

مَجْمُوعَةُ رِسَالَتِكَ

فَيْلَسُوفِ كَبِيرِ حَاجِّ مَلَاهِكِ سَبَرِ رِي

مُشْتَمِلٌ بِرِ مَبَاحِثِ مُعَمَّرِ فَا فِي فِلْسُفِي وَمَسَائِلِ عُمَمَادِ

بِأَعْيُنِي وَتَصَحِيحِي وَمَقَدِّمِي

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّيرِ أَشْتِيَانِي

اَنْجَمِ اسْلَامِي حَكَمَتِ وَفَلْسَفَةِ اِيْرَانِ

تَهْرَانِ ۱۳۶۰

Hājji Mullā Hādī Sabziwāri
Rasā'il (Persian and Arabic)

Edited with introduction
and Notes by
Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī

Tehran 1981



مجموع رسالت

فيلسوف كبير حاج ملاهاك سبطر

بسم الله الرحمن الرحيم
سبحك جلال الذي استناني

انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

تهران ۱۳۶۰

۲	۸۱۰
۴	۱۱۲

4.1.5

اسکن شد

مَجْمُوعَةُ رِسَالَتِهِ

فَیْلَسُوفِ کَبِیْرٍ حَاجِّ مَلَاهِکِ سَیْرِی

مُشْتَمِلٌ بِرِیْبَاحِ مُعَمَّرِ فَنِی فِلْسُوفِی مَسَائِلِ عُمُودِ

بِإِذْنِی وَتَحْقِیْقِی

سَیِّدِ جَلَالِ الدِّیْنِ اَشْتِیَافِی

انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران ۹۹۲۲۴

تهران ۱۳۶۰

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

بنیاد فرهنگ و هنر ایران

انتشارات

انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

شماره ۶۷

شهریور ۱۳۶۰ هجری شمسی

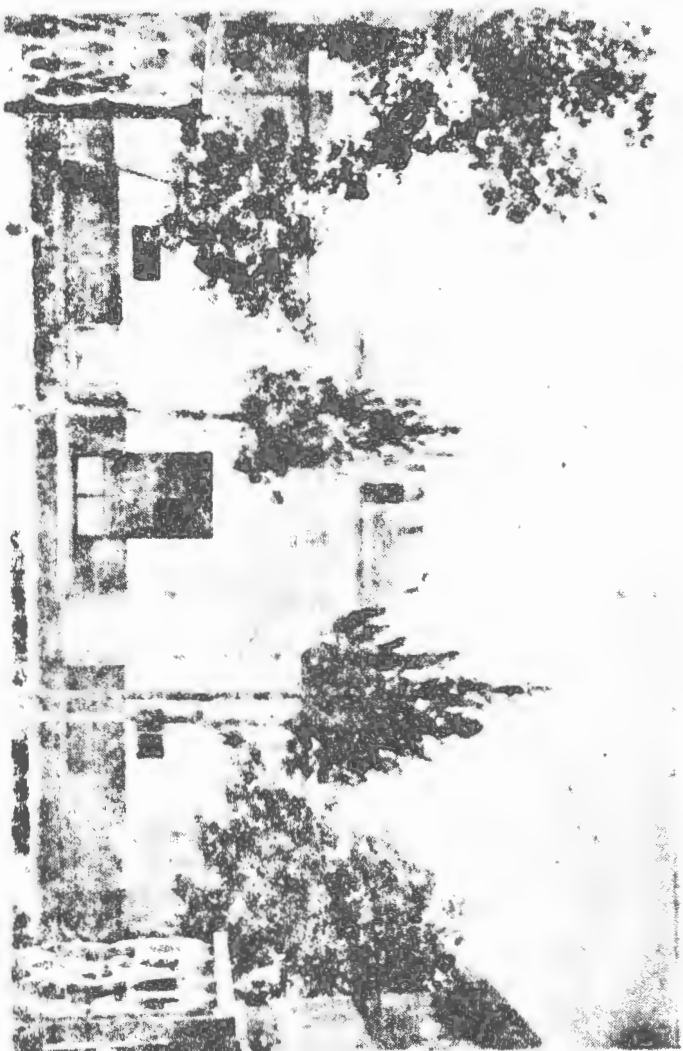
ذی القعدة ۱۴۰۱ هجری قمری

قیمت ۱۲۸۰ ریال

فيلسوف كبير
حاجي ملاهادي سبزواري



نمای مقبره حکیم سبزواری در سبزوار



[illegible]

آثار فیلسوف سبزواری

این مجموعه مشتمل است بر ۱۷ رساله فارسی و عربی از:

حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری

- ۱- هدایة الطالبین در معرفت انبیاء و ائمه معصومین بفارسی ۱۷۵
- ۲- جواب مسائل آقامیرزا ابوالحسن رضوی ۲۹۳
- ۳- جواب مسائل آقا شیخ محمدابراهیم واعظ تهرانی ۳۱۹
- ۴- جواب مسائل آقا سید صادق سمنانی ۳۶۶
- ۵- جواب مسائل یکی از فضلاء قم ۳۹۳
- ۶- جواب مسائل میرزا بابای گرکانی ۴۰۱
- ۷- جواب مسائل ملا اسماعیل عارف بجنوردی ۴۰۷
- ۸- جواب مسائل ملا اسماعیل عارف ۵۰۸
- ۹- جواب مسائل ملا احمد یزدی ۵۳۵
- ۱۰- جواب مسائل فاضل تبّتی ۵۶۷
- ۱۱- جواب مسائل ملا اسماعیل عارف ۵۸۹
- ۱۲- المحاکمات والمقاومات رد بر شرح رساله العلم بحرینی ۶۴۶
- ۱۳- رساله در اشتراك وجود و صفات الهیّه، بین حق و خلق؛ جواب سؤال حکیم سبزواری از یکی از دوستان ۶۷۵
- ۱۴- رساله در مشارکت حد و برهان ۶۸۲
- ۱۵- جواب مسائل سید سمیع خلخالی ۶۸۷
- ۱۶- جواب مسائل ملا اسماعیل میان آبادی ۷۲۵
- ۱۷- شرح حدیث علوی «معرفتی بالنورانیّه...» که بخواهش ذوالفقار علی خان بسطامی نوشته است. ۷۶۱

فهرست مطالب مقدمه بر رسائل فیلسوف سبزواری

- سخنی در تدوین و تألیف تاریخ فلسفه از عصر میرداماد تا زمان
حاضر (چهارصدسال اخیر) ۳
- بیان آنکه فلسفه اسلامی در ایران به خواجه طوسی ختم نشد بلکه
بواسطه همت افاضل از فلاسفه ایرانی به سیر استکمالی خود
ادامه داد ۶
- مناقشه بر عقاید دانشمندان عرب و جمعی از افاضل غرب که
معتقدند فلسفه اسلامی به این رشد ختم شد ۷
- در بیان آنکه صدرالمآلهین بواسطه تحقیقات رشیده فلسفه اسلامی
را رونق خاص بخشید ۸
- مناقشه بر مقدمه دانشمند محقق آقای دکتر مدکور مصری اسکندرانی
بر الهیات شفا ۱۱
- بیان منزلت و مرتبه سعید شهید، شیخ اشراق در فلسفه اسلامی ۱۲
- سیر فلسفه اسلامی در ایران بعد از ملاصدرا و بیان عظمت حوزه علمی
اسلامی در عصر صفویه ۱۵
- نظری اجمالی بفلسفه و عرفان اسلامی از عصر خواجه طوسی تا
زمان میرداماد ۲۰
- مقام و مرتبه فیلسوف علامه ابن رشد در حکمت اسلامی ۲۹
- سخنی با افاضل معاصر: استاد یوسف کرم و علامه ابوالعلاء

- ۳۳ عقیفی و استاد نامدار عبدالرحمن بدوی و دیگران
مقام و مرتبه ملا عبدالرزاق لاهیجی و میر داماد و تلامیذاو در فلسفه
۳۴ اسلامی
بیان خصوصیات افکار و عقاید ملاصدرا و تأثیر انظار او در فلسفه
۳۷ و عرفان
بیان جلالت قدر و عظمت مقام علامه شیرازی «قطب الدین» شارح
۳۸ قانون و شارح حکمت اشراق در عالم معرفت
شرح حال و آثار و افکار و اساتید و تلامیذ فیلسوف سبزواری و بیان
۳۹ سبک او و برخی از معاصران او در سلوک طریق باطن
ترجمه احوال و آثار حکیم سبزواری و اساتید و معاصران او بطور
۴۵ تفصیل
معرفی آثار و افکار متأله محقق حکیم سبزواری و بیان خصوصیات
رسائل و آثاری که در این مجموعه از فیلسوف منتشر می شود ۸۳
۱۰۵ بیان طریقه و ممشای صدر المتألهین در سلوک نظری و عملی
تحقیق برخی از مسائلی که حکیم سبزواری در این رسائل متعرض
۱۰۶ شده است
نقل کلام شیخ کبیر صدرالدین قونیوی در وحدت وجود و اتحاد
علم و عالم و معلوم از نفحات الانس و بیان وجوه فرق بین
۱۰۹ مراتب ادراک
بیان ارتباط اشیاء با حق از طرق متعدد؛ طریق وسائط فیض و وجه
۱۱۰ خاص، تولیه و وجه عام
۱۱۲ تحقیق در وجوه فرق بین علم الیقین و حق الیقین و عین الیقین
تحقیق در وحدت وجود و بیان کیفیت احاطه قیومیّه و سربانیّه حق

- ۱۱۳ باشیاء و ظهور و تجلی او در اشیاء
- ۱۱۹ بیان وجوه فرق بین اراده ذاتی و اراده فعلی
نقل کلمات مأثوره از اهل عصمت و طهارت در توحید و وحدت
- ۱۲۱ وجود
- ۱۲۳ بیان وجوه اشکالات بر کلمات مستشرقان و تقریر اشتباهات آنها در
فهم کلمات عرفای بزرگ
- تحقیق در نحوه پیدایش تصوف اسلامی و بیان آنکه عرفان و تصوف
موجود در آثار عرفای اسلامی از قبیل شیخ اکبر و اساتید و
تلامید و اتباع او مأخوذ از کتاب مجید قرآن و آثار اهل
ولایت است
- ۱۳۹ مناقشه بر ادله نیکاسون و سایر مستشرقان و بیان این حقیقت که
این جماعت بواسطه عدم آشنائی کامل با قرآن و آثار حضرت
ختمی مرتبت که مأخذ اساسی عرفان اسلامیست دچار لغزشهای
زیادی شده اند
- ۱۴۲ در بیان آنکه قرآن مأخذ مهم کلمات عرفا در عرفان علمی و عملی است
و تحقیق آنکه معارف قرآن جمیع شعب فلسفی از مشاء و
اشراق و افکار جمیع محققان را تحت شعاع خود قرار داد
و تابعان این کتاب فیاض در مقام تحقیق معارف مبدء و معاد بر
فلاسفه بزرگ سبقت گرفتند

فهرست رسائل فیلسوف سبزواری

- ۱۷۵ هدایة الطالبین: مشتمل بر مباحث نبوت و امامت
- ۱۸۰ فصل اول: در نبوت مطلقه و بیان مناهج اثبات نبوت
- ۱۸۵ فصل دوم: بیان معجزه و ذکر اصول مربوط باین باب
- بیان اقسام عوالم از مجرد عقلی و موجود مثالی و مادی و اثبات وجود
- ۱۸۷ عوالم بدلائل عقلی و نقلی
- هدایة: تحقیق حقیقت ولایت و بیان آنکه ولایت اطلاع بر حقایق الهیه
- و شناسائی ذات و صفات و افعال حق است
- ۱۹۴ فصل سوم: اثبات نبوت خاصه حضرت محمد (ص) و بیان ادله و
- براهین بر این دعوی و بیان نحوه تحدی آن حضرت بقرآن کریم
- ۱۹۶ فصل: اثبات عصمت و طهارت در انبیا و اولیاء علیهم السلام
- ۲۱۳ هدایة: بیان وجوه فرق بین کتاب تدوینی و تکوینی حق تعالی
- تحقیق: بیان مذهب امامیه در عصمت و ترجیح این مسلک بر سایر
- مسالك در اعتقاد بعصمت
- ۲۱۵ هدایة: مناقشه بر ممشای اشاعره در مسأله عصمت
- ۲۱۶ فصل پنجم: در بیان معانی و اسرار و تحقیقات مربوط بمقام حضرت
- ختمی، از احاطه او بعوالم وجودی و بیان قوس صعود و نزول
- وجود و کیفیت مراتب غیب و شهود
- ۲۲۰ بیان سلسله نزول وجود و ابتدای ایجاد بعقل و مرور فیض از مجاری
- عقول به برزخ و کیفیت ظهور عالم شهادت از مجرای عوالم
- بی شمار عقول و برازخ و تحقیق در سلسله صعود و عروج وجود
- از ادنی مرتبه طبع و پیمودن عوالم تا فنای فی الله و حصول
- مقصد اعلی و رجوع اشیاء بعلت اولی
- ۲۲۱

- هدایه: بیان اقسام تغییرات و فرق بین حرکت و انقلاب و تقریر آنکه**
 وصول بفایات و نهایت طولی و بحسب سلسله صعودی است ۲۲۴
- هدایه: بیان نحوه صدور کثرات از حق و تقریر طریقه مشاء و اشراق**
 در عدد عقول ۲۲۵
- تحقیق و تقریر اصطلاحات در لفظ عقل و بیان اقسام عقل و انواع آن** ۲۲۸
 بیان براهین بر وجود عقول طولی و عرضی و بیان آنکه عقول کلیه از
 صقع ربوبی است و تقریر کیفیت انطواء عوالم در عقول ۲۳۳
- تحقیق: در بیان آنکه روحانیت آنحضرت (ص) عقل کل و ممکن اول و**
 بهمه عوالم احاطه قیومی دارد ۲۳۶
- بیان اسامی و القاب صادر اول و حقیقت محمدیه از قبیل: عقل، قلم،
 روح، نور، المشیئت، جوهره نورانیه و الآخرون السابقون و...
 و تحقیق آنکه آنحضرت از نهایت تمامیت ظل نداشت و بیان
 کیفیت عروج جسمانی آنجناب و رؤیت او اشیاء را از خلف و... ۲۳۷
- فصل ششم: در بیان خاتمیت آنحضرت و اشرفیّت او از جمیع کائنات** ۲۴۹
 باب دوم: در امامت و بیان و تعریف امامت و اقسام آن و بیان بطلان
 انعقاد امامت به بیعت و تقریر وجوه اختلاف بین امامیه و علمای
 سنت و اظهار بطلان اقوال اشاعره و... ۲۶۱
- ذکر اختلاف امت محمد (ص) در تعیین امام و ذکر نصوص و ظواهر
 بر امامت مولی الموالی علی علیه السلام ۲۷۰
- هدایه: اثبات امامت سایر ائمه علیهم السلام** ۲۸۴
- جواب مسائل آقا میرزا ابوالحسن رضوی:**
 اقامه براهین بر وجود نفس و جواب از مناقشه سائل ۲۹۳
- تقریر جواب سائل در بیان قول هرمس الهراسمه (بنابقولی: ادیس نبی)

- در بیان برهان و تقریر دلیل بر وجود نفس در رساله ینبوع
الحیوة و تحقیق آنکه در مقام معرفت حقایق دو مقام وجود دارد
 مقام توحید کثیر و مرتبه تکثیر واحد و بیان اقسام روح: روح
 خلقی و امری، کیفیت تجسم اعمال و فرق بین روح اولیا،
 ۳۰۰ سعاداء و اشقیاء، بیان حقیقت لوح و قلم
 بیان حقیقت قهر و اقسام و مراتب آن و تحقیق حقیقت نطق و مراتب
 ۳۰۱ آن و اقامه برهان بر بقای روح
 تحقیق در استدلال حکما بر وجود عقل از طریق انتظام در افعال و
 نقل تحقیق اهل حکمت در بقاء نفوس حیوانی و اثبات تجرد
 ۳۰۲ نفوس حیوانی از ناحیه ادراک ذات
 بیان حقیقت اعجاز و کیفیت صحت اعجاز و توقف آن بر وجود مبدء
 و اینکه ثبوت نبوت به چه نحو توقف بر اثبات مبدء دارد ۳۰۶
 تحقیق نافع در آنکه علم باحوال و نشئات بعد از مرگ خود مبدء سعادت
 عظمی و فوز بزرگی است و فقط جنبه مقدمیت از برای اعمال
 ندارد و علم بمبدء و معاد منشأ بروز و ظهور عوالم ملاء که در
 ۳۰۷ روح انسانی است
 بیان آنکه هر چه معرفت تمامتر باشد مقام و مرتبه نفس در آخرت
 ۳۰۸ کاملتر خواهد بود
 تحقیق آنکه علم بمبدء و معرفت توحید و معرفت کیفیت معاد و
 ۳۰۸ مرجع علم آخرت خداشناسی و خودشناسی است
 در بیان آنکه علم تفصیلی بمعارف، فوز عظیمی است. کسانی که قدرت
 ۳۰۹ تحصیل چنین علمی ندارند باعتقاد اجمالی کفایت نمایند
 بیان تجسم اعمال و نحوه تعلق نفس به بدن مثالی و ابطال قول

- ۳۱۰ کسانی که معاد جسمانی را تعلق روح به نفوس فلکی دانند
- ۳۱۱ تحقیق در آنکه اجماع و تواتر در عقلیات و اعتقادات مفید علم نمیشد
تقریر و تحقیق حقیقت کشف و شهود و بیان درجات معرفت انسانی
و تحقیق در اقسام کشف از صوری و معنوی و... و تحقیق در
- ۳۱۶ اینکه اختلاف اهل کشف مانع راه سلوک نمیشود
- جواب مسائل شیخ محمد ابراهیم واعظ تهرانی:**
- ۳۱۹ تقریر سؤالات واعظ تهرانی
- ۳۱۹ تحقیق رشیق: در حقیقت طینت و معانی آن
بیان آنکه طینت در مجردات نوریه با وجود آنها توأم بلکه عین وجود
آنهاست و در نفوس انسانی به تدریج ظاهر می شود از اول عمر
تا آخر عمر انسانی ملاء که به تخمیر طینت او مشغولند
- ۳۲۱ در تقریر آنکه خلقت نسبت بقوایل مادی تدریجی و نسبت بفاعل
حقیقی دفعی است و ابداعی
- ۳۲۲ تحقیق در وجوه فرق بین طینت سعدا و اشقیاء بنا بر مسلک اهل
تحقیق
- ۳۲۴
- ۳۲۵ بیان برهان بر آنکه ذاتیات و لوازم ذات قبول جمل نمایند
تحقیق آنکه آنچه از موجودات در علم حق متعین است ذاتی اشیاء است
و تفسیر آن محال است و سؤال بلم در آن جایز نیست هر کس
هر چه لایق است مقتضای عین ثابت اوست «وما ظالمهم الله
ولکن کانوا...» و حقیقت هر شی، عبارتست از نحوه تعیین
آن در علم حق
- ۳۲۸

تحقیق در کیفیت خلود اهل النار جواب اسؤالة الواعظ چاله میدان

- حکیم محقق در جواب سؤالات واعظ تهرانی مسأله انقطاع و عدم انقطاع عذاب از کفار و مشرکان را مورد بحث قرار داده و بر معتقدان بخلود عذاب مناقشاتی نموده و تحقیق نموده است
- ۳۳۳ که: صور اخروی بمراتب اقوی از صور دنیوی است
- بیان معنای خلود و اشکال براستدلال صدرالحکماء در مسأله انقطاع عذاب و بیان آنکه: صور بهیمی اگر کامن و جوهری شود عذاب دائمی است و میشود نفس دارای دو امر جوهری شود
- ۳۳۷ لک «المرکب القوی»
- تحقیق در روحانیت حقیقت ولویة و لطیفه سرّیه ائمه «ع» ۳۳۷
- بحث مختصر در کیفیت فهم اعجاز قرآن و حجیت آن نسبت بقاصران
- ۳۴۰
- جواب مشکل واعظ تهرانی در اینکه: چرا باید استعداد جمعی بواسطه فقر بفعلیت نرسد و چرا موجبات کفر و شرک را خداوند ایجاد نموده است .
- ۳۴۲
- جواب سائل در اینکه: باعموم «ادعونی استجب لکم» بچه دلیل اکثر دعاها مستجاب نمیشود
- ۳۴۴

تحقیق در معنی و حقیقت دعا و بیان اقسام آن

تحقیق در آنکه در برخی از امکنه خصوصیتی نسبت باجابت دعوات

- وجود دارد مثل حرم ائمه بخصوص حرم سیدالاحرار که:
 ۳۴۸ «اجابة الدعاء تحت قبته» والشفاء فی تربته
 تحقیق در جواب سائل که گفته است: چرا پاره‌یی از اطفال بمرض و
 ۳۵۱ آفات مبتلا می‌شوند
 تحقیق در نحوه عذاب اخروی و جواب اشکال کسانی که گفته‌اند:
 چرا فسقه و کفره با آنکه مدت قلیلی مرتکب معاصی و کفر
 ۳۵۳ شده‌اند، ابدالآباد معذبند
 بیان دلیل نبوت خاصه و تحقیق در انواع و اقسام اعجاز صادر از
 ۳۵۷ حضرت ختمی
 تحقیق آنکه روحانیت حضرت ختمی بحسب باطن ذات صرف الوجود
 ۳۶۰ است و ثانی از سنخ خود ندارد

جواب مسائل سید صادق سمعانی

- ۳۶۶ اقامه براهین بر توحید و دفع مناقشات سید سائل
 بیان و تحقیق آنکه عالم واحد شخصی و علت آن واحد است و عالمی
 دیگر غیر از این عالم متصور نیست از جهات عدیده و براهین
 ۳۶۹ انیه و لمیه
 تحقیق در علم حق و عدم تناهی علم ذاتی حق اول و جواب از اشکال
 و مناقشه مسائل (تناهی و تعداد افلاک و عناصر و جواب
 اشکال مسائل که گفته است: تناهی عناصر دلیل است
 بر تناهی معلومات حق و چون علم حق عین ذات است، پس ذات
 حق متناهیست) و تقریر جهت مغالطه در کلام سید سائل ۳۷۲
 بیان وجه انحصار افلاک و عناصر بعدد معین و تقریر علت تحدید
 ۳۷۴ حجم اجسام و امتداد آن

تحقیق در آنکه: ترجیح بلامرجح نیز، اختیاریست جزافی و تقریر
وجوه بطلان ترجیح بلامرجح

۳۷۵

تقریر قاعده «الواحد، لایصدر عنه، الا الواحد» و عدم منافات آن با
عموم قدرت حق و بیان مراد خواجه طوسی در «تجريد-
الاعتقاد»

۳۷۸

بیان کیفیت انقلاب عناصر ونحوه استکمال مواد معدنی و تقریر جواب
مناقشه باهل صنعت در تبدیل صور معادن بصورت طلا یا
نقره

۳۷۹

تحقیق در نحوه وجود انسان دهری و جبروتی و وجود ادعای و تحقیق
در نحوه وجود مثالی و برزخی و بیان کیفیت وجود ارباب انواع

۳۸۱

و نفی هیولی از برزخ نزولی و صعودی
جواب سؤال سید فاضل سمنانی: (افلاطون که بهیولی قائل نیست
پس در صورت انقلاب عناصر یکدیگر مذهب او چیست) و در
انقلاب عناصر مثل: آب و هوا چه نحو ماده صورت را رها نموده
و صورتی دیگر می گیرد.

مجیب علامه از اشکال تتالی آفات و تشافع حدود و تعری

هیولی از صورت و ورود دو صورت بر ماده واحد جواب داده

است

۳۸۴

مناقشه بر جواب **مجیب حکیم علامه** در تعلیق (۱۴) از نگارنده

۳۹۰

جواب مسائل یکی از فضلی ساکن قم

(معاصر حکیم سبزواری)

بیان حقیقت طینت و کیفیت ظهور اختلاف در موجودات و اعیان ثابته
و تقریر وجه اختلاف در حقایق علمی و عینی و پیدایش سعادت
و شقاوت

۳۹۳

- تحقیق در آنکه طینت‌ها باعتباری واحد و بجهاتی متکثرند و این
 تعینات در مقام صرافت وجود نیست بلکه در عالم ابداعیات
 نیز همه سکان آن سعیدند و شقاوت لازم عالم ماده و حرکتست ۳۹۴
 بیان آنکه اختلاف مفاهیم و تکثر تعینات ذاتی و غیر قابل جعلست و
 و سؤال به «لم» در آن جایز نیست و تقریر کلام منقول از
 معصوم «علیه السلام» از آخوند مجلسی «قده» و تحقیق آنکه
 کفر و شرور به تبع خیرات آفریده شده است ۳۹۶
جواب سؤال آخر معاصر که گفته است: حکمت در خلقت حرام گوشت
 چیست؟ ۳۹۷
جواب سؤالات آقامیرزا بابا گرکانی^۱ (سؤال و جواب هر دو منظومست)
 ۴۰۱
 سائل از انواع موت باصطلاح اهل معرفت سؤال کرده است و
 حکیم تحریر به نظم جواب داده است در ۶ صفحه .
جواب سؤال آخوند ملا احمد دامغانی ۴۰۷

(جلد دوم)

- تحقیق در بیان مراد از حدیث موجود در تفسیر صافی، ذیل آیه :
 (سبحان الذی اسری بعبده...) : ثم رایت ملکاً جالساً علی سریر
 تحت یدیه سبعون الف... فوق فی نفس رسول الله انه هو فصاح
 جبرئیل
 سائل، سؤال کرده است که مراد از «هو» ضمیر حق است یا...
 مجیب علامه، تحقیق کرده است که مراد از ملك نفس کلی الهی
 است . ۴۱۶

۱- صاحب طرائق حاج نایب صدرشیرازی جواب وسؤال مذکور را نقل و میرزا بابا
 را معرفی نموده است .

- تحقیق در حقیقت جبرائیل و بیان مراتب عقل از عقل بالفعل و عقل بالقوه و ۴۱۹
- بیان تأویل و تحقیق حدیث منقول در صافی علامه فیض و تقریر مراد از دریای نور و ظلمت و بحار تلج ... ۴۲۰
- تحقیق در حقیقت معراج و بیان معنای اقسام فیض از اقدس و مقدس و تحقیق در حقیقت سماوات ... ۴۲۲
- بیان حقیقت «تسعون الف حجاب» و لطایف هفتگانه انسان ۴۲۳
- نقل کلام یکی از اعلام فضلا در حقیقت «سبعون الف حجاب» از حجب نوری و ... ۴۲۴
- بیان معنای این حقیقت که : اقرب الخلق الى الله « الجبرئیل » و « اسرافیل » و ... ۴۲۶
- بیان جنود و رقایق ملائکه سماء در عالم فرق و کثرت ۴۲۷
- بیان حقیقت معراج و تحقیق آنکه اکمل معاریج حضرت ختمی دو معراج ولیکن معاریج او متعدد و مختلف بود ۴۲۹
- تحقیق در معنای حمد حق ذات خود را و تحقیق آنکه اتم مراتب حمد حمد حق است ذات خود را و تقریر نحوه صلوة حق ذات خود را و تحقیق در معنای عفو موجود در حدیث ۴۳۰
- بیان معنای «قاب قوسین او ادنی» و نقل کلام «معصوم» در تأیید تأویل آیه ۴۳۰
- تقریر مراد از تعبیر امام از حجاب به «زبرجد» و تحقیق در عالم مثال و وجه تعبیر از آن به : «رکن اخضر» در بیان معنی حدیث مروی از حضرت صادق (عند سؤال الجائلیق) : «ان العرش خلقه الله تعالى من اربعة انوار، نور احمر، منه احمرات الحمرة، و نور

- اخضر، منه اخضرَّت الخضره. ونور اصفر، منه اصفرت الصفرة...»
 و تقریر معانی عرش
 ۴۳۱ تحقیق در معنای ذیل حدیث منقول از تفسیر صافی (عن الرضا) «ع»: «... فرایت من نور ربی و حال بینی و بینة السبحة...» در بیان معنی سبحة و تحقیق در معنی ذیل روایت: فآومی بوجهه الی الارض و بیده الی السماء و یقول جلال ربی ثلاث مرات «...»
 ۴۳۳ تحقیق در آنکه حق اظهر از هر موجودی است و خفاء و عدم ظهور شأن عالم و ماسوی الله است
 ۴۳۴ تقریر اجوبه سائل عارف در معنی آیه شریفه: فضر ب بینهم بسور له باب باطنه فیة الرحمة و ظاهره من قبله العذاب... و بیان معنی اعراف و اقوال مختلف در آن .
 ۴۳۴ در بیان معنی ظاهر حدیث: و باب و باطنه فیة العذاب و استشهاد بکلام سید الاولیاء .
 ۴۳۵ تحقیق در معنی و تأویل حدیث: «کون الارض علی الثور او علی الماع» او علی الحوت و الحوت...» و تقریر مراتب وجود و تأویل :
 ۴۳۸ ارض و حوت و ... کون الريح...
 - جواب سؤال هفتم ملا اسماعیل عارف در معنی حدیث وارد در مباحله و تقریر دلالت آن بر امامت (سال المأمون «خذه الله» عن الرضا «عليه السلام»: ما الدلیل علی خلافة جدك قال: آية انفسنا...»
 ۴۳۹ بیان عداد اهالی مباحله
 تحقیقات عرفانی در تفسیر آیه نور (الله نور السموات والارض)
 بیان مراد از مشکات و مصباح و زجاجه، کوكب درّی...
 ۴۴۱ تحقیق در مراتب عقل

- تحقیق و تقریر اصطلاحات عرفا در مراتب و لطایف انسانیّه و بیان معانی روح و عقل و نفس و قلب و سرّ و خفی ... ۴۴۴.
- تقریر توحید خاصی و اخصی و اخصّ الخواصی و تحقیق مذهب اهل توحید در معنای اعیان ثابته و استدلال به وحدت و بساطت وجود و نقل اقوال اهل اصطلاح در حقیقت وجود و تزییف اقوال متکلمان و ذوق تائّه و تقریر مرام و ممشای خود در وجود ... ۴۴۷.
- بیان معنای انطوای کثرت در وحدت و ظهور وحدت در کثرت ۴۵۲
- تحقیق در آنکه وحدت حقیقت وجود منافات با کثرت و اعتقاد به ثواب و عقاب ندارد بلکه اصول و عقاید کامله بدون اعتقاد به توحید حقیقی محقق نگردد ۴۵۴
- نقل کلام معجز نظام اهل توحید «علیهم السلام» از کافی و وافی و صافی و تحقیق در معنای ماثور از سیدالموحدین علی و سیدالعشاق حسین بن علی «ارواحنا فداهما» ۴۵۷
- تحقیق معنای قاعده شریفه: بسیط الحقیقه کل الاشیاء ... ۴۶۰
- بیان کیفیّه ارجاع الشمس لسلیمان بن داود «ع» و لمولانا امیرالمؤمنین «علیه السلام» ۴۶۳
- تحقیق در تفسیر آیه شریفه: خلق السموات والارض فی ستة ایام ... ۴۶۴
- بیان معانی یوم از: ربوبی و ایلاجی و ... ۴۶۷
- نقل کلام «شیخ اعظم محیی الدین» و «علامه فیض» که گفته اند: فطرت اولی خلائق ایمان و توحید است و شرک و کفر عرضی است و تحقیق در اینکه در صورت اصالت و ذاتی بودن سعادت

- و شقاوت فائده تکلیف و بعث انبیاء چیست ؟ و در صورت
 عرضی بودن شقاوت و انقطاع عذاب لازم آید تناهی اسماء الهیه
 حاکم بر مظاهر کفار ۴۶۹
- در بیان آنکه منافاتی بین سعادت ذاتیه و شقاوت تشریعی و عرضی
 نمی باشد و تحقیق آنکه مسأله انقطاع عذاب از کفار و منفرمان
 در فجور و قبیح محل اختلافست ۴۷۰
- تحقیق آنکه عذاب لازم صور حاصل در نفوس است و صور و ملکات
 از تکرر افعال در نشاء دنیا حاصل می شود و بر هر تقدیر ذاتی
 بودن یا عرضی بودن شقاوت و سعادت منافات با جعل تکالیف
 ندارد و انقطاع عذاب هم ملازم با تناهی صفات حق نمی باشد ۴۷۳
- تقریر معنای کلام حضرت سید الاولیا «ع» در دعای کمیل بن زیاد نخعی
 و بیان معنی و مضمون دعای سحر ماه رمضان ۴۷۵
- تقریر معنی آیه شریفه قرآن در حکایت عزیر و نحوه تعلق ارواح
 بآبدان و رفع اشکال تناسخ و نقل کلام «یوذاسف» ۴۷۶
- در بیان آنکه اعاده نفوس و قیام قیامت ملازم با تناسخ نیست و ذکر
 اصول مهمه که در تقریب مقصود نافع است ۴۷۷
- تحقیق آنکه الفاظ موضوع از برای معانی عامه است و تقریر آنکه شأن
 حس و خیال فقط ادراک صور است اما تحایل و ناقدیت و معرفت
 حقایق علمی شأن عقل است ۴۷۸
- ذکر اصول نافع در تنویر مرام و تحقیق آنکه اعتماد به امور معتاد
 مربوط به نفوس غیر عمیق مانع ادراک حقایق عقلی است و بیان
 اقسام تناسخ و تحقیق آنکه شیئیت هر شیء بصورت است و
 ماده امری مبهم و لامتعین است ۴۸۰

- بیان کلام حضرت صادق «ع» در بحث هشام بادیسانی، عبدالله و تحقیق آنکه ابصار بانطباع صورت خارجی در جلیدیه حاصل میشود ۴۸۲
- بیان علت کوتاهی عمر در امت مرحومه و سرّ طول عمر در امم سالفه ۴۸۴
- تحقیق در حقیقت آدم و بیان آنکه مراد از آدم که از سماء هبوط نمود آدم نوعی است یا شخصی؟ منظور از عصیان آدم چیست؟ و تحقیق در حقیقت شجره منیه و ابلیس متهم و کیفیت عبادت او ۴۸۶
- بیان مراد از ترك اولی و تحقیق در نحوه تقدم ارواح بر اجساد تحقیق در حدیث وارد در کتب شیعه که: خداوند آدم را نهی از اکل شجره نمود ولی اراده مخالفت نمود و ابلیس را امر به سجود نمود ولی سجود او را نمیخواست و معصیت آدم را سبب تعمیر عالم گردانید ۴۹۲
- بیان هبوط آدم و تحقیق آنکه در کتب سماوی و اقوال اهل حکمت عتیق این مسأله ذکر شده است ۴۹۷
- بیان اسرار و حکم هبوط آدم بنا بر مشارب مختلف و تقریر مختار مؤلف علامه و حکیم مجیب «قدس الله سره و اسرارهم» ۴۹۸
- تحقیق قول اهل معرفت در حق شیطان: «انه الکامل فی المعرفة والعشق و علة تركه السجود فرط عشقه للمعشوق المطلق...» ۴۹۹
- بیان حقیقت ارکان وجود و ان القائم برکن الاضلال عزازیل و نقل کلام شیخ عطار ۵۰۱
- نقل اقوال عرفا در این مقام و تطبیق بین حقایق کامن و ظاهر در نفس

- ۵۰۳ باحقایق خارجیہ
تحقیق در آنکه حقایق وجودی باعتبار وجه یلی الربی همه سعید و کامل و مظهر رحمت امتنائیه حقند ولی باعتبار اضافتہ بنفس و جهت انانیت مردودند و ابلیس منبع انانیت در عالم وجود است
- ۵۰۵

جواب مسائل ملا اسماعیل عارف بجنوردی

- تحقیقات عالیہ در جواب مشکلات مسائل فاضل در سر- اشتقاق قمر
۵۰۸ و نقل کلام سید محقق داماد
بیان کیفیت رجعت آل محمد بحسب ظواهر اخبار و تقریر وجود
۵۱۱ تأویل رجعت
تقریر جواب ثالث مسائل فاضل در ظهور حضرت خاتم الاولیاء و
سید الاحرار و تزییف قول بمهدویت نوعیه و اثبات مهدویت
۵۱۴ شخصی
۵۱۶ تحقیق در حقیقت معاد جسمانی و تمهید مقدمات این مسأله
بیان نحوه وجود عالم مثالی و اثبات : انه غیر واقع فی جهة من جهات
۵۲۰ هذا العالم
تحقیق در حقیقت بهشت و دوزخ و نحوه وجود این دو و نفی وضع
۵۲۲ جسمانی مادی از عالم آخرت
بیان عدم انقطاع الحركات والمتحركات و تقریر دلایل حدوث زمانی
۵۲۳ عالم ماده
۵۲۵ تقریر حدوث دهری بناءً علی ما حققه السيد الداماد المعلم الثالث
۵۲۵ ابطال زمان موهوم المختار للمتکلمین

- فی ان خركات العلویات غیر متناهیة و بیان عدم تنافیها للمعلولیة
 ۵۲۶ والاعتقاد بالحشر الجسمانی و وصول العالم الی مبادی وجوده
 تحقیق فی بیان وصول اشیاء بفايات وجودی خود و تقریر آنکه علل
 طولی صورت تمامی معالیل خود میباشند و بیان انواع تغییرات
 و انفعالات و ان الوصول الی الفایات بنحوالتحول
 ۵۲۹ بیان آنکه اعتقاد بقدّم انواع بحسب نوع منافات بامضامین اخباری
 که دلالت بر تقدّم خلقت جان و بنی جان بر خلقت انسان ندارد
 ۵۳۱

جواب مسائل ملا احمد یزدی «قده»

- بیان اقوال در حقیقت وجود و تحقیق در افکار قائلان بتوحید از
 توحید عامی و خاصی و اخصی و اخص الخواصی و نقل کلمات
 ۵۳۵ اهل توحید و مشرب تفرید
 نقل کلام صاحب شوارق از گوهر مراد در معنای وحدت وجود و
 ۵۳۸ اقسام آن در حاشیه و کلامی از نگارنده این سطور
 بیان جواب از مناقشه سائل در وحدت حقیقت وجود و بیان انواع
 ۵۳۹ تمایز و تحقیق در تشکیک خاصی و اخصی
 نفی حد و ترکیب از اصل حقیقت وجود و نقل اقوال مشهوره در
 ۵۴۳ وجود
 جواب اشکالات سائل در قاعده «بسیط الحقیقه ...» و بیان جهات
 ۵۴۵ خلط در کلام او
 نقل کلمات اعلام (صاحب محاکمات و غیر او) در نفر ماهیت از مبده
 ۵۴۸ وجود و اصل هستی

- ۵۴۸ نقل کلمات صاحب اشراق «قده»
نقل کلام اسفار در نحوه انطواء کثرات در وحدت و ظهور وحدت در
کثرت و بیان وجوه خلط در کلمات سائل معاصر و تحقیق حکیم
- ۵۵۱ مجیب علامه «رض»
تحقیق آنکه متالهان از عرفا و اکابر حکماء کثرت را از وجود نفی
نموده‌اند و انکار علیت و معلولیت هرگز نکرده‌اند سوء فهم
- ۵۵۳ ناظران آنها را به مخمصه انداخته‌است
بیان آنکه مراتب شأن سنخ حقیقت و اصل وجود است و مرتبه غیب
وجود باعتبار مقام غناء ذاتی مراتب ندارد بلکه کثرت بوجه
- ۵۵۶ من الوجوه در آن معقول نیست
تقریر سلفه و وجوه خلط در کلام سائل معاصر حکیم مجیب و تقریر
- ۵۵۸ فرق بین ظهور و خفاء اجمال و تفصیل
تحقیق در حرکت جوهری و تقریر مرام صدرالحکماء بمالامزید علیه
- ۵۵۹ نقل مناقشات قوم در عدم بقاء موضوع فی الحركة الجوهریة و تقریر
کلمات صاحب اسفار در این مبحث و تقریر فرق بین حرکت
- ۵۶۳ جوهری و انقلاب و بیان موضوع حرکت جوهری
در بیان آنکه طبیعت جوهری جهتی غیر از تجدد و سیلان ندارد و
- ۵۶۴ حافظ نوع فرد مجرد عقلا نیست

جواب مسائل فاضل تبّتی

تلمیذ بارع حکیم تحریر سبزواری

نقل سؤال عالمانه تلمیذ در مسأله عالم مثال، نزولی و صعودی و تقریر
مناقشات وارد بر قائلان بمثال علی ماحققها الشیخ و اتباع

- ۵۶۷ المشاء و بعض آخر من غیر اهل التحصیل
جواب از مشکلات **تلمیذ علام** و **تقریر اصول** و **قواعد** مربوط باین
 ۵۷۰ مسأله: **نمهد اصولاً** اولاً **ثم** **نشرع** فی **الجواب**
 بیان انواع و اقسام علت، غائی، فاعلی، صوری، مادی، شرط، معد،
 رفع مانع و سبب بمعنای اخص، بیان آنکه: تشخیص همان نحوه
 وجود شیء است و عوارض وجودی و مکثرات فردی امارات
 تشخیص محسوب می‌شوند خلافاً للمشهور و مقلدة المشاء
 ۵۷۱ والاشراق و بیان وجوه فرق بین تشخیص و تمییز
الأصل الرابع: بیان آن عالم المثال هو عالم صور القائمة بذاتها ای الصور
 ۵۷۲ **الصرفة الغير الحالة فی المادة**
 تحقیق در آنکه: هر حقیقت اصیل و هر نوع متحصل بحسب اصل
 ذات (مع قطع النظر عن الواحق الخارجیة لا یتمدّد ولا یتکثر...) **تعدد** و **تکثر** ناشی از عوارض لازم برخی از نشئات وجود است
 و ان الوجود مقول بالتشکیک (وله عرض عریض یختلف بحسب
 ۵۷۴ **التجلیات اللازمة للوجود**)
 تحقیق آنکه عقول کلیه دارای طبقات مختلف از طولی و عرضی می‌باشد
 ای: **العقول الطولیّة** و **العقول المتکافئة العرضیة** و: ان الفصل
 ۵۷۶ **والوصل والتأثر والانفعال التجددی یلحق المادة**
 بیان آنکه **تکثر** و **تعدد** فردی همیشه از جانب ماده و قابل نمی‌باشد
 و گاهی از جهات **متکثرة** موجود در فاعل که بحسب تجلیات
 در فواعل عقلیه قریب بعالم اجسام موجود شده است حاصل
 ۵۷۷ میشود
 بیان جهات فرق بین برزخ صعودی و نزولی و تقریر آنکه **تکثر** فردی

- در یرزخ نزولی حاصل از جهات مختلف عقل رب-النوع و در
 مثال صعودی حاصل از جهات موجود در نفس متوسطه است ۵۷۹
 بیان علت صرافت وجود در عقل و عدم قبول تکثر فردی و انحصار
 نوع عقول در فرد و تقریر جهت عدم صرافت در وجود برزخی
 و علت تکثر فردی علی ماحققه المصنف المجیب تبعاً لصدر
 الصدور و بدرالدور المولی صدرالدین «رض» ۵۸۲
 در بیان آنکه جمیع قوای انسانی از ظاهر و باطن، مجرد و مادی از
 مراتب و ظهورات وجود واحد نفس است! و جمیع مراتب
 مادون عقول از فلکیات و عنصریات و افراد مثالی و مادی
 فروع و اغصان و شعب عقل مجرد است و عقل جان عالم و حق
 جان جانان است «والله من ورائهم محیط» ۵۸۴

جواب سؤالات عارف بجنوردی

- تحقیق در آنکه حضرت خاتم الاولیاء مهدی موعود (ع) الان بحسب
 وجود شخصی دنیاوی موجود است و بحسب باطن ذات مقوم
 عالم و بحسب ظاهر حق را نامعرفت کامل عبادت می کند ۵۸۹
 مناقشه بر برخی از اهل سنت که قائل به مهدویت نوعیه اند و برخی
 دیگر قائلند که آنحضرت در آخر زمان متولد می شود ۵۹۰
 تقریر کیفیت ظهور حضرت مهدی و بیان نحوه احاطه مقام ولایت
 کلیه برعوالم و سرّ سلطه و غلبه خاتم الاولیاء برعوامل ناسوت
 و محو نفوس شریره ۵۹۴
 سرّ طول روز قیامت و بیان اقسام یوم از ربوبی و ولوجی و ... ۶۰۲
 بیان علت انکدار در اجرام علوی و ذکر برخی از احکام مربوط بفلک

- ۶۰۶ بطایع موسی و قواعد هیئت بسبک هیئت قدیم
جواب سؤال عارف بختوردی در کیفیت شقّ القمر و دفع ایراد او
برسید داماد در کیفیت انشقاق و بیان وجوه فرق بین سحر
و معجزه
- ۶۰۹
تقریر کیفیت حرکات کرات متحرکه و بیان آنکه هرووجود غیر متناهی
مغال نیست و در غیر متناهی زیاده و نغیصه متصور است
- ۶۱۴ بیان عدم تناهی حوادث متعاقبه و علل اعدادیه و تقریر عدم جریان
سراغین ابطال تسلسل در نفوس ناطقه و هرووجود غیر مترتب
بالفعل بنحو تعاقب علی و معاولی
- ۶۱۵ تحقیق در آنکه حکمای عظام «قدس الله اسرارهم» قائل بخدوشت انواع
موجود در عالمند و تقریر این معنا که قدم و حدوث انواع تابع
افراد نوع است
- ۶۱۶ جواب سائل فاضل که گفته است: بنا بر قدم انواع عالم، هیچ نوعی
اول وجودی ندارد در حالتی که ظواهر کتاب و سنت و اقوال
اهل سیر و واریخ دلیل بر حدوث انواع و انتهای نوع انسان
«مثلاً» الی ابینا آدم و خلقت آدم از صلصال و سدت تعیش
و ابتدای وجود او معلوم است
- ۶۱۷ تحقیق در حدوث عالم و انصاف آن بانواع حدوث از ذاتی و زمانی
و بوار و فنای اشیاء و انتهای خفایق بحسب وجود و عود مظاهر
خلقی بحق معید و . . .
- ۶۱۹ در بیان آنکه عیش دائم و مفاض یا مستفاض حادث و زائل و فانی
است و مجموعه عالم مسبوق است بوجود حق اول و از عدم
بوجود آمده است و مسبوق بعدم و متصرف بحدوث است «و قد

- ۶۲۳ اتی علی العالم لم یکن شیئاً مذکوراً»
تحقیق فی بیان حدوث العالم و قدم الحق و العالم حادث و الحق و ما
من صقعه قدیم و کل شیء فان و ما هو القدیم الباقی هو الحق
- ۶۲۶ الاول تعالی شأنه و بهر نوره
بیان البرهان و تقریر الحجة علی وجود العالم المثالی چه در صعود و
چه در نزول وجود
- ۶۲۸ نقل کلام صدر الحکما در اثبات صور معلقه مثالیه و صور کلیه الهیه
و نقل کلام المشاء و الاشرار و کیفیت رؤیت صور کلیه و
جزئیة در عالم منام و اتصال بعالم مثال مطلق
- ۶۳۰ بیان آنکه کلیه حکمای مخققین و فلاسفه اسلام قائل بازلیت حق و
حدوث عالمنده و ان للعالم اولاً و تقریر مواد معصوم که نفی
عدم تناهی از دورات افلاک و متحرکات نموده است و ان للعالم
اولاً دهریاً و بیان مراد اهل عصمت از قول ب: «ان العالم مخلوق
علی طالع سرطان»
- ۶۳۳ بیان جهات الفرق بین الانسان و الفلک و ان الانسان عرضة للموت بخلاف
الفلک و تقریر وجوه الفرق من جهة الفایة و المادة
- ۶۳۷ تحقیق در دثور و فنا، جمیع عوالم در قیامت کبری و مقام رجوع
اشیاء و فنا، آن در حق و رجوع کل شیء الی اصله و تمامه و
کماله
- ۶۴۰ در بیان آنکه همین عالم ماده به تجلیات حق دائم و ابدی است و خلقت
انتهاء ندارد و فیض حق منقطع نمیشود و عالمی دیگر جای آن
را نمی گیرد
- ۶۴۱ فی ان ایجاد هذا العالم دون غیره لازم ذاتی للتجلی الالهی و انه عالم

تام لایخلفه عالم آخر و وحدته تابع للوحدة التي يتصف بها
مبدئها ۶۴۳

المحاكمات والمقاومات

شرح رسالة العلم للبحرینی

- بیان وجود خلط و مفالطه در کلام شیخ بحرینی در اینکه بین عالم و
معلوم و علم فرق نگذاشته است و گمان کرده است ازلیت علم
تابع ازلیت معلوم و ملازم با حدوث معلوم است ۶۴۶
- تحقیق در معنای موجود ازلی و بیان آنکه اطلاق موجود ازلی بر حق
بنا به برخی از اعتبارات درست نمی باشد ۶۴۸
- تحقیق در معنای قاعده «بسیط الحقیقه» و بیان وجوه مفالطه و خلط
در کلام شارح غیر وارد ۶۵۱
- بیان کیفیت تطابق علم ازلی حق بامتحرکات و حادثات بناءً علی ۱۰
حققه الحکماء المحققین ۶۵۲
- تقریر ان الاحکام یختلف باختلاف العنوانات
تحقیق در معنی کلام معصوم «علیه السلام»: عالم اذلا معلوم و قادر
حیث لا مقدور و بیان موارد اشتباه شارح غیر وارد بکلمات
اهل حکمت و معرفت ۶۵۴
- بیان مراتب علم حق و تحقیق در ایجاد حقیقی و بیان فرق بین اختیار
حق و خلق ۶۵۷
- در بیان آنکه غایت و فاعل و نهایت و مراد حقیقی از خلقت و از سیر
کمالی اشیاء حق اول است ۶۶۰
- تحقیق در وجود ذهنی و بیان آنکه حقایق اشیاء در ذهن حاصل

- می‌شوند نه اشباح آنها و بیان موارد خلط و مواضع اشتباهات
 ۶۶۱ شارح عاجز از درك حقایق
- تحقیق در آنکه شارح بحرینی بین وجود ذهنی و خارجی فرق نگذاشته
 است و بین قیام صدوری و حلولی تمیز نمیدهد لذا دچار
 ۶۶۴ اشتباهات و زلالت عجیبی شده است
- تحقیق در معنی «الامر بین الامرین» و اثبات اختیار و استدلال بمأثورات
 ۶۶۶ در این باب
- بیان آنکه حکمای اسلامی بخصوص متأخران در مباحث عالیة مبدا
 و معاد و معرفة النفس متأثر از افکار و آثار اهل عصمت و
 ۶۶۷ طهارتند
- بیان تکلم حق و اثبات آنکه مراتب وجود کتاب حق است و بیان وجوه
 فرق بین کلام فعلی و ذاتی و تقریر تمیز بین کتاب و کلام و الجمع
 بین قول من يقول: ان کلامه تعالی قدیم و من يقول کلام الله حادث
 بشرط ان یكونوا من اهل درة المسارف: لا الاشعری العاری
 عن الشعور والمعتزلی المعزول عن الادراك و هذا شأن نعة اهل
 العصمة الخالص من الشيعة ای الطائفة الناجية کثرهم الله تعالى
- ۶۷۱ تحقیقات عالیة فی اثبات اشتراك المعنوی فی الوجود ای معهمه العام
 بالنسبة الى مصادیقه و اشتراك مفاهیم العلم الذمیری و . . .
- ۶۷۵ بین الخلق والحق
- در مشارکة حد و برهان و اجراء قاعده در موارد متعدد و استدلال
- ۶۸۳ بکلام شیخ و اتباع و اتراب او
- بیان آنکه: حد اخیر در حد از جهت وجود عین حد وسط است در

برهان (از جهت وجود)

۶۸۵

اجوبه مسائل سیّد سمیع خلخالی

تحقیق در بیان کلام معجز نظام علی بن ابیطالب «ع»: قيمة كل امرء ما يحسنه . و تقرير آنکه ملکات و نيات و صور اعمال و افعال جهت فعلیت نفس ناطقه اند و حقیقت انسان همان متصور شدن

۶۸۹

. اوست بصور اخرویه کامن در ذات او

۶۹۰

فی بیان ان: كلما كان همه قاب المصروفة فيه هو قيمته

تحقیق در بیان قوله عليه السلام: لئن امر الباطل لتديماً فعل... ولئن

۶۹۱

قل الحق...

در بیان آنکه در کلام آن حضرت اشاره است به برزات و کینونت سابقه

۶۹۲

انسان در نشئات الهیه

تحقیق در اقسام نشئات و برزات سابق بردنیا و موطن نفس انسانی

قبل از ظهور در عالم ماده و بیان قوله: ولئن قل الحق لربما

۶۹۵

لعل....

بیان طباق بین حق و باطل ذکر لطایف لفظی صنعت مراعات نظیر

صنعت مراعات نظیر در کلام آن حضرت نظیر جمع بین: قل،

رب و لعل و وجود جناس لاحق در: فعل، لعل و... کما

۶۹۷

فی الاقبال والادبار

در بیان خلقت سما، و ارض و تحقیق در فتق اجواء و شق ارجاء و...

۶۹۹

و تفسیر خطبه مشهور در خلقت

نقل کلام ابن ابی الحدید، معتزلی در تفسیر خطبه و بیان آنکه شارح

محقق بمغزای مرآة ان حضرت پی نبرده است و تقریر کلام آن

- ۷۰۱ حضرت بوجه عرشی و ذوقی
- ۷۰۵ مناقشه بر کلام ابن ابی الحدید در تفسیر کلام حضرت سیدالصدیقین
- تحقیق در حقیقت اصناف ملائکه و مراتب عقول و ملائکه مهیمین و
- ۷۰۷ تحقیق در عقول متکافئه و عقول طولیه و عرضیه
- تحقیق در ایام سته مذکور در اخبار و آیات و بیان مراتب تعینات
- ۷۱۱ و کلیات حقایق وجودی
- بیان مرام صدرالمتألهین در تحقیق آیه و تقریر اقسام حدوث و بیان
- ۷۱۸ حدوث تجددی جوهری ذاتی
- تحقیق در اطراف کلمات صدرالحکماء در رساله عرشیه و مشاعر و بیان
- ۷۱۹ بداهت مفهوم وجود و اعرفیت آن کشفاً و شهوداً

جواب مسائل ملا اسماعیل میان آبادی

- تمهید مقدمات در بیان سؤالات سائل فاضل «میان آبادی» از قبیل
- آنکه: شیئیت هرامری بصورت اوست و بیان اصالت وجود و
- و وحدت حقیقت هستی و اتحاد بین حقیقت و اثبات
- اشتداد و حرکت در جوهر و ذات شیء و بیان آنکه تشخص
- نفس سبب تشخص بدن است و نفس جسمانی است بحسب
- ۷۲۶ حدوث و الفاظ وضع از برای معانی عامه‌اند و...
- تحقیق در بیان رفع و صعود «عیسی» علیه السلام بآسمان و تقریر
- ۷۲۹ کیفیت ظهور او در آخر زمان
- فی بیان ان ارواح الانبیاء مشاهم فوق السماء وان مرتبة کل نبی غیر
- ۷۳۲ مرتبة غیره
- بیان اقسام علم بحسب اقسام وجود و بیان آنکه علم حصولی از ناحیه

- ۷۳۵ نفس نسبت بحاق وجود از ممتنعات است
- در بیان معرفت نزول روح الله من السماء و کلمه عیسوی در لوح ارضی
و تحقیق در قول علی «علیه السلام» : لی الکرات والرجعات ۷۳۷
- در بیان تأویل صعود عیسی و نزوله بعد حفظ الظاهر و تحقیق در
کلمات: عیسوی و موسوی و محمدی و کلمه جبرئیلی و اسرافیلی
و ۷۴۱
- فی بیان ان الطبیعة نار فی نار و بیان مافیة النور والبقاء والثبات وتقرير
آنکه انبیاء (ع) دارای جمیع مراتب و جامع جمیع حضرات
وجودند ۷۴۳
- تحقیق در شق القمر و بیان آنکه «ما من معجزة فعلية مأتى بها الا وفى
افاعيل الحق له نظير» ۷۴۹
- بیان مسأله جنّ و نحوه وجود آن حسب ماورد فی الشرايع الإلهية ۷۵۱
- تقرير نحوه حدوث عالم و بیان اقسام آن و تحقیق در اثبات حدوث
دهری ۷۵۳
- تحقیق در اثبات حدوث عالم و عدم انقطاع فیض از فیاض علی-
الاطلاق ۷۵۵

شرح حدیث علوی

جواب سؤال ذوالفقار علی خان بسطامی

- نقل حدیث «معرفة بالنورانية...» از بحار الانوار ۷۶۲
- بیان متن حدیث از مآخذ شیعه و طرق آن ۷۶۳
- سلمان فارسی «علیه السلام» و جندب «رض» حضرت امیرمؤمنان
را زیارت نمودند و از معرفت نسبت بمقام ولایت آن حضرت

- سؤال نمودند ۷۶۴
- سؤال نمودند و آن حضرت با کلمات نوری بآنها جواب فرمود ۷۶۴
- باحقیقت محمدیه و بیان «اولنا محمد و آخرنا محمد و ...» ۷۶۸
- دلالت روایات بر سریان احاطی و فعلی حقیقت ولویه در جمیع مظاهر وجود و انه: قسیم الجنة والنار ۷۷۰
- نقل روایات متعدد در حقیقت ولایت کلیه و کونه علیه السلام: یدالله الباسطة و قدرته و ظهور و فعلیته وان معرفته حق المعرفة واجب علی کل من وقع فی طریق المعرفة ۷۷۳
- نقل قصیده سائل در شان فیلسوف اعظم سبزواری «قده» ۷۷۴
- بیانات جناب حاجی ملاهادی ۷۷۹
- تمهید قواعد و اصول جهت تحقیق معنای حدیث «معرفتی بالنورانیة ...» و ان النور هو الظهور ای المظهر للغير والظاهر بالذات و بیان جهات فرق بین نور حسیّ عرضی و نور معنوی از جهات متعدد ۷۸۲
- بیان ان النور هو الوجود الحقیقی و فرق بین وجود عنوانی و حقیقت خارجی وجود ونفی التمايز العزلی بین الوجودات و تحقیقات رشیقه در مبحث وجود ۷۸۶
- نقل آیات و روایات داله بر اتحاد وجود و نور در جمیع مراتب و هر چه نور است موجود و هر موجودی نور است ظلمت باعدم متحد است و نور حسیّ هم بدون وجود ظهور و نور ندارد فالوجود نور کله ۷۹۲
- قاعدة** فی بیان ان الموجود الممكن اما جوهر او عرض و بیان مراتب جوهر از مجرد تام و مجرد بحسب ذات و مادی بحسب فعل و

- تجرد برزخ و تقریر این که نفس کل القواست و روح در مقام
تعلق محتاج بادرالک توسط آلات است و بالاخره بعد از فنای در
قدس واجد جمیع مدرکات خود است بدون احتیاج باستعمال
آلات می شنود بسمع عقلی و می بیند به بصر عقلی و هکذا ... ۷۹۵
- بیان معانی عقل و موارد اطلاقات آن بحسب اطلاق فلسفی و اصطلاح
شرع و موارد اطلاقات ماثورات ۷۹۶
- تقریر براهین عقلی و نقلی بروجود عالم عقلی و تطبیق بین نظام کل
(عالم وجود) و نظام جزء (مملکت انسانی) ۴۰۷ ت ۷۹۷
- بیان دلالت النقلیه من الکتاب والسنة بروجود عقول طولیه و عرضیه و
وجود ساکن در غیب وجود و عالم الهی ۸۰۸
- در بیان آنکه انسان کامل نوع اخیر است و ابتدا و انتهای وجود بسته
بوجود اوست «به بدء الله و به یختم...» بلکه انسان مظهر اسم الله
وام الاسماء و ابوالذاری است و از این جهت مظهر تام اسماء و
صفات حق است و معرفت او جدا از معرفت حق نمی باشد و
بیان و شرح حدیث بنابر اصول و مقدمات مهمده ۸۰۹
- طریق آخر:** در بیان معنای حدیث و استدلال برای اثبات مدعایجهات
متعددده ۸۲۴
- طریق آخر:** ان من عرف الله و توحیده باعتبار ظهوره یعرف مظهره
التام الولوی والنبوی ۸۲۸
- بیان مرتبه حقیقت محمدیه و مراتب هویت ولویه و بیان معنای «من
الناطق والصامت فی کل عصر...» و بیان معنی الهادی والمضل
و اتصاف حقیقت علویه باین دو اسم الهی ۸۳۷
- بیان معنی قوله علیه السلام: انا الجنة و انا النار و بیان لطایف سبعه

- انسانیه از مقام طبع و نفس و روح و... همان هفت شهر عشق ۸۴۷
- بیان و تقریر احاطه مقام ولایت علوی بجهات وجودی عالم و سریان
او در حقایق ملک و ملکوت ۸۵۵
- تقریر و تحقیق معنای تشخص و فرق آن باتمايز و تعین و استدلال
بکلیت وجودی آن حضرت ۸۶۸
- تحقیق فی سر قول المعصومین: من رأنی فقد رای الحق . من عرفهم
فقد عرف الله . کنت مع الانبیاء سرّاً و مع محمد جهرّاً . وقد
اعطی الله ربنا من علمه الاسم الاعظم . و نحن الاسماء الحسنی . لنا
مع الله حالات . و نحن اسماء الله الحسنی ۸۶۶
- بیان معنا قوله: اوتیت جوامع الکلم . وقوله (ع) من اراد ان ينظر الى
آدم فی علمه فلینظر الى علی علیه السلام و قوله: علی مع
الحق والحق مع علی . وقوله: نحن نعمل هذه الاشياء بامر ربنا ۸۶۸
- بیان معنی قول سید ولد آدم لی مع الله وقت ... واشکال بر قول شیخ
احسائی و سید رشتی فی قولهما: ان ابدانهم (ای الائمة) من العناصر
المثالیة . ۸۷۰
- تحقیق فی شرح قوله علیه السلام انا نظهر فی کل زمان و دقت واوان
فی ای صورة شئنا ۸۷۴
- تحقیق عرشی: فی بیان: ان مدار العالم علی الرجعة بحسب المظاهر
اللطیفة والقهریة والمظاهر الخلقیة ولا دخل للرجعة بالتناسخ
تحقیق فی حقیقة الرجعة و احالة تفصیل الرجعة الی اجوبة اسئلة
العارف البجنوردی .

بسم الله الرحمن الرحيم

برای تدوین يك تاريخ نسبةٔ كامل فلسفهٔ اسلامی از عصر میر داماد (م ۱۰۴۰ - ۱۰۴۱ هـ) و میر فندرسنگی (م ۱۰۵۰ هـ) تا عصر حاضر حدود ۶ سال تمام است که حقیر تلاش می‌کند .

بواسطهٔ فقدان مدارك مورد اعتماد برای انجام مقصود و نبودن مأخذ معتبر جهت استقصای كامل نام و آثار اساتید فن حکمت مواجه با مشکلات فراوانی شد. بعد از تفحص و کنجکاوی زیاد تا اندازه‌یی توفیق حاصل نمودم و مواد اصلی این کار مهم را تهیه و تحصیل کرده مقدمهٔ قسمت مهمی از آثار فلاسفه و حکمای بعد از ملاصدرا و معاصران او را چندین بار مطالعه نمودم .

این کار را باید تا بحال تمام کرده بودم، ولی بواسطهٔ پیش آمد کالت ممتمد و ابتلا بضعف و فرسودگی قوا و خستگی روحی انجام آن بتأخیر افتاد .

نگارنده برای تدوین این تاریخ بصدد مطالعهٔ آثار با ارزش فلاسفه و عرفای چهار قرن اخیر برآمدم و بعد از بررسی كامل در آثار وزین علمی اساتید تهیهٔ منتخباتی از اساتید بزرگ را ضروری دیدم و اکنون بتهیه و نگارش این منتخبات اشتغال دارم .

طبع و انتشار منتخبات فلسفی را انستیتوی ایران و فرانسه بمعهد گرفتند است

که با مقدمه و شرح و تعلیق استاد بزرگ و مستشرق عالیقدر پروفیسور هانری کریین^۱

۱- پروفیسور کریین در احیاء قسمتی از معارف اسلامی ایرانی و ترویج افکار محققان ایرانی مثل شیخ اشراق و برخی از بزرگان اسماعیلیه و این سالهای اخیر در احیاء نام آخوند ملاصدرا و تلامید او و انتشار آثار آنها بزبانهای خارجی در مغرب زمین منشا خدمات بی سابقه بی شده اند .

حقیر نسبت باین مستشرق عظیم الشان بدیده اخلاص و ارادت می نگرم و توفیق ایشان را در این خدمات بی مانند که موجب اعتلای نام بزرگان ایران است خواستارم . این محقق عالی مقام چندین کتاب از محققان برجسته ایران منتشر نموده است و بدون جار و جنجال ، خالی از هر شائبه وبدون چشم داشت مادی، عاشقانه بنقد و تحقیق در افکار اساطین علم و معرفت کشور ما می پردازد. من هروقت این مرد را زیارت می کنم عشق مفرط و علاقه بی حد او به افکار بزرگان مملکت ما و کوشش مداوم او در زنده نمودن آثاری که اگر او بفکر نمی افتاد دیربوته فراموشی می ماند در خود احساس شرمساری می کنم. این مرد در سن کهنوت و تحلیل قوا چه قدرت کاری دارد! . اگر ایشان جامع الاسرار سید حیدر آملی را با حواشی و تعلیقات مبسوط بطبیع نمی رساند بنده اطمینان دارم که هیچ ایرانی پژوهشگری هم پیدا نمی شد این کار را انجام دهد. اگر این مرد بفکر ترویج افکار دانشمندان ما نمی افتاد کجا در فرانسه کسی در مجامع علمی آثار قاضی سعید قمی را تدریس می نمود؟ اگر کسی هم پیدا شود که در این قسمت ها کار کند بدون آنکه کار با ارزشی انجام دهد اول توقع دارد تمام خزانه دولت را باو بدهند .

در حوزه های علمی قدیم که طلاب با خلوص نیت کار می کنند. و بقاء فلسفه و عرفان در ایران مرهون فداکاری و مجاهدت آنهاست از تاریخ فلسفه و نقد تاریخی و تحول بمعنایی که امروز در دانش و علوم مغرب زمین هست خبر و اثری نبوده است و نیست و امروز هم با اینکه گروهی از جوانان این کشور در غرب فلسفه خوانده اند و کم و بیش با روش تحقیق و تنسیع

بزبان فرانسه منتشر می‌شود و قسمتی از آنهم بطبع رسیده‌است .
 تدوین چنین تاریخی از آن جهت بسیار دشوار است که تا بحال کوچکترین
 قدمی در این راه برداشته نشده‌است فقط حقیر در مقدمه بر مشاعر ملاصدرا^۱ و
 مقدمه شواهد الربوبیه^۲ بعنوان سیر فلسفه و عرفان اسلامی در ایران، از زمان میر
 داماد تا عصر حاضر قدم اول را برداشت.

آشنا گردیده‌اند هنوز مشکل باقی‌است زیرا این آقایان هم با فلسفه شرقی و بعبارت دیگر
 با فلسفه اسلامی و متون آن آشنائی لازم را ندارند، بدین جهت درس فلسفه در مدارس ما
 زنگ و بوی زندگی ندارد از اساتید وارد و متبحر در فلسفه و عرفان اسلامی جز سه چهار نفر
 دیگر کسی باقی نمانده‌است .

امید آن است که با پیدا شدن معلمان خوب و شاگردان بالیاقت این نقص برطرف شود و
 روزی فرارسد که بحر قدیم با روش بحث جدید دست بهم بدهند و درس فلسفه و عرفان
 ما بمقامی از زندگی و شادابی که شایسته آن است برسد .

ایشان طرح تدوین یک تاریخ کامل فلسفه را ریخته‌اند و اینکار را در آینده با کمک دانشمندان
 ایرانی انجام می‌دهند ، قسمت اخیر این تاریخ که اختصاص به چهار قرن اخیر دارد
 به حقیر محول شده‌است. این قسمت در عین قرب عهد بما مشکل‌ترین قسمت این کار بزرگ
 میباشد. نگارنده بخواست خداوند منتظر قسمت‌های قبلی این تاریخ نمی‌شوم، اگر اجل مهلت
 دهد بهمین زودی‌ها قسمت مربوط به عصر میرداماد، تا زمان حاضر را منتشر خواهم نمود
 هر وقت خوش، که دست‌دهد مفتنم شمار کسرا و قوف نیست که انجام کار چیست
 پیوند عمر بسته بموئیس هوش دار غم‌خوار خویش باش ، غم روزگار چیست
 از خدای بزرگ توفیق انجام این خدمت را خواستارم «انه ولی التوفیق و بیده
 ازمة الامور» .

۱- شرح مشاعر، چاپ مشهد ۱۳۴۲ ه.ش. از انتشارات کتابفروشی زوار

۲- شواهد ربوبیه ملاصدرا از انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ه.ش .

آثاری که این اواخر از چند نفر استاد بزرگ فلسفه و عرفان از جمله همین آثار حاضر از حکیم سبزواری که با این مقدمه منتشر میشود تهیه نمودیم در منتخبات فلسفه و عرفان و تاریخ فلسفه و کیفیت سیر آن تا عصر ما اهمیت بسزائی دارند کما اینکه مؤلفان آن آثار در تاریخ فلسفه اسلامی مقام شامخی را دارا خواهند بود .

نگارنده در احیای این آثار و تهیه فهرستی از اساتید و تلامیذ این اساتید عالیقدر که در نشر علم و بسط معارف اسلامی زحمات زیادی کشیده‌اند، تفحص و کنجکاوی زیاد نمودم .

نداشتن يك تاريخ فلسفه و عرفان و کیفیت پیدایش و رشد آن در ایران که هزاران استاد مسلم فنون عقلی و علوم فلسفی از حکمت الهی و انواع اقسام علوم ریاضی و طب و... از این گوشه جهان برخاسته‌اند و جهان را بنور علم خود روشن نمودند و در دوران تاریکی و ظلمت چراغ روشنی بخشی بوده‌اند؛ تأسف آواراست بی مبالائی و بی فکری در نگهداری آثار و احیاء نام و نشان بزرگان علم و فضیلت منجر بغبن فاحشی می‌شود .

کشیری از دانشمندان ایرانی که از دانشمندان درجه اول عالم علم و معرفت بشمار می‌روند بسبب اینکه آثار گرانبهای خود را بزبان تازی نوشته‌اند در ممالک غرب نزد بسیاری از دانشمندان و مؤرخان آن سامان، «عرب» قلمداد شده‌اند .

باید تحقیقات دقیق و مفصلی در سیر فلسفه در ایران از زمان پیدایش آن تا عصر میر داماد و نیز کنجکاوی و تفحص دقیقی در سیر فلسفه در چهار قرن اخیر انجام بگیرد .

نگارنده قدم اول را در این راه دشوار برداشتم، در اول کار اگرچه مأیوس بودم ولی بعد از کنجکاوی و بررسی بی‌دری انتشار يك تاريخ کامل فلسفه و عرفان در چهار قرن اخیر را امکان‌پذیر دیدم. مواد اولیه آن بحمدالله

تعالی تهیه شده است.^۱

نگارنده در آثاری که بطبع رسانیده‌ام و آثاری که در دست تحقیق دارم « خصوصاً در منتخبات فلسفی از انتشارات آینده مؤسسه ایران و فرانسه » و در مقدمه مفصل بر شواهد ربوبیه « از انتشارات دانشگاه مشهد » حدود افکار میر داماد و میر فندرسکی را بیان کرده‌ام و معتقدم کسی حق مداخله، در نحوه سیر افکار فلاسفه بزرگ را دارد و می‌تواند از روی بصیرت تاریخ فلسفه بنویسد که خود ورزیده در این آراء و مطلع از آن افکار باشد که: « مؤرخ الفلسفه یجب ان یکون فیلسوفاً ».

آنچرا که حقیر، عهده‌دار آن می‌باشد؛ تهیه منتخباتی است از فلاسفه چهار قرن اخیر، که پایه و اساس کار است. تألیف تاریخ فلسفه و عرفان، و بیان سیر فلسفه و عرفان اسلامی از عصر میر داماد تا این زمان که عصر ما باشد محتاج باین منتخبات است. امیدوارم که بهمین زودی این کار مهم انجام شود.

این کار از چند جهت ضرورت دارد:

یکی اینکه: افکار و انظار جمعی از دانشمندان که شعله تابناکی در محیط علمی ایران بودند زنده خواهند ماند و این از وظائف واجب ماست.^۱

۱- ما نباید توقع داشته باشیم که بیگانگان تکالیف واجب ما را انجام دهند و به واسطه عدم اطلاع کافی از محیط ما دچار اشتباهات بزرگی شوند. بزرگان سابق علم به منزله ولی نعمت ما می‌باشند، آنها بودند که با شرایط دشوار، زندگی و عمر خود را وقف دانش نمودند و این ماییم که از خوان بیدریغ آنها ارتزاق علمی می‌کنیم. همه ما باید بدون توقع مادی و انتظار تشویق در حد وجود خود خدمت کنیم.

دوم: اثبات آنکه چراغ پرفروغ حکمت و فلسفه الهی بعد از شیخ اشراق و خواجه اگرچه در سایر اقطار اسلامی رو بخاموشی نهاد ولیکن در ایران همچنان روشن ماند و اطراف و اکناف خود را نیز روشن نگهداشت و برخلاف گمان قاصران، راکد و متوقف نشد. این چراغ در ایران روشن شد و در ایران همچنان روشن ماند.

فلسفه و حکمت الهی در ایران، علاوه بر آنکه از رونق نیفتاد، روز بروز حرکت استکمالی خود را طی نمود تا عصر ملا صدرا شیرازی که بصورت بدیع و تازهدی درآمد و بکمال مطلوب رسید. و این کمال نتیجه همان سیر استکمالی بود که فلسفه طی می نمود^۱.

ملا صدرا روح تازهدی در کالبد معارف حقیقیه دمید و قواعد تازهدی تأسیس نمود و این علم شریف را بمرتبه عالییه از کمال رسانید. کتب و آثار او کتب حکمای قبل از او را اگر منسوخ نکرد تحت الشعاع قرار داد.

**

۱- دانشمندان جهان از عظمت علمی و نبوغ فکری ملا صدرا غفلت دارند، منشأ غفلت آنها علل متعددی دارد که یکی از آن علل، بی فکری خود ما ایرانی ها است و بی تفاوت نگریستن در این امور... اگر ملا صدرا زنده بود معلوم نبود از فقر و فلاکت و تنگدستی جان سالم بدر می برد. کما اینکه در زمان زندگی دائماً از گوشه بی به گوشه بی دیگر پناه می برد.

تمدن دوره اسلامی مرهون زحمات دانشمندان ایرانی است، علوم مختلف «از طب و ریاضیات و فلسفه و تصوف و...» که در دنیای اسلام وارد شد بدست ما ایرانی ها نضج گرفت و کامل شد. ایرانی ها در تأسیس قواعد علمی و تحقیق در مشکلات علوم در صنف مقدم دانشمندان جهان قرار دارند.

برخی از دانشمندان اسلامی غیر ایرانی، فضایی مصر و عراق و سوریه و لبنان... از قرار کتبی که منتشر نموده و می نمایند به تبع از دانشمندان غربی معتقدند که فلسفه و عرفان اسلامی بعد از این رشد و ریزوال و افول رفت بلکه فلسفه به این رشد ختم شد. خواجه طوسی از جهت علوم ریاضی آن چنان اهمیت در نزد دانشمندان غربی دارد که نمیتوان مقامات او را انکار نمود و گرنه او را هم از درج کلام ساقط مینمودند.

برخی از تعصبهای عرب و عجمی که هنوز هم در ممالک عربی ریشه و اساس محکمی دارد، خود مانع اساسی است از برای نفوذ افکار فلاسفه و عرفای ایرانی در این ممالک.

تعصب ناروای «تسنن و تشیع» هم در این امور مداخلت دارد و چه بسا که در برخی از نفوس ریشه عمیق تری داشته باشد. در حالتی که در بین ما ایرانیان نه تعصب تشیع و تسنن مطرح است و نه حول اختلاف عرب و عجم می گردیم. نزد ما دانشمند محترم است و به افکار دانشمندان دنیا به دیده احترام می نگریم، کتب قابل استفاده را می خریم و استفاده می بریم، نویسنده آن هر که خواهد باشد «انظر الی ما قال ولا تنظر الی من قال».

مگر ائمه اهل بیت «علیهم السلام» عرب نیستند؟ معذک ما آنها را مقتدای خود میدانیم و از آن بزرگواران تبعیت می کنیم^۱ ما علی «علیه السلام» را از آن

۱- بکنفر شیخ سنی که خانی از کمال هم نبود البته کمال سطحی عربی در بغداد

بمن می گفت: ما استادی داشتیم که میگفت: من خلفای ثلاثه را فقط از این جهت بر علی بن ابیطالب مقدم میدانم که آنها تعصب عربی داشتند و علی «ع» نداشت و دو منبر صریحاً گفت: «انی لا افرق بین العرب والمجم...».

جهت بامامت اختیار نمودیم که اعلم و اتقی و اورع و اشجع از سایر صحابه بود عقل سلیم هرگز علم و تقوی را نادیده نمی گیرد. مثل اینکه تعصب در دانشمندان آنها (اعراب) بیشتر از عوام زمیندارد.

از باب نمونه بچند مورد استشهاد می کنیم تا دانشمندان به بیند به چه نحو فضائل جماعت زیادی از متفکران ایرانی که در احیاء معارف بشری کوشیده اند نادیده گرفته شده است .

مصری ها قسمت منطق و الهیات کتاب شفای شیخ را بمناسبت هزاره این فیلسوف ایرانی طبع و منتشر نموده اند، این کار را باید دانشمندان ایرانی انجام داده باشند و ندادند .

باین کتاب «قسمت الهیات» دانشمند معاصر «الدکتور ابراهیم مدکور» مقدمه نوشته و باین مقدمه چند ایراد متوجه است :

یکی آنکه کتاب شفا را درست تجزیه و تحلیل ننموده اند و این مقدمه سطحی لایق چنین کتاب عمیق فلسفی نیست .

دیگر آنکه نامی از حواشی و تعلیقاتی که براین کتاب نوشته اند برده نشده است .

←

پیغمبر در جمیع مواردی که صریحاً یا بنحو ایماء و اشاره علی را بخلاف تعیین می کند بعلم و ورع و شجاعت و سایر کمالات نفسانی علی تکیه مینماید و اهل بیت عصمت از آن جهت به سفینه نوح تشبیه شده اند که متحیران در وادی ضلالت را به چراغ علم هدایت می فرمایند .

با این که نسخه‌های مهمی که برای مقابله در دست داشته‌اند از ایران به‌همین
برده‌اند و یکی از نسخ معتبر نسخه چاپ‌سنگی طهران است و این نسخه بانضمام
حواشی اساتید فن چاپ شده و در دسترس آنها قرار دارد.

با همین نسخه‌است تعلیقات صدر المتألهین بر شفا که هر آدم مبستدی در
فلسفه بصرف مشاهده و مختصر مطالعه به عظمت این تعلیقات پی می‌برد.

این تعلیقات بمراتب از کتاب شفا تحقیقی‌تر و دقیق‌تر است. علاوه بر
مبانی تازه فلسفی که نتیجه افکار محققان و راسخان در حکمت و معرفت و عرفای
نامدار در طول سیر حکمت در ایران بعد از شیخ تا عصر ملاصدراست علاوه افکار
بی‌نظیر و تحقیقات بی‌عدیل خود صدر الحکما «اعلی الله قدره و شکر مساعیه و
مساعی اتباعه و اترابه» که جلوه مخصوصی باین حواشی داده‌است.

حال بجهت دلیل اسمی از این حواشی نبرده‌اند معلوم نیست و الحق تجزیه و
تحلیل و نقد و تحقیق در این تعالیق لازم و ضروری است. خیلی قبیح است که
اسان کتابی را که پایه و اساس افکار محققان فلاسفه اسلامیست چاپ کند و از
بهترین تعالیق که زنده کننده کتاب است و بر اصل کتاب از جهاتی ترجیح دارد
اسمی نبرد و نقد و تحلیلی در آن نشود.^۱

همه میدانیم که ملاصدرا شاگرد میرداماد فیلسوف طرفدار مشائیین است،
به همین جهت صدر المتألهین در فلسفه مشائیین هم، صاحب نظر تر از هر فیلسوف
متمحض در حکمت بحثی است.

**

۱- بدون شك افکار فلسفی صدر المتألهین مخفی نخواهد ماند کما اینکه در کثیری
از ممالک بتدریج دارد جای خود را باز میکند، در فرانسه، آلمان، انگلستان، کانادا، اتحاد
جمهوری شوروی، تاجیکستان و ژاپن اشخاص صاحب نظری در فلسفه ملاصدرا کار میکنند و
برخی از آنها با نگارنده مکاتبه علمی دارند.

دکتر مدکور در مقدمه خود بر شفا زیر عنوان «الالهیات فی العالم العربی» نوشت: است :

« سبق لنا ان عرضنا لاثر كتاب «الشفاء» فی العالم العربی ، و بینا انه كان دعامة قوية من دعائم الفكر الاسلامی العلمی والفلسفی منذ القرن الخامس الى القرن الرابع عشر الهجره و اذ وقفنا عند «الالهیات» خاصة وجدنا انه كان من اشد اقسامه تأثیراً ... وفی حیات ابن سینا كان تلامیذه یتذاکرونه، وفی مقدمتهم الجوزجانی ، و بهمنیار و تابعهم فی ذلك تلامیذهم كاللوكری والقیلانی من رجال القرن الخامس الهجری، والسرخی والنیشابوری من رجال القرن السادس وهنا تتصل السلسلة بنصیرالدین الطوسی الذی يعد تلمیذاً مخلصاً لابن سینا، و ان تأخر عنه بنحو قرنین و نصف، و قد وقف من «الهیاته» موقف الشارح والمدافع... » .

شهرستانی صاحب «ملل و نحل» را جزء متفکران اسلامی و غزالی را نیز جز صاحب نظران در فلسفه شمرده است .

بعد از نقل این معنی که شهرستانی و غزالی مبنای شیخ رئیس را در مسأله حدوث^۲ و قدم عالم رد کرده اند و در صفات باری و کیفیت «سور» و خلق و

۱- مقدمه دکتر ابراهیم مدکور بر شعای شیخ رئیس، چاپ قاهره (۱۳۸۰) ، ق ۱۹۶۰

(م) صفحه ۲۶ .

۲- کلیه اشکالاتی که غزالی و فخر رازی و شهرستانی در مسأله «حدوث و قدم» بنا کرده «الواحد» و «معاد جسمانی» بشیخ رئیس کرده اند وارد نیست نوع اشکالات تردیدناهیست . این آقایان در مبنای نظری مرد میدان شیخ نیستند، قدرت و قوه شیخ در امور عقلی و نظری و ذكاء و فکر مستقر او در مبنای دقیق و عمیق فلسفی نظیر ندارد .

ایجاد مبانی شیخ را قبول ندارند گفته است: «... و یحییء ابن رشد فی القرن السادس، فیختم سلسلة كبار الاسلامیین، وفی تفسیره «لما بعد الطبيعة» یرجع لابن سینا رجوعه الی المشائیین الاخرین، ویعرض آراءه المختلفة...»

آقای دکتر مدکور متعرض نحوه اشکالات شهرستانی و غزالی^۱ باین سینا نشده است و اظهار نظری هم در این باب نکرده است ولی این امر مسلم است که اشکالات شهرستانی و غزالی باین سینا درمسأله صدور کثرت و قاعده الواحد و نحوه علیت حق نسبت بکائنات و اینکه تخلف علت تامه از معلول ممکن نیست و اینکه آنچه مدخلیت در افاضه و ایجاد و خالقیت و هرچه که تعبیر کنیم دارد عین ذات حق است بی اساس و مختل البنیان است. خصوصاً مطالب شهرستانی که زبان گویای اشاعره است در مقابل نظریات قوی شیخ رئیس بسیار سست و واهی و خارج از اسلوب برهان است اگرچه در افکار غزالی حتی افکار عرفانی او هم تبعاتی از مبانی واهی اشاعره وجود دارد.

کتاب شفا را یک نفر ایرانی نوشته است تلامیذ او در جمیع طبقات ایرانی بوده اند بهتر این بود که آقای دکتر مدکور در مقام تجزیه افکار صاحب کتاب عنوان را «الالهیات فی العالم الاسلامی» انتخاب مینمودند.

اشکال اساسی ما به دکتر مدکور اینست که چرا ایشان بدون مطالعه افکار متأخران از فلاسفه اسلامی که در محیط ایران پرورش یافته اند فلسفه اسلامی را باین رشد ختم کرده اند.

این دانشمندان به تبعیت از دانشمندان مغرب زمین این قسم از مطالب را در

۱- مآخذ دانشمند معاصر در اظهار نظر راجع به افکار شهرستانی و غزالی و ابن رشد

کتب زیر است:

نهاية الاقدام، تألیف شهرستانی، چاپ لندن، ص ۲۵ تا ۲۹، ۳۲.

احیاء العلوم، چاپ اخیر قاهره. و «التهاافت علی التهاافت» تألیف ابن رشد.

آثار خود می‌نویسند در حالتی که این عذر پذیرفته نیست .

با مراجعه بـمـآخذ غـربی‌ها معلوم می‌شود که این دانشمندان خود بـآثار فلاسفه اسلامی مراجعه نمی‌کنند و بهمین سبب است که از سیر ورشد فلسفه در ایران بی‌اطلاعند .

شیخ اشراق در تاریخ فلسفه اسلامی مقام ارجمندی را داراست و در احاطهٔ بمبانی فلسفی، همان فلسفهٔ بحثی و استدلالی بسبک شیخ رئیس و اتباع مشاء بمراتب از ابن رشد قوی‌تر است تاچهرسد بحکمت ذوقی بسبک خود و احاطه بر افکار افلاطونیان جدید که خود پرورش دهنده آن افکار است. این مرد بزرگ در نبوغ فکری و کثرت تحقیق و تدقیق و تأسیس قواعد اشراقی و احیای افکار متألّهان ایران در عالم علم نظیر ندارد. شعلهٔ تابناک و اختر نورانی در محیط و آسمان حکمت و معرفت است، افکار او در خواجه و تلامیذ او مانند علامهٔ شیرازی اثر فراوانی گذاشته است .

محقق دوانی (م ۸۳۰-۹۰۷، ۹۰۸) و صدرالدین دشتکی (م ۸۲۸، ۹۰۳ هـ) و غیاث‌الدین منصور (م ۹۴۸ هـ) و مولانا جنال‌الدین محمود و فخرالدین سماکی و علامهٔ خفّری و سید شریف جرجانی^۱ معروف به محقق شریف از افکار او بنحو

۱- این دانشمندان از محققان بنام فلسفه و حکمت اسلامی در ایران بعد از خواجه و تلامیذ او می‌باشند و خود در مباحث مهم صاحب‌نظرند، برخی از آنها از ابن رشد در فلسفه و حکمت قوی‌ترند و بر اقوال و آرائی احاطه دارند که آن اقوال و آراء در دسترس ابن رشد نبوده است .

بر دانشمندان معاصر ممالک اسلامی لازم است که کتب و تألیفات این اعظام را از ایران تهیه نمایند تا دچار اشتباهات و لغزشهایی که قابل عفو و اغماض نیست نشوند چه آنکه در مباحث عقلی و آراء نظری تقلید معنی ندارد .

چشم‌گیری متأثر شده‌اند .

سید محقق داماد که خود در فلسفهٔ مشائی ردیف خواجه نصیراست و در انواع و اقسام فلسفه چنان نبوغی دارد که او را معلم ثالث و ثالث المعلمین مینامند و در علوم مختلف منقول صاحب نظر و از راسخان در معارف بشری شمرده میشود. از شیخ اشراق بعظمت اسم می‌برد و در کثیری از موارد از او متأثر است .

میر بر شفا حواشی محققانه‌یی دارد و یکی از مدرسین بزرگ حکمت مشائی بشمار میرود. آثار او بمراتب تحقیقی‌تر از افکار و آثار ابن رشد است و در احاطه ببنایی عقلی و قدرت فکر وسعهٔ اطلاع از تلامیذ شیخ بزرگتر و عالم‌تر است. علاوه بر احاطه به تفسیر وحیث و فقه و رجال و سایر فنون نقلی که بنحو احسن در او وجود داشته‌است .

دکتر مدکور بعد از آنکه ابن رشد را خاتم فلاسفهٔ اسلامی معرفی ننموده گفته‌است :

«... وفي العصور الاخيرة يمكننا ان نشير الى النفسى والايجى والتفتازانى»
دکتر مدکور در معرفی ابواب کتاب شفا دچار اشکالاتی شده‌است که از بیان آن اشکالات در این‌جا خودداری می‌شود .

۱- محقق دوانی از اساتید بزرگ علوم عقلی بشمار میرود و جامع بین مراتب معقول و منقول است. بین او و معاصرش سیدالمدققین مکاتبات علمی زیاد شده‌است، این مراسلات مشتمل است بر مهمترین مباحث فلسفی که این قسم تحقیقات در دوران بعد از شیخ سابقه ندارد و همچنین حواشی غیاث اعظم الحکما فرزند صدر دشتکی . اگر انسان بدقت کتب و حواشی اساتید فن بعد از خواجه وتلمیذ محقق او ملا قطب‌الدین معروف بعلامه شیرازی را تا عصر میر داماد مرتب مطالعه کند خواهد فهمید که مبانی فلسفی بتدریج در حوزه‌های ایران کامل شده‌است. در کتب میر داماد تحقیقات تازه‌یی که مخصوص این حکیم علامه‌است زیاد بچشم می‌خورد .

حوزه علمی اصفهان در عصر صفویه یکی از پر برکت‌ترین حوزه‌های علمی در دوره اسلامی است و کمتر حوزه‌یی این جامعیت را دارا بوده است. در این مرکز سلطنت سلاطین صفویه که چند نفر آنها کشور عزیز ما را بعظمت سابق خود رسانیدند؛ و بواسطه ترویج تشیع، وحدت‌مذهب که بهترین موجب برای حفظ استقلال و یکپارچگی مملکت عظیم ما است بزرگترین خدمت را انجام دادند؛ انواع و اقسام علوم تدریس می‌شد.

بزرگترین فلاسفه اسلامی و عرفای نامدار نظیر: میر داماد و میرفندرسکی و ملا رجعی تبریزی (م ۱۰۸۰ هـ) و ملا صدرای شیرازی و شیخ محقق ملا عبد الرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۱) و حکیم دانا و عارف محقق ملا محسن فیض کاشی (م ۱۰۹۱ هـ) و عارف نحیر قاضی سعید قمی (۱۱۰۳ هـ) و ملا شمسی گیلانی (م ۱۰۸۱ هـ) و جمعی دیگر از اساتید که حقیر مفصلاً شرح حال و آراء علمی آنها را نقل کرده است، و بزرگترین جامعان در علوم نقلیه و عقلیه که حوزه‌های پرفیض در معقول و منقول داشتند نظیر استاد الکلی فی الکلی آقا حسین خوانساری (۱۰۹۸ هـ) صاحب مشارق الشموس و حواشی بر اشارات و تعلیقات بر شفا، شیخ رئیس و محقق کامل، فقیه و حکیم بارع ملا محمد باقر سبزواری (۱۰۹۰ هـ) صاحب ذخیره و کفایه در فقه و حواشی و تعلیقات بر شفا و اشارات و سید محقق جامع آقامیرزا رفیع‌ای نائینی صاحب حواشی بر کافی و غیر اینها از اعظم فقها و افایم حکما^۱ «قدس الله اسرارهم».

محدثان نامی و محقق مانند: مولانا محمد تقی مجلسی معروف به مجلسی

۱- مثل فقیه نامدار و حکیم محقق سید محمد اصفهانی معروف به فاضل هندی صاحب کشف‌الاثام و تلخیص شفا و حواشی بر تجرید و اشارات و آقا جمال‌الدین خوانساری و ...

فاضل هندی روز هجوم افغانه به سرداری محمود افغان «خدا له الله تعالی» درگذشت.

اول و مولی محمدباقر مجلسی ثانی و صاحب صافی و وافی و... در همین حوزه پرورش علمی یافته‌اند .

در حوزه اصفهان علوم ریاضی به انواعها و اقسامها و طب قدیم مرسوم آن عصر تدریس می‌شد .

بزرگترین اساتید فن موسیقی در همین شهر پا بعرضه ظهور نهادند . بدین ترتیب بر ارج و عظمت این حوزه روز بروز افزوده می‌شد و آن چنان عمق و ریشه داشت که با وجود محاصره طولانی اصفهان که توأم با قحط و غلا و گرسنگی و از بین رفتن نفوس زیادی از بی‌غذائی و بالاخره فتح این شهر بزرگ بدست اوباش افغان و پیدایش آنهمه بی‌سروسامانی‌ها و منهدم شدن مدارس دینی و قلع و قمع علما و تاراج کتابخانه‌های بزرگ بمجرد آنکه نادرشاه افشار سردار بزرگ ایران صفحات کشور را از لوث وجود مهاجمین پاک نمود دوباره این حوزه عظمت دیرین را باز گرفت و مجمع افاضل و اعلام گردید که تا این اواخر ادامه داشت .

جمیع حکما و عرفا و دانشمندان دوره قاجاریه چه در اصفهان و چه در سایر حوزه‌های علمی ایران از برکت این حوزه پهناور علمی بوجود آمدند و از دست پروردگان اساتید آن سامانند بعضی از حکمای عالیمقام عصر قاجار که در طهران و سایر مراکز تدریس داشتند یا خود در حوزه اصفهان پرورش یافتند و یا اساتید آنها تربیت شده اساتید اصفهان بودند و جمعی هم در اصفهان مدرس فلسفه بودند. جمیع اینها به اساتید عظام دوره صفویه منتهی میشوند .

اگرچه حکمت متعالیه و فلسفه ملاصدرا بخصوص در عصر قاجاریه رواج یافت و سائر طرق فلسفی را تحت الشعاع خود قرارداد ولیکن اساتید دوره صفویه بوده‌اند که این چراغ را روشن نگه داشتند .

حیف و صدحیف که این مرکز بزرگ قدرت ایران که توأم با موجبات

افتخار و غرور ملی بود بواسطه وجودشاه سلطان حسین و بی کفایتی های او چنان ضعیف شد که افغانه بر این شهر تاریخی تسلط پیدا نمودند بعد از تسلط بر این قسمت از خاک ایران از هیچ قتل و غارت و جنایتی خودداری ننمودند و خرابیهای بی شمار ببار آوردند و روی مغول و تاتار را سفید نمودند، با آنکه تظاهر به اسلام و مسلمانی می کردند مدارس دینی را خراب و کتب علمی و مذهبی را تاراج کردند. از این پیش آمد علما و فضلا به اطراف و اکناف متواری شدند، مؤسسات علمی که باعث عظمت و حیثیت دنیای اسلام بود همگی تعطیل شد^۱.

از آنجا که محیط با برکت ایران مورد غنایات و الطاف حقست و مردم این مرزوبوم دارای استعداد ذاتی بی مانندی هستند همه مهاجمین را که قصد

۱- چه استعدادهای باارزشی که از بین رفتند، هجوم افغان و قتل و غارت آنها صدمه معنوی غیر قابل جبرانی بمملکت ما وارد آورد این هجوم شوم سبب بی خانمانی جمع زیادی دانشمندان و از بین رفتن جماعتی از طالبان معرفت و علم شد. شنیدم کتابخانه های بزرگی را بدستور محمود افغان و بارشاد یا اغوای ملازغران به زاینده رود ریختند. بی کفایتی شاه سلطان حسین این بلیه را ببار آورد خود او نیز مبتلا به انواع مصائب و بلاها شد و بالاخره بخواری و بدست شقی ترین نامرد روزگار کشته شد که شرح آن دلخراش است و در جلوی چشم او فرزندان کوچک و بی گناه را از دم تیغ جلاد گذراندند.

از آنجائیکه خدا حافظ این آب و خاک بوده و هست نادرشاه افشار از میان توده مردم بپاخاست و صفحات ایران را از لوٹ وجود مهاجمین پاک نمود. اگر دست غیب از آستین نادرشاه بیرون نیامده بود معلوم نبود چه میشد.

پس از آنکه امنیت بر آن محیط منحوس حکمفرما شد حوزه بزرگ علمیه اصفهان دوباره دایر و فضلا و دانشمندان متواری باصفهان مراجعت نمودند و این حوزه پر فیض کار خود را از سر گرفت و بکوری چشم دشمنان ایران، بزرگترین دانشمندان از این حوزه بیرون آمدند.

حك این قطعه ارض را از صفحه وجودداشتند درخود هضم نمود و بعدازکشیدن بارهای سنگین صاحبان سلطه و مهاجمین بی رحم، باز قد علم نمود و بهای خود ایستاد. مردم ما در تمام این پیش آمدها نه زبان خود را از دستداد و نه افتخارات ملی خویش را فراموش نمود.

ملت ایران هجوم اعراب را تحمل نمود و چند قرن مصائب بی حدی کشید تا عرب و حکومت ننگین عرب را که قومی بیگانه بودند از خود دور نمود و دست تسلط آنها را قطع کرد.

ایرانیان دین مقدس و محکم اسلام را به راهنمایی عقل صائب پذیرفتند و به ترویج آن نیز همت گماشتند. دانشمندان این مرزوبوم خود پایه گذار علوم متعدد اسلامی شدند و در جمیع شعب علوم اسلامی بر جمیع ملل اسلام مقام رهبری^۱ و تقدم را کسب کردند و در علوم اسلامی تحقیقی ترین کتب را تألیف نمودند بزرگترین اساتید در مدارس علوم اسلامی همان محققان ایرانی بودند که حوزه های مهم تدریس را اداره می نمودند.

در علم طب بزرگترین اساتید در دوره اسلامی از این سرزمین برخاستند. در فنون و اقسام حکمت اعم از الهی و طبیعی و شعب علوم ریاضی اساتید بزرگ و دانشمندان عالیقدر و محقق اسلامی را باید در بزرگان ایرانی جستجو نمود.

۱- در حوزه های علمی و مجامع فرهنگی که سایر اقوام با ایرانیان شرکت داشته اند همیشه فضلی درجه اول و محققان عالیقدر حوزه ها ایرانی بودند. در حوزه های زعمای دینی که در نجف اشرف تشکیل میشود از اکثر بلاد بلکه جمیع ممالک اسلامی محصل علم وجود دارد: عراقی، سوری، پاکستانی، هندی، لبنانی، صمودی، افغانی، تبتی و بربری و... فضلی بنام و علمای معروف و گل سرسبد حوزه ها دانشمندان ایرانی هستند بلکه اصل وقوام این حوزه ها بوجود ایرانی وابسته است

در زبان و ادبیات عرب و تألیف کتب صرف و نحو و معانی بیان بر عرب برتری یافتند و در لغت عرب کتبی تألیف کردند که مرجع ادبای تازی قرار گرفت جامعیت در انواع فنون و اقسام علوم اسلامی در انحصار دانشمندان ما بود . در دورانی که علوم حکمی و معارف الهی در سایر ممالک اسلامی رو بافول بود در ایران سیر استکمالی خود را طی می نمود .

بتدریج برخی از دانشمندان مغرب زمین باین حقیقت پی برده اند و بعد از سیر در کتب و مسفورات مؤلفان و محققان قبل و بعد از صفویه معترف شده اند که چه گنجینه گرانبھائی از انظار مستور و مخفی مانده بود . پروفیسور کرین، ایران شناس معروف به نگارنده نوشتند که ما وقتی در مجامع علمی فرانسه افکار ملاصدرا و اتباع او را عرضه داشتیم و بوسیله مقالات و کتب به السنه غربی آثار آنانرا انتشار دادیم اکثر محققان و دوستداران علوم الهی بما گفتند شما يك انقلاب فلسفی در محیط علمی اینجا (فرانسه) ایجاد نموده اید

قبل از شیخ اشراق (م ۵۴۹، ۵۸۸ هـ) در مدارس اسلامی افکار حکمای مشاء که همان افکار فارابی و شیخ رئیس و تلامیذ شیخ است رواج داشت . اگرچه عرفای بزرگی در عصر شیخ اشراق و قبل از او وجود داشتند که افکار آنها طرفداران زیادی داشت ولی کتب درسی حوزه های فلسفی همان کتب و مسفورات مشائین بود و مستعدان هم خود را در تحصیل فلسفه مشائی از طریق کتب شیخ و تلامیذ او صرف می نمودند. طرفداران فلسفه بحثی بسبک ارسطو باندازه بی پافشاری در فلسفه بحثی داشتند که مطالب اثولوجیای شیخ یونانی را با آنکه مطالب آن بسبک بحث اشراقی و حکمت ذوقی تحریر شده است بسبک فلسفه ارسطو و تابعان او تاویل و تفسیر می نمودند، با آنکه اثولوجیا از حیث مبانی بکلی با فلسفه ارسطو تباین و تفاوت دارد .

شیخ اشراق شعله تابناکی در محیط علمی ایران و بدون اغراق خورشید تابانی در آسمان حوزه فلسفی اسلامی بود که اقطار اسلامی را منور مینمود^۱ و بتدریج تابعان زیادی پیدا کرد. همین تأثیر تدریجی کم کم در افکار و اذهان اثر قابل توجهی نمود بنحوی که بزرگان از حکما بر کتب او شروح و تعلیقات نوشتند و برخی از اشکالات وی بحکمای مشائین قابل قبول انظار مدرسان حکمت قرار گرفت و قواعد تأسیسی او را حکما پذیرفتند.

از طرفی افکار عرفا روز بروز نضج گرفت، آنها هم آثار خود را بسبک فلسفه تحریر نمودند و مناقشاتی بمبانی فلسفی وارد ساختند حکمای بزرگ هم افکار آنها را برای بحث و نقد علمی مطالعه نمودند و متعرض برخی از مبانی عرفانی شدند.

عرفای محقق هم کتب فلاسفه را مورد مذاقه قرار دادند و جمعی از آنها در حکمت بحثی و نظری هم وارد شدند قهراً بین فلسفه بحثی و عرفان که مبتنی بر شهود است یکنحو سازی ماهرانه برقرار ساختند حق هم همین بود چون بین قواعد عقلی، افکار نظری و نتیجه مشاهده اهل کشف از عرفای تابع شریعت محمدیه که مأخذ شهود آنها کتاب مبین قرآن که بحسب ظهور و بطون جامع جمیع حقایق و معارف است تعارض وجود ندارد چه آنکه براهین عقلیه کاشف از واقع و نفس الامر است بنحو علم الیقین و مؤدای مشاهده نیز همان نفس واقع است بحسب صریح وجود خارجی و حاق واقع^۲.

و همچنین بین اهل نظر و اهل کشف از حکمای اشراق هم اختلاف واقعی وجود ندارد^۲ کما قرئناه فی کتبنا تفصیلاً و فی التعلیقه اجمالاً.

۱- شیخ اشراق از مردم سهرورد زنجان است، بی پروایی او در اظهار مبانی اشراق سبب شد که در بحبوحه جوانی شربت شهادت نوشید.

۲- فرق بین حکمت مشا و اشراق و فرق بین علم کلام و تصوف و فرق بین هر یک

شکر ایزد که میان من و او صلح افتاد صوفیان رقص کنان، ساغرشکرانه زدند

نظری اجمالی در سیر فلسفه

از عصر خواجه نصیر تا زمان میسر داماد

نگارنده مدتی مطالعات فلسفی و عرفانی خود را تخصیص دادم بمداقه در آثار

از این چهار مسلک را باید این نحو تقریر نمود. حکمت بحثی در برابر علم کلام است یعنی هر دو طریق: طریق متکلم و بحث، طریق ظاهر و سالك آن سالك راه ظاهر است نه باطن ولی طریق تصوف و حکمت اشراق سلوک راه باطن است .

مستقلات عقلیه که از مسائل حکمت نظری بشمار میرود احکامی را گویند که عقل بعد از تحصیل مقدمات برهان ترتب نتیجه را قلمی و قهری میداند. پس اثبات احکام قلمی برای ایمان موجودات بنحوی که با واقع و نفس الامر مطابق باشد و واسطه این اثبات براهین عقلی صرف که به بدیهیات منتهی شود باشد بنحویکه هیچ عقلی در قبول توقف ننماید و هر عقل سلیمی حکم به ترتیب نتیجه بر مقدمات نماید بدون آنکه در حکم مذکور موافقت و عدم موافقت ملتی از ملل و وضعی از اوضاع در آن مدخلیت و تأثیری داشته باشد ، حکمت نام دارد .

چنین چیزی هرگز با ادیان مخالفت ندارد چه آنکه حقیقت شرایع الهیه به برهان ثابت و محقق است روی همین میزان دانشمندان علم اصول گفته اند اگر بین حکم عقلی و ظاهر خبر و حدیث بلکه مطلق دلیل نقلی معارضه واقع شد باید از عقل پیروی کرد و دلیل نقلی را تاویل نمود اگر دلیل شرعی قابل تاویل نباشد و مسأله عقلی از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف است از وقوع خللی در طریق ثبوت آن مسأله پس علم حکمت که مسائل آن باید با براهین عقلی که منتهی بمقدمات بدیهی شود اثبات گردد امکان ندارد که با شریعتی از شرایع حقه مخالف دوآید اما علم کلام که آنهم سلوک راه ظاهر است بر دو قسم میباشد: (بعد از بیان حقیقت این علم معلوم میشود که این طریق قابل اعتماد

خواجه طوسی (۵۹۷م، ۶۷۲ هـ) و تلمیذ اعظم او علامه شیرازی، شارح حکمت اشراق و صاحب «دره التاج» و تلامیذ آنها طبقه طبقه تا عصر جمال الدین

نیست). کلام قدما و کلام متأخران. کلام قدما با فلسفه بوجه من الوجوه مشارکت ندارد نه در موضوع و نه در دلائل و نه در فائده و لغرض و نهایت

شارح موافق و مقاصد و مؤلفان این کتب کلام قدما را این نحو تعریف کرده اند: «کلام صناعتی است که بوسیله آن می توان اوضاع شریعت را با دلائلی که مؤلف است از مقدمات مسلمة مشهوره در میان اهل شرایع حفظ نموده، خواه این مقدمات به بدیهیات منتهی شود و خواه نشود».

موضوع حکمت اعیان حقایق است نه اوضاع؛ دلائل آن از یقینیات منتهی به بدیهیات مأخوذ است، مسلم و مشهور باشد یا نباشد فائده حکمت کمال قوه نظری است نه محافظت وضعی از اوضاع.

بدیهی است که این طریق «کلام قدما» طریق تحصیل معرفت نیست پیدایش این کلام ناشی از امراض از طریق حقه و پشت نمودن بر اهل عصمت و طهارت و عالمان بقرآن و حدیث پیغمبر خاتم و راسخان در علم می باشد.

بعد از پیدایش حکمت و فلسفه متکلمان باین وضع قناعت نمودند و بتدریج بعلم کلام اموری افزودند بمجرد محافظت اوضاع اکتفا ننمودند، شروع در تحریر و تقریر ادله بر اصول و قواعد دینی نمودند، بنای ادله را بر مقدمات مشهوره نهادند. طریق تحصیل معرفت را منحصر بآن دانستند. این طریق باطل و راه خطرناک است که متکلمان را به ضلالت انداخته است چه اعتماد بر مشهورات در اصول و عقاید که قطع در آن حجت است همان تقلید صرف است.

متکلمان متأخر گفته اند: کلام علم است به احوال اعیان موجودات بر نهج قوانین شرع. و از این تعریف خواستند فلسفه را در انظار جهال بی ارزش و مخالف شرع جلوه دهند با از جهل و نادانی این قید را بر کلام افزودند

محمود، سماکی، خفری، دوانی، سیدسند غیاث‌الدین و طبقه‌بنداز آنها. در همین ایام قسمتی از وقت خود را نیز اختصاص دادم به سیر در افکار عرفا و صوفیه این اعصار خصوصاً آثار شیخ اکبر محیی‌الدین عربی (م-۶۳۸ هـ ق) و تلمیذ او شیخ کبیر محقق صدرالدین قونیوی (م-۶۷۳ هـ ق) و عارف نامدار، شرف‌الدین داود قیصری (م ۷۰۰ هـ) و محمدبن حمزة القناری شارح مفتاح (م-۸۳۴ هـ) و افضل العرفا، الشامخین مولانا عبدالرزاق الکاشی (م-۷۳۶ هـ) و حکیم عارف صدرالدین ابوحامد اصفهانی معروف به ترکه و سبط او عارف محقق صائن‌الدین یا ضیاء‌الدین، علی‌بن محمد ترکه (م-۸۳۰ هـ ق) قدس‌الله ارواحهم و غیر اینها از عرفای بزرگ اسلامی.

بعد از سیر در افکار این بزرگان از عرفا و حکمای نامدار، تأثیر آراء فلاسفه در انظار عرفا و تأثیر افکار اهل‌عرفان و متصوفه در افکار صاحبان نظر بخوبی واضح میشود هرچه از عصر محیی‌الدین و اتباع او و خواجه نصیرالدین طوسی رضی‌الله عنه و تلامیذ او باین‌طرف می‌آییم می‌بینیم که پایه تلفیق افکار

صوفیه و حکمای اشراق فرق اساسی ندارند هیچک از این دو طریق، از طرق تحصیل علم نیست حکیم اشراقی بعد از طی طریق استدلال و منطق اگرچه باجمال باشد از طریق تصفیة باطن بی‌پرده حقایق را شهود نماید و صوفی بعد از اطلاع بظواهر و نصوص کتاب و سنت به راهنمایی صاحب شریعت و ولی کامل بی‌پرده و حجاب حقیقت را می‌یابد. باید دانست که معلوم بکشف و معلوم برهان تفاوتی ندارند مگر در ظهور و خفا یا ظهور و ظاهرتر و نیز باید دانست که صاحب‌کشف قبل از کشف یا باید متکلم باشد یا حکیم و نیز نمیشود ماحصل کشف با نتیجه برهان مخالف باشد بلکه کشف مبتنی برهان است پس اگر کسی مدعی کشفی شود که با برهان تام مخالف باشد شایسته تکذیب است برای بحث مفصل‌تر رجوع شود بمقدمه شوارق و گوهر مراد تألیف استاد تحریر ملا عبدالرزاق لاهیجی.

محققان از حکماء از اشراق^۱ و مشاء و کبار از عرفا، قوی‌تر میشود، و افکار بتدریج بیکدیگر نزدیک میشوند .

۱- یکی از مروجان حکمت اشراق که افکار شیخ اشراق را بنحو کامل تشریح نمود علامه شیرازی قطب‌الدین است. ایشان در انواع حکمت متبحر بود، در حکمت مشاء یکی از اساطین این علم می‌باشد و در حکمت اشراق ماهر بود. شرح او بر حکمت اشراق بهترین شرح بشمار میرود. وی بقدری این کتاب را عالی شرح کرده است که اگر خود شیخ شهید بر آن شرح می‌نوشت از این بهتر از کار در نمی‌آمد.

کتاب حکمت اشراق را خدمت **خواجه نصیر** قرائت نمود و این شرح تقریر درس خواجه است . **درة التاج** اثر ارزنده اوست ، در ساختن زیج مراغه و تکمیل آن سهم بسزائی دارد. شرح او بر قانون طب بوعلی سینا بهترین شرح است ولی قدر این رجله آزاده مجهول می‌باشد. وی در علوم تقلیه از اساتید مسلم بشمار میرود و همانطور که از دنیا در زمان خود بهره‌ای نداشت بعد از فوت هم تجلیل شایانی از او نشد .

این مرد کامل در تاریخ فلسفه الهی و علوم ریاضی «خصوصاً هیئت» و علم طب مقام منیمی را دارا میباشد. در مقام عظمت علمی خواجه همین کافی است که شاگردی مانند **ملاقطب** دارد که گوید : «مشکلاتی از قانون بوعلی نزد من حل نشدنی بود تا اینکه خدمت خواجه رسیدم و مشکلاتم را حل نمود» .

خواجه طوسی اگر در حکمت مشاء در مقام دفاع از شیخ برآمده و اشکالات متکلمان را بر شیخ دفع نمود دلیل نمیشود که او را فقط مقرر کلمات شیخ بدانیم ، خواجه در حکمت مشاء صاحب نظر و در حکمت اشراق نیز از محققان بنام و در فنون ریاضی بسایه او را معلم دانست . او بود که فلسفه را احیاء نمود و شبهات امثال فخر رازی را طوری مردود ساخت و نقاط ضعف آن را واضح و ظاهر نمود که طرفداران این شبهات برای همیشه جای خود نشستند . خواجه با شرح بی‌نظیر خود اشارات را نیز زنده نمود . خواجه در اول شرح اشارات ملتزم شده که از اظهار عقاید خود در این شرح خودداری نماید فقط در مبحث علم حق این شرط را مراعات نفرموده است .

برای حقیر کاملاً روشن است که اگر چند نفر وارد بافکار فلسفی و عرفانی دست‌بست هم بدهند نوشتن يك تاريخ كامل فلسفی از عصر خواجه تا مير داماد با تهیه متونی از اعظم این فنون امتناع ندارد و میشود بطور مستوفی موارد تأثیر و تأثر افکار دانشمندان، در یکدیگر را بخوبی نشان داد این همان سیر فلسفه است سیر تدریجی و استکمالی آثار مير داماد و غیاث‌الدین منصور و صدرالدین دشتکی و دوانی و خفري و صاحب‌حواشی فخریه، فخرالدین سماکی و مولانا جمال الدین محمود که بیشتر بطریق شیخ و خواجه تمایل داشتند مشتمل است بر يك سلسله مباحث که تازگی دارند و این آثار مورد توجه صدرالدین شیرازی ملاصدرا بوده است لذا تمام افکار اهل تحقیق از عرفا و حکما و متکلمان محقق در آثار او هضم شده است.

تهیه منتخبات فلسفی و عرفانی از دانشمندان بعد از خواجه تا عصر مير داماد امر ضروریست که باید دانشمندان ایران بآن اهمیت بدهند. پایه و اساس سیر فلسفه در ایران همین منتخبات است که حجر اساسی تدوین تاریخ کامل فلسفه میباشد! باید این امر بر همه معلوم باشد که مرکز تکامل فلسفه در ایران بود و صاحبان افکار نیز ایرانی هستند و علی‌رغم اوضاع نامساعد که از هجوم بیگانگان پیش می‌آمد و باوجود موانع داخلی که اهل تحقیق با آن بنحو شدت و ضعف دست‌بگریبان بودند شعله این مشعل خاموش نشد.

امری که دانستن آن ضروری است اینست که: در این کشمکشهای علمی، عرفان و تصوف تقریباً بر سایر مسالك چربید و در فلسفه ملاصدرا مبانی عرفانی مقام رفیعی را دارا می‌باشد و ملاصدرا نسبت به عرفا ارادت مخصوصی ابراز میدارد.

۱- وزارت علوم و تعلیمات عالی باید طرح این کار مهم را پی‌ریزی کند که بدست خود

ایران‌ها این امر مهم انجام گیرد نه خارجی‌ها که اطلاعات ناقصی در این امور دارند.

مسأله مهمی که ما تا بحال آنرا ادعا می‌کنیم و کوچکترین دلیلی هم بر آن، اقامه ننموده‌ایم استناد افکار شیخ اشراق است به فلسفه ایران باستان. مسأله پیدایش شیخ اشراق و ظهور حکمت اشراق و فلسفه‌یی که محقق بزرگ آنرا پی‌ریزی نمود و مهمترین مسائل آنرا بحکمای خسروانی نسبت میدهد قابل توجه و مذاقه است حکمای خسروانی همان اکابر عجم میباشند.

آیا منشأ افکار او را باید در اثولوجیا و سایر کتب فلسفی متمایل باشراق و برخی از مبانی او را از گوشه و کنار کلمات شیخ رئیس پیدا نمود یا آنکه او بـمـآخذی ایرانی دست پیدا کرد که ما بـآنها دسترسی نداریم؟ با ملاحظه افکار نورانی ایرانی و ذوق مستعد او نمیتوان معتقد شد که این محیط تابناک قبل از ظهور اسلام خالی از فلاسفه و اهل تفکر بوده است. این شخص بزرگ که مبانی و مسائل غامض فلسفه اشراق را به‌زادشت‌آذربایجانی نسبت میدهد و معتقد است که در ایران باستان فلاسفه کبار صاحب اشراق و کشف و کرامات زیاد بوده‌اند چه مأخذ یا مأخذی در دست داشته‌است که ما بـآنها دسترسی نداریم؟ بعقیده حقیر این موضوع بسیار اهمیت دارد و تحقیق آن بر هر موضوع و مطلبی مقدم است.

آنچه را که حقیر بعهد گرفته‌است و عقیده دارد که ناشناخته‌ترین دوره تاریخ فلسفه است همین چهار قرن اخیر است که افتخار پیشروی در آن را خداوند نصیب او نمود بعد از آنکه مایوس از انجام آن بودم.

کارهای اساسی آن: یکی تحقیق کامل درباره رجال علمی این چهار قرن است و دیگر سراغ نمودن آثاری از جماعتی از اعظم فن حکمت و عرفان و سوم تهیه منتخبانی از این اعظم «قدس الله ارواحهم» مهمترین کارهای آن بحمد الله

۱- برخی از اسانید نگارنده معتقد بودند که حکمای بعد از شیخ رئیس هر چه دارند از گوشه و کنار کلمات شیخ پیدا نموده‌اند مثل اینکه جمعی از علمای اصول معتقدند هر که بعد از شیخ انصاری در اصول فقه تحقیقی دارد از خود شیخ گرفته‌است.

تعالی انجام گرفته است و نوشتن يك تاريخ جامع فلسفه و سير آن در ايران در چهار صدسال اخير امكان پيدا نموده است و حقير اکنون اشتغال به تهيه آن دارد .

اگر مراکز علمی ايران وسائل کارنگارنده را فراهم نمایند و چند نفر از طلاب فضل را که من سراغ دارم در اختيارم قرار دهند حاضر دست به تأليف يك تاريخ کامل فلسفه از عهد خواجه تاعصر ميرداماد بزنم و سرعت اين کار را انجام

۱- در کنگره ايران شناسان که چند سال قبل در طهران تشكيل شد، بلزوم تدوين يك تاريخ کامل فلسفه در ايران اسلامی تاکيد شد و بعضی از دانشمندان با هميت کارهای علمی اينجانب اشاره نمودند و اظهار داشتند : «...از اشخاص معدودی که در سير فلسفه در ايران در چهار قرن اخير تحقيقات دقيقی انجام داده اند سيد جلال الدين آشتیانی است که قدم اول را در اين راه دشوار برداشت...»

برداشتن قدم اول در اين راه برای من ارزان تمام نشد، تمام کتابخانه های بزرگ عمومی و خصوصی را زيور و کردم تا توانستم ۵۰ فيلسوف در چهار قرن اخير پيدا کنم که علاوه بر عظمت علمی دارای آثار باارزشی نيز باشند که بتوان در تدوين تاريخ فلسفه بآنها استناد نمود . مدتها نصف بيستر حقوق خود را صرف تهيه نسخ مورد احتياج نمودم . من از اين معنی و اهمه دارم که مبدا ، برای ما يك «تاريخ فلسفه» نظير تاريخ ايران تأليف مؤرخان «کمريج» بنويسند .

همانطوری که در موارد متعدد متذکر شده ام، از راهنمائی های استاد بزرگوار و محقق جامع آقای جلال الدين همای «ادام الله ایام افاداته» در سير فلسفه اسلامی استفاده زياد عايد اينجانب شد و اين مرد بزرگ نگارنده را باین کار تشويق کرد و لزوم آن را تاکيد فرمود و در این باب مقدمه ای نفیس و تحقيقي بيکی از کتابهای که منتشر نمودم مرقوم فرمودند و همین شرح فارسی بر فصوص الحکم و مقدمه آن را بتوصيه و تشويق آن جناب نوشتم معظم له چندین مرتبه اظهار داشتند نوشتن يك شرح تحقيقي و جامع فارسی به فصوص الحکم محبی الدین لازم و ضروری است .

دهم اگر قدرت کار سابق را داشتم خودبه‌تنهایی این مهم را انجام میدادم ولی افسوس که نمیتوانم مانند سابق کار کنم.

بواسطه کارهای علمی و فکری مداوم و تحمل زحمات ممتد پی‌درپی و چندین‌ساله ملازم با کم‌خوابی و شب‌زنده‌داری مبتلا به‌خستگی مفرط و فرسودگی مزاج و ضعف عمومی و اختلال جهازهاضمه شدم، بنحوی ضعف‌برحقیر مستولی شد که قطع امید از زندگی نمود.

بااینکه از تظاهر و خودستائی گریزانم و خود را درمقابل اساتید بزرگ از ذره‌ای کوچکتر و حقیرتر می‌دانم ولی گاهی انسان مجبور میشود که از بیان واقع خودداری ننماید.

نگارنده حدود ده‌سال تدریس در دانشگاه مشهد شبانه‌روز ۱۵،۱۴ ساعت آن را بنحوی گیر و لاینقطع بکار علمی اشتغال‌ورزیدم با سابقه زحمت طاقت‌فرسای دوران طلبگی و ایام تحصیل و سختی‌های لازم لاینفک آن (دورانی که بهترین ایام و شیرین‌ترین روزگار عمر حقیر محسوب می‌شود) در مدت مجاورت در مشهد از برکات حضرت رضا (ع) ۱۰ جلد کتاب طبع و منتشر نمودم و چندین جلد کتاب فلسفی و عرفانی مهیا و آماده از برای طبع و انتشار کرده و منتظر امکانات و فرصت مناسب برای چاپ آنها هستم.

موجب و محرك حقیر در قبول و تحمل این همه زحمت، عشق و علاقه مفرط و شوق شدید و ولع وصف‌ناپذیر به تألیف کتب و رسائل فلسفی و عرفانی و نقد و تصحیح کتب حکمی و شرح و بسط مشکلات مبانی و مسائل حکمت و تصوف و نشر افکار و احیاء آثار دانشمندان بزرگ‌بوده و هست. آنها بودند که در نتیجه کوشش و از خودگذشتگی برای میهن ما افتخارات شایانی کسب کردند، هرچه ما اکنون داریم از رجال علمی گذشته داریم که خداوند آنها را غریق رحمت خاصه خود نماید.

فعلاً که مختصر بهبودی در مزاج حاصل شده است و کمی اشتیاق بکار، در

خود احساس می‌کنم با منع اکید طبیب معالج، «بعون الله تعالی و تأییده» دوباره کارهای خود را از سر گزینم همیشه از بی‌کاری و بطالت گریزان بودم در ایام تحمیل و تعطیل سرگرم کار علمی بودم و یاد نمیدهم که یک هفته کار خود را تعطیل کرده باشم اگر چه بعنوان استراحت باشد

نگارنده در مدت کمتر از یکسال، شرح فارسی مبسوط (در سه مجلد حدود سدهزار و پانصد صفحه بلکه بیشتر) بر مقدمه شرف الدین قیصری «قده» بر فصوص الحکم ابن عربی و متن فصوص شیخ اکبر «رضی الله عنه» نوشتم که جلد اول آن منتشر شده است. این شرح مشتملست بر یک دوره عرفان و تصوف نظری بسبک ابن عربی و شاگردان مکتب او با این فرق که حقیر جمیع مبانی و مسائل عرفانی را با براهین حکمت نظری مبرهن و با مسائل فلسفی تطبیق نموده است شرح این جانب بر فصوص دارای مرایای جمیع شرحهائی است که بر فصوص نوشته اند چه آنکه در مقام شرح این کتاب جمیع شروح تحقیقی را از نظر گذراندم و بدقت فتوحات مکیه را یکبار مطالعه نمودم.

آقا محمد رضا قمشی و آقا میرزاهاشم رشتی و برخی از تلامذ آنها بر مقدمه قیصری حواشی محققانیدی نوشتند و نگارنده تحقیقات آنها را در شرح بر این مقدمه نقل کرده ام بملاحظه آنکه قسمتی از کارهای علمی از جمله شرح بر همین کتاب فصوص و بعضی از کارهای دیگر که در دست تألیف است؛ در انحصار حقیر است و از عهده کسی ساخته نیست^۱ از ترس اینکه مبدا موانعی پیش آید که نتوانم کار

۱- ۲۶۲ نفر از اساتید ما ادام الله ظلالم در علم توحید و عرفان تدرب نام دارند ولیکن بواسطه پیری و انحطاط مزاج و یساکرتازیهای زندگی و عدم مساعدت محیط از تألیف و تدریس کتب عرفانی خودداری می‌نمایند لذا تدریس این رشته منسوخ شده است و بحکم «یموت العلم بموت اهله» این قسم از معارف از بین خواهد رفت. اگر کسی بخواهد در این رشته تحصیل کند باید بروداروپا. فلسفه هم بعد از گذشت چند صباحی بهمین سرنوشت مبتلا خواهد شد.

خود را تمام کنم بساعات کار می‌افزودم و بر خود فشار می‌آوردم در نتیجه برای مدت زیادی بکلی از کار افتادم و کارهایم تعطیل شد، حال چه ثمرات تلخ و ناگواری بر این کسالت مترتب شد بماند. خدای بزرگ راستایش می‌کند که داعی حقیر بر انجام این کارها و قبول و تحمل مرارت، عشق بد علم و تقرب بمعطلی و مفیض علم بوده و هست و هوعلی مانقول شهید، چه آنکه بدون عشق بمعنویات و استمداد از مبداء وجود نمی‌توان بانجام کارهای علمی آنهم معارف الهیه و حل مشکلات و تحقیق در مسائل توحید و مباحث ربوبیات و تألیف آثار سودمند در این زمینه‌ها توفیق حاصل نمود چه خوش فرموده است عندلیب گلستان توحید، خواجه شیراز علیه الرحمه:

دل چو از پیر خرد نقل معانی می‌کرد عشق می‌گفت بشرح، آنچه برو مشکل بود حقیر از باب «من لم یشکر الناس لم یشکر الخالق» اذعان دارد که دانشمندان بزرگ عصر ما؛ آنهایی که در طریق کسب معرفت و دانش زحمت کشیده‌اند؛ چه دانشمندان ایرانی و چه دانشمندان و اساتید خارجی همیشه راهنما و مشوق حقیر بوده‌اند و هم اکنون با چند مؤسسه خارجی مشترکاً کارهای علمی انجام می‌دهیم و سعی دارم از این طریق خدمتی انجام دهم علت رابطه نگارنده با این مؤسسات همان انتشار کتب علمی است که عمر خود را وقف آن کرده‌ام و سعی و کوشش اینست که با همکاری این مؤسسات خدمتی اگرچه ناچیز باشد انجام دهم و خوشحالم که چند نفر از دانشمندان محقق خارجی در فلسفه ملاصدرا کار می‌کنند. و خدا را شکر می‌کنم که توفیق خدمت به من عطا فرموده است. فانه ولی التوفیق.

مرتبه این رشد در فلسفه مَشا.

اما مقام و مرتبه حکیم نحریر و استاد نامدار ابن رشد اندلسی «قدس الله روحه» در عالم علم بخصوص فلسفه مقام عالی و ارجمندی است و در تاریخ فلسفه اسلامی مقام منیمی را دارا می‌باشد. علت شهرت عظیم او، ارتباط مستقیم دانشمندان مغرب زمین با آثار ابن رشد است.

آنچه که حقیر می‌تواند درباره این رشد قضاوت کند، قضاوتی که سطحی نیست

و بسیاری از آثار او را با دقت مطالعه کرده است (و اگر کسی ایراد و مناقشه‌یی درین باب دارد مرقوم بدارد تا جواب دهم) از این قرار است :

ابن رشد بسیار با استعداد و تیزهوش و سریع‌الانتقال است ولی بر خلاف تصور علمای غرب و برخی از دانشمندان معاصر ما در مضر فلسفه اسلامی همان فلسفه مشائی باین رشد ختم نشد بعد از این رشد دانشمندان بی‌شماری از ایران برخاسته‌اند که در حکمت بطریق مشائیین از این رشد پیخته‌تر، ورزیده‌تر و محقق‌تر اند و لیکن جهاتی با وضع آنها توأم شد که برای مدتی اسم و مرتبه و مقام علمی آنها مخفی ماند ولی قطعاً دنیای علم بمقام و مرتبه آنها واقف خواهد شد کماینکه تا اندازه‌ای برخی از آنها شناخته شده‌اند و یا عنقریب مقام خود را خواهند یافت .

اصولاً طرفداران ابن رشد باید بدانند که این دانشمند هم سنگ فارابی و شیخ رئیس و بهمنیار و خواجه و محقق علامه شیرازی و میر داماد و اتراب آنها نیست. و هر نوع ادعایی در این مورد باطلست .

بعقیده نگارنده ابن رشد متضلع بتمام معنی در فنون حکمی نمیباشد. مطالب خطابی خارج از اسلوب برهان در کلمات او فراوان است. در برخی از مشکلات علمی حرفهای «باصطلاح: من در آوردی» عجیب و غریب دارد. باندازه‌یی در برخی از موارد خطابیات را جانشین برهانیات نموده که حیرت‌آور است. اگر انسان

۱- ابن رشد معلم ثانی ابونصر را در برخی از آثار خود بپاد تمسخر گرفته و او را جزء متکلمان میدانده نه فلاسفه در حالتی که ابن سینا در دوران اسلامی فقط ابونصر را فیلسوف میدانده و از او به «من لا یجازف بالقول» تعبیر نموده است مثل آنکه فخر رازی بهمنیار را کند ذهن و بلید معرفی کرده است در حالتی که بهمنیار در فهم و جودت ذهن کم نظیر است. وی در محاوره علمی (بنا بر آنچه در سؤال و جواب بین او و شیخ ذکر شده است) گاهی دست‌وپای شیخ را می‌بسته است. از فخر رازی این حرف بعید نیست ولی صدور این کلام از طرف ابن رشد درباره ابونصر بسیار بعید و نارواست شاید علت چنین اظهار نظری اینست که فارابی در برخی از آثار خود مثلاً **فی مصوص الحکم بسبک افلاطونیان** جدید و اهل اشراق سخن گفته است .

مطلع از فلسفه و محیط بمبانی شیخ رئیس تهاافت الفلاسفه غزالی را بدقت مطالعه کند مناقشات مشترک غزالی و فخر رازی را (که او هم پا بکفش شیخ نمود و خواست با او دست و پنجه نرم کند) بر شیخ رئیس انتخاب نموده بعد بین دفاعی که ابن رشد از شیخ نموده و جوابهایی که خواجه از اشکالات فخر رازی داده است مقایسه کند خواهد فهمید که چه اندازه خواجه طوسی از ابن رشد نیرومندتر و راسخ تر و متضلع تر می باشد .

بعقیده نگارنده، میر داماد بمراتب در فنون حکمی از ابن رشد قوی تر و متبحر تر است و همچنین علامه شیرازی و محقق دوانی و سیدالمدققین ، تا چه رسد به شیخ اشراق ، شهاب الدین سهروردی و خاتم العرفاء و الحکما صدرالدین شیرازی «ملاصدرا» . و برخی از اتباع او. در بین اتباع ملاصدرا و تلامذ مکتب او صاحبان قدرت فکری زیادند که در احاطه بمبانی حکمت و فلسفه بر کثیری از معروفین از قدما برتری دارند.

**

غات اساسی غفلت دانشمندان معاصر از نحوه سیر فلسفه در دنیای اسلام و بی خبری از وجود اساتید تحریر یکی عدم تعمق آنها در مبانی مشکل فلسفه و عرفان است چون از چندین قرن پیش حوزه های فلسفی در این ممالک تعطیل شد تا اینکه به تبعیت از غرب در دانشگاه های آنها فلسفه و تصوف اسلامی جزء دروس رسمی قرار گرفت در نتیجه تبعیت صرف از روش غربی ها این وضع را بوجود آوردند .

ما این معنی را تصدیق داریم که چند نفر از دانشمندان مصری خدمات بزرگی بعلوم اسلامی از جمله فلسفه و تصوف نموده اند و کتب با ارزش زیادی از السنه خارجی بزبان عربی ترجمه کرده اند و نیز کتابهای متعددی در تاریخ فلسفه جدید و قدیم نوشته اند، برخی از آثار یونانی را از زبان خارجی ترجمه و برخی از این دانشمندان که خود بزبان یونانی آشنائی دارند، بعضی از آثاری را که در دوره

اسلامی ترجمه شده است با اصل تطبیق نموده اند و فوائد بیشماری بر این کار این دانشمندان مترتب است. ما از آثار آنها استفاده زیادی کرده ایم و مساعی آنها را در طریق علم و معرفت ستایش می کنیم در آنچه که مربوط بمسائل رائج در دانشگاه های فرانسه و انگلستان و آلمان و... کاملاً وارد و در احاطه بمبانی فلاسفه غرب قابل تمجید و تعریفند، نفیس ترین کتب فلسفی غرب را با اسلوب عالی ترجمه نموده اند. ولی متأسفانه در افکار و عقاید فلاسفه و عرفای اسلامی راجلند و همین سطحی بودن آنها یکی از علل اشتباهات زیاد آنها در مبانی عقلی است. یکی از دانشمندان معاصر در مصر استاد نامدار دکتر **ابوالعلاء عقیفی**^۱ صاحب تعلیقات بر فصوص الحکم و سایر آثار گرانها در تصوف و مقدمه و تعلیقات بر کتب منطقی و فلسفی بواسطه تبعیت از افکار غربی ها مرتکب اغلاط زیادی شده است. این دانشمند معاصر در انگلستان تحصیل کرده است و از تلامیذ بنام نیکلسون می باشد و به تبعیت از استاد مرتکب اشتباهات عجیبی شده است که ما در تعلیقات بر این کتاب بعضی از اشکالات را ذکر کرده ایم و در شرح خود بر مقدمه قیصری^۲

۱- دانشمند دیگر مصری بنام یوسف کرم مؤلف کتاب «العقل والوجود» نیز آثار باارزشی دارد از جمله همین کتاب «عقل و وجود» که بر رد حسین نوشته است ایشان هم در قسمتی از افکار دقیق فلسفی شیخ وفارابی اشتباهاتی دارد. یوسف کرم نیز مانند سایر معاصران خود از سیر فلسفه در ایران اطلاعی ندارد و از خواجه باین طرف فراتر نمی آید. دوره مهم فلسفه و عرفان اسلامی دوره بعد از خواجه است تا میر داماد. این دوره را باید دوره تلاقی افکار نام بگذاریم.

۲- این آقای عقیفی تعصب عجیب در تسنن دارد. هر جا که محیی الدین بر طبق اخبار عامه بمبانی شیعه نزدیک می شود این محقق معاصر او را متأثر از افکار شیعه میدانند حاضر نیست یکقدم بتشیع نزدیک شود. درست مانند یک آخوند حنبلی چند قرن قبل از ما فکر میکند جمع مطالب ابن عربی را در امر ولایت و عدم جواز انقطاع آن و لزوم وجود ولی در نظام

و شرح بر فصوص مفصلاً متعرض لغزشهای او و استاد نامدارش شده‌ایم، مثلاً او و استادش مولانا را وحدت وجودی نمیدانند، گاهی بین وحدت شهود و وحدت وجود فرق میگذارند و بر این مدعا چیزهایی بجای دلیل ذکر کرده‌اند که انسان متحیر می‌شود. در مقدمه این کتاب قسمتی از این مناقشات بیان خواهد شد.

متن فصوص را آقای عقیفی با نسخ متعدد مقابله نموده است و خود حواشی بر آن نوشته است که بضمیمه فصوص چاپ شده، دانشمند معاصر کتاب را با سلوب و شکل بسیار زیبا و خالی از غلط در دسترس اهل دانش قرارداد. و از این جهت خدمت بزرگی نموده که شایسته همه گونه تقدیر و تمجید است، لیکن در مسائل غامض تصوف با تکلف سخن می‌گوید.

دانشمند بارع و جامع، استاد عبدالرحمن بدوی نیز از کسانی است که خدمات چشم‌گیری انجام داده است و آثار مهمی که اسم او را زنده نگه میدارد انتشار داده و بر سایر معاصرانش از جهاتی ترجیح دارد.

یکی از آثار با ارزش این دانشمند معاصر مقدمه و تصحیح و نقد بر کتاب الطبیعه ارسطو طالیس است. این کتاب ترجمه اسحاق بن حنین است که با شروح ابن السمح و ابن عدی و متی بن یونس و ابی الفرج ابن طیب با مقدمه و تصحیح

وجود و ختم ولایت محمدیه بوجود مهدی موعود «علیه السلام» حمل بر تأثر از افکار شیعه می‌نماید و حال آنکه مدرک ابن عربی در این موارد اخباریست که در کتب عامه موجود است و چه بسا «فریقین: عامه و خاصه» آنرا نقل کرده‌اند با این که شارحان کلام ابن عربی که چندین قرن قبل از عصر ما فصوص را شرح کرده‌اند باین اخبار تمسک جسته‌اند ولی آقای عقیفی در جمیع موارد شرح خود از این مرز فرار می‌کند. سبحان الله از وجود این همه تعصب در افکار یک دانشمند که خود را وارث درسلک عرفان و تصوف نموده و در انگلستان تحصیل علم نموده است با این حال اگرما عقیفی و امثال او را با بعضی از دانشمندان خود ما که در غرب فلسفه دیده‌اند مقایسه کنیم باید نحو دیگر قضاوت نمایم.

آقای بدوی در دو جلد منتشر شده است آثار گرانهای دیگری دارد که حاکی از تتبع و زحمات او در راه علم و دانش است

با این همه خدمات علمی، نقص بزرگ کارهای او همان عدم تمهر و تطلع در متون فلسفه شرقی است اگر تحقیقی ترین کتاب فلسفی را بدست این معاصران بدهیم که اسم بوعلی و یا ابن رشد یا یکی دیگر از مشاهیر روی آن نباشد توجه آقایان را جلب نخواهد کرد.

غفلت این دانشمندان از سیر فلسفه و تصوف در ایران در چند قرن اخیر با وجود این همه مراودات و رفت و آمدها... حیرت آوراست.

بی خبری و بی اطلاعی دانشمندان کشورهای اسلامی از وجود حوزه های بزرگ علوم اسلامی در کشور مسلمان ایران که در آن، این همه تحقیقات، پیرامون عقاید و افکار اسلامی صورت گرفته است شاید معلول تعصب خام عرب و عجمی و تنبیع و تسنن باشد.

بهیچ وجه نمیخواهند باور کنند که در کشور اسلامی ایران علوم عقلی متوقف نشد و افکار بلند پایه فلسفی جای خود را تحویل مبانی مبتذل و واهی معتزلی و اشعری نداد در حالتی که در ادوار سابق هم سلسله کبار فلاسفه اسلامی را همین ایرانی ها تشکیل میدادند.

یکی از فضلا که بمصر رفت و آمد داشت در عراق به نگارنده می گفت اغلب فضایی آنجا اسم کتب فلسفی میر داماد و اساتید قبل از او را نمیدانند بواسطه انتشار چند مقاله راجع به ملا صدرا بعضی او را می شناختند ولیکن کتب او در دسترس نبود، صاحب مواقف و مقاصد و شارح این دو کتاب را با اینکه ایرانی هستند از این جهت می شناسند که این دو کتاب کلامی مشتمل است بر افکار اهل سنت و جماعت، چون قسمتی از این دو کتاب بعنوان رد بر افکار شیعه نوشته شده است و قاضی عضد و ملا

سعد در تسنن بی اندازه متعصب تشریف دارند

اکثر دانشمندان از مقام و مرتبه حکیم تحریر ، ملا عبدالرزاق لاهیجی صاحب شوارق غفلت دارند .

این حکیم محقق که از تلامیذ صدر المتألهین است اگرچه بحسب ظاهر متمایل بسبک مشاء و از طرفداران شیخ رئیس و از شارحان کلام اوست و الحق در فلسفه مشاء و سبک حکمت نظری یکی از اعظم فلاسفۀ اسلامی است و بر جمیع متأخران غیر از میر داماد و استاد خود صدر المتألهین ترجیح دارد ولیکن در فلسفه اشراق نیز بسیار ماهر و یکی از مدرسان این فن بود و بحسب باطن فیلسوفی متأله و محیط بر افکار اهل اشراق و در تصوف وارد و عقاید فلسفی او باطناً موافق عقیده استادش می باشد .

حقیر در منتخبات فلسفی بعد از سیر در افکار و آثار این حکیم عقاید نهایی او را استخراج و اثبات نموده ام که ملا عبدالرزاق سخت بمبانی استاد پابند و یکی از راسخان در حکمت متعالیه می باشد . نگارنده در عقائد سابق خود نسبت باین حکیم تجدید نظر بعمل آورده ام که « کل بوم هو فی شأن .. »

قاضی سعید قمی در فلسفه اشراق از تلامیذ او و در تصوف شاگرد فیض و در فلسفه مشاء از تلامیذ ملا رجعی اصفهانی تبریزی است .

آخوند ملا عبدالرزاق بر تجرید شرح محققانه بی نوشته است که بهترین شروح تجرید بشمار میرود، حواشی او بر تعلیقات خفّری بر از تحقیق و تدقیق و گوهر مراد او در کلام در باب خود بی نظیر است

ملا عبدالرزاق برای آنکه بسرنوشت استاد خود ملا صدرا مبتلا نشود عقاید فلسفی خود را پنهان مینمود .

فیاض شاعر توانایی بود، دیوانی دارد که جزء مخطوطات آستان قدس رضوی است . وی با شاعر بزرگ میرزای صائب « قدس الله روحه » دوستی و الفت داشت، در فراق این دوست گفته است :

خدا روزی کند فیاض چندی صحبت صائب که بستانیم از هم داد ایام جدائی را
 با پیدایش صدر المتألهین نهضت علمی و فلسفی عظیمی در کشور ما پدید آمد
 که بتدریج کتب درسی تقریباً منحصر به آثار ملا صدرا شد و حدود چهار قرن است
 که اساتید بزرگ متخصص در حکمت متعالیه بوجود آمده‌اند و برخی از آنها
 آثار گرانبھائی از خود باقی گذاشته‌اند. این نهضت علمی از نظر دانشمندان
 غیر ایرانی تا چندی قبل مستور بود ولی از آنجائی که افکار ملا صدرا نسبت به
 مبانی فلاسفه قبل از او برتری دارد چه آنکه جمع کرده است بین حکمت بحثی و
 ذوقی و تلفیق و توفیق دل‌پذیری داده است بین تصوف و حکمت نظری علاوه بر
 تحقیقات رشیکه‌یی که سهم او بوده است از عالم معنی بالاخره جای خود را در
 افکار و انظار غیر ایرانی باز کرد و بتدریج در ممالک غرب طرفدار پیدا نموده است^۱
 ممالک اسلامی از این طریق متوجه سیر استکمالی فلسفه الهی در ایران خواهند
 شد.

پری رو تاب مستوری ندارد در ار بندی، سراز روزن بر آرد

بحث و تحقیق

فلسفه ملا صدرا ی شیرازی که سبک‌نویسی در عالم فلسفه محسوب میشود و
 مزایای جمیع مشارب مختلف فلسفی و حکمی را داراست، در مملکت ما طرفداران
 زیادی دارد.

۱- بر دانشمندان ایرانی فرض است که در صدد انتشار کتب مهم فلسفی و ترویج
 افکار دانشمندان بزرگ برآیند و آثار همین فلاسفه چهار قرن اخیر را جمع‌آوری کنند
 اگر ۵۰ سال قبل مثل عصر ما کسانی بودند که با دنیای متمدن رابطه علمی برقرار مینمودند
 و افکار علمی اعظم حکمای ایرانی را بدنیاس عرضه میداشتند اکنون وضع این قدر اسف
 آور نبود.

هیچ فیلسوف محقق‌مثنایی از این فلسفه بی‌نیاز نمی‌باشد و هر فیلسوف طرفدار حکمت ذوقی و اشراقی کمال‌مطلوب خود را در این فلسفه خواهد یافت وی کثیری از قواعد مشارا بطرز بدیعی استوار ساخت و بسیاری از قواعد اشراق را که بواسطه نارسائی دلیل، مورد اعراض اهل فن قرار گرفته بود مستدلاً بیان نمود. عارف واصل متذوق، قواعد کشفی و شهودی را در این حکمت باید سراغ کند و متکلم مخالف حکمت و عرفان، مشکلات کلامی را در این فلسفه، عاری از شوائب اوهام و مطابق نصوص وظواهر شرع باید جست‌وجو نماید.

الحق توغل در حکمت نظری و تمحض در قواعد کشف و شهود و تمهر در حقایق موجود در کتاب و سنت و تخصص در حل معضلات قواعد اعتقادی در دوره اسلامی شأن آخوند ملاصدراست.

وی در حدیث و تفسیر استاد ماهر و در مسائل ذوقی و کشفی و توغل در ربوبیات و انغمار در سلوک، بایزید عصر خود و در حکمت مشا صدر حکماء الهی و در حکمت ذوقی افضل حکماء اشراقی می‌باشد.

کتاب اسفار او علاوه بر اشتغال بر مهمترین تحقیقات فلسفی مختص باو؛ متضمن سیر فلسفه و حکمت نظری، و عرفان و حکمت ذوقی، و بالاخره، بهترین منبع تاریخ فلسفه؛ حکمت اشراق و مشاء و افکار افلاطونیان جدید و انظار افلاطون الهی و مهمترین آینه منعکس‌کننده سیر فلسفه از عهد عتیق تا عصر مؤلف می‌باشد و یک منبع تاریخی مهم بشمار میرود که هیچ محقق از آن بی‌نیاز نمیتواند باشد. لذا برخی از دانشمندان مغرب زمین از اسفار بعنوان منبع تاریخی فلسفه یاد نموده اند و خوب فهمیده‌اند.

شرح او بر اصول کافی مشتمل بر عالی‌ترین تحقیقات در اصول و عقاید اسلامیست.

تفسیر او بر قرآن منعکس‌کننده آراء عرفانی او و حاکی از توغل او در علم تفسیر

و کثرت بهره او از علم تأویل می‌باشد. این تفسیر حکایت از احاطه او بر اقوال مفسران می‌کند و همچنین اسرارالایات و مفاتیح الغیب که از شاهکارهای علمی دردوران اسلامی است. معروف است که صدر المتألهین با قرآن انس عجیبی داشته و بواسطه همین ممارست او را یکی از بزرگترین عالمان بعلم تأویل می‌دانند. در بین شارحان کلمات او محققانی وجود دارند که بر کثیری از قدمای فلاسفه و عرفا ترجیح دارند. رسائل و کتبی که از حکیم سبزواری با این مقدمه منتشر می‌شود بهترین مدخل از برای پی‌بردن به افکار ملاصدراست، اتباع ملا صدرا شروح و تعلیقات زیادی بر آثار او نوشته‌اند که جزء بهترین ذخائر علمی شمرده می‌شوند.^۲

۱- کتب و رسائل بسیار نفیس از شارحان کلمات ملاصدرا و دانشمندان بعد از او در کتابخانه‌ها وجود دارد که باید بتدریج این آثار طبع و در دسترس دانشمندان قرارگیرد دانشگاه تهران باید جمعی از دانشمندان واقعی را برای این کار انتخاب نماید تا بدین وسیله از بین رفتن ذخایر علمی کشور عزیز ما جلوگیری کنند. آقا علی مدرس بر اسفار حواشی محققانه دارد که در اتقان و نفاست از اصل کتاب دست کمی ندارد انوار جلیه و لمعات الهیه ملا عبدالله زنوزی پدر آقا علی از آثار کم نظیر است که نوع مطالب آن دیریاب و بزبان فارسی روان و جذاب تألیف شده است حکمیت صادقیه تألیف ملا محمد صادق اردستانی از آثار علمی تحقیقی است

۲- برخی از اساتید عظام عصر ما دارای تألیفات نفیس عرفانی و فلسفی می‌باشند. مرحوم حکیم محقق و عارف متبحر آقا میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت حواشی مفصل و تحقیقی نوشته است که بجای نرسیده فقیه و مجتهد بارع و حکیم محقق آقا سید کاظم عصاری «دام‌ظله» آثار تحقیقی و نفیسی در عقلیات و معارف الهی نوشته‌اند که حقیر بطبع آن اشتغال دارد. طبع و انتشار کتب فلسفی کار را برای کسانی که بخواهند دریافته تاریخ کاملتری در فلسفه بنویسند آسان می‌کند ولی نه تاریخ جامعی برای کشور عزیز ما نوشته می‌شود و نه دستور کاملی برای زبان فارسی فراهم می‌گردد و نه تاریخ فلسفه سرو صورتی میگیرد.

شرح حال و آثار فیلسوف متألّه و عارف محقق

حاج ملاهادی سبزواری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری در بین اتباع ملاصدرای شیرازی

م. ۱۰۵۰ ه. ق و شارحان کلمات اویه کثرت تحقیق معروف و مشهور است
حاج ملاهادی از حکما و عرفای موفق عصر خود بود که علاوه بر
تربیت شاگردان ممتاز و زیاده آثار علمی مهمی از خود باقی گذاشته است
که همه آن آثار دارای ارزش و قابل استفاده است.

چند صفت عالی در حاج ملاهادی جمع شد تا این توفیق نصیب حال
وی گردید: زهد و تقوای واقعی و اعراض از ظواهر خوش خط و خال
ولی بی اساس عالم ماده.

او در عین جد و جهد در کار علمی و مطالعه دائمی و نگذراندن وقت
عزیز باهمال خود را دل بسته بشؤون دنیوی نشان نداد بوظیفه شرعی و
وجدانی خود عمل نمود و خود را در دام و تله صاحبان مناصب نینداخت
و در صدد جلب توجه عامه مردم هم بر نیامد و در معرض بیع و شرای صاحبان
آغراض واقع نشد و میدانست که ممکن است رنود انسان را با یکدست
بخزند و با دست دیگر بفروشند و از این راه لکه ننگی تا قیام قیامت بدامن

انسان باقی بماند لذا، خود را آلوده ننمود و از علم خود نتیجه گرفت نه مدعی قطبیت شد و نه خود را صاحب کشف و کرامت معرفی نمود درحالی که برای او همه جهات نیل بمناصب فراهم بود اگر ادعائی مینمود مورد قبول واقع می شد «رایت الناس الناس طراً سجداً له» همه اقسام تفوق بر معاصران را واجد بود از علم حکمت و عرفان و زهد بی پایان و علوم منقول از حدیث و تفسیر فقه و اصول آن اندازه که لازم بود. از طریق علم سرمایه ای فراهم نکرد، امور معاش مختصر خود را از ملک موروثی تأمین می نمود نزد عارف و عامی مسلمیت داشت .

با توفیر و تسهل اسباب ریاست، ترك هرگونه ریاستی نمود درعمر خود پیشنمازی نکرد و با رؤسای بلد خود، هم بزم نشد تا از آنها پیش افتد (باآنکه همه او را بر خود مقدم می داشتند) در صدر نشینی و سفره چینی و مجموعه غذاگذااردن و برداشتن قلیان و دعاکردن روضه خوان و دست بوسیدن عوام رعوتی ظاهر سازد .

يك زندگى ساده و بی آلايش خالى از خودنمائى داشت، امتياز برای خود قائل نشد، هيچ استفاده از توجه كامل دولت و ملت ننمود ثروتى نیندوخت اولاد خود را متجمل بارنیاورد و آنها را برعیتی و کسب روزی از راه حلال عادت داد... اولاد و اعقاب خود را بجان مردم نینداخت و فسادی از این ناحیه در عقاید مردم ظاهر نساخت ، دست به ترکیب زندگى معمولی ساده خود و اقوام و اولاد و کسان خویش نزد آنها هم فهمیدند که استفاده دنیائی از حکیم نمیشود برذ..... ۱ .

خود، دارای اذکار و اورادی بود که از ائمه دین و راهنمایان وادی معرفت نقل شده است و در کتب مسطور است و مانند کثیری از اعظم

عرفا و حکما و فقهاء ربانی بواسطه ریاضیات شرعی از لون ماده و تبعات این عالم خلاص شده بود چون از مواظبت بر طاعات و اجتناب از موجبات تکدر نفس حتی مکروهات غفلت نداشت صاحب نورانیتی خاص بود چه بسا ملاقات يك مجلس او انسان را به ملکوت وجود سوق میداد .

طریقه حاجی در ریاضت همان طریقه ملاصدرا و میر داماد و برخی دیگر از علما و حکما و عرفای متشرع است . این جماعت معتقد به طریقه صاحبان سلاسل در تصوف و اقطابی که هم اکنون رشته های آن بنحو ضعیف برقرار است و هر چه مردم بیدار و هوشیار شوند جرگه آنها خلوت تر خواهد شد. نبودند .

برخی اساتید نقل مینمودند مرحوم آقامحمد رضا قمشه یی هم معتقد بسلوک بطریق ملاصدرا و میرفندرسکی و آقامحمد بیدآبادی و جماعت دیگر^۱ از

۱- مرحوم حاج میرزا صفا که در زمان ناصرالدین شاه مدتها در پایتخت مملکت عثمانی و نجف و بغداد و مدینه و مکه و مصر ساکن بود جزء اتباع آقامحمد بیدآبادی محسوب می شود. از همین طبقه بود حاج ملاجواد اصفهانی (۱۳۴۶ ه ق) که از بزرگان عصر خود بود و با کمال قناعت زندگی مینمود. هرگز از وجوه شرعیه امرار معاش ننمود و با مختصر وجه حجه فروشی زندگی مینمود .

و از همین طبقه بود مرحوم حاج میرزا جواد عارف تبریزی که در این اواخر ساکن دارالایمان قم بود و در علم اخلاق نیز کتابی دارد .

مرحوم حاج میرزا صفا (۱۲۱۲-۱۲۹۱) قبل از تشریف بنجف و تکمیل معلومات بت «میرزا رضاقلی خان» معروف بود. این بزرگوار اصلا از مردم سوادکوه مازندران است که علوم متقول را از صاحب جواهر و شیخ انصاری فراگرفت و در عرفانیات و علم اخلاق و سلوک به طریقه آخوند ملا فتحعلی عراقی سلطان آبادی بود و منتهی به آقامحمد بیدآبادی میشود .

این قبیل از عرفای متشرع در بین اهل سنت و جماعت نیز وجود دارد که در عراق

مشرعین بود لذا او و استاد او عارف بی نظیر آقا سید رضی لاریجانی هرگز خود را در معرض قطبیت و مریدبازی قرار نمیدادند که مردم عوام را به تله اندازند با «گردو و دستمال و نبات مردم نادان بیچاره را بفقر مشرف سازند» و از این قبیل کارها سخت تحاشی و پروا داشتند. اعظم عرفای سلف نیز همین رویه را داشتند و در پرورش دانشمندان مستعد کوشا بودند لذا فضلا و محققان بزرگی را تربیت مینمودند و هرگز در صدد اندوختن مال و اظهار ادعاهای بی اساس و عوام فریبی بر نمیآمدند.

عرفان و تصوف بمعنای واقعی پدیدآورنده یک عدالت اجتماعی و بوجودآورنده یک دنیای باصفا و صمیمیت دور از کشمکشهای مادی است، در صورتی که منشأ دنیاداری و عوام فریبی و نیرنگ نشود... همین آلودگیها که از مدعیان کاذب ظاهر شد تیشه بریشه عرفان زد.

جمعی از عرفا و متألهان تابع طریقه آقامحمدبیدآبادی مثل مرحوم سید بحر العلوم، مرحوم آخوند ملافتحعلی سلطان آبادی عراقی ساکن

و سوریه و مصر و سودان و برخی دیگر از بلاد اسلامی ساکن بودند و به تهذیب اخلاق خواص و عوام اشتغال داشتند. فقیه و اصولی و عارف و شاعر معروف حاج میرزا حبیب خراسانی «قدس سره» از همین طبقه بشمار میرود.

حاج میرزا حبیب در مشهد دارای حوزه علمی و صاحب محضر ترائف و مورد توجه خاص و عام بود اواخر عمر همه این شئون را ترک نمود و بسیر و سلوک خود ادامه داد.

مرحوم صبحی نصیر افندی تبریزی که در قاهره ساکن بود و به ارشاد خواص اشتغال داشت از این طبقه بشمار میرود. نصیر افندی در مصر تکیه داشت و جماعت زیادی بدرس اخلاق و سلوک او حاضر می شدند گویا در قاهره خانقاه را «تکیه» می نامند.

۱- آخوند ملافتحعلی عراقی جامع علوم ظاهری و باطنی و از زاهدان بنام عصر خود

سامراء، آقا سید احمد کربلائی طهرانی و احدالعین و سید مجاهد سید محمد سعید حبیبی از علمای عرب، و آخوند ملا حسینقلی همدانی، آقا سید مرتضی کشمیری، آقا سید علی آقای قاضی تبریزی و برخی دیگر از جامعان در معقول و منقول با آقا محمد رضا و حاجی ملا هادی و اساتید آنها تقریباً هم مذاق بودند با آنکه از جهاتی تفاوتهایی هم باهم داشتند که در جای خود بیان کرده ایم، آقا محمد بید آبادی و عرفای نجف در علوم منقول نیز راسخ بودند.

مرحوم آقا حسن نجم آبادی معروف به طهرانی (از اعظم تلامیذ شیخ مرتضی انصاری) برادر حاج شیخ هادی طهرانی یعنی حاج شیخ هادی ساکن طهران نه حاج شیخ هادی مدرس معروف نجف معروف بـ «حاج

و مورد احترام و تکریم میرزای بزرگ آقا میرزا حسن شیرازی بود. برخی معتقد بودند که میرزا در باطن از مریدان و معتقدان بکشف و کرامت آخوند است. آخوند ملا فتحعلی در علوم فقه و اصول فقه از تلامیذ فقیه بارع و متبحر و عالم ربانی حاج شیخ زین العابدین مازندرانی «اعلی الله قدره» میباشد. مرحوم حاج شیخ زین العابدین از تلامیذ درجه اول صاحب جواهر و از فقهایی بنام عصر خود بود. شیخ اعظم انصاری فقاقت او را می ستود در زهد و ورع و سلامت روح و صفای باطن از نواد روزگار بشمار میرود. شیخ بعد از فوت صاحب جواهر در کربلائی معلی مجاور شد و حوزه تدریس مهمی داشت که افاضل بدرس او حاضر می شدند و در زمان شیخ انصاری مقلد داشت و بعد از او از مراجع تقلید مهم شیعہ بود و به برکت وجود او حوزه علمی کربلا رونقی گرفت و اولاد او که تا این اواخر در کربلا بودند اغلب از افاضل علم و دانش بشمار می آمدند. این حاج شیخ زین العابدین جد آقاییان رهنما و خاندان آیت الله زاده مازندرانی و حائری... است. خاندان او در هوش و استعداد ذاتی و فهم و زیرکی و اصالت و نجابت خانوادگی در بین خانواده های روحانی ایران معروف و

←

شیخ هادی مکفر» (۱) و حاج میرزا حسین فرزند حاج میرزا خلیل طبیب
 طهرانی فقیه و مرجع شیعه و صاحب فتوای در مشروطه و حاج میرزا
 حسین نوری محدث معروف در رشته سلوک وارد بودند و باقا محمد پید
 آبادی میرسند. جزء این دسته از عرفا است سید قطب م ۱۲۹۱ هـ ق که
 شیخ اعظم انصاری رضی الله عنه از مریدان و سرسپردگان او بود و باو
 ارادت می‌ورزید باآنکه بدرس شیخ میرفت شیخ در باطن مقام روحانیت
 خاصی برای او قائل بود.

معروف است که شیخ در مرض سختی که او را بستری نمود و آثار
 مرگ در سیمایش هویدا شد سید قطب بشیخ اظهار نمود که وقت تنگ
 است کنایه از آنکه تو لحظات آخر حیات را می‌گذرانی باید مهیای سفر
 آخرت شوی.

مشهورند، همه در پی کسب دانش و تحصیل علم‌اند و بعنوان آقا زادگی قناعت نمودند .
 جناب آقای زین العابدین رهنما «ادام الله تعالی بقائه» صاحب کتاب پیامبر و تفسیر نفیس
 فارسی بر قرآن مجید از نواده‌های این حاج شیخ زین العابدین است .

۱- اگرچه این آقا شیخ هادی ساکن طهران را هم تکفیر کرده‌اند ولی چون عقلش بر علمش
 می‌چربید طوری رفتار نمود که این تکفیر بنفع او تمام شد . آقا شیخ هادی طهرانی مدرس
 نامدار و مشهور از محققان تلامذ شیخ انصاری بود که روی جهانی مقدمات تکفیر او را فراهم
 نمودند و اگر فاضل شرایبانی مجتهد معروف و مرجع تشیع از شیخ حمایت نمی‌نمود شاید
 عوام او را می‌کشتند. این حمایت او را از گذشته شدن نجات داد ولی به انواع بلایا گرفتار شد
 که شرح آن دل‌خراش و موجب تأسف است .

خداوند همه را غریق رحمت خود بنماید و از گناهان همه بگذرد .

همانطوریکه گفتیم حکیم سبزواری بواسطه کناره گیری از اموری که موجب اتلاف وقت و تضییع عمر و انغمار در دنیا و یا لااقل باعث آلودگی روح و حرمان از مواهب علمی و عملی می گردد وقت زیاد برای مطالعه و سیر در کتب علمی و سیر وسلوک نظری و عملی داشت همین پرکاری بانضمام بیان شیوا و رسا و تقریر روان و جذاب سبب شد هم شاگردان زیادی تربیت نماید و هم آثار علمی گرانبهائی از خود بیادگار گذارد؛ همه آثار او درحد خود باارزش و سودمنداست.

طالبان علم و دوستان حکمت و معرفت از اکثر بلاد برای استفاده از محضر شریف حکیم سبزواری بسبزواری شتافتند و از مکتب پر فیض او استفاده ها بردند و توشه ها اندوختند. با وجود حوزه های بزرگ فلسفی در اصفهان و طهران و طلاب و پژوهندگان علم از دورترین نقاط طالب استفاده از محضر او شدند. یکی از علل مهم اقبال طلاب بحکیم غیر از تبحر او در عرفان و حکمت، مقام معنوی و مرتبه زهد مسلم او بود که شاگردان بمحض مجالست با حکیم درسلك ارادتمندان او در میآمدند همین اعتقاد راسخ شاگرد را وادار بکوشش و درك کامل عقاید استاد و احاطه بر افکار او می نماید.

مستفیدان محضر او همه طلاب مستعد و فاضل و جامع علوم نقلیه و عقلیه بودند اغلب شاگردان او حوزه های بزرگد علوم نقلی را که بزرگترین

۱- در این عصر حوزه های علمی رونق بسزا داشت، شیخ محمد تقی اصفهانی طهرانی صاحب حاشیه، برادر او صاحب اصول، شریف العلماء مازندرانی م- ۱۲۴۲ و صاحب جواهر و شیخ اعظم انصاری در همین عصر بزرگترین دانشمندان و محققان را تربیت نموده اند، بزرگترین حوزه های فلسفی و عرفانی نیز در این عصر تشکیل میشد. از طرفی عصر منحوس ←

محققان و راسخان در فقه و اصول و حدیث و رجال و صاحب‌نظران در علوم نقلی عهده‌دار اداره آن حوزه‌ها بودند درك کرده بودند. برخی از آنها قبل از درك حوزه او و جمعی بعد از درك محضر او باین حوزه‌ها حاضر شده‌اند برخی از تلامبذ او با اینکه از مجتهدان بنام عصر خود بودند از اینکه بدرك فیض حوزه حکیم توفیق حاصل نموده‌اند مباهات مینمودند. مرحوم آقامیرزا ابوالحسن جلوه برای درك محضر فیلسوف سبزواری از اصفهان بقصد سبزواری خارج شد ولی در طهران ساکن گردید و مشغول تدریس شد.

آثار حکیم سبزواری

جمیع آثار حکیم در مباحث فلسفی تألیف شده است؛ فلسفه بسبک حکمت متعالیه ۱ آنچه از آثار این حکیم محقق بطبع رسیده بقرار زیر است:

۱- شرح منظومه: این اثر نفیس مشتمل بر یکدوره منطق و فلسفه بنحو اختصار، بلکه برزخ بین تفصیل و اجمال است. مؤلف اول یکدوره منطق و فلسفه را در سلك نظم کشیده بعد خود بآن شرح نوشته و بعد از شرح بقسمت حکمت آن حواشی نوشته است این کتاب بواسطه اشتمال بر نظم پیچیده و معقداست.

حکیم سبزواری از قرار اظهار خود، شرح منظومه را در عنفوان جوانی

و دوران سیاهی نیز بشمار میرود و معیاد است با دوره انحطاط ایران و از دست رفتن بهترین قسمت از خاک ایران (شهرهای سرسبز و آباد قفقاز و قسمتی از خاک خراسان) بدست حکام بی‌اطلاع و رخنه اجانب در شئون مملکت....

۱- غیر از سه رساله در مباحث ادبی، صرف، نحو و معانی بیان.

تألیف نموده است. این کتاب منتخبی است از کتاب اسفار و سایر آثار آخوند ملاصدرا که اغلب عبارات آن را میتوان در مواضع مختلف اسفار و سایر کتب آخوند نشان داد.

در دوسه مورد این کتاب مناقشاتی بمبانی ملاصدرا دیده می شود که هیچ يك از آنها وارد نیست. یکی مناقشه بر ترکیب اتحادی ماده و صورت که صاحب منظومه ترکیب را انضمامی میدانند، معلوم میشود این مسأله را که آخوند بابهترین اسلوب تحریر نموده و اقوال اهل تحقیق را نقل کرده است در بحث جواهر و اعراض اسفار ندیده است چون بر «جواهر و اعراض» کتاب اسفار که بسیار تحقیقی و حاوی مهم ترین مباحث فلسفی است حاشیه نوشته است و گویا آنرا تدریس هم ننموده است.

ملاصدرا علاوه بر ترکیب اتحادی ماده و صورت عرض و موضوع را متحد میدانند و بر آن برهان اقامه نموده است چه آنکه از مقدمات حرکت در جوهر، اتحاد ماده و صورت است اگر ماده قطع نظر از صورت در نظام وجود، دارای وجودی باشد خود در این نظام فعلیتی محسوب میشود و فعلیت از قبول فعلیت ابا دارد و این ملازم نفی ترکیب جسم از دو جزء جوهری نمی باشد و در عرض و موضوع يك وجود واحد در مرتبه یی جوهر و در مرتبه یی عرض است و این هم یکی از مقدمات اثبات حرکت جوهر است اشکال دیگر او بر آخوند بر برهان تضایف است که آخوند از طریق تضایف صورت معقوله را با عقل و عاقل متحد میداند ۱.

۱- در اواخر بحث وجود ذهنی گفته است «و اما مسلك التضایف الی سلكه صدر المتألهین فی الاسفار والمشارع عندنا غیر تام لما ذكرنا فی تعالینا علی الاسفار. خلاصة اشكال او آنست که تضایف اتحاد را ثابت نمی کند بلکه فقط تكافؤ در مرتبه را میرساند. استادنا العلامة خاتم الحكماء والمتألهین ونخبة العرفاء الشامخین و قرۃ عیون الموحیدین

بر شرح منظومه حواشی متعدد نوشته شده است از جمله حواشی مرحوم عالم ربانی و حکیم الهی حاج **آخوند اهدجی** قدس سره و استاد

آقامیرزا مهدی آشتیانی (۱۲۷۲ هـ ق) قدس الله لطیفه و اجزل تشریفه، در حواشی خود بر شرح منظومه قسمت منطق و قسمت الهیات مبنای آخوند را طوری تقریر فرموده است که اشکال حاجی وارد نمی باشد.

و همچنین استاد نافی المعارف الالهیه سید سادات اعظم الحکماء والفقها **آقا میرزا سید ابوالحسن قزوینی** «ادام الله تعالی مجده» در حواشی خود بر شرح منظومه و اسفار مناقشه حکیم محشی را وارد ندانسته اند. شرح منظومه در زمان حکیم دوبار در طهران بطبع رسید بعد از مدتی چون نسخه های آن نایاب شد منظومه طبع ناصری و مظفری بعد از رحلت حکیم بچاپ رسیده است.

حواشی مرحوم آقا میرزا مهدی آشتیانی، قسمت منطق آن در زمان حیات آن مرحوم بطبع رسید ولی قسمت حکمت آن که مفصل و تحقیقی است هنوز بچاپ نرسیده است و از حیث دارا بودن زبده ترین مباحث عرفانی و فلسفی کم نظیر است. این حواشی فعلا نزد استاد علامه، فقیه و اصولی بارع و حکیم عارف محقق **آقامیرزا محمود آشتیانی** ادبمت ظلله و روحی له الفداء موجود است. ایشان دارای آثار با ارزشی هستند که قسمتی از آنها منتشر شده است.

آقای آقامیرزا محمود از تلامذ بنام **آقا میرزا حسن کرمانشاهی** و **آقا میرزا هاشم رشتی** و **آقا میرزا شهاب نیروزی** و در علوم نقلی از شاگردان آقا ضیاء الدین عراقی و آقامیرزا حسین نائینی و آقا شیخ عبدالکریم خاوری یزدی می باشند و مدتها بدرس والد بزرگوار خود آقای حاج شیخ مرتضی آشتیانی حاضر شده اند. مرحوم آقامیرزا مهدی آثار خود را بعد از اتمام بنظر آقامیرزا محمود می رساند.

۱- مرحوم حاج آخوند که در زهد و تقوی و جامعیت در مراتب علم و عمل مسلم عند الكل بودند از تلامذ مرحوم آقامیرزا ابوالحسن و آقاعلی حکیم می باشند که سالیان متمادی در مدرسه **سید نصرالدین** بتدریس اشتغال داشتند

محقق جامع آقا شیخ محمدتقی آملی^۱ و تعلیقات مبسوط استادناالحکیم المحقق والعارف البارع آقامیرزا مهدی آشتیانی^۲ م ۱۳۷۲ هـ ق اعلی الله قدره فی النشآت العقلیه والمثالیه^۳.

شرح منظومه در عصر مؤلف در طهران مرکز علوم عقلی جزء کتب درسی قرار گرفت و اساتید بزرگی آنرا تدریس مینمودند. کتاب منظومه از حیث عمق و پختگی مطالب در رتبه آثار دیگر فیلسوف نیست و همانطور که گفتیم این کتاب را در عنفوان جوانی تألیف نموده است^۳ و در برخی از آثار خود بآن تصریح کرده است.

۲- حواشی بر اسفار اربعه آخوند ملاصدرا:

این حواشی بطور مرتب و یکنواخت از اول تا آخر چهار سفر اسفار

۱- حضرت آقای آملی از مجتهدان بزرگ این عصر و مورد توجه اهل طهران و از مدرسان بنامند. ایشان فرزند عالم جامع و بارع آخوند آملی صاحب حاشیه بر شمشیه می باشند. معظم له در علوم حکمیه از تلامید مرحوم آقامیرزا حسن کرمانشاهی و آقا میرزا هاشم رشتی و در علوم نقلی از تلامید پدر خود و آقا میرزا حسین نائینی و آقا ضیاء الدین عراقی می باشند.

۲- حواشی آقا میرزا مهدی بهترین حاشیه بر شرح منظومه است، آن مرحوم از حیث تقریر مبانی عرفانی و مشکلات تصوف بر مؤلف منظومه ترجیح دارد و در احاطه بکلمات اهل عرفان در بین متأخران کم نظیر است.

۳- در جواب سؤالات آخوند ملا اسماعیل میان آبادی در بیان اقسام حدوث از جمله حدوث دهری میرداماد گفته است: «و من الحدوث الجامع بین الاوضاع الحدوث الدهری الذی قال به السيد المحقق الداماد «اعلی الله مقامه» و بینته فی تحریراتی و منها شرح المنظومه التي الفتها فی عنفوان شبابی...».

غیر از مباحث جواهر و اعراض تحریر شده است و در زمان مؤلف در سال ۱۲۸۲ هـ ق در طهران بطبع سنگی رسید .

محقق سبزواری به این کتاب در ضمن تدریس تعلیق می نوشت و بعد از آنکه بقسمت زیادی از آن حاشیه نوشته بودند بانی طبع از حکیم درخواست نمود اجازه بدهند که حواشی او بر اسفار طبع برسد .

حکیم حواشی اسفار را تمام کرد توسط مرحوم آقا میرزا حسین سبزواری شاگرد خود برای انتشار بطهران فرستاد این حواشی از این جهت که بطور منظم بتمام کتاب نوشته شده است بهترین حواشی بشمار میرود و بر حواشی دیگران ترجیح دارد .

تعلیقات خطی که از حکیم موجود است عین حواشی طبع شده است اینکه برخی احتمال داده اند و یا بطور جزم گفته اند همه حواشی سبزواری بطبع نرسیده است و نویسنده کتاب اسفار بواسطه عدم گنجایش حواشی از برای نگارش تعلیقات قسمتی را ننوشته است اشتباه کرده اند . ما نسخه خطی را با حواشی طبع شده مقابله کردیم آنچه که حکیم بر اسفار نوشته طبع شده است . متن کتاب بخط **کلبعلی افشار قزوینی** ۱ و حاشیه بخط **محمدصادق گلپایگانی** ۲ است متن کتاب بسیار خوش خط و همه اسفار

۱- مرحوم کلبعلی قزوینی خط نسخ را بسیار خوب مینوشته است ولی در خط نستعلیق وشکسته تسلط نداشته است و آنچه از حواشی که بخط خود به نستعلیق بکتابها نوشته است مورد پسند نمی باشد و غالباً قرائت نمی شود افشار سالی یک مرتبه بطهران مسافرت می کرده است و از ناشران کتابهایی را برای نوشتن می گرفته است و در دهی که مسقط الراس او بوده می نوشته است . بسیاری از کتابهای علمی که در زمان قاجاریه بطبع رسیده است بخط کلبعلی افشار قزوینی است . .

۲- حواشی سبزواری بر اسفار را مرحوم **ملاعلی دامغانی** که یکی از تلامذع حاجی است تصحیح و بطور مکرر با نسخه اصل مقابله نموده است .

یک نواخت و با یک اسلوب عالی نوشته شده است ولی متأسفانه غلط زیاد دارد، همین زیادی غلط سبب شد که این کتاب بعد از طبع مورد توجه واقع نشود و طلاب آن زمان، همان کتابهای خطی را ترجیح دادند لذا ناشر و بانی طبع ورشکست شد.

۳- **حواشی حکیم بر کتاب الشواهد الربوبیه** از آثار علمی و تحقیقی ونعیس او میباشد. حکیم سبزواری کتاب شواهد را مکرر تدریس نموده و این حواشی را در ضمن تدریس و بحث بکتاب مرقوم داشته است، تعلیقات حکیم بشواهد تحقیقی تر و محکم تر از حواشی اسفار است.

کتاب شواهد با این تعلیقات در سال ۱۲۸۶ هـ ق در طهران بخط محمدعلی اصفهانی بطبع سنگی رسید اصل کتاب و حاشیه کم غلط تر از اسفار و تعلیقات آن می باشد ولی خط متن و حاشیه تعریف ندارد و جزء کتابهای بدخط محسوب می شود.

نگارنده کتاب شواهد را بانضمام این حواشی از روی نسخ معتبر تصحیح نمودم که در سال ۱۳۸۶ هـ ق جزء سلسله انتشارات دانشگاه مشهد با شرح حال فیلسوف بطبع رسید.

حکیم محشی در این کتاب و کتاب اسفار مطالب متن را توضیح داده و گاهی در بیان مشکلات مطالبی از مواضع دیگر کتب آخوند آورده است. بر روی هم می توان گفت حکیم محشی هم مثل سایر اتباع ملاصدرا و فیلسوفان بعد از او از خود تحقیقی ندارند. در مباحث قوای نفس اسفار چند مناقشه وارد با آخوند دیده می شود که مربوط بمباحث طبی است معلوم می شود در طب محشی وارد بوده و آخوند اطلاع ایشان را در این فن نداشته است. در مسأله علم حضوری نفس بموجودات خارج از حیطه وجود خودش

در صدد انتصار شیخ اشراق برآمده است^۱ در بحث انقطاع عذاب هم چند مناقشه باستدلال آخوند ملاصدرا نموده است اکثر مناقشات او و دیگران با آخوند ملاصدرا وارد نیست .

آقاعلی حکیم م ۱۳۰۷، بر اسفار و شواهد حواشی نوشته است ، حواشی او بر سفر نفس اسفار مفصل و بر قسمت های دیگر از اسفار مختصر میباشد باین معنی که بموارد مخصوصی تعلیقه نوشته است .

تعلیقات آقاعلی متضمن تحقیقات عالیله و مشتمل بر افکار تازه و دقیق است و این خود در بین متأخرین از ارباب تحقیق اختصاص بشخص آقاعلی مدرس دارد .

بعقیده نگارنده آقاعلی در مباحث فلسفی از حکیم سبزواری دقیق تر و محقق تر و از حیث احاطه بمبانی حکمی وسیع تر و متبحر تر و از حیث استقامت فکر و جودت نظر و حدت ذهن کم نظیر است. آقاعلی روی خضوع و ملایمت ذاتی که داشته تمام افکار معاصران خود را مطالعه می کرده است و خیلی بیشتر از حکیم سبزواری بحوزه های تدریس حاضر شده است و اساتید متعدد دیده است .

تعلیقات آقاعلی بر شواهد شامل مطالب تحقیقی و تازه و نفیس است و یک ذوق و قریحه مخصوصی در فهم اخبار و احادیث مربوط بعقاید دینی و مبانی عقلی داشته است که حقیر در دیگران آن قریحه را ندیده ام .

بدایع الحکم آقاعلی از کتب بسیار تحقیقی و نفیس و حاوی مهمترین

۱- در بحث رؤیت به متابعت شیخ اشراق علم نفس را بمبصر خارجی مادی علم حضوری دانسته و قدری هم پاره از شیخ اشراق فراتر گذاشته و متمایل به اتحاد نفس با مبصر خارجی گردیده است درحالی که خود شیخ اتحاد نفس را با صورت مبصر بالذات که در صقع نفس است منکر است .

مباحث فلسفی و عرفانیست. اگر برای نگارنده امکانات آن فراهم بود کلیه آثار آقاعلی را در مجموعه‌یی منتشر مینمودم.

آقامحمد رضا قمشه‌یی م ۱۳۰۶ هـ ق بر شواهد و اسفار حواشی نوشته‌است. نگارنده تعلیقات او را بر قسمی از جواهر و اعراض اسفار دیده‌ام با این که آقامحمد رضا در مباحث عرفانی راسخ و در متأخرین نظیر ندارد در مباحث نظری نیز محقق و صاحب نظر است.

حواشی او بر شواهد مفصل‌تر از حواشی اسفار است ولی بر مواضع و قسمتهای مخصوص تعلیقه دارد و بطور منظم حاشیه نوشته‌است. آنچه که از حواشی دیده شده است تحقیقی و پرفایده و در باب خود بی نظیر است. آقامحمد رضا بمقدمات قیصری و اصل شرح فصوص حواشی محققانه‌یی دارد که باید چاپ شود تا از زوال محفوظ بماند.

۴- **حواشی سبزواری** بر **مبدء و معاد** ملا صدرا مختصر و موجز است نگارنده حواشی مبسوطی از این حکیم بر مبدء و معاد ملا صدرا ندیده‌ام اگر چه برخی نوشته‌اند که حکیم حواشی نسبتاً مبسوط بر این کتاب دارد. شاید علت این امر آنست که مطالب مبدء و معاد همان تکرار مباحث اسفار بلکه در مواردی تلخیص اسفار است و حکیم می‌بایست همان حواشی اسفار و شواهد را باین کتاب بنویسد لذا از نوشتن تعلیقه بر این کتاب خودداری نموده‌است.

۱- حقیر در نظر دارد کتاب مبدء و معاد را بهمین زودبها بطبع برساند نسخه‌یی از مبدء و معاد بخط حکیم محقق و صاحب نظر آخوند **عبد الرزاق لاهیجی** (۱۰۷۲ هـ ق) تلمیذ مؤلف، در کتابخانه استاد علامه **آقای حاج میرزا محمد حسین طباطبائی** موجود است که کتاب را خدمت استاد قرائت و مقابله نموده‌است، مهر شریف ملا صدرا در حواشی کتاب در ضمن تصدیق این مقابله با نسخه اصل دیده می‌شود.

بر این کتاب تعلیقات دیگری نیز نوشته شده که مطالب آنها نوعاً کوتاه و مختصر است. **آقامیرزا ابوالحسن جلوه** م ۱۳۱۲ هـ ق بر مبدء و معاد حاشیه نوشته است^۱.

یکی از دوستان اطهار میداشت که من حواشی مفصل بر مبدء و معاد از حکیم سبزواری دیده‌ام حقیر در جست‌وجوی این حواشی و تعلیقات است که در صورت دسترسی بآن به‌مراه مبدء و معاد بطبع برساند.

۵- حکیم بر **مفاتیح‌الغیب** ملاصدرا که از کتب نفیس و عالی آخوند میباشد و از جهاتی نظیر ندارد حواشی نوشته است. محشی این کتاب را هم تدریس نموده و بطور متفرق بر آن تعلیقه دارد. در زمان حیات او با اصل کتاب بطبع سنگی رسیده است. این تعلیقات عین مطالب فیلسوف در حواشی اسفار و سایر آثار اوست. در بین تعلیقاتی که بر رسائل آخوند نوشته است حواشی شواهد تحقیقی‌تر و استوارتر از سایر آثار او میباشد.

۶- **شرح بر مثنوی** - یکی از آثار نفیس حکیم سبزواری همین شرح است که به ابیات مشکل هر دفتری از دفترهای مثنوی **مولانا** نوشته است. حاج ملاهادی بـمثنوی علاقه خاصی داشته و همیشه این کتاب را مطالعه مینموده است از این شرح احاطه حکیم بر آثار عرفا «نظماً و زُجراً» و سیر او در کتب این طائفه و انقمار او در جذبه و سلوک و سعه باع و کثرت اطلاع از اقوال عرفا و تسلط فیلسوف باخبار و احادیث و آیات و مآثوراتی که در کتب اهل تحقیق در سیر و سلوک بآنها استدلال و استشهاد

۱- نگارنده هنگام مطالعه این حواشی عبارات آنرا شبیه عبارات سبزواری دیدم. بعد از مراجعه معلوم شد نویسنده کتاب برخلاف حواشی حکیم سبزواری را بحرجم جلوه نسبت داده است در حالی که جلوه بعد از حکیم میزیسته.

شده است ظاهر و هویدا است .

حکیم علاوه بر تسلط به آثار و اخبار اسلامی و احاطه به تفسیر و حدیث چون خود ذوق شعری دارد، در مباحث عرفانی جابجا بآیات و اخبار و آثار و اشعار عرفانی استشهاد مینماید و در سایر تألیفات فارسی خود، همین رویه را مراعات می کند .

در جمیع موارد، افکار عرفانی را بسبب عرفان و برهان تقریر میکند از این شرح ارزش افکار مولانا و فکر بلند او و احاطه صاحب مثنوی بر جمیع افکار متصدیان معرفت حقایق واضح و هویدا میشود^۱ چه خوب است که این کتاب نظیر کتب مهم عرفانی و حکمی نظیر **شفا، اشارات، تمهید القواعد، شرح فصوص و مفتاح الغیب** رسماً تدریس شود مولانا غامض ترین مسائل عرفانی و حکمی را چنان از مقام بساطت تام و عقل اجمالی و مقام علم ربوبی تنزل داده وبا عبارات و اشارات لطیفی درخور فهم مستعدان قرار داده است که شخص وارد در عرفان و تصوف متحیر مینماید. معروفست که شیخ محقق بزرگوار **صدرالدین قونوی** م- ۶۷۳ که از دوستان نزدیک مولانا بود بمولانا گفت شما به چه نحو مسائل بدین مشکلی را باین سهولت بطور صریح و واضح در دسترس همگان قرار می دهید ؟ مولانا گفت: من متعجبم که شما چگونه مسائل باین آسانی را این نحو غامض تقریر می کنید، ولی حق آنست که حقایق الهی دارای مراتبی است و اطلاع و درک آن نیز مراتبی دارد که هر کسی باندازه استعداد خود آن را درک می کند و درک حقیقی آن احتیاج بفهم غیر متعارف دارد بلکه درک قسمت

۱- فهم کتاب مثنوی بطور عمقی احتیاج مبرم ته استاد محقق و راهنمای بارع و متبحر در علوم معقول و منقول و مسلط بر افکار محققان از اهل توحید دارد هرچه شخص راسخ تر در علم توحید گردد علاقه اش باین کتاب زیاده تر می شود .

مهمی از آن احتیاج بنسیر طریقی غیر طرق معمول دارد .
« هرکس بقدر فهمش، فهمید مدعا را »

۷- **اسرارالحکم** - این کتاب در معارف مبده و معاد و اسرار عبادات تألیف شده است حکمت نظری این کتاب مشتمل است بر مطالب حکمت اشراقیه و مشائیه و مآرب مشارب ذوقیه. این کتاب را بدرخواست **ناصرالدین شاه قاجار** نوشته است. عبارات کتاب رسا و مؤلف آن را با بیانی شیوا تحریر نموده است. ناصرالدین شاه در سفر خراسان در شهر سبزوار حکیم را ملاقات نمود. حکیم در سبب تألیف کتاب چنین گوید: «... در حین شرفیابی حضور باهرالنور بداعی فرمودند^۱ که کتابی تألیف کنیم بفارسی در مبده و معاد، مشتمل بر اسرار توحید؛ بامثال مبادرت نموده و راه اطاعت پیموده ... » .

کتاب **اسرارالحکم** (قسمت عقلیات و عقاید آن) را مرحوم **آقا میرزا یوسف آشتیانی** معروف به **مستوفی الممالک** «قده» ۱۳۰۳ هـ پدر **آقا میرزا حسن مستوفی الممالک** که از مریدان حکیم بود در زمان حکیم بطبع رسانید. این کتاب با اسرار عبادات در زمان قاجاریه و این اواخر نیز در طهران بطبع رسید مستوفی از ارادتمندان صادق حکیم بود و هم او بود که **ناصرالدین شاه قاجار** را در سلك مریدان حاجی درآورد و باو تأکید نمود که در سفر خراسان فیاسوف را زیارت کند .

ناصرالدین شاه از دیدار حکیم خرسند شد و بعد از این ملاقات همیشه از دیدار حکیم یاد مینمود. در یکی از نوشته های خود گفته است: **بعمر**

۱- کتاب **هدایة الطالبین** را که تلخیص همین کتاب است بدرخواست ناصرالدین شاه و صدراعظم نوری نوشته است. عبارات این کتاب رساتر و سهل تر و قلم مؤلف در تحریر آن روان تر و جذاب تر است .

خود احدی را به روحانیت حاج ملاهادی ندیدم .

مستوفی بعد از رحلت فیلسوف بنائی آبرومند بر قبر حکیم ساخت و در اطراف بنا صحن بزرگی مشتمل بر حجرات متعدد برای اقامت زوار قرار داد این مقبره رو بخرابی است و کسی در فکر تعمیر آن نیست^۱

۸- شرح اسماء یکی از تألیفات نفیس و باارزش این عارف نامدار است که در زمان قاجاریه (ناصرالدین شاه) هم زمان با چاپ ناصری شرح منظومه بطبع رسید .

این شرح بسبک حکمت متعالیه ملاصدرا بهمان سبکی که آخوند و فیض آیات قرآنی و آثار ولویه را شرح و بسط داده اند نوشته شده است. حکیم سبزواری با ادعیه مأثوره صادر از اهل عصمت و طهارت انس والفت مخصوصی داشت. مفتاح مفاتیح کنوز غیبی حق اسماء الهیه است که جهت ارتباط حق با خلق چه در تکوین و ایجاد چه در مقام تکمیل و استکمال؛ در مقام ادعیه و اوراد و تقرب بحق و اتصال بملکوت وجود و رجوع بمبدء فیض، اسماء الهیه اند. اسم مبدء منشأ ظهور و اسم معید علت رجوع بغیب وجود است نظیر اسم اول و آخر .

صاحب کافی، شیخنا الکلبینی «قده» بابی اختصاص ب: اسماء الهیه داده است^۲ علم با اسماء علم شریفی است و از غوامض اسرار بشمار میرود.

۱- خیلی مناسب است رجال خراسان از مقام شامخ حکیم تجلیل بعمل آورند و بقعه او را تعمیر کنند. حقیر آثار او را احیا نموده حواشی او بر کتاب شواهد را با اسلوبی زیبا بانضمام شواهد بطبع رسانیدم و اینک رسائل چاپ نشده این فیلسوف بزرگ را جمع آوری نموده ام و با این مقدمه که مشتمل بر شرح احوال و آثار اوست بنظر خوانندگان میرسد.

۲- در اینکه اسماء الهیه حادثند یا قدیم بغرض حدوث آیا مراد از حدوث چه حدوثی

حقیقت کلیه انسان باعتبار مظهریت جمیع اسماء و عرفان بخواص آنها بر ملائکه برتری یافته است «ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروا الذین یلحدون فی اسمائه» حکیم سبزواری با ذوق و وجد و حال مخصوصی این کتاب را تألیف نموده است. از این شرح احاطه حکیم بعلم اسماء واضح و هویداست. نسخ این کتاب کمیاب است.

یکی از اساتید قسمتی از این کتاب را برای حقیر تدریس نمود. شرح **دعای صباح** منسوب بحضرت مولی الموحدین تألیف حکیم نیز در آخر شرح اسماء بطبع رسیده است.

از قرار معلوم حکیم فقط کتب ملاصدرا را تدریس می کرده است و بر آنها حواشی نوشته است. اینکه بعضی ها نوشته اند فیلسوف سبزواری بر شفای شیخ حواشی نوشته است نباید صحت داشته باشد چون در آثار او حواشی بر این کتاب دیده نشد آنچه حقیر تفحص نمود بچنین اثری دست نیافت.

متأخران یعنی دانشمندان بعد از ملا اسماعیل خواجهانی اغلب آثار و کتب ملاصدرا را تدریس مینموده اند.

فقیه نامدار و فیاسوف محقق افضل المتأخرین **حاج ملاهادی نراقی کاشانی** «فده» که از تلامید ملا اسماعیل خواجهانی و استادالبشر **آقا باقر بهبهانی** است بر شفای شیخ حواشی مبسوط و محققانه بی نوشته است که با سایر تألیفات باارزش او در کتابخانه دوست دانشمند جناب

است و اینکه آیا میشود اسماء الهیه (که همان صفات حقند بلحاظ تعین و انصاف بذات) حادث باشند و مراد از حدوث که شیخ در صدر باب گفته است «فی حدوث الاسماء...» چه میباشد بحثی است که در جای خود تحقیق کرده ایم و این مقدمه جای این بحث نمی باشد.

آقای دکتر احسان نراقی استاد دانشگاه تهران موجود است ۱. مرحوم حاج ملا مهدی رسائل متعددی درمباحث مختلف فلسفی دارد که بسیار تحقیقی و باارزش است، رسائل متعددی در فنون ریاضی نوشته‌اند کتب و آثار ایشان در علوم نقلی «فقه، اصول و رجال» مورد استفاده اعلام فن فقه و اصول است.

حکیم سبزواری اسرار قسمتی از عبادات «مسائل فقهی» را بصورت نظم درآورده است. این کتاب «نبراس» را ناشر شرح منظومه با همان خطی که منظومه ناصری نوشته شده است برای چاپ آماده کرده بود ولی توفیق این کار را پیدا نمود تا این اواخر آقای حاج میرزا احمد فرهودی طهرانی کتابفروش بصریایه خود طبع و بین اهل علم توزیع نمود.

اساتید حکیم سبزواری

حاج ملاهادی از قرار نوشته داماد اوبصاحب^۲ مطلع الشمس در سال ۱۲۱۲ هـ ق در شهر سبزواری متولد میشود، پدر او مرحوم حاج محمد مهدی سبزواری از تجار و کسبه محترم سبزواری بود که در سال ۱۲۲۰ یا ۱۲۲۱

۱- تعلیقات نراقی شرح محققانه‌ایست بر مشکلات کتاب شفا. این تعلیقات بعد از حواشی ملاصدرا بهترین تعلیقاتی است که حقیر تاکنون دیده است اینکه معروف است ایشان شاگرد مرحوم آقا محمد بیدآبادی است بگمانم اساس ندارد شاید مختصر از آقا محمد استفاده کرده باشد.

۲- اعتمادالسلطنه شرح حالی از حاجی می‌خواهد، مرحوم سبزواری بداماد خود آقا سیدحسن جریان رفتن خود به اصفهان و در آن اساتید آن سامان را بیان می‌کند و او از زبان حکیم شرح حال مختصری نوشته که آن شرح حال را مرحوم حاج آخوند هیدجی در آخر شرح منظومه نوشته است.

ه ق در مراجعت از سفر مکه در شیراز بر حمت حق پیوسته است .
 حکیم در سال ۱۲۳۲ ه ق بقصد زیارت کعبه و اداء فریضه حج از
 وطن خارج می شود و چون اشتیاق زیادی بفلسفه و معارف الهی داشت و
 حوزه علمیه اصفهان در آن عصر مرکز تدریس معارف الهیه و علوم عقلیه و
 نقلیه و مرکز تجمع افاضل حکما و اعظم عرفا و فقها بود؛ قبل از موسم
 حج چند ماهی زودتر از وقت سفر مکه باصفهان رفت که هم بزیارت
 اساتید این حوزه بزرگ نائل شود و هم از این طریق بمکه معظمه مشرف
 شود .

در ابتدای ورود باصفهان بحوزه تدریس فقیه و اصولی نامدار و
 محقق شیخ محمدتقی^۱ صاحب هدایه المسترشدین که از فحول علمای
 اصول در دوره اسلامی و به رئیس الاصولین معروف است و حوزه درس
 شیخ فقیه حاج محمدابراهیم گلپای صاحب اشارات الاصول حاضر
 میشود گویا مطالب خود را در این دو حوزه نمی یابد .

بگفته خود او، روزی از در مسجدی عبور مینمود، جمعی از طلاب
 را دید که در محضر استادی دائره وار نشسته و باستفاضه از فیض محضر
 ایشان مشغولند. طرز تقریر و بیان و نحوه سلوک و محاوره آن استاد
 نامدار در تدریس و کیفیت برخورد او با تلامیذ، صاحب ترجمه را بخود

۱- شیخ محمدتقی فرزند میرزا عبدالرحیم طهرانی ایوانکی، از اعظم تلامیذ شیخ
 اکبر شیخ جعفر نجفی معروف بکاشف الغطاء و داماد او میباشد که در علم اصول بی نظیر
 بود ولی خود حظی از دنیا نداشت و فرزندان او بریاست رسیدند بعد از او پسرش شیخ
 محمدباقر و فرزندان او آقا نجفی و حاج آقا نورالله.... مدتها ریاست مذهبی در ایران
 داشتند . صاحب اصول برادر شیخ محمدتقی است که او هم با آنکه حوزه علمی معظمی در
 نجف داشت با عسرت و تنگدستی زندگانی می نمود .

جلب بلکه جذب نمود .

این استاد همان آخوند ملا اسماعیل درب کوشکی اصفهانی معروف بواحدالعین ۱۲۷۱ هـ ق است که در مدت کمتر از ده سال چنین فیلسوف و عارف نامدار و کم نظیری تربیت نمود .

موضوع بحث در این درس از قرار فرموده خود حاجی، علم کلام و مسأله توحید بود حسن محاوره و سلوک استاد این شاگرد تازه وارد را بخود جلب و عزم رحیل او را بدل باقامت نمود و تکلیف شرعی خود را در آن دید که خرجی حج را صرف اثاثیه و کتاب نماید و از فیض حوزه استاد بهره مند گردد .

آخوند ملا اسماعیل از تلامیذ حکیم نامدار آخوند ملا علی نوری م ۱۲۴۶ هـ ق است .

حاج ملاهادی حدود ده سال در اصفهان بتحصیل پرداخت. از این ده سال ۶ سال متمحض در حوزه تدریس آخوند ملا اسماعیل بود و بعد از شش سال مدت ۴ سال بدرس استاد ملا اسماعیل، آخوند نوری حضور بهم رسانید. در این مدت بطور مرتب بدرس این دو استاد حاضر شد .

آخوند ملا اسماعیل برای احترام بمقام استاد بعد از تدریس خود با جمعی از تلامیذ بدرس آخوند میرفت ملا علی نوری حدود ۹۰ سال بلکه صد سال عمر نمود و حدود ۶۰، ۷۰ سال کتب ملاصدرا را تدریس مینمود و شاگردان زیادی تربیت نمود که این علم شریف را که از ودایع خاصه الهیه است ترویج نمودند. شاگردان او بودند که در طهران و اصفهان و خراسان و شیراز و سایر بلاد حوزه های با برکتی ترتیب دادند و بتربیت مستعدان پرداختند اساتید معدود فعلی در این فن از تلامیذ مع الواسطه آن بزرگوارند .

بنا بر این حاج ملاهادی در سال ۱۲۳۲ هـ ق در سن ۲۰ سالگی به اصفهان وارد شد. آخوند ملا اسماعیل در سال ۱۲۴۲ هـ ق بطرف طهران حرکت نمود مدتی در طهران بود و بعد باصفهان مراجعت نمود. این درست موافق است با نوشته داماد حاجی که از زبان حاجی نوشته است: سالی که استاد آخوند ملا اسماعیل بطرف طهران حرکت نمود من هم عازم مشهد شدم. آخوند نوری در سال ۱۲۴۶ هـ ق رحلت نمود و جنازه او را بنجف بردند و علمای طراز اول نجف با احترام خاص او را بخاک سپردند.

این که نوشته‌یی از حکیم در سال ۱۳۲۳ هـ ش در مجله یادگار توسط مرحوم دکتر قاسم غنی منتشر شده و در آن تصریح شده است: «مدت پنج سال حکمت دیدم خدمت زبدة الحکماء ... حقایق آگاه آخوند ملا اسماعیل و چون آخوند ملا اسماعیل مرحوم شدند دو سه سالی بالاخصصاص خدمت جناب حکیم متاله ... آخوند ملاعلی نوری حکمت دیدم ...» درست بنظر نمی‌آید و چه بسا نوشته از حکیم نباشد. اولاً آخوند ملا اسماعیل چندین سال بعد از آخوند نوری در گذشته است آخوند^۱ ملا اسماعیل سنه ۱۲۷۱ یا ۱۲۷۲ هـ ق و آخوند نوری سنه ۱۲۴۶ هـ ق رحلت نموده‌اند و در ثانی با نوشته داماد آن مرحوم با اعتماد السلطنه منافات دارد و باتفاق جمیع صاحبان تراجم آخوند نوری استاد ملا اسماعیل است و سالها قبل از شاگرد خود رحلت

۱- برای ماتاریخ تحقیقی درگذشت آخوند ملا اسماعیل کاملاً واضح نشد برخی درگذشت او را سنه ۱۲۸۱ هـ ق نیز نوشته‌اند ولی قطعاً آخوند قبل از این تاریخ و یا شاید چند سالی قبل از ۱۲۷۱ درگذشته باشد شاید نسخ اشتباه ۱۲۷۱ را، ۱۲۸۱ ضبط کرده‌اند. بنده مدرک قطعی دارم که ایشان تا سنه ۱۲۶۷ مسلماً در قید حیات بوده‌اند و چند سال بعد از آخوند ملا عبدالله زوزی چهره بنقاب خاک پنهان نموده‌اند

کرده است .

این مطلب هم مسلم است که حکیم سبزواری در زمان حیات دو استاد خود از اصفهان خارج شده و در زمان فوت آنها در این شهر نبوده است و هنگام خروج از اصفهان ۳۰ سال از عمرش گذشته بود .

اساتید ما نقل مینمودند که آخوند ملا اسماعیل در زمان آخوند ملا عبدالله زنوزی تبریزی بطهران مسافرت نمودند اساتید و فضلاء تهران آنچه اصرار ورزیدند ملا اسماعیل در پایتخت نماند و باصفهان مراجعت نمود . حاج ملاهادی در همین سال بمشهد رفت و به تدریس علوم عقلی مشغول گردید .

از قرار نوشته آخوند ملا محمد ابهری «حاج آخوند هیدجی» و نوشته داماد حاج ملاهادی زمانی که شیخ احمد احسانی «قده» در اصفهان بود و باصرار برخی مدتی حوزه تدریس تشکیل داد حکیم سبزواری بنا به امر استاد خود ملا اسماعیل یا آخوند نوری «قده» بدرس ایشان حاضر شده است لذا گفته اند: «علم ایشان در مقابل علم علمای اصفهان نمودی نکرد» .

حاج ملاهادی در سال ۱۲۴۲ هـ ق عازم مشهد شد و مدتی در مدرسه حاج حسن بتدریس منقول و معقول اشتغال داشت، فضلا و علمای عالیقدر بدرس او حاضر میشدند و نیز شاگردان صاحب محاضر ترافع داشت .

حاج ملاهادی چون تمکن مالی از ناحیه ارثیه پدر داشت اواخر سلطنت فتحعلی شاه قاجار عازم حج شد بعد از مراجعت از مکه بطرف ایران مصادف شد با درگذشت خاقان مغفور و بواسطه ناامنی راه مدتی در کرمان توقف نمود .

از قرار نوشته های صاحبان اطلاع در مدرسه معصومیه کرمان بنام هادی آقا و به عنوان جارو کشی بر ریاضت پرداخت و چون زن اول ایشان

فوت کرده بود دختر خادم مدرسه را بزنی گرفت در این زمان عالم و پیشوای روحانی کرمان مرحوم **آقا سید جواد امام جمعه شیرازی** م دهم ذی القعدة ۱۲۸۷ هـ ق بود .

این امام جمعه از دانشمندان و علمای جامع علوم عقلی و نقلی عصر خود بشمار میرود که علاوه بر مقامات علمی و واجدیت مراتب معقول و منقول، پیشوایی وارسته و روشن ضمیر و دانشمندی متقی و صاحب ورع بود .

«مرحوم آقا سید جواد امام جمعه شعله‌یی تابناک در محیط مقدس عرفانی و ادبی و آزادی خواهی کرمان بود، همین محیط گرم و جذاب بود که فیلسوف بزرگ حاج ملاهادی را متکراً بکرمان کشانید و در مدرسه معصومیه بنام هادی آقا و بعنوان جارو کشی بریاضت پرداخت و در عین حال درس امام جمعه را بررسی و درک نمود...»^۱ .

۱- رجوع شود بشرح حال امام جمعه کرمان اثر دانشمند متبع و محقق جناب آقای دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی **کرمانی** ادام الله توفیقاته و ادبیت افادانه استاد دانشگاه طهران ضمیمه فهرست کتب خطی اهدائی خانواده امام جمعه کرمان به دانشکده ادبیات دانشگاه طهران .

از قراریکه داماد حاج ملاهادی از زبان او نوشته است علت توقف او در کرمان ناامنی راه بوده و در همین جا تصریح شده است که امام جمعه ایشان را شناخت و بدیدن او رفت . بعد از شناخته شدن بسپزوار مراجعت کرده است .

این گفته منافات با فرموده آقای دکتر باستانی ندارد شاید امام جمعه ایشان را بعنوان اینکه یکی از فضلاست شناخته است والله اعلم

حقیر اشتباهاً در یکی از نوشته های خود علت توقف حکیم را در کرمان رحلت و درگذشت محمدهشاه فاجار دانسته ام در حالی که همانطور که دانشمند گرانمایه ومؤرخ پرمایه آقای

حکیم بعد از مراجعت از مکه، سبزواریا محل اقامت خود قرارداد دانشمندان از اطراف و اکناف برای استفاضه بمحضرش شتافتند.

عالم فاضل آقامیرزا حسین امام جمعه کرمانی (م ۱۲۵۷-۱۳۲۱ هـ ق) فرزند امام جمعه آقاسید جواد یکی از تلامذ اوست که بامر پدر برای استفاده از محضر حکیم از کرمان بسبزواری شتافت. اگر مدت مسافرت حاج ملاهادی بحج و توقف در کرمان سه سال طول کشیده باشد باید مدت تدریس او در مشهد و مجاورتش بعد از مراجعت از اصفهان بمشهد ۷ سال باشد. در سال ۱۲۵۲ هـ ق بسبزواری مسقط الراس خود مراجعت کرده است و مدت ۳۷ سال در این شهر بتدریس معارف حقیقه و تربیت خواص اشتغال داشته است.

دکتر باستانی که آثار ایشان توأم با تحقیق و تدقیق و تتبع فراوان است آخر سلطنت فتحعلی شاه بمکه مشرف شده اند بهر حال علت توقف ناامنی راه بسبب درگذشت سلطان زمان او بوده است و داماد آن مرحوم باین معنی تصریح نموده است. والله اعلم

در زمانی که حاج ملاهادی در کرمان توقف داشت گویا امام جمعه به حاج سید جواد شیرازی معروف بود چون داماد حاجی نوشته است: حاج سید جواد شیرازی در مدرسه معصومیه از حاج ملاهادی دیدن نمود و بمراتب علم ایشان وقوف حاصل کرد. این ملاقات شاید در سال ۱۲۵۱ هـ ق قبل از آنکه «امام جمعی خاص ایشان گردد» اتفاق افتاده است. بنابراین حاج ملاهادی سال ۱۲۵۲ هـ ق از سفر حج بسبزواری مراجعت نمود و تا آخر عمر در سبزواری بود.

از طرفی میدانیم حاجی در سال ۱۳۴۲ هـ ق بعد از ده سال اقامت در اصفهان بمشهد مسافرت نمود مدت توقف ایشان در مشهد بامدت مسافرت حج ده سال میشود ۸ سال مجاورت ارض اقدس و دو سال رفتن و برگشتن از حج جلوس فتحعلی شاه سنه ۱۲۱۲ هـ ق (زخت آقامحمدخان شد و بنشست یاباخان) مطابق است با تولد حکیم سبزواری و در سال ۱۲۵۰ هـ ق سال سفر حاج ملاهادی بمکه است

بهر حال تاریخ مراجعت او از اصفهان بطرف خراسان سال ۱۲۴۲ هـ ق مصادف با حرکت استاد خود آخوند ملا اسماعیل ب طهران است و مدت ده سال در اصفهان تحصیل نموده است .

بر ما معلوم نشد که طب قدیم را حکیم نزد چه کسی تحصیل نمود ، اطلاعات ایشان در این علم حاکی از ممارست در این فن است چه این قبیل معلومات با مطالعه فراهم نمیشود. آنچه که نگارنده میدانند آنستکه آخوند ملا اسماعیل طب تدریس نمی نمود، آخوند نوری هم در زمان توقف حکیم در اصفهان یک درس اسفار می گفته است و بواسطه کبر سن و ضعف زیاد قادر بتدریس نبوده است و اساتید برای تیمن بدرس او در آن زمان حاضر میشدند، علوم ریاضی را هم در مشهد تحصیل کرده بود .

حکیم در اصفهان از فضیلتی بنام حوزه های علمی فلسفی بشمار میرفته است، برخی از اساتید ما از مرحوم آقامیرزا حسین سبزواری مدرس طهران که به یکی از اساتید اربعه (آقاعلی و آقا محمد رضا و آقامیرزا ابوالحسن و آقامیرزا حسین) معروف بود نقل نمودند که حکیم مدتی بدرس آقا سید رضی لاریجانی مازندرانی نیز حاضر شده است .

۱- آنچه ما فهمیدیم حکیم کتاب شفا (طبیبیات و الهیات) اشارات و سایر کتب حکمای مشاء را نزد استاد قرائت نموده است لذا در علم طبیبی آن زمان که منحصر به اثر شیخ بود اطلاع وسیعی ندارد .

ولی با فکر متأخرین: آسار مہر داماد، حواشی اساتید متأخر بر تجرید و افکار فیض و صاحب شوارق احاطه داشته است . برخلاف آقاعلی حکیم و آقا محمد رضا و آقا میرزا ابوالحسن که کتب مشاء را تدریس مینمودند خصوصاً مرحوم جلوه که میتوان گفت بعضی در افکار شیخ داشت. استاد او مرحوم آقامیرزا حسن چینی فلسفه ملا صدرا و شیخ را در مرض هم تدریس مینمود .

از قرار معلوم (و بر طبق آنچه که از آثار او مشهود میشود و مدت تدریس او نیز حاکی از آنست) حکیم فقط بحوزه ملا اسماعیل و آخوند نوری حاضر شده است و استفاده فلسفی او منحصر است بمحضر این دو استاد در زمان این دو تحریر بوده اند اشخاصی که بتدریس کتب شیخ رئیس و حکمت مشاء اشتغال داشتند و حکیم بدرس آنها حاضر نشده است لذا خود او هم بتدریس کتب مشاء شفاء، شرح اشارات و... رغبتی نشان نمیداده است، کما اینکه بحوزه های عرفانی و قرائت کتب متصوفه افتتاح و تمهید القواعد و شرح فصوص نیز حاضر نشده است. اطلاعات او در عرفان و تصوف محدود بهمان مطالب عرفانی است که در کتب آخوند ملا صدرا موجود است ولی خیلی خوش ذوق و مستقیم النظر در مباحث ذوقی است، در عرفان عملی و مواظبت بر طاعات و عبادات و انغمار در عبادت کم نظیر است و از صاحبان کشف و کرامت بشمار میرود.

تلامید حکیم سبزواری

حاج ملاهادی، در سبزواری حوزه مهم فلسفی و عرفانی تشکیل داد که طالبان حکمت و معرفت، از اطراف و اکناف بسوی او شتافتند. با وجود حوزه بزرگ فلسفی طهران و اصفهان، سبزواری مرکز تجمع افاضل شد، این خود دلیل بر عظمت علمی این استاد نامدار و مدرس عالیقدر حکمت و معرفت است که در علم و عمل کامل العیار بود، ملکی بود بصورت انسان، ارزش مقام انسانی بوجود چنین بزرگانی ظاهر می شود که عمر خود را وقف دانش نمودند و موجب افتخار ملتی شدند. عجب آنکه از بلاد دوردست ایران نیز طالبان فضیلت بقصد استفاضه بخدمت حکیم روی آوردند. با کمال تأسف از نام و نشان آنهمه شاگرد، جز

عده معدودی دردست نیست و این امر نیز مایه تأسف است که چرا سابقین ب فکر این نبودند که نام فضلا و دانشمندان را ثبت کنند و زنده نگه دارند .
 بهر حال این حکیم متاله شعله تابناکی بود در گوشه‌یی از شهر سبزوار و جماعتی را تربیت کرد که چراغ حکمت و معرفت را که بهترین و دیعه الهی است روشن نگهداشتند؛ شاگردانی تربیت نمودند که هر يك دارای حوزه گرم فلسفی بودند و بتربیت طلاب مستعد پرداختند. برخی از تلامیذ حکیم در طهران و تبریز و شیراز و مشهد و سایر مراکز علمی جزء مدرسان ماهر در حکمت و معرفت بودند .

یکی از تلامیذ حکیم، آخوند ملا عبدالکریم قوچانی خوششانی است که بعد از تکمیل مدارج علمی و فلسفی بقوچان مراجعت نمود و در همانجا وفات یافت .

ملا عبدالکریم مدتی در مشهد و مدتی در شهر سبزوار، محضر حکیم را درک نمود و خود در مشهد حوزه تدریس داشت. از ایشان اثری در دست نیست فقط چند تعلیق از او در حاشیه منظومه منطق بچاپ رسیده است.

یکی دیگر از شاگردان فاضل حکیم سبزواری، که در معقول و منقول اطلاعات کافی داشت آقا شیخ علی فاضل تبتی است که از تلامیذ حکیم در مشهد بود شاید بدرس معقول استاد دیگر هم حاضر شده باشد .
 این شخص خیلی مورد توجه حاجی بود، حکیم در یکی از رسائل خود که اختصاص بجواب از سؤالات این شاگرد تبتی دارد او را بسیار ستوده

و از اینکه این تلمیذ فاضل، اعراض از معارف عقلی و حکمی نموده و متمحض در علوم نقلی شده است اظهار دلتنگی نموده و تبعیت شاگرد را از افکار موهوم اهل زمان که مانند برخی دانشمندان این زمان معتقدند که توغل در عقلیات و شهرت در این رشته مانع توجه عوام و بالمال منجر به عقب افتادگی از شؤون دنیوی و موجب انصراف و اعراض عوام الناس و یا عدم توجه برخی از خواص مقلد عوام می شود؛ سخت نکوهش فرموده است^۱ حکیم جواب از سؤالات این شاگرد را مدت ها تأخیر انداخته، شاگرد هم کسی

۱- حکیم تصور می فرمودند همه مردم و یا اغلب اهل علم مانند او بی توجه بشؤون دنیوی و بی تفاوت در اقبال و ادبار خلق می باشند که «لایاومتهم فی الله لومة لائم» . اگرچه میتوان تا اندازه ای برخی از بزرگان علم که از تظاهر نام به تخصص در فلسفه و عرفان، خودداری می نمودند یا مینمایند حق داد، مفرضان بهترین وسیله از برای خراب کردن معاصران یا معارضان خود را آگاهی یا تخصص در فلسفه و عرفان قرار میدهند یا میدادند و چه اشخاص متقی و متورع و منخصص در علوم اسلامی که تمام شئون آنها را از این راه بیاد دادند و حربه مخالف همین فلسفه و عرفان^۲ بود مردم جاهل مسأله گو را بر متخصص و متبحر در علم توحید ترجیح میدهند یکی از موجبات و علل مهم از بین رفتن معارف عقلی همین امر بود سالیان متمادی در حوزه های اسلامی حکما و عرفا^۳ انواع اهانت و آزار، تکفیر و تفسیق قرار گرفتند و معنی مردم بیدار شده اند و ارادی افکار رواج پیدا نمود که کار از کار گذشته است .

اگر امر باین متوال بگذرد برای چند سال دیگر یکنفر عالمی که از عهده فهم کتب مقدماتی فلسفه و عرفان برآید وجود نخواهد داشت طالبان این علم باید برای فراگرفتن دانشی که مؤسس و احیاکننده آن دانشمندان ایرانی بوده اند بمغرب زمین مسافرت کنند این کار مثل آنست که کسی نان خود را در سفره دیگری بگذارد و بخورد و او را دعا کند . امیدوارم باین موضوع توجهی شود و از بین رفتن معارف عقلی جلوگیری بعمل آید .

نبوده است که باین زودی عقب نشینی کند لذا پی در پی سؤالات را بوسیله نامه تکرار نموده و نامه هارا تضرع آمیز نوشته است تا بالاخره استاد را نرم و حاضر بجواب نموده، حکیم شاگرد خود را در ضمن جواب از سؤالات بسیار دعانموده و فضائل او را ستوده است .

حکیم سبزواری در مقدمه بر جواب سؤال این شاگرد گفته است :
 « فقد بلغنی من بعض اولادی المعنویه، المشتق اسمه من الحروف العلویه، الناطق لقبه بالفضل فی الخصال السنیه، الذی سقط راسه الخطة التبتیه، مسکنه المشهد الرضویه...؛ مراسلة طيبة هی من المسلک التبتی اطیب ومن محاسن الحسان ارغب ... »

تأملید، اشکال معروف مشاء را بر صور مثالیه «مثال نزولی و صعودی» که: غیر قائم بماده باشد تقریر نموده و خود جواب داده است. از سؤال معلوم میشود که در مشهد، با افاضل عصر در این مسأله بحثی داشته است و آنها اشکال شیخ رئیس و میر داماد و محقق لاهیجی و سایر منکران عالم مثالی را بر این شاگرد وارد می آوردند او از استاد خود انتصار جسته و معتقد است که حل این مشکل شان استاد اوست .

در این سؤال بحث و موضوع صور عقلیه کلیه و مثل افلاطونی نیز پیش آمده است که حکیم تحریر بنحو کامل این مسأله را نیز بررسی فرموده است .

شاگرد، باین موضوع که در این مسأله با معاصران خود کشمکش علمی دارد اشاره نموده و گفته است :

« ولما طول الخصام وكثر الكلام بین الافهام والاهام بابرهم نقض و نقض ابرام ؛ قلت لهم: امكثوا انی آنست نارا من شاطئی الوادالایمن فی البقعة المباركة ... »

از تقریر سؤال، تخصص یا اطلاع کافی تلخید در فلسفه و حکمت
 تمالیه و تسلط او بتقریر این مباحث واضح و هویداست باید طالبان
 معرفت و صاحبان ذوق باین رساله مراجعه نموده و لذت ببرند .
 استاد هم در اول رساله بعد از آنکه او را فرزند معنوی خود خوانده
 وبواسطه اعراض او از علوم حقیقی و اقبال بعلوم آلی تصمیم نداشته جواب
 او را بدهد در حق شاگرد گفته است :

« لما اخبرت منه الاقبال والاخلاد الى العلوم الالیه والادبار عن العلوم
 الحقیقیة بعد ما استعد منها بفوز حظوظ وافرة واستنجد بحوز سهام
 متکاثرة ؛ اذ كان سنين متطاولة يختلف الى " ويتعلم لدى " ، و کدت ان لا
 اقبل معاذیرہ ؛ اذ تفافل و تعامی مقادیرہ... » .

بالاخره بواسطه اصرار و پشت کار استاد را نرم و موافق ساخت و
 او را وادار بجواب نمود .

« انج ، الى بیعت مراسلة بعد مراسلة و اصر علی بتوکید مساله
 غب مسالة فتذکرت العهد القديم و نور فطرة قلبه القويم و ابتلعت فی توفیقه
 الى الله العزيز الحكيم... » .

این شاگرد، آیا در سبزوار هم از محضر حکیم استفاده کرده است و
 یا استفاده او از حکیم منحصر بایام اقامت حکیم در مشهد بود بر ما معلوم
 نشد و اینکه این شخص آیا تا آخر عمر در مشهد بود و یا بمسقط راس خود
 تبت مراجعت کرد، اینهم معلوم نیست .

یکی دیگر از تلامید فیلسوف، آقامیرزا عباس حکیم دارابی شیرازی

«قده. م ۱۳۰۰ ه. ق» است که مدتها در سبزوار از حوزه تدریس حکیم استفاده نمود و خود مدتها در شیراز حکمت الهی تدریس مینمود و شاگردان زیادی تربیت کرد. در سال ۱۳۰۰ ه. ق درگذشت و در حافطیه شیراز مدفون شد. مرحوم **میرزا فرصت شیرازی** محضر او را درک کرده است. **آقامیرزا سیدعلی گازرونی** حکیم متاله معروف از تلامید ایشان است. در حوزه تدریس حکیم سبزواری؛ جمعی از طلاب قفقاز نیز حضور داشته‌اند بعضی از آنها بمقامات عالیه در حکمت و معرفت رسیده‌اند که اسامی آنها از بین رفته است و همچنین جمعی از طلاب آذربایجان نیز در این حوزه پرفیض حضور بهم رسانیده‌اند که باکمال تأسف از آنها هم خبر درستی نداریم.

یکی دیگر از شاگردان حاج ملاهادی که حدود یک سال در سبزوار بدرس حکیم حاضر شده است؛ مرحوم فقیه و اصولی محقق و استاد نامدار **آخوند ملاکاظم خراسانی** مرجع شیعه و زعیم حوزه علمیه نجف «اعلی الله قدره» است که در طریق سفر عتبات عالیات مدتی در سبزوار برای درک محضر این فیلسوف توقف مینماید.

آخوند خراسانی در استعداد ذاتی و جودت فکر و استقامت نظر و از حیث روانی تقریر و بیان و طلاقت لسان بی نظیر بود. فهم آن مرحوم فهم فلسفی و از حیث مستقیمی ذوق و دوری از اغوجاج سلیقه از نوادر است و از محققان عالم علم بشمار میرود.

توجه او بافکار حکما موجب ترویج فلسفه و علم الهی بود. از حکمای

۱- آخوند خراسانی در سال ۱۳۲۹ ه. ق در کوفه درگذشت. اساتید بعد از او اغلب از شاگردان و پیروانش یافتگان حوزه او بودند.

الهی و محققان در علوم عقلی تجلیل فراوان مینمود^۱. پیشرفت مشروطیت در ایران مرهون اقدامات مؤثر آخوند است چه آنکه آخوند در جمیع بلاد ایران شاگردان فاضلی داشت که از افکار و اقدامات او طرفداری مینمودند پافشاری و ایستادگی او در این امر شایان توجه است.

در مجلس درس آخوند حدود یک هزار و دویست نفر شاگرد حاضر میشدند که اغلب آنها از مجتهدین بزرگ بشمار میرفتند. برخی از ارباب ادعا در منازل نزدیک بمجلس درس بیانات آن دانشمند را استماع و کسب فیض مینمودند.

آخوند تعلیقه خود بر رسائل را که بسیار تحقیقی و با ارزش است اوائل جوانی که شاید بیش از ۲۶ با ۲۷ سال نداشت تألیف نمود. در همین سنوات حوزه پرفایده‌یی داشت و در سن ۳۲ و ۳۳ سالگی پهلوی به پهلوی مدرسان درجه اول عصر که از معمرین قوم بودند می‌زد^۲.

۱- مرحوم آخوند گاهی اصول عقاید تدریس مینمود این تدریس بروش حکمای شیعی انجام می‌گرفت. آن مرحوم (از قرار نقل آقا زاده ایشان حضرت آیت الله کفائی آقای حاج میرزا احمد خراسانی مدظله) همیشه می‌فرمودند اشخاصی که از علم معقول و الهیات اطلاع کافی ندارند از فهم اخبار و احادیث اهل عصمت که در اصول و عقاید وارد شده است محرومند.

یکی از اساتید حقیر که از اعظم تلامید مرحوم آخوند است می‌فرمود در محضر ایشان کسی جرأت نداشت نسبت به حکمای الهی بی‌احترامی نماید.

۲- آقا زاده بزرگ آخوند مرحوم حاج میرزا محمد سالها مدرس درجه اول حوزه علمی مشهد بودند و ریاست روحانی خراسان بایشان محول بود و از مدرسان عالیمقام بشمار میرفت.

سید عبدالغفور دارابی شیرازی یکی از شاگردان فاضل حکیم سبزواری بود که بمقامات عالیهای از حکمت و معرفت رسید، در درس حاج ملا هادی گاهی حالت جذبه باو دست میداد و از خود بیخود میشد. دو یکدوره تدریس حکیم چند نفر باین حال افتادند برخی آنها از حالت جذبه فارغ شدند. مرحوم سید عبدالغفور بعد از مراجعت بشیراز بحال بیخودی از خود، مبتلا شد از قرار نقل مرحوم آقامیرزا فرصت روزی آتش زیادی برپا کرد و خود را آتش زد.

میرزا آقای حکیم دارابی نیز یکی از اعظم تلامید حکیم است که خود در شیراز مدت ها عهده دار تدریس علوم عقلی بود مرحوم میرزا آقای مدرس علاوه بر احاطه بعلوم الهی و معارف عقلی در علم طب نیز استاد ماهر بود.

یکی از تلامید حکیم سبزواری **آقامیرزا محمد یزدی** معروف به **فاضل یزدی** است که در سبزواری بحوزه بحث حکیم حاضر می شد. این شاگرد، همان شخصی است که بر شرح **شیخ احمد بحرینی** بر رساله **عام فیضی** رد نوشت و از فیض انتصار نمود و بعد از استاد خود خواهش نموده که بر این رساله رد بنویسد.

حکیم خواهش این شاگرد را پذیرفت با آنکه عهد کرده بود متعرض اشکالات شیخ نشود (چون شیخ فیروارد بمقدمات بود و متعرض شدن به اشکالات او را بپهوده میدانست) معذک بجواب مناقشات او پرداخت و رساله می فر این باب تألیف نمود این رساله جزء رسائل حکیم طبع میرسد این تلمید از مناقشاتی که بشیخ بحرینی نموده هویدا است که شخص فاضل و وارد بمبانی فلسفی و مشکلات حکمی است.

اما این شاگرد فاضل بعد از تکمیل تحصیلات کجا رفت، آیا در علوم نقلی محضر اساتید عصر را درک نموده بود و مقام و مرتبه او در علوم نقلیه چه اندازه بوده است معلوم نیست .

ای کاش یکی از تلامید حکیم شرح حالی از استاد تهیه می نمود و اعظم تلامید او را نیز معرفی میکرد .

مجتهد معروف حاج میرزا سید ابوطالب زنجانى که از اعظم علمای عصر قاجار و در طهران ساکن بود و از تلامید معروف حاج سید حسین تبریزی کوه کمری بشمار میرفت؛ مدتی در سبزواری از محضر حکیم استفاده نمود .

مرحوم حاج سید ابوطالب از دوستان مرحوم آقا سید جمال الدین همدانی اسدآبادی بود که ناصرالدین شاه بهمین مناسبت با او میانه خوبی نداشت و به صدر اعظم خود گفته بود: «این بدذات را از تهران بخمسه تبعید کن» . حاج سید ابوطالب^۱ مورد توجه محمدعلی شاه قاجار بود، این همان کسی است که محمدعلی شاه در امور سیاسی از او درخواست استخاره می نمود و بدون چون و چرا به استخاره عمل می نمود !.

مجلس شورای ملی را بنا به استخاره یی که حاج سید ابوطالب برای او نمود به توپ بست معلوم شد این استخاره برای مشروطه چی ها خوب بود

۱- مرحوم زنجانى از فضلاى عصر خود بود و داراى تألیفاتی در فقه و اصول است از جمله رساله یی در «اجتهاد و تقلید» . مرحوم آقا سید عبد الله بهبهانی (پدر مرحوم آية الله آقا میر سید محمد بهبهانی که حکم میرزای بزرگ را راجع به تحریم تنباکو علیه انحصار بیگانگان نقض کرد از ترس اینکه مبادا مردم او را بکشند در منزل همین آقا سید ابوطالب مدتها پنهان بود .

مرحوم عالم جامع معقول و منقول **حاج شیخ ملا اسماعیل عارف بجنوردی** ایامی که حکیم در مشهد تدریس میکرد مدت کمی بدرس او حاضر شده است .

سؤالات ملا اسماعیل عارف از حکیم مفصل ترین سؤوالهاست و حکیم نیز باین مسائل مفصل جواب فرموده است. ملا اسماعیل مدتی در مشهد و مدتی در بجنورد اقامت داشت .

حکیم او را شاگرد خطاب نمیکند فقط در یک جا از او ب «قره عینی» تعبیر نموده است و باو اهمیت زیادی داده و مورد توجه حکیم بوده است ملا اسماعیل در مسائل مختلف اعتقادی سؤالاتی نموده است که سؤوال و جواب هر دو نافع است ای کاش از این قبیل سؤالات دیگران هم از حکیم مینمودند همین سؤالاتست که منشأ جوابهای تحقیقی و سبب بوجود آمدن این آثار باارزش که از ذخائر مهم علمی بشمار میرود؛ شده است از احوالات این سؤال کننده نیز اطلاع کافی و تحقیقی در دست نیست .

یکی از تلامیذ بزرگ حکیم که در انواع و اقسام فنون حکمت استاد مسلم بود و در عصر **آقا علی حکیم** م ۱۳۰۷ ه ق و **آقا محمد رضا** م ۱۳۰۶ ه ق و **آقا میرزا ابوالحسن** م ۱۳۱۲ ه ق در طهران تدریس میکرد و محل تدریس او **مدرسه عبدالله خان** واقع در بازار بزازها بود. **آقا میرزا حسین سبزواری** است. آقا میرزا حسین در علوم ریاضی تقدم بر سایر معاصران خود داشت .

۱- **آقا میرزا حسین** اسفار و اشارات و فنون ریاضی و طب و در اوایل ورود بطهران سطوح ادبی و فقه و اصول را باهم تدریس مینمود ایشان بدرس سید قصیر هم حاضر شده بود .

آقا میرزا ابراهیم زنجانی^۱ صاحب رساله عقد انامل و حواشی بر شرح چفینی قاضی زاده رومی و تعلیقات بر مفتاح الحساب مولانا غیاث الدین کاشانی شاگرد آقامیرزا حسین است .

حاج آخوند هیدجی «حاج ملا محمد ابهری» و آقامیرزا علی اکبر حکمی یزدی^۲ از تلامید آقا میرزا حسین^۳ بودند .

مرحوم حاج میرزا حسین سبزواری که در علوم شرعیه از تلامید زعیم بزرگ شیعه حاج میرزا حسن شیرازی م ۱۳۱۲ هـ ق بود در فلسفه و حکمت از شاگردان بنام حکیم است .

حاج میرزا حسین قبل از تشرف بعقبات مدتها بحوزه درس حکیم حاضر شده است و در فلسفه الهی مقام شامخی را احراز نمود کما اینکه در علوم شرعی، فقه و اصول ... از افاضل عصر خود محسوب می شد .

۱- آقامیرزا ابراهیم در علوم نقلی از تلامید فقیه و اصولی نامدار آقا میرزا حسن آشتیانی (م ۱۳۱۸ هـ ق) و در عقلیات از حوزه درس آقامیرزا حسین و آقامیرزا ابوالحسن و آقاعلی و آقا محمدرضا استفاده نموده است این اواخر در زنجان ساکن شد در زهد و تقوی و بی اعتنائی بشئون مادی ، از نوادر دوران بشمار میرفت .

استادنا فی المعارف الالهیه آقامیرزا ابوالحسن قزوینی «ادام الله ظلله و یسر لی لقائه» در ریاضیات از شاگردان آقامیرزا ابراهیم می باشند .

۲- آقامیرزا علی اکبر استاد مسلم در انواع و اقسام فنون حکمی محسوب میشد در تم سالیان متمادی تدریس مینمود و افاضل و اعلام حوزه بدرس او می رفتند .

۳- مرحوم آقامیرزا حسین در علوم ریاضی شاگرد حاجی ملاهادی نیست وی در ریاضیات متبحر و حاج ملاهادی از این فنون با اطلاع بوده است .

یکی دیگر از شاگردهای حکیم سبزواری که مدتی در طهران مدرسه شیخ عبدالحسین شیخ‌العراقین^۱ مدرس فلسفه بود آخوند ملا اسماعیل سبزواری است باید متوجه بود که این ملا اسماعیل غیر از ملا اسماعیل واعظ صاحب کتاب حیوان است.^۲

آخوند ملا غلامحسین شیخ‌الاسلام ۱۲۴۶م - ۱۲۱۸ - ۱۲۱۹ هـ ق از تلامید بنام حکیم سبزواری است که در مشهد مقدس حوزه با رونق فلسفی داشت و انواع و اقسام حکمت را تدریس می‌نمود.

ملا غلامحسین فرزند حاج میرزا محمد، محرر امام جمعه مشهد «میرزا عسکری» است کتب سطحی را با علوم ریاضی در قوچان نزد ملا محمد صادق قوچانی فراگرفت و مدتی هم در مشهد نزد اساتید سطح تحصیل نمود بانضمام قسمتی از کتب مقدماتی حکمت.

مدت ۶ سال در سبزوار در محضر فیلسوف بتحصول حکمت متعالیه پرداخت سپس بعبیات مسافرت کرد و علوم نقای را از محضر شیخ انصاری و برخی از معاصران و تلامید تکمیل نمود.

بعد از مراجعت بمشهد بمقام شیخ‌الاسلامی رسید و از حوزه معقول و منقول وی فضلا استفاده می‌نمودند. ملا غلامحسین مدرس جامعی بود،

۱- این مدرسه و مسجد جنب آن را که در انتهای بازار کفاش‌ها جنوب امامزاده زید واقع است مرحوم حاج شیخ‌العراقین بنا به وصیت وزیرشید، امیرکبیر آقامیرزا تقی‌خان فراهانی «اعلی‌الله مقامه الشریف» و از ثلث آن مرحوم بنا نمود روی جهانی نگذاشتند باسم خود آقامیرزا تقی‌خان معروف شود.

۲- ایشان هنگام قرائت شعر حافظ در منبر (ساقی میوس جز لب ساقی و جام...) وسیله حاج ملا علی‌گنی تکفیر شد و نتیجه با انواع بلا یا مبتلا و بالاخره متواری گردید.

غیر از تدریس فقه و اصول در ریاضیات و فلسفه نیز استاد مسلمی بشمار میرفت .

حاج میرزا حبیب خراسانی مدتی بحوزة فلسفه و ریاضی او حاضر شده است این عالم ربانی اختر فروزانی بود در آسمان دانش خراسان که علاوه بر احاطه بعلوم رسمی و جامعیت در منقول و معقول از اوائل جوانی بتکمیل نفس و سیر در عالم باطن اشتغال داشت .

این اواخر بکلی از درس و بحث و ریاست و محضر ترافع دست کشید و بسیر و سلوک مشغول شد و متوجه غیب وجود گشت . برخی از اشعار و غزلیات او حاکی از حال و شوق و جذبه و فتوحات غیبی است که از ملکوت وجود نصیب او شده است همین حالت بالاخره بر او غلبه کرد و بکلی از خلق دست کشید در یکی از قراء باطراف مشهد منغمس در سیر و سلوک روحی شد تا روح پرفتوحش بملکوت وجود پیوست .



حکیم محقق آقامیرزا محمد سروقدی «قدس سره» خادم باشی کشیک سوم آستان ملائک پاسبان **حضرت نفع‌الاقطاب** «علیه منی السلام» از تلامید معروف حکیم دانا حاج ملاهادی است .

آقا میرزا محمد علوم نقلی و ریاضی را در مشهد و حکمت الهی را در سبزواری فرا گرفت و خود از مدرسمین بنام حوزة مشهد بود .

از حوزة تدریس آقامیرزا محمد و آخوند ملاغلامحسین دونفر در مشهد جانشین این دو استاد شدند یکی مرحوم حاج فاضل خراسانی (م ۱۳۴۲ هـ) و دیگری آقا میرزا عسکری آقابزرگ حکیم (م ۱۳۵۵ هـ).

حاج فاضل در علم منقول از تلامید مرحوم حاج میرزا حسن شیرازی و از اصحاب سامرا بشمار میرود که بعد از مراجعت بمشهد محضر ترافع داشت .

حاج فاضل در حکمت الهی و فلسفه از اساتید مسلم عصر خود ، و در علوم شرعی یکی از مجتهدان صاحب نظر و در علوم ادبی و ریاضی متبحر و در تفسیر و حدیث و رجال و علم اخلاق یکی از نوادر بشمار میرفت در حسن تقریر وجودت بیان نیز کم نظیر بود .

نگارنده یکی از آثار علمی مرحوم فاضل را چندی قبل دیدم این اثر حکایت از تضلع وی در علم الهی و حفظ کامل وی از فلسفه نظری و ذوقی و تبحر او در ادبیات و روانی تحریر و تقریر او مینماید . فاضل انواع و اقسام علوم را اعم از فلسفه و حکمت و تفسیر و حدیث و رجال و فقه و اصول تدریس می نمود و در همه این علوم صاحب نظر و متبحر بود .

مرحوم **آقابزرگ** علاوه بر اساتید مشهد مدتها در طهران بحوزه درس آقامیرزاهاشم گیلانی (م ۱۳۳۲ ه ق) و آقامیرزا حسن کرمانشاهی (م ۱۳۳۷ ه ق) حاضر شد .

در فقه و اصول از تلامید آخوند ملاکاظم خراسانی است که بعد از مراجعت از عتبات در مشهد مستقلا بتدریس حکمت پرداخت و حوزه بارونقی داشت .

آقابزرگ علاوه بر مراتب علمی در زهد و ورع و پرهیز از موجبات

آلودگی روحی کم‌نظیر بود بجزرات میتوان گفت ذره‌یی بدنیاو لوازم آن پابند نشد.

در فلسفه بسبک شیخ و حکمت نظری متمایل‌تر بود کتب شیخ و ملاصدرا را تدریس می‌کرد حوزه گرمی داشت که اغلب افاضل عصر در آن محضر حضور بهم می‌رسانیدند.

آقابزرگ آخرین مشعل فروزان علوم عقلی در خراسان بود که با رحلت وی از این جهان حوزه حکمت الهی نیز تعطیل شد.

استاد حقیر در نجف آقای آقامیرزا سید حسن^۱ بجنوردی «ادام‌الله تعالی‌ظلاله» در فلسفه و حکمت الهی از تلامید بنام حاج فاضل و آقابزرگ‌اند^۲

دانشمند بزرگوار و سید عالیقدر و ادیب نامدار سید احمد پیشاوری معروف به «ادیب» مدت یکسال بدرمن حاج ملاهادی حاضر شده‌است در همین سال حکیم جان بحق تسلیم نموده‌است ادیب در طهران نیز از حوزه

۱- استاد علامه آقای آقامیرزا حسن درفقه و اصول از تلامید معروف آقامیرزا حسین نائینی و آقاضیاءالدین عراقی سلطان‌آبادی و آقاسید ابوالحسن اصفهانی هستند معظم له درفقه و اصول از اساتید درجه اول و درمعتول استاد کامل و در ادبیات و احاطه به اشعار عرب و عجم بی‌نظیرند.

۲- دوست دانشمند جناب آقای سید جلال‌الدین مشرف رضوی که چندسال در دانشکده الهیات مشهد افتخار همکاری ایشانرا داشتم از شاگردان آقابزرگ حکیم‌اند. این همکار گرامی که الحق به‌زبور علم و تقوی آراسته‌است سرگذشت‌های حیرت‌انگیز و عبرت‌آمیز از استاد خود نقل مینمایند. درک محضر این استاد بزرگ شاگرد را متخلق به اخلاق و صفات نیکو مینمود.

برخی از اساتید استفاده کرده است .

مرحوم **آقامیرزا محمد حکیم الهی** یکی از تلامذ بنام حکیم سبزواری است که همان دوره اول درس حکیم را در سبزواری درك نموده است و بعد از تکمیل تحصیل بظهران مراجعت نمود مرحوم ادیب مدتی بدرس این شاگرد حکیم حاضر شده است .^۱

فاضل **مغیثه‌یی** سبزواری ، که اشعار زیادی از او بلهجه « فصیح » سبزواری در السنه و افواه مشهور است ؛ یکی از تلامذ حکیم میباشد .

۱- مرحوم **ادیب پیشاوری** بفارسی و عربی شعر می‌گفت ولی اشعار عربی‌اورا صاحبان نظر در ادبیات ، باشعار فارسی او ترجیح میدهند .

قصیده‌یی بسیار عالی بعربی دررثاء **سعید شهید** مجتهد نامدار عصر قاجار **حاج شیخ فضل الله نوری** « قدس » مصلوب در نیمه رجب ۱۳۲۷ هـ گفته است که بسیار عالی است . این مرد بزرگ مورد تعدی و ظلم عمال انگلیس در پیشاور واقع شد ، تمام اموال خود واقوامش بفارت رفت و خود از بیم جان فرار نمود و در ایران اقامت گزید لذا از انگلیس‌ها متنفر بود و بعلت همین کینه و تنفر اغلب مشروطه‌چی‌ها را از عمال انگلیس می‌دانست .

معرفی آثار خطی حکیم

اینک می‌پردازیم به معرفی آثاری از فیلسوف سبزواری که تاکنون بطبع نرسیده و نگارنده برای اولین بار اقدام به نشر آنها نموده است. همانطوریکه شخص حکیم سبزواری، لسان‌گویای ملاصدراست؛ آثار او نیز بلسان ملاصدرا و بسبک تحریرات آخوند تالیف شده است. باین فرق که ملاصدرا در سبک نگارش و روانی و جذابی قلم، زیبایی اسلوب و فصاحت‌نظیر ندارد و بکلی عبارات او ممتاز از نوشته دیگران است.^۱ آثار فیلسوف سبزواری که بضمیمه این مقدمه منتشر میشود، غیر از رساله «هدایة الطالبین» همه آنها جواب سؤالاتی است که معاصران از او نموده‌اند این آثار، از جهاتی، ارزش فراوان دارد چه آنکه مشتملست بر مسائل مشکل عقاید دینی و اسلامی که قرون متمادیه محل بحث و تنقید و مورد انظار و افکار متصدیان معرفت حقایق، و عقاید فلسفی و دینی بوده است.

چون این سؤالات را اشخاص متعدد کرده‌اند، مسائل تکراری و جوابهای مکرر در این آثار زیاد است ولی هر کدام دارای مزایای مخصوص بخود می‌باشند مؤلف مجیب، خود توجه باین معنی داشته است. برخی از این رسائل بزبان فارسی و بعضی از آنها بلسان تازی تحریر شده‌است مجموعه این رسائل از قراز زیر است:

۱- مرحوم آقا شیخ محمدرضای مظفر که یکی از نویسندگان بنام این عصر و از دانشمندان معروف عرب بود در مقدمه خود براسفار گفته: «وانه کتاب موهوب بم نهمد

« آثار فارسی حکیم سبزواری »

۱- جواب سؤالات میرزا بابا

میرزا بابا گرگانی از دوستان حکیم ، بصورت شعر ، از او معنا و حقیقت اقسام موت «موت ذاتی، اضطراری و اختیاری» را سؤال کرده و از فیلسوف تقاضا کرده است جواب مشکل او را به نظم افاده فرماید ، حاجی هم درخواست او را پذیرفته است .

۲- جواب مسائل آقامیرزا ابوالحسن رضوی

آقامیرزا ابوالحسن رضوی مشهدی فرزند علامه فقیه و مجتهد نامدار عصر قاجار آقا سید محمد قصبیر^۱ « قده » هفت سؤال در مسائل مختلف اعتقادی ، حکمی و عرفانی از فیلسوف عصر خود نمود ، و حکیم بنحو اختصار و ایجاز بازبانی ساده و روان باو جواب داده است .

سؤال اول - « مناقشه بر دلیل اهل حکمت در وجود نفس » .

دوم - مناقشه بر کلام هرمی در وجود نفس و مناقشه بر کلام حکما

۱- مرحوم سید قصبیر یکی از اعظم علمای شیعه در عهد قاجار بود که مدتها در اصفهان و مشهد حوزه علمی داشت گویا در بین سادات رضوی همین یکنفر عالم در طول تاریخ برخاسته است فرزند ایشان اگرچه از فضلالی عصر بشمار میرفت هرگز پیر نمی رسید سید فرزندی دیگر داشت بنام آقامیرزا احمد که جنبه اهبانی داشت. یکی از دوستان من «آقای حاج حسین آقای بنی احمد» سلمه الله نوه این آقامیرزا احمد است .

که از طریق ادراک ذات ، استدلال بر مجرد و بقاء نفس نموده‌اند سائل گفته‌است : ادراک ذات ، منحصر بنفس انسانی نیست ، حیوانات نیز ذات خود را ، درک می‌کنند ، درحالتی که کسی از حکما قائل ببقاء نفوس حیوانی و نباتی نمیباشد^۱ .

سوم - مناقشه سائل ، براستدلال اهل حکمت ، بوجود عقل ، باعتبار انتظام در افعال آن و اینکه از بعضی حیوانات «عجم» افعال بانظم صادر میشود بدون آنکه به فعل خود علم داشته باشد .

چهارم - نقل مناقشه مشهور ، برمسأله نبوت و اینکه آیا ثبوت نبوت و دلالت معجزه برحقیقت آنها : توقف بر اثبات مبده ، دارد یا ندارد ؟ اگر دارد ؛ چرا قرآن مشحون است بارسال انبیاء برکفار و منکران صانع ، اگر توقف ندارد مطلب تمام نمیشود .

پنجم - سائل از حکیم سؤال کرده‌است که علم به احوال آخرت و نشئات بعد از مرگ نتیجه‌یی غیر از مقدمیت از برای عبادات ، دارد یا نه ؟ حکیم از طرق متعدد باو جواب داده‌است و او را متوجه باهمیت و مطلوبیت ذاتی و نفسی علم بمبده و معاد نموده و در مسأله تجسم اعمال و کیفیت نورانیتی که از علم بآخرت و مبده اعلی و ملائکه مقربان حق «عقول طولی و عرضی» حاصل میشود که «المعرفة بذرا المشاهدة فی الآخرة» تحقیق مهمی نموده‌است .

۱- جواب حکیم نسبت بسؤال و مناقشه دوم خالی از اشکال نیست اشکال سائل همان اشکال ملاحظه بر مشهور از حکماست که ادراک ذات را دلیل بر مجرد دانسته‌اند در حالی که حیوانات، ذات خود را درک میکنند لذا از منافیات و منافات فرار می‌کنند. این دلیل است بر آنکه مجرد انحصار به مجرد عقلی ندارد .

ششم - از فیلسوف سؤال شده است که : اجماع و تواتر در عقلیات هم گاهی مفید علم است ؛ مثل : اجماع بر حدوث عالم ، آیا این سخن تمام و مطابق برهانست ؟ فیلسوف در این مسأله همان طریق محققان را تقریر فرموده است دانشمندان اصولی «اصول فقه» نیز بر همین عقیده اند .

۲- جواب مسائل شیخ محمد ابراهیم واعظ تهرانی

شیخ ابراهیم واعظ چاله میدانی^۱ چند مسأله مهم فلسفی و عرفانی و اعتقادی از حکیم سؤال نموده است :

۱- مسأله طینت که احادیث زیادی در آن وارد شده است و حکیم بنحو جامعی از این سؤال و اشکالات وارده در این بحث جواب داده است .

۲- واعظ فاضل ، از حکیم تحریر سؤال کرده است : چرا حق شقی را خلق کند تا معذب شود و در سؤال سوم گفته است : چرا شخص بجهت ترك ایمان یا عدم اتیان بعبادات باید معذب شود و در صورت عذاب بواسطه عصیان و تمرد محدود باید ابدالدهر و بهنجو دوام معذب باشد ؟

حکیم از طرق مختلف باین اعتراضات جواب داده است و در مسأله خلود عذاب تحقیقاتی متین دارد و بقائلان انقطاع عذاب از جمله شیخ اکبر و صدر المتألهین اعتراض نموده است .
کسانی را که بواسطه مخالفت حق و عصیان و تمرد متصور بصور

۱- چاله میدان از محلات معروف تهران است و چند نفر از علمای بزرگ باین محله انتساب داشتند از جمله مرحوم حاج شیخ ملا جعفر چاله میدانی .

بهیمیه شدند و صور قبیحه در آنها بصورت جوهر ذاتی درآمده است و ملکات سیئه جوهری و راسخ در حقیقت آنها شده است مخلد میدانند و این معنی را منافات با فطرت ذاتیه خلایق نمیدانند .

معتقد است : اگر چه توحید فطری موجودات است و خلایق بفطرت توحید موجود شده و ذاتی نفوس و جبلی آنها همان سعادت ذاتی ناشی از « فطره الله التي لا تبديل لها » است ولیکن نفوسی که متصور بصور جوهری موجبات شقاوت و بعد از حق شده اند نظیر مرکب القوی دارای دو، ذاتی میباشند^۱ .

۴- واعظ از حکیم پرسیده است : در زمان غیبت امام زمان چه دلیل بروجوب ایمان برکافر و چه دلیل بر حقیقت دین سید المرسلین «صلوات الله علیه وآله اجمعین» داریم ؟

مجیب علامه ، بوجه متعدد ، از این پرسش پاسخ داده و نفس ولوی را که بتعبیر ایشان بحسب روحانیت و باطن عقل کلیست ، واسطه در فیض میداند و گوید : امام ، بحسب صورت اگر غائب باشد ؛ بحسب معنی و باطن مفیض وجود ، بر نفوس و ارواحست و دیگر آنکه کتاب آسمانی و آثار نبوی و ولوی مرجع امت اسلامیست و حجت بالغه که «لولاها - آثار - و لولا - امام - اساحت الارض باهلها» و متخصصان در اصول و فروع اسلامی متحیران و کافران و مسترشدان را هدایت می کنند و عقل حکم میکند بوجوب رجوع باین آثار تا رفع تحیر شود .

۵- سؤال پنجم سائل از اعجاز قرآن و اینکه معرفت باعجاز قرآن

۱- مادر این مقدمه یکی از مسائلی را که تحقیق نموده ایم و بر این کلام مجیب حکیم

علامه مناقشه نموده ایم این موضوع است .

متوقف بر فهمیدن آن می باشد در این صورت شخص غیر عالم بقرآن چه تکلیفی دارد ، می باشد .

۶- سائل گفته است : برخی استعداد کامل فراگرفتن علوم را دارند ولی فقر مانع است چرا خداوند مستعدان را فقیر خلق نمود تا از کمال بلکه کمالات محروم بمانند ؟

۷- و نیز سؤال شده است : بعضی از مردم از شدت فقر ، غلبه مرض ، فقدان فرزند و کفران میورزند و چه بسا مرتد شوند ؛ چه مصلحت در فقر و این اشخاص است و مناقشاتی نظیر آنچه ذکر شد .

۸- واعظ معاصر فیلسوف ، گوید : باعموم «ادعونی استجب لکم»^۱

۱- در روایات اهل عصمت فضیلت دعاوشرایط استجاب آن و علت آنکه ؛ غنی از دعاها مستجاب نمیشود بنحو کامل بیان شده است. سائلی از امام صادق «ع» پرسید : چرا مداعامی کنیم و مستجاب نمیشود؟ فرمود: «لانکم تدعون من لا تعرفونه و لا اولاد مالا تفهمونه» امیر مؤمنان فرمود: «محبوبترین عمل نزد خداوند در دنیا دعااست» فرمودند: «بهترین دعا، دعائی است که از قلب پاک و آراسته بتقوی صادر شود...» .

در روایات شرایط عجیبی از برای استجاب آن ذکر شده است داعی باید بداند چه کسی را مخاطب قرار داده است. کیفیت دعا و علت آن و تفکر در عظمت خالق و اینکه خداوندعالم بهضمیر و سوادای باطن دعاکننده است . تصورات و نیات حق و باطل او را میداند . دعا کننده باید طریق هلاکت و نجات خود را بداند «یدعوالانسان بالشر دعاء بالخیر و کان الانسان عجولا» : از روایت معلوم میشود دعااگر منافی مصلحت نظام کل باشد دعای صوری می باشد .

در کلمات اهل عرفان که از مقام ولایت اخلاص معارف نموده اند راجع بدعا مطالب عالی

←

وجود دارد .

برخی هر چه الحاج می‌کنند ، باینکه سؤال آنها مشروعست چرا مستجاب نمیشود ؟

دعا بحسب لغت بمعنی خواندن و خواستن و معنی جامع آن مطلق خواهر است لذا بحسب موارد مختلف میشود . پس دعای حق و دعای صاحبان ولایت کلیه مستجاب و برآورده است . سؤال و عا منقسم میشود بسؤال بلسان و زبان ظاهر و صورت و بلسان روح و بزبان حال و بزبان مقام و لسان استعداد کلی ذاتی غیبی عینی قسم اخیر ساری در جمیع جزئیات وجودیه و مراتب حقائق و مظاهر اسمائیه حق ، در عالم کون و وجود است . مراتب وجودی تفصیل استعداد کلی ذاتی غیب وجودند .

حق بحسب غیب وجود مستدعی مظاهر است این طلب را طلب غیبی گویند لذا در احادیث از این طلب تعین حاصل شد مقام احادیث تعین این حرکت غیبی جمعی الهی است اسماء الهیه طالب صورت و تعین اند .

مرتبه واحدیت از این طلب حاصل شد اعیان ثابته ظهور طلب اجمالی اسماء الهیه اند اعیان جهت قابلی و اسماء جهت فاعلی دارند تناکح اسما و اعیان سبب ظهور حقایق کونیه و وجودیه و خارجیه اند .

کمال استجلای همان ظهور خارجی حق بصورت اعیان و خلایق است در ملائیس اسماء پس طالب ظهور و اعیان طالب وجودند اسماء و طلب از دو جهت است سمیع طالب تجلی اسماء ملازم رحمت و اسماء ملازم رحمت طالب ظهور در اعیانند شقی بلسان استعداد طالب شقاوت است لذا بحسب حال مستجاب الدعوه و بحسب قال و لسان ظاهر دعایش مستجاب نمیشود «وما دعاء الکافرین الا فی ضلال...»

گر جان بدهد، سنگ‌سیه لعل‌نگردد

واعلم ان الحمد، مثل الدعاء يكون بلسان الذات والاحدية والواحدية و لسان الاعيان الثابته فالحمد والدعا والذكر بلسان الاعيان كونه قابلية و بسائر الالسن فاعلية الهية .

←

حکیم از این سؤال بطریق اهل عرفان (این که دعا باید بلسان استعداد

الدعاء بلسان القال صوری کما ان الحمد بهذا اللسان صوری .
و ليعلم ان الاجابة على ضروب اجابة في عين المسئول و اجابة بمعاوضة في الوقت و
اجابة ثمرتها التكفير و اجابة بلبیک .
بنا بر آنچه که اهل بیت طهارت که محیط بجمع السنه و استعداداتند، فرموده اند و
اهل سلوک از آنها در کتب خود نقل کرده اند صحت تصور و استقامت توجه هنگام طلب و
ندا و وقت دعا شرط قوی در اجابت است .

حضرت رسول هنگامی که بوصی خود باب مدینه علم دعا تعلیم داد بقوله: اللهم
اهدنی و سددنی بعلی فرمود: و اذكر بهدایتك هدایة الطريق و بالسداد، سداد السهم . هنگام
دعا استحضار این دو شرط را تأکید فرمودند لذا علی مستجاب الدعوه بود.
از حضرت مولی الموالی نقل شده است: «لو عرفتم الله حق معرفته، لزالتم بدعائکم
الجبال» .

اگر دعا ضروری من جمیع الجهات و لقلقه لسان نباشد خالی از اجابت نخواهد بود چه
ملهم دعا حق اولست که:

«ای دعا از تو ، اجابت هم ز تو»

پیر طریقتی بکسی که از اجابت دعای خود مأیوس بود و خود را مردود درگاه حق
میدانست از جانب غیب اورا تسلی داد و پیغام حق را باو بمضمون ذیل رسانید:
گفت خضرش که خدا گفت این بمن که سرو با او بگو ای ممتحن
نی که آن الله تو لبیک ماست آن نیاز و سوز و دردت بیک ماست
نی تو را در کار من آورده ام نی که من مشغول ذکر کرده ام
حیله ها و چاره جوئی های تو جذب ما بوده گشاده نای تو
درد و عشق تو کمند لطف ماست زیر هر الله تو لبیک ماست

دفتر سوم مثنوی، چاپ میرخانی ص ۲۰۷، س ۶

باشد) و بسبب اهل ظاهر یاو جواب داده است این جواب محققانه و عالمانه است .

۸- و نیز سؤال کرده است : چرا اطفال بی گناه بامراض صعب العلاج و یادردهای شدید مبتلای میشوند این باعدل خدا چگونه سازش دارد؟
۹- دوباره سؤال کرده است : کافری یا فاسق شقی فرضاً صدسال کفر ورزید و یا معصیت نمود ؛ چرا ابدالآباد معذب باشد حکیم جواب او را بطریق دیگر داده است و بکسانی که بانقطاع عذاب دلیل آورده اند مناقشه کرده است .

۱۰- شیخ محمد ابراهیم واعظ، مطالبه دلیل بر نبوت خاصه نموده و حکیم تحریر جواب آن را بطریق اهل کلام و حکمت بیان فرموده است و بعد از تقریر و تحریر معجزات گوناگون حضرت ختمی ؛ دلیل بر عصمت و طهارت آنحضرت از جمیع موجبات آلودگی روحی ؛ از طریق اتحاد آنحضرت با عقل کل که : مقام روحانیت او «ص» عقل فعال بلکه عقل کل است (چه عقل فعال را مقام روحانیت سایر انبیاء «علیهم السلام» میداند) اقامه فرموده است بعد ترقی نموده و مقام آنحضرت را مقام مشیت فعالیه و وجود منبسط و آنحضرت را نور اعظم «عقل اول» دانسته است .

ما در مقدمه مرتبه و مقام آنحضرت و اولیاء معصومین «ع» را مقام واحدیت باعتباری و مرتبه احدیت و تعین اول باعتبار دیگر دانستیم کما اینکه حکیم محقق هم در برخی از موارد از او تعبیر باسم اعظم و عنده جوامع الکلم نموده است ولذا قال «ص» «لی مع الله وقت لایسعی ملک مقرب ولا نبی مرسل» .

فرشته گرچه دارد قرب درگاه ننگجد در مقام لی مع الله

۴- جواب مسائل سیدصاقد سمنانی :

سیدصاقد سمنانی « فده » سیزده سؤال در مسائل متعدد از حکیم نموده است .

سؤال اول- از حکیم پرسیده است دلیل بروحدت حق و عدم تعدد مبدء چیست ؟

چه مانعی دارد که دو مبدء از برای عالم موجود باشد که یکی مثلاً خلق اجرام و اجسام نماید و دیگر ایجاد مجردات و روحانیات کند ؟

سؤال دوم - چه اشکال دارد که غیر از این عالم ، عالم دیگری باشد و آن را نیز مبدء دیگری ایجاد و ابقاء نماید ؛ و بین این دو مبدء تباین کلی وجود داشته باشد که مابه الاشتراك و مابه الامتیاز نخواهد که ترکیب لازم آید (نظیر دو مبدء که ابن کمونه یهودی بغدادی احتمال داده است) .

سؤال سوم او - تشکیک در عدم تناهی علم حق از راه تناهی و تعداد افلاك و عناصر و تناهی سلسله طولیه است چون تناهی معلومات دلیل بر تناهی علم علت موجودات است ؛ از آنجائی که علم حق عین ذات اوست این امر مستلزم تناهی وجود حقست .

سؤال چهارم و پنجم - سائل گفته است : چرا عدد افلاك و عناصر منحصر باین قدر شد ؟ و چرا مقدار اجسام و اجرام باین حجم شد بدون کم و زیاد ؟

سؤال ششم و هفتم - از حکیم از معنی ترجیح بلامرجع و فرق

آن با اختیار در مثال مشهور «قدحین عطشان» و «طریقین هارب» و دلیل بر قاعده الواحد و دلیل بر رد مناقشه خواجه در این قاعده «و ادلة وجوده مدخولة» سؤال کرده است.

سؤال هشتم او از کیمیا و تبدیل فلزی بفلز دیگر است سائل تبدیل فلز را مستلزم کون و فساد دانسته و گفته است برخی معتقدند که در تبدیل مس بطلا تبدیل صورت میشود نه قلب ماهیت.

سؤال نهم از وجود نوع و شخص انسان در عالم دهر و سرمد و درخواست دهم او بیان حقیقت عالم مثال است.

سؤال یازدهم - از حکیم سؤال کرده است افلاطون که قائل بهیولا نیست در قلب و انقلاب عناصر چه مسلکی دارد؟

سؤال دوازدهم و سیزدهم - از فیلسوف از کیفیت انقلاب عناصر بیکدیگر پرسش نموده و در سؤال آخر گفته است: بنابراین جواز انقلاب عناصر؛ از انقلاب دو عنصر اصلی ممکن است فساد در عالم ماده روی دهد؟

۵- سؤال یکی از فضیای قم:

سؤال مهم او همان سؤال اولست که از کیفیت خلقت و نحوه اختلاف طینت و این که چرا یکی دارای نفس سعید و یکی مبتلا بشقاوت میشود پرسش نموده است.

این مسأله از مسائل مشککست اخبار و آثار در کیفیت سعادت و شقاوت اختلاف دارند فهم کامل این مسأله از مشکلات علوم است.

سؤال دوم - آنستکه : کفر و شقاوت اگر میفوض حقند چرا خلق شدند ؟

سؤال سوم - از حکیم پرسش نموده است : اگر خداوند قدرت داشت که تمام مردم را سعید و مؤمن خلق کند چرا خلق نمود «ولولاء لهد الناس جميعاً ...»

سؤال ۴، ۵، ۶ از مصلحت خلقت حیوانات حرام گوشت سؤال نموده است و نیز سؤال کرده است : اگر خلقت آنها برای رسانیدن فائده برای انسان است چون حرام گوشتند برای انسان فائده ندارند و نیز سؤال کرده است که قدرت حق برپاکیزه خلق کردن خلائی است از بنی نوع انسان و حیوان مصلحت در ایجاد مفسدان از انسان و حیوانات مودی چیست ؟ حکیم باین سئوالها بروش علمای ظاهر و اهل حکمت و طریقه عرفا جواب داده است .

۶- هدایة الطالبین

این رساله مشتملست بر مباحث ربوبی و برخی از تحقیقات مربوط بعالم مثال و مباحث نبوت و ولایت بر طریقه حقه امامیه اثنا عشریه که بدرخواست **ناصرالدین شاه قاجار** نوشته است تاریخ فراغت از تألیف این رساله چند سال^۱ قبل از تحریر و تألیف **اسرارالحکم** است که آن راهم بنا بخواهش **شاه قاجار** تألیف کرده است .

۱- کتاب **اسرارالحکم** را «اسرار» چندسال بعد از هدایه نوشته است مطالب این دو کتاب تقریباً باهم فرق ندارد قسمت امور عامه را حکیم بر **اسرارالحکم** افزوده است .

رسائل عربی که حکیم به درخواست افاضل عصر خود و در جواب سؤالات آنها نوشته است از قرار زیر است^۱:

۱- جواب مسائل ملا اسماعیل عارف بجنوردی:

این کتاب که یکی از رسائل مهم علمی است مشتمل است بر جواب ده سؤال: کیفیت انشقاق قمر از معجزات حضرت ختمی مرتبت «ص» و سؤال دوم در مسأله رجعت اهل بیت عصمت و طهارت و کیفیت ظهور حضرت صاحب العصر «ارواحنا فداه» و اینکه چگونه بظهور او عالم پر از عدل و داد می شود با اینکه شرور و کفر و ظلمت از لوازم لاینفک عالم ماده می باشد.

در سؤال چهارم از کیفیت معاد جسمانی و حشر اجساد و اینکه عالم قیامت در چه مرتبه‌یی از مراتب وجود واقع شده است پرسش نموده و در سؤال پنجم از مکان بهشت و دوزخ جسمانی و سئوالهای دیگر مشتمل است بر پرسش از نحوه وجود عالم مثال و اینکه این عالم در وعاء دهر یا وعاء زمان واقع شده است و آیا دورات فلکی منقطع می شود یا تنهایی ندارد و آیا عدم تنهایی دورات افلاك و عدم انقطاع حرکت با اعتقاد به محشر و حشر موجودات و انقطاع دنیا و طی آن و اعتقاد بمخلوق بودن آن چگونه سازش دارد؟

سائل در سؤال آخر این رساله به حکیم نوشته است: اهل تاریخ

۱- حکیم علامه سؤالاتی را که بفارسی از او نموده اند بفارسی و مسائلی را که

سائل بزبان تازی نوشته است بمری جواب داده است.

اتفاق دارند که قبل از وجود آدم در زمین اجنه ساکن بوده‌اند آیا این امر با قدم انواع که فلاسفه بآن اعتقاد دارند منافات ندارد؟ بجمع این سؤالها حکیم جواب داده‌است.

۲- جواب مسائل ملا اسماعیل عارف :

این رساله مشتعلست بر پاسخ پرسش از هیجده سؤال مهم علمی که الحق غور و خوض در این مباحث شأن این فیلسوف عظیم الشأن است. و حق اوست که بآنها پاسخ گوید.

اغلب این سؤالات مربوط است به احادیث مشکل مربوط بمعراج و سیر و عروج حضرت ختمی مرتبت در مقامات و نشأت الهیه و شهود ملائکه و رفع حجب نوریه و ظلمانیه و خرق استار امکانیه و شهود ابصار نوریه و کیفیت معراج آنحضرت و نحوه صلوات حق بر او، و آل او «علیهم السلام» و بیان نحوه سبقت رحمت حق بر غضب او و عروج آن حضرت تا مقام «او ادنی» و شهود آنجناب نور پروردگار خود را و حائل شدن سبحات جلال بین او و حق و کیفیت ارتفاع این حجاب.

سائل فاضل از معنی آیه «فضرِبَ بینهم بسور له» و نیز از اعراف و رجال آن و از معنی حدیث «کون الارض علی الصخرة والصخرة علی الريح والريح علی الظلمة...» و از بحث حضرت رضا با **مامون الرشید** «مال الدلیل علی خلافة جدک...» و از آیه نور «الله نور السماوات... مثل نوره کمشکوة..»

۱- حکیم محقق بطور اختصار از این ده پرسش محققانه پاسخ داده‌است از این اجوبه احاطه حکیم ببنای عقلی و قدرت او در تحقیق مشکلات و حل معضلات واضح و آشکار است

و اینکه مراد از مشکلات چیست و کیست و در سئوالات دیگر از «حقیقت وجود» و وحدت آن پرسش کرده و از حکیم خواسته است که این مساله را با آیات و روایات تطبیق نماید و نیز از تفسیر آیه «خلق السماوات فی ستة ایام» و این که مراد از «سته ایام» چیست و چه یومی اراده شده سؤال کرده است.

یکی از سنوالبای مهم سائل دانشمند از حکیم محقق پرسش از فطرت اصلی موجودات است که همه بفطرت توحید و سعادت زاده اند و شرک و کفر عارضیست سائل گفته است: اگر شرک و کفر و انحراف از فطرت بطور مطلق عارضی باشد و مرجع همه به رحمت حق باشد فایده تکلیف چیست؟ اگر مظاهر صفات مشعر بقهر و اضلال منقطع شوند، تناهی صفات حق لازم نمی آید؟

سائل از مضامین دعاء سحر ماه رمضان و نیز از زنده شدن «عزیر» و اینکه اشکالات لازم در مقام مثل تناسخ و رجوع فعلیت بقوه را باید چه نحو جواب داد سئوالاتی کرده است.

و همچنین از هبوط آدم و اینکه مراد از هبوط آدم، هبوط آدم نوعی است یا شخص خاص و از شجره منهیه و از نحوه اصل وجود ابلیس و از حدیثی که در این زمینه وارد شده است: «خدا آدم را نهی از اکل شجره نمود و «هو یرید» و شیطان را امر به سجود آدم نمود و «هو لا یرید» و جعل معصیه آدم سبباً لعمارة العالم» پرسش کرده است.

و نیز از معنای قول اهل عرفان که در حق ابلیس گفته اند «انه الکامل فی المعرفة والعشق» پرسش کرده است.

حکیم در پاسخ این پرسشها تحقیقات عالیه یی نموده است که از جمیع آثار علمی او تحقیقی تر و از حیث اشتغال بر مطالب عالیه فلسفی و

عرفانی در باب خود نظیر ندارد و عظمت علمی حکیم سبزواری از این رساله و ۳۶۲ رساله دیگر هویدا و ظاهر می شود .

۳- جواب مسائل آخوند ملا اسمعیل عارف بجنوردی

این رساله نیز از آثار تحقیقی حکیم سبزواریست که از حیث جامعیت و اشتغال بر تحقیقی ترین مباحث مربوط بمعارف و عقاید شیعه، مأخوذ از صاحبان ولایت کلیه و خلافت مطلقه الهیه و ائمه اثنا عشر «ع»، در باب خود کم نظیر بلکه بی نظیر است .

مؤلف علامه بواسطه ممارست زیاد در مبانی برهانی و تمحض در حکمت ذوقیه و انفجار در سیر وسلوک باطنی و توغل در عرفانیات و تدبیر در حقایق وارده از مقام غیب وجود، توسط من له الاسم الاعظم سیدنا و سید الانبیاء و الاولیاء محمد بن عبدالله «ص» و بواسطت سید الاحرار و خاتم الاولیاء علی بن ابیطالب و اهل بیت امجاد او، ناظران سلاسل طول و عرض مبدء و معاد احاطه جامع الاطراف عجیبی بمشکلات و معضلات معارف حقیقه دارد که «هو البحر من ای التواخی انیته...» .

آثار او آخر عمر او بسیار تحقیقی و مملو از دقایق فلسفی و عرفانی است قلم او روان و تحریرات او جذاب خالی از اطناب ممل و ایجاز ممل است باید اهل تحقیق بخوانند و به بینند .

آخوند ملا اسمعیل در این سئوالها مطالب مهمی را مطرح نموده است از قبیل :

اصل وجود حضرت مهدی موعود «ارواحنا فدا» و این که آنحضرت در این زمان دارای حیات ظاهری و موجود بوجود طبیعی مادی دنیوی است یا آنکه در اوان غیبت کبری از این جهان رحلت فرموده است .

آیا آن حضرت مطابق برخی از آثار ساکن در مدینه **جابلقا** و **جابلسا** از مدائن عالم مثالست و باعتبار احاطه بر عالم دنیا و اشراف ملکوت وجود بحسب روحی کلی الهی متصرف در این نشأه است و خواص از متابعان او باعتبار اتصاف به نورانیت بصر معنوی او را شهود می کنند و در آخر زمان چون مردم بشرقی معنوی نایل می شوند و چشم ظاهری آنها مبدل به بصر حدیدی میشود او را در غیر این عالم می بینند .

یا آنکه آن حضرت الان حی و شاهد است و مردم او را بهمین چشمهای ظاهری خواهند دید؟ .

خلاصه آنکه ظهور حضرت ختمی ولایت «ع» بحسب سلسله طولی است یا عرضی؟

سؤال دیگر عارف معاصر حکیم علامه از معنی روایتی است که **محقق فیض کاشانی** در تفسیر آیه محکمه: «وان یوماً عند ربك کألف سنة مما تعدون» از ارشاد **شیخنا المفید** «قده» نقل کرده است که **قائم آل محمد** بکوفه وارد می شود... بدعتها را از بین می برد ، سنن الهی را زنده می کند و تمام سکن زمین باطاعت او درمی آیند، حرکات متحرکات رو بکندی میرود و غیره ...

معاصر فیلسوف از او سؤال کرده است: انکدار جرم ماه در آخر زمان به اراده کیست؟ آیا علت قاهری آن را منکدر می کند و یا آنکه جرم قمر خود بخود از صلاحیت انعکاس نور می افتد آیا در جسم فلکی شفاف انکدار چگونه واقع می شود؟

سائل از کیفیت انشقاق قمر و معنی کلام **محقق داماد** در بیان و توجیه شق القمر پرسش کرده است^۱ .

۱- از اشکال غیر قابل انحلال بر شق القمر این است که هنگامی که این معجزه رخ داد

در سؤال دیگر به قائلان به عدم تناهی حرکات اجسام علوی مناقشاتی وارد ساخته است و نیز قول به عدم تناهی افراد انواع متحصلة این عالم (مثل انسان) را مخالف ظواهر کتاب و سنت دانسته و گفته است این معنا با صریح اقوال انبیاء که گفته اند افراد انسان منتهی میشوند بآدم ابوالبشر مخالف است .

سائل معاصر حکیم بر وجود عالم مثال مطالبه برهان نموده است و در سؤال دیگر از تأویل روایتی که بمسبوقیت عالم اجسام بعدم صریح دلالت دارد پرسشی نموده و از وجوه فرق بین نفوس کلیه و نفوس انسانی پرسشهایی نموده است .

حکیم محقق باین پرسشها پاسخ داده است و در بیان معضلات فلسفی و عرفانی و معارف دینی حق سخن را ادا فرموده است .

از این سؤالها معلوم میشود **آخوند ملا اسماعیل عارف** علاوه بر احاطه باخبار و تفسیر و علوم ادبی در **فلسفه و عرفان** نیز وارد بوده . اگر تبحر و تضلع در فنون عقلیه نداشته بی اطلاع نیز نبوده بلکه در این قسمت هم استاد دیده است .

۴- جواب سؤال فاضل تبتی

سائل یکی از تلامید حکیم سبزواری است که بتصریح استاد صاحب

شاید صدها منجم در زیجهای خود شاهد حرکات کرات بودند و دیگر آنکه بعید است که در دنیای باین وسعت کسی غیر از مسلمین حاضر خدمت حضرت ختمی انشقاق را بر فرض وقوع ندیده باشند لذا محققان و دانشمندی که از روی شعور و تعقل سخن میگویند در مقام بیان حقیقت انشقاق ثمر و این معجزه حضرت پیغمبر، تحقیقاتی نموده اند از جمله آنهاست **سید داهاد و صاحب گوهر مراد فیاهی «تدعما»**

حظی وافر در معارف الهیه و علوم عقلیه بوده است . ما قبلاً شرح حال او را در عداد تلامید حکیم بیان کردیم .
این رساله مشتملست بر تحقیقات عالیه در عالم مثال مصودی و نزولی و اثبات وجود اشباح معلقه «مثال مطلق» و تجرد صور متخیله «مثال مقید و مضاف» این رساله از بهترین آثار است که در عالم مثال نوشته شده است .

۵- اسؤله احمديه و اجوبه اسراریه

سائل آخوند ملا احمد یزدی است که از وحدت وجود و حرکت در جوهر پرسشهایی نموده است و حکیم محققانه جواب گفته است .
حاجی مسلاهادی بعد از تقریر اقوال در وجود همان مختار صمد الحکما را تقریر و تثبیت نموده و در مسأله حرکت از مناقشات منکران حرکت جوهر جواب داده است و با تقریر رسا و شیوا بر این مسأله برهان اقامه نموده است .

۶- اسؤله سمیه و اجوبه اسراریه

آقاسید سمیع خلغالی از حکیم از وجوه فصاحت و بلاغت کلام امیر الموحدين: «قیمة کل امرء ما یحسنه...» و «لئن امر الباطل لقدیماً فعل وان قل الحق، لربما و لمل و لقلم ادبر شیء فاقبل...» سؤال کرده است و نیز حل قسمتی از مشکلات خطبه معروف آن حضرت را در خلقت سماء و ارض از قبیل: فتق هوا و شق ارجاء و اجراء ماء... از حکیم عصر خود خواسته است .

حکیم در اول رساله نوشته است: «سألنی عن مسائل، صعب حل عقدتها الا بینان بیان امثالی...» .

سائل از وحدت وجود و حدوث عالم و از مشکلات قسمتی از مطالب رساله حدوث و رساله شاعر نیز پرسش کرده است و حکیم باین سؤالات ماهرانه جواب فرموده است .

۷- اجوبه مسائل ملا اسماعیل میان آبادی

آخوند ملا اسماعیل میان آبادی دانشمند معاصر حکیم سبزواری از صعود و رفع عیسی باسما و گردیدن آتش گاستان و سرد و معتدل برای ابراهیم «علیهما السلام» و کیفیت هبوط و نزول عیسی در آخر زمان و اقتدای او بمهدی موعود «علیه السلام» و تبعیت از آنجناب و نیز از لطایف سبعة انسان از جمله «قاب» و در آخر سؤالات خود از کیفیت وجود «جن» و اصل وجود آن و از نحوه حدوث عالم پرسش نموده است .

آخرین سؤال او اینست که: یکی اسماء حق اول «تعالی شانه» قدیم است و این اسم نیز مانند سایر اسماء مظهر می طلبد اگر سراسر وجود حادث باشد مظهر این اسم چه موجودی خواهد بود باآنکه اهل عرفان و معرفت معتقدند که هیچ اسمی بی مظهر نیست . حکیم علامه «قدس الله نفسه الزکیة» باین مسائل جواب داده است جواب آخر متحمل مناقشاتی است که ذکر خواهد شد .

۸- المحاکمات والمقاومات :

شیخ احمد بحرینی بر رساله علم تألیف علامه محقق آخوند فیض «طیب الله روحه» شرحی بعنوان رد نوشت یکی از تلامیذ حکیم که شرح حال او گذشت در تعلیقات بر این کتاب از ایراد بحرینی جواب داد بعد از استاد درخواست نمود که از شبهات بحرینی جواب بدهد حکیم خواهش

شاگرد را پذیرفت و جواب داد. در اول رساله گوید: چون بحرینی از براهین عقلی اعراض نموده است تصمیم نداشتم متعرض کلمات او شوم، «اذالحکیم کیف یحاور من لا یذعن بقواعد هی مقتضاة البرهان بل یباهی بالاعراض عن البرهان...».

۹- سؤال بعض الخلان عن شاركة الحد والبرهان :

این رساله مختصر است و در آن چیزی زاید بر مطالب کتب دیگر آید دیده نمی‌شود، همان مطالب روح منظومه و حواشی اسفار را با مختصر توضیح در اینجا آورده است.

۱۰- رساله در اشتراك معنوی وجود و علم و قدرت

و سایر صفات مشترك بين حق و خلق

سائلی از حکیم پرسیده است: آیا اطلاق اسماء حق بر غیر او بر سبیل اشتراك لفظی است یا معنوی؟ حکیم با تقریر و بیان کافی و وافی این مهم را تحقیق نموده است.

این بود کیفیت آثاری که از حکیم سبزواری با این مقدمه منتشر می‌شود

علم عرفان و تصوف اسلامی بمعنای واقعی که مؤسس آن شریعت محمدی است همان سلوك و سیر بحق است بوسیله علم و عمل که از ناحیه سیر عقل نظری «علم الیقین» و از ناحیه عقل عملی و تنویر روح و نفس «عین الیقین» و «حق الیقین» حاصل می‌شود.

حضرت ختمی مرتبت و اولیاء و صاحبان علوم لدنی بعد از او «اهل عصمت و طهارت» سالک زاه باطن بودند غایت و نهایت سلوك باطن وصول بعین و اصل حقیقت است و نهایت سیر عقلی و سلوك نظری حصول علم است

اول را سلوك راه باطن و دوم را سلوك راه ظاهر گویند .
 کسانی که براق سیر آنها عقل نظری است بعد از طی این طریق بحق
 و عوالم ملکوتی و مراتب عالم آخرت آگاه و دانا می‌شوند .

سالکانی که رفرف عروج آنها عقل عملی است یعنی سالک طریق
 باطنند حق اول و عوالم ملکوت و جبروت و عوالم برزخ صعودی و نزولی
 و نشئات بعد از موت را بچشم دل شهود مینمایند و بمطلوب واقعی میرسند .
 چون استعداد مردم مختلف است و هرکسی باندازه استعداد خود
 بواقعیات دانا میشود در شرع اسلام «قرآن مجید و احادیث نبوی و ولوی»
 بحسب استعداد حال مستعدین و سالکین طرقی بیان شده است .

در مواردی از سیر در آفاق و انفس مردم را بحق متوجه می‌نمایند
 مثل کریمه «سنریمه آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه
 الحق» و شریفه «افلم ینظروا الی الابل کیف خلقت» .

در مواردی بلسان اهل سلوك و طریقه انبیاء و اولیاء و متالهان از
 عرفا سخن گفته شده است نظیر آیه معجز نشان: «شهد الله انه لا اله الا هو،
 كذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض ليكون من الموقنين» و
 «هو الاول والاخر والظاهر والباطن...» .

در روایات نیز تلویحات و اشارات و تصریحات بی‌شماری باین دو
 طریق شده است که عرفای نامدار و متالهان بزرگوار، در مسغورات خود
 بیان فرموده‌اند .

بحسب مدالیل کتاب و سنت، حق تعالی اقرب از هر قریبی است نسبت
 به بندگان و عباد خود، درك این حقیقت وقتی حاصل میشود که انسان موحد
 حقیقی گردد، باید عبد متوجه و عاشق به حق همه نسب و اضافات و همه
 حجب را (چه نورانی و چه ظالمانی) از میان بردارد و بعد از سلب همه

اضافات شرك می‌رود و توحید حقیقی ظاهر خواهد شد .

فضای اندیشه انسانی و لوح نفس سالک وقتی از ریون ماده و لوازم آن: حب نفس، شهوات، عشق بمال و شئون ظاهری و آنچه که موجب آلودگی است پاك‌شد و هوای غبارآلود لازم صحنه ماده صاف گردید فضای اندیشه و قلب روشن می‌شود و آنچه دیدنی است ظاهر می‌گردد .
حجاب چهره جان می‌شود نقیصه تنم

خوشادمی که، از این چهره پرده برکنم

وجود ممکنات و ماهیات جائزات، همان حجب بین انسان و حق و هوای نفسانی مانع از شهود وجه مطلق است مادامی که قلب انسان به غیر خدا توجه دارد حق بین نیست و در غفلت بسر میبرد این غفلت همان خوابیست که عقل انسانی را فرا گرفته است .

انبیا مردم را از خواب غفلت بیدار می‌کنند و بحق سوق می‌دهند . در شرع اسلام آنچه که مداخلیت در سلوک باطنی دارد بیان شده است . انسان می‌تواند جمیع افعال و حرکات و سکنتات خود را با واجب و مستحب تطبیق نماید، مباح از او سر نزنند تا چه رسد بمکروه چه هرکاری که برای خدمت بخلق انجام شود خود عبادتست و عامل آن مآجور خواهد بود .

صدرالمتألهین شیرازی و تابمان او از جمله حکیم محقق سبزواری:

آقا علی مدرس، آقامحمد رضا معتقدند که کمال مطلوب سالک وقتی حاصل می‌شود که در عقل نظری و عملی هردو کامل گردد یعنی هم متوغل در حکمت بحثی و نظری گردد و هم در حکمت ذوقی و اشراقی راسخ شود، چنین وجودی از کبریت احمر اعزاست باین معنی عارف محقق قیصری

و شیخ متاله شهاب‌الدین سهروردی «شهید» و شیخ محقق قطب‌الدین شیرازی^۱ و جمعی دیگر از کاملان تصریح نموده‌اند شاید بتوان گفت جمیع حکما باین امر معتقدند ولی نیل بآن را مشکل قریب بمحال میدانند.

اختلاف بین متکلم و حکیم ارتباطی بعارف ندارد و همچنین اختلاف بین اشعری و معتزلی که در مسائل کلامیه با یکدیگر اختلاف زیادی دارند چه عرفان قسیم کلام و حکمت نمیباشد.

اختلاف بین این جماعت (حکیم و متکلم، اشعری و معتزلی) در سیر راه نظر و استدلال است نه در سلوک راه باطن که عرفان و تصوف از این راه وجود پیدا نموده است.

بدون شك و شبهه مراتب ادراك مختلف است چون طرق سیر بحق واستعدادات سلاك اختلاف دارند مؤدای برهان علم و یقین است^۲ و حصول علم بحقیقت و واقع، ولیکن نتیجه سلوک عرفانی رسیدن باشیاء است. رسیدن بحقایق نیز همان طوری که گفتیم بحسب اختلاف حال سلاك و مراتب سیر آنها اختلاف دارد.

«ان التجلیات فی حضرة القدس و ينبوع الوحدة وحدانية النعت لكنها

- ۱- ملاطیب در مقدمه حکمت اشراق (ط کرین ۱۳۳۲ هـ ش ۱۹۵۲ م ص ۱۱) گوید: «والمراتب كثيرة وهم على طبقات ... حکیم‌الهی متوغل فی التاله ، عديم البحث ، بحث عديم التاله فان اتفق فی الوقت متوغل فی البحث والتاله ، فله الرئاسة وهو خليفة الله...»
- ۲- حصول علوم نظری از حیث لطافت و صفا - اختلاف دارد بحسب استعداد حال سالک طریق نظر برخی در اندک مدتی قدرت فکری آنها بحد اعلای از ادراك می‌رسد ولی برخی متوسط در ادراکند بعضی دیگر دارای ضعف ادراک‌اند هر يك از این سه دسته نیز دارای مراتب مختلف است.

تنصیف عندالورود بحکم استعدادات القوایل و مراتبها الروحانية والطبیعیة والمواطن و غیرها...» راه حق و سلوک این طریق بسیار مشکل و دشوار است طی این طریق با قدم شهود نصیب اوحدی از مردم است که در هر عصری روندگان و توفیق یافتگان آن درغایت ندرت میباشند و در برخی از اعصار شاید کسی را نتوان پیدا نمود که بسلامت این بار را بمنزل رسانیده باشد و بمقامات شهود رسیده باشد «خصوصاً فی عصرنا هذا، لغلبة الشهوات و اعراض الناس عن المعارف الالهية و ادبارهم علی الحقیقه» از طریق عقل نظری پیمودن راه معرفت، چندان صعوبت ندارد اقامه برهان از طرق مختلف برای اثبات حق اول و عالم غیب و عوالم بعد از این نشاء، مقدور هر عاقلی است هر کس بحسب استعداد خود می تواند حق را بشناسد و از آیات آفاق و انفسر بملکوت وجود و باطن این عالم استدلال کند بهمین مناسبت گفته اند: «لاقصور فی الاصول»^۱ بعث رسل، و ازال کتب، برای ارائه راه ظاهر نیست^۲، اگرچه از طرق متعدد استدلال بحق و شئون دنیوی و اخروی در کتاب و سنت شده است لذا کسی محروم مطلق از معرفت نیست .

تو مگو: مارا بدان شه راه نیست با کریمان کارها دشوار نیست

نظر باینکه رسائل حکیم سبزواری که بسبک حکمت متعالیه ملاصدرا

۱- یعنی در اصول عقاید کسی قاصر نیست و لیکن مراتب معرفت مختلف است

ازان چرخه که گرداند زن پیر قیاس چرخ گردون را بر آن گیر

۲- باین معنی که یافتن این راه موقوف بنمودن پیغمبر باشد اگر چنین بودی دور

لازم آمدی ... رجوع شود بگوهر مراد ططهران ص ۷ مراد آنکه : کار انبیاء در هدایت

بیدار نمودن خفتگان و سوق دادن آنها بفطرت است .

تدوین شده است مشتمل است بر مبانی عرفانی چه آنکه این حکمت فلسفه بعضی صرف نیست کما اینکه حکمت ذوقی بعث نمیشد بلکه جامع بین ذوق و کشف و نظر و برهان است بانضمام اشتغال آن بر حقایق کتاب و سنت (کلمات نبوی و ولوی) که ثمره افکار عرفای اسلامی و نتیجه زحمات و تحقیقات مشایخ طریقت و معرفت می باشد لذا ناچاریم از بیان مطالبی که بیشتر مباحث این رسائل بآن توقف دارد.

مبانی عرفا مأخوذ از ظهور و بطون و تأویل حقایق نازل از عالم علم ربوبی و مرتبه واحدیت و ام الکتاب واحدیت جمع است بر قلب پر فتوح صاحب شریعت و اهل بیت عصمت و کمال از اولیاء محمدی «ص». این حکمت در بر دارد مبانی حکمای اشراق و خسروانیین و افاضل فارس که شیخ اشراق آن را احیاء نمود^۱.

فرق بین عرفان و حکمت اشراق مثل فرق بین حکمت نظری و کلام است، متکلم مبانی عقلی را با ظواهر شرع تطبیق مینماید و صوفی این جهت را در التزام بیوایان و ظواهر، هردو، مراعات می کند.

فروق بین مراتب ادراک

ادنی مرتبه ادراک در کشف حقایق مبانی متکلمان است که مطالب آنها نوعاً ظنون و خطایات مأخوذ از ظواهر کتاب و سنت است بهمین تناسب اختلاف وسیعی بین متکلمین از اشعری و معتزلی موجود است چه آنکه هر فرقه یی بقسمتی از نصوص و ظواهر ملتزم و فرقه دیگر در نقطه مقابل آن واقع شده اند در حالتی که در اصول عقاید عمل به ظن و اعتماد بظواهر

۱- هنوز کسی در مدد پیدا نمودن مآخذ افکار شیخ اشراق نیفتاده است بر ما مسلم نشد که این افکار از چه مآخذهی گرفته شده است و شیخ به چه کتاب یا کتبی از دانشمندان ایرانی قبل از اسلام دست یافته بود که فعلاً در دست نیست.

بحسب صریح عقل و نقل ممنوع است. «الله اذن لکم ام علی الله تفترون، ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً» ادله‌ای که حجیت ظنون را اثبات می‌کند شامل اصول و عقاید نمیشود اختصاص بفروع احکام دارد مانند ادله حجیت ظواهر و دلائل حجیت اخبار آحاد و نظیر این دو .

حکمای الهی چون بمبانی عقلی تسک جسته‌اند مبانی آنها از مبانی متکلمان استوارتر و کامل‌تر و دقیق‌تر و با مبانی کتاب و سنت سازگارتر می‌باشد .

عرفای اسلامی و کمل از صوفیه چون جامع بین نظر و کشفند و بعد از حصول علم الیقین و بدست آوردن راه چه از راه برهان و چه از راه کتاب و سنت بواسطه ریاضات علمی و عملی از مقام عام الیقین گذشته و بواسطه اتصال بطل حقایق بروح و باطن اشیاء واقف و واصلند مبانی آنها در مسائل مهم ربوبی نقی و صافی و خالی از شوائب اوهام است .

علوم انبیاء و کمل از اولیاء از راه کشف و طریق مکاشفه از احدیت وجود ماخوذ است «انا اخذنا علومنا عن الحی الذی لایموت، انتم اخذتم علومکم عن میت بعد میت...»

ماخذ مبانی عرفای اسلامی کتاب الهی و احادیث صادر از مقام معصوم است .

نقل و تحقیق

شیخ محقق مولی صدرالدین قزوینی در نفحة ۶ از نفحات گوید :
«اعلم ان حصول العلم بالشیء کان ماکان و کمال معرفته موقوف علی الاتحاد بذلك المعلوم والاتحاد بالشیء موقوف علی زوال کل ما یتمیز به العالم عن المعلوم، فانه مافی الوجود شیء الا و بینة و بین کل شیء امر حقیقی الهی یقتضی الاشتراک دون مفایرة .

و امور آخر يقتضى تميز ذلك الشيء عن سواه هذا مما لا ريب فيه
فى مشرب التحقيق عند المحققين به. وقد ينضم الى هذا الامر الحقيقى المشار
اليه مناسبات اخرى بين الشيء وغيره و ذلك من حيث الصفات والمواطن
والنشآت او المراتب او الازمان، ان كان ذلك الشيء داخلًا تحت دائرة
الزمان...»^۱.

بنا براین جهل بامری ناشی از غلبه حکم مغایرت و مابه الامتیاز است
بعد از رفع اوصاف و مراتب و خصوصیات و غلبه حکم جهت وحدت، و زوال
احکام تمایز و غیریت، علم حاصل شود هر چه جهت وحدت تمام تر باشد
علم صافی تر و از شوائب منشأ جهل دور تر خواهد بود.

اگر جهت مغایرت بکلی رفع نشود شیء از جهتی معلوم و از جهت یا
جهاتی مجهول خواهد بود. لذا علم حق باشیاء بکلی منزله از جهت جهل است
چون جهت تمایز و مابه المغایرة، بحسب احد وجودی جمعی^۲ حق مرتفع است
و نیز در علم انسان، بذات خود، که عالم و معلوم و علم متحد بالذات و
متغایر بالاعتبارند وقتی معلوم حقیقه مکشوف می شود که وجود سالك
وجود جمعی گردد و نسب و اضافات بین عالم و معلوم که همان اسباب
و علل اولیه وجود او میباشند بعلم شهودی مکشوف گردند و عالم، معیت

۱- در کلام این عارف علامه تصریح شده است باتحاد عاقل و معقول، عالم و معلوم؛ در
علم کشفی که ملازم است با اتحاد عقل و عاقل و معقول در علم حصولی نیز چون بنا بر کشف
نفس حقایق خارجیه معلوم بالذات است.
بحسب علم حصولی اتحاد با معلوم بالعرض، وجود خارجی معلوم خصوصاً موجود مادی
محال است ولی در علم حضوری و کشفی که ناشی از اتصال به احدیت وجود و حصول
حق الیقین است اتحاد لازم و حتمی است.

۲- فافهم هذا فانه من ادق المعارف و اجلها و اغمضا و قل من يهتدى اليها سبيلاً

قیومیۀ حق را با خود، که ملازم بامعیت قیومیۀ باهر موجودیست مشاهده نماید که «ذواتالاسباب لا تعرف الا باسبابها...» .

هر موجودی اگرچه کوچکترین ذره باشد باعتبار این سر وجودی از جهت نسب و اضافات تناهی ندارد و مقید بمقام و مرتبه‌یی نمیشد و تقید بوصف و حکمی ندارد^۱ این ناشی از وجه اطلاقی حق است .

دل يك قطره‌را، گر برشکافی از او آید برون، صد بحر صافی
هر حقیقتی ازدو جهت با حق ارتباط دارد جهت عام که همان جهت
ارتباط بوسائل وجودی و علل معده و متوسطه بین او و حق باشد. جهت
دیگر همان جهت خاص است که از آن بوجه خاص تعبیر شده است که
جهت سبب‌سوزی باشد^۲ کما اینکه جهت اول جهت سبب‌سازی است به
اعتبار معیت و احاطه قیومیۀ، حق از هر قریبی باشیاء اقرب است .

علل اعدادی یا معده باعتباری بر علل مادی از قبیل شروط و اجزا
و مایتوقف علیه‌الشیء، عرضاً اطلاق میشود بنا براین عقول طولی نسبت به
این عالم علت فاعلیه‌اند و باعتباری غیر از حق هیچ موجودی علت فیاض
وجود نیست «لا مؤثر فی الوجود الا الله، ولیس لما بالقوة مدخلیه فی افاضة
الوجود اصلا...» و همه وسایط علل اعدادیه‌اند .

هر موجودی بعلم بسیط «نه بعلم مضاعف» بحق تعالی بعلم حضوری
علم دارد و او را شهود می‌کند ولی از این شهود غفلت دارد. «الا انهم فی

۱- هر موجود از این جهت جامع جمیع حضرات است و بوجه اطلاقی حق قبول اشاره
نمی‌نماید نه اشاره حسیه و نه عقلیه و نه خیالیه .

۲- از سبب‌سازیش من سودائیم وز سبب سوزیش سوفطائیم

از سبب‌سازیش من حیران شدم وز سبب‌سوزیش سرگردان شدم

۳- «نحن اقرب الیه من حبل الوريد...»

مریة من لقاء ربهم الا انه بكل شىء محيط^۱ .
 لانه ليست بين الحق والعبد مغایرة و سبب المغایرة وجود الممكن و
 هو حجاب نفسه و اذا ارتفع هذا الحجاب و طلعت الشمس الاحدية و اضمحلت
 الكثرات فيظهر التوحيد الحقيقي^۲ .

بیان وجوه فرق، بین علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین

متعلق علم الیقین و علم نظری باطن معلوم و صورت کلیه آن میباشد
 این علم گاهی از برهان حاصل می شود و گاهی از خلف حجاب قوه نظری
 بفکر صائب یا حدس و القاء که آنرا نوعی از کشف نیز میدانند
 حصول عین الیقین توقف دارد بر مشاهده معلوم بقوای متعلق ببدن
 یا بکشف صوری^۲ که سالک در اوائل کشف بآن نائل میشود حق الیقین
 وقتی حاصل میشود که قلب سالک مظهر تجلی ذاتی جمعی احدی حق
 واقع شود .

وجود سالک بعد از تجلی ذاتی حق وجود جمعی احدی گردیده و
 بحسب صریح وجود محیط بر قوای ظاهری و مشاعر باطنی و جامع بین
 جهت وحدت و کثرت شده و حقیقت خارجی معلوم را بوصف احدیت
 جمع ادراک می کند این ادراک شامل جمیع لوازم معلوم و جهات و حیثیات
 و اعتبارات آن می شود .

سالک وقتی باین مقام میرسد که بعد از سیر در کثرات و تجلیات
 اسمائی یکی بعد از دیگری مظهر تجلی ذاتی واقع شود و قلب او عرش

۱- گفت بکام و صلت خواهم رسید روزی؟ گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی

۲- در بیان اقسام کشف این معنی را تحقیق خواهیم نمود .

رحمان گردد و بعین وجود حق معلوم و مدرك خود را شهود نماید بهمین مقام اشاره رفته است: «كنت سمعه وبصره» و :
« ما وسعنی ارضی ولا سماءى و وسعنى قلب عبدی المؤمن»^۱ .

یکی از مبانی مهم و اساس فلسفه ملاصدرا و حکیم سبزواری مسأله وحدت وجود است که تحقیق کامل کثیری از مبانی اعتقادی بر آن توقف دارد . بدون درك اساسی این مهم که ریشه مبانی عرفانی و حکمت الهی است حل مشکلات و تحقیق عویصات میسر نخواهد بود .

در دوره اسلامی صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی این مبحث را بنحو کافی بیان و تقریر و ادله زیادی در اثبات وحدت حقیقت وجود اقامه نموده و حجج منکران را مردود شناخته و آنرا بجمع مبانی حکمی و عرفانی مرتبط ساخته است .

نگارنده این مبحث را مبسوطاً شرح و بسط داده و تحقیقات زیادی از متأخران و تابعان ملاصدرا نقل نموده ام^۲ .

بیشتر اشتباهات ارباب بحث باین مسأله مربوط میشود کماینکه کثیری از صوفیه غیر اهل تحقیق که «جهال صوفیه» باشند از نرسیدن

۱- شیخ در نصوص گوید: «وهذه صفة من صار قلبه مستوى الحق الذى قد وسع تجلیه الذاتى الكمالى الجمعى الاحدى...»

۲- رجوع شود بـ «شرح مقدمه قیصری» ط مشهد ۱۳۸۵ هـ ق بیشتر مطالب شرح نگارنده مخصوص مبحث وجود است و شاید بتوان گفت کتابی بدین جامعی در بحث وجود نوشته نشده است .

شرح و تعلیق بر مشاعر ملاصدرا ط م ۱۳۴۲ هـ ش .

باصِل این مهم دچار لغزش گردیده‌اند .
نیز اغلب اشکالاتی که باریاب تحصیل شده‌است از نرسیدن بمفزای
مرام محققان از اهل کشف و محققان از متألهان است .

بحث و تحقیق

در کلمات محققان از عرفاء مطالب بظاهر متضاد دیده میشود که
بر حسب حالات متعدد از افکار آنها بنحو مختلف و متشابه تراوش نموده
است که گاهی سبب اشتباه اشخاص غیروارد گردیده‌است و همچنین
کتیری از صوفیه که مطالعات عمیقی نداشته‌اند و بدون ارشاد معلم و
راهنمای کامل خوض در مشکلات نموده‌اند گمراه شده‌اند و دیگران را نیز
گمراه کرده‌اند. چه بسا کار آنها به الحاد و اعتقاد به حلول و اتحاد کشیده
شده‌است .

این قبیل از مطالب مزال اقدام در کتاب و سنت زیاداست بهمین
جهت فرق مختلف در اسلام ظاهر شدند و هر دسته مبانی خود را به
قرآن و اخبار مستند نمودند کما هو المشهود من کتب المتکلمین من اهل
السنة والجماعة.

برای جلوگیری از این لغزش‌ها، حضرت ختمی مرتبت، قرآن و عترت
را عدل یکدیگر قرار داد و تمسک باهل عصمت و طهارت را که صاحبان
علوم لدنیه و وهبیه باشند لازم دانست و فرمود: «انی تارك فيکم الثقلین
کتاب الله و عترتی، لن یفترقا حتی یردأ علی الحوض...» .

عارف گاه وحدت بیند و گوید: «ایس فی الدار غیره دیار» .
که یکی هست و نیست کس جز او « وحده لا شریک الا هو »

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

در حالتی کثرت دیده و گوید :

خیز تا بر کلک این نقّاش جان افشان کنیم
 کاین همه نقش عجب، در گردش پرگار داشت
 گاهی جمیع کثرات را در وحدت ذات فانی و مندمج و مستهلك داند و
 زمانی وحدت را در کثرات مشاهده نماید .

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



هر چه از نعت جلال آید و از وصف جمال

همه در روی نکوی تو مصور بینم

یکی دیگر از مباحث مهم این رسائل بحث نبوت و رسالت و ولایت و
 امامت بطریق عرفا و متألّهان از حکمای شیعه و مسأله خاتمیت ولایت
 محمدیه است که از تفایس مباحث علمی و اعتقادی است که در این مقدمه
 بآن اشاره می‌کنیم و غوامض آن را شرح می‌دهیم .

تحقیق عرشی

بیان وحدت وجود

اگر کسی به سر سریان حق بحسب فعل و احاطه قیومیه او بحسب
 ذات بحسب عقل نظری و یا کشف صریح واقف شود بمسأله وحدت وجود
 متفطن خواهد شد و بالمال وحدت مطلقه را مشاهده خواهد نمود و تصدیق
 خواهد کرد که ریشه و اساس وحدت وجودی که عرفای امت مرحومه
 بآن قائلند مستفاد از کتاب و سنت است و پایه و اساس فهم کثیری از
 مبانی موجود در این رسائل مبتنی بآن می‌باشد .

موجودی که بدون واسطه از حق صادر میشود وجودش توقف بر
 هیچ موجودی غیر از حق ندارد. چنین وجودی بلا واسطه از حق صادر

میشود و ارتباط او بحق از طریق وسایط و علل طولیه نمی‌باشد .
 کما اینکه بقیه موجودات مجردة: وجوداتی که احتیاج باستعداد و شرط
 و معد ندارند بدون مهلت و بلا تراخی، از حق صادر شده‌اند عقول طولیه و
 عرضیه (ملائکه مجردة) و حقایق برزخیه مشمول این حکمند .
 ولی موجوداتی که از وجود وسائط فیض حق بآنها میرسد از دوراه
 با حق ارتباط دارند از جهت سلسله ترتیب که اول آن سلسله عقل اول
 است. چون فیاض حقیقی حق تعالی است و احاطه او احاطه قیومی است و
 فعل واحد اطلاقی او سریان در خقایق دارد که جهت و طرف وجوبی مترشح
 از علة العلل باشد حق از نفس اصل هر وجود بآن وجود نزدیک تر است .
 سر این مطلب که بر کثیری از محققان از حکما مخفی است همان
 عموم وحدت ذاتیه حق است که منبسط بر جمیع اشیاء است و در مقام
 طلوع شمس هویت حق همه کثرات: مستهلك و جمیع وسایط فانی و مقهورند.
 «فلا اثر لشیء فی شیء والاثر للحق الواحد القهار و ان وحدة الحق
 ساریة فی الاشياء والمؤثر هو السر الالهی فکل موجود دلیل علی وحدة الحق
 الموجد لكل الاشياء» .

و فی کل شیء له آیه تدل علی انه واحد
 این یکی از معانی وحدت وجود است که اهل عرفان بحسب شهود آن
 را درك نموده و حق را بحسب فعل ساری در هر شیء و مقدم بر هر شیء
 می‌بینند .

اما بحسب نقل که مأخذ کشف اهل تحقیق است دلایل زیاد بر وحدت
 وجود و شواهد در کتاب و سنت فراوان دیده می‌شود .
 سریان وحدت فعل حق دلیل بر وحدت وجود است که در کتاب الهی
 مکرر بآن اشاره شده و آیه: «وما امرنا الا واحدة» شاهد آن است. این امر همان

امر تکوینی و «کلمه کن» وجودی است امر تشریعی متعدداست و متصف به: «کلمع بالبصر» نیست. آیات: «اولم یکف^۱ ربك انه على کل شیء شهید» و «اینما تولوا فثم وجه الله^۲» و «کل شیء هالك الا وجهه^۳». آیه کریمه «الله نور السماوات والارض..» ناظر بوحدت وجود است چه آنکه نور عین وجود است و از اسماء الهیه یکی نور است که حقایق امکانیه را از ظلمت عدم بوجود و عالم نور آورده است. نور فعلی حق همان ظهور سماوات عالم ارواح و اراضی اشباح است از وجود عاری از ماده مثل آنکه از کینونت ائمه علیهم السلام به نور تعبیر شده است و همچنین از ملائکه به انوار تعبیر کرده اند.

«هو الاول والاخر والظاهر والباطن^۴» بحسب مدلول این آیه حق اول بحسب فعل عین هر شیء است اگر چه بحسب ذات و مقام غناء عن العالمین غیراشیاست. در سوره فرقان آیه ۷ { بهمین معنی اشاره کرده است:

«الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً...» باعتبار ذات عاری از هر قیدی است نه مطلق است و نه مقید و نه جزئی است و نه کلی، نه عام است و نه خاص. عموم و خصوص، اطلاق و تقیید، کلیت و جزئیت اوصاف تجلیات او میباشد که از آنها به درجات وجودی حق تعبیر شده است «رفیع الدرجات ذوالعرش المجید..».

بهمین جهات در مقام اصل ذات محتجب است با اسماء و صفات بلکه اسماء و صفات نیز در آن مقام مستهلکند و بآن حقیقت هیچ موجودی راه ندارد^۵ احتجاب حق در مقام ذات ملازم با صرافت وجود اوست و وجود

۱- سوره ۴۱، آیه ۵۳

۲- س ۲، آیه ۱۰۹

۳- س ۲۸، ی ۸۸

۴- س حدید، ۵۷، ی ۲

۵- خواجه شیراز، عندلیب گلستان توحید فرموده است:

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست آنقدر هست که بانگ جرسی می آید

صرف ثانی ندارد .

پس غیر حق که فعل حق باشد بسط آن فیض و تفصیل آن اجمال و فرقان آن قرآنند که اتباع ملاصدرا از وجود امکانی بروابط و تعلقات صرف تعبیر نموده‌اند و عرفا به نسب و اضافات

روایه و درایه

از اهل عصمت و طهارت وارد شده است: «ان الله خلق الاشياء بالمشية والمشيئة بنفسها...». این حدیث همان تفسیر آیه «وما امرنا الا واحدا...» است. از این مشیت بارآذه فعلیه هم تعبیر کرده‌اند. اراده فعلیه و مشیت فعلیه همان وجود منبسط است که فیض مقدس بآن اطلاق شده است ، عرفا بآن نفس رحمانی نیز اطلاق کرده‌اند اهل حقاوول صادر از حق همین وجود را میدانند که از تجلی و سریان آن کثرات ظاهر شده‌اند وجه باقی بعد از فناء اشیاء همین وجود است که از آن به نور احمد و حقیقت علوی تعبیر کرده‌اند لذا از اهل عصمت وارد شده است: «نحن مشیة الله^۱» قطعاً

۱- در روایات عامه و خاصه از حضرت ختمی مرتبت وارد شده است: «اول ما خلق الله نوری» این روایت و روایات دیگری که در تقدم خلف حضرت ختمی و آل امجاد او وارد شده است منافات ندارد .

حضرت حق مشیت را که وجود منبسط است بدون واسطه خلق نسوده است و اول تعینی که عارض این حقیقت شده است تعین نور احمدی و علوی است و این مشیت سریان دارد در اشیاء سریان واسطه در فیض «محمد و آل او علیهم السلام» در معراج تطیلی نه ترکیبی چون فیض بعد از استقرار در رحم بطرف نهایت خود که مبداء باشد عروج می‌کند و در هر مرتبه‌ای حکم آن مرتبه را با خود واجد است تا آنکه جامع جمیع حضرات شود و فناء در حق برای او حاصل شود بعد عروج بکثرت نموده بهدایت خلق بپردازد .

مراد امام مشیت و اراده عین ذات که علم بنظام اصلح باشد نیست. بهمین معنی محمول است فرموده حضرت رضا علیه السلام: «صفوان بن یحیی»: «فارادته احدانه» و در جای دیگر فرمود: «فاراد الله الفعل... بلا لفظ ولا نطق بلسان...» و نیز فرموده اند: «خلق الله الصنع وخلق الاشياء بالصنع...». کما اینکه با خبر مروی از حضرت ولایتمدار علی بن ابیطالب «انا القلم» نیز مباین نمی باشد این قبیل از روایات دلیل تام بر وحدت اصل حقیقت وجود است که دارای شئون و اطوار مختلف است.

«آینما تولوا فثم وجه الله»

در هر چه بنگرم تو پدیدار آمدی ای نانموده رخ تو چه بسیار آمدی بعضی از ابناء تحقیق «فدس الله تعالی اسرارهم» وجود منبسط را تفصیل عقل اول و عقل اول را اجمال فیض مقدس میدانند باین معنی که فیض وجود تا از عقل اول مرور نکند به مراتب طولیه و عرضیه سکان عالم وجود نمی رسد لذا عقل اول نسبت بممکنات مادون بسیط الحقیقه است و جامع همه آنها بنحو اتم و اعلی و محیط بهمۀ اشیاء می باشد. حضرت امیرالمؤمنین «ع» در جواب سؤال از عقل بنا به نقل صاحب کتاب فصل الخطاب فرموده است:

«العقل جوهر درك محیط بالاشیاء من جمیع جهاتها، عارف بالشیء قبل كونه. فهو علّة الموجودات و نهاية المطالب...».

تحقیق عرشی

باید درست متفطن شد و کلام اهل معرفت را خوب درك نمود. چه آنکه درك و فهم این قبیل از عویصات حکمی و عرفانی علاوه بر ذوق سرشار و تسلط بافکار عرفا احتیاج مبرم به احاطۀ کامل بمبانی فلسفی و

تدرب و تضلع در حکمت نظری و بحثی دارد .

دلیل بر آنکه «عقل اول» نمیشود مجموع بلاواسطه باشد آنست که عقل بواسطه تلطخ بماهیت و حد وجودی، با وجود صرف احدی، سنخیت کامله ندارد، اگر ممکن باشد اول^۱ صادر از حق وجودی باشد که بحسب سعه و تمامیت شامل تمام موجودات باشد وبالذات عاری از ماهیت، اول صادر از حق همان خواهد بود لذا محققان، اول صادر از حق، وجود عام را میدانند و مرادشان از عموم، عموم خارجی است که بوجود مطلق و تجلی ارفع اعلی و وجود کلی سعی نیز موصوف است .

وجود منبسط، از جهتی عین حق و از جهت دیگر غیر حق است، به اعتبار غیریت، مصحح احکام کثرت و باعتبار عینیت، مصحح توحید وجودی است . نگارنده بر این مطلب برهان خاصی دارد که در مباحث بعدی بیان خواهد نمود عجب آنکه در روایات امت مرحومه گاهی صادر اول عقل و نور و قلم و حقیقت محمدی و در مواردی صادر اول مشیت و اراده فعلیه می باشد .

از امام صادق ماثور است: «التوحید ظاهره فی باطنه و باطنه فی ظاهره، ظاهره موسوف لایری و باطنه موجود لایخفی، ما یطلب بکل مکان، ولا یخلو^۲ منه مکان طرفه عین، حاضر غیر محدود، وغایب غیر مفقود...» حضرت کاظم عالم اهل بیت فرموده است: لیس بینة و بین خلقه

۱- برخی گفته اند: آنچه که از عقل اول مستند بحق است وجود آن می باشد چون عقل آن را منحل نماید بوجودی و ماهیتی، وجود آن از ناحیه حق و ماهیت جهت خلقی است این وجود مجموع بالذات است و ماهیت لازمه این وجود است، لازم غیر مجموع و جهت محدودیت، لازم ماهیت است، لذا مخلوق و صادر نیست در این مسأله بحث بسیار است ما در جای خود مبسوطا آنرا تحقیق نموده ایم ۲- ولم یخل منه ...

حجاب غیر خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور. از سیدالعارفین و رئیس الموحدین، امام العالمین علی علیه السلام منقول است «تجلی لخلق من غیر ان راود، و اراهم نفسه من غیر ان يتجلی لهم. لم تحط به الا وهام، بل تجلی لها بها و بها امتنع منها...».

«توحیده تمیزه عن خلقه و حکم التمييز بينونة صفة، لا بينونة عزله...» و ورد ايضاً «ظاهر في غيب و غايب في ظهور، لا يجنه البطون عن الظهور، ولا يقطع الظهور عن البطون، قرب فناء و علا فدى، ظهر فبطن، فبطن و علن و دان و لم يدن، داخل في الاشياء لا بالمازجة و خارج عن الاشياء لا بالمبانية...» عن الصادق عليه السلام: «لقد تجلى الله في كلامه ولكن لا يبصرون» در این که حق اظهر اشياء است و خود دليل خود است همان طریقه شریعت محمدی «ص» است و این معنی از کلمات ائمه معصومین بخوبی فهمیده میشود بنحویکه شك و شبهه‌یی در آن نمیرود من کلام علی «علیه السلام» فی دعاء المشهور «یا من دل علی ذاته بذاته...» قال سید الشهداء «علیه السلام» «الذی تجلی فی کتابه بل فی کل شیء و اراهم نفسه فی خطابه بل فی کل نور و فی...»

و در کلام حضرت باقر العلوم است «ان الله تعالى اعز واجل من ان يعرف بغيره، بل غیره يعرف به»

زهی نادان که آن خورشید تابان بنور شمع جوید در بیابان

این معنی خود دلیل مهمی است بروحدت وجود و ظهور و تجلی حق در مرائی ممکنات چه وجود ممکن وجود تعلقی و ربط و فقر صرف است و وجود حقیقی منحصر است بحق و ظهور واقعی شأن آن نور مطلق است.

روایة و هدایة

اکثر عقاید دینی مبتنی برمسأله وحدت وجود است از جمله اثبات

امر بین الامرین و ابطال جبر و تفویض .

جمعی از متکلمان حقیقت حق را متعزل از جمیع اشیاء و مباین من جمیع الجهات بامعایل امکانیه میدانند ، و خیال نموده‌اند اگرما معایل امکانیه را مستقل در افعال و آثار خود قرار دهیم و اراده و مشیت حق را «خلافاً لماورد فی‌الکتاب والسنة» نافذ در اقطار کائنات ندانیم حق اول را کامل مطلق قرار داده‌ایم .

جمعی . حقیقت حق را بلاواسطه . فاعل صفات اجسام و آثار ممکنات نازله از مقام وجود حقیقی دانسته‌اند .

این جماعت آناری را که خاصیت اجسام و حادثات است بدون رعایت تنزلات وجود و ظهور حیثیات متکثره و مراعات جهات نقص و حدود لازم مادیات و ممکنات . بحق اول منزله از کثرت (هرنوع کثرتی) و حدوث تجسم استناد داده‌اند و مصحح آنکه این معنی را کمال تام و تمام برای حق دانسته و بخیال خود اختیار این مسلک را موجب سعه قدرت و نفوذ و مشیت حق در اقطار کائنات دانسته‌اند .

اهل تحقیق از قائلان به‌بنای اول که جماعت معتزله باشند و جماعتی از متکلمان شیعه هم در معنی با آنها همراهند «منزعه» و «معتله» و ارباب تنزیه سرف و قائلان به تعطیل و از قائلان بقول دوم ب «متنبه» تعبیر کرده‌اند .

مسأله تفویض و جبر باین دو مبنا استناد دارد در واقع مختار آنها پایه تفویض و جبر است که برسر این دو مسأله قرون متمادیه این دو طایفه بایکدیگر تنازع داشته‌اند براین دو قول فروغانی نیز مترتب است .

عرفا و محققان از حکما این دو قول را باطل میدانند و لیکن مسأله «الامر بین الامرین» بنحوی که خالی از جمیع مناقشات و شبهات باشد

و باقول ائمه اهل بیت موافقت داشته باشد بمسأله وحدت وجود بمعنی صحیح آن مبتنی است علاوه بر آیانی که دلالت بر نفویض و جبر دازد آیانی موجود است که بین این دو دسته از آیات توفیق می‌دهد .
اگر بروایات این مسأله بدقت مراجعه شود معلوم میشود که به چه میزان تمسک بعترت لازم و واجب است

حضرت صادق «صلوات الله تعالی و سلامه علیه» در مقام بیان حقیقت توحید فرموده اند: «ان الجمع بلا تفرقة زندقه ، والتفرقة بدون الجمع تعطیل والجمع بینهما توحید^۱» .

شیخ کبیر در نموس و در کتاب مفتاح گفته است: «اعلم انه ليس في الوجود موجود يوصف بالاطلاق . الا وله وجه الى التقييد ولو من حيث تعيينه في تعقل متعقل و كذلك ليس في الوجود موجود . محكوم عليه بالتقييد الا وله وجه الى الاطلاق .

ولكن لا يعرف ذلك ، الا من عرف الاشياء معرفة تامة بعد معرفة الحق و معرفة كل ما يعرف (يعرفه به خ ل) ومن لم يشهد هذا المشهد ذوقاً ، لم يتحقق بمعرفة الحق والخلق ...» .

تحقیق این مهم که از عویضات مسائل کلامی و عرفانی و فلسفی است از این قرار است :

انصاف حق «عز شانه» باوصاف مظاهر وجودی و ظهور او در مراتب تعینات و اضافه جهات وجودیه و کمالیه (نازل از اسماء اطلاق و غیب وجود و ذات) بحق اول بنحو اطلاق ، حاکی از کمال سعه و احاطه قیومه

۱- میراز محمدان امامیه «کثرهم الله» جمع زیادی از اهل عرفان این کلام را از حضرت صادق «روحی فداه» نقل کرده اند .

۲- صدر الملة والدين صدر الدين قونيوي «قده» .

حق است (چه آنکه حق بحسب فعل و ظهور عین این حقایق وجودیه است و یابا آنها اتحاد دارد از باب اتحاد حقیقت و رقیقت ، اتحاد اصل بفرع و اتحاد ظل باذی ظل) وجود غیر محدود و حقیقت مطلق از کافه قیود حد ندارد و محصور و مقید بخود نمیشود بهمین جهت نور سماوات و ارض و وجود کافه حقایق است «الله نور السماوات والارض» .

سلب مرتبه‌یی از مراتب وجود بنحو اطلاق و نفی اتصاف حق بکمالی از کمالات بنحو کلی موجب محدودیت و قած در سعه وجودی و کمال اطلاق بلکه بافرط نزاهت و تقدس اوست . و ملازم ترکیب آن حقیقت از جهت وجدان و فقدان است .

کما اینکه اضافه حدود و جهات عدمیه اشیاء و اتصاف حق بوجود اشیاء ببقیود عدمیه و ساهیات امکانیه و نواقص لازم جهات ماده و عالم استعداد و دار امکان ملازم بامحدودیت و نقص حق و منافی باتنزیه ذات از صفات امکان^۱ و لوازم حدثان و جهات مادیه می‌باشد اصل وجود و کمالات آن و همچنین افعال عباد از جهتی مستند بحق است و از جهتی مستند باو نیست کما سیائی تحقیقه .

خلاصه کلام آنکه آیات و اخبار ناظر به تنزیه ، محمول بر احدیت ذاتیه وجود و مقام غیب‌الغیوب و کنز مخفی است که حقیقت حق در مقام ذات «غنی عن العالمین ...» و آثار ناظر به تشبیه و تجسیم ، محمول بر ظهور فعلی و تجلی حق در آیات آفاق و انفس است .

۱- در آیه وافی‌هدایه: وان تصبهم حسنة یقولوا هذه من عندالله، و ان تصبهم سیئة یقولوا هذه من عندك قل كل من عندالله، فما لهؤلاء القوم لا یكادون یفقهون حدیثا. ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سیئة فمن نفسك . قول اشعری و معتزلی مردود شناخته شده است و همچنین در آیه شریفه «ما رمیت اذ رمیت...»

کسی که بین مقام غیب وجود و مرتبه ظهور فعلی حق فرق نگذارد گرفتار ورطه تشبیه و تجسیم و تعطیل خواهد شد حل مسأله «جبر و تفویض» و مسأله «بدا» و «تردد» و مشکلات و عویصات زیادی از مبانی کلامی و فلسفی و ... مبتنی بر اصالت و وحدت وجود است.

متکلمان و ظاهریون غافل از اصل حقیقت وجود آیات و روایات کثیری را که برای معرفت بشر نازل شده است تأویل می کنند.

جماعتی از مستشرقین و جمعی از دانشمندان ممالک اسلامی که در ممالک غرب فلسفه و تصوف اسلامی تحصیل کرده اند در فهم مبانی عرفا و مسائل مشکل عرفان و حکمت الهی دوچار لغزش های زیادی شده اند.

این دانشمندان هم در مآخذ و سرچشمه اصلی تصوف اشتباه زیادی نموده اند هم در سیر استکمالی عرفان ما از برای روشن شدن این مهم ناچاریم از ذکر مطالبی که شاید ملازم باشد با تکرار برخی از مباحث قبلی فنقول مستعیناً بالله و مستمداً من قدس ارواح الأولیاء و ارباب التوحید «علیهم منی السلام»:

علم تصوف نظیر سایر علوم در ابتدای تدوین مشتمل بود بر برخی از مسائل اعتقادی و نظری و بعضی از مسائل و مباحث مربوط بعمل که از آن تعبیر بفرمان عملی یا علم اخلاق و سلوک مینمودند و می نمایند.

بعضی از افاضل گمان نموده اند اعتقاد بوحثت وجود اختصاص بفلسفه داشته است آنهم برخی از مشارب فلسفی مثل آثار «افلاطونیان جدید» که مؤلفان فن عرفان بتدریج که تصوف رو باستکمال بوده است داخل در علم عرفان و تصوف نموده اند.

این عقیده چندان اساس محکمی ندارد عرفا اگر چه در ابتدای ظهور تصوف که منشاء اصلی آن «قرآن مجید» و گفتار اهل عصمت و طهارت «راسخان در علم و عالمان ببطون آیات قرآنی و سوره‌الهی» است پابند به اصطلاحات نبودند.

اصطلاح وحدت وجود بمعنای متداول هم در آثار عرفا مذکور نبود کماینکه در کتب فلسفی قبل از اسلام هم وحدت وجود بصورت مذکور موجود نبوده است ولی ریشه و اساس و شالوده آن در نصوص و ظواهر کتاب و سنت و اقوال کمال از اولیاء محمدیین موجود است.

وحدت وجود به معنای صحیح «نه اقسام باطل آن که جهال از قلندران سوفیه بآن معتقد بوده‌اند و یا احیاناً در برخی از آثار وجود دارد» بدون شک مأخوذ از وحی است توحید حقیقی همان وحدت وجود است.

وجود حقیقی بمضمون آیات باهرات و روایات اختصاص بحق تعالی دارد، حقایق ممکنه همان ظهور و تجلیات حقند که فی نفسها وجود ندارند و بواسطه تجلیات ذاتیه و صفاتیّه حق موجود شده‌اند آیه کریمه «**هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن**» صریحاً وجود حقیقی را بحق منحصر می‌نماید حضرت ولایت‌مدار علی (ع) فرموده است: «**توحید تمیزه عن خلقه**

بینونته مع خلقه بینونه صفة لاعزاة» حق بحسب صریح وجود از خلق که تعیین آن صریح ذاتست متمیز است ولی تمیز حق و دولی بودن با اشیاء مثل تمیز دو موجود مابین از یکدیگر نمی‌باشد اگر دو وجود فرض شود که بایکدیگر تباین ذاتی داشته باشند در عرض یکدیگر واقع خواهند شد نه در طول یکدیگر. موجودی که از وجود دیگر فیض وجود اخذ نموده و به تمام ذات مخلوق و مفاض و موهوب غیر است در وجود خارجی و باعتبار صریح ذات خود تابع صرف وجود علت و خالق و مفیض خود خواهد بود. وجود حق وجود اصلی و اصیل و وجود مخلوق تابع و مفاض و فرع و ظل وجود

خالق خواهد بود نه آنکه در مقابل وجود علت خود بطور استقلال دارای وجودی اصیل و حقیقی باشد نوع مردم حتی اکثر از اهل دانش و فهم، از احاطه قیومیه حق نسبت باشیاء غفلت دارند. در قرآن باین نکته اشارات لطیفی است. «الا انهم فی مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شیء محیط»، «الا انه فی السماء اله و فی الارض اله».

بعد از آنکه اهل سلوک علم توحید را بصورت کتاب تدوین نمودند بتدریج نکات و دقائق مهمی مربوط بتوحید ذات و صفات حق و آثار او که توحید حقیقی منوط بمعرفت توحید در آثار و افعال حق اول «عزشانه» و وحدت ذاتی صفات او میباشد از کتاب آسمانی خود استفاده نمودند، چه آنکه مؤثر حقیقی در دار وجود و احداث و شریکی در افعال ندارد فهم توحید در افعال از غوامض علم عرفان و توحید است و حق این مسأله را قرآن کریم ادا فرموده است:

«وان نصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله و ان نصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً». و فهم توحید حقیقی منوط بفهم این آیه مبارکه است که همه از اوست با حفظ این حقیقت که شرور باذات منبعث از حق اول «جل و علا» نمیشناسند هیچ کتاب آسمانی باندازه قرآن کریم پافشاری در نفی شرك بانواع و اقسام آن ننموده و توحید حقیقی را که همان وحدت وجود به معنای کامل و صحیح است آشکار نساخته است.

لذا عرفای اسلامی بهیچ مأخذی غیر از کتاب و سنت اعتنا ننموده‌اند و مسائل مربوط بمبدأ و معاد را بمراتب بهتر از حکمای الهی از مشاء و اشراق و فلاسفه رواقی و افلاطونیان جدید و سایر متصدیان بیان حقایق و معارف عهده‌دار شده‌اند. بنحویکه در این اواخر عرفان و تصوف فلسفه

را در خود هضم نمود و بتدریج فلاسفه و حکمای الهی در صدد تطبیق مبانی عقلی با مبتانی کشفی و ذوقی برآمدند و بتدریج نزاع حکیم و عارف بوجود ملاصدرای شیرازی و فلسفه او ختم شد و آراء عرفانی چنان رونق یافت که مبانی فلاسفه را تحت الشعاع خود قرار داد، این خود از عجایب است. **شریعت مقدس اسلام** از آنجهت برتری بر سایر شرایع دارد و خاتم و ناسخ شرایع الهیه است که در فروع و اصول کاملتر و جامعتر و شارع آن بحسب سعه و کمال وجودی اشرف خلائق است بنحویکه سایر انبیاء و اولیاء از مشکوة نبوت و ولایت کلیه او و اولیاء تابعان او اخذ فیض نموده اند بحسب قاعده باید قواعد اهل کشف که از مشکوة این حقیقت کلیه و وجود سعی الهی مأخوذ است اکمل و اتم از سایر مشارب باشد.

جمعی از مستشرقین و برخی از دانشمندان اسلامی معتقدند که تصوف در اوائل ظهور اسلام همان زهد حقیقی و اعراض از مشتهیات و اعتزال از دنیا و دوری از زخارف آن بود. اسلام عامل مهم ظهور این اصل بود اما تطور و تکاملی که در تصوف بعدها ظاهر شد بنحوی که عرفای اسلامی مسائل عرفانی را بسبک اهل نظر از محققان فلاسفه تدوین نمودند این استکمال و کمال متأثر از عوامل خارج از اسلام است.

یکی از فضلاء معاصر «قدس سره» گفته است^۱: «و قد اخذ نیکولسون بتفرقة التی وضعها (جولدسیهر) بین حرکتی الزهد و التصوف فی الاسلام فارجع الزهد الی عوامل قویة داخل فی الاسلام نفسه، و الی انتشار الشعور باعتزال العالم و الهرب من الدنيا و ضحیجها و ویلاتها بین المسلمین فی

القرن الاول و بین‌رایه فی مدى تأثير المسيحية و العوامل الاجنبية الاخرى فی الزهد. و انتهى الى ان الزهد الاسلامی ولید عوامل اسلامية فی صميمها» بنا باعتقاد این مستشرق و جمعی دیگر از دانشمندان ایرانی و عرب تصوف رایج بعد از قرن سوم هجری معلول عوامل خارج از دین و شریعت اسلام است .

برخی از اروپائیان تصریح نموده‌اند که: مهمترین و بارزترین این عوامل آراء افلاطونیان جدید و عقایدی است که در مصر و شام تا عهد ذوالنون مصری و معروف گرخی شایع بود بعضی‌ها به‌اساتید تاریخی راجع بدوالنون و نشو و نمای او در آن عصر و مأخذ افکار و عقاید او نیز استدلال کرده‌اند که ما در جای دیگر مفصل نقل کرده‌ایم .

بعضی‌ها معتقدند که ذوالنون بعلم حکمت و قواعد فلسفه یونانی احاطه کامل داشته است^۱ .

نیکلسون در برخی از نوشته‌های خود بطور صریح تصوف را بعد از قرن سوم هجری متأثر بتمام معنی از عوامل خارج از اسلام نمیداند ولی عوامل خارجی را مؤثر در نضج عرفان و تصوف میداند. شاگرد او مرحوم عقیفی گفته است :

«ويلخص نيكولسون رايه في هذه المسألة في قوله : «اما في القرن الثالث الهجري فقد ظهر التصوف في صورة جديدة، تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها (يعني صورة الزهد) و هي : صورة لايمكن تفسيرها بانها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الاسلام نفسه» .

در موضع دیگر گفته است : «و لكنني على يقين من اننا اذ انظرنا الى

الظروف التاريخية التي احاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق ، استحال علينا ان نرد اصله الى عامل هندي او فارسي ، لزم ان نعتبره وليداً لاتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية. او بعبارة وليداً لاتحاد الفلسفة الافلاطونية الحديثة ، والديانات المسيحية و المذهب الفنوصي ... »

جمعی دیگر عرفا را در تصوف عملی و سلوک متأثر از **فلسفه هندی فارسی**، میدانند و معتقدند **بایزد بسطامی** سخت متأثر از این معنی بوده و یا وجود او دلیل بر مدعای این دانشمندان است .

نیکلسون از این عقیده عدول نموده و می شود گفت قدری از این عقیده در اواخر عمر خود نازل نموده است^۱ در مقاله‌یی که در سنه ۱۹۳۱ در «دائرة المعارف الدین والاخلاق» تحت عنوان : «التصوف» نوشته صریحاً اعتراف کرده که اسلام در بین عواملی که تصوف را بوجود آوردند مقام مهمی دارد .

«وجملة القول: ان التصوف فی القرن الثالث ، شأنه فی ذلك شأن التصوف فی ای عصر من عصوره . قدظهر نتيجة لعوامل مختلفة احدثت اثرها فيه مجتمعة، اعنى بهذه العوامل : البحوث النظرية فی معنى التوحيد الاسلامی و الزهد و التصوف المسيحيين و مذهب الفموضیة ، و الفلسفة اليونانية و الهندية الفارسية ... »

در مقاله دیگر جستجو نمودن عرفان و تصوف را در مکتب و مذهب واحد کار عبث میدانند و منشأ پیدایش آن را عوامل متکثر می‌داند و تصدیق نموده است که کلیه این عوامل در زمینه عقاید اسلامی و تعلیمات قرآن و پیغمبر دست بدست هم دادند و سبب ظهور تصوف باین صورت شدند . نیکلسون در رد نظریه کسانی که تصوف را مشتق از اصل «هندي

۱- التصوف الاسلامی ابوالعلاء عفیفی ، ص ۲۸ ، ۲۹ ، ۴۵ ، ۴۷

فارسی» میدانند و به‌مسلك خود استدلال کرده‌اند که: از ارکان تصوف اسلامی قول بوحدت وجود است؛ و قول بوحدت وجود از خصائص فلسفه و عرفان هندی فارسی است و چون سبقت بر تصوف اسلامی دارد، پس از تصوف هندی گرفته‌شده گفته‌است:

وحدت وجود از خصائص تصوف اسلامی نیست و صوفیه اسلامی از ابتدای ظهور تصوف تا قرن سوم هجری به‌وحدت وجود قائل نبودند، بعد از قرن سوم این عقیده ظاهر شد. معتقدند: حلاج قائل به «انا الحق» و بایزید قائل به: «سبحانی ما اعظم شأنی» و ابن فارض مصری که گفته‌است:

وفی الصحو بعد المحو لم اك غيره و ذاتی بذاتی اذ تجلت، تجلت و در جای دیگر گفته‌است: «انا هی» یعنی من حقیقت الهیه‌ام، وحدت وجودی نبوده‌اند.

معتقد است وحدت وجود از اختصاصات ابن عربی است و حقیقت مذهب وحدت وجود در تصوف اسلامی ظاهر نشد مگر از ابن عربی. اعتقاد به وحدت وجود بمعنای حقیقی جامع تنزیه و تشبیه هم معتقد حلاج بوده‌است و هم معتقد بایزید و سایر مشایخ عرفان «قدمها» و خود محیی‌الدین شواهد زیادی بر وحدت وجود از عرفای دیگر نقل کرده‌است اصولاً فناء در توحید و رجوع حقایق خلایق باصل وحدت که مدلول صریح آیات قرآنیه نظیر: «انا لله و انا اليه راجعون، الا و ان الی

۱- در طی یکی از مقالات خود بنا بنقل شاگرد او مرحوم استاد دانشمند عقیقی «قده» گفته‌است: «وان كل الافكار التي وصفت بانها دخيلة على المسلمين و ولیده ثقافة اجنبية غير اسلامية، انما هي وليدة الزهد والتصوف اللدینین نشأ فی الاسلام و كانا اسلامیین فی الصمیم...».

ربك المنتهى، والى ربك الرجعى...» یاتباین خلق وحق امکان ندارد دو موجود متباین یکی نشوند. اتحاد اثنین از محالات اولیه است اتحاد بین لامتحصل و متحصل، اصل و فرع، ظل و صاحب ظل امکان دارد.

بر طبق مبانی صریح دین اسلام وجود حقیقی حق اول میباشد. حضرت موسی بن جعفر فرموده است:

«ان الله تبارك و تعالى لم يزل بلا زمان ولا مكان و هو الان كما كان؛ لا يخلو منه مكان ولا يشغل به مكان ولا يحل في مكان» «ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم، ولا ادنى من ذلك ولا اكثر؛ الا هو معهم اينما كانوا»، ایس بینة و بین خلقه حجاب غیر خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور لا اله الا هو الكبير المتعال»

معنای وحدت وجود بمعنای عالی و صحیح آنست که وجود حقیقی کامل منحصر بحق است و حقیقت حق که وجود صرف است احاطه قیومیه بتمام حقایق دارد. احاطه قیومیه یعنی حقیقت وجود محیط بر همه اشیا است بنحویکه از حیطة وجودی علم و قدرت و اراده و ذات حق هیچ موجودی خارج نیست. فیض وجود حق ساری در جمیع حقایق است بنحویکه هیچ حقیقتی از او خالی نیست اگر مرتبه‌یی از وجود فرض شود که حق در آن مرتبه موجود نباشد باید وجود او محدود بعدی باشد و وجود محدود دارای اندازه وحد و نفاد است، لازمه این امر احتیاج و امکان ذات حق میباشد.

ولی احاطه اش قیومیه است و در باطن و ظاهر جمیع حقایق ظاهر و باطن و چون اصل هر چیزی است مقوم حقایق است، و چون احاطه قیومیه

۱- از طریق صدوق عروة الاسلام ابی جعفر بن بابویه قمی «رضی الله عنه» در کتاب توحید فی الحسن عن ابی بصیر من ابی عبدالله الصادق «ع» قسبات ط تهران ص ۸۶، ۱۳۱۳ ه ق.

بزمان و مکان دارد از نسخ زمانیات و مکانیات نیست تا متصف بجسمیت و حدوث شود، لذا امام علیه السلام فرمود: «لا یخلو منه مکان...» و فرمود: «لایشتمل به مکان...» از آنجائیکه وحدت حق وحدت اطلاقی انبساطی است و انصاف بوحدت عددیه محدود ندارد و منشأ وجود حقایق و پدید آورنده آنهاست و وحدت اطلاقی حقیقی بهمه چیز احاطه حقیقی دارد. امام «ع» بآیه شریفه استشهاد نموده است: «ما یكون من نجوى ثلاثة، الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم...» برای تسجیل و تأکید این معنی که احاطه اش قیومی و وحدتش اطلاقی منزّه از کثرت است حضرت باری تعالی در همان آیه میفرماید: «ولا ادنى من ذلك ولا اكثر، الا هو معهم اينما كانوا» چون احاطه حقیقت وجود با آنکه واحداست احاطه قیومیه و احاطه انبساطیه است و مقوم خارجی وجود اشیاء است و مقوم وجود باید در باطن حقیقت و ذات مقوم تجلی نماید نزدیکتر از هر نزدیکی بحقایق است از طرف حق حجابی بین او و اشیاء وجود ندارد حجاب وجود مجازی مخلوق و مفاض است فرموده است: «احتجب بغير حجاب محجوب» محیط حقیقی محاط نمیشود و وجود قیوم و نور مطلق بحسب ذات ظاهرترین موجودات است «الله نور السماوات والارض...» در حجاب عزت که همان وجود نامحدود و غیرمتناهی باشد مستور است. اصل وجود محدود امکانی که قدرت احاطه بر وجود اطلاقی حق ندارد حجاب بین حق و خلق است.

«تو خود حجاب خودی، حافظ، از میان برخیز»

بنابر آنچه ذکر شد اصل حقیقت وجود محیط بر جمیع اشیاء است و باعتبار فعل و فیض ساری در اشیاء است، پس وجود حق باعتبار آنکه وجود صرف محیط بر جمیع فعلیات است در حجاب عزت و عظمت خود مستغرق و مبراء و منزّه از مخالطت با امکانیات و وجودات ممکنات است،

درعین حال سریان در جمیع حقایق دارد و اظهر از هر ظاهر و اقرب از هر قریبی است . «و هو معکم اینما کنتم» .

این همان وحدت وجودی است که حلاج معتقد بآن است و از حق تمنای فناء در عین توحید دارد و وجود مجازی خود را مانع شهود حقیقت وجود میداند و میگوید :

بینی و بینک انیی نزارعنی فارفع باطفک انیی من البین

بنابر آنچه در معنای وحدت وجود بیان نمودیم ، ظاهر شد که حق اول ، وجود صرف محبط بر ممکنات است و ممکنات ظهور و تجلی و جلوه وجود او میباشد که متفرع بر وجود حقند و فیض وجود حق همان حقایق امکانیه اند که از جهت انتساب بحق واحدند و باعتبار خلطه باکثرات این فیض واحد متکثر است .

در قرآن مجید بوحده فعل حق که متفرع بروحدت وجود است اشاره شده است «وما امرنا الا واحده» مراد ، از امر ، در این آیه یا امر تشریعی است مثل امر بصلوة و زکوة و حج . بدون شک امر تشریعی متکثر است و واحد نمی باشد جمیع واجبات شرعیه بامر حق واجب میباشد و یا آنکه مراد از امر ، امر تکوینی است که همان ایجاد حق باشد چون حق اول عین جمیع کمالات وجودیه است آنچه که مدخلیت در ایجاد اشیاء دارد عین ذات مقدس اوست و بصرف اراده سنیه خود حقایق وجودی را از مقام خفاء بمقام ظهور خارجی آورده است و محتاج باراده زائد بر ذات نمی باشد . اراده و علم و قدرت و جمیع کمالات وجودی او مثل وجود او کلی و سعی و محیط بر جمیع وجودات و مقدرات و معلومات و مسموعات و مبصرات می باشد . مشیت و اراده و علم و قدرت کلی حق به نظام کلی وجود تعلق می گیرد . پس ایجاد حق عبارتست از ایجاد همه حقایق وجودی

روی این قاعده جمیع عالم وجود بیک اراده عالی حق موجوده شده‌اند . و چون حق واحد حقیقی است متعلق ایجاد او هم موجودی است واحد محیط بر همه حقایق که همان وجود منبسط و اراده فعلیه حق باشد در آیه شریفه «وما امرنا الا واحدة...» بهمین معنی اشارت رفته است .

در کتاب توحید^۱ مذکور است : بعد از آنکه حضرت علی علیه السلام بمقام خلافت ظاهری رسیدند و مردم با آن جناب بیعت نمودند در مسجد النبی حاضر شدند و بمنبر حضرت رسول جلوس فرمودند و یکی از صحابه «ذعاب» که از حضرت قبلاً سؤال راجع بمعرفت حق و مبدأ وجود نموده بود فرمود : «یاذعلب ان ربی لایوصف بالبعد ولا بالحركة ولا بالسكون ولا بقیام ، قیام انتصاب ولا بجئنة ولا بذهاب ...» صفات اجسام و ابعاد را آن حضرت از «حق نفی نمودند ، چون حق اول تجرد تام از جمیع تعلقات دارد و چون علت العلل عالم ، باید احاطه قیومیه بحسب ذات و احاطه سریانیه بحسب فعل که جامع معنای «تنزیه و تشبیه» است داشته باشد و جمیع بین این دو لازم الاعتقاد است امام «ع» فرمود : «هو فی الاشیاء علی غیر ممازجة ، خارج منها علی غیر مباینة ، فوق کل شیء ولا یقال شیء فوقه ، و امام کلشیء ولا یقال له امام ، داخل فی الاشیاء لا کلشیء فی شیء خارج منها لا کلشیء من شیء و خارج...» .

حقیقت واجب الوجود باتمام جهات خدائی داخل در اشیا نمی‌باشد ، بنحوی که وجودش محدود و محصور در تعینات امکانیه باشد ، و مقام و مرتبه واجبی را که باید فوق جمیع حقایق باشد فاقد باشد . حقیقت حق باید که بجمیع جهات خدائی و ربوبی خارج و منزول

از اشیاء نباشد و گر نه لازم آید که وجودش متجلی در جمیع حقایق نباشد و فیض و ظهور و تجلی و اراده فعلی او عین هر شیء نباشد ، لازمه این قول محدود نمودن فیض وجود حق و کمال حق مطلق است .

در قرآن کریم وارد است «بل یداه مبسوطتان...» ید اشاره و کنایه از قدرت حق و بسط ید همان افاضه فیض است . این جمله دلالت تام بردوام و ثبوت دارد و از آن ازلیت فعل و عدم جواز انقطاع فیض ازلاً و ابداً فهمیده میشود .

در یکی از خطبه‌های نهج‌البلاغه بعد از توصیف حق بصفات کمالیه و سلب نقائص از آن مقام منیع فرموده است .

«لیس فی الاشیاء بوالج ولا عنها بخارج» در خطبه دیگر فرموده است : «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله ... فیکون اولاً قبل ان یکون آخراً و ظاهراً قبل ان یکون باطناً ، لم یحلل فی الاشیاء ، فیکال هو فیها کائن ولم ینأ عنها فیکال هو منها بائن ...» .

جمیع این کلمات بحسب مضمون و معنی بابرخی از آیات قرآنی موافق است و مدلول آنها همان وحدت وجود عرفای اسلامی است . از این قبیل مضامین در کلمات ائمه بسیار است . عرفای اسلامی در جمیع موارد تحقیقات عمیق خود باخبر و آیات استدلال نموده اند .

دلیل اشتباه مستشرقان

علت اشتباه مستشرقان چند چیز است ، عمده اشتباه آنها عدم آشنائی کامل بمذاق قرآن و عدم انس آنها با اخبار و آثار اسلام است .

جمعی از مستشرقان معتقدند که بین آیات قرآنی تناقض صریح وجود دارد ، برخی از آنها تصریح نموده اند که حضرت ختمی مرتبت توجه

باین تناقضات نداشته است، موارد تناقض آیات را هم بیان نموده‌اند، بعد از کمی دقت معلوم میشود که اصلاً آشنائی بمذاق قرآن ندارند در صورتی قول آنها مورد قبول در اصل تصوف و اینکه منشأ عرفان اسلامی از کجا است مسموع واقع میشود که از مآخذی که عرفا و صوفیه برای قول خود ذکر نموده‌اند اطلاع کافی داشته باشند.

عدم اعتقاد آنها به صحت مبانی دین حنیف اسلام خود بسد بزرگی است از برای آشنائی کامل آنها، بمعارف دینی.

یکی دیگر از علل اشتباه و خطای آنها در ارائه مآخذ از برای عرفان و تصوف علاوه بر عدم آشنائی آنها به کتاب و سنت، عدم غور در معارف اسلامی است که منشأ واقعی عرفان علمی و عملی می‌باشد اعتقاد آنها بحقایق بقاء دین مسیح و عدم اعتقاد بخانمیت و نبوت حضرت محمد بن عبدالله «ص» حجاب و پرده‌یی بین آنها و حقیقت است.

این دانشمندان نخواسته‌اند تصدیق نمایند که شریعت اسلام مبدا این همه تحولات فکری میباشد و تصوف بمعنای حقیقی شرح و توضیح معارف قرآن و حدیث در اصول و عقاید و علم سلوک و اخلاق است.

عرفای اسلامی معتقدند که مبدا اخذ معارف آنها کتاب الهی و مقام ولایت کلیه و باطن حضرت خاتم الانبیاء و الاولیاء میباشد. باقطع و اطمینان می‌توان گفت کبار مشایخ عرفانی در اوائل ظهور عرفان و هنگام نضج آن از وجود این مآخذی که مستشرقین مآخذ افکار آنها قرار داده‌اند بوجه من‌الوجه اطلاع نداشته‌اند.

تحقیق و توضیح

نفس و روح انسانی چون از سنخ ملکوت و قدرست در ابتدای وجود بواسطه تنزل از ملکوت و نزول در عالم ماده و جهل، بین نفس و عالم علم

و معدن عظمت حجب ریاد موجود است که برخی از آن حجب نورانی و بعضی از آنها ظلمانی است و شارع اسلام بآن تصریح فرموده است «ان لله سبعین حجاب من نور و ظلمة...» .

روح بواسطه عبادات و مجاهدات و ترك مناهی باعالم سطوت مسانخ میشود و حقایق ملکوت بر آن نازل میشود و چه بسا فناء در حق و بقاء باو برای روح انسانی حاصل می گردد .

انبیاء و اولیاء خواص مستعد خود را بسلوك طریق باطن امر فرموده اند دین مقدس اسلام در بیان این طریق «سلوك راه باطن» طرق و قواعدی را بیان نموده است . این شریعت مقدس چون کاملترین شرایع است مطالب و مبانی و قواعدی را که برای سعادت جامعه انسانی مقرر داشته جامعتر و کاملتر از مقررات سایر شرایع حقه الهیه است. قواعد سلوك بسوی حق از طریق باطن قاعدهٔ ، در جمیع ادیان حقه باید موجود باشد ، جماعتی از قدیم الایام طرفدار این طریقه بوده اند در اسلام این معنی کاملتر و وسیعتر و جامع تر میباشد .

گرایش عرفان معلول محرومیت جامعه نیست . برخی گمان نموده اند انقطاع بسوی حق و عزلت از خلق و طی طرق سلوك که در اوائل ظهور اسلام پیدا شد صرفاً معلول بیدادگریهای بنی امیه و بنی عباس بود عده یی در عصر **حضرت رسول** و جانشین و باب مدینه علم او **علی بن ابیطالب** ، اهل کشف و شهود بوده اند . از شرایط سلوك انقطاع تام و عزلت کلی از خلق نیست . عزلت حقیقی از جمیع ماسوی الله و زندگی بنحو افراد تام در اسلام ممنوع است . سیر در خلق و سفر از خلق بخلق بعون حق و وجود حقانی، یکی از سفرهای مهم سالکان بحق می باشد لذا اهل عرفان فرموده اند انسان کامل باید سیر در جمیع مظاهر خلقی نماید و جمیع حقایق را بعد

از شهود در حضرت علمیه حق 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 مینماید، در این سیر هر مرتبه‌یی را که شهود میکند بوجهی عین آن مرتبه و بوجهی غیر آن مرتبه می‌باشد. سالک در این موطن دارای وجود حقانی و الهی و جامع جمیع حضرات می‌باشد.

وهم و تئیه

جمعی خیال نموده‌اند حسین بن منصور حلاج و بایزید بسطامی قائل بوحده وجود نبوده‌اند، آنان پنداشته‌اند حلاج از اصحاب وحدت شهود است. بعضی از مورخان در تصوف را که گفته‌اند حلاج اول کسی است^۱ که به تصوف اسلامی لون وحدت وجود زده و این مسأله را از ارکان تصوف قرار داده‌است تخطئه کرده‌اند.

نیکاسون معتقد است کسی که در هنگام سلوک فناء در توحید باو دست می‌دهد و خود را فانی در حق و کثرات را مضمحل و فانی در مقابل تجلی وحدت مشاهده می‌کند، متدین و معتقد بوحده وجود نیست و باید از آن تعبیر به وحدت شهود نمود نه وحدت وجود.

این تحقیق نیز یکی از نمونه‌های عدم آشنائی و مهارت این آقایان بعمق مسلک عرفا است.

نزد ماهر در تصوف و مسلط بکلمات صوفیه و عرفای اسلامی بین وحدت وجود و وحدت شهود فرقی وجود ندارد. وحدت شهود همان

۱- ان التصوف الاسلامی انصبغ منذاً و احزال القرن الثالث بصیفة وحدة الوجود و ان الحلاج كان اول من عبر عن معانی هذا المذهب تعبيراً دقيقاً.

مشاهده وجود واقعی و معاینه وحدت وجود حقیقی است. کسی که حقیقت وحدت وجود را بعلم کشفی مشاهده نماید این حالت باو دست میدهد، کثرات امکانیه را که در نزد سالک در ابتدای سلوک بوصف کثرت ملاحظه مینمود بعد از طی طرق کثرت و رفع حجب بین سالک و حق مطلق، جمیع کثرات در نظر حق بین و روح بکاشف او از تجلیات یک وجود ساری در کثرات محسوب میشود. بیان این مطلب بطور اختصار از این قرار است:

سفر و سیر معنوی عبارت است از عروج سالک از موطن کثرت بسوی وحدت و اعراض از بلده خراب آباد حدوث به شهر تجرد آباد قدم شخص مسافر بسوی حق واحد در ابتدای سلوک آنچه را که می بیند بصورت کثرت می بیند و از وحدت و آثار آن در اوائل سلوک چه بسا اعراض داشته باشد. بامجاهدات مشکله و پی در پی و عبادات شرعیه و اطاعت از اوامر الهیه بعد از بیداری از خواب غفلت خود را محتجب بکثرات و موانع می بیند ترقی انسان از این مقام که مقام نفس است بدون ریاضات و اذکار مخصوص امکان ندارد «ریاضات علمی و عملی» بعد از طی مقامات نفس و استخلاص از احتجاب تام بکثرات، بمقام قلب می رسد و بعد از ترقی از مقام قلب بمقام روح و از مقام روح بمقام «سر» نائل می گردد، مراتب و مقامات بعد از قلب تا مقام «سر» همان حجب نورانیة بین حق (مقصد اصلی) و سالک است. چون حجب و وسایط ظلمانی بعد از ترقی از مقام نفس بمقام قلب مرتفع می گردند، انوار مقام قلب نیز از حجب نورانیة بشمار می روند. بین (قلب و روح و سر) مراتب حجب متکثر است.

۲- اذکار ظاهری علت تحقق قلب عارف بمقام ذکر می گردد و قلب او دائم مترجه بحق می شود و بی از آن حضرت غفلت ندارد.

من گروهی می شناسم ز اولیا که دهانشان بسته باشد از دعا

ترقی از مقام روح بمقام «سر» همان اعراض از خلق و فناء در توحید است مقام «سر و خفی و اخفی» از مراتب فناء در ذات محسوب میشود. مقام روح مرتبه تحول نفس بصورت عقل بالفعل و اتحاد با خزائن علم حق و واجدیت مقام خلافت نسبت بصورت تفصیالی میباشد. سالک بعد از فنای در وجود حق و انقمار در وحدت، وجودش وجود حقانی می‌گردد و حالت «محو» در احدیت وجود باو دست میدهد و از کثرت بکلی غافل میشود و وحدت وجود^۱ جمیع شرایش را شامل می‌شود^۲ و سالک را غرق در خود می‌نماید.

برخی از اهل سلوک که در مقام فناء متمکن میشوند^۲ و بمقام صحو بعد از محو نمی‌رسند و بواسطه عنایت ربانی متجلی از برخی از اسماء لطیفه بمقام تمکین بعد از تلوین و صحو بعد از محو و شهود وحدت در کثرت نائل نمی‌گردند کلماتی نظیر «انا الله» و «انا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» بزیان می‌آورند.

این کلمات بیان حال سالک است که غیر از حق چیزی را نمی‌بیند و در مقام بیان این کلمات: نفی انیت از غیر حق و اثبات انیت^۳ از برای

۱- عارف بعد از تسلیم رسم خود بحق باب فناء در حق بر او گشوده می‌شود و فناء حقایق را در حق شهود می‌نماید بعد از تجلی حق در این مقام نور حاصل از تجلی جمیع حجب موجود در بین را از بین می‌برد.

۲- نیکلسون از این حالت و مشاهده تعبیر بوحده شهود نموده است در حالتی که وحدت شهود متفرع بر وحدت وجود است این واقعا سالک در مقام شهود می‌یابد و بچشم قلب وحدت وجود را می‌بیند.

۳- باین معنی خواجه طوسی در اوصاف الاشراف تصریح فرموده اند.

حق می‌نماید .

اگر سالک در این موطن ، مشمول عنايات الهیه واقع شود و از فناء مطلق ببقا ، گرایش پیدا نماید ، شروع بسفر ثانی می‌نماید ، سفر اول سفر از خلق بحق و سفر ثانی سفر از حق بخلق و سیر از وحدت بکثرت می‌باشد و وجود سالک بواسطه نیل بمقام وحدت و ولایت وجود حقانی میشود .

سالک بعد از رجوع بکثرت شروع بسیر در اسماء یکی بعد از دیگری می‌نماید ، بعد از سیر در اسماء به مظاهر و صور اسماء و نحوه ظهور آنها علم پیدا نموده و بمقتضیات اسماء و اعیان ثابته واقف میشود . سالک بعد نیل تام بمقام صحو بعد از محو و فناء عن الفنائین ، و سیر در اسماء و اعیان دایره ولایت او تمام میشود و بعد شروع بسفر ثالث مینماید ، در سفر ثانی و ثالث و رابع سالک متصف بوجود حقانی ، کثرت اشیاء و مظاهر اسماء را «علی ماهی علیها» در مقام وحدت صرافت وجود مستهلك و وحدت حقه حق را بنحو وحدت متجلی در متکثرات می‌بیند ، نه وحدت او را منصرف از کثرت و نه کثرت او را معرض از وحدت می‌نماید .

عارف سالک ، وجودی واحد محیط بر کثرات و متجلی در آنها که بظهور وحدت در کثرت نیز از آن تعبیر می‌نمایند مشاهده می‌کند و این کثرات را نیز منظوی در واحد قهار می‌بیند اصل واحد را متصف بظهور مشاهده می‌کند و ظواهر خلقی را در غیب وجود فانی می‌بیند این همان توحید عیانی شهودی است که در مقام بیان حقیقت آن از آن بوحدت وجود تعبیر می‌کنند .

همانطور که گفتیم توحید عیانی شهودی متفرع بروحدت وجود است سالک بعد از عبور از حجب نورانی و ظلمانی و ازاله اغیار از قاب خود و

اضمحلال وجود مجازی خویش که مزاحم شهود ذات است نقش کثرت و دوئی را از صفحه وجود برداشته و در عالم بیخودی بواسطه غلبه حکم وحدت ناطق به «انا الحق» می گردد و در اظهار این کلام لسان حق میشود^۱ چون اهل ظاهر که فاقد ادراک تامند که بعلم نظری این واقع را درک نمایند و ذوق شهودهم ندارند که از وراء حجب استار، رانجه این تحقیق را استشمام نمایند، از درک چنین حقیقتی محرومند.

برخی از مستشرقان از جمله نیکلسون عرفا و متصوفه پی را که باین مقام رسیده اند و حقیقت وحدت وجود را بعیان و ذوق عرفان و کشف و شهود مشاهده نموده اند از اصحاب وحدت شهود میدانند.

و همچنین قائلان به تنزیه در مقام ذات و تشبیه در مقام فعل و جامعان بین این دو مقام را نیز وحدت وجودی میدانند.

محبی الدین عربی اولین عارفی است که وحدت وجود را مثل روح ساری در جمیع مباحث عرفان نمود و از طرق متکثر و متعدد این مسأله را تقریر و تحقیق نمود و با آیات و روایات تطبیق نموده و این اصل مهم اسلامی را با تقریری نیوا و بیانی عالی از روایات و آیات استخراج نموده

۱- بین توحید علمی و توحید عیانی شهودی فرق بسیار است توحید علمی و درک وحدت وجود بقوه نظر و برهان با ذوق باین نحو است که شخص مبرهن نباید که هستی حقیقی اختصاص بحق دارد،

حقایق موجودات بحسب اصل ذات با قطع نظر از تجلی حق، اوهام و اباطیلند. چون در عالم وجود موجود حقیقی همان وجود صرف است. وجود صرف قبول تکرر و تعدد ننماید و دو بدو بودن منافات با صرافت ذات دارد، ممکنات بحسب اصل وجود دارای مرتبه ای از وجود نیستند، نسبت وجود امکانی بحق اولی از خلق است. اگر کسی بحسب شهود و طی مراتب کثرت بچشم قلب این واقعیت را مشاهده نماید، بتوحید شهودی رسیده است.

است بنا بر نظریه این دانشمندان محیی‌الدین را باید قائل بوحدت وجود ندانست چون اهل مکاشفه بود و مدعی است که وحدت وجود را از طریق شهود فهمیده است .

دربارهٔ حلاج معتقد است که حلاج قائل بحلول است و تصریح نموده است باینکه حلاج گفته است: «انا الحق». این ندا، نه صیحهٔ جذبات است و نه شطح صوفی، بلکه این اظهار تعبیر کامل از نظریهٔ خاصی است که حلاج اول واضح و مبتکر این اعتقاد و نظریه می‌باشد. مستند این معتقد اثر یهودی مشهور است که گفته است: «ان الله خلق آدم علی صورته..» (باعداده الضمیر الی صورته لا الی آدم) معنای «انا الحق»: انا صورة الحق الخالق یعنی من صورت حق خالق عالم می‌باشم. بنا بر این مذهب حلاج مذهب و مسلک حلول است نه اتحاد که قائلان بوحدت وجود معتقدند .

قائلان بوحدت وجود که «نیکلسون» آنها را وحدت وجودی واقعی میداند تصریح نموده‌اند: سالک بعد از طی مراحل سلوک و رفع حجب موجود بین خود و مقصد اعلی «حق اول» فانی در حق میشود و غلبه سطوت نور حق او را فانی نموده بنحوی که وجود مجازی سالک بکلی فانی در حق محض و وجود مطلق میشود، گاهی این فناء باندازه‌ای تام است که برای سالک تعینی نمی‌ماند و بسیر در اسماء و صفات و ذات نقیسه‌یی از بقایای وجودش که در اول فنا باقی مانده بود در مقام فناء ثانی «فناء عن الفنائین» بکلی مضمحل و فانی میشود و قیامت او در همین نشأهٔ دنیاوی قائم میشود و لسان حال او بدین مقال مترنم میشود «الان قیامتی قائم، لو كشف الغطا ما ازددت یقیناً...» چنان مست باده تجلی ذات میشود که هیچ اسم و رسم و تعین و نام و نشانی در فنا ی حقیقی برای سالک کامل نمی‌ماند. تمنای واقعی عارفان بحق همین شهود قیامت در نشأهٔ دنیا است

مارا ز جام باده گلگون خراب کن زان پیشتر که عالم فانی شود خراب^۱
حلاج از کسانی است، که در طریق سلوک این تمنی را از حق تعالی
دارد و میخواهد وجود عاریتی خویش را در حق فانی به بیند لذا گفته است:

بینی و بینک انی ینازعنی فارفع بلفک انی من البین
انا، انت ام هذا الهین حاشای حاشای من اثبات اثنین

حضرت صادق فرماید: فتوبوا، الی بارئکم، فاقتلوا، انفسکم، فمن تاب
فقد قتل نفسه، لذا فرمود: «موتوا قبل ان تموتوا»^۲. کسی که تمنا دارد
خداوند وجود او را بلطف خود از بین بردارد و بمقام وصال حقیقی برسد
و از اثبات دوئیت تحاشی دارد چگونه محتمل است که قائل بحلول باشد؟ حلول
فرع بر دو وجود است «محل و حال» بعد از رفع وجود مجازی سالک که در
مقام سیر این وجود، مزاحم و منازع سالک است و مادامی که این وجود را
تسلیم دوست حقیقی ننموده است بشهود واقعی نرسیده و توحید حقیقی
آشکار نگردیده است؛ حلول معنا ندارد.

عدم ممارست در کلمات اهل فن از روی بصیرت و نرسیدن بمراد
اهل مکاشفه، منشأ اشتباه دانشمندان مستشرق گردیده است.
اثر یهودی مشهور «ان الله خلق آدم علی صورته» با اعاده ضمیر بحق
که مراد این باشد که (خداوند آدم را بصورت خودش خلق نموده است)

۱- نوع مردم مگر نوادر از اهل معرفت و ولایت در حجاب محض از رؤیت حق باسم
نهارند و در قیامت حق را متجلی باین اسم خواهند دید:

هر که امروز معاینه، رخ یار ندید طفل راهیست که او منتظر فردا شد

۲- اولیاء این موت را در این نشاء اختیار نموده اند و موانع را برداشته اند.

و عده وصل تو را غیر بغدا انداخت دارم امید، که از امروز بغدا نرسد

دلیل بر حلول نمی‌شود تجلی حق در صور خلقیه همان ایجاد حقیقی حق است و این اضافه بین حق و خلق، اضافه اشراقیه است که سبب ایجاد و وجود طرف اضافه می‌شود نه آنکه وجودی حلول در وجود دیگر نماید و ارتباط حال و محلی بین آنها حاصل شود .

معنی ان‌الله خلق آدم.. آنست که حق: انسان را بر طبق نظام ربوبی خویش خلق نموده است و انسان نسبت بحق سمت مظهریت جمیع اسماء و صفات او را دارد این روایت را در مراحل اول محدثان عامه و فقها و اهل حدیث از حضرت رسول نقل نموده‌اند نه اهل تصوف بعد از ظهور عرفان عرفا هم بدین روایت عمل کرده‌اند یعنی بآن استدلال نموده‌اند . با صرف نظر از این روایت ضرری بدستگاه عرفان و تزلزلی به دستگاه تصوف وارد نخواهد شد. این معنی که انسان مظهر جمیع اسماء و صفات حق و خلیفه حق در عوالم وجودی است از بدیهیات و ضروریات اسلام و مضمون مسلمیات از آیات و احادیث است .

عجب آنکه نیکلسون بی‌میل نیست جلال‌الدین رومی صاحب مثنوی را هم قائل بوحدت وجود و عارف وحدت وجودی نداند .

تصریح کرده است که **مولانا جلال‌الدین رومی** شاعر صوفی منشی است که مکنونات و اسرار خود را بزبان عاطفه و خیال شاعری بیان نموده است نه بزبان یکنفر فیلسوف و یا عارف مستدل..

درحالتی که مولانا از بزرگترین قائلان بوحدت وجود است که این مسأله را مانند سایر مسائل تصوف با بهترین وجهی بیان نموده است و در عین آنکه مکنونات و اسرار خود را بصورت شعر بیان کرده است شعر او از

هر نثری رساتر و از حیث اشتغال بر براهین ذوقی و شواهد عرشی کم نظیر است .

مولانا مسأله وحدت وجود را در موطن وحدت در کثرت و کثرت در وحدت با بیاناتی عرشی و بی سابقه با شور و شغف مخصوص خود بیان نموده است و همچنین در سایر مبانی عرفانی و کشفی دریای بی ساحل و مواج است .

منبسط بودیم، یک گوهر، همه بی سرو بی پا بدیم آن سر، همه
چون بصورت آمد این نور سره شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کند از منجیق تا رود فرق از میان این فریق
بیت اخیر همان گفته حلاج است که گفت: فارفع بلطفك انی من
البین . رجوع بوحدت و خلاصی از کثرت مال حقایق وجودیه است در
صحیفه ملکوتی وارد است: ان لله و انا الیه راجعون .
راجع آن باشد که باز آید بشهر سوی وحدت آید از تفریق دهر

در احادیث ائمتنا المعصومین نصوص و اشارات و کنایات زیادی راجع بوحدت وجود و شهود و اضمحلال کثرات در مقام تجلی باسم قهار موجود است: «انت الذی ازلت الاغیار عن قلوب احبائك حتی لم یحبوا

۱- این تجلی دائمی است ولی اهل کثرت آنرا نمی بینند. اهل حق و کمال از مکاشفین این تجلی را در استار تجلیات اسمانی بنحو دوام مشاهده می کنند برخلاف اهل کثرت که در این نشاء، این تجلی را نخواهند دید، ولی در قیامت بواسطه این تجلی حجب مرتفع می گردد . و حق باسماء قهریه تجلی می کند .

سواك الهی امرت بالرجوع الى الانار، فارجمی بكثر الانوار و هداية الاستبصار
حتى ارجع اليك منها... .

نقل مأخذ حدیث معروف :

ان الله خلق آدم على صورته

مضمون این روایت با هیچ مبانی از مبانی دینی مخالفت ندارد. در بعضی از روایات صحیحۀ وارد از طریق اهل عصمت و طهارت بنا بنقل اکابر محدثان طائفۀ ناجیه شیعه «کثرهم الله تعالی» این مضمون را می توان استفاده کرد، در صورتی که از صورت مظهریت تامه نسبت به اسماء و صفات حق استفاده شود که مطابق باشد با مفاد آیۀ کریمه: «انی جاعل فی الارض خلیفه» نه در موضوعی وارد باشد که مستلزم مفسد و مخالف صریح عقل و نقل گردد.

آقای دکتر **ابوالعلاء عقیفی** دانشمند مصری که این روایت را اثر **یهودی** معروف میدانند باید اعتراف می کرد که ناقل این روایت محدثان عامه هستند که در کتب خود از چند طریق این حدیث مجعول را نقل کرده اند و از این قبیل احادیث در کتب آنها بسیار است.

ابوهریره معروف به: «بازرگان حدیث» ده ها روایت مخالف با صریح عقل و کتاب الهی و سنت نبوی نقل کرده است معذک هنوز هم روایات او

۱- در دعاء عرفه عن سیدالعارفین: «الفیرک من الظهور، متی غبت حتی تحتاج الی دلیل سواک، متی بعدت حتی تكون الانار هی الدلیل الیک»، عن علی «ع»: ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعد و معه و فیه.

بهر چیزی که دید اول خدا دید
نخستین نظره بر نور وجود است

دلی که معرفت نور و صفا دید
محقق را که وحدت درشهود است

را عامه مستند قرار میدهند چون میدانند اگر از این طریق رخنه‌یی به کتب آنها وارد شود مسأله رواج بازار جعل روایات در عصر بنی‌امیه پیش می‌آید و تالی فاسد زیادی بر این امر مترتب خواهد شد.

این امر منجر میشود به این که از قسمت اعظم احادیث خود صرف‌نظر کنند و از کثیری از مبانی اعتقادی که مذهب عامه بر آنها استوار است چشم‌پوشند. عجب آنکه احادیث در فضل و مقام معاویه! در کتب آنها ذکر شده است. ابن حجر «لع» کتابی بنام «تطهیر الجنان واللسان عن الخطور والتفوه بثلث معاویه بن ابی سفیان» نوشته و گفته است: روایات ضعیف در مناقب حجت است. این مرد کم‌مایه نفهمیده است؛ روایت صحیح کامل هم در مناقب حجت نیست. اخبار آحاد فقط بشرط دارابودن شرایط حجیت در عبادات و آنچه مربوط بعمل مکلف است حجت است و آنچه که اعتقاد بآن تعلق می‌گیرد و تصدیق قلبی، باید امری قطعی باشد. در این موارد فقط روایت متواتر مفید قطع است این‌ها می‌توانند اگر راه تحقیق باز شود روایات مربوط بمناقب عثمان نیز مورد خدشه قرار گیرد و این مؤسس سلطنت بنی‌امیه هم ملحق بمعاویه شود. «قال علی علیه السلام: بل قتله الله...»^۱.

«الاحادیث الموضوعة فی توهین الانبیاء والخالق»

منها: مارواه المسلم فی (باب النهی عن ضرب الوجه) من کتاب البر والصلة والآداب عن ابی هریره، قال: قال رسول الله «عليه السلام»: اذا

۱- مخدنان و متکلمان عامه در اوائل اسلام خیلی اصرار ورزیده‌اند که مقام عصمت را از انبیاء سلب نمایند روایات و شواهد زیادی در فسق و فجور انبیاء نقل کرده‌اند و دامنه این فضاحت را وسعت داده بساحت قدس حضرت ختمی مرتبت کشانیده‌اند و راجع باو و... ترهاتی نقل کرده‌اند با این وصف مقامی شبیه بعصمت برای هر صحابی قائلند.

قاتل احدهم اخاه فليجنب الوجه، فان الله خلق آدم على صورته». درمسند احمد هم همین روایت نقل شده است .

در مسند احمد حنبل باز از همین ابوهریره نقل کرده است: «عن النبي اذا ضرب احدكم فليجنب الوجه، ولا يقال قبح الله وجهك و وجه من اشبه وجهك... لان الله خلق آدم على صورته» و مثل هذه الاخبار في آثارهم كثيرة^۱ انهم خذلهم الله تعالى بهذه الاخبار قد اثبتوا ان الله «نعوذ بالله من الفوایة» صورة مثل صورت الانسان و هو تجسیم و کفر .

اما روایات و آیاتی که دلالت بر تجسیم دارد نحو دیگری است (مانند آنکه خداوند بیعت پیغمبر را بخود نسبت داده است و گفته است: کسانی که ترا بیعت می نمایند مرا بیعت کرده اند) و از این باب نیست^۲ .

مسلم در باب «رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم من كتاب الايمان» نقل کرده است: «فيأتيهم الله في غير صورة التي يعرفون، فيقول: انا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون...» .

روایات زیادی در کتب عامه، صحاح معتبر از ابوهریره و امثال او نقل شده است که دلالت بر فسق و انحراف حضرت رسول اکرم «ص» دارد! صاحبان این کتب با کمال بی شرمی این روایات را نقل کرده اند...

۱- مسند احمد چاپ قاهره جلد دوم، ص ۲۴۴ و ۴۲۲ . صحیح مسلم ، جلد دوم کتاب

بر وصله، طبع قاهره جلد آخر ص ۲۵۳ .

۲- ما روایات ظاهر و نص در تنزیه و روایات نص یا ظاهر در تشبیه را تاویل نمی کنیم هر کدام ناظر بجهتی است للفرق البین، بین الذات والاثر و انه تعالى باعتبار تعدد الجهة ظاهر ومظهر لانه الظاهر والمظهر ، ظاهر بحسب الذات و مظهر بحسب الآثار لان شيئا منهما غير خارج عن وجوده لا مؤثر في الوجود الا الله .

وقد نقلوا امثال هذه الخرافات في كتبهم و آثارهم و قد اخذوا، هذه الروايات عن اليهود والنصارى والناشر لهذه الخرافات والهزليات والناقل لها هو ابو هريرة واضرابه ولولا نسبتها الى النبي الاكرم «ص» لما ضلنا، روايتهم و هان امرها علينا .

و العجب من الفاضل المعاصر الاستاذ عفيفي «استاذ جامعة الاسكندرية» حيث نسب الرواية «خلق آدم على صورته» الى اليهودي المشهور و اغمض عن ذكر ابي هريره و اضرابه حيث اخذواها عن اليهود و نسبواها الى النبي «صلى الله عليه و آله» .



همانطوری که کرارا در این مقدمه بیان کردیم مبدا افکار عرفای اسلامی چه در عرفان نظری : (بیان و تحقیق معارف مربوط به مبدا و معاد و ترتیب موجودات و نحوه صدور اشیا از مبدا وجود و کیفیت عود مظاهر وجودی بحق اول و بیان نشئات بعد از موت) و چه در عرفان عملی : تحقیق در مراحل سلوك و آنچه که سالک را از حضيض ناسوت بمقام احدیت و بالاخره فناء در حق و بقاء باو میرساند) شریعت مقدسه اسلامست مبانی عرفای اسلامی در این دو قسم از معارف بکلی ممتاز از مبانی حکمای مشاء و اشراق است و این برتری بطوری عیان است که هر کس مختصر اطلاع از علم فلسفه و عرفان داشته باشد باین حقیقت پی میبرد .

منشأ افکار عرفای اسلامی کتاب مجید قرآن و اخبار معتبره صادر از مصدر تاله حضرت ختمی و اولیاء محمدیین است، هیچ کتابی در عالم هم سنگ قرآن نیست و هیچ صحیفه یی در طول تمدن بشری باندازه این کلام الهی مبدا انوار و منشأ آثار واقع نشده است .

این کتاب مبین علاوه بر آنکه مأخذ مستقیم علوم متعدد و مختلف از قبیل: **فقه و تفسیر و کلام و اخلاق و علم توحید**: عرفان (علمی و عملی) و **علم اسماء و تاویل** و مبده پیدایش علوم دیگری نیز از قبیل: صرف و نحو و معانی و... میباشد تلویحاً و تصریحاً و بنحو ایماء و اشاره بهترین مشوق مبردم از برای تعلیم علوم و خود، مهمترین مروج طبیعت علم و دانش است و هیچ کتابی مانند قرآن طرفدار علم و مروج دانش نیست دائماً و لاینقطع جهانیان را بفرافرفتن علم و دانش و تذکر و عبرت دعوت میکند و تابعان خود را بسیر در آفاق و انفس و تفکر در رموز خلقت و کنجکاو و بررسی در طبیعت این مرتبه نازله وجود که تارکان دنیا آن را پست و بی ارزش تلقی کرده اند و جمعی از حکما و متألّهان آن را منشأ شرور دانسته و از ظلمت و کدورت آن شکایت نموده اند و خلاصی از آن را آرزو کرده اند غافل از آنکه انسان خلیفه الله جامع جمیع اسماء و صفات حق و لیده همین طبیعت است و کلیه مقامات و مراتب حاصل در کمال بوساطت طبیعت و اعداد ماده انجام می گیرد و جمیع کمالات و ملکات جوهری حاصل در نفوس قدسی که ملاک تمامیت ذات و جوهر وجود آنهاست از نتایج مصاحبت روح با مزاج عنصری و ثمرات آن حاصل آید و عنصر طبیعی است که محل تجلی و ظهور حق بجمیع اسماء و صفات علیا می شود اعتدال تام لازم نشاء عنصریست اعدل طبایع عنصری نشاء مزاجی انسان است که بمقام خلافت الهی می رسد و در موجودات و عناصر طبیعی حقایق از تجلیات حق مستور است، لذا قرآن مردم را به بررسی و پی بردن به اسرار و دقائق و لطایفی که در صفحات کتاب تکوینی وجود نهفته است امر می نماید.

این کتاب عجیب که محتوی همه حقایق و حاوی جمیع آیات و کلمات وجودی است از آنجائیکه صورت تجلی خاص حق اول و مظهر تام اسماء

و صفات وجود مطلق است در عین آنکه بشر را بتوحید حقیقی دعوت میکند و از جمیع وجوه شرك بالسانی گویا و فصیح نهی می‌کند و مآل انسان را فناء در حق و بقای باو میداند چنان ساعی در تنظیم امور معاش انسانی است و با وجوه اعجاب آور و خیره کننده بشر را در حد اعلای اعتدال قرار میدهد و از بیان اموری که به نظام معاش و تمدن بشر از برای استفاده از نتایج طبیعت و تسخیر عوامل مادی جهت تشکیل يك مدینه فاضله مربوط می‌شود از هیچ نکته‌ی فروگذار نکرده است «لا تنس نصيبك من الدنيا» . مردم را از رهبانیت و انزوای درصومعه‌ها منع میکند و عبادت کامل عبادتی را میداند که در شرایش امور اجتماعی ریشه دوانده باشد نماز جمعه از آن جهت جزء بهترین عبادتهاست که با اجتماع انجام میگیرد و روح وحدت را در مسلمین تقویت میکند که «یدالله مع الجماعة» حج بدان جهت افضل عبادات است که فلسفه و حکمت اجتماعی در آن وجود دارد ، رسول اکرم فرموده است: هنگامی که ظلمت و تاریکی‌های ناشی از جهل و فساد و طغیان و عناد شما را احاطه کرد بقرآن تمسک بجوئید «القرآن هدی من الضلالة و تبیان من العمی و استقالة من العثرة و نور من الظلمة و ضیاء من الاجداث و عصمة من الهلکة و رشد من الفوایه و بیان من الفتن و بلاغ من الدنيا الى الاخرة»

عامه و خاصه از حضرت پیغمبر نقل کرده‌اند «... ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلقاً...» و نیز وارد شده است: «... و لبطنه بطناً الى سبعة ابطن» و فی روایات «الى سبعین بطناً» .

ظهر قرآن همان الفاظ ظواهر و نصوص این کتابست که از آن بکتاب تدوینی تعبیر نموده‌اند و معجزه ابدی شریعت محمدی بشمار میرود که بوجه من الوجوه باطل بآن راهی ندارد «لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من

خلفه» آنچه مخالفان سعی کرده‌اند که از راه تحریف (کم‌و زیاد کردن) از ارزش آن بکاهند نتوانستند که فرمود: «نحن نزلنا الذكر و اناله لحافظون»

مصطفی را وعده کرد الطاف حق گریبیری تو، نمیرد این سبق
من کتاب و معجزت را خافضم پیش و کم، کن را ز قرآن رافضم
من، ترا اندر دو عالم، رافعم طاغیان را از حدیث، دافعم
کس نتاند پیش و کم کردن درو تو، به از من، حافظ دیگر، مجو

چون الفاظ قرآن کلام حق است و متکلم حقیقی آن ذات الهی است و نازل از مقام اطلاق حقیقی است دارای مراتبی از وجود و صاحب عوالم و مظاهر کثیره‌یی از ظهور است که بعد از طی این مراحل بصورت این الفاظ ظاهر شده است لذا دارای بطون متعددی است که از کلیات آن مراتب بهفت بطن یا هفتاد بطن تعبیر فرموده‌اند اگرچه باعتباری قرآن که کلام الهی است حد وجودی ندارد چه آنکه کلام صفت ذاتی حق و باین اعتبار عین ذات حق است باین لحاظ قرآن دریای خروشان بی‌ساحلی است که نه‌مبدء دارد و نه‌منتهی و این قرآن مکتوب صورت حقیقت قرآن و فرقان الهی است که بقلب محمد نازل شد^۱.

حد قرآن همان فاصل وبرزخ بین ظهور و بطون قرآنست که بوسیله آن از مقام ظهور قرآن ببطن آن ارتقاء حاصل می‌شود بین ظاهر و جمیع مراتب باطن قرآن مناسبت تامه موجود است که آن مناسبات را راسخان

۱- همین کتاب تدوینی و صور و الفاظ منقوش در صفحات، حاوی جمیع حقایق الهیه است از معرفت ذات و صفات و آثار و مراتب وجودی عالم خلق و امر، غیب و شهادت. و مشتمل است بر احکام، عبادات و معاملات و سیاسات و علم اخلاق و بالاخره آنچه که مدخلیت در تکمیل جامعه بشری و استکمال نفوس دارد که «لارطب ولا یابس الا فی کتاب مبین».

در علم و عالمان بتأویل قرآن و بطون این کتاب مبین درک می‌کنند .
 بطون قرآن مراتب و مقامات مخفیة قرآن است که نسبت به اهل
 ظاهر باطن و مخفی است و نسبت به راسخان در علم قرآن در کمال ظهور
 و جلاء است .

مطلع کتاب الهی و کلام ربانی مرتبه قائم بمتکلم و مقام تعیین حق
 بصورت کلام است که به جمیع مراتب و مقامات کلام از ظاهر و باطن احاطه
 دارد و برای عالمان بقرآن و کمال از اهل تأویل بعون حق باین مشهد الهی
 انستشراف حاصل می‌گردد .

این مقام و مشهد اولین منزل غیب حق و باب‌الابواب حقایق غیبی
 و اسماء الهی و مقامات ظهور و بطون و حد و مطلع منصات این تجلی کلامی
 و منازل تعینات احکام اسم منکلم «اسم حق بصورت تکلم» و مبدء تمیز
 متکلم حقیقی از ذات بالاتعین است .

کلام دارای مرتبه دیگری است که باین اعتبار زائد بر ذات متکلم
 نیست «یعرف هذا من سر النفس الرحمانی» .

ظاهر کلام الهی الفاظی است که بحسب متعارف و متفاهم مردم و عرف
 لغوی بر معانی مراد، دلالت دارد متعلق آن اعمال قالبیه است مثل اقرار به
 ایمان .

متعلق بطون قرآن، معاملات قلبی است که اینک مطلع، تعلق باسرار
 سری و حقایق جمعی می‌گیرد . چون مقام و مرتبه حقیقت محمدیه و
 مطلع خلافت و نبوت کلیه آنحضرت و مقام خلافت کلیه کمال از ورثه او
 «ائمۀ طاهرین» موطن تجلی احدی جمعی واسطه بین ذات صرف بالاتعین
 و مطلع کلام جمعی است این مقام را مشایخ محققین مابعد مطلع نامیده‌اند
 باین اعتبار قرآن بجمیع مراتب وجود تجلی و ظهور حقیقت کلیه علویه

«علیه وآله السلام» میباشد چه آنحضرت کلام الله ناطق است بجمع السنة وجودیه بوجهی باجمع مراتب این کلام متحد و باعتباری بجمع ظهورات و تجلیات آن اتصال دارد و باعتباری باطن باطن و روح روح قرآن است و قرآن شرح حال و بسط مقال و ظهور و تجلی غیبی آن حضرت است^۱.

قرآن چون کلام الهی و صورت تجلی احدی است و ذات حق محیط است بر جمیع حقایق کونیه و اسرار وجودیه مشتملست بر جمیع معارف و حقایق. جعفر بن محمد، حضرت صادق «ع» فرموده اند «لقد تجلی الله فی کلامه ولكن لا تبصرون»^۲.

۱- چه آنکه آنحضرت باعتبار نهایت وجود و سیر معنوی و غایت استکمال بحسب مقام «لی مع الله» عین حقیقت محمدیه است و جمیع مقاماتی که برای خاتم رسل حاصل شده است برای خاتم اولیاء بالوراثه ثابت است و مقام و مرتبه کلام الهی و مطلع این صحیفه ربانی از جلوه علوی و تعین نبوی حاصل شده است. این مرتبه به تبع حقیقت ولایت کلیه علوی از برای خاتم الاولیاء «حضرت مهدی موعود ع» نیز ثابت است لذا قالوا: «اولنا محمد، آخرنا محمد، کلنا محمد» ولذا قيل: ان علیاً لو ظهر بحسب وجوده الشخصی المادی قبیل ظهور خاتم الانبیاء کان نبیا خاتماً و مشرعاً و به یختم الولاية والنبوۃ لان النبوۃ حصلت من اشتداد جهة الولاية و كانت ولایتہ علیہ السلام عین ولایت خاتم الانبیاء فتامل و احسن التدبر فی هذا الکلام.

۲- مولانا الرومی گوید :

حرف قرآن را بدان که ظاهر است	زیر ظاهر ، باطنی هم قاهر است
زیر آن باطن ، یکی بطن دگر	خیره گردد اندر او فکر و نظر
زیر آن باطن یکی بطن سوم	که در او گردد خردها جمله کم
بطن چهارم از نبی خود کس ندید	جز خدای بی نظیر بی ندید

برخی از اوائل العقول خیال نموده‌اند، شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی حکیم شیعی فلسفه زردشت را زنده نمود و بازنده کردن تعلیمات این مرد بزرگ پا از تعالیم اسلام فراتر نهاد. سند بطلان این قبیل حرفها بدون تردید خارج از خود آن نمی‌باشد، مسلم است که قائلان این قبیل حرفها نه دانش فهم قرآن را دارند و نه قدرت فهم يك صفحه از کتاب حکمة الاشراق را و نه بعمق آثار زرادشت رسیده‌اند.

شیخ اشراق و اتباع و اتراب او و جمیع فلاسفه مشاء: شیخ رئیس و قبل از او معلّم ثانی و پیروان آنها از اعلاظم مشائیین در مقابل قرآن

همچنین تا هفت بطن ای بوالکرم	می‌شمر تو زاین حدیث ای معتمد
نور قرآن ای پسر ظاهر مبین	دیو ، آدم را نه‌ببند غیر طین
ظاهر قرآن چو شخص آدمیت	که نقوش ظاهر و جانش خفیت
مرد را صدسال، عم و خال او	یکسر موئی نه‌ببند حال او

روح انسان باعتبار تعین در عالم عقول قدسیه (که عرفا به عقول ارواح اطلاق کنند) و لوح محفوظ صاحب مقام بطن سوم از بطون سبعة قرآنیه است لسان این مرتبه جواب حارثه است که در جواب حضرت ختمی مرتبت عرض کرد: «اصبحت مؤمناً حقاً.. و کانی انظر الی عرش الرحمان بارزاً» این مقام را اوسط مراتب احسان نامیده‌اند اول مرتبه احسان آخر بطن دوم است و آخر مرتبه احسان مشاهده عوالم غیبی و رؤیت بطون قرآنیه و کلمات وجودیه است بدون کان.

لسان این مرتبه فرموده حضرت ولایت‌مدار علی علیه السلام که فرمود: «لم اعبد رباً لم اره» و قول سید الاحرار حسین بن علی سید الشهداء: «الفیرک من الظهور» متی غبت حتی تحتاج.. عمیت عین لا تراک...» .

سر تسلیم و تعظیم فرود آوردند و مفتخر بفهم آیات بینات آن بودند و جابجا شیخ اشراق در مباحث معاد و ربوبیات بآیات قرآن استشهاد کرده و از حضرت ختمی مرتبت به «شارع العرب والعجم» تعبیر می‌نماید.

ماخذ مهم افکار شیخ اشراق اثولوجیا ومنبع انظار او آراء افلاطونیان جدید است و از گوشه و کنار کتب شیخ نیز می‌توان قسمتی از عقاید او را بیرون آورد از خود نیز تحقیقات و آرائی دارد که دنباله تحقیقات افلاطونیان است آنچه را که خود تحقیق فرموده از جهاتی نارسا و نپخته و محتاج به اصلاح است^۱.

اگر کسی بیش از این ادعائی دارد و ماخذی زنده برای انظار شیخ سعید شهید سراغ دارد بما هم ارائه دهد.

جمعی از اعظم حکما بر قرآن تفسیر نوشتند. عرفای بزرگ اسلامی این صحیفه ملکوتی را ماخذ مکاشفات خود قرار دادند و همه اعتراف نمودند که احدی قدرت ادای دین این کتاب را ندارد.

آنهمه آثار گرانبهایی که در ربوبیات و حکمت نظری و عملی از اعظم فلاسفه یونان در اوائل اسلام بعربی ترجمه شد نه آنکه ذره‌یی به عظمت و اعتبار قرآن لطمه وارد نکرد بلکه باهمیت آن افزوده شد از برکات تعالیم قرآن، عرفای بزرگی بوجود آمدند و تحقیقاتی عمیق در پیرامون مباحث

۱- همانطوری که همه می‌دانیم شیخ اشراق در بهار جوانی کتب خود را نوشته است و در جوانی به شهادت رسیده، لذا افکار مخصوص او با آنکه حاکی از قدرت عظیم فکری اوست ولی احتیاج به نقد و تحقیق دارد. اگر کسی بدقت تعلیقات ملاصدرا را بر حکمت اشراقی مطالعه کند با آنچه گفته شد پی می‌برد.

الهی و علم نظری و حکمت عملی از خود بیادگار گذاشتند .
کار عرفان در این اواخر آنقدر بالا گرفت که کلیته افکار حکما را در
ربوبیات و علم اخلاق و سلوک در دریای بی‌کران معارف قرآن هضم نمود.

مولانا **جلال‌الدین** بلخی رومی یکی از تلامید مکتب قرآن است همین
کتاب‌مثنوی از حیث اشتغال بر عالی‌ترین حقایق مربوط بمعارف اسلامی نظیر
ندارد و مملو است از بیان و تفسیر و تاویل کتاب و سنت چه آنکه مولانا
یکی از بزرگترین عالمان به تاویل است^۱ .

۱- کسی بمعظم مولانا پی‌می‌برد که در علم عرفان تخصص داشته باشد . صاحب مثنوی
جمع مقامات و مراتب سلوک را پله‌پله پیموده است .
در علوم ظاهری از فقه و اصول و تفسیر و حدیث دارای حظ وافری است بعد از نیل به
مقامات عالیّه در علوم ظاهری بسیر و سلوک پرداخت آنچه را که در مکتب عرفان و تصوف
نیزمان معمول بود موخت و علم و عمل را که شرط اساسی نیل بمقامات عالیّه عرفان است
نوام نمود تا بمقام ارشاد رسید تغییر حال و انقلابی که بواسطه ملاقات میرشد خر خود
شمس تبریزی باو دست داد مولانا را به عالم وادی دیگری سوق داد و بکلی او را از دیگران
ممتاز ساخت .

شور و حال و گرمی سخن مولانا معلول تغییر و انقلاب درونی است که برایش حاصل شد
این کلمات حاکی از مقام متکلمی است که در باطن دریای خروشان و یک جهان ذوق و شور و غرق
در حقیقه و جوش و خروش بوده است .

هیچ کلامی این اندازه در روح انسانی تأثیر نمی‌گذارد در عین اشتغال بر عالی‌ترین
مطالب عرفانی استفاده آن عام است و هر کسی از این دریای بی‌پایان باندازه ظرفیت استعداد

محبی‌الدین عربی صاحب کتاب عظیم فتوحات مکیه کتب عرفانی خود از جمله فصوص الحکم را از بواطن قرآن استخراج نمود این کتاب در باب

سیراب می‌شود. اگر کسی در علوم ظاهری از: فلسفه و کلام و تفسیر و حدیث اطلاع کافی داشته و نزد استاد معارف الهیه و علم توحید «عرفان و تصوف» را فرا گرفته باشد خودرو نباشد. علاوه بر همه اینها با ذوق و ذهن وقاد استعداد کامل درک رموز حقایق بمطالعه این کتاب بپردازد می‌فهمد که مولانا چه چیز اضافه بردیگران داشته‌است و منشأ این حال و شور در کلام او چیست و به سر کلام الهی که فرمود: «لو نزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیها خاشعا من خشية الله» واقف خواهد شد چه آنکه مثنوی آیت و ظل کلام ربانی نازل برخاتم الاولیاء و انبیاء است که مولانا بواسطه کمال استعداد و سنخیت مظهر طلوع شمس حقیقت محمدیه و صاحب مقامات و درجات رفیعہ گردیده‌است ولی معذک جمعی در زمان دولت حیات او و برخی بعد از او در انکارش سماجت‌ها نمودند و می‌نمایند.

مولانا از آن عارفانیست که جمیع مراتب و مقامات را بتدریج یکی بعد از دیگری طی نمود بعد از طی مراتب ظاهری و تعلیم علوم معمول در آن عصر از: ادبیات عرب، منطق، اصول، فقه، حدیث و تفسیر و ... قدم بوادی سلوک نهاد و جمیع مدارج سلوک را از روی علم و بصیرت و دانائی کامل پیمود.

از مقامات تبتل تا فنا پایه، پایه، تا ملاقات خدا

برخی از سالکان در اندک زمانی بحالت فنا و جذبہ میرسند و ماده قابلۀ آنها استعداد خروج از این مقام را ندارد اینها مسحور یک اسم از اسماء الهیه می‌شوند و از کشش آن خلاصی ندارند ولی مولوی صاحب مظهریت کامل بود و بعد از جذبات پی در پی بحالت قرار و شهود وحدت در کثرت رسید.

جامعیت این کتاب حاکی از حالت جمعی و احاطی قائل او می‌نماید که جامع جمیع حضرات و مراتب است.

خود نظیر ندارد و جماعت کثیری از محققان که برخی از آنها بمراتب از شیخ اشراق در معارف الهیه فوی ترند از شارحان کلمات فصوص اند . بطور کلی کلمات عرفا در مباحث مبدء و معاد، اخلاق و سیر و سلوک و علم النفس و... دارای روحانیت و شادابی و رنگ و بوی مخصوصی است که اختصاص بحقایق نازل از مقام وحی دارد و بکلی ممتاز از سایر طرق معرفت است .

خواجه عبدالله انصاری مآخذ کتاب منازل السائرین را که در عرفان عملی تدوین نموده است آیات بینات قرآن قرارداد اهل فن و ائمه بمقام و مرتبه این کتاب شیخ الاسلام اند بعد از ائمه طاهرین احدی باین محکمی سخن نگفته است برخی از مباحث این کتاب از حیث زیبایی لفظ و اشتمال بر معانی رفیعہ بسرحد اعجاز و کرامت رسیده است .

محل ظهور و تجلی این کلام معجز نظام قلب تقی نقی احدی احمدی است که باعتبار باطن ذات نهایت وجودی ندارد و حسنات او بشمار نمی آید و نسبت بحقایق کونیه تعین ندارد و محکوم بحکمی نیست حقیقت خاتمیه بعد از بلوغ بیلاترین مقامات و مراتب فناء و محو تام و محقق مطلق و ازاله احکام امکان و شریک 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 بجمیع مراتب و مقامات از تحقق امتزاج و اجتماع بین اسماء ذاتیه و مفاتیح غیب اول کامن در احدیت ذاتیه و اسماء کلی منشأ از واحدیت بمرتبه مظهریت و مجلائیات تام تمام رسید و حقیقت قرآنی بجمیع مراتب از موطن ذات او بتجلی حق

باسم متکلم ظاهر شد و ذات **احمدی** از این تجلی بعد از نیل جمیع فتوح بفتح مطلق و از مراتب بمقام اکملیت و تمحض در تشکیک و از مقامات بمقام **او ادنی** و از بطون بمقام **بطن هفتم** رسید و باعتباری چون جمیع مراتب از تجلی احدی او حاصل شد از مقام او **بمابعد مطلع** و از مرتبه او به فوق مرتبه **بطن هفتم** تعبیر شده است و قیامت قائم بوجود خاتم اوصیاء او **مهدی** موعود است لذا فرمود: «انا والساعة کهاتین» و گفت: ظهور مائیم ما از اشراط ساعت است.

زاده ثانیست احمد در جهان	صد قیامت بود او اندر عیان
پس محمد صد قیامت بود نقد	ز آنکه حل شد در فنایش حل و عقد
زو قیامت را همی پرسیده اند	کای قیامت تا قیامت راه چند؟
با زبان حال، می گفتی بسی	که زمحشر حشر را پرسد کسی
بهر این گفت آن رسول خوش پیام	رمز «موتوا قبل موت یا کرام»
همچنانکه مرده ام من، قبل موت	زان طرف آورده ام من صیت و صوت
پس قیامت شو، قیامت را بین	دیدن هر چیز را، شرطست این
تا نگریدی این، ندانیش تمام	خواه کان انوار باشد یا ظلام
عقل گردی، عقل را دانی کمال	عشق گردی، عشق را بینی جمال
این سخن ها را وصیت ها شمر	که پدر گوید در آن دم باپسر

صدرالدین **محمد بن ابراهیم شیرازی** چند کتاب خود را بتفسیر کتاب الهی و شرح و بسط اخبار و احادیث وارده از عالمان بقرآن و راسخان در علم از اهل عصمت و طهارت اختصاص داد.

تفسیر حکیمانه و عارفانه او بر قرآن، و شرح او بر اصول کافی **شیخنا**

الکلینی و مفاتیح الغیب و اسرار الایات او مملو از تحقیقات حکمی و عرفانیست و افتخار می‌کند که خداوند او را فهم درک حقایق وارده در کتاب و سنت عطا کرده است.

اما صاحب این صحیفه ملکوتی و منبع ظهور و مبدء شروق این خورشید تابان، حقیقت محمدیه است که آدم و انبیای بعد از او بشارت دهندگان ظهور اویند و صادر اول و عقل نخست یکی از حسنات او بشمار می‌رود.

آخوند ملاصدرا که به مراتب جامع‌تر و محققت‌تر از شیخ اشراقست اعتقاد دارد که در ایران قبل از اسلام حکمای بزرگی وجود داشته‌اند و کلمات عالیه آنها حاکی از عظمت و شموخ مقام روحانیت آنهاست مسأله تشکیک خاصی در وجود را به فلولیون استناد می‌دهد و همچنین قول باریاب انواع را اما این مسأله مهم از مسائل روشن و واضح و تا حدی بدیهی در کتاب و سنت است اسماء الهیه مربی انواع موجود در سلاسل طول و عرض وجود است و اطلاق نور بر حقیقت وجود و مراتب و شئون آن، عقول طولی و عرضی و ملاء که و عقول کلیه لاحق و نفوس کامله در لسان قرآن و سنت شایع است یکی از اسماء الهیه نور است کما اینکه از ظهور و تجلی حق به نور تعبیر شده است «الله نور السموات والارض» با نظر دقیق‌تر همه مراتب وجود بلسان قرآن انوارند چه آنکه مطابق صریح قرآن حق اول متجلی در شراشر وجود است و بهر موجودی احاطه قیومی و با هر شیء معیت تامه دارد لذا ظاهر و باطن حقیقی اوست. یکی از اسماء مبارکه قرآن نور است به کینونت سابقه و لاحقۀ ائمه طاهرین و انبیاء معصومین نور اطلاق شده است.

قرآن مجید مملو از معارف الهیه است و آنچه از مطالب عالیه راجع

بمبدء و معاد و معارف حقه که کمال نفس انسانی محسوب می شود و با انسان باقی است بل که ملاک بقاء حقیقی انسان است معدن و اصل و منبع و منشأ آن قرآن مجید است افکار محققترین دانشمندان بعد از چند قرن مورد اعراض واقع می شود و بالاخره کهنه می گردد ولی قرآن در طی قرون در هر قسمتی تازگی و اصالت خود را حفظ کرده است و روز بروز دریچه‌ای از معرفت بر روی طالبان حق می گشاید

تفوه باین که ناقل کلمات بعضی از دانشمندان پاره از تعالیم اسلام و قرآن فراتر گذاشت و قاحت یا جنون و یا بلاهت بیحدی لازم دارد . کسانی که شعر نظامی را از شعر فردوسی تشخیص نمی دهند حق مداخله در معقولات را ندارند . نعوذ بالله من الفوایة والضلالة اللهم اعطنا نوراً نمشی به فی الظلمات .

اگر کسی بخواهد عظمت شخصیت محمد و اهمیت شریعت او را بداند باید سیری در احوال جوامع بشری و مطالعه‌ی در دنیای متمدن قبل از ظهور اسلام بنماید تا از نحوه تأثیر اندیشه و فکر این انسان حقیقی و کامل، در اجتماع واقف گردد و بداند که آزادی و مساوات و احترام بحقوق انسانی و تشکیل جامعه‌ی شاداب و سعادت‌مند و نجات از شرور و مطامع منفمران در مادیت و خبائضان درعوالم سبعیت جز به پیروی از افکار نورانی محمد (ص) و تعالیم قرآن میسر نگردد . اعراض از تعالیم قرآن مسلمانان جهان را در منجلاب فتنه و فساد و نفاق و کشمکش‌های خطرناک انداخته است که فرمود: «ومن أعرض عن ذكری فان له معیشة ضنکاً» .

نگارنده تعلیقات بسبوطی بر برخی از رسائل حکیم سبزواری در

مسأله ولایت و نحوه ختم آن بحضرت خاتم الاولیاء نوشته‌ام که در اواخر جزء ثانی این رسائل بطبع می‌رسد.

* * *

در تصحیح این رسائل از چند نسخه معتبر استفاده شد:

۱- مجموعه آثار حکیم سبزواری نسخ خطی کتابخانه دانشکده ادبیات طهران (کتابخانه اهدائی امام جمعه بدانشکده ادبیات طهران) که مرحوم آقامیرزا حسین امام جمعه کرمان دوران اقامت در سبزواری جهت استفاده از محضر مؤلف از روی نسخ اصلی کتابت نموده است.

۲- نسخه آستان قدس رضوی که بنحو پراکنده در فهرست نسخ خطی آستان قدس این نسخه‌ها معرفی شده است.

۳- حدود ۶ رساله از این آثار را نگارنده در سالهای قبل از روی نسخه‌های معتبر که تلامید حکیم نوشته‌اند و از روی دور رساله نیز بخط مؤلف استنساخ نموده‌ام. نسخ دانشکده ادبیات طهران را مبنای چاپ قرار دادم چون صحیح ترین نسخ محسوب می‌شود. در موارد قلیلی اشتباه از ناسخ دیده شد.

* * *

نگارنده در دوران طلبگی و ایام تحصیلی یعنی بهترین دوران عمر خود، بنا به ارشاد یکی از اساتید عظام «ادام الله میامین عزه و دولته» بهر مطالب قابل توجه و تحقیقی برخورد می‌نمودم و یا نکته‌یی دقیق که استاد در مقام تدریس اظهار می‌نمود ضبط می‌کردم که:

« کُنْ عَلِمَ لیس فی القُرطاس ضاع »

هنگام قرائت کتب فلسفی، هرگز بمطالب موجود در کتاب درسی و

۱- وهو الحکیم التحریر والفقہ البارع سید الاساطین ورئيس الملة والدين المیرزا ابوالحسن قزوینی رحمه الله من افضل اولیاء المقربین وافیض برکات انفسه علی العالمین»

تقریرات و افادات استاد مدرّس کتاب درس، قناعت نمی نمودم بل که خود بکتاب محققان این فن مراجعه می نمودم، مطالب قابل توجه مربوط بدرس را قبل از حضور در جلسه درس، بدقت مطالعه و بررسی کرده و مباحث مهمّه را می نوشتم و بعد از سیر تحقیقی و دقیق در اطراف مطالب کتاب درسی، برای حضور در مجلس درس و استفاده از بیانات و تقریرات استاد آماده می شدم و بر روی هم حدود هشت سال این رویه را دنبال کردم بنحوی که این اواخر حس می نمودم که چندین برابر مطالب کتاب که استاد در هر مبحث تقریر می نمود مطلب تهیه نموده ام.

بهمین سبب، طی دوران تحصیلی، موفق به جمع آوری مطالب زیاد و متنوع در موضوعات و مسائل مهم فلسفی و عرفانی شدم که زمینه را از برای تدوین و تالیف آثار حکمی و عرفانی و شرح و تقریر و تحریر متون فلسفی و عرفانی و تعلیق بر آثار دانشمندان از حکما و عرفا همواره و مهیا نمود. یکی از اساتید بزرگ^۱ می فرمود: بهترین وسیله برای

۱- وهو العالم الربانی الفقیه المحقق والحکیم العارف النحرير خاتم المتألهین قامیرزا احمد آشتیانی «روحی فداه» مدت استفاضه حقیر از محضر این استاد اعظم که بود. قسمی از مباحث حرکت اسفار و مبحث حدوث و قدم و قسمی از فصول عاقل و معقول اسفار را از جناب استفاده نمود، گرچه با بی حالی لازم سنین کهولت تدریس می نمودند ولی احاطه و تسلط و تبحر این استاد در جمیع مسائل مشکل فلسفی و عرفانی و خبرگی مخصوص و تضرع و تضرع معظم له بمبانی علمی لایح و ظاهر بود.

آقای آشتیانی در علوم نقلی نیز استادی محقق و صاحب نظرند از حیث تبحر در علم طب قدیم در این عصر مانند ندارند و مدتها در طهران شرح نفیسی و شرح کلیات قانون شیخ تالیف علامه شیرازی را تدریس می نمودند در نجوم و هیئت و انواع و اقسام ریاضی دارای اطلاعاتی وسیع و ذوقی سرشارند، در نگارش خطوط نسخ، ثلث و نستعلیق و تحریر در ردیف

درک مبانی فلسفی و عرفانی و فهم دقیق متون آثار حکمی مراجعه بافکار و آثار مشارب مختلف فلسفی است. مدرس فلسفه اسلامی باید در انواع و اقسام مشارب فلسفی تبحر داشته باشد خصوصاً احتیاج بمراجعه افکار مختلف از عصر خواجه ببعد که زمان تلاقی افکار فلسفی از فلسفه مشاء و اشراق و انظار عرفانی و کلامی است ظاهرتر و بارزتر است تا برسد بزمان صدر المتألهین که فلسفه او ممزوجی است از جمیع مشارب حکمی و فلسفی از حکمت بحثی صرف و ذوقی صرف و مرکب از این دو بانضمام برخی از مطالب مدون در کلمات محققان از متکلمان و شارحان و محشّین تجرید علامه طوسی و معارف موجود در کتاب مجید قرآن، دریای بی پایان معارف حقیقیه، و آثار وارد از طریق اهل عصمت و طهارت که ملاصدرا در فهم این قسم از حقایق الهیه ذوق مخصوصی دارد و مبانی عالیّه خویش را از این مشرب صافی استفاده نموده است و این امر خود محتاج به بحثی جداگانه و مبسوط است.

وقتی بعلل و جهاتی وارد دانشگاه شدم قطع حاصل نمودم که اگر دست بتألیف و تدوین و انتشار کتب علمی نزنم و بمطالعه همان مطالب محدود و ساده درسی مخصوص دانشکده قناعت کنم بعد از مدتی قلیل هر چه خوانده ام فراموش خواهد شد لذا شروع بکار علمی نمودم و از زحمات دوران طلبگی استمداد جستم^۱ و محرومیت ناشی از دوری اول خوشنویسان بودند، به زبور علم و تقوی آراسته اند، از موجبات کدورت نفس و آلودگی روح گریزان و خالی و معرا از هر هوی و هوس، ملکی است مقرب بصورت انسانی

یک دهان خواهم به پهنای فلک تا بگویم مدح آن رشک ملک

۱- امیدوارم که دوری از حوزه های پرفیض علمی قدیم خدای نخواستہ معلول بدعاقبتی حقیر نباشد و منجر به عاقبت بشری هم نشود و خداوند توجّهی فرماید که در کار خود خلوص نیست را از دست ندهم و از عنایات و الطافش برکنار نمانم که: «نعمذ بالله من سوء العاقبة»

حوزه علمی را از این طریق تاحدی جبران نمودم .
اگر از بحث و تدریس دور شدم و این دوری متضمن غبن فاحشی
است ولی شب و روز خود را صرف مطالعه کتب فلسفی و عرفانی کردم .
و از ابتدای ورود به دانشگاه مشهد (حدود ده سال) تابحال بیاری خداوند
متعال موفق به تالیف و تصنیف و تحشیه بالغ بر ۲۵ جلد کتاب علمی تحقیقی
شده‌ام و زمینه و سیمی از برای کارهای آینده بوجود آورده‌ام .

نگارنده ایامی که به قرائت کتاب شفا و کتاب الهی اسفار اشتغال داشتم
بیشتر اوقات خود را صرف مطالعه کتب عرفانی می نمودم بواسطه عشق
زیاد و حب مفرط به مسائل عرفانی چنان منغمس در این مباحث شده بودم
که استاد^۱ «ادام الله افاضانه» حقیر را منع نمود و فرمود: بهتر آنست که بعد از
سیر کامل در یک دوره از مباحث فلسفی و حکمت بحثی متمحّض در مطالعه
کتب عرفانی و آثار متصوفه شوی. امر استاد را امتثال نمودم ولی بکلی
مطالعه و سیر در کتب عرفانی را ترک ننمودم . نگارنده قسمی از مقدمه
قیصری بر فصوص الحکم و مختصری از شرح فصوص و تمهید القواعد را
نزد استاد قرائت نمودم متأسفانه در عصر ما استاد متخصص در تدریس
کتب عرفانی وجود نداشت، از تلامید حوزه آقا میرزاهاشم دو سه نفر
موجود بودند که در طهران سکونت داشتند و طلاب مستعد دسترسی بآنها
نداشتند و خود آنها هم رغبتی بتدریس عرفان روی جهاتی نشان نمیدادند
لذا با تحمّل مشکلاتی توفیق قرائت همین مختصر از کتاب های عرفانی

۱- استاد محقق و علامه بزرگوار، جناب آقا میرزا محمد حسین طباطبائی تبریزی «ادام
الله افاداته» مشعل فروزان علوم عقلی در حوزه علمی قم که نگارنده حدود ۹ سال بطور مرتب
و منظم بدون فترت بدرس های فلسفه و اصول فقه و تفسیر معظّم له حاضر شده‌ام .

دست داد و خود بمطالعه و حل غوامض مطالب عرفانی پرداختم و قسمتی از وقت خود را مرتب و بدون وقفه اختصاص بمطالعه و تصحیح کتب عرفانی و شرح و تعلیق بر افکار محققان از صوفیه دادم. شرح فارسی بر **مقدمه قیصری** و شرح بر **فصوص الحکم** ابن عربی. شیخ اکبر و شرح بر **نصوص قونیوی** و حواشی بر تمهید القواعد **ابن ترکه** از کارهایی است که در این زمینه انجام شده است.

آخوند ملاصدرا به افکار عرفا سخت پابند و شایق است ولی در مقام تحقیق در مباحث ربوبی سعی دارد به افکار عرفانی رنگ استدلال ببخشد و عرفان و تصوف را بسبک حکمت متعالیه تقریر نماید لذا مطالب مهمی از مباحث عرفانی را از کتب عرفان بدون تصرف و تغییر در خلال تحقیقات خود گنجانیده است و شخص غافل خیال می کند صدر الحکما قدرت تحریر مباحث تصوف را بسبک تقریر عرفا ندارد حتی بعضی از منتظرین و مقلدین از روی قلت بضاعت در عقلیات گفته اند: «ملا محمد شیرازی از قلت بضاعت. رساله قیصری را بدون تغییر و تبدیل لفظی و معنوی وارد اسفار خود ساخته است»^۱ نگارنده در این قسمت بطور مبسوط در مقدمه

۱- رساله «ماهیت و وجود» شیخ هادی تهرانی، نسخه مجلس شورای ملی. از این رساله معلوم میشود که مؤلف مختصر و فوفی هم بکلمات حکما و عرفا نداشته است و بخیال خود مطالبی رطب و یابس بسبک تحریر کشیده. من نمیدانم برخی از افراد چطور این اندازه کساحی و بی پروائی از خود نشان می دهند؟ فرا گرفتن ساده ترین علم چند سال وقت لازم دارد و بدون فرا گرفتن آن، نمی توان در آن علم اظهار نظر نمود تا چه رسد به علم اعلی و فلسفه و علم عرفان که بررسی کامل و درک مسائل عمیق آن محتاج وقف یک عمر دراز و طولانی است. آنهم با ارشاد استاد متضلع.

بر کتب آخوند بحث نموده‌ام .

اگر کسی بخواهد به قدرت ملاصدرا در تقریر مبانی عرفانی پی‌برد باید بکتاب تفسیر او مراجعه کند .

آنچه که در دست طبع دارم **منتخبات فاسفی** و رساله نفیس **انوار جلیه** و **لمعات الهیه** آخوند ملا عبدالله زنوزی و کتاب **حکمت صادقیه مولانا محمدصادق اردستانی**، به تقریر **ملاحظه گیلانی**، و رساله رد بر زمان موهوم تألیف مولانا ملا اسماعیل خواجوی^۲ و **لمعات عرشیه** فقیه نامدار و حکیم متاله **ملا محمد مهدی نراقی** «رض» است .

با انتشار این مجموعه جمیع آثار حکمی و عرفانی و رسائل و کتب مربوط بمعارف و مسائل اعتقادی فیلسوف کبیر محقق **سبزواری** غیر از تعالیق او بر کتاب **مبد و معاد** ملاصدرا به چاپ رسیده است و این حواشی نیز مهیا از برای طبع و انتشار است و با اصل کتاب بهمین زودیه با انضمام مقدمه و تعلیقات نگارنده در دسترس اهل حکمت قرار خواهد گرفت .

۲- ملا اسماعیل خواجوی یکی از اساطین بزرگ علوم اسلامی است و یکی از اکابر علمای شیعه در دوران اسلامی . آقا محمد بیدآبادی «رضی الله عنه» و ملا محمد مهدی نراقی «رحمة الله تعالی» از تلامذ حوزه این مرد بزرگند .

نراقی در فلسفه کتب تحقیقی بی نظیری دارد که مورد غفلت واقع شده است و همچنین در ریاضیات در عصر خود نظیر نداشته است و در علوم نقلی نظیر سید بحر العلوم است . شرح او بر شفا و چند رساله فلسفی او را اینجانب بدست آورده‌ام که امیدوارم بزودی در دسترس اهل حکمت قراردهم . برخی از دانشمندان از او به استاد الفقهاء و افضل الحكماء و المهندسين ، تعبیر نموده‌اند . دوری او از حوزه های بزرگ و انزوا در کاشان سبب خفاء مقام علمی او شده

برخی از آثار او مانند حواشی بر **شواهد**^۱ دوبار و کتاب **اسرار الحکم** فیلسوف دوبار با طبع سنگی منتشر شده است و آخرین طبع آن، چاپ سوم با حواشی و تصحیح و مقدمه دانشمند معاصر و استاد جامع آقای **آقامیرزا ابوالحسن طهرانی** «شعرانی»^۲ منتشر گردیده. شرح منظومه حکیم سبزواری چون از کتب نفیس درسی است بیش از سایر آثار مؤلف به چاپ رسیده است.^۳ این کتاب با چاپ بسیار اعلیٰ بانضمام حواشی و شرح انگلیسی و مقدمه فارسی بمناسبت صدمین سال درگذشت فیلسوف سبزواری به سعی و کوشش مستشرق عالیقدر و دانشمند نامدار آقای ایزوتسو sutssu استاد دانشگاه مک گیل - مونترال Mc. Gill Montreal و استاد افتخاری دانشگاه (کی او - ژاپن) و دانشمند بزرگوار جناب آقای دکتر مهدی محقق استاد عالیقدر دانشگاه طهران در دسترس اهل معرفت و حکمت قرار خواهد گرفت.

- ۱- چاپ دوم، از انتشارات دانشگاه مشهد (۱۳۸۶ ه ق) بانضمام الشواهد با مقدمه نگارنده مشتمل بر سیر فلسفه اسلامی در چهار قرن اخیر و شرح حال و آثار حکیم سبزواری.
- ۲- جناب آقای آقامیرزا ابوالحسن شعرانی از دانشمندان جامع این عصرند که علاوه بر فضائل علمی و جامعیت مسلم در عقلیات و تقلیات از مردان شریف و نجیب و اصیل و متدین و گریزان از برخی از فعل و انفعالات لازم ترقی در این دوران می باشند و نتیجه مجهول القدرند.
- ۳- چاپ اول شرح منظومه قسمت حکمت در زمان حکیم به چاپ رسید و چند سال بعد از درگذشت فیلسوف یکبار و دوبار در عصر سلطنت ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه با قسمت منطق طبع سنگی و چند سال قبل از روی نسخه ناصری چاپ افست و چاپ پنجم آن توسط مؤسسه مطالعات اسلامی صورت گرفته است که بهمین زودیها منتشر می شود از قرار معلوم کتاب شرح منظومه اولین اثر فیلسوف است. در مواردی گوید: «الفتها فی عنوان شبابی...»

طبع و نشر شرح منظومه نخستین نمره فعالیت علمی مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه (مک گیل - مونترال) شعبه طهران است و امیدواریم که این مؤسسه علمی، موفق به خدمات علمی روزافزون در زمینه معارف اسلامی شود، آقای دکتر محقق همکار شایسته و وابسته لایق این مؤسسه از اساتید نمونه و دانشمند دانشگاه ما میباشند که با علاقه و شوق مخصوص سالهای متمادی است که بکارهای علمی اشتغال دارند و باید حسن انتخاب آقای ایزوتسورا ستود.

سید جلال الدین آشتیانی

مشهد، فی: }
 رجب الاصب ۱۳۸۹
 مهر ماه ۱۳۴۸
 سپتامبر ۱۹۶۹

مجموعه رسائل فارسی
حاج ملاهادی سبزواری

هدایة الطالبین

فی معرفة الانبیاء والاَئمة المعصومین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سپاس ایزدی را که آنجا که او موجود است؛ هیچ موجودی را وجودی نیست و در مشهد شهودی که او مشهود است؛ هیچ شاهدی را نسودی نه، در منصه ظهور سبحات نورپاش او، انوار قواهر مقهور، و در پیشگاه جمهور سطوات دورباش او اعیان مظاهر مستور، وجود موجودات را بوجود او قوام است، و هویت انیات از جود حضرت او وام است، ذوات را در ذات، بذات اقدس اوست نیاز؛ و همه را باوست انجام و آغاز، «هو الأول والآخر والظاهر والباطن و هو بكل شیء علیم» آن قدیری که کروبیان «صافات صفا» در صفة صفای صفوتش مستودعند ازو لسانی و صاف اوصاف او و قدوسیان «مدبرات امر» در کارگذاری مملکتش مستمدند از کف کفایت سبحات کاف و نون، و کاف کره اثیر در تأثیر از قدرت او مستعیر خورشید دلپذیر در تنشور مشکاة او مستنیر «لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظيم» آن سلطانی که فسحت سراپرده جلالش از کران بی کران از لست؛ تا نهایت بی نهایت ابد، خطه حیطه لاهوت و سمک عرش عظمتش از اوج جبروت تا حوض

ناسوت؛ سکتان جبروت در شهود جمالش مطموس، قطان ملکوت در بحر تمجید جلالش مغسوس، «الا انّهُ بکل شیء محیط» درجات جنان از لطف او روایتی است، طبقات نیران از قهر او حکایتی، اگر ملک است مظهر صفت نزهت اوست، و اگر فلک است مجلای نعت رفعت او، اگر قاهریت شروق مهر است، بر بروق اختران و گر باهریت فروغ مه است قهاریت نورالانوار را بر انوار مجرده و انوار حسیته آینه مه و که است، اگر اخترانند از انارت او مقتبسند و از جذبۀ او مختلسند و بسر در طلبش در دو رانند؛ پری است از لطافت او از خود بری است^۱ نبات و جمادات، از انارة او در استسداد است، جانور است مظهر ادراک و سمع و بصر است؛ آدم است مجلای اسم اعظم است، و کتاب مبین تکوین را مفتح و خاتم است.

بالجمله هر جا جمالی و جلالی است از صفات جمالیه و جلالیه او ظلالی است، و هر چه فضایل و افضالی است از سرچشمۀ فضل او زلالی.

بیت

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر آن^۲ تابان جمال ذی الجلال*
پادشاهان مظهر شاهیه حق عارفان^۳ مرآت آگاهی حق

۱- این عبارات خالی از مناقشه نمی باشد. در نسخه های که حقیر دیده است همین قسم ضبط شده است.

* مثنوی ط میرخانی دفتر ۶، ص ۶۰۷

۲- اندر او پیدا .. نسخ قدیم

۳- فاضلان مرآت.. ق

و درود نامعدود ، بر روان باریافتگان جناب قدس ، و مقربان درگاہ حرم انس ، محرم راز با ملائک انباز و دردناکان با سوز و ساز و آگاہان در نشیب و فراز و سفیران مدام در تک و تاز و نامہ آوران از حضرت بی نیاز بسوی آلودگان خشم و آز ؛ «سِثْمَا الْآیَةِ الْکُبْرٰی ، وَالْقَلَمِ الْأَعْلٰی ، وَالدَّرَةِ الْبِیْضَاءِ وَصَاحِبِ مَقَامِ اَوْ اَدْنٰی وَمَرْتَبَةِ الْعِمَاءِ ذَوَالْهَمِ الْأَوْفٰی ، فِی اَہْلِ الْوَفَاءِ مُحَمَّدًا مُحَمَّدًا الْأَحْمَدُ الْمُصْطَفٰی «علیہ سلام اللہ و صلواتہ فی الآخرة والأولی» .

و بر آل او ، بروج سپہر امامت و شموع بزم ہدایت ، معادن الحکمة و مجامع العصمة ، غیوث الخیر و البرکة و لیوث اللہ فی المعرکة ، مخازن الأسرار ؛ الْأئِمَّةُ الْأَخْیَارِ الْأَطْهَارِ «علیہم سلام اللہ الملک الجبار» .
و بر اصحاب اطیاب متأدین بآداب او ، متخطّین بر خطوۃ او متأسّسین باسود او «رضوان اللہ علیہم اجمعین» .

اما بعد چنین گوید العبد المفتاق الی رحمۃ الباری الہادی بن المہدی السبزواری . حشرہما اللہ تعالیٰ مع الْأئِمَّةِ الْأَخْیَارِ : کہ درین اوان سعادت اقتران ، فرمایشی رسید : از ناحیہ علیہ و وجہہ سنیۃ اعلیٰ حضرت فَلَکَ رَفَعْتَ سَکَنْدَرَ حَشْتًا ، غِیَاثَ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ مُلْجَأَ الْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاکِينِ التَّذٰی جَعَلَ شَأْنَهُ اَعْلَانًا کَلِمَةً اِلٰلَہِ ، وَ دِیْدَنَهُ اَحْیَاءَ دِیْنِ اِلَہِ ، ذَوَالْمِکْرَامِ ، اَبُو الْقَتْوَحِ الْلَايِحِ مِنْ جَبِیْنِهِ تَبَاشِیْرُ الْاِحْسَانِ وَالْاَفْضَالِ کَالصَّبُوحِ ، صَاحِبِ رَايْتٍ «نَصْرٍ» مِنْ اِلَہِ وَ فَتَحِ قَرِیْبٍ «حَافِظِ عِبَادِ اِلَہِ نَعْمَ الْمَوْلٰی وَ نَعْمَ الْحَسِیْبِ السُّلْطَانِ بْنِ السُّلْطَانِ وَالْخَاقَانِ بْنِ الْخَاقَانِ ، نَاصِرِ الدِّیْنِ شَآہِ قَاجَارِ» خَلْدَاہِ

دولته و ابدالله شوکته» .

بقیت بقاء الدهر یا کھف اہلہ
کہ رسالہ پی در نبوت و امامت بنگاریم بامثال مبادرت نموده و
راہ اطاعت پیسوده .

پلی: «لاخیل عندک تہدیہا ولا مال فلیسعد النطق ان لم یسعد الحال
ولی آنچه را بصدد اهداء و اتحاف دربار معدلت مداراست ہم از
تکاثر امنیت و توافر رفاهیت پاس معدلت و میامن دولت آن اعلیحضرت
است .

شعر

اھدی لجلسہ الکریم و انما اھدی له ما حزت من نعمائہ
کالبحر یمطرہ الساء و ما له فضل علیہ لآئک من مائہ
جناب اقدس رب العباد؛ بحرمت معصومین از اهل وداد، توفیق
عدل و داد، ازین زیاد، بآن خدیو فیروز بخت و زینت تاج و تخت
کرامت فرماید .

و چون رأی بیضا ضیای جهان آرای طریق عدل پیمایی آنکہ: سعادت
بعزۃ وجهہ الأیام، اعنی: جناب جلالت مآب، صدرالصدور و بدرالبدور،
الکذی حسن ظہورہ فی الظہور؛ کالنور علی شاق الطور، صدراعظم و
وزیر افخم، اعتمادالدولہ؛ میرزا آقاخان نوری «ادام الله ظلالة علی رؤس

۴- این جملات را کہ بعد از مدح ناصرالدین شاه «زاد فی الطنبور نفعة اخرى» است
نباید حمل بر انحطاط روحی این عارف نامدار نمود بلکه محمول است بر بی خبری او از
اوضاع و احوال آن زمان و حسن ظن او بہ ظلمہ «عصمنا الله تعالى من هذه الزلات» کہ فساد
←

المسلمین و ضاعف الله افضاله علی الفقراء والمساکین» .

«لیس الوزارة فیک شیئا نادرا لکن مثلك فی الوزارة نادر»
برین بود که قرین بافهام کافئه، تحریر شود و طریق ایجاز مرعی
گردد بخواهش آنجناب فارسی نگاشته و از اطاله و اطناب اجتناب نموده
و نامیدیم این رساله را ب «هدایة الطالبین، فی معرفة الأنبیاء المعصومین
والأئمة الهادین علیهم الصلوة والسلام» .

پس شروع میکنیم در مقصود «مستعیرا لسان صدق من الحق المعبود»
و مرتب ساختیم این رساله را بر دو باب و هر بابی را بر چند فصل و هر
فصلی را بر چند هدایت .

حکام بر اکثر مردم مخفی بوده است و همین بی خبری از اوضاع و احوال بود که مردم
مارا از قافله تمدن عقب انداخت و گرنه هیچ محمل صحیحی برای افعال و اعمال
میرزا آقاخان نوری نمیتوان یافت رسماً برای سفارت بیگانه جاسوسی مینمود، شرط
قبولی مقام صدارت را از بین بردن امیرکبیر میرزا تقی خان امیر نظام «نضرالله
وجهه و اعلی الله قدره» قرار داد باصرار و اغوای او امیرکبیر شهید شد. وی با همه شئون
و حیثیت این مرد بزرگد بازی نمود، کوشید که اسم امیر کبیر را از صفحه اعیان بکلی
حک نماید، غافل از آن که «والله متم نوره و لو کره...» . مدرسه شیخ عبدالحسین در جنوب
امامزاده زید بانضمام مسجد جنب مدرسه را مرحوم شیخ العراقین بامر امیرکبیر ساخت
از ثلث آن مرحوم مدرسه بی در کربلا بنام نمود. این میرزا آقاخان باکمال وقاحت به شیخ
العراقین فشار آورد که این بناهای خیر را بنام خبیث او نماید. وجود میرزا آقاخان لکه
نگی بر تاریخ ایران است، در پستی و دنائت تالی نداشته است و گشودن زبان بمدح چنین
عنصر پلیدی دور از مقام این عارف بزرگواری باشد .

فصل [۱] *

در نبوت مطلقه است

باید دانست که مناہج اثبات نبوت در نزد متکلمین و حکمای
الهیین و متألهین مختلف است .

اما طریقه محققین متکلمین آنست که: واجب است بر خدای
تعالی فرستادن نبی بسوی خلق از راه وجوب لطف و وجوب اصلح بر
او تعالی .

و وجوب دو گونه است: وجوب من الله و وجوب علی الله، و هر دو
حق است .

اول آنست که حق تعالی تا سَدّ جمیع انحاء عدم معلول نکند آن
معلول وجود نمی پذیرد، پس ماهیت امکانیه با استواء وجود و عدم نظر
بدانش بلکه با اینکه وجود بآن اولی شود از عدم، و هنوز عدم بر سبیل
مرجوحیت جایز باشد موجود نمیشود، مثلاً احتراق در هیزم یابس و
اضائت جوانب آن بشیئت خدای تعالی بعد از تهیّت اسباب مثل مصادفت
آتش لازم میشود و موجود میشود و آن دو معلول در آن وقت متسکّن
از عدم نیستند .

و اما وجوب علی الله، مغنیش آنست که بر حکیم تعالی اخلال باو

جایز نیست که اگر بر فرض محال اخلاص بآن کند مورد اعتراض و چون و چرا میشود در نزد عقلا .

پس میگوئیم که از اقسام واجب علی الله لطفست و از انواع وجوب لطف است وجوب اصلاح، که خدای تعالی اصلاح بحال هر شیء را باید بآن برساند؛ هر گاه با مصلحت نظام کل مصادم نباشد، و از انواع وجوب لطف است وجوب تکلیف؛ چه استکمال مکلف منوط بآنست، پس هم چنین از انواع وجوب لطف است وجوب بعثت نبی؛ چه مشتمل است بر فواید بسیار مثل: معاضدت عقل در احکامی که مستقل است به نیل آنها، مانند اثبات صانع و حیات و علم و قدرت و امثال اینها از چیزهایی که موقوف علیه و سابق بر نبوت است و اگر موقوف بر نبوت باشند دور لازم آید . و از این قبیل است جمیع واجبات عقلیه مانند: وجوب معرفه الله

تعالی و وجوب دفع ضرر محتمل و وجوب حضور بمحضر نبی و استماع دعوت او و وجوب نظر در معجزه او که در اینها باید نخستین، پیروی فرمان پیغمبر درونی شود تا توان اذعان بحقیقت پیغمبر درونی کرد و اگر وجوب اینها بقول او باشد افحام او لازم آید، چه کس را رسد که بگوید: نظر در معجزه تو نکنم تا بر من واجب نشود و حقیقت تو ثابت نشود تا نظر در معجزه تو نکنم و دور لازم آید .

و از فواید بعثت تأدیت احکامی [است] که عقل در نیل آنها مستقل نیست مثل بعضی از احکام شرعیه فرعیه، چون استحباب صوم عرفه و حرمت صوم عکید .

و از فواید آن تبیین اغذیه و اشربه نافع و ضاره و معلوم کردن آنها بتجربه بطول انجامد و تاحصول تجربه گاه باشد منجر بهلاکت شود. و از فواید آن تکمیل افراد انسان است بحسب قابلیت ایشان به تعلیم امور خفیه، و تحریر بر اخلاق حسنه و آداب فاضله.

پس شبهه براهمه که بوجوب بعثت و حسن آن قائل نیستند و گویند در عقل کفایت است باطل است؛ چه عقل و شرع از یکدیگر ناگیرند که عقل اساس و اساس است و شرع بنای بر آن و بنارا بنیاد نیست بی اساس و اساس سودمند نیست بی بنا.

و نیز عقل چون چشم است و شرع فروغ آن یا عقل چراغ است و شرع زیت آن «یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسه نار» یا عقل چمنی است یا انجمنی و شرع چمن پیرا و انجمن آرا و چون عقل شرعی است داخلی حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود: «اذا بلغکم عن رجل حسن حال فانظروا فی حسن عقله فانما یجازی بعقله».

و ابو عبدالله علیه السلام فرمود: «من کان عاقلاً کان له دین» و نیز فرمود: «العقل ما عبید به الرحمن و اکتسب به الجنان».

و چون شرع عقلی است خارجی خداوند جل شأنه سلب عقل فرموده در کتاب مجید از کفره.

پس عقل و شرع باید متظاهر و متعاقد باشند. قال الله تعالی: «نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء» و در علوم و صناعات رموز دقیقه و

امور عجیه هست که بعقول خلق بانجام نمیرسد و بالیقین به ارشاد انبیا «علیهم السلام» است مثل بسیاری از دقایق علوم الهیه و علم نجوم و علم طب .

و اگر گوئی «خلفاً عن سلف»؛ استنباط کرده اند . گوئیم بارشاد انبیا «علیهم السلام» بوده چه در هر زمان بعثت بوده است .
واما طریقه حکمای الهیین آنست که: انسان مدنی است بالطبع یعنی باید اجتماع کنند در مدینه ها؛ تا این برای آن طحانی کند و آن برای این خبازی و فلان حیاکت کند و بهمان خیاطت و هم چنین و چون شهوت و غضب بر مردم مستولی است .

وقت غیظ و وقت شهوت مرد کو طالب مرد چنینم کو بکو

پس هر یک می خواهد ملایم طبع خود را و مبالغت میورزد بر مزاحم خود و تطارد و جدال میشود؛ پس ناچار است از معامله و عدلی در میان ایشان و از مقنن و مستنی که خداوند برگزیند او را با فضیلت عقل و بمعجزات و بالجمله بخصایص سه گانه که بعد مسطور میشود تا مردم باو و شریعت او رجوع کنند تا هرج و مرج نشود .

واما طریقه متألّهین آنست که: دو چیز را که در میانه ایشان غایت بعد است در رفعت و دنائت؛ ناچار است از رابطه که واسطه باشد در تبلیغ اثر عالی بسافل مثل روح بخاری که آن را روان گویند در میانه جان و تن پیش حکما که آن منبعث میشود از تجویف ایسر قلب صنوبری و جا دارد در تجاویف شرابین و دماغ و اعصاب و غیرها و نفس ناطقه

تعلق اولی ذاتی بآن دارد و ازوست مراکب خدم و حشم نفس که قوتهای آنند و تعلق ثانوی و تبعی بتن که وعا و غلاف آنست دارد، و مثل صورت بسیطه مثالیه در میان نفس و صورت طبیعی نزد اشراقیین و مثل حرکت دوریه فلکیه که ادوم است بالنسبه و رابط است حدوث حرکات منقطعه را بقدیم تعالی شأنه و الا ربط حوادث بقدیم و متغیرات بشابت بانجام نرسیدی و مثل صورت علییه پیش حکما و مفاهیم اسماء و صفات حضرت واحدیت نزد عرفاء که رابط کثرت ماهیات امکانیه اند بحضرت احدیت صرفه .

پس هم چنین خلائق غواسق را مناسبتی نیست بنور الأنوار «بهر برهانه» که ازو فیوضات بگیرند مگر بواسطه عقول کلیه که وسایط فیض و وسایل قربند و جالس بین الحدین هستند و بجنبه روحانیت از حق فیوضات میگیرند و بجنبه صورت بخلق مناسبت دارند و فیض میرسانند چنانکه در قرآن مجید فرموده که : «ولو جعلناه ملکاً لّجعلناه رجالاً و للبسناء علیهم ما یلبسون» * و الا :

دوست کجا و تو کجا ای دغل نور ازل را چه به «بل هم اضل»

فصل [۲]

در بیان معجزه نبی

و ناچاریم از ذکر چند اصلی که نافع در مقصود است .

هیدایة

بدانکه نفس ناطقه یا شریفه است و مقابل آنست خسیسه، یا قویه است و مقابل اوست ضعیفه یا جامعه است شرافت و قوت هر دورا و هریک ازین نفوس سه گانه را مراتب است بحسب کمال و توسّط و نقصان .
شریفه آنست که صاحب حکمت و حُرّیت باشد و حکمت شناختن حقایق است از خداشناسی و خودشناسی و فرمان خداشناسی؛ چه فرمان شریعت نبی و چه فرمان طریقت او و حُرّیت، آزادی از بندگی شهوت و غضب است قال الله تعالى: «أفرأیت من اتَّخَذَ الهه هواه» *

بیت

ای هواهای تو خدا انگیز زین خداهای تو خدا بیزار
و هریک ازین دو یا غریزه است یا اکتسایه یا تأییدیه و حکمت
غریزه استعداد شدید است برای اکتسایه یا تأییدیه ، قال امیر المؤمنین
«علیه السّلام» :

رأیت العقل عقلین فمطبوع و مسموع

ولن ینفع مسموع اذا لم یک مطبوع

و حصول حُرِّیت بحصول عدالت است و عدالت مانند معجونیست مرکب از چهار خلط: عفت و شجاعت و سخاوت و حکمت مُخلقی که غیر حکمت علمی است که گذشت .

عفت، اقتصاد است میانه شره و خمود و «علی الله قصد السبیل» .
و شجاعت، واسطه است میانه تهشور و جبن «اشداء» علی الکفار
رُحَمَاءَ بَیْنَهُمْ» .

و سخاوت واسطه است میانه تقتیر و تبذیر «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ یَسْرِفُوا وَلَمْ یَقْتِرُوا وَكَانُوا بَیْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» .

و حکمت، واسطه است میانه جُرَبزه و بلاهت اعنی: در تکثیر طرق منافع دنیویّه دائره و تقلیل طرق مضار آن فکرت را مصروف ندارد و اهمال بالکلیه هم نکند «وَمَنْ یَتُتِ الْحِکْمَةَ، فَقَدْ أُوتِيَ خَیْرًا کَثِیرًا» .
و نفس قویّه، آنست که وافی باشد بامضای امور کثیره و شأنی از شأنی او را باز ندارد، بخلاف نفوس ضعیفه که اگر مثلاً بتفکّر پردازد در احساس او اختلالی پدید آید و بالعکس و این قوت گاه در نفس حسّاسه باشد مانند صاحب عین السوء و گاه در نفس متخیّله باشد مانند کاهن و گاه در عاقله باشد، مانند صاحب علوم متکاثره .

و اما نفس شریفه قویه، پس اوست «ذو الریاستین و الفایز بالحسینین»
و کامل ازو نفس قدسیه نبویه باشد .

هِدَايَةُ

بدانکه عالم دو قسم است: اول ، عالم معنی که عالم مجرداتست و

منقسم میشود به ارواح مطلقه و ارواح متعلقه بآبدان و از عالم معنی بعد ازین تکلم خواهیم کرد. انشاء الله.

دوم، عالم صورت و منشعب میشود بصُور مختلطة بماده که قیام بآن دارند و بدیهی است وجود اینها؛ و بصور صرفه، که آمیختگی بماده ندارند و قائم بذات خودند و بازای هر صورتی از صور جزئیة مادیه که «لایحصیها الا الله تعالی»، صورتی است صرفه و قائمه بذات خود و مراد بصورت در اینجا مطلق محسوس است از دیدنی و شنیدنی و چشیدنی و بوئیدنی و سودنی. و آن صُور با این صور تراحم ندارند و بوجهی آن صور مثل صور آینه اند به دوش شرط :

یکی آنکه روحی و حیاتی که در عاکس است بعکس باشد.

و دیگر آنکه قائم بآینه نباشد و هویداست که آن همین باشد چه شیئت شیء بصورتست نه بماده چه ماده اولی قوه محض است و هر شیء بقوه و استعداد آن شیء نیست بلکه بفعلیت آن شیء است و چگونه شیئت شیء بصورت نباشد و تشخص محفوظ نماند و حال اینکه در ابصار مثلاً حصول صورتی که تجرد فی الجمله از ماده داشته باشد اکثر حکما شرط دانسته اند چه «مدرک» باید وجود از برای «مدرک» داشته باشد و الا هر که صلاحیت ادراک داشته باشد باید عالم بهمه چیز باشد و نه چنین است با آنکه بدیهی است از برای هر کسی که صُور حاکم در محال و موضوعات را رسیده و برهان مضطر میکند عقل را بر تمیز صورت مدرک بالذات از صورت مدرک بالعرض و حس یکی میرسد

وتسبب غیر هویت و شخصیت است چنانکه صورت امروز تمیز از صورت دیروز دارد و یکشخص از صورتست و روح امروز تسبب از روح دیروز و یکشخص از روح است .

پس هم چنین است حال صورت صرفه که در صدد تحقیق آنیم ب صورت مادیّه؛ بلکه صورت کسی که در خیال تو است همانست چه او را میگوئی در خیال تو بودم خاصه اگر صورت وجود اقوی بگیرد، چنانکه در رؤیا گوئی ترا در خواب دیدم و حال آنکه صورت مادیّه او نیست چه گاه باشد صور اشخاص کثیره و بلاد باشد و در مکان آن نائم نگنجد لیکن صور خیالیّه و منامیّه در صرافت و بساطت فی الجمله مثاند نه در قوت و تمامیت چه آن صور صرفه، بمراتب اقوی میباشند از صور خارجیّه مادیّه زیرا که این صور مادیّه همه در حرکتند و در ترقی تکوینی تا از شوب ماده خالص شده بآن صور صرفه پیوندند چنانکه معانی مضافه و ارواح متعلقه بصدد استکمالند تا بعنایت خدای تعالی و اغنای او از ابدان دنیویه و قوی و طبایع بی نیاز شده بمعانی مرسله و ارواح مطلقه پیوندند و آن صور مانند اظلالی باشند گم شده در بیدای ؛ پیدایی انوار آن ارواح و آنان از تمامیت غایات اینان باشند و مرجع و مصیر جمیع بنور الانوار و فوق التّسام باشد بهر نوره .

«یا ایّها الإنسان ^۷ انّک کادح» الی ربک کدحاً فمّلاقیه» وکل صور و معانی بنفخه فزع و نفخه صعق مطموس و محقوق حق مطلق جل جلاله

گردند کما قال تعالی: «و نفخ فی الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فی السَّمَوَاتِ^۸ والأَرْضِ». خلاصه از مطلب بیرون نرویم و میگوئیم: اگر صور این عالم بی مادهٔ اولی باشند و تمامیتی پیدا کنند که اکثفا کنند بقیام صدوری بحق مانند صور صرفه چنانکه در اسماء حسنی آمده که «یا مَنْ کل شیء قائم بک».

زیر نشین علمت کائنات ما بتو قائم چو تو قائم بذات
هرآینه همین صور خواهند بود چه از اینها ساقط نگردد مگر
قوه و استعداد و قابلیت تحولاتی که در استحالات و انقلابات است؛ و
مادهٔ اولی رکن رکنی نیست چه نیست مگر قوهٔ محض، و قوه مشخص
نیست که اگر نماند هویت صورت برود بلکه عدم است ولی عدم شأنی
که قوه و امکان استعدادی کون و فساد و دثور و زوال درین صور
بآنست و آن صور از کون و فساد مبرا و از دثور و زوال معراند و
شیئیّت شیء بتمام اوست نه بنقصان و آن صُور از صور جسمیه و
نوعیه و بالجمله از فعلیت هیچ چیز را فرو گذاشت نکرده و ازین صور
صرفه است صور واقعه در قوس نزول و قوس صعود و برزخیات و
انذارات و تشل ارواح چه بهیاکل نوریّه و چه بهیاکل ظلمانیّه و تجسم
اعمال و ملکات که ضروری مذهب است و بسیاری از خوارق عادات و
معجزات و کرامات و منامات و نحو اینها باین صور انجام می پذیرد و
چون اول صرافت است و بعد اختلاط و آن صور صرفه، سبق دارند برین

عالم دنیا صور عالم ذر ازین قبیل است و بوجهی صور سابق مطابق با این صور اتفاقی جمیع حکماست از مشائین و اشراقیین و عرفای شامخین نهایت مشائین قائم بنفوس منطبعة فلیکه میدانند^۹ و غیر ایشان آنها را قائم بذات میدانند .

هدایة

اما دلیل بر وجود این صور از سمعیات کتاب و سنت «لایعد و لایحصی» چنانکه پوشیده نیست بر عالم متبّع آنها .
و اما دلیل عقلی پس آنچه درین رساله ذکر میکنیم سه دلیل است :
اول: قاعده امکان اشرف است، چه صور قائمه بذات خود و مجرد از ماده ظلمانی، اشرف است از صور قائمه بمحل و مشوبه بظلمت ماده و ماهیت. اینها امکان ذاتی دارد و خداوند جل شأنه علم باینها و امکان اینها و استدعای ماهیات اینها وجود را از حق تعالی دارد و با قدرت شامله وجودی کران و حکمت تامه، چگونه محرومیت از فیض وجود را روادارد؟
دوم: رابطیت اینهاست صور طبیعی ماده را بعالم معنی و مجردات کلیه؛ چه اینها بجهت صورت بصور ماده مناسبت دارند و بجهت صرافت و تجرد از ماده بمجردات کلیه سنخیت دارند اگرچه از شکل و مقدار ولون و امثال اینها مجرد نیستند .

دلیل سوم: علم قدری و قدر علمی خداست که چنانکه خدا را

۹- نگارنده در «شرح مقدمه قیصری» و در حواشی منتخبات فلسفی از انتشارات انستیتو ایران و فرانسه بنحو مبسوط مبانی مختلف را در این مسأله بیان نموده است .

علم عنایی ذاتی است، علم فعلی قضائی و قدریست و این رساله گنجایش تفصیل آنها را ندارد و آنچه تعلق بمطلب ما دارد علم قَدَریست .

پس میگوئیم که : محققین از همه فرق که خوض در علم بحقایق و تفصیل معارف میکنند قائلند بقضا و قدر، و خداوند تعالی در کتاب مجید میفرماید : «انّا کل شیء خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» و ایضاً : «وان من شیء الا و عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم» .

و در احادیث ائمه معصومین سلام الله علیهم نیز مأثور است از آن جمله در کافی مذکور است که «سئل العالم : کیف علم الله؟ قال : علم و شاء و اراد و قَدَر و قضی و امضى....» .

وعن ابی الحسن الرضا «علیه السلام» : «یا یونس اتعلم ما المشیة؟ قلت : لا . قال : هی الذکر الاول، فتعلم ما الارادة؟ قلت : لا . قال : هی العزیمة علی ما یشاء، فتعلم ما القدر؟ قلت : لا . قال : هو الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء . قال : ثم قال : والقضاء هو الأبرام و اقامة العین ...» .

وعن ابی عبدالله علیه السلام قال : «لا یكون شیء» فی الأرض و لا فی السماء الا بهذه الخصال السبع بمشیة، و ارادة، و قدر، و قضاء، و اذن، و کتاب، و اجل، فمن زعم انّه یقدر علی نقص فقد کفر» .

پس میگوئیم : که معلوم است که تقدیر اشیاء پیش از اشیاست و تهندس بنا پیش از بناست و نیز معلوم است که تقدیر و تهندس اشیاء بعدم بحث نمیگذرد و صوری میخواهد و نیز علم فعلی قدری سابق ،

صور میخواید چه علم موجب تمیّز است و تمیّز معدوم مطلق محال است چنانکه علم جزئی تو شمس جزئی، شمس دیگر است. و بقمر؛ قمر دیگر و بحجر و مدر حجر و مدر دیگر و هم چنین .

لیکن علم وجودیست نوری باید آمیختگی بماده نداشته باشد و الا ظلمانی و متغیّر خواهد بود، و نیز تقدیر دیگر خواهد خواست ، و تسلسل لازم آید و صاحب حدس صایب ازین باید برسد که صورعلیه قدریّه، صور منتقشه در نفوس منطبعة فلکیه نیست؛ چه ظلمت ماده فلك اورا میگیرد و علم نورا است پس علم قدری و قدر علمی صوریست صرفه و قیام صدوری دارند بحق متعال نه حلولی مثل صور کلیة قضائیه و صور علمیة عنائیة در نزد قائلین بعلم حصولی که جمیع اینها قیام صدوری دارند بذات اقدس، تقدست اسماؤه .

هدایة

مدرکات آدمی یا معانی است یا صور و معانی یا کلیه است یا جزئیة و خداوند حکیم برای ادراک و حفظ و تصرف درینها ، قوتها باو کرامت فرموده، پس مدرک کلیات عاقله است و حافظ و خزانه آنها عقلی است کلی که اورا «عقل فعال» و «روحانیت جبرئیل» و «روح القدس» و «ناموس اکبر» و «سروش» و «عنقاء» و نحو اینها خوانند و اوست مخرج همه نفوس ناطقه باذن الله از قوه به فعلیّت . قال تعالی: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» و مدرک معانی جزئیة چون محبت جزئیة و عداوت جزئیة و خوف جزئی و مانند اینها وهم است و حافظ و خزانه اینها قوت حافظه

ومدرک صور حس مشترکست و حافظ و خزانه خیال و متصرف در صور و معانی بترکیب و تفصیل قوتیست که آنرا متخیله و متفکره گویند، و احساس صور جمیعاً بحس مشترک مؤدی میشود و این مشاعر خمسۀ ظاهره بمنزله پنج نهرند که آب از آنها بحوضی ریزد یا بمنزله جواسیس ملک که اخبار ممالک خمسۀ را بملک رسانند و ازینجهت اورا حس مشترک گویند و آیتی است از برای «من لا يشغله شأن عن شأن» و «لا يحجبہ شیء عن شیء».

وقتی در عنفوان شباب از آن باب که حضرت رضا «علیه آلا ف التَّحِيَّةُ وَالسَّلَامُ» فرموده: «قد علم اولوالالباب: ان ما هنالك لا يعلم الا بما هاهنا» این ضعیف در اندیشۀ آیت این اسم شریف حق بود که «من لا يشغله شأن عن شأن» در رؤیا بزرگی فرمود حس مشترک آیتی است چون در بیداری ملاحظه نمودم مطابق دیدم که در آنی واحد شخص می بیند و می شنود و سخونت و برودتی و نعومت و خشوتی و نحو اینها در مواضعی از بدن لمس میکند و در همین حال در ذائقه او حلاوتی و در شامۀ او رایحه طیبیه باشد حس مشترک بجمیع اینها دفعۀ واحدۀ خیراست و هریک از اینها از عالمی هستند و تخالف نوعی دارند یکی از کیفیات مبصره و یکی از کیفیات مسموعه و یکی از کیفیات فعلیه و انفعالیه است.

۱۰- این جمله در مطاوی جواب حضرت ثامن الاقطاب بسؤالات عمران صابی ذکر

وهم چنین درمرائی باطنه عقل وخیال هر يك کمال امتیاز از دیگری دارد و در مرائی ظاهره مبصر و مسموع هم چنین است چه در اجسام صیقیله صُور مبصره منعکس میشود و بس و در جبال صدا منعکس میشود و بس .

خلاصه این شأنیست از شئون نفس ناطقه و خود آیت کبراست خاصه نفس قدسیه نبویه و ولویه که تمام قوی و طبایع و مبادی و تمام آثار آنها که در عوالم است چه عالم حیوان و چه عالم نبات و چه عالم جماد و چه عالم جن و چه عالم ملک همه در انسان کامل بالفعل متراکم است زیرا که حق تعالی چنانکه در قوس نزول الأشرف فالأشرف فیض میدهد تا بآخر مراتب در قوس صعود الأخس فالأخس مواد را مستکمل میسازد تا اشرف مراتب پس چنانکه در حیوان تام تمام آنچه در حیوانات ناقصه و نباتات و جمادات بوده است هست هم چنین در انسان تام آنچه از قوی و طبایع در کل انواعست هست؛ پس شأن ملائکه عَمَّاله را دارد چه عصمت و طهارت در اعمال و اخلاق پیشه کرده و شأن ملائکه علامه را دارد چه معارف مبده و صفات و افعال او را قوت و قوت عقل خود نموده و هم چنین در شئون دیگر تا شئون نبات و جماد در مرتبه وجود تن طبیعی از تغذیه و تنسیه و تولید و تسخین تبرید و ترطیب و تیبیس و غیر ذلك .

رباعی

ای نسخه نامه الهی که توئی

وی آینه جمال شاهی که توئی

بیرون زتون نیست آنچه در عالم هست

از خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی
و تعلیم «اسماء» که خدای تعالی میفرماید «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^{۱۱} يك وجهش که تعلیم تکوینی باشد اسماء موجودات را که مثلاً تغذیه را و هرگونه شهوت را که در وجود انسان گذاردند، معنی و مصداق الفاظ موضوعه برای صنوف تغذیه و فنون شهوت را میرسد و گرنه مثل طوطی خواهد بود که معانی الفاظ را بتقلید بگوید.

بیت

قدسیان ، یکسر ، سجود کرده اند

جزو و کتل غرق وجود کرده اند

جسم تو جزواست و جانت کتل کل

خویش را قاصر مبین در عین ذل

قال تعالی: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ، ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ: اسْجُدُوا لِآدَمَ»^{۱۲}.

وجهی دیگر آنکه تعلیم تکوینی اسماء الهی باشد که آدم را مظهر اعظم و آینه اتم قرار داد برای اسماء و صفات خود چنانکه در حدیث است که «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» و آدم بالفعل همه اسماء و صفات جمالیه و جلالیه را مجلی و مظهر است.

۱۱- سوره ۲، آیه ۲۹

۱۲- سوره ۷، آیه ۱۱

بیت

چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم

مصراع

«أَيُّهَا الْمُسَامَّ، بُشْرَى ارْتَخَصْ» .

حس مشترك را از راه دیگر هم مشترك گویند که مانند آینه می باشد که دو رو داشته باشد، يك روی بمشاعر ظاهره دارد و يك روی دیگر بمدارك باطنه، پس آنچه متخیله در خیال ترکیب میکند چه در بیداری و چه در خواب و آنچه تصویر میکند از رقایق حقایق و محاکات معانی که در عقل واقعند همه را حس مشترك درك میکند و منتقش گردد در روی داخلی آینه وجودش و حفظ اینها مثل حفظ اندوخته های از خارج با خیال است و بعد از آنکه مؤدی شد صور اینها از باطن بحس مشترك مشاهده خواهد بود و تفاوتی میانه مشاهدتین نخواهد بود برای نفس مستخدم آن چه محل شهود یکی است مگر اینکه در یکی شهود صعود نموده بآن و در دیگری نزول نموده بآن .

هدایة

نفس ناطقه از سنخ مجرداتست و کریم الأصل است و امریست ربانی لقوله تعالی: «قل الشّروح من امر ربّی»^{۱۳} و سیریت سبحانی لقوله تعالی: «و نفّخت فیهِ من روحی»^{۱۴} پس بفطرت میال است باتصال باصل خود و در عالم مجردات معانی و حقایق همه اشیا هست چه اینها عالمند

بحقایق و عقل کلی ام الكتاب است كما قال تعالى: «ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين»^{۱۵} و قال: «ما فطرنا في الكتاب من شيء»^{۱۶} چنانکه در لوح قدر صور جزئیة هر موجودی بنحو صرافت بمقادیر و اشکال و الوان و آنچه لایق بآنها بوده موجود بوده اند «وكل صغير و كبير مستطير...» و السقدر كائن و الكائن مقدر» .

مصراع

« صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی »

و در نزد مشائین جزئیات واقعه درین عالم بهیئت کلیه در عالم عقلیست و بهیئت کلیه در نفس کلیه فلکیه و بهیئت جزئیة در نفس منطبعة فلکیه میباشد و حجابی میانه نفس ناطقه و آن الواح نیست چه نفس ناطقه مجرد است و حجاب در میانه مادیات میباشد نه در میانه مجردات که آنها مانند آینه های متعکسانند که آنچه در هریک باشد از صور در دیگری مترائی شود و بوجهی اقرب مثل قلوب ارباب صفوت و محبت حقیقی که يك قبله و يك عزیزست و يك عقیدت هستند و شواغل حسیه موانع نفسند از اتصال بآنها و اطلاع بر حقایق و غیوب و موجب ارتفاع حجب بسیار است مثل نوم و مثل «خلسه» که به تصفیة باطن یا باستغراق ذکر یا فکری یا بمصادفت امور غریبه یا مهتوله دست دهد و مثل استنطاقات معروفه پس آنچه را نفس میرسد از صور غیر مادیه در خواب یا بیداری و مثل آن یا بدون اتصال بآن الواح است پس آنها اضغاث

احلام و جاری مجرای آنست یا باتصال است در خواب یا بیداری یا در میانه خواب و بیداری که بعضی آن را حالت غیبت گویند و آنچه را میرسد یا صُوراست یا معانی و معانی یا کلیّه است یا جزئیّه پس اگر در خواب اتصال اتفاق افتاده و مدرك آن، معانی بوده است مانند محبت کلیه و عداوت کلیه با محبت و عداوت جزئیّه پس آنها یا بصرافت باقی مانده است یا متخیله آنرا بکسوت صورت در آورده است چه طبیعی متخیله است محاکات معنی را بصورت؛ مثل اینکه مصور میکند علم را بصورت لبن و محبت و شادی را بصورت سبزه و گلشن و عداوت را به حیّه و عقرب و در مطالب کلیه، عقل نور الأنوار تعقل میکند متخیله تصور میکند نور خدا را بروشنی حسی و احاطت خدا را بانبساط مقداری و فوقیت او را بفوقیت مکانی و قس علیه الباقی، پس اول واقع بمثل است و ثانی محتاج بتعبیر و تفسیر است و اگر آنچه را نفس رسیده صورت بوده است و مراد بصورت مطلق محسوس است پس متخیله آن را تبدیل نکرده و این مثل آنکه گذشت در جائی است که متخیله کمال انقیاد را برای نفس ناطقه که نور اسپهبد است داشته باشد این رؤیائیست که بمثل واقع میشود و حاجت بتعبیر ندارد و اگر تبدیل کرده آنرا مثل تبدیل کردن «سنین سبع» ببقرات «سبع» که در قرآن مجید خبر داده است . پس تبدیل یا بصورت لازم آنست یا شبیه آن یا مناسب آن بلکه ضد آن و مقابل آن مثل تبدیل حیات بموت و تولید ذکور بتولید اناث و مانند اینها .

پس اینها رؤیائست که محتاج به تعبیر است «والتعبیر هو التحلیل» بالعکس یعنی ارجاع صورت «منتقل الیه» بسوی اصلش که «منتقل منه» باشد.

و گاه می باشد که متخیله آقدر تبدیل کند که نتوانی پی باصلش برد و این را مثل آنکه گذشت حکما «دعابات» متخیله و «اضغاث احلام» خوانند چنانکه در قرآن مجید است^{۱۷}.

و اگر در بیداری و نحو آن اتصال اتفاق افتاده، پس باید نفس نامتقه قوت داشته باشد تا وافی بهر دو جانب باشد از ظاهر و باطن و متخیله قوت داشته باشد که خیال را استخلاص کند از مشاعر ظاهره پس اگر آنچه را نفس رسیده از معانی و صور در آنها متخیله مطیع تصرف نکرده و صور را حس مشترك درک کرده و خیال حفظ کرده پس آن وحی صریح و الهام صحیح است و حاجت بتأویل ندارد نظیر رؤیای بشل است.

و اگر تصرفاتی و تبدیلاتی نموده است بمناسبت و غیر آن که پی به اصلش توان برد حاجت افتد بتأویل؛ و تأویل نسبت بمکشوفات در یقظه مثل تعبیر است در مدرکات منامیه.

و گاه باشد که متخیله امعان کند در تبدیل بحدی که تأویل بر ندارد جاری مجرای اضغاث احلام باشد و گاه باشد که نفس بفطرت قوتی ندارد و متخیله نتواند انتزاع خیال از ید قوای ظاهره نماید بلکه

۱۷- که خداوند از آنها تعبیر به: «اضغاث احلام» نموده است. سوره یوسف

باستعانت بمدهش الحواس پردازند تا حواس را ضعیف کنند و نفس ناطقه مختلسه را استنطاق کنند مثل افعال کهنه و گاه باشد که بمرض حواس ضعیف شوند و نفس را فرصت اتصال بالواح جزئیه سافله دست دهد و چیزی بر او مکشوف گردد .

و صوری که در اضغاث احلام مدرك میشود یا سببش آنست که صوری که در بیداری از طرق حواس در خیال آمده در خواب قوتی میگیرد و حس مشترک ادراك آنها یا مناسب آنها میکند و از صور الواح نیست .

و یا سبب آنست که مزاج روح بخاری دماغی که حامل قوه متخیله است از اعتدال بیرون شده است سوء مزاج باو راه یافته صوری مناسب او ترکیب میکند مثل آنکه حرارت را به نیران و برودت را بیسرف و تگرگ و یخ و رطوبت را بآبها و باران و حمّام و مثل اینها محاکات می‌نماید .

و اگر سوء مزاج مادی دموی باشد اشیاء حُمر مشاهده شود و اگر سوء مزاج مادی سودایی باشد چیزهای سیاه و دود و ظلمت دیده شود و هم چنین .

هدایة

نبی «صلی الله علیه و آله» را خصایص سه گانه میباشد بحسب قوای ثلاثه که قوت قوه علامه و قوت قوه عمّاله و قوت قوه حسّاسه باشد و اصول اعجاز باین خواص است پس قوه علامه نبی باید در کمال افضل

عقول اهل زمان خود باشد و جمیع معلومات یا اکثر بتأیید من الله و بحدس برای او حاصل باشد نه بکسب و تعلّم از معلم بشری ، و عقل او را هیئت استعلائیّه قاهریّه تمام باشد بر قوی، و همه ، نهایت انقیاد و تسخّر داشته باشند و قوّه عمالّه او در قوت باید بحدی باشد که ماده کاینات مطیع او باشد که هر صورتی که بخواهد از آن خلع و در آن لبس کند و چنانکه هر نفسی در بدن خود هر تصرفی را میکند ؛ عالم کون بمنزله بدن او باشد و هر چه خواهد از استحاله و انقلاب در اکوان بشود و «مستجاب الدعوه» باشد و چگونه چنین نباشد و او «یدالله» و «قدرة الله» است و بزبان حال گوید :

از وجود خود چو نی گشتم تهی نیست از غیر خدایم آگهی
فانی از خویشم من و باقی بحق شد لباس هستیّم یکباره شق
چون بمردم از حواس بوالبشر حق مرا شد سمع و ادراک و بصر...
چنانکه در حدیث قدسی آمده که «ان العبد لیتقرب الّی بالتّوافل حتی احبّه ، فاذا احبته ، کنت سمعه الذی یسمع به ، و بصره الذی یبصر به...» و از مجرد تصور او باذن الله تعالی شیء وجود پذیرد و ماده کون منفعل گردد چنانکه از هر نفسی تأثیرات تصورات ایشان ظاهر است ولی در ماده مخصوصه بدن خود مانند تصورات شهویّه و غضبیّه و خوفیّه و فرجیّه و اختجالیّه که موجب وجودات طبیعیّه شوند از حرکات گوناگون و اشکال بوقلمون و مؤثرات از وادی است و آثار از وادی دیگر ؛ بلی چنانکه نفس جزئیّه جان جسم مخصوص محدودی است ،

نفس کلیّۃ الهیّۃ جان عالم است چنانکه در ائمّه معصومین «علیهم السلام» مأثور است که «انفسکم فی الشّفوس و ارواحکم فی الأرواح» .

چه عجب از کلیت و وسعت وجودی که یتامی را مثل پدر مهربان و شیوخ و عجایز را مانند خلف جان نشان باشد و اهل مسکنت و زمانت را مثل خود به بیند بلکه در مقام فتّوت متمکن گشته ایثار بر خود نماید .

بیت :

لا یدرک الواصف المطری خصایصه و ان یکن بالغاً فی کل ما وصفا

مصراع

زهره وهم ار بدرّد گو بدر

و اما قوّت قوّه حسّاسه او پس باید در بیداری به بیند چیزها که دیگران نمی بینند و بشنود چیزها که دیگران نمی شنوند و هم چنین در باقی چنانکه حضرت مصطفی «صلی الله علیه وآله» در بصر خود فرمود: «زویت لی الارض فأربت مشارقها و مغاربها» و در سمع خود فرمود: «اطلّت السّماء و حق لها ان تأط ، ما فیها موضع قدم الا و فیها ملک راکع او ساجد» و در شّم خود فرمود: «انّی اجد نفس الرحمن من قبل الیمن» و امت مرحومه را از ورثه آنجناب و غیرهم صلا زد که: «ان لله فی ایام دهر کم نفحات الافتعروضوا لها» و در ذوق خود فرمود: «ایست عند ربّی یطعنی و یسقینی» و در لمس خود فرمود: «وضع الله بکتنفی یده، فاحس القلب برد انامله بین ثدیّی» .

و منظور ذکر مثالست در هرباب از احادیث شریفه نبویّه ؛ و گر نه

این گونه احساسات آنجناب را نهایت نیست پس چون نبی «صلی الله علیه و آله» را انسلاخ از وجود کونی طبیعی دست دهد در عین «صبحو» که وافی بجانبین است و جمع سالم است نه جمع مکسر و بعضی از ایشان جمع جمعند و جمع منتهی الجموعند که خواهی دانست و گذشت که نفوس قویه وافی بجوانبند چه جای نفوس قویه شریفه که آنها را مراتب متفاضله بود چه جای اکمل مراتب آنها که مظهر اکمل خداوند جل جلاله هستند و آیت کبرای «من لا یشفعه شأن عن شأن» شده اند، و حقیقت او بحقیقت ملک مقرب اتصال معنوی حقیقی پیدا کند.

مصراع :

اتصال بی تکلیف بی قیاس

کما قال تعالی: «یلقی الروح من امره علی من یشاء من عباده»^{۱۸} هر آینه مشاعر او نیز از صورت متمثله ملک بین یدیه بهره ور گردد چه هر معنائی را صورتی و هر حقیقتی را رقیقه ای میباشد پس هیکل اورا ببند بصورت اصبح اهل زمان و کلمات اورا که کلمات نازلۀ من عند الله است و اکسید و اکسون حقایق علمیه و معانی مجرده است در افصح عباراتی و ابلغ الفاظی شنود و حضرت مصطفی «صلی الله علیه و آله» جبرئیل (ع) را بصورت دحیه که اصبح اهل آن زمان بوده می دیده پس آن کلام، کلام خداوند است «جل شأنه» اگرچه نخست بر لسان جبرئیل و پس از آن بر لسان بشری حضرت جاری بوده چه اینها از خود چیزی مشوب

نکنند زیرا که جبرئیل (ع) دایم غرق شهود حق تعالی است و نظر بهستی خود ندارد و حضرت نبی «علیه السلام» در مقام انسلاخ وجود کونی «کالیّت بین یدی الغسّال» است از خود اراده و قدرتی و کلامی ندارد. این همه آوازاها از شه بُود گرچه از حلقوم عبدالله بود پس قوای ظاهره و باطنه نبی مشایعت روح قدسی او کنند بسبب انقیاد فطری و ترفع و حریت او از اکوان و لامحاله ادراک کنند در عین یقظه حقایق و معانی را بصوری که بمراتب اقوای از صور طبیعی باشند اقوی بودن صور صرفه از صور مختلطه چنانکه گذشت و این صُور و رقایق از باطن بظاهر آیند بخلاف صور ظاهریه که از ظاهر بباطن روند. و بعضی از متفلسفه آن محسوسات حضرت نبی را از مبصرات و مسموعات و غیرهما از قبیل صور ذهنیه دانسته اند «نعوذ بالله من هذه العقيدة الفاسدة».

هدایة

ولایت اطلاع بر حقایق الهیه است از معرفت ذات و صفات و افعال بنحو شهود، و نبوت هم اینست مع شیء زاید که تبلیغ احکام و تأدیب بآداب و اخلاق و قیام بسیاست باشد، و ازینجاست که هر نبی ولیست و عکس نیست.

و رسول آنست که با اینها کتاب سماوی هم داشته باشد و اولو العزم آنانند که شریعت ایشان ناسخ شریعت سابقه باشد و خاتم با اینها همه باید خواص سه گانه را که مذکور شد بنهایت رسانیده باشد و

روحانیت او عقل اول^{۱۹} و صادر نخستین باشد و از مراتب نفوس شریفه قویته که نگاشته شد مرتبه اکمل باشد که بعد از آن نباشد مگر مرتبه احدیت محضه و این انسان بس عزیزالوجود و اندرانوادر است و هر ماده، قابل این گوهر گراسایه نیست آیا نمی بینی که جهان آفرین که بر کلک او بیکران آفرین از بسیاری از جماد اندکی را نبات کرد و از بسیاری از حیوان اندکی را انسان نمود یعنی نباتی که در طریق وجود خود حیوانست و حیوانی که در صراط وجود خود انسانست و از بسیاری اناسی اندکی را عاقل و از بسیاری عقلا اندکی را مسلم و از بسیاری مسلمین اندکی را مؤمن و از مومنین اندکی را عابد و از عابدین اندکی را زاهد و از زاهدین اندکی را عالم و از عالمین اندکی را عارف و از عرفاء اندکی را ولی و از اولیا اندکی را نبی و از انبیا اندکی را رسول و از رسل اندکی را اولوالعزم و از اولوالعزم یکی را خاتم «صلی الله علیه و آله و سلم» آفرید.

ای کاینات را بوجود تو افتخار

ای بیش از آفرینش و کم ز آفریدگار

۱۹- بلکه عقل اول حسته بی از حسنات او بشمار رود کما حقیقنا فی حواشینا و شرحنا علی الكتب و سایر مسطوراتنا.

فصل [۲]

در اثبات نبوت پیغمبر ما حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله

دلیل بر این مطلب آنست که آن حضرت آمد و ادعای نبوت کرد و بر طبق دعوی خود معجزه آورد و هر که چنین باشد پیغمبر بر حَقّ است .

اما آنکه آمد و دعوی نبوت کرد بتواتر ثابت است و تواتر مفید علم است مانند علم ما بحدود حاتم و شجاعت رستم و ملوک ماضیه و بلاد نائیه .

و اما آنکه معجزه آورد پس معجزه آنحضرت دو قسم است یکی معجزه باقیه بر صفحه روزگار و آن قرآن مجید است که بآن تحَدّی فرمود یعنی در معرض معارضه درآورد با فصحاء و بلغای عرب و آنها عاجز شدند از معارضه بحروف و ایشار کردند مقابله بسیوف را با وفور فصاحت و بلاغت در آن زمان بحسب کم و کیف؛ زیرا که معجزه هر پیغمبری باید از جنس کمال و فضیلتی باشد که در زمان آن پیغمبر مبالغات بآن داشته اند مثل علم سحر که در عهد موسی «علیه السلام» بمرتبه قصوی رسیده بود و قلب عصا بحسب صورت از آن قبیل بود، و مثل علم طب که در عهد عیسی علیه السلام اوج گرفته بود و حذاق اطبا بودند که در دفع مرض و استرداد صحّت، ید طولائی داشتند، معجزه آنحضرت

از آن جنس مینمود هیچین مصاقع بلفاء در عهد پیغمبر ما در مفسار فصاحت و بلاغت بر یکدیگر استباق می‌جستند لهذا قرآن مجید دراعلی درجه فصاحت و اقصی مرتبه بلاغت آمده و سبق سبق را باعجاز از همه دربروده و عجز اهل نلال از معارضه کلام حق متعال باستبدال بقتال هویداست و آوردن ایشان کلامی که اندک شباهتی داشته باشد بقرآن معلوم الاتفاست و ترهات منسوجه و هم مسیله از وترهای مثلثات تار عنکبوت اوهاست و گر میبود بایستی بما برسد چه دواعی بر نقل این امور متکاثراست و اعادی ، همواره درتطرق اثلام در دین سیدالمرسلین متظاهرنند .

هدایه

اما تحدی حضرت بقرآن متواتراست و شبهه در آن نیست و آیات تحدی در قرآن مجید بسیار است مثل قوله تعالی: فأتوا^{۲۰} بسورة من مثله، وادعوا شهداءکم . و قوله: قل فاتوا بعشر سور^{۲۱} مثله مفتریات . و قوله: فأتوا بحديث^{۲۲} مثله . و قوله: قل فاتوا بسورة من مثله^{۲۳} . وادعوا من استطعتم من دون الله . و قوله: قل لئن اجتمعت الأنس^{۲۴} والجن

۲۰- س ۲ ، ی ۲۱

۲۱- س ۱۱ ، ی ۱۵

۲۲- س ۵۲ ، ی ۲۴

۲۳- س ۱۰ ، ی ۲۸

۲۴- س ۱۷ ، ی ۹۰

علی این یأتونوا بثل هدا القرآن لا یأتون بثلّه ولو کان بعضهم لبعض ظهیراً .

پس مشاهده کنید که چه استظهاریست در خصوص تحدی که باقصر سوره اکتفا فرموده‌اند و در آیه اخیره که قرآن فرموده، قرآن بر سوره هم اطلاق میشود و اگر مجموع مراد باشد فرموده‌اند که انس و جن اگر همه جمع شوند و ظاهر یکدیگر باشند باز نتوانند مثلش بیارند و همین که تحدی کرد و عاجز شدند کافیهست در اعجاز قرآن و تعیین سبب در کار نیست .

لیکن علمای امت خلاف کرده‌اند در سبب اعجاز بعضی گفته‌اند سبب ترکیب عجیب و اسلوب غریب اوست و باین قائلند بعضی از معتزله و بعضی گفته‌اند سبب بودن اوست در اعلی درجه بلاغت که معهود نیست مثلش و باین رفته‌اند جاحظ و اهل عربیّت، چه مشتمل است بر «فنون بلاغت» از مطابقت مقتضیات احوال، و صنوف استعارات و تشبیهات و ضروب تمثیلات و افاده معانی کثیره بلفظ موجز و حسن مطالع و مقاطع در فواتح و خواتم سور و حسن فواصل و تقدیم و تأخیر و فصل و وصل و غیر آنها و همه در اعلی درجه است که نمیرسد بآن احدی از بلغا .

و هر که اعرف میشود بعلوم عربیّه یا اقوم سلیقه و اوفر ذوقاً من العرب ابصر میشود بفصاحت و بلاغت آن و جبهه بخاک مذکّت میساید در نزد طلعت روح افزای او .

و قاضی باقلانی گوید: سبب مجموع دو امر است. و بعضی گفته‌اند و از ایشان است سید مرنضی «علیه‌الرحمه» که: اعجاز قرآن بصرفه است. یعنی خداوند جل‌شأنه صرف کرد قلوب ایشان را از معارضه قرآن باینکه صرف کرد ذوای ایشان را. و سیّد «رحمة‌الله» گوید: سلب کرد علوم ایشان را که محتاج الیه بود از برای معارضه.

و قول بصرفه مطلقاً بعید است از صواب؛ و تحقیق آنست مجموع اموری است که دو امر مذکور باشد با امر دیگر که اشتغال آن باشد بر مطالب عالیه از امّات علم توحید و علم اسماء و علم اخلاق و علم معاد برتره‌یی که حکمای راسخین و عرفای شامخین که در این مدت مدید، آمده‌اند همه بجز تلقی بقبول پیشه‌یی نداشته‌اند؛ بلکه اینها و محققین همه فرق اسلام مقتبس از مشکوٰۃ او بوده‌اند بجذوه‌یی پس سبب اعجاز مجموع معنی و صورت و روح و جسد است برتره‌یی که برتری دارد در اشتغال مذکور بر کتب سماویه زیرا که چنانکه خداوند جل‌شأنه آن کتب خود را اعجاز پیغمبران سلف قرار نداد این‌گونه معارف مبدء و معاد را هم در آنها درج نفرمود چنانکه تورات که از اعظم کتب سماویه است اکثر آن احکام و آدابست کما قال تعالی: «انزلنا التورات» فیها حکم‌الله^{۲۰} و بر کسانی که تتبع در آنها کرده‌اند این معنی پوشیده نیست و از اینجاست که اهل معنی را اعتنا بمعجزه قولیه بیشتر است از معجزات

عملیه؛ چه مشاهدین اینها خالی از التباس و وسواس نیستند، چه حاکم در عملیات حس است و معیّر عقل عملی، بخلاف معجزه قولیه که معیّر و نقاد، در آن عقل نظری وقاداست پس قرآن معجزه باقیه است بر صفحه دهر که خدای تعالی به پیغمبر ما عطا فرموده و بهیچ پیغمبر معجزه باقیه کرامت نقرموده .

هدایة اشراقیّة

بدانکه کتاب خدای تعالی تدوینی است و تکوینی، تکوینی آفاقی است و انفسی و هریک ازین دوتا قرآنی است و فرقانی «کتاب» احکمت آیاته ثم فصلت» ۲۶ .

و هر شیء را لااقل چهار وجود می باشد :
عینی و ذهنی و لفظی و کتبی.

مثلاً: شمس را وجود عینی می باشد در آسمان چهارم، و وجود ذهنی در هر نفس می باشد خاصّه در ذهن عالم بحقایق که صورت آن مطابق با «ماهی علیّه» آن می باشد و چنانکه اینهم وجود آنست همچنین رسم آن و لفظ آن، هر گاه مرآت ملاحظه آن باشد و درین حال ظهوریست ازو و نمودار او مثل آنکه در کاغذی نوشته اند که شمس نیّر اعظم است و «عالم» به بیسند نه «امی» اورا؛ و از ینجاست که اسماء الله و اسماء معصومین را «جُنُب» و «حایض» نباید مس کنند و از ینجاست که بعضی

از متکلمین کلام الله را قدیم میدانند حتی مابین الدفتین را .
 و چون اینها بدانستی پس بدانی که هر شرف و مجدی که قرآن
 و فرقان تکوینی دارد در مقام جمع و فرق وام الکتاب و کتاب مبین دارد
 در مقام اجمال و تفصیل، همه از برای قرآن و فرقان محمدی ثابت است
 آن گونه ثابت بودن کنال روح قدسی برای جسد «ذلك الكتاب لا ريب
 فيه، ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم»^{۲۷}.

هدایة

معجزه دیگر حضرت، معجزاتی است که اگرچه هریک باخبار آحاد
 رسیده است ولی قدر مشترك آنها متواتر است و همه در کتب ثبت است
 و این رساله گنجایش ذکر آنها را ندارد بلکه کمال از اهل معنی در
 تصدیق باو حاجت بمعجزه ندارند آن مظهر اعظم افخم جمال و جلال را
 عاشق حقیقی اند و هر جزو از اجزای وجود او و هر نعمتی از نعوت او
 معجزه باهره ایست ایشان را وجود ذات و صفات او که مرآت ذات و
 صفات حق است که فرمود: «من رانی فقد رأى الحق» ایشان را ربوده و
 سبقت دارد بر ربایش افعال او چنانکه ربایش افعال او سبقت دارد بر
 ربایش افعال غریبه او که خوارق عادتند چه افعال و احوال او همه غریبه
 و عجیبه بود مثل آنکه هرگز قبیحی ازو سر نزد و هرگز دروغی کسی
 ازو نشنید و هرگز استشعار خوفی کسی ازو نکرد هرچند در اوایل

دعوت باشد با قلت انصار که اورا محمد یتیم میگفتند و عظیم الشفقه بود بحدی که خطاب آمد که «لعلک باخع» نفسک علی آثارهم، ولا تذهب نفسک علیهم حسرات، ولا تحزن علیهم»^{۲۸} و در کثرت سخاوت بر تبه‌یی بود که معاتب شد بقوله تعالی «ولا تبسطها کل البسط»^{۲۹} و با اهل دنیا در غایت ترفع بود و با فقرا در نهایت تواضع و میفرمود: «اللهم احینى مسکیناً و امتنى مسکیناً واحشرنى فى زمرة المساکین» و سنگ قناعت بر کمر بست و دندان طمع را شکست و بر روی خاک می‌نشست و چنانکه در نهج البلاغه است «کان یرکب الحمار العاری» الی غیر ذلک من صفاته السنیة و افعاله المرضیة .

فصل | ۴ |

در عصمت است

و در آن چند سؤال است که چیست و در کیست و در چیست و از چند و از کی تا کی است و چراست و بچه غایت مفیّاست و بلسان عربی میزانی ماهی، وفیمین هی، و فیم هی، و من کم هی، و متی هی، و لم هی، و لاجل ایّۀ حکمة هی ؟

اما آنکه چیست خوئی است که منع کند صاحبش را از خطا از آن جهت که علم دارد بمثالب معاصی و مناقب طاعات، پس امکان دارد از برای او معصیت و عدم طاعت لیکن چون علم دارد بحاسن و منافع طاعات بجا می آورد آنها را و آن هیئت نوریه راسخ میشود در او و مؤکّد میشود رسوخ در انبیا و اولیا، به تتابع وحی و الهام .

و بعضی گفته اند که: عصمت بودن شخص است بحیثیتی که مستمع باشد که ازو گناه سرزند بسبب خاصیتی که در نفس قدسیه اوست یا در بدن او. و این قول صحیح نیست چه با امتناع، مستحق مدح نیست . و اما آنکه در کیست، در انبیاء و اوصیاء و ملائکه، بنا بر مذهب امامیه «رضی الله عنهم» .

اما آنکه در چیست در اعتقاد و در تبلیغ و در احکام و در افعال پس جمیع امت متفقند بر وجوب عصمت در سه تایی اول مگر بعضی از

خوارج که بر انبیا تجویز کنند معصیت را و هر معصیت را کفر دانند .
و بعضی از اهل سنت، سهو در چیزی که متعلق به تبلیغ است و در
احکام حلال و حرام جایز دانند و در چهارم که افعال باشد در میان امت
خلافت که بعد ازین بگوئیم .

و اما آنکه از چنداست از صغایر و کبایر خواه بعد و خواه سهو
و خواه بر سبیل خطای در تأویل؛ پس از مخالفین حشویگه تجویز کنند
تعهد کبایر را و معتزله تجویز کنند تعهد صغیره را بشرطی که خسیسه
نباشد مثل سرقت لقمه و تطفیف بجه و حنابله تجویز کنند صدور ذنب
را بر سبیل خطا در تأویل و اشاعره تجویز نکنند تعهد صغایر و کبایر را
و تجویز کنند صغیره را سهواً .

و اما آنکه از کی، تا کی است، همه عمر چه پیش از بعثت و چه بعد
از بعثت، و بسیاری از اهل سنت مخصوص دانسته اند وجوب عصمت را
بما بعد بعثت و اما آنکه چراست و به چه دلیل است و از جهت چه حکمت
است پس تحقیق شود .

تحقیق "عرشی"

حق، مذهب امامیه است که وجوب عصمت باشد از کبایر و صغایر
عمداً و سهواً پیش از بعثت و بعد از بعثت و در همه امور مذکوره اربعه
چه عصمت باین نحو مدخلیت بیشتر دارد در لطف که واجب است و
ارغب است در طباع و مردم اقبل و اطوع میشوند اوامر و نواهی نبی
را و انسان کامل باین نحو اگرچه نادر است لیکن امکان دارد و خداوند

جاءت عظمته تام القدرة و عظیم اللطف است و بسط جودش بایجاد ممکن اشرف ضنّت نورزیده و کسانی که صغیره یا سهو و نسیان و خطا تجویز میکنند بر نبی؛ گویند بشر است و زکّات قدم، بر بشر جایز است و دیگر آنکه اینها در تبلیغ مضر نیست هیئات هیئات

مصراع

«کار پاکان را قیاس از خود مگیر»

در این صورت يك جهان معنایست پیش ازین اشاره شد و بعد ازین بتفصیل بیاید که روحانیت او عقل کل است و عقل کل تام الفعلیه است و عین عصمت است در علوم و در اعمال بالفطره و تَلَكُوث بالواث طبیعیّه در عقول جزئیّه اگر بینی قسراست و از طواری .

مصراع

«عقل جزئی عقل را بد نام کرد»

و عصمت نه همین بجهت تبلیغ است باین طرف بلکه عمده تلقی است از ناحیه مقدسه و وجهه کبرای لاهوتیه و تَخَلُّق باخلاق التّلهی میخواهد که رابط بین الحادث و القديم باشد و کسی که مصداق کریمه «وما ينطق عن الهوى، ان هو الا وحى يوحى»^{۳۰} باشد سهو در تبلیغ یا بلسان خود اهل سنت سهو در فتاوی چگونه پیرامون او گردد و بجهت ادخل بودن در وجوب لطف است که چنانکه از عیوب و تقایص خلقیه، مُعَرَّاست از عیوب خلقیه نیز باید مُبَرَّرا باشد و همچنین بحسب

حسب و تسب باید مجید باشد کما ورد فی الدعاء «والتَّاصِعُ الحسبُ المنیعُ فی ذرّوةِ الکاهلِ الأعلیٰ» .

هـِ دایة

اشاعره چون بوجوب لطف قائل نیستند استدلال کرده اند بر عصمت بطریقه خود که اجتناب از کبایر و صغایر باشد عمداً باجواز ارتکاب صغایر سهواً بچند دلیل :

اول وجود اتّباع اولقوله تعالیٰ : «فَاتَّبِعُونِي يَحْبِبْكُمُ اللَّهُ»^{۳۱} پس لازم آید اجتناع امر و نهی .

دوم : وجوب انکار براو و منع و ایذای نبی حرام است لقوله تعالیٰ : « ان الذين يؤذون الله و رسوله ، لعنهم الله فی الدنیا و الآخرة»^{۳۲}

سوم : استحقاق اشد العذاب چه صدور گناه از افضل افحش است کما قال تعالیٰ : « يانساء النبی من یأت منکن بفاحشة مبیّنة یضاعف لها العذاب ضعفین»^{۳۳} و از اینجاست که حدّ عبد نصف حد حُرّ است .

چهارم : گردیدن نبی از حزب شیطان نه از مخلصین لقوله تعالیٰ : « لا غَیْبَ لَهُمْ اجمعین الا عبادک منهم المخلصین»^{۳۴} .

پنجم : ردّ شهادت او .

ششم : عدم استحقاق نبوت چه مذهب ظالمست و قال تعالیٰ :

۳۲- سر ۲۳، ی ۵۷

۳۴- ۳۸، ی ۸۳

۳۱- سر ۲، ی ۲۹

۳۳- سر ۲۳، ی ۳۰

« لَا يَنْتَهِ عَمْدِي الظَّالِمِينَ^{۳۵} » اگر گویند مراد حق تعالی : عهد امامتست لقوله تعالی : « اَنْتَ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا^{۳۶} » گوئیم : مراد بامامت ، نبوت است ؛ چه ابراهیم علیه السلام نبی بود ؛ یا امامت مطلقه است که مرادف خلافت و ولایت مطلقه است و « کل نبی ولیّ » .

و اگر مراد امامت خاصه باشد که دون نبوت است بطریق اولی مطلب ثابت است ؛ و در دلالت این ادله بر نفی کبیره «سهواً» و بر نفی صغیره «عمداً» نظر است ؛ چه اتباع پیش از بعثت واجب نیست و بعد از بعثت واجبست در آنچه متعلق است بشریعت و تبلیغ احکام ، و انکار بر نبی صغیره را شاید خاصه شاید از خصایص نبی باشد موسی «علیه السلام» را نمیرسد انکار قتل بر خضر «علیه السلام» با آنکه از اولی العزم بود ، پس امت را بر پیغمبر خود چگونه انکار و اعتراض رسد و شهادت مردود نمیشود بارتکاب صغیره بلکه بارتکاب کبیره هم با انابت و استحقاق عذاب و از حزب شیطان بودن و ظلم و نحو اینها لازم نیاید بمجرد صغیره بلکه بکبیره هم با انابت ؛ پس دلیل بر عصمت طریقه ائینه است که گذشت نه اینها.

هَدَايَة

آنچه در قرآن مجید آمده است از نسبت معصیت بانبیاء «علیه السلام» و ذکر توبه و استغفار و مغفرت ؛ محامل دارد که در مواضع دیگر بتفصیل مذکور است و مجعلاً در نزد اشاعره محمول است بر صدور صغیره

سهواً و یا بر صدور ذنب قبل از بعثت مثل برادران یوسف «علیه السلام» بنا بر قول به نبوت ایشان و در نزد امامیه «رضی الله عنهم» محمول است بر ترك اولی و در سید انبیاء «صلی الله علیه و آله» محمولست بر اینکه شاید توجهی بناسوای حق از آنجناب صادر شده باشد .

و آنکه بعضی از علمای امامیه «رضی الله عنهم» گفته اند که : اشتغال بفضول مباحات نسبت بانبیاء چون اشتغال به سیئات است ؛ چنانکه مشهور است که : « حسنات الأبرار سیئات المقربین » پیش ما مقبول نیست چه نسبت بایشان مباحی نیست چه جای فضول مباحات که مباح به نیت مسنون گردد. خاصه انبیاء الله که همیشه نیت ایشان قربت محضه است. ۳۷ .

بیت

بَغْضٍ مِنْ اللَّهِ وَ حُبِّ اللَّهِ وَ بَسْ زَانٍ أَوْ بَاشِمٍ، نِيَمٍ مِنْ زَانٍ كَسْ

۳۷- از ائمه اهل بیت علیهم السلام در بیان آیاتی که نافیان عصمت انبیاء علیهم السلام بآنها استدلال نموده اند، اشارات لطیفی در مقام توجیه و یا بیان مراد آیات، بما رسیده است که مفسران شیعه نقل کرده اند از جمله در بیان معنی آیه ای در سوره یوسف: **وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا، لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ**. برهان رب همان ملکات و صور و یا معاینه و مشاهدۀ حضرت رب الاربابست بچشم دل و شهود، همین شهود حق در موطن کثرت و وحدت که از مختصات اهل عصمت است مانع و حجاب بین صاحب مشاهدۀ و معصیت است .

فصل [۵]

در صرف کلام نحو بیان معانی بدیعه و اسرار منیعه

دانی پایه معنی آنجناب عالی و عطف عنان کثیت قلم بصوب نگارش
جزئی مایه از کلیت آن عقل کلی که هر چند که «نه سر پیداست و صفش
را نه بن» لکن «ألیسور لایسقط بالمعسور» شاید شمه‌یی از روحانیت
آن روح مطلق در قید تحریر آید بتوفیق الله تعالی چه انسانیت انسان
بروحانیت اوست و تمامیت صورت بکمال معنی او .

بیت

در صف مردان بیار قوت معنی که هست

از ره صورت یکی مردم و مردم کیا

آیا نمی‌بینی که اگر روح را از انسان بردارند نمی‌ماند مگر عناصری
میتة که ماده بعیده اوست و اخلاطی قذره که ماده قریبه اوست و اشراق
صورت هم طلّیه است از نور نفس ناطقه او ؛ پس بذل جهد و کوشش
بلیغ باید کرد در معرفت نفس که «مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» .
«والنّبی اولى بالمؤمنین من انفسهم»^{۳۸} تا عارف بمعنی آن جناب نشوی عارف
بحق او نخواهی بود ؛ و شاهد معنی او چون معنی شاهد او حی است
و بیزوال ؛ نه چون صورت ظاهر ؛ مانند مشاعر از موضوعات دایر در

معرض انحلال ؛ و ناچاریم درین گونه معرفت از ذکر مقدماتی چند .

هَدَايَة

بدانکه عوالم وجود بسیار و مراتب کون بشماراست .

بیت

تو پنداری جهانی غیرازین نیست زمین و آسمانی غیر ازین نیست
چو آن کرمی که درگندم نهانست زمین و آسمانِ او همانست
از حضرت امام محمد باقر «علیه السلام» مرویست که : «وَلَعَلَّكَ
تَرَىٰ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی اِنَّمَا خَلَقَ هٰذَا الْعَالَمَ الْوَاحِدَ ؛ وَتَرَىٰ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی لَمْ يَخْلُقْ
بَشَرًا غَيْرَ كَمْ ؛ بَلَىٰ وَاللّٰهِ لَقَدْ خَلَقَ اللّٰهُ . الْفَ الْفَ عَالَمَ و الْفَ الْفَ اَدَمَ
وَ اَنْتَ فِیْ اٰخِرِ تِلْكَ الْعَوَالِمِ وَ اَوَّلِكَ الْاَدَمِیِّیْنَ .»

و بالجمله : عالم وجود منشعب میشود بسلسله عرضیه و سلسله
طولیّه و سلسله طولیّه منشعب میشود ؛ سلسله نزولیّه که : قوس
نزولی و باطن «لیلة القدر» خوانند «تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِیْهَا بِاِذْنِ
رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ اَمْرٍ»^{۳۹} و ؛ سلسله صعودیّه که قوس صعودی و باطن «یوم
القیامة» خوانند «تَعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِیْ یَوْمٍ کَانَ مَقْدَارُ خَمْسِیْنَ اَلْفَ
سَنَةٍ»^{۴۰} .

اما سلسله عرضیّه ازمنه و زمانیاتست که بحکم «کل یوم هو فی
شأن» حق تعالی بقلم اعلی کلمات تکوینیّه متوالیه بر صحایف اعیان و

صفحات اکوان می نگارد و آنحضرت را قدرتی است غیر متناهی الشَّدة و دامن جلال او از غبار کلال و ملال مبراست «فلو كان البحر مداداً لكلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربی ولو جئنا بمثله مدداً» و فی الدعاء «لاتزیده كثرة العطاء الا جوداً و کرماً» .

و اما سلسله طوئیة نزولیة پس اول چیزی که از حضرت واحد احد صادر شد عقول کلیه بود که عالم آنها را عالم جبروت گویند و دوم نفوس کلیه و عالم آنها را عالم ملکوت اعلی گویند و این دو عالم عالم معناست سوم عالم صور صرغه که گذشت و آنرا عالم ملکوت اسفل گویند و پس ازین عالم اجسام طبیعیّه و صور مختلطة بمواد است و این دو عالم ، عالم صورت است .

و اما سلسله صعودیة پس اول آن هیولی است که حکماء اثبات وجود آن نموده اند و بعد از آن صورت جسمیّه است و بعد از آن طبایع و صور نوعیّه علی مراتبها از مرکبات ناقصه و مرکبات تامّه معدنیّه و بعد از آنها نفوس است علی مراتبها از نباتیه و حیوانیه حسیّه و تخیلیّه و فلکیّه و بعد از اینهاست عقل بالقوه و عقل بالملکه و عقل بالفعل و مستفاد و عقل فعّال الی ملشاء الله المتعال و این مراتب در انسان کامل بالفعل مشهود است که : اول هیولویّت و مادیت داشت و شیء بالفعل نبود چنانکه خدای تعالی خبر داد که «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً»^{۴۱} و چنانکه بقاعده امکان اشرف در

قوس نزول فیض از فیاض مطلق الاشرف فالاشرف بترتیب و نظام آمد؛ هم‌چنین بقاعدۀ امکان اخس در قوس صعودالاحس فالاحس بترتیب و نظام می‌رود و هیچ مرتبه را فرو گذاشت نمی‌کند و تا اخس را ماده طی نکند باشرف راه ندارد پس مادۀ انسانی بعد از طی صور جمادیّه قوای نفس نباتیه را بترتیب متلبّس می‌شود پس اول غاذیه و خوادم آن دوم نامیه سوم مولده چهارم مصورد و قوای نفس حیوانیه را هم بترتیب مکتسی می‌شود.

اول محرّکه عامله .

دوم : محرّکه شوقیه از شهویه و غضبیه .

سوم : مدارك ظاهره و باطنه بترتیب از لامسه تا وهم و خازن آن و همچنین قوای نفس ناطقه قدسیّه را بترتیب متحلّی می‌شود .

اول : عقل هیولانی عملی تا عقل بالفعل عملی که علم بکیفیّت کسب اخلاق حمیده و اجتناب از رذایل اخلاق باشد و عمل بر طبق او که تخلّق باشد که این علم آسان و فعلیّت آن بغایت دشوار است .

و بعد عقل هیولانی نظری است تا عقل بالفعل و فعّال «الی ماشاء الله المتعال» چنانکه عارف رومی گوید :

از جمّادی مُردم و نامی شدم وز نسا مُردم ز حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی زمردن کم شدم

حملة دیگر بمیرم ، از بشر تا برآرم از ملایک بال و پر^{۴۲}

هیدایة

چون بمضمون کریمه «ماخلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدة» حکم همه ، حکم هریک است پس عقل بسیط بالفعل باید کلیت و وسعت داشته باشد و کل عالم را بهم بگیرد چه اگر برخیاں دشوار است بر عقل بالفعل و عقل بسیط مزاول نظریات آسان است چه حس آدمی جزئی از نار را مثلاً میرسد که محرق است خواه حس بصر باشد و خواه حس لمس و همچنین خیال لیکن عقل او کلی نار را میرسد که محرق است چه خود کلیت دارد و «مدرک» با «مدرک» باید سنخیت داشته باشد و همه را بسبب رابطی که وجه الله است و غرۃ الوثقای حقیقت وجود است بهم بسته داند و بیند تا به بیند یا لا اقل بداند که هم چنانکه هریک در تحول است بغایات طولاً ؛ همه در تحولند بغایات طولاً ، اعنی : متحولند بباطن و باطن الباطن «الی ماشاء الله» .

پس تمام صور مختلطه بمواد در اشتدادند تا بعد از بوار مواد غنایی یافته صور صرفه شوند و بقیام صدوری بحق مکنتی شوند از قیام حلولی بالواح مواد و نفوس متعلقه ، و ارواح مضافه همه در کار استکمال تکوینی اند تا غنایی یافته مکنتی شوند بذات بعد از طرح این ابدان

۴۲- نهایت سیر انسان فناء فی الله است و مسافت معنوی بین سالک و حق نهایت ندارد

لذا عارف گوید :

گویدم : « انا الیه راجعون »

بس عدم گردم ، عدم چون ارغنون

و رفض استعمال این آلات و نقض غبار این تعلقات و نفوس مکتسیه بصور صرفه و ارواح مرسله شوند .

و اینکه گفتیم که وصول بنهایات و تحول بغایات بحسب سلسله طولیه صعودیه است بمضمون کریمه «کما بداکم تعودون»^{۴۳} نظیر خدا جوئی است که وقتی که استدلال میکنی بر اثبات واجب الوجود نباید نظرت بسلسله عرضیه باشد و متوجّه ماضی از ازمه باشی که آنچه در ازمه باشد زمانی است نه واجب ازلی و محاط است نه محیط ؛ بلکه در آن مقام هم باید همه ممکنات را بهم گیری و از عوالم صور بعوالم معانی روی تائینکه بتوفیق و تأیید او گوئی :

الکل عبارة" و أنت المعنى یامن هو للقلوب مقناطیس

و آیت این مطلب ناطقه تست که اگر خواهی دانا یا شناسای او شوی باید از باطن بدن و جوارح و آلات مطالبه او کنی نه از عرض که آنها که در عرض یکدیگر واقع اند چون قلب صنوبری و کبد و دماغ جسم و جسمانیند بلکه خوادم و قوای نفس در باطن این بدن بلکه در باطن روح بخاری که در تجاویف این بدن است و بدن وقایه و غلاف آنست مثلاً قوای مدبر که باطنه چون معنی هستند قائم بروح بخاری دماغی و بنا بر تحقیق قوتها مراتب ظهور نفس و اشراقات نفس است . (نفسند خ ل)

هِدَايَة

بدانکه همه تغییرات عالم دو قسم است یکی تغییرات واقع در سلسله عرضیه مثل انقلابات و استحالات که بطریق «خلع» و «لبس» است مثل اینکه ماده آب گرم بغلیان صورت آب را میگذارد و صورت بخار و هوا را میگیرد و صورت غذا از ماده خلع میشود و صورت کیلوس و کیموس میپوشد و برین قیاس کن باقی را .

ماده سودی و زبانی دارد درین تغییرات .

دوم تغییرات واقع در سلسله طولیه است و آن استکمال است که صورت اولی در ثانیه هست مع شیء زاید مثل آنکه ماده صورت نوعیه نباتیه را دارد و صورت نوعیه حیوانیه را میپوشد و این دورا دارد و صورت نوعیه انسانیّه را میپوشد ، و نفسیت را دارد و عقل بالفعل را میگیرد و اینجا خلع امیشود چیزی که از باب فعلیت باشد مگر آنکه فقد و عدم کم میشود و نفس وجود اول هست و حَـدِش نیست و این لبس ثم لبس باشد و ماده را در این قسم از تغیر همه سود ، است و اینکه همه گویند کون در ترقی است در این قسم است که در سلسله صعودیه است که ترقی تکوینی همه موجودات راست و اما تشریعی بعضی راست و آیه شریفه «مانسَخ من آیه اُونسها نأت بخیر منها اومثلها» بحسب تاویل آیات تکوینیّه کتاب تکوینست میشود ، «والله يعلم» که بنحو

توزیع باشد و «خیر منها» در سلسله طولیّه صعودیّه باشد و «مثلاً» در سلسله عرضیه و نسخ در صعود ازاله فقد و حدّ وجود است در طول مثل بنحو مساوات نمیشود و در عرض میشود.

هدایة

چنانکه دانستی که وصول بنهایات و تحوّل بغایات، طولی و در سلسله صعودیّه است این را هم بدان که همه موجودات باید بغایات برسند و وصول بغایات بدو طور است.

یکی آنکه: هر نوعی را در عالم مجردات و عالم جبروت عقلی است چنانکه بیاید و پیش بعضی در نشأء علم صورتیست مجرد بعد از استکمالات و طی عالم حرکات باو پیوند و او محشور است دائماً بحق تعالی.

دوم آنکه: چون فیض خدا انقطاع ندارد و لیکن مستفیضات حادثند و دائرنند و تکلم خدا قدیم است و مخاطبها حادثند و نور او افول ندارد و مستتیرات آفلند وجود او چون دریای بیکرانه است و مجتدی متناهی و بالجمله آنچه از صقع خداست دائم و آنچه از ناحیه خلقت دائر است که «لا قدیم سوی الله» پس هر جسمی از اجسام به باب الأبواب که انسان کامل بالفعل باشد مشرف میشود و بعلت غائیّه وجود او میرسد که معرفت الله تعالی باشد که اسم اعظم است و در بعضی احادیث واقع است که قطعه زمینی نیست که قبرستان نشده باشد.

بیت

از کمال قدرتش ، در عرصه ملک قدم

هرتف آتش خلیلی هر کف خاک آدمی

و اول بصور صرفه انواع موافق ؛ و دوم باجسام طبیعیّه آنها مطابق است.

هدایه

بدانکه عقول کلیه که اشارتی بآنها شد در نزد حکمای مشائیین ده است نه عقل بازای نه عالم علوی است که غایات و مکملات و مشبه به از برای نفوس کلیّه آنها اند که آن نفوس ، عشق آن عقول را در سر دارند و در چرخ و بیقرارند و در حقیقت عشاق حقّند چه آن عقول قدرت حق و مشیّت حق و ملوّّ از نور و بهای حقند و از خود خبر ندارند و عقل عاشر بازای «کواکب الأرض» است که نفوس ناطقه باشند و او باذن الله تعالی اینها را از قوه کمالات بفعلیت اخراج میکند و نفوس عالمه بالله و نفوس ولویّه و نبویّه باو اتّصال پیدا میکنند مگر نفس کلیّه الهیّه ختمیّه «صلی الله علیه و آله وسلم» که از او میگذرد و بعقل اول میرسد؛ و در نزد حکمای اشراقیین عدد عقول

۴۵- نفوس جمیع انبیاء اولوالعزم باید از جمیع مراتب عقول مرور نموده و بعد از سیر عوالم عقلی در اسماء و صفات حق سیر نمایند و سیر در اسماء بعد از فناء در ذات و صحو بعد از محو حاصل میشود النهایه سیر ختمی «ص» در جمیع اسماء و صفات است سیر انبیاء دیگر در برخی از اسماء لذا اعتدال حقیقی از مختصات حضرت ختمی مرتبت میباشد . انبیاء دیگر از تجلیات و حسنات او میباشد لذا فرمود : «آدم و من دونه تحت لوائی» . بود نور نبی خورشید اعظم که از موسی پدید و که ز آدم

بعدد انواع عالم بلکه زیادتراست و هر عقلی صاحب عنایت است بنوع طبیعی خود و مکمل اوست باذن الله .

و همانا که ملائکه موکله بانواع در لسان شرع انور تعبیر ازینها باشد و ازین عقول که مربیان انواع طبیعیّه این عالمند اکمل است از همه عقلی که (نسبت او در جامعیت کمال و مظهریت جمال و جلال حق تعالی بباقی عقول چون نسبت انسان طبیعی است که کل انواع است بانواع طبیعیّه دیگر) مربی انسان است در نزد ایشان و کمال انسان در اتصال بآنست بعد از حرکات و اینست آدم اول و روح القدس و آن عقل عاشر پیش آنان و این آدم اول و مربی نوع انسان پیش اینان جامعند همه کمالات عقول جزئیّه و کلیه را که بنحو توالی در ادوار و اکوار ظاهر میشوند و در سلسله صعود باو پیوندند .

لیس من الله بمستتکر ان یجمع العالم فی واحد

هدایة

بدانکه لفظ عقل لفظی است مشترک اشتباه انگیز چه گاه عقل گویند و عقل مناط تکلیف را که در بالغین بهم میرسد خواهند و گاه گویند و عقل عملی را خواهند و گاه گویند و عقل نظری را خواهند و گاه گویند و عقل کلی را خواهند که عالمی است که کونین صورین در آن چون حلقه ایست در بیابان بی پایان و فرق میانه عقول کلیه و نفوس ناطقه که عقول جزئیّه اعنی مراتب آنها اند باینکه همه مشترکند در اینکه در ذات مجردند ؛ آنست که نفس ناطقه اگرچه در ذات خود مجرد است

از جسم و حلول ندارد در آن ؛ لیکن در فعل خود محتاج است بجسم و در استکمال بتن و قوای تن نیازمندااست مثل آنکه خواسته باشد جودی کند یا بزند بدست محتاج است و اگر بخواهد بخدمت معلّم رود بیا محتاج است و اگر یکی از پرده‌های چشم یا رطوبت او نباشد از عالم دیدنی ، بی نصیب است و اگر پرده صماخ نباشد از عالم شنیدنی بی بهره است و همچنین در سایر ادراکات و تحریکات ، و چون از ادراکات جزئیّه بی بهره ماند استکمال با دراک کلیه نتواند که «من فقد حسّاً لقد فقد علماً» بخلاف عقل کلی که بطش کند بهمت ، بی حاجت بدست و طی مکان کند بی حاجت بیا ، و بهیند بی حاجت بچشم و بشنود بی حاجت بگوش و همچنین در هرامری چه آیت کبرای جناب کبریائیست و غنی است با غنای^{۴۶} او پس عقل کلی چنان تجشّردی و ترفعی دارد که نه در ذات و نه در امضای افعال حاجت بجسم تن و آلات آن دارد ؛ و نه توجه بمادون که عالم صورتست دارد و همه توجه او بفوق است که فانی فی الله و باقی بالله است و از این جهت است که عقول کلیه را ملائکه^{۴۷}

۴۶- یا آنکه غنی است بفنای او نه اغنای او، کما اینکه باقی ببقای او نه ابقای او ، لذا مادیات باقی بابقاء حق و مجردات باقی بهبقاء حقند و در این مطلب مهم سری است که در جای خود بیان کرده ایم .

۴۷- ملائکه مهیمین بنا بر مذاق جمعی از عرفا ملائکه و عقولی هستند که واسطه ترقیم و تسطیر کلمات وجودیه نیستند و خبر از عالم و آدم ندارند صاحب مفتاح و شارح آن در این زمینه تحقیقاتی نموده اند . فیلسوف و عارف و مدرس نامدار **آقامیرزا مهدی اشتیانی** «قده» در اساس التوحید «چاپ طهران» و حواشی بر شرح منظومه بطور تفصیل این مطلب را بیان فرموده اند .

مهیمن گویند و نفوس ناطقه توجه بمادون و اشتغال بعالم صورت دارند تا هرکدام که عنایت حق شامل او بشود بعد از استکمال بذات و باطن ذات مکلفی شود و مستغنی شود از تن طبیعی و قوای آن پس ملحق شود بعالم نور که عالم عقول کلیه باشد چه متخلّق شده است باخلاق روحانین و لفظ عقل کنی هم مشترکست چه گاه عقل کلی گویند و همه عقول کلیه را خواهند که وسایط جود حقند در سلسله نزولیه و گاه گویند و هریک از عقول نبویه و ولویه را خواهند که در قوس صعود^{۴۸} بازای آنها اند که در قوس نزول بودند و گاه گویند و عقل اول را خواهند .

هدایة

براهین عقلیه بوجود عقول کلیه در کتب حکمت الهیه بسیار است و این رساله گنجایش ذکر آنها را ندارد و اما اقتضای میکنیم بذکر بعضی که سهل النّیل است مثل : قاعدة امکان اشرف ؛ و اجرای آن چنانست که : این مجردی که در ذات و فعل هردو غنی از جسم باشد اشرف است از نفس ناطقه که در ذات غنی و در فعل محتاج است و چنانکه نفس را ایجاد فرموده عقل کلی را پیش از آن ایجاد فرموده

۴۸- نفوس ولویه و نفس نبویه باعتبار مظهریت اسم الله بلکه باعتبار بودن آنها ام اسم الله و ابوالاسماء در مقام قوس صعودی همان تعین اولند که منشأ جمیع تعینات میباشد و عقل اول حسنه ای از حسنات آنهاست والعجب من هذا الحکیم کیف ینفوه بان مرتبة حقيقة المحمدية هي عين عقل الاول في الصعود.

چه علم دارد بامکان او و او تام الجود و کامل القدره است و ترجیح مرجوح نمیدهد و تعلیل اقوی باضعف جایز نیست تا آنکه نفس پیش از آن خلق شود و صدور در يك درجه مستلزم ترکیب است در مبدء ، و مثل برهان حصول سنخیت میان مؤثر و اثر که نفس بجهت جسمانیت، در فعل و حاجت بجسم ، سنخیت ندارد و عقل کلی در مجرد مطلق و تمامیت و بساطت و فعلیت و عدم نهایت در مدت و نحو اینها سنخیت دارد پس باید او صادر اول باشد .

و مثل برهان اخراج از قوه بفعل مرنفوس ناطقه را که هر متحرك محرك میخواهد خود مفید و هم مستفید و واجد و فاقد نمیشود و همه نفوس در اول سلسله صعود چون آینه ساده بودند و از آن آینه جهان نما و معلّم شدید القوی متحلّی بصور حقایق شدند بعد از تولّی وجوه آنها بشطر او ، و متحلّی شدن نفوس قدسیه امتان و شیعیان از نفوس نبویه و ولویه با این منافات ندارد ؛ چه اینها بآن متصلند چنانکه آن متصل معنوی است بحق .

بیت

گر چراغی نور شمعی را کشید هر که دید او را یقین آن شمع دید
هم چنین تا صد چراغ از نقل شد دیدن آخر لقای اصل شد
و مثل برهان غایات بودن عقول برای نفوس فلکیّه که در موضع

خود مبرهن است که حرکات افلاک^{۴۹} ارادیّه است و طبیعیّه غیر مقارن بشعور و اراده نیست و تفصیل آن موجب تطویل است و وجهی سهل المأخذ آنست که حیات و توابع آن که در مرکبات عالم کیان پیدا میشود همه بوساطت افلاک است در میانه آکوان و عالم معنی و معطی فاقد نمیشود .

بیت

خشك ابرى كه بود زاب تهي ناید ازوی صفت آب دهی
و حکما فرموده اند که : چون عناصر فعل و انفعال و کسر و انکسار نمودند و سَوَرَت کیهیات شکسته شد در وحدت و بساطت و اعتدال شبیه میشوند بافلاک و چون باعتدال اقرب باشند مخلع میشوند بآنچه افلاک بآن مخلع شده اند که خلعت حیات باشد که «المتوسط بین الاضداد کالخالی عنها» و حضرت امیرالمؤمنین «علی علیه السلام» اشارت باین فرموده در حدیثی که در غُرَر و دُرَر مذکور است که : «وخلق الانسان ذاتفس ناطقة انزکیها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر اوایل عللها وان اعتدل مزاجها و فارق الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد» .

پس شباهت باآسمان هرگاه مناط حیات باشد چگونه خود حیات نداشته باشد و قابل در ابدان روح بخاری است که مطایای قوای مدرکه و محرکه نفس است و او را فارسیان «روان» گویند و اگر در مجرای

۴۹- عدم قول بوجود افلاک بطلمیوسی منافات با وجود عقول ندارد ما بطریقه اهل سلوک و محققان نحوه صدور کثرت را بیان نمودیم و در جای خود تقریر کردیم که قول بوجود افلاک حدسی و از برای بیان وجه صدور کثرت در کتب حکمه ذکر شده است .

او سگده بهم رسد آن عضو از حیات و حس و حرکت که آثار حیاتند محروم میشود و قدری از آن را که در تجویف دماغ است خداوند جائت قدرته مظهر قوای مدرکه باطنه نموده و آن قوای آینه صور عالمین فرموده صور آسمان و بلدان و اشکال اشخاص و صور اصوات و روایح و غیرها که محسوسه بالذات و متخیله و متوهمه اند همه را در آنها مشترائی نموده است.

بیت

چون ذمی در گل دمد آدم کند در کف دودی همه عالم کند
و خداوند جواهر و اجرام علویه را روح بخاری انسان کبیر مقرر فرموده چنانکه فرمود: «ثم استوی الى السماء وهی دخان»^{۵۰} پس تعبیر بدخان فرموده با آنکه افلاك و فلکیات اجسامی هستند بسیطه و نوریه خالی از صفات عنصریه^{۵۱} کما اشار الیه فی قوله عز من قائل «وجعلنا السماء سقفا محفوظا»^{۵۲} و ایضا «وبنينا فوقكم سبعا شدادا»^{۵۳} و غیر ذلک از آیات در تعظیم سماوات باین جهت که مانند روح بخاری دخانی انسان صغیر است که حیاتش بآن انجام پذیر است.

پس عاقل بصیر و فرزانه خبیر اگر آسمان را روح دخانی و بخاری انسان کبیر گوید رواست چنانکه اگر روح بخاری دخانی انسان را آسمان جسد انسان صغیر خواند بجاست زیرا که چنانکه آسمان

۵۰- س ۴۱، ی ۱۰

۵۱- س ۲۱، ی ۲۲

۵۲- س ۷۸، ی ۱۲

لطیف است و مهبط ملائکه ، هم چنین این روح ، لطیف است و محط قوای مدرکه و محرکه پس حق است که آسمان دخان است «قوله الحق وله الحكم» متفلسفی را نرسد توقف در آن .

دیگر آنکه حکم بحیات افلاك و فلکیات حدسی است مثل بسیاری از احکام دیگر آنها مثل «نور القمر مستفاد من الشمس» و غیر ذلك و چه نیکو گفته است حکیمی :

از ملك «نه» فلك چو گردانست ملك اندر تن فلك جانست
 عرش و کرسی و جریمهای کثرات کمترند از بهایم و کثرات
 خنفساء و مگس حمارقبان همه با جان و مهرومه بیجان
 ودعوات استهلال^{۵۳} و غیر ذلك که از ائمه «علیهم السلام» مأثور است دلیل بر مطلب است در نزد بصیر .

و چون حرکات اینها ارادیته باشد غایاتی و مطالبی در نظر دارند که حرکت ، طلب است و طلب ، مطلوب میخواهد و مطلوب فلك مثل طالبین جزئیات ، جلب ملایم شهوی یا دفع منافر غضبی نمیشد چه از شهوت و غضب بری است زیرا که جسم او از تحلیل و تخلیف عری است پس ایداع قوه شهویه و غضبیه در آن بی فایده است و مطلوب فلك مادون آن نیست چه مادون که عالم عناصر باشد وقتی پیش آن ندارد حکما عناصر را نسبت بانسان کبیر چون «حجر مثانه» دیدند پس

۵۳- دعای استهلال ربطی بنطاق بودن هلال و کره ماه ندارد بلکه راجعست بملکوت

آن که «بیده ملکوت کل شیء» .

مطلوب او مافوق اوست و امر عقلی است که از برای نفوس آنها «شهودی بعد شهودی و تشبیهی بعد تشبیهی» نسبت بعقول دست میدهد و چون کمالات عقول بی نهایت است طلبات و رغبات اینها هم بی نهایت است و مطلوب اینها نمیشود که واحد باشد یعنی بلا واسطه واجب الوجود باشد چه واجب تعالی در غایت وحدت و بساطت است و حرکات افلاک و طلبات آنها مختلف و گوناگون است چه حرکت بعضی بر توالی بروج و بعضی برخلاف توالی است و نیز در سرعت و بطئ متفاوتند که بعضی در بیست و چهار ساعت و بعضی در بیست و پنج هزار و دویست سال .

[^{۵۴} پیش از این اشارت شد باینکه عقول کلیه از صقع پروردگار هستند و باقی بقاء او و از خود هستی ندارند چه احکام امکان استعدادی از آنها منتفی است بجز امکان ذاتی که مختفی در سطوع نور حق و حجب حرکات و ازمنه و امکان، در حق آنها مرتفع است .

پس مطلوبیت آنها برای نفوس افلاک مطلوبیت خداست و در حقیقت و از باب تطابق عوالم باید دانست که : چنانکه حق تعالی برای هر يك از عناصر جزئیة؛ اصلی مقرر فرموده از جهت عنایت بشأن آنها مثل کره اثیری برای نیران جزئیة و دریاهائی برای میاه جزئیة و بر این قیاس کن باقی را و همچنین برای عقول جزئیة که عنایت بشأن آنها

۵۴- آنچه بین دو علامت نقل شد در اکثر نسخه ها نیست فقط در يك نسخه که حکیم خود تصحیح کرده است این عبارت را اضافه نموده این عبارات در اسرارالحکم موجود می باشد . اسرارالحکم را حکیم بعد از این رساله نوشته است .

الیق است منبعی قرار فرمود که عقل کلی باشد که این عقول جزئیة مانند شطوط و انهار و جداول و سواقی آنهایند .

اما ادلة نقلیه بر این مطلب شامخ فراوانست از آنجمله است قول علی «علیه السلام» که در غرر و در رسید مرتضی^{۵۵} «رضی الله عنه» آورده که: سئل علی «ع» عن العالم العلوی قال: «صور» عاریة عن المواد... و در حدیث اعرابی از آنحضرت از نفس سؤال نموده و حضرت اقسام اربعه نفس را فرمود تا آنجا که اعرابی گفت «یا مولای ما النفس اللاهوتیة الملكوتیة، فقال: قشوة لاهوتیة و جوهره حیة بسیطة، اصلها العقل . قال السائل ما العقل قال «علیه السلام» جوهر "دراك محیط بالأشیاء من جمیع جهاتها عارف بالشیء قبل کونه فهو علّة للموجودات و نهاية المطالب .

چون این مقدمات بدانستی ؛ عقل منشرحت باید تشریح کند آن وجود مبارک را بجسمانیت روحانیت و بدانی که روحانیت و جنبه معنی حضرت خاتم «صلعم» عقل کلی است یعنی «عقل اول» چنانکه سابق مذکور شد و بدانی که براهین عقلیه هست بر آن وجود مبارک بحسب روحانیت که اصل در وجود هر کس روحست و هدایت و ارشاد و تسنن سنن سنی و تقنین قوانین علیّه ، باو متمشی می شود خاصه در وجودی که صورتش همه معناست و جسدش همه روح و نفسش همه عقل چه عقل کلی نخستین

۵۵- غرر و درر ظاهراً از سیدم ترضی است .

و چه روح اعظم سبق برده از روح الامین چه معنی معنی حروف عالیات و کلمات تامات «کلمة منه اسمہ المسیح...» .

پس احکام و براهینی که از برای وجود عقل اول است ^{۵۶} همه می گیرد وجود آنحضرت را و در این دعوی تنها نیستیم که همه اعظم عرفای مشرعین و افایم اخباریین که اهل روایت بادرایتند باما شریکند در این طریقه که روحانیت او عقل اول است بحدی که در اصطلاح ایشان [حقیقت

محمدیه حقیقت است در عقل اول و بدین طریق جمع میشود میانه اخباری که در باب صادر اول از حق تعالی رسیده جائی فرموده اند : «اول خلق الله العقل» و جائی «اول ما خلق الله القلم» و جائی «اول ما خلق الله روحی» و جائی «اول ما خلق الله نوری» و جائی «اول ما خلق الله المشیة» و جائی «اول ما خلق الله جوهره نظر الیها نظر الهیة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار کالدخان فخلق منه السماوات و ظهر علی وجه السماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها الجبال» .

و نیز فرموده اند که «نحن الآخرون السابقون» پس میگوئیم «والله تعالی یعلم ^{۵۷}» که همه اشارت بیک گوهر گرانمایه است پس او را بعقل

۵۶- اصل حقیقت محمدیه حقیقت در اسم اعظم است چون مقام غیب او که مفتاح مفاتیح غیب و جواز است عین مقام احدیت است و مرتبه اول انباء او اظهار اسماء و صفات تفصیلی در عالم اعیان و صور و مرتبه او - بیت است و عقل اول از حسنت اوست فاقراء و ارفا
۵۷- این احادیث را عامه و خاصه نقل نموده اند ولی در بیان معنای آن باختلاف

تعبیر نموده‌اند باین جهت که جوهریست مجرد و مجرد چون از وجود ظلمانی هیولانی و تباعد مکانی و تمادی زمانی که موانع علمند، معراست، علم است و معلوم و عالم بذات خود و بغیر خود چنانکه حق فرموده: «الَا یَعْلَمُ مِنْ خَلْقٍ وَهُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ»^{۵۸} و لطافت اشارت بتجرد ذات اقدس است یعنی: آیا میداند خالق تعالی مخلوقات خود را و حال آنکه لطیف یعنی مجرد است و خبیر است؛ یعنی آن مجرد علم بذات خود دارد و ذات حق علت همه مخلوقاتست و علم بعلم مستلزم علم بعمل است و علم مجرد بخود حضوری است نه حصولی که اگر معلوم شود خود بودی بصورت علمیّه مانند علمش بغیر. پس صورت معلوم بودی نه خود چه صورت غیر است و نفس ناطقه هم در علم حضوری بخود مانند عقل است خود علم و عالم و معلوم است بدون اثلامی در وحدت و بساطت او حتی آنکه تکثیر حیثیّت نمیخواهد و مبرهن است که علم مراتب دارد که متفاضلند بریکدیگر مرتبه‌یی از علم عرضست چون علمهای صوریّه حصولیّه و مرتبه‌یی جوهر مجرد عینی است چون علم نفس بخود که خود نفس است و مرتبه‌یی جوهر مجرد عقلانی است چون علم عقل بخود و مرتبه‌یی فوق التمام و واجب بالذات است چون علم واجب بخود پس واضح شد که جوهر اول عین علم و عقل است.

سخن گفته‌اند. بهترین وجه از برای تقریر این احادیث وجوه یا وجهی است که حکیم صدرالدین شیرازی و محقق فیض و اتباع آنها نظیر مولف تقریر فرموده‌اند. (کافی، شرح ملا

و او را مشیّت گویند از آنجهت که آنوجود عین خواستن خود بلکه خواستن اوست مبدع خود را چه دانستی که پراست از نور و بهای حق و عشق بحق و عین خواستن فعلی حق است اشیاء را مثل نفس ناطقه که عین خواستن خود و عشق بخوداست و خواستن او هرچیزی را که غیر خوداست بالتبع خوداست پس در هر نفسی اولاً خود او مطلوب اوست و همه مطالب را بجهت این مطلوب میخواهد.

پس اگر بجای آنکه میگویند نفس ما متعلق بیدناست بگویند علم و مشیّت و ارادت و نحو اینها متعلق است درست گفته اند چه اینها را مراتب متفاضله است در عرضیت و جوهریت و فوق الجوهریّه چنانکه در علم گفتیم پس صحیح است که جوهر اول مشیّت فعلیه است . *

و اما آنچه مأثور است که «ان الله^{۹۹} خلق الأشياء بالمشیّة والمشیّة بنفسها» پس مراد باین وجود منبسط ظهوری است که همه ماهیّات بوجود حقیقی موجودند و وجود در تحقق ، وجود دیگر نمیخواهد .

و او را قلم فرموده اند چه واسطه نگارش حق است صور مبدعات و مخترعات و کاینات را مانند کلك تحریر در دست دبیر با تدبیر ، که بلسان حال گوید :

۹۹- مشیت همان حقیقت وجود عام است که از جهتی عین حق و از جهتی عین خلق است این مشیت همان وجود منبسط و اراده فعلیه و رحمت واسعه و حقیقت محمدیه است . ما این معنی را در آثار خود خصوصاً شرح فصوص و شرح مقدمه قیصری بنحو کامل بیان کرده ایم .

در کف کاتب وطن دارم مدام کرده بین «الأصعبین» او مقام نیست درمن جنبشی از ذات من اوست درمن، دم بدم جنبش فکن و این قلم را اضراس بسیناراست یکی از آنها نگارنده نقوش نفوس است چنانکه این را هم اضراسی است که بعضی از آنها عقول بسیطه است و عقل بسیط عبارت است از ملکه خلافة علوم و معقولات مجردة محیطه در صحایف قلوب و عقول نفسانیه .

و او را روح فرموده اند : چون جان عالم و جانِ جانِ عالمیانت و حیات بخش است «بإذن الله تعالی» بهمة عوالم .

و او را نور فرمود اند چه معنی نور ظاهر بالذات و مظهر للغير است و این معنی در حقیقت وجود متحقق است چه وجود حقیقی ظاهر بالذات و مظهر همه ماهیات است .

بیت

آفتابِ وجود ، کرد ، اشراق نور او سربسر ، گرفت ، آفاق
پس صادر اول و نور حقیقی اوست «صلی الله علیه و آله و سلم» .
آنچه اول شد پدید از جیب غیب^{۶۰} بود نور پاک او بی هیچ ریب
بعد از آن نور مطلق زد علم گشت عرش و کرسی و لوح و قلم

۶۰- مولانا مرتبه احمدی را فوق عالم میدانند لذا قلم «عقل اول» یکی از ظمررات

اوست و این حقیقت ماهیت ندارد کما اینکه وجود منبسط در مقام ذات تلطخ با ماهیت ندارد و ماهیت از تفنن ظهور او ظاهر می شود مقام اصل و حقیقت محمدیه متحد با تعین

اول و عین تعین ثانی است لذا بان فیض اقدس گفته اند .

يك علم از نور پاكش عالم است يك علم دريئت است و آدم است و ماهيت مستهلكست در وجود حقيقي او كه نور حقيقي اوست و ميانه مطلق نور حقيقي و فروغ حسّي فروق بسيار است :

اول آنكه : حسّي قائم بغير است چه عرض است و حقيقي قائم بالذات چنانكه حكماي اشراق حق تعالی را نور الانوار و عقول كليّه را انوار قاهره و نفوس را انوار اسپهبدیه دانند .

دوم آنكه : حسّي بی شعور است و حقيقي همه حیات و شعور است .

سوم آنكه : حسّي بر ظواهر اشیا تاييده و اظهار الوان و اشكال ميكند و بالجلسه همین دیدنیها را ابراز ميكند و حقيقي همه مدرکات و معانی مجرد و ذوات مجرد را اظهار ميكند چه ماهیات همه اینها بوجود متحقق و ظاهرند و وجود بتخوم اشياء موصول است و از مراتب وجود حقيقي كه نور حقيقي است علم است كه «العلم نور يقذفه الله^{۶۱} فی قلب من يشاء» و نفوذ دارد این نور در ظواهر و بواطن اشياء كه بنور علم حقایق اشياء منكشف میشود برای عالم ، و در حقیقت انارت ظاهری و باطنی همه از حق است كه «الله نور السموات^{۶۲} والارض» و فی الدعاء «وأنرت بكرمك دياجی الغسق» اگر ماه تابان در شب ، عالم را بنور خود بيارايد در حقیقت مهر کرده .

چهارم آنكه : حسّي افول دارد «وانّی لاحب الآفلين^{۶۴}» بخلاف

۶۱- از اهل عصمت مأثور است: «العلم ليس بكثرة التعليم والتعلم بل هو نور...»

۶۲- «س» ۲۱، ص ۳۵

حقیقی چه حقیقت وجود عدم نمی پذیرد ماهیت امکانیه عدم پذیر است چه هیچ متقابلی قابل متقابل خود نمیشود چه قابل و مقبول باید باهم جمع شوند مثلاً بیاض قابل سواد نمیشود و بالعکس کاغذ مثلاً قابل هریک میشود بتعاقب و نور قابل ظلمت نمیشود و بالعکس ، فضای عالم قابل هریک میشود و ازینجاست که حکما بهیولای باقی در احوال قائل شده اند و ماهیت امکانیه در قبول وجود و عدم مثل هیولی است در قبول صور متقابله و این هیولی که حکماء باو قائلند قوه ایست محض و متجوهر مانند علم متجوهر که گفتیم و هراستعداد و عدم شائی در هرموجود طبیعی که هست شعبه ایست از او چنانکه هرفعلیت در هرموجود بالفعل که هست ظلّ صفات حق تعالی است و این نور اقرب اشرف و سایر انوار فاهره و انوار اسپهبدیه سماویّه و ارضیه و انوار حسیّه مقهورند در تحت نور اقهر ابهر نورالانوار بهر برهانه مثل انقهار انوار و نیرات در روز تحت نور شمس از وجهی .

و او را جوهره فرموده اند نظر بآنکه جوهر «معرب» گوهر است و او گوهریست بس گرانمایه هرچند رقیقه آنحقیقت باشد چنانکه در کافی مرویست که بعد از آنکه حق تعالی عقل را آفرید فرمود : بعزت و جلال خودم قسم که نیافریده ام مخلوقی محبوبتر و گرامی تر از تو بسوی خودم . و نظر هیئت باو ، قهاریت نور کبریا نیست مراورا و ذوبان او انقهار اوست در نور حق تعالی و آب شدن او ارواح متعلقه

شدن اوست خواه بآبدان طبیعیّه فلکیّه و عنصریّه و خواه بآبدان
 صوریّه صرفه ولی بی تجافی آن روح مطلق از مقام شامخ خود .
 قال تعالی : « وجعلنا من الماء^{۶۵} کل شیء حی^{۶۶} » و یکی از تأویلات
 ماء سایل در اودیه ، نفس است که سایل است از سماء قدرت کما قال
 تعالی : « انزل من السّماء ماء فسالّت اودیة^{۶۶} بقدرها » و آفریدن خدای
 تعالی از دخان او آسمان را گذشت .

و از زبد او ارض را ؛ اشارتست بآنکه تن مرتبه نازل از نفس است
 چنانکه زبد غلیظی از آب است و هم چنین روح بخاری که آسمان این
 بدن است و قوای این همه مراتب نفسند نمی بینی که صفات همه را و
 فعل همه را بخود نسبت میدهی والتذاذو تألم همه آنها از تو است پس
 از تکشیف نفوس اینها بوجود آمده اند چنانکه از تلطیف نفوس نطقیه
 بعلوم حقیقیّه و معارف حقّه و اعمال صالحه و اخلاق حسنه اعلی مقامات
 و ارفع مدارک که عقل بالفعل باشد پیدا می شود « الیه یصعد^{۶۷} الکلم
 الطیب والعمل الصالح یرفعه . »

و اراضی که همه عناصر باشد از مقام نازل نفوس فلکیه آمده و
 ارسای جبال اگر ارض آبدان باشد ارسای جبال انانیّت است و اگر
 عناصر باشد همین جبال معبود است و چنین است « زَبَد » در آیه شریفه
 و اگر ماء سایل در آیه را وجود بگیریم زبد تعینات ماهیات امکانیه باشد

که مثل سرابند «فیذهب^{۶۸} جفاءً» واما آنکه فرموده اند که «نحن الآخرون السابقون^{۶۹}» بتقریب آنست که عقول کلیه که روحانیت ایشان است چنانکه فوایح وجودند هم چنین خواهند بود زیرا که عقول صاعده در قوس صعودی با عقول نازله در قوس نزولی دو مرتبه از یک نوعند بلکه همین عقول نبویّه و ولویّه که در جالیب ابدان گویا کنده اند آنها را و کلیّتی دارند آخرند چون غایات عالم کون هستند بحسب طول و سابقند چون علت غائیّه اند و علت غائیّه در علم فاعل سابق است که : «اول الفکر آخر العمل» و ازینجهت است که حضرت خاتم «صلی الله علیه و آله و سلم» مخاطب آمد بخطاب «لولاک لما خلقت الأفلاك^{۷۰}» .

بیت

سرخیل توئی و جمله خیلند مقصود توئی هسه طقیلند
و نیز آخرند در سلسله نزولیه بحسب ابدان و سابقند بر ابدان
بحسب شرف و بحسب تقدّم بالذات که منوّع و مقوّّم و مکمل ابدانند
و نیز بحسب تقدّم در دهر که وعاء وجود مجرداتست بلکه عقولی که
در کسوت بشریت هستند و کاملند درین عالم نیستند و در عالم ابداعند
و بتن در این عالم .

۶۸- س ۱۳، ۱۸۵

۶۹- این روایت از حضرت عسکری و بعضی دیگر از اهل عصمت علیهم السلام مرویست

۷۰- این حدیث را عامه و خاصه نقل کرده اند .

هدایه

چون دانستی که روحانیت آنجذاب عقل کلی است و در تخلق و تحقیق بمقام تسکین و خالص از تلوین است و جسم شریف او در آفتاب عالستاب روح اعظم او مضموس است چون قطره مدادی در دریای عذب فراتی اذعان خواهی کرد با حکامی که برای تن آن سرور مأثور است مثل آنکه سایه نداشت و از پشت سر هم میدید و مثل اینها چه حکم روح را گرفته بود بلی روح که چنان کلّیتی و وسعتی داشته باشد که شنیدی چگونه حکم او غلبه بر حکم جسم نداشته باشد پس عقل کنی چون علم حضوری دارد باشیاء و از آنجمله دیدنیهاست همه چشم است و از آنجمله شنیدنیهاست همه گوش است و هم چنین در باقی همه عین ادراک است .

بِس بزرگان گفته اند نی از گراف	جسم پاکان عین جان افتاد صاف
گفتشان و نقششان و نقششان	جمله جان مطلق آمد، بی نشان
جان دشمن دارشان جسمیست صرف	چون ریزدان نزداو اسم است و حرف
این بخاک اندر شد و کل خاک شد	و آن نمک اندر شد و کل پالک شد
آن نمک کزوی محمد املح است	زان حدیث با نسک او افصح است
آن نمک باقیست، از میراث او	با تواند از وارثان او بجو

و ازینجاست که بجسد شریف در اسرع زمانی با آسمان^{۷۱} عروج

۷۱- عروج حقیقت محمدیه از این نشاء بسماوات. سماوات عالم ماده و کرات موجود

و نزول فرمود ، جائی که روح جزئی بدن را خفیف داشته باشد ، در حال حیات چگونه خواهد بود حال بدنی که در قدر و مساحت مثل این ابدان باشد و بحسب روح اضعاف مضاعفه این ارواح بلکه ارواح کلیه باشد نسبت تخفیف و تلطیف را مقایسه کن و عقل را مؤانه ده و نعم ماقیل .

ثَقُلْتُ زَجَاجَاتٍ اتَتَنَّا فَكَّرَغَا حَتَّى إِذَا مَلَأْتُ بِصَرْفِ الرِّاحِ
خُفِّفْتُ وَ كَادَتْ تَسْتَطِيرُ بِمَا حَوَتْ إِنَّ الْجُسُومَ تَخْخُفُ بِالْأَرْوَاحِ

نکته "آخری"

لرؤیته الخلف

دیگر آنکه در کافی مذکور است که خداوند جل شأنه عقل را آفرید و باو اقبال و ادباری فرمود و چنین است حکم عقل کلی آن جناب «صلی الله علیه و آله و سلم» که چون سفر از حق^{۷۲} بسوی خلق کرد تکویناً و سفر از خلق بسوی حق کرد «تکلیفاً ابقاءً بالله بعد الفناء و

در عرض کره زمین نمی باشد بلکه سماوات موطن عروج حضرت ختمی مرتبت سماوات عالم برزخ و مراتب آن و سماوات عقول و مراتب آنها میباشد که نهایت این عروج مقام او ادنی و تعین اول میباشد و لا ترکن الی غیر هذا القول واستقم كما امرت ولا تكونن من الجاعلین لذا تجاوز عن مقامات الانبیاء و عرج بروحه الی مقام لم یکن فیه نبی مرسل و لا ملک مقرب

۷۲- اقبال و ادبار ، در روایت کافی «قال له اقبل فاقبل، ثم قال له ادبر فادبر..»

متحمل معانی مختلف است یکی از معانی دقیق همانست که صدر المتألهین در شرح اصول کافی و ملا محسن در وافی تقریر فرموده اند و مصنف باین وجه بیان فرموده است .

صحو بعد السحو» یافته مأمور شد. بسفر از حق بحق بسوی خلق از جهت تکمیل و ارشاد خلق پس وحدت در کثرت و خلوت در انجمن داشت و پشت سر و پیش رو همه را میدید چنانکه معرفت، تذکر عهد اول و بیاد آوردن روح است بعد از قرین شدن بعالم طبیعت سابقه ازل را و در آن حضرت بنحو اتم بود و از جهت کلیت او در دیگران بنحو وراثت و تبعیت اوست این بحسب قبل و بعد در سلسله طولیه نزولیه و صعودیه.

نکته دیگر

بحسب ماضی و مستقبل سلسله عرضیه آنست که کسی نوری شده است بعنایت خدا و لیکن «نوره یسعی بین یدیه لا وراء ظهره»^{۷۳} پس پشت سر را نمی بیند چه نور و رای ظهر را ندارد و بنور اشیاء دیده میشوند چنانکه نور خورشید یا خلفای او با نور بصر مجتمع میشوند و چیزی دیده میشود و آن جناب «صلی الله علیه و آله و سلم» نورش چنانکه مستقبل را گرفته که اولیاء امت مرحومه اهل وراثت اویند و دولت حقّه او بی زوالست چنانکه در بیان خاتمیت او بیاید هم چنین نور او از ماضی هم تجافی نکرده که فرمود: «كنت نبیاً و آدم بین الماء والطين» و فرمود: «لم یزل الله ینقلنی من الأصاب الشامخة الی الأرواح المطهرة» میشود که بعلاوه حفظ ظاهر در اصلاّب و ارحام، عقول فواتح و خواتم

و نفوس قدسیه اراده شود بلکه علی «علیه السلام» که حسنه‌ایست از حسنات سیدالرسالین «صلی الله علیه و آله و سلم» از حیطت و کلیت روحانیت خود خبر داد که : «كنت مع جميع الأنبياء سرّاً و مع خاتم الأنبياء جهراً».

نکتهٔ آخری

مقرر است که در خط استوا وقت زوال که خورشید برست الرأس گذرد هیچ شاخصی سایه ندارد پس آن جناب چون در خط استوای معنوی مقیم بود که موسی «علیه السلام» آداب کثرت را بیشتر مراقب و عیسی «علیه السلام» وحدت و ترك و تجرید را زیاد مواظب، قبله این مشرق و از آن مغرب بود و حضرت محمد مصطفی «صلی الله علیه و آله و سلم» وحدت در کثرت و کثرت در وحدت مثل «كفّتي الميزان المتساويتين» داشت «وقبلته بين المشرق والمغرب»^{۷۴}.

پس آفتاب حقیقت در نزول به قمّة الرأس وجود مبارك او سایه نگذاشت و همه نور شد.

۷۴- روایات زیادی باین مضمون «بين المشرق والمغرب قبله» در تعیین قبله در برخی از موارد، از اهل عصمت وارد شده است.

فصل [۶]

در بیان خاتمیت پیغمبر ما (ص)

در بیان خاتمیت آن جنابست کما فی القرآن المجید «ولکن رسول الله و خاتم النبیین» چون دانسته شد که روحانیت او عقل کلی و صادر نخستین و بدو سلسله نزولیه افعال حق تعالی است و قوس صعود بروفق قوس نزولست و هرچه در آن قوس بود باید درین قوس بظهور رسد «کما پداکم تعودون»^{۷۵} چنانکه آنجا عقول کلیه بود و نفوس کلیه و صور صرفه و طبایع دهریه هم چنین بازای آنها امثالی باید در صعود محقق شود لیکن در نزول «الأشرف فالأشرف» از حق پدیدار آمدند در صعود «الأخس فالأخس» برمیگردند و ازینجاست والله یعلم که حمله عرش در اول چهار بودند و در آخر هشت میشوند «ویحمل عرش ربك يومئذ ثمانية»^{۷۶} پس آن جناب در عروج رسید بمقام عقل کلی که در اول بود.

بیت

دوسر خطا حلقه هستی، بحقیقت بهم تو پیوستی
پس وجود مبارك او در معنی مقام رتق دارد و کمالات عقول
کلیه و جزئیه را داراست و اینها مقام فتق اویند «كانت السموات

والأرض رتقاً ففتقناهما»^{۷۷} پس سیمرغ قدسی است .
 کاینهمه آثار صنّع از فر اوست جمله نقشی از نقوش پتر اوست
 بلکه رسید بمقامی که خبر داده که «له مع الله وقت لا یسعی فیه
 ملک مقرب ولا نبی مرسل» پس نیمیاند بعد از مرتبه او در صعود مگر
 مرتبه احدیت زیرا که فعلیات و کمالات همه عقول اوایل وجود و عقول
 صاعده نبویه و ولویه و غیرها را بوجود واحد داراست و بنحو کثرت
 هم مانند اشعه اویند چنانکه نوع اخیر که انسان است کل الأنواع
 می باشد .

«الحمد لله الذی خلق الإنسان وخلق من فضالة طینته سائر الاکوان» .
 اینست که در باب تمامیت آنحضرت حق فرمود «انک لعلی خلق
 عظیم» و خود فرموده «بعثت لائسم مکارم الاخلاق» و نیز او حجّت
 خداست بر خلق چه از جزاف و تصکّف و لاف مبراست و معصوم از
 خطاست «وما یَنطق عن الهوی»^{۷۸} و اوست مثل اعلاّی حق که در عالمین
 امر و خلق مثل ندارد و اینست والله یعلم یکی از وجوه قوله تعالی :
 «لیس کسِیله شیء»^{۷۹} ای: لیس مثل مثله شیء . پس چنانکه در سلسلتین
 طولیتین اوست فاتحه و خاتمه افعال در سلسله عرضیه هم خاتم النبیین
 اوست بجهت اسحاب حکم جانی که جان عالم بود بر تن و غلبه یکجهان
 معنی بر صورت و اما معنی المعانی و جلیل السفانی جمال ذی الجلال

است تعالی که :

الكل عبارة و انت المعنى یا من هو للقلوب مقناطیس
و نیز عوالم متطابق و رقایق با حقایق متوافق است و ابد با ازل
انباز و انجام عین آغاز است پس جمیع سیاسات حسنه مقتنص از سیاست
او و جمیع آداب سنیّه مقتبس از شریعت او و همه اولیای امت مشرف
بشریف وراثت او اینست که فقها مظهر نبوت و اولیا مظهر ولایت
مطلقه اویند بلکه غابرین با غابرین درین مرحله یکسانند اگر ابراهیم
«ع» است شعاع ملکوتی از نور وجود با اتساع او که «ان» من
شیعه لأبراهیم»^{۸۰} و اگر موسی علیه السلام است کمر بسته در مقام اتباع
او که «لو کان موسی حیّا ما وسعه الا اتباعی» اگر عیسی علیه السلام
است مبشر او و بالجمله چشم همه انبیا علیهم السلام مترصد و منتظر او
و این مقام والا مخصوص حضرت مصطفی است که هریک از انبیا علیهم
السلام را پایه و از ملك حسن و بها سرمایه است چنانکه مقرر است که
هریک از پیغمبران اولی العزم در آسمانیست و چنانکه هریک از آسمانها
را رتبتی است هریک از سماوات علارا که عقولند مرتبتی است که از
حد خود نتوانند ذره‌یی مقدم و سر مویی مؤخر باشند که تقدم و تأخر
ذاتی عقول سلسله طولیه است و در تبدل لزوم انقلاب است و هر نبی
«علیه السلام» را اتصال بعقلی است که تلك الرسل^{۸۱} فضلنا بعضهم علی

۸۰- س ۲۷، ی ۸۱

۸۱- س ۶۶، ی ۹۷

۸۲- س ۲۸، ی ۲۴

بعض» پس مرتبه کل را نتوان بجزء دادن و در اسم مناقشه کردن که اهل معنی را سخن در معنی است که صورت فانی است و در عقول اصل محفوظ را از عقول چگونه ثانی است . قال صلی الله علیه و آله : «آدم ومن دونه تحت لوائی (الی. خ. ل) يوم القيامة» و قال الله تعالى : «المرآة الى ربك كيف مد الظل»^{۸۲} .

هدایة

اگر بتأمثل نظر کرده‌یی در اشیاء دانسته‌یی که هر جنس را نوع اشرفی است و هر نوع را صنف اشرفی و هر صنف را شخص اشرفی و هر شخص را عضو اشرفی بحسب تن و قوه اشرفی بحسب روح پس نوع اشرف در مرغان مثل طوطی که حکایت اقوال حیوان ناطق را میکند و شباهت باو دارد در اقوال و در حیوانات دیگر مسوخت اشرفند چه شباهت باو دارند در افعال و فرد اشرف شبه از اینها و عضو اشرف چون قلب صنوبری که رئیس مطلق است در قوای تن و قوه اشرف چون عقل بسیط بالفعل مثلاً در روح انسانی پس بدانکه اشرف انواع علی الاطلاق انسان است زیرا که او کل فعلیات و کمالات کل را داراست .

مصراع

آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری

بلکه او کل الأنواع است چه کامل از انسان دو مقام دارد: مقام کثرت در وحدت و مقام وحدت در کثرت .

اما اول : پس دروست صورت نوعیه معدنیه چه درو بود در

نخستین مرتبه از مراتبش صورت نوعیه که حفظ مزاج و امتزاج مینسود از تلاشی تا نفوس اربعه متفاضله بترتیب و نظام نزول نمودند و دروست آنچه در عالم نباتات است از قوای نباتیه و آنچه در عالم حیوانات است از قوای حیوانیه بنحو اتم و آنچه در عالم جن است از تشکلات باشکال مختلفه در انقلابات قلب و خیال چه انسان بحسب باطن مثل جن است بحسب ظاهر .

بیت

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة فسرعى لفرلان وديراً ليرهبان
و در اوست آنچه در ملك عمّالست چه در كامل عصت و طهارتست
بحسب كمال او و آنچه در ملك علام است چه در كامل خود شناسی و
خدا شناسی و فرمان خدا شناسی بنحو كمال است بلكه حضرت ختسی از
ملك برتر شد كما قال جبرئيل عليه السلام في ليلة المعراج: «لو دثوت
املّة لاحترقّت» .

بیت

احسد اربكشايد آن پَرّ جليل تا ابد مدهوش ماند جبرئيل
عارف ديگر گويد :
چون بخلوت جشن سازد با جليل پر بسوزد در نگنجد جبرئيل
چون شود سيرغ جانش آشكار موسی از وحشت شود موسیچه وار
تحقیق آنست که انسان حقیقی افضل از ملك است چه ملك مقیّد
است بمقام تنزه زیرا که از اقسام شهوات مبرا است و از مقام نباتیت

معراست و انسان هیکل توحیداست و وحدت جمعیّه دارد و کامل او که مقام عقل عملی و ثقل نظری درو بفعلیت رسیده و مظهر علم و قدرت حق هردو شده و اوست ذوالریاستین والفاظیر بالحسینین بمقام ملك رسیده بلکه از او گذشته مراتب دون ملکیت را هم داراست و فعلیات و کمالات مراتب دون را بدان که دون نیست که الوجود خیر بدیهی است پس انسان حقیقی سیّاح کاملی را ماند که همه بلاد را به تفصیل دیده باشد و ملك کسی را ماند که يك سواد اعظمی را دیده باشد چنانکه در احادیث است که «منهم سجّد» لایرکعون و منهم رکّع» لا یسجدون» .

بیت

نه فلك راست مسلم نه ملك را حاصل

آنچه در سرّ سویدای بنی آدم از اوست

و اما مقام دوم : بیانش آنست که انسان کامل بمنزله عاکسی است در منصه ظهور و ماهیات همه موجودات بمنزله مرئی اویند چنانکه او بمنزله مرآتیت برای اسماء و صفات حق ، اینست والله یعلم که در احادیث است که درنده و چرنده و پرنده و خزنده مخلوقند از اخلاق بنی آدم و سبب آنست که آنچه در انسان است چون اقوی و اتم است خاصه در وقتیکه يك پیشه و يك اندیشه باشد پس او اصل است و ماعدای او فرع او و او خود مظهر است اسم اعظم حق را تقدست اسماء اینکه شنیدی يك نوع دارایی انسان بود اشیارا و نوع دیگر از دارایی

او آنست که اشیا در خیال او يك مرتبه هستند و آنها که در خیالند موجوداتی هستند چه ممکن هر جا که هست زوج ترکیبی است ماهیتی دارد و وجودی ؛ نهایت در خیال وجودش ضعیف است لیکن آن ضعیف مادامی است که آدمی اشتغال بمحسوسات دارد پس شیر مثلاً تصور میکند و نمیترسد و در خواب همان صورت شیر را می بیند و میترسد چون روازن احساس از خارج مسدود است و تخیل قوی و مشاهده است بلکه آنها که در وجود تواست دالاتند ترا بر آنها که در مواد خارجیه اند و گر نه خبری از آنها نبود و طالب نمیشدی آنها را که طلب مجهول مطلق محال است و اینهمه اعتنای نفس بجزئیات ماده از حاجت است چه اگر حرارت کبد نبودی آب سرد خارجی مثلاً اینهمه جلوه نداشتی و در آیت صنع با آب ذهنی یکسان بودی و هم چنین است هر چیزی که جلوه او بمدخلیت تن است پس آدمی فرزانه از تعلق باو باید بر کرانه باشد چه روزی که تن متلاشی شود آن ربایشها نماند «ويا حسرتا علی ما فترطت فی جنب الله»^{۸۳} گوید بلکه حال وهن تن و قوای او افسرده گردد و جلوه آنها کم شود پس آنچه بر صمیم قلب و حاق ذات روح قدسی جلوه دارد باو باید تعلق داشت که غبطه عظمی در آنست مجملآ گاه خیال چنان قوتی دارد که از محسوس ممتاز نیست مگر نزد محقق تقاد معارف و ازینجاست که بعضی از محققین گفته است که ما فی الکون اعظم شبهة من التباس الخیال بالحس و همه آنها چه ضعیف و چه قوی از منشآت

نفس است «بحول الله و قوته» و يك مرتبه دیگر حقایق اشیاء در عقل بنحو کلیت هستند و این اکسل است چه باید سیّاح دیار کلیّات و سیّاح بحار ثابّات بود که جزئیات داثراتند و باید حقایق را رسید و اینست که حکما در تعریف حکمت گفته‌اند که : «الحکمة صیرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» .

مجملاً انسان اشرف انواع است و اشرف اصناف او انبیانند و صنف اشرف از اشرف اولوالعزم و اشرف اشخاص شخص خاتم است که در تن انسان کبیر چون قلب است در تن انسان صغیر و چون عقل است در روح او که اگر قلب نبودی حیات تن نبودی روح قدسی بفعلیت نیامدی پس هم‌چنین عوالم جمیعاً انسان کبیری است که خداوند جل جلاله فرموده «ماخلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدة» و حضرت خاتم چون قلب او و روحانیت او جان او و حق سبحانه چون جان جان است مطلقاً .

بیت

جان نهان در جسم و تو در جان نهان

ای نهان اندر نهان، ای جانِ جان

پس اگر حضرت خاتم «صلی الله علیه وآله وسلم» نبودی این عالم طبیعی خلقت نشدی چنانکه حق تعالی فرموده : «لولاک لما خلقت الافلاک» و اگر روحانیت او که عقل کلی است نبودی عالم عقول نبودی که عقل کلی او خلیفه الله است در عالم مجردات و شخص او خلیفه الله است در عالم اجسام و جسمانیّات «وله المثل الأعلى فی السموات والأرض» .

باب دوم

در امامت است و در آن چند فصل است

فصل [۱]

امامت زیاستی است عامه بر مسلمین در امور دنیا و دین بر سبیل نیابت از پیغمبر و در نزد امامیه سیما اثناعشریّه از ایشان واجب است نصب امام بر خدای تعالی از راه وجوب لطف بر خدا و لطف بودن آن معلوم است چه بر عقلا پوشیده نیست که هرگاه از برای مردم امامی واجب الاطاعه باشد کما قال الله تعالی «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» ترغیب کند ایشان را بطاعات و تحذیر کند از معاصی و دفع کند تغالب ایشان را، پس بصلاح و خیر نزدیک و از فساد و شر دور خواهند بود «ولولاه لساخت الأرض بأهلها».

و اهل سنت واجب دانند نصب امام را بر امت بوجوب شرعی و گویند دفع ضرر محتمل بر همه کس واجب است و این تمام نمیشود مگر بنصب امام پس نصب امام از باب مقدمه واجب بر ایشان واجب است و این سخن ضعیف است چه دفع ضرر و تعیین دافع بنصب کردن خدا میشود «یختار فی ملکه مایشاء» کما فی القرآن المجید «تؤتی الملك من تشاء» پس حاجت بفعل ایشان نیست مانند بعث نبی «صلی الله علیه و آله» و «الله اعلم حیث یجعل رسالته» بآنکه این دلیل منبئی است بر عقلی بودن

حسن و قبح اشیاء و اشاعره که این دلیل را ذکر کرده اند قائل بآن نیستند و بوجوب شرعی قائلند .

هدایة تفصیلیه

امامت چهار قسم است امامت بنصّ خدا و رسول و امامت به بیعت و امامت بشوکت و امامت از امام که امام ثابت الأمامه تنصیص کند بر امامت دیگری .

و جمیع امت محمد «صلی الله علیه و آله وسلم» متفقند که امامت بنصّ خدا و رسول منعقد میشود لیکن اهل سنت گویند نصّ در حق کسی موجود نیست و بیش ایشان امامت به بیعت منعقد میشود بلکه چون در امامت عصمت شرط نیست، لیکن در امامت به بیعت، کفایت میکند عدالت که اجتناب از کبایر و اصرار بر صغایر باشد و در امامت دعوت عدالت هم شرط نیست بشوکت هم نزد ایشان منعقد میشود چنانکه ملاسعد تفتازانی در شرح مقاصد گفته است که هر که مدعی امامت شود و بقهر و غلبه مالک رقاب مسلمین گردد بدون بیعت اگرچه فاسق یا جاهل باشد امامت برای او منعقد میشود . و نیز گفته است که واجب است طاعت امام مادامی که مخالف حکم شرع نگوید خواه عادل باشد و خواه جابر و گویند مقصود از امامت حفظ بیضه اسلام و دفع تغالب است از مسلمین و این فواید و نحو اینها از بیعت و استیلای بشوکت میسر شود و مثل اینست قول زیدیه که «کل فاطمی خرج بالسيف و ادعی الأمامة و کان عادلاً فهو امام» و اینان و آنان بآنچه مقصود بالذات است از وجود

امام «علیه السلام» نرسیدند که امنیت بجهت ایمانست کما فی الدعاء :
 «اللهم انی اسألك الأمن والأیمان بك» پس وجود مبارک امام «علیه السلام»
 باید سبب اصلاح هردو جنبه نفس ناطقه خلاق شود بتلقی اسرار معارف
 مبدئیّه و معادیه برای عقل نظری و اطلاع بر مکارم اخلاق و آفات
 نفوس از رذایل اخلاق برای عقل عملی ایشان پس باید در علوم و معارف
 و اخلاق و اعمال در نهایت تمامیت باشد نسبت باهل زمان خود «وامامیه
 رضی الله عنهم» حصر کنند طریق انعقاد امامت را در نصّ خدا و رسول
 «صلی الله علیه وآله» یا نصّ امام سابق برای لاحق بادلّه بسیار که بعضی
 از آنها را درین مختصر ایراد کنیم .

اول آنکه چون عصمت و علم بالله و صفاته و ملائکته و کتبه و
 رسله والیوم الآخر و مواقفه برسبیل تایید شرط است در امام علیه السلام
 و اینها از امور خفیّه است و مطلع نمیشود بر اینها مگر خداوند مشرف
 بر ضمائر و محیط بر سرائر و برگزیدگان بوحی و الهام و فقر الخاطر پس
 بغير نص منعقد نمیشود .

ثانی آنکه حسن سیرت پیغمبر ما که اشفق بود از والد مهربان
 بولد ابا دارد از اینکه تنصیص فرماید چنین امر عمده را و وا گذارد
 بامت و حال آنکه امور جزئیّه را ارشاد فرموده حتی مثل آداب تخی
 را سیّما با آن حدیث مشهور بین فریقین که در مرض موت، خواست ،
 تاکید فرماید تنصیص را و فرمود : «ایتونی بدوات وقرطاس اکتب لکم
 کتاباً لن تضلّوا بعدی» فقال عسر : «دعوا الرجل فانه یهجر ویهدی» .

سوم آنکه امامت مانند نبوت لطف است و لطف برخدا واجب است پس نصب امام برخدا واجب است و عجب است از معتزله از اهل سنت و بالجمله از عدلیه که قائلند بوجوب لطف علی الله و بوجوب مقربات عباد الی الله و این از اصول و قواعد و عقد عقاید ایشان است و چون باین فرع شامخ که نصب امام است میرسند ساقط شده نسخ اصل و فسخ عقد مینمایند و نصب را سرامت واجب میدانند «فنكصوا على الأعقاب ورجعوا القهقري» .

هدایة

احتجاج کرده اند امامیه «رضی الله عنهم» بر بطلان بیعت بچندوجه اول آنکه : اهل تقوی از امت را تصرف نیست در امر غیر و هرچند غیر عدد قلیلی باشد پس چگونه ممکن است که متولی بسازند غیر را بر تصرف در امر دین و دنیای کل امت از امر «دماء» و «اموال» و «فروج» خصوصاً که اهل بیعت یکنفر یا دونفر باشند چنانکه قاضی عضد و سید شریف که از فحول علمای اهل سنت هستند در مواقف و شرح آن گفته اند که : «واذا ثبت حصول الإمامة بالاختیار والبيعة، فاعلم ان ذلك الحصول لا یفتقر الى الأجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم یقم علیه ای علی هذا الافتقار دلیل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف فی ثبوت الإمامة ووجوب اتباع الإمام علی اهل الاسلام

و ذلك؛ لعلنا ان الصحابة مع صلابتهم^{۸۴} في الدين و شدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر و عقد عبدالرحمان بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدهما اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلاً عن اجماع الأمة من علماء امصار الاسلام و مجتهدى جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد و عليه اى على الأكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب ان يكون ذلك العقد من واحد او اثنين بمشهد بيّنة عادلة كفى للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سراً قبل من عقد له جهراً فانه اذا لم يشترط البيّنة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سراً و اذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح» انتهى .

و عجب تر از اينها آنکه بعضی از علمای ایشان تفسير کرده اند اهل حل و عقد را بامرای عساكر^{۸۵}.

۸۴- ومن الحمافة الواضحة الاعتقاد بصلابة كل الصحابة في الدين مع ان فيهم المنافق والفاسق والزاني والباغي وشارب الخمر وقاتل النفس المحترمة وكيف يمكن لنا الحكم بصلابتهم في الدين در صحابه هم مثل مردم ديگر هم فاسق بود وهم مؤمن وقد قال رسول الله: «ما من نبى الا كانت له بطانتان، بطانة تأمره بالمعروف و بطانة تأمره بالشر» والروايات والآيات في ذم بعض الصحابة كثيرة متواترة .

۸۵- بنابراین بايد رؤسای جمهور عراق که هر چند ما همی عساكر يکى را عزل و ديگرى را نصب مينمايند همه خلفای واقعى پيغمبر باشند جاى قاضى عضد ايجى و سيد شريف خالى است که چنين فتاوى بدهند والمجب من هؤلاء العامة العميا كيف لعبوا بدين الله.

دوم آنکه : امامت به بیعت مؤدی بفتنه میشود چه محتسل است که هر فرقه شخصی را نصب کنند و مدعی ترجیح او شوند و تحارب و تقاتل شود . *

سوم آنکه منصب قضا که جزئی است به بیعت نمیشود پس بطریق اولی امامت که امری است کلی به بیعت نشود .

چهارم آنکه : امام نایب خدا و رسول است پس باید بنص منوب عنه باشد چنانکه مفاد تعریف مذکور است که در میانه ایشان مشهور است نه به بیعت و الا نایب مردم خواهد بود .

* لذا شیخ رئیس در آخر کتاب شفا فرموده است :

« ان الخلافة بالنص اصوب فان ذلك لا يؤدي الى التشاغب والتشعب والاختلاف... »

فصل [۲]

اختلاف میان امامیه و اهل سنت

اختلاف میان امامیه و اهل سنت در مسئله امامت بسیار است و عدده آنها چند موضع است .

اول : وجوب نصب امامست که برخدا و معصوم است یا برامت ؟ و حق دانسته شد که «الله یحق الحق بکلماته» .

دوم آنکه وجوب او عقلی است مانند وجوب معرفه الله یا شرعی ؟ و حق وجوب عقلی است چه حسن و قبح اشیاء عقلی است .

و اشاعره اهل سنت شرعی دانند چه حسن و قبح اشیاء پیش ایشان شرعی است .

سوم : عصمت امام است^{۸۶} که در نزد ایشان شرط نیست و در نزد امامیه شرط است چه امامت مانند نبوت است در تقویم دین و محافظت آن از زیادتى و نقصان و تحریف و تبدیل و تفاوتی نیست مگر بتأسیس و بقیه و هر مسکنی در حدوث و بقاء هر دو محتاج است بعلت محدثه و مبقیه و محتاج بودن دین بعلت مبقیه شبیه است بمحتاج بودن عالم در بقا بصانع تعالی و فی الحدیث «التوحید الحق هو الله والقائم به رسول الله والحافظ له نحن والتابع فیه شیعتنا» .

پس باید معصوم باشد در علم و در عمل از خطا و سهو و نسیان پیش از نصب و بعد از نصب بر نهجی که گذشت .

۸۶- چون متابعت غیر معصوم عقلاً جائز نیست .

دلیل دیگر بر عصمت

آنکه حاجت بامام «علیه السلام» بتقریب جواز خطاست بر امت و هرگاه امام جایز الخطا باشد حاجت افتد بامام دیگر و نقل کلام باو میکنیم پس اگر آنهم چنان باشد و بجائی واقف نشود تسلسل لازم آید.

دلیل دیگر

آنکه امام معصوم «علیه السلام» چنانکه گذشت ارغباست بطباع؛ و ادخل است در اتباع و چگونه عصمت امام محل کلام باشد و حال آنکه چنانکه روحانیت نبی «صلی الله علیه و آله» عقل کلی است روحانیت امام نفس کلیه و روح کلی است.

بیت

نبی چون آفتاب آمد ولی ماه یکی اندر مقام لی مع الله
عصمت اصل است و فطرت ذاتیه است در ارواح و آلودگی درجائی
که هست در فطرت ثانیه است و بالعرض به هم نشینی طبیعت طاری شد
لیکن ارواح مطهره را روح القدس مسدداست بصواب بلکه جایی که
صلای «اتقوا الله و یعلمکم الله»^{۸۷} گوش هوش هر متقی را تبشیر باشد متقین
بتقوای خاص و اخص را احری و احق خواهد بود و دامن جلال ارواح
مطهره و نفوس کلیه الهیه که فرموده اند «و روح القدس فی جنان الصاقورة
؛ ذاق من حدائقنا الباكورة»^{۸۸} از لوث معاصی پاك باشد و گرد خطا
پیرامن او نشود که سماك را بر افلاك از غبار ارض غبرا چه باك و ائمه

۸۸- عن العسكري «ع»

۸۷- س ۲، ی ۲۸۲

عليهم السلام فرموده اند که «نزلونا عن الربوبية و قولوا فينا ما استطعتم ؛ فان البحر لا ينزف و سر الغيب لا يعرف و كلمة الله لا توصف» .
و ايضاً «اجعلوا لنا ربا نؤب اليه و قولوا فينا ما شئتم» .

وصية^{۸۸}

ایها الاشعری و یا ایها المعتزلی وقتی که عصمت اثناعشریه را میشنوید و در میزان ضیق شما نمی گنجد یا هنگامی که دیده شما کلیل میشود از دیدن نور کلام مأثوری مثل «علی» عین الله الناظره و اذنه الواعیه و ید الباسطه» معنی امام «علیه السلام» که نفس کلیه است بچشم دل به بینید و کلمه تامه جامعه حق بگوش جان بشنوید و همین صورت تنها مبیند .

بیت

ای بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد و بر الله زد
صورت در جنب معنی او چون ذره است در آفتاب عالمتابی یا قطره
مدادی در دریای عذب فراتی لآئه يقول :
ومن مطلق النور البسيط كلمة^{۸۹} ومن شرعی البحر المحيط كقطرة
جایی که مطلق انسان را بفرمایند :

اتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
هویداست که سمعت قلوب حجج الله که عرش الله اند چه باشد که عرش
در خور ذی العرش است .

۸۹- من ابیات تالیة رئیس العرفاء ابن فارس «بصری» .

چهارم از مواضع خلاف :

آنکه زاد وانعمة فی الطنبور و مسألة امامت را از فروع دین که متعلق است بافعال مکلفین شمردند و نزد امامیه «رضی الله عنهم» نه چنین است و معرفت امام و معارف امامت واسئله و استفصال آن بنظایر اسئله عصمت که شنیدی از اصول دین و ارکان یقین است و معرفت امام «ع» بمنزله معرفت پیغمبر و معرفت پیغمبر بمنزله معرفت خداست «من عرفهم فقد عرف الله ومن جهلهم فقد جهل الله»^{۹۰}.

و اگر مسئله امامت از فروع دین بودی ظن و تقلید در آن جایز بودی و حدیث مشهور بین فریقین که «من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة الجاهلیة» اعدل شاهی است که از اصول دین است چه عدم معرفت شخص فرعی از فروع دین را موجب این نمیشود که بر جاهلیت بسیرد و قاضی عبدالله بیضاوی که از اعظم اشاعره است در منهاج گفته است که مسئله امامت از اعظم مسائل اصول دین است و نیکو گفته است.

پنجم از مواضع اختلاف :

تقدیم مفضول بر فاضل است که نزد عقلا و عرفا قبیح است و امامیه جایز ندانند و اهل سنت جایز دانند و خلاف مقتضی عقل و نص قرآن است لقوله تعالی : «هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب»^{۹۱} و قوله : «افسن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لایهدی

۹۰- باین مضمون از ائمه علیهم السلام زیاد وارد شده است .

۹۱- س ۴ ، ی ۹۷ .

الا ان یهدی فما لکم کیف تحکمون^{۹۲}» عقل کدام محقق تجویز میکند که تبعیت کند اعلم از هدا اشراف اشجع اکرم، مرادون را.

بیت

جای آنست که خون موج زند دردل لعل

زین تغابن که خرف میشکند بازارش

نصب امام «علیه السلام» پیش کل امت برای تنظیم نظام است و این فایده مشترکه نزد تمام است و خود بی نظامی بدتر از تفضیل مفضول برفاضل نیست چه همه نظامها از جهت پیدا شدن وجود فاضلی است.

بیت

صدهزاران طفل، سربریده شد تا کلیم الله، صاحب دیده شد
صدهزاران عقل و دین، تاراج شد تا محمد صاحب معراج شد
و تفضیل مفضول عدول از عدل است چه عدل وضع هرشیء است
در موضع لایق بخود که «بالعدل قامت السماوات والأرض»^{۹۳} و اگر
ناعدلی جایز بودی بنی آدم مخلع بخلعت «ولقد کثر منا» نشدی و مخاطب
بخطاب «یا بنی آدم خلقت الاشیاء لأجعلک و خلقتک لأجلی» نیامدی و
تفضیل مفضول و ترجیح مرجوح بر مخلوق هم روا نیست هنگامیکه علی
احسن الاحوال است اگر عقل او بالفعل شده باشد و اگر خلاف این واقع
شود از جهت وهم غلطکار و خیال سبک ساراست که انسان در حقیقت
سه انسان بلکه چهاراست انسان طبیعی و انسان نفسانی و انسان عقلانی

بلکه انسان لاهوتی که «ینظر بنور الله و ینطق بالحق عن الحق» و آدم اول اوست چنانکه حقیقت علویه فرموده: «انا آدم الاول» و قیل عن لسانه: و انی و ان كنت ابن آدم صورة فلی فیہ معنی شاهد بابوتی و مخالفین در قلق و اضطرابند فریقی از معتزله گویند تفضیل مفضول بجهت مصلحتی جایز است و اینها با آنکه حسن و قبح را عقلی دانند و خود را عقلیه شمارند عجب است که بچنین سخنها تفوه کنند چه عقل مصلحت کامله را در مقابل این میرسد و تخطئه عقول کامله در احکامی که میرسند موجب رفع امان و انسداد باب ایمان است چنانکه پوشیده نیست و اگر مصلحتی در تفضیل مفضول باشد مرجوح و مفضول است نسبت بمصلحت تفضیل فاضل ، و مرجح نمیشود مگر آنکه جایز باشد تفضیل مفضول و این مصادره است و فریقی از اشاعره گویند مفضول میشود که در علم و عدالت و شرف و شجاعت مفضول باشد و لیکن در تدبیر حفظ حوزه ملت فاضل باشد و فایده امام پیش ایشان نیست مگر حفظ حوزه پس آن الیق بامامت باشد و این مردود است با آنکه فایده امام نه همین حفظ حوزه است بلکه ابقاء دین و حفظ ایمان بجمیع مراتب «علماً و عیناً و حقاً» از طرق اثلام و تزلزل و انهدام و معرفت دقایق ملت و اسرار شریعت و بر فرض اینکه فایده همین باشد حفظ حوزه بر نهج شریعت و قانون عدالت مطلوبست و این سرمایه کلی میخواهد از علم و معرفت و عدالتی که در علم اخلاق مفصل و مشروحست و عصمتی که فوق اوست و اگر حفظ حوزه ملت بهر نحو باشد مطلوب حق باشد از

حجاج و امثال او بلکه از هر سخنه میسر گردد چه جای آنکه در علم
سیاسة المدن هم «علی» که اصل این اصول اوست «علیه السلام»
سیدالسائین بود و پوشیده نیست بر منصفین .



فصل [۳]

اختلاف امت در تعیین امام

بدانکه از مواضع خلاف اختلاف امت است در تعیین امام .
 اهل سنت بر آنند که امام بلافضل بعد از رسول «صلی الله علیه و آله»
 ابوبکر است بنا بر انعقاد امامت به بیعت^{۹۴}.
 و شیعه بر آنند که امام بلافضل علی بن ابی طالب «علیه السلام» است
 بنا بر امور چند :
 اول : نصوص جلیه و خفیّه در حق آنجناب چنانکه ذکر خواهد
 شد ان شاء الله .

دوم : آنکه اتمام باید معصوم باشد چنانکه گذشت و غیر علی
 عصمت نداشت باتفاق، چنانکه در مواقف میگوید : در نزد ابطال شرایطی
 که غیر او در امام کرده است «الخامسة ان یكون معصوماً بشرطها الامامة
 والاسماعيلية و یبطله ان ابابکر لایجب عصمته اتفاقاً مع ثبوت امامته» .
 و بیانش مشتمل بر دوراست زیرا که عدم اشتراط عصمت را موقوف
 ساخت بر ثبوت امامت ابوبکر و ثبوت امامت او موقوفست بر عدم
 اشتراط عصمت و هم چنین بیان دوری است در ابطال اشتراط هاشمیّت
 و کرامت و عالمیّت بجمیع مسائل دین از اصول و فروع بقولش «ویبطل

۹۴- درحالی که این بیعت را خود ابوبکر که مستند حکومت خود می دانست با
 تعیین عمر نقض نمود و این بیعت با اجتماع کبار اصحاب نشد اهل سنت مدعی هستند که این
 اجماع بعد از قتل سعد بن عبادۀ اتفاق افتاد .

هذه الثلاثة انا ندل على خلافة ابي بكر ولا يجب له شيء مما ذكر» وازين قبيل است در انعقاد بيعت قولش كه «و يثبت بيعة اهل الحل والعقد خلافاً للشيعة لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة» و مخفى نماند ورود دور .

سوم : على «عليه السلام» افضل خلايقت بعد از حضرت رسول «صلى الله عليه وآله وسلم» و جايز نيست تفضيل مفضل بر فاضل .

چهارم : شيعة تقى اهليت برآى امامت از ابي بكر نموده اند باعتبار كفر قبل از بعثت پيغمبر «صلى الله عليه وآله وسلم» و كافر ظالم است . قال تعالى : «والكافرون هم الظالمون» پس اهليت امامت ندارد كما قال تعالى : «لا ينال عهدى الظالمين» و نيز منع نمود فاطمه «عليها السلام» را از ارث فذك و حضرت رسول «صلى الله عليه وآله» فرموده : «من اذى فاطمة فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله» و غير اينها .

هداية

اما نصوص بر امامت على «عليه السلام» بلافصل بسيار است بعضى نصوص جليّه است و بعضى خفيّه و مراد از نَص جلى آنست كه دلالت بر مطلوب داشته باشد بى حاجت بنوعى از استدلال مثل قول^{۹۵} پيغمبر «صلى الله عليه وآله» : «سَلِّمُوا عَلَى عَلَى بَامِرَةِ الْمُؤْمِنِينَ» و قوله : «انت

۹۵- در مسند احمد حنبل «تجاوز الله عنه» ص ۱۱۱ جزء اول كنز الاعمال جزء سادس ص ۳۹۶ فى الكنز ايضاً عن ابن اسحاق و ابن جرير و ابن ابى حاتم و ابن مردويه و ابى نعيم وبيهقى «لما نزل و انذر عشيرتك الاقربين...» جمع النبى من اهل بيته ثلاثين... ثم قال لهم من يضمن عنى دينى و مواعيدى و يكون خليفتى... ورد هذا المضمون ايضاً فى ماخذ التى ذكرتها . ان هذا اخص و وصى و خليفتى فيكم فاسمعوا له و اطعوا .

خلیفتی بعدی» و غیر اینها و این نصوص بطریق امامیه از متواتراتست و اما آیات مثل آیه «زکاة» در رکوع و آیه «تطهیر» و آیه «مباهله» است و غیر ذلك .

قال ابن عباس^{۹۶} : «ما فی القرآن آیه فیها الذین آمنوا الا و علی»^{۹۶} رأسها و قایدها و شریفها و امیرها...» و عن مجاهد: «نزل فی علی سبعون آیه» و تفصیل وجه دلالت اینها در کتب مبسوطه مشروحت .

و نصوصی که بطریق اهل سنت رسیده است بسیار است و اگرچه هریک از طریق آحاد است لیکن مجموع اینها متواتر بالمعنی است .

سیری از کثیر مذکور میشود از آنجمله احمد بن حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است در مسند خود روایت کرده است که قال رسول الله «صلی الله علیه و آله» : کنت انا و علی «نورا بین یدی الله قبل ان یخلق آدم بازبعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور جزئین فجاء انا و جزء علی» .

و در حدیث دیگر که روایت کرده است آن را ابن مغازلی شافعی حضرت فرموده است : «فلما خلق الله آدم رکب^{۹۷} ذلك النور فی صلبه فلم

۹۶- از ابن عباس دو روایت در این باب نقل شده است که گویا در کتب دقت در نقل آنها نشده است. در مسند احمد «قال ابن عباس، ما فی القرآن آیه الا و علی رأسها و قاندها و شریفها و امیرها ولقد عاتب الله اصحاب محمد فی القرآن وما ذکر علیا الا بخیر» باز ابن عباس گفته است : «ما نزل فی احد من کتابنا نزل فی علی» .

از ابن عباس: «ما انزل الله آیه و فیها یا ایها الذین آمنوا الا و علی رأسها و امیرها» .

۹۷- در خبر دیگر از ابن مغازلی از جابر در آخر حدیث «حتى قسمه جزئین فجعل جزء فی صلب عبدالله، و جزء فی صلب ابی طالب فاخرجنی نبیا و اخرج علیا وصیا» .

نزل فی نبی^۱ واحد حتی افرقنا فی صلب عبدالمطلب ففنی النبوة وفی
علی^۲ الخلافة .

هدایه*

حدیث شریفی است و تحقیق آن حاجت بشرح دارد پس میگوئیم
والله تعالیٰ يعلم این نور بانوری که گذشت که «اول ما خلق الله نوری»
یکی است و گذشت که نور ظاهر بالذات و مظهر للغیر است و این شأن
حقیقت وجود است که ظاهر بالذات است چه وجود موجود است بذاته
نه بوجدی زاید و مظهر ماهیات است و اگر خواهی که اذعان کنی باینکه
وجود ، نور حقیقی است باید ذهنت بوجد عنوانی نرود و باید بحقیقت
وجود ناظر شوی باز از مرتبه حقیقت وجود عالم طبیعی که مرتبه فرق
الفرق است بالا روی و در مرتبه حقیقت وجود صور صرفه هم که مرتبه
فرق است نمائی و طرح کونین نمایی که اینها اگرچه نورند لیک مشوبند
بظلمت مواد و تمدد مقادیر اینست که اینها را اظلال گویند که ظل ،
برزخی است میانه نور و ظلمت بلکه حقیقت وجود که میشنوی ناظر شوی
بحقیقت وجود نفوس ناطقه لا اقل که «امر الله» و «روح الله» اند و «نفخت
فیه من روحی» را مصداقند و اینها در اوایل پیش از استکمال در صف
نعال عالم امر واقعند و بعد از این ناظر شوی بحقیقت وجود عقول کلیه
و ارواح مرسله مفارقه و مرتبه اسماء و صفات ذات الأنوار تعالی که این
حقایق مرتبتین جمع و جمع الجمع باشند پس چون ببصیرت نظر کردی
لا اقل از وجود نفوس اینقدر بر خوری که از عالم جمع است و مقدار

ولون و شکل، مثل صور عالم فرق ندارد چه جای صور فرق الفرق ودانی که مجرد است و از ظلمت مادیت و ابعاد مکانی تمادی زمانی عری و بری است و نور است و حکمای اشراق او را نور اسپهبد گفته‌اند بلکه گذشت که علم يك شأن از شئون اوست نور است که معصومین «علیهم السلام» فرموده‌اند: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» و بعضی از حکما علم را تعریف کرده‌اند که «کون المشیء نوراً لنفسه و نوراً لغيره» بلکه درین هنگام اگر عنایت شامل تو شود اذعان کنی بآنچه حکماء راسخین و عرفاء شامخین فرموده‌اند که بهر جا وجود حقیقی ساری شده است بقدر وجود در آنجا علم و قدرت و ارادت و حیات و محبت و نحو اینها سرایت نموده است باین معنی که اینها عین وجودند چه اگر این مطلب در وجودات فرقیّه برای هر عاقل ظهور نداشته باشد مگر اصحاب فراست که «ینظرون بنور الله» اند در وجود نفوس ناطقه اگر غوری کنند ظهور دارد یعنی علم خود بخود و ارادت و محبت خود بخود و قدرت بر قوای خود چه در موضع خود مبرهنست که علم نفس بخود حضوری است نه حصولی و خود علم و عالم و معلوم است و نیز خود محبت بخود است چنانکه گذشت و چون وجود همه قوتها و وجود آثار آنها را داراست قدرتست و چون علم و قدرت که مبدء فعل است هردو جمع است حیاتی است ذاتی نه عرضی چون حیات بدن که معنی حیات «مبدء الدرك والفعل» است «والحی هو الدراك النفعّال» و اینها و مانند اینها را از کمالات بوحدت و بساطت مصداق است و پیش محققین نفس ناطقه قدسیّه خود وجود است

و ماهیت ندارد چه ماهیت محدود بحد جامع و مانع را گویند و این منع ضیق است و نفس حَـدِیْقَف ندارد و تشبُّث بدن بآن ، بفحْمی میماند که درو تسخُّن و تحمُّش و تجمُّش و تشعُّل و تنُّور تا تنُّور بنور عالم کبیر پدیدار آید و نیز هرامهیت که برای نفس خود تصور کنی حتی مفهوم جوهر مجرد کذا اشارت باو کنی بـ «هو» و اشارت بذات خود کنی ؛ انا پس هیچ ماهیتی را داخل در ذات خود ندانی که امریست ربانی و سریست سبحانی و وجودی است حقیقی و اعیانی و در انوار قاهره که عقولند نوریّت و امثال آن که مذکور شد ظاهر تر است چون حضور و جمعیت و فعلیت و تجرد و وسعت او فراست «یذکر کم الله شهودها» و در نور الانوار «بهر برهانه و جل سلطانه» نوریت بی نهایت است^{۹۸} در شدت چه وجود او در عین وحدت و بساطت وجودیست که همه وجودات مجرد و مادی و برزخیّه مشمول وجود اوست «وعنت الوجوه»^{۹۹} للحیّ الفیثوم» پس اوست نور اقهر ابهر «الله نور السموات»^{۱۰۰} و الارض» و مقهوریّت کل انوار مجرد و حسیه در سطوع نور حق حقیقی چون مقهوریت انوار کواکب است در نهار در شعاع سلطان الکواکب والنّیر^{۱۰۱} الاعظم بلی آفتاب یکی از آینه داران جمال نور اوست .

و اما صفات او تعالی مبرهن است که عین وجود اوست .

۹۸- همین بی نهایت بودن در شدت و فوق مالاپتناهی عده^۱ و مده^۲ دلیل بر انتفاء حد و ماهیت از حق است و هر وجودی که در این مرتبه نباشد محدود و صاحب ماهیت است. نفی ماهیت از غیر حق مخالف قواعد عقلیه است .

۱۰۰- س ۲۴، ی ۳۵

۹۹- س ۲۰، ی ۱۱۰

مقدمه دیگر :

بدانکه در احادیث اهل عصمت «علیهم السّلام» کینونت سابقه برای
 صور اشیاء در عالم ذر و موطن عهد و میثاق رسیده است و این بنحو
 صرافت صّوراست که دانستی و اختلاف صوری است و بس .
 و همه ماهیّات جزئیّه بیک وجود علمی فعلی قدری موجود بودند
 اینست که «ألسّت» را بلی گفتند که از خود وجود نداشتند و بوجودات
 متشکّله مادّیه که مضاف بخود میکنند هنوز موجود نبودند و بوجود
 علمی که از صقع ربوبیّه بود اقرار آغازی انجام پذیرفت «لک الملك و
 لك الحمد لا شریک لك» میگفتند همین بشیئت ماهیّت که یکی از معانی
 طینت است والله یعلم متشیّئی بودند بوجهی مانند صور علمیّه تو باشیاء
 علمیّه تو پیش از صدور از تو که آن وجود وجود آنها نیست و وجود
 علمی توسّط وجود آن معمولات وجودات متفرقه است که در مواد و
 موضوعات خود دارند و هم چنین کینونت سابقه برای ارواح هم رسیده
 مثل «خلق الأرواح قبل الأجساد بالقی عام» و امثال این و همین حدیث
 شریف بنا بر آنکه مبرهن شد که نور حقیقی وجود حقیقی است خاصّه
 وجود حقیقی جمعی و باید دانست که مراد نیست که ارواح جزئیّه بصفّت
 جزئیّت و اختلاف کینونت سابقه دارند مانند ارواح مفارقه بسوت بدنها
 که بنحو اختلاف هستند و هر یک را هویتی است غیر هویت دیگری
 باعتبار اکتساب هیئات نوریّه و ملکات حمیده علمیّه و عملیّه و مقابلات
 اینها چنانکه منطقیّین نفس ناطقه را کلتی متکثرالأفراد الغیر المتناهیه

المجتمعة الوجود بالفعل شمرده‌اند و سخن در کینونت سابقه بر بدن و قبل از دارالاعمال و الاختلاط است پس نبودند ارواح مگر بطور وحدت اعنی کینونت سابقه عقل کلّی کینونت سابقه ارواح بود چه عقل و نفس متباین نیستند بلکه تفاوت بکمال و نقص دارند نه اختلاف نوعی و پیش محققین وجود مقول بالتشکیک است و آنچه از افلاطون مشهور است که نفس ناطقه قدیم است بهمین معنی است که کینونت سابقه عقل فعال مثلاً نفس را میگیرد چه نفس اشراقی است ازو و مباین نیست با او و این «نم» از آن «یم» است و شعاعی از آن شمس است و قبسی از نار آن وادی ایمن است چنانکه بعلم و عمل بعنایت حق تواند وسعتی و انبساطی پیدا کند و گذشت که نار فحم تواند نور عالم کبیر شود پس تواند نفس اتصال بعقل فعال پیدا کند و فنای درو و بقای باو یابد و اراده نکرده است که نفس من حیث هی نفس و ارواح جزئیّه باکثرت افرادی قدیمند که اگر این مراد او باشد قدح حکمای مشائین بر او لازم آید که نفوس پیش از ابدان اگر باشند واحدند یا کثیر اگر واحدند بعد از تعلق باین ابدان اگر باشند مادّیه و اگر بر وحدت باقیند باید بدانند هر یک آنچه را دیگری میداند و در فراست و بلاهت و سعادت و شقاوت باید یکسان باشند و بدیهی است بطلان این و اگر بعد از تعلق کثیر شوند تجزّی مجرد لازم آید و اگر قبل از تعلق کثیر باشند میگوئیم کثرت نوع واحد که افراد موجوده بوجودات متعدده باشند بماده و لواحق ماده است و در آن نشئات سابقه ماده نیست و ماده نفس بدن

طبیعی است^{۱۰۱}

پس اگر در ابدان طبیعیّه باشند و بعد از آنها باینها بیایند تناسخ
میشود و تناسخ باطل است علاوه سخن در نشأه سابقه بود که در سلسله
طولیه نزولیه باشد و این خلاف مفروض است .

هدایة

پس چون اینها را بدانستی و گذشت که روحانیت حضرت ختمی
«صلی الله علیه و آله و سلم» عقل کلی است و روحانیت حضرت امیر
المؤمنین علی «علیه السلام» نفس کلیه است^{۱۰۲} بدانی که نفس کلیه در
اصل عقل کلی بود چون تنزل نمود ولی بی تجافی از مقام خود نفس کلیه
شد چه تنزل افاضت است و افاضت آنست که فیض نازل شود از فیاض
و در نزول فیض از فیاض چیزی ازو نکاهد و در عود مجاوره باو چیزی
برو نیفزاید پس نفس کلیه ظهور عقل کلی و چنانکه در قوس صعود چون
نفس مستکمل شود از بدن و قوای او بی نیاز شود و مکنتی گردد بذات
و باطن ذات خود عقل میشود ساقط الاضافه از اجسام طبیعیّه و تفاوتی

۱۰۱- تعدد فردی و تکرر افرادی در همه جا از ناحیه ماده نیست، گاهی از جهات
موجوده در علت حاصل میشود مثل تکرر افراد برزخی در قوس نزول و تکرر صور خیالیه در
قوس صعود .

۱۰۲- مقام ولایت کلیه حضرت ختمی و مقام جمعی علوی بحسب باطن وجود متحدند
و مرتبه روحانیت مولی الموالی همان مقام تعین اول است با این فرق که این مقام برای
حضرت ختمی بالاصاله و از برای ولی مطلق محمدی «علی» بالورانه است بدون فرق مرتبه
نفس کلیه چندین مرتبه متنزّل از حضرت علوی است .

میانه آن و این نیست مگر بضعف و شدت چون ضوء هوای مغیم و همان ضوء بعد از «صحو» پس همان ذات نفس است که عقل میشود ذاتی دیگر جدید هویدا نشد بلکه تعلقی داشت بعالم دون، علاقه اش گسیخته شد، همچنین در قوس نزول اول عقل کلی بود و بعد نفس کلیه متوجه بعالم صور فلکیه و بعد درین عالم دو نفس شدند که ظاهرند در دو بدن که ماده دیگری از صلب «ابی طالب» و لیکن اول یکی بودند.

انا من اهوی، ومن اهوی، انا نحن روحانی حکلنا بدنا
فاذا، ابصرتنا ابصرته و اذا، ابصرته، ابصرتنا
و نکته «اربعة عشر الف عام» آنست (والله يعلم) که اجسام بسیطه سیزده کره است و یکمرتبه هم مرتبه نفسیت سماویه و هریک مظهر هزار اسم از اسمای حسنای خداوندی بودند و این مراتب چهارده گانه بعد از عقل کلی و پیش از ترکیب و امتزاج و حصول مزاج بود.

هدایه

این حدیث شریف اتحادالنورین را دلالت است بر عصمت حقیقت عنویّه چه حقیقت محمدیه «صلی الله علیه و آله» معصوم است پس حقیقت علویه که با او متحدالنور است معصوم است و مثل اینست قول پیغمبر «صلی الله علیه و آله» که «یا علی خلقت انا و انت من طینه واحده» چه یکی از معانی طینت علوم حقه و ملکات حمیده و احوال علیه است که طینت علیینی اند برای ارواح نوری و مقابل اینها طینت سجّینی است برای ارواح ناریه پس هرگاه طینت روح مطهر آن دو بزرگوار یکی باشد و

طینت روح محمدی ظاهر و تقی و فاضل باشد پس همچنین است طینت روح علوی پس هر دو بزرگوار معصومند و مثل اینست در دلالت بر خلافت و عصمت حدیثی که در مسند احمد بن حنبل و در صحاح سته از نبی «صلی الله علیه و آله» منقولست که «ان علیاً منی و انا من علی ، و هو ولی کل مؤمن بعدی لایؤدی عنی الا انا و علی» و همچنین در مسند است و در جمع بین الصحیحین و در جمع بین الصحاح الستة «ان النبی صلی الله علیه و آله قال : لایحبک الا مؤمن و لایبغضک الا منافق» چه علی «علیه السلام» نیست مگر علم بالله و الیوم الآخر و ملائکته و کتبه و رسله و مگر اخلاق حسنه و صفات علیّه و ایمان مؤمن که محبوب مؤمن است و مبغوض منافق چه او همه جان است و تهی از جثمان است و پیوسته بجانان است بلکه چون طینت علی عجین است از آب حیات علم و معارف اسرار ربوبیّه و خالک پاک اخلاق آلهیّه محبوب مؤمنین است حالاً و فعلاً نیز بلکه محبوب منافقین است بحسب فطرت اصلیه که «کل مولود یولد علی الفطرة» ، «فطرة الله التي فطر الناس علیها» پس باید معصوم باشد از کبایر و صغایر و هر خطایی و تقصی چه اینها مبغوض مؤمن است و پاکی از مطلق آلائش محبوب اوست اگرچه خود قاصر باشد و از جمله نصوص که مشهور است بلکه پیش بعضی از علمای شیعه متواتر باللفظ است حدیث طیرمشوی است که در مسند احمد و جمع بین الصحاح الستة از انس بن مالک است که «کان عند النبی (ص) طایر قد طبخ له فقال اللهم ایتنی باحب الناس الیک یا کل معی ، فجاء علی فاکل معه» .

و از آنجمله حدیث فتح خیبر است که در مسند احمد از طرق کثیره و در صحیح مسلم و در صحیح بخاری از طرق متعدده و در صحاحسته و نیز از عبدالله بن بریده منقولست که «قال سمعت ابي يقول حاضرا خيبر و أخذ اللّواء ابو بكر فانصرف و لم يفتح له ، ثم اخذها عمر من الغد و رجع و لم يفتح له و اصاب الناس يومئذ شدة و جهد فقال رسول الله صلى الله عليه و آله : انى دافع الراية غد؟ الى رجل يحب الله و رسوله و يحبه الله و رسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله له . فبات الناس يتداولون ليلتهم ايّهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله (ص) كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين على بن ابي طالب فقالوا انه ارمدا العين فارسل اليه فاتى فبصق رسول الله (ص) فى عينه و دعا له فبرء فاعطاه الراية و مضى على فلم يرجع حتى فتح الله على يديه» .

هداية

بدانکه محبت^{۱۲} حق تعالى آنجناب را که درین حدیث است و حدیث قبل پیش زمخشری و بعضی دیگر زیادتى ثواب دادنت و این نمیشد مگر بزىادی عمل بحسب کم و کیف پس او افضل است بعد از پیغمبر (ص) از غیر چه احب الناس است بسوی خدای تعالی بمقتضای حدیث سابق و بحسب تحقیق محبت بر حقیقت خود محمولست و لیکن محبت حق آن

۱۰۳- آیه «قل لا اسئلكم عليه من اجر، الا المودة فى القربى...» صریح است در وجوب حب باهل بیت چه آنکه مودت آنان اجر رسالت است در مقام وجود جمعی و فرقی محبوب حقتد این شأن اختصاص باهل عصمت و طهارت دارد .

جناب را منظوی است در محبت حق سبحانه بخود چه محبت دایر مدار ادراک جمیل است و اشتداد محبت باشتداد قوت مدرکه و ادراک اوست یا باز دیاد جمال و بهاء جمیل و هر یک کفایت میکند در اشتداد محبت چه جای آنکه همه جمع شود و در حضرت ذی الجلال و الجمال و النور و البهاء المطلق همه جمعست چه ادراک جمال در اعلی مراتب و قوت است و جمال او در کمال بی نهایت و در اتم مراتب تمامیت و هر جمالی رشی است از جمال او و هر کمالی «نمی» از «یم» کمال او پس محبت او بخود وراء مالایتناهی بمالایتناهی است و از آنجا که کسی که شخصی را دوست دارد آثار او را و منسویین و عبید او را از آنجهت که مضافند باو دوست دارد کماقیل :

امثر علی جدار دیار سلمی اقبل ذالجدار و ذالجدارا
وما حثب الدیار شغن قلبی ولكن حثب من سكن الدیارا
و ایضاً :

اقبل ارضاً سار فیها جمالها فکیف بدار دار فیها جمالها
پس حق آثار خود را دوست دارد از آنجهت که آثار اوست و آثار قریبه محبوبترند نزد او و علی «علیه السلام» احب است از کل بخدا و رسول «صلی الله علیه و آله» چه او کل الآثار است بنحو بسیط مانند حقیقت محمدیه ، و ورد فی الزیارة الجامعة «انفسکم فی النفوس و ارواحکم فی الأرواح . . .» .

و گنشت معنای این فقره و این محبت آثاریه را متکلم اراده

گوید و حکیم عنایت و چون محبت آثار از آن جهت که آثار اوست منظوی در محبت او است آیه شریفه «یحبهم و یحبونه» را که در حق ائمه اثنا عشر است و عدد حروف او اثناعشر است و کلمه هم بحسب عدد مساوی عدد حروف آدم است و آدم حقیقی آنانند، در نزد شیخ مهنی (ابوسعید) قرائت کردند فرمود «لحق انه یحبهم و لایحب الانفسه».

و این محبت حقه است که «سمعه و بصره» او را ثمره است و با «کنت یده و رجله» معادله است.

و از اینجاست که حضرت امیرالمؤمنین علی «علیه السلام» فرموده «قلعت باب خیر بقوة ربانیه لا بقوة جسدانیه» و نیکو گفت صاحب سلسله الذهب ملا عبدالرحمان الجامی :

قدرت و فعل حق از زده سر کنده بی خویشتن در از خیر
خود چه خیر که خیر گردون پیش آن دست پنجه بود زبون
و ابن ابی الحدید که یکی از عظمای علمای اهل سنت است در شرح نهج البلاغه اشعاری در مدح سید الاولیاء علی عالی اعلی ذکر کرده که نقل آنها مناسب این مقام است اینست که :

امام هدی ردت له الشمس، جهره	فصلتی اداء عصره بعد مغرب
ومن قبله افنی سلیمان خيله	رجاء فلم يبلغ بها نیل مطلب
يجل عن الأفهام كنه صفاته	و يرجع عنه الذهن رجعة اخيب
فليس بيان القول عنه بكاشف	غطاء ولا فصل الخطاب بمعرب
و تنقص اسراب النجوم عواكفا	على حجرتيه كوكبا بعد كوكب

فلولاه لم ینج «ابن متی» ولا خبا سعیر «لأبراهیم» بعد تلتهب
ولا فلق البحر «ابن عمران» بالمصا ولا فرت «الأحزاب» من اهل یشرب
ولا قبلت من عابد صلواته ولا غفر الرحمان زکة مذنب
و از آنجمله در مسند از سلمان روایت کرده است که : «انه قال یا
رسول الله من وصیّک قال یا سلمان من کان وصی اخی موسی قال یوشع
بن نون قال (ص) فان وصیّی و وارثی یقضی دینی و ینجز موعدی علی
بن ابی طالب» .

و از آنجمله در کتاب مناقب احمد بن مردویه روایت کرده است
باسناده الی ابی ذر «قال: دخلنا علی رسول الله (ص) فقلنا من احب اصحابک
الیک و ان کان امر ، کتامعه و ان کانت نایبة کنا من دونه قال هذا علی
اقدمکم سلماً و اسلاماً» .

و از آنجمله است آنچه در کتاب ابن المغازلی الشافعی روایت کرده
است که «قال رسول الله (ص) : لكل نبی وصی و وارث و ان وصی و
وارثی علی بن ابی طالب»^{۱۰۶} .

و از جمله نصوصی که بطریق اهل سنت رسیده و در کتب علمای
ایشان ثبت است احادیثی است که در مواقع مخصوصه رسیده است مثل
احادیث یوم الغدیر و یوم المؤاخات و یوم سد الابواب و یوم الخندق و

۱۰۶- این روایت را ذهبی در میزان الاعتدال و سیوطی از عقیلی و حاکم از هر کدام
بطریق صحیح ینابیع از اخطاب خوارزم از بریده از ام سلمه و کنوز الدقائق از دیلمی
نقل کرده اند .

حدیث المنزله و حدیث استجماع کمالات الانبیاء و حدیث خصف النعل و حدیث اخذ برائه و حدیث آیه النجوى (الى غير ذلك)، مما لا ینکاد ینحصى و این رساله و جیزه را گنجایش ذکر آنها نیست و اینها و اضعاف اینها در کتب فریقین مثبت است و وجه دلالت آنها از انموزجی که مذکور شد معلوم است مجملاً آنحضرت از جمیع صحابه افضل است بعلت وفور علم و حلم و شجاعت و حکمت و عفت و سخاوت و بالجمله عصمت و در وفور علم بحدی است که مرجع همه فنون علوم و مبدأ سلاسل معارف حضرت قیوم تعالی است و تفضیل مفضول بر فاضل جایز نیست .

هدایة

بعد از حضرت امیر المؤمنین علی «علیه السلام» ، امامت ثابتست از برای اولاد امجاد او «ائمه احدى عشر» بنصوص متواتره از حضرت خیر البشر «صلی الله علیه وآله» و نص هر متقدم از ایشان در حق متأخر الی قائمهم ، المهدي الهادي المنتظر الاظهر الانور بالروح من الشمس والقمر والاغيب الا حجب بالصورة من السر المستتر و نذكر اسماءهم المباركة في ضمن صلوات انشاءنا و ثناء اثینا :

«اللهم ياربنا الحي القيوم الودود و يا الهنا العلي العظيم المحمود صل على سيدنا محمد صاحب الاسرار المستودعة و انمتنا المعصومين العليين الاربعة والمحمدين الثلاثة البرعة والحسينين والحسين الشهيد و موسى و جعفر تبعة ذرية فاطمة البضعة الواردين الصادقين بكوثر للعاطشين اولي الحياض المترعة فبحقك اللهم و بحرمتهم اغفر لنا كل ذنب و تبعة و تبتنا على محبتهم بقدم المشايعة انك انت الملك القدير بيدك الرفع والخفضة»

فصل [۴]

در قیام بمقام ذکر آموزجی است در وجود حضرت قائم
الذی شهوده لله ذکری، و قیامه للقیامة بشری، علیه سلام الله تتری
یوم الطامة الكبرى» .

بدانکه وجوب لطف بر خدای تعالی که دلالت دارد بر وجوب نصب
امام بر خدا ، تخصیص ندارد بزمانی دون زمانی ، بلکه همیشه باید امام
معصومی باشد ، که حافظ دین الله باشد و هدایت کند خلق را بحق ، و
نسبت حق تعالی بخلاق ماضین و غابراین علی السواء است «لن تجدوا لسنة
الله تبديلا» و اینان مثل آنان نیازمندند برهنمایی و وجوه حاجت که در
اول رساله گذشت در همه وقت خلق را هست و ترجیح بلامرجح بر حق
تعالی جایز نیست که بر اهل زمانی اطاء النفوس بفرستد و اهل زمانی را
مهمل بگذارد «ایحسب الانسان ان يترك سدى» و در احادیث بسیار مذکور
است که زمین هرگز خالی از امام نمیشود و الا خراب و اهلش هلاکند .
و فی حدیث علی علیه السلام «بلی لا یخلو الارض من قائم لله بحجة
اما ظاهراً مشهوراً ، او خائفاً مغموراً ، لئلا یبطل حجج الله و بیئاته» .

هدایة

منکرین را شبهه آنست که وجود امام غایب بی تصرف در امور
خلایق چه ثمر است ؟

جواب آنست که وجود او ، باتصرف باطنی لطفی است و تصرف ظاهری او لطف دیگر است و تفویت این لطف بر خلق از جانب خود خلق و سوء کردار آنهاست ، با آنکه همان تصرف باطنی عظیم لطفی است که علماء بالله از مشكاة نور حضرت مقتبسند و باز خلائق از آنها مستمندند و بوجهی غیب بحسب صورت آنحضرت است که معنی او از فرط ظهور مخفی است که بخلافت وارث عقل کلی محمدی است و چنانچه حضرت ظاهر باشد هر کسی نتواند ازو مستفیض گردد ، الا بواسطه و رابطه و وسایط و وسایل با [لفعل * موجودند] و هر که هدایتی میکند بجزء معنوی میکند نه بجزء صوری و [معنی آنحضرت * در کار است] و هر که بهر چه سزاوار است نیل او از فیض آن بزرگوار [است باذن الله *] تعالی «خذ الغایات ودع المبادی» مردم حفظ دین و صحت [آئین و روش] و دانش و بینش بخواهش صادق بخواهند از نواب [عام و اولیای امت] که میسر است و غذای عتق بطلبند که مرزوق است از اشعه وجود او و فیض جود او، نه دیدن صورت تنها و غذای [حس و خیال] .

[آنکه] را روی، به بهبود، نداشت دیدن روی نبی، سود نداشت [و هر دیده] رمد دیده نتواند آفتاب ببیند و مع ذلك فیوض آفتاب نادیدرا نتوان انکار نمود که در شب مهتاب آفتاب عالم را روشن دارد و مطلع بر اوضاع ماه مستنیر را مستعیر داند و همه ارباب ملل، خیرات

* این عبارات بعلامت [] در نسخه‌هایی که در دست داشتیم نبود از اسرار الحکم که هیچ تفاوت با این رساله نداشت نقل شد .

[و مبراتی که از خیرِی،] صادر شود بتسدید ملك دانند و شرور و فتنه [که از شریر ظاهر] شود باغواى شیطان و نه آن را بینند و نه این را . اگر گوئى [که هدایات ایمانیه] و تصرفات عادله که بحسب باطن از آنحضرت دانی از حق [متعال است] . گوئیم: «ابى الله ان یجزى الأمور الا باسبابها» و گذشت که [ربطی نیست مردم را] بایزد^{۱۰۶} پاك مگر بتوسط انسان کامل که نبی و ولی باشد، و نسبت خدا و عقول مجردة محضه ، همه على السواء است و عقل خود راه رو ، به تنهایی قاصراست .

مصراع :

عقل ره بر، ولیك تا در دوست

پس باید خدای تعالی نصب امام فرماید تا هدایت مردم نماید که «اولیاء الله ادلاء على الله» اند .

هین که اسرافیل وقتند اولیا مرده را زیشان حیاتست و نما^{۱۰۷}
جانهای مرده اندر گور تن برجهد ز آوازشان اندر کفن
بلی در عین آنکه اسباب میکند خدا میکند، زیرا که چون اسقاط
اضافه وجود از ماهیات اسباب کنی و وجه الله درو بینی ومظاهر در اسماء
گفته است :

وصفات حق تعالی کم کنی اسباب نماند وحق بین شوی و باین معنی

۱۰۶- در نسخه دانشکده ادبیات طهران و اسرارالحکم: «با یزدان پاك» .

۱۰۷- مثنوی دفتر اول چاپ آقای میرخانی صفحه ۵۱ س ۱۶ «گوید این آوا، ز آوا»

جداست * زنده کردن کار آواز خداست»

دیده‌ای خواهم سبب‌سوراخ کن^{۱۰۸}

هدایه^{۱۰۸}

آنچه مأثور است و مشهور است که: «حامل الأرض هو الحوت» تأویلش آنست و الله يعلم که: عالم صورت و عالم معنی متطابقند، بروج نور صوری در عالم حسی دوازده است و آخر بروج حوتست پس بروج نور حقیقی که نور امامتست نیز دوازده است و برج اخیر «هوالمهدی القائم بالحق علیه الصلوة والسلام» پس آنحضرت بجای برج حوتست برای کوکب امامت و ولایت، و نور هدایت بصیرت و حاملیت محمولست برقیام صدوری ارض بنور او «عجل الله تعالی فرجه».

هدایه^{۱۰۹}

شبهه دیگر درین مقام آنست که بدن مرکبست از عناصر «اربعه» که مدام در تنازع و تسارعند بانحلال، پس چگونه میشود که مدت‌مدیدی باقی بماند؟

جواب آنست که: «لا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين» بودن حضرت در زمین مدت‌مدت مدید، چون بودن عیسی «ع» است در آسمان در عهد بعید که اهل ملت محمدیه و غیرهم قائلند و در قرآن مجید فرموده که: «وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم».

۱۰۸- تا سبب را برکنند از بیخ و بن. مننوی، دفتر پنجم ص ۶۱، چاپ میرخانن در

برخی از نسخه‌ها: «دیده‌ی باید سبب‌سوراخ کن» تا حجب را برکنند از بیخ و بن.

۱۰۹- در اسرارالحکم و برخی از نسخ: «شبهه و حل».

و خضر «علیه السلام» شخص انسانی است و بحیات صورت او از عهد موسی «علیه السلام» تا حال قائلند و در مظاهر قهر شیطان مرکب جسمانی است و بحیات شخص او در همه وقت قائلند، و با اینهمه سریان حکم و جریان در ند و ضد، عجیبت از بعضی که بوجود نوعی و صنفی قائلند و چون نوع و صنف را محفوظ بتعاقب اشخاص میدانند و هدیت و هویت را بتشخص روحانیت کلیه دانند، مانند تشخص مراتب آستان انسان طبیعی بروح جزئی.

هدایة "آسراریه"

صیغ قیوم و قائم و قیامت از يك ماده مأخوذند، و قیوم مبالغه قائمت و قائم اسم فاعل است و قیامت مصدر قائمت و چون مبده غنی باشد خود علت غائیة فعل خود است و قیامت قیام عندالله است بعد از آنکه قیام عندالنفس بوده پس قیامت کبری که نهایت سلسله طولیة صعودیه است غایت ظهور قائم باشد و تا قیام قائم بالحق نشود قیامت قیام نکند گفتیم قیوم مبالغه است ؛ باید دانست که اختصاص بحق تعالی دارد چه حق چون عرض قیام بموضوع ندارد، و چون صور جسمیه و نوعیه قیام بماده ندارد و چون نفس قیام بماده بمعنی متعلق ندارد و چون عقل کلی قیام اعتباری بماعیت هم ندارد که انیت بحته است و غنای صرف و هر يك ازین ممکنات علاوه بر قیام بماده خارجیة و قیام بماده عقلیة قیام صدوری بفاعل هم دارند؛ پس اوست قائم بذاته بقول مطلق .

فهو القیوم تعالی شأنه والقائم قائم به و هو القیّم بأمر عباده غیباً

و شهادة .

والحمد لله اولاً وآخراً والمظمة له باطلاً وظاهراً والصلوة والسلام
على محمد وآله دائماً متواتراً .

و قد فرغت من تأليف الرسالة في اليوم الثامن من شهر ربيع
الثاني سنة اربعة و سبعين بعد المائتين والألف من
النبوّة الهجرية (۱۲۷۴)

تمام شد ۱۲۸۳ *

سال ۱۲۸۳ هـ ق تاريخ استنساخ اين نسخه شريفه است و تاريخ تأليف آن سنه ۱۲۷۴
هـ ق كتاب «اسرار الحكم» را برخلاف آنچه بين برخی شهرت دارد در سال ۱۲۸۶ دو يا
سه سال قبل از آنكه بگلي منبر خاكي را ترفندمايد و بتمام وجود، بملکوت وجود متصل
شود تأليف فرموده اند وهم اکنون ميسال است كه اين حكيم الهی چهره بنقاب خاله كشيده است
اين رساله را زمان صدارت آقاخان نوری
نوشته است و اسرار الحكم را زمان صدارت
ميرزا يوسف مستوفی الممالك «قدس الله» ...

و قد تم تصحيح هذا الكتاب بيد افقر خلق الله و احوج الناس
الى شفاعة اولياء الله جلال الدين الموسوي الآشتياني،
كتب الله له بالحسنی فی اوائل شهر رجب الاصب
(۱۲۸۸) من الهجرة النبوية على هاجرها
الف التحية والثناء

جواب مسائل آقامیرزا ابوالحسن رضوی

بسم الله الرحمن الرحيم

سألنی السیدالوجیه العالم النبیہ الفقیه ابن الفقیه والتذی هو سِرُّ
ابیہ والبارع الوارع المؤتمن آقامیرزا ابوالحسن^۱ ضاعف الله تأییده و
وفر تمجیده، ابن مجتهد الزمان و فقیه الدوران، مروج الدین المصطفوی
آقا میرزا محمد الرضوی اعلى الله مقامه ؛ عن عدة مسائل بعثها الى من
مراحل الأغتیاب مستدعیاً لتحریر الجواب و اننی لضیق مجالی و ان لم
اكن لتحریرها فی مندوحة؛ لكن حدانی علیه جودة تلك القریحة و بعد
غوره و حسن طوره فلم یرض نفسی بابداء المعذرة فتبادرت الیه بحسب
المقدرة فانه ان لم یسعد الحال للتفصیل فالجواب بالأجمال غیر ناء عن
ایتاء بالجمل اذ «المیسور لا یسقط بالمعسور» فلنقبل علی اهداء سطور
مستمدأ من نور النور بهر نوره .

[سؤال «۱»]

«دلیلی که حکماء بر وجود نفس ذکر کرده اند، که حرکت از
لوازم نفس است و سکون از لوازم جسم؛ شبهه ای در مقام میرود که

کسی بگوید : این دلیل استقراء است و استقراء مفید مظنه است؛ علاوه منقوض است بحرکت آتش و سپهر» .

[جواب] :

باید دانست که حرکتی که از مواد این برهان است حرکت برانهاج مختلفه است نه حرکت بر وتیره واحده که شأن طبیعت است که : «الطبیعة هی البدء الأول للحركة والسكون الذاتیین» و انحاء حرکت که گفتیم مانند حرکت علویّه و سفلیّه و جنوبیّه و شمالیّه و شرقیّه و غربیّه و سریعه و بطینه اینهاست حرکت اینیّه^۲ .

و همچنین حرکت وضعیّه چون حرکت اهل وجد مانند حرکت سپهر و مانند حرکت عابد از قیام تا انبطاح که براین دو موضوع اوضاع گوناگون وارد شود نه چون درخت که بیک وضع مرهون است و صورت دلیل، کاری باستقراء ندارد بلکه قیاس اقترانی است برهیئت «شکل اول» .

هكذا انسان طبیعی حرکات گوناگون دارد و هرچه حرکات گوناگون دارد صاحب نفس است .

اما صغری ظاهر است و اما کبری زیرا که مبرهن است که متحرك ناگزیر است از محرك که غیر خود متحرك باشد چه فاعل و قابل و مفید و مستفید (وبفارسی دارا و نادار) یکی نتواند بود .

پس مبدء حرکتی اینجا هست و آن نتواند که طبیعت باشد که از آن جنبشهای گوناگون نیاید و بر وتیره واحده جنبش دهد چون

طبیعت آتش که همیشه جسم خود را بیالا حرکت دهد و همچنین در هوا چنانکه مشاهد است در زق منفوخ که در غور آب نماند و خود را بیالا رساند و طبیعت ثقیل مطلق که زمین است و ثقیل مضاف که آب است بر وتیره واحده، جسم خود را بر مرکز حرکت دهند، اگر بقسر بالا برده شوند و هرگز آنها بصوب مرکز میل نکنند و اینها بجانب محیط و بتواند که مبدء این حرکات آدم خاکی عقول مفارقه در ذات و فعل از ماده باشند بتقریب جلالت و برائت آنها از مباشرت حرکات و آنها تاماتند و حالت منتظره ندارند و استکمال بر آنها روا نیست و مبادی این حرکات مکمل و مستکملند چه جای آنکه مطلب که اثبات مبدء دیگری سوای قوی و طبایع باشد ثابت شود.

پس باقی ماند که مبدء این حرکات بارادت گوناگون نفس باشد که واسطه است میان قوی و طبایع که مقارنات ماده‌اند و میان عالم عقول که مفارقات از ماده‌اند و جمیع مبادی جنود مبدء‌العبادی بلکه مظاهر قدرت اویند و سپهر مورد تقض نیست چه مبدء حرکت آن هم نفس است حکما برای آن نفوس منطبعه و نفس کلیه قائلند لیکن نه از راه انحاء حرکات در هر یک چه حرکت هر یک بر وتیره واحده است بلکه از راهای دیگر که ذکر آنها بطول می‌انجامد و در رساله هدایه - الطالبین^۳ و جوهری ذکر کرده‌ایم اگر بخواهید نظر کنید.

[سؤال «۴»]

آنکه حضرت هرمس^۴ الهرامسه (علی نبینا و علیه السلام) در

رسالة ينبوع الحیوة استدلال می‌فرماید بر وجود نفس که جنبش سپهر را یافتیم که ماده‌های عالم را بر چهار اصل بخشید و آن آتش است و هوا و آب و زمین و این چهار اصل را در جنبش و خاصیت اعتبار کردم دیدیم که بطبع جنبش میکردند جنبش بی‌خبری و مردگی نه جنبش خرد و زندگی و نیز یافتیم چیزهایی که از این اصول بودند زنده و گویا و خردمند در شگفت ماندم که چیزهای مرده و نادان چگونه اصل چیزهای زنده بیدار باشند پس گفتم مگر این ماده‌های مرده آمیخته شوند و تنی گردند از ایشان حیاتی و عقلی حادث می‌گردد و لکن راست نبُود در عقل که مرده با مرده بیامیزد از ایشان زنده زاید و جهلها با هم آمیزند و علمی و عقلی حاصل گردد تا ضرورت مرا بدان آورد که گفتم آن چیز زنده دانا نه از ماده این عالم است اعنی جهان کون و فساد بلکه چیزی غریب فرود آمده است باو و بازگردیده از آنکه محال است که مرگ چشمه زندگی بود یا جهل معدن و مسکن عقل . الی آخره پس میشود که مشککی براین برهان تشکیک نماید که لازم نیست که معطی شیء واجد آن شیء بوده باشد؛ چه معطی صور و کیفیات از قبیل الوان و طعوم و روایح فاقد اینها است که شیرین کننده لازم نیست که خود شیرین باشد و سرخ کننده خود سرخ باشد و همچنین در سایر اشیاء .

دیگر آنکه : دلیلی که بر بقای نفس بعد از موت ذکر کرده عموم دارد و فرقی نیست میان نفوس حیوانیّه و نباتیه پس وجه تخصیص

بنفس ناطقه چیست ؟ و حال اینکه معلوم نیست که کسی از حکما قائل باشد ببقای نفوس حیوانیه و نباتیه بعد از موت .

[جواب] :

هرمس که اورا والدالحکما گویند ادریس «علیه السلام» است که اسم شریف ادریس از درس مشتق است و برهانش محکم است چنانکه شمه‌ای معلوم شد و آنچه فرموده که : « و نیز یافتم چیزهائی که از این اصول بودند زنده و گویا » ، اشارتست بارجاع باصل که چنانکه مجردات از عالم امرند ابدان مادیّه از عالم خلقند « الا له الامر والخلق » تاهویدا شود که ابدان بالذات موتی و غواسق و جهله اند الا بالعرض و حیات و نور و علم از صقع دیگر است و مبتدئین حکمت طبیعی گویند که : « کل کائن کائناً ماکان ؛ مرکب من العناصر الأربعة » دانستن این مسأله از حکمت سفلی ثمرات و غبطه عظمی دارد چه جای مسائل شامخه حکمت اعلی چه باین دانسته شود که علم و خرد و معارف خود شناسی و خدا شناسی و فرمان خدا شناسی چه فرمان شریعت و چه فرمان طریقت و درست کرداری از عناصر میته جاهله نیاید و اینهارا نیست مگر تصحیح و قابلیت پس این بر ، از آن بذر است .

بیت

غازیان ، طفل خویش را پیوست تیغ چوبین از آن، دهند، بدست
که چو آن طفل، مردِ کار، شود تیغ چوبینش ذوالفقار، شود
و در معرفت حقایق دو مقام است مقام «توحیدالکثیر» و مقام

«تکثیر الواحد» وما نحن فيه از مقام دوم است و این دو مقام مثل آنکه انسان طبیعی یکی است با کثرت و تخالف نوعی در اجزای بسیطة اصلیه از : عظم و عصب و رباط و شریان و ورید و مانند اینها و غیر اصلیه از لحم و شحم و سمین و غیر اینها و اجزای مرکبه مثل سر و دست و پا و مانند اینها و کثرت افرادی هریک مثل آنکه عظم بعدد حروف رحم است و عضلات پانصد است و بر این قیاس کن آنچه علمای تشریح در سایر اعضا گفته‌اند و مثل آنکه انسان ملکوتی که نفس است یکی است با کثرت مراتب از نباتیه و حیوانیه و نطقیه قدسیه تا کلیه الهیه و با کثرت وجوه و قوای هریک که تمام قوی و طبایع متشکته و در عوالم جماد و نبات و حیوان و غیرها در انسان متراکمند و وجوه عقول از عقل عملی و عقل نظری و عقل بسیط بالفعل و عقل مستفاد و عقل فعال و غیره در انسان کامل منطویند و با این کثرات همه را رباط واحدی و اصل محفوظ بسیط فاردی است که : «لا انفصام لها به ؛ وهو کل القوی والمبادی وجميع العقلیات والفعلیات التي دونه» .

لیس من الله بستتکر ان یجمع العالم فی واحد

و او روح امری است بلکه روح الله است «و نفخت فيه من روحي» و اگر کسی يك شخص را دو شخص بداند منکر بدیهی خواهد بود بلکه اگر تشنه لقای او باشد مجال التفات بکثرت از حیثیت کثرت ندارد و نظر او در تشنّت و تفرقه نیفتد اینست مثالی از تکثیر الواحد و

توحیدالکثیر و همچنین است سخن در انسان کبیر و غیره «ماخلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدة»^۱ پس چون تکثیر واحد نمایی و عناصر این زندگان با خرد بیدار، خاصه بیداران خدا و خوابناکان دنیا را فقط و «بشرط لا» بینی و عادل و «معطی کل ذی حق حقه» باشی دانی که خرد و دانش و کنش و روش از چیزی دیگر فرود آمده بلکه چون عناصر را یا اخلاط و اعضا را که ماده قریبه اند به تنهایی و بشرط لا بگیری و ارواح که از عالم امرند بحق راجع نمایی مقابری بینی وحشتکده و مهادی نگری ظلمتکده و منادی شوی که «یانورالمستوحشین»^۲ فی الظلم و مناجی گردی که «یامونسی»^۳ عند وحشتی اغثنی بفضلک و آنسنی بنورک و حیرت عظیم دست دهد ترا از یافتن دانش و فرهنگ و حکمت و کیاست و خرد که از وادی مقدس است در میان خاک و آب و نحو آن که از این کاخ متدنس است و باین ترانه مترنم شوی که:

جزوکل شد، چون فروشد، جان بجسم

کس نسازد زین عجایب تر، طلسم

خاک و جان پاک با هم یار شد

آدمی اعجوبه اسرار شد

و از اینجا است که عارف تنها را گورستان و جانهایی که مستولی

است بر ایشان طبیعت و لوازم عالم کیان مردگان شمرده گوید:

هین که اسرافیل وقتند، اولیا

مرده را زایشان حیاتست و نما

جان‌های مرده، اندر گورِ تن
 برجهد، ز آوازشان، اندر کفن
 گوید این آوا، ز آواها جداست
 زنده کردن، کارِ آواز خداست
 ما بمردیم و بکلی کاستیم

بانگِ حق آمد، همه برخاستیم
 بلکه تن‌های تنها، نارند ذاتِ لُهب و ظلِ ذی‌ثُلث شعب از جهت
 درازی و پهنی و ستبری بتفرقه و غیبت خود از خود مشوب و بقوه
 هیولانی که عدمی است مخفوف و بعدم قرار و سیلان زمانی مملتو و
 همچنین است آنچه را باینها و در اینها است تعلق و فشو .
 و آنچه تشکیک شده است که معطی تواند فاقد بود چون آفتاب
 که فواکه را شیرین و سرخ کند و کرباس‌گاز را سفید و وجه اورا
 سیاه و نحو این و حال آنکه اینها را ندارد مدفوع است .
 بر جوع بمسأله جعل که وجود مجعول است نه ماهیت و وجود
 دهنده چگونه می‌شود که وجود نداشته باشد ؟ .

ذاتِ نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش
 خشک ابری که بود زاب تهی ناید از وی صفتِ آب دهی
 و خداوند متعال و دارای هر کمال که جاعل حقیقی هروجودی
 است وجود بحت حقیقی است که آغاز هروجودی و انجام هربودی است
 و در موضع خود مبرهن است که ماهیت لایق ذات اقدس او نیست . و

وجود ممکن مجعول است بالذات و ماهیت ممکنه مجعول بالعرض «قل کل» یعمل علی شاکلته^۹ بلکه بعض محققین مدعی بداهت است در اینکه معطی کمال فاقد او نیست .

دیگر آنکه ماهیات اگرچه مجعول بالذات نیستند در همه نشئات به تبعیت وجودات برزات دارند و حق آنست که مدلولات الفاظ مفاهیم عامه و قدر مشترك در میان مراتب است .

مثلاً قلم ما به یکتب خواه قصب باشد و خواه خشب و خواه حدید و خواه ذهب و خواه مصوره و خواه مخیله و خواه سروش و خواه نخستین خامه نگارنده نقوش و کتابت صور است خواه خطوط و خواه صور کونیّه و نقوش قلبیه .

و لوح «مافیه یکتب» خواه تخته و سنگ و کاغذ و خواه رق منشور هیولی و جان و خرد .

پس گوییم : قهر حقیقتی است از حقایق در انسان طبیعی غلیان خون است در قلب ، و اسوداد وجه و انتفاخ عروق و ضربان شریان و در انسان ملکوتی که نفس است حالتی است وجدانیّه که داعی است او را بر اراده انتقام از مقهور بدون آن صفات جسمانیّه و در واحد قهار قاهریت و باهریت نور اوست بر کل انوار مجرده و انوار حسیّه و احاطه وجود اوست بر کل وجودات «وهو القاهر فوق عباده»^{۱۰} و بوجهی چون قاهریت نور شمس است در نهار کل انوار ثابت و سیار در قوس النهار که در ظهور و اظهار آنها در شمار نیایند و ملک نور

پاشی و سرور بخشی مختص بشمس است و استخلاف در انسان طبیعی تصرف مولده او است بقوه مفصله و محصله در فضل هضم رابع تاماده شخصی دیگر شود از همان نوع و در انسان ملکوتی که نفس است متشبه ساختن او است نفس دیگر را بخود زیرا که نفس جوهری است قاهر شبیه بنار و در حق استخلاف عقل کل است که متصف بصفات الله است کما ورد : «تَخَلَّفُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ» و محبت در انسان طبیعی شوق او است بقوه شوقیه بمشتمیات حسیه و در نفس عشق او است بکمال و در مافوق عشق است بمافوق و محبت است بمجردات اعلی و محبت خود بخود .

و در نطق در انسان طبیعی معلوم است و در انسان نفسی درک کلیات است و تنطق بکلمات نفسیه است و در حق ، انشاء کلمات تامات و حروف عالیات که عقول کلیه و نفوس لاهوتیه و لفظیه است و براین قیاس باقی .

و آنچه در سؤال آورده که دلیلی که بر بقای نفس بعد از موت ذکر کرده عموم دارد نه چنین است چه دلیلی بر بقا در کلام هرمس که سائل نقل فرموده نیست و دلیل بر اصل وجود نفس است و کلام در نفس ناطقه است چه حیات علمی مراد است که الناس موتی و اهل العلم احياء پس حیات حیوان عجم چه خواهد بود و قرینه آنکه گویایی و خرد و عقل فرمود و حیوان صامت را عقل نیست بلی بقایی علی سبیل ذکر الأصول الموضوعه لا علی سبیل الاستدلال دانسته شد از قولش که چیزی

غریب فرود آمده و باز گردیده و اگر قدیم بالتزمان بدانند اورا باقی خواهد بود که «مائبت قدمه امتنع عدمه» و نفوس حیوانات عجم چه جای نباتات تجرد ندارند تا باقی باشند چه درک کلیات نکنند و مناط تجرد ادراک کلیات است و نحو آن چنانکه سلطان المتکلمین در تجرید فرماید که: «النفس مجردة لتجرد عارضها» و ادله بقای نفس ناطقه^{۱۱} که حکما اقامه کرده اند هیچیک نفوس حیوانیه را نمیگیرد زیرا که مبتنی بر تجرد نفس ناطقه است و نفس حیوانیه تجرد ندارد ولیکن تجرد برزخی نه عقلانی از برای حیوانات تامه القوی صاحبان وهم و خیال تام صدر المتألهین الشیرازی صاحب اسفار قائلست و بقایی در عالم مثال قائل است و حشر تبعی نه استقلالی دارند و بنا بر قول بشل افلاطونیّه هر حیوان بعد از استکمال در نشأه طبیعیه بمثال نوری خود پیوند و باو محشور شود و در شرع انور حشر حیوانات آمده و قرآن مجید ناطق است که «و اذا الوحوش حشرت»^{۱۲} و آن ادله یکی آنست که اشارت بآن شد و دوم آنکه انتفاء معلول بانتفاء علت اوست هر یک از علل اربع باشد و نفس چون مجرد است علت مادیّه و صوریه ندارد که بانتفای یکی یا هر دو منتفی شود و علت فاعلیّه او عین علت غائیّه اوست و آن عقل فعال باذن الله المتعال است و عقل فعال دائم است بدوام حق بلکه او قدره الله است و باقی ببقاء الله تعالی .

وسوم: آنکه هر چه متجدد می شود حامل مجدد و حدوث می خواهد خواه متجدد کون شیء باشد یا فساد پس اگر فساد بر نفس متجدد شود

حامل تجدد پیش از آن می‌خواهد چه هرچیز که در سلسله زمان حادث شود پیش از حدوث باید ممکن الحدوث باشد و الا ممتنع - الحدوث خواهد بود و این امکان استعدادی است که شدت و ضعف و قرب و بُعد بمستعدله دارد و موضوعی می‌خواهد مانند هر مرکبی از کاینات فاسدات چون انسان طبیعی مشخص که حامل استعداد تکثون او نطفه و اخلاط است و حامل استعداد فساد او مواد جیفه است و نفس ناطقه چون مجرد است ماده و موضوعی ندارد و نتواند که حامل استعداد فساد نفس خود باشد، زیرا که هر موجودی بصدد استکمال است « اعطی کل شیء خلقه ثم هدی^{۱۳} » غایت حق بهر موجودی عشق داده بحفظ آنچه از کمال و فعلیت گرفته و شوق داده تا طلب کند آنچه از کمال را فاقد است و استعداد فساد طلب تکوینی است مرآن را و نیز هرچه قابل مستعد چیزی است حامل مستعدله است بعد از تکثونش، و نفس با فساد خود جمع نشود مثل سایر اکوان، ولی در اکوانی که مادیه هستند ماده آنها حامل کون و فساد آنهاست.

[سؤال «۳»]

« استدلال کرده‌اند بر وجود عقل بانتظام افعال وی، و شبهه سابق در اینجا هم وارد است؛ علاوه آنکه بعضی افعال صادر می‌شود از حیوانات عجم و حال آنکه عالم بحقیقت آن افعال نیستند ».

[جواب] :

بلی متکلمون استدلال کرده‌اند بر آن مطلب بلکه باحکام و اتقان

فعل استدلال کنند بر علم باری تعالی ، چنانکه در تجرید^{۱۴} فرموده :
« والأحكام والتجرد و استناد کل شیء الیه دلایل العلم » .

لیکن چون در افعال قوی و طبایع عذیمه الشعور چه جای حیوانات عجم هم احکام و اتقان است این دلیل خطابه است برای جمهور مستحسن است و نزد اشرافیّه افعال غریبه در حیوانات «عجم» از رب النوع است و در شرع مظهر بالهام ملک است « و اوحی ربك الى النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا^{۱۵} » .

[سؤال «۴»]

ثبوت نبوت انبیاء و دلالت معجزه بر حقیقت ایشان آیا توقّف بر اثبات صانع دارد یا نه ؟ اگر دارد چرا قرآن مشحون است بارسال انبیا بر کفار و منکر صانع و مذمت و توبیخ بر عدم ملاحظه معجزات .
اگر گفته شود : که غرض انبیا نه اثبات حقیقت خود است بمعجزه صرف ؛ بلکه تذکر ایشان است به اثبات صانع اولاء ، و بحقیقت خود ثانیاً .

گوییم : این خلاف آن چیزی است که مستفاد می شود از ظواهر قرآن و اگر قسم ثانی است تمام نمی شود چه احتمال میرود که صدور خوارق عادات از شخصی خاص بمقتضای تأثیر کواکب یا خاصیت بعضی عقاقیر باشد .

جواب آنست که : معلوم است که ثبوت نبوت و دلالت معجزه بر آن توقّف بر اثبات صانع دارد چه نبی فرستاده خداست بخلق و چگونه

رسالت بی وجود مرسِل صورت گیرد بلکه موقوفست بر اثبات کثیری از صفات او چون علم او و علم بجزئیات و قدرت او و عموم قدرت و ارادت و تکلم و نحو اینها چه علم باید تا از خلق و احوال خلق و احتیاج ایشان بسوی نبی در تمدن و غیر آن باخبر باشد و قدرت خواهد تا اظهار معجزه بر «یکد» صادق و عدم اظهار بر «یکد» کاذب ننماید و باید ارادت خیر و نظام خیر داشته باشد و تکلم فرماید که : «بعثتك الی الناس» و بلغ رسالتك الیهم» ولیکن اثبات اینها وجوب شرعی ندارد مثل وجوب اعتقاد به نبوت چه دور لازم آید و چنانکه در کتب کلامیه است بلکه وجوب عقلی دارد وجوب شکر منعم و وجوب معرفت او که وجوب توصلی است از باب وجوب مقدمه واجب مطلق .

پس بعد از آنکه اثبات مبده و بعضی از صفات او بعقل شد و نبوت ثابت شد معارف تفضیلیه و کیفیت حصول معاملات عدلیه و آداب عملیه و مجازات معادیه و تحصیل اخلاق حسنه و بهیه باید تلقی از نبی شود کما قال النبی (ص): «بعثت لأتمم مکارم الأخلاق» و ذم و توبیخ کفّار بجهت تقاعد ایشانست در واجب عقلی و عدم امتثال ایشان اوامر رسول داخلی را که عقل است و از آنجمله امر بنظر در معجزه نبی و معلوم است که وجوب نظر در معجزه نبی اگر بقول نبی باشد دور و افحام نبی لازم آید و معجزات نبی بقوت ربانیه است نه قوت بشریه و نه خاصیت اوضاع سماویّه و نه خاصیت قوی و طبایع عنصریه باینکه تأثیرات

سماویّه و قوای عنصریّه هم بقدره الله است «لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم» و چون حسن و قبح اشیاء عقلیه است چنانکه مذهب حکما و امامیه و معتزله است و احکام خمسّه شرعیه کواشف عقلیه است در وجوب عقلی مذکور شك نیست .

[سؤال «۵»]

دانش و علم آخرت سوای مقدمه عمل ؛ آیا خود ثمر و مطلوبیتی بالذات دارد یا نه ؟ چه هرگاه مولایی باغی داشته باشد و از برای دخول آن باغ بجهت غلمان و وابستگان خود موعده مقرر نماید و قبل از دخول امر نماید مردم را بتعلیم و تعلّم احوال آن باغ و طرق آن و تحصیل نمودن علم بحقیقت دخول آن باغ و وعده بعذاب مرکسانی را که منکر آن باغ یا دخول آن باشند هرگاه یقیناً داخل آن باغ خواهند شد فرقی نخواهد کرد عقلاً بعد از دخول میان آنانکه شك باشند در دخول یا موقن .

[جواب] :

علم آخرت سوای ثمره حیث بر عمل خود ثمره حلویست و ازاهتم مطالب است چه او علم بوصول بغایات و علم بآخرالآخرین است و عین علم باول الأولین است «کما بدأکم تعدون» .

و بعض محققین حکما مباحث علم بغایات و علم بعلت غائیّه را افضل اجزاء حکمت دانسته اند و آخرت را که در شرع مطهر حشر و یوم الجزا و روز بروز لوازم اعمال و پاداش کردار گویند در حکمت

وصول بغایات نیز گویند و گفته اند که «لکل شیء غاية؛ حتی ان للطبیاع غایات والقسر لا یكون دائماً ولا اکثریا وکل میسر لما خلق له» .
 وقال الله تعالى: «اَفَحَسِبْتُمْ اِنما خلقناکم عَبَثًا و اَنکُم الینا لا ترجعون»^{۱۶} ، یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه^{۱۷} ، ان الی ربک الرجعی^{۱۸} ، و ان الیه المنتهی» .

و اهم مطالب که خود شناسی و خداشناسی است مرجع علم آخرت است . در حدیث است که : «الصورة الانسانية^{۱۹} هی اکبر حجة الله علی خلقه و هی الکتاب الذی کتبه بیده و هی مجسوع صور العالمین و هی المختصرة من اللوح المحفوظ و هی الشاهدة علی کل غایب و هی الصراط المستقیم الی کل خیر و هی الجسر السمدود بین الجنة والنار» .

و علم توحید که اصل علوم است^{۲۰} اس و اساس علم آخرت است و علم آخرت را بنای بر آنست و چگونه مرجع علم آخرت خداشناسی و خودشناسی نباشد و حال آنکه آنچه پیش آید نفس را غایات ملکات او و تصویر اعمال او است و وصول بغایات بنحو اتصال حقیقی است چون عقل بالقوه که عقل بالفعل شود و عقل بالفعل بعقل فعال اتصال یابد چه وصول بغایات که بنحو اتصال و تحول نباشد وصول نخواهد بود و منفصلی، کمال منفصلی، نشود حتی در مرکبات صنایع همین عالم علت غائیة سریر نفع و کمالی است عاید به نفس فاعل و مقرر است که علت غائیة بوجهی صورت معلول است چه تا جلوس سلطان بر سریر باقامت عدل و داد نشود صورت کمال نگرفته است و تا بیت الله بذکر الله معمور

نگردد صورت حقیقه پذیرفته است چنانکه صورت را هم با ماده نوع اتحادی است .

جواب دیگر آنکه : فحوص و بحث از علم آخرت باید کرد تا کلام مخبر صادق در وعدها و وعیدها بر اشرف وجوه محتمله حمل شود و بانکار ضروری از ضروریات دین هم نیانجامد چه واضح است که شرط مقدوریت ، امکان است چه شریک باری مقدور نیست که نفی محض و بطلان صرف است مثل آنکه تناسخیه معاد جسمانی را بر تناسخ حمل میکنند و این محال است و طایفه ای از متفلسفه ثواب و عقاب روحانی قائلند مثل آنکه لقای حور و سکناى قصور را تشیل از لقای مجردات و اتصال بعالم جبروت دانند و این قصور است و تعطیل در حق متوسطین در کمال چه مجازات آنها ادون از این مراتب است .

و طایفه دیگر بر تعلق بسماوات و نحو آن معاد جسمانی را حمل کردند و غیر اینها از اقاویل مزینه و در جزئیات معاد جسمانی بعضی از صوفیه عذاب را منقطع و طبع سمندری جایز میدانند با خلود در نار . و بعضی از متکسین عذاب قبر را منقطع میدانند تا قیامت کبری . بعضی نیز بر نفس در صورت مثالی ثواب و عقاب را وارد میدانند ، و برخی وزن اعمال وزن دفاتر اعمال دانند و غیر اینها از خلیات .

پس آدمی که خواهد محقق باشد نه مقلد و وجوه ممکنه و مستنعه را تمیز دهد چه مخبر صادق بسمتتع وعد و وعید نثرماید باید بمعرفت تفصیلی پردازد خصوصاً کسانی که استعداد تحقیق دارند و شکوک و

شبهاتی بگوش آنها خورده و تزلزلی دارند باید ازاله شک و شبهه نمایند و علم کلام که رئیس العلوم الدینیّه است باید دید که «علم یقتدر معه علی اثبات العقاید الدینیّه بایراد الحجج و دفع الشبه» و عرّف ایضاً «باتّه العلم^{۲۰} بالعقاید الدینیّه عن ادلتها الیقینیّه» نظیر تعریف «الفقه علم» بالأحكام الشرعیة عن ادلتها التفصیلیّة» .

بنی بسیاری از مردم را که استعداد ندارند در بسیاری از امور آخرت اعتقاد اجمالی کفایت کند که عقد قلبی داشته باشند و مرتکب اعمال صالحه و مجتنب از سیئات باشند و در نظام عالم سلیم باشند .
و از مثال باغ که سائل آورده چنین مستفاد میشود که دخول در جنّت و نار بی لزوم عقلی است میان سعادت و دخول جنّت و شقاوت بی توبه و دخول نار چنانکه مذهب اشاعره است که گویند : خدای تعالی اگر سعید را بدوزخ و شقی را به بهشت ببرد «لایسلّ عما یفعل» و ندانسته‌اند که وجود سعید بهشتی است حقیقی و وجود شقی دوزخی است تحقیقی و این فعل مانند انقلاب ماهیّت است و محال است و متعلق قدرت باید ممکن باشد .

گر زخاری خسته‌ای خود کشته‌ای	و ر حریر قزدری خود رشته‌ای
در جانب لطف گوید :	
گر ز دست رفت ایشار زکات	میشود آن جوی شیر، آب نبات
و در جانب قهر گوید .	
گشته گران هریکی خواهی تو	میدراند از عقب اعضای تو

و تجسم اعمال ضروری مذهب اثناعشریه است رضوان الله علیهم
وفی الحدیث «انما هی اعمالکم ترد الیکم» چه تکرر اعمال موجب ملکات
شود و ملکاتی مستظل باظلال مناسبه گردد و متصور بصور و اشباح
موافقه چه هر معنایی را صورتی و هر حقیقتی را رقیقتی است پس هر
ملکه روحی است برای صور اخرویّه مناسبه آن مانند ملکه حرص برای
صور مور و ملکه اذیت برای صور مار و ملکه سرقت برای صور
موش و قس علیها .

قال تعالی : «ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً ، انما یأکلون
فی بطونهم نارا»^{۲۱} چنانکه سنین رخا «بقرات سمان» را و سنین قحط
«بقرات عجاف» را تعبیر است نار خوردن در روز بروز مال یتیم خوردن
را تصویر است و قس علیه «فالناس نیام اذا ماتوا التّبّهوا»^{۲۲} آنچه در این
خواب می کنند و می بینند تعبیری دارد که در روز بیداری خواهند
رسید .

[سؤال «۶»]

بعضی از علما ذکر کرده اند که چنانکه اجماع و تواتر در حسیّات
مفید علم است در عقلیّات هم گاهی مفید علم میشود مثل اجماع بر حدوث
عالم و سایر مسائل معلومه از اجماع ایشان .

آیا این سخن از برهانیه است یا خطایّات ؟

[جواب] :

اجماع در مطالب برهانیه مفید نیست چه مقدمات برهان باید

عقلی محض باشد چه یقین صرف مطلوب از برهان است و مشهور است که : «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» بلی مجمع علیه را در جدل که مؤلف از مقبولاتست و درخطابه که مؤلف ازمظنوناتست توان استعمال نمود و گاه میشود که علم و ظن برکس مشتبّه شود و چوب شکایت مستحکم بیاید حال معلوم گردد و چگونه حدوث عالم باجماع که دلیل شرعی است توان ثابت کرد و حال اینکه حدوث عالم موقوف علیه اثبات صانع است پیش ملتیین چه مناط حاجت بعلت حدوث است پیش بعضی تنها و پیش بعضی با امکان و پیش بعضی امکان بشرط حدوث مناط حاجت است پس حدوث موقوف علیه ثبوت شرع است و حجیت اجماع بمذهب امامیه باعتبار کشف از قول معصوم است پس بعد از اثبات صانع است و اثبات وجوب لطف بر او و اثبات عصمت و ادخلیت عصمت در لطف و نحو ذلك پس چگونه بحدوث ثابت باجماع اثبات مبده برهان توان کرد بآنکه اجماع در حدوث مطلق اعم از ذاتی و زمانی و دهری منعقد است .

پس حق آنست که باید حدوث عالم بادلّه عقلیه ثابت شود چنانکه بسیاری از متکلمین ثابت کرده اند و داعی در تحریرات خود تحقیق این مطلب نموده است و خداوند حکیم در قرآن کریم مطالبه برهان ننموده که : «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین»^{۳۳} و دلیل حکمت را که برهانست مقدم داشته که «ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی احسن»^{۳۴} و دلیل الموعظة والمجادلة برای عقل عملی و حفظ

بیضه اسلام است و در تحقیق حقایق برهان معتبر است و مذمت ظن در قرآن مجید در این باب است ایمان را درجات است از تقلیدی و برهانی و عیانی و حقانی اگر دو مرتبه آخره دست ندهد باری از برهانی نیوان گذشت پروانه می‌شود که چراغی می‌باشد و هنوز در ظلمات است و پروانه‌یی ضوء آن را در دهلیز می‌بیند و پروانه دیگر خود چراغ را در بزم مشاهده میکند و پروانه دیگر مسوس بنار می‌شود و همچنین است دانش و بینش و کنش نور .

[سؤال «۷»]

طریقه کشف و شهود که علمای صوفیه ذکر کرده‌اند حقیقت دارد یا نه و آسان است یا مشکل و باوجود اختلاف در طریقه اهل کشف چگونه قطع بحقیقت کشف حاصل گردد باری بمضمون «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون^{۲۰}» و بمضمون «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا^{۲۱}» و حدیث «ما اوجب الله علی الناس السؤال الا و اوجب قبل ذلك علی العلماء ان یجیبوهم عما یسئلون» ، جسارت نموده در حالت اضطراب احوال و تلاطم امواج هموم و غموم و تراکم افواج پیریشانی و افسردگی باین مختصر عریضه مصدع شد التماس آنست که جواب را بزودی ارسال فرمایید قواعد سعادت دوجاهانی مهتد و اساس روشندلی مؤید جان از خرد شاد و دل از هربند آزاد .

کشف را اصل اصیلی است و آن معنوی است و صوری ، معنوی کشف علمی است که مطالب عالیه خودشناسی و خداشناسی و فرداشناسی

بحدس رسیده شود یا بفکر موقن شود با زیادتى وضوح و انکشاف که از مزاولت علوم حقیقیّه حاصل آید یا از غیر آن و از برای عقل بالفعل تزلزل نماید تا حدی که علم الیقین بعین الیقین و حق الیقین انجامد چنانکه خداوند تبارک و تعالی مراتب یقین را در نار جاری فرموده جایی فرموده: «کَلالوْ تعلّمون علم الیقین لترون الجحیم ثم لترونها عین الیقین»^{۲۷} و حق الیقین را جایی دیگر از کتاب مجید فرماید که: «وتصلیة جحیم ان هذا لهو حق الیقین» و اگر چه در نار عذاب ظلمانی فرموده لیکن مسلک از ظلمانی و نار نورانی یکی است و هردو آیت نورالله اند.

پس مراتب معرفت نور خدا مانند مراتب معرفت نار است مثل آنکه کس نار ندیده باشد ولی شنیده باشد که موجودی می باشد که هر چیز را که باو میرسد متّصف بصفات خود می سازد بشابیه ای که او را ناچیز گرداند و هرشمع و چراغ که از آن مقتبس گردد چیزی از آن نکاهد و هرچه از او جدا شود و دور افتد بضد او باشد در طبع آن چون دود تیره است و در ظلمت خلیفه انوار علویّه است که قدر برگ صنوبری از آن را در بزم گذارند همه را روشن دارد که الوان در آن بزم و اشکال بنور او هویدا گردند و کامرانی در آن بزم باو بانجام رسد و هرگوهر قیمتی را که در آن بزم گذارند اینگونه کارها از آنها نیاید بلکه در اضافات و نضج و تعدیل و تسخین چنانکه شمس را خلافت کبری است نار را خلافت صغری است از حق تعالی «لا حول ولا قوّة الا بالله» و آن موجود را نار و آذر و آتش و نحو اینها خوانند پس کسانی

بمجرد تقلید اعتقاد بآن پیدا کنند و کسانی طالب او شوند و از دود یا اثری دیگر اعتقاد بآن کنند بمنزله کسانی که ایمان غیبی بخدادارند بادلّه عقلیه و کسانی بنور او رسند و اشیاء را بنور او مشاهده کنند و کسانی جرم آتش بینند و رفع حجاب شده باشد در حق ایشان و اینها بمنزله اصحاب عین الیقین باشند در معرفت خدای تعالی و کسانی مانند «حدیده محمّاه» بوصول آتش تأثیر آتش در آنها پیدا شود و اینان بمشابه ارباب حق الیقین باشند در معرفت خدا و این دو صنف اهل کشف حقیقی و ایمان عیانی و عارف ربانی باشند و اصناف سابقه مؤمنین بالغیب علی مراتبهم و عالم بالله باشند نه عارف بالله و کشف صوری تمثّل صور است بنحو جزئیّت برای حواس خمس و منقسم شود باندازه محسوسات پنجگانه پس کشف بصری مانند رؤیت اصحاب تجرید از مرتاضین اقسام انواری را که در جای خود مشروح است یا اشکال و اشباح و سمعی که تفر فی الأسماع باشد شنیدن اصواتی است مبهمه و کلماتی است لذیذه یا اصواتی مهملّه که اشعار بقهر و وعید دارد بتقریب صدور سوء ادبی از سالک و شمی چون تنشّق نفحات است «ان الله فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها» و ذوقی مثل ما قال رسول الله (ص): «ایست عند ربی یطعمنی و یسقینی» و لسی مثل ما قال «وضع الله کفه بین کتفی فوجدت بردها بین یدیی».

و کشف صوری از احکام تجلّیات اسم سمیع و بصیر و مدرك خبیر است چنانکه معنوی از احکام مظهریت اسم علیم حکیم است و اما

آسانی و دشواری پس معلوم است که طریقت مرتضویّه دشوار است مگر آنکه بعشق و شوق آسان گردد .

بیت

رنج ، راحت دان چو شد مطلب بزرگ

گردِ گلّه ، طوطیای چشمِ گرگ

واما اختلاف در طریقه اهل کشف پس نباید مانع راه سالک علی و عملی شود که اختلاف همه جا هست آیا در ظاهر کلام خدا که اصدق قائلین است و در ظاهر احادیث نبویه و ولویه نیست چه جای آنکه طول مزاولت و ممارست علوم و معارف می خواهد تا توفیق و توافق بیند والسلام^{۲۸} عفی عنهما فی ربیع الأول من شهر سنة الف و مأتین و ستّة و سبعین (۱۲۷۶) من الهجرة النبویّة مع تشتت البال و ضیق المجال والحمد لله علی کل حال^{۲۹} .

حاشیه :

۱- این آقا میرزا ابوالحسن، گویا پسر مرحوم فقیه علامه و اصولی نامدار سید محمد رضوی معروف به «سید قصبی» اعلی الله مقامه می باشد که در کمالات پیدر نمی رسد ولی از فضایل عصر بوده است. مرحوم سید فرزندی دیگر بنام آقامیرزا احمد داشته است که جنبه اعیانی او بر شخصیت روحانیتش غلبه داشته است.

۲- یعنی این اقسام از حرکات اینیه بشمار میروند.

۳- این رساله جزء همین اثر بصورت مجموعه‌یی منتشر میشود.

۴- بسیار بعید است که این شخص بزرگ از انبیاء عظام باشد چون انبیاء در بیان معارف دچار لغزش نگردند در حالی که اشتباهات واضحه در کلمات او و امثال او بسیار وجود دارد.

۵- شیخ الرئیس و اتباع و اتراب او از حکمای مشاء و شیخ اشراق و اتباع او از اشراقیون قائل بفساد و فناء و بوار نفوس و قوای غیبی حیوانات شده اند ولی عرفای اسلامی و صدرالحکماء از حکمای الهی و اتباع او جمیع قوای غیبی انسان و حیوانات را مجرد و باقی میدانند ملاصدرا براهین عقلی و نقلی بر این مطلب اقامه نموده است. شیخ الرئیس هم در برخی از مواضع کتب خود در مادی بودن قوه خیال تشکیک فرموده است و ملاصدرا نکات و دقایق را که شیخ در بیان مناقشه بر مادی بودن نموده است مشروحا تقریر و آنرا با اصول و قواعد خود مبرهن کرده است ولی مجرد خیال با مبانی شیخ الرئیس سازگار نمی باشد.

۷- در ادعیه مأثور از اهل عصمت

۶- س ۳۱، ی ۲۷.

۹- س ۱۷، ی ۸۶

۸- در ادعیه مأثوره

- ۱۰- سن ۶، ی ۱۸
- ۱۱- اکثر ادله‌ایی که در بقای نفوس انسانی از قبیل ادراک ذات و غیر این دلیل بیان کرده‌اند اختصاص بنفس ناطقه ندارد و بر این مطلب ملاصدرا در اسفار و مبدء و معاد و شواهد الربوبیه تصریح کرده‌است .
- ۱۲- س ۸۱، ی ۵
- ۱۳- س ۲۰، ی ۵۲
- ۱۴- الهیات تجرید مبحث علم حق خواجه در طی کلامی کوتاه از سه‌راه علم حق را به‌ذات قبل از خلقت و به‌اشیاء اثبات نموده‌است در بین شارحان تجرید ملا عبدالرزاق بهتر از دیگران مرام خواجه را تحقیق کرده‌است .
- ۱۵- س ۱۶، ی ۶۸
- ۱۶- س ۲۳، ی ۱۱۷
- ۱۷- س ۸۴، ی ۶
- ۱۸- س ۹۶، ی ۸
- ۱۹- هذه الرواية مأثورة عن الصادق (ع)
- ۲۰- شارح مواقف و مقاصد و محقق لاهیجی تحقیقاتی مبسوط در این باب (موضوع علم کلام) دارند .
- ۲۱- س ۴، ی ۱۰
- ۲۲- من کلام علی علیه‌السلام
- ۲۳- س ۲، ی ۱۰۶
- ۲۴- س ۱۶، ی ۱۲۵
- ۲۵- س ۱۶، ی ۴۳
- ۲۶- س ۱۶، ی ۷۸
- ۲۷- س ۱۰۲، ی ۵، ۶، ۷
- ۲۸- عبارت نسخ همانطوری‌است که ملاحظه میشود ولی در يك نسخه قبل از «عفی عنهما» باین مضمون عبارتی‌است: «قدیم بیدمؤلفه، هادی بن مهدی السبزواری...» .
- ۲۹- دوازده سال قبل از آنکه چهره بنقاب خاک مستور دارد این جوابها را به سائل داده‌است .

جواب سؤالات

شيخ محمد ابراهيم واعظ تهراني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الإنسان ، علمه البيان و لقنة البرهان ، وخلق
طينة الكامل منه من الروح والريحان و جعل قلبه عرش الرحمن و كون
من فضالة طينته ساير الاكوان والناقص منه وقود النيران .

والسلام على سيّد الانس والجان الذي شرفنا بتشريف الدين
والايمان و لولاه لم يكن عين من الأعيان ولم يقع حادث في عالم الحدثان
اذ هو الرابط بين الوجوب والامكان و شافع اهل الفجور والعصيان وعلى
آله ابواب الرحمان الذين موالاتهم شرط دخول الجنان وهم وجوه الحق
الشبحان و اسماءه و كلماته الحسان .

فيقول الهادي بن المهدي السبزواري «عفى عنهما» : قد سألتني العالم
الماجد ، والعابد الزاهد ، زبدة الوعاظ و نخبة الحفاظ ، خلاق المعاني
والالفاظ، انسان عين الايقاظ، صاحب القلب السليم «الشيخ محمد ابراهيم»
ساكن دار الخلافة طهران¹ صانها الله تعالى عن الحدثان ؛ أسئلة عديدة
والمسائل و ان كانت ضيقة المجال للاظهار لأنها من اسرار الحق وحق
الأسرار ، الا ان حسن طور السائل وجودة غوره و جده و تصلبه و شوقه

و تطلبه حدانی علی الاجابة الا اننی سلکت مناہج البرهان و ان کان حاله و حال اکثر السائلین مستدعیة لصناعة الخطابة .

فاقول «والله بهر برهانه يقول الحق و هو یهدی السبیل» :

اما حدیث طینت : باید دانست که طینت چند معنی دارد .

اول : معنی ظاهر که طین آدمی باشد و «تای» آن علامت نقل است

چون «تای» حقیقت .

دوم : ماهیت امکانه که آن را عین ثابت و تعین و کلی طبیعی

و رنگ وجود و نحو اینها گویند .

سوم : ملکات نفسانیّه و طینت سعدا بهمه معانی از علیّین است .

زیرا که مراد عنصریّت ایشان طیّبه و اخلاط ایشان تقیّه و مزاج ایشان

معتدل طبیّ و اوعیه تکثّون ایشان اصلاّب شامحه و ارحام

المطهره است .

و همچنین مخمر است طینت نفوس و ارواح ایشان از ملکات

علمیّه علوم حقیقیّه و معارف خودشناسی و خداشناسی و فرداشناسی

و فرمان خداشناسی ؛ چه فرمان شریعت مصطفویّه و چه فرمان طریقت

او و از ملکات حمیده اعمال صالحه و از اخلاق حسنه بلکه تخلّق

باخلاق الله تعالی و تخمیر طینت عنصریّه چه جای تخمیر طینت روحیه

از ملکات حمیده و اخلاق حسنه ؛ نسبت بحق تعالی در دهر است که

وعای وجود مجردات و ثابتاتست بلکه در ازل است چه امکنه و

مکانیّات و آزمون و زمانیّات ؛ نسبت بحق تعالی کالآن والنقطه است

و ازل و سرمد ، وقت موقوتی نیست بلکه روح دهر است چنانکه « دهر مصطلح » روح زمانست و ازنجاست که مأثور است که «جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَاتِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» و بعضی مفسرین فرمودند در تفسیر آیه شریفه «کل يوم هو فی شأن.» : «ای شأن بیدیه لا شأن بیتدیه» .

و اما نسبت به اهل مکان و ابنای زمان تخمیر طینت بتدریج میشود و از اول عمر شخص تا آخر عمر ، ملائکه در کار تخمیر طینت او هستند .

اینست که در احادیث ائمه معصومین وارد است که هر مخلوق آفریده میشود بعلم و مشیّت و قضا و قدر و کتاب و اجل و نظیر این بسیار است و ازین استیحا شَنَوَرزی و باید بپذیری که امور تدریجیّه بتدریج خلقت میشود، زمانی در آن موجود نمیشود مانند آنی که در آن موجود میشود و حرکت که متّصل واحد سیّالیت و همچنین زمان (اگر چه اقصر قطعه از آن باشد) دفعی الوجود نیست و باید بتدریج موجود شود پس آدم طبیعی و روح متعلق آدم طبیعی را از اول وجود تا آخر در کار تخمیرند .

بیت

ای برادر تو همین اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
اگرچه نسبت بخداوند که فیاض وجود است بر کل تعیّنات و
تمام اندیشه‌ها دفعی الوجود باشند دفعةً سرمدیّه، چنانکه اشاره شد.

و اما طینت بمعنی ماهیت ایشان پس اگر تعریف کنی بأجزای عقلیه ، حیوان ناطق است ، لیکن حیوانیت ایشان لا کما یحس غیرهم بل یبصر فی السلوک والمراقبات ما لا یبصرون و یسمع ما لا یسمعون و یشم ما لا یشمون «الا فتعرضوا لها» و هکذا فی المشاعر الاخری بل کما فی القدسی المشهور «بی یبصر و بی یسمع و بی یبطش و بی یمشی»

بیت

گفت نوح: ای سرکشان، من، من نیم

من ز جان مردم بجایان باقیم

چون ز جان مردم بجایان زنده ام

پس ز مرگم ، تا ابد پائنده ام

چون بمردم از حواس بوالبشر

حق مرا شد سمع و ادراک و بصر

و متحرك بالارادة لا کما يتحرك غیرهم و ارادات ایشان رغبات عقلیه است نه شهوات حیوانیه و ناطقیت ایشان نطق روح و لطیفه سریّه و خفویه است بالحق و عن الحق بنطق عقلی و کلام قلبی او تقر الخاطر الربانی چه انسان ناطق نیست تا عالم بحقایق نشود و ناطق بالحق و عن الحق نگردد چنانکه گفته ایم :

بیت

روح که قدسی نگشت و نفس که ناطق

روح بخاری و نفس سایل باشد

و اگر تعریف باجزای خارجیّه کنی نفس و بدن است اما نفس
« ملهمه » یا « مطمئنه » یا « کلیّه الهیه » باشد و قوا، ستورانِ رام
باشند. و اما بدن جسدنوری و نقّی باشد چه متصف بصفات روح باشد .

بیت

نافه گیرد ز مشک اذفر، بوی یار گیرد ز یار بهتر ، خوی
و اما طینت اشقیا بهمّه معانی از سجن است چه مواد عنصریّه
ایشان ردیه و اخلاط ایشان غیر جیده و مزاج ایشان غیر معتدل و
ارعیّه تکتون ایشان خبیثه و اخلاق نفوس ایشان رذیله است و ماهیات
ایشان اگر تعریف باجزای عقلیه کنی حیوان بهیمی سبمی حسّاس
بالکثرة و الجزئیّات الدائرة ، مبتلا بامور بی بقا ، فانی در رنگها (بعکس
فانین در خدا) همه مشاعر آنها بسوی صُور دنیا از دیدنی و شنیدنی
و بوئیدنی و چشیدنی و سودنی و خیال کردنی و توهّم نمودنی مانند
هفت درِ دوزخ و همه انباز چرنده و پرنده و خرنده .

بیت

همه اندرز من ، بتو اینست که تو طفلی و خانه رنگین است
متحرك بالشهوة والتخیل ناطق بالقوة صامت بالحقایق مایت
عن الله باق فی حد العقل الهیولانی بل مضیع له « یقول الکافر یالیتنی
کنت تراباً » .

بیت

حدّ انسان بسذهب عامه حیوانی است مستوی القامه

پهن ناخن برهنه پوست ز موی به دوپا، رهپیر بخانه و کوی
هر که را بنگرند کاینسانست میرندش گمان که انسانست
آدمی چیست؟ برزخی جامع صورت خلق و حق درو واقع
مشمّل بر رقایق ملکوت متصل با حقایق جبروت
الی آخر مافی سلسله الذهب (لمولانا الجامی) .

و باید دانست که در علوم حقیقیّه محقق است که جعل ترکیبی در ماهیّت و اجزاء و لازم ماهیت باطلست «ماجعل الله الشمس مشمّاً و لكن جعله» زیرا که سلب شیء از نفس محالست و ثبوت شیء از برای نفس ضروراست و همچنین در جزء و لازم نسبت بکل و ملزوم .

پس جاعل که جعل مشمش نمود ثبوت مشمش از برای خودش ضرور شد و اتصاف شیء بشیء هرگاه ضرور باشد جعل باو تعلق نمیگیرد چه امکان مناط حاجت بعلت است و وجوب مناط غناست و همچنین بعد از جعل ماهیات مختلفه بجعل بسیط ، اختلاف ، ذاتی و ضروری است پس سؤال سائلی که بگوید : چرا گئل را گئل کرد و خار را خار . در قوت آنست که بگوید چرا شیء ، خود را دارا باشد و چرا سلب شیء از نفس جایز نباشد .

و همچنین سؤال سائلی که میگوید : چرا يك شیء را گئل کرد و يك شیء را خار ؟ اگر قصد میکند شیء مطلق را و ماهیّت مطلقه را پس شیء وجود ندارد علیحدّه و از معقولات ثانیه است و همچنین ماهیّت مطلقه ، بلکه موجود ، ماهیات خاصه است .

و اگر قصد میکند: شیء مطلق را و ماهیت مطلقه را. پس شیء وجود ندارد علیحده و از معقولات ثانیه است و همچنین ماهیت مطلقه بلکه موجود ماهیات خاصه است.

و اگر قصد میکند ماهیت خاصه دیگر را پس آن را گل نکرد چه انقلاب محالست و اگر قصد میکند ماهیت خاصه خود گل را آنهم مستلزم جعل ترکیبی است و گفتیم محالست و بر هر دو تقدیر محال مقدور نیست چه مقدوریت مشروط بامکانست و اگر قصد میکند که ماده گل را چرا گل کرد و ماده خار را چرا خار کرد؟ جواب اینست که: «العطیات بقدر القابلیات» قال الله تعالی: «انزل من السماء ماء» فسالت اودیة^۲ بقدرها» و آنچه عارفی گفته است که:

بیت

داد حق را قابلیت شرط نیست بلکه شرط قابلیت داد اوست
و فی الدعاء «یا مبتدعاً بالنعم قبل استحقاقها» مراد آنست که ظهور قابلیات بوجودی است که علم اوست در مراتب باطنه یا عطیة اوست در عالم عین نه آنکه ثبوت امکانات برای ماهیات معلل است چه بتحقیق پیوسته که امکان غیری باطلست و امکان ذاتی است و نیز بیاید دانست که ماهیات را برزات سابقه بوده است در مراتب باطنه عوالم وجود و ارواح مضافه و ارواح مرسله و نشئات علمیة فعلیة لوحیه و قلمیة و علمیة عنائیة چه وجود از صفا و لطافت و صیقلت مرآتیت دارد و این وجود عالم فرق که انوار است متشکله هرگاه

ماهیات بنماید وجود جمعی ملکوت و جبروت که نوریت ساطع و جامع و یدالله مع الجساعه و قدرته نافذة و وجود النور الاعظم الافخم والنور الا قهر الابر نور الانوار النور الغير المتناهی عدة و مده و شدة بما لا یتناهی جل شأنه و جلا برهانه و علامکانه چگونه انارت نمیکند «لا رطب؟ ولا یابس الا فی کتاب مبین» «ولا یعزب^۱ عن علمه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء». پس مراتب وجود صحف مکرمه مرفوعة مطهره است که تقوشی که ماهیات باشد در آنها منقوش است یا چون آئینه های مقابله است پر از عکوس و صور اسماء حسنی و همه در وجود انسان کامل منظومست «وفیک انطوی العالم الاکبر» پس آیتی در این باب از انسان کامل بهتر ندارم که ابداع و اختراع و انشاء و تکوین همه درو مدرج است و صور اشیاء یکسرتبه در عقل بسیط او بنحو ابسط مثل حد در محدود و منصل در مجمل مضر و مستور است و مرتبه دیگر در عقل نفسانی و علم تفصیلی بنحو کلیت و مجرد از عوارض مشروح و مستور است «کتاب احکمت آیاته ثم فصلت» و مرتبه دیگر مثل اشیاء در عالم مثال او مصور و مزبور است و مرتبه دیگر در حس او ممثل و مسفور است.

و نیز بایاد دانست که نشئات و عوالم متطابقند بحیثیتی که هراهییت که در عین است بعینها در علم است و تفاوت نیست مگر بضعف و شدت در وجود چه وجود مقول بالتشکیک است پس چون اینها دانسته شد بایاد دانست که هریک از طینت علیینی و سجینی را مراتب است

لا تعذو ولا تحصی و در هریک از مراتب آنچه واقع است بخواستِ خود ایشان بوده است نار خفت و حرقت خواست ، و ارض ثقل و بیوست خواست ، اربعه ، زوجیت و ثلاثه ، فردیت خواست و همچنین در باقی و حکیم عادل راست گفتار و درست کردار است بهرچیز آنچه لایق آن بود داد و وضع شیء در موضع خود نمود و اگر همه را یکطور خلقت میفرمود ؛ همین یک چیز خلقت فرموده بود و این همه انواع و اشخاص گوناگون از فیض وجود محروم بودند ، زیرا لازم می‌آمد که یا زبان قابلیت هرکسی را ندانستی یا مطلوب هریک را نداشتی یا بخل ورزیدی یا عدالت نکردی چه آن یکی که بنظر بعضی خوبست برای همه و قابلیت او در همه نبود اگر همه میداد وضع شیء در موضع خود نبود « تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً » .

پس آنچه مناط شبهه است مناط دفع است چه سائل گفت : اگر همه را بیک طور خلقت نکند عدالت نیست . و مجیب میگوید : اگر بیک طور خلقت کند عدالت نیست ، و عدل در خلقت گوناگونست .

بیت

جهان چو نخط و خال و چشم و ابروست
که هرچیزی بجای خویش نیکوست

دبیر اگر دال را کج ننویسد بی تدبیر است .

مصراع

ابروی تو گر راست بُدی کج بودی

اگر گویند: اشیاء پیش از خلقت نبودند تا خواستی داشته باشند .
 جواب گوئیم مراد از کینونت سابقه و درخواست نخستین
 کینونت وجود عینی نبود بلکه چون ممکن زوج ترکیبی است ماهیتی
 دارد و وجودی ثبوت نخستین ماهیت راست نه وجود ممکن را و نیز
 ثبوت نخستین ماهیت در علم است چنانکه در مقدمات گذشت نه
 در عین و بسیاری که از معارف بی نصیبند چون می شنوند از اهل علم
 که موجودات در آغاز خود وجودات لایقه بخود را بطوری که
 هست خواستند بحیرت می افتند که چیزی که نبود چه سبقی و چه
 خواهشی اگر شیئت ماهیتی و شیئت وجودی و نشأ علمی و عینی
 را فرق کردند از حیرت برون آمدندی .

و اگر گویند چگونه شریرها شرّ خود را خواستند ؟

جواب گوئیم که : خواست نخستین در نشأ علم موصوف بخیر
 و شر نبود چه خیر شیء ملایم وجود او و شر ناملایم وجود آنست و
 این فرع وجود است و در نشأ علم بطفیل وجود حق و وجود قلم و
 لوح موجود بودند و وجود خاص بخود ایشان وجودات متشکله است
 که در عالم مالایزال دارند و اینجا که موجود شدند ؛ ملایم وجود خیر
 است و منافر وجود را شر گویند .

مثال این مطلب آنکه : کسی قبل از فصل بهار در علمش

گذشته باشد که چون بهار درآید باغی بنا کند مشحون باشجار
 گوناگون منظمه و اوراد و ریاحین منضّده پس از آنکه بهار رسید
 و باغ را بنا کرد و اشجار فواکه را غرس کرد و ثمر دادند مشمش
 بگوید چرا مرا زرد کردی و نیشوق بگوید چرا مرا سرخ کردی و
 ترش و بی‌رایحه و بتفاح شیرین، حالات دادی و رایحه طیبّه و رز
 بگوید گل را در کنار خیابان جا دادی و مرا در حشو باغ انداختی
 و همچنین دگران عربده آغازی و زبان درازی پیش گیرند هویدا است
 که هرزه درایی است و پاسخ اینست که ماهیات خود شما در علم سابق
 صانع باغ این ذاتیات و لوازم را استدعا نمود و در این وقت که
 موجود شده‌اید برطبق استدعا و بر وفق ماهی علیه فی نفس الامر است
 و نفس الامر نشأه علمیه است .

این یکتوع خواست خود است و نوعی دیگر از خواست خود
 در مادیات استعدادات خود ماده‌هاست پس اگر عصفور بگوید چرا
 مرا مقدار كوچك داد و حمامه را مقدار بزرگ و عقاب را مقدار
 بزرگتر و همچنین دواب بگویند چرا ما را صورت منکوسه دادند و
 بانسان صورت احسن تقویم ؟

جواب اینست که : خود خواسته‌اید زیرا که مواد شما که بیوض
 و نطق مختلفه باشد با استعدادات متشّته استدعاهای متفّنه دارند
 و این مواد خود شمایند که هر نوعی از مرکبات ، ماده دارد و صورتی
 و ماده هر شیء بیگانه از آن نیست و لا اقل ضعیف از آن و طلیعه آنست .

اگر گویند : قابلیت را که داد ؟

پاسخ آنست که : قابلیات ذاتی است «والذاتی لایعلل» و شأن حق تعالی ابراز ماهیات و استدعای آنها و مواد و استعداد آنهاست چنانکه آفتاب که طالع شود از گل طیب و از قازور عفونت ظاهر شود بحث بر آفتاب نیست و مثال از وجهی مقرب است از وجوهی مبعّد است چه مستشرقات نور شمس پیش از طلوع آن وجودی دارند و آفتاب وجود حقیقی بشرایره از حق است «له الملك و له الحمد ، ولا قدیم سوی الله من یجد خیراً فی نفسه فلیحمد الله و من یجد شراً فلا یلو من الا نفسه» .

و اما سؤال دوم که : خدای تعالی چرا شقی را خلق کند که باعث عذاب ابدی او باشد با سؤال سوم که چرا بجهت ترك عبادت و ایمان باید شخص معذب شود و بر تقدیر وجوب تعذیب مخطئ بودن کفار در عذاب چرا تا آخر سؤال سوم قریب السأخذ هستند .

و جواب آنست : اولاً بطریق اهل عرفان که موجودات عالم همه مظاهر اسمای حسنی هستند و اسمای حسنی واجبند بوجوب الذات چه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است پس مظاهر اسماء لازم الوجودند از حق تعالی مثل اینکه حیوانات مظاهرند از برای «سمیع و بصیر» و ملائکه از برای «سُبُوح و قدوس» و فلك از برای «رب الکائنات و قاضی الحاجات» و انسان کامل از برای «الله» و همچنین اصناف انسان هر یک مظهر اسمی هستند مثلاً جواد

از برای اسم «کریم کریم وهاب» و علما از برای اسم «علیم علام» و قادرین، برای اسم «قدیر» و کفار و فجار برای اسم «قهار و مضل» و همچنین باقی انواع و اصناف پس وجود شقی از لوازم اسماء قهریه است و باید موجود شود لا محاله.

بطریق اهل حکمت جواب آنست که: موجودات یا خیر محضند یا خیر غالب چه شیء بحسب احتمال یا شر محض است یا شر غالب یا خیر و شر بالتساوی یا خیر محض و یا خیر غالب.

شر محض عدم صرفست و غالب الشر اگر ایجاد شود ترجیح مرجوحست و متساوی الخیر والشر اگر ایجاد شود ترجیح بلامرجحست پس آنچه ایجاد میشود یا خیر محض است یا خیر غالب چه قسم اخیر اگر ایجاد نشود بجهت شر قلیل ترك خیر کثیر میشود و این ارتکاب شر کثیر است.

پس بدان آنچه موجود شده است خیر است و بسبب شبهه در بعضی از جزئیات نتوان کلی مبرهن را از دست داد بلکه جزئی را باید چاره کرد مثل آنکه ترجیح بلامرجح جایز نیست چه بر مختار و جویی و چه بر مختار امکانی حتی حیوان صامت ترجیح نمیدهد حرکت را بر سکون مگر بمرجح پس بمنجرد خفای مرجح در مورد جزئی مثل «قدحین عطشان» و «طریقین هارب» نباید قاعده را از دست داد و در موضع خود محقق است که آن شر قلیل هم راجع بعدمست پس وجود کافر و فاجر موجب خیرات کثیره از ساعات و مصالح نظام است.

بیت

جاهلی دید کافر قتال کرد از خیر او ز پیر سؤال
گفت: هست اندر آن دو خیر نهان که نبی و ولی ندارد آن
قائلش غازیست در ره دین باز مقتول او شهید و گزین
و اما سؤال اصل عذاب از سوء غرض خارجی نیست بلکه لازم
فعل خود شخص است مانند کسی که از نهست خود بوجع البطن گرفتار
شود چنانکه در حدیث است که «انما هی اعمالکم ترد الیکم» و در
قرآن مجید اشارات و تصریحات باین بسیار است مثل «جزاء بما کسبت
أیدیکم» و مثل «جزاء بما کنتم تعملون» و مثل «جزاء بما کنتم
نکسبون» و غیر ذلك و همچنین آمده در کلمات عرفاء:

گر ، ز خاری ، خسته ای خود ، کشته ای

ور ، حریر قزدردی ، خود ، رشته ای

گر ز دست رفت ، ایشار زکوة

میشود ، آن جوی شیر ، آب نبات

ای ، دریده ، پوستین یوسفیان

گرگ بر خیزی از این خواب گران

گشته گرگان هر یکی خواهی تو

میدرانند از غضب اعضای تو

وسبب اینست که تکرار علوم و اعمال موجب ملکات و خویهای

نیک یا بد میشود و هر ملکه و خوبی ، روحی است از برای صوری

برزخیه مثالیه و اخرویه مناسبه بآن بحیثیتی که علاقه لزومیه است در میان آنها و زمان و مکان و جهت آن صور از سنخ خود آنهاست و آن صور با این صور تفاوت ندارد مگر باخرویت و دنیویت چه شیئیت شیء بصورتست و هذیت و هویت بروح است و بوجوداست و هیولی را در این بابها مدخلیت نیست و شأن حقتعالی نیست مگر افاضه وجود بر قوایل بحسب آنها والوجود خیر «والخیر بیدیک والشّر لیس الیک» و باید دانست که صور اخرویه بمراتب اقوی است ازین صور دنیویه و الطف است و بوجهی نظیر صوری است که در آئینه مترائی میشود ولی بدو شرط :

یکی آنکه : صور آئینه بی آئینه باشد و دوم آنکه : روحی و حیاتی که در این صورت دنیویه است در این صور مرآتیه باشد و واضحست که در این وقت آن شبح میشود و این اصل پس صور اخرویه از تمامیتی که دارند قائم بذاتها هستند نه بهیولی و شیئیت شیء بتمام خود است نه بنقص پس هذیت محفوظست در صور دنیویه و اخرویه و هویت باقی است .

و اما مسأله عذاب ابدی پس متکلمین اهل ملت ما ، کشف از آن ننموده اند چه صموبت دارد لیکن عرفاء ملت ، بعد از اتفاق ایشان در خلود در نار خلاقی کرده اند و بعضی از آنها عذاب دائم هم قائلند و اکثری از آنها بانقطاع عذاب قائلند و گویند دوزخی ، طبع سمندری می یابد ؛ با بودن در دوزخ دائما ، چه خلود در دوزخ ضروری دی ،

است هر چند خلود بوصف تعذیب ضروری دین نیست و منصوص در کتاب نیست .

و بعضی خلود را بمعنی مدت طویل گرفتند و بعضی از باب : « الله ارحم الراحمین و اِنَّه ارحم بالعبد من الوالد بولده ، ولا یرضی الوالد بالعذاب الدائم بولده ولو کان عاقاً » آمده اند و اینها فراموش کرده اند از آنکه « اِنَّه ارحم الراحمین فی موضع العفو والرحمة و اشدُّ المعاقبین فی موضع النکال والنقمة » و نیز غافل شده اند از اینکه عذاب از لوازم اعمال خود معذبت و از باب تشفی منتقم نیست .

و برخی از حکماء از باب بطلان قسر دائمی برهان بر انقطاع عذاب گفتند چه در اول روح آدمی مبرا از آلائش کرده بود و بقسر آلوده شده و قسر دائمی نمیشود و باید رفع شود و بطبع آیل گردد و اگر صفات حیوانیه از شهوت و غضب و نظایر اینها طبیعی و جوهری شده باشد زایل نمیشود ؛ زیرا که آنچه عَرَضی است زایل میشود و آنچه ذاتیست « لا یختلف ولا یتخلف » لیکن تألم نخواهد بود زیرا که حیوان از صفات طبیعیّه خود متأذی نمیشود و کافر فطرت انسانیّه او منسلخ شده و فطرت بهیمی مثلاً گرفته^۵ .

و مارا بر این دلیل ایرادی است که فطرت اصلی اعنی « فطرة الله التي فطر الناس علیها » باطل نمیشود بدلیل آنکه تا دم آخر اگر عنایت حق شامل حال او شود ممکن است که برگردد از کفر و عصیان و اگر عرضی هم طبیعت ثانیه شود پس صاحب طبیعتین متخالفین باشد

چون مرکب القوی .

مجملاً مسأله از اسراریست و اینقدر نقل اقوال هم یتقریب آنست که خواطر ظلمانیّه پیرامون بعضی قلوب نگردد و در حدیث قدسی فرموده است که «انا عند ظنّ عبدی» .

و اینکه جناب سائل ضاعف الله تأییداته فرموده که خلف وعید استحسان دارد موافق قول عرفاء رفته است که مستحسن می‌شمارند و می‌گویند صادق الوعد از اسمای حسنی است نه صادق الوعد بلکه در اسمای حسنی آمده «یا ذا الوعد والوعید .»

و از حکماهم ارسطاطالیس باسکندر فیلقوس نوشت که «صنّ وعندك عن الخلف فانه شين و شب وعيدك بالعفو فانه زين» .

و اما قول سائل «ضاعف الله تأییده» : که در زمان غیبت امام «ع» چه دلیل است بر وجوب ایمان بر کافر و چه دلیل است بر حقیقت دین سید المرسلین «سلام الله علیه و آله اجمعین ؟»

پس جواب اینست که: نبی و ولی «علیهما السلام» را صورتیست و معنی ؛ یا بگو جسدیست ، روحانیّتی صورت و جسد غیبت و خفا بر میدارد لیکن معنی و روحانیّت خفایش از فرط ظهور است بسبب کلیّت و حیطت که معنی و روحانیت آنجنابان دارد ؛ بحیثیتی که عقول و نفوس کلیه اظله ایشانست که مأثور است که «ارواحکم فی الأرواح و انفسکم فی النفوس» كما فی الزیارة الجامعة و فی الزیارة الجوادیه «بهم سکنت السواکن و تحرکت المتحرکات» و فی الدعاء

«فبهم ملأت سماواتك و ارضك حتى ظهر ان لا اله الا انت» و نفوسهم النفوس الكلية الالهية كما في الحديث .

و عندنا : روحانيتهم^٦ العقل الكلي المبرهن عليها في الحكمة- الالهية ولو تنزلنا عنه فروحانيتهم العقل الكلي الذي في سلسلة العايدات والغايات بازاء العقل الكلي الذي في سلسلة التازلات والبدايات وهي المراد بالصور التي في قول علي «عليه السلام» كما في الغرر والدرر : «صور» عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلّي لها فاشرقت و طالعتها فتلاّأت ، ألقى في هويتها مثاله و اظهر عنها افعاله» و غير ذلك ممّا ورد في شأنهم و مقامهم الذي هو المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان وما ورد فيهم لا تعدّ ولا تحصى .

كيف و قد قالوا «عليهم منّي سلام الله» : «نزلونا عن الربوبية و قولوا فينا ما استطعتم [ما شئتم-خ] فان البحر لا ينزف و سر الغيب لا يعرف و كلمة الله لا توصف و اجعلوا لنا ، ربّاً نؤب اليه و قولوا فينا ما شئتم^٧ ، اذا علمت هذا فاعلم : ان العقول التي بالفعل والعقول المستفادة والعقول الفعالة نوابه و يحق الحق بكلماته فلا بأس ان غاب بصورته و احقاق الحق في كل محق بمعناه و روحانيته و جسمانيته .

و ايضاً ان غاب صورته عن اهل الصّورة فالكتاب والآثار والشّئن النبويّة والولويّة حاضرة ولولاه و لولاها لساخت الأرض باهلها» .

پس بر كافر و مسترشد و متحيّر لازمست كه رجوع كند بنواب و آثار و اوليای او فان مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجي و من

تختلف عنها غرق و در حقیقت بعقلی که جامع عقل نظری بالفعل و عقل عملی بالفعل است و مستمد از روحانیت حضرت معصوم «ع» است و نور عقل و نور نقل را باهم قزین میکند تا «نور علی نور» شود «یهد الله لنوره من يشاء» باید رجوع کرد تا بر آدمی مبرهن کند که «معرفة الله» که اول دین است کما فی خطبة علی «عليه السلام» «اول الدين معرفة الله - معرفته» و کما فی خطبة الرضا «عليه السلام» «اول الديانة معرفة الله» واجب عقلی است چنانکه در علم کلام مقرر است که شکر منعم واجب عقلی است «ولا يتم الا بمعرفة الله وما لا يتم الواجب المطلق الا به ، واجب ، فالمعرفة واجبة ، فالعقل والشرع متظاهران فيه» .

و همچنین بر آدمی مدلل کند که دین حقیقی است مرکب از اجزای کثیره بعضی از سنخ علوم حقّه و برخی از قبیل اعمال صالحه و معرفت هر مرکب موقوف است بر تشریح آن و معرفت هر جزء آن و تصدیق بحقیقت هریک ، هریک ، تا تصدیق بحقیقت آن مرکب حاصل شود و اگر در بعضی تزلزل داشته باشد عیب نیست .

بیت

گریکی عیبی بود با صد صفات بر مثال چوب ، باشد ، در نبات و آنها بمعنایت خدای تعالی رفع میشود چنانکه ماثور است که «علینا ان نلقى علیکم الاصول وعلیکم ان تستنبطوا الفروع» .

و چون آدمی را بدنی است و روح مضافی و روح مرسلی و عبارت دیگر : بدنی و نفسی و عقلی پس دین که اطاعت باشد اولاً

سه جزء دارد «عمل» و «خلق» و «معرفت» و در معرفت مندرجست علم توحید که اثبات خدا و توحید عامی و خاصی و اخصی و علم اسماء و صفات و علم بافعال حق چه افعال ابداعیه و چه اختراعیه و چه انشائیّه و چه تکوینیّه .

و مندرجست در علم بافعال ، علم بعدل و علم بملاء که چه «صافّاتِ صفاً» و چه «سابقاتِ سبقاً» و چه «مدبّراتِ امرأ» .

و همچنین مندرجست در معرفت ؛ علم به نبوّت و نبی و رسول و «اولی العزم» و «خاتمهم» و علم بولایت و ولی و علم بکیفیت وحی و الهام و کیفیت نزول ملک بر نبی و کلام و کتاب .

و همچنین مندرجست در علم و معرفت علم بمعاد و قیامت صغری و وسطی و کبری و مراتب جنّت و نار و مواقف سبعه «محشر» و مندرجست در علم بمعاد معرفت نفس چه بنای معرفت امور آخرت بر معرفت نفس و قوای آن و مراتب آنست .

چنانکه معرفت مبدءهم بمعرفت نفس واضح میشود کما قال تعالی : «سنریهم^۸ آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» و قال تعالی «و فی انفسکم افلا تبصرون^۹» و فی الحدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و بعد از این معارف علم اخلاق و علم شرایع و احکام و عمل باینها خاصه کسب اخلاق حمیده که علمش آسانست ولیکن متخلّق بودن بآنها بسیار صعوبت دارد خدا آسان کند .

پس معرفت وظیفه و دین عقل نظری است و اخلاق حسنه وظیفه

و دین نفس است و عمل صالح وظیفه و دین بدن است .
 پس چون اینها دانسته شد میگوئیم که ایمان تصدیق است . به
 «ما علم مجیئه بالضرورة من دین محمد صلی الله علیه و آله» و آنها که
 ضروری این دین مبین است حقیقتش ظاهر است مثلا از اصول و ارکان
 دین اثبات صانع تعالی است و توحید و اثبات صفات علیا و اسمای
 'حسنی' و همه اینها بپراهین عقلیه محکمه متقنه واضح و هویدا شده و
 همه قرآن و سنت نبویه و ولویه پر است که خدا واحد است و احد
 است و حی است و علیم و قدیر و مرید و سمیع و بصیر و متکلم
 است و همچنین صفات سلبیه و تنزیهیه و اینها همه مبین و حقیقتشان
 مبرهن است و آنها که ضروری دین مبین است حقیقتش ظاهر است
 چون در علم کلام نظر نمیکنند گاه هست خفایی داشته باشد و ما
 هر يك از این اجزای دین را اگر بشرح حقیقتشان پردازیم بطول
 می انجامد پس محول میکنیم بمواضع دیگر که تحقیق نموده ایم از
 مسائل مبدء و معاد .

و اما اخلاق حسنه که امر باکتنساب آنها در دین شده است و اخلاق
 سیئه که اجتناب از آنها رسیده است آنها همه شعب عدلست و اینها
 همه شعب ظلمست و حسن عدل و قبح ظلم عقلی است و تمام ارباب
 ملل دیگرهم قائلند .

و اما عبادات همه اصلاح نفس است بتوجه بحق و شك نیست
 که توجه بحق بهترین اشغالست اگر آدمی بامور بی بنا و بی بقای دنیا

مشغول باشد ، غبن افحش دارد و بحضرت واجب الوجود مشغول باشد غبطه عظمی دارد .

بیت

هر که نه گویا بتو ، خاموش به هر چه ، نه یاد تو ، فراموش به عبادت او لایق باو نیست بلکه خیر ماست و کمال نفس ماست و هر یکی حکم و مصالح بسیار دارد بلکه کلیات شرایع انبیاء اختلاف ندارد و قرآن مجید معجزه پیغمبر ماست و معجزه قولیه در نزد «کمل» بالاتر است از معجزه عملیه و اعجاز او بحسب صورت و معنی هردو است زیرا که مطالب شامخه الهیه باوجز لفظ دارد . و قول سایل «ایده الله تعالی» که اعجاز قرآن فهمیدن ، موقوف به درس و بحث است و هر کس را ممکن نیست .

گوئیم : ناقضان بحسن اعتقاد بکاملان مذعن میشوند باعجاز قرآن ، مثل آنکه خواهند بیابند فقیه بقیه اکبر یا بقیه اصغر را ، بفرموده علمای بلد اذعان بکسی میکنند و معجزات دیگر پیغمبر ما قدر مشترك آنها متواتر است .

و اما آیه شریفه «لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدت الارض» وجه فساد آنست که یکی میخواهد که تمام عوالم مظهر او باشد از جبروت و ملکوت و ناسوت و دیگری میخواهد که این جمله مظهر او باشد چه حق باید محیط باشد یا بمقتضای عموم قدرت یکی میخواهد کل معلول او باشد و دیگری هم همچنین ، پس توارد علتین مستقلّین می شود

بر معلول واحد شخصی پس مراد بفساد سماوات و ارض انعدام آنهاست
 رأساً و یکی خدای آسمان و دیگری خدای زمین باعموم قدرت خدا
 و احاطه او ننمیزد «ءارباب متفرقون خیرام الله الواحد القهار»^{۱۱} .
 و اما سؤال اینکه بعضی استعداد کمال دارند و بجهت فقر و
 ضیق معاش و میمانند و چرا خداوند رفع فقر او نمیکند ؟
 گوئیم که در فقر بهتر تحصیل علم و کمال توان نمود و اغلبی
 در فقر بکمال رسیدند که «ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی»^{۱۲} ، عسی
 ان تحبوا شیئاً و هو شر لکم و عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم^{۱۳}
 ولو بسط الله الرزق لعباده^{۱۴} لبغوا فی الأرض» هست باید تحصیل
 کمال را .

بیت

کسی را که همت بلند اوفتد مرادش ، کم ، اندر کند، اوفتد
 و اما سؤال اینکه : بعضی هستند که بسبب غلبه مرض یا فقد
 ولدی یا کثرت اذیت ظالمی یا فقر شدیدی کفران میورزند بلکه کافر
 و مرتد میشوند و چه مصلحت است در فقر او و چه مصلحت است در
 گرفتن اولاد او ؟

بدانکه امثال این مقالات از جهل است و از عدم اخلاق حسنه
 که «الجهل بئس الداء والجهل المركب هو الداء العیاء والعلم نعم الدواء
 و نعم المعین فی طریق الهدی» پس اگر عالم بودی بدانستی که اینها
 همه بجهت استکمال اوست که متذکر حق باشد و بصبر براینها و رضای

به اینها مقرب درگاه او شود بلکه بعدم انفعال ازینها مظهر قدرت او شود .

و بدانستی که «تحت کل جلال جمال و فی باطن کل قهر لطف و تحت کل بلاء ولاء» و بدانستی که بسیاری از امور این عالم بعکس آنست که مشهور نزد جهال است مثل اینکه «سورها ماتمت و ماتهها سور» و فقر حقیقی غناست و غنای صوری فقر است مرگ زندگی است و زندگی مرگ و مقبور بودنست در مقابر تن و ازین قبیل بسیار است که ذکر آنها بطول انجامد و اگر اخلاق پسندیده داشتی صبر و رضا و تسلیم پیش آوردی که «ان الله مع الصابرين و رضی الله عنهم و رضوا عنه و سلموا ، تسلیم» بلکه در حدیث است که : «الاسلام التسلیم» .

و فرموده اند که : «الرضا ، باب الله الأعظم و خازن الجنة هو الرضوان و مالک الوجود المستعار والأهواء مع مالک النیران» .

در حدیث است که حضرت امام محمد باقر «ع» روزی بعیادت جابر تشریف بردند و فرمودند در چه حالی ؟ عرض کرد در حالتی هستم که مرض را بهتر از صحت و موت را بهتر از حیات میخوام . حضرت فرمود من چنانم که اگر مرض دهد مرض را خواهم و اگر صحت دهد صحت را خواهم و اگر موت دهد موت را خواهم و اگر حیات دهد حیات .

پس حضرت از مقام رضا فرمود و جابر در مقام صبر بود که

نازلتر است .

و در کتب اخلاق مسطور است که آنچه از مکروه برتوبه وارد شود شاکر باش و اگر نتوانی راضی باش و اگر نتوانی باری صابر باش که دون این کفر است و این کسان اعتراضات کیش و کفران اندیش را لازمست علم اخلاق، خاصه کسب اخلاق که علمش آسان و کسبش مشکل است مگر بمشیّت خدا ولابد است از مجالست با عرفای شامخین که جامع علم و عمل و اخلاقند که این بارهای گران را آنها بمنزل میرسانند بعنایت خدا چنانکه میگوید :

بیت

ای جفای تو، ز راحت خوبتر انتقام تو، ز جان، محبوبتر
نالم و ترسم که او باور کند وز ترحم جور را، کمتر کند
عارفی فرموده است که اگر بدن مرا پتلی کند بر روی جهنم و
همه خلق از روی آن پل عبور کنند ببهشت بخاطر من خطور نخواهد
کرد که چرا نصیب من این باشد و حظوظ دیگرها آن و این را استبعاد
میکند کسی که راه نرفته است نه کسی که سالها رضا و تسلیم پیشه
کرده تا این طینت در روح مقدس او مزاج گرفته است « و هو الینا
صعب عسیر و علی الله سهل » ینیر .

و قول سائل و فقه الله که : اگر گویند که این صدمات بجهت
رفعت درجه اوست آن میگوید که اگر درجه خاتم را بازای این صدمات
بدهند نمیخواهم بلی حکیم بدر بگردن خنزیر و قلاده زرین در گردن

سگ نمیکند .

چنین کسی درجه ادنی تابعی از آن سید اولاد آدم را نرسیده است و از خاتم و اولی العزم و رسول و نبی و ولی بلکه مؤمن و مسلم ، لفظی میشوند و چنین کسی قابل مخاطب نیست و ایمان او چه خواهد بود و غم او خوردن بمراتب ادون است از غم خوردن برای بهیمة ای که چرا کمال انسان متقی را ندارد چه آن حیوان مسبح خداست و بی اعتراض و چون و چراست .

و اما سؤال اینکه با عموم « ادعونی استجب لکم » هرچه شخص الحاح میکند اجابت میشود با اینکه مطالب مشروعیه است ؟ باید دانست که دعائی که بلسان استعداد باشد رد نمیشود کسی که از اهل بصیرتست باید بداند بلکه بهیند و بشنود که تمام مواد و عالمیان در دعوت و مسألت مرادات خودند از قاضی الحاجات و همه « رب اعطنی و اقض وطری و نحو ذلك گویانند » و استدعاها که بتمامیت استعداد رسید مجیب الدعوات و معطی الحقوق للماهیئات بحسبها لان کلا میسر لما خلق له ، اجابت میفرماید که اجابت بلسان استعداد واجب فوری است بر او و تعطیل حق نمیکند و تأخیر روا ندارد .

پس هرگاه اجابت فرماید استدعای استعدادی مواد طبیعیات و نباتات و حیوانیات را و صور مناسبه آنها را فوراً عطا فرماید که بوجهی مثل آنست که تا آبی بر زمین ریخت و صیقلیتی پیدا کرد بدون تراخی عکس شمس مثلاً در آن پیدا شد پس چیست گمان تو باستدعای

استعدادی انسان که نوع اخیر و اشرف موالید است و کامل از آن اشرف از جمیع ممکناتست .

بیت

چو آدم را فرستادیم ، بیرون جمالِ خویش، بر صحرا، نهادیم

مصراع

«ایشها البستام بشری ارتخص» .

و آن مطلبی که روا نمی‌شود یا بسبب آنست که استدعای نظام کل با او مصادم است مثل آنکه گرمی خواهد در زمستان مثل فصل تابستان یا اعتدال بهاری در فصول دیگر یا سلطنت یا صدارت یا حکومت و اسباب اینها پای کار نیست یا چیزیت که محالست و فهمی ندارد که محالیت آنرا بفهمد یا چیزیت که هلاکت او در آنست مثل آنکه اکسیر می‌خواهد یا ظنفر برگنج و صیانت در واقع ندارد مگر باعتقاد خود یا نظام جزئی دیگر با او مصادمست مثل آنکه قوا و طبایعی غلبه نموده و دیگری را متمحن ساخته مثل دق مفتت و داعی نمیداند که آنها را هم خدا تأثیری داده و آنها هم استدعائی دارند از حفظ خود و کمال خود مثل آنکه ماهیت نار از حق استدعای وجود محرق نمود و حق تعالی بماهیت و ماده آن دفعه و واحده سرمدیه فرمود کن محرقا و آنهم شنید و امتثال میکند دفعه و واحده دهریه و هر زمانی نباید بفرماید احرق الحطب الفلانی و الخشب الفلانی و انضج الخبز الفلانی و اللحم الفلانی چه کار خدا کلتی است چون خدا خواهد عالم

را سرد کند شمس را از بروج شمالیه بیروج جنوبیه آرد و شمال را
بیکبار سرد کند و چون خواهد گرم کند عکس کند نه چون فاعلهای
جزئی که خواهد مکانی را سرد کند پس بوضع یخ و برف در آن
مکان خاص سردی احداث کند و چون خواهد گرم کند با فروختن
آتش و سد ثغور و ثقب پردازد و اثرش در مکانی باشد دون مکانی .

بیت

بشیر شرز، دادی، حمله، تعلیم باهوی ختن، دادی، رمیدن
لیکن از تصادم اسباب که لازم عالم کون و فساد است آهو
بچنگال شیر می افتد و بی حکمت نیست .

بیت

حکمت او، در شبی چون پَرزِراغ میفرستد کودکی را با چراغ
زان طرف بادی فرستد تند رو کان چراغ او بکش برخیز و رو
و بعضی مطالب ممکنه مشروعه که اجابت نمیشود سبب آنست که
«حالا» نمیخواهد آنها را و دعای آن استدعا نیست مگر بمجرد لعلق
زبان و خیال خام مثل اینکه میگوید : «اللهم ارزقنی علماً نافعاً» و
استدعای صادق علم آنست که ترک شواغل کند و استقامتی در فکر
و بحث داشته باشد و با اهل علوم حقیقیه مجالست کند و استمداد
جوید که : «خذ العلم من افواه الرجال» تا اجابت شود و هرگاه اینها
و زیادتیر از اینها را نکند و همین «اللهم ارزقنی علماً نافعاً» بگوید
استدعای صادق نکرده است و همچنین کسی بزبان میگوید «اللهم ارزقنا

توفیق الطاعة و بُعد المعصية و صدق النية» لیکن ترك مجالست بطلین و ترك حرص و آز نمی‌کند و عمر دراز با غافلان از انجام و آغاز انباز است .

پس سوء عادت او و حالات ردیه و ملکات رذیله و هواجس- انگیز او و الفت قوا و جوارح و مشاعر او بمألوفات جزئیة دائرة میگویند «اللهم اخذ لنا و ارزقنا شدة قرب المعصية و عدم صحة النية» چه نیت صحیح اهل عالم بالله را و اصحاب معرفت باو را میسر است و همین استدعای حالی و استعدادی آن قوا و مشاعر و ملکات و عادات باجابت قرین میشود چه باید باصلاح خود پرداخت که «لیس للانسان الا ماسعی»^{۱۰} و در عین اینکه او میبرد پپای خود باید رفت و هر چیز را بطرف و طور لایق باو باید خواست «واتوا الیوت من ابوابها» و خواهش کاذب لحن در استدعاست و من دعاه بغير لحن اجابه .

و باید دانست که در هر دعائی مطلب شامخی هست که داعی بزبان کامل خود خواسته که «النبی اولی بالمؤمنین»^{۱۱} من انفسهم» چه شیئیت شیء بتمام خود است نه بنقص .

و همچنین بزبان فطرت احلییه که «فطرة الله التي^{۱۲} فطر الناس علیها، وکل مولود یولد^{۱۳} علی الفطرة» خواسته و اینمطلب رد نمیشود ؛ و آن توجه بحق است قل^{۱۴} او کثر تَم او نقص گوشه چشم شارع بآنست چه دل آدمی در اول ماده است و صورت میخواهد و صورت او باید اسماء و صفات حق تعالی باشد نه صور سیم و زر و باغ و راغ و امور

فانیة دیگر .

بیت

ده بود آن نه دل که اندر وی گاو و خر باشد وضیاع و عفار
و ایضاً :

دل یکی منظریست سبحانی خانه دیو را چه دل خوانی
آنکه دل نام کرده ای بسجاز رو به پیش سگان کوی انداز
گذشت که : از مصالح عظیمه ورود بلایا و محن آنست که روی
دل بآن داشته باشی پس آنمطلب شامخ منظور است در دعوات که آن
زاد و توشه آخرتست و این مطالب جزئیة هم برآورده میشود بطریق
مذکور مثل اینکه بطفل میگویند برو درس بخوان بتو هرروز جوز
و مویز میدهیم و مقصود اصلی معرفة الله باشد و جوز و مویز هم بدهند
مگر او قاتی که سخونت بر مزاج آن طفل غلبه کند .
مُجَمَّلًا «لایأسوا ۱۹ من روح الله، وادعوا الله ۲۰ مخلصین له الدین» .

بیت

تو بندگی چو گدایان بشرط مزد مکن
که خواجه خود روش بنده پروری داند
و اما قول سائل «ایده الله تعالی» که : سبب تفاوت وعده اجابت
دعا تحت قبة سیدالشهداء با عموم و عده اجابت دعا چه چیز است ؟
جوابش آنست که : چنانکه زمان را تأثیر است در بسیار امور،
مثل تأثیر یوم السبت و لیلته چه استبعاد که مکان خاص را که

مشرفست بتشریف آنجناب تأثیر باشد اکثر از امکنه دیگر و تخلف باعتبار فقدان شرایط و وجدان موانع مذکوره است .

این جواب بحسب حفظ ظواهر است و اما بحسب تأویل جواب آنست که جناب سیدالشهداء روحنا له الفداء سید ارباب تسلیم و رضا بود وجود مقدس خود و اهل و اولاد و خویش و تبار و مال و منال تمام را فدای دوست حقیقی نمود و تسلیم وجود عاریت را بمثابت آنجناب هیچ عاشقی از عشاق حق بمالك ملك وجود نمود و اراده از خود نداشت و همه صفات او مستهلك در صفات خدا بود و ذات او مستهلك تحت ذات خدا و موجودی که چنین باشد یعنی فانی فی الله و باقی بالله باشد هرچه واقع میشود مراد اوست^{۲۱} و بمدعای او حاجت غیر مقضی و مراد مردود ندارد زیرا که آنچه میشود بمشیت دوست حقیقی وجود میگردد و وجود علی الاطلاق مجمول اوست دوست بآنچه دوست میکند راضی است .

بیت

بعجهان خُرم از آنم که جهان خُرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

شیخ رئیس ابوعلی بن سینا در مقامات العارفین از اشارات میفرماید که : «العارف هن بش بستم^{۲۲} وکیف لا و هو فرحان بالحق و بكل شیء من حیث انتسابه الی الحق» .

بیت

گر بعلم آییم او ایوان اوست ور بجهل آییم او زندان اوست
 گر بخواب افتیم مستان وییم ور به بیداری بدستان وییم
 گر بگرییم ابر پر زرق وییم ور بخندیم آن زمان برق وییم
 گر بخشم و جنگ عکس قهر اوست ور به صلح و عذر عکس مهر اوست
 ما کییم اندر جهان پیچ پیچ چون الف او خود چه دارد هیچ هیچ
 پس هر کس از شیعیان و زایران آنجناب در تحت قبة تقدس و
 مشهد انوار تجلی روحانی او سلام الله علیه واقع شود اراده او در
 اراده حق مضمر و اهویة نفس او مطموس و وجود او مسحوق خواهد
 بود « فلم یثأ الا ما یشاء الله وما شاء الله کان » و فی الدعاء
 « ارید ان لا ارید » .

بیت

هر کسی را هوسی در سر و من هوسم اینکه نباشد هوسم
 چه هوسها و غرضها نیازمند است باکوان و آدمی باید متخلق شود
 باخلاق الله پس باید غنی شد بخدا از غیر خدا و هوارا سالکین الی الله
 متخذ گویند « افرأیت من اتخذ الهه هواه » .
 حکیمی میفرماید :

ای هواهای تو خدا انگیز زین خداهای تو خدا بیزار
 بخدا گر کسی تواند بود جز خدا از خدای برخوردار
 اینست که حضرت خیر البشر فرموده که « ان دیب الشّرک فی امتی

اخفی من ديب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء» !

بيت

همه اندر خدا پرستی فاش ليک آذر صفت خدای تراش
و اما سؤال اینکه اطفال بی گناه بمرضهای صعب یا دردهای شدید
مبتلا میشوند ؛ با عدل خداوند چگونه میسازد !؟

جوابش آنست که خداوند اگر قوت لامسه نمیداد بانسان و
حيوان قاصر بودند بلکه مثل نبات بودند زیرا که قوتها و نفوس الاخس
فالاخس بر مواد فایض میشوند و تا اخس فایض نشود اشرف فایض
نمیشود پس اگر لامسه نمیبود قوتها و نفس نامیه و نفس حیوانیه و
نفس نطقیّه قدسیه بلکه نفس کلیّه الهیّه چنانکه این مراتب نفس در
حدیث کمیل از علی «ع» مذکور است نبود و اگر لامسه نبود مزاج
و امتزاج در حیوان ضامت و ناطق تا اجل معین محفوظ نمی ماند و
ادراك حر و برد و رطوبت و ییوست و اعتدال و سوء مزاج و تفرق
اتصال و نعومت و خشونت و امثال اینها بانجام نمیرسید و از برد
مفرط و حرّ مفرط و تفرّق اتصال مهلك و نحو اینها خود را حیوان
محافظت نمیکرد و باندك زمانی فاسد میشد .

پس جاعل حق جعل لامسه را بالذات بجهت این خیرات کرد و
من حيث المضرات الضرورية اللازمة مجعول بالعرض است که الشر
مجعول فی القضاء الالهی بالعرض «الخير بيديه والشر ليس اليه» .
پس لازم اعطای این عطیّه کبری که لامسه باشد افتاده که خیر

باشد از اوجاع مسبب سوء مزاج و تفرق اتصال و این خبیری و ادراکی هم خیرات لا تعد ولا تحصى دارد چه موجب حریص شدن بر محافظت تن میشود از ناملایم و مهلکات و حراست و حزم و احتیاط اوfer و اکثر میشود «ولا تلقوا بأيديکم الى التهلكة» .

و اما اینکه در سؤال مذکور است که اگر این صدمات بجهت رفع درجه پدر و مادر است یا کفاره گناه ایشان .

گوییم که پدر و مادر راضی بتعذیب خود هستند و راضی بصدمات طفل نیستند و انگهی که «لاتزر وازرة و زر آخری»^۳ .

باید دانست که رب العالمین مربی و مکمل مهربانست زبان فطرت اسلامی هرکس را شنوا و دانااست .

بیت

ما برون را نگریم و قال را مادرون را بنگریم و حال را میدانید که هرکس طالب تخفیف گناه و رفع درجه عندالله تعالی هست و اگر چنین باشد که برضای صادق راضی بتعذیب خود باشد و بصدمه طفل نه پس و زر آن و زر دیگری نیست و تن آن مثل تن دیگری نیست بلکه مثل تن خود است و درین رفع درجه و کفاره گناه که ماثور است اشاره بتوحید است کمالات یخفی .

و اما مطالبه دلیل عقلی بر عدل خداوند پس مقدماتی که در جواب سؤال اول گذشت ، مثبت عدلست چه هرگاه وجوداتی که در مالا یزال است بروفق استدعای خود ماهیات ایشان باشد در

نشأت علمیّه حق تعالی و همچنین صور اینها بر طبق سؤال استعداد مواد ایشان باشد «انزل من السماء ماءً فسالّت اودیة بقدرها» والعطیات بقدر القابلیات ؛ وضع هر شیء در موضع خود خواهد بود شیرینی در انگبین و تلخی در حنظل بجای خود خواهد بود .

بیت

ای عزیز، از حکیم، بد ناید آنچه او کرده، آنچنان باید دیده پاک ، این چنین ییـند نازنین ، جمله نازنین ییـند پس همه کار او بعدلست و بالعدل قامت السموات والارض « وما ظلمناهم و لكن كانوا انفسهم ^{۳۳} یظلمون » .

بیت

خلق ترسند از تو، من ترسم زخود کز تو نیکی دیده ام وزخویش بد و اما اینکه : کافر صد سال کفر ورزید چرا ، ابدالآباد معذب باشد تفصیل اقوال عذاب فی الجمله در سؤال سوم گذشت و اینکه با عدل خلود چه مناسبت دارد باید دانست که با عدل منافات ندارد چه اصل عذاب و اصل تخلید از منتقم خارجی طالب تشفّی قلب نیست بلکه لازم اعمال و ملکات رذیله خود شخص معذبت و ملک را با ملکه ارتباط تمامی است و لهذا در ماده حروف شرکت دارند .

پس ملکه راسخه مثل جوهری و ذاتی نفس است که لایخلف ولا یتخلف ، و خدای تعالی فیاض وجود است بر همه تعیّنات .
و اما اینکه چه منافات دارد که خداوند وعده خلود نار بکافر

داده باشد و مع ذلک نخلف کند بلکه مستحسن است .

گوییم گذشت که آنچه را بعض عرفاء و بعض حکماء تجویز خلف کرده بودند وعید تعذیب بود نه خلود چه انس باورا چون انس سمندر دانند که اگر مفارقت کند عذاب میکشد اگر چه مارا در کلمات ایشان بحثی بود پس رجوع کن بما قبل و اکثر ازین شبهات ، یاد ، ازین میدهد که قدرت حق تعالی قدرت امکائیّه است و اراده او چون اراده جزافیه که اشعریّه منکر وجوب غیری و علاقه لزومیّه قائلند تعالی عن ذلک بلکه واجب الوجود من جمیع الجهات است و ازینجهت است که اشاعره گفته اند که اگر خداوند جل شأنه سعید را بدوزخ و شقی را به بهشت ببرد جایز است «ولا یسئل عما یفعل وهم یسئلون» و ندانستند که علاقه لزومیّه عقلیه است میانه اعمال و ملکات حسنه و بهشت و همچنین در میانه اعمال و ملکات رذیله و دوزخ «ان الذین یأکلون اموال الیتامی^{۲۰} ظلماً انما یأکلون فی بطونهم ناراً» و ندانستند که این مثل آنست که بگویند که حق تعالی جایز است که زوجیت را از اربعه سلب کند (و حال اینکه اربعه، اربعه باشد و منقسم باشد بمتساویین) و بثلاثه دهد و فردیت ثلاثه بعکس یا اربعه را از اربعه ، سلب و سلب شیء از نفس محالست و محال مثل شریک باری مجموعیت برنمیدارد و سعید عین نور است و شقی عین ظلمت «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور والذین کفروا اولیاءهم الطاغوت^{۲۱} یرجونهن من النور الی الظلمات» پس جاعل اگر نور را ظلمت کند و

بالعکس انقلاب ماهیت لازم آید و آن محالست .
و از آنچه گفتیم معلوم شد که حسن و قبح اشیاء عقلیست
چنانکه مذهب امامیه است «رضوان الله علیهم» .
و همچنین در قوه قول باین قدرت و این ارادت است سؤال
آنکه با لامسه صحیح و سوء مزاج یا تفرق اتصال در حیوان ناطق
و صامت ، درد و مرض نباشد کما مر .

و همچنین سؤال اینکه استجاب شود استدعای لسانی اشقیا و
عصاة و صاحبان ملکات رذیله و خویهای ناپسندیده و فجرة مرتکبین
کبایر یا داعین فاقد شرایط یا واجد موانع مطلوب ، بحسب باطن امر
و عدم اطلاع ایشان و رد شود السنه استعدادیه ایشان و امثال اینها
از سؤالات دیگر و با نفی اراده جزافیه و عدم ترجیح بلامرجح و
اثبات وجوب و لزوم عقلی و قول بعلیت و معلولیت نه محض ترتب
بمقتضای جریان عادة الله این اسؤله مدفوعه است چنانکه قبل از این
مذکور شد .

و اما مطالبه دلیل بر نبوت خاصه میگویم که دلیل بطریق
متکلمین که موجب اسکات سامعین و خصوم گردد آنست که آمد
شخصی و ادعای نبوت کرد و بر طبق آن معجزه آورد و هر که چنین
باشد نبی بر حقست .

اما صغری که آمد کسی و ادعای نبوت کرد با معجزه پس متواتر
است و متواترات از جمله بدیهیاتست و معجزه آنحضرت سه گونه

است قولیه و عملیه و صفتیه . قولیه قرآن مجید است و عملیه آنحضرت مشهور است و در کتب مسطور است از «شق قمر» و «حنین جذع» و «تسبیح حصا» و «مجویء شجر» و «تسلیم حجر» و «شهادت شاة مشویة» و «ینبوع الماء من بین اصابعه» و «اشباع الخلق الكثير بالطعام الیسیر» و «الأخبار بالمغیبات» الی غیر ذلك .

و بعضی از علما فرموده اند که از هزار متجاوز است و هریک اینها اگر چه منقول بالمعنی باخبار آحاد است لیکن قدر مشترک اینها متواتر است چنانکه هریک از وقایع جود بزم «حاتم» و قصص رزم «رستم» اگر چه خبر واحد است لیکن قدر مشترک ، متواتر است و اصل جود آن و شجاعت این قطعی است .

و همچنین معجزات صفاتیّه آنحضرت چه صفات جمیله و اخلاق حمیده آنحضرت در اعلی مراتب بود بحیثیتی که خداوند جل شأنه فرموده که «انك لعلی خلق عظیم» مثل آنکه شجاعت آنحضرت بمرتبه ای بود که بتنهایی اقدام فرموده بر معركة ابطال ملل متخالفه چه اعراب مشغول بودند بعبادت اوئان و واد بنات و فرس بتعظیم نیران و تعمیر آتشکده ها ، و مجوس بوطی با محارم و ترك بتخریب بلاد و تعذیب عباد و اهل هند بعبادت بقر و سجود حجر و یهود متوغل در عناد و جحود و نصاری «حیاری فیمن لیس بوالد ولا مولود» و برین قیاس سایر ناس در معنی نسناس با اینکه ترك آداب معتاده بسیار شاق چون شد وثاق بود و در هیچ معركة کسی از آن حضرت

استشراق بی‌می و هراسی ننموده و در وفور شفقت و رحمت بر خلق ملقب برحمة للعالمین شده و مخاطب آمده بخطاب «لعلک باخع نفسك علی آثارهم» و در کثرت سخاوت معاتب شد بقوله تعالی «ولا تبسطها کل البسط» و هرگز کسی از آنحضرت در تمام عمر کذب‌بی نشنید و قبیحی ندید و همچنین سایر صفات آنسرور در مرتبه‌ای واقع است که اعلی از آن متصور نیست مگر صفات واجب‌الوجود .

بیت

ای کاینات را بوجود تو افتخار ای بیش‌زآفرینش و کم‌زآفریدگار
و معجزه قولیه آنحضرت که قرآن مجید است در نزد محققین
افاضل باعتبار اشتغال آنست بر علم توحید و علم اسما و صفات و علم
معاد و سایر مطالب عالی‌الهیّه و معارف شامخه تألییه بمرتبه‌ای که
باجازت در سایر کتب سماویه نیست ، تورات باکثرت حجم ، همه
آداب اعمال و قوانین اخلاقت و از معارف علم توحید بسیار کم دارد
«انزلنا التوریه فیها حکم الله» و دون القرآن الحق المبین ؛ ذلت جباه
الحکماء المحققین و خضعت نواصی العرفاء الشامخین و هدت ارکانهم .
و در نزد اینان معجزه قولیه برتر است از عملیه بمراتب چه
عملیه را تشابهی هست و بجهت اهل حس کارکن‌تر است و قولیه اهل
عقل و علوم الهیه و معارف حقیقیه را رباینده‌تر و اینها بعلاوه اشتغال
قرآنست بر علوم دیگر و بودن آنست در اعلی مراتب فصاحت و
بلاغت «بحیث بلغ حد الاعجاز» .

چنانکه پوشیده نیست بر فصحای عرب که باستقامت سلیقه می‌فهمند و بر علما که بعلوم عربیه میدانند و بر دیگران که بحسن صدق و وثوق بعلماء مذعن میشوند و در هیچ زمان بلاغت در عرب نبود برتبه‌ای که در زمان نزول قرآن بود چه معجزه هر پیغمبری باید از جنس کمالی باشد که در عصر آن پیغمبر بوده مثل اینکه در عصر موسی کسحرة مهره بودند معجزه موسی «ع» تقلیب عصا بود و در عصر عیسی اطباءی حاذقین فی غایة الحذاقة لحذاقه بسیار بودند معجزه او ابراء اکمه و ابرص و احیاء موتی بود و در عهد داود «ع» موسیقی در غایت شیوع و نهایت جودت بود معجزه او تلاوت زبور بود باهنگی که وحوش و طیور جمع میشدند پس چون در زمان پیغمبر ما «ص» فصاحت در ابلغ درجات بود معجزه آنسرور قرآن مجید است که در اقصی درجاتست من جمیع الوجوه در باب اعجاز قولی و بلغای کفار عاجز شدند از معارضة بحروف بمقاتلة بسیوف با تحدی آنسرور لقوله تعالی: «فأتوا بسورة من مثله» و عجز ایشان معلومست از اینکه اگر قادر میبودند بما میرسید بتقریب توفیر دواعی برتنقل بسوی ما از اعادی دین و عیائین چه از داخل و چه از خارج.

و اما کبری که هر که چنین است پیغمبر برحق است واضحست و الا برخداوند جل شأنه لازم بود که اظهار معجزه برید کاذب نکند. و اما برهان عقلی حقیقی و هرچند اسکات خصوص نکند زیرا که

اگر چه مؤلف از مقدمات یقینیّه واقعیّه است لیکن از حوصله ایشان بیرونست ؛ آنست که عقل آدمی مبرهن آنوجود مبارک را تشریح کند طولا و در معرفت بباطن او و باطن الباطن و هکذا متوجه شود و بداند که عقل او عقل کلتی و روح او روح کلتی و نفس او نفس کلتی الهیه و مثال او مثال مطلق است و جسم او جسم کل من وجه کما ورد «اجسادکم فی الأجساد» چه وجود آنجناب را کلیت و حیطت است و عقل آنجناب در سلسله صعودیه بازای عقل اولست در سلسله نزولیه لهذا حدیث «اول ما خلق الله العقل» و «اول ما خلق الله نوری» و «روحی» یکسمنی دارد .

بیت

آنچه اول شد پدید از جیب غیب بود نور پاک او بی هیچ رب
بعد از آن، آن نور مطلق زد علم گشت عرش و کرسی و لوح و قلم
یکعلم از نور پاکش، عالم است یکعلم، ذریت است و آدمست
و از اینجاست که امامیه رضوان الله علیهم بعصمت آنجناب قائلند
چه عقل کل موجود تامست و همه صفات کمال در آن بالفعل است و
حالت منتظره ندارد .

«نفس را چون بندها بگسیخت یابد نام عقل»

و انبیای دیگر و ائمه هم ، معصومند عندنا ؛ زیرا که روحانیات
آنجنابان عقل فعال است چه اکثر حکماء باتصال نفس کلیه آلهیه بلکه
نفس ناملقه قدسیه بعقل فعال که مکمل نفوس عالم عناصر است قائلند و

محققین حکماء باتحاد بعقل فعال قائلند و هو روح القدس الذی یسددهم الی الصواب بلکه حضرت عسکری فرموده و روح القدس فی الجنان الصاغورة ذاق من حداثتنا الباکورة .

پس آنچه از براهین عقلیه بر عقل کل اقامت کرده اند همه میگیرند روحانیت جناب خاتم الرسل را و چون عقل کل دارای فعلیت کل است و واحد شخصی و مشخص صورتست و ثانی ندارد نتوان گفت که شاید دیگری باشد چه صورت ثانی دارد نه معنی بلکه صورت او همه معنی است و جسد او همه روحانیت ، «بل الحقيقة المحمدية هي الرحمة الواسعة والفيض المقدس والنور الأعظم والظهور الاتم لله تعالى كما قال : من رآني فقد رأى الحق» چه نیکو گفته است عارف رومی :

«بس، بزرگان، گفته اند، نی از گراف جسم پاکان، عین جان، افتاد، صاف گفشان و نقششان و نفسشان جمله، جان مطلق آمد، بی نشان جان دشمن دارشان، جسمیت صرف چون زیزدان، نزد او، اسمست و حرف این بخاک، اندر شد و کل خاک شد و این نمک، اندر شد و کل پاک شد این نمک، کزوی، محمد املح است زان حدیث بانمک، او افصح است این نمک، باقیست از میراث او با تواند، از وارثان او بجو..» وهو صلى الله عليه وآله الاسم الاعظم والكلمة الاتم كما قال :

«اوتيت جوامع الكلم» وله المقام الاشمخ كما قال : «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل» .

والحمد لله على جماله و جلاله والسلام على محمد و آله .

وقد فرغت من تحريره يوم الثاني والعشرين من شهر محرم الحرام
في سنة اربعة و سبعين و مأتين بعد الالف (١٢٧٤) من الهجرة النبوية^{٣٧}.

حاشیه :

۱- این شیخ محمد ابراهیم از وعاظ معروف طهران بود که برخی از رسائل حکیم را
بخط خود ایستناخ کرده است . همین اندازه از حالات او اطلاع داریم که از وعاظ معروف
طهران و مورد توجه مرحوم فقیه و اصولی محقق و متبحر آقا میرزا محمد مجتهد اندرمانی
وحجة الاسلام کنی بوده است. ایشان از شاگردان حاجی ملاهادی نبوده است .

۲- س. ۶، ی ۵۹

۳- س. ۱۳، ی ۱۸

۴- س. ۱۰، ی ۶۱

۵- اگر کافر یا متمحض در معاصی با انغمار در صور بهیمی، درک مرتبه عالی و
عقلانی را واجد باشد و بین صور بهیمی و صورتهای عقلانی مقایسه کند، از فقدان مراتب
عالیه و محرومیت از حشر با عقول قدسیه متألم و متأثر خواهد شد و بانحای تعذیب
مبتلا در صورت جوهری شدن صور قبیحه چون سیر اهل عذاب در نار دوری است و جرکت
مستقیم و استکمال ناشی از ماده را فاقدند مبدء عذاب باطن ذات آنها است و خروج از
عذاب برای آنها محال است «کلما نضجت جلودهم بدلنا...» شاید اشاره باین معنی باشد.
۶- و عندنا و عند خواص اصحابنا الامامیه من العرفاء الشامخین: ان العقول (من
الطولية والعرضیه) اشعة انوارهم و ان مقامهم الاصلی هو مرتبة احديّة الوجود لانحادهم
مع الاسم الاعظم والحقیقة المحمدية و قد حققنا هذه المسألة فی شرحنا علی مقدمة
الفضوص .

۷- لا یخفی علی الفطن العارف تأیید هذه الفقرات مختارنا فی هذا الباب .

- ٨- سرا، ٤١، ٥٣
 ٩- سرا، ٥١، ٢١
 ١٠- سرا، ٢١، ٢٢
 ١١-
 ١٢- سرا، ٩٦، ٧
 ١٣- سرا، ٢، ٢١٣
 ١٤- سرا، ٤٢، ٢٤
 ١٥- سرا، ٢٤، ٤٠
 ١٦- ٢٣، ٦
 ١٧- سرا، ٣٠، ٢٩
 ١٨-
 ٢٠- سرا، ٢٩، ٦٥

٢١- و تحت هذا سر عظيم وفي هذا المقام مرتبتين مرتبة قرب النوافل و قرب الفرائض
 فمرتبة يكون الحق سمع العبد و بصره و مرتبة اخرى العبد يكون سمع الحق و بصره
 «رضانا اهل البيت رضاه» .

٢٢- وفي كلام رئيس الموحدين «على عليه السلام»: المؤمن هئيش بسام، بشره في
 وجهه و حزنه في قلبه ...
 ٢٣- سرا، ١٧، ١٦
 ٢٤- سرا، ١٦، ١١٩
 ٢٥- سرا، ٤، ١١
 ٢٦- سرا، ٢، ٢٥٩
 ٢٧- سرا، ٦٨، ٤

٢٨- و قد فرغت من تصحيح هذه الرسالة اوائل محرم الحرام سنة «١٣٨٩» من
 الهجرة النبوية و انا العبد الفاني جلال الدين الموسوي الاشتياني .

جواب سؤالات

سید صادق سمنانی

بسم الله الودود، صرف الوجود

قد سألني السيد الجليل سيد صادق السمناني عن اسئلة عديدة ،

هي هذه

بسم الله الرحمن الرحيم

سؤال اول :

دلیل بر اینکه ممتنع است دو خدای بوده باشد برای این عالم ؛
یکی جعل مجرّدات و دیگری خلق اجرام و اجسام نسوده باشد چیست؟

سؤال دوم :

چه ضرر دارد اینکه عالم دیگر و خالق دیگر غیر ازین موجودات
و واجب الوجود بوده باشد با بینونت کلی که هیچوجه مشارکت و
مشابّهت بیکدیگر نداشته باشند ؟

سؤال سوم :

تناهی و تعداد افلاک و عناصر دالتست بر تناهی معلومات در سلسله
طولیّه و تناهی معلوم دالتست بر تناهی علم در این سلسله و علم عین
ذاتست پس تناهی سلسله طولیّه دالتست بر تناهی ذات نمود بالله ؟

سؤال چهارم

چرا عدد افلاك و عناصر باين قدر شد بى زياده و كم ؟

سؤال پنجم :

و همچنين چرا مقدار اجرام و اجسام باين حجم شد بى كم و زياد ؟

سؤال ششم :

بيان فرمائيد معنى ترجيح بلامرجّح و تفرقه ميان آن و بين اختيار در مثال «قدحين متساويين» براى عطشان و «طريقين مساويين» بجهت هارب ، فى الحقيقه در اينجا همين اختيار ترجيح بلامرجّحت .

سؤال هفتم :

دليل اينكه «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» چيست خواجه «عليه الرحمه» ميفرمايد : «وادلة^۱ وجوده مدخولة» دليل عمده بر اثبات اين مطلب کدام و متين ترين دخل برين مئدعا چه و محكم تر رد بر دفع دخل چيست ؟

سؤال هشتم :

استدعا آنكه به بيان خوش و عبارت دلکش مطالب با اجوبه ، ترقيم فرمايند .

چون اهل صنعت^۲ را عقیده آنست كه از اشياء چند اكسير ميتوان ساخت كه اگر قطره آن بقنطار ، از فلزات طرح نمايند ذهب يا فضّه ميشود ، و اين چگونه جايز است ؛ زيرا كه مقدار معين از زيبق و كبريت لطيف يا كثيف در نزد امتزاج مستعدّ و قابل شد براى افاضه

صورت مس مثلاً ، پس آن صورت بر او افزوده شد و همچنین فلزات دیگر و واضحست که طلا و مس نوعاً باهم ، مغایرند بحسب امتزاج ، در یکی زیبک بیشتر و در دیگر کبریت همچنین متفاوتند در لطافت و کثافت اگر مس را بتوان باکسیر طلا نمود ناگزیرست از فساد و ککونی ؛ لا محاله باید مزاج مس فاسد و مزاج طلا کائن شود و این هم مثل آنست که بگویند که به دوا یا غذا گاورا میتوان شترکرد یا هر دورا انسان نمود . بعضی را عقیده آنست که تبدیل صورت میشود نه قلب ماهیت . التماس آنکه دلیل جواز و عدم جواز آن را بیان فرمائید .

سؤال نهم :

وجود نوع و شخص انسان را در عالم «دهر» و «سرمد» برسیل مثل توضیح فرمایید ؟

سؤال دهم :

عالم مثال و قالب مثال را بنا بر مذهب منصور تحقیقاً بیان فرمایید ؟

سؤال یازدهم :

افلاطون که بهیولای اولی قائل نیست پس در صورت انقلاب عناصر بیکدیگر مذهبش چیست ؟

سؤال دوازدهم :

در انقلاب ماء بهوا ، آیا هیولی ترك صورت مائی و قبول صورت هوائی را دفعةً واحدة مینماید ، یا اول ترك صورت مائی میکند و بعد قبول صورت هوائی میکند یا بعکس ؟ اگر اول ترك صورت ماء را نماید

لازم آید. در آن هیولی بی صورت و اگر اول قبول صورت هوائی را میکند لازم آید در آن بر يك هیولی دو صورت و اگر ذهاب و قبول دفعه^۱ واحدة باشد تصویر آن را بر سبیل مثل توضیح فرمائید

سؤال سیزدهم :

چون انقلاب جایز است پس ممکنست که يك عنصر یا دو یا سه يك عنصر منقلب بشوند و فساد در عالم کاینات روی دهد ؟

هو الودود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[جواب سؤال اول] :

دلیل بر امتناع دو خدا بسیار است و این مطلب را حکمای الهیین و متکلمین شکر الله مساعیهم آسان کرده اند نبایست بر سائل شبهه بماند مثل دلیل تمناع مشهور از متکلمین و مثل لزوم ترکیب در برهان حکیم چه اگر دو واجب باشد وجوب حقیقت واحده است «والشئ بنفسه لا یتثنی ولا یتکرر» .

باید خصوصیتی ضم بوجود شود تا فردی دیگر بهم رسد پس ترکیب در ذات هریک یا حد هویت هریک لازم آید از مابه الاشتراك و مابه الامتیاز و ترکیب مساوق با امکانست چنانکه : «کل ممکن زوج ترکیبی کذلک کل مرکب ممکن» نه از باب انعکاس موجه کلیه لنفسها چه آن باطلست بلکه از باب مبرهنیت هریک از قاعدتین چه مرکب حاجت بأجزاء دارد چون سکنجین که تا سرکه و انگبین نباشد بانجام

نرسد اگر چه کلام سائل در توحید خالقست لیکن سه مقامست و در هر سه مقام توحید ، محقق است یکی مقام توحید خالق که آفریننده عوالم یکیست چه وجود ظهوری واحداست و تکثر نیست مگر در ماهیات و قوایل تحلیلیه تعمثیه و آن وجود معمولست علی التحقیق و اگر در جاعل باشد توارد علتین مستقلّین بر معلول واحد لازم آید . و عبارتی روشن تر هر يك تقاضا میکند که این وجود بشر اشاره یا ظهور یا نور حقیقی یا غیر این از تعبیرات ؛ حقیقت وجود ساری ظلّ او و عکس جمال و جلال او باشد پس مصادم یکدیگرند و در تبعیض تنقیص است «اذا لذهب کلّ اله بما خلق» پس آفریدگار در خالقیت عالم شریک ندارد .

و دوم :

توحید واجب الوجود است و بیرهان رسیدی که در حقیقت وجوب هم شریک ندارد کما مر .

و سوم :

مقام توحید موجود حقیقی است که در وجود حقیقی شریک ندارد چه جای وجوب که موجود «فی نفسه لنفسه بنفسه» اوست و بس .
بگو آنچه بینی از آن پستترند^۲ که با هستیش نام هستی برند
و در این مقام کلام بسیار است و مجال تنگ .

و اما قول سائل که یکی جعل مجرّدات و دیگری خلق اجرام نماید ابدای اشکالست که مجرد و جرم چون تباین دارند ، دو خالق

میخواهند و حال آنکه مجرد و جرم «من حیث الوجود ومن الجهة التورانیة التی فیہما» تباین ندارند چنانکه تن که از عالم خلق و روح که از عالم امر است تباین ندارند من جمیع الوجوه بلکه یک شخص است که اوصاف تن را و نعوت روح امری را بخود نسبت میدهد چه «اکلت و شربت و تحرکت» میگوید و نعمة «تعقلت و عرفت الله و شهدت» میراید .

عارفی گوید :

تن زجان نبود جدا ؛ عضوی ازوست

جان زکل نبود جدا ؛ جزوی ازوست

و مرادش از جزو در مصراع دوم تجلی اوست و حقارت را منظور داشته، و ثنویّه ابدای اشکال ازین نمودند و مجاب شدند چه گفتند که خیری و شری در عالم می بینیم و از خیر محض جز نکویی ناید پس باید دو مبدء باشد .

و جواب تفصیلی دارد که مجملش دو طریقست یکی طریق افلاطون عظیم که شر عدم ذات شیء یا عدم کمال ذات شیء است و عدم چیزی نیست که مبدء موجود بخواهد و وجود که خیر است یک مبدء او را کفایت کند «کما اعترفوا» .

و دیگر طریق ارسطو است که بر تقدیر وجودی بودن بعضی شرور یک مبدء کافیت چه هر موجود یا خیر محض است یا خیر غالب و شر او مغلوب و موجودی که شر محض یا شرش غالب یا خیر و شر او متساوی باشد نیست کما برهن فی موضعه پس از مبدء واحد خیر چنانکه موجودی

که خیر محض است صادر میشود موجودی هم که خیرش غالب باشد باید صادر شود و شر مغلوب او مانع صدور نمیشود و الا ترك خیر كثير بتقریب شر قليل لازم آید و ترك خیر كثير ، شر كثير است و گفتیم که شر كثير وقوع ندارد .

جواب سؤال دوم :

آنست که : مراد از عالم دیگر که عالم روحانی و تجرد است باطن همین عالمست و روح همین عالم مثل تن انسان صغیر خواهد بود که در آن نفس نباتیه و نفس حیوانیه و نفس ناطقه قدسیه و نفس کلیه الهیه است ، «ان شملته العناية الالهية» و پنج شخص نیست پس همچنین است انسان کبیر که در آن نفوس منطبعه و نفوس کلیه و عقول کلیه موجود است «ما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدة» .

حق جان جهانست و جهان جمله بدن اصناف ملائکه قوای این تن افلاك و عناصر و موالید اعضا توحید همینست و دگرها همه فن و اگر مراد عالم جسم و جسمانیست یا متصلست باین عالم یکعالم خواهد بود ، «واحداً بالاجتماع» مثل افلاك متصله بعضی ببعض و یا منفصلست ، پس در مابین خلا لازم آید و دیگر آنکه شکل جسم بسیط در هر عالمی که فرض شود ، کرویست پس افلاك این عالم هم کرویّه خواهند بود و تماس کترین یعنی عالم ما و آن عالم محتمل بنقطه ای بیش نیست پس در مابین عالمین غیر از موضع تماس خلا لازم آید و خلا باطلست و بینونت کلی من جمیع الوجوه که سائل احتمال

داده است محالست چه جسم مطلق در هر دو یکسانست چه جسم حقیقتش نیست مگر مصحح فرض خطوط ثلاثه متقاطع بر زوایای قوائم یا دراز و پهن و ستبر پس جسم آن عالم اگر چنین است مساوی خواهند بود و گر نه چنین است و قابل وضع است نقطه است و اگر قابل وضع هم نیست مجرد است و علی ای التقدیرین لفظ جسم باقی ماند بی مسمی و چون صورت جسمیه راه یافت آن از صورت نوعیه ناگزیر است چون هیولی که از صورت جسمیه ناگزیر است و ازینجاست که جسمی فارغ از صورت نوعیه فلکیه یا عنصریه نمی یابی مگر مرتبه نه متکافئه و چنانکه تلازم است میانه هیولای اولی و صورت جسمیه همچنین تلازم است میانه هیولانی مجسمه و صورت نوعیه و چون صورت نوعیه راه یافت اگر مبدء میل مستقیم هابطست ثقال راه یابد و اگر صاعد است خفاف و اگر ابا دارد از میل مستقیم فلك راه یابد که نه خفیف و نه ثقیلست و مبدء میل مستدیر است دائما و فلك آن عالم هم محدّد جهات عنصریات آن خواهد بود و مؤثر در عناصر و ترکیبات اثرش خواهد بود و بحرکاتش رابط حوادث بقدیم و لامحاله نفوس کلیه و عقول کلیه خواهد داشت .

خنفساء و مگس ، حمارقباں همه باجان و مهرومه ، بیجان و اما وجود و وجوب در آن عالم بینونت کلی داشته باشد باوجود و وجوب درین عالم پس این چیز است که لسان سائل باین ناطقت ولا یرضی به قلبه چه مقابل حقیقت وجود عدمست و عدم نفی

محض است و بطلان صرف ، پس عالم نخواهد بود بلکه نیست شیء
بحسب سالبه، نه معدوله و وجوب ذاتی که مبدء است برای آن عالم ،
اگر بینونت من جمیع الوجوه داشته باشد با وجوب ذاتی مبدء این
عالم باید عدم صرف و جهل محض و عجز بحت باشد و قس علیه یا شیئیت
ماهیت باشد که امر متساوی النسبه است الی الوجود والعدم ولا یأبی
عنهما ، چه شیء محقق یا شیئیت وجود است یعنی امری که «طردالعدم»
یا شیئیت ماهیت مذکوره ، و جایز نیست که واجب الوجود ، «شیئیت
لا یأبی عن الوجود والعدم» باشد چه واجب الوجود ممتنع العدمست پس
باید شیئیت وجود حقیقی یعنی طردالعدم و حقیقت وجود بحت بسیط
محیط باشد پس واجب الوجود آن عالم یا واجب الوجود دیگر بالفرض
«تعالی الواجب عن الشریک علواً کبیراً» اگر حقیقت وجود کذائی است
دوم نخواهد زیرا که «لا غیر فی صرف شیء بل صرف الوجود الذی لا اتم
منه کلما فرضت ثانیاً له فهو هو لا غیره» مثلاً صرف البیاض که آنچه
سنخ بیاضست دارا باشد و آنچه غیر اوست از او ساقط شود خواه قوابل
او و خواه زواید متصله و خواه زواید منفصله یکی خواهد بود چرا
که دوتا شدن او مثلاً بملاحظه عاج و ثلج است با او یا فوق و تحت
یا این زمان و آن زمان و فرض اینست که جمیع را از آن حذف کردیم
پس چگونه کثرت می پذیرد ؟

و اگر حقیقت وجود کذائی نیست و شیئیت ماهیت هم نیست پس
عدم است و همچنین حضرت واجب الوجود تعالی شأنه «علم کله قدره

«کله حیوة کله ...» کما فی الآثار وکما قال الفارابی : «لابد ان یکون فی الارادة ارادة بالذات و فی القدرة قدرة بالذات و فی الحیوة حیوة» بالذات حتی یکون هذه فی شیء لا بالذات» .

پس واجب الوجود دیگر اگر چنین است «جاءت الوحدة و طردت الکثرة ولا اقل تطرقت المشابهة و ارتفعت البینونة» و اگر نه چنین است مقابلات صفات مذکوره راه یابد .

جواب سؤال سوم :

آنست که : اشتباه شده است تناهی عدی در کرات ثلاث عشر به تناهی مثنی و حال آنکه اینها ابداعی هستند و مسبوق بمدت نیستند؛ چه راسم مدت فلك است بحرکات خود که «الزمان مقدار الحركة الفلكية» پس چگونه مقدم میشود بر راسم و علت خود هرچند که زمان و زمانی از مجردات چه جای واجب تعالی و در نفوس ناطقه که گذشته اند مشتبّه شده است به تناهی شدی بتناهی عدی و مثنی چه در منطق دیده اید که مثال میزنند کلی غیر متناهی الافراد را بنفس ناطقه علی مذهب الحکماء . پس غیر متناهند عدة و مئة لا شدة «لان واجب الوجود فوقها و هو غیر متناهی الشدة الزریة الوجودية بل هو وراء مالا یتناهی بما لا یتناهی شدة و عدة و مدة ای غیر متناه فی شدة نوریه و عدد آثار قدرته و عدم نفاد کلماته التکوینیة و فی بقاءه ازلا و ابد» .

و همچنین مرکبات را غیر متناهی عددی دانند بلکه شیخ شهاب سهروردی «س» عدد عقول در طبقه متکافئه را غیر متناهی داند چه

میگوید که انوار اسفهبدیّه بعد از بلوغ کمال و طرح جلایب ابدان و رفض صیاصی ملحق شوند بانوار قاهره و عقول قدسیّه و بر عدد آن طبقه افزوده شود مالا یحصی^۴.

و خیال نکنید که اینها تسلسل است چه تسلسل محال مشروطست بترتّب آحاد و اجتماع آنها در وجود و در نفوس ناطقه و عقول عرضیه ترتّب نیست هر چند ترتّب علّی و معلولی باشد و در ادوار فلکیه و کاینات عنصریه اجتماع در وجود نیست بلکه متعاقبند «لعدم سعة الظرفیّة فی المیولی».

جواب سؤال چهارم و پنجم :

آنست که : عدد افلاک نه است بتقریب عدد عقول عشره که نه عقل بازای افلاکست و یکی بازای عالم عنصری و هریک از آن عقول علت فلکیست در بدایت و غایت همان فلکست در نهایت چه هر فلک را نفس منطبعه ایست بجای خیال ما که بآن تصور جزئیات کند مانند حرکات و اوضاع جزئیّه خود و نفس کلیه ایست بجای عاقله ما که بآن تصور کلیات و مجردات کند و در حرکتند تا متخلّق باخلاق عقول شوند و اما عقل عاشر چهار حیثیت دارد که چهار عنصر ازو صادر شد و بعضی مجموع افلاک را چهار جمله اعتبار کرده اند و عقل را بانضمام هر جمله علت عنصری گرفتند .

و اما تخصیص هریک از افلاک بمقداری بتقریب آنست که علت را خصوصیتی با معلول خود بکار است و بآن خصوصیت تقاضای معلول

خاص کند و جواب دیگر آنست که از جانب قابلیت چه حکما هیولای افلاک را با یکدیگر و با هیولای عناصر مخالف بالنوع دانند پس هر هیولی مقبول خاصی، مقتدر بمقدار خاصی استدعا نمود.

جواب سؤال ششم :

آنست که : ترجیح بلامرجّح هم اختیاراست و لیکن اختیاری جزافی زیرا که قائلین ببطلاش میگویند که فاعل مختار بعد از آنکه تصور فعل خود کرد تا تصدیق بفایده نکند آن فعل را نمیکند و اگر تعارض مرجحات غائیّه می شود وقوف می شود و اگر فرضاً کسی از جای خود برخیزد و هیچ مرجح برای قیام بر قعود نباشد آن را اراده جزافیه و اختیار جزافی گویند و لیکن نمی شود مگر آن مرجّح مثل آنی باشد و در ذکر فاعل نمائند یا علم ، بعلم بر رجّح نداشته باشد حتی آنکه حیوان حرکت را بر سکون بی مرجّح و همی یا خیال ترجیح ندهد و کلی را نباید تابع جزئی کرد که مثل «قدحی العطشان» یا «طریق الهارب» باشد بلکه مرجّح ابن جزئی را باید رسید مثل آنکه قوت در طرف ایمن است یا عادت محرك او است بجانبی که ابقای عادت لذید و ترك عادت میل است یا آنکه مجوز که اشعری است فاعل را خدا میداند پس مرجّح در علم خدای تعالی است و عبّاد را محل صنع خدا یش نمیدانند و قدرت مؤثره پیش آنها خدا را است، و عبّدا را قدرت کاسبه است کالعدم . و بطریقۀ انیقۀ «امر بین الامرین» فعل را چنانکه بفاعل امکانی نسبت است بالامکان ، بفاعل وجوبی نسبت است بالوجوب و اشعری هم

ترجیح بلامرجح را جایز نداند چه آن وقوع احدالمتساویین می‌شود بلامرجح فاعلی و این سد باب اثبات صانعست و ترجیح بلامرجح ایقاع است بلامرجح غائی ، و اشعری را الزام نمودند باستلزام ترجیح بلامرجح ؛ ترجیح بلامرجح را چه ترجیحین و ارادین جزافیتین اگر بترجیح دیگر و اراده دیگر باشد تسلسل است و الا لازم ثابت است .

جواب سؤال هفتم :

آنست که : دلیل بر اینکه «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» آنست که هرعلتی را خصوصیت خاصی ضروراست بامعلول خاص ، که آبا دارد از ترتب غیر او برآن علت مثل اینکه در نار خصوصیتی است با حرارت که صورت عینیۀ ناریه باشد و درحقیقت همان علت است و درآب خصوصیتی است بابرودت . که اثر اوست و آن صورت نوعیۀ مبرده مائیۀ است و همچنین و در اینها خصوصیات امور زایده است و ضمایست در اجسام اینها ، و در واجب الوجود که همه صفات و کمالاتش عین ذاتست آن خصوصیت عین ذاتست پس اگر از آن دو چیز صادر شود در یکمرتبه دو خصوصیت در کاراست و این مستلزم ترکیب است در ذاتی که شیء و شیء در آن راه ندارد .

و اشکالی که میکنند که این باعموم قدرت حق منافی است و منکر این اصل شامخ باین شبهه میشوند از عدم انس بلسان قومست و از چند وجه منحلست .

اول آنکه صدور کثیر در مرتبۀ اولی را جایز ندانند و اما بترتیب

پس لا مؤثر فی الوجود الا الله^۶ میگویند و وسایط را مصححات استفاضه ازو میدانند بلکه درجات فاعلیت و ایدی عمّاله او میدانند .

دوم آنکه صدور عقل کل را ازو صدور کل میدانند لان العقل بسیط الحقیقه فهو کل الوجودات التي تحته بمصداق واحد كالانسان فانه نوع اخير کل الانواع .

سوم آنکه گاه تعبیر از صادر اول بوجود منبسط و فیض مقدس و مشیت فعلیه کنند و وجود منبسط وحدتش عددیه نیست بلکه وحدت حقه ظلیّه است «الم تر الى ربك^۷ کیف مدالظل» و مشمول این وحدتست کل وحدات و مطویست در این وجود ظهوری و مقام معروفیت و محبت فعلیّه کل وجودات چه در علت و معلول سنخیت معتبراست و واجب تعالی راست وحدت حقه حقیقیه «قل کل يعمل علی^۸ شاکلته»

پس عموم قدرت بجای خوداست و اینست مفاد قوله تعالی «وما امرنا الا واحده» .

و آنچه در سؤال واقعت^۹ که خواجه «قدس سره العزیز» فرموده است که : «ادلة وجوده مدخولة» خلطست چه کلام خواجه (س) در عقل کست که یکی از فروع این اصل شامخ است نه در خود این اصل و هم مناقشه در دلیل وجود عقل است نه در وجود عقل اگر چه در کتب دیگر مثل شرح اشارات و غیره مدعی و دلیل همه مقبول اوست چگونه چنین نباشد و حال اینکه معظم حکمت الهیه مباحث عقول است و حکیمی که قائل بعالم عقول نباشد حکمت ندارد بلکه چنانکه در اصول کافی مذکور

است که «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة» و اولی الامر بالأمر بالمعروف والنهی عن المنکر» باید عقل کل را بمقل کلی شناخت و این مقتضای وصول نفس است بغابات بحرکات جوهریّه چه باید عقل بالقوه عقل بالفعل و مستفاد و متصل یا متحول بمقل فعال شود .

نفس را چون بندها بگسیخت یابد نام عقل

و چنانکه نفس در ذات غنی از مواد است در فعل غنی از استعمال قوی و آلات گردد بلکه «بی‌بصر» و «بی‌سمع» شود و عقول کلیه در سلسله صعودیه بازای عقول کلیه در سلسله نزولیه بل هی‌هی فی‌نظر شهودها بل سید العقول النوریّه تجاوز عنها .

چون بغلوت جشن سازد باجلیل پسر بسوزد در نگنجد جبرئیل
چون شود سیرغ جانش آشکار موسی از وحشت شود موسیجه‌وار
«سئل مولانا العلی‌العالی‌الأعلی «علیه سلام الله المتعال» : عن العالم العلوی فقال « علیه السلام » : صور عاریة عن المواد خالیة عن القوة والاستعداد تجلی لها فاشرقت و طالعتها فتلاّات ، القی فی هویّتها مثاله و اظهر عنها افعاله» الحدیث وهو مذکور فی الفرر والدرر^{۱۱}

و بعضی از محققین متکلمین انصاف دادند و گفتند این اصل شامخ انکار بر نمیدارد و لیکن شرطیه است بی‌وضع مقدم یعنی «ان تحقق واحد حقیقی لم یصدر عنه الا الواحد ، لکن لم یتحقق واحد حقیقی عند بعضهم حتی واجب الوجود اذ عندهم للواجب ماهیة و وجود و عند اکثرهم له ست^{۱۲} صفات زایدۀ هی جهات صدور الكثير» .

و اعمال این اصل شامخ در آن فرع مذکور بنهجی که در اکثر کتب حکمت حتی هدایه اثیریّه مسطور است در دلیل مشهور اثبات عقل کل گویند چون «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» پس باید عقل مفارقی باشد که اول صادر آن عقل باشد و الا انسداد باب افاضه لازم آید چه اقسام اربعه دیگر از جوهر و همچنین عرض صالح نیستند که صادر اول باشند باعتبار لزوم محاذیر مذکوره در موضع خودش و کسانی که منکر این اصل شامخند نمیخواهند که فتح باب اثبات عقول کلیه شود چه باب، یکی اینست^{۱۳}.

جواب سؤال هشتم :

آنست که طلا اعدل از همه فلزاتست و نسبت آن بآنها نسبت نوع اخیر است که انسان باشد بانواع دیگر .
و باید دانست که تغییرات در عالم دو قسمت یکی «خلع» و «لبس» که در انقلابات و استحالات مشاهد است و این چنانست که صورتی و فعلیتی از ماده میروود و صورت و فعلیت دیگر میگیرد زبانی است و سودی مثلاً صورت آب از ماده میروود و صورت هوا میپوشد و بیاض از موضوعی میروود و سواد میگیرد^{۱۴}.

دوم تغییر استکمالی است که خلعی نیست و زبانی بلکه لبسی ثم لبسی و سودی پس از سودی چون صبی که یافع و مترعرع شود و رجل شود و جماد در زمین رحم نباتات حیوان شود و حیوان انسان شود و اینها استکمال است نه استحاله و انقلاب و ماده فعلیتی می گیرد ثم فعلیتی

و هكذا «الی ماشاء الله تعالى» چنانکه آنچه کمال نبات است از غاذیه و نامیه و مولده و مصوره و خوادم اینها همه را حیوان دارد مع شیء زاید از مدرکه و محرکه و آنچه را حیوان دارد انسان دارد مع شیء زاید از عقول اربعه هیولانی و بالملکه و بالفعل و مستفاد و آنچه این انسان دارد انسان جبروتی و الهی دارد مع شیء زاید مما فی علم الله تعالى و ازینجاست که انسان کامل کل فی الکل داراست بقوة العزیز العظیم وهو کل الانواع و مظهر بسیط الحقیقة الذی هو کل الوجود .

روز و شب این هفت پرگار ای پسر

از برای تست پرکار ای پسر

طاعت روحانیان از بهر تواست

خلد و دوزخ عکس لطف و قهر تواست

قدسیان یکسر سجودت کرده اند

جزو و کل غرق وجودت کرده اند

ظاهرت جزوست و باطن ، کلّ کلّ

خویش را قاصر مبین در عین ذل

چون این دانسته شد پس بدانکه فساد لازم نیست در طلا شدن مس مثلاً و اینکه سائل گفت باید بتوان گاو و شتر را انسان کرد دائم خداوند جل شأنه گاو و شتر را انسان میکند همه در زمین رحم گیاه بودند جانور شدند و پس از آن آدم شدند چون فیض بنظام می آید و بتدریج در نزول الاشرف فالاشرف و در صعود الاخس فالاخس و

مردمانی که تاوڪ و تاوَلند بقوٰء خدا و مردان خدا انسان فرشته سیرت شوند «اَوَمَنْ كَانَ مِيتًا فَاَحْيَيْنَاهُ» .

جواب سؤال نهم :

آنست که انسان در دهر انسان جبروتی است در عالم ابداع که رب النوع تعبیر از آنست و انسان در سرمد انسان در نشأه علم خدا است که ماهو علیه هر موجود در علم است .

و بعبارة اخرى عین ثابت انسان لازم اسم الجلاله مثال انسان ملکوتی صورت خیالی انسان مثال انسان جبروتی کلی عقلی انسان بعنوان مطابق با حقیقت او مثال انسان الهی انسان مطوی در علم بمعنی ملکه اجسالیه علم بحقایق .

جواب سؤال دهم :

عالم مثال ، عالم صور صرفه است غیر مخلوطه بسواد و بوجهی مثل صور این عالم اگر در هیولی نباشند چه صور این عالم بعد از حرکات و ترقیات بصور مثالیه پیوندند چه از ماده غنی شود چون معانی یعنی نفوس بعد از استکسالات و حرکات جوهریّه بمعانی تامه متحول شوند یعنی عقول و همچنین پیش از اختلاط هر صورت ، صورت مثالیه داشت و بوجهی متفق علیه اشراقی و مشائی بود وجود صورتی قبل و بعد از برای هر صورت مختلطه بماده نهایت آن صورت پیش مشائی در نفس منطبقة فلك است و برآن لوح قائم است و پیش اشراقی قائم بنفسها می باشد بی حاجت بلوح معنوی یا صوری و اینها بعد صور قدریه چه

شکل و قدر و لون دارند بنحو جزئیت .

اما قالب مثالی پس آن چنانست که چنانکه اشراقیین بازای هر-
نوع صورتی کلی یعنی وجودی وسیع قائلند که دارای کمالات اولی
و ثوانی افراد طبیعیّه آن نوع است بوجود واحد بسیط که رب النوع
و مثال افلاطونی عبارت از آنست و آنست انسان دهری و عقلانی و
«آدم الاول» و همچنین «ثور» عقلانی دهری و «دیک» عقلانی دهری
و قس علیه همچنین بازای هر شخصی از نوعی صورت جزئیّه مثالیّه
قائلند مطابق بآنشخص در مقدار و شکل و لون و غیرها پس برای
هر شخصی مثال علیحده است که اینها را مثل معلقه نامند .

و اما مثال نوری افلاطونی بازای هر شخص هر شخص نیست بلکه
بازای کل افراد طبیعیّه و کل افراد مثالیّه یکفرد شامل محیطاست و
این قالب مثالی متعلق اول نفس ناطقه است و بواسطه آن بروح بخاری
و قالب عنصری که وعاء روح بخاری است متعلق است و ما همه را مراتب
نازله نفس میدانیم و بوجهی تمثیل این هوای صاف است ولایری بذاته
و گاهی از شدت برد غیم رقیق می شود و گاه مخلوط بآبخره و آدخه
گشته غیم غلیظ متکاثف شود پس نفس چون هوا است و غیم رقیق
چون قالب مثالی و غیم کثیف چون قالب عنصری دنیوی و لیکن مثال
اگر بوجهی مقرب است از وجوهی مبعّداست چه هوا چون غیم شود
تجافی از مقام هوایی نماید و نفس چون تنزل کند از معنویت بمرتبه
نازله صورت ، تجافی از مقام شامخ نماید چه تحقیق در افاضه اگر چه

آنست که افاضه تشآن است لیکن فیض از فیاض میآید بنهجی که چیزی از آن نکاهد و در عود باو چیزی بر او نیفزاید پس صورتین هرچند مرتبه صفات تشبیهیه نفس ناطقه‌اند لیکن مقام صفات تنزیهیه او بجای خوداست و توضیح مثالیّه انسان صورت آنست در آئینه بشرط آنکه روحی که درین قالب عنصری است در آن باشد و قائم بآئینه هم نباشد چنانکه بسیاری از محققین صور مرآتیه را قائم بمرآت ندانند بلکه قائم باتفسها دانند و جمعی از متشرعه مثل علامه محقق شیخنا البهائی و آخوند مجلسی «ره» و بعضی فقهای معاصرین ثواب و عقاب قبر و برزخ را وارد بر روح در قالب مثالی میدانند و در آخرت برروح در همین قالب دنیوی و همین تحقیق است که بدن اخروی همین بدن عنصری باشد لیکن بی وصف دنیویت و بلسان حکماء بی وصف هیولویت چه دنیا باید خراب شود و هیولی استعداد محض است و آن عالم دار استعداد می شود و مزرعه خواهد بود نه دار حصاد و ظرفی است ضیق و صور «لاتعد ولا تحصی» را حامل نتواند شد و دنیا و دنیوی و هیولی و هیولوی ابا ازدوام و خلود دارند و بتجدد ذاتی و دثور و زوال گرفتارند و نشاء آخرت دار بقا است .

لیکن اینکه میگوییم هیولویت نیست در صور اخرویه بخاطر نرسد که امر فعلی را ندارد چه هیولی قوه‌یی بیش نیست و تشخص وهذیت شخص با آن نیست بلکه بنفس است و بوجود است و شیئیت شیء بصورت است نه بماده پس چیزی از صورت و معنای این شخص مکلف را نادار

نیست فعلیّه و ممیزاً و مشخصاً و روحاً و جسداً مثلاً این تن دنیوی هر گاه هیولی نداشته باشد و لیکن صورت جسمیه و نوعیه و شخصیه و روحیه و صفات و بالجمله هویت و هذیت محفوظ در آن باشد معلوم است که عین همین خواهد بود و تفاوت میانه صورت دنیوی و اخروی نیست مگر بنقصان و تمامیت و شیئیت شیء بتمامیت آنست نه بنقص آن و گذشت که صور و معانی این عالم تمام در حرکت و بصدد ترقی هستند تا غنی از مواد و آلات گردند و صور دنیویه بصور برزخیه و صور برزخیه بصور اخرویه پیوندند و معانی نفسیه بمعانی عقلیه کلیه متحول شوند و «بنفخه فزع» و «بنفخه صعق» فانی شوند «الا الی الله تصیر الامور» . و قوالب مثالیه در آن کسان که عقول بالفعل شوند و در نفسیت نمانند بلکه در سلسله صعودیه بعقول کلیه رسند چون اظلال لازمه باشند و معلوم است که التفات آن عقول بفوق است و باظلال نیست الا بالعرض بلکه جمیع صور اظلال ، و اظلال اظلال خواهند بود کما ورد فی ائسه الدین «انفسکم فی النفوس و ارواحکم فی الارواح و اجسادکم فی الاحساد» و ایشان طرح کونین و خلع نعلین نموده اند یعنی کون صوری ناقص مختلط بسواد و کون صوری صرف مثالی و هما حرامان علی اهل الله و عالم مثال را وضع با عالم هیولی نیست بحسب مکان که فوق این عالم یا تحت یا قدام یا خلف یا میمنه یا میسرّه این باشد و همچنین بحسب زمان در عرض این عالم نیست که در ماضی یا مستقبل باشد بلکه در طول و باطن این عالم است و بعد می آید لیکن بعدیت

دهریه که روح زمان است و مکان و زمان از سنخ خود دارد و بلسان اهل حقیقت در ملکوت اسفل و دهر اسفل است «الناس يحشرون فی صعيد واحد» «قل ان الاولین والاخرین لمجموعون فی میقات یوم معلوم» بل کل التحولات الی الغایات طولیه و هکذا الی غایة الغایات و نسبة یوم القيامة الی اوعية الوجود من الدهر والزمان والآن نسبة الیوم الزمانی الی ساعاته ودقایقه و ثوانیه «یرونه»^{۱۵} بعیداً و نراه قریباً و هذا کاستکمالات الانسان فماتری فی کل فرد من الاناسی الکاملة اعرفه فی الكل «ماخلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدة»^{۱۶} .

و بالجمله ثمرات القول بعالم المثال لاتعد ولا تحصی و شیخ اشراقی شهاب الدین سهروردی در کتاب حکمة الاشراق^{۱۷} فرموده که وعد و مواعید و اندازات نبوت و بسیاری از خوارق عادات بعالم مثال^{۱۸} بانجام می پذیرد و «جابرصا» و «جابلقا» مدینه های عالم مثال است و هور قنیا سماوات .

و غیر او نیز از حکمای اشراقی و همه قائلند بآن عالم . و همچنین عرفای اسلام و شرع مطهر ناطقند بآن و آنان که میگویند که انسان بصورت مثالیه محشور میشود نه باین صورت عنصریه نه همین از دیانت عاریند بلکه از قواعد عقلیه هم بی خبرند و الا بقواعد چند بایست بدانند که روح آدمی بهمین قالب عنصری محشور می شود . یکی آنکه صورت اخروی کامل و مشتمل همین است پس هرگاه نقش لوحی غنی از آن لوح شود همان صورت محتاج بلوح است بنحو

اتم چنانکه رجل همان صبی است.

دوم آنکه شیئیت شیء بصورت است نه بماده و این در موضع خود مبرهن است.

سوم آنکه میان صورت دنیویه صورت است و اخرویه اتصال است مثل حدود متصله در حرکت واحده و اتصال وحدانی با شخصیت مساوق است.

چهارم تشخیص و هدایت در اجساد متبدله بنفس است که از عالم وحدت و بساطت است و در نفس بوجود است که بسیط است و در وجود بوجوب است پس اینها مثل رباطی هستند که مراتب متفاضله را بهم پیوست دارند بحیث لا انفصام لها بها.

پنجم آنکه آدمی فرق کند میان تمییز و تشخیص و تمیز هر مرتبه متمیّزه از شخص واحد را از مرتبه دیگر او را تشخیص و مشخص آن مرتبه نداند و الا شخص واحد از تن اشخاص خواهد بود باعتبار مراتب سنها یا مراتب احوال از قهر و رضا و علم و جهل و نحو اینها و شخص واحد از نفس اشخاص خواهد بود باعتبار مراتب نفس نباتیه و حیوانیه و نطقیه و کلیه الهیه و بالضروره نه چنین است پس مراتب متفاضله جسد از مادیت و برزخیت و اخرویت و مراتب روح از نفسیت و عقلیت بالفعل و فعالیت الی ماشاء الله تمیّزات دارند نه تشخصات تا اشخاص شود شخص واحد نظیر وجود حقیقی که مراتب متفاضله پیش فلولیین و محققین متأخرین دارد که مقول بالتشکیک است وجود و اینها تمیّزات دارند نه

تشخیصات لهذا موحّدند بتوحید خاصی و وجود را حقیقت واحده صاحب درجات متفاضله میدانند نه صاحب انواع متباینه و افراد متخالفه تا وجود جنس و نوع باشد پس هر گاه باین قواعد و مثل اینها مأنوس باشد بداند که حشر جسد اخروی حشر جسد عنصری طبیعی است و تفقوء نکند باینکه این بدن محشور گردد و بس هر چند آنهم بصدد قول بسعادین است جسمانی و روحانی نه مثل قائل بسعاد روحانی فقط که اصلا بلذات و آلام جسمانیه قائل نیستند و بلذات عقلیه مثل لذت «لقاء الله» و وصال العقول المفارقة قائلند و بآلام روحانیه مثل الم فراق و حسرت تفریط «فی جنب الله» قائلند و مشاعر جزئیّه غیر این مشاعر مادیّه قائل نیستند تا بآنها ادراک جزئیات توان کرد بجز عاقله را که مجرد و باقی دانند پس اینها نسبت بقائلین بسعاد روحانی فقط، بسیار کاملند و جامع شریعت و طریقت و حقیقتند و متصدی ایمان بجسمانی هم هستند اگر چه بآن تحقیق بالغ مذکوره نرسیده اند.

و اما اعتراض باینکه اگر در قالب مثالی مکافات شود معدلت نیست سخنی است عامیانه چه تشخص مراتب متمایزه ابدان بنفس است و لذات و آلام براو واقع در کسوت هر مرتبه از بدن که باشد آیا نمی بینی که با تفاوت مراتب بدن بحسب اسنان اربعه شخص واحد است و اگر جنایت کند بر کسی در شباب و ازو قصاص گیرند در پیری بیرون از معدلت نخواهد بود.

جواب سؤال یازدهم :

آنست که افلاطون صورت جسمیه را هیولای باقی در احوال میداند و جسم هم همانست و مرکب نیستند و باعتبار ، تفاوت دارند و باید دانست که هیولی که محل خلافت جوهر ابط از صورت جسمیه است که محل آن باشد و قوه محض باشد و لاتعین صرف و تحقیق ثبوت آنست و اما هیولی بمعنی حامل قوه شیء و امر باقی در مراتب خلع و لبس اتفاقی است پیش مشائی و اشراقی چنین و چنانست که دانستی و پیش بسیاری از متکلمین جواهر فرده است و پیش بعضی از حکمای طبیعی اجرام صغار صلبه است حتی عوام بماده باقیه در احوال قائلند که با تفاوت کثیر میانه بذر و نبات و بیضه و فرخ و غیر اینها هذا ذاك میگویند و نبات و فرخ را مالک مادّین از خود میدانند پس وجودش اتفاقی است و در ماهیتش خلافت و در تعین داشتن و لاتعین بودن و در جسم و غیر جسم بودن و در وحدت و کثرت آن .

جواب سؤال دوازدهم :

آنست که: آن حقیقی تحقق ندارد در خارج ، بلکه از امور اعتباریه نفس الامریه است چه آنکه زمان متصل واحد است ، و در خارج میان انواع و جزئیات و اجزای زمان مثل ساعات و ایام و اسابیع و اشهر و سنین و امثال اینها مفاصلی نیست چنانکه در خطوط نقاط و در سطوح خطوط نیست بلی در ذهن بحسب اعتباری که منشأ انتزاع دارد ، ذهن میان ساعت و ساعت یا دقیقه و دقیقه و نحو آنها ، مفصلی ، فرض میکند

که منتهای طرفی و ابتدای طرفی است بحسب قسمت و همیه زمان و فک بر او جایز نیست ، و آن آنست چنانکه در خط متصل واحد ذهن نقطه فرض میکند و در خارج متصل واحداست .

و چون این دانسته شد بدانکه : در انقلاب ماء بهو آن تَصَرُّم صورت مائی بعینه آن تَكْتُون صورت هوائی است چه مفصل میانه آن دو صورت واحداست و اجتماع صورتین لازم نیاید بر هیولی چه بر سیل تقضی و تجدد است و در خارج آنی نیست که خلو هیولی از صورت در آن لازم آید و اگر آن آخر هیولی متصل باشد بآن اول صورتی تتالی آنین لازم آید و آن باطل است و بطریق تحقیق که وقوع حرکت جوهریه باشد تبدلات بنحو اتصال وحدانی باشد و همه مراتب يك حقیقت متصله است و تعدد مراتب در ذهن است و مراتب شدید و ضعیفه اگر چه غیر متناهی است لیکن بحسب قسست لایققیه ذهنیه است و در خارج متصل واحداست^{۱۹} .

والسلام علی تابع الهدی

مجیب، حکیم علامه «نضرائه وجهه» تاریخ تالیف این رساله را «جواب سؤالات» مرقوم فرموده اند. سائل این مسائل را نیز نشناختیم . از این سؤالات معلوم میشود که سائل اطلاع عمیق از مبانی فلسفی ندارد و در مشکلات این علم خالی از تحجیر نیست. شاید در علوم نقلی وارد بوده است. ای کاش تاریخ تحریر و تالیف آن معلوم بود، حقیر احتمال قوی میدهد که این رساله را نیز در اواخر عمر و در ایام کهنوت نوشته باشد .

حاشیه :

۱- خواجه در تجرید در این مبحث فرموده است: «واما العقل فلا دليل على امتناعه، و ادلة وجوده مدخولة» .

۲- مراد از اهل صنعت همان کیمیاگران است .

۳- همه هرچه هستند از آن کمترند... در اکثر نسخه ها .

۴- لا يخفى عليك: ان النفس لا تصير عقلا محضاً و ان اتحد مع العقل او حصل لها الفناء في الله والبقاء به لحصول الملكات فيها وعدم تجردها العقلاني بحسب قواها السافلة من الخيال والحس المشترك و...

۵- قول بعدم وجود افلاك و بطلان هیئت بطلمیوسی در عصر مؤلف «قد» از بدیهیات بوده است مختصر مطالعه در کتب مصنفه در این باب در آن زمان کافی بود که شخص را معتقد بطلان این عقیده نماید اثبات عالم عقول مبتنی بوجود فلك نیست کما اینکه شیخ اشراق افلاک را معلول عقول طولیه نمیداند اینکه برخی از جهله گمان نموده اند با بطلان افلاک تسعة مبانی اثبات عقول هم بهم خورده است سخت در اشتباهند .

۶- در کلام ائمه حکمت و سلاک بیداء معرفت وارد شده است «لامؤثر فی الوجود الا الله» و «لیس لما فی القوة مدخلية فی افاضة الوجود اصلا» بنا براین ممکنات را از قبیل عقول طولیه و عرضیه جزء معدات و از مراتب قدرت حق میدانند استادنا مولی العلامه آقا میرزا مهدی آشتیانی «نظر الله وجهه» در کتاب «اساس التوکید» این مسأله را بنحو کافی بررسی نموده اند .

۹- خواجه در شرح اشارات قاعده «الواحد» را بدیسی دانسته و معتقد است که متکثرین معنی واحد حقیقی را نفهمیده‌اند .

۱۰- مصنف علامه بین مبانی اهل عرفان و اهل حکمت دائما خلط می‌کند مقام بی‌بصر و بی‌سمع" مربوط بمقام فناء در توحید است که سالک بعد از آنکه قدم بفرق عقول نهاد باین مقام میرسد ما چون در شرح نفوس این مقامات را بیان نموده‌ایم تکرار نمی‌کنیم .

۱۱- من تألیفات سیدالقیام و تاج المحققین السید المرتضی «فده» .

۱۲- او تمایه ۱۳- لعلهم یشکرون مالیسی فیهم .

۱۴- مخفی نماند که در انقلابات عرضیه نیز زوال صورت دیگر بر سبیل تدریج و حرکت است و بنا بر حرکت جوهریه کون و فساد معنی ندارد اصیلا قول به کون و فساد مستلزم محاذیری است که بواسطه آنها ملامت را بحرکت جوهریه قائل شده است و گرنه لزوم تنالی ثبات و تشافع حدود مسلم است .

۱۵- س ۷۰ ی ۷

۱۶- س ۲۱ ی ۲۷

۱۷- شرح حکمت الاشراق ط ۲ گد طهران

۱۸- فرق است میان مثال صعودی و نزولی شیخ اشراق حشر انسان را بمثال نزولی میدانند و این از اغلاط است ولی صدر المتألهین و اتباع او از جمله مؤلف ملاک حشر را برزخ صعودی حاصل از تجسم اعمال و افعال می‌دانند .

۱۹- وقد فرغنا من تصحیح هذه الرسالة يوم وقوع الزلازل فی ارض خراسان فی اواحي «کتاباد» و «فردوس» و «دشت بیاض» و «کاخک» و بلاد المجاور و قرا، الاطراف و كانت شدة الزلازل بعد صارت بعض النواحي والبلاد قاعا صغصفا بحيث لم یبق اثر من اثار العمارة فیها « شهر یور ۱۳۴۷ »

جواب سؤالات

یکی از فضیلهای قسم

بسم الله تعالى

سؤال اول :

«بفرمائید مادهٔ مخلوقات اگر یکی بودی در اصل مبدء ؛ چرا سعادت ، در يك نفس و شقاوت در يك نفس ، جا گرفت ؟»

سؤال دوم :

«مرحوم مجلسی در کتابش ذکر کرده که خدا ایمان را خلق کرد و بنظر رحمت در وی نگریست و کفر را آفرید و بنظر هیبت در وی نگریست و گفت دشمن دارم کسی را که تو را قبول کند ، پس آفریدن کفر در حالتی که حاملش را دشمن داشت چه مصلحت است و حال اینکه در علمش گذشته بود که بعد از آفریدن کفر جمعی آن را قبول خواهند نمود ؟»

سؤال سوم :

«در قرآن یاد نموده که «لو شاء لهدیکم اجمعین...» قدرت بر هدایت دارد چرا هدایت نمیکند چه مصلحت است بنده را تواند هدایت کند ، نکند ، و آن را بخود وا گذارد پدر میداند که اگر طفل را در کنار آب بگذارد در آب می افتد پس چرا میگذارد آن طفل را بخود ؟»

سؤال چهارم :

« خلقت حرام گوشت درنده و پرنده از چه شد؟ »

سؤال پنجم .

« فایده ایشان از برای نفس جن و انس باید باشد ؛ چرا که مصالح و آلات این دو فرقه اند مکونات و اینها فایده باین دو فرقه نمیدهند الا ضرر » .

سؤال ششم :

« قدرت حکیم علی الأطلاق بر پاکیزه خلق کردن است از حیوانات ناطق و غیر ناطق مجسلاً چرا بعضی مضر و مودی بعضی شوند و کثیف خلق شوند ؟ » والله اعلم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله -
الطيبين الطاهرين .

و بعد بر آن برادر ایمانی پوشیده نیست که این مسائل از مهمات و معضلاتست و حقیر را مجالی نیست و لیکن رد آن برادر معظم هم بر این حقیر از مشکلاتست پس اگر اجمالی واقع شود معذور دارند .
اما آنکه فرموده بودند که : « ماده خلایق واحد یا متعدد است... »
باید دانسته شود که خلافت که آیا عقول در اصل مختلف بوده اند یا متفق اشاعره قائل باختلافند و معتزله باتفاق و تحقیق در اصل طینت کل ، جمع است میان اختلاف و اتفاق و چون مهما ممکن بر هر چیز برهان

«لم» باید اقامه نمود؛ پس آغاز را باید رسید و باید دانست که حق سبحانه و تعالی واحد بالمسی و کثیر بالأسماء است چنانچه عرفاء فرموده‌اند: «فی مقام الأسماء جائت الکثرة کم شئت» زیرا که کلیه اسماء را بهزار و نحو آن تحدید نموده‌اند و اما جزئیات حد و حصر ندارد مثلاً «مصور» کلی یک اسم است و لیکن منشعب میشود بصور گل و خار و نور و نار و مور و مار و غیر اینها و باز بصور این گل و مصور آن گل و هکذا پس همچنین ماهیات اشیاء در حضرت علمیه و در ازل بحسب مفهوم کثیر بودند و بحسب وجود واحد بلکه موجودند بهمان وجود اسماء چنانکه اسماء حسنی موجود بودند بوجوه مسی و نیکو فرموده‌اند عرفای شامخین که: «سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة...» یعنی وحدت ماهیات و تعینات در مقام وجودشان.

و بعبارة اخرى باعتبار جهت تورانیة ناشی شده‌است از وحدت مسی و وجود آن و کثرت ماهیات در مقام مفاهیم عقلیه آنها.

و بعبارة اخرى باعتبار جهت ظلمانیة ناشی شده است از کثرت اسماء؛ زیرا که چنانچه مفهوم انسان آدمی و مفهوم ملک فرشته‌است و هکذا و مفاهیم اشیاء کلاً متخالفند همچنین مفهوم عالم «دانا» و قادر «توانا» و هکذا باقی الاسماء کل متخالفند بخصوص اسماء جمالیة و جلالیه و لطفیه و قهریه و همچنین اسماء حق همه موجودند بیک وجود که آن وجود دانست و اسم عین مسمی است و صفت عین ذاتست

همچنین ماهیات همه موجود بودند بیک وجود بخصوص در « ذرّ »
اول و « هندسه » اولی که از خود وجود نداشتند بلکه بوجود اسماء
موجود بودند چون لوازم غیر متاخره در وجود وطن ، ماء و تراب
میخواهد وجود ماء حیوه طینتشان و ماهیات و تعیّنات ، ترابشان بود
چون اینها معلوم شد .

پس اگر بگوئی طینتها واحد بودند باعتبار وجود ، رواست و
اگر بگوئی مختلف بودند باعتبار ماهیات لوازم اسماء متقابله الفاهیم
همه (هم) راست گفته باشی پس مانند شیرست که واحد است و به
مجاورت ماست و پنیرمایه ، ماست و پنیر میشود .

و اما نقل سعادت و شقاوت باید دانست که در مقام وجود این
تعینات نبود چنانچه در باب ازل فرموده اند : « كان الله ولم يكن معه شيء »
ولا اسم ولا رسم» پس اختلاف مفاهیم ملك و شیطان و صالح و طالح
و سعید و شقی و غیر ذلك ذاتی ایشانست و باین معنی فرموده اند :
«السعيد سعيد في الأزل والشقي شقي لم يزل» و حکماء فرموده اند جعل
ترکیبی باطلست «وما جعل الله الشمس مششاً و لكن جعله موجوداً»
مثل راستی ، ذاتی الفاست و کجی ، ذاتی دالست که اگر الف را جاعل
راست کند پیش از جعل دال باشد و اگر دال را جاعل کج کند پیش
از جعل الف بودی پس پیش از جعل ، لفظ الف و دال میباید نه حقیقت
آنها پس تا این تعینات نبود ، موضوعی نیست تا سؤال شود که چرا
این چنین شد و آن چنان و بعد از تعیین موضوع بسلکیت و شیطنت

مثلاً باز سؤال راه ندارد چون ذاتیست و «الذاتی لا یعلل» پس شأن جاعل نیست مگر ابراز و اظهار آنچه کامن در گل یا در خار اگر خورشید عالستاب طیات و زیباها و قاذورات و زشتی‌ها را اظهار و ابراز کند برو بحثی نخواهد بود.

پس آنچه در این نشأه دنیا واقع میشود بوجهی ذاتی ماهیات «من حیث هی ماهیات» و خلط ترابی طینتهاست و بوجهی ناشی از اقتضاهای نشأت سابقه ماهیاتست کما قال تعالی: «وما ظلمناهم»^۱ و لکن کانوا انفسهم یظلمون» همه از انجام میترسند: عبدالله از آغاز^۲.

و اما اینکه آخوند مجلسی «اعلی الله مقامه» نقل فرموده‌اند که خدا ایمان را خلق کرد و بنظر رحمت در وی نگریست و کفر را آفرید و بنظر هیبت در وی نگریست و گفت دشمن دارم کسی را که تورا قبول کند.

اولاً: آنکه کفر بالتبع آفریده شده تأصلی ندارد چون بعدم و عدمی راجع است و در علوم حقیقیه مبرهنست که شر مجعول بالعرض است، پس کفر و توابعش بنور ایسان ظاهر است در حقیقت بظاهر بسته است و بطفیل آنها میتواند برای ظهور گام نهد و در جانب رحمت و سعادت و نور و اهلش، ظاهر از مظهر اقوی است و در جانب غضب و شقاوت و ظلمت و اهل اینها مظهر از ظاهر اقوی و اصیل‌تر باشد.

و ثانیاً: اینکه کفر را که آفرید مجبور نمود قابلش را بر قبول:

بلکه فرمود «و هدیناه النجدين؟» و بسوء اختیار قبول نمود و حق تعالی
کفر را آفرید تا قدر و منزلت ایمان دانسته شود که «يعرف الاشياء باضدادها»
اگر چه روی تو روز است و روز من شب تار

وليك رونق او بی شبان تاری نیست

ملای رومی میفرماید :

فرقت از قهرش اگر آبتن است بهر قدر وصل او دانستن است
تادهد دل را فراقش گوشمال دل بداند قدر ایام وصال
و آنچه در سؤال مذکور است که : در علمش گذشته بود که
کفر قبول خواهند کرد .

همچنین در علمش گذشته بود اختیار این کافر ، پس اختیار این
اولاً باید بظهور برسد و بعد کفر این ؛ پس در علم ازلی بمقتضای ذاتی
خود کافر گذشته بود هیت کفر او بسوء الاختیار و بهمین هیئت درین
عالم بظهور میرسد پس کفر او حتمی است و اختیار هم حتمی است و
جبری نیست .

و اگر بگوئی : که ماهیت کافر در ازل چگونه اقتضای کفر نمود
و هر چیزی طالب خیر است نه شر .

در جواب گوئیم : که اقتضای اولی نه موصوف بشر است و نه بخیر
زیرا که خیر ، ملایم و مناسب وجود شیء است و شر ؛ ناملایم و ناموافق
وجود شیء ، و ماهیات و اعیان ثابته ، در علم ازلی از خود وجود نداشتند
تا بتوان گفت که فلان مسئول ملایم بود و فلان مسئول دیگر ناملایم و

مترآئی بودن آن ماهیات در علم ازلی بوجه بعیدی چون ظهور ماهیاتست از مفاهیم شمس و قمر و حجر و مدر و مؤمن و کافر در ذهن آدمی که وجود، وجود نفس ناطقه است بالذات و وجود آنها وجودیست متشکته و متعدده که در عالم صیغت دارند.

و اما قوله تعالی: «ولو شاء^۵ لهدیکم اجمعین» در علوم عربیه مقرر است که «لو» حرف امتناعست پس خواستن هدایت تشریعیّه جمیع که مقتضای رحمت رحیمی است مستنعست و مقدوریت مشروط بامکانست هرچند هدایت تکوینیّه که مقتضی رحمت رحمانیست عموم و شمولش در حیث امکانست بل و جوب کما قال تعالی: «ربنا الذی^۶ اعطی کل شیء خلقه ثم هدی، ما من دابة الا هو اخذ^۷ بناصيتها...» و «الطرق الى الله بعدد انفاس الخلق».

گفت پیغمبر^۸ که معراج مرا نیست بر معراج یونس اجتبا و سابق ذکر شد که هر ماهیتی و تعینی رو باسی از اسای لطفیه و قهریه دارد پس یکنوع اعتداء در کل از مستنعاتست و بکعبه مقصود از هر دو طریق راهیست و خطوط از هر طرفی از محیط بسرکز واصلست. و اما آنکه چرا بعضی حرام گوشت شدند؟

شارع مقدس در گوشت آنها خاصیتی مشاهده نموده که اگر آدمی بخورد متخلق باخلاق آنها میشود مثل سبعیّت در بعضی و اذیت در بعضی و شدت شهوت در بعضی مثل خنزیر و دیگر آنکه موافق اخبار، ولایت اهل بیت را قبول نکرده اند^۹.

و اما آنکه فایده آنها برای انس باید باشد .

اولاً : آنها خلقت شده اند از برای تسبیح و تحمید حق .

و ثانیاً : آنکه فایده منحصر در اکل نیست مگر سر و بن فواید .

شهوت بطن شده است که اگر حلال گوشت نباشند بی فایده باشند بسیار حیوانات لحشان بجهت ضادات مفید است و عظمشان و شحشان بلکه بولشان و زبلشان خواصی دارد که عقول قاهر است از بیان .

دیگر آنکه : ندای حلال گوشتها میشوند و فایده کالی . اعتبار

گرفتن و تدبیر در صنع حکیم کردندست و اینها بجهت انسان ناقص که پست تر از آنهاست خلقت نشده بلکه بجهت کامل مخلوقند و کامل اینگونه حاجتها ندارد . بلکه اینها هر آئمی صفات اویند من حیث الجهة النورانیة .

دیگر آنکه : بوجهی خلقت اینها بطریق لزوم و ضرورتست چنانچه

در بعضی اخبار است که از اخلاق نبی آدم مخلوقند مثل آنکه شیر و پلنگ مثلاً از غضب او و مار و عقرب از اذیت او و موش از سرقت او و مور از حرص او و هكذا .

و اما اینکه : چرا حق تعالی اینها را بعضی ، مودی بعضی ، خلقت

نموده نه چنین است قهر و غلبه هر یک بر دیگری طاعت آنست و مکلف به آنست با سر تکوینی . بتشریع تکلیف ندارند .

و دیگر اینکه : درد را داده ، دوا را هم داده .

بشیر شرزه کردند حمله تعلیم با هوای ختن دادند رمیدن

و اما اینکه : کشیفند و ناپسندیده به نهچین است ، در بعضی مواد
آزرده شدی .

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست
که هر چیزی بجای خویش نیکوست
کثافت لطافتست و بالعکس ، پاشنه . اگر لطیف بودی باندک حرکتی
ولیعلمنی اخوانی حیث حررت ذلك فی غایة الاستعجال
مع ضیق المجال و صلی الله علی محمد و آله خیر آل ،
هو الله خیر الأسماء

حاشیه :

- ۱- س ۱۱ ی ۱۰۳ س ۲ ی ۱۲۳ .
- ۲- این جمله از تارف دانا خواجه انصاری است .
- ۳- س ۹۰ ی ۱۰ .
- ۴- دفتر دوم مثنوی چاپ میرخانی ص ۱۷۰ س ۱۱
میدعم جان را فراقش گوشمال تا بداند قدر ایام وصال
- ۵- س ۶ ی ۱۵۰ : «فلو شاء لهداکه...»
- ۹- این اخبار دارای تأویلاتی لطیف میباشند که در جای خود ذکر شده است .
با کمال تأسف بعد از فحص زیاد بر ما معلوم نشد که این سؤالات را حکیم علامه
«قدس الله لطیفه» در چه سالی بسائل جواب گفته است و سائل آنها کیست .

جواب سؤالات

میرزا بابای گرگانی

هو الله خير الاسماء

سؤالات جناب میرزا بابا*

ای حکیمی که چون تو فرزندی	مادر دهر ، در زمانه ، نژاد
وادی عشق را توئی ، هادی	سالکان طریق را تو ، مراد
از تو بستان معرفت ، خُرم	از تو ایوان معدلت ، آباد
بحر توحید را توئی ، زورق	شهر تجرید را توئی ، استاد
هم کتوزِ رموزِ سُر وجود	در نهاد تو کردگار ، نهاد
گرتوو چون توئی نبود مُراد	نمودی ، خدای ، خلق ، ایجاد
چیست اقرار فضل تو ، ایمان	کیست انکار امر تو ، الحاد
چون کلید خزائن دانش	بر کف قدرت تو قادر ، داد
سُر این نکته را بیان ، فرما	تا شود قلب دردمندان ، شاد
در سه جا «موت» داده اند نشان	عارفان طریق راهِ رشاد
زانیکی «ذاتیست» و آن دیگر	«اضطرازیست» در جمیع عباد
وان دگر هست «اختیاری» شخص	کو بتاراج زندگانی ، داد

* این میرزا بابا از اهالی گرگان (بر وزن همدان) ، از مضافات و توابع ارال - سلطان آباد است، ده بزرگی است در نیم فرسخی آشتیان . سائل این سؤالات ملا اسماعیل

زندهِ مرده، چون تواند، زیست
 ور خمولی گزیند و عزلت
 حکمت و عفت و شجاعت و عدل
 شهوتی گر نبود عفت نیست
 ور رضا بر قضای ربّانی
 قوت اطفال و کسب رزق حلال
 ور بتحصیلِ قنوت، پردازد
 روز و شب صاحبان شهوت و آرز
 مرده با زندگان بخل و حسد
 نیست مارا چو چشم دل، روشن
 راه باریک و دور و پر آفت
 گر ز پرهان عقلی و نقلی
 در دو عالم خدای هر دو جهان
 لیک منظم می‌رود مسئول
 بعد ما و شما، بسال دراز
 روحی فداک در باب حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» کمترین، حیران
 و سرگردانم

ما بدین مقصد عالی نتوانیم رسید

هم مگر، لطف شما پیش نهد گامی چند

چشم بصیرت کور، مقصداً دور، مگر بهدایت آن هادی طریق

سعادت در این^۲ ورطه هلاکت جانی سلامت بیرون برده از چاه ضلالت بدر آئیم و بیرهان عقلی و ثقلی آن صاحب دانش و بینش ، زخم ناسور آن^۳ سوختگان آتش حسرت مرهم پذیر شود .

چون استدعا از بندگان عالی چنان بود که چند کلمه منظوم مرقوم فرمایند از آن جهت گستاخی نمود سؤال را نظم ادا نمود و تابحال نظم و غزلی منظوم و معروض نشده این هم از التفات سرکاراست .

ما چونایم و نوادرما زتواست ما چوکوهیم و صدا درمازتواست
اگر در سؤال هم خطایی شده باشد باصلاح آن کوشیده^۴ .

من هیچم و کم زهیچ هم بسیاری وزهیچ و کم ازهیچ نیایدکاری
جواب و سؤال هردو از سرکاراست «ای دعا از تو اجابت هم زتو»
والسلام علیکم و رحمة الله و بركاته

هوالودود

ای عزیزی که چون تو بابایی	ایزد ، ابنای معرفت را ، داد
دائم از کوشش تو و چو تویی	قنوت و قنوت رسد باین اولاد
قافله عشق را تویی چو جرس	مقدحه شوق را تویی چو زناده
سردی روزگار و ابنائش	طبعم افسرده کرده ، همچوجناده
«نسر» طایرز «نثر» شد ، واقع	«باشه» نظم همچو «پشه» ، فتاده
لیک گر طبع نیست باکی نیست	جو ز «نصر» من الله استمداد
ایکه انواع مرگ ، پرسیدی	ایزد انواع زندگیت ، دهاده
مرگ نبود که زندگی باشد	وین نمط را بسی بود افراد

سورها ماتمنست و ماتم سور فاقه باشد ، توانگری عباد
 کثرت بیحد و حقیقت «وتر» شدت نور و قرب و ستروبعاد
 انواع ثلاثة مطلق موت :

موت ذاتی ، ترقی اکوان است سوی وحدت ، زعالم اضداد
 رفتن نطفه از جهان گیاه سوی حیوان ، پس از مقام جماد
 همچنین نفس سوی عقل و عقول شود ابدال و بعد از آن ، اوتاد
 هرچه اندوخت در عوالم پست در جهان بلند ، ساخت ، زیاد
 می نکاهد از آن سر مویی ذالک الواحد ، هو الاعداد
 اضطراری موت معلومست اختیاری او چهار ، اقتاد
 انواع اربعة موت اختیاری :

موت «ابيض» کدهست ، جوع و عطش در ریاضات با شروط رشاد
 این سحایست «یمطر الحکمة» در احادیث «عالی الأسناد»
 ایضااض و صفا همی آرد عکس «البطنة ، تمیت فؤاد»
 موت «اخضر» مرقع اندوزی است درزی چون دراعه زراد
 رقع و مدرعه و استحیا گشته مروی ز سید زهاد
 سبزش خرمی عیش بود که قناعت کنوز و لیس نقاد
 موت «اسود» که شد بلای سیاه احتمال ملامتست و عناد
 «لایخافون لومة لائم ...» رُو ، ز قرآن بخوان ، باستشهاد
 موت «احمر» که رنگ خون آرد باشد اینجا خلاف نفس و جهاد
 گفت: زاصغر بسوی اکبر باز آمدم ، آن نبی ز بعد جهاد

حَلّ معنی :

مردۀ زنده زنده مردۀ
 مردۀ زنده زنده عشق است
 « میّت بین ایدی الغسال »
 تو باو زنده ، او بحق ، زنده
 زنده مردۀ ، مردۀ جهل است
 مانده در گورتن ، جلیس و حوش
 نفس گیرد ، زیار بهتر ، خوی
 رفته اندر سؤال ، کز پس مرگ
 نیست آنی ، زما نیست این مرگ
 موتوا ، من قبل ان تسوتوا نه این
 کشش و کوشش از پی مرگست
 گر ز اوصاف نفس ، میرد کس
 بذر و تقیر و هم تهور و جبن
 باز ز اوصاف عقل ، باید مرد
 پس شجاعت رود زید قدرت
 سهر و جوع فی المثل آرد
 متخلّق شود ، بخلق الله
 آری از بعد « طمس » هیچ نماند

عقده اش دست معرفت بگشاد
 کرده نفی مراد ، پیش مراد
 شاخسار ضعیف در بر باد
 او فنا فی الله و تو فی الأستاذ
 بیخبر از خدا و راه سداد
 همه اهل مقابر اجساد
 چه نشینی تو با « قِراد » و « جراد »
 کافر ، ارنیست ، بهر چیست جهاد
 بارها مرده اند ، اهل و داد
 که کشد ، دست ، آدمی ، ز جهاد
 تا نباشد نمیرد « ام فساد »
 شود از غل و سلسله اش آزاد
 جربزه ابلهی شره اخساد
 حکمت و عفت و شجاعت و داد
 حکمت خلقی اش رود بر باد
 ذکر قیوم یا صد را ، یاد
 همه اسما ، خدای یاد ، دهاد
 که پس از مرگ نوشدارو داد!

حاشیه:

- ۱- در نسخه آ. ق. راء مقصد دور
- ۲- از این ورطه خ. آ. ق
- ۳- ما سوختگان آ. ق
- ۴- باصلاح آن کوشند آ. ق

جواب مسأله

آخوند ملا احمد دامغانی

سؤال :

معروض قبله اهل عرفان، و زبدة اصحاب وجدان، و عمده ارباب ایمان، می گردد، که: وجه اختلاف^(۱) خواهش اعیان ثابته را در آغاز و کیفیت انجام، بیان وافی شافی فرمائید.

(۱) در این جا باید چند مطلب مورد تجزیه و تحلیل و تحقیق واقع شود، یکی نحوه ظهور اعیان ثابته و کیفیت بروز آن از تجلی غیبی، و چگونگی تحقق آن، ثم معنای درخواست اعیان ظهور خارجی را و بحث در کیفیت استدعا و طلب آن ظهور عینی را و نحوه حکایت اعیان از اسماء الهیه و نحوه طلب اسماء، ظهور در ملابس اعیان و تذکر این اصل مهم که ماهیات مطلقاً بوی تحقق و وجود استشمام ننموده اند و اعتباری صرفند و تحقق خاص وجود است و وجود مطلقاً از صقع ربوبی است و حقایق امکانی نسب و ظهور وجود حق و ثانیة مایراه الا حولند، و بیان این اصل کلی که اعیان تعین اسمائند و اسماء تعین ذات و اعیان و اسماء صورت ذاتند و در مرتبه احدیت کلیه اعیان و اسماء و صور اعیان و مظاهر اسماء در ذات مستهلکند و بیان کلام قطب ارباب المعرفة «کمال التوحید نفی الصفات عنه» و تقریر رجوع کلیه تعینات باحدیت ذاتیه، عند قیام القیامة و تجلی حق به اسم قهار و مقام تجلی ذاتی جهت فناء کل التعینات عند تجلی الحق باسمه المعید و الوارث.

جواب :

مولانا المکرم ومقتدانا المعظم، ایدکم الله تعالی.

حقیقت وجود را مراتب است از لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت، و این حقیقت به جمیع مراتب چون آیینه‌هاست در صفا، و این ماهیات که در آینه ناسوت نمودار است در آیینه‌های قبل نیز، پدیدار است، چه وجود هر قدر اقوی و اصفی است، اناره‌اش بیشتر است. و این ظهورات و برزات است معنی کلام حکما که فرموده‌اند: ماهیات را اکوان سابقه است بر کون طبیعی دنیوی. و فرموده‌اند: اشیاء بانفسها در ذهن حاصل می‌شوند، یعنی بماهیاتها. و مراد به ذهن، اعم است از اذهان سافله و اذهان عالی که مراتب مذکوره باشد، و این است مرادشان از مطابقت احکام بانفس الامر؛ چه نفس الامر ظهور حقایق و احکام آنهاست در عالم امر، و احق مراتب نفس الامر و متن واقع و حاق حقیقت، ظهور ماهو هو شیء است در علم واجب الوجود تعالی، سابق بر بروز در عالم «الاله الخلق والامر» و نه همین ماهیات را ظهورات است در نشأت سابقه، بلکه وجودات هر نشأه سافله نیز منطوی است در نشأه عالی، تا بر سده انطواء کل وجودات کل نشأت، (دانیة کانت تلك النشأة، أو عالیة) و کمالات اول و ثوانی کل مراتب اعم از اینکه از سلسله عرضیه باشد یا طولیه، در علم حضوری واجب الوجود چه واجب الوجود، تعالی، آغاز همه وجودات، او است، چنانکه انجام

همه به او است والوجود کله فیضه، و دهنده شیء دارنده او است، و ماهیات همه لوازم اسماء و صفات او است، لزوماً غیر متأخر فی الوجود چه ماهو علیه در هر موجودی در ازل باید معلوم او باشد، و باز وجودات و ماهیات کلاکه به منزله حروف تکوینیه اند در وجود جبروتی عقل کل که صادر اول است و قلم اعلی، مندمجند به نحو وحدت و بساطت، چنانکه حروف تدوینیه در نقطه مداد سر قلم جسمانی منظوم اند. و باز آنچه از قلم بیاید، همه در لوح محفوظ و در نفس کل سماوی ثبت است، به نحو کلیت و سعت. و باز همه در لوح محو و اثبات و نفس منطبعه که به جای خیال است، ثبت است ولیکن به نحو جزئیت و تصویر به صورت محدوده و تشکل به شکل مترقبه از او را به نحو دوام. و باز همه در لوح مواد عنصریه ثبت می شود هر یک در وقت و مکان و ماده و مرتبه خود که «الامور مرهونه باوقاتها» و اما به نحو دثور و تکون و تجدد و حدوث «بمحو الله ما يشاء و یثبت و عنده ام الكتاب». پس وجه اختلاف اعیان ثابته که آنها را در اصطلاح عرفاء به این اسم خوانند و تعینات گویند، و در اصطلاح حکماء ماهیات و کلیات طبیعیه نامند، و در لسان شرع انور «صبغة الله» و طینت، فرموده اند (چه طینت ماء و تراب است و ماهیت چون قابل است به منزله ارض و وجود مضاف به او ماء اولست)، و وجه اختلاف مقتضیات آنها دویان دارد، یکی آنکه: مانند ظل و ذی ظل، مستند باشد در هر عالم دون به عالم فوق تا برسد

به‌نشأه علم واجبی که صور علمیه لوازم اسماء و صفات واجب تعالی هستند، (و اختلاف مفاهیم و ماهیات، در آن مرتبه ذاتی است) و یا آنکه لازم اختلاف مفاهیم اسماء و صفات واجب است، و لازم در ملزومی که (مجموعول است) مجموعولست به مجموعولیت همان ملزوم نه به مجموعولیت علیحده، و در ملزومی که - لامجموعولست - لامجموعولست به همان لامجموعولیت ملزوم، نه به لامجموعولیت علیحده، بخصوص در لزوم غیر متأخر در وجود که سابق هم یاد کردیم، به این معنی که مفهوم لازم که اعیان ثابته است و مفاهیم اسماء و صفات و خود مسمی، موجود به یک وجودند، چنانکه گوئی علم و عالم، موجود به یک وجودند، چه علم عین ذات است وجوداً، و چنانچه بالفرض جایز بودی که برای خداوند، ماهیت گفتندی، و مفاهیم اسماء و صفات او ماهیت او بودی، هر اینه اعیان ثابته لازم ماهیت آن جناب بودی؛ و لکن در علوم حقیقیه مبرهن است که حق، تعالی، وجود صرف بحث بسیط است.

و دیگری آنکه گفته شود که: اختلاف ماهیات در ذات و مقتضیات آنها ذاتی است در هر نشأت که باشد و به جعل جاعل نیست مگر بالعرض وجود، حتی آنکه حاجبی تعریف کرده در مختصر اصول که «الذاتی مالا یعلل، والشیخ المحقق البهائی قال فی الزبده: «ذاتی الماهیه مالیس بعله» و این معنی آنست که فرموده‌اند: قابلیت مجموعول نیست. و بیان این مطلب آنست که مقرر است که جعل دو قسم است،

جعل بسیط، و جعل مرکب، اول «جعل الشیء» دوم «جعل الشیء شیئاً». و بعبارة اخرى: اول جعل متعدی لواحد، دوم جعل متعدی لاثنین. و به لسان ارباب معقول چون به تحقیق پیوسته است که وجود مجعول است و وجود دو قسم است، وجود رابط که مفاد کان ناقصه است و در هلیات مرکبه رابط واقع می شود، مثل اینکه وجود زید چیزی است و وجود ملک فی نفسه چیزی است، و وجود ملک از برای زید چیزی دیگر است. و این اخیر وجود رابط است و وجود محمولی که مفاد کان تامه است و محمول واقع می شود در هلیات بسیطه، مثل «الانسان موجود» و این وجود نفسی است، پس جعل بسیط آنست که متعلق آن، وجود رابط باشد.

و چون این مقدمه ممهده شد، پس گوئیم که: جعل مرکب در ذات و ذاتی جایز نیست، چه ثبوت ذات و ذاتی از برای ذات شیء ضرور است، و سلب ذات و ذاتی از شیء محال است، و مناط حاجت، به علت، امکان است نه وجوب، و نه امتناع، پس بعد از فرض موضوع انسان و بعد از تعلق جعل بسیط به او، به این معنی که «فاض من الجاعل انسان» حاجت نیست به «جعل الانسان انساناً مرة اخرى» چه هر چیزی فاقد خود نیست، بلکه دارای خود است. پس چنانکه جاعل «جعل-الانسان، و جعل الفرس، و ما جعل الانسان انساناً، و لا الفرس فرساً، بل الانسان انسان، و الفرس فرس بعد الجعل البسيط، كذلك ما جعل الجاعل الانسان والفرس مختلفین، بل هما بنفسهما مختلفین بعد

وضعهما، والا یلزم من وضع جعل الاختلاف رفعهما رأساً واز اینجا است که شیخ رئیس فرموده: «ما جعل الله المشمش ممشاً، ولكن خلقه». پس مورد جعل مرکب عرضیات لاحقہ است.

پس واضح شد که استدعاء حیوان حیوانیت را، وحسائیت را، وانسان انسانیت و ناطقیت و تعجب را، وضحك را، و فرس صاهلیت را، و اربعه زوجیت را، و ثلاثه فردیت را، و الف استقامت را، و دال انحنا را، ذاتی است، و اگر نه چنین بودی انقلاب بودی.

و از اینجا است که خداوند تبارك و تعالی فرماید: «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى، نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً». و اینکه بعضی اعتراض می کنند که شیئی نبود پیش از وجودش تا استدعائی داشته باشد، از برزات سابقه غافلند، و جاهلند که وجود طبیعی خاص به خود شیء نبود، ولیکن وجود قلمی و لوحی و علمی بود.

و اینکه می گویند: خودی نبود پس چگونه خودش استدعا کرد؟ جاهلند به اینکه، شیء را ذات وجودی است و وجود خاص طبیعی اش نبود ولیکن ذات ماهیتی هم هست که «کل ممکن زوج ترکیبی» که عبارت حکمای الهیین است، یا «کل ممکن له جهة نورانية و جهة ظلمانية» که عبارت متألهین است.

و اینکه می گویند: شیئی چگونه شر خود را استدعای کند و معلوم است که نمی کند مگر از روی سفاهت؟

جوابش آنست: که شر، پس از وجود شیء است، چه شر رافع ذات یا کمال ذات است، و این استدعای در وجود علمی ذاتی یا علمی فعلی از ماهیت شیء قبل از وجود خاص شیء است، چنانکه یاد کردیم، پس هنوز شیئی نیست به شئیت وجودیه تا منافر و ناملائم او استدعاء شده باشد.

واگر گویند: آن نشأت مجال خبائث و شقاوت چگونه می باشد؟

گوئیم: خبائث و شقاوت به حمل اولی است نه خبائث و شقاوتی که به حمل شایع باشد، یعنی مفهوم خبائث است نه مصداق او، نظیر تصور کردن شخص سعید، شقاوت شقی را. و به وجهی این استدعاء ذاتی که در قوایل تحلیلیه عقلیه که ماهیات است جاری شد، و به وجهی دیگر در قوایل خارجی که مواد است جاری است. مثلاً مرغ به استدعاء ذاتی - پر - خواست چه بیضه که ماده اوست بیگانه از او نیست، چه ماده - منی - رکن اوست و طور اوست و ماده انسان استقامت خواست. والسلام.

بدانکه سؤال کننده، این ذره بی مقدار اعنی کاتب حقیر است [معروف به ملا احمد دامغانی] و جواب دهنده افضل الحکما و المتألهین کشف الحاج حاجی ملاهادی سبزواری «دام ظلّه» می باشد و قد حررته فی سنه ۱۲۷ هجری قمری.

جواب سؤالات

ملا اسمعيل عارف بجنوردي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الودود ، فياض الوجود ، فاتح ابواب الخيرات ، معطي-
السئلات مُنْزَل غيوث العلم ؛ وفيوض ماء الحياة من سماوات العقول-
المقدسات على الأراضي السَّافلات بالعاليات «و نفخ في الصور» فصعق من
في الأرض والسموات ، وبرزوا^٢ لله الواحد القهار» في الطامة الكبرى عند
اعظم التجليات^٣ .

والصلوة على الاسم الاعظم والكلمة الأتم والصراط الاقوم والمجلى
الأصفى الاكرم والمتعلم عن الله مالم يكن يعلم ، امتن حبل الله واتقن سلم
سيد ولد آدم ، محمد المحمود الأحمد الخاتم ، «صلى الله عليه وآله وسلم»
و على آله امناء الله و وكلائه و حجج الله و خلفائه و انوار الله و ادلائه و
كلمات الله و اسماءه .

و على التشرفين بتشريف صحبتهم والمنتصبين بخدمته والمستمدين
من حضرته والهادين من ورثته .

١- سورة الزمر، آية ٦٧ ، ٦٨ : فنفخ...فصعق من في السموات و...

٢- سورة ابراهيم، آية ٤٧، يوم تبدل الارض ...

٣- اي التجلي باسمه القهار الماحي لجميع التعينات لان القيامة يوم ظهور الحق و غلبة

اسماءه على الخلق ورجوع الخلائق الى الحق وفناءها في ذات القهار المطلق .

و بعد يقول المفتاق الى رحمة البارى الهادى بن المهدي السبزواري
 «عفى عنهما» : قد سألتني العالم العامل والعارف الكامل الفاضل النّبيّل
 محمّد اسماعيل البجنوردى ، عن اسئلة عديدة و انى وان كنت ضيق السّجال
 مشوش البال الا انه ممن لم اسوغ حرمانه ، لقوة ايمانه و ازدياد عرفانه ،
 بل اوجبت على نفسى اجابة اقتراحه لشدة ارتياحه والله يقول الحق و هو
 بهدى السبيل .

السؤال الاول :

قد ورد في الحديث الذى رواه فى الصافي فى
 ذيل هذه الاية : «سبحان الذى اسرى بعبدّه ...»^١ ثم
 رايت ملكاً جالساً على سرير تحت يديه سبعون الف
 ملك تحت كل ملك سبعون الف ملك ، فوقع فى نفس
 رسول الله «ص» انه هو ، فصاح بد جبرئيل فقال : قم :
 فتبو قائم الى يوم القيامة «الحديث» .
 وفى نسخة اخرى : فوقع فى نفس روح الله انه
 هو الخ .

ان كان مرجع الضمير فى قوله : انه هو ؛ هو الله
 تعالى فلا يلايم مقام خانم العارفين و ردع جبرئيل اياه
 بقوله : فصاح بد جبرئيل ، وما المراد من جلوسه من

١- سورة اسرى آيه ١

قبل . و ان كان مرجع الضمير غيره بينوا حتى يتبين
المراد وان كانت النسخة الاخرى صحيحة ، يئنونوا ايضاً
معناه .

اقول :

المراد بذلك الملك : النفس الكلية و يطلق النفس الكلية و يراد بها
جملة النفوس المحركة للساعات ، وقد تطلق و يراد بها : النفس المتعلقة
بالفلك الأطلس و يقال لنفسه : نفس الكل ؛ كما يقال لجسمه : جسم الكل
وقد تطلق و يراد بها النفس الولوية التي يحصل لها الكلية ، والمراد من
الجلوس تعلقها بالمواد اعنى : الابدان الفلكية والعنصرية ، اذ الفرق
بين النفس والعقل بالتعلق بعالم الأجسام وعدمه ، فهما مع اشتراكهما
فى التجرد ذاتاً ؛ مفترقان بالتعلق وعدمه فعلاً ، فالعقل مترفع عن عالم
الصورة بحيث لا توجهه تديري ايضاً له اليه بل كل توجهه الى ما فوقه
وهو واجب الوجود بالذات بخلاف النفس^١ .
و ايضاً : العقل مظهر القيوم الغنى لعدم اخلاذه الى المواد و غنائه

١- النفس يدبر نظاماً جزئياً و هو نظام البدن و قواد والعقل يدبر مادونه تدبيراً كلياً
وينظمه نظاماً وسيماً والله هو الواسع العليم ويده ملكوت كل شىء . نعم النفس الانسانية بعد
استكمالها و صيرورتها عقلاً كلياً بالفعل واتحادها مع العقول القدسية و رجوعها الى
مبدئها الاعلى و حصل لها الفناء فى الله و وصل الى مرتبة الواحدية بل الاحدية ترى جميع
الحقايق ابعاض وجودها و تدبر نظام الوجود لاستهلاكها فى الحق هذه المرتبة هى مقام الولاية
لان الولي هو الفانى فى الحق فالوجود الحقيقى هو غاية وجود النفس الى البدايات والنهايات
هى الرجوع الى البدايات.

فى الادراك والفعل عن استعمال القوى والآلات ، بخلاف النفس .
والمراد بالسريير القلب ونحوه مما هو المتعلق الاول للنفس ، والعدد
تعبير عن الكثرة لان فيض الله لا ينقطع وكلماته لا تنفذ ، حتى ان ماهى من-
القوى والطبايع تحت كل نفس من النفوس «الولوية» لا تعد ، بل فى مطلق
النفوس الانسانية تراكت فى كل واحدة منها كل القوى والطبايع التى
تفرقت فى موجودات العالم .

«وفيك انطوى العالم الأكبر»

فوقع فى نفس رسول الله «ص» اى فى نفسه من حيث هى نفس ،
والمراد بالوقوع الخطور من دون عقد القلب .

او الله هو ، من وجه ، فان وجه الشئ هو الشئ بوجه ، وهو تعالى
احاط بكل شئ رحمة و علماً «اينما تولوا فثم وجه الله» .

والمراد بجبرئيل : عقل الكل و بصيخته : تكميل عقل الكل لنفس
الكل و بقيام الملك اتحاد نفس الكل بعقل الكل الذى هو قائم بالذات
لا بالمادة ولو بمعنى المتعلق .

او يراد بجبرئيل بحسب التأويل و ان كان له صورة ايضاً معناه و هو-
العقل العاشر المكمل للنفوس الارضية البشرية المستكملة .

ويراد حينئذ بالملك النفس الكلية الولوية بالولاية الكبرى التى
للفنفس النبوية الختمية .

والقيام هو نهوض النفس عن التوجه بعالم الصورة وغنائها عن استعمال

القوى والآلات البدنية بذاتها و باطن ذاتها و اتحادها بالعقل الفعال .
 «نفس را چون بندها بگسيخت يابد نام عقل»
 و حيرورة النفس الناطقة عقلا فعلا ، بعد الاستكمال مبرهن عليه
 فى موضعه ، وعلى التحقيق السراتب العقلية للنفس الناطقة «خمس» .
 اوليها : العقل بالقوة المسى بالعقل السنفعل والعقل الهيولانى .
 واخيرتها : العقل الفعال وفى خاتم الانبياء (ص) «ست» باضافة عقل الكل .
 ومرادنا الصيرورة مقاما بحسب التمكن والاستقامة كما قال تعالى:
 «فاستقم كما امرت» لا بحسب الحال فقط ، فلا مضايقة فى اتصال النفوس
 القدسية التى لاولى العزم و غيرهم بعقل الكل على مراتبهم .
 «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» بل: ٢

اتصال بى تكيّف بى قياس هت رب الناس را باجان ناس
 والسراد بروح الله فى النسخة الاخرى : روح الله المطوى فى وجوده
 «س» الكلى السعى فان لوجوده حيطة ولتقامه كلية جامعة لمقامات الانبياء
 «عليهم السلام» و كما لانهم ، بل لوجود وصيه سيد الأولياء على بن ابي طالب
 «عليه السلام» نظير تلك الحيطة كما ورد فى حديث مشهور مامضونه :
 «ان من يريد ان ينظر اليهم فليتنظر الى على بن ابي طالب» ٣ .
 بل فى كل نفس صالحة قدسيّة، مقام روحانية و تنزه على الأكوان
 هو المثل الأعلى لروح الله الذى فى السماوات العلى الجبروتيّة ، كما ان

١- سرورده هود، آيه ١١١

٢- سورة البقره آيه ٢٥٢

٣- من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه والى موسى فى...

جسده المثل لآدم ابي البشر الذى هو فى الأرض خليفة الله تعالى .
«ان مكل عيسى^١ عند الله كمثل آدم...» وما اشبه ما فى هذا الحديث
الشريف بما فى الآية المباركة من قصة ابراهيم عليه السلام : ان اول-
الكواكب والقمر والشمس بالشفوس الأرضية والسموية و عقل الكل .
و جهة الفرق بينهما انه «ص» لم يعدل بل الأصل المحفوظ فى الكل
هو وجه الله الذى اتى فيه بقول الله تعالى «اَيْنَمَا^٢ تولوا فثم وجه الله »
بخلاف الخليل (ع) فانه عدل و اطلق سلب محبته عنها .

السؤال الثانى :

ورد ايضا فى ذلك الحديث بعد اسطر : و رأيت
فى السّماء السابعة بحاراً من نور يتلأأ^٣، يكاد تلاء^٤ؤها
يخطف بالابصار ، وفيها بحار مظلمة وبحار تلج ترعد
الى ان قال «ص» فقال جبرئيل : يا محمد تعظم ما ترى
ان بين الله وبين خلقه سبعين الف حجاب واقرب الخلق
الى الله انا واسرافيل و ييننا و بينه اربعة حجب حجاب
من نور و حجاب من ظلمة و حجاب من الغمام و حجاب
من ماء

اقول :

الفضل فى الجمع بين الظاهر والباطن فليحافظ المؤمن الصورة

١- سورة آل عمران، آيه ٥٨

٢- سورة البقره آيه ١٠٩

والمعنى و ليعتقد انه عرج به «ص» الى السماء الصُّورى و فى السابعة منها رأى تلك البحار لأن السَّماء السَّابعة متصلة بالكواكب الثابتة التى فى الثامنة وكل منها كبحر لعظم مساحته كما قرر فى الهيئة .

والتقصود ذكر الحكمة لرؤيته فى السابعة و انه لا بأس باعداد لرؤية الأنوار الصوريّة و الا فالظاهر ان تلك البحار من عالم المثال لأن بحار الثلج السادى ليست فى السماء بل ولا بحار الظلمة .

واما عالم المثال ففيه صورة كل شىء وفيه الصور الحسنة والمكروهة وفيه «صور بيض كأمثال اللؤلؤ المكنون» و صور سود زرق موحشة . فكما يوجد فيه الأنوار كذلك يوجد فيه الظلمات و غيرها .

والدليل على ذلك انه «ص» رأى فى السماء ايضا اهل النعيم من يمينه و اهل الجحيم من شماله و معلوم ان: ليس لأهل الجحيم مقام فى السماء بل مقامهم اسفل السافلين

و بعد حفظ الظاهر والأهتداء الى الرقاق فليرشد الى الباطن والحقايق كما دعا «ص» لأمر المؤمنين على «ع» اولأبن عباس بقوله: اللهم فقّهه فى الدين و علمه التأويل .

فان منزلة التأويل الى التنزيل منزلة التعبير الى الرؤيا فكل صورة تشير الى معنى .

فتقول: كما وقع له «ص» العروج الصورى ، وقع له العروج المعنوى فى السماوات العلى الباطنة فان الأجسام بما هى الأجسام ارض والطّبايع والقوى «سما» اولى» والنفوس المنطبعة «سما» ثانية» ثم النفوس

الكلية والعقول العرشيّة والعقول الطولية والفيض المقدس والفيض الأقدس «سماوات اخر» .

والفيض المقدس هو الرحمة الواسعة الفعلية والأقدس هو الرحمة الصفية لأن الفيض الأقدس هو ظهور الذات بالأسماء الحسنى والصفات العليا الملزومة للأعيان الثابتة فى مرتبة الواحدية، كما ان الفيض المقدس تجلى الذات على الماهيات فى مقام الفعل و صدور كل فى مرتبته و هو «ص» رحمة للعالمين وصل فى عروجه الى مقام استجمع الرحمتين و بلغ الى مقام قاب قوسين و هو الفيض الأقدس و هو السماء السابعة التى رأى فيها: بحاراً من نور كبحر العلم و بحر القدرة و بحر الارادة و هكذا الى آخر الأسماء والصفات و رأى فيها بحاراً من ظلمة هى بحار الأعيان الثابتة و بحاراً من ثلج برد اليقين و روح الوصال او يكون بحار الظلمة فى مرتبة الأحدية لأضمحلل التعيّنات فيها كما قيل :

سياهى چون به بينى نور ذاتست بتاريكى درون، آب حياتست

وقد ورد: ان الله خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره .

و استعمال صيغة جمع البحار هنا باعتبار انها بوحدتها مصداق جميع الأسماء والصفات و لذا يقال لها: مرتبة جمع الجمع و جمع منتهى الجموع ويكون الأعيان الثابتة التى ما شمت رايحة الوجود بحار الثلج كما قيل :

وما الناس فى التمثال الا كثلجة وانت بهاء الماء الذى هو تابع

ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء، والامر واقع

١- هو اول تجلى الحق و اول ما ينشأ من الوجود المطلق فينبسط على هياكل الممكنات و اليه اشار عليه الاسلام فهو نور بشرق من صبح . . .

وجه آخر : ان فی الانسان لطایف سبعة وهی «النفس» و «القلب» و «العقل» و «الروح» و «السر» و «الخفی» و «الأخفی» .
وهی البطون السبعة لهذه الآیة الکبری والاقالیم السبعة لهذه الملکة العظمی و جسمه و طبعه ارضه و هذه سماواته و فیها بحار عظیمة من النور و غیرها و من الحالات و المقامات و الی هذه السماوة و البحار و امثالها اشار الحکیم بقوله :

آسمانهاست ، در ولایت جان کار ، فرمای آسمان جهان
در ره روح، پست و بالاهاست آسمان و زمین و دریاهاست
و اما «تسعون الف حجاب» فتوجیهه والله یعلم : ان الأفلاك تسعة
ولکل منها عشر مراتب هی : الهیولی و : الصورة الجسمية و : الصورة
النوعية التی هی من الطبیعة الخامسة و : الصورة العرضیة و : النفس
المنطبعة .

هذه ملکها و شهادتها .

و اما ملکوتها و غیبها فملکوتها الأسفل اعنی : مثالها و ملکوتها
الاعلی اعنی : نفسها الکلیة و : عقلها العملی و عقلها العلمی و جبروتها
اعنی عقلها الکلی المشبه به فی حركاتها و نسکها من العقول العشرة فهذه
«تسعون حجاباً» و کل منها مظهر لألف اسم من اسماء الله «تعالی» فكان
«تسعين الف حجاب» .

او نقول بعد کونها «تسعين» تصیر «تسعين الف حجاب» بحکم
قوله تعالی :

«و ان يوماً عند ربك كالف سنة...»

وقد ورد ان كل حرف في اللوح اعظم من جبل قاف وان كانت النسخة «سبعين الف حجاب» لتقربهما في الكتابة فيكون موافقاً للحديث المشهور : «ان الله سبعين الف حجاب من نور ، و ظلمة لو كشفها عن وجهه لاحرقت سنيحات وجهه ما انتهى اليه بصره» .

فتوجيهه : ان تذكر اللطائف السبع التي عددناها وفي كل لطيفة عشر مراتب هي القبضات العشر التي خمر منها طينة آدم اذ خمر طينته بقبضة واحدة من العناصر و قبضات تسع من الأفلاك التسعة ، مثل ان المحبة فيه من «فلك الزهرة» والغضب «من فلك المريخ» وقس على ذلك .
والمراد بقبضة العناصر في كل من اللطائف السبع ، الصفات العنصرية والتأثر والانفعال .

فاذا كان في كل من اللطائف تلك القبضات العشر تصير سبعين وفي كل منها مظهرية الأسماء الحسنى الالفية فتصير سبعين الف حجاب و وجوداتها نور و ماهياتها ظلمة هذا ما عندي .

وقال بعض الفضلاء في نكتة سبعين الف : «الناس يتصنفون سبعة اصناف بعدد الكواكب السيارة اصحاب الامر والنهي من الملوك ولهم تعلق بالشمس «ب» اصحاب السيف والسلاح ولهم تعلق بالمريخ «ج» اصحاب القلم والحساب ولهم تعلق بعطارد «د» اصحاب العلم والرأى كالعلماء والوزراء ولهم تعلق بالمشتري «هـ» اصحاب النباتات والزراعات و اهل الكهوف والجبال ولهم تعلق بزحل «و» اصحاب الطرب والزينة

والنساء والخواتين ولهم تعلق بالزهرة «ز» اصحاب السفر والبحار ومن يشبّهم ولهم تعلق بالقصر .

ثم ان لكل واحد من هؤلاء الاصناف تعلقات عشرة بامور :
الف- مايعين في اقامة بدنه كالدرهم والدنانير وله تعلق بالبرج الثانى من الطالع .

ب- الاخوة والانساب ولهم تعلق بالثالث من الطالع .

ج- الاملاك والاباء والامهات ولها تعلق بالرابع منه .

د- الاولاد ولها تعلق بالخامس منه .

هـ - العبيد والحيوانات الصغار ولها تعلق بالسادس منه .

و - الأزواج والشركاء ولها تعلق بالسابع منه .

ز - مايعرض للانسان من المصايب ولها تعلق بالثامن منه

ح- الذين لهم ولاية عليه ولهم تعلق بالعاشر منه .

ط - الأصدقاء ولهم تعلق بالحادى عشر منه .

ى- الاعداء والحيوانات الكبار ولهم تعلق بالثانى عشر منه .

وسقط برج الطالع عن درجة الاعتبار لانه بيت النفس لا بيت التعلق والغرض انما هو ذكر اسباب التعلق وسقط البرج التاسع لانه برج العلوم والفضائل وهى كمال النفس لا بيت التعلق .

واذا تقرر ذلك فاضرب خصوصيات الاصناف السبعة فانها تعلقات ايضا فى التعلقات العشرة ، تكون سبعين تعلقاً مانعة للنفس عن وصولها الى البارى وهى السلسلة التى ذرعاها «سبعون ذراعاً» .

و اما سبعمون الف فلاں تحت كل من هذه التعلقات الف تعلق من الجزئيات وهو الالف من الاشغال التى احتاج اليها آدم «ع» لما خرج الى الارض ليأكل لقمة كماورد فى الخبر فالحجب النورية هى النفوس والأولاد والأُمَمَّهَات، والازواج وغيرهم والعلوم اذا كانت لغير الله تعالى والظلمانية هى الدنانير واندراهم والأُمَلَاك والحيوانات وغيرها» انتهى . وقد يقال : هذا العدد للتكثير لا للتحديد وقد جرى العادة بذكر عدد ولا يراد به الحصر بل التكثير، وهذا لوصح كان حينئذ الحجب النورانية السجرات والظلمانية الماديات والمتقدرات .

واما كَون اقرب الخلق الى الله تعالى «جبرئيل» و«اسرافيل» فلائن مدار الخلق عليهما وعلى ميكائيل و عزرائيل فان افاضة العلوم على الخلق من الله تعالى بواسطة جبرئيل و افاضة الصور عليهم بواسطة اسرافيل والأرزاق بواسطة ميكائيل والقبض بواسطة عزرائيل .

ولانه كما ان لهم صوراً و رقائق كذلك لهم معانى و حقايق و حقايقهم و روحانيتهم العقول الكلية والعقول الكلية اقرب الخلق الى الله والعقول الكلية التى وسائط الفيض فى السلسلة الطولية النزولية .

وقال الحكماء : انها عشرة ، فى الشرع الأنور : اربعة هى روحانية هؤلاء العظماء من الملائكة المقربين . ولا منافاة :

فانها كما قال بعض المحققين من المتألهين من الحكماء : واحدة لها مراتب عشر او اربع كالنفس الواحدة الانسانية بوجه فى كونها ذات مراتب لان المكثرات من الزمان والمكان والأوضاع والجهات والموضوعات

والمواد حتى المادة . بمعنى المتعلق التي للنفوس الناطقة منتفية كلها في عالم العقول .

وانما كان جبرئيل و اسرافيل اقرب الاربعة لانهما واسطتان في قوام الخلق فان اسرافيل مفيض الصور والصورة ما به الشيء بالفعل و شيئية الشيء بالصورة و جبرئيل مفيض العلوم والعلم داخل في قوام الجوهر المجرد بناء على قاعدة اتحاد العالم والمعلوم و علم المجرد بذاته عين ذاته في غير تلك القاعدة ايضاً .

و اما ميكائيل و عزرائيل فهما واسطتان في افاضة متممات الخلق و كمالاتهم الثانية من التغذية والخلق و فعل عزرائيل و هو الخلع والنزع يشبه العدم .

ومن جملة افعال جنود اسرافيل و عزرائيل لبس الصور و خلعهما في المواد وفي الكيلوسات والكيموسات .

و اما الاربعة من الحجب ، فحجاب النور وجودهما من حيث هو وجودهما و حجاب الظلمة ماهيتهما و حجاب الغمام صورتها الجسدية اللطيفة ، و حجاب الماء روحهما المضاف الى جسدهما كما اوّل الماء السائل في الأودية في قوله تعالى : « انزل من السماء ماءً فسالت اودية » بقدرها ، بالنفوس المتعلقة بالأجساد ، على حسب الاستعدادات .

السؤال الثالث :

في الصافي وفي الكافي عن الصادق « عليه السلام »

انه سئل : كم عرج برسول الله « ص » فقال : مرتين

فاوقفه جبرئيل موقفا، فقال له: مكانك يا محمد «ص»؛
فلقد وقفت موقفاً ماوقفه قطُّ ملك ولا نبيٌّ ان ربك
يصلى .

قال : يا جبرئيل وكيف يصلّي ؛ قال يقول : سُبُّوح
قدوس انا رب الملائكة والروح « سبقت رحمتي
غضبي » .

فقال : اللهم عفوك عفوك قال كان وكما قال الله تعالى
قاب قوسين او ادنى « قيل : ما قاب قوسين او ادنى .
قال : ما بين سيتها الى رأسها ، قال فكان بينهما حجاب
يتلألأ يخفق ولا اعلمه الا وقد قال : زبرجد ، فنظر
في مثل سم الابرة الى ما شاء الله من نور العظمة فقال الله
تبارك الحديث .

اقول :

قوله «ع» مرتين يعنى الاكمل من معاريجه «ص» مرتان والافسحاريجه
ازيد من الف .

قوله : مكانك يا محمد . اى : الزم مقامك الذى هو اعلى مقامات
اولى العزم الذين مقامهم اعلى مقامات الرسل الذين مقامهم اعلى مقامات
الأنبياء . وماوقفه قطملك ولا نبي كما قال «ص» : لى مع الله وقت لايسعنى

١- سورة النجم، آيه ٨، ٩ و قد نقل هذا الحديث صاحب تفسير الصافى فى تفسير الآيه

١- ان للمرش اطلاقات كثيرة ذكرتها فى شرحنا على كتاب الفصوص .

فيه ملك مقرب ولا نبی مرسل . ای حتی نبوة نفسه و رسالته لانه مقام
اضمحلال جميع التعيينات و مقام الانسلاخ عن الكونين .

قوله : ان ربك يصلى . ای : بعد مقامك الختمى لامطمع لك من
حيث انت ، انت ؛ مقام «فليس وراء عبادان قرية» فبعد ذلك يحسده الله
نفسه لنفسه .

والصلوة فى كل مورد بحسبه كما قال الحكيم الربانى المعلم الثانى :
«صلت السماء بدورانها والأرض برجحائها والماء بسيلائه والمطر
بهطلانه وقد يصلى له ولا يشعر و لذكر الله اكبر» .

فصلوة الله هنا تمجيدته لنفسه يقول : «سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ، لأن المرتبة
الاحدية مرتبة التنزه عن كل نقص وشين حتى عن كل ماهية و عين بل عن
كل اسم وصفة ، لغنائها بكما لها الذاتى عن كل حلية وزين و رب الملائكة
والروح ، اشارة ، الى ان تلك المرتبة فوق مرتبة العقول المفارقة والأرواح
المرسلة بل فوق الفيض المقدس بل الأقدس تعالى و تقدس .
قوله : فقال اللهم عفوك عفوك ، لما قال تعالى : «سبقت رحمتى
غضبى» ، طمع العبد ورجا العفو .

والعفو لغة المحو فطلب محو ما عسى ان يبقى من شايبة انية كما قيل :
بينى وبينك انى ، ينازعنى فارفع بلطفك انى من البين
قوله : وكان ، كما قال الله : قاب قوسين او ادنى . ای كان من ربه
كقاب قوسين ، او ادنى ..

كما قال «ص» لما عرج بى الى السماء دنوت من ربى ، حتى كان

بینی و بینہ قاب قوسین اودنی ای بینی من حیث انی موجود بشری قيل:
 دو سرخط حلقه هستی بحقیقت بهم تو پیوستی
 وهو مقام القرب الأسمائی المعبر عنه بالعا والحضرة الواحدیه
 مابقیة الاثنینیة و یعبر عنه بالاتصال فاذا ارتفع الاثنینیة بالفناء المحض
 والطمس الصرّف و هو احدیة عین الجمع فهو : مقام اودنی ، والتعبیر
 بالقوسین وهما دائرة الوجود باعتبار الابداء والاعادة والنزول والعروج
 من الأسماء المتقابلة .

قوله: ما بین سیتها الی رأسها... اعلم ان سیه القوس بالكسر «مخففة»
 معطف من جانبیها والمراد برأسها المقبض منها عند الرمی والقاب ایضاً
 بمعنی المقدار .

قال فی القاموس : والقاب ما بین المقبص والسیة ولكل قوس قابان
 والمقدار كالقیب

قال فی الصافی : فسّر الأمام «ع» مقدار القوسین بمقدار طرفی
 القوس الواحد المنعطفین كانه جعل كلا منها قوساً علیحدة .

اقول :

الأولی ان یقال: فسّر الأمام «ع» معنی القاب لغة؛ لا انه المراد منه
 هاهنا بل المراد هاهنا الجنس لئلا یلزم ارتکاب المجاز فی لفظ القوس و
 یتّم تمثیل مراتب الوجود الواقعة فی القوس النّزولی والقوس الصّعودی
 بالدائرة التي هی افضل الأشکال هذا، ان ارید برأسها: المقبض، و ان ارید
 به السیه الأخری، فالأمر اوضح .

و ایضاً فیہ: و وصف الحجاب بالزبرجد کنایة عن خضرتہ و ذلك لأن النور الالہی الذی یشبه بلون البیاض فی التشیل قد شابه ظلمة بشریة فصار یترائی کانه اخضر علی لون الزبرجد .

اقول :

یعبّر عن عالم المثال بالرکن الأخضر من العرش و بالزبرجدة الخضراء وقد یعبّر عن بعض الصور المثالیة بالقنادیل الخضراء، تحت العرش و عنه عبر بالنور الأخضر فی حدیث رواه فی الکافی عن امیر المؤمنین علیہ السلام عند سؤال الجاثلیق، فقال امیر المؤمنین «ع» ان العرش خلقه الله تعالى من اربعة انوار احمر، منه احمّرت الحمرة، و نور اخضر، منه اخضرت الخضرة، و نور اصفر، منه اصفرت الصفرة و نور ابيض، منه ابيض البیاض فاحد وجوه الحدیث الشریف والله تعالى یعلم: ان یراد بالعرش؛ الوجود النسبسط، والنور الأحمر، القوی والطایع و بالنور الأخضر، عالم المثال و بالنور الأصفر، عالم النفوس کلیة و بالنور الأبيض، عالم العقول کلیة .

و هذه هی الأركان الأربعة للعرش العلمی ایضاً ولغلبة احکام الوجوب والوحدة علی مقامیه الآخرين سیّما علی عقله الکلی و استهلاك احکام الأمکان الاستعدادی و کونه من صقع الربوبیة کانا، کأنهما لیساً بحجاب بخلاف النور الأخضر لظهور احکام السوائیة فیہ لتقدّره و تشکله .

و قوله «ع»: فنظر فی مثل سم الأبرة... الی آخره. ای نظر من ثقبه فی الحجاب الی ما شاء الله من ارائة نور عظمتہ لعبده .

والتمثيل بسم الأبرة، اشارة الى اضمحلال انيته «صلوات الله وسلامه عليه» كما اشير اليه بقوله تعالى: «حتى يلج الجمل في سم الخياط». .
 السؤال الرابع: في الصافي عن الرضا «ع» لما آسرى به السَّماء و جرى الحديث الى ان قال «ص» فرأيت من نور ربى و حال بينى و بينه السَّبعة قيل فما السَّبعة فأومى بوجهه الى الارض و بيدده الى السماء و يقول جلال ربى ثلاث مرات» .

اقول :

السبعة النور كما في الحديث السابق «لأحرقت سبحات وجهه» .
 و سبحات وجه الله، انواره و انسا سميت به لأن الملك اذا شاهدها يأخذ في التسبيح والتمجيد هذا اذا كانت بالضم و سبعة الله بالفتح جلاله لغة كما قال «ص»: جلال ربى .

و على اى تقدير فيه اشارة الى انّه لا حجاب وجودى ولا حایل ثبوتى له تعالى اذلا حَند له و هو محيط ولا يصير محاطا و حجابهِ شِدَّة نوريته و فرط ظهوره فاستتر بشعاع نوره عن نواظر خلقه .
 نعم حجابهِ عدمى اي قصور مداركنا عن نيل ذاته لحيطته و شِدَّة نوريته واليه يشير قوله «جلال ربى» لان الجلال صفاته السَّلبية حيث ان العقول تجلُّله بان ليس له ماهية وليس بجوهر وليس بعرض وليس بمركَّب و هكذا و اليه يشير قول العارف .

جمالكَ فى كلِّ الحقائق ساير وليس له الا ، جلالكَ ساتر

وقد اجبت هذه القافية في سالف الزمان بقولي :
وكيف جلال الله ستر جماله ولم يك سلب السلب قط بعاصر
ومرادى انه لا سائر كما قال سيد الشهداء «عليه السلام» : «عميت
عين لا تراك» .

والجلال كيف يكون ساتراً والحال ان صفاته السلبية انما هي سلوب
النقايس و سلوب السلوب لاسلوب الوجود فاذا قال العقل ليس للواجب
بالذات ماهية ، فالماهية عدمية و نقص ، فلم يسلب ثبوتاً و وجوداً بل
سلب سلبية وسلب السلب ثبوت واذا قال : ليس بجوهر ، فالجوهر موجود
قائم بالذات لا بالموضوع فلم يسلب الوجود عنه تعالى لانه الموجود
ولا القيام بالذات لانه القيوم تعالى شأنه و انما تعلق السلب بماهية
الجوهر لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي الموضوع
والماهية اعتبارية وكذا تعلق بحد وجوده و ضعف قيامه بذاته و كل
ذلك عدميات لا بأصل الوجود و اصل القيام بالذات حاشا وكلا و سلب
الموضوع من صفاته السلبية و اذا قال : ليس بعرض ، وليس بمركب ،
فلم يسلب عنه وجود هذا ولا وجود ذاك وانما سلب الحاجة الى الموضوع
والى الاجزاء وغيرها والحاجة عدمية .

وقس عليها سائر السلوب عنه تعالى سواء كان فيها حرف السلب
صريحاً كما ذكر ، او يكون السلب في مفهومها كالتجرد والغنى والسبوحية
والقدوسية و امثالها و هذا في صفات الانسان كالعسى والامية المساوقين
لسلب البصر و سلب التعلم والكتابة .

ومن هنا قال بعض العرفاء : «العالم غيب لم يظهر قط والله تعالى ظاهر حاضر لم يغيب قط والناس في هذه المسألة على عكس الصواب^١ .
اقول ما ذكره حق قراح و لأرباب القلوب فيه رُوح" و راح وكيف
لا يكون الحق الواجب الوجود بالذات ظاهراً حاضراً وهو عين حقيقة
الوجود الصّرف و حقيقة الوجود محض حقيقة النور والظهور والحضور
وكيف لا يكون العالم مخفياً و غيباً بل لاشيئاً في الحقيقة والعالم
ماسوى الله تعالى وما سوى حقيقة الوجود هو الماهيات الاعتبارية التي
في كتم الخفا والبطون وما شمت رايحة الوجود والنور والحضور وإيائه
الى الأرض والسماء ايماء الى سريان نوره الى تخوم الأرض و انه على
كل شيء قائم وشهيد «الله نور السموات والأرض»^٢ .

السؤال الخامس: «يَبَيِّنُوا مَعْنَى الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ :
فَضْرَبَ^٣ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ
ظَاهِرُهُ مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ .»

اقول :

هذا سور و مكان مرتفع بين الجنة والنار له ، باب باطنه وهو ما يلي

١- قائل هذا الكلام الشيخ الاعظم والنفوذ الاكبر في كتاب فصوصه و فتوحاته و هو
اخذ هذا المضمون و غيره من كلمات رئيس الاولياء علي بن ابي طالب و امثال هذه اللطيفة
كثيرة الدوران في السنة امتنا الطاهرين قال موسى الطائف «ع»: استتر بغير ستر مستور و
احتجب بغير حجاب محجوب... و قيل شعراً «از فريب نقش نتوان خامه نقاش ديد» .

٢- س، النور، آيه ٥٢

٣- س، ٥٧، ي ١٢

الجنة فيه الرحمة و ظاهره وهو ما يلي النار من قبله العذاب ، يكون عليه من تساوت كفتاً ميزانه فهم ينظرون بعين الى الجنة و بعين الى النار وما لهم رجحان يدخلهم الله به احدى الدارين .

وربما يقال : انه الأعراف ، قال الله تعالى : «وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم و نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم ، لم يدخلوها وهم يطمعون ؛ واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا : ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين^۲» .

وفى الاعراف و اهله اقوال اخرى منها : انهم ارباب الدرجات العالية والاعراف جمع «عرف» بمعنى المكان العالى لانه بسبب ارتفاعه يصير ، اعرف مما انخفض منه و منه يقال «عرف الفرس» و «عرف الديك» فالمراد بها المقامات العالية و هذا هو الحق لانه تعالى وصفهم بكونهم جالسين على الأمكنة الرفيعة و بكونهم عارفين كلا بسيماهم فهم فى الدنيا كانوا اهل الفراسة الذين كانوا ناظرين بنور الله و عارفين كلا بسيماهم و اين من استوت حسناته مع سيئاته من هذا المقام .

و فسروا بالانبياء «ع» ايضاً .

ان قيل هذا القول لا يناسب قوله تعالى : «لم يدخلوها^۳ وهم يطمعون» قيل : عدم دخولهم الجنة فى اول الأمر لا يقدح فى علو درجتهم والمراد من الطمع اليقين كما فى قوله تعالى حكاية عن الخليل «والذى اطمع ان يغفر لى خطيئتي^۴ يوم الدين» .

۱- سر ۷، ۴۴، ۴۵ . ۲- سر ۷، ۴۶ . ۳- سر ۷، ۴۴، ۴۵ . ۴- سر ۲۶، ۸۸

اقول . الاولى ان يقال قوله تعالى «لم يدخلوها» حال من المفعول ،
 اى نادوا اهل الأعراف، أصحاب الجنة حال كون اصحاب الجنة غير داخلين
 «ان سلام عليكم» و يؤكد هذا القول ما روى عن امير المؤمنين على «ع»
 «نحن على الأعراف نعرف انصارنا بسيماهم و نحن الأعراف الذى
 لا يعرف الله عز وجل الا بسبيل معرفتنا فلا يدخل الجنة الا من عرفناه ولا
 يدخل النار الا من انكرناه» .

واما تأويل ذلك الشور المذكور فهو انه العقل بالقوة الذى يقال
 له العقل الهولانى فى مقابلة العقل بالفعل و يقال له العقل المنفعل فى
 مقابلة العقل الفعال و هما الرحمة الواسعة التى هى باطن ذات ذلك العقل
 و باطن باطنه ، فذلك العقل هوى المعقولات كما ان الهوى الاولى مادقة
 المحسوسات فهو نهاية عالم الجسمانيات فى الكمال الحسى و بداية عالم
 الروحانيات فى الكمال العقلى .

وظاهره من قبله العذاب، لأن الصور الحسيّة والجزئيات الدائرة
 كلها نيران معنوية و ستصير نيراناً صورية يوم يروز الاحوال و تجسم
 الاعمال لولم تجعل وسایل المعقولات والباقيات الصالحات و صيرورتها
 ذات لهب ، لدثورها وعدم قرارها بسقتضى حركاتها جوهرأ و عرضاً و
 ذات ثلاث شعب لطولها و عرضها و عمقها المانعة لجمعيتها والسوجة
 لاحتجاب بعضها عن بعضها فضلاً عن غيرها .

والباب هو العقل بالملكة المدرك للبدييات الستة من الأوليات و
 غيرها التى هى كبذور لثمار النظريات وقد يقال حال العرفاء الكاملين

ماداموا فی هذه الحیوة الطبیعیة تشبه حال قوم فی الآخرة استوت ،
حسناتهم و سیئاتهم فانهم من جهة علمهم و عرفانهم و رقّة حجابهم البدنی
کادوا ان یكونوا فی نعيم الجنة و من جهة بقاء حیاتهم الدنیویة و الشواغل
الجزئیة ، منعوا عن تمام الوصول و کمال الروح فلم حالت متوسطة فی-
الجملة و من هنا قال علی « علیه السلام » عند الشهادة : « فزت^۱ رب الکعبة »
و نعم ما قال العارف الجامی « س » .

تا بشود ، باقی ، بقایای وجود کی شود ، صاف از کدر ، جام شهود
تا بود ، پیوند جان و تن ، بجای کی شود ، مقصود کل ، برقع گشای
تابود قالب غبار چشم جان کی توان ، دیدن ، رخ جانان عیان

السؤال السادس : « یبئنوا معنی کون الارض علی
الثور او علی الماء و الماء علی الحوت و الحوت علی
الصخرة و الصخرة علی الريح و الريح علی الظلمة »
اقول :

اعلم ان للوجود مراتب ، وجود حق ، و وجود مطلق و وجود مقید
فالوجود الحق هو الله و الوجود المطلق ظهوره و مشیته و کلمة الکاف
و النون التي بها کل شیء یكون و نفسه الرحمانی و حیوته الساریة الی
غیر ذلك من اسائه المشهورة بین اهل المعنی و الوجودات المقیّدة
المرتبة فی السلسلة الطولية هی العقول الكلية ثم النفوس الكلية ثم

۱- فزت و رب الکعبة. لانه « ص » من شاهد قیامته فی هذه النشأة و لم یکن له حالة
منتظرة و قد وصل الی جمیع المقامات و المراتب و لا یكون بعد وجوده الالمرتبة الاحدية الذاتية
المعبرة عنها بالغیب المعض .

الشل المتعلقة ثَمَّ الطبايع الكلية ثم الأجسام .

إذا عرفت هذا فاعلم : انه إذا اريد بالأرض ماهو احد العناصر الأربعة، فتأويل كونها على الثور ، ان قوامها بالطبيعة ، قوام الجنس الطبيعي بالفصل وقوام الهولى المجسمة بالصورة المنوعة والثور حيوان سوداوى والسودا ، بارد ، يابس والطبيعة الأرضية مفيدة البرد واليبس .

و تأويل كونها على الماء ان قوامها بالمثال المطلق الذى له وهو نفسه وقد سبق ان النفس هى الماء السائل فى الأودية بحسبها .

وكون الأرض والماء على الحوت ، تأويله : ان برج الحوت هو «البرج الثانى عشر» فى السماء الظاهرية و حضرته القائم عليه وعلى آبائه منى سلام الله «البرج الثانى عشر» لشمس الولاية فى السماء المعنوية والأرض و اهلها و نظامها و حيوتهم تدور على وجوده الشريف^١ بالعقل الكلى قوام الجسد بالروح والعقل الكلى لعدم حركته و انه لا حالة منتظرة له ولا فقدان فعلية فيه كصخرة مصتة صماء و كون الصخرة على الريح ان قوام الوجود المقيد الذى هو اول الصوادر بالوجود المطلق الذى هو مشية الله «ان الله، خلق الأشياء بالمشية والمشية بنفسها» وهو الريح الهابة من ناحية القدرة الالهية وعرفت انه يسمى عند اهل الحقيقة بالنفس

١- واعلم ان العقل الكلى قائم به صلوات الله عليه لان مقام ولايته الكلية التى هى ظل الله الممدود عين مقام المشية والارادة الفعلية والحق المخلوق به لانه صلوات الله عليه مظهر جميع اسمائه وصفاته تعالى و هو نفس حقيقة السحمدية لذا اتصف بانه خليفة الله و كانت خلافته من الله بلا واسطة ولم تكن خلافته مقيدة لذا قال النبى «اذا رأيتم رايات السود من ارض خراسان فانوها ولو جشوا لان فيها خليفة الله» .

الرحماني .

وكون انريخ على الظلمة انه متقوم بالقيوم الواجب بالذات «تعالى شأنه» والتعبير بالظلمة لان المرتبة الأحادية مرتبة اللاتعين البحت ولا اسم ولا رسم فيها وقد اشرنا سابقاً ان قوله «ع» ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم^١ من نوره» اشارة الى كينوتهم العلمية في العلم العنائي .
واذا اريد بالأرض الأبدان فالماء هتو النفوس الأرضية والسموية والحوث هو العقول الكلية العرضية التي هي السمّة بارباب الانواع «السابحات سبحاً» في بحار عظمته بقوة العشق لجماله والصخرة هي العقول الكلية الطولية التي هي «الصفات صفاً» بين يدي الله المستغرقات في شهوده والباقي كما مر و كذا اذا اريد بها مطلق عالم الشهادة والقيام في- الكل قيام صدوري لاجلولي .

السؤال السابع : «اشتهر في اللسن عن الرضا: «ع»
انه سألهم المؤمن: ما الدليل على خلافة علي^٢ «ع»
بلافصل فقال «ع» آية انفسنا . فقال المؤمن : لولا
ابناؤنا فقال لولا نساؤنا . فسكت المؤمن» .

القول :

اهل الباهلة كانوا بالاجماع رسول الله «ص» وعلياً وفاطمة والحسن
والحسين «عليهم السلام» فاستدل الرضا «عليه السلام» بان الله تعالى عد علياً

١- اذا اريد بالخلق: التقدير و هو عبارة عن القدر العلمي

٢- في بعض النسخ: ما الدليل على خلافة جددك .

نفس الرسول «ص» لانه مندرج فى «انفسنا» اذلا مجال لاندراجہ فى «ابناءنا» وغيره فنقضه السأمون بانه لم لايجوز ان يكون على «ع» داخلا فى كلمة «ابنائنا» لان الرسول «ص» ابوه اذورد : ان الاب ثلاثة اب ولدك واب علسك «واب زوجك وهو «ص» ابوه «ع» من الوجهين الآخرين فدفعه الرضا «ع» بقوله «لولا نساءنا» يعنى على هذا ينبغى ان يدخل فاطمة «صلى الله عليها» فى الأبناء ولا يذكر عليها لان شمول «ابنائنا» للولد الصئلبى اولى والتغليب باب واسع .

ويحتمل ان يكون «لولا نساءنا» من السأمون «ولولا ابناؤنا» من الرضا «ع» والنقل بالعكس من النقلة وحينئذ منع السأمون معناه انه لم لايجوز ان يكون الجسعية للتعظيم والمعبر عنه واحدا هو الرسول «ص» كسافى «نساءنا» حيث ان المعبر عنه به ليس الا فاطمة «ع» والنساء اسم جمع و دفع الرضا «ع» معناه ان «ابناءنا» جمع واريد به الأثنان الحسن والحسين فالنوافق له ان يكون انفسنا كذلك والجمع هو الأثنان وما فوقهما على قول ولو كان حقيقة فى الثلاثة وما فوقهما فالأثنان اقرب السجازات وارادة الواحد من نساءنا خارجة بالأجماع .

السؤال الثامن : «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْفَيْءِ الَّذِي جَاءَ مِنَ الْبَيْتِ الْمَقْدِسِ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَهُمْ فِيهِ يَفْعَلُونَ»^١ والى قوله تعالى: الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة ... وما المراد من المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة المباركة التى هى لا شرقية ولا غربية

والزيت مطابقاً لقواعد الحكمة الإلهية» .

اقول :

القوة النظرية من النفس الناطقة لها قوى اربع هي عقول اربعة :
الأول: العقل بالقوة كما مر و هو هيولى المعقولات العرى عنها
حتى عن البديهيات منها و يسمى بالعقل الهيولانى تشبيهاً بالهيولى الأولى
الخالية فى ذاتها عن الصور الحسية و هو تأويل المشكوة .
والثانى : العقل بالملكة وهو الذى له فعلية «ما» لحصول البديهيات
له ولهذا يقال له: العقل بالملكة اى الملكة المقابلة للعدم لأن النفس فى
الأول كانت مصاحبة لعدم المعقولات كافةً لأن قوة الشئ ليست بشئ و
هو الزجاجة .

والثالث : العقل بالفعل و هو الذى حصل له المعقولات النظرية ،
من البديهيات و صارت له ملكة مقابلة الحال، بحيث يستحضرها متى شاء
بلا تجشّم كسب جديد و يقال له: العقل البسيط الخلاق للمعقول التفصيلية
ور بما يجعل آية و مثالا لعلم البارئ تعالى لأن المعقولات منطوية فيه
بنحو بسيط بالفعل لا بالقوة .

وما يظن انها فيه بالقوة خلط بين العقل والخيال لأن صورها الجزئية
الخيالية والسمعية بالقوة، او خلط بين العقل النفسانى الذى يقال له :
القلب المعنوى و بين العقل البسيط الروحانى فالتعقل التفصيلى بالقوة
لا التعقل البسيط و كان الظان يحصر العلم فى العلم التفصيلى النفسانى او
الخيالى .

و كذا مراتب النفس فى الخيال والحس والعقل النفسانى كذلك ، اذ المفروض ان النفس صارت عقلاً بسيطاً بالفعل و هو اعلى السدارك والعلم المترقب منه هذا النحو البسيط .

فانه يعلم واحد و صورة واحدة هى السلكة الخلاقة يعقل الكل دفعة واحدة دهرية .

و ان كنت فى ريب منه فقابل به بمن يحتاج الى تجشّم كسب جديد ، ومن يحصل له التجرد العقلانى والغنى عن الآلات والقوى باغناء الغنى المعنى تعالى يبقى منه هذا المدرك الأعلى بعد الموت ويتخلّص عن التعاقب ولوازم العرض الأدنى فافهم ولا تكن كالذين «نسوا الله» فانساهم انفسهم . فهذا العقل نور الله المعبر عنه فى القرآن المجيد بالصباح .

والرابع العقل الستفاد و هو العقل الشاهد للمعقولات دفعة واحدة قبل الموت كما بعد الموت و بعضهم ينكر ذلك الأستحضار والشهود له بالنسبة الى كل المعقولات و هو بعد فى البدن و هذا نور على نور .

والشجرة الزيتونىة الفكر المقتصد لا شرقية ولا غربية لا جريزة ولا بلادة كان على الصراط المستقيم فى توحيد الكثير وتكثير الواحد غير منحرف الى النار والزمهرير .

والزيت هو القوة الحديّة والنار التى تمثله و هى من الوادى الأيمن والبقعة المباركة هى العقل الفعال الكلى الذى يتصل به اتصالاً معنوية خارجاً عن الأوهام .

هذا احد وجوه التأويل على طريقة الحكمة الالهية وليحفظ التنزيل ايضا .
 و اما على طريقة العرفاء فاعلم : ان فى الإنسان لطايف مر ذكرها .
 فمنها : النفس وهى عندهم الجوهر البخارى اللطيف الحامل لقوة
 الحيوية والحس والحركة الإرادية ويسمّونها الحكيم بالروح الحيوانية
 ويسمّونها العارف نفساً فى مقابل العقل لأزدياد الهواجس النفسانية بازدياد
 ذلك الروح و قوة النفس الامارة والمسولة بقوة ذلك ورعوتهما بها .
 وهى عندهم الشجرة الزيتونة الموصوفة بكونها «مباركة لاشرقية
 ولا غربية» لازدياد رتبة الإنسان و بركته بها ولكونها ليست من شرق
 عالم الأرواح المجردة ولا من غرب عالم الأجساد الكثيفة .
 ومنها : القلب وهو جوهر مجرد نورانى مدرك للكليات والجزئيات
 متوسط بين النفس المذكورة والروح وهو عندهم الزجاجة الكوكب الدرى
 و منها : الروح وهى اللطيفة المجردة التى هى باطن القلب و اتم
 تجرداً منه المستشرقة الى التمكن المتخلصة من التلوين وهى عندهم الصباح
 ولا يفرق الحكماء الالهيون بين هذا الروح المجرد الامرى والقلب
 المعنوى والنفس الناطقة ولو وقعت المقابلة بينها فى كلمات متألهيم او
 فى تحريراتنا ،

فالقلب المعنوى هو العقل التفصيلى والنفسانى والروح هى العقل
 البسيط الذى مَرَّ انموزج من احكامه ، والنفس الناطقة هى الاصل المحفوظ
 فى جميع مراتب الإنسان و يصدق ما حررنا من اصطلاح العرفاء ما افاده

العارف الكامل المحقق كمال الدين عبدالرزاق الكاشى «قدس سره العزيز» :

«القلب جوهر نورانى مجرد يتوسط بين الروح والنفس وهو الذى يتحقق به الأنسانية ويسميه الحكيم : النفس الناطقة ، والروح باطنه والنفس الحيوانية مركبه و ظاهره المتوسط بينه وبين الجسد كما مثله فى القران بالثرجاجة والكوكب الدرى ، والروح بالمصباح فى قوله تعالى : «مثل نوره كمشكوة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة الزجاجه كانتها كوكب درى»^١ ينوقد من شجرة مباركة^٢ زيتونة لاشرقية ولا غربية» والشجرة هى النفس والمشكوة البدن» هذا كلامه «شمخ مقامه» .
فعلى طريقتهم النور على النور هو اللطيفة السرية والخفوية والأخفوية^٣ .

و اما قوله تعالى : «الله نور السموات والأرض» فالنور الحقيقى هو الوجود الحقيقى فان النور هو الظاهر بالذات والمظهر للغير و هذا حق حقيقة الوجود ، لان النور الحسى مظهر للغير الذى هو الألوان والأشكال و نحوها من المبصرات بالذات والمبصرات بالعرض وليس مظهراً للغير الذى هو المحسوسات الاخرى فضلاً عن الخيالات والوهميات والعقليات فكيف ما فوقها .

بخلاف حقيقة الوجود فانها ظاهرة بالذات ومظهرة للأسماء

١- قال «قدده» فى بيان اصطلاحات العرفاء وقد نقله الحكيم فى اوائل تعليقات الاسفار

٢- سر ٢٢ ، النور آيه ٥٢

والصفات و جميع الماهيات للمجردات والماديات والأعيان الثابتات حتى ان ظهور الألوان و نحوها بالنور الحسى انما هو بوجوده .
و مع هذا الفرق من كَون نور الوجود اعم موردأ ، و اوسع مجالا
والنور الحسى اخص و اضيق منالا ، بينهما فروق اخرى :
من كَون النور الحسى بالغاً الى ظاهر ما بلغ و عرضاً بالحيوة و شعور و آفلا و له ثان .

والنور الحقيقى الذى هو حقيقة الوجود ، واصل ، الى تخوم الاشياء بحيث يفنى به ماهياتها فناء الظلمة تحت النور الحسى قائم بالذات بحيث يكون فوق الجوهرية بل قيوم واجب بالذات نور الأنوار تعالى وهو عين الحيوة والشعور لان الوجود اينما تحقق سرى بحسبه العلم والحيوة والأدراك والأرادة والعشق و غيرها من كمالات الوجود .

ومن مراتب الوجود الأنوار الاسفهدية والأنوار القاهرة و كلها حيوة و علم و ادراك و عشق و غيرها من الكمالات .

وكون النور الأسفهد وهو انزل الأنوار القاهرة فى او ايل الأمر ، حيوة و علماً حضورياً ، ذاته بذاته و عشقاً ذاته بذاته و باطن ذاته و قوى ذاته و ارادة و نحوها مبين بل يبين .

ومن مراتب نور الوجود نفس العلم والشعور، اذ «العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء» .

وفى حكمة الاشراق عرف العلم ب: كَون الشيء نوراً لنفسه و نوراً لغيره . وهو غير آفل لان حقيقة الوجود تأبى عن العدم كما ان العدم يأبى

عن الوجود ، اباء الشئ عن قبول مقابله كيف والسواد لا يقبل البياض بل القرطاس مثلاً يقبلهما ، والاتصال لا يقبل الانفصال وبالعكس بل الهيولى يقبلهما وقس عليها ساير التقابلات فالوجود لا يقبل العدم و بالعكس بل الماهية تقبلهما .

فلا افول لهذا النور ولا حد له ولا ضد ولا ندبل هو المظهر للحد والضد والند و ساير التعيينات و هو المحيط بها .

وربما فسر نور السماوات والارض بـ : منورهما ، وهو حق فان مرتبة الخفاء المعبر عنها بالكنز المخفى غير مرتبة الظهور والمعروفة ولكن الأصل المحفوظ والسنخ الباقي فى مراتب الوجود واحد فان مابه الامتياز فى مراتب الوجود عين مابه الاشتراك .

السؤال التاسع : بينوا حقيقة توحيد الوجود ،
والموجود الذى هو قرة عين اهل الشهود، موافقاً
لقواعد الشريعة الشريعة الحقـة مبرهنأ عليه بالبراهين
المحكمـة معتضداً بالآيات القرآنية والـاخبار المعصومية
و بينوا ما هو المردود فى هذا المقام من مذاهب
المتصوفة وبينوا انه اذا قلتم ان الاعيان الثابتة مـاشمت
رايحة الوجود و هى المراد بالممكنات فكيف تكلف
و تعاقب و تثاب و بينوا معنى ما قاله العرفاء ان عين
كل ممكن فى العلم الالهى الازلى يقتضى بلسان الحال
نحو وجوده العينى و يقول المولوى :

نیستهارا قابلیت از کجاست بلکه شرط قابلیت، داد اوست
و يقول ايضاً :

مانبوديم و تقاضا مان نبود لطف تو ناگفته ما، ميشنود
و بينوا اذا كان الوجود حقيقة واحدة بسيطة موجودة
بالذات والماهيات لا موجودة ولا معدومة فما هذه
الاشياء التي تتراى موجودة في الحس من السماء
والارض والانسان والحيوان وغيرها وما التفرقة
بين الحق والخلق ؟

اقول :

التوحيد الخاصي والاخصى مبنى على اصالة الوجود و ان لهذا
العنوان معنواً و مصداقاً وهو : حقيقة الوجود ، والماهيات اعتبارية فانية
في تلك الحقيقة فناء المنتزع في منشأ الانتزاع «ان هي الا اسماء سميتوها
انتم و آباؤكم ، ما نزل الله بها من سلطان» .

فمفهوم الوجود ، كمفهوم الانسان عندهم الذي في الخارج شيء
يحاذيه لا كالأبوه التي لا يحاذيها شيء في الخارج لكن لها منشأ انتزاع
في الخارج ووصف الوجود لها وصف بحال متعلقها وموجوديتها موجودة
منشأ انتزاعها .

فاعلم ان في الوجود اقوالاً ، احدها : انه امر اعتباري ليس له
مصدق في الخارج ولا يرد عليه القسمة انما ينتزعه العقل من الماهيات نعم

المراد بالأفراد حصص ذعنية هى اضافة ذلك المفهوم العام البديهي الى السمات الشخصية من هذه الماهيات مناصرة .

وثانيها: انه اصيل لكن مصاديقه حقايق متباينة بتمام ذواتها البسيطة وينسب هذا القول الى ظاهر الحكماء المشائين وهذا القول بعيد بظاھر من التوحيد الخاصى وليس بصحيح ولو صح لتنت شبهة «ابن كمونة» ولم يتم «ان معطى الوجود وكمال الوجود ليس فاقدا له» .

و«لم يتم الاشتراك المعنوى فى الوجود» و«لم يتم السخية بين العلة والمعلول» والحال ان الجاعل والسجعل بالذات كلاهما الوجود ولم يستقم قول الاسمين . ملحة حدة تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلّة» .

والمراد بالأعراب الوجودى والكشف العينى ولا قولهم ان المفهوم الواحد لا ينتزع من الحقايق المتباينة بسا هى متباينة الا من جهة وحدتها وغير ذلك من مواقع ثلثه ببيان الحكمة العتيقة ولا يرضى بها اللبيب . ولهذا حمل صدر الحكماء المتألهين «قدس الله نفسه وروح الله رمسه» كلامهم فى الشواهد الربوبية و غيرها على ان مرادهم بالتباين هو التباين بالعرض للماهيات المتحددة بمراتب الوجود .

وثالثها: ان له مصداقا ذا مراتب متفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر والفنى والحاجة وان فيها سخية وبالجملة حقيقة الوجود مقولة بالتشكيك كالنور المقول بالتشكيك على نور الشمس و نور القمر و نور السراج فمراتب الوجود متفاوتة بالميزات لا متباعدة بالتشخيصات فضلا

عن مثل التکثر النوعی و هذا هو الحق و هو مذهب الفهلویین من الحكماء الاقدمین و به يقول صدر المتألهین «س» و شیخ الفئة الاشراقیة (ره) لكن فی النور الحقیقی فان التفاوت بین مراتب النور من نور الأنوار و الأنوار القاهرة الأعلى و الأدنى و الأنوار الاسفهبیة و الانوار العرضیة عنده هکذا .

ورابعها: ان له مصداقاً واحداً بسيطاً و ليس له مراتب فضلاً عن الافراد و الأنواع المتخالفة بل هو واحد بسيط و ليس له عروض و لا اقیام بالماهیيات بل قائم بذاته و الساهیيات منتسبات اليه و اطلاق الموجود علیه؛ بمعنى انه نفس الوجود کالأبيض الحقیقی و المضاف الحقیقی و المتصل الحقیقی و الضئی الحقیقی و نحوها و اطلاقه على الساهیيات المنتسبة بمعنى انها منسوبة الى الوجود کالمشئس و يقال له التوحيد الخاصی و وحدة الوجود و كثرة الوجود ای المنسوب الى الوجود .

فان الماهیة على هذا المذهب اصیلة فی التحقق لتکون موضوع الأمکان و الكثرة و المجعولیة و هی اصل فی السجعولیة عندهم اذ للوجود لیس افراد و لامراتب حتی يكون مرتبة جاعلاً و مرتبة مجعولاً كما فی الطريقة الحققة .

و هذا المذهب^۱ عندي مزین بعلاوة المزیفات التي فی کتب صدر

۱- هذا المذهب مختار جمع من المتأخرین و منهم العلامة الدواني شارح «عیاکل النور» و العلامة المحقق الرازی صاحب المحاکمات و الى هذا المذهب يرجع مال قول کل من قال باصالة الوجود فی الحق و اصالة الماهیة فی امکانات و الخلق لان القول بالاصلین ینافی التوحيد الحقیقی ولا یخلو عن الشرک الخفی.

المتألهين «س» بانه لبس توحيداً بل فيه ثنوية و شرك خفى و قول بالنور و الظلمة اذ لا بد من القول باصالة الوجود ليكون موصوفاً بالوجوب الذاتى و الوحدة الحقيقية والعليّة و لا بد من اصالة الماهية ايضاً لتكون موصوفة بالامكان و الكثرة و المعلولية و هذه مقابلات لتلك و اجتماع المتقابلين فى شىء واحد بسيط من جهة واحدة محال .

و خامسها : ان له مصداقاً و لكن الوجود واحد ، و الموجود ايضاً واحد و هو ليس الالوجود و تقيّد بقيود اعتبارية هى الماهيات و هذا هو الوحدة الممنوعة اذ يلزم ان يكون شىء واحد من جهة واحدة واجباً و مسكناً و علّة و معلولاً اذ لا مراتب للوجود و لا ماهية الا فى الوهم^١ .
والحق هو التوحيد الأخصى و هو وحدة الوجود و الموجود و كثرتهما فى عين وحدتهما و هو القول الثابت و هو القول بالمراتب و الوحدة فى الكثرة و الكثرة فى الوحدة .

اذ الوجود و ان كان كثيراً الا ان هذه الكثرة تؤكّد الوحدة لأنّها وحدة حقّة و يحق السّعة ، اذ لا سلب لوجود بما هو وجود و المراتب نسخ واحد و هو اوحّد من الأمثال المتحدة فى النوع .
اذ الوجود الحقيقى ولو مرتبة خاصّة منه ، لاندله و لاضدله ، لامن نسخه و لا من غيره .

و العوالم التى فى السّلسلة الطولية ماهيات العالم السفلى محفوظة

١- و هذا مذهب الجبال من الصوفية و لكن صاحب هذا القول ان التزم بوجود مقام للحق بدون الخلق يمكن تصحيحه كما صرح بهذا ، استاذنا الاقدم و شيخ مشايخنا المولى النورى فى تعليقه على هذا الموضع من الاسفار .

فی الاعلی منه ، ثم الاعلی بأنفسها و أعیانها والوجود فیها ما به الأمتیاز فیہ
عین مابه الاشتراك فهذه الکثرة لمّا لم تكن افرادیة و لانواعیة والعلیة
هی التشآن كانت عین الوحدة و هذه الوحدة لمّا كانت غیر عددیة بل
حقّة وسیعة جمعیة كانت عین الکثرة النوریة و یناسب المقام ما قبل
بالفارسیّة :

زلف آشفته او موجب جمعیّت ماست
چون چنین است، پس آشفته ترش باید کرد
و ایضاً :

از خلاف ، آمد عادت ، بطلب کام ، که من
کسب جمعیت ، از آن زلف پریشان ، کردم
فمع انخفاض المراتب لا یتوجّه^۱ علی هذا التّوحد شیء " ممّا یتوجه
علی الأقوال الاخری اذ مع وحدة حقيقة الوجود ، مرتبة منه علّة و متقدمة
و مرتبة معلولة و متأخّرة و مرتبة محض الفقر والربط و التّقوم و مرتبة
محض الغنى و كونه مربوطاً الیه و التّقویم الوجودی .

۱- یتوجه علیه « قدس الله سره و اعلى الله مقامه » ما یتوجه علی مذهب الفهلویین لان اثبات
المراتب للوجود مناف للتوحد الوجودی الذی هو قرة عین العرفا والاولیاء والوحدة السخیة
ینافی الوحدة السخیة والحق ان الوجود واحد بالوحدة السخیة لا السخیة والوحدة
السخیة الاطلاقية التي فی مرتبة ذاتها لا یتصف بالوجوب وبعده هی تمام حقيقة الحق والوجود
المطلق الذی لا یتعدد ولا یتکثر و لیس له ثانی من سنخه لیس له مراتب ولا یختلف ولا یتکثر لا
فی النزول والتشآن ولا من جهة اخرى والتشکیک فی تجلیاته و مظاهره لا فی مراتبه و بینهما
فرق لا يعرفه الا الراسخ فی الدقیقات .

و مع ذلك ليس فى تلك الحقيقة مثل التخالف النوعى كما فى ظاهر طريقة الحكماء المشائين و لا التخالف الافرادى لان الأول يستدعى نسخاً آخر غير نسخ الوجود و ليس بمتحقق لان الماهية نسخ آخر . لان الوجود نسخ الاباء عن العدم و الماهية نسخ عدم الاباء عنه و عن الوجود و لكنها فى هذه الطريقة الأنيفة اعتبارية و نسخ العدم نقى محض و باطل صرف الوجود و نور الوجود لاثانى له و لا قول والظلمة عدم النور و ليس بوجودى .

و الثانى و هو التخالف الأفرادى بالمادة و عوارضها و الوجود لاثانى له و الكل منه ، فكيف يكون له مادة و عارض فكل شىء فرضته ثانياً له فهو ، هو لا غيره .

و ايضاً كل شىء تعدد ، تخلل غيره فيه كالنار مثلاً يتعدد افرادها بالفصل و تخلل الهواء مثلاً فاذا فرض ان غيرها ايضاً نار حتى المفصل و المقدار و السطح و الخط و النقطة منها و ساير اعراضها لم يتعدد فبعكس النقيض «كل ما لم يتخلل فيه غيره لم يتعدد» و نضم ، اليه صغرى هى «ان الوجود لم يتخلل فيه غيره» الا ان له مراتب بينها سنجية كسجية العكس و العاكس و الأنوار المتعاكسة من الشمس الى القمر و منه الى المرات البلورية و منها الى الماء و منه الى الجدار .

لكن الأنوار الحسية محدودة آفلة كما مر و نور الوجود لاحد له بل هو الذى حدد الحد و الحدود منازل و التثيل فى السجية و المثال مقرب من وجه .

و المثل الأعلى للتوحيد ، الإنسان الكامل فانه مع كثرة أعضائه و متراكمة فيه و هو النوع الاخير الجامع للأنواع و لجميع ما فيها .

«وفيك انطوى العالم الأكبر»

جوارحه وقواه و طباعه بحيث : ان كل القوى والطباع التى فى العوالم ، و لا اقل فيه انفس اربع كما فى حديث رواه كميل عن على « عليه السلام » : نامية نباتية حسية حيوانية ناطقة قدسية كلية الهية
«مع ذلك هو شخص واحد ونفسه شخص واحد من النفس والمجموع شخص واحد مع انه أين مرتبة الروح و أين مرتبة الجسد و أين احكام صفاته الطبيعية و احكام صفاته الروحانية ؟

اذكما يسند الى ذلك الشخص الواحد انه : الآكل الشارب الجالس القائم و بالجملة المتحرك بفنون الحركات الجوهرية والعرضية الكيفية والكمية والأينية والوضعية ، كذلك يسند اليه انه السدرك العاقل عقلاً بسيطاً و عقلاً تفصيلياً و متصلاً بالمالا الأعلى و مورداً ، لواردات الله جل و علا و لله معية قيومية به كالأشياء مع الفناء فالآكل لم يكن غير الشارب مثلاً شخصاً و انما هذا غير ذلك تمييزاً وهما طوران لشخص واحد «لقد خلقكم اطواراً» .

ومن كان مستغرقاً فى زيد مثلاً يشاهده واحداً غير متطرق فيه الكثرة ولا يشتت نظره كثرة مراتبه الطولية والعرضية وقس عليه الموحد الواسع النظر الى حضرة الوجود بل الفانى فى الحق المعبود المشاهد لا يصل المحفوظ

فى مراتب الوجود والعلية والمعلولية والفنى والحاجة و امثالها لاتستدعى
الاتفاير الرتبى لا النوعى والسنى ، بل السنى واحد .

وينبغى ان لا يعثر قدم العقل فى مزال الكثرة من اختلافات مفاهيم
العلية والمعلولية والتقدم والتأخر والشدة والضعف وهو ظاهر .

ولا من التفاوت الذى من العرض العريض الذى هو مقتضى التشكيك
لانه حق الوحدة وهو من سعته لأنه كلما كان السلب اندر كانت الوحدة
اوفر وتفاوت المرتبتين من الوجود، اعنى : مرتبة الكثرة فى الوحدة ومرتبة
الوحدة فى الكثرة ليس الا بالأجمال والرتق والتفصيل والفتق كالجداية
والنباتية والحيوانية التى فى الانسان بنحو الرتق وفى مواد اخرى ،
بنحو الفتق .

ثم ان الضعف والنقص والحاجة قد تطلق ويراد بها فقد اناث الوجود
وهى عدمية وهى بهذا المعنى لاتطلق على نفس المراتب النازلة وقد تطلق
على نفسها و بهذا السعى لاتستدعى التباين .

واما قول السائل «وفقه الله تعالى» : «ان الأعيان الثابتة اذا لم تشم
رايحة الوجود فكيف تكلف و تثاب و تعاقب» .

فجوابه ان المراد بالأعيان ، الماهيات السكنة وليس مرادهم ان
الماهيات من حيث هى معدومة مكلفة ، ولا ان الماهيات بما هى شئيات
المفاهيم الذهنية مكلفة ، وكلاهما واضح البطلان .

بل المراد الماهيات من حيث التحقق والماهيات بشرط الوجود فان
الممكن بشرط الوجود سكلف مع ان الأمر التكويني يجوز تعلقه بالسعدوم

اى المتشئ بشيئة الماهية دون شيئة الوجود و باصطلاح بالثابت وان لم يكن موجوداً والسعزلة يصحّحون خطاب المشافهة بالماهيات المتقررة الغير السوجودة بعد .

وقول العرفاء «ان عين كل مسكن يقتضى بلسان الحال نحو وجوده العينى» ، غير قول المعتزلة بثبوت المعدومات ، لأن المعتزلة يقولون بانّ الماهيات منفكة عن كافة الوجودات ثابتة ، والعرفاء لا يقولون به ، بل بان الماهيات منفكة عن وجوداتها المتشئنة الخاصة بها فيسا لايزال ، لكن منسحبة عليها الوجود الحقيقى التبعى فى النشأة العلية، تستدعى مقتضياتها بلسان ثبوتى و تسع بسمع ثبوتى «كلسة كن» ونحو ذلك والسراد بقول السولوى :

« نيست هارا قابليّت از كجاست ؟ »

السعدوم الذى لا يكون له وجود علمى ولا وجود عينى و بقوله :
« بلکه شرط قابليّت دادِ اوست »

ان بروز قابلية الماهيات والمواد مشروط بوجود فعلية فى الموضوع كالوجود العينى السبرز للاستعداد فى المادة السابقة على المستعد له والوجود العلمى فى الأعيان الثابتة فى علم الله السابق العنائى والا فمعلوم

١- لا بد لنا من تأويل كلام العرفاء وارجاع الاعيان الى الوجود الخاص و تعيين الاسماء الالهية لان ملاك علم الحق ليس المفاهيم المعقولة وليس مرتبة الواحدية مقام تقرر الماهيات فالمراد بالاعيان الثابتة انحاء الوجودات الامكانية التى هى اللازمة للتجلى الالهى ولهذا الوجودات تعيينات خاصة فى مقام الخلق و هذه التعينات كانت من اللوازم العقلية الموجودة فى العلم والمعدومة فى العين .

ان القابليات ذاتيات والذاتيات غير مجعولة بجعل تركيبى .
ومن المبرهنات ان العطيات بقدر القابليات والعدل لا يستقيم الا بان
يكون القابليات ذاتيات وغير مجعولة و اليه الإشارة بقوله تعالى: ^١ « انزل
من السماء ماءً فسال اودية بقدرها » .
و تفصيل هذا المطلب حررناه فى جواب اسؤله الشيخ الواعظ الطهرانى
فى باب حديث الطينة فلا نطيل هاهنا ^٢ .
واما قول السائل « وفقه الله تعالى » : اذا كانت الساهيات لا موجودة
ولا معدومة فما هذه الأشياء التى تترائى موجودة فى الحس ؟ .
فجوابه من كلام الله تعالى « اينما تولّوا فثم وجه الله ^٣ ، هو الأول والآخرة
والظاهر والباطن و هو بكل شىء عليم » و من الحديث النبوى :
« لو ادليتكم الى الأرض السفلى لهبط على الله » و امثالهما فى الكتاب
والسنّة لا تحصى .
بيان : ان الحق تعالى و اسماؤه و صفاته موجودة بالحقيقة ، بوجود
لايق بجنابه ، واصف نفسه به و هو الوجود المحيط النافذ نوره فى كل
شىء الى تخوم الأرض بل الوجود السضاف الى ماهيات الغوالم ثانياً وبالعرض
ساقط اضافته عنها مضاف اولاً و بالذات الى الله تعالى كما قال على (عليه
السلام) : « ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله . . . » .
و قد حررنا فى مواضع اخرى ان الوجود يسند بالمجاز العرفانى و

١- سورة الرعد، آية ١٨ ٢- وقد طبع جواب مسائل الشيخ محمد ابراهيم بانضمام

سائر رسائله ٣- سورة البقرة آية ١٠٩ ٤- سورة الحديد، آية ٣

البرهانی الى الماهیات الامكانية عند اهل الحقيقة و اهل العلم الحقیقی و بالحقیقة العرفیة عند اهل السجاز و هؤلاء بالتقلید یقولون : «الله موجود» أو الدلیل یضطئهم الى الأذعان بوجوده تعالى و لیس هذا مقامهم و حالهم بعد ما یسندون الوجود بالحقیقة الى الاشیاء فی هذا العالم و فی العوالم الملكوتیة و الجبروتیة لو فرض انهم اظفروا بها و عرج بهم علیها فلیقل لهم ماتفهمون حین تتلون آیات الله من قوله تعالى : «الله^۱ نور السموات و الارض» و قوله : «الا انه بكل شیء^۲ محیط» و امثاله من کتاب الله و الأخبار الولویة فی المقام .

و من قول سید الشهداء الحسین (علیه السلام) «الغیرك من الظهور ما لیس لك . . .» و من قول امیر المؤمنین «علیه السلام» كما فی الكافی عند سؤال الجاثلیق «فاخبرنی عن الله عز وجل أين هو . . .» .

فی الجواب هو هاهنا و هاهنا ، و فوق و تحت و محیط بنا و معنا و هو قوله تعالى : ما یكون من نجوى^۳ ثلاثة . . .^۴ و امثاله من کلمات اولیاء

۱- س النور، آیه ۳۲

۲- س ۴۱، آیه ۱۲

۳- سورة المجادلة آیه ۶

۴- ما من نجوى ثلاثة، الا الله یجعلهم اربعة اذ هو مشارکهم فی الاطلاع علیها و لا خمسة ولا نجوى خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اکثر الا هو معهم بالمعية القيومة و الاحاطة العلمیة فان علمه محیط بكل شیء، و لیس یعزب مكان حتى یختلف باختلاف الامكنة فی الكافی عن الصادق فی تفسیر الآية: یعنی بالاحاطة العلم و بیان ما ذكره علی «علیه السلام» انه تعالى انما هو رابع الثلاثة و سادس الخمسة المناجین باحاطته و غلبته علیهم و علمه بما یتناجون به و شهوده لديهم فی تناجیهم لا انه واحد منهم و فی عدادهم بداته المقدسة و قول
←

الله و الوجود المحيط انلايق بجنابه لاثاني له و لايشذ عنه وجود .
و حررنا ايضاً ان السالك الى الله يصل مقام يرى الاشياء مظاهر أسمائه
وصفاته و اذا توغل في الرياضة و الذكر و الفكر وصل الى مقام لاخبرله
عن المظاهر و يرى الظاهر فيها من أسمائه تعالى فلا يرى الا المدرك السميع
البصير لا الحيوان و لا يرى الا الفاعل القدير لا القوى و الطبايع و لا يرى
الا السبوح القدوس لا المفارقات النورية و القواهر القدسية و لا يرى الا
اسم الله لا الانسان و قس عليه الباقي .

و ربما يترسخ قدمه في مقام شامخ من الرياضة و الذكر القلبي و
الروحي و السري و الخفوي الى ان يفنى في شهود الذات و لا يرى الاسماء
و الصفات و هذا احد وجوه قول سيد اهل الشهود من الأولياء (عليه السلام)
«كمال الاخلاص نفى الصفات . . .» .

و هذا ايضاً احد الوجود الرؤية عن موسى (ع) أي بان يكون هذا
الثالث مقاماً له بنحو التمكين و الاستقامة كما للخاتم (صلى الله عليه و آله)
كما قال تعالى : «فاستقم كما امرت» .

و ان اراد السائل انه كيف يكون الماهيات اعتبارية و هي موجودة

الصادق «ع» بالاحاطة والعلم عطف العلم على الاحاطة عطف تفسيري اي باحاطته التي هي
علمه الفعلي الاطلاقي و يدل عليه كلام على «ع» هو عايناه و... والباطل له وجود في الواقع و
وجود في مرتبة من مراتب الواقع وهو في الواقع عين المقيدات بحسب المرتبة يفايرها و
يختلف بذلك الحكم كل الاختلاف فهو تعالى بحسب فعله لا بحسب ذاته في مقام و شأن فوق
وفي مقام و شأن آخر تحت و بوجه محيط و بوجه مع و هو بوجه رابع الثلاثة مع انه بوجه
آخر لا يفايرها .

بالبدیة الحسیة كما طعن بعض فى كلام العرفاء حيث سمع منهم : ان
الممكنات اعتباریة ، بانه كيف يكون السماء والارض ومافيهما اعتباریة
و هى موجودة بالحس وام كيف يكون العقول والنفوس من أقویاء الوجود
اعتباریة ؟

فجوابه و جواب ذلك الطاعن ان مرادهم : ان ما هو الممكن الحقیقى
ای ما يتساوى الوجود و العدم بالنظر الى ذاته و هو نفس شئیة الماهیة
اعتباری فهاهیة السماء وماهیة الأرض سماء وارض كما ان السماء الوجود
و الارض الوجوده ایضاً سماء وارض ولا يلزم من كون ماهیات اعتباریة
ای الساهیيات المطلقة ان يكون الساهیيات الوجوده ای الشرطه بالوجود
اعتباریة كيف و حیثیة الوجود كاشفة عن حیثیة الوجود لانه حیثیة
الاباء عن العدم كما مر .

و لا يلزم ایضاً من كون الوجه الذى یلى الماهیة فى الوجود ای اضافته
الیها اعتباریاً ان يكون وجه الله اعتباریاً .

و اما قوله : «فما التفرقة بین الحق و الخلق» فأین التراب و رب
الأرباب و این السراب من ماء الحیوة العذب ، و التفرقة المکانیة غیر
متطرفة فیما نحن فیہ ، و مقام شهود الحق شبهة لاتعتریه .

واما مطالبة السائل عاضداً لله تعالى : اعتضاد بیان التوحید بالآیات
القرآنیة والأخبار السعصومیة ، فأیة آیة نحرر و کلمات الله لاتنفد ولا
تتحصر وای خبر نقرر و فیہ کل الخبر والأثر لكن الشرط ان الآذان لاتوقر
والعقول فى عالم الطبیعه لاتنغمس قال تعالى : «لمن كان له قلب او القى

السمع وهو شهيد» آه واشوقاه اليهما لوحنت النفوس الى معاهدها و
مآربها فاننا حنينى عليهما .

ولا اقول الشاهد عليه مثل قوله^١ تعالى : « اينما تولوا فثم وجه الله .
وهو^٢ معكم اينما كنتم ، وهو الأول والآخر والظاهر^٣ والباطن وما يكون
من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم^٤ » ، الى غير ذلك من الآيات الظاهرة
الدلالة عليه .

وكذا من الأخبار بل مثل قوله تعالى : « له ملك السماوات^٥ والأرض »
وقوله : « بيده السلک وبيده^٦ الخير^٧ وهو القاهر فوق عباده » وقوله :
« انتم الفقراء الى الله^٨ والله هو الغنى » .

والفقر الحقيقى الحاجة الذاتية والتقوم الوجودى وقوله : « بكل
شئ محيط^٩ و على كل شئ شهيد^{١٠} و بكل شئ عليم^{١١} » .

وفى كل موضع ذكر نحو علم و يعلم ؛ دلالة تامة عليه : ان نقص
السامع بحقيقة العلم ، و بان صفحة نفس الأمر و صحيفة الأعيان بالنسبة
الى الله تعالى كصفحة الأذهان بالنسبة اليها سيّما اذا صارت السجودات
الذهنية قوية بقوة النفس فطرةً او كسباً بالرياضة او بالنوم او بالأغشاء

-
- | | | |
|---------------------|------------------------|------------------|
| ١- س ٢، ي ١٠٩ | ٢- س الحديد، ي ٤ | ٣- س الحديد، ي ٢ |
| ٤- س المجادلة آيه ٨ | ٥- س المجادلة ، آيه ٦ | |
| ٦- س الملك، آيه ١ | ٧- س اعراف، آيه ٤٨ | |
| ٨- س الفاطر، آيه ١٤ | ٩- س ٤١، ي ٢٨ | |
| ١٠- س المدثر، آيه ٦ | ١١- س المائدة ، آيه ٦٨ | |

او المرض ، فانها لا تباین النفس العالمة بها وان تفتن ان قوله تعالى: «بكل شئ عليم ولا يعزب^۱ عنه مثقال ذرة» و نحوهما ؛

وقولهم : بسيط الحقيقة كل الوجودات ، واحد وان قولهم هذا تفسير قوله تعالى المذكور و مثل «خالق السموات والأرض وعلى كل شئ قدير» ان تفتن ان العلية هي التشأن وتنبه بالسنخية وان المعطى للشئ لا يكون فاقداً له ، سيّما الفاعل الالهى الجاعل بالذات للمجموع بالذات و اذا ، لا يتف فى المفاهيم الإضافية منها و مثل «ان من^۲ شئ الا يسبح بحمده» و يسبح لله ما فى السموات والأرض و يسبح لله ...» بعد ان يعلم التالى ان كل موجود يحب الفردانية و يهوى نفسه و يحمده و «كل حزب^۳ بما لديهم فرحون» لأن الوجود خير ولذيد و معشوق و كل وجود متقوم بالوجود الحق المتعال القيوم ، ذى الجمال السارى والجلال تقوماً و وجودياً بحيث لا يمكن تخليته فى أية مرتبة و اى اعتبار كان عنه ، و فرض التخلّى، تحلى فكيف لا يكون حب وجوده و هواه و حمده و ثناه حب مقومه الوجودى و ثناه و بوجه بعيد كالتقوم المفهومى الذى لماهيات الأنواع من اجناسها و فصولها فانها لو فرضت خلواً عن مقوماتها ، كانت لاشيئاً فلو فرضت ماهية الإنسان خالية عن ماهية الحيوان و ماهية الناطق لهم يبق انساناً .

۱- س يونس، ۶۲

۲- س ۱۸، ۷

۳- س ۲۴، ۳۶

۴- س ۶۱، ۱۵

۵- س الروم، آیه ۳۱

و مثل اطلاق الآيات والكلمات على ما فى الكتاب التدوينى والكتاب التكوينى الآفاقى والأنفسى و مثل اطلاق العبد والمؤمن والسلم والعبد وما فى يده من الوجود و توابعه لسو لاه .

والأيمان الحقيقى سبباً التكوينى ، مثل ايمان الفراش والحديدة المحمات بالنار والأسلام التسليم و مثل اطلاق الموت والصعق والهلاك والفناء فيه والرجوع والصيرورة واللقاء وقس عليها ساير الآيات الخفية الدلالة عند غير اهله الظاهرة الدلالة عند اهله بل .

«وفى كل شيء له آية تدل على انه واحد»

واما الأخبار والخطب والأدعية المأثورة عن المعصومين «عليه السلام» فلا تعدو لاتحصى .

ومنها: قول المعصومين «عليه السلام»: داخل فى الأشياء لا بالسازجة و خارج عن الأشياء لا بالمزاولة» وقوله : «ليس فى الأشياء بوالج ولا عنها بخارج» وقوله: «مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة» وقوله: «داخل فى الأشياء لا كدخول شيء فى شيء ، خارج عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء» وقوله : «توحيد تميزه عن خلقه ، وحكم التميز بينونة صفة ، لا بينونة عزلة» .

وقوله : «التوحيد الحق هو الله والقائم به رسول الله ، والحافظ له ، نحن والتابع فيه شيعتنا» و كلمة هو ، هنا اسم .

وقوله : «تعرفت لكل شيء فما جهلك شيء» وقوله «تجلى للآلهام بها ، وبها امتنع عنها» و قوله : «لقد تجلى الله لعباده فى كلامه ، ولكن لا

یَبْصُرُونَ^۱» والكلام هنا اعم من اللفظي والتكويني كما قال الله تعالى: «وكلمة منه اسمه المسيح^۲» وقالوا سلام الله عليهم: «نحن الكلمات التامات» .

وقيل :

عشق ، در ، پرده ، مینوازد ، ساز هر زمان ، زخمه ای کند ، آغاز
همه عالم ، صدای نغمه اوست که شنید ، این چنین ، صدای دراز
فالوجودات مأخوذة متعلقة بالوجود الواجب بالذات قائمة به قیاماً
صدورياً کلماته .

کنا حروفاً عالیات لم تقبل متعلقات، فی ذری اعلی القلل
و مأخوذة ، مضافة الى القوابل ، قائمة عند العقل بها قیاماً حلولیاً ،
کتابه .

قال الامام الغزالی: «العالم كله تضيف الله» وقوله «عليه السلام»: «يا من دل على ذاته بذاته...» و قوله: «يا من خفي من فرط ظهوره و استتر بشعاع نوره...» وبالجمله الأحاديث النبوية والمأثورات الولوية مشحونة ، بالدلائل والبيانات اذا جاوز الشيء حده انعكس ضده .
چون نه سر پیدا است وصفش را نه بن

نیست لایق بیش ازین گفتن سخن

السؤال العاشر: يبتنوا كيفية ارجاع الشمس لسليمان

بن داود(ع) و لمولانا امير المؤمنين (ع) مع مراعاة

قواعد الحكمة .

اقول:

هذا حق وصدق" والقول منى قول آل محمد «صلى الله عليهم وعليه»
وقيل فى حق العلى العالى :

قدرت و فعل حق، از او زده سر كنده بى خويشتن، در، از خير
خود چه خير ، كه خير گردون پيش آن دست و پنجه بود، زبون
لكن التّطابق الذى استدعاه السائل «ضاعف الله جامعته» يستدعى
مجالاً اوسع لابتناء حق تحقيقه على مقدمات كثيرة .

منها : قبول الوجود التشكيك ، ومنها : جواز الحركة الجوهرية ،
ومنها : ذكر العوالم ومنها : الأذعان بان لكل شىء وجود متعددة والغزالي
حصرها فى خمسة الذاتى العينى والعقلى والمثالى والحسى والشبهى و
منها : ان شيئية الشىء بالصورة .

اذكما قال الشيخ محيى الدين العربى : «ما فى الكون اعظم اشتباهاً
من اشتباه الخيال بالحس ...» الى غير ذلك من القواعد و هذه صعبة على
غير معتقدى هذه القواعد فضلاً عن غير مزاولى الحكمة فطويناها على
غره وان تفتن به من وفق له

در بشر روپوش آمد آفتاب

السؤال الحادى عشر : يسنوا تفسير الآية الشريفة

خلق السموات والأرض فى ستة ايام و انت المراد

١- و قد سأل السائل «قد» عين هذا السؤال من اسئلة اخرى عن العلامة المجيب فى
مراسلة و قد اجاب الحكيم عن هذا السؤال .

من السنّة ايام والزمان مقدار الحركة الفلكيّة اقول :

لما كنت موفقاً لحفظ الظاهر ، والتوفيق بين الأوضاع الظاهرة والباطنة «ذلك فضل الله يؤتيه^١ من يشاء والله^٢ ذو الفضل العظيم ، لم اربأساً بابقاء الأيتام على ظاهرها .

وذلك لأن الأمر التدريجي سيما التدريجي بالوجود والجوهر والذات زمان حدوثه بعينه زمان بقاءه و بالعكس بل زمان ايجاده زمان اعدامه ، لتشابك وجوده بالعدم و تكونه تصرمه ، فالأمر التدريجي لا يوجد دفعة والزمان لا يوجد في الآن ، والا كان آنيا ، هذا «خلف» .

مثلاً الإنسان الطبيعي لا يتم ايجاده حين التوليد ، اذا كان عايشاً الا بما قدّر له من الأسنان الأربعة الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة .
والإنسان السلكوتي اى النفس لا يتم خلقته في الشهر الرابع ريشاً تعلقت الا بما يسرّها من المقامات الخيال ، بمراتبه او العقل بمراتبه الأربع و عجن طينتها من الملكات العلمية والعملية الحسيدة او الرذيلة حسب ما اجلّ لها في هذا العالم موفقة او مخدولة .

ومن هنا قال القدماء من الحكماء في تعريف الإنسان : «حيوان ناطق مائت...» اذ بالموت فرغ ملائكة الله تعالى من تخيير طينته والتخيير بالنسبة اليها و ان وقع تدريجاً ، لكن بالنسبة الى الملائكة المقربين وقع دفعة فكيف بالنسبة الى الله السرمدي الخارج ذاته وشأنه عن الزمان والدمر

١- س الحديد، آيه ٢١

٢- س النور، آيه ٦٣

فخلق السموات والأرض التدريجيتين ، بالجواهر والذات لا يكون
الا فى الأيام الستة ومن قصورهما التذاتى لا تقبلان الا هذا الوجود ولا
بتمان الا هكذا لكن يؤخذ كل يوم سبت يوماً واحداً وكل ايام الآحاد
يوماً واحداً آخر وهكذا ، اذ عند الواسع المحيط ، هكذا تكون .

الم تسمع قول الحكماء : ان الأزمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادى
العالية كالآن كما ان الأمكنة والمكانيات بالنسبة اليها كالنقطة فكيف
بالنسبة الى مبدء المبادى واليوم الجبعة مستثنى عنها لأنه يوم اللقا ويوم
العيد لمحمد المصطفى «صلى الله عليه وآله وسلم» .

وجه آخر : الستة ايام ، هى ستة آلاف سنة من زمن آدم الى زمان
نزول القرآن على محمد «ص» لأن كُتِلَ يوم ربوبى كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا
تَعُدُّون .

بيان ذلك : ان الزمان موزَّع على ستة اسداس بحسب دعوة اولى
العزم من الرسل وهم «عليهم السلام» ستة .

فجميع اوعية الدعوة ، ستة وهى اوعية خلقة السماوات والأرض
فمدة بقاء كل نبي من هؤلاء العظماء وبقاء آدابه وقوانينه وبقاء اوصيائه
الأثنى عشر المسمَّين باسمائهم فى كتب الأخبار والتواريخ الف سنة باعتبار
مظهرية الأسماء الحسنى الالفية الالهية فهو يوم واحد ربوبى عند الله سواء
كان الفاً نجومياً او آلافاً والثانى هو الظاهر ، من ضبط الأعمار الطويلة
لأهالى الأعصار السابقة و سلاطينها ومدة دولتهم .

والقرآن المجيد ناطق فى تعيين ايام دعوة نوح «ع» بانه لبث فى

قومه «الف سنة الا خسين عاماً» واليوم السادس يوم نزول القرآن وهو اول ظهوره نبوة محمد «ص» وآدابه السنية ودولته العلية وظهور اوصيائه واولياء امته المرحومة و دولهم التي هي دولته الحقّة .

لأن جميع الأولياء ورثته والكل اشعّته الى آخر الزمان الذي ، علمه عندالله لان الساعة علمها عند ربى والوصول اليها والتخطى الى الغايات طولى كما حقق فى موضعه يوم واحد وهو يوم الجمعة لأن مقامه ، مقام الجمع هذا اذا اعتبرنا الأيام الستة بحسب السلسلة العرضيّة، واما اذا اعتبرناها بحسب السلسلة الطولية النزولية وزعناها ، على ست مراتب و ماهيات السماوات والأرض وما فيهن وما بينهن لها الأكوان السابقة فيها وهى مكامن الغيب ، كسا ، لها الكون الملاحق فى عالم الشهادة .

واما اذا اعتبرناها بحسب السلسلة الطولية الصعودية كان المراد تحقق ماهياتها بالوجود الحسى والوجود الخيالى والوجود العقلى والوجود الروحى والوجود السرى والوجود الخفى .

واما الأخفى فهو مقام الفنا لامقام الخلقة ، ثم اخرجكم كل فى الكل «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» وقد فصلت السطلب ازيد من هذا فيما كتبت فى جواب سؤالات السيّد الخلقى^۱ من شاء فليرجع اليه .

السؤال الثانى عشر : نقل العارف الكاشى «ره» فى

فى كلمات المكنونة عن بعض اهل المعرفة والظّاهر

ان مراده الشّيخ محبى الدين العربى : شك نيست، كه

۱- وقد طبعت اجوبة السيد الخلقى مع هذد الرسالة .

ارواح بحسب فطرت اصلی، بفطرت ایمان خلق شده اند
وضلال عارضی است «والعرضی یزول» و رجوع
تمام برحمت سابقه است واستشهد باشعار المولوی :

ما همه، مستانِ این می بوده ایم عاشقانِ درگه وی ، بوده ایم
ناف ما، بر مهر او بیریده اند عشق او در جان ما کاریده اند
الی ان قال :

اصل تقدش، جو دوداد و بخشش است قهر بروی چون غباری از غش است
لطف سابق را نظاره میکنم هرچه آن حادث ، دوپاره میکنم
گر عتابی کرد دریای کرم بسته کی گردند درهای کرم
در بلا هم میچشم لذات او مات اویم، مات اویم، مات او

يَسْنُو اسَلَّمَكُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی : انه اذا كانت السَّعَادَةُ وَالشَّقَاوَةُ
اصليتين كما دلت عليه بعض الروايات عن اهل العصمة
فما فائدة التكليف، و اذا كانتا عارضيتين والعرضي
يزول فمرجع الكل الى الرحمة السابقة كما قاله الشيخ
محیی الدين و حينئذٍ يلزم تناهي صفات القهر و هو
نقص عليه تعالى لاستجماعه جميع الصفات الكمالية
و هو تعالى مؤثر في العالم بكل صفاته الكاملة: و «كل
يوم هو في شأن» .

اقول :

ما ذكر من ان الارواح بالفطرة الأصلية مخلوقة على الطهارة والایمان»

و ان الضلالة عارضة ، حق لا ريب فيه ، لأن اصل الجميع ، عالم العقل وهو عالم العصاة والطهارة «قل الروح من امر ربي» كيف وقال تعالى في حق آدم : «ونفخت فيه من روحي» وفي الحديث «كل مولود ، يولد على فطرة الإسلام ، الا ان ابويه يهودانه او ينصرّانه او يمجّسانه» .

وان اختلج ببالك تناقض بين هذا الحديث وبين حديث آخر وهو ان «السعيد ، سعيد في بطن امه والشقى شقى في بطن امه» وكذا قوله «ع» : «السعيد ، سعيد في الأزل والشقى شقى لم يزل» .

فاعلم انه لامناقضة بين السعادة الكونية قبل التكليف من بدو الولادة والشقاوة في النشأة العنسية الأزلية لان تلك الشقاوة مفهوم الشقاوة بالحمل الأولى لكنها سعادة بالحمل الشائع كما ان مفهوم الكلب في ذهنك كلب بالأولى و علم و نور بالشائع .

وذلك لأن السيئات التشريعية لم تتخط بعد في البين والوجود خير وزين . و ايضاً لامناقضة بين الشقاوة التي هي سوء استعداد مادة المولود التي في بطن ام الكتاب و ام الأقلام ، والسعادة الكونية على قدر وجوده قبل التكليف بل بعده باعتبار الأمر والنهي التكويني لا التشريعيين .

و حق ايضاً ان العرضي يزول وكذا ما يقال : ان التلوّث بالقسر والقسر لا يكون دائماً ولا كثيراً فيؤول الى الطبع و طبع الشيء يلائمه ولا ينافره حق

الا ان لي على هؤلاء العظماء كلاماً وهو انه لم يجوز ان يبلغ حد

الطبیعة الثانية ، ویصیر العرضی جوهرياً فیصیر النفس مثل مرکب القوى^١ .
 واما ابطال هذه القواعد ، بانها ، فی مقابلة ضرورة الدين ، فهي
 مطروحة ، لأن انكار ضروری من ضرورات الدين لا لشبهة كفر ، فسد فوع
 بانه خلط و اشتباه بين الخلود فی النار و بين العذاب الدائم والذي هو
 من ضروریات الدين والاستفاد من الكتاب هو الخلود فی النار واما الخلود
 مع العذاب دائماً ، فلم يبلغ حد الضرورة و هو یبین .

و ان قال اكثر الملیین بالعذاب الدائم لكن الصوفیة الذين قالوا
 بانقطاع العذاب لم ينكروا الخلود بل قالوا بان الكفرة مع كونهم مخلصین
 فی النار ، ينقطع عذابهم و يحصل لهم طبع السندر ، ولا يتأذون بالنار .
 فلا يمكن ابطال قولهم الا بما ذكرنا ، لا بان قولهم هذا انكار ضروری
 الدين لان ما هو ضروری الدين وهو الخلود فی النار لم ينكروه و ما انكروه
 وهو العذاب الدائم ، ليس بضروری الدين والمنكر لهذا ليس كلهم بل
 بعضهم . والبعض الآخر منهم وافقوا السلیین وكذا مدلول الكتاب .
 واما ما قال الشيخ محیی الدين من : « انه تعالى لو فوّض امر خلقه

١- ای تصویر النفس ذات طبیعتین مثل مرکب القوى و فيه ان توارد الصور العرضیة و
 ان استحكمت بنیانها فی النفس بحیث تصیر كالطبیعة الثانیة ولكن لا تقاوم اصل جوهر
 النفس المبطورة بالسعادة الدائمة والغلبة من الفطرة الاصلیة ولهذا قالوا ما كان مال الوجود
 الى الرحمة و غلبة السعادة الاصلیة تكفی فی انقطاع العذاب . قال استاد مشایخنا الاتقا
 محمدرضا تمشیدی :

از رحمت مدند و برحمت روند خلق این شرک عارضی شمر و عارضی یزول
 خلقمان همه فطرت توحید زاده اند این است سر عشق که حیران کند عقول

الى احد من عباده و قدره عليهم و مكنه من التصرف فيهم وكان خيراً غنياً عنهم لأزال العذاب عنهم وهذا الراحم انا و امثالى وهو تعالى ارحم الراحمين» فجوابه ان العذاب لازم فعل الكافر والفاجر وليس من منتقم خارجي^۱ للشفی فان تكرر الأفعال والأقوال يوجب ان تصير ملكات و يوم بروز الأحوال والسلكات يكون لها اطلال و اشباح مناسبة لها كمناسبة الصور النسبية لسلكة الحرص والصور العقربية لسلكة الأذى وهكذا فتلك السلكة كالروح و تلك الأشباح المناسبة كالجسد وذلك التصوير يكون باللزوم والأضطرار والصور الأخروية للسلكات كالتعابير للرؤيا^۲ «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً، انسا يأكلون في بطونهم ناراً» . ای دريـد، پوستين يوسفان گرگ بر خيزی، ازين خواب گران گشته گران، هريکي خواهی تو ميدرانند از غضب اعضاي تو وهذا ، هكذا في جانبی اللطف والقهر .

گر حریر قزدري، خود رشته ای ورزخاری خسته ای خود کشته ای نعم افاضة الوجود على كل قابل مستعد و اية ماهية امكانية من الحق الفيض ، لكل وجود و كل الوجودات في الدنيا و الآخرة مظاهر اسمائه اللطيفة و القهرية ، فهو خالق الجنة و النار و هو ارحم الراحمين في موضع العفو و الرحمة و اشد الساعيين في موضع النكال و النقمة . و قول السائل: اذا كانت السعادة و الشقاوة اصليتين، فما فائدة التكليف

۱- و قد حققنا هذه المسألة في تعليقنا على هذه الرسالة .

۲- س النساء آیه ۹

جوابه ان كونهما اصليّتين بمعنى كونهما سابقتين فى النشأة العلمیّة لا ینافی الفائدة لان العلم الازلى ليس علة للشُرور و سیئات الأعمال اذ الماهیات ليست مجعولة بالذات فضلاً عن ماهیّات السيئات و الخير بیدیه و الشر ليس اليه .

و ان توهم سلب الاختيار من المكلف ، فهو باطل لان اختياره ايضاً مضى فى علم الله تعالى فيقع باللزوم ففعله الذى مضى فى علم الله يقع منه بالنظام اى مسبوقاً باختيار المكلف و ارادته المسبوقتين بشعوره و غلمه لان الكل سبقت فى علم الله الازلى فوجب وقوعها و الوجوب بالاختيار لا ینافی الاختيار و الفعل الاختيارى ليس الا ما كان مسبوقاً باختيار فاعله .

والاختيار ، ليس الا كون فعل الفاعل مسبوقاً بالبإدى الأربعة اعنى : القدرة والارادة والشيئة والعلم ، ولم يشترط احد فى الفعل الاختيارى ان يكون مسبوقاً باختيار يكون ذلك الاختيار باختيار فاعله والا تسلسل والفعل الأرادى يتم بتحريك القوة المنبئة فى العضلات المتعقب للارادة المتعقبه للسيل المتعقب للتصديق بفائدة الفعل المتعقب لتصوره لان الارادة ايضاً بارادته بل تكفى كون الفعل بالأرادة .

فالمؤمن كما يصدق بان افعال المكلفين ، مضت فى علم الله ، لا بد ان يصدق بان صفاتهم من العلم والشيئة والارادة والقدرة والاختيار وغيرها من صفاتهم و ذواتهم مضت فى علمه تعالى لا كمن يؤمن ببعض و يكفر

بعض. وایضاً، الاختیار و غیره تدور مع الوجود حیثاً دار و تتبعه، فكيف يكون للسكلف وجود و انايَّة و ليس له اختيار و قدرة و غيرهما .
فان ، لا يضاف اليه الأفعال ، ولا يضاف اليه الصفات ، فينبغي ان لا يضاف اليه الوجود لان التوحيد اسقاط الإضافات جسيماً .

گر خرابم کنی، ای عشق چنان کن باری
که نباید دگرَم منّت تعمیر کشید
واما ایراد السائل عليهم «انه اذا كان مآل الكل الى الرحمة لزم تناهي صفات القهر» .

فمدفوع بان صفاته تعالى كل منها عين الأخرى و كلها عين ذاته فلفظه عين قهره و بالعكس وقد مر ان جلالة ، جماله و بالعكس والتكثر في مفاهيمها و ايضاً في مظاهرها فقهره سبحانه باهرية نوره على كل نور و قاهرية وجوده فوق كل وجود ، كما ان جباريته جبره كل نقص وتكسيه كل قصور كما في الأسم الشريف الآخر «يا جابر العظم الكبير» .

ومنه يقال لعالم العقول الكلية : عالم الجبروت، لأنها تخرج النفوس و جملة عالم المادة من القُوَّة الى الفعل بقوة الله تعالى .

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل و زین جانب بود، هر لحظه تبدیل و بوجه علی ماذکره السائل ینعکس القضية و یقلب الدلیل علیہ لانَّ الله تعالى يقول : «لن الملك اليوم» ، لله الواحد القهار» ففي الآخر يقال عليه ، يبقى القهر لكن التحقيق ماذکرنا .

وجه آخر في دفع الأيراد: ان فيض الله لا ينقطع وسيبه لا ينتب والقدرة لا تكل والوهاب لا يمل ، فانواع مظاهر القهر محفوظة بتعاقب الأشخاص ومنهم من حصل الخلود على الخلود النوعي وان جهنم دائساً ملائ من اهلها كلها دخلت امة لعنت وطردت اختها و بالجيلة الاسماء الحسنی كلها في شأنها و استدعاء مظاهرها المختلفة .

السؤال الثالث عشر: ورد في دعاء كميل بن زياد نخعي

عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام .

«لجعلت النار كلها برداً و سلاماً وما لاحد فيها مقراً ولا مقاماً...»

اي وما كانت النار مقراً ولا مقاماً لأحد فيلزم على الظاهر ان يكون قوله «فيها» لغواً لا حاجة الى ذكرها .

اقول:

كلامه «عليه السلام» فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق حاشاه حاشاه عن اللغو بل فيه وجهان .

احدهما : ان يكون من باب التجريد الذي هو من الحسنات البديعة وهو : ان ينتزع من امر ذي صفة امر آخر ذو صفة مثله ، مبالغةً وهو اقسام . منها : ما يستعمل بكلمة «من» التجريدية مثل : لي من فلان صديق حميم . و منها : ما يستعمل بغيرها و منها : ما يستعمل بنفسه . فمنها : ما يستعمل بكلمة «في» مثل قوله تعالى : «لهم فيها دار الخلد» و جهنم نفسها دار الخلد

فها هنا ايضا النار نفسها هي المقر والمقام وزيادة فيها لفائدة التجريد
الذى مِّنَ السُّحُسَّاتِ المعنوية اى بلغت فى المقرية حداً ينتزع منها مقر
آخر لهم .

وثانيهما : ان يكون^۱ فيها صفة لاحد و فائدة التوصيف ان النار
حينئذ لا يكون مقراً لملازميها والذين هم اهلها و مستحقوا الكون والايين
فيها ، فضلاً عن غيرهم من استاهلثوا الشفاعة وكأنهم بهذا الاستيهال
ليسوا فيها .

السؤال الرابع عشر : ورد فى دعاء السَّحَر فى ليالى
شهر رمضان المبارك: « اللهم انى اسألك بعلمك كله... »
وكذا ساير نظرائه الى ان قال الداعى: « اللهم انى
اسألك بما انت فيه مِّن الشَّان والجَبَرُوت و اسألك
بكل شَأْنٍ وحده و جَبَرُوت وحدها... »
ما النكتة فى تغيير الأسلوب فى هاتين الصَّفَتَيْن ؟

اقول :

هاتان الصفتان لم تكونا مقابلتين لتلك المذكورات بل هما شاملتان
ما ذكر ولما لم يذكر كأنهما كالجنس و غيرهما كالأنواع تحت الجنس .
فلما توسل الداعى الى الله ببعض صفاته المذكورة وصفاته العليا و
اسماؤه الحسنى لاتعد ولا تحصى ، بل تتكثر ماهى كالأنواع والأشخاص

۱- فى بعض النسخ: و ثانيهما اى يكون

منها بحسب الأنواع والأشخاص فى المظاهر التى لا تنتهى انما المحصور
كلياتها مثلاً عالميته لزيد غير عالميته لعمر و مبدعيته للعقل الاول غير
مبدعيته للثانى ومصوريته لهذه الضورة، غير مصوريته للآخرى ورازقيته
لهذا المرتزق غيرها لذلك وهكذا اجمل بعد ذكر طائفة من الصفات العليا و
توسل اليه تعالى بجميعها بذكر ما هو عام وشامل لها .

لأن الشئ اعم من الشئون الذاتية والصفاتية والفعلية .

والجبروت اريد به الصفات الجلالية والسلبية فكان الداعى يقول :
اتوسل واتبتل اليك بما اعلم و اصرح من صفاتك و شئونك وبما لم اعلم
الا اجمالاً ، ان كل الكمال لك و منك و اليك ولم اصرح بلسانى الكليل
بها فاسئلك بكل ، كل ، عليحدة .

السؤال الخامس عشر: قال الله تعالى فى حكاية عزيز
« فأما الله مائة عام... » تعطى انه يجوز عوداً لارواح
الى الابدان العنصرية فى عالم الملك كما قال به
« يوداسف التناسخى » فيلزم جواز التناسخ و يلزم
جواز حركة القهقري للنفوس الكاملة المتصلة
بعالم الملكوت الى عالم الملك .

وهذا بعينه كحركة الانسان الى الرحيم و الى النطفة
والعناصر و ورد فى الكتاب والسنة ان عيسى (ع)
قد احيى كثيراً ثم ماتوا .

يسئوا وجه صحة ذلك مع ملاحظة قوانين الفلاسفة .

اقول :

نذكر اصولاً برهانية وقواعد صحيحة يتفطن اللبيب منها، بالمقصود

اصل [١] :

انما وضعت الألفاظ للسعاني العامة ولما هو الأصل المحفوظ فى-
الخصوصيات والروح فى القوالب مثل : ان القلم موضوع لما ينتقش به
سواء كان جسماً او غيره و بعد ما كان جسماً سواء كان قصباً او ذهباً او
غيرهما و بعد ما كان غير جسم سواء كان قوة مصورة او حساً مشتركاً او
خيالاً او عقلاً بالفعل او عقلاً فعالاً او عقلاً اولاً ، هو القلم الأعلى .
والنقش او الصورة لما هو اعم من المحسوس ، او المتخيل
والمعقول

واللوح لما ينتقش فيه سواء كان قرطاساً ، او حجراً او خشباً او ذهباً
او شيئاً آخر وقس عليه الأجوف والناقص فارم القشر وامسك اللب
الخالص .

اصل [٢] :

شأن الحس والخيال وغيرهما من القوى المدركة الجزئية ، انما هو
لأدراك والحفظ للجزئيات واما الناقدية و معرفة حقيقة المدرك فليست
وظيفتها بل هى وظيفة العفل ولا كل عقل بل العقل الحكيم المحقق .
ورب سالك مرتاض يرى صوراً ولا يعلم انها من اى عالم وفى اية
نشأة واذا عرض على الدليل الهادى يرشده الى حقيقة الامر من ان له وجوداً
رابطياً للمدرك فقط اوله الوجود النفسى فى المثال المطلق اوفى النفس

المنطبعة الفلكية اوغير ذلك .

ومثل ذلك رؤية البرسم اوالمرسم وغيرهما من الرضى و ادراك
ضعفاء العقول من المستنطقين، اشياء لاوجود لها فى الخارج، فشأن هؤلاء
كلهم الإدراك .

واما معرفة ان المدرك «ماهو» و «هل هو» و «لم هو» و «اين هو»
و غير ذلك من المطالب فعلى الحكيم المحقق والبصير المحدث و مثل ذلك
رؤية الحس ، القطرة النازلة خطأ والشعلة الجواله دايرة ، والتحقيق على
ذمة العقل .

اصل [٣] :

اَيَاكُمْ وَاَنْ تَتَّعِدُوا اِنْ تَقُولُوا فِى كُلِّ شَيْءٍ سَمِعْتُمُوهُ : اِنَّهُ السَّقْدُورُ
كما هو شعار بعض الأميين اذكما قال الشيخ ابو على بن سينا «من تعود ان
يصدق من غير دليل ، فقد انسلخ من الفطرة الانسانية» .

بل المقدورية مشروطة بالامكان فكل مايقول العقل بامكانه فهو
مقدور ، لكن لاكل عقل حتى تقول ما قال الامام «عليه السلام» : لا تقدر
عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين» .

بل العقل المكتحل بنور الله والناظر بنوره من اصحاب الفراسة ولا
اقل من عقل السبرهن كما قال تعالى «قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين»^١ .
وكيف يخبر المخبر الصادق بالمحال والمحال ليس بشيء «والله على
كل شيء قدير»^٢ .

١- سورة ٢٨، آيه ٧٥

٢- سورة ٢٨، آيه ١٣

الم يفرع اسماعكم مارواه محمد بن علي بن بابويه في كتاب التوحيد
باسناده عن ابي عبدالله «عليه السلام» قال : قيل لأمير المؤمنين «ع» : هل
يقدر ، ربك ان يدخل الدنيا في بيضة من غير ان يصغر الدنيا او يكبر
البيضة ؟ فقال «ع» : ان الله تبارك و تعالى لا ينسب الى العجز والذي
سألتنى لا يكون» فنص «ع» على : ان مأسأله السائل محال والمحال غير
مقدور اذ لا شيء له ، ونفى محض .

اصل [٤] :

التناسخ اقسام بعضها ، محال و بعضها ، ممكن والممكن منه حقيقة
شبيه التناسخ لان التناسخ صار حقيقة في القسم المحال ، فمنها «نسخ» و
منها «مسخ» و منها «رسخ» و منها «فسخ» و منها نزولى و منها صعودى
ومنها : ماعلى سبيل الاتصال ومنها : ماعلى سبيل الانفصال ، ومنها ، ما يقال
له : التناسخ الملكوتى ومنها ، ما يقال له : التناسخ الملكى ومنها ، ما يقال
له : البروز ومنها ، ما يقال له : التمثل .

فالتناسخ الملكوتى اسمه التناسخ وهو جاز و تجسم الأعمال والملكات
فى الآخرة وتشبث الأرواح هناك من هذا القبيل .

واما الملكى منه فما هو على سبيل الانفصال سواء كان صعودياً او
نزولياً ممتنع .

وما هو على سبيل الاتصال جاز كالأنتقال من الجمادية الى النباتية ومنها :
الى الحيوانية ومنها : الى الإنسانية و تمثل حقيقة جبرئيل وهى الروح الأمين
عند ذى العرش مكين وهى العقل الفعال بشراً سويّاً هو رقيقتها حين الأيحاء

الى الأنبياء «عليهم السلام» ، جاز و تشبح الأرواح عند غيبة السالك عن نفسه بصور مناسبة لسيره و سلوكه سايغ .

واما بروز روحانية العارف في ابدان الأحياء كما جوزه بعض العارفين و مهم «الشيخ عزيز النسفي» حيث يقول . «اهلاك الله تعالى نفوساً كثيرة بطوفان او ، وباء لتكسيل نفس كامل من نبيّ او وليّ بان يبرز تلك النفوس من مظهر واحد مثل ان تتجد سرج كثيرة سراجاً واحداً» وعليه يحصل كلام الشيخ فريد الدين العطار النيسابوري «س»

صد هزاران طفل سر بُریده شد تا كلیم الله ، صاحب دیدہ شد وهذا عندی باطل لان الأمتزاج لا يجوز على السجرات وايضاً التكسيل من فوق وبالأتصال الحقيقى والفناء فى الله الذى لانهاية لكماله ولانقاده لخزائنه وبالجسلة التكميل بالترقيات فى السلسلة الطولية وما فى السلسلة العرضية ، الا الاعداد ، لا الافاضة والأستبداد .

أصل [٥] :

قدمر : ان شيئية الشيء بالصورة والآن نقول : يدل عليه من احاديث اهل العصمة ماروى فى الكافى عن ابى عبدالله «ع» فى جواب مسألة عبدالله الديصانى فان الديصانى قال لهشام بن الحكم : هل يقدر الله ان يدخل الدنيا كلها فى بيضة لا يكبر البيضة ولا يصغر الدنيا . قال هشام : النظرة قال له انظرتك حولاً ثم خرج عنه فركب هشام الى ابى عبدالله «عليه السلام» فاستأذن عليه فأذن له فقال : يا بن رسول الله اتانى عبدالله الديصانى بمسألة ليس المعمول فيها الا على الله و عليك فقال ابو عبدالله «ع» : عماذا سألك

فقال : قال لى : كيت و كيت فقال ابو عبدالله «ع» ياهشام كم حواسك قال خمس قال ايها اصغر قال الناظر قال وكم قدر الناظر قال مثل العدسة و اقل منها فقال له ياهشام فانظر امامك و فوقك و اخبرنى بساترى فقال ارى سماءً و ارضاً و دوراً و قصوراً و برارى و جبالاتاً و انهاراً ، فقال له ابو عبدالله ان الذى قدر ان يدخل الذى تراه العدسة او اقل منها قادر ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا يصغر الدنيا ولا يكبر البيضة . فاكب هشام عليه و قبّل يديه و راسه و رجله و قال حسبي يا بن رسول الله و انصرف الى منزله و غدا عليه الديصانى فقال له ياهشام انى جئتك مسالماً و لم اجئك متقاضياً للجواب فقال له هشام : ان كنت متقاضياً فهالك الجواب .

اقول: هذا الحديث الشريف كما يدل على ما قلنا، يدل على ان الرؤية بالأنطباع كما هو مذهب الحكماء السائين ، لكن هذا مبنى على تسلم الخصم فهو من باب المجادلة بالتى هى احسن .

واما ما قلنا من كتاب التوحيد لابن بابويه «رحمه الله» فهو من باب البرهان و دليل الحكمة و قد اشار الى الصناعتين و صناعة الخطابة فى الكتاب المجيد الذى هو تنزيل من حكيم حميد بقوله : «ادع الى سبيل ربك

۱- اقول حمل هذا الجواب على المجادلة بالتى هى احسن بعيد كما حمله المحقق الفيض والمصنف والقول يعدول الامام عن الجواب التحقيقى بالانواعى لقصور مدارك العامة عن فهم الغوامض كما ذكره صدر المتألهين فى شرحه على الكافى ايضا بعيد عن الصواب لان مخاطب الامام كان هشام «رض» وهو من اكابر اصحابه و تحقيق الكلام يقتضى مجالا واسعا و نحن قد حققنا فى محله ان جوابه «عليه السلام» برهاني و فصلنا البحث فى المقام و نذكره ملخصاً فى «عاليقنا على هذا الكتاب انشاء الله تعالى .

بالحكمة والسوعدة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن» .
 ثم لعل الابتناء على هذا الأصل توجيه كلام السحقيق الالهيجی رحمة الله
 حيث قال فی كتابه السیسی بگوهر مراد :
 و از اعظم معجزات فعلیه ، احیاء موتی است و آن تواند بود که
 بتصرف در ماده بدن میّت باشد دفعةً بنوعی که قابل تعلق روح شود ،
 و تواند بود که بتصرف در متخیّله و حس مشترک حاضران ، باشد
 بنحوی که نفس ناطقه مفارقه ، متمثّل شود و مشاهده گردد^۱ .
 و انت ان احکمت هذا الأصل ، علست ان الثانی يرجع الى الاول لكنه
 دقیق فتفطن .

فمن اتقن هذه الأصول وقدر على الاستنباط بالمزاولة والوعول في
 علم المعقول ظفر بعناية الله تعالى بالسئول وفي رواية ، على ما في الصافي
 «فغيب الله عنهم شخصه مائة عام ثم بعثه...» وعلى هذا لا اشكال .
 اقول : انما قال «عليه السلام» شخصه اذ الغيبة تطلق على معنى آخر
 هو : خلسة ملكوتية يكون فيها للحواس الظاهرة ركود ، فينجذب النفس
 من عالم الشهادة الى عالم الغيب وقد يقصر مدته وقد تطول كالجذبات
 الطويلة^۲ .

۱- گوهر مراد ط بمبئی ۳۰۱ هـ ق س ۱۴۱

۲- وقد قيل: جذبة من جذبات الحق يوارى عمل التفلين و قيل : لم يكن بين الاولياء
 احد اكثر جذبة من على (ع) و اطول جذبة منه هذا فی اوائل ولايته و اما فی الاواخر
 يشاهد الحق على الدوام فی الكثرات .

السؤال السادس عشر: ورود فی کتب السیر والتواریخ
ان الناس كانوا يعيشون في هذه النشأة فيما مضى الف
سنة او خمسمائة سنة او سبعمائة سنة و نحو ذلك .
و في هذه الامّة صارت الاعمار قصيرة، و ان كان ذلك
من مقتضيات نظرات الكواكب و حركات الافلاك
فمقتضاها لا يختلف في كلّ عصر .
و هل يصح قول المنجمين: ان تأثير السبعة السيارة
في عالم الكون والفساد على سبيل التناوب. وفي
هذا العهد، المؤثر هو القمر و هوّ اسرع سيراً
من غيره .

اقول:

قصر الأعمار في الأمة المرحومة للطافة موادهم و سرعة بلوغهم الى
الكمال والغرض من العمر والأمهال في الدنيا التقرب الى الله تعالى بالعلم
والعمل فبعد البلوغ الى الغاية لابد من الوقوف ، والحركة بعد ذلك لغو ،
وقد قيل :

ديده خواهم که بروی تو به بیند، ورنه

نام هرگز نبرم ، دیده و بینائی را
وكون هذا و امثاله من مقتضيات اوضاع الافلاك ، لا ينافي ما ذكرنا ،
ومع ذلك كل من عند الله ، لأنه اعطاها التأثيرات وانها مجالي قدرته «ولا
حول ولا قوة الا به» .

وما قال السائل «ان مقتضيات الأفلاك لا تختلف فى كل عصر ...»
لا يصادم اختلاف الأعمار فى الأعصار ، الا ترى ان مقتضى دخول الشمس،
برج الحمل من هيجان النباتات والأمزجة وحصول الأوراد والأزهار وحمى
الاهوية لا يختلف ولا يتخلف من كل دخول حمل لها ولكن لا يصادم
تخلفها عن دخولها برج العقرب مثلاً و ترتب آثار اخرى عليه لا تتخلف
هى ايضاً عنه .

كيف ومذهب جم غفير“، من محققى اهل الأشراق منهم شهاب الدين
السهروردى «س» : ان نقوش الفلك الدوار واجبة التكرار و اوضاعها و
لوازم اوضاعها تعود بامثالها فى هذا العالم سواء كانت اوضاع السيارات
او الثابتات فبعد انقضاء دورة فلك الثوابت ، وعود اوضاعها من رأس ،
عادت لوازمها فى هذا العالم كعود فصل الربيع وعود الورد فيه لكن بشله
لابقيه اذا لعدوم لا يعود بعينه وهذا داخل فى اطلاق قوله تعالى «والسمااء
ذات الرجع»^١ .

وقول السائل وفقه الله تعالى: «هل يصح قول المنجمين ان تأثير السبعة
السيارة» .

اقول : نعم صحيح لكنها مجالى قدرته ، ومظاهر تأثيره ، اذ لا مؤثر
فى الوجود الا الله و من المصححين الشيخ عزيز الدين النسفى من العرفاء و
صدر المتألهين محمد الشيرازى «رضى الله عنه» من الحكماء .

فقال فى تعيين خمسين الف سنة الواقع فى قوله تعالى: «تخرج^٢ الملائكة

والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة...» ان اليوم الالهى يشتمل على سبعة اسابيع و كل اسبوع سبعة ايام من ايام الرب وكل يوم الف سنة بحسب سير الكواكب السبعة «وان يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون» .

فلكل من السبعة الف سنة بالأفراد و ستة آلاف سنة بالاشتراك مع الكواكب الستة الباقية .

فمدة هذه الأدوار الكوكبية بحسب ضرب سبعة فى مثلها تصير «تسعة و اربعين الف سنة» و زيد عليها الف لكبايسها و كسورها فلكل «خمسون الف سنة» و كل سبعة الف سنة اسبوع واحد ينتقل فيه جميع صور ما فى السماوات والأرض الى عالم الآخرة و تقوم قيامة وسطى على النفوس بنفخة الفزع و فى كل اسبوع يوم واحد هو يوم الجمعة و فى مدة خمسين الف سنة ، يقع الفناء الكلى للارواح بنفخة الصعق و يوم القيامة الكبرى وهى التى وقعت فى الجمعة الاخيرة لمحمد «ص» فى آخر الاسابيع وهذه المدة هى يوم الهى واحد كما اشير اليه فى الآية من السنة السرمدية ومن ايام الله التى هى ازلية و ابدية قال تعالى : «وذكرهم^٢ بايام الله» .

ولا انقطاع لفيضه ولا افول لنوره ولا نفاد لكلماته و بينا فى مواضع اخرى : ان القيامة فى آخر السلسلة الطولية والتوجه الى الغايات وهئام الى غاية الغايات طولية لاعرضية «وكل يوم^٣ هو فى شأن» و فى جميع الأدوار

١- س ٢٢، ٤، س ٢٢، ٤٦

٢- س ١٤، ٥

٣- س ٥٥، ٢٩

والأكوار « يدهام مبسوطتان^١ ينفق كيف يشاء » وهو دائم الفضل قدبهم
الأعطاء .

السؤال السابع عشر : اذا كان المراد من آدم ابى
البشر آدم النّوعى الكلى الذى هبط من جنّة عالم
العقول المجردة الى ارض الطّبيعة، فما المراد من
عُصيانه فى ذلك العالم و ما المراد من الشّجرة
المُنتهى عنها و ما المراد من ابليس و ما المراد
من عبادته فى السماوات سبعمئة الف سنة و ما المقصود
من خلقه من النار و خلق آدم من الطّين و ما ذا اريد
من امها لد الى يوم الوقت المعلوم و ما المعنى فى ذلك
المقام من الجنّة التى ادخل ابليس منها ؟
ولو كان المراد من ابليس حقيقة الجهل الكلى بقرينة
المقابلة لا يتصور فى حقّة السعادة لانه هو المُدير
على الحق .

و يبينوا معنى ذلك الحديث الذى رواه فى الكافى
عن الصادق (ع) : ان الله تبارك وتعالى نهى آدم عن ان
يأكل من الشّجرة و شاء ان يأكل ولو شاء ان لا يأكل
لا يأكل... » و « امر ابليس ان يسجد لآدم و شاء ان لا
يسجد ولو شاء ان يسجد، يسجد... » .

اقول :

لَسَّا كَانَ لِكُلِّ صُورَةٍ مَعْنَى وَ لِكُلِّ رَقِيقَةٍ حَقِيقَةٌ وَ لِكُلِّ تَنْزِيلٍ وَ تَشْيِيلٍ
تَأْوِيلٍ فَأَدَمَ السَّلَكُوتَى هُوَ السَّرَادُ اعْنَى الرُّوحَ الَّذِى هُوَ مِنْ عَالَمِ الْأَمْرِ بَلْ
هُوَ رُوحُ اللَّهِ كَمَا قَالَ تَعَالَى : «الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى» ، وَ قَالَ تَعَالَى : «وَ
نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى»^۱ .

لَكِنِ الْفُوزُ بِالْحُسْنَيْنِ هُوَ الْجَمْعُ بَيْنِ الْوَضْعَيْنِ فَلِيَحْفَظَ الْبُؤْمَنُ
الظَّاهِرَ مِنْ سَجْدَةِ السَّلَاطِكَةِ الصُّورِيَّةِ لِأَدَمَ الصَّفَى الصُّورَى وَ تَسْرُدُ ابْلِيسَ
الصُّورَى عَنْهَا وَ غَيْرَ ذَلِكَ .

بَلِ اللَّهُ تَعَالَى فِي حَقِّ جَمِيعِ بَنَى آدَمَ أَى آدَمَ النُّوعَى السَّحْفُوظُ بِتَعَاقُبِ
الْأَشْخَاصِ قَالَ فِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ :

«وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ، ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ، ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا
إِلَّا ابْلِيسَ . . .»^۲ .

وَ الدَّلِيلُ عَلَى التَّعْمِيمِ مَارُوى عَنْ بَاقِرِ عِلْمِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ «عَلَيْهِ
السَّلَامُ» :

أَمَّا خَلْقُنَاكُمْ فَنُطْفَةٌ ثُمَّ عِلْقَةٌ ثُمَّ مَضْغَةٌ ثُمَّ عِظْمٌ ثُمَّ لَحْمٌ وَ أَمَّا
صَوْرُنَاكُمْ فَالْعَيْنُ وَالْأَنْفُ وَالْأُذُنُ وَالْقَمْ وَالْيَدُ وَالرَّجْلُ، صُورُهُذَا وَ
نَحْوُهُ، ثُمَّ جَعَلَ الذَّمِيمَ وَالْوَسِيمَ وَالْجَسِيمَ وَالطَّوِيلَ وَالْقَصِيرَ وَاشْبَاهَ هَذَا» .
أَقُولُ: تَأْوِيلُ سَجْدَةِ السَّلَاطِكَةِ لِبَنَى آدَمَ، انْقِيَادُ كُلِّ الْقَوَى وَ طَاعَتُهُمْ لِعَقْلِهِمْ
وَ تَسْرُدُ ابْلِيسَ عَدَمَ انْقِيَادِهِمْ وَ هَسْهُمْ لَهُ .

الا ترى انه اذا امر المتصرفة بالتصرف من التركيب والتفصيل تصرفت
و اذا امر الباصرة بالابصار ابصرت و السامعة سمعت .

و كذا اذا امر القوة المحركة بتحريك اليد و الرجل و اللسان و
الشفة و الجفن و غيرها امتثلت و قس عليها ساير القوى والطبائع فكشها
تطيعه طاعة الملائكة لله تعالى الا الوهم الغالط المغلط فى العلم و العمل
فلا يطيع العقل النظرى و العقل العملى و هو مخلوق من نار الجبرزة
الادراكات الوهيمية و الامانى السرائية و المعانى الباطلة المضافة الى
الخيالات الباطلة على قاعده اتّحاد المدرك والمدرك بالذات .

اذا عرفت هذا فنقول: اراد السائل بآدم النوعى الكلى، آدم الجبروتى
او الملكوتى بالمعنى الاعم لا النوع الطبيعى و الكلى الطبيعى من الانسان
الطبيعى الموجود بعين وجود اشخاصه كما فى التأويل الاول .

و حينئذ فالمراد بالسيئة التى فى آدم العقلى هى الامكان الذاتى
الذى فى ماهيته لان الساهية و الامكان مناط السوائية اذ بهما يمتاز السكن
عن الواجب و اما الوجود ففى مراتبه السخية، و ما به الامتياز فيه عين ما به
الأشتراك و وجود العقل بما هو وجه الله نور الله و بسببه ولا سيما انّه
الوجود التجردى الكلى انسى و له الوحدة الجسمية، يقال : ان العقول
من صقع الربوبية .

و امّا وجوده بما هو وجوده و من حيث وجهه الذى يلى الساهية
فهو آدم الاول و امكانه الذى هو حال ماهية نقيضته و سيئته التكوينية
و به يباين الوجوب و يخرج عن جنّة الصفات و الجنة المضافة الى الذات

المشار إليها في قوله تعالى : «و ادخلني جنّتي»^۱ .

و هذا كقول الحكماء : ان الامكان الاستعدادي الذي في المادة صدر عن العقل الفعّال من الجهة الامكانية الذاتية التي فيه، فلولا الامكان الذاتي في ذلك العالم ، لم يكن هنا مادة و استعداد و حركة و نحوها مما هي جهات المبادعة و ملاك السوائية و كأنها هو ، فنزل وصار اياها ولم يكن نفس لأن النفس اسم لجهة تعلق الروح بالبدن ولم يكن لها حين و انين حتى يقول لسان حاله .

از نيستان تا مرا بيريده اند از نصيرم مرد و زن نالیده اند
والمراد من الشجرة الخبيثة الامكانية والنهي هو النهي التكويني
والأكل منها ، الأتصاف بصفة الامكان و اضافة الوجود الى الماهية كما قيل :
«وجودك ذنب لا يقاس به ذنب» .

و ربما يعبر عن الأتصال المعنوي والأستهلاك والأتصاف بالتغذية
كقول صاحب الفصوص « وهو الكون كُتله وهو الواحد الذي قام كوني
بكونه و اذا قلت يغتذى فوجودي غذاؤه و به نحن نحتذى » .

هذا اذا اريد بآدم العقلي : العقل الذي هو من البدايات و فاتحة
كتاب التكوين في السلسلة النزولية و اضافته^۲ الى آدم و تسميه بآدم الأول
باعتبار ، ان العقل الجزئي الذي في آدم تجلى ذلك العقل الكلي و اشراقه
فلا يباينه .

۲- في بعض النسخ: اضافة الى آدم .

۱- س ۸۹، ی ۲۰

واما اذا اريد به ، العقل الكلى الذى هو خاتمة كتاب التكوين فى السلسلة الصعودية بازاء العقل الكلى الذى كان فى السلسلة النزولية و اضافته الى آدم و تسميته بآدم حينئذ واضحة الدليل .

فجميع ما ذكرنا جارية فيه و سيئته سوى التكوينية التى مضت من الأمكان الذاتى والأستعدادى يتحقق ، بحسب الشريعة والطريقة ايضا و هو التوجه الى البدن و يتعلق به الموجب للخروج من الجنات المذكورة . وبالجمله ترك الأولى الذى عسى ان يكون من مظان التنزل عن السقام الأعلى والاكل من الشجرة هو الأنصاف بصفات البدن الطبيعى الذى هو شجرة الحنطة لأنها القوت الغالب على القالب والأحكام تابعة للعنصر الغالب . والدليل على كون ترك الأولى لهذا العقل نقصاً قول على «عليه السلام» عند الفوز بالشهادة : «فزت برب الكعبة» .

قالحق تعالى عجن تراب قابلية هذا العقل الصاعد بساء حيوة السلكات الحميدة العلية والعملية والتخلق باخلاق الله تعالى وسجدت له كل القوى التى فى عالم الكون والأمكان الا الجهل سيما الجهل المركب المشفوع بالعناد .

كما سجدت و انقادت لبنى آدم القوى الجزئية التى فى ابدان جزئية الا الوهم كما مر فى التأويل الاول والجهل المركب وجودى والجهل البسيط وان كان عدمية الا انه عدم شأنى لأنه عدم الملكة وله حظ «ما» من الوجود و ايضا قابله و قابله وجودى و ان كان نفسه مجموع الحدود والنقايس و اعدام السلكات فى مظاهر اللطف والرحمة القبول اكمل من القابل وفى

مظاهر القهر و النعمة بالعكس .

این بخاك اندر شد و كل خاك شد و ان نك اندر شد و كل پاك شد
و هذا التّعجین، و ان كان لاحقاً ، زماناً لكنه ، سابق دهرأ كما ورد
عن الائمة «عليهم السلام»: نحن السابقون اللاحقون وقال على «عليه السلام»
: «انا آدم الأول» وقال ابن الفارض «قده» عنه «ص» :

و انتى و ان كنت ابن آدم صورة فلى فيه معنى شاهد بآبوتى
فسع انتّه يحدث بحسب التعلق والظهور والوجود الرابط فى زمان
مخصوص فهو منسلخ من الزمان و مجرد ، عن المادة و لواحقها بحسب
الذات والوجود النفسى .

بل العقل بالفعل الذى لم يكن له تلك الكلية فى عين كونه الآن ،
قبّل ذلك بالآلاف سنين بل سبق الأحيان .

وكما ان احد وجوه قوله «عليه السلام»: «خلق الأرواح قبل الأجساد
بالفى عام» الأرواح المرسلّة المجردة بالفطرة السّابقة على الاجساد فى-
السلسلة النزولية كذلك بعض وجوه الأرواح المضافة المجردة، بعد التعلق
فانها كما اشرنا سابقة دهرأ والدهر وعاء وجود انفسها و ان كان وعاء
وجود متعلقاتها الزمان بل باعتبار انتسابها الى الحق السّرمدى فيسافوق
الزمان لأنها من صقع الربوبية وكالسعنى الحرفى لاحكم لأنفسها .

قال الحكماء : نسبة التغيّر الى الثابت دهر ونسبة الثابت دهر و نسبة
الثابت الى الثابت سرمد .

والألّفان طوليان و هسا الأعوام الملكوتية والجبروتية .

والمراد من عبادة ابليس فى السماوات ، وقوعه تحت اسماء القهر كالمضيل وكون عين ثابتته فى نشأة العلم قبل العين فعبادته عبادة تكوينية ونفى الانائية عن نفسه هناك بان : لله الملك والعظمة والوجود .

كما ان كل ماهية و كل عين ثابت كانت مقرة فى نشأة العلم وعالم الذربان الوجود لله اذ لم يوجد بعد بالوجود الخاص بنفسه لان الوجود الخاص بالاعيان هو الوجودات الستة الالازلية الغالب عليها السوائية من المادة الحركة وما يتعلق بهما و ذلك الوجود العلمى كان لله و من هنا قيل :

هم خود الست گوید و هم خود بلى کند

وهذه العبادة والايمان والمرحومية بالرحمة الرحمانية لا الرحيمية ، لاتنافى الكفر التشريعى فى عالم العين و مالا يزال ، والادبار على الحق المذكور فى حديث العقل والجهل لان الكفر والشقاوة والضلال والأضلال السابقة فى العلم انما هى مفاهيم محمولة على انفسها بالحمل الاولى لا الحمل الشايع و انما يحل عليها بالشايع مقابلاتها .

والمراد من امهاله الى يوم الوقت السعلوم ، بقاء كفره و اغوائه الى يوم القيام عند الله والتجلى الا عظم الله^١ و ظهور الحقيقة و حينئذ لا يبقى غواية و لا اغواء ولا هداية ولا سواء .

وقالوا اذا ظهرت الحقيقة بطلت الشريعة كما قالوا فى البدو كان الله و لم يكن معه كفر ولا اسلام .

و قد مضى المعنى من الجنة التى يمكن ان يكون لمظاهر القهر فيها

١- لان الاخرة دار فعلية وقرار لادارتكليف واستكمال .

نحو من الثبوت وما ورد فی خبر: ان جنّة آدم كانت بستاناً من بساتین الدنیا لأنّها لو كانت جنّة الآخرة لم یخرج منها ابداً .

لعل المراد منها جنّة الأرواح المرسلّة والعقول الكلية التي فی بدو سلسلة النشور و اضافتها الى الدنیا لأدنی ملابسة هی سببیتها للدنیا و قبلیتها لها و اقبال اهلها اليها و جنّة الآخرة جنّة الصفات .

و اما بیان معنی الحديث المنقول عن الکافی بالمعنی من قوله (ع) : «امر الله ولم يشاء و شاء و لم یأمر...» .

فهو ان لله تعالى امرین امر تکوین و امر تشريع فالأول هو الأمر التذی بارتفاع الوسائط ولا یُتَد من وقوع المأمور به ولا سبیل الا الطاعة وهو وجود کل ماهیة المتعلق بها و هو «کلمة کن الحقیة» و قوله لها ، و هی تكون به کما ان کل وجود ذهنی کلمة کن النفسیة یتعلق بماهیة القابلة له و هذا هو المراد من قول علی (ع) فی نهج البلاغة: «انما یقول لما اراد کونه کن فیکون لا بصوت یقرع ولا بنداء یسمع و انما کلامه سبحانه فعله» .

ای یقول لشیئیة ماهیة اراد فی الأزل وجودها فیما لا یزال کن ای یوجّه الوجود اليها فتوجد فی العین بعدما کان فی العلم و تتحقّق بالشیئیین بعد ما کان لها شیئیة واحدة علمیة مستدعیة بلسان ثبوتها و ما هی علیه فی نفس الأمر مقتضياتها لا بصوت ... الخ .

لأنّ من له مشیة نافذة و قدرة تامة کیف یمکن من تخلل الصوت و یجوز تعطیل الحق و هذا ینافی غناؤه التام و انما کلامه سبحانه فعله

النَّذى هو الوجود اذ الوجود هو المَجْعول بالذات والوجود الظهور هو
السَّرب عما فى الغيب السَّكنون والسَّرب المصون .

كما ان كلام الأنسان ما هو السَّرب عما فى ضييره والثانى هو الأمر
النَّذى فى السنة مظاهره من رسله و ملائكته و يتطرق فيه العصيان لاقتحام
الواسطة فمن الناس من اطاع و منهم من عصى عنه .

و بعبارة اخرى، اوفق بطريقة التكلّمين امره الخطابى و نهيهِ فى
التكليفات ارادته و كراهته .

كراهته بالنسبة الى اعدام السَّرادات والمفاسد والضرار للنظام نهيه التكويني
وانسأ قلنا: الفعلية التفصيلية، لأن الله تعالى ارادتين و كراهتين
ارادة ذاتية اجالية بالنسبة الى الوجود المنبسط .

كما ان ارادته الفعلية التفصيلية فى التكوينية امره التكويني و
و ان شئت قلت بالنسبة الى السلول الأول و هو العقل الأول و ارادة
فعلية تفصيلية هى الوجود المنبسط المتعلق بكل موجود موجود و هو
الشيئة التى خلق الأشياء بها و كل الارادات فى المجردات والسيول فى
القوى والطبايع مشولة لها ولا يتحقق فيها المخالفة لأرادة الواجب
بالذات تعالى اذلا معارض شهوى ولا مزاحم غضبى للعقول الكلية ولا
للتفوس الفلكية فلا يتحقق فيها العصيان اصلاً .

وكذا لا يتحقق المخالفة للقوى والطبايع اذلا شعور لها والمخالفة
فرع الشعور «فكل مسخَّرات بامرهِ» .

هذا فى التكوينية و اما فى التكليفات فربما يتحقق المخالفة بين

ارادة السكلف و ارادة الله تعالى اى امره الخطابى مثلاً لتركيب القوى والدواعى المختلفة فيه .

اذا تقرر هذه فنقول: جاز ان يأمر الله تعالى عبده بشىء امرآ تكليفيآ لمصلحة ولم يشاء وقوع السأمر به، او ينهى نهياً تكليفيآ و شاء وقوع المنهى عنه لعلمه بالمصلحة العظيمة فى ذلك .

كما امر ابليس ان يسجد لآدم ولم يشأ ولم يأمر تكويناً بل شاء ان لا يسجد وان شاء السجدة تكليفاً. اذ علمت ان امره الخطابى ارادية و نهى آدم عن اكل الشجرة و كرهه تكليفاً لا تكويناً بل امر و شاء تكويناً والا لزم ان يقع شىء فى ملكه بدون مشيئته وان يغلب ارادة ابليس و ارادة آدم على ارادته تعالى عن جميع ذلك علواً كبيراً .

ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن قال تعالى: «وما تشاؤون الا ان يشاء الله»^۱ ثم اعلم ان ما ذكر من: ان سبب خروج آدم العقلى من الجنة التى كانت اولاً فى سلسلة البدايات خطيئة اخطاها ، هو المشهور فى الشريعة والمسطور فى كتاب الله .

و ورد فى كلام الحكماء ايضاً وذكرنا تأويله وهاهنا وجوه اخرى . احدها: ان علّة هبوط النفس الناطقة بعد ان كانت مستغرقة فى لجة الوصال مشاهدة للجمال والجلال على الاتصال، اذا كانت عقلاً كلياً، لأن التفاوت بين العقل والنفس ليس الا بالشدة والضعف والكمال والنقص بل هذا هكذا فى جميع مراتب الوجود، ان تتلى بالفراق حتى تعرف قدر

الوصال كما قال المولوى المعنوى :

فرقت از قهرش، اگر آبستن است بهر قدر وصل او، دانستن است
تا دهد دل را فراقش گوشمال دل بداند قدر ايام وصال
و ثانيها: ان العلة، التكامل بان تصير هيكل التوحيد فتتعلم بالأسماء
التشبيهية كما كانت متعلّمة عند كينوتتها السابقة العقلية بالأسماء التنزيهية
عند ملك مقنن وتصير جامعة لمظاهر هذه كما كانت جامعة لمظاهر تلك
كالحيوانية والملكية وغيرها و هو تعلم اسماء الأشياء كما كان الأول
تعلم اسماء الله فلو لم تهبط النفس اعنى آدم الملكوتى الى عالم السلك من
المقام الجبروتى اعنى الجنة العقلية لم تصر مجمعة للكمال الأتم و مظهراً
لأسماء الأعظم و لم ينته اليها كل التعاليم و لم يتخط الى كل الأقليم .

ولهذا قال المعلم الأول: «لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شىء بل
انتفعت به» فافاد: ان النفس الشريفة و ان تركت عالمها العالى و هبطت الى
هذا العالم السفلى فانها فعلت ذلك بنوع استطاعتها و قوتها العالى لتصور
الآنية التى بعدها و لتدبرها و ان هى افلتت من هذا العالم بعد تصويرها
وتدبيرها اياه و صارت الى عالمها سريعاً لم يضرها هبوطها .

وقال الشيخ العربى: «من تساميّة العالم وجود النشأة الناقصة فيه
أيضاً» .

و ثالثها: تعبير هذا العالم و احيائه كما اشير اليه فى كلام المعلم و
وقال افلاطون فى طيماوس :

«ان النفس جوهر شريف سعيد و انما صارت فى هذا العالم من فعل

البارى الخير فان البارى لما خلق هذا العالم ارسل اليه النفس و صيّرَهَا فيه ليكون العالم ذا عقل و ذا نفس» .

و رابعها: ما قال افلاطون الألهى ايضاً: ان علة هبوط النفس الى هذا العالم سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الأول اى علة كونها متسفلة مع ان لها اصلاً شامخاً هو العقل سقوط ريشها بمجاورة نار الطبيعة فاذا تجنّحت بجناحي العلم والعمل اى العقل النظرى والعقل العملى صارت عقلاً فعّالاً كالأول بعد ما كانت عقلاً منفعلاً هيولانياً .

وخامسها: ما نقل عن بعض الشرقيّين الفارسيين : ان الظلمة حاصرت النوراً وحبسته مدة ثم امدته وايدته السلائكة فاستظهر على اهر من الذى هو الظلمة فقهر الظلمة الا انه امهلها الى اجل مضروب و ان الظلمة حصلت من النور لفكرة رديئة

فهذا ايضاً تمثيل لأحوال النفس فاتها جوهرة نورانية من جهة كونها عقلاً بالفعل والظلمة هى القوى الحيوانية والطبيعية و انحصارها تسلط القوى عليها و انجذابها الى العالم السفلى و امداد السلائكة مصادفة توفيق القدر بهدايه النفس لأشراق عقلى و خروجها الى الفعل والأمهال الى اجل مضروب بقاء القوى الى حين الموت او قطع العلاقة والفكرة الرديئة التقات النفس الى الأمور السادية .

و سادسها و سابعها: ما اختلج بخاطرى فى سالف الزمان فى باب مَبْطُونِ النَّفْسِ .

١- بناء على ما نقله الشيخ الاعظم الشهيد السهروردى «نوده» فى الحكمة الاشرافى .

احدهما: انّها هبطت لتصير ذات مسلکة اذلم تكن لها هناك مسلکة
كما لم يكن لها وجود الا تبعاً لوجود الله .

و قد بيّنا في مواضع اخرى ان هذا هو حقيقة الأقرار بكلمة بلى
عند قوله «تعالى»: «الست بربكم» و اضافة الوجود و كماله التّابعة
الى نفسها هنا هي حقيقة الإنكار و مصداق التّناقض بكلمة لا، و لم يكن لها
ماهية هناك حتى يضاف اليها شيء فضلاً عن مادة كما حقق ان العقول لا
ماهية لها .

او انها مندرجة الانانيات بخلافها هنا لكان المادة التي هي مناط
العدم الواقعي و ملاك السوائية و مبرز الماهية و مشار الأمكان الأستعدادي
ومدار الانانية فاضيف اليها مسلکة و سلطنة بعد ان لم تكن شيئاً مذكوراً .
و ثانيها : انها كانت هناك نوراً و شفافاً فلم تكن قابلة للعكوس
البيهة والصّور السنيّة فاهبطت الى هذا العالم لتقبل العكوس بسبب
علوق الجسم المظلم بها كما يلصق الزئبق بظّهر السّرات لتقبل الصور و
تتسكن فيها .

و ثامنها: ان علّة هبوط النفس: هي العشق المجازي و ان جعلناه
خطيئتها المخرجة ايّاها عن الجنان الحقيقي، رجع الى الوجه المشهور ولم
يكن وجهاً عليحدة و أشار اليه :

عشق نيران طلبش، ميرد از باغ نعيم

ورنه، آدم، نيسندد بخود، اين حرمان را

و بالجملة معشوقها صور عالم الصورة او نوريتها كما يصطاد كثير من الحيوانات بايقاد النار في الليل لعشقها بالنور .
 او معشوقها الوحدة والعدل كما قال الحكماء: ان العناصر الاربعة بعد ما تفاعلت و كسرت صورة كل منها، سورة كيفية الآخر اعتدلت و قربت من عالم الوحدة فاستحققت خلعة النفس والحيوة من الواهب الفيّاض «تعالى شأنه» .

السؤال الثامن عشر: ما المراد من قول العرفاء في حق ابليس انه الكامل في المعرفة والعشق وان ترك سجوده لآدم من غيرة المحبة كما أشار اليه في المثنوى بقوله :

ترك سجده، از حسد گيرم که بود آن حسد، از عشق خيزد، نه از جحود
اقول:

للعرفاء الموحدين في هذا السقام عبارات منها: ان ابليس واقع تحت الأساء القهرية كاسه تعالى الضل .
 و منها: انه مظهر اسه الرقيب فان من لا قابلية له بان يفد على باب الحضرة السبحانية او يدخل حريم القدس، يشغله بزخارف الدنيا و يسول له الجزئيات الدائرة الفانية ضنةً بالحبيب كما قيل :
 غيرتم با تو چنانست که گر دست دهد

نگذارم که در آئی، بخیال دگران
 و منها: انه كما يستفاد من الأحاديث، ارکان العرش ای الوجود

المنبسط اربعة: ركن العلم والقائم به جبرئیل ، و ركن الرزق والقائم به
ميكائیل، و ركن الحيوة والقائم به اسرافیل ، و ركن المساة والقائم به
عزرائیل .

فقیل فی المقام: و ركن الأضلال والقائم به عزرايیل فلو لم یقم به
لخربت الثدنيا .

و منها ان الله تعالى لا یضیع اجر عمل عامل فجازی طاعة الشيطان قبل
الأمر بسجدة آدم من جزاء طاعته، اجابة دعائه بقوله: «وانظرنی الى يوم
ینبعثون»^۱ .

و من الجزاء تسليطه على اغواء بنی آدم و من الجزاء ان اعطاه فی
مقابلة جنّة هي جنّة الدنيا و زخارفها یرغب اليها تابعيه و يجعل نعيمها
سهما طالبيه و عابديه و ان جعل له اقطاع الدنيا و صيرامتعتها و اقشنتها
اسبابا له الا قدر الضرورة منها والبلغة والوسيلة الى الآخرة و يناسب المقام
ما قال الشيخ فريد الدين العطار النيسابوری :

گلخن دنیا که زندان آمده است سر بسر اقطاع شیطان آمده است
دست از اقطاع شیطان بازدار تا نباشد هیچکس را با تو کار
ثم ذکر حکایتین، الأولى :

غافل شد پیش آن صاحب چله کرد از ابلیس بسیاری، گله
گفت: زد ابلیس از تلیس راه کرد بر من، دین بطراری تباه
مرد گفتش: ای جوانمرد عزیز آمده بشد پیش ازین ابلیس نیز

خسته می‌شد از تو و آزرده بود خاك، از ظلم تو، بر سر کرده بود
گفت: دنیا جبهه اقطاع منست مردِ مَن نی آنکه دنیا دشمنست
تو بگوی اورا که عزم راه کن دست از اقطاع من کوتاه کن
من بدینش می‌کنم آهنگ سخت زانکه در اقطاع من زدچنگ سخت
هر که بیرون شد ز اقطاعم تمام نیست باوی هیچ کارم ، والسلام
الثانية :

عیسی مریم، بخواب افتاده بود نیم خشتی، زیر سر، بنهاده بود
چون گشاد از خواب خوش، عیسی نظر دید ابلیس لعین را، بر ز بر
گفت: ای ملعون چرا استاده‌ای گفت: خشمم زیر سر بنهاده‌ای
جبله دنیا چو اقطاع منست هست آن خشت آن من وین روشنست
تا تصرف میکنی در ملك من خویش را آورده‌ای در سلك من
عیسی، آن از زیر سر پرتاب کرد روی را بر خاك، عزم خواب کرد
چون فکند آن نیم خشت، ابلیس گفت
من کنون رفتم، تو اکنون خوش بخت

و من الجزاء فی مذهب العشاق اضافة لعنتی فی مقابلة اضافة روحی
فی قوله تعالی : «ونفخت فيه من روحي»^۱ فان هذه الأضافة اسكرت ابلیس
بسا لا یوصف واحلت مذاقه بسا لا یكیّف و یقول :

آن بدی که تو کنی در خشم و جنگ با طرب تر از نوای نای و چنگ
ای جفای تو، ز راحت، خوب تر انتقام تو ز جان، محبوب تر

نارتو اینست، نورت چون بُود؟ ماتست اینست سورت چون بود؟
و منها ما قاله الحسین النصور الحلاج : ما صحت الفتوة لأحد ، الا
لأبليس ولأحمد (ص) . یعنی : انها بالغان الى کمال مظهریّة صفتی اللطف
والقهر و ان سبق مظهر اللطف علی مظهر القهر کما قال تعالی : «سَبَقَتْ
رَحْمَتِي غَضَبِي» .

و ایضاً احمد (ص) هیکل التوحید والسطهر الجامع للکُلّ فی الکُلّ
فجميع السطاهر کالأجزاء لسطهریّته و کل مظاهر الجلال والجمال مظاهر
جلاله و جماله و هو الأسم الأعظم والسجلی الأتم لجلال الله و جماله کما
قال تعالی فی الحدیث القدسی :

«یا بن آدم خلقت الأشياء لأجلک و خلقتک لأجلی» .

و ایضاً مقام الفتوة مقام ایثار الغیر علی النفس و محسّد (ص) فی هذا
السقام من کل فتی احمد، کما فی المقامات الأخری السمودة و جاء فی
حق علی (ع) الذی هو حسنة من حسنات سید المرسلین :

« لا فتی الا علی ، لا سیف ، الا ذو الفقار »

و ابليس ایضاً حبل علی کاهله اوقار اللعن و قيل عنه :

چونکه دیدم خلق را رحمت طلب لعنتت برداشتم ، من ، از کادب
اذا سمعت هذه السقالات فاسمع ان میناها : ان تحت کل قهر لطف
خفی و وراء کل جلال جمال بهی و ان کل موجود ممثّل امره التکوینی .
«وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه ، و ان من شئ الا يسبح

بحمدہ»^۱.

والسلاک کل السلاک التوحید الخاصی یا انسان اعرف نفسك تعرف ربک اما تنظر الی النفس الناطقة انّھا مع تشتت قواھا و اختلاف مراتبھا بحیث یقال فی حقّھا این الوهم و این العقل بل این الطبع و این الروح الی مقامھا الأخفی حقیقة واحدة .

فنفسک شخص واحد من النفس و مراتبھا و مقاماتھا تفتتات شخص واحد لا انّھا تشخّصات کثیرة، لتکون نفسك اشخاصاً من النفس .
و ان شئت قلت: اطوار شخص واحد کما انک اذا صرت «غریبان». و شعبان و لسان و ریّان و غضبان و فرحان و غیرذلک لم تصر اشخاصاً و انت بوجدانک الصحيح تنسب افعال کل القوی الی النفس .
فکما تقول: تعقّلت و تخيلت و توهمت تقول احسست و تحرکت و قست و قعدت .

والنفس تقول بلسان حالها: ایّتها الباصرة تبصر بی و ایّتها السامعة تسع بی و ایّتها العاملة تحرك بی ولا حول ولا قوّة لكنّ و لغير کئنّ الا بحولی و قوتی فهكذا فی جمیع القوی والطایع من السبادی المفارقة والمقارنة والبرزخیّة فان وجوداتها مشمولة لوجود الحق و مستهلكة تحت وجوده و هو تعالی نور کل نور و تأثیراتها مقهورة تحت تأثیره «ولا حول ولا قوّة الا بالله العلی العظیم» .

الا ترى ان زیداً شخص واحد والمستغرق فیہ العاشق له لا یشتت

نظره كثرة اعضائه و اختلاف قواه ولا مجال له ينظر الى اختلافها و ما به اختلافها لتعطشه الى ماء حيوة لقائه و يستلح منه كل عضو عيناً كان او حاجباً او دونهما و يستحسن منه كل قوة عقلاً كان او وهماً او غيرهما و يستعذب منه كل فعل احساناً كان او اهانة او سواهما .

وقد ذكرنا فى موضع آخر: ان السالك يرى كل شىء مظاهر اسماء الله فيرى الحيوان مظهر اسمه السميع البصير والسدر ك الخبير و يرى الملك مظهر اسمه السبوح القدوس والشيطان مظهر اسمه المضل والانسان مظهر اسمه الأعظم وقس عليه الباقي .

فيرى العالم كبيت المرآت ثم يصل الى مقام لا يرى الا الظاهر و هو الأسم لا المظهر كما هو حق المرآت والمظهر، اذ المرآت من حيث هى مرآت لا ترى تحت الصورة والمرئى انما هو الصورة فيرى السميع البصير لا الحيوان و يرى السبوح القدوس لا الملك والمضل لا الشيطان ويشاهد اسم الله لا الانسان وقس عليه الى ان يصل الى مقام يعنى من الأسماء و يستغرق فى شهود المسمى كما قال على (ع): «كمال الأخلاص نفى الصفات» وفى هذا المقام لا آدم فى الكون ولا ابليس ولا عرش سليمان ولا بلقيس الكتل عبارة" و انت المعنى يا من هُوَ للقلوب مقناطيس و بالجملة فى كل شىء «وجهان» وجه الله، ووجه النفس وهو باعتبار وجهه الى الله كامل مقبول ولو كان ابليس اللعين .

١- يعبر من هذا الوجه بالتولية لقوله تعالى: ولكل وجهة هو موليها. و قوله عز من

و باعتبار وجهه الى نفسه مردود و ابليس منبع الانانيّة و التمرد عن
الأوامر التكليفية و مجمع الحدود و الأعدام الشائنيّة، فهو محروم عن
الرحمة الرحيمية و موسوم بلسان الله فى التشريع بالرجيمية .
«فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم» واستمسك بالله
الودود الرحيم .

و فدرغت عن نسويد هذه الاوراق بقوة الله العلى الخلاق فى دار
السؤمين «سبزوار ، صانها الله تعالى عن آفات اللئيل و النهار»
و هى اولى ارض مَسَّ جلدى ترابها ، و ان آثرت برهة من الزمان
اغترابها على اقترابها ، حين كان من مدة العمر غضاضة شبابها ،
حتى عشش بفرق هامتى بومها و غرابها ، و بلغت من العلوم
الحقيقية باتم نصابها .

قائل: «ما من دابة، الا وهو آخذ بناصيته ، ان ربي على صراط مستقيم» .

اختلف كلمة اهل التحقيق من العرفاء فى الاسماء المستأثرة قال بعض: ان الاسم المستأثر
هو الذات الاحدية المطلقة لان الذات بما هى متعينة لها ظهور فى الخلق و الامر لالذات
المطلقة

والحق ان الاسم المستأثر له اثر و ظهور فى الخلق ولكن اثر هذا الاسم مستأثر لا يعلمه
الا هو لان للاحدية الذاتية وجهة خاصة مع كل موجود وهو عبارة عن السر الوجودى الاحدى
مع كل شئ و هو بطون كل موجود فى عين ظهوره وليس لاحد الاطلاع على هذا السر الا هو
و هذا السر مظهر اسم المستأثر الذى صرح به نبينا فى دعائه: «اللهم انى اسألك لكل اسم
هولك، سميت به نفسك، و انزلت فى كتابك، او علمته احداً من عبادك او استأثرت فى علم
غيبك ... » .

فعطفت عنان عزيزتي الى تلك الدار نازلاً قبابها ، فانخت راحلتى
 ببابها مواصلاً على فاتحة موطنى ، خاتمة اياها ، و سكنت زاوية
 دارى ، معلقاً بابها مسدلاً حجابها و اشتغلت بابانة العلوم مميّزاً
 قشرها عن لبابها، مبيّناً غيئها عن صوابها، واعتكفت بباب العقول
 الجبروتية ، حتى رفعت عن وجهها نقابها و استأثرتنى بفصيح
 خطابها ، و سقتنى لذيد شرابها فالهتنى عن الدنيا و سراها .
 فازاحت الأسنار و افاضت الأسرار و اوتنى الى جنبها و اعلتنى
 الى مآبها، ختم الله لنا و لجميع الطالبين بالحسنى .
 وقد تم هذا الخطاب الاسنى يوم الأربعاء رابع شهر دى الحجة
 من سنة اربع و سبعين و مأتين بعد الألف (١٢٧٤) من الهجرة
 النبوية على هاجرها الف سلام و تحية .

١- وقد فرغت من تصحيح هذه الرسالة فى مدينة مشهد آخر «شهر ج.ا» سنة ١٢٨٩
 من الهجرة النبوية المصطفوية عليه و على آله آلاف التحية والسلام و انا العبد الملتصّب الى
 اهل بيت العصمة والطهارة جلال الدين الموسوى الاشميانى كتبانه له بالحسنى .

جواب مسائل

عالم فاضل ملا اسماعيل بجنوردی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الودود ، واجب الوجود ، الذى لا يخلقه الدهور ولا يئليه
الاعوام والعصور ، بل ليس لوجود من حيث هو فى علمه حدوث ولا ذور
ولا غيبة وحضور و هو نور كل نور و ظهور كل ظهور و ليس لتجليه على
الأشياء من حيث هو تجليه رجعة و لا تكرار و لا لظهوره بما هو ظهوره
تغير فى جميع الأدوار و الأكوار ، كيف و الرجوع فرع التكاثر و التغير
تبع التغير .

و الصلوة على من هو مظهر اسم الله الأعظم و مركز دائرة فيض
الوجود الأوسع الاعم محمد سيد العرب والعجم وآله الهادين الى المنهج
الأتمم الأقوم صلى الله عليه و عليهم و سلم .

وبعد فيقول لفقيه الى رحمة الله البارى الهادى بن المهدي السبزوارى
«غفر الله تعالى لهما» قد سألنى العالم العامل الفاضل الكامل الذى هو
بإخلاق الله تعالى متصف اسماعيل بجنوردى السلقب بالعارف «أيده الله
تعالى» عن مسائل منها «انشقاق القمر من معجزات الخاتم (ص) مع مراعاة

القواعد الحكيمية من عدم جواز الخرق و الالتيام وغيره . . . » .
 و منها «رجعة اهل البيت (ع) الى الدنيا بالدليل العقلى» .
 و منها «ظهور قائم اهل البيت صاحب الامر والزمان (عجل الله فرجه)
 و دفع الكفر و الظلم عن الدنيا بالمرّة مع ان الدنيا مركبة من الخير والشر
 و الكفر و الايمان و النور و الظلمة ، و انها مقتضيات حركات الأفلاك و
 نظرات الكواكب من النحوس و السعود» .
 و منها «بيان الحشر الجسماني وانه فى اى مرتبة من مراتب الوجود» .
 و منها «مكان الجنة و النار الجسمانيّتين» .
 و منها «ان عالم المثال هل هو فى وعاء الدهر او الزمان ؟ » .
 و منها «هل لدورات الأفلاك انقطاع ام هى غير متناهية ؟ » .
 و منها «بيان عدم منافاة عدم تنهى الأدوار مع الاعتقاد بالحشر و
 انقطاع الدنيا و طى الأفلاك كطى السجل للكتب» .
 و منها «بيان انه اذا قلنا بعدم تنهى أدوار الفلك كيف يتصور
 مخلوقيته و انه لم يكن ثم كان» .
 و منها «انه اتفق اهل التاريخ على ان قبل ايجاد اينما آدم (عليه السلام)
 كان الخلافة للجنان و بنى الجان و هذا مناف بحسب الظاهر لقول الحكماء
 بقدوم الأنواع زماناً» .

اجوبة اسرارية :

[بيان كيفية انشقاق القمر]

جواب سؤال الاول :

يا قرّة العين يا عارفاً بأنّ ليس منى شىء فى البين ، سألتنى عن مسائل

عظيمة كثيرة الفوايد عزيرة العوايد و لكنّها متكاثرة المبادئ و الأصول بل لاجلها كلها و كل الطلب و الوجول و انتى من اسباب الشوق فى ضنك المحول و قدخيرتنى بين التقرير التفصيلى و الأجمالى فاخترت منهما التالى لتشتت بالى و عدم مساعدة حالى و على الله تعالى فى جميع الأمور اتكالى

فاقول :

اما انشقاق القمر فهو حق و صدق و تقتصر فى هذا على ما ذكره السيد الداماد «س» فى اواخر القسبات بقوله : «ما من معجزة فعلية ما تى بها ، الا وفى افعال الله تعالى قبلنا من جنسها اكبر و ابهر منها و اتق و اعجب و احكم و اتقن .

فخلق النار مثلاً أعظم من جعلها برداً و سلاماً على ابراهيم و خلق الشمس و القمر و الجليدية و الحس المشترك اعظم من شق القمر فى الحس المشترك . «انتهى» .

و ليس مراده (س) ان الانشقاق لم يكن محسوساً مشاهداً للناس حاشاه عن ذلك لانه من اجل المتصلبين بحفظ الأوضاع الشرعية بل عنده و عند الحكماء المدرك للمحسوسات الظاهرة بالحقيقة هو الحس المشترك و هذه المشاعر الخمسة كرواژن الى عالم الظاهر ، او كأنها ينصب منها الماء الى حوض واحد فالمدرك اذا وصل اليه ، كان محسوساً مشاهداً ، سواء " وصل اليه من عالم الظاهر او انشاء اليه من عالم الباطن .

۱- قسبات، ط ۱۳۱۳ هـ ق ۲۴۶ و تبعه فى ذلك المحقق اللاهيجى فى «گوهر

مراده و غيره فى غيره .

و بعبارة اخرى : سواء ترقى اليه الصّور من السواد ، او تنزل اليه رقايق الحقايق و صور المعانى .

ثم انى ازيدك بياناً لحفظ الاوضاع الظاهرة بشرط ان تكون انت ايضاً محافظاً لمراتب السدركات بالذات و بالعرض .

واقول يصل حكم الانشقاق الى القمر السادى الذى فى الفلك لأن شَيْئَةً الشىء بصورته و هذيتته و فعليتته بها، فكل حكم على السدرك بالذات يسرى الى السدرك بالعرض كيف ولولم يعتبر ذلك فالحكم بالانخساف على القمر مثلاً حين ابصرت انخسافه ينبغى ان لا يسرى الى القمر الطّبيعى لأنك حكمت على محسوسات بالانخساف والسّحوس بالذات لا بتد ان يكون وجوده للسدرك والصورة الطّبيعية للقمر وجودها للمادة لا للسدرك و لذا يسمى بالسدرك بالعرض وليس كذلك فانّ الحكم يسرى اليه لما مرّ .

ثم ان هذا الانشقاق حكم خارجى لاذهنى، لان كل محسوس خارجى تحكم عليه بحكم خارجى فهو موجود لك كما هو شأن كل مدرك لكل مدرك ووجوده لك غير وجوده للمادة و مع ذلك تعلم قطعاً انك حكمت على الوجود الخارجى .

فكل ماتبصره و تسمعه و تشمّه و غير ذلك من عالم السواد جميعها فى عالمك و من منشآتك على طبق ما فى المواد و الموضوعات ذاتاً و صفةً بحيث لا يعلم المغايرة الرتيبة بينهما ، الا المطلع على الاوضاع البرهانية . و لولا العقل لم يعلم الحس الا ما فى عالمه ولم يطلع على المرتبة السادية

و مع ذلك كلها خارجية و خارجيتها و جدانية لك .

[بيان كيفية الرجعة]

جواب سؤال الثاني :

و اما الرجعة ، فبعض العلماء حتى بعض السجديين انكروها و هو في شقاق مع من ادعى انها من ضروريات مذهب الامامية الاثنا عشرية . و بعضهم اثبتها في هذا العالم و استشكل بالتناسخ و انه لا تكرر في التجلي و انه بعد الوصول الى الغاية كيف يكون رجوع القهقري الى البداية و بعضهم اثبتها في عالم الشال هرباً عن السحذورات . و اقول: لسا كان الفلاح كل الفلاح في مراعاة الأوضاع الحقّة جسيماً و الفوز بالحسين في الجبع بين الظاهر و الباطن كان عندي للرجعة باطن و ظاهر . اما باطنها ، فاعلم ان حقيقة الانسان سيمّا الانسان الكامل بروحه و قد حقق في مقامه ان حقيقة كل نوع مركب بفصله الاخير حيث ان في التغيرات الاستكمالية و التبدلات الطولية الصعوديّة ، كل تال جامع لجميع الكمالات الاولى و الثانية التي ، في متلّوه الا الحدود و النقايس و الفقدانات حتى ينتهي الى الفصل الأخير الذي هو بوحده كل تلك الكمالات و في الانسان الفصل الأخير هو الناطق و الناطق هو العقل ففي اول الامر هو العقل بالقوة و في مرتبة هو العقل بالفعل و في اخرى هو العقل الفعال و في اخرى هو عقل الكل و في آخر الامر انسحاء جميع رسوم الخليفة^۱ و الانسحاق في نور الحقيقة .

و من هنا قال بعض قدماء الحكماء : «الانسان حيوان ناطق مایت» .
ولو اكتفى ، لكفى ، فالأئمة الاطهار (عليهم السلام) روحانيتهم ، بل
حقايقهم ، العقول الكلية التي هي وسايط فيض الله و جوده و من هنا
قال المولوى المعنوى :

بس بزرگان گفته اند، نى از گراف جسم پاكان، عين جان افتاد صاف
گفتشان و نقششان و نقششان جمله جان مطلق آمد بى نشان
گر يكى عيى بود با صد صفات بر مشال چوب باشد در نبات
در ترازو هردورا يكسان كشند زانكه: آن جسم و جان هردو خوشند
اذا علمت ذلك فاعلم ان «المحمدية البيضاء» اعنى عقل الكل و
«العلوية العليا» اعنى نفس الكل و آلهما واصحابهما بعد ما كانتا فى مقامهما
الشامخ الروحانى و كانتا مسبحتين ، و روحانية الآل و الاصحاب مسبحة
بتسبيحهما ، نزالتا الى عالم الطبيعة و هو كله باطل و اهله اهل الباطل
لاختلاطه بالتباعد السكاني و السيلان الزمانى و التجدد الذاتى ، ظلمتا و
كادان يطفى نورهما و ابتليت بالتفارق و التباعد و الدواهى و المحن لكنهما
انتصرتا بعد ظلمهما و قهرتا و بهرتا بعد رجعتهما و طلوعهما عن افق عالم
الامر بعد غروبهما فى عالم الطبيعة .

فاضمحل الباطل و اهله و الطبيعة و مامن ناهيتها و غلب الحق و حزبه
وظفر العقل الكلى و بدت احكامه و رجع الامر و انطس الخلق «كما بد آكم
تعودون^۱ الا ان حزب الله هم الغالبون^۲» .

و اما تأويل بعض الاحكام المأثورة فى هذا الباب فطول الاعمار لكون وعاء وجوده العقول هو الدهر بل «نسبة الثابت الى الثابت هى السرمد» وكثرة الاولاد، لسعة وجودها «انفسكم فى النفوس، ارواحكم فى الارواح» و رفع الظلم والشر لكون ذلك المقام، مقام تصالح الاضداد و قس عليها .

و اجتنابا ظاهرها فانى لست ممّن يقول : ان الرجعة فى عالم المثال فان هذا القول ضعيف جداً بل انها فى الدنيا وعالم الطبيعة وهذا ايضا بوجهين احدهما : تنزيلهما على القول بالأدوار و الاكوار المعبر عند الاشراقيين من الحكماء و هو ان السماء ذات الرجوع و ان صور العالم لوازم اوضاع السماء فاذا ابتداء الثوابت بعد تمام دورتها فى «خمسة و عشرين الف سنة و مأتين» بالدخول فى برج الحمل ، كرت الاوضاع راجعة فكذا لوازمها^١ .

و هذا نظير دخول الشمس فى برج الحمل كل سنة بحركتها الخاصة و رجوع الورد و الرياحين عند ذلك فتعود الاوضاع بامثالها و ترجع لوازمها باشباهها لا باعيانها لامتناع اعادة المعدوم .

ثم ان مرادى به اثبات اصل الرجعة الذى ربما يقال انه من ضروريات مذهب الامامية لا خصوصياتها لأنها ثابتة باخبار الآحاد لا بالتواتر فضلاً عن ضرورة المذهب .

و لعل الانتصار باعتبار النظر الى الصور التى هى نتائج الاعمال

١- وابطل القول بالأدوار والاكوار صدر الحكماء فى بعض مسفوراته

فالظلم صورته الباطنية هي المظلومية «ان الذين^١ يأكلون اموال اليتامى ظلماً ، انما يأكلون فى بطونهم نارا» .

و ثانيهما : ان لاتنزل على ذلك القول مخافة التوقيت اذورد الله كذب الوقتاتون وهذا باطلاقه يشمل الرجعة كما يشمل ظهور القائم «صلوات الله وسلامه عليه» و قيام القيامة .

فالتوقيت فى المقامات الثلاث باطل بل يقال : انها بالابدان الطبيعية فى الدنيا فى اى وقت من اوقاته يجوز ان يتفق و القدرة لاتأبى^٢ عن ذلك و لكن يحال معرفة ذلك على من عرف بحقهم «ع» و كمل فى موالاتهم و تبع اقوالهم و افعالهم و تخلق باخلاقهم بل فنى فيهم بسجبتهم و عشقهم و ذلك العرفان هو المشار اليه فى الحديث الشريف : «اعرفوا الله ، بالله و الرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف و النهى عن المنكر» .

• [بيان خصوصية وجود صاحب العصر (ع) وكيفية ظهوره]

جواب سؤال الثالث :

«و امّا ظهور صاحب الامر و الزمان عليه سلام الله الملك الديان بالبرهان» .

فقد ذكرت انه «كذب الوقتاتون» و لم يكشف الأولياء عن ظهوره مع

١- س ٢٢ ، ٢١

٢- و اعلم ان جميع الاشكلات التى ترد على القول برجوع الارواح الى الاجسام و عودها الى الابدان العنصرية ترد على القول بالرجعة بناءً على وقوعها فى الدنيا مع زيادة مناقشات اخرى .

انه لولا تجلی نوره علی قلوبهم لما ظهر منهم مظهر و لولا اختفاء انوارهم فی نوره انطواء أنوار الكواكب فی نور الشمس فی النهار لم یثمر اشجار وجودهم الغایة والشر هو الغایة العلیا والآية الكبرى وله الولاية العظمی و قد قال جمع بالظهور النوعی و فی کلام المولوی اشعار بذلك حیث قال :

هر که را خوی نکوی آمد بدست هر کسی کو شیشه دل ناشکست
 پس امام حق وقائم آن ولی است زانکه او بی شبهه از نسل علی است
 مهدی و هادی وی است ای راهجو هم نهان و هم نشسته پیش رو
 و عندی : ان الاعتقاد الجید الحق هو القول بالشخصیة فان روحانیة ذلك الجناب الشامخ هی العقل الکلی و هو واحد شخصی مشخص لكل العقول و النفوس و کیف یتّم التعدد مع کون الهذیة بالمبدأ القریب و الغایة القریبة وهما واحد شخصی و کما ان الهیئات البدنیة المختلفة بحسب الاسنان تتحد و تتشخص بالنفس كذلك العقول الصاعدة بالنسبة الی العقل الفعال .

و عند جمع من الحکماء التشخص بالفاعل^۱ .

و عند کثیر من محققینهم و ان کان التشخص بحقیقة الوجود لکن الوجود متقوم بالوجوب الذاتی فالفاعل الواحد الشخصی مشخص للآثر الذی لذاته بذاته .

۱- منجیب علامه از جواب اشکال سائل طفره رفته است، سائل اشکال کرده : باینکه دنیا دارای ماده و هیولی است و ماده منبع شرور و مبدء شهوات و منشاء هواجی نفسانیه است بجهت نحو بالمره دفع شر و کفر و ظلم از این عالم میشود؟ حکیم علامه متعرض جواب از اشکال نشده است .

[تحقيق فى حقيقة المعاد الجسمانى]

جواب سؤال الرابع :

« واما الحشر الجسمانى . . . » .

فاعتقادنا فيه انه حق و كذا جميع مواقفه من الصراط و الميزان و الحساب و الاعراف و غير ذلك .

والقول الفصل فيه : ان البدن المحشور يوم النشور هو هذا البدن الدنيوى ، و ان زال وصف دنيويته من قبول البوار و الأنحلال و الدثور و الزوال و استعداد الترقى الى الكمال لان العالم الاخرى دار البقاء او الخلود و الثبات و يوم حصاد الثمرات و هو بوجه مثل هذه الصور الجسميّة و النوعيّة و الشخصيّة التى فى الدنيا ، لو كانت كاملة قائمة بلاهيولى اولى و لم يحذف عنها سواها ، و الهيولى ليست الا قوة صرفة .

و بوجه آخر : الصور البرزخيّة و الاخرويّة مثل الصور المرآيّة لو كانت قائمة بلامرائى و كانت الأرواح المتعلّقة بهذه الأجسام الهيولانيّة متعلّقة بتلك الصور و صارت تلك حيّة بحيوة الروح و هذه عادت الى موتها الذاتى فهذه الصور الهيولانيّة واقعة فى الحركة الاستكماليّة حتى تصير كاملة مستغنية عن الهيولى فتتحول الى الصور البرزخيّة و الاخروية بالاتجاف عن مقامها .

كما ان النفوس واقعة فى الحركة الاستكماليّة حتى تتحول الى العقل الفعال و تصير مستغنية بذاتها عن استعمال المواد والآلات .

و من المقررات ان شيئية الشئ بتسامه لا بنقصه و بصورته لا ببادته

و الحركة متصلة واحدة و الاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية .
وكما ان الحركة المتصلة الواحدة التي في الموضوع الشخصي بين
المبدء و المنتهى الشخصيتين شخصيّة ، كذلك مافيه الحركة من الصور
التكاملة المتوالية على نعت الاتصال و درجات الصور المتصلة متميزات
مميّزات لامتشخصات مشخصات كمراتب الصور في الاسنان الاربعة و
مراتب النفوس الأربع

فانها اذ وقعت في الصراط الواحد الشخصي واحدة شخصيّة مع تميّزها
و التشخص غير التميز فالصورة الدنيويّة كمراتب الصّور في سن الصبا
في الضعف حيث ان الصورة الدنيويّة مادامت دنيويّة محتاجة الى مادة
انبدن و الصورة البرزخيّة كمراتب الصور في سن الشباب في القوة و
الغنى عن المربّي .

حيث ان الصور البرزخيّة اشتداد الصورة الدنيويّة وغنيّة عن المادة
الدنيويّة و الصور الاخرية بمراتبها كمراتب الصور في سني الكهولة و
الشيخوخة في الاقوائيّة و الاكليّة حيث ان اهل البرزخ لقرب عهدهم
من الدنيا متوجهون الى القفا و لم يقبلوا بكليّة وجودهم الى صور اعمالهم
و تتابع انخلاقهم فلها شوب ضعف بخلاف الصور الاخرية مع اشتراك
كل منهما في الاستغناء عن الهيولى .

هذا في اصحاب اليمين و اصحاب الشمال .

و امّا الصور في البقريين الصايرين عقولاً بالفعل فهي كظل لازم
غير ملتفت اليه بالذات بل جسيع الصور لهم كاظلال لازمة لسعة وجودهم

و فنائهم فيمن قيل فيه :

الكُتْل عبارة و انت المعنى يامن هو للقلوب مقناطيس

و ربما يتوهم بعض الاوهام السخيفة العامة لبعدهم عن العلوم الحقيقية ، والمعارف الحقّة اليقينيّة بمراحل: ان الصور المثاليّة البرزخية ليست باجسام .

و هو غلط ناش من اخذ ما بالعرش مكان ما بالذات لآخذه الكثافة و النقل و نحوهما فى قوام الجسم و الحال ان الهواء جسم و ليس فيه كثافة و ثقل و الفلك جسم و ليس فيه كثافة و لالطافة و لاثقل و لآخفة و كلها من اعراض بعض الاجسام و فى المرتبة الثانية منه .

بل معيار الجسميّة مايسكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم او الطويل العريض العميق و هذه الصور اكمل و اتم و ابسط و ادوم و ليست تحت ذل كل كاين فاسد «اكلها دائم و ظلّها وتلك عقى الدار» بل هنا جسم يصدق على العقل فان القدر المشترك بين الأجسام ايضاً جسم كما ان الأجسام الشخصية جسم و الجسم بالمعنى الذى هو مادة جسم و الجسم بالمعنى الذى هو جنس ، جسم و هذا هو الصادق على الناطق و الناطق هو العقل بالفعل و ليلق فى سمع هذا المتوهم انه يعرف الأشياء بمقابلاتها .

فان شئت ان تعرف انكار الحشر الجسماني فزن هذا المذهب الذى يتوهم بوهمك الفاسد انه ايضاً انكار و الحال انه فى اعلى مراتب الاقرار

زنة بذهب القائلين بالمعاد الروحاني المنكرين للجسماني حيث انهم يقولون انه لا يبقى من الانسان الا روحه العقلاني فان كان عقلاً بالفعل يحشر الى الله تعالى والعقول المفارقة الكلية يلتذ التذاذا روحانياً عقلياً «بما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» .

و الطعام و الشراب و لقاء الحور و نحوها كلها تمثيلات عن الذات العقلية الحاصلة من لقاء الله تعالى وملائكته المقربين ومقابلاتها عن مقابلاتها و لامدراك جزئية و لامدركات جزئية حتى يلتذ الروح بها التذاذات حسيّة .

اما المدراك الجزئية فلان القوى المدركة كلها حتى المدراك الباطنة منطبغات في الأرواح البخارية الدماغية و الأرواح البخارية و اوعيتها كلها تقشع وتفرق و اذا انتفى المحل انتفى الحال فلا يبقى الا العاقلة المدركة للكليات والمجردات ولاخبرة لها في ذاتها بالجزئيات فما الذي يبصر الحور الجزئية ويسمع صوتها او صوت عندليب الجنة مثلاً او يشم او يذوق او يلمس او يتخيل او يتوهم .

واما المدركات الجزئية فلان نشأة الصور الجزئية عندهم منحصرة في هذه المحسوسات المادية لأنكارهم عالم المثال والصورة والمادة عندهم متلازمان لا تحقق لاحديهما بدون الاخرى وهذا العالم دائر زایل فلم يبق الا عالم السعنى .

فانظر هذا مبلغهم من العلم واين هؤلاء ممن يقول بالمعادين .

و جامع بينهما جا ، فايزاً وقصبات السبق، كان جازياً

ويقول الكون الصوري عالمان احدهما : الغنى عن الهيولى والآخر : المحتاج اليها كما ان عالم المعنى عالمان احدهما : عالم النفوس المتوجهة الى عالم وان لم يكن حالة فيها . والآخر : عالم العقول الغير المتوجهة اليه فضلاً عن الحثول .

وان المشاعر الباطنة لها تجرد برزخى وان للنفس فى ذاتها مشاعر تبقى معها وان اللذة غير منحصرة فى العقلانى ولا فى الروحانى كالحسرة والغم و محنة الفراق بل ينقسمان بحسب المدارك فهو لاء القائلون «شكر الله مساعيتهم» بذلوا جهدهم واستفرغوا وسعهم وتبعوا وكدوا حتى حققوا ، ما حققوا و التفصيل يطلب من كتب صدر المتألهين الشيرازى (س) .

[بيان ان عالم المثال ليس واقعاً فى جهة من جهات هذا العالم]

جواب سؤال الخامس :

«وامّا عالم المثال هل هو فى وعاء الدهر او فى الزمان؟»

فاعلم انه فى وعاء الدهر ، الا أنه فى الدهر الأيسر الأعلى ، اذ للدهر مراتب فان الدهر، وعاء وجود المجردات والموجودات الواقعة فى السلاسل الطولية كما ان الزمان وعاء وجود السيالات والماديّات الواقعة فى السلسلة العرضيّة المتجددة المتقضيّة وطرف الزمان وهو الآن وعاء الموجودات الآنية والسرمد يجرى مجرى الوعاء ، لواجب الوجود وصفاته تعالى .

وهذا الذى ذكرنا اشمل من التعاريف الموروثة من قدماء الحكماء ان نسبة المتغيّر الى المتغيّر زمان و نسبة المتغيّر الى الثابت دهر ونسبة الثابت

الى الثابت سرمد لان هذه توافق ما من احقاع الثلاثة اذمعنى ذلك ان
السيالات منتسبة الى المبادئ العالية ليست زمانية بل دهرية ويكون من
صقع ماحق وجود الدهر والمجردات منتسبة الى مبدأ المبادئ تعالى من صقع
فتكون سرمدية ولكن بسرمدية الواجب بالذات الذى شأن وجوده السرمدية
وبالجملة للدهر اربع مراتب «دهرايسن اعلى» وهو وعاء وجود العقول
الكلية و«دهرايسن اسفل» و هو وعاء وجود النفوس الكلية و«دهر ايسر
اعلى» و هو وعاء وجود عالم المثال و«دهر ايسر اسفل» وهو وعاء الطبايع
الكلية التى هى المبادئ المقارنة السابقة على الأجسام فى السلسلة النزولية
والدليل على وجود عالم المثال قاعدة امكان الأشرف المقررة فى كتب
الحكماء انه : اذا صدر الممكن الاخير فالسكن الأشرف سبقه فى الصدور
عن العليم الحكيم التقدير تعالى.

ولاشك ان الصور القائمة بذواتها اشرف من القائمة بالمواد و برهان
القاعدة مذكور فى كتاب حكمة الأشراف و الهيئات الأسفار .

و عدم انحصار الصثور فى هذه الصثور الكونية الدائرة اتفاقى بين
الفتين من الحكماء الأشرافية والمشائية الا ان الأشرافية يقولون بصور
اخرى يحاذي هذه قائمة بذواتها والشائية يقولون بصور اخرى يحاذي
هذه قائمة بالنفوس المنطبعة الفلكية ولذا فالجنة عندهم فى الساء وربما
يتمسك هذا بالسنة و بالكتاب كقوله تعالى : «و فى الساء رزقكم و
ما توعدون» .

وقد علمت ان ذلك العالم ليس من ذوات الاوضاع بالنسبة الى هذا العالم

نعم لانضايق فى ان يكون السماء لصفاء جوهره و نفسه مظهراً له
كما صار ما بين اصبعى المعصوم مظهراً له ولكن اين المظهر من المحل .

[تحقيق فى حقيقة الجنة والنار
و بيان انه لا وضع لهما ولا لهما]

جواب سؤال السادس :

واما ان وعاء الجنة والنار اى صقع من اصقاع هذا العالم الطبيعى ؟
فاعلم انه لا وضع لهما و لسكانهما و قطانها بالنسبة اليه و ليست فى
جهة من جهاته لان عالم الآخرة عالم تام و من تماميته ان يستغنى عن امكنة
هذا العالم كما عن ازمنته ولا يصادمهما ولا يراحمهما فايته و متاه من سنخه
وفى نفسه ، .

الأتري ان هذا العالم اذا اخذ تاماً كاملاً اى الأمكنة و المكانيات
والأزمنة و الزمانيات بأسرها و رميتها لامكان ولا زمان له وذلك العالم
محيط بهذا العالم احاطة الدهر بالزمان .
واعتبر بالصور المناميّة اذ لا وضع لها بالنسبة الى الموجودات المادية و
«النوم اخ الموت» ولكن شتان ما بينهما ضعفاً و قوة .

ثم انه من المعلومات عند العقل ان الجنة التى عرضها السماوات والأرض
لا يسعها السماء بل لكل مؤمن جنّة عرضها كذلك والعالم بالله تعالى العارف
به عالم عقلى مضاه للعالم العينى ، جيروته لجبروته ، ملكوته لسلكوته ،
ناسوته لناسوته وهو كانه عاكس والكل عكوسه .
«وفيك انطوى العالم الأكبر»

فالماهیات المعلومة له ، الماهیات العينية لأن الأشياء تحصل بانفسها و ماهياتها فى العلم والحكيم يسير فى ديار الكليات و يحصل العنوانات المطابقة للحقايق ولوجود الوجودات اذ لا تفاوت فى الوجود بالجنسية والنوعية والفردية اذ ليس له هذه الأحكام الا التفاوت بالمرتبة وهو لا ينافى الوحدة بل يؤكدها ومابه الأمتياز فى الطبيعة المشككة عين مابه الاشتراك والوجود مقول بالتشكيك .

وبالجملة الصثور الأخروية قائمة بالنفوس قياماً صدورياً لاحتولياً والملكات والتصورات التى كانت لها فى الدنيا مخصّصات الفاعل و جهات فاعليته والكل من الله تعالى لان الوجود بقول مطلق فيضه واشراقه اينما تحقق وفى اى مرتبة اتفق والمبادئ المفارقة والمقارنة والبرزخية كلاً ، درجات قدرته ومراتب مشيئته « ماتشاؤن الا ان يشاء الله » .
فلتخلل هذه المخصّصات فى البين لا يلزم التخصيص بلا مخصّص على الفاعل المتساوى النسبة الى الكل .

[تحقيق فى عدم انقطاع حركات المتحركات]

جواب سؤال الرابع :

« واما انه هل لدورات الفلك انقطاع ام هى غير متناهية ؟ » .
فاعلم انه قد تقرر فى مقره انه لا وجود للكلى الطبيعى منعزلاً عن افراده بل هو موجود بعين وجود اشخاصه .

وايضاً لا وجود للكل المجموعى سوى وجودات كل فرد فرد فلا وجود

لجميع السّماء والارض سوى وجود كل واحد منهما فذات الفلك يقتضى
الحركة الجوهرية ذوات و حركة الوضعية يقتضى قبول زمانه الذى هو
مقدار حركته المتجزى حركات .

وكل من هذه الذوات والحركات حادث ، بايد ، لاحتفائه بالعدمين
السّابق واللاحق فالفلك اذلا وجود كلييه ولا لكّته سوى وجود جزئياته
واجزائه حادث ذاتا و صفة بل حوادث .

واذا كان الفلك الذى قيل بقدمه هكذا ، فما حدسك بعالم الكون و
الفساد فالعالم كلّّه حادث بالحدوث التجددى والتبدل الجوهرى .
هذا بناءً على الحركة الجوهرية فى طبائع العالم ونفوسه بماهى نفوسه
وليس العالم بمعنى ماسوى الله الا هذا ، لان مناط السوائية الماده والحركة
وهما فى الطبائع ، والنفوس بماهى نفوس وجودان و عليهما يدور الامكان
الاستعدادى .

وامّا العقول فهى من صقع الربوبية و مناط السوائية فيها ضعيف و
هو الماهية التعميلية الاعتبارية والامكان الذاتى السلبى والمادة والحركة
الجوهرية والعرضية والحالة الانتظارية عنها منتفيه فليست من العالم .

ويمكن بناء الحدوث التجددى على ما قال الشيخ محمود الشبستري
«ان العالم مركّب وكل مركب ينتفى بانتفاء احد اجزائه ولايين من
الاحيان الا وينتفى شىء من اجزاء العالم بل أشياء منها فالكل منتف آناً فآناً
و متكون آناً فآناً» فقال :

جهان كل است ودر هر طرفه العين عدم گردد «ولا يبقى زمانين»

و هذا غير مبتن على الحركة الجوهرية كما ترى و على اى التقريرين ،
فكن يقظانا كيلا يصل غبار الحدوث الى ذيل جلال الله «تعالى» .
ولا تكن ممن يقول بحدوث العالم بسعنى مسبوقية وجوده بالعدم
السابق بالزمان الموهوم كما يقول به كثير من المتكلمين اذ يقال له :
«حفظت شيئا وغابت عنك اشياء» .

وهذه الاشياء الغائبة عنه ، منها ؛ غناء الله تعالى عما سواه و كونه علّة
نامة للصادر الاول و فاعلا تاما لكل ، و امتناع تخلف المعلول عن العلّة
النامة ، و عدم دوام جود الله و نفاد كلماته .

فالفوز بالسّعادتين والحسنه بين السّينتين القول بالحدوث التجددى
الذاتى والصفاتى للعالم كما مر .

او القول بالحدوث الدهرى الذى قال به السيّد المحقق الداماد (س)
اذ بهذا وذاك يجمع بين حدوث العالم المبنى عليه اثبات الصانع عند الملائين
واثبات البوار للعالم المبنى عليه التحول الى الغايات والبلوغ الى الثمرات .
فالعالم الطبيعى و ما من ناحيته حادث والله تعالى و ما من صقعه قديم ،
فهو قديم الأحسان والمحسن اليه حادث و كلامه و خطابه قديم ولا يجوز عليه
النصمت . ينفد البحار ولا ينفد كلماته و المخاطب حادث و نوره ليس بأقل . و
انارته قديمة والمستنير حادث آقل وفيضه لا ينقطع «ولا يزيد كثرة العطاء
الا جوداً و كرماً» والمستفيض مقطوع ، رب " اذ لا مربوب ، اله اذ لا مألوه .

۱- اذ يلزم حدوث العالم فى الوهم و اما فى الخارج فلا بد ان يكون قديماً لان التكلم لا
يمكنه القول بالحدوث الخارجى لذا التجأ الى القول بالحدوث الوهمى و منهآه الزمان الموهوم
الذى ينتزعه الوهم من امتداد وجود الحق نعوذ بالله من التفوه به .

[بيان عدم تنهى حركات العلويات
و عدم منافاتها مع معلوليّتها]

جواب سؤال الثامن

وامّا بيان انه ادا قيل بعدم تنهى الافلاك وادوارها كيف يتصور مخلوقيّته .

فهو : انه اذا كان الشمس مثلاً دائماً وكان شعاعه أيضاً دائماً لا ينافى ذلك كون الشعاع معلولاً للشمس لانه منه والعقل الاول معلول الله تعالى و هو قديم بالزمان وان كان حادثاً بالذات .
سيّما ان المعلوليّة عند اهل التحقيق ليس الا التشنان لا بانفصال شىء من العلّة والالكان توليداً ، لاتعليلاً «لم يكدأ ولم يولد» .

[فى ان عدم تنهى الادوار لا ينافى الاعتقاد ، بالحشر والنشر
و وصول هذا العالم الى مبادئ وجوده]

جواب سؤال التاسع :

وامّا بيان عدم منافاة عدم تنهى الأدوار مع الاعتقاد بالحشر وانقطاع الدنيا و طى الأفلاك «كطى السجل للكتب»^٢ .
فهو : ان قيام القيامة والطامة الكبرى و بعبارة اخرى وصول كليّة العالم الى الغايات حتى تبلغ الى غاية الغايات طولى لاعرضى^٣ لانه بالتوجه الى الباطن و باطن الباطن فجميع الصور فى الحركة والاشتداد حتى تصير كاملة

وكمالها ان تستغنى عن المحال و تتحول الى عالم المثال وتصير كنقوش
قائمت بذواتها لا بالألواح وتكون متعلّقة بل عين التعلّق بالمعاني .
وجميع النفوس في الحركة حتى تستغنى عن استعمال القوى والآلات
وترفض المواد وتتخلّص عن الحركات و تصير عقولاً .

فالنفوس الناطقة القدسيّة تصير عقلاً فعلاً وروحاً قدسيّاً والنفوس
الحيوانيّة تصير عقولاً متكافئة في الطبقة العرضيّة فتستهلك^١ فيها و هي
محشورة الى الله تعالى .

واما النفوس الفكيّة فكيفيّة وصولها الى الغايات انه يستقيم بالحركة
الجوهريّة والتبدل الذاتي لا بالحركة العرضيّة الوضعيّة والتشبّه بالعقول
في صيرورتها بالفعل بمجرد تحصيل الاوضاع لأجسامها شيئاً فشيئاً في الأزمنة
الغير المتناهية و حصول الشوارق اللذيذه لنفوسها كما يقول به اكثر الحكماء
بل كل فلك له افراد متّصلة كما للنوع المنتشر الافراد جزئيات منفصلة
ولكل من تلك الافراد المتّصلة قبض وتسليم لله الواحد القهّّار في كل وقت
وقت شيئاً فشيئاً وذلك قوله تعالى : «كل يوم هو في شأن^٢» .

ففي كل حين ابتداء واعادة وايجاد وايصال و وصول لكل منها الى
الغاية بحيث لا يبقى منه اثر و خبر .

١- والحق ان النفوس الحيوانية التي لها خيال بالفعل وتجرد برزخي تحشر مع الموجودات
البرزخيه و لعل حشرها مع العقول اوفئتها واستهلاكها في العقل المجرد المدير تكون بواسطة
اصلها البرزخي لان الطفرة في الوجود محال والمراد من الغناء اتصالها بالعقل مع الواسطة
فافهم و تدبر حتى لا يختلط عليك الامر .

٢- س ٥٥ ، ي ٢٩

وامّا الوصول له الى الغاية بنحو الإنسان حيث انه يترك البدن واستعمال آلاته عندكماله و تتحول نفسه الى عالم المعنى فهو غير متأثّر للأفلاك نه فلكك راست مسلّم، نه ملكك را حاصل

آنچه در سِرِّ سویدای بنی آدم از اوست

فكما انه لا يمكن للملائكة السقرين «العروج اليونسي» ولا يتيسر لهم مظهرية الأسماء التشبيهية كذلك لا يتأتى للفلك الغاية التي للإنسان الكامل والالكان هو حامل الأمانة ومظهر اسم الله الأعظم .

وايضاً يلزم انقطاع الفيض لان الفلك بحركته رابط الحوادث الكونية الى القديم ولولاه لما تكون متكون .

و اما الوصول له انى الغاية بان يصير نفسه مفارقة عن بدنه ولا ينقطع الفيض بان يتّصل نفسه بعالم العقل و يترقى نفوس كاملة من عالم العناصر و ترفض الأبدان وتتصل بالأفلاك وتحركها ثم تترقى هذه وتتصل بعالم الفعل ثم يصل بدلها من هذا العالم و هكذا كما نقله فى شرح حكمة الأشراف فهو تناسخ محال و يوم القيامة يوم نسبته الى كل الاوقات بل الى الدهر الذى هو وعاء المجردات كنسبة اليوم الزمانى الى ساعاته و دقائقه فى الشمولية و المشبولية بل نسبة الاوعية الى هذا الوعاء نسبة ذوات الاوعية الى الحق المحيط تعالى .

وجعل وعاء الوصول الى الغاية من الأوعية الزمانية للموجودات التى فى السلسلة العرضية الزمانية من الأوهام العامة ، فطلب الغاية الأخيرة متوجّها الى غابر الأزمان مثل طلب مبدء المبادئ ملتفتاً الى مواضى الأحيان

فكما ان الحق المنزه جاءت عظمته في مرتبة احديته و واحديته (لتساميته و احاطته وتجرده عن الماهية فضلاً عن المتعلق فضلاً عن السادة) ، لا يسهه الزمان . كذلك في مرتبة قهاريته و ظهوره بوحده في آخريته .
ان قلت : كيف دشور العالم بكنهه و خراب الدنيا باجمعه القائل به الحكماء و الأنبياء ؟

قلت : الوصول لى الغايات بنحو التحول ، و معلوم ان عند التحول فناء التحول منه فى التحول اليه والا لم يبلغ الغاية .
الأتري انه عند صيرور دالنامى حيواناً و الحيوان انساناً و العقل بالقوة عقلاً بالفعل ، لم يبق : ن السوابق اسم و رسم ، فعند العقل بالفعل لم يبق عقل بالقوة فهكذا فى الانسان الكبير . و مع ذلك لافعليّة و لا كمال فى مرتبة سابقة الا وفى اللاحقة بنحو اكمل . لان التغييرات فى العالم على ضربين .
احدهما : بنحو الخلخ و اللبس كما فى الانقلابات .
والاخر : بنحو الاستكمال وهو ان لا يكون هنا خلخ بل لبس ثم لبس و هكذا .

و التغييرات الطوليّة من قبيل الثانى فكل ماترى فى الكل الأفرادى فاحكم به فى الكل السجموعى فاقراء و ارقأ « ما خلقتكم ولا بعثكم الا كنفساً واحدة » .

ان قلت : كيف وصول الابدان الى عالم العقل و تحولها اليه و لا تطرق للمواد اليه ؟

قلت : اتّصال الصور التى هى كمال هذه الصور الماديّة بعالم العقل كالأطلال المتصلة بذوات الأظلة والرقائق المتعلقة بالحقايق اتّصال هذه فان فعليّة الصورة و تكاملها فعليّة المادة و شيئية الشئ بتمامه و كماله و وصول تمامه و كماله وصوله .

سيما ان الحركة متصلة واحدة والاتصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية و خصوصيات السراتب لشئ واحد مميزات لامشخصات حتى تصيره اشخاصا وهذا لا ينافى ان يبقى شئ هو نوع براسه يتحرك مرة اخرى الى الغاية ليس بجنس للبالغ الى الغاية بل ولا مادة له بماهى مادة له .
ان قلت : فبعد وصول الكل الى الغاية الكبرى ينقطع الفيض لان ذلك انما هو بالدثور الكلى ؟ .

قلت : انك مأنوس بالبعدية الزمانية واخذت الكل الغير المتناهى منزلة الكل المتناهى فان استخلصت من الوهم والخيال و عرفت ان ذلك البلوغ طولى وعرفت وعائه و نسبة وعائه الى الأوعية عرفت: ان المتحركات والستريقات الغير المتناهية تصل الى الكمال فى ازمة غير متناهية لان وعاء كل شئ بحسبه ، ان متناهيا فمتناه و ان غيره فغيره فاين البعد الزمانى حتى ينقطع الفيض فيه .

فكما انك اذا قلت بالحدوث فى كلية العالم و بعديتها لمبدء السبady ، لابد ان تحافظ البرهانين و تكون ذا العينين فتجمع بين حدوث العالم و دوام الفيض و قدم الجود كما مر ، كذلك يجب عليك ان تجمع بين الوضعين و تحوز الحسنة بين السيئتين بل تفوز بالحسينين فتؤمن بدثور الدنيا باجمعه

و بلوغ العالم الى الغاية القصوى بكلّيَّتِه و توقن ايضاً بعدم انبئات جوده
و عدم نفاذ كلماته .

[تحقيق في ان الاعتقاد بقدم الانواع غير مناف للاخبار الواردة
في تقدم خلقه الجان و بنى الجان على خلق الانسان]

جواب سؤال العاشر :

«و اما ان اتفق اهل التاريخ على ان قبل ايجاد ايننا آدم كان الخلافة
للجان ، بنى الجان و هذا مناف بحسب الظاهر للقول بقدم الأنواع زماناً» .
فاعلم انه ورد هذا و نظايره من كون العالم الطبيعي قبل خلقه آدم
مسلواً من الجان و قبله من الفرس و قبله من الضفادع و قبله كان آجماً و
قصبات في احاديث اهل البيت «ع» ايضاً .

و هذا ايضاً طولى كما قلنا في الحركات الى الغايات ، فليدقق الإنسان
و يشرح الموجودات التى فى السلسلة الطولية الصعودية فالعقل النظرى
كما ينبغى ان يقتدر على توحيد الكثير كذلك ينبغى ان يقتدر على تكثير
الواحد و يضيف كل حكم الى موضوعه و يعطى كل ذى حق حقّه ، ثم
يسع نظره فيضم كل واحد الى مماثله و يأخذ سنخه مجرداً عن الغراب
و الأجانب و يراها عالماً عليحدة فيرجع كل الطبيعيات الى عالمها الهيولانى
الذى لم تكن حينئذ شيئاً مذكوراً ثم اول حلّة اكتست الهيولى بها الصورة

۲- از جواب این سؤال هم حکیم خودداری کرده و بسراغ تاویل رفته است آن هم
تاویلى كه ذوق سليم زیر بار آن نمى رود فالمصير الى ما حققه علماء الطبيعى فى امثال
هذه المسألة .

الجسدية و كان العالم حينئذ «قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا امناً» كما سيصير كذلك حين رد الودائع من العقول والنفوس و قواها الى اهلها ثم تزيّنت بحلى الصور النوعية المتكافئة التى كل منها فى مقابلة الأخرى بخلاف عالمى الصور الجسدية والهيولى فانها مرتّبان لامتكافئان ثم عالم الجبال والسعائن السحزونة فيها ثم الحشرات ثم الكاملة من الحيوانات ثم الأجنة الخيالات المتشكلة بالأشكال المختلفة ثم بخلفة العقل بالقوة جاء حين نزول اجلال آدم «خلد الله تعالى جلاله» .

فلم يترك الانسان المتأثر بالآزار السلوكى المستقضى بالرداء الجبروتى التشرىل بالسربال اللاهوتى انه كان فى الأيام الخالية فى ثوب رث خلق ناسوتى و كل ذلك لما كان بالتدريج الاتصالى لم يستشعر به .

و ينبغي ان لا ينسى ذلك مثل «اياز» الذى تقرب غاية التقرب الى «السلطان المحسود الغزنوى» ولكن لم ينس جلبابه الخلق ولم يفقده بل كان مشاهداً له كل يوم كما قرع سمعك فان تذكرت مقاماتك البشرط لائىة و تخلية مادتك عن الحلى والحلل و تذكرت انك كنت مدةً فى هاوية الهيولى ، والظلمات و وقتاً فى البيداء الفقر من مقام الجسادات و احيانا فى آجام القصبات ، و منبت النباتات .

او اونة كالديدان فى السوحلات و ازمنة كالعجم من الحيوانات و ذلك فى ارحام الامهات الرضعة والأمهات الأخر من العناصر الاربعة حين كنت انت و امثالك ثم نال روحك من الحق المتعال مانال و آل الأمر الى ما آل رفعت صوتك : ان العظمة لله والمجد والحيد والبهاء والكبرياء له .

كما ورد ان «من يجد خيراً في نفسه فليحمد الله»
و اما قوله «عليه السلام»: «ومن يجد شراً فلا يلومن الا نفسه» .
فلان تلك المادة الخالية في الأيام الخالية بل في الأيام الحالية اذا
اخذتها فقط و «بشرط لا» والساھية العرية البرية عن الوجود و توابعه
ذاتك الأمكانية و نفسك الفقير و ليس لهما اللين والقوة والتقيصه في
ذاتهما بذاتهما .

والسلام على تابع الهدى^۱

۱- وقد فرغنا من تصحيح هذه الرسالة الشريفة ٤ شهر صفر الخير
۱۳۸۹ من الهجرة النبوية و انا العبد الفقير الى الله الفنى سيد جلال الدين الاشثيانى

جواب مسائل

عالم فاضل ملا احمد يزدي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الودود، فياض الوجود، والسَّلام على خُلَّص عباد الله السَّعْبود
محسِّد وآله، سادة اهل الشَّهود.

وبعد فقد سألني المخدوم الأفقه، الأنبي، الأمجد، التَّذى هو، بروح
القدس مسدد، الفاضل العامل «ابن الحاجي محمد جعفر اليزدي احمد ايَّده
الله تعالى وتسجد» عن تبيين بعض المسائل بالبراهين والدلائل، وقد اجبت
اقتراحه وكتبت من تحقيق الحق قراحه، مستنداً من الله الجليل «والله يقول
الحق وهو يهدي السبيل».

قال السائل «ايَّده الله تعالى»: ان صدر المتألَّهين
«قَدَّسَ اللهُ روحه» قائل بوحدة الوجود^١ والوجود
جميعاً، بمعنى انه ليس في الخارج الا وجود واحد،
لدمراتب ومقامات يختلف بالشَّدة والضعف والكمال
والنَّقص.

١- ملاصدرا بنحو اطلاق قائل بوحدة وجود وموجود ليست، صدر المتألَّهين در برخی
از موارد صریحاً مسلک حکمای محققان را که خود او بآن سر و صورت داده اختیار نموده است
از برای وجود مراتب مختلف قائل است. بنابراین مشرب، وجود وموجود متکثر است ولیکن

اقول:

القائل بالتوحيد أمّا يقول بكثرة الوجود و كثرة الوجود و مع هذا

وجودات متکثره ناشی از اصل واحد و استخراج دارند، وجود بحسب مراتب تکرر کامل دارد هر مرتبه‌یی از وجود منشأ انتزاع موجودیت است، انتزاع موجودیت از مرتبه «بشرط لا» وجود از تعینات امکانیه محتاج بحقیقت تقییدیه و تعلیلیه نمی‌باشد ولیکن وجود از مراتب مشوب با تعین بملاحظه وجود علت اصلی که مقام صرافت وجود باشد انتزاع میشود چون علت اصل ساری در معلول و مقوم ذات آن میباشد. لان العلة اصل والمعلول فرع متجلی عن العلة والعلة اصل مقوم داخل فی المعلول ولها معیة قیومیة مع المعلول «و هو معکم اینما کنته» مسلک دیگر در وجود ممشای اهل عرفان است که صدرالمحققین در برخی از کلمات خود متعایل باین مشرب شده است و در یارده‌یی از موارد معتقد است که این دو مسلک بمسلک واحد بر می‌گردند.

صاحب شوارق در گوهر مراد گوید: (گوهر مراد طبع بمبئی ص ۱۰۸): «صوفیه بر آنند که صدور معلول از علت، عبارت است از تنزل علت بمرتبه وجود معلول و تطویر وی بطور معلول و از این جا متفطن شده‌اند بوحدت وجود، باینکه وجود حقیقت واحدیی است ساری در جمیع موجودات، و ماهیات ممکنات نیست مکرر امور اعتباریه و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحداند بنحوی که حلول و اتحاد لازم نیاید چه این هر دو فرع اثنبیت است. «ولا موجود، الا واحد» و فهم این حقیقت بسیار مشکلست و مدعی آنند که بریاضات و مجاهدات که در میان شان معهود است انکشاف این معنی ممکن شود، و ادراک آن بمقول متعارفه نتوان کرد، بلکه طوری باید وراء طور عقل و آن: خالی شدن سالک است از خود و از عقل خود و جمیع معقولات و موهومات خود فضلاً عن المحسوسات و مقصور ساختن و توجه باطن بمحض عنایت باری و مداومت نمودن بر ذکر قلبی و لسانی بنحوی که غیر مذکور هیچوجه در خاطر خطور نکند بلکه نفس ذکر ملحوظ و منظور نشود «فضلاً عن الذاکر».

نگارنده در شرح خود بر مقدمه قیصری و کتاب هستی و تعالیک بر مشاعر. بتفصیل این مسأله را تحقیق نموده‌ام.

يعد من السوحيدين، لكونه ناطقاً بكلمة التوحيد مسلماً وهذا توحيد العوام
وامّا يقول بوحدة الوجود وكثرة الوجود بمعنى المنسوب الى الوجود
فان حقيقة الوجود عنده ليس لها أنواع ولا أفراد ولا مراتب ولا اجزاء عقلية
و خارجية ولا قيام ولا عروض لها بالنسبة الى الساهية بل واحدة بسيطة قائمه
بذاتها انسا الساهيات منتسبات الى الوجود الحقيقي والكثرة فيها لافيه .

وهذا قول منسوب الى ذوق التأله و هو توحيد الخواص .

وامّا يقول بوحدهما جميعاً وهو قول الصوفية حيث يقولون ليس
فى الواقع الوجود و موجود واحد ، فقيد بقيود اعتبارية يترأى منها
كثرة وهية .

وهذا يعد عندهم توحيداً خاصاً بل اخصياً .

وليس كذلك، بل التوحيد الأخصى ماسيجى لكن يسكن ارجاعه اليه
وامّا يقول بوحدهما جميعاً فى عين كثرتهما ، امّا وحدة الوجود فلانه
لا انواع تحته ولا افراد، وامّا كثرته فلان له مراتب ودرجات متفاوتة بالكمال
والنقص ، والتأخر ونحو ذلك .

واما وحدة الوجود فى عين كثرته ، فلان الوجود لما كان اصيلاً
فالوجود الحقيقى هو الوجود ، فوحده وحدثه ، و مراتبه ، مراتبه .

وهذا هو التوحيد الاخصى .

اذ عرفت هذا ، عرفت : ان كلام السائل مجمل ، تفصيله ما ذكرنا .

قال السائل « ايّده الله » : و قد اختلج فى قلبى اشكال

عليه و هو: انه لا شك ان الكمال والنقص ذاتيان له ،
يعنى ان الموجود الكامل يَكُون كماله عين ذاته
والموجود الناقص هكذا .

اقول:

ليس كذلك ، لان الكمال وان كان ذاتياً للمرتبة الكاملة الا ان النقص
ان اريد: فاقدية المرتبة الناقصة لوجود آخر فهو عدمى، فكيف يكون ذاتياً
لوجود الذى حيثية ذاته حيثية طردالعدم وان اريد: نفس ذلك الوجود الفاقد
لاحيثية فقده ، فهو وان كان ذاتياً الا انه لايبين الكمال لأنه من سنخه
قال السائل «ايّده الله»: ولا ريب انه اذا كان الكمال
والنقص ذاتيين له و ليسا شيئين عارضين لذات
الوجود يكون الوجود متعدداً فى الواقع متكثرأ فى
الخارج .

اقول:

هذا مغالطة و خلط بين الواحد بالوحدة العددية والواحد بالوحدة
الحقة فان الوحدة اما مبدء الأعداد ويكون للوصوف بها ثان باين، بينونة
عزلة ، فهي العددية واما ليس كذلك فهي الحقة .
تسم الوحدة الحقة اما حقة حقيقية كوحدة الواجب بالذات تعالى . واما حقة
ظالية كوحدة الوجود النسبى الذى هو مقام الظهور و السجوية و
السروية المشار اليه : «فاجبت اعرف» .
وبعبارة اخرى : كم من فرق بين الواحد الذى له شأن واحد وفارد

وبين الواحد الذي له شئون وأطوار .

وبعبارة اوضح : كم من فرق بين الواحد بالعدد الذي هو فرد محدود تحت الكلّي او الواحد المتواطئ وبين الواحد المقول بالتشكيك .

فالحقيقة المشككة لها عرض عريض وراء العرض الأفرادي الذي للحقيقة المتواطئية وهو العرض الذي بحسب السراتب المتفاضلة ايضاً .

فلاهي مرهونة بالكسال حتى يكون السرتبة الناقصة والمتوسطة من غير هذه الحقيقة ولا بغيره حتى ينعكس الأمر .

ولهذا قالوا : السيز بين الشيئين امّا بتسام الذات كالسطح والسواد، و امّا ببعض الذات، كالبياض والسواد، و امّا بضمايم خارجة من المصنّفات والشخصّات كهذا السّواد وذاك السّواد ، و امّا بتسام الذات مع الاشتراك في سنخ الذات كما في السراتب المتفاضلة من الحقيقة المشككة .

فعند فلاسفة الأشراق يتحقّق هذا في الماهيّة ، فحيوانيّة الفيل في أنّها حيوانيّة اتم من حيوانيّة البعوضة وجوهر العقل في انه جوهر اسبق من جوهر النفس حتى ان مافيه التفاضل و ما به التفاضل واحد .

وعند اهل التحقيق هذا يتحقّق في الوجود الحقيقي لافي شيئية الماهية لاعتباريّةها فالوجود الحقيقي بذاته متقدم وبذاته متأخّر وبذاته شديد و

۱- لان مرتبة اصل الحقيقة و ان كان التعبير عنه بالمرتبة لا يخلو عن المسامحة لان مقام ذاته المعبر عنه بالكثرة المخفى ليس له تعين وقد عبروا عنه بالمجهول و حيث تجلّى بذاته لذاته تعين بتعين علمي، شهودي، وجودي ، ظهري و هذا التعين الناشئ عن ظهوره بذاته مفتاح مفاتيح الغيب المعبر عنه باحبيت ونشأته مقام الواحدية ولازم هذا التجلّي تجلّي ثانٍ اللازم للمعروفية التفصيلية «خلقت الخلق لكي اعرف» .

بذاته ضعيف وكامل وناقص بالسعنى الذى ذكرنا و مابه الأمتياز عين مابه الاشتراك لبساطته .

و هذه الكثرة نسبيها كثرة نورية فى مقابلة الكثرة التى بالساهيات فانها ظلمانية وهذه الكثرة النورية فى الوجود لا تقدر فى وحدته بل تؤكد كدها لكشفها عن سعته اذ كلما كان الشئ وجدانه للعمليات اكثر كان فقدانه و سلوبه اندر فكان من التركيب ابعد والى البساطة اقرب لان شر التراكيب هو التركيب من الوجود والعدم والقوة والفعل وبالجسلة من سنخين بخلاف ما اذا كان التركيب من وجود و وجود و موجود و موجود والوجود سنخ واحد واصل محفوظ فلا تركيب حقيقة الا باعتبار تضشش الوجود والعدم فوجود فى انه وجود متقدم على وجود و هو متأخر فى انه وجود والتقدم والتأخر كالسقومين للوجودات وهذا كاجزاء الزمان عند القوم فانها بذاتها متقدمة ومتأخرة فمابه التقدم وما فيه فيها واحد وهذا لا يوجب كثرة حقيقة لاتصاله والاتصال الوجدانى مساوق للوحدة الشخصية .

و ايضا كثيراً ما يحصل المغالطة من عدم التميز بين التميّز والتشخص ففى الكليات من الأنواع و غيرها التميّز حاصل بدون التشخص و فى البدن الواحد التميّز حاصل باعتبار انصبا والشباب والكهولة والشيخوخة مثلاً ولا يصير اشخاصاً و فى النفس الواحدة التميّز حاصل باعتبار النفس النباتية و الحيوانية والنطقية القدسية والكلية الالهية بل باعتبار اللطف والقهر والفرح والخوف والتذكر والغفلة ونحو ذلك ولا يصير اشخاصاً .
فهكذا فى العالم الكبير «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» .

فللوجود تیزات و لیس له تشخصات و من هنا ترى صدر السائلین قدس سره يقول فی اوایل الشواهد الربوبیّة «فی ان الامتیاز بین الوجودات^۱ بماذا ولا يقول تشخصاتها بماذا ، ایساءً الى ان لا کثرة تشخصات فی الوجود بل هو شخص ذو أطوار و درجات متمايزة .

و کذا قال فی اوایل الأسفار «فی ان تخصیص الوجود^۲ بماذا؟! اشارة الى ذکرنا و ان ينطق بلفظ الأفراد احياناً ، فمراده السراتب .

قال السائل ايّده الله : «بيان ذلك ان حدود الناقص وان كانت تحمل على الكامل مثل انّه يحمل على النّبات انّه جسم حافظ للصورة و هو حد الجماد و على الحيوان انّه جسم نامٍ و هو حد النّبات و على الانسان انه جسم نام حساس و هو حد الحيوان لكنّنا اذا لاحظناهما من حيث انّهما شخصان موجودان وجدناهما متباينين و لا يصدق على الانسان الموجود انّه حيوان موجود و لا على حيوان موجود انّه نبات موجود و هكذا ..

فظهر ان اذا لاحظنا الموجودات من حيث الوجود تكون متکثرة فی الواقع» .

۱- کتاب «الشواهد» طبع دانشگاه مشهد ۱۳۸۶ هـ ق ص ۱۰

۲- اسفار، طبع تهران ۱۳۸۲ هـ ق ص ۶

اقول:

الكلام في الوجود والوجود لاحد له انما الحد للماهيات القابلة له
كما اشتهر «ان التعريف للماهية وبالمهية» .

وما قال : «من حيث انها شخصان موجودان ...» .

فيه انه جعل كونهما شخصين مفروغا عنه ولم يبين ذلك فيبانه غير
واف بل خلط بين القابل والمقبول فالمقبول في الماهيتين وهو الوجود
واحد ولا يكون شخصين .

ثم ما قال : «من انه لا يصدق على الانسان الموجود ...» .

فيه انه كيف لا يصدق والانسان الموجود عين الحيوان الموجود
والحيوان جنس للانسان محمول عليه والكلبي الطبيعي جنسا كان او غيره
موجود كيف لا يصدق وال مراتب الواردة على مادة الانسان من الطبع والنفس
النباتية والحيوانية والانسانية النطقية على مراتبها شيء واحد متوجه
من حد «ما» من النقصان الى حد «ما» من الكمال .

وما احسن ما وقع من بعض الحكماء^١ في التمثيل لمراتب النفس واتصالها
بل اتحادها بالعقل الفعال بعد الاستكمالات والحركات الجوهرية من :
« ان العقل الفعال كفار ، تأثر عنها فحم ، بالتدريج بالتسخن والتحمّر
والتجشّر والتشعل والتنوثر » .

واذا كانت السراتب المتصاة هكذا فالمراتب المنفصلة ، رقايق هذه

١- قائل باستكمالات جوهرية نفس و تحولات ذاتية ان از مراتب نقص بكمال صدر
الحكماءست. اما اين عبارت از خواجه طوسي است .

الحقایق کانتها، عکوس لها فی الإنسان .
 وهذا معنى ما قال بعض الحكماء فى خطبة : «الحسد لله الذى خلق
 الإنسان و خلق من فضائه ساير الأکوان ...» .

وفى المأثورات عن الأئمة السعصومين «عليهم الصلوة والسلام» مثل
 ذلك وما ذكره من : «ان السجودات من حيث الوجود متکثرة» مقلوب
 عليه ، فان الوجود مابه يتصلح الأضداد والمتقابلات ، فالبياض بحسب
 الماهية ضد السواد، لكن وجوديهما ليسا تدين فضلا عن ان يكونا ضدین
 بل هما مرتبتان من حقيقة واحدة .

قال الشيخ الرئيس فى المباحثات : «ان الوجود فى ذوات الماهيات،
 لا يختلف ماهيات الاشياء التى تنال الوجود بالنوع بل ان كان اختلاف
 فمالا أكد والتضعف وانما يختلف ماهيات الاشياء التى تنال الوجود بالنوع
 وما فيها من الوجود غير مختلف بالنوع فان الإنسان يخالف الفرس بالنوع
 لاجل ماهيته لالوجوده ...» .

وبالجملة: الماهيات مشارالیینونة والأختلاف والوجود مناط الوحدة
 والاتفاق بل عين الوحدة والتشخص .

نعم الاقوال المشهورة فى الوجود اربعة :

۲- عبارت مباحثات غیر از این عبارتی است که حکیم سبزواری نقل کرده است. حکیم ابن
 مطلبرا از اسفار نقل نموده. عبارت مباحثات این است : «ان الوجود فى ذوات الماهيات لا
 يختلف بالنوع، بل ان كان له اختلاف، فبالأكد والتضعف و انما تخلف ماهيات الاشياء التى
 تنال الوجود - بالنوع، وما فيها من الوجود غير مختلف النوع . فان الانسان يخالف الفرس بالنوع
 لاجل ماهيته لا لاجل وجوده...»

احدها: ان الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر
والشدة والضعف والكمال والنقص .

وثانيها : انه حقايق متباينة بتسام ذواتها البسيطة لا بالفصول لبساطة
الوجود .

وثالثها : انه واحد، احد، لا مراتب له فضلا عن الافراد والأنواع ولا
قيام ولا عروض له بالساهيات كسامر من طريقة ذوق التأث .
وهذه الأقوال مبتنية على احوالة الوجود .

ورابعها : انه امر اعتباري ليس له افراد انما له الحصص .
وبناء مذكره السائل ، على الثاني وهو منسوب الى الشثائين وهو
مؤول كما في اوائل الشواهد : ان الوجود لا تتحاده مع الساهيات يتكثر
بتكثيرها ، و يتباين بتباينها بالعرض .

وانما قلنا مؤول اذلولاه لا تنزع مفهوم من واحد من حقايق متباينة
بساهي متباينة وقد ثبت اشتراكه المعنوي بل ادعى بداهته ولتمت شبهة
«ابن كسونة» ولم يكن سنخية بين العلة والمعلول الى غير ذلك من التوالى
الفاسدة السبرهن خلافها .

قال السائل ايده الله: «ولا يثبت من البرهان الذى
يذكر الاستناد فى جميع مسفوراتاه فى اثبات: ان كل
بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء سوى ان المسمى
بالمعلول، ليس الا لمعة من لمعات نوردو ليس له اى

للمعلول حقيقة سوى الربط والتعلق بالعلّة بمعنى
ان المَعْلُول ليس له وجود مستقل برأسه و للمعلول
كذلك .

ولا ننكر هذا الدعوى ولكن اذا لم يكن للمعلول وجود
مستقل لا يلزم ان لا يكون في الخارج وجود سوى
العلّة .

لأننا نقول: ان في الخارج وجوداً مستقلاً وهو العلة
و وجوداً غير مستقل كائناً، نفس التعلق والارتباط
بالعلّة و هو متكرر في الواقع و متعدد في الخارج و
منشأً تكثره و ملاك تعدده الشّدّة والضعف والكمال
والنقص .

اقول :

كلام السائل ينادى بالخلط بين مقامين فان هنا مقامين ، مقام الكثرة
في الوحدة ، و مقام الوحدة في الكثرة ، كما عبّر العرفاء في اصطلاحاتهم
عن رؤية الكثرة في الذات الأحديّة بشهود المفصل في المجمل وعن رؤية
الأحدية في الكثرة بشهود المجمل في المفصل .

فقول الحكماء : «بسيط الحقيقة بوحدته كل الأشياء» ، اشارة الى-

المقام الأول .

وقولهم: ان الوجود في كل بحسبه وتعبيرهم بالفيض المقدس والوجود
المنبسط والرحمة الواسعة و نحوها ، اشارة الى الثاني .

وفى كلام صدر المتألهين قدس سره، العلم الحضورى الذى قبل الأيجاد والحضورى الذى مع الأيجاد ، اشارة الى المقامين ، ففى المقام الأول لا معلول حتى يكون ربطاً محضاً بالعلة بل المراد به انه كما فى مراتب الوجود وجودات ناقصة غير مستكفية كالعنصریات و وجودات ناقصة مستكفية كالفلکیات ووجودات تامة لاحالة منتظرة لها ولا مادة وموضوع بل لا متعلق لها وان كان لها ماهیات كالعقول الطولية والعرضية .

كذلك فيها وجود هو فوق التمام ولا ماهية ايضا له وهو بوحدته و بساطته كل الوجودات بمعنى انه جامعها و واجدها بحیثية واحدة هي عين المحيـث .

ولعل قوله تعالى : «كانت السموات والأرض رتقا ففتقناهما» ، اشارة الى اى كانت وجودات العقول والنفوس والطباع وغيرها «جمعا رتقا» فى علمه الحضورى الذى قبل الأيجاد ، وكانت ماهياتها معلومة بوجود واحد علمي ففتقت و وجدت الماهيات بوجودات متشعبة متفاصلة مترتبة «فسالت اودية بقدرها» .

والسقام الثانى : ان فى مرتبة الفيض المقدس ، لما كانت مراتب الوجود مابه الامتياز فيها عين مابه الاشرار، كان الكل ظهوراً واحداً، لظاهر واحد فى مظاهر شتى وكون المعلول عين التعلق والربط بالعلة فى هذا المقام ، اى : فى مقام حصل اسم و رسم و فيض و مستفيض ، وليس هذا مفاد قولهم : «بسيط الحقيقة كل الأشياء» وموجب برهانه، بل هو مفاد قولهم : «المعلول فقر بحت الى العلة» و «له حاجة ذاتاً وصفةً و فعلاً اليها» كما قال تعالى :

«يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى» فلا هو ، الا هو ، ولا اله الا الله . «ولا حول ولا قوت الا بالله العلي العظيم» وهو موجب برهان مجموعيّة الوجود بالذات و ان الوجود المنبسط اضافة الاشراقية لله تعالى الى الماهيات، اى عين اشراق الله وظهوره ومفاد قولهم : «بسيط الحقيقة...» ازید من هذا .

وهو ان ذلك الوجود الواجب بالذات الواحد الأحد الصمد الذى هو تام و فوق التمام فى عين انه ليس فيه شىء" و شىء" ، لا يسلب عنه شىء بما هو وجود و فعلية والتركيب ذاته من الوجود والعدم والوجوب والأمكان او الامتناع .

وبعبارة اخرى من الوجدان والفقدان نعم لا بأس بسلب الشىء عنه بما هو محدود و ناقص كما فى صفاته السليبة فانها سلب السلب ، مرجعه الثبوت فلا تركيب .

وها هنا ابحاث" و تنقيحات فصلناها فى تعاليقنا على الأسفار و غيرها لانطيل الكلام بذكرها لضيق المجال وما هو اللايق بالذكر هنا ما يختلج ببال اكثر المنسويين الى العلم والفضل و هو :

ان العدم نفى محض فليس بشىء فما معنى التركيب منه و من الوجود و ربما يتراى لهم بهذا و هن فى هذا البرهان النيّر العرشى ولم يعلموا ان شر التركيب هو التركيب من الوجود والعدم لكونهما سنخين متباعدتين غاية التباعد عنوانا و تحقّقاً و تحقّق الباطل بنحو البطلان لا التركيب من شيئين لهما، اصل محفوظ واحد و سنخ فارد وان كانا كموجودين متضادين

لمكان السخية بين وجوديهما كما مر .

وايضاً للشيئية اطلاقات : شيئية الوجود ، و شيئية الماهية و شيئية العدم .

و شيئية الماهية لولم تعتبر ولم تكن مناط التركيب لم يكن الممكن زوجاً تركيبياً وهو باطل عقلاً و اتفاقاً .

و من هنا قال الحكماء (كصاحب المحاكمات وغيره) فى نفى الماهية عن الواجب تعالى : «الشيء اما ماهية او وجود ولا يليق الماهية بجنابه ان يكون ذاته، اوداخلاً فى ذاته لانها حيثية لا تأبى عن العدم وللتركيب فبقى ان يكون ذاته الاقدس ، حقيقة الوجود الصّرف الذى هو حيثية تأبى عن العدم ولو لم يكن يعتبر شيئية العدم فكيف يصير الشيء مقسماً فى المنفصلة الحقيقية الشهورة القائلة : ان الشيء اما واجب الوجود او ممكن الوجود او مستع الوجود والامتناع شدة العدم ولزومه بخلاف العدم الأمكانى فكون العدم والنفى ليس بشيء نفى الخاص ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام» .
واعلم أنه بسيط الحقيقة والمثل الأعلى له : فانه سبحانه تعالى عن المثل لاعن المثل .

الإنسان الكامل فانه واحد شخصى ومع وحدته كل الأنواع ، فان فيه شيئاً كالملك و شيئاً كالفلك و شيئاً كالطبع و شيئاً كالنبات و شيئاً ، كالحيوان و شيئاً كالجان و شيئاً كالشيطان .

لأن نظايرها فقط موجودة فيه بل أعيانها بل هي مكررة فيه فان الطبائع الأربع ، مع ان نظائرهما من الدم والبلغم والصّفراء والسوداء موجودة فى

بدن الإنسان ، اعیانها أيضاً موجودة ، مرةً فی بدنه ومرةً فی حسّه المشترك
فإن المحسوس بانذات غیر المحسوس بالعرض ، وتارةً فی خیاله واخری
فی عقله التفصیلی بنحو الکلیّة واخری فی عقله البسیط الأجمالی .
والفلك موجود فيه بنظيره وهو روحه البخاری بطبقاته المترتبة فی
اللطافة من النفسانی والحيوانی والطبیعی وبعینه فی حسّه وخیاله وفی عقله ،
والملائكة العمالة موجودة فيه اذ حصل له ملكة العدالة وغلب عليه العصمة
والطهارة والملائكة العلامية موجودة فيه حيث حصل له العقل بالفعل بل تحول
الی العقل الفعّال باقیاً بقاء الحق المتعال ، فإن العقول الصّاعدة فی السّلسلة
الصّعودیّة بازاء العقول النازلة فی السّلسلة النزولیّة .

«نفس را چون بندها بگسیخت یابد نام عقل»^۱ .

و فی حکمة الأشراف^۲ «ان الأنوار السدبّرة الكاملة بعد التخلّص من
الصیاصی تلحق الأنوار القاهرة التي فی الطبقة الستکافئة» .

وفی عقله ماهیاتها الواقعیّة ، وفی خیاله وحسّه رقایقها المثالیّة و
الصوریّة الصرفة «الهوّر قلیائیّة» وهكذا فی النبات والحيوان و غیرهما
فهو بوحدته کل الأنواع .

لَیس مِنَ اللَّهِ بِمُسْتَكْرٍ ان یجمع العالم فی واحد

۱- نفس بعد از گسیختن بند هم نام عقل نمی یابد مگر مرتبه اعلاى ن چون بدن (بدن
منالی) هرگز از حقیقت نفس جدا نشود و جمیع قوای باطنی که دارای مقام تجردند باقی
خواهند ماند .

۲- چاپ سنگی ، طهران ص ۴۷۹

والأنواع المشتقة الخارجة وقدمتْ رانها ، كانها عكوسه و كانه الستن و
هى شروحه وهى اللّف وهى نشره والرتق وهى فتقه وهو مقام الكثرة فى
الوحدة وهى مقام وحدته فى الكثرة.

فالأنواع خلقت مرتين مرةً مجملة فيه و مرةً مفصلة فى الآفاق فهو
«كتاب احكمت آياته^١ ثم فصّلت» .

فاذا قيل: الإنسان بالفعل كل الأنواع، لم يرد: ان الأنواع الخارجة
مأخوذة واحداً بالأجتماع هو الإنسان و ان كانت هى عكوسة وظهوره بما
هى ملحوظة بجهتها الوجدانية وما به الاشتراك، بل انّه بمصداق واحد
جامع و واجد للنحو الأعلى من كل نوع المتصل به المنطوى فيه .

و فيك انطوى العالم الأكبر

فاقرء هذه الآية الكبرى وارقا «وفى انفسكم افلا تبصرون^٢» .

فظهر معنى قولهم : «بسيط الحقيقة كل الأشياء» و وجه اردافهم
هذا القول بقولهم «وليس بشىء منها» وان مورده الكثرة فى الوحدة بنحو
اعلى و ابط لا الوحدة فى الكثرة اذلا كثرة فى تلك المرتبة الأحديّة اصلاً
الا كثرة الأسماء والأعيان الثابتة بحسب المفاهيم لا بحسب الوجود و
بالمرتبة لأن الأعيان الثابتة لوازم غير متأخرة فى الوجود لمفاهيم الأسماء
الحسنى كما ان مفاهيم الاسماء ايضاً لوازم غير متأخرة فى الوجود للسسى
و اما فى مقام الوحدة فى الكثرة فالكثرة فى المرتبة متحققة الا انّه
يلاحظ فيها ما به الأمتياز عين ما به الاشتراك و وحدة بالأصل المحفوظ فيها

ولو كان مورده الوحدة في الكثرة فكل عارف بكل متعترف ينادي به بل بازيد منه اذلا يكتفى بان الوجودات الخاصة عين التعلقات والارتباطات. فاي معنى لقول هذا الحكيم المتألف في كثير من كتبه انّه لم يصل اليه في الدورة الإسلامية الا هو وفي الحكماء الذين قبل الاسلام لم يصرح ولم يحقق الا الفيلسوف الأعظم ارسطاطاليس^١.

وفي موضع من الأسفار قال: «لَمْ اجِدْ على وجه الأرض من له علم بذلك» نعم المقام الثاني من فروع المقام الأول لأنّه اذا كانت هاتان المرتبتان اي الخفاء والظهور كالعقل البسيط الأجالي والعقل التفصيلي، لَمْ تكن المرتبة الثانية مباينة للاولى الا كباينة المعنى الحرفي للاسمى والوجود الرابط للنفس.

كُنّا حروفاً عاليات لم تقل متعلّقات في ذرى اعلى القل
و تمتّ السنخية والقاعدة القايلة ب: «ان معطى الكمال ليس فاقدآله»
التي ادعى بعضهم بدايتها كالمحقق اللاهيجي «رحمة الله» في: گوهر مراد
و في هذه الطريقة الأنيقة «رجاء الوصول، و روح اللّقاء» لأنّه اذا
كانتا كالرتق والفتق بحسب العلمين الحضوريين كما اشار سبحانه وكالمجمل
والمفصل لا بحسب الأبهام والتعيين بل بحسب البساطة الوجوديّة الجمعيّة

١- وقائله ليس ارسطو لان هذه القاعدة موجودة في اثولوجيا و هذا الكتاب كان للشيخ اليوناني المعروف ب: «فلوطين» و اما قوله في حواشيه على الاسفار: ان الصوفية التزموا بهذه القاعدة فجوابه ان الصوفية و ان قالوا بما ذكره المحقق السبزواري ولكن لما قالوا بشبوت الماهيات في الواحدية ليسوا من اهل دركها و لم يصلوا الى كنه ما قاله صدر الحكماء وان قالوا او التزموا ببعض ثمراته ولو ازمه.

٢- گوهر مراد طبع بمبئی ۱۳۰۱ هـ ق، ص ۱۱۰- ۱۱۱.

والكثرة الرتيبة الطولية والعرضية فان ذلك العلم هو العلم الأجالي في عين الكشف التفصيلي «فعميت عين لا تراك» و «لم اعبد رباً لم ارد» و «ما رأيت شيئاً الا و رأيت قبله...» و غير ذلك من المأثورات في هذا الباب .

و قول السائل: ولكن اذا لم يكن للعلول وجود مستقل لا يلزم ان لا يكون في الخارج وجود سوى العلة .

مدفوع: بانه من الكذبي يقول لا وجود سوى وجود العلة؟ و مع القول بالمراتب كيف يسم هذا القول فالوجود المتقدم هو وجود العلة والوجودات المتأخرة للمعالييل .

نعم يرد على القول بنفي الأفراد والمراتب عن الوجود فان صاحبه يقول وجود زيد آله زيد لكنه يقول باصالة الماهية لانه يقول بالعلية والمعلولية و هما متقابلان فلا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد .

فالماهيات عنده موضوع المعلولية وكذا الامكان والكثرة والوجود واحد بسيط عنده موصوف بالعلية والوجوب والوحدة .

واما القائل بالمراتب والشئون في الوجود فهو في مندوحة من ذلك لأن مرتبة فوق التمام هي العلة الحقيقية المطلقة والوحدة الحقيقة والوجوب الذاتي .

والوجودات الخاصة موصوفة بالمعلولية بالذات و بالكثرة النورية و قوابلهامكانية الاعتبارية التمثيلية الفانية فيها بالكثرة الظلمانية

«ان هی الا اسماء سمّیتوها اَنتُم و آباؤکم...»^۱ و بالأَمکان بمعنی التعلّق والفقر لا بمعنی استواء الطرفین و سلب الضرورتین کما هو شأن الساهیات لأن ثبوت الشیء لنفسه ضروریّ و سلبه عن نفسه محال و حیثیّة الوجود حیثیّة الّاباء عن العدم .

و محقّقو المتکلمّین ایضاً قائلون بسان حیثیّة الوجود کاشفة عن حیثیّة الوجود .

نعم . قد یقال فی مقام الاستغراق فی شهود جماله : ان لا وجود سوى وجوده تعالی ، بمعنی ان الوجود الحقیقی^۲ و الموجود فی نفسه لنفسه لیس الا هو کما فی المأثور «یا هو یا من هو یا من لا هو الا هو» و قد جعل هذا الذکر النید السحقّ الداماد قدس سره فاتحة کتاب التقدیسات و بهذا المعنی قال سلطان المتکلمّین نصیر الملّة و الدین قدس سرّه فی دیباجة رسالته الفارسیّة المسمّاة ب: «آغاز و انجام» :

سپاس خدائی را که آغاز کاینات از اوست و انجام همه بدوست، بلکه خود همه اوست .

بلی آنچه بینی از آن پستترند که با هستیش نام هستی برند

۱- سوره ۵۲، ی ۲۲

۲- نفی وجود فی نفسه و لنفسه. از مراتب امکانی و انبات چنین وجودی از برای حق احوال احتیاج باستغراق در شهود جمال از لر ندارد چنین حقیقتی را همه ارباب تحصیل قبول دارند و اهل ظاهر هم همین را معتقدند نفی چنین واقعیتی شرک و کفر است . مدعای اهل کشف و ارباب توحید این است: وجود مشحور است بحق چون صرفاً شیء تعدد ندارد مظاهر امکانیه نمود وجود حق و نانیة مایراة الاحولند .

مرحیز که غیر حق بیاید نظرت نقش دومین چشم احوال باشد

و قوله: «وهو متكثّر في الواقع و متعدد في الخارج...» التكثّر بالمرتبة، صحيح وليس مناطاً للتعدد الأفرادى فضلاً عن التعدد الأنواعى كما سبق من الفرق بين التميز والتشخيص والتنوع كيف و اثر الشيء بما هو اثر الشيء بما هو اثر الشيء ليس شيئاً على حياله و ربط الشيء أى اضافته الأشراقية ليس شيئاً باستقلاله فانه كالسعى الحرفى فكما انّه غير مستقل بالمفهومية كذلك الوجود الخاص الذى هو طردالعدم والأبء عنه غير مستقل بالتحقق بل فقر بحث اليه ذاتاً بمعنى انّه متذوّت بمذوّت الذوات «وما خلقنا السموات^١ والأرض الا بالحق» .

والأيجاد الحقيقى لا الصدى هو عين الوجود المنبسط كما ينّور هذا اتحاد عددهما الذى هو روح حروفهما والسطوب برهاني .

والوجود المنبسط ظهور الله وظهور الشيء بما هو ظهوره ليس^٢ مبايناً له. فقوله : و منشأ تكثره الشدة والضعف ، نعم القول و حبذا ما فهم فليزِم ذلك وليد القول بانّهما ملاك التعدد كما ذكرنا ولأنّ ما لم يكن بين الشيئين نسخية لم يكن احدهما شديد الآخر والآخر ضعيفة فضاء القمر ضعيف ضوء الشمس والظل ضعيف الضوء لا الظلمة و الفتور فى الحرارة ناقصها لا البرودة .

قال السائل ايّده الله: «والوجود الذى هو العلّة ليس له مراتب و مقامات تختلف بالشّدّة والضعف بل له كمال فوق الكمال بما لا يتناهى بقدر ما لا يتناهى

١- سورة ٤٧ ، ٥٢
٢- وجود المنبسط عينه تعالى بوجه و غيره بوجه آخر

و هو كل الاشياء لكن لا باعتبار ما يقول الاستاد «ره»
و هو انّ ليس في الواقع وجود سوى العلة بل باعتبار
ان كل وجود و كل كمال وجود حاصل في الوجودات
المتكررة المتعددة حاصل له على وجه اعلى و افضل
كما قيل في الفارسيّة^۱ :

ذات نایافته از هستی، بخش کی تواند که شود هستی بخش
اقول :

الوجود الذي هو العلة هو الوجود الذاتي ومن الذي يقول للوجود
الذاتي مراتب اوان فيه شيئاً و شيئاً اوصفة وصفة ، اوصفة و ذاتاً و من الذي
يقول الوجود مطلقاً هو الوجود الذاتي و ان قالوا الوجود الذاتي هو الوجود
و ايها الانعكاس باب من المغالطة .

بل قالوا: للوجود مراتب مرتبة منه هي الوجود الذي هو فوق التمام و
هو الواجب بالذات و مراتب آخر منه ظهوره و روابط محضه به و متقوّمات
بذواتها بذاته كما ان ذاته بذاته مقومة لها و ان شئت فارجع الى اول الفن
الربوبي من الأسفار في اثبات الواجب بالذات .

وامّا قوله : «بل باعتبار ان كل وجود . . . » فالآن حصص الحق

۱- والقاتل هو الحكيم العلامة نظامي متهجي

۲- اقول : انه تعالى كل الاشياء في مرتبة ذاته بذاته لانه إحدى الذات و جميع التبعيات
فانية في مقام احدية الوجود و هو تعالى كل الاشياء باعتبار ظهوره و سريانه في الحقائق :
«الله نور السموات ...» بل «هو الاول والاخر والظاهر والباطن» و سيأتي تحقيق ذلك في
مطايي كلماته «مُدَد» .

فان هذا معنى بسيط الحقيقة كل الأشياء بنحو اعلى وليس بشيء فتسلب و تثبت فيه « واستقم كما امرت و يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة » .

قال السائل ايده الله: « فعلى هذا البرهان الذى يذكر الاستاد « نور الله مرقد » فى كتبه و رسائله من ان الله لا يمكن لا يسلب عن البسيط الحقيقى شىء من الوجودات، لا يدفع هذا الايراد، لاننى اقول « سلم ذلك ولا اسلب شيئاً من الوجودات المتكثرة عنه لان كلها حاصلة له على وجه اعلى و افضل ولا يلزم من ذلك وحدة الوجود بمعنى ان الله ليس فى الخارج سوى الوجود الواحد .

اقول :

اذا سلمت ذلك وما سلمت شيئاً فلا كلام ، لان مؤدى ذلك البرهان ليس سوى ذلك .

وامّا قوله : « ولا يلزم من ذلك . . . » .

فاقول : من الذى يدعى الوحدة بذلك المعنى ، و وحدة حقيقة الوجود ليست عديّة بل بمعنى ادق والطف اشرنا اليه اجمالاً على انه كما مر لو قال راسخ فى الحكمة والسعفة : انه ليس فى الواقع سوى الوجود الواحد الأحد ، لم يأت بغريب وان كان فى غاية الغرابة عند غير اهله لوجوه :

احدها : ان المعنى الصحيح لوحدة الوجود ان الوجودات الخاصة فقرء

بحثة ذاتاً وصفةً وفعلًا الى الوجوب الذاتي وهو الأصل المحفوظ في الكل وهو متقوم بذاته لها وهي متقومة بذواتها به ، لان الفقر والتقوم عارض لهما، والعلية ليست الا التشآن .

وثانيها : ان مقامى الظهور والخفاء ، اذا كانا كاليفصل والسجل و الحد والمحدود بمعنى السخية ويكون التفاوت كالعلم والمعلوم و كالموجود الذهني والخارجي بوجه حيث قالوا: «ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن» فان الماهيات هنا ايضا محفوظة كما قال العرفاء: «الأعيان الثابتة كامنة في عالم الأسماء والصفات كمون الشجرة في النواة» .

اي الماهيات المعلومة ومفاهيم الأسماء الملزومة لها والمسمى كلها في النشأة العلمية موجودة بوجود واحد بسيط، فحق ان لا موجود بالحقيقة الا الحق (جل جلاله) كما اذا قيل في مثال الإنسان بالفعل : الأنواع كلها رقائق جهاته وحيثياته وهي حقايقها .

و ثالثها : ان تعدد افراد كل حقيقة بتخلل غير تلك الحقيقة فبعكس النقيض كلما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدد واطم اليه ضغرى سهولة الحصول من الوجود او الوجود وادر ، ان ليس للوجود الا مرتبة الخفاء والظهور .

[جواب مناقشات السائل في الحركة الجوهرية]

مذهب صدر الحكماء «قدس الله روحه» يقع في الجوهر قال السائل ايده الله: «مسألة اخرى: ان الحركة على الصوري كما انه يقع في الاعراض وقد ذكر في مواضع

مِنْ كُتُبِهِ وَرِسَائِلِهِ : ان الحركة عبارة عَنْ الْخُرُوجِ
 مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ تَدْرِيجاً .
 فعلى هذا ليس للحركة وجود فى الخارج بل الذى
 له الوجود فى الخارج ما به يخرج وهو الطَّبيعَة ،
 فالطَّبيعَة عبارة عن نفس التجدد والانقضاء والحركة
 الجوهرية على مذهب عبارة عن الطَّبيعَة الَّتِي هِيَ
 نَفْسُ التَّجَدُّدِ وَالْإِنْقِضَاءِ .

اقول :

تفريع عدم وجود الحركة على كونها عبارة عن الخروج المذكور لوجه
 له اصلاً لان ذلك الخروج حقيقة من الحقائق موجود فى الخارج لم يكن فى
 الموضوع ثم كان بالضرورة ، [ولذا عرف] بالكمال الأول والا فنقول :
 الانقلاب ايضاً غير موجود لانه ايضاً خروج من القوة الى الفعل الا انه دفعى
 كما ذكر القوم ان الخروج من القوة الى الفعل ان كان دفعةً فهو الانقلاب و
 الكون وان كان تدريجاً فهو الحركة . كيف والقوة التى هى أولى بان يكون
 معبوماً عندهم موجوده كالكيفيات الاستعدادية وكالقوة المتجوهرة التى
 هى الهيولى فضلاً عن الحركة الخروج الذى هو الحركة التى قالوا : «انها
 أمر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل» .

واما صدر المتألهين «قدس سره» فالحركة القطعية التى ليست موجودة
 فى الخارج الا بوجود منشأ انتزاعها عندهم ، موجودة فى الخارج عنده
 «قدس سره» فضلاً عن النوسطية التى هى راسمة لها و موجودة باتفاق

اهل التحصيل منهم .

ولو لم تكن الحركة موجودة فكيف تطالبون الموضوع الباقي لها
كما يأتي كيف و عنده «قدس سره» الحركة نحو وجود السيالات و هذا
هو التحقيق عنده في مسألة الحركة من آية مقولة من السقولات ، والوجود
كيف يكون عدما و هو الأصل في كل موجود .

نعم ربما يقول «قدس سره» : تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس
بشيء انما الشيء هو الشيء المتجدد كما يقول اهل الاعتبار الوجود ككون
الماهية و تحققها و كون الشيء بما هو ككون الشيء ليس بشيء بل الشيء
انما هو الكائن والمتحقق وهو الماهية .

ويريد به : ان التجدد ليس ضمنية في الشيء التجدد بل هو لازم غير
متأخر في الوجود في الشيء المتجدد السيال فليوجه الإنسان القول الجزئي
و يرجعه الى الأصل الكلي لان يدع الأصول الكلية لبعض الأقوال الجزئية
المتشابهة .

واما قول السائل : «فالتبيعة عبارة عن نفس التجدد والأنقضاء ...»
فسنعيد اليه .

واما قوله : «والحركة الجوهرية على مذهبه ...» (الى آخره) فتعريف
بالأخص لجواز التبدل الذاتي والأشتداد الجوهرى عنده «قدس سره»
في الصورة الجسميّة والنوعية والنفوس الناطقة الإنسانية والفلكيّة .
نعم لا يجوز في العقول المفارقة اذلا حالة منتظرة لها و ايضا هو
«قدس سره» قدرد في الأسفار والشواهد على من قال : «ان الحركة هي-

الطبيعة» وقال بل هي متجددية الطبيعة . (او تجدد الطبيعة) .

قال السائل ايده الله: «ولا شك ان كل حركة تحتاج الى بقاء الموضوع و ليس لهذه الحركة موضوع باق لانه ليس هاهنا الا الحركة والهيولى والطبيعة والحركة ليس لها وجود في الخارج والهيولى وحدتها جنسية والطبيعة كما مر متجددة فلا تصاح شيء منها ان يكون موضوعاً للحركة فلا يكون لهذه الحركة موضوع في الخارج وليس للطبيعة حيثية وراء التجدد لتكون من تلك الحيثية موضوعاً للحركة لانها متجددة بالذات لا انها شيء» يعرضها التجدد .

اقول:

عدم بقاء الموضوع في هذه الحركة هو العمدّة في انكارها عند الشيخ الرئيس واتباعه وقد نقل في السفر الأول من الأسفار^١ وفي الشواهد^٢ وغيرهما «قولهم وهو انه : لو وقعت حركة و اشتداد و تضعف في الجوهر فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتضعيف اولا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت صورته الجوهرية وذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كوناً وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فكان الاشتداد قد احدث

١- اسفار طبع سنكى ١٢٨٢ هـ ق. سفر اول مبحث حركت من ٢٢١

٢- شواهد الربوبية چاپ دانشگاه مشهد ١٣٤٦ هـ ش ص ١٠١، ٩٨ .

جوهرًا آخر وكذلك في كل آن يفرض الأشتداد يحدث جوهر آخر ويكون بين جوهر و جوهر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل و هذا محال في الجواهر و انما جاز في السواد والحرارة حيث كان امرًا موجودًا بالفعل اعني الجسم واما في الجوهر الجسماني لا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر موجود بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة ...» .

واجاب «قدس سره» في الشواهد بما ملخصه : «ان الجوهر الذي وقع فيه الحركة الأشتدادية نوعه باق في وسط الأشتداد لكن قد تغير وجوده و تبدلت صورته الخارجية بتبدل طور من الوجود بطور آخر اشد او اضعف وليس يمنع تبدل انحاء الوجود انحفاظ الماهية والمعنى المشترك فيه الذاتي والتبدل في وجود الشيء تبدل في ذات الشيء ، لأن وجود الشيء ذاته النورانية كما ان ماهية الشيء ايضا ذاته الا انها ذاته الظلمانية وليس الوجود من العوارض .

نعم ، مفهومه من العوارض التحليلية الزائدة في التصور وكلامنا في حيشة طرد العدم والأباء عنه التي هي عين انه في الأعيان . وفي الأسفار اجاب بعكس ذلك يعني ان الباقي هو الوجود والتبدل هو الماهية لجواز انتزاع المفاهيم المتخالفة من وجود واحد فها هنا انواع بلا نهاية بالقوة والكثرة بالمعنى والماهية .

والتوفيق بينهما ان مراتب الوجود و درجاته وان كانت متميزة الا ان اصلها المحفوظ و نسخها الباقي واحد و ما به الأمتياز فيها عين ما به الاشتراك والماهية و ان كان لها عرض عريض بحسب حصصها في-

الأستكمالات و بروزها في النشآت كالنّاسوت والملكوت والجبروت واللاهوت الا ان لها معنى واحد و قدر مشترك .

فمتى يقول «قدس سره» : الوجود متبدل والماهية باقية واحدة ، يريد من الوجود درجات الوجود و مراتبه و من الماهية المعنى المشترك بين حدودها ، متى يقول : الوجود واحد باق ، والماهية [متبدلة، يريد من الماهية] : حدودها المنتزعة من مراتب الوجود الواحد المتصل الستدرج .

وفي الحركات العرضية ايضاً يكون هكذا فان التوجه من البياض الى السواد الحالك حركة واحدة شخصية وما فيه الحركة كيفية واحدة وينتزع منها مثلاً مفهوم الأبيض والأصفر التّبني والضريري والأخضر والاحمر والأقتم والأسود و وجودها واحد شخصي على نعت الاتّصال .

والإنسان الواحد له وجود واحد شخصي ينتزع منه الجوهر والقابل للابعد والنامي والحساس والمتحرك بالأرادة والناطق بالقوة والناطق بالفعل ونحوها .

ومجمل القول : ان موضوع الحركة الجوهرية هو الهيولى بل ان كان ما فيه الحركة هو الطبيعة فالموضوع هو المادة المجسمة فالهيولى باقية بعينها بصورة «ما» جسمية و نوعية و يتحرك في خصوصيات الصور كما انها باقية بمقدار «ما» في الحركة الكمية و تتحرك في خصوصيات المقادير لأن الموضوع كما لا يخلو عن صورة «ما» لا يمكن ان يخلو عن مقدار «ما» و وضع «ما» ونحوهما و بقاء الهيولى المعينة بصورة «ما» ليس بغريب .

الا ترى انهم حكموا في الأقلابات ببقاء الهيولى المشتركة بعينها بواحد بالعموم وهو صورة «ما» و واحد بالعدد وهو العقل الفعال .

وليست الصورة المعينة علة للهيولى حتى يلزم زوالها بزوالها لأنَّ المعلول يعدم بعدم علته بل انشركة للعلّة الهيولى هي الصورة المطلقة يعنى المطلق من حيث التحقق في آية صورة ، صورة كانت ، لا المطلق بسا هو مفهوم ذهنى بل الصورة الدهريّة اعنى : ماهو فى الصور كالحركة التوسيطيّة فى «القطعيّة» والان السيّال فى «الزمان» ومابه البقاء سوى ما ذكر من ناحية القابل فى نفس القبول اتصاله ، لأنّ الاتصال الوجدانى مساوق للوحدة الشخصيّة بالبرهان والاتفاق ومن طرف الفاعل وجه الله الذى «اينما تولثوا فثم وجه الله» او وجهه بل المفارق فى الطبايع والصّور النوعية لاسيّسا على القول بالمثل الأفلاطونية^٢ .

واما قول السائل : «ليس هاهنا الا الحركة والهيولى والطبيعة...» .
ففيه : ان بعض ما لزم غير مذكور ، وبعض ما ذكر غير لازم ، اما الأول : فكما الصورة الجسميّة و اما الثانى : فنفس الحركة ، اذ معلوم بالضرورة ان الموضوع والعرض لا يكونان متحدين بل الطبيعة لأنها على القول بالحركة الجوهريّة يكون مافيه الحركة لاموضوعاً ومن المقررات : ان كل حركة تتوقف على ستة امور : العلتان او المتقابلان و «مافيه» و «ماعليه» اعنى : الصافّة والزمان ، ففى استحالة الماء بالتسخن مثلاً : الماء موضوع هذه

١- س٢، ي ١٧٩

٢- لان المثال النورى حافظ كل نوع فى الافراد المتبدلة .

الحركة الكيفيّة ، والطبيعة فاعلها والبرودة «مامنه» والسخونة الواقف عندها «ماليه» والسخونة «مافيه» ومقدار مايسع هذه الاستحالة زمانها المنطبق عليها وهكذا باقى اقسام الحركة .

وقوله : «والحركة ليس لها وجود ...» قد مر تزييفه .

وقوله : «والهيولى وحدتها جنسيّة ...» لا وجه له ، كيف والهيولى الباقية فى الحالين مصحّجه الهديّة فى الانقلاب كقولنا : هذا السنفصل عين ذلك المتصل ، و : هذا النبات عين ذلك البذر ، و : هذا الحيوان عين تلك النطفة الا تسمع قولهم : ان الهيولى التى هى واحدة بالعدد مستبقاة بواحد بالعموم الذى هو صورة «ما» و واحد بالعدد الذى هو المفارق ، و . قولهم : ان هيولى عالم العناصر نوع بسيط منحصر فى شخص بل هيولى كل فلك نوعها فى شخصها الا انها ليست مشتركة كهيولى العناصر فهىولىات الأفلاك والعنصر متخالفة نوعاً و وحدة الهيولى السطقة التى هى جنس لها جنسيّة لكنها ليست موضوعاً للحركات والأقلابات و انواعها التى كل منها نوعها منحصر فى شخص موضوعات لها و وحدتها شخصيّة .

نعم كثيراً ما يقال : وحدة الهيولى وحدة شخصيّة مبهمّة ، والمراد بالأبهام ليس العموم المفهومى بل المراد انها اللاتعيّن بحسب الفعليّات الضرورية وان كان لها تعين بنحو القوة لان فعليّتها عين القوة والقبول بحيث انها عريّة عن ادنى الفعليّات الذى هو الأمتداد الجوهرى فى ذاتها .

او المراد بالأبهام ان لها مراتب كالحصص ولهذا صح ان يقال : الماء الذى فى الكيزان ، هو الذى كان فى الجرة لا الذى كان فى البحر مع ان

هیولی العناصر مشتركة فماء الكيزان وماء الجکرة بينهما شركة فى حصّة من هیولی العناصر لیست هذه الشرکه فى هذه الحصّة بین ماء الكيزان وماء البحر. وقوله : «ولیس للطبیعة حیثیة وراء التجدد...» ، غیر موجه لأن ماهیات الطبايع غير متجددة فان التجدد والسیلان معتبر فى قوام ذاتها الوجودیة لافى قوام ماهیاتها .

فان من الأشياء ما یعتبر عدم القرار فى مفهومه كالزمان ومتى وان یفعل و ان ینفعل .

ومنها ما یعتبر عدم القرار فى وجوده لافى مفهومه كالمقولات التى یقع فیها الحركة ومن هذا القبیل مقولة الجوهر وبهذا قدیوقع التوفیق بین المذهبین اى القول بالحركة الجوهریة باعتبار وجود الجوهر ونفیها باعتبار ماهیته .

وايضاً الحیثیة الأخرى وراء التجدد فى الطبايع ، انها رقایق للحقایق [التى] هی ارباب الأنواع والأصنام ، فهى متعلقة باربابها ، ثابتة بشباتها . وقوله: لانها شىء یعرضها التجدد...» ان اخذنا شیئة ماهیة الطبیعة فیصدق انها شىء یعرضها التجدد كما مر نعم : ان لوحظ وجودها فهو سیال لا كما یزعمه القوم ان السیلان فى المقام الثانى للطبیعة اعنى اعراضها من الكم والکیف والوضع والأین ولذا فالعالم متغیرٌ " عندهم صفة لاغیر و عندنا متغیر و حادث تجددى ذاتاً و صفةً اما صفةً و عرضاً فظاهر واما ذاتاً، فالنفوس بماهى نفوس و بجنبتها الطبیعية سیالةً ، مستکسلةً ، حتى تتحول الى العقول وكذا الصثور النوعیة الأخرى والطبايع كلها فى السیلان

والاستكمال والصور الجسمية في الاستبدال بنحو تجدد الأمثال ، وللهيولى
استبدال انفعال^١ بانفعال ، فالعالم بشرائره متوجه بتبدله الذاتى الى باب
الحق المتعال ، وهذا اعنى حدوث العالم ثم بواره و وصوله الى الغاية
الحقيقية ثمرة الحركة الجوهرية وفى ذلك «فليتنافس المتنافسون» .

١- فى جواب شبهة من يقول: ان هيولى عالم المنصرى ثابت غير متغير ولا يلزم من هذا
تبدل حقيقة العالم إعادة باعراضها وجواهرها لان مرتبة اصل المواد اى الهيولى ثابتة غير
متجددة .

وقد تم تصحيح هذه الرسالة على يد اقل العباد جلال الدين الاشثيانى.

ربيع الاول ١٢٨٩ من الهجرة النبوية

جواب مسائل

شيخ على فاضل تبتى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصَّلوة والسَّلَام على مُحَمَّد وآله اجمعين
امَّا بعد فقد بلغنى من بعض اولادى المعنوية ، المشتق اسمه من
الحروف العلوية ، الناطق لقبه بالفضل فى الخصال السنية ، الذى مسقط رأسه
الخطبة التبتية ، مسكنه مشهد التربة الرضوية ، على المستشهد به « الف
سلام وتحيته » ، مراسله طيبة هى من المسك التبتى اطيب ، ومن محاسن
الحسان ارغب ، مشتملة على السُّؤال فى بعض أحكام عالم المثال ، مستصعبا
فيه الأشكال .

وانى لم أجد من قلب على الجواب اقبال وكنت ارتأى أى لا اركن اليه
حتى سوغت التردد^١ وعدم القبول لوساطة المغرئين عليه ، فطرحتها فى زاوية
الهجران وطفقت ينسج عليها عناكب النسيان ، لما اخبرت منه الأخلاذ الى
العلوم الآلية^٢ والأدبار عن العلوم الحقيقية بعد ما استعد منها بفوز حظوظ

١- در برخی از نسخ: سوغت الرد وعدم القبول ...

٢- مراده « قده » من العلوم الآلية هى العلوم الفرعية والعلوم الغير الآلية هى العلوم
الالهية والمعارف اليقينية .

وافرة واستنجح بحوز سهام متكاثرة ، اذ كان سنين متطاولة ، يختلف الى ويتعلّم لدى وكدت ان لا اقبل معاذيره ، اذ تغافل وتعامى بمقاديره فان اكثر من حُرّم عن عرفان العلوم الحقيقية عذر ، اذ لم يتخط حرييه ، وما استروح نسيه واما من رزق فتح بابه وثوى بجنابه عيّر وليم لولم يكن مقيسه اذيوهم انه لم يعيّر النقد والتزييف ولم يميّز بين الوضع والشريف ويخيّل انه اثر السراب على الشراب واصطفى القشر على اللباب حتّى الحّ الى بيعت مراسلة بعدم رسالة واصرّ على بتوكيد مسألة غب مسألة فتذكرت العهد القديم و نور فطرة قلبه القويم و انتهلت فى توفيقه الى الله العزيز الحكيم و يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا والآخرة .

اللهم فثبت قدميه على الصراط وعلّق يديه بأوثق المناط .

وها انا اشرع فى تحرير الجواب مستنداً من العليم الوهاب .

قال السائل أيّده الله تعالى : «بأبى انت و اُمّى» قد اتفق آراء العقلاء و المحققين من الحكماء و المتكلمين : ان ماله وحدة نوعية فتكثّره ، و امتيازه لا بدان يكون بالمواد و عوارضها او بما هو فى حكمها كالأبدان و الا انحصر نوعه فى الفرد الواحد كالمبدعات و المخترعات كما برهن فى موضعه فحينئذ يرد على القائلين بالعالم المثالى اشكال صعب الانحلال الا عند من له اتساع المجال و انشراح البال و ارتفاع عن حجب الوهم و الخيال و الا بسن تحل به عقداً السكاره و هو :

ان كل صورة طبيعية شخصية فى هذا العالم فهى بعينها فى ذلك العالم على صورها الشخصية المتفاوتة المتكثّرة قائمة على ذواتها محفوظة عن

الدثور والزوال مصونة عن التبدد والأنحلال، مقدمة على هذه الصور الدائرة الزائلة مع انها عريّة عن المواد و بريّة عن القوة والاستعداد فكيف هذا التفاوت والتكثّر فاما ان يُخصّص القاعدة بالتكثّرات الطبيعيّة واما ان يقال بانحصار نوع كل واحد في فردّه على أنّه خلاف الوجدان والبرهان ويرجع الى المثل العقليّة والصّور المفارقة .

فان قيل: ان الصور والمقادير كما يحصل عن الفاعل بحسب استعداد المادّة كذلك قد يحصل منه بغير مشاركتها كالصّور الخياليّة الصّادرة عن النفس بقوتها الخياليّة من الأشكال والأجرام والأعظام التي هي كالافلاك والكواكب حيث وجدت من المبادئ الفعّالة بلا شركة الهیولی بالاستعداد اذلا مادّة قبلها اذ للنفس في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض والأجسام الفلّكيّة والعنصريّة .

قلت : الكلام في الصور الخياليّة كالکلام في الأول، اذالتكثّر اما ان يكون بالمواد و عوارضها او بالفاعل او بالغايّة؛ اما المواد و عوارضها بسا هي عوارضها فمنتف عنهما لبسراتها و فاعلها امر واحد هو النفس و غايتها ايضاً كذلك فبم التكثّر و اما الافلاك والكواكب فانواعها منحصرة في اشخاصها .

ان قيل: ان الفاعل و ان كان واحداً الا انه بانضمام الإدراكات المختلفة والتصورات المتفرقة يصير متكثراً .

قلت: ان الإدراكات ان كان على وجه كلي فلا يجدي نفعاً و ان كان على وجه جزئي بقوّة جزئيّة فانما الكلام فيه انه كيف يكون هذا مع

فرض التجرد عن المواد ولما طول الخصام وكثر الكلام بين الأفهام والأوهام
بأبرام نقض و نقض أبرام. قلت لهم :

امكثوا اننى آنت ناراً من شاطئ الواد الأيمن فى البقعة المباركة
من الشجرة الطيبة التى اصلها ثابت و فرعها فى السماء لعلى آتيكم منها
بخير اوجدوة لعلكم تصطلون و تظلمون على حقيقة الأمر؛ اذا توجهت
تلقاء جنابكم قائلاً : عسى ربى ان يهدينى سواء السبيل، سائلاً ان تخرج
يد الحق بيضاء من غير سوء داعياً رب انى لما انزلت لى من خير فقير
و ملتئماً ان تقيم برهاناً من ربك الى فرعون الوهم و ملائكة انهم كانوا
قوماً فاسقين و ان تأتى لموسى العقل و اخيه كتاباً بصائر للناس و هدى و
رحمة و تجعل لهما سلطاناً فلا يصلون اليهما حتى تكونا و من اتبعهما هم
الغالبون والسلام .

و نعم ماجرى بالقلم اقبلت نحوه فى سواد مطالبى حتى اتانى
باليد البيضاء اتى تركت الناس حين وجدته ترك التيمم مع وجود الماء
كيف لا و هو الذى اوقفنا على مواقف المقاصد بشوارق الهامه و ارصدنا
الى مراد الفوايد بشواهد اعلامه و هيئاً لنا اسباب النجاة باشاراته فى
اسفار المبدء والمعاد و اطلعنا بتلويحات هدايته على مخازن الحق و مفاتيح
الرشاد و حلنى عرايس افكارنا بغرر الفرايد و زهر العوايد بعد تجريدنا
عن الزوايد « ادام الله ضلاله على رؤس الطالبين » بل العالمين و وقفنا الله
بالوصول بخدمته والوفود على بابه .

قال المجيب: نمهد اصولاً اولاً ثم نشرع فى الجواب :

اصل [۱]:

العلّة ما تتوقّف عليه الشئ وهى امّا ناقصة وهى الشئ اذا عدمت
عدم الشئ الموقوف و اذا وجدت لم يلزم وجوده و تنقسم الى فاعليّة و
غائيّة و صوريّة و ماديّة و شرط و معد و رفع مانع و سبب بالمعنى
الأخص .

و امّا تامّة وهى التّى لا علّة غيرها للشئ وقد تعرف بجميع ما
يتوقف عليه الشئ و ينتقض بالعلّة التامّة البسيطة كواجب الوجود بالذات
تعالى شأنه بالنسبة الى المعلول الأول والسبب بالمعنى الأخص هو الجزء
الأخير من العلّة التامّة و يلزمه كالعلّة التامّة انه ما اذا وجد وجد المسبّب
واذا عدم عدم و يجمع الجميع ان ما يتوقف عليه الشئ هو امّا وجوده و
امّا عدمه و اما وجوده و عدمه معاً فالأول كالسبب والشرط والثانى
هو المانع حيث ان رفعه هو الموقوف عليه والثالث هو المعد فان وجوده
اولاً و عدمه ثانياً كلاهما موقوف عليه .

اصل [۲]:

المشهور ان التشخيص بعوارض حافّة بالطبيعة النوعيّة كالأين
والمتى والوضع والكيف ومنه الشكل لكونه كيفاً مختصاً بالكمّ والتحقيق
و فاقاً لجمع من المحققين ان التشخيص بنحو من الوجود الحقيقى و ما
ذكر من العوارض انما هى من لوازم التشخيص الحقيقى و كواشفه فى
الماديّات لأن ضمّ كلّ بكلّى اى كلى كان طبيعى او عقلى لا يفيد التشخيص
مالم يتخط الوجود الحقيقى فى البين فتشخص الشئ كوحده بوجوده وبه

يمنع الطبيعة عن الصدق على الكثرة .

اصل [٣]:

التشخص غير التميز فان التشخص امر حقيقى ذاتى والتميز امر نسبى فالشئ مع قطع النظر عن اغياره لا بُد ان يكون له تشخص اذا- الشئ مالم يتشخص لم يوجد والتميز يحصل له مع مقايسته الى اغياره فالمشخص لا بُد ان يكون متشخصاً اذ الشئ مالم يتشخص لم يشخص بخلاف المميز فالتمييز يحصل بالماهيات الكلية ايضاً فالسطح والسواد ممتازان بذاتيهما والانسان والفرس بفصليهما و خاصيتهما وليس شئ منها جزئياً حقيقياً و مراتب النفس من النباتية والحيوانية والنطقية القدسية والكلية الالهية متميزات كل عن الآخر وليس لكل منها تشخص و الا كان نفس زيد اشخاصاً من النفوس و هو باطل بالضرورة والسفاهيم المنتزعة من وجود واحد بسيط لها تشخص واحد مع ان لكل منها تميزاً عن غيره ثم ان التميز يحصل بالمادة دون التشخص لأبهامها .

اصل [٤]:

عالم المثل هو عالم الصور الصرفة اعنى بالصرافة عدم شوبها بالمادة كالصور الطبيعية و بازاء كل صورة شخصية هاهنا صورة شخصية هناك لا كعالم المثل النورية الالهية اذ بازاء كل نوع هاهنا فرد هناك جامع للكلمات الاولى والثانية التى لأفراده الغير المتناهية .

ليس من الله بمستكبر ان يجمع العالم فى واحد و لعدم قيام صور عالم المثل بالمواد يقال لها : «المثل المعلقة» و

عند حكماء الفرس يسمى سماواتها «هورقليا» و عنصرياتها و مُثَدنها «جابر سا» و «جابلقا» و منها عند الشيخ الأشراقى شهاب الدين الشهروردى «قدس سره» الصور الخياليّة و الصور السرايّة و القائل بعالم المثل كثير من الحكماء كالأشراقيين و العرفاء من اهل الطريقة و الشّارعون و اهل الشريعة و ينزل عليه كثير مِن المواعيد و انذارات النبوة و كرامات الولاية و غير ذلك .

وانكره المشاءون و قالوا بدلا عنه بصور مرتسمة فى نفوس منطبعة فلكيّة قبل هذه الصور المفاضّة على عالم العناصر و يسمى عالم المثل الذى فى القوس النزولى بعالم النّذر و عالم المثل الذى فى القوس الصعودى بعالم البرزخى و فيه صور تجسّم الأعمال .

اصل | ۱۵ | :

كل نوع مع قطع النّظر عن العوارض المفارقة الحافّة به لا تعُدّ فيه كما فى الأذهان العالیه و السافلة من العقول الأنسانيّة و لهذا يقال : لا ميز فى صرف الشىء، و التّكثّر بالعوارض المفارقة الكواشف عن الهويات الوجوديّة، مثلاً: صرف البياض الجامع لسنخه اينما كان و الساقط عنه غرايبه و عوارضه من الثلج و العاج و القطن و الأحيار و الجهات و الأوقات و نحوها واحد؛ اذ لو كان اثنين مثلاً لزم ان يكون حقيقةً واحدة حقيقتين و هو محال؛ او لزم خلاف الفرض فأنّه ان كان البياض حينئذ، هذا و ذاك، كان مأخوذاً مع موضوع و موضوع، او مع جهة و جهة، او مع زمان و زمان، و غير ذلك .

اصل [٦]:

الوجود مقول بالتشكيك اعنى: انه عنوان لحقيقة بسيطة مبسطة ذات مراتب متفاضلة فى الكمال و درجات مترتبة فى التقدم والتأخر و لكل مرتبة لازم ليس للآخرى و لكل نشأة خاصية يختص بها .

مثل ان هذه الوجودات الصورية الطبيعية مشوبة بالمادة قابلة للانفعال والدثور والزوال والوجودات الصورية الشالية ليست كذلك ؛ لأن المادة من خاصية هذه النشأة الطبيعية والوجودات الصورية العقلية كل منها كلى و سيع خالص عن الأشكال والمقادير والألوان و نحوها و كل منها حقيقة يشمل رداءها رقايقها الغير الستاهية .

بخلاف الأوليين لكون كل منها جزئية محدودة محفوفة بلباس و اغشية ، بل بسلاسل و اغلال ولكن السخية معتبرة بين المراتب و مافيه التفاوت فيها عين مابه التفاوت و مابه الامتياز عين مابه الاشتراك .

فان الوجود كنوع واحد لا كانواع بسيطة متباينة والا لجاز انتزاع مفهوم واحد من حقابق متباينة من حيث هى متباينة و لتست شبهة ابن كمونة و لم ينحل عقدتها قط و كان معطى الكمال والفعلية فاقد لهما ولم تكن الموجودات الآفاقية والأنفسية آيات الله تعالى ولم يكن العلّة حدا تاما للمعلول والمعلول حدا ناقصا للعلّة كما قال القدماء ولم يكن العلم التام بالعلّة علما تاما بالمعلول كما قال الكل ولم يكن «ما هو ، لم هو» كما قال ارسطاطاليس ولم يكن التغيرات الطولية استكمالا كتفصيل واجمال و نشر و لف و لبس ثم لبس دون خلع و لبس ولا ما هو من عالم الفوق

جامعاً لجميع فعلیات ماتحتہ مع شیء زاید و بطلان التوالی کثوت الملازمة
ظاهر علی المتأمل المدقق والعارف المحقق .

اصل [۷] .

العقول الكلية لها طبقتان طولیة و عرضیة و نغنی بالطولیة ما كان
بینها ترتیب علی و معلولی كالعقول العشرة او المبلغ المجدود الآخر ،
وبالعرضیة ما ليس كذلك و تسمى بالطبقة المتكافئة وهی متكررة
حسب الأنواع الفلكیة والعنصریة بل غیر متناهية كما قال الشيخ الأشراقی
«انه يلحق النور المدبّر بعد الاستكمال بالنور القاهر فيزداد عدد القديسين
الی غیر النهایة .

اصل [۸] :

اذا قيل لواحق المادة ارید بها الفصل والوصل والتأثر والإتفعال التجددی
ونحوها مما يلحق المادة المشتركة .

اذا تقررت هذه الأصول فنقول اولاً : بناء اصل الأشكال علی اختلاط
المذهبين فان القول بان تكثّر نوع واحد بالسادة و لواحقها من الشّائين
وهم لا يقولون بعالم المثال ولا بتجرد الخيال والصور الشخصیة التي فی
النفوس المنطبعة الفلكیة منطبعة فی جسمها فكل له وضع و موضوع متمیز
عن صاحبه بهما و بالعكس وكذا ما فی خيالنا لان الخيال عندهم قوة حالة
حلولاً سريانية فی الروح البخاری المودع فی مؤخر البطن المقدم من الدماغ
فكل له وضع و موضوع .

واما لزوم انطباع العظيم فی الصغير فهو كلام آخر مشهور وروده

عليهم و تقول ثانيا : اذا رايت اعمال القاعده في كلام غيرهم ممن يجمعهما كصدر المتألهين «س» في الأسفار والسبء والمعاد و غيرهما فمقادها : ان تكثر نوع واحد تكثراً هويّة و وجوداً بها ، لاهوية و هديّة فقط اي ماهيّة جزئيّة فخرج الصور المثاليّة التي في القوس النزولي لأنها علم الله القدرى فهي موجودة بوجود واحد على تطفلاً فان وجوداتها الخاصّة بها هي الوجودات الخاصّة الطبيعيّة المتشتملة التي فيما لايزال وهذا مثل وجود الساهيئات بالوجود العلمى القضائى بنحو الكليّة ووجودها بالوجود اللوحى والقلمى .

اذكنا ان الحروف التدوينيّة كانت اولاً في نقطة مداد رأس قلم الكاتب بنحو الأجمال ثم توشح منه على اللوح القرطاسى بنحو التفصيل ، كذلك كانت الحروف التكوينيّة والماهيات الأمكانيّة على ماهى عليه اولاً في - القلم الأعلى و هو العقل الكلى بنحو الجمع ثم فاضت على اللوح السخفوظ و هو النفس الكليّة بنحو التفصيل لكن على سبيل الكليّة لا كما في لوح القدر

۱- از مصنف علامه تمجباست که حقایق مجردات و وجودات خارج از عالم ماده را به وجود تبعی موجود میداند اگر موجودات برزخی باعتبار آنکه از مراتب علم فعلى هستند بوجود تطفلى موجود باشند، باید عقول طولی و عرضی و بلکه حقایق عالم ماده هم روى این ملاک بوجود تبعی متحقق باشند درحالى که انسان حقیقى در اول مرتبه همان رب النوع انسان است بعد انسان مثالى فیض وجود در اول مرحله وجود انسان مادی از طریق وجود مثالى بانسان میرسد این که در کلمات اعلام از جمله مصنف علامه دیده میشود که صور حقایق در علم بوجود تطفلى موجودند مراد علم عنائى ذاتى حق و مراد از حقایق صور مرتسمه (بنا بر قول مشاء) اعیان ثابتّه (بنا بر قول اهل عرفان) است که در مقام علم بوجود خاص خود موجود نیستند .

لأنها فيه بنحو الجزئية ولهذا كانت صوراً قضائية ولكن قضاءً تفصيلياً كما انها في القلم قضاء اجمالي .

ومثل وجود الساميات بالوجود العلى العنائى وفى جميع هذه السراتب وجودها تطفلى لا اصالى اذ الوجود لعلم الله تعالى بالحقيقة غائياً كان او قلمياً او لوحياً قضائياً كان او قدرياً .

ولكون الصور المثالية التى كانت فى القوس النزولى لم تكن موجودة بوجودات انفسها بل بالوجود العلى لله تعالى كان بنو آدم هناك مقرين برؤية الله وناطقين بقولهم بلى كما قال الله تعالى «واذ ، اخذ ربك من بنى آدم ...» لأن جميع الأقلام والألواح مأخوذة لا بشرط من صقع الربوبية كما يقول القلم :

در کف کتاب ، وطن دارم ، مدام کرده ، بین الأصبعین او ، مقام نیست ، در من ، جنبشی از ذات من اوست در من دم بدم جنبش فکن بخلافهم هاهنا اى فى العالم الطبيعى فسوا ذلك الأقرار فان كل واحد منهم هاهنا صار مالكا لوجود واية و صاحباً لحول وقوة و انايئة و ناقضاً لعهد و ميثاقه و مشركاً بربه و خلاقه وهذا حق الكلام والأقرار بلى بالأنكار بلا .

ولسا كان لكل حقيقة رقيقة و لكل معنى صورة تحقق هذه السقالات فى عالم الصور الصرفة و لعل ظهورهم بصور الذراى النمل الصغار اشارة الى انهم حقيرون فى جنب عظمة الله تعالى كالجمل بجنب الجبل و الافلم يعصوا حتى يستحقوا صور الحيوانات الصامتة لأن دار العمل هنا سيما انهم لم

يكونوا موجودين بوجوداتهم المخصوصة وكذا الصور الخيالية التى لنا موجودة بوجود واحد هو وجود النفس لا بوجوداتها الخاصة بها المتكثرة كما فى موادها و موضوعاتها الخارجية والنفس كانها تقول لماهياتها : اليس لى ملك الوجود والنور؟ وتقول هى بلى ، لأن جميع ما فى عالم مثلك الأصغر من السماء والأرض وما بينهما وما يلذك و يبهجتك وما يولسك ويوحشك ومن يمثل لك و يخاطبك وغيرها موجوده بوجودك .

لقد صار قلبى قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان و ديراً ليرهبان فتكثر هذه الصور العلمية لك كتكثر الصور العلمية التى لمراتب علم الله تكثرأ بحسب التمثينات والماهيات لا بحسب الوجود حتى يستشكل بعدم المادة و لواحقها بناءً على التجرد البرزخى للصور المثالية التى فى عالم المثال المطلق والمثال السقيّد .

ونقول ثالثاً : المراد بعليّة المادة و لواحقها للتكثر الأفرادى العليّة الناقصة لا التامة ولا السببية بالمعنى الأخص بل السبب هو العوارض الخاصة الحافّة بالطبيعة النوعية وذلك لأن التكثر الأفرادى هو لحوق الشخصات للطبيعة النوعية والمشخص او اماراة الشخص هو العوارض الغير اللازمة للنوع لا المواد ، لأنها حوامل الصور كما يقال : صورة الشئ ماهيته التى هو بها هو و مادته حامل صورته .

نعم المواد معدات لحصولها فى العالم الطبيعى و ايضاً فى العالم المثالى البرزخى والأخروى الصورى حدوثاً لابقاء و استدامة لأن الصور هناك لوازم الأخلاق والسلكات الحاصلة من تكرار الأعمال والحركات التى هنا و

هذه باعتبار المادة القابلة للتحويلات .

واما في عالم المثال القدرى و موطن العهد والميثاق «على هذا» :
فهي حاصلة بالجهات المتضاعفة والنسب الأشرافية التي في العقول العرضية
والنفوس الكليّة والأنوار المدبرة الملتحقة بالعقول المتكافئة بعد المفارقة
عن الصياصى فان الطبقة المتكافئة من الأنوار القاهرة غير متناهية ولا ضير
لعدم ترتّبها .

واما الصّوّر التي في خيالنا والمثال المقيد حينئذ فهي منشأ على وفق
مآرب النفس و اغراضها فالقاعدة عند الأشرافية ان تكثر النوع الواحد انما
هو بالعوارض الغير اللازمة المكتنفة بالطبيعة النوعية و ان كانت لازمة
للشخص .

ونقول رابعاً : لما كانت المادة و لواحقها مقارنة للماهيات النوعية
في بعض النشآت السافلة لا في جميعها ، كان تعدد الماهيات النوعية بانحاء
الوجودات الخاصّة وتكثرها بالدرجات والمراتب، ذاتي للحقيقة المشككة
ومن خاصيّة بعض النشآت والمراتب تكثرها الأفرادى كما ان من خاصيّة
بعضها الماديّة وكل وجود مثالى او طبعى ينتزع منه ماهيّة شخصيّة منفردة
فيه انفسار وجود الجنس في وجود الفصل في البسائط .

تفريع

فالعقول لما لم يكن لها مادة ، ولا لواحقها ولا العوارض المفارقة ولا
من خاصيّة النشأة كثرة الهويات كما في المثالية والطبيعية ، لم يكن لكل
نوع منها الا شخص واحد ، فلا كثرة مقداريّة و اشكاليّة ولا كثرة

طبيعية فيها .

واما الأفلاك والفلكيات فهي و ان كانت لها مادة ، الا انه ليس لها لواحق المادة المشتركة فلا تقبل الفلك والفصل والوصل فانحصر نوع كل في فردة فلو كان فلكان من نوع واحد او شمسان متماثلتان كانت قابلة للفلك كمائين مثلاً لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لايجوز واحد والأجزاء المقدارية متوافقة ولكل موافقة في الحد والأسم و بهذا بطلوا مذهب ديمقراطيس من ان مادة الأجسام اجرام صغار صلبة لا تقبل القسمة الفلكية و انما تقبل الفرضية والوهمية ومن هذا البيان يحصل برهان على امتناع عالم جسماني آخر في عرض هذا العالم الجسماني متماثل السماوات فيلزم طرو الأنفكاك عليها .

وان قيل انها مفطورة على الانفصال : لزم ان لا يوجد جزء متصل فيها لأنها متسائلة الطباع .

ثم اعلم ان بناء اكثر الأجوبة على قواعدهم و على سبيل ارخاء العنان و اما البرضى عندنا فالثاني منها ، فان الحق ان جميع المفهومات والماهيات موجودة في النفس الناطقة بوجودها الواحد البسيط كما قال الحكماء «الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني» وقال على «عليه السلام» «وفيك انطوى العالم الأكبر» .

ففيه العنصر والفلك والملك والجماد والنبات والحيوان وغيرها بل فيه كل من هذه مراراً ، فالماء مرة بنفسه في بنيته و مرة بوجوده الشبهي فيها و هو البلغم و مرة بوجوده المثالي في حسه المشترك و خياله و مرة

بوجوده الجسعی العقلی فی اعلی مداركه وهو عقله التفصیلی و تارة بوجود
جسعی اجمع و ايسط و هو انطواؤه فی وجود عقله البسيط الفعال للمعقولات
التفصیلیّة وهذا ، حتى ما هو قبل هذا حق الساء اذ العقل بالفعل فی الحکمة
يبحث و يفحص ان يجد العنوان المطابق للشيء وما هو عليه فی نفس الأمر
من مبادئ التصوريّة و يكون وضعه موافقاً للطبع وكما قالوا «ان الأشياء
تحصل^۱ نفسها فی الذهن» والحکمة وجدان ما هو و هل هو ولم هو لما هي
له ثم يفحص ان اي وجود يليق به فيعقل ان تقرر الماهيات منفكّة عن كافّة
الوجودات لا يجوز و ان الوجود الذي يليق بالباء العقلی ليس كالوجود
النشالی ولا الطبيعي اللذين هما الرقيقة و رقيقة الرقيقة له فان كلاهما
محدود بل وجود محيط بكل رقايقه المثالية والطبيعيّة الساضية والآتية و
لهذا اذا عقله ان العقل الكل واذا عقل احكامه و صفاته عقل احكام الكل
فاغناه عن تعقل ذات الكل و صفاتها لانسحاب رداء وجوده على الكل وهو
نور يسعى بين يدي العقل ينيها و ينيير احكامها و لهذا كان الكل كاسباً
و مكتسباً و كان كمال النفس فی العلم بالکليات و معرفتها لالجزئيات .
قال صدر السائلين «س» فی الأسفار «اذا حصل فی نفسك سماء عقلية
او خيالية فكل منهما سماء بالحقيقة لا بالمجاز كما ان ما فی الخارج عنك
سماء بل الصورتان الأوليان احق باسم السماء و اولی لأن التي فی الخارج
مُسكّوهة مغشوشة بغواشي زائدة و امور خارجة عن ذاتها و اعدام و ظلمات
و كذا الحال فی كل نوع من الأنواع الطبيعيّة» انتهى باختصار .

اقول و سبب مايترائى من ضعف وجود الصور الذهنية امور .
 منها : جعلها مابه الانكشاف للاشياء العينية و كونها مرأى للحاظ
 لها لاملحوظات بالذات والحال ان الجزئيات والماديات ينبغى ان تكون
 آلات لحاظ الكليات والمجردات .

ومنها حسيانها شيئيات ماهيات والغفلة عن وجوداتها السحيطة والبسيطة
 والموجودة بوجود النفس والحال ان تقرر الماهيات بلا وجود محال .
 ومنها : تشتت عزائم النفس و تفرق همها و اشتغالها بتدبير البدن .
 ومنها : عدم الأنس بالمعقولات و عدم المواظبة عليها و رقية الأكوان
 و مثله الكلام فى العناصر الأخرى .

والفلك مرة بوجوده الشبهى فى بنيته و هو الروح البخارى والدخانى
 سيما مافى الدماغ و باعتداله و لطافته يشبه الفلك فتخلع بخلع الحياة
 والقوى و تزين بكواكب مدركاتهما مثل الفلك كما قيل :

چون دمی در گسل دمد آدم کند در کف دودی هه عالم کند
 و كما انه يشبه بالفلك كذلك الفلك يشبه به ولهذا اطلق الله تعالى اسمه
 على الفلك فقال : «ثم استوى الى السماء وهى دخان» .

فالسماء كالروح البخارى للانسان الكبير كما ان الروح البخارى كالسماء
 للانسان الصغير .

ومرة بوجوده المثالى فى خياله سيما مافى خيال الحكيم الهوى فان
 وضع عالمه موافق للطبع من هيئات افلاكه الكلية والجزئية و مناطقها و
 محاورها و اقطابها و كواكبها .

و مرةً بوجوده العقلى فى العاقلة العالمية باجزائه العقلية والخارجية و نفسه المنطبعة والكليه و عقله و مثله وجود الملك فيه سيما اذا غلب على النفس الطهارة والمصصة فى العلم والعمل وصارت عقلاً بسيطاً فعالاً للمعقولات التفصيلية وهى كالسبغات الصور المثالية كالمشكلات و تلك الصور القضاية التى لا ترد ولا تبدل لكليتها و محيطها وهذه كالصور القدرية لجزئيتها ومحدوديتها و تقدرها و تشكلها والعقل البسيط بما «هو هو» فى عالم الجبروت وهو كالآين له وفى الدهر الآين الأعلى وهو كالمتى له فليس ذاجهة واين ولا ممتيتا ولا مورخا اذ كل هذه حكم الجسم الطبيعى وبدنه المادى بل كل معقول وجوده هكذا ومن لم يدعن بهذا يغلب عليه احكام الجسم ويظن نفسه هذا الهيكل «نسوا الله فأنساهم أنفسهم». فاذا قلت له : انت بما انت عقل بسيط بل بما انت عقل تفصيلى فى عالم الأبداء ولست فى الجهات ، تحاشى عن ذلك فذلك لأنه لا يحسب ذاته الا هذا البدن وهو ليس الا الواقع فى الجهة السفلى من هذا العالم الطبيعى الضارب بعروقة فى الأرض الداخلى من ابوابه السبعة الى الرساتيق السبعة اعنى مدركات المشاعر الخمسة والخيال والوهم ولم يفتح لئه الباب الا وسع الى سواد اعظم عالم العقل والمعقولات و لم يتأت له سياحة ديار الكليات والعروج اليها و ان فتح له و دخل لم يتمكن فيه اذ لم يراود العقل الفعال الذى هو فى بيت قلبه بالاتصال مرة بعد اولى و كرة بعد اخرى و لم يجعل الجزئيات مرأى لحاظ الكليات بل عكس الأمر ولم يصير الاتصال بذلك المنبع ملكة له حتى يثدعن بانته ليس الا هناك ولو خرج

عنه لم يخرج بالحقيقة اذ له مقام الاستقامة هناك والتمكين عند ملك
مقتدر" و خلع احكام البدن ملكة له .

گر یکی عیبی بود با صد صفات بر مثال چوب باشد ، در نبات
بل لما كان الخروج الى الجزئيات وسيلة الى نيل الكليات و اناليتها
ولم يكن مخلّداً الى ارض عالم الصّورة متّبعاً للهوى لم يكن خروجاً و
لا نقصاً .

آن حورد گردد همه نور احد وين خورد زايد همه بخل وحسد
و بالجملة : ان من توجهه الى عالم الطّبيعة و لوازمها ، بحيث صار
كأنه هو و من توجهه الى عالم المجردات بحيث كأنه هو و ان الأقبال
على الجزئيات طول العمر و التوجه الى الماء الجزئى لأطفاء حرارة الكبد
و النّار الجزئية ، لنيل سخونتها و ضوئها و نضجها الغذاء و قس عليهما
و الأقبال على الكليات و نيل حقايقها كحقيقة الماء الكلى و النار الكلية من
اجزائهما العقلية و الخارجية و هلياتها من براهينها اليقينية الى غير ذلك .
ففى درك حقيقة كل كلى يحيط النفس بجميع رقايقه و رقايق رقايقه ،
فالدرك للكليات محيط بها كما هى محيطه برقايقها الغير المتناهية ، منسلخ
عن الزمان و المكان و الجهة و نحوها كما هى كذلك سيّساً فى اوسع
الواسعات ، حقيقة الوجود التى هى موضوع الحكمة المحيطة بكل كلى و
جزئى العارف بها المتألّهون الباحث عنها الالهيون المدركون للعنوانات
المتطابقة لها و احكامها التى هى عليها فى نفس الأمر ككون تلك الحقيقة
حيوة و نوراً و علماً و قدرة و ارادةً و عشقاً و غير ذلك من الكمالات اينسا

كانت و فى اية مرتبة تحققت كما هو واضح لأهل الحكمة فى وجود النفس فضلاً عما فوقها فان وجود النفس عين الحياة و عين العلم بذاتها لأن علمها بذاتها حضورى وعين الإرادة والعشق لذاتها لأن جميع ارادتها و عشقاتها تابعة بل منطقية لارادتها و عشقها لذاتها وفيهما ، و عين النور كما سسوها النور الأسفهد و عين القدرة والفيضات لقوامها وما فى قوامها وعين التكلم و الأعراب عما فى الضمير الذى هو الغيب المكنون والسرّ الصون كما سماها الله تعالى بالكلمة «وكلمة» منه اسمه المسيح» وفى كلمات الأئمة «عليهم السلام» نحن الكلمات التامات . و قيل :

كنّا حروفاً عالىات لم نقل متعلقات فى ذرى اعلى القل
وقس عليها الكمالات الأخرى التى هى عين وجودها لا ماهياتها بل
لا ماهية لها عند بعض المحققين المتأكّمين فهذا يرشدك الى ما قالوا:
ان الوجود اينسا كان عين الحياة والعلم وغيرهما من الكمالات كما
يشير اليه الكتاب الالهى «وان من شىء الا يسبح بحمده» وغيره من الآيات
لكونه سنخاً واحداً و اصلاً فارداً .

نعم : فى بعض المراتب النازلة من الوجود يخفى كونه حياةً وعلماً ونحوهما كما انّه كونه وجوداً، ضعيف ايضاً ، حيث ان وجود الجسم بما هو جسم فقط مسلّو بالتباعد السكاني والتصادى الزماني والعشق الهولاني فهو كما انّه وجود كلا وجود، كذلك علم كلا علم وحياة كلا حياة الى غير ذلك ولهذا قال تعالى «ولكن لا يفقهون تسبيحهم» بناءً على القراءة بياء الغيبة اى ليس لهم العلم بالعلم الذى يقال له: العلم التركيبى، فى مقابل

الجهل التركيبى بل العلم بالماهيات علم بمراتب الوجود اذ الحدود بحسب الوجود، والحكيم يبحث عن الحقائق والماهية تصير حقيقة بالوجود .
واما العلم بحقيقة الوجود بالحضورى من العلم، فهو للمتألمين من اهل الشهود .

و لنرجع الى اول الكلام و هو: ان الصثور العلمية عقلية كانت او وهمية او خيالية او حسية كلها موجودة بوجود واحد هو وجود النفس الواحدة .

ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد
والحمد لله والصلاة على محمد وآله ١ .

١- و قد حصل الفراغ من تصحيح هذه الرسالة بيد اقل العباد سيد جلال الدين الاشتياني
عفا الله تعالى عن جرائمه . اوائل شهر صفر الخير ١٢٨٩ من الهجرة النبوية المصطفوية على
هاجرها آلاف التحية والثناء .

جواب مسائل

ملا اسماعيل بجنوردی

استهداءات اسماعيلية و هدايا اسرارية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله، والصلوة والسلام على هادى السبيل، والرسول المبعوث على الكل .
وعلى آله الهداف و غترته الولاية سيما على خاتم الأولياء المهدي الهادي مظهر ولاية الرحمان «صلوات الله وسلامه عليه وعلى آبائه الطاهرين»
و بعد: فيقول العبد الذليل، اسماعيل المتخلص بعارف ملتصقا عن-
الأستاذ الأعظم الأكرم هادى العقول الى مرموزات المعقول والمنقول ،
مقتنن قوانين الفروع والاصول، مولانا الهادى المقتبس من مشكاة انوار
المهدي «ص» سلمه الله تعالى و مد ظل هدايته على رءوس العلماء الهادين
الى يوم الدين، ان تمننوا على الفقير ببيان هذه المسائل والله در من هو قائل:
«و للأرض من كأس الكرام نصيب»

بيئوا سلمكم الله تعالى ان مولانا صاحب الزمان عجل الله فرجه و
سهل مخرجه هل يكون الآن حيا بالحيوة الطبيعية الدنياوية ام عرض
له الموت الطبيعى فى اوان غيبته الكبرى .

والمراد بحيوته الآن الحيوة الحقيقية وهو «صلى الله عليه وعلى آبائه»
الآن فى مدينة جابلسا و جابلقا فى عالم المثال و يتصرف فى هذا العالم
الطبيعى كتصرف النفوس الكلية والعقول الفعالة و يراه الخواص ممن
تبدل انظارهم ببصيرة الحق لا بالبصر الظاهر .

والمراد من ظهوره فى آخر الزمان انه يحصل الترقى للناس و
يشاهدونه بتبديل النظر وهو فى عالم آخر غير عالمنا .

وعلى الأول فهو «ح» حى كما فهمه الظاهريون بشخصه و يراه الناس
بهذا البصر الظاهرى الذى يبصر المحسوسات والماديات الموجودة فى العالم
الطبيعى .

والحاصل ان ظهوره «ع» فى سلسلة العرض ام فى سلسلة الطول بينوا
«سلمكم الله تعالى» بلسان فصيح حتى افهم، بتوفيق الله المرام وعليكم
من الله التحية والسلام .

اقول : ايها السائل الطالب لكشف الحق و ظهوره «ايذك الله تعالى
بنوره»: الحق كما فهمه الظاهريون ودلت عليه الروايات والأجسام انه
حى باق فى سلسلة الزمان كما يرشد اليه لقبه الشريف و هو: «صاحب
الزمان» .

والدليل العقلى الذى اقاموا ايضاً يدل على هذا مثل: ان حفظ الدين
عند الانثلام و اقامة حدود الله تعالى لا يتم الا بوجود امام حى فى العالم .
وما احتمله السائل «ايذك الله تعالى» من الحيوة الحقيقية فى مئذنة
«جابلسا» و «جابلقا» و هى مئذنة عالم المثال صحيح كيف لا وقد بدلت

مشاعره الشريفه بحيث يرى مالا يراه الناس و يسمع مالا يسمعون و يشم مالا يشمون و يذوق مالا يذوقون و يلس مالا يلسون . . .
 كما قال النبي «ص» ^١ في مقام البصر «زويت لى الأرض فأريت مشارقها و مغاربها» وفى السمع «عرج بى الى مقام سمعت صاير الأقلام» و من هنا ما يرى من اشباح تمثل بها الأرواح و ما يسمع من كلماتها الفصيحة وفى الشم «ان لله فى ادم دهركم نفحات الا فتعرضوا لها» وفى الذوق «اييت عند ربى يطعمنى و يسقيني» وفى اللّمس «وضع الله كفه بين كتفى فوجدت بردها بين ثديى» . . .

وهذه كلها من تجليات اسمائه تعالى السميع البصير والمدرك الخبير و من هذا القبيل الكشوف الصوريّة للاولياء . . .
 وهذه كلها لا ينافى الوجود الطبيعى الدنيوى فيصحّ ما ذكره السائل «ايد» ان لا يصادم الحيوذا الطبيعى بل هو «ع» من سكان المدينة الفاضلة الجبروتية لأنه بروحانيته هو العقل الكلى ولكن خاتمة الكتاب .

مع انه بقالبه واحد من موجودات العالم الطبيعى والتغيّر والتغير فى قالبه المظهر كما هو من لوازم هذه النشأة لا يصادم وحدة القلب وتشخصه لأنّ الوحدة والتشخص بنفسه الكلية الألهية و عقله الفعال الجبروتى كما

١- و هو عليه من السلام وروحى وجسمى له الفداد نفس نفيس النبى الامى العربى والحق يتجلى بشام اسمائه و صفاته العليا فى وجوده و له اعتدال تام فى مظهرته للحق ومن مشكاة وجوده يظهر دولة الحقه الحقيقية و به يحصل غلبة الحق على الباطل ويدمغه ومن بركة ظهوره «يملا الارض قسطا وعدلا» و هو خليفة الله وخاتم جميع الولايات و سبأنى تحقيق الكلام فى تعاليفنا على هذه الرسالة فانظر.

ان تشخص البدن في زيد محفوظ في اسنانه الأربعة بنفسه و عقله الجزئيين بحيث ان جنى في الشباب فعوقب في الشيب ، لم يعدل عن المعدلة .
ففي الزمان والمكان يطوى الزمان والمكان كيف « ونسبة المتغير
الى الثابت دهر » و نسبة الثابت الى الثابت سرمد » .

والعقل الكلى من صتقم السرمدي وهو «ع» لقبه الآخر صاحب الأمر^١
وله القاب اخرى شامخة فكسا انه «عليه السلام» صاحب امر هذا العالم
باذن الله كذلك صاحب عالم الأمر بروحانيته فلا بد من تبدل الوجود ، في-
الترقى ليقبل القلب المنور منه التجلى و من الصيرورة من الأبدال «ليبدل
الأرض^٢ غير الأرض» و «اشرقت الأرض^٣ بنور ربها» .

وما احتسل السائل من المراد بالظهور ، انبب بسذهب اهل السنة :
ان القائم «ع» هو عيسى «ع» لأن الله تعالى قال : «وما قتلوه^٤ وما صلبوه

١- و اعلم ان العقول طراً من اشعات وجوده و تجلياته والولى الكامل المظهر الانم كان صاحب مقام او ادنى و مرتبة وجوده اللايق به عبارة عن التعيين الاول وليس وراء عباد ان وجوده قربة و حصلت له كافة المقامات التى حصلت لخاتم الانبياء والفرق بينه و بين صاحب هذه الشريعة ان هذا المقام لخاتم الاولياء بالوراثة ولخاتم الانبياء بالامالة بحيث لو ظهر المهدي الموعود قبل ظهوره خاتم الانبياء كان نبيا خاتماً كما كان بعد خاتم الاولياء خاتمة كتب الوجود و هو والقيامة «كهاتين» وقد حققنا هذه المسألة في ما علقناه على مقدمة الرسائل.
٢- واعلم ان الاعتراف بوجود المهدي «عليه منى السلام و اديمت ظلال عنايته على رؤسنا» ليس منحصرأ ببعض العرفاء من اهل السنة بل اعترف بوجوده الحى الحاضر الشاهد على العالم جمع كثير من اهل الحديث من اخواننا المسلمين «فيرا الشيعة كنهم اظهروا الله تعالى» .

ولكن شبّه لهم» و قال : بل رفعه الله اليه ، فظهور عيسى في آخر الزمان حينئذ و عروجه الى السماء و نزوله ، يمكن ان يكون اشارة الى مقام الروح القدس و يقال للطبقة المتكافئة من العقول السماوات العلى و لسماوات عالم المثال «هورقليا» و مقام امركم و عاقلتكم اذا صارت بالفعل ، روح الله «ونفخت فيه^١ من روحي» و مقام «خلقكم في احسن تقويم» آدم «ان مثل عيسى^٢ عند الله كمثل آدم» .

واما عند محققي الأمامية فميسى «عليه السلام» تقتدى بالمهدى^٣ «صلوات الله عليه» فان روحانيته امام الله ارواح المرسلة فضلا عن المضافة و انما نسبنا الى الأكثر لأن اقلهم يقول بما يقول الشيعة^٤ و بعضهم يقول بالمهدى^٥ من بنى العباس .

والعرفاء من اهل السنة^٦ والشيعة يقولون بالمهدى^٧ الهادي الفاطمي الهاشمي^٨ «عليه منى سلام الله الودود ذي العرش المجيد» .
وقد ذكرت شطراً من اقوالهم في شرح الأسماء الجوشنيّة ولهذا لم اقل لك : ان السطلب من ضروريات الدين و قلت : انه مجمع عليه او اقول : ضروري المذهب .

٢- سر ٢، ي ٥٢

١- سر ١٥، ي ٢٩، ي ٢٨، ي ٧٢

٣- ما راينا من اولاد العباس الا البغي والفساد

٤- وقال في حق عيسى: «انى متوفيك ورافك الى السماء» والمراد بالتوفى هو الموت والمراد من السماء سماء البرزخ والمثال وسماء الارواح والعقول ولا يمكن الصعود الى السماء مع هذا الهيكل المادى الجسمانى ولا مخلص من الاشكالات الا الاعتراف بموت عيسى «عليه السلام» وانقضاء شريعته والاعتقاد بموته وعدم رجوعه الى الدنيا وهذا لا يلزم انكار شيء من الضروريات

نعم القول بوجود القائم المطلق ضروري الدين بل اكثر السبل والأديان فائلون به فقال عيسى «عليه السلام» : سيأتيكم الفارقليط» و سماء بعض الحكماء بانسان المدنية .

وفي جامع الأخبار قال الرازي : «سمعت ابا عبد الله «صلى الله عليه» يقول : اتى يهودى الى النبي «ص» فقعده بين يديه يسد النظر اليه فقال «ص» : يا يهودى ما حاجتك قال انت افضل ام «موسى بن عمران» النبي الذى كلّسه الله تعالى و انزل عليه التوراة والعصا و فلق له البحر و اظلمه بالغمام فقال له النبي «ص» انه يكره للعبدان يزكى نفسه و لكننى اقول: ان آدم «ع» لما اصاب الخطيئة كابت توبته ان قال : اللهم اننى اسألك بحق محمد و آل محمد لما غفرت لى فغفر الله له ، وان نوحاً لما ركب السفينة و خاف الغرق قال : اللهم اننى اسألك بحق محمد و آل محمد لما انجيتنى الغرق فنجاه الله تعالى و ان ابراهيم لما القى فى النار قال : اللهم اننى اسألك بحق محمد و آل محمد لما انجيتنى منها فجعلها الله عليه برداً و سلاماً و ان موسى لما القى عصاه و اوجس فى نفسه خيفة ، قال : اللهم اننى اسألك بحق محمد و آل محمد لما آمننتى فقال الله سبحانه لا تخف انك انت الأعلى يا يهودى ان موسى لو ادركنى ولم يؤمن بنبوتى ما نفعه ايمانه شيئاً ولا نفعته النبوة يا يهودى ومن ذريتى المهدي «صلوات الله و سلامه عليه» اذا اخرج نزل عيسى بن مريم لنصرته فقّده و صلتى خلفه فهذا الحديث الشريف و امثاله التى هى اكثر من ان تحصى تدل على ما قلنا .

[السؤال الأول]

قال السائل ايده الله تعالى : يئِنَّوَسَلَّكُمْ اللهُ تعالى معنى هذا الحديث الذى اورده العارف الكاشى فى تفسيره الصَّافى فى ذيل هذه الآية الشريفة .
«وانَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ» .

فى ارشاد السفيد عن الباقر «عليه السلام» : اذا قام القائم «ص» سار الى الكوفة فهدم فيه اربعة مساجد ، ولم يبق مسجد على وجه الأرض له شرف وجعلها جمًّا ووسع الطريق الأعظم و كسر كل جناح خارج فى الطريق و ابطل الكنفه والميازيب الى الطرقات .

ولا يترك بدعة الا ازالها ولا سنَّة الا اقامها و يفتح قسطنطينية والصين و جبال الديلم فيمكث على ذلك سبع سنين مقدار كل سنة عشر سنين من سنينكم هذه ثم يفعل الله ما يشاء .

قيل : فكيف يطول السنون : قال : يأمر الله الفلك باللبوث وقلَّة الحركة فتطول الأيَّام لذلك والسنون .

قيل : انهم يقولون ان الفلك ان تغيَّر فسد ، قال ذلك قول الزنادقة فامَّا المسلمون فلا سبيل لهم وفد شقَّ الله القمر لنيبِه «ص» و ردَّ الشمس من قبله ليوشع بن نون ، و آخر يطول يوم القيامة و انه كالف سنة مما تعدون ...» .

وهذا الحديث صريح فى ظهوره «ع» بشخصه فى العالم الطبيعى العنصرى

١- واخير بطول يوم القيامة ... فى هذه النسخة ونسخه آق: و آخر بطول فى الصافى

وكتب الحديث: واخير بطول القيامة..

و انه تصير الأفلاك متغيرة الحركات في السرعة والبطؤ بالنسبة الى حركاتها الآن وانه قد شق القمر المادى فى الفلك لانه شق صورته المرئية فى الجليدية كما يدل عليه ظاهر عبارة جناب السيد المحقق الداماد «ره» .

وانه تصير حركة الفلك فى يوم القيامة ابطأ حتى يكون يوم خمسين الف سنة وانه نسب الحكماء والفلاسفة الى الزندقة، يتنوا ماتيين لكم من حقيقة الحال .

اقول : ايئذك الله ايها السائل الماجد النبيل و هداك الى سواء السبيل و علمك علم التأويل و اظفرك على حقايق التمثيل انه عقل الكل كما اعلستك الا انه بشر مثلكم «ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا و لكبنا عليه ما يلبسون» .

«در بشر روپوش آمد آفتاب»

ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد و شأن عقل الكل (وآيستى بالنور القاهر ، و بالممكن الأشرف الأقرب بالنور الأقهر الأبر) محودجى البدع والظلمات و اماطة الاذى عن طرق الخيرات و اقامة اعلام السنن و احياء رسوم القربات فلا يبقى فى بنيان الاسلام ثلثة بلى اذا بزغت الشمس افنت كل غسق و ظلمة و يفتح الأقاليم السبعة الأنسية والعوالم الأمرية فضلا عن المسالك الخلقية «نصر» من الله

١- والنصر الحقيقى والنصر العزيز لصاحب هذه الشريعة لا يتحقق الا بوجود المهدي

الذى يتجلى عليه الحق بجميع الاسماء ولذا ورد فى الحديث انه «ع» خليفة الله .

٢- فى بعض النسخ: و شأن عقل الكلى المسمى بالنور القاهر ..

و فتح "قربا" و نعم ما قبل تنظیراً .

آفتاب وجود کرد اشراق نور او سر بسر گرفت آفاق
 سر فرو برد پرتو خورشید در تنزل بهر دریچه و طاق
 کاروان وجود گشت روان جانب هندوچین و روم و عراق
 ولهذا ورد فی الأخبار انه «یملأ الأرض قسطاً و عدلاً بعد ما ملئت
 ظلماً و جوراً» والمراد بالتکسیر والأبطال المذكورین فی الحدیث الشریف
 اماطة الأذى عن طریق السالکین الى الله سواء کان سبیل الشریعة المصطفویة
 او سبیل الطریقة المرتضویة او السبیل الظاهریة كما فی الحدیث النبوی :
 «من اخرج میزاباً او کنیفاً ، او تدأ ، و اوثق دابة او حفر بئراً فی طریق
 المسلمین فاحاب شیئاً فعطب . فهو له ضامن» .

وفی زیارة الجامعة الکبیرة الماثورة عن المعصوم «علیه السلام» :
 «مؤمن با یا بکم مصدق بر جعتکم منتظر لأمرکم مرتقب لدولتکم» و فیها
 ایضاً «حتى یحیی الله تعالی دینه بکم و یردکم فی ایامه و یظهرکم لعدله و
 یمکنکم فی ارضه فمعکم معکم لامع عدوکم آمنت بکم و تولیت آخرکم
 بما تولیت به اولکم» .

وفیها ایضاً «و اشرقت الأرض بنورکم» ای سواء كانت الأرض البیضاء
 التي هی النفوس القدسیة والقلوب المنورة بنورکم الذي هو العقل الکلی
 كما قال الحكماء : ان العقول بالفعل خرجت من القوة الى الفعل باستشراقها
 بنور العقل الفعّال او كانت الأرض الظاهرة واهلها بنور هدايتکم واصلاحکم

ابائهم و ايوائكم اياهم فى ظلال امانكم .

وقوله «ع» «فيسكت على ذلك سبع سنين...» المرث فيه ان مراتب وجود الإنسان سبع تسمى باللطايف السبع وهى: الطبع والنفس و القلب والروح والسر والخفى والأخفى ولكل شىء وقت حتى انه يترقى فيصير فى بعض المراتب سرمداً كما قالوا : ان نسبة الثابت الى الثابت سرمد و نسبة المتغير الى الثابت زهر . والذهر هنا وعاء وجود الثابتات والسر فى العشر مثل ماهو فى قوله تعالى : «من جاء بالحسنة» فله عشر امثالها» وفى الأعداد اذا ترفعت الآحاد صارت عشرات واذا ترفعت العشرات صارت مآت و كذا المآت الوف والروايات فى تعيين مدة ملكه متخالفة الظواهر مثل قولهم : ثلاثمائة و تسع سنين ، كما لبث اهل الكهف فى كهفهم و تسع عشر سنة و ثمانون سنة و نحو ذلك ولعله يمكن حمله على ما هو للسجالى اوفىها اسرار كمثل مامر و الا فمن كان عقل الكل باقياً ببقاء الله حياً بحيوته قائماً بقيوميته كيف يورخ و يؤجل باعتبار ذاته و حقيقته و صار رقيقته من صقع حقيقته و شبيته الشىء بتسامه لا بنقصه و فى الإنسان الكامل بالفعل جئل احكامه ، لولم يكن كلها احكام الروح لا البدن كما فى من هو بالقوة بالعكس الا ترى ان المركبات فى- الأحكام والألقاب تابعة للعنصر الغالب فالإنسان الطبيعى من ملين والجن من نار و مكان المركب مكان الغالب مع ان كلاً من السوايلا بدله من العناصر الأربعة ومن هنا ، جسد السؤ من من لا يبلى و هو حى فى الدارين

و جسد الكافر يبلى و يموت فى جهنم ولا يحيى و جسم الحضرة الختمية لا ظل له و نحوه بعض اسراره و هذا :

گفتشان و نقششان و نفسشان جمله، جانِ مطلق آمد، بی نشان
نعم لاغرو فى امثال ذلك .

این بخاک اندرشد و کل، خاک شد و آن نیک اندرشد و کل، پاک شد
فن صار من صقع البدن الطبیعی بان غلب علیه احکام الطبیعة و لوازمها
كان قصیر العمر لان کل مرکب ينحل و من صار من صقع الروح و هو امر
ربانی و سر سبجانی بل من صقع الروح المرسل بل من صقع الربوئية بان
غلب علیه احکام المجردات و الحروف العالیات البسیطات و تخلّق بأخلاق
الله تعالى كان طویل العمر بل و عاء وجوده و عاء وجود المجردات و البسیط
الدائمات خلقتهم للبقاء لا للفناء و من مقالاتی .

گل بام نیستی چو شد از بام ما بلند نه بام چرخ و ام برند از دوام ما
ویرشدک الی ما ذکرنا ماروی عن الصادق « ع » : « ان قائننا اذ
قام اشرقت الأرض بنور ربها و استغنی العباد عن ضوء الشمس و یعمر الرجل
فی ملکه حتی یولد له الف ذکر لا یولد فیهم اثنی . . . » ای اشرقت ارض
النفوس بالعقل الکلی الذی هو نور الرب الجلیل تعالى و انما استغنی العباد
عن ضوء الشمس لان العقل الکلی هو النور القاهر السقوم بالنور الأقهر
الذی هو نور الأنوار « جل شأنه » و النور الشسی الحسی مقهور تحت النور
الأسفهبی كما انه مقهور تحت النور القاهر العقلی كما انه مقهور تحت
نور الأنوار بهر برهانه و مقهور المقهور مقهور فنور الامام (علیه السلام)

وهو امام الأنوار بعد نور الأنوار لا يمكن النور المقهور الشمسى من الظهور فى ساحتة .

علم، چون بر فرازد، شاه فرخار چراغ آنجا نباید چون شب تار
اما سمعت ان الشيخ الأشراقى فى مسألة علم الله تعالى علماً حضورياً بما
سواه يقول : ان حييَّة النور حييَّة الظهور والأظهار ، فكما انه بالنور
الحسى يظهر كل الألوان والأشكال وماشابهها وبالإضافة الاشراقية من
النور الاسفهد الانسانى وشعاعه الحقيقى يتحقق الأبصار عنده لا بخروج
الشعاع الحسى ولا بالانطباع كذلك باشراق نور الأنوار تعالى على هياكل
الساھيئات من صدر الوجود الى الساقية يظهر الكل عليه تعالى بلا حاجة الى
صور منها وهذا خاصية النور الحقيقى او استغنوا عن ضوء الشمس اذ بنور
الامام (ع) يعرف ان الكل مجالى مشيئة الله وقدرته و وجودها مضاف الى
الله تعالى اذ التوحيد اسقاط الإضافات فلا وجود وايجاد حقيقتين لشيء
بالنسبة الى شيء .

ففى هذا النظر كل المبادى حتى القوى والطباع درجات مشيئته
الفعلية وقدرته النافذة فالشمس لا تفعل النهار بل الفاعل هو الله تعالى كما
هو مقام توحيد الأفعال وانما للشمس المظهرية لفاعلية الله تعالى فيها اثاراً
منسوبة اليها والمظهر والمرآت فانية فى الظاهر والسرائى وهذا نظير عدم
رؤية الأسباب وطرحها ونقيها لاحول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .

واستغنوا عنه لانهم اذا بدلت مشاعرهم بتسديده اياهم لسبل
السداد بحيث يرون ويدركون رقائق الحقائق فيرون انوار متفنة اصنافها

عشرة او اكثر كلها من احكام الأقليم الثامن الذى فيه «جابلقا» و «جابرصا» و «هورقليا» ذات العجايب ، تأخذهم وهم فى جلايب من ابدانهم ، او استغنوا عن ضوء الشمس بنفس الشمس اى استغنوا كل عن علم غيره بعلم امامه كما روى عن على (عليه السلام) انه : اذا قام قائماً يستغنى كل احد عن علم الآخر و هو تأويل قوله تعالى «يعنى الله كلا» من سعته « ولما يعمر الرجل فى ملكه... » لكليّة عقله النظرى والعملى حتى يكون لهما تجليات كثيرة وشعاعات شتى كما قال (ص) : انا وعلى ابوا هذه الأمة . فلك اب ربك واب علك واب زوجك اولاً ستواء نسبته بسوالة الامام (ع) الى الكل كما قال اهل السلوك من اهل الله : من علامات الاولياء ان يكونوا لليتامى كالأب الرحيم وللشيوخ العجزة كالابن الشفيق الودود وللارامل من اهل المسكنة كالزوج الرؤف .

وهذا احد وجوه ما فى الزيارة الجامعة الكبيرة «انفسكم فى النفوس وارواحكم فى الأرواح» ولا يولد فيهم انشئ لان كل من هو فى ربقته مظهر الحق تعالى ولا يفعل عن الشيطان والنفس الهاجسة فهو فحل بل عقل فعال ويمكن ارادة الظاهر ايضاً لان قدرة الله تعالى واسعة والمقدور ايضاً ممكن وعلى ما سبق فالعدد لبيان الكثرة اول الاسماء الحسنى الالفية وقوله (ع) يأمر الله الفلك باللبوث وقلة الحركة فتطول الأيّام لذلك والسنون اى يأمر السماوات العلى التى فى عالم العقل فان للأفلاك مثلاً نوريه، ساكنة او قليلة الحركة اعنى الحركة من اللبس الى الايس أو مساوات «هورقليا» وهى راسمة للأيّام الربويّة «وذكرهم بأيّام الله» وهذه الأفلاك هى المرادة بقوله :

«وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا ففِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا ، مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَ
الْأَرْضُ» وهذه الأفلاك والأفلاك الطبيعية لاتفاوت بينهما الا بالكمال و
النقص وانها حقيقة ورقيقة ورقيقة الرقيقة فحكم احديهما يصادف الآخرين
تدري ان حكم بدن الاخرى يصادف البدن الدنيوى بل حكم السعنى اعنى
الروح يأخذ الصورة كالحيوة والعلم والنورية والسعادة والشقاوة وغيرها
ففس عليه الحقيقة الفلكية ورققتها ورقيقة ورققتها .

وايضاً كلما كان النظر اوسع صار طول الزمان اقصر كما صار المكان
الواسع والمتمكنات العظيمة اضيق واحقر كما ان من كان نظره الى عظمة
الأفلاك كان الأرض ومن عليها بما هم ارضيون كحلقة فى فلاة .

زمين در جَسَب اين نَطاق مينا چو خشخاشى بود بر روى دريا
تو خود را كز بن خشخاش چندى سزد گر بر سبيل خود بخندى
فكيف من كان نظره الى عظمة عالم النفوس والعقول الكلية ام كيف
بالنظر الى عظمة الله العلى العظيم فكذلك اذا كان الوجود كلياً ونظره الى
عظمة ظل الله و دوامه و هو العقل الكلى فضلاً عن عظمة جاعله الحق و
سرمديته بعد دورة من فلك الثوابت وهى كهفر يوماً وليلة و دورة من فلك
زحل او المشتري او الشمس ساعة ونحوها بل اى نسبة لغير المتناهى الى
المتناهى .

ومن هنا عين فى الوحي الالهى مدة ايصال الموجودات المشكلة التى
لا يحصيها الى الله فى المدد السطاولة التى كذلك الى الغايات فى السلسلة
الطولية تارة باليوم كما فى قوله تعالى : «يعرج الملائكة والروح فى يوم

كان مقداره خمسين ألف سنة» و تارة بالساعة و تارة بلمح البصر بل هو اقرب كما قال تعالى : «وما امر الساعة الا كالمح البصر او هو اقرب» فيمكن ان يراد ان الذين هم في ملكه (عليه صلوات الله) لسعة نظرهم وعلو هممتهم كان بناء اوقاتهم على افلاك بطيئة الحركة بناءً على ان يراد بالأعشار و العشرات القسر و الطول مطلقاً وقوله (عليه السلام) ذلك قول الزنادقة لان الفلك متغيّر" وضعاً دائماً بل هو جوهرأ بناءً على الحركة الجوهرية و لا يفسد بناءً على وجود اصل محفوظ فيه بل العالم متغيّر ذاتاً و صفةً و جوهرأ و عرضاً و لا يفسد اصله المحفوظ و هو وجه الله بلى الفلك من العدم و الى العدم و يفتنى «و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام» .

و فرق بين الفناء و الفساد الى شتى اذ الثاني ليس عدماً محضاً وقوله (ع): فامّا المسلمون فلا سبيل لهم لانهم يقولون بتغيّر الفلك عرضاً كما ذكرنا و طولاً اذ صارت هيولاه جسماً ثم طبعاً خامساً ثم نفساً منطبعة ثم نفساً كلية لكن بلا تجاف عن المقام الأول في ائنة مرتبة كانت كما ان في النزول لا تجافى اذ الأفاضة معناها ان : يجيء الفيض من الفياض بحيث لا ينقص من كماله الأول او كماله الثاني شيء اذا رجع اليه لا يزيد على كماله شيء .

وقوله «ع» : و اخبر بطول يوم القيامة يؤيد تأييداً شديداً بعض ما ذكرنا اذ من المحققات ان يوم القيامة في طول هذه الأيام و ان الوصول الى الغايات توجه الى العوالم الباطنية و ذلك اليوم بالنسبة الى هذه الأيام كالיום الزماني بالنسبة الى الساعات و الدقائق بوجه ، او كالآن السيّال بالنسبة الى الزمان كما ان القيامة بحسب المكان ليست في جهة من جهات هذا العالم

الطبيعى و مكان من امكنته ولا وضع بينها و ان كان النشأة الجسائية منها ، لان عالم الآخرة مطلقاً عالم قام مكانه معه و من سنخه وكذا زمانه فلا يصادم مكان هذا العالم الطبيعى ولا زمانه ولا يحتاج اليهما والالفية فى ذلك اليوم باعتبار مظهريته للاسماء الالفية اولسراً آخر .

وقول القائل «ايتده الله» : هذا الحديث صريح فى ظهوره «ع» بشخصه فى العالم الطبيعى...» نعم لا يجوز غير هذا كما امر تحقيقه .

وقوله : و انه تصوير الأفلاك متغيرة الحركات...» انما هو بناء على تفاوت النشآت او نقول : بناء على تعدد الأفلاك و بناء المواقيت على البطيئة منها فى مرتبة من نفس الأمر و قوله : و انه قدشق القصر المادى فى الفلك نعم ، نعم ما فهمت فالزم و لكن المؤمن المحقق الذكى اليقظان لابد ان يحافظ جميع الأوضاع الممكنة من اوضاع العقل والنقل ليصير اذعان القلب نوراً على نور والعارف لابد ان يراعى احكام جميع اسماء الله الحسنى كالنقسط الدائم الجواد مربى العباد و غيرها و استدعائها السظاهر و يعرف ان الحواس الظاهرة والباطنة ومن فى درجتها ليس شأنها الا الاحساس و اما ان المحسوس له اى درجة من الوجود وفى اى نشأة من النشآت فذلك وظيفة اعلى السدارك اعنى العقل بالفعل النظرى فالباصرة تبصر واما ان البصير بالذات له وجود فى عالم النفس عن النفس او عن منبع آخر وله قيام صدورى او حلولى بها وله نحو ترفع عن المادة ولا وجوده فى المادة فهو مبصر ايضاً لان هذا ذاك بعينه ماهية و وجودهما حقيقة واحدة مابه الأمتياز

فيه عين مابه الاشتراك كما هو مقتضى الحقيقة السقولة بالتشكيك بل ذاك آلة اللحاظ لهذا وكذا مقدار قربه او بعده و مكانه و جهته و غيرها لكنه مبصر بالعرض فهذه وظيفة العقل و كذا يدرك العقل ان هنا ثلاثة ادراكات ابصار بالبصر و احساس بالحس المشترك و ادراك بالخيال و كذا شأن القوة الباطنة ان تدرك صوراً خيالية فقط و اما ان هذه الصور الخيالية هل هي في الروح البخاري الدماغى او في القوة التي فيه كما يقول الطبيعي اوفى عالم المثال كما يقول الاشراقى اوفى النفس المنطبعة الفلكية كما يقول المشاء اوفى عالم المثال الأصغر من النفس الناطقة ولها قيام صدورى بها كما يقوله صاحب الأسفار ، فوظيفة العقل النظرى .

وانما فيّدت بالنظرى لان العقل العلى ايضاً ليس فى وسعه هذا فان السراقب السالك الى الله ربما يدرك اشياء بالعيان و ليس له الا السعائية واما ان مشاهده فى عالم الكون الصورى او الكون السادى و بالجملة ماهو ، و هل هو ، و لم هو ، و اين هو ، وكيف هو ، فلا يدريه فلا بد ان يعرضه على العارف العالم بالحقايق او على العارف ذى الرياستين العلم والقُدوة .

١- اذا الوجود العتوانى منك فى المعنونة اعلم انه قديقال الصورة الذهنية او الوجود العتوانى مدرك بالذات وقديقال ان معنونة هذه الصورة مدرك بالذات اما الاول فباعتبار ان ماهو الحاضر المشاهد للنفس وما هو الحاصل للمدرك هو الصورة المعقولة او المتخيلة واما الشئ الموجود فى الخارج فباعتبار حلوله فى المادة ليست لها صلاحية الادراك ولا يمكن ادراكه الا بالصورة واما الثانى فباعتبار ان ماهو المقصود من الادراك هو الشئ الخارجى ولما لا يمكن للنفس ادراكه وقد انتزع منه الصورة والصورة الذهنية باعتبار الحكاية فانية فى المحكى عنه و ماهو المراد هو الشئ الخارجى وهو المعلوم بالذات .

واما انه «عليه السلام» نسب الحكماء الى الزندقة فحاشا و كلاً ليس في الحديث من هذا عين ولا اثر ، ام هذا في نفسه كيف يكون في الواقع وهل صار الرشد والنور غسقا والحق المحض باطلاً والأيمان القراح، زندقة فان الحكمة بالحقيقة هي الأيمان والتصديق بالله و صفاته و ملائكته و كتبه و رسله واليوم الآخر فبمجرد اشتراك شيئين في لازم عام لا يكونان شيئاً واحداً .

الا ترى ان المسلمين واليهود والنصارى ، لم يكونوا فئة واحدة بمحض اشتراكهم في توحيد الله فكذلك بمجرد اتفاق الحكماء والزنادقة في القول بعدم تغيير الأفلاك من وجه لا يلحق احدهما بالآخر فان الحكيم يقول بتغييرها من البقاء الى الفناء بافناء الحق الباقي ايها ، في الطامّة الكبرى و اين الزنادقة من هذا الاعتقاد بل الحكيم المحقق يقول : بالتبدل الذاتي والحشر الترتيبي والجمعي لها ، وما شمت الزنادقة رائحة هذا التحقيق .

وايضاً الزنادقة والطباعية لم يقولوا الا بالقوى والطبايع في الأفلاك ولم يرتقوا من المقارنات الى المفارقات والحكماء ارتقوا الى عالم الأمر فقالوا بالمبادئ السقارنة من الطبايع التي من سنخ الطبيعة الخامسة والنفوس المنطبعة والنفوس الكلية لها وبالعقول الكلية فان التسعة من العقول العشرة التي هي تجليات الله بازائها و معشوقاتها و واحد منها و هو العقل العاشر بازاء النفوس الأرضية والله من ورائهم محيط .

والفلسفة ايضاً هو التخلق باخلاق الله فكيف يصل غبار التزندق الى

اذيال جلال الذين مقامهم فوق الفرقد والسّما ، ام كيف يجهل حال الحكماء
الالهيين الذين انتشرت منهم انوار الحكمة بعد الانبياء المرسلين «عليهم
السلام» والائمة الطاهرين «صلوات الله عليهم» في العالم تكاد السموات
يتفطرن من هذا و تنشق الأرض و تهد الجبال هدأ .

و لعل هذا القدر من الكلام يكفى الناظر المستبصر المتيسر له ولا ينفع
بالأصرح منه من لم يتيسر له فكل ميسر لنا خلق له . والمطلب وان كان
كثير الشيوخ وله ماثر فله معاثر .

الا ان ثوباً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر

[السؤال الثاني]

قال السائل « ايّده » : بيّنوا سلمكم الله تعالى : ان انكدار
جيرم القمر من ارادة الفاعل المختار ام من طرف
القابل فلو كان الاول فهو ترجيح بلا مرجح و ان
كان الثاني كيف يتصور في الجسم الفلكي البسيط
الشفاف الذي لا يحجب ما وراءه الانكدار والانظلام
مع ان مادة فلك القمر واحدة بالنوع فكيف يكون
هذا الجزء الخاص منه هكذا دون ساير اجزائه مع ان
الانكدار من لوازم التركيب .

اقول : الترديد في كلام السائل « ايّده الله تعالى » ليس في موقعه اذ لم
يقع شيء في عالم من العوالم الا بارادته و قدرته بمقتضى عموم ارادته و

عموم قدرته الا ان العطيّات بحسب القابليّات «انزل من السماء ماءً فسالت اودية بقدرها» فكل شيء يقع انما هو بارادة الله تعالى وتخصّص الاستعداد من قبل القابل وما يقال :

«داد حق را قابليّت شرط نيست»

لا يغرنكم اذ منظور القائل ان سبق كل قوة و استعداد مشرور بفعليّة والفعليّات قاطبة من الله و الى الله كسا ان الاستعدادات كافة من الهيولى و الى الهيولى فالخيرات مرجعها الى نور الأنوار والشروع الى دار البوار .

مثلاً لو لم يكن في المادة الانسانية صورة المنويّة و فعليتها لم يبرز استعدادها فكل مستعد لا بدله مما به الاستعداد والمستعد هو الهيولى و ما به الاستعداد فعليّة «ما» و تفنن المستعد له لتفنن ما به الاستعداد و كذا الكلام فيما به الاستعداد ومسبوقيّته والتسلسل التعاقبي عند الحكماء مجوز . هذا هو الكلام في استعداد المواد و مثله الكلام في قابليات الساهيات فالماهيات الجوهرية تقبل الوجود الاستقلالي والماهيات العرضية تقبل الوجود الرابطي لكن نولم ينسحب عليها نور الوجود السابق في البرزات السابقة من الوجود اللوحي والقلبي والعنائي ، لم تظهر انفسها ولا قابلياتها فسا عامل معها الله تعالى ، الا بسا عليها سابقاً في حاقّ نفس الامر فهذا هو مراد القائل و الا فقبول بيضة الطاوس لصورته الشخصية لا لصورة الدجاجة و قبول بيضة الدجاجة بخلافه محسوس والمحسوس بديهي والبدهي لا يقبل الإنكار و منكره مكابر لا يليق الخطاب ولا

يستحق الجواب كيف و مسألة العدل لا يتم الا بان العطيات بقدر القابليات .
 واما قول السائل «ايدده» : كيف يتصور الأنكدار والأنظلام... فاراد
 بقرينة الأنظلام من الأنكدار عدم النور عما من شأنه ان يكون مستتيراً فان
 الظلمة عدم ملكة النور والاستبعاد ليس في محله لان المناط الذي ذكره
 اولاً البساطة والشفافية و شئ منهما ليس مناطاً لان الماء بسيط شفاف
 ليس منيراً بالذات لكن يقبل النور و ينعكس منه الى الجدار .

والذي ذكره «ايدده» ثانياً : ان مادة فلك القمر واحدة بالنوع فليعلم
 ان هيولى العناصر والعنصريّات مشتركة و مخالفة بالنوع لهيولى الأفلاك
 والفلكيّات و فى العلويات لا تكون هيولى مشتركة بل هيولى كل فلك
 و فلكى مخالفة بالنوع لهيولى الآخر عند الحكماء فهىولى فلك القمر تأبى
 عن قبول النور بخلاف هيولى نفس القمر .

و قوله : فكيف يكون هذا الجزء منه منكدرّاً دون ساير اجزائه ...
 ينادى بانه جعل القمر جزءاً منفصلاً عن الفلك و ليس كذلك لان كلاً من
 القمر و فلكه نوع برّسه ، مفصولان بالفطرة والنوع المنتشر الأفراد ، انما
 يسوغ فى عالم الكون والفساد ولا يمكن هناك لان انتشار الأفراد بتعدد
 الأشخاص المادة و لواحقها .

وقد عرفت ان : لانعدد افرادى فى السواد انما التحقق هو التعدد
 النوعى و اما اللواحق فمثل الفصل والوصل فالماء مثلاً انما انتشر افراده
 لقبوله الفلك و لولاه لم يكن الا شخصاً واحداً لان الاتصال الواحدانى مساوق
 للوحدة الشخصية فلو كان هناك شمسان او قمران او فلكان متساثلتان

اى من نوع واحد لجاز على الفلك او الفلكى الفلك بل القسر و لجاز عليهما الوصل بعد الفصل و كل ذلك محال عندهم .

ان قلت : لم لا يجوز ان يكون الشمان المتماثلتين مثلاً مفصولتين دائماً من اول الأمر كما فى فلك القمر و فلك عطارد مثلاً ؟ قلت : فلكا القسر و عطارد مخالفان بالنوع فجاز كونهما مفصولين بدواً كالماء و الزبد بخلاف الفلكين المماثلين او الشمسين كذلك لان حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لايجوز ، واحد .

فالفصل الجائز على المنفصلين جاز على كل واحد والوصل فى اجزاء كل واحد من المتصلين جاز على المنفصلين و بهذا الطريق ابطالوا مذهب ذي مقراطيس الطبيعى فى قوله : بالأجرام الصغار الصلبة .

نعم هنا اشكال آخر لم يتعرض السائل « ايدى » له وهو حديث محو القمر الذى يقال له « الكلف » لان كل فلك او فلكى لايجوز فيه اختلاف احوال و اشكال بل على و تيرة واحدة ولذا قالوا بالتداوير و الخوارج و غيرها تصحيحاً للوقوف و الاستقامة و الرجعة و غير ذلك ففيه اقوال كثيرة جيّدة و سخيّة .

و من السخايف انه اجزاء مسحوقة بمماسسته كرة النار و منها : انه اجزاء من القسر لا تقبل النور .

و من الجيّد انه اجرام كوكبية مرتكزة فى وجه القسر مظلمة او قليلة الضوء و منها : انه صورة كرة الماء و الأرض و البحار و منها : انه تنعكس الأشعة من البحار و كرة البخار الى القمر انعكاساً بينها لصقاتها

ولا ينعكس كذلك من سطح الربع السعور لخشونته فتكون المواضع المستتيرة من وجه القمر ، بالأشعة المستقيمة من الشمس والمنعكسة من سطح البحر و كرة البخار اضواء من المستتيرة بالمستقيمة فقط والباقي يطلب من موضع آخر .

[السؤال الثالث]

قال السائل « ايده » يئناو سلّمكم الله: اذا كان انشقاق القمر في صورته المبحرة في الجليدية ومنه يسرى الى انشقاق القمر المادى في الفلك كما يظهر من عبارة السيد المدقق انداماد «رد» فلا يبقى حينئذ فرق بين المعجزة والسحر لان كليهما تصّرف في الحواس اقول : هذا ليس من باب السّراية فان السراية فرع الأثنيّة ، ولا ثنيّة هنا لان شيّة الشىء اذا كانت بصورته و كانت الهويّة الواحدة كيف يحكم بسراية الحكم مثلاً اذا كان المؤمن مصدر الطاعة في ساعة ثم مصدراً في ساعة اخرى لخطيئة وصفنا المطيع نفسه وعينه بانه اخطأ لانا وصفناه بالخطا من باب سراية حكم السخطى في السّاعة الثانية الى المطيع في الساعة الاولى .

وذلك لان الوجود والتشخص في ذلك الشخص واحد وهما اعنى المطيع والمخطىء طوران لشخص واحد كظهوره تارة بكونه فرحانا وتارة بكونه غضباناً فهذا الطوران لا يجعلان الشخص شخصين والاشتباه انما نشأ من

ثنينيتهما في صورة الأنفكاك في الوجود والحاكم بطور وطور ايضاً هو البرهان والتدقيق وظيفه العقل و وظيفه الحس ليست الا الاحساس .

واما ان المحسوس بأى وجود موجود وله اية درجة من الصّور و اين نشأتها وكيف فعليتها وبساطتها ونحو ذلك فهي مفوضة الى العقل الناقد والعقل ايضاً اذا حكم بالكثرة لايحكم بان كل كثرة كثرة عديدة او طوارية ودرجائية بل يحكم بسوجب البرهان اذ قد تكون هذه وقد تكون تلك .

وقد قلنا سابقاً : ان كل صورة تحس عين الصورة التي في المادة لان المحسوس بالذات لا بد أن يكون وجوده للحاس بل وجوده في نفسه عين وجوده للحاس وهذا حكم العقل بالبرهان ومع ذلك لا يتوقف الحاس في انه احس الصورة التي في المادة والموضوع وذلك لان هذه وتلك واحدة وان كان هناك كثرة فبان ذلك الواحد له درجات سيّما والصورة آلة لحاظ ذى الصورة ومرآت مشاهدته وبهذا النظر هو المحسوس وهي مابه الاحساس .

وامّا قول السائل (ايده) : «لا يبقى فرق حينئذ بين المعجزة والسحر» فليعلم انه اذا لم يبق بين شيئين فرق من بعض الوجوه لم يلزم انتفاء الفرق مطلقاً لان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام فالفرق بين المعجزة والسحر في بعض الموارد وان لم يكن من حيث الصّورة والمادة لكن الفرق متحقق من حيث الفاعل والغاية بل بالشدة والضعف أيضاً .

فان الفاعل في المعجزة هو العقل الكلّي وفي السّحر، النفس الحيوانية الحسية بل النفس الخبيثة الشيطانية .

والغاية في المعجزة هي الدلالة الى الله والثمرات العقلية المحكمة الكليه

والغاية في السحر هي الثمرات الجزئية الدائرة الوهمية والتفاوت بالشدة و الضعف معلوم اذا الأثر يشابه صفة مؤثره فاين اثر العقل الكلى بل القوة الربانية كما قال علي (عليه السلام) : «قلعت باب خير بقوة ربانية لا بقوة جسدانية . . .» من اثر النفس الجزئية الوهمية فنسبة الأثر الى الأثر في رتبة الوجود نسبة المبدء الى المبدء بل لولم يكن الفرق الا من وجه لكفى لأن تحقق الطبيعة بتحقق فرد «هـ» كما في الفرق بين المعجزة والكرامة لأثره من حيث الفاعل .

لأن فاعل الكرامة هي النفس الولوية و فاعل المعجزة هي النفس النبوية و بالجملة فاعل تلك هو النفس الكلية و فاعل هذه هو العقل الكلى ثم انه كم من اعجوبة في قدرة «تبدل الأرض^١ غير الأرض» فيبدل الوجود الظلماني في المشاعر و نشأتها ومنشأتها التي يستسخها من نسخة العالم الطبيعي الى الوجود الثوراني في كل مذكر بحيث لا يصادم الأوضاع الالهية الثابتة اذ لم تجد «ولن تجد لسنة الله تبديلاً» و تجلب الأوضاع الالهية الاخرى من الدعوة الى الله والتمسك بعروة الوثيقة هذا مضافاً الى المعجزات القولية العقلية التي هي ادوم و ابقى و انور و ابهى و اهنئ و اشهى في مذاق العصابة العليا بحيث لا نسبة .

قال السيد المحقق انداماد «س» في او اخر القبسات : «وبالجملة تنافس الحكماء في الرغائب العقلية اكثر وعنايتهم بالأمور الروحانية اوفر ولذلك يفضلون معجزة نبيّنا «ص» اعنى: القرآن الحكيم على معجزات

الأنبياء اذ المعجزة القولية اعظم و ادوم و محلثها فى العقول الصريحة
اثبت و اوقع و نفوس الخواص اطوع و قلوبهم لها اخضع^٢ .

[السؤال الرابع]

قال السائل « ايده »: بينوا سلمكم الله تعالى جواباً عن
هذا الاعتراض نقول: اذا كان دورات الافلاك فى طرف
الماضى غير متناهية، فتأخذ الدورات الماضية التى
مثلاً كان قبل دورة آدم ابي البشر الذى، مضت منها
ثمانية الف سنة و هى غير متناهية فنريد هذه الدورة
ايضاً عليه فيكون ايضاً غير متناهية وهكذا نريد عليها
دورات اخرى فهى قبل الزيادة وبعدها كانت غير
متناهية .

وهكذا اذا نقصنا منها دورات لا تتفاوت اصلاً فى
الزيادة والنقصان مع ان البديهة شاهدة على اننا ،
زدنا عليها ونقصنا منها، فلا بد ان تكون الدورات
المذكورة متناهية و هكذا نجرى الدليل فى
الدورات التى فى طرف الاستقبال فثبت، ان دورات
الافلاك متناهية فى كلا الطرفين .

اقول: من ذا الذى يمنع قبول الغير المتناهى للزيادة والنقصان كما

فى المآت الغير المتناهية فانها ازيد من الالوف الغير المتناهية ومعلومات
البارى تعالى ازيد من مقدوراته اذ من معلوماته ذاته تعالى و منها المعالات
وليست بمقدورات له اذ متعلق القدرة لا بد ان يكون ممكناً وما يقبل
الزيادة والنقصان لاغر و فى بقاء طبيعته اذا زاد او نقص فاته «لا بشرط»
ولا بشرط يجتمع مع الف شرط فالأستدلال على التناهى بمحض قبول
الزيادة والنقصان فى غاية الضعف نعم ان اراد السائل «ايد» ماستدل
به بعض التمكنين من اجراء دليل التطبيق و ان وقع قصور فى العبارة فهو
مقام آخر لكنّه ايضاً مزيف .

و تقرير الدليل: انا نأخذ الدورات من هذه السنة ذهاباً فى جانب
الماضى الى غير النهاية و نأخذ من السنة الماضية ايضاً الى غير النهاية ثم
نطبق بينهما فى الطرف المتناهى فهل يتساوى السلسلتان فى الطرف الغير
المتناهى فيكون الزايد بقدر الناقص او ينقص الناقصة فى الطرف الغير
المتناهى فتناهى والأخرى زايدة بقدر متناه و الزايد على المتناهى بقدر
متناه يكون متناهياً .

و تقرير التزييف يستدعى تمهيد مقدمة هى: انه يجب ان يعلم انه
ليس كل غير متناه سلسلة تسلسلاً ولا محالاً بل الغير المتناهى المحال
هو الغير المتناهى الذى آحاده موجودة بالفعل بتمامها وكان فيها ترتيب
مترقيه الى العلّة فالاعداد الغير المتناهى فى الذهن ليست محالاً فاتها
الغير المتناهى الايقفى والاضاع الفلكية الغير المتناهية والأزمنة التى
هى قدر حركاتها الغير المتناهية والصثور الكونية الفايضة على المواد

الغير المتناهية و هذه الصور لوازم تلك الأوضاع كلها غير محالة عندهم
اذ في كل وقت ليس الوجود منها الا الواحد وكذا النفوس الغير المتناهية
الوجود بال فعل و هي في كل وقت تزيد بانضمام طائفة من النفوس
السفارقة عن الأبدان اليها غير محالة بل مسكنة واقعة كما قال الحكماء
في منطقياتهم: ان الكلى الذى له افراد غير متناهية موجودة بالفعل
كالنفس الناطقة. و عدم المحالية لعدم الترتيب العلى والمعلولى بينها
كما في المفارقات العقلية المحضة.

اذا عرفت هذه المقدمة فنقول: الدورات الساضية معدومة في الحال
والمستقبل لم توجد بعد فكيف يطبق المعدوم والمعدوم لا يخبر عنه وما
احضرت منها في ذهنك فان احضرتها في اعلى المدارك اعنى العقل فكثرت
معقول موجود واحد وحدة جسيمة بسيطة مجرد بحيث برهنوا على بساطة
النفس من بساطة المعقول و على تجردها من تجرده كما قال المحقق
الطوسى والحكيم القثدوسى سلطان المتكلمين نصير السلطنة والدين «س»
:« النفس مجردة لتجرد عارضها» فكيف يقبل المجرد الواحد
البسيط تطبيقاً .

و ان احضرتها في خيالك وغيره من المدارك الجزئية فالقوى
الجسمانية متناهية التأثير والتأثر فالمبلغ الجاضر فيها متناه غير محتاج
الى التطبيق وكم من مغالطة نشأت من اشتباه ما فى الذهن بما فى الخارج
على ان كل ما فى الذهن فى اية مرتبة منه كان له نحو تجرد عقلى او

١- قال فى كتابه الكلامى: «تجريد الاعتقاد» النفس مجردة . .

مثالى وهور قليائى لا يقبل التطبيق و ان بنينا على اتحادالعالم والمعلوم فتجرد النفس تجردها وحكم احدالمستحدين حكم الآخر .

ومعلوم ان النفس امر ربانى وسر سبحانى لا تقبل التطبيق و نحوه وان نظرت الى وجودها فى الذهن فذلك الوجود بسيط مصون من الكثرات الطبيعية لأنه عالم، علم الله وعالم الصور القدرية والقضائية ولا كلام فيه انسا الكلام فى موجودات عالم الزمان والدهر محيط بالزمان، احاطة الروح بالجسد ومن يقول بالتناهى يقول بتناهى العالم الطبيعى لا بتناهى علم الله و قدرته و كلياته التكوينية .

«قل لو كان البحر مدداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بسله مدداً» .

نعم ما قيل بالفارسيّة :

عشق در پرده مى نوازد ، ساز هر زمان، زخه يى كنسد، آغاز
همه عالم، صدای نغمه اوست كه شنيد ، اين چنين صدای دراز
فنحن ايضاً نوافق معهم فى تناهى دورات الأفلاك و حدوثها اذ ما
مضى من الحوادث قبض وسلم و فنى و عدم والآنسان المحجوب يثبت له
وجوداً فى وهمه و خياله فما هو العالم وما سوى الله شأنه التناهى لكن ذات
الله و صفاته و فاعليته و بالجملة ما من صقعه غير محدودة «من حده فقد
عنه» .

[السؤال الخامس]

قال السائل ايده: «يَبْنَوا سلمكم الله تعالى انه اذا كان الأنواع قديمة بالزمان فلا اول لها ولا ينتهى الى شخص خاص لا يكون النوع متحققاً قبل وجود ذلك الشخص مع انه اتفق اهل السير والتواريخ و كل اهل العقل والنقل وشهد ظواهر الكتب السماوية و منطوقها على: ان نوع الإنسان بكثرته ينتهى الى ايننا آدم ابي البشر «ع» و انه خلق من صلصال الأرض ولم يكن قبله انسان و عاش مدة معينة ثم مات و كثر اولاده و عسروا الأرض .

و ان قلتم : انه اشارة الى العقل الكلّي و انه منه وجدت نفس الكل وهى حوّا ام البشر وهما بعد التزويج توالدا بعالم الكثرة من العوالى والسوافيل .

نقول : هذا تأويل صحيح لكنه اتفق اهل العالم من الأنبياء والأولياء «عليهم السلام» وسائر اهل الملل والشرائع على انه خلق الله تعالى بشراً فى وجه الأرض التى يكون عليها سمّاه آدم ابا البشر وخلق منها زوجها وعاشا فى هذا العالم العنصرى مدة معينة وماتاً، ولم يكن قبل هذين الشخصين بشر فى وجه الأرض .

فاذا قلتم بذلك بدليل التواتر و شهادة الكتب السماوية فيلزم حدوث نوع الإنسان زماناً وان انكرتم ذلك فقد انكرتم قول الأنبياء و اتفاق اهل العالم على ذلك فاذا ثبت حدوث نوع الإنسان و ان مدّة ايجاده متناهية فيلزم من ذلك حدوث عالم الأجسام ايضاً زماناً و تنهى دورات الأفلاك لأنّه

لا يتصور وجود العالم الجسماني بدون ذلك النوع الذي هو اشرف الموجودات كما ورد : «لولاك لما خلقت الأفلاك» .

اقول : من ذا الذي يدعى الحكمة ويقول بقدم العالم وقدم الأنواع وبالجسلة قدم ما هو سوى الله تعالى حاشا الالهيين فضلاً عن السائلين عن ذلك ما هكذا الظن بهم بل ظنى بل يقينى بهم انهم تسئلوا الوجود من نور الله تعالى قاصرو النظر على مشاهدة اسمائه وصفاته فى آياته فلم يدعهم ولم يمكنهم نوره و ظهور اسمائه وصفاته من شهود ماسواه بل قهر نوره سراب نورهم و بهر ظهوره حكاية ظهورهم فى ابصارهم الناظرة بعين الله و غلب جهر ندائه بحمده لذاته و حمده فوق حمد الحامدين همس صداء تسبيحهم فى اسماعهم السامعة بسبح الله و كذا باقى مشاعرهم فضلاً عن بصايرهم و اذ لك تفوهوا بقدم العالم اى بقدم بيت المرات الذى ليوסף تجليته والخلق حيث يقولون الله موجود فهم مقلدون للافخيار من غير دراية الا اهل الله والعلماء بالله فانهم اذا سئلوا انه لسن هذا الوجود الذى

ينسب للارض والارضين او الذى يضاف الى السماء والسمائيتين؟ قالوا: هذا لهذا و ذاك لذاك و كذا لو ساعدتهم و صاعدتهم الى الجبروت والملكوت و كانوا فى غطاء من النظر النورى و سألتهم انه لسن هو؟ قالوا هذا لهذا و سكانه و ذاك لذاك و قطانه فليقل لهم اين وجود الله و من انتى لكم و لهم هذا الوجود و صفاته؟ فتباً لنظرهم و تعمساً لبصيرتهم .

واما ابناء الحقيقة و اخوان التجريد فهم فى شقاق مع هؤلاء العيان فحيث يقولون ان الله موجود يخصون حقيقة الوجود به تعالى و يعرفون

ان اى وجود يليق بجناحه فيدرون انه لا ماهية له بل انه وجود بحث
لا الوجود العام البديهي كما فهمه الامام الرازي و اترابه بل حقيقة الوجود
الذى هو طرد العدم و هو حقيقة بسيطة مبسوطة قائمة بذاته لا بغيره
قياما صدوريا او قياما حلوليا ولم يقفوا فى شهود حقيقة الوجود على
مرتبته التى فى عالمى الصورة بل ترقوا الى شهود مافى الأرواح المضافة
فضلا عن الأرواح المرساة وما فوقها .

فان الوجود الحقيقى الذى فى الأرواح المضافة التى هى انفسهم
والذى فى المرسلة التى هى باطن نفوسهم والذى فى باطن نفوسهم
كله علم بذاته لذاته و ارادة بذاته لداته و نور اقهر، و نور قاهر و نور
اسفهد و حيوة و غير ذلك فان الصفات الكمالية فى العقول عين ذواتها
الوجودية لنورية و ان لم يكن عين ذواتها الظلمانية السراية اعنى
ماهياتها السخفية تحت سطوع نور الأزل ان قلنا ان لها ماهيات وكذا
بعضها فى النفوس و جسيها فى الواجب تعالى عين ذاته مطلقا ففى الأرواح
المضافة اول غلبة احكام الوجود فحقيقة الوجود على الإطلاق فى اية
نشأة تكون ولايته ماهية تضاف انما هى من الله و الى الله و بالله و لله .
و قال قبله الالهيين و سيد المتألهين : «ما رأيت شيئا الا و رأيت
الله قبله» .

دلى كز معرفت نور وصفا ديد بهر چیزی که دید اول خدا دید
آن خداوندی که هستی ذات اوست جمله اشیا مصحف آیات اوست
وقال العرفا : «التوحيد اسقاط الإضافات» و قال السحق المکاشف

الحكيم المتأله الشيخ محيي الدين العربي «رض.»: العالم غيب لم يظهر قط والله تعالى ظاهر، لم يغب قط، والناس في هذه المسألة على عكس الصواب» .

وبالجملّة الحكيم لا بد ان يعطى كل ذى حقّ حقه والعالم حقه الحدوث لا غير .

والقول بحدوث العالم قول فحل و رأى جزل والحدوث قائد كثير من العقول و دليلهم على الله تعالى لا سيّما القائل بان مناط الحاجة الى العلة هو المحدث وان كان هذا القول سخيّاً والتحقيق ان مناط الحاجة هو الامكان و اكثر العقول دليلهم على الله تعالى: ان العالم بناء حادث ، لا بُدّ له من محدث غير حادث. ولولاه كانوا معطّلين غير واصلين الى هذه البغية العظمى والوجهة الكبرى التى هى اسـالمعارف و مبنى الديانات والطاعات ولولا الاعتقادات بالحدوث لم يحصل الاعتقاد بالحدوث و وصول المجازات و بلوغ الأشياء الى الغايات ثم الى غاية الغايات اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكن بشرط ان لا يصير القائل حريّاً لأن يقال فيه: «حفظت شيئاً و غابت عنك اشياء» ولا يشير غبار الحدوث الى ذيل جلال الله فيجمع بين الأوضاع و يقول بحدوث المستفيض و عدم انقطاع فيض الله تعالى و عدم امساكه عن الجود .

«قالت اليهود: يدالله مغلولة، غلّت ايديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان^١ ينفق كيف يشاء» .

و بالجسلة الحق تعالى و صفاته و جسيم مامن صقعه قديم و الخلق
وما من ناحيته حادث و كذا دائر «كل شىء هالك^١ الا وجهه، ما عندكم
ينفذو^٢ ما عند الله باق» فهو متكلم لا يجوز عليه الصشت و كلام الله عندنا
وعند كثير من المليين قديم و هو نور لا يجوز عليه الا قول «انى لا احب
الآفيلين»^٣.

نعم المخاطب زابل والمستنير آفل وهذه الحسنه بين السيئين والفوز
بالحسنين اعنى التوفيق والجمع بين الحقيين انسايتسقر بواحد من الحدودات
الذاتى والدهرى والزمانى على وجه يقول به المحققون كاسندكر لا على
وجه يقول به الأشاعرة التائلون بالزمان الموهوم فانه سخي فدا فكيف
اذا قلنا بجبيعه فان الحدوث السجمع عليه هو القدر المشترك بينها المتحقق
فى ضمن اى فرد كان اما الحدوث الذاتى فهو مسبوقية وجود السكن
بالليسية الذاتية اذ الممكن من ذاته ان يكون ليس وله من علته ان يكون
ايس ولا مسكن موجود الا و هو كذلك فالعالم حادث بالذات .

و اما الحدوث الدهرى و هو الكذى يقول به السيد المحقق الداماد
«س» لمجوع العالم الطبيعى علوياته و سفلياته فهو مسبوقية وجوده
بالعدم الواقعى الكذى فى السلسلة الطولية النزولية و قد بينته فى شرح
الأسماء وفى شرح المنظومة وهو قول حق متين و ان لا تقنع بالحوالة نذكر
مجبلاً هو .

١- س ١٦، ٩٨

٢- س ٢٦، ٧٦

٣- س الانعام، ٧٦

أنه: يجب ان يعلم ان فى الوجود نشأتين، نشأة السعنى ونشأة الصورة والأولى تنقسم الى نشأة اللاهوت و نشأة الجبروت والثانية الى نشأة الصور بلا مواد و الى نشأة الصور المختلطة بها و كل محيطه بالأخرى والسحيط بسا احاط هو الله الواحد الأحد القهار تعالى .

و ان يعلم ان اوعية الوجود كثيرة وهى بالأجسال: السرمد يجرى مجرى الوعاء لذات الله وصفاته والدهر وعاء" للسفارات والثابتات والزمان وعاء المسيلات و طرفه و هو الآن وعاء للآليات .

و ان يعلم ان العدم نفى محض ليس يحاذى عنوانه وجود والعدم المقابل الساوى والأستقبالى ليس منشأ انتزاعه الا الوجود السابق الساوى واللاحق الأستقبالى فسرجم عدم الأمر الحالى هو الوجود السابق واللاحق البراسان له فى الذهن .

اذا عرفت هذا فنقول: مجسوع العالم الطبيعى حادث لأنّه مسبوق الوجود بالعدم المقابل الواقعى الذى هو فى الدهر لأنّه مسبوق الوجود بالوجود الواقعى الذى هو وجود الحق و علومه الفعلية التفصيلية اعنى العقول الكلية مسبوقة الجسد بالروح والروح بروح الروح .

وكما ان عدم زيد فى الساخى عدم مقابل واقعى لأن الوجودات السابقة عليه بالزمان مقابلة له و واقعية بخلاف لسيئة ماهيته من حيث هى فانها تجامعه كذلك عدم كلية العالم الطبيعى فى السلسلة الطولية .

وبعبارة اخرى فى وعاء باطن العالم و باطن باطنه عدم مقابل واقعى سابق عليه سبقاً دهريةً أى انفكاكيا لا ذاتيا اجتماعيا كالعدم المجمع

للساهية الأمكانية مع وجودها .

و ذلك لما عرفت من ان ذلك العدم ذلك الوجود السابق الراسم له اذ لا معنى للعدم سوى ذلك و ذلك الوجود واقعى لأن النشآت الطولية من حاق الواقع و حقيقة نفس الأمر و سبقها على هذا العالم و كذا سبق كتل منها على الأخرى انفكاكى اذ لكئل نشأة خاصية و حكم و لازم ليست للأخرى .

فكسا ان كل دورة من السلسلة العرضية عدم لدورة اخرى وراسم زمان هو وعاء عدم للأخرى كذلك مراتب الدهر والسرمد^١ اياء الله «و ذكرهم^٢ بآيات الله» .

فقد اتى على العالم الطبيعى حين "من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً و ايام ربوبية واعوام الهيئة كان فى مكان علمية مستوراً ثم اوجده بوجود كان على حسب قابلية تشتت منشوراً كل ذلك يحسب الطول والنظر الى باطن العالم .

١- س٤٨، ٢٢

٢- و اعلم ان مسألة حدوث الدهر لا يثبت ما رآه المحقق الداماد والمصنف العلامة لان لقائل ان يقول ان العقول علة وجودية للزمانيان والمصنف عبر عن عالمها بالدهر ولاشك ان الدهر قديم و علة للماديات والعلة محيطة بالمعلول ومن هذه الاحاطة يعبر بالوجود المجامع للمعلول لان المعلول طور وظهور من اطوار العلة وظهوراتها والعلة القديمة تقتضى معلولا قديما وهو عبارة عن العالم الزمانى الا ان يقال ان الحدوث والحركة ذاتى للعالم المادة ولا يخفى ان عدم وجود الزمان فى رتبة الدهر انما هو عدم وجود المعلول فى مرتبة وجود العلة و هو لا ينافى قدم العالم بوجه من الوجود .

واما الحدوث الزماني فله اربعة تقارير احدها : ما ذكره بعض المتكلمين كالاشاعرة و هو مسبوقية العالم بالعدم المقابل السابق الواقع في ازمان الموهوم في السلسلة العرضية .

ومعنى الزمان الموهوم ان لا مصداق له لكن له منشأ انتزاع هو بقاء واجب الوجود كما ان الزمان المحقق له مصداق هو مقدار حركة الفلك وهذا سخيـف كما اشرنا اليه لأن بقاء الواجب تعالى بقاء سرمدى لادهرى فضلا عن الزماني .

فمن لا تغير في ذاته ولا في صفاته ولا حركة فيه جوهرية او وضعية او كمية او كيفية او اينية، كيف يكون منشأ انتزاع الزمان التكد السيتال .

و ربما يتوهم متوهم انه مسبوق الوجود بالزمان المتوهم و هو ما لا مصداق ولا منشأ انتزاع له وهل هذا الا، كتاب الغول^١ .

و ثانيها: ما ذكره صدر المتألمين صاحب الأسفار «س» وهو الحدوث الزماني بمعنى التجدد الذاتي للعالم الطبيعي وما تعلق به بما هو متعلق به بناء على ما هو التحقيق من الحركة الجوهرية و سيلان الطبيعة السارية اما الأنواع الحاصلة بالمحركات السماوية خاصة فلدوام المؤثرات .

و اما التي تحتاج الى محرك آخر و بذر فلدوام عناية المؤثرات والمحركات بحفظها لوجودها في الحال ولولاها لوقع الاختلال في الأزمنة الغير المتناهية بل جاز وقوعه مرات غير متناهية .

١ - بناء عليها يلزم ان يكون العالم في الوهم حادثا .

فلو وقع اختلال كاستعلاء الماء على جميع الأرض أو فساد الهواء
باجسه لما بقى النوع والوجود يكذبه لكنك عرفت التحقيق من الحدوث
الزمانى والدهرى والذاتى لسجسوع الأفلاك والفلكيات والعناصر
والعنصريّات .

نعم فيض الله لا يقطع و نوره لا يأفل كما مر وحاشا الكتب السماويّة
والملّة البيضاء الالهية ان يقول بقديم شىء من عالم الخلق و بحدوث شىء
مسا هو من صقع الله «انت الباقي وكل شىء هالك» .

وما ذكره السائل «ايد» من تأويل وصحّحه فهو صحيح ولكن التأويل
لا يطرّد التنزيل فان نظرت نظراً عقلياً وسيعاً متوجّهاً الى السلسلة الطوليّة
الصعوديّة والى توجه الكل الى الغايات الطوليّة ثم الى غاية الغايات ومنتهى
الطلبات بالحركات الاستكماليّة من عالم الجماد الى عالم النبات ، ومنه الى
عالم الحيوان وفى كل من أدناه الى اعلاه حتى وصل نوبة الخلقة الى آدم
رأيت العالم كانه شخص واحد وكل مرتبة ، مرتبه منه أطوار شخص واحد
ورأيت فى الكل ما فى كل «ما خلقكم^١ ولا بعثكم الا كنفس واحدة» .

وان الكل كما هو حادث من الله دائر ، زائل ، فان ، فى الله صاير ، اليه
اذلهم يخلق شىء هباء وعبثاً بل لان يصل الى الغاية ثم الى توالى قول ربك
فى كتابه المجيد : «ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة^٢ اسجدوا
لآدم . . .» ، كيف عم عنايته لكل وشمل تشريفه لآدم النوعى .

وانسا قلنا نظراً وسيعاً لانتك بما انت حسن وخيال لاتنال الكل فانها

غير محدودة والحس والخيال والوهم محدودة وبما انت عقل بالفعل بسيط محيط تنالها .

مثال ذلك انك اذا اردت ان تنال هذه النار تنالها بحسك واذا اردت ان تنال النار الجزئية المثالية ، تنالها بخيالك وان أردت ان تنال النار العقلية بل النار التي في عالم الأبداع بناءً على ان درك الكلّي اى الكلّي العقلي مشاهدة رب النوع عن بعد في أوائل الأمر لايمكنك بالمشعرين الجزئيين لمحدوديتهما ومحيطيّة ذلك المدرك بل يتيسر بأعلى المدارك وهو العقل البسيط لأنّه مجرد كمدركة .

فان مرادى بالنار العقلية ، ليس الكلّي الطبيعي منها فانه مفهوم صادق على الوجودات الطبيعيّة من النار وعلى الوجود العقلي منها ، بل الوجود النوري الواحد بالوحدة الجمعية المحيط بكل النيران الماضية والمستقبلية و البرزخيّة والاخروية ولذا نيله ، نيل لكل النيران ونيل حكمه نيل حكمها بماهى نار ولولا ذلك لما كان الجزئيات مكتسبة .

وهذا النيل مثل ان يعقل من احكام النار انها خفيفة مطلقة وانها تشبه كل شيء تماسه بنفسها وانها تضيء ماحولها وانها خليفة الأنوار العلوية في الليل ونحو ذلك من احكامها العقلية فتسرى الى جميع جزئياتها الغير المتناهية .

وكانك حينئذ تحيط بجميعها ، فبهذا المرتبة العليا منك يمكنك ان تنال بلوغ الكل الغير المتناهي الى الغاية بحيث لا يلزم انقطاع الفيض وانبتات الجود منه «تعالى» .

وبالجملة وصول الأشياء الى الغايات بوجهين ، احدهما : ان كل نوع له رب نوع يتحرك ذلك المربوب ويستكمل الى ان يتصل صورته بعد غنائها عن المادة وقواها بصورته المثالية ويتصل معناه بعد الكمال برب نوعه و هو مظهر لاسم من اسماء الله تعالى .

فجركات واستكمالات غير متناهية لمتحركات غير متناهية وصلوات الى غايات غير متناهية في أوعية غير متناهية وتنتهي الى غاية الغايات واسمائها الحسنى .

وثانيهما : ان كل عنصر وعنصرى وبالجملة كل كائن لا بد ان يفد على باب الأبواب ولكن لا على سبيل التناسخ وهو الإنسان الكامل ولو بعد احقاب كثيرة .

اذ قد علمت ان فيض الله لا ينقطع ، وقدرته لا تنبت « ولا يزيده كثرة العطاء الاجوداً وكرماً » انه هو العزيز الوهاب ، وهو مظهر الله بل نفس الاسم الأعظم .

و نعم ما قيل :

از كمال قدرتش در عرصه مملك قدم

هر تَف آتش خيلي، هر كَف خاك آدمي

و بوجه وهو نظر وجه الله الواحد فيها فالإنسان الكبير شخص واحد له غاية واحدة « ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفساً واحدة » .

[السؤال السادس]

قال السائل « ايّده » : يئنونوا سلمكم الله تعالى، الدليل على وجود عالم المِثال في الخارج مع ان المشائين احوالوا وجود الصورة بلا مادة في الخارج .
 الأجسام البسيطة الخمسة من الفلك والعناصر والمركبة وكونها مع المادة اقول : الدليل على وجوده قاعدة امكان الأشرف المستعملة في المثل النورية الأفلاطونية أيضاً فان انصُور الجزئية التي بلا مادة اشرف من التي هي مختلطة بها و هي ممكنة لا مكان ماهياتها لان ماهياتها هي ماهيات مخصوص بهذه المرتبة من الصور الطبيعية وليس لازماً لماهيات الصور .
 والمكن الأشرف ان لم يوجد من الحكيم اما لعدم العلم به اولعدم القدرة عليه اولأنه يرجح المرجوح مع علمه وقدرته والكل محال على الحكيم «تعالى شأنه» .

دليل آخر: هو لزوم الارتباط والمناسبة بين العوالم اذلا ربط لعالم الصور المادية بعالم المعنى فكما لا ربط للصورة البدنية المادية بالنفس الا بتوسط البدن المثالي فكان النفس في التمثيل هواء صرف قد يصير من شدة البرد غيماً رقيقاً وقد يصير بامتزاج البخار سحاباً غليظاً او كائناً هواء يصير ناراً لطيفة لا ترى كالتى عند فلك القمر و ناراً ترى كالتى عندنا سيما على قول من يقول: ان النار اصلها الهواء .
 او كانها هواء يصير ماء لطيفاً و ماء منجمداً كالجليد كل ذلك اذالم

تتجاف عن مقامه فتصير النفس التي هي من عالم المعنى اذا تصورت اولاً
مثالاً برزخياً بلا تجاف عن مقامه المعنوي الأصلي ثم صورة طبيعته .
بل بين الصورة المثالية وهي المتعلقة الأول للنفس الناطقة والصورة
البدنية وهي المتعلقة الأخير متعلق وروابط ثانوي هي الروح البخاري
وللروح البخاري ايضاً درجات لأنه لطيف و الطف ثم الطف و هذا البدن
باورده و شرايينه و اعصابه اوعية و وقاية له .

فاللطيف هو الروح النباتي الكبدى والألطف هو الروح الحيواني
القلبي والألطف من الألطف هو الروح النفساني الدماغي فكذا عالم المثال
رابط بين عالم الطبيعة و عالم المعنى في الإنسان الكبير .
والمشؤون لتصحيح الربط في النشأة العلمية الربويّة قالوا ب : الصور
المرسمة بازاء ذوات الصور من الدرة الى الدرة .

دليل آخر : الصّور التي في الخيال والتي في الحس المشترك عند
مشاهدته الصور من داخل سواء كان في النوم او في حال المرض او في حال
الأغماء او السكر، او في حال السلامة بنحو آخر ، كلها مجردة قائمة
بالنفس قياماً صدوريّاً وليست قائمة بالروح الدماغي قياماً حلولياً و الا
لزم انطباع العظيم في الصغير و لزم قبول التغير والتلاشي لتحلل الروح
البخاري فهي، في عالم المثال الأصغر و عند الشيخ الأشراقي في عالم المثال
الأكبر .

قال صدر المتألهين «س» في الأسفار: «والذي يفيد اثبات المثل
الأفلاطونية بل اثبات الأسباب المعلقة: انه لا شبهة ان في العالم شيئاً

محسوساً كالإنسان مثلاً مع مادته و عوارضه المخصوصة و هو الإنسان الطبيعي .

وقد ثبت ان له وجوداً في الخيال مع مقداره وشكله على وجه شخصي وان لم يكن مادة موجودة في الخارج و ثبت ايضاً ان للعقل ان يدرك الإنسان بجميع مقوماته و اوصافه بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه فثبت ان للإنسان وجوداً لا يكون به محسوساً ولا معقولاً بالذات، و وجوداً في الحس المشترك والخيال مدركاً بالذات و وجوداً في العقل هو به معقول بالفعل لا يسكن غير ذلك .

ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حسٌ وحاسٌ و كذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي و يتحد العاقل والمعقول .

وعلم ايضاً: ان العاقل جوهر مجرد بالفعل فالعقل كذلك وكذا الكلام في الصور المحسوسة التي في الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية و هي لا محالة جوهر و المتحد في الوجود مع الجوهر جوهر .

فللإنسان مثال جوهرى في عالم الأشباح و مثال عقلى جوهرى قائم بذاته في عالم العقول و هكذا الأمر في كل موجود طبيعى من الموجودات الطبيعية له ثلاثة وجودات...» انتهى كلامه باختصار ما .

اعلم ان مسبوقية الصور الكونية بامثلة نوريته عقليته كليته و مسبوقيتها بامثلة جزئيه مطابقة لهذه الكونية متفق عليهما بين الفئتين المشائية والأشراقية .

الا ان كلتا الطائفتين من الصور عند المشائية قائمة بالغير اما النورية فبذات الله تعالى و اما الجزئية فبالنفوس المنطبعة في الأفلاك و عند الاشراقية كلتاهما قائمة بذواتها و هؤلاء يعبرون عن النورية بالمثل الأفلاطونية و من الجزئية بالمثل المعلقة .

ثم ان هذه هي الأدلة العقلية على المطلب و اما النقية فكثيرة و بالحقيقة جميع الآيات التي في احكام البرازخ و كثير من احكام الثبوتات والولايات من الإنذارات و كثير من احكام المعجزات والكرامات تدل عليه كما لا يخفى على ذوى الأنظار الثاقبة .

قال الشيخ الأشراقي شهاب الدين «س» في كتاب حكمة الاشراق بعد ذكر المثل المعلقة :

«و به يحقق بعث الأجساد والأشباح الربانية و مواعيد النبوة ١ وقد يحصل من بعض النفوس المتوسطين ذوات الأشباح المعلقة الستيرة التي مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة لا تحصى عددها على حسب طبقات الأفلاك مرتبة، مرتبة» .

وقال فيما بعد ذلك: وما يتلقى الكاملون من المغيبات وما يتلقى بعض الأنبياء والأولياء و غيرهم فهو على اقسام فاتها قد يرد عليهم في اسطر مكتوبة و قد يرد بسماع صوت قد يكون لذيذاً و قد يكون هائلاً و قد

١- عبارت حكمة الاشراق غير از آن است كه حكيم علامه نقل فرموده فيها «وبه تحقق بعث الاجساد على ما ورد في الشريعة الحق الالهية وجميع مواعيد النبوة» شرح حكمة الاشراق ، طبع سنكي، طهران ١٣١٥ هـ ق ص ٥١٧ .

يرون صوراً حسنة انسانية تخاطبهم في غاية الحسن فتتاجيهم بالغيب وقد يرى الصور التي تخاطب كالتماثيل الصناعية في غاية اللطف .

ثم قال و جميع ما يرى في المنام من الجبال والبحثور والأرضين والأصوات العظيمة والأشخاص كلها مثل قائمة وكذا الروايح وغيرها

[السؤال السابع]

قال السائل « ايده »: الحديث الذي روى عن الرضا عليه الصلوة والسلام في مجلس المأمون، انه قال (ع) خلق العالم بطالع سرطان والكواكب في اشراقها... يدل على انه اول " لايجاد عالم الاجسام كما لا يخفى. و ايضاً قد روى العلامة المجلسي « ره » في السماء والعالم عن النبي « صلى الله عليه وآله » ما حاصله: انه كذب من قال بعدم تناهي دورات الافلاك. بحيث لا يقبل التأويل .

اقول : انما خلق العالم بطالع سرطان، لانه برج سرطان برج منقلب والعالم الطبيعي كما علمت متغير متجدد بالذات جوهرأ و كمأ و كيفأ و وضعأ و اينأ و بالجملة حادث بل حوادث ذاتا و صفة .

و سرطان حيوان مائي والعالم الطبيعي سيال حيوته بماء الحيوه السيال في الأودية بقدرها اعى حيوه النفس الكليه المنبسطة على الافلاك والفلكيات والكائنات بحسبها « وجعلنا من الماء كل شيء حي » .

وكيانت الكواكب فى بيوت الشرف لأن النّفثوس الناطقة والعقول
الصاعدة التى كانت الآن اى فيما لا يزال فى بيوت الوبال و هى كواكب
الأرض كانت فى بيوت الشرف من اللاهوت والجبروت و الملكوت .
سألهاء با تو بودم ، آسوده فارغ از غصه هاى بود و نبود
خواستى آورى بعين از علم تا هويدا شوى بغيب و شهود
ما شديد، آينه جمالِ تورا هر كه در ما جمالِ ديد ، آسود
« نى چه جاى دوئى مو هو مست »

وقول السائل «ايدة»: ان الحديث يدل على ان للعالم اولاً: حبذا
مدلول فهمته فالزم وكيف لا يكون للعالم اول والله هو الأول والآخِر فى
الأسماء الحسنى التى فى الجوشن : «يا اول كل شىء و آخره يا مبدء كل
شىء ومعينه يا مُحى كل شىء ومسيته يا خالق كل شىء و وارثه» .
وما روى ان النبى «ص» كُتِبَ من قال بعدم تناهى دورات الأفلاك...
فقد سبقه فى التكذيب مفعى الأرض والسّمَاوات و محدّد ذوات الجهات و
محددها بقوله : «كل شىء هالك الا وجهه^١، والسّوات مطويات^٢ يمينه»
وغير ذلك مما لا يحصى فصدق الله العلى العظيم و صدق رسول النبى الكريم
وكيف لا يصدقهما فى اقوالهما الهى^٣ او متألّه يقول بانقضاء دولة
الباطل وحزبه و ظهور دولة الحق و اهله و بقا هريرة دولة الأسماء الحسنى
وانقطاع دول المظاهر من العليا الى الدنيا والسّالك يبلغ الى مقام لا يرى
المظاهر و يرى الأسماء الحسنى فلا يرى الحيوان و يرى السّمع البصير ولا

ونظير ذلك التأويل تأويل الستة الأيام في خلق السماوات والأرض، بعد جميع دورة كل من اولى العزم و اوصيائه يوماً فدورة نبينا الخاتم «صلى الله عليه وآله وسلم» و اوصيائه و ورثته و حضرة القائم «سلام الله عليهم اجمعين» يوم الجمعة المباركة .

فيحصل حينئذ على كون الكواكب الظاهرة في بيوت الشرف الظاهرة اى كان وجود ذلك المظهر الأتم والأسم الأعظم والقرآن الذى يهدى للتي هي اقوام في الارض قريباً لتلك الأوضاع السعيدة الشريفة في الساء فان مثلها تليق بمثله كما قال «ص»: خير القرون قرنى^١ .

[السؤال الثامن]

قال السائل «ايده» ما الفرق بين النفوس الإنسانية والنفوس الفلكية وان في الإنسان الذى هو العالم الصغير يجوز الموت بعد استكمال نفسه و صيرورتها عقلاً بالفعل و اتصالها بعالم العقول المفارقة المحضة ولا يجوز ذلك في النفوس الفلكية مع انها ايضاً تستكمل بالحركات و تصير بالفعل مع ان المقصود من حركاتها التشبه بالعقول .

فلم لا يجوز ان تترك الأبدان الفلكية بعد استكمالها و اتصالها بعالم العقول فتسكن السماوات عن الحركة و تبطل حينئذ عالم الأجسام وتنفصل صورها عن المواد كما نطق به ظاهر الكتاب الألهي و هو اكثر من ان تحصي من قوله تعالى: «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ»^٢ و إذا الكواكب انتشرت، و تكون

١- ومن الأحاديث الموضوعة حديث: خير القرون قرنى . ٢- س: انشقاق آية ٢٠١.

الجبّال كالعهن المنفوش» الى غير ذلك من شواهد الآيات .

و اذا قلتم : اذا كان الأمر كذلك فيلزم ابطال حكمه الحكيم تعالى و
انقطاع الفيض الالهى القديم .

قلنا: اما الموت للنفوس الفلكيّة فليس الا الحيوّة الأبدية كما فى
النفوس البشريّة .

واما لزوم ابطال الحكمة و انقطاع الفيض القديم فلم لا يجوز ان يبدء
هو تعالى بايجاد عالم آخر و آدم آخر مماثل لهذا العالم كما ورد فى الأخبار
الصحيحة انه تعالى : خلق الف، الف عالم و الف، الف آدم... و انما
افنى عالماً و اوجد عالماً آخر لظهور حدوث العوالم و اظهار قدرته على
الافناء و الأيجاد و اذا استمرّ بقاء العالم ازلاً و ابدًا لظن انه قديم و انّه
لا يفنى .

واما ما قاله العرفاء من: انه تعالى يتجلى فى كل ان بصفته الجماليّة
والجلاليّة فيفنى العالم و يوجد عالماً آخر، فالعالم حادث ازلاً و ابدًا .
فهمو معنى لا يعرفه الا اهل الشهود. فاسألکم ان يّنبؤا، جواب
مسألى، سريعاً بعبارات حريجة شافية و اجرکم على الله و عليكم سلام الله
مادامت الأفلاك دائرة، و الأرض ساكنة .

اقول : الفرق بين الإنسان الطبيعى و بين الفلك بيّن فى جواز الفساد
على ذلك دون هذا ، و ان وجب عليهما العدم و الفناء و حتم على جميع ما
فى عالم الأمكان المحو و الطمس و المحق . «الا كل شىء ما خلا الله باطل»

اذالفرق ثابت من الفاعل والغاية والمادة والصورة .

اماالأول : فللتركيب من القوى والطبايع المتضادة فى الإنسان و كل مركب ينحل للتقاوم والتنازع وفى كل فلك قوة واحدة و فعلها على وتيرة واحدة .

و امتاالفرق من حيث الغاية ، فلان الإنسان يتحرك فى استكمالاته الى ان يصير روحه المضاف روحاً مرسلًا غنيًا عن استعمال البدن و قواه بغناه الله والمترقّب من الفلك ليس ان يصير روحه المضاف مرسلًا اذاالاضافة التعليقية فى نفسه العقلية والاضافة الانطباعية فى نفسه المنطبعة داخلتان فى قوامه مادام ذات الموضوع موجودة كما هوالمعتبر فى عقدالقضية الضرورية ولولاهما لبطلت الحكمة والعناية .

بل المترقّب منه ان يحصل له الفعليات المناسبة له وهى غير متناهية ، لابد ان يحصل بالتدريج بالتشبهات بالعقول .

و ايضا بلسان المعرفة الغاية فى استكمالات الإنسان ان يصير مظهر اسم الجلالة و هو الأسم الأعظم و هو «الله» و هذا لايمكن الا بطنشآت و طرح الجلايب و رفض التعيّنات فكل مرتبة يصل اليها لايقف عليها بل يتخطى عنها و لذا «خلق الإنسان ضعيفاً» فاقتلوا انفسكم و توبوا الى بارئكم .

لكن كل مرتبة مما اليه التحول جامعة لفعليّات مامنه التحول وهذا هو شأن الله فى التغييرات الطولية الاستكمالية فانها لبس ثم لبس و ربح ثم

ربح ، لا خلع و لبس و خسر و ربح .

فهكذا ديدن الإنسان السَّائِر الى الله حتى يقد على باب الله و يسير
فى الله و بالله .

والغاية فى استكمال الفلك ان يكمل مظهريته للاسم الذى حمله على
كامله ك: «الترب» و «القاضى للحاجات» و يفتنى فيه ، فناء بعد فناء ففى
كل وقت له تسليم و قبض و فناء بالنسبة الى مرتبة منه و ايجاد و احياء
و ابداء لأخرى «منه يبدء و يعيد» .

والتفاوت بين الإنسان والفلك ليس بمجرد الأسم بل بالنوع والحقيقة
فلو كان الفلك مثل الإنسان و «حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لايجوز
واحد» و كان على روحه التجرد المحض جايزاً و على جسده الفساد الى
حيفة سايغاً ، كان بشرأ لا فلكاء و كان هو خليفة الله والمظهر الأعظم لله تعالى
و ليس كذلك «يابن آدم خلقت الأشياء لاجلك و خلقتك لاجلى» فالكل
مرائى لك و انت المرآت له و نعم ما قيل :

نه فلئك راسـت مسلّم، نه ملكـ را حاصل

آنچه در سِرِّ سويدای بنی آدم ازوست

وامثا الفرق من حيث المادة ، فهىولى الفلك مخالفة بالنوع لهيولى
العناصر المشتركة بينها و هيولى كل فلك مختصة به لاتقبل غير صورته
آية عن التحول من صورته الى صورة اخرى ، بخلاف هيولى الإنسان و
عقله الهىولانى .

١- قال الشيخ الاكبر فى فتوحاته و فصوصه: «انت مرآته وهو مرآت احوالك» .

و امّا الفرق من حيث الصّورة فلا " صورة الفلك طبيعة خامسة آية عن الأقلاب و عن كميّات العناصر و لوازمها كما اشار اليه الوحي الالهى «واجعلنا السّماء سقفاً محفوظاً ، وهم عن آياتنا معرضون ، و^٢ بنينا فوقكم سبعا شداداً» .

وكم من آية فيها تعظيم امر السّماء و تفخيمها لكن الغافلين عن امر السّماء لا يطلّعون عليه الا قدر ما يطلّعون الحيوان الأعجم او الطفل الإنسانى عليه ، حين رفعاً رأسهما اليه .

چو آن كرمى كه در گندم نهانست زمين و آسمانِ او هسانست
فظهر ان التشبّه بالعقول فى موضوع الفلك بشرط بقاء موضوع الفلك فى البين لا يتيسّر الا على نحو ما ذكرنا من وجدان الفعلّيات ، لا على نحو جامعيّة العقول المجردة فى الباديات او العقول المفارقة فى العايدات و نعم ما قال الشيخ الرئيس :

«جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد ، او يطلّعون عليه الا واحداً بعد واحداً» .

و قول السّائل «ايّده» : « كما نطق به ظاهر الكتاب الالهى » الى آخره .

نعم ذلك كذلك بل نصّ فى دثور السّماوات و بوار الكواك و عود الملك الى الله و اسقاط اضافة الوجود و توابعه اليها ، ما ذكرنا من التحولات

٢- س ٧٨ ، ي ١٢

١- س ٢١ ، ي ٢٢

٢- خر كتاب الاشارات مقامات العارفين

الطولية والأضمحلالات العرضية .

وجه آخر ذكره بعض العرفاء فى التطبيق بين دثور العالمين الصغير والكبير و ليدعن كلاهما و يؤيد بعض وجوه الحدوث الزمانى الذى خطر ببالنا سابقاً .

هو : انه عند موت الإنسان الطبيعى يتزلزل اركان هذا البدن الطبيعى كما قال تعالى : «اذا زلزلت الأرض^١ زلزالها» و يندك جبال عظامه كما قال تعالى : «وحملت الأرض^٢ والجبال فدكتا دكتة واحدة» و هكذا انشق سماء دماغه وانكدرت نجوم قواد وانتشرت و شمس قلبه كتورت والآية التى نقلها السائل «ايده» من قوله تعالى : «وتكون الجبال كالعهن المنفوش» محمولة على الفناء .

ولما كان للتوحيد مراتب ، توحيد الأفعال و توحيد الصفات و توحيد الذات كما اشار اليها الكلمات العلوية الواردة فى الشرع الأنور وهى : «لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم و لا اله الا الله ولا هو الا هو» انزل الآيات الشريفة فى باب فناء الجبال متفنتة متراقية ، اشارة الى توغلها و امعان كل شىء فى العدم متدرجاً فقال فى موضع من كتابه المجيد : «يوم ترجف الأرض^٣ والجبال و كانت الجبال كشيئاً مهيلاً» و فى موضع منه «وتكون الجبال كالعهن المنفوش^٤» و فى موضع «ويسألونك عن الجبال

١- س الزلزال ، ١

٢- س ٦٩ ، ١٤

٣- س ٧٣ ، ١٤

٤- س القارعة آيه ٤

فقل ينسفها ربّي نسفاً فيذرّها قاعاً صفضاً لا ترى^١ فيها عوجاً ولا امتاً»
وفي اصطلاحات العرفاء المنفاء مراتب : محو و طمس و محق . فالمحوشهود
جميع الأفعال مضمحلة في فعل الحق تعالى والطمس شهود كل الصفات من
الفضائل والفواضل مستهلكة في صفاته والمحق شهود الذوات أي مراتب
الوجود متلاشية في حيطة ذاته ووجوده له الملك والحمد والثناء وله السجد
والعظمة والكبرياء .

وليعلم ان في النفوس الفلكيّة قولاً بالتجرد عن اجسامها وبالتحاقها
بالعقول الكلية مطروحا عند الحكماء الراسخين لكن لا على وجه احتمله
السائل من الكون والفساد و هو نشأ من الغفلة عن التخالف النوعي بين
ذلك الأجرام الخالية عن الكيفيات الموجبة للانقلاب والاستحالة ،
فانها لا حارّة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا خفيفة ولا ثقيلة و
انما لها طبيعة خامسة وفيها مبدء ميل مستدير لا مستقيم ، وبين هذه الأجسام
الكيانيّة^٢ .

بل على وجه آخر هو ان نفوسها اذا كملت ارتقت الى عالم النور و
خلصت الى الروح الأكبر و صعدت طائفة من النفوس الأرضيّة السعيدة النقيّة
التي استاهلت للتعلق بالأجرام الفلكيّة وحسرت كرتها ودبرتها الى ان كملت
و صلحت للارتقاء الى عالم العقول والنور فخلصت اليه و صعدت من هنا
امة سالحة اخرى الى الأفلاك ، و هكذا .

١- س. ٢٠، ١٠٥

٢- قوله: وبين هذه الاجسام. عطف على قوله: عن التخالف النوعي بين ذلك الاجرام .

و يبطل هذا المذهب ايضاً بعلاوة ما ذكرنا التناسخ فان التناسخ الملكي باطل سواء كان النقل الى الصياصى العنصريّة من النسخ والمسخ والفسخ والرسخ، و الى الصياصى الفلكيّة و سواء كان على سبيل النزول او على سبيل الصعود ولا سانح فى الفلك من هذا القليل .

واما قول السائل «ايتده» : لم يجوز ان يبدء هو تعالى بايجاد عالم آخر و آدم آخر مماثل لهذا العالم فمجبب جداً لان هذه الألف ، الف ان كانت لبيان الكثرة لا للتحديد فهذا هو القدم الذى يتوهمه العوام لان الفعل المطلق قديم حينئذ محفوظ بتعاقب الأشخاص و جزئيات الفعل وان كانت التحديد فلا فائدة فيها ولا يجدى نفعاً فى الداء العليا الذى هو ربط الحادث بالقديم ، التام الفاعلية الغنى الغير المحتاج فى ذاته و صفاته و فعله الى معاون و شرط و آله و وقت و بالجملة الى شىء سواء ، و يلزم التخصيص بلامخصص فى اصل الأيجاد و فى العدد .

على ان فى هذا الاحتمال حفظ وضع وهمى و تخريب اوضاع برهانية الهية و فيما ذكره المبرهنون المحققون ، جمع بين جميع الأوضاع الحقّة كما لا يخفى .

ثم اليس اذا خرب العالم و الأجرام الكريمة العالية على وجه يستدعيه الوهم والخيال والعقل فى الأميين و عبر اواسس عالماً آخر و هكذا كان حالها هذه الحال لان اسطقسات تلك العوالم المتعاقبة ليست الا مثل هذه الأسطقسات و سماواتها ليست الا مثل هذه السماوات و مقولاتها التسع العرضيّة الا مثل هذه الأعراض و حركاتها الا مثل هذه الحركات ،

فى كونها اما على المركز واما من المركز واما الى المركز فلا تفاوت الا
فى الهىات الشخصية فى جميع هذه .

واذا فرض كون اسطقسات العوالم المتعاقبة وغيرها متخالفة بالحقيقة
لم يبق الا الاشتراك فى الاسم .

مثلاً اذا فرض فيها : الصورة الجسمية مخالفة لما عندنا بان لا يكون
جوهراً ، يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ، لم
يكن جسماً قطعاً .

و اذا فرض الصنورة النوعية النارية فيها مخالفة لما عندنا بان لا تكون
قوة محرقة خفيفة مطلقة سارية فى الجسم ، لم يكن لها الا اسم النار فالكل
مع الكل متفقات بالنوع مختلفات بالشخص .

وكما انه اذا فرض عوالم فى جنب هذا العالم الطبيعى مختلفة بالسكان
كانت الكل متصلة لان شكلها ان كان كروياً كما هو مقتضى الطبايع البسيطة
فالخلاء لما كان باطلاً بينها ، فلا اتصال لازم وكذا ان كان غيره كالبيضى
والشجى والعدسى والمكعب والمخروط وغيرها .

فكذلك اذا فرض عوالم مختلفة بالزمان متعاقبة كانت متصلة واحدة
اذا العدم نقى محض لا يمكن ان يقتحم فى البين الا بفرض كاذب .

وقد مرّ ان منشأ انتزاع العدم ليس الا الوجود القبل او الوجود البعد
و ايضاً نفس القبل والبعد فى البين وفى العوالم المتعاقبة ان كانا آيين عن
الأجتماع بالذات كانا زماناً و ان كانا كذلك بالعرض كنوح و ابراهيم
«عليهما السلام» كان مستدعيان لزمان كذلك بالذات وهذه كذلك بالعرض .

واذ اذعنت بالزمان في البين اذعنت بالحركة لأن الزمان مقدار الحركة والحركة محتاجة الى موضوع و موضوعها لا يثد ان يكون جسماً خالياً عن الصور العنصرية و صفاتها لينحفظ الزمان و هو الفلك فسن رقه يلزم وضعه .

والحمد لله و حمده خير بدو و ختام و على عباده المصطفين السَّلام
والمجيب السَّود لهذه الأوراق هو العبد المفتاق الى رحمة الباري «الهادي
ابن السَّدي بن الهادي بن المهدي السَّبزواري» كساهم جلايب هدايته بيد
عنايته و فرغ عن تسويدها .

وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة اواخر شهر جمادى الاولى سنة ١٢٨٩ من
الهجرة النبوية بيد اقل المباد المفتخر بمجاورة الحرم المقدس الرضوى على بن موسى (عليهما
السَّلام) . جلال الدين الموسوي الاشتياني

المحاكمات والمقاومات

على شرح رسالة العلم للشيخ احمد البحريني

هذه رسالة المحاكمات والمقاومات

على شرح رسالة العلم للشيخ احمد البحريني من المفتاق

الى عناية الباري الهادي بن المهدي السبزواري^١



الحمد لله على جماله وجلاله والصلوة والسلام على محمد وآله .
وبعد فيقول الفقير الى رحمة الباري الهادي بن المهدي السبزواري
«عفى عنهما» هذا فيصل الخطاب للتمييز بين القشر واللَّبَاب وانّي وان
اشترطت على نفسي ان لا تعرض لأعتراضات الشيخ الشارح للرسالة العلمية
للعلماء الملقب بالفيض «ره» بل الخارج لها اذ تجاوز عن آداب الشارحيّة
كما قال المحقق الطوسي «س» ان بعض الظرفاء سمّي شرح الفخر الرازي
على الأشارات : جرحاً لهذا واييت ذلك مدة عمرى وان اغريت .
اذ الحكيم كيف يتحاور من لا يدعن بقواعد هي مقتضاة للبرهان و
لا يتمسك بالميزان بل يباهى بعدم استعماله وقد قال الله تعالى: «وَكُفِّرُوا

١- اين عنوان را مرحوم حكيم سبزواري در اول رساله نوشته اند ما هم آنرا تفسير

نداديم .

بالقسطاس المستقيم» رقارنه- بالكتاب في الكتاب الحكيم بقوله : «وانزلنا معهم الكتاب واليزان^١» وقابل فيه رفع السواء بوضع اليزان واستعمل في كتابه الحكيم اقسام السوازين من ميزان التلازم وميزان التعاند وانواع ميزان التعادل ، الا ان استدعاء من يلزمني اسعافه^٢ حد اني على ان اكتب شيئاً قليلاً على ان ذلك الشارح في جل اعتراضاته لولم يكن كلاًها على المصنف وعلى استاده الحكيم امثاله «س» سلك مسلك الاعتساف وجانب منهج الأنصاف يرشد الى ذلك اعتراضه الأول على العليم الحكيم في الخطبة فهلا خلّيت يا شيخ يأخذ التفصيل فتد عليه .

وايضاً هذا الرمز اما سمعت قول الحكماء انه «لارد على الرمز» فهذا وامثاله انما هولكونه عطشاً للجرح والشارح ينبغي ان يبدل جهده في التوجيه مهنا امكن ان مس الحاجة اليه، لانه مقدم على الرد ولورأى الشارح جرح المصنف واجباً فورياً اثم بالتراخي .

لعدم جعله موقع الاعتراض اسم الجلالة ، بان مرادك منه «ان بسيط الحقيقة كل الوجودات» ويرد عليه «كيت» و «كيت» فيقال له: احسن فلتك بالقوم وامهلهم رويداً «ان الله مع الصابرين» وقل لنفسك ما قال القائل :

«اقول لها اذا جشئت وجاشت مكانك تحسدي او تستريحي»

وبعد اللتيّاً والتّي فالجواب عن اعتراضه الأول : ان للعلم حكماً و

١- س٤٦، ص٢٨

٢- يكي از تلاميذ حكيم «فاضل يزدي» از استاد حكيم الهی درخواست نموده است كه از اعتراضات شارح رساله جواب بدهد .

للسلوم حكماً. فليس اذا لم يكن السلوم فى الأزل لم يكن العلم فى الأزل و
اذا لم يكن السلوات والأرض عين ذاته الا ترى ان الحجر والمدر ليسا صفتين
لك لكن العلم بهما صفتك والكلب ليس طاهراً والعلم به طاهر نور، فالسلومات
فيسا لا يزال والعلم به فى الأزل وعين ذات الحق تعالى .
فما اسخف شبهة من انكر علمه تعالى فى الأزل بساعدا ، ذاته وهى ان
ماسواه ليست فى الأزل .

هذا اذا اريد السلوات والأرض التى فى العين واذا اريد ماهى فى
العلم فكذلك لان اعتبارهما ورتبتها متغايران فالشس التى فى ذهنك
باعتبار وجودها علمك وباعتبار ماهيتها معلوم بالذات لك لان العلم نور
والنور هو الوجود والماهية ظلمة ومن يقول : العلم صورة حاصلة يريد
بالصورة : مابه الشىء بالفعل لاما هيته من حيث هى هى .
وفى الحديث «العلم نور» .

والشيخ الأشراقى قال : «العلم كون الشىء نور النفس ونوراً لغيره»
فالاعيان الثابتة اللازمة للأسماء والصفات لزوماً غير متأخر فى الوجود
ويحصل على انفسها بالحمل الأولى لا بالحمل الشايع معلومات من حيث
شيئيات ماهياتها وليست عين ذاته كيف والأسماء والصفات بحسب شيئيات
مفاهيمها ليست عين ذاته تعالى لكنها باعتبار وجودها الواحد الأحد الذى
هو وجود الأسماء والصفات علم وهو عين ذاته تعالى هذا كله فى العلم الذى
قبل الأيجاد .

وإما العلم الذي مع الأيجاد فالكلام في تغاير اعتباري العلم والمعلوم فيه مثل ما ذكرنا قال الشارح : «لأن الأزل ليس شيئاً غير ذاته . . .»
اعلم ان الأزل ربما يطلق على ما قدم من الزمان الساضى وهذا عند الظاهري من المتكلمين ويطلق عند محققهم على عدم اول للشيء فالأزليّة عندهم امر سلبى هو نفى الأوليّة كما ذكره صدر المتألهين «س» في مباحث الحركة من الأسفار عند ذكر ادلة المتكلمين على حدوث العالم ويطلق فى مشرب اعذب واحلى على معنيين آخرين .

احدهما : ما يجرى مجرى الوعاء للوجود الذى هو فوق التمام الذى هو مبدء السلسلة النزولية كما ان ما يجرى مجرى الوعاء لهذا الوجود من حيث انه منتهى السلسلة العروجيّة هو الأبد وكما ان الوجود المنبسط الى الوجود المطلق الظهورى بما هو ظهور الأول من صقعّه ، كذلك جميع الاوعية من الدهر الأيمن الأعلى والاسفل واليسر الأعلى والاسفل والزمان والآن السيل ان راسم للزمان والآن المفصل الذى هو طرف الزمان من صقع ماسبق انه كالوعاء فنسبة الاوعية نسبة ذويها .

وثانيهما : ما يجرى مجرى الوعاء لمطلق الوجود المتقدم بالحق و الحقيقة على الخصوصيّات والتميّزات من غير تقييد بعنوان مبدء البادى و غاية الغايات اذ «التوحيد اسقاط الإضافات» والحيطة هنا ظهر واجلى فكون الأزل فى هذين الأطلاقين ليس وقتاً محدوداً كما هو الواقع فى كلماتهم انما هو لاحاطيّة بكل الاوعية احاطة الوجوب والوجود بالماهيات وبهذين المعنيين يجعل ظرفاً فى كلام خلفاء الله تعالى ونوابه وأنبيائه وأوليائه لوجود

ذاته و صفاته و فاعلیّته .

ومثله الکلام فی السرمذ فظهر ان الأزل لا یطلق بشیء من هذه المعانی علیه تعالیٰ کالسرمذ فضلاً عن ان یکون عین ذاته تعالیٰ .
اما الأول: فلائته کم متصل غیر قار بالذات واما الثانی فلائته تقی فکیف یکون عین ماهو وجود صرف .

ولهذا صفاته السلبیّة لیست عین ذاته و انما ذاته منشأ انتزاعها اذا السخیّة معتبرة بین الصادق والمصدق فالأنسان الخاص مصداق للأنسان المطلق ومنشأ انتزاع لسلب الفریّة الذی فیہ لائته مصداق له انما المصدق الذاتی له فقدان الأنسان الطبیعی للصاهلیّة فالوجود للوجود والمعدم للمعدم والماهیّة للماهیّة .

واما الثالث والرابع فلائتهما کالطرف والظرف لا یطلق علی المظروف نعم یطلق علیه تعالیٰ الأزلی والأبدی والسرمذی کما یطلق علی زید الطبیعی لفظ الزمانی لا الزمان «فالکل کلمة مع صاحبته مقام» .
وبالجملة ما اجبنا مع ما اتممنا علاوة علی ما اجاب به قرّة عینی^۱ و

این فاضل محشی از قرار معلوم از تلامذ حکیم سبزواری است که بر نوشته های بحرینی اعتراض نموده و اشکالات او را بر علامه فیض دفع نموده است و از استاد علامه خود خواهش نموده است که بطور اختصار مناقشات و ایرادات شارح را دفع نموده و از فیض انتصار نماید. از حواشی تلمیذ معلوم میشود که ایشان غیر از **ملاحمد یزدی** فرزند ملا محمد جعفر است که از حکیم در باب وحدت وجود و حرکت جوهر سئوالات نموده است چون حواشی این شاگرد بسیار محققانه است و سئوالات ملاحمد چندان اتفاقی ندارد اما اینکه محشی کجا ساکن بوده و کیست اطلاع کاملی از او در دست نداریم قصور یا تقصیر گذشتگان خصوصاً متاخران ما را از معرفت بحال کثیری از دانشمندان محروم نموده است .

مهجة قلبى الفاضل المحشى اليزدى «ايدى الله تعالى» من التمسك بمسألة بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو اعلى وليس بشىء منها فان هذا الجواب حق تام كامل وليست هذه القاعدة التى قرعت اسماع الناس الا مسألة العلم العنائى . قال الفاضل المحشى اليزدى : كما ترى فى مراتب ترقيات الإنسان من حد النطفة الى حد الكمال الذى اشار اليه الواجب تعالى بقوله: «ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما، فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر، فتبارك الله احسن الخالقين»، فهذه الآية صريحة على ان الموجود الذى يكون فى مقام النطفة هو الذى يتحرك أنا فآنا بالحركة الجوهرية .

لعل مراد الفاضل المحشى «ايدى الله» بصراحة الآية صراحتها فى وجود الأصل المحفوظ فى مراتب التغير و ان اريد صراحتها فى الحركة الجوهرية فليست ظاهرة فيها فضلا عن ان يكون صريحة اذ لو اريد ان التحول من النطفة الى العلقة حركة فالنافى للحركة الجوهرية لا يسلم انه بالتدرج الاتصال حتى يكون حركة وقد قررو: ان خروج الشىء من القوة الى الفعل ان كان بالتدرج فهو الحركة و ان كان دفعة فهو ليس بحركة بل و بما يكون كوناً و فساداً و انقلاباً و ان اريد ان التحول فى درجات النطفة مثلاً حركة فيمنع درجات لنفس جوهر النطفة بل جميع جواهر العالم عند النافى ثابت فالعالم عنده متغير بصفاته و اعراضه كما عندنا بجواهره و اعراضه و ان استنبطت من ضرورة ما به الأعداد والاستعداد لورود العلقة مثلاً وهو تدرجها فى ذاتها فما به الأعداد والاستعداد للمادة

وان كانت ضروريّة لكن لا ضرورة في تدرجه سلّمناه لكن يكفى حركة اعراض النطفة مثلاً من مقاديرها وكيفياتها السيالة مثل كيفياتها المحسوسة الملموسة كالعرض العريض لمزاجها الشخصى والمزاج عرض ومثل شكلها من الكيفيات المختلفة بانكم .

وهذا كما ان الحركة الكيفية في الماء بحسب السخونات تعدّه لورود صورة البخار والهواء على مادته ولو كان كثل تغيير حركة او كل انقلاب او استكمال في جوهر حركة جوهرية لا لجأ التّافى الى الأذعان بها وليس، فليس ولو تشبّث^١ بان الأعراض تابعة محضة فيلانيها تابعة لسيلان الجوهر كالطّبايع فهو كلام صحيح والجوهرية حقّه ثابتة الا ان المنظور منع ظهور الآيّة فيها فكيف الصراحة و ان قضية ظهور نفى الحركات العرضيّة التي ادعاها الفاضل المحشّى «ايده الله» منعكسة .

قال الفاضل المحشّى «ايده الله»: فاذا تمهّدت هذه المقدمات ظهر و تبين ان الواجب تعالى لما كان مفيض الوجودات ومبدء كل الخيرات بمعنى انه لا يوجد شيء في الأرض ولا في السماء الا انه رشح من فيض جوده وقطرة من بحر عطائه فيجب ان يكون كل الأشياء الوجوديّة . . .

هذا تحقيق انيق و مختوم من الرحيق في بيان العلم الذاتى العنائى الوجوبى و فى ذلك فليتنافس المتنافسون .

قال الشارح: فلم يجز ان يكون المعلومات فى الأزل .

قال الفاضل المحشّى : اذا لم تكن المعلومات فى الأزل يلزم عليه ان

١- فى بعض النسخ: ولو ثبت .

يكون الواجب تعالى و مرتبة ذاته جاهلاً بالأشياء...

لنعم ما قال المحشّي والشارح واقع في هذا الأشكال بلا خلاص و
لات حين مناص اذ بالعلم المصدري العام لا يصير الموجود عالماً بل العلم
بالشمس، شمس اخرى و بالقمر قمر آخر و بالحجر والمدر حجر و مدار
آخران و هكذا في الأشياء الأخرى .

فاذا قلت: الواجب تعالى عالم بالأشياء في الأزل، استدعى ان يكون
في ذاته أو عند ذاته وجودات الأشياء بنحو اتم و ابسط و ذلك هو العلم
الأجمالي بما سواه كما يقوله بعض المتأخرين او ماهيات الأشياء بدون
وجوداتها و هو مذهب المعتزلة القائلين بالمتغيرات الأزليّة و بها يثبتون
العلم الأزلي و بها يجوزون خطاب المشافهة بالنسبة الى المعدوم والمعدوم
عندهم مرفوع شيءيّة الوجود فقط لا مرفوع شيءيّة الماهيّة او وجودها
بنحو اتم و اعلى و ماهياتها بطرز احسن و اسنى اى وجوداتها على سبيل
الأنطواء و ماهياتها لوازم الأسماء الحسنى كما هو القول المنصور من العلم
الأجمالى فى عين الكشف التفصيلى او ماهياتها ولكن موجودة بوجودات
اخرى صوريّة انور كما هو قول المشائين .

وبالجملة لا يستقيم العلم بلا تشييء بوجه ما للمعلوم بالنسبة الى
العالم و بمثل هذا نفخم من يقول : نحن لسنا نكلف بالتفصيل هل علمه
السابق ضرورى او ضرورى وبعد ما كاك ضرورياً هل هو شيءيّة وجود او
شيئية ماهية و نحو ذلك بل ليس تكليف ارباب العلوم الحقيقيّة ايضاً
ذلك لانا نقول : التنبه للأشكال ايضاً كمال فنردد عليكم بالمنفصلة

الحقیقیَّة اِنَّه تعالی هل له علم سابق بما عداه ام لا؟ و اذ قلتم: نعم والعلم يستدعی التميز ولا تمايز فی الأعدام فقصد قلتم بوقوع تشیء لما عداه وجوداً او ماهیة او كليهما فی الأزل والوجود اما بسيط واحد وحادثة حققة او صوری قائم به تعالی قیاماً صدورياً او قیاماً حلولياً اللهم الا ان لا يتنبه الإنسان للشكال بالجبلة او لكثرة الاشتغال بالشواغل الجزئية المغياه بالغايات الوهمیة فيا الهی خلصنا عن الاشتغال بالملاهی و ارنا الأشياء كما هی .

قال الشارح : لزمك ان تقول ان ذاته مطابقة لك .

اقول: الأحكام نختلف باختلاف العنوانات فعلمه مطابق لمعلوماته لا ذاته مطابقة لها فنحن ان الذات و عنوان العلم متغايران و ان كانا من حيث الوجود واحداً ونولا هذا لكان قولنا الله عالم عليم والعليم مرید والمريد قد يرو نحوها بمنزلة ان نقول: الذات الأقدس ذات اقدس و كان الحمل غير مفيد وليس كذلك مع ان الصفات كل واحدة منها عين الأخرى و جميعها عين الذات ،

اما سمعت ماهو المشهور من استشكل شيخ المشايخ ابي سعيد «قدس سره» على الشيخ الرئيس ابي علي «رضي الله عنه» في الشكل الأول و انه مصادرة لأن قولنا: كل انسان حيوان، و كئيل حيوان حساس، ليس الحيوان في الكبرى الا الانسان، والفرس والبقر وغيرها .

و جواب الشيخ ما ذكر فان افراد الحيوان اخذناها بعنوان الحيوان لا بعنوان الانسان و مجانساته فلا مصادرة وفي اختلاف العنوانات احكام

عجيبة فلا تغفل .

قال الفاضل المحشى «أيده الله تعالى»: لانا نقول: ان معنى مطابقة علمه الذاتى للمعلومات، ان الله تعالى لما كان تاماً و فوق التمام و بسيط الحقيقة ...

لنعم ما قال فى معنى المطابقة اذا جعل المطابق (بالكسر) الجهة المقدسة الكبرى من الصقع الأسنى و اين هذا مما يقول الأشعرى : العلم تابع، بمعنى اصالة موازنه فى التطابق والاولى ان يعكس قضية التتطابق ويجعل ذلك الصقع الأعلى مطابقاً (بالفتح) لأنه حاق نفس الأمر اذ فيه حق ما عليه كل شىء والهندسة الاولى و اين هذا من جعل العقل الفعال نفس الأمر هذا فى المعلوم الأعيانى و فى العلم والمعلوم فى العلم العنايى صحت المطابقة من الطرفين اذ مر ان الوجود اعتبار العلم والماهية اعتبار المعلوم فالعلم مطابق و تابع للمعلوم فى التكون والمعلوم تابع فى التحقق . قال الشارح: فلو حصل فى حال والمعلوم منه لاختلف حاله ...

لا يختلف لأن الاختلاف من ناحية المعلوم لا العلم .

شد مبدل ، آب اين جو، چند باز عكس ماه و عكس اختر، برقرار قال الشارح : و انما المراد بهذا الواقع هو ظهور الأول و فعله ...

لا يخفى انه يلزم التفكير فى نظم الحديث الشريف [على] ما ذكره الشارح . قال الفاضل المحشى: بل معنى الحديث اى: عالم اذ لا معلوم، انه تعالى كان عالماً بعلمه الذى هو عين ذاته ...

حبذا المعنى الشامخ الذى يرضى به المعصوم «سلام الله عليه» على

البت والیقین فهو تعالی عالم اذلا معلوم فی العین و اذکان معلوم فی المرتبة الواحديّة ولما كانت هذه المرتبة نشأة الربويّة اذلا لاسماء الحسنی فیها تربیة بالنسبة الى مربوباتها التي هی نوازما من الأعیان الثابتات قبل السربوبات التي فی العین ورد فی خطبة الرضا «عليه السلام»: له معنی الربويّة اذلا مربوب. والا لم يتصور التربية بلا مربوب .

وجه آخر: ان يكون اشارة الى مقام «كان الله ولم يكن معه شيء» والآن كان و سيكون كما كان .

قال الفاضل المحشّي و حاصله ان الماهيات السكّنة وجدت مرتين... هذا الحاصل حاصل اهل التحصيل يوم حصاد مزرعاتهم فالوجود لما كان في غاية الصفا واللطفة فله في جميع مراتبه المراتبة فاماهايات تتراى فيه مرتين بل مرات، مرة في العناية ومرة في اللوح المحفوظ، و مكرّة في لوح القدر العلمی و مرة في لوح القدر العيني فلعله الفعلي مراتب و هي كمرائی منضّدة في مباني مشيّدّة .

آيينه خانه ايست، پرازماه و آفتاب دامن خاك تيره، زعكس صفای تو و بلسان القرآن الحكيم «صحف مكرمة» مرفوعة مطهرة بایدي سفره كرام برّرة» .

قال الشارح: و ان ارید العلم الحادث الفعلي صح ذلك ... اما نحن و اخواننا المتوغلون في الحكمة المتعالیة التّضيّجة فلا نرضی بان نصف علمه تعالی بالحدوث او تنفوّه بان لله تعالی علماً قديماً

و علماً حادثاً و ان قلنا: ان له تعالى علماً ذاتياً و علماً فعلياً و مرادنا بالعلم
الفعلي الوجود المنبسط الذي هو فعل الله و مشيئته الفعلية ولكن اذا اخذناه
من صقعهِ ولاحظناه كالمعنى الحرفي، سمّيناه علماً قديماً بقدمه بل علم
زيد اذا عدّدناه من علمه الفعلي بمقتضى قوله تعالى «ولا يحيطون بشيء
من علمه الا بما شاء» لا نسّميه بالحدوث بما هو علم الله تعالى كما نصفه
بالحدوث باعتبار وجهه الى نفس زيد بل باعتبار وجهه النوراني الى الله
تعالى كما انّه قديم بقدم الله واجب بوجوب الله لأن واجب الوجود بالذات
واجب الوجود من جميع الجهات حتى الجهات الأفعالية و لذا قال المحققون
فاعليته لزيد واجبة و ان كان زيد ممكناً .

والسر في ذلك ان الأيجاد الحقيقي لا المصدري العنوانى هو حقيقة
الوجود المنبسط المذكور مضافاً الى الله تعالى بل نفس اضافته الأشرافية
والوجود الحقيقي حقيقة بسيطة مبسوطة ليس فيها تجدد و زوال و مضى
واستقبال «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها» .

و اما مثل الأسف والتردد و نحوهما مما ورد فى الكتاب والسنة
فنطلقها عليه بتأويل شامخ و تقتصر فى الحكم المخالف لمقتضى البرهان
التيّر على مورد النص من غير تجاوز .

قال الفاضل المحشى : و هذا مستلزم لأن يكون ايجاده تعالى على
الجهل والاتفاق ...

قل الحق فالحق معك يؤيد بنصره من يشاء وزد عليه، بانه يلزم ان

يكون فاعلاً موجباً لأن المختار هو الذي يكون فعله مسبوقاً بالمبادئ الأربعة العلم والقدرة والمشية والأرادة فإذا كان العلم بالفعل في مرتبة الفعل ولم يكن الفعل مسبوقاً بالعلم التفصيلي به لزم الأيجاب .

الا ترى: ان المختار الأمكاني يعلم صنعه أولاً ثم يصنع و لهذا ترى المشائين قالوا بالصور المرتسمة في ذاته تعالى قبل الأشياء من الدرة الى الذرة و هي البرزخ بين الوجود والامكان عندهم .

ولكن نحن يغنينا عن الصور جامعية ذلك الوجود الأكيد الشديد لتسحو الأعلى من كل وجود والنحو الأسنى من كل ماهية لأنه الكل في وحدة فهو تعالى فاعل بالعناية او بالتجلي و على ما ذكره الشارح يلزم ان يكون فاعليته كفاعلية الطبايع تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

قال الفاضل المحشى: بل على طريقة الشارح ينسد... نعم هذا هكذا فان طريقة الشارح فرع باب التعطيل و سد سبيل التحصيل والله تعالى خارج عن الحندين: حد التشبيه و حد التعطيل و نحن نقول: لا نعرف الذات بكنه الذات واما معرفة الذات بالوجه و بالصفات ففيها نقول: لا معروف الا الذات ولكن بالوجه والصفات و فرق بين العلم بوجه الشيء و بين العلم بالشيء بوجه فمعرفة مفاهيم اسماءه و صفاته معرفة ذاته لأنها آلات لحاظ ذاته و نحكم عليها بحيث تحكى عن حكم الذات و هذه المفاهيم التي نعقلها بالفحص البليغ والبحث المستقصى نلحظها كالمعنى الحرفي والعنوان ولا وجود للعنوان الا ظهور المعنوي والأسم عين المسمى بوجه سيما ان اخذنا العنوانات بما هي وجود وحيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجود

اينما كانت وهذا احد وجوه قوله «عليه السلام»: يامن دلّ على ذاته بذاته» فتذكر الأسماء تذكره و معرفتها معرفته بل الوجودات اللفظيّة والوجودات الكتبيّة لأسمائه ظهوره وظهور الشيء بما هو ظهوره لا يباينه و بهذا الاعتبار تعظم و تحترم «ولا تمسّها الا المطهّرون^١» وان كانت الجميع من حيث انها مخترعات خاطرات او مكونات جوارحك و انها كيفيات نفسانيّة او كيفيات محسوسة مخلوقات مثلك مردودات اليك في ادق معانيها و اوفق تصاويرها و مثله الكلام في الأسماء الوجوديّة الفعليّة من العقول القدسيّة الكلية الالهية سواء كانت فوائح الكتاب التكويني او خواتمها من البدايات او العايدات والأنوار المدبّرة بعد طرح جلايب الأبدان والفوز برب الكعبة فان معرفتها بما هي اسماء تعالى كما ورد عنهم عليهم السلام: «نحن الأسماء الحسنی» معرفته وكل الكلمات من الكلمة الآدميّة والنوحية الى الكلمة المحمديّة عبارته .

الكل عبارة" و انت المعنى يامن هو للقلوب مقناطيس
فلا معروف الا ذاته ولا غاية للخليفة الا معروفية ذاته «يابن آدم خلقت الأشياء لأجلك و خلقتك لأجلي، قل الله ثم ذرهم^٢» اقرء وارقأ .
وهذا معنى قوله «ع» كما في الكافي : «من عبد الأسم دون المعنى فقد كفر ومن عبد الأسم والمعنى فقد اشرك ومن عبد المعنى بايقاع الأسم عليه بصفاته التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه و نطق به لسانه في سرّه وعلايته فاولئك اصحاب امير المؤمنين حقاً» .

ومعنى الفقرة الثالثة انه لا بد ان يجعل الاسم اى صنف منه عنواناً ووجهاً و حكاية عن المعنى والمسمى .

وجميع الحكماء والعرفاء والمتكلمين يشعرون و يبوبون معرفته الى معرفة ذاته و معرفة صفاته و معرفة افعاله حتى ان الفخر الرازى قال فى موضع و هو بصدد ابداء تشكيكاته، «ان العلم بالله و صفاته و افعاله اشرف العلوم و على كل مقام منه عقدة الشك فعلم الذات عليه عقدة ان الوجود عين ماهيته او زائدة عليها . . . »

وقل لى اذا قال الالهى والموحد: الكلام فى اثبات الواجب و انه واحد ينفى تركبه من الشئين وانه وجود صرف لا ماهية له ولا ثالث اذا المتحقق اما شئيه الوجود او شئيه الماهية واذ ابطال الثانية فان الماهية حيثية ذاتها حيثية عدم الأباء عن العدم والواجب ممتنع العدم بقى الأولى فان هذا منفصلة حقيقية و نحو ذلك من الأبحاث هل هو معرفة الذات ام الصفات ام الأفعال ومعلوم ان الفرع لا يتم الا بالأصل ولا مناص لك ايضاً من هذا البحث فلا مفر الا اليه ومن الذى شرط فى معرفة الذات التفصيل و انت ناف بقول مطلق و نحن مشتبون فنقول: تحقق الطبيعة بتحقيق فرد «ما» وانتفاءها بانتفاء جميع الأفراد .

و ايضاً ما سمعتم انه لا يعرف الذات انما هو بالعقل بما هو عقل واما معرفته بالعقل المكتحل بنور مستفاد منه و بعين بصيرة مستدانة منه فمن الذى ينكرها من العرفاء الشامخين والحكماء الراسخين؟

و هذا احد وجوه قوله «ع» : «يا من دل على ذاته بذاته» و قول

الشيخ عبدالله الأنصارى «توحيده اياه توحيده، ونبت من ينعته لأحد» اى ينعته بقوة نفسه البشرية و ببصيرة امكانية .

« هم بجشم يار بيند يار را

و ايضا كلما فى ذهنك و ان كان هو الوجوب الذاتى والوحدة حقته فهو بالحمل الأولى هو هو ولا يسلب عن نفسه كما ان مفهوم شريك البارى او المحال المطلق يصدق على نفسه ولا يسلب عن نفسه وان كان باعتبار وجوده الذهنى ممكناً . مخلوقاً من الموجودات فى الطرفين وجود و تعين كما فى الممكنات وكل من الشئيتين غير مسلوب عن نفسه و بالجملة الكلام طويل والمقام ضيق «وحسبنا الله و نعم الوكيل» .

قال الفاضل المحشى : فيظهر من هذا ، ان الأشياء تأتى فى الذهن بأعيانها وحقايقها . . . اى بماهيئاتها احسنت فيما اخترت يعجبني استقامة سليقتك وبراعة يراعتك العلم الشجى شبح العلم والعلم العيى عين العلم و ينبوع المعرفة ولو كانت الأشياء حاصلة فى الذهن بأشباحها لم تحصل فيه فلزم من وضع الشئ رفعه فلم تكن لماهيئة واحدة وجودان ولم تكن محفوظة فى الأكوان السابقة واللاحقة من مواطن العهد والميثاق والبرازخ والمنصّات وهى الأذهان العالية وكان العلوم جهالات والحكم مغالطات . .

وقد قال اساطين الحكمة: «الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مماثلاً للعوالم العينية . . . » من أعيان الجبروت وقطان الملكوت وسكان الناسوت فى صورها وقالوا : صورة الشئ ماهيئة التى هو بها هو ولكانت الذاتيات

مختلفة ومتخلّفة الى غير ذلك من المفاصد .

وبيان الملازمة في الكل : ان الشبهين هما المتحدان في كيفية «ما» كالوجه والشمس في الاستدارة وشبح الفرس كشكله المنقوش في اللوح و معلوم انه أين ذاتيات الوجه من ذاتيات الشمس واين الشكل من الفرس فاثبات الوجود لواحد منها لا يتعلق بالآخر وكونه ليس كون الآخر والعلم به ليس العلم بالآخر وقس عليه . . .

بخلاف ما اذا كان الذهن والعيني مثلين وهما المتحدان في الماهية ولوازم الماهية، كانت الماهية وذاتياتها محفوظة في جميع البرزات كالمهيولى الباقية في الصّور والحالات فكان لكل ماهية ظهورات متفتّنة ووجودات متميّزة لامتبائية لان مابه الامتياز في مراتب الوجود عين مابه الاشتراك وصدق ان ل ماهية واحدة وجودين وجود يترتب عليه الآثار العينية ووجود يترتب عليه الآثار العلمية و «ان الحكمة هي العلم بأعيان الموجودات على ماهى عليه . . .» ونحو ذلك .

ومنشأ المغالطة والوقوع في القول بالشبح ملاحظة تفاوت مراتب الوجود والغفلة عن أصلها المحفوظ وظن التحديد بالماهية والذهول عن أنّها كصورة في مرايا ، عديدة من الوجود اللطيف المصقول .

قوله : ونسبة الصور المرتسمة في الذهن اليه نسبة الفعل الى الفاعل . . . هذا هكذا ، في الصّور الحسية والخيالية والوهيية وأمّا العقلية فبالاتحاد اذا الفاعلية تقتضى سوائية أزيد وهي تتحقّق في الصور الجزئية بالنسبة الى النفس بخلاف الكليات العقلية لتجردها مطلقاً وارسالها وانشتت قلت : في

العقلية التعقل شهود النفس^١ ارباب الأنواع عن بعد في عالم الأبداع .
نعم قديقال : العقل البسيط خلاق العقول التفصيلية^٢ .

قال الشارح : فهو هذيان والأصل فيه ان اكثر الناس يأخذون العبارات من الكتب وهي بعينها هي علمهم والعبارات ليست علماً ولا يفيد العلم . . .
اقول : ان كنت ناظراً متفكراً في عباراتهم لكنت عارفاً بألستهم فلم تنسب الهذيان الى الشارح الجواد بل الى جم غفير من العلماء اين احترام اهل العلم وان معنى قولهم : بأنفسها بماهياتها لا بوجوداتها فان نفس الشيء ذاته والممكن له ذات نورانية هي وجوده وذات ظلمانية هي ماهيته و الوجود العيني لا يحصل في الذهن والقول بالشبح عرفت محاذيره .

١- و اعلم ان للنفس بالنسبة الى جميع مدركاتها جهة فاعلية الا ان الفاعلية في الصور الجزئية اظهر لان النفس في اوائل ادراكها للكليات يكون ادراكها للصور الكلية ادراكاً ضعيفاً ولكن ادراكها للصور الجزئية قوى جداً و الا فللنفس جهة خلاقية بالنسبة الى الكليات ايضاً واذا تلقى النفس صوراً كلية في العقول المفيضة للصور، فاذا رجع الى عالمها وانقطع اتصالها من هذه الجهة و بعبارة اخرى عند قوس النزول و نزل النفس عن هذا المقام تشاهد الصورة في مملكة وجودها فلامحالة حصلت هذه الصورة لها فاذا حصل الصورة اما ان تكون حصولاً حلوياً وكانت الصورة حالة في النفس و اما ان يكون قيام الصورة قياماً حضورياً بدورياً .
نعم اذا حصلت للنفس ملكة ادراك الكليات تكون فاعليتها اظهر .

٢- هذا اشارة الى ما ذكرنا ولكن الخلاقية عند صدر الحكماء انما تكون للنفس اذا احدث بالمعقول غاية الاتحاد وهو «قده» ذهب الى ان النفس في اوائل ادراكها للكليات ترى الكليات في العقل كروية الشيء عن بعيد وبعد الاستكمال تتحد بالكليات و عند غاية الاتحاد فهي خلافة للصور المفصلة .

والحق عندي : ان العلم بالذات ليس من مقولة لانه وجود وان شئت قلت : نور" وبالعرض من مقولة المعلوم اي بتبعيية المعلوم بالذات من مقولة المعلوم بالعرض فالعلم بالشمس والقمر والشجر والحجر مثلاً من مقولة الجوهر وبالخط والسطح ونحوهما من مقولة الكم وبالأنتصاب والأستلقاء والأنبطاح ونحوها من مقولة الوضع وبالسواد والبياض والكيفيات الاخرى من مقولة الكيف وهكذا كل ذلك بتبعيية الماهية المعلومه بالذات التي هي تعيين العلم .

واما باعتبار نفس الوجود الذي هو اعتبار العلم فليس بجوهر ولا عرض بل هو اضافة اشراقية للنفس وظهورها ونورها المتقنن بالقوابل والمجالي فهو آية الوجود المنبسط وفيض الله المقدس ونوره في السماوات والأرض، المجرد بذاته عن الجوهرية فضلاً عن العرضية مع انه في الجوهر ، جوهر بعين جوهرية الجوهر ، وفي العرض ، عرض بعين عرضية العرض فالنفس آية الله الكبرى والمظهر الأعظم لاسمه الأحد والواحد .

قال الشارح : فقوله في الإشارة الى كيفية علم الله سبحانه بالأشياء ليس بصحيح . . .

اقول: اولاً ، المؤاخذات اللفظية بعد وضوح المقصود ليس من دأب اهل التحقيق سيما مع ضيق المقام .

الا ان ثوباً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر
وثانياً ، ان مراده بالكيفية الوصف بالحضوري او الحصولي والفعلی
والأنفعالي والتفصيلي والأجسالي ، ولا بد ان يوصف علمه تعالى من كل

طرفين بأشرفهما .

وثالثاً ، ان المراد بالكيفية ، كيفية العلم العنوانى كما ان المراد بقولهم الوجوب كيفية النسبة ، مفهوم الوجوب وهذا مثل اثباتكم الكمية لصفته تعالى ، واسمه تعالى بان صفاته سبعة وثمانية واممات الاسماء سبعة ومثل ماورد فى الحديث «ان الله تسعة وتسعين اسماً من احصاها دخل الجنة» .

ورابعاً ، ان المراد ، كيفية ليست من جنس كيفية المخلوق كما فى الكافى فى حديث سؤالات الزنديق عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال له السائل فله كيفية قال لا ، لان الكيفية جهة الضيق والأحاطة ولكن لا بد من الخروج من جهة التعطيل ، والتشبيه لان من نفاه فقد انكره ودفع ربوبيته وابطله ومن شبهه بغيره فقد اثبت به بصفة المخلوقين الذين لا يستحقون الربوبية ولكن لا بد من اثبات ان له كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها .

فمراد ابي عبدالله (ع) من اثبات : كيفية له تعالى ، لا يستحقها غيره ، ان له صفات ليست كصفات غيره فان صفاته تعالى ذاته بخلاف صفات غيره فلما اثبتنا له تعالى الصفات ، خرجنا عن التعطيل ولمّا علمنا ان صفاته ليست كصفات المخلوقين خرجنا عن التشبيه .

وخامساً ، انه من باب المشاكلة التى من المحسنات البديعية كما فى قوله تعالى : «صبغة الله ومن احسن من الله صبغة» .

قال الفاضل المحشى (ايده الله) : فاختر ان هذه الصور الموجودة فى الذهن يكون فعل النفس .

اقول: فى هذا المذهب اشارة الى مقامات سنية للنفس الناطقة وانها ، من

عالم القدرة وامر ربّانی و سر سبحانی و انها روح الله كما قال تعالى : «و نفخت فيه من روحي» فاکثر الحكماء يقولون : الصُّور تفيض على النفس من النفس المنطبعة الفلکیّة او النفس الکلیّة او غيرهما وهو «قدس سره» يقول: تفيض من النفس الناطقة فالنفس و باطن ذاتها مصدرها وان كان الصدور عنها بسدخلیّة شرايط واعدادات .

وما قال المصنف انت محلّ لها اراد به المحل الصدوری لا الحلولی فلما كانت النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء جامعة لسقامی الصورة و المعنى ففى مرتبة تختبر الصور الحسیّة و فى مرتبة متوسّطة تنشئ الصور البرزخیّة و فى مقام اشخ تبذل الصور العقلیّة بناءً على ما قلنا انهم يقولون فى كتاب النفس : ان العقل البسيط خلاق العقول التفصیلیّة و العلیّة فى كل مرتبة هی التّشأن ، كل ذلك بحول الله وقوته و بقدرة مستهلكة فى قدرته بل نفسها قدرة الله تعالى و ید الله بل وجودات جميع السبادی مفارقاتها و مقارناتها و بروز خياتها درجات قدرته حتى کیفیات ، من القوى الفعلیّة بماهى وجود قال الشارح : هذا صحيح فى نفسه وان كان يخالف ما قرره استاده الملا صدرا فى ان النفس لها قدرة على ابداع الصُّور و انشائها . . .

من يقول الايجاد فرع الوجود و الشئ ما لم يوجد لم يوجد الوجودات روابط محضة و فقراء صرفة الى وجوده ذواتها و صفاتها و افعالها و هى متقومات بذواتها به و هو مقوم بذاته لها كيف يقول باستقلال^۱ لها فى الفاعلیّة سیما فى موجودات هى من عالم الامر و من صقع الربوبیّة و احكام عالم

۱- باستقلالها فى الفاعلیّة ... کذا فى اکثر النسخ .

الخلق فيها مقهورة من المادة ولو احقها والأمكان الاستعدادى ولو ازمها عنها منتفية فكما ان الوجود فى الأشياء مضاف اليها ثانياً وبالعرض والى جاعلها اولاً وبالذات لان نسبة الشئ الى فاعلة بالوجوب والى قابله بالأمكان كما قال (عليه السلام) : «مارأيت شيئاً الا وقد رأيت الله قبله . . .» بل اليها مجازاً و اليه حقيقة كما فى القدسى : «يابن آدم ، انا اولى بحسناتك منك و انت اولى بسيئاتك منى» كذلك الأيجاد .

و هذا احد معانى قوله «عليه السلام» : «بل امر بين الأمرين» و اردنا بقولنا مجازاً : المجاز البرهانى او العرفانى عند اهل الحقيقة واما عند العقول الجزئية و اهل المجاز فالأسناد اليها حقيقة و ايضاً اهل المجاز لا يقولون بوجود يليق بجنابه لأنهم و ان قالوا : انه موجود محيط الا ان له بحسب حالهم ومقامهم الوجود المحدود المبين بينونة العزلة لأن هذا الوجود للأرض و ذلك للسماء و ذاك لما بينهما و اذا تخطوا ، فرضاً بعقولهم الى الملكوت والجبروت كان الوجود لهذا ولذاك فرأوا : وجودات مستقلة والله تعالى يقول : «يا ايها الناس اتتم الفقراء الى الله والله هو الغنى» .

واما اهل الحقيقة فهم يقولون : بحوله وقوته بوجود يليق بجنابه اذ ينظرون بنوره ان له الوجود العنائى و لها الوجود الفنائى و ان لـه الوجود الصرف ، و صرف الشئ جامع لجميع ما هو من سنخه و فاقد "لما هو غريبه كصرف البياض جامع لكل بياض اى بياض كان فاقد للعاج والثلج والقطن والجص و نحوها من الموضوعات و كذا الأحياء والجهات .

والأوقات و غيرها و غريب الوجود ليس الا العدم والوجود بما هو وجود
 اينما وقع من سنخ الوجوب، كيف و حيثية الوجود كاشفة عن الوجوب
 لأنها آية عن العدم اذ المقابل غير قابل مقابله فالبياض لا يقبل السواد بل
 الموضوع يقبلهما والوسل لا يقبل الفصل بل الهولى تحملها، فالوجود لا
 يقبل العدم فالوجود المرسل المبسوط التذى هو طارد العدم عن كل ماهية
 هو يليق بجنابه .

فعند اهل الحقيقة «الله موجود» بالحقيقة وغيره هالك وهو الموجد
 وغيره به موجود بل سعد والأفاضة ان يحصل الفيض من المفيض بحيث اذا
 ابتداء منه لا ينقص منه شيء و اذا عاد اليه لا يزيد عليه شيء فاذا جمعت
 بين النظرين وجدت معنى آخر للأمر بين الأمرين اى بالنظر القضائى فالأمر
 والفعل له و بالنظر القدرى فلما ايضا شيء فكن ذا العينين و فيه بيانات
 اخرى ليس هنا موضع ذكرها .

قال الشارح: لأنك تصرف كلامهم وتوجيههم بكلام الحكماء والمتكلمين
 واهل التصوف و تجعل مرادهم هو ما اراده الصوفية والحكماء...

ما هذا الأغماض العريض مع شدة رضوح الأيماض الوميض ايعمى
 الناظرون عن الضياء هاؤلاء الحكماء المتألهون يرون روحانية الأنبياء هى
 العقل الفعال و روحانية خاتم اولى العزم من الرسل «عليهم السلام» اذهتوا
 نخبة الكل كما قال : «انا سيّد ولد آدم..» و قال: «آدم ومن دونه تحت
 لوائى يوم القيامة» و اذ يتصرف فى العلويات كما فى السفليات هى عقل
 الكل ومن القابه : الحقيقة الحمدية البيضاء .

وهذا أيضاً مذهب العرفاء قال الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري :
 آنچه اول شد پدید از جیب غیب هست نور پاکِ او بی هیچ ریب
 بعد از آن، آن نور مطلق، زد علم گشت عرش و کرسی و لوح و قلم
 يك علم از نور پاکش عالم است يك علم ذریّت است و آدم است
 و یرون الأطلاع على الحقائق بالاتصال المعنوی الحقیقی بالعقول
 الفعالة فالكل مقتبسة من مشكاة الخاتم «صلى الله عليه وآله» اذ العقل
 الفعال مستمد من عقل الكل كما قال بعض ساداتنا المعصومين : «روح
 القدس فی جنان الصافورة ذاق من حدائق الباكورة، بكم فتح الله و بكم
 یختم» و هذا أيضاً رأى العرفاء الشامخين كما قال الشيخ المذكور :
 چون بخلوت جشن سازد با خلیل پربسوزد ، درنگنجد جبرئیل
 چون شود سیرغ جانش آشکار موسی از وحشت شود موسیجه وار
 هذا بحسب الباطن و اما بحسب الظاهر فلما كانوا اهل الرواية مع
 الدراية يشتركون بكلمات اهل العصمة مع خرجها بقواعد برهانية من عند
 البرهان الديان ليتنور قلوبهم بنور على نور وكذا ينوروا مشروحي
 الصدور .

الم تر كتب صدر المتألهين مشحونة بانوار كلمات الله تعالى و اهل
 العصمة سيما تفاسيره كـ «مفاتيح الغيب» و غيره و شرحه لأصول الكافي
 و غيره و كتب استاده استاد الكل السيد المحقق الداماد «قدس سره العزيز»
 و كتب تلامذته سيما هذا المصنف العلامة فهلا قلت : شكر الله مساعيتهم و
 ان او حشت اصطلاحاتهم فلكل ان يصطلح على ما شاء فهي مثل اصطلاحات

ارباب الفقه الأصغر والفقه الأكبر و غيرهما والأمام «ع» عالم بكل لسان بالتأييد والانسان التابع كلما كان اكثر اطلاعا بالألسنة والأصطلاحات كان اكمل ولا يزعجه الأقوال المعضلة وما قاله المحققون من الحكماء والعرفاء حق لا غبار عليه ولذا يعتنى به هاء لاء الأفاضل المتبحرون البارعون النادر والأمثال فى الدورة الإسلامية لأحاطتهم بقواعد الحكماء واصطلاحات العرفاء سيما صدر الصدور حيث جمع فى كتبه بين العقل والنقل والذوق. ففى قواعد العقل ان قلت انه «ابن سينا» صدقت سيما فى العلم الأعلى وفى النقل ان قلت: انه استاد ماهر فى علمى التفسير والحديث صدقت وفى المعارف الذوقية ان قلت انه «ابويزيد» وقته لم تأت بغريب. وما قال الشارح: و تجعل مرادهم ما اراده الصوفية والحكماء.. فان الأمر بالعكس فيجعل مراد هاء لاء مراد المعصوم «عليهم صلوات الله» و ذلك للتطابق فهؤلاء المتألهة مقتبسون من انوار اهل العصمة ظاهرا و باطنا و كيف لا و تحقيق المطالب العالية الذى يقضى منه العجب و يلهج الألسنة المحققة منه بالترحيب والتحسين لهم لولم تكن اصله من اهل العصمة وكان من انفسهم وانفس امثالهم تأسيسا لحق لهم المباهاة والمفاخرة على العالم فهذا ايضا دليل على وجود الأنبياء والمعصومين عن التزلزل والخطاء «عليهم السلام» .

قال الشارح: فانظر فى كلامه حيث جعل تكلم الله عين ذاته ..

اقول: تكلمه تعالى، هو الوجود الحقيقى الذى هو حيثة طرد العدم كما ان مرجع كل الصفات من العلم والقدرة والشية وغيرها هو الوجود

لكن بشرط انه اذا سمع الإنسان لفظ الوجود فى امثال هذا المقام لا يذهب ذهنه الى المفهوم العام البديهي كما هو حال الأكثر بل ينبغى ان يرتقى الى المعنوي ثم اذا ارتقى اليه، لا يقف عند وجودات العوالم الطبيعية والمثالية وبالجملة الوجودات الصورية بل يصعد الى وجود عالم الأمر و عالم المعنى ويفد على باب من له الأمر والخلق وبالجملة وجودات الأرواح المضافة من الأنوار الاسفهدية والأرواح المرسلّة من الأنوار القاهرة وروح الروح ونور النور والنور الأقهر الأبهر «جل سلطانه و عظم برهانه» .

واذا كان العقل ناظراً الى الحقيقة الوجودية البسيطة المبسطة هكذا وصار هذا مقامه لم يتوقف فى كونها جامعة لجميع الصفات الكمالية بنحو العينية كيف والمرتبة الأدنى من عالم المعنى و هى الأرواح المضافة كل منها حيّة و حيوة و ارادة و مريد و مراد لنفسها و ان شئت قلت: عشق وعاشق و معشوق لذاتها وكذا فى علمها بذاتها و هو حضوري علم و عالم ومعلوم بنفسها و لنفسها وقس عليها سائر الصفات .

وقد حققنا فى موضعه: ان النفس الناطقة ليس حقيقتها الا الوجود بلا ماهية فالوجود عين هذه الكمالات لكنها فى كل بحسبه فالتكلم هو الأعراب عمّا فى الضمير وحقيقة الوجود اعراب عن مرتبة الخفا «كنت كنزاً مخفياً» و كلامه سبحانه فعله وفعله الكاف والنون والنفس الرحمانى السائر فى المقاطع من المنازل الثمانية والعشرين بعدد منازل القمر اعنى العقل والنفس والأفلاك التسعة والعناصر الأربعة والمواليد الثلاثة والعالم المثالى والمقولات التسع العرضية والتكلم عين ذاته اى ذاته وجود

اَحدی هو منشأ للوجود المنبسط الذي هو كلمة كن فعلى هذا التحقيق الوجودات من الصُّدر الى الساقَّة، بشرائها كلمات الله تعالى «لو كان البحر مداداً لكلمات ربِّي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربِّي» .

عشق در پرده مینوازد، ساز هر زمان، زخمه بی کند آغاز
همه عالم صدای نغمه اوست که شنید، اینچنین صدای دراز
و بوجه آخر اخص: تكلّمه تعالى عبارة عن انشاء كلمات تامّات
«منها آیات محكمات و آخر متشابهات» وما يسمعه الأنبياء «عليهم السلام»
عند انسلاخهم عن وجودهم الكونى من كلمات الله تعالى بلا واسطة او
بواسطة تمثّل الملك من هذا الباب .

واما كاتِبَتُهُ اى مصوريَّتُهُ و مثزليَّتُهُ للكتاب الحكيم فهى: عبارة
عن تنزيل آيات و تصوير نقوش منطبّعات فى الألواح المادية فاعالم
تصنيف الله تعالى كما قال، الأمام الغزّالى .

وما يبصر الأنبياء من النقوش المكتوبة فى الألواح من الأحكام والآداب
عند الانسلاخ و التمثّل و التبدّل من هذا الباب .

وبالجملة لما كان اتصال الكلام بالمتكلّم أكّد و اشد من اتّصال
الكتاب و هو الكتابة و النقش بالكاتب فى عالم الشّهادة لأن الكلام بما هو
كلام لا وجود له الا وجوده للمتكلّم بخلاف الكتابة لأن لها وجوداً للوح
و كانت المفارقات النورية سيّما المطلقة منها، احكام السوائية فيها مقهورة
واحكام الوجوب، و اخلاق الله تعالى عليها، غالبّة و احكام المادة و الامكان

الأستعدادى عنها، منتفية، وفي المضافات تصير مستهلكة كانت هذه كلمات الله تعالى فالكلام من عالم الأمر والكتاب من عالم الخلق .

وهذا ما قال صدر المتألهين «س» فى كتبه : ان الفرق بين الكلام والكتاب كالفرق بين عيسى وآدم فأدم كتاب الله المكتوب بيدي قدرته و عيسى قوله الحاصل بامرہ وكلمته «لقاها الى مريم وروح منه» والخلق باليدين فى باب التشريف ليس كالوجود بحرفين .
واقول: روحك وهو روح الله كلمة عيسوية «ونفخت فيه من روحي» وجسدك صورة آدمية «ولقد خلقناكم ثم صوّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا، لآدم» .

ثم الكلام ايضا منه ذاتى و منه فعلى اما الفعلى بمراتبه فامرہ واضح على الوجهين واما الذاتى فهو كونه بحيث ينشأ منه كلمة كن او الكلمات التامات و ذلك الكون وجوده و وجوده هو الجامع للنحو الأعلى من كل كلمة لأنه المعطى ايّاها و معطى الشئ غير فاقد له .

وما يقال: ان كلام الله قديم، ان اريد القدم الذاتى انما يراد هذا المعنى . وما يقال: ان كلامه تعالى قديم حتى ما بين الدفتين هذا انما يراد به بطن بطونها و هذا تأويل الكلام النفسى «وان الكلام لفى القواد» لو تظن القائل به . ومنه سميت النفس بالناطقّة لتنطقها بالكليات و هى كلامها و فيضان الكليات عليها، مكالمة الله تعالى معها وكذا الخواطر الربانية و نقر الخاطر كما ان الخواطر الملكية من الهامات مكالمة روحانية الملك معها .

لكن كل ذلك تكويننا لا تشريعاً، لأنّه مخصوص بالأنبياء «على نبينا
وعليهم السلام» وهم يرون رقايق الملائكة و يسمعون رقايق الكلمات
العقلية، كتباهما بـصور صرفة كما يتّصل حقايقهم بحقايقهما .
وقد كنتم بحول الله الأجل الأكرم^١ .



١- وقد فرغت من تصحيح هذه الرسالة/اخر شهر ربيع الثانى من شهر سنة ١٣٨٩
من الهجرة و انا العبد جلال الدين الموسوى الاشتياني .

رسالة

در اشتراك معنوى صفات كمالية وجود بين حق و خلق



سألنى سائل عن ان اطلاق اسماء الله تعالى على غيره هل هو من باب
الأشتراك المعنوى او غيره مع الإشارة الى الدليل .
اقول: الحق انه من باب الأشتراك المعنوى والدلائل كثيرة وهى ادلة
اشتراك الوجود معنى المذكورة فى كتب المتكلمين من شاء فليرجع اليها .
والذى حدا بعض المعاصرين على نفى الأشتراك المعنوى التنزيه و
ليس الا التعطيل .

فانا نطلق عليه تعالى وعلى غيره لفظ الوجود فاما نروم به منشأ
الآثار او الذى يخبر عنه او الثابت العين ونحوها فقد حصل الأشتراك المعنوى
اذ لا يستدعى هذا الأشتراك الا ان هنا مفهوماً واحداً عاماً يصدق على
الموجودات وهى معونات لهذا العنوان الواحد لا ان حقيقة الوجود
واحدة كما يتوهم من لا يفرق بين المفهوم والمصدق والمشارك ،
والمشارك فيه .

بل حقيقة الوجود عند بعض الحكماء حقايق متخالفة بتمام ذواتها البسيطة بعد اشتراكها في المفهوم العنوانى و هو سخيـف جداً .
وعند بعض حقيقة واحدة والممكنات ماهيات اصيلة فالماهيات موضوعات للكثرة وحقيقة الوجود للوحدة بل عين الوحدة وعندهم الماهيات الامكانية موجودة بالانتساب والوجود بمعنى المنسوب الى الوجود فى المسكن وفى الواجب تعالى عين الوجود وينسبون هذا المذهب الى اذواق المتألهين .

اقول: حاشاهم عن ذلك والحق ان الوجود مقول بالتشكيك و لئه مراتب متفاوتة بالكمال والنقص والتقدم والتأخر والشدة والضعف وعلى اى تقدير لا يلزم المماثلة بين حقيقة الوجود والوجود الامكانى اذ ليس المشترك فيه الا المفهوم المحمول على الكل .

نعم بين المراتب سخيـة كسخيـة الشئ والفىء لا كسخيـة شئ وشئ اذ يعتبر بين العلته والمعلول السخيـة فمعلول الوجود وجود و معلول النور نور و معلول العدم عدم و معلول الماهية ماهية كـلازم الماهية وكذا فى طرف العلة «قل كل يعمل على شاكلته» .

واما ان لا نقصد منه معنى فهو تعطيل محض و سد باب الحمد والثناء اذا طلقنا عليه اللفظ بلامعنى .

وهكذا فى الصفات الكمالية فان العالم مفهومه: من ينكشف كـليه الشئ و مفهوم القادر: من يفعل بالعلم والمشيئة و مفهوم الحى هو: الدراكة الفعال و قس عليه باقى الاسماء فاذا اطلقناها على غيره تعالى نريد بها هذه

المفاهیم .

و اذا اطلقناها على الواجب تعالى فامّا ان نروم هذه فقد جاء الاشتراك المعنوي و ان كان الأنكشاف كاصل الوجود في حقّه تعالى (وكذا الفعل) فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدّة و مّدّة و شدة و فينا محدوداً و في عين محدوديته ظلاً و فينا لا اصلاً و شيئاً .

و ايضاً علمه تعالى فعلى حضوري و علمنا انفعالي و حصولي و علمه في وحدته كل العلوم و علمنا محاط علمه «ولا يحيطون بشيء من علمه»^۱ الا بما شاء» و مشيئته كل المشيات و ما تشاؤون الا ان يشاء الله و قدرته و جويّة و قدرتنا امكانيّة .

و بالجملة صفاتنا الكماليّة ظهور صفاته و ظهور الشيء ليس شيئاً على حياله بل اثر الشيء ليس بما هو اثر شيئاً باستقلاله بل فقر محض الى مبدئه، «يا ايّها النّاس اتّمسّ الفقراء الى الله^۲ والله هو الغني» .

فكيف يكون المفتقر بالذات شريكاً للغني المغني ولو كان الشّركة في المفهوم العام محذوراً كان الشّركة في اللفظ ايضاً محذوراً و هو واقع. فظهر ان هذا النحو من التنزيه بارد مؤدّ الى التعطيل في اصل الوجود و توابع الوجود و الله تعالى خارج عن الحدين حدّ التعطيل و حدّ التشبيه كما في احاديث ائمّتنا المعصومين المروية في الكافي و غيره .

ومن الأدلّة السمعيّة على الاشتراك المعنوي قوله تعالى: «قتل كثر يعمل على شاكلته» و قوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها» و قول النبي

صلى الله عليه وآله «ان الله خلق آدم على صورته» وقول الرضا (عليه السلام): «قد علم اولو الألباب ان ما هنالك لا يعلم الا بساها هنا» وقوله تعالى: «سنريهم آياتنا...» بل كل موضع غير هو تعالى بالآية لأن آية الشئ علامته والمباين من جميع الوجوه حتى لا يكون من الشئ كالفىء، لا يكون علامة له و هل الظلمة آية النور والبرد آية الحرور .

نعم الشعاع آية النسيّر والحرور آية النار فالوجود المنبسط آية الله الواحد القهار وكيف لا وهو تعالى لا يمكن ان يكون الا الوجود الا انه الوجود الحقيقى العينى البحت الذى هو عين الأعيان و تام بل فوق التمام الذى آيته الكبرى وجود الأرواح المضافة التى صارت بالفعل .

فان هذا الوجود علم قائم بذاته و ارادة قائمة بذاتها لذاتها و نور و حيوة وله التجرد والوحدة الجسيمة اى الوحدة الحقّة الظليّة .

فاذا سمعت الوجود فلا تذهب الى العام البديهي بل الى حقيقة الوجود ولا الى حقيقة الوجود التى هى على حسب القابلية فى الشأء المسمّاة عند قوم بفرق الفرق .

بل الى حقيقة وجود يكون حقايق وجودات الأرواح السضافة والأرواح المرسلّة آياتها الكبرى والأنوار الاسفهدية والأنوار القاهرة اظلالها العظمى «الهم تر الى ربك كيف مد الظل^٢» .

فاذا قرع سمعك انه تعالى حقيقة الوجود تفتن لاقل بحقيقة وجود ازروح الأمرى قل الروح من امر ربي^٣ والبرهان على انه تعالى هو الوجود

الحقيقى البسيط المبسوط الصرف الذى لا قيام صدورى له بفاعل ولا قيام حلولى له بقابل اذلا ميز فى صرف الشىء هو ان الشىء اما وجود واما عدم و اما ماهيئة ولا مجال للعدم لدلائل اثبات الصانع ولا للماهيئة ايضا لانها حيثية عدم الابداء عن الوجود والعدم ولأنها القابلة للوجود والعدم والقابل شأنه الخلو عن المقبول واذا صارت موجودة فبالوجود توجد فهي محتاجة لا تليق بجناب قدسه .

فبقى ان يكون حقيقة الوجود الصرف الموصوف اذ لا رابع اذاخذنا كليئة نشأت الماهيات شقاً ثالثاً فالوجود الحقيقى و حقيقة الوجود ذاته و ظهور ذاته و اشتراك المفهوم العنوانى اشتراك بين الحقيقة و ظهورها .
واما بيان قول المجلسى «رحمه الله تعالى» فى اعتقاداته: ان التعطيل ونفى جميع صفاته عنه باطل، كما يلزم على القائلين بالأشتراك اللفظى...» .
فالتعطيل اللازم على القائلين بالأشتراك اللفظى يبتناه والتعطيل اللازم من نفى جميع الصفات اشارة الى رد المعتزلة القائلين بالنيابة .

فانهم قالوا الصفة هو المعنى القائم بالغير فلو قلنا بها لزم ان يكون صفاته زائدة على ذاته فيكون عالماً بالعلم قادراً بالقدر لا بذاته وهكذا فيكون تجمُّله و بهاؤه بغير ذاته و هو محال .

وقالوا : خذ الغايات ودع المبادئ فان غاية العلم مثلاً و ثمرته الأتقان والأحكام فى فعل العالم و هو واقع فى فعل الله بذاته بدون العلم فنقوه و اثبتوا ثمرته لئلا يلزم الصفات الزائدة .

وهذا غلط منشأه حصرهم الصفة فى المعنى القائم بالغير و ليس كذلك.

فان من العلم ماهو معنى مصدرى و منه ماهو كيف نفسانى كما فى علمنا الحصولى بالأشياء العرضية و منه ماهو جوهر كعلمونا بالجواهر الخارجية لأن كليات الجواهر، جواهر و منه ماهو جوهر خارجى كعلم النفس بذاتها علماً حضورياً و منه ماهو جوهر عقلانى كعلم العقل الكلى بذاته و منه ماهو فوق الجوهرية بل قيوم بذاته واجب الوجود بذاته كعلم واجب الوجود .

وقس عليه القدرة والأرادة و نظائرهما فحق الصفة ، صفة الحق تعالى وكثير من الأشياء ذوات درجات متفاوتة و اطلاق الوصف على الذات كثير .

منها ، مايقال فى المنطق : ان الوصف العنوانى اما عين ذات الموضوع او جزء منه او خارج منه .

و منها مايقال فى الكلام و فى الأصول : التماثلان هما المنتفقان فى الصفة النفسية .

و قول على «عليه السلام» فى بعض خطبه : «كمال الأخلاص نفى الصفات ، فمن وصفه فقد قرنه ومن قرنه فقد تنأه» ، المراد به نفى الصفات الزائدة و اثبات الصفات العينية فلا يلزم التعطيل .

والسلام

رسالة

مشاركة الحد والبرهان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سؤال من بعض الخلان في مشاركة الحد والبرهان
يا قسرة العين و من ارجو من الله تعالى ان يكون به لحسناء المعرفة و
عطاء العلم خلق وزين لاحام حول حريم قلبك ريب و رين والى محجر
عينك غيث و غين بسجد و آله الصطفين .

اعلم : ان بيان قولهم : «الحد والبرهان متشاركان في الحدود ...»
ذكره الشيخ في الشفا و نقلنا عبارة النجاة بلفظه في حواشينا على الأسفار .
وقد اجري القاعدة في حد الخسوف و برهانه و في حد الغضب و
برهانه ولم اغادر اشكالا في المقام في الحواشي و لعل الأشكال يرفع عنك
بمعرفة امرين .

احدهما : ان تعرف ان المراد بالحد هنا ليس ما يقال : ان التعريف
بالفصل القريب حد بل مطلق التعريف كما يقال في تعريف القوس بقطعة
من الدائرة ، انه من باب زيادة الحد على السحدود و معلوم ان هذا ليس
حداً له بذلك المعنى .

و مثل قولهم : الثبوت الإضافي هو المعتبر في تحديد السلب على الإطلاق و معلوم ان العدم والسلب لا جنس له ولا فصل و نظايره كثيرة .
و ثانيهما : ان تعرف اني و ان عشت القاعدة في الحواشي سيئ في الحد بحسب الوجود فان العلة اذا كانت حداً تاماً للمعلول و كل علة تقع وسطاً في البرهان فكيف لا يكونان متشاركين و هذا اعلى من التشارك الا ان مراد الشيخ و غيره ليس ما استفسرت من الحد بحسب الوجود والحد بحسب الماهية فقط بل مرادهم الحد بحسب الماهية الوجودية .
وهذا هو الذي قالوا فيه : خير التعاريف ما اشتمل على العلل الأربع سيما على العلة الغائية .

و قسوا بحسب الحد اني حد هو مبدء البرهان و حد هو نتيجة البرهان و حد كامل هو تمام البرهان .

و ذلك لأن الماهية لمّا لم تكن مجعولة لم يكن لها علل الوجود حتى يشار الى عللها في حدّها بل يقتصر على ذكر جنسها و فصلها بخلاف ما اذا حد الماهية بحسب وجودها كما هو وظيفة الحكيم الباحث عن الماهيات الموجودة في نفس الأمر لان موضوع الحكمة هو الوجود فلا بد ان يشار الى علل وجودها .

فنقول : المراد بالحدود في البراهين ، الحدود الوسطى و بالحدود في الحد ، اجزاءه و كانه قيل : الحد والبرهان متشاركان في اجزائهما و مراتبهما .

و لنشل ذلك بساويراء الأمثلة التي في الحواشي زيادة للاستبصار .

فنقول : قد عُرِّفَ الفكر بأنه ترتيب امور معقولة لتحصيل المجهول و اجزاء هذا التعريف هي الحدان الأوسطان في قياسين هما برهان على الفكر . فانا اذا اردنا البرهان على الفكر الحقيقي المصطلح لكيلا تقع في الغلط ولا نقول : كل انتقال للنفس في المدركات فكر ، كما يقول الجمهور في كل انتقال لأية مدركة كانت من صورة جزئية الى مثلها .

و على اى وجه كان الانتقال : ان هذه النفس تتفكر . و ليس كذلك و ان كان الفكر ربما يطلق على هذا ايضا عند اهل النظر كما قال المحقق الطوسي في اوائل منطق شرح الأشارات .

قلنا : العاقلة قوة تتوجه الى تحصيل المجهول و كل قوة تتوجه الى تحصيل المجهول ترتب امورا معقولة .

ثم نجعل النتيجة صغرى و نقول : العاقلة ترتب امورا معقولة و كل ما هو كذلك تتفكر فالعاقلة تتفكر فان اخذت حداً الفكر من الحد الوسيط في احد القياسين بان قلت : الفكر توجه النفس الى تحصيل المجهول او الفكر ترتيب امور معقولة كان حداً هو مبدء البرهان او نتيجة البرهان وان جمعت اوسطهما معاً كان حداً كاملاً هو تمام البرهان .

و هكذا التعاريف المشهورة للقوى و افعالها هي الحدود الوسطى في براهينها .

مثل تعريف النسو بأنه الأزدیاد في اقطار الأجزاء الأصلية على التناسب الطبيعي لتبليغ كمال النشوء و في النامية انها الزائدة في الأقطار على السهج المذكور .

فنقول فی البرهان : هذه القوة تتوجه الى تبليغ كمال النشوء و كل ما هو كذلك يزيد فی الأقطار علی السهج المذكور ثم نجعل النتيجة صغرى و نقول: هذه القوة تزيد فی الأقطار علی السهج المذكور و كل ما هو كذلك فهى نامية فهذه القوة نامية و قس عليها حدود الغاذية و المولدة و غيرها و براهينها .

ان قلت ما تقول فی تعريف الإنسان مثلاً بالحيوان الناطق و كيف،
تجرى القاعدة فيه :

فلنا : اولاً الجنس و الفصل علة مادية و صوریة و العلل كلها معتبرة فی البراهين و ثانياً : انا قد نبهناك ان هذا فی حدود الماهيات الموجودة و الحيوان الناطق حد شیئية ماهیة الإنسان و هى ليست مجعولة بالذات حتى يشتمل حدها علی العلل الأربع او بعضها .

وان شئت الحد الكامل له، قلت: الإنسان هو الحيوان المستعلم للكلئى المستعمل للعقل العلى للتخلق باخلاق الله علماً و عملاً و هذا هو الحدود الوسطى فی البرهان اذ تقول فی البرهان: هذا الحيوان ما، يريد التخلق باخلاق الله، و كل ما، يريد التخلق المذكور يستعلم الكلى و يستعمل العقل العلى ثم تجعل النتيجة صغرى و تقول: هذا الحيوان يستعلم الكلى و يستعمل العقل العلى و كل ما هو كذلك فهو انسان.

ففى الحد، ان جنعت بين الوسطين كما قلنا كان حداً كاملاً تسام البرهان و ان اقتصرت على احدهما كان احد الحدین الآخرين .

واما قولهم : الحد الأخير فی الحد هو الحد الوسط فی البرهان فبیانه

ايضاً كما ذكر اذ الحد الوسط في هذا القياس كالتخلق باخلاق الله هو الحد الأخير اعنى الفصل في الحد لأنه كمال الفصل و غايته والوصول الى الغاية حقيقة على نهج التحول .

وله بيان آخر انبى بمقام الاستشهاد به للتوحيد الخاصى اشرنا اليه فى الحواشى هو : ان الحد الأوسط فى البراهين هو العلة لثبوت الأكبر للأصغر والفصل ايضاً عانة لتحصيل الجنس والمعلول هو الوجود فكيف العلة و وجود العلل الأربع التى فى البراهين و وجود هذه العلة التى هى الفصل سنخ واحد مابه الأمتياز فيه عين مابه الاشتراك فاصلهما المحفوظ ، واحد .

فثبت ان الحد الأخير فى الحد من حيث الوجود، عين الحد الوسط فى البرهان من حيث الوجود و ان كانا متغايرين من حيث المفهوم .
حسبنا الله تعالى وكفى و سلام" على سيدنا المصطفى «صلى الله عليه و آله» التذين فاز من اثرهم اقتفى .
من الهادى بن المهدي بن الهادى بن السهدى غفر الله تعالى لهم .

جواب مسائل

سید سمیع خلخالی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المتعالی المنعوت بالنعمة الجمالی والجلالی ، المتجلی بالنور المتلالی فی العوالم الجبروتی والملکوتی والطبیعی والمثالی .
والسلام المتکرر بالتواتر والتوالی علی اصفی المظاهر والمجالی الذی یدیه اركان کل یمینی و شمالی الهادی لذی وصال وصالی .
و آله الذین کل لهم موالی من الأدانی والأعالی شعروا او كانوا من الغفلة فی غل قالی ، و علی اصحابه المسندین الیه بالاسانید العوالی ما کر الایام واللیالی .

و بعد فیقول المفتاق الی رحمة الباری الهادی بن المهدی السبزواری :
ان الفاضل الکامل ذا المکارم والمعالی والعالم العامل السید سمیع الخلخالی
« وفقه الله العالی » سألنی عن مسائل صعب حل عقدتها الا بینان بیان امثالی
فلاتبعه الا بالثمن الغالی وضمن به علی المقصر والغالی و علی الله اتکالی فی
جسیع افعالی و اقوالی و احوالی .

قال السید سلمه الله تعالی : فی نهج البلاغة « قيمة کل امرء ما یحسنه » .

۱- این سید سمیع خلخالی را حقیر نشناخت لذا از شرح احوال او معذور است .

قال السيد الرضی «رضی الله عنه»: هذه الکلمة لا یصاب لها قیسة ولا یوزن بها حکمة ولا یقرن الیهما کلمة و فی الکتاب ایضاً «ولئن امر الباطل لقدیماً فعل ولئن قل الحق لربنا و لعل و لقلنا ادبرشیء» فاقبل .

و قال السید : اقول فی هذا الکلام الأوفی من مواقع الأحسان مالا یبلغه مواقع الاستحسان و ان حظ العجب منه اکثر من حظ العجب به و فیه مع تلك الحال زواید من الفصاحة لا یقوم بها لسان ولا تطلع مخها انسان ولا یعرف ما اقله ، الا من ضرب فی هذه الصناعة بحق و جرى فیها مع عرق . چنانچه ششہ پی از وجوه فصاحت فقرتین بیان شود زیاده مطلوب است و در خطه خلقت سماء و ارض ، الفاظ چند مذکور است از قبیل : فتق هوا ، و شق ارجاء ، و اجراء ماء ، و استعمال لفظ ریح ، در دو موضوع و مخض سقا ، و اعتقام مهب و غیر ذلك من الرموز و مواضع الاشتباه و ذکر اصناف الملائكة اخیراً و اختلاف مقامهم که برقم شریف بهر یک از رموز مذکوره خطبه شریفه اشاره اجمالیہ مرقوم شود که شایسته و لیاقت آن را داشته باشد که مراد قائل «علیه السلام» تواند شد «علی ما هو رسوم علماء التأویل فی المقامات» تم کلام السائل .

هو الودود تعالی شأنه

قول السائل ، ضاعف الله تاییداته : «فی نهج البلاغة: قیمة کل امرء...»
مضنون هذه الجوهرة منظوم ایضاً فی دیوانه^۱ سلام الله تعالی علیه

۱- ظاهراً این دیوان (المرجه محتوی کلمات درربار مولی الموالی است) از علی بن ابیطالب
ع

بقوله «ع» :

وقیسة السراء ماقد كان يحسنه والجاهلون لأهل العلم اعداء
ای: قیسة كل امرء و غاية حركاته النفسانية والبدنية وما يحشر معه
او ماشئت فسئله من نظايرها مايتوجه قلبه شطره و يتزيتى بزيته و يتصور
بصورته بل يفنى فيه لان القلب اى النفس الناطقة مادة و صورها العلمية و
اخلاقها و ملكاتها صورة لها و لذا تسمى النفس فى اول الامر عقلا هيولانيا
و عقلا منفعلا و عقلا بالقوة تشبيها بالهيولى الاولى الخالية فى ذاتها من جميع
الحلى والحلل من صور الجواهر والأعراض فهذا العقل بالصور العقلية
تصير عقلا بالفعل بل «عالمأ عقليا مضاهيا للعالم العيني» لان الأشياء تحصل
بانفسها فى الذهن كما حقق فى موضعه هذا ان شملته العناية .

وان خذلته نعوذ بالله منه تصير اما شيطانا او بهيمة او سبعا «وما
تدرى نفس باى ارض^۱ تموت» كما لم تدر انها من اى طينة عجت اطينة
عليين ام طينة سرجين و تركيب السادة والصورة عند بعض المحققين كصدر
المتألهين «س» و بعض المدققين كالسيد السند اتحادى و من فروعاته
اتحاد العاقل والعقول .

و عند اكثر القوم انضمامى و لكن متحدتان فى الوضع و عند الجميع
اذا اخذتا لا بشرط اى جنسا و فصلا اتحادتا و عندى ان معنى اتحاد السدرک
مع السدرکات بالذات لا السدرکات بالعرض اى الساديات الخارجية انها بسا

«قبروانى» میباشد. جماعتى از قدما باين معنى تصريح کردند اند مثل محبى الدين اعرابى و
بعضى از تلامذ او و همچنين برخى از عرفا و ادبا و دانشمندان قبل از محبى الدين .

هى وجودات ادراكية نورية ، ظهورات المدرك و ظهور الشئ بساهو ظهور ليس مبايناً عنه و الا لم يكن ظهوراً له بل شيئاً على حiale و ظهوراً لنفسه لالذات الظاهر فالمدركات هى النفس المدركة و لكن بـلاتجاف للنفس عن مقامها الشامخ .

وجه آخر : ان المدرك كالنفس جامع لجميع مدركاته و آثاره بنحو اعلى و اتم و مصداق لـحمل جميع مفاهيمها الكلية بوجود واحد وحدة جمعية بسيط مبسوط بلا اثلام فى وحدته فالنفس فى وحدته كل القوى و مدركاتها و آثارها لان كل عال جامع لجميع كمالات السوافل شيئاً السوافل التى هى شئونه و آثاره فالمدرك كالنفس متحد مع مدركاته اى مع النحو الاعلى من كل مدرك بالذات فانه لتف المدركات و هى نشره و رتقها و هى فتقه و مجملها و هى تفصيله « كتاب احكمت آياته^١ ثم فصلت^٢ » فعلى اى الوجهين ليس معنى اتحاد المدركات بالذات مع المدرك اتحاد مفاهيمها و ماهياتها معه بل وجودها مع وجوده على نحو اشرنا اليه .

و بالجملة : ما كان همّة قلب السراء مصروفة فيه هو قيمته ، كما قال تعالى : « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة^٣ » و هذه الجنة اعم من جنة الأفعال و جنة الصفات اعنى التخلق باخلاق الله تعالى و فى ذلك فليتنافس المتنافسون .

فهذا هو : اعلى الهمم و اعلى القيم بل لاقيمة لهذا السراء الذى هذا هسته سوى الهدية كما ان القرآن له الهدية « و من يتق الله يجعل له فرقاناً^٤ » و

١- س فصلت، ١

٢- س ٢٨، ١

٣- س ٢٦، ١٦

فی القدسی : من عشقنی عشقته و من عشقته قتلته ، و من قتلته فعلى ديته
و من على ديته فانا ديته .

والمراد من الاشتراء فى الآيه ان يقربوا انفسهم الحيوانية للخبیب
قرباناً «و انما يتقبل الله من السّقيّن»^۱ و كما ان القیسة تترقى فى الحاشية
العلیاء الى ما ذكرنا فقد تنزل فى الحاشية السفلى من الناس الى قیسة من هو
فى الحقيقة نسانس و فيه يقال : «من كان بطنه هسته فما يخرج من بطنه
قیسته» .

قال السيد^۲ عظم الله قدره فى النشأتین «وفى الكتاب ایضاً «لئن امر الباطل
لقدیماً فعل و لئن قل الحق لربنا و لعل و لقلما ادبر شیء فاقبل » .
معناه انه : ان صار اهل الباطل ذوی اماره فمن قديم الأيام كان هكذا
«ليس اول قارورة كسرت فى الاسلام» و سببه ان عمار هذا العالم الطبیعی
فى الأغاج ، اشرار و فجّار و عمار الآخرة و دار القرار ، اخيار .

الاترى انهم تاركوا رسوم اهل الدنيا ومخربوا عادتهم الدنية الجاهلیة
فاللام فى لئن موطئة للنفسم وفى قديماً لام الجواب و قديماً مفعول فيه و
فاعل فعل اما البارى تعانى للتعیین او الباطل و يجوز ان يكون فعل للبناء
للسفعلول والسجع محقق الا ان لزوم مالا يلزم وهو من المحسنات البديعية

۱- س ۸۶، ی ۲۲

۲- فى النسخ التى رايناها: قال السائل عظم الله... وهذا اشتباه من النسخ الاول والصحيح
قال السيد اى الرضى «رضى الله تعالى عنه» .

غير محقق حينئذ فيكون كبعض فواصل الآى كالقصر و مستتر والنذر و غيرها .

و من اللطائف المعنوية فى كلامه «عليه السلام» الذى هودون كلام الخالق و فوق كلام المخلوق انه اشار الى السابقة الأزلية «وان السعيد سعيد فى الأزل والشقى شقى لم يزل» و ان : ابن آدم لو اشتدت طلبته و قويت مكيدته لم يتيسر له اكثر مما فى الذكر الحكيم .

و بيانه بنحو الأجيال ان للاشياء اكواناً سابقة و برزات فى مراتب علمه تعالى من العناية والقلم واللوح المحفوظ و لوح المحو والأثبت فاول بروزها فى العلم العناني فان ذاته تعالى عالم بذاته فى الأزل بحيث يستتبع علمه بذاته علمه بساعدا ذاته لان وجوده تعالى وجود محيط مبسوط بسيط بدو كل وجود منه و عود كل وجود اليه حضوره لذاته حضور الكل بلا تكثر لذاته كما قال الفارابى : «ينال الكل من ذاته» فكل وجود مشمول وجوده لانه معطى كل وجود و معطى الشيء ليس فاقداً له والسخرية بنحو الشيء والفاء و ذى الآيه والآيه معتبرة بين العلة والعلول فعلة الوجود والنور وجود ونور وعليه العدم والظلمة عدم وظلمة وعلّة شئنيّة الساهية شئنيّة الساهية «قل كل يعمل على شاكلته» فالوجودات معلومة بالعلم الحضورى لله تعالى انهم من حضورها لانفسها و ماهياتها اذ نسبة الشيء الى فاعله بالوجوب والوجدان و الى قابله و هو ماهية الأمكانية و مادته الاستعدادية بالامكان والفقدان و ماهياتها ايضا لازمة لأسائه و صفاته

تعالی لزوماً غیر متأخر فی الوجود کلزوم الوحدة والتشخص للوجود فان العروض بحسب المفهوم لا بحسب العین فلزوم الماهیات والأعیان الثابتات للأسماء والصفات کلزوم مفاهیم الأسماء والصفات للمسمی والذات و من هنا یقال : الاسم عین المسمی .

ثم ان هذا معنی نفس الأمری^۱ لان ماهی علیه الشیء هناك والسطابقة لنفس الامر فی کل حق و صدق من القضايا هذا معناد لان الكل من الدرة الى الذرة ، شروح ذلك العلم متن الاعیان و حاق الواقع و هذا هو الذکر الاول للاعیان والله تعالی و ان لیس کثله شیء لکن له الشکل الاعلی .
واعلی الشکل له الإنسان سیمیا الإنسان الكامل فمثل جامعیتہ تعالی فی علمه الحضوری و آیتها مع عدم اثلام فی بساطته و وحدته بحيث لا یقال فیہ شیء و شیء جامعیتہ الإنسان الكامل و کونه کل الانواع فان فیہ شیئاً كالطباع و شیئاً کالابداع و شیئاً کالاختراع و شیئاً کالحيوان و شیئاً کالجان و شیئاً کالشيطان و فیہ صفات الرحمان «علم آدم الاسماء كلها»^۲ و مع کونه کل الأشياء لا تکثر نوعی او عددی فیہ بل واحد ذامراتب وحدة حقة ظلیة للوحدة الحقة الحقيقية قال السولوی :

سایه یزدان بود بنده خدا	مرده این عالم و زنده خدا
کیف مد الظل نقش اولیاست	کودلیل نور خورشید خداست

۱- ولذا اشتهر فی السنة العرفاء من الامة المرحومة: حقيقة كل شیء عبارة عن نحو تعینه

فی علم الحق .

۲- س البقره ۲۹ ی

و ثانى بروزها ، فى القلم الأعلى والصادر الأول فانه وجود شامل فيه كل عقل و نفس بل كل حرف من الحروف التكوينية كاجتناع الحروف الكتبية فى نقطة مداد راس القلم الجسمانى .

و ثالث بروزها ، فى اللوح المحفوظ والنفس الكلية فان ما فى القلم جميعاً يفاض على اللوح .

ورابع بروزها ، فى لوح السحو والاثبات والنفس السطبعة الجزئية و عالم الأشباح السالفة .

و خامس بروزها ، فى السواد العنصرية و يقال لها سجّل الوجود وفى جميع السراتب العلمية ماهيات الاشياء محفوظة باجناسها و فصولها و لوازم ماهياتها الا ماهو من باب خصوصيات النشآت و خواص مراتب الوجود فكل ما فى كل نشأة عالية تسوق الى ما فى كل نشأة سافلة الى ان وجدت فى العالم السفلى الطبيعى بوجوداتها المشتتة الخاصة بها .

و اما فى النشآت العالية العلمية فليست موجودة بوجوداتها الخاصة بها لأن ذلك الوجود الشامخ للحق تعالى و اسمائه و نعوته كما ان وجود السرائى ليس للرئيات فيها الا تطفلاً فما عامل الله مع الموجودات الا بسا علم منها فى الازل وما علم منها فى الازل الا بساهاى عليها من استدعاء اعيانها الثابتة فالمقدر كائن والكائن مقدر ولا يتوهم الجبر اذ من السقتضيات والسقدرات ارادات المريدين واختيارهم وقدرتهم فكما ان ما فعلوه زير سابقاً فلا يرد ولا يبدل فكذلك ما اتصفوا بها من الصفات و منها ارادتهم و اختيارهم فليقعا حتماً و لزوماً فكيف يسلب السختر الا مكانى من نفسه .

و ایضاً: من یثبت لنفسه الوجود فلیثبت الفعل والصفة لنفسه و ان لا یثبت لنفسه الفعل و مبادیه من القدرة والاختیار فلا یثبت الوجود و لیفن ذاتاً و وجوداً و صفة و فعلاً لا کالجبری فانه کمن یؤمن ببعض و یکفر ببعض فلا یوحد توحیداً ذاتیاً و یوحد توحیداً افعالیاً فیثبت الوجودات لنفسکنت و ینفی الآثار عنها ویقول انها مجال قدرة الله تعالی و مجالی فعل الله و القدرة المؤثرة فی افعال عباد الله و القدرة الکاسبة الی هی کسلب القدرة لهم فیقول فی کلام الله تعالی مارمیت حقیقة اذ رمیت کسباً .

والتحقیق ان اثبات الفعل والصفة تابع لاثبات الوجود والایجاد فرع الوجود فکسا ان الوجود یعود الی صقع الرب بالحقیقة و یضاف الیه تعالی اولاً، و یضاف الی العبد ثانیاً و بالسجاز و هذا هکذا بالنظر البرهانی و العرفانی والولوی قال «سلام الله علیه وآله»: مارایت شیئاً الا و رایت الله قبله ... ، کذلک اترد یعود الی الله اولاً و الی العبد ثانیاً فوجود زید کسا انه وجود زید کذلک مضاف الی الله و لکن من حیث الجهة النورانیة و ماخوذاً صرفاً «وعنت الوجوه^۱ للبحی القیثوم» .

ما عدمها یم و هستیها نسا تو وجود مطلق و هستی^۲ ما

و ایضاً:

آن خداوندی که هستی ذات اوست جلیله اشیا مصحف آیات اوست^۳
ای دریغ، هیچکس را نیست تاب دیده ها کور و جهان ، پر آفتاب

۲- دفتر اول مشنوی، ط. میرخانی ص ۱۷

۱- س طه، ی ۱۱۰

۳- ظاهراً از شیخ عطراست .

گر به بینی این، خود را گم کنی جیله او بینی و خود را گم کنی
 جیله دارند ای عجب دامن بدست عذر می آرند و می جویند مست
 هم ز جیله بیش و هم بیش از همه جیله از خود دیده و خویش از همه
 «... ولن قل الحق لربما ولعل» ای: هذا ايضا يكون ولو على الندور
 از حصل من العناصر الكثيرة قليل هو النبات و من كثير منه صار قليل منه
 غذاء الحيوان و من كثير منهما قليل غذاء الانسان و من كثير منه قليل
 النطفة و من كثير منها قليل المتولد و من كثير منهم قليل العايش الباقي
 و من كثير منهم قليل مسلم و من كثير منهم قليل مؤمن و من كثير منهم
 قليل عابد و من كثير منهم قليل زاهد و من كثير منهم قليل طالب و من
 كثير منهم قليل عالم و من كثير منهم قليل عارف و من كثير منهم قليل
 محقق و من كثير منهم قليل عامل و من كثير منهم قليل مستقيم و من
 كثير منهم قليل انبياء و من كثير منهم قليل رسل و من كثير منهم قليل
 اولوا العزم و من بينهم واحد هو الخاتم «صلى الله عليه و على ائله و فرعه
 و سلم» و يناسب السقام ما قيل :

قرنها بايد كه تا صاحب دلی پیدا شود

بوسعیدی در خراسان یا اویسی در قزقن

و من اللطایف اللفظیة : صنعة مراعاة النظر فی الجمع بین : قل ، و
 رب ، و لعل .

والجناس اللاحق فی: فعل ، و لعل ، والطباق بین : الحق والباطل و
 بین القلة والكثرة السدلول علیها بلفظ: قدیسا فعل، كما بین الأدبار والاقبال

و غیر ذلك من المحسنات «ولقلما ادبر شیء فاقبل» هذه الفقرة المباركة وقعت في موقع التعليل والبرهان لقلة الحق بان النفس متى اختلطت بالطبيعة قلما تحطت منها و لوازمها سوى التي آمنت و عملت صالحاً و رجعت الى ربها راضية مرضية و أكثرها اخلدت الى الارض و اتبعت اهوائها .

این بخاک اندر شد و کل خاک شد^۱

وان نسک اندر شد و کل پاک شد

آن نسک کز وی محمد املح است

زان حدیث بانسک او افصح است

آن نسک باقی است از میراث او

با تواند آن وارثان او بجو

و سبب صعوبة التخلص ان الوجود خیر محض و ایة مرتبة منه كانت لذیذة و المشاعر الظاهرة و الباطنة سبقت العقل فی الوجود علی الصیفة الانسیة و لكل مدرك مدرك مألوف یلکذه فکما ان لکذة العقل بالفعل ، بنیل المعارف الالهية و مشاهدة الآيات الآفاقية و الأنفسية و الوصول الى الغایات الجبروتية و اللاهوتية و لا مبالاة له بالغایات الوهية و الخیالية و الحسية و بشاهدة الجزئیات الدائرة الفانية كذلك لذة المشاعر الجزئية بالذاید الصورية المحدودة و لا سیما اذا انست و مکثت و اعتادت فان ابقاء العادة لذیذ و ترکها مئیل فاذا رسخ عشق هذه الجزئیات فی النفس و صار ملکه و العقل و جنوده بعد بالقوة صعب قلعه و قسعه و صارت امارة

۱- دفتر اول منوی ط. میرخانی، ص ۵۳: آن بخاک اندر شد و کل خاک شد. و .. این نسک...

او لوامة و نعم ما قيل فيها :

هسه اندرز من بتو اين است كه تو طفلى و خانه رنگين است
وفى كلامه «ع» تلميح الى الحديث الشريف المذكور فى كتاب العقل
والجهل من الكافى «قال ابو عبد الله «ع» : ان الله خلق العقل و هو اول خلق
من الروحانيين عن يسين العرش من نوره فقال له: ادبر، فادبر ثم قال له: اقبل
فاقبل ، فقال : خلقتك خلقاً عظيماً و كرمتك و فضلتك على جميع خلقى
نم خلق الجهل من البحر الأجاج ظلماتياً فقال له : ادبر فادبر ، ثم قال له :
اقبل فلم يقبل ، فقال له : استكبرت فلعله ...» .

واما شرح الاقبال والادبار فى قوسى الصعود والنزول وبيان القوسين
و كذا بيان العقل والجهل والعرش و غير ذلك من الفاظ الحديث الشريف
فلا يساعدنى الحال و يضيق عنه السجال .

و اما الخطبة الشريفة التى فى خلقه السّماء والارض فقال «سلام الله
عليه» : «ثم انشأ سبحانه فتق الأجواء» جمع الجو و هو الفضاء الذى بين
السّماء والارض «و شق الأرجاء» اى الجوانب و سكايك جمع سكاكه اى
اعالى الهواء «فاجرى فيها ماء متلاطماً تيّارة» اى مرجه متراكما اى بعضه
فوق بعض .

«زخاره» : الذى يزخر اى يستد و يرتفع حملة .

«على متن الرياح العاصفة» اى الشتدة .

«والزعزع» اى الرياح المشتدة فى هبوبة .

«القاصفة» اى الكاسرة الدافعة .

«فامرها» ای امرالله تعالی‌الریح برده ای ردالماء فتسمنه عن المهبوط
لان الساء الطبیعی ثقیل

«و سلطها علی شده» ای شد وثاقه .

«و قرنھا الی حده» ای قرن الریح الحاملة الی طرف و سطحه الأسفل
ای جعل مکانه .

الهواء من تحتها فقیق» ای مفتوق منبسط .

«والساء من فوقها دقیق» ای مدفوق .

«ثم انشأ سبحانه ریحاً اعتقم مهبثها» ای جعل هبوبها عقیما والریح
العقیم الی لا تلقح سحاباً ولا شجراً و انما وصف الریح الثانیة بالاعتقام
لان المقصود منه تمویج الماء فقط کذا قیل .

«وادام مربتها» ای ملازمتها من ارب بالسكان ای لازمه کالب به .

«واعصف مجراها و ابعد منشأها فامرھا بتصفیق الماء الزخار» الصفق
الضرب یسمع له صوت والتصفیق التقلیب و تحویل الشراب من اناء الی اناء
مزوجاً لیصفوا (کذا فی القاموس) .

«و اثاره موج البحار فمخضه» ای حرکتہ شدیداً مخض السقاء هی
الجلدة الی تتخذ ظرفاً للماء او اللبن لیؤخذ زبدہ والمفعول المطلق نوعی
کما فی قوله «ع»: «وعصفت به عصفتها بالفضاء» یعنی ان الریح اذا عصفت
بالفضاء الذی لا اجسام فیہ کان عصفتها شدیداً لعدم المانع و هذه الریح
عصفت بذلك الماء العظیم عصفاً شديداً کانها تعصف فی فضاء خال .

«ترد اوله علی آخره و ساجیه علی مایره» الساجی الساکن والمایر

الذى يذهب و يجيىء .

«حتى عب عبابه» اى ارتفع اعلاه .

«ورمى بالزبد ، ركامه فرفعه» اى رفع الساء المذكور «فى هواء منفتح

وجو منفتح» اى مفتوح واسع .

«فسوى منه» اى من ذلك سبع مساوات «جعل سفلاهن موجاً

مكفوفاً» اى مسنوعاً من الميلان «وعلياهن سقفاً محفوظاً وسمكاً مرفوعاً

بغير عسديدها» اى يكون دعامة لها .

«ولادسار» واحد الدسر و هى المسامير .

«تنتظسها ثم زيتنها بزينة الكواكب و ضياء الثوابت و اجرى فيها

سراجاً مستطيراً» اى منتشر الضوء .

و قمرأ منيراً فى فلك دايـر و سقف ساير ورقيم ماير» صدق ولى الله .

هــذ شرح ظواهر الفاظه (ع) واما السقصود منه فقال ابن ابى الحديد

السعترلى فى شرحه :

«ان من مباحثه ان البارى خلق فى الفضاء الذى اوجده ماء جعله على

متن الريح فاستقل عليها وثبتت وصارت مكاناً له ثم خلق فوق ذلك الساء

ريحاً اخرى سلطها عليه فسوجه تمويجاً شديداً حتى ارتفع فخلق منه

السماءات وهذا ايضا قد قاله قوم من الحكماء ومن جبلتهم ثاليس

الاسكندرانى وزعم ان الماء اصل كل العناصر لانه اذا انجمد صار ارضاً واذ

الطف صار هواءً والهواء يستحيل ناراً ، لان النار صفوة الهواء ويقال ان فى

التورية فى اول السفر الاول كلاماً يناسب هذا وهو : ان الله تعالى خلق

جوهرًا فنظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزأؤه فصارت ماءً ثم ارتفع من ذلك
الساء بخار كالادخان فخلق منه السماوات فظهر على وجه ذلك الساء زبد فخلق
منه الأرض ثم ارساها بالجيال . . .»

وعندى ان هذا السجل لكلامه «عليه السلام» وهو سيد الصديقين و
الحكماء فى غاية السخافة حيث نزل على مذهب ثالث الذى كذبه السحققون
من الحكماء بل البرهان كما لا يخفى على الراسخ فى الحكمة .

واما التأويل الذى يخطر ببالى لكلامه (ع) ولسافى التورية ولم ارفى
موضع آخر اذ لم يكن عندى الشروح الأشرح هذا الشارح وذلك الذى نقلته
منه مبلغه من العلم فهو ان السراد من الماء ، ماء الحيوة المشار اليه بقوله تعالى
«وجعلنا من الساء كل شىء حى»^١ وهو النفس التى هى حية بالذات وتعلقها
بالأجسام يصير الأجسام حية بالعرض فالمراد بالجو والهواء ذرة الهباء المسماة
عند الحكماء بالهيولى كما ان السراد بالريح الثانية الدرة البيضاء كما سنذكر و
بالأرجاء القاع الصفصف المذكور فى الكتاب المجيد السسى عند الحكماء
بالصورة الجسمية والهيولى المجسمة وستظهر بصورة القاع القفر عند رجوع
الحيوة والكسالات التى هى فيها الى صقع الحى القيثوم «لمن^٢ السلك اليوم لله
اواحد القهتار» والتعبير عن الهيولى بالفضاء وبالهواء لخلوها فى ذاتها عن
كل فعلية وكمال اول وكمال ثان حتى عن الجسمية .

وقد عبر بعض القدماء عنها بالخلاء وشار (ع) بلفظ الأنشاء الى مبدعيتها
فان هذه الترتيبات طولية لا عرضية وانما شأن الجزئيات هو التكوين وبالساء

النفس بمناسبة الحياة والجريان والريان حتى قيل : النفس جوهر لطيف سار فى الجسم سريان الماء فى الورد . وبالتلاطم والتراكم ، كثرة قواها و مشاعرها و مراتبها من النفس النامية والحيوانية والناطقة القدسيّة والكلية الالهية كما فى حديث كميل وبالريح العاصفة ، الطبيعة السيّالة بجوهرها عند صدر المتألّهين «س» وبهويّتها واحتفافها بالأعراض السيّالة من الكم والكيف والوضع عند آخرين بل جميع الأعراض غير قارة فان هذه الأربعة عدم القرار معتبر فى وجودها لجواز الحركة فى المقولات الأربع اتفاقاً و بعض الأعراض الأخرى عدم القرار معتبر، فى مفاهيمها كان يفعل وان يفعل ومتى والحركة والزمان و بعضها تابع محض للسيّالات كالإضافة ونحوها. وحيل النفس على مثل الطبيعة تعلقها بها والأمر بالرد والتسليط على الشد و نحوه انّه كلما حصل للنفس تذكّر و إنسلاخ و اتصال بعالم المعنى جذبه الطبيعة ولو ازمها الى عالم الصورة .

والمراد بالهواء المفتوق من تحتها، هو الهوى المجسّم التى هى محلّها .

واما الريح العقيمة البهوب فالمراد بها العقل الفعّال الذى هو محرك النفوس و مكملها ومخرجها من القوّة الى الفعل كما قال تعالى «علّمه شديد القوى» فان النفس فى اول امرها كانت عقلاً هيولانياً كترأت خالية من النقوش فاذا خرجت من القوّة الى الفعل وتحلّت بصوّر الحقائق والقابل ليس شأنه الا القبول والتصحّح والفقدان، الا الفعلية والفاعلية والوجدان؛ فبغير ذاتها خرجت واستكملت وهى العقل الفعّال الرابطة

للحوادث بالقديم المتعال جل شأنه .

واعتقام هبوب هذه الريح الرحمانية والنسيم السبحانية انه لا تلقح بها جسم اذ لا يباشر الأجسام ولا تتعلق بها ذاتا و فعلا كما تلقح بذلك الماء فان شأن النفس الاختلاط بالطبيعة والمزاوجة معها بمقتضى النكاح السارى فى جميع الذرارى والعقل منزّه عن ذلك ولذا فهو محرك للنفوس غير متحرك و مكمل غير مستكمل تحريكه كتحرريك المعشوق للعاشق والمعلم للمتعلم .

ولا يبعد ان يكون المخض تعبيراً عن الفكر لأن الفكر حركة من المطالب الى المبادئ ومن المبادئ الى المطالب والعصف الى الحدس وهو الظفر بالمبادئ دفعة ثم بالمطالب وكلاهما بامداد العقل الفعال اذ يشرق نوره على العقل بالقوة وعلى العقولات بالقوة من مخزوناته الخيالية فتصير بالفعل كما يشرق نور الشمس و نحوه على البصر بالقوة والمبصرات بالقوة حيث كانا فى الظلمة فتصير ان بالفعل بعد التجلى .

و رد الأول على الآخر اشارة الى قوله تعالى: «كما بداكم تعودون»^١ وقوله «ع»: «نحن الأولون الآخرون» و ان تنزلات الوجود و معارجه دورية فالنفس الناطقة تجلّ من العقل الفعال و اثره ففاعلها القريب هو العقل الفعال الذى هو قدرة الحق المتعال و هو ايضا غايتها لأنها متحركة فى جوهرها و متبدلة فى ذاتها اولاً وبالذات وفى اعراضها ثانياً وبالعرض الى ان تتحول العقل الفعال .

وفى كَيْفِيَّةَ اخراجه اياها من القوة الى الفعل خلاف فبعضهم يقول :
ان صور الحقائق فى العقل فهو كسرات فيها صور الكل والنفس تواجهه
فتنتقش بقدر استعدادها و على حسب ظرفيتها فكما ان فيها صوراً كذلك
فيها على نهج العكس و بعضهم لا يثبت فيها صوراً بل هى تشاهد الصور فيه
والأ اتصال مجرد اضافة لها اليه .

والحقى غير هذين القولين و هو ان العقل واحد بالوحدة الحققة
الظليّة فهو وجود جامع بوحدته كل الوجودات التى دونه فيعلم الحقائق
علماً حضورياً والنفس لها اضافة شهوديّة اليه وله اضافة الاشرقيّة اليها
الى ان تفنى فيه ولم يرد القائل بالاتّحاد سوى الفناء و رد ساكنها، على
ما يرها عبارة عن تخلصها عن الحركات والحالات الانتظاريّة والوصول
الى العقل الذى هو تام لاحالة منتظرة فيه وشأنه السكون و بعضهم عبر
عن الوجود بالسكون .

الزبد السرمى هو السادة و لواحقها بل الساهيّة على قول الشيخ
الشهروردى و صدر البستائلهين «قدس سرهما» ان لا ماهيّة لنور الأنوار
تعالى شأنه والأنوار القاهرة والأنوار الأسفهبديّة الناطقة و هى السراد
بالزبد الرامى الذى يذهب جفاءً فى الآية الكريسة .

وقوله «عليه السلام»: «رفعه... شروع فى بيان خلق السموات اى
رفع حصّة من ذلك الماء وحيث كانا من سنخ واحد فرفعها رفعه فارجع
الضمير اليه ولا يجوز حمله على ماذهب اليه بعضهم من ان النفوس الناطقة
الكاملة بعد رفض الأبدان تتعلق بالسموات و تحركها تحرك النفس لبدنه

بعد ما استكملت نفوس السماوات والتحقت بعالم العقول ثم اذا استكملت تلك النفوس الصاعدة والتحقت بعالم العقل صعدت اليها طائفة اخرى من النفوس الأرضية وهكذا الى ما شاء الله لأنه تناسخ باطل اللهم الا ان لا يكون بنحو تعلق النفس بالبدن بل بنحو الظاهر والمظهر كما جوز بعض الحكماء كالشيخ الرئيس وغيره فى اثبات المعاد الجسماني وفيه نظر .
وكلمة الفا و ثم ليست للتعقيب الزماني بل للتعقيب المذكرى اى فاقول كذا و ثم اقول كذا .

«والهواء المنفتق» هيولى الفلك المخالفة بالنوع للهيولى المشتركة العنصرية .

وقد حمل ابن ابي الحديد قوله «ع»: جعل سفلاهن موجاً مكفوفاً.. على قول من يقول السماء الدنيا ماء متموج ولا يخفى و هه .
والتأويل الذى يظهر لى، ان يراد بسفلاهن سفلى الجميع وبعلياهن عليا الجميع يعنى طباعهن سيالة و عقولهن التى هى افلاك علوية معنوية محفوظة لأنها عالم الذكر الحكيم المصون عن التغيير فان للفلك طبعا و نفسا منطبعة و نفسا كليتة مدركة للكليات والمجردات من العقول التسعة التى يتشبهه هى بها فهو حى ناطق عاشق لجمال الله تعالى حركته حركة الوجد فطبعه الذى هو مبدء الميل المستدير بمنزلة القوة المحركة المنشئة فى العضلات فى الإنسان وهو متموج سيال لكونه متحركا بالحركة الجوهرية و مبدء الحركة الوضعية .

ومكفوفيته ممنوعيته عن مبدء الميل المستقيم ونفسه المنطبعة

بمنزلة خيال الإنسان اذا انطبعت فيها صور اوضاعه و حركاته و لوازمها كل ذلك بنحو الجزئية و لكونها منطبعة فى الطبع السيال عند المشائين او انه مظهرها عند بعض المحققين يقال لها: كتاب المحو و الأثبات .

و نفسه الكلية بمنزلة القوة العاقلة للإنسان اذ بها تدرك الكليات و العقول المجردات التى تتشبه بها و العاقلة لا تجدد و تعاقب بالذات فى جوهرها بل فى تعقلها الا باعتبار شوبها بالخيال و الطبع فهو محفوظ ولا سيما باعتبار اتصالها بالجهة القدسة التى يلى العقول القدسية .

واما تأويل ما وقع فى السفر الأول من التورات وفى احاديث المعصومين كما نقله ابن ابي الحديد فهو ان ذلك الجوهر هو العقل الكلى .
نظر الله تعالى اليه، نظر القهر كما هو شأن العلة الفاعلية فذا بت اجزاءه كساها شأن المنفعل من الأتقهار .

ومن السقرات ان ظلمة اسكان العقل مخفية تحت سطوع نور الأزل كما، لا يبقى الظلمة الليلية عند سطوع نور الشمس .
«فصارت ماء» اى نفسا كلية بمعنى كل الأنفس المحركة للساوات و الأرض بل الأصل المحفوظ من الأنفس .

«فتحرك الماء» اى تنزلت النفس الارضية .
«فطفي فوقه زيد» اى تغطت بمقام الطبيعة الأرضية فى التنزلات فان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء .

«وارتفع منه» اى من ذلك الماء دخان اى تغطت النفس الساوية فى التنزل بمقام الطبيعة الخامسة الساوية و لكونها الطف شبّهت بالدخان

الذى هو الطف، طالب الصعود وهو حار يابس والحرارة علة الحركات و
الطلبات وهذا تمثيل حسن موافق للقرآن المجيد الذى هو تنزيل من حكيم
حييد قال تعالى فيه: «ثم استوى الى السماء وهى دخان» لأن السماء فى
اللطافة كالروح البخارى للعالم الذى هو كبدن للإنسان الكبير كما ان
الروح البخارى فى الإنسان الصغير الذى هو المتعلق الأول لنفسه كفلك فيه
فان سميت الفلك روحاً بخاريّاً دخانيّاً ، تأسيّاً بالحكيم الحميد ،
احسنت و ان سميت الروح البخارى فى الإنسان، الفلك اصبت اذ كما ان
فيك شيئاً كالملك و هو العقل النظرى والعلمى ولا سيما ان صار شيمته
العصّة والطهارة فى العلم والعمل كذلك فيك شىء كالملك و هو الروح
البخارى الذى هو فى اللطف والشفيف يشبه الفلك و هو عرش نفسك
سيماً ما فى دماغك من هذا الروح لكونه اعدل اقسامه و الى تطبيق العالمين
يشير قوله تعالى: «ما خلقكم الا كنفس واحدة» .

واما بيان اصناف الملائكة الذى استدعاه السيد المجيد «ايده الله
تعالى» فهو، ان الملك منه مجرد روحانى و منه صورى جسمانى و كل منهما
خارجى و داخلى فالروحانى الخارجى كالعقول المفارقة والنفس الكلية
والعقول المفارقة منها ما هى فى السلسلة الطولية الثرولية وهم الأنوار
القواهر الأعلاون ومنها ما فى الطبقة المتكافئة العرضية و هم الأنوار
القواهر الأدنى ارباب الأصنام و اصحاب الطلسمات فمنها «السابقات سبقاً
والصافات صفّاً والسابحات سبحاً والنازعات غرقاً» ومن العقول المفارقة

العقول الصاعدة الملتحقة بالانوار القواهر الصائرة ملائكة بالفطرة و كالنفوس الكلية الفلكية وهى الأنوار الأسفهدية السماوية «والمديرات امراً» تحرك السماوات بعضها الى الشرق وبعضها الى الغرب وبعضها بالسرعة وبعضها بالموينا وبعضها بالأقتصاد .

والروحانى الداخلى كالعقل النظرى والعقل العملى سيما للذان بالفعل المتطهران عن الجهل المركب وعن الآثام والراذيل المتحليان بالفضائل بل كل ملكة نورية علمية وعلية، ملك روحانى يسد صاحبها الى الصواب ويقربه ان الملك والملكة مادتهما الحرفية واحدة .

والجسمانى الصورى مثل ما يتمثل للأنبياء «عليهم السلام» من دقائق الحقائق و حكايات المعانى فانه كما يتصل حقيقتهم «ع» بحقيقة روح القدس و يتلقى منه المعارف والكلمات التامات كذلك يتصل مشاعرهم النورية برقيقة روح القدس فرأها النبى «ص» بصورة اصبح اهل زمانه و يتلقى كلماته الجزئية الفصيحة البليغة وما احلى كلامه واعذب لفظه كما رأى نبينا «ص» جبرئيل فى صورة «دحية الكلبى» وسمع كلامه و ذلك لسאיعة قواهم روحهم القدسى عند الانسلاخ عن البشرية فىرى و يسمع نوماً او يقظة او بين النوم واليقظة ما لا يرى و يسمع غيرهم و ذلك من تجليات اسمى السميع والبصير عليهم .

وكيفية الرؤية ان الحسن المشترك كمرآت ذات وجهين وجه الى الخارج يظهر فيه ما يأتى به الجواسيس من المشاعر الظاهر و وجه الى الداخل يظهر فيه ما هى رقائق الحقائق و امثلة المعانى و يظهر فيه ايضاً

مايركبه المتخيلة ممّا فى لوح الخيال نومًا او يقظةً فادراكه بالحس المشترك من وجهه الداخل و لكن حفظه بالخيال ثانياً كحفظ بساطه والتخيلة من طبعها المحاكاة كما اذا ادرك العقل بالبرهان ان: واجب الوجود نور الأنوار، حاكنه المتخيلة بالنور الحسى الشديد المحيط وأن رحته الواسعة وجود منبسط على كل الماهيات حاكنه بالجسم المنبسط اوانه بسيط حاكنه بالنقطة الوضعية وقس عليه و كل ذلك ادراكه بالحس المشترك لأن المتخيلة عاملة لا مدركة واذا ساق تنزل تصوير الحقائق الى الحس المشترك واشد التصوير كان مشاهدة لان مناط المشاهدة هو الوصول الى الحس المشترك سواء ارتقى الى الصورة من الخارج او انحدر اليه من الداخل و سواء كانت الصورة من المرئيات او من المسموعات او من غيرها فانصاف الأقطار اذا انتهت الى المركز كلها فى درجة الوصول متساوية من اية ناحية جاءت .

ثم ان الصورة التى هى رقايق حقايق الملائكة كلها نورية قائمة بذواتها و ذوات حقايقها قياماً صدورياً و ليس لها قيام حلولى والجسمانى الداخلى مثل القوى الجسمانية والطبايع المجبولة على خدمة النفس سماوية كانت او ارضية و لكن باعتبار وجوهها النورية الى الله تعالى .

و بعبارة اخرى : دهرياتها لازمانياتها و بنظر انور و مشرب اعذب هى ايد عمالة الله تعالى و درجات قدرته الفعلية و مراتب فاعلية «الله يتوفى الانفس^١ حين موتها ، و هو الذى يصوركم فى الأرحام^٢» والتفصيل فى

المبادئ والملائكة بعد ما مر شطر من الكلام فى مجردهم و جسامياتهم و صورياتهم و روحانياتهم لان الكمال فى حفظ جميع الاوضاع والفضل فى الجمع .

ان المبدء للفعل اما قابلى كالهولى الاولى او الهولى المجسمة فهو ليس منشأ للآخر بل شأنه الاستفادة والتصحح له و اما فاعلى فهو اما مجرد فى ذاته و فى فعله عن المادّة و كان مع ذلك مجرداً عن الساهية .
و بعبارة اخرى : فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى فى النورية والفعلية شدة و عدة و مدة فهو مبدء المبادئ جل سلطانه و الا يكن مجرداً عن الماهية فهو العقل الكلى و اما مجرد فى ذاته دون فعله عن المادّة فهو النفس فان تعلقك بالفلك فهى النفس الكلية الفلكية و ان تعلقك بالبدن العنصرى فهى النفس الناطقة الارضية و اما غير مجرد مجرد اياماً^١ و ان كان له تجرد برزخى فاما مبدء افعال متخالفة على وتيرات متفاوتة فان كان بلا شعور فهو النفس النباتية و ان كان مع شعور فهو النفس المنطبعة الساوية^٢ و ان كان بلا شعور فان لم يكن مقوماً للمحل بل متقوم به فهو المبدء العرضى كالكيفيات الفعلية و ان كان مقوماً له فان كان فى البسيط فهو الطبيعة و ان كان فى المركب فهو الصورة النوعية فهذه هى مبادئ الافعال ولن يستطيع ذاكر ان يذكر مبدء وراء هذه والمبادئ المذكورة سوى مبدء المبادئ كلها جنوده بل درجات قدرته .

١- فى نسخة م: و اما غير مجرد مجرداً تاماً . . . اى لا يكون مجرداً تاماً .

٢- التى خيالها وحسها فى موضع واحد لكمال صفاتها .

قال السيد السائل : «بسمه تبارك و تعالى فى رسالة حدوث العالم لصدر المتألهين» «قدس سره» و قال تعالى فى غير موضع من كتابه الكريم خلق السماوات والأرض وما بينهما فى ستة ايام هى ستة آلاف سنة من زمن آدم «ع» الى زمان نزول القرآن على محمد «ص» لان كل يوم من هذه الايام الربويّة كالف سنة و ذلك لان كل ماهو تدريجى الوجود فزمان حدوثه بعينه زمان بقاءه وهذا سر عظيم من اسرار التنزيل ...» البيان مسئول و لقاءكم مطلوب .

وفى رسالة الشعاع ايضا لصدر المتألهين: «انيّة الوجود اجلى الاشياء كشفاً و حضوراً» .

قال السيد المجيد «كثر الله امثاله»: ما اراد «س» بهذا الكشف والحضور فان كان للشعاع فهو مناف لبياناته «س» وخلاف الواقع و ان كان لغيرها فالبيان لازم .

هو الودود تعالى شأنه

الأيام الستة اما تعتبر بحسب السلسلة الطولية النزولية و اما بحسب السلسلة الصعوديّة و اما بحسب السلسلة العرضيّة فان اعتبرناها بحسب السلسلة الطولية النزولية فهى مراتب التعيّنات الكلية للوجود و هى ست من الأحديّة والواحدية والجبروت والملكوت والناصوت والكون الجامع فخلقة السماوات والارض فى بعض المراتب بنحو الرتق و فى بعضها بنحو الفسق «كانتا رتقا ففتقناهما» فالأيام الستة مدة بروز التعيّنات و اختفاء نور الحق فى السماوات والارض وما بينهما فى كل برزة من برزاتها

والكون الجامع يوم الجمعة عيد محمد «ص» يوم نزول القرآن وان اعتبرناها بحسب السلسلة الطولية الصعودية فهي الست من اللطائف السبع الانسانية الشهورة بين العرقاء من الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفى والأخفى والسابع مستثناة لانها مقام الفناء لا الخلقه .

و ينبغي ان يلاحظ العارف البصير فى الكل المجموعى ما فى الكل الافرادى «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» مثل ان يؤخذ كل يوم سبت فى السلسلة العرضية الزمانية يوماً واحداً و كل يوم احد كذا و هكذا و يعد مجموع الزمان اسبوعاً واحداً فكل مقام طبع من كل انسان واحد من المقامات و كذا كل مقام النفسية من كل و هكذا الى الطبقة الخفى منه .

و ينبغي ان يعرف ان هذه التحولات والسيرورة الى الله تعالى و من الله والوصول الى الغايات فى الكل كما فى كل طولية لا عرضية و كذا القيامة المأخوذة من القيام عند الحى القيوم لا يسعها الزمان فان يوم القيامة يوم نسبته الى كل الاوقات بل الى الدهر الذى هو وعاء السجرات كنسبة اليوم الزمانى الواحد الى ساعاته ودقايقه و ثوانيه فى الشمولية والشمولية بل نسبة جميع الاوعية الى هذا الوعاء نسبة دولة الاوعية الى الحق المحيط جل شأنه «يرونه بعيداً و نراه قريباً» والبلوغ الى الغاية الاخيرة والقيامة معناهما واحد واللفظ مختلف «و للناس فيما يعشقون مذاهب» فالسبغى فى الاستكمالات والترقيات الطولية يصل الى الغايات لا يسعها الزمان اذ ليست

زمانیة كتحول النفس الى العقل بالفعل والمستفاد والعقل الفعّال كيف والكلی العقلی له وجود تجردی یوصلنا تجرده الى تجرد النفس الناطقة كما قيل : « النفس الناطقة مجردة لتجرد عارضها » و له وحدة جمعیة واسعة یسع رداء وجوده الشامل جسیع رقایقه زمانیة بحيث ینسحب حکمه علیها و یسرى اليها فی القضايا الکلیة ولا یقتحم فی زمان ماض او غابر فكيف العقل العقل البسيط الخلاق للعقول التفصیلیة ام كيف الواجب الوجود التام او فوق التمام الذی یجرى مجرى الوعاء لحضرته السرمدا السحیط بالدهر والزمان و معروفیة الشهودیة غایات الغایات و ثمره الثمرات من غرس شجرة الوجود المنبسط على کل الماهیات فطلب الغایة الاخيرة من مستقبل الزمان كطلب مبدء المادى من ماضی الأحيان .

فكما ان الحق المنزه تعالى فی مرتبة احدیته لتسامیته و تجرده عن لسانیة فضلا عن المتعلق فضلا عن المتعلق فضلا عن الماده لایسعه الزمان كذلك فی مقام تجلیه الاعظم و قهاریته الاتم و ظهوره باسسه الواحد الأحد، فی آخریته و كيف یسع وصول کلیة العالم زمان مستقبل و علم الله غیر متناه و قدرته غیر متناهية .

« لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً » والصنع الغير المتناهی یتدعى وعاء غیر متناه یتحول كلّ فی حده طولاً اى متوجهاً الى الباطن و باطن الباطن الى غایته و غایة غایته الى غایة الغایات فالفیض لا ینقطع والعالم مأخوذاً جملةً و ملحوظاً مستکسلاً فی الطول بانغ الى الغایة فجميع الصور الطبیعیة سیالة حتى تشتد

و اشتدادها ان تستغنى عن المواد وتتحول الى الصور البرزخية والا غروية كنقوش غنية عن الالواح و تتعلق بالمعاني و جميع النفوس فى الحركة الاستكمالية حتى تتكامل و كمالها ان تستغنى عن البدن و استعمال قواد فتصير عقولاً مفارقة فالنفوس الناطقة عقلاً فعلاً بل متجاوزاً عنه فى بعض الكمل فتصير عقل الكل الى ما شاء الله والنفوس الحيوانية عقولاً متكافئة من الطبقة المتكافئة فتحشر اليها حشراً تبعياً بسببها الى الله والنفوس الفلكية يحصل لها فى كل آن قبض و تسليم لله تعالى و ابداء و احياء لمرتبة اخرى منها «ولن تجد لسنة الله تبديلاً»^١ و كما انها روابط وصول فيضه الغير السناهى الى كلماته التكوينية الغير النافذة كذلك العقول التسعة المفارقة روابط نفوسها الكلية فى اتصال فيضه تعالى اليها و قبضه و نزع ايتاها والكلام فى الغايات والتحويلات اليها يستدعى بسطاً ليق لا يسعه المقام وقد بسطنا بسطاً متوسطاً فى جواشينا على الشواهد الربوبية^٢ ولنرجع الى ما بدأنا فنقول :

و ان اعتبرنا الايام الستة بحسب السلسلة العرضية^٣ فهى مدة دعوة اولى العزم من الرسل الستة فمدة بقاء كل نبي منهم و بقاء آدابه و قوانينه و بقاء اومميائه الاثنى عشر الف سنة باعتبار مظهرية الف من اسماء الله الحسنى و هو يوم واحد ربوبى عند الله سواء كان الف نجومياً او الافاً كما يرشد اليه الأعمار الطويلة فى الايام الخالية كما قال تعالى فى ايام

١- س ٤٧٦ ج ٢٨

٢- تعليقات بر شواهد ، ط دانشگاه ١٣٨٦ ص ٤٩٩

دعوة نوح : «فلبث في قومه الف سنة الا خمسين عاماً»^١ واليوم السادس نزول القرآن من اول ظهور آداب الخاتم «ص» الى آخر ظهور اولياء امته المرحومة ودولهم التي هي دولته الحقّة وهذا اليوم الى آخر الزمان الذي لا يعلمه الا الله تعالى يومه و هو يوم الجمعة لان مقامه جمع الجمع و كل من ظهر من اولياء امته في هذا اليوم من ورثته ومظاهره المتأديين بآدابه ولانبي بعده اذ لا كمال فوقه الا كمال الله لانه العقل الكلي والجوهر اللاهوتي مامن عقل وما من نفس كليّة الهية في ورثته بل في السوابق الى مقام بشرته الا وهو تجل من تجلياته وشعاع من اشعته «و ان من شيعته لابراهيم»^٢ وقيل بلسانه :

واني وان كنت ابن آدم صورة فلي، فيه معنى شاهد بابؤتي
كان نبياً و آدم بين الماء والطين .

آنكه اول شد پديد از جيب غيب هست نور پاك او بي هيچ ريب
يك علم از نور پاكش عالم است يك علم ذريت است و آدم است
فهو خاتم كل العقول الصاعدة التي بازاء العقول النازلة اذ لا ثاني له
والظل ليس ثانياً لذي الظل فكلام صدر المتألهين «قدس الله نفسه و روح
رمسه» ينزل على الثالث او على الثاني لا على الاول اذ لا يوافق قوله «س»
من زمن آدم . . . بخلاف الآخرين حتى الثاني لان مقام الطبع من اللطائف
السبع ايضاً آدم طبيعي «هل اني على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً

٢- س الصافات، ي ٨١

١- س ١١، ي ٧٢

٢- والقائل هو الشيخ العارف ابن فارض

مذكوراً » و ان كان وقت خلقه آدم الحقيقى وقت انشاء العقل النظرى و العقل العملى وتخمين طينتهما من العلوم الحققة والعارف الحقيقية من الايمان بالله واليوم الآخر و ملائكته و كتبه و رسله و من الاخلاق الحسنة والعدالة المعجزة من الاخلاط الاربعة التى هى العفة والشجاعة والحكمة والسخاوة و اما قبله فكانت وقت خلقه الخيال الذى هو يتشكل بالاشكال المختلفة كالجن .

از خيالى صلحشان و جنگشان از خيالى نامشان و ننگشان

و قبله وقت خلقه الحيوانات التامة و قبله وقت خلقه الحيوانات الناقصة كالحشرات وذلك حين تخمير طينة اللامسة التى هى طليعة الحواس و قبله وقت تعجين طينة النبات و قبله كان بيداء قفراً، و قبله كان عالماً مظلماً و قد مضت كلها عليك ولكن نسيته و ان اخذت جميع الأبدان و كل الأناسى جملةً و نظرت الى هذا الترتيب والنظام فى الصعود و اضفت كلاً الى مثله فجعلت الأنداد والأمثال فى العرش متكافئة والمخالفات المتفاضلات مقدمة ومؤخرة و ارجعت كل انسان الى اصله المادى و لاحظت بشرط لا كل مقام و نظر تكثير الواحد وهو كمال مترقب منك مثل توحيد الكثير و اذا، ارجعت زيدا الى مقام النباتية، ارجعت جميع ابناء نوحه و جنبه اليه عرفت سرّاً ما نقل: ان العالم زماناً كان مظلماً لاشىء فيه و حيناً كان بيداء قفراً غير عمران و وقتاً كان آجماً فيه قضبات و برودة مسلوياً من الحشرات و دهرأ مشحوناً من الأفراس والمسوخات و احقاباً، مأوى للجان الى حان حين نزول حضرة الخليفة وزبدة الخليقة آدم ضاعف الله جلاله...

فكل ذلك لا يبد أن يلاحظ بالترتيب الطولى لا العرضى لأن افول نور الله و امساكه عن الجود وصسته عن التكلم باطل والعقول فعالة تظل والهولى المجردة مستحيلة ومع ذلك فالعالم الطبيعى بشرائره دائرة زائلة حادثه حدوداً تجدديةً لأنه متغير، لا اعراضاً و صفاتاً فقط بل جوهرًا و ذاتاً.

وقوله: لأن كل يوم من هذه الأيام الربويّة كآلف سنة... باعتبار مظهرية كل مرتبة من المراتب المذكورة لألف اسم من اسماء الله الحسنى والا فتحقيق الأمر قد سمعت .

ثم ان وجود الناظر كلما كان اوسع فمد الزمان فى نظره اقصر فيعد الألف واحداً بل خمسين الف سنة يوماً واحداً كما قال تعالى^١: «فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة...» بل جميع الأوعية ساعة «وما امر الساعة الا كلمح بالبرص»^٢ وكما ان مدة سير الفلك الأقصى من وضع الى ذلك الوضع بعينه يوم و ليلة فباعتبار و نظر مدة سير فلك الثوابت بحركته الخاصة وهى كمدة يوم وليلة من ايام الله «فذكرهم بايام الله»^٣.

وقوله : وذلك لأن كلما هو تدريجى الوجود فزمان حدوثه بعينه زمان بقاءه... تعليل لعدم وقوع العالم دفعةً بل فى سنة ايام بان العالم متجدد الذات والصفات فلا يقع الا بالتدريج فان الذاتى لا يختلف ولا يتخلف ولو وقع دفعةً لم يكن العالم، عالماً طبيعياً هذا خلف و كذا التعليل لوقيل للوجود مرتبة واحدة ولم يقع السماوات والأرض فى اليوم السرمدى

والأيام الدهريّة الواقعة فى السلسلة الطوليّة بان الوجود حقيقة مقولة بالتشكيك لها مراتب متفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر والكمال والنقص وهذا ذاتى لهذه الحقيقة ومابه الأمتياز فيها عين مابه الاشتراك وكلما كانت سعة المراتب اوفر كانت الوحدة فيها اظهر لأن السلوب اندر الى ان يصل الى مرتبة لا سلب فيه الا سلب السلب .

وبيان مرامه «قدس سره» ان: زمان حدوث الأمر التجددى و زمان بقاءه واحد اذ لا بقاء له الا بنحو التجدد والتقضى وحدوثه حدوثات واحد احداثه احداثات فزمان احداث العالم جميع ازمنة ابقائه و بقاءه و هى ستة ايام مذكورة مثلاً زمان احداث النفس الأنسانية السائلة بما هى نفس وحدوثها جميع ازمنة ابقائها و بقاءها فاحداثه احداثات ولو نظرت الى الاتصال و ان الاتصال الوجدانى مساوق للوحدة الشخصية وقلت: ان حدوثها واحد و احداثها واحد لا سيّما فى الأحداث مضافاً الى المحدث الواحد كما قال تعالى «وما مرنا الا واحدة» صدقت ايضاً فجعل النفس الأنسانية و تخمير طينتها لم يتم بجعلها فى ايام الرضاعة مثلاً بل تخمير طينتها من ملكاتها العلميّة والعملية العليّة والسجينيّة من اول عمر الانسان الى آخره و لهذا يقال فى حد الانسان: حيوان ناطق مائت فهكذا فى احداث الانسان الكبير فلا فتور فى الجاعل فى العالمين الكبير والاكبر اتما الفتور من قبل القابل و لذا حين سئل رسول الله «ص»: انحن فى امر فرغ ام فى امر مستأنف قال: فى امر فرغ وفى امر مستأنف فنحن معاشر الامّة المرحومة بما نحن اناس بشريّون واقعون فى يوم الجمعة سادس الايام آخر الزمان

و اشتغل الملائكة العلامة والعمالة بتخمير طينتنا طينة ابداننا من اخلاط عالم الخلق و تعجين طينة ارواحنا من اقوات عالم الامر او حكاياتها بقوة المقيت المحيي المميت و بما نحن مرحومون بمن هو رحمة للعالمين و متقربون بالحقيقة المحمدية و روحانيته الكلية واقعون في يوم الجمع آخر الايام الدهرية خاتمة الكتاب و فاتحته والسلام خير ختام .

و اما قول صدر المتألهين في رسالة المشاعرانية : الوجود اجلى الاشياء كشفاً و حضوراً . . . و قول السائل المعظم «كثر الله امثاله» : ما اراد «س» بهذا الكشف والحضور فان كان للمشاعر فهو مناف لبياناته «س» و خلاف الواقع و ان كان لغيرها فالبيان لازم .

فاقول : بيانه يستدعى تفصيلاً و هو : ان امتهات المطالب ثلاثة ما هو و هل هو ، ولم هو ، و كل من الثلاثة اثنان ما الحقيقة و ما الشارحة و لمية الثبوت و لمية الاثبات و ليس للوجود لمية في الثبوت اذ لا سبب له فلا سبب عنه ولا سبب منه ولا سبب فيه ولا سبب به ولا سبب لاجله و لذا قال الشيخ الرئيس في الهيئات الشفا «الموجود المطلق لا مبدء له والا لزم تقدم الشيء على نفسه ... و ان كان له واسطة في الاثبات في بعض احكامه و هي مسائل الالهى بالمعنى الاعم فلم يتعرض للمية لذلك و اما الهية فاما بسيطة و اما مركبة و مطالب هل المركبة في الوجود هي مسائل الالهى بالمعنى الاعم و اما البواقى فقد تعرض لها اماهل البسيطة و هي متقدمة على «ما» و ان كانتا في الوجود متحدتين .

فتعرض بقوله^١ : انيئة الوجود اجلى الاشياء حضوراً و كشفاً ... اى كون الوجود متحققاً اجلى ... و اما ، ما الحقيقة و يسئل بها عن شيئية الماهية كالجدا التام والجنس فليست له و تعرض له بقه له : و ماهية اخفاها و لكن الماهية المستعملة بقوله : و ماهية اخفاها : من باب الشاكلة فان ماهيته انيئة وهى حقيقة الوجود التى هى طردالعدم وحيثية الالباء عنه و هى السعنون و المحكى عنه و السفهوم العام البديهي والوجود العنوانى وهى فى غاية الخفاء .

واما ما الشارحة فتعرض له بقوله : ومفهومه اغنى الاشياء عن التعريف ... ثم تعرض لتشخص الوجود الحقيقى الذى هو عين ذاته بقوله : وهويته اخص الخواص ... و التشخص فى السواضع الاخرى مطلب من هو كما يقال و يسئل بسن عن الشخص .

واما ان الكشف والحضور الذى اشار «س» : ماهو و لم هو ، فليعلم انه من الكلمات التامة الساثورة من العرفاء الشامخين «انه اذا جاوز الشئ حده انعكس ضده» كما اذا جاوز القرب حده انعكس الى البعد و اذا جاوز الفقر حده بان يكون فقر الفقير ذاتاً و صفة و فعلاً واستوعب شراشر وجوده انتج الغنا كما قالوا : نهاية الفقر بداية الغنا . و اذا جاوز كثرة مراتب طبيعة حدها بحيث لم يتخلل غيرها فيها انتج الوحدة وقس عليه فاذا جاوز ظهور شىء حده انتج الخفاء .

و هكذا حكم حقيقة الوجود فانها بالحقيقة عين حقيقة النور لكونها

ظاهرة بالذات مظهرة للغير فكل الماهيات بتحقق الوجود متحققة وبنور الوجود مستتيرة لا بذاتها وفي مرتبة ذاتها نفسها لای شیء كانت و فی ایة مرتبة تحققت والانوار الحسیة كالشمسية والقمریة والنجومیة والسرچیة و ان كانت ظاهرة بالذات مظهرة للغير لكنّها يظهر بها الالوان والسطوح والاشكال لابواطن الاشياء .

واحد انوار الوجود ، نور العلم الحصولی یصل الى^۱ حاق الأشياء و حقیقتها و نور الوجود جوهر و علم و حیوة منه الانوار القاهرة و منه الانوار الاسفهدیة الفلكیة والارضیة بل نور الوجود منه نور قیموی واجب الوجود بالذات و ماهیات الانوار الحسیة ایضاً بانوار وجوداتها ظاهره مظهرة فكيف لا یكون حقیقة الوجود اجلی الاشياء .

واما ان حضورها المن هو؟ فهو ان ظهورها لذاتها اذلائانی لها ، یكون حاضرة له هذا فی مطلق الوجود .

و اما فی الوجود المطلق فعاضر لنفسه و للعقول والنفوس بعین حضورها لذاتها و علمها بذاتها علماً حضوریاً لاسیما علی التحقیق الحقیق بالتصدیق ان العقول والنفوس انوار سازجة بلاظلمة و وجودات محضة بلا ماهیة ولو كان للنفوس ماهیة جاز غفلتها عنها ولم یجز غفلتها عن وجودها نوماً و یقظة^۲ و علی کل حال من حالاتها و ذلك الحاضر منها لها لا ینال علیها

۱- هذا مناف لما ذكره هي وغيره : ان متعلق العلم الحصولی صور الاشياء وعكسها لا

حاقها و حقیقتها والعلم المتعلق بكنه المعلوم هو العلم الحضوری . .

۲- والعجب من المجيب الحكيم كيف يتفوه بهذا الكلام، لان وجود النفس اذا كان متلطفاً

اكثر من وجود و موجود فهو المكشوف الحاضر لكل شىء بعين وجود ذلك الشىء و يمكن ايضا حضور الوجود الذى هو عين طرد العدم للمشاعر لان الماهيات اعتبارية فانية فى وجودها اشد من فناء اجناس البسيطة فى فصولها فما حضر من مدركاتهما كلها ليس الا الوجود بقدر حوصلتها تجلى للاوهام بها و بها امتنع عنها .

فمدركات القوى وان كانت كيفيات الا ان تقرر الماهيات منفكة عن الوجودات غير جازيو الوجودات الخاصة غير منفكة عن المطلق لان المشوب غير منفك عن الصرف والمقيد عن المطلق والفرع عن الاصل المحفوظ .

فلو ارخينا العنان و قلنا بحضور حقيقة الوجود للمشاعر كل بقدر نصيبه ، لم تأت بغريب بالنظر العرفانى بل البرهانى وفى كلام المعصوم «ع» الذى نقله القاضى سعيد القمى «ره» فى توحيدده : لا ارى الا وجهك ولا اسمع الا صوتك ... وفى كلام امير المؤمنين على : مارايت شيئا الا ورئت الله قبله ... ، بل هذا المضمون متواتر بالمعنى .

فقول السائل المعظم «ايده الله تعالى» : لو كان هذا ان الكشف والحضور للمشاعر فهو خلاف الواقع و ليس كذلك فان انكار الحضور لها ولو بوجه لا وجه له .

بالماعية لا يلزم ادراك الماهية حين ادراك الوجود لان العناوين الكلية والمفاهيم الاعتبارية ليست متعلقة للعلم الحضورى كما ان المفهوم الوجود العزائى ايضا لا يتعلق به الادراك العينى الحضورى الشهودى والماهيات انما هى العناوين المنتزعة من الوجودات الخاصة المحدودة لا كل وجود و تعيين الحدود انما هو شأن العقل باعتبار علمه الحسولى و علم النفس بذاتها علم حضورى بسيط ليس بتصور ولا تصديق كما قرره الحكيم المجيب وغيره من الاساطين فافهم و تدبر .

و قوله : و ینافی بیانات القائل ، لعله «ایده الله تعالى» لم ينظر الى اوایل السفر الاول^١ من الاسفار الاربعة حتى يظهر له علیة الحال فی فصل معقود لیان : ان واجب الوجود جل شأنه ماهیته انیته ، فی رد من قال : ان له ماهیة ، مستدلاً بان الوجود معلوم و حقیقته تعالى غیر معلومة و غیر المعلوم غیر المعلوم .

ثم لوقلنا : بحضور حقیقة الوجود لعلی المدارك لكن لا بساهو مدرك البشر بل بما هو مكتحل بنور الوجود لم یكن علیه غبار نظیر ما قیل : امارته طرفا راهابه فكان البصیر بها طرفها .

و بالجیلة معرفة حقیقة الوجود اما بحضور حقیقتها لحقیقتها من باب العلم الحضوری للشیء بنفسه او من باب العلم الحضوری للفانی فیها لها و اما بمعرفة مفاهیم صفاتها الكمالیة المساوقة لها كالعلم والحیوة والمشیة و غیرها بان یكون هی عنوانات لها و آلات ملاحظتها و اما بمعرفة المفاهیم الامکانیة المسماة بالساهیئات .

فان الفحص عن العنوانات المطابقة للحقایق ، بحث عن الوجود اذ لا کمال فی معرفة المفهوم الا من حیث الوجود و لذا كان موضوع الالهی الوجود الحقیقی المطلق

والسلام

وقد تم تصحیح هذه الرسالة، اواخر شهر جمادی الثانية من شهر، سنة ١٢٨٩ من الهجرة النبوية. و انا العبد جلال الدین الاشتیانی کتاب الله له بالحسنى .

جواب مسائل ملا اسماعيل ميان آبادى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على آلائه والصلوة والسلام على جميع انبيائه ، سيما
محمد «ص» اعظم احبائه و آله الهداة ، اما جد أودائيه .
و بعد فقد سألنى العالم الفاضل المهتدى للهوادى والمجتدى للآيادى
الذى هو الى ماء حيوه الحكمة الحقيقية النابع من عين قاف الهداية اصدق
صادى ، ملا اسماعيل الميان آبادى لازال شارباً من كافى و كاف الغوادى
سماء العرفان المتماضى و جالباً للفيض من نادى الجبروت خير النوادى عن
مسائل لا تخلو عن اغلاق و اشكال و معائر و مزال و اشراك و حبائل غزاير
او قلايل لاغروان يقع فيها عقول ضعيفة حامت حوايلها لكنى اجبت بتأسيس
قواعد اشراقية ظفرت بها الخواص ، رجاء من الله الخلاص اذ عنده المنجى
و المنص .

فها انا اذكرها على الاجمال لتوزيع البال بكثرة الاشغال وهى :

ان شيئية الشئ بصورته لا بمادته .

و : ان الوجود مقول بالتشكيك و لحقيقته مراتب اصلها المحفوظ

واحد ، اى غير مرهون بمرتبة واحدة لا بالشدة ولا بالضعف ولا بالكسالى ولا بالنقص ولا بالتقدم ولا بالتأخر ولا بغير ذلك و مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك سيما فى السلسلتين الطولية والنزولية والطولية العروجية و : ان الحقيقة هى الرقيقة بنحو اعلى والرقيقة و رقيقة الرقيقة هما الحقيقة بنحو ادنى .

و : ان الأشتداد فى الوجود حركة والقطعية من الحركة متصلة واحدة والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية والتوسطية منها امر بسيط سيئال النسب كالآن السيال .

و : ان تشخص البدن بالنفس المجردة مع تفاوت شتى بين مراتب الانسان الملكى بحسب الاسنان و بينه و بين السلكوتى .

و : ان النفس الانسانية جسانية الحدوث روحانية البقاء مظهر جميع الصفات التنزيهية والتشبيهية متعلقة من الله جميع اسمائه الحسنى و معللة لتلك اياتها و انها فى عين تنزهها بلطيفته « السريّة » و « الخفوية » كل القوى و لها الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة و جميع افعال القوى العقلية والوهيية وأخيالية والحسية والتحريرية فعلها فانها كما تقول تعقلت تقول : احست و تحركت و هكذا :

و : ان الألفاظ موضوعة للسعانى العامة كالقلم لما ينتقش به سواء كان مجرداً او جسماً و بعد ما كان جسماً سواء كان قصباً او ذهباً او حديداً . واللوح لما ينقش فيه مطلقا والكلمة للعرّب عما فى الضمير مطلقا والضمير للمكنون والغيب مطلقا الى غيب الغيوب .

ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
وقس عليها و بعد تذكر هذه الاصول و نحوها نقول :

خير الاوضاع في هذه المسائل و نحوها الجع بين الاوضاع فليطبق
بين الأوضاع العقلية والشرعية وليقل الانسان: «القول مني قول آل محمد»
و ليحافظ ظواهر ما ثبت من الكتاب والسنة وبواطنها سيما ما ثبت بالضرورة
من الدين لان انكاره لالشبهة كفر والضروري من الدين كالضروري من العقل
في انها غير محتاجين الى الدليل من شدة الوضوح و كما ان انكار هذا
سفسطة و كفر عقلي كذلك انكار ذاك كفر شرعي .

فما ورد في الكتاب الالهي من : رفع عيسى «ع» الى السماء وسلامة
النار على ابراهيم مما ذكره السائل «ايده الله تعالى» و غيرها كلها حق و
صدق ظواهرها و بواطنها .

كيف و لكل شيء فعلى مستقل الوجود حقيقة و رقيقة و رقيقة رقيقة
فالانسان حقيقته الانسان الجبروتي بل اللاهوتي العلي الذي في علم العليم
الحكيم و رقيقته الانسان الصوري بلا مادة و رقيقة الرقيقة الانسان الطبيعي
السادى و قس عليه و اذا ادعن العاقل بسقتضى العقل بتحقيق الحقايق فكيف
ينكر الرقايق و حكم احد المتحدين حكم الآخر فضلا عما جاء مما جمع بين
وقوع الحقايق و الرقايق ففيه كيف ينكر الوقوع في رقايق الرقايق ولو لم
يقع الا الحقيقة لقلنا وقوعها و وقوع هذه بسقتضى القاعدة القائلة بان الكثرة
في الوحدة الجمعية و ان الحقيقة هي الرقيقة مثل انه لو فرض انه لم يصدر
عن الله تعالى الا الانسان بالفعل لصدر عنه الكل لكونه «هيكل التوحيد» و

هو النوع الاخير الذى هو كل الأنواع بل هذا يتم بقاعدة الشيئية بالصورة لان الحقيقة هي الصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل كيف ونقتر بوقوع المعنى والصورة بجسيع السعاني و منها الصورة الجامعة للشكل والوضع والسقار واللون .

و بالجملة جسيع ماهو من باب الفعليات لا ماهو من باب الاعدام اذ لا دخل له فى التشيىء والهوية والمقصود سعة حكم القواعد المشار اليها و سلطانها على القلب السليم والعقل المستقيم بالأذعان و الا فديقة من عالم الصورة لا تهمل عند الجامع .

و من يقربا لكونين الصوريين معاً الصورى الصرف والصورى المادى كيف لا يقر بالمعجزات والكرامات الصورية و شيئية الشيء بالصورة فان السرير سرير بصورته لا بمادته والبيت بيت بصورته لا بمادته و هكذا فى الانسان وغيره و برهانه مذكور فى العلم الالهى .

و اذكر لك مقربات لهذا و هو : ان صور الاشياء فى المرائى الظاهرة والباطنة كالقوى الخيالية هي ذوات الصور انفسها الا ماهو من باب المادة و لهذا تسرى احكامها اليها فاذا رأيت صورة فلان فى المرآة تقول : رايته و من حسننها و قبحها تنتقل الى حسنه و قبحه و اذا تخيلته تقول : كنت مستغرقاً فيه و اذا رايته فى الرؤيا تقول : عند اليقظة رايته فلاناً فى المنام . و نعم ما قال الشيخ محيى الدين العربى «لا اعظم التباساً من التباس المتخيل بالمحسوس» و ذلك عند قوة الصورة المتخيلة والاستغراق فيها فهذه الصور المدركة مجردة عن الهيولى حتى الصور التى فى البلور والزجاج

والسواء فانها عند الشيخ الأشرافى من عالم المثال و مع ذلك هى هى و وجود الصورة وجود ذى الصورة ولا شيئاً اذا كانت مرآت اللحاظ له فحينئذ هى ما ينظر بها لا ما ينظر فيها فلا وجود لها الا كونها ظهوراً له مع ان من المرايا ما لا يحكى إلا السريئات منها لا كقيمتها المحسوسة الأخرى فضلاً عن نفوسها وارواحها نعم الجبل يحكى «النّدا» وما يحكى^۱ هو «الصّداء» ولكن لا يحكى صورة الصايت والخيال يحكى جميع ما فى الحس المشترك والعقل يحكى الكل من السعاني والصور واذلاروح فى الصور السرائية وهى ذوات الصور السروحة فما حدثك بما اذا كان فيها الأرواح وتقول : تكلّمت فى النوم ومشيت وقبضت وبسطت وبطشت وغير ذلك وهذا البدن المادى ملقى كالبيت ولم تستعمل فيه هذه الأركان من الرجل واليد واللسان وغيرها .

وعبّر الله عن النوم بالتوفى بقوله : «الله يتوفى الانفس حين موتها و التى لم تست فى منامها» .

ومما استدل فى حكمة الأشراف على تجرد النفس الناطقة انها فى اليقظة تستعمل هذا البدن المادى وفى النوم تستغنى عنه فى معظم افعالها وتستعمل البدن الصورى المجرد اذ به تجنى وتذهب وتخطب وتخطب هناك فهى مجردة غنيّة ذاتاً عنهما فظهر انها اذا استعملت تلك الصورة لا ترتفع هويّتها لان تشخص الصورة بالنفس ولا صورتها غير هذه الصورة السادية الاعتبار المادى والمادة امر مبهم ليس بشخصاً حتى اذالم تبقى لم تبقى الهويّة والهذية .

فليس اذالم يكن هيولى العنصريّات فى السّماء لم يكن «روح الله» فيها

۱- آن ندا، كه اصل هر بانگ و نواست خود ندا، تست و اين باقى صداست

بل هو فيها بروحه القدسي ووجوده الصوري جميعاً والهيولى العنصريّة غريبة منه والأصرار على كينونتها هناك افراط ناش من الجهل وما شبه هذا الأصرار بقول من قال بعد ماسع من الحكماء ان كل شيء في هذا العالم فله صورة في عالم فوقه من العوالم الطوليّة العالية ان الهيولى من موجودات هذا العالم فلا بد ان يكون موجودة في عالم الشال وفي عالم العقل ولم يدركهم لم يعنوا ان الشيء مع الخاصيّة التي له في النشأة السافلة ان توجد في النشأة العالية و الالم يحصل النشآت ولا الترقيّات والوصول الى الغايات .

ألا ترى ان الغضب في عالم القدس ، قاهريّة النور ، كل نور وفيء و في عالم النفوس حالة نسيانيّة وجدانيّة وفي البدن الطبيعي غليان دم القلب وضربان الشرائين وثوران الحرارة واحمرار الوجه او اسوداده ففي كل نشأة له خاضيّة غير مترقبة من صاحبها .

وما شبه بمسألة السعاد الجسماني حيث يقول المحققون انه باعادة الروح بعينه والصورة بعينها بحيث يقال ان الشخص السعاد هو الذي كان في الدنيا والجاهل الذي لا يعلم ان الشخص بالنفس والشيئيّة انما هي بالصورة وان الهيولى ليست من الشخصّات بل قوة حرفة يظن انه لو لم يكن هناك هيولاه لم يكن « هو هو » ولم يعلم ان من عدمها لا يشتمل الهويّة بل وجودها مخن فانه لم يكن برزخيّاً او اخرويّاً ولا الدار دار السجّازة والغايات و « الدنيا مزرعة الآخرة » و « الآخرة يوم الحصاد » .

اذكر آيات من الله للذكر قال الله تعالى في الخاتم « ص » « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً او تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر

الأنهار خلالها تفجيراً أو تسقط السماء كما زعت علينا كسفا أو تأتي بالله و
السلائكة قبلاً أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن
لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت الأبرار رسلاً»
والتحاشى بعد حكاية قول الكفار : أو ترقى في السماء ولن نؤمن
لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه.. ، بقوله تعالى : « قل سبحان ربي ،
هل كنت الأبرار رسلاً » من هذه الجهة والافتخاطى بالوجود الصوري
اليه لا عجب فيه أو التعجب باعتبار قولهم : أو تأتي بالله .. ، لا بالنسبة الى
الترقى الى السماء فانه لا ينافي البشرية كما لا منافاة بينها وبين ان يكون له
جنّة من نخيل وعنب .

فبطل قول من قال : يستفاد من هذه الآية ان البشر لا تتخطى الى هناك
وفي حق خاتم الأنبياء « ح » الكذّي نفسه الكلية الالهية كانها النفس الكلية
الساوية و « لولاه لما خلقت الأفلاك » و ورد في اولاده الأمجاد « ع » :
« انفسكم في النفوس وارواحكم في الأرواح » وايضاً « بهم سكنت التواكن
وتحركت المتحركات » و نفوس الأفلاك وارواحها داخله في العموم جميع
ما قلنا في عيسى « ع » حق بنحو اكمل واعلى لكليته ففي الحقيقة محيط بكلها
باحاطة الحق وتوسيع الواسع العليم فهو الساوي الكذّي كانه لم ينزل الا انه
لجامعيته ومظهريته الأعظم لمن لا يشغله شأن عن شأن ولا يحجبه شيء عن
شيء في عين علوه نازل مكمل رابط بالحق للخلق الذين نفوسهم كقواه و
ابدانهم كاعضائه فهو ارضى ، ساوي خلق امر جامع الجوامع كما قال :
« اوتيت جوامع الكلم » ومقامه ختم المقامات .

فقول هؤلاء العميان لمن هو شأنه الأصلي السماوية بحقيقته وبوجوده
الصورى عقلاً وتقلاً وبالضرورة من الدين او ترقى فى السماء من العمى و
قوله تعالى «سبحان ربى» كلمة تعجب من هذا العمى ولعل قوله تعالى «هل
كنت الأبرأ سوية» استفهام على سبيل المداراة وارشاء العنان للاقرار اى
هل يكون لى مقام آخر مغطى بسقام البشرية فلو صاحوا من سكر الطبيعة
تنبهوا انه سماوى الذات دائماً واتى بكتاب من السماء قرأوه وان كان
الاستفهام انكارياً فالإنكار باعتبار ما مر وجسد النبى «ص» النورى
للطافته التى فى الغاية ينفذ فى الأفلاك بلا خرق والملك له وجود صورى ينفذ
ولو فى البنيان المخصوص بلا خرق فكيف جسد من وصل الى مقام وقف دونه
جبرئيل «ع» وفى اللطافة احكام عجيبة الم تر الى البسايط انواعاً مسلواً
من تراب لا يسع فيه تراب آخر اصلاً ويسع الماء مقداراً يعتقد به واذا كان
مملئاً من الماء بحيث لا يسع ماء آخر يسع الهواء و اذا كان زق مملئاً
من الهواء بحيث لا يسع الزيادة عليه منه يسع النار وقس عليه النار والفلك
فرضاً وكذا كل فلك سافل بالنسبة الى اعلى منه لو فرض السريان فيها
هذا كله فى الجسمانى والصورى.

واما الروحانى فارواح الأنبياء مشاهم فوق السماء وفى الجبروت الى
اللاهوت فصعودهم و رفعهم بحسب مقاماتهم لا تعد وكل نبى ولى وأولوية
هى الجهة المقدسة التى هى الاتصال المعنوى بالحق والنظر الى الوحدة
سيما فى صاحب مقام «نبي مع الله» وآية ذلك و حكايته روحانية الورثة
و ارباب العقول البسيطة من العقول بالفعل والمستفادة فان للإنسان عقلاً

تفصیلیاً و عقلاً بسیطاً اجمالاً يستمد الأول من الثاني «كتاب احکمت آیاته ثم فصلت^۱» والحکماء يقولون: ان العقل البسيط خلاق العقل التفصیلی فان الملائكة من القوة العلامة خلاق^۲ التفاصيل باذن احسن الخالقين والعقل البسيط الذي بالفعل يسمى روحاً والعقل التفصیلی يسمى قلباً .

وفی اصطلاح العرفاء: القلب هو اللطيفة المجردة المدركة للکليات والجزئيات والروح هو اللطيفة المجردة المدركة للکليات .

ومرادهم ان يصير النفس الناطقة عنصرها الغالب تعقل الکليات بحيث يكون ادراكها للجزئيات وسيلة نیل الکليات ولا يريد الجزئيات بما هي جزئيات لان العقل النظري شأنه يكون كذلك بل العقل العملي يفعل الأعمال لغايات کلیة مثل ان يعود المريض لله و يأكل و يشرب و يتحرك لله وما لم يحصل للنفس کلیة وسعة ولم تصر مستغرقة فی الکليات بل تدرك تارة الجزئی بما هو جزئی و تارة تعقل الکلی فهي قلب والقلب من الأتقلاب فذلك العقل البسيط مأواه الجبروت لأتصاله بالجبروتین اذ تعقل الکليات بالاتصال او الاتحاد بالعقل الفعّال ..

و افلاطون و معلّمه سقراط يقولان: تعقل النفس للکليات تلقّيها المثل النورية و نقل فی الشفا انهما يقولان: ان اياها يتلقى العقل عند ادراكه للکليات و تبعهما من الحكماء الأسلاميين صدر المتألهين «س» بل يقول باتحاد العاقل والعقول ولاغرو فی ذلك لأن لا علی مدارکنا سبيلاً اليها وشهوداً لها ولو من بُعد و رفعنا التحاشی فی^۲ حواشی الشواهد

الربوبية ولا يقولون ان النفس تتحد بمفاهيمها من حيث الوجود المحيط او تتلقى المفاهيم خاصة او ان المفاهيم الكلية التي كالمفاهيم المستقرة منفكة عن كافة الوجودات عند المعتزلة هي ارباب الأنواع بل تتحد او تتلقى وجودها الحقيقي البسيط المبسوط الواحد وحدة حقيقة ظلية او وحدة جمعية بحيث ان وجودات الأصنام رقايقها و اطلالها و لذا في العلم باحكام الجزئيات لا بد من ملاحظتها و ملاحظة الكلى العقلى بل الوجود السعى الذى كليته عبارة عن محيطه على رقايقه و استواء نسبته الى جميع جزئياته و اصنامه ملاحظة الكل من الماضيات والآتيات احكاماً و آثاراً يظهر ذلك فيما اذا لم يتصل العاقلية بذلك الوجود و بالمفهوم المطابق النفس الأمري منه واتصل بجزئى منه كالحيوان الصامت والناطق الأمري فان الأشياء تستبان بسقابلاتها .

وهذا ما قالوا الكلى كاسب و مكتسب والجزئى لا يكون كاسباً و مكتسباً وان لا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات وان القضية الشخصية غير معتبرة فى العلوم فالكلى العقلى بوجوده المجرد لا الكلى الطبيعى وهو الماهية من حيث هى كنور محيط يسعى بين يدى النفس القدسية او عين ناظرة منها ينير احكام جزئياته و هو حقيقة الشيء التى كان العلم بها حكمة فان الحكمة هى العلم بالحقايق .

و بمثل ما ذكرنا فى العقل الكليات والسير فى سماءها السير الى حقيقة الوجود السرى المحيط بالحقايق والرقايق والسموات الأرواح والأشباح و اراضى الطمايع والأجسام السطوى عنده الكونين الصوريين

فضلاً عن المكان والزمان فمعرفة العلم به بالاتصال المعنوي به ومشاهدته عن قرب او بعد و هو فوق السماوات العلى فضلاً عن الأرضين السفلى .
والمراد حقيقة الوجود التي هي حيثية الأباء عن العدم و طرد العدم عن كل ماهية مكانية هي حيثية عدم الأباء عن الوجود ولا عن العدم و هي موضوع العلم الأعلى والحكمة الالهية بالمعنى الأعم .

ان قلت: حقيقة الوجود يستنع حصولها في الأذهان فكيف تعلم ؟
قلت: المستنع حصول تلك الحقيقة بصورة ذاتية مساوية لها ذاتاً كما في العلم الحصولي بالماهيات المكانية اذ لا ثاني لها ولا ماهية لها باقية في الذهن والخارج حتى يقال باعتبار ماهيتها المشتركة ان هذه صورتها الذهنية كما في الموجودات الحاصلة في الأذهان .

ونفس الحقيقة حيثية الواقع و عين الأعيان و ترتب الآثار فلا ينقلب الى الذهنية اى الكون بحيث لا يترتب عليه الآثار فالعلم بحقيقة الوجود بوجوه ثلاثة .

احدها: العلم الحضورى بها والعلم الحضورى اما علم الشيء بنفسه او علم الشيء بعلوله الذاتى و حقيقة الوجود ليست معلولة للنفس ولا هي ، هي اكنهاها فالعلم بها من قبيل علم الفانى بالمفنى فيه كما هو شأن الحكماء المتألهين .

و ثانيها : العلم انحصولى بها و لكن بالوجوه العامة كما هو شأن الحكماء الالهيين الباحثين عن الوجود فى العلم الكلى فيعلمون بحقيقة الوجود بانها معنونة الوجود العام و انها الوحدة و انها الهويّة و انها النور الحقيقى

لكونها الظاهرة بالذات السطهرة للماهيات و انها الحياة السارية و انها العشق والمشية و انها العلم والشعور و غير ذلك من وجوها و عنواناتها انطباقا الملحوظة بماهى مرأى لحاظها .

و ثالثها : العلم الحصولى ايضا بالوجود الخاصة بالبحث والفحص عن الماهيات بانها ماهى ، و هل هى ، ولم هى ، كما هو شأن الالهيين من الحكماء اذ يبحثون عن الحقايق والحقيقة هى الماهية بشرط الوجود ولا يبحث الحكيم عن المفهوم لا من حيث الوجود وهذا ايضا علم بمراتب الوجود و علم بحقيقتها اذ للمراتب سنجية والوجود حقيقة ذات مراتب متفاضلة كما مر فاذا قيل صاحب العقل البسيط او الناظر بنور الله فى الجبروت مثلاً او زمانه الدهر الايسر الاعلى او بوجوده الصورى فى الملكوت الاسفل او زمانه الدهر الاسفل لم يؤت بغريب لان المادية عنه غريبة ولولم يذعن به اهل الحس والخيال فذلك لغلبة المادية و احكام الطبيعة و لوازمها عليهم اذ لم يخرجوا عن القرية الظالم اهلها فيظنون ان الانسان ليس الا المادى بسا هو مادى «نسوا الله» فانسأهم انفسهم» والانسان مجموع المعنى والصورة و صاحب العقل البسيط جكته المعنى لو لم يكن كله .

آدمى چيست، برزخى جامع	صورت خلق وحق، در اواقع
متصل با حقايق جبروت	مشمئ بر رقايق ملكوت
ظاهرش خشك لب بساحل فرق	باطنش در محيط وحدت عرق

و هؤلاء العميان لا يرون الا البادة المنجدة الغريبة منه .

از ره صورت یکی است مردم و مردم کیا
و اما العقل البسیط والروح الاعظم فی طیرانها فی فضاء الجبروت و
فضاء اللاهوت فهم فی غطاء عن رؤیتها نعم ادراك العقل والمعقول و نیل
الوجود لو كان مرائی لحاظ الجزئیات لم یکن عقلاً و معقولا ولا وجوداً
بل احساساً و ماهیة و ینبغی ان یكون الامر بالعکس .
و اما معرفة نزول روح الله من السماء و کلمته الی هذا اللوح الارضی
فیتوقف علی معرفة مامر من المقدمات .

و اقول : کما ان تشخص مراتب البدن مع التفاوت الكثير بالنفس
الناطقة كذلك تشخص النفوس الكلية الالهیة بالعقل الکلی الفعال الواصلة
الیه .

و ان شئت قلت : بالوجود الحقیقی کانصاف اقطار انتهت الی المركز
الواحد و من هنا ماورد عن علی علیه السلام : «لی الکرات والجمعات» و
قوله : «كنت مع جمیع الانبیاء سراً و مع خاتمهم جهراً» .

و اما اقتداؤه بجناب المهدي صاحب الامر والزمان سلام الله علیه
فلکلیة وجود المهدي «علیه السلام» الذی هو نور الحقیقة المحدثة .
ثم لیس المقصود فی السّماویة ولا فی الاقتداء التخصیص بعیسی
«علیه السلام» و اثبات الشیء للشیء لا یستلزم النفی عمّا عداه .

و اعتقد العرفاء لروحانیة کل من اولى العزم من الرسل سماء کما لا
یخفی علی الناظر فی کتبهم بل اجرى علیه هذا الحكم لغلبة الروحانیة علیه
«ع» و لهذا کان ملقباً بروح الله و علم التأویل علیه غالب فکان یقول :

امركم اخي موسى بالحنان و ان تقطعوا رؤس القضبان و انا امركم بقطع رأس النفس السسولة والامارة و امركم اخي موسى بان لا توقدوا النيران يوم السبت وانا امركم بان لا توقدوا ، نار الغضب ابدآ و نهاكم عن الذبح يوم السبت و انا اقول لكم لا تؤذوا احداً ابدآ و هكذا و اتيان الآداب في شرع موسى غالب قال تعالى «انزلنا التوراة فيها حكم الله^١» وكان قبلة عيسى المشرق كما ان قبلة موسى المغرب و قبلتنا بين المشرق والمغرب ولولا قصد الغلبة فالأرواح جميعاً سيما ارواح الأنبياء والأولياء سماويةً علويةً . بل اضاف الله تعالى روح الكل الى نفسه في قوله : «ونفخت فيه من روحي^٢» لأنه في آدم النوعى ولا يختص بآدم البصقى اذ الضمير الغايب عايد الى الانسان او البشر في قوله : «ولقد خلقنا الانسان من صلصال^٣ من حماء مسنون والجنان خلقناه من قبل من نار السموم ، و اذ قال ربك للملائكة اننى خالق بشرأ من صلصال من حماء مسنون فاذا سويته^٤ ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» .

وسجدة الملائكة ايضاً لا يختص معناها بابى البشر كما في قوله تعالى «ولقد خلقناكم^٥ ثم صورناكم^٦ ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم» و ذلك لان كل بشر مسجود لجميع مايسسنى بالقوى والطبايع لسنخية قوى العالم مع

١- س مائدة ٤٥ والآية: وعندهم التوراة فيها حكم الله

٢- س ١٥، ي ٢٩، س ٢٨، ي ٧٢ ٣- س ٥٥، ي ١٣

٤- س ١٥، ي ٢٦، ٢٨، ٣٣ ٥- س ٢٨، ي ٧٢

٦- س ٧، ي ١٠

قوى النفس الناطقة ولا تفاوت الا بالجمع والفرق واللف والنشر .

«آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری»

والكل باعتبار وجهها الى الله ملائكة دراية و عمالة لكن ليس الملائكة منحصرين فيها اذ للملائكة اصناف من «السدبرات امراً والصفافات صفات والسابقات اسبقاً» والداخلين والخارجين ثم الساجدون للكل والرؤساء والعلماء بالله الذين لهم عصاة وطهارة في العلم والعمل لانسبة لهم في الوفور والقوة الى الذين للمروسين .

و سجود الملائكة بوجه كاطاعة قوى النفس و جوارحها لها فاذا امرت النفس العين بالانفتاح انفتحت و اذا امرها بالانطباق انطبقت و اذا امرت القوة التي في الملتقى بالابصار ابصرت والخيال بالحفظ حفظت و كذا اذا امرت اليد بالبسط بسطت و بالبطش بطشت والرجل بالحركة تحركت .

وكذا الكلام في العقل النظري الذي كسلك علام والعقل العملي الذي كسلك عمال والسلكات الحميدة التي هي ملائكة الرحمة الداخلة و السلكات الرذيلة التي هي ملائكة الغضب الداخلة و ينوره اتحاد السلك و السلكة في مادة الحروف و للكل حقايق و رقايق مبهجة او مهية و ان لا يتراى بهذه المشاعر بساهى مادية فكل هذه تنقاد للنفس الناطقة الا ابليس الوهم اذ له الشيطنة في العلييات والعملييات و حقيقة السجود و روحه الاتقياد قرب ساجد للانسان لا اتقياد له فليس في الحقيقة ساجداً له و رب منقاد ساجد في الحقيقة و ان لم يكن له الوضع المخصوص فتذكر القاعدة حتى قاعدة وضع الالفاظ للسعاني العامة و تبصر .

تذنيب :

لما دعا اشرف الخلق في حق اكرم احبائه بقوله: «اللهم فقّهه في الدين و علّمه التأويل» .

قلنا : في تأويل صعود عيسى «عليه السلام» و نزوله بعد حفظ الظاهر كما قلنا ، ان في كل انسان سعيد «كلمة عيسويّة» بحسبه و بقدره هي مقام روحانيته و تجرده و تنزهه و معرفته بالله تعالى و «كلمة موسويّة» هي مقام مؤديّته من شعبي نبوة التعريف التي حكموا بسريانها بخلاف نبوة التشريع .

فالفقهاء مظاهر النبوة كما ان العرفاء مظاهر الولاية و كل مؤدب له منهم من نبوة التعريف و ان لم يكن له نبوة التشريع لاقطاعها بوجود الخاتم «صلى الله عليه و آله» كما ان في النفس الكلية الالهية «كلمة اسرافيلية» باعتبار احيائه نفوس موتى الجهل .

« الناس موتى ، و اهل العلم احياء »

هين كه اسرافيل وقتند اوليا مرده را زایشان حیاتست و نسا و «كلمة جبرئيلية» باعتبار تعليمه العلوم الحقيقة والقاء المعارف الالهية على قلوب مستعديه و «كلمة عزرائيلية» باعتبار نزعه بعقله الحقائق عن الغرايب والأجانب كالمواد و لواحقها و قبضه صرف كثر حقيقة عن شوب الأوضاع والجهات والأمكنة والأوقات وغيرها بحيث يجمع الصرف سنخه كالبياض الصرف المجرد عن الموضوعات والأمكنة والأوقات ونحوها الجامع لكل بياض بصدّق واحد اذا ميز في صرف

الشيء والا لكان مخلوطاً بغيره هذا خلف و هكذا حتى يبلغ الكتاب
اجله و يصل النوبة الى الوجود الحقيقي وقبض الساهيات و نزعه عنها
اذ «التوحيد اسقاط الإضافات» .

و «كلمة ميكائيلية» باعتبار اجادته و انفاقه ولو على من يُعْمَلُهُ .
و «كلمة محمدية مهدوية» كما في الورثة باعتبار جامعته
لشهوده الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة والتنزيه في التشبيه والتشبيه
في التنزيه والجبر بل التسخير في التفويض والتفويض في القهر والتسخير
وقس عليها كما قال الخاتم سلام الله عليه «اوتيت جوامع الكلم» فتلك
الكلمة الأمرية، الروحانية والعيسوية الكلية من السماء تهبط و اليها
تصعد اى الى عالم الجبروت و عالم العقول و هي المشبه بها للنفوس
الساوية و ذلك في آخر الزمان و انقطاعه وطيه و طي المكان والجهة
بل طي عالمي الصور بحذفها كل ذلك في السلسلة الطويلة الصعودية
او الى الصور الهور قليائية وهي سماوات عالم الملكوت الأسفل .

واما سماوات عالم النمل فتقل عن بعض الحكماء انه قال : ان نفوس
الأفلاك مكمل فتتصل بعالم العقول و تتعلق بدلها من عالم العناصر نفوس
كاملة فارقت ابدانها تدبرها ثم بعد استكمالها تتصل هي ايضاً بعالم
العقول و تتعلق بدلها من عالم العناصر نفوس كاملة اخرى مفارقة صالحة
لادارة الأفلاك وهكذا الى ما شاء الله «ولن تجد لسنة الله تبديلاً» لكن الزم
عليه التناسخ الا ان يكون بنحو انظهرية للصّور الصرفة والاقتداء في

العیسویّة الکلیّة انّما هو لجامعیّة الكلمة السهوویة السهویدیة فانّها مستجمعة للکل بنحو اعلى و مستتبعة لها کما قال تعال «وان من شیعتک لأبراهیم^١» وقال «ص»: لو کان موسى حیاً لما وسعه الا اتّباعی و قال «ص»: آدم ومن دونه تحت لوائی یوم القیامة. وقال: «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل» واذ شهدت مقام جامعیّة الإنسان الکامل فلعلّک احد وجوء قول الداعی فی تعقیب صلوٰة الصبح: «اللهم انی اصبحت اشهدک وکفی بک شهیداً واشهد ملائکتک وحسنة عرشک وسکاک سماواتک وارضیک و انبیاءک و رسلک والصالحین من عبادک و جمیع خلقتک فاشهد لی وکفی بک شهیداً، انی اشهد انک انت الله لا اله الا انت..» فانّ الأَشهاد لا بد ان یكون بشهود روحانیّتهم لا اقل من ذلك و اما تبرید النار و سلامتها علی ابراهیم «ع» فهو ایضاً حقّ لا ریب فیہ فان من آمن من احراق نار الجهل السركب والبسیط و جاز علی نار الطبیعة و لوازمها و هی خامدة سلم من النار الصوریة بوجوده الصوری والمعنوی بقتضی القواعد الاشرافیة المذكورة و بقتضی تطابق العوالم والطبیعة نار ذات لهب و ظلّ ذو ثلاث شعب، باعتبار القوة والعدم الهیولانی فالفسق علیها غالب کما ان کل ما هو اکثر تجرداً عن السادة والفعلیّة علیہ غالب کان اشدّ نوراً وقربه الی النور الأقهر اوفر وهذا ظلّیتها لأن الظل کأنه مرکب من النور والفسق فنوریّتها فعلیّتها القلیلة و غسقها الوغول الهیولانی و لهبها باعتبار التمادی السیلانی بتجددها الذاتی والزمانی و تثلیث الشعب

باعتبار التباعد المكانی بامتداد الأبعاد الثلاثة الجسمانی .

فالتبیعة نار فی نار فی نار : التعلّق بها بما هی هی الیوم معنی و یظهر یوم هم بارزون بصور برازخ اعمالهم و فی صورة نار لظی نزعاً للشّوی كما قال تعالی . «الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم^۱ ناراً» ولهذا كان جهنم باطن الدنیا .

واما، مافیہ من النّور والبقاء والثّبات و نحوها من الخیرات فباعتبار مافیہ من وجه الله «اینسا تولوا فثم وجه الله^۲» و باعتبار ماء حیوته الساریة «وجعلنا من الماء کل شیء حی^۳» فان جئت الی مقام تکثیر الواحد ودققت واخذتها «بشرط لا» فلمعلّمه ظهر لك سیر من نیرانها و ینبغی ان یکون للرجل العلمی مقامان مقام 'توحید الكثير و مقام تکثیر الواحد و عو: شیء منها علیه قصور، فمن توحید الكثير رؤیة العالم انساناً کبیراً واحداً له طبع واحد هو طبع الكل و نفس واحدة هی نفس الكل و عقل واحد هو عقل الكل له وجود واحد هو وجه الله الواحد كما قال تعالی : «وما امرنا الا واحدة^۴» .

ومن تکثیر الواحد تکثیر اسماء الله تعالی و صفاته بحسب المفاهیم كما قال العرفاء فی مقام الاسماء والصفات جائت الکثرة کم شئت مع انه لیس بحسب الوجود فیها شیء و شیء اذلا تعدد فیها مصداقاً و حیثیة فان حیثیتها واحدة هی عین المحیث و مع هذا لاصحّة سلب لمفهوم کسالی

۱- س ۴۸، ی ۲۶ ۲- س ۱۲، ی ۹

۳- س ۸، ی ۴۴ ۴- س ۲۱، ی ۱۶

عنه و من ذلك تكثير شيء واحد بحسب الذاتيات والعرضيات و تميز كل واحد منها عن الآخر و ملاحظة كل المقولات العشرية .

مثل : ان هذا الوجود الجسماني الواحد بسطحه من الكم و بلونه كيف مبصر و بحره او برده كيف ملموس و بنضده و ترتيبه من الوضع و باكوانه الأربعة من الأين و باحواله النسبية من الأضافة و بتأثيره من «ان يفعل» و بتأثره من «ان يفعل» و بهيولاه و جسمه و طبعه من الجوهر و ان كان له لطيفة مجردة كان من انفارقات و له قوى كذا ر كذا و قس عليها و من ذلك تكثير العوالم المنضدة اذ لوحظ مقام البسائط من كل المسكنات في الصعود مثلا و مقام السعدن من الكل و مقامات النّبات و الحيوان الى مقام الآدمية على مراتبها مأخوذا كل مقام بشرط لا و بالحقيقة توحيد الكثير من شعب التحقيق و تكثير الواحد من شعب التدقيق فاذا لوحظ عالم الأجسام و الطبائع فقط و «بشرط لا» بالنسبة الى الأنوار الاسفهبديّة المجردة و العقلية التي هي من صقع نور الأنوار ظهر انها مقابر و معابر و انها ظلمات موحشة و انها مؤانسة بنوره و حينئذ ناديته بقولك : «يا نور المستوحشين في الظلم و يامونسي عند وحشتي انسي بك حتى لا اري الا وجهك يا نور كل نور» فلولاً انوار الله تعالى في هذه الظلمات و ماء حيوته في هذه النيران و روحه في الجسمان لم يكن اظلم من هذه السجون و احى من هذه الاخاديد و الأتون مهاوى الديدان و مراتع الشيطان .

و عند الاشرافيّين عالم الطبيعة السّمي عندهم بعالم الغواسق و الظلمات معنى الجحيم و الجحيم صور اخروية بعالم الطبيعة نسبتها اليه نسبة الفرخ

انى البيضة اى بواطن التعلقات بالطبيعة و لوازمها و برازخ اعمال ابنائها
هى الصُّور القهرية الجحيمية فسن ورد عليه و عبر عنه سالماً من الحرق به
و آمنة من الغرق فى بحر المسجور؛ كالذين بقلوبهم عرشيّون وبأبدانهم
فرشيّون فهو كما قلنا بوجوده الصُّورى يجوز على النار الصورية سالماً
فى الدنيا والآخرة بل فى الدنيا يبرز ما يبرز منه بسا هو اُخروى .

وقد ورد عن الأئمة المعصومين «سلام الله عليهم» فى عموم قوله
تعالى : «وان منكم الا واردها كان على ربك حتماً مقضياً» جزأها وهى
خامدة فالساردة شاهدوا بمشيئة الله وقوة باطن الخليل «ع» لسعة من برازخه
الصورية فكيف حال اهل الصفا من اخلاء الخليل والناظرين بنور الرب
الجليل تعالى .

وجه "آخر

ولنهد له مقدمة هى انه، قال الحكماء : ان لِّلإنسان بالقسمّة
الأولىّة قوى ثلاث قوة تعقل الحقائق والكلّيات وقوّة ادراك التّرايق
والجزئيات وقوة العمل والتّحريكات .

والنّبي من استأثره الله بخصايص ثلاث فى قواه الثلاث اما قوة تعقله
فهى لا بد ان يكون بحيث حصل لها جميع العلوم او اكثرها بالحدس والتأييد
فى اقصر زمان .

و اما قواه المدركة فيكون فى التّسامية بحيث يشاهد الرّفاق
والوجودات الصورية الصرفة المجردة عن الهولى دون المقدار والشكل
واللون ونحو ذلك فكل ما عقل بعقله السنور من الحقائق والذوات القدسيّة

المجردة تمثل لمداركه الباطنة رقيقته في احسن صورة اولاً ، كمشاهدة جبرئيل «ع» وحقيقته العقل الفعّال عندهم السّار اليه بقوله تعالى : «علمه شديد القوى»^١ في صورة «دحية الكلبي» و لشعره الظاهر ثانياً ، و منه قوله تعالى في حق مريم «ع» : «فتمثل لها ، بشراً سوياً» .

و كل ما عقله من العلوم بعقله الكلّي اكتست صور الفاظ بليغة مسبوغة و ادراكه بمداركه الباطنة اولاً ثم بمداركه الظاهرة ثانياً و هذا هو الفرق بين مبصرات النبي والولي «عليهما السلام» و مسبوعاتهما بنحو الاعجاز والكرامة و بين مدركات ساير الناس لانهم يدركون الجزئيات اولاً ، بمداركهم الظاهرة و ثانياً ، بمداركهم الباطنة فتساق من الظاهر الى الباطن وفيهما بعكس ذلك و كل ما يدركانه فهي من الصور الصرفة العرية عن الظلّة و اما قوته العمّالة والتجريدية ، فيكون بحيث كل ما يتصوره و يتعلق به ارادته و حكمته يتحقق في الخارج و بطبيعته مادة الكائنات طاعة كل بدن لنفسه و تصرف كل نفس في بدنه بمجرد ذلك تصوراته معلوم كما في صور الشهوة والغضب والرجاء والخجالة والخوف و توهّم المرض و غير ذلك .

و تحقّق العلم الفعلي من الاصول الموضوعية ر منه السقوط بسجود التوهم اذا كان التوهم على جذع عال و حصول الارادة من مجرد التصور والتصديق بغاية الفعل و كيف لا يكون مادة الكائنات بالنسبة الى النّبي «ص» كبدنه بالنسبة الى نفسه وهو للايتام كالأب الرحيم و للشيوخ العجزة كالأبن الشفيق و للارامل السنّنة الوسائل كالزوج العطوف و قس عليها .

و بالجملة يراعيهم كراية نفسه و كانتهم اجزاء وجوده و من هو علمه مستغرق في علم الله تعالى و ارادته مستهلكة في ارادة الله و قدرته متلاشية في قدرة الله و كان الله سمعه و بصره و يده كسا هو مقتضى قرب التواقل او هو سبغ الله و بصره و يده كسا ورد «على عين الله الناطرة و اذنه الواعية و يده الباسطة و جنب الله الذي فرطوا فيه» و نظير ذلك مما هو مقتضى قرب الفرائض لاغر و في تصرفه في مادة الكائنات فيبرد السخن و يسخن البرد و يصحح المرضى و بالجملة يسمع ندائه في الساء الاعلى كل ذلك باذن احسن الخالقين .

تأويل شمولي و هو : ان في الإنسان الحقيقي سيما الولوى «كلية ابراهيمية» ما هو قسطه من التوحيد الخاصى المشار اليه في آيات كثيرة و منها قوله تعالى حكاية عن الخليل : «وجئته وجهي^١ للذى فطر السموات والارض» و ان كانت شسولة للكلمة العلية لقوله تعالى : «وأن من شيعته لابراهيم^٢» و قوله «ص» : من اراد ان ينظر الى آدم في علمه و الى نوح في تقواه و الى ابراهيم في حلمه و الى موسى في هيئته و الى عيسى في عبادته فليتنظر الى على بن ابي طالب «عليه السلام» نعم :

ليس من الله يستنكر ان يجمع العالم في واحد

فبهذا الساء الحيوة الأبدية يطفىء نار الكثرة ولا يقع نظر السوحد في التششت و التفرق بل له الوحدة في الكثرة و الجمع في الفرق فمنه الجمع السالم و اعلى مراتبه جمع الجمع و جمع منتهى الجسوع و في الجمع السكسر

نقص «ما» وبسبب حيوة العمل الصالح يجوز من نار الطبيعة ولو ازمها صورتها
و معناها .

والسالك سبيل الله لا بد ان يجمع بين الاوضاع الصورية والمعنوية
و اهل السعنى عنايتهم بالمعنى اكثر من الصورة و اهل الصورة كل مبالاتهم
بالصورة اذ السنخيشة معتبرة بين المدرك والبدرك بل الاتحاد عند اهل
التحقيق و الانبياء «عليهم السلام» لا بد ان يكون عندهم غذاء كل من اهل
المعنى والصورة وما يعظم عند ايّة طائفة من البالغين والناقصين فكيف
الرسل فكيف اولو العزم فكيف خاتسهم «ص» .

وكذا جامعيت السعنى والصورة لا بد ان يكون شأن الأولياء الراشدين
المرشدين الهادين ، الشهيدين «عليهم جميعاً منى سلام الله تعالى» فعندهم
السعجات والكرامات المعنوية والصورية جسيماً لاهل السعنى والصورة و
اهل المعنى عندهم الخاصية الاولى من الثلاث ارجح واللذات العقلية من
الحسنة اصح .

قال السيد الداماد «اعلى الله مقامه» فى اواخر القبسات .

«...وبالجملة تناقش الحكماء فى الرغائب العقلية اكثر وعنايتهم بالامور
الروحانية اوفر سواء عليها اكانت فى هذه الشأة الفانية ام فى تلك الشأة الباقية
ولذلك يفضّلون معجزة نبينا «ص» اعنى القرآن الحكيم والتزيل الكريم
والنور العقلى الباهر والفرقان السماوى الداخر على معجزات الانبياء من قبل
اذ المعجزة القولية اعظم وادوم ومحلها فى العقول الضريجة اثبت و اوقع و

نفوس الخواص [السراجیح لها] اطوع وقلوبهم لها اخضع .

وايضاً ما من معجزة فعلیة ما تى بها الا وفى افاعیل الله تعالى قبلنا من جنسها^۱ اكبر وابهر منها وآتق واءجب واحكم واتقن فخلق النار مثلاً اعظم من جعلها برداً وسلاماً على ابراهيم وخلق الشمس والقمر والجلدية والحس المشترك اعظم من شق القمر فى الحس المشترك . . .^۲ .

ثم ان ما ذكرنا من جامعیة الكلمات فى السعداء حاصلة فى الاشقياء باعتبار اصلهم الانسانى فان كل انسان هیکل جامع بالفعل او بالقوة للكلمات الطيبة او الخبيثة فرب كافر او فاجر فيه كلمة تكوينیة فرعونیة وكلمة نمرودیة وكلمة جبیتیة وكلمة طاغوتیة وفيها كلمات كفر الجحود وكفر النفاق وكفر اليهود وكفر الشرك وكفر الضلالة وكفر الجهالة جمعاً أوفرادى اورب انسان يصير فى وقت بحسب العقيدة او اللسان جبرياً وفى وقت قدریاً وفى وقت اباحياً وفى وقت صوفياً الى غير ذلك من الملل بحسب التلوین لا التمكن .

فقد يحصل التشاجر والتطارد فى وجود واحد بين الكلمة الابراهيمیة وكلمة النمرودیة وبين الكلمة الموسویة والكلمة الفرعونیة فهذا احد وجوه التأویل والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

واما مسألة الجن فقد حصل الاتفاق من الحكماء والمتكلمين فى انیته لكنهم اختلفوا فى ماهیته فقال المتكلمون ان الجن جوهر جسمانى نارى بمعنى ان عنصره الغالب هو النار والافهو مركب من العناصر الأربعة والخفيفان فيه غالبان على الثقيلين كما ان الثقيلين فى الانسان غالبان على الخفيفين و

۱- فى القيسات: من جنسها ما هو اكبر ۲- كتاب القيسات، ط ۱۳۱۴ هـ ق، ص ۲۲۱

للطافته يتشكل باشكل المختلفة بالتخلخل والتكاثف وغير ذلك ولا امتناع فيما قالوا ، لان الانسان بل الحيوان كان جسمه المتعلق الأول لنفسه وبدنه الأول لروحه الامرى بالنسبة الى هذا القشر والغلاف هو الروح البخارى الغالب عليه الخفيفان والحيوة الطبيعية به وهو مطايا قوى النفس ومطارح اشعة الروح القدسى كما قيل :

چون دمی در گل دمد . آدم کند در کف دودی همه ، عالم کند
ففى الجن ايضاً جوهر لطيف كالوعاء الواقى واللفظ كاللب السواقى لكن
الامزجة النارية ليس فيها فضل معرفة وان كان فيها مزيدا اقتدار كفا فى الانسان
ولهذا قال بعض العرفاء : « ان اهل الله لا يبحثون مجالسة الجن ولا تسخيرهم
اذمن جالسهم لم يجد فيهم فضل معارف » .
وقال طائفة من الحكماء : ان الجن جواهر مجردة مخالفة بالنوع
للفوس السجدة الانسانية .

وقال بعضهم كصاحب اخوان الصفا : ان الجن جواهر مجردة الا انها
من نوع النفوس الانسانية وليست مخالفة بالنوع لها بل ما فارتق الابدان منها
فان كانت شريرة خبيثة صارت شياطين وهم كفررة الجن وان كانت خيرة
صالحة صارت اجنّة سعيدة مؤمنة وان كانت عالسة بالله حكيمة عارفة صارت
ملائكة مقربين . وربما يقال : ان لهم اجساماً مثالية .
وبالجملة لا كلام فى وجودهم كيف والكتاب والسنة مشحونان بذكر
الجن وكفى بالله شاهداً .

واما مسألة القدم والحدوث ، فلاقديم سوى الله تعالى وما من صقعه من

صفاته العليا واسماؤه الحسنی فقد رته قديمة وفيضه لم يزل ولا يزال وجوده دائم «لا يزيد كثرة العطاء الاجوداً وكرماً» انه هو العزيز الوهاب ومن اسمائه قديم الأحسان ودائم الفضل وكلامه قديم ونوره ازل وابدی وفي اسمائه : يامن له نور لا يطفئ .

واما الخلق ومامن ناحيته فهو حادث متجدد بالذات ودائر وزايل و لو لم يكن حادثاً لم يكن دائراً اذا ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم عدم وصولها الى الغايات وان لا يقوم القيامة والتالى باطل فالسقدم مثله .

ولكن ايالتوان تفهم من الفيض والعطاء، والأحسان والفضل ونحوها المعاني المصدريّة والمعاني الاضافيّة ومن الثور، النور الحسى فان الحكيم العارف لا بد ان يعرف الحقايق ولا يقتصر على تعقل المفاهيم فحقيقة هذه هي حقيقة الوجود المنبسط على كل بحسبه الطارد للعدم عن الماهيات وهي مسئولة الأعيان الثابتات السائلة بالسنة القابليات والماء السائلة فى الاودية بقدر الاستعدادات والفيض المنبسط على الماهيات الستيفيات وكلمة كن وخطاب الله المتعلق بالماهيئات والمواد وفعله الذى بسعنى الفاعلية المشار اليه بقول على (ع) فى نهج البلاغة : انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله .

اذ بانضمام هذه الحقيقة الى الماهيات الأمكانية تتحقق وترتب عليها الآثار المطلوبة منها .

فاذا كانت هذه كلمة كن فالماهيئات هي تكون وهي الأيجاد الحقيقي اذ بالأيجاد الإضافى لا يتحقق مسكن ، بل بالحقيقى والأيجاد الحقيقى هو

الوجود المنبسط متعلقاً بالحق الحقيقى وربما ينور هذا باتحاد الأيجاد و
الوجود فى العدد وهو تسعة عشر الذى هو عدد حروف البسلة وعدد القوى
المتعلقة بعالم الطبيعة وعدد القوى المدبرة للصيغة الإنسانية بوجه وهى
فضل الله واحسانه القديم الدائم ورحمته الواسعة ، كما قال تعالى ^١ « احاط بكل
شىء برحمته وعلمه » ومشيتته التى اشير اليها فى الحديث : « ان الله خلق الأشياء
بالمشيئة والمشيئة بنفسها » فان الماهيات الأمكانية موجودة بالوجود
المنبسط والوجود موجود بنفسه والحق المخلوق به المشار اليه فى الكتاب
الألهى بقوله تعالى : ^٢ « ما خلقنا السموات والأرض الا بالحق » وهى النور
الحقيقى الذى يستنير به الماهيات الجبروتية والسلكوتية والناسوتية لان
النور هو الظاهر بالذات المظهر للغير وهو حق الوجود الحقيقى الذى هو حاق
الواقع ومتن نفس الأمر الى غير ذلك من اوصافه ونعوته التى لا تحصى .

وبالجملة امره تعالى قديم وخلق حادث كما اشرنا اليه فان العالم متغير
بشراشره وسيئال بأعراضه وجواهره فهو حادث بذاته لانه متغير بصفاته
فقط كأوضاعه وكميئاته وأيونه وكميئاته ونحوها .

فالعالم عوالم والحادث حوادث وكل منها محفوظ بعمدين ، عدم
سابق وعدم لاحق ولا ثابت فيها سوى وجه الله .

وما يقال : ان كل فرد من كل نوع حادث لكن النوع قديم دائم محفوظ
بتعاقب الأشخاص فليس كذلك اذ لا وجود للنوع بنحو الثبات الا فى العقل
بحسبه فان الكلى الطبيعى موجود بعين وجود اشخاصه السيالة او شخصه

السيّال الذي هو ايضاً اشخاص ولكن على سبيل الاتصال كما في النوع المنحصر في شخص فهو كثير بوجه واحد بوجه اذا اتصل بالوحداني مساوئق للوحدة الشخصية .

فكل عالم جديد حديث كما انه حادث اذا الجديدة والحداثة ليستا الا بالتفنن في التجلي كما قال تعالى^١: «كل يوم هو في شأن» والابنسخ آيات من كتابه الكبير الآفاقي وكتابه الصغير الأنفسى وثبت آيات اخرى فيهما كما قال^٢: «مانسخ من آية او نسها نأت بخير منها أو مثلها» وقال تعالى: «يسحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب»^٣.

ومن كلمات العرفاء «لا تكرار في التجلي» وليست كما يقرضه الوهم الكاذب بان تكون آياته وكلماته التي لا تنفذ ولا تبعد ولو نفذ البحر مسبوقة بعدم بين الواجب المتكلم وبين الكلمات فاصل والعدم نفى محض وباطل صرف كيف يتخلل في البين ام كيف له امتداد ، اليس يصير كما وزماناً اذ كل شيئين لا يجتمعان هكذا ولهما تقدم وتأخر انفكاكي غير قارفهما اما زمان او زماني وقد فرضناه عدماً ولا شيئاً هذا خلف ام كيف يكون الواجب المحيط محدوداً أو في عرض العالم تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وليس هذه الأعدام المقابلة لوجودات الحوادث اليومية الا الوجودات الواقعة كل منها في عرض الآخر في السلسلة العرضية من عالم فرق الفرق ، الراسمة كل متلوّ عدماً في الذهن لتالية وكل تال لستلوه فليس للعدم الامشأ

١- س الرحمن، ي ٢٢

٢- س البقرة، ي ١٠٠

٣- س عمران، ي ٥

انتزاع وهو كل وجود سيّال ولهذا يصير موضوعاً للموجبات والا فالنفي المحض لا يصير محكوماً عليه للأحكام وهذا من وفور سريان نور الوجود حيث اظهر المقابل واحكامه على العقل .

وبالجملة يقبض العالم وهو يسلم الوجود ويرد الأمانة الى اهلها ويوجد آخر « ان يشأ يذهبكم و يأت بخلق جديد » و في القرآن المجيد آيات كثيرة مشيرة الى هذا .

وبالجملة الفيض منه دائم متصل والمستفيض دائر وزايل مثاله بوجه الضوء الواقع على الماء المستوح فالضوء بوجهه الذي يلي الماء متحرك مضطرب لا قرار له وبوجهه الذي يلي السراج مثلاً الثابت في رضعه ثابت قار .

شد متبدل آب اين جو چند بار عكس ماه وعكس اخترب رقرار
فالمحقق البصير والناقد الخبير لا بُد ان يكون ذا العينين حافظاً للوضعين حدوث الأشياء وقدم وجه الله تعالى حتى يكون فايزاً بالحسنين وهو هذا الحدوث الذي قلنا لا الحدوث الذي يستلزم انقطاع فيضه وانبات سيبه و افول نوره و امساكه عن جوده و عدم بسط يده كما قال تعالى :
« قالت اليهود يد الله مغلولة غلّت ايديهم و لعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء »^٢ .

وهو الحدوث الذي اشتهر من الأشاعرة و هو مسبوقية العالم بالعدم المقابل الذي وعاء الزمان السوهم ومعنى الزمان السوهم انه ليس له ما يحاذيه ولكن له منشأ انتزاع و اذا سألتهم ، انه ما هذا المنشأ ، لأنتزاع

الزمان ولا سیال ولا فلك ولا حركة قبل کلیة العالم ؟ قالوا: هو بقاء الواجب تعالى وكل صحيح القریحة یشمز عن ذلك و یعلم ان موجوداً بسیطاً، ليس فيه شیء و شیء فضلاً عن الأمتداد الكسفی والتجدد السیلانی و ليس بقاءه كبقاء الموجودات الطبيعية متجزياً كيف ينتزع منه الزمان وهل ينتزع من النور الصرغ الغسق و من البسيط المحض الشتات والفرق مع انه ان كان هذا الزمان الموهوم فی نفس الأمر شیئاً فهو مناف للحديث المشهور «كان الله ولم یكن معه شیء» و یلزم قدم شیء ما و الا كان كاذباً و لهذا زاد بعض التمسكین نعمة فی الطنبور و قال: ان العالم مسبوق بالعدم فی الزمان المتوهم. و فسرق بينهما بأن الزمان الموهوم مالا یكون شیء» بحذائه و یكون شیء منشأ انتزاعه و اما المتوهم فلا شیء یحاذیه ولا له منشأ انتزاع .

طریق آخر فی حدوث العالم جامع للموضعین بأن لا یصل غبار الحدوث الى ذیل جلال الله وصفات الله و ليس موقوفاً علی القول بالحركة الجوهریة والتبدل الذاتی للقوی والطبایع ونحوها و هو الذی ذكره الحکیم المتأله الشیخ محمود الشبستری فی «گلشن راز» وهُو ان المركب کما یرتفع بارتفاع جمیع الأجزاء كذلك یرتفع بارتفاع بعض الأجزاء و مجبوع العالم مجبوعات متتالیة ففی کل حین یرتفع من العالم اجزاء و یحدث أخرى فیعدم عالم و یحدث عالم جدید وهكذا وهذه عبارته :

بهر جزوی، زکل کان نیست گردد کل اندر دم زامکان نیست گردد
جهان کل است و در هر طرفة العین عدم گردد «و لا یبقی زمانین»

و هذه الطريقة اخف مؤنة من الأولى لا ابتناء الأولى على الحركة الجوهرية بخلاف هذه وكلتاها متين لا غبار عليهما لأن خير الأقوال في الحدوث ما فيه الجمع بين الأوضاع حتى لا يصير القائل بحيث يقال فيه : «حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء» فالحكيم الالهى والسلى المتدين ينبغي ان يجمعاً بين القول بالحدوث وبين القول بعدم انقطاع الفيض والجود فالحدوث لا يثبت من القول به عقلاً وتقلياً ولحفظ عقايد المسلمين اذ مناط الحاجة الى العلة عندهم هو الحدوث و اذا سالت السلم ما الدليل على وجود صانع العالم يقول لم يكن العالم موجوداً فخلقه البارى والحادث لا يثبت له من محدث غير حادث واما عدم انقطاع الفيض و عدم الأمساك عن الجود وعدم افول النور و بالجملة كون كل ما هو من صنع الله قديماً من صفاته و فياضيته فهو مقتضى البرهان والعيان والفطرة السليسة حاكمه به. ومما يقضى منه العجب ما قال العلامة الشيرازى^١ فى شرح حكمة الأشراف فى مقام تمجيد الحكماء المتقدمين وانهم كانوا كذا ومن عقايدهم كان كذا «انهم كانوا متفقين على قدم العالم» .

اقول: حاشاهم عن ذلك بل هم متفقون على قدم جوده و احسانه و نوره و بالجملة قدم الفيض غير قدم المستفيض و قدم الصنع غير قدم المصنوع و قدم الكلام غير قدم المخاطب .

١- والحق مع العلامة لان مبنا فلسفته على قدم العالم و دليله : ان العقول و عالمها والمثال و عالمه قديم زمانى غير مسبوق بعدم الصريح بل مسبوق بالحق القديم التام و اما عالم الزمان فسواده قديم و صورها حادثة اما الحدوث الدعوى والاسمى الذى اخترعته الحكيم لا يثبت امراً زائداً على الحدوث الذاتى.

وما اثير: ان كلام الله لا خالق ولا مخلوق. فمعناه ان كلمة كن وهى الفيض المقدس والوجود النسبى و نور الله وظهوره لا يباين الله حتى يكون مخلوقة وكيف ظهور الشئ يباينه والا لم يكن ظهوره ولما لم يكن مرتبة الظهور عين مرتبة الخفاء و غيب الغيوب فلم تكن ذات الخالق التى لا اسم ولا رسم لها .

ومن الحدوث الجامع بين الأوضاع الحدوث الدهرى الذى قال به السيد السحق الداماد «اعلى الله مقامه» و بيئته فى تحريراتى و منها شرح المنظومة التسناة بغرر الفرايد التى التفتها فى عنفوان شبابى من اراد فليراجع اليه .

ولى طريقة اخرى فى الجمع دقيقة لم ارها لغيرى وهى تحتاج الى تهيد مقدمات هى: ان عالسيّة العالم منوطة بوجوده الرابطى للانسان و: ان السعوم بسا هو معلوم لا بد ان يكون موجوداً للعالم وان مرات "علم اربع الأحساس والتخيّل والتوهّم والتعقّل و ان كل مرتبة منه مشروطة بتجرد ما قل او كثر فالأحساس بالتجرد عن المادة لا غير والتخيّل بالتجرد عن السادة والوضع لا عن السقدار والشكل ونحوهما والتوهّم عن هذه دون الأضافة اليها والتعقّل بالتجرد عن الكل والماهيات فى جميع هذه السراتب لها وجودات بالتجرد رابطة اليها

١- يمكن ان يراد من الكلام فى المأثور: اصل الكلام الحقيقى ومطلعه الدانى اعنى المرتبة الاحدية ونمدها المرتبة الواحدة و هذان العالمان اصل كتب الالهية وروحها ومعناها والمتكلم الحق مطالع نفسه الجامع للكتب و يظهر تفصيلها فى الواحدة التى لا رطب ولا يابس الا فيها .

اذا تسهدت هذه نقول : العالم بشر اشره بساهو عالم وكل ماهو معلوم
لنامنه ، جادث وكل انسان جادث فكل ماهو معلوم له وموجود له جادث .
فسماؤك وسماوياتك وعناصرك ومواليديك وبالجملة جميع ما دركت
انت وامثالك عما سوى الله وهى العالم حادثة كحدوثكم وباقية ببقائكم و
فانية بفنائكم وقد قلت :

بى انتظار محشر حق بين فناى كل ديد

گشتى چوفانى از خود گرديد خلق فانى

فالعالم المحض هو السكنات المحضة وهى الماهيات بحسب شيئية
الماهية فان العالم ماسوى الله وهى ماسواه لان شيئية الماهية هى حيثية
عدم الأباء عن الوجود والعدم «ان هى الأساء سيئتوها انتم وآباؤكم ما
انزل الله بهامن سلطان»^٢ فهى حادثة والوجودات المضافة اليها بساهى مضافة
اليها ايضا حادثة .

واما حقيقة الوجود التى هى حيثية الأمتناع عن العدم فهى حيثية
القدم والبقاء والدوام وليست من العالم .

واما قول السائل (ايد الله تعالى) : ان العالم بشر اشره مظاهر صفات
الله تعالى ومن جبلتها القدم .

فتقول : اولاً القديم الذاتى ما لا أول له اصلاً والعالم ماسوى الله فهو
معلول والسعلول له اول ففى كون العالم قديماً تهافت فالقدم الذات الله وصفاته
والمظهر من حيث هو مظهر لا وجود له انسا الوجود للظاهر كما ترى فى المظهر
فى عالم الشهادة لا ظهور له بساهو مرآت لحاظ الظاهر بل هو فيه منغسر مع انه

امر وجودی .

وامّا مظاهر صفات الله فهي الماهيات الأمكانية وشيئة الماهية غير
شيئة الوجود وثبت ان الوجود زايد على الماهية بل ادعو البدهة في
المطلوب فلو كان الوجود الحقيقي والصفات التي مرجعها الوجود للمظهر ،
لم يكن مظهرا هذا خلف .

وايضا لو كان الوجود ولو ازمه الغير المتأخر في الوجود للماهيات في
عالم السلك وللماهيات في عالمي السلكوت والجبروت فاين احاطة وجود الله
وأين احاطة صفاته كما قال تعالى : «وهو القاهر فوق عباده» وقال :
«لا يحيطون بشيء من علمه الا بشاء»^٢ . وقال : «وما تشاؤون الا ان يشاء الله
وامثال هذا مما لا يحصى .

وثانياً: ان هذا ادى الى قدم العالم وارتفع من البين حدوثه واين الجسع
الذي أغرينا عليه ووصيتنا به وكون هذا القدم عكس قدم الله يؤل الى الحدوث
الذاتي الذي يصير عليه القائل بالقدم من الفلاسفة لا الحدوث الزماني الذي
يقول به اهل السلك الحقنة فليرجع الى الأقاويل الحقنة التي ذكرناها في
هذا الباب .

وثالثاً : نقول العالم بمعنى ما سوى الله تعالى هي الماهيات الأمكانية
والماهيات الأمكانية من اسمائها الكلي الطبيعي لان الكلي الطبيعي نفس
الماهية التي بذاتها لا كلية ولا جزئية ولكن تعرض لها الجزئية في الخارج
والكلية في العقل .

وكثير من المتكلمين والعرفاء ينفون وجود الطبيعى فى الخارج فكيف
يقال حينئذ العالم لا اول له ولا آخر له ونحن وان نقول بوجوده وفاقا للمحققين
ولكن بواسطة فى العروض لتحققه لا بواسطة فى الثبوت وهى الشخص و
الهوية التى هى الوجود الحقيقى الذى هو طردالعدم .
والسلام

شرح حديث علوى

« معرفتى بالشورانية معرفة الله »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى خلقنا لوصول عرفانه، ثم رزقنا لحصول امتنانه ثم يسيتنا لجلال سلطانه، ثم يحيينا لكمال احسانه، وصلى الله على عظيم برهانه، الذى هو صاحب الجمع بقرآنه وصاحب النشر لفرقانه، ومحمد وآله مجالى سبحانه، الذين بايديهم مفاتيح رضوانه، وعلى اولياءهم مظاهر عفوه و غفرانه، الذين حبسهم سبيل الى جنانه، و بغضهم طريق الى نيرانه. اما بعد يقول افقر الفقراء كثير الافتقار الذى دل على فقره اسمه ذوالفقار :

انى لما تفحصت فى صحايف الآثار و تصفحت صفايح الأخبار عن سادات الأخيار و هداة الأبرار، الأئمة الاطهار، ارواحنا لهم القداء صلوات الله وسلامه عليهم مادامت الأرض والسما .

وجدت هذا الحديث المعروف بالنورانية المروى عن مولانا وامامنا ليث الموحدين وقاتل المشركين امير المؤمنين «صلوات الله وسلامه عليه» مشتملاً اسرار الولاية، متضمناً انوار الهداية .

فتفكرت فى معانيه بضع سنين لم ابلغ الى ذروة الأقصى من تنزيله

ولم اعرج الى الدرجة الأولى من تأويله لأنه كلام قد صدر من لسان الله الناطق و بيان قد ظهر من كلام الله الصادق .

وهو هذا بسنده فى جلد السابع من البحار؛ بادر فى معرفتهم صلوات الله عليهم بالنورانية وفيه ذكر جمل من فضائلهم عليهم السلام .
قال المجلسى : «اقول ذكر والدى «رحمه الله» انه رأى فى كتاب عتيق جمعه بعض محدثى اصحابنا فى فضائل امير المؤمنين صلوات الله عليه فكان فيه هذا الخبر .

و وجدته ايضا فى كتاب عتيق جمعه على اخبار كثيرة .
قال : روى عن محمد بن صدقة انه قال سأل ابو ذر الغفارى سلمان الفارسى «رضى الله عنهما» : يا ابا عبد الله ما معرفة امير المؤمنين عليه السلام بالنورانية ؟ .

قال : يا جندب فامض بنا حتى نسأله عن ذلك .
فاذن فاتيناه فلم نجده .
قال : فانتظرناه حتى جاء .
قال صلوات الله عليه : ما جاء بكما ؟
قالا : جئناك يا امير المؤمنين حتى نسألك عن معرفتك بالنورانية .
قال «عليه السلام» : «مرحباً بكما من وليين متماهدين لدينه، لستما بمقصّرين لعمري ان ذلك لواجب على كل مؤمن و مؤمنة .
قال «صلوات الله عليه» : يا سلمان و يا جندب .

قالا : لييك يا امير المؤمنين ،

قال «عليه السلام» : انه لا يستكمل احدا الايمان حتى يعرفني كنه معرفتي بالنورانية ، فاذا عرفني بهذه المعرفة فقد امتحن الله قلبه للايمان و شرح صدره للاسلام و صار عارفاً مستبصراً ، ومن قصر عن معرفة ذلك فهو شاك و مرتاب .

يا سلمان و يا جندب :

قالا : لييك يا امير المؤمنين

قال «عليه السلام» : معرفتي بالنورانية معرفة الله عز وجل و معرفة الله عز وجل معرفتي بالنورانية ، و هو الدين الخالص الذي قال الله تعالى : «وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين^١ حنفاء و يقيموا الصلوة و يؤتوا الزكاة و ذلك دين القيمة» .

يقول: ما امروا الابنوة محمد صلى الله عليه وآله وهو الدين الحنيفية المحمدية السمحة .

و قوله : «و يقيموا الصلوة» ؛ فمن اقام ولايتي فقد اقام الصلاة و اقامة ولايتي صعب مستصعب ، لا يحتمله الا ملك مقرب او نبي مرسل او مؤمن امتحن الله قلبه للايمان ، فالملك اذا لم يكن مقررّاً لم يحتمله ، والنبي اذا لم يكن مرسلّاً لم يحتمله ، والمؤمن اذا لم يكن مستحناً لم يحتمله .

قلت : يا امير المؤمنين من المؤمن وما نهايته وما حدّه حتى اعرفه ، قال : يا ابا عبد الله ! قلت لبيك يا اخا رسول الله «صلى الله عليه وآله» . قال :

المؤمن الممتحن هو الذى لا يرد من امرنا اليه شىء الا شرح صدره لقبوله، ولم يشك ولم يرتد

اعلم يا اباذر انك عبد الله و خليفته على عبادته، لاتجعلونا ارباباً وقولوا فى فضلنا ماشئتم ، فانكم لا تبلغوا كنه ما فينا ولا نهايته ، فان الله عز وجل قد اعطانا الكبر و اعظم منا يصفه و اصفكم او يخطر على قلب احدكم ، فاذا عرفتمونا هكذا فانتهم المؤمنون .

قال سلمان : قلت يا اخا رسول الله «صلى الله عليه وآله» : ومن اقامة الصلاة ولايتك ؟

قال : نعم يا سلمان تصديق ذلك قوله تعالى فى الكتاب العزيز «واستعينوا بالصبر والصلاة و انها لكبيرة الا على الخاشعين»^١ .

فالصبر رسول الله صلى الله عليه و آله ، والصلاة اقامة ولايتى ، فيما قال الله تعالى «وانها لكبيرة» ولم يقل و انها لكبيرة ؟ لان الولاية كبيرة حملها ، الا على الخاشعين .

والخاشعون هم الشيعة المستبصرون .

وذلك ؛ لأن اهل الأقاويل من المرجئة والقدرية، والخوارج وغيرهم من الناصبية يقرون لمحمد «صلى الله عليه و آله» ليس بينهم خلاف ، وهم مختلفون فى ولايتى ، منكرون لذلك جاحدون بها الا القليل و هم الذين وصفهم الله فى كتابه العزيز فقال : «انها لكبيرة الا على الخاشعين» .

وقال الله تعالى فى موضع آخر فى كتابه العزيز فى نبوة محمد «ص»

وفی ولایتی فقال عز وجل «وبئر معطلة و قصر مشید» .

فالقصر محمد «صلی الله علیه وآله» والبئر المعطلة ولایتی عطلوها
و جحدوها و من لم یقرّ بولایتی لم ینفعه الاقرار بنبوة محمد «ص» ،
الا انها مقرونان .

وذلك ان النبی صلی الله علیه و آله نبی مرسل وهو امام الخلق و علی
من بعده امام الخلق و وصی محمد «صلی الله علیه وآله» كما قال له النبی
«صلی الله علیه وآله» : «انت منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لابی
بعدی» .

و «اولنا محمد و اوسطنا محمد و آخرنا محمد» ، فمن استكمل
معرفتی فهو علی الدین القیّم ، و سابّین ذلك بعون الله و توفیقه .

یا سلمان و یا جندب قالوا: لیبیک یا امیر المؤمنین «صلوات الله علیک»
قال : كنت انا و محمد «صلی الله علیه وآله» نوراً واحداً من نور الله
عز وجل ، فامر الله تبارک و تعالی ذلك النور ان یشقّ ، فقال للنصف کن
محمداً ، و قال للنصف کن علیاً .

فمنها قال رسول الله «صلی الله علیه وآله» : علی منی و انا من علی
ولا یؤدّی عنّی الا علی .

وقد وجه ابابکر بیراة الی مکة ، فنزل جبرئیل علیه السلام ، فقال :
یا محمد ! قال : لیبیک .

قال: ان الله یأمرک ان تؤدّیها انت اورجل منک ، فوجّهنی فی استرداد

ابي بكر، فرددته، فوجته في نفسه و قال يا رسول الله : انزل^١ في القرآن ؛ قال لا ولكن لا يؤدى الا انا او على ، يا سلمان و يا جندب ! قالوا : لبيك يا اخا رسول الله «صلى الله عليه وآله» .

قال عليه السلام : «من لا يصلح صحيفة يؤديها عن رسول الله «صلى الله عليه وآله» كيف يصلح الامامة ! ؟

ياسلمان و يا جندب انا و رسول الله «صلى الله عليه وآله» كنا نوراً واحداً صار رسول الله «صلى الله عليه وآله» محمد المصطفى ، وصرت انا وصيته المرتضى ، وصار محمد الناطق ، و صرت انا الصامت ، و انه لا بد في كل عصر من الأعصار ان يكون فيه ناطق و صامت . ياسلمان صار محمد المنذر و صرت انا الهادي .

و ذلك قوله عز وجل «انما انت منذر و لكل قوم هاد»^٢ .

فرسول الله صلى الله عليه وآله المنذر ، و انا الهادي ، «الله يعلم ماتحمل كل انشي و ما تغيض الأرحام و ما تزداد و كل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال سواء منكم من اسر القول و من جهر به و من هو مستخف بالليل و سارب بالنهار له معقبات من بين يديه و من خلفه يحفظونه من امر الله»^٣ .

قال فضرب بيده الاخرى و قال عليه السلام : صار محمد صلى الله عليه وآله صاحب الجمع ، و صرت انا صاحب النشر ، و صار محمد صاحب الجنة ،

١- وفي الصحيح انه قال ابو بكر : «انزل في شيء يا رسول الله قال «ص» . . .

٢- س١٣، ي٩

٣- س١٣، ي٨

و صرت انا صاحب النار ، اقول لها : خذی هذا و ذری هذا .
 و صار محمد صلی الله علیه وآله صاحب الرجفة ، و صرت انا صاحب
 الهدة ، و انا صاحب اللوح المحفوظ ، الهمنی الله عز وجل عام مافیه ، نعم
 یا سلمان و یا جندب ! و صار محمد یس و القرآن الحکیم ، و صار محمد
 ن و القلم ، و صار محمد طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقی ، و صار محمد
 صاحب الدلالات و صرت انا صاحب المعجزات والآیات ، و صار محمد
 صلی الله علیه وآله ، خاتم النبیین ، و صرت انا خاتم الوصیین ، و انا الصراط
 المستقیم ، و انا النبا العظیم الذی هم فیہ مختلفون ، و لاحد اختلف الا فی
 ولایتی ، و صار محمد صاحب الدعوة ، و صرت انا صاحب السیف ، و صار
 محمد نبیاً مرسل ، و صرت انا صاحب امر النبی «صلی الله علیه وآله» .
 قال الله عز وجل : «یلقى الروح من امره علی من یشاء من عباده»^۱ و هو
 روح الله لایعطیه و لایلقى هذا الروح الا علی ملک مقرب او نبی مرسل او
 وصی منتجب .

فمن اعطاه الله هذا الروح فقد ابانه من الناس و قوض الیه القدرة ،
 و احیی الموتی و علم بها ما کان و ما یشاء ، و سار من المشرق الی المغرب و
 من المغرب الی المشرق فی لحظة عین ، و علم ما فی الضمائر و القلوب ، و علم
 ما فی السماوات و الأرض .

یا سلمان و یا جندب ! و صار محمد الذکر الذی قال الله عز وجل «انا
 ارسلنا الیکم ذکراً رسولاً» یتلو علیکم آیات الله»^۲ .

انى اعطيت علم المنايا والبلايا وفصل الخطاب، واستودعت علم القرآن، وما هو كائن الى يوم القيامة، ومحمد صلى الله عليه وآله اقام الحجة للناس، وصرت انا حجة الله عز وجل، وجعل الله لى مالم يجعل لأحد من الأولين والآخرين لا نبي مرسل ولا لملك مقرب.

ياسلمان ويا جندب! قالاً لبّيك يا امير المؤمنين، قال عليه السلام: انا الذى جاوزت يوسى بن عمران البحر بامر ربي، وانا الذى اخرجت ابراهيم من النار باذن ربي، وانا الجنة، وانا الذى اجريت انهارها وفجّرت عيونها وغرست اشجارها باذن ربي، وانا عذاب يوم الظلة، وانا «المنادى» من مكان قريب» قد سمعه الثقلان الجن والانس وفهمه قوم، انى لا سمع كل الجبارين والمنافقين بلغاتهم.

وانا الخضر عالم موسى وانا معلم سليمان بن داود وانا ذوالقرنين، وانا قدرة الله، ياسليمان ويا جندب! انا محمد و محمد انا، انا من محمد ومحمد منى.

قال الله تعالى «مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان»^١. ياسلمان ويا جندب! قالاً: لبّيك يا امير المؤمنين. قال «عليه السلام»: انى ميتنا لم يمت وغائبنا لم يغيب وان قتلانا لن يقتلوا. ياسلمان ويا جندب! قالاً: لبّيك يا امير المؤمنين «صلوات الله عليك»، قال «عليه السلام»: انا امير كل مؤمن ومؤمنة ممن مضى ومن بقى، وايدت بروح العصمة، انما انا عبد من عبيد الله لا تسمّونا ارباباً وقولوا فى فضلنا^٢ ما شئتم؛

٢- فى نسخة م: فقولوا فى حقنا...

١- سر ٥٥ ي ١٩ و ٢٠

فأنکم لن تبلغوا من فضلنا کنه ما جعله الله لنا ولا معشار العشر، لأننا آیات الله ودلائله وحجج الله وخلفائه وامناء الله، وائمته ووجه الله وعین الله ولسان الله، بنا یعذب الله عباده وبنا یشیب ومن بین خلقه ظهرنا واختارنا واصطفانا؛ ولو قال قائل: لم وكيف وفیم لکفر واشرک! لأنک لا یسل عما یفعل وهم یستلون .

یا سلمان ویا جنبد! قال: لبیک یا امیر المؤمنین «صلوات الله علیه» . قال «علیه السلام»: من آمن بما قلت وصّدق بما بیّنت وفسّرت وشرحت ووضحت ونورت وبرهنت فهو مؤمن ممتحن امتحن الله قلبه للایمان وشرح صدره للاسلام وهو عارف مستبصر قد انتهی وبلغ وکمل، ومن شک وعند وجحد و وقف وتحیّر وارتاب فهو مقصّر وناصب .

یا سلمان ویا جنبد! قال لبیک یا امیر المؤمنین «صلوات الله علیک» . قال «علیه السلام»: انا احیی وامیت باذن ربی و انا «انبئکم بما تأکلون وما تّغدخرون فی بیوتکم» باذن ربی .

وانا عالم بضمائرکم والأئمّة من ولدی یعلمون ویفعلون هذا اذا احبّوا وارادوا لأنّنا کلّنا واحد واولنا و اوسطنا محمد و آخرنا محمد

۱- لانهم «ع» وجه الله بعد فناء الاشياء ومظاهر اسماء الله والمظهر عین الظاهر و هو صلوات الله علیه بحسب جامعیه وجوده النوری عین اسمه الاعظم وقد تجلی من مشکاة وجودهم فی الاشياء وفاعلیته للاشياء وعینیة الاسم والمسمى واتحاد الظاهر والمظهر ذاتی والدانی لا یمل و لذا ، لا یسل عما یفعل لاتقان الظاهر والمظهر بتمامیه ذاته ونظام الامم الذی یشکل عین ذاته لامتوهم الاشعری وضل واخل ونفی عن فعله تعالی الغرض والغایة .

وكلثنا محمد» ولا تفرقوا . بيننا .

وانا نظهر فى كلّ زمان و وقت و اوان فى اى صورة شئنا باذن الله عزوجل كلثنا ونحن اذا شئنا ، شاء الله و اذا اكرهنا ، كره الله .
فالويل كل الويل لمن انكر فضلنا وخصوصيتنا وما اعطانا الله ربنا لأن من انكر شيئاً مما اعطانا الله فقد انكر قدرة الله ومشيتته فينا . يا سلمان ويا جندب !

قالا: لبيك يا امير المؤمنين «عليك الصلاة والسلام» .
قال عليه السلام: «لقد اعطانا الله ربنا ما هو اجلّ و اعظم و اكبر واعلى من هذا كله» .

قلنا: يا امير المؤمنين ما الذى اعطاكم ما هو اعظم واجلّ من هذا كله قال عليه السلام : «قد اعطانا الله ربنا من علمه الاسم الأعظم الذى لو شئنا خرقنا السماوات والأرض والجنة والنار، ونخرج به الى السماء ونهبط به الى الأرض ونغرب و نشرق و ننتهى به الى العرش فنجلس عليه بين يدي الله تعالى فيعطينا كلّ شىء حتى السماوات والأرضين والشمس والقمر والشجوم والجبال والشجر والدواب والبحار والجنة والنار .

اعطانا الله ذلك كله بالاسم الأعظم الذى علّمنا و خصّنا ومع هذا كله نأكل ونشرب ونمشى فى الأسواق ونعمل هذه الأشياء بأمر ربنا ونحن عباد الله المكرمون «الذين لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون»^١ .

وجعلنا معصومين مطهرين وفضلنا على كثير من عباده المؤمنين

ونحن نقول لهذا «الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله»^۱. ولكن «حقَّت كلمة العذاب على الكافرين»^۲.
اعنى الجاحدين بكلِّ ما اعطانا الله من الفضل والاحسان .
يا سلمان ويا جندب! قالاً لبيك .

قال عليه السلام: «هذه معرفتى بالنورانية فتمسَّكاً بها واشدَّ فأنَّه لا يبلغ احد من شيعتنا حد الاستبصار حتى يعرفنى بالنورانية فاذا عرفنى بها كان مستبصراً بالغاً كاملاً» قد خاض بحراً من العلم وارتقى درجة من الفضل، واطَّلَعَ على سرٍّ من سرائر الله ومكنون خزائنه عز وجلَّ شأنه...»
وفى نسخة اخرى :

قال امير المؤمنين عليه السلام: يا سلمان !
نحن اسرار الله المودعة فى الهياكل البشرية ميتنا لم يمت وغائبنا لم يغيب، نزلونا عن الربوبية ثم قولوا فينا ما استطعتم فان البحر لا ينزف وسرُّ الغيب لا يعرف وكلمة الله لا توصف .
يا سلمان! : امرنا صعب مستصعب لا يحتمله الا ملك مقرب او نبي مرسل او مؤمن " امتحن الله قلبه للايمان .

ووجدت فى نسخة منقول من بصائر الأنوار بعد آية «مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان» هذا الكلام: انا امير كل مؤمن ومؤمنة ممن مضى ومن بقى، و ايدت بروح العصاة، وانا تكلمت بلسان عيسى بن

۱- سر ۷، ی ۴۱

۲- سر ۳۹، ی ۷۱

مريم فى المهد، وانا ابراهيم، وانا موسى، وانا عيسى، وانا محمد، انقلب فى الصور كيف اشاء، من رآنى فقد رآهم، ونحن نور الله الذى لا يتغير.... «انتهى الحديث تم»^١

فاردت ان التمس واسأل شرح مشكلاته وكشف معضلاته وفك رموزه وهتك كنوزه عن الجنب الأمجد العالم الربانى والعارف الصمدانى، الحكيم العالم فيلسوف الاسلام مولانا الحاجى ملاهادى «ادام الله فيضه على الطالبين» فى كتاب، ثم ارسل اليه ذلك الكتاب فعوّقنى وفور الساعل والأسقام وستوف لكثرة الموانع والآلام.

فلما توجهت تلقاء مدينة «سبزوار» فى اثناء سفرى الى زيارة مشهد مولانا الرضا «عليه الصلاة والسلام» وفّقنى الله تعالى على ذلك.

فها انا اذا اكتب فى هذا السفر هذا السفر، واسأل من جنبه العالى شرح الحديث المذكور سيّما ثلاث فقرات منه، اولها: قوله عليه السلام: معرفتى بالنورانية معرفة الله ومعرفة الله معرفتى بحمل هى الى قوله «عليه السلام» من قصّر عن ذلك فهو شاك مرتاب وقال عليه السلام فى اول الحديث:

ذلك واجب على كل مؤمن ومؤمنة وقد قال الله تعالى فى كتابه المجيد «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون»^٢ اى ليعرفون وقال جلّ ذكره فى الحديث القدسى: كنت كنزاً مخفياً، فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف. فعلة ايجاد الخلق حب عرفانه، لان العبادة فرع المعرفة والمعرفة

١- فى نسخة م: «انتهى الحديث وتم...» وهو الصحيح كما ترى ٢- سر ٥١، ٥٦

فرع الادراك .

وان الله تعالى لا تدركه الابصار ولا تحيط به خواطر الأفكار فكيف يتوجه العبد اليه مع انه ورد عنهم عليهم السلام : «لا صلاة الا بحضور القلب» .

وقد قال مولانا الصادق «عليه السلام» ما معناه : ان العبد اذا قام في صلاته ولم يقبل بقلبه اليه سبحانه ويجعل التفاته الى غيره تعالى اما يخاف ان يقبله الله حماراً فقد فعل وقال ايضاً: كل ما يشغلك عن الله فهو صنمك . فباي مشعر من مشاعره يحضر لديه وباي قلب يقبل اليه لأن الاقبال الى الشيء فرع معرفته ومعرفته فرع ادراكه .

مع انه ورد عنهم «عليهم السلام»: «كلما ميّزتموه باوهامكم فسي ادقّ معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم» .
 اين التراب ورب الأرباب اين رب الجليل وعبد الذليل
 شعر مثنوی، مولى الرومی :

ای برون از وهم و قال و قيل من

خاك بر فرق من و تشيل من

مع انه قال جل ذكره «نحن اقرب اليكم من جبل الوريد»^۱ .

وقال سبحانه «وهو معكم اينما كنتم»^۲ .

وقال وليه روحى فداه «معرفتى بالنورانيّة معرفة الله و معرفة الله

معرفتى» بحمل هي هي .

۱- اقرب اليه... سر ۵۰، ۱۵۵

۲- سر ۵۷، ۴۱

وبهذا السعنى ورد اخبار كثيرة منها : «من عَرَفَكُمْ فقد عَرَفَ الله»
فى اكثر الزيارات. فكيف الوصول الى معرفة الله وكيف يكون معرفة الولي
بالنورانية معرفة الله العلى، وذلك واجب على الكل ومن قصر عن ذلك
فهو شاك مرتاب، ومن شك فى ذلك هلك .

بلى صدق ولي الله لأنه اكبر آياته. وقد قال «صلى الله عليه وآله» :
من عرف نفسه فقد عرف ربه .

وقال ايضا: «اعرفكم بنفسي اعرفكم بربي» .

ياسيدى التمس منكم شرح ذلك. وقد يبرهن من شرح ذلك هذه
الفقرة من حديث المفضل المشهور عن الصادق «عليه السلام» : «بامفضل
تجب عليك بان تعلم ان صورة الأنزعية التى قالت ظاهري امامة ووصاية
وباطني غيب منيع لا يدرك، ليست كلية الباري والا لباري سواها .

ثانيتها: شرح قوله «عليه السلام»: صار محمد الناطق وصرت انا الصامت
ولا بدّ فى كل عصر من الأعصار ان يكون فيه ناطق وصامت .

ما معنى ذلك ومن الناطق فى هذا العصر ومن الصامت ؟

ثالثتها: شرح قوله «عليه السلام» : «انا نظهر فى كل زمان و وقت
واوان فى اى صورة شئت باذن الله .

وايضا: انا محمد انقلب فى الصور كيف اشاء وبهذه المعنى وردت
اخبار كثيرة فى الخطب. منها: انا صاحب الكرات والرجعات . وكذا فى
احاديث الرجعة .

التمس بيان كيفية ظهورهم ورجعتهم فى الدنيا مع دفع القول بالتناسخ.

وانشدت فی مدحه فی الطريق قصیده بالفارسیّة .

شعر:

پارسی گو، گرچه تازی خوشتر است عشق را خود، صد زبان دیگر است

قصیده فی مدحه «اطال الله بقاءه و زاد الله عمره»

ای مرغ دل، پیر سوی گلزار سبزواری

نظاره کن نصارتِ ازهار سبزواری

هرسو شقایقی ز رقایق شکفته بین

در ساحتِ حقایق گلزار سبزواری

خواهی متاع حکمت . اگر آوری بدست

با تقدیر جان خرام ببازار سبزواری

علمی که گفت در طلبش شو «ولو بصین»

اینک عیان شده است در اسرار سبزواری

گرمشک علمِ مبطبی، چین چه حاجت است

کآمد نهان، بطلبه عطار سبزواری

باز از درِ مدینه حکمت دریچه یی

بگشود حق، ز جانبِ دیوار سبزواری

خواهی شوی بعرضه افلاک، سرفراز

سر نه بخاک مقدم سالار سبزواری

اسرار کردگار چو در وی شد آشکار

یار حق است هر که شود، یار سبزواری

آن فاضلِ زمانه که با کلکِ دانشش

مرقوم شد ز فلسفه، طومار سبزواری

وآن کامل یگانه که از نور بینشش
 بینای راز آمده ، ابصار سبزوار
 از فیض این سحابِ حکم بس «میاه» علم
 جاری و ساریست از انهارِ سبزوار
 تا شخصرا و فلاحت حکمت شروع کرد
 بذرِ فلاح ریخت در انبار سبزوار
 نبود عجب بلطف اگر یکنظر کند
 کاحساس لطف، گل شود از خار سبزوار
 بگشاید ابر رحمت، چشمی شگفت نیست
 یاقوت و لعل گردد، احجار سبزوار
 آن کو، رهائی از ظلمات همی دهد
 روگردنست جانبِ انوار سبزوار
 «آنست نارا» از تو چوموسی کند صدور
 از این شجر ، به بینی اگر نار سبزوار
 از نور این سراج منیر هدی و رشد
 چون روز روشن است، شبِ تار سبزوار
 چون این شعاع نور علی بودی از ازل
 در مکن خزائن اسرار سبزوار
 هرگز قبول نامِ ابوبکر کی کنند
 مردان پاک فطرت و ابرارِ سبزوار
 زد، در ازل قلم رقمِ دار مؤمنین
 از او و خیل او لقبِ دار سبزوار

انصار و هم مهاجر بطحا و یثربند
 از وی همه مهاجر و انصار سبزواری
 ایمانیانش برده ز یونانیان سبق
 آنان کجا و زمره اخبار سبزواری
 چون محض خیر و خیر محض است حضرتش
 اخبار محض از آن شده اشرار سبزواری
 برجای سم، عجبانه، که از لطف خلق او
 مانند نحل، شهد دهد مار سبزواری
 بامهر او ز آفل اگر بگذری تو نیز
 برد و سلام بر تو شود نار سبزواری
 اقبال با حق و دگر ادبار تو ز حق
 اقبال بیهق آمد و ادبار سبزواری
 تا سبزواری مشرق این آفتاب شد
 ظلمت گلره جُست ز کهسار سبزواری
 او خود چو خضر چشمه حیوانش حکمت است
 صد چون سکندر است طلبکار سبزواری
 زو سبزواری، مرکز افلاک دایره است
 او خود چو نقطه، در خط پرگار سبزواری
 تعلیم او چو مدرس حمت بنا نهاد
 از علم او ملی شده اجبار سبزواری
 گر کیمیای مکرمت او شود پدید
 زرگر شوند یکسره صفّار سبزواری

گر عطرهاى دانش یزدانیت هواست
 رو کن بسوی دگّه عطارِ سبزوار
 با عارفی که یافته معروف از او رواج
 ای مدّعی مکوش در انکارِ سبزوار
 هر لحظه «ذوالفقار علی» ز اشتیاقِ او
 دراین قصیده ساخته تکرارِ سبزوار
 ای نادری چو نیست سخن را کرانه‌ای
 در مدح گوهریم ذخّارِ سبزوار
 آن بحر بی‌کرانه چو اندر ویست نیست
 این قطره مدیح ، سزاوارِ سبزوار
 برگو دعا که از پی آمین آمین وحی
 آید بعرض نیز بتذکارِ سبزوار
 تا فیض حق بواسطه قابلیتش
 هر صبح و شام آمده ایشارِ سبزوار
 از فیضِ آن وجود همایون هماره باد
 دادارِ سبزوار ، پدارِ سبزوار

بیانات جناب حاجی ملاهادی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اراد تعريف ذاته فتجلّى في صُور اسماءه و صفاته
وهي قلوب انبيائه و اوليائه فلينظر اليهم من يشق الى لقاءه وينبغي ان
يعرفهم من يريد معرفته و يتلقاهم من ينبغي ان يتلقّى كلمته^١ .
فجذا «وجود ناضرة، الى ربها ناظرة»^٢ و بئسا «وجوه باسرة،
عليها غبرة ترهتها قتر»^٣ .

تسرّ عليهم وهي عنهم غابرة فاصبحت في الآخرة غبراء شعشاء خاسرة
حسيرة القلوب، حصيرة الصدور، ضريرة الأعين، كليلة الألسن في الساهرة .
اللهم فصلّ على محمد وآله وسلم وزد وبارك عليهم، وارزقنا الزلفى
لديهم و وفقنا ان نتبّعهم واحشرنا معهم .

وبعد فقد سألتني «قرة عيني و مهجة قلبي» عمدة الأعظم والأشراف
نادر الوجود في الاصقاع والاكتاف، نتيجة الخوانين العظام، سلالة الأساطين
الكرام، مرضى الخصال، محمود الفعال، الجامع بين الكمال والجلال،
الفتى ذوالشيم الحسان، «ذوالفقار خان» ابن السرحوم المغفور «الحاج
على اكبر خان البظامي» حفظ الله تعالى في حرز عنايته، فريدة وجوده
السامي؛ ان اشرح الحديث المعروف بعرفة النورانية عن العليّ العالي

١- في جميع النسخ التي رأينا: «مرشقا الى...» والظاهر: من يشاق الى لقاءه...

٢- س. ٨٠، ي. ٤٠ و ٤١

٣- س. ٧٥، ي. ٢٢ و ٢٣

المموس بالقوة الربانيّة، فأسعفت اقتراحه ، واطهرت من الحق قراحه ، وشرحت له بعض لباب الفلسفة، وقوّيت فقار متن المعرفة، وكسرت ظهور اهل الجبت والطاغوت الذين اوهمهم او هي^١ من بيت العنكبوت، بقوة مستعارة من اللاهوت، وشجذت ذوالفقار على رقاب اهل الانكار، لسقامات الأئمة الأخيار، «عليهم منى سلام الله الواحد القهار» .

ثم لاغرو ان الفنى عين دى الفقار كعكسه، الم تعلم ان ذالفقار الذى هو البرهان هو عين الفتى العقل الذى هو ظل البرهان الديان ، والعقل يتحد بكل معقول وهو فى سلسلة العود عايد الى السوصول وسلام على المرسلين والاولياء الهادين المهديين . ولنشرع فى التقصود بعون السلك المعبود . اعلم انما نمهد لبيان هذا الحديث الشريف قواعد لايدّ من احكامها واتقانها .

قائمة

النور معناه هو الظاهر بالذات المبصر لغير كنور الشمس فانه ظاهر لنا بذاته ومظهر لنا غيره من الألوان والأشكال وغيرها مما هو مبصر بالذات او بالعرض .

وهذا المعنى هو حق حقيقة الوجود بالاصالة فانما الظاهرة بالذات المظهرة لغيرها الذى هو الماهيات .

فان الوجود الحقيقى كما انه الوجود بذاته والماهيّة موجودة به وهو الحقيقة بذاته والماهيّة تفسير حقيقة به كما هو المقرر .

١- فى نسخة المؤلف «ومضى السخط» «او هي من بيت...» وهو كما ترى «او هن...»

وبداتها لا موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا غير ذلك كما قال العرفاء «ان الأعيان الثابتة ما شئت رايحة الوجود» .

وذلك لان الوجود والوحدة ونحوهما ثبت زيادتها على الماهيات والتعینات، وان الوجود وتوابعه من الطواری والعواری والودایع لها . وجود اندر کمال خویش، ساریست تعیشها، وجود اعتباریست كذلك الظهور والنورانية والاطهار والأنارة للوجود الحقيقي بذاته والماهيات به .

واعلم ان بين النور الحقيقي الذي هو الوجود الحقيقي و بين النور الحسی فروقا .

احدها: ان النور الحسی عرض والنور الحقيقي بذاته لا جوهر ولا عرض بل هو فوق الجوهرية .

وثانيها: ان النور الحسی يظهر به المبصرات فقط والنور الحقيقي يظهر به المبصرات والمسموعات و المشمومات والمذوقات والملموسات والخيالات والوهميات والعقليات من الذوات المجردة عن المادة والعوارض الجسمانية المعراة بلا تعرية معرّ ومن المعقولات المجردة بتجريد مجرد والمعراة بتعرية معرّ مثل الكليات العقلية المحذوفة الشخصيات .

ومن مراتب النور الحقيقي هو نور الأنوار جل شأنه وهو ما وراء العقل والحس والأمر والخلق .

وثالثها: ان النور الحسی انبسط على الظواهر خاصة من الشطوح

والأشكال والألوان .

والنور الحقيقى احاط بكل شىء فنفذ فى بواطن المستنيرات، بحيث افنى المستنيرات التى هى الماهيات لأن تركيب الوجود والماهية اتحادى، اتحاد الفانى مع المبنى فيه .

وبوجه كانفمار الجنس العالى فى الفصل فى البسيطة الخارجية .
فصارت انواراً. سيرورة الظلمة فانية فى نور الشمس عند طلوعه .
ورابعها: ان النور الحسى لاهية ولا شعور له، والنور الحقيقى كله حياة وعلم وعشق، اذ النور الغنى الوجوبى حياة كله، علم كله، ارادة كله، ووجودات العقول الكلية والنفوس الفلكية والأرضية انوار حقيقية كلها حياة وعلم و ارادة .

كيف وكل مجرد عقل وعقل ومعقول بذاته ولذاته وعشق وعاشق ومعشوق بذاته ولذاته ولباطن ذاته .

ومن الأنوار الحقيقية مطلق العلم، وفى الحديث: «العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء»^١ .

وقد عرف الشيخ الاشراقى «شهاب الدين السهروردى، قدس سره»: «علم المجرد بذاته وبغيره بكون الشىء نوراً لذاته ونوراً لغيره الذى هو نور لذاته»^٢ .

وخامسها: ان النور الحسى له افول وله الثانى ، والنور الحقيقى ليس

١- صدر الحديث : العلم ليس بكنزة التعليم والتعلم بل هو ...

٢- شرح حكمة الاشراق ط ١٢١٢ هـ ق ص ٢٢٨ .

له افسول، اذحيثية الوجود الحقيقي حيثية الوجوب و حيثية الامتناع عن
العدم، اذالمقابل غير قابل للمقابل والقابل، يجتمع مع المقبول .
فالبياض لايقبل السّواد وبالعكس بل القرطاس مثلاً يقبلهما والسخونة
لا تقبل البرودة وبالعكس بل مثل الماء يقبلهما، والصورة النوعية المائية
لا تقبل الهوائية وبالعكس بل المادة تقبلهما .
ولمّا كان الوصل لم يقبل الفصل وبالعكس اثبتوا هيولى قابلة لهما
فكذلك الوجود لا يقبل العدم ولا العدم يقبل الوجود بل الماهية تقبلهما^١ .
ولهذا قال تعالى حكاية عن الخليل «عليه السلام» اننى لا احب
الآفلين»^٢ .

وهذا استدلال منه «عليه السلام»^٢ بهيئة الشكل الثانى ان الكوكب
آفل، وربى ليس بآفل؛ فالكوكب ليس بربى .
ثم كيف له ثان «وصرف الوجود الذى لا اتم منه كلما فرضت ثانياً له
فهو هو لا غيره» .

لأن صرف اشيء جامع لجميع ما هو من سنخه فاقد لما هو من غرايه؛

١- بمعنى ان مفهوم الماهية لا تأبى عن الاتصاف بالوجود والعدم و مراده بالقبول مطلق
العروض لا العروض الخارجى .

٢- سورة ٦٦، آية ٧٦

٣- لان النور الحقيقى الواجب بذاته و لذاته هو الرب الحقيقى و هو ليس من الافلين
فالرب هو النور الحقيقى .

٤- لان صرف كل شىء ... آق

فصرف البياض مثلاً جامع لبياض الثلج والعاج والقطن ونحوها فاقد في ذاته للموضوعات والجهات والأوقات مثلاً، فلا ثاني له من البياض و هو واحد، اذ لو فرضت بياض آخر فآخريته إما بأخذ موضوع معه و اما بأخذ جهة او وقت او غير ذلك؛ والفرض حذف الغرايب .

واما الوجود فغريبه ليس الاءالعدم لأن مفهومه اعم العامات وحقيقته اوسع انواسعات؛ وليس شيء في الخارج ولا في الذهن الا و هو وجود؛ ولا شيء مفروض تجويزياً او تقديرياً ؛ الا ويحمل عليه الوجود حملاً شائعاً .

بيت :

هيج چیز از بی نهایت ، بیشکی چون برون ناید، کجا ماند یکی
وسادسها: ان النور الحسی فی نوریته و انارته محتاج الی الحقیقی
وهو الغنی .

لأن الحسی بوجوده ظاهر ومظهر ووجوده مرتبة نازلة من نور الحقیقی، هذا هو التحقيق فی النور الحقیقی .

وعند اهل الاشراق من الحكماء يطلق النور على مراتب و هي الأنوار الحسیة العرضیة، والأنوار الاسفهبیة الأرضیة ، والانوار الاسفهبیة السماویة، والانوار القواهر الادنون المسمثون عندهم بارباب الأنواع وربات الأصنام واصحاب الطلسمات .

والأنوار القواهر الأعلى و هم العقول المرتبة بالعلیة والمعلولیة

١- ولا شيء مفروض تجويزياً . . . آق وكلدا فی نسخ آخر مراده «قده» واضح

والنور الأتقهر الأبهر نور الأنوار جلّت عظمته .
والاول هو المشرب الاعذب الالهنا الاحلى والأوسع الأتم الأعلى .
اذ النور عند اهل التحقيق هو حقيقة الوجود اينما تحقق وحيشما
شرق .

قال الشيخ الاشراقي في كتاب حكمة الاشراق : « والنور ينقسم الى ماهو هيئة لغيره وهو النور العارض، والى نور ليس هو هيئة لغيره وهو النور المجرد والنور المحض وماليس بنور في حقيقة نفسه ينقسم الى ماهو مستغن عن المحل وهو الجوهر الغاسق، والى ماهو هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية » .

ومراد الشيخ بالنور المجرد والنور المحض ما ذكرنا من نور الأنوار
والأنوار القاهرة والأنوار الاسفنديّة .

وإذا عرفت ان النور الحقيقي هو الوجود فاعرف ان الوجود عند اهل

الحقيقة اصيل .

وان الوجود العنوانى وهو المفهوم العام البديهى عنوان الحقيقة بسيطة مبسطة هى عين الأعيان وطاردة للعدم عن ماهيات عالم الامكان . ولعدم تميّز بعض من يدعى العلم والكياسة بين الوجود العنوانى والمعنوى وقعوا فى الهرج والمرج كما قال المحقق العلامة الدوانى فحيث سمعوا من الحكماء الراسخين ان الواجب الوجود بالذات وجود بحث اذ لا ماهية له غير الانية او ماهية انية^١ ، او من العرفاء الشامخين حيث ان هذا المطلب العظيم من اتفاقيات الفئتين؛ انه وجود مطلق .

(كما قال العارف الرومى «قدس سرّه» :

مثنوى

ما عدمها ئيم و هستيها نما تو وجود بطلق و هستي ما

وقال الشيخ فريد الدين العطار النيشابورى «قدس سره» :

آن خداوندی که هستی ذات اوست جمله اشيا مصحف آيات اوست الى غير ذلك من مقالاتهم)؛ حملوها على الوجود العام البديهى اذ لا معنوى له لقولهم باعتباريته حاشاهم عن ذلك بل ارادوا تلك الحقيقة التى هى عين الأعيان و حاق الواقيع و متن نفس الأمر التى لا تحصل بكنهها فى الذهن والا لا تقلبت كما قرر فى موضعه .

وطريق العلم بها اما بالعلم الحضورى كعلم الشئ بنفسه و علم الفانى

١- فى جميع النسخ الموجودة عندنا : «اوماهية ، انية . . . » والظاهر بل الواقع : او ماهيته، انيته قوله: كما قال الدوانى اى قال بوقوع الهرج و... وجملته: فحيث... كانت من المؤلف

بالمفنى فيه

و اما بالوجوه العامة كالعلم بها بالعنوانات الشاملة من الوجود العام .
البديى والوحدة المطلقة والنشور المطلق والحياة السارية والعشق السارى
والمشيئة والارادة .

واما بالوجوه الخاصة كالعلم بالماهيات الامكانية واثما ماهى وهل
هى ولم هى .

فان الحدود بقدر الوجود و بحسبه فان الحكيم باحث عن الحقايق
لاعن المفاهيم .

وهذان الطريقتان وظيفة الحكيم الالهى ، والثانى من الاول شأن الحكيم
المتأله .

نعم فى الوجود عنوانى حكايات عن الحقيقة المعنونة اذ فيها الحيطه
والسعة و فيه العسوم والكلية وفيها النشور والظهور و فيه البداهة الأولية
وفيهما الأسبقية على الماهيات الخارجية فى جميع مراتب نفس الأمور والأعيان
و فيه الأقدمية على التصورات فى الأذهان .

فهى اول الأوایل فى جميع المواطن والنشآت و هو اول الأوایل فى-
الذهن و نشأة التصورات . وهى حقيقة بسيطة تتكثرت بتكثرت الموضوعات
و فى نفسها لها الوحدة الحققة وهو مفهوم واحد يتكثرت باضافات من الذهن
له الى الخصوصيات .

وتسمى عند ارباب العلوم العقلية بالحصص الى غير ذلك من التطبيقات
ثم اعلم ان القائلين باصالته تحزّبوا ، احزاباً . فظاهر اقوال الحكماء

المشائين ان الوجودات الحقيقية حقايق متباينة بتمام ذواتها البسيطة كالتباين النوعى بين انواع بسيطة والمتخالف بين فصول اخيرة بسيطة و بين اجناس قاصية بسيطة وهذا باطل و الا لجاز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متباينة من حيث هى متباينة لثبوت الاشتراك المعنوى فى الوجود ، ولتمت شبهة ابن كمونة^١ ولم ينحل عقده قط .

لانه لو جاز التباين بين وجودى العلة والمعلول جازان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتان الكنه مختلفتان بتمام ذاتيهما البسيطتين ، و يكون مفهوم الوجود والوجوب منتزعا عنهما لذاتيهما .

و ايضا : لو جاز التباين بين الوجودات الحقيقية جازان يكون معطى الكمال والفعلية فاقدا نهما .

ولم يكن الوجودات الآفاقية والأنفسية آيات الله وهل يكون الظلمة آية النور والبرد آية الحرور .

ولم يكن العلة حدا تاما للمعلول و لا المعلول حدا ناقصا للعلة ، كما قال القدماء ولم يكن العلم بالعلة علما بالمعلول ولا مستلزما له كما قال الكل . ولم يكن ماهو ، لم هو ، فى كثير من الأشياء كما قال ارسطاطاليس ولم يكن التغيرات الطولية استكمالا كتفصيل و اجمال ونشر ولف ولبس ثم لبس بل كخلع ثم لبس .

و بطلان التوالى كثبوت الملازمة ظاهر على العارف ذى المقام الشامخ والحكيم الراسخ .

١- اى و لمت شبهة ابن كمونة بناء على تباين الوجودات .

وقال تعالى «قل كل يعمل على شاكلته»^۱.

وقال النبي «صلى الله عليه وآله»: «ان الله خلق آدم على صورته» وفي كلام امير المؤمنين على «عليه السلام» في العقول الكلية: «القي في هويته مثاله و اظهر عنها افعاله».

والذي حداهم على القول بهذا التساين مسألة العلّة والمعلول وانهما لو كانا مثلين لزم الترجيح من غير مرجح او التسلسل.

وهذا باعث واه لكفاية التفاوت بالتمام والنقص والبينونة الصفية لا العزلية كما قال على عليه السلام: «توحيده تميزه عن خلقه وحكم التميز بينونة صفة لا بينونة عثرة» ولبطالان ظاهر قولهم اوله صدر المتألهين في اوائل الشواهد الربوبية، بان مرادهم التساين بحسب الماهيات لاتحاد الوجود والماهية في الواقع.

وذهب الفهلويون الى ان للوجود مراتب متفاوتة بالتفاضل؛ تام^۲ وفوق التمام ومستكف وغير مستكف.

وايضاً وجود حق ووجود مطلق ووجود مقيّد، والوجود الحق هو مرتبة فوق التمام، والوجود المطلق ظهوره و رحمته الواسعة و مشيئته الفعلية وفيضه المقدس.

وفي الشرع المطهر يعبر عنه بكلمة كن^۲

۱- سر ۱۷، ۸۶.

۲- وهو اول كلمة فرع اسماع الممكنات.

وفى اصطلاح العرفاء بالنفس الرحمانى السقارع للمقاطع الثمانية والعشرين من العقل والنفس والأفلاك التسعة والأركان الأربعة والسوالميد الثلاثة. وهذه ثمانية عشر .

وباعتبار مظهرينها للاسماء الحسنى^١ الألفية^٢ الالهية^٣ ثمانية عشر الفا من العوالم وعالم المثال والمقولات التسع العرضية فصارت ثمانية وعشرين مقطعا .

والوجود المقيّد؛ الوجودات المجردة الجبروتية والملكوية من السلوكات الأعلى والأسفل والسنكية من الأجرام العلوية والسفلية الامهات والسوالميد ووجودات الاعراض .

وبعبارة اخرى : الحروف العالية وهى العقول والكلمات الأسائية وهى النفوس والكلمات الأفعالية المقترنة بالزمان وهى الأجسام والقوى والطبايع المتجددة بالذات وصفاتها وآثارها .

لأن الاعراض اما عدم القرار معتبر فى وجودها كالمقولات الأربع التى تقع فيها الحركة .

واما عدم القرار معتبر فى مفهومها كالمتى وان يفعل وان يفعل واما تابعة محضة كالاضافة والجدة .

ومعنا كون الوجود ذاتا مراتب ودرجات متفاضلة انه نسخ واحد وكنوع واحد بشكك ما فيه التفاوت وما به التفاوت وما به الاتفاق جميعها من نفسه . ووحده ليست عديدة، بل له سعة وحيطه وليس بينها تباين نوعى بل بينها نسخية .

ولا يقال لها نوع واحد ايضاً لأن النوعية من المعقولات الثانية تعرض
شيئية الماهية لاشيئية الوجود الحقيقى الذى هو حقيقة الشيئية .
وسخية مراتبه فوق التماثل لأن المثليين فردان متفقان فى الماهية
ولازمها . والوجود الحقيقى ليس بماهية .

وتميزات مراتبه بوجه كتميزات مراتب النفس الانسانية ، الشخصية
من النامية والحسية والنطقية القدسية ، والكلية الالهية .
فليست افراد متباينة «اربعة» بل درجات لنفس واحدة وفرق بين
التميز والتشخص . ويجوز الكثرة فى التميز والوحدة فى التشخص .
والشيخ الاشراقى هذا الذى قلنا فى الوجود ؛ مذهبه فى النور من
كونه ذا مراتب متفاضلة .

فقال فى حكمة الاشراق : «النور كلش اى سواء كان جوهرًا او
عرضاً فى نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان»^١ .
قال ايضاً : «الأنوار المجردة لا تختلف بالحقيقة» .
وقال ايضاً فيما بعد بورقة فى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ؛
«فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد .

ثم لا يمتاز عن نور الأنوار بهيئة ظلمانية مستفادة عن نور الأنوار
فيتعدد جهات نور الأنوار مع ما برهن من ان الأنوار سيما المجردة غير
مختلفة الحقايق .

فاذن التميز بين نور الأنوار و بين النور الأول الذى حصل منه ليس

الا بالكمال والنقص» .

و الى هذه الأنوار المجردة اشير فى الكتاب والسنة مثل قوله تعالى :
«الله نور السموات والأرض . . . »^١

ومثل ما فى الادعية النبوية صلى الله عليه وآله : «يا نور النور احتجبت
دون خلقك فلا يدرك نورك نور يا نور النور قد استنار بنورك اهل السماوات
و استضاء بنورك اهل الأرض يا نور كل نور ، حامد لنورك كل نور» .
يحتمل ان يقرء حامد (بالحاء المهملة) و بالحاء المعجمة والثانى اقرب
و قوله لا يدرك نورك نور ، اى : لا يدركه عقل ولا نفس .

و فى الدعاء «اسألك بنور وجهك الذى ملاء اركان عرشك . . . »
وفى دعاء آخر «يا من لا يوارى منه ليل داج ، ولا بحر عجاج ولا
سما ذات ابراج ولا ظلم ذات ارتجاج يا من الظلمة عنده ضياء اسألك بنور
وجهك الكريم الذى تجلّيت به للجبل فجعله دكا و خرّ موسى صعقا» .
وفى اسماء الله تعالى : «يا نور النور ، يا منور النور ، يا خالق النور ،
يا مدبر النور ، يا مقدر النور ، يا نور كل نور يا نوراً ، قبل كل نور يا نوراً ،
بعد كل نور يا نوراً فوق ، كل نور يا نوراً ليس كمثله نور» .
ومن اسماءه : «يا من له نور لا يطفأ» و هو نور الوجود الحقيقى
الذى لا يقبل العدم فى نفسه كما مر بيانه .

و كما لا نور اظهر من الوجود لا ظلمة الا العدم فلا مظلم فى مراتب الوجود
بل مراتب الوجود انوار بعضها فوق بعض .

قاعدة

الوجود الممكن اما جوهر و اما عرض . والعرض تسع مقولات مشهوره .

والجوهر اما جسم و اما جزآه وهو السادة والصورة الجسمية و اما صورة نوعية من القوى^١ والطباع الحائلة في الأجسام ، حلولاً سريانياً . واما نفس ، ليس لها حلول ولها تعلق تدبيري بالجسم ولا افتقار لها اليه من حيث اصل وجودها ، لكن لها افتقار في فعلها واستكمالها .

و اما عقل ، لا تعلق لها اصلاً بالجسم لا تعلق الجزئية والامتزاج ولا تعلق الحلول والانطباع ، ولا تعلق التدبير والتصرف .

والفرق بين العقل والنفس مع كون كليهما مشتركين في الغناء الذاتي عن المادة والتجرد في اصل الوجود غير خفي لان النفس و ان كانت مرتفعة عن عالم الخلق وهي امر رباني «قل الروح من امر ربي»^١ . و سر سبحاني «و نفخت فيه من روحي» .

لكن لها التفات و توجه الى عالم الصثورة والعقل له ترفع لا التفات و توجه له الا الى الله و كل استغراقه فيما فوقه .

والنفس لها حاجة في استكمالاتها بافعالها الى البدن و جوارحه وقواه مثل انها تحتاج الى اليد ، اذا ، أرادت البسط او البطش^٢ .

وتحتاج الى الرجل اذا أرادت الاطلاع على ما في مكان آخر من الجزئيات وفي الشئ الى المعلم او الى المعبد . وكذا تحتاج فيه الى القوة المحركة

١- سر ١٧، ٨٧ - ٢- في النسخ الموجودة: اذا اردت.. فرسنة ق: «اذا اردت»

المنبثة فى عضلاتها ، و نحتاج فى الابصار الى العين ولو لم يكن شىء واحد من طبقاتها السبع او رطوباته الثلاث لم يكن لها نصيب من عالم الاشكال والالوان والاضواء .

ولو لم يكن الصماخ لم يكن لها سهم وحفظ من عالم الاصوات الموضوعة و غيرها . وقس عليها ساير الإدراكات والتحرركات .

و اذا ازور عن يدها ادراك الجزئيات خابت عن ادراك الكليات كما قالوا : «من فقد حساً فقد علماً» فبقيت خاسرة مغبونة بخلاف العقل فانه غنى بغناء الله تعالى ، مريد بارادة الله و ارادة الله فعالة نفاذة بل نفس مشيئة الله و مصداق : «من رأى فقد رأى الله»^١ .

فيسط و يبطش بنحض الأرادة و يبصر ويسمع بلاعين ولا اذن .
و بالجملة يدرك بلاجراحة ولا حاجة الى قوة بل بمجرد العلم الحضورى بكل شىء و من الحاضرات المرئى والمسموع الى المتخيل والمتوهم ، فانه الآية الكبرى لله ذى العظمة والكبرياء .

والنفوس بعد الاستكمال بعناية الحق المتعال ان استغنت عن البدن وقواء و اكتفت بذاتها و باطن ذاتها عن جميع الأشباح الصورية والمادية وصارت متخلقة باخلاق الروحانيين ، نالت مدد النبطة المعظمى .

١- روى ومزنى فقد رانى فان الشيطان لا يتمل بى . وندرواه العامة والخاصة عن النبى
«(ص) و انكمل من اصحابه ولما كان (ص) مظهر تجليات الذاتية فليس للشيطان فى حول جنبه طريقة
ولذا اسلم بيده»

بیت

«نفس را چون بندها بگسیخت ، یابد نام عقل»^۱
 بل قال النبی «صلی الله علیه وآله» : «تخلقوا باخلاق الله» .
 وللكمّل من الأنبياء والاولياء «سلام الله علیهم» مقام اشمخ من ذلك
 ان مقام من الغناء و اغبط من تلك الغبطة العظمی كما قال سید اولاد آدم :
 لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل» و نعم ما قیل :
 احمد ار بگشاید ، آن ، پتر جلیل تا ابد مدهوش ماند ، جبرئیل
 وما قیل ایضاً :

چون بخلوت، جشن سازد، باخلیل پر بسوزد، در نگنجد ، جبرئیل
 چون شود، سیرغ جانش، آشکار موسی از وحشت شود، موسیجه وار

[بیان معانی العقل وموارد اطلاقاته]

و اعلم ان لفظ العقل مشترك بین المعانی والاشترک مثير الاشتباه .
 الأول : الغریزة التي بها یمتاز الانسان عن البهائم و يستعد لقبول
 العلوم النظریّة و تدبیر الصناعات الفکریّة ، و یتوی فیہ الذکیّ والبلید .
 و هو حاصل فی حال زوال العقل بمعنا آخر .
 و یتظهر کمال الظهور بذكر قول من یقول : لاتفاوت بین الانسان و
 الحيوان غیر الناطق فی الغریزة، والله تعالی جرت عادته بان یخلق فی الانسان
 علوماً ، دون الحيوان و هذا بیّن السخافة . فاین العدل الذی به قامت

۱- من القصيدة المعروفة للحکیم الفندرسکی .

السموات والأرض .

ومن يقول بهذا فليقل به فى الحيوان والجماد بالنسبة الى خلق الحس والحركة الارادية فى الحيوان دون الجماد مع تساويهما فى غريزة الحياة او عدم الحياة ، والوجدان الصحيح لا يتأمل فى بطلانه .

والثانى: العقل بمعنى التمييز بين الخير والشر، بالفعل و هو الذى هو مناط التكليف والرشد فى المعاملات .

والثالث: العقل العلى المستعمل فى كتب الأخلاق وهو مابه يحصل العلوم المتعلقة بالأعمال .

وقد عرف الشيخ فى الاشارات القوة المسماة بالعقل العلى بـ: أئتها هى التى تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الأمور الانسانية جزئية لتتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذاتية وتجريبية وباستعانة بالعقل النظرى فى رأى الكلى الى ان ينتقل بها الى الجزئى» انتهى^١ .

وهذا العقل يزيد ويشتهد بكثرة التجارب لأن المقدمات المستعملة هنا فى الاستنباط تجريبية فى الأغلب فيزيد بطول تجربة شئ شئ من الأمور الارادية التى لنا ان نختارها او نحترز عنها .

وشأن اهل الحق تكسيل هذا العقل بالتعقل للقضايا المستعملة فى كتب الأخلاق التى هى مبادىء والآراء والعلوم التى لنا ان نعقلها لنفعلها او نتجنب عنها . ونسبة هذه القضايا الى العقل العلى كنسبة العلوم الضرورية الى

العقل النظرى

والرابع : وهو المتعارف عند جمهور الناس و اهل الدنيا ؛ جودة الرويَّة وسرعة التفطن فى استنباط ما به يحصل الجاه و المال .
وبالجملة جودة الرويَّة فى تكثير طرق جلب المنافع الجزئيَّة و دفع المضار و عند الحكماء تكثيرها جربرة و تفريطها بلادة .

والحكمة الخلقية هى التوسط بينهما كما يقال : «خير الأمور اوسطها»
و شأن الحكيم عدم المبالاة بالجزئيات الدائرة المغيية بالغايات الوهميَّة .
وقال «عليه السلام» : «العقل ما عبيد به الرحمان و اكتسب به الجنان» فسل عما هو فى معاوية فقال «عليه السلام» : ذلك هو الشيطنة و النكرى .
والخامس : العقل النظرى وهو الذى يعلم به حقايق الأشياء التى ليست بقدرتنا و اختيارنا .

وبالجملة : يحصل به علوم ليست غايتها ان تفعل و ليست معرفة بكيفية العمل بل ان تعلم فقط و غايتها انفسها .

وبعبارة القرآن هذه العلوم هى الايمان بالله و اليوم الآخر و ملائكته و كتبه و رسله .

وبالفارسيَّة : خودشناسى ، و خداشناسى ، و فرداشناسى . چنانكه علوم اندوخته عقل عملى فرمان خداشناسى است چه فرمان شريعت و چه فرمان طريقت .

وبالجملة العقل النظرى قوَّة تفعل عن المبادئ العالية و تتعلم فى مدرس روح القدس من ذلك المعلم الشديد القوى .

والعملى قوة تفعل فى البدن باستخدام المحركة ماتعلمه من العلم
بكيفية العمل . ولهذا العقل اربع مراتب .

العقل بالقوة .

والعقل بالملكة .

والعقل بالفعل .

والعقل المستفاد .

بل له مرتبة خامسة هى: العقل الفعال .

اذ التحقيق انه يتحد فى الاستكمال بالعقل الفعال كما هو مذهب
كثير من اعظم الحكماء من السابقين على الدورة الاسلاميَّة واللاحقين وهذه
الاربع مشروحة فى كتاب النفس معروفة .

والسادس العقل الكلى وهو عالم فسيح يقال لعالمه عالم الجبروت
وعالم الكونين الصوريين فى فسيحته كحلقة فى فلاة وهو الموجود التام
الذى لا حالة منتظرة له ولا تعلق له الا بقيئومه الذى هو فوق التمام اذ لا
تعلق له بالماهيَّة كما هو ' مذهب الحكميين العظميين المتألهين؛ شهاب

١- وهذا منه «قدس الله عقله غريب» ومن الحكميين اغرب لان كل وجود دون وجود الحق،
له تأخر وانحطاط عن المرتبة الاحدية والمرتبة الوجود المطلق الذى ليس له حد و ماهية حتى
الوجود المنبسط لاعتبار ذاته لانه من هذه الجهة عين الحق بل باعتبار سريانه فى المقيدات
والوجود المقيد منشأ لانتزاع الماهية اللهم الا ان يقال : ان النفوس باعتبار رجوعها الى الحق
وفنائها فى الوجود المطلق وانجبار نقصانها بالوجود الكامل الحق احكام المياحية فيه مغلوبة
وتأثر الوجود غالبية وهو ملاك بقائها ببقاء الحق لا بقائها بانقائه كما فى المتحركات والماديات.

الدين الشهور و ردی و صدر الدين الشيرازى «قدس الله تعالى سرهما» فضلا
عن التعلق بالموضوع او المادة او المتعلق .

وما ذكره من انه لا ماهية له وللنفوس المجردة الانسانية والتفاوت
بين هذه الأنوار وبين نور الأنوار بهر برهانه بالشدة والضعف والغنا والفقر
حق لا ريب فيه .

وقد ذكرنا شطراً من احكام ذلك العقل الكريم وسنعيد الى ذكر شطر
آخر انشاء الله العظيم .

واعلم ايضاً ان لفظ العقل الكلى ايضاً مشترك بين معانى فقد يطلق ويراد
به جميع العقول التى فى السلسلة النزولية سواء كانت من الطبقة الطولية
المرتبة او العرضية المتكافئة .
وقد يطلق ويراد به كل واحد منها .

وقد يطلق ويراد به العقل الأول لأنه عند المشائين علة الوجود الفلك

وهو غير الربط بالنسبة الى الحق المطلق . والحق ان الممكنات بحسب وجودها الخارجية روابط
محضة وان الوجود المنبسط باعتبار سريانه واتحاده مع المقيدات وتعيينه الحاصل من ظهوره
على هياكل الاعيان . ويعرض له ماهية كلية يعبر عنها بالعين الثابت على السنة الصوفية والماهية
على مذاق الحكيم المتأله و ينتزع الماهية من الوجود المتعين والتعين من اللوازم الذاتية
للوحدات المعلولة وينتزع من الوجود الصرف الحق باعتبار ظهوره وتجليه فى الواحدة على
صور الاسماء وكل اسم له صورة ذاتية فى العلم ومظهر عينى لازم غير متأخر عنه فى العين المتحدة
معه بنحو من الاتحاد ومن هنا قيل الخلق صورة الحق والحق باطن هذا الصورة وهذا بد لازم لكل
شئ معلول ومفاض ولذا قيل شعراً :

سبحرونى ، زممكن در ، دوعالم جدا هرگز نشد ، والله اعلم

الأطلس الذى يقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل .
وقد يطلق ويراد به كل من العقول النبويّة والولويّة سيّما ختم
الأنبياء وسيد الأولياء «صلوات الله وسلامه عليهما وآلهما» .
وهذه العقول الكليّة فى السلسلة الصعوديّة بازاء العقول الكليّة فى
السلسلة النزوليّة .

[تقرير ادلّة وجود العقول فى السلسلة الطوليّة]

وأمّا البراهين العقليّة على وجود العقول فى سلسلة البدايات فكثيرة
مذكورة فى كتب الحكمة الإلهيّة وتقتصر هنا على ذكر بعض منها .
الأول : ما يتفرع على قاعدة امكان الأشرف وهو : أن الأنوار المدبرة
وهى النفوس الناطقة ؛ علّم وجودها وتجرّدها .
والأنوار القاهرة وهى العقول الكليّة ابعد عن علايق الظلمات و اتمّ
فعليّة لا فتقار النفوس الى الاستكمال دون العقول فهى اشرف .
واذا وجدت النفوس وهى المجردات المتعلقة ؛ فوجب وجود العقول
وهى المجردات المرسلّة عن العليم الحكيم القدير «تعالى شأنه» وهو
المطلوب .

والثانى : ما يتفرع على قاعدة الربط بين المؤثر والأثر .
فان النفس من جهة التعلق والكثرة والقوّة والحالة الانتظاريّة
والحدوث التجددى ؛ لا ربط له بالقدوس الواحد الأحد التام وفوق التّمام
حتى تكون صادرة اولاء بلا واسطة بخلاف العقل ، لارساله عن التعلّق

والتوجه الى عوالم الصورة بشراً فاضلاً عن صورة محدودة طبيعية او مثالية .

ولوحده الحقّة الظليّة ولتساميته و خلوص فعليته عن شوب الاستعداد ولعدم النهاية السدى فيه و ان كان متناه الشدة النورية بالنسبة الى النور الأقهر الأبهى الوجوبى بهر برهانه .

ولولا وجود العقل الكلى انغلق باب الافاضة لعدم السخية والربط فى غيره بالسبد « تعالى شأنه » .

والثالث: برهان اخراج النفوس من القوة الى الفعل .

اذ لا بد لكل متحرك من القوة الى الفعل من محرك ولكل خارج منها ، اليه من مخرج .

اذ الشئ الواحد لا يكون بذاته مفيداً ومستفيداً وفاقداً وواجداً و قابلاً : منفعلاً و فاعلاً .

والنفوس فى اول الأمر عقول بالقوة تسمى هيولانية لخلوها عن حئل المعقولات وحلى الأخلاق ؛ فلا بد ان يكون هنا اقلام ناقشة فى- النفوس ، ارضية كانت او سماوية ، تقوشا علمية محضة او علمية عملية كما يترشح من نقطة مداد رأس القلم التى هى بمنزلة وجود الجمعى للحروف الكتبية التى بمنزلة الحروف التكوينية على اللوح الصورى الذى هو بمنزلة اللوح السعوى الذى هو النفس المجردة الحروف المقطعة والحروف المركبة . وكلها بيد المتكلم الكاتب الحقيقى .

بيت

در كفِ كاتب، وطن دارم، مدام كرده بين الأصبعينِ او، مقام
 نیست درمن جنبشی، از ذات من اوست درمن، دمبدم جنبش فكن
 واعلم مسلك كون العقول غايات حركات الأفلاك وهو أنَّ الفلك انسان
 كبير حیّ واثبتوا له نفساً منطبعة بمنزلة خيالنا بل لقوة مدركاته بمنزلة
 الحس المشترك لنا .

فهذه النفس منطبعة سارية في جميع بدنه الذي كالروح البخارى لنا .
 فالفلك سمع كله، بصر كله، شم كله، ذوق كله، لس كله .
 لكن بنحو الفعاليه لا بنحو الاستكمالیة و الانفعال من الملموسات
 والمذوقات وغيرهما . وكذا خيال كله و وهم كله لا بنحو الاغاليط .
 وبهذه النفس يدرك الجزئيات و اوضاعها و حركاتها الجزئية كما تدرك
 انت بحسك و خيالك خطواتك و بها يدرك لوازم اوضاعها في عالم
 العناصر .

اذ كلما تقع من الجزئيات فهي لوازم اوضاعها و نفساً اخرى^١ كليّة
 بمنزلة عاقلتنا و بها تدرك المجردات والكليات من الأوضاع و لوازمها مثل
 كل ما كان كذا من الاوضاع كان كذا وغير ذلك .
 وبالحقيقة هما واحدة لها مرتبتان نازلة و عالية بل انزلهما الطبيعة
 الخامسة التي تباشر تحريكها .

١- قوله: «نفساً اخرى....» عطف على قوله: «واثبتوا له (اى للفلك) نفساً منطبعة....»

واستدثوا على ان الفلك متحرك بالارادة (وليست حركته طبيعياً)
 بـ : ان الطبيعة اذا كانت طالبة لوضع ؛ ليست هاربة عنها، فان طبيعة الثقيل
 طالبة للكون فى الأسفل وليست ابداً هاربة عنه .
 وطبيعة الخفيف طالبة للكون فى الأعلى وليست دائماً نافرة عنه .
 و اما الفلك فكل وضع يطلبه بحركته اذا وصل يتركه و
 بالعكس .

ان قيل : طبيعة الحجر ايضاً كلٌ وضع من اوضاع الكون فى الوسط فى
 حال الحركة تطلبه بتحريكها جسم الحجر واذا اوصلته اليه، تركته .
 قلت: طلب طبيعة الفلك كلٌ وضع كان بحيث هو بعينه ؛ ترك له
 وبالعكس .

فان طلب طبيعة الشمس الوضع الذى لها عند وصولها الى المغرب بعينه
 هرب من ذلك الوضع اذ لاحظت وصولها الأسمى اليه وهربها عنه عند وصولها
 اليومى طلب له اذ لاحظت وصولها الغدى .

اذ بين كلٌ وضعين يرد على الفلك والفلكى اوضاع غير متناهية ولكن
 بنحو الاتصال الواحدانى وما لم يخطوا فيها لم يرد عليهما ذلك فالأوضاع
 التى بها الهرب ؛ بها الطلب بعينها .

وفى الطبايع التى هى مبادئ الميل المستقيم ليس الأمر كذلك فالفلك
 بارادته يفعل وضعاً ويدعه .

وما قال بعض الحكماء: ان حركة الفلك طبيعية اراد ان الفاعل المباشر^١

١ - ان الفاعل المباشر طبيعته ... ق

طبيعة الخامسة التى هى مبدء السيل المستدير الدائم والفاعل المباشر فى كل حركة ارادية؛ ارضية او سماوية هو الطبيعة لكنّها مسخّرة تحت النفس لا انها بالطبيعة الغير المقارنة للشعور كحركات العناصر الغير المتهورة تحت نفس ..

وعندى ادلة اخرى على كون حركة الفلك نفسانية و انه حيوان كبير بل انسان كبير .

الأول : ان الحياة تفيض على العناصر السترجة عن الأفلاك باذن الله «تعالى» ، و معطى الكمال ليس فاقدًا له بل كل حليته وزينته هاهنا من هناك .

والثانى : ان العناصر اذا تفاعلت بعد الامتزاج وانكسرت سورة كفياتها بل سورة صورتها ؛ قربت من عالم الوحدة والعدالة. اذ حصلت فيه كفيّة واحدة بسيطة هى المزاج متشابهة فى كل اجزاء السترج بحيث انّ الاجزاء السائبة متشابهة للاجزاء النارية (مثلاً) فى الكيفيّة . وهذه الكيفيّة ان قلت: انها حرارة صدقت. وان قلت: انها برودة صدقت. وكذا ان قلت: رطوبة ويوسة ، لكن لا بنحو التركيب بل بنحو البساطة .

ومثله الكلام فى الصورة المتوسطة لجواز الاشتداد فى الجوهر وليس هذا من باب خلع صور العناصر فى المركبات كما قال به السيد المدقق

«رحمه الله» کما لا يخفى؟^۱.

وعند ذلك تشبهت بالفلك في الوحدة والبساطة والعدل حيث لا تضاد وتفسد ولا شر ولا ضرر فيه، فتخلعت بتخلّع به وهو خلعة الحياة . فاذا كان المتوسط بين الأضداد الشبيه بالخالي عن الأضداد حياً فكيف لا يكون الخالي عنها نفسه حياً .

والثالث : ان الفلك كله روح بخارى . وان شئت قلت: روح دخاني . وهو في الانسان الكبير الذي هو العالم بشرائه كالروح البخارى الذى في الحيوان .

وفيه هو منبع الحياة ومطيّة الحسّ والحركة وحياة جميع البدن به بحيث لو وقع سدة في مجاريه لم يتم الحس والحركة . وحكماء الفرس يسمّون الروح البخارى الذى في الحيوان الناطق وغيره روح؛ «روان» .

والأرواح البخاريّة ثلاثة: روح كبدي نباتي وروح دماغى نفسانى . الأول منبعه الكبد ومجراه الأوردة .

۱- قال سيد المدققين (مير صدر دشتكى) في حواشى التجريد (حيث حاول اثبات اتحاد المادة والصورة بحسب التركيب وذهب الى ان التركيب بينهما اتحادى لانضمامى): «ان صور العناصر غير باقية في المركبات» واورد عليه المحقق الدوانى ان هذا مخالف لما اطبق عليه المعشهورون من الحكماء»

واعلم ان مصنف هذه الرسالة يميل الى التركيب الانضمامى ولكن التحقيق ان التركيب بين كل مادة وصورتها المعينة اتحادى وتحقيق غذا المطلب يطلب من مباحث الجواهر والاعراض من الاسعار فان فيه ما يشفى العليل ولم ارا احدا من الحكماء في الدورة الاسلامية من حقق هذه المباحث حق التحقيق الا صدر الحكماء والمحققين المولى صدر الشيرازى .

والثانى : منبعه القلب الصنوبرى و مجراه الشرائين .

والثالث : منبعه الدماغ و مجراه الاعصاب .

و قسط من هذا الروح فى تجاويف الدماغ مرائى للصور الباطنة من جميع المحسوسات الخمسة فى الخيال ، و للسعاني الجزئية فى الوهم ، و تركيبات المتخيَّلة . كما قال بعض العرفاء :

كوهى اندر پنجه دانى يافتم دانى كه چيست ؟

و قال الشيخ فريد الدين « قدس سره » :

بيت :

چون دمی در گِل دمد، آدم کند و ز كف دودی ، همه عالم کند
و كذلك هذا الروح الدخانى و هو السَّماء للانسان الكبير فيه جميع
الصُّور و منه يفيض الصُّور على العنصريات .

و كما ان الروح البخارى الحيوانى والانسانى مطايا القوى المدركة
و المحركة ؛ كذلك الروح الدخانى الذى للانسان الكبير منزَّل الملائكة
كما نطق به ألسنة الشرايع .

قال صلى الله عليه وآله : « امَّت السَّماء و حق لها ان تأطَّ ما فيها موضع
قدم الا وفيه ملك راكم أو ساجد » .

والحيُّ هو الدراك الفعَّال و هو الذى فيه المدارك و المداركات و
المحركات و قد علمت ان هذا الروح البخارى و ذلك الروح الدخانى هكذا .
و بدنك الذى يقال له انه حى لسراية الحى الذى هو الروح البخارى فيه .
و اذا عرفت هذه ؛ عرفت معنى اطلاق الدخان على السَّماء فى الكتاب

الآلهی کقوله تعالى : «ثم استوى الى السماء وهي دخان» . . .
والله تعالى يعلم روح دخاني للعالم الذي هو انسان كبير كما ان روحك
البخاري والدخاني سماءك .

واذا قيل : فيك شيء كالفلك و شيء كالملك و هكذا اريد بشيء
كالملك هذا على بعض الوجوه .

والوجوه الأخرى منها السماء التي في عقلك حيث حصلت حقيقتها
بالبحث عنها انها ماهي وهل هي و لم هي . و هي من السماوات العلى التي
لا تتغير و لا تبدل .

و هذه السماوات الطبيعية الصغيرة المحدودة بالنسبة اليها كحلقة
في فلاة .

و منهما : السماء التي في خيالك و حركك المشترك و لاسيما ان كنت
هيوياً لان الهوى وضعه مطابق للطبع .

و بالجملة ان سيئ الدخان الذي فيك ؛ سماء صدقت لانه مثلها في
اللطافة و الاعتدال لانه الطيف من أوعيته و مزاجه الذي في لطايف الأخلاط
معتدل متوسط ، و علمت ان المتوسط بين الاضداد كالحالي عنها .

وان سميت السماء دخاناً صدقت و تأسيت بكلام الله تعالى فنحن
نراعي ظاهر كلام الله كما في مواضع أخرى ، و تقع في شقاق مع متفلسف
ينكر كثيراً من الظواهر .

لكن لا نقول : انه دخان العناصر لانه مركب ينحل في اسرع وقت

حتى تجمع بينه و بين قوله تعالى «وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا ۝١» و قوله تعالى : «وَبَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدَادًا ۝٢» .

والفضل فى الجمع بين الاوضاع العقلية والنقلية .

ولو اخذت وضعا فويما و طرحت وضعا متينا آخر لقليل لك :
«حفظت شيئا و غابت عنك اشياء» .

[تقرير دلائل النقلية والمأثورات الصادرة عن معادن النبوة

والولاية على وجود العقول الطولية والتكافئة]

الرابع : ادلة النقلية كدعوات الاستهلال وغيرها وكلمات العرفاء
المكاشفين مشحونة من ذلك كقول بعضهم : [افضل العرفاء والشعراء الحكيم
السائى «رض»]

از ملك ، نه فلك ، چو گردانست ملك ، اندر تن فلك ، جانست
عرش و كرسى و جرمهای كرات كسترند، از بهایم وحشرات
خشنفاه و مگس ، حصار قبان همه، با جان و مهر و مه، بیجان
و ایضا فيه

صوفیان کبودپوش ، همه از غم دوست ، در خروش همه
فاذا كانت حركات الافلاك ارادية فلها اغراض و غايات و لايجوز
ان يكون لها اغراض شهوية او غضبية .

لان الشهوة والغضب لجذب ملايم بدنى و دفع منافى بدنى و هما
لايسوغان على الفلك لانه تام الخلقة لا يتحلل منه شىء ليفتقر الى بدل ما يتحلل .

ولامضادة هناك ليجتاج الى دفع ولاحرارة وغيرها من الكيفيات
الملموسات فيه حتى تثير الشهوة والغضب فوجودهما فيه معطل والاغراض
الحيوانية الحسية ليست الاهذين الغرضين و مايرجع اليهما .

و ليس مطلوب كل فلك، فلك آخر تحته اوفوقه والا لكانت حركاتها
مستقيمة و لما انتهت اعدادها .

وليس مطلوبها مادونها في عالم العناصر اذلا وقع له عندها، ومجموع
عالم العناصر بالنسبة الى السماوات بسنلة حجر المئانة في الانسان الصغير ،
والعالي لا يلتفت الى السافل .

فمطلوب النفوس الفلكية امور جليلة فوق النفسية والجسمية و
هو العقول .

فلها آنا فآنا شهود بعد شهود اياها و تشبه بعد تشبه بها ، و لكون
كسالات العقول لانهاية لها كانت طلبات تلك النفوس وحركاتها غير متناهية .
ولا يمكن ان يكون المتشبه به المستشوق اليه لها واجب الوجود بلا
واسطة لوحدته و بساطته تعالى .

واختلاف الحركات الفلكية قدراً و جهة لان بعضها على توالى البروج
و بعضها على خلاف التوالى و بعضها فى الشرعة بحيث يتم دورة فى «اربع
و عشرين» ساعة .

و بعضها فى البطؤ بحيث يتم دورة فى «خسة و عشرين الف سنة و
مائى سنة» .

و بعض آخر فى ثلاثين سنة ، و بعض آخر فى اثنى عشر سنة ، و

بعض فى سنة ، وقس عليها .

والحركة طلب واختلاف الطلبات والعشقات تحاكي عن اختلاف المعشوقات اولاً و ان جاز اشتراكها ثانياً فى المعشوق الحقيقى ، لاشتراكها فى الحركة الدورية .

وقديتنا ان العقول الكلية من صقع الربوبية باقية ببقاء الله حيّة بحياته وهى مشيئة و علمه الفعليان وكلمته التامة ومصدق «من رآنى فقد رأى الحق» .

از وجود خود چو نی گشتم تهی نیست از غیر خدایم آگهی
فانی از خویشم من و باقی بحق شد لباس هستیم یکباره شق
آرمیدم با حق و از خود رمیدم آن دم بیرون که حق در من دمید
فمعشوقیتها مضمّنه فی معشوقیة الله فانها وجوهه «وعنّت الوجود للحي القيوم» .

و من الادلة النقليّة على وجود المشوّل الكلية قول النبی صلی الله علیه وآله : «اول ما خلق الله العنل» .

ومنها ما فى «الغرر والدرر» سئل على عليه السلام عن العالم العلوى فقال عليه السلام : «مشور» عارية عن المواد خالية عن القدرة والاستعداد تجلّى لها فاشرقت وظالعتها فتلاّت النوى فى هويها . سألها عنها فاعاله و خلق الانسان ذائس ناطقة ان زكّتها بالعلم والعقل فقد شابت جواهر اوائل عللها و ان اعتدال مزاجها و فارق الاضداد فقد شاركت السبع السداد»

ومنها ما فی الحديث «الأعرابی» حين سأل امیر المؤمنین علیه السلام عن النفس واجابه علیه السلام باقسامه الاربعة الى ان سأل عنه : «یا مولای ما النفس اللاهوتیة الملكوتیة؟»

فقال علیه السلام: «قوة لاهوتیة وجوهرة بسیطة حیة بالذات اصلها العقل ، منه بدت و عنه دعت و اليه دلت و اشارت و عودها اليه اذا كملت و شابھت و منها بدت الموجودات و اليها تعود» .

ثم قال السائل : «ما العقل؟»

قال : «جوهر درء المحيط بالأشیاء من جميع جهاتها عارف بالشئی قبل كونه ، فهو علّة للموجودات و نهاية المطالب» .

قاعدة :

الإنسان الكامل بالفعل له وجود جامع و له وحدة جمعیة و وحدة حقّة ظلیة للوحدة الحقّة الحقيقية .

«كيف مكّد الظل» نقش اولیاس كودلیل نور خورشید خداست سایه یزدان بود ، بنده خدا مرده این عالم زنده خدا و هو هیکل الشّوحید الشّارلیه فی حدیث الحقيقة بقول علی «علیه السلام» : «نور یشرق من منبج الأزل ، فیلوح^۱ علی هیاكل الشّوحید آثاره» و هو المتعلّم بجميع الأسماء بالفعل .

۱- وقد شرح هذا الحديث شرحاً كاملاً استاذ مشايخنا الشيخ العارف العلامة الحكيم المحقق مولانا المولى عبدالله المدرس الزنوزى وسيخرج من الطبع هذا الشرح المسمى بالانوار الجليلة مع مقدمتنا وما علقنا عليه .

سواء فسّرت الأسماء فى الآية الشريفة «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^١ باسماء الله تعالى .

و تعلمهم الأنسان الكامل تخلقه باخلاق الله بالفعل اوفسّرت باسماء الموجودات كلّها ، و تعلمه ابداع وجوداتها و ماهيّاتها فى وجوده كما قال على «عليه السلام» :

اتزعم انك جرم صغير و فيك انطوى العالم الأكبر
و هو الحامل للخلافة الحريّة بأن يكون بصفة المستخلف «اننى
جاعل فى الارض خليفة»^٢ .

«يا داود انا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم»^٣ بين الناس بالحق»
و هو الحامل للامانة التى كانت السماوات والارض و ما بينهما آية
عن حملها مشقة منها ، وهى الوجود المنبسط من الدرّة الى الدرّة وهو
الظلثوم القاتل لنفسه الغير الواقف عند حدّ .

اذكل مرتبة تصل اليها يتجاوز عنها وكل حياة يحيى بها يموت عنها
اى تطوى فى حياة تليها بنحو اشرف واكمل الى ان يفنى فى الله و يبقى به .

نظم

پس عدم گردم، عدم چون ارغون گویدم: «اَنَا إِلَهِه رَاجِعُونَ»^٢
والجهول بنفسه وبغيره الذى لاخبر له عن غير الله لا سغراقه فى شهود

١- س ٢، ي ٢٩

٢- س ٢، ي ٢٨

٣- س ٢٨، ي ٢٥

جسالت الله و جلالتہ فیبدل کونہ الناقص بالکون التام الذی قال علماء علم
الادب : ان کان التامة لاخبر لها و ان بقى له اسم .

شعر

اجزای وجود من همه دوست گرفت

نامی است زمن برمن و باقی همه اوست

وقدورد «علی مسوس فی الله» فالانسان نفس و بدن ، ففی بدنه
كل الطبايع التي فی الأجسام الجدادية والنباتية والحيوانية وغيرها ، و
فيه من كل شيء انموزج .

و لنفسه اربع بلسان امير المؤمنين «عليه السلام» فی حديث كميل
قال : «سألت مولانا امير المؤمنين علياً عليه السلام، فقلت: اريد ان تعرفنى
نفسى .

قال عليه السلام : «يا كميل و اى النفس تريد ان اعرفك؟» .

قلت : «يا مولای هل هى الانفسى واحدة؟» .

قال : «يا كميل انسا هى اربعة : النامية النباتية والحسية الحيوانية .
والناطقة القدسية . والكلية الالهية . و لكل من هذه خمس قوا و

خاصيتان . والنامية النباتية لها خمس قوى :

جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة و مربية . ولها خاصيتان الزيادة

والنقصان ، و انبعاثها من الكبد . والحسية الحيوانية لها خمس :

سمع و بصر و شم و ذوق و لمس ، ولها خاصيتان الشهوة والغضب ،

و انبعاثها من القلب .

والناطقة القدسيّة لها خمس قوى^١ :

فكر و ذكر و علم و حلم و نباهة ، وليس لها انبعاث ، وهى اشبه
الاشياء بالنفوس الملكية ، ولها خاصيتان : النزاهة والحكمة والكلية
الالهية لها خمس قوى^١ :

بقاء فى فناء ، و نعيم فى شقاء و عزّ فى ذلّ و غنا فى فقر و حبر فى
بلاء ولها خاصيتان : الرضا والتسليم .
وهذه التى مبدؤها من الله و اليه تعود قال الله تعالى « و نفخت فيه من
روحي »^١ .

وقال تعالى : « يائيتها النفس المطمئنة ، ارجعى الى ربك راضية
مرضية »^٢ والعقل وسط الكل .

و مثله ما فى الحديث الاعرابى عنه « عليه السلام » ذكرناه فى شرح
دعاء الصّباح وقد مرّ هنا شرطاً منه وهو موضع الدلالة على العقل الكلى^٣
وفى حديث كميل هذا ايضاً لقوله عليه السلام : « والعقل وسط الكل . . . »
دلالة على وجود العقل الكلى .

و ذكر الحكماء للنفس الناطقة وهى احدى مراتب الانسان مرتبتين
احدهما : العقل العسمى و هو الذى يصير بالفعل فى الاكثر .
وثانيتهما : العقل النظرى و فعليته فى اقل قليل من افراد البشر وذكروا

١- س. ١٥ ، ي ٢٩

٢- س ٢٩ ، ي ٢٨ و ٢٩

٣- ويدل ايضاً ان بسيط الحقيقة كل الاشياء

٤- فى حديث كميل يستفاد هذا ... ا.ق

لكل منها اربع مراتب بعدد الابواب الثمانية للجنان الذى هو لازم شهود العارف مطابقاً لعدد ابواب جنة الاعمال ، وقد مرّ اجمالاً ذكر مراتب النظرى .

و اما مراتب العملى فهى العقل المتعلق بالتجلىة والتخلية والتحلية والفناء .
 اى تهذيب الظاهر باستعمال احكام النواميس ، وتهذيب الباطن باستعمال احكام علم الأخلاق والتجلىة بالفضائل ثم الفناء بان يرى كل فعل مستهلكاً فى فعل الله و كل علم مستهلكاً فى علمه كما قال تعالى : «ولا يحيطون بشىء من علمه الاّ بما شاء»^۱ .

و كل مشيئة مستغرقة فى مشيئته كما قال : «وما تشأون الاّ ان يشاء الله»^۲

وكل قدرة مضحكة فى قدرته كما قال «ان الله على كل شىء قدير»^۳
 و هكذا فى جميع الصفات الكسالية بل كل وجود و ذات محوكة تحت وجوده و عند سطوع نور ذاته .

والعرفاء الشامخون ايضاً ذكروا مراتب الانسان و جعلوه اجمع واشمل حتى جعلوا البدن والقوا البدنية من مراتبه كما قال الشيخ فريد الدين العطار «قدس سره» :

تن زجان نبود جدا، عضوى ازواست

جان ز كل نبود جدا، جزوى ازواست

و سموها باللطائف السبع وهى : الطبع والنفس والقلب والروح

والسر والخفى والأخفى .

قالطبع : طبائع اجسام البدن و اعضاءه التى هى اوعية الروح البخارى لكن لا مأخوذة فقط و « بشرط لا » بل « لا بشرط » ومن حيث كونها مهابط اغلال اشراق القلب السعوى .

والنفس عندهم السقابل للعقل هو الروح البخارى القابل لقوى الحس والحركة .

وان شئت قلت: هو القوى السارية فيه من الحسيّة الشهوية، والغضبيّة من حيث هى مدركة للجزئيات الدائرة و شوقيّة الى الغايات الوهيّة .
فيسمى هذا البخار اللطيف عند الطبيعيين والاطباء روحاً، وعند العرفاء نفساً لاشتداد الشهوة والغضب بازدياده و تقويّة السدارك الجزئية بتقويته .
والقلب عندهم اى السعوى لا الصنوبرى هو اللطيفة السجّدة الدرّكة للكليات والجزئيات .

والروح عندهم اى الروح الامرى هو اللطيفة السجّدة الدرّكة للكليات وليس مرادهم بالكليات والجزئيات هو العليات النظرية فقط لكونهم معتنين باصلاح العفل العلى ايضاً بل كثير السبالاة به، بل الكليات والجزئيات من العلوم المتعلقة بكيفية العفل والحكمة العليّة مع الاول بشرائها مثل ان يزور العالم و يعود السريض جرياً للعادة ، و ابقاء العادة لذيداً و جلياً لسفعة جزئية دنيويّة او محضاً لله ، فالاول جزئى والثانى كلى .

او يصوم لنيل جزاء او للتخلق بخلق مسد لا يطعم او وجود لغرض نفسانى او للتخلق بخلق قاضى الحاجات وقس عليه .

شعر ۱۰ شنوی

بغض من الله ، حب لله و بس زانِ او باشم نباشم زانِ كس
و اذا عرفت اللطيفة القلبية المدركة للكلیات والجزئیات عرفت اللطيفة
الروحية المدركة للكلیات .

والحكيم قد لا يفرق بينهما و يسميهما بالنفس الناطقة ، وقد يفرق
فيسمى العقل التفصيلي المدرك للكلیات على التعاقب الزماني باعتبار التعلق
بالبدن قلباً .

والعقل البسيط الاجمالي الخلاق للمعقولات التفصيلية روحاً و قدسمّاه
الله الحكمة و ذلك فصل الخطاب في قوله تعالى : «وآتيناها الحكمة و فصل
الخطاب»^۱ .

والكتاب السماوي الذي جاء به الرسول الختمى «صلى الله عليه وآله»
قرآن و فرقان لهذين المقامين .

والتسمية بالقلب على الاصطلاحين وجهها واضح لان القلب من الانقلاب
و وقوع التبدل والتقلب في هذه اللطيفة عليهما ظاهر ، وقد يمثل النفس
بالأم والقلب بالولد والروح بالاب .

و ان القلب قد يميل الى الأم و قد يميل الى الاب الى ان يلتحق باحدهما
بالتوفيق من الله او الخذلان .

وقد مثل الله تعالى القلب بالزجاجة والكوكب الدرّي والروح بالمصباح
والنفس بالشجرة ، والبدن بالمشكاة ، و توسطها في اللطافة بالاشرقية

واللا غريبة .

هذه هى اربع من اللطيف ، والثلاث الاخرى هى الاتحاد بالعقل
الفعال ، ثم الترقى الى عين الجمع ، ثم الى جمع الجمع .
وعين الجمع عالم الاسماء والصفات والمرتبة الواحديّة و جمع الجمع
الوجود الذى لا اسم له ولا رسم والمرتبة الأحديّة .
والمراد المحو والمحق فى الواحديّة والأحديّة وقد عبر عنهما فى
الكتاب الالهى للحضرة الختميّة عن الاول «بقاب قوسين»^١ و عن الثانى
«باو، ادنى»^٢ .

فتلخص ان الانسان الكامل آية كبرى لوجود ، بسيط الحقيقة الذى
هو كل الكمالات والخيرات . فهو وجود ظل الحق متراكم فيه كل القوى
والمبادئ .

وقال الحكماء : الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم
العينى .

والانسان نوع اخير كل الانواع لان الفصل الاخير مشتمل على جميع
فعليات الفصول السابقة .

اذا الاستكمالات والتغيرات الطولية بوجدان التالى جميع الفعليات
التى للمتלות مع شىء زايد حيث انها لبس ثم لبس لا خلع ثم لبس كما فى
التغيرات العرضيّة من الانقلابات كما ترى النبات مشتملاً على جميع
فعليات المعادن والأمّهات بنحو اعلى .

والحيوان الغير الناطق مشتملاً على كمالات النبات و قواها بنحو اتم
والانسان مشتملاً على كمالات الحيوانات بنحو ارفع و اجمع والانسان
الكامل مشتمل على الكل .

و اعلم ان كل الصثور بالنسبة الى الصورة الأخيرة التي هي مأخذ الفصل
الأخير بوجه و عينه بوجه ، مواد مأخوذة «بشرط لا» .
و كل الفصول بالنسبة الى الفصل الأخير ، اجناس مأخوذة «لابشرط»
فالكل كاعضائه او مرآئيه و مخلوق من فضالة طينته .

شعر

چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرای نهادیم
«یا بن آدم خلقت الأشياء لأجلک و خلقتک لأجلی» .
و نعم ما قال الشيخ فريد الدين «قدس الله سرّه» :
روز و شب ، این هفت پرگار ، ای پسر
از برای تست بر کار ، ای پسر
طاعت روحانیان از بهر تست
خلد و دوزخ ، عکس لطف و قهر تست
قدسیان یکسر سجود کرده اند
جزء و کل غرق وجود کرده اند
جسم تو جزواست و جانت کلّ کلّ
خویش را قاصر مبین از عین ذلّ

از حقارت سوی خود منگر بسی
زانکه ممکن نیست پیش از تو کسی
چون در آید وقت رفعتهای کل
از وجودِ توست خلعتهای کل
و هذا الاخير اشارة الى ما قلنا : ان جميع صور الكل و فصولها مشمول
الانسان و مخلوق من فضالة ملينته .

ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد
و اذ رفعنا قواعد بيت معرفة الحقيقة العلوية بالنورانية ، فلنشرع
في بناء سقفه فنقول :

قوله عليه السلام : « معرفتي بالنورانية معرفة الله . . . » ، المراد
نورانية الوجود اي معرفتي بأني وجود منبسط ظل الله ، ذو وحدة جمعيّة
و وحدة حقّة ظليّة للوحدة الحقّة الحقيقية (لا وحدة عدديّة كوحدة الماء
الواحد او النار الواحدة او غير ذلك من المحدودات الوضعيّة) ، معرفة الله
تعالى ، لأن معرفة الظل من حيث هو ظل ؛ والعكس معرفة ذي الظل والعاكس
اذ لا وجود لهما بهذه الحيثيّة الاّ من ذي الظل والعاكس .

وليس وجود العكس بهذا النظر الاّ ظهور العاكس او مرآة لحاظه .
ولهذا قال الله تعالى «الم تر الى ربك كيف مّد الظل»^۱ ولم يقل : الى
ظلّ ربك . تنبيهاً على ان رؤية الظل من حيث هو ظل ليست رؤية الظل اذ
لا وجود له الا ظهور ذي الظل فليست الا رؤيته .

و ایضاً: معرفة وجودی بحیثیة الوجود، وهو وجود المنبسط واحد القاب الوجود المنبسط رحمة للعالمین والحقیقة المحمدیة «صلی الله علیه و آله» الّتی هی متحدة مع الحقیقة العلویّة فی مقام الولاية المطلقة: «كنت انا و علی نوراً بین یدی الله فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور . . .» .
معرفة الله لان حیثیة الوجود کاشفة عن الوجود فانها حیثیة الامتناع عن العدم سیّما نور الوجود المنبسط الخالی عن ظلمة الماهیة والمادة . وقد ظهر ان المقابل لا یقبل المقابل .

وايضاً: معرفتی بالسعنی والروحانیة الّتی هی الجهة المقدّسة النورانیة اذ الروح نور قاهر، او نور اسفهد مدبّر لا بالصورة .

شعر

« از ره صورت یکست ، مردم و مردم کیا »

ای بسا کس را که صورت، راه زد قصد صورت کرد و بر الله زد و بعد التفطّن بالروحانیة معرفتی بانّی، انا الروح الاعظم والنفس الکلیّة الالهیة والعقل الکلی المحمّدی «صلی الله علیه و آله» فی مقام الولاية المطلقة (لا العقل الجزئی لانه کقطرة من بحر وجود روحه الاعظم بل شیعته الخالص یحصل لهم کلیة باتباعه و وراثته وهو ینبوع العقول و ابوالارواح کما ان آدم ابوالبشر والاشباح .

و انی وان كنت ابن آدم صورة فلی فیہ معنا شاهد بابتوتی)
معرفة الله لان الروح الاعظم والعقل الکلی والنفس الکلیّة الالهیة فی العایدات والخواتم بمنزلة ما فی البادیات والقواتح کلها حیة بحیة الله لا

باحياء باقية ببقاء الله لا ببقاءه وقس عليه لان المواد والأستعدادات والحركات والأزمنة والجهات و بالجملة ما يبدى السوائية و يبين الغيرية منتفية عن المجردات وهى علم الله ومشية الله و قدرة الله و كلمة الله .
وقد ورد : ان علياً عليه السلام عين الله الناطرة و اذنه الواعية و يده الباسطة .

فذلك الانسان الكامل اذا عقلته لاتقف على مقام صورته و جسده فانه كمدره فى بيداء نور روحه الغير المحدود الا بالنور الاقهر الواجبي الغير المتناهى شدة وان عدت من صقع روحه بل تذكر معناه الجامع و روحه انواسع و انه بروحه لايسعه هذا العالم الضيق الطبيعى بل مقامه اعلى مراتب الملكوت و زمانه اعلى مراتب الدهر الايمن الاعلى و ان كان بجسده المظهر فى هذا المكان وهذا الزمان .

وقال الحكماء : نسبة التغير الى المتغير زمان و نسبة المتغير الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى النابت سرمد .

فاذا شرحت الانسان الكامل بجوهر لاهوتى و جوهر جبروتى و جوهر ملكوتى و جوهر ناسوتى وجدت كلاً فى وعاءه .

فهو بلاهوتيته فى اللاهوت ، و يجبر و تيته فى الجبروت وهكذا .
و هذا من جامعيتته و مظهريته للصفات التنزيهية و التشبيهية و من كمال الكامل وجدانه الوجود الناقص مثل ان من كمال وجود العالم بمعنا جميع ماسوى الله وجود هذا العالم الدائر السيال فيه و لولاه لكان ناقصاً .
ولهذا و لكون الرسول جالساً فى الحد المشترك بين الوحدة والكثرة

قال تعالى : «ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون»^۱ .
و بالجمله معرفة محمد «صلى الله عليه وآله» و على «عليه السلام» ؛
اولاده بان يعرف روحانيتهم و انتها الروح الاعظم والعقل الكلّي اولاً
و آخرأ .

اذالعقول الكلّية في الصعود والقوس العروجي بازاء العقول الكلّية
في القوس النزولي اذا النفوس الكلّية الالهية بعد الغنى التام عن الابدان
والاشباح تكون مجردة في ذاتها و فعلها عن المواد .

كيف وهم في الابدان قد نضوها و فعلوا افعالا بلا استعمال مواد
و حاجة الى جوارح بمجرد الهمة والعلم الفعلي .

فالعقل الكلّي فاتحة كتاب الوجود الامكاني و خاتمه و هو المحرك
الغير المتحرك باذن الله تعالى لجميع النفوس السماوية والارضية والقوى
والطبايع .

والى هذا ناظر ما في الزيارة الجامعة ان ذكر الخير كنتم اوله و اصله
و فرعه و معدنه و مأواه و منتهاه» .

وما فيها ايضاً «ذكركم في الذاكرين و اسماءكم في الاسماء واجسادكم
في الاجساد و ارواحكم في الارواح و انفسكم في النفوس» .

وفا في الزيارة الجوادية «بهم سكنت السواكن وتحركت المتحركات»
هذه المعرفة معرفة الله لانهم اساءه الحسنی و كلماته التامات والاسم علامة
المسمى بل الاسم عين المسمى بوجه و غيره بوجه والكلمة معرفة عما في

ضمير المتكلم والحق سبحانه «يحق الحق بكلماته»^١.

طريق اخرى

وهو ان يعتبر النورانية في ناحية العارف اى: معرفتى ببصيرة نورانية و مدرك مجرد اعلى المدارك ، معرفة الله لا بمدرك ظلمانى وضعى جهتى . لان المدرك والمدرك متناسبان بل المدرك مع المدرك بالذات متحدان عند بعض لا مع المدرك بالعرض .

و بعبارة اخرى ببصيرة مستعارة من الله تعالى و عين مكنحل بنور الله اذ «من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»^٢.

و معرفتى بالمعرفة النورانية اى العلم الاشراقى الحضورى الذى هو اتم قسم العلم من الحضورى والحصولى .

والمراد من المعرفة الاشراقية به عليه السلام التأسى به حذو والتعل بالنعل والقذة بالقذة والتخلق باخلاقه .

وهذا هو المشار اليه بقول الداعى : «اللهم اجعل محياى محيا محمد و آل محمد و مماتى ممات محمد و آل محمد» .

و من مسؤولاته فى قنوت صلاة العيدين : «ان تدخلنى فى كل خير ادخلت فيه محمدآ و آل محمد و ان تخرجنى من كل سوء اخرجت منه محمدآ و آل محمد» .

و اى خير افضل من التأسى بهم والتخلق باخلاقهم و ان يقول : «القول منى قول آل محمد» .

و ایّ سوء ، اسوء من عدم التأسی بهم والتخلّق باخلاق اعداءهم
وهو اشد من حرّ النار كما فی دعاء کمیل : «فلن صیّرتنی فی العقوبات
مع اعداءك و جمعت بینی و بین اهل بلاءك و فرقت بینی و بین احباءك
و اولیاءك . . . » .

و شر التفرقة عدم السخیّة و خیر الجمع التخلّق و التحقّق .
و هذه حق المعرفة و معرفة الحق لانه متخلّق باخلاق الحق .
و اما الفقرة الثانية وهی قوله علیه السلام : «و معرفة الله معرفتی
بالنورانیّة» .

فمعناها . ان العلم بالعلّة علم بالمعلول كما اذا علمت العاكس علمت
عكسه فمعرفة العلة معیار و میزان لمعرفة المعلول اذ فی كل علة خصوصيته
خاصّة مع معلول خاص بها یتربّ المعلول المعین علی العلة المعیّنة ، و الا
لجاز ان یكون ایّ شئی و هذا باطل .

فالنار لها خصوصيّة معیّنة هی الصورة النوعیّة المسخّنة یتربّ بها
عليها التسخین و الاحراق .

والماء فیه خصوصية معیّنة هی الصورة النوعیّة المبرّدة یتربّ بها
عليه التبرید و قس علیهما .

فاذا علمت تلك الخصوصية علم ما یتربّ علیها لانها المنشأ فی-
الحقیقة له .

ومن هذا الباب العلوم السابقة بالاحكام للمنجّم و بالسندرات للطیب
و غیر ذلك .

والعلم بالعلّة ان كان حصوليّاً كان العلم بالمعلول حصوليّاً . و ان كان حضوريّاً فحضوريّاً .

والاستلزام فی قولهم : « العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول . . . » اعمّ من لزوم اللّازم المتأخّر فی الوجود و من غیره .
فالمقصود : ان معرفة الله تعالى میزان مستقیم لمعرفة روحانیّته و حقیقته « ان الله خلق آدم علی صورته » .

فحصل ذلك النعیار و عیّر کامل العیار ، و هذا كما ان احد معانی قوله علیه السلام : « من عرف نفسه عرف ربّه » ان من قد عرف نفسه فقد عرف اولاً ربّه ای : حصل معرفة الرب اولاً و اجعلها میزانا عدلاً و عرف نفسه به ثانیاً .

طریق آخر

او معناها : ان من عرف الله تعالى وجوده و توحیده و احدیّته ، عرف و اذعن بوجود روحانیّتی و الجهة النورانیّة منّی و هی الروح الاعظم و العقل الكلّی اذ لولا النور المحمّدی « صلی الله علیه و آله » و الاشراف العلوی « ع » انفلق باب الافاضة لانه لا یلیق بالصدور اولاً و بالذات من المصدر الحقیقی الا ذلك النور و هذا عند اهل التحقيق فی الظهور کالتّور علی شاق الطور .

و نعم ماقال :

آنکه اول شد پدید از جیب غیب

بود نور پاک او بی هیچ و رب

بعد از آن آن نور مطلق زد علم
گشت عرش و کرسی و لوح و قلم
يك علم از نور پاكش عالم است
يك علم ذريت است و آدم است

و ايضاً : لولاه لزم اهمال جانب الخلق و عدم اللطف في حقهم ولا يجوز في عناية الله تعالى ذلك و محققو المليين قالوا بوجوب اللطف على الله بيان الملازمة : ان كل شيئين بينهما غاية البعد ، لا بد ان يكون بينهما رابطة تكون برزخاً بينهما واسطة ذات حظ من الجانبين كالروح البخارى الذى مر شرحه بين الروح الامرى والبدن الكثيف الخلقى والصورة المثالية بين ذلك الروح و هذا الروح ، ومثل الحركة الدائمة الفلكية الرابطة للحوادث اليومية بالقديم تعالى شأنه .

اذكل حادث زمانى علتته اصل قديم هو قدرة الله التام القدرة والعام القدرة و شرط حادث يحتاج ذلك الحادث اليه من نقصه الذاتى فهكذا لزم وجود رابط بين الهوية الغيبية المطلقة و عالم فرق الفرق والشهادة المطلقة والحق المنزّه والخلق المشبه والالم يستفرض الناقصون ولم يستشهد الجاهلون والضالون المكذبون فلزم وجود العقول فى القوس العروجى التى هى وجوه العقل الكلى الذى هو ختم العقول الصاعدة ، وهى وسایل فيضه وجوده فى النزول . و كلمها مطموس فى نور الله «وعنت الوجود للحى القيوم»^۱ .
ثم قوله عليه السلام : «فن اقام ولايتى فقد اقام الصلاة . . . » وجهه :

ان لكل فعل و قول فى الصلاة اسرار يحتملها طور الولاية وقد ذكرنا شطراً منها فى النبراس مثل ان الحمد فى قول القارى «الحمد لله رب العالمين» ، معناه القدر المشترك بين المبنى للمفعول اى المحمودية والمبنى للفاعل اى الحامدية و اختصاص كل محسوبة به تعالى لاختصاص الفضائل والفواضل اينما كان به لسراية صفاته الجمالية .

شعر

جمالک فى کل الحقایق سائر وليس له الا جلالک سائر
والحمد بازانها فاليه يرجع عواقب الثناء كما فى الدعاء و نعم ما
قيل فيه :

شعر

آنچه در چشم جهان بینت نکوست
عکسِ حسن و پرتو احسان اوست
گر بر آن احسان و حسن اى حق شناس
از تو روزی در وجود آید سپاس
در حقیقت آن سپاسِ او بود
نام این و آن لباسِ او بود
همچنین شکر تو ظلّ شکر اوست
زانِ او مغز آمد و زانِ تو پوست
و کون الحامدية لله لعموم قدرته و ان کل فعل و قول بحوله وقوته
وفى اسماء الله تعالى «ياخير حامد و محمود يا خير شاهد و مشهود يا خير

داع و مدعوة» .

والمعنى الآخر للمحمد هو امير المؤمنين « عليه الصلاة والسلام »
اذ الحمد ليس الا شرح جمال المحمود و جلاله و هو عليه السلام لتخليقه
باخلاق الله شرح و اظهار لصفات الله .

والشرح لغة هو الايضاح سيما روحانيته الكلية ، حق حمده له
«والرحمن الرحيم» رحمته الواسعة الفعلية هي الحقيقة المحمدية فانها
رحمة للعالمين^١ وقس عليه الاسرار الباقية .

فوله «عليه السلام» : لم يشك ولم يرتد . . . اى لم يشك فى قبوله لنا
و يسع صدره ولم يضيق ظرفيته فى عرفانه بحق ائمه ولم يرتد عن دين الله
بان يصير غالبا بما يسمعه من مقاماتهم مثل ان الحقيقة المحمدية «صلى الله
عليه وآله» هي الوجود المنبسط او العقل الكلى او الحقيقة العلوية كذا فى
مقام الولاية المطلقة او يقرب من ذلك^٢ .

١- لذا قال «ص»: خصصت بغاتحة الكتاب. والرحمن عبارة عن تجليه العام على هياكل
الممكنات فى النزول وقد يعبر عنه وعن على «صلوات الله عليهما» بالحق المخلوق به وكلمة
كن الوجودى. والرحيم عبارة عن ايصال كل ممكن الى كماله اللابى به وان عليا «عليه السلام»
هو الشافع الحقيقى بحسب باطن ولايته وحقيقته وهو الخاتمة لكتاب الوجود وان ادم ومن تحت
لوانه «ص» يوم القيامة وهو «ع» بحسب قوس النزول واسطة اليجاد لكونه كلمة كن الوجودية
وبحسب قوس الصعود واسطة ايصال كل ممكن الى كماله المتراقب منه .

٢- ولعمري انه فوق ذلك وكذا اصله وتماه ومبدء ظهوره اى الحقيقة المحمدية «ص»
لان الوجود المنبسط ظهر من تجليه وهو مبدء ظهور الاسماء من الاحدية الى الواحدية لان اول
انبيائه «ص» اظهار الحقايق من الاحدية الى الواحدية والعقل الاول حسنة من حسناته لان مقامه
عبارة عن ما بعد المطلق اى مطلع كتاب الوجود وكيف يقول المؤلف: او يقرب من ذلك لمحضره
جلال الدين الاشتيانى .

قوله «عليه السلام»: «لا تجعلونا ارباباً و قولوا في فضلنا ماشئتم» و سيأتي فيما بعد هذا «لا تسمئونا ارباباً و قولوا في فضلنا ماشئتم» وفيما بعد بعده «نزلونا عن الربوبية . . .» الى قوله: «وكلمة الله لا توصف» و يعجبني اشارة حديث آخر في هذا المضمون: «اجعلوا لنا، رباً نثوب اية و قولوا فينا ماشئتم» .

اي اعتقدوا لنا رباً، ما بنا و ما لنا اليه و قولوا من السقامات في حقنا ماشئتم .

قوله «عليه السلام»: «فالصبر رسول الله» صلى الله عليه وآله اي: الصبر والتحمل لآعباء الرسالة بحيث كان قاف قدرته و قاف قلبه كجبل قاف قدرة الله تعالى لا يحركه العواصف ولا يزعه القواصف وبالْحَقِيقَةِ المراد بالصبر التمكن في مقام التمكين والاستقامة وقد قال «صلى الله عليه وآله»: «شَيْبَتِي سُوْرَةُ هُوْدَ لِمَكَانِ قَوْلِهِ تَعَالَى: فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ»^١ .

١- لا بد ان يحمل: «فاستقم كما امرت...» على مقامات اخرى كما ذكره الشيخ العارف صاحب الثاويلات لانه «ص» وصل الى مقام التمكين بعد التلويح والصحو بعد المحو اول مقام رسالته وبعثته وقد حمله بعض اصحاب اليقين والحافين حول كعبة الشهود على مرتبة الاعلى من الاستقامة والصبر في مقام التمكين بعد التلويح وقد حققنا مع المرام في شرحنا على كتاب الفصوص بما لا مزيد عليه وفي تعاليفنا على هذه الرسالة فانظر وانا العبد الفقير الى الله جل جلاله الدين الاشقياني وقد وقع تحرير هذه الوجيزة اواخر ليلة اول شهر ذي قعدة الحرام ١٢٨٩ في بيتي الواقع في محلة من محلات مدينة المشهد جوار مولانا الامام الاعظم خاتم الاولياء علي بن موسى الرضا واسئل الله التوفيق وقد يمر على الليالي والايام وقد مضى من عمري اربعين سنة واشرفت على الكهولة ما ادخرت لاخرتي الزاد ولكن قلبي مملو من العشق والمحبة لاهل الولاية والسفارة «ع»

قوله «عليه السلام»: «وهم مختلفون في ولايتي . . .» سره ، ان النبوة من حيث هي نبوة ليست الا لآتيان بالآداب والسثن العادلة من الله والصبر والاستقامة في تحمل اعباءها و هي اعمال سنينة .

والولاية المطلقة التي هي متحققة في النبي «صلى الله عليه وآله» .
ايضا ، اذ كل نبي ولي ولا عكس علم التوحيد الذي قبوله هو طور الأخصيين والخصيين . والأعمال وسایل له و تصقيل للقلب لقبوله ، فهي المطلوب التوصلی و هو المطلوب الاصالی . فلا يطبقها اى صنف كان من الانسان و ايضا : الآداب محسوسة و علوها معلوم فيقبلونها ، والتوحيد الاخصی والخاصی لا يناله الا العقول المكتحلة بنور الله الناطرة به ، ولا يتحقق به الا بنور الولاية ، فهو غيب مكنون و سر مصون .

قوله «عليه السلام»: «اولنا محمد و اوسطنا محمد و آخرنا محمد» ص
ليس المراد محض التسمية بمحمد «صلى الله عليه وآله» بل اشارة الى انهم نور واحد كما في الجامعة : «و ان ارواحكم و نوركم و طينتكُم واحدة طابت و طهرت بعضها من بعض» .

فنور محمد «صلى الله عليه وآله» انما جزغ كان كآته نور القائم طلع و نور القائم «عجل الله فرجه» متى اشرق يكون كانه نور شمس محمد «صلى الله عليه وآله» رجع «والسما ذات الرجع ، والارض ذات الصدع»^۱ .
قوله عليه السلام : «كنت انا و محمد نوراً واحداً من نور الله عز وجل»
لما علمت ان روحانيته العقل الكلى وهو واحد وفي عين وحدته كل العقول

وامر الله تعالى ايتاه بالشق في المجلى الصورى والقالب البشرى والمتبوعية والتابعية في الآداب الصورية وكونهما من نور الله اشارة الى مناط وحدتهما وان اثر الواحد واحد وانهما كعكسين من عاكس واحد فى مرء آتين «وما امرنا الا واحدة»^١.

وقول الرسول صلى الله عليه وآله: على منى وانا من على ... يترجمه
ما قيل :

انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنا - - ابصرته و اذا ابصرته ابصرتنا

قال عليه السلام : «وصار محمد الناطق وصرت انا الصامت ...» وانه لابد في كل عصر من الاعصار ان يكون فيه ناطق وصامت اى ناطق بالشرعية والسياسة العادلة تأسيساً كما فى الرسول «صلى الله عليه وآله» او تبعية كما فى اوصيائه وتابعيه «عليهم السلام» فالناطق بها من يعلنها ويحييها ويكون مرجعاً فى السياسات العادلة مطاعاً . والصامت من ليس كذلك و ان كان من اولياء الله .

وقول السائل «ضاعف الله تأييده و تسديده الى الحق» : مامعنى ذلك
و من المناطق فى هذا العصر و من الصامت ؟ ... » .

نجيبه بانه معلوم عند اهل الحق من الامامية ان المهدي المنتظر القائم بالحق موجود حى - و هو الصامت فى هذه الأعصار .

و ليعلم ان الفقهاء والمجتهدين الجامعى الشرايط مظاهر النبوة بل لهم

النبوة التعريفية و ان لم يكن لهم النبوة التشريعية ، ناطقون بالسياسات العادلة معلنون للشريعة الحقّة محيون كما ان الاولياء من اهل المعرفة مظاهر ولاية الحجّة الذى له الولاية الكبرى .

وهم صامتون بصسته وفى كل صنف منهما مراتب متفاضلة كما قال تعالى فى رسله : « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض »^۱ . وينتفى الى الفرد الاكمل على ان الاختيار والابرار لكل منهما فى زمرة واحدة لوحدة عقيدتهم و مناسبة اخلاقهم و احوالهم و اعمالهم .

ويمكن « هاهنا » معنى آخر و هو ان يكون امر النطق والصمت بالعكس فان الاولياء ناطقون من علم التوحيد بامور عجيبة و اسرار غريبة و اظهار كنوز و ان كنتموا ايضا باداء رموز كالمأثورات من امير المؤمنين « عليه السلام » و ورثته و خلّص شيعته .

و اما النبىؑ « صلى الله عليه وآله » من حيث هو نبىؑ فشأنه الصمت عن ذلك .

والنطق بالسّنن العادلة والآداب الفاضلة والنطق بتلك الأسرار لا يلايم تنظيمه عالم الكثرة و ان نطق بشىء منها على الشدور مثل قول الرسول الخاتم « صلى الله عليه وآله » : لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبىؑ مرسل . . . » اى حتى نبوة نفسه و رسالته .

فهو من مقام ولايته المطلقة اذ عرفت ان كل نبىؑ ولى .
و اذا علست ماذكرنا من شأن النبىؑ علمت سرّ عدم تنطقه بالعشق

والشعر الا نادرا «و ما علّمناه الشعر و ما ينبغي له» .
واما الاولياء من العرفاء فالسنتهم ، وشحّة بهما وكتبهم مشحونة منهما
ولا ينافى هذا المعنى للنطق والصمت .
قوله عليه السلام : «وانا الصّامت . . . » اذمتى حبل على هذا المعنى
حبل الصمت على عدم النطق بالشرعية تأسيساً او تبعيّة كما فى وقت اعلان
الخلافة .

و اما حبل النطق والصمت على نطق الرسول «صلى الله عليه وآله» و
صمت امير المؤمنين «عليه السلام» فى زمانه «صلى الله عليه وآله» و نطق
امير المؤمنين «عليه السلام» بعده و صمت الحسن «عليه السلام» فى زمانه
«عليه السلام» و نطق الحسن «عليه السلام» بعده وصمت الحسين «عليه
السلام» فى زمانه «عليه السلام» و قس عليه فينتقض بامامة حضرة الجواد
«عليه السلام» و عدم تولد على النقى «عليه السلام» وكذا بامامة الحجة
«عليه السلام» .

قوله عليه السلام : «يا سلمان صار محمد المنذر و صرت انا الهادى
و ذلك قوله عز وجل «انما انت منذر و لكل قوم هاد»^٢ فرسول الله صلى الله
عليه وآله المنذر و انا الهادى «الله يعلم ماتحمل كل^٣ انى^٤ و...»
و نقل انه كانت الآية و على^٥ لكل^٦ قوم هاد ، فحرّقوا الكلمة .
وانما ذكر «عليه السلام» الآيات بعد قوله : «و انا الهادى . . . » لان
الهادى خصوصاً لعموم الاقوام لابد ان يكون عالماً بالكل .

فاشار الى انه يعلم بعالمية العليم الذي له المعية القيومية بكل شيء
 سيبنا بن هو فان في الله و باق به ، و هو عين الله الناضرة و اذنه الواعية .
 فهذه مناسبة الآيات للهادي «والله يقول الحق و هو يهدي السبيل» .
 قوله عليه السلام : «صار محمد صلى الله عليه وآله صاحب الجمع و
 صرت انا صاحب النشر . . .» .

وذلك لان محمد «صلى الله عليه وآله» في مقام هو العقل الكلّي الذي
 هو مقام الجمع ، و عليّا «عليه السلام» في مقام هو النفس الكلية التي هي
 متعلّقة بعالم الفرق والنشر ، و لهذا كان صاحب الشّوح المحفوظ و كان
 محمّد «صلى الله عليه وآله» هو القلم ، لأن تأويل الشّوح والقلم النفس الكلية
 والعقل الكلّي .

فان العقل الكلّي جامع لجميع فعليّات الكمالات التكوينية بنحو الجمع
 و هو بيد القدير الرحمان و يصوّر به و يوشّح الكتاب المبين التكويني ، و
 هو النفس الكلية اولاّ ثم النفوس والاجرام ثانياً وللعقل الفعلية وللنفس
 الانفعال والقابلية كالقلم واللوح الصوريّين .
 قوله عليه السلام : «و صرت انا صاحب النار . . .» .

لان انكار ولايته يوجب دخول النار كما قال «عليه السلام» أهل الاقاول
 يقرّثون بسحمد صلى الله عليه وآله و ينكرون ولايتي الاقليل .

قوله عليه السلام : «و صار محمّد صلى الله عليه وآله آيس . . .»
 اقول والله يعلم: (ي) بحساب الجمل عشرة كاملة، اشارة الى جامعيتها
 صلى الله عليه وآله للمراتب العشر وهي مرتبة الأسماء والصفات ، و يقال لها

«عالم اللاهوت» ومرتبة العقول المجردة الكلية، ويقال لها «عالم الجبروت» ومرتبة النفوس الكلية ، ويقال لها «عالم الملكوت الأعلى» ومرتبة المسائل المتعلقة ويقال لها «عالم الملكوت الأسفل» ومرتبة الأجرام و يقال لها «عالم الناسوت» .

فهذه خمس في السلسلة النزوليّة، وبازاءها خمس في السلسلة الصعودية «كما بدأكم تعودون»^۱

فتلك عشرة كاملة ، والانسان الكامل يجمعها ، ولهذا كتب بشكل قوسين .

والسين حرف الانسان لان الانسان الكامل العالم العامل ، كميزان ذي كفتين متعادلتين احدهما : عقله النظري والآخرى عقله العملي .

وفي الحروف ليس حرف يكون عدد «زُبْره» و عدد «بَيِّنْتَه» متعادلين الا السين لان زُبْره (ستون) و بَيِّنْتَه وهى الياء والنون ايضا (ستون) .

فمن باب تطابق العوالم كان السين فى المقطعات بازاء الانسان ، لان الكامل منه كامل فى العلم والعمل ذوالجناحين طائر فى النشاطين جامع الحسنيين .

شعر

مردان همه اصل پاك دارند نسبت چو بآب و خاك دارند
آبند ولى ، گذارشان ، نى خاكند ولى ، غبارشان ، نى

چون آتش اگر زبان ندارند سوزند ولی ، زیان ندارند
 چون آبروند بی‌علاق آمیخته با همه خلاق
 در صحبت خار و خس نشینند ره پیش برند و پس نشینند
 در علم و عمل زبانشان راست میزان صفتند بی‌کم و کاست
 با حق ، جَمَع و زخود پریشان «لاتعرفهم» شعار ایشان

والحروف التي في فواتح الشور هي المقسم بها فيكون المعنى اقسام
 بالياء ، اعنى : المراتب العشر التي هي شرح واحد ، و بالسَّيْن اعنى :
 الانسان الذي هو مشروح و محدود ، والمراد سيّد الكائنات «صلى الله
 عليه وآله» .

و بالقرآن الحكيم التكويني الناطق والتدويني الصامت «انك لمن
 المرسلين»^۲ ، هذا جواب القسم .

اوالياء هي ، هو لان زبرها و بيئتها معاً «احد عشر» و هو عدد هو
 اى اقسام بالهوية الغيبية وبالانسان الكامل الذي هو مرآته و شرحه و بالقرآن
 الناطق الحكيم الذي هو الحضرة المحمدية «صلى الله عليه وآله» فان هذا
 القرآن يهدى للتي هي اقوم»^۳ ، «انك لمن المرسلين»^۴ .

اوالمعنا : يا سيد الكائنات «انك لمن المرسلين» .

بان يكون (ي) مخفف (يا) حرف النداء و (س) مخفف سيّد .

قوله عليه السلام : «و صار محمد صلى الله عليه وآله ، نون والقلم

۱- س ۳۶ ، ی ۲

۲- س ۱۷ ، ی ۹

التأويل والله يعلم : اقسام بالنفس الكلية والعقل الكلّي بان يكون «ن»
نون النفس فيكون قسماً باللوح والقلم .

او نقول : النون نونان زبراً و بيّنة احدهما : نون الامكان الذاتى
الذى حامله الساهيات .

والاخرى : نون الامكان الاستعدادى الذى حامله السواد .

والواو الذى فى قلبهما واو الوجوب اشارده الى ان الوجوب مقوم
السكنات ويثبدها اللازم كما ان الواوين فى الواو اشارة الى الوجوبين
السابق واللاحق كما قال الحكماء : كل ممكن محفوف بالضرورتين .
والالف الذى فى قلبها حرف الذات والوجوب الذاتى الذى هو
كسر كرها .

فالامكان لسا كان سلب الضرورة وكذا الاستعداد قوة وهى عدم
شأنى كانت ظلمة والظلمة كالسواد فتكون كالسداد و مجمع السداد هو -
المحجر فيكون قسماً بالدواء والقلم .

و صيرورة محمد «صلى الله عليه وآله عليه» دواة على الثانى باعتبار
جهته الخلقية والبشرية .

كما ان صيرورته قلماً باعتبار جهته الامرية والروحانية الكلية وعلى
اى تقدير صيغة جمع العقلا اعنى «يسطرون»^١، اشارة الى ما ذكرنا من التأويل .
كما ان اصل صيغة الجمع اشارة الى جامعيتهما ووفور فعليتهما . قوله
عليه السلام : «وصار محمد صلى الله عليه وآله» مله ، التأويل والله يعلم :

اقسم بالاربعة عشر من المعصومين عليهم السلام ، لان الطاء تسعة والهاء خمسة .

و فيه دلالة على ما قال عليه السلام و سيقول عليه السلام : «وكلنا محمد . . . » صلى الله عليه وآله .

و ايضا الطاء (آدم) لانها تسعة و جمع الاعداد من الواحد الى تسعة يصير خمسة و اربعين و هذا عدد آدم عليه السلام .

و ايضا عدد آدم «عليه السلام» بالارقام الهندية يكتب هكذا هكذا (٤٤١) وهذا (٩) عدد الطاء .

و ايضا الخمسة والاربعون التي هي عدد آدم يكتب هكذا (٩٤٥) وهو و ايضا مجموع عدد (٩٤٥) بزيادة بيئة احدها خمسة عشر عدد حوا «عليها السلام» و لهذا كان المثلث الذي هو اول الاشكال المربعات العددية وله تسعة بيوت .

وعدد مساحته : «اربعة و خمسون» متعلقا بآدم الذي اول الاشكال البشرية ، و كل واحد من اضلاعه خمسة عشر عدد حوا . و ورد ان حوا من ضلع آدم «عليهما السلام» مخلوقة . والمراد من صيرورته . قوله (عليه السلام): ان محمد كان نفس الادميين «النبي اولى بالمومنين من انفسهم» .

او معنا (له) آدم هو الخمسة التي هي آل عبا «عليهم السلام» اى هم آدم الحقيقى .

و صيرورة محمد «صلى الله عليه وآله» ، طه بهذا المعنى اوضح .
 قوله عليه السلام : «وصار محمد صلى الله عليه وآله خاتم النبيين و
 صرت انا خاتم الوصيين . . . » لعلك تذكرت حقيقة الخاتميّة ، ان تذكرت
 ما حققنا من تشريح وجودهما «صلوات الله و سلامه عليهما» بمقام (لى
 مع الله) .

و مقام روحانيتهما للاعظم من العقل الكلى والنفس الكلية الالهية
 اذ فى السلسلة الطوليّة النزوليّة ليس قبل مقامهما مقام .
 وكذا ليس فى الطوليّة العروجية بعد مقامهما مقام الا المرتبة الاحديّة
 «وليس وراء عبّادان قرية» .

فليس فى الارواح المضافة والمرسلة مقام كمال فوق كمالهما فهما وهما
 واحد بوجه كما عرفت [وهما] بالروحانيّة ، خاتمة الكتاب التكويني كما كانت
 روحانيّتهما فاتحته .

وفى السلسلة العرضيّة لكليّة ذلك الوجود و حيظته انقطعت النبوة
 دونه .

كما ان اولياء امته وعلماء امته جميعاً ورثته و شيعته واشعته الاترى
 ان نوره وسع خلفه كما قال محمد «صلى الله عليه وآله» : لو كان موسى
 حيّاً ما وسعه الاتباعى .

قال عليه السلام : «كنت مع الانبياء سرّاً و مع خاتم الانبياء جهراً» الى
 غير ذلك بحيث كانه متواتر بالمعنا .

وقد فسّر الامام عليه السلام ما فى الوحي الالهى «وان من شيعته»

لابراهيم»^۱. بان من شيعة (على) لابيراهيم .
واحد وجود قوله تعالى «ليس كمثله شيء» ان ليس مثل مثله الا على
وهو الحقيقة المحمدية شيء .

فهذا النور الذي وسع قدام بشريته و خلفها في وحدته الحققة الظلية
ظل وجود الواجب بالذات المحيط في وحدته الحققة الحقيقية التي لا ثاني
له الواحد القهار نور الانوار بهر برهانه .

الكل عبارة و انت المعنى يامن هو للقلوب مقناطيس

نور او از يشن و يشر و تحت و فوق

بر سرو بر گردنم ، افکنده طوق

واذا عرفت هذا لم يشكل عليك كون على^۲ «عليه السلام» خاتم الوصيين
مع تعاقب الاوصياء الهادين المهديين من اولاده الطاهرين «عليهم السلام» .
لانهم عليهم السلام بوجه هو ولا يباينونه ، و خاتمية قائمهم عليه الصلاة
والسلام خاتميته .

قوله عليه السلام : «وصرت انا صاحب امر النبي صلى الله عليه وآله»
الى قوله عليه السلام : «وعلم ما في السماوات والارض . . .» اعلم ان الامر
في لسان القرآن كثيراً ما يطلق على المجردات حتى اصطلح المطلقون على
لسان القرآن على عالم الامر و عالم الخلق لقوله تعالى «الاله الخلق والامر»^۲
وقوله : تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر»^۳ .

۲- س ۲۷، ی ۵۲

۱- س ۲۷، ی ۸۱

۳- س ۹۷، ی ۴

و قوله : « و اوحى فى كل ساء امرها »^١ الى غير ذلك
 و انما سى عالم التجرد من الارواح السرسلة و الارواح المتعلقة بالامر
 لانها توجد بسجرد امر الله تعالى بلا واسطة مادة فى اصل وجودها و العقول
 القادسة يكفى فى ايجادها مجرد الامكان الذاتى بلا حاجة الى الاستعدادى .
 و ايضا لما كانت مندكة الأنبيات كانت مجردا و امر الله ولا مؤثر
 من مادة او ماهية على التحقيق و مجرد الكساف والنون بلا يكون . اذا
 عرفت هذا فالمراد بـ : انا و الصاحب ذاته باعتبار باطن ذاته و بالامر العقل
 الفعال و هو المعلم الشديد القوى .

و بالنبي صلى الله عليه وآله ، النبي من جهة النبوة لاداته من حيث
 ذاته و باطن ذاته فانهما بهذا الاعتبار واحد و نور فاراد .

و بالروح روح الامين و هو العقل الفعال ، والمراد بالملقى عليه من
 الملك المقرب رقيقته لان الملك رفيعة و سميعة و الانفسه ملك مقرب و هو
 نفس هذا الروح لاملقى عليه الروح . وكذا حقايق الملائكة القربين الآخرين
 و كون العقل الفعال فى القلوب المنورة و روح الله لكونه من صفعه باقيا
 ببقاءه كامر .

و المراد بالروح كلمة كن و هى الوجود المنسبط الذى هو حياة الله
 فى الاشياء و هذا انسب بقوله عليه السلام : « ولا يلقى هذا الروح ... »
 اذ لا يحتاج ان يحصل حينئذ على رقيقة الملك خاصة بل يشتمل
 الحقيقة .

٢- فى نسخة اخرى : كانت مجرد امر الله ...

١- ص ٢١ ، ١١

والسراد من الالقاء القاءه باجمعه و حقیقته و هو ظهور الحقیقة ،
والحامل له والملتی علیه بشر اشره هو السلك المقرب كالعقل الاول والنبی
المرسل والوصی المنتجب و اقدارهم و احیاءهم و علمهم و نظیر ذلك .
لان هذا الروح و ان كان بسعنی العقل الفعّال نفس قدرة الله و حیاته
و علمه .

بیت

این همه آثار صنع ، از فرّ اوست
جمله نقشی ، از نقوش پَر اوست
گر نگشتی نقش پَر او عیان
این همه غوغا نبودی در میان

قوله علیه السلام: «وجعل الله لي مالم يجعل لاحد من الاولين والآخرين...»
بان يلاحظ مقام انسلاخه عن الاكوان و تجرده السطقة عن التعينات والفناء
في نور احديّة الذات عن استيلاء انوار كثرة الصفات كما قال عليه السلام:
«كمال الاخلاص نفي الصفات...» فضلاً عن كثرة الاغيار و بهمة الظلمات
و هذا الفناء في الذات عين البقاء بالذات .

و ذلك الجعل له عين الجعل للحقيقة الحمديّة «صلى الله عليه وآله»
كما قلنا في خاتميته للوصاية بعين خاتميّة محمد «صلى الله عليه وآله»
للنبوة و يلاحظ ان رهبنا من الاولين والآخرين في كل منهم تقيدما .
و ان الفروع ليس له مقام الاصل ولا كليّة الحقيقة سبحانه خالقه و
جاعله و مصيره .

ولهذه الكلية والسعة الوجودية قال ما قال فيما بعد قوله عليه السلام : «انا الذى جاوزت بسوسى بن عمران البحر بأمر ربى» .

وقد نقل ابن ابى الحديد فى شرح نهج البلاغة قول القائل فيه عليه السلام مقتبساً من كلامه عليه السلام .

امام هدى ردت له الشمس جهرة	فصلى اداءً عصره بعد مغرب
ومن قبله افنى سليمان خيله	رجاء فلم يبلغ بها نيل مطلب
يجل عن الافهام كنه صفاته	ويرجع عنه الذهن رجعة اخيب
فليس بيان القول عنه بكاشف	غطاء ولا فصل الخطاب بمعرب
و تنقض اسراب النجوم عواكفاً	على حجرته كوكباً بعد كوكب
للولاه لم ينج «ابن متى» ولاخبا	سعير لابراهيم بعد تلهب
ولا فلق البحر «ابن عمران» بالعصى	ولا فرت الاحزاب من اهل يثرب
ولا قبلت من عابد صلاته	ولا غفر الرحمان زلة مذنب

قوله «عليه السلام» : « وانا الجنة » اى الصورية فى مرتبة صورته والروحانية فى مقام عقله الكلى بل الصفاتية لانه متخلق باخلاق الله . قوله : « وانا الذى اجريت انهارها . . . » لانه عليه السلام باعماله الصالحة اجرى انهار الجنة و فجر عيونها و غرس اشجارها باذن الله ، وكذا باعمال شيعته جريان كثير من انهارها و عيونها و غرس اشجارها ان فى الجنة قيعاناً غراسها سبحانه الله والحمد لله و لاله الا الله والله اكبر .

گر ز دست رفت ايثار زکات ميشود آن جوى شير، آب نبات
گر ز خارى خسته اى، خود کشته اى وز حرير قزدرى، خود رشته اى
و انما اسند الكل الى نفسه لانه الاصل وهم و اعمالهم كالاخلال فى

تأسیهم و اقتدائهم به «علیه السلام» .
ولهذا ورد : ان طوبی شجرة اصلها فی دار امیر المؤمنین فی الجنة ،
و فرع من فروعها و غصن من اغصانها فی دار کل مؤمن فیها . . . » واما
العذاب فقد اسنده الی نفسه باعتبار وجود العذاب^۱ و نور النار والوجود
خیر والنور مطلوب ، او باعتبار ماسبق من انکار ولایتہ .
قوله علیه السلام : «ان میتنا لم یمت و غائبنا لم یغب وان قتلانا لن
یقتلوا » .

نعم من تبدل وجوده وصار عقلاً بل صار وجوداً منبسطاً واحداً
وحدة حقّة ظلّیة لان النفوس القدسیّة بعد تجردها و حریتها و ان صارت
عقلاً کلیّاً الا ان لها بعد ذلك تقید کما قیل :
نفس را، چون، بندها بگسیخت ، یابد نام عقل
چون به بی بندی، رسی بند دگر برجاستی
کیف یتصور له موت و غیبة و قتل و فساد و بلاء او حجاب زمان
و مکان .

فان کل ذلك من احکام الجسیمیّة والتركيب من الاضداد والفرض
ان الجسیمیّة استهلکت والروحانیّة غلبت بل الروحانیّة الربانیّة والوجود

۱- بل باعتبار ان العذاب یظهر من سخطه «علیه السلام» وانه الاسم الاعظم الجامع
لجميع الاسماء والمعذب والمتنقم من ذراری الاسم الکلی الاعظم وهو المعذب ای المظهر
للعذاب والنقم والسخط وبوجه انه رب جميع الاسماء وبه ظهرت الاسماء مع مسمیاتها فی
الواحدية واول مقام انبائه «ص» (المتحد مع علی بحسب باطن الولاية) عبارة عن اظهار
مافی الغیب فی المقامین ای الواحدية والاحدية فاقراء ورقاً.

الانبساطی الظلی الحقی الاضافی فیه بدت .
 فیأخذہ احکام الروح الکلی و یلحقه اوصاف ذلك الوجود کما قال
 العارف القیشومی الرومی السولوی «قدس سره» :

بس بزرگان گفته اند ، نی از گزاف
 جسم پاکان ، عین جان افتاد صاف
 گفتشان و و نقششان و نقششان
 جمله جانِ مطلق آمد ، بی نشان
 جان دشمن دارشان ، جسیست صرف
 چون زیزدان نزد او اسم است حرف
 این بخاک اندر شد و کل ، خاک شد
 و آن نمک اندر شد و کل ، پاک شد
 آن نمک کز وی محمد املح است
 زان حدیث بسانمک او افصح است
 آن نمک باقیست از میراث او
 با تو اند آن وارشان او بجو
 تا تو خود را پیش و پس داری کسان
 بسته جسی و محرومی ز جان
 زیرو بالا پیش و پس وصف تن است
 بی جهت آن ذات و جان روشن است
 برگشا از نور پاک شه ، نظر
 تانه پنداری تو چون کونه نظر

ونعم ما قال : « اين بخاك اندر شد . . . » .

اذ اللطفة الروحانية فى اول الامر لها غاية اللطافة والهيولانية فالى اى شىء توجه تتصور بصورته و تنزيهاً بزيه كسا قيل :

لقد صار قلبى قابلاً كل صورة فسرعى لغزلان و ديراً لرهبان
فاذا كانت شديدة العلاقة بعالم الطبيعة واغلة فى تربية البدن معنوية
بالجزئيات الدائرة السغيكة بالغايات الوهية صارت عين البدن ذات جهة
وحيز مؤرخة بتاريخ خاص و غير ذلك فتقبل السوء والفساد والريث و
البلاكل ذلك حكم البدن اخذها .

وعلى التحقيق الذى سمعته فى القواعد من كون النفس جسانية
الحدوث روحانية البقاء ، غلبت جهتها الجسانية على جهتها الروحانية
فتبدلت الملاحة بالتشوية والقباحة .

وبالجملة وقعت مع الأبدال من الاولياء فى شقاق ، فالذين اخلدوا الى
الارض واتبعوا اهواءهم دائماً فى القبور البالية حتى فى حياتهم الدنيوية
فانهم فى قبور الابدان الطبيعية منضغطون بضغطة الشواغل وبعدها
فى القبور البرزخية .

والذين فازوا بالملاء الأعلى للخلاء عن شواغل عالم الطبيعة والدنيا و
بأبدانهم فرشيون وبقلوبهم عرشيون ، مزارهم الجبروت وزايرهم الملائكة
و جواهر اللاهوت ، لا يسمعهم مجسوع الارض والسما فضلاً عن مضيق
من الارض الغبراء و انشاهما كحلقة فى فلاة وجودهم .

قال ابو يزيد البسطامي : « لو ان العرش وما حواه اجتمعت فى زاوية من

زوايا قلب قلب ابى يزيد لما احسَّ به»

قوله عليه السلام: «وايَّدت بروح العصمة . . .» عن الخطاء فى العلوم والاعمال و عن الكبار والصغار عمداً اوسهوا فى تمام العمر .
(نعم) من كان بروحانيَّته العقل الكلِّى او النفس الكلِّية لاغر و من امثال ذلك فيه ولا بدَّ له منها ليتلقى من اللاهوت ، و روح العصمة فى كلامه «عليه السلام» مثل قولهم : روح القدس و روح الايمان .

قال ابن بابويه «رضى الله عنه» فى كتاب الاعتقادات: اعتقادنا فى الانبياء والرسل والأئمة عليهم السلام ان فيهم خمسة ارواح : روح القدس ، و روح الايمان، وروح القوة، وروح الشهوة، وروح المدرج، وفى السومنين اربعة ارواح. وفى الكافرين والبهائم ثلاثة ارواح .

واما قوله تعالى «يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى»^١ فائت خلق اعظم من جبرئيل عليه السلام وميكائيل عليه السلام واسرافيل عليه السلام كان مع رسول الله (ص) ومع الملائكة وهو من السلكوت ... » انتهى كلامه والمراد من روح القدس العقل الفعال وهم «عليهم السلام» يتصلون به اتصالاً معنوياً. ومن روح الايمان: العقل بالفعل الذى به يحصل الايقان والمعارف الالهية .

ومن روح القوة: النفس الناطقة التى فى اول الأمر عقل بالقوة .
ومن روح الشهوة: النفس الحيوانية التى هى مبدء الشهوة والغضب .
ومن روح المدرج: الروح الطبيعى الذى هو مبدء التغذية والتنسية .

فمراده «عليه السلام» بروح العصمة: روح القدس وان كان في مقامه كما قال بعض اولاده الطاهرين «عليهم السلام»^١: «وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة»، اعلى مرتبة من ذلك كما لا يخفى على المتفرسين العارفين بحقه «عليه السلام».

قوله «عليه السلام»: «ومن بين خلقه ظهرنا واختارنا واصطفانا . ولو قال قائل: لِمَ وكيف وفيهم لكفر واشرك لانه «لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون» .

انما لا يقال لم لانهم ظل الله بلا واسطة واول ما خلقه الله نورهم الذي هو نور الحضرة المصطفوية فساق بهاء ذي الظل وجماله وجلاله الذي هو ابهى من كل بهي واجمل من كل جميل واجل من كل جليل الى الظل وهو لا يعمل واللازم لا يعمل بلا مجعولية الملزوم .

وايضا كيف يقال، لم طهرهم واختارهم على نبي او ولي ولم يعكس الأمر والحال انهم «عليهم السلام» كلية وسعة لا ثاني لوحدتهم الحقّة الظليّة كما لا ثاني لوحدّة الحقّة الحقيقيّة التي لبدءهم وانوار غيرهم من الانبياء والاولياء مشمولة نورهم ومغيّاة بوجودهم . والعقل الكلي شخص واحد ليس فيه هذا وذاك ولا غاية اخرى من الممكنات تكون غاية وجودهم وتطهيرهم بل هم غاية وجود الخلق بعد الله «اذا اراد الله بدء بكم...»^٢.

و في الحقيقة المحمدية «صلى الله عليه وآله»: لولاك لما خلقت الافلاك .

١- وناقله الامام المعصوم حسين علي العسكري «عليهم و له السلام»

وقد مرّ في معنى «ليس كشيء» ان لا ثانى لشيءه الأعلى فكيف لذاته تعالى .

وكيف يقال: كيف... وطهارتهم وجودهم الطاهر المطهر ولا كيفية لوجودهم ولالتطهير الله اذ لا صفة زائدة على ذات الله تعالى .
وكيف يقال : فيم ... وقد طهرهم الله في جميع صفاتهم واحوالهم وذاتهم لا في بعض دون بعض.

وعرفت آنفاً ان وجودهم الطاهر المطهر فالطاهر وما فيه الطهارة وما فيه التطهير واحد والا لزم شيء في ذاتهم غير ما فيه التطهير . «انسا يريد الله ليهذه عنكم الرجس اهل البيت ويظهركم تطهيراً» .

اعلم انه تمسك الاشاعرة بآية «لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون»^٢ .
في قولهم بنفى المرجح الغائى والصلحة عن فعل الله تعالى فضلاً عن فعل السخترين من العباد فلم يجعل الطواحن عريضة لجودة المضغ ولا اليافوخ رخواً لاندفاع البخار والدخان من الرأس بسهولة .

ولا القسحودودة صلباً لثلاث تنفعل كثيراً لكونها عرضة للمصادمات لخلوها عن الحواس من الحواس بخلاف مقدم الرأس .

و لكنها واقعة بالاتفاق بلا علاقة لزومية الى غير ذلك من الافعال الجزئية التى لكل منها غايات الى ان ينتهى الى غاية الغايات .

و هذا القول باطل في الافعال الجزئية فان لكل فعل جزئى عن فاعل جزئى غاية و مصلحة لا يوجد بدونها .

لان العلة الغائية علة فاعلية الفاعل الامكاني ووقوع احد طرفي الفعل بلامرجح فاعلى او بلامرجح غائي غير جائز لانه ترجح بلامرجح غير جائز بالاتفاق .

و كتب الحكماء والشرحين مشحونة بذكر الغايات والحكم والمصالح لافعال الفاعل الوجودي بل لافعال القوى والطبايع ولا نسبة لما لم يطلعوا الى ما اطلعوا عليه

و اما في الفعل المطلق عن واجب الوجود بالذات فاذا اريد نفى العلة الغائية الذاتية فهو غلط .

فان ما هو الفاعل للفعل المطلق و هو الواجب بالذات تعالى هو العلة الغائية له .

و ان اريد : نفى العلة الغائية الزائدة على ذاته تعالى فهو حق فان غيره من الوجودات مسكن و كل مسكن من افعاله تعالى ، ففعله المطلق لا ثاني له مع انه تنقل الكلام اليه و يتسلسل و ايضا لو كان لفعله المطلق علة غائية سواه لزم عليه الاستكمال .

اذكل فاعل يجعل فعله ذريعة الى نيل العلة الغائية والكمال والخير المترتبة على الفعل .

١- اي فعله الاطلاق والوجود الانبساطي الذي انبسط على كل الممكنات بحيث لا يشذ عن حيطه شئ من الاشياء لاناني له لانه فرضنا كل ممكن وقابل للفيض داخلا في شموله وسعته و اما فرضنا فعلا مطلقا لم يكن مطلقا والى هذا اشار من قال: «لا تكرار في التجلي»

فهو كالسقدمة وهى كدى المقدمة فيلزم ان يكون فاقداً لكمال ماثم واجداً له .

و هذا محال عليه لانه تام بل فوق التمام فلا يسئل بلم عن ثرة فعله المطلق اذلا ثرة لشجرة الوجود الانبساطى الذى هو فعله المطلق سوى ذاته تعالى عن التشبيه علواً كبيراً .

ولا عن علوة فعله بمعنى فاعليته لانها ذاتية له لكونه تام الفاعلية غنى الذات فى الوجود والايجاد .

فليس له حالة منتظرة ولا داع غير ذاته و علمه بالنظام الاتم فالاجادة والانارة والافاضة ذاتية له .

ومن اسماءه الحسنى : جواد لا يخل و وهاب لا يمل ونور لا يطفى وباسط اليدين بالعطية فلا يزيده كثرة العطاء الا جوداً وكرماً .

واذا عرفت ان كل فاعل امكانى يفعل لغرض يجعل فعله ذريعة لنيل كمال او جمال او جلال .

وبالجملة خير ولا اكمل واجمل و اجل و افضل منه حتى يتوصل الى بل كل جمال و جلال و كمال مستعار منه وظلال له .

وما يقال : ان الداعى هو ايصال النفع الى الخلق فهو غير مجد نفعا . اذ الايصال فعل ايضا مع انه يقال هل الايصال والاىصال متساويان بالنسبة الى ذاته .

اي فى كل من الحالين كامل فلا يكون داعيا له اليه وان كان الايصال اولى واخلق به فكان محصلا لكمال ولزم الاستكمال وما فى الكتاب الالهى

«ماخلقت الجن والانس الا ليعبدون»^۱ ای ليعرفون .

وما فی القدسی : «فخلقت الخلق لکی اعرف» لا ینافی ماحققنا بل
یؤكد لان معروفیته ذاته اذ لیس العلة الغائیة المعروفة المصدرية او-
النسبة بل المعروفة السعویة الحقيقية وهی کعلمه عین ذاته سیما ان
معروفیته لعارفه بعرفة ودیعة منه وبعین معارة منه کما قیل :

اذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطفها
اعارية طرفا راها به فكان البصير بها طرفها

وبالجملة عدم السؤال باللیة انما هو عن فعل الله المطلق وعن فعله
المبنى للفاعل ای فاعلیته وهذا هو معنا کلام امیرالمومنین «عليه السلام»
قوله عليه السلام: «انا احیی وامیت باذن ربی...» هذا کامثاله
بملاحظة روحانیته الکلیة وان العقل الفعال روحانیته فی مقام والأبدان ،
احیاء بانعرض و ارواحها احیاء بالذات وان لم یکن للذات .

بمعنی ان کل واحد منها حی بسیط نفس الحیاة لا ذوالحیاة کالجسم
فانته ذات طرء علیه الحیاة وفی ذاته میّت وظلمة ای لیس مبدء الحس
والحرکة و لیس نوراً مثل النور الاسفهد .

فهذه الابدان العنصرية تصیر احیاء بمقارنة الاحیاء الحقيقية معها
وهی هذه الأرواح وهذه وجود العقل الفعال وهو روحانیته علیه السلام.
وهی وجه الله «وعنت الوجود للحی القیوم»^۲ .

وذلك العقل کما علمت سابقاً من صقع الربویة ففعله فعل الله فنفس

ذلك العقل اذن الرب كما هو امر الرب كما مر .

واماتته مفارقة الأرواح و ذهابها باستكمالاتها التكوينية والتكليفية وقطع تعلقها عنها وتوجهها الى الله تعالى بتكميله وتسديده .

ثم انه كما ان كل النفوس بقواها الدراكة كميون ناظرة للعقل الفعال كذلك جميع القوا والطبايع والمحركات الشوقية والعاملة اللاتى فى عوالم البسيط والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية الصامتة والناطقة كأيدى عمالة له فعلها عليه اذاخذت «لا بشرط» متعلقة به، لا «بشرط لا» منفصلة مستقلة فحياة الكل اى مبدء الحس والحركة به .

وللعقل الفعال علم حضورى متعلق بالعلومات و من المعلومات الحاضرة له المبصرات فهو بصر ومنها السسوعات فهو سمع وقس عليها ساير المدركات والمدارك فهذا بصره الذاتى وسعه الذاتى وغيرها .
مع انه بصير يبصر كل بصير و سميع بسع كل سميع وخبير بالحضور بالخبرة الحضورية لكل روح وقس عليه العلم الحضورى الذى لسا فوقه .
وبهذا المعنى ورد فى صفات الحق «علم كله، قدرة كله، سمع كله .
بصر كله» .

فهذا مناط ما قال عليه السلام: «وانا انبئكم بما تأكلون وما تدخرون»^١
قوله عليه السلام: «وانا نظهر فى كل زمان و وقت واوان فى اى صورة شئنا باذن الله عز وجل...» .

وكذا قوله عليه السلام: «انا صاحب الكرات والرجعات، ونظاير دما

نقله السائل «ضاعف الله تعالى تنويره وتأييده» عنه عليه السلام فيما بعد ومما لم ينقله يتوقف على كثير من المبادئ سيكماً تحقيق مسألة التشخيص [بيان معنى التشخيص وملاكه ونقل كلام الأعلام اجمالاً]
فنقول: المشهور ان تشخيص الشيء بعوارض مكتشفة به كالأين والمتى والوضع ونحوها وقديقال : التشخيص بالمادة .

وهذا ايضا يرجع الى الأول فانه مأخوذ من قول الحكماء المشائين التكثر الافرادى فى طبيعة نوعيئة بالمادة ولواحقها .
ومرادهم الهيولا الثانية من الأجسام المحفوفة بالعوارض المذكورة والتحقيق وفاقاً للمعلم الثانى ولصدر المتألهين الشيرازى صاحب الاسفار «قدس سرهما» وجمع آخر من المحققين ان تشخيص الشيء بنحو وجوده^۲ وما ذكروه من العوارض انما هى لوازم التشخيص وعلائمه فى-
الماديات .

وانما تصلح للتمييز انه لا لتشخصه وستعلم الفرق بينهما فما لم يتخط
الوجود الحقيقى فى البين لم يمتنع صدق الطبيعة النوعيئة على الكثرة .
اذ ضم كلى طبيعى كالوضع والاين الى كلى طبيعى كالانسان لا يفيد
التشخيص بمعنا منع الصدق على الكثرة فضلا عن ضم الكلى العقلى اليه او
الى العقلى .

وما قيل: ان تشخيص الشيء بالفاعل يرجع الى هذا لان الوجود يفيد
الفاعل وهو المجهول بالذات الا ان الكلام فى السبب القريب له .

۱- يشمل كل وجود خارجى ممتنع الصدق على كثيرين .

وتأويل كلامه : ان كل وجود يتقوم بالوجود الصرف الواجب بالذات .

ولهذا قال علي عليه السلام «مارأيت شيئا الا ورأيت الله قبله وبعده و معه و . . .»

وكذا القول بان تشخص الشيء باتسابه الى حضرة الوجود القائم بذاته .

[تقرير جهات الفرق بين التشخص والتمييز]

اعلم ان التشخص غير التميز فان التشخص امر حقيقي نفسي ، والتمييز امر قياسي - اضافي فالشيء مع قطع النظر عن اغياره او مع انه لم يكن له مشارك لا بد ان يكون له تشخص لأن «الشيء مالم يتشخص لم يوجد» ولا يحتاج الى مميز زايد حينئذ والشخص لا بد ان يكون له تشخص لأن «الشيء مالم يتشخص لم يوجد» وما لا يحتاج الى مميز زايد حينئذ والمشخص لا بد ان يكون متشخصا اذ «الشيء مالم يتشخص لم يشخص» .

بخلاف المميز فالتميز يحصل بالماهيات الكلية فان الجوهر والعرض ممتازان بذاتيهما مع كليتيهما .

هذا في الجوهر النوعي والعرض النوعي كالانسان والبياض .
وان اخذ الجوهر الجنسي مع اجناس العرض فالتميز حاصل مع انها
اوغل في الابهام والكليّة .

والانسان والفرس ممتازان بفصيلتهما و خاصيتهما وليس شيء منها

و مراتب الانسان من الاسنان الاربعة: «الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة» مميّزات .

ولكل عرض عريض وليست تشخصات والا لكان انسان واحد شخصي اشخاصا، فهي اطوار تشخص واحد «لقد خلقكم اطوارا»^۱ .
هذا بحسب البدن الطبيعي .

واما النفس الشخصية الانسانية فلها اطوار و مراتب من النباتية والحيوانية والنطقية القدسية والكلية الالهية .
واللطائف السبع المذكورة .

وكل منهما متميز عن الاخرى .

وهي تفتئات تشخص واحد وليست تشخصات والا لكانت نفس شخصية كنفس زيد اشخاصا من النفوس وهو باطل بالضرورة .
والمفاهيم المستزعة من وجود واحد بسيط شخصي ؛ متميز كل منهما عن الآخر . مع ان الكل موجودة بوجود واحد شخصي .

اذا عرفت هذه فنقول: العقول الكاملة من العقول الولوية وغيرها متحدة في نحو وجود العقل الفعال وهو نسخها الواحد اصلها الفارد في مقام وان كانت متميزة ولكل منها طور ومرتبة وراء ما لا آخر كما قيل :
هر نبی وهر ولی را مسلکی است لیک تاحق می برد جمله یکی است
فهو في مقام كسر كز ينتهي اليه انصاف اقطار كرة .

والتشخص قد عرفت انه بالوجود سيما فى السجرات التى لا اين لها ولا متى ولا وضع ولا نظايرها .

فالعقول المترقية فى القوس الصعودى مصورة بصورة واحدة حيث ان عقيدتهم واحدة و صفتهم واحدة ، و فعلهم واحد ، علمهم التوحيد خلقهم العدالة و علمهم الاقتضاد . ولا خلاف بينهم فى الكليات . وشيئة الشئ بالصورة والصورة مابه الشئ بالفعل .

وايضاً: الكل بعبارة وجه يلى الرب فيه واحد ولم يبق فى وجودهم فى نظر شهودهم الا وجه الله، وهذا الوجه كمثل القول بان التشخص بالفاعل . والاسان الطبيعى مع تغيراته بحسب الاسنان الأربعة بحيث يقال : اين ذلك المترعرع من هذا الشيخ الهم الهم الذى تحول اليه وقد تبدل كثير من احواله واشكاله شخص واحد .

والسر فيه؛ ان تشخصه بنفسه ونحو وجوده التجردى وان ذلك الوجود كرباط ناظم شتاته وجامع متفرقاته بحيث يقال: «هو هو» بعينه وان حصل له تميزات ولتشخصه الواحد تفننات .

فاذا كان الوجود التجردى النفسانى مناط الهوية والهذية بهذا القدر وهو اضعف تحصلاً وهوية فما حدسك بالوجود التجردى العقلانى ثم بالوجود القدوسى الربانى ومعيتة القيثومية بهم بحيث قال سيدهم : «من رآنى فقد رأى الله» .

واثر عن المعصومين عليهم السلام «من عرفهم فقد عرف الله ومن اعتصم

بهم فقد اعتصم بالله ومن تخلى منهم فقد تخلى عن الله...»
وكما ان العقول التي في البدايات من القوس النزولي واحد ودرجات
متفاوتة بالتفاضل وكيف لا يكون واحداً ولا مواد كثيرة مكثرة لها ولو
كانت السادة بمعنى المتعلق الذي يكون للنفوس ولا مكان ولا زمان
وغيرها من الكثرات كما قال بوحدتها مع مراتب متفاضلة فيها «صدر
الستالين الشيرازي» والشيخ المتأله «شهاب الدين السهروردي قدس
سرها» .

فكذلك العقول التي في النهايات مع القوس العروجي واحد ، ذو
مراتب كنفس واحدة ذات مراتب من اللطائف المذكورة فمن هنا قال سيد
الاولياء صلوات الله وسلامه عليه: «كنت مع جميع الانبياء سرّاً ومع خاتم
الانبياء جهراً» الى غير ذلك من مقالاته .

قوله عليه السلام: «قد اعطانا الله ربنا من علمه الاسم الاعظم...» اعلم
ان الاسم^١ يطلق ويراد به اللفظ الموضوع للذات كلفظ الجلالة ، اوللذات
مع صفة من الصفات كالحى والعالم والقادر وغيرها ويطلق^٢ ويراد به
المفهوم السحمول على الذات .

ويطلق^٣ ويراد به في لسان اهل الحقيقة حقيقة وجود الذات الالهية

١- في نسخة ١: ق؛ وقد يطلق...

٢- في هذه النسخة ايضا: وقد ..

٣- وفيها ايضا: وقد ... والاصح ما في المتن كما في نسخة المؤلف الحكيم القديس

باعتبار حصة كمالية معها لا على اللفظ فقط او المفهوم العقلى خاصة .
فاللفظ اسم الاسم بل اسم اسم الاسم فقول القائل :

عبارتنا شتى وحسبك واحد وكل الى ذلك الجمال يشير
يشتمل الألفاظ والمفاهيم لجواز حمل المفاهيم الكثيرة على وجود
واحد .

وبهذا المعنى الأخير قال الله تعالى: «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»^١ وفى
هذا المعنى يقال: الاسم عين السمى. والحق انه عينه بوجه وغيره بوجه
فانه اذا لوحظ حقيقة الوجود الصرف غير ملحوظ معها صفة من الصفات فهى
حقيقة السمى التى «لا اسم ولا رسم لها» وربما تسمى باللاتعيين المحض.
واذا لوحظ معها صفة من الصفات مثل ان حقيقة الوجود ظاهرة بالذات
ومظهرة للغير الذى هو الحقائق والماهيات فهى اسم النور^٢ .

واذا لوحظ ان حقيقة الوجود مابه الانكشاف اى حضور الذات للذات
وحضور الوجودات للحقيقة بالذات على وجه اعلى واتمّ حضور الماهيات
والايعان الثابتات لها بالتبع فهى اسم العليم.

واذا لوحظ انها العشق والمحبة لذاتها بالذات ولا آثار ذاتها بالعرض
فهى اسم المريد والشائى والراضى وما يرا دفها.

واذا لوحظ انها نور فياض الأنوار القاهرة والأنوار الاسفديّة
والانوار العرضية بل نور الوجود المنبسط عن علم ومشية فهى اسم التقدير.

١- وهو من المفاتيح القيب السما بالاسماء الاسلية .

واذا لوحظ انها الدراكة الفعالة فهي اسم الحي .
 واذا لوحظ ان الوجود النسبى اعراب عما فى الضمير ومعروفية-
 الكنز السخفى وظهور الغيب المكنون والسر السر المصون وانه النفس-
 الرحمانى المتقاطع فى المنازل الثمانية والعشرين اعنى العقل الكلى، والنفس
 الكلية... فهي اسم المتكلم وقس عليه . وبالجمله نفس تلك الحقيقة التى
 هى وجود البحث الملحوظ بلا تعيين هى الذات البسيطة وكل تعيين النورى
 صفة من الصفات العليا ومجموع الوجود مع التعيين النورى اسم من الاسماء
 الحسنى ا .

فالفرق بين الصفة والاسم كالفرق بين البسيط والمركب، والفرق
 بين مبدء الاشتقاق والمشتق. فالعلم والقدرة صفة والعلم والتقدير اسم .
 وايضا يطلق الاسم والصفة الفعلية على العقول الكلية والنفوس الكلية
 الالهية .

ومنه ماورد عن الائمة المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين
 «نحن الاسماء الحسنى والصفات العليا» .

بل يطلق على كل وجود لان الاسم من السمة اى العلامة والوجودات
 الآفاقية والأنفسية جميعاً آياته وعلاماته تعالى ان الاسم الكامل هو الاسم
 الاعظم والكلمة الأتم لأنه مظهر جامع لمظاهر كل الأسماء وهو مظهر اسم
 الجلالة اعنى الله .

والمظهر من حيث هو مظهر، فان فى الظاهر وكل موجود فهو مظهر
 لاسم من الأسماء الحسنى كالملائكة للسبح والقدوس والسلام ونحوها .

والشياطين للمضلّ والمتكبر والعزیز والجبار وما یجرى مجراها
والحيوانات مظاهر للسمیع والبصیر والحی والتقدير واشباهها والفلک
والمرتاح، والماء للمحیی والارض للخافض والصبور والنبات للمقیم
للدائم والرب والرفیع و امثالها والنار للقهار، والهواء للنفخ والمفرج
وادویة النافعة للنافع والضارة للضار وقس علیه .

واما الانسان الكامل فهو مظهر كل الأسماء كما قال الله تعالى «وعلم
آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئونی باسماء هؤلاء ان
كنتم صادقين قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم
انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال ألم اقل لكم انی اعلم غیب
السموات والارض واعلم ما تبءون وما كنتم تكتمون» .

فهذا التعليم والتعلم وجودی فعلى بالنسبة الى الاسماء الوجودية
فتعلمه صيرورته مظهراً بجميع الاسماء الحسنى ومرآة لكلها
وكذا اذا اريد اسماء الموجودات فالمراد ابداع الكل فيه^٢ «وفيك
انطوى العالم الاكبر» .

فقد وضح محل النزاع فى ان الاسم عين المسمّا او غير المسمّى ، و
قد قيل : تحيّر نحارير الفضلاء فى تحرير محل البحث حتى قال الامام الرازى
فى تفسيره الكبير «ان هذا البحث يجرى مجرى البحث^١» .

١- هكذا فى النسخة المعتمدة عليها ولكن الصحيح كما فى نسخة آق وتفسير الكبير
للإمام الفيرالمضى: العبث اى الباطل والامام غافل عن اساس مسألة الاسماء الالهية ونحو
وجودها و تحققها ولا يعلم ان علم الاسماء علم به فاق ابونا آدم على الملائكة .

وفى كلام البيضاوى فى تفسيره ايماء الى هذا ايضا «لانه ان اريد به اللفظ فلا ريب انه غير المسى و ان اريد المعنى فلا شك انه غيره . . . ٢٠» .
اقول : اذا عرفت الاسم الوجودى عرفت العينية بالذات والغيرية بالاطلاق ، والتعيين او العينية مصداقا والغيرية منهوما كما فى الوجود و الماهية .

بل اقول : وللنزاع وجه وان اريد اللفظ او المفهوم العنوانى اذلشى وجود عيني- و وجود ذهنى و وجود لفظى و وجود كتبى .
والثلاثة الاخيرة لا يباين الوجود العينى اذا جعلتها مرئى لحاظه وكانت عنواناته و وجوهه .

و وجه الشئ هو الشئ بوجه الاترى ان الشمس التى فى ذهنك سيما اذا تصوّرتها بعنوانها المطابق بان فحصت و بحثت و حققت انها ماهى و هل هى ولم هى كما هو شأن الحكيم الموافق وضعه للطبع لا يباين الشمس الخارجية ويسرى احكامها اليها، وكذا لفظها او كتبها الملحوظ بنحو مرآت اللحاظ كالمعنى الحرفى لا ملحوظا بالذات .

فالثلاثة بهذا النظر عنوانات فانية فى المعنوى غير ملتفت اليها من حيث هى بل ملتفت اليها من حيث هى مرئى لحاظ وجودها العينى فهى من هذه الحيشة هو .

ولامن هذه الحيشة غيره .

ولهذا يقال وجه الشئ هو الشئ بوجه .

٢- قوله: لانه.. الى فلا شك انه غيره يكون من كلام البيضاوى فى تفسيره النفيس

قديقال اسماءالله تعالى لاهو ولاغيره .
 فاذا كان هذا هكذا فى الوجوه البعيدة والاسامى اللفظية والكتيبة
 فما حدسك فى الوجوه القريبة والاسامى الحقيقية اى حقيقة الوجود من
 حيث تعين نورى هو عين الحقيقة ذاتا وتحققا .
 واذا عرفت هذه فاعرف ان الاسم الاعظم اسم يشتمل معنى على
 جميع معانى الاسماء الحسنى الالهية .
 لأن الوحدة الجمعية حق الوحدة ويدالله مع الجماعة .
 وليس فى الاسماء الالهية ماء له هذا الاشتمال والجمعية الا الله من
 الاسماء البسيطة والحي القيوم من الاسماء المركبة .
 اما لفظ الجلالة فالالسة متفقة على ان الله اسم للذات المستجمعة
 لجميع الكسالات وهو اسم الذات تعالى شأنه .
 واما الحي القيوم فالحي مشتمل على جميع اسماء الصفات الذاتية
 ولهذا عند تفصيل ائمة الاسماء وهى السبعة المشهورة عند العرفاء الشامخين
 ومتكلمى السليين تقدم فيقال: الحي العليم السريد القدير السميع البصير
 التكلم .
 فالحياة مشتلة على العلم والارادة والقدرة والادراك والتكلم .
 فاما القيوم فمعناه مبالغة فى القيام بالذات اذ اقيام صدورى له
 بفاعل لانه مبدء المبادى وفاعل الفواعل وفوق الفوق فلا فوق له ولا قيام
 حلولى له بقابل اذ لا ماهية له كما للعقول فكيف السادة بمعنى المتعلق كما
 للنفس او المادة بمعنى المحل كما للصور الجسية او المادة بمعنى

الموضوع كما للاعراض .

واذا كان له من القيام بالذات ابلغه واكده فله الاقامة والادامة لوجودات الموجودات .

ففيهومه القائم بالذات بنحو ابلغ و اتم ومدلوله الالتزامى المقيم للموجودات بشرائها فهو مشتمل على جميع الاسماء الاضافية كخالقية والمبدعية والمخترعية والمنشئية والمكونية والوجود والكرم والرحمة والمصورية والرازقية واشباهها.

فالعبدالذاكر لابد ان يذكر ذات الله باسمه الاعظم حتى يكشف معانى جميع صفاته واسمائته ويتحقق بها ويؤدى التعلق الى التخلق والتحقق . فعند ذلك ذكر الله تعالى باسمه الاعظم الذى اذا دعى به اجاب واذا سئل به اعطى .

وقد ورد ان من دعاه بغير لحن اجابه . واللحن ليس مجرد اللحن فى اللفظ بل عدم التخلق والتحقق او التسلخ والتحقق بالمخالفات وعدم الاستدعاء بلسان الاستعداد كان يقول الداعى: ياعليم ارزقنى علما نافعا ولا يطلب العلم الحقيقى بشرايطه ولا يتفكر ولا يذر الشهوات ولا يجانس اهله .

فهذا دعاء ملحون وصاحبه مغبون وقس عليه باقى الدعوات والحرمان عن الاجابات .

فقوله عليه السلام : «قد اعطانا....»:

حق الاعطاء اياهم تصيرهم مظهرا لاسمه الاعظم متحققا بهم «ع»

فانهم اعظم المظاهر ومظهر جامع لكل المظاهر كما قال الحقيقة المحمدية «ص» «اوتيت جوامع الكلم» اى بحسب التكوين والتدوين .

وكيف لا يعطى الحقيقة العلوية والكلمة التامة المرتضوية الاسم الاعظم وهى كلام الله الناطق جامع الجوامع مجمع الكليات من الكلمة الآدمية والكلمة التوحية والكلمة الابراهيمية، والكلمة السوسوية والكلمة العيسوية كما اتى فى الكلمة المصطفوية «ص» : «من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه، والى ابراهيم فى خلته. والى موسى فى هيئته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن ابي طالب، عليه السلام» . وقال «ص» : «على مع الحق والحق مع على عليه السلام» .

قوله: «ومع هذا كله نأكل ونشرب ونمشى فى الاسواق...» يعنى هذه المشيئة وهذه العطية وامثال هذه انما هى لحقيقة ذاتنا وباطن حقيقتنا كما فى قوله عليه السلام: «ونعمل هذه الاشياء بامر ربنا» .

وشيئة الشئ بفعليته وتامه لا بقوته ومادته وجهة نقصانه والعقل بالفعل جهة نورية النفس وجهة غناها .

والبدن وقواه وطبايعه جهة فقرها وباستعمال النفس البدن وسكانه. ومثله ومثلهم مثل السفينة وعمالها فى الابتداء تستكمل و تتحرك فى اعراضها وجوهرها^١ وتترقى حتى تستغنى عن البدن وقواه وتكتفى بذاتها وباطن ذاتها عند الموت الاختيارى فضلا عن الموت الطبيعى .

فتطير بجناحي العقل النظرى والعقل العملى فى فضاء الملكوت

١- فى اعراضها وجواهرها... خاق وفى نسخة اخرى: فى عرضها وجوهرها ..

والجبروت بل فى فناء اللاهوت ولهما الغروب والشروق والخلاء والملاء بنحو السلكة .

وتجوز على «البحر المسجور» ولا يخرقها نار الطبيعة ولا يحميها الحرور ولا يتشبث بها غير ذلك من الآفات والشور . و اما النفوس الكلية الالهية والعقول الصاعدة الربانية فروح القدس يسددهم الى الصواب بل يسددهم العزيز الوهاب ويؤتيهم «الحكمة وفصل الخطاب» .

ويراقهم عين العناية ويلحظهم صونان عن الغواية فمقامهم اشخ وقدامهم فى مقاماتهم ارسخ ومسيرهم افسح ومنهاجهم اوضح .

ومن لا يدعن^۱ بهذا السير والطير والأوجات والسياحات بالقوى العالية السيارة والطيارة السجدة وان كانت القوى الطبيعية منه راکدة : فلاجل انه لا يظن ذاته وغيره الا هذا الهيكل العنصرى واقالب الصورى و ذاته خارج عن الكونين صالح لرفض الاقليمين وشيئة الانسان بروحه وعقله البسيط .

فان صار بالفعل فهو بعقله، مثواه الجبروت ووقته الدهر الايمن الأعلى ويبدنه ساكن فى عالم الناسوت.

والعافل المحتجب يقيسه بنفسه ويتوهم ان لا شأن له الا الشؤون الطبيعية الزمانية وليس الا احد سكان الناسوت .

مصرع

« اى بسا كس را كه صورت راه زد »

۱- قوله «فدس سره»: ومن لا يدعن بهذا السير والطير... يتم بقوله فلاجل انه...

فهاؤلاء الظانثون «ظن السوء». «نسوا الله فانسيهم انفسهم»
 قوله «ع»: ناكل ونشرب ونشئ... اشارة الى بطلان الغلو كما
 اشار الى بطلان التفويض بقوله بامر ربنا ويأتى قولهم: «نزلونا عن الربوبية»
 وقولوا فينا ماشئتم»
 ونعم ما قيل :

كسى مرد تمامست كز تمامى كند در خواجگى كار غلامى
 الم يقرع الأسماع ان «اياز» عبدالسلطان محمود الغزنوى، مع كمال
 قربه منه وتجلبيه بجلايب المجد وتسربله بسرايل العظمة لم يطرح اثوابه
 الرثة الخلقة ولا نعله السرقع ويقال: ان كل يوم كان يشاهد تلك الاثواب
 والنعال، فما اشبه بحكايتنا .

فيه اشارة الى سعة وجودهم «عليهم السلام» بانه كما ان لهم شئونا
 ملكوتية وجبروتية بل لاهوتية لتخلقهم باخلاق الله تعالى .
 حكاية

ولقولهم: «لنا مع الله حالات هو نحن ونحن هو وهو هو ونحن نحن»
 وقول سيد ولد آدم: «لى مع الله وقت » وكذلك لهم شئون
 ووجودات طبيعية .

وقد صادفتنا من الذين يدعون دراية فضائل الأئمة المعصومين «ع»
 ولم يكونوا فى الحقيقة من العارفين بحقهم، من يقول: ان ابدانهم عليهم
 السلام من العناصر المثالية لا من هذه العناصر الطبيعية^١

١- والقاتل هو الفقيه المتبحر الشيخ احمد الاحمائي واتباعه و هو تلميذه السيد

وهذا من القصور في المعرفة غاية القصور .
 اذ مع كونه خلاف البدهة جهل بان الكمال في السعة الوجودية
 والوحدة الجمعية .
 فالكمال موجود لا يشذ عن حيطة وجوده وجود وفعلية بما هو
 وجود وفعلية .
 وبعبارة اخرى يكون له وحدة حقة ظلية للوحدة الحققة الحقيقية .

مثنوی

«كيف مد الفل» نقش اولياست

كو دليل نور خورشيد خداست
 قول السائل «ايد الله تعالى» : ان الله تعالى لا تدركه الابصار ولا تحيط
 به خواطر الافكار ، فكيف يتوجه العبد اليه . . .
 اني تعرضت لهذا في موضع آخر اذ صادفت كثيراً من هو باعقاده
 من المنزهة وهو في الحقيقة من المعطلة اذ اسمع من الحكماء المحققين والعرفاء
 الشامخين انهم قالوا : علم الذات و علم الصفات و علم الافعال .
 قال علم الذات لامعنا له فان ذاته تعالى لا تكنته عقلا و نقلا . اما
 عقلا : فلانه محيط والمحيط لا يصير محاطا .
 واما نقلا : فلما ورد «ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار»

الرشى صرحا بان ابدان الائمة تكون من العناصر المسالية وعبرا بالجسم الهور قلباني و هذا
 القول مع بداهة فساد و بطلانه (لان الائمة مثل سائر الناس كانوا ياكلون ويشربون) مناف
 لجامعة وجودهم وحفظهم جميع الحضرات واحاطتهم بالنشآت .

وكم آية و خطبة فيها امثال هذا التنزيه .

اقول : لم يعلم ان نتيجة البرهان و مفاد الادلة النقليّة ليست التعطيل بل ان ذاته بذاته لا تكتنه لغيره من حيث انه مسكن مخلوق .

واما وجهه الذى هو الوجود المنبسط كما قال الله تعالى « اينما ثولوا فثم وجه الله »^١ فبحسبه لا معروف الا هو ولا عارف الا به .

وكذا معروفية ذاته لغيره من حيث وجوده الذى هو مضاف الى الله تعالى . وهو من صقعه فهى بعين مستعارة منه فهو عارف كما فى قول سيّد الساجدين على بن الحسين سلام الله عليهما : « بك عرفتك و انت دللتنى عليك . . . »^٢ .

وفى دعاء الصباح لأمير المؤمنين على عليه السلام : « يا من دل على ذاته بذاته » .

وفى اصول الكافى « اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر » .

واليه اشار الشيخ عبد الله الانصارى^٣ بقوله :

١- س٢، ١٠٩

٢- وقد حققنا معنى هذا الحديث الشريف فى تعالينا على هذه الرسالة

٣- قال الشيخ الكامل المكمل المتدوق الواصل ابا اسماعيل فى اواخر كتاب منازل السائرين (فى فصل افردته فى باب التوحيد ولعمري ما اتفق لاحد من الحكماء والعرفاء بدقته ولطافته) : « وقد اجبت فى سالف الزمان، سائلا سألنى عن توحيد الصوفية بهذه القوا فى الثلاث » ما وحد

ما وحد الواحد من واحد	اذ كل من وحدته جاحد
توحيد من ينطق عن نعته	عارية ابطالها الواحد
توحيد اياه توحيد	و نعت من يعنه لاحد

توحیده آیاه توحیده و نعت من ینعته لاحد
ای من حیث انه ینعته بقوة نفسه و ببصيرة ذاته الامکانیة .
واما من حیث الاستعارة المذكورة والموسیة بنور الله كما ورد «على
ممسوس فی نور الله» فیدرج فی وصفه نفسه بنفسه لنفسه ولا بد من السخیة
بین المدرك والمدرك .

وبوجه آخر : توجه العبد فی اسماءه و صفاته فیعرفه بعنواناته وقد
عرفت ان الاسم عین المسمّا بوجه والعنوان بما هو عنوان لیس الا ظهور
المعنون و ان كان من العنوانات العقلیة سیما فی الوضع الموافق للطبع كما
هو فی منهج البرهان والعرفان بل العنوانات اللفظیة والکتابیة .
ولهذا لم یسم الجنب والحایض و نحوهما اسم الله تعالی و اسم النبی
والائمة «سلام الله علیهم» ولا کلام الله التدوینی ، و الیه اشار من قال :
دایم بروی دست و دعا جلوه میکنی

هرگز ندیده است کسی نقش پای تو
و بالجملة اذا لم یعرف ذاته بذاته لغيره بصفاته و اسماءه و افعاله

اقول كشف معنا هذه الابيات الاستفادة من كلام مقدم القوم وساقیهم علی بن ابیطالب
«ع» یحتاج الی بیان قد قررناه فی شرحنا علی كتاب الفصوص ونقول: از آنجایی که توحید
حقیقی ظاهر نشود مگر به محو جمیع تعینات و رسوم امکانی و تجلی حق از افق وحدت و سماء
اطلاق بنحوی که جمیع رسوم و انحاء تعینات حتی تعین نفس حامد از بین برود
ننا برای توحید حقیقی در مقام غیب وجود محقق شود و در غیر این حالت
توحید مشوب با شرك است پس توحید حق با اثبات رسم و فعل از برای غیر اگرچه موحد
باشد باعتبار اثبات رسم از برای غیر انکار است پس توحید حقیقی توحید حق است ذات خود را
در مقام ذات. بنابراین نعت و صفت در مقام احدیت ملغی است و اثبات آن در آن مرتبه شرك .

بما هي افعاله .

ثم ان التنزيه سلب والسلب له مجال رحب و اسهل نيلاً والاثبات له مقام ضيق و اصعب مأخذاً و ادق منالاً و لهذا ترى كثيراً من الحكماء لهم تقدم راسخ في مقام التنزيه ويد طولاً في معرفة الصفات السلبية لافى الصفات الثبوتية .

و حكاية المطرب الذى اخذ فى السماع و امعن فى السلوب و ازعاج الترك عليه بالتشديد والنكر بقوله :

«در كشتى در نه و نه راه دراز» مشهورة وفى المثنوى للمولوى الرومى مسطورة .

و ذلك القائل شك فى علم الذات ولم يعلم انه يستلزم الشك فى علم الصفات و علم الافعال والآثار . لان الهلية المركبة فرع الهلية البسيطة .
والامام الرازى الشير يعثر التشكيك فى كل مقام علمى لم يشك فى اصل علم الذات بل قرّره و صدقه فقال فى بعض كتبه :
ان العلم بالله و صفاته و افعاله اشرف العلوم و على كل مقام منه عقدة الشك .

فعلم الذات عليه عقدة ان الوجود عين ماهية اوزاد عليها الى آخر ما قال .

فلم يفقه هذا المعطل ان اثبات ذات واجب الوجود وان ذاته من شئىء الوجود .

والماهية شئيتها الوجود لاشئيتها الماهية ونحو ذلك من علم الذات

ومن معارف الذات لا من علم الصفات والافعال بالضرورة .

و ذكره باسم الذات ذكر الذات و هو العلم بالذات بوجه لا العلم بوجه الذات و بينهما بون بعيد ومع ذلك ليس اكتناهاً للذات و من الذى شرط الاكتناه فى العلم والسعرفة .

قول السائل « ايدى الله تعالى » : فباى مشعر من مشاعره يحضر لديه و باى قلب يقبل اليه

فليعلم انه ينبغي ان يتقرب العبد اليه بالنوافل حتى يحبه فيحضر لديه بمشعر بنى يسمع و بى يبصر و بقلب يتنور بنور ذى العرش فان قلب المؤمن عرش الرحمان .

و قول باقر العلوم سلام الله عليه : « كلما ميّز تموه . . . طرد الاوهام لا العقول ولو طرد العقول كما فى الحديث : « احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار » فالمطروود عن عقول البشر بما هى عقول البشر لا بما هى مكتحلة بنور الله .

و قول السائل « ايدى الله تعالى » : « وقد قال صلى الله عليه وآله : من عرف نفسه احد معانى هذا الحديث الشريف من عرف النفس الكلية الالهية الولوية والعقل الكلى المحمدى صلى الله عليه وآله عرف ربه موافقاً للاية الشريفة « النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم »^۱ و فقرة حديث المفضل علمت ما حققناه سابقاً منفصلاً .

واما شرح قوله عليه السلام : « انا نظهر فى كل زمان و وقت واوان

فى اى صورة شئنا . . . » و نظائره فهو ان يعلم : ان انسانية الانسان بنفسه الناطقة لا يبدنه و نفسية النفس بفعليته لا بقوته و فعليته بعقله . و عقليته بكليته و تماميته و غناه بغناء الله تعالى عن البدن و قواه و كل ما تتعلق به . وذلك لما تقرر فى العلوم الحقيقية : ان تمامية النوع و فعليته بفصله لا بجنسه لان حيثة الجنس حيثة الابهام والقوة و حيثة الفصل حيثة الفعلية و من المقررات ان الفصل علة لتحصل الجنس .

والتحقيق ان الفصل جامع لجميع مقومات النوع و لهذا جوز قدما المنطقيين التحديد بالفصل الاخير ، فمبدء الفصل الاخير جامع بنحو الوحدة والبساطة لجميع الكمالات والعمليات المتلوة وهو مبدء لمبادئ الفصول الاخرى السابقة و رئيس لجميعها و يلزم من الآثار ما يلزم الجميع بنحو اعلا و اتم كما ترى ان النبات جامع لعمليات السعدن و كمالاته مع اشياء زائدة . و مثله الحيوان جامع لجميع عمليات النبات و كمالاته وقواه وطبائعه والانسان جامع لجميع عمليات الحيوان مع زوايد لا تحصى فى صراطه الا وسع الاتم « ان هذا القرآن يهدى للتي هى اقوم »^١ .

ثم انه فى الانسان الكامل جميع الفصول التى فى الانواع الاخرى بالنسبة الى الصورة الاخيرة وهى مبدء فصله الاخير مواد متلاشية فيه .

فان مبدء فصله الاخير هو العقل بالفعل المتحد بالعقل الفعال الناطق بالحق عن الحق المتعال .

و لهذا قيل فى حد الانسان الحقيقى انه حيوان ناطق مايت ،

فالكاملون من الانسان اتحدت انفسهم بالعقل الفعال والعقل الكلى .
فان النفس مثل كرة تتحرك على مركزها ومركز النفس الناطقة القدسيّة
هو العقل الكلى والعقل الكلى مثل كرة مركزها الوجوب فالنفوس تشخصها
بالعقل الكلى كما ان تشخص البدن بالنفس مع التفاوت البين الذى بحسب
الاسنان الاربعة للبدن من : الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة بالنفس
والتمييز غير التشخص .

فللبدن الواحد الشخصى تشخص واحد و لكن له مراتب متميزة ذات
صفة لا تحصى و لهذا لوجنى احد على احد فى الشباب فعوقب فى المشيب
لم يكن خارجا عن طريق العدل .

فللكمل من الانسان بحسب ما لهم من الروح الاعظم ضرب من الوحدة
والهويّة ولهم الكثرة والتميز بحسب الصور كيف وعقيدتهم النوريّة واحدة
والكل فى علم التوحيد وعلم الاسماء والكل خلقهم الاقتصاد والعدل والاداب
الفاضلة ولا اختلاف لهم فى كلياتها الا ان آدابهم المرضيّة الموقته وسننهم
النسيّة الجزئيّة متفاوتة بحسب مصالح الازمنة ولا بأس به كشرب الادويّة
السائغ فى وقت دون وقت كما مر .

بل نقول : اصحاب القرب والزلفى الى الله تعالى ، تشخصهم بالفاعل
الحق الواحد الاحد كما هو احد الاقوال فى باب مطلق التشخص المذكور
فى العلم الكلى من الحكمة . اذ لهم اتصال حقيقى به بلا تكيّف ولا مقارنة
و غيرها من الاضافات الوضعيّة .

فكلما ورد عن العلى العالى «عليه السلام» من امثال هذه المقالات انما

هي عن هذه المقامات و بحسب الولاية الكبرى اذله الكلية الاعم والتوحيد
 الاقوم الاتم وهو سيد الموحدين و امير الاولياء الاخصين .
 وفيه وفي ابنائه خلص احباء الله ورد كما في الزيارة الجامعة « انفسكم
 في النفوس ، ارواحكم في الارواح » كما مر .
 ومن هنا يمكن ان يستتبط رجعته و ان له الكرات والرجعات لكن
 بحسب الروحانية والقوة الربانية والمعروفيّة النورانية .
 فله الدولة الحقّة التي لاتزول و يعرف تأويل^١ رجعته اشعة التي اليه
 تتول .

ثم ان مدار العالم على الرجعة بحسب السظاهر اللطيفة والقهرية في-
 السلسلة الطولية والعرضية « والسّماء ذات الرفع والارض ذات الصدع »^١.
 ولا دخل للرجعة بالتناسخ اذ التناسخ ان ينتقل النفس بعد الموت
 بحسب مناسبة غلبة الخلق الذي اكتسبته في الدنيا الى اجنة حيوانية في
 بطون امهاتها طبيعية مستدعية بحسب استعداداتها للنفوس فاين هذا من
 تلك .

واني حررت في اجوبة اسؤله العارف الجليل^٢ ملا اسماعيل البجنوردي

١- ادلة الرجعة من الروايات والايان التي انزلت وفسرت بالرجعة تناسل عن ظهورهم
 وتجليهم في الاشخاص او ظهورهم من مشكاة خاتمهم ولا بد في المقام طور آخر من التحقيق كما
 حققه استادنا في المعارف الالهية (آقا ميرزا ابوالحسن قزويني) في رسالة مفردة وضمها لهذا.

١- سن ٨٦، ي ١١ و ١٢

٢- ابن ملا اسماعيل عارف طبق آخرين تحقيق وتفحص دقيق شخصي يرد كه در مشهد،

«ضاعف الله توفيقه» مسألة الرجعة فلا تفصلها هنا ، ومن شاء فليرجع اليها .
و بعد ما شرح ت قوله عليه السلام : «انا نظهر في كل وقت»
رأيت انه مضى شرحه .

والسبب فيه انه وقع في كلام السائل «ايده الله تعالى» مكرراً و اني
شرحت الكل قبل هذا الزمان الا هذه الفقرة الاخيرة .
وتركت التحرير مدة مديدة لانه سافر ولما طلب الجواب بعد مدة
حررت هذا لكن لا بأس لاعضال المطلب .

اللهم اجعل محيانا محيا محمد و آل محمد و ماتنا مات

محمد و آل محمد صلى الله عليه وآله

والحمد لله اولاً و آخرأ و باطناً و ظاهراً

* * *

علوم معقول ومنقول را قرائت نموده ومدتی کم بدرس حکیم مؤلف مجیب سئوال های او حاضر
شده است. ملا اسماعیل در یکی از قراء اطراف بخنورد ساکن بود و در همانجا درگذشت .
* في آخر النسخة التي اعتمدنا عليها «قد فرغت من استنساخ هذه النسخة الشريفة
في يوم الثمانية من شهر شعبان المعظم كتبها العبد الاثم الجاني قربان على البدن في سنة ١٢٩٠»
يك سال پس از درگذشت مؤلف علامه اين نسخه نوشته شده است خط نسخه، نسخ بسيار
عالی وبخته و در تمام اين رساله فقط دو غلط عبارتی ديده شد افتاده هيچ در آن ديده نشد بر
خلاف ساير رسائل حکيم ، اين رساله بسيار کمياب است، ما بعد از تفحص زياد فقط سه
نسخه يافتيم: نسخه آستان قدس رضوي ونسخه يی که بانسخه اصل مقابله شده است و
نسخه مورد اعتماد که متعلق بود به یکی از دانشجويان دانشکده الهيات مشهد .
وقد فرغت من تصحيح هذه الرسالة الشريفة اوخر شهر شوال المکرم سنة ١٢٨٩ من
الهجرة النبوية . و انا العبد الفقير الى الله الفنى الدائم، سيد جلال الدين الموسوي الآشتياني

