

هو

۱۲۱

تبيان الرموز

ترجمه مقدمه شرح فصوص الحکم داوود بن محمود قیصری

ملا صالح بن شیخ امام الدین

فخر العلماء کردستانی

به کوشش: اکرم شفائی

فهرست

- ترجمه اول در بیان وجود و آنکه اوست عین حق سبحانه ۳
- ترجمه دوم فی اسمائه و صفاته تعالی ۱۵
- ترجمه سیم در توضیح اعیان ثابتة و تنبیه بر بعضی از مظاهر اسمائیه ۲۰
- ترجمه چهارم در تشریح جوهر و عرض بر طریقه اهل الله ۲۶
- ترجمه پنجم در تفصیل و تبیان عوالم کلیه و حضرات خمس الهیه ۲۸
- ترجمه ششم در ایضاح آنچه تعلق به عالم مثال دارد ۳۱
- ترجمه هفتم در کشف مراتب کشف و انواع آن بر سیل اجمال ۳۴
- ترجمه هشتم در تعیین آنکه عالم صورت است مر حقیقت انسانی را به حسب مراتب آن ۳۸
- ترجمه نهم در بیان خلافت حقیقت محمدیه (ص) و آنکه او قط اقطاب است ۳۹
- ترجمه دهم در تفسیر روح اعظم و مراتب و اسمای آن در عالم انسانی ۴۲
- ترجمه یازدهم در تقریر رجعت روح و مظاهر او به جانب او تعالی در وقت قیامت کبری ۴۴
- ترجمه دوازدهم در تحریر نبوت و رسالت و تصویر ولایت ۴۶
- تتمیم ۴۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ

سیاسی که مساوق سریان سر وجود در هیکل هر موجود، و ستایشی که مطابق سیلان عین شهود در مجرای استعداد و مشهود است، مخصوص ساحل دریای محیط و مرصوص محفل نور بسیطی است که از لطمات جریان آن، ادویۀ قوابل اعیان، ترویج گیرد و از لعمات سریان این، غواسق هیاکل امکان تجلیه پذیرد.

آن نانموده چهره و پیدا به هر گذر و آن برگشوده برقع و پنهان زهر نظر

جلت سبحات جلاله، و عمت رشحات نواله، و درودی که استعداد شهوتش تسلسل و لاتناهی مضمّر، و صلواتی که در نهاد وجودش تبختر و تناهی مخمر است، هدیه روان آن آب مطلق روان باد که مایه نشو و نمای هر پیر و جوان، و آیه رحمت کون و مکان است، و تحفه بارگاه آن پادشاه که عین ثابتۀ او مستمد از عین الحیات ام الصفات و هیولای صورت علیمه اش مقوم حقایق کائنات است، و آل و اصحاب و عترت او که وجوه مشیت مطلقه و مرائی رموز و کنوز مغلّفه اند، (ص) اجمیعین مادام سریان الوجود فی الوجود و سیلان الغیب فی الشهود. و بعد، قلم شکسته قدم مستهام مستکین، محمدین المرحوم المبرور، الشیخ امام الدین ازال الله فی الدارین کربتهما و بل بمیاه الرحمة تربتهما، چهره شاهد خیال را به خط و خال تراجم چنین آرایش می دهد که با قصور مناظر و فتور مشاعر، از حضرت عالی فطرت بندگان مستطاب، برگزیده رحمت رب الارباب، حقیقت دیده رموز ام الکتاب، منبع ادراک، مطلع عقل دراک، حامی خطۀ خاک، مردم دیده دوده حکام، زبده سوده لالی انتظام.

افتخار افتخار آب و گل انتخاب انتخاب اهل دل

آن که در مدحش نیارم دم زدن بهتر آن بر هر دو لب خاتم زدن

و هو الغیث المدرار و اللیث الکرار، ذوالنعم المتوالیه، والهمم المتعالیه، نظام المبانی، عصام المعانی، الوالی بن الوالی الوالی، امان الله خان الثانی لازال رافعاً لاعلام العلماء و جامعاً لشمایل آبائه الکرماء مأمور آدمم که الفاظ شرح مقدمات جناب عالم ربانی و عالم صمدانی، کاشف دقائق ارشاد و راهبری، داوود بن محمود بن محمد قیصری را که بر تبیان رموز و افشای کنوز فصوص الحکم حضرت فخر العرب و العجم، الشیخ محی الدین العربی قدس سره واقعند، از لغت تازی به لهجه دری درآورم.

زانکه دلبر دلربایی می کند پارسی گو پارسایی می کند

لاجرم امتثالاً لامره العالی به ترجمه آن لالی پرداخت، از لفظ به لفظ قناعت نکرد، دلایلی چند بر آن اضافه ساخت. بر ناظر پیداست که اغلب، زاده خاطر فاترند و با پسند طبع عالی دام اجلاله رشک دواوین و زینت دفاتر؛ و به استعانت توفیق حضرت ملهم الحقایق جلّ انعامه آن را «تبیان الرموز» نام نهاد و بر دروازه ترجمه ترتیب داد:

ترجمه اول: در بیان وجود و آنکه اوست عین حق سبحانه؛

ترجمه دوم: در شرح اسماء و صفات او تعالی شأنه العزیز؛

ترجمه سوم: در توضیح اعیان ثابتة و تنبیه بر بعضی از مظاهر اسماء در خارج؛

ترجمه چهارم: در تشریح جوهر و عرض و آنچه تابع این دو حقیقت است بنا بر طریقه علیه صوفیه رحمهم الله تعالی؛

ترجمه پنجم: در تفصیل و تبیان عوالم کلیه و حضرات خمس الهیه؛

ترجمه ششم: در ایضاح آنچه تعلق به عالم مثال دارد؛

ترجمه؛ هفتم: در کشف مراتب کشف و انواع آن بر سیل اجمال؛
ترجمه هشتم: در تعیین آنکه عالم صورت است مر حقیقت انسانی را به حسب مراتب آن؛
ترجمه نهم: در تبیان خلافت حقیقت محمدیه (ص) و اقطاب افاض الله علینا برکاتهم؛
ترجمه دهم: در تفسیر روح اعظم و مراتب و اسماء او در عالم انسانی؛
ترجمه یازدهم: در تقریر رجعت روح و مظاهر علویه و سفلیه او به جانب جناب حق جلّ جنابه؛
ترجمه دوازدهم: در تحریر نبوت و رسالت و تصویر ولایت.

ترجمه اول

در بیان وجود و آنکه اوست عین حق سبحانه

بدان که وجود من حیث هو هو به ملاحظه صرف و محض ذات او، غیر وجود ذهنی و خارجی است؛ زیرا هر یک از این دو، نوعی است از انواع او، و هیچ چیز نشاید عین نوع خود باشد، و الا لازم می آید شیء واحد در حالت واحده، هم عام و هم خاص و هم عینی و هم ذهنی باشد. پس وجود من حیث هو هو لا بشرط شیء یعنی نه به لحاظ نفی و یا اثبات، نه مقید است به اطلاق و نه به تقیید، نه کلی است و نه جزئی، نه عام است و نه خاص، نه واحد است به وحدتی که زائد بر ذات او باشد و نه کثیر، که همه اینها قید و منافی با اطلاق حقیقی و با اخذ عنوان وجود من حیث هو هو است. ایضا تحقق اینها همه به امر زائد ایشان است، به خلاف وجود، که چنانچه ان شاء الله خواهد آمد، تحقق او به عین است؛ بلکه هر کدام از اینها به حسب مراتب و مقدماتی که تنبیه بر آنها فرموده قوله تعالی: «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ»^۱ لازم وجود می آید، پس مطلق و مقید می گردد و به عموم و خصوص و کلیت و جزئیت و وحدت و کثرت متمم می آید، بی اینکه تغییری در ذات و حقیقت او حاصل گردد.

نیز وجود، جوهر در نزد بعضی موجودی است در خارج که نه در موضوع باشد، و نزد بعضی ماهیتی است که اگر در خارج موجود باشد، نه در موضوع خواهد بود؛ یعنی تحقق و وجود خارجی آن تحقق و وجود موضوع نیست، و ذات وجود نه چنین است، که اگر چنین بودی مانند سایر جواهر متعین، محتاج به وجود زائد بر ماهیت او و لوازم آن بودی.

نیز وجود عرض نیست، که عرض عبارت از شیئی است که موجود در موضوع باشد، یا عبارت از ماهیتی است که اگر موجود شود در خارج، هر آینه موجود در موضوع باشد، و وجود موجود نیست به این معنا، که برای آن وجود زائد بر ذات باشد، چه جای اینکه موجود در موضوع باشد! بل موجودیت آن به عین خود و ذات خود است نه به امر دیگری که عقلاً یا خارجاً مغایر ذات او باشد. علاوه بر این اگر وجود عرض باشد، باید قائم باشد به موضوعی که بالذات قبل از وی موجود باشد و این مستلزم تقدم وجود است بر نفس خود، و بطلان تقدم شیء بر نفس خود بدیهی است؛ و ایضاً وجود عرض و وجود جوهر زائد است بر ذات ایشان، و وجود ممکن نیست که زائد بر نفس خود باشد؛ و نیز وجود در تعریف جوهر و عرض مأخوذ است، زیرا اعم از هر دو است، و اعم غیر اخص است؛ پس وجود غیر جوهر و عرض است.

امر اعتباری نیست چنانچه بعضی گفته اند، زیرا در حد ذات خود تحقق دارد با اینکه مر او را اعتبار نباشد، چه جای اعتبارات او، اعم از آنکه اعتبارکننده عقل باشد و یا غیر عقل، چنانچه فرموده اند **لَيْسَ لَهُ**: «**كَانَ اللَّهُ وَلِمَ يَكُن مَعَهُ شَيْءٌ**» و از اینکه حقیقت به شرط شیء که امر اعتباری عقلی است اعتباری باشد لازم نمی آید که حقیقت لا بشرط هم اعتباری باشد، پس وجود، صفت عقلی وجودی نیست به این معنا که عدم غیر داخل در مفهوم وی باشد و خود امر عقلی ماند وجوب و امکان واجب و ممکن باشد.

^۱ - سورة غافر آیه ۱۵.

و هر آینه اعم از همه اشیا اوست به اعتبار شمول و انبساط آن بر ماهیات خارجی و مفهومات ذهنیه؛ حتی بر مفهوم دم مطلق و عدم مضاف، در حالت تصور ذهن عارض می‌شود و الا متعلق ادراک نمی‌شد و عقل حکم به امتیاز در بین آنها نمی‌کرد و عدم مطلق را ممتنع الوجود و مضاف را ممکن الوجود نمی‌خواند، زیرا هر چه ممکن العدم است، ممکن است و همچنین سایر احکامی که مقتضی وجود محکوم علیه به یکی از انحای وجودند، حتی در حالت مجرد و تجرید مفهوم از وجود، باز به یکی از لحاظ و به نحوی از انحای وجود موصوف خواهند بود.

در اینجا لطیفه‌ای است که ارباب ذوق و اصحاب وجدان و شوق آن را دریابند، و ظاهر و واضح‌تر از هر چیزی وجود است از جهت انیت و تحقق، پنهان‌تر همه اشیاست از جهت حقیقت و ماهیت، و وضوح و حضور وجود تا به حدی است که حکم به بداهت شده، و مراد به بداهت وجود نه به بداهت تصور اوست؛ تا اگر بالکنه گیریم اخفی الماهیات نباشد، و اگر بالوجه گیریم اظهر الاشیاء اند، زیرا «ما يعرف به الشیء اظهر من الشیء» و نه بداهت تحقق عین وجود، تا اگر حمل شایع گیریم لازم آید زیادتی وجود بر نفس خود، یا اگر حمل اول گیریم لازم آید اشتراک اشیا با وجود در این بداهت، زیرا ثبوت هر شیئی برای نفس خود ضروری است؛ بل مراد از وجود منشأ انتزاع است، که «اول ما ينتزع منه الوجود» به معنای مصدری است و آن هویت است، زیرا وجود به این معنا بدیهی الثبوت و التحقق به حمل شایعی است و خفی الذات و الماهیه و الحقیقه است.

حاصل کلام آنکه وجود را دو اطلاق است: یکی وجودی است که بالذات متحقق است و تحقق اشیا به واسطه اوست، و دیگر وجودی که از آن تعبیر به کون و ثبوت به معنای مصدری عارضی اعتباری می‌رود، و وجود به معنای اول، بالذات به معنای ثانی موصوف می‌گردد و غیر وجود به واسطه وجود بالمعنی الاول متصف به وجود بالمعنی الثانی می‌گردد. پس مبدأ آثار و ما به التحقق الاتصافی، وجود بالمعنی الاول است و معنای ثانی منتزع از آن است، و وجود بالمعنی الاول بدیهی التحقق و ثابت بالذات و اعتباری التصور است، و وجود بالمعنی الثانی بدیهی التصور و غیر ثابت بالذات و اعتباری التحقق است؛ و بعد از این زیاده بر این مجملاً ان شاء الله بیانی خواهد آمد.

از آنجا که وجود بالمعنی الاول اخفی الاشیاء به الحقیقه و الماهیه است، لاجرم حضرت رسالت مآب (ص) با اینکه اعلم خلق به آن است می‌فرماید: «ما عرفناک حق معرفتک» و سری از اسرار و لمی از لمومات عدم تصور وجود این است که اعم الاشیاء اوست و معرف شیء چنانچه ارباب استدلال گفته‌اند باید با شیء مساوی باشد و غیر وجوداً اخص از وجود است و تعریف به اخص از حیثیت خفا در نظر عقل مفید معرفت معرفت نخواهد بود و در فضای تصور بالحقیقه مفهوم مساوی ندارد که کاشف از حقیقت آن باشد. دیگر اینکه کاشف از وجود یا همان وجود است لازم می‌آید شیء واضح‌تر از نفس خود باشد، یا غیر وجود است، و غیر وجود هرچه باشد لا محاله ممکن است ضدی داشته باشد، پس کاشف از وجود یا ضدین است یا واحدی از ضدین؛ اگر ثانی است باید با آن ضد دیگر تصادق نداشته باشد و چنانچه تفصیل آن خواهد آمد وجود مجمع اضداد و شامل بر ضدین است، و اگر اول است لا محاله با ثالثی که خارج از ضدین باشد تصادق دارد و هلم جراً، مع انه وجود مشروح خواهد شد که عقلاً و عیناً بسیط است، پس کاشف از آن مرکب نخواهد بود، اعم از ضدین و غیر ضدین. پس معرفت کنه وجود همان کنه وجود را سزد و بس. شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت. قال المولوی فی المثنوی:

ور عیان جویی نهان آن گه شود
آن زمان از هر دو بیرون است او

گر نهان جویی عیان آن گه شود
ور به هم جویی چو بی چون است او

صد هزاران طور از جان برتر است هرچه خواهیم گفت او زان برتر است

و چنانچه سابقا اشاره رفت، بر اعمیّت وجود متفرع می‌شود اینکه هیچ چیزی متحقق نمی‌شود، نه در عقل و نه در خارج مگر به وجود، پس بالذات محیط به همه اشیا خواهد بود و غیر وجود را احاطه اگر باشد، بالعرض و به واسطه وجود است، که قوام غیر وجود به وجود است که اگر وجود بر شیئی منضم نشود و با مفهوم ملاحظه نگردد هیچ چیز موجود نخواهد بود، لا ذهن و لا خارجا. پس مقوم اشیا بل عین اشیا وجود است، زیرا هم اوست که در مراتب و منازل خود جلوه‌گر آمده و به صورت و حقایق مراتب متجلی گشته، چه در عین چه در علم؛ پس مسما به ماهیات و اعیان ثابت شده، چنانچه ان شاء الله تعالی در ترجمه سیم بیان خواهد شد.

و از آنجا که وجود عین اشیا شد و اشیا همه، مراتب وجود آمدند، لاجرم در بین وجود و عدم واسطه نخواهد بود؛ چنانچه در بین مطلق موجود و مطلق معدوم واسطه نیست، زیرا ماهیت یا خاصه حقیقه است یا عامه و مطلقه اعتباریه. اگر خاصه حقیقه است، واسطه بین وجود خاص و عدم خاص خود است زیرا معروض و موصوف به این عدم و وجود می‌گردد، نه معروض مطلق اینها، و اگر مطلقه اعتباریه است، تحقق نفس الامری ندارد و حرف ما در ماهیتی است که تحقق نفس الامری داشته باشد.

و مر وجود را من حیث هو هو ضدی و مثلی نیست، چه ضدین، دو موجود متخالف و مثلین دو موجود متساوی‌اند و غیر از وجود بالاصالة موجودی نداریم تا با وجود متخالف شود ضد آن گردد یا متساوی افتد مثل آن آید.

بعبارة اخری در بین ضدین و مثلین اگر همه در جنس عالی باشد اشتراکی باید باشد و مابه الاشتراک اعم از مشرکین خواهد بود و ما اعم الاشیا را وجود قرار دادیم؛ هذا خلف. پس وجود مخالف جمیع حقایق شد که حقایق را امثال و اضداد است و وجود را نه. پس «لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ»^۲ در وجود صدق پذیرفت، و تحقق ضدین و تقوم مثلین به وجود است.

بل ضدین و مثلین همان وجودند زیرا هم اوست که به صورت ضدین و هیکل مثلین جلوه‌گر آمده.

عشق است و بس که در دو جهان جلوه می‌کند گاه از لباس شاه و گاه از کسوت گدا

و از این مقدمه جمع بین نقیضین واقع و لازم آید، زیرا ثبوت هر ضدی مستلزم سلب آن ضد دیگر است، مثلا ثبوت بیاض مستلزم سلب سواد است و ثبوت سواد مستلزم سلب بیاض؛ و سلب بیاض و ثبوت آن جمع بی‌النقضین است. پس، از ظهور وجود به صورت ضدین جمع نقیضین لازم و واقع آمد.

اگر کسی سؤال کند جمع نقیضین آن گاه شود که جهت واحد باشد و اینجا جهت مختلف است، زیرا ثبوت بیاض از جهت ذات بیاض است مثلا، و سلب آن از جهت ثبوت سواد است، جواب گوئیم که اختلاف جهاتی نیست مگر در اعتبار عقل، اما در نفس وجود، تمام جهات متحدند، زیرا جهات یا وجودی‌اند یا عدمیه؛ اگر وجودیه‌اند مانند ظهور و بطون و حرکت و سکون و غیر اینها، همه وجودات خاصه مستهلکه در عین وجود عام مطلق می‌باشند، پس در وجود مغایرتی نیست مگر در اعتبار عقل، و اگر عدمیه و سلبیه‌اند، اگر چه از سنخ عدمند اما از وجهی راجع به عین وجودند؛ مثلا سلب سواد که جهت عدم است راجع به ثبوت و وجود بیاض و مستهلک در مطلق وجود است، پس هر یک از جهاتی که به حسب اعتبار عقل متغایرنند، به حسب جمع الوجود نفس سایر جهات و مستهلک در عین مطلق الوجود است و از آنجا که در عین وجود مجتمع می‌شوند، لاجرم در عقل نیز جمع می‌گردند؛ و اگر نه در عین وجود جمع شوند در عقل امکان جمع ندارند. وانگهی عقل ادراک

^۲ - سورة شوری آیه ۱۱.

نقیضین می‌کند و ادراک اول متعلق به وجود است، که بی‌وجود شیئی مدرک نخواهد شد؛ و اینکه جمع نقیضین در وجود خارجی که نحوی است از انحای مطلق وجود و نوعی است از انواع آن محال است، منافی اجتماع آنها در وجود من حیث هو هو نیست، چنانچه ثبوت نقیضین بر صفت تناقض داخل مطلق الوجود است. و از صفات وجود یکی دیگر این است که قابل انقسام و تجزی نیست اصلاً، نه در خارج و نه در عقل، به علت بساطت وجود. پس وجود را جنس و فصلی نیست، زیرا جنس و فصل مرکب را باید، و هرگاه جنس و فصل نداشت، حدی هم ندارد که حد به جنس و فصل است. ایضا هرگاه مرکب و منقسم باشد، باید وجود متحقق و متقوم بالاجزاء باشد؛ پس لازم می‌آید که جزء وجود بالوجود سابق بر وجود باشد و این فقره مستلزم تقدم شیء بر نفس خود است و تقدم شیء بر نفس خود بدیهی البطلان است. ایضا هرگاه جنس و فصل داشته باشد، لازم می‌آید اعم از وجود امری باشد تا جنس آن شود، پس اعم الاشیاء وجود نخواهد بود و ما وجود را اعم الاشیاء گفتیم چنانچه سابقاً بیان شد.

نیز وجود در حد ذات خود قبول اشتداد و ضعف ندارد، زیرا ضعف و اشتداد متصور نمی‌شود مگر در حال قار و ثابت؛ مانند سواد و بیاض که حال در محل می‌باشند یا غیر قار و غیر ثابت در حالت توجه به جهت‌هایی از زیادی و نقصان؛ مانند حرکت، و ما قرار دادیم که وجود حال نیست تا متصف به وصف آن آید. ایضا اشتداد و ضعف قیدند با ذات وجود که مأخوذ من الاطلاق است ملحوظ نخواهند شد، پس زیادی و نقصان و شدت و ضعف به وجود عارض نمی‌شوند مگر به حسب ظهور و خفا که در آن به اعتبار المرتبه واقع می‌گردند، چنانچه در قار الذات مانند جسم، و غیر قار الذات مانند حرکت واقع می‌آیند. و باید دانست که وجود خیر محض است و هر خیر ناشی از او و متحقق بدوست و قوام آن به ذات خود از ذات خود است؛ زیرا در تحقق محتاج به امری که خارج از ذات او باشد نیست، نه مانند جوهر مثلاً که قوام آن به ذات خود از وجود است، و وجود غیر ذات جوهر است، پس قیوم و ثابت بذاته و مثبت و مقوم لغیره همان وجود است و بس.

و مر وجود را ابتدایی نیست، که اگر ابتدایی داشته باشد، مسبوق به عدم خواهد بود و محتاج به علت موجهه، زیرا در این وقت ممکن خواهد شد؛ و نیز مر او را انقطاع و انتهایی نیست و الا در حالت آنها معروض عدم می‌شود و لازم می‌آید که وجود موصوف به ضدّ خود گردد هرگاه وجود وجود غیر عین وجود باشد، یا لازم می‌آید که وجود منقلب به عدم گردد هرگاه وجود وجود عین وجود باشد و هر دو فقره لازمه محالند، پس ملزوم که انتهای وجود باشد نیز محال است. پس وجود است و بس که ازلی بی‌ابتدا و ابدی بی‌انتهای ظاهر و باطن و اول و آخر است، به علت اینکه هر چه در عالم شهادت ظاهر و هر چه در عالم غیب باطن است راجع به وجود می‌گردد: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۳ زیرا به ذات خود محیط به همه اشیا می‌باشد و حصول علم مر هر عالمی را به هر معلومی به واسطه وجود است، پس وجود اولی و الیق به عالمیت اشیاست که سایر اشیا را نسبت عالمیت بالواسطه و وجود را بالذات است، بل همان وجود است که جمیع کمالات، لازم او می‌شوند و همه صفات مانند حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و غیر اینها به او قائم می‌گردند، پس اوست و بس بالذات حی و علیم و مرید و قادر و سمیع و بصیر، نه به واسطه چیز دیگر؛ زیرا کمالات سایر اشیا کلاً به واسطه وجود، لاحق اشیا می‌شوند؛ بل همان وجود است که به تجلی خود ظاهر می‌گردد و به تحول خود در صور مختلفه به واسطه اختلاف صور کمالات لایح می‌آید و تابع ذوات می‌شود، زیرا ذوات نیز وجودات خاصه مستهلکه در

۳- سوره بقره آیه ۲۹.

مرتبه احديةالجمع وجود و ظاهره در مقام وحدانیت اویند، و وجود حقیقت واحده است چنانچه کثرتی در ذات وجود متصور نمی شود و کثرت ظهورات و صور وجود، قادح در وحدت ذات آن نیست و تعین و امتیاز وجود به ذات اوست، نه به مشخصات و معیناتی که زائد بر ذات او باشند. پس تعین او به عین اوست و عین اوست نه امری زائد بر او، زیرا در وجود، چیزی که مغایر وجود باشد نیست تا با او در امری شریک آید و از او به دیگری ممتاز شود تا لازم آید ازدیاد تعین او بر ذات او مانند سایر امورات متعینه، و این فقره منافی ظهور وجود در مراتب متعینه او نیست، که از زیادی تعین مراتب بر مراتب لازم نمی آید زیادی تعین ظاهر در مراتب بر آن ظاهر که وجود است، بل وجود اصل و مرجع و مجمع جمیع تعینات صفاتی و اسمائیه و مظاهر علمیه و عینیه است، و مر وجود راست وحدتی که نه در مقابل کثرت است، زیرا وحدتی که مقابل کثرت است زائد بر ذات واحد است، زیرا وحدت تابع تعین است و کثرت در ماهیتی است که قابل تعینات زائده بر ذات او باشد تا به تعین واحد زائد بر ذات، از تعینات متعدده زائده بر ذات او ممتاز آید، و وجود بالذات کلی نیست تا به انضمام مشخص زائد بر آن جزئی گردد و مقابل کثیر آید، پس او راست وحدتی که عین ذات احدیت اوست، و اصل وحدت و تعینی است که مقابل کثرت و ابهام باشد. که وحدت و تعین این به عین این است و وحدت و تعین غیر این به واسطه این.

پس مرجع همه وحدت این وحدت است، و وحدت اسمائیه که مقابل کثرت است و ظل وحدت ذاتیه اصلیه است نیز عین همان است که از وجهی راجع به آن خواهد شد، چنانچه ان شاء الله بعد از این بیان خواهد افتاد. و وجود نور محض است، زیرا بذاته ظاهر و مظهر غیر است، زیرا شیء تا ظاهر نباشد، مدرک نشود، و گذشت که اول مدرک وجود شیء است و اشیاء کلا به واسطه وجود مدرک و مدرک می شوند، و نوربخش سماوات غیوب و ارواح و ارضین اجسام و اشباح همام وجود است که تحقق آنها علماً و عیناً به اوست، و مراد از سماوات غیوب عین ثابته افلاک جسمانیه است.

آسمانهاست در ولایت جان کارفرمای آسمان جهان در ره روح پست و بالاهاست کوههای بلند و صحراهاست

پس منبع و مرجع جمیع انوار روحانیه و جسمانیه، وجود است، و حقیقت وجود معلوم ما سوای وجود نیست، «آفتاب آمد دلیل آفتاب» و نه عبارت از کون و حصول و ثبوت است هرگاه مراد به اینها معانی مصدریه اینها باشد؛ زیرا در این حال هر یک از اینها بالضروره عرض است و هرگاه مراد به اینها همان معنایی باشد که مراد به لفظ وجود است چنانچه اهل الله اراده می کنند به کون وجود عالم را؛ پس معنای نزعی نیست که در این حال یکی از اینها نه عرض می شود و نه جوهر و نه معلوم بالحقیقه می شود، اگر چه معلوم بحسب الانیة و التحقق است، و اگر وجود را به کون مثلا از جهات تفسیر و تعریف لفظی که بیان مسمای لفظ است معبر سازیم، لازم آید که تفسیر به اشهر نباشد که در معنا مراد از وجود اشهر و اوضح لفظ وجود است، اگر چه در معنای مصدری لفظ «کون» اشهر از «وجود» است و تعریف و تعبیر به غیر اشهر مفید علم نمی شود.

و وجودی که عام و منبسط بر اعیان است، در علم، ظلی است از ضلال حقیقت وجود که مقید به عموم شده و همچنین وجود ذهنی و خارجی، ظل این ظلند، زیرا تقید وجود متضاعف شده و اشاره به این است قوله تعالی: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا»^۴.

^۴ - سورة فرقان آیه ۴۵.

بعد از اینکه لوازم وجود و رواسم و آثار و صفات و افعال و کمالات آن را به تفصیل سابق دانستی، برای تو ثابت شد که وجود است عین حق سبحانه و تعالی و واجب الوجود و ثابت بذاته و مثبت لغیره و موصوف به اسماء الهیه و منعت به نعوت ربانیه و خوانده شده به لسان انبیا علیهم السلام و اولیا و راهنمای خلق به سوی ذات خود و خواننده مظاهر خود به واسطه بعث و هدایت انبیا علیهم الصلوة و السلام به سوی عین جمع و مرتبه الوهیت خود، به زبان انبیا علیهم السلام اخبار فرموده که به هویت در هر چیز و به حقیقت با هر ذی حیاتی است، و ایضا تنبیه نموده که عین اشیاء است به قیومیت خود، زیرا اشیاء جز وجود نیستند و وجود از غیر وجود او تعالی شأنه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۵. پس بودن او تعالی عین اشیاء به واسطه تجلی و ظهور اوست در ملابس مظاهر اسماء و صفات خود در عالمین علم و عین، و بودن او غیر اشیاء به این است که مختلفی و محتجب بود در ذات خود و مستعلی است به صفات از امری که موجب نقص و شین باشد، و به واسطه تنزه او تعالی است از حصر و تحدید و تعیین؛ و پاک و مبرا و مقدس است از علامات حدوث و سمات تکوین؛ و ایجاد او تعالی مر اشیاء را عبارت از اختفای صورت است؛ تا او تعالی در ملابس پنهان است، ایشان را ظهور آشکار و عیان خواهد بود.

و اما اِعدام و نیست فرمودن او تعالی مر اشیاء را در قیامت کبری عبارت از ظهور وحدت اوست و غلبه وجود او بر اشیاء به سبب ازاله تعینات و سمات و علامات اشیاء و متلاشی فرمودن آنها، کما قال تعالی شأنه «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^۶ و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۷ و در قیامت صغری به واسطه تحول او تعالی است از عالم شهادت به عالم غیب یا از صورتی به صورت دیگر در عالم واحد. حقیر در مثنوی خود اشارتی به قیامت کبری می نماید:

تیغ لا داری به کف بشتاب تیز	العجل هان العجل خونم بریز
تا تو مانی بی حجاب اندر میان	هست مطلق در نهان و در عیان
دامن از اغیار بفشان فاش فاش	با جمال پاک بی مشاطه باش

حاصل آنکه تا ظاهر پیدا، مظهر پنهان، و تا ظاهر پنهان، مظهر آشکار است و با اینکه ظهور مظهر به ظاهر است، باز همین ظهور حجاب ظاهر شده.

چو من بودم حجاب اندر میانه برفتم از میان من تا تو باشی

فلهذا ماهیات، صور کمالات و مظاهر اسماء و مظاهر او تعالی می باشند که اول در علم، بعد از آن در عین ظاهر شده اند بر حسب اقتضای حب او تعالی مر اظهار داشتن آیات و بلند فرمودن و افراشتن اعلام و رایات خود را. پس به حسب صور متکثر و بر وحدت حقیقی و کمالات سرمدی خود بی تغییری در آن باقی و ثابت است، و او تعالی ادراک حقایق اشیاء را می فرماید به آنچه ادراک ذات خود را به آن می فرماید، نه به امر دیگر که خارج از حقیقت او باشد مانند عقل اول و غیر آن، زیرا حقایق همه در حقیقت عین ذات او می باشند اگر چه از جهت تعین غیر او باشند، و غیر او تعالی ادراک ذات او را نتواند کما قال تعالی: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»^۸، «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»^۹، «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»^{۱۰}، «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ

^۵ - سورة حدید آیه ۳.

^۶ - سورة غافر آیه ۱۶.

^۷ - سورة قصص آیه ۸۸.

^۸ - سورة انعام آیه ۱۰۳.

نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ»^۹ تنبیه فرموده محض تعطف و رحمت از جانب فیاض خود بندگان را تا ضایع ننمایند عمرهای خود را در آنچه حصولش غیر ممکن است.

هرگاه دانستی که وجود است عین حق تعالی، دانستی سر قول قدیم را که می‌فرماید: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»^{۱۰}، «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ»^{۱۱}، «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^{۱۲}، «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ»^{۱۳}، «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^{۱۴}، «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا»^{۱۵} «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»^{۱۶}، «وَكُنْتَ سَمِعَهُ وَبَصَرَهُ» و هم دانستی سر قول حضرت رسالت را علیه صلوة والسلام من الملك العالم که می‌فرماید: «لَوْ دُلَّيْتُمْ بِحَبْلِ لَهْبَطٍ عَلَى اللَّهِ» یعنی اگر سرازیر کنید رسنی را هر آینه بر خدا سرازیر و پایین می‌آید؛ و هكذا امثال این اقوالی که دلالت بر اتحاد ظاهر و مظهر می‌کنند و به زبان اشارت تنبیه بر توحید می‌فرمایند.

تنبیه برای اصحاب استبصار به زبان اهل نظر و استدلال

وجود لذاته واجب است، یعنی بنفسه مقتضی تحقق است و ضروری الثبوت؛ زیرا اگر ممکن باشد لازم می‌آید به علت وصف امکان علت موجوده داشته باشد، پس لازم می‌آید تقدم شیء بر نفس خود.

شاید کسی اعتراض کند که لانسلم اگر وجود واجب نباشد ممکن وجود خواهد بود؛ زیرا جایز است نه واجب باشد و وجود خود اعتباری و غیر موجود است و ممکن در وجود محتاج به علت است، پس هرگاه اعتباری باشد وجودی ندارد که محتاج به علت باشد. جواب گوئیم که مسلم نیست که امری اعتباری محتاج به علت نیست زیرا تحقق امر اعتباری در عقل نمی‌شود مگر به اعتبار معتبر، پس عمان اعتبار علت امر اعتباری است.

و ایضا: ماهیت معتبره فی حد نفسها موجود و متحقق نیست، و اگر وجود نیز اعتباری و غیر متحقق باشد لازم آید هیچ ماهیتی در خارج متحقق نباشد، که چه انضمام غیر متحقق بر غیر زوال وجود شیء مطلقا عدم محض است. پس هرگاه وجود اعتباری باشد، لازم آید هر چه در وجود است آن هم اعتباری باشد که ماهیات منفکه از وجود اعتباری‌اند و این فقره بدیهی البطلان است.

شاید کسی سؤال کند که ماهیت معتبره از معقولات و متصورات ذهنیه می‌شود و معقول ذهنی امر حقیقی نیست، پس وجود و ماهیت محتاج به علت نبودند.

جواب گوئیم که محض اینکه ماهیت یا وجود متعلق ذهنی می‌شود لازم نمی‌آید امر حقیقی نباشد، زیرا امر حقیقی نیز در ذهن متصور و موجود می‌شود. ایضا طبیعت و ذات وجود واجب که نفس ذات واجب است در خارج بدیهی التحقق است، پس وجود بدیهی التحقق است، اما نه به تحقیقی که زائد بر ذات او باشد و در این

۹- سورة طه آیه ۱۱۰.

۱۰- سورة انعام آیه ۹۱.

۱۱- سورة آل عمران آیه ۳۰.

۱۲- سورة حدید آیه ۴.

۱۳- سورة واقعه آیه ۸۵.

۱۴- سورة ذاریات آیه ۲۱.

۱۵- سورة زخرف آیه ۸۴.

۱۶- سورة نور آیه ۳۵.

۱۷- سورة نساء آیه ۱۲۶.

۱۸- سورة فصلت آیه ۵۳.

وقت هرگاه ممکن باشد، از ممکنات موجوده محتاج به علت خواهد بود، پس تقدم شیء بر نفس لازم آید و این محال است، پس واجب وجود بودن نیر محال است.

ایضا چنانچه گفتیم وجود نه جوهر است و نه عرض و هرچه ممکن باشد، یا جوهر است و یا عرض. پس وجود ثابت شد که ممکن نیست و لازم آمد که واجب باشد.

ایضا وجود حقیقت زائد بر نفس خود ندارد و الا مانند سایر اشیاء بودی در تحقق، یعنی به وجود «مانند سایر اشیاء» متحقق می‌گشت و این فقره مستلزم تسلسل است. پس حقیقت وجود همان نفس وجود است و نفس شیء انفکاک از شیء ندارد، پس وجود از نفس خود منفک نخواهد شد، و این مستلزم واجبیّت وجود است.

اگر کسی بگوید وجوب، نسبی است که عارض ماهیت می‌شود نظر به وجود خارجی، پس هر چه وجود نداشته باشد در خارج یعنی وجود زائد بر نفس خود نداشته باشد مانند وجود واجب نخواهد بود و متصف به نسبت وجوب نخواهد شد، جواب گوئیم که وجوب عارض است مر شیء را به اعتبار وجود زائد، اما هرگاه آن شیء عین وجود باشد، وجوبش نظر به ذات آن شیء عارض می‌گردد، نه نظر به غیر ذات وجود، زیرا وجوب مستدعی تغابن مطلق است نه تغایر حقیقی، چنانچه علم مستدعی تغایر مطلق است در بین عالم و معلوم، گاه به اعتبار این در حالت تصور شیء است مر نفس خود را، و گاه به حقیقت و این در حالت تصور شیء است مر غیر خود را؛ و ایضا هرچه غیر وجود باشد، در تحقق محتاج است به وجود، به خلاف وجود که من حیث هو وجود محتاج به غیر نیست و هرچه در تحقق وجود، به خلاف وجود که من حیث هو وجود محتاج به غیر نیست و هر چه در تحقق وجود محتاج به غیر نباشد واجب است، پس وجود است بذاته.

اگر کسی سؤال کند که وجود من حیث هو هو کلی طبیعی است، و هرکلی طبیعی موجود نباشد مگر در ضمن فرد، پس وجود واجب نشد من حیث هو هو، زیرا در تحقق محتاج شد به فرد خود، جواب گوئیم اگر از کلی طبیعی، طبایع ممکنه نیست که ممکنات در شأن ایشان است اینکه موجود شوند و معدوم گردند، و طبیعت وجود چنانچه گذشت قبول عدم نمی‌کند، و اگر مطلق طبایع را اراده داریم مسلم نیست که مطلق محتاج به فرد باشد، بل قوله تعالی: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^{۱۹} وجود را که واجب است از مطلق طبایع مستثنا فرموده، بل جواب گوئیم که لا نسلم مطلق کلی طبیعی در تحقق متوقف بر وجود عارض وی است که فرد باشد، چه ممکن باشد، چه واجب؛ زیرا اگر چنین باشد لازم آید دور محال، اعم از اینکه عارض منوع باشد یا مشخص که عارض متحقق نمی‌شود مگر به معروض، پس هرگاه معروض نیز متوقف باشد بر عارض در تحقق، دور محال لازم آید.

و حق این است که هرکلی طبیعی در ظهور شخصی در عالم شهادت محتاج به تعینات مشخصه است که از موجد بر آن فایض شوند، و در ظهور نوعی در عالم معانی محتاج به تعینات منوعه کلیه است، نه در تحقق فی نفسه محتاج باشد. نیز هر چه منوع یا مشخص طبیعت باشد، از طبیعت جنسیه یا نوعیه متأخر است بالذات و متأخر علت متقدم در تحقق نمی‌شود بل امر به عکس است و آنچه طبیعت را طبیعت گردانیده، اولی و بهتر است که همان طبیعت را به ضم عارضی که منوع یا مشخص باشد نوع یا مشخص گرداند، و همه تعینات وجودیه راجع به عین وجودند.

پس لازم نیامد که حقیقت وجود در تحقق فی الخارج به غیر وجود باشد تا واجب نباشد و حال اینکه فی الحقیقه «لیس فی الدار غیره دیار».

تنبیه آخر

^{۱۹} - سوره شوری آیه ۱۱.

هر ممکن قابل است مر عدم را، و هیچ از وجود مطلق قابل عدم نیست، پس وجود واجب بالذات شد. کسی نگوید که وجود ممکن قابل عدم است، زیرا گوییم که وجود ممکن عبارت از ظهور اوست در خارج و این ظهور از عوارض وجود حقیقی است که در حال اسقاطِ اضافه، به وجهی راجع به وجود می‌شود نه عین وجود است؛ و نیز قابل لازم است که با مقبول باقی باشد و وجود با عدم باقی نیست، پس قابل وجود ماهیت ممکن است نه وجود ممکن.

کسی نگوید که مراد شما اگر این است که عدم عارض وجود نمی‌شود، مسلم است و لکن چرا جایز نیست که وجود زایل شود بنفسه نه به عروض عدم؛ زیرا جواب دهیم که عدم شیء نیست تا عارض آید بر وجود یا بر ماهیت، و اینکه گوییم ماهیت قابل عدم است مراد این است که قابل است برای زوال وجود از آن، و این معنا در وجود ممکن نیست و الا لازم آید بنا به اینکه وجود عین طبیعت خود است نه زائد، زوال شیء از نفس خود، بل انقلاب وجود به عدم؛ و ایضا هرگاه ممکن قابل عدم باشد، امکان عدم او از مقتضیات ذات او می‌باشد و وجود بذاته مقتضی نفس خود است بالضرورة، و ذات شیء واحد ممکن نیست که مقتضی نفس خود و مقتضی امکان عدم نفس خود باشد. پس ممکن نیست زوال وجود، و در عالم تحقیق ممکن نیز منعدم نمی‌شود، بل پنهان و داخل باطن می‌گردد و آن باطن صورت علمیه است که از آن ظاهر شده؛ و آن که محجوب و دیده بصیرتش معیوب است پندارد که منعدم می‌شود، و این توهم منشأش این است که فرض افراد برای وجود می‌کنند مانند افراد خارجی که برای انسان است مثلاً، و آنکه نه چنین است، زیرا وجود، حقیقت واحده بسیطه است و او را فردی نیست و اصلاً تکثری در آن نیست و افراد او به اعتبار اضافه و نسبت او به ماهیات است، و اضافه امر اعتباری است. پس برای وجود افراد موجوده نیست تا منعدم و زایل شوند، بل آنچه زایل است اضافات وجود به ماهیات است، و از زوال اضافات، زوال وجود لازم نیاید تا انقلاب حقیقت وجود به حقیقت عدم لازم آید، که زوال وجود بالاصاله همان عدم است، و بطلان آن واضح.

تفریح

هرگاه برای وجود، افراد حقیقیه مغایره با حقیقت وجود نبود، پس وجود عرض عام نشده و نیز هرگاه عرض عام باشد برای افراد، یا عرض خواهد بود یا جوهر و ما گفتیم که وجود نه عرض است و نه جوهر. نیز وجود من حیث هو هو محمول بر وجودات مضافه خواهد شد، زیرا قول ما که بگوییم وجود زید مثلاً وجود است صادق خواهد بود و آنچه بر شیئی محمول شود، لازم است در بین او و در بین موضوع او ما به الاتحادی باشد تا حمل صحیح آید، و ما به الامتیازی تا حمل مفید افتد، و در اینجا ما به الاتحاد غیر وجود نیست، و ما به الامتیاز غیر تعین و هدیت نیست، پس باید وجود من حیث هو هو عین وجودات مضافه باشد نه عارض بر آنها، و الا بالبداهه وجود نخواهد شد.

منازع در این مسئله مکابر است، مگر لفظ وجود بر وجودات مضافه و بر وجود من حیث هو هو به اشتراک لفظی اطلاق شود، و این بین الفساد است؛ و اینکه گفته شده که وجود واقع می‌شود بر افراد نه به طریق مساوات، زیرا بر وجود علت به طریق تقدم و بر وجود معلول به طریق تأخر و بر وجود جوهر و عرض به اولویت و عدو اولویت و بر قار و غیر قار به شدت و ضعف واقع می‌شود، پس مقول بالتشکیک است بر افراد، و مقول بالتشکیک نه عین ماهیت شیء نه جزء ماهیت اوست. اگر مراد این است که تقدم و تأخر و سایر اوصاف به اعتبار وجود من حیث هو هو است، لا نسلم، زیرا اینها از امور اضافه‌اند، متصور نمی‌شوند مگر بعض نسبت به بعض، علاوه بر این مقول بر سبیل تشکیک به اعتبار عموم و کلیت است و وجود من حیث هو، نه عام است و

نه خاص؛ و اگر مراد این است که این وصاف لاحق وجود می‌شوند به قیاس اضافه به ماهیت، این فقره مسلم است، ولی لازم نمی‌آید که وجود من حیث هو هو مقول بر آنها بالتشکیک باشد، زیرا اعتبار معروض غیر اعتبار وجود است، و این بعینه کلام اهل الله می‌باشد که گویند: وجود به اعتبار تنزل در مراتب اکوان و کثرت وسایط، خفای آن اشتداد و ظهورش ضعف به هم می‌رساند، و به اعتبار قلت وسایط نوریت آن اشتداد و کمالات آن قوت در ظهور حاصل می‌کند، پس اطلاق وجود بر قوی، اولی است از اطلاق آن بر ضعیف؛ وانگهی وجود من حیث هو هو، تغییری در آن نیست.

و تحقیق این مقام این است که باید دانست مر وجود را در عقل مظاهری است، چنان که در خارج. بعضی از آن مظاهر امور عامه و مفاهیم کلیه‌ای است که وجود ندارند مگر در عقل، و مقولیت وجود بر افراد بر سیل تشکیک به اعتبار این ظهور عقلی است، و از اینجاست که به اعتباریت وجود قائل شده‌اند، پس من حیث هو هو بر افراد مقول بالتشکیک نیست، بل از جهت اینکه کلی و محمول عقلی است؛ و این معنا منافی نیست با اینکه وجود طبیعت خود عین ماهیت افراد خود است، چنانچه حیوان مثلاً طبیعت صرفه‌اش جزء افراد است و حمل بر آنها نمی‌شود، و به اعتبار اطلاق یعنی لا بشرط شیء، جنس و محمول بر آنهاست و به اعتبار عروضش بر فصول انواعی که در تحت وی می‌باشند عرض عام است، و همچنین هر چه بر افراد بر سیل تشکیک واقع شود؛ و تفاوت در افراد وجود نه در نفس وجود است، بل در ظهور خواص وجود است از علیت علت و معلولیت معلول، و از قیام بنفسه در جوهر و بغیره در عرض مثلاً، چنانچه تفاوت در افراد انسان نیست در نفس انسانیت، بل به حسب ظهور خواص انسانیت است. پس این تفاوت باعث این نمی‌شود که وجود عین ماهیت افراد نباشد، چنانچه در انسان نمی‌شود، و تفاوتی که در بین افراد انسان است مثل آن در افراد سایر موجودات نیست، و از این جهت است که بعضی از آنها اشرف و اعلی از ملائکه است، و بعضی اخس و اسفل از حیوان است: «أَوْلَيْكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»^{۲۰} و قال تعالی: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ»^{۲۱} و از اینجاست که کافر گوید: «يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا»^{۲۲} و این قدر برای استبصار اهل نظر کافی است و الله المستعان و علیه التکلان.

اشاره به بعضی از مراتب کلیه و اصطلاحات طایفه رحمهم الله تعالی

بدان که حقیقت و طبیعت وجود هرگاه مأخوذ باشد بشرط لا شیء یعنی با او چیزی نباشد، در نزد قوم رحمهم الله آن را «مرتبه الجمع»، «حقیقه الحقایق» و «عماء» نیز گویند. و هرگاه مأخوذ باشد بشرط شیء یعنی با او چیزی ملاحظه کنند علاوه طبیعت صرفه، پس هرگاه مأخوذ به شرط جمیع اشیاء لازمه کلیه و جزئیه‌ای است که مسمما به اسماء و صفاتند، آن را «مرتبه الهیه»، و «مرتبه واحدیت» و «مقام جمع» گویند، و این مرتبه به اعتبار رسانیدن فیض به مظاهر اسماء که اعیان ثابته باشند و به اعتبار ایصال حقایق به رتبه کمالاتی که مناسب استعدادات آنهاست در خارج مسمما به «رتبه ربوبیت» می‌باشد. هرگاه مأخوذ بشرط لا بشرط لا شیء باشد، آن را مرتبه «هویت ساریه» در جمیع موجودات می‌نامند. هرگاه مأخوذ باشد به شرط ثبوت صور علمیه در آن، آن را مرتبه «اسم باطن مطلق»، «اول»، «علیم» و «رب اعیان ثابته» گویند.

^{۲۰} - سورة اعراف آیه ۱۷۹.

^{۲۱} - سورة تین آیه ۴ و ۵.

^{۲۲} - سورة نبأ آیه ۴۰.

هرگاه مأخوذ باشد به شرط کلیات اشیاء فقط، آن را مرتبه «اسم رحمن» و «رب العقل الاول»، گویند و نیز مسما به «لوح قضا»، «ام الكتاب» و «قلم اعلى» است.

هرگاه مأخوذ باشد به شرط کلیات در آن جزئیات مفصله ثابت باشد بی اینکه آن جزئیات از آن کلیات در احتجاج باشند، آن را مرتبه «اسم رحیم» و «رب النفس الکلیه» گویند و مسما به «لوح محفوظ» و «کتاب مبین» است.

هرگاه مأخوذ باشد به شرط اینکه صور مفصله جزئیة آن متغیر باشند، آن را مرتبه «اسم ماحی»، «مثبت»، و «رب النفس المنطبعة فی الجسم الکلی» گویند، و نیز مسما به اسم «لوح المحو و الاثبات» است.

هرگاه مأخوذ باشد به شرط اینکه قابل صور نوعیه روحانیه و جسمانیه باشد، آن را مرتبه «اسم قابل» و «رب هیولای کلیه» گویند و «کتاب مسطور» و «رق منشور» اشاره به این است.

هرگاه مأخوذ باشد با قابلیت تأثیر و تأثر، آن را مرتبه آن را مرتبه «اسم فاعل» گویند که معبر است به «موجد» و «خالق» که «رب طبیعت کلیه» است.

هرگاه مأخوذ باشد به شرط صور روحانیه مجردة آن را مرتبه «اسم مفصل» و «مدبر» و «رب عقول و نفوس ناطقه» گویند، و آنچه حکما آن را «عقل مجرد» گویند، به اصطلاح اهل الله «روح» گویند و از این است که عقل اول را «روح القدس» نامند، و آنچه در نزد حکما «نفس مجردة ناطقه» است، نزد اهل الله «قلب» است هرگاه کلیات در آن مفصل بشند و نفس ناطقه، آنها را مشاهده به شهود عیانی کند، و مراد به «نفس» در نزد اینها نفس منطبقه حیوانیه است.

هرگاه مأخوذ به شرط صور حسیه غیبیه باشد، آن را مرتبه «اسم مصور» و «رب عالم خیال مطلق و مقید» گویند.

هرگاه مأخوذ به شرط صور حسیه شهادتیه باشد، آن را «مرتبه اسم ظاهر مطلق» و «آخر» و «رب عالم ملک» گویند.

مرتبه انسان کامل عبارت از جمیع مراتب الهیه و کونیه است از عقول و نفوس کلیه و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود، و نیز مسما به «مرتبه عمائیه» است. پس این مرتبه، مشابه مرتبه الهیه است و تفاوتی که باشد، در ربوبیت و مربوبیت است و از اینجاست که آن را «خلیفه الله» گویند.

هرگاه این تفصیل را دانستی، لاجرم فرق کردی در بین مراتب الهیه و ربوبیه و کونیه، و بعضی از محققان مرتبه الهیه را مرتبه عقل اول گفته‌اند به اعتبار جامعیت «رحمن» مرجع اسماء را مانند اسم «الله» و این اگر چه از وجهی حق است، اما اینکه «رحمن» در تحت حیطة اسم «الله» است مقتضی مغایرت است در بین مرتبتین؛ و اگر نه مغایرت در میان باشد، تابع اسم «الله» در طیبه «بسم الله الرحمن الرحیم» نمی‌شد، فتأمل!

تنبیه آخر بل تذنیب

جمیع مراتب مفصله مذکوره بحسب الکلیه منحصر در پنج مرتبه‌اند: اول «حضرت غیب»، آن حضرت ذات است به تجلی و تعین اول و ثانی. دوم که در مقابل اول است مرتبه و «حضرت شهادت و حس» است و این از حضرتش عرش رحمانی است تا به عالم خاک. سوم که تابع مرتبه غیب است در تنزل، «مرتبه ارواح» است. چهارم که در تصاعد تابع عالم حس است «عالم مثال» باشد. پنجم که جامع ایشان است، تفصیلاً حقیقت عالم و اجمالاً صورت عنصری انسانی است. بر توست استخراج جمیع مراتب مذکوره از این پنج مرتبه.

تنبیه آخر

گذشت اینکه هیچ کمالی لاحق اشیاء نمی‌شود مگر به واسطه وجود، و هرکمالی مر وجود را به ذات وجود است. پس وجود است که بالذات نه به صفت زائده کامل است وحی و قیوم و علیم و مرید و قادر است، و این صفات زائد بر وجود نیستند و الا در افاضه این کمالات از او باید محتاج به علم و حیات و قدرت و اراده دیگر باشد.

هرگاه این فقره بر تو معلوم شد، واضح آمد معنای اینکه گفته‌اند: صفات عین ذاتند، چنانچه گوئیم وجود عین ذات اوست، زیرا وجود در مرتبه احدیت تعینات را فانی می‌نماید و در آن مقام، موصوفیت و صفتیت و اسمیتی باقی نمی‌ماند، بل اینها در مرتبه احدیت و الهیه‌اند. پس صفات در مقام احدیت متحدند، چنانچه علم عین حیات و سایر صفات است و صفات عین ذاتند، و تغایر عقلی است، و اما در عین نیست مگر ذات احدیت وجود و بس. از اینجا است که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «**کمال الاخلاص نفی الصفات عنه**» و در مرتبه ثانیه است که علم از قدرت و قدرت از اراده مثلا جدا می‌شود، پس صفات تکثر به هم می‌رسانند و اسماء نیز به واسطه صفات متکثر می‌شوند و حقایق الهیه بعضی از بعضی ممتازگردند، پس حیات، قدرت و غیرهما از صفات، بر آن ذات واحد و احد، و بر حقیقت لازمه ذات از جهت مغایرت به اشتراک لفظی اطلاق شود؛ زیرا این حقایق از حیثیتی اعراض می‌باشند، زیرا یا اضافه محضه‌اند یا صفت حقیقیه ذات الاضافه، و جواهرند از حیثیت دیگر چنانچه در مجردات، زیرا علم آنها عین ذات آنها از وجهی است و هکذا اولیت و آخریت مثلا، و آن ذات اجل از این است که عرض یا جوهر باشد، و حقیقت این معنا ظاهر شود بر آن که سریان سر هویت الهیه در جواهر مر او را ظاهر شده، و از این جهت که این حقایق وجودات خاصه و ذات احدیت، وجود مطلق است و مقید عین مطلق است به اعتبار اضافه تعین، اطلاق صفات بر آن ذات و بر آن حقایق به اشتراک معنوی خواهد شد. پس این حقایق گاهی لاجوهر و لاعرض و گاهی جواهر و گاهی اعراض می‌باشند. تأمل درست باید که مقام لغزش اقدام است.

ترجمه دوم

فی اسمائه و صفاته تعالی

بدان که مر حق تعالی را به حسب: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^{۲۳} در مراتب الهیه، شئون و تجلیاتی است و به حسب شئون و مراتب صفاتی است، و اسماء و صفات یا ایجابیه‌اند، یا سلویه.

اول یا حقیقیه‌اند، و اضافه و نسبتی در آنها نیست، مانند حیات، وجوب و قیومیت به یکی از دو معنای آن، یا اضافه محضه مانند اولیت و آخریت، یا صفت ذات اضافه‌اند مانند ربوبیت، علم و اراده، و ثانی مانند غنی، قدوسیت و سبوحیت، و مر هر نوعی از اینها بل مر هر فردی را نوعی است از وجود، چه ایجابی، چه سلوی باشند؛ زیرا وجود عارض عدم و معدوم نیز گردد از جهتی، و اسماء و صفات نیستند مگر تجلیات ذات او تعالی بر حسب مراتبی که آنها را جمع می‌کند مرتبه الوهیت، که به زبان شرع معبر به «عما» می‌باشد و این مرتبه، اول کثرتی است که در وجود واقع می‌شود و برزخ بین احدیت ذاتیه و مظاهر خلقیه است، زیرا که ذات او تعالی بذاته به حسب مراتب الوهیت و ربوبیت مقتضی است مر صفات متعدده متقابله را؛ مانند لطف و قهر، رحمت و غضب، رضا و سخط و غیر اینها، و اینها را جمع می‌کند نعت جمالیه و جلالیه، زیرا هر چه متعلق به لطف است داخل جمال و هر چه به قهر است داخل است، و نیز مر هر جمالی را جلالی است؛ مانند «هیمنان» که حاصل است از جمال الهی، زیرا هیمنان، عبارت از انقهار و تحیر عقل است از آن جمال و در آن جمال، و هر جلالی را نیز جمالی است و آن لطفی است مستور در قهر الهی؛ چنانچه فرموده تعالی شأنه و جلاله: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَبْصَارِ»^{۲۴}، او حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرموده: «سبحان من اتسعت رحمته لا ولیائه فی شدة نعمته و اشتدت نعمته لاعدائه فی سعة رحمته» و از اینجا سر قول نبی علیه الصلاة والسلام که فرمود: «حفت الجنة بالمكاره و حفت النار بالشهوات» معلوم می‌گردد. آری!

آن که باغت سوخت انگورت دهد در میان ماتمی سورت دهد

و آن مرتبه برزخیه نیز برزخ بین هر دو صفت متقابله است.

و باید دانست که ذات به اعتباریک صفت معین و به اعتبار تجلی از تجلیات مسما به اسم می‌شود، مثلاً «رحمن» ذات با رحمت است و «قهار» ذات با قهر، و اسماء ملفوظه، اسم اسمند، و از اینجا معلوم می‌شود که اسم عین مسماست، مراد چیست.

و گاه اسم گویند و مراد صفت است، که چه ذات مشترک است در بین کل اسماء، و کثرت در اسماء به تکرر در صفات است، و این تکرر به اعتبار مراتب غیبیه صفات است که آن مراتب را «مفاتیح غیب» گویند، و آن معانی معقوله در غیب وجود حق تعالی می‌باشند و شئون و تجلیات حق به آنها متعین می‌شوند، و موجودات عینیه نیستند، و اصلاً داخل وجود نمی‌باشند، بلکه داخل در وجود وجود متعین حق در آن مراتب می‌باشند که عبارت از اسماست. پس آن معانی معقوله، موجود در عقل و معدوم در عین می‌باشند، و مر آنها راست اثر و حکم در آنچه وجود عینی دارد، و از وجهی کثرت راجع به علم ذاتی می‌شود که چه علم او تعالی بذاته لذاته موجب علم

^{۲۳} - سورة الرحمن آیه ۲۹.

^{۲۴} - سورة بقره آیه ۱۷۹.

به کمالات ذات اوست در مرتبه احدیت. پس محبت الهیه اقتضا نمود ظهور ذات را به کل واحد از کمالات انفراداً و متعیناً در حضرت علیمیه، بعد از آن در حضرت عینیه، پس تکرر در آنها به حصول پیوست. و صفات دو قسم می‌باشند: قسم اول صفاتی است آنها را احاطه تامه کلیه هست، و قسم دوم صفاتی است که احاطه کلیه ندارند اگر محیط به اکثر اشیاء باشند. پس صفات اولی را ام‌الصفات گویند و مسما به ائمه سبعه‌اند و آنها اول حیات، دوم علم، سیم اراده، چهارم قدرت، پنجم سمع، ششم بصر و هفتم کلام می‌باشد. «سمع» او تعالی عبارت از تجلی اوست به علمی که متعلق به حقیقت کلام ذاتی است در مقام جمع الجمع و اعیانی است در مقام جمع و تفصیل ظاهراً و باطناً به طریق شهود، و «بصر» او عبارت از تجلی و تعلق علم اوست به حقایق بر طریق شهود، و «کلام» او عبارت است از تجلی که حاصل می‌شود از تعلق اراده و قدرت به اظهار آنچه در غیب است و به ایجاد آن؛ قال تعالی شأنه: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^{۲۵}.

این صفات اگر چه اصول غیرند، اما در میان خود، بعضی اصل و شرط بعضی دیگرند، و بعضی فرع و مشروط آن دیگر در تحقق می‌باشند؛ زیرا علم مشروط به حیات است، و قدرت مشروط به حیات و علم، و هکذا اراده، و آن سه صفت دیگر مشروطند به این چهار مذکور.

ایضا اسماء به نوعی از قسمت چهار اسمند، یعنی اسمهایی که امهاتند و آنها «اول»، «آخر»، «ظاهر»، «باطن» باشند، و اینها را جمع کند اسمین جامعین «الله» و «الرحمن»؛ قال تعالی: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»^{۲۶} پس مر این دو اسم را اسمای حسنایی است که داخل تحت حیطه این دو اسم می‌باشند. پس هر اسمی که مظهر آن ازلی یا ابدی باشد ازلیت آن از اسم «اول» و ابدیتش از اسم «آخر» و ظهورش از اسم «ظاهر» و بطونش از اسم «باطن» می‌باشد. پس اسمهایی که متعلق به ابداع و ایجادند، داخل «اول» و اسمهایی که متعلق به اعاده و جزائند، داخل «آخر» و اسمهایی که تعلق به ظهور و بطون دارند، داخل اسم «ظاهر» و اسم «باطن» باشند، و اشیاء از این چهارکه ظهور و بطون و الویت و آخریت باشند خالی نیستند.

ایضا به نوعی از قسمت، اسماء منقسم شوند به اسماء ذات، و اسماء صفات و اسماء افعال، که چه در حقیقت همه اسماء ذاتند، لکن به اعتبار ظهور ذات در آنها، مسما به اسماء ذات و به اعتبار ظهور صفات، به اسماء صفات و به اعتبار ظهور افعال، مسما به اسماء افعال شوند، و اکثر اسماء جامع دو اعتبار، بل اعتبارات ثلاثه‌اند، زیرا در اسماء است دال بر ذات، به اعتباری و بر صفات به اعتباری و بر افعال به اعتبار دیگر، مانند اسم «رب» مثلاً که به معنای «ثابت» اسم ذات است و به معنای «مالک» اسم صفت و به معنای «مصلح» اسم فعل است.

و اسماء ذات چنانچه شیخ اکبر، قدس سره معین فرموده اینند: الله، الرب، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهیمن، العزیز، الجبار، المتکبر، العلی، العظیم، الظاهر، الباطن، الاول، الاخر، الکبیر، الجلیل، المجید، الحق، المبین، الواحد، الاحد، الماجد، الصمد، المتعالی، الغنی، النور، الوارث، ذوالجلال، الرقیب. و اسماء الصفات این: الحی، الشکور، القهار، المقدر، القوی، القادر، الرحمن، الرحیم، الکریم، الغفار، الغفور، الودود، الرؤوف، الحکیم، الصبور، البر، العلیم، الخبیر، المحصی، الحکیم، الشهید، السميع، البصیر.

^{۲۵} - سورة يس آية ۸۲.

^{۲۶} - سورة اسراء آية ۱۱۰.

و **اسماء افعال**: المبدی، الوکیل، الباعث، المجید، الواسع، الحسیب، المقیت، الحفیظ، الخالق، الباری، المصور، الوهاب، الرزاق، الفتاح، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، الحکم، العدل، الطیف، المعید، المحیی، الممیت، الوالی، التواب، المتقم، المقسط، الجامع، المغنی، الضار، النافع، الهادی، البدیع، بلا زیاده و نقصان محض تیمّن به انفاس مبارکه حضرت شیخ رحمه الله نقل شدند.

از اسماء بعضی هستند که مفاتیح غیب باشند که آنها را نداند مگر ذات حق تعالی و کسی که حق به هویت ذاتیه برای او تجلی فرموده باشد، قال تعالی شأنه: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا، إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ»^{۲۷} و به این معنا اشاره فرموده علیه الصلاة والسلام در دعای خود که می فرماید: «استأثرت به فی علم غیبک»، وکل اینها داخل تحت اسم «اول» و اسم «باطن» می باشند به وجهی از وجوه و مبدأند مر اسمائی را که مبدأ اعیان ثابت‌اند، چنانچه ان شاء الله بیان می شود و تعلقی به اکوان ندارند. در «فتوحات» بیان شده که اسمائی که خارج از خلق و نسبت می باشند لا یعلمها الا هو؛ زیرا مر آنها را تعلقی به اکوان نیست و بعضی ز اسماء مفاتیح شهادتند، اعنی خارج، زیرا مراد از شهادت، گاهی محسوس فقط است، گاهی اعم از آنچه فرموده تعالی شأنه: «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ»^{۲۸} و همه داخل تحت اسم «ظاهر» و اسم «آخر»ند به وجه دیگر، پس اسماء حسنی، امهات سایر اسماء می باشند.

باید دانست که در بین هر دو اسم که متقابل باشند اسمی است ذو وجهین از آن دو اسم حاصل می شود ذات الوجهین و برزخ بین آنهاست، و هکذا از اجتماع اسماء بعضی با بعضی چه متقابل چه غیر متقابل، اسماء غیر متناهی حاصل می شوند و برای هر یک در وجود علمی و عینی مظهری است.

تنبیه

بدان که مر اسماء افعال را احکامی است و به حسب احکام، انقسام حاصل می نمایند. پس قسمی از اقسام اسمائی می باشند حکم آنها منقطع نمی شود و اثر آنها منتهی نمی گردد ازل الازال و ابدالاً باد دائمند؛ مانند اسمائی که حکم بر ارواح قدسیه و نفوس ملکوتیه‌اند و حاکم بر کلّ اشیائی که داخل زمان نباشند می باشند، از مبدعات، اگر چه داخل حیطة «دهر» باشند، و قسم دیگر آن است که حکم آن ابدالاً باد منقطع نشود، اگر چه ازل الازال منقطع الحکم باشد، مانند اسمائی که حاکمند بر آخرت که ابدی الحکم می باشند؛ چنانچه آیات بر آن دلالت می فرمایند و غیر ازلی هستند به حسب ظهور، زیرا ابتدای ظهورشان از انقطاع نشئت دنیاویه است، و قسم دیگر مقطوع الحکمند ازلاً متناهی الاثرند ابداً، مانند اسمائی که حاکم بر کلّ اشیاء می باشند که داخل تحت زمان و نشئت دنیاویه‌اند؛ زیرا آنها غیر ازلی و غیر ابدی‌اند به حسب ظهور، اگر چه نتایج آنها به حسب آخرت ابدی باشد.

اسمی که منقطع الحکم باشد، یا مطلقاً منقطع می شود و حاکم خود داخل غیب مطلق الهی می گردد؛ مانند اسمی که حاکم است بر نشئت دنیاوی، یا مطلقاً منقطع نمی شود، بلکه مستتر می گردد و در تحت اسمی که حیطة آن اتم است، در وقت ظهور دولت آن اسم اتم الحیطة پنهان می گردد، که مر اسماء را به حسب ظهورات خود و ظهورات احکام دولتها و سلطنتهاست، و ادوار کواکب سبعمای که مدت دور هر یک از آنها هزار سال است به آن دول مستند می گردد، و هکذا هر شریعتی مستند به دولتی از دول اسماء است؛ زیرا هر شریعتی اسمی دارد که بقای آن به بقای دولت و سلطنت این است، و بعد از زوال دولت آن اسم منسوخ می گردد، و همچنین تجلیات

^{۲۷} - سورة جن آیه ۲۶ و ۲۷.

^{۲۸} - سورة رعد آیه ۹.

صفتیه که در وقت ظهور صفتی از آن صفات، احکام غیر آن صفت پنهان شود و آن غیر اعیانند. پس هرگاه اعیان، قابل ظهور کل احکام اسمائیه باشند مانند اعیان انسانیه، لاجرم در هر آن مظهر می‌شوند مر شانی از شئون را؛ و هرگاه قابل ظهور کل احکام نباشند، به بعضی مختص می‌گردند نه به آن بعض دیگر، مانند اعیان ملائکه. پس دوام اعیان در خارج و عدم دوام دنیا و آخره راجع به دوام و عدم دوام دول اسمائیه است. زیاده از این، **مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز.** و الله الهندی و علیه التکلان.

تنبیه

بدان که اشیاء در خارج، همه داخل تحت اسم «الظاهر» می‌باشد، از جهت وجود خارجی، و حق «من حیث ظهوره» عین ظاهر است؛ چنانچه «من حیث بطونه» عین باطن است، پس چنانچه اعیان ثابت در علم «من حیث الباطن» اسماء او تعالی می‌باشند و موجودات خارجی مظاهر، هکذا طبایع اعیان موجوده کل حقیقت خارجی چه جنسی و چه نوعی، اسمی است از امهات اسماء. زیرا کلی مشتمل افراد جزئی‌اند، بل هر شخصی ایضا اسمی از اسماء جزئیه است، زیرا شخص عین طبیعت مع العوارض است لا غیر؛ و اینکه مقرر شد، به اعتبار اتحاد ظاهر و مظهر است در خارج. اما به اعتبار تغایر عقلی، هر آینه اشخاص مظاهر حقایق خارجی‌اند؛ چنانچه حقایق خارجی مظاهر اعیانند و اعیان مظاهر اسماء و صفات.

تنبیه دیگر

بعضی از حکمای متأخر گفته‌اند: علم او تعالی به ذات او عین ذات اوست، و علم او تعالی به اشیاء ممکنه عبارت است از وجود عقل اول با صوری که قائم به آن عقل می‌باشند. این تحقیق اگر چه وجهی دارد در نزد آن که عالم به حکمت الهیه است، لکن جایز نیست حتی بنابر قواعد خودشان، زیرا عقل اول در نزد او حادث است به حدوث ذاتی، و حقیقت علم او تعالی که عین او تعالی است قدیم است به قدم ذاتی، پس چگونه عین یکدیگر شوند؟

همچنین عقل به علت اینکه ممکن حادث است، مسبوق به عدم ذاتی است و معلوم است مر حق تعالی را؛ که اگر معلوم نباشد، وجود به او عطا نشود، پس علم حق تعالی در حال عدم عقل به عقل حاصل است بالضروره، پس علم او تعالی غیر عقل است، و نیز ماهیت عقل مغایر حقیقت علم است، زیرا علم گاه واجب بالذات است مثل علم حق سبحانه به ذات خود و گاه صفت ذات الاضافه است و گاه اضافه محضه است و ماهیت عقل نه چنین است.

اگر بگوییم که علم او به ذات او تعالی مغایر علم اوست به معلومات او و همین علم به معلول مسمما به عقل اول است، گویم حقیقت علم واحد است و مغایرت در بین افراد علم اعتباری است، زیرا اختلاف آنها به حسب متعلقات است، پس قدح در حقیقت وحدت حقیقه نمی‌زند، و حق تعالی عالم است به اشیاء به عین آنچه ذات خود را به آن می‌داند نه به امر دیگر، و بودن علم به صفت ذات الاضافه یا اضافه محضه در بعضی صور منافی این است که علم عین عقل اول باشد؛ زیرا اول عرض و ثانی جوهر است، و اینکه علم جوهر است، در جوهر سریان هویت الهیه است و در نزد حکما این مسئله مورد قبول نیست، پس جوهر نمی‌شود.

نیز چنانچه عالم است به اشیاء قادر است بر اشیاء پس عقل اول، عین علم او باشد، نه عین قدرت او، ترجیح بلا مرجح است، بل اولی عکس این است که در نزد حکما قدرت از علم شامل تر است.

ایضا حکم به اینکه علم عقل اول است مبطل عنایت الهیه سابقه بر کل اشیاست، و علم حضور عقل در نزد حق تعالی نیست، زیرا حضور وصف حاضر است که عقل باشد و علم صفت حق است، پس مغایرند، نه عین هم.

همچنین حضور عقل بالذات متأخر از ذات حق و علم حق است، زیرا ذات حق تعالی با جمیع کمالات بالذات متقدم بر جمیع موجودات است، پس علم او تعالی به حضور تفسیر نمی‌شود. نیز لازم می‌آید در اشرف صفات محتاج باشد به آنچه از او صادر نشده باشد و لازم می‌آید عالم به جزئیات و احوال جزئیات نباشد، «تعالی عن ذلک علواً کبیراً».

بلی! اگر عارف بگوید که عقل عین علم اوست از حیثیت اینکه عالم به حقایق و معانی کلیه است علی الاجمال و مظهر عین ظاهر است به وجهی، لاجرم حق خواهد گفت و عقل اسم علیم می‌شود چنانچه بیان شد در تنبیه گذشته، زیرا ماهیت عقل عبارت می‌شود از هویت الهیه متعینه به تعین خاص مسما به عقل اول، لکن علم مختص به عقل نمی‌شود، بل نفس کلیه، بل هر عالمی به این اعتبار اسم علیم است اختصاص به عقل اول ندارد، و حکیم به این معنا علیم نیست که در نزد او عقل و غیر عقل ماهیتاً و وجوداً مغایرند با حق تعالی و معلول اویند، پس لازم آید در اشرف کمالات محتاج به غیر باشد، تعالی عن ذلک.

حق این است که هرکه انصاف دهد، داند آن کس که مبدع اشیاء از عدم به وجود است، چه عدم زمانی، چه غیر زمانی، به حقایق اشیاء و صور آنها ذهنیتاً و خارجیتاً قبل از ایجاد علم دارد، و الا عطای وجود به آنها ممکن نباشد، و اینکه گفته‌اند محال است ذات و علم او تعالی که عین او تعالی است محل امور متکثره باشد، وقتی پیش می‌رود که امور غیر او باشند چنانچه در نزد محجوبان است؛ اما هرگاه اشیاء من حیث حقیقه الوجود عین او باشند و به اعتبار تعین و تقید غیر او باشند، هر آینه پیش نمی‌رود؛ و فی الحقیقه حالیت و محلیتی در این میانه نیست، زیرا شیء واحدگاهی ظاهر به صورت حالیت و گاه به صورت محلیت شده. پس نفس الامر عبارت از علم ذاتی حاوی است مرکل اشیاء را کلیه و جزئیة، صغیره و کبیره، جمعاً و تفضیلاً، عینیه او علمیه: «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ»^{۲۹}.

اگر سؤال کنی که علم تابع معلوم است و معلوم ذات و کمالات الهیه است، پس چگونه علم عبارت از نفس الامر باشد، جواب گوییم صفاتی که اضافه‌اند، مر آنها را دو اعتبار است: اول اعتبار عدم مغایرت آنها با ذات دوم اعتبار مغایرت با آن ذات. پس به اعتبار اول، علم و قدرت و سایر صفاتی که اضافه عارض آنها می‌شود تابع معلوم و مقدر و غیرهما نیستند، زیرا عین ذاتند و کثرتی در ذات نیست تا تابعین و متبوعیتی متصور شود، و به اعتبار ثانی علم تابع معلوم و قدرت تابع مقدر و اراده تابع مراد است و عکذا سایر صفات. در علم اعتباری سوای اینکه گذشت هست و آن حصول صور اشیاست در آن. پس علم از جهت تابعیت اشیاء عبارت از نفس الامر نیست، بل از جهت اینکه صور اشیاء در آن حاصل است عبارت از نفس الامر می‌شود و از جهت تبعیت علم مر اشیاء را گوییم که امر فی نفسه این و آن است، یعنی آن حقیقتی که علم به آن تعلق دارد و غیر ذات نیست چنین است و چنان است. بعضی از عارفان که عقل اول را عبارت از نفس الامر کرده‌اند حق گفته و خوب رفته‌اند؛ زیرا مظهر علم است از جهت احاطه به کلیات مشتمله بر افراد و از جهت اینکه علم او مطابق است با آنچه در علم حق تعالی است، و هکذا نفس کلیه مسما به لوح محفوظ به این اعتبار عبارت از نفس الامر خواهد بود و حقیقت علم و چگونگی تعلق آن به معلومات معلوم کس نیست مگر ذات حق تعالی علمه؛ و زعم به بداهت آن، از عدم فرق در بین ظل و ذی ظل ناشی است، زیرا علم اکوان ظل علم حق است مانند وجودات. همچنین حصول علم بدیهی است و لازم نیاید از بداهت حصول شیئی که علم باشد مثلاً بداهت حقیقت و ماهیت آن و الله اعلم بالحقایق.

^{۲۹}- سوره سبأ.

ترجمه سیم

در توضیح اعیان ثابته و تنبیه بر بعضی از مظاهر اسمائیه

بدان که مر اسماء الهیه را صوری است معقوله در علم او تعالی شأنه، زیرا او تعالی عالم است به ذات خود بالذات و عالم است به اسماء و صفات خود، و آن صور معلومه از جهت اینکه عین ذات متجلی به تعیین خاص و نسبت معینه‌اند، مسما به اعیان ثابته‌اند در اصطلاح اهل الله، خواه کلی باشند خواه جزئی؛ و کلیات اعیان ثابته را «ماهیت» و «حقایق» گویند در نزد اهل نظر؛ و جزئیات را نیز اهل نظر «هویات» نامند. پس ماهیات همان صور کلیه اسمائیه متعینه در حضرت علمیه‌اند و آن صور از ذات الهی فیض به فیض اقدسند و متحقق به تجلی اول به واسطه حب ذاتی و طلب و اقتضای مفاتیح غیب ظهور آن صور را و کمال آنها را، زیرا فیض الهی یا اقدس است یا مقدس. به اول اعیان حاصل شوند و استعدادات اصلی آنها در علم، و به ثانی آن اعیان در خارج با لوازم و توابع خارجی حاصل گردند، و شیخ عرب رحمه الله به این معنا اشاره نموده که فرموده: قابل نشود مگر به فیض اقدس و آن طلب و اقتضای مفاتیح اول مستند به اسم «اول» و «باطن»، بعد از آن به واسطه این دو مستند به «آخر» و «ظاهر» است، زیرا اولیت و باطنیت ثابت است مر وجود علمی را، و آخریت و ظاهریت مر وجود عینی را، و اشیاء مادام موجود در علم نباشند، وجود آنها در عین امکان ندارد، و اعیان به حسب امکان و امتناع وجود در خارج به دو قسم منقسم شوند: اول ممکنات دوم ممتنعات. ممتنعات نیز دو قسم باشند: اول اختصاص به فرض و تقدیر عقل دارد، مانند: شریم الباری و اجتماع النقیضین و الضدین و غیرها، و اینها امور موهومه باشد که عقل به مخالطه و هم آنها را تقدیر نماید و علم باری جل ذکره به این قسم متعلق شود از این حیثیت که عالم است به وهم و عقل و لوازم این دو که عبارتند از توهم و فرض آنچه او را نه وجودی و نه عینی باشد، نه از این جهت که مر آنها را ذواتی است در علم یا صوری است اسمائیه، و الا لازم آید که شریک باری در وجود و نفس الامر باشد.

شیخ عرب رضی الله عنه در فتوحات در ذکر اولیایی که ناهی از منکرند در باب هفتاد و سیم فرموده: شریکی نیست مر او تعالی را اصلاً، بل همان لفظی است که عدم محض در تحت آن ظاهر شده و معرفت به توحید وجودی حق آن را انکار فرموده: «فسمی منکراً من القول و زوراً».

دوم از ممتنعات آن است که اختصاص به فرض عقل ندارد، بل اموری ثابت فی نفس الامر و موجودند در علم لازمه ذات حق تعالی باشند، زیرا صور اسماء غیبیه مختصه به باطن باشند از جهت ضدیت باطن با ظاهر، زیرا برای موطن وجهی است که با ظاهر جمع شود و وجهی است که جمع نشود؛ و ممکنات مختص به وجه اولند و ممتنعات به ثانی، و این اسماء غیبیه همان‌اند که شیخ رضی الله عنه فرموده. اما اسمائی که خارج از خلق و نسبند: «لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ»^{۳۰} زیرا تعلقی به اکوان ندارند و به این اسماء حضرت رسالت (ص) اشاره فرموده به قول خود: «او استأثرت به علم غیبیک» و از بس که این اسماء بالذات طالب باطن و هارب از ظاهرند، لاجرم مر آنها را وجودی در ظاهر نبود، پس صور این اسماء وجودات علیمه ممتنع الاتصاف به وجودند عیناً، و مر اهل عقل را شعوری به این قسم نیست، و اطلاع بر امثال این معانی همان از مشکلات نبوت است و ولایت و ایمان به هر دو.

۳۰- سورة انعام آیه ۵۹.

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید کز شافعی مپرسید امثال این مسائل

پس ممتعات حقایق الهیه‌اند و از شأن آنها عدم ظهور فی الخارج است، چنانچه از شأن ممکنات ظهور است؛ و هر حقیقتی که ممکن الوجود باشد، اگر چه به اعتبار ثبوت آن در حضرت علم ازلا و ابدا «ما شمت رایحة الوجود»، لکن به اعتبار مظاهر خارجی خود همه موجود در خارجند، و شیئی از آن باقی در بطون نیست به طوری که بعد موجود نشود؛ زیرا به زبان استعداد طالب وجود عینی‌اند، پس هرگاه واهب جواد، وجود عینی را عطا نکند جواد نباشد، و اگر به بعضی عطا کند و به دیگری نه، با اینکه همه طالب وجودند، ترجیح بلا مرجح شود، و اینکه یک دفعه همه افراد موجود نشوند به علت توافق با زمانی است که حق تعالی مصلحت وقوع آن فرد را در آن می‌داند و از غیب به شهادت ظاهر آید به ظهور غیر منقطع تا انقراض نشئه دنیویه، و در آخرت نیز چنین، چنانچه حضرت رسالت (ص) فرمود: «المومن اذا اشتهى الولد فى الجنة كان حملة و وضعه و سنته فى ساعه واحدة كما اشتهى» و قال تعالى: «فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا نَدْعُونَ، نُزُلًا مِّنْ غُفُورٍ رَّحِيمٍ»^{۳۱} و اعیان ممکنه منقسم به اعیان جوهریه و عرضیه شوند و اعیان جوهریه همه متبوع و عرضیه همه تابع باشند؛ و جواهر منقسم شوند به «بسیط روحانی» مانند عقول و نفوس، و «بسیط جسمانی» مانند عناصر و «مرکب در عقل و در خارج» مانند ماهیات جوهریه مرکبه از جنس و فصل، و «مرکب در عقل و در خارج» مانند موالید ثلاث؛ و کل واحدی از اعیان جوهریه و عرضیه منقسم شود به اعیان اجناس عالیه، و متوسطه و سافله، و کل واحدی از این سه منقسم شود به انواع، و انواع منقسم شوند به اصناف و اشخاص، «فسبحان الذی لا یعزب عن علمه شیء فی الارض و لا فی السماء و هو السميع العليم».^{۳۲} پس عالم اعیان مظهر اسم اول و باطن مطلق است، و عالم ارواح مظهر اسم باطن و ظاهر مضافین است، و عالم شهادت مظهر اسم ظاهر مطلق و آخر من وجه است و عالم آخرت مظهر اسم آخر مطلق است؛ و مظهر اسم الله که جامع این چهار عوالم است همان انسان کامل است در کل عوالم، و عالم مثال مظهر اسمی است که متولد از اجتماع اسمین ظاهر و باطن گردد و برزخ بین هر دو است، و اجناس عالیه مظاهر امهات اسمائی است که اسماء اربعه مشتمل بر آنهاست، و اجناس متوسطه مظاهر اسمائی باشند که در مرتبه تحت آنها باشند، و سافله مظاهر اسمائی باشند که پایین‌تر از اینها باشد مرتباً و احاطتاً، و هكذا انواع حقیقه مظاهرند مر اسمائی را که در تحت حیطة اسماء انواع اضافیه‌اند، و این انواع اگر بسیطه‌اند، مظهرند مر اسم خاص معین را؛ و اگر مرکبند، مظهرند مر اسمی را که حاصل از اسماء متعدده باشد، و اشخاص انواع، مظاهر رقایق اسمائی‌اند که حاصل از اجتماع بعضی با بعضی شده‌اند و از این اجتماعات اسماء و مظاهر غیر متناهی به حصول پیوندد، و از اینجا سر قول حق تعالی جلالة معلوم شود. «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ»^{۳۳} الی آخر الآیه، زیرا کلمات او تعالی عبارت از کل حقایق باشند، و کمالات اسماء مشترکه در بین مظاهر آنها مشترک باشند به خلاف اسماء مختصه؛ و لازم است بدانی که هر چه موجود در خارج باشد و آن را صفات متعدده باشد، پس همان موجود مظهر آنهاست، پس اگر در هر وقتی ظاهر شود از او صفتی از آن صفات، پس مظهر آن صفت است در آن وقت، چنانچه شخص انسانی گاهی مظهر رحمت شود و گاهی مظهر نعمت به اعتبار ظهور شود، پس مظهر دائمی آنها باشد، که چه عقول و نفوس مجرد از جهت اینکه به مبادی خود و آنچه از مبادی صادر شود دانا

۳۱- سوره فصلت آیه ۳۱.

۳۲- سوره یونس آیه ۶۱.

۳۳- سوره کهف آیه ۱۰۹.

باشند مظاهر علم الهی و کتب الهیه باشند و عرش مظهر «الرحمن» و مستوای اوست، و کرسی مظهر «الرحیم» است و فلک هفتم مظهر «الرزاق» است و فلک ششم مظهر «العلیم» و پنجم مظهر «القهار» و چهارم مظهر «النور» و «المحی»، و سیم مظهر «المصور» و دوم مظهر «الباری» و اول مظهر «الخالق» است و این به اعتبار صفت غالبه بر روحانیت فلکی است که آن اسم منسوب به وی باشد. پس هر وقت امعان نمودی و به دقت تأمل در موجودات کردی و خصایص آنها برای تو ظاهر شد، دانی که مظاهرنده مر اسماء را کلاً لمناسبه.

تنبیه

اعیان از جهت اینکه صور علمیه‌اند موصوف به مجعولیت نشوند، زیرا در این وقت معدوم در خارجند و معجول معدوم نباشد، چنانچه صور علمیه و خیالیه در اذهان ما موصوف به مجعولیت نشوند تا در خارج نباشند؛ و اگر وجود فی‌العلم مستلزم جعل باشد، لازم آید که ممتنعات نیز مجعول باشند، زیرا آنها نیز صور علمیه‌اند، پس جعل به اعتبار وجود خارجی متعلق به آنها شود، و جعل آنها نیست مگر ایجاد آنها، نه اینکه ماهیت را ماهیت کنند که به این معنا تعلق جعل به آنها در علم اولی باشد که بی‌علم ماهیت نشوند و بی‌وجود نیز ماهیت باشند، و در این وقت نزاع لفظی شود، زیرا کس نگوید که ماهیات به اضافه فائض در علم و اختراع علم نمی‌باشند، و الا لازم آید که حادث به حدوث ذاتی نباشند، لکن مانند صور مخترعه در اذهان ما مخترع نیستند که هر وقت اراده اظهار شیئی از آنها کنیم نباشد تا لازم آید تأخر صور علمیه از ذات حق به تأخر زمانی، بلکه علم او تعالی بالذات به ذات خود مستلزم اعیان ثابت است بی‌تأخر زمانی در وجود؛ پس به عین همان علم که به ذات تعلق دارد اعیان را داند، نه به علم دیگر چنانچه توهم برده آن که علم او تعالی او را به عالم عقل اول داند، فافهم!

تنبیه آخر

بدان که مر اعیان را دو اعتبار است: اول اعتباری که صور اسماء باشند دوم اعتبار اینکه حقایق اعیان خارجی باشند پس به اعتبار اول مانند ابدانند مر ارواح را و به اعتبار ثانی مانند ارواحند مر ابدان را. مر اسماء را نیز دو اعتبار است: اول اعتبار کثرت، دوم اعتبار وحدت ذاتی که مسماست به آن اسماء. پس به اعتبار کثرت محتاجند به فیض از حضرت الهیه جامعه مر آنها را، قابل باشند مر آن فیض را مانند عالم، و به اعتبار وحدت ذات موصوف به صفات ارباب صورند و فیاضند به سوی آنها. پس به فیض اقدس که تجلی به حسب اولیت و باطنیت ذات است، فیض از حضرت ذات به آنها و به اعیان دائماً رسد. بعد از آن به فیض مقدس که تجلی به حسب ظاهریت و آخریت و قابلیت و استعداد الاعیان است، فیض از حضرت ذات به اعیان خارجی رسد، و هر عینی مانند جنس است مر ما تحت خود را، که واسطه وصول آن فیض است به ما تحت خود من وجه، تا اینکه برسد به اشخاص مانند وساطت عقول و نفوس مجرده به ما تحت آنها از هرچه که در عالم کون و فساد است، اگر چه فیض رسد به هرکه و هرچه وجودی دارد از وجه خاصی که مر او راست به حق بی‌واسطه، و اعیان از جهت اینکه ارواح باشند مر حقایق خارجی را و مر آنها راست جهت ربوبیت و ربوبیت، به جهت ربوبیت قابل فیض و به جهت ربوبیت مربی صور خارجی خود باشند، پس اسماء مفاتیح غیب و شهادتند مطلقاً، و اعیان ممکنه مفاتیح شهادتند، و چون که فیض بر اعیان و بر اسماء همه از حضرت جمع است به حسب استعدادات بی‌انقطاع، لاجرم شیخ رضی الله عنه نسبت فیاضی را مطلقاً به حضرت و قابلیت را به اعیان داده، اگر چه اعیان نیز افاضه بر ما تحت خود از صور می‌نمایند به اعتبار جهت ربوبیت، پس نباید متوهمی توهم کند

که اعیان همان جهت قابلیت فقط دارند و اسماء همان جهت فاعلیت، و اسماء را بگوید پاره‌ای مؤثر فقط باشند که بعضی را فاعل مطلقا و بعضی را قابل مطلقا داند، و الله اعلم بحقیقه الحال.

هدایتی است مر اهل نظر را

همه ماهیات، وجودات خاصه علیمه‌اند، زیرا در خارج ثابت منفک از وجود نباشند تا واسطه در بین موجود و معدوم لازم آید، چنانچه معتزله گفته‌اند، زیرا قول ما که بگوییم شیء یا ثالث فی الخارج است یا غیر موجود است، بدیهی باشد که ثابت فی الخارج همان موجود فی الخارج است بالضرورة، و غیر ثابت همان عدوم؛ و هرگاه چنین شد، پس ثبوت اعیان در حال انفکاک از وجود خارجی، همان در عقل است نه در خارج؛ و آنچه از صور در عقول است، فایض از حقد و فیض شیء از غیر، مسبوق است به علم غیر به آن شیء، پس اعیان در علم حق تعالی ثابت باشند و علم او وجود او تعالی است چنانچه گذشت.

پس اگر ماهیات غیر وجودات متعینه در علم باشند، هر آینه ذات او تعالی محل امور متکثره متغایر با ذات او تعالی گردد و این محال است، و اینکه گویند ما ماهیات را تصور کنیم با اینکه غافل از وجود آنها باشیم، نیست مگر نسبت به وجود خارجی زیرا اگر غافل از وجود ذهنی باشیم، در ذهن ما هر آینه اصلا چیزی نیست، و اگر تسلیم کنیم که از وجود ذهنی غافل شویم و از آن ماهیت غافل نشویم، باز لازم نیاید که مطلقا غیر وجود باشند، زیرا جایز است که ماهیت وجود خاص باشد و وجود ذهنی مر او را عارض باشد نه ذاتی، و آن بودن در ذهن است به معنای مصدری، چنانچه بودن در خارج به معنای مصدری عارض است مر آن را، پس جایز است غفلت از وجود ذهنی بی غفلت از آن ماهیت که وجود است مثلا.

و وجود، گاه عارض خود شود به اعتبار تعدد آن، مانند عروض وجود عام بر وجودات خاصه، و حق آن است که گذشت از آنکه وجود متجلی به صفتی از صفات شود و ممتاز آید از وجود متجلی به صفت دیگر، پس حقیقتی از حقایق اسمائیه گردد و صورت آن حقیقت در علم او تعالی مسما به ماهیت و عین ثابته است، و اگر بخواهی همان حقیقت را ماهیت بگویی باز صحیح است و این ماهیت، مر او راست وجود خارجی در عالم ارواح، و وجودی در عالم مثال، و این وجود مثالی ظهور آن ماهیت است در صورت جسدانیه، و وجودی در حس و آن تحقق ماهیت است در حس، و وجودی در ذهن ما و آن ثبوت اوست در ذهن، و از این اطلاقات وجود که گفتیم برخاسته قول به اینکه وجود، کون و حصول است، و به قدر ظهور نور وجود به کمالات خود در مظاهر آن ماهیت و لوازم آن ظهور به هم رساند، گهی در ذهن و گاه در خارج. پس آن ظهور قوی و ضعیف شود به حسب قرب و بعد از حق و قلت و کثرت و سایط و صفا و کدورت استعداد. پس برای بعضی به جمیع کمالات و لوازم ظاهر آید و برای بعضی کمتر از آن. پس صور آن ماهیات در اذهان ما، ظلال آن صور علیمه‌اند که در ذهن ما به طریق انفکاک از مبادی علیه و به ظهور نور وجود به قدر نصیب ما از آن ضرت حاصل آمده‌اند. از اینجاست که ظل غیر ذی ظل و نصیب ما اقل قلیل است علم به حقایق اشیاء علی ماهی علیه بر ما مشکل شده، مگر کسی که دل او منور به نور حق باشد و حجاب در بین او و وجود حق رفع شده باشد، زیرا آن کس همان صور علمیه را به عین حق ببیند، با این همه باز به قدر انیت خود در حجاب است، پس حاصل آید تمیز در بین علم حق تعالی به آنها و در بین علم این کامل عارف. لهذا غایت عرفان عارفان اقرار است به عجز و تقصیر و دانستن آن است که رجوع کل به اوست و هو العلیم الخیر.

تتمیم

اعیان به حیثیت تعینات عدمیه و امتیاز آنها از وجود مطلق به عدم راجع باشند، چه به اعتبار حقیقت و تعینات وجودیه عین وجودند، پس اگر قرع السمع تو شود اینکه عارفان گفته‌اند عین مخلوقات عدم است و وجود همه مر او تعالی راست قبول کنی و گویی عین به اعتبار تعینات عدمیه است، چنانچه حضرت امیر علیه السلام در حدیث کمیل بن زیاد فرمود: «**صحو المعلوم مع محو الموهوم**» و مراد از اینکه گویند اعیان ثابتة در عدمند یا موجود از عدمند، نه این است که عدم ظرف آنها باشد، زیرا عدم لاشیء محض است، بل مراد این است در حالتی که ثابت در حضرت علمیه‌اند، موصوف و متلبس به عدم خارجی باشند، کأنه ثابت در عدم خارجی باشند، بعد از آن حق تعالی خلعت وجود خارجی را به آنها عطا فرموده، پس موجود آمدند و الله اعلم.

ترجمه چهارم

در تشریح جوهر و عرض بر طریقه اهل الله

بدان که چون امعان نظر در حقایق اشیاء کردی، هر آینه معلوم تو گردد که بعضی از اشیاء متبوع و مکتنف به عوارش باشند و بعضی تابع و لاحق آنها باشند. متبوع، جوهر و تابع، اعراضند و وجود همه را جمع نماید، زیرا وجود متجلی به صورت هر یک از آنهاست، و جوهر متحدند و در عین جوهر و جوهر حقیقت واحده است و مظهر است مر ذات الهیه را از حیثیت قیومیت و حقیقت آن، چنانچه عرض مظهر صفات تابعه مر آن ذات راست. آیا نبینی که ذات الهی پیوسته محتجب به صفات است؟ فکهدا جوهر مکتنف به اعراضند، و چنانچه ذات به انضمام صفتی از صفات، اسمی است از اسماء چه کلیه چه جزئی، همچنین جوهر به انضمام معانی کلیه، جوهر خاص و مظهر اسمی از اسماء کلیه بل عین آن شود، و انضمام معنایی از معانی جزئی، جوهر جزئی شود مانند شخص؛ و چنانچه از اجتماع اسماء کلیه اسماء دیگر متولد شوندند، هکذا از اجتماع جوهر بسیطه، جوهر دیگر متولد شوندند که مرکب از ان جوهر بسیطه اند و چنانچه اسماء بعضی به بعضی محیط باشند، همچنین جوهر احاطه به بعضی کرده اند، و چنانچه امهات اسماء منحصرند، هکذا اجناس و انواع جوهر منحصرند و چنانچه فروع اسماء غیر متناهی اند، هکذا اشخاص غیر متناهی اند و این حقیقت واحده جوهریه است در اصطلاح اهل الله آن را «نفس رحمانی» و «هیولای کلیه» گویند، و از آن هر فردی که متعین و موجود گردد، آن را «کلمات الهیه» خوانند. پس آن حقیقت اگر از جهت جنسیتی که لاحق او شود نسبت به انواعی که در تحت اویند معبر گردد آن را طبیعت جنسیه نامند، و اگر از جهت فصلیتی که به واسطه آن انواع شود ملحوظ آید آن را طبیعت فصلیه دانند، زیرا حصه ای از آن است که به انضمام صفت معینه محمول بر نوع گردد لا غیر، و اگر از جهت حصص متساویه در افرادی که در تحت اویند یا در تحت نوعی از انواع اویند معبر شود به حسب توطی و توافق آن را طبیعت نوعیه گویند. پس جنسیت و فصلیت و نوعیت از معقولات ثانیة لاحقیه مر آن حقیقت واحده راست، و هر به حسب حقیقت خود عین حقایق جوهریه بسیطه و مرکبه است، پس حقیقه الحقایق کلها خواهد شد که از عالم غیب ذاتی به عالم شهادت حسی تنزل کند و در هر عالمی به حسب آنچه لایق به آن عالم است ظهور کند؛ و انضمام آن با معانی کلیه و جزئی نیست مگر ظهور و تجلی آن در آن و به آن، در مراتب کلیه گاهی و در مراتب جزئی گاهی. پس آن حقیقت، ذات واحده به حسب نفسه و متکثره به حسب ظهوراته فی صفاته باشد، و آن صفات لازمه آن ذاتند به حسب حقایق خود، اگر چه از جهت ظهور متوقف باشند بر اعتدالی که بالفعل در وقت ظهور باید باشد.

پس، از لوازم و صفات هر چه در فردی بالفعل یا بالقوه وقتی از اوقات یا دائما باشد، در ان ذات واحده غیب است؛ زیرا هر چه ظاهر شود، قبل از ظهور در قوه است و الا ظهور آن ممکن نبوده، و جوهر جنس و فصلی ندارد، پس او را حدی نباشد و آنچه در تعریفش ذکر شد رسمی است مر او را، نه حد حقیقی، و چون که تجلیات الهیه که مظهر صفات متکثره اند به حسب «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^{۳۴} متکثرند، لاجرم اعراض نیز متکثر آمدند و غیر متناهی شدند، اگر چه امهات آنها متناهی باشند، و این تحقیق گذشته، تو را تنبیه نماید بر اینکه مر صفات را از جها تعینات در حضرت اسمائیه حقایقی است ممتاز بعضی از بعضی، اگر چه همه راجع به

^{۳۴} - سورة الرحمن آیه ۲۹.

حقیقت مشترکه از وجهی گردند، چنانچه مظاهر صفات حقایق متمایزه‌اند، اگر چه همه در عرضیت مشترکند؛ زیرا هرچه در کون است و در وجود است، آیت و دلیل بر غیب است و صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی.

تنبیهی است به زبان اهل نظر

بدان که ممکنات منحصرند در جواهر و اعراض، و جواهر عین جواهر فی الخارجند و امتیاز بعضی از بعضی به عوارض لاحقۀ ممیزه است؛ به علت اینکه جواهر در طبیعت جوهریه مشترکند، و به امور غیر مشترکه از یکدیگر ممتازند؛ پس آن امور ممیزه از طبیعت جوهری خارجند و خارج از طبیعت شیء عرض است مر آن شیء را. نگویند چرا جایز نیست که جوهر عرض عام جوهر را؛ زیرا گوئیم عرض عام مغایر افراد معروضه است در عقل نه در خارج، پس نظر به خارج عین افراد باشد، و الا نحمول به هو هو نمی‌شد و هوالمطلوب.

و ایضا هرگاه طبیعت جوهریه عرض عام خارج از جواهر در خارج باشد، هر آینه حقایق جوهریه، غیر جواهر در انفس و ذوان خود باشند من حیث انّھا معروضه لها، که چه بالضرورة عارض غیر معروض باشد، پس لازم آید سلب شیء از نفس خود و این محال است.

و ایضا اگر آن طبیعت موجود باشد به وجودی که غیر وجود افراد باشد، باید کالاعراض باشد، پس حمل بر افراد نشود، و انعدام طبیعت جوهریه انعدام افراد نباشد که آن را خارج از افراد فرض نموده‌ایم، و انعدام لازم بین موجب انعدام ملزوم نباشد بل امارات آن باشد؛ و اگر آن طبیعت موجود نباشد، افراد جوهریه غیر جواهر فی الخارج باشند که در خارج جوهریت نبود و این محال است، و اگر موجود است به عین وجود جواهر، پس در خارج عین افراد باشد و هوالمطلوب.

همچنین اگر جوهر، حقیقتاً عین جواهر «مصادیق جزئی خود» در خارج نباشد حال از این بیرون نیست: یا داخل در کل باشد لازم آید ترکب ماهیت از جواهر غیر متناهیه اگر فصل آنها جوهر باشد، چون داخل در فصل نیز به علت جوهریت باشد و جوهر در آن داخل است و لازم آید شیء از جواهر بسیط نباشد، یا لازم آید ترکب ماهیت از عرض و جوهر هرگاه فصل آنها عرض باشد، پس ماهیت جوهریه، عرضیه باشد، و یا داخل در بعض باشد و در بعضی نباشد، پس لازم آید آن بعض که معروض است مر جوهر را در ذات خود قطع نظر از عارض جوهر نباشد؛ و یا خارج از کل است استحالت این اشد از ثانی است، به عین دلیل گذشته. پس متعین آمد که جوهر عین افراد باشد در خارج، پس امتیاز آنها به اعراض خاصه باشد، زیرا خود ممیز خود نمی‌شود و فردی دیگر هم ممکن نیست ممیز باشد مر آن را.

کس نگوید هرگاه امتیاز اعیان جوهریه به اعراض معینه فقط باشد، پس بذواتها ممتاز از هم نباشند بل مشترک باشند مانند افراد انسانی در حقیقت واحده؛ زیرا جواب گوئیم که جواهر همه در حقیقت جوهریه مشترکند، مانند اشتراک افراد نوع در حقیقت آن نوع، و امتیاز آنها بذواتها باشد بعد از حصول ذوات، و انواع نشوند الا بعد از عروض اعراض کلیۀ لاحقۀ مر حقیقت جوهریه را؛ چنانچه اشخاص اشخاص نشوند مگر به اعراض جزئیۀ لاحقۀ مر حقیقت نوعیه را. آیا نبینی که حیوان، نطق لاحق او شود، پس به آن لاحق نطق انسان گردد، و صهیل لاحق او شود، غرس گردد و نهیق لاحق او شود، حمار شود، و همه اینها عرض باشد، و هرگاه اراده حمل مواطات کنی، محتاج شوی به اشتقاق و گویی انسان حیوان ناطق است و هکذا؛ پس نطق محمول به اشتقاق است و ناطق به مواطات؛ و شیئی که مر او راست نطق و مفهوم از ناطق است، بعینه همان حیوانی است که در وجود انسانی است، اگر چه اعم از او باشد در عقل، از اینجاست که بر او به طریق هو هو حمل شود، پس در آنجا نیست غیر حیوان و نطق. لهذا معلوم شد که ترکیب معنوی نیست مگر در بین طبیعت حیوانیه و نطقیه، لا

غیر، و اول مشترک و ثانی غیر مشترک است؛ و لازم نیاید ترکیب جوهر از جوهر و عرض، زیرا آنچه مر او راست نطق همان جوهر است نه مرکب مانند شخص، و فرق در بین معانی منوعه و مشخصه به همین است که اولی انضمام کلی به کلی است و مُخرج نیست طبیعت را از کلیت، و ثانیه انضمام جزئی به کلی است و مخرج از کلیت؛ و عرض عام آن است که شامل دو حقیقت یا بیشتر آید؛ و خاصه آن است مختص به حقیقت واحده باشد. اول مانند «مشی» و «احساس» ثانی مانند «ضحک» و «نطق»، و آنچه مر او راست «مشی» و معبر عنه به «ماشی» است، مسما به عرض عام است و آنچه مر او راست «ضحک» و معبر عنه به «الضحاک» است، مسما به خاصه است در نزد اهل نظر؛ و آن عرض عام مثلا عین حیوان و انسان است در خارج و وجود، نه امر زائد خارجی است، اگر چه به حسب مفهوم اعم است. پس آنچه عرض عام است نظر به انواع، فصل است نظر به اجناس، و آنچه خاصه است فصل نوع است، و محمول بودن ناطق بر انسان به حمل مواطات مانع این است که گفته شود شیئی که مر او را نطق است ماهیت دیگر است و محمول دیگر است و محمول بر انسان است به سبب استحالة وجود؛ زیرا حمل ماهیت بر غیرش که مابین با اوست محال است، و اتحاد وجود دخل در صحت حمل ندارد، زیرا حمل ماهیتی است، نه وجودی؛ و اگر این جایز بودی، هر آینه جایز بودی حمل اجزاء ماهیت مرکبه از اجزاء موجوده بر آن در وقت موجود بودن به یک وجود که وجود آن مرکب است؛ و نباید ظن برد که مبدأ نطقی که عبارت از نفس ناطقه است مر حیوان را نیست تا منضم شود بر آن و انسان گردد، بل مر انسان را فقط است، زیرا با اینکه غیر صالح للفصلیت است که در خارج به استقلال موجود است، با هر چیزی حتی جماد باشد مر همه را از آن نصیبی است از عالم جبروت و ملکوت. از معدن رسالت (ص) مؤید این آمده است؛ مانند تکلم حیوانات و جمادات با او (ص) و قال تعالی: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَأَنْتَ أَتَقْفَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»^{۳۵} و ظهور نطق مر هر احدی را به حسب عادت الهیه موقوف بر اعتدال مزاج انسانی است، اما کاملین چون که مطلع بر بواطن اشیاء و مدرک کلام آنها باشند پرده ندارند بی پرده دانند، و آنچه متأخران گفته اند که مراد به نطق ادراک کلیات است نه تکلم، با اینکه با وضع لغت خلاف دارد مفید آنها نشود، زیرا موقوف است بر اینکه ناطقه مجرد مر انسان را فقط باشد، و دلیلی بر این ندارند و مر آنها را شعوری نیست بر اینکه حیوانات ادراک کلی ندارند، و جهل به شیء منافی وجود شیء نیست. امعان نظر در آنچه از حیوانات صادر شود از امور عجیبه، موجب است که مر آنها را نیز ادراک کلی باشد، و ایضا ادراک جزئی دارند و جزئی بی کلی متحقق نباشد و الله الهادی.

تنبيه

چنانچه عرض بالذات طالب محلی است که آن قائم باشد، جوهر نیز بالذات طالب عرض است که به آن ظاهر و مشخص شود، بل جوهر علت وجود و طلب عرض است، پس رتباط این دو بلا انفکاک است، وکل واحدی از جواهر و اعراض به نوعی از قسمت منقسم شوند به خارجی و علمی؛ ثانی مانند اعیان عرضیه و جوهریه ثابت در حضرت و فصول و اجناس محموله به مواطات بر انواع خارجی، اول مانند جواهر و اعراض موجود و از اینجاست که هر یک از این دو نوع به دو تعریف معرف شده اند چنانچه در ترجمه اولی گذشت.

تذیب فی الوجوب و الامکان و الامتناع

چون که وجوب را بالذات و بالغیر گفته اند و امکان و امتناع را بیان نموده اند، لازم آمد که نسب این سه مفهوم را مشروع داریم. پس گوییم وجوب و امکان و امتناع از جهت اینکه نسب عقلیه صرف اند، مر آنها را تحقیقی

^{۳۵} - سورة اسراء آية ۴۴.

در خارج مانند تحقق اعراض در معروضات خارجیه نیست، و مر آنها را وجودی نیست مگر در اذهان، زیرا احوال تابعه‌اند مر ذوات غیبیه عینیه را که ثابت در حضرت علم باشند، یا نظر به وجودات خارجیه آن ذوات مانند امکان ممکنات و امتناع ممتنعات یا نظر به عین آن ذات مانند وجوب وجود من حیث هو هو؛ زیرا وجود واجب است بذاته نه به نظر به وجود زائد خارجی، و امتناع ضرورت اقتضای ذات است مر عدم وجود خارجی را، و امکان عدم اقتضای ذات است مر وجود را و مر عدم را. پس امکان و امتناع دو صفت سلبیه‌اند، و وجوب صفت ثبوتی.

کس نگوید که ممتنع ذاتی ندارند، پس چه اقتضا؛ زیرا بیان کردیم که مر ممتنعات را دو قسم است: قسمی به فرض عقل است و ذاتی ندارد، و قسمی امور ثابته در حضرت علم بل اسماء الهیه‌اند چنانچه در بیان اعیان گذشت، و وجوب محیط است به جمیع موجودات خارجیه و علمیه؛ زیرا تا واجب نشوند، موجود نگردند، نه در عقل و نه در خارج. پس وجوب منقسم شد به وجوب بالذات و وجوب بالغیر و باید دانست که این انقسام نظر به جهت وحدت صرفه وجوب بالغیری نیست، بل بالذات فقط است، و هر آنچه واجب بالغیر است، ممکن بالذات است، پس امکان محیط به اعیان شد خارجاً و علماً، و سبب اتصاف به امکان همان امتیاز است و الا وجود بر وجوب ذاتی خود باقی بودی؛ و چون که منشأ این نسب سه گانه حضرت علمیه است، بعضی از اکابر گفته‌اند که حضرت امکان بعینها حضرت علم است.

خاتمة فی التعین

بدان که تعین مابه الامتیاز شیء است از غیر خود، به طوری که غیر در آن با او شریک نباشد، و مابه الامتیاز گاه عین ذات است، مانند تعین واجب الوجود که بالذات ممتاز از غیر است و مانند تعین اعیان ثابته در علم که آنها نیز عین ذوات خودند، زیرا وجود با صفت معینه در حضرت علمیه، ذات و عین ثابته گردد، و گاه امر زائد بر ذات است و مر ذات را حاصل است، نه غیر آن ذات را، مانند امتیاز کاتب از امی به وصف کتابت، و گاه به عدم حصول آن زائد است، مانند امتیاز امی از کاتب به عدم کتابت، و اول که امر زائد بر ذات است از این بیرون نیست که یا حصول آن امر معتبر است مر او را قطع نظر از عدم حصول غیر آن امر مر او را، مانند اعتبار حصول کتابت برای زید مثلاً قطع نظر از عدم حصول خیاطت مر او را، یا معتبر است به اعتبار عدم حصول غیر آن امر مر او را.

پس تعین زائد گاه وجودی و گاه عدمی باشد و گاه مرکب از وجودی و عدمی باشد و نوع واحد جمیع انواع تعین را جامع آید؛ مثلاً انسان بالذات ممتاز از فرس است و به حصول صفت وجودیه در مظهری از مظاهر او ممتاز از ظاهر به صفت وجودیه دیگر است مانند زید رحیم و عمرو قهار، و باز ظاهر به صفت وجودیه از ظاهر به صفت عدمیه ممتاز گردد، مانند علیم از جهول و عادل از ظالم و کاتب غیر خیاط از خیاط غیر کاتب ممتاز آید و بالعکس، و تعینات زائده همه از لوازم وجودند حتی اعدام که بعضی از بعضی ممتاز شوند به اعتبار وجودات معتبره در ذهن است، یا به اعتبار ملکات ممتاز شوند زیرا مر آنها راست ذوات متمایزه یا بذواتها و یا بصفتها.

ترجمه پنجم

در تفصیل و تبیان عوالم کلیه و حضرات خمس الهیه

بدان که عالم که از علامت مأخوذ است عبارت از مابه الامتياز یعنی «ما يعلم به الشیء» و در اصطلاح عبارت از کل ماسوی الله است، زیرا معرفت حق، به عالم حاصل آید از جهت اینکه اسماء و صفات اوست، چرا که به هر فردی از افراد عالم، اسمی از اسماء الهیه دانسته شود، زیرا مظهر اسم خاصی است از اسماء. پس به اجناس و انواع حقیقه، اسماء کلیه دانسته شود؛ حتی به حیواناتی که در نزد عوام محقرند مانند پشه و کیک و مگس مثلاً دانسته شود اسمائی که اینها مظهرند مر آنها را، لهذا عقل اول که مشتمل بر جمیع حقایق عالم است و صور عالم علی الاجمال در اوست، عالمی است کلی که اسم «الرحمن» به آن دانسته شود و نفس کلیه که در تحت عقل است عالم کلی دیگر است که اسم «الرحیم» به او دانسته شود و انسان کامل که جامع جمیع است اجمالاً در مرتبه روح و تفصیلاً در مرتبه قلب، عالم کلی است که به آن اسم جامع «الله» دانسته شود و از آنجا که هر فردی از افراد عالم علامتی بود مر اسمی از اسماء را و حال اینکه هر اسمی به علت اشتغال بر ذات جامعه مر جمیع اسماء را جامع همه اسماست، لاجرم هر فردی از افراد عالم نیز عالمی است که جمیع اسماء به آنها دانسته شود، پس عوالم از این حیثیت غیر متناهیاند، لیکن چون که حضرت کلیه الهیه پنجمند، عوالم کلیه جامعه مر ما عدا را نیز پنج بودند:

اول حضرات، حضرت غیب مطلق است و عالم آن عالم اعیان ثابته در حضرت علمیه است و در مقابل این عالم، حضرت شهادت مطلقه است و عالم آن عالم ملک است، و دیگر حضرت غیب مضاف است و این حضرت منقسم شود به آنکه اقرب به غیب مطلق است و عالم آن عالم ارواح جبروتیه و ملکوتیه است یعنی عالم عقول و نفوس مجردة، و به آنکه اقرب به شهادت است و عالم این عالم مثال است؛ و انقسام غیب مضاف به علت آن است که مر ارواح را صوری است مثالی مناسب با عالم شهادت، و صوری است عقلیه مجردة مناسب با غیب مطلق، و پنجم حضرات حضرت جامعه است مر چهارم حضرات گذشته را و عالم آن عالم انسان است که جامع جمیع عوالم و ما فیهاست، پس عالم ملک مظهر عالم ملکوت است که عالم مثالی مطلق باشد، و عالم مثالی مظهر عالم جبروت است که عالم مجردات باشد، و عالم جبروت مظهر اعیان ثابته است، و عالم اعیان مظهر اسماء الهیه و حضرات واحدیت است و این مظهر حضرت احدیت است.

تنبیه

باید دانسته شود که این عوالم کلیه و جزئیه، کتب الهیه اند که احاطه به کلمات تامات دارند چنانچه در سابق اشاره به این فقره رفت. پس عقل اول و نفس کلیه که دو صورت باشند مر ام الكتاب را که حضرت علمیه است، دو کتاب الهی اند و گاه به عقل اول ام الكتاب گویند که احاطه اجمالی بر اشیاء دارد و به نفس کلیه، کتاب مبین گویند چون که اشیاء مفصلاً در آن ظاهرند، و کتاب محو و اثبات حضرت نفس منطبعه در جسم کلی است از جهت تعلق به حوادث، و این محو و اثبات واقع نشود مگر برای صور شخصیه که در حضرت آن نفس منطبعه اند به اعتبار حالاتی که لوازم اعیان آن اشخاص باشند به حسب استعدادات اصلیه ای که ظهورشان مشروط به اوضاع فلکیه معده مر آن ذوات راست، که متلبس شوند به آن صور با احوالاتی که بر آنها از حق سبحانه فیض آید به اسم «مدبر» و «ماحی» و «مثبت» و «فعال لما یشاء» و امثال این اسماء؛ و انسان کامل کتاب جامع است مر این کتب را، زیرا نسخه عالم کبیر است. حضرت یعسوب الموحدين ﷺ فرماید:

دواءک فیک و ما تشعر
و نزعم انک جرم صغیر
و انت الکتاب المین الذی
و دائک منک و ما تبصر
و فیک انطوی العالم الاکبر
باحرفه یظهر المضمّر

و شیخ عرب رحمه الله فرماید:

انا القرآن و السبع المثانی
فؤادی عند مشهودی مقیم
و روح الروح لا روح الاوانی
یشاهده و عندکم لسانی

پس، از جهت روح و عقل کتاب عقلی مسما به «ام الکتاب»، و از جهت قلب کتاب «لوح محفوظ» و از جهت نفس «کتاب محو و اثبات» است. فهو الصحف المکرمة المرفوعة المطهرة. آن صحفی است که ادراک اسرار و معانی آن نشود «وَلَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^{۳۶} و آنچه از کتب که ذکر شد اصولند. اما فروع، پس هرچه در وجود است به علت انتقاش احکام موجودات در آن إما کلاً أو بعضاً و اما مجملاً او مفصلاً کتابی است از کتب الهیه والله اعلم بهما.

تنبيه آخر

بدان که نسبت عقل اول به عالم کبیر بعینها نسبت روح انسانی است به بدن و قوای بدن، و نفس کلیه قلب عالم کبیر است، چنانچه ناطقه قلب انسان است؛ از اینجاست که عالم را انسان کبیر گفته‌اند. و هم نباید برد که صوری که عقل اول یا یا نفس کلیه بر آنها مشتمل است غیر حقایق آن صورند، به این معنا که آن صور از حق افاضه بر عقل و نفس شده باشند منفکة عن حقایقها، بل افاضة آن صور بر عقل و نفس عبارت از ایجاد آن حقایق در عقل و نفس است، و هرچه از حقایق در خارج است، مانند سایه است برای آن صور؛ زیرا همان صورند که در خارج ظاهر شده‌اند به واسطه ظهور آنها اولاً در عقل و نفس، و علم به آنها حاصل شده برای نفس عقل، به عین آن صور فایضه، نه به صور متزعه از خارج، و آن حقایق عین حقیقت عقل اول، بل عین کل عالم به آن حقایقند از جهت وجود محض، اگر چه از جهت تعینات و معلومیت غیر باشند، زیرا گفتیم همه حقایق راجع به وجود مطلق باشند بحسب الحقیقه و همه عین یکدیگرند بحسب الوجود، اگر چه متغایرند به حسب تعینات.

ایضا: عقل اول اول صورتی است که ظاهر شده در خارج مر حضرت الهیه را و بیان کردیم که اسماء الهیه در این مرتبه از وجهی عین و از وجهی غیرند، پس مظهر اسماء هم این گونه‌اند. «سایه از اصل می برد مایه». پس اتحاد حقایق در عقل مانند اتحاد بنی آدم است در آدم قبل از ظهور هر یک به تعین خاص خود، اگر چه به حسب هویات در وقت ظهور غیرند، بل آدم حقیقی عقل است و «اول ما خلق الله نوری» مؤید این تحقیق است، و اختلاف به ماهیات مانند اختلاف به هویات است؛ زیرا هر یک از اینها عبارت است از مابه الشیء هو هو، و فرق در میانشان این است که ماهیات در کلیات مستعمل است و هویات در جزئیات. پس گفته نشود که بنی آدم متحدند بالنوع و ماهیات مختلفند بالذات، پس اتحادشان غیر ممکن است، زیرا بیان کردیم که ماهیات وجودات خاصه علمیه‌اند که متعین به تعینات کلیه شده‌اند، و همه متحد در وجودند من حیث هو هو، و فرق و تمیز عقلی در بین عالم و معلوم منافی وحدت نیست در وجود، چنانچه اشعه که در روز حاصلند یا در شب قمرها، در وجود واحدند، با اینکه عقل حکم می‌کند که نور شمس یا قمر غیر نور کوکب دیگر است و اصل در

^{۳۶} - سوره واقعه آیه ۷۹.

اتحاد علم با معلوم و عالم نیست مگر اتحاد اسماء و صفات و اعیان باحق تعالی شأنه، لا غیر، و هکذا حال هر صورتی که در هر عالم است چه متنزعه چه غیر متنزعه؛ چون آن صور منفک از حقایق خود نمی باشند، زیرا چنانچه موجودند، نیز در عالم عقلی موجودند و هکذا در عالم مثالی و ذهنی، و صورت شیء منفک از شیء و از حقیقت خود علم به آن نیست، زیرا صورت در نزد قائلان غیر حقیقت شیء است، و انسان را چون که نسخه عالم کبیر است به علت اشتغال بر آنچه د راوست، عین عالم کبیر توان گفت، و محجوب نکرده انسان را مگر نشئه عنصریه؛ پس به قدر زوال احتجاب، حقایق در او ظاهر شوند. پس حال انسان با معلوماتش مانند حال عقل اول است، بل به حسب تحقیق علم انسان فعلی است از جهتی، یعنی من حیثالمرتبه، اگر چه انفعالی است از وجه دیگر، بل علم انسان اتصالش به علم فعلی بیشتر است از عقل اول که خلیفه اوست و متصرف در کل عوالم او؛ و حقیقت این کلام معلوم اخص خواص است، واللّه المستعان و علیه التکلان.

ترجمه ششم

در ایضاح آنچه تعلق به عالم مثال دارد

بدان که عالم مثال عالمی است روحانی، و از جوهر نورانی شبیه به جوهر جسمانی در اینکه محسوس و مقداری است و به جوهر مجرد عقلی دراینکه نورانی است، و جسم مرکب مادی نیست و جوهر مجرد عقلی نه، زیرا برزخ بین است و حد فاصل بحرین، که هرچه برزخ بین دو شیء است غیر آن دو شیء باید باشد، بل مر او را دو جهت باشد، هر جهتی شبیه است به یکی از آن دو شیء، اللهم مگر اینکه بگوییم که جسم نوری است در غایت لطافت، پس حد فاصل بین جوهر مجرد لطیف و بین جواهر جسمانی کثیف است، اگر چه بعضی از آن اجسام نیز الطف از بعضی باشند؛ مانند سماویات نسبت به ارضیات مثلا. پس عالم مثال عالم عرض نیست چنانچه بعضی زعم دارند؛ زیرا زعم آن بعض این است که صور مثالیه منفک از حقایق خود باشند چنانچه در صور عقلیه زعم برده. حق این است که جمیع حقایق جوهریه موجودند درکل عوالم روحانیه و عقلیه و خیالیه، و مر آنها راست صوری به حسب عوالم، و بعد از تحقیق دانی که قوت خیالیه نفس کلیه محیطه به جمیع آنچه غیر آن بر آن احاطه داده از قوای خیالیه، محل و مظهر آن عالم مثال است؛ و عالم مثال از آن گویند که مشتمل است بر مثال و صورت آنچه در عالم جسمانی است، و نیز اول مثال صوری است برای آنچه در حضرت علمیه الهیه است از صور اعیان و حقایق، و ایضا آن را خیال منفصل نام نهادند چون که غیر مادی و شبیه به خیال متصل است، پس هیچ معنایی از معانی و هیچ روحی از ارواح نیست مگر برای او هست صورت مثالیه مطابقه مر کمالات آن را، زیرا برای هر یک نصیبی است از اسم «الظاهر». لهذا در حدیث صحیح وارد است که حضرت نبی ﷺ در سدره، جبرئیل را دید و مر او را ششصد پر بود. ایضا در حدیث است که جبرئیل در هر صبح و شام داخل نهر حیات شود، بعد از آن برون آید و پر خود را بر فشاند و خدای تعالی از هر قطره از آن رشحات، ملائک خلق فرمایند چنانچه شماری ندارند.

و این عالم مشتمل است بر عرش و کرسی و هفت آسمان و هفت زمین و آنچه در آنهاست از املاک و غیرها. از این مقال طالب منتبه شود بر چگونگی معراج نبوی ﷺ و بر مشاهده او علیه الصلوة والسلام آدم ﷺ را در آسمان اول، و یحیی ﷺ را و عیسی را در دوم یا چهارم و یوسف ﷺ را در سیم و ادریس ﷺ را در چهارم و هارون ﷺ را در پنجم و موسی ﷺ را در ششم و ابراهیم ﷺ را در هفتم صلوات الله علیهم اجمعین، و هم منتبه شود بر فرق بین آنچه در خواب و آنچه در قوه خیالیه مشاهده نماید، از عروج به آسمان؛ چنانچه برای متوسطان در سلوک حاصل آید، و بین آنچه در این عالم روحانی مشاهده کند و این صور محسوسه ظلال آن صور مثالیه اند.

از اینجاست که عارف به فراست کشفیه از صورت عبد، احوال آن عبد را داند. حضرت رسالت (ص) فرموده: «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» و فرموده نوشته شده بر ناصیه دجال: ک، ف، ر، و نخواند آن را مگر مؤمن و قال تعالی شأنه: «سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ»^{۳۷} در حق اهل بهشت «يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ»^{۳۸} در حق اهل دوزخ؛ و مثالات مقیده که خیالاتند نمونه‌ای از آن را خلق فرموده تا دلیل

^{۳۷} - سورة فتح آیه ۲۹.

^{۳۸} - سورة الرحمن آیه ۴۱.

باشد بر وجود عالم روحانی. لهذا ارباب کشف، آن را متصل به این عالم گردانیده و مستنیر از آن نموده‌اند مانند جداول و انهار متصله به بحر و روزنها و شبایکی که نور از آنها داخل خانه شود، و برای هرچه که در عالم ملک است، مثالی است مقید ماند خیال در عالم انسانی، چه فلک باشد، چه ستاره، چه عنصر و چه غیرها، زیرا هر فردی از آنها را روحی و قوای روحانیه‌ای است و مر آن راست نصیبی از عالم خود، و الا عوالم متطابق نیایند، غایه ما فی الباب در جمادات مانند ظهور در حیوانات ظاهر نباشند، قال تعالی شأنه: «وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يَسْبَحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»^{۳۹} در حدیث است مؤید این فقره از مشاهده حیوانات اموری را که از بنی آدم مشاهده نکند آنها را مگر ارباب کشف، و این شهود یمکن در عالم مثالی مطلق و یمکن در عالم مثالی مقید باشد، و الله اعلم؛ و محجوبان از انسان که مشاهده نکنند، در اسفل سافلین باشند.

سالک هرگاه در سیر خود متصل به مثال مطلق شد به سبب عبور از مثال مقید، می‌رسد به آنچه آن را در خیال مشاهده می‌نماید و امر را بیند علی ما هو علیه، به علت تطابق با صور عقلیه که در لوح محفوظند و آن مظهر علم الهی است، و از اینجا برای انسان اطلاع بر عین ثابتة خود و احوال شود به مشاهده که از ظلال به انوار انتقال نماید، چنانچه به انتقال معنوی بر آنها اطلاع حاصل نماید و ان شاء الله بعد از این تحقیق خواهد آمد.

هرگاه امری مشاهده کند در خیال مقید، گاه خطارود و گاه اصابه نماید، زیرا آن مشاهده یا امر حقیقی است یا نه؛ اگر حقیقی است، اصابه یافته و الا ناشی از اختلاف صادر از تخیلات فاسده است، چنانچه عقل مشوب به وهم مر وجود را وجودی و مر آن وجود را وجود دیگر و مر باری را شریکی تعقل نماید و هکذا از امور اعتباری که در نفس الامر آنها را حقیقی نباشد، قال تعالی شأنه: «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ»^{۴۰} و مر اصابه واقعات حقه فی نفس الامر را اسبابی است. بعضی از آن اسباب راجع به بدن و بعضی به نفس و بعضی به هر دو باشند.

اما اسباب راجعه به نفس مانند توجه تام به حق، و عادت نمودن به صدق، و میل نفس به عالم روحانی عقلی، و پاکی از نقایص، و دوری از شواغل بدینه، و اتصال به محامد، که این امور موجب تقویت و تنویرند و به قدر قوت نفس قادر بر خرق عالم حسی شود رفع ظلمت کند. نیز مناسبت بین آن و ارواح مجردة به علت اتصاف به صفات آنها قوت یابد، پس بر آن معانی فیض شونده که آن را به جانب ارواح جذب نمایند، پس شهود تام مر نفس را حاصل آید. بعد از آن هرگاه حکم آن فیض منقطع شد، باز نفس به عالم شهادت راجع شود و همان صور به سبب انطباق در خیال، صفت علمی و نقش نفس گردند.

اما اسبابی که راجع به بدن باشند مانند اعتدال مزاج شخصی و مزاج دماغی. اما اسبابی که راجع به هر دو باشند، اتیان به طاعات و عبادات بدینه و خیرات، و استعمال قوا و آلات به موجب اوامر الهیه، و حفظ اعتدال در بین افراط و تفریط، و دوام وضو، و ترک اشتغال به غیر حق، و دائما اشتغال به ذکر و غیر آن، خصوص از اول شب تا وقت خواب؛ و اسباب خطا هر چه غیر اسباب مذکوره باشد مانند سوء مزاج دماغی، و اشتغال نفس به لذات دنیویه، و استعمال قوت متخیله در خیالات فاسده، و فرو رفتن در شهوات، و حرص بر مخالفات شرعیه که همه اینها باعث ظلمت و زیادی حجب باشد.

^{۳۹} - سورة اسراء آیه ۴۴.

^{۴۰} - سورة النجم آیه ۲۳.

پس هرگاه با این احوال نفس از ظاهر به باطن به جهت خواب میل کرد، این معانی برای آن متجسد می‌وند، پس آن را از عالم حقیقی خود باز دارد هر آینه رؤیاهای او اضغاث احلام باشند، و اعتبار به آنها نیست، یا خود بیند آنچه متخیله تخیل نموده بعینه، و آنچه بیند سبب انحراف مزاج بسا باشد، که او را پریشان نمایند، به طوری که مزاج بدنش تغییر دهند. پس این امورگاهی در بیداری باشند و گاه در خواب، و چنانچه خواب به اضغاث احلام و غیر آنها منقسم شود، همچنان آنچه در بیداری بیند منقسم می‌شود به امور حقه حقیقیه محضه واقعه در نفس الامر و به امور خیالیه صرفه که برای آنها حقیقی نیست. گاه شیطان اینها را مخلوط می‌نماید به کمی از امور حقیقه، تا بیننده گمراه گردد، لهذا سالک محتاج آید به مرشدی که او را نجات دهد و از تلبیسات ابلیسیه برهاند؛ و قسم اول یا متعلق به حوادث باشد یا نباشد. اگر متعلق به حوادث است، در وقت وقوع آنها چنانچه دیده و مشاهده کرده یا بر سیبل تعبیر و عدم وقوع آنها، برای او تمیز میان امور مشاهده شده و امور خیالیه حاصل گردد، و عبور حقیقت از صورت اصلیه خود، به جهت مناسباتی است که در بین صور ظاهریه‌ای است که آن حقیقت در آنهاست و در بین آن حقیقت. اما هرگاه از امور متعلقه به حوادث نباشد، پس برای رائی در فرق میان آن و میان خیالیه صرفه میزانها باشد که ارباب ذوق و کشف به حسب مکاشفات خود آن میزانها را شناسد و به آن میزانها فرق را داند؛ چنانچه مر حکما را در صحت و فساد نظر میزانی است که علم منطقی باشد. بعضی از آن موازین عام است، مانند قرآن و حدیث که منبئ باشند از کشف تام محمدی (ص)، و بعضی خاص است و آن متعلق به حال واحدی از سالکان است که از اسم «الحاکم» و از صفت غالبه بر او بر آنها فایض شود؛ و الله الهادی.

تنبیه

باید دانست که هر چه در عالم حس وجودی دارد، در عالم مثال هم دارد، نه به عکس. از اینجاست که ارباب شهود، عالم حسی را نسبت به عالم خیالی مانند حلقه‌ای دیده‌اند که در وادی غیر متناهی افتاده باشد. هرگاه خداوند عالم نوعی را اراده فرماید که در صورت حسیه ظاهر کند و آن را به اشکال محسوسات متشکل فرماید به مناسباتی به در بین عقول و آن صورت است به قدر استعداد آنچه متشکل است، ماند ظهور جبرئیل علیه السلام در صورت دحیه کلبی و به صورت دیگر، چنانچه نقل شده از عمر در حدیث سؤال از ایمان و اسلام و احسان، و هکذا آنچه در ملائکه سماویه و عنصریه است، و جن نیز اگر چه اجسام ناریه دارد؛ قال تعالی: «وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّنْ نَّارٍ»^۱ انسان کامل نیز متشکل به اشکال غیر اشکال محسوسه گردد، و این در دنیا بع علت قوت انسلاخ است از ابدان، و در آخرت به علت ازدیاد آن قوت است به سبب ارتفاع مانع بدنی؛ و مر انسان راست دخول در عالم ملکوت مانند دخول ملائکه در عالم حس و تشکل ایشان به اشکال حسیه؛ و مر آن راست که ظاهر شود در خیالات مکاشفان مانند ظهور ملائکه و جن، و اینها مسما به «بدلا» باشند. اصحاب ذوق به موازین خود فرق کنند در بین اینها و ملاوکه. گاه خداوند عالم آنها را الهام فرماید تا فرق نمایند، گاه فرق حاصل شود به اخبار از نفس خودشان، و گاه ظاهر شوند در نزد غیر اصحاب کشف از صالحان و عابدان، ممکن نیست فرق حاصل شود مر آنها را مگر به قرائن به طریق ظن فقط.

تنبیه آخر

^۱ - سورة الرحمن آیه ۱۵.

بر توست که بدانی برزخی که بعد از مفارقت از بدن و پس از نشئه دنیاویه، ارواح در آنجا قرارگیرند، غیر برزخی است که در بین ارواح مجرد و اجسام است، زیرا مراتب تنزلات و معارج وجود، دوری باشد، و مرتبه‌ای که پیش از نشئه دنیاویه است، از مراتب تنزلات است و مرآن راست اولیت، و نشئه‌ای که بعد از نشئه دنیاویه است، از مراتب معارج است و مرآن راست آخریت.

و ایضا صوری که لاحق ارواح می‌شوند در برزخ اخیر، صور اعمال و نتیجه افعالند که در دنیا داشته‌اند، به خلاف صور برزخ اول، پس عین یکدیگر نخواهند بود. لکن در اینکه عالم روحانی و جوهر نورانی، غیر مادی و مشتمل بر مثال صور عالمند با هم اشتراک دارند. شیخ عرب در فتوحات برزخ اول را به غیب امکانی و ثانی را به غیب مهالی نام نهاده، که چه آنچه در اول است ممکن است که در شهادت ظاهر شود و محال است رجوع آنچه در اخیر است به عالم شهادت، و کم است آنکه مکاشفات اخیر باشد به خلاف اول. از اینجاست که بسیارند از ما مشاهده کنند برزخ اول را و می‌دانند که چه در عالم دنیاوی واقع می‌شود، و قادر نیست برکشف احوال موتی؛ واللّه هو العلیم الخیر.

ترجمه هفتم

در کشف مراتب کشف و انواع آن بر سبیل اجمال

بدان که کشف در لغت، رفع حجاب است و در اصطلاح اطلاع بر آنچه ورای حجاب است از معانی غیبیه و انوار حقیقیه یا وجودا یا شهودا.

کشف معنوی و یا صوری. صوری آن است که حاصل می‌شود در عالم مثالی از راه حواس خمس، و این یا به طریق مشاهده است مانند رؤیت مکاشفات صور ارواح متجسده و انوار روحانیه را، و یا به طریق سماع مانند نبی ﷺ و وحی نازل را کاملاً منظوما، یا مثل صلصه جرس یا دوی نحل چنانچه نحل چنانچه در حدیث وارد است که پیامبر اکرم (ص) این اصوات را می‌شنید و مراد را از آن می‌فهمید؛ یا بر سبیل استنشاق، و آن تنسم حضرت (ص) بود به نفحات الهیه و تنشق او (ص) به فتوحات ربوبیه، قال النبی (ص): «ان الله فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرّضوا لها» و فرمود: «انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن» یا بر سبیل ملامسه و این به اتصال است در بین نورین یا جسدین مثالین، چنانچه عبدالرحمن بن عانس رضی الله عنه نقل فرموده که فرموده حضرت رسالت (ص): «رأیت ربی تبارک و تعالی فی احسن صورة». پس گفت: یا محمد! در چه اختصاص می‌نمایند ملاء اعلی؟ پس حضرت کف مبارک را برکتف من نهاد چنانچه برودت آن در بین دو پستان من ظاهر شد، پس دانستم آنچه را در آسمانها و زمینها بود، پس این آیه را بر خواند: «وَكَذَلِكَ نُرِي اِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»^{۴۲}، یا بر طریق ذوق مثل کسی که انواع اطعمه را بیند، پس از آنها چشد و اطلاع بر معانی غیبیه حاصل نماید، قال ﷺ: «انی رایت اشرب اللبن حتی خرج الری من اظافیری فاعطیت فضلی عمر» یعنی دیدم که شیر می‌آشامم تا اینکه سیرابی از بن ناخنهای من بیرون شد «کنایه است از زیادی سیرابی» پس بازمانده را به عمر دادم.

این انواع گاهی جمع شود بعضی از آنها با بعضی و گاه منفرد شوند، و همه از تجلیات اسمائیه است، زیرا شهود از تجلیات اسم «البصیر» است و سماع از اسم «السمیع» و هکذا بواقی؛ زیرا هر یکی را اسمی است که مر بی آن است، و همه سودان و خدام اسم «العلیم» باشند، اگر چه همه از امهات باشند.

انواع کشف صوری یا متعلق به حوادث دنیویه‌اند یا نه. پس اگر متعلق به حوادث دنیویه‌اند مانند برگشتن حضرت ایالت ادام الله اجلاله از سفر خیر الاثر محل ارمان و بذل التفات او با صداقتمند خود که مؤلف کتاب است، آن را «رهبانیه» گویند که اطلاع بر مغیبات دنیویه دارند به حسب ریاضات خود. اهل سلوک به علت علو همت التفات به این نوع مکاشفات نماید، زیرا صرف همت به امور اخرویه و احوال آن کند، بل بعضی که غایت مقصد خود را فناء فی الله و بقاء بالله کرده‌اند، التفات به امور اخرویه هم نفرمایند، جعلنا الله منهم! و اگر متعلق به حوادث دنیویه نیستند بل متعلق به مکاشفات امور حقیقیه‌اند و حقایق روحانیه‌اند از ارواح عالیات و ملائکه سماویه و ارضیه، پس آن مطلوب و معتبر است، و این گونه مکاشفات بی اطلاع بر معانی غیبیه کمتر واقع شود، بل اکثر متضمن مکاشفات معنویه‌اند؛ پس این اعلی است مرتبه و اکثر است یقیناً، زیرا جامع صورت و معناست.

^{۴۲} - سورة انعام آیه ۷۵.

و مر سالک را مراتبی است به حسب ارتفاع حجب کلاً او بعضاً، زیرا آن که مشاهد اعیان ثابت در حضرت علمیه الهیه است، اعلی است مرتبه از کل و بعد از او اعلی مرتبه آن است که آنها را در عقل اول و سایر عقول مشاهده نماید. بعد از آن، کسی است که در لوح محفوظ مشاهده نماید و در سایر نفوس مجرده، بعد از آن در کتاب محو و اثبات، بعد از آن در باقی ارواح عالیه و کتب الهیه از عرش و کرسی و سماوات و عناصر و مرکبات که همه کتاب الهی و مشتمل بر ما تحت خودند از حقایق و اعیان، و اعلی المراتب در سماع آن است که بی واسطه کلام حق را سماع نمایند؛ مانند سماع پیغمبر ما (ص) در معراج و در اوقاتی که اشاره به آنها فرموده به قول خود: «لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل» و مانند سماع موسی علیه السلام کلام حق را. بعد از آن سماع کلام حق است به واسطه جبرئیل علیه السلام مانند سماع قرآن مجید. بعد از آن سماع کلام عقل اول و سایر عقول. بعد از آن سماع کلام نفس کلیه و ملائکه سماویه و ارضیه به ترتیب مذکور، و علی هذا القیاس.

منبع این انواع مکاشفات، قلب انسانی است بذاته و به عقلی که منور علمی و مستعمل حواس است، یعنی حواس روحانیه، زیرا مر دل را چشم است و گوش و سایر حواس، چنانچه به آن اشاره فرموده خداوند به قول خود: «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ»^{۴۳}، «حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ»^{۴۴} و در احادیث مشهوره است مؤید این مقال، و آن حواس روحانی اصل این حواس جسمانیه‌اند. پس هرگاه رفع حجاب در بین شد، اصل متحد به فرع گردد و فرع مشاهده نماید آنچه اصل مشاهده کند، و روح مشاهده نماید جمیع اینها را بذاته، زیرا این حقایق در مرتبه روح متحدند، چنانچه سابقاً بیان شد.

این مکاشفات در ابتدای سلوک اولاً واقع در خیال مقید شوند؛ بعد از آن به تدریج و حصول ملکه، انتقال به عالم معانی مطلق نماید، پس مطلع شود بر آنچه اختصاص به عناصر دارد، بعد ترقی به سماوات کند، پس سیر کند صعوداً و عروجاً تا رسد به لوح محفوظ و عقل اول که صورت ام الكتاب است، بعد از آن منتقل شود به حضرت علم الهی، پس بر اعیان مطلع شود حسب ماشاء الحق سبحانه و تعالی، کما قال تعالی: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ»^{۴۵} و این ترقیات به قدر امکان عباد است در مراتب شهود، که فوق این مرتبه، شهود ذات است که مَفْنی بندگان است در وقت تجلی، تا اینکه از پس پرده‌های اسمائیه متجلی شود، و آن عین الاعیان است که شیخ عرب رضی الله عنه اشاره فرموده فی الفص الشیثی: «فلا تطمع و لا تتعب نفسک فانها الغایة الّتی ما فوقها غایة».

اما کشف معنوی که مجرد از صور حقایق، و حاصل است از تجلیات اسم «العلیم» و «الحکیم»، عبارت از ظهور معانی غیبیه و حقایق عینیّه است، و مر این را نیز مراتبی است: اول آن مراتب ظهور معانی است در قوه مفکره، بی استعمال مقدمات و ترکیب قیاسات، بل به اینکه ذهن از مطالب به مبادی منتقل شود و این مسماً است به حدس؛ بعد از آن در قوه عاقله که مستعمل مفکره است، و این عاقله قوه‌ای است روحانی غیر حال در جسم مسماست به نور قدسی حدس از لوازم انوار اوست، زیرا قوه مفکره جسمانی است، پس حجابی شود به جهت نوری که کاشف است مر معانی غیبیه را. پس این ادنی مراتب کشف است و از اینجا است که گفته‌اند: فتح

^{۴۳} - سورة حج آیه ۴۶.

^{۴۴} - سورة بقره آیه ۷.

^{۴۵} - سورة بقره آیه ۲۵۵.

نفسی است و روحی؛ اما نفسی عطی علم تام نقلی و عقلی فرماید، اما روحی عطای معرفت وجودی فرماید، نه نقلی و عقلی. بعد از آن در مرتبه قلب و در این مقام اگر ظاهر معنایی از معانی غیبیه باشد، نه حقیقتی از حقایق و نه روحی از ارواح، مسما به الهام است و اگر روحی از ارواح مجرده یا عینی از اعیان ثابته باشد، مسماست به مشاهده قلبیه. بعد از آن در مرتبه روح، پس معنوت است به شهود روحی و این به مثابه آفتاب است که منور سماوات مراتب روح و اراضی مراتب جسد است، پس روح بذاته از خدای علیم معانی غیبیه را بی واسطه اخذ کند به قدر استعداد اصلی خود، و افاضه نماید بر ما تحت خود از قلب و قوای روحانیه و جسمانیه، هرگاه سالک از کملین باشد، و الا پس روح از فطرب اخذ کند به قدر استعداد و قربی که به قطب دارد، یا از ارواحی که خود در تحت تصرف آنهاست از جبروت و ملکوت. بعد از آن در مرتبه سر و بعد از آن در مرتبه خفی به حسب مقاماتشان، و تعبیر از آن ممکن نباشد. هرگاه این معنا ملکه و مقام شد مر سالک را، هر اینه علم او متصل به علم حق شود اتصال فرع به اصل، پس برای او اعلی مقامات کشف حاصل آید.

چون هر یک از مراتب کشف صوری و معنوی به حسب استعداد سالک است و به علت مناسبات روح و توجه سر به سوی هر یک از انواع کشف است و این امور اختلاف دارند، پس مقامات کشف هم متفاوت شدند. اصح و اتم مکاشفات برای کسی است که مزاج روحانی او اقرب به اعتدال تام باشد؛ مانند ارواح انبیا علیهم الصلوٰة والسلام و مانند اولیا، پس مر آن راست که اقرب به آنها باشد.

کیفیت وصول به مقامی از مقامات کشف و بیان آنچه از آن لازم آید، تعلق به علم سلوک دارد و آنچه برای متصرفان در وجود روی می دهد مانند احیا و اماته و قلب آب به هوا و بالعکس و طی زمان و مکان و غیر اینها، به جهت اتصاف است به صفت قدرت و اسمائی که مقتضی این تصرفاتند در وقت تحقق آنها به وجود حقانی، یا به واسطه یا بی واسطه به خاصیت اسمی که حاکم است بر آنها؛ فافهم!

تنبيه

فرق بین الهام و وحی این است که الهام بی واسطه ملک، از حق حاصل شود مر سالک را به وجه خاص که مر حق راست با هر موجودی، و وحی به واسطه ملک است؛ پس احادیث قدسیه را وحی نگویند اگر چه مانند قرآن مجید کلام حق تعالی می باشند.

ایضا بیان شد که وحی حاصل شود به شهود ملک و سماع کلام او، پس از کشف شهودی متضمن کشف معنوی می باشد، به خلاف الهام که از کشف معنوی فقط باشد. نیز وحی از خواص نبوت است که تعلق به ظاهر دارد و الهام از خواص ولایت است، و نیز وحی مشروط به تبلیغ به خلاف الهام.

فرق بین واردات رحمانیه، ملکیه، شیطانیه و جنبیه تعلق به میزان سالک دارد و با این باز اشاره به کمی از آنها می نمایم و آن اشاره این است که هر واردی که سبب خیر شود به طوری که مأمون از غائله عاقبت گردد و سریع الانتقال به سوی غیر نباشد و بعد از آن توجه تامی به حق و لذت عظیمی که ترغیب بر عبادت دهد حاصل کند آن ملکی یا رحمانی باشد و خلاف این شیطانی است.

اینکه گفته اند آنچه از یمین و قدام حاصل شود، اکثر ملکی یا رحمانی و آنچه از یسار یا خلف ظاهر گردد، اکثر شیطانی باشد از ضوابط نیست، زیرا شیطان از همه جهات آید؛ قال تعالی: «ثُمَّ لَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ»^{۴۶}.

^{۴۶} - سورة اعراف آیه ۱۷.

آنچه شیطانی نباشد، یا تعلق به امور دنیا دارد مانند احضار شیء خارجی غایب از مکاشفات در حال، مثل احضار فواکه صیفیه در شتا مثلا، و مانند اخبار از قدوم غایب در فلان روز، آن جنی باشد، و طی زمان و مکان و نفوذ در جدران بی‌انشقاق، از خواص آنهاست و خواص ملک مرتبه اعلی است، پس اگر برای کامل باشد، به معاونت ملک؛ ملک است؛ و اگر تعلق به دنیا ندارد و به آخرت دارد یا از قبیل اطلاع بر ضمائر و خواطر است، آن ملکی باشد که جن قادر بر آن نباشد.

اگر به طوری است که مکاشف را قوت تصرف در ملک و ملکوت مانند احیا و اماته و اخراج محبوسان در برازخ و ادخال مریدان در عوالم ملکوتیه حاصل کند، آن رحمانی است، و گاه به هر چه غیر شیطانی باشد رحمانی گویند. واللّه هو العلیم الحکیم.

ترجمه هشتم

در تعیین آنکه عالم صورت است هر حقیقت انسانی را به حسب مراتب آن

بیان شد که اسم «الله» جامع جمیع اسماء و مقدم بر همه اسماء الهیه است و در انسان متجلی است، پس انسان بر هر مرتبه و مظهری مقدم است؛ و مر این اسم الهی را دو اعتبار است: یکی اعتبار ظهور ذات آن اسم در هر فردی از افراد اسماء، و یکی اعتبار اشمال آن اسم بر همه اسماء الهیه من حیث المرتبة الالهیه. پس به اعتبار اول مظهر همه اسماء مظهر این اسم اعظم می‌گردد، زیرا ظاهر و مظهر در وجو، شیئی واحدند، کثرت و تعددی در وجود نیست و امتیاز به حسب عقل است، چنانچه اهل نظرگویند که وجود در خارج عین ماهیت است و در عقل غیر «آن»، پس اشمال این مظهر بر سایر مظاهر مانند اشمال حقیقت است بر افراد متنوعه، و به اعتبار ثانی مشتمل است بر مظاهر به اشمال کل بر اجزائی که آن اجزاء عین کل هستند به اعتبار اول.

هرگاه این تحقیق را دانتستی، معلوم تو شد که حقایق عالم در علم و عین همه مظاهر حقیقت انسانیه‌اند که مظهر اسم «الله» باشد، و ارواح نیز همه جزئیات روح اعظم انسانی باشند روحانیاً و فلیکياً، عنصریاً او حیوانیاً، و نیز صور آنها صورت آن و لوازم آنها لازم آن باشند. از اینجاست که عالم مفصل را انسان کبیر گفته‌اند به جهت ظهور حقیقت انسانی در آن؛ و به جهت این اشمال و ظهور تمام اسرار الهیه در آن، نه در غیر آن، مستحق خلافت در بین سایر حقایق آمد، ولله در القائل:

سبحان من اظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا فی خلقه ظاهرا فی صورة الأكل والشارب

پس اول ظهور انسان در صورت عقل بود که آن صورت اجمالی مرتبه عمائیه‌ای است حضرت رسالت در جواب اعرابی که گفت: این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق، اشاره به آن فرموده، قال ﷺ: «اول ما خلق الله نوری» و اراده عقل فرمود به تأیید قول او ﷺ «اول ما خلق الله العقل»؛ بعد از آن در صورت عقول و نفوس ناطقه فلیکیه و غیرها و در صورت طبیعت و هیولای کلیه و صورت جسمیه بسیطه و مرکبه با جمعها، و مؤید این است قول امیر ﷺ در خطبه‌ای که برای خلق می‌فرمودند: «انا نقطه باء بسم الله، انا جنب الله الذی فرطتم فیهِ، و انا القلم، و انا اللوح المحفوظ، و انا العرش و انا الكرسي، و انا السموات السبع، و انا الارضون»، تا اینکه در اثناء تا اینکه در اثناء خطبه از محو به صحو آمد و حکم تجلی وحدت از او مرتفع گشت و به عالم بشریت بازگشت و مر او را حق به حکم کثرت تجلی فرمود، پس شروع به اعتذار فرمود و اقرار به ضعف و عبودیت و انقهار خود در تحت حکم اسماء الهیه می‌نمود. از اینجاست که گفته‌اند نسان کامل باید در جمیع موجودات سرایت کند، مانند سرایت حق در آنها و این در سفر ثالث که از حق به خلق به حق است و در وقت این سفر کمال سالک به اتمام رسد و مر او را حق الیقین حاصل آید، و در اینجا بیان شود که آخریت عین اولیت است و پیدا گردد سر: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».^{۴۷}

شیخ عرب رضی الله عنہ در فتوحات در بیان مقام قطبی فرموده که کاملی را که حق تعالی اراده فرماید آنکه قطب عالم باشد و خلیفه الله در عالم باشد، هرگاه واصل شود به عناصر، مثلاً در تنزل در سفر ثالث باید مشاهده نماید جمیع آنچه را اراده می‌کند که داخل وجود شود از افراد انسانیه تا روز قیامت، و باز به این شهود استحقاق

^{۴۷} - سوره حدید آیه ۳.

مقام را ندارد تا مراتب تمام افراد را نیز نداند، «فسبحان من دبر كل شيء بحكمته و اتقن كل ما صنع برحمة».

تنبيه

چنانچه دانستی که مر حقیقت انسانی را ظهوراتی است در عالم تفصیلا، هکذا بدان که مر او راست ظهوراتی در عالم انسانی اجمالا، پس اول المظاهر او در انسان صورت روحیه مجردة مطابقه است با صورت عقلیه. بعد از آن صورت، صورت قلبیه مطابقه با صورتی است که مر نفس کلیه راست. بعد از آن صورتی است که مر نفس حیوانیه راست و مطابق با طبیعت کلیه منطبقه فلکیه و غیرها. بعد از آن صورت دخانیة لطیفه که مسماست به روح حیوانی که در نزد اطبا مطابق با هیولای کلیه است. بعد از آن صورت دمویه مطابقه با صورت جسم کلی است. بعد از آن صورت اعضائیه است که مطابق است با اجسام عالم کبیر. به این تنزیلات در مظاهر انسانی حاصل شد تطابق در بین نسختین، و تفصیل این در کتاب تدبیرات الالهیه فی المملکه الانسانیه است که حضرت شیخ رضی الله عنه تألیف فرموده‌اند، از آنجا باید جست.

ترجمه نهم

در بیان خلافت حقیقت محمدیه (ص) و آنکه او قطب اقطاب است

در حینی که مقرر شد مر هر اسمی از اسماء الهیه را صورتی است در علم، مسما به ماهیت و عین ثابت است و اینکه برای هر فردی از آن، صورت خارجی‌ای است که مسما به مظاهر و موجودات عینی است، و اینکه آن اسماء ارباب آن مظاهر و آن مظاهر، مربوط آن اسماء باشند، و دانستی که حقیقت محمدیه (ص) صورت اسم جامع الهی است و آن اسم جامع رب الاسماست و از او فیض به جمیع اسماء رسد و اسماء همه از آن اسم استمداد نمایند، پس لازم است بدانی که آن حقیقت مربی صور کل عالم است به واسطه ربی که در آن ظاهر و رب الارباب است. پس به صورت خارجی که مناسب صور عالم است و آن صور مظهر اسم «الظاهر» ند تربیت صور عالم فرماید، و به باطن صورت خارجی تربیت باطن عالم فرماید؛ زیرا اوست صاحب اسم اعظم و مر او راست ربوبیت مطلقه. از اینجاست که فرموده: «**خصصت بفاتحة الكتاب و خواتيم سورة البقره**» که فاتحة الكتاب مصدر است به «الحمد لله رب العالمین»، پس جامع عوالم اجسام و ارواح آمد؛ و این ربوبیت از هت حقیقت است نه از جهت بشریت، زیرا از این جهت محتاج به رب است و عبد و مربوط است، چنانچه می فرماید تعالی شأنه: «**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ**»^{۴۸} و يقول جل کبریائه: «**وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ**»^{۴۹} پس او را «عبدالله» فرمود تا تنبیه باشد بر اینکه مظهر اسم «الله» است نه اسم دیگر بخصوصه و به جهت حقیقت او فرمود: «**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ**»^{۵۰} که رمی را به «الله» اسناد داد و این ربوبیت متصور نیست مگر به اعطای هر ذی حقی حقش را و مگر به افاضه جمیع مایحتاج الیه العالم، و این معنا ممکن نیست مگر به قدرت تامه و صفات الهیه بجمیعها. پس مر او راست کل اسماء که به آنها تصرف کند در عالم به قدر استعداد هر یک، و چون که مر این حقیقت را دو جهت بود: یکی ربوبیت و یکی عبودیت، لاجرم صحیح نیست مر او را ربوبیت اصلتی، بل ربوبیت او (ص) تبعیتی است و معنای خلافت این است، و خلافت کبری چنین.

پس مر او راست قدرت احیا و اماته و لطف و قهر و رضا و سخط و جمیع صفات تا به آنها در عالم و در نفس خود که من حیث البشیریت از عالم است تصرف فرماید، و گریه او و ضیقت صدر مبارک او منافی مذکور نباشد، زیرا اینها بعضی از مقتضیات ذات مبارک و صفاتش بود؛ ولی از جهت مرتبه اش: «**لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض و لا في السماء**»؛ و عجز او که به قول خود می فرماید: «**انتم اعلم بامور دنياکم**» از جهت بشریت او بود.

الحاصل آنکه ربوبیت او مر عالم را به صفات الهیه است که من حیث المرتبة مر او را باشند؛ و عجز و مسکنت و ضراعت و جمیع آنچه لوازم نقصان باشد، از جهت بشریت است که حاصل است مر او از تقید و تنزل به عالم سفلی تا احاطه فرماید به ظاهر خواص عالم ظاهر را و به باطن خواص عالم باطن را، تا مجمع بحرین آید و مظهر عالمین. پس نزول نیز کمال اوست، چنانچه عروجش به مقام اصلی خود کمالی است، بل آنکه دلش به نور

^{۴۸} - سوره کهف آیه ۱۱۰.

^{۴۹} - سوره جن آیه ۱۹.

^{۵۰} - سوره انفال آیه ۱۷.

معرفت روشن است داند که نقائص او کمالات اویند، و حقیر در مثنوی خود خطاب و عرض به آن جناب کرده‌ام:

ای برآورده سر از جیب حدوث / لیک خود نیالوده با عیب حدوث

و چون که این خلافت به حکم «^{۵۱}» در عالم از حق واجب بود، لاجرم واجب آمد در هر زمان ظهور خلیفه‌ای، تا حاصل آید مر ناس را با او (ص) ائتلاف و استیناس، و متصف آید کل واحدی به کمال لایق او به علت اتباع و استیناس، چنانچه حق فرماید: «^{۵۲}»؛ جز با بنی نوع نباشد، و ظهور آن حقیقت ابتداء با جمیع کمالات ممکن نبود، پس ظاهر آمد به صور خاصه هر یک از آن صور در مقام خاص لایق به اهل آن زمان بر حسب اقتضای اسم «الدهر» در آن حین ظهور کمال را و آن صور انبیا علیهم‌السلام است.

پس اگر اعتبار تعینات انبیا کنی به غلبه احکام کثرت و خلقت بر تو، حکم نمایی به امتیاز آنها و غیریت آنها با یکدیگر، و حکم نمایی که غیر حقیقت محمدیه‌اند؛ (ص) زیرا هر یک از آنها مظهر بعضی از اسماء است و او مظهر کل است، و اگر اعتبار کنی حقیقت آنها را و رجوع کل آنها را به حضرت واحدیت به علت غلبه احکام وحدت، حکم نمایی به وحدت همه و اتحاد دین همه؛ قال تعالی شأنه: «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ»^{۵۳}.

پس قطب آن است که مدار احکام عالم بر اوست و او مرکز دایره وجود ازل و ابد است، و واحد است به حکم وحدت و آن حقیقت محمدیه (ص) باشد، و به اعتبار حکم کثرت متعدد است و قبل از انقطاع نبوت قائم به مرتبه قطبیت گاهی نبی ظاهر باشد مثل ابراهیم علیه‌السلام و گاه ولی پنهان باشد مانند خضر در زمان موسی علیه‌السلام پیش از تحقق موسی علیه‌السلام به مقام قطبیت، و در وقت انقطاع نبوت یعنی نبوت تشریح به علت اتمام دایره آن و در وقت ظهور ولایت از باطن، قطبیت به اولیا مطلقا انتقال پذیرد.

پس در این مرتبه در هر عهدی از عهود و هر زمانی از ازمنه، باید یکی قائم به مقام قطبیت باشد تا حفظ ترتیب و نظام عالم کند، قال سبحانه و تعالی: «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»^{۵۴}، «وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ»^{۵۵} چنانچه در حضرت ختم المرسلین (ص) فرمود: «إِن أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ»^{۵۶}؛ تا اینکه دایره ولایت نیز ختم شود به خاتم اولیا که آن خاتم ولایت مطلقه است، و نزد بعضی آن خاتم عبارت از حضرت عیسی علیه‌السلام است و نزد بعضی حضرت صاحب الزمان افاض الله علینا من برکاتهم. هرگاه دایره ولایت نیز بعضی حضرت صاحب الزمان افاض الله علینا من برکاتهم. هرگاه دایره ولایت نیز به اتمام رسد، قیام ساعت واجب آید به اقتضای اسم «باطن»، و اسمی که متولد از باطن و ظاهر است که برزخ بین آن دو اسم است و حد فاصل است مر ظهور کمالات و احکام خود را، پس هر صورتی معنا و هر معنایی صورت گردد، یعنی آنچه در باطن مستور است از هیئات نفس، بر صورت حقیقیه خود ظاهر شود و هر صورتی که معانی حقیقیه در آن محتجب شده‌اند پنهان گردد. پس صورت جنت و نار و حشر و نشر بر طبق اخبار علیهم الصلوة والسلام هویدا گردد.

تنبيه

^{۵۱}- سوره شوری آیه ۵۱.

^{۵۲}- سوره انعام آیه ۹.

^{۵۳}- سوره بقره آیه ۲۸۵.

^{۵۴}- سوره رعد آیه ۷.

^{۵۵}- سوره فاطر آیه ۲۴.

^{۵۶}- سوره فاطر آیه ۲۳.

باید دانست که مر جنت و نار را مظاهر است در جمیع عوالم، زیرا شکی نیست که مر آنها را حقیقت و عین ثابتۀ در حضرت علمیه باشد، و به درستی که خداوند عالم به اخراج آدم و حوا از بهشت خبر داده، پس مر آن را وجودی در عالم روحانی قبل از وجود در عالم جسمانی بوده، و هکذا دوزخ را در عالم روحانی وجودی است زیرا مثال است مر آن را که در حضرت علمیه است. در احادیث است آنچه دال بر وجود آنهاست در عالم روحانی، و هر دو حضرت رسالت (ص) در دار دنیا ثابت فرموده که فرموده: «الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر» چنانچه در عالم برزخ ثابت فرموده که: «القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران» و در عالم انسانی نیز مر آن دو را وجودی است، زیرا مقام روح و قلب و کمالات هر دو عین نعیم است، و مقام نفس و هوئی و مقتضیات آنها نفس جحیم.

از اینجاست که هرکه داخل مقام قلب و روح و متصف به اخلاق حمیده شود، متنعم به انواع نعم گردد و هرکه در مقام نفس و لذات آن ایستد، معذب به اقسام بلا و نقم آید؛ و آخر مراتب مظاهر هر دو آخرت است، و برای هر یک از این مظاهر لوازمی است که لایق به عالم خود باشند.

هکذا مر قیامت را پنج نوع است به عدد حضرات خمس. بعضی از آن، آن است که در هر ساعتی و آنی باشد، زیرا در هر آنی شأنی از معانی و تجلیات و کائنات و فاسدات و غیرها از غیب به شهادت ظاهر آید و از شهادت به غیب رود. از اینجاست که قیامت را به اسم «ساعت» مسما دارند، قال تعالی: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^{۵۷}، «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^{۵۸}، و نوعی از آن موت طبیعی است که حضرت (ص) فرماید: «من مات فقد قامت قیامته» و در مقابل این، موت اداری است که برای سالکان متوجه به حق از موت طبیعی حاصل آید. فرموده (ص): «من اراد ان ينظر الی میت یمشی علی وجه الارض فلینظر الی ابی بکر» و فرمود: «موتو قبل ان تموتوا»، پس اعراض از متاع دنیا و طیبات آن و کفّ نفس از اتباع لذات فانیه را «موت» فرمود: از اینجاست که برای سالک منکشف شود آنچه برای میت شود، و نام این قیامت صغری باشد، و بعضی موت ارادی را قیامت وسطی گفته‌اند و طبیعی را صغری و این به علت زعمی است که در آن نظرها باشد، و نوعی از آن همین قیامت موعود و منتظرکل است، چنانچه فرموده تعالی عزه: «وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا»^{۵۹}، «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا»^{۶۰} و غیر ذلک از آیات و احادیث داله بر قیامت. این قیامت به طلوع آفتاب ذات احدیت است از مغرب مظاهر خلقیه و انکشاف حقیقت کلیه و ظهور وحدت تامه و انقهار کثرت کونیه، چنانچه فرموده تعالی شأنه: «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^{۶۱} و امثال این؛ و در مقابل این قیامت، آن است که برای عارفان موحد از فناء فی الله و بقاء بالله قبل از وقوع حکم آن تجلی قهری ب خلق حاصل آید؛ و برای هر یک از این اواع لوازمی است و نتایجی که کلام مجید مشتمل بر بیان بعض آنها باشد و احادیث صحیحۀ به صراحت و اشارت دلالت می‌فرمایند، و کشف بعضی از آن لوازم و نتایج حرام است، والله اعلم بالحقایق والاحوال.

^{۵۷} - سوره ق آیه ۱۵.

^{۵۸} - سوره الرحمن آیه ۲۹.

^{۵۹} - سوره حج آیه ۷.

^{۶۰} - سوره طه آیه ۱۵.

^{۶۱} - سوره غافر آیه ۱۶.

ترجمه دهم

در تفسیر روح اعظم و مراتب و اسمای آن در عالم انسانی

بدان که روح اعظمی که در حقیقت همان روح انسانی است، مظهر است مر ذات الهی را از وجه ربوبیت؛ به علت این ممکن نیست جولان توسن عقل و خیال در میدان معرفت و شرح حال آن «لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ»؛ و مر آن را در عالم کبیر مظاهر و اسماء باشد از عقل اول و قلم اعلی و نور و نفس کلیه و لوح محفوظ و غیر ذلک.

چنانچه تنبیه بر این کردیم که حقیقت انسانیه ظاهر است در این صور در عالم کبیر، هکذا مر آن را در عالم صغیر انسانی، مظاهر و اسماء به حسب ظهورات و مراتب آن باشد، و آن این است: سرّ و خفی و قلب و روح و کلمه و روح «به ضم را» و فؤاد و صدر و عقل و نفس، چون که فرموده سبحانه تعالی: «فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى»^{۶۲} «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»،^{۶۳} «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ»،^{۶۴} «بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ»،^{۶۵} در شأن حضرت عیسی عليه السلام، «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»،^{۶۶} «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ»،^{۶۷} «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا»^{۶۸} و در حدیث صحیح وارد است: «ان روح القدس نفت فی روعی ان نفسا لن تموت حتی تستكمل رزقها».

اما «سرّ» از جهت آن گویند که مدرک انوار اوست مر ارباب قلوب و راسخین فی العلم بالله را، غیر ایشان را دخلی در آن نباشد، اما «خفی» به جهت آن که حقیقتش بر عارف و عامی پنهان باشد. اما «روح» به اعتبار ربوبیت اوست مر بدن را و معدن حیات حسیه و منبع فیضان حیات است بر جمیع قوای نفسانیه.

اما «قلب» به اعتبار تقلب و تحول اوست در بین وجهی که به آن وجه تابع حق شود و از او استفاضه انوار نماید و در بین وجهی که به آن وجه تابع نفس حیوانی شود و آنچه استفاضه نموده بر آن افاضه نماید. اما «کلمه» به اعتبار ظهور اوست در نفس رحمانی مانند ظهور کلمه در نفس انسانی. اما «فؤاد» به اعتبار تأثیر اوست از مبدع او که فؤاد جرح و تأثیر است در لغت. اما «صدر» به اعتبار وجهی است که تابع بدن است و تصدر بر بدن دارد. اما «روح» به اعتبار خوف اوست از قهر مبدع او که اخذ آن از روح است، فزع و بیم. اما «عقل» به جهت تعقل اوست مر موجد خود را و غیر را. اما «نفس» به اعتبار تعلق اوست به بدن و تنفس آن در آن، زیرا از نفس به معنای سیر و حرکت و تدبیر مأخوذ است، و در وقت ظهور افعال نباتی از آن آن را نفس نباتیه نامند، و در وقت ظهور افعال حیوانی نفس حیوانیه گویند، بعد از آن به اعتبار غلبه قوای حیوانیه بر قوای روحانیه آن را اماره خوانند، و در وقت تلاؤ نور قلب از غیب به جهت اظهار کمال به علت اینکه قوه عاقله و خامت و فساد عاقبت آن را درک نماید لوامه خوانند به علت لوم بر افعال خود، و این مرتبه مانند مقدمه است برای ظهور مرتبه قلبیه. پس هرگاه نور قلب غالب شد و سلطان او بر قوای حیوانیه ظاهر آمد و نفس اطمینان یافت، آن را مطمئنه دانند و هرگاه استعداد آن به حد کمال رسید و نور و اشراق او قوی گشت و آنچه

^{۶۲} - سوره طه آیه ۷.

^{۶۳} - سوره اسراء آیه ۸۵.

^{۶۴} - سوره ق آیه ۱۵.

^{۶۵} - سوره آل عمران آیه ۳۹.

^{۶۶} - سوره النجم آیه ۱۱.

^{۶۷} - سوره الشرح آیه ۱.

^{۶۸} - سوره الشمس آیه ۷.

در قوه او بود از کمالات به فعل آمد و مرآت تجلی الهی شد، آن را **قلب گویند**، و این قلب است که مجمع بحرین و ملتقای عالمین است. از اینجاست که سعه حق را دارد و عرش رحمان شود. در حدیث است: «**لا یسعی ارضی و لا سمائی و «انما» یسعی قلب عبدی المومن التقی النقی»** و «**قلب المؤمن عرش الرحمن**». پس اگر اعتبار حقیقت واحده معروضه مر این اعتبارات را کنیم حکم کنیم به اینکه همه شیء واحدند صادق آید، و اگر با هر اعتباری اعتباری نماییم و حکم به مغایرت کنیم باز حق باشد.

تنبيه

بدان که مرتبه روحیه، ظل مرتبه احدیت است، و مرتبه قلبیه ظل مرتبه واحدیه الهیه است، و با امعان نظر هر که تأمل نماید در ابحاث سالفه، تطبیق تواند داد و الله الهادی.

تنبيه آخر

بدان که روح از جهت جوهرش و از جهت تجرد، با بدن مغایر است، و متعلق است به آن به تعلق تدبیر و تصرف، قائم بالذات و غیر محتاج به بدن است در بقا و قوام؛ و از این جهت که بدن صورت و مظهر او و کمالات اوست و قوای او در شهادت محتاجند به بدن، غیر منفک از بدن است، بل ساری است در بدن نه به سریان حلول و اتحادی که در نزد اهل نظر شهرت دارند، بل مانند سریان وجود حق مطلق در جمیع موجودات؛ لاجرم به این اعتبار مغایرتی با بدن ندارد. هر که کیفیت خالق را و ظهور او را در خلق داند و بداند که اشیاء از چه وجه با حق واحد و از چه وجه مغایرند، هر آینه نسبت روح را که رب بدن است با بدن که مربوط است در غیریت و عینیت ادراک نماید و هو الهادی.

ترجمه یازدهم

در تقریر رجعت روح و مظاهر او به جانب او تعالی در وقت قیامت کبری

بیان شد که مرحق سبحانه را تجلیات ذاتیه و اسمائیه و صفاتیّه است، و مر اسماء و صفات را دولی است که حکم و سلطنت آن اسماء و صفات در عالم در وقت ظهور آن دول ظاهر شود، و لهذا الارتباط حضرت رسالت (ص) فرماید: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و لا شک آخرت حاصل نشود مگر به ارتفاع حجب و ظهور حق به وحدت حقیقیه، چنانچه هر شیئی در آخرت بر حقیقت خود ظاهر آید و باطل از حق جدا گردد؛ زیرا روز فصل و قضا باشد و محل و مظهر این تجلی روح باشد. پس واجب است که در وقت تجلی و دت حقیقیه، روح فانی در حق شود و به فنای او جمیع مظاهر او فانی شوند؛ قال تعالی: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ»^{۶۹} و آنها کسانی باشند که برای آنها قیامت کبری سبقت یافته و از اینجاست گفته‌اند: «كل شيء يرجع الى اصله» و فرموده تعالی شأنه: «وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»،^{۷۰} «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»،^{۷۱} «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^{۷۲} و این رجعت گاهی به زوال تعینات خلقیه و فنای وجه عبودیت در وجه ربوبیت باشد مانند انعدام تعین قطرات در وقت وصول آن به بحر، قال تعالی: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ»^{۷۳} یعنی تعین سمائی را از آسمان زایل کنیم تا به ارتفاع وجود مقید، به وجود مطلق رجعت نماید، و اینکه فرموده «لمن الملك...» اشارت است به ظهور دولت حکم احدیت. در حدیث است خداوند عالم بمیراند جمیع موجودات حتی ملائکه و ملک الموت را، پس آنها را عود فرماید به جهت فصل و قضا و نزول هر یک به مقام خود از جنت یا دوزخ.

ایضا: چنانچه وجود تعینات خلقیه به تجلیات الهیه است در مراتب کثرت، هکذا زوال آنها به تجلیات ذاتیه باشد در مراتب وحدت، و از جمله اسماء مقتضیه این تجلی‌اند اسم القهار، الواحد، الاحد، الفرد، الصمد، الغنی، العزیز، المعید، الممیت، الماحی و غیرها؛ و انکار این مراتب و مقاصد از کسی است که ذوق حلاوت ایمان به انبیا الصلوات را ندارد و مغرور به حکم عقل ضعیف، ولی کسی که دیده ایمانش به کحل ایقان منور شده، هر آینه عالم را بیند دائما متبدل است و تعیناتش متزایل؛ چنانچه فرموده: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^{۷۴} و گاهی به اختفای تعینات باشد در حقیقت وحدت، مانند اختفای کواکب در وقت طلوع آفتاب، و وجه عبودیت به وجه ربوبیت مستور گردد، پس حق ظاهر و خلق مخفی گردد. از این مقال است قول منشد شعر:

تسترت عن دهري بظل جناحه فعینی تری دهری و لیس یرانی
فلو تسئل الایام ما اسمی ما درت و این مکانی ما درین مکانی

^{۶۹}- سوره زمر آیه ۶۸.

^{۷۰}- سوره آل عمران آیه ۱۰۸۱.

^{۷۱}- سوره قصص آیه ۸۸.

^{۷۲}- سوره الرحمن آیه ۲۶ و ۲۷.

^{۷۳}- سوره انبیاء آیه ۱۰۴.

^{۷۴}- سوره ق آیه ۱۵.

و این اختفا در مقابل اختفای حق است به عبد در حال اظهار حق عبد را، و گاهی به تبدیل صفات بشریه به صفات الهیه باشد بی تبدیل ذات، که هر وقت صفتی از صفات بشریه از بشر زایل آید صفتی از صفات الهیه مقام آن نشیند، و در این وقت سمع او و بصر او سمع و بصر حق شود، به او شنود و به او بیند؛ چنانچه حدیث قدسی به این ناطق است، و در این حال تصرف کند به هرچه خدا اراده فرماید، و هر یک از این اقسام گاهی معجل باشد و گاه مؤجل. اما معجل مانند اینکه مرکب را و افرادی راست که قیامت آنها به فناء فی الحق قائم شده و خود صورتاً در دنیا باشند، و اما مؤجل همان ساعت موعود است به زبان انبیا صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین.

تنبيه

نباید و هم برد که آن فناء فی الحق همان فنای علمی است که حاصل آید مر عارفانی را که از ارباب حال و شهود نباشند با بقای عین و صفت، که چه در بین آن که تصور محبت کند و در بین آن که محبت حالت او باشد فرقان عظیم است. تصور عسل، حلاوت عسل را به کام ترسانند ادراک آتش جان را نسوزاند، قال الشاعر:

لا يعرف الحب الا من يكابده و لا الصباة الا من يعاينها

یعنی شناسد عشق را مگر کسی که آن را بچشد «ذوق این می‌شناسی به خدا تا نچشی»، و نداند سوزش عاشقی را مگر کسی معاینه آن را دیده باشد. حق این است اظهار آن هرکس را که نچشیده باشد اخفاست، و علم به چگونگی آن تجلی قهاری وحدتی هرکس را امکان ندارد مگر جناب احدیت را و هرکس را که آن جناب جل جلاله به تشریف این مشهد شریف و به تجلی ذاتی که مفنی اعیان است بالاصاله مخصوص فرموده باشد، كما قال تعالى شأنه: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا».^{۷۵}

هرگاه فقرات سابقه را دانستی، معلوم تو شد معنای اتحادی که از این طایفه علیه علیهم الرحمه اشتهاار یافته و قاصران به تکفیرشان شتافته‌اند. نیز معلوم تو شد معنای اتحاد هر اسمی از اسماء با مظهر و صورتش یا اسمی با اسم دیگر یا مظهري با مظهري دیگر؛ و به رأی العین دیدن تو اتحاد اقطار امطار را با تعدد آنها و انوار آفتاب و کواکب و غیر را که در یک خانه تابند و تبدل صور عالم کون و فساد را بر هیولای واحده، دلیل عیلتی است بر اثبات حقایقی که مشروح و مفصل بر تو عرضه داشتیم، با اینکه جسم کثیف است، پس ظن تو چیست در وجودی که خیبر و لطیف است، و ظاهر در مراتب وضع و شریف، و حلول و اتحاد در بین دو شیء متغایر من کل الوجوه در نزد اهل الله شرک است، زیرا در نزد آنها اغیار همه فانی به نور وحدت قهارند، والله هو الباقي.

^{۷۵} - سوره اعراف آیه ۱۴۳.

ترجمه دوازدهم

در تحریر نبوت و رسالت و تصویر ولایت

بیان شد اینکه مر حق تعالی راست ظاهری و باطنی. اما باطن شامل وحدت حقیقیه‌ای است که مر غیب مطلق راست، و شامل کثرت علمیه‌ای است که حضرت اعیان ثابت‌ه باشد. اما ظاهر لا محاله خالی از کثرت نخواهد بود زیرا ظهور اسماء و صفات از جهت خصوصیات و تعیناتی که موجب تعددند بی‌اینکه هر یک از آنها را صورتی باشد مخصوص خود، امکان نپذیرد، پس کثرت لازم است، و از آنها را صورتی باشد مخصوص خود، امکان نپذیرد، پس کثرت لازم است، و هر یک از آنها طالب ظهور و سلطنت و احکام باشد، پس نزاع و تخاصم در اعیان خارجی به علت احتجاب هر یک از آنها از اسمی که در مظهر دیگر ظاهر است واقع افتاد. لهذا امر الهی محتاج آمد به حکم عدلی در بین اعیان که حفظ نظام عالم کند در دنیا و آخرت و حکم نماید به واسطه رب خود که رب الارباب است در بین اسماء نیز به عدالت، و هر یک را برساند به کمال ظاهر و باطن خود، و ان نبی حقیقی و قطب ازلی و ابدی است اولاً و آخراً، ظاهراً و باطناً، و آن حقیقت محمدیه (ص) است چنانچه خود اشاره فرموده به قول خود: «کنت نبیا و آدم بین الماء والطين» یعنی در بین علم و جسم. اما حکم در بین مظاهر فقط، نه در بین اسماء، همانا نبی است که نبوتش بعد از ظهور حاصل آید به نیابت نبی حقیقی. پس نبی کسی است که از حق به خلق مبعوث باشد به جهت هدایت و ارشاد عباد به سوی کمالاتی که در حضرت علمیه مر آنها را بر حسب اقتضای استعداداتی که در اعیان ثابت‌ه آنهاست مقدر شده‌اند. این نبی گاه مشرع و صاحب شریعت و کتاب است مانند مرسلین و گاه نه چنین است مانند انبیای بنی اسرائیل. مراد از نبوت بعثت است، و بعثت اختصاصی است الهی که مر نبی را حاصل آید از تجلی‌ای که موجب اعیان است در علم و آن فیض اقدس است؛ و چون که هر یک از مظاهر طالب این مقام اعظم است به حکم تفوق بر ابنای جنس خود، لاجرم نبوت به اظهار معجزات و خوارق عادات و تحدی و معارضه ابنای جنس مقترن آمد تا نبی از متنبی جدا شود. پس انبیا صلوات الله علیهم مظاهر ذات الهیه‌اند از جهت ربوبیت آنها مر ظاهر را و از جهت عدالت در بین مظاهر، و نبوت مختص به ظاهر است، و کل انبیا در دعوت و هدایت و تصرف در خلق و غیر اینها از لوازم و مالا بد منه در نبوت اشتراک دارند، و هر یک از آن دیگر به حسب حیطة تامه مانند اولی العزم از مرسلین صلوات الله علیهم اجمعین و غیر تامه مانند انبیای بنی اسرائیل امتیاز از مرسلین صلوات الله علیهم اجمعین و غیر تامه مانند انبیای بنی اسرائیل امتیاز دارند. پس نبوت دایره تامه است مشتمل بر دوایر متناهیة متفاوته به حسب الحیطه، و به درستی که دانستی اینکه ظاهر اخذ تأیید و قوت و قدرت و تصرف و علوم و جمیع آنچه از حق بر او ظاهر و فایض آید نکند الاً به مدد باطن، و آن مقام ولایت باشد که مأخوذ است از ولی به معنای «قرب» و ولی به معنای «الحیب» نیز از این مأخوذ است. پس باطن نبوت ولایت است، و ولایت عامه و خاصه باشد. ولایتعامه شامل است بر هر که ایمان آورده و صاحب عمل صالح باشد، هر یک به قدر کمال و نقصان خود در این معنا، چنانچه حق تعالی فرماید: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»^{۷۶} و ولایت خاصه شامل واصلان از اهل سلوک است فقط در وقت فنای آنها در حق و بقای ایشان به حق. پس ولایت خاصه عبارت از فنای عبد است در حق، و ولی، فانی فی الحق و باقی بالحق است، و مراد عبارت از فنای عبد

^{۷۶}- سوره بقره آیه ۲۵۷۷.

است در حق، و ولی، فانی فی الحق و باقی بالحق است، و مراد به فنا، انعدام عین عبد مطلقاً نیست، بل مراد از آن، فناى جهت بشریت در جهت ربانیت است، زیرا مر هر عبدی را جهتى است از حضرت الهیه؛ چنانچه فرماید تعالی وجه: « **وَلِكُلِّ وَجْهًا هُوَ مُوَلِّيَهَا** »^{۷۷}. این فنا حاصل نشود مگر به توجه تام به جانب جناب حق سبحانه و تعالی، زیرا به این توجه قوی شود جهت حقیقت او و مغلوب آید جهت خلقتش تا اینکه آن جهت بر این یکی قاهر و غالب آید و این را اصالتاً فانی کند مانند آتش پاره که از مجاورت آتش و استعداد قبول ناریت و قابلیت که در آن مخفی است کم کم مشتعل شود تا اینکه آتش گردد، پس حاصل آید از آنچه از آتش حاصل آید مثل احراق، انضاج، اضائه و غیرها، وانگهی قبل از اشتعال، بارد، مظلّم و کدر بود.

این توجه تام میسر نباشد الاّ به محبت ذاتیه که در عبدکمون دارد، و ظهور آن نباشد مگر به اجتناب از آنچه با آن تضاد و تنافر دارد و آن پرهیز است از ماعدای محبت ذاتیه. پس محبت مرکب و توشه تقواست، و این فنا موجب آن است که به تعینات حقانیه و صفات ربانیه مره بعد آخری متعین گردد و آن بقای بالحق باشد. پس هرگز مطلق تعین از فانی زایل نگردد، و دایره این مقام اعظم از دایره نبوت است. از اینجاست که نبوت اختتام یافت و ولایت را دوام است، و لهذا «ولی» اسمی از اسمای حق شد، نه «نبی»، و چون که ولایت را حیطة بیشتر از نبوت بود و آن باطن این بود، هر آینه شامل آمد انبیا و اولیا را، پس انبیا اولیای فانی فی الحق و باقی بالحق باشند منبئ و مخبر از غیب و اسرار غیب باشند بر حسب اقتضای دهر. این مقام نیز اختصاص الهی غیر کسبى است، بل جمیع مقامات اختصاصیه عطائیه غیرکسبیه‌اند و حاصلند از عین ثابتة به فیض اقدس، و ظهور این مقامات بر سبیل تدریج به حسب حصول شرایط و اسباب موهم محجوبان است که پندارند به عمل و کسب باشند، و فی الحقیقه نه چنین است. پس اول ولایت آخر و انتهای سفر اول است که سفری است از خلق به حق به سبب ازاله تعشق از مظاهر و اغیار و خلاصی از قیود و استار و عبور از منازل و مقامات و حصول بر مراتب و درجات؛ و مجرد حصول علم یقینی شخص را به اهل این مقام لاحق نکند، زیرا تجلی حق «تجلی اجماله» مر کسی راست که اسم و رسم او محو و از او زایل باشد.

تا خون نکنی دیده و دل پنجه سال هرگز ندهند راهت از قال به حال

و چون که مراتب و مقامات متمیزند، لاجرم ارباب این طریقه مقامات کلیه را تقسیم نموده‌اند به علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین. علم الیقین تصور امر است علی ما هو فی نفس الامر علیه، و عین الیقین مشاهده آن امر است چنانچه هست در واقع، و حق الیقین فناء فی الحق و بقای به حق است علماً و شهوداً و حالاً، نه علمافقط یا علماً و شهوداً فقط. مرکمال ولایت را نهایتی نباشد، پس مراتب اولیا غیر متناهی‌اند؛ و چون که بعضی از مراتب اقرب از بعضی باشند در نبوت و ولایت، جناب شیخ عرب رضی الله عنه انبیا را در کتاب فصوص الحکم به ترتیب مراتب ذکر فرموده، نه بر طبق تقدم و تأخر زمانی؛ و چون که آن مبعوث است به حق از حق به خلق، گاه با شریعت است و گاه بی شریعت، لاجرم نبی به مرسل و غیر مرسل انقسام پذیرد. پس مقام مرسلین اصلی است که جامع مقام نبوت و رسالت است، و ولایت است، بعد از آن مقام انبیا علیهم السلام که جامع نبوت و ولایت است، اگر چه مرتبه ولایت انبیا اعلی است از نبوت انبیا، و نبوت اعلی از رسالت، زیرا ولایت آنها جهت حقیقت حقیقه آنهاست به علت فنایشان در حق، و نبوتشان جهت ملکیه است، زیرا به این نبوت مناسبت با عالم ملائکه به هم رسانند، و اخذ وحی از ایشان نمایند، و رسالتشان جهت بشریت مناسب با عالم انسانی است، و به این تفرقه اشاره فرموده شیخ رضی الله عنه به قول خود که می‌فرماید: «**مقام النبوة فی**

^{۷۷}- سوره بقره آیه ۱۴۸.

برزخ دون اولی و فوق الرسول» یعنی نبوت کمتر از ولایت خودشان است، نه کمتر از مطلق ولایت و بالاتر از رسالت است.

تتمیم

باید دانست عادتی که مر آنها راست متعلق است به تقدیر ازلی که واقع در حضرت علیمه و جاری است علی سنة الله، و خرق عادت نیز متعلق به آن تقدیر ازلی است، لیکن نه علی سنة الله، بل اظهار للقدرة. این خرق عادت گاه از اولیا نیز صادر شود و آن را کرامت گویند، و گاه از اصحاب نفوس قویه صادر شود از اصل فطرت، اگر چه اولیا نباشند؛ و اینها بر دو قسم باشند: یا خیر بالطبعند و یا شریر. اول اگر به مقام اولیا رسیده‌اند آنها را ولی گویند و الا از صلحای مؤمنان باشند که آنها را مفلحان توان گفت، و ثانی شریر و ساحرند و اینها را اگر اسباب خارجی مساعد نماید، مستولی برعالم و صاحب قرن و زمان خود گردند؛ جعلنا الله من الذين آمنو و عملوا الصالحات و اتصفوا بالفناء الاتم و فازوا باللقاء.

اللهم ارزقنا و جمع امة محمد (ص) حسن الخاتمة.

به علت انکدار خاطر از غلبه مخالقات روزگار، به این چند رقعہ اختصار نمود، فی ۲۵ شهر شوال المعظم ۱۲۶۸ الحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و (ص) و عترته الطاهرين.

اللهم اجعلنا من المتمسكين بولاية علي بن ابي طالب عليه السلام.

غدیر ۱۴۲۹