خاصه و عامه این روایت متواتر است: «انا مدینه العلم و علی بابها». سیوطی در ثلثی المصنوعه و ابن جوزی به پانزده «۱۵» طریق آن را نقل کرده اند. چون علی، احاطه بر جمیع حقایق و معارف دینی وارد از پیغمبر داشته است، گفته است: «سلونی...». بدون شک، این منصب فقط از برای او ثابت است و لا غیر. بدالالت عقلی، حدیث: «انا مدینه العلم...»، دلالت بر وجوب متابعت علی دارد؛ چون باب علم پیغمبر که همان اوامر و نواهی و احکام متعدد مختلف و علوم باطنی و آنچه نظم دهنده عالم اسلامی باشد، فقط علی علیه السلام است. متابعت کسی جائز است که معصوم از گناه باشد. در صحابه باتفاق، عصمت اختصاص به علی دارد، به دلیل آیه تطهیر.

در کتب محدثان عامه، از جمله کتاب جمع بین صحاح، از رسول الله نقل شده است: «رحم الله علیاً، اللهم ادر الحق حیثما دار، الحق مع علی و علی مع الحق». این حدیث در کتب معتبره عامه نقل شده است. حضرت رسول بعمار یاسر گفت: «ستکون بعدی فی امتی^۱ هناة و اختلاف، حتی یختلف السیف

۱. این اختلاف چهره منحوس خود را بعد فوت پیغمبر برای اولین بار نشان داد ولی بی طعمی و از خود گذشتگی شاه مردان از آن جلوگیری نمود علی اگر برای احقاق حق خود به مخالفت با اجلاف عرب بر می خواست عمر تصمیم قطعی داشت در مقابل این حق بایستد اگر چه فتنه ها بر پا شود و امر منجر بکشتن علی علیه السلام گردد با این اخبار و آثاریکه عامه ذکر کرده اند اگر کسی آنچه را ذکر کردیم بخواهد انکار نماید حماقت خود را ظاهر ساخته است.

بينهم يقتل بعضهم بعضاً... يا عمار تقتلك الفئة الباغية وانت اذذاك مع الحق والحق معك، أن علياً لن يدينك من ردي... يا عمار فعليك بهذا الذي عن يميني... وان سلك الناس كلهم وادياً وسلك علي وادياً، فاسلك وادياً سلكه علي واخل الناس طراً...» (بخاری در صحیح، باب مناقب امیر مؤمنان کنزالاعمال، جلد ۶، ص ۱۱۵. ابویعلی و سعید بن منصور عن ابی سعید خدری جلد دوم. «دلائل الصدق، چاپ نجف، ۱۳۷۲ هـ ق، ص ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵. جلد سوم چاپ، ط، ص ۱۱۲، ۱۱۳).

مطابق خبر «علی مع الحق» و خبر «عمار»، بعد از پیغمبر فقط همان چند نفری که با ابوبکر بیعت نکردند، از جمله همین عمار منحرف نشدند. چون علی از بیعت با ابوبکر تخلف ورزید. حق با علی بود و ابوبکر بر باطل بود.

احمد بن موسی «مردو به»، از جمهور اهل حدیث از عامه نقل کرده است: «الحق مع علی...»، بخاری در مناقب، حاکم در مستدرک (جلد ۶ ص ۱۲۴)، ابن ابی الحدید در جلد اول نهج، (ص ۲۱۲)، ابن حجر در صواعق باب اول فصل ۵، صفحه ۱۱، و جماعتی دیگر نقل کرده اند که حضرت رسول در یوم غدیر خم فرموده: «وادر الحق مع حیثمادار».

ابن الحدید در جلد اول، ص ۲۱۲ نهج از ابوالقاسم بجلی نقل کرده است، به مقتضای اخبار متعدد از قبیل: «علی مع الحق...»: «لوسل علی سیفه عقیب وفات رسول الله و نازع الناس، لحکمتنا بهلاک من نازعه».

احتیاج نداشت که علی شمشیر بکشد، و منازعه کند. همینکه از بیعت خودداری کرد، آنکه خود را فوراً از برای بیعت آماده کرده بود، و هر که با او بیعت کرد، محکوم بهلاک دائمی و ابدی هستند، چون علی از صف آنها خارج شد. بمقتضای این مضامین، علی حق محض است و دیگران حق محض نبودند، چون متابعت از علی در امر خلافت نکردند. آیا کسی که همیشه حق با او باشد و او با حق و هیچ وقت بیاطل نرود، مقدم بر کسانی که لا اقل احتمال پیروی از باطل در آنها می رود نیست؟ احمد بن حنبل در مسند خود نقل کرده است: «یا علی خلقت انت و انا من شجرة فانا اصلها و انت فرعها». این معنی در حق هیچ یک

از اصحاب وارد نشده است.^۱

احمد بن حنبل بطرق متعدد در کتاب مسند از رسول الله «ص» نقل کرده است: «انی قدر کت فیکم ما ان تمسکتکم به لن تضلوا بعدی: الثقلین؛ واحد هما

۱. منظور ما از نقل این احادیث: «انا مدینه العلم و علی بابها» و حدیث: «علی مع الحق و الحق مع علی» و احادیث عترت، اثبات عدم جواز رجوع بقیصر علی است، در جمیع اموریکه شأن حضرت رسول بود و آن حضرت مصدی آن امور بود، و منظور از نقل احادیث در قرح بنی امیه، کشاندن این مطالب است بمقام بالاتر بنی امیه، که عثمان و ما قبل او باشد. جمیع صحابه به عثمان ایراد می گرفتند که بنی امیه، شجره ملعونه در قرآن می باشند، و حضرت رسول آنها را با لسان شدید و لحن تندی لهن کرده است. با این حال چگونگی آنها را مسلط بر عریض و ناموس و دماء و نفوس مردم کرده ای. او خود نیز این کلمات را از حضرت رسول شنیده بود. ولی بواسطه سستی ایمان و عدم اعتناء بحدود و حق، سهل انگاری می کرد. همین اشکال بر عمر هم وارد است. با علم اینکه عثمان بنی امیه را میدان خواهد داد، طوری نقشه کشید که حضرت علی خلیفه نشود، و با معاویه به آنطور خوشرفتاریها می کرد. اگر کسی اندک ممارستی در تاریخ و احاطه کمی به کیفیت ظهور وقایع بعد از حضرت رسول داشته باشد، و مختصر تأملی در آن وقایع نماید، خواهد فهمید که اجلاف عرب از برای ربودن خلافت، نقشه قبلی داشتند و آن را اجرا کردند. هایشه در این کار دست داشت. اصولاً عقل، شریاطی را که برای خلافت تعیین می کند، فقط بر امام و خلیفه باصطلاح شیعه منطبق می شود. حکما و محققان مثل فارابی و شیخ رئیس و شیخ اشراق و عرفای اسلامی، کاملاً شریاطی را که برای خلیفه و رابطه بین حق و خلق ذکر کرده اند، بر امام مضموم مختار شیعه منطبق می شود. جماعتی از مورخان نقل کرده اند، مأمون جماعتی از متکلمان و اهل حدیث را بسوی خود خواند و بآنها امان داد و خواهش کرد که در باب خلافت تحقیقی نموده و نتیجه تحقیقات خود را باو عرضه بدارند. چهل «۴۰» نفر از ارباب تحقیق و مطلقان از آثار و اخبار انصاف دادند که علی بخلافت و امامت منصوب است. ابوالفرج اموی در کتاب آتانی نقل کرده است که مهدی عباسی روزی بر سریر خلافت نشسته بود و بقریش صلح و عطا می داد. سید حمیری، توسط ربیع حاجب رقه مختومی بدست مهدی داد، مضمون رقه از این قرار بود: «ای خلیفه بفرزندان عدی و تمیم از عطا خودداری نما که حق انعام تو نشانند. ایشان مردمانی ناسپاس و بی چشم و رویند، اینها شکر نعمت حضرت رسول که آنها را از بیابان گردی و سوسمارخوری نجات داد بجای نیاوردند، بلکه کفران نعمت نمودند. بعد از فوت پیغمبر منع از میراث یگانه دخترش نمودند، و حق مسلم داماد او را غصب نمودند، اینها از طایفه ابوبکر و عمرند. مهدی عباسی از این واقع گوئی خوشحال شد.

بر طبق احادیث عترت، جمعی کثیر بلکه جمیع عرفای اتباع محیی الدین، خلیفه واقعی حضرت

اكبر من الآخر «كتاب الله» جبل ممدود من السماء الى الارض و «عترتي»: اهل بيتي، ألا وانهما لن يفرقا حتى يردا على الحوض». دريكي از دو حديث حاكم: «اني تبارك فيكم امرين لن تفلوا ان اتبعتموهما». در صواعق: «قد تركت فيكم الثقلين، خليفتين، ان أخذتم بهما لن تفلوا بعدى». (در حديث ترمذی از جابر وحديث احمد، همين عبارت وجود دارد). كتاب (عقد الفريد، جلد اول، ص ۱۲۴، كنز الاعمال، ج ۶، ص ۹۱. مستدرک حاكم جلد ۴، ص ۴۸۰. مستدرک ج ۴ ص ۴۵۰).

در برخی از روایات، باین الفاظ این حديث آمده است: «اني تركت فيكم ما ان أخذتم به لن تفلوا».

بدون شك این روایات از طرق عامه با الفاظ مختلف حاکی از آنکه حضرت رسول در موارد متعدد امر به تمسك به عترت کرده اند، نقل شده است. آن رندی كه گفت: «حسبنا كتاب الله»، اگر نظرش رد اظهار پیغمبر بوده است، كه باید او را در عداد كفار قریشی كه هیچ به پیغمبر ایمان نیاورده اند قرار داد. اگر علم بصدور اخبار نداشته است، و هنگامی كه پیغمبر این اظهارات را می نموده است گوش خود را پنه می گذاشته و یا آنكه این احادیثی را كه تكلیف قطعی امت را در امر حكومت و دین و جمیع شئون مسلمین بعد از پیغمبر معلوم نموده است،

رسول «ص» را کسی می دانند كه نسبت ظاهری و باطنی با پیغمبر داشته باشد، یعنی هم از عترت باشد و هم بحسب علم و كمال و جهت ولایت، نسبت تامه، و سبب كامل بین او و پیغمبر محقق باشد.

لذا عارف محقق، قیصری در شرح خود بر خطبة فصوص شیخ اكبر «وصلی الله علی مدلهم من خزائن الجود والكرم بالتلیل الاقوم محمد وآله» در بیان مراد از آن گفته است: «وآله اهل و اقاربه، و القرباء اما أن يكون صورة فقط، أو معنى فقط، أو صورة ومعنى، فمن صحت نسبة إليه صورة ومعنى فهو الخليفة والامام القائم مقامه». علی هم مدینه باب علم اوست، و هم بحكم: «انا و علی من نور واحد» نسبت معنوی با آن حضرت دارد، و هم داماد و این عم اوست. و همچنین امامان بعد از علی «ع» همه هم از سلالة حیه و هم نسبت معنوی به آن حضرت دارند. بهمین امر، در احادیث عترت و احادیث اهل بیت «اهل بیته كسفة نوح» و «اهل بیته امان لاهل الارض» تصریح شده است. (شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، چاپ سنگی، ط، ۱۲۹۸ هـ. ق، ص ۵۴).

بحفاظه خود نسپرده بوده است، صلاحیت از برای تصدی امر خلافت نداشته است. مثل اینکه جمله: «حسبنا کتاب الله»، مفهوم معنای دیگری هم هست. گویا صحبت، تمسک بغیر کتاب که عترت باشد در بین بوده است، و این رند این معنی را خواسته است از اذهان خارج کند. لذا گفت پیغمبر نمرده است هر که بگوید او مرده است با این گردن او را می زنم.

در شرح نهج البلاغه از حضرت رسول، حدیث ثقلین بچندین مضمون نقل شده است: «انی تارك فيكم الثقلين» او «خلیفتین». در صدر چند حدیث این عبارت نیز موجود است که حضرت فرموده است: «یوشک أن یأتینی رسول ربی فاجیب کانی دعیت فاجیب». معلوم می شود که حضرت رسول علم داشته است که بعد از او اختلافاتی رخ خواهد داد، و مردم گمراه می شوند چون صدور این احادیث از حضرت رسول قطعی است. اختلافات و افتراقات و اضلال امت و انحطاط اسلام و گمراهی مسلمانها، معلول عدم تمسک بعترت است. (صواعق ابن حجر، جلد ۵، ص ۱۵۸، ۱۸۶، ۱۸۲، ۱۸۹. مسند احمد، ج ۴، ص ۳۶۷. دلائل الصدق، جلد دوم، ۱۳۷۲ هـ ق، ص ۳۰۸، ۳۰۹). از این احادیث، لزوم تمسک باهل بیت که سر سلسله آنها شاه مردان علی (ع) است مفهوم می شود،^۱ و بقاء فردی از افراد عترت الی قیام قیامت نیز ظاهر می گردد. حضرت رسول از پیدایش بنی امیه که بنیان گذار این شجره ملعونه بحسب باطن، عمر و بحسب ظاهر عثمان است، خیر داده است: «لکل شیء آفة و آفة هذا الدین بنو امیه». از حضرت امیر (کنز الاعمال جلد ۶، ص ۹۱، مستدرک حاکم ج ۴). «لکل امة آفة و آفة هذا الدین بنو امیه» نقل شده است. «الا لعن الله الافجریین من قریش،

۱. زنی از زنان بزرگ عرب ام سنان، بنا بنقل «ابن حیدریه» بعد از ملاقات معاویه علیه الهاویه، و شکایت از ظلم و تعدی او بر اهل اسلام، بعد از شهادت شاه مردان علی علیه السلام در مصیبت و رثاء آن حضرت این چند شعر را سروده و در محضر معاویه قرائت کرده است:

قد کنت بعد محمد خلقاً لنا
والسیرم لاخلف نأمل بعده
أوصی الیک بنا و کنت وفاً
هیهاث نأمل بعده انسیاً

بنی امیه و بنی المغیره». بعضی از اصحاب نقل کرده اند، حضرت رسول سه مرتبه فرمود: «و یل لبنی امیه». حاکم از ابو بزره اسلمی نقل کرده است، که رسول الله فرمود: «ابغض الاحیاء بنو امیه و بنو حنیفه و بنو ثقیف». بهمین لحاظ، معاویه را حضرت رسول نفرین کرد، و میغوض رسول الله بود. رئیس همین بنی امیه که معاویه باشد، مورد حمایت ابن خطاب بود. بمناسبت صدور این اخبار، حضرت امیر یکدقیقه هم او را ابقا فرمود. سیوطی و ابوحاتم و بیهقی و ابن مردویه و ابن عساکر از جمعی از صحابه نقل کرده اند، که پیغمبر! «رأی بنی فلان یزنون علی منبره نزوال القردة فسانه ذلك، فما استجمع ضاحكاً حتی مات». باز از حضرت رسول نقل شده است: «رأیت بنی امیه علی منابر الارض». بنی امیه بشجره ملعونه نیز تفسیر شده اند. سیوطی در (ذوالمنثور) نقل کرده است که عایشه بمروان گفت: «رسول الله یقول لایک وجلک : انکم الشجرة الملعونة فی القرآن» بنا بگفته ام المؤمنین عثمان داخل همین شجره می باشد. عمر از معاویه به «کسری المعجم» تعبیر کرده است. این بود کیفیت شمه ای از فتن بعد فوت النبی «ص».

آنچه در مثالب بنی امیه از حضرت رسول نقل شد، در ماخذ و مدارک معتبره علما و محدثان و اعلام عامه موجود است. از حضرت رسول در مثالب بنی امیه روایات زیاد نقل شده است که ما بچند روایت اکتفا کردیم. این روایات از نظر اهل سنت و جماعت قطعاً گذشته است، معذک افرادی نظیر غزالی و جماعتی از فقهای شافعیه معاویه را که منشاء آن همه جنایات شد، از کبار صحابه می دانند، و یزید قمار باز جلف جافی را از جمله مؤمنین می شمارند، و بر وعاظ، ذکر روایات مقتل حضرت حسن و امام حسین را تحریم نموده اند، و تأکید کرده اند که: تشاجر و مخاصماتی که بین صحابه واقع شده است نقل نکنند. مثل اینکه حضرت علی به تبعیت از پیغمبر، معاویه و عمر و عاص را لعن کرد و ام المؤمنین عایشه بارها فرمود: «لعن الله نعلثلاً (عثمان) اقتلو نعلثلاً» و خود بعد از قتل عثمان بدست صحابه، بخونخواهی عثمان قیام نمود. علت این منع را چنین بیان کرده اند: «فانه یهیج علی بغض الصحابة بالظن فیهم و هم اعلام الدین». اگر افرادی نظیر

معاوية تبهكار و عمر و عاص و كلاب و ابوهريرة كذاب دوره گرد و بازرگان و فروشنده حديث و مغيرة ناصبي، اعلام دين بشمار برونند، بايد از آن دين، دست شست. كتمان فضائل واقعي اهل عصمت و طهارت و صاحبان تقوى و فضيلت، چون على و فاطمه و حسن و حسين و سترشنايع اجلاف و اوباش عرب و مرتكبان كباثر و منفمران در معاصى را علمای عامه، چون غزالى و متولى، از اركان دين مى دانند و از باب احتياط و تقدس زياده، لعن بر كسانى كه پيغمبر و على و اهل عصمت و طهارت آنها را صريحا لعن کرده اند، جايز نمى دانند.

چشم باز و گوش باز و اين عمى حيرتم از چشم بندي خدا
ما مى دانيم اين هفوات، رشوه هاى بوده است كه اين علما بحكام جور و
مستبد و خوتخوار زمان خود مى داده اند، تا مقام رياست خود را حفظ كنند.

و عند هذا نختتم الكلام في مارنا بيانه في شرحنا على هذه المقدمة التي
صنفها العالم الرباني سلطان المحققين وقدة أهل الكشف واليقين «مولانا داود
بن محمود القيصرى الساوى اعلى الله رتبة و ازكى تربيته» و يتلوه الجزء الثانى
والثالث من شرحنا على كتاب الفصوص تأليف الشيخ الاكبر والغوث الاعظم
زبدة الاصفياء وقدة الاولياء محيى الملة والدين ابن العربي الحاتمي الاندلسى «رضى
الله تعالى عنه وارضاه».

فليكن هذا آخر ما اردنا بيانه و ايراده في هذه الاوراق ختم الله له والمرجو من
خلص الاخوان أن ينظروا في هذا الشرح بعين الانصاف ولا يبادروا بالازد والانكار،
فان علم باطن الشريعة من النواميس الالهية والاسرار الربوبية التي قل من يهتدى
اليها سبيلاً، ونعم ماقال، الشيخ الاعظم والفيلسوف المكرم افضل علماء العالم
حسين بن على بن سينا رئيس مشائبة الاسلام «قدس الله روحه و كثر من عنده
فتوحه»: «جل جناب الحق أن يكون شريعة لكل وارد او يطلع على اسراره الا واحد
بعد واحد».

و من أراد ان ينظر في هذا الكتاب، وامثاله من الكتب المدونة في العرفان و

علم التوحيد، يجب له الفحص التام في الكتب المصنفة في العقليات مثل: كتاب الشفا والاشارات والا سفار وحكمة الاشراق، فان تعلم العلوم الفلسفية عند الاستاد الماهر والمتبحر في العلوم العقلية من شرايط فهم الكتب المدونة في التصوف ومن المسلم عند اهل التحقيق، ان علم التوحيد من اغمض العلوم والمعارف، لان فيه المسائل العويصة التي لا يدرك كنهها الا الاوحى من العلماء بالله، والا فمجرد الرجوع الى امثال هذا الكتاب من دون ارشاد معلم راسخ في التوحيد وفحص شديد وتجريد في النظر وتلطيف في السرو تصفية للباطن وممارسة تامة في الحكمة البحثية والذوقية، لا يزيد الا خسراناً ميبأً.



انى قد اوردت في هذا الشرح من نفايس مسائل هذا الفن وقد بسطنا القول في مسألة التوحيد واحكامها واطبنا الكلام في اسماء الله وصفاته، وكيفية تعين اسماء الله والاعيان الثابتة، وقد بسطنا في مسألة الولاية التي هي من اهم مسائل علم التوحيد، وبها يتعين الاسماء ويظهر التعينات الخلقية والكثرات الخارجية، لان اصل الولاية مفتاح مفاتيح كنوز الوحدة والكثرة. ونحن قد قررنا هذه بناء على طريقة الحق الامامية مفصلاً، وقد بسطنا بسطاً متوسطاً في مسألة الوجود واحكامه وقد ذكرنا الاقوال التي قيلت في هذا المقام وحققنا قول الفحل، وكشفنا الغطاء عن وجهه، وقد شرحنا شرحاً وافياً في كيفية تعلق علم الحق بالاشياء، وقد بينا بما لا مزيد عليه، ولقد اشبعنا القول في كيفية ظهور عالم البرزخ والمثال الصعودى والنزولى ولعمر

١. واعلم أن التوغل في التأله والحكمة الذوقية والكشفية، مقدم على الحكمة البحثية الصرفة، ومرتبة اهل الكشف والمتوغل في التأله، مقدمة على الحكيم الباحث الصرف والمتوغل في البحث، كالمشائين من اتباع المعلم الاول، ومن المتأخرين كالشيخ الفارابى والشيخ الرئيس، والحكمة البحثية الصرفة لا يمكن الاعتماد عليها لاسيما في المسائل المرتبطة بنشآت الانسان بعد الموت، ومن لم يكن بناء سلوكه في العلوم الالهية على الكشف والشهود، وطريقة اهل الذوق لا يصل الى الحق القراح، والحكمة النظرية تلعب به الشكوك والتوغل في الحكمة الذوقية والكشفية والفلسفة البحثية غاية الكمال الانسانى، والمتوغل في الحكمتين (البحثية والذوقية) اعز من الكبريت الاحمر.
٢. لان رسولنا امرنا بتايبتهم، كما هو المستفاد من احاديث العترة، ولكن العامة ذكروا هذه الاحاديث في زبرهم وصدقوا صدورها عن النبي وما عملوا بها «وما كان الله ليلظلمهم...».

الحبيب ان كثيراً من مسائل.

هذا الكتاب حرى بالصيانة والكتمان عن اكثر اهل الزمان، لاسيما المنحرفين. عن الذوقيات، الذين يرمون كثيراً من علماء هذه الطريقة، بالانحراف وسوء الاعتقاد، وقد رأينا جماعة من المتنطمين والفاغة من الناس، يرمون المواظبين بالعبادات والملازمين للطاعات، بالكفر والزندقة فحرمو لمعادتهم وجهلهم على انفسهم وغيرهم دقايق علم التوحيد والآخرة والمسائل المرتبطة بالمعاد وحشر النفوس الى الحق الواحد القهار، وقد صادفنا جماعة منهم انكروا كثيراً من قامات الانبياء والاولياء وامسندوا الاحاد الى جماعة من المتصددين لمعرفة الحقايق؛ وذلك لكثرة الجهل والانحراف عن الموازين العقلية والنقلية والمقاصد الشريعة، وظنوا بها وهم انهم بلغوا الى كمال المعرفة؛ ولعمري انهم لسوء استعدادهم لم يبلغوا الى أوليات هذه المسائل التي حققناها واحكمنا بنيانها، و غفلوا عن المقاصد التي رمزت الانبيا عليها، و اشارت الاولياء اليها ولم يعلموا ان نهاية الكمال الانساني درك هذه المسائل لانكارها ونعم ما قيل:

نكته ها چون تيغ پولاديست تيز گرنداری تو سپهر واپس گریز
پیش این الماس بی اسپر میا کز بریدن تیغ را نبود حیا

الحمد لله اولاً وله الشكر سرمداً ودائماً، واصلى واسلم على اصل الانوار المستزقى الغيب الهوى المختص بالمرتبة العمائية، سيد الاولياء واشرف الانبياء المبعوث الى العرب والعجم، الناطق بلسان مرتبته وعين جمعه اناسيد ولد آدم، صاحب لواء الحمد والمقام المحمود وعين الشاهد والمشهود، محمد بن عبد الله، والصلوة على آله الطاهرين وعترته القديسين، المتحددين معه في مقام عين جمعه ومرتبة باطن ولايته، لاسيما وصيه الذي قدتم وكمل به الولاية المحمدية، سيد الاحرار وسند الابرار، الآخذ بالتقية والمدارة مع الاشرار، افضل الاولياء، و معلم ملائكة السماء على بن ابيطالب عليه السلام والصلوة المتواترة والسلام الدائم على المجلى الاتم والاكمل، خاتم الاوصياء والاولياء، مبدء ظهور البركات، و علة نزول الخيرات، مطلع تناثر كل خير وتمام ومفتح كل فتح، و

مختتم كل ختام، النور الساطع الذي لا يشوبه شوائب الفسئ ولا غوائل الغمام، سيدنا
ومولانا: صاحب العصر والزمان المهدي الموعود صلوات الله تعالى عليه.

لا ترم في شمسك ظلاً سوى فهي شمس وهي ظل وهي في
اللهم عجل فرجه وسهل مخرجه واجعلنا من اعوانه وانصاره.

سبحانك اللهم وبحمدك يا ودود، يا ذا العرش المجيد، يا مبدء ويا معيد يا
نور النور سبحانك نقرمك اليك لاملجأ ولا منجى منك الا اليك ونمؤذيك منك ونمول
كل حال اليك؛

على الله في كل الامور توكلني وبالخمس، اصحاب الكساء توسلي

فلا نجعلنا من المجيبين لكل صائت كن لنا عوضاً لكل فائت، تول كل امر تضيفه
الينا بنفسك، ولا تحجبنا فيكلما تقيمنا فيه عن حضرات قدسك وحلاوة شهودك
وانسك؛ آمينين على كل ما لا يرضيك في كل المراتب، فاستجب دعائنا يا ارحم
الراحمين

الهي بك هامت القلوب الوالهة، على معرفتك جمعت العقول المتباينة، انت
المدعو في كل لسان والمعروف في كل جنان، الموجود في كل مكان، اللهم
لا تجعل الدنيا آخر همتنا، ووقفنا لكل ما تحبه وترضاه، بحق سيدنا محمد صلى الله
عليه وآله وسلم، وانا العبد المفتخر بالانتساب الى المبعوث الى الثقلين والمتمسك
بعروة الثقلين سيد جلال الدين الآشتياني حرسه الله عن العاهات.

في:

صفر المظفر ١٣٨٥ اردى بهشت ١٣٤٤

سيد جلال الدين آشتياني

فہرست آیات

فهرست آیات

آیه ۱۶): ۶۳-۱۱۷-۱۲۱-۲۰۳-۲۷۷-۵۶۵.

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (سوره بقره آیه ۱۵۶): ۶۳-۸۲۴.

وَأَنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ (سوره نجم آیه ۴۲): ۶۳-۷۴.

إِن إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعَتَىٰ (سوره علق آیه ۸): ۶۳-۷۴.

فَصَبِّحْ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ (سوره زمر آیه ۶۸): ۶۴-۸۲۳-۸۳۱-۸۴۲.

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ (سوره الرحمن آیه ۲۷): ۶۴-۳۸۴-۶۲۵-۷۹۱-۸۳۲.

الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ لِسَانَنَا (سوره عنكبوت آیه ۶۹): ۷۳.

إِتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ (سوره بقره

وَكَذَٰلِكَ نُرِيّٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ: (سوره انعام آیه ۷۵): ۵۴۳-۵۱.

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (سوره حديد آیه ۳): ۲۷۳-۲۷۰-۲۱۵-۲۰۳-۱۷۹-۱۴۲-۱۲۹-۶۳-۳۲۴-۳۸۸.

۸۲۶-۷۳۰-۷۰۷-۶۷۷-۳۲۲-۲۷۷-۶۵۹-۶۷۶.

أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ (سوره فصلت آیه ۵۴): ۶۳-۱۱۶-۱۵۸-۲۰۳-۳۲۳.

أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (سوره فصلت آیه ۵۳): ۶۳-۱۲۱.

هُوَ تَعَلَّكُمُ الْإِنَّمَا كُنْتُمْ (سوره حديد آیه ۴): ۶۳-۱۱۶-۱۲۱-۱۵۷-۱۵۸-۲۰۳-۲۷۷-۳۲۲-۵۶۵.

نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (سوره ق

- آية (٢٨٢): ٧٣. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ (سورة يونس آية ٩): ٧٤. وَجْهَتْ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (سورة انعام آية ٧٩): ٧٤. يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُتَلَقِّهِ (سورة انشقاق آية ٦): ٧٤. يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً (سورة الفجر آية ٢٨): ٧٤. يَا صَاحِبِي السَّجْنَءَ أَرْبَابٌ مُتَّفِقُونَ خَيْرَ أَمِ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (سورة يوسف آية ٣٩): ٧٤-٥٩٥-٧٧٧-٩٢٦. فِي يَوْمٍ كَانَ مِقدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ (سورة معارج آية ٤): ٧٨-٥١٦. مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (سورة هود آية ٥٦): ١٠٣-٣٧٠-٨٧٠. وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْتَلِيهَا (سورة بقره آية ١٤٨): ١٠٣-٨٧٠. وَاللَّهُ مِنْ ورائِهِمْ مُحِيطٌ (سورة البروج آية ٢٠): ١٠٣-٧٦٨-٨١٧-٨٤١-٨٦٥. نَصْرِمِنْ اللَّهِ وَفَتَحْ قَرْيَبٌ (سورة الصف آية ١٣): ١٠٥-١٠٧. إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا (سورة فتح آية ١): ١٠٥-١٠٧. إِذْ جَاءَ نَصْرَ اللَّهِ وَالْفَتْحِ (سورة النصر آية ١): ١٠٥-١٠٧.
- آية (١٠٥-١٠٧): ١٠٥. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ (سورة الشعراء آية ١٩٤): ١٠٦-٥١٢. السَّيِّئَاتِ يَعدُّكُمْ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ (سورة بقره آية ٢٦٨): ١٠٦-٥٩٢-٦٣٤. رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ (سورة غافر آية ١٥): ١١١. قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ (سورة الاسراء آية ٨٤): ١١٦-١٦٠-٢٧٤-٦٦٢. وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحُرُورُ (سورة فاطر آية ٢٠ و ٢١): ١١٦. أَلَمْ تَرَأِ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا (سورة الفرقان آية ٤٥): ١١٨-١٤٢-١٥٣-١٥٤. وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا (سورة الزمر آية ٦٩): ١٢٠. هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ (سورة الزخرف آية ٨٤): ١٢٠-١٥٨-١٨٧. قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ (سورة انعام آية ١٩): ١٢١. وَمَا أُنزِلْنَا إِلَّا وَاجِدَةً (سورة القمر آية ٥): ١٢٢-٨٢٦-٨٢٧. وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَقْلُوبَةٌ عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَمِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ (سورة مائده آية ٦٤): ١٢٣. أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ (سورة فصلت

- وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَبْلُغُهَا إِلَّا هُوَ (سورة
انعام آیه ۵۹): ۱۵۹-۲۴۶-۲۶۴-۳۱۴.
وَمَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ
مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (سورة النساء
آیه ۷۹): ۱۶۲.
قُلْ كُلٌّ مِنَ عِنْدِ اللَّهِ (سورة النساء
آیه ۷۸): ۱۶۲.
مَا رَتَمْتِ إِذْ رَتَمْتِ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَتَمَى (سورة
الانفال آیه ۱۷): ۱۶۲-۳۲۲-۳۲۷-
۶۰۵-۷۰۶-۷۰۸-۷۱۴-۸۳۷-۸۶۷-
۸۹۴.
أَيَسَ كَيْفِيهِ شَيْءٌ وَلَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (سورة
شورى آیه ۱۱): ۱۷۰-۱۷۴.
كَأَلَّا نَعَامٌ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا (سورة فرقان
آیه ۴۴ و اعراف آیه ۱۷۹): ۱۹۸-۱۹۹.
لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (سورة
التين آیه ۴ و ۵): ۱۹۸-۱۹۹.
يَقُولُ الْكَافِرُ يَا أَيْتَنَّى كُنْتُ تُرَابًا (سورة النبأ
آیه ۴۰): ۱۹۸-۱۹۹.
وَالطُّورِ، وَكِتَابٍ مَتَشُورٍ، فِي رِقِّ مَثُورٍ (سورة
طور آیه ۲): ۲۱۷-۴۶۱.
شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ... (سورة آل عمران
آیه ۱۸): ۲۳۲.
كُلُّ نَفْسٍ لِرَبِّ هَوْنٍ شَانٍ (سورة الرحمن
آیه ۲۹): ۲۳۷-۲۳۸-۲۳۹-۴۱۱-۴۱۳-
۵۶۵-۷۷۲.
وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولَى الْأَلْبَابِ
آیه ۴۴): ۱۲۳.
وَمَا ظَلَمْتُمْ اللَّهَ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ
(سورة آل عمران آیه ۱۱۷، سورة اعراف
آیه ۱۶، سورة بقره آیه ۵۷): ۱۲۳-۲۵۱-
۳۵۱-۵۶۵-۶۳۶.
لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (سورة
غافر آیه ۱۶): ۱۵۳-۱۵۵-۷۶۰-۷۸۴-
۸۳۰-۸۳۱-۸۳۲-۸۳۴-۸۴۴.
كُلُّ شَيْءٍ وَ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (سورة قصص
آیه ۸۸): ۱۵۳-۶۰۳-۸۳۲-۸۴۰.
وَهُوَ يُنذِرُكَ الْبِصَارِ وَلَا تُدْرِكُهُ الْبِصَارُ (سورة
انعام آیه ۱۰۳): ۱۵۷-۱۵۸-۲۹۱-
۶۲۶.
وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ عِلْمًا (سورة طه
آیه ۱۱۰): ۱۵۷.
وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (سورة انعام
آیه ۹۱): ۱۵۷-۲۴۲.
نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ
(سورة واقعه آیه ۸۵): ۱۵۷.
وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (سورة الذاريات
آیه ۲۱): ۱۵۷-۱۵۸.
يُخَلِّدُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ زَوْفٌ بِالْعِبَادِ (سورة
آل عمران آیه ۳۰): ۱۵۷-۲۵۳.
اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (سورة النور
آیه ۳۵): ۱۵۸-۵۶۵-۷۹۹.
قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الْقَدِيمُ (سورة اخلاص
آیه ۲ و ۱): ۱۵۸.

- (سورة يقره آية ١٧٩): ٢٣٧-٢٤١.
- إِنَّ يَأْخُذْ بَعِزِّكَ أَهْلُهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخِرِينَ
(سورة نسا آية ٩٣٣): ٢٣٩.
- وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (سورة معارج
آية ٤١): ٢٣٩-٧٧٢.
- عَلَىٰ أَنْ يُبَدَّلَ أَمْثَالِكُمْ وَنُشْكُمُ فِي مَا لَا
تَعْلَمُونَ (سورة واقعه آية ٦١): ٢٣٩.
- ٧٧٢.
- يَخُفُّوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيَشِيت (سورة الرعد
آية ٣٩): ٢٣٩.
- خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ (سورة فصلت
آية ٩): ٢٣٩.
- أُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (سورة غافر
آية ٦٠): ٢٤٣.
- إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
(سورة يس آية ٨٣): ٢٤٩-٤٥٨-٤٦٣.
- قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَدْعُو الرُّحْمٰنَ أَيَّمَا أَدْعُوا فَلَهُ
الْإِمْتِنَانُ الْحَمْدُ (سورة الاسراء
آية ١١٠): ٢٥٢.
- إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (سورة مائده
آية ٩٧): ٢٥٧-٢٩١.
- وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (سورة آل عمران
آية ١٨٩): ٢٥٧.
- إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (سورة حشر آية ١٨):
٢٥٧.
- عَالِمُ الْغَيْبِ قَلِيلًا يَظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ
ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ (سورة جن
- آية ٢٦): ٢٥٩.
- عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (سورة
تغابن آية ١٨): ٢٥٩-٦٩٤.
- إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (سورة آل عمران
آية ١٠٩): ٢٦٠.
- وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ (سورة يوسف
آية ٢١): ٢٧٢-٦١٦-٧٥٦.
- وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا
بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (سورة الحجر آية ٢١): ٢٧٥.
- لَا يَخْرُجُ عَنْهُ سَمِقَالٌ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا
فِي السَّمَاءِ (سورة يونس آية ٦١): ٢٨٧-
٣٠٩-٣٠٩-٣٢٠-٣٤٠-٧٠٧-٧١١.
- ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ (سورة مائده
آية ٥٤): ٣٠٩.
- وَمَا تَسْقِطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا نَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي
كَلِمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا
فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (سورة انعام
آية ٥٩): ٣١٠-٦٥٩.
- هُوَ الْقَاهِرُ فَرَقَ عَبْدَايِهِ (سورة انعام
آية ١٨): ٣٢٣.
- عَتَبَتِ الْوَجْوهَ لِلْحَسَى الْقَتِيمِ (سورة طه
آية ١١١): ٣٢٤.
- لَا يُغَادِرُ صَخِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أُحْصَاهَا (سورة
كهف آية ٤٩): ٣٢٦-٤٥٨-٨٤٦.
- قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ (سورة توبه
آية ١٤): ٣٢٧.
- وَمَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ...

- (سوره عنكبوت آیه ۶۴): ۴۸۴ .
 قُلُوبُنَا فِي أَيْدِيهِمْ يَأْتِيهِمْ مِنْ أُنْفُسِكُمْ فَلَوْ أَنَّ لَكُمْ مِنَ رَبِّكُمْ حِذْرًا لَأَمْسَكْتُمْ فِيهَا أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ كَارِهُونَ (سوره فصلت آیه ۳۱): ۳۳۹ .
 كَلَّمَا تَضَجَّتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَا لَهُمْ جُلُودًا... (سوره نساء آیه ۵۶): ۳۴۴ .
 قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي... (سوره كهف آیه ۱۰۹): ۳۵۱-۳۵۴ .
 وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (سوره بقره آیه ۲۶۹): ۳۸۱ .
 إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي الرُّسُلَ أَنْ تُوَدَّعُوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا (سوره نساء آیه ۵۸): ۳۸۷-۶۷۶ .
 يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ (سوره فاطر آیه ۱۵): ۴۰۰ .
 وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ (سوره اسراء آیه ۴۴): ۴۲۶-۴۹۲-۴۹۴ .
 وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (سوره بقره آیه ۳۹): ۴۴۸-۷۳۹ .
 كَذَلِكَ أَنْزَلْنَا الْإِنجِيلَ فِي عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مَقْرَأًا بِذِكْرِ اللَّهِ الْفَخْرَ الْكَبِيرِ (سوره مائده آیه ۱۱۰): ۴۵۹ .
 كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينَ (سوره مطففين آیه ۷): ۴۵۹ .
 لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (سوره حجر آیه ۸۷): ۴۶۱ .
 وَإِنْ دَارَ الْآخِرَةُ لَهِيَ الْعِيَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (سوره عنكبوت آیه ۶۴): ۴۸۴ .
 قُلُوبُنَا فِي أَيْدِيهِمْ يَأْتِيهِمْ مِنْ أُنْفُسِكُمْ فَلَوْ أَنَّ لَكُمْ مِنَ رَبِّكُمْ حِذْرًا لَأَمْسَكْتُمْ فِيهَا أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ كَارِهُونَ (سوره فصلت آیه ۳۱): ۳۳۹ .
 كَلَّمَا تَضَجَّتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَا لَهُمْ جُلُودًا... (سوره نساء آیه ۵۶): ۳۴۴ .
 قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي... (سوره كهف آیه ۱۰۹): ۳۵۱-۳۵۴ .
 وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (سوره بقره آیه ۲۶۹): ۳۸۱ .
 إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي الرُّسُلَ أَنْ تُوَدَّعُوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا (سوره نساء آیه ۵۸): ۳۸۷-۶۷۶ .
 يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ (سوره فاطر آیه ۱۵): ۴۰۰ .
 وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ (سوره اسراء آیه ۴۴): ۴۲۶-۴۹۲-۴۹۴ .
 وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (سوره بقره آیه ۳۹): ۴۴۸-۷۳۹ .
 كَذَلِكَ أَنْزَلْنَا الْإِنجِيلَ فِي عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مَقْرَأًا بِذِكْرِ اللَّهِ الْفَخْرَ الْكَبِيرِ (سوره مائده آیه ۱۱۰): ۴۵۹ .
 كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينَ (سوره مطففين آیه ۷): ۴۵۹ .
 لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (سوره حجر آیه ۸۷): ۴۶۱ .
 وَإِنْ دَارَ الْآخِرَةُ لَهِيَ الْعِيَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (سوره عنكبوت آیه ۶۴): ۴۸۴ .

- (سورة حج آية ٤٦): ٥٥٢-٥٥٧.
 حَتَّمَ اللَّهُ عَلَيَّ قُلُوبِهِمْ وَعَلَيَّ سَمْعَهُمْ وَعَلَيَّ
 أَبْصَارَهُمْ غِشَاوَةً (سورة بقره
 آية ٧): ٥٥٢-٥٥٧.
 وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ
 (سورة بقره آية ٢٥٥): ٥٥٢.
 زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ...
 (سورة آل عمران آية ١٤): ٥٦٥.
 رَبِّمَا آتَيْنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ
 (سورة بقره آية ٢٠١): ٥٦٦.
 قُلْ إِنَّمَا أَنْظِكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ (سورة
 سبأ آية ٤٦): ٥٦٦-٥٦٥.
 اِقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ (سورة بقره
 آية ١١٠): ٥٦٧.
 بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، أَنَّ لَهُمْ
 جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ (سورة
 بقره آية ٢٥): ٥٦٧.
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ (سورة
 نساء آية ١٣٦): ٥٦٨.
 مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنََ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ
 (سورة ق آية ٣٣): ٥٧١.
 لَوْ أَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا... إِلَى
 آخِرِ (سورة حشر آية ٢٣ و ٢٤): ٥٧٩.
 ثُمَّ لَا يَتَذَكَّرُ مِنْهُمْ إِيَّاهُمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ
 أَيْمَانِهِمْ (سورة اعراف آية ٧): ٥٨٧-
 ٦٣١.
 يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي حُبِّهِ اللَّهِ (سورة
- زمر آية ٥٦): ٥٩٥.
 وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (سورة
 حجرات آية ١١): ٥٩٧.
 فَإِنَّ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ
 (سورة بقره آية ٢٧٩): ٥٩٧.
 أَجْتَنَّةَ فَمَنْ بَطُونًا فَهِنًا أَمْ حَسِبْتُمْ أَنَّكُمْ
 آية (٣٢): ٥٩٨.
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مِمَّا
 قَلَّمْتُمْ (سورة حشر آية ١٨): ٦٠٠.
 وَأَنْبِئُوا إِلَى رَبِّكُمْ (سورة زمر آية ٥٤): ٦٠٠.
 وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا (سورة
 آل عمران آية ١٠٣): ٦٠٣-٦٠٤.
 وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (سورة بقره
 آية ٢٦٩): ٦٠٤.
 فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ
 اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ (سورة بقره
 آية ٢٥٦): ٦٠٥.
 تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا (سورة
 توبه آية ٩٢): ٦٠٧.
 فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (سورة
 احقاف آية ١٣): ٦٠٧.
 إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ (سورة طور
 آية ٢٦): ٦٠٨.
 أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ
 اللَّهِ (سورة حديد آية ١٦): ٦٠٨.
 وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ (سورة حج آية ٣٤): ٦٠٨.
 بَقِيَةِ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (سورة هود

- آیه ۸۶: ۶۰۸. وثیابك فَظَهَرَ (سوره مُدثر آیه ۴): ۶۰۸.
- نساء آیه ۱۰۰: ۶۱۳-۶۶۴. إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ (سوره نَبَأٌ إِلَيْهِ تَبْتِلًا (سوره مزمل آیه ۸): ۶۰۸.
- بقرة آیه ۱۸۶: ۶۱۳. فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا (سوره حميد آیه ۲۷): ۶۰۹.
- لَقَدْ هَمَّتْ بِه وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّه (سوره يوسف آیه ۲۴): ۶۱۴. لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلًا ذَمَّةً (سوره توبه آیه ۹۰): ۶۰۹.
- وَإِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا حُرْمَاتِ اللَّهِ فَتُحِبُّوا خَيْرًا لَّكُمْ عِنْدَ اللَّهِ (سوره حج آیه ۳۰): ۶۰۹.
- لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (سوره احزاب آیه ۲۱): ۶۰۹.
- وَيَدْعُؤُنَا رَغْبًا وَرَهْبًا (سوره انبياء آیه ۹۰): ۶۰۹.
- أَلَا اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (سوره زمر آیه ۳): ۶۱۰.
- وَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (سوره مائدة آیه ۲۳): ۶۱۰.
- فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ (سوره فصلت آیه ۶): ۶۱۰.
- وَلَنَجْزِيَنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (سوره نحل آیه ۹۶): ۶۱۱.
- أُولَئِكَ يُؤْتُونَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا (سوره قصص آیه ۵۴): ۶۱۱.
- إِنَّمَا يُؤْتِي الصَّابِرِينَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ (سوره زمر آیه ۱۰): ۶۱۲.
- وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ (سوره التَّوْبَىٰ مِنْكُمْ (سوره حج آیه ۳۷): ۶۶۴.
- فَمُشْتَرِكٌ وَمُشْتَرَاكٌ (سوره انعام آیه ۹۸): ۶۷۴.
- أَدْعُوا اللَّهَ أَدْعَاؤَ الرَّحْمَنِ أَيَّامًا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ (سوره اسراء آیه ۱۱۰): ۶۹۶-۷۵۱.
- فَأَيُّكُمْ تَوَلَّوْنَا قَسَمَ وَجْهَ اللَّهِ (سوره بقره آیه ۱۱۵): ۷۰۶.

- جزاؤهم عند ربهم (سورة بيّنة آية ٨): ٧٠٦.
- إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ (سورة كهف آية ١١٠): ٧٠٦-٧٠٨.
- جَنَاتٌ عِدْنٌ (سورة بينة آية ٨): ٧٠٦.
- لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ (سورة حديد آية ١٩): ٧٠٦.
- هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ (سورة صف آية ٩): ٧٠٧.
- إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ، أَنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ (سورة فتح آية ١٠): ٧٠٩-٧١٨-٨٩٢.
- لِيُجْعَلَنَّهُ مَلَكًا يُجْعَلُنَا رِجَالًا (سورة انعام آية ٩): ٧٢٦.
- لَا تَعْرِقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُءُسِهِمْ (سورة بقره آية ٢٨٥): ٧٢٦-٧٣١-٨٢٦-٨٦٢.
- وَأَنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ (سورة فاطر آية ٢٤): ٧٢٦.
- فَأَسْتَقِيمُ كَمَا أَمَرْتَ (سورة هود آية ١١٠): ٧٢٨.
- تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ (سورة بقره آية ٢٥٣): ٧٣٩-٧٤٤-٨٦٣.
- وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ (سورة شورى آية ٥١): ٧٣٢-٧٣٢-٨٩٨.
- اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا (سورة بقره آية ٢٥٧): ٧٣٧-٨٦٦-٨٦٧-٨٦٩-٩٠٢.
- يَوْمَ نُبْلَى السَّرَاتِرَ (سورة طارق آية ٩): ٧٣٧-
- ٧٨٤-٨٣١.
- إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ... (سورة احزاب آية ٧٢): ٧٥٢-٩٢٥.
- إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا (سورة حج آية ٧): ٧٦٠-٧٧١-٧٨٠.
- إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا (سورة طه آية ١٥): ٧٦٠.
- أُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ (سورة شعراء آية ٩٠): ٧٦٣.
- نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (سورة حجر آية ٢٩): ٧٦٤.
- يَوْمَ نَخْشِرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرُّحْمَنِ وَقَدْ (سورة مريم آية ٨٥): ٧٦٤.
- إِنْ شَجَرَةَ الزَّقُونِ طَعَامَ الْأَثِيمِ (سورة دخان آية ٤٢): ٧٦٥.
- لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ (سورة اعراف آية ٤٠): ٧٦٥.
- نَارًا لِلَّهِ الْمَوْقُتَةُ الَّتِي تَنْكَلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ (سورة هُزْمَةُ آية ٨ و ٧): ٧٦٥-٨١٣.
- وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ (سورة اعراف آية ٤٦): ٧٦٦.
- وَقَلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ (سورة بقره آية ٣٦): ٧٦٧.
- فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ (سورة بقره آية ٢٤): ٧٦٩.
- فَكَفَبِكُوا فِيهَا مِنَ الْفَاوِنِ وَجُنُودِ إِبْلِيسَ

- (سوره شعراء آیه ۹۵): ۷۶۹.
- وَمَنْ يَخْتَلِئْ عَلَيْهِ غُصْبِي فَقَدْ هَوَىٰ (سوره طه آیه ۸۱): ۷۶۹.
- يَسْتَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ تُرْسِئُهَا (سوره اعراف آیه ۱۸۷): ۷۷۰.
- فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا، إِلَىٰ رَبِّكَ مُسْتَهْتِهَاتُهَا (سوره نازعات آیه ۴۳): ۷۷۰.
- يَرُونَهُ بَعِيدًا وَتَرَاهُ قَرِيبًا (سوره معارج آیه ۶): ۷۷۰.
- وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ (سوره نحل آیه ۷۷): ۷۷۰.
- وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (سوره ملك آیه ۲۵): ۷۷۰.
- وَمَا يُدْرِيكَ هَلِ السَّاعَةُ قَرِيبٌ... الَّذِينَ يَحَارُونَ فِي السَّاعَةِ... (سوره شوری آیه ۱۷ و ۱۸): ۷۷۱.
- بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (سوره ق آیه ۱۵): ۷۷۲-۸۳۲-۸۴۶.
- أَوْ مَن كَانَ مَيِّعًا فَاخْتَبَيْنَاهُ (سوره انعام آیه ۱۲۳): ۷۷۵.
- قَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ (سوره بقره آیه ۵۴): ۷۷۵.
- وَمَنْ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ لِإِثْمَاءِ مَرْثَاةِ اللَّهِ (سوره بقره آیه ۲۰۷): ۷۷۷.
- يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُنِيرُ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (سوره صف آیه ۸): ۷۷۷-۹۱۸.
- إِذَا نَادَىٰ جِبْرَائِيلُ الرَّسُولَ فَقَلِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ (سوره مجادله آیه ۱۲): ۷۷۹.
- لَا يَرُونَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْزَمًا (سوره انسان آیه ۱۳): ۷۸۱-۸۴۵.
- فَبِأَنذَرْتَهُمْ مِنَ الْآجِدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسَلُون (سوره يس آیه ۵۱): ۷۸۱-۸۴۵.
- حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (سوره حاقه آیه ۱۴): ۷۸۱.
- فَبِأَنزَالِهِ يُفَلِّمُ الشُّرُوقَ وَالْأَغْصَانُ (سوره طه آیه ۷): ۷۹۶-۸۰۵.
- قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (سوره اسراء آیه ۸۵): ۷۹۶-۸۰۵.
- إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ (سوره ق آیه ۳۷): ۷۹۶-۸۰۵.
- بِكَلِمَةٍ مِنْ اللَّهِ وَسَيِّدًا (سوره آل عمران آیه ۳۹): ۷۹۶-۸۰۵.
- مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (سوره نجم آیه ۱۱): ۷۹۶-۸۰۵.
- أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (سوره الشرح آیه ۱): ۷۹۶-۸۰۵.
- وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْتَهَا (سوره شمس آیه ۷): ۷۹۶-۸۰۵.
- وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنْ التَّفْسُ لِأَثْمَارَةٍ بِالسُّودِ (سوره يوسف آیه ۵۳): ۸۰۱-.
- وَأَنْ هُمْ إِلَّا يَتْلُون (سوره بقره آیه ۷۸): ۸۰۴.
- إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (سوره نجم آیه ۲): ۸۰۴.

- وَجُلُودُهُمْ ... (سورة فصلت آية ٢٠ و
٢١): ٨٤٣.
- وَبَرُّوْا لِلَّهِ الْوَاحِدَ الْقَهَّارَ (سورة ابراهيم
آية ٤٨): ٨٤٤.
- فَإِذَا النُّجُومُ طَمِسَتْ (سورة مرسلات
آية ٨): ٨٤٤.
- وَإِذَا الْكُوكَبُ انْتَشَرَتْ (سورة انفطار
آية ٢): ٨٤٤.
- إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (سورة تكوير
آية ١): ٨٤٤.
- وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ (سورة قیامت
آية ٩): ٨٤٤.
- أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَصِيرُ الْأُمُورُ (سورة شورى
آية ٥٣): ٨٤٤-٨٤٦.
- يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا
(سورة طه آية ١٥): ٨٤٥.
- وَقَفَرُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ (سورة صافات
آية ٢٤): ٨٤٥.
- أَتَى أَمْرَ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى
(سورة نحل آية ١): ٨٤٥.
- فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ
تُرْجَعُونَ (سورة يس آية ٨٣): ٨٤٦.
- وَتَنْصَعُ الْمَوَازِينُ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ...
(سورة انبياء آية ٤٧): ٨٤٦.
- وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا
أَنْفُسَهُمْ ... (سورة اعراف آية ٩): ٨٤٧.
- وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ ... (سورة اعراف
آية ٢٨): ٨٠٤.
- وَمَا تُحْزِنُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (سورة
صافات آية ٣٩): ٨٠٩.
- هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ
شَيْئًا مَّذْكُورًا (سورة انسان آية ١): ٨١٧.
- نَفَخَ فِي الصُّورِ (سورة حاقه آية ١٣): ٨٢٣-٨٤٢.
- كَتَابَتْهُمُ أُعْجَازُ نَخْلٍ خَاصِيَةٍ (سورة حاقه
آية ٧): ٨٣٠.
- لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا
وَمَا تَحْتُ الثَّرَى (سورة طه آية ٦): ٨٣٠.
- وَلَهُ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (سورة آل
عمران آية ١٨٠): ٨٣٢-٨٣٤-٨٤٤.
- يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجْلِ لِلْكِتَابِ
(سورة انبياء آية ١٠٤): ٨٣٢-٨٣٤.
- كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعِندَآ عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا
فَاعِلِينَ (سورة انبياء آية ١٠٤): ٨٣٢-٨٣٤.
- إِنَّا نَحْنُ نَرُثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِنَّا
يُرْجِعُونَ (سورة مريم آية ٤٠): ٨٤٠.
- الَّذِينَ يَرْتُوءُونَ الْفِرْدَوْسَ لَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (سورة
مؤمنون آية ١١): ٨٤١.
- فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ (سورة زمر
آية ٦٨): ٨٤٣.
- قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ يَنْتَقِنَا مِن مَّرْقَدِنَا ... (سورة
يس آية ٥٢): ٨٤٣.
- إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ

- آیه ۸: (۸۴۷).
وما أَرْسَلْنَا مِنْ رِسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ (سورة
ابراهيم آیه ۴): ۸۵۸.
هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ (سورة شوری
آیه ۲۸): ۸۶۶.
وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (سورة توبه
آیه ۷): ۸۶۹.
إِنَّ أَكْثَرَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقِيكُمْ (سورة حجرات
آیه ۱۳): ۸۶۹.
قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ
(سورة آل عمران آیه ۳۱): ۸۶۹.
يُسَبِّحُ اللَّهَ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...
(سورة جمعه آیه ۱): ۸۷۷.
وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا
(سورة سبأ آیه ۲۸): ۸۶۶.
مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ
رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ (سورة احزاب
آیه ۴۰): ۸۶۶.
مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (سورة انبياء
آیه ۱۰۷): ۸۶۶.
يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (سورة م
آیه ۷): ۹۳۹.
- آیه ۷: (۸۹۷).
يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ (سورة مائده
آیه ۶۷): ۸۹۸.
وَاللَّهُ يَتَّبِعُكَ مِنَ النَّاسِ (سورة مائده
آیه ۶۷): ۸۹۸.
إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا (سورة بقره
آیه ۱۲۴): ۹۰۸.
مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ (سورة انفال
آیه ۳۲): ۹۰۹.
يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ وَرَافِعَكَ إِلَيَّ (سورة
آل عمران آیه ۵۵): ۹۱۶-۹۲۴.
اطيعوا اللَّهَ واطيعوا الرِّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ
(سورة نساء آیه ۵۹): ۹۲۷.
لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ
(سورة فصلت آیه ۴۲): ۹۲۵.
وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ... (سورة نساء
آیه ۱۵۷): ۹۲۵.
وَاللَّهُ يُقُولُ الْحَقَّ وَيَهْدِي السَّبِيلَ (سورة
احزاب آیه ۴): ۹۲۸.
فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ... (سورة توبه
آیه ۷۰): ۹۳۹.

فہرست ماخذ

فهرست مآخذی که در این شرح از آن استفاده و بآن استناد شده است

نام کتاب	نام مؤلف	محل انتشار
اسفار اریهه	آخوند ملا صدرا، شیرازی «رض»	طهران
احیاء العلوم	غزالی	طهران
اسرار الایات	ملا صدرا	طهران
اسفار اریهه	آقا میرزا حسن نوری	طهران
اسفار اریهه	آقا میرزا رضای قمشه‌یی	طهران
الاتسان الکامل	جیلی	قاهره
اشعه اللمعات	جامی	طهران
اصول کافی	شیخنا الکینی «رض»	طهران
اخوان الصفا	جمعی از دانشمندان	قاهره
بحار الاتوار	ملا محمد باقر مجلسی «فته»	طهران
بدایع الحکم	آقا علی مدرس «فته»	طهران
تفسیر قرآن	ملا صدرا	طهران
تاویلات	ابوالفنائم عبدالرزاق کاشی «رض»	حیدرآباد دکن
تفسیر سورة حمد	شیخ کبیر صدر قونوی خطیب رازی	حیدرآباد دکن قاهره
تمیذات	عین القضاة همدانی	طهران «دانشگاه»

طهران	عطار	تذكرة الاولیاء
قاهره	کلابادی	التعرف
طهران	ملاصدرا	تعليقات برشقا
طهران	شیخنا صدوق الطائفة «رض»	توحيد
طهران	ملاصدرا	تعليقات بر حکمه الاشراق
خطی	شیخ رئیس «انارالله برهانه»	تعليقات
طهران	آقا میرزا هاشم رشتی «قده»	تعليقات بر مصباح الانس
طهران	آقا میرزا هاشم رشتی «قده»	تعليقات بر فصوص
قاهره	ابوالعلاء عقیفی	تعليقات بر فصوص
نسخه خطی	میر محمد باقر داماد	جذوات
طهران	حاج ملا هادی سبزواری	حواشی بر اسفار
طهران	آقا میرزا مهدی آشتیانی «قده»	حاشیه بر منظومه
طهران	حاج ملا هادی سبزواری	حواشی بر شواهد
طهران	فیض	حقایق
طهران	حاج ملا هادی سبزواری	حواشی بر مفاتیح الغیب ملاصدرا
طهران- چاپ کرین	شیخ مقتول	حکمة الاشراق
طهران	قاضی سعید قمی	حقیقة الصلوة
طهران	سنائی	دیوان
طهران	جلال الدین بلخی معروف بملائی رومی	مننوی
طهران	شیخ حجت محمد حسن مظفر	دلائل الصدق
طهران	ابوجعفر طبری	دلائل الامامة
خطی	سید جلال الدین آشتیانی	رساله در اثبات عالم برزخ
طهران	آقا محمد رضای قمشه فی «رض»	رساله در وحدت وجود
طهران	آقا میرزا احمد آشتیانی «مدظله»	رساله در اثبات ولایت
طهران	آخوند ملاصدرا	رسائل فلسفی
قاهره	ابوالقاسم قشیری	رسالة القشیریة
طهران	عمین القضاة	زبدة الحقایق
نجف	استاد محمد رضا مظفر	السقیفه
خطی	عقیف الدین تلمسانی	شرح منازل السائرین

طهران	ملا عبدالرزاق کاشی	شرح منازل
طهران	ابن میثم	شرح نهج البلاغه
طهران	حکیم سبزواری «قدمه»	شرح اسماء حسنی
طهران	شیخ محمد لاهیجی	شرح گلشن راز
طهران	ملاصدرا	شواهد رویه
مشهد	لنگرودی	شرح مشاعر
خطی	فرغانی	شرح بر فصوص
طهران	قیصری	شرح بر فصوص
خطی	کمال الدین عبدالرزاق	شرح بر فصوص
خطی	قزینی	شرح بر فصوص
مشهد	جلال الدین آشتیانی	شرح حال و آراء ملاصدرا
طهران	لاهیجی	شوارق
خطی	سید جلال الدین آشتیانی	شرح بر فصوص الحکم
خطی	جلال آشتیانی	شرح بر نصوص
طهران	قاضی سعید	شرح اربعین
حیدرآباد	مستملی بخاری	شرح تعرف
طهران	ملاصدرا	شرح هدایه
طهران	سبزواری	شرح منظومه
طهران	خواجه طوسی «رض»	شرح اشارات
طهران	شیخ رئیس	شفا الحیات
طهران	سهروردی	شرح حکمت الاشراف
طهران	عزالدین محمود کاشی	شرح تائیه ابن فارض
طهران	ملاصدرا	شرح اصول کافی
قاهره	مسلم	صحیح مسلم
قاهره	امام بخاری	صحیح بخاری
قاهره	ابوعیسی	صحیح ترمذی
طهران	فیض ملامحسن	علم الیقین
خطی	محبی الدین	عنفاء مغرب
طهران	استاد جلال الدین همائی	غزالی نامه

طهران	روزبهان بقلي	عبر العاشقين
طهران	ملا محسن	علم اليقين
مصر	نورالدين مالكي	فصول المهमे
طهران	مولوي	فيه ما فيه
طهران	قونوي	فكوك
قاهره	محيي الدين	فصوص الحكم
قاهره-بيولاقي	شيخ اكبر «رض»	فتوحات مكيه
طهران	سيد داماد «رض»	قيسات
طهران	آقا ميرزا محمد علي شاه آبادي	القرآن والعترة
طهران	فيض كاشاني	كلمات مكتونه
طهران	لاهيبي ملا عبدالرزاق	گوهر مراد
مخطي	شيخ فلاسفة اسلام «قده»	مبدء ومعاد
طهران	ابن ابي جمهور احساني	مجلي
طهران... كرين	ملاصدرا	مشاعر
طهران	ملا محسن فيض	محنة البيضاء
مشهد	ملاصدرا	مبدء ومعاد
طهران	ملاصدرا	المظاهر الالهيه
طهران	ملاصدرا	مفاتيح الغيب
مخطي	حضرت استاد علامه مدظله	مصباح الهدايه
طهران	عزالدين محمود كاشاني	مصباح الهدايه
طهران	استاد جلال الدين هماني	مقدمه مصباح الهدايه
طهران	حمزه فناري «قده»	مصباح الانس
طهران	صدر الدين قونوي	مفتاح الغيب
طهران	مأخذ قصص وتمثيلات مثنوي استاد بديع الزمان فروزانفر	نصفحات
طهران	شيخ كبير قونوي	نقد النصوص
هند	جامي	نبح الابلغه
قاهره طعبده	شاه اولياء عليه السلام	هستي از نظر فلاسفه و عرفا جلال الدين آشتياني
مشهد		

فہرست موضوعی

فهرست موضوعی شرح مقدمه قیصری

۱۳	مقدمه هانری کرین
۲۱	مقدمه مولف بر چاپ دوم
۲۳	شرح معروف بر فصوص
۲۸	وضعیت عرفان در دوران صفویه
۳۲	شارحین و استادان عرفان بعد از صفویه تا عصر حاضر
۳۸	رابطه بین عرفان و تشیع
۴۳	مقدمه مولف بر چاپ اول
۴۴	طریقه اهل مکاشفه
۴۶	مزیت طریقه اهل مکاشفه
۴۸	ترجمیح طریقه اهل مکاشفه
۵۰	مزیت طریقه اهل مکاشفه
۵۳	کیفیت طریقه اهل سلوک
۵۵	خصوصیات فصوص الحکم
۵۹	خصوصیات مقدمه قیصری بر فصوص الحکم
۶۱	نحوه تأثیر تصوف در افکار
۶۴	مزایای این کتاب
۷۰	علت تقدم طریقه اشراق
۷۲	علت تقدم طریقه سلوک باطل به راه ظاهر
۷۴	کیفیت سلوک طریقه باطن
۷۵	خصوصیات مطالب کتاب

۸۴	درباره مقدمه فرانسوی و کتاب و آفای کرین
۸۸	روش تصحیح این مقدمه
۹۱	تقریظ علامه سید ابوالحسن قزوینی
۱۰۰	موضوع علم عرفان
۱۰۲	وجوه فرق بین اسما و حق
۱۰۴	اشرفیت علم تصوف بر سایر علوم
۱۰۵	فرق بین اقسام فتح
۱۰۶	کلام قوزیوی
۱۱۱	اقوال وجود
۱۱۴	فرق بین مفهوم و مصداق وجود
۱۱۵	طریقه حکمای مشاء در وجود
۱۱۶	مسلك اهل تصوف در وجود
۱۱۷	مسلك بعضی از صوفیه
۱۱۸	اقوال مخالفان در وجود
۱۲۰	کیفیت ظهور حق در کسوت ممکنات
۱۲۱	معیت قیومیه حق نسبت به اشیاء
۱۲۳	نحوه سرایان حق در حقایق ممکنات
۱۲۴	نهی جوهریت و عرضیت از وجود
۱۲۵	شرح کلمات قیصری در نفی جوهریت و عرضیت از حقیقت وجود
۱۲۶	وجودیه حسب مفهوم و مصداق اوسع از همه حقایق است
۱۲۸	حقیقت وجود امری واقعی است
۱۲۹	کیفیت تجلی حق در حقایق
۱۳۰	حق با حفظ وحدت ذات متجلی در کثرات است
۱۳۲	مناقشه بر عبارت مصنف علامه «داود قیصری»
۱۳۳	وجود حق و حقیقت وجود ظهور در زمین و مطلقین مینماید
۱۳۴	جمع حقایق متباینه در احدیت وجود مستهلکند
۱۳۵	نهی ترکیب از حقیقت وجود و اثبات بساطت هستی
۱۳۶	نهی اقسام ترکیب از حقایق وجودی
۱۳۷	نهی جمع اجزاء از حقیقت وجود و حقایق وجودیه
۱۳۸	حقیقت وجود بالذات متصف بشدت و ضعف و سایر احوال تشکیکی نمی باشد

- ۱۳۹ مناقشه برکلمات ابن ترکه و شارح مفتاح
- ۱۴۱ وجود غیر محض و منبع جمیع حقایق است
- ۱۴۳ نفی تضاد و تمائل از وجود و تفریر آنکه وجود غیر صرف است
- ۱۴۴ کیفیت سریان حق در اعیان ثابته و حقایق امسکاتیه
- ۱۴۵ کلام فونیزی از مفتاح و اینکه حق ظاهر و مظهر است
- ۱۴۷ کلام شیخ اکبر محی الدین هری
- ۱۴۸ وجود حقیقت واحده است
- ۱۴۹ حقیقت حق اکتناه نمی شود
- ۱۵۰ وجوه فرقی بین لفظ وجود و مرادفات وجود
- ۱۵۱ اقسام وحدت
- ۱۵۳ وجود منبسط از تعینات حق و حقایق خارجی تعین وجود منبسطند
- ۱۵۴ حقیقت حق مبده تحصیل جمیع حقایق است
- ۱۵۵ کیفیت تجلی به اسماء قهار در قیامت کبری
- ۱۵۶ مناقشه بر مختار مشائین در علم حق
- ۱۵۸ کیفیت تجلی حق در اعیان ثابته
- ۱۵۸ تحقق مفاتیح در احدیت وجود
- ۱۶۰ صیاد اول از حق وجود عام است
- ۱۶۱ وجود منبسط از جهتی عین حق و از جهتی غیر حق است
- ۱۶۲ وجود بخودی خود واجب بالذات است
- ۱۶۴ حقیقت وجود مطلق و لا بشرط است
- ۱۶۵ اثبات وحدت شخصی وجود بنا بر طریقه عرفا
- ۱۶۶ وجوه فرقی بین حیثیات تعلیلیه و تقییدیه
- ۱۶۷ مناقشه نوشته میرزا ابوالحسن جلوه
- ۱۶۹ جواب از اشکالات جلوه بر آقای امیر زامحمد رضا قمشه ای
- ۱۷۰ نفی جوهریت و عرضیت از وجود و عوارض وجود
- ۱۷۱ وجود حقیقت زائد بر ذات خود ندارد
- ۱۷۳ وجوب وجود و اثبات عینیت وجوب نسبت به وجود
- ۱۷۴ مناقشه بر کلمات مصنف در نحوه وجود کلی طبیعی
- ۱۷۶ وجوه خلط در کلام مصنف بین عوارض تحلیلی و عوارض خارجی
- ۱۷۸ مناقشه بر کلمات مصنف در نحوه تحقق اعیان ثابته

۱۸۰	الفرادرتحقق تابع کلیات طبعیه اند
۱۸۳	تقریر بر کلام مصنف در اینکه وجود واجب بالذات است
۱۸۴	وجوب ذاتی حقیقت وجود
۱۸۵	مناقشه بر کلام شارح فصوص
۱۸۷	مراد اهل عرفان از عدم جواز تکرار در تجلی
۱۸۸	وجود معنای نوعی وجنی نمی باشد
۱۸۹	نفی عرضیت و افراد از حقیقت وجود
۱۹۰	نفی تعدد و افراد از اصل و حقیقت وجود
۱۹۱	انواع تشکیک و نقل مسالک مختلفه در تشکیک وجود
۱۹۴	نفی تشکیک و تفاوت در اصل وجود
۱۹۵	کیفیت تجلی وجود در اعیان ثابت
۱۹۶	اثبات تشکیک در مظاهر وجود
۱۹۷	اثبات تشکیک خاص الخاصی
۱۹۸	نفی تشکیک از حقیقت وجود
۲۰۰	وجوه فرق بین مختار حکما و عرفا
۲۰۱	بیان مراد عرفا از نسب و اضافات ناشی از وجود
۲۰۲	اثبات کثرت حقیقی در وجود
۲۰۴	مناقشه بر کلمات صاحب تمهید و حمزه فناری شارح مفتاح
۲۰۵	اعتبارات حقیقت وجود
۲۰۶	اطلاقات وارد بر وجود
۲۰۷	تحقیق در معنای عماء
۲۰۸	کیفیت تجلی حق در مقام واحدیت و احدیت
۲۱۰	تحقیق در نحوه تمین حضرت عمائیه
۲۱۱	اقوال در حقیقت عماء
۲۱۲	مرام محققان در حقیقت حضرت عمائیه
۲۱۳	اطلاقات و اعتبارات وجود
۲۱۶	قبودی که عارضی بر وجود می شود
۲۱۷	اطلاقات و اعتبارات حقیقت وجود
۲۱۹	مرتبۀ انسان کامل ختمی «محمدی ص»
۲۲۰	تحقیق در مظاهر و ششون حقیقت اصلی وجود

- ۲۲۱ _____ مظهریت تام انسان کامل ونحوه تجلی او در ممکنات
- ۲۲۲ _____ حقیقت محمدیه «ص» متجلی در جمیع مظاهراست
- ۲۲۳ _____ اخبار از طرق عامه در یگانگی باطنی مقام نبوت و ولایت
- ۲۲۴ _____ کیفیت لعوق کمالات حق به ممکنات
- ۲۲۵ _____ کیفیت عینیت صفات نسبت بذات حق
- ۲۲۸ _____ نحوه تنزل حقایق از مقام غیب وجود
- ۲۲۹ _____ نحوه تجلی اوصاف حق در ممکنات
- ۲۳۰ _____ عینیت صفات حق نسبت به ذات او
- ۲۳۱ _____ استشهاد به کلام نهج البلاغه و شرح آن
- ۲۳۳ _____ کیفیت سرایان علم و قدرت در همه حقایق وجودی
- ۲۳۷ _____ حقیقت اسماء و صفات حق
- ۲۴۰ _____ اسماء جمالیه و جلالیه
- ۲۴۱ _____ کیفیت ظهور اسماء متقابله در مظاهر وجودی
- ۲۴۲ _____ در باطن هر لطفی قهری و در هر قهری رحمتی موجود است
- ۲۴۳ _____ اعتبار صفات در حقیقت ذات
- ۲۴۵ _____ اسماء و صفات حق
- ۲۴۶ _____ کیفیت پیدایش تعینات اسمائی
- ۲۴۷ _____ کیفیت شهود حق ذات خود را در مقام احدیت و واحدیت
- ۲۴۹ _____ اقسام صفات و اسماء حق
- ۲۵۰ _____ اسماء و کیفیت شهود حقیقت وجود خود را مابین ممکنات
- ۲۵۱ _____ وجوه فرقی بین احدیت و واحدیت
- ۲۵۲ _____ اسماء کلیه
- ۲۵۴ _____ جمیع موجودات صور تجلیات حقد
- ۲۵۵ _____ فرقی بین حقایق اسمائیه
- ۲۵۸ _____ نموده های اسماء و صفات حق
- ۲۵۹ _____ مفاتیح غیب و شهود
- ۲۶۱ _____ مفاتیح غیب وجود
- ۲۶۲ _____ فرقی بین اسم ذات و اسم صفت و اسم فعل
- ۲۶۵ _____ کیفیت حکومت اسماء بر مظاهر خلقی
- ۲۶۸ _____ اسماء و صفات حق اول

۲۹۹	_____	فرق بین مظاهراسم اول واسم آخر
۲۷۰	_____	اسماء وصفات حقیقت وجود
۲۷۱	_____	وجوه فرق بین اعیان علمی ومظاهر خارجی
۲۷۳	_____	استدلال بر وجوب منخبت بین علت ومعلول
۲۷۵	_____	کیفیت سریان حب وعشق در مظاهر خلقی
۲۷۸	_____	ظهور ولایت کلیه علی(ع) در مظاهر وجود
۲۸۰	_____	کیفیت علم حق به حقایق وجودی
۲۸۲	_____	اشکالات مصنف بر حکمای مشاء در کیفیت علم حق
۲۸۵	_____	مناقشه بر کلمات حکماء در علم ربوبی
۲۸۶	_____	نفس الامر ومناقشه بر کلمات حکما
۲۸۷	_____	علم حق بنا بر طریقه عرفا و پاسخ به اشکالات
۲۹۳	_____	اقوال در علم حق
۲۹۴	_____	اقوال حکما در علم حق
۲۹۵	_____	اقوال محققان در علم حق
۲۹۶	_____	کلمات شیخ الرئیس در علم ربوبی
۲۹۸	_____	مناقشه بر کلمات اتباع مشاء در علم حق
۲۹۹	_____	اشکالات ملامصدرا بر شیخ و اتباع او
۳۰۱	_____	ابطال طریقه حکمای مشاء در علم حق
۳۰۲	_____	بیان علم حق بنا بر طریقه حکمای اشراق
۳۰۴	_____	اقوال حکما اشراق در علم ربوبی
۳۰۵	_____	مناقشه بر کلمات شیخ اشراق
۳۰۶	_____	اشکالات محقق طوسی بر شیخ الرئیس
۳۰۷	_____	مناقشه بر کلمات سید داماد وملاصدرا
۳۰۹	_____	مسلک خواجیه در علم حق
۳۰۹	_____	کلام ملاصدرا از مبدا ومعاد
۳۱۰	_____	اشکال ومناقشه بر کلام محقق سبزواری
۳۱۲	_____	مناقشه بر کلمات حکما در علم حق
۳۱۳	_____	کیفیت علم حق بحقایق وجودی
۳۱۴	_____	مختار صدرا لدین در علم حق
۳۱۷	_____	فرق بین کلام و کتاب حق

۳۱۹	علم تفصیلی حق به اشیاء
۳۲۰	علم حق بطریقه اهل شهود
۳۲۱	علم حق به حقایق وجودیه
۳۲۲	قاعده بسط الحقیقه
۳۲۳	کلام ملاصدرا در علم حق
۳۲۴	تعلق علم حق بحقایق وجودیه
۳۲۶	کلام مشاعر در علم حق
۳۲۷	کلام آخوند ملاعلی نوری «فده»
۳۲۸	مناقشه بر کلمات اهل تصوف
۳۳۳	اعیان ثابت و مظاهر اسماء
۳۳۴	وجوه فرق بین ذات و اسماء و اعیان
۳۳۵	اعیان ثابت و اسماء الهیه
۳۳۷	مفاتیح وجود و سبب ظهور و شهود
۳۳۸	اعیان ثابت و برخی از مظاهر الهیه
۳۳۹	کلمات شیخ اعظم در تفرحات مکیه و قصص الحکم
۳۴۰	حقیقت عناوین و مفاهیم متنوعه
۳۴۲	اعیان ثابت و مظاهر اسماء الهیه
۳۴۴	جمع حقایق امکانیه بوجود خاص خود موجود می شوند
۳۴۵	حقیقت اعیان ثابت
۳۴۶	کیفیت حصول اجناس و انواع در حضرت علمیه
۳۴۸	حقیقت اعیان ثابت و صور اسمائیه
۳۵۰	نحوه تعلق علم حق به حقایق وجودی در مراتب ظهور
۳۵۱	کیفیت مظهریت اعیان نسبت به اسماء
۳۵۴	حقیقت اعیان ثابت
۳۵۵	کیفیت عدم مجعولیت اعیان ثابت
۳۵۶	نحوه حقیقت اعیان ثابت
۳۵۷	نقی مجعولیت از ماهیات امکانیه و اعیان ثابت
۳۵۹	کیفیت علم حق بر طریقه عرفای شامخین
۳۶۱	حقیقت اعیان ثابت و ماهیات کلیه
۳۶۵	اعیان ثابت صور اسماء وصفات حق است

- ۳۶۶ حقیقت اعیان ثابت، وماهیات امکانیه
- ۳۶۷ کیفیت ظهور حقایق وجودی از تجلی اسمائی حق
- ۳۶۸ اعیان ثابت و احکام برخی از مظاهر اسمائی
- ۳۶۹ ارتباط حق با اشیاء از وجه خاص
- ۳۷۱ کیفیت تحقق اعیان ثابت
- ۳۷۲ وجوه ارتباط ممکنات با حق اول
- ۳۷۳ اعیان ثابت و مظاهر اسمائیه
- ۳۷۴ وجوه فرق بین وجود و عین ثابت
- ۳۷۶ حقیقت اعیان ثابت و ظهور اسماء و صفات حق
- ۳۷۷ مناقشه بر استدلال حکما در زیادتی وجود بر ماهیت
- ۳۷۸ نفی تحصیل از ماهیت بطور مطلق
- ۳۸۰ حقیقت اعیان ثابت و فرق بین تجلیات اسمائیه
- ۳۸۱ وجوه تجلیات و علت حصول کرات
- ۳۸۳ حقیقت اعیان ثابت و مظاهر اسمائیه
- ۳۸۴ اثبات انواع حصولات از برای ماهیت واحده
- ۳۸۵ حقیقت اعیان ثابت و مظاهر اسماء
- ۳۸۵ بیان حقیقت فضای سالک در حق
- ۳۸۷ اسماء الهیه و اعیان ثابت
- ۳۸۹ مقصود اولیاء از انا لله
- ۳۹۰ اعیان ثابت و تجلی حق بوحدت تامه
- ۳۹۱ مقصود حلاج که گفت «لیس فی جبتی إلا الله»
- ۳۹۲ نحوه تعیین اعیان ثابت
- ۳۹۵ کیفیت تعیین اعیان ثابت
- ۳۹۶ نحوه تعیین اعیان و مظهریت آن به اسماء
- ۳۹۷ نحوه تعیین اعیان و صورت اسماء الهیه
- ۳۹۸ حقیقت وحدت وجود
- ۴۰۳ معنای جوهر و عرض بطریقهٔ عرفا
- ۴۰۵ کلام صدر المتألهین در معنای جوهر و عرض
- ۴۰۷ معنی جوهر و عرض بطریقهٔ اهل توحید
- ۴۰۸ تجلیات و حصص وجود

- ۴۰۹ حقیقت جوهر و عرض با اصطلاح اهل الله
- ۴۱۱ جوهر و عرض به اصطلاح اهل معرفت
- ۴۱۲ اقسام اتحاد و نفی جنس و فصل از جواهر
- ۴۱۴ حقیقت جوهر و عرض بطریقه اهل الله
- ۴۱۵ حقیقت جوهر و عرض بنا بر طریقه اهل نظر
- ۴۱۷ استدلال بر نفی عرضیت از مفهوم جوهر
- ۴۲۰ اثبات عینیت و اتحاد جوهر جنسی بانواع جوهریه
- ۴۲۱ حقیقت جوهر و عرض بطریقه اهل توحید
- ۴۲۲ بیان برهان بر بساطت مدلول مشتق
- ۴۲۳ وجوه فرق بین عرض ذاتی و عرض فریب
- ۴۲۷ فرق بین جنس و فصل و ماده صورت
- ۴۲۸ حقیقت جوهر و عرض بطریق اهل تحقیق
- ۴۲۹ مناقشه بر کلمات مصنف در بیان اقسام حمل
- ۴۳۲ جوهر و عرض بنا بر طریقه اهل توحید
- ۴۳۴ حقیقت جوهر و عرض و تحقیق در مواد ثلاث
- ۴۳۵ وجوه فرق بین وجوب و امکان و امتناع
- ۴۳۶ جوهر و عرض و بیان حقیقت وجوب و امکان و امتناع
- ۴۳۸ حقیقت تعین و تمیز حقایق
- ۴۴۰ نحوه تعین و تمیز حقایق
- ۴۴۱ وجوه تمیز و تمین حقایق وجودی
- ۴۴۲ نحوه تمین و تشخیص حقایق وجودی
- ۴۴۷ حقیقت عوالم کلیه و حضرت الهیه
- ۴۵۰ برای هر موجودی و پنج حضرت الهی ثابت است
- ۴۵۱ حضرات الهیه و مراتب کلیه
- ۴۵۳ جمیع حقایق وجودی کتب الهیه اند
- ۴۵۴ حضرات خمسة الهیه
- ۴۵۵ (موضوع له الفاظ) معانی عامه است
- ۴۵۷ وجوه فرق بین کلام و کتاب
- ۴۵۸ مراتب وجود و حقایق کلیه
- ۴۵۹ اقسام کلام و کتاب و بیان جهات فرق بین آنها

- ۴۶۲ حقیقت کتاب و کلام
- ۴۶۵ اقسام تناکح مصطلح عرفا
- ۴۶۷ اقسام تناکح مصطلح محققان از عرفا
- ۴۶۸ حضرات الهیه و اسماء کلیه
- ۴۶۹ وجوه فرق بین اجسام تناکح
- ۴۷۰ نحوه تجلی عقل اول در حقایق عالم
- ۴۷۴ حقیقت ختمی آدم اول و عقل نخستین است
- ۴۷۶ ملاک علم بحقایق وجودی اتحاد واقعی علم و معلوم و عالم است
- ۴۷۸ نحوه تحقق علم بحقایق وجودی
- ۴۸۳ نحوه تجرد عالم مثال از ماده
- ۴۸۵ حقیقت عالم مثال
- ۴۸۶ فرق بین مثال مطلق و مقید
- ۴۸۹ مناقشه بر کلمات محقق قیصری
- ۴۹۰ عالم مثال و برزخ
- ۴۹۱ حقایق موجود در این عالم دارای مقام عقلی و مثالی است
- ۴۹۳ نحوه تحقق حقایق درعالم عقلیه و مثالیه
- ۴۹۶ سبب وقوع موت
- ۴۹۷ فرق بین رؤیا و نقطه
- ۵۰۰ بیان علت صدق و کذب رؤیا
- ۵۰۱ اثبات عالم مثال
- ۵۰۲ وجوه فرق بین انواع رؤیا
- ۵۰۴ عالم مثال
- ۵۰۶ علت تشکیل ارواح بصورت اجسام
- ۵۱۰ وجوه فرق بین ابدان مثالیه و اجساد مادیه
- ۵۱۱ علت ظهور کرامات و ظهور صور برزخی در عالم مثال
- ۵۱۳ عالم برزخ و مثال و فرق بین برزخ صعودی و نزولی
- ۵۱۵ کلمات شیخ اعظم صاحب فتوحات
- ۵۱۷ تقریر کلمات غوث اعظم محی الدین عربی
- ۵۱۸ حقیقت عالم مثال و اثبات تجرد برزخی عالم برزخ و مثال
- ۵۱۹ مناقشه بر کلمات شیخ رئیس و شیخ اشراق

- ۵۲۰ اقامهٔ برهان برتجرد برزخی خیال صعودی و نزولی
- ۵۲۱ اشکال بر کلمات شیخ رئیس و اتباع او
- ۵۲۳ نقل کلمات شیخ رئیس از شفا
- ۵۲۵ نقل کلمات شیخ رئیس از مباحثات
- ۵۲۶ اثبات تجرد برزخی اشباح مثالبه
- ۵۲۷ وجوه فرقی بین صور مادیه و صور قائم بقوهٔ خیال
- ۵۳۰ مناقشه بر کلمات شیخ اشراقی شهاب الدین سهروردی
- ۵۳۰ وجوه فرقی بین جنت صعودی و بهشت نزولی
- ۵۳۱ اثبات تجرد صور موجود در عالم خیال
- ۵۳۲ ادلهٔ تجرد خیال متصل و منفصل
- ۵۳۴ مناقشه بر کلمات صاحب گوهر مراد
- ۵۳۵ مناقشه بر مطالب ملا عبدالرزاق لاهیجی
- ۵۳۷ اثبات تجرد خیال و سایر قوای باطنی نفس ناطقه
- ۵۳۷ مناقشه بر کلام شوارق و اثبات تجرد خیالی و بیان قاعدهٔ امکان اشرف
- ۵۴۳ مراتب کشف و انواع آن
- ۵۴۴ معنای اختصاص درملاء اعلیٰ
- ۵۴۷ حدیث شریف *إن لله فی ایام دهرکم نفعات*
- ۵۴۸ جمیع انواع کشف اختصاص به حقیقت خاتم اولیاء دارد
- ۵۵۰ اقسام کشف صوری و معنوی
- ۵۵۴ وجوه فرقی بین کشف صوری و معنوی
- ۵۵۵ اقسام کشف و انواع مشاهده
- ۵۵۷ جمیع ادراکات ظاهری بوجود واحد در موطن نفس موجودند
- ۵۵۸ وجوه فرقی بین اقسام کشف
- ۵۶۱ حقیقت طی زمان و مکان نسبت به کاملان
- ۵۶۴ حقیقت انظرای زمان و مکان در حقیقت انسان
- ۵۶۵ بطور سببه و مراتب وجود انسان کامل
- ۵۶۷ حقیقت هفت شهر عشق
- ۵۶۸ حقیقت مقام «فاخبر ربک کأنک نراه»
- ۵۶۹ حدیث زید بن حارثه
- ۵۷۰ مراتب ایمان و احسان

- ۵۷۱ معنای احسان و مشاهده حق بنحو (کأن)
- ۵۷۲ کلام صدرالدین قونوی از کتاب تفسیر
- ۵۷۴ کلام معجز نظام حضرت امیر «مارأیت شیئاً....»
- ۵۷۴ روایت حارثه بن نعمان
- ۵۷۶ بطن چهارم از بطن سیمه انسانی
- ۵۷۸ حقیقت بطن پنجم از بطن هفتگانه
- ۵۷۹ کلام شایخ فرغانی و حمزه فناری حنفی
- ۵۷۹ تحقق انسان کامل به جمعیت اسماء ظاهری و باطن
- ۵۸۰ بطن ششم از بطن سیمه
- ۵۸۱ نحوه ظهور جمعی قلب حضرت ختمی مرتبت «ص»
- ۵۸۲ استحاضا و اسماء ظاهری و باطن و نحوه اتصال قلب انسان کامل باین اسماء
- ۵۸۳ بطن هفتم از بطن سیمه
- ۵۸۴ فرق بین تجلیات اسمائی و تجلیات ذاتی
- ۵۸۵ وجوه فرق بین وحی و الهام
- ۵۸۶ کیفیت اتصال نفس به لوح محفوظ
- ۵۹۰ فرق بین وحی و الهام
- ۵۹۱ معانی کشف
- ۵۹۲ اقسام واردات و خواطر
- ۵۹۴ اقسام بدایات و منازل سلوک
- ۵۹۶ مراتب منازل سلوک
- ۵۹۹ حقیقت محاسبه و قسم سوم بدایات
- ۶۰۰ حقیقت محاسبه و مراقبه
- ۶۰۱ تفکر در لطایف صنع
- ۶۰۴ حقیقت اعتصاب بطریقه اهل سلوک
- ۶۰۶ حقیقت کشف
- ۶۰۷ حقیقت احوال و مقامات و منازل اهل بدایات
- ۶۰۹ حقیقت دین خالص و معنی استقامت
- ۶۱۱ حقیقت مکاشفه و شهود اولیاء
- ۶۱۳ حقیقت مراتب قلب
- ۶۱۵ حقیقت مراتب و منازل سلوک

۶۱۶	مراتب منازل و مقامات اهل شهود
۶۲۱	مراتب مکاشفه و حالات اهل سلوک
۶۲۴	ابواب و منازل سلوک بحق
۶۲۸	مراتب منازل و ابواب سلوک
۶۳۰	مراتب ابواب و منازل سلوک
۶۳۲	اقسام واردات و خواطر
۶۳۴	فرق بین کشف و شهود
۶۳۵	فرق بین خواطر شیطانی و رحمانی
۶۳۷	فرق بین خواطر و واردات
۶۴۳	عالم صورت حقیقت انسان است
۶۴۵	فرق بین فیض اقدس و فیض مقدس
۶۴۷	حقیقت انسان کامل
۶۴۸	حقیقت محمدیه متجلی در جمیع عوالم است
۶۴۹	اسم اعظم از تعینات حقیقت محمدیه «می» است
۶۵۱	عالم وجود صورت انسان کامل ختمی است
۶۵۲	حقیقت اسفار سلاک الی الله
۶۵۴	انسان کامل متجلی در عالم است
۶۵۵	مناقشات بر کلمات مرحوم مجلسی
۶۵۷	حقیقت عالم صورت و ظاهر انسان کامل است
۶۵۷	نحوه تجلی امیر مؤمنان در مراتب وجودی
۶۵۹	عالم صورت انسان کامل است
۶۶۰	حقیقت اسفار اربعه اهل سلوک
۶۶۱	مناقشه بر کلمات مصنف
۶۶۳	حقیقت اسفار اربعه بطریقه محققان از عرفا و کمال از اولیاء
۶۶۸	حقیقت اسفار اربعه مصطلح اهل کشف
۶۷۰	عالم صورت حقیقت محمدیه است
۶۷۱	انسان کامل در جمیع مظاهر متجلی است
۶۷۲	انتقالات انسان در نشئات وجود
۶۷۳	وجود صورت انسان کامل است
۶۷۵	فرق بین معراج تحلیل و ترکیب

- ۶۷۶ عالم وجود صورت انسان کامل است
- ۶۷۷ اقسام سیروانتقال
- ۶۷۸ نحوه وجدان انسان نسبت به حقایق عالم وجود
- ۶۸۱ انسان متجلی در حقایق است
- ۶۸۵ خلافت حقیقت محمدیه «ص»
- ۶۸۶ نحوه تجلی و ظهور اسماء حق در اعیان
- ۶۹۲ اول تکثر موجود در عالم تکثر علمی است
- ۶۹۴ کیفیت علم حق به مظاهر وجودی جمیعاً و تفصیلاً
- ۶۹۶ حضرت ختمی مرتبت صورت اسم اعظم است
- ۶۹۹ فرقی بین اسم رحمن و رحیم
- ۷۰۱ مراتب و اقسام حمد
- ۷۰۴ تأویل سوره فاتحه الكتاب
- ۷۰۶ جامعیت وجودی حضرت ختمی
- ۷۰۸ جامعیت خلافت محمدیه
- ۷۱۰ فرقی بین جهت ربوبیت و جهت ربوبیت حضرت ختمی
- ۷۱۳ عقل اول نخستین ظهور حضرت ختمی مرتبت است
- ۷۱۶ اتحاد حضرت مولی الموالی با اسم الله
- ۷۱۹ کمال ولایت بوجود حضرت ختمی ظاهر می شود
- ۷۲۰ سران حقیقت محمدیه علویه در حقایق اشیا
- ۷۲۴ تقریر نحوه خلافت حقیقت محمدیه «ص» و اولاد طاهرین او
- ۷۲۶ لزوم قطب وجود در اعصار
- ۷۲۷ نحوه تکثر ادیان و وحدت حقیقی آنها
- ۷۳۱ روایات وارده از عامه در ولایت
- ۷۳۳ خاتم ولایت محمدیه «ع» متجلی در حقایق است
- ۷۳۵ ولایت منقطع نمی شود و تا اقراض عالم باقی است
- ۷۳۸ مودت اهل بیت واجب است
- ۷۴۱ عین ثابت حقیقت محمدیه سمت سیادت بر اعیان دارد
- ۷۴۵ کلام عارف محقق عبدالرزاق کاشانی
- ۷۴۷ اهل بیت عصمت مبدء تمینات وجودند
- ۵۴۹ اهل بیت عصمت علت فانی خلقند

- ۷۵۱ _____ اقسام مظاهر بهشت و دوزخ
- ۷۵۴ _____ خلافت محمدیه «ص» در نشأه خلقیه
- ۷۶۹ _____ مکان بهشت و دوزخ
- ۷۷۱ _____ مناقشه بر کلمات اهل توحید در نحوه حصول تئیر در حقیق
- ۷۷۵ _____ حقیقت موت باصطلاح اهل عرفان
- ۷۷۶ _____ اقسام موت و تفریر علت موت طبیعی
- ۷۸۰ _____ در قیامت جهات فابلی در جهات فاعلی فانی می گردند
- ۷۸۱ _____ طلوع شمس حقیقی در قیامت از مغرب مظاهر خلقیه
- ۷۸۷ _____ روح اعظم و مراتب و اسماء آن
- ۷۸۹ _____ روح اعظم و ظهورات آن
- ۷۹۰ _____ تجلیات روح اعظم
- ۷۹۱ _____ کلام شیخ اکبر در بیان آنکه عالم وجود بعد از رحلت محمد «ص» در خواب است
- ۷۹۳ _____ روح اعظم و تجلیات آن در عالم
- ۷۹۴ _____ مظاهر حقیقت محمدیه در مراتب وجود انسان
- ۷۹۷ _____ مراتب اطلاقاتی که بر نفس شده است
- ۷۹۹ _____ مراد از مشکات در قرآن حضرت زهرا «ع» است
- ۸۰۲ _____ اطلاقات عرش و نحوه وجوده قلب
- ۸۰۴ _____ مراتب و لطایف نفس
- ۸۰۷ _____ تطبیق مراتب انسان با عوالم وجودی
- ۸۰۸ _____ حقیقت وجوده قلب
- ۸۱۱ _____ اقوال در نفس ناطقه و روح
- ۸۱۴ _____ توجیه کلام قدما «النفس والبدن یتما کسان»
- ۸۱۵ _____ اقسام تعلق و حاجت امری بر امر دیگر
- ۸۱۶ _____ مناقشه بر کلام مصنف در نحوه تعلق روح به بدن
- ۸۱۷ _____ مظاهر و شئون روح انشائی
- ۸۱۹ _____ نحوه تعلق روح به بدن و ظهور آن در قوای بدنی
- ۸۲۳ _____ کیفیت عود روح بباطن وجود
- ۸۲۶ _____ عود روح و مظاهر آن به حق اول
- ۸۲۷ _____ کیفیت تجلیات اسمائیه
- ۸۲۸ _____ عود روح و مظاهر آن بحق

۸۲۹	تجلی حق به اسم قهار در قیامت کبری
۸۳۱	قیامت کبری
۸۳۳	حقیقت قیامت
۸۳۵	تجلی ذاتی در قیامت
۸۳۶	فناء ذاتی و صمق حقایق در قیامت کبری
۸۳۹	معاد ارواح و اجسام
۸۴۰	معنی نیراث و وارث «و الله میراث»
۸۴۱	عود روح و مظاهر آن در قیامت
۸۴۲	کیفیت بروز حقایق در قیامت
۸۴۴	وجوه مناسبت بین ظهور مهدی و تحقق قیامت
۸۴۷	فناء در توحید و قیامت کبری
۸۴۹	کیفیت فنا حق در احدیت وجود
۸۵۵	تجلی اسم اعظم در مظاهر انبیاء (نبوت، رسالت، ولایت)
۸۵۸	خلافت حقیقت محمدیه «ص»
۸۵۹	حقیقت نبوت و رسالت
۸۶۰	حکم بین مظاهر اسماء
۸۶۱	نیوه اساطیر دوازده ولایت اولیاء «ع» بر یکدیگر
۸۶۴	مراتب ولایت
۸۶۵	حقیقت ولایت بنا بر طریقه اهل کشف
۸۶۶	مراتب و مقامات ولایت و اقسام شهود
۸۶۹	ولایت جهت بطون نبوت است نه ظهور
۸۷۱	انبیاء «ع» همان اولیاء فانی در حقند
۸۷۴	فناء سالک در حق مطلق
۸۷۷	زمزمه انا الحق از جمیع ذرات گوش دل شنیده میشود
۸۸۰	فرق بین عادت و غرق عادت
۸۸۲	فرق بین خوارق عادات و معجزات
۸۸۴	اصول کرامات و معجزات و خوارق عادات
۸۸۹	حقیقت ولایت
۸۹۰	فرق بین اقسام ولایت
۸۹۲	فرق بین ولایت مطلقه و مقیده

- ۸۹۳ کیفیت ولایت اولیای محمدتین
- ۸۹۴ فرق بین ولایت عامه و خاصه و اقسام آن
- ۸۹۵ کلمات شیخ اعظم در اقسام ولایت
- ۸۹۶ کلمات آقا محمد رضا قمشه ای اصلهانی
- ۸۹۸ ولی بعد از حضرت ختمی «ص» حضرت امیر است
- ۸۹۶ کلمات محیی الدین در ولایت خاصه محمدیه «ص»
- ۹۰۰ توجیه کلمات اعلام فن در معنی ولایت عامه
- ۹۰۱ اتصاف به اطلاق حقیقی شأن حق است
- ۹۰۲ فرق بین اقسام فتح و بیان حقیقت بطون سبئه قرآنیه
- ۹۰۴ نحوه اتصاف ولایت حقیقت محمدیه به اقسام ولایت
- ۹۰۵ مناقشه بر کلام برخی از محدثین فصوص الحکم
- ۹۰۶ حقیقت ولایت کلیه
- ۹۰۶ کمال مخصوص به مقام تشکیک و تمحص اختصاصی به ائمه دارد
- ۹۰۸ مهدی موعود بلا واسطه خلیفه حق است
- ۹۰۹ قرآن و عزت در جمیع مراتب وجود متحملند
- ۹۱۰ تعیین عدد خلفا از جانب حق است
- ۹۱۳ کلام شیخ از فتوحات و فصوص راجع به مهدی موعود
- ۹۱۳ کلمات فونبری از تفسیر و مناقشه بر کلمات او
- ۹۱۴ کلمات شیخ در اقسام ولایت
- ۹۱۷ روایات داله بر افضلیت حضرت امیر از جمیع انبیاء و اولیاء
- ۹۲۰ نبوت منقطع می شود و ولایت الی الأبد باقی است
- ۹۲۱ کلام محیی الدین عربی از فتوحات و فصوص الحکم
- ۹۲۳ مناقشه بر کلمات محیی الدین در مسئله ولایت
- ۹۲۴ حقیقت ولایت کلیه
- ۹۲۵ قرآن و عزت در جمیع مراتب وجود متحملند
- ۹۲۷ لزوم معرفت ولایت عزت «علیهم السلام»
- ۹۲۸ کلمات محدثان عامه در امر خلافت
- ۹۳۰ مناقشه بر افکار عامه در امر امامت و خلافت
- ۹۳۲ روایات داله بر خلافت و ولایت ائمه شیعه
- ۹۳۳ حدیث علی مع الحق و الحق مع علی

شرح مقامة قصصی

- ۹۳۴ وجوب تمسک به عترت
- ۹۳۶ روایات مربوطه به منال بنی امیه «علیهم الهاویه»
- ۹۳۹ پایان کتاب و بیان خصوصیات آن



فہرست اعلام

فهرست اشخاص. گروهها. مذاهب

- آدم ابوالبشر(ع): ۲۲۲-۱۱۹-۸۲-۶۳-۲۲۴
 ۲۲۴-۲۴۱-۲۵۷-۴۶۱-۴۷۳-۴۷۵-۴۹۰-۴۹۱-۴۹۲-۵۱۴-۵۳۰-۵۳۱-۶۵۰-۶۷۷-۷۰۰-۷۰۷-۷۱۴-۷۱۸-۷۱۹-۷۲۰-۷۲۲-۷۲۷-۷۲۸-۷۳۹-۷۴۲-۷۴۳-۷۴۴-۷۵۹-۷۶۱-۷۶۷-۷۶۸-۷۹۰-۷۹۱-۷۹۴-۷۹۵-۸۰۰-۸۳۸-۸۵۰-۸۵۵-۸۵۷-۸۵۸-۸۶۰-۸۶۱-۸۸۹-۸۹۰-۸۹۱-۸۹۷-۹۰۶-۹۰۷-۹۲۳-۹۴۰
- آشتیانی، آقامیرزا احمد: ۱۶-۳۲-۳۵-۹۳-۱۶۴-۱۸۹-۸۹۱-۸۹۵-۹۰۵
- آشتیانی، سید جلال الدین: ۱۳-۱۴-۱۵-۱۷-۱۸-۱۹-۴۱-۸۹-۹۰-۹۱-۹۷-۵۸۰-۸۸۵-۹۳۱
- آشتیانی، میرزا حسن: ۳۴-۹۳-۹۴
- آشتیانی، دانش میرزا ابوالقاسم: ۹۱
- آشتیانی، میرزا مهدی: ۳۳-۳۴-۳۴-۹۴-۱۹۱-۳۴۶-۴۵۷-۵۶۴-۵۶۹-۵۷۹-۵۸۰-۵۸۴-۷۸۳-۷۸۳-۸۰۱-۹۰۴-۹۰۵
- آقا ضیاء الدین عراقی: ۳۵-۹۳
- آملی، سید حیدر: ۱۶-۱۷-۲۳-۹۲۰
- اباذر: ۵۷۱-۷۳۳
- ابراهیم(ع): ۳۹۱-۵۰۸-۵۱۰-۷۲۷-۷۹۹-۹۲۲
- ابراهیمی، دکتر: ۲۲
- ابن ابی لیلی: ۲۲۴
- ابن ابی الحلید: ۷۷۶-۹۳۳
- ابن بابویه، ابو جعفر محمد (شیخ صدوق): ۲۵۱-۵۷۱-۷۸۲
- ابن ابی جمیل، احسانی: ۶۵۴
- ابن ترکه، صائغ البین علی بن محمد: ۴۶-۶۰-۹۳-۱۱۹-۱۴۰-۱۶۶-۱۹۸-۲۰۴
- ابن جوزی: ۲۰۵-۲۰۷-۲۱۱-۲۷۳-۶۸۱-۹۳۳-۹۱۵-۷۳۲
- ابن جریر: ۸۹۹
- ابن حجر: ۷۷۴-۹۳۳-۹۳۶
- ابن حیدره: ۹۳۶
- ابن خالویه: ۷۱۸
- ابن سعد: ۹۳۱
- ابن سینا (شیخ الرئیس): ۴۷-۴۹-۵۵-۷۹-۹۲-۱۹۶-۲۴۷-۲۸۱-۲۸۳-۲۹۱-۲۹۴-۲۹۵-۲۹۶-۲۹۷-۲۹۸-۳۰۰-۳۰۶-۳۰۷-۳۱۲-۳۳۹-۳۴۱-۳۵۱-۳۶۹-۴۳۱-۴۳۲-۴۸۴-۴۸۵-۴۸۸-۵۱۸-۵۱۹-۵۲۲-۵۲۳-۵۲۴-۵۲۵-۵۲۶

- ۵۲۷-۵۳۵-۵۳۶-۵۶۴-۶۶۱-۶۸۸
 ۸۹۷-۸۹۸-۸۹۹-۹۳۴-۹۳۸
 ابن سودكين نوري، سعيد اسماعيل: ۲۵.
 ابن شحنة: ۹۱۵.
 ابن صباغ مالكي: ۹۱۵.
 ابن عربي، محيي الدين اندلسي: ۱۵-۱۶-۱۷-۱۹-۲۲-۲۴-۲۷-۲۸-۳۷-۳۸-۴۳-۴۴-۵۵-۵۶-۵۷-۶۰-۶۱-۶۴-۶۵-۶۷-۶۹-۷۳-۸۰-۸۱-۹۷-۹۹-۱۱۶-۱۱۷-۱۶۶-۱۶۰-۱۸۶-۲۰۰-۲۰۲-۲۰۷-۲۲۴-۲۳۱-۲۴۰-۲۴۵-۲۵۶-۲۵۸-۲۵۹-۲۶۱-۲۷۷-۲۷۸-۳۳۶-۳۴۰-۳۴۲-۳۶۵-۳۶۹-۳۷۰-۳۸۴-۳۹۲-۳۹۳-۴۱۵-۴۳۴-۴۶۱-۴۶۹-۴۷۰-۴۹۰-۴۹۵-۵۱۵-۵۱۶-۵۱۷-۵۱۸-۵۲۲-۵۴۸-۵۵۶-۵۵۷-۶۲۹-۶۳۳-۶۳۴-۶۵۴-۶۶۱-۶۶۹-۶۸۱-۷۲۱-۷۲۲-۷۲۳-۷۴۵-۷۴۹-۷۵۰-۷۷۹-۷۹۰-۷۹۱-۷۹۲-۷۹۳-۸۴۴-۸۴۵-۸۴۶-۸۷۹-۸۸۴-۸۹۱-۸۹۴-۹۰۰-۹۰۱-۹۱۲-۹۱۳-۹۱۴-۹۱۶-۹۱۷-۹۱۹-۹۲۰-۹۲۹-۹۳۴-۹۳۵-۹۳۸.
 ابن عباس: ۸۹۹.
 ابن عساکر: ۹۳۷.
 ابن فسارص: ۲۱-۲۲-۲۶-۳۸-۵۹-۹۹-۱۳۷-۱۳۹-۸۶۹.
 ابن قتيبه: ۷۷۶.
 ابن مردويه، احمد بن موسى: ۷۹۹-۹۳۳-۹۳۷.
 ابن مفره: ۹۳۸.
 ابن ملجم، مزادي: ۷۷۷.
 ابن معاذي شافعي: ۲۲۴-۷۹۹.
- ابوبکر بن قحانه: ۵۴۴-۶۶۱-۷۳۱-۷۷۴-۷۷۷-۷۸۰-۷۹۳-۷۹۹-۸۳۹-۸۶۷-۸۹۸-۸۹۹-۹۱۷-۹۲۰-۹۲۹-۹۳۳-۹۳۴.
 ابوبرزقه اسلمي: ۹۳۷.
 ابو بصير: ۷۸۰.
 ابوحاتم: ۹۳۷.
 ابو حنيفه: ۹۳۰.
 ابوداود: ۹۱۵.
 ابوطالب (ع): ۶۰۱.
 ابوالملاء غيفي: ۱۹-۸۸-۸۷-۱۰۱-۳۹۲-۳۹۴-۴۶۳-۸۰۵.
 ابوالفرج اصفهاني: ۹۳۴.
 ابوالقاسم بجلي: ۹۳۳.
 ابونعيم: ۷۷۶.
 ابوبريره: ۵۴۴-۷۷۷-۹۳۸.
 ابهری اشيرالدين: ۴۹.
 احمد بن حنبل: ۲۲۴-۷۳۱-۹۳۲-۹۱۷-۹۳۳-۹۳۴-۹۳۵.
 احمد بن عبدون عجلي: ۹۳۱.
 ارسطو: ۲۱۷-۳۱۹-۳۲۰-۳۲۳-۵۳۸-۸۶۵.
 اردستاني، محمدصادق: ۳۱.
 اسامة بن زيد: ۷۱۰.
 اسحاق بن عمار: ۵۷۱.
 اسرافيل: ۵۰۸-۸۴۲.
 اسفرائي شافعي: ۹۳۰.
 اسماء بنت ابوبکر: ۸۹۹.
 اشعره: ۲۵۱-۲۸۱-۳۸۸-۸۱۱.
 اشراقون: ۸۱۱.
 اشکوري، آقا ميرزا هاشم: ۵۷-۹۳-۳۴۱-۵۶۹-۵۷۰-۵۷۴-۵۸۰-۵۸۲-۵۸۴-۶۸۱.

فهرست اشخاص - گروهها - مذاهب

- اصحاب کبف(ع): ۳۸۹-۵۱۲-۹۲۷.
- اصفهانی، تاج اللین حسن: ۲۹.
- اصفهانی، شیخ محمد حسین (کمپانی): ۹۲۰-۴۲۳.
- اصفهانی، درب کوشکی ملا اسماعیل: ۱۱۹-۳۲۷.
- اصفهانی، شیخ الشریعه: ۳۵-۹۴.
- افاقنه: ۲۹.
- افلاطون: ۲۹۵-۲۹۸-۳۰۶-۴۰۹-۴۵۹-۵۳۴-۵۳۸-۷۷۵-۸۱۱.
- الماسی ملا اسماعیل: ۳۰-۳۱.
- امامیه (خاصه): ۱۵۱-۲۶۵-۲۷۸-۵۷۲-۶۵۵-۶۶۸-۷۰۱-۷۱۱-۷۲۰-۷۳۱-۷۶۹-۷۸۲-۸۵۹-۹۰۷-۹۰۸-۹۳۹.
- امّ سنان: ۹۳۶.
- امیر تیمور لنگ: ۳۹.
- امیر کلاهی، شیخ مهدی: ۹۴.
- امیر کبیره میرزا تقی خان: ۳۲.
- انس بن مالک: ۷۹۹.
- انصاری، خواجه عبدالله: ۵۷-۵۸-۵۹-۵۳۲-۵۵۶-۵۹۹-۶۱۷-۶۲۷-۶۵۳-۸۹۶.
- انصاری، شیخ مرتضی: ۹۴-۴۲۳.
- اویس قرنی: ۵۴۸.
- باد کویه ای سید حسین: ۹۲.
- باطنیه: ۸۵.
- باقر العلوم(ع): ۱۲۱-۲۵۰-۲۵۶-۵۱۲-۵۹۹-۷۱۷-۷۳۶-۷۸۰.
- باسانی، علی بن حسین: ۵۰۶.
- بامداد، محمد علی خان: ۷۸۲.
- بایزید بسطامی: ۳۸۷-۵۲۸-۹۲۱.
- بجنوردی، سید حسن: ۹۳-۹۴.
- بخاری: ۹۲۹-۹۳۳.
- بریده: ۷۹۹.
- بصری، حسن: ۷۹۹-۹۸۶.
- بظلمیوس: ۲۶۶-۴۹۰.
- بنو حنیفه: ۹۳۷.
- بنو حنیفه: ۹۳۷.
- بنو مغیره: ۹۳۷.
- بنی اسرائیل: ۸۶۰-۹۱۸-۹۳۴-۹۳۶-۹۳۷.
- بنی امیه: ۵۴۴-۷۷۷-۹۱۸-۹۲۸-۹۳۱-۹۳۴-۹۳۶-۹۳۷.
- بنی عباس: ۷۷۷-۹۲۸-۹۳۴.
- بهمینیاں مازران: ۲۸۳-۲۹۴-۳۶۹-۶۸۸.
- بیدآبادی، آقا محمد: ۳۱-۳۲۷.
- بیهقی: ۶۵۴-۹۳۷.
- پاسان رضوی، عباسقلی: ۲۱.
- ترکه، ابراهام محمد اصفهانی: ۱۳۹-۱۴۰.
- ترمذی، محمد بن علی: ۸۹۵-۹۱۷-۹۲۱-۹۳۵.
- تلمسانی، عفریق اللین: ۲۵-۵۵۶.
- ثعلبی: ۷۹۹.
- ثقة الاسلام، شهید: ۳۵۰.
- جابر بن عبدالله: ۲۲۴-۸۹۹-۹۳۵.
- جامی، عبدالرحمن: ۱۸-۲۵-۲۶-۲۷-۵۵-۳۶۴-۶۸۹-۶۹۰.
- جبرئیل: ۴۹۲-۴۹۳-۵۰۶-۵۰۸-۵۱۲-۵۶۳-۵۶۸-۵۸۹-۵۹۰-۵۹۴-۷۴۰-۸۰۳-۹۱۷.
- جعفر اسکافی معتزلی: ۷۷۶.
- جلوه، میرزا ابوالحسن: ۱۶۷.
- جمال اللین: ۹۳۱.
- جندی، محقق مؤید اللین: ۲۰۷-۶۸۱-۹۲۱.

- جهانگیر خان قشقای: ۹۲.
چیتیک، ویلیام: ۲۵.
حارث همدانی: ۷۰۹.
حارثه بن مالک بن نعمان انصاری: ۵۷۵.
حاجی خلیفه: ۵۵.
حاکم: ۹۳۳.
حافظ رجب بررسی: ۳۷۸-۶۵۳-۶۵۶.
حافظه، خواجة شیراز: ۲۰۹.
حائری یزدی، شیخ عبدالکریم: ۳۳.
حیب تجارت: ۶۰۴.
حسن، امام(ع): ۲۲۴-۵۱۲-۶۲۷-۷۳۱.
۷۴۵-۷۴۶-۷۹۵-۷۹۹-۹۱۰-۹۲۰.
۹۳۷-۹۳۸.
حسین، امام(ع): ۲۲۴-۲۵۳-۳۸۷-۳۸۸.
۵۱۲-۹۳۲-۹۳۷-۷۳۱-۷۶۵-۷۶۶-۷۴۵.
۷۶۳-۷۹۳-۷۹۵-۷۹۹-۹۱۰-۹۱۴.
۹۱۵-۹۲۱-۹۲۹-۹۳۰-۹۳۱-۹۳۷.
۹۳۸.
حلولی: ۸۵۱-۸۷۸.
حلی، شیخ حسین: ۹۳.
حلّاج، منصور: ۳۹۱-۳۹۲-۳۹۳-۳۹۴.
۸۵۱-۸۷۷-۸۷۸.
حلمی، شیخ محمد رجب: ۵۵.
حکیم، سید محسن: ۹۳.
حکیم، آقا علی: ۱۹۸.
حکیم، ملا عبداللّه: ۳۰.
حکیم، صفائی اصفهانی: ۲۲.
حسوی، شیخ سعدالدین: ۲۷-۷۳۴-۷۹۴.
۹۱۴-۹۱۹.
حمزه، فناری: ۳۳-۳۷-۴۶-۵۷-۶۰.
۱۴۲-۱۴۵-۱۸۶-۱۹۷-۲۰۲-۲۰۴.
۲۰۶-۲۰۷-۲۱۱-۲۵۲-۲۵۸-۲۷۳.
- ۳۱۷-۳۱۹-۳۴۰-۳۶۶-۳۹۸-۴۵۷.
۵۷۶-۵۷۹-۵۸۰-۵۸۳-۶۸۱-۷۲۹.
حمیری، سید: ۹۳۴.
حوا: ۷۵۹-۷۶۱-۷۶۷.
خراسانی، ملا کاظم: ۹۲.
خضر: ۵۶۹-۵۹۹-۷۲۶-۷۳۵.
خطیب، رازی: ۵۲۲.
خطیب، خوارزم: ۶۵۴.
خمینی امام: ۳۳-۳۴-۴۳-۴۴-۶۶۸-۸۶۰.
خمینی، شهید مصطفی: ۳۷.
خواججویی، ملا اسماعیل: ۳۰-۳۱.
خوانساری، سید محمد تقی: ۳۵-۹۴.
دانش پژوه، محمد تقی: ۱۵.
وحید بن خلیفه مکی: ۵۸۹-۵۹۳.
دشتکی، میرصدر: ۱۱۲.
دماوندی، ملا عبدالرحیم: ۳۱.
دوانی، ملا جلال: ۱۱۲-۱۹۱-۹۹۲.
ذوالقرنین: ۶۵۸.
ربیع حاجب: ۹۳۴.
رجبعلی، ملا: ۳۱.
رشتی، میرزا هاشم: ۱۶-۲۲-۳۲-۳۴-۳۵.
۵۷-۶۲-۸۸-۹۴-۱۴۲-۱۶۵-۱۸۶.
۲۰۴-۲۱۱-۵۷۹.
رشتی، میرزا حبیب الله: ۹۴.
رضا امام(ع): ۲۲-۷۸۲.
رضی، میرزا تبریزی: ۹۴.
روزبهان بقلی شیرازی: ۸۵.
زبیر: ۷۵۰.
زجاج: ۶۷۸.
زرین کوب، عبدالحسین: ۳۹۲.
زنجان، میرزا ابراهیم: ۲۲-۹۳.
زنوزی، ملا عبداللّه: ۳۲۷.

فهرست اشخاص - گروهها - مذاهب

- زهری: ۹۱۵.
- زیدبن حارثه: ۵۰۶-۵۶۹-۵۷۰-۵۷۱-۵۷۲-۵۷۳-۵۷۴-۵۷۵.
- زینب(ع): ۶۳۷.
- زین العابدین(ع): ۶۳۷-۶۵۹-۹۲۱.
- سبزواری، حاج ملاهادی: ۲۳-۱۳۰-۳۱۱-۳۲۷-۳۴۶-۵۷۹.
- سجستانی: ۸۵.
- سدهی، عطاءالله: ۳۴.
- سدهی، عبدالجواد اصفهانی: ۳۴.
- سلمان فارسی: ۲۲۴-۷۹۳.
- سلیمان(ع): ۵۱۱-۶۵۸.
- سمیعی، کیوان: ۷۹۴.
- سمره بن جندب: ۷۷۶-۷۷۷.
- سنایی: ۲۴.
- شُتی (اهل سنت یا عامه): ۱۷-۱۹-۸۶-۲۷۹-۲۸۱-۲۸۱-۷۱۵-۷۲۱-۷۲۲-۷۲۳-۷۳۶-۷۳۷-۷۴۷-۷۵۰-۷۷۴-۷۷۷-۷۹۳-۸۳۹-۸۹۸-۸۹۹-۹۰۶-۹۰۸-۹۰۹-۹۱۰-۹۱۱-۹۱۳-۹۱۵-۹۱۸-۹۲۷-۹۲۸-۹۲۹-۹۳۲-۹۳۳-۹۳۵-۹۳۷-۹۳۸.
- سهروردی، شهاب الدین (شیخ اشراق): ۱۸-۴۹-۵۷-۸۰-۸۳-۸۵-۱۴۰-۱۶۳-۱۸۹-۱۹۰-۱۹۶-۲۷۳-۲۸۲-۲۹۲-۲۹۴-۲۹۸-۳۰۲-۳۰۳-۳۰۴-۳۰۵-۳۰۸-۳۰۹-۳۱۰-۳۱۱-۳۳۹-۳۵۰-۳۶۹-۴۳۱-۴۳۲-۴۷۲-۴۹۶-۴۹۹-۵۰۲-۵۰۳-۵۳۸-۵۳۹-۵۵۵-۸۴۵-۸۴۶-۸۴۸-۸۵۰-۹۳۴.
- سپل بن عبدالله: ۹۱۳.
- سید مرتضی: ۲۶۵.
- سیوطی: ۷۳۲-۷۹۹-۹۳۲-۹۳۷.
- شاپور کاشانی، شمس الدین: ۶۵۳.
- شاه آبادی، آقامیرزا محمدعلی اصفهانی: ۱۶-۳۳-۱۰۲-۵۱۳-۵۶۹-۵۷۶-۵۷۷-۵۸۰.
- شاه اسماعیل صفوی: ۳۰-۳۹-۴۰.
- شاه سلطان حسین صفوی: ۲۹-۳۱.
- شاهرودی، شیخ احمد اصولی: ۸۸۵.
- شاه سلیمان: ۲۹.
- شاه عباس صفوی: ۲۹-۳۰-۴۰.
- شاه نعمت الله ولی: ۳۹.
- شستری شیخ محمود: ۳۹۱-۷۳۴-۷۹۴.
- شفتی، سید محمدباقر: ۳۲۸.
- شمر: ۷۶۰.
- شعبی: ۷۷۴.
- شیخ صفی الدین اردبیلی: ۲۸-۳۹.
- شیخ مفید: ۵۷۱.
- شهبندی، حکیم مشهدی: ۹۳.
- شیرازی، قطب الدین: ۲۷-۸۰-۲۹۴-۳۰۸.
- شیرازی، عبدالهادی: ۹۳.
- شیرازی، میرزا عبدالجوادمحمد: ۳۲-۳۲۷.
- شیرازی، حاجی شیخ احمد: ۵۷.
- شیمه (خاصه): ۱۳-۱۶-۱۷-۱۸-۱۹-۳۸-۳۹-۴۰-۸۵-۸۷-۹۴-۱۰۶-۲۹۳-۲۹۴-۲۹۸-۳۱۱-۳۱۲-۳۱۳-۳۱۴-۳۱۵-۳۱۶-۳۱۷-۳۱۸-۳۱۹-۳۲۰-۳۲۱-۳۲۲-۳۲۳-۳۲۴-۳۲۵-۳۲۶-۳۲۷-۳۲۸-۳۲۹-۳۳۰-۳۳۱-۳۳۲-۳۳۳-۳۳۴-۳۳۵-۳۳۶-۳۳۷-۳۳۸-۳۳۹-۳۴۰-۳۴۱-۳۴۲-۳۴۳-۳۴۴-۳۴۵-۳۴۶-۳۴۷-۳۴۸-۳۴۹-۳۵۰-۳۵۱-۳۵۲-۳۵۳-۳۵۴-۳۵۵-۳۵۶-۳۵۷-۳۵۸-۳۵۹-۳۶۰-۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-۳۶۶-۳۶۷-۳۶۸-۳۶۹-۳۷۰-۳۷۱-۳۷۲-۳۷۳-۳۷۴-۳۷۵-۳۷۶-۳۷۷-۳۷۸-۳۷۹-۳۸۰-۳۸۱-۳۸۲-۳۸۳-۳۸۴-۳۸۵-۳۸۶-۳۸۷-۳۸۸-۳۸۹-۳۹۰-۳۹۱-۳۹۲-۳۹۳-۳۹۴-۳۹۵-۳۹۶-۳۹۷-۳۹۸-۳۹۹-۴۰۰-۴۰۱-۴۰۲-۴۰۳-۴۰۴-۴۰۵-۴۰۶-۴۰۷-۴۰۸-۴۰۹-۴۱۰-۴۱۱-۴۱۲-۴۱۳-۴۱۴-۴۱۵-۴۱۶-۴۱۷-۴۱۸-۴۱۹-۴۲۰-۴۲۱-۴۲۲-۴۲۳-۴۲۴-۴۲۵-۴۲۶-۴۲۷-۴۲۸-۴۲۹-۴۳۰-۴۳۱-۴۳۲-۴۳۳-۴۳۴-۴۳۵-۴۳۶-۴۳۷-۴۳۸-۴۳۹-۴۴۰-۴۴۱-۴۴۲-۴۴۳-۴۴۴-۴۴۵-۴۴۶-۴۴۷-۴۴۸-۴۴۹-۴۵۰-۴۵۱-۴۵۲-۴۵۳-۴۵۴-۴۵۵-۴۵۶-۴۵۷-۴۵۸-۴۵۹-۴۶۰-۴۶۱-۴۶۲-۴۶۳-۴۶۴-۴۶۵-۴۶۶-۴۶۷-۴۶۸-۴۶۹-۴۷۰-۴۷۱-۴۷۲-۴۷۳-۴۷۴-۴۷۵-۴۷۶-۴۷۷-۴۷۸-۴۷۹-۴۸۰-۴۸۱-۴۸۲-۴۸۳-۴۸۴-۴۸۵-۴۸۶-۴۸۷-۴۸۸-۴۸۹-۴۹۰-۴۹۱-۴۹۲-۴۹۳-۴۹۴-۴۹۵-۴۹۶-۴۹۷-۴۹۸-۴۹۹-۵۰۰-۵۰۱-۵۰۲-۵۰۳-۵۰۴-۵۰۵-۵۰۶-۵۰۷-۵۰۸-۵۰۹-۵۱۰-۵۱۱-۵۱۲-۵۱۳-۵۱۴-۵۱۵-۵۱۶-۵۱۷-۵۱۸-۵۱۹-۵۲۰-۵۲۱-۵۲۲-۵۲۳-۵۲۴-۵۲۵-۵۲۶-۵۲۷-۵۲۸-۵۲۹-۵۳۰-۵۳۱-۵۳۲-۵۳۳-۵۳۴-۵۳۵-۵۳۶-۵۳۷-۵۳۸-۵۳۹-۵۴۰-۵۴۱-۵۴۲-۵۴۳-۵۴۴-۵۴۵-۵۴۶-۵۴۷-۵۴۸-۵۴۹-۵۵۰-۵۵۱-۵۵۲-۵۵۳-۵۵۴-۵۵۵-۵۵۶-۵۵۷-۵۵۸-۵۵۹-۵۶۰-۵۶۱-۵۶۲-۵۶۳-۵۶۴-۵۶۵-۵۶۶-۵۶۷-۵۶۸-۵۶۹-۵۷۰-۵۷۱-۵۷۲-۵۷۳-۵۷۴-۵۷۵-۵۷۶-۵۷۷-۵۷۸-۵۷۹-۵۸۰-۵۸۱-۵۸۲-۵۸۳-۵۸۴-۵۸۵-۵۸۶-۵۸۷-۵۸۸-۵۸۹-۵۹۰-۵۹۱-۵۹۲-۵۹۳-۵۹۴-۵۹۵-۵۹۶-۵۹۷-۵۹۸-۵۹۹-۶۰۰-۶۰۱-۶۰۲-۶۰۳-۶۰۴-۶۰۵-۶۰۶-۶۰۷-۶۰۸-۶۰۹-۶۱۰-۶۱۱-۶۱۲-۶۱۳-۶۱۴-۶۱۵-۶۱۶-۶۱۷-۶۱۸-۶۱۹-۶۲۰-۶۲۱-۶۲۲-۶۲۳-۶۲۴-۶۲۵-۶۲۶-۶۲۷-۶۲۸-۶۲۹-۶۳۰-۶۳۱-۶۳۲-۶۳۳-۶۳۴-۶۳۵-۶۳۶-۶۳۷-۶۳۸-۶۳۹-۶۴۰-۶۴۱-۶۴۲-۶۴۳-۶۴۴-۶۴۵-۶۴۶-۶۴۷-۶۴۸-۶۴۹-۶۵۰-۶۵۱-۶۵۲-۶۵۳-۶۵۴-۶۵۵-۶۵۶-۶۵۷-۶۵۸-۶۵۹-۶۶۰-۶۶۱-۶۶۲-۶۶۳-۶۶۴-۶۶۵-۶۶۶-۶۶۷-۶۶۸-۶۶۹-۶۷۰-۶۷۱-۶۷۲-۶۷۳-۶۷۴-۶۷۵-۶۷۶-۶۷۷-۶۷۸-۶۷۹-۶۸۰-۶۸۱-۶۸۲-۶۸۳-۶۸۴-۶۸۵-۶۸۶-۶۸۷-۶۸۸-۶۸۹-۶۹۰-۶۹۱-۶۹۲-۶۹۳-۶۹۴-۶۹۵-۶۹۶-۶۹۷-۶۹۸-۶۹۹-۷۰۰-۷۰۱-۷۰۲-۷۰۳-۷۰۴-۷۰۵-۷۰۶-۷۰۷-۷۰۸-۷۰۹-۷۱۰-۷۱۱-۷۱۲-۷۱۳-۷۱۴-۷۱۵-۷۱۶-۷۱۷-۷۱۸-۷۱۹-۷۲۰-۷۲۱-۷۲۲-۷۲۳-۷۲۴-۷۲۵-۷۲۶-۷۲۷-۷۲۸-۷۲۹-۷۳۰-۷۳۱-۷۳۲-۷۳۳-۷۳۴-۷۳۵-۷۳۶-۷۳۷-۷۳۸-۷۳۹-۷۴۰-۷۴۱-۷۴۲-۷۴۳-۷۴۴-۷۴۵-۷۴۶-۷۴۷-۷۴۸-۷۴۹-۷۵۰-۷۵۱-۷۵۲-۷۵۳-۷۵۴-۷۵۵-۷۵۶-۷۵۷-۷۵۸-۷۵۹-۷۶۰-۷۶۱-۷۶۲-۷۶۳-۷۶۴-۷۶۵-۷۶۶-۷۶۷-۷۶۸-۷۶۹-۷۷۰-۷۷۱-۷۷۲-۷۷۳-۷۷۴-۷۷۵-۷۷۶-۷۷۷-۷۷۸-۷۷۹-۷۸۰-۷۸۱-۷۸۲-۷۸۳-۷۸۴-۷۸۵-۷۸۶-۷۸۷-۷۸۸-۷۸۹-۷۹۰-۷۹۱-۷۹۲-۷۹۳-۷۹۴-۷۹۵-۷۹۶-۷۹۷-۷۹۸-۷۹۹-۸۰۰-۸۰۱-۸۰۲-۸۰۳-۸۰۴-۸۰۵-۸۰۶-۸۰۷-۸۰۸-۸۰۹-۸۱۰-۸۱۱-۸۱۲-۸۱۳-۸۱۴-۸۱۵-۸۱۶-۸۱۷-۸۱۸-۸۱۹-۸۲۰-۸۲۱-۸۲۲-۸۲۳-۸۲۴-۸۲۵-۸۲۶-۸۲۷-۸۲۸-۸۲۹-۸۳۰-۸۳۱-۸۳۲-۸۳۳-۸۳۴-۸۳۵-۸۳۶-۸۳۷-۸۳۸-۸۳۹-۸۴۰-۸۴۱-۸۴۲-۸۴۳-۸۴۴-۸۴۵-۸۴۶-۸۴۷-۸۴۸-۸۴۹-۸۵۰-۸۵۱-۸۵۲-۸۵۳-۸۵۴-۸۵۵-۸۵۶-۸۵۷-۸۵۸-۸۵۹-۸۶۰-۸۶۱-۸۶۲-۸۶۳-۸۶۴-۸۶۵-۸۶۶-۸۶۷-۸۶۸-۸۶۹-۸۷۰-۸۷۱-۸۷۲-۸۷۳-۸۷۴-۸۷۵-۸۷۶-۸۷۷-۸۷۸-۸۷۹-۸۸۰-۸۸۱-۸۸۲-۸۸۳-۸۸۴-۸۸۵-۸۸۶-۸۸۷-۸۸۸-۸۸۹-۸۹۰-۸۹۱-۸۹۲-۸۹۳-۸۹۴-۸۹۵-۸۹۶-۸۹۷-۸۹۸-۸۹۹-۹۰۰-۹۰۱-۹۰۲-۹۰۳-۹۰۴-۹۰۵-۹۰۶-۹۰۷-۹۰۸-۹۰۹-۹۱۰-۹۱۱-۹۱۲-۹۱۳-۹۱۴-۹۱۵-۹۱۶-۹۱۷-۹۱۸-۹۱۹-۹۲۰-۹۲۱-۹۲۲-۹۲۳-۹۲۴-۹۲۵-۹۲۶-۹۲۷-۹۲۸-۹۲۹-۹۳۰-۹۳۱-۹۳۲-۹۳۳-۹۳۴-۹۳۵-۹۳۶-۹۳۷-۹۳۸-۹۳۹-۹۴۰-۹۴۱-۹۴۲-۹۴۳-۹۴۴-۹۴۵-۹۴۶-۹۴۷-۹۴۸-۹۴۹-۹۵۰-۹۵۱-۹۵۲-۹۵۳-۹۵۴-۹۵۵-۹۵۶-۹۵۷-۹۵۸-۹۵۹-۹۶۰-۹۶۱-۹۶۲-۹۶۳-۹۶۴-۹۶۵-۹۶۶-۹۶۷-۹۶۸-۹۶۹-۹۷۰-۹۷۱-۹۷۲-۹۷۳-۹۷۴-۹۷۵-۹۷۶-۹۷۷-۹۷۸-۹۷۹-۹۸۰-۹۸۱-۹۸۲-۹۸۳-۹۸۴-۹۸۵-۹۸۶-۹۸۷-۹۸۸-۹۸۹-۹۹۰-۹۹۱-۹۹۲-۹۹۳-۹۹۴-۹۹۵-۹۹۶-۹۹۷-۹۹۸-۹۹۹-۱۰۰۰-۱۰۰۱-۱۰۰۲-۱۰۰۳-۱۰۰۴-۱۰۰۵-۱۰۰۶-۱۰۰۷-۱۰۰۸-۱۰۰۹-۱۰۱۰-۱۰۱۱-۱۰۱۲-۱۰۱۳-۱۰۱۴-۱۰۱۵-۱۰۱۶-۱۰۱۷-۱۰۱۸-۱۰۱۹-۱۰۲۰-۱۰۲۱-۱۰۲۲-۱۰۲۳-۱۰۲۴-۱۰۲۵-۱۰۲۶-۱۰۲۷-۱۰۲۸-۱۰۲۹-۱۰۳۰-۱۰۳۱-۱۰۳۲-۱۰۳۳-۱۰۳۴-۱۰۳۵-۱۰۳۶-۱۰۳۷-۱۰۳۸-۱۰۳۹-۱۰۴۰-۱۰۴۱-۱۰۴۲-۱۰۴۳-۱۰۴۴-۱۰۴۵-۱۰۴۶-۱۰۴۷-۱۰۴۸-۱۰۴۹-۱۰۵۰-۱۰۵۱-۱۰۵۲-۱۰۵۳-۱۰۵۴-۱۰۵۵-۱۰۵۶-۱۰۵۷-۱۰۵۸-۱۰۵۹-۱۰۶۰-۱۰۶۱-۱۰۶۲-۱۰۶۳-۱۰۶۴-۱۰۶۵-۱۰۶۶-۱۰۶۷-۱۰۶۸-۱۰۶۹-۱۰۷۰-۱۰۷۱-۱۰۷۲-۱۰۷۳-۱۰۷۴-۱۰۷۵-۱۰۷۶-۱۰۷۷-۱۰۷۸-۱۰۷۹-۱۰۸۰-۱۰۸۱-۱۰۸۲-۱۰۸۳-۱۰۸۴-۱۰۸۵-۱۰۸۶-۱۰۸۷-۱۰۸۸-۱۰۸۹-۱۰۹۰-۱۰۹۱-۱۰۹۲-۱۰۹۳-۱۰۹۴-۱۰۹۵-۱۰۹۶-۱۰۹۷-۱۰۹۸-۱۰۹۹-۱۱۰۰-۱۱۰۱-۱۱۰۲-۱۱۰۳-۱۱۰۴-۱۱۰۵-۱۱۰۶-۱۱۰۷-۱۱۰۸-۱۱۰۹-۱۱۱۰-۱۱۱۱-۱۱۱۲-۱۱۱۳-۱۱۱۴-۱۱۱۵-۱۱۱۶-۱۱۱۷-۱۱۱۸-۱۱۱۹-۱۱۲۰-۱۱۲۱-۱۱۲۲-۱۱۲۳-۱۱۲۴-۱۱۲۵-۱۱۲۶-۱۱۲۷-۱۱۲۸-۱۱۲۹-۱۱۳۰-۱۱۳۱-۱۱۳۲-۱۱۳۳-۱۱۳۴-۱۱۳۵-۱۱۳۶-۱۱۳۷-۱۱۳۸-۱۱۳۹-۱۱۴۰-۱۱۴۱-۱۱۴۲-۱۱۴۳-۱۱۴۴-۱۱۴۵-۱۱۴۶-۱۱۴۷-۱۱۴۸-۱۱۴۹-۱۱۵۰-۱۱۵۱-۱۱۵۲-۱۱۵۳-۱۱۵۴-۱۱۵۵-۱۱۵۶-۱۱۵۷-۱۱۵۸-۱۱۵۹-۱۱۶۰-۱۱۶۱-۱۱۶۲-۱۱۶۳-۱۱۶۴-۱۱۶۵-۱۱۶۶-۱۱۶۷-۱۱۶۸-۱۱۶۹-۱۱۷۰-۱۱۷۱-۱۱۷۲-۱۱۷۳-۱۱۷۴-۱۱۷۵-۱۱۷۶-۱۱۷۷-۱۱۷۸-۱۱۷۹-۱۱۸۰-۱۱۸۱-۱۱۸۲-۱۱۸۳-۱۱۸۴-۱۱۸۵-۱۱۸۶-۱۱۸۷-۱۱۸۸-۱۱۸۹-۱۱۹۰-۱۱۹۱-۱۱۹۲-۱۱۹۳-۱۱۹۴-۱۱۹۵-۱۱۹۶-۱۱۹۷-۱۱۹۸-۱۱۹۹-۱۲۰۰-۱۲۰۱-۱۲۰۲-۱۲۰۳-۱۲۰۴-۱۲۰۵-۱۲۰۶-۱۲۰۷-۱۲۰۸-۱۲۰۹-۱۲۱۰-۱۲۱۱-۱۲۱۲-۱۲۱۳-۱۲۱۴-۱۲۱۵-۱۲۱۶-۱۲۱۷-۱۲۱۸-۱۲۱۹-۱۲۲۰-۱۲۲۱-۱۲۲۲-۱۲۲۳-۱۲۲۴-۱۲۲۵-۱۲۲۶-۱۲۲۷-۱۲۲۸-۱۲۲۹-۱۲۳۰-۱۲۳۱-۱۲۳۲-۱۲۳۳-۱۲۳۴-۱۲۳۵-۱۲۳۶-۱۲۳۷-۱۲۳۸-۱۲۳۹-۱۲۴۰-۱۲۴۱-۱۲۴۲-۱۲۴۳-۱۲۴۴-۱۲۴۵-۱۲۴۶-۱۲۴۷-۱۲۴۸-۱۲۴۹-۱۲۵۰-۱۲۵۱-۱۲۵۲-۱۲۵۳-۱۲۵۴-۱۲۵۵-۱۲۵۶-۱۲۵۷-۱۲۵۸-۱۲۵۹-۱۲۶۰-۱۲۶۱-۱۲۶۲-۱۲۶۳-۱۲۶۴-۱۲۶۵-۱۲۶۶-۱۲۶۷-۱۲۶۸-۱۲۶۹-۱۲۷۰-۱۲۷۱-۱۲۷۲-۱۲۷۳-۱۲۷۴-۱۲۷۵-۱۲۷۶-۱۲۷۷-۱۲۷۸-۱۲۷۹-۱۲۸۰-۱۲۸۱-۱۲۸۲-۱۲۸۳-۱۲۸۴-۱۲۸۵-۱۲۸۶-۱۲۸۷-۱۲۸۸-۱۲۸۹-۱۲۹۰-۱۲۹۱-۱۲۹۲-۱۲۹۳-۱۲۹۴-۱۲۹۵-۱۲۹۶-۱۲۹۷-۱۲۹۸-۱۲۹۹-۱۳۰۰-۱۳۰۱-۱۳۰۲-۱۳۰۳-۱۳۰۴-۱۳۰۵-۱۳۰۶-۱۳۰۷-۱۳۰۸-۱۳۰۹-۱۳۱۰-۱۳۱۱-۱۳۱۲-۱۳۱۳-۱۳۱۴-۱۳۱۵-۱۳۱۶-۱۳۱۷-۱۳۱۸-۱۳۱۹-۱۳۲۰-۱۳۲۱-۱۳۲۲-۱۳۲۳-۱۳۲۴-۱۳۲۵-۱۳۲۶-۱۳۲۷-۱۳۲۸-۱۳۲۹-۱۳۳۰-۱۳۳۱-۱۳۳۲-۱۳۳۳-۱۳۳۴-۱۳۳۵-۱۳۳۶-۱۳۳۷-۱۳۳۸-۱۳۳۹-۱۳۴۰-۱۳۴۱-۱۳۴۲-۱۳۴۳-۱۳۴۴-۱۳۴۵-۱۳۴۶-۱۳۴۷-۱۳۴۸-۱۳۴۹-۱۳۵۰-۱۳۵۱-۱۳۵۲-۱۳۵۳-۱۳۵۴-۱۳۵۵-۱۳۵۶-۱۳۵۷-۱۳۵۸-۱۳۵۹-۱۳۶۰-۱۳۶۱-۱۳۶۲-۱۳۶۳-۱۳۶۴-۱۳۶۵-۱۳۶۶-۱۳۶۷-۱۳۶۸-۱۳۶۹-۱۳۷۰-۱۳۷۱-۱۳۷۲-۱۳۷۳-۱۳۷۴-۱۳۷۵-۱۳۷۶-۱۳۷۷-۱۳۷۸-۱۳۷۹-۱۳۸۰-۱۳۸۱-۱۳۸۲-۱۳۸۳-۱۳۸۴-۱۳۸۵-۱۳۸۶-۱۳۸۷-۱۳۸۸-۱۳۸۹-۱۳۹۰-۱۳۹۱-۱۳۹۲-۱۳۹۳-۱۳۹۴-۱۳۹۵-۱۳۹۶-۱۳۹۷-۱۳۹۸-۱۳۹۹-۱۴۰۰-۱۴۰۱-۱۴۰۲-۱۴۰۳-۱۴۰۴-۱۴۰۵-۱۴۰۶-۱۴۰۷-۱۴۰۸-۱۴۰۹-۱۴۱۰-۱۴۱۱-۱۴۱۲-۱۴۱۳-۱۴۱۴-۱۴۱۵-۱۴۱۶-۱۴۱۷-۱۴۱۸-۱۴۱۹-۱۴۲۰-۱۴۲۱-۱۴۲۲-۱۴۲۳-۱۴۲۴-۱۴۲۵-۱۴۲۶-۱۴۲۷-۱۴۲۸-۱۴۲۹-۱۴۳۰-۱۴۳۱-۱۴۳۲-۱۴۳۳-۱۴۳۴-۱۴۳۵-۱۴۳۶-۱۴۳۷-۱۴۳۸-۱۴۳۹-۱۴۴۰-۱۴۴۱-۱۴۴۲-۱۴۴۳-۱۴۴۴-۱۴۴۵-۱۴۴۶-۱۴۴۷-۱۴۴۸-۱۴۴۹-۱۴۵۰-۱۴۵۱-۱۴۵۲-۱۴۵۳-۱۴۵۴-۱۴۵۵-۱۴۵۶-۱۴۵۷-۱۴۵۸-۱۴۵۹-۱۴۶۰-۱۴۶۱-۱۴۶۲-۱۴۶۳-۱۴۶۴-۱۴۶۵-۱۴۶۶-۱۴۶۷-۱۴۶۸-۱۴۶۹-۱۴۷۰-۱۴۷۱-۱۴۷۲-۱۴۷۳-۱۴۷۴-۱۴۷۵-۱۴۷۶-۱۴۷۷-۱۴۷۸-۱۴۷۹-۱۴۸۰-۱۴۸۱-۱۴۸۲-۱۴۸۳-۱۴۸۴-۱۴۸۵-۱۴۸۶-۱۴۸۷-۱۴۸۸-۱۴۸۹-۱۴۹۰-۱۴۹۱-۱۴۹۲-۱۴۹۳-۱۴۹۴-۱۴۹۵-۱۴۹۶-۱۴۹۷-۱۴۹۸-۱۴۹۹-۱۵۰۰-۱۵۰۱-۱۵۰۲-۱۵۰۳-۱۵۰۴-۱۵۰۵-۱۵۰۶-۱۵۰۷-۱۵۰۸-۱۵۰۹-۱۵۱۰-۱۵۱۱-۱۵۱۲-۱۵۱۳-۱۵۱۴-۱۵۱۵-۱۵۱۶-۱۵۱۷-۱۵۱۸-۱۵۱۹-۱۵۲۰-۱۵۲۱-۱۵۲۲-۱۵۲۳-۱۵۲۴-۱۵۲۵-۱۵۲۶-۱۵۲۷-۱۵۲۸-۱۵۲۹-۱۵۳۰-۱۵۳۱-۱۵۳۲-۱۵۳۳-۱۵۳۴-۱۵۳۵-۱۵۳۶-۱۵۳۷-۱۵۳۸-۱۵۳۹-۱۵۴۰-۱۵۴۱-۱۵۴۲-۱۵۴۳-۱۵۴۴-۱۵۴۵-۱۵۴۶-۱۵۴۷-۱۵۴۸-۱۵۴۹-۱۵۵۰-۱۵۵۱-۱۵۵۲-۱۵۵۳-۱۵۵۴-۱۵۵۵-۱۵۵۶-۱۵۵۷-۱۵۵۸-۱۵۵۹-۱۵۶۰-۱۵۶۱-۱۵۶۲-۱۵۶۳-۱۵۶۴-۱۵۶۵-۱۵۶۶-۱۵۶۷-۱۵۶۸-۱۵۶۹-۱۵۷۰-۱۵۷۱-۱۵۷۲-۱۵۷۳-۱۵۷۴-۱۵۷۵-۱۵۷۶-۱۵۷۷-۱۵۷۸-۱۵۷۹-۱۵۸۰-۱۵۸۱-۱۵۸۲-۱۵۸۳-۱۵۸۴-۱۵۸۵-۱۵۸۶-۱۵۸۷-۱۵۸۸-۱۵۸۹-۱۵۹۰-۱۵۹۱-۱۵۹۲-۱۵۹۳-۱۵۹۴-۱۵۹۵-۱۵۹۶-۱۵۹۷-۱۵۹۸-۱۵۹۹-۱۶۰۰-۱۶۰۱-۱۶۰۲-۱۶۰۳-۱۶۰۴-۱۶۰۵-۱۶۰۶-۱۶۰۷-۱۶۰۸-۱۶۰۹-۱۶۱۰-۱۶۱۱-۱۶۱۲-۱۶۱۳-۱۶۱۴-۱۶۱۵-۱۶۱۶-۱۶۱۷-۱۶۱۸-۱۶۱۹-۱۶۲۰-۱۶۲۱-۱۶۲۲-۱۶۲۳-۱۶۲۴-۱۶۲۵-۱۶۲۶-۱۶۲۷-۱۶۲۸-۱۶۲۹-۱۶۳۰-۱۶۳۱-۱۶۳۲-۱۶۳۳-۱۶۳۴-۱۶۳۵-۱۶۳۶-۱۶۳۷-۱۶۳۸-۱۶۳۹-۱۶۴۰-۱۶۴۱-۱۶۴۲-۱۶۴۳-۱۶۴۴-۱۶۴۵-۱۶۴۶-۱۶۴۷-۱۶۴۸-۱۶۴۹-۱۶۵۰-۱۶۵۱-۱

- ۲۸۱- ۲۸۲- ۲۸۶- ۲۹۲- ۲۹۴- ۲۹۵-
 ۲۹۸- ۳۰۰- ۳۰۶- ۳۰۷- ۳۰۸- ۳۰۹-
 ۴۳۲- ۶۹۱.
- طهرانی کربلانی سید احمد: ۳۷-
 عایشه: ۷۵۰- ۷۸۰- ۹۳۷.
- عبدالله بن مسعود: ۵۰۸- ۵۷۱.
- عبدالله بن عمر: ۸۹۹.
- عبدالعال کرمی: ۴۰.
- عثمان بن عفان: ۵۴۴- ۶۶۲- ۷۵۰- ۸۹۷-
 ۹۲۰- ۹۳۶- ۹۳۷.
- عثمان بن سعید درانی: ۶۵۹.
- عثمان یحیی: ۱۶- ۲۳- ۲۴.
- عراقی: ۲۷.
- عراقی سلطان آبادی ملاتحملی: ۳۷.
- غزیز نسفی: ۹۱۶- ۹۳۰.
- حسگری امام حسن (ع): ۹۱۱- ۹۱۴.
- عصار سید حسن: ۳۶۰.
- عصار سید کاظم: ۳۵- ۳۶.
- عطار فریدالدین: ۲۴- ۳۹۳.
- عقیلی ابورزین: ۲۱۱- ۲۵۳.
- علاء الدوله سمنانی: ۸۹۷.
- علائی دکتر مرتضی: ۲۲.
- علی بن ابیطالب (ع): ۱۷- ۲۸- ۳۸- ۵۱-
 ۶۳- ۶۴- ۷۳- ۷۶- ۷۷- ۸۵- ۸۶- ۱۱۷-
 ۱۱۹- ۱۳۱- ۲۱۶- ۲۲۳- ۲۲۴- ۲۲۵-
 ۲۲۷- ۲۴۲- ۲۴۳- ۲۴۸- ۲۴۰- ۲۵۳-
 ۲۵۵- ۲۶۵- ۲۷۸- ۲۸۰- ۳۲۸- ۳۸۷-
 ۳۹۳- ۳۹۶- ۳۹۷- ۴۵۱- ۴۵۳- ۴۶۱-
 ۵۰۹- ۵۴۴- ۵۴۵- ۵۴۶- ۵۴۸- ۵۵۰-
 ۵۵۱- ۵۵۵- ۵۵۶- ۵۶۸- ۵۸۲- ۵۹۰-
 ۵۹۶- ۶۰۲- ۶۰۵- ۶۱۶- ۶۱۸- ۶۱۹-
 ۶۲۰- ۶۲۱- ۶۲۳- ۶۲۴- ۶۲۷- ۶۲۸-
- صدرالمتألهین، شیرازی (ملاصدرا): ۱۴-
 ۱۵- ۱۶- ۱۷- ۱۸- ۲۳- ۲۳- ۳۳- ۳۷-
 ۴۵- ۴۹- ۵۰- ۵۴- ۵۷- ۸۰- ۸۳- ۸۴-
 ۸۵- ۸۶- ۹۲- ۱۱۳- ۱۱۴- ۱۱۵- ۱۲۸-
 ۱۳۰- ۱۴۱- ۱۶۰- ۱۶۵- ۱۶۹- ۱۷۲-
 ۱۸۸- ۱۹۰- ۱۹۳- ۱۹۷- ۱۹۸- ۲۱۸-
 ۲۳۸- ۲۴۰- ۲۶۶- ۲۷۲- ۲۸۱- ۲۸۹-
 ۲۹۲- ۲۹۳- ۲۹۸- ۳۰۰- ۳۰۱- ۳۰۴-
 ۳۰۷- ۳۰۸- ۳۰۹- ۳۱۰- ۳۱۲- ۳۱۳-
 ۳۱۴- ۳۱۵- ۳۱۶- ۳۱۹- ۳۲۰- ۳۲۱-
 ۳۲۲- ۳۲۶- ۳۲۷- ۳۲۹- ۳۳۱- ۳۴۱-
 ۳۴۵- ۳۴۸- ۳۶۶- ۳۷۵- ۳۷۹- ۴۰۵-
 ۴۱۱- ۴۱۲- ۴۱۴- ۴۱۷- ۴۳۰- ۴۳۱-
 ۴۳۲- ۴۳۶- ۴۶۰- ۴۷۳- ۴۸۴- ۴۸۵-
 ۵۱۷- ۵۱۸- ۵۲۰- ۵۲۳- ۵۲۴- ۵۲۹-
 ۵۳۰- ۵۳۴- ۵۳۵- ۵۳۶- ۵۳۷- ۵۵۲-
 ۵۵۳- ۶۵۴- ۶۶۱- ۷۶۶- ۷۶۹- ۷۹۷-
 ۸۱۱- ۸۱۲- ۸۱۳- ۸۲۰- ۸۴۸.
- صفویه: ۱۴- ۲۸- ۲۹- ۳۰.
- طالقانی، میر سید حسن: ۳۱- ۳۲.
- طالقانی، عرفی: ۳۰.
- طالقانی، ملا نعیم: ۲۹.
- طبا طباطبائی، سید محمد حسین بروجرودی: ۹۲.
- طباطبائی، علامه سید محمد حسین: ۳۷-
 ۹۲.
- طبرانی: ۷۷۶.
- طبرسی رضی الدین: ۵۷۱.
- طبرسی فضل بن حسن: ۵۷۱.
- طبری: ۷۷۶.
- طلحه: ۷۵۰.
- طوسی ابوجعفر: ۵۷۱.
- طوسی خواجه نصیرالدین: ۸۶- ۱۴۱- ۱۸۹-

فهرست اشخاص - گروهها - مذاهب

- قسارایی: ۲۸۳-۲۹۱-۲۹۴-۳۳۹-۳۵۰
 ۵۱۸-۹۳۴-۹۳۹
 فاضل خراسانی: ۹۳
 فاضل رازی: ۹۳
 فاضل هندی: ۲۹
 فاطمه(ع): ۲۲۴-۶۳۷-۷۳۱-۷۴۴-۷۴۵
 ۷۴۷-۷۷۹-۷۹۵-۷۹۶-۷۹۹-۸۳۹
 ۹۱۴-۹۱۵-۹۲۹-۹۳۸
 فخر رازی: ۷۴۳
 فراهانی قائم مقام: ۳۲
 فردوسی ابوالقاسم: ۴۹۶
 فرعون: ۳۹۱-۳۹۲-۶۰۴
 فرغانی، سعیدالدین سعید: ۲۱-۲۴-۲۶
 ۲۷-۲۸-۲۲۴-۵۷۹-۵۸۰-۵۸۳-۶۸۱
 ۸۳۷
 فروریوس: ۲۹۵
 فکوریزدی: ۳۴
 فیاض دکتر: ۱۴
 فیض ملامحسن کاشانی: ۲۷۸-۵۷۱
 ۵۷۲-۵۷۴-۵۹۹-۶۱۲-۶۵۶-۷۱۷
 ۷۴۳-۷۹۹
 قاجاریه: ۳۲
 قاضی سعید قمی: ۸۶-۷۸۲-۷۸۳-۸۰۲
 قاضی طباطبائی: ۳۴
 قاضی نورالله خوشتری: ۷۹۹
 قزوینی حاج میرزا سید ابوالحسن: ۳۶-۳۷
 ۹۰-۹۲-۹۳-۱۸۰-۳۲۷-۳۲۸-۳۷۹
 ۴۳۸-۵۲۷-۵۳۷-۶۵۳
 قمی میرزا محمود: ۹۳
 قمشه‌ای آقا محمدرضا: ۱۶-۲۲-۳۳-۴۸
 ۵۷-۶۱-۸۸-۱۱۷-۱۶۵-۱۶۶-۱۶۷
 ۱۸۰-۲۰۴-۲۰۵-۳۲۷-۴۲۵-۵۸۴
 ۶۳۷-۶۴۵-۶۵۲-۶۵۳-۶۵۴-۶۵۶
 ۶۵۷-۶۵۸-۶۵۹-۶۶۰-۶۶۱-۶۶۲
 ۶۶۳-۶۷۰-۶۷۱-۶۷۲-۶۷۳-۶۷۴
 ۷۰۸-۷۰۹-۷۱۰-۷۱۷-۷۲۰-۷۲۱-۷۲۲
 ۷۳۳-۷۳۴-۷۳۵-۷۳۶-۷۳۷-۷۳۸
 ۷۳۹-۷۴۰-۷۴۱-۷۴۲-۷۴۳-۷۴۴
 ۷۴۵-۷۴۶-۷۴۷-۷۴۸-۷۴۹-۷۵۰
 ۷۵۸-۷۵۹-۷۶۰-۷۶۱-۷۶۲-۷۶۳-۷۶۴
 ۷۶۵-۷۶۶-۷۶۷-۷۶۸-۷۶۹-۷۷۰
 ۷۷۱-۷۷۲-۷۷۳-۷۷۴-۷۷۵-۷۷۶-۷۷۷
 ۷۷۸-۷۷۹-۷۸۰-۷۸۱-۷۸۲-۷۸۳-۷۸۴
 ۷۸۵-۷۸۶-۷۸۷-۷۸۸-۷۸۹-۷۹۰
 ۷۹۱-۷۹۲-۷۹۳-۷۹۴-۷۹۵-۷۹۶-۷۹۷
 ۷۹۸-۷۹۹-۸۰۰-۸۰۱-۸۰۲-۸۰۳-۸۰۴
 ۸۰۵-۸۰۶-۸۰۷-۸۰۸-۸۰۹-۸۱۰-۸۱۱
 ۸۱۲-۸۱۳-۸۱۴-۸۱۵-۸۱۶-۸۱۷-۸۱۸
 ۸۱۹-۸۲۰-۸۲۱-۸۲۲-۸۲۳-۸۲۴-۸۲۵
 ۸۲۶-۸۲۷-۸۲۸-۸۲۹-۸۳۰-۸۳۱-۸۳۲
 ۸۳۳-۸۳۴-۸۳۵-۸۳۶-۸۳۷-۸۳۸
 ۹۴۰
 علی بن حسین(ع): ۶۳۲
 علی بن ابراهیم قمی: ۲۳۹
 عمار یاسر: ۹۳۲-۹۳۳
 عمر بن عبدالعزیز: ۹۲۰
 عمران صابی: ۷۸۲
 عمر بن خطاب: ۵۰۶-۵۰۷-۵۰۸-۵۴۴-۶۶۱
 ۷۷۴-۷۸۰-۸۱۷-۸۱۹-۹۲۰-۹۳۲
 ۹۳۶-۹۳۷
 عمرو عاص: ۹۳۷-۹۳۸
 عیسی بن مریم(مسیح(ع)): ۱۷-۴۹۱-۵۰۷
 ۶۵۴-۶۶۸-۷۲۷-۷۶۰-۷۷۸-۷۹۵
 ۷۹۹-۸۰۵-۸۹۱-۸۹۵-۸۹۶-۸۹۷
 ۸۹۸-۸۹۹-۹۰۰-۹۰۵-۹۰۶-۹۱۲
 ۹۱۳-۹۱۴-۹۱۵-۹۱۶-۹۱۹-۹۲۰
 ۹۲۲-۹۲۳-۹۲۴
 عیسی خان علی آبادی: ۷۸۲
 غزالی: ۵۴-۵۵-۵۹۹-۹۳۱-۹۳۷-۹۳۸
 غنی اردبیلی سید: ۳۴

- ۵۸۵-۶۶۸-۶۶۹-۸۹۸-۸۹۹
- قونیوی صدرالعین: ۱۷-۲۱-۲۴-۲۶-۲۸-۲۸
- ۳۳-۳۸-۴۶-۵۳-۵۵-۵۶-۵۹-۶۰
- ۶۵-۸۱-۹۳-۱۰۴-۱۰۶-۱۲۹-۱۴۲
- ۱۴۵-۱۸۶-۲۰۰-۲۰۲-۲۰۶-۲۰۷
- ۲۱۰-۲۱۱-۲۲۴-۲۵۲-۲۶۱-۲۷۴
- ۲۷۷-۳۱۹-۳۱۹-۳۶۹-۴۳۶-۴۵۲
- ۴۶۸-۴۷۰-۴۸۶-۴۹۰-۵۰۹-۵۱۵
- ۵۳۲-۵۳۳-۵۴۷-۵۴۸-۵۵۵-۵۶۴
- ۵۷۰-۵۷۲-۵۷۳-۵۷۶-۵۷۹-۵۸۳
- ۵۸۵-۵۹۳-۶۱۷-۶۷۲-۶۸۱-۷۱۵
- ۷۲۱-۷۳۴-۷۳۶-۸۲۷-۸۳۹-۸۴۰
- ۸۷۳-۹۰۸-۹۱۳-۹۱۴
- قیصری داودبن محمدبن محمد: دراعلم
صفحات.
- کاشانی کمال الدین احمد ملا عبدالرزاق:
- ۲۵-۲۶-۲۷-۳۲-۳۸-۵۳-۵۵-۵۶-۵۷
- ۵۸-۵۹-۶۰-۱۳۹-۲۰۰-۲۰۷-۲۰۸
- ۲۲۴-۲۷۴-۲۷۹-۳۶۹-۴۰۷-۴۶۱
- ۵۰۶-۵۱۰-۵۳۲-۵۳۳-۵۴۸-۵۵۵
- ۵۵۶-۵۶۷-۵۷۶-۵۸۵-۵۹۶-۵۹۹
- ۶۱۷-۶۲۳-۶۲۷-۶۵۳-۷۰۴-۷۱۵
- ۷۲۱-۷۴۵-۷۴۶-۷۴۹-۷۵۳-۷۷۵
- ۷۷۶-۷۷۹-۷۸۰-۸۳۹-۸۴۴-۸۴۵
- ۸۴۶-۸۷۳-۹۱۴-۹۱۶
- کاشانی، عزالدین محمود: ۵۷-۷۳-۷۵۱
- ۷۵۳-۸۵۹
- کاشی، جمال العین: ۷۳
- کاشی، آنخوند ملاحسین: ۹۲
- کاظم امام(ع): ۲۵۳-۲۵۶-۵۹۹-۷۱۷
- کرماتشاهی میرزا حسن: ۳۲-۳۷-۹۳-۹۴
- کرین هانری: ۹۳-۱۴-۱۸-۱۹-۸۴-۸۵-۹۴
- کلینی شیخ: ۸۶-۲۵۷-۷۱۷
- کمیل بن زیاد نخعی: ۳۹۷
- کوه کمروای سید محمد (حجت): ۹۴
- کوه کمروای سید حسین تبریزی: ۹۴
- لاریجانی سید رضی: ۳۲-۶۱-۳۲۷
- لاهیجی ملا عبدالرزاق: ۵۳۵-۵۳۶-۵۳۷
- ۵۳۹-۷۳۴
- لینانی ملاحسن: ۳۱
- لنگرودی ملا محمد جعفر لاهیجی: ۱۴۰
- ۱۳۰-۱۹۰-۳۲۶-۴۲۳-۴۳۱-۷۹۴
- ۹۱۶
- لوگری ابوالعباس: ۲۸۳-۲۹۴
- لوثی ماستین: ۸۷۸
- لوط(ع): ۵۱۲
- لیلی: ۸۷۷
- مأمون عباسی: ۷۸۲-۹۳۴
- متوکل: ۹۲۰
- مجهل نصیحی: ۸۴۶
- میخون: ۸۷۷
- مجلس سلیم محمد یاقز: ۲۸-۳۰-۳۱-۴۰
- ۲۷۸-۶۵۵-۶۵۶
- مجلسی اول: ۲۸-۴۰-۶۵۵
- محمودبن سلیمان کنوی: ۹۱۵
- محمدبن عبدالقادر(ص): ۱۸-۳۱-۳۸-۴۰
- ۴۵-۵۱-۷۸-۸۱-۸۳-۸۵-۸۷-۱۰۵
- ۱۰۶-۱۲۰-۱۲۷-۱۴۲-۱۸۶-۲۰۷
- ۲۰۹-۲۱۰-۲۱۹-۲۲۰-۲۲۲-۲۲۳
- ۲۲۴-۲۳۲-۲۵۰-۲۵۵-۲۵۹-۲۶۱
- ۲۷۹-۳۲۷-۳۳۸-۳۴۲-۳۴۴-۳۵۳
- ۳۷۱-۳۸۷-۳۸۸-۳۹۳-۴۳۸-۴۴۲
- ۴۵۲-۴۵۶-۴۵۹-۴۶۲-۴۷۰-۴۷۱
- ۴۷۳-۴۷۴-۴۷۷-۴۸۷-۴۹۱-۴۹۲

فهرست اشخاص - گروهها - مذاهب

- معتزله: ۲۵۱-۲۸۱-۲۹۵-۳۴۳-۳۷۳-۳۸۸
- معاویه بن ابی صفیان: ۷۳۷-۷۷۶
- معاویه بن یزید: ۹۲۹-۹۳۴-۹۳۸
- معروف کرخی: ۵۶۶
- معین دگر محمد: ۸۵
- منتظری آیه الله حسینعلی: ۳۴
- مولوی مولانا جلال الدین: ۲۴-۲۷-۳۴۸
- ۳۹۳-۵۴۸-۵۶۴-۵۷۴-۵۷۶-۶۶۴
- ۷۴۶-۷۷۱-۸۴۹
- موسی بز: عمران(ع): ۲۰۲-۲۲۲-۵۰۸
- ۵۵۱-۵۵۵-۵۶۹-۶۶۶-۶۲۴-۶۵۴
- ۶۶۸-۷۱۹-۷۲۰-۷۲۳-۷۲۶-۷۲۷
- ۷۲۸-۷۳۵-۷۹۳-۸۴۷-۸۷۷-۹۰۷
- ۸۹۹-۸۹۱-۹۲۲
- مهدی عباسی: ۹۳۴
- مهدی موسعود(ع): ۱۷-۲۴-۸۳-۱۳۸
- ۲۷۹-۳۸۸-۵۰۹-۵۱۲-۵۵۵-۶۵۶
- ۶۵۷-۶۶۱-۷۳۳-۷۳۴-۷۹۳-۸۴۴
- ۸۴۵-۸۴۶-۸۹۱-۸۹۲-۸۹۵-۸۹۹
- ۹۰۱-۹۰۶-۹۰۹-۹۱۱-۹۱۲-۹۱۴
- ۹۲۰-۹۲۱-۹۲۲-۹۲۳-۹۲۵-۹۴۰
- میرداماد سیل محمد باقر: ۱۱-۴۹-۸۶
- ۱۱۲-۲۹۴-۳۰۷-۴۳۰-۵۳۵-۵۳۷
- ۵۳۸
- میرزای شیرازی: ۹۴
- میرفندرسکی: ۱۸-۳۷
- میکائیلی: ۵۰۸
- مینوی مجتبی: ۲۳
- نابینون بنایارت: ۴۰
- نادرشاه: ۳۰
- ۴۹۴-۴۹۸-۵۰۲-۵۰۶-۵۰۷-۵۰۸
- ۵۰۹-۵۱۲-۵۱۹-۵۲۸-۵۴۳-۵۴۴
- ۵۴۶-۵۴۷-۵۴۸-۵۴۹-۵۵۰-۵۵۱
- ۵۵۵-۵۵۶-۵۵۹-۵۶۲-۵۶۳-۵۶۷
- ۵۶۹-۵۷۰-۵۷۳-۵۷۵-۵۸۲
- ۵۸۳-۵۸۴-۵۸۶-۵۸۹-۵۹۰-۵۹۳
- ۵۹۵-۵۹۹-۶۰۱-۶۰۹-۶۱۴-۶۱۸
- ۶۲۱-۶۲۷-۶۲۸-۶۳۲-۶۳۴-۶۳۶
- ۶۳۷-۶۴۴-۶۴۸-۶۴۹-۶۵۰-۶۵۱
- ۶۵۲-۶۵۴-۶۵۷-۶۵۸-۶۶۰-۶۶۱
- ۶۶۲-۶۶۶-۶۶۷-۶۶۹-۶۷۰-۶۷۲
- ۶۷۴-۶۷۵-۶۸۰-۶۸۵-۶۸۶-۶۹۲
- ۶۹۳-۶۹۶-۶۹۸-از ۶۹۹ تا ۷۰۹
- ۷۱۱-۷۱۳-۷۱۴-۷۱۵-۷۱۷-از ۷۱۹
- تا ۷۵۹-۷۶۱-۷۷۵-۷۷۶-۷۷۷
- ۷۷۹-۷۸۰-۷۸۷-۷۸۸-۷۸۹-۷۹۰
- ۷۹۱-۷۹۲-۷۹۴-۷۹۶-۷۹۵-۷۹۹
- ۸۰۰-۸۰۳-۸۱۰-۸۲۶-۸۲۸-۸۳۸
- ۸۳۹-۸۴۱-۸۴۲-۸۴۵-۸۴۸-۸۵۵
- از ۸۵۷ تا ۸۶۴-۸۷۵-۸۷۸-۸۷۹ از
- ۸۹۰ تا ۹۴۱
- مدرس آقاعلی: ۲۲
- مدرس سید عبدالکریم: ۹۴
- مریم(ع): ۵۱۲
- مسائل اردبیلی میرزا محمد: ۳۴
- مستوفی نگرگانی میرزا علی رضا: ۳۲
- مسلم (صاحب صحیح): ۵۰۶-۵۶۸-۹۱۱
- ۹۲۹
- مشاء: ۶۸۹-۸۱۱-۸۱۷-۹۳۸
- مظفر، شیخ محمدحسن: ۷۳۱-۹۱۷
- مظفر، میرزا محمدعلی: ۳۲
- مطهری مرتضی: ۳۴

- اساس التوحيد: ٧٨٢.
- اسفار اربعه: ٣٣-٣٢-٣٦-٣٧-٤٥.
- ٦٦٦٤-٧٦-٧٩-٩٢-٩٣-١١٣.
- ١١٤-١١٩-١٢٨-١٦٩-١٧٢-١٨٨.
- ١٩٠-١٩٧-٢١٨-٢٤٠-٢٦٥-٢٧٣.
- ٢٨١-٢٨٩-٣٠٠-٣٠٢-٣٠٨.
- ٣١٠-٣١١-٣١٣-٣١٦-٣١٩-٣٢٠.
- ٣٢٨-٣٢٩-٣٤١-٣٤٨-٣٦٩.
- ٣٧٥-٣٧٩-٣٨٩-٤٠٥-٤١١-٤١٤.
- ٤٣٢-٤٣٦-٤٤٣-٤٦٠-٤٧٢-٤٨٤.
- ٥١٧-٥٢٠-٥٢٣-٥٢٤-٥٢٩-٥٣٤.
- ٥٣٦-٥٥٢-٧٦٦-٧٩٨-٨١١-٨١٢.
- ٨٤٦-٩٣٩.
- الآخاني: ٩٣٤.
- اعلام الاجبان: ٩١٥.
- اوسط: ٧٧٦.
- الامامة والسياسة: ٧٧٦.
- ارزش ميراث صوفيه: ٣٩٢.
- اشبه اللغات: ٢٧.
- اصل الاصول: ٢٩.
- اصول كافي: ٢٥٧-٥٧٤-٧١٧-٧٤٣.
- اصطلاحات صوفيه: ٥٥٥-٥٥٦-٦٥٣.
- ٨٧٣-٧٧٦.
- اعتقاد العلماء وقصد الغريا: ٨٥.
- الوالم عباديه: ٥٣٩.
- بحار الأثوان: ٢٧٨-٩٢٨.
- بفتح الحكم: ١٩٨.
- بيان الحق بضمان الصدق: ٢٩٤.
- پرتوانه: ٥٣٩.
- تاريخ گريده: ٧٥٣.
- تأويلات قرآن: ٤٦١-٥٥٥-٥٥٦-٧٤٥.
- ٧٧٩-٧٨٠-٨٣٩-٨٤٤-٨٤٥-٩١٤.
- نائبی میرزا محمدحسن: ٩٢-٩٣-٩٤.
- ٤٢٣.
- ناصر خسرو قباديانی: ٨٥٠.
- نراقی ملا احمد: ٣٩٠.
- نراقی ملا مهدي: ٣٠.
- نصاری: ٤١٢-٦٥٤-٧٩٩-٨٥١.
- نصر سید حسین: ١٣-١٥.
- نوح (ع): ٧٢٧-٨٣٩-٩٠٤-٩٣٥.
- نورالدين عبدالصمد مالکي: ٥٧-٢٢٤.
- ٧٣١-٨٤٥-٨٤٦.
- نوری شيخ فضل الله: ٩٤.
- نوری میرزا حسن: ٣٢.
- نوری آخوند ملا علی: ٣١-٣٢-١١٤-١٧١.
- ٣١١-٣١٩-٣٢٧-٣٢٨-٣٥٩-٤٢٥.
- نيكلسون: ٨٨-٣٩٢-٣٩٣-٨٠٥-٨٥١.
- ٨٧٥.
- نيريزي ميرشهاب الدين: ٨٨-٩٤.
- واحد العين: ١١٩.
- هارون: ٦٥٤-٧٢٣-٧٩٣-٨٩٩-٩٠٧.
- ٩٢١.
- هدائي ملاحيتقلي: ٣٧.
- يافعي: ٩١٥.
- يحيى (ع): ٣٩١.
- يزدي سيمحمد كاظم: ٩٤.
- يزيد بن معاويه: ٩٣٠-٩٣١-٩٣٧.
- يوسف (ع): ٣٩١-٤١١-٦١٤.
- يونس (ع): ١٨٧.
- يهود: ١٢٣-٤٩٢-٧٩٩-٨٠٥.
- آمل الآمال: ٢٧٨-٦٥٦.
- اتولوجيا: ٥٦-٥٣٨.
- اربعين: ٧٨٢-٨٠٢.
- اسرار حسيني: ٣١.

فهرست اشخاص - گروهها - مذاهب

- ۲۴۰- ۲۷۳- ۲۸۹- ۳۴۸- ۵۰۵- ۵۱۸-
۷۶۶- ۷۶۷- ۸۱۲- ۸۵۰،
شرح دعای سحر: ۳۳.
شرح شمشیه: ۹۱.
شرح لعمه: ۹۱.
شرح مشاعر: ۱- ۱۵- ۸۵- ۱۳۰- ۱۳۵-
۱۶۹- ۱۹۰- ۱۹۲- ۱۹۸- ۲۱۸- ۲۴۴-
۳۲۶- ۴۲۳- ۴۳۱- ۴۴۳- ۴۶۲- ۴۹۰-
۶۹۱.
شرح مفتاح النیب: ۳۳- ۴۶- ۳۴- ۵۷- ۶۰-
۶۷- ۸۰- ۹۳- ۱۰۴- ۱۴۰- ۱۴۲- ۱۴۵-
۱۸۶- ۱۹۸- ۲۰۲- ۲۰۴- ۲۰۸- ۲۱۱-
۲۵۲- ۲۵۸- ۲۷۳- ۲۷۷- ۳۴۰- ۳۴۱-
۳۴۲- ۳۵۲- ۳۶۶- ۴۳۶- ۴۵۲- ۴۵۳-
۵۳۲- ۵۴۷- ۵۷۴- ۵۸۰- ۵۸۲- ۵۸۳-
۵۸۴- ۵۹۶- ۶۸۱- ۷۱۵- ۷۲۱- ۷۳۶-
شرح قصیده ابن فارض: ۷۵۴- ۷۵۴-
شرح مطالع: ۹۱- ۴۲۳.
شرح منظومه سبزواری: ۳۴- ۳۶- ۹۱- ۹۴-
۱۹۱- ۳۴۶- ۴۵۷- ۵۶۴- ۵۷۹- ۵۸۰-
۵۸۴- ۸۰۱- ۹۰۴- ۹۰۵-
شرح منازل السائرين: ۲۵- ۳۲- ۵۷- ۵۸-
۵۹- ۲۰۷- ۲۷۴- ۴۵۶- ۵۰۶- ۵۳۲-
۵۵۶- ۵۹۶- ۵۹۷- ۵۹۹- ۶۰۸- ۶۲۳-
۶۲۷- ۶۵۳- ۷۰۴- ۷۷۵- ۷۷۶- ۷۷۹-
۸۷۳- ۹۰۸-
شرح نابلسی: ۲۶.
شفاه: ۲۹- ۴۹- ۶۶- ۹۲- ۹۳- ۱۹۶- ۲۴۷-
۲۶۵- ۲۹۵- ۴۳۱- ۴۳۲- ۵۱۹- ۵۲۰-
۵۲۳- ۵۲۵- ۸۹۸- ۸۹۹- ۹۳۹-
شرح نهج البلاغه ابن العنید: ۷۷۶- ۹۳۳-
شوارق الالهام: ۹۴- ۱۰۶- ۱۱۹- ۴۲۵-
- شرح تائید: ۲۱- ۵۹- ۹۹- ۵۸۰- ۶۸۱-
۸۳۷- ۸۵۹-
التحصیل: ۵۲۲- ۶۸۸-
تجرید الاعتقاد: ۱۸۹- ۵۳۷-
تدبیرات الهیه: ۶۸۱-
تفسیر فاتحه الکتاب قزوینی: ۲۱۰- ۲۱۱-
۲۷۷- ۳۱۹- ۵۱۵- ۵۵۵- ۵۵۶- ۵۷۲-
۸۳۹- ۸۴۰-
تفسیر محی الدین: ۷۴۹- ۷۷۹- ۷۸۰- ۸۴۴-
۸۴۵-
تفسیر قعی: ۲۳۹-
توحید صدوق: ۲۵۱- ۷۸۲- ۷۸۳-
تلویحات: ۵۳۹-
تحمید القواعد: ۳۵- ۴۶- ۶۰- ۶۷- ۹۳-
۱۳۹- ۱۴۰- ۱۴۱- ۱۶۵- ۱۶۶- ۱۶۷-
۱۹۶- ۱۹۷- ۱۹۸- ۲۰۰- ۲۰۴- ۲۰۵-
۲۰۷- ۲۱۱- ۲۲۱- ۲۷۴- ۲۷۷- ۳۵۰-
۵۸۶- ۶۸۱-
تذکره الخواص الأئمه: ۹۱۵-
تهنیه الکمال: ۹۳۱-
تفسیر کبیر امام فخر: ۸۴۲-
تاریخ طبری: ۷۷۶-
جنوات: ۵۳۸-
جامع المقدمات: ۹۱-
جامع الحکمتین: ۸۵-
جنايات: ۹۳۰-
شرح اشارات: ۱۴۱- ۹۳- ۲۶۵- ۲۸۲-
۲۹۹- ۲۹۷- ۳۰۶- ۳۰۷- ۳۰۸- ۶۹۱-
۹۳۹-
شرح بالی افندی: ۲۶-
شرح جامی: ۹۱-
شرح حال وآراء فلسفی ملاصدرا: ۲۱۸-

- ٥٣٧-٥٢٢. فضول المهمة: ٧٣١-٩١٥.
- فضول: ٩١-٤٢٣.
- فكوكب: ٣٢-٣٨-٧٣٤-٩٠٨-٩١٤.
- فيما فيه.
- قيسات:
- قانون: ٩٣.
- قرة العين: ٧١٧.
- قرآن كريم: ٤٥-٤٨-٤٩-٥٧-٥٨-٦٢-٦٣-٦٤-٧٠-٧٤-٨٥-٨٦-٩٢-١١٦-١٣٤-١٥٥-١٦٩-١٩٨-٢٠٨-٢٠٩-٢١٥-٢١٧-٢٢٣-٢٤٢-٢٥٠-٢٧٥-٢٨١-٢٩١-٣٠٢-٣١٠-٣١٧-٣٢٥-٣٨٧-٣٩٠-٣٩٣-٤٢٨-٤٥٥-٤٥٦-٤٥٧-٤٦٠-٤٦١-٤٦٢-٥٥١-٥٥٥-٥٦٥-٥٦٦-٥٦٨-٥٨٤-٥٨٦-٥٩٢-٥٩٥-٥٩٧-٦٠٠-٦١١-٦١٢-٦١٣-٦١٦-٦١٧-٦٨٠-٦٨١-٧٠٧-٧٠٧-٧٢٥-٧٣٠-٧٥١-٧٦٣-٧٦٧-٧٧٠-٧٧١-٧٩٥-٧٩٦-٧٩٩-٨٠٧-٨١٨-٨١٩-٨٢٦-٨٣٣-٨٣٩-٨٤٠-٨٤٤-٩٠٣-٩٠٩-٩١٠-٩١١-٩١٧-٩٢٧-٩٣٤-٩٣٧.
- القرآن والعرة: ٥١٣-٥٧٤-٥٧٩-٥٨٠.
- قوانين: ٩١.
- كترالعمال: ٧٧٦-٩٣٣-٩٣٥-٩٣٦.
- كمرصنم ابني عليه: ١٥.
- كشف الظنون: ٥٥.
- كشف المحجوب: ٨٥.
- كشف اللثام: ٢٩.
- كفاه: ٣٣.
- كليه ومدته: ٩١.
- كلمات مكنونه: ٢٧٨.
- شواهد الربوبية: ١٨-٢٣-٤٩-١٩٨-٢٧٣-٤١١-٤٣١-٤٤٣-٧٦٦.
- صواعق: ٩٣٣-٩٣٥-٩٣٦.
- صحاح و صحيح مسلم: ٥٠٦-٥٦٨-٧٢٣-٧٩٣-٩١١-٩١٧-٩٢٩-٩٣٣.
- عقد الفريد: ٩٣٥.
- عبرها الماشقين: ٨٥.
- عارف الممارف: ٥٥٥.
- عقاه مغرب: ١٩-٧٢١-٧٩٣-٨٨٤-٩١٢-٩١٣.
- عيون الاخبار الرضا: ٧٨٢.
- غرر ودرر: ٢٦٥.
- فتوحات مكيه: ١٦-٢٣-٢٧-٤٤-٥٥-٦١-٦٤-٦٥-٦٧-٨٠-١٨٦-٢٥٩-٢٧٧-٣٣٨-٣٤٠-٣٤٢-٣٩٣-٤١٥-٤٩٠-٤٩٥-٥١٣-٥١٥-٥١٦-٥١٧-٥٣٢-٦٢٣-٦٥٤-٧٢١-٧٢٢-٧٢٣-٧٥٠-٧٩٣-٨٤٧-٨٨٤-٨٩١-٨٩٥-٩١٢-٩١٣-٩١٤-٩٢٠-٩٢١-٩٢٢.
- فردوس: ٢٣٤.
- فصوص الحكيم: ١٥-١٦-١٩-٢١-٢٣-٢٥-٢٦-٢٧-٣٣-٣٤-٣٥-٥٦-٥٨-٥٩-٦٠-٦١-٦٥-٦٧-٦٩-٧٠-٨٧-٨٨-٨٩-٩٣-٩٩-١٤٥-١٦٥-٢٠٧-٢٣١-٢٤٣-٢٥١-٢٥٦-٢٥٨-٢٦٤-٣١٤-٣٣٦-٣٤٤-٣٧٠-٣٩٢-٣٩٣-٤٢٣-٤٣٤-٤٦٣-٤٧٠-٥٣٢-٥٣٢-٥٨٤-٦٣٣-٦٥٤-٦٦٣-٧٧٩-٧٩٣-٨٠١-٨١٧-٨٣١-٨٧٨-٨٨٤-٨٩١-٨٩٥-٩١٢-٩١٣-٩١٩-٩٢٠-٩٢١-٩٣٥.

- بیروت: ۶۰. ۳۰-۳۹-۴۰-۶۷-۸۴-۸۸-۹۳-۳۹۳.
- تبریز: ۳۵.
- تخت فولاد: ۲۹.
- ترکستان روسیه: ۲۵.
- ترکیه: ۲۳-۲۵-۹۱۴.
- تفرش: ۳۲.
- تهران (طهران): ۲۲-۲۶-۳۳-۵۷-۷۰.
- ۸۸-۹۳-۹۴-۳۹۲.
- جبل عامل: ۴۰.
- حراء کوه: ۵۹۰.
- حیدرآباد دکن: ۴۵-۵۷۲.
- خراسان (مشهد): ۱۹۰-۱۹۸-۲۱۸-۵۰۵.
- ۷۳۴-۸۸۵-۹۰۹.
- دانشکده الهیات مشهد: ۱۳-۱۴-۴۱-۶۴.
- ۸۸-۹۵.
- دارالفنون: ۳۵.
- روم (قزیه): ۲۱-۲۷.
- روس: ۳۰-۹۴.
- زاینده رود: ۳۰.
- سرین: ۱۳-۱۹-۸۴-۸۶.
- شام: ۲۱.
- شیراز: ۱۵.
- عثمانی: ۳۰-۳۹-۹۶.
- فسرانسه: ۱۳-۱۵-۱۹-۲۵-۳۵-۳۶-۸۴.
- ۸۶.
- فراهان: ۳۲.
- قزوین: ۳۷-۹۲-۹۳-۶۵۳.
- قم: ۳۴-۳۷-۶۴-۹۱-۹۳-۱۴۰-۷۸۳.
- کوفه: ۹۱۱.
- مگرگان: ۳۲.
- گنجه: ۳۹.
- لسان: ۳۱.
- ملینه: ۹۱۷.
- مدرسه چهارباغ: ۲۹.
- مدرسه صدر: ۳۲.
- مدرسه علوی: ۳۶.
- مسجد گوهرشاد: ۲۲.
- مصر: ۲۱-۵۸-۸۷-۸۸-۳۹۲-۸۰۵.
- ۹۱۴.
- مغرب: ۱۹-۲۵.
- مکه: ۹۱۷.
- نجف اشرف: ۳۵-۹۳-۳۲۸.
- هرات: ۲۶-۲۸.