

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 1

### مقدمة [المؤلف]

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم و إن اختلفت النحل و الملل لاختلاف الأمم. و صلى الله على ممد الهمم، من خزائن الجود و الكرم، بالقليل الأقوم، محمد و آله و سلم.

### الحمد لله

(1) شيخ تأسيا بكلام الله كتاب خود را به بسم الله و الحمد لله افتتاح فرمود چون كلام الله سرمشق است.

چون کمال نباشد حمد و ثنا نیست. در هر موطن، هر مظهر و هر اسم کمالی ببینیم حمد و ثنا پیش می آید. هر جا ثنایی هست، آن جا کمالی هست. کمال نیست مگر از جانب خدا که اصل و خزانه اوست. **إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ** (حجر: 21) اصل و مبدأ آن جاست و این موجودات که می بینیم لشکر صفات و اسماء اویند. هر کجا قدم نهاد پرتوی و اشراقی از او ظاهر شد. یعنی همه مراتب و مراحل و مراحل يك حقیقت واحدة و مشکک ذات مراتبند. يك دار وجود است به تشکیک مراتب، يك مرتبه اش ظاهر و يك مرتبه غایب. محور کمالات وجود است، هر جا کمالی هست آن کمال می گوید: الله الله، یعنی من اصلی دارم. هر جا نعمتی باشد بی تعارف الحمد لله می آید، حمد قولی، حمد فعلی، حمد حالی.

چون انسان مظهر حق جلّ و علاست و در حقیقت معرفت نفس مرقات و نردبانی برای معرفت رب جلّ و علاست.

جلوه‌ای کرد که بیند به جهان صورت خویش      خیمه در آب و گل مزرعه آدم زد

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 2

حمد را به اقسام سه گانه اش، هم در مصدر که حق جلّ و علاست می گوئیم، هم در مظهر که بنده است. حمد قولی که به زبان می آوریم و الحمد لله می گوئیم. چه خوب است که همه حمدها و تسبیحها را آن طوری بگوئیم که در قرآن مجید از زبان حق جلّ و علا آمده و تسبیحات و حمد ملائکه و انبیا و تسبیح و تقدیس آنها را حکایت می فرماید.

انسان هم زبان و ذکرش را تأسیا بانبیاء و اولیاء و ملائکه الله عادت دهد و آن گونه که در قرآن آمده آن طور ذکر کند. «1»

حمد عبد به اقسام سه گانه اش

حمد قولی،

(1) مثلاً می گوئیم الحمد لله رب العالمین. شکراً لله.

حمد فعلی،

(2) آن است که بنده به حمد فعلی تن دهد، عبادت کند، وقف حق جلّ و علا باشد. در تمام افعالش، خیراتش، عباداتش وجه الله را بخواهد. سوره مبارکه هل اتی را که درباره ابرار کمل اولیاء الله، امیر المؤمنین و همچنین اهل بیت پیغمبر (ص) حضرت فاطمه، امام حسن و امام حسین، آمده می فرماید: آن بندگان خدا به آن اسیر و یتیم و مسکین فرمودند: **إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ** چشم طمع به مردم نداشته باشید.

که خواجه خود صفت بنده پروری داند

تو بندگی چو گدایان به شرط مزد مکن

هدف این باشد که به کوی او قدم برداری. هر عضوی روی فطرت تکوینی الهی خود کار کند، آن کار حمد آن عضو است. در هر حال انسان لله رب العالمین باشد.

و الحمد لله علی کل حال. دون مقام انسان است که برای اطفای شهوت و آتش و غضب و ...

کار کند. غذا می خورد برای ابقای طبیعت خودش. سنّه الله بر این جاری است که انسان همسر داشته باشد و جز از این راه زندگی اداره نمی شود. خدا را ببیند ابقای نسل را ببیند. انسان باید خیلی بلند نظر باشد.

حمد حالی،

(3) به حسب روح و قلب است.

بازار خود فروشی از آن سوی دیگر است

در کوی ما شکسته دلی می خزند و بس

به گونه ای که انسان خودش حمد بشود. وجودش دار الحمد باشد که از عالم عقول است.

---

(1) تشبّهها به مردم بیدار ما این کار را کردیم و از ابتدا تا انتهای قرآن هر جا که خداوند از زبان خودش خودش را و

از زبان ملائکه حق جلّ و علا را ستود چگونه ستودن آنها را جمع کردیم. چه بهتر که شما هم برای حمد کردن به قرآن تأسی جویید.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 3

انسان فرشته شود. با این حمد حالی که به حسب روح و عقل است. جان انسان به کمالات علمی و عملی متّصف شود. سرّ انسان متخلّق شود به اخلاق الهی تا کمالات برای نفسش ملکه شود و بماند. حقیقت او بشود حمد. به عدل و جود و رحمت و حکمت و دیگر اوصاف الهی متّصف شود. مرحوم میر داماد در قبساتش فرمود:

(فاضل مقاماتک فی الحمد أن تجعل قسطک من حمدک لبارئک قصیا مرتبتک الممكنة من الاتصاف بکمالات الوجود کالعلم و الحکمة و العدل و الجود فیکون جوهر ذاتک حينئذ أجمل الحمد منک لبارئک الوهاب سبحانه فانّک إذن تنطق بلسان حال کل صفة من تلك الصفات أنّها فیک ظلّ صفته سبحانه و فیض جوده و صنع هبته .)

پس برترین مقامات تو در حمد این است که سهم خود از حمد برای آفریدگارت را مرتبه امکانی خود از اتصاف به کمالات وجود همچون علم، حکمت، عدل وجود قرار دهی تا جوهر ذاتت در آن هنگام زیباترین حمد از سوی تو برای آفریدگارت بخشندهات باشد. تو در آن هنگام به زبان حال هر یک از آن صفات می گویی که آنها در تو سایه صفت خدای سبحان و فیض جود و صنع و بخشش اویند.

جان تو دار الحمد می شود، آن وقت اگر زبان با این دل مطابق باشد و آن زبان بگوید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ شیرین است. جناب کلینی در این باره بآبی از زبان ائمه (ع) عنوان کرد که بگذارید ذکر را اول دل شما بگویید. سعی کنید جان شما از عالم ذکر و ملائکه شود. همان حمد حق تعالی است و بلید حفظ مراتب شود.

حمد خالق به اقسام سه گانه اش

حمد قولی حق،

(1) آن است که خداوند خودش را در قرآن از زبان پیغمبر و از زبان دیگر انبیاء ستود. اینکه می فرماید: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ\*، اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ این را کی و به کی می گوید. آیه الکرسی و دیگر آیات از این قبیل را چه کسی می گوید. چه خوب است که انسان به همان زبان که خداوند خودش را ستود او را بستاید.

حمد فعلی حق،

(2) اظهار کمالات جمالی و جلالی اوست که آنها را از غیب به شهادت و

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 4

از باطن به ظاهر و از علم به عین آورد.

#### حمد حالی خدا،

تجلیات اوست و ظهور نور ازلی اش. پس دار وجود يك پارچه دار الحمد است. زیرا دار وجود یا قول اوست یا فعل او یا تجلیات او. پس او حمد و حامد و محمود است و هر بنده که حامد است و هر مخلوق که محمود است و هر جا که حمدی مشاهده می شود درباره همه و همه باید گفت:

داند که متاع ما کجاست

آن کس که زکوی آشنایست

باز در این مقام حرف هست. گر چه به امهات آن اشارتی رفت ولی بعد از این مطالبی وابسته به آن پیش خواهد آمد.

#### الحمد لله منزل الحکم

(1) تنزیل تدریجی و انزال دفعی است. قرآن می فرماید: **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ** و در این عبارت نحوه ای ارشاد و هدایت نهفته است. مثلاً امر به سکوت و خویشنداری و اندک اندک از عالم اله گرفتن. ما خیال می کنیم وقتی گفتیم کسی پشت به این شهر کرد و رو به شهر دیگر (عالم اله) همه چیز را يك باره درمی یابد. خیر نمی شود؛ خیلی چیزهاست که اگر يك باره بر دل فرود آید و روی کند و انسان به آن برسد نتواند آن را هضم کند و از هم پاشد. این نشئه، نشئه تدریج است زمان شب و روز آنا فآنا می گذرد.

يك هسته باید بتدریج رشد کند ولی از آن طرف تدریج نیست به آن اندازه که استعداد پیدا می کنیم پله پله فیض می گیریم. هر کس و هر موجود به قدر قابلیت خود فیض می گیرد. تا چه اندازه مراقب باشد که این نخال را سرما نزند، گرما نزند، آب به موقع به آن برسد مرئی بالای سرش باشد. هیچ هسته ای درخت نمی شود مگر در صراط مستقیم باشد و انسان به مقام شامخ نمی رسد مگر در صراط مستقیم باشد. باید در تمام کارهای درونی و برونی، بدنی و روحی، در صراط مستقیم باشیم. يك کسی را می خواهیم که به ما بگوید حد این است، اندازه این است. صراط مستقیم اینی است. از آن طرف بخل نیست که امساک کند به اندازه استعداد این طرف علم داده می شود. حق تعالی علم را می بخشد. ما یشاء و من یشاء، برمی گردد به اینکه جان چه کسی قابل به راه افتادن است.

اینجاست که قابلیت پیش می‌آید چون در این نشئه قرار گرفتیم تدریجا پله پله بالا می‌آیم. در هر موطنی همه کاره اوست. **وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ\***. بخشنده

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 5

اوست، وهاب اوست، رزاق اوست. بنده به جایی می‌رسد که ببیند فعل همه از اوست.

نور همه از اوست. لا حول و لا قوّة الاّ باللّٰه و همچنین است تمام صفات، تمام خیرات و تمام خوبی‌ها. همه برمی‌گردد به يك حقیقت. توحید در صفات نیست مگر همان یکی دیدن، يك قدرت، يك علم و ... اینجا مقام توحید در صفات است که لا اله الاّ الله. این همه آوازه‌ها از شه بود.

به هر رنگی که خواهی جامه می‌پوش **که من آن قدّ رعنا می‌شناسم**

يك ذات است که در دار وجود حکومت می‌کند. به قول حاجی سبزواری:

از کران آزلی تا به کران ابدی **درج در کسوت يك پیرهنش ساخته‌اند**

اینجا همه طوری نگاه می‌کنند در حالی که کثرتند وحدت می‌بینند کثرات مقهور آن وحدتند. مراتب و منازل و مجاری تا مرتبه نازل آن هر يك مقامی دارند.

«النفس في وحدتها كل القوى»

تا به توحید ذاتی برسد: یا هو من لا هو الا هو. و لا حول و لا قوّة الاّ باللّٰه. که توحید افعال است. آمد و شدن و پیر و جوان شدن، اطوار گوناگون یافتن مربوط به عالم ماده است.

### منزل الحکم

(1) حکمت بهشت است. بهره را آن کس برد که حکمت نصیبش شد. علم خود انسان است و بنا به اتحاد عاقل و معقول وقتی انسان دانش یافت، با دانش و علم که چشم جان است و عالم را می‌بیند، اسماء و صفات الهی را مشاهده می‌کند، کتاب تدوینی و تکوینی او را می‌خواند. وقتی که مواظب خود باشیم و به آداب شریعت خود را حفظ کنیم، الله الله گفتنها، لبیک شنیدن است. يك حبه خردل، يك سر مو از تیت و فعل و گفتار آدم از او دست بر نمی‌دارد. همه رنگ می‌گذارند. سعادت‌مند کسی است که جان را به ملکوت این عالم متوجه کرد. از اسرار و حکم این

عالم آگاهی پیدا کرد. چنین فردی هم در میان اجتماع است و هم نیست، المؤمن غریب خوشا به حال این غریبها که مثل لقمان حکیمند. او حکیم بود دل او منزل حکمت بود و مشاهده اش حکیمانه. روزها می آمد خدمت حضرت داوود پیامبر می نشست. کاری نداشت فقط تماشاچی بود- برای ما توفیقی است که نه امیریم نه وزیر نه کسی کاری به ما دارد. شکر خدا که مقام و منصب نداریم که دست و بال ما بند شود. حکمت بهشت است خوشا به حال دلی که منزل حکمت است.

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 6

### علی قلوب الکلم

(1) همه کلمه هستند، همه کتاب هستند، در آیات و روایات از انسان به میزان، کتاب و کلمه تعبیر شده است. انسان کامل از آن طرف که جامع اسماء و صفات و مظاهر کونیه است فقیر است، عبد است، محتاج است و دستش به گدایی بلند است. و از آن طرف که جنبه ملکوتی دارد کلمه است، مصطفی است، مجتبی است، ید الله است، عین الله است.

من این طورم، من آن طورم از زبان ائمه (ع) که هرگز در مقام خود ستایی نیستند و در مقام بیان حقیقت هستند. از این باب است. از جنبه خلقی شان، تضرع و زاری دارند و از جنبه ملکوتیشان خبر از کمالات خود می دهند: و الله ما قلعت باب خیر بقوة جسدانية لكن بقوة الهية.

طغرای حدوٹ تو و سلمای قدم را

تقدیر به يك ناهه نشانید دو محمل

انسان هم جنبه حدوٹی دارد و از آن طرف از عالم اله جنبه قدمی دارد هم آن جایی است و هم اینجایی. تا اینجایی است گریه و زاری دارد و وقتی آن جایی است خبرها می دهد.

همه کلمه هستند. به قول شیخ شبستری:

همه عالم کتاب حق تعالی ست

به نزد آن که جانش در تجلاست

مراتب همچو آیات وقوف است

عرض اعراب و جوهر چون حروف است

یکی شد فاتحه و آن دیگر إخلاص

از او هر عالمی يك سوره خاص

قلب در چند جای قرآن تعریف شده است. جبرئیل قرآن را به قلب پیغمبر نازل کرد.

وحی مربوط به قلب است، الهامات و خوابهای شیرین و وحی‌هایی که می‌شود مربوط به قلب است. چه وحی تشریحی که مخصوص پیغمبر است و چه وحی الهامی که به غیر پیغمبر می‌رسد. چه در خواب و چه در بیداری، همه مربوط به قلب انسان است. «1»

دل مستعد وحی الهامی می‌گیرد، حقایق را می‌بیند، سیر می‌کند، حقایق آیات و روایات را می‌بیند. اینکه پیغمبر بشود و شریعت بیاورد نمی‌شود. کسانی که یافتند حرفها زدن، کتابها نوشتند. ما بیچاره‌ایم، حقایق را نفهمیدیم، آنها که یافتند خبرها می‌دهند، حرفها می‌زنند و درست هم هست. خلاصه باید همه را از قلب خود بجواییم.

---

(1) نکته: وحی تشریحی به رحلت حضرت خاتم (ص) ختم شد و وحی الهامی برای هر مستعدی در صورت عدم موانع حتم است.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 7

نزول ملک و کشف و رؤیا مربوط به بیرون ما نیست. **فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا**، همین تمثّل یعنی درون شماست. نزول وحی درونی است. آنها که حشر با عالم ارواح پیدا می‌کنند می‌دانند که از درون انسان است.

حساب انسان این است. کارخانه‌ای است که معانی را از بالا می‌گیرد و در عالم خیال به صورت اشباح و اشکال درمی‌آورد. همان طور که اینجایی‌ها را می‌گیرد و بالا می‌برد آن جایی‌ها را نیز پایین می‌آورد. خودش می‌شود مجمع همه. هر که طرح کونین کرد، جمع کونین کرد. هر که دنیا و آخرت را ترک گفت جز تو نمی‌خواست. آخوند ملا صدرا کتابی دارد به نام «طرح الكونین» «الدنيا حرام على أهل الآخرة و الآخرة حرام على أهل الدنيا و الآخرة حرامان على أهل الله». از حضرت رسول (ص) نقل شده هر که طرح کونین کرد مقام جمع الجمع پیدا می‌کند. عارفی فرمود:

دو عالم را به يك بار از دل تنگ برون كردم تا جای تو باشد

باید این کار را بکنیم، بچشیم و برسیم. این همه بزرگان، آن همه مناجات‌ها، اشعار، حالات، سوزش دلها و مقامات که دارند. همه شوخی کرده‌اند؟! ملای رومی دارد:

کرده‌ای تأویل حرف بکر را خویش را تأویل کن بی ذکر را

اینکه گفته‌اند: از خودت دست بردار شوخی کرده‌اند؟! بالاخره انسان و هر موجودی کلمه‌ای از کلمات الله است. جدولی است از دریای وجود بخصوص انسان که جان عالم است و دری دارد که به عالم ملکوت باز می‌شود.

بابا افضل کاشی در زمان خواجه بود. خواجه خیلی از ایشان سؤال می کرد. در رسائل شریفش آمده است:

ما را خیال کنید، چشم به بیرون بدوزید. اینجا همه شدند. درون را نگاه نکن بیرون را نگاه کن. نمی دانی خودت دروازه ای هستی برای همه عالم. حرف اینها رسیدن است تمثلات باید در خودت پیاده شود. تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ. پله پله خاطرات و واردات و الهامات پیش می آید.

بأحدیة الطريق الأمم من المقام الأقدم و إن اختلفت الملل و النحل لاختلاف الأمم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مَدِّ الْهَمَمِ،

(1) باید راه یکی شود در این مورد ائمه ما این طور فرموده اند. هم خودت را هم واحد گردان (يك قصد داشته باش) این همه حکمت از کجا نازل می شود، من المقام الأقدم،

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 8

(تمام قدیمند اما حفظ مراتب باید کرد) اگر چه دینها و مذهبها و عقلمها مختلف بودند به جهت اختلاف امتها (یکی نوح شد، یکی موسی و یکی عیسی).

[بیان رؤیا مؤلف]

أما بعد: فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ -ص- فِي مَبَشْرَةِ أَرَبْتِهَا فِي الْعِشْرِ الْآخِرِ مِنَ الْحَرَمِ سَنَةَ سَبْعٍ وَعِشْرِينَ وَ سِتْمِائَةَ بِمَحْرُوسَةِ دِمَشْقٍ وَ بِيَدِهِ -ص- كِتَابٌ.

(1) فرمود: من رسول الله را در مبشره ای دیدم «1». و این واقعه در محرم سال ششصد و بیست و هفت در شهر دمشق بود و دیدم که در دست رسول الله کتابی بود.

لفظ کتاب اشاره به جمع حقایق دارد، کتاب یعنی مخزن حقایق و آن هم در دست او بود. از آن جهت که در دست خاتم بود مشعر به این است که این کتاب پایدار خواهد بود، زیرا دست مظهر بسط و امید است.

فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذه و اخرج به الى الناس ينتفعون به، فقلت:

السمع و الطاعة لله و لرسوله و أولي الأمر منا كما امرنا.



(2) به من فرمود این کتاب فصوص الحکم است. آن را بگیر و به مردم برسان تا از او نفع برند. من گفتم: السمع و الطاعة مر خدای و رسول خدای و اولی الامر را آن چنان که به ما امر فرمودند. (یعنی سماع و طاعت آن چنان که به ما امر فرمودند).

این بیان عذر خواهی است از إبراز آن چه که یافته، زیرا عارف سالك باید امین الله باشد و اسرار دوست را آشکار نکند. اما عذر خواهی می کند که اگر من اظهار کردم به فرمان رسول مأمور بودم.

در تنزل و عروج مراتب وجود، قوس نزول و قوس صعودی است. اگر این دو قوس را حلقه‌ای در نظر بگیریم، این دو قوس در موطن قلب ولی دور می‌زند. چه عارف در اسفار اربعه مقامات وجود نزولا و عروجا سیر می‌کند و چون آن دو قوس حلقه‌ای هستند که به قلب عارف ارتباط دارند، قلب عارف آن حلقه را چون نگین است و چون در این کتاب درباره خواص ذاتی کلماتی چند که از آدم تا خاتم انتخاب می‌شود صحبت شده و هر يك از آن کلمات تامه در سیر اطوار نزولی و عروجی وجود به منزله نگین آن حلقه‌اند هر باب آن را به عنوان فصّ (نگین) تعبیر کرد و نیز چون قلب مجمع

---

(1) مبشره یعنی رؤیای بشارت دهنده. در جایی وارد است که به چشم باطن خود دیدم که آن مبشره- رؤیای صالحه- را خدای متعال به من نمود (نه من خواستم) پس جمال مثالی پیغمبر را دید (نه مادی خارجی را).

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 9

حقایق است و آن حلقه سیر علمی است پس قلب یعنی فصّ و نگین، زنده و عصاره حکم است و آن انبیا و خلاصه کلمات که حکم بر قلوبشان نازل شده زنده موجوداتند، آنان را فصوص الحکم نامید و هر يك از فصوص با تعبیر خاصی معرفی می‌شود. (کلم یعنی فصوص و حکم آن حلقه‌هاست) و قلب انسان کامل محل نقوش حکم الهیه است.

فحَقَّقَت الْأَمْنِيَّةَ وَأَخْلَصَتِ النَّيَّةَ وَجَرَدَتِ الْقَصْدَ وَالْهَمَّةَ إِلَى إِبْرَازِ هَذَا الْكِتَابِ كَمَا حَدَّثَهُ لِي رَسُولُ اللَّهِ -ص- مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نَقْصَانٍ؛ وَ سَأَلْتُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يَجْعَلَ لِي فِيهِ وَ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِي مِنْ عِبَادَةِ الَّذِينَ لَيْسَ لِلشَّيْطَانِ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ، وَ أَنْ يَخْصِّنِي فِي جَمِيعِ مَا يَرْقُمُهُ بِنَائِي وَ يَنْطِقُ بِهِ لِسَانِي وَ يَنْطَوِي عَلَيْهِ جَنَانِي بِالْإِلْقَاءِ السَّبَّوحِيِّ، وَ النَّفْثِ الْوَحْيِيِّ فِي الرَّوْعِ النَّفْسِيِّ بِالتَّأْيِيدِ الْعِصْمَامِيِّ، حَتَّى أَكُونَ مُتَرَجِّمًا لَا مُتَحَكِّمًا، لِيَتَحَقَّقَ مِنْ يَقِفَ عَلَيْهِ مِنْ أَهْلِ اللَّهِ، أَصْحَابِ الْقُلُوبِ، أَنَّهُ مِنْ مَقَامِ التَّقْدِيسِ الْمُنَزَّهِ عَنِ الْأَغْرَاضِ النَّفْسِيَّةِ الَّتِي يَدْخُلُهَا التَّلْبِيسُ. وَ أَرْجُو أَنْ يَكُونَ الْحَقُّ -تَعَالَى- لَمَّا سَمِعَ دَعَائِي قَدْ أَجَابَ نِدَائِي.

فما القى إلا ما يلقي إليّ، و لا انزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به عليّ و لست بنبيّ و لا رسول و لكّي وارث و  
لآخرتي حارث.

(1) پس مقصود و مطلوب رسول الله (ص) را محقق گردانیدم و تیتیم را خالص کردم و قصد و همتم را تجرید کردم برای  
إبراز این کتاب چنانکه رسول الله (ص) برای من معلوم فرمود. بدون کم و زیاد و از خدا خواستم که مرا در إبراز این  
کتاب و در جمیع احوالم از آن بندگان بگرداند که شیطان بر آنها مسلط نیست. و بخصوص مرا در جمیع آن چه  
انگشتانم رقم و زبانه بیان می کند و دلم در می نوردد و می گیرد به القای سبوحی و دمی دن روحی در روعم تأیید کند  
تا به مضمون و اعتصموا بحبل الله به او معتصم شوم تا مترجم باشم نه متحکم. تا اهل الله اصحاب قلوب که بر او  
واقف می شوند بر ایشان محقق گردد و ثابت شود که این کتاب از مقام تقدیس است که از أغراض نفسانی که تلبیس  
در آن راه پیدا می کند منزّه است «1». و امیدوارم که حق تعالی چون دعایم را شنود، ندایم را لبیک گوید. پس من  
القا نمی کنم مگر آن چه به من القا شد و در این نوشته نازل نمی نمایم مگر آن چه بر من نازل شد و من نبی و رسول  
نیستم بلکه وارثم و برای آخرتم حارث.

زیرا نبوت تشریحی و رسالت به وجود خاتم ختم شد و این بزرگان وارث علم

(1) اینکه گفت: مترجم باشم. یعنی کلمات کتاب از رسول الله نیست بلکه معانی را به او القا کرد و او در لباس این  
ألفاظ درآورد.

### مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 10

پیغمبرند به وحی الهامی که همان مبشرات است و رؤیاهای صالحه.

|                     |                  |
|---------------------|------------------|
| و الى الله فارجعوا  | فمن الله فاسمعوا |
| أتيت به فعوا        | فإذا ما سمعتم ما |
| بجمل القول و اجمعوا | ثم بالفهم فصلوا  |
| طالبيه لا تمنعوا    | ثم منوا به على   |
| وسعتكم فوسعوا       | هذه الرحمة التي  |

(1) پس از خدا بشنوید و به خدا بازگردید.

و چون آن چه را آوردم شنیدید پس آن را فراگیرید.

سپس به وسیله فهم گفتار مجمل را تفصیل دهید و گرد آرید.

آن گاه آن را در اختیار خواستارانش قرار داده باز ندارید.

این رحمتی است که شما را در گرفت، پس گشاده دست باشید.

(اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک)

و من الله أرجو أن أكون ممن أئد فتأيد و قید بالشرع المحمدي المطهر فتقيد و قید و حشرنا في زمرة كما جعلنا من ائمة.

(2) و از خدا می‌خواهم از کسانی باشم که تأیید شده و تأیید را پذیرفت و به شرع مطهر محمدی پایبند شده بند را پذیرفته و دیگران را هم در بند کرد، و ما را در زمره او محشور کند همچنان که از امتش قرار داد.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 11

1. فصّ حکمة إلهية في كلمة آدمية

(1. فصّ حکمة إلهية في كلمة آدمية) فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك فصّ حکمة إلهية في كلمة آدمية:

(1) اول چیزی که مالک بر این بنده از آن کتاب القا فرمود فصّ حکمت الهیه درباره کلمه آدمیت است.

گر چه تیر از کمان همی گذرد از کماندار بیند اهل خرد

فصّ نگین انگشتر است که نام خود را بر آن حک می‌کردند و گنجینه‌ها و خزاینشان را به آن مهر می‌زدند لذا قلب کلمه تامه را که فصّ حلقه دو قوس نزولی و صعودی است و مجمع نقوش معارف و حقایق که خلاصه و زیده هر چیز در او منتقش است تعبیر به فصّ کرده است و چون نگین زینت است آن گاه قلب انسان مزین می‌شود که نقوش معارف در آن منتقش شود.

حکمت علم به حقایق اشیاء آن چنان که هستند و عمل به مقتضای آن است. اینکه تعبیر به الهیه کرد برای این است که الله جامع جمیع صفات کمالیه از جلالی و جمالی است و آدم مظهر این اسم که کلمه الهیه است می‌باشد.

همین طور هر کلمه‌ای به اقتضای اسمی که بر آن غالب است مخزن علوم و مظهر اسمائی است. این مطلب در مباحث بعد به تفصیل بیان می‌شود.

اینکه فرمودند: «حکمت، علم به حقایق اشیاء آن چنان که هستند و عمل به مقتضای آن می‌باشد»، برای این است که در حقیقت آن چه برای انسان نافع است عمل به مقتضای علم است. عمل است که در همه جا با اوست بلکه خود اوست اما علمی که دانستنی است دنیایی است، اثرش تا این نشده است. یکی از وصیتهای افلاطون به ارسطو همین بود که تن به عمل در ده تا حکیم شوی. در قصیده‌ای گفتم:

حکمت قولی همه دنیاوی است و ان عملی توشه عقباستی

## مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 12

لما شاء الحقّ سبحانه من حيث أسماؤه الحسنی.

اسم در اصطلاح حکما و در اصطلاح عرفا

موجودی را که در آن وصف معتبر نیست اسم گویند. چون زید، عمرو، بکر، حجر، شجر و غیره و آن را که با وصف اعتبار شده، چون وصف قدرت، علم، حیات، اگر آن اسم با این معانی اعتبار شود به آن صفت گویند مثل قادر، عالم، حیّ.

اما در اصطلاح عرفا هر گاه ذات وجود را با صفت معینی که تجلی بی از تجلیات وجود است اعتبار کنیم آن را اسم نامند مثل رحمان و رحیم، و آن صفاتی که در ذات به اعتبار شأنی از شئون و تجلی بی از تجلیاتش اعتبار شود، مثل رحمت و علم آن را وصف می‌گویند و صفت نامند. پس آن را که حکیم وصف می‌گفت در نزد اینها اسم است.

«1»

اسماء اعیان خارجی هستند و ألفاظ اسماء اسماء.

التي لا يبلغها الإحصاء

(1) اسماء الهیه غیر متناهی هستند و اینکه گفت احصا نمی‌شود برای این است که کلمات (اسماء عینی خارجی) را پایان نیست و آیه شریفه قرآن: **قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي** (کهف: 109) اشاره به این معنی است.

عرفا دو فیض دارند. فیض اقدس؛ یعنی هویت ساریه در سراسر اعیان دار وجود که به نحو احدیت جمع بر همه محیط و مستولی است و تمام تعینات در او مستهلکند. این را فیض اقدس گویند یعنی اقدس از قید و بند و چون این فیض را با تعینات و حدود اعتبار کنیم که همان اسماء اللّٰه تفصیلی می شود به آن فیض مقدس گویند. در غزلی گفتیم:

فیض اقدس به مقدس رسد از عالم غیب      لیک آن دل که بود قابل دیدار کجاست

أن یری أعیانها و إن شئت قلت أن یری عینه فی کون جامع یحصر الأمر کلّه لکونه متصفا بالوجود، و ینظر به سرّه الیه: فإن رؤیة الشیء نفسه بنفسه ما هی مثل رؤیته نفسه

(1) اسم از نظر عرفا مشتق است که ذات با صفت است. عالم را حکما وصف گویند و عرفا اسم.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 13

فی أمر آخر یكون له کالمراة، فإنه تظهر له نفسه فی صورة یعطیها المحل المنظور فیه مما لم یکن ینظر له من غیر وجود هذا المحل و لا تجلیه له.

(1) چون حق سبحانه خواست از حیث اسماء حسنائش که آنها را احصا نمی توان کرد اعیان [آدم را آفرید] آنها را ببیند، و اگر خواهی بگو عین خود را در مخلوق جامعی که همه را در بر دارد بنگرد زیرا آن کون جامع یعنی مخلوق کامل که انسان است به وجود متصف می باشد و به او سرّ حق برای حق ظاهر می شود یعنی اسرار الهی در مظهر هویدا می گردد و حق اسماء خود را در مظهر می بیند. چون رؤیت چیزی خودش را به خودش، مانند رؤیت خودش در چیز دیگر نیست.

مثلا رؤیت انسان خودش را و رؤیت خودش در آینه. که آن اهتزاز و التذاذ که از مشاهده در مرآت حاصل است در غیر آن نیست.

و قد كان الحق - سبحانه - أوجد العالم كلّهُ وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلّوة. و من شأن الحكم الإلهي أنّه ما سوّى محلاً إلّا و يقبل روحاً الهياً عبّر عنه بالنفخ فيه، و ما هو إلّا حصول الاستعداد من تلك الصّورة المسوّاة لقبول فيض التجلّي الدائم الذي لم يزل و لا يزال. و ما بقي إلّا قابل و القابل لا يكون إلّا من فيضه الأقدس. فالأمر كلّهُ منه ابتداءً و انتهاءً و **إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ** كما ابتداءً منه، فافتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة.

(2) و همانا که حق تعالی همه عالم را شبیحی و موجودی معتدل و مسوّی آفرید بدون روح و عالم در این صورت مانند آینه جلا نداده بود (که رو نمی داد) و از شأن حکم الهی این است که هیچ محلی را تسویه نفرمود مگر اینکه آن محل روح الهی را قابل است. که از این معنی به نفخ روح در وی تعبیر شده و این نیست مگر حصول استعداد این صورت مسوّی برای قبول فیض تجلی دائمی که لم یزل و لا يزال است. (چون هر چه ازلی شد ابدی نیز هست).

و قابل از فیض اقدس است (یعنی از بالاتر می گیرد) پس امر وجود بتمامه ابتدای آن از حق است و انتهای آن به حق بازگشت می کند چنانکه از او پدید آمد. چون این گونه بود امر الهی اقتضا فرمود جلا دادن مرآت عالم را و آدم عین جلای این مرآت و روح این صورت است.

و كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصّورة التي هي صورة العالم المعبّر عنه في

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 14

اصطلاح القوم ب «الإنسان الكبير».

(1) دیگر اینکه قوا را در شرع به ملائکه تعبیر کرده اند. ارواح عالم هم گفته اند. ملائکه بعضی از قوای این صورتند که صورت عالم است و در زبان عرفا از آن به انسان کبیر تعبیر می کنند (الإنسان عالم صغیر مجمل و العالم انسان کبیر مفصّل).

اینکه شیخ گفت صورت این عالم را تعبیر کرده اند به انسان کبیر و صورت انسان را به عالم صغیر، برای این است که به حسب صورت آن کبیر و این صغیر است. و گر نه به حسب رتبت بالعکس است و اینکه شیخ گفت ملائکه بعضی از قوای این صورت است برای این است که بحث درباره يك سلسله از ملائکه است.

فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية و الحسية التي في النشأة الإنسانية.

(2) پس ملائکه برای عالم چون قوای روحانیه و حسیه در نشئه انسانی است.

قوا در انسان کبیر مراحل و مراتب نفس کل اند و نفس کل متعلق است به مجموعه پیکر انسان کبیر یعنی عالم و سر تا سر اجزاء و کرات و ذرات از اجرام علوی و عناصر سفلی به منزله اعضا و جوارح آن یک پیکر واحد انسان کبیر یعنی عالم می باشند و تمام ملائکه که متعلق به این بدن هستند مراتب آن نفس کل اند مانند قوای حسی و روحانی متعلق به بدن انسان که انسان با همه اعضا و جوارحش یک شخص است و یک نفس به او تعلق دارد و آن قوا که ملائکه مملکت وجود اویند مراحل نفس ناطقه اند.

### «النفس فی وحدتها کل القوی و فعلها فی فعلها قد انطوی»

همین معنی را در انسان کبیر نیز باید پیاده کرد که در حقیقت تطابق کونین است و معرفت نفس مرقات است برای معرفت عالم و همان طور که ملائکه مملکت انسان یعنی قوا و عوامل در این مملکت هر یک را مقامی است معلوم و از حد خود تجاوز نمی کنند و از مقام ایجاد خود خارج نمی شوند و عصیان نمی ورزند. مثلا چشم در دیدن مطیع است و گوش در شنیدن و از این موهبت الهیه و فرمان خداوندی سرباز نمی زنند. لا یَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ مَا یُؤْمَرُونَ (تحریم: 6) همچنین قوای عالم یعنی انسان کبیر هر یک از فعل خود که ایجاد و خلقا به آنها موهبت شده سر باز نمی زنند و معصومند. تکوینا عصیان در آنها راه ندارد. لا یَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ مَا یُؤْمَرُونَ چنانکه آفتاب در اضائه و اشراق و ماه در اناره و آتش در إحراق و آب در تبرید و هکذا.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 15

فکلّ قوه منها محجوبه بنفسها لا تری أفضل من ذاتها و أنّ فیها، فیما تزعم، الأهلّیة لکلّ منصب عال و منزلة رفیعة عند الله لم عندها من الجمعیة الإلهیة.

(1) و هر یک از آن قوهها چه در نشئه انسانی و چه در نشئه کونیه (عالم) محجوب است به خودش. افضل از ذات خود نمی بیند و نمی داند که در آن نشئه منصب عالی و منزلت رفیعه ای عند الله موجود است که آن منصب و منزلت جمعیه الهیه است که به صاحب آن منصب داده شده است.

حال ملائکه که قوای روحانیه خارجیه هستند در منازعتشان نسبت به آدم چون حال قوای روحانیه داخله در انسان که عقل و وهم است می باشد. همان طور که عقل و وهم هر یک در عالم انسانی ادعای سلطنت بر وی دارند و منقاد غیر خود نمی شوند مراتب قوای روحانیه خارجیه یعنی ملائکه نیز همچنین هر یک افضل از ذات خود نمی بیند. مثلا عقل مدعی است که خود محیط به ادراک جمیع حقایق و ماهیات آن طور که هستند به حسب قوه نظریه خود می باشد. حال آن که چنین نیست. زیرا برای ارباب عقول علم اجمالی حاصل است. مثلا اینکه مر آنها را ربی است منزله از صفات خلقیه.

ایشان از حقایق چیزی نمی دانند مگر لوازم و خواص آنها را و در حقیقت مقلد عقول هستند. اما ارباب تحقیق و اهل طریق که عرفای شامخین باشند علاوه بر این مقام، تجلیات حق جل و علا و ظهورات او را مفصلاً مشاهده کرده به نورش مهتدی شده اند و به طور کشف که آمیخته و مشوب به اوهام نیست هر چیز را آن چنان که هست در می یابند. اینان عباد الرحمان اند **الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ [أَي فِي أَرْضِ الْحَقَائِقِ] هَوْنًا.**

اما ارباب عقول که ارباب نظرند عباد عقول خویشند. به گفته بهاء الدین ولد:

«درك عقل آن قدر است که تو را به درزی برد چون به خیاط رسیدی ترك عقل باید کردن.

سلمان ساوجی گوید:

ما مثال عزل عقل از ملك دین برخوانده ایم      تا کشیدستند بر منشور ما طغرای عشق

سعدی گوید:

مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 16

دگر ز عقل حکایت به عاشقان منویس      که حکم عقل به دیوان عشق ممضی نیست

از اینجاست که عرفا در حکم عقل این گونه سخنها دارند. غرض این نیست که حکم عقل باطل است، بلکه مقصود بیان ارتقا به مقام بالاتر است.

بین ما يرجع من ذلك إلى الجناب إلهي

(1) آن جمعیت حاصل از سه امر است:

امر اول، که راجع است به جناب الهی.

یعنی حضرت واحدیت که آن را حضرت اسماء و صفات می گویند که هر يك از آن اسماء و صفات بدون واسطه وجه خاصی به حق تعالی دارند. اگر ذات وجود را طوری اعتبار کنیم که اسماء و صفات در او مستهلک باشند این معنی را مقام احدیت گویند و اگر ذات را با اسماء و صفات به طور تفصیل اعتبار کنیم مقام واحدیت گویند. مقام اسماء و صفات نیز می نامند. احدیت و واحدیت به این معنا مصطلح عرفاست اما حکما که احد و واحد می گویند یعنی



سلسله موجودات عالم را به براهین عقلیه، طرفی است و آن طرف واجب الوجود است. سپس در رفع شبهه ثنویت برهان اقامه می کنند که این طرف یکی بیش نیست، یعنی واحد است. سپس حرفی بالاتر و مطلبی دقیق تر عنوان می کنند که این واحد مرکب نیست بلکه بسیط الحقیقه است و از این معنی که شیء واحد بسیط الحقیقه هم باشد، تعبیر به احد می شود. واحد یعنی یکی واحد یعنی یکتا. واحد با مرکب می سازد به خلاف احد. مرحوم حاجی سبزواری می فرماید:

### كما هو الواحد أنه الأحد

و إلى جناب حقيقة الحقائق،

(2) امر دوم، راجع است به حضرت امکانیه که جامع حقایق ممکنات است. خلاصه اینکه حقایق کونیه را در این مقام در بردارد، نه الهیه را.

و في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم كله أعلاه و أسفله.

(3) امر سوم، راجع است به طبیعت کلیه

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 17

### طبیعت در اصطلاح حکما

طبیعت کلیه در اصطلاح حکما امری است جسمانی که در عناصر و دیگر اجسام سفلی و اجرام علوی ساری است که با ماده قرین است. مثلاً می گوئیم طبیعت جسم، طبیعت آب، طبیعت خاک و هکذا. که مرجع و مآل طبیعت به این معنی امری است جسمانی. به تعبیر دیگر: این طبیعت از قوای نفس کلی است که در اجسام طبیعی (سفلیات) و در اجرام علوی ساری است. خلاصه در عناصر و فلعل صور عناصر یعنی حقایق آنها که منطبق در مواد هیولانی آنهاست ساری می باشد.

### طبیعت در اصطلاح اهل عرفان

اما طبیعت در مشرب ارباب کشف و اصحاب عرفان اشاره به حقیقت الهیه به نام صادر اول است که فعال جمیع صور می باشد. و این حقیقت فعاله الهیه به باطنش فاعل صور اسمائی است، و به ظاهرش که طبیعت کلیه است فاعل صورتهای دیگری جز صور اسمائی. این طبیعت کلیه به مشرب ارباب کشف، مبدأ فعل و انفعال در همه جواهر است

و قابل جميع تأثيرات اسمائيه است پس اين جمعيت الهيه جميع قوايل عالم را از اعلى و اسفل يعنى از عالم روحانى و جسمانى داراست. زیرا طبيعت كلييه را كه محيط است به عالم روحانى و جسمانى، در بر دارد.

و هذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه.

(1) اين معنى را كه درباره انسان گفتيم به طريق نظر و فكر و ترتيب مقدمات و اشكال قياسي و بحث و استدلال عقلی فلسفی نمی توان دانست بلکه اين قسم از ادراك و فهم، نيست مگر از كشف الهی كه از اين كشف اصل صور عالم كه قابل ارواح عالم است شناخته می شود. زیرا از مباحث فلسفی به ترتيب اشكال اقيسه دانسته نمی شود مگر يك سلسله از لوازم و اوصاف أشياء. به قول مير فندرسكى:

اين سخن را درنيابد هيچ فهم ظاهري  
گر ابو نصرستی و گر بو علی سيناستی

فسمي هذا المذكور إنسانا و خليفة، فأما إنسانيته فلمعوم نشأته و حصره الحقائق كلها.

(2) از اين روی اين كون جامع را انسان و خليفه ناميد. اما انسانيتش برای عموم نشئه اش و در برداشتن او همه حقايق را می باشد.

محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 18

و هو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النظر و هو المعبر عنه بالبصر.

انسان کون جامع است

(1) اين كون جامع يعنى انسان مر حق تعالى را به منزله انسان العين است به عين (مردمك چشم به چشم) كه نظر به انسان العين تحقق می يابد و أشياء به آن ديده می شود كه از آن به بصر نیز تعبير می شود. (بدین جهت اين كون جامع انسان ناميده شد.)

چرا شيخ فرمود: «و هو للحق بمنزلة إنسان العين» كه در ترجمه گفتيم (انسان مر حق را) پاسخ اين كه للحق اشاره به «قرب فرايض» است كه بنده سمع حق، بصر حق و يد حق می شود. اين مقام برای انسان كامل است، هنگام فناى ذاتش و بقايش به حق، و اين مرتبه از «قرب نوافل» بالاتر است. اين لطيفه را كه قرب فرايض است در نماز داريم كه

چون بنده در رکوع گفت: «سبحان ربِّي العظيم و بحمده» در همان موطن «سمع الله لمن حمده» می‌آید که حق سمع حامد است. بیان این نکته را از کلام عزیز نسفی در رساله شریف «مقصد اقصی» باید یافت:

اهل وحدت می‌گویند که از تو تا به خدای راه نیست از جهت اینکه وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است تعالی و تقدس و بغیر وجود خدای وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد. اهل وحدت می‌گویند آن چه نیست خود نیست و آن چه هست خدای است تعالی و تقدس. تو می‌پنداری که خدای وجود دارد و تو هم بغیر وجود خدای وجود دیگر داری این سهوی عظیم است و پنداری خطاست. وجود خدای راست و بس. این پندار خطای راه است میان بنده و خدای - سالک تا از این پندار نگذرد به خدای نرسد.

خودبین هرگز خدای بین نشود.

هر چه بینی دوست بین با این و آنت کار

نیست

يك قدم بر نفس خود نه آن دگر در کوی

دوست «1»

قرب فرایض:

در بیان قرب فرایض و قرب نوافل و دو قرب دیگر که در ذیل گفته می‌شود از گفتار

---

(1) مقصد آسنی، نوشته عزیز نسفی.

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 19

عارف نامی، جامی در شرح اشعة اللمعات بشنوم:

بدان که مقربان از چهار حال بیرون نیستند یا متحقق به قرب نوافلند فقط و ایشان را صاحب قرب نوافل خوانند (که در این مقام حق جل و علا می‌فرماید: من سمع و بصر و لسان و ید و رجل بنده می‌شوم و در حدیثی قلب هم دارد) و یا به قرب فرایض فقط، و ایشان را صاحب قرب فرایض خوانند (که بنده چشم و گوش خدا می‌شود سمع الله لمن حمده) و یا به جمع بین القربین بی‌تقید به أحدهما و بی‌مناوبه (نوبه به نوبه) که گاهی یکی باشد و گاهی دیگری بلکه معا به هر دو قرب و احکام آن متحقق باشند و این را مرتبه جمع الجمع و قاب قوسین «1» و مقام کمال خوانند و آیه إِنَّ الدِّينَ يُبَایِعُونَكَ إِتْمَا يُبَایِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (فتح: 10) اشارت به این مرتبه است در همین يك مرتبه بیعت پیغمبر عین بیعت با خداست) و یا به هیچ يك از این احوال سه‌گانه مقید نیستند بلکه مر ایشان

راست که به هر يك از قرین ظاهر شوند و به جمع بینهما نیز، بی تقید به هیچ يك از این احوال و این را مقام احدیت جمع و مقام «أَوْ أَدْنَى» خوانند و اشارت به این آیه است: **وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى** (انفال: 17).

و این مقام، حالت خاص خاتم النبیین است - ص - و به وراثت و کمال متابعت کل اولیا را از این حظی است.

تبصره: آن چه عرفای شاخین در وحدت وجود و سریان او در همه موجودات فرموده‌اند - که مقصودشان را از کلام نسفی نقل کردیم - از این آیه برمی آید: **أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ** (فصلت: 54) (بدانید که ایشان درباره لقاء پروردگارشان در مرأ و جدالند - یعنی در این باره تردید دارند و باور نمی کنند - بدانید که خداوند به تمام اشیاء محیط است).

انسان برای حق به منزله مردمك دیده برای دیده است.

آدم آینه دار طلعت اوست

همه آینه رخ آدم

زیرا انسان را انسان العین حق دانست در مقام قرب فرایض. پوشیده نیست که در

---

(1) قاب یعنی اندازه و قوسین یعنی دو کمان «قَابَ قَوْسَيْنِ» دو قرب نوافل و فرایض را گویند.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 20

حقیقت حق جل و علا انسان العین و نور دیده است و به گفتار شیخ شبستری:

و زو با ظاهر آمد گنج مخفی

عدم در ذات خود چون بود صافی

که تا پیدا بینی گنج پنهان

حدیث کنت کنزاً را فرو خوان

چو چشم عکس در وی شخص پنهان

عدم آینه، عالم عکس و انسان

به دیده، دیده‌ای را دیده دیده‌ست

تو چشم عکسی و او نور دیده‌ست

از این پاکیزه‌تر نبود بیانی

جهان انسان شد و انسان جهانی

عدم در اصطلاح حکما مقابل وجود است یعنی نیستی و در اصطلاح ارباب عرفان اعیان اشیاء را گویند که از آنها تعبیر به اعیان ثابتة «1» می‌کنند. حال در این اعیان ثابتة صاف که در صافی چون آینه است عکس حق جل و علا در وی پدیدار شد. چنانکه حدیث کنت کنزا بیان می‌کند. انسان چشم این عکس است و در این چشم شخص بیننده که حق تعالی است پنهان است. پس تو ای انسان چشم عکس و حق تعالی نور دیده است که به این چشم دیده‌ای را که حق است و نور دیده است، دیده‌ای را که انسان العین است دیده است. یعنی به واسطه انسان حق را دیده حق دید (خودش خودش را دید) و خود به خود بیننده خودی خود است و بیان بیت آخر به تعبیر مرحوم لاهیجی شارح گلشن راز اینک:

«جهان با انسان، انسان کبیر شده است و انسان که خلاصه همه است جهانی است علی حده چنانچه حق در انسان ظاهر گشت و دیده وی شد و به دیده خود، خود را مشاهده نمود انسان از جهان پیدا شده و دیده جهان گشته و به خود، خود را (که عالم باشد) مفصل مشاهده کرد».

#### فلهدا سمی انسانا

(1) اینکه گفت از این رو او را (انسان) نامیدند این است که انسان از انس است یعنی کون جامعی که تمام اسماء و صفات الهی به او انس گرفتند یعنی در او جمعند و او به آنها انس گرفته که انسانش نامند و اگر از نسیان «2» بگیریم باز هم صحیح است، چون نسیان ذهول

(1) اعیان ثابتة، وجود علمی اشیاء در مقام ذات حق تعالی پیش از بروز آنها در خارج می‌باشند که هیچ گاه رنگ وجود، یعنی وجود بیرون از ذات حق را نمی‌گیرند.

(2) نسیان: اعراض از تجلیات وارده و اقبال به فیوضات و واردات دیگر الهی است که حکایت از همت عالی سالک و مظهر کُلِّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ بودنش دارد.

#### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 21

(غفلت) از شیء بعد از توجه به او به سبب اشتغال بغیر اوست و انسان به حکم اتصافش به کُلِّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ در یک حال و شأن واحد توقف ندارد و همین معنی یعنی مظهر بودن او این اسم را نیز دلالت بر عموم و احاطه‌اش دارد چه اگر نشئه انسانی محیط نبود می‌بایستی بر منوال واحد باشد و چون حالات او متفاوت است و در هر یوم و آن و ظهوری ادبار از گذشته و اقبال به واردات تازه دارد از نسیان بگیریم نیز صحیح است.

فإنه به نظر الحقّ إلى خلقه فرحهم.

(1) چرا این کون جامع انسان العین است؟ برای اینکه حق جلّ و علا به واسطه او به خلقش نظر فرمود و بدانها رحمت دارد. یعنی افاضه رحمت به آنها فرمود.

یعنی انسان واسطه فیض است و در این مقام میدان سخن و مباحث عرفانی بسیار وسیع است، باشد تا وقتش برسد.

فهو الإنسان الحادث الأزليّ و النشء الدائم الأبدیّ، و الكلمة الفاصلة الجامعة؛ فتمّ العالم بوجوده،

(2) پس انسان حادثی ازلی و منشی (ایجاد شده‌ای) دائم و ابدی و کلمه فاصله (ممیز حقایق) جامعه است (برای عموم نشئه‌اش).

اما حادث است برای اینکه ما سوی الله همه حادثند. یا به حدوث ذاتی «1» که کلا وطرا به این فقر امکانی موصوفند و به قول شیخ شبستری:

جدا هرگز نشد و الله اعلم

سیه رویی ز ممکن در دو عالم

یا به حدوث زمانی (که مسبوق به زمان می‌باشند) که در عالم جسم و جسمانی و مادی است یعنی مربوط به نشئه عنصری که مسبوق به عدم زمانی است. اما ازلی بودنش به وجود علمی‌اش در حق تعالی است و هر چیزی که ازلی است ابدی است و نفوس ناطقه انسانیه حدوثشان به حسب تعلق به ابدان یعنی حدوث بدان است نه به حسب ذواتشان، چون ازلی‌اند، ابدی‌اند و فاصل و جامع بودنش باجمال اشاره شد. و بفصیل در مباحث بعد گفته می‌شود.

تنبیه: اینکه شیخ پیشتر فرمود این بیان در خلقت عالم و آدم به کشف الهی دانسته می‌شود نه به طریق نظر فکری (که پای استدلالیان چوبین بود) قید الهی آوردن برای این

---

(1) حدوث مقابل واجب بالذات، یعنی واجب بالغیر. حادث ذاتی مجردات را شامل می‌شود که مسبوق به زمان نیستند.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 22

است که کشف در صقع نفس ناطقه به وجوهی است: کشف صوری و ملکی و جنی و کشف خواطر و ضمائر و مانند آن، که هر يك به موقعش دانسته می‌شود.

فهو من العالم كفضّ الخاتم من الخاتم، الذي هو محلّ النقش و العلامة التي بها يختتم الملك على خزائنه. و سمّاه خليفة من أجل هذا، لأنّه الحافظ به خلقه كما يحفظ بالختم الخزائن. فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلاّ بإذنه فاستخلفه في حفظ العالم فلا يزال العالم محفوظا ما دام في هذا الإنسان الكامل

(1) پس عالم به وجود آدم کامل و تمام شد پس انسان مر عالم را چون نگین انگشتر است به انگشتر که آن نگین محلّ نقش و علامتی است که به آن نقش و علامت پادشاه بر خزایش مهر می‌زند، تا دیگری در آن تصرف نکند. از این رو کون جامع را خلیفه نامید.

زیرا حافظ خلقش می‌باشد چنانکه خزاین به ختم یعنی مهر حفظ می‌شود که تا مهر ملک بر آن خزاین است کسی جرأت و جسارت گشودن خزینه‌ها را ندارد مگر به اذن ملک پس حقّ جلّ و علا انسان را خلیفه خود گردانید در این جهت یعنی در حفظ عالم. پس همواره، عالم تا این انسان کامل در او وجود دارد، محفوظ است.

عزیز نسفی در کتاب شریف انسان کامل گوید:

چندین گاه است که می‌شنوی که در دریای محیط آینه گیتی نمای نهاده‌اند تا هر چیز که در آن دریا روانه شود، پیش از آن که به ایشان برسد عکس آن چیز در آینه گیتی نمای پیدا آید و نمی‌دانی که آن آینه چیست و آن دریا کدام است. آن دریا عالم غیب غیب است و آن آینه، دل انسان کامل است هر چیز که از دریای عالم غیب روانه می‌شود تا به ساحل وجود رسد، عکس آن بر دل انسان کامل پیدا می‌آید و انسان کامل را از آن حال خبر می‌شود

«1»

ألا تراه إذا زال و فكّ من خزانة الدّنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحقّ فيها و خرج ما كان فيها و التحق بعضه ببعض، و انتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختما على خزانة الآخرة ختما أبدياً.

(2) نمی‌بینی هنگامی که انسان کامل از دنیا منتقل شد و کسی نباشد که به کمال او

---

(1) انسان کامل، رساله هیجدهم، فصل سوم، در بیان دل انسان کامل، ص 237-238.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 23

متصف باشد و قائم مقام او بود، خزاین الهیه با او به آخرت منتقل می‌شود.

زیرا جمیع کمالات قائم به او و مجموع و منحصر و محفوظ به او بود، چون او رفت چیزی در خزانه دنیا نمی‌ماند تا حق آن را در خزینه نهد.

چون خزاین که اسرار الهیه است و به طور تفصیل در عالم وجود دارد، به طور جمع در انسان کامل مطوی است. پس خزاین، وجودات اسما الهیه است که انسان کامل حائز آنهاست و به این معنی حافظ و خزانه دار آنهاست و چون علم چشم جان است تا جهان نشد انسان نمی شود.

و از **عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** (بقره: 31) استفاده می شود که حقایق وجودیه اسما که همان اسرار الهیه اند. در کون و سرشت و حقیقت وجودیه ذات جامعه انسان کامل جمع است. چون او سفر کند يك قافله کمال با اوست.

نسفی در مقصد اقصی درباره آیه خلافت چه خوب گفته است:

خدای تعالی در جواب ملائکه فرمود: که آدمیان اینها نکنند که شما می گوئید. در جواب ایشان فرمود: **إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**. من در آدمیان چیزی می دانم که شما نمی دانید و آن چیز آن است یعنی اگر چه آدمیان اینها کنند که شما گفتید اما هم از آدمیان باشند که به نور الله رسند و مرا بشناسند لئله مقصود از آفرینش موجودات آدمیان بودند و مقصود از آدمیان آن بود تا من شناخته شوم. داوود پیامبر (ع) سؤال کرد و گفت: «إلهي لما ذا خلقت الخلق» «قال كنت كنزا مخفيا فأحببت أن اعرف» پس کار سالکان آن است که در سعی و کوشش باشند تا در صحبت دانا به نور الله رسند و خدای را بشناسند. «1»

مفاد این آیه چون آیه **وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ** (بقره: 124) است که خدای متعال فرمود **لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ** (بقره: 124) که فرمود من امامت را از ذریه تو برمی دارم، بلکه فرمود عهد من که امامت است ظالمین را نمی رسد. یعنی ذریه ظالم تو امام نمی شوند. و امامت مختص به ذریه غیر ظالم است و پیغمبر و آلش از ذریه اویند.

---

(1) مقصد اقصی.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 24

اما گفتار شیخ: این است که این ملائکه (که مورد خطاب واقع شدند) با اینکه لفظ جمع محلی به ال است جمیع ملائکه را شامل نیست زیرا عالین از جهت فنایشان در ذات حق که از هیچ چیز خبر ندارند و عالین اند، خطاب امر و نهی به ایشان تعلق نمی گیرد. چنانکه از کریمه **أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ** (ص: 75) استفاده می شود.

این ملائکه قوای ما دون عوالم جبروت اند که تعلق به نشئه عنصری دارند چنانکه فی الأرض نیز اشعار و اشاره به این نکته است.



دیگر اینکه اینان **نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ** دارند یعنی از خود آگاهند و خودشان را دیدند و عالین از خود بی‌خبرند. دیگر آن که، عالین را زبان ایراد و اعتراض نیست و اینان گفتند **أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدَّمَاءَ** (بقره: 130) که زبان اعتراض است با اینکه فساد و سفک دماء از مشاخره و نثار و اعتراض پیش می‌آید و اگر آن صحیح نیست اشکال بر این ملائکه هم وارد است که همچون آدمیان اعتراض دارند و از این رو که اعتراض دارند ملائکه مهتّمین و عالین نیستند بلکه چون آدمیان ارضی‌اند یعنی قوای نشئه عنصری‌اند.

فظهر جميع ما في الصور الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة و الجمع بهذا الوجود، و به قامت الحجّة لله تعالى على الملائكة. فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك، سأنظر من اين اتي على من اتي عليه.

(1) پس جميع اسمائی که در صورت الهیه هست در این نشئه انسانیه ظاهر شد و این نشئه را رتبه احاطه و جمع به این وجود عینی عنصری حائز آمد و بدین سبب حجت بر ملائکه قائم شد. پس در پیشگاه حق تعالی با ادب باش و خویشتن را به پای که خدای متعال تو را به دیگری (یعنی ملائکه) اندرز فرمود و بنگر تأدیب و تنبیه از کجا بر ملائکه وارد شد. (که در جواب **إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ** شنیدند قیصری گوید:

شهود جمال الغیر عند التّواصل

تعلّم من العینین ان کنت عاقلاً

اگر عاقلی از دو چشم یاد گیر که در وقت رسیدن به مقصود جمال دیگری را مشاهده کنی.

و بقی ملوما عند کلّ الکوامل

و لا تک کالطّاوس یعشق نفسه

مثل طاوس نباش که عاشق خودش است و نزد هر کامل سرزنش می‌شود.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 25

فإنّ الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة، و لا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحقّ من العبادة الذاتية، فإنّه ما يعرف أحد من الحقّ إلاّ ما تعطيه ذاته، و ليس للملائكة جمعية آدم، و لا وقفت مع الأسماء الإلهية التي تخصّها، و سبّحت الحقّ بها و قدّسته، و ما علمت إنّ الله أسماء ما وصل علمها إليها، فما سبّحته بها و لا قدّسته.

(1) چرا حجت بر ملائکه قائم شد که مورد توبیخ الهی قرار گرفتند برای این که ملائکه وقوف نکردند؛ با آن چه که در نشئه (نهاد) این خلیفه بود و نیز توقف نکردند با آن چه اقتضای حضرت حق از عبادت ذاتیه بود.

یعنی ملائکه از حدشان تجاوز کردند و در اعتراض تجاسر کردند. هم درباره جامعیت خلیفه الله و هم راجع به نشئه روحانیت خودشان که طلب زیادت کردند.

چرا تجاوز کردند؟ زیرا هیچ کسی حق را نشناخت مگر به اندازه عطیه اسمی ذاتی خود که مظهر حق است. حال اینکه برای ملائکه جمعیت آدم نبود و نیز ملائکه در حد اسماء الهیه خاصه بدانها که به آن اسماء تسبیح و تقدیس حق می کنند هم توقف نکردند و تجاوز کردند و ندانستند که حق تعالی را اسمائی است که علمشان بدانها نرسد و بدان اسماء خدا را تسبیح و تقدیس نکردند.

مثلا چشم تسبیح و تقدیس می کند به اسم بصیر و گوش به سمیع و هکذا دیگر قوا که هر يك مظهر اسمی خاص هستند اما حقیقت نفس که جمیع قواست به تمام این اسماء تقدیس می کند. مثل آدم و ملائکه چون نفس و قوای نفس است.

فغلب علیها ما ذکرناه، و حکم علیها هذا الحال فقالت من حيث النشأة: أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا؟ و ليس إلا النزاع و هو عين ما وقع منهم. فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق. فلو لا أن نشأتم تعطي ذلك ما قالوا في حق آدم ما قالوه و هم لا يشعرون.

(2) به جهت همین عم توقفشان این حال بر آنها غلبه کرد و گفتند أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا با اینکه این خود عین نزاع است که از آنها صادر شده پس آن چه که درباره آدم و در حق آدم گفتند عین آن عملی است که اینها با حق تعالی دارند. پس اگر نشئه ایشان (که آنها را از معرفت مرتبه آدم حاجب است) این نزاع را افاده نمی کرد این حرف را در حق آدم نمی گفتند. و حال اینکه ندانستند (که استعداد آنها و ذوات آنها اقتضای همین نزاع را دارد که به آدم نسبت دادند).

محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 26

### تفاوت تسبیح با تقدیس

تسبیح اعم از تقدیس است. زیرا تقدیس تنزیه حق تعالی است از نقایص امکانی و حدوث که تنزیه ذات است؛ و تسبیح، تنزیه حق تعالی است از آن نقایص و از کمالات لازمه برای موجودات کونی، زیرا از این جهت که لوازم موجودات کونی هستند مقیدند و خارج از اطلاق و برای مقام شامخ حق تعالی زینده نیستند.

در حدیث است که طعام ملائکه تسبیح است و شرابشان تقدیس، سرّ آن از این بیان معلوم می شود که تسبیح که تنزیه در مقام ذات است، با طعام مناسب است. و تقدیس که تنزیه در مقام صفات است (یعنی تنزیه از صفات نقیصه است) با شراب مناسب است.

حدیث این است که «طعامهم التسییح و شراهم التقدیس». چون سبوح بیان توحید ذات است و قدوس بیان توحید صفات.

فلو عرفوا نفوسهم لعلموا، و لو علموا لعصموا. ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس و التسييح.

(1) چه اگر عارف به نفوسشان بودند به مقام آدم عالم بودند و چون علم پیدا می کردند عاصم و نگهدار خود بودند و زبان در حق آدم به تجریح دراز نمی کردند. ولی ایشان علاوه بر اینکه خویشتن را دیدند، تزکیه نفس خود هم کردند و گفتند **لَحْنُ نُسَيْحٍ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ** (بقره: 30).

حال آن که تزکیه نفس قبیح است و این دعوی نادرست است زیرا مسیح و مقدس حق تعالی است مر نفس خود را در مظاهرش. در هر حال مسیح اوست، مدکر اوست.

و عند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها، فما سبحت ربها بما و لا قدسسته عنها تقديس آدم و تسييحه.

(2) و در نزد آدم از اسماء الهیه چیزهایی بود که ملائکه از آن خبر نداشتند پس ریشان را به آن اسمائی که نداشتند تسییح و تقدیس کردند چون تسییح و تقدیس آدم که به همه اسماء بود.

#### برزخیت وجود انسان

(تذکره:) اینکه جناب شیخ در پیش فرمود که به آدم (کون جامع) حق جلّ و علا به خلقتش نظر فرمود و بدانها رحمت بخشید، بیانش اینکه چنانچه شیخ کبیر در کتاب

#### مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 27

فکوکش آورد انسان کامل حقیقی برزخ بین وجوب و امکان است و مرآت جامعه بین صفات قدم و احکام آنها، و بین صفات حادث.

طغرای حدوث تو و سلمای قدم را

تقدیر به يك ناقة نشانید دو محمل

و این انسان کامل واسطه بین حق و خلق است و به سبب او و به سبب هر که در مرتبه اوست، فیض حق و مدد او که سبب بقای ما سوی الله است به همه عوالم علوی و سفلی می رسد و اگر این برزخیتش که با طرفین مغایر نیست نباشد هیچ شیء از عالم، مدد الهی وحدانی را نمی پذیرد زیرا مناسبت و ارتباط نیست، تا مدد به آنها برسد.

## قدم و حدوث عالم

حکما عالم را که ما سوی الله است قدیم زمانی می دانند نه قدیم ذاتی و قدیم ذاتی جز ذات واجب الوجود که طرف عالم است، نیست. و این فرمایش از این جهت است که حق جلّ و علا علت تامه است، یعنی در فاعلیت خود حالت منتظره به هیچ چیز ندارد. و انفکاک معلول از علت تامه، معقول نیست (آفتاب علت تامه است برای اضاءه که اشراق را نمی شود از آن جدا کرد) پس محال است فیض حق تعالی یعنی ما سواش که عالم می نامیم از او جدا باشد که وقتی خدای بوده باشد و هیچ چیز نبوده باشد و پس از گذشتن امتدادی «1» عالم را آفریده باشد. به همین معنی گویند قطع فیض و امساک فیض از مبدأ، اسناد بخل است به مبدأ و تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا.

متکلمین گویند: عالم حادث است. یعنی خدا بود و بسیار گذشت. تا اراده اش به خلق عالم تعلق گرفت، زیرا اگر عالم را قدیم بدانیم لازمه اش این می شود که مؤثر یعنی مبدأ و علت نخواهد. به این قیاس: «العالم قدیم و کلّ قدیم مستغن عن المؤثر، فالعالم مستغن عن المؤثر.» پس متکلم علت پیدایش عالم را حدوث آنها گرفته است، نه امکان آن «2».

حکیم گوید: علت افتقار و ایجاد اشیا، امکان آنهاست نه حدوثشان، که در حال موجود بودن نیز از امکان جدا نیستند. ممکنند و ممکن همان طور که در وجود خود به

---

(1) امتداد فاصله است، وقت نمی گوئیم زیرا وقت برای شب و روز است.

(2) امکان: افتقار ذاتی اشیا است که تساوی وجود و عدم برای آنهاست، در همه حال اگر اسباب جمع شد ایجاد می شود و الا فلا در عدم ذاتی می ماند. حدوث همان خلق شدن است.

### مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 28

علت نیازمند است در بقایش نیز محتاج است، هم علت موجد می خواهد و هم علت مبقیه. جز اینکه در این مورد هر دو یکی است که حق جلّ و علاست و اگر چنانچه علت افتقار را، حدوث بدانیم لازمه اش این است که عالم بعد از خلقت به علت احتیاج نداشته باشد چنانچه طایفه ای از متکلمین همین را قائلند که حتی گفتند اگر بر مبدأ، عدم جایز باشد. عدم مبدأ ضرری به عالم نمی رساند، عالم به حال خود باقی است. قیاس کردند به بنا و بنا. (از قیاسش خنده آمد خلق را.)

حکیم گوید: در آن قیاس تو، حد وسط مکرر نیست و از اشتراك لفظ مغالطه پیش آمد. زیرا قدیم در صغری (العالم قدیم) قدیم زمانی است و قدیم در کبری (کل قدیم مستغن عن المؤثر) قدیم ذاتی است. پس نتیجه حاصل نمی شود. زیرا قیاس شما نتیجه ندارد که قدیم زمانی مستغنی از مؤثر است.

دیگر آن که حق را علت ناقصه پنداشتند نه تامه، زیرا بین او و فیض او مقدار امتدادی آورده‌اید. می پرسیم این انتظار و امتداد برای چیست؟ یا علت تامه است یا ناقصه، در صورت اولی، معلول از او منفک نمی شود. در صورت ثانیه خدا نیست. وانگهی می پرسیم تخصیص خلقت عالم در آن وقت چه بود. چرا پیشتر یا پس تر واقع نشد.

بالجمله، متکلمین راه صواب نیمودند و به خیال و پندار عامیانه سخن گفتند.

متکلم در این مقام بر حکیم اعتراض دارد که، آیا مبدأ عالم را فاعل مختار می دانید یا موجب و اگر انفکاک معلول از علت، قدیم یعنی ازلا جایز نباشد یعنی نتوان عالم را که فعل اوست، از او جدا دانست و تا او بود فعلش هم بالضروره با او باشد، این معنی عبارت اخرای اضطرار است که موجب گویند. چنانکه نار در احراقش مضطر و موجب است، جز این نتواند کند و کسی که از پشت بامی افتاد، در افتادنش موجب و مضطر است که نمی تواند برگردد. و اگر فعل حق چنین است پس خدای متعال فاعل موجب است نه مختار، زیرا فاعل مختار آن کسی است که ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل و اینجا ان لم یشاء لم یفعل صادق نیست. پس فاعل مختار نیست.

حکیم در جواب گوید: شاء و فعل ازلا، و آن شق دوم را لم یشاء ازلا و فاعل مختار بودن با اختیار کردن يك جانب منافات ندارد.

این بحث فی الجملة مشاجره حکیم و متکلم است در قدم و حدوث عالم.

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 29

### ربط حادث به قدیم

سخن در این است که نشئه عنصری متجدد و متصرم است و صور اشیا یعنی حقایق آنها یکی پس از دیگری ایجاد می شود. به مثل نطفه‌ای امروز صورت انسانی پیدا می کند و درختی فردا شکوفه می دهد و دیگر پیدایشها، حال آن که فاعل علی الإطلاق که معطی الوجود است، حق جلّ و علاست و او در فاعلیتش تام است. حالت منتظره‌ای برای حقیقت واجب الوجود نیست. سؤال می شود پس چرا این شیء امروز پیدا شد و آن دیگری فردا پدید می آید. حال می پرسیم وجه ربط این اشیا حادثه یوما فیوما آنا فآنا به فاعل قدیم تام چگونه خواهد بود؟

پاسخ: وجود يك حقیقت واحده ذات مراتب است که به اصطلاح، حقیقتی مشکک است. اما يك چیز است و مشکک .

از کران اُزلی تا به کران ابدی

درج در کسوت یک پیرهنش ساخته‌اند

یکی شمس حقیقت می‌درخشد در همه عالم

تعیینهای امکانی بود مانند روزنها

حال این حقیقت ذات مراتب را در هر مرتبه حکمی خاص است که:

هر مرتبه از وجود حکمی دارد

گر حفظ مراتب نکنی زندگی

یک مرتبه این حقیقت واحده مشکک، نشئه عنصری یعنی عالم جسمانی و مادی است. در این نشئه نه فقط اعراض در حرکتند بلکه جوهر ذات این مرتبه وجود نشئه عنصریه در حرکت است که به اصطلاح، حرکت جوهریه گویند. جناب حکیم الهی سبزواری گوید:

و جوهریه لدینا واقعه

إذ كانت الاعراض کلاً تابعة

یعنی اعراض چون استقلال وجودی عینی ندارند و نحوه وجود آنها عین وجود موضوعات آنهاست. پس اعراض تابع محل خود هستند و اینها که در حرکتند محل آنها نیز در حرکت است. و چون اقتضای ذاتی این نشئه تجدد و تصرم است، بر اثر حرکت جبلی او استعدادات و قابلیتها بر اثر تأثیر و تأثر و فعل و انفعال عوامل سفلی و علوی پیدا می‌شود و فیض حق همواره بر همه محیط است.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 30

دائماً او پادشاه مطلق است

در مقام عزّ خود مستغرق است

صورتی می‌گیرند که به آن اعتبار حوادث یکی پس از دیگری پیش می‌آید. پس حوادث به خوبی به فاعل تام قسیم یعنی حق جلّ و علا ارتباط دارند و لطمه و ثلمه‌ای به قوانین محکمه و براهین معصومه حکمی وارد نیست بلکه ارتباط حوادث موجود به خالق عالم از این بیان به طریق اوفی تأکید و تشدید می‌شود.

تبصرة:

حال که دانستیم ذات این نشئه عنصری یعنی جوهر اجسام و عناصر و حقیقت وسایط و مرکبات عالم جسمانی در حرکتند پس هیچ مقامی در نشئه عنصری ساکن نیست و در دو آن به يك حال نیست.

### جهان کل است و در هر طرفه العین      عدم گردد و لا یبقی زمانین

حال که حرکت جوهری این معنای شامخ و این نکته باریکتر از مو را به ما افاده فرمود پس جهان نشئه عنصری، حادث به حدوث زمانی هم هست یعنی این عالم جسمانی اینک و الان در آن پیش نبود و در آن بعد هم نیست. در هر آنی جهانی است پس جهان این آن مسبوق به عدم زمانی خود است و به متکلم که عالم را حادث به حدوث زمانی می‌داند می‌گوییم این هم حدوث زمانی جهان. ولی هیئات که متکلم این نکات را درک کند لیکن ما یک مرتبه از عالم را که نشئه عنصری است حادث زمانی هم دانستیم و ربط حوادث را به قدیم به وجه احسن پی بردیم.

فوصف لنا الحق ما جرى لنقف عنده و نتعلم الأدب مع الله تعالى،

(1) پس حق تعالی آن چه که در موضوع ملائکه با آدم بگذشت برای ما وصف فرمود تا در حق توقف کنیم و در پیشگاه او خاموش باشیم و ادب مع الله تعالی را یاد بگیریم (که در مواقف مخاطبه چگونه ادب به کار آوریم).

بیمه، سبع، شیطان، فرشته و انسان

در این مقام سرگفتار اهل الله در بیان مرتبه نفسانی که فوق مرتبه ملك است معلوم می‌شود که گفتند اگر آدمی می‌خورد و می‌خوابد و شهوت به کار می‌برد بیمه است و اگر علاوه بر این سه امر، ضرر و آسیب و آزار به خلق خدا دارد سبع است و اگر می‌خورد و می‌خوابد و شهوت به کار می‌برد و حیله و مکر و تزویر و خلاف و دروغ و از این گونه امور با بندگان خدا دارد شیطان است. و اگر می‌خورد و می‌خوابد و شهوت به کار می‌برد

### ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 31

ولی صفات سبعی و شیطانی ندارد یعنی مردم و خلق خدا از او آسوده‌اند، ملك است و اگر علاوه بر مقام ملكی بسوی معارف و ادراك حقایق عوالم وجود و سیر در آنها و سیر الی الله و فی الله گرایش دارد انسان است.

فلا ندعی ما نحن متحققون به و حاوون علیه بالتقید؛

(1) پس ادعا نکنیم آن چه را که ما به حسب قابلیت اصلیه خود واجدیم و به تقید و تحدید داریم.

یعنی صفات کم‌الیه‌ای که در ما وجود دارد، صفات مطلقه نیست. زیرا در ظرف و حد این موجود متعین محدود است.

فكيف ان نطلق في الدعوى فنعم بما ليس لنا بحال و لا نحن منه على علم فنفتضح؟

فهذا التعريف الإلهي مما أدب الحق به عباده الأذباء الأمناء الخلفاء.

(2) پس چگونه ادعای اطلاق کنیم که ادعا را به کمالاتی که در هیچ حال برای ما نیست و ما از آن آگاهی نداریم تعمیم بدهیم تا رسوا بشویم.

اشاره است به تجرد ملائکه و اعترافشان به لا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا. بعد از توبیخ حق تعالی مر آنان را که إِيَّيَّيْ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ.

پس این تعریف الهی درباره ملائکه و آدم از اموری است که حق تعالی بدان عباد ادبای امنای خلفایش را تأدیب فرمود.

ثم نرجع إلى الحكمة

(3) پس از حکایت ملائکه به آدم برگردیم و رجوع کنیم به تقریر حکمت الهیه در بیان ارتباط بین حق تعالی و عالم و اینکه انسان بر صورت حق آفریده شد.

فنقول: اعلم ان الأمور الكلية و إن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن؛ فهي باطنة لا تزول عن الوجود العيني.

(4) پس گوییم: بدان که امور کلیه یعنی حقایق لازمه طبایع موجود در خارج، از قبیل حیات، علم، قدرت، اراده و غیر آن، گر چه وجود عینی خارجی ندارند، ولی بدون شك در ذهن معقول و معلومند (پس این امور کلیه هیچ گاه از وجود عینی در خارج جدا نمی شوند) و همیشه در مقام خودشان با قطع نظر از وجودات عینی خارجی باطنند، یعنی معقولند.

زیرا در خارج علم نداریم، عالم داریم. قدرت وجود ندارد قادر وجود دارد و هكذا

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 32

در دیگر صفات. به عبارت دیگر اسماء حسناى الهی که همان ذات با صفات معینه هستند وجود دارند که علیم، سمیع، قادر و غیرهاست.

و لها الحكم و الأثر في كل ما له وجود عيني.



(1) این امور کلیه را که از جهت کلیتشان معقوله بودند و در خارج وجود نداشتند حکم و اثر است در آن چه که برای او وجود عینی است.

قیصری گوید:

اعیان از حیث تکثرشان حاصل نمی‌شوند مگر به صفات و این صفات همین امور کلیه هستند که در خارج برای آنها اعیان نیست ... و عین موجود در خارج اگر برای او حیات نباشد اولاً متصف به حی نیست و ثانیاً به انواع کمالات دیگر متصف نمی‌شود زیرا علم، قدرت، اراده و دیگر صفات مشروط به حیات است و همچنین اگر علم نباشد اراده و قدرت نیست. زیرا این دو تعلق نمی‌گیرند مگر به معلوم. پس این امور کلی بر طبایعی که عارض آنها می‌شوند حاکمند که می‌گوییم این شیء حی است و عالم است و مرید و قادر، و مترتب می‌شود بر این طبایع آن چه را که لازمه آنهاست از افعال و آثار، چه طبیعت موجود در خارج به سبب علم از اشیا تمیز پیدا می‌کند و به سبب اراده تخصص پیدا می‌کند و به سبب قدرت تمکن پیدا می‌کند «1».

شیء به دانستنش از مجهول تمیز پیدا می‌کند و در میان اشیا معلوم، اراده چون به یکی از آنها تعلق گرفت از دیگر معلومها تخصص پیدا می‌کند و در میان اموری که اراده به آنها تعلق گرفت به قدرت از دیگر اراده شده‌ها مورد تمکن و فعل قرار می‌گیرد چه هر چیزی معلوم نیست و هر معلومی مراد نمی‌شود و هر مرادی مقدور ما نیست.

بل هو عینها لا غیرها أعنی أعیان الموجودات العینیه، و لم تزل عن کوئها معقوله فی نفسها.

(2) بلکه آن که مرا او را وجود عینی است همان عین این امور معقوله کلیه است یعنی اعیان موجودات عینی، عین آن امور کلیه هستند.

زیرا حقیقت واحده‌ای که حقیقت همه حقایق است، ذات الهی است و به اعتبار

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 80 - ط 1.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 33

تعینات آن ذات و تجلیات ذات در مراتب متکثره، متکثر می‌شود و حقایق مختلفه می‌گردد که جوهر و عرض می‌شود.

فهی الظاهرة من حیث أعیان الموجودات كما هی الباطنة من حیث معقولیتها.

(1) پس اگر این امور کلیه را از جهت معقول بودنشان بی نفسها بنگریم، از جهت معقولیت باطنند، و همین امور کلیه از حیث اعیان موجودات، ظاهرند.

و چون دانستیم که موجودات عینی تعین و تکثرشان به این صفات یعنی به این امور کلیه است:

فاستناد کلّ موجود عینی لهذه الأمور الكلّیة التي لا يمكن رفعها عن العقل، و لا يمكن وجودها في العين وجودا تزول به عن أن تكون معقولة.

(2) پس استناد هر موجود عینی به این امور کلی واجب و ثابت است.

یعنی چون ذات يك حقیقت بیش نیست و تکثر آن ناچار به تکثر تعینات و صفات است، پس استناد هر موجود عینی به این صفات کلیه لازم و ضروری و حتمی است و گر نه مظهر پیدا نمی شود و چون سلطان وجود قدم نهاد عساکر کمالیه صفات با او نیستند و تعالی الذات عن ذلك.

سواء كان ذلك الوجود العيني موقتا أو غير موقت، إذ نسبة المؤقت و غير المؤقت إلى هذا الأمر الكلّي المعقول نسبة واحدة.

(3) چه آن موجود عینی موقت باشد یا غیر موقت. (یعنی چه زمانی باشد چون مخلوقات یا غیر مقترن به زمان باشد مثل مبدعات) زیرا نسبت موقت و غیر موقت به این امر کلی معقول يك نسبت است. (که مخلوق زمانی موقت هم حیّ است، و مجردات ما فوق زمان و زمانی هم حیّ اند). «1»

غير أن هذا الأمر الكلّي يرجع إليه حكم من الموجودات العينية به حسب ما تطلبه

---

(1) موجودات را به طور کلی بر سه قسم می کنند عالم کون و فساد «مکونات»؛ عالم افلاک «مختراعات» و عالم عقول «مبدعات». خاصه: 1- عالم کون و فساد، اشیائی هستند که در پدید آمدنشان سبق مادی و زمانی لازم است. 2- عالم افلاک یا مختراعات، هر موجودی است که مسبوق به ماده باشد ولی مسبوق به مدت- که زمان از حرکت آنها انتزاع می شود- نباشد. 3- عالم مبدعات: موجوداتی هستند که نه مسبوق به ماده اند و نه به مدت، که مجموعه ما و رای طبیعت است که عالم مجردات باشد.

(1) جز اینکه حکم موجودات عینی به این امر کلی بازگشت می‌کند به حسب آن چه که حقایق این موجودات عینی طالباند.

غرض بیان ارتباط موجودات است به امور کلیه و کیفیت تأثیر این امور کلیه که حقایق لازمه طبایع موجوده در خارجند در آن موجودات.

کنسبة العلم إلى العالم، و الحياة إلى الحيّ، فالحياة حقيقة معقولة و العلم حقيقة معقولة متميّزة عن الحياة. كما أنّ الحياة متميّزة عنه. ثم نقول في الحقّ تعالى إنّ له علما و حياة فهو الحيّ العالم و نقول في الملك إنّ له حياة و علما فهو الحيّ العالم و نقول في الإنسان إنّ له حياة و علما فهو الحيّ العالم، و حقيقة العلم واحدة، و حقيقة الحياة واحدة، و نسبتها إلى الحيّ و العالم نسبة واحدة.

(2) مثل نسبت علم به عالم و نسبت حیات به حی پس حیات حقیقت معقوله کلیه است و علم حقیقت معقوله کلیه است که از حیات متمیز است. چنانچه حیات از علم متمیز است (چون هر موجود عینی به حسب حقیقت خود آن امور کلی را طلب می‌کند) بنا بر این در باره حق تعالی گوییم که او را علم و حیات است پس حق تعالی «هو الحيّ العالم» هم چنین در باره ملك گوییم که او را حیات و علم است پس «هو الحيّ العالم» و حقیقت علم در همه یکی است و حقیقت حیات در همه یکی است و نسبتشان به حی و عالم نیز به يك نسبت است.

حال می‌خواهیم عبارت بالا را که شیخ گفت، جز اینکه هر موجودی به اقتضای وجود عینی خود آن امر کلی را طلب می‌کند بیان نماییم:

و نقول في علم الحقّ إنّّه قديم، و في علم الإنسان إنّّه محدث. فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة،

(3) در علم حق می‌گوییم: این علم قدیم است و در علم انسان می‌گوییم: این علم محدث است. بنگر که عروض اضافه در این حقیقت معقوله چه اختلاف حکمی احداث کرده است. (که قدیم و حدیث گفتیم).

خلاصه حرف این است که مفاهیم هر يك از این امور کلیه معقوله چه در واجب و چه در ممکن، و در ممکن اعم از زمانی و غیر زمانی (که شیخ تعبیر به موقت و غیر موقت کرده است) به يك معنی است و نسبت او با همه یکسان است جز اینکه به اختلاف

مراتب وجود و به اصطلاح عرفا احاطه اسما بعضی به بعضی **وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ** یکی در مرتبه‌ای قدیم شد، که علم در حق تعالی است و همین معنای واحد کلی معقول علم، در ممکن حادث شد که علم محدث است، چون خود وجود که مقابل عدم است.

در هر موطن که وجود قدم نهاد تا طرد جمیع انحای عدم نکرد تحقق نمی‌یابد. خلاصه نور وجود در واجب و ممکن مفهوماً به يك معنی است ولی عیناً و خارجاً تفاوت بین آنها به قدر تفاوت بین واجب تا ممکن است. و در ممکنات به قدر تفاوت مراتب احاطی و علی و معلولی آنها.

و انظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات و الموجودات العينية، فكما حكم العلم على من قام به أن يقال فيه إنه عالم، حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث في حق الحادث، قدیم في حق القدم، فصار كل واحد محكوماً به و محكوماً عليه.

(1) بنگر به این ارتباط که بین آن امور معقوله کلیه غیبیه و بین موجودات خارجی عینیّه واقع است که چنانچه حکم آن کسی که علم قائم به اوست می‌گفتیم که او عالم است، همچنین حال برای خود علم حکم و وصف می‌آوریم که قدیم یا محدث است پس هر يك از امر عینی و وجود عینی، هم محکوم به است و هم محکوم علیه.

مثلاً زید قائم زید محکوم علیه است و قائم محکوم به و در ما نحن فيه «هذا الموجود عالم». علم را محکوم به قرار دادیم و آن موجود عینی را محکوم علیه و در «العلم قدیم» علم را محکوم علیه قرار دادیم.

غرض اینکه بین اشیاء عینیّه و امور غیبیه که برای آن امور غیبیه اعیان خارجی است ارتباط حاصل است و چون ارتباط بین این دو قسم حاصل است با اینکه اشیاء عینیّه خارجی و امور غیبیه، معقوله و ذهنی‌اند، پس ارتباط بین حق تعالی و عالم که هر دو موجود عینی خارجی هستند اقوی و اشدّ و اتمّ است.

### کلی و اقسام آن

پیاپی شدن هر يك از آن حقایق کلیه در هر موطن مانند پیاپی شدن کلی طبیعی چون انسانیت است در هر يك از اشخاص آن نوع انسانی که نه آن اشخاص و افراد در آن طبیعت یکی از دیگری برترند و نه آن طبیعت به تعدد اشخاص، متعدد و متجزی شده است.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 36

چون مفهوم و معنایی را در نظر بگیریم اگر در خارج جز بر يك شخص بیشتر صدق نکند آن معنی را جزئی گویند. چون مفهوم زید، بر زید و اگر مفهوم و معنایی باشد که بر اشخاص متعدده کثیره از نوع خود صادق باشد آن را کلی

گویند. چون مفهوم انسانیت بر افراد زید و عمرو و بکر و غیرهم. حال اگر طبیعتی از طبایع چون طبیعت انسان و طبیعت بقر و غنم و دیگر حیوانات و غیرها را مطلقاً با مفهوم به معنی دوم که کلی بود در نظر بگیریم، یعنی آن طبیعت متصف به آن مفهوم کلی شود مثلاً گوییم «الإنسان الكلّي» این معنی را «کلی عقلی» گویند زیرا موطن انسان کلی، جز در صقع نفس ناطقه و عند قوه عاقله نیست و امور کلیه‌ای که از آن به حقایق لازمه طبایع موجوده در خارج تعبیر می‌شود چون حیات و علم و قدرت و اراده و غیرها از این قبیل است، که آنها را امور عقلیه دانستیم. اگر خود مفهوم کلی، با قطع نظر از طبیعت در قوه عاقله تعقل شود آن را «کلی منطقی» گویند.

اگر طبیعت، بدون وصف کلی اعتبار شود، کلی طبیعی گویند پس به طور خلاصه:

(1) مفهوم کلی که بر کثیرین صادق است کلی منطقی است.

(2) طبیعت متصف به کلی منطقی کلی عقلی است.

(3) طبیعت خالص، به عبارت اخری نفس طبیعت، کلی طبیعی است.

تنبیه: کلمه کلی در میان این سه معنا مشترك لفظی است. در کلی طبیعی عنوان فقط صدق لفظ کلی است بر طبیعت نه مفهوم کلی مقابل جزئی.

### بحث در وجود خارجی کلی طبیعی

چون این معنی در اقسام کلی دانسته شد حال گوییم: هیچ اختلافی نیست که کلی منطقی و عقلی در خارج وجود ندارند، زیرا موطن آنها ذهن و عقل است. اما در نحوه وجود کلی طبیعی اختلاف کردند. بعضی گفتند اصلاً در خارج وجود ندارد. بعضی گفتند در خارج وجود دارد به این معنی که افرادش وجود دارند نه خودش. مثل اینکه بگوییم زید غلامش دلاور است گوییم این دو قول صحیح نیست. حق این است که کلی طبیعی موجود است به عین وجود اشخاصش یعنی معنی انسانیت هر چه هست بتمامه در زید پیاده شده و در عمرو نیز و هکذا در سایر افراد.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 37

طبیعت شجر یعنی معنای این حقیقت در افراد خارجی اشجار پیاده است. هر چه از معنی شجری بخواهیم، مثلاً جوهر جسم نامی مرق، مثمر و هکذا، همه در این فرد شجر و در آن فرد شجر پیاده است. پس کلی طبیعی به عین وجود اشخاصش موجود است بدون اینکه آن طبیعت واحده به کثرت افراد متجزی شود و به تعدد اشخاص متعدد گردد.

و معلوم أنّ هذه الأمور الكلّية و إن كانت معقولة فإنّها معدومة العين موجودة الحكم، كما هي محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني. فتقبل الحكم في الأعيان الموجودة و لا تقبل التفصيل و لا التجزّي فان ذلك محال عليها، فإنّها بذاتها في كلّ موصوف بها كالإنسانية في كلّ شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصّل و لم تتعدّد بتعدّد الأشخاص و لا برحت معقولة.

(1) این امور کلیه (یعنی حقایق لازمه طبایع موجود در خارج که گفته شد بر مصادیق و موارد و مواطنشان چون صدق معنی انسانیت است بر اشخاصش، که تمام معنای حیات در این فرد و در آن فرد پیاده است، تفاوت به اضافه به موطن است که در موطنی قلم است و در موطنی حادث) هیچ گاه به حسب ذاتشان از معقوله بودن یعنی عقلی و ذهنی بودن به در نمی روند و به تکرر موضوعاتشان که حقایق موجوده در خارجند متکثر نمی شوند.

این بیان برای تنبیه و اشاره به يك نکته دقیق بلکه سرّی است که ذات واجبی که حقیقت جمیع حقایق است در آن حقایق طاری و ساری و جاری و ظاهر و باهر است، بدون عروض و طریان تجزی و تکرر بر ذات واجبی در این مراتب. یعنی جریان يك حقیقت واحده ذات واجبی در مظاهر متکثره، قادح وحدت آن ذات نیست. چنانکه تکرر مصادیق غیر متناهیة انسانیة قادح وحدت معنی و طبیعت واحده انسانیة نبوده است. از این پاکیزه تر نبود کلامی.

و إذا كان الارتباط بين من له وجود عيني و بين من ليس له وجود عيني قد ثبت، و هي نسب عدمية، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل لأنّه على كل حال بينها جامع - و هو الوجود العيني - و هناك فما ثمّ جامع و قد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى و أحقّ.

(2) وقتی که ارتباط میان چیزی که برای او وجود عینی است (یعنی حقایق خارجیه) و

### مد المهم در شرح فصوص الحكم، ص: 38

میان آن چیزهایی که برای آنها وجود عینی نیست (یعنی حقایق معقوله حیات و علم و قدرت و أمثالها) ثابت شد با آن که آن امور کلیه یعنی حقایق معقوله نسبتهای عدمیه هستند. (چون آن امور کلیه صفاتی هستند که در خارج عین نداشتند و معروضات آنها که موجودات عینی بودند در خارج متحقق بودند). پس ارتباط موجودات عینی با يك دیگر نزدیک تر و معقولتر است. زیرا (همه موجودات عینی خارجی هستند) و بین آنها جامعی است که آن جامع وجود عینی است و در آن جا یعنی بین امور عدمی که آن حقایق معقوله بودند و بین موجودات خارجی جامع نیست. (زیرا يك سلسله ذهنی اند، و يك سلسله خارجی). با وجود این یعنی با نبود جامع، ارتباط بین این دو سلسله محفوظ است پس در آن جایی که بینشان جامع هست، یعنی موجودات عینیة خارجیه، ارتباط اقوی و احقّ است.

بجی در وحدت وجود

حال گفتاری چند از اساتید فن در بیان وحدت وجود می آوریم که هم در توضیح آن چه گذشته است و هم برای مباحث آتیه جدا مفید و لازم است، پس گوییم:

آن چه جهان را فرا گرفته نیست مگر وجود و به مثل، همان طور که در مبحث علم فرمودند چون علم تعلق به معلوم گیرد خدای را علیم گویند و چون تعلق به مراد گیرد مریدش خوانند و چون تعلق به مبصر گیرد بصیرش خوانند و چون تعلق به مسموع گیرد سمیعش خوانند و همچنین در دیگر صفات، که يك صفت بیش نباشد و متعلقاتش بسیار است. همچنین است در این مبحث که گوییم به قول عارفی:

اگر چه ما بسی اسماء نهادیم

مشو أحول، مسمی جز یکی نیست

آری:

درج در کسوت يك پیرهنش ساخته‌اند

از کران ازی تا به کران ابدی

اینک برای تبیین مراد، گفتاری از نسفی در کشف الحقائق و سپس بیانی از حکیم سبزواری در جامع الاسرار می آوریم. نسفی گوید:

ما دام که اسم خدای باقی است و اسم تو هم باقی است، بدین سبب اثبات وجود خدای می کنیم و اثبات وجود خود هم می کنیم و خدا را می شناسی، خود را هم می شناسی و در مقام شرکی و از مقام وحدت دوری. این معرفت و

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 39

شناخت تو جز غرور و پندار نیست و این سخن، تو را جز به مثالی معلوم نشود. مثلاً تا دست عزیز، عزیز را اسمی می داند و خود را هم اسمی می داند بدین سبب عزیز را غیر خود می داند و خود را غیر عزیز می شناسد. عزیز را ندانسته است و خود را نشناخته که اگر دست عزیز خود را دانسته بودی و عزیز را شناخته بودی بیقین بدانستی که عزیز موجود است و بغیر عزیز چیزی موجود نیست که اگر دست عزیز را دو وجود باشد عزیز را دو وجود لازم آید و این محال است. زیرا وجود عزیز یکی بیش نیست و امکان ندارد که دو باشد پس دست عزیز را بغیر عزیز وجود نباشد. پس بنا بر این اسم سر و اسم پای و اسم دست و اسم روی و اسم جسم و اسم روح، اسماء مراتب عزیز باشند و عزیز اسم جامع باشد. این چنین که مراتب اسامی خود را دانستی، اسامی وجود را نیز همچنین می دان که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتِهِ» بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به

ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (شکل شیر ساختیم در شکل شیر چندین اسم است مانند سر و گوش) اما عاقل داند که بغیر موم چیز دیگر موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می پوش  
که من آن قد رعنا می شناسم

بدان که خلق يك صفت است از صفات این وجود و حیات يك صفت است از صفات این وجود و علم يك صفت است از صفات این وجود و ارادت و قدرت، و جمله صفات را این چنین می دان. و سماء يك صورت است از صور این وجود و ارض يك صورت است از صور این وجود و جهاد يك صورت است از صور این وجود و نبات و حیوان، و جمله صور را این چنین می دان و الله اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات این وجود است. این است معنی لا اله الا الله و این سخن، تو را جز به مثالی معلوم نشود. مثلا در من که عزیزم، حیات يك صفت است از صفات من و سمع يك صفت

#### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 40

است از صفات من و بصر يك صفت است از صفات من و طب و حکمت و جمله صفات را این چنین می دان، و سر يك صورت است از صور من و پای يك صورت است از صور من و روی و پشت و جمله صور را همچنین می دان، و عزیز اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات من است. پس عزیز نیست الا جمله. این است معنی «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتِهِ» و این است معنی «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

حدیث عاشقان این بد سنایی  
سخن کوتاه شد الله أكبر

یافت آن که یافت و نیافت آن که نیافت بدان که اگر این وجود به چراغ نسبت کنند این چراغ را مشکات از خود است و زجاجه از خود است و روغن از خود و نار از خود و اگر این وجود را به درخت نسبت کنند این درخت را زمین از خود است و آب از خود و آفتاب از خود و تخم از خود و میوه از خود است و مغز و باغبان و روغن از خود و خورنده از خود است و اگر این وجود را به انسان تشبیه کنند این انسان را قالب از خود است و روح از خود و عقل از خود و علم از خود و جبرئیل از خود و کتاب از خود و کلام از خود و رسول از خود و نبی از خود و امت از خود و اقرار از خود و انکار از خود است و عاشق و معشوق از خود و دوزخ از خود و بهشت از خود است و آن عزیز «1» از سر همین نظر گفته:



جهان را بلندی و پستی تویی

ندانم چهای هر چه هستی تویی»2»

اما کلام مرحوم سبزواری:

داد جارویی به دستم آن نگار

گفت از این دریا برانگیزان غبار

مراد از جارو «لا» ی نافیه است. (سنایی گوید: لا، نهنگی است کائنات آشام) در لا اله الا الله، و نگار، اهل ذکر که به طلاب حق ذکر می دهند، شرط است که از دریای وجود بلا تشبیه غبار امکان را برود که امکان لا ضرورت است و موصوفش ماهیات و تعینات که عدمی اند و مباد که به وجودی بما هو موجود بر زند که وجود از صقع وجوب است چه حیثیت امتناع، عدم است این است

(1) منظور حکیم ابو القاسم فردوسی است.

(2) کشف الحقائق.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 41

که گوید:

عارف حق شناس را باید

که به هر سو که دیده بگشاید

در حوائج خدای را بیند

جز شهود خدای نگزیند

و این است که همه موجودات مدعی الوهیتند، همه در اثبات الوهیت الله مقهور است و اینکه بعض عرفا گفته اند موجودی نیست که پرستیده نشده باشد از برای مشرکی و اختصاص ندارد به آفتاب یا آتش یا گوساله سامری و غیرها کاذب نیست مصدق این معنی این است که خود پرست بدتر است از بت پرست و خود پرستان و تعین پرستان بی شمارند **أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ** (یوسف: 39).

ارتباط بین محدث و حادث

به حکم بقی و قطعی عقلی و برهان مسلم منطقی و حکم فطری، بین علت و معلولش سنخیت تامه است که هیچ گاه از شیء ضد او و مناقض و مخالف او و به عبارت اخری غیر او صادر نمی شود و این نکته دقیق را خدای جل و

علا به لفظ آیه و آیات در قرآن مجید بیان فرمود، یعنی لفظ آیه حاکی است که وجود اصل است و همه ظل اصل خود هستند و به تعبیر شیخ نظامی:

ای سایه مثال گاه بینش در پیش وجودت آفرینش

پس آیه علامت اصل است و به تعبیر حکم کلی از این جمله کریمه قرآن که **كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ** (إسراء: 84) استفاده می‌شود که عمل هر عاملی مجانس و مسانخ و مشابه و مشاکل اوست. حکیم گوید: بین علت و معلول سنخیت است. عارف گوید:

صفات محدث در حادث، یعنی اسما و صفات محدث در حادث پیاده می‌شود که از این روی ارتباط بین حادث و محدث برقرار است. مگر اسما مستأثره محدث که محال است از مقام خود تنزل کند. چنانکه گفته می‌شود این معنی به زبان روایات و تراجم انبیا به لفظ «ان الله تعالى خلق آدم علی صورته» و امثال آن که ذکر می‌شود ادا شده است.

و لا شك أنّ المحدث قد ثبت حدوثه و افتقاره إلى محدث أحدثه لإمكانه لنفسه.

فوجوده من غیره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار. و لا بد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مفتقر، و هو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 42

الحادث فانتمسب إليه.

(1) شك نیست که محدث حدوثش ثابت است و افتقار و احتیاجش به محدث که احداثش کند یعنی ایجادش کند نیز بی شك ثابت است. زیرا محدث بنفسه ممکن است (و ممکن چون بخواهد از استوای بین وجود و عدم به وجود قدم گذارد، احتیاج به غیر دارد.) پس وجود او از غیر اوست. پس محدث مرتبط به محدثش می‌باشد به ارتباط افتقاری. ناچار و حتماً و ضرورتاً می‌بایستی محدث یعنی موجد واجب الوجود لذاته باشد. در وجودش بنفسه غنی باشد و غیر مفتقر باشد و آن کسی است که وجود را مستقلاً بذاته (یعنی بشخصه بدون دست دیگری) به این حادث عطا فرمود پس این حادث به واجب انتساب دارد.

و لما اقتضاه لذاته كان واجبا به.

(2) و چون واجب لذاته اقتضای وجود حادث دارد (که حادث همان تجلی ذات واجب است که ساری است و ما سواش را فراگرفت) پس حادث به او واجب است. (یعنی واجب الوجود بالغير است.)

و لما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من اسم و صفة ما عدا الوجوب الذاتي فإن ذلك لا يصح في الحادث و إن كان واجب الوجود و لكن وجوده بغيره لا بنفسه.

(3) و چون استناد حادث به کسی است که از او لذاته ظاهر شد (به حکم سنخیت بین محدث و محدث و اصل و فرع) اقتضای این استناد این است که حادث بر صورت و صفت کسی باشد که از او هویدا شد، در تمام آن چه که به اصل نسبت داده می شود، چه اسم باشد چه صفت، جز وجوب ذاتی زیرا این معنی که وجوب ذاتی است، برای حادث صحیح نیست برای اینکه حادث واجب بالغیر است نه واجب بالذات. اگر چه حادث واجب الوجود است و لكن وجودش به غیر است نه به نفسش. (تا وجوب ذاتی بر او صادق آید).

اینکه شیخ صدق وجوب ذاتی را از حادث استثنا کرده است برای این است که وجوب ذاتی از اسماء مستأثره حق است. چنانکه روایات و ادعیه ائمه در باب اسماء مستأثره ناطق است و وجوب ذاتی از اسمائی است که باصطلاح از صفایای ملوک است به دیگر کس نمی رسد.

### مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 43

تنبیه: اینکه شیء تا جمیع انحاء عدم را از خود طرد نکرد وجود پیدا نمی کند و طرد جمیع انحاء و اقسام عدم به مرحله وجوب رسیدن اوست که گویند «الشیء ما لم یجب لم یوجد». خلاصه ممکن موجود، واجب الوجود است اما واجب الوجود بالغیر. به قول امیر پازواری:

کنت کنزاً کره ر من بوشامه»1

من واجب الوجود علم الأسماء

ارزون نورشین در گرونبهامه

عجین کرده طین چهل صبامه

ثم لیعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته، أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث و ذکر أنه أرانا آیاته فيه

(1) دیگر دانسته شود که چون امر این طور است که ممکن به صورت واجب ظهور کرده است (بخصوص که انسان کامل صورت حق است) ما را در دانستن ذاتش حواله داد به نظر کردن در حادث. (چنانکه پیامبرش فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه») و خود فرمود که آیاتش را به ما در حادث ارائه داده است.

سُنْبِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ (فصلت: 53) و در جای دیگر فرمود وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ (ذاریات: 21).

انسان برای خود روشن‌تر و به خود نزدیک‌تر از دیگر اشیاء است. بنا بر این باید انفس را بر آفاق مقدم داشت. ولی چون آفاق تفصیل مرتبه انسان است و در وجود عینی مقدم بر اوست، از جهت دیگر رؤیت آیات آفاقی به طور تفصیل در عالم کبیر برای شخص محبوب آسانتر است از رؤیت آن آیات در نفس خود- اگر چه برای غیر محبوب که عارف است عکس این اهون و اسهل است- لذا آیات آفاقی را بر انفسی مقدم داشت. و چون اکثر محبوبند، کتاب وجود خویش را نمی‌خوانند و بیرون از خود را مطالعه می‌کنند. این نکته را قیصری در شرح آورده است. «2»

فاستدلنا بنا علیه. فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف.

(2) پس ما به خودمان بر او استدلال کردیم. (یعنی خودمان را دلیل شناسایی او قرار دادیم. که از اثر به مؤثر راه یافتیم.) پس حق تعالی را به هیچ وصفی نستودیم مگر اینکه خودمان همان وصفیم.

(1) یعنی مظهر و مرآت صفات الهی حق منم.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 84.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 44

ملا جلال دوانی گوید:

تکلیف بر معرفت خدای متوقف و مبتنی به حسب و سع و طاقت مکلف است که لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا و همانا مردم مکلفند که او را به صفاتی که در خود می‌یابند و آن صفات را در خود مشاهده می‌کنند بشناسند که نقایص صفات را که از انتساب صفات به مکلفین ناشی شده از واجب الوجود نفی کنند یعنی سمیع در موطن مکلف محدود است. نقص را که از تعیین امکانی و حد محدود مرتبه وجودی پیدا شده است که از آن حدود تعبیر به نقایص می‌شود رفع کرده و اصل صفت مطلق به ذات غیر متناهی واجب الوجود اسناد داده می‌شود که کلمه سمع و كذلك کلمه بصر و کلمه وجه و کلمه بهاء و کلمه ید، ای جود، و چون انسان واجب به غیر خود است عالم است، قادر است، مرید وحی و متکلم و سمیع و بصیر است تکلیف شد که این صفات را چون واجب به غیر است و اینها را دارد در حق آن غیر، که واجب تعالی است معتقد باشد به اینکه نقایصی را که ناشی از انتساب آن صفات به انسان است از مبدأ واجب سلب کند. به اینکه بداند و معتقد باشد که او واجب لذاته است نه بغیره، عالم به جمیع معلومات است، قادر بر جمیع ممکنات است، و همچنین در دیگر صفات و تکلیف نشد به اعتقاد داشتن صفتی برای خدای متعال که مثال آن صفت را و مناسب آن صفت را به یک وجهی در خود نداشته باشد و اگر با نداشتن آن صفت تکلیف شود به تعقل آن صفت در حق باری ممکن نیست و این توجیه یکی از معانی قول رسول الله است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

غرض دوانی این است که آن چه را نفس دارد راهنمای ریش می‌باشد.

إِلَّا الْوَجُوبَ الذَّاتِي الْخَاصَّ.

(1) جز وجوب ذاتی خاص به حق که از اسماء مستأثره آن مقام است.

فَلَمَّا عَلِمْنَا بِنَا وَمَتَّانَسْنَا إِلَيْهِ كُلَّ مَا نَسَبْنَا إِلَيْنَا، وَبِذَلِكَ وَرَدَتِ الْإِخْبَارَاتُ الْإِلَهِيَّةُ عَلَى أَلْسِنَةِ التَّرَاجِمِ إِلَيْنَا.

(2) پس چون او را شناختیم به شناخت خودمان، از شناخت خودمان نسبت دادیم به او آن چه را که به خود نسبت دادیم (از کمالات نه نقایص) و به این بیان و نکته اخبار الهیه به

محمد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 45

زبان تراجم انبیا و اولیا وارد شده است.

مثل اینکه «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَيَّ صُورَتِهِ» و مثل «مَرَضْتُ فَلَمْ تَعْدِنِي» و از این گونه اخبار.

فَوَصَفَ نَفْسَهُ لَنَا بِنَا: فَإِذَا شَهِدْنَا شَهِدْنَا نَفْسَنَا،

(1) پس حق تعالی خویشتن را برای ما، وصف فرمود به واسطه و کمک صفات خودمان پس چون او را بنگریم خودمان را دیده‌ایم.

زیرا ذوات ما به حسب وجود عین ذات اوست و مغایرتی بین این دو نیست مگر به تعین و اطلاق که تعین در مراتب ممکنات است از عقل اول تا هیولای اولی و اطلاق برای جناب وجود است که **وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ**.

یکی شمس حقیقت می‌درخشد در همه عالم      تعینهای امکانی بود مانند روزنها

و إذا شهدنا شهد نفسه.

(2) و چون حق را بنگریم او ذات متعینه را می‌بیند و در صورت ما ظاهر شده است یا بگو خویشتن را در ما می‌بیند زیرا که ما مرآت ذات و صفات اویم.

ور به علم آییم آن ایوان اوست

گر به جهل آییم آن زندان اوست

گر به خواب آیم مستان ویم

ور به بیداری به دستان ویم

ور بگرییم ابر پر زرق ویم

ور بخندیم آن زمان برق ویم

ور به خشم و جنگ عکس قهر اوست

ور به صلح و عذر عکس مهر اوست

ما که ام اندر جهان پیچ پیچ

چون آلف، او خود چه دارد هیچ هیچ

و لا نشكُّ أنّا كثيرون بالشخص و النوع، و أنّا و إنّنا على حقيقة واحدة تجمعنا، فنعلم قطعا أنّ ثمة فارقا به تميّزت الأشخاص بعضها عن بعض، و لو لا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد. فكذلك ايضا، و إنّ وصفنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق و ليس إلّا افتقارنا إليه في الوجود و توقف وجودنا عليه لإمكاننا و غناه عن مثل ما افتقرنا إليه. فبهذا صحّ له الأزل و القدم الذي انتفت عنه الأوليّة التي لها افتتاح الوجود عن عدم، فلا تنسب إليه الأوليّة مع كونه الأول و لهذا قيل فيه الآخر. فلو كانت أوليّته أوّلية وجود التقييد لم يصحّ أنّ يكون الآخر للمقيّد، لأنّه لا آخر للممكن، لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها و إنّما كان آخرها لرجوع الأمر كلّه إليه بعد نسبة ذلك إلينا،

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 46

فهو الآخر في عين أوّليته، و الأول في عين آخريته.

(1) و هیچ شك نداریم که ما اهل عالم به شخص و نوع کثیریم و ما اگر چه بر حقیقت واحدهای هستیم که جامع ما است، پس به قطع بدانیم که فارق و ممیزی است که اشخاص بعضشان از بعضی جدا شده و تمیّز یافته‌اند و اگر این فارق نمی بود کثرت در واحد حاصل نمی شد، پس همچنین ایضا اگر چه حق و صفمان فرمود به آن چه که خویشتن را بدانها وصف فرمود من جميع الوجوه باز ناچار از بودن فارقی است و آن فارق نیست مگر افتقار ما در وجود به او و توقف وجود ما بر او زیرا ما ممکنیم و او غنی است از آن چه که ما بدان محتاجیم. پس از این جهت برای او صحیح است ازل و قدم ذاتی که اولیتی که افتتاح وجود از عدم باشد از او منتفی است. پس اولیت به این معنی به او نسبت داده نمی شود با اینکه اول است و از این جهت درباره او آخر گفته شد پس اگر اولیت او اولیت وجود تقييد باشد صحیح نیست که آن را آخر دانست یعنی آخر مقید زیرا که برای ممکن آخر نیست تا خدا پایان آنها شود، برای اینکه ممکنات غیر متناهند پس آخر برای او (خدا) نیست و حق تعالی را از این جهت آخر می گوئیم که بازگشت کل امر به اوست پس از نسبت آنها به ما. پس او آخر است در حین اولیتش و اول است في عين آخریتش. «1»

ثم لتعلم أنّ الحقّ وصف نفسه بأنه ظاهر و باطن، فأوجد العالم عالم غيب و شهادة لندرك الباطن بغيبنا و الظاهر بشهادتنا.

(2) سپس باید بدانیم که حق تعالی ذاتش را به ظاهر و باطن وصف فرموده است (یکی از اسماء الله ظاهر است و یکی باطن). پس بنا بر این عالم را (چه عالم انسانی و چه عالم کبیر که صورت انسانیه تفصیلی است)، عالم غیب و شهادت آفرید (و در این مقام عالم انسانی انساب است) تا به غییمان باطن را ادراک کنیم و به شهادتیمان ظاهر را.

### مراتب انسان و عوالم جبروت، ملکوت و ناسوت

مرحوم آخوند ملا صدرا در سه جای اسفار راجع به مراتب وجودی انسان بحث فرمود. اگر چه این بحث در کتب قدما بلکه در روایات مأثوره از وسایط الهی بلکه از

---

(1) وقتی در عالم رؤیا یکی از اساتیدم به من گفت: «التوحید ان تنسی غیر الله» که همان است که گویند «التوحید اسقاط الإضافات».

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 47

تعبیرات دقیق و رشیق آیات قرآنی نیز مستفاد است که به طور اجمال انسان را سه عالم است: عالم جسم، که ناسوت اوست، و عالم خیال که عالم برزخ و مثال اوست، و عالم عقل که جبروت اوست. در عالم برزخ از ناسوت و ملکوت هر دو منتقش می شود.

جبروت عالم کبیر را تنزل می دهد و تمثیل و ناسوت عالم کبیر را از ماده تجرید می کند و بالا می برد و در خود منتقش می کند که بسان آینه دو روست. روی به این سوی و روی به آن سوی. از هر دو آگاه می شود. یعنی هر دو عالم مدرک و معلوم او می گردد، بدون اینکه هیچ معلوم و مدرکی از مقام خود تجافی کند و این سرمایه حشر با عوالم سه گانه ناسوت و مثال (که برزخ است) و ملکوت عالم را انسان نیز واجد است که با هر عالمی از وجود خود به علمی انس می گیرد و ارتباط پیدا می کند. حافظ گوید:

اسباب جمع داری و کاری نمی کنی

ای دل به کوی دوست گذاری نمی کنی

حق تعالی فرمود: وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ (انعام: 76) پس انسان قوه حشر با ملکوت را دارد. و فرمود: فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (مریم: 17) که نزول ملک در صقع نفس ناطقه در موطن برزخ تمثیل پیدا می کند بی تجافی و گر نه تمثیل نمی فرمود. چون تمثیل مانند افتادن عکس شیء است در آینه که آن شیء بر جای خود قائم

است و در آینه نیز پیدا، ادراك نفس عوالم مجرده را و دیدن ملائکه و ارواح ما وراء طبیعت را به صورتی نیز بدین مثابه است. گمان نشود این مقام مربوط به نبی یا وصی است که اولاً حضرت مریم سلام الله علیها هیچ يك از این دو نبود، گر چه ولی بود و ثانیاً حق جلّ و علا فرمود: **أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ**. (اعراف:

185) که در مقام توبیخ و ترغیب و تحریص به همگان می فرماید: **أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا** پس هر انسانی را شایستگی و قوه و استعداد طیران و عروج به عوالم شاخه ملکوت است.

### و وصف نفسه بالرضا و الغضب

(1) و حق تعالی خویشتن را به رضا و غضب وصف فرمود.

که فرمود: **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ\*** و فرمود: سبقت رحمتی غضبی پس رضا و غضب را در عالم مظهر داد.

فأوجد العالم ذا خوف و رجاء فنخاف غضبه و نرجو رضاه.

(2) و عالم را (یعنی عالم انسانی را) صاحب خوف و رجا آفرید که از غضبش بیم داریم و از رضایش امید. (یعنی از غضب خوف آمد و از رضا رجا).

### مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 48

اینکه در جوامع روایی آمده است که قلب مؤمن دارای دو صفت خوف و رجا است الی آخرها ... از این دقیقه سرّ آن دانسته می شود.

و وصف نفسه بآته جمیل و ذو جلال فأوجدنا علی هیبة و أنس، و هكذا جمیع ما ینسب إلیه تعالی و یسمی به.

(1) و نیز حق تعالی خود را به جمیل و ذو جلال وصف فرمود. (در سوره الرحمن **ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ** که اسماء جلالی از ذو الجلال و جمالی از اکرام مستفاد است). پس ما را بر هیبت و انس آفرید. هیبت از جلال و انس از جمال و همچنین در جمیع اسماء و صفاتی که به خود نسبت داد.

عارف رومی در دفتر ششم مثنوی گوید:

وصف آدم مظهر آیات اوست

آدم اسطرلاب گردون علوست

همچو عکس ماه اندر آب جوست

هر چه در وی می نماید وصف اوست



|                              |                               |
|------------------------------|-------------------------------|
| بر سطرلابش نقوش عنكبوت»1«    | بجر اوصاف ازل دارد ثبوت       |
| تا ز چرخ غیب و از خورشید روح | عنكبوتش درس گوید با شروح      |
| عنكبوت این سطرلاب رشاد       | بی منجم در کف عام اوفتاد      |
| انبیا را داد حق تنجیم این    | غیب را چشمی بیاید غیب بین     |
| خلق را چون آب دان صاف و زلال | اندر او تابان صفات ذو الجلال  |
| علمشان و عدلشان و لطفشان     | چون ستاره چرخ در آب روان      |
| پادشاهان مظهر شاهی حق        | فاضلان (عارفان) مرآت آگاهی حق |

#### صفات جمال و جلال در زبان عارف و ثبوتی و سلپی در زبان فیلسوف

حق جلّ و علا جمیل است. مراد از جمیل صفات جمالیه اوست و صفات جمالیه آن چیزهایی است که متعلق به لطف و رحمت است و حق تعالی ذو الجلال است. مراد از جلال آن چیزهایی است که به قهر و عزت و عظمت و ستر متعلق است. جمال و جلال به

(1) چون نقوش بر عنكبوت مواضع کواکب ثوابت و کواکب دوازده برج که منطقه البروج گویند و نسبت منطقه البروج با مدار استوایی سمائی است که تقریباً همه این اوضاع از ثوابت است. لذا گفت نقوش عنكبوت بر اوصاف ازل دارد ثبوت.

#### ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 49

این معنی از اصطلاحات عرفاست و حکما گاهی از جمال به صفات ثبوتی تعبیر می کنند و از جلال به صفات سلپی.

نه مرگب بود و جسم نه مرئی نه محل

بی شریک است و معانی تو غنی دان خالق

یعنی بی شریک است و بی معانی. معنی و معانی در این شعر از اصطلاحات متکلمین است. یعنی صفات زاید بر ذات. حق تعالی بی معنی است، یعنی صفات او زاید بر ذات او نیست بلکه عین ذات اوست. پس حکیم گوید صفات سلبیه، صفات جلالیه حقند یعنی او اجل است از اینکه مرکب باشد و اجل است از اینکه جسم باشد و مرئی باشد و هکذا.

اما عارف گوید که صفات جلالی هم عین ذات خداست که آن ذات بر اثر استیلا و احاطه و قدرت و عظمتش، قهار است، عزیز است، عظیم است و هکذا در دیگر صفات جلالی.

پس جلالی به اصطلاح عارف، نه اینکه اجل است از این معانی بلکه به این معنی است که این ذات از شدت عظمت وجودی و اتصاف به جمیع صفات کمالیه ذو الجلال و العظمة است یعنی شکوه و هیبت و سلطنت دارد. خلاصه همین ذات واحد واجب الوجود یعنی این ذات صمد از آن جهت که همه رحمت اوست رحیم است و همه نعمت اوست منعم است و دیگر صفات جمالی. همین ذات از آن رو که محیط است و علت است، و اول و آخر است و ما سواش اشعه ذات و تجلیات صفات او هستند، قاهر، محیط و جبار است که به لحاظ صفات ثانی **يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ\*** (آل عمران: 28) یعنی خدا شما را از خود بر حذر می‌دارد، و به لحاظ صفات اول **أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** (فصلت: 53) و به قول جناب حاجی سبزواری:

گر به حرم ور به دیر کیست جز او، اوست

اوست

ای به ره جستجو نعره زنان دوست دوست

نیست بر این رخ نقاب نیست بر این مغز

پوست

پرده ندارد جمال غیر صفات جلال

به مثل، خورشید فروغش که همه را رسیده، نور می‌دهد و می‌پروراند، جمال اوست و اینکه دیده از دیدارش عاجز است، این شدت عظمت نور وجودی‌اش جلال اوست چنانکه در چند مورد از ادعیه، که مقالات علمی پیغمبر و آل پیغمبر می‌باشند آمده است «یا خفیاً من فرط ظهوره» و جناب حاجی این مضمون را در اول منظومه حکمتش به

مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 50

نظم عربی فرمود:

الظاهر الباطن فی ظهوره

یا من هو اختفی لفرط نوره

فَعَبَّرَ عَنْ هَاتَيْنِ الصَّفَتَيْنِ بِالْيَدِينِ اللَّتَيْنِ تَوَجَّهْتَا مِنْهُ عَلَى خَلْقِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ لِكَوْنِهِ الْجَامِعَ لِحَقَائِقِ الْعَالَمِ وَ مَفْرَدَاتِهِ .

(1) و حق جلّ و علا از این دو صفت جمالی و جلالی در قرآن شریف تعبیر به «یدین» فرمود که آن دو دست از حق جلّ و علا بر خلق انسان کامل توجه فرمود. یعنی آن دو صفت کار دو دست را در انسان که کون جامع است می‌کند، زیرا که انسان جامع حقایق عالم و مفرداتش می‌باشد.

مراد از حقایق، مظاهر جمالی و جلالی‌اند و مراد از مفردات موجودات خارجی.

حقایق، اعیان ثابتة عالمند و مفردات، موجودات خارجیه عینی. پس انسان واجد مقام احدیت جمع است علما و عملا، که حق جلّ و علا درباره آدم فرمود: **وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** و بدیهی است که مراد از تعلیم اسماء تنها تعلیم ألفاظ دال بر معانی نیست زیرا که این نحوه تعلیم مخصوص فراگرفتن لغات است و از عالم ألفاظ، و لغت دانستن علمی نیست که آدم به آن بر ملائکه تفاخر کند و بر آنها برتری داشته باشد بلکه مراد به اسما حقایق مخلوقات است که در عالم جبروت واقعند. آن چنان که مخلوقات سایه اصل خودند. «إِذَا كَانَ الْعَقْلُ كَانِ الْأَشْيَاءِ». زیرا عقل مجمع و مخزن همه موجودات ما دون خود است. میر فندرسکی گوید:

صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

صورت زرین اگر با نردبان معرفت

متقابلا چون نفس ناطقه به اصل پیوندد در قوس نزولی به آن چه در نشئه جسمانی پدید می‌آید قبل از پیدایش، آگاه می‌شود. چون علم به علت و سبب پیدا کرده است نظیر علم منجم به خسوف و کسوف قبل از وقت و این جبروت را طایفه‌ای کلمات می‌گویند و طایفه‌ای اسماء می‌نامند و گروهی تحول می‌خوانند. غرض اینکه درباره آدم به تعلیم اسما تعبیر شده که علم فرمود و درباره ملائکه عرض و انباء. که فرمود: **ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ تَأْتِيكُمْ فَمَنْ أَنْبَأَهُمْ**

محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 51

بِأَسْمَائِهِمْ.

خلاصه اینکه در آدم علم و در ملائکه عرض و انباء چرا؟ نکته‌اش این است که آن اسماء ذوی العقولند چنانکه ضمائر ذوی العقول مانند ضمیر هم در چند جا و هؤلاء شاهدند. علاوه بر اینکه چنانکه گفته شد تعلیم ألفاظ دانستن لغت است، نه حقایق اشیاء. نکته‌اش این است که آدم مخلوق ساخته یدین الهی است که فرمود: **مَا مَنَعَكَ أَنْ**

تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (ص: 75) که خلق به دیدن عبارت از اّتصاف انسان به صفات جمالی و جلّالی است و این جمعیت را ملائکه ندارند، زیرا وحدانی الصفتاند. زیرا در جبلتشان خلط و ترکیب نیست. از این روی هر صنف از آنها فاعل فعل واحد است که راکعشان همیشه راکع است و ساجدشان همیشه ساجد و قائمشان همیشه قائم چنانکه حق جلّ و علا درباره آنها حکایت فرمود: **وَ مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ** (صافات):

164). یکی از خطبه‌های اوایل نهج البلاغه راجع به اصناف ملائکه در این باره بسیار صریح و آشکار است و بیان حضرت در ترتیب اصنافشان خیلی روشن. از این روی آنان را با يك دیگر تنافس و تباعض نیست بلکه مثالشان مثال حواس است که بصر در عین دیدن مزاحم سمع در عین شنیدنش نیست و در همان حال شامه در عین بویدنش و آن دو مزاحم شامه نیستند که لا جرم بر طاعت مجبولند و مجال معصیت در حقشان نیست. **لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ** (تحریم: 6). جای دیگر قرآن می‌فرماید: **يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْئُتُونَ** (انبیاء: 20) (مثل خورشید که پیوسته نور می‌دهد و فتور و قصوری به او دست نمی‌دهد و ضعف و نکس بر او راه پیدا نمی‌کند) چه هر صنفی از آنها مظهر اسم واحدی از اسماء الهیه هستند و از آن تجاوز نمی‌کنند.

مثلا چون شمس که مظهر نور و منیر است و از آن تجاوز نمی‌کند پس آدم به معرفت کامله و مظهریت شامله‌اش که جامع جمیع اسماء جمالی و جلّالی به استثناء اسماء مستأثره است بر ایشان فایق آمد و برتر شد، زیرا ما دون به ما فوق سجده می‌کند که العالی لا ینظر إلى الدانی و حق جلّ و علا فرمود: **وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ\***.

تبصره: چنانکه در پیش شیخ رحمة الله علیه فرموده بودند که این ملائکه همه ملائکه ما وراء طبیعت نیستند و ما گفتیم که عالین از خود قرآن استفاده می‌شود مأمور به امری نمی‌شوند و نهی بدانها روی نمی‌آورد و روایاتی هم در ضمن این آیه **أَسْتَكْبَرَتْ أُمَّ**

### مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 52

**كُنْتُ مِنَ الْعَالِينَ** (ص: 75) آمده است. مرحوم فیض در تفسیر شریف صافی از عیاشی از حضرت امام بحق ناطق جعفر بن محمد الصادق سلام الله علیه نقل فرمود: که «انهم كانوا عصابة من الملائكة و لم یکن جمعهم».

### فالعالم شهادة و الخلیفة غیب،

(1) عالم شهادت است (یعنی عالم ظاهر است) و خلیفه غیب است (یعنی خلیفه باطن و سرّ است).

مراد از عالم، عالم کبیر است که مجموعه روحانی و جسمانی است. زیرا عالم کبیر صورت حقیقت انسانی است، و خلیفه غیب است. یعنی چون انسان کامل مظهر کمالات حقیقت انسانی است، مظهر کمالات مجموعه عالم کبیر است و مدبر عالم است و همیشه حقیقتش در غیب است و متصف به صفات الهیه، و این هویت حق همیشه در

غیب است. همچنین خلیفه واسطه فیض است. چه بر ارواح و چه غیر آنها که آن چه بر آنها فایض می‌شود به واسطه حقیقت انسانیه است. زیرا واسطه در فیضان، عقل اول است و عقل اول، اولین مظهر حقیقت انسانیه است. چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «أول ما خلق الله نوري» از این روی خلیفه غیب است و عالم ظاهر و شاهد. خلیفه به منزله جان عالم است که غیب است (همان طور که جان برای بدن غیب است).

و لذا یحجب السلطان.

(2) اینکه گفت سلطان در حجاب است و محجوب است، بیان تنظیر و مثال و مظهری برای این معنی است. یعنی چنانکه سلطان در این نشئه پنهان است و دیگران آشکار، این سلطان نمونه و شباهتکی از آن سلطان خلیفه الله است.

یعنی چنانکه در این نشئه افراد يك مملکت به منزله اعضای پیکری هستند که به فرمان سلطان هر کس به دنبال کاری است و نظام مملکت می‌گردد و دایر است و شخص سلطان از نظر همگان محجوب و غیب است. سلطان خلیفه الله نیز نسبت به اعضا و جوارح پیکردار وجود این حکم را دارد.

این که علت غایی وجودا و حصولا بعد از فعل و رتبه قبل از فعل است که به فاعل علت، صفت علیت می‌دهد، این مطلب را تأیید می‌کند و توضیح می‌دهد. به قول عارف رومی:

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 53

باطنا بھر ثمر شد شاخ هست

ظاهرا آن شاخ اصل میوه است

کی نشاندی باغبان بیخ شجر

گر نبودی میل و امید ثمر

رمز نحن السابقون الآخرون

بهر این فرموده است آن ذو فنون

خلف من باشند در تحت لوا

مصطفی زین گفت کادم و انبیا

من به معنی جدّ جدّ افتاده‌ام

گر بظاهر من ز آدم زاده‌ام

وز پی من رفت تا هفتم فلک

کز برای من بدش سجده ملک

پس ز میوه زاد در معنی شجر

پس ز من زایید در معنی پدر

حق تعالی فرمود: **مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** (ذاریات: 56) یعنی یعرفون، که در حدیث قدسی فرمود: «خلقت الخلق لكي أعرف» و چون هیچ موجودی جامعیت انسان کامل را که خلیفه است ندارد، پس هیچ موجودی هم به قدر انسان کامل معرفت به الله تعالی ندارد. پس انسان غرض از آفرینش است که:

دگر هر چه باشد همه فرع توست

تو اصل وجود آمدی کز نخست

اینکه شیخ گفت: پس عالم شهادت است و خلیفه غیب از این روست که خلیفه را به دو دست خود آفرید و دیگر موجودات این چنین نبودند.

اقسام حجای نور و ظلمت

و وصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية و هي الأجسام الطبيعية، و النورية و هي الأرواح اللطيفة، فالعالم بين لطيف و كثيف.

(1) حق تعالی خویشتن را به حجب ظلمانی و حجب نورانی وصف فرمود که حجب ظلمانیه اجسام طبیعیه اند و حجب نوریه ارواح لطیفه. پس عالم بین لطیف و کثیف است.

یعنی عالم موصوف به کثافت و لطافت است که دایر بین کثیف و لطیف می باشد.

خلاصه عالم چون آدم دارای مرتبه ای لطیف است که نشئه مجرد روحی اوست و مرتبه ای کثیف که ناسوت جسمانی اوست و هر دو مرتبه در عالم حجاب حقند.

قال النوري: إنّ الله لطّف نفسه فسّماه حقّا و كثّفه فسّماه خلقا.

اما اینکه حق تعالی خویشتن را به حجب، وصف فرمود این است که به زبان پیغمبرش فرمود: (إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظُلْمَةٍ لَوْ كَشَفَهَا لَا حَرَقَتْ سَبْحَاتٍ وَجْهَهُ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ). خلاصه ترجمه اینکه: وجه الله را هفتاد هزار حجاب

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 54

از نور و ظلمت است و اگر آن حجایها را از رویش کنار زند انوار رویش به هر خلقی که رسد او را می سوزاند. به قول ابو سعید ابو الخیر:

دی شانه زد آن ماه خم گیسو را

بر چهره نهاد زلف عنبر بو را

پوشید بدین حیلہ رخ نیکو را

تا هر که نه محرم نشناسد او را

حال که دانستیم آن چه در دار وجود است، اوست و از کثرت ظهور، حجاب خود است، معنای گفتار شیخ ابو العباس قصاب آملی معلوم می شود که گفته است: «لیس فی الدارین الا ربی و ان الموجودات کلها معدومة».

تبصره: بدان هر اسمی از اسماء الهیه را مظهری است از موجودات، به اعتبار غلبه ظهور صفتی که آن اسم مشتمل است بر آن صفت در آن مظهر و آن مظهر اسم الله است به اعتبار دلالتش بر الله از جهت اتصافش به آن صفت. به این بیان که الله، همان خالق و مدبر هر نوعی از انواع خلایق است به اسمی از اسمائش و آن اسم رب آن نوع است و الله سبحانه رب ارباب است و به این معنی کلام اهل بیت علیهم السلام در ادعیه شان اشاره دارد که فرمودند: «بالاسم الذي خلقت به العرش و بالاسم الذي خلقت به الكرسي و بالاسم الذي خلقت به الأرواح»، و غیرها و از امام صادق (ع) است که فرمود: «قسم به خدا ماییم اسمای حسنی که از بندگان عبادتی قبول نمی شود مگر به معرفت ما»، زیرا ائمه علیهم السلام وسایل معرفت ذات حق و وسایط ظهور صفات او و ارباب انواع مخلوقاتش هستند و علم به همه اسماء حاصل نمی شود مگر برای کسی که مظهر همه اسماء باشد و مظهر همه اسماء نیست مگر آن کسی که در جبلت و سرشت او استعداد قبول همه آن اسماء باشد و آن کس نیست مگر آدم (انسان کامل) وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا.

و هو عین الحجاب علی نفسه،

(1) عالم عین حجاب بر نفس خود است. یعنی تعین عالم و اثبت او که به آن تعین و اثبت از حق تمیز یافت و عالم نامیده شد. آن تعین عین حجاب اوست (یعنی عالم عین حجاب است). امیر علیه السلام فرمود: «توحیده تمیزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة» و به عبارت دیگر خاتم اوصیاء فرمود: و مقاماتک التي لا تعطیل لها فی کل مکان يعرفک بها من عرفک لا فرق بینک و بینها إلا أنهم عبادک و خلقتک و به قول شیخ شبستری:

ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 55

ز احمد تا احد يك ميم فرق است

جهانی اندر این يك ميم غرق است

پس اگر اثبت از عالم گرفته شود عالم منهدم می شود و به این معنی حسین بن منصور حلاج اشاره کرده است به قول خود:

## بینی و بینک اِنِّیٰ ینازعنی

## فارفع بلطفک اِنِّیٰ من البین

یعنی میان من و تو اتّیت من با من در جنگ است به لطف خود اتّیت مرا از میان بردار .

توضیح اینکه این گفتار حلاج در مقام سرّ است که عارف در این مقام سرّ الهی را در همه موجودات مشاهده می کند و شرح آن مبتنی است به بیان هفت اقلیم یا هفت شهر عشق یا هفت آسمان رفیع که از مراحل و عوالم نفس اند که:

### هفت شهر عشق را عطار گشت

### ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

## مراحل و عوالم نفس

آنها عبارتند از: 1- طبع 2- نفس 3- قلب 4- روح 5- سرّ 6- خفیّ 7- اخفیّ .

(1) طبع: عبارت است از قوای طبیعی که مرحله نازله حقیقت انسانی است یعنی قوای نباتی و آثار و افعال آن، چون اکل و شرب و امثال آنها که خلاصه در این مرتبه طبیعت، بدن در مقام حیات نباتی است .

(2) نفس: بالاتر از مرتبه طبع است که عبارت است از قوای حیوانی و إدراکات حس و خیال و وهم، خلاصه مقام و مرتبه حیات حیوانی .

(3) قلب: که توجه به عالم غیب است و لیکن آمیخته است با نظر به عالم شهادت و این مقام به مراتب از مقام نفس عالی تر و برتر است .

(4) روح: که آن مرتبه و مقام نفس ناطقه است که از چنگ قوای بدن و آثار طبع و نفس به کلی مستخلص شده و به روحانیون عالم قدس پیوسته است .

(5) سرّ: در این مقام است که عارف به معرفت حق و جمال الهی آشنا و بینا می شود و سرّ الهی را در همه موجودات مشاهده می کند و به زبان ذات می گوید: «ما رأیت شیئا الاّ و رأیت الله فیه» و به قول عارف عریان:

به صحرا بنگرم صحرا ت وینم

به دریا بنگرم دریا ت وینم

به هر جا بنگرم کوه و در و دشت

نشان از قامت رعنا ت وینم



که در این مقام سرّ، این و آن، دریا و صحرا هنوز مشاهدهند و گفتار حلاج از شعر فوق

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 56

مربوط به این مقام است.

(6) خفی: که در این مرتبه تنها خدا را مشاهده می‌کند نه چون مقام سرّ که خدا را در دریا و صحرا مشاهده می‌کرد.

(7) اخفی: که در این مقام فنای در حق است. منتها التفات به فنا هم در این مقام نیست چنانکه در مقام خفی بود. عارف رومی در این دو مقام خفی و اخفی بسیار بلند فرمود که:

در خدا گم شو کمال این است و بس

(یعنی مقام خفی و فناء فی الله)

گم شدن گم کن وصال این است و بس

(یعنی فناء از فنا) در مصراع اول که مقام خفی است اگر چه در مرتبه فناست ولی هنوز عارف به وصال نرسید اگر چه کمالی تحصیل کرد و وصال در مقام اخفی است و هر يك از این مراتب سبعة به ترتیب از مرتبه دانی به مقام عالی می‌رسد و از شهر کوچکی به شهر بزرگی، تا در مقام اخفی به کشور پهناور هستی مطلق قدم می‌گذارد.

فلا يدرك الحق إدراکه نفسه.

(1) یعنی عالم چون عین حجاب بر نفس خود است پس ادراک نمی‌کند حق تعالی را مانند ادراک خودش را. یعنی عالم نفس خویش را زیرا ادراک عالم نفس خود را ذوقی و وجدانی است چون که شیء مدرك، غیر خود را به ذوق و وجدان ادراک نمی‌کند مگر به حسب حقیقت و مقدار حصّه وجودی که در اوست و در عالم از آن جهت که عالم است و ما سوی الله است نیست مگر حجب نورانی و ظلمانی پس عالم به ذوق ادراک نمی‌کند مگر آن حجب را یعنی خودش را. این در حالی است که ضمیر «إدراکه نفسه» را به عالم برگردانیم.

و اگر به حق برگردانیم معنی روشن است زیرا که در این صورت معنی این است که عالم حق را ادراک نمی‌کند آن چنان که حق مدرك خودش است. چون که عالم مظهر حق است و مظهر مصدرش را که مظهر اوست فی الجملة ادراک می‌کند و نمی‌تواند بر حقیقت مصدر آگاه بشود.

این است که فرمودند: معلول معرف ناقص علت است و حد ناقص اوست و علت حد تام معلول است. از این کلام علم مخلوق به خالقش نیز دانسته می‌شود که هر مخلوق

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 57

اعم از مادی و مجرد به اندازه بهره وجودی‌اش علم به خالقش دارد.

فیلسوف عرب یعقوب بن اسحاق کندی می‌گوید:

«إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضة علينا و كنا غير متصلين به إلا من جهة، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض، فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغزر و أوفر و أشد استغراقا.

یعنی: چون که علت اولی (باری تعالی) متصل به ماست زیرا فیض او بر ماست و ما متصل به او نیستیم مگر از جهت او (موج از نظر آب بودن آب است) پس ممکن است درباره ما ملاحظه کنیم او را یعنی مفیض را به قدر فیضی که به ما افاضه فرمود (یعین اضافه اشراقیه) پس قدر و اندازه احاطه او به ما نسبت قدر ملاحظه ما او را برتر و فراتر است.

خلاصه نظر کندی این است که علم به علت برای معلول به قدر ظرف معلول است سعة و ضيقا و علم به معلول علم به علت است من وجه، و ما سوی الله همه فیض حقند و فیض از مفیض جدا نیست چون اضافه اشراقیه است و جدایی‌شان در حد و نقص است چنانکه سید اوصیا و خاتم اولیا در عبارت بالا (بینونة صفة لا بینونة عزلة) فرموده بودند. مثلا در نظر بگیریم موج را و دریا را که موج از آن جهت که آب است با دریا متصل است که بینونت عزلت «1» نیست و از آن جهت که موج است از دریا جداست یعنی موج است و دریا نیست که بینونت صفت است. پس موج دریا را به اندازه بهره وجودی‌اش از آب عالم است. در این باره جناب بابا افضل شیرین فرموده است:

خورشید فلك چو ذره در سایه توست

گفتم همه ملك حسن سرمایه توست

از ما تو هر آن چه دیده‌ای پایه توست

گفتا غلطی، ز ما نشان نتوان یافت

فلا يزال في حجاب لا يرفع

(1) پس عالم همیشه در حجاب است.

یعنی به سبب انیت خود از حق محجوب است و حق معرفت و کمال معرفت را دربارہ باری تعالی قدرت ندارد و نیز قدرت بر معرفت نفس خویش ندارد.

(1) بینونت، یعنی جدایی و عزلت، یعنی بر کنار بودن.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 58

چون که ذات او از حیث حقیقت و طبیعت وجود عین ذات الهی است و اگر این را می شناخت آن را نیز می شناخت و کسی فائز به این معرفت نشده است مگر انسان کامل از این روی سید عالم و خلیفه بر عالم شده است. «1»

مع علمه بأنه متمیز عن موجدہ بافتقاره.

(1) با اینکه عالم به حق است. زیرا می داند از موجود خود متمیز است. چون به موجد مفتقر است. (علم به امتیاز شیء از غیر خود ایجاب می کند علم به خود و غیر را. پس عالم، عالم به حق است).

و لكن لا حظّ له في الوجوب الذاتي الذي لوجود الحقّ؛

(2) لکن چون مفتقر به حق و متصف به امکان است برای او حظّ علم وجوب ذاتی که برای وجود حق است نیست.

وجوب ذاتی از اسماء مستأثره حق است و انسان اگر چه به شهادتش عالم شهادت را ادراک می کند و به غیبش عالم غیب را ولی غیبی را که وجوب ذاتی است ادراک نمی تواند بکند. ف لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ (طه: 111) و از این روی حضرت رسول (ص) فرمود: «إِنَّ الْمَلَأَ الْأَعْلَى يَطْلُبُونَهُ كَمَا تَطْلُبُونَهُ أَنْتُمْ.»

فلا يدرکه ابدأ. فلا يزال الحقّ من هذه الحيثية (الحقيقة - خ) غير معلوم علم ذوق و شهود، لأنه لا قدم للحادث في ذلك.

(3) پس ابدأ عالم حق را ادراک نمی کند و لا يزال حق تعالی از جهت وجوب ذاتی به علم ذوقی و شهودی برای کسی معلوم نیست چون حادث را در آن راه نیست، زیرا قدم ذاتی ندارد تا به علم ذوقی و وجدانی و شهودی وجوب ذاتی را ادراک کند.

اینکه علم ذوقی و وجدانی و شهودی گفتیم برای این است که علم تصویری به وجوب ذاتی برای قوه عاقله حاصل می‌شود. این علم تصویری به مجرد اطلاع بر معنی و مفهوم وجوب ذاتی حاصل است ولی درک ذوقی و شهودی یافتن عین حقیقت مورد نظر است نه مفهوم.

خلاصه بحث اینکه عالم با تفاوت مراتب غیر متناهی‌اش، هر مرتبه از آن به ذات خود عالم است، ذوقاً و شهوداً و وجداناً ولی چون عالم عین حجب نورانیه و ظلمانیه

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 89 و 90.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 59

است و این حجب تعینات و اثبات آن‌هاست پس علم آن‌ها به خودشان علم حضوری و شهودی است که علم به همان مرتبه حجاب است و علمشان به حق تعالی از ما و رای حجاب است که ما و رای خودشان می‌باشد پس عالم ادراک نمی‌کند حق تعالی را آن چنان که خود را ادراک می‌کند پس هیچ‌گاه حق را به ذوق شهودی ادراک نمی‌کند.

فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشریفاً.

(1) پس الله تعالی جمع نفرمود در آدم صفات جمالی و جلالی‌اش را که تعبیر به یدین شده بود مگر برای تشریف و تکریم آدم.

چنانکه حق جل و علا فرمود: لَمَّا كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ (إسراء: 71) (بر مظهر صفت جمال و بحر مظهر صفت جلال) پس آدم جامع جمیع صفات الهیه است و عینش متصف است به جمیع صفات کونیه پس در نزد او حاصل است جمیع ایادی معطیه و آخذه «1».

هر چه آن انداخت این می‌پرورد

آسمان، مرد و زمین، زن در خرد

و لهذا قال لإبليس: ما مَنَّكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي و ما هو إلا عين جمعه بين صورتين صورة العالم و صورة الحق، و هما يدا الحق.

(2) چون آدم جامع یدین است. خدای متعال به ابلیس فرمود: **مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي** «2» (ص: 75) و این تشریف نیست مگر عین جمع و در برداشتنش هر دو صورت را هم صورت عالم را که حقایق کونیه است و هم صورت حق را که حقایق الهیه است که این دو صورت دو دست حَقُّند. «3»

چون فاعل و قابل در حقیقت شیء واح دند که گاهی در صورت فاعلیت ظاهر می شوند و گاهی به صورت قابلیت. از آن دو تعبیر به یدین شد. پس یمین آن دو صورت فاعلیه است (که ایادی معطیه اند) و متعلق به حضرت ربوبیت و یسرای آن دو (چپ) صورت قابلیت است که متعلق به حضرت عبودیت است و کلمه ای که جامع هر دو است این است که بگوییم صفات

(1) معطیه: قوا و ایادی فعلیه اند (که می بخشد) و آخذه: قوا و ایادی انفعالیه اند (که می پذیرند) معطیه قوای ما و رای طبیعتند که مفیضند و آخذه قوای عالم ماده (ناسوت) اند که هر نقش و فیض از ایادی معطیه هبه شد و افاضه گردید می پذیرند.

(2) سوره ص به نهر و آب و خلاصه مطهر تعبیر شده که خوب است سوره نافله عشا باشد.

(3) یمین اقوی الجانبین است. یمین، یمین و برکت از راست است که اقوی الجانبین است.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 60

متقابله. «1»

إشارة: اینکه در اخبار آمده است حوا سلام الله علیها از «ضلع ایسر» (دنده چپ) آدم خلق شده است. شاید در آن سرّی باشد. که از این بحث بتوان پیاده اش کرد.

و ابلیس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعیه.

(1) و ابلیس جزء عالم است (که عالم، جزء آدم است) برای ابلیس این جمعیت نیست زیرا که ابلیس مظهر اسم مذل است و این اسم از اسمائی است که داخل در اسم اله است که آدم مظهر اسم اله است پس برای ابلیس جمعیت اسماء و حقایق نیست «2».

مد الهمم در شرح فصوص الحکم 60 مراحل و عوالم نفس ..... ص: 55

و لهذا كان آدم خليفة فان لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه فيما استخلف فيه و هو العالم فما هو خليفة؛

(2) و چون آدم واجد این جمعیت است خلیفه الله در عالم شده است پس اگر آدم به صورت کسی که او را خلیفه خود قرار داد (یعنی حق تعالی) در آن چه خلیفه او شده است ظاهر نباشد خلیفه نیست.

یعنی اگر آدم متصف به کمالات حق و متّسم به صفات الهی و قادر بر تدبیر عالم نباشد خلیفه نخواهد بود. خلاصه اینکه خلیفه باید به صفت مستخلف باشد تا بتوان گفت جانشین اوست و خدای متعال متصف به صفات کمالیه و مدیر عالم است. پس خلیفه او نیز باید متصف به کمالات او باشد و قادر بر تدبیر عالم، تا جانشین او گردد.

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (بقره: 30).

و إن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها- لأنّ استنادها إليه فلا بدّ أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه- و إلا فليس بخليفة عليهم. فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل،

(3) و اگر در آدم جمیع آن چه رعایا می‌خواهند، رعایایی که خداوند وی را بر آنان خلیفه گردانید نباشد خلیفه نیست. پس ناچار باید آن چه را که بدان نیاز است واجد باشد و گر نه بر ایشان خلیفه نیست. پس صحیح نیست خلافت مگر برای انسان کامل.

بدان برای هر فردی از افراد انسان از این خلافت نصیبی است که به مقدار

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 90.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 90 و 91، اما ابلیس کیست و چیست؟ این زمان بگذار تا وقت دگر که بحث از شیطان بحث شیطانی است.

محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 61

نصیبش آن چه را که متعلق به اوست تدبیر و اداره می‌کند. مثل تدبیر سلطان ملک خودش را و صاحب منزل منزلش را و پایین‌ترین حدش تدبیر شخص است بدن خود را و این نصیب خلافت برای اولاد به حکم وراثت از والد اکبر حاصل است. ولی خلافت عظمی برای انسان کامل است. «1»

فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم و صورته و أنشأ صورته الباطنة على صورته تعالی،

(1) پس حق تعالی صورت ظاهری انسان را که موجود است در خارج انشا و ایجاد فرمود از حقایق و صور عالم و انشا فرمود صورت باطنی انسان را بر نحوه صورت خودش.

جامی عبارت را این طور معنی کرده است: «ایجاد کرده است صورت انسانی را که آن صورت ظاهر شده است از حقایق عالم و صور عالم.» یعنی صورت عطف تفسیری حقایق عالم است و مراد از حقایق، موجودات متحققه در عالمند که من، بیان ظاهره می شود. یعنی صورت ظاهری انسان را این طور ایجاد فرمود که از جنس حقایق عالم و صور عالم است. لفظ صور اشعار به عالم ظاهر جسمانی دارد. خلاصه اینکه حق تعالی صورت ظاهری انسان را به وزن حقایق عالم صوری و ظاهری آفرید و صورت باطنی انسان را به وزن صورت خودش.

و لذلك قال فيه كنت سمعه و بصره ما قال كنت عينه و أذنه:

(2) از این روی حق تعالی درباره انسان کامل فرمود: «كنت سمعه و بصره» و نفرمود «كنت عينه و أذنه».

زیرا سمع شنوایی است و این حقیقت که سمع است باطن است و اذن مظهر این باطن است که گوش است و همچنین بصر باطن است که بینایی است و عین مظهر او که چشم است و جسمانی. اذن و عین را همه حیوانات دارا هستند و حق تعالی سمع و بصر انسان است.

ففرّق بين الصورتين.

(3) پس بین این دو صورت ظاهری و باطنی فرق بگذار.

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 91.

مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 62

که چگونه نفرمود من عین و اذن انسانم زیرا آن دو از جوارح صورت بدنیه و دو آلت سمع و بصرند. بلکه فرمود من سمع و بصر او هستم که از صفات سبعة هستند که ائمه و امهات صفاتند و آن هفت صفت، حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلام می باشند.

و هكذا هو في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود. و لكن ليس لاحد مجموع ما للخليفة؛ فما فاز إلا بالمجموع.

(1) و همچنان که حق تعالی و هویت او ساری در آدم است و همچنین در هر موجود عالم نیز به قدر آن مقداری که حقیقت آن موجود به حسب استعداد و قابلیتش طالب است ساری است لکن برای هیچ يك از افراد عالم مجموع آن چه که برای خلیفه هست، نیست پس انسان است که به مجموع فائز آمد

و لو لا سریان الحقّ فی الموجودات و الظهور فیها بالصورة ما كان للعالم وجود، كما أنّه لو لا تلك الحقائق المعقولة الكلّیة ما ظهر حکم فی الموجودات العینیة.

(2) و اگر سریان حق در موجودات و ظهور او در آنها به صورتش (یعنی به صفاتش) نباشد برای علم وجود و ظهوری نیست.

به محض التفاتی زنده دارد آفرینش را و گر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها

چنانکه اگر آن حقایق معقوله کلیه نمی بودند حکمی در موجودات عینی ظاهر نمی شد.

یعنی چنانکه اگر این حقایق کلیه ای که در قدیم، قدیم است و در حادث، حادث است و معروضات این حقایق کلیه که حقایق عینی باشند نمی بود. حکمی از احکام اسماء حق و صفات او در موجودات عینی ظاهر نمی شد. پس همچنان که وجود عالم به سریان حق است در موجودات به ذاتش و به صفاتش همچنین ظهور احکام اسماء و صفات الهی به حقایق معقوله است.

و من هذه الحقیقة كان الافتقار من العالم الى الحقّ فی وجوده :

(3) پس عالم به حق ارتباط دارد به ارتباط افتقاری در وجود و بود خودش.

و حق به عالم ارتباط دارد از حیث ظهور احکام و صفاتش پس هر يك از حق و عالم به يك دیگر مرتبند لکن جهت ارتباط یکی نیست از جانب عالم افتقار است و از جانب حق اشتیاق.

ممد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 63

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

هذا هو الحقّ قد قلناه لا نكنی

فالكلّ مفتقر ما الكلّ مستغن



(1) پس کل یعنی هر يك از حق و عالم یعنی کل واحد آن دو به يك ديگر مفتقرند و هیچ يك از آن دو از ديگری مستغنی نیست و این کلام حرف حق و رأی حق است که بی کنایه و آشکارا گفتیم.

فان ذکرت غنيًا لا افتقار به      فقد علمت الذي من قولنا نعني

(2) پس اگر بگویی که حق غنی از عالمین است و افتقار بدانها ندارد پس دانستی که مراد ما از «فالکل مفتقر» چیست.

یعنی از این مفتقر گمان نشود که در هر دو طرف احتیاج است بلکه مراد بیان ارتباط است (مثل اینکه گفته شود فالکل مرتبط) خلاصه افتقار از عالم و اشتیاق از خالق است که این ارتباط طرفین به افتقار و اشتیاق، به «فالکل مفتقر» تعبیر شده است (که حق مجلای ظهور می خواهد).

فالکلّ بالکلّ مربوط و ليس له      عنه انفکاک خذوا ما قلته عني

(3) پس هر يك از آن دو به ديگری مربوط است و از يك ديگر جدا نیستند. بگيريد از من آن چه را که گفتم.

فقد علمت حکمة نشأة جسد آدم أعني صورته الظاهرة، و قد علمت نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة، فهو الحقّ الخلق.

(4) پس همانا حکمت نشئه جسد آدم را که صورت ظاهرش بود دانستی (و آن حکمت ظهور احکام اسماء و صفات است در این نشئه آدم) و همانا نشئه روح آدم- که صورت باطنه اش می باشد- را دانستی (حکمت نشئه روح آدم ربوبیت است و خلافت بر عالم) «فهو الحق الخلق» پس آدم حق است و خلق است.

حق است به اعتبار ربوبیتش مر عالم را و اتصافش به صفات الهیه، و خلق است به اعتبار عبودیت و ربوبیتش. یا اینکه گوئیم او حق است به اعتبار روحش و خلق است به اعتبار جسدش.

بزرگی فرموده است انسان کامل چون جام ع مراتب کونیه و الهیه است، به اعتبار اول اظهار نیاز و عبودیت می کند و گوید: «انا عبدك» و به اعتبار ثانی گوید. ما چنین کنیم و

## محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 64

چنان کنیم. چنانکه در خطبه بیان و خطبه‌های دیگر حضرت آدم اولیاء الله امیر المؤمنین (ع) آمده است.

تقدیر به يك ناقه نشانید دو محمل      طغرای حدوث تو و سلمای قدم را

و این مطلب را شیخ رضوان الله علیه در قطعه‌ای چنین بیان فرمود:

حقیقة الحق لا تحدّ      و باطن الربّ لا یعدّ

حقیقت حق را نمی‌شود محدود کرد. و باطن رب به شمار در نمی‌آید

فباطن لا یکاد یخفی      و ظاهر لا یکاد یدو

باطنی که نمی‌شود گفت پوشیده است. و ظاهری که آشکار نمی‌شود

فإن یکن باطنا فحق      و إن یکن ظاهرا فعبد

پس اگر باطن باشد حق است. و اگر ظاهر باشد عبد است

و قد علمت نشأة رتبته و هی المجموع الذي به استحق الخلافة.

(1) و همانا نشئه رتبت آدم را دانستی که آن نشئه مجموعی بود که بدان سزاوار خلافت شد.

اینکه به مجموع سزاوار خلافت شد برای این است که به نشئه روحانیه‌اش از خدای متعال گیرنده است و به نشئه

جسمانیه‌اش به خلق رساننده و به مجموع این دو، دولت او تام و مرتبه‌اش کامل می‌شود.

فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنساني.

(2) پس آدم ابو البشر نفس واحده‌ای است که این نوع انسانی در دار وجود از او خلق شده است.

در سلسله طولی آدم در حقیقت نفس واحده است و عقل اول است که آن عقل اول روح محمدی است در حقیقت

که در این نشئه عنصریه ظاهر شده و رسول الله فرمود: «أول ما خلق الله نوري» که این نوع انسانی بلکه جمیع انواع

مخلوق از این نور (که عقل اول است و روح محمدی است و نفس واحده است و آدم نشئه اول دار وجود است) آفریده شدند. نیز رسول الله فرمود:

«كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين» (وقتی آدم بین آب و گل بود من پیغمبر

محمد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 65

بودم). «1»

یعنی عقل اول که روح محمدیه است و مر او را در همه عوالم مظهر است و هر موجودی از او فیض می گیرد. پس آدم از عقل اول یعنی از حقیقت محمدیه فیض وجود گرفت.

بیان مطلب این است که حقیقت انسانی را در جمیع عوالم مظاهری است.

مظهر اولش در عالم جبروت روح کلی است که عقل اولش نامند و این آدم اول است و حوای او نفس کلیه است که از ضلع ایسر عقل اول آفریده شد زیرا که به سوی خلق است و یمینش که عقل اول است جانب حق است این در عالم جبروت، در عالم ملکوت آدم نفس کلیه است و حوایش طبیعت کلیه‌ای است که در اجسام است، و در عالم ملک آدم ابو البشر و حواست. «2»

و هو قوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً.

(1) خدای تعالی در اول سوره نسا فرمود: «ای مردم از پروردگارتان پروا کنید آن که شما را از يك نفس آفرید و از او جفتش را پدید آورد و از آنها مردان و زنان بسیار پراکنده ساخت» از آدم و حوای عالم جبروت عقول و نفوس مجرد خلق شدند که عقول، رجال و نفوس نسائند و از آدم و حوای عالم ملکوت نفوس ناطقه مجرد و نفوس منطبعه در اجسام که نفوس ناطقه، رجال و نفوس منطبعه نسائند و از آدم و حوای عالم ملک که واضح است.

ف قوله اتَّقُوا رَبَّكُمُ اجعلوا ما ظهر منكم وقایة لربكم و اجعلوا ما بطن منكم، و هو ربكم، وقایة لكم: فَإِنَّ الْأَمْرَ ذَمٌّ وَ حَمْدٌ: فكونوا وقایته في الذم و اجعلوه وقایتكم في الحمد تكونوا أدباء علمین.

(2) «اتقوا» از وقایه است یعنی ظاهران را وقایه و سپر قرار دهید برای پروردگارتان (که نقص را به خود نسبت دهید نه به او) و باطنان را که پروردگارتان باشد وقایه خودکن قرار دهید (که کمال را به حق نسبت دهید).

خلاصه اینکه ظاهر شما سپر اسناد نقص باشد به خدای تعالی و باطن شما سپر اسناد

(1) - شرح فصوص قیصری، ص 94.

(2) - شرح فصوص قیصری، ص 94.

محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 66

کمال باشد به شما که هر چه خیر است از اوست و آن چه شر است از توست. این چنین کنید تا علمای با ادب باشید. «1»

ثم إنه تعالى اطّلع على ما أودع فيه و جعل ذلك في قبضتيه القبضة الواحدة فيها العالم و في القبضة الاخرى فيها آدم و بنوه و بيّن مراتبهم فيه.

(1) سپس حق تعالی آدم را آگاه گردانید به آن چه که در او به ودیعه نهاد (که فرمود: **وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** و آن ودیعه را در دو قبضه اش نهاد در يك قبضه عالم را و در يك قبضه دیگر آدم و فرزندان را و مراتب آنان را در وی بیان کرده است.

و لما اطّلعني الله تعالى في سرّي على ما أودع في هذا الامام الوالد الأكبر، جعلت في هذا الكتاب منه ما حدّ لي لا ما وقفت عليه، فان ذلك لا يسعه كتاب و لا العالم الموجود الآن. فمما شهادته مما نودعه في هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله - ص -

(2) و چون حق تعالی در سرّ به من اطلاع داد آن چه را که در امام والد اکبر «یعنی رسول الله صلی الله علیه و آله» به ودیعه نهاد در این کتاب قرار دادم از آن ودیعه ها آن چه را که امام والد اکبر برای من معلوم فرمود نه آن چه را که من می دانم و به آن واقفم زیرا آن چه را که من بدان واقفم اگر به کلمات حرفی و رقمی نوشته شود در هیچ کتابی نمی گنجد بلکه در عالم موجود الان (نشئه ظاهری) هم نمی گنجد. پس آن چه را که یافتیم، از اموری که در این کتاب به ودیعه می نم چنانکه امام والد اکبر برای من معلوم و محدود فرمود اینهاست:

(1) حکمة الهيّة في كلمة آدميّة و هو هذا الباب الذي مر قولنا فيه

(3) حکمت الهیه در کلمه آدمیه و آن این باب بود که گذشت سپس:

(2) ثم حکمة نفثيّة في كلمة شيشية.

(3) ثم حکمة سبّوحية في كلمة نوحية.

(4) ثم حكمة قدوسية في كلمة إدريسية.

(5) ثم حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية.

(6) ثم حكمة حقية في كلمة اسحاقية.

(7) ثم حكمة عالية في كلمة إسماعيلية.

---

(1) باب 49 ارشاد القلوب مرحوم ديلمى در أدب مع الله تعالى بسيار نيكو نوشته شده است.

محمد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 67

8- ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية.

(9) ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية.

10- ثم حكمة أحادية في كلمة هودية.

11- ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية.

12- ثم حكمة قلبية في كلمة شعيبية.

13- ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية.

14- ثم حكمة قدرية في كلمة عزيزية.

15- ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية.

16- ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية.

17- ثم حكمة وجودية في كلمة داودية.

18- ثم حكمة نفسية في كلمة يونسية.

19- ثم حكمة غيبية في كلمة ايوبية.

20- ثم حكمة جلالية في كلمة يحيوية.

21- ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية.

22- ثم حكمة ايناسية في كلمة الياسية.

23- ثم حكمة احسانية في كلمة لقمانية.

24- ثم حكمة امامية في كلمة هارونية.

25- ثم حكمة علوية في كلمة موسوية.

26- ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية.

27- ثم حكمة فردية في كلمة محمدية.

و فصّ كلّ حكمة الكلمة التي المنسوبة إليها. فاقترنت على ما ذكرته من هذه الحكم في هذا الكتاب على حدّ ما ثبت في ام الكتاب، فامتثلت ما رسم لي، و وقفت عند ما حدّ لي و لو رمت زيادة على ذلك ما استطعت فإنّ الحضرة تمنع من ذلك و الله الموفق لا ربّ غيره.

(1) فصّ هر حکمت کلمه‌ای است که به آن منسوب است و من در آن چه از این حکمت‌های بیست و هفتگانه در این کتاب آوردم اختصار کردم بر آن حدی که در ام الكتاب ثابت

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 68

است. پس امتثال کردم آن چه را که برای من رسم شد و تعیین گردید و ایست کردم بدان اندازه‌ای که برای من معین گردید و اگر بخواهم زیاده از آن را بنویسم استطاعت ندارم زیرا حضرت علمیه مانع من است از آوردن زیاده و خدای تعالی توفیق دهنده است و ربّی جز او نیست.

در کافی از امام صادق علیه السلام است که رسول الله هیچ گاه به قدر فهم خود با احدی صحبت نکرد و اینکه شیخ می گوید من استطاعت بیان زیاد ندارم، قیصری در شرح آن می فرماید:

زیرا عبد کامل همه امورش به امر حق است و اگر زیاده بر آن چه حق تعالی برایش تعیین فرمود برساند غیرت الهیه مانع است و شیخ اگر چه به علوم و اسرار بسیاری دست یافت و لکن برای او این اندازه دستور آمد که این اندازه را برساند چنانکه درباره رسول الله آمد. **لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ و ما عليك إِلَّا الْبَلَاغُ. الْمُؤْمِنُ\*، إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ.** «1»

این گفتار خدا بود به رسول و آن گفتار رسول بود به شیخ که در حد و فص آدمی اشاره شد که رسول الله فرمود: «هذا كتاب فصوص الحكم خذه و اخرج به الى الناس ينتفعون به».

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 96 و 97.

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 69

2. فصّ حکمة نفثية في كلمة شِيثية

(2. فصّ حکمة نفثية في كلمة شِيثية)

(1) قیصری فرماید:

نفث در لغت ارسال کردن نفس

یعنی دم است به آهستگی که وی را ارباب عزائم (دعا خوانان) پس از خواندن دعا برای زوال مرض به کار می برند و نفث در این فص کنایه و استعاره است از إلقاء و إرسال نمودن حق تعالی علوم وهبیه و عطایای الهیه را در جان و دل این پیغمبر. به عنوان شاهد قال رسول الله (ص) «ان روح القدس نفث في روعي انّ نفسا لن تموت حتّى يستكمل رزقها، ألا فأجلوا في الطلب». (یعنی رسول الله فرمود که روح القدس - جبرئیل - در جان من دمیده که هیچ جاننداری هرگز نمی میرد تا روزی او به کمال برسد آگاه باشید بنا بر این در طلب و کسب نیکو کار باشید. «1»

و معنای شیث در لغت عبرانیه به معنای هبة الله است و شیث اول کسی بود که خدای متعال به آدم بعد از بی تابی او از دست دادن هاییل هبه فرمود. پس خدای تعالی شیث را عوض هاییل به او بخشید و چون آدم تعین اولی اجمالی بود. «2» که مشتمل است مرتبه او بر جمیع مراتب عالم و حق تعالی که خواست آن اجمال را تبیین و تفصیل نماید، به حسب نفس رحمانی که عبارت از انبساط وجود است بر اعیان ثابتة (یعنی ماهیات اشیاء که حجب آنهاست) از حضرت وهاب و جواد- که مبدئ و خالق، متفرع بر آن دو است

(1) یعنی حرام پیشه نکنید.

(2) یعنی حقیقت آدم که مرتبه احدیت را واجد و مظهر الهیت بود. دانستیم که احدیت، مقام اسماء و صفات و پایین‌تر از مقام احدیت است. واحدیت اصل ذات ساری در همه است.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 70

- و چون بعد از مرتبه الهیت مرتبه مبدئیت و موجدیت است و این مرتبه حاصل نمی‌شود مگر به دمیدن نفس رحمانی در وجود اعیانی تا ظاهر مانند باطن باشد، از این رو شیخ اکبر حکمت نفثیه را بعد از حکمت الهیه آورده است و این حکمت را به کلمه شیشه که بعد تعین اول و مظهر تجلی وجودی است تخصیص داد تا اسم او مطابق مسمایش باشد.»

و چون تعین او به حسب فیض جودی و منح وهبی بود، شیخ رضوان الله علیه به تحقیق در عطایا و بیان اقسام آن پرداخته فرمود: «1»

اعلم ان العطایا و المنح الظاهرة فی الكون علی أیدی العباد و علی غیر أیدیهم علی قسمین:

(1) بدان عطایا و منحنی که در وجود خارجی بر دست عباد و غیر عباد ظاهر است بر دو قسم است: قسمی از آنها عطایای ذاتی است و قسمی عطایای اسمائی، و این دو قسم عطاء در نزد اهل ذوق متمیز است.

قیصری گوید:

مراد شیخ از این عبارت که گفته است: «بر دست عباد ظاهر است» این است که بعضی از این عطایا و منح به واسطه عباد است مثل علمی که برای متعلم حاصل است که از معلم می‌گیرد و علمی که برای مرید حاصل است که از شیخش می‌گیرد و مثل علمی که برای کمال حاصل است که به واسطه ملائکه و ارواح انبیا علیهم السلام و اقطاب حاصل است.

و مراد شیخ از عبارتش که «بر دست غیر عباد ظاهر است» این است که قسمی از علوم برای متعلم و مرید حاصل می‌شود بدون تعلیم معلم و ارشاد شیخ بلکه از وجه خاصی که به سوی حق دارد (جنبه یلی الحق) که به این وجه خاص بر هر موجودی تجلی می‌شود. «2»

چون که معلم و شیخ معدن نه علت تامه و اگر متعلم و مرید قابلیت و استعداد پیدا کردند می‌توانند از سرمایه خود کسب کنند و ای بسا که از معدن خود قوی‌تر شوند.



همچنین مطالعه کتاب و اعمال فکر همه معدّند و مفیض علی الإطلاق خداوند فیاض

(1) - شرح فصوص قیصری، ص 97.

(2) - شرح فصوص قیصری، ص 97.

محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 71

است.

جناب حاجی سبزواری فرمود:

«و الحقّ ان فاض من القدسي الصور و أنّما اعداده من الفكر»

یعنی رأی حق در پیدایش علم این است که از عالم قدس که عالم ما و رای طبیعت است صور یعنی حقایق اشیا که انوار علوم است فایض می شود و فکر اعداد و مهیا کردن نفس ناطقه انسانی است برای گرفتن آن صور علمیه.

اینکه قیصری گفته است: هر موجودی وجه خاصی به حق دارد مراد این است که عنوان مظهر و مظهر و مطلق و مقید است. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

شیخ مؤید الدین جنیدی رحمه الله علیه فرموده است: «عطیه تمليك رقبه است و منحه تمليك انتفاع بدون رقبه.» آن وجه خاص را که گفتیم تعبیر به انیت شیء می کند.

انیت شیء یعنی وجود خاص به او که هیچ گاه انیت ارض به شمس داده نمی شود و هکذا هر موجودی به انیت خاصش وابسته به حقیقه الحقائق است.

این نکته را درباره انیت، مرحوم آخوند در اسفار آورده است. پس انیت حق تعالی غیر از انیت صادر اول است. نه غیری که مابین با او باشد و انیت جبرئیل غیر از انیت میکائیل است و هکذا و چون هر انیتی وجهه حق تعالی و به تعبیر قرآن شریف وجه الله است فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (بقره: 115) جناب آخوند در اوایل اسفار فرق بین خالق و مخلوق را به مطلق و مقید گذاشته است. «1» که مقید، عین ارتباط به مطلق است.

از این روی رسول الله (ص) فرمود: «و الذي نفس محمد بيده لو أنكم دلتهم بجبل الى الأرض السفلى لهبط على الله»  
«2» (قسم به کسی که جان محمد در دست اوست اگر به ریسمانی به سوی پایین‌ترین قسمت زمین آویخته شوید بر خدا فرود می‌آید) و این حدیث را ترمذی بتفصیل در کتابش آورده است و عارفی به این نکته دقیق چنین اشاره

(1) این حقیقت را حال درك می‌کند که عشق است نه عقل که علم و استدلال است. سعدی گوید:

دگر ز عقل حکایت به عاشقان منویس      که حکم عقل به دیوان عشق ممضی نیست

مرحوم فیض در اصطلاحات عرفانی‌اش دارد که ذم عرفا عقل را نه مراد این است که عقل مذموم است و هیچ‌کاره بلکه مرادشان توجه دادن به مقام بالاتر از عقل است که عشق باشد یعنی به حد برهان و استدلال که کار عقل است اکتفا نکن که آن دانستن است تن به کار ده تا عشق و حال پیدا کنی که این مقام علاوه بر دانستن یافتن است.

(2) در دنباله‌اش حضرت رسول فرمود: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 72

دارد.

حضرت حق تعالی اندر خواب

عاشقی دید از دل پر تاب

که ندارم من از تو دست دگر

دامنش را گرفت آن غم خور

دید محکم گرفته دامن خویش

چون در آمد ز خواب خوش درویش

منها ما یکون عطایا ذاتیة

(1) مراد از عطایای ذاتیه آن هبه‌های وجودی است که مبدأ آن فقط ذات است، بدون اعتبار صفتی با ذات، تا اسم شود. «1» در عالم جسمانی خیلی روشن است که آب مظهر حیات است که مِنْ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ (انبیا: 30) و علم که آب حیات است مظهر حی است چون آب جسمانی برای بدن. شاهدش أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً\* چه سماء ظاهری که باران فرستد و چه سماء ما وراء طبیعت علمی که علم فرو می‌فرستد. «2» اگر چه عطایای ذاتی بی‌واسطه اسماء و صفات ظاهر نمی‌شود زیرا که حق تعالی از حیث ذاتش تجلی بر موجودات نمی‌کند مگر از وراء حجابی از

حجب اسمائیه (اسم یعنی حجاب) از اینجاست که اهل الله می گویند ظهور بی مظهر تصور شدنی نیست و سرّ و نکته حدیث قدسی داود پیغمبر علیه السلام: «كنت كنزا مخفيا فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» همین است که کنز مخفی ذات است و خلق مظاهر آن ذات که حجابند پس نکته چقدر شیرین این که رؤیت مرئی مربوط به رفع حجاب است اما جناب دوست برای رؤیتش حجاب آفرید که تا به حجاب بی حجاب دیده شود.

|                    |                     |
|--------------------|---------------------|
| ای دوستان محترم    | از عشق آن زیبا صنم  |
| آشفته و شیدا منم   | شیدای بی پروا منم   |
| آن رشک ماه و آفتاب | بی پرده آمد در حجاب |
| بنگر یکی امر عجاب  | بی پرده او رسوا منم |

(1) هر گاه صفت چون قدرت و علم و امثال آنها با ذات اعتبار و تعبیر شود اسم می گردد چون عالم و قادر و امثال آنها.

(2) روایات مربوط به این نکته را در ضمن آیه شریفه **أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا** (رعد):

17) در تفاسیر روایی چون صافی و برهان و نور الثقلین و الدر المنثور بیابید که از آسمان آب نازل شده و وادی ها به اندازه قدر و حد خود از آن گرفتند چه باران ظاهری در وادی های زمین و چه باران رحمت علم در ظرفهای جان که به تعبیر امیر المؤمنین (ع): «ان هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها» (نحج البلاغه).

محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 73

|                       |                     |
|-----------------------|---------------------|
| تا یار من شد یار من   | از دست من شد کار من |
| شد عشق او بازار من    | هو هو زن شبها منم   |
| بنگر که در این نصف شب | دارم عجب بزم طرب    |

|                       |                        |
|-----------------------|------------------------|
| من هستم و دست طلب     | در شورش و غوغا منم     |
| بگذشته‌ام از کیف و کم | در رفته‌ام از بیش و کم |
| از دنیوی و عقبی چه غم | اینجا منم آن جا منم    |
| اندر نگارستان او      | خوش نقشی از ایوان او   |
| در ساحت بستان او      | نك مرغ خوش آوا منم     |
| کار دل است و کار دل   | گویم چه از اسرار دل    |
| از مطلع انوار دل      | بیضا منم شعری منم      |
| يك قطره از دریای جود  | آمد حسن اندر وجود      |
| این قطره از فیض شهود  | گویا شده دریا منم      |

### و عطایا اسمائیه و تمیز عند اهل الأذواق،

(1) و مراد از عطایای اسمائیه آنی است که مبدأش صفتی از صفات باشد که به تعین و امکان خود از ذات امتیاز دارد. عطایای ذاتیه همیشه احدی النّفث است. خدای تعالی فرمود: **وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ...** (قمر: 50) و این عطیه که احدی النّفث است به حسب اسماء و صفات و مظاهر آنها که قوایل هستند متکثر و متعدد می‌شوند ولی عطایای اسمائیه به خلاف عطایای ذاتیه متکثر و متعدد است زیرا صادر از اسم رحیم مضادّ و مخالف آنی است که از اسم منتقم صادر می‌شود چه اینکه هر يك از این دو مقید به مرتبه معینه‌اند و مصدر عطایای ذاتیه از حیث اسماء، اسم الله و رحمن و رب و غیر آنها از اسماء ذات است. اهل کشف و شهود در هنگام حصول فیض و تجلّی میان تجلی ذاتی و اسلئی فرق می‌نهند که شیخ در متن گفت آن دو قسم عطیه هر يك پیش اهل ذوق متمیز است و عارف به میزان خاصی که برای او از کشفش حاصل است

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 74

می‌فهمد که آیا منبع این فیض از ذات است یا از اسماء، و اهل ذوق کسانی هستند که حکم تجلیاتشان از مقام روح و قلبشان به مقام نفس و قوایشان نازل می‌شود، گویا آن را حسا یافته و به ذوق ادراک کرده است که از رویشان

آشکار می‌شود. **تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ** (مطففین: 24) و این مقام، مقام کمال و افراد است که حق تعالی تجلی به اسماء ذاتیه نمی‌کند مگر برای آنها. همچنان که عطایا ذاتی و اسمائی بودند و این تقسیم عطایا به این دو قسم از ناحیه فاعل بود.

### انواع دعا و اقسام سائلین

كما أنّ منها ما يكون عن سؤال في معيّن و عن سؤال في غير معيّن. و منها ما لا يكون عن سؤال سواء كانت الأعطية ذاتية أو اسمائية. فللمعيّن كمن يقول يا رب اعطني كذا فيعيّن أمرا ما لا يخطر له سواه و غير المعيّن كمن يقول يا رب أعطني ما تعلم فيه مصلحتي- من غير تعيين- لكل جزء ذاتي من لطيف و كثيف.

(1) تقسیم دیگری از جهت سائل که قابل است پیش می‌آید و آن این است.

بعضی از این عطایا از سؤال لفظی در مسئول معین است و بعضی از آنها سؤال لفظی در مسئول غیر معین است که این سؤال به لسان قال است.

و قسمی از آن سؤال غیر لفظی است که به لسان استعداد و حال است در هر دو صورت چه عطیه ذاتی باشد یا اسمائی سؤال لفظی در مسئول معین مثل اینکه سائل می‌گوید: «رب اعطني كذا» که جز آن امر معین در دلش خطور نمی‌کند و غیر معین مثل اینکه سائل می‌گوید: پروردگارا آن چه مصلحت من در آن است به من ده، بی‌آنکه برای هر جزئی از ذات خود چه لطیف (مانند عقل، روح و قلب) و چه کثیف جسمانی [چون چشم و گوش و زبان] خواسته‌اش را معین سازد.

و السائلون صنّفان، صنّف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فإنّ الإنسان خلق عجولا.

(2) سائلان دو صنّفند. صنّفی به استعجال طبیعی انسان که انسان «خلق عجولا» سؤال می‌کنند.

یعنی استعجال طبیعی‌اش او را بعث بر سؤال می‌کند که کمال را پیش از حلول وقتش طلب می‌کند.

مد العمم در شرح فصوص الحکم، ص: 75

و الصنّف الآخر بعثه على السؤال لما علم أنّ ثمة أموراً عند الله قد سبق العلم بأها لا تنال إلا بعد السؤال، فيقول: فلعلّ ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل، فسؤاله احتياط لما هو الأمر عليه من الإمكان.

(1) و صنف دیگر کسانی هستند که می‌دانند در نزد خدای متعال اموری است که بنده به آن نمی‌رسد مگر بعد از سؤال و علم الهی هم بر این بگذشت که باید پرسد تا بگیرد و این صنف بنده می‌گوید: شاید سؤال من از این قبیل باشد پس شبیه احتیاط سؤال می‌کند که امکان حصول آن امور عند الله را مشروط به این سؤال و دعا می‌داند.

به قول عارف رومی:

جود محتاج گدایان چون گدا

بانگ می‌آید که ای طالب بیا

جود خداوند و دعای بندگان

چون خدای متعال جواد است گدا می‌خواهد پس جود او ما را هر آن در هر عالم «1» دعوت می‌کند که اَدْعُوْنِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ (غافر: 60) و آن عارف چه خوش گفت:

و سلیل آدم حین یسئل یغضب

الله یغضب ان ترکت سؤاله

مخفی نیست که دعا یکی از شروط و معدّات حصول استعداد و قابلیت است برای گرفتن جان انوار عالم ملکوت را (که حقایق علمیه و معارف حقه الهیه است) و هیچ کس سؤالی نکرد و دعایی نکرد مگر اینکه چیزی عاید او شد یعنی کسی الله نگفت که لبیک نشنود و اگر به آن مقصود خاصش در هنگام دعا، نرسید و بدان نایل نشد، بهتر از آن، که توجه به عالم قدس و نایل شدن به وجدان استعداد است برای او حاصل شد لذا ائمه ما علیهم السلام فرمودند: هر وقت دعا کردی و سؤال نمودی دست بر روی خود بکش. اشاره به اینکه بدان گرفتی و عطیه او را بر چشم خود نه و هیچ دعا و سؤالی نمی‌شود مگر اینکه خواهنده علاوه بر یافتن عطیه قابلیت و قرب، آماده برای کسب فیض بیشتر شد این خدای متعال است که عطیه او مقدمه عطایای بیشتری است. پس هر کس آن چه را یافت از دو جهت سرور به او دست می‌دهد. یکی از آن روی که نقدا

---

(1) گر چه در ما وراء طبیعت آن نیست زیرا آن ظرف زمان است و عالم ما وراى طبیعت فوق زمان و مکان و مجرد از آن دو، ولی به ضیق لفظ و کمی ألفاظ این چنین تعبیر کردیم.

عطیه‌ای گرفت و دیگر اینکه همین عطیه بشیر اوست، که مژده به نزول برکات دیگر و عطایای بیشتر می‌دهد و گویا عارف نامور جناب محدود بن آدم سنائی غزنوی به این نکته اشاره دارد که:

عنکبوتان مگس قدید کنند

عارفان هر دمی دو عید کنند

و مضمون ادعیه بسیار که مقالات علمی ائمه اطهار است در این معنی در چند مورد آمده است که در مقام مناجات می‌گفتند: «یا من لا یزیده کثرة العطاء إلا جودا و کرما»

و هو لا یعلم ما فی علم الله و لا ما یعطیه استعداده فی القبول، لانه من اغمض المعلومات الوقوف فی کلّ زمان فرد علی استعداد الشخص فی ذلك الزمان.

(1) و این صنف نمی‌دانند که در علم خدا چه نهفته است و نمی‌دانند که استعدادشان در قبول یعنی این استعداد جزئی وجودی‌شان در هر وقت برای گرفتن عطا تا چه حد است و چیست زیرا دانستن استعداد در هر زمان خاص معین از مشکل‌ترین معلومات است.

زیرا اطلاع بر آن موقوف است بر اطلاع به آن چه که در علم الله است و آن چه که در کتب اوست، کتب که نسخه‌های علم او هستند یعنی عوالم مجردة دار القدس و در این باره باید گفت وَ ما تَدْرِی نَفْسٌ ما ذا تَكْسِبُ عَدَاً (لقمان: 34).

و لو لا ما أعطاه الاستعداد السؤال ما سأل.

(2) و اگر چنانچه استعداد او، سؤال را به او عطا نکرد سؤال نمی‌کرد.

یعنی این سائل محتاط اگر چه نمی‌داند آن چه را که در علم الله است و اگر چه نمی‌داند استعداد خاص خودش را در هر وقتی در پذیرفتن عطایا و لیکن استعداد بخصوصی او را به سؤال برانگیخت و این عطیه عاید او شد.

فغایة أهل الحضور الذین لا یعلمون مثل هذا أن یعلموه فی الزمان الذی یكونون فیهِ، فإثم حضورهم یعلمون ما أعطاهم الحقّ فی ذلك الزمان و اثمّ ما قبلوه إلا بالاستعداد.

(3) پس غایت اهل حضور و مراقبه که استعداد خودشان را در هر زمانی نسبت به گرفتن عطایا نمی‌دانند این است که در آن زمانی که در آن هستند علمند که حق تعالی به آنان در آن زمان چه عطا فرموده است چه آنان نپذیرفتند مگر به استعداد.

و هم صنفان: صنف يعلمون من قبولهم استعدادهم و صنف يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه و هذا أتم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف.

(4) و این اهل حضور دو صنفند، صنفی از قبولشان به استعدادشان پی می‌برند. (چون

محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 77

کسانی که از اثر به مؤثر استدلال می‌کنند) و صنفی از استعدادشان به آن چه که قبول می‌کنند پی می‌برند. (مثل کسانی که از مؤثر پی به اثر می‌برند) و این قسم اتم و اکمل است در معرفت استعداد.

چه این فرد به احوال عین حقیقت وجودی خود در هر زمانی که هست مطلع می‌باشد. یعنی احوالشان کتاب مرقوم. *يَشْهَدُ الْمُفْرَبُونَ* (مطفین: 20-21) و این کاملی است که قادر است بر تکمیل دیگران، یعنی کامل کسی است که واجد کتاب مرقوم باشد.

حق تعالی در سوره مطفین می‌فرماید: *إِنَّ كِتَابَ الْفَجَارِ لَفِي سَجِينٍ. وَ مَا أَدْرَاكَ مَا سَجِينٌ. كِتَابٌ مَرْقُومٌ. وَإِلَّا يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ* (مطفین: 7-10) تا اینکه می‌فرماید:

*كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ* (مطفین: 14-15)، تا اینکه می‌فرماید: *كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيِّنَ. وَ مَا أَدْرَاكَ مَا عَلِيُّنَ* (مطفین: 18-19) و علیون از علو است، آن جان فجار است و این جان ابرار.

همان طور که سجن غلیظ سجن است. علیین قوی علو است چنانکه این لطیفه از گفتار باقر علوم اولین و آخرین علیه السلام مستفاد است.

جناب فیض در تفسیر صافی آورده و عن الباقر علیه السلام «السجین الأرض السابعة و علیون السماء السابعة».

اینکه در کتاب علیین فرمود: *يَشْهَدُ الْمُفْرَبُونَ* و در سجن نیارد بلکه فرمود:

*وَإِلَّا يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ* برای این است که شهود حضور تام و کشف عینی حقیقی است به دیده بصیرت و این کشف و شهود به مجرد و صفا میسر است که با حجب جرمانی ظلمانی نفسانی حاصل نخواهد شد پس آوردن شهود با اغطیه و حجب صحیح نیست.

و این که فرمود *يَشْهَدُ* نه یعلمه و یطلع علیه و یصل الیه و یشرف علیه و ینظر الیه و یرآه و یبصره و امثال اینها برای این است که *يَشْهَدُ* وجدان عن حقیقت وجودی شیء است نه از دور دیدن و بدان خبر داشتن یعنی کتاب وجود او



علیین شده که این روح مجرد بدون حجب ظلمانی بلکه متصف و مستضیء به انوار ملکوتی اسماء و صفات الهی و نایل به مقام قرب و هم جواری عالم اله در سماء سابعه است. چنانکه امام باقر فرمود.

أما سجینیها در حجابهای نفسانی چنان در ارض سابعه افتاد که **ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ**

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 78

سافیلین. (تین: 5) و کارشان به جایی کشیده که **كَأَلَّا بَلَّ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ** و این رین، چرك گناه است که بر روی صفحه دل نشسته و به منزله تراخم چشم دل است که بالاخره اعمی خواهند شد و از دیدار ریشان باز میمانند چنانکه فرمود: **كَأَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ** و چون اینجا اعمی بودند، آن جا هم اعمی میباشند و **مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى** (إسراء: 72) و علیین چون در اینجا آسمانی بودند بلکه از کثرت ارتقای مقامشان به سماء سابعه رسیدند در آن جا نیز به مشاهده جمال دوست ملتذند که «المعرفة بذر المشاهدة و الدنيا مزرعة الآخرة».

جناب فیض در تفسیر فوق الذکر در همین سوره گفتاری دارد که خلاصه و عصاره‌ای است از مضمون آیات و روایات به زبان تعلیم و تفهیم:

افعال متکرره انسانی و اعتقاداتی که در نفوس رسوخ کرده به منزله نقوش کتابی است، یعنی کلمات نوشتنی بر لوحها. پس هر که معلوماتش امور قدسیه و اخلاق زکیه و اعمال صالحه باشد کتاب او یعنی حقیقت وی که منتقش از آن علوم است، از جانب یمین او به او داده می شود چه یمین جانب اقوای روحانی است و این جهت علیین است چون کتاب او از جنس الواح عالیه و صحف مکرمه بلند مرتبه پاک و پاکیزه در دست سفرای بزرگوار نیکو کار است که **يَشْهَدُهُ الْمُفَرِّقُونَ** و اگر معلوماتش مقصور (محدود) بر جرمیات باشد و اخلاقیش بد و اعمالش ناپاک، کتابش از جانب شمال یعنی جانب اضعف جسمانی که سجین است می آید چه کتاب او از جنس اوراق سفلیه و صحیفه‌های حسیه است که قابل و در خور سوزاندن است ناچار به نار، معذب می شود.

و چون انسان مطابق عالم عینی و نظام کیانی است می شود که در گرفتن کتب صحیفه پاکان از جانب راست بر ایشان به تمثّل درآید. چنانکه ناپاکان از جانب چپ که یمین، اقوی الجانبین است و عوالم ملکوت اقوی از ناسوت میباشند و در این بحثی که راجع به کتاب فجار و ابرار و تمثّل نامه اعمال و احتراق صحایف فجار و بخصوص تعبیر امام باقر در بیان کردن سجین و علیون و تعبیر حق تعالی گناه را به رین و اسناد شهود به مقرین و حجاب شدن رین، نکته‌ها و دقایقی صاحب بصیرت استفاده می کند و مطلب

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 79

بسیار گفته شد تا تو چه خوانی و چه دانی.

و من هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال و لا للإمكان، و إنما يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله تعالى: **ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ** فهو العبد المحض، و ليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما سأل فيه من معين أو غير معين، و إنما همة في امتثال أوامر سيده.

فإذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية و إذا اقتضى التفويض و السكوت سكت. فقد ابتلي أيوب عليه السلام و غيره و ما سألوا رفع ما ابتلاهم الله تعالى به، ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك فرفعه الله عنهم.

(1) و از این صنف که از استعداد خود عالم به قبول عطایاست کسانی هستند که سؤال می کنند نه به استعجال و نه به امکان و همانا سؤالش به عنوان امتثال امر خداوند است که فرمود: **ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ** (غافر: 60) و این عبد محض است.

یعنی عبد تام در عبودیت است که سؤال او مشوب به حظوظی نیست چه به حضور دائمی اش استعداد خود و آن چه از تجلیات حق که به حسب استعدادش بر وی فایض می شود می داند و می شناسد پس سؤالش عنوان امتثالی دارد یعنی عبد محض ممتثل اوامر حق است.

و برای این داعی قصد و همتی در آن چه که سؤال می کند از معین و غیر معین تعلق و بستگی ندارد (یعنی همتش مصروف به آن نیست.) بلکه همتش مقصور در امتثال اوامر سیدش می باشد.

چه اینکه او منزّه است از طلب غیر حق چه از مطالب دنیاوی و چه اخراوی بلکه نظرش مقصور بر حق است؛ به طور جمع در مقام وحدتش و به طور تفصیل در مظاهرش.

پس وقتی که حال او اقتضای سؤال لفظی کرد به عنوان عبودیت سؤال می کند و چون حال اقتضای تفویض و سکوت کرد ساکت می شود. چنانکه برای ایوب و غیر ایوب پیش آمد که مبتلا شدند و رفع ابتلا را سؤال نکودند پس در زمان دیگر رفع آن را خواستند و خدای تعالی بلا را از آنها رفع کرد.

یعنی آن وقت که سؤال نکردند حال اقتضای تفویض و سکوت داشت و آن وقتی که خواستند حال اقتضای سؤال لفظی داشت، چه اینکه قلب است و قلب یتقلّب. در کتاب

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 80

ایمان و کفر کافی بابی در تنقل احوال قلب است «1» که در آن جا امام باقر فرمود: «أما هي القلوب مرة تصعب و مرة تسهل». همان است که در سوره نوح قرآن کریم می خوانیم:

ما لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً (نوح: 14) از معانی أطوار تعجلات قلب است. خلاصه به عنوان تمثیل دل را دریا بین و حالاتی که بر او طاری می شود جوش و خروش و سکون و آرامش وی و آن جوش و خروش از وزیدن بادهای شدید و ضعیف است که نفحات گلشن قدس ربوبی است «ألا ان لربكم في أيام دهرکم نفحات ألا فتعزّضوا لها» «2» که به وزیدن آن نسایم نفحات، انسان به جوش و خروش و تضرع و زاری و اضطراب می آید که: بلبلی گل دید کی ماند خمش.

و چون آن بادهای ایستاد دریا نیز آرام می شود و در این باره حدیثی است از امام صادق که ان شاء الله در موقعش عنوان می شود.

و التعجيل بالمسئول فيه و الإبطاء للقدر المَعَيَّن له عند الله. فإذا وافق السؤال الوقت أسرع بالاجابة، و إذا تأخر الوقت إِمَّا فِي الدنیا و إِمَّا فِي الآخرة تأخرت الإجابة: أي المسئول فيه لا الاجابة التي هي لبیک من الله فافهم.

(1) تعجيل مسئول فيه (در حصول خواسته) و إبطاء و تأخير آن، برای قدری است که عند الله برای او معین شده است. یعنی تعجيل در اجابت و تأخير در آن از جهت قدر معین برای آن مسئول است که وقت تأخير آن در علم الله است و خدا بدان عالم است پس اگر سؤال با وقت موافق شد سریعاً به اجابت می رسد و اگر وقت حصول مسئول به تأخير افتاد، چه در مطالب دنیاوی و چه اخراوی این تأخير اجابت، تأخير اجابت مسئول فيه است تا وقت حصولش نه تأخير اجابت لبیکي عن الله تعالى، فافهم.

در جوامع روایی ما از ائمه اطهار (ع) احادیث متعددی است که هیچ کس الله نگفت که في الحال لبیک نشنود که الله گفتن عین لبیک شنیدن است و در حقیقت آن چه که از دعا في الحال عاید می شود یعنی اجابت لبیکي به مراتب شریف تر و بهتر است از آن چه که به انتظار آن نشسته است. پس ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ هیچ در استجابت تأخير ندارد و همان طور که حرکات و أطوار ظاهری حکایت از حالات باطنی ما می کند و از سرّ اکثر آن بی خبریم و در بیان آن عاجز، چنانکه عطیه ای از کسی گرفتیم دست بر سر

---

(1) کافی، ج 2، ص 309.

(2) حدیث نبوی.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 81

می گذاریم یا بر چشم می نهم امام صادق (ع) فرمود: عن ابی عبد الله (ع) قال: «ما أبرز عبد یده إلى الله العزيز الجبار إلا استحيى الله عزّ و جلّ أن یردها صفراً حتّی یعجل فیها من فضل رحمته ما یشاء فإذا دعا أحدکم فلا یردّ یده

حَتَّى يَمْسَحَ عَلَى وَجْهِهِ وَرَأْسِهِ» «1» (هیچ بنده‌ای دستش را به سوی خدای عزیز جبار ابراز نکرد مگر اینکه خدای عزّ و جلّ شرم دارد که دستش را تھی برگرداند، تا اینکه در آن از فضل رحمت خود آن چه که خود می‌خواهد بنهد پس هر گاه یکی از شما دعا کرد دست خود را به کنار نبرد تا بر سر و رویش مسح کند.)

و أمّا القسم الثاني و هو قولنا و منها ما لا يكون عن سؤال فأمّا أريد بالسؤال التلقّظ به، فإنّه في نفس الامر لا بد من سؤال إمّا باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد.

(1) قسم دوم که گفتیم: «آنی است که از سؤال نباشد» مراد این است که از سؤال تلفظی نباشد چه در واقع و نفس الامر سؤال لازم است و ناچار است از سؤال یا سؤال به لفظ یا سؤال به حال یا سؤال به استعداد.

سؤال به لسان حال مثل ایستادن فقیر در پیش روی غنی و سؤال حیوان در پیش روی صاحبش برای ما یحتاجش گفته شده که «لسان الحال افصح من لسان المقال». شاعری عارف گوید:

و في النفس حاجات و فيك فطنة  
سكوتي بيان عندكم و خطاب

و سؤال به زبان استعداد مثل سؤال اسماء الهیه، ظهور کمالاتشان را و سؤال اعیان ثابته یعنی ماهیات اشیاء وجودات خارجی خودشان را که اگر این سؤال نبود هرگز موجودی یافت نمی‌شد، زیرا ذات حق تعالی غنی از عالمیان است. «2»

كما أنّه لا يصح حمد مطلق قطّ إلاّ في اللفظ، و أمّا في المعنى فلا بدّ أن يقيد الحال.

فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل او باسم تنزيه.

(2) چنانکه حمد، به طور مطلق صحیح نیست مگر در لفظ، چه در معنی حال حمد را مقید می‌کند. پس آن چیزی که تو را بر می‌انگیزد بر حمد خدا آن مقید توست، یا به اسم فعلی یا به اسم تنزیهی.

---

(1) اصول کافی، کتاب الدعاء، ج 2، ص 342.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 101.

یعنی چنانکه تا حالی در مقابل یکی از انگیزه‌های درونی به ظهور و تجلیات اسماء و صفات الهی که موجب تصور حالات قلبی است نباشد حمد از دهان حامد صادر نمی‌شود. همچنین است کلام در سؤال که در معنی حمد و سؤال مقیدند اما در لفظ می‌توان به طور مطلق تعبیر کرد که الحمد لله علی کل حال.

قیصری گوید:

اینکه حمد را گفتیم به لسان حال مقید به آن حال معین است و همین حال معین باعث است که انسان مقید شود و حمد حق کند به اسم فعلی یا اسم تنزیهی، مراد از اسم فعل مانند اسماء معطی و رزاق و وهاب است و مراد از اسم تنزیهی مانند قدوس و غنی و صمد است و می‌شود که مقید به اسم صفت اضافی گردد، چون علیم و حکیم و قادر.

«1».

و الاستعداد من العبد لا يشعر به و صاحبه و يشعر بالحال لأنه يعلم الباعث و هو الحال.

فالاستعداد أخفى سؤال.

(1) صاحب استعداد به استعداد جزئی خود که مقتضی فیضان معنی جزئی است بر او وقوف پیدا نمی‌کند چون خفی است و اطلاع و شعور به استعداد از شأن کامل است نه شأن مبتدیان در سلوک و نه از شأن ارباب احوال که متوسطانند و صاحب حال به حال خود شاعر (عالم) می‌شود و می‌داند که باعث بر سؤال، این حال است و از آن بر استعداد خود استدلال می‌کند و به آن پی می‌برد و چون استعداد امر خفی است سؤالش نیز مانند او خفی است. گاهی هم می‌شود که حال، برای دیگری معلوم گردد اگر چنانچه از احوال ظاهر شود چون شعور غنی به فقر فقیر محتاج «2».

و إنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن لله فيهم سابقة قضاء.

(2) این گروه سائلان به لسان حال و استعداد را علمشان به اینکه حق تعالی در حقشان قضای سابق بر وجودشان دارد (و ناچار به آنان می‌رسد چه از خیر چه از شر و کمال و نقص و آن چه که بر ایشان در ازل تقدیر شد) مانعشان از سؤال لفظی است.

پس به این علمشان آسوده‌اند از طلب و این علم مانعشان است که از خدای متعال

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 101.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 101.

چیزی نخواهند.

که دهندشان بسته باشد از دعا

من گروهی می شناسم ز اولیا

فهم قد هیئوا محلهم لقبول ما یرد منه و قد غابوا عن نفوسهم و أغراضهم.

(1) و این گروه محل را آماده می کنند برای قبول آن چه که بر اینها وارد می شود و بتحقیق که از نفوس و اغراضشان غایب شدند.

یعنی به تطهیر محل مشغولند و آنها را از درن تعلقات به امور فانیه پاک می کنند تا جانشان طاهر گردد و جلا یابد تا اعیان حقایق به طهارتشان بر دل نشیند و زنگی نگیرد.

و من هؤلاء من یعلم أنّ علم الله به فی جمیع أحواله هو ما كان علیه فی حال ثبوت عینه قبل وجودها، و یعلم أنّ الحق لا یعطیه إلا ما أعطته عینه من العلم به و هو ما كان علیه فی حال ثبوتها، فیعلم علم الله به من این حصل.

(2) و از این گروه کسانی هستند که می دانند علم حق تعالی به این عبد در جمیع احوالش تابع اقتضای عین ثابت اوست که آن چه عین ثابت عبد تقاضا دارد بر او فایض می شود و از حق تعالی سؤال لفظی نمی کند (و سؤال لفظی او امثال ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ است که عبد شکور است).

بر این مبنی است گفتار بعضی از اهل شطح «1» که «الفقیه لا یحتاج الی الله تعالی» در جواهر الاسرار گوید: «2»

عارف خدا ندارد او نیست آفریده

می گفت در بیابان رند دهل دریده

این است معنای «الصوفی غیر مخلوق»، چه آفریدن صفتی است از صفات تکوینی و در مرتبه افعال ازلی و ابدی و آفریده معدوم است، چه پیش این طایفه غیر از آفریدگار هیچ شیء موجود نیست و نسبت، عین طرفین خود است و کمال عارف آن است که بداند او تعین و اضافتی بیش نیست.

---

(1) صفحه 298 جواهر الاسرار شطح به حسب لغت بیرون ریختن است «شطح البحر مائه ای خرج حین ملاً» و بعضی گویند: شطح از روزن خانه بیرون افتادن نور چراغ است و وجه مناسبت خود روشن است مانند این کلمه که

سبحانی ما اعظم شأنی از عارف بسطامی و امثال آن که از اکثر مشایخ در حالت غلبه سکر سر زده است چون گفتار جنید «لیس فی جبتی سوی الله و نوری گفته «ان الله لطف نفسه و سماه حقاً و کتفه فسماه خلقاً و...».

(2) جواهر الاسرار، ص 347، سر نوزدهم.

محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 84

و ما ثمة صنف من أهل الله أعلى و أكشف من هذا الصنف؛ فهم الواقفون على سرّ القدر.

(1) و هیچ صنفی از اهل الله از این فرقه مطلع بر سر القدر «أعلى کمالاً و أكشف حالاً» نیست.

و این مشاهده حاصل نمی شود مگر بعد از فناء تام در حق تعالی و بقاء بعد از فناء تام به بقاء حق تعالی و تجلی حق برای بنده به صفت علمیه تا از راسخین در علم گردد چنانکه حق تعالی فرمود: **و لا یحیطون بشئی من علمه إلا بما شاء» 1** (بقره: 255).

این مرتبه حاصل نمی شود مگر در سفر ثانی از اسفار اربعه که برای اهل الله است و آن «سفر فی الحق است بالحق». اینها هستند که واقف بر سر القدرند و اما کسانی که واصل شدند و به خلق رجوع کردند مطلع بر اسرار قدر نمی شوند اگر چه خوارق عاداتی و غرایبی از آنها بروز می کند که عقلها از ادراک آنها عاجزند. «2»

انسان به حکم **و قد خلقتکم أطواراً** دارای احوال گوناگون است که به پیش آمد تجلیات اسماء و صفات الهی قبض و بسط و اختلاف اسفار برای اشخاص پیش می آید چنانکه گفتیم:

وابسته دام بلا اهل و لا را

از رحمت بی انتهای خویش دارد

بر آسمان جان دهد رشک ضیا را

گاهی ز اشراق رخ مهر آفرینش

آشفته خود می کند احوال ما را

گاهی ز زلف مشک سای دلربایش

از قبض و بسطش فهم کن این مدعا را

دل در میان إصبعین اوست دائم

کیف ف لا ترجون لله وقاراً

الله قد خلقتکم أطواراً ای قوم

از این رو می شود که انسان گاهی در سفری از اسفار اربعه باشد و گاهی در سفر دیگر و به اختلاف حالات اختلاف اسفار پیش بیاید نه اینکه اسفار در طول زمانی یک دیگر قرار بگیرند مثلاً حضرت خاتم الانبیاء (ص) به

حکم إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا (مزمل: 7) و به حکم «لي مع الله وقت» و امثال آنها اختلاف أطوار و حالات قلبیه و

(1) مقصود از «بما شاء» تجلی صفت علمی است و غرض از استشهاد به آیه توجه به نکته **إِلَّا بِمَا شَاءَ** است که تجلی صفت علمیه را از **إِلَّا بِمَا شَاءَ** استفاده می کنیم.

(2) شرح فصوص قیصری، صص 102 و 103.

### مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 85

کشفیه و شهودیه و تصرفات در ماده کونیه و اتصال تام به عوالم الهیه به طور شدت و ضعف دارد. چون با خلق است و جان قوی است که «العارف یخلق بجمته» خوارق عادات از آنها بروز می کند و معجزات فعلی از آنها صادر می شود و چون سرمایه گرفتن از عالم اله را به نحو اتم و اکمل داراست هر گاه به اذن الله بخواهد به عالم ما وراء طبیعت و به سلسله علل جهان خلق بنگرد که از سرّ القدر عین ثابت هر چیزی آگاه شود می تواند چنانکه جناب کلینی در کتاب شریف اصول کافی در این باره بابی دارد که «إذ شاءوا ان یعلموا علموا». «1»

و هم علی قسمین: منهم من یعلم ذلك مجملا و منهم من یعلمه مفصلا و الذي یعلمه مفصلا أعلى و اتم من الذي یعلمه مجملا، فإنه یعلم ما فی علم الله فيه إتما بإعلام الله إياه بما أعطاه عینه من العلم به، و إتما بأن یکشف له عن عینه الثابتة و انتقالات الأحوال علیها الی ما لا یتناهی.

(1) و این واقفان بر سرّ قدر دو قسمند. قسمی به اجمال عالمنند و قسمی به تفصیل و آن قسمی که بتفصیل عالمنند اعلی و اتم است از آن کسی که با جمال عالم است. چه عالم بتفصیل می داند آن چه را که علم الله است در شأن او (که احوال عین ثابتش می باشد) و این علم به تفصیل یا به اعلام حق تعالی است او را (به اینکه إلقاء کند در روح و قلب او و تعلیم کند) به اینکه عین ثابتش مقتضی این احوال معینه است. (بدون اینکه او را بر عینش کشف اطلاق دهد یعنی علما او را آگاه می کند.) و یا اینکه کشف از عین ثابتش او را مطلع می کند و او را بر انتقالات احوالی که بر عین او مترتب است الی ما لا یتناهی اطلاق می دهد.

«پس اگر عینش مظهر اسم جامع باشد مثل عین نبی ما و عین خاتم اولیاء صلوات الله تعالی علیهم مطلع به جمیع اعیان است.» «2»

قیصری در فصل ثالث مقدمات شرح فصوص گوید:



بدان که اسماء الهیه را صور معقوله‌ای است در علم حق تعالی چه او عالم به ذات و اسماء و صفاتش لذاته است و آن صور عقلیه از آن جهت که عین ذات متجلی به تعیین خاص و نسبت معینه هستند، در اصطلاح اهل الله اعیان ثابتة

---

(1) اصول کافی، ج 1، کتاب الحجّة، ص 201.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 103.

محمد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 86

نامیده می‌شوند. چه کلی باشند چه جزئی. اهل نظر یعنی حکما کلیات را ماهیات و حقایق و جزئیات را هویات می‌نامند. «1»

تبصره: عین ثابت که مرتبه حقیقت هر کسی است، در متن عالم اقتضای احکام خاصی دارد که چون رنگ وجود گرفت آن احکام و لوازم بر وی مترتب می‌شود.

مؤید الدین جندی در شرح فصوص شیخ از استادش صدر الدین محمد بن اسحاق قونوی از استادش محی الدین نقل می‌کند که:

او می‌گفت: چون به دریای روم از بلاد اندلس رسیدم عزم کردم سوار کشتی نشوم مگر بعد از اینکه تفصیل احوال ظاهر و باطن خود را از آن چه که حق سبحانه برای من تا آخر عمرم تقدیر فرمود مشاهده کنم پس به سوی حق به حضور تام و شهود عام و مراقبت کامل توجه کردم پس حق تعالی جمیع احوال مرا به من نمایاند حتی صحبت پدر تو را اسحاق بن محمد و صحبت تو و احوال تو و علوم تو و اذواق تو و مقامات تو و تجلیات تو و مکاشفات تو و جمیع حظوظ تو از حق تعالی. پس از آن که در کشتی سوار شدم با بصیرت و یقین به آن چه که بود و می‌شود بدون إخلال و اختلافی. «2»

و هو أعلى: فإنه یكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدن واحد و هو العين المعلومة إلا أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له.

(1) و این کسی که کشف از عین ثابتش آگاه است اعلای از اولی است که علما آگاهی دارد چه علمش به عین ثابتش به منزله علم حق تعالی است به آن، چه این هر دو علم از معدن واحد مأخوذ است که آن عین معلوم است جز اینکه علم کامل به آن به واسطه عنایت از جانب پروردگار است در حق او و علم خداوند به آن لذاته است.

هي من جملة أحوال عينه الثابتة يعرفها صاحب هذا الكشف إذا اطلعه الله على ذلك، [أي على أحوال عينه]، فإنه ليس في وسع المخلوق إذا اطلعه الله على أحوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها أن يطلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها لأنها نسب ذاتية لا صورة لها. فبهذا القدر نقول إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة العلم. و من هنا يقول الله تعالى: «حَتَّى نَعْلَمَ» و

(1) همان، ص 18.

(2) شرح فصوص مؤيد الدين جندي، چاپ دانشگاه مشهد، صص 219 و 220.

محمد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 87

هي كلمة محققة المعنى ما هي كما يتوهمه من ليس له هذا المشرب و غاية المنزه أن يجعل ذلك الحدوث في العلم للتعليق و هو أعلى وجه يكون للمتكلم بعقله في هذه المسألة، لو لا أنه أثبت العلم زائدا على الذات فجعل التعليق له لا للذات و بهذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف و الوجود.

ثم نرجع إلى الاعطيات فنقول: إنَّ الأعطيات أمّا ذاتية أو اسمائية. فأما المنح و الهبات و العطايا الذاتية فلا تكون أبداً إلا عن تجلّي الهي و التجلّي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلّي له و غير ذلك لا يكون، فإذا المتجلّي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق.

(1) بوعی گردیم به عطایا و می گوئیم: عطایا یا ذاتی است یا اسمائی. منح و هبات و عطایای ذاتیه نیست مگر از تجلیات الهی (یعنی از حقیقت این اسم جامع) و تجلی ذات نمی باشد مگر به صورت استعداد متجلی له (که عبد است) و جز این نیست. یعنی جز اینکه تجلی به صورت استعداد متجلی له باشد. پس متجلی له ندید مگر صورت خود را در مرآت حق.

قیصری گوید:

همچنان که متجلی که خدای متعال است وجود مطلق غیر مقید به اسم جزئی یا به صفت معینه است ناچار متجلی له هم باید از رقیّت قیود مشخصه و عبودیت اسماء جزئی (مثل قهار و منتقم و علیم و حکیم و امثال آنها رها گردد تا سنخیت تحقق پیدا کند و قرب حاصل شود) ... جز اینکه از قیدی که به آن قید از رب خود تمیز پیدا کرد، هیچ گاه تخلّص پیدا نمی کند، و چون از آن قیود مشخصه و عبودیت اسماء جزئیّه خالص شد و رهایی یافت، بین او و بین ریش از این حیثیت مناسبتی حاصل می شود. که به آن مناسبت تجلی ذاتی نیز حاصل می گردد و جز صورت عین خودش را در مرآت حق نمی بیند (یعنی در وجود متعین در این صورت). «1»

خلاصه اینکه همش را واحد شود که به گرفتن رنگ وحدت، واحد به وحدت حقه حقیقیه را که ذات حق تعالی است بهتر می‌یابد و به او قرب پیدا می‌کند.

## (1) شرح فصوص قیصری، صص 105 و 106.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 88

چنانکه اشعار به این نکته را از کریمه **لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ** (غافر: 16) می‌یابیم و در جوامع روایی از وسایط فیض الهی روایات بسیار نقل شده که همّ خود را واحد کنید یعنی از تشّت و تفرقه خاطر به در آید که این را به إخلاص هم تعبیر می‌کنند.

صراف وجود باش و دل يك دله كن

ای نه دله ده دله هر ده یله كن

گر کام تو بر نیامد آن گه گله كن

يك صبح به إخلاص بیا بر در ما

ابن رشد در تلخیص الخطابة گوید:

پیران دلشکسته‌اند، در احترام و تجلیل آنها سفارشات اکیده شد آدمی را در زمان پیری همّ واحد است، که این حسن بیشتر در پیری است چه در جوانی خاطرات بسیارند و خواهشها گوناگون، و جمع پراکنده‌ها دشوار اگر چه در جوانی نیز حسنی است که هنوز صفات دنیاوی در او رسوخ نکرده و تجرید از آنها آسان است.

ذات الهی ممکن نیست دیده شود مگر حین تجلی اسمائی از ورای حجب نورانیه صفاتیه چنانچه در حدیث است.

ابن اثیر در اسد الغابة در شرح حال جریر بن عبد الله بجلی از او نقل می‌کند: در شب بدری ما با پیغمبر بودیم، رسول الله (ص) فرمود: «إِنَّكُمْ تَرُونَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرُونَ هَذَا لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ» قیصری حدیث را این طور نقل کرد: «سترون ربکم کما ترون القمر ليلة البدر». و این اسماء و صفات برای ذات به منزله ابره ای رقیقند که تعبیر به حجب شدند و باز چون حجاب جز وجود نیست و وجود نور است حجب نورانیه گفته شد. عارفی گوید:

و إذا اكتست برقيق غيم أمكنا

كالشمس يمنعك اجتلاءك وجهها

چون خورشید که روی او تو را از اجتلاش یعنی نیک جلوه دادنش و هویدا دیدنش باز می‌دارد اما چون روی او را ابر نازکی گرفت دیدنش میسور است.

و ما رأى الحقّ و لا يمكن أن يراه مع علمه أنّه ما رأى صورته إلّا فيه: كالمراة في الشاهد إذا رأيت الصور فيها لا تراها مع علمك أنّك ما رأيت الصّور أو صورتك إلّا فيها.

فأبرز الله ذلك مثالا نصبه لتجليّه الذاتي ليعلم المتجليّ له أنّه ما رآه. و ما ثمة مثال أقرب و لا أشبه بالرؤية و التجليّ من هذا.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 89

و أجهد في نفسك عند ما ترى الصورة في المراة أن ترى جرم المراة لا تراه أبدا البتة حتّى أنّ بعض من أدرك مثل هذا في صور المرايا ذهب الى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي و بين المراة و هذا أعظم ما قدر عليه من العلم، و الأمر كما قلناه و ذهبنا إليه.

(1) چون دانستیم که تجلی ذاتی نیست مگر به صورت استعداد متجلی له و متجلی له ندیده است مگر صورتش را در مرآت حق پس بدان که چون عبد متجلی له مقید است و حق مطلق است و بزرگتر از آن که به صورت معینی محدود شود، تعالی الله عن ذلك، عبد حق را به طور اطلاق ندیده و نمی تواند ببیند، با اینکه می داند که صورت خود را ندیده مگر در حق. چون آینه نسبت به کسی که صورتش را در او می بیند که وقتی صورت را در آینه دیدی آینه را نمی بینی با اینکه می دانی صورتها یا صورتت را ندیده ای مگر در آن و خدای تعالی مرآت را مثال تجلی ذاتی خویش قرار داد تا متجلی له بداند که او را ندیده است و مثالی اقرب و اشبه به دیدن و تجلی حق از دیدن در مرآت نیست. تو خود تلاش کن تا آن گاه که صورت را در آینه می بینی جرم آینه را هم ببینی و البته هرگز نخواهی دید، حتی بعضی گفتند: صورت مرئی، بین رایی و مرآت است یعنی مرآت اصلا مرئی و ملحوظ نیست.

و دانستن این معنا که گفته شد بزرگتر از آن است که به علم بحثی درآید و حق در مسأله همان است که ما گفتیم و اختیار کردیم.

و قد بینا هذا في الفتوحات المکیة

(2) در فتوحات گوید:

چون انسان صورتش را در مرآت دید به طور قطع می داند که صورت خودش را ادراک کرده است ولی به وجهی، و می داند که صورتش را ادراک نکرده است ولی به وجهی، چون صورت به صغر و کبر مرآت مختلف می شود و نمی تواند انکار کند که صورتش را دید و می داند که در مرآت صورتی نیست و آن صورت بین او و بین مرآت نیست و در گفتارش که صورتش را دید و ندید، نه صادق است و نه کاذب. این صورت چیست و جای آن کجاست؟ منفی است و ثابت، موجود است و معدوم، معلوم است و مجهول.

حق تعالی این مثال را برای عبد اظهار داشت تا بداند که چون در درک این حقیقت با اینکه از عالم است عاجز و متحیر است و برای او علم بتحقیق آن

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 90

حاصل نشده است، پس به خالق آن عاجزتر و جاهل تر و متحیرتر است. «1»

و إذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حقّ المخلوق فلا تطمع و لا تتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج فما هو ثمّ أصلاً، و ما بعده إلاّ العدم المحض.

(1) و چون این مقام تجلی ذاتی را (به ذوق و وجدان نه به علم و عرفان) چشیدی بدان که غایت برایت حاصل شد و به نهایت رسیده‌ای و طمع فوق این را نداشته باش که برای مخلوق فوق این مقام نیست و خویشتن را رنج مده که از این مرتبه تجلی ذاتی ترقی کنی و این نهایت اسفار سالکین الی الله است و چون این مقام که بدان رسیدی وجود محض است بعد از آن نیست مگر عدم محض.

قیصری گوید:

«بدان که ظهور عین عبد برای عبد عین ظهور حق است برای او و رؤیت صورتش عین رؤیت اوست حق را، زیرا عین ثابتش مطلقاً مغایر حق نیست چه شأنی از شئون حق و صفتی از صفات او و اسمی از اسماء اوست که حق به وجهی عین عبد و به وجهی غیر عبد است.» «2»

پس چون عینت را مشاهده کردی او را دیدی از این روست که حسین بن منصور حلاج گوید:

نحن روحان حللنا بدنا

أنا من أهوى و من أهوى أنا

و إذا أبصرته أبصرتنا

فإذا أبصرتني أبصرته

فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، و أنت مرآته في رؤيته أسماءه و ظهور أحكامها.

(2) پس او مرآت توست در دیدن تو خودت را و تو مرآت اوئی در رؤیت او اسمائش را و ظهور احکام اسماء را.

زیرا به وجود، اعیان ثابت و کمالات آنها ظاهر می‌شود و به اعیان، صفات وجود و اسماء او و احکام اسما ظاهر می‌شود چه اعیان ما محل سلطنت صفات وجود و اسماء او است. به این نکته که خالق و خلق مرآت یک دیگرند رسول الله (ص) در «المؤمن مرآة المؤمن» اشاره فرمود: چه مؤمن یکی از اسما حق تعالی است. (چنانکه در آخر سوره

(1) فتوحات مکیه، باب شصت و سوم، «في معرفة بقاء الناس في البرزخ بين الدنيا و البعث، ج 1، ص 4. 3.

(2) به فرموده امیر مؤمنان (ع): «داخل في الأشياء لا بالمزجة و خارج عن الأشياء لا بالمغايرة».

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 91

حشر آمده است). «1»

و لیست سوی عینه.

(1) و عین تو که مرآت اوست مطلقا غیر عین او نیست. (چنانچه محجوب می‌پندارد).

فاختلط الأمر و انبهم:

(2) پس امر در هم آمیخت که مرئی عین حق است در صورت عبد که عبد مرآت حق می‌شود و عین عبد در صورت حق است که حق مرآت عبد می‌شود. پس حال مرئی در مرآتین در هم آمیخت که حق است یا عبد.

شیخ شبستری گوید:

به من پوشیده شد این راز مشکل

دل اندر روی او یا اوست در دل

فیض در تفسیر صافی از امیر علیه السلام و ابن جمهور احسائی در مجلی از امام صادق علیه السلام نقل کردند که:

«الصورة الإنسانية هي أكبر حجج الله على خلقه و هي الكتاب الذي كتبه بيده و هي الهيكل الذي بناه بحكمة و هي مجموع صور العالمين و هي المختصر من اللوح المحفوظ و هي الشاهدة على كل غائب و هي الحججة على كل جاحد و هي الطريق المستقيم إلى كل خير و هي الجسر «2» الممدود بين الجنة و النار «3».

فمنّا من جهل في علمه فقال: «العجز عن درك الإدراك إدراك، و منّا من علم فلم يقل بمثل هذا و هو أعلى القول، بل أعطاه العلم السكوت، كما أعطاه العجز و هذا هو أعلى عالم بالله و ليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل و خاتم الأولياء،

(3) پس بعضی از این طایفه در علم خود جاهل است. (یعنی در تمیز بین مراتب در حال علمش به آنها متحیر شده) و گفت: «العجز عن درك الإدراك إدراك» و بعضی از این طایفه به آنها عالم شد (و بین آنها تمیز داد) و مثل این حرف را نزد. (یعنی اعتراف به عجز نکرد.) این سکوت عالی‌ترین گفتار است و این سکوت اعلامی از آن قول است. (چه در آن قول اظهار عجز است.) بلکه علم، این را سکوت داد و آن را عجز و این کس که عالم ساکت است عالی‌ترین عالم بالله است و این علم نیست مگر برای خاتم رسل و

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 108.

(2) (الصراط - نسخه بدل).

(3) کلمه 138 هزار و یک کلمه شرح این حدیث است.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 92

خاتم اولیا.

قیصری گوید:

زیرا احاطه به جمیع مقامات و مراتب از کلی و جزئی و بزرگ و کوچک و تمیز بین آنها نمی‌باشد، مگر برای کسی که دارای اسم اعظم است ظاهرا و باطنا و آن خاتم رسل و خاتم اولیا می‌باشند، اما خاتم رسل، زیرا غیر او از انبیا، حق و مراتب حق را مشاهده نمی‌کنند مگر از مشکات محمد - ص - که خاتم انبیا است و از باطن آنان را مدد می‌کند. «1» و اما خاتم اولیا زیرا غیر او از اولیا آن چه را می‌گیرند نمی‌گیرند. مگر از او، حتی رسل ایضا حق را نمی‌نگرند مگر از مشکات و مقام او. «2»

شیخ به همین معنا اشاره کرده گفت:

و ما يراه احد من الأنبياء و الرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم، و لا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم، حتى إنَّ الرسل لا يرونه - متى رأوه - إلا من مشكاة خاتم الأولياء: فإنَّ الرسالة و النبوة - أعني نبوة التشريع و رسالته - تنقطعان، و الولاية لا تنقطع أبدا. فالمرسلون، من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء؟ و إنَّ كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدر في مقامه و لا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنَّه من وجه يكون أنزل كما أنَّه من وجه يكون أعلى.

(1) احدی از انبیاء و رسل نمی بیند این علم را مگر از مشکات رسول خاتم و نمی بیند او را احدی از اولیا مگر از مشکات ولی خاتم. حتی رسل آن گاه که آن علم را می بینند نمی بینند، مگر از مشکات خاتم اولیا، چه رسالت و نبوت یعنی نبوت تشریح و رسالت تشریح قطع می شوند اما ولایت هیچ گاه قطع نمی شود. پس مرسلون که اولیا هستند آن چه را می بینند از مشکات خاتم اولیا می بینند، پس چگونه خواهد بود حال اولیاء دیگر؟

(یعنی اولیایی که از مرسلین نیستند.) اگر چه خاتم اولیا در حکم الهی تابع خاتم رسل در تشریحات است. (یعنی در این نشئه) و این حرف قادح مقام خاتم اولیا نیست و مناقض گفتار ما در بالا که خاتم اولیا متبوع است نیز نمی باشد چه تابع است به وجهی و

---

(1) چنانکه شیخ در خطبه فصوص گفت: «و صلی الله علی ممدّ الهمم».

(2) شرح فصوص قیصری، ص 108.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 93

متبوع است به وجهی. «1»

تبصره: امام پیشوای مطلق است و این مقام تجزیه بردار نیست. امکان ندارد در عصری دو امام باشد. برخی از سفرای الهی نبی هستند، امام نیستند. برخی از سفرای الهی امام هستند و نبی نیستند. برخی از سفرای الهی هم امام هستند و هم نبی هستند.

قلب نون واو آمده‌ای ذو فنون

حرف اول از نبوت حرف نون

قلب واو آمد آلف ای کنجکاو

حرف اول از ولایت حرف واو

مبدأ جمله حروف مؤتلف

حرف اول از الوهیت آلف

قلب قلبش ذات الله سرّ اوست

پس ولی قلب نبی و جان اوست

فکلّ نبیّ من لدن آدم الی آخر نبیّ ما منهم أحد يأخذ إلاّ من مشکاة خاتم النبیین، و إنّ تأخّر وجود طینته، فإنّه بحقیقته موجود، و هو قوله- ص- «كنت نبیّاً و آدم بن الماء و الطین» و غیره من الأنبیاء ما كان نبیّاً إلاّ حین بعث.



(1) هر پیغمبری از آدم تا آخرین پیغمبر (بلکه خود آدم) هیچ يك از آنها نیستند مگر اینکه نبوت را از مشکات خاتم النبیین گرفتند اگر چه وجود طینت خاتم به حسب زمان از آنها مؤخر است زیرا حقیقت او موجود بود و انبیا نبوت را از این حقیقت که روحانیت اوست گرفته‌اند. از این رو فرمود: «كنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین» و انبیا دیگر نبی نبودند مگر حین بعث.

قیصری گوید:

اعیان انبیا به حسب استعدادشان اگر چه طالب اظهار نبوت بودند لکن به سبب وجود انوار حقیقت محمدیه ظاهر نشدند، چون اختفاء کواکب و انوارشان هنگام طلوع شمس و چون در مقام طبیعت جسمیه یعنی نشئه عنصریه که به منزله ظلمت لیل است واقع شدند، یکی پس از دیگری ظاهر

---

### (1) مقامات انبیا و اولیا:

(1) محدث کسی است که به او خبر می‌رسد و الهام می‌گیرد.

(2) نبی کسی است که به او خبر می‌رسد و الهام می‌گیرد و مأمور است به رساندن. و ممکن است صاحب کتاب نباشد.

(3) رسول خبر می‌گیرد و باید برساند صاحب کتاب هم هست.

(4) اولو العزم: (عزم جزم در امر یا فشاری) تکلیفی سنگین‌تر از رسول دارند که امامند.

(5) مقام ختم: که عصاره همه اینهاست.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 94

شدند، چون ظهور قمر و کواکب در شب تاریک. «1»

عارف جامی در شرح فصوص فرماید:

خدای متعال چون نور محمدی (ص) را آفرید چنانچه رسول الله خود فرمود:

«اول ما خلق الله نوری»، در این نور محمدی ارواح جمیع انبیا و اولیا را به جمع احدی جمع کرد، پیش از تفصیلشان در وجود عینی و این در مرتبه عقل اول است. سپس ارواح تعیین پیدا کردند در مرتبه لوح محفوظی که نفس کلی است

و به مظاهر نوریه‌شان متمیز شدند تا در عالم عنصری یکی پس از دیگری به انوار مختصه خود طلوع کردند. پس معنای گفتارش «کنت نبیا» این است که او بالفعل نبی بود و به نبوتش عالم بود و انبیاء دیگر بالفعل نبی نبودند و به نبوتشان عالم نبودند مگر حین بعث، بعد از وجودشان به بدن عنصری و استکمالشان شرایط نبوت را، پس کسی را نرسد که بگوید هر يك از این انبیا به همین مثبت بودند از آن رو که در علم الله که سابق بر وجود عینی ایشان هست نبی بودند و آدم بین ماء و طین بود. چه دانستی که ارواح انبیا و اولیا در نور محمدی به جمع احدی جمع بود. «2»

و كذلك خاتم الأولياء كان وليًا و آدم بين الماء و الطين، و غيره من الأولياء ما كان وليًا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله يسمي «بالوليِّ الحميد».

(1) و همچنین است خاتم اولیا که ولی بود آن گاه که آدم میان آب و گل بود، و دیگر اولیا ولی نبودند مگر بعد از تحصیلشان شروط ولایت را که اخلاق الهیه است یعنی اتصافشان به اخلاق الهیه، که خداوند تعالی ولی حمید است. قیصری گوید:

شروط ولایت تحقق آنان است در وجود عینی و تطهرشان از صفات نفس و تنزهشان از خیالات وهمی و تخلقشان به اخلاق الهیه و تخلصشان از قیود جزئیة و ادای امانت وجودات افعال و صفات و ذات به آن که بالذات مالک آنها است. پس زمان فنایشان از خود و بقایشان بالحق متصف می‌شوند به

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 112.

(2) شرح فصوص جامی، ص 225.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 95

ولایت، و غایت بر ایشان حاصل می‌شود، چه ولایت از جمله صفات ذاتی حق است.

فخاتم الرسل من حيث ولايته، نسبتته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء و الرسل معه فإنه الوليُّ الرسول النبيّ. و خاتم الأولياء الوليُّ الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب و هو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد- ص- مقدّم الجماعة و سيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة. فعين حالا خاصا ما عمّم. و في هذا الحال الخاص تقدم على الأسماء الإلهية، فان الرحمن ما شفع عند المنتقم في أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين.

فزاز محمد- ص- بالسيادة في هذا المقام الخاص. فمن فهم المراتب و المقامات لم يعسره قبول مثل هذا الكلام.

و أما المنح الأسمائية: فاعلم أن منح الله تعالى خلقه رحمة منه بهم، و هي كلها من الأسماء. فإما رحمة خالصة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيامة، و يعطي ذلك الاسم الرحمن. فهو عطاء رحماني.

و إما رحمة ممتزجة كشرب الدواء الكرية الذي يعقب شربه الراحة، و هو عطاء إلهي، فإن العطايا الإلهية لا يمكن إطلاق عطائه منه من غير أن يكون على يدي سادن من سدنة الأسماء.

(1) اما منح اسمائيه: بدان که منح حق تعالی و عطایای او همه فایض از حضرت اسماء الهیه است، رحمت است از او به خلق.

قیصری در فصل دوم مقدمات شرح فصوص گوید: «1» جامع جمیع اسماء و صفات الهی نعوت جمالیه و جلالیه است زیرا هر چه متعلق به لطف است، جمال است و هر چه متعلق به قهر است، جلال است و هر جمال نیز جلالی دارد، چون هیمانی که از جمال الهی حاصل می‌شود.

زیرا هیمان عبارت است از انقهار عقل از جمال و تحیر عقل در جمال و هر جلالی جمالی در بردارد و آن جمال لطف مستور در قهر الهی است كما قال الله تعالى: «و لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: 179) و قال امير المؤمنين عليه السلام:

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 13.

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 96

«سبحان من اتسعت رحمته لأولیائه في شدت نعمته و اشتدت نعمته لاعدائه في سعة رحمته» و از اینجا سر سخن پیامبر صلی الله علیه و آله: «1» «حقت الجنة بالمكاره و حقت النار بالشهوات». «2» دانسته می‌شود. «3»

قصاص جلال است و حیات جمال، رحمت برای اولیا در آخرت است و شدت نعمتشان به مرض و فقر و جوع و امثال اینها در دنیا است و نعمت اعداء در آخرت و سعه رحمت برای آنها در دنیا که «الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر» در بلاهای مؤمن رحمت است.

مات اوم، مات اوم، مات او

در بلا هم می‌چشم لذات او

مکاره کف نفس است از مشتهیات نفسانی که نتیجه آن ارتقای نفس ناطقه و عروج اوست به خداوند ذی المعارج پس در باطن مکاره بهشت است و شهوات نفسانی اگر چه به ظاهر شیرینند ولی جان را از توجه به عالم ملکوت باز

می‌دارند و او را به پست‌ترین رتبه انتکاس می‌دهند **ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ** و این مشتبهات در باطن آتش روشن می‌کنند بخصوص آتش حرمان چنانکه مکاره بهشت می‌آورند بخصوص جنت لقا.

پس رحمت خالص مثل رزق لذیذ طیب (یعنی حلال) در دنیا و علوم و معارف نافع در آخرت که اسم رحمان آن را عطا می‌کند و یا رحمت مشوب و ممتزج (یا ظاهر رحمت است و باطن نعمت مانند امور شهوانی ملائیم طبع چون اکل حرام و دیگر فواحش و منکرات که موافق نفسند و مبعّد قلبند از حق، و یا ظاهر نعمت است و باطن رحمت، چون شرب دواى ناگوار که نتیجه او راحت و صحت است و آن عطای الهی است زیرا نمی‌شود عطا را عطای او دانست مگر آن که به دست سادنی از سدنه اسماء باشد. «4»

فتارة يعطي الله العبد على يدي الرحمن فيخلص العطاء من الشوب الذي لا يلائم الطبع في الوقت أو لا ينيل الغرض و ما أشبه ذلك. و تارة يعطي الله على يدي الواسع فيعم، او على يدي الحكيم فينظر في الأصلح في الوقت؛ او على يدي الوهاب فيعطى

(1) پاك خدايي كه رحمت او اوليايش را فراگرفت در شدت بلايش آنان را و شديد شد عذاب او بر اعدايش در سعه و گشايش رحمتش مر آنان را.

(2) بهشت به ناگواری‌ها پوشیده شده و دوزخ به شهوتها.

(3) شرح فصوص قیصری، ص 13.

(4) سادن به معنای خادم است و سدنه جمع آن است.

محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 97

لينعم لا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك من شكر أو عمل؛ أو على يدي الجبار فينظر في الموطن و ما يستحقه؛

(1) چون هر يك از اسماء الله سادنی هستند خدای متعال گاهی به عبد به دست اسم سادن رحمن اعطا می‌کند که در این صورت عطای خالص است از شوب غیر ملائیم طبع در وقت و حال، و گاهی به اسم واسع می‌دهد که عموم خلایق را شامل می‌شود مثل صحت و رزق، و گاهی به دست سادن حکیم می‌دهد که نظر به امر اصلح در وقت می‌کند و گاهی بنده را بر اسم وهاب عطا می‌کند که تکلیف عوض از شکر یا عمل در او نیست بلکه عطا می‌کند

که انعام کند (بلکه تا بر بندگان جودی کنم) و گاهی بنده را به دست جبار می بخشد که در موطن معطی له (که عبد است) و آن چه استحقاق دارد نظر می کند.

قیصری گوید:

جبار هم به معنای جبر انکسار است که جبران کردن است هم به معنی قهر و غلبه.

أَوْ عَلِي يَدِي الْغَفَّارِ فَيَنْظُرُ الْمَحَلَّ وَ مَا هُوَ عَلَيْهِ. فَإِنْ كَانَ عَلِي حَالِ يَسْتَحِقُّ الْعُقُوبَةَ فَيَسْتَرَهُ عَنْهَا، أَوْ عَلِي حَالِ لَا يَسْتَحِقُّ الْعُقُوبَةَ فَيَسْتَرَهُ عَنْ حَالِ يَسْتَحِقُّ الْعُقُوبَةَ فَيَسْتَمِي مَعْصُومًا وَ مَعْتَنِي بِهِ وَ مَحْفُوظًا وَ غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يَشَاكِلُ هَذَا النُّوعَ.

(2) یا به دست غفار می بخشد که نظر در محل می کند پس اگر محلّ بر حالی است که استحقاق عقوبت دارد او را از عقوبت باز می دارد و ساتر او از عقوبت است و اگر در حالی است که استحقاق عقوبت ندارد، ساتر او از حالی است که استحقاق عقوبت پیدا کند که محل را که عبد است در این وجه دوم معصوم و معتنی به و محفوظ نامند و همچنین بر این قیاس است سدنه دیگر.

و المعطي هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده خزائنه، فما يخرجهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ عَلِي يَدِي اسم خاص بذلك الأمر. «فَ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» عَلِي يَدِي اسم العدل و أخوته.

(3) معطى (در هر سادنی) الله تعالى است چون خازن اوست وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ (حجر: 21) - که آن خزاین را به قدر معلوم بر دست سادنی که اسم خاص است صادر می کند. پس آن چه را که آفرید به دست اسم عدل و اشباه آن (که مقصد و حکیم است) اعطا فرمود.

دیگر گفته نمی شود چرا این فقیر است و این غنی؟ چرا این انسان است و این سگ؟

محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 98

زیرا حکم عدل آن چه را که خواهش عین هر چیزی است عطا فرمود **فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ** (انعام: 149) این آیه علت چرا نگفتن است.

و أسماء الله لا تتناهی لأنها تعلم بما یكون عنها- و ما یكون عنها غیر متناه- و إن كانت ترجع إلى اصول متناهیة هي امهات الأسماء أو حضرات الأسماء.

(1) و اسماء خداوند، غیر متناهی است اگر چه برگشت هم به اصول و امهاتی است که متناهیند

امهات صفات هفت صفتند که آنها را ائمه سبعه گویند که حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلامند و امهات اسماء چهار اسم است که اول و آخر و ظاهر و باطن است.

تفصیل معانی آنها را قیصری در فصل دوم مقدمه شرح فصوص آورده است.

و على الحقيقة فما تمَّ إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب و الإضافات التي يكتفى عنها بالأسماء الإلهية.

و الحقيقة تعطي أن تكون لكل اسم يظهر، إلى ما لا يتناهى، حقيقة يتميَّز بها عن اسم آخر، و تلك الحقيقة التي بها يتميَّز هي الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك كما أن الأعطيات تتميَّز كلَّ أعطية عن غيرها بشخصيتها و إن كانت من أصل واحد، فمعلوم أنَّ هذه ما هي هذه الاخرى، و سبب ذلك تميَّز الأسماء.

(2) و در حقیقت با این همه اسماء متکثره يك حقیقت واحدة بیش نیست که همه این نسب و اضافات را که به اسماء الهیه نام می‌بریم می‌پذیرد.

پس اسماء از حیث تکثرشان نیستند مگر نسب و اضافاتی که مسماء به صفاتند زیرا ذات در همه مشترك است و چون با صفتی اعتبار شود اسم می‌شود. قدرت، صفت است و چون با ذات اعتبار شود یعنی قادر یا قدیر گوئیم اسم می‌شود و همچنین در جمیع صفات که مثلا حیات صفت است وحی اسم.

فما في الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلا.

(3) در حضرت الهیه از جهت اتساعش و کلیت سعه وجودی غیر متناهی اش شيء نیست که متکرر شود.

یعنی هیچ جلوه‌ای و عطیه‌ای دومی ندارد چه هر تجلی اختصاص به مقام خود و اتیّت خود دارد که دومی اگر چه از جهاتی مانند او باشد آن جلوه اول نیست. از این روی عرفای شاخین فرمودند: «لا تکرار فی التجلی» و این همه تجلیات، اتساع

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 99

وجودی متجلی را می‌رساند و وحدت کلیه آن ذات را تأکید می‌کند یعنی این کثرت در حقیقت بسط و ظهور وحدت حقه حقیقیه ذات الهیه است که (زلف آشفته او موجب جمعیت ماست).

هذا هو الحق الذي نعول عليه.

(1) این همان حقی است که بر آن تکیه می‌کنیم.

و هذا العلم كان علم شيث عليه السلام، و روحه هو الممدّ لكلّ من يتكلّم في مثل هذا من الأرواح ما عدا روح خاتم  
فإنّه لا يأتيه المادة إلّا من الله لا من روح من الأرواح، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح.

(2) و این علم (که علم به اعطیات و منح و هبات است) علم شیث علیه السلام است و روح شیث ممد ارواح  
کاملانی است که در این علم متکلمند جز روح خاتم (که استمداد از هیچ روحی نمی کند) بلکه ماده آن یعنی مدد  
آن از حق تعالی است بلکه روح او ممدّ جمیع ارواح است.

حتی روح شیث هم از مرتبه روح خاتم ممد می گیرد و اینکه گفتیم از مرتبه شیث یا از مرتبه خاتم جهت این است که  
مفیض در حقیقت حق سبحانه است منتها در این مقام و مرتبه.

و إن كان لا يعقل ذلك من نفسه في زمان ترکیب جسده العنصري. فهو من حيث حقیقته و رتبه عالم بذلك كلّه  
بعينه، من حيث ما هو جاهل به من جهة ترکیبه العنصري.

فهو العالم الجاهل، فيقبل الاتصاف بالأضداد كمال قبل الأصل الاتصاف بذلك، كالجليل و الجميل و الظاهر و الباطن  
و الأول و الآخر، و هو عینه و ليس غيره [من حيث الحقیقة و التباير بينهما من حيث الإطلاق و التقييد] فيعلم و لا  
يعلم و يدري و لا يدري و يشهد و لا يشهد.

و بهذا العلم سمّي شیث لان معناه هبة الله.

(3) و به این علم شیث به اسم شیث نامیده شد زیرا معنای شیث در عبرانی هبة الله است.

و این لفظ شیث بر او اطلاق شد تا لفظ که ظاهر است با مسمایش که عین شیث است و مظهر وهاب و فتاح  
است مطابق شود.

فبيده مفتاح العطايا على اختلاف أصنافها و نسبها،

(4) چه مفتاح عطایا با اختلاف اصناف و نسبش به دست اوست.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 100

از آن جا که کسی به ذوق و وجدان چیزی را نمی داند مگر اینکه در او از آن چیز هست. پس شیث که مفاتیح  
عطایا در دست اوست عین حقیقت او مشتمل بر آن اسماء و مظهر وهاب و روحش مظهر عطایا و مواهب الهیه  
است.

فإنّ الله وهبه لآدم أول ما وهبه: و ما وهبه إلّا منه لأن الولد سرّ أبيه، فمنه خرج و اليه عاد.

(1) هبة الله است زیرا اول موهبتی است که حق جلّ و علا به آدم هبه فرمود (که لسان حال آدم بعد از فقد هاییل این سؤال بود که حق جلّ و علا بدل از او را به وی ببخشد) و به او نبخشید مگر از او (زیرا آدم مشتمل بر شیث و جمیع اولاد خود است از این جهت همه از ظهر او بر سبیل ذرّ چنانچه حدیث به آن ناطق است به درآمدند) چه اینکه ولد، سرّ پدر است (یعنی در وجود پدر نُفُتَه و بالقوة در او گنجانده شده است). پس از او خارج شد و به سوی او برگشت.

قیصری گوید:

در این سخن اشاره است به اینکه آدم نیز سرّ حق است. زیرا ظهورش از او و عودش به سوی اوست، چنانکه از حضرت عیسی نقل است که فرمود: «إني ذاهب الى ابي و أביکم السماوي».

شبستری گوید:

|                                |                              |
|--------------------------------|------------------------------|
| جناب قدس وحدت دیر جان است      | که سیمرغ بقا را آشیان است    |
| ز روح الله پیدا گشت این کار    | که از روح القدس آمد پدیدار   |
| اگر یابی خلاص از نفس ناسوت     | در آبی در جناب قدس لاهوت     |
| بود محبوس طفل شیر خواره        | به نزد مادر اندر گاهواره     |
| چو گشت او بالغ و مرد سفر شد    | اگر مرد است همراه پدر شد     |
| عناصر مر تو را چون امّ سفلی ست | تو فرزند و پدر آباء علوی ست  |
| از آن گفته است عیسی گاه اسری   | که آهنگ پدر دارم به بالا     |
| تو هم جان پدر سوی پدر شو       | به در رفتند همراهان به در شو |
| اگر خواهی که گردی مرغ پرواز    | جهان جیفه پیش کرکس انداز     |
| به دونان ده مر این دنیای غدار  | که جز سگ را نشاید داد مردار  |

فما أتاه غريب لمن عقل عن الله و كلّ عطاء في الكون على هذا الجرى فما في أحد



من الله شيء و لا في احد من سوى نفسه شيء و إن تنوعت عليه الصور.

و ما كلّ أحد يعرف هذا، و أنّ الأمر على ذلك، إلاّ آحاد من أهل الله. فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالى. فأی صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف و تمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره. فمن شجرة نفسه حتى ثمرة غرسه كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصيقل ليس غيره، إلاّ أنّ المحل أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقى إليه بقلب من وجه حقيقة تلك الحضرة،

(1) پس آن کس که ادراک حقایق از حق جلّ و علا می کند در نزد او محرز است که امر غریبی برای او نیامده است و هر عطایایی که در وجود است بر این مجراست. یعنی هر کس به حسب قابلیت خود که اقتضای عین اوست می گیرد اگر چه صور فایض بر او گوناگون باشد. (یعنی با این اختلاف صور به حسب قابلیت خود عطا می پذیرد).

و هر کسی به این نکته پی نمی برد مگر اوحدیّ که بر اسرار قدر مطلعند. پس اگر چنین کسی را دیدی بر قول او اعتماد کن که این شخص دانا «عین صفاء خلاصة خاصة الخاصة» از عموم اهل الله است.

«الخاصّة» و اصل است «و خاصة الخاصة» آن کسی است که رجع بالحق الى الحق، و «صفاء خلاصة خاصة الخاصة» علوم و حقایق حقانیه است که از شوب اکوان و نقایص امکان صافی است.

پس هر صاحب کشفی که صورتی یعنی معارفی به او القا می شود و منح و عطایایی به او هبه می شود که قبلاً نداشت و در دست او نبود همه آنها عین اوست نه غیر او. پس از درخت وجود خود ثمره کاشته خود را چیده است.

مثل صورت ظاهری که در مقابل جسم صیقل (شفاف) قرار گرفته جز صورت او نیست. همان طور که اگر جسم صیقل، (مثلاً مرآت) گوناگون باشد صورت رائی گوناگون دیده می شود، عین اشخاص نیز که گرفتن صور را مختلف نشان می دهد چنین است.

در چند جای قرآن شریف آمده است (اعراف: 45، هود: 19، إبراهيم: 3) که سبیل الله را کج و معوج قرار دادند مثلاً: أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ يَبْغُوهَا عِوَجًا (هود: 19) زیرا انسان خود سبیل الله و صراط مستقیم است. این صراط مستقیم را نپیمودند و مستقیم نرفتند کج و معوج شدند و همچنان محشور می شوند.

وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ (الم سجده: 12). این صورت و کلمه به هر رنگی که منصب شد آن چه که از کمون ذاتش بر او القا می‌شود، آن رنگ و رسم و روش در او اثر می‌گذارد و علی‌التحقیق آن چه برای انسان در خواب و بیداری به صورت کشف چه با مثال و چه بی‌مثال یعنی فوق‌التمثل پیش می‌آید از کنه سرّ اوست و کاشته‌های اوست که با جان او یکی شده و مطابق اصل خودش به صورتی در می‌آید، چنانکه در روایات عدیده در کافی و غیر آن از معصومین علیهم السلام در تمثیل اعمال در موطن مختلفه برای انسان روایت شده است. قیصری در شرح به این روایات نظر دارد که می‌گوید:

در حضرت خیال اعیان یا کماهی ظاهر می‌شوند یا به صورت صفاتی که بر آنها غالب است که در صورت دوم احتیاج به تعبیر دارند. مثل اینکه خیر محسن با حسن صور ظاهر می‌شود و شریر ظالم با قبح صور، مثل صورت کلب و سیب. «1»

جامی در شرح عبارت شیخ که فرمود: فَأَيُّ صَاحِبِ كَشْفِ شَاهِدِ صُورَةٍ تَلْقَى عَلَيْهِ مَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ مِنَ الْمَعَارِفِ وَ تَمْنَحُهُ مَا لَمْ يَكُنْ قَبْلَ ذَلِكَ فِي يَدِهِ فَتَلْكَ الصُّورَةُ عَيْنَهُ لَا غَيْرَهُ فَمِنْ شَجَرَةٍ نَفْسُهُ جَنَى ثَمَرَةَ غَرَسَهُ» گوید:

اگر گویی بسیار می‌شود که اهل الله ارواح انبیا و اولیا گذشته را در وقایع و مقامات، در صورت حسنه می‌بینند و علوم و معارفی را که در دست ندارند از آن صور می‌گیرند و از این قبیل است آن چه را که شیخ در صدر کتاب نقل کرد که در مبشره‌ای رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را دید و این کتاب را از او گرفت و این معارف و حکم را از او دریافت کرد پس چگونه صحیح است اطلاق حکم به اینکه هر صورتی که به صاحب کشف القا می‌شود و همه معارفی که به او داده می‌شود آنها صورت عین او هستند لا غیر؟ در جواب گوئیم: معنایش این است که آن صور و حقایق در غیب نفس مکاشف مستجّن (مُفْتَه) است. نفس که برای ظهور آن صور و معارف مستعد شد پس به رنگ احکامی چون سعه و صقالت و استوا و غیر آنها که در مکاشف وجود

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 121.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 103

دارند بر او آشکار شدند. یعنی آن حقایق از معبر عین او نازل می‌شوند منتها چون به رنگ این معبر متصف می‌گردند و منصب به احکامش می‌شوند شیخ مبالغه به این عبارت فرمود: «و تَلْكَ الصُّورَةُ عَيْنَهُ لَا غَيْرَهُ». «1»

و از این گفتار روشن می‌شود سخنی که از حضرت عیسی علیه السلام آمده است و از زبان ائمه ما علیهم السلام نیز نقل شده است که: «علم در آسمان و زمین و ما و رای دریا نیست علم در شما نهفته است به آداب اهل الله متأدب شوید تا در دریای علم منغمر گردید».

سالک باید بداند که در سیر و سلوکش باید همت داشته باشد و صابر باشد و در گرفتن تعجیل نکند و بداند زود زود نمی‌دهند تا کم کم ظرفیت پیدا کند. شاید در همین لحظه بعد رسیدی و یافتی. شیخ عطار گوید:

اگر يك انبار پر از ارزن باشد و به تو گویند که گنجشکی روزی يك دانه ارزن از آن ببرد تا انبار خالی شود آن گاه به تو بخشیم، باید صابر باشد و بداند کسانی که زود می‌گیرند بیم آن است که مجذوب اسمی شوند و در آن حد بمانند لذا فرمودند که این گونه بودن چندان تعریفی ندارد دیر رسیدن قیمت و ارزش بیشتری دارد زیرا قابلیت پیدا می‌کند برای رسیدن به مقامات و حقایق.

كما يظهر الكبير في المرأة الصغيرة صغیرا و يظهر غير المستطيل في المستطيلة مستطیلا، و المتحركة متحرکا و قد تعطيه انتكاس صورتہ من حضرة خاصة،

(1) همچنان که بزرگ در آینه کوچک، کوچک دیده می‌شود و غیر مستطیل در آینه مستطیل مستطیل دیده می‌شود (چنانکه در شمشیر صیقلی انسان صورت خود را مستطیل می‌بیند) و در آینه متحرک و یا صیقل متحرک هر چه باشد بیننده که خود ساکن است خویشتن را متحرک می‌بیند و گاهی خودش را در صیقل، منکوس می‌بیند.

همچنان که هر جسم صیقل که روی زمین باشد انتکاس صورت را نشان می‌دهد چنانکه در آب به خوبی مشهود است و هکذا همچنین است و پیاده شدن معارف و مقامات حقیقیه کلمات وجودیه بدون تجافی آنها از مقام خود در حضرتی از حضرات

---

(1) شرح فصوص جامی، ص 249.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 104

مقامات انسان.

و قد تعطيه عين ما يظهر منها فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي و قد يقابل اليمين اليسار و هو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم و بخرق العادة يقابل اليمين اليمين و يظهر الانتكاس. و هذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتحلّي فيها التي أنزلناها منزلة المرايا فمن عرف استعداده عرف قبوله و ما كل من يعرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول و إن كان يعرفه مجملا إلا أنّ بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أنّ الله لما ثبت عندهم أنّه

فقال لما يشاء، جَوَّزوا على الله ما يناقض الحكمة و ما هو الأمر عليه في نفسه و لهذا عدل بعض النظائر الى نفي الإمكان و إثبات الوجوب بالذات و بالغير و المحقق يثبت الإمكان و يعرف حضرته، و الممكن و ما هو الممكن و من أين هو ممكن و هو بعينه واجب بالغير؛ و من أين صحَّ عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجوب و لا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصة.

(1) در اینجا فصّ شیشی را خاتمه می‌دهیم. چند جای گفتار شیخ را چه در این فصّ و چه در فصّ آدمی متعمداً نیاوردیم تا وقتش فرارسد و در آخر این بحث که راجع به تمثیل ملکات اشاره‌ای شد بسیاری از اسرار روایات را برای ما حل می‌کند و در فضهای بعدی پاره‌ای از این مطالب بهتر و بیشتر خود را نشان می‌دهند. گر چه در آمدن ملکات و علوم و معارف به صور مثالی، بخصوص صور شریفه ارواح مؤمنین و کاملین به ویژه سفرای الهی را دیدن و از زبان آنها حرف شنیدن لذیذ است ولی فوق آن که رؤیت بی‌مثال است که کشف عقلی است شیرین‌تر و قوی‌تر است و «الی الله تصیر الأمور».

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 105

### 3. فصّ حکمة سَبَّوحِيَّة في كلمة نوحِيَّة

#### (3. فصّ حکمة سَبَّوحِيَّة في كلمة نوحِيَّة)

(1) در تفریع این فصّ بر فصّ شیشی شارحان ملا عبد الرزاق قاسانی «1» و قیصری و جامی را بیانی است به شرح زیر. ملا عبد الرزاق گوید:

سبوح یعنی منزّه از هر نقص و آفت و چون شیث علیه السلام مظهر فیض الهی رحمانی بود و فیض نمی‌باشد مگر به اسماء و اسماء همه در تحت اسم رحمان مندرجند و رحمانیت اقتضاء استوای بر عرش را دارد، زینجا فیض همان طور که نمی‌شود مگر به اسماء همچنین نمی‌شود مگر به قوابل پس حکمت عطا و وهب اقتضای تعدد اسمائی و وجوب محل موهوب له قابل را می‌کند و اصل قابلیت برای طبیعت جسمانی است از این روی و بدین جهت بر قوم او حکم تعدد و قوابل غلبه کرد. حتی اینکه بعد از زمان نبوت شیث و زمان فترت، اصنام را بر صور اسماء اتخاذ کردند و گمان بردند که اسماء اجسام و اشخاصند و معاد جسمانی محض است. پس حالشان و وضعشان ایجاب کرد که به تنزیه دعوت شوند و به توحید و تجرید تنبیه شوند و ارواح مقدسه را یاد آورند و متذکر شوند و به معاد روحانی برسند. پس خدای متعال نوح علیه السلام را به حکمت سبوحیه مبعوث فرمود تا دعوت به تنزیه و رفع تشبیه کند. پس دعوت نوح به باطن است و نسبت به دعوت شیث چون نسبت دعوت عیسی علیه السلام است به دعوت موسی علیه السلام. «2»

(1) ملا عبد الرزاق قاسانی شاگرد مرحوم صدر الدین قونوی بود و قونوی شاگرد شیخ اکبر، جناب قونوی تألیفاتی دارد که نفعات و مفتاح غیب الجمع و الوجود و نصوص از آنهاست.

(2) شرح فصوص قاسانی، چاپ انتشارات بیدار، صص 54 و 55.

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 106

بجی در معانی امکان در فلسفه و عرفان

ماهیت هر مفهومی را چون با وجود بسنجیم اگر نسبت وجود به او وجوب و ضرورت است، یعنی انفکاک وجود از او نشاید، آن را واجب گویند و اگر نسبت وجود به آن امتناع است، یعنی انفکاک وجود از او ضروری است، آن را ممتنع «1» خوانند و اگر چنانچه نسبت وجود و عدم به آن، هیچ یک ضرورت ندارد بلکه نسبت به هر دو یکسان است که اگر علت وجودی اش تحقق پیدا کرد لباس هستی می پوشد و اگر نه در عدمش «2» باقی است، آن را ممکن گویند. ممکن به این معنی از مفاهیم و جهات است که از اعتبارات نسبیّه بین دو چیز مثلا وجود و ماهیت می باشد.

گاهی امکان می گوئیم که آن را تعبیر به امکان استعدادی می کنیم این امکان از مفاهیم و اعتبارات نسبیّه نیست بلکه وجودی است دارای مرتبه ای از کمال و مستعد برای کمالات بیشتر. از این رو امکان استعدادی در عقول و مجردات صرفه جاری نیست و فقط به موجودات مادی اختصاص دارد.

جناب آمدی در کتاب شریف «درر» آورده است: «إِنَّ امير المؤمنين عليه السلام سئل عن العالم العلوي فقال: صور عارية عن المواد، عالية (خالية) من القوة و الاستعداد تجلّي لها ربّها فأشرقت و طالعتها فتألّأت و القى في هويّتها مثاله فأظهر عنها أفعاله و خلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكّاهما بالعلم و العمل فقد شابهت جواهر أوائل عللها و إذ اعتدل مزاجها و فارقت الأضداد شارك بها السبع الشداد.

از این روی عوالم مجردة، هر مقامی در حد خود پر است که هر يك دارای مقام معلومند و ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ اما امکان به معنای اول در جمیع ما سوی الله جاری است. یعنی قاطبه موجودات مجرد و مادی در ایجاد و در بقا، محتاج به علتند و هیچ گاه این افتقار از آنها گرفته نمی شود که «الفقر سواد الوجهه في الدارين».

جدا هرگز نشد و الله اعلم

سیه روی ز ممکن در دو عالم

نکته: بحث در معانی امکان و اقسام آن بجی است که از دو را دور درباره ما سوی الله

---

(1) مثل شريك باری.

(2) عدم یعنی نبودش ضرورت ندارد بلکه تا علت تحقق پیدا کرد از عدم به هستی می آید. توضیح اینکه:

عدم ممکن، از نظر فلسفه یعنی آن که بشود بعد رنگ وجود گیرد. عدم واجب مثل شريك الباري که هرگز موجود شدنی نیست.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 107

می شود. خلاصه، بحث فلسفی است نه عرفانی. چه عارف به برهان صدیقین وجود می بیند و بس که وحدت بر همه قاهر است و تعینات مظاهر که بظاهر کثرت آور است مقهور در وحدت و تدلیات صرفه اند و روابط محضه. بلکه در حقیقت ظاهر و مظهر و متجلی و مجلاهم نیست و اگر عارف گوید امکان، یعنی وجودات ربط محض به قیوم و قیوم «1» خودند. خلاصه حکیم و منطقی امکان استعدادی را در ماده و دیگر امکانات را جهات «2» در نسبت می گیرند و عارف امکان را وجودات متکثره که ربط محضند و جز واجب نیستند و چون بدقت بنگری آن چه در دار وجود است و جوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است.

### قلب المؤمن عرش الرحمن

اینکه مرحوم ملا عبد الرزاق فرمودند اصل قابلیت برای طبیعت جسمانی است حق و نکته ای بسیار دقیق است. زیرا چنانکه در بحث پیش دانسته شد موجودات عوالم علوی عاری از مواد و خالی از قوه و استعدادند و امکان استعدادی در عالم حرکت، یعنی از عالم ماده جاری است، که به برکت حرکت قابل گرفتن مواهب الهیه می شوند و چون انسان را از نطفه تا به عقل مراحل و منازل بسیار است و در هر موطن واجد کمالات و قابل عطیات بعدی می گردد که «یا من لا تزیده کثرة العطاء إلا جودا و کرما» و دیگر موجودات مادی را این کثرت منازل و مراحل نیست و انسان است که از عقل هیولانی به عقل مستفاد می رسد، تراب همنشین رب الأرباب می گردد و نیز جمیع اسماء و صفات الهی در اسم رحمان مندرجند از این رو قلب مؤمن عرض الرحمن گفته شد.

یعنی این محل و موطن است که به جهت ارتباط و تعلق داشتن به ماده و به سیر منازل، قابل گرفتن مواهب اسمائیه الهی می گردد الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (الرحمن: 4-1) الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: 5) و «قلب المؤمن عرش الرحمن».

---

(1) مرتبط یعنی چیزی که وابسته است (مثل کتاب من) ما چیز وابسته نداریم. بلکه روابط محضه داریم.

مانند نسبت قوه باصره به جان که خود از شئون جان است و باید ربط گفت نه مرتبط.

(2) جهات یعنی مواد ثلاث که وجوب و امکان و امتناع است.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 108

تشبیه و تنزیه

اینکه ملا عبد الرزاق فرمود حضرت نوح علیه السلام مردم را به تنزیه حق خوانده «1» و آنها را بر توحید و تجرید آگاه فرمود، باز نکته‌ای بس شریف است.

جناب ثقة الإسلام کلینی در کتاب توحید کافی و مرحوم صدوق ابن بابویه در کتاب توحید و دیگران در جوامع روایی از عامه و خاصه آورده‌اند که حق تعالی را از حد تعطیل و تشبیه دور بدانید:

«سئل أبو جعفر الثاني عليه السلام يجوز أن يقال لله إنه شيء. قال نعم يخرج من الحدّين حدّ التعطيل و حدّ التشبيه». «2»

تعطیل اینکه او را از سلطنتش بر کنار بداری و مخلوقش را از حیطه تصرفش به در بری، و تشبیه اینکه او را با مخلوقش همنشین کنی، نه آن چنان کن نه این چنین.

در خطبه اول نهج البلاغه است که «مع کلّ شيء لا بمقارنة و غیر کلّ شيء لا بمزايلة» از حضرت امام صادق علیه السلام است که:

«انّ الجمع بلا تفرقة زندقة و التفرقة بدون الجمع تعطيل و الجمع بينهما توحيد» تعطیل یعنی خدا را از مملکت او به در بریم یعنی او يك طرف و مخلوق طرف دیگر تشبیه یعنی او را با مخلوق برابر کنیم او را در صفات مخلوق مقید کنیم و شبیه مخلوق بدانیم.

اما بیان قیصری در وجه تسمیه فصّ نوحی به حکمت سبوحی:

چون بعد از مرتبه الهیت و مبدئیت مرتبه عالم ارواح که عقول مجرده‌اند می‌باشد و مر آنان راست تنزیه حق از نقایص امکانیه، زیرا جمیع کمالاتشان بالفعل موجود است و نقایصشان فقط از جهت احتیاجشان است و امکانشان به حسب وجودات متعینه و ذوات متقیده ایشان، و هر منزهی حق را از نقصی که در خود است تنزیه می‌کند از این رو حکمت سبوحی را بعد از حکمت نفثیه آورد و چون حکم غالب بر نوح علیه السلام تنزیه حق است زیرا آن حضرت اول مرسلین است و شأن رسول این است که امت خودش را

1) اینکه نوح (ع) تنزیه نمود یعنی امت حضرت شیث اسماء را در مرحله جسم مقید کردند و ارواح را در رتبه اجسام تنزل دادند.

2) اصول کافی، جلد اول، صفحه 64.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 109

به سوی حقی که واجب و منزّه از نقایص امکانیه است دعوت کند و الهیّت را از هر چه که اسم غیریت بر آن واقع می شود نفی کند، اگر چه می داند که آن نیز مجلای الهی است، و بر قوم نوح عبادت اصنام غالب بود و نوح علیه السلام منزّه حق است از اصنام، از این روی حکمت سبوحیه را با کلمه نوحیه قرین کرد از جهت مناسبتی که بین کلمه نوحیه و حکمت سبوحیه است و سبوح یعنی مسبّح و منزّه چون قدّوس که به معنای مقدّس است «1».

کأنّ قیصری می خواهد سلسله ظهور انبیا را با سلسله مراتب عینی وجود تطبیق دهد، مبدئیت و الهیت برای آدم، عطایای اسمائی که بعد از مرتبه مبدئیت است به شیث که بعد از آدم است و چون اسماء علیه را تسبیح و تقدیس است که **لَحْنٌ تُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ تُقَدِّسُ لَكَ** و در حدیث است «طعامهم التسبیح و شراهم التقدیس»، بنا بر این تسبیح و تقدیس را به نوح و ادریس. نوح را که بعد از هبة الله است سبوحی دانسته و ادریس را که بعد از نوح است قدوسی زیرا سبوح مقدم بر قدوس است، برای اینکه سبوح تنزیه ذات است و قدوس تنزیه صفات و ذات سو صفات مقدم است از این رو حدیث شریف فرمود تسبیح طعامشان است و تقدیس شرايشان و حکمای الهیین فرمودند «التسبیح و التقدیس غذاء الروحانیین و غذاء کل موجود هو مما خلق منه ذلك الموجود».

نکته: یکی از اسماء و صفات الهی این است که **هُوَ يُطْعَمُ وَ لَا يُطْعَمُ** (انعام: 14) سعی کن مظهر این مقام باشی تا تشبه به حق جل و علا پیدا کنی که لذت احتماء (پرهیز) و این حال به مراتب از لذت اکل و شرب حیوانی برتر و بالاتر است.

دگر لذت نفس لذت ندانی

اگر لذت ترك لذت بدانی

از شکم پروران سرمشق مگیر بلکه **دَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَ يَتَمَتَّعُوا وَ يُلْهَبُهُمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ** (حجر: 4) و چون کمتر خوری کمتر خوابی و متخلق به این خلق الهی گردی که **لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَ لَا نَوْمٌ** (بقره: 255) و به ملائکه تشبّه پیدا کنی که «طعامهم التسبیح و شراهم التقدیس». چنانکه از اهل بیت عصمت مأثور است و ملائکه گفتند **لَحْنٌ تُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ تُقَدِّسُ لَكَ** (بقره: 31).



جناب قاضی سعید قمی در رساله شریفه اسرار الصلاة آورد:

(1) شرح فصوص قیصری، ص 128.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 110

از اهل بیت علیه السلام روایت است که در شب معراج در مقامی جبرئیل علیه السلام پیغمبر ما (ص) را دستور توقف داد. رسول الله جهت را پرسید.

جبرئیل گفت: زیرا «إِنَّ رَبَّكَ يَصَلِّي» فرمود: «كَيْفَ يَصَلِّي» جبرئیل گفت:

می گوید: «سَبَّحَ قَدُّوسَ رَبِّ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ». سبوح توحید ذات، قدوس توحید صفات و «رَبِّ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ» توحید افعال است، که خلاصه اوست و صفات و افعال او «و لیس فی الدار غیره دیار»، بلکه «1»:

لا جرم عین جمله اشیاء شد

غیرتش غیر در جهان نگذاشت

اما گفتار جامی خلاصه تقریر قیصری است چنانکه می گوید:

سبوح به معنای مسبح است چون قدوس به معنای مقدس معنای سبوح یعنی منزه از هر نقص و آفت و چون غالب بر نوح علیه السلام تسبیح و تنزیه حق بوده است چه قوم او بر تشبیه و عبادت اصنام متمادی بودند و معالجه شان به ضد تشبیه بود حکمت نوح را سبوحی نامید و چون بعد از مرتبه مبدئیّت و مفیضیت مرتبه ارواح مجردة و املاک نوریه است که از شأن تقدیس حق است، چنانکه گفتند: **نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ**، حکمت سبوحیه را در ردیف حکمت نفثیه آورد. «2»

خلاصه حرف قیصری و جامی اینکه شیخ سلسله ترتب ظهور انبیا را به وزان مراتب عینیّه وجود قوار داده است که کلمه آدم الهیه بود و شیث نفثیه که اعطای مواهب اسمائی بود و نوح سبوحیه که تقدیس عالم ارواح و عقول است. مانند حرفی که درباره قرآن شریف دارند، که ترتیب سور و تنسیق آیات به وزان عوالم عینی وجود است.

یکی شد فاتحه و ان دیگر إخلاص

از او هر عالمی يك سوره خاص

اعلم أيدك الله بروح منه أنّ التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الهی عين التحديد و التقييد.

(1) شیخ فرماید:

بدان که تنزیه در نزد اهل حقایق (یعنی عارفان به امور علی ماهی علیه) در جناب الهی عین تحدید و تقیید است.

(1) اسرار الصلاة.

(2) شرح فصوص جامی.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 111

قیصری در شرح فرماید:

تنزیه یا فقط از نقایص امکانیه است یا از آنها و از کمالات انسانیه هم و هر يك از این دو نزد اهل کشف و شهود تحدید و تقیید جناب الهی است. زیرا منزّه حق تعالی را از جمیع موجودات تمیز می دهد (جدا می کند) و ظهور او را در بعضی از مراتبش قرار می دهد، مرتبه‌ای که اقتضای تنزیه دارد، نه در مرتبه‌ای که اقتضای تشبیه دارد. حال اینکه این طور نیست. چه موجودات به ذوات و وجودات و کمالاتشان مظاهر حقند و او در همه آنها ظاهر است و برای همه آنها متجلی است و او با آنهاست در هر جا که با ذواتشان و وجودشان و بقایشان و همه صفاتشان باشند. بلکه اوست که به همه این صور ظاهر شد پس این وجودات بالأصالة برای حق است و به تبعیت برای خلق.

پس منزّه یا جاهل به واقع است یا عالم است به اینکه عالم همه مظهر اوست.

پس اگر جاهل باشد و به جهل خود بر خدا حکم کرده در بعضی از مراتب او را مقید کرده است پس جاهل است و صاحب سوء آدب و اگر عالم باشد اسائه آدب با حق تعالی و رسلش کرده است. چه نفی کرده است از او آن چه را که او برای خود در دو مقام جمع و تفصیل ثابت کرده است. این بحث تشبیه و تنزیه در مقام الهیت است. اما در مقام احدیت ذاتیه نه تشبیه است و نه تنزیه چه در آن مقام اصلاً تعددی نیست. «1»

شیخ در عنقاء مغرب «2» گوید:

ای منزّه نهایت معرفت تو به خداوند این است که از او نقایص کون را سلب کنی، و بعبره آیا جز این است که کسی لباسی را پوشید و از او ربود کی حق تعالی لباس نقص پوشید تا از او سلب کنی؟ و الله این حالت تنزیه نیست، تنزیه راجع به تطهیر محل توسل و تصقیل مرآت قلب، نه به ذات او و این از جمله منح و هبات الهی است به تو، باری تعالی منزّه از تنزیه است تا چه رسد

(1) شرح فصوص قیصری، ص 128.

(2) عنقاء مغرب: سیمرغ پنهان، نام یکی از کتابهای جناب شیخ اکبر است و این عنوان به مقام احدیت اشاره دارد.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 112

به تشبیه.

اینکه گفت تنزیه راجع به تطهیر محل بقمت نه به ذات او همان است که عارف رومی گوید:

|                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| من نگردم پاک از تنزیهشان (تسبیحشان) | پاک هم ایشان شوند و جانفشان              |
| چند از این الفاظ و اضمار و مجاز     | سوز خواهم سوز با آن سوز ساز              |
| آتشی از عشق در جان برفروز           | سر به سر فکر و عبارت را بسوز             |
| عاشقان را هر زمان سوزیدنی است       | بر ده ویران خراج و عشر نیست              |
| ملت عشق از همه دینها جداست          | عاشقان را مذهب و ملت خداست» <sup>1</sup> |

و المنزه إما جاهل و إما صاحب سوء أدب، و لكن إذا أطلقاه و قالوا به، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه و وقف عند التنزیه و لم ير غير ذلك فقد أساء الأدب و أكذب الحق و الرسل صلوات الله عليهم و هو لا يشعر و يتخيل أنه في الحاصل و هو في الفئات و هو كمن آمن ببعض و كفر ببعض.

(1) و منزّه یا جاهل است یا صاحب سوء أدب، لكن جاهل و صاحب سوء أدب وقتی تنزیه را بر حق اطلاق کردند و گفتند (یا مؤمن به شرایع و کتب الهیه‌اند یا غیر مؤمن) پس قائل به شرایع و کتب الهیه، یعنی مؤمن به آنها (بما جاء به النبی) وقتی تنزیه کرد و در تنزیه ایستاد و غیر آنها را ندید، همانا اسائه أدب کرده حق را منکر شد و تکذیب حق و رسل صلوات الله عليهم کرد. در حالی که خود به این اسائه و تکذیب شاعر نیست و خیال می کند علم و معرفتی حاصل کرده در حالی که از او فوت شده و از دست داده است و مانند کسی است که به بعضی از کتاب ایمان آورد و به بعضی کافر شد.

(1) مثنوی معنوی.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 113

جاهل و صاحب سوء آدب چون تنزیه را بر حق اطلاق کردند و قائل به تنزیه شدند یا هر يك از آن دو مؤمن به شرایع و کتب الهی اند یا غیر مؤمنند و مؤمن چون حق را تنزیه کرد و در تنزیه ایستاد و در مقام تشبیه نیامد و این صفاتی که کمالات عالم است برای او ندانست و اثبات نکرد اسائه آدب کرد و به رسل و کتب الهیه در آن چه که حق از خویشتن خبر داد که حی و قیوم و سمیع و بصیر است تکذیب کرد و شعور به این تکذیبی که از او صادر شده ندارد و خیال کرده است که علوم و معارفی برای او حاصل شده است و گمان برده است که مؤمن و موحد است ندانسته است که علوم و معارف را از دست داده است و او مانند کسی است که «آمن ببعض و کفر ببعض» «آمن ببعض» در مقام تنزیه و «و کفر ببعض» در مقام تشبیه. اما غیر مؤمن (یعنی غیر مؤمن به کتب و شرایع الهیه) چه قائل به عقلش باشد چون فلاسفه، یا نباشد چون مقلدینشان متفلسفه، گمراه شده و گمراه کرده است زیرا به نور ایمان که رافع حجب است مهتدی نشد و به واقع آن چنان که هست دست نیافت. «1»

پس خلاصه گفتار عرفای شاخین این شد که مؤمن به ظاهر و متکی به عقل هیچ يك به واقع آن چنان که هست نرسیدند آن «آمن ببعض و کفر ببعض» و این به نور ایمان مهتدی نشد و از مشکات وجود انبیا نور نگرفت. این افراط است و آن تفریط. اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ که ورای این دو راهی دارند و آن حکمت متعالیه است که جناب صدر المتألهین مبنای افکارش بر این بود یعنی با قوه عقل و مدد انبیا الهی به حقایق رسیدن که در حقیقت تلفیق و جمع مشرب عرفان و حکمت است چه اهل ظاهر «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند» و به کسانی که به جمود عقل اکتفا کردند باید گفت:

پای استدالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

انسان به نیروی عقل صاحب عشق می شود و به پرتو عشق به عرفان می رسد و عرفان معرفت الله است که غرض از آفرینش است و جان تمام علوم و غایت همه معارف است، هم به عقل احتیاج داریم و هم به نقل و هم به عرفان. اینکه قیصری ذم

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 114

فلاسفه کرد نه این است که بگویند فلسفه غلط است، بلکه مذمت او این است که چرا فقط به فلسفه اتکا کردند. لذا حکمای اسلامی طرا و کلام مباحث عقلی را به آیات و روایات عرضه می‌داشتند چنانکه کتبشان اقوی دلیل بر این مطلب است و قبسات میر شاه د صادق مدعی ماست.

تنزیه، پاک دانستن حق است از نقایص امکانیه و تشبیه، حق را در لباس ممکنات محدود کردن است. ما گوئیم تنزیه نیز تقیید حق است چون تشبیه، و تشبیه تعطیل حق است از ما سواش در ورای این دو گوئیم **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ** که به همه ایمان آوردیم نتیجتاً سبوح یعنی: ذات تو اعلی و اشخ از این است که به خیال گنجد یا به لباس دیگری درآید.

و لا سیما و قد علم أنّ ألسنة الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحقّ تعالى بما نطقت به أنّما جاءت به في العموم على المفهوم الأول و على الخصوص على كلّ مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأيّ لسان كان في وضع ذلك اللسان.

(1) بخصوص که دانسته شد زبان شرایع الهیه آن چه که در حق ناطق است در حق عامه خلایق است به مفهوم اولش و بر لسان خاصه وارد است بر هر مفهومی که از وجوه آن لفظ- به هر زبانی که هست- در وضع آن زبان وجود دارد.

به ویژه آن که دانسته شد که السنه شرایع الهیه مفهوم ظاهر و باطنی دارد که اولی برای عموم است و دوم به درجاتش برای خواص.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم 114 تشبیه و تنزیه ..... ص: 108

عبد الرزاق قاسانی در این باره گوید:

مراد از عموم، عامه ناس و مراد از خصوص، خاصه ایشان است و مفهوم اول از لفظ، منطوق شرعی آن است که در وقت شنیدن لفظ، ذهن به فهم آن متبادر می‌شود و آن معنایی که از وجوه آن لفظ منطوق مفهوم می‌شود مختص به خاصه است و جایز نیست حق تعالی به کلام مخصوصی حرف بزند که فهمش اختصاص به بعض مردم داشته

باشد دون بعضی و عامه از او چیزی نفهمند یا چیزی را بفهمند که مراد گوینده نیست و گر نه تدلیس می شود.  
«1» قال الصادق علیه السلام: «كتاب الله على أربعة أشياء العبارة و الإشارة و اللطائف

---

(1) شرح فصوص قاسانی، ص 56.

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 115

و الحقائق فالعبارة للعوام و الإشارة للخواص و اللطائف للأولياء و الحقائق للأنبياء عليهم السلام.

قیصری گوید:

عالم منزه می داند کلام الهی را اگر چه دارای مفهوم عامی است که هر کس آن را شنید ذهنش به آن مفهوم متبادر می شود و سبقت می گیرد و لکن بالنسبة به هر طایفه معینی از موحدان و محققان و باقی علمای ظاهر کلام الهی را مفهومات خاصه و وجوه متکثره و معانی متعدده است که حق تعالی برایشان در آن کلام تجلی می کند. «1»

چه بدانند این را چه ندانند. بلکه نسبت به شخص آنان تجلی خاص دارد.

چنانکه حق تعالی فرمود: **أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا** (رعد: 17) امام جعفر صادق علیه السلام گفت: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ يَتَجَلَّى لِعِبَادَةِ فِي كَلَامِهِ لَكِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» «2» (و هر کسی به فهم خویش از کلام الله ادراك می کند) و رسول الله به این معنی تنبیه فرمود که: «أَنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًَا وَ حَدًّا وَ مَطْلَعًا» «3» و در حدیث دیگری آمده است: «أَنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًَا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًَا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» قرآن را ظاهری است و باطنی و باطنش را باطنی تا هفت بطن.

عارف رومی گوید:

زیر ظاهر باطنی هم قاهر است

حرف قرآن را مبین که ظاهر است

خیره گردد اندر او فکر و نظر

زیر آن باطن یکی بطن دگر

تا اینکه گوید:

---

(1) فَأَفْرُؤًا مَا تَيْسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ (مزمل: 20).

(2) این حدیث را ابو طالب مکی در قوت القلوب ج 1، ص 100 آورده است و ملا عبد الرزاق قاسانی در تأویلاتش (ج اول، ص 4) قریب به این مضمون را از امیر المؤمنین علیه السلام آورده که در روضه کافی و وافی نقل شده است. (وافی ج 14، ص 22) و مرحوم شیخ بهایی در کشکول از عبد الرزاق قاسانی نقل کرد (صفحه 625 چاپ نجم الدولة) و صورت حدیث در قوت القلوب چنین است: قال جعفر بن محمد الصادق (ع) «و الله لقد تجلی الله عزّ و جلّ لخلقه فی کلامه و لكن لا یبصرون» (قسم به خدا حق تعالی برای خلقش در گفتارش تجلی کرد و لكن نمی بینند).

(3) شرح فصوص قیصری، ص 129.

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 116

|                             |                                |
|-----------------------------|--------------------------------|
| می شمر تو زین حدیث معتصم    | همچنین تا هفت بطن ای بو الکرّم |
| دیو آدم را نبیند غیر طین    | تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین     |
| که نقوشش ظاهر و جانش خفیست  | ظاهر قرآن چو شخص آدمی ست       |
| یک سر مویی نبیند حال او «1» | مرد را صد سال عم و خال او      |

فانّ للحقّ فی کلّ خلق ظهورا خاصّا:

(1) چه حق تعالی را در هر فردی از افراد خلقش ظهوری است (که آن ظهور اختصاص به آن خلق دارد).

قیصری گوید:

چه این کلام، کلام عربی باشد چون قرآن و چه غیر عربی باشد چون تورات و انجیل مراد این است که حق تعالی به آن اندازه‌ای که استعدادهای عبادش اقتضا دارد تجلی می‌کند پس در هر خلقی ظهور خاصی دارد. «2»

فهو الظاهر فی کلّ مفهوم، و هو الباطن عن کلّ فهم إلاّ عن فهم من قال إنّ العالم صورته و هویته:

(2) پس اوست که در هر مفهوم (که به حسب استعداد فاهم در آن تجلی می کند) ظاهر است و اوست که باطن و مختفی از هر فهم است (چه فهمها، جمیع تجلیات و ظهورات او را در مظاهرش ادراک نمی کنند) مگر از فهم کسی که قائل است عالم صورت و هویت او است.

قیصری گوید:

در این صورت او را در جمیع مظاهر مشاهده می کند چنانکه ابو یزید قدس الله سره گفته است: اکنون سی سال است که من سخن نمی گویم مگر با خدا و مردم گمان می کنند من با آنها سخن می گویم. بدان که این فهم نیز به حسب تجلی و ظهور است نه به حسب حقیقت. چه حقیقت و ذاتش هیچ گاه ادراک نمی شود نه به طور سرمدی نه به حسب مجموع تفصیل چه مظاهر حق به طور تفصیل، غیر متناهی است اگر چه به حسب امهات «3» متناهی است.

---

(1) مثنوی معنوی دفتر سوم.

(2) شرح فصوص قیصری، صص 130-129.

(3) امهات، یعنی اصول و کلیاتی که مفاهیم عامه حاکیه از مراتب وجودات عینیه اند. چنانکه می گوئیم عالم عقول، عالم نفوس، عالم اجسام.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 117

و هو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن. فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة.

(1) و عالم بأسره عبارت است از اسم ظاهر حق چنانکه حق از حیث معنا و حقیقت روح عالم است و این روح عبارت از اسم باطن اوست. پس نسبت حق به صورت ظاهر عالم، نسبت روح جزئی مدبر صورت معین بدان صورت است. «1»

فيؤخذ في حدّ الإنسان مثلاً ظاهراً و باطنه، و كذلك كلّ محدود.

(2) بنا بر این در حد انسان مثلاً ظاهر و باطنش أخذ می شود و همچنین در هر محدودی.



یعنی هر محدود را باطنی است و ظاهری که ظاهر او مظهر اسم ظاهر و باطن او مظهر اسم باطن است، که در تعریف و تحدید او هر دو قسم آورده می‌شود. مثلاً در تحدید انسان می‌گوییم: «حیوان ناطق» که ناطق باطن اوست و حیوان ظاهر او.

فالحقّ محدود بكلّ حدّ، و صور العالم لا تنضبط و لا يحاط بها و لا تعلم حدود كلّ صورة منها إلّا على قدر ما حصل لكلّ عالم من صورته. فلذلك يجهل حدّ الحقّ، فإنّه لا يعلم حدّه إلّا بعلم حدّ كلّ صورة، و هذا محال حصوله: فحدّ الحقّ محال.

(3) پس حق سبحانه محدود به هر حد است (به این معنی که هر چه محدود است مظهری از مظاهر اوست. ظاهرش از اسم ظاهر او و باطنش از اسم باطن او) و صور عالم ضبط نمی‌شود و به حد و حصر نمی‌آید و به آن احاطه حاصل نمی‌شود و حدود کل هر يك از صور عالم نیز دانسته نمی‌شود مگر به قدری که برای هر عالمی از آن صورت، مناسب استعداد او حاصل می‌شود. از این رو حد حق دانسته نمی‌شود. چه حد حق دانسته نمی‌شود مگر کل صور عالم دانسته شود و این محال است پس حد حق محال است. «2»

وجود ما معیای است حافظ

و تحقیقش فسون است و فسانه

مقصود این است که حق جلّ و علا از حیث مظاهرش هم نامحدود است. چون

(1) چنانکه فرمود: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» (سجده: 5).

(2) غرض این است که حد حق از حیث مظاهرش هم محال است و اینکه فرمود: برای هر عالم از آن صورت به قدر مناسب استعدادش حاصل می‌شود، اشاره است به اینکه هر يك از موجودات هم از حیث حقیقتش دانسته نمی‌شود، زیرا حقیقتش راجع به عین و ذات حق است و حقیقتش برای عالم معلوم نیست. چنانکه شیخ فرمود:

و كيف أدركه و أنتم فيه

و لست أدرك من شيء حقيقته

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 118

مظاهر غیر متناهی‌ند. نه آن که حق مجموع مظاهر باشد چنانکه عده‌ای این طور پنداشتند که این گروه را مرحوم آخوند ملا صدرا در اسفار جهله صوفیه نامید.

و كذلك من شبهه و ما نزهه فقد قيده و حدده و ما عرفه و من جمع في معرفته بين التنزيه و التشبيه بالوصفين على الإجمال - لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور - فقد عرفه مجملا لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملا لا على التفصيل. و لذلك ربط النبي - ص - معرفة الحق بمعرفة النفس فقال: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و قال تعالى **سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ** و هو ما خرج عنك **وَ فِي أَنْفُسِهِمْ** و هو عينك، **حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَيْ لِلنَّازِلِينَ أَنَّهُ الْحَقُّ** من حيث إنك صورته و هو روحك. فأنت له كالصورة الجسمية لك و هو لك كالروح المدبر لصورة جسدك.

(1) همچنين آن که تشبیهش کرد و در مقام تنزیه بر نیامد نیز حق را مقید به ما عداى صور تنزیه کرد و محدودش کرد و شناخت او را و آن کسی که در معرفت حق جمع بین تنزیه و تشبیه کرد و او را به هر دو وجه على الإجمال وصف کرد - چه وصف بوجهین على التفصيل مستحیل است، زیرا احاطه به صور عالم پیدا نمی شود - این چنین کس خدا را مجملا شناخت نه به تفصیل. چنانکه خویشاں را مجملا شناخت نه به تفصیل. از این رو نبی صلی الله علیه و آله معرفت حق را به معرفت نفس ربط داد و فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و حق تعالی فرمود: **سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ** که از تو بیرون نیست (و ظاهر توست) **وَ فِي أَنْفُسِهِمْ** که حقیقت و عین تو است. **حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ** برای ناظرین که او حق است. از آن رو که تو صورتش هستی و او روح توست. پس تو برای او چون صورت جسمیه خودی و او برای تو چون روح مدبر صورت جسد تو است.

و الحدّ يشمل الظاهر و الباطن منك: فَإِنَّ الصُّورَةَ الْبَاقِيَةَ إِذَا زَالَ عَنْهَا الرُّوحُ الْمُدَبِّرُ لَهَا لَمْ تَبْقَ إِنْسَانًا، و لكن يقال فيها **إِنَّهَا صُورَةٌ** تشبه صورة الإنسان، فلا فرق بينها و بين صورة من خشب أو حجارة و لا ينطلق عليها اسم الإنسان إلا بالمجاز لا بالحقيقة، و صور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا فحدّ الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حدّ الإنسان إذا كان حيًّا.

(2) تعريف حدی شامل ظاهر و باطن توست پس صورتی که بعد از مفارقت روح

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 119

مدیرش از آن باقی می ماند به عنوان انسان باقی نمی ماند (یعنی انسان نیست) و لكن درباره آن صورت باقیه گفته می شود صورت انسان است پس فرقی بین این صورت باقیه و صورت چوب و سنگ نیست و اسم انسانیت بر آن صورت باقیه نمی آید مگر به مجاز (بنا بر مشابَهت) نه به حقیقت. زوال حق از صور عالم اصلا ممکن نیست (زیرا عالم بدون حق عدم محض است پس چگونه بقایش با زوال حق از آن ممکن است).

پس حد الوهیت برای عالم به طور حقیقت است نه به مجاز چون حد انسان آن گاه که زنده است.

و كما أنّ ظاهر صورة الإنسان تثني بلسانها على روحها و نفسها و المدبر لها، كذلك جعل الله صورة العالم تسبيح بحمده و لكن لا نفقة تسبيحهم لأنّ لا نحيط بما في العالم من الصّور.

(1) همچنان که ظاهر صورت انسان به لسان خود به روحش و به نفس مدبرش ثنا می‌کند (به لسان حرکاتش و ادراکاتش و خواصش و کمالاتش ثنا می‌کند روحش را، که حیاتش وابسته به اوست) همچنین حق تعالی صور عالم را گونه‌ای قرار داده که **وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ** (إسراء: 44) چه ما احاطه به صور عالم نداریم.

احاطه‌ای که ما را به السنه آنها در مراتب حسی و مثالی و روحی شان بکشاند، تا زبانشان را بفهمیم اما چون کشف از این صور و احاطه به حقایقشان دست داد، زبانشان دانسته و تسبیحشان فهمیده می‌شود.

قیصری فرماید:

به تسبیح آنها واقف نمی‌شود مگر کسی که باطنش به نور ایمان نورانی شد اولاً، و به مقام ایقان رسید ثانیاً، و به مرتبه عیان رسید ثالثاً. سپس به یافتن، نفس و روحش را در عین هر مرتبه و حقیقت هر موجودی حالا ساری یافت، نه علما و شهوداً فقط، چون سریان حق در آنها. پس به آن نور تسبیح موجودات را ادراک می‌کند و می‌شنود. عبد الله بن مسعود می‌گوید: ما تسبیح طعام را در حالی که خورده می‌شد می‌شنیدیم. و حدیث دارد که مؤذن به مقدار امتداد صوتش که به هر رطب و یابس می‌رسد برایش شهادت می‌دهند. امام علی علیه السلام فرمود: «ما با رسول الله در مکه بودیم و در

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 120

بعضی نواحی مکه خارج شدیم، هیچ حجر و شجری به ما روی نیاورد مگر اینکه می‌گفت: «السلام عليك يا رسول الله». شیخ رضوان الله علیه در باب دوازدهم فتوحات مکیه گوید: «آن چه را جماد و نبات نامیدی در نزد ما برای آنها ارواح است که از ادراک غیر اهل کشف، باطن (پوشیده) است و احساس آن نمی‌کند چنانکه حیوان را احساس می‌کند. پس کل در نزد اهل کشف حیوان ناطقند. بلکه حی ناطقند. جز اینکه این مزاج خاص انسان نامیده شد و «نحن زدنا مع الايمان بالأخبار الكشف» چه دیدیم احجار را به رؤیت عین که ذکر الهی می‌کنند به لسان نطقی که گوش ما می‌شنید و با ما مخاطبه می‌کردند چون مخاطبه عارفین بجلال الله و این را هر انسانی ادراک نمی‌کند». و در جای دیگر فتوحات فرمود: «مراد از این تسبیح، تسبیح به لسان حال نیست چنانکه اهل نظری که اهل کشف نیستند می‌گویند». «1»

فالكَلَّ السَّنةَ الحَقَّ ناطقةً بالثناءِ على الحَقِّ. و لذلك قال: الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَي إِلَيْهِ يَرْجِعُ عَوَاقِبُ الثَّناءِ، فَهُوَ المَثْنِي وَ المَثْنِي عَلَيْهِ:

(1) پس همه السنه حقند و به ثنای حق ناطقند. از این رو فرمود الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ یعنی عواقب ثنا به او بازگشت می کند پس او مثنی و مثنی علیه است.

الثناء منه و اليه چه اوست که در این السنه بر خویشتن ثنا می کند.

و إن قلت بالتشبيه كنت محمداً

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً

و كنت اماماً في المعارف سيداً

و إن قلت بالأمرين كنت مسدداً

و من قال بالإفراد كان موحداً

فمن قال بالاشغاع كان مشركاً

و إياك و التنزيه إن كنت مفرداً

فإياك و التشبيه إن كنت ثانياً

عين الأمور مسرّحاً و مقيداً

فما أنت هو: بل أنت هو و تراه في

قال تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فَذَرَهُ، وَ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ فَشَبَّهَهُ. قال تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فَشَبَّهَهُ وَ ثَقَّى، وَ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ فَذَرَهُ وَ افرد.

(2) حق تعالی فرمود: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ که تنزیه فرمود (اگر «ك» را زاید بگیریم) و فرمود: وَ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ تشبیه فرمود که سمع و بصر برایش آورد و فرمود:

---

(1) شرح فصوص قیصری، صص 133 و 134.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 121

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، و تشبیه کرد (اگر «ك» زاید نباشد و در این صورت اثبات مثل می شود). و فرمود: وَ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ که تنزیه فرمود (یعنی تنزیه از نقصانی که عدم سمع و بصر باشد) و افراد فرمود که به صورت حصر نقل شد.

سپس جناب شیخ مقایسه می کند بین دعوت خاتم (ص) و دعوت نوح علیه السلام و کلمات هر يك را نقل می کند و اثبات مدعایش که رسول الله جامع بین دعوتین بود و از این رو فرمود «أوتيت جوامع الكلم» و پس از يك سلسله

نقل کلمات طرفین و مقایسه بین آنها فصّ را خاتمه می‌دهد و سرانجام می‌گوید: هر که می‌خواهد بیشتر به اسرار نوح اطلاع پیدا کند بر او باد ترقی در فلك یوح (شمس) کند و به کتاب «تنزلات موصلیه» رجوع کند و چون رسول خاتم است از همه سفر اکمل است و میان سفرای الهیه تفاوت مراتب وجود دارد. به نص قرآن تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ (بقره: 253) و با کریمه لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ (بقره: 285)، منافات ندارد و آن که اکمل است ناچار در او خصیصه یا خصایصی است که در دیگری نیست و بیان خصیصه پیغمبری تنقیص و توهین به مقام پیغمبر دیگر نیست با این همه نقل کلام شیخ و بیان آن را

### این زمان بگذار تا وقت دگر

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 123

4. فصّ حکمة قدوسیة فی کلمة إدریسیة

4. فصّ حکمة قدوسیة فی کلمة إدریسیة

(1) عارف جامی در شرح گوید:

إدریس را به ردیف نوح آورد به جهت مناسبت مخصوصی که آن دو داشتند یعنی هر دو اشتراك در تنزیه داشتند و إدریس اگر چه در زمان پیش از نوح بود آوردنش بعد از نوح برای این است که صفت قدوسیت در معنا و مرتبت بعد از سبوحیت است. زیرا سبوح یعنی مبرا و منزّه از نقص و قدوس یعنی طاهر و مقدس از آن چه توهم امکان راه یافتن نقص در او می‌رود و اینکه صفت (قدوسیت) را به إدریس اختصاص داد از جهت کثرت ریاضت شاقه و انسلاخش از کدورات طبیعی و تقدسش از صفات حیوانیه بوده است که روحانیتش بر حیوانیتش غلبه کرده است.

«1»

قیصری فرماید:

إدریس بسیار از بدن منسلخ می‌شد، صاحب معراج گردید و با ارواح و ملائکه مجرد آمیزش داشت. بعضی گفتند مدت شانزده سال خواب نکرد و چیزی نخورد تا عقل مجرد شد. «2»

چون در کلام الهی راجع به مرتبه حضرت إدریس علیه السلام آمده است «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» شیخ راجع به علوّ مکانش ابتدا کرده است.

العلو نسبتان، علو مکان و علو مکانة. فعلو المكان وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا.

(2) علو دو نسبت است، یکی علو مکان و یکی علو مکانت. علو مکان مصداقش

---

(1) شرح فصوص جامی، ص 297.

(2) شرح فصوص قیصری، صص 152-153.

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 124

وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا است.

یعنی علو بر دو قسم است و نتیجه تقدیس علو از کل شیء است و به همین جهت از تسبیح متمیز است و به ازای این دو قسم سفلی نیز به دو قسم منقسم می‌شود. سفلی مکانی «1» که مرکز است و سفلی مکانت که مرتبه مشرکین است که اسفل سافلین است.

و أعلى الامكنة المكان الذي تدور عليه رحى عالم الأفلاك و هو فلك الشمس و فيه مقام روحانية إدريس عليه السلام.

(1) بلندترین مکانها مکانی است که آسیای عالم افلاک بر آن دور می‌زند و آن فلك شمس است و مقام روحانیت إدريس در این فلك است.

قیصری فرماید:

فلك شمس چون قلب افلاك است اعلى الأمكنة می‌باشد نه به اعتبار اینکه او مرکزی است که دوران افلاك بر اوست بلکه مثل این است که می‌گویی، قلب مدار بدن است. «2»

و تحته سبعة أفلاك و فوقه سبعة أفلاك و هو الخامس عشر. فالذي فوقه فلك الأحمر و فلك المشتري و فلك كيوان و فلك المنازل و الفلك الأطلس و فلك البروج و فلك الكرسي و فلك العرش.

و الذي دونه فلك الزهرة و فلك الكاتب، و فلك القمر، و أكرة الأثير، و أكرة الهوى و أكرة الماء و أكرة التراب، فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع المكان.

(2) و تحت فلک شمس هفت فلک است و فوقش هفت فلک است و او خود پانزدهمین است آلهایی که فوق او هستند فلک مریخ، مشتری، زحل، فلک ثوابت، فلک اطلس و فلک کرسی و فلک عرش اند. «3»

(1) سفلی مکانی مرکز هر جسمی است که قعر و پایین ترین قسمت آن است.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 153.

(3) در کتب هیئت و نجوم که خواستند حرکات کواکب را به نظم بیاورند نه فلک ثابت کردند که قمر است و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل و فلک ثوابت و فلک اطلس که او را فلک الأفلاک و معدل النهار و فلک اعظم نیز می نامند و چون در او هیچ ستاره ای نیست او را اطلس نامیدند (چون لفظ اطلس که بی نقطه است) و حرکت یومیه را به او اسناد دادند چنانکه جمعی دیگر از فیثاغورس و ابرخس که قبل از میلاد مسیح بودند و در اسلام ابو سلیمان سجستانی و جمعی دیگر زمین را متحرک می دانستند و حرکت یومیه را به زمین اسناد دادند جناب شیخ بهایی در تشریح الأفلاک می فرماید: در لسان شرع از فلک هم تعبیر به عرش و از فلک ثوابت تعبیر به کرسی می شود البته مرادش عرش و کرسی عالم جسمانی است که نمودار عرش و کرسی حقیقی واقعی اند و ما دون فلک قمر را فلک نمی نامند بلکه کره می گویند. کره نار، کره هوا، کره آب، کره خاک، ولی فرمایشی که جناب محیی الدین دارد با کتب هیئت و نجوم وفق نمی دهد چه ایشان فلک کرسی و فلک عرش را بعد از فلک ثوابت و اطلس آورده است با اینکه اطلس و ثوابت همان عرش و کرسی اند چنانکه از گفته شیخ بهایی دانستیم.

بنا بر این بعد از فلک شمس پنج فلک است، نه هفت فلک که محیی الدین فرمود و قیصری در شرح گوید.

شیخ در باب 275 فتوحات نیز همین حرف را دارد که فرمود اطلس عرش تکوین است که از او به واسطه طبایع اربعه کون و فساد پیدا شد مستوای اسم رحمان عرش عظیم است که ما فوقش جسمی نیست و مستوای رحیم کرسی کریم است.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 125

و آلهایی که پایین فلک شمسند فلک زهره، فلک کاتب (که عطارد است) فلک قمر و کره اثیر و کره هوا و کره آب و کره خاک است و فلک شمس چون قطب افلاک است رفیع المکان است (چون قلب افلاک است) پس ادریس رفیع المکان است.

و أما علو المكانة فهو لنا أعني المحمدين. قال الله تعالى وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ. وَ اللَّهُ مَعَكُمْ فِي هَذَا الْعَلَوِّ، وَ هُوَ يَتَعَالَى عَنِ الْمَكَانِ لَا عَنِ الْمَكَانَةِ وَ لِمَا خَافَتْ نَفُوسُ الْعَمَّالِ مَنَّا اتَّبَعِ الْمَعِيَةَ بِقَوْلِهِ وَ لَنْ يَتَزَكَّمَ أَعْمَالَكُمْ فَالْعَمَلُ يَطْلُبُ الْمَكَانَ وَ الْعِلْمُ يَطْلُبُ الْمَكَانَةَ، فَجَمَعَ لَنَا بَيْنَ الرَّفْعَتَيْنِ عِلْوَ الْمَكَانِ بِالْعَمَلِ وَ عِلْوَ الْمَكَانَةِ بِالْعِلْمِ.

(1) اما علو مكانت برای ماست یعنی برای محمدیین خدای متعال فرمود: وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ\* که خطاب به این امت می کند. چنانکه باز فرمود: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ چنانکه باز فرمود: وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ.

و خدا در این علو با شما شریک است، چه او متعالی از مکان است نه از مكانت و چون نفوس عمال که زهداد و عبادت می ترسند (و می پندارند که این علو بر ایشان نیست) در پی بیان معیت فرمود: وَ لَنْ يَتَزَكَّمَ أَعْمَالَكُمْ (محمد: 35) پس عمل طالب مکان است و علم طالب مكانت. بنا بر این ما هر دو رفعت جمع شد چه مکانی به عمل و چه مکانی به علم.

قیصری فرماید:

علو مكانت برای علم و علو مکان برای عمل از این روست که مكانت برای روح است و مکان برای جسم، و علم روح عمل است و عمل جسد اوست پس هر يك از آن دو به حسب مناسبت بدان چه که همانند اوست و مثال اوست اقتضا دارند پس علو مكانت برای عالم است و علو مکان برای عامل

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 126

است و آن که جمع بین هر دو کرده برای او هر دو علو است. «1»

ثم قال تنزيها للاشتراك بالمعنية سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى عن هذا الاشتراك المعنوي و من أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات، أعني الإنسان الكامل، و ما نسب إليه العلوّ إلا بالتبعية إِمَّا إِلَى الْمَكَانِ وَ إِمَّا إِلَى الْمَكَانَةِ وَ هِيَ الْمَنْزِلَةُ. فَمَا كَانَ عِلْوَهُ لِدَاتِهِ.

فهو العليّ بعلو المكان و بعلو المكان و المكانة. فالعلو لهما.

(1) سپس حق تعالی از جهت تنزیه اشتراك معیت فرمود: سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (اعلی: 1) که اعلاى از این اشتراك معنوی است و از اعجاب امور اینکه انسان یعنی انسان کامل خود اعلى الموجودات است با این وجود علو به او نسبت داده نشده مگر به تبعیت یا به اعتبار مکان و یا به اعتبار مكانت. پس آن کسی که علوش لذاته است او علیّ است. هم به علو مکان هم به علو مكانت پس علو برای آن دو است.



عبارت را می‌توان این‌طور هم معنی کرد که برای انسان علو ذاتی نیست بلکه علو بالأصالة برای مکان و مکان است و به تبعیت برای انسان کامل و بنا بر وجه اول سخن در ذات باری است و در صورت دوم راجع به انسان کامل.

اینکه حق دارای علو مکان و مکان است به اعتبار ظهور حق است به صفات کونیه مثل اینکه به موسای کلیم فرمود: «مرضت فلم تعدني» یا در قرآن فرمود: **مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا\*** (بقره: 245). پس بنا بر این و چه علو برای مکان و مکان است و به تبعیت مکان و مکان برای حق چنانچه خویشتن را وکیل عباد قرار داد و فرمود: **أَلَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً (إسراء: 2)** و فرمود **رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً (مزمّل: 9)** **حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (آل عمران: 173)** با اینکه خودش مالک ملک است. این از آن روست که حق تعالی به اسم علی در آنها تجلی کرد و به تبعیت آنها در بعضی مراتب تنزلات برای نفس خویش آورده است و هر که دانست که در وجود جز او نیست دانست که علی بالذات و به تبعیت ایضا جز او نیست و می‌داند که هر چه علی بالتبعیت است علی به علو ذاتی نیز هست (چنانکه در بعد گفته می‌شود). «2»

---

(1) شرح فصوص قیصری، صص 154 - 155.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 155.

مدد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 127

**فعلو المكان ك الرّحمن على العرش استوى و هو أعلى الأماكن.**

(1) علو مکان مانند الرّحمن على العرش استوى است که عرش اعلى الأماكن است.

جناب شیخ فرمود:

هر مرتبه وجودی که محیط به ما دوش باشد عرش آنهاست.

**وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ (هود: 7) مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ (انبیاء: 30)** ماء حقیقه الحقائق است، همان‌طور که این آب در تلاطم و سیلان است آن آب و ماء هم در تلاطم است که حیاتی برساند. این آب مظهر آن ماء و این عرشها هم مظهر آن عرش است که **إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ (حجر: 21)** این آیه از غرر «1» آیات این سوره است. رحمان بزرگترین اسماء الله است و عرش اعظم بزرگترین عرشهاست لذا **الرّحمن على العرش استوى**. حضرت رسول فرمود: «ما من مخلوق الا و صورته تحت العرش».

و علو المكانة كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ، أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ\* و لما قال الله تعالى وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا فجعل عليًّا نعتا للمكان، وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً فهذا علو المكانة. و قال في الملائكة أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ فجعل العلو للملائكة. فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو فلما لم يعم، مع اشتراكهم في حد الملائكة، عرفنا إن هذا علو المكانة عند الله. و كذلك الخلفاء من الناس لو كان علوهم بالخلافة علوًا ذاتيًا لكان لكل إنسان. فلما لم يعم عرفنا إن ذلك العلو للمكانة.

(2) و علو مكانت مانند: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (قصص: 88) وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ (هود: 123) و أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ\* (نمل: 60) و چون فرمود: وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا (مریم: 57) که علی را نعت مکان قرار داد و فرمود: إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (بقره: 30) که این علو مکانت است و اینکه درباره ملائکه - حین خطاب به ابلیس - فرمود: أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (ص: 75) که علو را برای ملائکه قرار داد که اگر از جهت ملائکه بودنشان باشد باید همه این علو را داشته باشند و چون تعمیم نداد، با اینکه در حد ملائکه اشتراک دارند دانستیم که این علو مکانت

(1) غره به معنای پیشانی سفید که از دیگران ممتاز است.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 128

عند الله است و همچنین خلفای الهی از بنی آدم اگر علوشان به خلافتی که بر ایشان حاصل است علو ذاتی بود (یعنی برای طبیعت انسان علو ذاتی بود) باید هر فرد انسانی این چنین باشد و چون عام نیست و شامل نیست دانستیم که این علو مکانت است.

لطافت در عبارت اینکه علو مکان را برای إدريس به فلک شمس اختصاص داده است و علو مکانت را که خلافت است برای انسان در زمین، غرض اینکه علو مکانی برای إدريس در فلک شمس از آن جهت که شمس جسم است و مکان است، نیست.

ناچار رتبه مکانت هم به آن داده شد که إدريس را انتساب به آن مقام داده است و نیز در میان ملائکه همه عالین نیستند چه عالین رتبه مکانتی است برای يك دسته از آنها و همچنین خلیفه بودن به عنوان انسان بودن نیست بلکه برای افرادی که رتبه مکانتی دارند یعنی انسان کاملند.

عالین ملائکه مهیمینند که اصلاً نمی دانند آدمی آفریده شد یا نه چه آنها به ذات خویش آگاهی ندارند تا چه رسد به دیگران. بلکه غرق در جمال الله هستند و جز ذات خدا را سجده نمی کنند و این حرف با آیه فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ\* منافلت ندارد. چنانکه در فصّ آدمی گذشت و گفته شد که از «فی الأرض» باید استفاده شود که این

ملائکه مأمور به سجده چه صنف از ملائکه بودند زیرا مخاطب باید عاقل و شاعر و مکلف باشد یعنی که توجه داشته باشند و آنها که غرق در ذات باری تعالی هستند توجهی ندارند تا مخاطب این خطاب باشند.

### [و من أسمائه الحسنی العلی]

و من أسمائه الحسنی العلی، علی من و ما ثم إلا هو؟ فهو العلی لذاته. أو عن ما ذا و ما هو إلا هو؟ فعلوه لنفسه و هو من حيث الوجود عين الموجودات. فالمسمى محدثات هي العلیة لذاتها و ليست إلا هو.

فهو العلی لا علو إضافة، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة من الموجود؛ فهي علی حالها مع تعداد الصور في الموجودات. و العين واحدة من المجموع في المجموع. فوجود الكثرة في الأسماء و هي النسب، و هي امور عدمية.

و ليس إلا العين الذي هو الذات. فهو العلی لنفسه لا بالاضافة فما في العالم من هذه الحيشية علو إضافة، لكن الوجوه الوجودية متفاضلة- فعلو إضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة، لذلك نقول فيه هو لا هو؛ أنت لا أنت.

(1) یکی از اسماء حسناى خداوند، علی است، علی بر چیست؟ با اینکه جز او چیزی

### مهم المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 129

نیست پس او لذاته علی است، نه به نسبت به غیرش و از چه کسی علو را استفاده کرده (که علی لذاته نباشد) با اینکه «ما هو الا هو» پس علوش لنفسه است و او از حيث وجود عين موجودات است و موجودات که مسمای به محدثند، آنان هم علی لذاته اند چون جز او نیست. (حقیقت در همه موجودات یکی است و از همه متمیز است).

پس اوست علی نه علو اضافه، زیرا اعیان که عدم در آنها ثابت است بوی از وجود نبردند «الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود»، پس او با وجود تعدد صور موجودات به حال خود باقی است و عين همه یکی است که در همه است و کثرات (که محدثات و اعیانند) که نسب از آنها اعتبار می شود. جز امور عدمی نیستند، و نیست مگر عینی که ذات است پس او بنفسه علی است نه به اضافه پس در عالم از این حیثیت (که يك عين واحد یعنی ذات حق است و نسب امور عدمیه اند) علو اضافی نیست (فقط يك ذات است که علی لذاته و بنفسه است).

لکن وجوه وجودیه متفاضلند. پس علو اضافه در عين واحد از جهت وجوه کثیره موجودات است (کثرت مظاهر و بحالی که مرایای ذات حقند و به مثل دو را دور به تعبیر علی بزغش يك سيب و دو آینه) از این رو در هر مظهری می گوئیم که او عين حق است و می گوئیم غیر حق است. «1»

قال الخزاز رحمه الله تعالى، و هو وجه من وجوه الحقّ و لسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلاّ بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه لهما: ف هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ فهو عين ما ظهر، و هو عين ما بطن في حال ظهوره. و ما تمّ من يراه غيره، و ما تمّ من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفس باطن عنه. و هو المسمّى أبا سعيد الخزاز و غير ذلك من اسماء المحدثات.

فيقول الباطن «لا» إذا قال الظاهر أنا، و يقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا. و هذا في كلّ ضد، و المتكلم واحد و هو عين السامع.

يقول النَّبِيُّ -ص- «و ما حدّثت به أنفسها» فهي المحدثة السّامعة حديثها، العالمة بما حدثت به أنفسها و العين واحدة و اختلفت الأحكام و لا سبيل إلى جهل مثل هذا فإنّه يعلمه كلّ إنسان من نفسه و هو صورة الحقّ.

---

(1) هر موجودی از لحاظ اطلاقش حق است و از لحاظ تقييدش غير حق (هو لا هو).

### مد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 130

(1) ابو سعيد خراز رحمه الله که وجهی از وجوه حق و لسانی از السنه حق است از خویشتن خبر می دهد که «ان الله لا يعرف إلا بجمعه بين الاضداد» که او اول است و آخر و ظاهر است و باطن و عين «ما ظهر» است در حال بطونش و عين ما بطن است در حال ظهورش و نیست کسی غير او که او را ببیند جز خودش و نیست کسی جز او که از او باطن باشد پس او لنفسه ظاهر و باطن است و او مسمی است به ابو سعيد خراز و همچنين ديگر اسماء محدثت (كل مخلوقات اعم از امر و خلق).

پس ظاهر گفت «انا»، باطن می گوید «لا» و باطن گفت «انا» ظاهر می گوید «لا» و این حرف در هر ضد است. وقتی که ظاهر بخواهد انانیتش را اظهار کند و تحقیقش را اثبات کند باطن نفی اش می کند و بالعکس.

و حال اینکه متکلم در این دو اسم (به حکم احدیت عين که حق است) یکی است و متکلم عين سامع است (یعنی سامع نیز عين حق است).

چنانچه رسول الله (ص) فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ». پس این انفس هم محدثند و هم سامع حدیثشان و عالمنند به آن چه که نفس حدیث کرده است و عين واحد است اگر چه احکام مختلفند و راهی به انکار این حرف نیست چه هر انسانی این حقیقت را از خویشتن می یابد و این انسان صورت حق است (یعنی حق تعالی هم متکلم است و هم سامع).

فاختلطت الأمور و ظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة. فأوجد الواحد العدد و فصل العدد الواحد، و ما ظهر حكم العدد إلا المعدود و المعدود منه عدم و منه وجود؛ فقد يعلم الشيء، من حيث الحسّ و هو موجود من حيث العقل. فلا بدّ من عدد و معدود؛ و لا بدّ من واحد ينشئ ذلك فينشأ بسببه.

(2) پس امور در هم آمیخت و اعداد به سبب واحد در مراتب معلومه آشکار شد.

یعنی اختلاط به تجلیات مختلفه سبب وجود کثرت گردید چنانکه ظهور اعداد در مراتب معلومه (آحاد و عشرات و مئات و الوف) به ظهور واحد است در آن مراتب.

پس واحد به تکررش عدد را ایجاد کرد و عدد مراتب واحد را تفصیل داد.

یعنی واحد در آنها تجلی کرد و آنها متجلی به واحدند. پس جز واحد متکرر چیزی نیست.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 131

و حکم عدد (چون کم منفصل «1» و عرض غیر قائم بنفسه است ناچار باید در معدودی واقع شود چه معدود موجود در حس باشد، یا معدوم در حس باشد و موجود در عقل و ظهور عدد به معدود مثال است برای ظهور اعیان ثابتة في العلم به موجودات و این موجودات بعضی ها حسی اند و بعضی ها غیبی.

چنانکه معدود بعضی در حسند و بعضی در عقل. «2»

یعنی چون حکم عدد باید به معدود ظاهر شود و مراتب واحد فقط به عدد آشکار می شود پس باید عددی باشد و معدودی و چون عدد به تکرار واحد پیدا می شود ناچار باید واحدی باشد که منشی یعنی موجد عدد باشد تا واحد به سبب ظهور عدد آشکار شود. «3»

فان كان كل مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا و العشرة الى أدنى و الى أكثر الى غير نهاية، ما هي مجموع، و لا ينفك عنها اسم جمع الآحاد. فإن الاثنين حقيقة واحدة و الثلاثة حقيقة واحدة، بالغاً ما بلغت هذه المراتب، و ان كانت واحدة. فما عين واحدة منهن عين ما بقي. فالجمع يأخذها فيقول بها منها، و يحكم بما عليها.

(1) پس هر مرتبه از عدد حقیقت واحد است مثلا تسعه و عشره تا به کمتر و بیشتر الی غیر النهایه. این مراتب عدد فقط مجموع آحاد نیست (بلکه به هر مرتبه امر دیگری نیز ضمیمه شده که آن مرتبه را از مرتبه غیرش تمیز می دهد). اگر چه اسم جمع آحاد (که به منزله جنس «4» است و بر همه آن مراتب اطلاق می شود) از هر يك از آنها منفك نمی شود.

پس همه مراتب در اینکه مجموع آحادند یکی اند، در عین حال این مرتبه عین آن مرتبه نیست، پس جمع آحاد (که چون جنس است برای آن مراتب) همه آنها را شامل و بر همه آنها صادق است. (چون صدق جنس بر انواعش) و این جامع بین مراتب حکم می کند بر آنها.

یعنی به احکامی که «5» به آنها عطا کرده است. چون حکم کردن حق بر اعیان و احوالی

---

(1) کم یکی از مقولات نه گانه عرض است و به کم متصل و منفصل تقسیم می شود. متصل نیز به قارّ (ثابت) و غیر قار تقسیم می گردد. کم منفصل، عدد است و کم متصل غیر قار، زمان و کم متصل قار امتدادهای ثابت مثلاً خطی که طرف سطح است.

(2) - شرح فصوص قیصری، ص 161.

(3) - شرح فصوص قیصری، ص 161.

(4) جنس یعنی حقیقت واحدهای که جزء مقوم انواع مختلفه است و در اینجا یعنی مجموع آحاد.

(5) اعداد، هر يك احکام خاصی دارند مثلاً یکی زوج است و دیگری فرد. یکی زوج الزوج است و دیگری فرد الفرد. یکی جذر است دیگری مجذور و الی ما شاء الله از احکامی که در ریاضیات و علم اعداد و در علوم غریبه معنون است.

### مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 132

که به آنها عطا کرده است. تمام این احکام نیست مگر تجلیات وحدت در هر عدد. به این تنظیر هر مخلوقی که ظهور حقیقه الحقائق است در آن تعین خاص دارای احوال و خواصی است که آن احوال و خواص همان تجلی حقیقه الحقائق است. پس فرق بین خالق و مخلوق به اطلاق و تقیید است و از این رو کائنه ما سوی الله فقر نوری که همان امکان و اضافه اشراقیه است به مبدأ خود دارند. امیر علیه السلام فرمود: «یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسه مخلوقات».

قد ظهر في هذا القول عشرون مرتبة، فقد دخلها التركيب.

(1) در این گفتار بیست مرتبه پیدا شده و ترکیب در آنها راه یافت.

یعنی از اینکه هر مرتبه حقیقتی است و از ترکیب مراتب بیست گانه اعداد غیر- متناهی ظاهر می شود (از واحد تا تسعه، نه مرتبه، از ده تا نود، نه مرتبه، این هیجده مرتبه، صد و هزار، دو مرتبه این بیست مرتبه و از ترتیب این بیست مرتبه اعداد غیر متناهی پیدا می شود.

فما تنفك تثبت عين ما هو منفى عندك لذاته، و من عرف ما قرناه في الأعداد، و أنّ نفيها عين إثباتها، علم أنّ الحقّ المنزه هو الخلق المشبه، و ان كان قد تميّز الخلق من الخالق.

(2) پس همیشه اثبات می کنی در هر مرتبه ای از مراتب عین آن چیزی را که در مرتبه دیگر نفی می کنی (یعنی واحد که به اتفاق جمهور اهل حساب عدد نیست عین عدد است زیرا به تکرارش اعداد پیدا می شود) و هر کس شناخت آن چه را که ما در اعداد تقریر کردیم و اینکه نفی عددیت از واحد عین اثباتش است می داند که حق منزّه، هم او خلق مشبّه است اگر چه خلق از خالق تمیّز دارد.

از آن چه که درباره واحد و عدد دانسته شد به کنه گفتار سید الساجدین و زین العابدین امام علی بن الحسین علیهما السلام در دعای بیست و هشتم صحیفه سجادیه که فرمود: «لك يا الهی وحدانية العدد» پی می بریم.

فالامر الخالق المخلوق، و الأمر المخلوق الخالق. كلّ ذلك من عين واحدة، لا، بل هو العين الواحدة و هو العيون الكثيرة.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 133

(1) پس امر خالق مخلوق است و امر مخلوق خالق است. جمیع وجود خلقی صادر از ذات واحده الهیه است. نه بلکه وجود خلقی عین آن عین واحد ظاهر در مراتب متعدده است و آن عین واحده که وجود مطلق است، همان عیون کثیره است به اعتبار مظاهر متکثره.

سرّ سنا لاهوته الثّاقب»

«سبحان من أظهر ناسوته

في صورت الآكل و الشّارب»

«ثمّ بدا في خلقه ظاهرا

منزه خدایی که ناسوت او آشکار کرده است سرّ روشن و بلند عالم لاهوتش را سپس در خلق خود به صورت آکل و شارب آشکارا ظاهر شد. «1»

فَأَنْظُرُ مَاذَا تَرَى

(2) پس بنگر چه می بینی.

یعنی ای سالک طریق حق بنگر از وحدت و کثرت در جمع و فرادا چه می بینی اگر فقط وحدت می بینی، تو با حقی فقط، زیرا ارتفاع اثنیّت شده است، و اگر تنها کثرت می بینی، تو با خلقی فقط، و اگر وحدت را در کثرت محتجب و کثرت را در وحدت مستهک می بینی جمع بین کمالین کردی و به مقام حسنین فایق آمدی. «2»

جناب حکیم ملاً علی نوری فرماید:

|                            |                                |
|----------------------------|--------------------------------|
| مقهور بود کثرت و وحدت قاهر | من گویم و هر که هست در فن ماهر |
| در مظهر کثرت است وحدت ظاهر | در مجمع وحدت است کثرت مضمّر    |

قَالَ يَا أَبَتِ أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ؛ وَ الْوَلَدِ عَيْنَ أَبِيهِ فَمَا رَأَى يَذْبَحُ سِوَى نَفْسِهِ. وَ فِدَاهُ يَذْبَحُ عَظِيمٍ فَظَهَرَ بِصُورَةِ كِبَشٍ مِنْ ظَهْرِ بِصُورَةِ إِنْسَانٍ فَظَهَرَ بِصُورَةِ وَلَدٍ. لَا، بَلْ بِحُكْمِ وَلَدٍ مِنْهُ هُوَ عَيْنُ الْوَالِدِ. وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا: فَمَا نَكَحَ سِوَى نَفْسِهِ، فَمِنْهُ الصَّاحِبَةُ وَ الْوَلَدُ وَ الْأَمْرُ وَاحِدٌ فِي الْعَدَدِ.

(3) اکنون شیخ به داستان ابراهیم خلیل و رؤیای او درباره ذبح فرزندش و گفتار فرزند که **يَا أَبَتِ أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ** و فدا شدن کبش (قوچ) برایش و خلق آدم و خلقت جفتش از وی و فرزندان آدم و حوا اشاره ای می فرماید و چون ظهور حقیقه الحقائق را در

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 163.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 163.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 134

مظاهر اسمائی - که مانند ظهور واحد در اعداد است - دانستی، حال نحوه پیاده شدن این بحث در هر يك از آنان و غیرشان معلوم است و يك جمله که بسیار بلند است و به چشم می خورد این است که «الولد عين أبيه» و در کلام دیگران است که «الولد سرّ أبيه» که مراد اتحاد حقیقت و فیضان وجود ولد است از جمیع اجزای وجود والد، ولد برخی از والد است. اگر چه از حیث تعین و تشخیص غیر پدر است و چون نشئه ملک، و ناسوت عالم متولد از مقام لاهوت است بلکه هر معلولی زائیده ای از علتش می باشد چنانکه حضرت عیسی علیه السلام فرمود: «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى أَبِي وَ أَبِيكُمْ السَّمَاوِيَّ».



شیخ شبستری گوید:

|                                |   |
|--------------------------------|---|
| عناصر مر تو را چون امّ سفلی ست | تو فرزند و پدر آبای علوی ست               |
| از آن گفته است عیسی گاه اسری   | که آهنگ پدر دارم به بالا                  |
| تو هم جان پدر سوی پدر شو       | به در رفتند همراهان به در شو              |
| اگر خواهی که گردی مرغ پرواز    | جهان جیفه پیش کرکس انداز                  |
| به دونان ده مر این دنیای غدار  | که جز سگ را نشاید داد مردار» <sup>1</sup> |

درست دقت شود که عیسی روح الله است و درباره تو هم نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي\* آمده است و چون این مناسبت با عیسی روح الله ثابت است، او به سوی پدر روانه شد تو هم جان پدر سوی پدر شو. و چون ولد عین و سرّ والد است پس عالم ملک نیز ملک است و جهان طبیعت نیز صورت عقل. دقت بسیار باید کرد تا به مغزای آن رسید و جهان جیفه را ترک باید گفت تا به سوی علّیین راه یافت و بسیار دقت شود در يُجِبُّهُمْ وَ يُجِبُّونَهُ و نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ که چگونه در آن جا حب حق مخلوقش را مقدم بر حب مخلوق است خالقش را، که حب او را مقدم آورد اما در اینجا نسیان مردم را مقدم آورد که نَسُوا اللَّهَ پس از آن فرمود «فَنَسِيَهُمْ» تا تو چه خوانی و از تلفیق این دو آیه چه دانی، سخن بسیار دارد به همین اشارت اکتفا کردیم.

فمن الطبيعة و من الظاهر منها؛ و ما رأيناها نقصت بما ظهر منها و لا زادت بعدم ما ظهر.

(1) حال که امر في نفسه واحد غير متعدد است، پس طبیعت کیست و ظاهر از آن کیست،

(1) گلشن راز.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 135

ما ندیدیم طبیعت به آن چه از او ظاهر شد، ناقص شده باشد و به آن چه ظاهر نشد زیاد آمده باشد.

مراد از طبیعت، حقیقت جمیع ما سوی الله است.

قیصری در شرح می فرماید:

«ملکوت جسم است که آن قوه ساریه در جمیع اجسام است.» 1»

ولی وجه اول که دیگران تنصیب فرمودند. انسب با مقام و سازگارتر است که طبیعت در اینجا همان وجود حق متعین در تعین کلی است که در جمیع قوایل، که همان اعیان موجودات است سریان دارد و اینکه شیخ فرمود طبیعت کیست و فرمود طبیعت چیست؟ سر آن همین است که گفتیم زیرا این طبیعت، عقل و عاقل و معقول است خلاصه اینکه طبیعت در اصطلاح فلسفی نیست.

دیگر اینکه نسبت جزء با کل غیر از نسبت جزئی با کلی است. در اولی اگر جزء از کل گرفته شود، کل ناقص می شود و در صورت نگرفتن جزء از وی زیادتر بودن صورت می گیرد. به خلاف جزئی و کلی که تحقق عین حقیقت آن است بتمامها در کل فرد افرادش که مصادیق وی هستند چون انسان و افرادش و کل و جزء چون سنگی که آن را به اجزایی تقسیم کنیم و از آن رو که نسبت طبیعت به معنای عرفانی با مظاهرش مانند نسبت کلی است به جزئیاتش نه کل به اجزایش لذا شیخ فرمود از پیدایش یک فرد طبیعت چیزی از طبیعت کاسته نشد چنانکه به ظهور زید از طبیعت انسان کاسته نمی گردد و یا به عدم ظهور فردی طبیعت انسان زیاد نمی گردد.

و ما الذي ظهر غيرها: و ما هي عين ما ظهر لاختلاف الصور بالحكم عليها: فهذا بارد يابس و هذا حار يابس: فجمع باليبس و أبان بغير ذلك. و الجامع الطبيعية، لا، بل عين الطبيعية.

(1) پس چه چیزی از طبیعت جز طبیعت ظاهر شد (که غیر طبیعت باشد) و حال آن که طبیعت عین آبی که ظاهر شده، نیست. زیرا صور در احکام مختلفند. چه این بارد یابس است و آن حار یابس است. یبس جامع هر دو و در برودت و حرارت با هم متمیزند و جامع در جمیع صور، طبیعت است، نه بلکه عین خارجی هر موجودی عین همان

(1) شرح فصوص قیصری، ص 164.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 136

طبیعت است.

[فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة]

فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة؛ لا، بل صورة واحدة في مرآيا مختلفة. فما تمّ الآ حيرة لتفرق النظر و من عرف ما قلناه لم يجر و إن كان في مزيد علم فليس إلّا من حكم حيرة لتفرق النظر و من عرف ما قلناه لم يجر و إن في مزيد علم فليس إلّا من حكم المحل، و المحل عين العين الثابتة: فيها يتنوع الحقّ في المجلى فتتنوع الأحكام عليه، فيقبل كلّ حكم، و لا يحكم عليه إلا عين ما تجلّى فيه و ما تمّ إلّا هذا:

(1) پس عالم طبیعت صورتهای مختلفی است که در مرآت ذات الهی حاصلند. (بدون حصول تعدد و تکثر در ذات باری) نه بلکه صورت واحده است (که ذات حق است) در مرایای مختلفی متعدد. (اولی مقام موحد است و دومی مقام محقق).

فما الوجه الا واحد غير انه      إذا أنت أعددت المرایا تعددا

در آن جا جز حیرت نیست زیرا که تفرق نظر است.

یعنی نظر عقل در وجوه متعدده متضاده و متناقضه و غیرها که از آنها تعبیر به تفرق نظر شد عقل را به حیرت می اندازد چه نمی داند و نشناخته است که حقیقت واحده در صور مختلفی یا حقایق کثیره ظاهر شد از این روی به حیرت می افتد.

ولی کسی که فهمید آن چه را که تقریر کردیم (که حقیقت واحده است که در صور مراتب متکثره و مظاهر مختلفی ظاهر شده است) در حیرت نمی افتد و اگر این شخص عارف در راه مزید علم به وجوه الهیه است، (که از این روی در حیرت می افتد) این تحیر از حکم محل است که محل همان عین ثابت است (پس عین ثابتش حائر است).

رسول الله فرمود «ربّ زدني علما و ربّ زدني فيك تحيرا».

پس به سبب اعیان ثابتهای که برای موجودات است یا در آنها حق در مجالی و ظهوراتش متنوع شده است چون ظهورات وجه واحد در مرایای متعدده و از این روی احکام عین ثابته متنوع می شد به حسب استعدادات هر عینی (خلاصه هر عین ثابت حکم خاص به خود دارد) و حق در هر يك از آنها حکم او را می پذیرد. چون ظهور وجه در مرآت مستدیره به صورت مستدیر و در مرآت مستطيله به صورت مستطیل و حال آن که واقع آن است که گفتیم و جز آن نیست». «1»

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 165.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 137

و ليس خلقا بذاك الوجه فادكروا»

«فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا»

«من یدر ما قلت لم تخذل بصیرته

و ليس یدریه إلا من له البصر»

«جمع و فرّق فإنّ العین واحدة

و هي الكثيرة لا تبقي و لا تذر»

(1) قیصری در شرح شعر دوم گوید:

بصیرت عبارت است از دو چشم قلب که بدانها مشاهده غیبیه دارد، خواه معنوی خواه مثالی. رسول الله فرمود: «ما من عبد الا و لقلبه عینان هما غیب ینظر بهما الغیوب، فإذا أراد الله بعبد خیرا فتح عینی قلبه لیری بهما ما خفی عن بصره». «1»

فالعلیّ لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية و النسب العدمية. بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، سواء كانت محمودة عرفا و عقلا و شرعا أو مذمومة عرفا و عقلا و شرعا. و ليس ذلك إلا لمسمّى الله تعالى خاصة. و أمّا غیر مسمّى الله خاصّة مما هو مجلی له أو صورة فيه، فإنّ كان مجلی له فیقع التفاضل - لا بد من ذلك - بین مجلی و مجلی؛ و إن كان صورة فيه فتلك الصورة عین الكمال الذاتی لأنّها عین ما ظهرت فيه، فالذي لمسمّى الله هو الذي لتلك الصورة. و لا يقال هي هو و لا هي غیره.

(2) پس علیّ لنفسه کسی است که دارای کمالی است که به آن کمال مستغرق است یعنی فراگرفته است جمیع امور وجودیه (یعنی موجودات عینیّه) و نسب عدمیه را (یعنی صفاتی که عین «2» خارجی ندارند و به این معنی بر ایشان در خارج اعیان نیست) به طوری که هیچ نعتی از آنها از وی، یعنی علیّ لنفسه، فوت نمی شود. چه امور و صفات محموده باشند عرفا و عقلا و شرعا و چه مذمومه باشند عرفا و عقلا و شرعا.

و آن کمال که مستغرق همه کمالات است مگر برای مسمای الله (یعنی ذات احدیت که جامع جمیع اسماء و صفات است) اما غیر مسمای الله یا مجلای الله اند یا صورتی (یعنی صفت ذاتیه ای) که در ذات احدیت است. اگر مجلا باشد (که مظهر است و برای او آن کمال نیست) ناچار تفاضل پیش می آید و اگر صورت باشد (که همان صفت

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 166.

(2) اعیان صفات همان مظاهر صفات یعنی وجوداتند. مثلا علم را عین و اعیانی نیست بنا بر این صفات را اعیانی نمی تواند باشد.

است و به این اعتبار صفت را صورت گفته است که ذات در وی مختفی است) پس آن صورت عین کمال ذاتی است زیرا صورت یعنی صفت، عین آن چیزی است که ظاهر شد پس علوی که برای مسمای الله است همانی است که برای این صورت است. اگر چه گفته نمی شود این صورت آن مسمی بالله است و گفته نمی شود غیر اوست.

غرض این که هر موجودی متصف به اسماء و صفات الهی است، جز اینکه کمالات وجودیه او مستوعب جمیع کمالات و صفات نیست. زیرا وجود محدود و مقید است و کمال استیعابی برای مطلق است که ذات احدیت است و اینکه جمعی از قوما می گفتند:

«فی کل شیء کل شیء» بعضی گفتند: مرادشان از این عبارت رمز و ایماء به این نکته است. دیگر اینکه آن چه در خارج متحقق است وجوداتند که مظاهر و مجالی ذات مطلقه اند و چون صفات عین ذاتند اعیان خارجی برای وجود است و اگر گفته شود اعیان خارجی صفات به تبع وجود است، توسع در لفظ است و چون موجودات مقیده حیظه وجودی شان سعة و ضیقاً متفاوت است، ناچار در داشتن کمالات اسماء و صفات متفاضلند. یعنی متفاوتند و اینکه شیخ اسماء و صفات را تعمیم داد به محمود و مذموم عرفا و عقلا و شرعا، برای این است، که هر صفت مذمومی از جهت انتساب به موجود مقید مذموم است و گر نه از آن روی که موجود متحقق است و به وجود متعلق است کمال است. مثلا زنا و نکاح در عمل یکی است، در انتساب متفاوتند. نمی شود از زانی سلب قدرت و دیگر صفات وجودیه منتسب به حق جلّ و علا کرد که زانی را به طور مستقل موجود کاره دانست **وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ\*** (انسان: 30) ولی از آن رو که شرّ است منتسب به زانی است و از آن جهت که برای قوه شهویه کمال و اثر وجودی است، خیر است «الخیر بیدیک و الشرّ لیس إلیک» و همچنین در دیگر افعال و اموری که عرفا یا عقلا یا شرعا مذموم است. «1»

(1) این که امام فرمود: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین» یعنی اینکه قضیه به عنوان منفصله حقیقیه نیست مثل «العدد اما زوج و اما فرد» بلکه ثالث نیز هست یعنی از جبر تا تفویض حرف دیگری است که نه آن باطل است و نه این باطل، بلکه حق محض است. مثل اینکه بگویی رنگ یا سبز است یا بنفش می گوئیم قضیه منفصله حقیقیه نیست رنگ دیگری هم هست که مثلا زرد باشد و اینجا نیز همین طور است. نه قائل به جبر محق است و نه قائل به تفویض و حرف دیگری و رای آن دو است که **وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ\*** و انتساب افعال و اقوال به ماست که «خلقنا مختارین» همچنان که حضرت آدم صفی فرمود: **رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا** نه شیطان جبری اشعری که **رَبِّ بِمَا أَعُوذُنِي** گفت و اغوا را به حق نسبت داد.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 139

و قد أشار أبو القاسم بن قسّی فی خلعه الی هذا بقوله. إنّ کلّ اسم إلهی یتسمی بجمیع الأسماء الإلهیة و ینعت لها.

(1) ابو القاسم بن قسی در کتاب خلع النعلین اش به همین معنا اشاره کرده است که می گوید: «هر اسم الهی متسمی به جمیع اسماء الهیه است و به همه آنها نعت می شود.

و ذلك هناك أنّ كلّ اسم يدل على الذات و على المعنى الذي سيق له و يطلبه فمن حيث دلالة على الذات له جميع الأسماء، و من حيث دلالة على المعنى الذي ينفرد به، يتميّز عن غيره كالربّ و الخالق و المصوّر إلى غير ذلك. فالاسم المسمّى من حيث الذات و الاسم غير المسمّى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له.

فإذا علمت أنّ العليّ ما ذكرناه علمت أنّه ليس علوّ المكان و لا علوّ المكانة، فإنّ علوّ المكانة يختص بولاية الأمر كالسلطان و الحكّام و الوزراء و القضاة و كلّ ذي منصب سواء كانت فيه اهلية ذلك المنصب أو لم تكن، و العلوّ بالصفات ليس كذلك، فانه قد يكون أعلم النّاس يتحكّم فيه من له منصب التحكّم و إن كان أجهل النّاس. فهذا عليّ بالمكانة بحكم التبّع، ما هو عليّ بنفسه فإذا عزل زالت رفعتة و العالم ليس كذلك.

(2) و آن عموم تسمی به جمیع اسماء و نعوت در بین اسماء الهیه این است که هر اسمی دال بر ذات و دال بر معنایی است که برای آن معنی وضع شده است و آن اسم طالب آن معنی است. پس از حیث دلالتش بر ذات برای او جمیع اسماء است و از حیث دلالتش بر معنایی که به آن معنی منفرد است، متمیز است از غیر خودش (که اسماء دیگر باشند) مثل رب، خالق، مصور، الی غیر ذلك من اسماء. پس اسم عین مسمی است از حیث ذات، و غیر مسمی است از حیث معنایی که اختصاص به او دارد و برای او وضع شده و طالب اوست.

پس چون دانستی که علیّ لذاته آن کسی است که علوّش نه به حسب مکان است و نه به حسب مکانت بلکه بذاته است می دانی که علوّ او نه علوّ مکان است و نه علوّ مکانت. چه علوّ مکانت اختصاص به ولات امر دارد، مثل سلطان، حکّام، وزراء، قضاة و هر صاحب منصبی چه در او اهلیت آن منصب باشد (چون سلطان عادل و وزیر عاقل و قاضی غیر جاهل) یا در او اهلیت نباشد (مانند سلطان، وزیر و قاضی ای که به عکس آن اوصاف باشند) و علوّ به صفات این چنین نیست (زیرا علیّ به علوّ مکانت هنگام زوال مکانت از او علیّ نیست چون سلطان و وزیر و قاضی معزول از مناصبشان. زیرا

#### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 140

علوّ در حقیقت برای مرتبه بود نه برای آنها) زیرا می شود کسی که منصب تحکّم دارد، اگر چه اجهل ناس است بر اعلم ناس تحکّم می کند. پس چنین شخص علیّ است به مکانت به حکم تبّع و علیّ بنفسه نیست، چه هنگامی که معزول شد رفعتش زایل می شود ولی عالم این چنین نیست. که در هر حال علوّ ذاتی دارد و علیّ به صفات الهیه هیچ گاه آن علوّ از او زایل نمی شود وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ\*.

#### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 141

## 5. فصّ حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية

### فصّ حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية

(1) مهيم مشتق از هيمان است و هيمان از افراط عشق است و عشق از افراط محبت.

هيمان يعنى شوریده شدن، شيفته شدن و سرگشته شدن از عشق. «1» محبت است که اصل و سبب ايجاد است چنانکه حق فرمود: «كنت کنزاً مخفياً و أحببت ان اعرف.»

قيصري فرمايد:

محبت از تجليات وارده از حضرت جمال مطلق است و هيمان تجليات وارده از جلال است که بر ملائکه مهيميه و مجذوبين از انسانها وارد می شود و هر يك از کمل محبوبان نیز نصيبی از هيمان دارند يا در بدایت امورشان چون جذبه قبل از سلوک و يا در انتهای امورشان چون جذبه بعد از سلوک که بدان جذبه به مقصد أسنى «2» می پیوندند و در حکم ملائکه مهيمين داخل می شوند. «3»

[وجه تسميه خليل]

إنّما سمّي الخليل خليلاً لتخلّله و حصّره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية قال الشاعر:

(2) همانا خليل، خليل نامیده شد از جهت تخلل «4» و حصّرش «5» جميع آن چه را که ذات الهیه به آن متصف بود. شاعر گوید:

(1) مراتب گرایش: (1) رکون، (2) ميل، (3) محبت، (4) عشق، (5) هيمان که شوریده شدن و شيفته شدن و سرگشته شدن است.

(2) سنى يعنى روشنائی و والاى. مقصد أسنى، مرتبه خيلى بالا.

(3) شرح فصوص قيصري، صص 168، 169.

(4) - تخلل يعنى سريان و حصر يعنى حاوى و شامل بودن و ذات الهیه مقام اتصاف ذات به اسما و صفات است که بعد از مقام احدیت می باشد.

(5) - تخلل یعنی سریان و حصر یعنی حاوی و شامل بودن و ذات الهیه مقام اتصاف ذات به اسما و صفات است که بعد از مقام احدیت می باشد.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 142

قد تخللت مسلك الروح مني و به سَمِّي الخليل خلیلا»1

(1) تو چون سریان روح در بدن با من در آمیختی - و به این جهت دوست را دوست نامیدند.

كما يتخلل اللون المتلون، فيكون العرض بحيث جوهره ما هو كالمكان و المتمكن؛

(2) این تخلل مانند تخلل و سریان لون در متلون است که عرض مکان جوهر قرار می گیرد، نه چون مکان و متمکن.

تشبیه معقول که سریان ابراهیم خلیل است در مظاهر الهیه و صفات ربوبیه به محسوس که تخلل لون است در متلون، نه حلول شیئی در شیء چون مکان و مکاندار بسان آب و کوزه.

أو لتخلل الحق وجود صورة إبراهيم عليه السلام و كل حكم يصح من ذلك،

(3) یا از جهت تخلل حق تعالی، وجود صورت ابراهیم را و در کل حکمی که از این وجود صحیح است.

یعنی علت تسمیه ابراهیم نبی علیه السلام به خلیل از جهت تخلل اوست جمیع آن چه را که ذات الهیه به آن متصف است و از جهت تخلل حق وجود صورت ابراهیم را و هر حکمی را که از این وجوه صحیح است.

قیصری گوید:

علت آن که در تسمیه ابراهیم به خلیل متعرض به تخلل حق شد آن است که تخلل ابراهیم علیه السلام اثر تخلل حق است **يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ** زیرا احوال و کمالاتی که برای بنده ظاهر می شود همه به تجلی حق است به دو اسم اول و باطنش و به ایجاد حق، آنها را در دلها. پس تخلل از این طرف در مقابل تخلل آن طرف است و چون علت تسمیه در تخلل ابراهیم (ع) ظاهر بود او را در عبارت مقدم آورد سپس تنبیه به مبدأ تخلل کرد یعنی تخلل حق را نام برد و تخلل از جانب ابراهیم علیه السلام نتیجه قرب نوافل است و از جانب حق تعالی نتیجه قرب فرایض. «2»



(1) مراد از روح، روح بخاری است و به معنی به سبب این تخلل و مراد از خلیل مطلق دوست است هر که باشد و اگر مراد از روح، نفس مجرد انسانی باشد باز معنی درست است.

(2) شرح فصوص قیصری، صص 168-169.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 143

فإن لكل حکم موطناً يظهر به لا يتعداه.

(1) زیرا هر حکمی موطن خاصی دارد که آن حکم به آن موطن ظاهر می شود و از آن موطن تجاوز نمی کند.

یعنی حق تعالی چون در صورت ابراهیم متخلل است و وجود ابراهیم احکامی را یعنی صفات و افعالی را داراست پس همان طور که حق در صورت ابراهیم متخلل است در احکامی که تابع وجود ابراهیم است و بروز و صدور آنها از آن وجود صحیح است نیز متخلل است و در هر موطنی که آن حکم یعنی صفت و فعل از وجود ابراهیم صادر می شود که صفات کونیه هستند حق در آنها ظاهر است چون استهزا «1» که **اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ** (بقره: 15) و مکر «2» که **وَمَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ** (آل عمران: 54) و ایذاء و تاذی که **إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ** (أحزاب: 57) و سخریه **سَخَّرَ اللَّهُ لَهُمُ** (توبه: 79) این همه استشهاد است برای تخلل حق در وجود عبد و اتصافش به صفات کونیه و همچنین **مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا\*** (بقره: 245) و حدیث «مرضت فلم تعدني» (خطاب به موسی که عیادت نکرد بیماری را).

ا لا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، و أخبر بذلك عن نفسه، و بصفات النقص و بصفات الذم؟

(2) آیا نمی بینی حق به صفات محدثات ظاهر می شود و به این ظهور از خویشتن خبر داد و به صفات نقص و صفات ذم نیز ظاهر می شود.

غرض این است که اینها صفاتی هستند که ظهور حق سبحانه به آن صفات نیست مگر در این نشئه دنیویه و از این قبیل صفات است **مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا\*** و آیه **لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ** (بقره: 143) و حدیث «مرضت فلم تعدني» اینها همه استشهاد است برای تخلل حق وجود عبد را و صفات تابع آن وجود را.

ا لا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها الى آخرها و كلها حق له

(3) آیا نمی بینی مخلوق (یعنی انسان کامل) به همه صفات حق از اول تا آخر آنها ظاهر می شود و همه آن صفات برای آن مخلوق کامل ثابت است.

آیه وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (إسراء: 70). حدیث «و ان الله خلق آدم علی صورته» و

(1) حضرت ابراهیم پوزخندی به بت پرس‌تھا زد که به ظاهر استهزا بود اما قصدش بجز تعلیم نبود .

(2) بتها را شکست و تبر را به گردن بت بزرگ آویخت.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 144

وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (بقره: 31) استشهاد است برای تخلل عبد وجود حق را و اتصاف عبد به صفات حق البته اسماء مستأثره حق مثل وجوب ذاتی مستثنی است که هیچ حادثی را در آن مقام راه نیست .

كما أنّ صفات المحدثات حقّ للحقّ.

(1) چنانکه صفات محدثات، حق حق تعالی است كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ.

«الحمد لله»؛ فرجعت الیه عواقب الثناء من کل حامد و محمود و إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَعَمَّ مَا ذَمَّ و حمد؛ و ما ثمَّ إِلَّا محمود أو مذموم. اعلم أنه ما تخلل شيء شيئاً إلا كان محمولاً فيه، فالتخلل - اسم فاعل - محبوب بالتخلل - اسم مفعول - فاسم المفعول هو الظاهر، و اسم الفاعل هو الباطن المستور. و هو غذاء له كالماء يتخلل الصوفة فتربو به و تتسع، فإن كان الحقّ هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحقّ سمعه و بصره و جميع نسبه و إدراكاته. و إن كان الخلق هو الظاهر فالخلق مستور باطن فيه، فالخلق سمع الخلق و بصره و يده و رجله و جميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح.

(2) الحمد لله. پس عواقب ثنا از هر حامد و هر محمود به سوی حق برگشت می کند و کل امر به او رجوع می نماید چه محمود باشد چه مذموم اگر چه نیست مگر محمود و مذموم.

قیصری گوید:

وجود، خیر محض است و مذموم بودن بالنسبة است مثلاً شهوت از آن رو که سایه محبت ذاتی ساری در وجود است محمود است و عدم آن که عنن است مذموم است و از آن جهت که شهوت سبب بقای نوع است و موجب لذتی است که آن لذت نوعی از تجلیات جمالیه حق است نیز محمود است و وقوع شهوت بر غیر حلال به موجب شرع مذموم است، زیرا سبب انقطاع نسل و فتنه‌ها می شود و اینها اموری هستند عدمی و همچنین است صور جميع مذام (نکوهیده‌ها). «1»

ثم إن الذات لو تعرّت عن هذه النسب لم تكن الها.

و هذه النسب احدثتها اعياننا: فنحن جعلناه بمألوهيتها لها، فلا يعرف حتى نعرف. قال عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و هو اعلم الخلق بالله.

(1) شرح فصوص قيصري، ص 172.

مد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 145

(1) اگر ذات حق از این نسبتها بر کنار شود و برهنه گردد اله نیست.

و این نسبتها را اعیان ما پدید آورد. پس ما او را به عبودیت خودمان اله قرار دادیم پس او شناخته نمی شود، تا ما شناخته شویم. رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و رسول داناترین خلق به خدای متعال است.

قیصری گوید:

بدان که اله هم اسم است برای ذات، از آن جهت که ذات است با قطع نظر از اسماء و صفات، و هم اطلاق می شود به ذات با جمیع اسماء و صفات که در اینجا اعتبار دوم مراد است (به معنای اول مرتبه احدیت است و به معنای دوم مرتبه واحدیت و بعضی خود احدیت را نیز تعین اول گرفتند که ذات لا اسم له و لا رسم، یعنی غیب الغیوب و رای مرتبه احدیت و با قطع نظر از این مرتبه است) و الهیت اسم مرتبه حضرت اسماء و صفات است که همان نسب متکثره به اعتبارات و وجوه است که برای ذات با نظر به اعیان ثابتة متکثره فی أنفسها و اختلاف استعدادات آنها حاصل می شود. زیرا مرتبه همان طور که مستدعی کسی است که به آن مرتبه قائم باشد همچنین مستدعی کسی است که احکام مرتبه بر او جاری باشد، چون سلطنت و قضا. پس اگر این نسبتها نباشد نمی ماند مگر ذات الهیه به معنای اول که به هیچ وجهی از وجوه نمی شود بدان اشاره کرد و به هیچ نعتی از نعوت موصوف نمی شود و آن مقام هویت احدیت است که جمیع نسبتها در آن مستهلك است. پس حق تعالی اله است در مرتبه حضرت اسماء و نسب الهیه به اعتبار اعیان ما چنانکه سلطان، سلطان است نسبت به رعیت و قاضی قاضی است با نظر به اهل مدینه. پس این نسب به حق تعالی می پیوندد، چنانکه نسبتها به واحد می پیوندد با نظر به اعداد که واحد می شود نصف یا ثلث و ربع و مثل خواصی که حاصل می شود برای واحد به واسطه مراتب لازمه عددیه اش و اگر قطع نظر از این مراتب بشود برای واحد نه این نسب است و نه آن خواص (مراد از مألوهیت در اینجا عبودیت است). «1»

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 146

فإنَّ بعضَ الحكماءِ و أبا حامد ادَّعوا أنَّه يعرفُ اللهَ من غيرِ نظرٍ في العالمِ و هذا غلط.

(1) بعضی از حکما (مقصود شیخ الرئیس است) و ابو حامد غزالی ادعا کردند که الله شناخته می شود بدون نظر در عالم و این ادعا غلط است.

بحث در الهیت است و اتکای کلام در الله است یعنی ذات با جمیع اسماء و صفات که معنی دوم الله بود نه در ذات باری. توضیح اینکه همان طور که حقیقت خودمان در هر مقامی دارای شأن و عنوان و اتصاف به اسمی است که تعبیر می کنیم به حقیقت واحده ذات مراتب متکثره و متشأنه به شئون و مراتب تجرد صرف و ماده محض و در عین حال با این همه کثرت عوالم وجودی حقیقت واحده ما يك حقیقت است که مرتبه عالیه این حقیقت، عاقله است و آن گاه متصف به وصف نفس و مسمای به این اسم می گردد که به بدن تعلق داشته باشد چه در غیر این صورت نفسش نمی نامند، یعنی عقل است و ما دون او نفس، همچنین در دار وجود نیز حقیقة الحقائق که جز او هیچ نیست و همه اوست به اعتبارات و مقامات و عناوین به مراتب در می آید و هر مرتبه حکم خاص دارد و فرمود:

گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

هر مرتبه از وجود حکمی دارد

مرتبه ای از آن حقیقت و شأنی از شئون آن ذات واجب، از آن روی که آفریدگار و نگهدار و رازق و ناظم و مدبر عالم است اله نامیده می شود که همان الله به معنی دوم است **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** (انبیا: 22) نکته اینکه تمام مقامات دار وجود به استثنای اسماء مستأثره آن، در انسان خویشتن را نموده است. همین که می بینی يك حقیقت واحده انسان از آن رو که در همه عالم کبیر انسان ساری است، حقیقة الحقائق است و از آن روی که مرتبه شامخ و عالی او واجد جمیع صفات کمالیه اوست مقام احدیت است و از آن رو که در مظاهر عدیده حواس ظاهر و باطن و جوارح مختلفه ظاهر و باطن نیز ظاهر شده است مقام احدیت است و همچنان که در خارج عقل ما فوق نفس است، در انسان نیز قوه عاقله با قطع نظر از تدبیر بدن عقل است و چون به بدن نظر داشته باشد نفسش گویند. نیز همان طور که عقل فوق نفس است و در تعبیر عرف عقل را مذکر و نفس را مؤنث می آورند، هر يك از عقل کل و نفس کل که مذکر و مؤنثند چون با يك دیگر به اصطلاح دقیق عرفانی مزاجت کردند، از ازدواج این دو اسم تکوینی عینی خارجی این همه برکات لا ینقطع و غیر متناهی یکی پس از دیگری بروز

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 147

و ظهور می‌کند. اگر تمثیل عقل کلی را در خارج پیاده کنیم، مقام شامخ علوی است و اگر نفس کلی را در خارج بجوییم، رتبه عالیه مقام فاطمی است. از مزاجت این دو اسم که مظهر آن دو اسمند این همه برکات غیر متناهی لا ینقطع و متوالی پیدا شده است.

يُخْرِجُ مِنْهُمَا اللَّوْثُ وَالْمَرْجَانُ (الرحمن: 22).

وجه غلط اینکه آنان از مؤثر استدلال می‌کنند بر اثر، که قوس نزولی است و برهان «لم»، مرتبه استدلال به این وجه بالاتر است از مرتبه استدلال به اثر بر مؤثر که قوس صعودی است و برهان «ان»، و حاصل استدلالشان به این برمی‌گردد که این وجود، ممکن است و وجود ممکن از جهت امکانش محتاج است به علت موجدی که غیر ممکن است و آن حق واجب الوجود لذاته است و این استدلال باز از اثر به مؤثر شد پس دعوایشان یعنی ادعایشان تمام نیست. از این رو شیخ محی الدین آنان را به غلط نسبت داده است.

یا وجه غلط این است که تعقل نسبت بدون منتسبین امکان ندارد. مقصود این است که الله به معنی دوم (با لحاظ اسماء و صفات) در مقام بروز و ظهور اسماء و صفات است و این مقام مظاهر متکثره اعیان خارجی را که مرئی و مجالی اسماء و صفاتند لازم دارد.

#### عارفان مرآت آگاهی حق

#### پادشاهان مظهر شاهی حق

پس الله به این وجه بی‌عالم یعنی بی‌کثرت مظاهر تعقل نمی‌شود که منتسبین یکی الله است و دیگر مظاهر متکثره. به مثل چون نفس است که تعقل نفس بی‌بدن معقول نیست، چه نفس یعنی مجرد مدبّر بدن و این نسبت، منتسبین می‌خواهد که یکی روح مجرد و دیگری بدن است.

نعم تعرف ذات قديمة ازلیّة لا يعرف أنّها إله حتّى يعرف المألوه. فهو الدليل عليه.

(1) قیصری گوید:

آری چون صاحب فطانت و ذهن مستقیم در نفس وجود بدون نظر در عالم امعان نظر کند ممکن است ذات قدیم، ازلی و واجب بذاته را بشناسد. نه به حسب استدلال بلکه بر سبیل ذوق واقع را آن چنان که هست دریابد. سپس تمکن پیدا کند که به دیگری تنبیه کند یعنی به دیگری آگاهی دهد که حقیقتی به آن اوصاف متحقق است ... اما معرفت آن حقیقت به اینکه اله صاحب

اسماء و صفات است ممکن نیست مگر اینکه به عالم نظر شود و به عبودیت بر معبودیت استدلال شود و به مربوطیت بر ربوبیت. پس عالم دلیل بر اله است از آن جهت که اله است. «1»

ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أنّ الحقّ نفسه كان عين الدليل على نفسه و على ألوهيته.

(1) قیصری گوید:

سپس بعد از معرفت اله که رب و معبود است به مربوطیت و عبودیت و بعد از معرفت ذات قدیمه ازلیه صاحب مرتبه الهیه و بعد از توجه تام به آن ذات چشم بصیرت گشوده می شود و برایت آشکار می شود که حق خود دلیل بر نفس خویش است به تجلی ذاتی اش برای افاضه کردن اعیان ما به فیض اقدس و برایت آشکار می شود که اوست دلیل بر الوهیتش و تجلی اسمائی و صفاتی برای حقایق ما در خارج که عالم می نامیم و به این معنی است که وقتی از رسول الله سؤال کردند «بما عرف الله تعالى» فرمود: «بالله عرف الأشياء». و از زبان حال این دو وجه شاعر می گوید:

«فلولاكم، ما عرفنا الهوى»<sup>2</sup> و لو لا الهوى ما عرفناكم»

سرّ اینکه شیخ رضوان الله علیه این مباحث را در این فص آورد این است که ابراهیم صلوات الله علیه طالب حق شد «مستدلا عليه بالمظاهر الكوكبية». «3»

چه ابراهیم علیه السلام اول شناخت که برای او ربی است که آفرید او را سپس عشق بر وی غلبه کرد و آفریدگار را طلب کرد تا اینکه خدا هدایتش کرد و بر او تجلی فرمود. «4»

خلاصه اینکه با توجه به نفس ذات وجود، ذات قدیم ازلی واجب الوجود را می شناسد و در ثانی حال، کشف این معنی را عطا می کند که حق هم دلیل بر نفس خود و هم بر الوهیتش می باشد.

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 174.

(2) عشق، آرزو، در سر هوا داشتن.

(3) اشاره است به آیات 77 تا 80 سوره انعام، «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا...».

(4) شرح فصوص قیصری، صص 174 - 175.

و أنّ العالم ليس إلا تجلّيه في صور أعيانهم الثّابتة التي يستحيل وجودها بدونها، و أنّه يتنوّع و يتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان و أحوالها،

(1) و نیز در ثانی حال، کشف، عطا می کند که وجود عالم نیست مگر تجلی وجودی حقانی که در مرایای صور اعیان ثابته ظاهر است که وجود آن اعیان در خارج بدون این تجلی وجودی محال است.

پس عالم از حیث وجود، عین حق است که ظاهر در مرایای اعیان است نه غیر او.

و نیز کشف عطا می کند که این تجلی متنوع و متصور است به حسب حقایق این اعیان و احوال آنها.

پس همیشه اعیان بر عدمشان باقی اند و آن که مشهود است وجود حق است نه غیر او، و می توان گفت: عالم است که به حسب حقایق این اعیان و احوال آنها متنوع و متصور است (یعنی عالم را به جای تجلی بگذارید).

و هذا بعد العلم به منّا إنّّه إله لنا.

(2) این کشف و شهود بعد از علم به حق و ذات حق است به اینکه او اله ماست.

به حسب اسماء و صفاتش چه اگر ندانی که برای ما الهی است و او را اسماء و صفاتی است که اقتضا می کند اعیان ثابته را که محل سلطان و مجلای ظهورات اوست نمی دانی که متجلی در مرایای این صور، حق است و کشف برای ما حاصل نمی شود و برای مرتبه الهیت ظهوری اصلا نیست. «1»

ثم يأتي الكشف الآخر

(3) سپس بعد از این کشف، کشف دیگری پیش می آید.

این کشف کشف مقام فرق است بعد از جمع که آن را جمع الجمع نیز گویند به اعتبار اینکه جامع جمع با فرق است و این کشف ظهور صور اعیان است در مرآت حق. «2»

کشف اول فنای فی الحق بود. چه شاهد و مشهود در آن کشف نبود. مگر حق فقط و آن را جمع می نامند و این کشف که گاه بسط بساط امتیاز و تفصیل است که موسوم به فرق بعد از جمع است بقاء بعد از فناء است.

---

(1) - شرح فصوص قیصری، ص 175.

(2) - شرح فصوص قیصری، ص 175.

فيظهر لك صور نافيه، فيظهر بعضنا لبعض في الحق، فيعرف بعضنا بعضا، و يتميّز بعضنا عن بعض.

(1) و در این مقام صور ما (یعنی صور خلق) در حق ظاهر می‌شود. پس بعضی از ما برای دیگری در حق ظاهر می‌گردد پس بعضی از ما بعض دیگر را می‌شناسد و تمیز پیدا می‌کند بعضی از ما از دیگری.

به این اعتبار مشهود، خلق است و حق در عزّ احمی و غیث که پیغمبر ما (ص) از آن به عما تکنیه (کنایه) فرمود می‌باشد. اگر چه وجود حق مرآتیی است که عالم در آن ظاهر می‌گردد و در حضرت علم حق بعضی از ما برای دیگری ظاهر می‌شود و در این حضرت به حکم مناسبت، میان اعیان تعارف واقع می‌گردد، و به حسب عدم مناسبت، تناکر بینشان ظاهر می‌شود و آن چه از تناکر و تعارف که در عالم ارواح واقع می‌گردد چنانکه رسول الله بدان تنبیه فرمود: «الأرواح جنود مجتدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» مظهر و نتیجه این تعارف و تناکر واقع در حضرت علمیه است. «1»

این مراتب را در خویشتن پیاده کن که «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

در مقام روحت حال حقایق و علوم کلیهات را بنگر آیا آنها را از يك دیگر ممتاز می‌یابی یا آن حقایق و علوم کلیه را از عین روحت ممتاز می‌یابی (یعنی نه، ممتاز نیستند). تا اینکه آن حقایق و علوم کلیه به مقام قلب نازل شوند پس آن گاه از يك دیگر ممتاز شوند و هر کلی به جزئیات و مصادیق خود در آید. سپس در مقام خیال، مصور شود و بسان محسوس ظاهر گردد سپس در حس ظاهر شود. پس اگر این امور را در خویشتن یافتی و آگاه شدی و هدایت گشتی آن کسی را که بر صورت او هستی که «خلق الله آدم علی صورته» می‌یابی و اگر آن چه را که گفتیم در خویشتن چنانکه می‌باید نیابی ممکن نیست که بر حقایق و احوال الهیه اطلاع پیدا کنی. «و کل میسر لما خلق له».

«2»

فمنّا من يعرف أنّ في الحقّ وقعت هذه المعرفة لنا بنا، و منّا من يجهل الحضرة التي

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 175.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 176.



وقعت فيها هذه المعرفة بنا: **أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ.**

(1) پس بعضی از ما می‌داند که شناسایی بعضی ما بعضی دیگر را (که به حکم مناسبتی است که در اعیان ماست. یعنی اعیان ما این معارفه ما را به یک دیگر اعطا کرده است) در مرآت ذات حق و حضرت علم اوست.

و بعضی از ما جاهل است به اینکه این تعارف در آن حضرت بین اعیان واقع می‌شود.

این جهل ناشی از غواشی نشئه عنصری است که آن شخص جاهل در آنها منغمز است و در حقیقت از فعل حق محروم از حق شد و به تعبیر دیگر به وجه الله از لقاء الله دور افتاده است. نه دور افتاده است بلکه آن مرغزار قدس و روضه رضوان را فراموش کرده است. به قول جناب شیخ الرئیس که در قصیده عینیه فرمود:

**و أظنها نسيت عهدا بالحمى**      **و منازلها بفراقها لم تمنع**

گمان می‌کنم او پیمانها را در قرق فراموش کرده و منازلی را که به فراق آنها قناعت نکرد، از یاد برده است.

یعنی نه تنها ورقاء نفس ناطقه از آشیانه خود دور افتاده است بلکه آن جا را به کلی فراموش کرده است. **أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ.**

**و بالكشفين معا ما يحكم علينا إلا بنا، لا، بل نحن نحكم علينا بنا و لكن فيه،**

(2) و به جمع کشفین (که مقام کمال محمدی است که شهود حق در عین خلق و خلق در عین حق است بدون احتجاب یکی از این دو از دیگری) در می‌یابیم که حق بر ما حکم نمی‌کند احکام را مگر به سبب اقتضای اعیان ما آن احکام را. نه، بلکه هر عینی از اعیان ما به حسب قابلیتش به لسان استعدادش از حق طلب می‌کند آن چه را که مقتضای اوست، و لکن در علم حق.

**و لذلك قال [تعالى]: فَبَلِّغْهُمُ الْخَبْرَ الْأَبْلَغَ** یعنی **عَلَى الْمَحْجُوبِينَ إِذْ قَالُوا لِلْحَقِّ لَمْ فَعَلْتَ بِنَا كَذَا وَ كَذَا مَا لَا يُوَافِقُ** **أَغْرَاضَهُمْ؛ فَيُكْشَفُ لَهُمْ عَنْ سَائِرِ وَ هُوَ الْأَمْرُ الَّذِي كَشَفَهُ الْعَارِفُونَ هُنَا، فَيُرُونَ أَنَّ الْحَقَّ مَا فَعَلَ بِهِمْ مَا ادْعَوْهُ اللَّهَ فَعَلَهُ** **وَ أَنَّ ذَلِكَ مِنْهُمْ، فَإِنَّهُ مَا عَلَّمَهُمْ إِلَّا عَلَى مَا هُمْ عَلَيْهِ، فَتَدْحُضُ حُجَّتَهُمْ وَ تَبْقَى الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ لِلَّهِ تَعَالَى.**

(3) از این رو فرمود: **فَبَلِّغْهُمُ الْخَبْرَ الْأَبْلَغَ** که چون روز قیامت بگویند چرا با ما این چنین و آن چنان کرده‌ای، که موافق با اغراضشان نیست حق تعالی بر ایشان کشف ساق

می کند «1» چنانچه برای عارفان در اینجا. پس آن محجوبان می بینند که حق با آنها کاری نکرده است بلکه مطابق عین و استعدادشان به آنها داده است.

چنانکه حق تعالی فرمود: **وَ مَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ** از این جهت حضرت ابراهیم صلوات الله علیه در جواب بت پرستان که از او پرسیدند **أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا يَا إِبْرَاهِيمُ**. در جواب فرمود: **بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ** یعنی لسان حال اصنام از باطن ابراهیم علیه السلام استدعای اهلاک خودشان را کرد. «2»

پس حجت محجوبین باطل می شود و حجت بالغه حق تعالی باقی می ماند.

### شور و نسبتشان با حق و با اشیاء

توضیح و تنبیه: مبدأ عالم خیر محض است و «از خیر محض جز نکویی ناید.» لذا آن چه از او صادر می شود خیر است و به هیچ وجه مشوب به شر نیست. شر رساندن برای اعمال غرض و تشفی خاطر و کینه توزی و امثال این امور است. تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا آری نظام احسن عالم بدون شر نتواند بود یعنی شر بالعرض. همان طور که در بنای خانهات از آوردن سنگ و گل و برخاستن گرد و غبار و تحمل خستگی ها ناچاری، در نظام کیانی هم که دریا لازم است و باد و وزیدن آن ضروری است پیش می آید که کشتی را هم در دریا غرق کند، ولی این شر عدمی است. علاوه بر این، نسبت به خیر، اقل قلیل است و ترک خیر کثیر برای جلوگیری از شر اقل قلیل، خود، شر کثیر است و بر مبدأ فیاض سزاوار نیست. و انگهی شرور از اعدامند و به ماهیات که حدود اشیاوند و جهت نقص آنها منتسبند. از این روی شرور مجعول بالذات نیستند چنانکه ماهیات مجعول بالذات نیستند. «3» زیرا آن چه از قلم صنع الهی صادر شده وجود است و

---

(1) کشف ساق کناپه از شدت امر و قیام مطلب و موضوعی هولناک است چنانکه در انجام کاری مهم آستین بالا می زنند یا دامن به کمر می زنند برای تسهیل در کار و وجه آن معلوم است.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 177، ستون اول.

(3) خورشید که نور می دهد اشعه انوار او مجعول بالذات اوست نه حدود اشعه آن. چه آن حدود از قوایل که ظرفیت روزنها و منافذ است پدید آمدند، از سعه وجود مبدأ فیض که شمس بی رنگ است و بی حد. بدین مثابه است، شمس حقیقت دار وجود و وجودات پدید آمده از او که اضافات اشراقیه اویند.

خاک بر فرق من و تمثیل من

ای برون از وهم و قال و قیل من

## مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 153

بس. و وجود خیر است و خیر مؤثر است و چون وجودات مخلوقند، ممکنند و حد که همان زمینه انتشای ماهیت از آنهاست برای آنها ضروری است و اعدام از این حدود بر می‌خیزد که جهت نقص آنهاست و بازگشت همه شرور به عدم است. در حدیث است که به موسای کلیم فرمود: من اولایم به حسنات از تو و تو سزاوارتری به سیئات از من.

این چند جمله به اجمال گفته شد تا در مقام مناسبی تفصیلاً بیان شود.

فان قلت فما فائدة قوله تعالى فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ قلنا: لو حرف امتناع لامتناع، فما شاء إلا ما هو الامر عليه و لكن عين الممكن قابل للشيء و نقيضه في حكم دليل العقل؛ و أي الحكمين المعقولين وقع، فذلك هو الذي عليه الممكن في حال ثبوته.

(1) اگر سؤال پیش آورید که اگر حاکم بر ما اعیان ماست و از حق نیست مگر افاضه وجود بر حسب مقتضای اعیان پس چه فایده است در گفتن **فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ** جوابش اینکه «لو» حرف امتناع است، برای امتناع شیء به امتناع غیرش و چون اعیان استعدادشان متفاوت است بعضی از آنها قابل هدایتند و بعضی غیر قابل پس حصول هدایت برای جمیع ممتنع است.

پس معنای قول خداوند متعال این است که نخواست هدایت اجمعین را چون عالم است به اینکه حصول هدایت برای جمیع ممتنع است و مشیت و اراده تابع علمند.

پس در وجود واقع نمی‌شود. مگر آن چه که اعیان به لسان حال اعطا کرده‌اند و عین اعطا نمی‌کند مگر مقتضای ذاتش را و ذات مقتضی شیء و نقیض آن نیست. «1»

عین ثابت مجعول بالتبع است نه بالذات و مجعول بالذات وجودات اشیاء هستند و عین ثابت که به تعبیر حکما ماهیت است حد وجودی شیء است و مقتضیات عین ثابت که هر يك به لسان حال و استعداد خواهشی دارند از این عینشان یعنی ماهیت و حدشان منتشئ است.

و چون اعیان به جعل جاعل مجعول نیستند ایراد پیش نمی‌آید که چرا عین مهتدی را مقتضی اهتدا کرده است و عین ضال را مقتضی ضلالت چنانکه

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 154

ایراد نمی شود که چرا عین کلب را کلب بنحس العین قرار داد و عین انسان را انسان ظاهر. «1»

خلاصه همان طور که فنا و عدم در موجودات راه پیدا نمی کند چون فیض وجودی حقند و مجعول بالذاتند. همچنین اقتضای عین ثابتشان لازم لا ینفک آنهاست که به تبع مجعول بالذات، مجعولند.

و کسانی که عقلشان محجوب است و از سر القدر بی خبر و از ادراک حقیقت شیء آن چنان که هست عاجز می باشند، که درباره ممکن حکم می کنند که قابل شیء و نقیض شیء است، حکمشان حکم اعمایی است که می داند کسی در پیش او حاضر است و آن حاضر ساکت است و این اعمی می گوید این یا زید است یا زید نیست و حال اینکه در واقع یکی از این دو است (و این تردید از عدم شهود و عدم علم اعمی برخاسته است. «2»

و معنی «هَذَا كُمْ» لبّین لكم: و ما كلّ ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه فمنهم العالم و الجاهل. فما شاء، فما هداهم أجمعين، و لا يشاء،

(1) جواب دیگر: مراد از هدایت در آیه ایمان به رسل نیست چنانکه بر ذهن سبقت می گیرد تا آن سؤال پیش بیاید بلکه: معنایش تبیین امر به کشف و رفع حجاب است از چشم دل، تا بدانی که اعیان بعضی از شما اقتضای ایمان کرد و بعضی اقتضای کفر تا خدا را بر شما حجت باشد. این نیز ممکن نیست که خدای متعال عین بصیرت هر شخص را بگشاید تا واقع را درباره خویش دریابد. چه به حکم اقتضای اعیان بعضی از مردم عالم و بعضی جاهلند. «3»

پس هدایت کل نمی شود زیرا بعضی اعیان هدایت را نمی خواهند. پس به این معنی حق تعالی هدایت جمیع را نخواهد و همه را هدایت نفرمود و آن را نمی خواهد.

و كذلك «ان يشأ» فهل يشاء؟ هذا ما لا يكون.

فمشيئته أحديّة التعلق و هي نسبة تابعة للعلم و العلم نسبة تابعة للمعلوم و المعلوم أنت و أحوالك. فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه. و إنّما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون و ما أعطاه

(1) شرح فصوص قیصری، صص 177-178.

(2) - همان، ص 178.

(3) - همان، ص 178.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 155

النظر العقلي، و ما ورد الخطاب علی ما يعطيه الكشف و لذلك كثر المؤمنون و قل العارفون و اصحاب الكشوف.

(1) و همچنین است حکم مستقبل، یعنی «لو شاء» و «لو يشاء» هر دو یکسان است پس نمی شود که هدایت جمیع در بعد هم تحقق یابد زیرا شخص علیم و حکیمی که همه کار را به حکمت می کند محال است وقوع غیر ممکن را بخواهد.

پس مشیت حق تعالی واحد و عام است، به آن مشیت واحده تجلی می کند و هر عینی نصیب خودش را از آن می گیرد و به مقتضای آن ظاهر می شود خواه هدایت خواه ضلالت. چنانکه فرمود: **وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالْبَصَرِ** و چون واقع در وجود یکی از دو نقیض است که عین آن را اقتضا دارد، پس مشیتش نیز احدی التعلق است. زیرا مشیت نسبتی است تابع علم. چه تا چیزی به هیچ وجه دانسته نشود اراده و مشیت به آن تعلق نمی گیرد و علم نسبتی است تابع معلوم و معلوم اعیان ثابته و احوال آنهاست. و آنها اقتضا ندارند جز وجود یکی از دو نقیض را پس مشیت تعلق نمی گیرد مگر به همان چیزی که عین اقتضا دارد. «1»

و انما ورد ...

و خطابات الهی به حسب توافق مخاطبین بر آن است و به حسب آن چه که نظر عقلی اعطا می کند، نه به حسب آن چه که کشف اعطا می کند.

چه حکمت الهیه اقتضای تدبیر بر نظام معلوم را دارد پس لا بد است از احتجاب بعضی، بلکه احتجاب اکثر.

از این جهت مؤمنون مصدق به آن چه که ظاهر متبادر از خطابات الهیه است بسیارند و عارفان و اصحاب کشف که فایض به ادراک سر القدرند کمند. (زیرا طور معرفت فوق طور ادراک عقلی است).

**وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ وَ هُوَ مَا كُنْتَ بِهِ فِي بَثْوَتِكَ ظَهَرْتَ بِهِ فِي وَجُودِكَ.**

(2) یعنی مرتبه معلوم معینی در علم خدا که از آن تعدی و تجاوز نمی‌کند. پس آن که در علم و مقتضای عینش این است که واقف بر مقتضای عقل و وهمش

(1) شرح فصوص قیصری، ص 179.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 156

باشد همیشه تحت حکم تدبیر است و آن که مقامش اقتضا می‌کند مطلع بر احوال وجود باشد و واقف بر سر القدر و مکاشف آن، منقاد به حکم تقدیر است. پس در باطن بر احدی از خلق الله اعتراض ندارد اگر چه در ظاهر امر و نمی‌می‌کند. «1»

و این اختصاص هر يك از ما به مقام معلوم که از آن تجاوز نمی‌کند معنایش این است که عین تو در حال ثبوت تو در حضرت علمیه متلبس و متصف بود به صفاتی و در وجود خارجی به حسب آن ظاهر شد و این حکم عام است برای جمیع اعیان نه فقط برای ملائکه چنانچه از خویش خبر دادند **وَ مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ**. «2»

### وحدت وجود از نظر عارف و حکیم

وحدت وجودی که حکمای فائزین به اصالت وجود مشکک صاحب مراتب می‌گویند، غیر از وحدت وجودی است که عرفای شامخین می‌گویند، اگر چه هر دو فریق وجود را حقیقت واحده می‌دانند، ولی عرفا حقیقت واحده شخصیه می‌دانند که اختلاف در ظهورات اوست که از آن تعبیر به مراتب می‌کنند، نه در حقیقت اصل وجود که مراتب این حقیقت واحده به اعتبار شدت و ضعف آن مختلف باشد، که از آن تعبیر به تشکیک و مشکک می‌شود. مثلاً کثراتی که ملحوظ می‌شود به مبنای عرفان جز لحاظات و اعتبارات چیز دیگری نیست. همان يك وجود حقیقت واحده شخصیه را به ظهورات عدیده می‌نگریم و روی جهاتی که همان لحاظات و اعتبارات است، بر آنها اسماء نهادیم. «و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» چون از جنبش دریا امواج گوناگون پدید آمده، ما نامهای فراوان بر آنها نهادیم. با اینکه جز شکن آب چیز دیگری نیستند و از آن شکن این تعینها پیش آمد. **كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** و هیچ موجی با موج دیگر در حقیقت واحده شخصیه آب بودن تفاوت ندارد و ما به لحاظات و اعتبارات اسماء مختلف بر آنها نهادیم.

اگر چه ما بسی اسماء نهادیم

مشو احوال مسمی جز یکی نیست

(1) - شرح فصوص قیصری، ص 179.

(2) - شرح فصوص قیصری، ص 179.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 157

اما در نزد حکیم قائل به اصالت وجود ذو مراتب مشکک هر مرتبه وجودی از مرتبه دیگر به شدت و ضعف و کمال و نقص تفاوت دارد، اگر چه يك حقیقت واحده است.

تبصرة: در اثبات واجب الوجود طریقی که آوردند، احکم و امن و اشرف از همه برهان صدیقین است. گروهی از مفهوم وجود پیش رفته آن را برهان صدیقین می گویند.

گروهی به طریقی ادق از آن که نظر در عین وجود است پیش رفته اند ولی وجود مشکک، این هم برهان صدیقین است که اوثق و افضل و اعلائی از طریق اول است. تفاوت بین این دو برهان به قدر تفاوت بین مفهوم وجود و عین وجود است. گروه دیگر که عرفای شایخین اند هم از عین وجود به وجود رسیدند «یا من دلّ علی ذاته بذاته» ولی وجودی که یکی است و هیچ نحوه تعدد ندارد، جز در تشأن و تطورش که آن هم از دریچه فکر و از روزنه دید ما پیش آمده است. این هم برهان صدیقین است ولی اقوای از اول و دوم، که محض توحید است. پس برهان صدیقین خود معنایی است مشکک و ذو مراتب. این نکته در بیان وحدت وجود به مذهب فریقین و تفاوت در انحاء برهان صدیقین اصل و عمده و زبده موضوع و قابل دقت و نظر. حکیم قائل به اصالت وجود و وحدت وجود است و عارف قائل به اصالت وجود و وحدت وجود. این نکته را باید مغتنم شمرد و در آن دقت و تأمل بسزا کرد.

هذا ان ثبت ان لك وجودا. فإن ثبت ان الوجود للحق لا لك، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق و إن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك و إن كان الحاكم الحق، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك و الحكم لك عليك.

(1) این امر در صورتی است که برای تو وجود ثابت شود.

اصل وجود که حقیقت واحده است و در او هیچ تعددی نیست به لحاظ مظاهر تعدد پیدا می کند یعنی به حسب حقیقتش تعدد پیدا می کند. «1»

پس اگر ثابت شود وجود برای حق است نه برای تو پس بدون شك حکم از ناحیه تو در وجود حق ثابت می شود و اگر ثابت شود که تو موجودی پس حکم مر تو راست بدون شك اگر چه حاکم حق است. پس از ناحیه او نیست جز افاضه وجود بر تو و حکم مر تو راست بر تو.

(1) یعنی تعددی که از اعتبار و لحاظ کثرات ملحوظ است بدون اینکه اثلامی به وحدت حقیقه او روی آورد.

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 158

این اگرها تردید و شك به معنی واقعی اش نیست. خلاصه مقصود این است که اگر عین ثابت لحاظ شود به این لحاظ احکام خاصه این عین را به وجود انتساب می دهیم چه جز حقیقت واحده وجود چیزی نیست. در این صورت، وجود از ناحیه حق بر عین افاضه می شود و عین مطابق قابلیت خود فیض گرفته است پس در عین دو لحاظ می شود اگر وحدت را قاهر ببینیم: وجود است و ظهورات او، و اگر کثرت را لحاظ کنیم:

اعیان است و مقتضیات و قابلیت آنها و اینکه گفت حکم تو در وجود حق ثابت می شود، جهتش این است که حقیقت واحده وجود مطلق است و تا لحاظ تعینات نگردد احکام خاصه اعیان بر وجود تعلق نمی گیرد.

فلا تحمد إلا نفسك و لا تدم إلا نفسك، و ما یبقی للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأنّ ذلك له لا لك.

(1) پس ستایش نکن مگر خودت را و نکوهش نکن مگر خودت را و برای حق نمی ماند جز حمد و ستایش افاضه وجود بر عین تو، زیرا افاضه وجود او راست نه تو را.

و چون دانستی که تمام حمد بر می گردد به کمال و خیر، و خیر نیست مگر وجود، پس هر آن چه مؤثر و مختار است، حمد از جهت بروز کمال و جمال و دیگر اوصاف به هر چه تعلق گیرد، حقیقت حمد به آن حقیقت واحده برگشت می کند. پس «الحمد کلّه لله» الحمد لله ربّ العالمین\*.

فأنت غذاؤه بالاحکام، و هو غذاؤك بالوجود.

(2) پس تو به احکام، غذای حقی و او به وجود غذای توست.

یعنی احکام وجودیه ای که لازمه این مرتبه توست در تو به حق مطلق تعالی داده می شود و از آن جا که آن چه تو داری و هستی به فیض وجودی است پس وجود غذای توست. مثلاً بنفشه و گل گاو زبان دو مظهر وجودند و دو موج دریای حقیقتند اما هر يك از این دو را احکام و آثار حدی و مرتبه ای خاص است که آن دیگری را نیست و تا وجود به اسم بنفشه و عین بنفشه ظهور نکند به احکام بنفشه متصف نمی شود به این لحاظ می گوئیم: این احکام را بنفشه به او داد. در حقیقت معنایش این است که آن حقیقت به عین تجاری این آثار را در مرحله بروز و ظهور درآورده است. پس بنفشه بویش، رنگش، خاصیتش و ... همه و همه ظهور حقیقت واحده واجبه است و چون آن چه در این مرحله از بنفشه داریم در حقیقت از او داریم و فقط اسم بنفشه بر سر این



## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 159

مرتبۀ از حقیقت است، پس آن چه از بنفشه داریم از حق داریم. پس حق را در همین موطن حمد کنیم که الحمد لله.

فتعیّن علیه ما تعینّ علیک. فالأمر منه إلیک و منک إلیه.

غیر أنّک تسمی مکلفاً و ما کلفک إلاّ بما قلت له کلفنی بحالک و بما أنت علیه و لا یسمی مکلفاً: اسم مفعول.

(1) پس حکم از ناحیه تو بر حق متعین شد. چنانچه حکم از ناحیه او بر تو متعین گشت.

پس امر از او به توسست (و آن فیضان وجود است بر تو) و از تو به اوست.

که اعطای عین توسست این معنی را که تو را ایجاد کند بر آن اقتضا و خواهشی که در ازل داشتی.

جز اینکه تو مکلف نامیده می شوی و حال اینکه کسی ترا تکلیف نکرد مگر به اقتضای عین ثابت که به او گفتی مرا مکلف گردان و حق مکلف نامیده نمی شود چه او مکلف است.

و یعبدنی و أعبده

فیحمدنی و أحمده

(2) پس او می ستاید مرا به افاضه وجود بر من و به اظهار کمالات من به آن افاضه اولاً، و به من ثنا می کند به کلام خود آن گاه که بندگانش را ثنا می گوید با اختلاف درجاتشان ثانیاً. چنانکه در مواضع عدیده قرآن مجید است و نیز در اخبار بسیار و به زبان بندگانش ثالثاً، و من حمد می کنم او را به جمیع السنه قولی و حالی و فعلی خودم و او برمی آورد حاجتم را و می دهد طلبم را که به لسان حال و استعدادم از او وجود و توابع وجود را می خواهم و من بندگی می کنم او را به شکرانه برآوردن او حاجاتم را و این بندگی و عبادت من در ظاهر اقامه حدود و حقوق و اوامر و نواهی اش می باشد و در باطن قبول تجلیات ذاتی و اسمائی اش.

عارف جامی در شرح فصوص گوید:

اطلاق عبادت بر حق که گفت «یعبدنی» به عنوان مشاکله است چه می دانیم و از مؤلفات شیخ به خوبی معلوم است که وی از ادبای متمکنین بود نه مغلوبین و معنی مشاکله این است که معنا و مفهومی و خلاصه امری به لباس لفظ غیر خود درآید، از جهت همنشینی با او که لباس همنشین در وی اثر کرد. مانند این شعر شاعر:

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 160

## قالوا اقترح شيئاً نجد له طبخه

## قلت اطبخوا لي جبة و قميصا

گفتند بخواه چیزی را تا برایت خوب بپزیم- گفتم برای من جبه و پیراهن بپزید که اطبخوا یعنی خیطوا که خیاطت را به لفظ طبخ درآورد چون در مصاحبت طبخ طعام قرار گرفت.

قیصری در شرح گوید:

اطلاق عبادت بر حق اگر چه شنیع است و در ظاهر نوعی سوء أدب است و لکن چون احکام تجلیات الهیه بر قلب عارف غلبه کرد او را از دایره تکلیف و طور عقل به در می برد که قلب اصلاً قادر بر مراعات أدب نیست و در این هنگام ترك أدب خود أدب است. چنانکه ابن فارض در قصیده تائیه کبری فرمود:

## سقوني و قالوا لا تغن و لو سقوا

## جبال حنین ما سقوني لغنت

جناب خواجه در شرح اشارات می فرماید:

عارف در حال اتصالش به عالم قدس ای بسا که از این عالم و از آن چه که در این عالم است غافل گردد و می شود که در آن حال إخلال به تکالیف شرعیه از او صادر شود ولی گناهکار نیست. چه در حکم غیر مکلف است زیرا تکلیف تعلق نمی گیرد مگر به کسی که تعقل تکلیف می کند.

به این معنی خواجه عبد الله انصاری در کلمات خویش دارد که «صاحب غلبه عشق از خود آگاه نیست، آن چه مست می کند او را گناه نیست و خواجه حافظ فرمود:

## رشته تسبیحم ار بگسست معذورم بدار

## دستم اندر ساعد ساقی سیمین ساق بود

## ففي حال اقتر به

## و في الأعيان أجدده

(1) در حال تجلی مراتب الهیه اش بر من به او اقرار دارم و در حال تجلی اش در اعیان کونیه انکارش می کنم.

چه متصف است به اوصافی که منافی با مرتبه الوهیت است و این زبان حال محبوبان است، چه صاحب شهود او را در هر شیء می بیند و به او اقرار دارد. قید کونیه برای این است که اعیان مثالیه و اخراویه (عقول) مانند نشئه کونی (ماده و هر چه که بعد دارد) حجاب نیستند.

و أعرفه فأشهده

فیعرفنی و أنکره

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 161

(1) پس او در همه مراتب و مقامات مرا می شناسد و من در بعض مقامات او را می شناسم.

قیصری گوید:

او در همه مقامات و مواطن مرا می شناسد و من او را در مقام هویت و احدیتش نمی شناسم چه کسی بر آن اطلاع ندارد و بر حقیقت آن عارف نیست اما در مقام احدیت که تجلی به اسماء و صفات و ظهور تفصیلی است او را می شناسم و به مقام شهود می رسم. «1»

غرض قیصری این است که هویت مطلقه تا به مظاهر در نیامده شناخته نمی شود. به اصطلاح از مقام احدیت به مقام واحدیتش برسد. بلکه خود احدیت هم تعینی است و آن هویت ساریه بی قید و تعین را عنقا گویند که به فارسی سیمرغ می نامند و این عنقا تا به کثرت اسماء و صفات در نیامده بی نام و نشان است که از آن در حدیث شریف قدسی تعبیر به «کنت کنزاً مخفياً» شده است که شناخته نمی شود مگر به خلق. یعنی تعین گرفتن کنز مخفی.

اساعده و أسعده؟

فائی بالغنی و أنا

(2) از کجا برای او غنای مطلق است و حال اینکه من (یعنی خلق) او را در ظهور اسماء و تجلیات و جمیع کمالاتش مساعدم و یاری و کمک می کنم.

چه قابل در قبول فعل فاعل مساعد است و إسعاد در حقیقت عبارت است از اخراج کمالاتی که در باطن است به ظاهر و اظهار آن کمالات، و کمالات اسماء و ظهوراتش به واسطه اعیان ماست. چنانکه در حدیث صحیح است که رسول الله فرمود: «و الذي نفسی بیده لو لم تذنبوا لذهب الله بکم و جاء بقوم یذنبون فیستغفرون الله و یغفر لهم». پوشیده نیست که در حقیقت إسعاد حق است مر خویشتن را در ظهور اسماء و صفات و اسناد مساعدده و

إسعاد به بعضی از لحاظات و اعتبارات است که ملاحظه تعدد و کثرت باشد و مراد شیخ از «انّی بالغنی» به اعتبار غنای ذاتی اش نیست چه او بالذات غنی است و مراد در اینجا ظهور کمالات اسمائی و صفاتی اوست.

لذلك الحقّ أوجدني

فأعلمه فأوجده

(1) شرح فصوص قیصری، ص 182.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 162

(1) برای این إسعاد و مساعده حق تعالی مرا آفرید که وجود عینی ام داد پس او را در خویشتن و در جمیع مظاهر می بینم و می دانم و به وجود علمی شهودی در مشهد سمع و بصر طالبان و محجوبان ایجاد می کنم یعنی اظهار می کنم «فأعلمه» اشاره است به مرتبه کمال شیخ «فاوجده» اشاره است به مرتبه تکمیلش که «تا راه بین نباشی کی راهبر شوی». تا اینجا معنای بیت این می شود که آن کنز مخفی را در دیگران ایجاد کرده است که به اصطلاح مکمل است و معنای ایجاد بیدار کردن دیگران است به آن چه که دارند و نمی دانند یعنی علم به علم ندارند.

عارف جامی در شرح فصوص فرماید:

دور نیست معنای «أوجده» این باشد که او را بین دو چشم خویش در عبادت متمثل قرار می دهم یعنی نصب عین من است زیرا حدیث نبوی در این باره است که: «أعبد الله كأنك تراه» و شیخ فرمود: «كأنك» اشاره است به موطن خیال.

بذا جاء الحديث لنا

(2) به این معنی (مساعده و إسعاد) حدیث برای ما آمده است که «كنت كنزا مخفيا فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» در بعضی نسخه ها دارد «فخلقت الخلق فبه عرفوني» عارف بزرگوار صائن الدین ترکه در شرح فصوص فرماید: منظور حدیث «كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر» می باشد.

و حقّق فيّ مقصده

(3) و در من (یعنی در انسان یا در خلق) مقصد حق را که ایجاد من برای معرفت و علم به او سبحانه است بیاب و تثبیت گردان. چنانکه حق فرمود: **وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** که عبادت و معرفت مقصد و مقصود و مطلوب اوست و می شود که این گفتار از زبان کاملین باشد که حَقَّ فعل ماضی باشد و ضمیر آن به الله برگردد، چه صفات الهی به بود ایشان ظاهر می شود. «نَحْنُ الْكَلِمَاتُ التَّامَاتُ».

و لما كان للخليل هذه المرتبة التي بها سمي خليلاً لذلك سن القرى، و جعله ابن مسرّة مع ميكائيل للأرزاق، و بالأرزاق يكون تغذي المرزوقين. فإذا تخلّل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلّله، فإنّ الغذاء يسري في جميع أجزاء المغتذي كلّها و ما هنالك أجزاء فلا بد أن يتخلّل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها كلّها بالأسماء

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 163

فتظهر بها ذاته جلّ و علا.

(1) و چون خلیل علیه السلام این مرتبه را که به داشتن آن خلیل نامیده شد دارا بود، مهمان نوازی و مهماننداری را سنت کرد.

آن مرتبه تخلّل و حصر او بود جمیع آن چه را که ذات الهیه بدان متصف بود، چون تخلّل رزق ذات مرزوق را، به حیثی که هیچ جزئی از مرزوق نیست مگر اینکه رزق در او تخلّل و سرریان می یابد.

از این رو عبد الله بن مسرّه (متوفی سنه 319 هـ. ق که از اکبر اهل طریق است علما و حالا و کشفنا) ابراهیم علیه السلام را با میکائیل علیه السلام قرار داد. چه میکائیل برای ارزاق است و تغذی مرزوقین به ارزاق است. پس چون رزق در ذات مرزوق تخلّل کند به حیثی که هیچ جزئی از مرزوق نیست مگر اینکه غذا در او متخلّل می شود و غذا هم در جمیع اجزای مغتذی ساری است و حال اینکه در جناب الهی اجزأ نیست پس لا بد باید خلیل جمیع مقامات الهیه را که از آنها به اسماء تعبیر می شود و ذات خدای جلّ و علا به آنها ظاهر می شود، تخلّل لُفند.

آن چه از فیض اُزلی عاید هر موجودی شده است نور اقدس وجود است و آن نور سره چون به لحاظ و حدود ملحوظ گردد اسماء اعیان بر آنها نهاده می شود و کثرت پدید می آید و به این حدود که همان تعینات آنهاست از يك دیگر به ظاهر متمیز می گردند و اختلاف در خواص پیدا می شود که این بنفشه است و آن گل گاو زبان و این حدود را در لسان حکما ماهیات گویند و در لسان عرفا اعیان ثابتة. پس هر موجودی را عین ثابت خاصی است و آن عین ثابت منشأ پیدایش آثار وجودی اوست و محل قابل گرفتن هبات و فیوضات باری تعالی، و مبدأ وهاب فیاض به لسان حال هر عینی که همان استعداد و تقاضا و سؤال ذاتی اوست افاضه می فرماید و اسناد امساک و بخل در اعطای خواسته های اعیان به واجب مطلق و غنی بالذات که یداه مبسوطتان راه ندارد و آن چه از اوست افاضه وجودات

بالذات است و حدود ناشی از اعیان آنهاست و به اصطلاح مجعول بالذات وجود آنهاست نه ماهیات آنها که همان اعیان باشد. همه شرور و نقایص از حدود برمی خیزد و نسبت شر به جاعل دادن بالعرض است و مجاز، چه از خیر محض جز نکویی نیاید و چون هر موجودی به اقتضای عین ثابتش می گیرد لا جرم سرنوشت هر موجودی به عین ثابت اوست. این همان است که حکما می گویند: ماهیت مجعول به

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 164

جعل جاعل نیست یعنی ذات و ذاتی علت نمی خواهد. الذاتی لا یعلل و العرضی یعلل. مثلاً وجود که عارض بر ماهیت است علت می خواهد در موجود شدن نه آن که خود ماهیت در ماهیت شدن علت بخواند. به قول شیخ الرئیس «ما جعل الله المشمسة مشمسة بل أوجدها». از این بیان معنی حدیث شریف «السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه» معلوم می گردد. لسان الغیب قدس سره فرماید:

در ازل هر کو به فیض دولت ارزانی بود تا ابد جام مرادش هدم جانی بود

این بیت اشارت به «السعيد سعيد في بطن امه» است و نیز فرمود:

گفتم که بسی خط خطا در تو کشیدند گفتا که همان بود که بر خط جبین بود

و این بیت اشارت به «الشقي شقي في بطن امه» است و نقش جبین، همان سرنوشت است و در مصراع دوم این بیت گوید: آن خط خطا را کسی در تو نکشید که شر از ناحیه مبدأ باری نیست بلکه این خط خطا از نقش جبین و سرنوشت و اقتضای عین ثابت توست. این نکته را از شرح مرحوم دارابی بر دیوان حافظ استفاده کردم، از این بیان علت سنت نهادن «قری» یعنی مهمانی را به «خلیل الرحمن» دریابید که «پریو تاب مستوری ندارد.»

فحن له کما ثبتت أدلتنا و نحن لنا

و لیس له سوی کونی فنحن له کنحن بنا (لنا- خ)

فلی وجهان هو و أنا و لیس له أنا بأنا

و لکن فی مشهده فنحن له کمثل إنا

پس ما از حیث اعیان موجود در عین خودمان مظاهر او هستیم. چنانکه به ادله کشفیه از ذوق و وجدان و شهود امر به طور واقع ثابت شده است و ما برای خودیم. یعنی اعیان ما حاکم بر ماست.

- از او فقط وجود من به من هبه شد پس ما برای اویم مثل اینکه خودمان به خودمانیم (ما برای اویم که مظاهریم و به خودمانیم که محکوم به اقتضای اعیان خویشیم).

- پس برای من دو وجه است او و من اما انای او یعنی وجود او به انای من یعنی به وجود من نیست ( «وَهُوَ مَعَكُمْ» نه «و نحن معه» یا «أنتم معه» زیرا از این سو استقلال وجودی نیست تا با او باشند).

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 165

- و لکن در من مظهر اوست (یعنی در انانیت من مشهد اوست).

ظهور تو به من است و وجود من از تو «فلست تظهر لولای- لم أکن لولاک»

پس ما برای او در ظهور و شهودش به مثل ظرفیم برای مظروف.

وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 167

6. فصّ حکمة حقیة فی کلمة إسحاقیة

6 (. فصّ حکمة حقیة فی کلمة إسحاقیة)

(1) چون بعد از مرتبه عالم ارواح مجرده عالم مثال مسمی به خیال است و فصّ ابراهیمی مهمیه بود و مهمین مفارقات محضه‌اند و بعد از آن عالم مثال منفصل است که در پیکر وجود، عالم خیال است. یعنی خیال منفصل و در انسان بعد از مقام قوه عاقله‌اش عالم خیال متصل است که عالم مثال متصل اوست (به حکم تطابق کونین) و در این فص صحبت از رؤیای حقه ابراهیم علیه السلام است ذیح فرزندش را در عالم مثال متصل لذا بعد از حکمت مهمیه حکمت حقیه را آورده است زیرا آن چه را که ابراهیم علیه السلام در منام دید حق بود قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ (صافات: 102) و حضرت یوسف فرمود: هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا (یوسف: 100) و بدان که عالم مثال متصل نمونه‌ای از عالم مثال مطلق است که همان عالم مثال منفصل باشد و این مثال متصل را هر کسی دارد تا به طریق او به (عالم مثال) منفصل برسد چنانکه با داشتن قوای جسمی و بدن مادی حشر با عالم اجسام دارد و با داشتن قوه عاقله حشر با عالم عقول. حقایق عالم در عالم مثال به حکم سنخیت عوالم و ظهورات

وجودات در مواظن و مظاهر به صورت أشباح و اشکال در می آید. مثلاً رسول الله جبرئیل را در سدره مشاهده کرد که ششصد بال داشت و در قرآن است «أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ» و نیز در حدیث است که جبرئیل در هر صبح و مسا در نهر حیات داخل می شود سپس از آن به در می آید و بالهای خود را تکان می دهد و خدای سبحان از قطرات آبی که از بالهایش می ریزد ملایکی می آفریند که به شمار نمی آید.

[آیا سر بریدن گوسفندی برای تقرب به حق تاوان پیامبری می شود]

و این ثَوَاجِ الْكَبِشِ مِنْ نَوْسِ إِنْسَانٍ

فِدَاءِ نَبِيِّ ذَبِحَ لِقَرْبَانٍ

(2) آیا سر بریدن گوسفندی برای تقرب به حق تاوان پیامبری می شود. صورت گوسفند

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 168

کجا و صورت انسان کجا (آن بع بع می کند و این مصداق عَلَّمَهُ الْبَيَانَ است و بیان اسم اعظم حق است).

بنا أو به لا أدر من اي ميزان

و عظمه الله العظيم عناية

(1) یعنی خدای بزرگ آن کبش را بزرگ شمرد (که در قرآن فرمود: وَ قَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ آیا از حیث عنایت به کبش و تعظیم شأن او بود از آن جهت که او را فدای نبی معظم عند الله گردانید، یا از حیث عنایت به نبی و تعظیم قدر او از آن جهت که کبش فدای او شد، نمی دانم از چه میزانی است. آیا از میزان عنایت حق به کبش است یا از میزان عنایت خدا به ماست (در بعضی نسخه های فصوص «لم أدر» دارد که از حیث وزن مصراع ثانی صحیح است چه لم جازمه، یای ادری را اسقاط می کند و با بودن یاء وزن مصراع ناقص می شود اما از حیث معنی «لا ادري» درست است چه «لا ادري» نمی دانم است و «لم أدر» ندانستم و جای نمی دانم است نه ندانستم.

عارف جامی در شرح فصوص فرماید:

نسخه ای که بر شیخ قرائت شد «لا أدر» است اگر چه لا نافیة است نه جازمه اما با بودن کسره یاء اکتفا به حذف آن شده است که کسره دلالت بر حذف یاء کند. «1»

و قد نزلت عن ذبح كبش لقربان

و لا شك أن البدن «2» أعظم قيمة



(2) یعنی شبهه نیست که بدن (شتر) قیمتش بیشتر از قیمت کبش (گوسفند) است (لذا يك شتر قربانی بدل و عوض هفت قربانی گوسفند است) و حال اینکه ذبح او از ذبح گوسفند در تقرب به حق منحط شد و پایین آمد.

مرحوم شبستری فرماید:

دلیل و رهنمای کاروانند

در این ره انبیا چون ساریانند

شارح لاهیجی فرماید:

در تشبیه انبیا به ساریانان اشارتی است دقیق که انبیا جهت هدایت خلقت و هدایت حقیقی که رجوع به مبدأ است آن جماعتی را میسر گشته که بدنه

---

(1) شرح فصوص جامی،

(2) کلمه بدن به ضم باء و سکون دال جمع بدنه است و بدنه شتر قربانی را گویند در قرآن شریف است وَ الْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ (حج: 36).

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 169

نفس را به تیغ مخالفت نفس و هوی و موت اختیاری ذبح نموده باشند.

شخیص کبیش عن خلیفة رحمان

فیا لیت شعری کیف ناب بذاته

(1) یعنی ای کاش می دانستم چگونه ذات گوسفند حقیری نایب خلیفه رحمن شد.

شخیص و کبیش هر دو صیغه تصغیرند با اینکه در شعر دوم او را بزرگ شمرده چه حق فرمود: وَ فَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ نسبت به خلیفه رحمن تصغیر آورد و مصغرش شمرد و گر نه کبیش بذاته معظم است و عظیم.

وفاء لإیراح و نقص لخرسان

ألم تدر أن الأمر فيه مرتب

(2) حال جواب می‌دهد سؤالی را که در چهار بیت پیشین پیش آورد که چگونه گوسفندی فدای انسان می‌شود و چگونه او عظیم است با اینکه شتر در قیمت بزرگتر از اوست لذا استحباب غلو قیمت را در قرابین گفتند. جواب اینکه:

آیا نمی‌دانی امر الهی در وجود مرتب است، به ترتیب خاصی که بین گوسفند فدا شده و بین انسانی که گوسفند برای او فدا شده در شرف و حسنت و باقی صفات مناسبت است، پس شریف به جای خسیس یا به عکس فدا نشده است.

### وفاء لأرباح و نقص لخسران

(3) و این اتیان به فدا که صورت فدای نفس است وفای به عهد اُزلی سابق است، برای رسیدن به ربح یعنی مستعد به کمال مناسب خود برسد.

و عدم اتیان به فدا نقص وفای به عهد است که منجر به نقص استعداد و خسران رأس مالی (سرمایه‌ای) که عمر است می‌باشد که این شخص بر اثر احتجاجش به غواشی ظلمانیه به عهد سابق اُزلی وفا نکرده و به کمال معد انسانی نرسیده است. «1»

غرض اینکه باید نفس را افنا کرد تا به کمالات سامیه انسانی رسید چنانکه ابراهیم فدا کرد نفسش را که فرزند اوست و فرزندش فدا کرد خویشتن را که گردن نهاد. پس هر دو نفس را فدا کردند و کبش صورت فدای نفس است از آن جهت که حیوانی منقاد است. می‌شود ضمیر فیه را در شعر به فدا برگرداند در هر دو صورت معنی معلوم است.

نبات علی قدر یکون و اوزان

فلا خلق أعلی من جماد و بعده

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 186.

|                                    |                               |
|------------------------------------|-------------------------------|
| و ذو الحسن بعد التّبت و الكلّ عارف | بخلافه كسفا و إيضاح برهان     |
| و أما المسمّى آدمًا فمقيّد         | بعقل و فكر أو قلادة إيمان     |
| بذا قال سهل و المحقق مثلنا         | لأنّنا و إياهم بمنزل إحسان    |
| فمن شهد الأمر الذي قد شهدته        | يقول بقولي في خفاء و إعلان    |
| و لا تلتفت قولًا يخالف قولنا       | و لا تبذر السمرء في أرض عميان |
| هم الصمّ و البكم الذين أتى بهم     | لأسماعنا المعصوم في نص قرآن   |

- (1) پس هیچ خلقی اعلی از جماد نیست و بعد از او نبات است علی مراتب قدر و اوزانشان.
  - (2) و بعد از نبات ذو الحس است که حیوان است و همه عارفند به خلاق خودشان از روی کشف و برهان واضح (ایضاح برهان).
  - (3) و أما مسمی به آدم مقید به عقل و فکر و قلاده ایمان است (لفظ آدم غیر منصرف است نباید تنوین بگیرد و در شعر آدمای بولی ضرورت شعری آورده شد) و قلاده ایمان برای مقلدان است.
  - (4) آن چه درباره مولدات گفتیم سهل بن عبد الله تستری، «1» و هر محققى مثل ما می گوید زیرا ما و ایشان در منزل احسانیم (یعنی در مقام مشاهده و کشفیم. اشاره است به حدیث شریف رسول الله و از ائمه نیز روایت شده است که «الإحسان ان تعبد الله كأنك تراه».
  - (5) پس هر کس که امری را- حقایقی را- در غیب الهی مشاهده کرد آن چنان که من مشاهده کردم در پنهان و آشکار حرف مرا می زند.
  - (6) و التفات نکن به قول محجوبان که مخالف قول ماست و تخم قول حق در زمین دل مردگان نیفشان.
  - (7) آنها کران و گنگانی هستند که معصوم (نبی) در نص قرآن برای ما از آنها حکایت کرده است.
- اعلم أیدنا الله و إیّاک أنّ إبراهیم الخلیل علیه السّلام قال لابنه «إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَدْخُلُكَ» و المنام حضرة الخیال فلم یعبرها.

(1) تستر معرب شوستر است و سهل بن عبد الله تستری از بزرگان عرفاست و متوفای سنه 283.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 171

(1) بدان «أیدنا الله و ایتاک» که ابراهیم خلیل علیه السلام به پسرش گفت **إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ** (صافات: 102) و منام، حضرت خیال است پس از آن نگذشت (یعنی از حضرت خیال به در نرفت و تجاوز نکرد).

و به این معنی خواب را تعبیر نکرد چه تعبیر عبور کردن از صورت خیالیه منامیه است به سوی واقع اما ابراهیم خلیل علیه السلام عین حضرت خیال را اعتبار کرده است. زیرا غلبه سلطان عشق و تخلل و سریان محبت حق در شرایش حضرت خلیل الرحمن که «حَبِّ الشَّيْءِ يَعْمي و يَصم» آن چنانش در معشوق فنا کرده بود که پس از دیدن ذبح فرزندش در حضرت خیال به تعبیر و تأویل نپرداخت و بدیهی است که انسان عادی چون در خواب ببیند مثلاً متاعی که در نزدش بسیار عزیز است به دیگری بخشید در بیداری به انحراف مختلفه آن را تأویل می‌کند و تعبیر می‌کند تا مثل او یا قیمت او را تأدیه کند یا به بهانه‌های دیگر خود آن متاع نفیس را از دست ندهد اما ابراهیم خلیل از حقانیت خلقتش (خلیل بودنش) به ظاهر همانی را که در خواب دید و اعترافش در نزدش بود پرداخت و فرزند را به قربانگاه برد و فرزند نیز که فرزند همین پدر است و تسلیم محض است از خویشتن بگذشت تا به جایی که جبین بر خاک نهاد و در حقیقت، آمدن جبرئیل علیه السلام که معلم علم است و آوردن کبش ارائه دادن تأویل خواب است به ابراهیم علیه السلام که در حقیقت به او اشاره کرده است که در واقع به ذبح کبش مأموری نه به ذبح فرزند و معنی خواب تو یعنی این، نه اقتصار به صورت ظاهر خواب که ذبح ولد است.

و كان كبح ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بلذبح العظيم الذي هو تعبیر رؤیاه عند الله تعالى و هو لا يشعر.

(2) و کبش در صورت پسر ابراهیم در منام ظاهر شد (به جهت مناسبتی که بین کبش و پسر بود و آن اسلام پسر است مر وجه الله را و انقیادش مر احکام الهی را چنانکه کبش در تسلیم و انقیاد معلوم و مشهود است) پس ابراهیم علیه السلام خود رؤیا را تصدیق کرد.

پس خدای متعال این فرزند را به ذبح عظیمی که تعبیر خوابش عند الله بود و ابراهیم (از کثرت غلبه قرب و سلطان عشق) بدان توجه نکرد فدا داد و در حضرت خیال متجلی شد.

مناسباتی که بین رقایق اسمای باطنیه الهیه و بین ظواهر صور است گزاف نیست و

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 172

تعبیر از ظاهر به باطن علمی است بس سنگین و از اینکه گفته شد گزاف نیست جهت این است که خدای متعال واهب صور و معانی است همان طور که معنی را هبه فرمود، صورت را که لباس آن معنی است و در خور قامت معنی است نیز او هبه کرده است و لطایف و دقایقی که در کتب تعبیر خواب از مشایخ حکما و اهل سر منقول است و از اشارات آیات و روایات مستنبط است حیرت آور است و علم تعبیر و تأویل فنی است که از خدای متعال جایزه به شخص تارك هوای نفس داده می شود چنانکه داستان یوسف صدیق در قرآن و ابن سیرین معلوم است.

فالتجلی الصوري في حضرة الخيال يحتاج إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك الصورة.

(1) پس تجلی صوری در حضرت خیال مقید محتاج به علم دیگر است (علم تعبیر) که به آن علم آن چه را که خدای متعال از آن صورت خواسته است ادراک می شود.

الا ترى كيف قال رسول الله -ص- لأبي بكر في تعبيرة الرؤيا: «أصبت بعضا و أخطأت بعضا» فسأله أبو بكر ان يعرّفه ما أصاب فيه و ما اخطأ فلم يفعل.

(2) نمی بینی که رسول الله (ص) به ابو بکر در تعبیر آن رؤیا فرمود: در بعضی به صوابی و در بعضی به خطا و ابو بکر از وی پرسید که آن چه را به صواب اصابت کرده و آن چه که خطا کرده برایش تعریف کند و رسول الله این کار را نکرد.

قیصری در شرح از صاحب شرح سنّت از ابن عباس نقل کرده است:

ابو هریره حدیث می کرد که مردی نزد رسول الله (ص) آمد و گفت که من در خواب ابری را دیدم که از آن روغن و غسل می بارد و می بینم که مردم دست دراز کردند و از آنها کم و زیاد می گیرند و دیدم ریسمانی از آسمان به سوی زمین آویخته است و تو را می بینم یا رسول الله که آن ریسمان را گرفتی و بالا رفتی سپس مرد دیگری گرفت و بالا رفت، سپس مرد دیگری گرفت و بالا رفت سپس مرد دیگری گرفت از ریسمان منقطع شد سپس به او پیوست و بالا رفت ابو بکر گفت: ای رسول خدا پدر و مادرم فدای تو باد بگذار من این خواب را تعبیر کنم رسول الله (ص) فرمود: تعبیر کن ابو بکر گفت: ظلّه که سایه و ابر بود ظلّه اسلام بود و روغن و غسلی که از آن می بارید قرآن است که نرم و شیرین است و مردم که کم و زیاد از او می گرفتند اختلاف مردم است در

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 173

گرفتن قرآن، آن ریسمانی که از آن آسمان به زمین واصل بود آن حق است که تو بر آنی او را می گیری و خدا تو را بالا می برد و سپس بعد از تو مرد دیگر او را می گیرد و بالا می رود سپس بعد از او مرد دیگری می گیرد و سپس بعد از او مرد دیگری می گیرد و از او جدا می شود دو باره می پیوندد و بالا می رود ای رسول الله به من بگو

آیا درست تعبیر کردم یا به خطا رفتم رسول الله فرمود در بعضی به صواب رفتی و در بعضی خطا کردی. ابو بکر گفت: پدر و مادرم به فدای تو سوگند یاد می‌کنم به من بگو در چه خطا کردم رسول الله فرمود: قسم نخور.

محیی‌الدین در اشاره به این حدیث به طور اجمال نظر و غرض دارد. زیرا در ابتدا گفت: تعبیر رؤیا محتاج به علمی است که به آن علم معانی صور خیالی ادراک شود و در ضمن نقل این حدیث گفت: نمی‌بینی ابو بکر در تعبیر رؤیا عاجز مانده زیرا رسول الله به او فرمود «أصبت بعضاً و أخطأت بعضاً» و اگر عالم به تعبیر بود رسول الله وی را نسبت به خطا نمی‌داد. و همین محیی‌الدین در اوایل جلد اول فتوحات می‌فرماید: بعد از رسول الله کسی به کمال علی نبود، چه او سر العالمین و الأنبياء أجمعین بود دیگر بی‌اعتنایی رسول الله را به ابو بکر اشاره کرده است که «ما اخطأ فلم يفعل» یعنی رسول جوابش نداد و در سکوتش به خطا نرفت و دیگر متن روایت، گستاخی ابو بکر را اثبات می‌کند که با بود رسول گفت بگذار من تعبیر کنم و بعضی‌ها اصلاً ابو هریره را محدث معمول علمای عامه شناختند و او را از صحابی مختلف می‌دانند و بر فرض صحت روایت می‌توان گفت که مردی خوابی دیده نزد رسول آمد دیگران بر اساس تعصبات در این خواب تصرفات کردند چنانکه در بسیاری از حکایات و روایات فریقین این تعصبات مذهبی و تصرفات به گزاف را می‌بینیم.

و قال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام حين ناداه: **أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ. قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا** و ما قال له صدقت في الرؤيا أنه ابنك: لأنه ما عبَّها، بل أخذ بظاهر ما رأى، و الرؤيا تطلب التعبير. و لذلك قال العزيز **إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ**. و معنى التعبير الجواز من صورة ما رآه الى أمر آخر. فكانت البقر سنين في المحل و الخصب.

فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه، و أما صدق الرؤيا في أن ذلك عين ولده، و ما كان عند الله إلا الذبح العظيم في صورة ولده.

#### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 174

(1) و خدای متعال به ابراهیم علیه السلام وقتی که او را ندا کرد فرمود: **قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا** یعنی خوابی که دیدی ظاهر آن را صادق مطابق واقع گرفتی و به او فرمود «صدقت في الرؤيا» به تخفیف دال. یعنی خدای متعال او را در رؤیایش تصدیق نکرد که مرئی پسرش باشد زیرا ابراهیم از ظاهر عبور نکرد. بلکه ظاهر آن را گرفت.

**و الرؤيا تطلب التعبير و لذلك قال العزيز «إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ...»**

(2) در حالی که رؤیا تعبیر طلب می‌کند (زیرا معانی از مرتبه خودشان به طور تنزل در صورت حسیه ظاهر می‌شوند) لذا عزیز مصر گفت: **إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ** و معنای تعبیر عبور کردن از صورتی که در خواب دیده به امر دیگری (که معنی و مراد آن صورت است) می‌باشد و گاوها سالهای فراوانی و قحطی بودند.

فلو صدق في الرؤيا ...

(3) پس اگر ابراهیم در رؤیایش صادق بود می‌بایستی پسرش را ذبح کند و همانا که رؤیا را تصدیق کرده است «1» و آن که مرئی عین ولد اوست و قصد ذبح او کرد و حال اینکه عند الله نبود مگر ذبح عظیم در صورت ولدش (غرض ذبح فرزند نبود).

ففداه لما وقع في ذهن ابراهيم عليه السلام. ما هو فداء في نفس الامر عند الله فصوّر الحسن الذبح و صور الخيال ابن ابراهيم عليه السلام. فلو رأى الكبش في الخيال لعبره بابنه أو بأمر آخر. يكون مطلوباً من تلك.

(4) پس فدا داد حق تعالی گوسفند را (در عوض ذبح پسر) برای آن جهتی که در ذهن ابراهیم واقع شد، که در نفس الامر و عند الله، فدا «2» نبود.

پس حس ذبح را تصویر کرد و خیال، پسر ابراهیم را تصویر کرده است. پس اگر ابراهیم کبش را در خیال می‌دید او را به پسرش یا به امر دیگر که مطلوب از آن صورت است «3» تعبیر می‌کرد.

ثم قال إنَّ هذا هُوَ الْبَلَاءُ الْمُمِيزُ أَيِ الْاِخْتِبَارِ الظَّاهِرِ يَعْنِي الْاِخْتِبَارِ فِي الْعِلْمِ: هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا؟ لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير:

---

(1) «صدق في الرؤيا» یعنی آنی را که خواب دید صادق باشد یعنی ذبح پسر و «صدق الرؤيا» (به تشدید دال) یعنی خوابش را تصدیق کرده است که نباید بکند زیرا صورت فرزند مراد نبود. چه قربانی را روی علاقه محض عبودیتی که ابراهیم داشت و فنای صرف بود به صورت فرزندش دید.

(2) فدا یعنی سر بها دادن.

(3) از صورت کبش انقیاد مستفاد می‌شود و اسلام انقیاد است.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 175

فغفل فما و في الموطن حقه، و صدق الرؤيا لهذا السبب.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم 175 آیا سر بریدن گوسفندی برای تقرب به حق تاوان پیامبری می شود  
..... ص: 167

1) سپس ابراهیم فرمود: **إِنَّ هَذَا هُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ** که بلا امتحان است یعنی اختبار در علم که آیا ابراهیم می داند آن چه را یعنی تعبیری را که موطن رؤیا اقتضا دارد یا نه، زیرا که حق می داند موطن خیال تعبیر طلب می کند و ابراهیم از آن غافل شد. لذا ابراهیم حق موطن خیال را که تعبیر است وفا نکرد و از این روی تصدیق رؤیا کرد.

کما فعل تقي بن مخلد الإمام صاحب المسند، سمع في الخبر الذي صحَّ عنده أنه عليه السلام قال: «من رأني في النوم فقد رأني في اليقظة فإنَّ الشيطان لا يتمثل على صورتي» فرآه تقي بن مخلد و سقاه النبي - ص - في هذه الرؤيا لبنا فصدَّق تقي بن مخلد رؤياه فاستقاه فقاه لبنا. و لو عبَّر رؤياه لكان ذلك اللَّبن علما. فحرمه الله علما كثيرا على قدر ما شرب. أ لا ترى رسول الله - ص - اتي في المنام بقدرح لبن قال: فشربته حتى خرج الرّى من أظافيري ثم أعطيت فضلي عمر». قيل ما أولته يا رسول الله قال العلم، و ما تركه لبنا على صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا و ما يقتضي من التعبير.

2) چنانکه تقي بن مخلد امام، صاحب مسند کرده است در خبری که در نزد او خبر صحیح است شنید که رسول الله - ص - فرمود: «من رأني في المنام فقد رأني في اليقظة فإنَّ الشيطان لا يتمثل على صورتي.»

زیرا رسول الله مظهر اسم هادی است و مبعوث برای هدایت است و شیطان مظهر اسم مضلّ است و مخلوقی است که اضلال می کند. پس اگر برای شیطان تمکّن این باشد که به صورت رسول الله متمثل گردد امر هدایت مختل می شود. این نکته را عارف جامی در شرح فصوص آورده است. «1»

فرآه پس تقي بن مخلد رسول الله را در خواب دید و نبی (ص) در رؤیا او را شیر نوشانید.

پس تقي بن مخلد تصدیق کرد خود خواب را (یعنی تعبیر نکرد و آن را به ظاهرش أخذ کرد).

غرض در این مقام سرایت حکم ولایت انبیا و مرسلین است در ولایت اولیای محمدین.

---

(1) شرح فصوص جامی.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 176

پس تقي بن مخلد شیر طلب کرد و شیر نوشید و شیر قی کرد، و اگر رویایش را تعبیر می کرد هر آینه آن لب علم بود و خدا به قدری که شیر نوشید علم کثیری را بر او حرام کرد. آیا نمی بینی برای رسول الله در خواب کاسه شیری آوردند



و فرمود شیر را نوشیدم تا اینکه سبزی و پری آن از ناخنهایم به در زد و فضل آن را به عمر دادم. یکی گفت، یا رسول الله خواب را چه تأویل فرمودید؟ فرمود: به علم. رسول الله شیر را به همان صورتی که دید و نگذاشت چون به مواظن رؤیا و آن چه اقتضای تعبیر است علم داشت.

و قد علم أنّ صورة النبی - ص - التي شاهدها الحسّ أنّها في المدينة مدفونة، و أنّ صورة روحه و لطيفته ما شاهدها أحد من أحد و لا من نفسه كلّ روح بهذه المثابة، فتتجسد له روح النبی في المنام بصورة جسده كما مات عليه.

(1) چون شیخ قول پیغمبر را نقل کرد که فرمود: «من رأني في النوم فقد رأني في اليقظة» در پی تحقیق آن برآمد که مرئی چیست و در کدام عالم است پس گفت:

و حال اینکه دانسته شد صورت نبی را که حس مشاهده کرد، در مدینه مدفون است و دانسته شد که صورت روح نبی و لطیفه روحانی اش را کسی مشاهده نکرد نه از کسی و نه از خود و هر روحی به همین مثابه است پس برای رائی روح نبی در خواب به صورت جسدهش که بر هیأت آن جسد رحلت کرده است متجسد می شود.

### جسد و قالب مثالی

قیصری گوید:

جسد در اصطلاح این طایفه مخصوص به صورت مثالی است.

در فروع کافی در کتاب جنائز از امیر المؤمنین علیه السلام روایت کرده است که مردگان در عالم دیگر حلقه حلقه با هم محشورند. راوی از امام سؤال می کند: آیا اجسامند؟ در جواب فرمودند: نه بلکه ارواحند که در این حدیث نفی جسم می شود و در حدیث دیگر نیز در همین موطن کافی از امام صادق علیه السلام است که مردگان اجسادند که در این روایت نیز نفی جسم می کند نه جسد و هم در کافی و جوامع روایی دیگر من جمله امالی ابن بابویه از ائمه علیهم السلام روایت است که ارواح در قالبی اند مانند قالب دنیا یعنی همان جسد و در این موضوع لطایف و اشاراتی از اهل بیت عصمت است در موضوع حشر جسدانی و طایفه عرفا اصطلاح جسد و مشتقات آن را

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 177

از این گونه مآخذ گرفته اند.

و لا یخرم المتجسد منه شیئا.

(1) که متجسد از آن صورتی که رسول الله بر آن صورت رحلت کرده است تغییر نمی یابد.

فهو محمد- ص- المرئي من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة لا يمكن للشيطان أن يتصور بصورة جسده-  
ص- عصمة من الله في حق الرائي.

(2) پس آن صورتی که در خواب دیده شد محمد مرئی است از حیث روحش در صورت جسدیه‌ای که شبیه است به صورت مدفونه. برای شیطان ممکن نیست به صورت جسد او متصور شود و این عصمتی است از جانب حق تعالی در حق رایی.

از این رو هر کس رسول الله را به این صورت دید (یعنی به صورت جسدی مثالی) آن چه را که بدان امر فرمود یا از آن نمی‌کرد یا به او خبر داد از او می‌گیرد چنانکه در حیات دنیا احکام «1» را از او می‌گرفت بنا بر آن چه که لفظ دال بر آن است، از نص یا ظاهر یا مجمل یا هر چه باشد.

و لهذا من يراه بهذه الصورة يأخذ منه جميع ما يأمر به أو ينهاه عنه أو يخبره كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الاحكام على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان، فإن أعطاه شيئا فإن ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير، فإن خرج في الحس كما كان في الخيال فتلك رؤيا لا تعبير لها، و بهذا القدر و عليه اعتمد إبراهيم الخليل عليه السلام و تقي بن مخلد.

فان أعطاه

(3) اما اگر نبی او را چیزی عطا فرمود آن چیزی است که تعبیر در او راه دارد. پس اگر در حس آن چنان درآید که در خیال رؤیت شد آن رؤیا را تعبیر نیست. چنانکه إبراهيم خلیل و تقي بن مخلد بر این وجه اعتماد کردند.

و لما كان للرؤيا هذان الوجهان، و علمنا الله فيما فعل بإبراهيم و ما قال له الأدب لما يعطيه مقام النبوة، علمنا في رؤيتنا الحق تعالی في صورة يردها الدليل العقلي أن نعبر تلك الصورة بالحق المشروع إتما في حق حال الرائي أو المكان الذي رآه فيه أو هما معا.

(1) مقصود فروع نیست.

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 178

(1) و چون رؤیا به این دو قسم است (که یکی تعبیر بردار است و آن دیگری نیست که عین واقع است) و خدای تعالی در آن چه با إبراهيم کرد و به او گفت ما را آدب تعلیم کرد مر آن چه را که مقام نبوت اقتضا می‌کرد از تأدب در حضور حق تعالی، دانستیم که در دیدن خودمان حق تعالی را در صورتی (لباسی) که دلیل عقلی یعنی دلیل عقلی

فلسفی مشوب به وهم رد آن می کند، آن را تعبیر کنیم به صورت کمالیه‌ای که شرع آن را آورده است یعنی آن را به حق مشروع تعبیر کنیم. یا در حق حال رائی یا به اعتبار مکانی که او را دیده یا به هر دو اعتبار.

چنانکه در حدیث تحول آمده است که حق تعالی در روز قیامت به صورت نقصان تجلی می کند. پس او را انکار می کنند. سپس تحول پیدا می کند و به صورت کمال و عظمت تجلی می کند پس او را می پذیرند. پس سجده می کنند او را و این تعبیر و تنزیل یا در حق رائی است یعنی به اعتبار مرتبه و مقامش یا در حق حال مرئی و مرتبه اوست یا در حق هر دو آنهاست به اعتبار مراعات مرتبه و مقامشان یا در حق حال زمان و مکان است که رائی حق را در آن دیده است زیرا بعضی از ازمینه افضل از غیر خودش است. چون یوم جمعه و شب قدر و بعضی از امکانه اشرف از بعض دیگر است. چون اماکن متبرکه و اراضی مقدسه یا در حق جمیع است چون تعبیر رؤیایی که دیده شد در حق شخصی که اگر رائی سالک باشد آن رؤیا را بر مقام خودش نازل می کند و از آن عبور می کند بر حسب احوال خودش و گاهی آن رؤیا را نازل می کند در حق مرئی و احوالش و گاهی جمع بین هر دو می کند. «1»

این تعبیر که از تشبیه به تنزیه است (عبور کردن از تشبیه به تنزیه)، در صورتی است که دلیل عقلی یعنی عقلی فلسفی مشوب به وهم را در آن باشد.

فإن لم يردّها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها كما نرى الحق في الآخرة سواء.

(2) پس اگر دلیل عقلی آن رؤیت حق را رد نکند (به اینکه تجلی، در صورت نوریه باشد چون صورت شمس و غیر آن از صور انوار چون نور ابیض و اخضر و غیر ذلك) رؤیت را به حال خود باقی می گذاریم چنانکه حق را در آخرت (به سبب تحولش در

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 193.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 179

صور) یکسان می بینیم، بدون فرق.

و انسان کامل کسی است که حق را در جمیع تجلیاتش می پذیرد و قبول دارد و پرستش می کند و مؤمنان و محجوبان به اعتقادشان - که حق از مقام کمالی اش تنزل نمی کند - پس هر يك از آن قبول کرده است آن چه را که به حال او لایق و مناسب است از تجلیات الهیه و انکار می کند آن چه را که شأنش به او نداده است.

من الصور ما یخفی و ما هو ظاهر

فللواحد الرحمن في كل موطن

(1) پس برای واحد رحمن در هر موطن صور مخفیه (چون صور روحانیه و صور مثالیه) است و صور ظاهره (چون صور جسمانیه) قیصری در شرح گوید:

رحمن را به حسب مراتب و مقاماتش صورتهایی است و آن صورتهای را به حسب ظهور و خفی مراتبی، بعضی از آن صور در حس ظاهرند و بعضیها در حس ظاهر نیستند و لکن در عالم مثالی ظاهرند به نسبت آن کسی که اغطیه (حجابها) از چشم او برکنار شد و بعضی از آنها در عالم حس و مثال ظاهر نیست ولی در عقل ظاهر است چون علوم و معارف الهیه که لیب فطن آنها را از ورای ستر ادراک می کند چه آنها نیز صور عقلیه دارند و بعضی از آنها از عقل نیز پوشیده اند و در نزد قلب ظاهرند که به وجدان و شهود ادراک می کند آنها را بدون صورت مثالیه مطابق با صورت خارجی بلکه صورت نوریه می یابد. «1»

پس تمام صورتهای چه جسمانی، چه مثالی و چه نوری صورتی اند که خدای رحمان خودش را در آنها نشان می دهد و هر مرتبه فوق نسبت به مرتبه دون خفی است مثلاً مثال نسبت به جسم و علوم عقلی نسبت به مثال و صور نوریه قلبیه نسبت به علوم عقلی.

صائن الدین علی بن ترکه فرماید:

واحد رحمن را در هر موطن، چه صورتی یا معنوی غیبی یا مثالی خیالی یا جسمانی بعضی از صور است که مخفی است چون قبایح و قاذوراتی که

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 194.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 180

مردود عقول و شرایعند و بعضی از آنها ظاهرند چون محاسن و منزهات زیرا که تعینات و اعتبارات فارقه علی ای وجه کانت آنها را دخلی در حقیقت حقه نیست. پس اوست مطلق منزّه از کل در کل. پس آن که حق را برای کل اثبات کرده، که اوست منزّه «1» از کل در کل، آن کس صادق است و گر نه کاذب. «2» چنانکه در شعر بعد می گوید:

و إن قلت أمراً آخراً أنت عابر

فان قلت هذا الحقّ قد تك صادقاً

(1) پس اگر گویی این مرئی حق است صادقی (زیرا که در وجود سوای حق چیزی نیست) و اگر گویی این صورت مرئیه غیر حق است باز صادقی و عابری (یعنی در گذشته‌ای از صورت مرئیه به صورت معنایی که در آن ظاهر است).

خلاصه قیصری و جامی در شرح آن گویند. اگر اتحاد ظاهر و مظهر یا فقط ظاهر را اعتبار کنی و بگویی این حق است راست گفتی و اگر از جهت وحدت بین ظاهر و مظهر عبور کنی به سوی جهت کثرت و مغایرت بین ظاهر و مظهر و بگویی این مرئی، امر دیگر، یعنی غیر حق است باز راست گفتی و مولوی محمد حسن در تأویل محکم این بیت را این طور معنا می‌کند:

پس اگر گویی این مرئی حق است صادق باشی زیرا در وجود سوای حق چیزی نیست و اگر گویی امر دیگری است تو تجاوز کننده‌ای پس در آخرت حسرت بری که از محبوب خود رو گردان شدی. «3»

و عبد الغنی نابلسی در شرح گوید:

آن چه که برای حس و عقل تو ظاهر شده بگویی حق است صادقی زیرا اعتبار صورت محسوسه یا معقوله نکردی بلکه اعتبار کردی مصور مهک (نگهدار) آن صورتها را (که خداست) و اگر آن چه را برایت ظاهر شد امر دیگر یعنی غیر حق دانستی تو عابری. به این معنی که صاحب رؤیای منامیه هستی که محتاج به تعبیر است یعنی تو صاحب تعبیری. باید به تو گفت از این ظاهر

---

(1) یعنی او مرزه از حدود هر شیء است چه حدود حکایت از نقص و فقر و امکان می‌کنند و اوست که در همه است. «انا بَدَّكَ اللّٰزِمُ یا موسی».

(2) شرح فصوص صائن الدین ابن ترکه.

(3) تأویل محکم.

مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 181

که صورت است عبور کن برو به سوی باطن که مصور است. «1»

وجه مناسبت تفسیر انسان با مقام که بحث در رؤیت منامیه است روشن است. ملا عبد الرزاق قاسانی در شرح فرماید:

اگر به مرئی، حق بگویی صادقی زیرا حق است که به این صورت متعین است نه چیز دیگر و اگر او را به غیر حق تعبیر کنی باز صادقی زیرا حق منحصر در يك شيء نیست پس منحصر به تعیین، غیر حق است و این تفسیر قاسانی با تفسیر قیصری و جامی موافق است. «2»

و ما حکمه فی موطن دون موطن و لکنه بالحقّ للخلق سافر «3»

(1) حکم او که تجلی وجودی است در موطنی دون موطن نیست و لکن این حکم در جمیع خلق یعنی در همه مواطن به سبب ظهور حق سافر است (یعنی ظاهر و ساری است).

إذا ما تجلی للعیون ترده عقول برهان علیه تثار «4»

(2) یعنی چون حق تعالی در صورت مثالیه یا حسیه تجلی کرد عقول محجوبه چون دائما منزه حقند، حق را رد می کنند، چون به نور کشف و مشاهده مهتدی نیستند که جمع بین تنزیه و تشبیه «5» کنند و این رد به سبب برهانی است که آن عقول بر آن مواظبت و مداومت دارند.

و یقبل فی مجلی العقول و فی الذی یسمی خیالا و الصحیح النواظر

(3) تجلی حق در مجلای عقول پذیرفته می شود و در مجلای مثالی، که خیال می نامند نیز پذیرفته می شود و نواظر (دیدگان) صحیح حق سبحانه را در تمام مجالی مشاهده می کنند.

---

(1) شرح فصوص عبد الغنی نابلسی.

(2) شرح عبد الرزاق قاسانی.

(3) سافر به معنای ظاهر هم آمده است.

(4) مثاره یعنی مداومت و مواظبت یعنی پیوسته بر کاری بودن.

(5) تنزیه حق از تشبیه، تشبیه حق به مجردات است در عین تنزیه. زیرا وقتی گفتند نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل، عقول مجردة این چنین‌اند. پس حق تعالی را تشبیه کردند به عقول مجردة و توجه ندارند که تنزیهشان عین تشبیه است اما عارف در هر موطنی جمع بین تشبیه و تنزیه می‌کند یعنی در هر موطن خدا می‌بیند و او را از حدود ناقصه مبرا می‌دارد.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 182

چه در مجال حسیه و چه در مثالیه و چه در عقلیه، چنانکه حق تعالی فرمود:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ (قیامت: 22).

يقول ابو يزيد في هذا المقام لو أنّ العرش و ما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما احسّ بها و هذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام.

(1) ابو يزيد در این مقام (یعنی مقام قلبی) گوید اگر عرش و آن چه را که عرش در بر دارد صد هزار هزار چندان کنی و در گوشه‌ای از گوشه‌های قلب عارف قرار گیرند عارف آن را احساس نمی‌کند و این وسعت، وسع ابو يزيد است در عالم اجسام.

نه مطلقاً یعنی آن چه که دربارۀ قلب خبر داد تقریب به فهم محبوبان است نه خبر از حقیقت قلب داده باشد. قیصری گوید:

یعنی این گنجایش دل ابو يزيد است زیرا او جز از آن چه در دل خود می‌یابد خبر نمی‌دهد نه آن که خبر از وسع مرتبه قلب داده باشد، آن گاه که قلب در غایت مرتبه کمالش باشد. از این جهت شیخ فرمود: «1»

بل أقول لو أنّ ما لا يتناهي وجوده يقدر انتهاء وجوده مع العين الموحدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما احسّ بذلك في علمه .

(2) بلکه من می‌گویم اگر آن چه وجودش تنهایی ندارد (یعنی از عوالم ارواح و اجسام) انتهای وجودش فرض گردد و با عینی که موجد اوست (یعنی حقی که سماوات و ارض به او مخلوق است و به عبارت دیگر جوهر اولی که آسمانها و زمین به او پدید آمد و موجود شد که در لفظ کوتاه‌تر می‌شود حق مخلوق به یعنی حقی که «مخلوق به السماوات و الأرض») در زاویه‌ای از زوایای قلب عارف قرار گیرد آن را در قلب خود احساس نمی‌کند.

فإنّه قد ثبت أنّ القلب وسع الحقّ

(3) زیرا در حدیث آمده است که قلب گنجایش حق را دارد. تا چه رسد بما سوی الله.

حدیث اینکه «ما وسعني سماواتي و لا ارضي و وسعني قلب عبدی المؤمن» (نمی گنجانند آسمان و زمین من مرا ولی قلب بنده مؤمن من می گنجاند مرا) مولوی

(1) شرح فصوص قیصری، ص 195.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 183

گوید: «1»

من نكنجم هيچ در بالا و پست

گفت پیغمبر که حق فرموده است

من نكنجم این یقین دان ای عزیز

در زمین و آسمان و عرش نیز

گر مرا جویی در آن دلها طلب

در دل مؤمن بگنجم ای عجب

اینکه شیخ قلب عارف فرمود برای این است که قلب غیر عارف اگر قلب اصحاب اخلاق حمیده و نفوس مطمئنه است اشیاء کمی را مشاهده می کند و کشف اندکی برای او پیش می آید و اگر قلب صاحب نفس اماره و لؤامه باشد آن قلب تنگترین ظرف است در وجود بلکه برای او قلب نیست زیرا که قلب صاحب نفس اماره و لؤامه مختلفی است و صفات نفس، ظاهر و غالب است. «2»

و مع ذلك ما اتصف بالرّي فلو ام تلاً ارتوی.

(1) و با وجود این یعنی با اینکه قلب مؤمن گنجایش حق را دارد سیراب نمی شود اگر پر می شد سیراب می گشت. «3»

اینکه پر نمی گردد تا سیراب گردد برای این است که حق تعالی به جمیع اسماء و صفاتش دفعة تجلی نمی کند بلکه در هر آئی به اسمی از اسماء و صفتی از صفات تجلی می کند و هر يك از آنها قلب را آمادگی می دهد برای تجلی دیگری پس قلب به این استعداد خود تجلی دیگری را از حق طلب می کند و هیچ گاه سیراب نمی شود. «4»

و قد قال ذلك أبو یزید.

(2) أبو یزید فرمود:



مرد آن کسی است که دریاهاى آسمانها و زمین را بیاشامد و زبانش از تشنگی از دهنش خارج باشد.

«شربت الحبّ كأساً بعد كأس» «فما نقد الشراب و ما رویت» 5»

(1) مثنوی، دفتر اول، ص 54.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 195.

(3) امکان ندارد پر شود زیرا حقیقت بی‌انتهاست، لذا هیچ وقت پر نمی‌شود و هیچ وقت سیراب نمی‌شود.

(4) شرح فصوص قیصری، ص 196.

(5) شراب محبت را جامی پس از جامی نوشیدم، نه شراب تمام شد و نه من سیراب گشتم - شرح فصوص قیصری، ص 196.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 184

عبد الغنی نابلسی گوید:

سهل تستری گوید برای عارف بسطامی نوشت: در اینجا مردی است که نوشید نوشیدنی‌ای که بعد از آن هیچ‌گاه تشنه نمی‌شود. ابو یزید در جوابش نوشت: اینجا مردی است که جمیع اکوان را نوشید و خود فارغ از همه است و زبانش از دهانش درآمده است از کثرت عطش. «1»

و لقد تبّهنا علی هذا المقام بقولنا:

(1) و هر آینه بر این مقام به گفته خود تنبیه فرمودیم:

أنت لما تخلقه جامع

یا خالق الأشياء فی نفسه

(2) ای آفریننده اشیاء در ذات خود (یعنی در علمش که عین ذاتش می‌باشد) تو جامع همه آن چه آفریده‌ای هستی.

چه همه آنها در علم و عین تواند، چون امواجی که بر روی دریای زخّارند. «2»

فَأنت الضيقّ الواسع

تخلق ما لا ينتهي كونه فيك

(3) تو در خود چیزی می آفرینی که قابلیتش انتها ندارد. (پس از ایجاد متناهی چگونه عاجز باشی) پس تویی در همه مظاهر، از ضیق و واسع.

لاح بقلبي فجره السّاطع

لو أن ما قد خلق الله ما

(4) یعنی اگر آن چه حق تعالی آفرید در قلب من قرار گیرد نور بلند آن در قلب من آشکار نمی گردد.

خلق فكيف الأمر يا سامع؟

من وسع الحقّ فما ضاق عن

(5) یعنی قلبی که گنجایش حق (و همه اسماء و کمالاتش که غیر متناهی است) را دارد.

پس چگونه از خلقی (که متناهی است) تنگ شود پس چگونه است امر سعه قلبی شنونده. (یا چگونه می شود امر ظهور حق در مظاهر).

بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلّا فيها، وهذا هو الأمر العام.

و العارف يخلق بهمّته ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمة.

(6) هر انسانی به سبب وهم در قوه خیالش آن چه را که جز در قوه خیال وجود نمی یابد می آفریند و این کار امر عام است که شامل هر انسانی است و عارف به همت خود آن چه

---

(1) شرح فصوص عبد الغنی نابلسی، ص 454.

(2) زخّار یعنی پر آب و بزرگ.

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 185

را که در خارج محل همت وجود می یابد خلق می کند.

قیصری گوید:

چون بحث در عالم مثالی بود شیخ در اینجا تنبیه فرمود که عارف به همت خود خلق می کند و عالم مثال بر دو قسم است مثال مطلق و مثال مقید. مثال مقید خیال انسانی است و خیال گاهی از عقول سماویه و نفوس ناطقه مدرکه معانی کلیه و جزئیة متأثر می شود که صورتی مناسب آن معانی در او ظاهر می گردد و گاهی خیال انسانی از قوای وهمیه که مدرک معانی جزئیة است متأثر می گردد که صورتهایی مناسب آن معانی جزئیة در خیال ظاهر می شود.

قسم دوم گاهی به سبب سوء مزاج دماغ است و گاهی توجه نفس به سبب قوه وهمیه است به ایجاد صورتی از صورتهما. مثل اینکه کسی صورت محبوبش را که غایب از اوست تخیل قوی کند که صورت وی در خیالش ظاهر گردد و او را مشاهده کند و این امر عامی است که هر عارف به حقایق و غیر او از طایفه عوام بر آن قادرند. جناب شیخ فرماید: عارف به همت خود یعنی به توجه و قصدش به سبب قوت روحانیه اش صورتهایی را که خارج از خیال و موجود در اعیان خارجی اند خلق می کند چنانکه از بدلاء (ابدال) مشهود است که آنها در آن واحد در اماکن مختلفه حاضر می شوند و حوایج عباد الله را بر می آورند پس مراد به عارف در اینجا آن عارف کامل مصرف در وجود است نه آن کسی که عارف به حقایق و صور هست ولی تصرفی برای او نیست.

و اینکه شیخ فرمود از خارج محل همت برای این است که از اصحاب سیمیا و شعبده احتراز کند چه آنان صور خارج از خیالاتشان را ظاهر می کنند لکن خارج از مقام خیال نیست چه آن صور را در خیالات حاضران به سبب تصرفشان در خیالات حاضران ظهور می دهند و عارف متمکن در تصرف به سبب همت خود خلق می کند در عالم شهادت آن چه را که خلق می کند چون دیگر موجودات عینیه، قائم به ذات خودشانند و در عالم غیب نیز خلق می کند صور روحانیه را و آنها را در عالم ارواح وارد می کند و شایسته نیست که اباکنی و بیزاری بجویی از اسناد خلق کردن به مخلوق چه حق سبحانه

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 186

است که آن صور عینیه و غیبیه را در این مظهر می آفریند نه غیر او جز اینکه حق تعالی در این هنگام که در این مظهر خلق می کند از مقام تفصیلی اش «1» ظاهر می شود چنانکه از مقام جمعی اش ظاهر می شود و از اینجا سر قول خداوند متعال **فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** دانسته می شود. «2»

اما در بیان حضرات اگر چه قیصری در مقدمه شرح فصوص بیان کرده است ولی بخت آن که رساله وجودیه جناب سید علی همدانی را که از أعظم عرفای کاملین مکملین و استاد جناب شیخ بهایی می باشد، در اینجا بیاوریم:

«رساله وجودیه قطب العارفين جناب سید میرزا علی همدانی

حمد بی غایت و ثنای بی نهایت فاطر حکیمی و قادر عظیمی را که آثار صبح وجود از شام ظلمت آباد عدم برآورد و به مقتضای وجد ذاتی به بث «3» نفس رحمانی دم برآورد.

بدیعی که از قدرت کامله خود شکوفه نوع انسانی را از اکمام این شجره طیبه پر برآورد.

سمیعی که هویت ذات او به واسطه شمس صفات و نجوم اسماء و سمات از قله قاف بشری سر بر آورد. حکیمی که کمال حکمتش اعیان ثابت را موجودات عیانی گردانیده، کریمی که سواغ کرمش طایران هم اهل عرفان را به اوج فلک اسرار و معانی رسانیده، و منزهی که سبحات انوار تنزیهش اجنحه طایران افهام، و اوهام اولی الألباب را سوخته، مقدسی که سطوات کمال تقدیسش بصایر کروبیان را از ملاحظه آثار جمالش بر دوخته و صلوات نامحدود و درود تحیات نامعدود بر مری شجره ایمان و آفتاب عالم عرفان سید الأنبیاء و سند الأصفیاء محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و بر اهل بیت أطهار و اصحاب اختیار او که مکاشفان اسرار حقیقت و عارفان منازل طریقتند.

و بعد بدان ای عزیز که وجود نزد اهل کشف و شهود من حیث هو هو یعنی مطلقا اعم از اینکه با تعقل آن اعتبار قیدی نمایند، آن را هویت غیب مطلق گویند و حق و حقیقه

---

(1) در مقام تفصیلی که کثرت مظاهر مشهود است در هر مظهر موحد و مؤثر واقعی الله است که «لیس المؤثر فی الوجود الا الله» و صحیح است که به لحاظ مشاهده در مظاهر کثرت، وجود را در هر مظهر خالق گوئیم که خلق به معنی تقدیر است و چون این وجود در مظهر انسان اثرش را به بهترین حقیقت جلوه داد نسبت به بروز و ظهور تجلیاتش در دیگر مظاهر احسن است. **فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** در مظهر انسان.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 197.

(3) بث یعنی پراکندن.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 187

الحقائق نامند و از اسماء، مسمی به اسم الله گردانند پس الله علم ذات بذاته است و احدیت لازم این ذات که **قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**، و این وجود را ظهوری است که آن را بروزات است گاه در کسوت قیود و گاه مجرد از قیود، و ظهور در

کسوت قیود گاه ایجابی باشد که **اللَّهُ الصَّمَدُ** و گاه سلی که **لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ** و گاه مجرد از قیود که **وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا** **أَحَدٌ** چه نفی کفویت از برای این ذات قیدی از قیود نمی شود.

و چون این وجود را مجرد از صفات زائده بر ذاتش اعتبار کنی آن را حضرت احدیت گویند و این حضرت را عالم ذات، بذاته و عالم اعیان ثابته نامند. و چون این ذات را با جمیع صفات زائده بر ذات اعتبار کنی آن را حضرت واحدیت و الوهیت گویند و این حضرت را عالم جبروت خوانند که فوق ملکوت است.

و باز بدان که صفات حق اگر متصف به لطف و رحمت بود آن را صفات جمالی خوانند و اگر متصف به قهر و غضب بود صفات جمالی.

و اگر اسماء و صفات را با جمیع مظاهر خلقیه و مجالی کونیه اعتبار کنی آن را مقام فرق و کثرت و عالم ملک و شهادت گویند و اگر مظاهر خلقیه و مجالی کونیه را در ذات حق مستهلک دانی آن را مقام جمع و وحدت و عالم غیب خوانند.

ای عزیز: بدان که نزد اهل کشف و شهود وجود مطلق یکی بیش نیست و آن وجود حق است تعالی شأنه و وجود جمیع موجودات به آن حضرت منتهی است و موجودات کونیه همگی مظاهر و مرئی وجود مطلقند و این وجود را در هر عالمی از عوالم مختلفه ظهوری است در مظاهر خلقیه و مجالی کونیه پس بدان که حضرات کلیه پنج است که آن را حضرات خمس گویند و هر حضرتی از آن حضرات را عالمی می نامند.

حضرت اول، هویت غیب مطلق است که آن را حق و حقیقه الحقائق خوانند و آن حضرت اشاره پذیر نیست و از آن حضرت راه نیست (و در آن حضرت راه نیست - ظ) و این مقدار به نور کشف محقق شده است که در این عالم حق تعالی از ذات خود به ذات خود تجلی فرموده و آن تجلی از حضرت احدیت بوده نه از امر خارج یا فیض زاید بر ذات و از آن تجلی پی در خود نفس رحمانی ظاهر کرد که آن هیولای کلیه و عالم ذات بذاته است که **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** و هر چه هست در اوست و این طایفه این معنی را «تعین اول» گویند و جمیع اعیان ثابته در این حضرت به صورت عقل هویدا شد که «اول ما خلق الله العقل» و جمله معلومات، صورت این عقل آمد.

مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 188

بیان تنزلات اربع باری جل شأنه در ظهور و تنزل اول

چون ذات باری را به این معلومات نسبت دهی، جمله صفات این ذات باشد و ذات متعالیه را چون با هر یکی از این صفات در نسبت اعتبار کنی اسمی از اسمای حق ظاهر گردد پس ظهور اول تنزل است از حضرت احدیت به «حضرت واحدیت» که حضرت دوم است و آن را «حضرت الوهیت» و عالم جبروت خوانند و این حضرت، مبدأ

کثرت و حضرت اسماء و صفات است و عالم عقل و اول صفتی که در این حضرت به ظهور پیوست علم بود یعنی جمیع اعیان ثابتۀ در این حضرت حاضر شد به حضور علمی و اسم «العلیم» ظاهر شد. پس اقتضای حضرت الهی جلّت عظمتۀ ترجیح داد وجود اعیان ثابتۀ را بر عدم و این صفت را اراده نامند و اسم «المرید» اینجا معلوم گشت. پس علم حق سبحانۀ به استواء و استیلاء قرین شد برای ایجاد اعیان ثابتۀ در حال عدم و این صفت را قدرت گفتند و اسم «القدر» هویدا شد و به واسطه مشاهده حق اعیان ثابتۀ را قبل از وجود خارجی اسم «البصیر» پیدا شد و به سبب اطلاع حق بر ملتمسات اعیان ثابتۀ به زبان استعداد که ما را به ظهور رساند (و قبول حق آن ملتمسات را سمع خوانند) اسم «السمیع» آشکار شد پس اراده حق با این حال منظم گشت و متعلق به ایجاد اعیان ثابتۀ شد و کاف به نون پیوست تا به امر **كُنْ\***، **فَيَكُونُ\*** شد و این حال را کلام گفتند و اسم «متکلم» در این محل به ظهور آمد و چون این شش صفت مذکور مترتب بر صفت حیات است اسم «الحي» مقدم اسماء آمد و آخر اسماء متکلم آمد. این اسماء سبعه را ائمه اسماء خوانند که آنها را نیز امامی است. بعضی آن امام را اسم الحی دانند و بعضی اسم العلیم.

چون این اسماء در هیچ حال از ذات حق سبحانۀ منفک نیستند لهذا اسماء ذاتشان شمرند مگر متکلم که مقتضی اثبیت است میانۀ مخاطب و مخاطب و بر جمیع معانی شمول دارد از امر و نهي و وعد و وعید و اخبار و انشا و غیر ذلك و بعضی این را از اسماء صفاتش شمرده اند پس هر چند کثرت افزایش تنزل افزایش و در هر تنزلی فراخور آن به تعیینی دیگر ظهور کند و خود را به خود نماید پس از حضرت واحدیت و الوهیت که عالم جبروت بود تنزل فرمود به حضرت لوح محفوظ و عالم امر عبارت از آن است و عالم او را عالم ملکوت گویند و این نفس ناطقه را چون نیک بنگری همان عقل اول است که به اعتبار ادراک کلیات و تجردی که دارد او را عقل خوانند و به اعتبار ادراک جزئیات و

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 189

تعلقی که به اجرام سماوی دارد آن را نفس می گویند تا چنان شود که صورت آن کلیات عقلیه در هویت نفس منطبقه (منطبقه - ظ) به صورت جزئیات ظهور کند و جزئیات بدان کلیات محفوظ گردد و کلیات در عالم شهادت به جزئیات مضبوط ماند.

و نفوس جزئیۀ منطبقه را چون مجرد از نفس ناطقه اعتبار کنی آن را عالم مثال گویند که در آن عالم هر موجودی از موجودات مجرد و غیر مجرد را مثالی هست هست لکن به حواس باطن ادراک آن تواند کرد و کشف ارباب کشف در آن عالم است.

و وجود حق را تنزلی دیگر است از عالم ملکوت به عالم ملک که آن ظهور هویت اوست در مظاهر مختلفه و ابتداء از عرش و کرسی و اجرام سماوی و اجرام عنصری و عالم شهادت. پس صور مرکبات است از معادن و نبات و حیوان که انتهای عالم ملک است.

پس وجود حق را جلت عظمته تنزلی دیگر است از عالم ملک به عالم انسان کامل و آن آخر مراتب تنزلات است و از این واضح تر نمی‌شاید گفت و غیرت حق کشف غطا را نمی‌گذارد و اکابر طریقت از این زیاده رخصت گفتن نداده‌اند. پس از این مقدمه تو را روشن گشت که حضرات کلیه و عوالم اصلیه پنج است. اول، هویت غیب مطلق است که آن حضرت و عالم احدیت ذات، بذاته و عالم اعیان ثابته است. دوم، حضرت و عالم جبروت. سوم، حضرت لوح محفوظ و نفس ناطقه کلیه و عالم امر و عالم ملکوت.

چهارم، حضرت عالم ملک. پنجم، عالم انسان کامل.

پس تنزلات حق چهار است. یکی: عقل اول و مراتب آن که عقول مجرد باشد. دوم:

نفس ناطقه کلیه و مراتب آن، که نفوس جزئیّه است. سوم: عالم ملک از اجرام سماوی بسیطه تا صور مرکبات و مراتب آن از تمامی معادن ذاتیه و مظاهر هویت حق جل شأنه تا آخر حیوانات. چهارم: صور انسانی که آخر تنزلات سبحانی است.

چون این مراتب دانستی بدان که اهل توحید این جمله را که گفته شد همگی را مظاهر هویت حق و وجود ذاتیه می‌خوانند اما در بعضی ظهور اسماء غالب است و در بعضی ظهور صفات و در بعضی ظهور ذات، و بدین معانی واقف نگردد مگر انسان کامل؛ چه انسان ناقص نزد عارف در مرتبه حیوانیت مانده بلکه حیوان اشرف از اوست «کما قال الله سبحانه: إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» چه حیوان و نبات و جماد تحت شیطان در نمی‌آید و انسان ناقص در می‌آید و انسان کامل مظهر هویت ذاتیه است با

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 190

جميع اسماء و صفات که مخبر از این حال کریمه و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى می‌باشد و کریمه إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ و کریمه وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ\* و حدیث شریف قدسی که «لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و لسانه الذي ينطق به و يده التي يبسط بها ان دعائي أحبته و ان سألتني أعطيته» و این جمله از آیات و احادیث دلیل است این طایفه را که همه از اوست و بدوست بلکه خود همه اوست.

سرمایه شادی و غمت اوست همه

ای آن که حدوث و قدمت اوست همه

بینی که ز سر تا قدمت اوست همه

تو دیده نداری که به خود در نگری

تمت الرسالة الوجودية لقطب العارفين و امام السالكين ميرزا سيد على همداني قدس الله روحه، استاد شيخ العارفين الشيخ بهاء الدين العاملي عامله الله بلطفه الخفي و الجلي.»

و لكن لا تزال الهمّة تحفظه و لا يتودها حفظه، أي حفظ ما خلقتة. فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق، إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات و هو لا يغفل مطلقاً، بل لا بد من حضرة يشهدها.

فإذا خلق العارف بجمته ما خلق و له هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كلّ حضرة، و صارت الصور يحفظ بعضها بعضاً فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات و هو شاهد حضرة ما من الحضرات، حافظ لما فيها من صورة خلقه، انخفضت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها، لأن الغفلة ما تعم قطّ لا في العموم و لا في الخصوص.

و قد أوضحت هنا سرّاً لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر لما فيه من رد دعواهم أنّهم الحقّ، فان الحقّ لا يغفل و العبد لا بد له أن يغفل عن شيء دون شيء.

فمن حيث الحفظ لما خلق له ان يقول «أنا الحقّ»، و لكن ما حفظه لما حفظ الحقّ: و قد بيّنا الفرق و من حيث ما غفل عن صورة ما و حضرتها فقد تميّز العبد من الحقّ.

و لا بد ان يتميّز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها. فهذا حفظ بالتضمين، و حفظ الحقّ ما خلق ليس كذلك بل حفظه لكلّ صورة على التعيين إذ لا يغفل عن شيء.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 191

و هذه مسألة أخبرت أنه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا و لا غيري إلا في هذا الكتاب.

فهي يتيمة الوقت و فريدته. فإياك أن تغفل عنها فإنّ تلك الحضرة التي يبقي لك الحضور فيها مع الصورة، مثلها مثل الكتاب الذي قال الله فيه ما قرّطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع و غير الواقع.

و لا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآنا في نفسه فإنّ المتقي لله يجعل له فرقانا و هو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة فيما يتميّز به العبد من الربّ و هذا الفرقان أرفع فرقان.

(1) و ليكن همیشه همت عارف آن مخلوقش را حافظ است «و لا يؤوده حفظه» یعنی نگهداری آفریده اش بر همت گران نیست. پس چون بر عارف غفلت از حفظ آفریده عارض شود آن آفریده معدوم گردد. (زیرا معلول به انعدام علت منعدم می شود و علت، حضور عارف بود). مگر عارفی باشد که ضابط همه حضرات خمس باشد (که چنین



عارف بر اثر سعه قلبش، چون حافظ همه حضرات است و آن خلق، در حضرتی از حضرات است) و عارف ناچار شاهد يك حضرت خواهد بود. از آن صورت غافل نمی گردد بلکه شاهد اوست.

پس چون عارف را چنین احاطه به حضرات است آن خلق به صورت خاصه خود در هر حضرتی ظاهر می شود و صورتها بعضی مر بعضی دیگر را حافظ است (به سبب سرایت جمعیت همتش از هر يك از صورتها به دیگر صورتها)، پس چون عارف از حضرت یا حضراتی غافل شود و حال اینکه او شاهد حضرتی است و حافظ صورت مخلوقش در آن حضرت است، جمیع صورتها در حضرات به سبب حفظ همان يك صورت که عارف از آن غافل نبود محفوظند. (چه عوالم با هم مرتبند) زیرا غفلت همه حضرات را هیچ گاه فرا نمی گیرد نه در عموم خلایق و نه در خصوص خلایق.

پس ممکن نیست غفلت عمومیت داشته باشد به طوری که انسان مشغول به حضرتی از حضرات حق نباشد پس چون گاهی به حضرتی مشغول است و همت کامل به همه حضرات ساری است پس به شهود عارف حضرتی را حافظ آن صورت در آن حضرت مشهوده نیز هست.

و قد أوضحت ...

(2) در اینجا سرّی را آشکار کردم که اهل الله بر اظهار مثل آن رشك می ورزند برای آن

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 192

نکته ای که در این سرّ نهفته است و آن نکته ردّ دعوایشان است به اینکه آنها متحقق به حَقّند، با آن که حق هیچ گاه از حضرتی غافل نمی شود و عبد ناگزیر است از اینکه از شیئی غافل شود دون شیء (در وقتی دون وقتی).

فمن حیث ...

(1) پس از آن جهت که حفظ آفریده اش می کند می گوید: «انا الحق».

چه خلق کردن و حفظ مخلوق کردن هر دو از آن روی است که حق است نه عبد.

ولی چون همواره عبد متمیز از رب است در بیان فرق، گوئیم:

و لكن ما حفظه ...

(2) و لكن عبد آن صورت را چون حفظ حق آن صورت را نیست. زیرا که حق دائما با جمع حضرات است که «لا یشغله شأن عن شأن» به خلاف عبد پس عبد از حق متمیز است.

با وجود حفظ همه صورتها به حفظ يك صورت از آنها در حضرتی که از آن غافل نشد ناگزیر است از متمیز شدن از حق، زیرا حفظ او بلبتضمین است (از راه در برداشتن ضمنی آن صورت در یکی از حضرات) ولی حفظ خداوند به طور متعین برای هر يك از صورتهاست.

و هذه مسألة أخبرت ...

(3) این مسأله‌ای است که در کشف به من خبر دادند نه من او را در کتابی آوردم و نه غیر من مگر در این کتاب. پس این مسأله یتیمه و فریده وقت است. پس مبدا از آن غفلت کنی چه این حضرتی که برای تو حضور از آن است با آن صورتی که حافظی مثلش مثل آن کتابی است که خدای تعالی در حقش فرمود: **ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ** (انعام: 38) و این کتاب جامع جمیع ما وقع و ما يقع تا ابد است.

و لا يعرف ما قلناه ...

(4) و این حرف را درك نمی‌کند مگر کسی که خودش قرآن باشد «1» (که نسخه عالم کبیر است جمیع کلمات الله در او جمع است و آن که تقوی پیشه کند حق تعالی برای او نور فرق و تمیز قرار می‌دهد. که به تقوی فارق بین حق و باطل می‌شود و حق و مراتب و

---

(1) قرآن جامع جمیع کتابها، چون پیغمبر که جامع جمیع انبیا بود، و فرقان است که ممیز حق از باطل است؛ تورات و انجیل مثلاً فرقان بودند و هیچ يك قرآن نبودند و قرآن نیست مگر کتاب خاتم النبیین.

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 193

احکامش را در مواظن و مقامات می‌داند **إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا** (انفال: 29).

تقوای عوام اتقای از نواهی است. تقوای خواص اتقای از اسناد کمالات و افعال و صفات است به خودشان و تقوای أخص که کمال را است اتقای از اثبات غیر است با بود حق چه ذاتا چه صرفتا چه فعلا. پس به فرقان فرق می‌گذارد بین حق و عبد و می‌گوید حق است که به صورت عبد ظاهر شد و در او صفت خالقیت را اظهار کرد پس امر بر خلق مشتبه شد که این، عبد است یا حق.

و وقتا یکون العبد عبدا بلا إفك

فوقتا یکون العبد ربّا بلا شكّ

(1) ترجمه از صاحب تأویل محکم در شرح فصوص الحکم:

پس گاهی باشد بنده رب بلا شك (در حالت فنا) و وقتی باشد (در وقت جمع الجمع) که بنده بنده باشد بلا افتراء.

و إن كان ربّا كان في عيشة ضنك

فإن كان عبداً كان بالحقّ واسعاً

(2) پس اگر بنده باشد به حق واسع باشد و اگر رب باشد در عیش خود تنگ باشد زیرا هر که بنده باشد او را دعوی نباشد. «1» پس او واسع باشد از طلب طالبان زیرا از اول دعوی نداشت و اگر رب باشد و طاقت اتیان (آوردن) نداشته باشد در تنگ عیشی باشد.

و تتسع الآمال منه بلا شكّ

فمن كونه عبداً يرى عين نفسه

(3) پس از بنده بودن خود، عین نفس خود را می بیند (یعنی عاجز) و متسع شود امیدهای مریدان از او بی شك زیرا که صاحب سلوک است.

يطالبه من حضرة الملك و الملك

و من كونه ربّاً يرى الخلق كلّه

(4) و از بودنش ربّ می بیند که کل خلق او را از حضرت ناسوت و ملکوت مطالبه می کنند.

لذا تر بعض العارفين به بيكي

و يعجز عمّا طالبوه بذاته

(5) و به ذاتش (که عبد است) از آن چه از وی طلب می کنند عاجز می ماند. برای همین بینی بعضی از عارفان را که گریه کنند.

فتذهب بالتعليق في النار و السبك

فكن عبد ربّ لا تكن ربّ عبده

(1) چون گوید بندهام، وسعت دارد یعنی کسی کاری با او ندارد.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 194

(1) پس عبد رب باش و نباش رب عبد او تا در آتش قهر الهی افتی چه حق غیور است.

که فرمود «العظمة إزاري و الکبرياء ردائي فمن نازعني فيهما أدخلته النار» یعنی عظمت و بزرگی تن پوش زیر من و کبریا عبای من است پس هر کس در آن دو با من منازعه کند او را به آتش در افکنم.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 195

7. فصّ حكمة عليّة في كلمة إسماعيليّة

7. فصّ حكمة عليّة في كلمة إسماعيليّة

(1) قیصری فرماید:

حکمت علیه را به کلمه اسماعیلیه اسناد داد، زیرا حق تعالی او را مظهر اسم علی قرار داد. از این جهت همتش عالی بود. صادق الوعد بود که در عهود سابقه و عقود لاحق که با خدایش داشت وفا می کرد و چون مرتبه اش عالی بود **كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا**. یا از آن جهت عالی بود که وعاء روحانیت نبی ما بود، نبیّی که مظهر ذات جامعه الهی است و آن ذات را علو ذاتی است از این رو شیخ حکمت علیه و کلمه اسماعیلیه را با هم قرین کرد و چون علی اسمی از اسماء ذات است، شیخ در حکمت اسماعیلی به بیان دو مرتبه ذات پرداخته است، یکی از آن دو احدیّت به حسب ذات است و دیگر کلیتیش به حسب اسماء و صفات و دیگر اینکه چون حق تعالی اسماعیل را ستود به اینکه **كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا** و حال اینکه نیست رب مگر اسمی که می پروراند او را (اسماعیل را)، به تقریر احدیت ذات و کثرت اسماء و صفات پرداخت، اسماء و صفاتی که اربابند، تا همه موجودات در نزد ریشان مرضی باشند. «1»

[بدان که مسمای الله احدی بالذات و کل به اسماست]

اعلم أنّ مسمی الله أحدی بالذات کلّ بالأسماء فکلّ موجود فما له من الله الآ ربّه خاصة يستحيل أن يكون له الكلّ، فلكل شخص اسم هو ربه و ذلك الشخص جسم و هو قلبه.

(2) بدان که مسمای الله احدی بالذات و کل به اسماست. پس هر موجودی (جز حقیقت

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 196

انسانیه) از موجودات برای او از الله نیست مگر رب «1» آن موجود که محال است برای او کل باشد.

پس هر شخصی را اسمی است که آن اسم رب اوست و آن شخص جسم است و آن رب قلب «2» اوست.

و أما الأحديّة الإلهيّة فما لواحد فيها قدم، لأنّه لا يقال لواحد منها شيء و لا لآخر منها شيء لأنّها لا تقبل التبعض.

(1) اما احدیت ذاتی، احدی را در آن قدمی نیست (زیرا جمیع اشیاء در احدیت ذاتیه مستهلکند) و قابل تبعض نیست. (تا این یکی از آن شیء را و آن دیگری از آن شیء را دارا شود).

فأحديته مجموع كلة بالقوة و السعيد من كان عند ربّه مرضياً، و ما تمّ إلا من هو مرضي عند ربّه لأنّه الذي يبقي عليه ربوبيته؛ فهو عنده مرضي فهو سعيد.

(2) پس احدیت حق تعالی مجموع کل آن اسماء متعین بالقوة است و سعید آن کسی است که نزد رب خود مرضی است، و نیست در وجود چیزی مگر آن که در نزد رب خود مرضی است. زیرا که رب است که ربوبیت خود را بر مرئوب باقی می‌دارد. پس مرئوب در نزد رب خود مرضی است، پس مرئوب سعید است (پس به شکل اول قیاس منطقی:

هر موجودی نزد رب خود مرضی است، و هر که نزد رب خود مرضی است سعید است، پس هر موجودی سعید است.

قیصری گوید:

هر يك از موجودات در نزد رب خود مرضی است زیرا آن چه از اخلاق و افعال که آن موجود به آن متصف است همه از جانب ربی است که به حقیقت در آن موجود متصرف است و رب از فعل و مقتضای فعل خود راضی است چه اگر راضی نمی‌بود از او صادر نمی‌شد زیرا در صدور آن مجبور نیست و همانا عبد به قدر قابلیتش کمالات و افعال رب را بروز و ظهور داد، پس در نزد رب خود مرضی و سعید است و تمیز سعید از شقی در این است که سعید

(1) رب من رب شما نیست اما الله همه را شامل می‌شود. نشان دهنده هر چیزی که آن چیز به او قائم است رب اوست. رب الأرباب مساوق با الله است.

(2) باطن و حقیقت هر نگهداری را قلب گویند.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 197

می داند امر این چنین است، پس سعادتش به علم و معرفتش می باشد و هر کس این را ندانست و افعال را به قوایل نسبت داد از راحت عظمی و پاداش نیکو دور ماند، پس شقاوت شقی به جهل و عدم عرفانش می باشد. «1»

و لهذا قال سهل إنّ الرّبویّة سرّ - و هو أنت: یخاطب کل عین - لو ظهر لبطلت الرّبویّة.

(1) از این رو سهل فرمود که مر ربوبیت را سرّی است که اگر «2» ظاهر شود مرربوبیت باطل می شود. شیخ گوید آن سرّ أنت است که هر عینی را خطاب می کند.

فأدخل علیه «لو» و هو حرف امتناع لامتناع، و هو لا يظهر فلا تبطل الرّبویّة لأنّه لا وجود لعین الآ برّه و العین موجوده دائما فالرّبویّة لا تبطل دائما.

و کلّ مرضی محبوب، و کلّ ما یفعل المحبوب محبوب، فکلّه مرضی، لأنّه لا فعل للعین، بل الفعل لرّبّها فیها فاطمأنت العین أن یضاف إليها فعل، فكانت «راضیة» بما تظهر فیها و عنها من أفعال ربّها، «مرضیة» تلك الأفعال لأنّ کلّ فاعل و صانع راض عن فعله و صنعته؛ فإنّ وقی فعله و صنعته حقّ ما هی علیه «أعطی کلّ شیء خلقه ثمّ هدی» أي بین أنّه أعطی کلّ شیء خلقه، فلا یقبل النقص و لا الزیادة.

(2) سهل حرف «لو» آورد که حرف امتناع است برای امتناع یعنی آن سرّ ظاهر نمی شود (یعنی ممتنع است که ظاهر شود) پس ممتنع است که ربوبیت زایل شود. زیرا برای عینی وجود نیست مگر به واسطه ریش و عین همیشه موجود است پس ربوبیت هیچ گاه باطل نمی شود (عین همیشه در خارج موجود است به حسب نشئاتش از دنیاویه و برزخیه و اخراویه).

و کل مرضی محبوب ...

(3) هر مرضی محبوب است. (یعنی به نسبت آن کسی که اراده و رضایش به او تعلق گرفت) و هر چه را که محبوب می کند، محبوب محب او نیز هست. پس آن چه در دار وجود انجام می شود و جریان می یابد مرضی است، (زیرا مرضی رب اوست). زیرا برای عین ممکنه فعلی نیست، بلکه فعل برای رب آن عین است در آن عین (یعنی فعل، فعل

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 202.

(2) اگر «لو» است که اگر امتناع و محال بودن است. ربوبیت وقتی مصداق پیدا می کند که ربی باشد و مربوبی.

مانند بودن مالك و مملوك تا مالکیت مصداق پیدا کند.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 198

رب است که در عین ظاهر می شود). پس عین موجوده قبول کرده است که فعلی به او اضافه و نسبت داده شود پس عین راضی شد به آن چه که در او ظاهر می شود و از او ظاهر می کند. یعنی افعال ریش (به اعتبار قرب فرایض و نوافل) پس آن افعال مرضی ریش است زیرا هر فاعل و صانعی از فعل و صنعت خود راضی است برای اینکه فعل و صنعتش را در آن به تمام و کمال اعطا کرده است و حق صنعت را داده است و آن چه که حکمتش اقتضا می کرد وفا کرده است. حق تعالی فرمود: **أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى** (طه: 50) یعنی بیان کرده است که خلق هر چیزی را به او عطا کرده است. پس قبول نقص و زیاده نمی کند.

### [اسماعیل نزد ریش مرضی بود]

فكان إسماعيل بعثوره على ما ذكرناه عند ربّه مرضياً وكذا كلّ موجود عند ربّه مرضي و لا يلزم إذا كان كل موجود عند ربّه مرضياً على ما بيّناه أن يكون مرضياً عند ربّ عبد آخر لأنّه ما أخذ الربوبية إلّا من كلّ لا من واحد.

فما تعيّن له من الكلّ إلّا ما يناسبه، فهو ربّه و لا يأخذه أحد من حيث أحديته.

(1) پس اسماعیل به سبب اطلاعش بر آن چه گفتیم (که سعادت و شقاوت راجع به معرفت و عدم معرفت است)، نزد ریش مرضی بود و همچنین هر موجودی نزد رب خود مرضی است (چه شقی باشد چه سعید). از اینکه هر موجودی نزد رب خود، مرضی است لازم نمی آید که نزد رب عبد دیگر هم مرضی باشد (که عبد مضل در نزد رب عبد هادی یا بلعکس، مرضی باشد) زیرا عبد ربوبیت را از حضرت جمعیت نگرفته است بلکه از حضرت اسمی از اسماء الله گرفته است.

پس آن چه که مطابق استعداد عبد است و به گرفتن آن قابلیت داشت رب خاص او است و هیچ کس قبول نمی کند رب را و نمی گیرد او را از حیث احدیت حق (بلکه از حیث الهیتش می گیرد).

از این رو هر يك از موجودات از رب مطلق نمی گیرد مگر آنی را که مناسب اوست و همان را قبول می کند و از جمیع انواع ربوبیات نمی گیرد.

و لهذا منع أهل الله التجلي في الأحديّة؛

(2) اهل الله که عارفین بالله هستند از تجلی در احدیت (یعنی طلب تجلی از مقام احدیت) منع شده‌اند.

یعنی انکشاف حق تعالی در حضرت احدیت که برای او سبحانه هست اهل الله از آن

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 199

ممنوعند زیرا که تجلی تجلی رب است، در عبد که متضمن دو طرف است، یعنی با کثرت است لذا با احدیت سازگار نیست.

فأنك إن نظرتَه به فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا نفسه بنفسه و إن نظرتَه بك فزالَت الأحدىة بك، و إن نظرتَه به و بك فزالَت الأحدىة أيضا، لأن ضمير التاء في «نظرتَه» 203 ما هو عين المنظور، فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظرا و منظورا، فزالَت الأحدىة و إن كان لم ير إلا نفسه بنفسه و معلوم أنه في هذا الوصف ناظر و منظور.

(1) زیرا اگر او را به واسطه او نظر کردی (چنانکه در قرب فرایض است) پس او ناظر ذات خود است. پس همیشه ناظر ذات خود است به ذات خود.

و اگر نظر کردی او را به واسطه خودت پس احدیت تو زایل می‌شود (یعنی صادق نمی‌آید، در این صورت معنای واحدیت صادق است).

و اگر او را نظر کردی هم به واسطه او و هم به واسطه خودت باز احدیت زایل می‌شود چه نسبت و طرفین پیش می‌آید و احدیت زایل می‌شود. اگر چه در صورت نخستین هم خود ناظر است و هم منظور.

### فالمرضي لا يصح أن يكون مرضيا مطلقا

(2) پس مرضی، صحیح نیست که مرضی مطلق باشد. و سعید مطلق زیرا که دانستی هر موجودی مطابق و مناسب استعدادش می‌گیرد و آنی که با او مناسب است رب اوست و مرضی نزد این ریش است نه اینکه مطلقا نزد هر ربی مرضی باشد.

إلا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه.

(3) مگر اینکه جمیع فعل رب یعنی راضی در مربوط که فعل مرضی به واسطه او ظاهر می‌شود بوده باشد.

یعنی استعداد فعل کل راضی را داشته باشد تا در او ظاهر شود افعال کل که در این صورت فعل، مطلقا مرضی است زیرا که فعل از مقام جمع صادر شده است چون عین انسان کامل که قائل است: رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ،



رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ (كهف: 14) و این نیست مگر ربّ الأرباب. نمی بینی که مؤمنان و کافران، همه آنها به احکام نبی راضی

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 200

بودند و به افعالش راضی بودند. اگر چه کافر در نبوتش منازعه می کرد. «1»

فضل إسماعیل غیره من الأعیان بما نعته الحقّ به من كونه عند ربّه مرضیاً و كذلك كلّ نفس مطمئنّة،

(1) پس فضل اسماعیل علیه السلام بر غیر خود از اعیان که حق تعالی وصفش فرمود که نزد رب خود مرضی است ظاهر است و همچنین است هر نفس مطمئنّه.

زیرا انبیا امام دیگرانند و مردم را به مقام خود دعوت می کنند و عروج سرّ انسانی را به آنها می رسانند پس می شود کسانی که ندایشان را لیبك گفتند به خصایص صفات کمالیه انسانیّه متصف شوند اگر چه عنوان نبوت و رسالت تشریحی برای آنها نیست.

قيل لها ارجعي إلى ربك فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربّها الذي دعاها فعرفته من الكلّ، راضية مرضية فأدخلي في عبادي من حيث ما لهم هذا المقام.

(2) که خدا به نفس مطمئنّه می فرماید: ارجعي إلى ربك پس خدا او را امر نفرمود مگر اینکه برگشت کند به سوی ربش که دعوتش کرد پس نفس ناطقه او را از میان جمیع عبید راضیه مرضیه شناخت. یعنی از رب و افعال ربش راضی است و در نزد ربش مرضی است و درآ در زمره عباد من که برای آنها این مقام است.

فالعباد المذكورون هنا كلّ عبد عرف ربّه تعالى و اقتصر عليه و لم ينظر إلى ربّ غيره مع أحديّة العين: لا بد من ذلك.

(3) پس عبادی که در اینجا مذکور شد هر عبدی است که رب خود را شناخت و بر او اقتصار کرد (زیرا حق تعالی به صفت ربوبیت خاصه اش در او تجلی کرد) و نظر به رب دیگری نکرد با معرفت او به حضرت احدیت عین ذات الهیه، ناچار است از اعتبار ثبوت احدیت برای حق تعالی، آن گاهی که بصیرت برای عبد حاصل شد.

نفس مطمئنّه در نزد رب خود راضیه و مرضیه است و داخل در زمره عباد الله می شود از آن جهت که برای آنها مقام رضاست. پس نظر به سوی رب نفوس دیگر نمی کند با دارا «2» بودن احدیت رب کل به حسب ذات زیرا که عین جمیع اسماء نیست مگر يك ذات.

وَ ادْخُلِي جَنَّتِي التي هي ستري و ليست جنتي سواك فأنت تسترني بذاتك، فلا

(1) شرح فصوص قیصری، صص 204 و 205.

(2) مقصود از دارا بودن واقف بودن است.

مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 201

اعرف إلاً بك كما انك لا تكون إلا بي. فمن عرفك عرفني و أنا لا اعرف فأنت لا تعرف.

(1) و به او خطاب می شود که در جنت «1» من که حجاب من است درآ و بهشت من جز تو نیست. پس تو به ذات خود مرا می پوشانی. پس شناخته نمی شوم مگر به تو چنانکه تو نمی باشی مگر به من. پس هر کس تو را شناخت مرا شناخت و من شناخته نمی شوم، پس تو شناخته نمی شوی.

برای اینکه عقل و کشف قاصر از درك كنه حقیقتش می باشد.

فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة اخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها. فتكون صاحب معرفتين: معرفة به من حيث أنت، و معرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت.

(2) پس وقتی که خودت را در جنت او در آوردی در خود در آمدی پس خویشتن را می شناسی به معرفتی غیر از آن معرفتی که به نفس داشتی، آن گاه که ربت را شناختی به سبب معرفت نفس. پس صاحب دو معرفت می شوی به خدای خود یکی معرفت به او سبحانه از آن جهت که گوئی (که این معرفت حق تعالی است به صفات و اسمائش که این معرفت متوجه بر ایجاد و تکوین توست) و معرفت دوم معرفت او سبحانه است به سبب نفس تو، از آن جهت که اوست که قائم بر هر نفس است نه از آن جهت که تویی.

قیصری فرماید:

بدان، جنت در لغت عبارت است از زمینی که در آن اشجار بسیار است به طوری که زمین را به سایه خود می پوشاند. در اصطلاح علمای ظاهر جنت عبارت است از مقامات منزّه و مواظن محبوبه ای از دار آخرت و آن جنت اعمال و افعال است و عارفان را غیر آنها بهشت های دیگر است و آن جنات صفات است، یعنی اتصاف به صفات اربلب کمال و تخلق به اخلاق ذی الجلال و این بهشت را مراتبی است چنانکه اولی را مراتب است و عارفان را جنات ذات است که ظهور ربّ هر يك از آنهاست و استتار آنهاست در اربابشان. این جنات سه گانه برای عبد است با اختلاف مراتبشان و حق را نیز سه بهشت است که مقابل آنهاست. یکی جنات اعیان ثابتة که حق تعالی

(1) جنت یعنی پوشیده، باغ را عرب جنت گوید که زمینی است پوشیده به درخت.

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 202

به آن اعیان ثابت پوشیده است و مشاهده می کند ذات خود را بذاته از ورای پرده های اعیان ثابت. دوم استتار حق است در ارواح به حیثی که اطلاع ندارد بر او به کنه و تمام نه ملک مقرب و نه غیر او. سوم استتار اوست در عالم شهادت به واسطه اکوان تا عواملش را در ورای استتار مشاهده کند و اغیار بر او آگاه نباشند و همچنین استتار او به حسب صفات و افعال در صفات آنها و افعال آنها. پس عارف وقتی به او گفته شد در جنت من درآ، از این حرف نمی فهمد مگر این را که در ذات خود و عین و حقیقت خود درآ، تا مرا در خویشتن بیابی و مشاهده کنی، زیرا مطلوب او فقط حق است. به خلاف غیر عارف زیرا که جنت وی آبی است که حظوظ نفس او در آن است، از مشارب و مآکل و مناخج و آن چه که متعلق به این امور است. «1»

لمن له فيه أنت عبد

فأنت عبد و أنت ربّ

لمن له في الخطاب عهد

و أنت ربّ و أنت عبد

يحلّه من سواه عقد

فكل عقد عليه شخص

پس تو عبدی و تو ربی آن کسی را که تو عبد اوئی.

یعنی تو عبد اسمی هستی که حاکم بر توست و ظاهر در توست که از باطن تو تو را می پروراند و رب تو که عبد او شدی.

و تو رب همین اسمی که عبد او بودی زیرا رب او هستی برای قبول احکام او و اظهار کمالات او در تو.

- تو ربی و تو عبدی مر آن کسی را که او در خطاب عبد است. یعنی تو ربی به اعتبار فنای در حق و تو عبدی آن کسی را یعنی خدایی را که او در خطابش با تو عهد کرد که فرمود **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ** (اعراف: 172).

- پس هر عقدی بر او شخصی است که عقد دیگر او را می گشاید.

عقد به معنای عهد است. یعنی پس هر عهدی را شخصی است که عهد دیگری آن عهد را می‌گشاید «2» یعنی این عهد مخالف با آن عهد است. یعنی عبد این اسم با عبد آن اسم با هم متفاوتند چون عبد رحیم و عبد قهار.

---

(1) شرح فصوص قیصری، صص 205 و 206.

(2) یعنی مخالف اوست این نبی است هادی و آن شیطان است مضل و مخلص می‌کند.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 203

فرضي الله عن عبیده، فهم مرضیون، و رضوا عنه فهو مرضي

(1) پس خدا از عبید خود راضی است و آنان مرضیونند (هر يك مرضی هستند) و عبید از خدا راضی‌اند. پس خدا مرضی است.

فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال و الأمثال أصداد.

(2) پس دو حضرت ربوبیت و عبودیت با هم تقابل دارند چون تقابل امثال.

زیرا هر دو در وجود الهی و هم در ربوبیت و عبودیت شریکند و در تعیین و اعتبار اختلاف و تفاوت دارند. «1» دو تا مثل، چون این برگه کاغذ سفید و آن برگه کاغذ سفید چون دو هستند تقابل دارند یعنی مقابل يك دیگرند. خلاصه هیچ اثنیت بدون تقابل نیست و آن دو قطعه کاغذ در وجود و در قطن بودن و در سفید بودن شریکند و اختلافشان به اثنیت است. ولی در بحث ما واقعا اثنیت نیست زیرا رب و مربوب چون وجود و ماهیت در خارج عین هم هستند. یعنی يك عین است و بس، و به اعتبار عنوان اثنیت پیش آمده که هر يك از آن دو یعنی وجود که رب است و تعیین که عبد است هم رتند و هم عبد، هم راضی‌اند و هم مرضی. اثنیت آن دو اثنیت ضد نیست زیرا دو ضد چون سیاهی و سفیدی در موضوع واحد جمع نمی‌شوند.

لان المثلین لا یجتمعان إذ لا یتمیزان و ما ثمة إلا متمیز فما ثمة مثل.

(3) و امثال جمع نمی‌شوند زیرا اگر با هم جمع شوند از هم متمایز نخواهند بود ولی هر آن چه در دار وجود است از اعیان از غیر خود متمیز است، پس مثلی در کار نیست.

فما فی الوجود مثل، فما فی الوجود ضدّ، فإن الوجود حقيقة واحدة و الشيء لا یضاد نفسه.

(4) و چون در حقیقت يك وجود واحد است پس نه تمیزی است و نه مثلی و نه ضدی چه وجود حقیقت واحده است و شیء ضد خود نیست.

فما ثم موصول و ما ثم بائن

فلم یبق إلا الحق لم یبق کائن

بعینی إلا عینه إذ أعاین

بذا جاء برهان العیان فما أری

(5) پس باقی نماند مگر حق و هیچ چیز جز حق نیست، نه اصلی است و نه موصولی و در آن مقام نه مباین است و نه مفارقت. (یعنی جدایی نیست زیرا که کل در عین

(1) شخص یا هر موجودی به تعین عبد است و به وجود رب. آن که رب مطلق است ذات رب الأرباب است که عبد در آن جا راه ندارد.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 204

وحدت حقیقیه مستهلکند).

به آن چه گفتیم برهان عیان و کشف شاهد است. پس نمی بینیم به دو چشم خودم آن گاه که می بینم، مگر عین او را.

«ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ» ان یکون هو لعلمه بالتمییز.

(1) این مقام که مقام رضاست برای کسی است که خشیت ربش را داشته باشد و به حکم او منقاد باشد که در مقام عبودیتش قیام کند. زیرا صاحب این مقام، عالم است به تمیز مقام خود از مقام رب خود، زیرا خشیت تواضع است و تذلل در پیشگاه عظمت رب و هیچ گاه به مقام ربوبیت ظاهر نمی کند خود را تا عین ربش شود و ادعا کند که او است چنانکه ارباب شطح ظاهر کردند.

فرقی که بین محقق و بین اهل شطح است این است که آن گاه که هر يك از آنها به مقام ربوبیت خبر می دهند و ظاهر می کنند این است که محقق از آن خبر نمی دهد و ظاهر نمی سازد مگر در وقتی دون وقتی تا حق مقام را عطا کند نه از غلبه حکم وحدت بر او که اگر در هنگام ظهور به او بگویند تو عبدی اقرار می کند و از مقام ربوبیت به

عبودیت رجوع می کند اما اهل شطح چون به حکم مقام مغلوبند قدرت بر رجوع ندارند پس آنها را غیرت به قهر فرا می گیرد. «1»

دلنا علی ذلك جهل أعيان في الوجود بما أتى به عالم.

(2) ما را بر آن علم به تمییز بین مقامین دلالت کرده است جهل بعض اعیان موجودات به آن چه که عالم باللّه آورده است، که گاه بین مقام ربوبیت و عبودیت تمیز می دهد و گاه به ربوبیت ظهور می کند با مراعات ادب. «2»

فقد وقع التمييز بين العبيد، فقد وقع التمييز بين الأرباب. و لو لم يقع التمييز لفسر الاسم الواحد الإلهي من جميع وجوهه بما يفسر به الآخر، و المعز لا يفسر بتفسير المذلّ إلى مثل ذلك، لكنّه هو من وجه الأحدىّة كما تقول في كل اسم إنّه دليل على الذات و على حقيقته من حيث هو، فالمسمّى واحد: فالمعزّ هو المذلّ من حيث المسمّى و المعزّ ليس المذلّ من حيث نفسه و حقيقته، فإن المفهوم يختلف في الفهم في كل واحد منهما.

(1) - شرح فصوص قيصري، ص 209.

(2) - شرح فصوص قيصري، ص 209.

مد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 205

(1) پس تمییز، میان عبید و ارباب واقع است. اگر تمییز واقع نشود باید اسم واحد الهی به تفسیر اسم دیگر الهی از جمیع وجوه تفسیر گردد و حال آن که معزّ تفسیر نمی شود به تفسیر مذلّ و لکن معزّ مذلّ است از آن رو که وجه احدیت است چنانکه می گوئی هر اسمی دلیل بر ذات است و دلیل بر حقیقت خودش است از آن جهت که اوست. پس مسمی واحد است، پس معزّ، مذلّ است از جهت مسمی و معزّ، مذلّ نیست از جهت نفس خود و حقیقت خود، زیرا مفهوم، در فهم (یعنی در عقل) در هر يك از آن دو، یعنی معزّ و مذلّ مختلف است (پس ذات، واحد است و صفات مختلف یعنی ذات واحد در اسماء مختلف).

و تعريه عن الخلق

فلا تنظر إلى الحقّ

و تكسوه سوى الحقّ

و لا تنظر إلى الخلق

و قم في مقعد الصدق

و نزّهه و شبّهه

|                      |                     |
|----------------------|---------------------|
| و كن في الجمع إن شئت | و إن شئت ففي الفرق  |
| تجز بالكلّ- إن كل    | تبدی- قصب السبق     |
| فلا تفنی و لا تبقي   | و لا تفني و لا تبقي |
| و لا يلقى عليك الوحي | في غير و لا تلقي    |

(2) 1: نگاه به حق نکن که او را از خلق جدا کنی (چه باطن غیر ظاهر است).

2: و نگاه نکن به خلق که او را جز حق بیوشانی (زیرا که ظاهر عین باطن است). «1»

3: تنزیه کن حقی را که در خلق است از هر چه که در آن شائبه کثرت و امکان و نقصان است، و تشبیه کن تا (از جمع بین تنزیه و تشبیه که عادت کاملان است) در مقام صدق که مقام جمع بین کمالین است بوده باشی.

4: اگر خواهی در مقام جمع باش و اگر خواهی در مقام فرق باش.

قیصری گوید یعنی:

چون وحدت حقیقیه وجودیه را دانستی و دانستی که خلق حق است از وجهی و حق خلق است از وجهی که حکم مقام ایجاب این معنی می کند و دانستی که خلق، خلق است و حق، حق است که مقام فرق ایجاب این معنی

---

(1)

درآ به چشم من و بین ظهور دریا را      بین به چشم یقین نقش موج اشیا را

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 206

می کند و دانستی که کل، حق است بدون خلق، که مقام جمع مطلق ایجاب این معنی می کند و دانستی که کل خلق است بدون حق که مقام فرق مطلق ایجاب این معنی می کند. به این مقامات که متحقق شدی یعنی حائز این مقامات

شدی اگر خواهی در مقامات جمع باش اگر خواهی در مقامات فرق باش که در همه حال تو مخلص موحدی و هیچ حالی به تو ضرر نمی‌رساند. «1»

حکم مقام معیت این که خلق، حق است من وجه و حق، خلق است من وجه و حکم مقام فرق این که، خلق، خلق است و حق، حق است. حکم مقام جمع مطلق کل، حق است بلا خلق. حکم مقام فرق مطلق کل خلق است بلا حق.

5: چون بر این حال و منوال باشی، هر چه که ظاهر شد (یعنی هر چه پیش آمد خوش آمد و هر مقامی که عارف است فائز است) حائز قصب سبقی (یعنی در همه حال بی مسابقه را برده‌ای و از دیگران سبقت گرفته‌ای).

6: حال که دانستی خلق در حقیقت، حق است و حق هیچ‌گاه فانی نمی‌شود پس می‌دانی که از جهت حقیقت، فانی نمی‌شوی و چون دانستی که حق تعالی را در مراتب مختلفه‌اش به حسب تنزلات و معارجش ظهورات است و به این ظهورات مظاهر خلقیه حاصل می‌شود و هیچ‌یک از آنها دائمی نیست، می‌دانی که تو از جهت خلقیت باقی نمی‌مانی. «2»

مصراع دوم: و چون دانستی که حق ازلا و ابد در همه مراتب ظاهر است اعیان وجودیه را به طور مطلق نفی نمی‌کنی و بر نمی‌داری زیرا که آنها مظاهر حقتند، و چون همه را مستهلک در عین وجود حق وقت تجلی واحد قهار در روز قیامت می‌بینی پس اعیان وجودیه را ابقا نمی‌کنی بلکه همه را فنای در حق می‌بینی **لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ «3»**: 7: و چون جز خدا هیچ نیست پس آن وحی که بر تو القا شده در غیر القا نمی‌شود و تو هم این وحی را نمی‌گیری به ربوبیت خود در غیر بلکه از مقام جمع او القا شده بر مقام تفصیلش، چه عباد همه تفصیل اویند و او جمع همه.

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، و الحضرة الإلهية تطلب الثناء بالذات المحمود

---

(1) - شرح فصوص قیصری، ص 210.

(2) - شرح فصوص قیصری، ص 210.

(3) - شرح فصوص قیصری، ص 210.



فیثنی علیها بصدق الوعد لا بصدق الوعید، بل بالتجاوز.

(1) ثنا به صدق وعد است نه به صدق وعید و حضرت الهیه بالذات ثنا را طلب می کند که محمود است (یعنی ثنای جمیل را طلب می کند). پس ثنایش می کنند به صدق وعد نه به صدق وعید بلکه ثنا می کنند او را به عفو و گذشت.

قیصری فرماید:

چون حق تعالی اسماعیل علیه السلام را به صدق وعد ثنا کرد شیخ شروع کرده است به بیان حکمت اسرار صدق وعد، چنانکه اسرار رضا را بیان کرد.

ثنا عقلا و عادتا نمی باشد مگر در مقابل خیرات کسی که ثنایش گویند نه در مقابل شرور زیرا ثنا نمی کنند بر آن کسی که از ناحیه او ضرر و نعمت حاصل شد بلکه بر آن ثنا می کنند که نفع و نعمت از او حاصل شد. پس کسی را که وعده به خیر کرد و به وعده اش وفا نمود ثنا می کنند و کسی را که ایعاد کرد ثنا نمی کنند به ایعاده اش، مگر آن گاه که بخشش و گذشت کرد و از ایعاده اش درگذشت و ذات الهیه چون منبع خیرات و معدن مبرات است. از این رو از عبیدش طلب می کند بالذات ثنا را (بالذات در مقابل بالعرض است) از آن جهت که عبید را از عدم به وجود آورد و آنها را حله های کمالات پوشانید و مظاهر اسماء و صفاتش گردانید. شرور، امور اضافیه اند چون عبارتند از:

عدم ملامت و سازش آنها با طبیع، پس شر بودن شر نسبت به ذات شیء نیست بلکه بالعرض است. چنانکه پیامبر (ص) در دعایش که «و الخیر کله إلیک و الشرّ لیس إلیک» به آن تنبیه فرمود و خدای تعالی فرمود: **مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ** بلکه نسبت به ذات حق تعالی همه آنها خیر است. زیرا وجودات خاصه ای هستند که در این مظاهر، ظاهر شدند. لذا در دنبال آیه فوق فرمود: **قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ** یعنی حسناتی که منسوب به حق است و سیئاتی که مضاف به توست. همه آنها از جانب خداوند صادر شده است. پس آنها بالذات خیرند لذا مقتضای اسماء الله شدند. اگر چه بعضی از آنها نسبت به تو شرورند. «1»

(1) شرح فصوص قیصری، ص 211.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 208

فَلَا تُحْسَبَنَّ اللَّهُ مُخْلِفًا وَعَدِهِ رُسُلُهُ وَ لَمْ يَقُلْ وَ وَعِيدِهِ، بل قال وَ نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ مع إته توعد علی ذلك.

(1) شیخ فرماید خداوند فرمود: **فَلَا تُحْسَبَنَّ اللَّهُ مُخْلِفًا وَعَدِهِ رُسُلُهُ** (إبراهیم: 47) و نفرمود «و وعیده» بلکه فرمود **وَ نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ** (أحقاف: 16) با اینکه در فعل سیئات وعید فرمود. «1»

قیصری گوید:

این تجاوز و گذشت نسبت به اهل جنت و نار عام است. اما نسبت به اهل جنت ظاهر است که از ذنوب وجودات آنها و صفات آنها و افعالشان عفو و تجاوز کرده است (یعنی گذشت کرده است). اما نسبت به اهل نار از مؤمنان به سبب اخراجشان از نار است به شفاعت شافعان و اما نسبت به کافران به اینکه عذاب برای آنها عذب می‌گردد یا به رفع و برداشتن عذاب است مطلقاً.

اگر چه در آن (نار) خالدند. چنانکه در حدیث است که در قعر جهنم جرجیر (تره تیزک) می‌روید. یا به آنها صبر عطا می‌شود که بر آن بلایا و محن الفت می‌گیرند و بعد از آن رنج و الم نمی‌بینند چنانکه بعد از این گفته می‌شود.

«2»

فائنی علی إسماعیل بانه كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ و قد زال الإمكان في حق الحقّ لما فيه من طلب المرجح.

(2) شیخ فرماید: پس خداوند بر اسماعیل ثنا گفت به اینکه او صادق الوعد بود و امکان در حقّ حقّ تعالی زایل شد زیرا که در امکان طلب مرجح می‌شود.

یعنی امکان وقوع وعید در حقّ حقّ تعالی زایل شد زیرا حقّ تعالی وعده به تجاوز داد که فرمود: وَ نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ و فرمود: إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً (زمر: 53) و فرمود: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ\* (نسا: 48) و وقوع وعد واجب است که تجاوز و عفو و غفران اوست پس امکان وقوع وعید در حقّ باری تعالی زایل شده است، زیرا که وقوع یکی از دو طرف ممکن بدون مرجح «3» نمی‌شود. «4»

(1) عفو و وعد واجب است، اما وعید ممکن است برای اینکه صفت حسنه موضوع آن نیست.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 211.

(3) تحقق وعید به ایجاد علت بستگی دارد زیرا اعمال وعید نه واجب است و نه ممتنع، بلکه ممکن است و ممکن برای تحقق یافتن علت می‌خواهد. یعنی مرجح می‌خواهد و مرجح یعنی علت پیاده شدن وعید (در باری تعالی).

(4) شرح فصوص قیصری، ص 212.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 209

مفهوم، که نمودار واقع است. اگر واقع او حقیقتی است که نبود او ممتنع است، یعنی نمی‌شود آن را برداشتن و محال باشد رفع او من جمیع الوجوه، آن واجب بالذات است.

اگر مفهوم، نمودار امری است که آن امر از تحقق و وقوع خارجی امتناع دارد که محال است وجود یافتنش مطلقاً آن را ممنوع بالذات گویند، چون شریک باری. اگر مفهوم، از وجود و عدم ابا نداشته باشد یعنی هر دو برایش یکسان باشد که به آمدن علت که مرجح اوست از عدم به وجود آید، آن را ممکن گویند. پس ممکن در ذات خود ابای از وجود یا عدم ندارد، بلکه بود و نبودش وابسته به بود علت و عدم علت است.

و وعید برای تحویف و اتقاء «1» است و برای رساندن هر يك از عباد به کمالشان. لذا حق تعالی فرمود: **وَ مَا تُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفاً** (اسراء: 59) و فرمود: **وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ** یکی از اهل کمال گوید:

«و اَيَّ إِذَا أُوْعِدْتَهُ او وَعِدْتَهُ      لمخلف ايعادي و منجز موعدي»

(یعنی هر گاه من ايعاد کردم که وعید است یا وعده دادم که نوید است خلاف ايعاد می کنم و انجام وعده ام). ثنا به وفای به ايعاد نمی شود بلکه ثنا به تجاوز از ايعاد می شود و ثنا به وفای به وعده می آید و حضرت حق تعالی طالب ثناست پس واجب است عمل کردن او به آن چه که وعده داد از عفو و مغفرت و تجاوز و امکان وقوع آن چه را که وعید به آن کرده است منتفی است. «2»

(1)

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده      و ما لوعيد الحق عين تعاین

(1) پس در وجود باقی نمانده است مگر صادق الوعد. چنانکه فرمود: **كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ** و برای وعید حق تعالی عینی نیست یعنی حقیقی نیست که معاینه و مشاهده شود زیرا که در حق عاصیان به مغفرت و عفو وعید زایل می شود و در حق کافران و منافقان، عذابشان منقلب می شود به نعیمی که مناسب حالشان است.

و ان دخلوا دار الشقاء فإئهم      علی لذة فيها نعیم مباین

---

(1) اتقاء یعنی خویشترداری.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 212.

نعیم جنان الخلد فالأمر واحد

و بینهما عند التحلی تباین

(1) و اگر اهل وعید در دار الشفاء که نار است داخل شدند همانا که آنان بالاخره در آن دار الشقا واقع در لذت می شوند این لذت آنان در آن دار الشقا مباین است با نعیم جنان (بمشت) خلد. پس امر یکی است و بین این دو نعیم که نعیم اهل وعید در دار الشقا و نعیم اهل بهشت خلد باشد در نزد تجلی، تباین است. پس هر قومی از این دو گروه نعیمی دارند که لایق به هر یک از آنهاست.

نعیم نفوس طیبه نمی باشد مگر به طبیات و نعیم نفوس خبیثه نمی باشد مگر به خبیثات مثل لذت بردن جعل به قازورات و رنج بردن او از طبیات. خدای تعالی فرمود: الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَ تجلی الهی بر سعدها و اشقیاء در اصل نیست مگر یک چیز چنانکه خدای تعالی فرمود:

وَ مَا أَمْزَنَّا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةً بِالْبَصَرِ (قمر: 50) و تعدد و تباین از ناحیه قوابل است و هر یک از قوابل به حسب استعداد و قابلیتش می گیرد چون نزول آب واحد از آسمان که در یک جا شکر «1» شد و در جایی حنظل. «2»

یسمی عذابا من عذوبة طعمه

و ذاك له كالقشر و القشر صائن

(2) نعیمی که برای اهل شقا هست عذاب می نامند از جهت عذوبت و شیرینی طعمش به نسبت آنان است. زیرا عذاب اصلا از عذب (شیرینی) مأخوذ است و این لفظ عذاب برای عذب چون پوست است (قشر است) و پوست نگهدار مغزش از آفات است. پس لفظ عذاب معنایش را حفظ می کند از ادراک محجوبان که غافل از حقایق اشیاء هستند یا اینکه شعر آخر را این طور معنی کنیم که: نعیم اهل دار شقا نسبت به نعیم اهل جنت نسبت پوست است و مغز.

چون گاه و گندم که آن قشر که گاه است نعیم حیوان است و گندمی که در او محفوف (پیچیده) است نعیم انسان زیرا که «الجنة حقت بالملكاه» «3» قیصری فرماید:

(1) زبان از شکر و چشم از سرمه لذت می‌برد. اگر سرمه را بر زبان و شکر را به چشم بدهیم. هم زبان در رنج خواهد بود و هم چشم.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 212.

(3) شرح فصوص قیصری، ص 213.

### مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 211

حال که گفتار شیخ را بیان کردیم شروع کنیم در تحقیق گفتار و مبنای او زیرا این مطلب از اهم مهمات است و کمتر کسی به ریشه این مقامات پی برده است. پس می‌گوییم: بدان مقامات کلیه‌ای که جامع جمیع عباد در آخرت است سه مقام است اگر چه هر يك از آن سه مقام مشتمل است بر مراتب بسیاری که به حساب نمی‌آید و آن سه مقام جنت و نار و اعراف است که اعراف بین جنت و نار است. چنانچه کلام الهی بدین ناطق است و هر يك از این سه مقام را اسمی است که حاکم بر آن مقام است و آن اسم بذاته اهل آن مقام را طلب می‌کند. زیرا که آن اهل، رعایای آن اسم حاکمند و عمارت آن ملک به این رعایا وابسته است و وعد شامل کل است زیرا که وعده، در حقیقت عبارت است از ایصال هر يك از ما به کمالی که برای او ازلا معین است. پس همچنان که به جنت وعده شد همچنین به نار و اعراف وعده داده شد و ایعاد نیز شامل کل است. زیرا که اهل جنت داخل جنت می‌شوند به سبب جاذب و سائق، خدای تعالی فرمود: **وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ** جاذب، آن مناسبتی است که اهل بهشت را با بهشت جمع کرده است. یعنی مناسبتی که بهشتی‌ها با بهشت دارند و بدین سبب به هم می‌رسند که آن مناسبت جامعه به واسطه انبیا و اولیاست.

سائق یعنی راننده به سوی خیر، و جنت رحمن است که مسوق به سبب ایعاد و ابتلای به انواع مصایب و محن است. چنانکه جاذب به سوی نار، مناسبتی است که جامع بین نار و اهل نار است و سائق شیطان است که او می‌راند. پس عین جحیم موعود اهل نار است نه جحیم وعید آنها باشد. وعید، عذابی است که به اسم منتقم تعلق دارد و احکام اسم منتقم در پنج طایفه ظاهر می‌شود نه غیر آنها. زیرا که اهل نار یا مشرکند یا کافرند یا منافق یا مؤمنان عاصی، و مؤمن عاصی نیز بر دو قسم است یا موحد عارف غیر کامل است یا محجوب، و زمان تسلط سلطان منتقم بر این پنج طایفه عذاب می‌بینند. یعنی متعذب می‌شوند به آتش‌های جحیم. چنانکه حق تعالی فرمود: **أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا** (کهف: 29) و **نَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رُكُوتَكَ** قَالَ **إِنَّكُمْ مَأْكُوثُونَ** (زخرف: 77) **لَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَ لَا لَهُمْ يُنظَرُونَ\*** (بقره: 162)

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 212

اِحْسَنُوا فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُونِ (مؤمنون: 108) و چون بر آنها سالها و احقابی (سنواتی) گذشت به آتش عادت می کنند و نعیم رضوان را فراموش می کنند:

قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَمْ جَزَعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ (إبراهيم: 21) پس در این هنگام رحمت به آنها تعلق می گیرد و عذاب از آنها رفع می شود. با آن که عذاب نسبت به عارفی که داخل در عذاب شد به سبب اعمالی است که با آن عذاب مناسب است. این عذاب از وجهی عذب است از وجه دیگر عذاب. چنانکه شاعر گوید:

«و تعذیبکم عذب و سختکم رضی و قطعکم وصل و جورکم عدل»

زیرا که عارف معذب را در تعذیبش می بیند، پس تعذیب سبب شهود حق می شود و این شهود حق عالی ترین نعمتی است که در حق عارف وقوع می یابد.

و با آن که نسبت به محبوبان غافل از لذات حقیقیه باز از جهتی عذب است.

چنانکه در حدیث است که بعضی از اهل آتش در آتش بازی می کنند و ملاحظه از تلذذ جدا نمی شود. اگر چه محبوبان از جهتی در عذابند که جنت اعمال را که حور و قصور است واجد نیستند، و با اینکه نسبت به قومی، استعدادشان بعد از حق و قرب به نار را طلب می کند که همین مقصود از جهنم است نیز عذب است اگر چه در واقع عذاب است. چنانکه در اینجا مشاهده می شود بعضی ها بازوهایشان را قطع می کنند و خودشان را در قلعه ها می اندازند. چون بعض ملاحظه و من مردی را دیدم که در بیخ انگشتان یکی از دو دستش پنج میخ کلفت بود که هر یکی به کلفتی قلم بوده است و میخکوب هر چه کرد که آنها را از دستش خارج کند آن مرد راضی نمی شد و به میخکوب بودن دستش افتخار می کرد و بدین حال ماند تا مرد.

با اینکه عذاب نسبت به منافقان که آنان را هم استعداد کمال است و هم استعداد نقص اگر چه دردناک است زیرا که ادراک کمال را می کنند لکن چون استعداد نقصشان غالب است به نقصشان راضی می شوند و تألم از آنها زایل می گردد بعد از آن که منتقم از آنها انتقام گرفت به عذاب کردنشان، حال عذاب به عذب منتقل می شود. چنانکه مشاهده می کنیم از کسی که در اول به امر

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 213

خسیسی راضی نیست. پس از آن که در آن افتاد و به آن مبتلا شد و مکرر از او صادر شد با آن الفت می‌گیرد و معتاد می‌شود. پس به آن افتخار می‌کند با آن که آن را پیش از این قبیح می‌شمرد.

اما نسبت به مشرکان که غیر خداوند از موجودات را پرستش می‌کنند. پس منتقم از آنها انتقام می‌گیرد، زیرا که آنان حق را محصور کرده‌اند در آن چه که او را پرستش کردند و اله مطلق را مقید قرار دادند. اما از آن جهت که معبودشان عین وجود حق است که در این صورت ظاهر شده است، پس پرستش نمی‌کنند مگر خدا را «فرضی الله عنهم من هذا الوجه» پس عذابشان در حق ایشان عذب می‌گردد. شیخ شبستری گوید:

|                                |                                |
|--------------------------------|--------------------------------|
| نکو اندیشه کن ای مرد عاقل      | که بت از روی هستی نیست باطل    |
| بدان کایزد تعالی خالق اوست     | ز نیکو هر چه صادر گشت نیکوست   |
| وجود آن جا که باشد محض خیر است | اگر شری است در وی او ز غیر است |
| مسلمان گر بدانستی که بت چیست   | بدانستی که دین در بت پرستی است |
| و گر مشرک ز بت آگاه گشتی       | کجا در دین خود گمراه گشتی      |

و با اینکه عذاب نسبت به کافران نیز اگر چه عذاب عظیم است. لکن ایشان به عذاب معذب نمی‌شوند زیرا به آن چه در آنهاست راضی‌اند. برای اینکه استعدادشان همین را طلب می‌کند. مانند گلخن «1» تاب که به کار خود افتخار می‌کند و همانا که عذاب عظیم است، نسبت به کسی که می‌داند که ورای مرتبه ایشان مرتبه‌ای است و اینکه معذبان در آن هستند نسبت به آن مرتبه عذاب است. (یعنی عظیم بودن عذاب کافران به این وجه است).

و انواع عذاب از آن جهت که عذاب است بر اهلش مخلد نیست زیرا که عذاب به شفاعت شافعان منقطع می‌شود و آخرین کسی که شفاعت می‌کند چنانکه در حدیث صحیح آمده است آن کس ارحم الراحمین است. از این روی در قعر جهنم جرجیر می‌روید زیرا که نار منقطع می‌شود و عذاب مرتفع می‌گردد و نیز عذاب مخلد نیست به مقتضای «سبقت رحمتی غضبی» پس

---

(1) تون تاب حمام.

ظاهر آیاتی که در حق آنان تعذیب آمده است همه آنها حق است و کلام شیخ رضی الله عنه با او منافات ندارد زیرا که عذاب بودن شیء از وجهی منافات ندارد با اینکه از وجه دیگر عذب باشد. «1»

---

### (1) شرح فصوص قیصری، صص 213 و 214.

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 215

8. فصّ حکمة روحیة فی کلمة یعقوبیة

(8. فصّ حکمة روحیة فی کلمة یعقوبیة)

(1) قیصری فرماید:

ظاهراً روح به فتح راء است به معنی راحت که نظر به قول حق تعالی دارد که از زبان یعقوب علیه السلام فرمود: **يا بَيِّ اَذْهَبُوا فَتَحَسَّنُوا مِنْ يُوسُفَ وَ اَاجِيهِ وَ لَا تَيَّاسُوا مِنْ رُوحِ اللّٰهِ اِنَّهُ لَا يَيَّاسُ مِنْ رُوحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكٰفِرُونَ** (یوسف: 87) چنانکه در حکم هر پیغمبری آن چه را که در حق او در تنزیل «1» آمده است ذکر نمود، زیرا شیخ در این حکمت احوال دین را بیان می کند که انقیاد و جزا و عادت است و به هر يك از این احوال راحت حقیقیه حاصل می شود و روح دائم سرمدی بر آن مترتب می گردد. اما حصول راحت به سبب انقیاد آشکار است. برای اینکه هر کس که منقاد اوامر حق و از نواهی اش منتهی شد و رویش را به سوی خدای تعالی تسلیم کرد (یعنی ذاتش را به حق تعالی تفویض کرد) به درجه راحت علیا می رسد و راحت قصوی می یابد، و اما حصول راحت به جزا برای اینکه چون انسان شناخت که جزا بر اعمال مترتب است و اعمال از مقتضیات ذات و استعدادش می باشد، اگر چه وجود اعمال و خلق اعمال و خلق اعمال از جانب الله تعالی است، برای آن شخص راحت عظیمه نیز حاصل می شود زیرا می داند آن چه را خدای تعالی به او داد، از آن چه له یا علیه اوست، از نفس و ذات خود اوست. پس حمد نمی کند مگر خویشتن را چنانکه در این فص می فرماید که او منعم ذات

---

(1) تنزیل یکی از اسامی قرآن است.

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 216

و معذب ذاتش است. پس مذمت نمی کند مگر خودش را و حمد نمی کند مگر خودش را. اما حصول راحت به سبب عادت باز ظاهر است. زیرا هر گاه انسان به چیزی معتاد شد از آن لذت می برد و راحت می یابد.



و می شود روح به ضم راء باشد زیرا معانی سه گانه فوق که مفهومات دین بودند همه از شأن روح مدبر بدنند پس تناسب بین روح به ضم راء و مطلب فص (که در احوال دین است) حاصل است و شیخ محقق ما رضی الله عنه (مقصود صدر الدین قونوی است که قیصری به نقل ایشان اشاره فرمود در فکوکش به این وجه میل کرده است و تخصیص روحیه به کلمه یعقوبیه برای این است که یعقوب علیه السلام علم انفاس و ارواح را می دانست و کشفش کشف روحانی بود از این روی فرمود **لَا تَيَّأَسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ** زیرا حضرت یعقوب علیه السلام در مقام روحش بقای یوسف و برادرش را می یافت یافتنی اجمالی. چنانکه فرمود **إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ** (من بوی یوسف را می یابم) و یوسف را به عیان تفصیلی نیافت از این روی چشم او از اندوه سفید شد. «1»

### [دین دو دین است]

الدین دینان، دین عند الله و عند من عرفه الحق تعالى و من عرفه من عرفه الحق و دین عند الخلق، و قد اعتبره الله.

(1) شیخ فرماید دین دو دین است يك: دینی که نزد خداست، و نزد کسانی که حق تعالی آنها را معرفی کرد و نزد کسانی که آنان را کسانی که خدا آنها را معرفی کرد، معرفی کردند؛ دوم دینی که عند الخلق است و خداوند آن را اعتبار کرده است (معتبر شمرده است).

بدان که دین را در لغت مفاهیمی است که لفظ دین بر همه آن مفاهیم به اشتراك لفظی «2» اطلاق می شود و آن انقیاد و جزا و عادت است و در نقل دین به شرع (یعنی از لغت به شرع آمده است) این هر سه معنا در شرع اعتلای شد

### (1) شرح فصوص قیصری، صص 214 و 215.

(2) در اشتراك لفظی يك لفظ برای چند معنی وضع شده است که معانی متعدّدند و فقط در لفظ مشترکند چون زانو، چشمه، چشم، ترازو، طلا، آفتاب که همه را عین گویند و در اشتراك معنوی يك لفظ است و يك معنی جز اینکه معنی مصادیق متعدّد دارد مانند لفظ انسان بر معنی انسان که دارای افراد متعدّد است و همه در معنی انسان شریکند.

### مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 217

زیرا که انسان تا منقاد احکام الله ظاهراً و باطناً نشد و به انجام اوامر و پذیرفتن نواهی عادت نکرد و اعتقاد به جزای اعمال حاصل نکرد و به روز جزا تصدیق حاصل نکرد که حق و ثواب دهنده نیکو کاران و عقاب کننده کافران و گناهکاران است مؤمن به حق و به نبی حق نیست پس دین به حسب شرع جامع معانی سه گانه مذکور است. و

دین یا از حضرت جمع الهی صادر می‌شود به واسطه ارسال انبیا علیهم السلام و یا از حضرت تفصیل صادر می‌شود. اول، که از حضرت جمع است دینی است که خدای تعالی او را برگزید و آن را به انبیا اعطا فرمود و آنها را به دین آشنایی داد و باقی مؤمنان را به دین آشنایی داد به واسطه انبیا به این تعریف دین و تبلیغ رسالت و تبیین دینی، حجت خدا بر خلقش شده‌اند.

دوم (که از حضرت تفصیل است) دینی است که مهتدون به نور حق و متفکرون در عالم امر و خلق بر نفوسشان تکلیف کرده‌اند به تکالیفی از جانب خودشان، و این کار برای آن است که چون مقام عبودیتشان و مقام ربوبیت حق ایشان را شناختند شناختنی که به سبب انواری از باطن خالصشان لمعان کرد و از اسرار پاکشان لایح شد نفوسشان را تکلیف کردند به عبودیت برای شکر نعمتهای پروردگاری که ایشان را خلق کرد و هدایت فرمود چنانکه خدای متعال فرمود: **و رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَائِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ** (حدید: 27) یعنی رهبانیتی که سنت کرده‌اند بر آنها واجب نکردیم مگر جستن رضوان الله را پس آنها رعایت آن (رهبانیت) نکردند آن چنان که باید رعایت کنند. پس ما کسانی را که به آن رهبانیت ایمان آوردند اجرشان را دادیم و بسیاری از مردم که به آن عمل نکردند و به آن چه که شرع خدا به لسان انبیا در حق ایشان آمده نیز عمل نکردند فاسقند یعنی خارجند از انجام تکالیف دینیة. «1»

فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله و أعطاه الرتبة العلية على دين الخلق فقال

---

(1) شرح فصوص قیصری، صص 215 و 216.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 218

تعالی. وَ وَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَ يُعْقَبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ **أي** منقادون إليه و جاء الدين بالألف و اللام للتعريف و العهد، فهو دين معلوم معروف و هو قوله تعالى إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ و هو الانقياد. فالدين عبارة عن انقيادك.

(1) آن دینی که عند الله است آنی است که خداوند آن را برگزید بر دین خلق و به آن رتبه عالی داد نسبت به دین خلق که فرمود: **وَ وَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَ يُعْقَبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ** (بقره: 132). معنای مسلمون یعنی منقاد آن دین باشید (گردن بنهید) و دین را با الف و لام آورده است که دین را

بشناساند و اشاره به عهد باشد. یعنی آن دین معلوم و معروف و معهود است و آن دینی است که حق تعالی فرمود: **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ** (آل عمران: 19) و اسلام به معنی انقیاد است. پس دین عبارت است از انقیاد تو.

و الذي من عند الله تعالى هو الشرع الذي انقذت أنت إليه

(2) و آنی که از جانب حق تعالی است (بدون مدخلیت عبد) آن شرع است که تو منقاد آنی (و حال که عبد مطیع و منقاد شرع شد. شرع نسبت به عبد دین می‌شود).

زیرا دین عبارت از انقیاد است و شک نیست که انقیاد از جانب عبد است پس دین از عبد است و آنی که از جانب خداست شرع است و شرع یعنی آن حکم الهی که عبد بدان گردن می‌نهد. پس فرق بین دین و شرع دانسته شد که دین از عبد است و شرع از حق «1».

فالدین الانقیاد، و ناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى فمن اتّصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذي قام بالدين و أقامه، أي انشأه كما يقيم الصلاة. فالعبد هو المنشئ للدين و الحق هو الواضع للأحكام. فالانقياد هو عين فعلك، فالدين من فعلك. فما سعدت إلا بما كان منك.

(3) پس دین، انقیاد است و ناموس، شرع است که خدا آن را بنا نهاد پس هر کس متصف به انقیاد شد مر آن چه را که خدای متعال تشریح فرمود، کسی است که دیندار است و اقامه دین کرد یعنی انشا و ایجاد دین کرده است. چنانکه اقامه صلوات کرد. پس منشئ دین

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 216.

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 219

عبد است و حق تعالی واضع احکام است. (چون دین از جانب عبد است و آن عبارت از انقیاد اوست که انشای دین و ایجاد آن به عبد است و انشا و ایجاد به فعل است) پس انقیاد عین فعل توست پس دین فعل توست. پس سعادت نمی‌یابی مگر به آن چه از توست (یعنی از انقیاد به شرع که برای تو حاصل شده است).

فكما أثبت السعادة لك ما كان فعلك كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلا أفعاله

(1) پس همچنان که سعادت تو را آنی که فعل توست اثبات کرده است. همچنین اثبات اسماء الهیه نمی‌کند مگر افعال حق. (یعنی همان طور که سعادت تو در دین توست و دین انقیاد به شرع است و انقیاد نفس فعل است و به انشای

فعل کمال انسانی بروز می کند همچنین اسماء الله را که کمالات ذاتند جز افعال او ظاهر نمی کنند یعنی با ایجاد این افعال، اسماء یعنی کمالات الهی بروز و ظهور می کند که به مقتضای تطابق کونین «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

و هي أنت و هي المحدثات.

(2) و آن افعال که اسماء الهی بودند تویی و حال اینکه آن اسماء یعنی افعال محدثاتند.

چون «من و تو عارض ذات وجودیم» محدث که همان حادث مخلوق است به تعیین پیدا می شود که کثرت پیش می آید و به لحاظ کثرت خلق پدید می آید که چون نفی کثرات شود عینی کثرت، اعتبار نگردد و در حقیقت کثرت هم نیست جز او نمی ماند و آن وجود مطلق چون در لباسهای کثرات خویشتن را نشان دهد بحث قدیم و حادث پیش می آید و آن حادثها نیستند مگر همان اسماء الهی که اسماء به اصطلاح عارف است که عین مسم است و اسماء نیست مگر افعال او که اضافه اشراقیه با او دارند و این اسماء، یعنی افعال الهی، یعنی أطوار وجودی را که روابط محضه و تعلقات صرفه اند اعیان ثابته گویند. پس آن اسماء تویی یعنی آن افعال باری تویی در حالی که حادثی یعنی مخلوقی و از اینجا فرق بین خالق و مخلوق که به نحوی از اعتبار است و به آن نمی رسد مگر دست او حدی از کمال دانسته می شود.

فبآثاره سمِّي لها و بآثارك سميت سعيدا، فأنزلك الله تعالى منزلته إذا أقمت الدين و انقذت إلى ما شرعه لك. و سأسبط في ذلك إن شاء الله ما تقع به الفائدة بعد أن نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله.

(3) خدای متعال به ظهور آثارش اله نامیده می شود و تو به آثارت سعید نامیده می شوی

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 220

(یعنی به آثار مرضیه چنانکه به غیر مرضیه شقی نامیده می شوی). پس خدای متعال تو را به منزلت خودش نازل کرده است، آن گاه که اقامه دین کنی و آن چه را برای تو تشریح فرمود منقاد شوی و گردن نمی و ان شاء الله در این باره به گونه ای که بدان فایده عاید شود، بعد از بیان دین به آن معنایی که نزد خلق است و خدا آن را اعتبار کرد، بسط کلام خواهیم داد.

فالدین كله لله و كله منك لا منه إلا بحکم الأصالة.

(1) پس دین همه مر خدای راست و همه از توست نه از او مگر به حکم اصالت (که موفق تو یعنی توفیق دهنده تو اوست به اعطای قدرت و استعداد و ایجاد فعل در تو (یعنی ایجاد دین در تو).

اینکه فرمود دین، لله است البته در مورد مؤمن عارف آن چه هست لله و بالله و فی الله و مع الله و علی الله و الی الله است که **أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ (زمر: 3) قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (انعام: 162)** و «قریه الی الله» و اینکه فرمود از توست برای این است که دین، انقیاد است. پس بروز دین یعنی ظهور آن از اقتضای عین ثابت توست چه دین، عبودیت است و این معنی برای بنده است اگر چه «لا حول و لا قوة الا بالله» و **وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ\*.**

تا حجب را بر کند از بیخ و بن

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن

پس فعل، اسنادش به توست و ایجادش به او یعنی هیچ چیزی وجود پیدا نمی کند مگر از موجد که واجب است و وجود می دهد و از این لطیفه عرشیه حدیث «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین» را دریاب.

و قال الله تعالى **وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا** و هي النواميس الحكمية التي لم يمجئ الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف. فلما وافقت الحكمة و المصلحة الظاهرة فيها الحكم الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى، و ما كتبها الله عليهم و لما فتح الله بينه و بين قلوبهم باب العناية و الرحمة من حيث لا يشعرون جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه- يطلبون بذلك رضوان الله- على غير الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي.

(2) که خدای متعال فرمود رهبانیت را (که ریاضت و انقطاع از خلق و توجه به حق

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 221

است برای خودشان) اختراع کردند و این رهبانیت نوامیس حکمیه‌اند (یعنی شرایعی که حکمت و معرفت آن را اقتضا کرده است) و این نوامیس حکمیه را رسول (ص) از جانب حق تعالی به طریق خاصی که در عرف معلوم است (که ظهور نبی و ادعای نبوت و اظهار معجزه نبی است) نیاورده است. پس چون حکمت و مصلحت در نوامیس به امر حکم الهی در غرض وضع شرعی الهی (که تکمیل نفوس است علما و عملا) موافقت، حق تعالی آن را اعتبار کرده است. چون اعتبار کردن شرعی که از جانب او آمده است و این نوامیس را بر عامه مردم واجب نکرده است (زیرا که هر کسی تحمل ریاضت شاق و سلوک به طریق خاص را ندارد)، و چون خدای متعال بین خودش و بین قلوب آنان باب عنایت و رحمت را گشوده است و از جایی که خودشان توجه ندارند تعظیم و بزرگداشت آن چه را که برای خود اختراع کرده‌اند در دلشان قرار داده است که به آن تعظیم و بزرگداشت رضوان خدا را طلب می کنند و این طریقه غیر طریقه غیر طریقه نبوت معروف به تعریف الهی است.

چون تقلیل طعام و جلوگیری از حرف زیاد و آمیزش با مردم و خلوت داشتن و عزلت گرفتن از مردم و کثرت صیام و کمی خواب و ذکر به دوام. نه اینکه مراد از غیر طریقه نبوت، ارتکاب اموری باشد که با طریقه نبوت منافات داشته باشد چون خوردن حرام و عبادت اصنام. «1»

فَمَا رَعَوْهَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ شَرَعُوهَا وَ شَرَعَتْ لَهُمْ: حَقَّقَ رِعَايَتِهَا إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ وَ لَذَلِكَ اعْتَقَدُوا؛ فَأَتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا بِهَا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ أَي مِنْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ شَرَعُ فِيهِمْ هَذِهِ الْعِبَادَةُ فَاسِئُونَ أَي خَارِجُونَ عَنِ الْاِنْتِقَادِ إِلَيْهَا وَ الْقِيَامِ بِحَقِّهَا وَ مَنْ لَمْ يَنْقُدْ إِلَيْهَا لَمْ يَنْقُدْ مَشْرَعَهُ بِمَا يَرْضِيهِ.

(1) و آنان، مراعات آن چه را که برای خود اختراع کرده‌اند نکردند مگر برای جستن رضوان الله و این چنین معتقد به آن شده‌اند بنا بر این آنانی را که به رهبانیت ایمان آورده‌اند پاداششان را که رضوان است دادیم و بسیاری از کسانی که در حقشان همان نحوه عبادت است (که مقلدان باشند) خارج از انقیاد به رهبانیت و از قیام به حق آن هستند و کسانی که گردن ننهادند آن را، مشرع آن رهبانیت را که حق تعالی است بدان

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 218.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 222

گونه که او را خشنود کند گردن ننهادند.

[امر الهی اقتضای انقیاد دارد]

لكن الأمر يقتضي الانقياد: و بيانه أن المكلف إما منقاد بالموافقة و إما مخالف؛ فالموافق المطيع لا كلام فيه لبياحه؛ و أما المخالف فإنه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحد أمرين إما التجاوز و العفو، و إما الأخذ على ذلك و لا بد من أحدهما لأن الأمر حق في نفسه، فعلى كل حال قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله و ما هو عليه من الحال. فالحال هو المؤثر. فمن هنا كان الدين جزاء أي معاوضة بما يسرّ و بما لا يسرّ.

(1) لكن امر الهی اقتضای انقیاد دارد (یعنی شأن الهی اقتضا می کند وقوع انقیاد را علی ای وجه کان پس مراد به امر، امر تکلیفی نیست).

بیان این اقتضای انقیاد اینکه مکلف یا به موافقت منقاد است و یا مخالف مقتضای امر است، در موافق مطیع، حرفی نیست که منقاد امر خدای تعالی است، زیرا واضح است و شبهه‌ای در آن نیست. اما مخالف، پس او به خلافش که حاکم بر اوست یکی از دو چیز را از خداوند طلب می کند یا تجاوز «1» و عفو را یا مؤاخذه بر آن خلاف را و ناچار یکی از این دو امر باید باشد زیرا امر (یعنی شأن الهی) فی نفسه حق است. پس علی کل حال انقیاد حق «2»

به بنده‌اش نسبت به افعال عبد و حالی که عبد بر آن حال است صحیح است. پس حال مؤثر است (یعنی مؤثر در انقیاد حق تعالی است) از این روی دین، جزاست یعنی معاوضه است با آن چیزهایی که عبد را خشنود می‌کند و یا او را خشنود نمی‌کند (خشنود شدن در موافقت و عدم آن در مخالفت).

فبما یسر رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ\* هذا جزاء بما یسر، و من یظلم منکم نذقه عذاباً لیبیراً هذا جزاء بما لا یسر. و نتجاوز عن سئاتهم هذا جزاء. فصیح أنّ الدین هو الجزاء؛ و كما أن الدین هو الإسلام و الإسلام هو عین الانقیاد فقد انقاد الی ما یسرّ و الی ما لا یسرّ و هو الجزاء، هذا لسان الظاهر فی هذا الباب.

(2) پس به آن چه که عبد خوشحال می‌شود (یعنی مکلف موافق) رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ\* (مائده: 119) این رضوان جزای مکلف موافق است به آن چه که مسرورش

---

(1) گذشت.

(2) عبد احوال و افعالی دارد که احوال و افعالش اسمائی را از جانب حق اقتضا می‌کند که یا جمالی است یا جلالی خواهنده عبد است و دهنده حق. لذا حق تعالی خواسته او را می‌بخشد و با این حساب حق هم منقاد بنده می‌شود.

### مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 223

می‌کند. و من یظلم منکم نذقه عذاباً کبیراً (فرقان: 19) این جزای مکلف مخالف است به آن چه که مسرور نمی‌شود. و نتجاوز عن سئاتهم (أحقاف: 16) این جزای مکلف مخالف است به آن چه که مسرور می‌شود. پس صحیح است که دین جزاست و همچنان که دین اسلام است و اسلام عین انقیاد است. پس منقاد شد عبد به آن چه که مسرور می‌کند و به آن چه که مسرور نمی‌کند و آن جزاست، این لسان ظاهر است در این باب. «1»

و أما سرّ و باطنه فإنه تجلّ فی مرآة وجود الحقّ: فلا یعود علی الممكنات من الحقّ إلا ما تعطیه ذواتهم فی أحوالها، فإن لهم فی کل حال صورة، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم، فیختلف التجلّي لاختلاف الحال، فیقع الأثر فی العبد بحسب ما یكون فما أعطاه الخیر سواه و لا أعطاه ضد الخیر غیره؛ بل هو منعم ذاته و معذبها. فلا یذمّن إلا نفسه و لا یحمدن إلا نفسه. فلیله الحجّة البالغة فی علمه بهم إذ العلم یتبع المعلوم.

(1) اما سرّ و باطن (یعنی سرّ القدر) این مطلب این است، که جزا تجلی است در مرآت وجود حق، پس بر ممکنات از جانب حق تعالی عاید نمی‌شود مگر آنی که ذواتشان در احوالشان عطا می‌کند. زیرا آنان را در هر حالی صورتی است و صورتشان به اختلاف احوالشان مختلف می‌شود، پس تجلّی حق نیز به اختلاف حال مختلف می‌شود. پس اثر در عبد به حسب حالی است که در اوست. پس خیر را جز خودش به او نداده است (یعنی خیر را جز خود عبد به

عبد نداد) و ضد خیر را نیز جز عبد کسی به عبد نداده است بلکه عبد هم منعم ذات خود است و هم معذب ذات خود است. پس مذمت نکند مگر خویشتن را و نستاید مگر خود را. پس خدای متعال را در علمش به ممکنات حجت بالغه است. زیرا که علم باری تابع معلوم است که حال ممکنات باشد.

ثم السّرّ الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أنّ الممكنات على أصلها من العدم، و ليس وجود إلا وجود الحقّ بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها و أعيانها. فقد علمت من يلتذ و من يتألم و ما يعقب كلّ حال من الأحوال و به يسمّى عقوبة و عقابا و هو سائغ في الخير و الشرّ غير أن العرف سمّاه في الخير ثوابا و في الشرّ عقابا، و لهذا سمّى أو شرح الدين بالعادة، لأنّه عاد عليه ما يقتضيه و يطلبه حاله: فالدين العادة. قال الشاعر:

---

(1) ظهور تجلیات حق مطابق حالات ما جزای ماست و ظهور تجلیات حق تابع حالات ماست .

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 224

کدینک من أم الحویرث قبلها

، ای عادتک.

(1) سپس سرّی است فوق این مسأله که ممکنات، بر اصل عدمشانند (یعنی اصلی که عدم است) و وجودی جز وجود حق نیست که متلبس به صور احوال ممکنات است.

(پس لذت نمی برد مگر حق به تجلیات خودش و متألم نمی شود از آن تجلیات جز حق تعالی). پس دانستی که لذت نمی برد به ثواب و متألم نمی شود به عقاب مگر حق (یعنی حق متعین به صورت عین ثابت که شأنی از شئون حق است) و دانستی نیز که چه چیزی در عقب هر حالی از احوالی است، از این روی جزا را عقوبت و عقاب نامیدند که عقوبت مأخوذ از عقب است و عقاب به این معنی در خیر و شر به حسب اصل لغت سائغ «1» و جایز است جز اینکه در عرف، در خیر، ثواب می گویند و در شر، عقاب (و چون در پی هر حالی حال دیگری می آید که جزای اوست) از این روی دینی که جزاست، عادت «2» نامیده شد، زیرا صاحب دین، کسی است که بر او عود کرده است آن چه را که حال او اقتضا و طلب می کند.

[معنی و مفهوم عادت]



و معقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله، و هذا ليس ثمّ، فإن العادة تكرر. لكن العادة حقيقة (واحدة) معقولة؛ و التشابه في الصّور موجود: فنحن نعلم أن زيدا عين عمرو في الإنسانية و ما عادت الإنسانية، إذ لو عادت تكثرت و هي حقيقة واحدة و الواحد لا يتكرر في نفسه و نعلم أن زيدا ليس عين عمرو في الشّخصية: فشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقّق وجود الشخصية بما هي شخصية في الاثنين.

فنقول في الحسّ عادت لهذا الشبه، و نقول في الحكم الصحيح لم تعد. فما ثمّ عادة بوجه و ثمّ عادة بوجه.

كما أن ثمّ جزء بوجه و ما ثمّ جزء بوجه فإن الجزء أيضا حال في الممكن من أحوال الممكن و هذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن، أي أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي لا أنهم جهلوا فإنّها من سرّ القدر المتحكم في الخلائق.

(2) معنى و مفهوم عادت این است که امری بعینه به حال اولش عود کند و در دین (یعنی در صورت جزا) این عود بعینه نیست، زیرا عادت تکرار است.

یعنی مفاد و مفهوم عادت تکرار است که برگشت امر به حالت اولش می باشد و این

---

(1) سائغ یعنی جایز.

(2) عادت از ریشه عود و عودت مشتق است.

مد الممّم در شرح فصوص الحكم، ص: 225

معنی در جزا نیست بلکه حالی است که پس از حالی پیش می آید.

لکن چون عادت حقیقت واحد معقول است «1» و افرادش در صورت، متشابهند (به ظاهر می گوئیم عود است و حال اینکه در واقع عود نیست. چون معنی انسانیت که حقیقت واحد و دارای افراد متکثره زید و عمر است که انسانیت متکرر نشد بلکه افراد آن متکثرند).

پس از آن جهت که عادت حقیقت واحد است عود نیست و از آن جهت که اشخاص و افراد، متماثلند به ظاهر گوئیم عود است.

چنانکه جزا از جهتی جزاست و از جهتی جزا نیست. زیرا جزا نیز حالی است در ممکن که از احوال ممکن است و چون این مسأله از سرّ القدر است که متحکّم در خلاق است علمای این فن آن را ایضاح نفرمودند.

[رسل و ورثه ایشان خادم امر الهی اند]

و اعلم أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرّسل و الورثة إنهم خادمو الأمر الإلهي في العموم، و هم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات و خدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم، فانظر ما أعجب هذا.

(1) و بدان همچنان که طبیب خادم طبیعت است، رسل و ورثه ایشان نیز خادم امر الهی اند. (چه امر، موافق اراده «2» باشد چه مخالف آن) «3» و در واقع خادم احوال ممکناتند و خدمتشان از جمله احوالشان است که اقتضای عین ثابتشان است. پس ببین چقدر این موضوع شگفت آور است. (که اشرف خادم أحسن است و خادم امر الهی، خادم ممکنات، با عظمت قدر و جلالت قربی که عند الله دارد).

إلا أنّ الخادم المطلوب هنا أمّا هو واقف عند مرسوم مخلومه إمّا بالحال أو بالقول فإنّ الطبيب أمّا يصحّ أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها، فان الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجا خاصا به سمّي مريضا، فلو ساعدها الطبيب خدمة لزيد في كمية المرض بها أيضا و إمّا يردعها طلبا للصحة- و الصحة من الطبيعة

(1) شيء واحد تكثر پذیر نیست. مقام قابل تقسیم نیست. ممکن است صاحب مقام تکه تکه شود ولی مقام ممکن نیست که تكثر یابد. انسانیت تقسیم پذیر نیست. تكثر در معنای انسانیت به لحاظ (ملاحظه کردن) افراد است.

(2) يك وقت اراده، مرض است که گناه می کند و يك وقت صحت است که اطاعت می کند.

(3) یعنی خدمت این دسته هم به اقتضای حال و عین ثابتشان است. مانند خدمت کردن مادر کودک را در حالات مختلف که جز اقتضای حال مادر نمی تواند باشد.

## مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 226

أيضا- بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج، فإذا ليس الطبيب بخادم للطبيعة، و إمّا هو خادم لها من حيث إنّه لا يصلح جسم المريض و لا يغيّر ذلك المزاج إلا بالطبيعة أيضا. ففي حقّها يسعى من وجه خاص غير عام لأنّ العموم لا يصحّ في مثل هذه المسألة، فالطبيب خادم لا خادم أعني للطبيعة.

(1) جز اینکه خادم طبیعت، به طور مطلق خادم طبیعت نیست. زیرا طبیعت مریض، مریض است و خدمت به این طبیعت این است که آن چنان که هست او را خدمت کند «1» و این موجب ازدیاد مرض اوست بلکه طبیب خدمت می کند که از راه طبیعت این حال را از طبیعت بگیرد و حال دیگر به طبیعت بدهد.

كذلك الرّسل و الورثة في خدمة الحقّ و الحقّ على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين، فيجري الأمر من العبد بحسب ما تقتضيه ارادة الحقّ، و تتعلق إرادة الحقّ به بحسب ما يقتضي به علم الحقّ، و يتعلق علم الحقّ به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته: فما ظهر إلّا بصورته. فالرّسول و الوارث خادما الأمر الإلهي بالإرادة، لا خادما الإرادة. فهو يرّد عليه به طلبا لسعادة المكلف.

(2) انبیا و ورثه نیز خادم امر الهی هستند نه خادم اراده زیرا اراده عاصی خواستن عصیان و تقویت طغیان است و رسول مکلف را باز می‌دارد از بدی و می‌خواهد سعادتش را.

فلو خدم الإرادة الإلهية ما نصح و ما نصح إلّا بها أعني بالإرادة. فالرّسول و الوارث طبيب أخروي للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره، فنظر في أمره تعالى و نظر في إرادته تعالى، فإراه قد أمره بما يخالف إرادته و لا يكون إلّا ما يريد، و لهذا كان الأمر. فأراد الأمر فوقه، و ما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور فلم يقع من المأمور، فسّمى مخالفة و معصية.

فالرسول مبلّغ و لهذا قال شيبتي «هود» و أخواتها لما تحوي عليه من قوله **فَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ فَشِيبَهُ كَمَا أُمِرْتَ** فأنّه لا يدري هل امر بما يوافق الإرادة فيقع، أو بما يخالف الإرادة فلا يقع و لا يعرف أحد حكم الإرادة إلّا بعد وقوع المراد إلّا من كشف الله عن بصيرته فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه، فيحكم عند ذلك بما يراه و هذا قد يكون لآحاد النّاس في اوقات لا يكون مستصحباً. قال

---

(1) یعنی موجبات تشدید مرضش را فراهم کند و خواسته او را که خلاف درمان است اجابت کند.

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 227

**وَ مَا أَدْرِي مَا يُفَعَلُ بِي وَ لَا بِكُمْ فَصِرْحَ بِالْحِجَابِ وَ لَيْسَ الْمَقْصُودُ إِلَّا أَنْ يُطْلَعَ فِي أَمْرٍ خَاصٍ لَا غَيْرَ.**

(1) پس اگر خدمت به اراده کند ناصح نمی‌شود لذا مخالفت و معصیت پیش می‌آید. پس رسول مبلغ و خادم امر الهی است به طور مطلق. چه با آن اراده باشد چه نباشد از این جهت فرمود: سوره هود و اشباه آن از سوره‌های دیگر مرا پیر کرده است. زیرا که در آنها است قول خدای تعالی: **فَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ** زیرا که به طور دوام نمی‌داند آیا امر، موافق اراده «1» است که مأمور به، واقع می‌شود، یا مخالف اراده است که واقع نمی‌شود و کسی حکم اراده را نمی‌داند مگر بعد از وقوع مراد. مگر کسی که خدای تعالی پرده از بصیرتش بردارد که اعیان ممکنات را آن چنان که هستند ببیند و این کشف بصیرت گاهی برای آحاد مردم می‌شود. پس تصریح به حجاب کن (یعنی بگو حجاب است تا عارف بداند که این مقام که فوق آن هیچ مقام نیست برای او به طور دائم رفع حجاب نمی‌شود) و مقصود

از این کشف نیست مگر اینکه حق تعالی عبد را بر بعضی از امور آگاه کند (نه آن چه را که خداوند خودش می‌داند) چنانکه فرمود: **وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ** (بقره: 255).

(1) منظور از اراده خواسته خلق است.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 229

9. فصّ حکمة نورية في كلمة يوسفية

(9. فصّ حکمة نورية في كلمة يوسفية)

[در بیان رؤیا]

(1) قیصری فرماید:

چون عالم ارواح مسمی به عالم مثالی است عالم نورانی است و کشف یوسف علیه السلام مثالی بود و کشفش بر وجه اتمّ و اکمل بود شیخ حکمت نوریه را که کاشف از حقایق است اضافه به کلمه یوسف کرد از این روی یوسف عالم به علم تعبیر بود، و عالم به مراد خداوند در صورت مرثیه مثالیه بود، و هر کسی که بعد از یوسف این علم را می‌داند از مرتبه یوسف می‌گیرد و از روحانیت او استفاده می‌کند و از جهت قوت نوریت روحش، صورتش نیز در حسن و بهجت به کمال بود.

بدان که نور حقیقی، ذات الهی است و بس زیرا نور، اسمی از اسماء ذات است و هر چه که بر او غیر و سوی گفته می‌شود (یعنی ما سوی الله می‌گوییم) سایه‌ای از سایه‌های آن ذات است و ارواح و عالم ارواح سایه‌ای از سایه‌های آن ذاتند، و اینکه عالم ارواح را نورانی گفتیم نسبت به عالم اجسام گفته‌ایم و چون دخول روح در عالم اصلی اش به واسطه عبور بر حضرت خیالیه که مثال مقید است می‌باشد و به اشراق نور روح بر حضرت خیالیه صور مثالیه ظاهر می‌شود، واجب است که اولاً: نور بر حضرت خیالیه منبسط شود تا روح، معانی را که در حضرت خیال بر او فایض می‌گردد و متجسّد می‌شود مشاهده کند به شهود عیانی تا از آن جا بگذرد و منتقل شود به عالم مثال مطلق.

هذه الحکمة التّوریة انبساط نورها علی حضرة الخیال

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 230

(1) این حکمت نوریه عبارت است از انبساط نور کلمه یوسفیه بر حضرت خیال یا اینکه مراد این باشد این حکمت نوریه عبارت است از انبساط نور علوم منتقش در کلمه یوسفیه بر حضرت خیال، زیرا حکمت، زیرا حکمت، علم به حقایق است آن چنان که هستند و علم، فی نفسه نور و منور غیر خود است. «1»

### [رؤیا اول ظهور وحی برای رسول الله]

و هو أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية

(2) و این انبساط، اول ظهور مبادی وحی الهی است در اهل عنایت (که انبیا علیهم السلام هستند) زیرا که وحی نمی باشد مگر به نزول ملک و اول نزولش در حضرت خیالیه است و پس از آن در حسیه. پس مشاهد ملک باید خیال منور داشته باشد تا قادر بر مشاهده ملک در خیال سپس در مثال مطلق باشد زیرا خیال واسطه بین عالم حسی و مثال مطلق است پس نازل ناچار باید از خیال عبور کند و صاعد نیز همچنین.

تقول عائشة رضي الله عنها «اول ما بدئ به رسول الله - ص - من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت معاينة مثل فلق الصبح» تقول لا خفاء بها و إلى هنا بلغ علمها لا غير و كانت المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه الملك، و ما علمت أنّ رسول الله - ص - قد قال «ان الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا».

(3) عایشه گوید: اول چیزی که برای رسول الله آشکار شد و پیغمبر بدان آغاز کرد رؤیای صادقه بود. «2» پس رسول الله نمی دید رؤیایی را مگر اینکه آن رؤیایی به طور معاینه در حس ظاهر می شد مثل سفیدی صبح که گویی هیچ خفایی در آن نیست. علم عایشه بدین حد رسیده است نه به غیر این حد و این مدت برای رسول الله که دیدن رؤیای صادقه بود شش ماه بود پس از آن ملک آمده است و ندانسته است که رسول الله فرمود:

مردم در خوابند چون مردند بیدار می شوند. «3»

همچنان که در خواب حقایقی ظاهر می شود و عالم به تعبیر از آنها عبور می کند و به واقع آنها می رسد همچنین آن چه در بیداری و در حس ظاهر می شود عارف به حقایق از آن صور ظاهره عبور به مقصود و اصل آنها

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 226.

(2) رؤیای صادقه جزئی از وحی است. رسول الله فرمود: رؤیای صادقه جزئی از چهل و شش جزء نبوت است و نصیب کسی است که مؤمن به نبوت است.

(3) شرح فصوص قیصری، ص 226.

## ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 231

می کند و از آن چه که در حس مشاهده کرد یا کلامی شنید یا معنایی در قلبش فرود آمد از آنها بر مبادی و اصل آنها استدلال می کند و مراد خداوند را از آن می فهمد از این رو گفته اند آن چه که در عالم پدید می آید رسل حق تعالی هستند به سوی عبد که رسالات پروردگارش را به او می رسانند هر کس عارف به آنهاست می شناسد آنها را و آن که جاهل به آنهاست از مقصود آنها اعراض می کند. «1»

و کل ما یری فی حال النّوم فهو من ذلك القبیل، و ان اختلفت الأحوال.

(1) و آن چه که در حال خواب می بیند از این قبیل است اگر چه احوال، مختلف است یعنی آن چه را که در بیداری می بیند در حقیقت دیدن در خواب است از قبیل آن چه که رسول الله در مدت شش ماه دید و عالم به حقایق، از آن صوری که می بیند به مراد خدا از آن علم پیدا کرده به مقتضای آن عمل می کند اگر چه احوال صور مرئیة مختلف است. «2»

فمضى قولها ستة أشهر، بل عمره كلّه في الدنيا بتلك المثابة: إنّما هو منام في منام.

(2) پس قول عایشه تا شش ماه چنان بود که گفت بلکه عمر پیغمبر در دنیا مانند خواب، در خواب است (زیرا احوال متعاقبه منامات متعاقبه اند). «3»

بنا بر قول مرحوم ملا عبد الرزاق آن مدت شش ماهی که رسول الله رؤیای صادقه می دید منام است که در منام است یعنی در حیات دنیایی. «4»

و كلّ ما ورد من هذا القبیل فهو المسمّى عالم الخیال فالکون كلّه خیال.

(3) پس آن چه که از این قبیل وارد شده است (که باید آن را تعبیر کرد و از آن عبور نمود تا به اصل رسید) به عالم خیال مسمی است پس جمیع کون، خیال است.

إنّما الكون «5» خیال و هو حقّ فی الحقیقة      کل من يفهم هذا حاز أسرار الطريقة

و لهذا يعبر، أي الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها، فيجوز

(1) شرح فصوص قیصری، ص 226 با تلخیص.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 227.

(3) یعنی خوابهای پشت سر هم، خواب روی خواب، خوابهای متعدد، شرح فصوص قیصری، ص 227.

(4) حیات خواب است یعنی بیداری خواب است، خوابیدن می شود خواب در خواب.

(5) در اصطلاح عرفا کون معنایی دارد و در اصطلاح فلسفی معنایی دیگر، در اصطلاح عرفا، کون یعنی ما سوی الله. و برای آگاهی بیشتر به مقدمه تمهید القواعد (ص 23- ط 1) رجوع شود.

#### مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 232

العابر من هذه الصورة التي أبصرها النائم الى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب كظهور العلم في صورة اللبن . فعبر في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأول أي قال :

مآل هذه الصورة اللبنيّة إلى صورة العلم . ثم إنّه - ص - كان إذا أوحى إليه أخذ عن المحسوسات المعتادة فسجّي و غاب عن الحاضرين عنده فإذا سرّي عنه ردّ . فما أدركه إلّا في حضرة الخيال ، إلّا أنّه لا يسمّى نائماً .

(1) از این روی تعبیر می شود، یعنی امری که خودش بر صورتی است در صورتی دیگر ظاهر شده که عابر از این صورتی که نائم دیده است عبور می کند به صورت واقعی اش - اگر مصیب باشد . چون ظهور علم در صورت شیر (که رسول الله در منامش دید شیر می نوشد که از ناخنهایش بیرون زده است .) پس رسول الله در تأویل از صورت شیر به صورت علم عبور لژد، پس تأویل کرد یعنی فرمود: برگشت صورت شیر به صورت علم است .

سپس رسول الله (ص) چون وحی بر او نازل می شد از محسوسات معتاد گرفته می شد و در لباس مثالی پوشیده می شد که از حاضران در نزدش غایب می گردید و چون وحی از او مرتفع می شد به حضرت شهادت و حس بر می گشت . پس آن چه را که رسول الله می یافت و ادراک می کرد (یعنی بر او وحی می شد) نبود مگر در حضرت خیال مطلق و مقید جز اینکه او را در این حال نائم نمی نامند .

و كذلك إذا تمثل له الملك رجلاً فذلك من حضرة الخيال ، فإنّه ليس برجل و إنّما هو ملك فدخل في صورة إنسان . فعبره الناظر العارف حتّى وصل إلى صورته الحقيقية ، فقال هذا جبرئيل أتاكم يعلمكم أمر دينكم و قد قال لهم ردّوا عليّ

الرجل فسّمَاهُ بالرجل من أجل الصورة التي ظهر لهم فيها. ثم قال هذا جبرئيل فاعتبر الصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل إليها. فهو صادق في المقاتلين: صدق للعين في العين الحسّية، و صدق في أن هذا جبرئيل، فإنّه جبرئيل بلا شكّ.

(2) و همچنين وقتی ملكی به شکل رجلی برای او متمثل می شود که این تمثّل از حضرت خیال است، چه ملك در حقیقت رجل نیست (که در حس موجود است) زیرا او ملك است که به صورت انسان درآمده است. پس ناظر عارف او را تعبیر کرده و به صورت حقیقیه اش رسیده که فرمود این جبرئیل است. آمده است تا امر دینتان را به شما تعلیم کند، و به آنان فرمود این رجل را به سوی من برگردانید. پس جبرئیل را رجل

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 233

نامید از جهت صورتی که در آن بر ایشان ظاهر شد. پس فرمود: این جبرئیل است. یعنی صورتی را که مآل و مرجع این رجل به خیال در آمده است، اعتبار کرد. پس رسول اللّه در هر دو مقاله صادق است. چون صدق عین در عین (عین اول چشم، عین دوم خارج، همان طور که آدم با چشم در خارج می بیند) و صادق بود که این جبرئیل است و او بلا شكّ جبرئیل بود.

### [رؤیای یوسف (ع)]

و قال یوسف علیه السلام: إِبْنِي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ فَرَأَى إِخْوَتَهُ فِي صُورَةِ الْكَوَاكِبِ وَ رَأَى أَبَاهُ وَ خَالَتهُ فِي صُورَةِ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ.

هذا من جهة يوسف، و لو كان من جهة المرئي لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب و ظهور أبيه و خالته في صورة الشمس و القمر مرادا لهم. فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف في خزنة خياله، و علم ذلك يعقوب حين قصّها عليه فقال:

يا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتِكَ فِي كَيْدُوا لَكَ كَيْدًا.

(1) و يوسف عليه السلام فرمود: من یازده ستاره و آفتاب و ماه را دیدم که ایشان مرا سجده می کردند.

پیغمبر جبرئیل را دید و یوسف ستارگان «1» و آفتاب و ماه را و هر دو در موطن خیال خودشان دیدند خاتم می گوید این جبرئیل است. یوسف می گوید: من دیدم و من دیدم. «2»

پس برادرانش را در صورت ستارگان دید و پدر و خاله اش را در صورت آفتاب و ماه این ظهور رؤیایی بود از جهت یوسف، اگر چنانچه از جهت مرئی (یعنی برادران) بود، هر آینه ظهور برادران در صورت کواكب و ظهور پدر و خاله اش در صورت شمس و قمر مراد ایشان (برادران) بود، پس چون آنان به رؤیای یوسف علم نداشتند، ادراک از



جانب یوسف بود در خزانه خیالش و یعقوب (ع) به آن عالم بود (یعنی عالم بود که رؤیا از جهت یوسف علیه السلام است نه از جهت برادران و آنان شعور به آن ندارند) که فرمود ای پسرک من رؤیایت را به برادرانت مگو که درباره‌ات کید می‌کنند چه کید کردنی.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم 233 رؤیای یوسف (ع) ..... ص: 233

(1) حضرت رسول فرمود: دوستان من به مثابه ستارگانند زیرا در سوره نحل می‌فرماید: ستارگان راهنمای انسانند. اینجا حضرت یوسف برادران را به صورت ستارگان دید ...؟

(2) حضرت رسول کلمه من نیاورد ...؟

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 234

قیصری فرماید:

بدان که مرئی چه بر صورت اصلیه خودش دیده شود و چه بر غیر آن صورت، گاهی به اراده مرئی است، گاهی به اراده رائی است و گاهی به اراده هر دو و گاهی به غیر اراده هر دو.

اول: چون ظهور ملکی بر نیی از انبیا در صورتی از صور و چون ظهور کامل از انسان بر بعض صالحان در صورتهایی غیر از صورشان.

دوم: چون ظهور روحی از ارواح ملکی یا انسانی به استنزال کامل متصرف آن روح را به عالم خود، تا کشف کند از او معنایی را که علم بدان مختص به وی بود.

سوم: چون ظهور جبرئیل علیه السلام برای نبی که هم به استنزال پیغمبر بود او را و هم به بعث حق تعالی جبرئیل را به سوی پیغمبر.

چهارم: چون رؤیت زید صورت عمرو را در خواب، بدون قصد و اراده هیچ يك از آن دو.

و چون ظهور برادران یوسف علیه السلام به صورت کواکب و ظهور پدر و خاله‌اش به صورت شمس و قمر بدون علم برادران و اراده آنان بود شیخ فرمود: اگر آن ظهور از جهت مرئی یعنی از جهت برادران بود از آن آگاه بودند و چون عالم نبودند به آن چه یوسف در خواب دید دانسته می‌شود که این ظهور، نه از جهت آنان بود و نه از جهت

یوسف یعنی به قصد و اراده هیچ يك از طرفین نبود بلکه ادراك آن به حسب اعطای استعداد یوسف بود آن ظهور را در خزانه خیالش و علم به آن نداشت مگر بعد از آن که برای او واقع شد که گفت **قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا** و یعقوب آن را بدانست هنگامی که یوسف آن رؤیا را برای او بازگو کرد پس به یوسف گفت ای پسرک من این رؤیا را بر برادرانت قصه مخوان (بازگو نکن، حکایت نکن) که به توکید می کنند چه کید کردنی.

ثم بَرَأَ أَبْنَاءَهُ عَنِ ذَلِكَ الْكَيْدِ وَالْحَقُّهُ بِالشَّيْطَانِ، وَ لَيْسَ إِلَّا عَيْنَ الْكَيْدِ، فَقَالَ إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ أَي ظَاهِرِ الْعَدَاوَةِ.

(1) سپس حضرت یعقوب علیه السلام فرزندان را از آن کید تبرئه کرد و آن را به

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 235

شیطان الحاق کرد (کید را از فرزندان تبرئه کرد زیرا می داند افعال همه از حق تعالی است و چون شیطان مظهر اسم مضل است اضافه کرد فعل بد را به شیطان یعنی اسناد به شیطان داد) و حال اینکه خود این اضافه کید و مکر است (زیرا فاعل در حقیقت حق تعالی است نه مظهر شیطانی. پس اسناد کید به شیطان نیست مگر عین کید) که فرمود شیطان دشمن آشکار انسان است.

ثم قال يوسف بعد ذلك في آخر الامر: هذا تأويل رؤيائي من قبلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا أَي أظهرها في الحس بعد ما كانت في صورة الخيال، فقال النبي محمد- ص:-

«الناس نيام».

(1) سپس یوسف بعد از این رؤیا در آخر کار گفت این است تأویل رؤیای من از پیش که پروردگار من آن را حق گردانید یعنی در حس اظهارش کرد بعد از آن که در صورت خیال بود و رسول الله گفت مردم در خوابند.

یعنی حس را نوعی از انواع نوم قرار داد از جهت غفلت مردم از معانی غیبیه و حقایق الهیه چنانکه نائم از آنها غافل است. «1»

فكان قول يوسف قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبّرها و لم يعلم أنه في النوم عينه ما برح، فإذا استيقظ يقول رأيت كذا و رأيت كأني استيقظت و أولتها بكذا، هذا مثل ذلك.

(2) پس اینکه یوسف علیه السلام گفت پروردگار من آن را حق گردانید این سخن به منزله آن است که کسی خواب ببیند و در خواب خود با اینکه در خواب است بیدار شود و در همان عالم خواب به هوای اینکه بیدار است خوابش

را تعبیر کند و نمی‌داند که او در عین خواب است. سپس چون بیدار شد می‌گوید که من چنین خوابی دیدم و دیدم که گویا بیدار شدم و خوابم را این طور تعبیر کردم.

فانظر کم بین ادراك محمد-ص- و بین ادراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال: هذا تأويل رؤيائي من قبيل قد جعلها ربي حقا معناه حسنا أي محسوسا، و ما كان إلا محسوسا، فإن الخيال لا يعطي أبدا إلا المحسوسات، غير ذلك ليس له.

(3) پس بین ادراك محمد (ص) و بین ادراك يوسف عليه السلام در آخر کارش که

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 229.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 236

گفت: «این تأویل خواب پیشین من است، خدای من آن را حق گردانید» چقدر فرق است که یوسف چون خیال محسوس شد آن را حق دانست.

و نبی صور حسیه را نیز چون صور خیالیه می‌داند که حق تعالی و معانی غیبیه و حقایق عینیه در آن صور خیالیه تجلی می‌کند و یوسف صور حسیه را حق ثابت قرار داد و صور خیالیه را غیر آن. پس حس در نزد یوسف بحالی حق و معانی غیبیه است نه خیال. «1»

فانظر ما أشرف علم ورثة محمد-ص-

(1) پس بنگر چقدر علم ورثه محمد (ص) «2» شریف است که این اولیای کاملین بر این اسرار مطلعند.

و سأسبط القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدي ما تقف عليه إن شاء الله.

(2) و در این گفتار رسول که «الناس نیام» و اینکه عالم همه خیال است، در این حضرت خیالیه به لسان یوسف محمدی بسط سخن خواهم داد آن چنان که بدان واقف گردی و مطلع شوی ان شاء الله.

مراد شیخ از «لسان یوسف محمدی»، خود شیخ است. بیانش اینکه قیصری گوید:

مرتبہ محمدیه محیط به جمیع مراتب انبیاست، چه در نبوت چه در ولایت.

زیرا جمیع مراتب از این مرتبه محمدیه متفرع می‌شود چنانکه از روح کلی او جمیع ارواح متفرع می‌شوند و هر يك از ورثه آن بزرگوار قائم است بر ولایت نبیّی از انبیا از این رو بعضی از ورثه بر قلب «3» ابراهیمند و بعضی دیگر بر قلب یوسف و بعضی دیگر بر قلب موسی صلوات الله علیهم اجمعین و آن کس که قائم به ولایت خاصه محمدیه است جامع همه مراتب ولایات است.

پس این که گفت به لسان یوسف محمدی یعنی به لسان قائم بر ولایت یوسفی که او محمدی است و چون قائم بر ولایت یوسف مظهر سرّ اوست. آن را به اسم او نامید.

در این گفتار سرّ دیگر است که بر آن اطلاع نمی‌یابد مگر کسی که مطلع بر

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 229.

(2) از ذکر ورثه محمد (ص) مقصود خود جناب محیی الدین است که این دقیقه را درک و پیاده فرمود.

(3) قلب مقام تفصیل است اینجا مقصود از قلب مقام و روش است.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 237

ظهورات کمال در عوالم باشد اگر از این سرّ کاوش کنی بدان می‌رسی. «1»

[بدان هر چه ما سوی الحق شود نسبت به حق تعالی چون سایه شخص است]

فنقول: اعلم أنّ المقول علیه «سوی الحق» أو مسّمی العالم هو بالنسبة إلى الحقّ كالظلّ للشخص، و هو ظلّ الله.

(1) پس می‌گوییم: بدان هر چه ما سوی الحق یا عالم نامیده می‌شود نسبت به حق تعالی چون سایه شخص «2» است.

همچنان که ظل دارای وجود نیست (و اگر شخص نباشد سایه معنایی ندارد) جز به شخص، همچنین عالم دارای وجود نیست مگر به حق، و همچنان که ظل تابع شخص است ما سوی الله هم تابع حق است و لازم اوست. زیرا ما سوی الله صور اسماء و مظاهر صفات لازمه اویند. «3» و این که شیخ فرمود:

مانند سایه شخص است، جهتش این است که ظل از جهتی عین حق است و از جهتی غیر حق و حال اینکه ظل نمی‌شود که عین شخص باشد. (زیرا که ظل و شخص يك حقیقت نمی‌باشند). «4»

خلاصه غرض اینکه نسبت خلق به حق از نسبت ظل به شخص لطیف تر و عالی تر و دقیق تر است زیرا که ظل چیزی است و شخص چیز دیگر، اما موج که خلق است عین همان حقیقت دریاست. زیرا حقیقت دریا آب است. «5»  
مقصود اثبات این نکته است که عالم همه خیال است. پس ما سوی الله ظل الله اند. اینکه فرمود: ظل الله برای اینکه اسم شریف الله جامع جمیع اسماء است و عالم ظل الله است. یعنی مجموع عالم ظل این اسم شریف است. «6»  
و هو عین نسبة الوجود إلى العالم.

(2) پس این ظل الله عین نسبت وجود است به عالم.

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 230.

(2) شخص فقط به انسان صادق نمی شود. هر موجودی و لو یک قطعه چوب شخص است.

(3) در آفریدگان دو لحاظ است یکی جنبه فقرشان که ربط صرفند و دیگر لحاظ ظهورات و شئونات باری تعالی بودندشان.

(4) شرح فصوص قیصری، ص 230.

(5) امواج یعنی أطوار وجودی دریا، درست است که موج شکن دریاست ولی اگر درست بنگریم موج همان دریاست.

(6) شرح فصوص قیصری، ص 230.

مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 238

چشم او بر جهان «1» نیفتاده است

که فرج تا که دیده بگشاده است

نسبتی که وجود اضافی به عالم دارد، عین ظل الله است زیرا که ظل محتاج است به محلی که قائم به آن محل باشد و به شخص مرتفعی که ظل به او تحقق پیدا کند و نوری که ظل را آشکار کند، همچنین این ظل وجودی (یعنی ظلی که عین وجود اضافی عالم است) محتاج است به اعیان ممکنات که بر روی آنها این ظل وجودی متمد است، و نیز محتاج است به حق تعالی، تا این سزایه وجودی به بود او تحقق یابد، و نیز محتاج است به نور حق تا او را آشکار کند. «2»

لان الظلّ موجود بلا شكّ في الحسنّ و لكن إذا كان ثمّ من يظهر فيه ذلك الظلّ: حتّى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظلّ: كان الظلّ معقولاً غير موجود في الحسنّ، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظلّ.

(1) چه اینکه ظل، بدون شك در حس موجود است و لكن این ظل هنگامی موجود است که کسی «3» باشد که ظل در او ظاهر شود حتی اگر عدم کسی که ظل در او ظاهر می شود فرض شود، ظل در حس موجود نیست و معقول است بلکه ظل در ذات شخصی که به او نسبت یافت موجود بالقوة است. چون درختی که در هسته است.

فمحل ظهور هذا الظلّ الإلهي المسمّى بالعالم أنّما هو أعيان الممكنات: عليها امتدّ هذا الظلّ، فيدرك من هذا الظلّ بحسب ما امتدّ عليه من وجود هذه الذات، و لكن باسمه النور وقع الإدراك.

(2) پس محل ظهور این ظل الهی عالم است و عالم همین اعیان «4» ممکنات است که این ظل بر آنها ممتد شده و به آن اندازه که این ظل بر آنها ممتد شد به حسب امتداد این ظل (که همان تجلی وجودی فایض از ذات الهی است) ادراک می شود و لكن به اسم نورش (که اسمی از اسماء ذات الهی است) این ادراک واقع شده است.

پس وجود، نور است چه اگر او نبود اعیان عالم در کتم عدم بودند و علم نور است چه اگر نور نبود به هیچ چیزی ادراک نمی شد. بلکه چیزی یافت

---

(1) جهان یعنی ما سوی الله.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 230.

(3) جمله فصوص (کسی) است اگر (چیزی) بود بهتر بود.

(4) زمین، آسمان، ملک، جبرئیل و اسرافیل و ...

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 239

نمی شد تا چه رسد که مدرک باشد و ضیا نور است چه اگر نور نباشد اعیان وجودیه در ظلمتی که پوشاننده آنها بود باقی می ماندند. پس به ضیا ادراک حس واقع می شود و به علم، ادراک در عالم معانی واقع می شود و به وجود حقانی که موجب شهود است ادراک در عالم اعیان و ارواح مجرده واقع می شود. «1»

و امتدّ هذا الظلّ علی اعیان الممكنات في صورة الغیب المجهول

(1) و این ظل بر اعیان ممکنات در صورت غیب مجهول امتداد یافت.

مولوی محمد حسن در «تأویل محکم» می گوید:

و دراز شد این ظل بر اعیان ممکنات در صورت غیب مجهول و غیب مجهول عبارت از هویت غیبیه است که علی الإطلاق مجهول است و صورت او عبارت از اعیان است و امتداد ظل بر اعیان انصبغ ظاهر وجود است به احکام این اعیان و به تقييد وجود به آثار آنها ظلی بلشد برای مرتبه اطلاق او و فرق میان ظل و ذی ظل در تقييد و اطلاق است، و شك نیست که جهل عدم است و عدم ظلمت است. چنانکه وجود، نور و بیاض است. پس چون نور وجودی بر اعیان در صورت غیب مجهول منبسط شد، امتزاج نور و ظلمت در خیال آمد. پس حاصل شد بدان وجه ادراك. زیرا چنانکه عدم محض مدرك نشود وجود محض نیز مدرك نشود تا صورت امتزاج نیابد و صورت امتزاج بدان نظر گفتیم که امتزاج وجود با عدم سوای مفهوم عقل نتواند بود. «2»

أ لا ترى الظلال تضرب الى السواد و تشير إلى ما فيها من الخفاء لبعدها المناسبة بينها و بين أشخاص من هي ظلّ له؟ و إن كان الشخص أبيض فظلّه بهذه المثابة. ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء و قد تكون في أعيانها على غير ما يدركها الحسّ من اللونية، و ليس ثمّ علّة إلاّ البعد؟ و كزرقة السماء. فهذا ما انتجه البعد في الحسّ في الأجسام غير النيرة و كذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأفها معدومة و إن اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور.

---

(1) شرح فصوص قيصري، ص 231.

(2) تأویل محکم.

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 240

(1) آیا نمی بینی سایه ها را به سیاهی نسبت می دهند و اشاره می کنند به خفایی که در آنها است بر اثر بعد مناسبی که بین سایه ها و اشخاصی که سایه دارند می باشد، اگر چه شخص، سفید باشد باز سایه اش به سیاهی می زند، نمی بینی که کوه ها چون از نظر ناظر دور شدند سیاه دیده می شوند که رنگ اعیان شان این نیست و علتی جز بعد وجود ندارد و همچنین کبودی آسمان. «1» این نتیجه دوری در اجسام غیر نیر است. همچنین اعیان ممکنات نیر نیستند، چون معدومند اگر چه به ثبوت «2» متصف شوند و لکن به وجود «3» متصف نمی شوند زیرا وجود، نور است.

قیصری فرماید:

مراد از وجود در اینجا وجود خارجی است و وجود خارجی نور خداست زیرا اوست که اعیان را در خارج ظاهر می‌گرداند و تو در این هنگام به آنها و به پدید آورنده آنها آگاهی می‌یابی و برخی از آنها را به برخی دیگر می‌شناسانی و آنها را می‌نگری به خلاف ثبوت زیرا اعیان تا در غیب علمی ثابتند این احوال برای آنها نیست و بر اثر کثرت قری دارند اگر چه ثبوت نوعی از وجود است، لکن ثبوت ظهور تام است. در ذات خود بنگر معانی که در مقام روح مجرد تو ثابتند از یک دیگر تمیز و تفصیل ندارند تا اینکه در قلب حاصل گردند و آن گاه هر یکی صورتی قریب به صورت خیالی بگیرند و از یک دیگر جدا بشوند و منفصل گردند. پس چون به لباس خیال درآمد و پوشاک صورت خیالیه پوشید، مشاهده می‌شود. چنانکه محسوس مشاهده می‌شود. آن گاه پس از آن که در خارج حصول یافتند ظهور تام پیدا می‌کنند، که غیر از تو هم آن را می‌بیند و مشاهده می‌کند. پس اعیان را در علم غیبی مراتبی است چنانکه آنها را در خارج مراتب است. حال که آن چه را ما بدان

---

(1) دریا را هم از دور بر اثر انباشتگی هوا و انباشتگی آب و انکسار نور کبود می‌بینیم. قلب آسمان و قلب دریا به این دلیل است که کبود می‌نماید.

(2) وجود ذهنی یا علمی.

(3) یعنی وجود خارجی، ولی در فلسفه ثبوت و وجود به یک معنی هستند. ماهیت مانند انسانیت، معنای کلی است. وقتی ماهیت در خارج تحقق یافت دیگر ماهیت نیست لذا «الأعیان ما شئت رائحة الوجود» ثبوت یا ماهیت به منزله روح است که کلی است ولی وجود به منزله عالم قلب است که تفصیل شدند. «اللهم نور ظاهری بطاعتك و باطنی بمحبتك و قلبی بمعرفتك و روحی بمشاهدتك و سرّی باستقلال اتصال حضرتك».

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 241

اشاره کردیم دانستی، فرق بین ثبوت علمی و وجود خارجی برایت معلوم می‌گردد. «1»

غير أن الأجسام النيرة يعطي فيها البعد في الحسّ صغرا فهذا تأثير آخر للبعد، فلا يدركها الحسّ إلا صغيرة الحجم و هي في أعيانها كبيرة عن ذلك القدر و أكثر كميات، كما علم بالدليل أنّ الشمس مثل الأرض في الجرم مائة و ستين و ربعا و ثمن مرة، و هي في الحسّ على قدر جرم الترس مثلا. فهذا أثر البعد أيضا. فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال، و يجهل من الحقّ على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظلّ.

(1) جز اینکه اجسام نیره (و غیر نیره هم) دوری آنها از حس موجب می‌شود که در حس کوچک دیده شوند این تأثیر دیگری برای بعد است. پس حس آن را ادراک نمی‌کند مگر به حجم کوچک و حال اینکه آنها از این قدری که دیده می‌شوند بزرگترند و کمیاتشان بیشتر است. چنانکه به دلیل دانسته شده که خورشید يك صد و شصت (و يك



چهارم و يك هشتم) برابر زمین است. «2» و حال اینکه شمس در حس به قدر سپر است. پس این اثر بعد است. پس دانسته نمی شود از عالم مگر به قدر آن چه که از ظلال دانسته می شود و حق مجهول است به قدر مجهول بودن شخصی که این سایه از او پدید آمده است.

قیصری در شرح فرماید:

اعیان، ذات الهیه است که به تعینات متکثره متعین شده است. پس این اعیان از حیث ذات عین حقند و از حیث عینات، ظللند. پس از اعیان عالم که ظلال اسماء حق و صور اسماءند و از این موجودات خارجیه با آثار و هیئات لازمیشان که ظلال آن ظلالند دانسته نمی شود مگر مقدار آن چه که از آثار و احوال و صور و اشکال و خصوصیات ظاهره آن ظلال دانسته می شود و به آن قدری که ذوات اعیان و حقایقشان که عین حق است مجهول است حق تعالی مجهول است و چون ظل حسی دلیل و علامت ظل معنوی است.

شیخ گفته است به قدر شخصی که از او این ظل حاصل شده است مجهول است چه اینکه ناظر از ظل، استدلال می کند به صاحب ظل. پس می داند که

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 232.

(2) طبق هیئت جدید ظاهراً خورشید يك میلیون و ششصد هزار برابر زمین است.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 242

در آن جا کسی است که این ظلّ اوست و کیفیت ماهیت آن را نمی داند. پس چون ظل دلیل معرفت خود و سبب علم به حقیقتش نیست، نمی شود دلیل معرفت ذات حق و حقیقتش بشود. «1»

فمن حیث هو ظلّ له یعلم، و من حیث ما یجهل ما فی ذات ذلك الظلّ من صورة شخص من امتدّ عنه یجهل من الحقّ. فلذلك نقول إن الحقّ معلوم لنا من وجه و مجهول لنا من وجه أ لم ترّ إلى ربّك کَیْفَ مَدَّ الظلّ وَ لَوْ شَاءَ جَعَلَهُ ساکِناً [أي یكون فيه بالقوة].

یقول ما كان الحقّ لیتجلّى للممکنات حتّی یظهر الظلّ فیكون كما بقی من الممکنات الّتی ما ظهر لها عین فی الوجود.

(1) پس از آن جهت که عالم، ظل حق است معلوم است (پس حق هم به همین مقدار معلوم است) و از آن جهت که ذات الهیه که در این ظل نُهفته است مجهول است حق مجهول است از این رو می گوئیم: حق تعالی برای ما از وجهی معلوم است و از وجهی مجهول.

أَمْ تَرَىٰ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلْمَ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ﴿2﴾ (فرقان: 45) یعنی در حق بالقوة بماند یعنی مکتوم در ظلمت عدم قرارش دهد (یعنی در عالم غیب و غیب مطلق لکن او نخواست که ظل ساکن باشد).

نمی شد که حق برای ممکنات تجلی کند تا اینکه ظل ظاهر گردد (یعنی آن هویت مطلقه به ظهور اضلال نمودار شد که اگر این اضلال نبودند اعیان ممکنات در کتم عدم بودند) مانند آن اعیان مکتومه در غیب مطلق که به وجود خارجی عینی نیامدند. (ظهور تو به من است و وجود من از تو). ﴿3﴾

ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا

(2) سپس شمس را (یعنی وجود خارجی را که نور الهی است) دلیل ظل قرار دادیم (ظلی که اعیان ممکنات است و نور وجود را شمس نامید زیرا شمس مظهر اسم نور

---

(1) شرح فصوص قیصری، صص 232-233.

(2) ظل به يك معنا زمان بین الطلوعین است و به معنای دیگر عالم وجود است. مگر می شد حقیقت عالم بدون سایه یعنی موجودات باشد زیرا لو به معنای اگر نشدنی است و ظهور شیء بی مظهر نمی شود حق تعالی ذات الهیه در ضلال است که وسیله ضلال خود را نشان می دهد.

(3) حافظ فرمود:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد  
ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 243

است).

و هو اسمه النور الذي قلناه

(1) و این دلیل بر ظل که شمس است اسم نور حق تعالی است. (که در این نزدیکی گفتیم ادراک، به اسم نور می باشد).

و يشهد له الحسن، فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور.

(2) و ظل حسی نیز شاهد این مطلب است که بعد از نور برای آن عین و اثری نیست (یعنی اگر نور نباشد سایه تحقق ندارد و به وجود شمس متعین می شود، اعیان موجودات نیز که اظلالند به ظهور شمس وجود متحقق می شوند زیرا آن که حامل صور اعیان است نفس رحمانی است که عین وجود حق است.

ثُمَّ قَبْضَانَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا - قَبْضًا سَهْلًا هَيِّنًا - وَ إِنَّمَا قَبْضُهُ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ ظَلَّةٌ، فَمِنْهُ ظَهَرَ وَ إِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَهُوَ هُوَ لَا غَيْرَهُ.

(3) سپس قبض کردیم این ظل را (که وجود اکوان است) به سوی خودمان قبض و گرفتنی سهل و آسان و همانا سایه را به سوی خود قبض کرد زیرا ظل اوست. پس سایه از او ظاهر شد (پدید آمد) و به سوی او بازگشت. پس کل امر به سوی او بازگشت می کند. پس ظل، اوست و غیر او نیست. «1»

فكل ما تدركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات. فمن حيث هويته الحق هو وجوده، و من حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق.

(4) پس آن چه را که ادراك می کنی آن وجود حق است در اعیان ممکنات (چه به مدركات عقلیه و چه به قوای حسیه) پس آن چه را که ادراك می کنی از آن رو که هویت حقند، عین وجود حقند و از آن جهت که صورتهای گوناگون دارند، اعیان ممکناتند.

پس همچنان که از وجودی که به عالم منسوب است، اسم ظل به سبب اختلاف صور آنها زایل نمی شود، همچنین اسم عالم یا اسم سوی الحق به سبب اختلاف صور از او زایل نمی شود.

فمن حيث أحادية كونه ظلا هو الحق، لأنه الواحد الأحد و من حيث كثرة الصور هو

---

(1) - این بحث شرح آیه 45 سوره فرقان است.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 244

العالم.

(1) پس از جهت احدیت ظل بودنش حق است. زیرا حق، واحد احد است و از جهت کثرت صور، عالم.

يعني از جهت احدیت وجود اضافی و احدیت ظل بودنش که از او ظاهر شد حق است و غیر حق نیست . زیرا حق واحد احد است و غیر آن نیست، و سایه شیء هم به اعتباری عین اوست اگر چه به اعتبار دیگر غیر اوست.

(پس به اعتباری که عین اوست چون اصلش واحد احد است حق است) «1» و از آن جهت که این وجود اضافی حاصل صور متکثر است و در حق تکثر نیست عالم است. «2»

فتفطن و تحقّق ما أوضحته لك؟

(2) پس آن چه را که برایت روشن کرده‌ام بفهم و برس به آن.

و إذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، و هذا معنى الخيال. أي خيّل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحقّ و ليس كذلك في نفس الأمر، ألا تراه في الحسّ متصلاً بالشخص الذي امتدّ عنه يستحيل عاينه الانفكاك عن ذلك الاتصال لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته؟

(3) حال که امر این چنین است که گفتیم، پس عالم متوهم است برای او وجود حقیقی نیست و این است معنی خیال.

او عكوس في مرايا او ظلال

كل ما في الكون وهم أو خيال

لا تكن حيران في تيه الضلال

لاح في ظل السوي شمس الهدى

فاعرف عينك و من أنت و ما هويتك و ما نسبتك إلى الحقّ و بما أنت حقّ و بما أنت عالم و سوى و غير و ما شاكل هذه الألفاظ و في هذا يتفاضل العلماء. فعالم و أعلم. فالحقّ بالنسبة إلى ظلّ خاص صغير و كبير، و صاف و أصفى، كالتور بالنسبة إلى حجابته عن الناظر في الزجاج يتلون بلونه، و في نفس الأمر لا لون له و لكن هكذا نراه.

(4) حال که دانستی عالم متوهم است و مدرك مشهود حق است و نه غیر حق،

---

(1) احد یعنی مقام بدون اعتبار کثرت (مقام بدون اسماء و صفات) واحد یعنی باعتبار کثرت (مقام با اسماء و صفات).

(2) شرح فصوص قیصری، ص 234.

پس عین خود را و هویت را بشناس که کیستی و هویت چیست و نسبت به حق چگونه است و به چه چیز تو حقی و به چه چیز تو عالم و سوا و غیره و از این گونه الفاظ.

در این علم و عرفان علمای بالله متفاوتند که یکی برتر از دیگری است پس یکی عالم است و دیگری اعلم. پس حق نسبت به ظلّ خاصی صغیر است و نسبت به دیگری کبیر نسبت به یکی صاف و نسبت به یکی اصفی (چنانکه ظهور صورتی در مرائی گوناگون) مانند نور نسبت به حجاب خودش که آن شعاع نور است از ناظر در شیشه که به رنگ شیشه متلون می شود و حال اینکه در واقع او را رنگ نیست ولی آن را چنین می بینی.

ضرب مثال لحقیقتک برتک. فإن قلت: إنّ النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت و شاهدك الحسن، و إن قلت إنه ليس بأخضر و لا ذي لون لما أعطاه لك الدليل، صدقت و شاهدك النظر العقلي الصحيح. فهذا نور ممتد عن ظلّ هو عین الزجاج، فهو ظل نوري لصفائه. كذلك المتحقق منا بالحقّ تظهر صورة الحقّ فيه أكثر مما يظهر في غيره، فمننا من يكون الحقّ سمعه و بصره و جميع قواه و جوارحه بعلماته قد أعطاهما الشرع الذي يخبر عن الحقّ.

(1) همچنین این مثال را ضرب المثل برای حقیقت تو و پروردگارت ارائه داد. پس اگر بگویی نور سبز است از جهت سبزی شیشه، راست گفتی و حس گواه توست. «1» و اگر بگویی که سبز نیست و رنگ ندارد که دلیل، این معنی را به تو اعطا کرده است، راست گفتی و نظر عقلی صحیح گواه توست. پس این نوری است ممتد از ظلی که آن عین زجاج است. پس این نور رنگ گرفته به زجاج، ظل نوری است یعنی ظلی که نور است از جهت صفایش، همچنین است کسی از ما که متحقق به حق شد، صورت حق در او بیشتر از دیگری ظهور می کند، پس از ما کسی است که حق سمع او و بصر او و جميع قوا و جوارح او می شود به دلایلی که شرع از حق خبر داد. «2»

و مع هذا عين الظلّ موجود، فان الضمير يعود عليه: و غيره من العبيد ليس كذلك.

فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحقّ من نسبة غيره من العبيد.

---

(1) ما هر چه می بینیم سطح آن چیز است که عرض است.

(2) اشاره به حدیث قدسی است در قرب نوافل.

(1) و با اینکه همه اوست، عین ظل موجود است. زیرا ضمیر (سمعه و بصره) برگشت به ظل می‌کند، و دیگر ظلها چون او نیستند. یعنی دیگر عبید چون این عبد نیستند. پس نسبت این عبد به وجود حق اقرب است از نسبت دیگر عبید به حق.

قیصری در شرح فرماید:

در پیش گفتیم که وجود، نسبت به اعیان به سه وجه اعتبار می‌شود: اول اینکه موجود خارجی وجودات متشکل به اشکال حقایق غیبیه که در مرایای اعیان ظهور یافت و خود اعیان هنوز از وجود بو نبردند. پس حق به این اعتبار عین سمع هر يك و عین قوا و جوارح هر يك است و این معنی اختصاص به کمال ندارد و امتیاز بین کمال و عوام در این معنی به علم و قدرت است و ظهور انوار این قوا در کمال بیشتر از غیرشان است. پس به مقام جمع الهی نزدیک‌ترند تا غیرشان.

اعتبار دوم اینکه اعیان در خارج موجودند که در مرآت وجود ظاهر شدند.

پس موجود، خلق است و در این هنگام هر کس از مرتبه خلقت ترقی کند که صفات او در صفات حق فنا گردد و بشریتش به حقیقت متبدل شود، حق عوض آن چه از او فانی شده قرار می‌گیرد. پس می‌شود سمع و بصر و جوارح عبد و عین عبد باقی است و این معنی اختصاص به کمال دارد. (پس این دو اعتبار متعاکسند در اول، موجود، وجود است در صور اظله- که اعیانند و به این لحاظ عین همه است. در اعتبار دوم اظله و اعیان موجودات خارجی در مرآت وجودند مثلاً، چون نقوش متعدد بر يك پرده).

اعتبار سوم ظهور هر يك از آن دو است در مرآت دیگری که این اعتبار احکام دو اعتبار مذکور را در بر می‌گیرد.

«1»

و إذا كان الأمر على ما قرناه فاعلم أنك خيال و جميع ما تدرکه مما تقول فيه سوى خيال، فالوجود كله خيال في خيال، و الوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته و عینه لا من حيث أسماؤه، لأنّ الأسماء لها مدلولان: المدلول الواحد عینه و هو عین المسمی، و المدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الأسم به عن هذا الأسم الآخر و يتميّز،

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 237.

فأين الغفور من الظاهر و من الباطن، و أين الأول من الآخر؟ فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر و بما هو غير الاسم الآخر.

(1) حال که امر وجود این چنین است که تقریر کردیم. پس بدان که تو خیالی و جمیع آن چه که تو ادراک کرده‌ای و اسم سوا بر او نموده‌ای همه آنها خیال در خیال است (در خیال یعنی در تو و خودشان خیالند یعنی مدرك تو شدند پس مدرك که خیال است منتقش در خیال است که انسان است). وجود حق یعنی وجودی که حق است و ثابت است فقط الله است. چون به ذات و عینش بنگری، نه به اسمائش (چه اسماء ذهنی چه خارجی که همه اعیانند و ظلال) زیرا برای اسماء او دو مدلول است (چه اینکه اسم، ذات است با صفتی از صفات) لذا هر اسمی به لحاظ ذات، عین مسمی است و به لحاظ اوصاف از يك دیگر متمیزند. غفور کجا و ظاهر کجا و باطن کجا. اول کجا و آخر کجا.

پس برایت روشن شد که از چه جهتی هر اسمی عین اسم دیگر است و از چه جهتی غیر اسم دیگر (از جهت ذات و از جهت صفات).

فبما هو عينه هو الحق، و بما هو غيره هو الحق المتخيل الذي كُنّا بصدده.

(2) پس اسماء، از جهت ذات عین حق و حقیقتند و از جهت صفات حق متخیلند که بحث ما در آن است.

چون بحث در خیال به اصطلاح عرفانی است یعنی اعیان موجوده در متن خارج که آنها را به تعبیری ظلال و به تعبیری خیال نامیدیم که عبارت اخرای مظاهر و مجالی و صورت دیگر تطور و شئون است، این موجودات عینی خارجی همه حقدند، حق یعنی ثابت و متحقق، پس هویت مطلقه که غیب مطلق است و مظهر این کثرات است حق است. یعنی خالق است که متحقق بالذات است و واجب الوجود بالذات و این کثرات چون تطورات همان حق حقیقی است باز ثابتند یعنی حقدند قائم به حق واجب بالذات که آنها را حق متخیل «1» می‌نامیم یعنی حقایق متحقی که خیال یعنی ظل هویت مطلقند پس این حق متخیل یعنی موجودات عینی خارجی.

فسبحان من لم يكن عليه دليل إلا نفسه و لا يثبت كونه إلا بعينه و ذاته. فما في الكون

---

(1) حق متخیل یعنی اعتبار حق با کثرات و تعینات و یعنی امر ثابت خارجی که تعبیر به ظلال شده است.

ما سوی الله همه شدند خیال و خیال یعنی آن چه در عالم می‌بینیم خیال است و چون هر چه می‌بینیم در خیال خود می‌بینیم پس خیال در خیال است.

آلا ما دلت عليه الأحدية، و ما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة. فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم و مع الأسماء الإلهية و أسماء العالم و من وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث صورته.

(1) پس منزه است کسی که (یعنی تسبیح می‌کنم کسی را که) دلیلی برای او جز ذاتش نیست و وجودش ثابت نمی‌شود مگر به عین و ذاتش. پس آن چه در کون است، نیست مگر اینکه احدیت دال است بر آن و آن چه در خیال است، نیست مگر آن چه کثرت دال بر اوست. پس آن کسی که با کثرت است با عالم و با اسماء الهیه و اسماء عالم است و آن کسی که با احدیت است با حق است از حیث ذاتش که غنی از عالمیان است نه از جهت صورتش (که مظهر می‌خواهد و مشتاق مظهر است).

قیصری در شرح فرماید:

وقوف بلأحدیت شأن موحدان است که از خلق محجوبند. زیرا که خلق مستهلك در حقند. چنانکه وقوف با عالم شأن محجوبان از حق است. زیرا آنان مشاهده نمی‌کنند مگر خلق را. «1» بالاتر از این دو مقام، مقام کمال است که مشاهده حق می‌کنند در هر مظهري اگر چه آن مظهر احقر اشیاء باشد. پس آنان حق را با خلق می‌بینند و وحدت را با کثرت و بالعکس. «2»

و إذا كانت غنيّة عن العالمين فهو عين غناها عن نسبة الأسماء إليها، لأنّ الأسماء كما تدلّ عليها تدلّ على مسميات آخر يحقق ذلك أثرها.

(2) حال که غنی از عالمیان است. «3» همین غنا عین غنای آن ذات است. از نسبت اسماء به او زیرا اسماء چنانکه دلالت بر ذات دارند دلالت بر مسمیات و معانی دیگر هم دارند چنانکه اثر اسماء این معنی را ثابت می‌کند.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ مِنْ حَيْثُ عَيْنُهُ: اللَّهُ الصَّمَدُ مِنْ حَيْثُ اسْتِنَادُنَا إِلَيْهِ: لَمْ يَلِدْ مِنْ حَيْثُ هَوَيْتِهِ وَ نَحْنُ، وَ لَمْ يُؤَلَدْ كَذَلِكَ، وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ كَذَلِكَ. فِهَذَا نَعْتُهُ فَأَفْرَدَ ذَاتَهُ بِقَوْلِهِ: اللَّهُ أَحَدٌ وَ ظَهَرَتِ الْكَثْرَةُ بِنَعْوَتِهِ الْمَعْلُومَةِ عِنْدَنَا.

فنحن نلد و نولد و نحن نستند إليه و نحن أكفاء بعضنا لبعض، و هذا الواحد منزّه عن

(1)



(2) شرح فصوص قیصری، ص 238.

(3) ذات مستغنی از ظل است اما ظل محتاج است به ذات.

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 249

هذه النعوت فهو غني عنها كما هو غني عنّا و ما للحقّ نسب إلا هذه السّورة، سورة الإخلاص، و في ذلك نزلت.

فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة، و أحدية الله من حيث الغنى عنّا و عن الأسماء الإلهية أحدية العين، و كلاهما يطلق عليه الأسم الأحد، فاعلم ذلك.

(1) قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، احد است از حيث عينش (يعني ذاتش. **اللَّهُ الصَّمَدُ** صمد است از حيث استناد ما به او (يعني ما از جهت وجود و جميع صفاتمان به او متكى هستيم. زیرا ممکن در وجودش حدوثا و بقاءً محتاج به واجب بالذات است). **لَمْ يَلِدْ** یعنی نزایید از حيث هويت ذاتش که والد شود، و از حيث هويت ما که مولود او شويم و **وَ لَمْ يُولَدْ** زاییده نشد از حيث هويتش (هويت او از چه زاییده شود). **وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ** همتايی برای او از حيث هويتش نیست. پس آن چه در این سوره مذکور شد نعت خداوند است. پس ذات خودش را فرد آورد که فرمود «اللّه احد» و ظهور کثرت، به سبب نعوت و صفات اوست که نزد ما معلوم است.

پس ما والدیم و مولودیم و استناد به او داریم و اکفاء يك دیگریم و آن واحد از حيث احدیتش منزّه است از این نعوت (معلوم در نزد ما). پس باری تعالی یعنی واحد احد غنی از این نعوت است. چنانکه غنی از ماست و نیست برای حق نسبی مگر این سوره که سوره إخلاص است و در این باره نازل شد (إخلاص است که خالص برای خداست).

پس احدیت الله از حيث اسماء الهیه که ما را طلب می کند (ما مجالی آنها هستیم) احدیت کثرت است و احدیت «1» الله از حيث بی نیازی از ما و از اسلمه الهیه، احدیت عین است و بر این هر دو معنی اسم احد اطلاق می شود. پس بدان این را.

قیصری در شرح فرماید:

احدیت به معنای اول را مقام جمع و احدیت جمع و واحدیت نیز گویند و دوم را جمع الجمع نامند و بیشتر استعمال احدیت در احدیت عین است که احدیت به معنای دوم است. «2»

(1) وقتی گفته شد خدا واحد است یعنی احدی المعنی یعنی یکی بدون تجزیه به خلاف یکی ما که از اجزاء تشکیل شده است.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 239.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 250

و همچنین جامی در شرحش فرماید:

فما أوجد الحقّ الظلال و جعلها ساجدة متفیئة عين الشمال و اليمين إلا دلائل لك عليك و عليه لتعرف من أنت و ما نسبتك إليه و ما نسبته إليك حتى تعلم من أين أو من أي حقيقة إلهية اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي إلى الله، و بالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض، و حتى تعلم من أين أو من أي حقيقة اتصف الحقّ بالغنى عن الناس و الغنى عن العالمين.

(1) حق تعالی ظلال محسوسه را ایجاد نکرده است و آنها را ساجد نگردانیده است و از شمال و یمین گرداننده قرار نداده است مگر اینکه دلایل تو باشند برای تو و بر او تا به آنها استدلال کنی بر حقیقت خود و عین ثابت خود تا بدانی که کیستی تو و نسبت تو به او چگونه است و نسبت او به تو چگونه است تا بدانی از کجا و از چه حقیقت الهیه‌ای ما سوی الله به فقر کلی الی الله متصفند و به فقر نسبی به سبب افتقار بعضی از آنها به بعضی متصفند و تا بدانی از کجا و از چه حقیقتی حق تعالی به غنای از ناس و غنای از عالمیان متصف است (که از جهت ذات خود مستغنی از ما سواش و غنی از عالمیان است اما از جهت ظهورش مظهر می خواهد که کثرت مظاهر را اسماء و صفات الهیه طالب و عاشقند پس از جهت ذات به قول عطار:

دائما او پادشاه مطلق است

در مقام عزّ خود مستغرق است

و از جهت ظهور مشتاق مظاهر است به قول حافظ:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

و اتصف العالم بالغنى أي بغنى بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر الى بعضه به، فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقارا ذاتياً.

(2) عالم (ما سوی الله) به غنا متصف است که بعضی از آن از بعض دیگر غنی است از آن جهت که عین افتقار بعض از آنها به بعض دیگر است. زیرا عالم کلا و جزءا بدون شك افتقار ذاتی به اسباب دارد.

و اعظم الأسباب له سببیه الحق، و لا سببیه للحق یفتقر العالم إليها سوی الأسماء الإلهية.

(3) و اعظم اسباب برای او سببیت حق است و سببیتی برای حق نیست که عالم به آن احتیاج داشته باشد جز اسماء الهیه.

### مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 251

زیرا حق تعالی بذاته از عالم غنی است و عالم طلب نمی کند مگر اسماء را پس برای اسماء سببیت است.

[اسماء الهیه هر اسمی است که عالم به آن مفتقر است]

و الأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق. فهو الله لا غيره، و لذلك قال: يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَمِيْدُ.

(1) و اسماء الهیه هر اسمی است که عالم به آن مفتقر است از عالمی مثل او یا از عین حق پس اوست الله و غیر او نیست. (یعنی آن اسمی که به او محتاجند الله است و دیگری نیست). از این رو فرمود: يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَمِيْدُ (فاطر: 15)

و معلوم أنّ لنا افتقارا من بعضنا لبعضنا، فأسمائنا أسماء الله تعالى إذ إليه الافتقار بلا شك؛ و أعياننا في نفس الأمر ظلّه لا غيره، فهو هويتنا لا هويتنا، و قد مهّدا لك السبيل فانظر.

(2) و معلوم است که بعضی از ما افتقار به بعض دیگر داریم، پس اسماء ما اسماء الله تعالی است. زیرا بدون شك نیاز به حق است و اعیان ما در واقع و نفس الامر ظل اوست نه ظل غیر او. پس اوست هويت ما نه هويت ما (یعنی هويت از ما نیست و مایي نیستم تا هويتی از ما باشد). پس آماده کردیم برای تو ای سالک راه را پس نظر کن.

اتصاف عالم به غنا که بعض از عالم به بعض دیگر به غنا متصف است از آن وجهی است که آن وجه عین افتقار بعض از عالم به بعض دیگر است که اسماء بعضی رب دیگری اند. «1» افتقارشان به عبودیت است. چنانکه تفصیل آن در پیش بگذشت و غنی نیز به عبودیت است زیرا موجودات ظلالند و ظل از ظل مستغنی است و ظل عابد است.

پس جهت غنا و افتقار هر دو برگشت به يك امر می کند و آن که گفته است اسماء الهیه هر اسمی است که عالم به او مفتقر است از عالمی مثل او یا عین حق؛ عالم مثل او چون نسبت والد به ولد که والد سبب وجود ولد و سبب تحقق

ولد است در خارج که هر دو از يك عاملند و از اسماء الهیه و آن که از عین حق است یعنی افتقار اسمی به دیگری که آن دیگری از عالم مثل آن مفتقر نیست بلکه آن دیگری ناشی از عن حق است به سبب

(1) بعضی از اسماء الله رب بعضی دیگرند که یکی بر دیگری مسلط است. اینکه مسلط است رب اوست رب و مربوب به يك دیگر محتاجند احتیاج مربوب معلوم است و احتیاج رب این است که کمالات خود را به مربوب ظاهر کند.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 252

تجلی بی از تجلیات حق «1» چون افتقار اعیان خارجی به اربابشان.

(1) وقتی گفته شد ارباب از طبقه بالاترند، مقصود از رب و ارباب نگهدارنده مربوب است.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 253

10. فصّ حکمة أحدیة فی کلمة هودیة

10. فصّ حکمة أحدیة فی کلمة هودیة

[حق را صراط مستقیم است که در همه پیداست]

(1) قیصری فرماید:

چون در آخر فصّ قبل راجع به احادیث ذاتیه و احادیث الهیه از حیث اسماء سخن گفته است، در این فصّ شروع کرد به بیان احادیث از حیث ربوبیت و در احادیث طرق آنها، همراه با بیان معانی لازمه ای که تابع آنهاست. زیرا احادیث را مراتبی است. اول آنها: احادیث ذات و ثانی: احادیث اسماء و صفات و ثالث: احادیث افعال که از ربوبیت ناتج است. شیخ احادیث را به کلمه هودیة اسناد داد، زیرا هود علیه السلام مظهر توحید ذاتی و اسمائی و ربوبیت آنها بود و قوم خود را به مقام تحقیق داعی بود که فرمود: **ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ أَخَذَ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** (هود: 56). «1»

ظاهر غیر خفیّ فی العموم

إِنَّ اللَّهَ الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ

(2) حق را صراط مستقیم است که در همه پیداست و پنهان نیست.

قیصری در شرح بیت اول گوید:

بدان که اسم الهی همچنان که جامع «2» جمیع اسماء است و این اسماء به احدیت آن اسم متحدند (یعنی به احدیت اسم الله در وجود متحدند نه در

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 241.

(2) همه اسماء الهی حتی اسماء مستأثره أجزاء دارند. مانند دریا و موج و يك قطره آن را در نظر بگیریم، آن چه در مورد دریا می‌گوییم در مورد آن يك قطره هم باید بگوییم. دریا سیال است، قطره هم سیال است. دریا رفع عطش می‌کند قطره هم. النهایه دریا را می‌گوییم غیر متناهی و قطره در این حد است. چون صفات، عین ذات است، پس صفات در مفهوم از يك دیگر متمیزند ولی در خارج چون ذات یکی است، همه عین آن ذات و هر يك وجودا عین دیگری است.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 254

مفهوم «1» همچنین طریق اسم الهی، «2» جامع طرق همه آن اسماء است. اگر چه هر يك از آن طرق مختص به اسمی است که رب مظهرش می‌باشد و مظهرش او را از این وجه می‌پرستد و راه مستقیم مخصوص به این اسم را می‌پیماید و جامع همه آن طرق نیست مگر آنی که مظهر محمدی (ص) بر آن سلوک کرد و آن طریق توحید است که جمیع انبیا و اولیا بر او بوده‌اند و از این طریق، دیگر طرق متفرع و متشعب می‌شود. نمی‌بینی رسول الله چون خواست این مطلب را بیان کند خط مستقیمی کشید و از کنار آن خط خطوط دیگر خارج کرد.

اصل را صراط مستقیم جامع قرار داد و خطوط خارجه از آن را سبل شیطان قرار داد. چنانکه خدای تعالی فرمود: وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ (انعام: 153) و این صراط مستقیم جامع ظاهر است و پوشیده نیست در عموم اسماء الهیه یا بین عموم خلایق. «3»

و جهول بأمور و علیم

فی صغیر و کبیر عینہ

(1) عین او در بزرگ و در کوچک است، و در نادان به امور و در داناست.

و در شرح بیت دوم گوید:

پس از آن که فرمود: مر خدای را صراط مستقیم است و ذات و هویتش با هر موجود است گفت که هیچ کبیر و صغیر و علیم و جهول نیست و هیچ ذره‌ای در وجود نیست مگر این که او بذاته موجود است و او راست صراط مستقیم پس هر موجودی بر صراط مستقیم است. «4»

کل شیء من حقیر و عظیم

و لهذا وسعت رحمته

(2) از این روی رحمت او همه چیز را از کوچک و بزرگ فراگرفت.

شرح بیت سوم:

از این روی که عین الهی و ذات او در هر کبیر و صغیر هست رحمت او هر چیزی را چه در اندازه حقیر باشد و چه عظیم فراگرفته است. چون او رحمن

---

(1) ذات باری عین علم است و همان ذات عین قدرت است. پس علم عین قدرت است اما وجود، نه مفهوم. چون مفهوم علم و قدرت دو چیز است.

(2) مقصود از اسم الهی، الله است که علم است برای ذات باری مستجمع جمیع صفات کمالیه.

(3) شرح فصوص قیصری، ص 242.

(4) همان.

مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 255

بر کل است. چنانکه اله کل است. پس کل را ایجاد فرمود (صفت رحمانی) و همه را به کمالشان ایصال فرمود و رحمت آورد (رحمت رحیمی) و به رساندنشان به کمالشان بر ایشان رحمت می‌کند. غضب و انتقام نیز از عین رحمت اوست.

زیرا اکثر اهل عالم به سبب غضب و انتقام به کمالی که بر ایشان مقدر است می‌رسند اگر چه ملائیم با طبعشان

نیست. «1»

مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

(1) ناصیه دابه «دال» است و چون «هو» ناصیه دابه را بگیرد «هو» می شود و این خود کلام حضرت هود علیه السلام است.

قیصری گوید:

یعنی هیچ موجودی نیست مگر اینکه حق تعالی (به هويت غیبیه ساریه در کل) پیشانی آن موجود را گرفته است. (همانا که رب من آنی که مرا می پرورد و مرا می برد بر صراط مستقیم است) چون هر چه اهل وجود است حی است.

از آن تعبیر به دابه فرمود: یعنی هیچ چیز نیست مگر اینکه حق تعالی ناصیه او را گرفته است و به حسب اسمایش در او تصرف دارد و او را به طریقی که می خواهد می برد و او بر صراط مستقیم است و به کلمه «هو» به هويت حق اشاره کرد که با همه اسماء و مظاهر اوست و اینکه فرمود ربی که کلمه رب را به خویشتن اضافه کرد و صراط را به صورت نکره آورد (بر راهی)، برای تنبیه به این معنی است که هر ربی بر صراط مستقیم خودش که از حضرت الهیه برایش تعیین شده است می باشد و صراط مستقیمی که جامع همه طرق باشد، مخصوص به اسم الهی و مظهر او [که خاتم (ص) است] می باشد از این روی در سوره فاتحه که مختص به نبی ما صلی الله علیه و آله و سلم است «2» فرمود: **اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** بالام عهد. «3» «الصراط» یا آن ماهیت و حقیقی که جزئیات آن از آن متفرع است. اگر گویی وقتی هر کسی بر صراط مستقیم باشد. پس در دعوت چه فایده است. گوییم دعوت از مضل به سوی

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 242.

(2) پیغمبر (ص) فرمود: هیچ پیغمبری سوره فاتحه نداشت.

(3) ألف و لام که لام عهد است عرب برای موضوع منظور لام عهد می آورد یعنی آن صراط.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 256

هادی و از جائر به سوی عدل است. چنانکه خدای تعالی فرمود: **يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا.**

شیخ در باب سی و سوم فتوحات فرماید:

قاری قرآنی این آیه **يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا** را قرائت کرد، ابو یزید بسطامی بشنید و بگریست که اشک از چشم او بر سر منبر آمد و فریاد برآورد و گفت: ای عجب چگونه به سوی او محشور می شود کسی که جلیس

اوست. تا چون زمان ما رسید کسی ما را از این مطلب پرسید. در جوابش گفتم: عجب نیست مگر از قول ابو یزید. چه بدانید که متقی جبار است که از سطوت او اتقا دارد (می‌ترسد و هراس دارد) و اسم رحمن را سطوتی نیست زیرا که رحمن نرمی و لطف و عفو و مغفرت عطا می‌کند. از این رو محشور می‌شود به سوی اسم رحمن از اسم جباری که معطی سطوت و هیبت است. چه آن که در دنیا جبار جلیس متقین است. از آن رو که متقیانند (یعنی می‌ترسند و حساب می‌برند).

فكَلَّ ماش فعلی صراط الربّ المستقیم. فهو غیر مغضوب علیهم من هذا الوجه و لا ضالّون.

(1) پس هر رونده‌ای بر صراط مستقیم است و وی از این روی نه مغضوب علیهم است و نه ضالّین.

قیصری گوید:

زیرا او مظهر اسمی است که رب او در آن طریق است پس مقتضای اسم خودش می‌باشد و چیزی غضب نمی‌کند بر کسی که به مقتضای طبیعت آن چیز عمل می‌کند. پس داخل در مغضوب علیهم و ضالّین نیست. اگر چه نسبت به ربی که در حکم، با او مخالف است داخل در حکم ایشان «1» است.

چون عبید مظل نسبت به عبید هادی. پس چون ضلال نسبت به رب دیگر است نه به ذات خودش گفت: «2»

فكما كان الضلال عارضا كذلك الغضب الإلهي عارض، و المأل إلى الرحمة التي

(1) مقصود از ایشان مغضوب علیهم است و ضالّین که در اثر سنجش معلوم گردد.

(2) شرح فصوص قیصری، صص 242-243.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 257

وسعت کلّ شیء و هي السّابقة.

(1) شیخ فرمود: همان گونه که ضلال عارض است همچنین غضب الهی هم عارض است و مأل به رحمتی است که همه چیز را فرا گرفته است و رحمت سابق است. (اول رحمت است).

[جمیع ما سوی حق تعالی دابّه است]



و كل ما سوى الحق فهو دابة لأنه ذو روح و ما تمة من يدب بنفسه و إنما يدب بغيره.

فهو يدب بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم.

(2) جميع ما سوى حق تعالی دابته است. زیرا جان دارد (چه جماد باشد چه نبات و چه حیوان). و در عالم کسی که بذاته دابته باشد نیست، بلکه به غیر خود. «1» در جنبش و حرکت است. پس آن که دابته است، به حکم تبعیت مرئی را که بر صراط مستقیم است در جنبش و حرکت است.

(پس حرکت و آثار وجودی هر متعینی منتهی به حق می شود و او مبدأ صورت است و صورت تابع اوست).

فإنه لا يكون صراطاً إلا بالمشي عليه

(3) چه اینکه رب، صراط نیست مگر به مشی بر او (پس صراط و ماشی بر او حق است).

فقد دان لك الحق

إذا دان لك الخلق

(4) پس از آن که شیخ فرمود هر صاحب روحی به تبعیت حرکت رب حاکم بر او حرکت می کند بعد از آن عکس آن را که تبعیت حق مر خلق راست آورده و مراد از (دان) انقیاد و اطاعت است که از دین مشتق است. یعنی اگر خلق مطیع و منقاد شد، همانا حق اطاعت کرده است، زیرا طاعت خلق، ظل طاعت حق است و طاعت حق سابق است بر طاعت خلق (چون حق رب خلق است و آثار خلق تبع آثار رب است. پس رب مقدم است و خلق ظل) و سبب این طاعت که طاعت حق است مر تو را، اطاعت عین توست مر حق را به قبول کردن تجلی وجودی و نیکو پذیرفتن آن مر احکام اسمایش را زیرا حق مطیع آن است که اطاعتش کرد. چنانکه فرمود: أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ (أجیب اطاعت رب است و «دعان» اطاعت خلق است. یعنی قبول و

---

(1) ملای رومی می فرماید:

جان فدای آن که ناپیداست باد

حمله مان از باد و ناپیداست باد

قابلیت خلق «1» و فرمود: اذْعُوْنِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ و در حدیث قدسی است:

«من اطاعني أطعته و من عصاني فقد عصيته». «2»

فقد لا يتبع الخلق

و إن دان لك الحقّ

(1) چون حق برای تجلی کرد و اطاعت کرد تو را و اسرارش را برای کشف کرد. پس گاهی خلق به قبول آن و احکام آن تجلی متابعت می کند. چون مریدان و مؤمنان از انبیا و اولیا و گاهی خلق متابعت نمی کنند چون منکران و کافران که مطرودان از باب الله هستند مر اهل الله را و سبب این امتناع، امتناع اعیانشان است در غیب از نور حق و ابائشان است از قبول حق. زیرا که ظاهر نمی شود بر ایشان مگر آن چه نهفته است در ایشان. پس اگر حقی که ظاهر است در صورت تو (یعنی آن وجود فعلی و اطاعتش مر تعیین تو را) اطاعت کرد تو را، گاهی خلق را متابعت می کند به حکم مناسبتی که بین تو و ایشان است در ارواح و اسماء و گاهی متابعت نمی کند که بین روح تو و ارواحشان تنافر «3» است «4».

فقولي كلّ الحقّ

فحقق قولنا فيه

(2) پس اعتقاد و عقیده حق و صدق در گفتار من داشته باش چه اینکه گفتار من همه حق است.

زیرا از خداوند علیم به تجلی علمی بر من فایض می شود. چنانکه در صدر کتاب گفته است و در فتوحاتش گفت: خداوند متعال مرا را برآیم تجلی کرد و به من فرمود: بندگانم را نصیحت کن. «5»

تراه ماله نطق

فما في الكون موجود

(1) مقصود از اطاعت دو نوع است یکی اطاعت رحمانیه حق و دیگر اطاعت رحیمیه حق که اولی بی خواستن و دومی با خواستن است. پدری فرزندش را تربیت می کند آن فرزند که می پذیرد تربیت را پذیرفتنش يك نوع اطاعت است. این اطاعت پدر را به تربیت کردن و بخشیدن وا می دارد که معنای آن اطاعت پدر است فرزند را.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 243.

(3) «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف».

(4) شرح فصوص قیصری، ص 244.

(5) همان.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 259

(1) پس در کون موجودی نمی بینی که برای او نطق نباشد. یعنی هر موجودی را روح مجردی است ناطق به لسانی که سزاوار اوست نه لسان حال چنانکه محبوبان گمان می کنند. خدای متعال فرمود: **وَ إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ.**

شیخ در باب دوازدهم فتوحات فرمود:

در حدیث آمده است که برای مؤذن شهادت می دهد به اندازه امتداد صوت او از هر خشک و تری، و روایات از این قبیل بسیار است «و نحن زدنا مع الايمان بالأخبار الكشف» چه اینکه شنیدیم سنگها ذکر خداوند می کردند و به چشم دیدیم به زبانی نطق می کردند که گوشمان می شنید و با ما مخاطبه می کردند چون مخاطبه کردن عارفین بجلال الله که هر انسانی ادراک آن نمی کند.

قیصری فرماید:

همانا نطق بعضی از موجودات مختفی شد به سبب عدم اعتدال او، آن اعتدالی که موجب و علت ظهور این فعل بود. لذا هر کسی نطق او را نمی شنود و نطق او در باطن باقی می ماند و شخص محبوب گمان می کند برای او نطق نیست و کامل چون حجاب از او برکنار است روحانیت هر چیز را مشاهده می کند و نطق هر زنده را چه باطن و چه ظاهر ادراک می کند «و الحمد لله اولاً و آخراً.» «1»

إلا عينه حقّ

و ما خلق تراه العين

(2) خلقی که در وجود، چشم آن را مشاهده می‌کند نیست مگر اینکه عین او و ذات او عین حق است که در این صورت ظاهر شده است. پس آن چه که مشهود است حق است و خلق جز موهومی بیش نیست از این روی آن را خلق گفته‌اند (که خلق به معنی اختلاق است).

لهذا صورة حقّ

و لکن مودع فیه

(3) و لکن حق در خلق نهفته است که صورتهای خلق ظرف حقند.

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 244.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 260

حق، وجود صرف است و خلق، عدم صرف و بین وجود و عدم هیچ مناسبتی نیست.

چون این هست است و آن نیست. پس آن که تفوه به حلول و اتحاد کرده است اختلاق است و افتراء شیخ شبستری گوید:

که در وحدت دویی عین ضلال است

حلول و اتحاد اینجا محال است

و چون مظاهر و شئون حق به اسم صور خلق در آمده است که حق در وعاء این صور تجلی کرده است. «1» پس این اوعیه هر يك ساتر حقند و حق ظاهر نمی‌شود مگر آن گاه که این صورتها فانی شود و آن پرده‌ها کنار رود. پس خلقی که نور حقند و مجلای ظهور او حجاب خودند آن گاه که از حجاب درآمدند به حق رسیدند این است معنای فنای فی الله.

خوشا کسی که در این راه بی حجاب رود

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

امام باقر علیه السلام فرمود: «محمد (ص) حجاب الله تبارک و تعالی» «2» است و رسول الله (ص) فرمود: «اول ما خلق الله نوری» و رسول الله خود، نور است. امام باقر فرمود:

حجاب خداوند است، فهم کن و الله اعلم بالصواب.

و اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها كونها ترجع إلى عين واحدة. فان الله تعالى يقول: «كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يسعي بها». فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد. فالهوية واحدة و الجوارح مختلفة و لكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح، كالماء حقيقة واحدة تختلف في الطعم باختلاف البقاع، فمنه عَذْبٌ فُرَاتٌ\* و منه مَلْحٌ أجاجٌ\*، و هو ماء في جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقته و ان اختلفت طعمه.

(1) بدان علوم الهی ذوقی که برای اهل الله حاصل است به اختلاف قوایی که از آن قوا علم حاصل می شود مختلف است. با اینکه همه قوا به عین واحد برمی گردند. زیرا خدای متعال می فرماید: من شنوایی او هستم که به آن می شنود و بینایی او هستم که به

(1)

و اندر آن تابان صفات ذو الجلال

خلق را چون آب دان صاف و زلال

عکس ماه و عکس اختر برقرار

شد مبدل آب این جو چند بار

(2) حدیث دهم باب نوادر. کتاب توحید کافی.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 261

آن می بیند و دست او هستم که به آن حمله می کند و پای او هستم که به آن می شتابد.

پس خداوند فرمود: هویت او عین جوارحی است که آنها عین عبدند پس هویت یکی است و جوارح مختلف و هر يك از این جوارح را علمی از علوم اذواق است که مختص به آن جارحه است و همه از عین واحدند که به اختلاف جوارح مختلف شدند.

چون آب که حقیقت واحدة است که طعم آن به اختلاف بقعه ها مختلف می شود. پس بعضی از آنها شیرین و گواراست و بعضی از آنها شور و تلخ و آب در همه احوال آب است که از حقیقتش متغیر نمی شود اگر چه طعمهایش مختلف می گردد.

و هذه الحكمة من علم الأرجل و هو قوله تعالى في الأكل لمن أقام كتبه: **وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ** فان الطريق الذي هو الصراط هو للسلوك عليه و المشي فيه و السعي لا يكون إلا بالأرجل.

(1) و این حکمت احدیت از علم ارجل است که خدای متعال فرمود: در خوردن برای کسی که کتب او را برپا داشت **وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ** (مأئده: 66) زیرا طریقی که راه است، برای سلوک بر آن طریق است و مشی در آن طریق و سعی کردن نمی باشد مگر به پاها.

تشبیه معقول است به محسوس که چنانچه در مسافت جسمانی سیر به واسطه ارجل است که آدمی را به مقصد می‌رساند، تقرب به حق تعالی سیر در مسافتی است به سوی مقصدی که فنای فی الله می‌آورد و بقای بالله، در فنای فی الله احدیت ذاتیه حاصل می‌شود و در بقای بالله احدیت اسمائیه. که چنین کسی می‌تواند سفر چهارم کند از حق به خلق برگردد و عباد الله را به کمال برساند.

فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم إلا هذا الفن الخاص من علوم الأذواق.

(2) و این شهود را که نواصی یعنی پیشانی‌ها در دست آن کس است که بر صراط مستقیم است (و رسیدن به معنای آیه **ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا** را نتیجه نمی‌دهد مگر این فن خاص از علوم اذواق (چون حق تعالی نواصی هر ذی روح را در دست دارد).

و نسوق الجرمين و هم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم اليه بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 262

(1) خداوند همچنان که قائد «1» است سائق نیز هست که فرمود: **وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ**. (مریم: 86).

قیصری گوید:

پس مجرمان را که کاسب هیئات و صفاتی هستند که به آن هیئات و صفات داخل جهنم شده‌اند و به داشتن صور اهو که از نفوسشان ناشی شده سزاوار جهنم شده‌اند- و این صور همان باد دبور «2» است، از آن روی که از جهت خلقت و عالم هیولانی تاریک حاصل شده است- به عین جهنم که بعد متوهم است می‌راند. پس آنها را به داشتن آن صفات از نفوسشان هلاک می‌کند یعنی آنها را از نفوسشان به آن باد دبور فانی می‌کند و ایشان را به ذات خود می‌رساند (یعنی به اسم مضلّ می‌رساند). «3»

فهو يأخذ بنواصيهم و الريح تسوقهم- و هو عين الأهواء التي كانوا عليها- الى جهنم، و هي البعد الذي كانوا يتوهمونه.

فلَمَّا ساقَهُم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم في حقهم، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مجرمون.

(2) پس حق تعالی نواصی مجرمان را آخذ است و به باد که عین اهوایی است که بر آن بودند به جهنم سوقشان می‌دهد و جهنم آن بعدی است که گمان می‌کردند.

قیصری گوید:

از آن جا که در نفس الامر برای کسی بعدی از خدا نیست زیرا موطنها و مقامات همگی صور مراتب حقد، لذا بعد را به اینکه امری است متوهم وصف نمود. «4»

پس خداوند چون آنها را به آن موطن سوق داد در عین قرب حاصل شدند (به قرب

---

(1) قائد: کسی است که از جلو می‌کشد، سائق کسی است که از عقب می‌راند «نَسُوْقُ الْمُجْرِمِيْنَ» یعنی ما مجرمان را سوق می‌دهیم یعنی قوه و قدرت و ... از ماست فرق سائق و قائد این است که سائق حیوانات را و مجرمان را می‌راند و قائد هدایت می‌کند.

(2) باد دبور: باد پاییزی است که موجب خشك شدن و ریختن برگهاست بر خلاف صبا که باد بهاری است که از مشرق می‌آید، عارف رومی گوید:

وان که از مغرب دبور با وباست.

باد کان از مشرق آید آن صباست

(3) شرح فصوص قیصری، ص 246.

(4) شرح فصوص قیصری، ص 247.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 263

رسیدند) پس بعد زایل شد و مسمای جهنم در حق ایشان زایل شد. پس به نعيم قرب رستگار شدند از جهت استحقاقشان (آن استحقاقی که آنها را به جهنم کشاند) چون که مجرمند.

قیصری در شرح گوید:

جهنم مظهري کلی از مظاهر الهیه است که محتوی بر مراتب جمیع اشقیاء است. چنانکه جنت مظهر کلی است که محتوی بر جمیع مراتب سعداء است.

پس اعیان اشقیاء کمالشان به دخول در جهنم حاصل می شود. چنانکه اعیان سعداء کمالشان به دخول در بهشت حاصل می شود و به این معنی اشاره فرموده است رسول الله «ان العبد لا يزال يعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يبقى بينه وبين الجنة إلا شبرا فيعمل عمل أهل النار فيدخل فيها، و لا يزال العبد يعمل بعمل أهل النار حتى لا يبقى بينه وبين النار إلا شبرا فيعمل عمل أهل الجنة فيدخل فيها».

پس هر يك از اشقیاء چون داخل جهنم شده است به کمالش که عین او اقتضا می کرد و اصل شده است و این کمال عین قرب نسبت به رب اوست چنانکه اهل بهشت چون در بهشت داخل شدند به کمالشان و مستقرشان «1» و به رتشان قرب یافتند. این معنی در صورتی است که مراد به مجرمان، اهل نار باشد اما اگر مراد از مجرمان سالکان باشند پس مراد به جهنم، دار دنیا خواهد بود و بدین معنی اشکالی پیش نخواهد آمد. «2»

خلاصه گفته شراح فصوص در این مقام این است که چون موجودات همه تجلیات ذات حق هستند و به نحوه اضافه اشراقیه بود و نمود دارند و در دار هستی يك حقیقت بیش نیست که «غیرتش غیر در جهان نگذاشت» دم به دم ندای لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ به گوش ما سوی الله می رسد و همه در مقابل اصلشان که حقیقة الحقائق است خاضع و خاشعند. عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ (طه: 111) و حق تعالی هم که حقیقت وجود است در مقام اقتدار و سلطنت مطلقه اش که کسی کفو با او نیست و با او معیت ندارد بلکه همه قائم به او هستند فرمود: مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا یعنی

(1) آرامگاه.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 247.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 264

ما سوی الله در دست اقتدار (هو) هستند و چون این حقیقت محیط است بر همه که به هر سوی روی آوری این هو ناصیه آنها را در دست دارد، تعبیر به هو شد مثلا نفرمود که ناصیه شان در دست من است. مجرمان از این حقیقت آگاه نیستند و پندارند که از خدایشان دورند و به خواهشهای نفسانی شان عمل کردند که این خواسته ها هواپی است که بر ایشان باد هلاک کننده است، که باد دبورش گویند. از آن روی که از مغرب و پشت شمس حقیقت که خلاف صراط مستقیم است وزیده است آن جا که سخن از اقتدار مطلق و سلطنت مطلقه الهی است چون اوست و دیگری نیست یعنی واسطه بردار نیست احدی را در کار خود که اقتدار و سلطنت اوست شرکت نداد ولی در مقام هلاک



مجرمان چون هلاکت از حق نیست بلکه از دبور اهوای آنهاست هلاک را به اهوایشان نسبت داد ولی مطلقاً دست اقتدار و سلطنتش را از سر آنان برداشت که فرمود: **وَ نَسُوْا الْمُحْرِمِيْنَ اِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا** (مریم: 86) این مجرمان که به اقتضای عین ثابت که خواسته سرشت آنان بود و جز این نمی کردند شیخ از آن تعبیر کرد که به جهنم رفتند نه آن که مراد جبر به اصطلاح معروف در مقابل اختیار باشد و چون مجرم گمان می کرد که از حق دور است و حال اینکه حق فرمود: **وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُوْنَ** (واقعه: 85) و فرمود: **نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**. (ق: 16) و اختصاص به هیچ انسانی داده نشد یعنی با همه این قرب را دارد و چون آدمی از دنیای غرور رخت بریست آن گاه متنبه می شود، **فَبَصْرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ** (ق: 22) لا جرم آن بعد متوهم زایل می شود و جهنم به این عنوان و اسم یعنی جهنمی که بعد بود از آنها برداشته می شود که به عین قرب رسیدند ولی به عنوان و اسم دیگر در جهنم اعمالشان به سر می برند که قرب را در موطن جهنم می یابد. پس در موطن جهنم قرب حاصل شده است که کائنات جهلی بر کنار شد و علمی پیش آمد نه آن که جهنم مطلقاً از آنها زایل شده است. «1»

فما أعطاهم هذا المقام الذوقی اللذیذ من جهة المنة، و إنما أخذوه بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها، و كانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم لأن نواصبيهم كانت بيد من له هذه الصفة.

(1) در این بحث: 1) مجرمان به موطن جهنم رسیدند به اهوایشان. 2) به عین قرب رسیدند به سبب زوال بعد متوهم. 3) نفوسشان به اهوایشان هلاک شد. 4) به جبر به جهنم رفتند نه جبر مقابل اختیار بلکه جبر ناشی از عین ثابتشان.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 265

فما مشوا بنفوسهم و إنما مشوا بحکم الجبر إلى أن وصلوا إلى عین القرب. و نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُوْنَ. و إنما هو يبصر فإنه مكشوف الغطاء فبصره حدید.

(1) پس خداوند این مقام ذوقی لذیذ «1» را از جهت منت و فضل (بدون عملشان) به آنها داده است. بلکه این مقام را أخذ کردند به آن چه که اعیان ثابته ایشان و اصول قابلیتشان استحقاق داشت (چنانکه در اهل بهشت به فضل اوست). پس اینها در سعی در اعمالشان بر صراط رب مستقیمند زیرا که نواصی شان در دست کسی است لئلا او را این صفت استقامت بر صراط است (که اعمالشان به حسب متابعت نفس و هوی در دست رب حاکم بر آنهاست که به ربوبیت حاکم است).

پس آنها خودشان به موطن جهنم نرفتند بلکه به حکم جبر رفتند به موطن جهنم تا به عین قرب رسیدند و خداوند فرمود: **وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ** و همانا که متوفی می بیند زیرا پرده از او برداشته شد، پس چشم او تیز است. «2»

فما خصّ ميّتا من ميّتا اي ما خصّ سعيدا في القرب من شقيّ. **وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** و ما خصّ إنسانا من إنسان. فالقرب الإلهي من العبد لا خفاء به في الإخبار الإلهي فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد و قواه، و ليس العبد سوى هذه الأعضاء و القوى فهو حقّ مشهود في خلق متوهم، فالخلق معقول و الحقّ محسوس مشهود عند المؤمنين و أهل الكشف و الوجود و ما عدا هذين الصّنفين فالحقّ عندهم معقول و الخلق مشهود.

(2) پس هیچ میتی را در نسبت قرب از میتی اختصاص نداد. یعنی سعید را در قرب از شقی اختصاص نداد و فرمود: **نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**. «3» پس انسانی را از انسانی در این قرب اختصاص نداد.

پس قرب او شامل کل است. پس قرب الهی به عبد، (مطلقا چه سعید چه شقی) چنانکه در اخبار الهی است هیچ خفایی در او نیست. پس هیچ قرّی اقرب از این نیست که هويت حق تعالی عين اعضای عبد و قوای عبد است و نیست عبد مگر همین اعضا و

---

(1) منظور از (مقام ذوقی لذیذ) این است که مجرم یافت که از خدایش دور نبود مگر به بعد متوهم که از آن موقع از او زایل شد.

(2) اشاره است به آیه **فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**.

(3) ورید معرب لغت یونانی رگ بسیار ریزی است در قلب که اگر از کار افتد انسان خواهد مرد.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 266

قوا. پس عبد حق است که در خلق متوهم مشهود است. پس در نزد مؤمنان و اهل کشف و وجود «1» خلق، معقول است و حق محسوس مشهود و جز این دو صنف (مؤمن و اهل کشف) حق در نزدشان معقول است و خلق مشهود (و اینها محجوبند).

[اهل حجاب به منزله آب شور تلخند]

فهم بمنزلة الماء المالح الأجاج، و الطائفة الأولى بمنزلة الماء العذاب الفرات السائغ لشاربه. فالناس على قسمين: فمن الناس من يمشي على طريق يعرفها و يعرف غايتها، فهي في حقه صراط مستقيم و من الناس من يمشي على طريق يجهلها و لا يعرف غايتها و هي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر.

فالعارف يدعو الى الله على بصيرة، و غير العارف يدعو الى الله على التقليد و الجهالة.

(1) اهل حجاب به منزله آب شور تلخند (که صاحبش را سیراب نمی کند و عطش او را فرو نمی نشاند) و طایفه نخستین که اهل کشف و وجودند به منزله آب شیرین و گوارایند (که برای صاحبش نافع و) برای نوشنده آن گواراست. پس مردم بر دو قسمند. بعضی در سلوکشان بر طریقی هستند که می دانند آن طریق، حق است و می دانند غایت آن حق است (و طارق و مطروق الیه حق است) پس سلوک در حق او صراط مستقیم است (که می داند منتهی به حق می شود و اینان عارفان موحدند).

و بعضی از مردم در راهی گام می زنند که از حقیقت آن بی خبرند و غایت آن را نمی دانند (که به حق منتهی می شود پس این طریق در حق او صراط مستقیم نیست) اگر چه در نزد عارفان آن بعینه همان صراط مستقیم است.

پس عارف دعوت می کند به خدا بر بصیرت.

زیرا می داند چه کسی خلق را دعوت می کند و داعی کیست و مدعو کیست و از حکم کدام اسم او را می گیرد و خلاص می کند و در تحت کدام اسم او را در می آورد و راحتش می کند.

و غیر عارف دعوت به خداوند می کند از روی تقلید و جهالت.

خدای متعال از لسان پیغمبرش فرمود: **قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي** (یوسف: 108) من اتبعني اولیا و وارثان دعوت انبیا هستند نه مقلدان که

---

(1) وجود یعنی وجدان و شهود ذوقی.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 267

ارباب جهالتند.

فهذا علم خاص يأتي من أسفل سافلين، لان الأرجل هي السفل من الشخص، و أسفل منها ما تحتها و ليس إلا الطريق. فمن عرف أن الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه، فإن فيه جلّ و علا يسلك و يسافر إذ لا معلوم إلا هو، و هو عين السالك و المسافر. فلا عالم إلا هو.

(1) این علم کشف و وجود علم خاصی است که از اسفل سافلین حاصل می شود زیرا که پاها سفل اعضای شخص است و اسفل از آن چیزی است که زیر آن است و جز راه نیست. پس کسی که دانست حق عین راه است، واقعیت را آن گونه که هست شناخته است. زیرا این عارف در حق جَلّ و علا سلوک و سفر می کند زیرا جز او معلومی نیست و او عین وجود و سالک و مسافر است پس عالمی نیست مگر او. «1»

چنانکه معلومی نیست مگر او زیرا که سلوک، از آثار است (که ماهیاتند) به افعال و از افعال به اسماء و صفات و از اسماء و صفات به ذات و همه اینها مراتب حق است. حق در همه آنها ظاهر است و موجود و معلومی نیست مگر او. پس عارف واقعیت را آن گونه که هست شناخت (که همه ظهور او هستند و حق تعالی در همه ظاهر) و دانست که سلوک و سفرش در حق واقع است و دانست که حق است که سلوک و سفر می کند در مراتب وجود خودش نه غیری. پس عالم و معلوم اوست نه غیر که غیری نیست. «2»

فمن أنت به فاعرف حقیقتك و طریقتك، فقد بان لك الامر على لسان الترجمان إن فهمت فهو لسان حقّ فلا يفهمه إلا من فهمه حقّ.

(2) پس تو کیستی؟ بشناس حقیقت و طریقت خود را همانا که امر به لسان ترجمان برای تو روشن شد اگر فهمیده باشی و این لسان ترجمان لسان حق است پس آن را نمی فهمد مگر کسی که حق وی را تفهیم کرده باشد. «3»

(1)

«لقد كنت دهرا قبل أن تكشف الغطاء  
إخالك ابني ذاكر لك شاکر»

روزگاری قبل از کشف حجاب خیال می کردم که من ذاکر تو و شاکرم.

«فلما أضاء الليل أصبحت شاهدا  
بأنك مذکور و ذکر و ذاکر»

پس چون شب روشن شد صبح کردم در حالی که می بینم مذکور و ذکر و ذاکر تویی.

(2) شرح فصوص قیصری، صص 249-250.

(3) تفهیم حق یعنی قرب فرائض که شخص می شود چشم و گوش خدا.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 268

فان للحقّ نسبا كثيرة و وجوها مختلفة: ألا ترى عادا قوم هود كيف قالوا هذا عارضٌ مُمطرنا فظنّوا خيرا بالله تعالى و هو عند ظنّ عبده به فأضرب لهم الحقّ عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتمّ و أعلى في القرب، فإنّه إذا أمطرهم فذلك حظّ الأرض و سقى الحبة فما يصلون الى نتيجة ذلك المطر إلّا عن بعد فقال لهم: **بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ.**

(1) چه اینکه حق تعالی را نسبت‌های بسیار و وجوه گوناگون است آیا نمی بینی (استشهاد است بر کثرت نسبت و گوناگون بودن وجوه) که عاد قوم هود چگونه گفتند اینی أبر است که به ما باران می دهد (و به ما نفع می رساند). پس به خدایشان ظن خیر بردند و خدا هم در نزد ظن بنده اش است. پس خداوند از این قولشان روی گرداند، پس به آنها خبر داد آن چه را که در قرب، اتمّ و اعلی است. زیرا آن چه را که از ناحیه أبر به اینها می داد اولاً حظّ زمین بود و ثانیاً سیراب کردن حبه و آنها به نتیجه این مطر نمی رسند مگر از دور (زیرا باران چون دانه کاشته را سیراب کند ناچار باید زمان دراز و مدت بسیار بر او بگذرد تا نتیجه اش حاصل شود و از آن غذای جسمانی حاصل گردد پس این مطر از حظوظ انفس ایشان است که آنها را از حق دور می کند و حال اینکه این هلاک آنها را فی الحال به ریشان می رساند و به او نزدیک می گرداند). بنا بر این به آنها فرمود: این آن چیزی است که شتاب می کردید، بادی است که در آن عذاب الیم است.

فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم فإن بهذه الريح أراحهم من هذه الهياكل المظلمة و المسالك الوعرة و السدّ المدهّمة، و في هذه الريح عذاب أي أمر يستعذبونه إذا ذاقوه، إلّا إنّه يوجعهم لفرقة المألوف.

فباشروهم العذاب فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه فدمّرت كلّ شيء بأمر ربّها، فأصبحوا لا يرى إلّا مساكنهم و هي جثثهم التي عمّرتها أرواحهم الحقيّة.

فزال حقيّة هذه النسبة الخاصة و بقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحقّ التي تنطق بها الجلود و الايدي و الأرجل و عذبات الأسواط و الأفخاذ، و قد ورد النص الإلهي بهذا كله.

(2) پس حق تعالی ریح را اشاره به چیزی فرمود که در آن برایشان راحت است زیرا به این ریح آنها را از این هیاکل تاریک و راههای سخت هلاک کننده و حجب ظلمانی راحت گردانید و در این ریح عذابی است. یعنی امری است که چون آن را به حسب

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 269

روحانیتشان بچشند شیرینش می شمارند، جز اینکه آنان را به جهت دوریشان از آن چه بدان انس دارند به درد می آورد.

پس عذاب مباشرشان شد، پس امری (که در حقیقت مطلوبشان بوده) به ایشان نزدیک‌تر است از آن چه که تخیل کردند. پس آن ریح به امر پروردگارش هلاک کرد کل شیء را که آن چنان گردیدند که دیده نمی‌شد مگر مسراکنشان و آن مساکن جثه‌هایشان بود که ارواح حقیقی‌شان آن جثه‌ها را معمور داشت.

پس حقیقت این نسبت‌های خاصه که مدبر و عامر تن بوده‌اند زایل شده است و بر هیكله‌های خاص خودشان (که وجود نفسی آنهاست و حیات سریان حقیقه الحقائق در آنهاست) باقی مانده است. آن حیات خاص به خودشان که به آن حیات پوستها و دستها و پاها و عذبات تازیانها ناطقند (چنانکه در قرآن و حدیث آمده است) و نص الهی در همه این امور وارد شده است.

إلا أنه تعالى وصف نفسه بالغيرة؛ و من غیرته حرّم الفواحش و لیس الفحش إلا ما ظهر و أما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له.

فلما حرّم الفواحش أي منع أن تعرف حقیقة ما ذکرناه و هي أنه عين الأشياء، فسترها بالغيرة و هو أنت من الغير.

(1) جز اینکه خدای تعالی خودش را به غیرت وصف کرده است و از غیرتش این است که فواحش را حرام کرده است.

قیصری گوید:

حق تعالی غیور است که محبوبان را بر اسرار خود اطلاع نمی‌دهد از این روی حیات و نطق ایدی و ارجل و جلود و غیرها را از اهل الله پوشیده است و بر محبوبانش از انبیا و اولیا و صالحان گشوده است ... و چون فحش در لغت عبارت از ظهور است شیخ گفته است: «1» و فحش نیست مگر آن چه ظاهر شده است اما فحش باطن برای کسی است که فاحش برای او ظاهر شد.

وجود ظاهر فاحش است یعنی ظاهر است و فهم آن برای محبوبان حرام که

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 252.

مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 270

نمی‌دانند این فواحش یعنی موجودات ظاهر، حقند در صورت خلق متوهم و آن وجوداتی که باطنند، فحشند یعنی فاحشند یعنی ظاهرند برای آن که باطن برای آنها فاحش است یعنی ظاهر است و چون خدای متعال فواحش را تحریم

کرد یعنی مانع شد حقیقت آن چه ما گفتیم شناخته شود و آن حقیقت این است که الله سبحانه از جهت حقیقت، عین اشیا است، پس آن حقیقت را به غیرت خود بیوشانید و این غیرت، تویی که غیرت مأخوذ از غیر است.

چون انانیتها حجابند زیرا انانیت تو مغایر با حق سبحانه است و پوشیده است حقیقت حق تعالی به انانیت تو. این معنایی است درباره غیرت که شیخ در آن متفرد است از آن روی که غیرت را غیر دانسته است.

فالغیر یقول، السَّمع سمع زید، و العارف یقول السَّمع عین الحق، و هكذا ما بقی من القوى و الأعضاء. فما کَلَّ أحد عرف الحق فتفاضل الناس و تميّزت المراتب فبان الفاضل و المفضول.

و اعلم أنّه لما أطلعني الحقّ و أشه دني أعيان رسله عليهم السلام و أنبيائه كلّهم البشريين من آدم الى محمد- ص- أجمعين في مشهد أقيمت فيه بقرطبة سنة ست و ثمانين و خمسمائة، ما كَلَمني أحد من تلك الطائفة إلّا هود عليه السلام فإنّه أخبرني بسبب جمعيتهم، و رأيت رجلا ضخما في الرجال حسن الصورة لطيف المحورة عارفا بالأمر كاشفا لها، و دليلي على كشفه لها قوله: ما مِنْ دَابَّةٍ إلّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. و أي بشارة للخلق أعظم من هذه؟

(1) غیر می گوید: سمع، سمع زید است. عارف می گوید سمع عین حق است و همچنین در دیگر قوا و اعضا. پس هر کسی حق را نمی شناسد. پس در این معرفت مردم از يك دیگر تفاضل پیدا کردند و مراتب از يك دیگر متمیز شدند.

بدان که چون حق تعالی مرا اطلاع داد و اعیان رسلش و انبیایش از رسل و انبیاء بشری «1» را از آدم تا محمد صلوات الله عليهم أجمعين در مشهدی که در قرطبه بودم در

(1) قیصری گوید: اینکه رسل و انبیا را قید به بشری کرده برای این است که انبیا از انواع دیگر موجودات خارج شوند زیرا هر نوعی از انواع در نزدشان نبی و پیغمبری است که واسطه بین آن نوع و بین حق است چنانکه خداوند سبحان به این معنی آگاهی داد که فرمود: وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إلّا أَمَمٌ أَمْثالُكُمْ- شرح فصوص قیصری، ص 253.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 271

سنه 586 به من نمود. کسی با من از آن طایفه صحبت نکرد مگر هود علیه السلام که او مرا به سبب جمعیتشان خبر داد و هود علیه السلام را مردی تنومند «1» و نیکو صورت، لطیف المحاوره، عارف به امور و کاشف امور دیدم. دلیل من بر کشف هود امور را این است که هود فرمود: ما مِنْ دَابَّةٍ إلّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (هود: 56) و چه بشارتی برای خلق از این سخن بزرگتر. (اینکه بفهمند همه در دست قدرت خداوندند).

ثم من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن، ثم تَمَّها الجامع للكلِّ محمد - ص - بما أخبر به عن الحقِّ بأنَّه عين السَّمع و البصر و اليد و الرِّجل و اللِّسان: أي هو عين الحواسِّ، و القوي الروحانية أقرب من الحواسِّ، فاكتفى بذكر الأبعد المَحدود عن الأقرب المجهول الحدِّ.

(1) سپس از امتنان حق تعالی بر ما اینکه این مقاله را در قرآن از هود به ما رسانده است.

سپس جامع کل، محمد (ص) آن مقاله را متمم کرده است به آن چه که از حق خبر داد که حق تعالی عین سمع و بصر و دست و پا و زبان است یعنی حق تعالی عین حواس است و قوای روحانیه به خداوند نزدیک تر از حواس هستند پس حضرت رسول الله به گفتن ابعدی که معلوم است اکتفا کرده است از گفتن اقربی که مجهول است.

مقصود اینکه: جای سؤال است که در قرب نوافل رسول الله خبر داد حق تعالی چشم و گوش و دست و پا و زبان بنده می شود چرا نفرمود حق تعالی جان عبدش می شود.

جواب اینکه جان و دیگر قوای روحانی چون واسطه بین حق و قوای جسمانی اند و واسطه نزدیک تر است به اصل و ذو الواسطه دورتر پس حق تعالی که عین امر دورتر یعنی عین ذو الواسطه که قوای جسمانی و اعضا و جوارحند می باشد، به طریق اولی عین واسطه هم خواهد بود که به ذکر ابعدها از ذکر اقرب اکتفا کرد.

فترجم الحق لنا عن نبيِّه هود، مقالته لقومه بشري لنا، و ترجم رسول الله - ص - عن الله مقالته بشري: فكملة العلم في صدور الذين أوتوا العلم و ما يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ فَأَنَّهُمْ يَسْتَرْوِنَهَا و إن عرفوها، حسدا منهم و نفاسة و ظلما.

(2) پس حق تعالی سخن پیغمبرش هود را که به قومش فرمود، برای ما به عنوان بشری

---

(1) ابن ترکه صائن الدین در شرحش گوید: اینکه هود علیه السلام را رجل ضخم دید به علت کمال سعه هود در علوم بود که آن صفت کمال در مثال مقید شیخ به صورت رجل ضخم متمثل شده است، ص 658.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 272

(مژده) ترجمه فرمود و رسول الله (ص) از جانب خداوند مقاله او را باز به عنوان بشری ما ترجمه کرد. پس علم در سینه کسانی که علم داده شده اند به این دو ترجمه کامل شد و آیات ما را انکار نمی کند مگر کافران که (به سبب انکارشان و قبول نکردن شرایع از جانب حق تعالی) سائر حقند زیرا کافران آیات الهی را می پوشانند اگر چه آنها را شناختند. این پوشاندن از روی حسدشان و از روی نفاست «1» و ظلم است.



و ما رأينا قطّ من عند الله في حقّه تعالى في آية أنزلها أو إخبار عنه أو صلّه إلينا فيما يرجع إليه إلاّ بالتحديد تنزيهاً كان أو غير تنزيه.

أوله العماء الذي ما فوقه هواء و لا تحته هواء. فكان الحقّ فيه قبل أن يخلق الخلق.

(1) و ما هیچ گاه چیزی را از جانب خدا در حق خداوند تعالی ندیدیم چه در آیتی که (آن را از مقام جمع الهی) نازل فرموده یا از آن خبر داده است یا پیغمبر ما به ما رسانده است. جز اینکه او را به تحدید یافتیم (یعنی در حد و اندازه و تعینات یافتیم). چه تنزیه باشد چه غیر تنزیه (تشبیه).

اول این تحدید مرتبه عمائیه است که نه فوق او هواست و نه تحت او «2» و حق در عماء بود پیش از آن که خلق را بیافریند.

عماء ابر رقیق است ابر در عالم دنیا در فضا در میانه هوا قرار می گیرد که فوق او هم عنصر هواست و تحت او هم عنصر هواست. در حدیث آمده است که عربی اعرابی به نام ابو رزین از رسول الله می پرسد که خدای ما پیش از آن که خلق را بیافریند در کجا بوده است «این کان رتّنا قبل ان یخلق الخلق» رسول الله در جواب فرمود: «فی عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء» یعنی خداوند در عمائی که آن عماء از جنس این عماء عالم دنیا نیست بوده است زیرا عماء را وصف کرده است به اینکه زیر و زبرش هوا نیست پس عماء در حدیث اشاره است به امری و رای عالم طبیعت. بدان که نفس انسانی یعنی دم او قائم به نفس ناطقه است که صادر از اوست و این دم تا به مخارج حروف نخورد حرفی به وجود نمی آید و حرف نیست مگر تعینات همین دم که به مخارج حروف از انتهای حلق تا ابتدای لب می باشد. عماء در حدیث اشاره است به نفس رحمانی که صادر

---

(1) مقصود از نفیس و نفاست آن است که چیز گرانبایی را نخواستند به کسی بدهند، نسبت به رحمت الهی بخل ورزیدند.

(2) اگر عماء ابر رقیق است بالا و پایین ابر هواست. پس معلوم می شود مقصود از عماء رمز است.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 273

نخستین و تعین اول است. در این مرتبه، خلق نیست و چون این نفس رحمانی به تعینات گوناگون درآید خلق، به ظهور پیوندد. و این خلق نیست مگر برخورد نفس رحمانی به تعینات که «من و تو عارض ذات وجودیم» که این تعینات به منزله مخارج حروفند و چون این نفس رحمانی در ما سوی الله سریان دارد آن را به ابر رقیق تعبیر فرمود.

ثم ذکر أنّه استوی علی العرش، فهذا أيضا تحدید.

(1) سپس حق جلّ و علا فرمود که بر عرش استوا یافت.

این نیز تحدید دیگر است زیرا که استوا بر عرش ظهور اسم رحمانی است در صورت عرشیه. «1»

ثم ذكر أنه ينزل إلى السماء الدنيا فهذا تحديد.

(2) سپس حق تعالی فرمود که به آسمان دنیا نازل می شود (در حدیث است که حق تعالی به لسان پیغمبرش فرمود: «انّ الله ينزل كل ليلة الى السماء الدنيا فيقول هل من تائب فأتوب عليه. هل من مستغفر فاغفر له»)) این نیز تحدید است.

ثم ذكر أنه في السماء و أنه في الأرض و أنه معنا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا و نحن محدودون، فما وصف نفسه إلا بالحدّ.

(3) سپس فرمود که او در آسمان و در زمین است **هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ** (زخرف: 84) و فرمود: که او با ماست هر کجا هستیم: **وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ** (حدید: 4) تا اینکه خبر داد که او عین ماست (چنانکه فرمود: «كنت سمعه و بصره إلخ» و ما محدودیم پس حق تعالی وصف نکرده است خودش را مگر به حد.

و قوله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ حدّ أيضا ان أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة.

و من تميّز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود. فالإطلاق عن التقيّد تقييد و المطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم و إن جعلنا الكاف للصفة فقد حدّناه؛ و إن أخذنا لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ على نفي المثل تحققنا بالمفهوم و بالأخبار الصحيح.

(4) اینکه فرمود: **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** چه «ك» را زائده بگیریم (و چه نگیریم در هر دو صورت) «2» حد است. (حال که چیزی مثل او یا مثل او نیست. پس آن چه که در وجود

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 254.

(2) در نحو قاعده‌ای است که «ك» زائده را به عنوان تأکید می‌آورند که مقصود از **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** یعنی البته او مانند شیء نیست از طرفی اگر «ك» زائده نباشد بدین معنی است که مانند او شیء نیست و مثل اگر به معنی مثال باشد انسان کامل مراد است و کاف زائده نخواهد بود.

است اوست).

أنه عين الأشياء والأشياء محدود و ان اختلفت حدودها. فهو محدود بحدّ كلّ محدود، فما يحدّ شيء إلا و هو حدّ للحقّ.

(1) و او عين أشياء است و أشياء محدودند و حدود مختلف، و او عين أشياء است پس حق سبحانه محدود است به حد هر محدودی و هیچ چیزی محدود نیست مگر اینکه آن حد، حدّ حق است.

[اوست که در مخلوقات و مبدعات ساری است]

فهو السّاري في مسمّی المخلوقات و المبدعات، و لو لم يكن الأمر كذلك ما صحّ الوجود. فهو عين الوجود، فهو على كلّ شيءٍ حَفِيظٌ\* بذاته و لا يُؤدُّه حفظ شيء.

فحفظه تعالى للأشياء كلّها حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته و لا يصحّ إلا هذا.

(2) پس اوست که در مخلوقات و مبدعات «1» ساری است «2» (چه خود او ساری در مسمای مبدعات و مخلوقات است) و اگر امر، این چنین نباشد (یعنی سریان حق در موجودات نباشد) وجود هیچ موجودی متحقق نخواهد شد (زیرا که به حق موجود است نه به نفس خود و هر چه را می‌نگری حق است که بدان صورت ظاهر شده است) پس حق عین وجود محض است (نه غیر آن) و او بر هر چیزی بذاته حفیظ است و حفظ هیچ چیزی بر او گران نیست چه اینکه حفظ او اشیا را حفظ اوست صورت و حقیقت خودش را که مبدا شیئی بر غیر صورت حق باشد و جز این درست نیست.

فهو الشاهد من الشاهد و المشهود من المشهود. فالعالم صورته و هو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير.

(3) پس شاهد از «3» شاهد اوست و مشهود از مشهود اوست. پس عالم صورت اوست و خداوند روح عالم است که مدبّر اوست و این عالم با روح مدبرش انسان کبیر است.

(پس عالم از آن جهت که عالم است صورت حق است و حق روح مدبر اوست).

و هو الواحد الذي

فهو الكون كلّه

---

(1) مخلوق مربوط به زمان و ماده است و مبدع و مبدعات فارغ از ماده و زمان.

(2) ساری مانند ساری بودن جان در بدن با عنایت به ضیق تعبیر که بدن قائم است به جان.

(3) شاهد و مشهود دوم حد و تعین است.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 275

و لذا قلت یغتذی

قام کونی بگونه

و به نحن نحتذی

فوجودی غذاؤه

ت بوجه تعوذی

فبه منه إن نظر

(1) پس حق تعالی است که در حقیقت همه موجودات است و او آن واحدی است که وجود من به وجود او قائم است و لذا گفتیم که او غذا می‌خواهد و وجود من غذای اوست و همچنین ما به او غذا «1» می‌گیریم. او از ما غذا می‌گیرد در ظهور، ما از او غذا می‌گیریم در وجود و بقا. «2» پس اگر به وجه اطلاق و جمعیت نظر کردی از او به او پناه ببر. چنانکه رسول الله فرمود: «أعوذ بك منك».

و لهذا الكرب تنفس، فنسب النفس إلى الرحمن.

(2) چون ذات حق مشتمل بر حقایق عالم است و آن حقایق طلب ظهور می‌کردند. (از این روی کرب در باطن ذات حاصل شد). تنفس لُرد (برای اظهار آن چه که در باطن داشت). لذا نفس را به اسم رحمن نسبت داده است، (رسول الله فرمود من نفس رحمن را از جانب یمن می‌یابم و این نفس عبارت است از وجود عالم منبسط بر اعیان). «3»

لأنه رحم به ما طلبته التَّسبب الإلهية من إيجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر، و هو باطنها إذ هو الباطن، و هو الأول إذ كان و لا هي و هو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها، فالآخر عين الظاهر و الباطن عين الأول، وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ لأنه بنفسه علیم.

(3) زیرا حق تعالی به اسم رحمن رحمت کرد آن چه را که نسب الهیه «4» طلب می‌کردند، که طلبشان ایجاد صورت عالم است. صورتی که ظاهر حق است. زیرا حق ظاهر است و حق تعالی باطن آنهاست. زیرا حق تعالی باطن است

و او اول است. زیرا او بود و صورت عالم نبود و او آخر است. زیرا عین اعیان عالم ظاهر در خارج است. پس آخر عین ظاهر است و باطن، عین اول است و ذات حق به هر چیز علیم است زیرا به خودش علیم

(1) نان و سبزی و ... غذا نیستند غذا آن است که جنس مغذی شود یعنی وقتی خوردنی شد چشم و دست و پا و ... می شود غذا.

(2) او از ما غذا می گیرد که معرف او هستیم ما از او غذا می گیریم که قائم به او هستیم.

(3) شرح فصوص قیصری، ص 257.

(4) نسب الهیه یعنی اسماء الهیه. اسماء الهیه یعنی وجودات الهیه.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 276

است.

فلما أوجد الصّور في التّفنّس و ظهر سلطان التّسب المعبر عنها بالأسماء صحّ النسب الإلهي للعالم فانتمسوا إليه تعالى فقال: «اليوم أضع نسبتكم و أرفع نسبي»، أي أخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم و أردكم إلى انتسابكم إليّ.

(1) پس چون خدای متعال صورت عالم را در نفس رحمانی (که از کرب منبسط شده است آن کربی که از تراکم نسبتها و صورتها حاصل شده است ایجاد فرمود) و سلطان نسبتها که از آنها به اسماء تعبیر می شود ظاهر گردید و نسب الهی برای عالم صحت یافت (چه اینکه عالم مخلوق و مربوب اوست. پس عالم و اهل عالم همه به او نسبت یافتند). چنانکه رسول الله (از جانب پروردگار و از زبان او) حکایت فرمود: که «در قیامت نسب شما را فرو می نهم و نسب خودم را بالا می برم»، یعنی انتساب شما را به خودتان می گیرم و شما را بر می گردانم به انتسابتان به خودم. (چنانکه خداوند متعال فرمود: **فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ**) (مؤمنون: 101).

أين المتقون؟ أي الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحقّ ظاهرهم أي عين صورهم الظاهرة، و هو أعظم الناس و أحقّه و أقواه عند الجميع و قد يكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحقّ بصورته إذ هوية الحقّ قوى العبد. فجعل مسمّى العبد وقاية لمسمّى الحقّ على الشهود حتى يتميّز العالم من غير العالم. **قُلْ هَلْ يَخْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِمَّا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ أَلْبَابٍ**. و هم الناظرون في لبّ الشيء الذي هو المطلوب من الشيء. فما سبق مقصر مجداً كذلك لا يماثل أجبر عبداً.

(2) کجا هستند متقیانی که خدا را وقایه خود گرفتند. پس حق ظاهر ایشان «1» است یعنی حق تعالی عین صورت ظاهر ایشان است و این چنین کس یعنی این متقی اعظم ناس و أحق ناس و اقوای ناس است، در نزد همه. گاهی متقی کسی است که خودش را به صورت وقایه حق قرار می دهد زیرا هویت حق قوای عبد است (که فرمود من سمع و بصر او هستم).

پس مسمای عبد وقایه است برای مسمای حق (که آن هویت مندرجه در صورت

---

(1) تقوی از وقایه است. وقایه یعنی سپر، کسی که زیر سپر است پیدا نیست لذا آنان که حق را وقایه خود قرار دادند خودشان پیدا نیستند و آن چه پیداست حق است این اشخاص فانی فی الله اند، که ظاهر حق است و باطن متقی.

### مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 277

عبدیت است. این اتحاد و جعل در حضرت محامد و حضرت مذام «1» به معنای شهود حق است در آن دو حضرت تا عالم از غیر عالم تمیز یابد. **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ** (زمر: 9) و آنان کسانی هستند که در لب شیء که مطلوب از شیء است نظر می کنند. هیچ گاه مقصر سبقت نمی گیرد مجد را (یعنی جاهل عالم را چه اینکه جاهل در کسب معارف مقصر است و عالم به جدّ، در راه خدا قدم برداشت و خداوند فرمود: **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا** (عنکبوت:

69) و همچنین اجیر مماثل عبد نیست.

زیرا نظر اجیر به اجرتش می باشد و عبد برای اجرت کار نمی کند بلکه به عبودیتش کار می کند. دیگر اینکه اجیر چون اجرتش را گرفت از در مستأجر منصرف می شود ولی عبد ملازم باب سید خود است. عامل جاهل برای خلاص از نار و حصول جنت عمل می کند. اما عالم به مقام عبودیت خود، عامل به مقتضای اوامر سید خود است. «2»

و إذا كان الحقّ وقاية للحقّ بوجهه و العبد وقاية للحقّ بوجهه فقل في الكون ما شئت: إن شئت قلت هو الخلق، و إن شئت قلت هو الحقّ، و إن شئت قلت هو الحقّ و الخلق، و إن شئت قلت لا حقّ من كلّ وجه و لا خلق من كلّ وجه، و إن شئت قلت بالحيرة في ذلك.

(1) و چون حق تعالی به وجهی وقایه عبد است (که حق، ظاهر عبد است) و به وجهی عبد وقایه حق است (که عبد ظاهر حق است) بنا بر این بگو همه موجودات کائنه، خلقند (چنانکه محبوب می گوید) و بگو همه حقند (چنانکه موحد می گوید) و بگو همه حق و خلقند و یا بگو، نه حق است از هر جهت و نه خلق است از هر

جهت (چنانکه محقق جامع بین مراتب الهیه و عبودیت می گوید) و اگر خواهی قائل به حیرت باش (که گفته شد ادراک، عجز از درک ادراک است).

کسانی که گفتند همه خلقتند به این اعتبار است که خلق ظاهر است و حق باطن و

---

(1) در محامد حق را وقایه خود قرار می دهد که می گوید محامد از اوست و در مذام، خود را وقایه حق، زیرا با آن که هویت حق قوای عبد است مع الوصف مذام را به خود نسبت می دهد.

تبصره: فرق است بین وجود فعل و انتساب فعل. بعضی به قصد تنزیه حق، دست او را از فعل بد بر می دارند و وجود فعل را از او نمی دانند و گرفتارند در بین وجود فعل و انتساب فعل. فعل از حق است، انتساب از عبد «بحول الله و قوته أقوم و أقعد».

(2) شرح فصوص قیصری، ص 259.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 278

کسانی که گفتند همه حق است به این اعتبار است که حق ظاهر است و خلق باطن، و آن که جمع بین هر دو کرد که می گوید «هو الحق الخلق» این جامع مراتب الهیت و عبودیت اوست.

فقد بانıt المطالب بتعیینك المراتب.

(1) پس روشن شد جمیع مطالب به تعیین تو همه مراتب را.

یعنی اگر در مرتبه قرب نوافلی گویی او خلق است، و اگر در مرتبه قرب فرایضی گویی او حق است و اگر در مرتبه جمع بین آن دویی گویی او حق و خلق است، و اگر در مرتبه تحقیق و تمییز بین مراتب الهیه و خلقیه ای گویی نه حق است از هر وجهی، و نه خلق است از هر وجهی، و اگر در مرتبه عجزی قائل به حیرتی، تا تعین تو به حسب استعدادت و سلوک تو در مراتب و حالات چگونه باشد.

و لو لا التحدید ما أخبرت الرسل بتحول الحقّ فی الصور و لا وصفته بخلع الصور عن نفسه.

(2) اگر چنان چه تحدید نمی بود، رسل الهی اخبار به تحول حق در صور نمی فرمودند و همچنین او را به خلع همه صور از نفس خود وصف نمی کردند.

چنانکه در حدیث آمده است (حدیث تحویل) که حق تعالی در روز قیامت برای خلق در صورتی ناشناس «1» در می‌آید و می‌گوید أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى پس خلق می‌گویند که ما پناه می‌بریم به خدا از تو. پس خداوند در صورت عقایدشان تجلی می‌کند. آن‌گاه خلق سجده می‌کنند وی را. حال که حق تعالی در همه کمالات و محامد و قایه عبد است و عبد در نقص و مذمتها (مذام) و قایه حق است و جز او موجودی نیست که مشاهده او باشد بلکه او شاهد و مشهود و حاکم و محکوم علیه است بنا بر این:

فلا تنظر العين الآ إليه      و لا يقع الحكم الآ عليه

(3) چشم نظر نمی‌کند مگر به سوی او. و حکم واقع نمی‌شود مگر بر او

فنحن له و به فی یدیه      و فی کلّ حال فإنا لדיه

(4) پس ما بندگان اوییم و وجود ما به اوست و ازقه امور ما و قلوب ما در دست اوست پس ما در هر حال در نزد اوییم.

---

(1) در حدیث دارد به صورت منکره در می‌آید.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 279

لهذا ينكر و يعرف و ينزه و يوصف.

(1) از این روی خداوند انکار می‌شود و شناخته می‌شود و تنزیهش می‌کنند و وصفش می‌کنند.

یعنی از جهت ظهور حق در صور گوناگون، جاهل چون او را به صورت عقیده خود نمی‌بیند انکارش می‌کند و چون به صورت معتقد او درآمد می‌شناسد او را و منزّه جاهل او را در ظهور به صورت تنزیه می‌کند که می‌گوید: جسم نیست، جوهر نیست، عرض و امثال آنها نیست، و منزّه عارف می‌گوید: حق تعالی منزّه است از آن که صورت معینه باشد بلکه كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ و مشبّه او را وصف می‌کند به صفات کمالیه که مشترك بین او و بین خلق است «1».



فمن رأى الحقّ منه فيه بعينه فذلك العارف، و من رأى الحقّ منه فيه بعين نفسه فذلك غير العارف و من لم ير الحقّ منه ولا فيه و انتظر أن يراه بعين نفسه فذلك الجاهل.

(2) پس کسی که حق را از خود در خود به چشم حق بیند این عارف است و آن که حق را از خود در خود به چشم خود بیند این غیر عارف است و آن که حق را نه از خود و نه در خود می بیند و انتظار می برد که در آخرت به چشم خود بیند این جاهل است.

و بالجملة فلا بد لكلّ شخص من عقيدة في ربّه يرجع بها إليه و يطلبه فيها، فإذا تجلّى له الحقّ فيها أقرّ به و إن تجلّى له في غيرها أنكره و تعوّد منه و أساء الأدب عليه في نفس الأمر و هو عند نفسه أنّه تأدّب معه فلا يعتقد معتقد إلها إلّا بما جعل في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلّا نفوسهم و ما جعلوا فيها.

(3) خلاصه آن که ناچار هر شخصی را درباره ریش عقیدتی است که به آن عقیدت به وی بازگشت می کند و در صورت آن عقیده او را طلب می کند و چون در روز قیامت حق تعالی برایش به آن صورت تجلی کند، او را می شناسد و اقرار به او می آورد و اگر در غیر صورت عقیده اش تجلی کند انکارش می کند و پناه می برد به خداوند از وی «2» و در واقع بر خداوند بی ادبی روا می دارد و حال اینکه در نزد خود با او ادب به کار برده است.

پس اعتقاد ندارد مگر به آن چه که در خویشتن قرار داده است. یعنی آن معتقدی که

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 260.

(2) به آن خدایی که خودش دارد پناه می برد.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 280

مجموع اوست. پس اله در اعتقادات به جعل اشخاص است که ندیدند مگر خودشان را و آن چه را که در خود قرار دادند.

[بنگر، مراتب مردم در علم به خداوند]

فانظر: مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة و قد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك.

(1) پس بنگر، مراتب مردم در علم به خداوند را که (این علم به خداوند در این نشئه) عین مراتبشان در رؤیت است در قیامت، پس به شما اعلام کردم سببی را که موجب تجلی حق در قیامت به صورت اعتقادات است.

فَأَيُّكَ أَنْ تَتَّقِيَهُ بَعْدَ مَخْصُوصٍ وَتَكْفُرَ بِمَا سِوَاهُ فَيَفُوتَكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ بَلْ يَفُوتَكَ الْعِلْمُ بِالْأَمْرِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ. فَكُنْ فِي نَفْسِكَ هَيُولِي لَصُورِ الْمَعْتَقَدَاتِ كُلِّهَا فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْسَعُ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَحْصِرَهُ عَقْدٌ دُونَ عَقْدٍ فَإِنَّهُ يَقُولُ فَأَيُّنَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ وَ مَا ذَكَرَ أَيْنَا مِنْ أَيْنٍ وَ ذَكَرَ أَنْ تَمَّ وَجْهُ اللَّهِ، وَ وَجْهُ الشَّيْءِ حَقِيقَتَهُ.

(2) پس مبدا به عقیده مخصوصی مقید شوی و به ما سواى آن کفر بورزی و روگردان باشی که خیر کثیری از تو فوت می شود. بلکه علم به واقع از دست تو می رود. پس همچون هیولا قابل همه صور معتقدات باش. زیرا خداوند تبارک و تعالی وسیع تر و عظیم تر از این است که عقیده ای او را محصور کند. چنانکه خود فرمود: فَأَيُّنَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (بقره: 115) و جایی را از جایی جدا نکرد و وجه الله را یاد آور شد و وجه شیء حقیقت اوست. «1»

فَبَّهْ بِذَلِكَ قُلُوبَ الْعَارِفِينَ لِئَلَّا تَشْغَلَهُمُ الْعَوَارِضُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا عَنْ اسْتِحْضَارِ مِثْلِ هَذَا فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي الْعَبْدُ فِي أَيِّ نَفْسٍ يَقْبُضُ فَقَدْ يَقْبُضُ فِي وَقْتِ غَفْلَةٍ فَلَا يَسْتَوِي مَعَ مَنْ يَقْبُضُ عَلَى حُضُورٍ.

(3) پس خداوند به این بیان قلب عارفان را آگاه کرد تا اشتغال به این دنیا ایشان را از ذات حق و وجوه اسماء و صفاتش باز ندارد که در همه حال با وی باشند. چه اینکه بنده نمی داند در چه نفسی قبض می شود. پس شاید در وقتی قبض شود که در غفلت بوده پس وی با کسی که بر حضور قبض شد یکسان نیست. (زیرا قبض شده بر حضور محشور می شود در حالی که متوجه الی الله است و مقبوض بر غفلت محشور می شود در

---

(1) وجه یعنی محل بروز اسماء و صفات و حقایق. صورت شخص هم محل بروز حقایق است.

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 281

حالی که وجه او به غیر است که مستحق بعد و طرد است).

ثم إنَّ العبد الكامل مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة و الحال المقيدة التوجه بالصلاة الى شطر المسجد الحرام و يعتقد أنَّ الله في قبلته حال صلاته، و هو بعض مراتب وجه الحقِّ من فَأَيُّنَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ فشطر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله و لكن لا تقل هو هنا فقط، بل قف عند ما أدركت و ألزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام و الزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأينية الخاصة، بل هي من جملة أينية ما تولى متولاً إليها.

(1) سپس عبد کامل با اینکه علم دارد که خداوند مقید به صورتی و محصور به جهتی نیست در صورت ظاهر در حال نماز به سوی مسجد الحرام رو می کند و اعتقاد دارد که خداوند در حال صلات او در قبله اوست و این بعض مراتب وجه حق در فَأَيُّنَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ است. پس جانب مسجد الحرام نیز از آن مراتب است و در این جانب وجه الله است و لكن نگو که خداوند فقط در این سوی است، بلکه نزد آن چه از کتاب او سبحانه ادراك کرده ای

ایست کن و تجاوز نکن و ادب را هم در استقبال به جانب مسجد الحرام به کار ببر و هم در عدم حصر وجه او که همه جا وجه اوست.

فقد بان لك عن الله تعالى أنه في ابنته كل وجهة، و ما تمّ إلا الاعتقادات فالكل مصيب و كل مصيب مأجور و كل مأجور سعيد و كل سعيد مرضي عند ربّه و إن شقي زمانا ما في الدار الآخرة. فقد مرض و تألم أهل العناية- مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق- في الحياة الدنيا.

(2) پس روشن شد که خداوند در اینیت هر جهتی است و نیست مگر اعتقادات و همه مصیبت و هر مصیبتی مأجور است و هر مأجوری سعید است و هر سعیدی در نزد خدای خود مرضی است و اگر در دار آخرت مدتی شقی شدند، آن چنان است که اهل عنایت در دار دنیا مریض می‌شوند و رنج می‌بینند با اینکه علم داریم آنها اهل حقند و سعیدند.

فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم، و مع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إنا بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقل زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان و الله أعلم.

(3) پس بعضی از عباد الله کسانی هستند که در قیامت آلام به آنها روی می‌آورد در داری

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 282

که به نام جهنم است و با این وجوه هیچ يك از اهل علمی که واقع بر ایشان مکشوف است قطع ندارند که برای آن عباد الله در دار آخرت نعيم خاص نباشد. آن نعمت خاص یا به فقد الم است که آن الم را یافتند پس از آنان دست برداشت. پس نعيمشان راحت شدن از داشتن آن الم است و یا آن نعيم خاصشان نعيم مستقل افزونی است، چون نعيم اهل بهشت در بهشت و الله اعلم.

غرض شیخ در این گفتار دفع ایرادی است که بر مبنای او وارد است. مبنای او این بود که همه مردم مطابق معتقد خودشان محشور می‌شوند و فرمود: چون همگان به وفق معتقدشان حشر می‌یابند مصیبت و هر مصیبتی مأجور و هر مأجوری سعید و هر سعیدی در نزد خدایش مرضی است. ایراد این است اگر سرانجام حشر مردم این چنین است که همه مطابق معتقد خود سعید و مرضی نزد پروردگار خودند، پس اهل عذاب و شقی و مخلد در عذاب نخواهیم داشت و حال اینکه آیات قرآنی در شقاوت و خلود جمعی، نص صریح است. شیخ در جواب می‌گوید آن چه را قرآن فرموده، حق است و سخن من مخالف و مناقض با قرآن نیست بلکه بیان سری از اسرار قرآن است و سخنم اینکه به عنوان مقدمه گویم که انسان اعم از مؤمن و کافر در دار دنیا در کبدند چنانکه قرآن فرمود: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي

کَبِدٍ (بلد: 4) این سخن چنان است که گویی ما ماهی را در آب آفریدیم. یعنی هیچ وقت انسان از رنج و زحمت و خستگی‌ها و سختی‌ها و ...

رهاپی نمی‌یابد. بلکه در همه احوال مطلقاً در آن‌هاست (فِي كَبِدٍ) و در کبد رشد می‌کند و به جایی می‌رسد. با وجود این افرادی که اهل عنایتند یعنی مشمول عنایت الهی اند که مؤمنین باللّه و عارفین باللّه و اولیاء اللّه‌اند، چون مصایب و آلام و ناگواری‌های گوناگون بدانها روی آورد- بلکه برای مقریان بلا بیشتر از دیگران است- ادبا می‌گوئیم که آن آلام ابتلاء است و نمی‌گوئیم که آنان شقی شدند ولی شقاوت را در غیر ایشان، مثلاً در کفار، فجار و منافقان به کار می‌بریم. حال می‌پرسیم اگر مقرّبی پنجاه سال در این نشئه به دردی مبتلا باشد او شقی است؟ یا اینکه هر گاه از وی حال پرسیم می‌گوید: «الحمد لله على كل حال» و می‌گوید:

مات اوتيم مات اوتيم مات او

در بلا هم می‌چشم لذات او

ای عجب من عاشق این هر دو ضد

عاشقم بر مهر و بر قهرش به جد

و می‌گوید: این بلاها موجب مزید حسنات من است. همچنین اهل عذاب آنان که

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 283

مخلدند مانند حال اهل سعادت مبتلای اینجا باشند و هیچ عالم به یقین رسیده‌ای نفی این گونه نعیم خاص را به حسب استعدادات نفوس مخلدان در عذاب بر ایشان نکرده است و آیت و روایتی نیز نعیم بدین معنی را بر ایشان نفی نکرده است و این سخن منافی با خلودشان در عذاب نیست بلکه پاره‌ای از روایات و اشاراتی از آیات مؤید ماست که: «نحن زدنا مع الايمان بالأخبار كسفا»، و الله أعلم بحقائق الأمور.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 285

11. فصّ حكمة فتوحية في كلمة صالحية [فاتحیة- خ]

(11. فصّ حكمة فتوحية في كلمة صالحية [فاتحیة- خ])

[از جمله آیات و معجزات، آیات رکائب است]

و ذلك لاختلاف في المذاهب

من الآيات آیات الركائب

و منهم قاطعون بما السباب

فمنهم قائمون بما بحق

و أما القاطعون هم الجنائب

فأما القائمون فأهل عين

من الآيات آيات الركائب

(1) از جمله آیات و معجزات، آیات ركائب است.

ركائب جمع ركاب یا ركبیه است. یعنی شترانی که بدانها سفر می کنند و راه می پیمایند. در اینجا به ناقه صالح (ع) اشاره دارد و چون لفظ جمع است باید به غیر ناقه صالح نیز اشاره داشته باشد که بگوییم ركائب، ناقه صالح و براق خاتم (ص) است.

شراح بعضی فرموده اند: ركائب قوابلی هستند که هر يك از آنها به سوی موطن خاص خود قصد دارد و راه و مسلك مخصوص خود را می پیماید و دیگری نیز قریب به همین مضمون گوید. دور نیست که ركائب اشاره به ابدان سالکان باشد که ابدان، ركائب نفس ناطقه است و در هر يك از آنها آیات و علاماتی است که دلالت بر مراتب استعداد سالکان و تفاوت فیض اسماء و صفات بر آنان به حسب اختلاف استعدادشان می کند.

و ذلك لاختلاف في المذاهب

(2) و ركائب بودن بعضی آیات، از جهت اختلاف در مذاهب است.

قیصری در شرح گوید:

اینکه ركائب از آیات دال بر صدق انبیا باشد از جهت اختلاف در سیر و

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 286

سلوك الى الله است. «1»

ملا عبد الرزاق در شرح فرماید:

پس از این سر ناقه و سر تخصیص هر پیغمبری به مرکبی، خواهد آمد، عیسی به حمار، موسی به عصا و محمد به براق. «2»

### فمنهم قائمون بما بحق

(1) پس بعضی از اصحاب آن مذاهب کسانی هستند که بر رکائب به حق (به راستی و درستی) قائمند.

که مرکب تن را در طاعت حق و سیر به سوی حق و می دارند که بگوییم این طایفه قائم به رکائب اند به استعانه از حق تعالی و یا قائم به رکائب اند به شهود حق و کشف صادق. به این معنی که تعینات راکبیت و مرکوبیت و مسافت و ابتدا و انتها و دیگر امور و احوال، آنها را از شهود حق باز نمی دارد و صاحب آنها نمی شود و یا بگوییم که این طایفه قائم به رکائب اند به امر حق و چنانکه ظاهر است این معانی نزدیک به هم اند.

### و منهم قاطعون بما السباب

(2) سباب جمع سبب (بیابان) است یعنی بعضی از اصحاب این مذاهب کسانی هستند که بیابان عالم ظلمات و اجسام دنیوی و مادی را پیمودند و در وادی خود کامیهای نفسانی و شهوات حیوانی سیر کردند که چون حیوان عصاره راه بسیار رفتند و به جایی نرسیدند و دور نیست که از طایفه نخستین اهل عرفان را اراده کرده باشد و از طایفه دومی فلاسفه را. شبستری در گلشن راز گوید:

یکی شد فلسفی دیگر حلولی

ز دور اندیشی عقل فضولی

برو از بھر او چشم دگر جوی

خرد را نیست تاب نور آن روی

ز وحدت دیدن حق شد معطل

دو چشم فلسفی چون بود آحول

که تاب خور ندارد چشم خفاش

رهاکن عقل را با حق همی باش

و أمّا القاطعون هم الجنائب

فأمّا القائمون فأهل عین

(3) اما آنان که قائمون به حقند اهل عینند (یعنی اهل شهود و عیانند) و آنان که قاطعون

(1) شرح فصوص قیصری، ص 263.

(2) شرح قاسانی، ص 167.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 287

سیاسب‌اند جنائبند.

یعنی دور از حضرت ربوبیت و محجوب از حق و معارف اشیائند اگر چه بیابانهای عالم را به استدلال از اثر به مؤثر به عقول آمیخته به وهمشان که محجوب از حقیقت علم است پیمودند. «1»  
قاطعین سیاسب را فلاسفه بخصوص متکلمان دانستند و قائمون به حق را عارفان.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم 287 از جمله آیات و معجزات، آیات رکائب است ..... ص : 285

ائب جمع جنیب است. در منتهی الإرب فی لغة العرب گوید: جنیب اسب کتل و فرمانبردار است. در برهان قاطع گوید: کتل به ضم اول اسب جنیب باشد و آن اسبی است زین کرده که پیش سلاطین و امرا برند.

عبد الغنی نابلسی در شرح فصوص گوید:

جنائب جمع جنیب است یعنی سواری‌های رام و فرمانبردار که سواری بر آن نیست به این سبب که حق سبحانه در آیات نفوس قاطعون سیاسب ظاهر نشده است. پس آنان حامل امانات علمی و اسرار الهی هستند. برای کسانی که آن امانت و اسرار را در آنها مشاهده می‌کنند و خود آنان یعنی قاطعان از خود بی‌خبرند به علت قیام و سرگرمی‌شان به انفسشان و اشتغالشان به احوال جهان ناسوتی نه به تجلیات الهی و این قاطعان حاملان علمند نه اهل علم. چنانکه خداوند فرمود: **مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا** «2» (لم یحملوا: نفهمیدند آن را). «3»

فتوح غیوبه من کلّ جانب

و کلّ منهم یأتیه منه

(1) و هر يك از آنان چه قائمان و چه قاطعان فتوحی (یعنی فیضی) بر ایشان از غیبتشان از هر جانب می‌آید (هم از جانب حق تعالی به وجهی و هم از جانب حقیقت و عین ثابت عبد به وجهی).

[امر ایجاد و شأن الهی فی نفسه مبنی بر فردیت فرد است]

اعلم وفقك الله ان الأمر مبني في نفسه على الفردية

(2) بدان ای سالک خداوند تو را (به فهم حقایق و تحقق به اسماء و صفاتش در غیب

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 264.

(2) اسفار جمع سفر است و سفر یعنی کتاب.

(3) شرح فصوص، عبد الغنی نابلسی،

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 288

ذاتش) موفق بدارد که امر ایجاد و شأن الهی فی نفسه مبنی بر فردیت فرد است.

عدد کمّ منفصل است زیرا کمّ بر دو قسم است متصل و منفصل. کمّ متصل نیز بر دو قسم است: متصل قارّ و متصل غیر قارّ. متصل قارّ چون خط مثلا، و غیر قارّ چون زمان و کمّ منفصل عدد است. کمّ متصل در وهم تقطیع و تقسیم می‌شود چه در خارج متصل است و کمّ منفصل مؤلف از آحاد است. چون عدد ده از ده واحد.

کمّ قابل انقسام است، لذا واحد عدد نیست. زیرا با حفظ عنوان وحدت کمّ نیست. لذا عدد را تعبیر و تعریف کرده‌اند که نصف مجموع حاشیتین خود است. حاشیتین عدد یعنی دو طرف عدد. مثلا 5، يك حاشیه‌اش 4 است و يك حاشیه‌اش 6. این دو حاشیه که جمع می‌شود یعنی 6 و 4 مجموع آن 10 می‌شود که 5 نصف آن است بنا بر این تعریف، 2 نصف مجموع حاشیتین خود است که يك حاشیه‌اش 1 و حاشیه دیگرش 3 است، و 2 نصف مجموع 1 و 3 است. اما در واحد نمی‌توان گفت نصف مجموع حاشیتین خود است. زیرا که واحد را يك حاشیه بیش نیست که 2 است. عدد را به زوج و فرد تقسیم کرده‌اند. زوج آن است که به دو قسم متساوی منقسم شود، چون 4 به 2 ولی 5 به دو قسم متساوی تقسیم پذیر نیست که فرد است.

و لها التثلیث، فهي من الثلاثة فصاعدا. فالثلاثة أول الأفراد و عن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم.



(1) و فردیت از 3 آغاز می‌گردد. پس برای فردیت تثلیث است. یعنی اولین مرتبه تحقق عدد فرد 3 است که 3، اول افراد است و از این حضرت فردیه الهیه که برای او تثلیث است عالم به وجود آمده است.

اولین مرحله عدد 2 است که زوج است. احدیت با حفظ مقام احدیت معطی وجود نمی‌تواند بود چون احدیت، واحدیت و ظهور و بروز اسماء و صفات می‌خواهد تا غیب ذات در مظاهر ظاهر شود. پس اعطای وجود فاعلی می‌خواهد که موجد است و قابلی می‌خواهد که مکون است. فاعل و قابل زوج می‌شود که شفع است. پس شفع است که شفیع در فتح باب ایجاد است. در سوره مبارکه فجر در شفع و وتر دقت شود.

فقال تعالی **إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** و هذه ذات، ذات إرادة و قول. فلو لا هذه الذات و إرادتها و هي نسبة التوجه بالتحصيص لتكوين أمر ما. ثم لو لا قوله عند هذا التوجه «كن» لذلك الشيء، ما كان ذلك الشيء.

### مد المهم در شرح فصوص الحكم، ص: 289

(1) فردیت ثلاثة اولا در فاعل است و سپس در قابل ظهور کرده است.

خداوند تعالی فرمود **إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** (نحل: 40) در این حضرت که آیه بدان اشاره دارد سه چیز است: یکی ذات که دارای اراده است و قول. اراده توجه بخصوص نیلی تکوین شیء است و در این توجه خطاب کن به آن شیء می‌شود که اگر ذات و اراده و قول نبود آن شیء مکون وجود نمی‌یافت.

پس امر ایجاد، به فردیت ثلاثة وابسته است که ذات است و اراده است و قول و این قول همه امر و کلام اوست که امیر المؤمنین علیه السلام فرمود:

«يقول لمن أراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع و لا بنداء يسمع و إنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله.» «1»

ثم ظهرت الفردية الثلاثة أيضا في ذلك الشيء، و بها من جهته صحّ تكوينه و اتصافه بالوجود، و هي شئيته و سماعه و امثاله أمر مكونه بالإيجاد. فقابل ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدتها، و سماعه في موازنة إرادة موجدته، و قبوله بالامثال لما امره به من التكوين في مقابلة قوله **كُنْ**، فكان هو.

(2) اما فردیت ثلاثة که در قابل یعنی شیء مکون تحقق یافت که بدان فردیت، تکوین او یعنی مکنون شدن او به وقوع پیوست و متصف به وجود شد که یکی شئیت اوست «2» و دیگر سماع اوست و دیگر امثال امر مکنون اوست که ایجاد را پذیرفت. پس در شیء مکنون سه چیز با سه چیز در مکنون که ذات خداوند است برابری کرده است. ذات مکون که در حال عدمش (یعنی عدم به حسب عین که خارج است، در علم ذات باری) ثابت است، با ذات موجدش موازنه و مقابله کرده است و سماع او با اراده موجدش و قبول او با امر موجدش. «3»

فنسب التكوين إليه فلو لا أنه من - قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكوّن.

(1) نهج البلاغه خطبه 186.

(2) شیئیت او از جانب مکون یا متکون (2) سماع او (3) اطاعت او موضوع / محمول / نتیجه / یا / صغری / کبری / نتیجه دهش / پذیرش / پیدایش / یا / فاعل / قابل / نتیجه نکاح ساری در موجودات، مانند: پدر / مادر / فرزند

(3) تثلیث در تکوین: (1) ذات باری از جانب مکون: (2) اراده باری (3) امر (قول یا فعل) باری.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 290

(1) پس تکوین را به شیء متکون نسبت داد. پس اگر چنانچه در وقت این قول که امر الهی است این قبول در قوت متکون که قبول امر کن کرده است و در نفس او نمی بود متکون نمی شد.

غرض در لطافت تعبیر کن فیکون است که فرمود به شنیدن امر کن آن متکون تحقق می یابد که مستعد برای این، شدن است و قابلیت پذیرفتن آن را در وقت شنیدن امر کن از نفس خویشتن دارد که اقتضای ذات وجود این است که همه این اسماء متکثره هر يك به طوع و رغبت متحقق شوند فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (فصلت: 11) (به آسمان و زمین فرمود خواسته یا ناخواسته بیایید، گفتند:

آمدیم قبول کنندگان و اطاعت کنندگان).

فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه. فأثبت الحقّ تعالى أن التكوين للشيء نفسه لا للحقّ، و الذي للحقّ فيه أمره خاصة.

(2) پس این شیء را که نبوده است و در هنگام صدور امر شده است، ایجاد نکرد مگر نفس او و شخص او. پس حق تعالی اثبات کرده است که تکوین مر خود شیء راست و از جانب اوست نه از آن حق و آنی که در تکوین و تحقق شیء از ناحیه حق است فقط امر حق است. (به این معنی که تکون منسوب به خلق است که او متکون است نه به خالق زیرا که از ناحیه خالق تکوین است و امر کن).

و كذا أخبر عن نفسه في قوله إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فیکون فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله و هو الصادق في قوله و هذا هو المعقول في نفس الأمر، كما يقول الأمر الذي يخاف فلا يعصى لعبده قم فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيده. فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، و القيام من فعل العبد لا من فعل السيد، فقام أصل التكوين على التثليث أي من الثلاثة من الجانبين من جانب الحقّ و من جانب الخلق.

(3) لذا حق تعالی از خود خبر داد و فرمود: **إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** (نحل: 40) که تکون را و امتثال امر حق تعالی را به نفس شیء نسبت داده است و خداوند در قول خود صادق است. این معنایی که گفتیم در حقیقت و واقع معنایی معقول و صحیح است. چنانکه امری که عبدش از او می‌ترسد و نمی‌تواند عصیان کند به عبدش می‌گوید: برخیز و عبد هم به امتثال امر سیدش برمی‌خیزد. پس برای سید در قیام

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 291

این عبد جز امر به قیام نیست و خود قیام از فعل عبد است نه از فعل سید.

پس اصل تکوین و ایجاد اعیانی که متکون می‌شوند بر تثلیث است از هر دو جانب، چه از جانب حق و چه از جانب خلق.

ثم سری ذلك في ايجاد المعاني بالأدلة: فلا بد في الدليل أن يكون مركباً من ثلاثة على نظام مخصوص و شرط مخصوص، و حينئذ ينتج لا بد من ذلك.

و هو أن يركب الناظر دليلاً من مقدمتين كلّ مقدمة تحوى على مفردين فتكون أربعة، واحد من هذه الأربعة يتكرر في المقدمتين ليربط إحداهما بالأخرى كالنكاح فتكون ثلاثة لا غير لتكرار الواحد فيهما فيكون المطلوب إذا وقع هذا الترتيب على هذا الوجه المخصوص و هو ربط إحدى المقدمتين بالأخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد الذي صحّ به التثليث.

(1) سپس این حکم تثلیث سریان پیدا کرد در ایجاد معانی ذهنی (یعنی علوم و معارف) به سبب ادله (که آن قیاس برهانی است) که آن دلیل مرکب از سه چیز (موضوع نتیجه، محمول نتیجه و حد اوسط) است، بر نظام مخصوص و بر شرط مخصوص.

اما نظام مخصوص اینکه ناظر (یعنی اهل نظر و استدلال) دلیلش را از دو مقدمه ترکیب کند که هر مقدمه دو مفرد را در بر دارد (یکی موضوع و یکی محمول و یا یکی مقدم و یکی تالی) پس در دو مقدمه چهار مفرد است، که یکی از این چهار در هر دو مقدمه مکرر است که يك مقدمه را به دیگری ارتباط بدهد. مانند نکاح (که ولیّ عاقد رابط زوج و زوجه است).

آن فرد مکرر در دو مقدمه که آن را حد اوسط گویند رابط اکبر است به اصغر پس ارکان نکاح سه چیز است زوج و زوجه و ولیّ عاقد و ارکان دلیل سه چیز است: اصغر و اکبر و حدّ اوسط و باقی امور از شروط صحت ازدواجند پس ارکان مقدمتین از سه بیشتر نخواهد بود.

و الشرط المخصوص أن يكون الحكم أعمّ من العلة أو مساويها، و حينئذ يصدق و إن لم يكن كذلك فإنه ينتج نتيجة غير صادقة.

(2) اما شرط مخصوص اینکه حکم (یعنی محکوم به که اکبر است) اعم از علت باشد (مقصود از علت حدّ اوسط است) و یا اینکه اکبر مساوی با علت باشد که در این شرط دلیل، منتج است و گر نه عقیم.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 292

و هذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرفة عن نسبتها إلى الله أو إضافة التكوين الذي نحن بصددده إلى الله مطلقا و الحقّ ما أضافه إلّا إلى الشيء الذي قيل له كن و مثاله إذا أردنا أن ندل أن وجود العالم عن سبب، فنقول كلّ حادث فله سبب فمعنا الحادث و السبب. ثم نقول في المقدمة الأخرى و العالم حادث فتكرر الحادث في المقدمتين و الثالث قولنا العالم، فأنّج أن العالم له سبب، فظهر في النتيجة ما ذكر في المقدمة الواحدة و هو السبب.

(1) و این حکم تثلیث در عالم متحقق است مثل اضافه افعال به عبد در حالی که آن اضافه از نسبتش به حق تعالی عاری بوده باشد (که این صادق نیست) و مثل اضافه تکوینی - که سخن ما در اوست - به حق تعالی به طور مطلق (بدون اینکه عبد را در آن مدخلیتی باشد یعنی عاری باشد از نسبت تکوین به عین عبد). و حق سبحانه اضافه نکرد تکوین را مگر به شيء که قول کن را قبول کرد (که قابل است).

مثال حرف ما (که گفتیم دلیل بر نظام مخصوص و شرط مخصوص مرکب از سه چیز است) اینکه چون بخواهی دلیل اقامه کنیم که وجود عالم از سببی که موجد اوست حاصل است می گوئیم: «العالم حادث و کل حادث فله سبب» پس برای عالم سبب است. پس در نتیجه ظاهر شده است به طور تفصیل آنی که در يك مقدمه بوده است (یعنی در مقدمه کبری به طور اجمال) که آن چیز داشتن سبب موجد برای عالم است.

فالوجه الخاص، هو تكرار الحادث، و الشرط الخاص عموم العلة لأن العلة في وجود الحادث السبب، و هو عام في حدوث العالم عن الله أعني الحكم، فنحكم على كلّ حادث أن له سببا سواء كان ذلك السبب مساويا للحكم أو يكون الحكم أعم منه فيدخل تحت حكمه، فتصدق النتيجة، فهذا أيضا قد ظهر حكم التثليث في إيجاد المعاني التي تقتض بالادلة.

(2) پس وجه خاص در این قیاس تکرار حادث است (که حد وسط است) و شرط خاص در این قیاس، عموم علت است (یعنی عموم اکبر. اگر اکبر اعم نبود قضیه ثابت نمی شد) زیرا که علت در وجود حادث سبب است و این سبب عام است در حدوث عالم از حق تعالی، که حکم می کنیم (در کبرای قیاس مذکور) که هر حادثی برای او سبب است. خواه سبب که حد اوسط است مساوی با حکم یعنی اکبر باشد یا حکم که اکبر است اعم از سبب که اوسط است باشد، لذا نتیجه می دهد. پس ایجاد معانی (نتایج و

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 293

حقایق علمی که به ادله (قیاس) اقتناص «1» می شود مبنی بر تثلیث است.

فأصل الكون التثلیث، و لهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التي أظهر الله في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعدا غير مكذوب، فأتج صدقا و هو الصیحة التي أهلکهم بها فأصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَائِعِينَ\*. فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم؛ و في الثاني احمرت و في الثالث اسودت.

(1) پس اصل کون که وجود خارجی عالم است بر تثلیث است. لذا حکمت صالح علیه السلام که خداوند آن حکمت را در تأخیر در گرفتن قومش در سه روز ظاهر ساخت، وعده‌ای که مکذوب نیست (تثلیث مذکور) نتیجه صادق داد و نتیجه آن صیحه‌ای است که به آن صیحه هلاک شدند، که شب را به روز آوردند در حالی که در خانه‌هایشان افتاده بودند (هلاک شدند). در اولین روز از آن ثلاثة روهای قوم زرد شد، در ثانی سرخ و در ثالث سیاه شد.

زیرا سفیدی چون بخواهد به سیاهی برسد بین این دو لون الوان دیگری که برزخ بین سفید و سیاهند باید بوده باشد مثلا از بیاض به اصفرار و از اصفرار به احمرار و از احمرار به اسوداد.

فلما كملت الثلاثة صحَّ الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم فسَمِيَ ذلك الظهور هلاكا.

(2) پس چون آن سه روز (که یوم بروز و ظهور است) تمام شد استعداد وصول به عالم دیگر به وقوع پیوست. پس فساد در آنها ظاهر شد لذا ظهور هلاک نامیده شد.

چنانکه به مبنای شیخ معنای خلق، ظهور از خفاست، نه ایجاد از عدم. چنانکه فصّ صالحی را فصّ حکمت فاتحیه نامید. زیرا که جناب صالح مظهر اسم فتّاح بود که از کوه شتر به اعجاز او منفتح شد و انفتاح ظهور اسم شیء است.

فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء في قوله تعالى **وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ** من السّفور و هو الظهور، كما كان الاصفرار في أول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح. ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى في السّعداء **ضاحِكَةٌ** فان الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه، فهى في السّعداء احمرار الوجنات ثم جعل في موازنة **تغيّر** بشرة الأشقياء بالسّواد قوله تعالى

---

(1) شکار کردن و نتیجه گرفتن.

مُسْتَبَشِّرَةٌ و هو ما أثر السرور في بشرتهم كما أثر السواد في بشرة الأشقياء.

(1) پس اصرار وجوه اشقيا در موازنه (معادله و برابری) اسفار سعء است، که خداوند فرمود: «وجوهی در آن روز مسفره‌اند». مسفره مشتق از سفور است و سفور به معنی ظهور است. چنانکه اصرار اشقيا در روز اول ظهور علامت شقاوت در قوم صالح بود.

سپس در موازنه و برابر احمرار که قائم و عارض به قوم صالح شد ضاحکه آمد:

ضاحكة مُسْتَبَشِّرَةٌ (عبس: 39) زیرا که ضحك از اسبابی است که مولد احمرار وجوه است. پس ضاحکه به اعتبار ضحك، احمرار گونه‌ها و چهره‌هاست در سعء سپس از موازنه تغیر بشره اشقيا به سواد، در سعء وجوه مستبشرة است که اثر سرور در بشره آنها ظاهر می‌شود، چنانکه اثر سواد در بشره اشقيا ظاهر می‌شود.

و لهذا قال في الفريقين بالبشرى، أي يقول لهم قولاً يؤثر في بشرتهم فيعدل بها الى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا. فقال في حق السعداء يُبَشِّرُهُمْ رُبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوَانٍ و قال في حق الأشقياء فَبَشِّرُهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ \* فَأُتِرَ فِي بَشْرَةِ كُلِّ طَائِفَةٍ مَا حَصَلَ فِي نَفْسِهِمْ مِنْ أَثَرِ هَذَا الْكَلَامِ. فما ظهر عليهم في ظواهرهم إلا حكم ما استقر في بواطنهم من المفهوم. فما أثر فيهم سواهم كما لم يكن التكوين إلا منهم. فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ.

(2) لذا به اعتبار ظهور علامت شقاوت یا سعادت در بشره فریقین (سعید و شقی) خداوند در هر دو مورد بشارت را به کار برده است. چنانکه در حق سعدا فرمود:

يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوَانٍ (توبه: 21) و در حق اشقيا فرمود: فَبَشِّرُهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ \* (آل عمران: 21) پس اثر هر طایفه‌ای در بشره آنها ظاهر شد که از نفوس آنها بر ظواهرشان ظاهر شده است. پس چیزی در آنها اثر نگذاشت جز خودشان چنانکه پذیرفتن وجود و متکون شدن نبود مگر از ناحیه خودشان پس حجت بالغة (بر همه در آن چه بآنها افاضه می‌کند و می‌بخشد) مر خدای راست.

فمن فهم هذه الحكمة و قررها في نفسه و جعلها مشهودة لها أراح نفسه من التعلق بغيره و علم أنه لا يؤتى عليه بخير و لا بشر إلا منه، و أعني بالخير ما يوافق غرضه و يلائم طبعه و مزاجه، و أعني بالشر ما لا يوافق غرضه و لا يلائم طبعه و لا مزاجه و يقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم و إن لم تعتذروا، و يعلم أنه منه كان كل ما هو فيه كما ذكرناه أولاً في أن العلم تابع للمعلوم فيقول لنفسه إذا جاءه ما لا يوافق غرضه:

يداك أوكتا و فوك نفخ و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل.

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 295

(1) کسی که به این حکمت فتوحیه آگاهی یافت و آن را فهمید و در نفس خویش آن را تقریر (ثابت) کرد و آن را مشهود خود گردانید، نفس خود را از تعلق به غیر آسوده گردانید و می‌داند که هیچ خیر و شر بر او نمی‌آید مگر از جانب خود او. مقصود من از خیر آن چیزی است که موافق غرض اوست و با طبع و مزاج او سازگار است و مراد من از شر آن چیزی است که موافق غرض او نیست و با طبع و مزاج او سازگار نیست. کسی که صاحب این شهود است عذر تمام موجودات را از خود آنها اقامه می‌کند آنگو چه آنها به عذرخواهی نیامدند و می‌داند که از نفس او حاصل شده است آن چه که خود در آن است. چنانکه نخست یاد آور شدیم که علم تابع معلوم است. پس چون چیزی که با غرضش موافق نیست به او روی آورد می‌گوید: «دو دست تو سر مشك را بست و دهان تو دمید»<sup>1</sup>». و خداوند حق می‌گوید و او به راه هدایت می‌فرماید.

(1) يدك أوكتا و فوك نفخ، یعنی دستان تو سر مشك را بستند و دهان تو در آن دمید. ضرب المثلی است برای کسی که با دست خود به کام مرگ می‌رود، گفته می‌شود. اصل آن این است که مردی خواست از جزیره‌ای دریایی به كمك مشك عبور کند، مشك را پر از باد کرد و لکن سر آن را محکم نبست، در میان جزیره سر مشك باز شد و باد آن بدر رفت و مرد غرق شد، در حالی که مرگ او را فرا گرفت برای نجاتش به دیگری استغاثه نمود، آن کس در جوابش گفت: دستان تو بست و دهان تو دمید. (مجمع الأمثل میدانی - ط 1 - ص 747).

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 297

12. فصّ حكمة قلبية في كلمة شعيبية

(12). فصّ حكمة قلبية في كلمة شعيبية

(1) علامه قیصری گوید:

قلب بر نفس ناطقه اطلاق می‌شود آن‌گاه که معانی کلیه و جزئیه را هر گاه بخواند مشاهده می‌کند و این مرتبه نفس ناطقه، در نزد حکما عقل مستفاد نامیده می‌شود و گاه قلب بر نفس ناطقه کسی که متصف به اخلاق حمیده شد و آن اخلاق ملکه او گردید اطلاق می‌شود.

نفس ناطقه را قلب می‌نامند، چون بین عالم عقلی محض و عالم نفس منطبعه متقلب است و در وجوه پنجگانه‌ای که نفس به سوی عوالم کلیه خمسه «1» دارد متقلب است. قلب اسماء الهیه را به نحو احدیت جمع داراست و مر قلب راست ظهور آن اسماء که حکم هر يك از آنها بر سبیل عدالت ظاهر می‌شود.

قلب برزخ «2» ظاهر و باطن است و از قلب فیض بر هر يك از آنها فیض می‌شود. «3» و قلب صورت مرتبه الهیه است چنانکه روح صورت مرتبه احدیت «4» است. از این روی قلب وسعت هر چیز حتی حق را داراست و چون قلب کثیر الشعب و نتایج است و شعیب نتیجه‌های بسیار و اولاد کثیر داشت

---

(1) عوالم کلیه خمسه: (1) - معانی یا اعیان ثابتة (2) - عالم ارواح (عالم امر) (3) - عالم مثال (4) - عالم شهادت (5) - عالم انسان کامل که دارای همه عوالم مذکور نیز هست.

(2) برزخی در حد مشترك بین لاهوت و ناسوت است.

(3) قوای بدن، عالم نفس ناطقه‌اند تحت تدبیر نفس ناطقه‌اند مرحوم نفس ناطقه‌اند و راحم نفس ناطقه است در عین حال نفس ناطقه است که مرحوم است زیرا نفس ناطقه است که ساری در قوا بلکه حقیقت قوای بدن می‌باشد.

(4) که مقام جمع است.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 298

لذا به مقام قلب متحقق بود. معانی کلیه و جزئیة را شاهد بود، به اخلاق الهیه متخلق بود، به عدلی که سبب وجود عالم است قائم بود. به ایفای حقوق در کیل و میزان و قسطاس مستقیم به مقتضای استعداد هر فرد از مردم آمر بود.

لذا شیخ حکمت قلبیه را به کلمه شعیب نسبت داد. «1»

[بدان که قلب عارف از رحمت الله است]

اعلم أن القلب - أعني قلب العارف بالله - هو من رحمة الله، و هو أوسع منها، فإنه وسع الحقّ جلّ جلاله و رحمته لا تسعه، و هذا لسان العموم من باب الإشارة، فإن الحقّ راحم ليس بمرحوم فلا حکم للرحمة فيه.

(1) بدان که قلب عارف از رحمت الله است (صادر از رحمت خداوند است و قلب غیر عارف بالله را در اصطلاح اهل الله قلب نمی‌گویند مگر به معنی).



و قلب عارف بالله وسیع‌تر از رحمت است. زیرا این قلب گنجایش حق جلّ جلاله را دارد. حال اینکه رحمت او گنجایش او (حق) را ندارد. این سخن از زبان عموم است که بدان اشارتی رفت. زیرا حق بنا بر فهم عموم و زبان آنان راحم است و مرحوم نیست (عموم یعنی علمای ظاهر) پس رحمت، در حق حکمی ندارد (که رحمت شامل حق نمی‌شود).

اما به لسان خواص و محققان، حق هم راحم و هم مرحوم است زیرا جز او چیزی نیست و اعیان موجودات مسمای به عالم، عین اوست. پس حق رحمت نمی‌کند مگر خودش را. پس حق راحم است در مقام جمع و مرحوم است در مقام تفصیل و کثرت. «2»

و أما الإشارة بلسان الخصوص فإنّ الله وصف نفسه بالنفس و هو من باب التنفيس و أنّ الأسماء الإلهية عين المسمّى و ليس إلّا هو و أنّها طالبة ما تعطيه من الحقائق و ليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلّا العالم.

(2) اما اشاره از زبان خصوص اینکه الله تعالی (به زبان پیغمبرش) خویشتن را به نفس وصف فرمود زیرا که فرمود او را نفس است و نفس از باب تنفیس «3» است و اسماء الهیه عین مسمایند.

---

(1) شرح فصوص قیصری، صص 270 - 271.

(2) همان، ستون دوم.

(3) تنفیس یعنی شاد شدن، نفس کشیدن.

ممد العمم در شرح فصوص الحکم، ص: 299

تو زیبا بین که ما زیبا نهادیم

هر آن نقشی که در صحرا نهادیم

جمال خویش در صحرا نهادیم

فرستادیم آدم را به بیرون

اگر چشمت بود پیدا نهادیم

جمال ما بین زان راز پنهان

اگر چه ما بسی اسما نهادیم

مشو احوال مسمی جز یکی نیست

جهان را در بسی غوغا نهادیم

سر مویی ز زلف خود گشودیم

و مسمی نیست مگر عین هویت حقّ و احدیت ذات، (یعنی اسماء از حیث وجود «1» عین هویت حقند) و اسماء طالبند حقایقی را که عینشان می‌خواهد و به آنها عطا می‌کند و آن حقایقی که اسماء طلب می‌کنند نیستند مگر عالم.

فالألوهية تطلب المألوه، و الربوبية تطلب المربوب.

(1) پس الوهیت طلب می‌کند مألوه را و ربوبیت طلب می‌کند مربوب را (مربوب یعنی علم و مألوه نیز یعنی عالم).

علامه قیصری در شرح گوید:

شیخ در جمیع کتبش مألوه می‌گوید و از آن عالم را اراده می‌کند. «2»

و نیز می‌فرماید:

فرق بین الوهیت و ربوبیت این است که الوهیت حضرت اسماء است، همه اسماء چه اسم ذات و چه صفات و چه افعال و ربوبیت فقط حضرت اسلم صفات و افعال است. لذا متأخر از مرتبه الهیت قرار گرفت. چنانکه خداوند تعالی فرمود: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ\*. اگر چنانچه الوهیت و ربوبیت طالب مألوه و مربوب نباشند، هیچ يك از آنها متحقق نخواهد شد. چنانکه ابوت متحقق نمی‌شود مگر به فرزند و بنوت متحقق نمی‌شود مگر به پدر. زیرا ابوت و بنوت از قبیل متضایفانند. همچنین الوهیت و مألوه و ربوبیت و مربوب. «3»

و إلا فلا عين لها إلا به وجودا أو تقديرا و الحقّ من حيث ذاته غني عن العالمين و الربوبية ما لها هذا الحكم. فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبية و بين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم.

(2) پس برای الوهیت و ربوبیت عینی نیست مگر به عالم و حق تعالی از حیث ذاتش

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 163.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 272.

(3) - نه از حیث ماهیت و حدود.

غنی از عالمیان است. حال اینکه ربوبیت را این حکم نیست (زیرا ربوبیت غنی از مربوب نیست). پس امر دایر است میان آن چه که ربوبیت طلب می کند و آن چه که ذات استحقاق دارد، که غنای از عالم است. فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّي عَنِّ الْعَالَمِينَ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ\*.

الله از عالمین غنی است ولی رب وابسته به عالمین است که عالمین می خواهد.

و ليست الربوبية على الحقيقة و الاتصاف إلا عين هذه الذات.

(1) و در حقیقت ثبوتاً و اثباتاً، «1» ربوبیت نیست مگر عین این ذات.

پس چون ذات، از جهت احدیتش که متعالی از نسب و اضافت است غنی از عالمیان است و از جهت واحدیتش که طالب نسب و مظاهر ذات است افتقار به عالمیان دارد. «2»

آن چنان که توبه خواهد تایی

جود محتاج است و خواهد طالبی

فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد في الخبر ما وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده.

(2) پس چون در امر ذات الهی به حکم نسب (و اصناف صفات حقیقیه «3» و اضافات متقابله) «4» تعارض پیش آمد، در خیر آمده است که خداوند نفس خویش را وصف فرمود به شفقت بر عبادش.

شفقت، رحمت است که عبادش را به آن رحم فرموده است و هم بدان رحم فرموده است اسمائش را (ظاهراً اسماء عطف تفسیری عباد است) آن اسمائی که عباد را طلب می کند به اظهار آن اسماء و اظهار آن چه که اسماء بر آن سلطنت دارند که اعیان عالم است زیرا اعیان عالم سبب ظهور کمالات اسماء است و ربوبیت تمام نمی شود مگر به اسماء. «5»

فأول ما نَقَسَ عن الربوبية بنفسه المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه

(1) حقیقت، مقام ثبوت شیء و اتصاف مقام اثبات شیء است. اثبات، دلیل و راهنماست برای دست یافتن به ثبوت که واقعیت و حقیقت شیء است.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 273، ستون اول.

(3) صفت حقیقه مثل حی که طرف نمی‌خواهد، صفت با اضافه مثل رازق که مرزوق لازم دارد.

(4) اضافات متقابله مانند: اول- آخر- لطف- قهر- رحمت- نعمت.

(5) شرح فصوص قیصری، ص 273، ستون اول.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 301

الربوبية بحقيقتها و جميع الأسماء الإلهية. فيثبت من هذا الوجه أن رحمته وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فوسعت الحقّ، فهي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة. هذا مضمي.

(1) اول چیزی که خدای را تنفیس و ازاله کرب کرد ربوبیت است. به سبب نفس منسوب به رحمان به ایجاد نمودن عالمی که ربوبیت به حقیقت خود و جمیع اسماء الهیه آن را طلب نمودند. «1» پس از این وجه ثابت می‌شود که رحمت او هر چیز را فرا گرفته است.

پس، رحمت حق را فرا گرفته است. (چه اینکه حق، عین این اسماء و اعیان است و این رحمت، اوسع از قلب یا در سعه مساوی اوست.

سه چیز است که «وسع كل شيء: علم، رحمت و قلب. خدای تعالی فرمود: رَبَّنَا وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةٌ وَعِلْمًا (غافر: 7) و أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (طلاق: 12) و فرمود: وَ رَحْمَتِي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (اعراف: 156) و فرمود: (حدیث قدسی) «زمین و آسمان من گنجایش مرا ندارد و قلب عبد مؤمنم وسعت مرا دارد».

ثم لتعلم أن الحقّ تعالى كما ثبت في الصحيح يتحول في الصّور عند التجلي، و أن الحقّ تعالى إذا وسعه القلب لا يسمع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملؤه و معنى هذا أنه إذا نظر الى الحقّ عند تجليه له لا يمكن معه أن ينظر الى غيره.

و قلب العارف من السعة كما قال أبو يزيد البسطامي «لو أن العرش و ما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ به» و قال الجنيد في هذا المعنى: إنّ المحدث إذا قرن بالقدم لم يبق له أثر، و قلب يسع القدم كيف يحسّ بالمحدث موجودا.

(2) سپس باید دانسته شود که حق تعالی چنانکه در خبر صحیح آمده است، هنگام تجلی در صور تحول می‌یابد. «2» پس چون قلب حق را فرا گرفت، غیر او از مخلوقات با حق در قلب نخواهد گنجید، گویا حق، قلب را پر کرده

است. معنی عبارت این است که چون قلب در زمان تجلی حق به قلب، به حق نظر کند، امکان اینکه به غیر او نظر کند نمی ماند.

و قلب عارف از جهت سعه چنان است که ابو یزید بسطامی گفت: «اگر عرش و آن چه که عرش حاوی آن است صد هزار هزار بار در زاویه ای از زوایای قلب عارف قرار گیرد آن را احساس نمی کند.» جنید در این معنا گفت: «چون محدث به قدیم قرین گردد اثری

---

(1) نفیس حق یعنی ایجاد عالم منسوب به رحمن است یعنی صفت رحمانی حق است که عام است و همه را فرا گرفته در واقع همه یعنی تنفیس و صفت رحمانی حق تعالی.

(2) زیرا تجلیات او گوناگون است.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 302

برای محدث باقی نمی ماند و قلب، قدیم را در خویش می گنجاند پس چگونه محدث را موجود احساس کند.

و إذا كان الحقّ يتنوع تجلّيه في الصّور فبالصّورة يتّسع القلب و يضيق بحسب الصّورة التي يقع فيها التجلّي الإلهي، فإنّه لا يفضل عن القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلّي. فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محلّ فصّ الخاتم من الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره و شكله من الاستدارة إن كان الفصّ مستديراً أو من التربع و التسديس و التثمين و غير ذلك من الأشكال إن كان الفصّ مربعاً أو مسدّساً أو مثمّناً أو ما كان من الأشكال، فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير.

(1) و چون تجلی حق تعالی، در صور متنوع است، پس بالضرورة قلب به حسب صورتی که تجلی الهی در آن واقع می شود سعه و ضیق پیدا می کند. زیرا قلب از صورتی که تجلی الهی در آن واقع می شود زیاد نمی آید. «1» زیرا قلب عارف یا انسان کامل به منزله محلّ فصّ خاتم از خاتم است که چیزی زیاد نمی آید. بلکه بر قدر و شکل اوست. اگر فصّ مستدیر است، به شکل مستدیر خواهد بود و همچنین اشکال دیگر از قبیل تربیع و تسدیس و تثمین، اگر فصّ مربع یا مسدس یا مثنی یا اشکال دیگر باشد. چه محلّ فصّ از خاتم مانند نقش اشکال است.

و هذا عكس ما تشير إليه الطائفة من أن الحقّ يتجلّى على قدر استعداد العبد و هذا ليس كذلك، فإن العبد يظهر للحقّ على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها الحقّ.

(2) و این عکس آن چیزی است که طایفه بدان اشاره می نمایند که حق به قدر استعداد عبد تجلی می کند، چنین نیست. زیرا عبد برای حق به قدر صورتی که حق در آن صورت برای عبد تجلی می کند، ظاهر می شود.

و تحریر هذه المسألة أن لله تجلّين: تجلّي غيب و تجلّي شهادة؛ فمن تجلّي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب، و هو التجلّي الذاتي الذي الغيب حقيقته، و - هو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه «هو» فلا يزال «هو» له دائما أبدا- فإذا حصل له- اعنى للقلب- هذا الاستعداد، تجلّي له التجلّي الشهودي في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلّي له كما ذكرناه.

---

(1) قلب این قابلیت را دارد که هر چه تجلی می شود در خود جای دهد، سعه و ضیق او به حسب و تابع تجلی است.

### مد الممّم در شرح فصوص الحکم، ص: 303

(1) و تحریر این مسأله این است که خدای را دو تجلی است. یکی تجلی غیب و یکی تجلی شهادت. از تجلی غیب استعدادی را که قلب بر آن است عطا می کند و این تجلی ذاتی است که غیب حقیقت آن است و این هویتی است که حق تعالی از ذات خود استحقاق (هو) دارد و همواره (هو) برای او هست به طور دائم و ابد. پس چون برای قلب این استعداد حاصل شد از تجلی شهودی حق در شهادت برخوردار می شود. پس قلب حق را در این تجلی می بیند و به صورتی که برای او تجلی کرده است ظاهر می گردد چنانکه گفتیم.

فهو تعالی أعطاه الاستعداد بقوله **أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**؛ ثم رفع الحجاب بينه و بين عبده فرآه في صورة معتقده، فهو عين اعتقاده. فلا يشهد القلب و لا العين أبدا إلا بصورة معتقده في الحق. فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، و هو الذي يتجلّى له فيعرفه. فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي و لا خفاء في تنوع الاعتقادات.

(2) پس حق تعالی او را استعداد عطا فرمود چنانکه در قرآن بدان اشاره کرد **أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى** (طه: 50) سپس، حق حجاب را بین خود و بین بنده خود برمی دارد و عبد، حق را در صورت معتقد خود می بیند و مرئی او عین اعتقاد اوست.

پس قلب و عین جز صورت معتقد خود را در حق شاهد نیست. پس حقی که در معتقد است آنی است که قلب صورت آن را در خویش گنجانید. اوست کسی که برای قلب تجلی کرد و آن را شناخت. پس عین در دنیا و آخرت هنگام تجلی نمی بیند مگر حق اعتقادی را یعنی ثابت در اعتقادات را و خفایی در تنوع اعتقادات نیست.

فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، و أقرّ به فيما قيده به إذا تجلّى و من أطلقه عن التقييد لم ينكره و أقرّ به في كل صورة يتحوّل فيها و يعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلّى له إلى ما لا يتناهي، فإن صور التجلّي ما لها نهاية تقف عندها.

(3) پس آن کسی که اعتقاد را مقید کرد، حق را در غیر آن چه مقید کرد انکار می کند و در آن چه که اعتقاد را بدان مقید کرد اقرار می نماید و آن کس که اعتقاد را از تقييد رهایی داد، در هر صورتی که حق تجلی کند و در آن صورت تحول نماید، اقرار دارد (چنانکه کمال و عارفان این چنین اند). زیرا صور تجلیات نهایتی ندارد که نزد آن بایستد. شیخ در آخر فصّ هودی فرمود: دور کن خود را از اینکه به اعتقاد مخصوصی مقید شوی و بما سوای آن کفر بورزی بلکه باید در نفس خود هیولای صور همه معتقدات

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 304

باشی، زیرا الله تبارک و تعالی اوسع و اعظم از آن است که عقدی (یعنی اعتقادی) آن را محصور کند، دون عقد و اعتقاد دیگری، چه اینکه فرمود: فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (بقره: 115) و جایی را از جایی جدا نکرد و همچنین قیصری در شرح اواسط فصّ اسماعیلی گفت، محقق کسی است که حق همه مقامات را عطا می کند تا عقیده او هیولای اعتقادات باشد و در هیچ يك از آنها توقف نکند.

و كذلك العلم بالله ما له غاية في العارف يقف عندها، بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به. «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»، «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»، «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا».

فالأمر لا يتناهي من الطرفين. هذا إذا قلت حقّ و خلق.

(1) همچنین است علم بالله که در قلوب عارفان آن را غایت و نهایت نیست تا عارف نزد آن وقوف کند. بلکه او عارف است، در هر زمان طلب علم زیادتر می نماید. «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» پس امر از دو طرف غیر متناهی است. (از طرف حق به تجلی و از طرف عبد به علم بالله) این در آن هنگام است که نظر به مقام جمع و تفصیل داشته باشی و حق گویی و خلق گویی.

و إذا نظرت في قوله «كنت رجله التي يسعى بها و يده التي يبطش بها و لسانه الذي يتكلم به» إلى غير ذلك من القوى، و محالها التي هي الأعضاء لم تفرق فقلت الأمر حقّ كلّه أو خلق كلّه، فهو خلق بنسبة و هو حقّ بنسبة و العين واحدة.

(2) چون در قول خداوند تعالی که فرمود: من پای او می شوم که بدان سعی می کند و ید او می شوم که بدان حمله می کند و لسان او می شوم که بدان تکلم می کند و همچنین دیگر قوا و محل قوا که اعضايند نظر کنی، بین آن دو مرتبه فرق نمی گذاری. پس می گویی موجود، همه حق است یا همه خلق است. پس آن حق، خلق است به نسبت خود و حق است به نسبت خود و عین، یکی است.

فعين صورة ما تجلّى عين صورة من قبل ذلك التجلّي، فهو المتجلّي و المتجلّى له .

فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هوّيته، و من حيث نسبته الى العالم في حقائق (الأسماء الحسنی - خ).

(3) پس عین صورتی که تجلی کرده است عین صورت کسی است که قبول آن تجلی کرده است. پس او متجلی و متجلی له است. پس بنگر که چقدر کار خدا از حیث هویتش شگفت است، و چقدر از حیث نسبتش به عالم در حقایق اسماء حسنی شگفت

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 305

است.

|                   |                   |
|-------------------|-------------------|
| فمن ثمّ و ما ثمّة | و عین ثم هو ثمّة  |
| فمن قد عمّه خصّه  | و من قد خصّه عمّه |
| فما عین سوی عین   | فنور عینه ظلمة    |
| فمن یغفل عن هذا   | یجد فی نفسه غمّة  |
| و ما یعرف ما قلنا | سوی عبد له همّة   |

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ لَتَقْلِبِهِ فِي أَنْوَاعِ الصُّورِ وَ الصِّفَاتِ وَ لَمْ يَقُلْ لِمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ، فَإِنَّ الْعَقْلَ قَيْدٌ فَيَحْصُرُ الْأَمْرَ فِي نَعْتٍ وَاحِدٍ وَ الْحَقِيقَةَ تَأْبِي الْحَصْرَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ. فَمَا هُوَ ذِكْرِي لِمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ وَ هُمْ أَصْحَابُ الْأَعْتِقَادَاتِ الَّذِينَ يَكْفُرُ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ. فَإِنَّ إِلَهَ الْمُعْتَقِدِ مَا لَهُ حُكْمٌ فِي إِلَهِ الْمُعْتَقِدِ الْآخَرَ: فَصَاحِبُ الْأَعْتِقَادِ يَذُبُّ عَنْهُ أَيُّ عَنِ الْأَمْرِ الَّذِي اعْتَقَدَهُ فِي إِلَهِهِ وَ يَنْصُرُهُ، وَ ذَلِكَ فِي اعْتِقَادِهِ لَا يَنْصُرُهُ، فَلِهَذَا لَا يَكُونُ لَهُ أَثَرٌ فِي اعْتِقَادِ الْمُنَازِعِ لَهُ وَ كَذَا الْمُنَازِعِ مَا لَهُ نَصْرَةٌ مِنْ إِلَهِهِ الَّذِي فِي اعْتِقَادِهِ، فَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ\* .

(1) «ذکری» را به قلب اسناد داد چون در انواع صور و صفات متقلب است. نگفت «لمن كان له عقل»، چه عقل قید است. پس امر را در نعت واحد حصر می کند و حال اینکه حقیقت در نفس الامر ابای از حصر دارد. پس ذکری برای کسی که او را عقل است نیست که اصحاب اعتقاداتند. «1» بعضی به بعض دیگر کافزند و بعضی بعض دیگر را لعن می کنند و آنان را ناصری نیست (که در گمراهی هستند). زیرا اله معتقد او را حکمی در اله معتقد دیگری نیست. پس صاحب اعتقاد از اله خود دفاع می کند و یاری اش می نماید و حال اینکه اعتقادش ناصر خود او نیست. اله او، او را یاری نمی کرد و از این رو اثری در اعتقاد مخالفش ندارد. همچنین مخالف هم از جانب اله



مورد اعتقاد خود یاری نمی‌شود پس آنان را ناصری نیست (زیرا اله معتقد او مجعول اوست و مجعول، اقوای از جاعل خود نیست تا او را یاری کند).

فنفی الحقّ النَّصْرَةَ عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته؛ و المنصور المجموع و الناصر المجموع. فالحقّ عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر. فأهل

---

(1) عقد گره بستن است اعتقاد از عقد است که آنها در اعتقادات ایستادند که صاحبان عقاید، همدیگر را رد می‌کنند.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 306

المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة. فلهذا قال لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ فعلم تقلب الحقّ في الصّور بتقلبه في الأشكال.

(1) پس حق تعالی نصرت را از آلهه اعتقادات، بنا بر انفراد هر معتقدی علی حده نفی کرده است و منصور، مجموع است و لناصر، مجموع است. پس حق در نزد عارف معروفی است که انکار نمی‌شود. پس اهل معروف در دنیا اهل معروف در آخرتند، لذا گفت:

لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ پس عارف تقلب حق در صور را دانسته است که در اشکال گوناگون متقلب است.

فمن نفسه عرف نفسه و ليست نفسه بغير لهوية الحقّ، و لا شيء من الكون مما هو كائن و يكون بغير لهوية الحقّ، بل هو عين الهوية. فهو العارف و العالم و المقرّ في هذه الصّورة، و هو الذي لا عارف و لا عالم، و هو المنكر في هذه الصورة الأخرى. هذا حظ من عرف الحقّ من التحلّي و الشّهود في عين الجمع، فهو قوله تعالى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ يتنوع في تقلبيه.

(2) پس عارف از نفس خود نفس خود را شناخته است و نفس او بجز هویت حق نیست و هیچ چیزی در کون (به اصطلاح اینها یعنی ما سوی الله) غیر از هویت حق نیست بلکه او عین هویت است. پس او عارف و عالم و اقرار شده در این صورت است و اوسرت که عارف و عالم نیست و منکر است در صورت دیگر، «1» این حظ کسی است که حق را از تجلی و شهود در عین جمع شناخته است. این است قول خداوند: لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ (ق: 37) که در تقلیب خود متنوع است.

و أما أهل الإيمان و هم المقلدة الذين قلّدوا الأنبياء و الرسل فيما أخبروا به عن الحقّ، لا من قلد أصحاب الأفكار و المتأولين الأخبار الواردة بحملها على أدلتهم العقلية، فهؤلاء الذين قلّدوا الرّسل صلوات الله عليهم و سلامه هم المرادون بقوله تعالى **أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ** لما وردت به الأخبار الإلهية على ألسنة الأنبياء عليهم السلام.

(3) اما اهل ایمانی که مقلد انبیا و رسل هستند در آن چه اخبار از حق کرده‌اند نه مقلدان اصحاب افکار که اخبار را به ادله عقلیه خودشان تأویل بردند (اصحاب افکار یعنی فلاسفه که در مقام عقول جزئی هستند). آنان مراد از این آیه‌اند که خداوند فرمود:

(1) خودش را در آینه می‌بیند می‌گوید من هستم و خودش را در يك قطعه بلور به اشكال كج و معوج می‌بیند، می‌گوید من نیستم. در حالی که هر دو خودش بود هم مقرر و هم منکر.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 307

**أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ** (ق: 37) (گوش سپرد به اخبار الهیه که بر زبان پیامبران- درود و سلام خداوند بر ایشان- وارد شده است.

و هو يعني هذا الذي ألقى السمع شهيد

(1) شهید را دو معنی است یکی به معنی حاضر و مراقب است که آن چه را از انبیا بر آنان نازل می‌شود مراقب است (مراقبتی که وظیفه هر فرد انسان است).

معنی دوم شهید، شاهد است و شهود را مراتب است یکی رؤیت به بصر است.

دیگری رؤیت به بصیرت در عالم خیال است (خواب، مکاشفات). سوم، رؤیت به بصر و بصیرت هر دو است. چهارم، ادراك حقیقی حقایق مجرد از صور حسی است. «1»

ینبه علی حضرة الخيال و استعمالها

(2) اول کشفی که برای مؤمن روی می‌آورد در حضرت خیال است که مثال مقید است.

سپس به مثال مطلق سریان پیدا می‌کند و اگر حضور و مراقبت نباشد رؤیت مثالی نخواهد بود و چون تجرد تام و توجه کلی به قلب به سوی عالم علوی شود بدون پیروی عقل و استعمال قوه مفکره، ظهور صور خیالی در حضرت

خیالیه قوی تر و روشن تر خواهد بود مراقبت، أبواب غیب را به روی انسان می گشاید. توجه به مفکره، طریق اندیشه را می گشاید ولی در کشف را می بندد.

و هو قوله عليه السلام في الإحسان «أن تعبد الله كأنك تراه» و الله في قبلة المصلي، فلذلك هو شهيد، و من قلّد صاحب نظر فكري و تقيد به فليس هو الذي ألقى السمع، فإن هذا الذي ألقى السمع لا بد أن يكون شهيدا لما ذكرناه، و متى لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية. فهؤلاء هم الذين قال الله فيهم **إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا و الرسل لا يتبرؤون من اتباعهم الذين اتبعوهم.**

(3) رسول الله فرمود: «الإحسان 2» ان تعبد الله كأنك تراه» خداوند در قبله مصلى است و كسى كه صاحب نظر فكرى را تقليد كند از كسانى نيست كه مشمول آيه **أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ** بوده باشد، بلكه در قيامت از آنها تبرى مى جويد و انبيا تبرى نمى جويند از

---

(1) شرح فصوص قيصرى، ص 281، ستون دوم.

(2) إحسان نيكو كارى كردن است. بهترين و بالاترين إحسان پرستش خداست. از كآنك او را مى بينى معلوم مى شود طرف خيلى قوى نبوده است و الا كآن نمى خواهد امير المؤمنين فرمود: خدا را تا نينيم نمى پرستم.

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 308

پيروان خود كه آنان را پيروى كرده اند.

بدان كه چون حق در قبله مصلى بود چنانكه در حديث آمده است «و الله في قبلة المصلى» چون مراقبت و حضور قوى گردد. چشم مصلى به نور حق سرمه كشيده مى شود و به رؤيت عين مى بيند و شاهد وجه كريم او در قبله خود است و كسى كه استعدادش كامل و كشفش قوى باشد حق را در جميع جهات مشاهده مى كند چنانكه فرمود: **فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ** (بقره: 115) و بر اثر دوام و شدت مراقبت و حضور حكم كآن در حديث مذكور برداشته مى شود.

فحَقَّقْ يَا وَلِيَّيْ مَا ذَكَرْتَهُ لَكَ فِي هَذِهِ الْحِكْمَةِ الْقَلْبِيَّةِ وَ أَمَا اخْتِصَاصُهَا بِشَعِيبٍ، لَمَّا فِيهَا مِنَ التَّشْعِيبِ، أَيُّ شَعْبِهَا لَا تَنْحَصِرُ، لِأَنَّ كُلَّ اعْتِقَادٍ شَعْبَةٌ فِيهَا شَعْبٌ كُلُّهَا، أَعْنِي الِاعْتِقَادَاتِ.

(1) ای ولی من آن چه که در حکمت قلبیه به تو گفتم او را محقق بدار و در حقیقت آن امعان نظر کن و حکمت قلبیه به شعیب اختصاص داده شد چون در حکمت قلبیه تشعب است و شعبه هایش غیر منحصر، زیرا هر اعتقادی

شعبه‌ای است. پس اعتقادات همه شعبند (و شعیب نیز که کثیر الشعب و نتایج بود به مقام قلب متحقق بود و معانی کلیه و جزئیه را مشاهده و به اخلاق الهیه متخلق بود).

[چون کشف غطا شد معتقد هر کسی برای او منکشف می‌شود]

فإذا انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده، و قد ينكشف بخلاف معتقده في الحكم، و هو قوله **وَ بَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ** فأكثرها في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبة. فإذا مات و كان مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بأنه لا يعاقب، و **جَدَّ اللَّهُ عَفْوَراً رَحِيماً**، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسبه.

(2) چون کشف غطا شد معتقد هر کسی برای او منکشف می‌شود و گاهی خلاف معقده او در حکم منکشف می‌شود. چنانکه حق تعالی فرمود: **وَ بَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ** (زمر: 47) چنانکه معتزلی بر این اعتقاد است که اگر عاصی بدون توبه بمیرد وعید در حق او نافذ است. حال اینکه چه بسا چنین کسی در نزد خداوند مرحوم است و عنایت حق سبقت گرفته است که این شخص معاقب نشود و عقاب نبیند. پس فرد معتزلی خدا را رحیم و غفور می‌یابد و آن چه را که نمی‌پنداشت برای او ظاهر می‌گردد.

و أما في الهوية فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده أن الله كذا و كذا، فإذا انكشف الغطاء

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 309

رأى صورة معتقده و هي حق فاعتقدها و انحلت العقدة فزال الاعتقاد و عاد علما بالمشاهدة و بعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر.

(1) اما اعتقاد درباره هويت حق. بعضی از بندگان در اعتقاد خود جازمند که حق چنین و چنان است. چون کشف غطا شود صورت معتقد خود را می‌بیند که حق است.

فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية خلاف معتقده لأنه لا يتكرر، فيصدق عليه في الهوية **وَ بَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فِي هَوِيَّتِهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ** فيها قبل كشف الغطاء.

(2) و برای بعضی به سبب اختلاف تجلی در صور اسماء مختلفه الهی برای او ظاهر می‌شود آن چه را که پیش از کشف غطا گمان نمی‌کردند. زیرا تجلی مکرر نمی‌گردد. پس بر او درباره هويت این آیه صادق می‌شود که از خدا بر ایشان چیزی آشکار گشت که گمانش را نداشتند. (و عقده گشاده می‌شود و اعتقاد از میان برمی‌خیزد و تبدیل به علم شهودی می‌شود و بعد از تیز شدن دیده با نظر وامانده بر نمی‌گردد).

و قد ذكرنا صورة الترقّي بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا بعض من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف و ما افدناهم في هذه المسألة مما لم يكن عندهم.

(3) و من در کتاب تجلیات، صور ترقیات را بعد از موت، در معارف الهیه ذکر کردم.

هنگامی که با بعضی از طایفه در کشف اجتماع نمودم و در این مسأله (ترقی بعد از موت) به آنان افاده نمودم چیزی را که در نزدشان نبود. «1»

شیخ در کتاب تجلیات يك صد و نه قسم تجلی را نام برده است که هر يك را مراتبی است و این تجلی بعد از موت همان تکامل برزخی است که یکی از مسائل بسیار سنگین در حکمت متعالیه است که پس از مرگ با انقطاع نفس ناطقه از ماده چه نحوه تکامل و ترقی برای نفس ناطقه خواهد بود. خداوند در قرآن فرمود: **وَ لَدَيْنَا مَزِيدٌ** (ق: 35) و فرمود: **لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةٌ** (یونس: 26) و روایات در تکامل بعد از مرگ به حد تواترند. بلکه این مطلب از ضروریات دین و اجماع جمیع انبیا و مرسلین است.

---

(1) آن مشایخ اکابر اولیا از قبیل جنید، شبلی، ابی یزید بسطامی، عبد الله بن سهل تستری، حلاج و دیگران بودند.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 310

این ترقی مخصوص به طایفه‌ای دون طایفه‌ای نیست چه برای عارفان به بعضی از تجلیات که بعضی دیگر برایشان حاصل می‌شود و چه برای محبوبان از مؤمنان و مشرکان و کافران، زیرا انکشاف غطا از آنان، ترقی است و ظهور احکام اعمالشان ترقی است و شهود انواع تجلیات هر چند که حقیقت آن را ندانند ترقی است و حصولشان (قرار گرفتنشان) در برازخ جهنمیه و جنانبه نیز ترقی است. زیرا به کمال ذاتی‌شان می‌رسند و ارتفاع عذاب از آنان بعد از انتقام منتقم از ایشان ترقی است و شفاعت شافعان برای آنان ترقی است. «1»

در این مقام باید بحث کرد که با انقطاع عمل آدمی و قطع از ماده ترقیات چگونه است و انتقام منتقم و خلود در بهشت و جهنم چگونه خواهد بود.

[انسان دائماً در ترقی است]

و من اعجب الأمور أنه في الترقّي دائماً و لا يشعر بذلك للطفة الحجاب ورقته و تشابه الصور مثل قوله تعالى **وَ أَنُؤَا بِهِ مُتَشَابِهًا** و ليس هو الواحد عين الآخر فإنّ الشبيهين عند العارف من حيث أنّهما شبيهان، غيران.

(1) و امر بسیار عجیب اینکه انسان دائماً در ترقی است و مشعر بدان نیست. این از جهت لطافت و رقت حجاب و تشابه صور است. مثل قول خداوند **وَأْتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا** (بقره):

(25) و هیچ يك از این حجابها عین حجاب دیگر نیست (یعنی این صورت عین صورت دیگر نیست زیرا که دو شبیه غیر همنند (و نمی شود که شيء واحد شبیه خودش باشد چون دوئیت نیست).

و صاحب التحقیق یری الكثرة فی الواحد كما يعلم أنّ مدلول الأسماء الإلهية، و إن اختلفت حقائقها و کثرت، أنّها عین واحدة، فهذه کثرة معقولة فی واحد العین. فتكون فی التحلی کثرة مشهودة فی عین واحدة كما أنّ هیولی تؤخذ فی حدّ کلّ صورة، و هي مع کثرة الصور و اختلافها ترجع فی الحقیقة الی جوهر واحد هو هیولایها.

(2) صاحب تحقیق، کثرت را در واحد می بیند چنانکه می داند مدلول اسماء الهیه هر چند که حقایق آنها مختلف است در عین واحد جمع است و آن واحد حقیقی است که وجود مطلق است و ظاهر به صور کثرت. چنانکه هیولی یعنی هیولای کلی بی که صور جمیع

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 284.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 311

موجودات (روحانیه و جسمانیه) را قبول می کند (نه هیولای عالم کون و فساد) و این هیولی جوهری است که حد و تعریف جمیع صور و اختلاف آنها در حقیقت به این جوهر واحد که هیولای آنهاست بازگشت می کند، و این جوهر صادر اول است.

غرض اینکه همان طور که این جوهر در حد صور أخذ می شود وجود مطلق، در همه مظاهر و تجلیات خود چنین است و توحید در نزد اهل الله این است.

فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربّه، فإنّه علی صورته خلقه، بل هو عین هویته و حقیقته و لهذا ما عثر أحد من الحكماء و العلماء علی معرفة النفس و حقیقتها إلاّ الإلهیون من الرسل و الصوفیة و أما أصحاب النظر و أرباب الفكر من القدماء و المتکلمین فی کلامهم فی النفس و ماهیتها، فما منهم من عثر علی حقیقتها، و لا يعطيها النظر الفکري أبداً. فمن طلب العلم بما من طریق النظر الفکري فقد استسمن ذا ورم و نفخ فی غیر ضرم، لا جرم أنّهم من اللّذین ضلّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً فمن طلب الأمر من غیر طریقه فما ظفر بتحقیقه،

(1) پس هر که خویشتن را به این معرفت شناخت رب خود را شناخت. چه انسان، بر صورت رب خود مخلوق است. بلکه حقیقت و هویت انسان عین حقیقت و هویت حق است (چه اسم اعظم جامع حقایق همه اسماء

است). لذا هیچ يك از حکما و علما بر معرفت نفس و حقیقت آن اطلاع نیافتند مگر رسل الهی و اکابر صوفیه (اهل عرفان) اما اصحاب نظر (حکما) و ارباب فکر از قدما و متکلمان در کلامشان در نفس و ماهیت آن هیچ يك بر حقیقت معرفت نفس مطلع نشدند و هیچ گاه نظر فکری، این معرفت را عطا نمی کند. پس هر کس علم به ماهیت نفس و حقیقت آن را از طریق نظر فکری طلب کند، چنان است که آماس کرده خود را فریه پندارد و کسی در آتش، بدون آن چه که آتش بدان افروخته می شود بدمد.

عارف شبستری از اینجا می گوید:

که نبود فرهی مانند آماس

برو ای خواجه خود را نیک بشناس

لا جرم این گروه (ارباب نظر؛ متکلم، حکیم) از «کسانی هستند که کوشششان در حیات دنیا تباه شده است و آنان می پندارند کار خوبی می کنند.» پس هر کس چیزی را از غیر طریقش طلب کند به تحقیق آن ظفر نمی یابد.

و ما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم و تبدله مع الأنفاس في خلق جديد في

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 312

عين واحدة، فقال في حق طائفة، بل أكثر العالم، بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ. فلا يعرفون تجديد الامر مع الأنفاس.

(1) چه نیکو فرمود خداوند در حق عالم و تبدل آن، در هر نفسی که در خلق جدید است در عین واحد (ذات باری تعالی) و در حق طایفه ای، بلکه درباره اکثر اهل عالم فرمود:

بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (ق: 15) که تجدید امر (کارهای عالم) را با انفس (در هر نفس و دم به دم) نمی شناسند. «1»

لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات و هي الأعراض، و عثرت عليه الحسبانية في العالم كله و جهلهم أهل النظر بأجمعهم.

(2) لكن اشاعره در بعضی از موجودات که اعراض باشند مطلع شدند که اعراض در هر زمان باقی نمی ماند، و حسبانیه «2» درباره همه عالم آگاه شدند که در دو آن یکسان نیستند و همه اهل نظر آنان را تجهیل نمودند.

و لكن أخطأ الفريقان. أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور و لا يوجد إلا بما كما لا تعقل إلا به، فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر.

(3) اما این دو فریق که اشاعره و حسابیه‌اند به خطا رفتند. اما حسابیه بدین جهت که با قول به تبدل در همه علم، بر احدیت عین جوهر معقولی که همه این صور را قابل است و در آن صور خویش را نشان می‌دهد، چنانکه آن صور بدون آن جوهر معقول نمی‌شوند، مطلع نشدند و اگر به این معنی بی‌می‌بردند به درجه تحقیق فائز می‌شدند (یعنی قائل به ما و رای طبیعت که آن جوهر صادر اول از آنست، نیستند).

و اما الأشاعرة فما علموا ان العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان إذ العرض لا يبقى زمانين و يظهر ذلك في الحدود للأشياء، فإنهم إذا حدوا الشيء تبين في

(1) در این مقام باید در فرق میان حرکت جوهری که در حکمت متعالیه از آن بحث شده است و در تجدید امثال که عارف از آن سخن می‌گوید بحث کرد و کتاب «گشتی در حرکت» ما را در این مسائل اهمیت به سزا است.

(2) حساب یعنی ظن و گمان و مقصود از حسابیه طایفه سوفسطایی‌اند و لکن آن چه که در کتب ملل و نحل و مسفورات حکما مسطور است این است که سوفسطائیه منکر حقیقت‌اند ولی غرض جناب شیخ در اینجا این است که سوفسطائیه قائل به تغییر و تبدل در همه عالمند و این نظرشان حق است چنانکه اهل عرفان می‌گویند.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 313

حدّهم كونه تلك الأعراض و أن هذه الأعراض المذكورة في حدّه عين هذا الجوهر و حقيقته القائم بنفسه، و من حيث هو عرض لا يقوم بنفسه.

(1) و اما اشاعره خطایشان این است که این تبدل اختصاص به عرض ندارد، بلکه مجموع عالم اعراضند و دم به دم در تبدلند (صادر اول به اصطلاح اهل عرفان جوهر و ما سوای او عرض‌اند و بزودی تحقیقی در این معنی خواهد آمد. اینکه مجموع عالم اعراض است در حدود اشیاء ظاهر می‌شود چه هنگامی که می‌خواهند شیء را تعریف کنند و حدش را بیان نمایند، این اعراض را در حد می‌آورند. این اعراض مذکور در حد شیء عین این جوهر و حقیقت آن که قائم به نفس خود است می‌باشند و از آن حیث که اعراض‌اند قائم به نفس خویش نیستند.

قیصری می‌فرماید:

مثلا چون می‌خواهند حد انسان را بیان کنند، می‌گویند: انسان حیوان ناطق است و چون می‌خواهند حد حیوان را بیان کنند می‌گویند: جسم حساس متحرك به اراده است و حدّ جسم، جوهر قابل ابعاد ثلاثة است (سطح، نفاذ «1» جسم است. چنانکه نقطه نفاذ خط است) از این حدود روشن می‌شود که جوهر آنی است که با هر يك از



اعراض، موجود معینی می‌گردد، که مسما می‌گردد به جوهر قائم به نفس و اینکه گفتیم: در حدود اشیاء ظاهر می‌شود که عالم، همه آن (بالکل) اعراض است، این است که مفهوم ناطق ذو نطق است و نطق، عرض است و ذو نیز عرض است. زیرا ذو نسبت و رابطه است و حیوان، جسم حساس است. حساس ذو حس است و حس عرض است زیرا که ادراک است (حس ادراک است). متحرک به اراده نیز عرض است، چه حرکت عرض است و اراده عرض است. همچنین جسم، زیرا متحیز چیزی است که تحیز دارد و تحیز عرض است و قابل ابعاد ثلاثة که اعراض عبارت است از آن چه که او را قبول است و قبول عرض است و همچنین تا منتهی شود به جوهر و جوهر، موجود لا فی موضوع است و موجود ذو وجود است یعنی کون و ذو نسبت است و آن عرض است و همچنین است کون. پس باقی

---

(1) نفاذ یعنی نهایت و پایان در دو کلمه 78 و 199 هزار و يك کلمه، قریب صد اسم برای صادر اول نقل کرده‌ام.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 314

می‌ماند آن وجود حقیقی که ذو بر آن دال است و آن عین حق است پس معلوم شد که مجموع عالم از آن جهت که عالم است اعراض است. اعراض قائم به ذات الهی‌اند و این اعراض عین آن جوهرند. زیرا همه اعراض صفات جوهرند که در او بالقوة قرار دارند. پس آن اعراض عین جوهرند به حسب وجود و غیر جوهرند به حسب تعقل ذهنی. «1» این معنی که در اصطلاح اهل عرفان، وجود صادر اول جوهر است و ما سوای آن اعراض قائم به این جوهر وجوداند روشن است و بین جوهر و عرض به اصطلاح فلسفی و به اصطلاح عرفانی فرق باید گذاشت.

فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه كالتحيز في حدّ الجوهر القائم بنفسه الذاتي و قبوله للأعراض حد له ذاتي و لا شك أن القبول عرض إذ لا يكون إلا في قابل لأنه لا يقوم بنفسه و هو ذاتي للجوهر و التحيز عرض لا يكون إلا في متحيز، فلا يقوم بنفسه، و ليس التحيز و القبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود و هويته، فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين و ازمنة و عاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه و لا يشعرون لما هم عليه، و هؤلاء هم في لبس من خلق جديد.

(1) پس از مجموع چیزهایی که قائم به خود نیستند یعنی اعراض کسی تحقق یافت که قائم به خود است (یعنی جوهر). چون تحیز در حد جوهری که قائم به ذات خود است و قبول جسم، اعراض را که حد ذاتی اوست و شك نیست که قبول، عرض است. زیرا قبول نیست مگر در قابل. زیرا قبول قائم به خود نیست و قابل ذاتی جوهر است که جسم است و تحیز، عرض است و نمی‌باشد مگر در متحیز. پس تحیز قائم به خود نیست و تحیز و قبول بر عین

جوهر موجود، به حسب وجود، زاید نیستند، زیرا حدود ذاتیه که اجزای محدودند عین محدود و هویت او هستند. پس آن که در دو زمان باقی نمی ماند، در دو زمان و زمانها باقی می ماند و آن که قائم به نفس خود نیست، قائم به نفس خود است و افراد محبوب متوجه این تبدل نیستند (که اعیانشان اعراض متبدل در هر آنند و حق سبحانه در هر زمانی آنها را به خلق جدیدی خلق می کند).

(1) شرح فصوص قیصری، ص 288.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 315

و أما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلى في كل نفس و لا يتكثر التجلي، و يرون أيضا مشهودا، أن كل تجلٍ يعطي خلقا جديدا و يذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عند التجلي و البقاء لما يعطيه التجلي الآخر فافهم.

(1) اما اهل کشف می بینند، حق تعالی است که در هر نفسی تجلی دارد و تجلی تکرار نمی شود و نیز اهل کشف شهودا می بینند که هر تجلی خلق جدیدی عطا می کند و خلقی را می برد و بردن آن فنای آن است هنگام تجلی بی که تجلی دیگر عطا می کند.

قیصری می فرماید:

یعنی هر تجلی، خلق جدیدی عطا می کند و در وجود حقیقتی فنا می یابد.

مثل آتشی که از روغن و فتیله مشتعل است که از آن دو (روغن و فتیله) چیزی در آن ناریت داخل می شود و متصف به صفت نوریت می گردد. سپس آن صورت می رود که هوا می گردد. همچنین است شأن عالم بأسره (بتمامه) چه اینکه عالم دائما از خزاین الهیه استمداد می کند. پس از آن خزاین بر عالم، فیض افاضه می شود سپس به سوی آن خزاین بازگشت می نماید.

(در تجدد امثال و حرکت جوهری)

در تجدد امثال و حرکت جوهری در حقیقت ایس بعد ایس و لبس بعد لبس است و به يك معنى خلع و لبس است که خلع به در رفتن از نقص و لبس به فعلیت رسیدن است.

کیف کان، اصلی محفوظ است مانند نفس ناطقه انسانی که دم به دم از دو قوه ایمان و عمل ترقی وجودی می نماید. چه این دو قوه به مثل سیم مثبت و منفی برقند که تا متحد نشوند نور نمی دهند. ایمان و عمل سازنده نور وجود نفس ناطقه انسانی اند و به ترقیات نفس که در حقیقت تجلیات الهی است نفس در هر آن از نقص به کمال می رسد. گویم

که نمرود و زنده‌تر شد. حرکت جوهری اختصاص به عالم ماده دارد و تجدد امثال در مطلق عوالم اعم از عالم امر و خلق جاری است و همچنان که نفس آثار وجودی‌اش را در بدن پیاده می‌کند و به تبع بدن در حرکت است و به تبع بدن از آن حیث که نفس است در حرکت است. تقریباً نظیر این سخن را در ظهور و بروز آثار وجودی عالم امر در عالم خلق باید گفت که تجدد امثال در عالم امر به این معنی باشد. چه رب مطلق بی‌مظاهر و عالم امر بی‌خلق، و نفس بی‌بدن در همه عوالم ظاهرا متصور نیست و به این بیان بعضی

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 316

از دغدغه‌هایی که از حکیم ملا رجب علی تبریزی و دیگران درباره حرکت جوهری و تجدد امثال پیش آمده است جواب توان گفت و رد توان نمود به کتاب ما «گشتی در حرکت» رجوع شود.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 317

#### 13. فصّ حکمة ملکيّة في کلمة لوطيّة

#### (13. فصّ حکمة ملکيّة في کلمة لوطيّة)

[ملك به معنی شدت است]

الملك الشدّة و الملّيك الشّدید: يقال ملكت العجين إذا شدت عجنه قال قيس بن الخطيم يصف طعنة:

ملکت بها کفی فاهرت فتقها  
یری قائم من دونها ما وراءها

ای شدتت بها کفی یعنی الطعنة.

(1) ملك به معنی شدت است و ملّيك یعنی شّدید. عرب گوید: «ملکت العجين» یعنی نیک خمیر کردم. قیس بن الخطیم در وصف طعنه (زخم نیزه) گوید:

چنان به شدت نیزه را در دست گرفتم (کفم را بدان تملك دادم) و طعنه زده فتق آن (یعنی گشادگی آن) را وسعت دادم که کسی که در پیش آن طعنه ایستاده بود ما وراى آن را می‌دید.

لوط علیه السلام در قوم خود ضعیف بود و آنان قوی، از جناب لوط آن چه را از سوی خدا بر ایشان آورده بود نمی‌پذیرفتند و به سبب اشتغال به شهوت بهیمیّه و انهماک در امور طبیعیّه در زمین فساد می‌کردند تا اینکه لوط علیه السلام گفت: لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ. «1»

فهو قول الله تعالى عن لوط عليه السلام لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ

(2) و ملك مفسر به شدت از قول خدای تعالی از لسان لوط مستفاد است که گفت: لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ. (هود: 80).

(1) شرح فصوص قیصری، ص 289، ستون دوم.

مدد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 318

قیصری گوید:

مراد به قوت، همت قوی مؤثر در نفوس است زیرا قوه، برخی از آن جسمانی و برخی از آن روحانی است و روحانی همت است و تأثیر آن قوی تر است.

زیرا در اکثر اهل عالم یا همه آن تأثیر می کند به خلاف قوه جسمانی. و مراد از آن که **أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ** یعنی ملتجی به قبیله قوی گردم که غالب بر خصمایشان باشند. این تفسیر به حسب ظاهر است اما به حسب باطن، لوط ملتجی به حق تعالی شد از آن حیث که او قوی شدید است. چنانکه رسول الله (ص) بر آن تنبیه فرمود. «1»

فقال رسول الله - ص - يرحم الله أخي لوطا لقد كان يأوي إلى ركن شديد. فنبّه - ص - إنّه كان مع الله من كونه شديداً و الذي قصده لوط عليه السلام القبيلة بالركن الشديد و المقاومة بقوله **لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ** و هي الهمة هنا من البشر خاصة.

(1) رسول الله فرمود: «يرحم الله أخي لوطا لقد كان يأوي إلى ركن شديد» رسول الله تنبیه فرمود که لوط با خدا بود از آن حیث که خداوند شدید است لوط علیه السلام از رکن شدید قبیله را قصد کرده است و به قولش **لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ** مقاومت را قصد کرده است و مقاومت همت است از بشر خاصه.

قیصری گوید:

لوط علیه السلام از رکن شدید قبیله را اراده کرد زیرا می دانست افعال خداوند در خارج جز به دست مظاهر، ظاهر نمی شود بنا بر این به سرّ خود توجه به سوی خدا نمود و از او طلب کرد که برای او انصاری قرار دهد که وی را بر أعداء الله یاری نماید و از خداوند قوت و همت مؤثره از خویشتن ساخت تا به آن قوت و همت، با اعدا مقاومت نماید. «2»

فقال رسول الله -ص-: فمن ذلك الوقت - يعني من الزمن الذي قال فيه لوط عليه السلام «أُو آوِي إِلَى زُكْنٍ شَدِيدٍ» ما بعث نبي بعد ذلك إلا في منعة من قومه؛ فكان تحميه قبيلته كأبي طالب مع رسول الله -ص-

(2) بنا بر این رسول الله (ص) فرمود: بعد از آن زمان که لوط گفت: «أُو آوِي إِلَى زُكْنٍ شَدِيدٍ»،

---

(1) شرح فصوص قيصري، ص 290، ستون اول.

(2) شرح فصوص قيصري، ص 290، ستون دوم.

مد المم در شرح فصوص الحكم، ص: 319

هیچ نبی مبعوث نشد مگر اینکه از قوم او کسانی بودند که او را از شر اعدا حفظ می کردند و حمایت می نمودند. چنانکه ابو طالب با رسول الله بود.

فقوله: لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً لَكُونَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ بِالْإِصَالَةِ،

(1) اینکه لوط علیه السلام گفت، لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً برای این است که از خدا شنید که فرمود: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ «1» و ضعف برای انسان بالاصالة است. (دانست که همه قوتها بالاصالة برای خداست و برای غیر خدا به تبعیت).

ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً فَعَرَضَتْ الْقُوَّةُ بِالْجَعْلِ فَهِيَ قُوَّةٌ عَرَضِيَّةٌ، ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَ شَيْبَةً فَالْجَعْلُ تَعْلُقُ بِالشَّيْبَةِ، و اما الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه و هو قوله خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ، فرده لما خلقه منه كما قال مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا. فذكر أنه رَدَّ إِلَى الضَّعْفِ الْأَوَّلِ فَحَكَمَ الشَّيْخُ حَكَمَ الطِّفْلِ فِي الضَّعْفِ.

(2) پس قوت به ایجاد خداوند عارض شده است. پس این قوت عرضی است: ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَ شَيْبَةً (روم: 54) پس جعل به شیبۀ تعلق گرفت که خلق جدید است. چنانکه قوت در صورت نخستین اما ضعف «2» رجوع به اصل خلق است، خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ. پس انسان قوی را به اصلش برگرداند. چنانکه فرمود: وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا (نحل: 70) پس خداوند بیان فرمود که انسان را به ضعف اول برگرداند که حکم شیخ در ضعف حکم طفل است.

مقصود اینکه قوت برای خلق از آن حیث که غیر و سوی است عارضی است و ضعف و عجز ذاتی است «لا حول و لا قوة الا بالله».

[هیچ پیغمبری مبعوث نشد مگر بعد از تمام اربعین]

و ما بعث نبي إلا بعد تمام الأربعين و هو زمان أخذه في النقص و الضعف فلماذا قال لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة:

(3) هیچ پیغمبری مبعوث نشد مگر بعد از تمام اربعین و آن زمان شروع نقص و ضعف است. لذا لوط علیه السلام گفت: لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً با وجود آن همت مؤثره را طلب می کند.

قیصری گوید:

---

(1) ضعف برای بدن و ضعف برای عقل به اظهار خلیل استاد سیبویه.

(2) در اینجا مقصود همان ضعف است.

مدد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 320

بعثت بعد از تمام اربعین است، چون که در آن مدت احکام نشئه عنصریه بر احکام نشئه روحانیه غالب است و قوه طبیعیه بر قوای روحانیه مستعلی است. به حیثی که از اثر قوای روحانیه در آن مدت ظاهر نمی شود مگر گاه گاهی لذا سیاهی مو در آن مدت غلبه دارد و حکمت این غلبه و اختفای قوای روحانیه تکمیل نشأتین و تحصیل سعادتین است. زیرا رب (مقید) همچنان که در آن زمان ظاهر را می پروراند، باطن را نیز می پروراند و چون نشئه دنیایی منقضی و متناهی است آن قوه به ضعف متوجه می شود تا فانی گردد و چون آخرت دائم و ابدی است قوای روحانیه فزونی گیرند تا به کمال مقدرش برسد و قول خداوند لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً اشاره است به فنای قابلیت آلتی که به واسطه آن، علم در خارج ظاهر می شود نه اینکه پس از علم جهل به نفس ناطقه طاری شود و گر نه باید بعد از مفارقت از بدن، علم باقی نماند. «1»

فان قلت و ما يمنعه من الهمة المؤثرة و هي موجودة في السالكين من الأتباع، و الرسل أولى بما قلنا صدقت: و لكن نقصك علم آخر، و ذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفا. فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة، و ذلك لوجهين: الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية و نظره إلى أصل خلقه الطبيعي.

(1) اگر گویی چه چیز لوط علیه السلام را مانع از همت مؤثره بود و حال آن که در سالکان که اتباع هستند همت مؤثره موجود است و رسل اولی هستند به آن همت مؤثره؛ گوئیم راست گفتی و لکن دانش دیگری را از دست دادی و آن اینکه معرفت، همت را به حال خود نمی گذارد که تصرف کند پس هر چه معرفت بالا گیرد، تصرف به وسیله همت

کم می‌گردد و این نقص تصرف به دو وجه خواهد بود: يك وجه از جهت تحقق لوط به مقام عبودیت و نظرش به اصل خلق طبیعی خود است. یعنی تصرف برای رسیدن مالك است که در ملك خود هر گونه تصرفی بخواهد می‌کند نه برای عبد. معرفت لوط علیه السلام به مقام عبودیت و نظر به اصل خلق طبیعی او که ضعف و عجز است به او اجازه نمی‌دهد که در ملك مالك مقتدرش تصرفی بنماید.

(1) شرح فصوص قیصری، ص 291.

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 321

و الوجه الآخر أحادية المتصرف و المتصرف فيه: فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك.

(1) وجه دوم اینکه از جهت احدیت متصرف و متصرف فيه که در حقیقت یکی هستند چیزی نمی‌بیند تا همت خود را به سوی آن ارسال بدارد و هلاکش کند. پس این عرفان و معرفت او را از تصرف مانع است.

و في هذا المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه و حال عدمه. فما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم في الثبوت، فما تعدى حقيقته و لا أدخل بطريقته. فتسمية ذلك نزاعاً إنما هو أمر عرضي أظهره الحجاب الذي على أعين الناس، كما قال الله فيهم وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ، يَعْلَمُونَ وَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ.

و هو من المقلوب فإنه من قولهم قُلُوبُنَا غُلْفٌ\* أي في غلاف و هو الكف الذي ستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه.

(2) در این مقام معرفت (که مقام شهود احدیت است) می‌بیند که منازع او از حقیقتی که در حال ثبوت عینش و حال عدم عینش بر آن حقیقت است عدول نکرده است. پس در وجود (وجود خارجی) ظاهر نشد مگر آنی که در حال عدم در ثبوت (در علم و در مقام ذات باری) برایش بود. پس، منازع از حقیقت خود تجاوز نکرد و به طریقه خود إخلال نمود. بنا بر این آن را نزاع نامیدن امر عرضی است که حجایی که بر چشم مردم است آن را اظهار نمود (اگر حجاب برداشته شود نزاعی نیست). چنانکه خداوند تعالی فرمود:

وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ، يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (روم: 7).

این نزاع از قلب مقلوب است که گفتند: قُلُوبُنَا غُلْفٌ\* دلهای ما در غلف است.

یعنی قلبی که در حجاب است آن را نزاع می‌بیند. یا اینکه بگویم غافل (غَافِلُونَ)\* مقلوب قلوبنا «غُلْفٌ»\* است زیرا که غافل از غفل است و غفل مقلوب غلف و غلف، غلاف است.

و غلاف آن کتی است. که آنان را از ادراک واقع آن چنان که هست پوشانده است (خداوند فرمود: **وَ جَعَلْنَا عَلٰی قُلُوبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَفْقَهُوْهُ وَ فِيْ اٰذَانِهِمْ وُقْرًا\*** (انعام: 25)).

فهدا و أمثاله يمنع العارف من التصرف في العالم قال الشيخ أبو عبد الله بن قائد

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 322

للشيخ أبي السَّعود بن الشَّبل لم لا تتصرف؟ فقال أبو السَّعود تركت الحقَّ يتصرف لي كما يشاء يريد قوله تعالى أمراً: **فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً** فالوكيل هو المتصرف و لا سيما و قد سمع أن الله تعالى يقول: **وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلْنَاكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ**. فعلم أبو السَّعود و العارفون أن الامر الذي بيده ليس له و أنه مستخلف فيه. ثم قال له الحقُّ هذا الأمر الذي استخلفتك فيه و ملكتك إياه: اجعلني و اتخذي وكيلا فيه، فامتك أبو السَّعود أمر الله فاتخذ وكيلا.

فكيف تبقى لمن يشهد مثل هذا الأمر همّة يتصرف بها، و الهمة لا تفعل إلا بالجمعية التي لا تمتنع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه؟ و هذه المعرفة تفرقه عن هذه الجمعية، فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز و الضعف.

(1) این معرفت که گفتیم و امثال آن عارف را از تصرف در عالم باز می دارد. شیخ ابو عبید الله بن قائد به شیخ ابو سعود بن شبل گفت: چرا تصرف نمی کنی؟ ابو سعود در جواب گفت: خدا را گذاشتم برای من تصرف کند آن چنان که می خواهد. این سخنش اشاره است به قول خداوند تعالی که امر فرمود: **فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً** (مزمّل: 9) وکیل متصرف است بخصوص که ابو سعود شنید که خداوند می فرماید: **وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلْنَاكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ** (حدید: 7) (اتفاق کنید از آن چه شما را در آن جانشین خود قرار داد).

پس ابو سعود و عارفان دانستند آن چه که در دستشان است مال خودشان نیست و در آن مستخلفند و خدا هم به آنها فرمود: آن چه را که من شما را در آن خلیفه قرار دادم و تمليك کردم به شما، آن را برای من قرار دهید و مرا وکیل بگیرید. ابو سعود هم امر خدا را امتثال کرد و خدا را وکیل گرفت. پس چگونه برای کسی که چنین امری را شاهد است همتی باقی می ماند که بدان تصرف کند و حال اینکه همت نمی تواند فعلی را انجام بدهد مگر به سبب جمعیتی که برای صاحب همت متّسعی بغیر آن چه که بر آن اجتماع نموده است نیست و آن معرفت او را از این جمعیت دور می گرداند. پس عارف تام المعرفة به غایت عجز و ضعف ظاهر می شود.

قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزاق رضي الله عنه قل للشيخ أبي مدین بعد السلام عليه يا ابا مدین لم لا يعتاص علينا شيء و أنت تعتاص عليك الأشياء: و نحن نرغب في مقامك و أنت لا ترغب في مقامنا؟ و كذلك كان مع کون أبي مدین رضي الله عنه كان عنده ذلك المقام و غيره و نحن أتم في مقام الضعف و العجز منه و مع هذا قال له هذا البديل ما قال و هذا من ذلك القبيل ايضاً.



(1) بعضی ابدال به شیخ عبد الرزاق گفتند: به شیخ ابو مدین «1» بگو (بعد از سلام بر او) ای ابا مدین چرا بر ما چیزی دشوار نیست و برای تو اشیا دشوار است و ما راغب مقام تویم و تو در مقام ما رغبت نمی کنی. شیخ گوید: ابو مدین این چنین بود با اینکه ابو مدین رضی الله عنه صاحب چنین مقام و غیر این مقام بود و ما در مقام عجز و ضعف اتم از ابو مدین هستیم و با وجود این آن بدل «2» به او چنان گفت و این عدم تصرف و ظهور به مقام ضعف و عجز از قبیل همان معرفت به مقام عبودیت است که مانع از تصرف است.

و قال - ص - فی هذا المقام عن أمر الله له بذلك وَ ما أَدْرِي ما يُفَعَّلُ بِي وَ لا بِيَكُمُ إِن تَتَّبِعُوا إِلَّا ما يُوْحَى إِلَيَّ. فالرسول بحکم ما يوحي إليه به ما عنده غير ذلك. فان اوحى اليه بالتصرف فيه بجزم تصرف و إن منع امتنع، و ان خيّر اختار ترك التصرف، الآ أن يكون ناقص المعرفة.

(2) و رسول الله در این مقام از امر خداوند به او فرمود: وَ ما أَدْرِي ما يُفَعَّلُ بِي وَ لا بِيَكُمُ إِن تَتَّبِعُوا إِلَّا ما يُوْحَى إِلَيَّ (نمی دانم خدا با من و شما چه می کند جز آن چه را به من وحی شده پیروی نمی کنم). پس رسول به آن چه به او وحی شده است حکم می کند و جز آن چه به او وحی شده چیزی نزد او نیست. پس اگر به او وحی شد که به طور جزم تصرف کند، تصرف می کند و اگر منع شد خودداری می کند و اگر مخیر شد، ترك را اختیار می کند (به لحاظ تأدب به آداب عبودیت و ملازمت ضعف و عجزی که ذاتش اقتضا می کند. مگر اینکه مخیر معرفتش ناقص باشد که در این صورت تصرف را اختیار می کند.

قال أبو سعود لأصحابه المؤمنین به إِنَّ اللهَ أَعْطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة و تركناه تطرّفًا. هذا لسان إدلال و أما نحن ما تركناه تطرّفًا - و هو تركه إيثارا - و إنّما تركناه لكمال المعرفة، فإنّ المعرفة لا تقتضيه بحکم الاختيار. فمتى تصرف العارف بالهمّة في العالم فعن أمر الهي و جبر لا باختيار و لا نشك أن مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدقه عند أمته و قومه ليظهر دين الله و الولي ليس كذلك.

(3) ابو سعود به اصحاب مؤمن خود گفت: خداوند مدت پانزده سال است که مرا تصرف

(1) ابو مدین استاد شیخ بود.

(2) بدل مفرد ابدال است وقتی که یکی از کمل رفت دیگری می آید (بدل او).

اعطا کرده است و ما تطرفا «1» تصرف را ترك كردیم. این بیان ادلال است (و نسبت به حضرت الهیه نوعی سوء أدب است) و اما ما تصرف را تطرفا ترك نكردیم. همانا تصرف را از جهت کمال معرفت ترك كردیم (معرفت ما اجازه تصرف کردن را نمی دهد) چه اینکه معرفت تصرف را اقتضا نمی کند. پس اگر عارف به همت خود در عالم تصرف کند، از امر الهی است و إجبار است نه از روی اختیار و شك نیست که مقام رسالت تصرف را طلب می کند به جهت قبول نمودن رسالتی که آورده است. پس معجزاتی از او ظاهر می شود که نزد امت و قوم او موجب تصدیق او گردد تا دین خدا را اظهار کند. اما ولی این چنین نیست (این مأموریت را ندارد. زیرا در سفر چهارم- من الحق الی الخلق- نیست که مأمور به رسالت باشد مگر گاهی که اذنی پیش آید).

و مع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لأن للرسول الشفقة على قومه، فلا يريد أن يبالي في ظهور الحجة عليهم، فإن في ذلك هلاكهم فيقتي عليهم.

(1) با وجود این رسول در ظاهر طلب تصرف نمی کند. زیرا رسول بر قوم خود شفقت دارد (و می داند مردم به صفات گوناگونند). پس نمی خواهد در اظهار حجت بر آنان مبالغه کند. زیرا در این مبالغه هلاک قومش می باشد. پس آنها را بر صورت خودشان ابقا می کند (از جهت تعطف و رحمت بر آنان).

و قد علم الرسول أيضا أن الأمر المعجز إذ ظهر للجماعة، فمنهم من يؤمن عند ذلك و منهم من يعرفه و يجده و لا يظهر التصديق به ظلما و علوا و حسدا، و منهم من يلحق ذلك بالسحر و الإيهام. فلما رأَت الرسل ذلك و أنه لا يؤمن إلا من أنار الله قلبه بنور الإيمان و متى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيمانا فلا ينفع في حقه الأمر المعجز. فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم اثرها في الناظرين و لا في قلوبهم.

(2) و نیز رسول می داند که چون امر معجز (معجزه) برای جماعت، ظاهر شود. بعضی از آنها ایمان می آورند و بعضی ها عارف به آن می شوند و انکارش می کنند و اظهار تصدیق نمی نمایند، از جهت ظلم و علو و حسد و بعضی از آنها معجزه را به سحر و شعبده، ملحق می نمایند و چون رسولان دیدند که ایمان نمی آورد مگر کسی که خداوند قلب او را به نور ایمان اناره فرمود و هر گاه شخص به این نور مسمی به ایمان نظر نکند امر معجز در

---

(1) تطرفا یعنی خودم را کنار کشیدم از روی بی اعتزالی.

حق او نافع نیست هم انبیا از طلب امور معجزه از پیشگاه خداوند قاصر می گردد. چون که اثر معجزه در حق ناظرین، عام نیست (که همه قبول کنند زیرا حقایقشان و اعیان ثابتة آنان قبول معجزه را اعطا نکرده است) و همچنین در دلهای آنها اثر نمی گذارد.

كما قال في حق أكمل الرسل و أعلم الخلق و أصدقهم في الحال إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ و لو كان للهمة أثر و لا بد، لم يكن أحد أكمل من رسول الله - ص - و لا أعلى و لا أقوى همة منه، و ما أثرت في إسلام أبي طالب عمه، و فيه نزلت الآية التي ذكرناها: و لذلك قال في الرسول إنه ما عليه إلا البلاغ و قال لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ.

(1) چنانکه خداوند در حق اکمل رسل و اعلم خلق و اصدقشان در حال فرمود: إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (قصص: 56) و اگر برای همت اثری بود کسی اکمل از رسول الله و اعلى و اقوى همت تر از او نبود و حال اینکه همت او در اسلام ابو طالب عموی او اثر نکرد و درباره اسلام ابو طالب آیه فوق نازل شد. «1» لذا خداوند در لیبو رسول فرمود: «ما عليه إلا البلاغ». «2»

و فرمود: لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (بقره: 272).

و زاد في سورة القصص وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ أي بالذين أعطوه العلم بمهاديتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة. فأثبت أنّ العلم تابع للمعلوم. فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه و حال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده و قد علم الله ذلك منه أنّه هكذا يكون، فلذلك قال وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ فلما قال مثل هذا قال أيضا ما يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ لَأَنْ قُولِي على حدّ علمي في خلقي؛ وَ ما أَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ أي ما قدّرت عليهم الكفر الذي يشقّهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به بل ما عاملناهم إلا بحسب ما

(1) شیخ در این مطلب از عقیده رایج در اهل سنت تبعیت نموده که ناشی از جعلیات و تبلیغات بنی امیه است و از جمله در شأن نزول این آیه. در حالی که افعال و اقوال و اشعار و فداکاری های فوق تصور حضرت ابو طالب گواه صادقی است بر اینکه آن بزرگوار از ابتدا به اسلام و نبوت پیامبر ایمان آورده بود ولی برای حمایت بهتر از پیامبر از اظهار علنی آن خودداری نمود و ائمه (ع) نیز بر این مطلب تصریح دارند و ایمان آن بزرگوار را در بالاترین درجات می دانند، در این مورد به کتاب ایمان ابو طالب ترجمه بخشی از الغدير علامه امینی و سيرة المصطفى نوشته هاشم معروف حسنی رجوع شود.

(2) در قرآن به این صورت نیامده بلکه به این صورت آمده است: فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ: (آل عمران: 20)، ما عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ\* (مائده: 99)، إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ (شوری: 48) و مانند اینها.

علمناهم، و ما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون و لذلك قال وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ\* فما ظلمهم الله. كذلك (و لذلك- خ) ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم؛ و ذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا و لا نقول كذا. فلما قلنا إلا ما علمنا أننا نقول، فلنا القول منا، و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم.

(1) و در سوره قصص فرمود: وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (انعام: 117) یعنی کسانی که خداوند را علم به هدایتشان در حال عدمشان به سبب اعیان ثابتشان اعطا کرده‌اند.

پس این آیه اثبات نموده است که علم تابع معلوم است. پس هر کس در ثبوت عینش و حال عدمش مؤمن است در حال وجودش بدان صورت ظاهر می‌شود. خداوند از آن دانست که او این چنین خواهد بود. لذا فرمود: وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ\* و از همین رو فرمود: مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ «1» (ق: 29) زیرا قول من بر حد علم من است درباره خلق من (خلق من این را خواستند من دادم) وَ مَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ (ق: 29) یعنی من برای ایشان کفر را تقدیر نکردم که آنان را شقی گرداند سپس از ایشان طلب کنم آن چه را که در وسعشان نیست. بلکه با او معامله نکردم مگر به حسب آن چه که نفوسشان مطابق آن چه بر آن هستند به ما اعطا نموده است. پس اگر ظلم باشد خودشان ظالمند. لذا فرمود وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ\* (روم: 9) ما به آنها نگفتیم مگر آن چه را که ذات ما به ما اعطا کرده است که به آنها بگوییم و ذات ما برای ما معلوم است که چه باید بگوییم. ما گفتیم و آنان امتثال کردند یا امتثال نکردند با اینکه شنیدند. مقصود بیان سرّ القدر است که حق تعالی ذات خود و اسماء و صفاتش را به ذات خود می‌داند و می‌داند اعیانی را که صور اسماء هستند به عین یا آن چه که عالم به ذات خود است. پس چنانکه از ذات خود و اسماء و صفات خود نمی‌داند مگر آن چه را که ذات و اسماء و صفات عطا می‌کند. همچنین از اعیان نمی‌داند مگر آن چه را که ذوات اعیان و استعدادات آنها اعطا می‌کند از این وجه علم او تابع معلوم است.

و الأخذ عَنَّا و عنهم

فالكلّ منا و منهم

فنحن لا شكّ منهم

ان لا يكونون منا

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 327

(1) این دو بیت را می‌توانیم به زبان اسماء بگیریم یا اعیان. «1» به زبان اعیان بگیریم معنی مستقیم است. که اعیان می‌گویند همه به حسب قابلیت ماست. یعنی اعیان ما اقتضا کرده‌اند تجلیات و احوالی را که بر ما فایض می‌شود، و همه از اسماء الهیه است به حسب فاعلیت.

و أخذ از ماست به این معنی که خداوند علم را از ما گرفت به آن معنای لطیفی که علم خداوند تابع معلوم (عین ثابت) است، بدان وجه که اشاره شد.

و أخذ از اسماء است که ما از اسماء گرفتیم چه ایجاد و قدرت و دیگر چیزها را اسماء عطا کرده‌اند و اعیان می‌گویند: اگر اسماء به حسب وجود از ما نیستند شك نیست که ما به حسب وجود از آنهایم.

فتح حق یا ولی هذه الحکمة الملكية من الكلمة اللّوطيّة فإنّها لباب المعرفة

و قد اتضح الأمر

فقد بان لك السرّ

الذي قيل هو الوتر

و قد ادرج في الشفع

(2) پس ای ولی من این حکمت ملکیه در کلمه لوطیه را متحقق بدار که آن لباب معرفت است.

پس سرّ برای تو روشن و امر برای تو آشکار شد. خدایی که وتر است یعنی فرد است در شفعی که مظاهرند (چه کلّ ممکن زوج ترکیبی) درج شد. زیرا خداست که در این مظاهر متجلی است.

(1) اعیان خارجی مظاهر و ظل اعیان ثابته علمی و اعیان ثابته ظل اسما و اسماء مظاهر ذاتند.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 329

14. فصّ حکمة قدریّة فی کلمة عزیریّة

(14). فصّ حکمة قدریّة فی کلمة عزیریّة

(1) قیصری گوید:

مراد به حکمت قدریه، سرّ القدر است که علم به احوال اعیان ثابته و به عبارت دیگر احوال اعیان ممکنات را سرّ القدر می‌گویند. بحث در این است نه قدری که بعد از قضا است و از آن تعبیر می‌شود به «توقیت»<sup>1</sup> اشیاء در عین خارجی‌شان» و این قضا و قدر مرتب است بر اعیان ثابته و نقوش غیبیه آنها. «2»

کلمه عزیریه از آن رو به این حکمت قدریه اختصاص یافت که عین ثابت عزیر علیه السلام به حسب استعداد اصلی خود طالب معرفت سرّ القدر و شهود و احیا بود. لذا عزیر علیه السلام وقتی که به قریه ویران عبور کرد به طور استبعاد پرسید: **أَنْتِ يَحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا** (بقره: 259) خداوند احیا را در شخص عزیر و حمارش به عزیر اشهاد فرمود. به می‌راندن آن دو و احیای آن دو. چنانکه خداوند فرمود: **فَأَمَّا تِلْكَ الْأَمْثَلُ لَللَّهِ مِائَةٌ عَامٍ** سپس او را مبعوث کرد برای اظهار قدرت خود بر اعاده و چون قضا حکم کلی است در اشیاء مطابق اقتضای اعیان‌شان و قدر قرار دادن آن حکم است به عنوان جزئی معین و مخصوص به ازمنه و اسباب معینه مشخصه، آن قضا را مقدم بر قدر آورد. «3»

---

(1) در وقت بخصوص قرار گرفتن.

(2) به اقتضای ذوات موجودات، قضا و قدر پیاده می‌شود.

(3) شرح فصوص قیصری، ص 298، ستون دوم.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 330

[بدان که قضا حکم الله است در اشیاء]

اعلم أنّ القضاء حکم الله في الأشياء، و حکم الله في الأشياء على حدّ علمه بها و فيها و علم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها.

(1) بدان که قضا حکم الله است در اشیاء و حکم الله در اشیاء بر حد علم خداست به آن اشیاء و در آن اشیاء و علم خدا در اشیاء بنا بر آن چیزی است که ذوات معلومات عطا و اقتضا می‌کنند (یعنی علم تابع معلوم است).

قیصری می‌گوید:

علم در مرتبه احدیت عین ذات است که عالم و معلوم و علم در مقام ذات يك چیزند و مغایرتی در آنها نیست. در مرتبه واحدیت که الهیت است (مقام تدبیر و ظهور اسماء است که از وحدت جمعی درآمده است) علم، استعداد می‌کند معلوم را (و به این لحاظ علم تابع معلوم است).

و القدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد. فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها و هذا هو عين سر القدر الذي يظهر لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد.

(2) قدر توقيت آن چیزی است که اشیاء در عین خارجی شان بر آن هستند (تحقق می‌یابند) بدون زیاده و نقصان. پس قضا بر اشیاء حکم نمی‌کند مگر به خود اشیاء.

(یعنی علم تابع معلوم است مطابق سر القدر» و این عین سر القدر است. «برای کسی که او را قلب است یا اینکه گوش خود را بنهد (یعنی إلقاء سمع کند) در حالی که شهید است».

فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ. فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها. فالمحكوم عليه بما هو فيه، حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك.

فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به و فيه، كان الحاكم من كان.

(3) پس مر خدای را حجت بالغة است. پس به طور تحقیق حاکم تابع عین مسأله‌ای است که در آن عین به آن چه ذاتش اقتضا می‌کند حکم می‌کند. «1» (پس چون اعیان ثابتته مطابق قابلیتشان خواهانند) در حقیقت حاکم حاکم خودند. پس هر حاکمی محکوم است به آن چه (یعنی به آن احکامی) که بدانها حکم کرده است و درباره هر عین حکم کرده است. حاکم، هر کسی باشد.

---

(1) حاکم، رب است و اسمی است که به آنها در قضا و قدر مطابق اقتضای ذات و قابلیتشان حکم می‌کند.

اسمی که به عینی حکم می‌کند حاکم بر اوست.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 331

قیصری گوید:

خواه حاکم حقیقی باشد که در باطن حق سبحانه و مجردات مدبرات امر عالم بوده باشند که به آن چه در نفس الامر است آگاهی دارند، یا در ظاهر باشد چون انبیا و مرسلین که بر استعدادات در نفس الامر اشیاء به وسیله کشف یا وحی مطلعند، و خواه حاکم مجازی چون ملوک و ارباب دولتهای ظاهره زیرا آنان آلت و حجابند در صدور حکم از حاکم حقیقی چه اکثر احکام آنان هر چند بظاهر نسبت به خطا داده می‌شود لکن در باطن، همه آنها از حق تعالی به حسب طبایع قوم و استعداداتشان صادر می‌گردد. «1»

فتحقق هذه المسألة فإنّ القدر ما جهل إلا لشدة ظهوره، فلم يعرف و كثر فيه الطلب و الإلحاح.

(1) مسأله سرّ القدر را بحق بپذیر (در این مسأله متحقق باش) چه قدر امری است که مجهول نشد مگر از شدت ظهورش. لذا شناخته نشد و طلب و إلحاح در آن زیاد شده است.

قیصری گوید:

شدت ظهورش از این رو است که هر ذی بصر و ذی بصیرتی مشاهده می کند که وجود اشیاء در هر آن به حسب قوایل از خداوند صادر است. مانند افاضه صورت انسانی بر نطفه انسانی و صورت فرسی بر نطفه فرسی و این ظاهرترین شیء است در وجود و همچنین لوازم اشیاء به حسب استعداد و قابلیت، بر آنها افاضه می شود و چه بسا اشیاء بسیار ظاهر، چنان پوشیده می گردند که احتمال ظهورشان نمی رود. چون وجود و علم و زمان و انواع وجدانیات و بدیهیات.

طلب و إلحاح بر معرفت سرّ القدر از انبیا علیهم السلام از جهت احتجاب بوده است. زیرا پیغمبر اگر اطلاع بر سرّ قدر پیدا کند قادر بر دعوت و اجرای احکام شریعت بر امت نمی تواند باشد. بلکه هر يك از آنها را مطابق اقتضای عینش معذور می دارد. «2»

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 300.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 300، ستون دوم.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 332

[رسل از آن حیث که رسلند عارفانند]

و اعلم أن الرسل صلوات الله عليهم - من حیث هم رسل لا من حیث هم أولیاء و عارفون - علی مراتب ما هی علیه أهمهم. فما عندهم من العلم الذي أرسلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول: لا زائد و لا ناقص.

(1) بدان که رسل صلوات الله عليهم از آن حیث که رسلند، نه از آن حیث که اولیا و عارفانند، بر مراتب آن چه که امتهایشان بر آنها می باشند. (باید استعداد امت را دید) پس علمی که در نزد رسول است که به آن علم إرسال شده اند نیست مگر به قدر آن چه که امت آن رسول احتیاج دارد نه زاید و نه ناقص.

رسول و امام تا ولایت نداشته باشند به رسالت و امامت نمی رسند و آن چه که بر رسول واجب است با حفظ عنوان رسول، اظهار آن سلسله علوم و احکامی است که امتش بدان محتاجند. بنا بر این آن چه را که رسول بدان عنوان که



ولی است کسب می کند و ادراک می نماید و خوب ندارد که به امت برساند بنا بر این، می توان گفت: رسولان از آن حیث که اولیایند حقایق بسیاری نزدشان به ودیعه نهفته بود که به امت بازگو نکردند.

چون در ابلاغ آن علوم و حقایق رسالت نداشتند. فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ... لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ (نجم: 10 و 11 و 18) عین القضاة همدانی گوید: در آن چه که مندر بودند به عنوان انداز ابلاغ فرمودند.

### [امتها متفاضلند]

و الأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض، فتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أممها، و هو قوله تعالى تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كما هم ايضا فيما يرجع الى ذواتهم عليهم السلام من العلوم و الأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم و هو في قوله وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ. و قال تعالى في حق الخلق وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ. و الرزق منه ما هو روحاني كالعلوم، و حسي كالأغذية، و ما ينزله الحق إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ.

(2) امتها متفاضلند. بعضی ها بر بعضی فزونی دارند. لذا رسل در علم ارسال به سبب تفاضل امشان متفاضلند و این قول خداوند تعالی است: تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ (بقره: 253) چنانکه در اموری (یعنی علوم و احکامی) که راجع به ذواتشان علیهم السلام است نیز به حسب استعداداتشان متفاضلند و این است قول خداوند متعال: وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ (إسراء: 55) و حق تعالی در حق خلق فرمود: وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ (نحل: 71) و رزق، بعضی از

### مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 333

آن روحانی است چون علوم و بعضی حسی است چون اغذیه و حق تعالی رزق را تنزیل نمی فرماید مگر به قدر معلوم (آن قدر را استعداد عین عبد در هر زمانی اقتضا دارد. مثل اینکه طفل را در هر زمانی غذای خاص است).

و هو الاستحقاق الذي يطلبه الخلق: فان الله أعطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ف يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ، و ما يشاء إِلَّا ما علم فحكم به و ما علم- كما قلناه- إِلَّا بما أعطاه المعلوم من نفسه فالتوقيت في الأصل للمعلوم، و القضاء و العلم و الإرادة و المشيئة تبع للقدر.

(1) و آن قدر استحقاقی است که خلق طلب می کند فانَّ الله أعطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ.

پس در هر زمان به قدری که می خواهد تنزیل می کند و نمی خواهد مگر آن چه را که عالم به آن است و مطابق آن حکم بدان می کند و علم ندارد مگر به آن چه که معلوم از خویشتن به او عطا می کند. چنانکه گفتیم، پس توقيت در اصل از جانب معلوم است و قضا و علم و اراده و مشیت تابع قدرند.

فسرّ القدر من أجلّ العلوم، و ما يفهمه الله تعالى إلا لمن اختصّه بالمعرفة التامة. فالعلم به يعطي الراحة الكليّة للعالم به، و يعطي العذاب الأليم للعالم به أيضا. فهو يعطي النقيضين.

(2) پس سرّ القدر از اجلّ علوم است و خداوند آن را تفهيم نمی کند مگر به کسی که آن کس را به معرفت تامه اختصاص داده است. پس علم به سرّ القدر به عالم سرّ القدر راحت کلی می دهد و نیز به عالم به او عذاب الیم می دهد. پس علم به سرّ القدر معطی نقيضين است.

قيصري گوید:

زیرا می داند که حق تعالی در قضاء سابق به مقتضای ذاتش بر او حکم کرده است و مقتضای ذات تخلف پذیر نیست و این علم، سبب حصول اطمینان است بر اینکه هر کمالی که حقیقت او اقتضا دارد و هر رزق صوری و معنوی که عین او طلب می کند به او می رسد. چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «إنّ روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها. الا فأجملوا في الطلب». بنا بر این از تعب طلب آسوده می شود و اگر طلب کند به نیکویی طلب می کند و از فوت آن خوف ندارد و انتظار نمی برد. زیرا می داند خداوند در هر حین او را از خزاین خودش آن چه که مناسب وقت اوست عطا

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 334

می کند. پس برای او راحت عظیم حاصل می شود و هیچ نین علم به سرّ القدر عالم به سرّ القدر را عذاب الیم می دهد. زیرا گاهی اموری مقتضای ذات اوست که ملامت نفس او نیست چون فقر، سوء مزاج و قلت استعداد و دیگری را در غنا و صحت و استعداد تام می بیند و درباره خودش سببی برای خلاص نمی بیند. زیرا مقتضای ذات زایل نمی شود. پس به عذاب الیم متألم می شود.

پس علم به سرّ القدر معطی نقيضين است. «1»

[حق تعالی خود را به غضب و رضا وصف نموده است]

و به وصف الحقّ نفسه بالغضب و الرضا و به تقابلت الأسماء الإلهية فحقيقته تحکم في الوجود المطلق الموجود المقيد.

(1) و به سبب علم به سرّ القدر، حق تعالی خود را به غضب و رضا وصف نموده است و به سبب علم به سرّ القدر اسماء الهیه متقابل شدند.

قيصري گوید:

زیرا خداوند به ذاتش عالم است و می‌داند نسب و کمالاتی را که از آنها تعبیر به اسماء و صفات می‌شود ذاتش اعطا می‌کند و از جمله آن نسب رضا و غضب است. پس علم به ذاتش او را (خدا را) رضا و غضب عطا کرده است و به این دو نسبت اسماء الهی به جمال و جلال منقسم شد و از این انقسام دار جنت و دار نار حاصل شده است. پس صحیح است که علم به ذات، از حیث رضا و غضب به سبب تقابل اسماء الهیه است. این از جهت ذات و اسماء. اما از جهت اعیان علم به آنها نیز حق تعالی را رضا و غضب عطا می‌کند. چه عین مؤمن که مطیع امر الله است از خداوند طلب می‌کند بر او به رضا و لطف تجلی کند. اباکننده کافر هم طلب می‌کند که خداوند بر او به غضب و قهر تجلی کند. پس اعیان، احکام نسبت رضا و غضب و وجود آن دو را بالفعل اظهار کرده است. پس اسماء الهیه متقابل و منقسم به جمال و جلال شده‌اند.

زیرا آن چه که به رضا و لطف متعلق است جمال است و آن چه که متعلق به قهر و غضب است جلال است. «2»

پس حقیقت علم به سرّ القدر هم در موجود مطلق حکم می‌کند و هم در موجود مقید.

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 302.

(2) شرح فصوص قیصری، صص 302 و 303.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 335

لا یمكن ان یکون شیء اتمّ منها و لا اقوی و لا اعظم لعموم حکمها المتعدي و غیر المتعدي.

(1) و نمی‌شود که شیء اتمّ و اقوی و اعظم از حقیقت سرّ القدر باشد چون حکم آن، چه متعدّی و غیر متعدّی، عام است.

قیصری گوید:

که در حق و اسماء و صفات حاکم است از آن حیث که تابع اعیان است و در جمیع موجودات حاکم است و مراد به حکم متعدّی احکام و تاثیراتی است که از اعیان در مظاهر آنها واقع می‌شود و از مظاهر به غیرشان به فعل و انفعال متعدّی می‌گردد و غیر متعدّی آن چیزهایی است که فقط در مظاهر اعیان واقع می‌شود (مثل کمالات نفسانیه از علم و حکمت و غیر اینها). «1»

و لما كانت الأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري، عن ادراك الأمور على ما هي عليه و الإخبار أيضا يقصر عن إدراك ما

لا ينال إلا بالذوق. فلم يبق العلم الكامل إلا في التجلّي الإلهي و ما يكشف الحقّ عن أعين البصائر و الأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها و حديثها، و عدمها و وجودها و محالها و واجبها و جائزها على ما هي عليه في حقائقها و أعيانها.

(2) چون انبیا صلوات الله عليهم علومشان را جز از وحی خاص الهی نمی گیرند پس قلبشان از نظر عقلی (علوم عقلی) و استدلال، ساده و خالص است. چون که علم دارند به اینکه عقل از حیث نظر فکری قاصر از ادراک امور آن چنان که هستند می باشد و اخبار نیز (هر چند وحی از قبل الله باشد) از ادراک چیزی که جز به ذوق به دست نمی آید قاصر است (چه مجال فسحت یا وسعت نقل و علوم آن از استدلال تنگ تر است). پس علم کامل (شامل همه معلومات) باقی نمی ماند مگر در تجلی الهی و در کشف و رفع حق از چشمهای بصایر و ابصار غطاها و حجایما را. پس همه امور، قدیم و حدیث، عدم آنها و وجود آنها، محال و واجب و جائز آنها، آن چنان که در حقایق و اعیانشان هستند ادراک می شود.

(1) شرح فصوص قیصری، ص 303.

مهم المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 336

قیصری گوید:

و چون غطا برداشته شد نور بصیرت و بصر متحد می شود مثلاً به سمع ادراک می شود آنی که به بصر ادراک می گردد و این از خصوصیات کشف تام است که فوق طور عقل است. «1»

شیخ شبستری می فرماید:

ورای عقل طوری دارد انسان که می یابد بدان احوال پنهان

فلَمَّا كَانَ مَطْلَبُ الْعَزِيزِ عَلَى الطَّرِيقَةِ الْخَاصَّةِ، لِذَلِكَ وَقَعَ الْعَتَبُ عَلَيْهِ كَمَا وَرَدَ فِي الْخَبَرِ. فَلَوْ طَلَبَ الْكَشْفَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ رَمَّا كَانَ لَا يَقَعُ عَلَيْهِ عَتَبٌ فِي ذَلِكَ وَ الدَّلِيلُ عَلَى سَدَاجَةِ قَلْبِهِ قَوْلُهُ فِي بَعْضِ الْوُجُوهِ أَلَيَّْ يُجِيبِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا.

(1) چون مطلب عزیز بر طریقه خاص است. عتاب بر او واقع شده است چنانکه در خبر آمده است و اگر کشفی را که ما گفتیم طلب می کرد شاید عتاب بر او نبود. دلیل بر سادگی قلب عزیز سخن اوست در بعضی از وجوه که: أَلَيَّْ يُجِيبِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا (بقره: 259).

قیصری در شرح گوید:

علت بعض وجوه گفتن این است که اصحاب تفسیر اختلاف کردند که آن شخص مرور کننده بر قریه ویران و قائل این کلام چه کس بود بعضی گفتند:

عزیر بود. بعضی گفتند: ارمیا بود. بعضی گفتند، خضر بود. بعضی گفتند یلی از بزرگان عجم بود که کافر بود، بر درازگوش خود سوار بود و با او سبد انجیر و انگور بود و الله اعلم. «2»

و أما عندنا فصورته عليه السلام في قوله هذا كصورة إبراهيم عليه السلام في قوله رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى. و يقتضي ذلك الجواب بالفعل الذي أظهره الحق فيه في قوله تعالى فَأَمَّا اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ. فقال له وَ أَنْظِرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا. فعاین كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق، فأراه الكيفية.

(2) اما در نزد ما صورت گفتار عزیر علیه السلام مانند صورت گفتار إبراهيم است که گفت: أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى و سؤال بدین وجه اقتضا می کند جواب بالفعل را که

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 304.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 305.

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 337

حق در او ظاهر نمود. چنانکه فرمود: فَأَمَّا اللَّهُ... پس عزیر به عیان دید (به معاينه تحقيق) که چگونه اجسام می رویند. پس خداوند کیفیت احیاء موتی را به او ارائه داد.

فسأل عن القدر الذي لا يدرك إلا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها، فما أعطي ذلك فإن ذلك من خصائص الاطلاع الإلهي، فمن المحال أن يعلمه إلا هو فإنها المفاتيح الأول، أعني مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو و قد يطلع الله من يشاء من عباده على بعض الأمور من ذلك.

(1) پس سؤال کرد از قدری که جز به کشف اشیاء در حال ثبوتشان در عدمشان ادراک نمی شوند. پس این معنی (سرّ القدر) به او داده نشد. زیرا که آن (سرّ القدر) از خصایص علم الهی و مخصوص به آن است. پس محال است که سرّ القدر را کسی جز خدای تعالی بداند (یعنی سرّ القدر تعلق قدرت به مقدر را به سبیل ذوق یعنی شهود کیفیت احیاء را) چه اینکه اعیان مفاتيح نخستین اند، یعنی مفاتيح غیب که جز هو آنها را نمی داند و «عِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ...» (انعام: 59) و گاهی خداوند به بعضی از عبادش که بخواهد اموری را اطلاع می دهد.

چنانکه فرمود: **وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ** (بقره: 255) و نیز فرمود: **عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْئَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا** (جن: 26-27). «1»

و اعلم إنه (أنها- خ) لا تسمى مفاتيح إلا في حال الفتح، و حال الفتح هو حال تعلق التكوين بالأشياء أو قل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور و لا ذوق لغير الله في ذلك.

(2) بدان که مفاتيح (یعنی اعیان در حال ثبوتشان در عدم) مفاتيح نامیده می شوند مگر در حال فتح و حال فتح حال تعلق اراده است به تکوین اشياء و اگر خواهی به تعبیر دیگر حال تعلق قدرت است به مقدور و در این تکوین و تعلق قدرت، غیر خداوند را ذوقی نیست.

چنانکه در قرآن فرمود: **إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَ لَوْ اجْتَمَعُوا** (حج: 73).

فلا يقع فيها تجلّ و لا كشف، إذ لا قدرة و لا فعل إلا لله خاصة، إذ له الوجود المطلق

---

(1) شرح فصوص قيصري، ص 306.

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 338

الذي لا يتقيد. فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام في سؤاله في القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع.

(1) پس در قدرت نه تجلی واقع می شود و نه كشف (که خداوند از حیث قدرت به بندگان تجلی کند و این حال را بر آنان منکشف گرداند زیرا قدرت بر ایجاد خدا راست نه جز او را) چه اینکه قدرت و فعل نیست مگر برای خدا خاصه. چه او وجود مطلق است که مقید نمی شود. پس چون عتاب حق مر عزیز را در سؤالش درباره قدر دیدیم، دانستیم که او اطلاع بر کیفیت تعلق قدرت به مقدور را بر سبیل ذوق (یعنی چشیدن که مقصود واجد آن شدن است) طلب کرده است.

فطلب أن تكون له قدرة تتعلق بالمقدور، و ما يقتضي ذلك إلا من له الوجود المطلق.

(2) پس طلب کرد که او را قدرتی باشد که به مقدور تعلق بگیرد. حال اینکه این قدرت و ذوق را اقتضا ندارد مگر آن کسی که او را وجود مطلق است.

اتّصاف کَمَل به قدرت بر ایجاد یا اعدام، در بعضی از اعیان آن از حیث عدم مغایرت بین عبد و حق است به سبب فنا و جهت عبودیت در جهت ربوبیت یا از جهت خلافت نه به طور اصالت. چنانکه خداوند از لسان نبیّ اش عیسی فرمود: **وَ أُبْرِئُ الْأَكْمَمَةَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ (آل عمران: 49).**

فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقاً، فإنّ الكيفيات لا تدرك إلا بالاذواق.

(3) پس عزیز طلب کرد چیزی را که وجود آن در خلق به حسب ذوق، از آن جهت که خلق است ممکن نیست. چه اینکه کیفیات ادراک نمی شود مگر به ادواق.

یعنی از آن اخبار نمی توان کرد. مثل اینکه برای عین، ادراک لذت وقاع بنا بر سبیل سماع ممکن نیست و جمیع وجدانیات این چنین اند.

و أما ما روينا مما أوحى الله به إليه لئن لم تنته لأحسون اسمك من ديوان النبوة، أي أرفع عنك طريق الخبر و أعطيك الأمور على التجلّي، لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك فتتظر في هذا الأمر الذي طلبت، فلمّا لم تره تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه و أن ذلك من خصائص الذات الإلهية، و قد علمت أن الله أعطى كلّ شيءٍ خلقه؛ فإن لم يعطك هذا الاستعداد الخاص، فما هو خلقك، و لو كان خلقك لأعطاك الحقّ الذي أخبر أنه أعطى كلّ شيءٍ خلقه. فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك،

ممد العمم در شرح فصوص الحکم، ص: 339

لا تحتاج فيه الى نهي إلهي. و هذا عناية من الله بالعزير عليه السلام علم ذلك من علمه و جهله من جهله.

(1) اما آن که در روایت آمده است: خداوند به عزیز وحی کرد که اگر از این درخواست دست بر نداری اسمت را از دیوان نبوت محو می کنم. معنایش این است که از تو طریق خبر را بر می دارم و به تو عطا می کنم امور را به نحو تجلی و تجلی هم نمی باشد مگر به وفق استعدادی که داری، استعدادی که ادراک ذوقی بدان وابسته است. آن گاه خواهی دانست که تو به حسب استعداد خود ادراک نکرده ای. پس این امری که طلب کردی نگاه می کنی و چون آن را نیافتی می دانی که از خصایص ذات الهی است و می دانسته ای که ان الله أعطى كلّ شيءٍ خلقه و اگر به تو این استعداد خاص را نداد، پس آن استعداد خلق تو نیست و اگر خلق تو بود به تو عطا می کرد. بنا بر این تو در این هنگام (وقتی لئه تجلی کردم و خبر را از تو برداشتم) از این سؤال خودداری می کنی و محتاج به نهی الهی نیستی و این عنایتی است از جانب خداوند به عزیز علیه السلام. این معنی را اهل کشف و عرفان می دانند و اهل حجاب و طغیان بدان جهل دارند.

و اعلم ان الولاية هي الفلك المحيط العام، و لهذا لم تنقطع، و لها الإنباء العام و أما نبوة التشريع و الرسالة فمنقطعة.

(2) بدان که ولایت فلك محیط عام است (که به نبی و ولی و رسول محیط است) لذا منقطع نمی شود (یعنی تا دنیا باقی است ولی هست و چون ولایت انقطاع یابد امر به آخرت انتقال می یابد). و ولایت را انباء عام است (زیرا ولی کسی است که در حق فانی شد و در هنگام فنا بر حقایق الهیه مطلع می شود و از آنها انباء یعنی اخبار می نماید). اما نبوت و رسالت تشریحی منقطع می شود. زیرا احاطه تامه ندارند.

نبی و رسول از اسماء الله نیستند اما ولی هست: ان الله هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ و اسم خداوند یعنی ذات واجب الوجود مأخوذ با وصفی از اوصاف. چنانکه سفرای الهی و عرفای شامخین بیان فرمودند. لذا رسالت و نبوت منقطع می شود. اما انسان ولی کامل چون مظهر اسم ولی واجب بالذات است، بود او واجب است. از این رو یعنی به بحث قرآنی هیچ گاه اجتماع انسانی از انسان کامل خالی نیست. خواه رسول باشد، خواه نبی، خواه وصی و خواه ولی دیگر غیر آنها که رسالت و نبوت و سفارت تشریحی نداشته باشد و چون مظهر اسم ولی که واجب بالذات است مرتفع نمی شود و بود آن واجب

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 340

است، معصوم فرموده است: «لو لا الحجّة لساخت الأرض باهلها».

[در محمد (ص) نبوت و رسالت قطع شده است]

و في محمد- ص- قد انقطعت، فلا نبی بعده: یعنی مشرّعا او مشرّعا له، و لا رسول و هو المشرع و هذا الحديث قصم ظهور اولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة. فلا ينطلق عليه اسمها الخاص بها فإن العبد يريد إلا يشارك سيده- و هو الله- في اسم؛ و الله لم يتسمّ بنبيّ و لا رسول، و تسمّى بالولي و اتصف بهذا الاسم فقال الله **وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا** و قال **هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ**.

(1) و در محمد (ص) نبوت و رسالت قطع شده است. لذا نبیّ مشرّع یا مشرّع له بعد از او نیست و این حدیث «لا نبی بعدی» که پیغمبر فرمود: پشت اولیاء الله را شکسته است.

زیرا این حدیث متضمن انقطاع ذوق عبودیت کامل تام است. پس اسم عبودیت که خاص آن باشد بر ولی اطلاق نمی شود (و منسحب نمی گردد) زیرا عبد می خواهد با سیدش که الله تعالی است، در اسمی مشارک نباشد و خداوند به نبی و رسول نامیده نشد اما به ولی نامیده شد. چنانکه فرمود: **اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا** (بقره: 255) و فرمود:

**هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ** (شوری: 28) (پس ولی در داشتن این اسم بلسید خود مشارک است).



غرض این است که ادب اقتضا می‌کند بنده در بندگیش بنده کامل باشد و در هیچ اسمی از اسماء با آقای خود شرکت نداشته باشد. چنانکه روییت از آن اوست، عبودیت از آن این است. حرف شیخ این است که دل اولیاء الله می‌خواهد در اتصاف به عبودیت عبد کامل باشد. اما چون جناب خاتم عبد کامل بود **سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا** (اسری: 1) و هیچ انسانی به مقام عبودیت او نمی‌رسد که آن عبودیت مقتضی خاتمیت است، لذا در مقام اشتیاق به نیل و ذوق مرتبه عبودیت کامله تامه که در حقیقت دسترسی بدان ندارد و اختصاص به خاتم دارد گفت: حدیث «لا نبی بعدی» پشت اولیاء الله را شکست. پس این سخن زبان تعنت و اعتراض نیست، بلکه لسان تضرع و اشتیاق است.

و هذا الاسم باق جار علی عباد الله دنیا و آخرة، فلم یبق اسم یختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة و الرسالة:

(2) و این اسم ولیّ بر بندگان خدا چه در دنیا و چه در آخرت باقی و جاری است پس به انقطاع نبوت و رسالت، اسمی که اختصاص به عبد داشته باشد دون حق باقی نماند.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 341

غرض این است که عبودیت کامله تامه در نبی و رسول است و خاتم که نبی رسول است، در عبودیت کامل بود و پس از وی رسالت و نبوت منقطع گردید و عبودیت مختص به عبد که آن عبودیت کامل و تام باشد، پس از انقطاع نبوت باقی نمانده است.

پس این اسم که عبودیت است به رسول خاتم اختصاص یافت و پس از وی هر چند ولیّ باقی و دائم است ولی در این اسم ولی با حق مشارک است و دیگر هیچ ولیّ اسم مختص به خود ندارد. چنانکه حق تعالی دارد و شیخ در مقام اشتیاق اتصاف به عبودیت کامله تامه چنین گفته است.

إِلَّا أَنْ اللَّهَ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ، فَأَبْقَى لَهُمُ النَّبُوَّةَ الْعَامَةَ الَّتِي لَا تَشْرِيْعُ فِيهَا.

(1) جز اینکه خداوند به بندگان خود لطف نموده لذا نبوت عامه‌ای را که تشریح در آن نیست بر ایشان باقی گذاشته است.

شیخ در فتوحات نبوت را به نبوت مقامی و نبوت تشریحی تقسیم می‌کند که نبوت مقامی هیچ گاه قطع نمی‌شود. چون مظهر اسم ولیّ و مصداق **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** (بقره: 30) است و آن نبوت مقامی را در اینجا به نبوت عامه تعبیر کرده است چون این نبوت برای همه هست، برای عامه بنی آدم.

و أبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام، و أبقى لهم الوراثة في التشريع فقال «العلماء ورثة الأنبياء» و ما ثمة ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرعوه.

(2) و نیز برای عباد نصیبی از تشریح باقی گذاشت. و فرمود: «العلماء ورثة الأنبياء». لکن به حسب اجتهادشان.

نه اینکه از حق تعالی بدون واسطه یا به واسطه ملک به نحو وحی تشریحی اخذ کنند، زیرا آن مخصوص انبیا است.

پس اولیای عارف وارث انبیا در معارف و حقایقند و علمای مجتهد وارث انبیا در تشریحند به سبب اجتهادشان پس اولیاء ورثه باطن انبیا و علمای ورثه ظاهر انبیا و برای علمای میراث در تشریح نیست مگر در آن احکامی که اجتهاد کرده‌اند و آن که هم ولی و هم عالم است، وارث مقام جمیع انبیاست. «1»

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 309.

مد المهم در شرح فصوص الحكم، ص: 342

فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو وليّ و عارف و لهذا، مقامه من حيث هو عالم أتمّ و أكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع و شرع. فإذا سمعت أحدا من اهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه.

أو يقول أن الوليّ فوق النبيّ و الرسول، فإنه يعني بذلك في شخص واحد: و هو أن الرسول من حيث إنه وليّ أتمّ منه من حيث هو نبيّ و رسول؛ لا أن الوليّ التابع له أعلى منه، فإنّ التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعا له فافهم.

(1) هر گاه دیدی پیغمبری خارج از تشریح به کلامی متکلم است. این کلام او از آن حیث که ولیّ و عارف است می‌باشد (زیرا پیغمبر باید از حلال و حرام و نجس و پاک و ...

سخن گوید و از آن جهت که ولایت منقطع نیست و نبوت منقطع است). از این رو مقام وی از آن حیث که عالم و ولیّ است اتمّ و اکمل است از آن حیث که وی رسول یا صاحب تشریح و شرع است بنا بر این هر گاه از اهل الله شنیدی که برای تو می‌گوید یا از او نقل می‌شود که ولایت اعلای از نبوت است، مراد همین نکته است که گفتیم.

یا اینکه می‌گوید: ولیّ فوق نبی و رسول است. یعنی در شخص واحد، یعنی اینکه این رسول از آن حیث که ولیّ است، مقام ولایت او اتمّ است از آن حیث که نبی و رسول است. نه اینکه ولیّ تابع رسول اعلای از رسول باشد. زیرا هیچ گاه تابع، متبوع خود را در آن چیزی که تابع اوست ادراک نمی‌کند. چه اگر ادراک کند، تابع نمی‌باشد فافهم.

فمرجع الرسول و النبيّ المشرع الى الولاية و العلم. ألا ترى الله تعالى قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فقال له أمرا و قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا و ذلك أنك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهي عن أفعال مخصوصة و محلها

هذه الدار فهي منقطعة، و الولاية ليست كذلك إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي و إذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسم و الولي اسم باق لله تعالى .

(2) پس مرجع رسول و نبی مشرع، به ولایت و علم است (اصل آن ولایت و علم است) نمی بینی خداوند، رسول را به زیادت طلب نمودن علم امر فرمود که **قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا** (طه: 114) (زیرا علم مربوط به ولایت است) و تو می دانی که شرع تکلیف به اعمال مخصوصه یا نهی از اعمال مخصوصه است و محل این اعمال این دار است . پس

### مهم المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 343

این اعمال منقطعند و ولایت، منقطع نیست. چه اگر ولایت منقطع بشود برای آن اسمی باقی نمی ماند حال آن که ولی اسمی ماندگار برای خداست. ان الله هو الولي الحميد.

و از لسان یوسف نقل کرده است: **أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ** پس هیچ گاه ولایت منقطع نمی شود.

فهو لعبيده تخلقا و تحققا و تعلقا،

(1) پس اسم ولی برای بندگان خداست از حيث تخلق و تحقق و تعلق آنان.

تخلق به اخلاق الهیه که فنا در افعال و صفات است و تحقق به ذات الهیه که ولی است و تعلق اعیان ثابته آنان به اتصاف به صفت ولایت و طلبشان ولایت را از خداوند به حسب استعدادشان، یا تعلقشان به بقاء بعد از فنا. «1» یا مراد از تعلق بدان نحوه باشد که امیر علیه السلام فرمود: «و ارواحنا معلقة بعز قدسك».

فقوله للعزير لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القدر لأحسون اسمك من ديوان النبوة فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلي و يزول عنك اسم النبي و الرسول، و تبقى له ولايته.

إلا أنه لما دلّت قرينة الحال أن هذا الخطاب جري مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار، إذ النبوة و الرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تحوي عليه الولاية من المراتب.

فيعلم أنه أعلى من الولي الذي لا نبوة تشريع عنده و لا رسالة.

و من اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضا مرتبة النبوة، يثبت عنده أن هذا وعد لا وعيد. و أنّ سؤاله عليه السلام مقبول إذ النبي هو الولي الخاص و يعرف بقرينة الحال أن النبي من حيث ما له في الولاية هذا الاختصاص محال ان يقدم على ما يعلم أن الله يكرهه منه، أو يقدم على ما يعلم أن حصوله محال. فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده

و تقررت، أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله «لأخون اسمك من ديوان النبوة» مخرج الوعد، فصار خبرا يدل على علو مرتبة باقية، و هي المرتبة الباقية على الأنبياء و الرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحلّ للشرع يكون عليه احد من خلق الله في جنة و لا نار بعد الدخول فيهما.

---

(1) شرح فصوص قيصري، ص 311، ستون اول.

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 344

(1) بنا بر این قول خداوند به عزیر که اگر از سؤال درباره ماهیت قدر مرتعی نشوی و خودداری نکنی اسمت را از دیوان نبوت محو می کنم محمول بر وعد است که از دیوان نبوت که اخبار و پیام رساندن و رسالت است محو می کنم اما ولایت برای تو باقی می ماند که امر بر کشف به تجلی برایت می آید و اسم نبی و رسول از تو زایل می شود. جز اینکه چون قریح حالیه دلالت دارد که لحن خطاب بر وعید است و ولایت اعم از نبوت و رسالت است چه نبوت ولایت است با خصوصیتی و رسالت، نبوت است با خصوصیتی، مقصود چنین خواهد بود که رتبه خاصی را که ولایت مطلقه حاوی آن و دیگر مراتب است از تو محو می شود. یعنی ولایت در نبوت. پس دانسته می شود که نبی اعلائی از ولی است که نبوت و رسالت تشریح نزد او نیست.

و هر که حالت دیگری نزد او مقارن شود که مقتضی مرتبه نبوت باشد، نزدش ثابت می شود که این کلام، محمول بر وعد است نه وعید و دعای نبی مستجاب است. چه مطابق ولایتی که دارد محال است اقدام کند بر آن چه خداوند آن را ناخوش دارد و یا حصول آن محال است. پس این حدیث یعنی خطاب الهی به عنوان خبر است که دلالت دارد بر علو مرتبه ای که باقی است و آن مرتبه باقیه بر انبیا و رسل است در دار آخرت.

دار آخرتی که محل شرع نیست که کسی از آفریده ها در جنت و نار بر آن شرع باشد، بعد از دخول انسانها در آن دو.

یعنی آن دار آخرتی که بعد از دخول در جنت و نار تکلیف شرعی در آن جا جاری نیست. مفادش این است که در دار آخرت پیش از دخول در جنت و نار محل شرع یعنی تکلیف است که باید اشاره به تکامل برزخی باشد.

و إنما قيّدناه بالدخول في الدارين - الجنة و النار - لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات و الأطفال الصغار و المجانين، فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لاقامة العدل و المؤاخدة بالجرمة و الثواب العملي في أصحاب الجنة. فإذا حشروا في صعيد واحد بمعزل عن الناس، بعث فيهم نبي من أفضلهم و تمثل لهم نار تجلّي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم أنا رسول الله إليكم، فيقع عندهم التصديق به و يقع التكذيب عند بعضهم و يقول لهم اقتحموا هذه النار

بأنفسكم، فمن أطاعني نجا و دخل الجنة، و من عصاني و خالف أمري هلك و كان من أهل النار؛ فمن امتثل أمره منهم و رمى بنفسه فيها سعد و نال الثواب العملي و وجد تلك النار بردا و سلاما و من عصاه استحق العقوبة فدخل

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 345

النار و نزل فيها بعمله المخالف ليقوم العدل من الله في عباده و كذلك قوله تعالى **يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ** أي عن امر عظيم من أمور الآخرة؛ **وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ** و هذا تكليف و تشريع. فمنهم من يستطيع و منهم من لا يستطيع، و هم الذين قال الله فيهم **وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ** كما لا يستطيع في الدنيا امتثال أمر الله بعض العباد كأبي جهل و غيره، فهذا قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول النار و الجنة، فلهذا قيدناه **وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ\***.

(1) اینکه گفتیم بعد از دخول جنت و نار، دار آخرت محل شرع و تکلیف نیست، از این روست که برای اصحاب فترتها و اطفال خردسال و مجانین در روز قیامت شرع و تکلیف است که آنها را در صعيد واحد (یعنی زمین بلندی) برای اقامه عدل و مؤاخذه به جرمه و ثواب عملی وادار می کنند و در میان آنان افضل آنان را مبعوث به نبوت می کنند و این نبی مبعوث، در آن روز آتشی را به صورت تمثیل برای آنها می آورد و به آنان می گوید: من رسول خدا به سوی شما می تصدیق می کنند و بعضی تکذیب به آنان می گوید: در این آتش وارد شوید هر کس از من اطاعت کرد نجات می یابد و داخل بهشت می شود هر که عصیان نمود و امر را مخالفت کرد هلاک می گردد و از اهل آتش می شود. پس هر کس که امر او را امتثال کرد و خویشتن را در آتش افکند، اهل سعادت است و به ثواب عملی می رسد و آن آتش را بر خود برد و سلام می یابد و آن که عصیان ورزید مستحق عقوبت است و داخل آتش (جهنم) می گردد. چنین است که خداوند فرمود: **يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ** (قلم: 42) این تکلیف تشريع است در حق آنان پس بعضی از آنان استطاعت دارند سجده می کنند و بعضی از آنان استطاعت ندارند چنانکه در دنیا امتثال امر اله را استطاعت نداشتند (یعنی عصیان می ورزیدند و حدیث دارد که در قیامت پشت اینان مانند تخته فولاد می شود لکن خم نمی گردد چنانکه در دنیا هم پشتشان به سجده خم نمی شد) این است شرعی (تکلیفی) که در قیامت پیش از دخول نار و جنت باقی می ماند. لذا ما گفتیم دار آخرتی که پس از دخول جنت و نار محل شرع نیست **وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ\***.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 347

15. فصّ حکمة نبویّة في كلمة عيسويّة

(15). فصّ حکمة نبویّة في كلمة عيسويّة

(1) شیخ اکبر در فصوص و فتوحات نبوت را نبوت عامه و نبوت خاصه می‌داند. نبوت خاصه تشریحی است و نبوت عامه ابناء معارف است که نبوت مقامی است. ولایت اعم از نبوت و نبوت اعم از رسالت است. ولی، فوق نبی و رسول است. یعنی ولایتی که در نبی و رسول است به حسب رتبه فوق نبوت و رسالت است. یعنی هیچ نبی و رسولی بی‌ولایت به نبوت و رسالت نرسد. نه آن که مطلقاً ولیّ فوق نبی و رسول است. شیخ این مطلب را در آخر فص عزیری فصوص بتفصیل عنوان کرده است.

### بخشی در خاتم ولایت

آن جناب عیسی علیه السلام را خاتم الأولیاء می‌داند. چنانکه در فص عیسوی بیان می‌کند و قیصری نیز در شرح فص شیشی بدان تصریح می‌نماید و در عین حال که عیسی (ع) را خاتم الأولیاء می‌داند، جمیع انبیا و رسل و اولیا را مقتبس از مشکات رسول ختمی مرتبت (ص) و از باطن ولایت او می‌داند. می‌گوید: اولیا حتی رسل از مشکات خاتم اولیا نور می‌گیرند (و ما یراه احد من الأنبیاء و الرسل الا من مشکاة خاتم الأولیاء).

این سخن به ظاهر هم قدح مقام رسول خاتم را می‌رساند و هم تناقض در گفتار شیخ را.

ولی شیخ مراد خود را در رفع نقص و نقض در همان فص شیشی بیان کرده است و قیصری در شرح آن گوید:

خاتم رسل از عالم غیب خود در صورت خاتم اولیا (عیسی) تجلی می‌کند.

پس این خاتم اولیا مظهر ولایت تامه است (ولایت تامه رسول ختم که در حقیقت ولی ختم هم هست) و چون همه انبیا و اولیا صاحب ولایتند و خاتم اولیا [عیسی (ع)] مظهر جمیع ولایت است. پس مظهر حصه هر يك از آنان

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 348

در مقام جمع خود است. پس به این تحقیق خاتم رسل حق را از مرتبه ولایت نفس خود می‌بیند نه از مرتبه غیر خود (زیرا خاتم اولیا نیز از مراتب خاتم رسل است) پس نقص و نقض لازم نمی‌آید. مثالش این است که خازن به امر سلطان به حواشی از خزینه چیزی دهد و به خود سلطان نیز، که سلطان چون حواشی از خازن گرفته است و نقصی برای سلطان نیست. «1»

و در همان فص شیشی شیخ تصریح می‌کند که «هو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد (ص) مقدم الجماعة و سید ولد آدم فی فتح باب الشفاعة» و قیصری در شرح آن گوید:

أي الخاتم للولاية هو صورة درجة من الدرجات و حسنة من حسنات خاتم الرسل و مظهر من مظاهرها و تلك الحسنة هي التي تسمى بالوسيلة اعلى مراتب الجنان و هو المقام المحمود الموعود للنبي. «2»

راقم سطور حسن آملی گوید: رَيْنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً.

پس خلاصه اینکه شیخ، عیسی علیه السلام را خاتم الاولیای مقتبس از مشکات ولایت خاتم رسل می داند. اما آیا عیسی (ع) خاتم الاولیاء است مطلقا اعنی در جمیع خصوصیات و مراتب ولایت و حالات و کیفیات آن؟ چنین سخنی از شیخ مستفاد نیست بلکه در حالتی و مرتبتی از ولایت مطلقه آن را خاتم می داند چنانکه خودش را هم خاتم می داند و در این باکی نیست چه ولایت را جهات بی انتها حسب استعداد اولیاست. شاید بعضی از اولیا در برخی از خصایص ختم باشند و در عین حال تابع ولی کامل مطلق باشند. چنانکه میرزا محمد رضا قمشه‌ای در «رساله ولایت» بدان نص دارد.

این بدان ماند که خطاطی در یکی از شعون خط در نسخ یا نستعلیق و یا رقاع و یا ثلث و جز آنها صاحب شأنی شود- شأن به اصطلاح خطاطان- و در آن شأن ختم باشد نه اینکه مطلقا خاتم قرار گیرد. اما اینکه عیسی (ع) خاتم اولیاء است این است که قبل از بعثت به نبوت خاصه، انباء معارف می فرمود که مقام نبوت عامه است. چنانکه در مهد گفت: آتَانِي الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا (مریم: 30) و همچنین در بطن ام خویش گفت:

أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (مریم: 24). بنا بر تحقیق فوق هم خاتم رسل

(1) شرح فصوص قیصری، ص 108، ستون دوم.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 108 و 109.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 349

خاتم است و هم عیسی و هم مهدی و هم شیخ هر چند اینان همه از مشکات ختم (ص) مقتبسند.

في صورة البشر الموجود من طين

عن ماء مریم أو عن نفخ جبرین

من الطبيعة تدعوها بسجین

تکون الروح في ذات مطهرة

فيها فزاد على ألف بتعيين

لأجل ذلك قد طالت إقامته

أحيا الموات و أنشا الطير من طين

روح من الله لا من غيره فلذا

به يؤثر في العالي و في الدون

حتى يصح له من ربه نسب

(1) آیا از آب مریم یا از دمیدن جبرئیل در صورت بشر عنصری موجود از گل، روح الله عیسی در ذات مطهر از احکام طبیعتی که آن را سجین می نامی تکون یافته است.

اینکه طبیعت را سجین گفته است اشاره به طبیعت عالم کون و فساد دارد. چه نزد شیخ، ملائکه آسمانی یعنی ملائکه ای که عنوان نفسانی دارند یعنی مدبر اجرای علوی و سفلی اند و همه آسمانها طبیعت عنصری اند و ما فوق آنها طبیعت غیر عنصری که ملائکه مهیمین و کروئین هستند.

غرض اینکه طهارت بدن والدین از آن چه موجب نقص است ایجاب می کند طهارت بدن فرزند را و چون مریم علیها سلام مطهر از غلبه احکام طبیعت بود و نیز روحانیت عیسی از نفخ جبرئیل بود (پس جسمانیت عیسی که از ماء مریم آن چنانی و روحانیت آن از نفخ جبرئیل این چینی است) ایجاب کرده است که اقامت ذات عیسی در صورت بشری طولانی شود.

نبوت عامه در اصطلاح اهل عرفان انباء از معارف است که صاحب مقام ولایت را است و نبوت خاصه در مقام بعث و تشریح است خلاصه نبوت عامه نبوت مقامی است و این اصطلاح غیر از نبوت عامه و خاصه ای است که متکلم گوید. زیرا نبوت عامه در کتب کلامی به این معنی است که به چه دلیل بشر احتیاج به نبی دارد و پس از اثبات این امر کلی در علایم شناخت پیغمبر بخصوص شخص خاتم (ص) بحث و آن را اثبات می نماید.

و چون فص عزیری در سر القدر بود و فص عیسوی متضمن قدری است که در ولایت عنوان می شود فص عیسوی را پس از عزیری آورد. پس اشتباه نشود که ترتیب

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 350

کلمات الهی در فصوص به ترتیب وقوع خارجی آنها بوده باشد و گر نه فص عیسوی باید پیش از فص محمدی باشد و بعد از دیگر فصوص.

نکته: در فصوص این چند نکته باید مژور شود:

یکی اینکه سخن در وحدت شخصیه وجود است که سخن مطلقا در حق است به خلاف بحث فلسفی که سخن در خلق و خالق است، یعنی عارف جز در پیرامون حق بحثی ندارد زیرا در متن خارج جز حق نیست و خلق موهوم و متوهم است.



نکته دیگر اینکه هر يك از کلمات درباره مقامی از مقامات انسان است، نه شخص مخصوصی.

دیگر اینکه ترتیب کلمات تامه الهیه در فصوص به ترتیب وقوع خارجی آنها نیست بلکه روی عنایت خاصی بیست و هفت کلمه آن انسجام یافته‌اند. لذا تقدیم و تأخیر بعضی از کلمات نسبت به ترتیب خارجی شان در کتاب بسیار است.

[بدان از خصایص ارواح این است که بر چیزی قدم نمی‌گذارند مگر]

اعلم أن من خصائص الأرواح أنّها لا تطأ شيئاً إلاّ حيي ذلك الشيء و سرت الحياة فيه و لهذا قبض السامري قبضة من أثر الرسول الذي هو جبرئيل عليه السلام و هو الروح، و كان السامري عالماً بهذا الامر، فلما عرف أنّه جبرئيل، عرف أن الحياة قد سرت فيما وطئ عليه، فقبض قبضة من أثر الرسول بالضاد أو بالصاد أي بملء يده أو بأطراف أصابعه، فبذها في العجل، فخار العجل، إذ صوت البقر إنّما هو خوار، و لو أقامه صورة أخرى لنسب إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء للإبل و التّؤاج للكباش و اليعار للشياه و الصوت للإنسان أو النطق أو الكلام.

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم 350 بدان از خصایص ارواح این است که بر چیزی قدم نمی‌گذارند مگر  
..... ص : 350

1) بدان از خصایص ارواح این است که بر چیزی قدم نمی‌گذارند مگر اینکه آن چیز زنده می‌گردد و حیات، از آنها در آن چیز سرپا می‌یابد، از این روی سامری از اثر رسول که جبرئیل بود و روح است، قبضه‌ای گرفت و سامری عالم به این امر بود (که در صحبت موسی علیه السلام این بصیرت را کسب کرد) و چون شناخت که آن رسول جبرئیل است، شناخت که حیات در آن چه که بر آن قدم نهاد ساری است. لذا قبضه یعنی يك مشت که پر کرد دست خود را، یا قبضه که به اطراف انگشتانش از اثر رسول گرفت و آن را در کالبد گوساله ریخت و گوساله بانگ برآورد. زیرا خوار صوت گاو است و اگر آن کالبد به صورت دیگر بود، به اسم صوتی که برای آن صورت بود منسوب می‌شد. مثل

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص : 351

رغاء (نعره) برای شتر و تّؤاج برای کبش و يعار برای بره و صوت یا نطق و كلام «1» برای انسان.

قیصری گوید:

أرواح مظاهر اسم شریف ریند. زیرا حق تعالی به این ارواح رب مظاهر خود است و آنها را می‌پروراند و حیات به حسب وجود اول صفتی است که حق تعالی آن را لازم دارد و حیات اصل جمیع صفات وجودیه است. لذا اسم

شریف الحی امام سابعه اسماء است که حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلامند. زیرا هیچ یک از صفات وجودش تصور نمی شود مگر بعد از حیات. «2»

فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمى لاهوتا و الناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح، فسَمِيَ الناسوت روحا بما قام به.

(1) و این قدر از حیات ساری در اشیاء را لاهوت می نامند و ناسوت محلی است که روح به آن محل قائم است. مثلا بدن، ناسوت است و روح مجرد لاهوت، و این ناسوت را روح می نامند به سبب آن روحی که به او قائم است.

یعنی به تعلق روح به بدن، آن روح منطبقه در بدن که نفس منطبقه اش گویند، روح نامیده می شود. مثل اینکه روح بخاری را روح می گویند و یا اینکه مراد این باشد که بدن با روحی که بدن بدان قائم است، روح نامیده شود چنانکه خداوند عیسی را روح نامید و در قرآن فرمود: **وَ رُوحٌ مِنْهُ** (نساء: 171).

فلما تمثّل الروح الأمين الذي هو جبرئيل لمريم عليهما السلام **بَشْرًا سَوِيًّا تَحَيَّلَتْ** أنه بشر يريد مواعنتها، فاستعادت بالله منه استعاذة بجمعية منها ليخلصها الله منه لما تعلم أنّ ذلك مما لا يجوز، فحصل لها حضور تام مع الله و هو الروح المعنوي، فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه أحد لشكاسة خلقه كحال امه (لحال امه - خ).

(2) و چون روح الامین که جبرئیل (ع) است برای مریم علیها السلام به صورت بشری سویی تمثّل یافت حضرت مریم گمان برد که او بشری است که مواعنه با او را اراده کرده

---

(1) نطق و کلام برای انسان فاضل و صوت برای اعم حیوان.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 317.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 352

است. پس از او به خدا پناه برد استعاده ای با تمام جمعیت (و همت و قوای روحانیت) مریم، تا خداوند او را از آن بشر خلاص گرداند. چون می دانست این عمل در شریعت جایز نیست. پس برای مریم حضور تمامی که روح معنوی است با الله حاصل شد. (لذا حضور در صلوات را روح در صلوات گفتند و صلوات بی حضور را کالبد بی روح). پس اگر در آن وقت استعاده و بر آن حالت روح الامین در مریم نفخ می کرد عیسایی خارج می شد که از جهت شکاست (تندی خلقش) هیچ کس طاقت او را نداشت مانند حال مادرش.

زهی صفات و هیئات نفسانیه و اغراض جسمانیه والدین در فرزندی که از آنها متکون می شود اثر می گذارد.

فلما قال لها إنما أنا رسول ربك جئت لأهب لك غلاماً زكياً انبسطت عن ذلك القبض و انشرح صدرها، فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى: فكان (و كان - خ) جبرئيل ناقلاً كلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله لأمتة، و هو قوله وَ كَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ.

(1) و چون جبرئیل به مریم گفت که من رسول رب تو هستم، آمده‌ام که به تو پسری پاک هبه کنم، مریم از آن قبض انبساط و صدرش انشراح یافت. پس در آن زمان عیسی را در مریم دمید و جبرئیل ناقل کلمه الله برای مریم بود، چنانکه رسول، ناقل کلمه الله برای امت خود است.

و چون مریم انبساط و انشراح صدر یافت عیسی (ع) منبسط و منشرح الصدر متولد شد.

چنانکه خداوند فرمود: وَ كَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ (نساء: 171).

فسرت الشهوة في مريم: فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم و من ماء متوهم من جبرئيل، سري في رطوبة ذلك النفخ من الجسم لأن النفخ من الجسم الحيواني رطب لما فيه من ركن الماء.

(2) پس شهوت در مریم ساری شد و جسم عیسی از آبی که از مریم محقق شد و از آب متوهمی که از جبرئیل در رطوبت آن نفخ ساری شد، خلق گردید، زیرا نفخ از جسم حیوانی رطب است چون که رکن آب در اوست.

فتكوّن جسم عيسى من ماء متوهم و ماء محقق، و خرج على صورة البشر من أجل

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 353

أمة، و من أجل تمثل جبرئيل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الإنساني إلا على الحكم المعتاد.

(1) چون مریم می دانست که انسان از منی مرد و زن متولد می شود توهم کرد که این آب متمثل مانند آب مرد مولّد ولد است. پس وهم او تأثیر تام نمود و «العارف یخلق بهمته» در او صدق آمد. اگر گویی چون نافخ جبرئیل بود و ولد، سرّ آبیّه است واجب این بود که عیسی به صورت روحانین باشد. جواب اینکه آن آب محقق «1» از مادرش بود و او بشر بود که به حکم معتاد و متعارف، فرزند این نوع، انسانی متکون می شود.

تمثل جبرئيل هنگام نفخ به صورت بشری و صورتی که زن هنگام مواقعه تخیل می کند تأثیری عظیم در صورت ولد دارد حتی گفته شده زنی فرزندی زاید که صورتش صورت بشر بود و جسمش جسم مار. چون از وی علت را پرسیدند گفت: در حین مواقعه چشمم به ماری افتاد که آن اثر را بخشید. «2»

[عیسی به گونه‌ای متولد شد که مردگان را زنده می‌کرد]

فخرج عیسی، یحیی الموتی، لأنه روح إلهی و كان الإحياء لله و النفخ لعیسی، كما كان النفخ لجبریل و الكلمة لله، و كان إحياء عیسی للأموات إحياء محققا من حيث ما ظهر عن نفخه كما ظهر هو عن صورة امه و كان إحياءه ايضا متوهما أنه منه و إنما كان لله. فجمع حقيقته التي خلق عليها كما قلناه أنه مخلوق من ماء متوهم و ماء محقق: ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق من وجه و بطريق التوهم من وجه؛ فقل فيه من طريق التحقيق هُوَ يَحْيِي الْمَوْتَى و قيل فيه من طريق التوهم فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ فَالْعَامِلُ فِي الْمَجْرورِ فَيَكُونُ لَا أَنْفَخَ، و يحتل أن يكون العامل فيه أنفخ، فيكون طيرا من حيث صورته الحسيّة الجسمية و كذلك أُبْرِيءُ الْأَكْمَةَ وَ الْأَبْرَصَ و جميع ما ينسب اليه و الى اذن الله.

(2) پس عیسی به گونه‌ای متولد شد که مردگان را زنده می‌کرد. چون روح الهی بود و احیا مر خدا را بود و نفخ از عیسی بود. چنانکه نفخ، جبرئیل را بود و کلمه مر خدای را (و به حکم الولد سرّ آبیہ کار پدر را می‌کرد) و احیای عیسی مر اموات را احیاء محقق

(1) آب محقق از مریم، آب متوهم نیز از مریم ولی با تصوّر از جبرئیل.

(2) حضرت شعیب (ع) به حضرت موسی (ع) فرمود: همه بره‌های دو رنگ که از گوسفندان گله من متولد شود از آن تو باشد. جناب موسی (ع) موقع واقعه گوسفندان پارچه‌ای که به نقوش سیاه و سفید منقوش بود نزد گوسفندان می‌برد. اکثر بره‌ها به آن شکل در آمد که حضرت شعیب وعده کرده بود. «نفایس الفنون، کتاب تواریخ، داستان موسی.»

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 354

بود از آن جهت که از نفخ او ظاهر شد. چنانکه خودش از صورت مادرش ظاهر شد و احیایش متوهم بود که از اوست و حال اینکه احیا مر خدای راست. پس احیای او از جهت محقق و متوهم بودن همچون تکون اوست از ماء محقق و از ماء متوهم. پس در حق عیسی به طریق تحقیق گفته شد: يَحْيِي الْمَوْتَى\* و به طریق توهم گفته شد فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ (آل عمران: 49) که نفخ بإذن الله بود یا طیر بإذن الله بود و هر دو صحیح است. پس طیر «1» کائن می‌شد و همچنین که اکمه و أبرص را از بیماریشان نجات می‌داد و آن چه که به او و به اذن الله منسوب است.

او إذن الكناية في مثل قوله بِإِذْنِي و بِإِذْنِ اللَّهِ\*. فإذا تعلق المجرور «بتنفخ» فيكون النافخ مأذونا له في النفخ و يكون الطائر عن النافخ بإذن الله.

(1) یا اذن کنایه (کنایه یعنی ضمیر) است. در کتب ادبی و تفسیری پیشینیان بخصوص در تفسیر ابو الفتح رازی بسیار از ضمیر تعبیر به کنایه شده است. در اینجا ضمیر «بِإِذْنِي»\* که یای متکلم است مراد است. اذن کنایه در قول خداوند تعالی بِإِذْنِي و بِإِذْنِ اللَّهِ\* اگر جار و مجرور متعلق به «تنفخ» (مائه: 110) باشد. معنایش این است که نافخ در نفخ مأذون بود آن گاه معنی چنین است که طایر حاصل شده است از نافخ بِإِذْنِ اللَّهِ.

و إذا كان النافخ نافخا لا عن الإذن، فيكون التكوين للطائر، فيكون العامل عند ذلك «فيكون». فلو لا أن في الأمر توها و تحققا ما قبلت هذه الصورة هذين الوجهين. بل لها هذان الوجهان لأن النشأة العيسوية تعطى ذلك.

(2) و اگر نافخ، نافخ بدون اذن باشد، معنی چنین است که تَكُون طایر بِإِذْنِ اللَّهِ است که فیکون متعلق جار و مجرور می شود. پس اگر در اصل خلقت عیسوی دو جهت توهم و تحقق نمی بود، این صورت عیسی این دو وجه را نمی پذیرفت. بلکه صورت عیسی را این دو وجه (تحقق و توهم) است. چون که نشئه عیسوی این معنی را عطا می کند.

و خرج عيسى من التواضع الى أن شرع لأُمَّته أن يُعْطُوا الْجُزِيَّةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ و أن أحدهم إذا لطم في خده وضع الخد الآخر لمن يلطمه، و لا يرتفع عليه و لا يطلب القصاص منه. هذا له من جهة أمه، إذ المرأة لها السفل فلها التواضع لأنّها تحت الرجل حكما و حسنا.

---

(1) مقصود از طیر خفاش است.

### مدد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 355

(1) و عیسی از تواضع به در آمد تا اینکه برای امت او تشریح شد که «جزیه دهند در حالی که خوارند» (توبه: 29).

کأن محمد (ص) عیسای کامل است که حکم امت عیسوی که تواضع آن چنانی بود به حکم امت محمدی از حیث تکامل منتهی شده است که در معنی، خاتم عیسی علیه السلام است به نحو اکمل و وجه دیگر این است که حضرت عیسی (ع) زمان نزولش از آسمان (مقصود از نزول، حضورش در خدمت امام زمان «عج» است) امر جزیه را که در شریعت خاتم آمده بود تقریر می کند.

چنانکه برای امت خود مقرر کرده بود که اگر یکی از آنها سیلی به رویش آمد آن روی دیگر را برای زننده قرار دهد و بر او ترفع نجوید و قصاص نخواهد. این از جهت مادرش بود، زیرا برای مرأه سفل است که الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ لذا زن را تواضع است چون که تحت رجل است هم حکما و هم حسا.

و ما كان فيه من قوة الإحياء و الإنباء، فمن جهة نفخ جبرئيل في صورة البشر. فكان عيسى يحيي الموتى بصورة البشر و لو لم يأت جبرئيل في صورة البشر و أتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد لكان عيسى لا يحيي الموتى إلا حين يتلبس بتلك الصورة و يظهر فيها و لو أتى جبرئيل أيضا بصورته النورية الخارجة عن العناصر و الأركان- إذ لا يخرج عن طبيعته- لكان عيسى لا يحيي الموتى إلا حتى حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية التورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة أمه.

(2) آن چه از قوت زنده کردن و شفا دادن در او بود به جهت نفخ جبرئیل در صورت بشر بود. پس عیسی در صورت بشری مردگان را زنده می کرد و اگر جبرئیل در حین نفخ در مریم به صورت بشر در نمی آمد و به صور اکوان عنصری دیگر از حیوان یا نبات یا جماد در می آمد، هر آینه عیسی علیه السلام موتی را احیا نمی کرد مگر زمانی که به آن صور متلبس می شد و در آن صور ظاهر می گردید، و اگر چنانچه به صورت نوره اش که خارج از عناصر و ارکان است و خارج از طبیعت خودش نیست (یعنی طبیعت نوره جبرئیلیه خودش)، هر آینه عیسی مردگان را احیا نمی کرد مگر زمانی که در آن صورت طبیعی نوره جبرئیلی ظاهر می شد نه صورت عنصری با اینکه از جهت مادرش که طرف قابل است با صورت بشری است.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 356

فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو لا هو و تقع الحيرة في النظر اليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري إذا رأى شخصا بشريًا من البشر يحيي الموتى، و هو من الخصائص الإلهية، إحياء النطق لا إحياء الحيوان، بقي الناظر حائرًا، إذ يرى الصورة بشرا بالأثر الإلهي.

(1) یعنی با اینکه به جهت مادرش در صورت بشری است اگر به صورت طبیعی نوره جبرئیل ظاهر می شد و احیای موتی می کرد در این فرض هنگام احیا نمودن موتی درباره او گفته می شد. اوسرت و او نیست.

چنانکه درباره یوسف علیه السلام گفتند: **ما هذا بَشَرًا إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ** (یوسف: 31) از جهت غلبه نوریت یوسف. همچنین در این مقام از جهت غلبه نوریت عیسی در فرض مذکور گفته می شد که او بشر نیست مثلاً ملکی است.

و در هنگام نظر به عیسی، حیرت پیش می آمد. چنانکه عاقل (یعنی فیلسوف مستنبط صور علمیه از عقل نظری) در نظر فکری هنگامی که شخص بشری ببیند که احیای موتی می کند آن هم احیای نطقی نه احیای حیوانی. «1»  
چه احیای موتای نطقی از خصایص الهیه است. لذا ناظر در حیرت می ماند وقتی که صورت را، بشری به اثر الهی ببیند.

فأدى بعضهم فيه الى القول بالحلول، و أنه هو الله بما أحيا به من الموتى، و لذلك نسبوا الى الكفر و هو الستر لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى.

فقال تعالى: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ\* فجمعوا بين الخطأ و الكفر في تمام الكلام كله لا بقولهم هو الله، و لا بقولهم ابن مريم، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم و هو ابن مريم بلا شك.

(2) این حیرت بعضی را درباره او به عقیده حلول کشاند (که خدا در صورت عیسی حلول کرد و موتی را احیا کرد یعنی عیسی خداست که احیای موتی می کند و نسبت به

(1) که مجرد زنده شدن مرده است بدون اینکه حرف بزند چه می شود که مرده متحرك و حیّ به نظر بیاید از ناحیه علم سیمیا که يك شعبه از علوم «کله سر» است. مثلا روغن خرچنگ در انبار چراغ ریختن که از روشن شدن فتیله همه ساکنین در اطاق و محوطه متحرك به نظر می آید چه اقتضای روغن خرچنگ همچون طبیعت راه و روش خرچنگ خواهد بود. ( «کله سر» ابتدای کلمات: کیمیا، لیمیا، همیمیا، سیمیا و ریمیاست که علوم غریبه شمرده می شوند.)

### ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 357

کفر داده شدند. کفر به معنی ستر زیرا آنان خدایی را که احیای موتی می کند در صورت بشری عیسی مستور داشتند. پس خداوند تعالی فرمود: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ\* (مائده: 17) پس جمع کردند بین خطا و کفر در تمام يك کلمه، نه به قولشان هو الله و نه به قولشان ابن مريم.

مقصود این است که هویت حق تعالی به صورت عیسی متعین شده و ظاهر گردیده است. چنانکه به صورت همه عالم در آمده است که «لا مؤثر في الوجود الا الله». پس خداوند است که در این کلمات مؤثر است.

اینکه آنان گفتند: خداوند مسیح بن مريم است از جهت تعین هویت حق به صورت عیسوی راست گفته اند و همچنین اینکه عیسی مسیح بن مريم است راست گفته اند و لکن حصر حق تعالی در صورت عیسی نادرست و باطل است. زیرا همه عالم چه غیب و چه شهود صورت حق است نه عیسای فقط. «1»

پس کفر به معنای صورت عیسی (ع) مر هویت حق را راست است. اما جمله اسمیه با خبر محلی به ألف و لام که افاده حصر محکوم علیه (الله) در محکوم به (مسیح) می نماید باطل است.

پس قائل به حلول شدند که خدا را از آن حیث که احیای موتی می کند در صورت ناسوتی بشری تضمین نمودند.

فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الألوهية للصورة و جعلوها عين الصورة و ما فعلوا، بل جعلوا الهويّة الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة و الحكم، لا أنّهم جعلوا الصورة عين الحكم. كما كان جبريل في صورة البشر و لا نفخ، ثم نفخ، ففصل بين الصورة و النفخ و كان النفخ من الصورة، فقد كانت و لا نفخ، فما هو النفخ من حدّها الذاتي.

(1) لذا سامع خيال می کند که آنان الوهیت را به صورت عیسوی نسبت دادند و آن را عين صورت قرار دادند. حال اینکه چنین نکردند، بلکه هويت اله را ابتداء در صورت بشری، که ابن مريم است قرار دادند. سپس بين صورت و حکم تفصیل دادند. (جز اینکه

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 325، ستون اول.

مد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 358

آنان در حال ثانی صورت را در مقام حمل عين آن هويت قرار دادند به صورت حصر و حصر خطاست) چنانکه جبرئیل در صورت بشر متمثل شد و نفخی نبود سپس نفخ حاصل شد. پس فصل بين صورت و نفخ حاصل گردید که صورت، موجود بود و نفخ نبود. هر چند نفخ از صورت حاصل شد. (همچنین هويت الهیه بود و صورت عیسویه موجود نبود و صورت عیسوی بود و احیا نبود).

پس نفخ از حدود ذاتی صورت نیست.

و از اجزاء صورت نیست. زیرا صورت قبل از وجود نفخ متحقق است.

همچنین صورت عیسویه از حدود ذاتیه برای هويت الهیه نیست، زیرا هويت پيش از آن صورت متحقق است. احیا نیز از ذاتیات صورت عیسوی نیست.

زیرا صورت عیسوی متحقق است با عدم احیا. «1»

[بين اهل ملل درباره عیسی اختلاف شد]

فوقع الخلاف بين اهل الملل في عيسى ما هو؟ فمن ناظر فيه من حيث صورته الإنسانية البشرية فيقول هو ابن مريم، و من ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبه لجبريل و من ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى الله بالروحانية، فيقول روح الله، أي به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه. فتارة يكون الحقّ فيه متوهماً - اسم مفعول - و تارة يكون الملك فيه متوهماً، و تارة تكون البشرية الإنسانية فيه متوهمة: فيكون عند كلّ ناظر بحسب ما يغلب



علیه. فهو كلمة الله و هو روح الله و هو عبد الله، و ليس كذلك في الصورة الحسيّة لغيره، بل كلّ شخص منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى النافخ روحه في الصورة البشرية. فإنّ الله إذا سوّى الجسم الإنساني كما قال تعالى: **فَإِذَا سَوَّيْتُهُ\*** نفخ فيه هو تعالى من روحه، فنسب الروح في كونه و عينه اليه تعالى، و عيسى ليس كذلك، فإنّه اندرحت تسوية جسمه و ضرورته البشرية بالنفخ الروحي، و غيره كما ذكرناه لم يكن مثله.

(1) لذا بين اهل ملل درباره عيسى اختلاف شد. بعضی در صورت انسانی بشری اش نگاه کرده گفتند او ابن مریم است. بعضی از حيث صورت ممتله بشری (جبرئیل) نگاه کردند او را نسبت به جبرئیل دادند و بعضی در او از آن حيث که احیای موتی می کرد نظر کردند و او را به الله نسبت دادند، به روحیت که به سبب روحيات در کسی که نفخ می کرد ظاهر

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 329.

### مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 359

می شد. لذا گاهی حق در او متوهم است و گاهی ملك در او متوهم است و گاهی بشریت انسانیت در او متوهم شد که در نظر هر کسی به حسب اعتقادی که بر وی غالب بود به عیسی آن گمان می برد و او در نزد اهل حق كلمة الله است، روح الله است، عبد الله است، و این در صورت حسیه برای غیر او نیست. بلکه هر شخصی منسوب به پدر صوری خود است نه به نافخ روحش. حال کونی که آن نافخ در صورت بشری متمثل است.

غرض این است که روحانیت صورت عیسی غلبه دارد به خلاف سایر بشر زیرا سایر بشر هر چند نفخ روح در آنها از حق تعالى است که **هُوَ الْحَيُّ\*** و **نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي\*** (حجر: 29) و لکن بعد از تسویه جسد جنین و حاصل شدن امتزاج و مزاج به جریان طبیعی است. به خلاف حضرت عیسی که اصل تکون او از ماء متوهمی بود که به نفخ جبرئیل در صورت ممتله مثالیه بود لذا عیسی روح الله است و دیگران نیستند و منسوب به پدر صوری شان هستند هر چند نفخ ارواحشان در صورشان از خوارق عاداتی باشد که از دست اولیا و انبیا أحياناً واقع گردد.

چه اینکه خداوند جسم انسانی را تسویه فرموده از روح خود در او دمید و **نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي\***. لذا روح، در وجودش و در عینش به حق تعالى نسبت داده شده است (که روحی) و عیسی این چنین نیست زیرا تسویج جسم عیسی و صورت بشری اش مندرج در نفخ روحی است. به حیثی که بین اجزای جسمش که آن ماء محقق از ماء مریم است و ماء متوهم از جبرئیل و روح منفوخ در آن صورت عیسویه تمیز حاصل نشده است. (که همه در يك موطند). و حصول جسمش بر روحش مقدم نبوده است.

چنانکه در دیگران است.

فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفد، فإنما عن «كُنْ» \* وكن كلمة الله فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها، أو ينزل هو تعالى الى صورة من يقول «كُنْ» \* فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها و ظهر فيها.

(1) پس همه موجودات کلمات الله اند که نفاذ ندارند. زیرا کلمات از کن هستند و «كُنْ» \* کلمة الله است. (و کلام او فعل اوست). بنا بر این آیا کلمه «كُنْ» \* به حق تعالی نسبت داده می شود، به حسب اینکه خداوند در مرتبه الهیتش است. یا خداوند متعال فرود می آید به صورت آن که «كُنْ» \* می گوید. در مرتبه اکوان که به حسب تنزلش کلمه منسوب به اوست. اگر چنانکه به حسب مرتبه الهیتش نسبت داده شود کسی ماهیت کلمه «كُنْ» \* را

### مدد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 360

نمی داند. (زیرا کلامش عین ذاتش می باشد و حقیقت ذات برای بشر غیر معلوم است و اگر به حسب تنزلش به مرتبه اکوان به صورت کسی که «كُنْ» \* می گوید تنزل یافت). پس قول «كُنْ» \* حقیقتی است برای آن صورتی که خدا به سوی آن نازل شد و در آن ظاهر گردید.

که آن صورت، مثلا عیسی علیه السلام به «كُنْ» \* تکلم کرد و اموات را احیا نمود و طیر را خلق کرد.

فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد و بعضهم إلى الطرف الآخر، و بعضهم يحار في الأمر و لا يدري و هذه مسألة لا يمكن ان تعرف إلا ذوقا كأي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ فكان عيسوي المشهد.

(1) بعض عارفان به يك طرف رفتند (و گفتند خدا متکلم به «كُنْ» \* است و او محیی و خالق است نه غیر او). و بعضی به طرف دیگر رفتند (و گفتند متکلم به «كُنْ» \* و خالق محیی، عبد است بإذن الله) و بعضی در مقام حیرت ماندند و ندانستند (که به الله انتساب بدهند یا به عبد). این مسأله ای است که جز به ذوق شناخت نمی شود.

یعنی کسی که در او قوه احیا و خلق نیست قادر بر ادراک آن به حسب ذوق نیست.

(به قول قیصری «كما لا يمكن معرفة لذة الوقاع إلا بالذوق») چنانکه ابو یزید به ذوق این مسأله را ادراک می کرد. چه در مورچه ای که آن را کشت دمید و زنده شد. پس آن گاه دانست که به واسطه چه کسی دمید، که نافخ کیست؟ پس دمید، پس ابو یزید عیسوی المشهد بود.

اینکه گفت، عیسوی المشهد بود اشاره است به اینکه همه این بیست و هفت کلمه بیان مقامات انسانی است. یعنی نبوت عامه به اصطلاح عارف که همان نبوت مقامی است که اولیاء الله بدان مرزوق می گردند. پس هر کس در هر

يك از اين بيست و هفت كلمه حائز آن رتبه ولايت گرديد، مشهد آن كلمه مي گردد. يعنى عيسوى المشهد و موسوى المشهد و همچنين ديگر كلمات تامه مي گردد هر چند نبى تشريعى نيست.

و أما الإحياء المعنوي بالعلم فتلك الحياة الإلهية الدائمة الذاتية العلية النورية التي قال الله فيها **أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ فكلّ من يحيى نفساً ميتة بحياة علمية في مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله، فقد أحياه بها و كانت له نوراً يمشي به في الناس أي بين اشكاله في الصورة.**

### مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 361

(1) اما احيای معنوی به واسطه علم، این حیات الهیه ذاتیه علیه نوریه است که خداوند درباره اش فرمود: **أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ (انعام):**

122) پس هر کس که نفس میتة را به حیات علمیه در مسأله خاصی که متعلق به علم بالله است احیا می کند او را به این حیات الهی زنده گردانیده و این حیات علمیه برای او نوری است که با آن در میان مردم راه می رود. یعنی در بین اشکالش در صورت.

مقصود این است که علم را مراتب است و اعظم مراتب آن علم بالله است و خداوند اولیای کامل را نصیب تامی از حیات علمیه داده است که نفوس مستعدان را فیض برسانند و آنها را به نور الهی احیا گردانند و اینکه با این نور که حیات علمی است در میان مردم راه می رود و بواطن و ظواهر آنان را ادراک می کند، که در میان اشکال ناس به حسب ضرورت یعنی در میان ابدانشان که با آنها محشور است با این نور حرکت می کند و به اسرار و بواطن و نیت و استعدادهای آنها مطلع می شود و به وفق استعدادشان به آنها فیض می رساند و چون احيای حسی و معنوی یا از حق تعالی است به واسطه صورت انسانیه یا از عبد است بإذن الله تعالی، شیخ در تعقیب گفتارش گوید:

لما كان الذي كانا

فلولاه و لولانا

(2) اگر او نبود و ما نبودیم این که هست نبود.

و إنّ الله مولانا

فإنّا أعبد حقًا

إذا ما قلت إنسانا

و إنّ عينه فاعلم

(3) وقتی گوئیم عالم انسان کبیر است ما عین او هستیم (که عالم نیست مگر او).

|                    |                                  |
|--------------------|----------------------------------|
| فلا تحجب بإنسان    | فقد أعطاك برهانا                 |
| فكن حقًا وكن خلقًا | تكن بالله رحمانًا <sup>1</sup> » |
| و غدّ خلقه منه     | تكن روحا و ریحانا                |
| فأعطیناه ما یدو    | به فینا و أعطانا                 |
| فصار الأمر مقسوما  | بآیاه و إیانا                    |
| فأحیاه الذی یدری   | بقلبي حین أحيانا                 |

---

(1) رحمن دون ذات است که دومین اسم است و رحمن همه اسماء را دارد.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 362

|                  |                   |
|------------------|-------------------|
| فکنّا فیہ اکوانا | و أعیانا و أزمانا |
| و لیس بدائم فینا | و لكن ذاك أحيانا  |

و مما یدلّ علی ما ذکرناه فی أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصري هو أن الحقّ وصف نفسه بالنفس الرحماني و لا بدّ لكلّ موصوف بصفة أن یتبع الصفة جمیع ما تستلزمه تلك الصفة، و قد عرفت أنّ النفس فی المتنفس ما يستلزمه، فلذلك قبل النفس الإلهي صور العالم، فهو لها كالجوهر الهیولاني، و لیس إلّا عین الطبيعة.

(1) از آن چه بر گفته ما در امر نفخ روحانی با صورت بشری عنصری دلالت دارد این است که حق تعالی نفسش (یعنی ذاتش) را به نفس رحمانی وصف فرمود و هر موصوف به صفتی بایستی در جمیع آن چه که آن صفت مستلزم آن

است، تابع آن صفت باشد و دانستی که نفس در متنفس (حق بی‌انسان) چه چیزی را مستلزم است (ازاله کرب و وجدان راحت را مستلزم است). لذا نفس الهی صور عالم را قبول کرده است. پس نفس الهی برای صور عالم مثل جوهر هیولانی است و این در حقیقت نیست (نفسی که اصل آن لوازم است) مگر عین طبیعت (زیرا به این طبیعت فعل و انفعال در فواعل و قوابل حاصل می‌شود).

فالعناصر صورة من صور الطبيعة و ما فوق العناصر و ما تولد عنها فهو أيضا من صور الطبيعة و هي الأرواح العلوية التي فوق السماوات السبع و أما أرواح السماوات السبع و أعيانها فهي عنصرية، فإنها من دخان العناصر المتولد عنها.

(2) پس عناصر اربعه صورتی از صور این طبیعتند (یعنی جوهر هیولانی که نفس الهی است عین طبیعت است) «1» و آن چه فوق عناصر است و آن چه از آنها متولد می‌شود نیز از صور همین طبیعتند (عالم امر و خلق) و این صور که فوق عناصر هستند ارواح علویه‌اند (یعنی ارواح ملائکه علویه‌اند) که فوق سماوات سبعند (یعنی ملائکه و عرش و کرسی و ما فوق عرش و کرسی‌اند اما ارواح سماوات سبع و اعیان سماوات سبع عنصری‌اند (أرواح سماوات سبع یعنی نفوس منطبعة مدبرشان نه عقول و نفوس مجرده آنان) زیرا این ارواح از دخان عناصر هستند و از آن عناصر متولد شده‌اند.

طبیعت در اصطلاح حکیم أخص از طبیعت در اصطلاح عارف و شأنی از شئون و به

---

(1) قیصری عناصر را تعمیم داد به روحانی و جسمانی (بدن انسان و خود انسان).

### مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 363

تعبیر دیگر صورتی از صور آن است. طبیعتی که عارف می‌گوید همان نفس رحمانی است. یعنی نفس رحمانی و طبیعت به حسب وجود شیء واحدند و تغایر آن دو به اعتبار است. یعنی همین شیء واحد که وجود فعلی واحد است از آن حیث که از واجب متنفس فایض است نفس رحمانی است و از آن حیث که مبدأ فعل است به اعتبار اظهارش مر تعینات را، و مبدأ انفعال است که به تعینات تقید می‌یابد، طبیعت کلیه است.

این حالت یعنی مبدأ فعل و انفعال بودن اول تعین و حالتی است که عارض نفس رحمانی می‌شود «قوله و مما یدل علی ما ذکرناه» تأکید این نکته است که روح القدس که روح الامین است، روح عیسوی را با صورت بشری عنصری در مریم دمیده نه چون دیگر جنینها که به عبارتی اول صورت مسوّات بشری می‌یابند و سپس نفخ روح در آنها می‌شود پس این خصیصه‌ای در عیسی بود. وجه تأکید اینکه چون خداوند نفسش را یعنی ذاتش را به نفس رحمانی وصف فرمود و هر موصوف به صفتی ناچار باید صفت را در جمیع آن چه که آن صفت مستلزم آن است پیروی کند. چون انفکاک لازم از ملزوم محال است (مثلا اگر ذاتی متصف به سواد شد یعنی اسود گردید. باید لوازم این صفت مثلا

قابض نور بصر بودن را که لازمه سواد است، واجد باشد و بدان متصف گردد. یعنی این اسود قابض نور بصر است. چنانکه خود سواد، و نفس رحمانی صفت حق تعالی است و این صفت مبدأ فعل و انفعال در جمیع عوالم است. پس آن چه را این صفت مستلزم است، موصوف این صفت که حق تعالی است نیز باید بدان لوازم متصف و مستلزم باشد. پس آن چه که طبیعت کلیه اعنی نفس رحمانی بدان متشأن و متصور است در واقع حق تعالی است که بدانها متشأن و متصور است) و دانستی که نفس در متنفس چه چیز را مستلزم است. یعنی مستلزم ازاله کرب و وجدان راحت و ظهور کمالات و کلمات نطقیه و غیرهاست. پس نتیجه این شد که وصف حق نفسش یعنی ذاتش را به نفس رحمانی وصف نفس یعنی ذات خود اوست به جمیع لوازم نفس، لذا نفس الهی صور جمیع عوالم را پذیرفت و این نفس رحمانی برای صور عالم به منزله جوهر هیولانی است و این نفس رحمانی همان طبیعت است که به حسب وجود واحدند و به حسب اعتبار تغایر دارند.

بدان که طبیعت اعنی نفس رحمانی و عقل هیولانی و هیولای اولی به حسب اصطلاح حکیم در يك معنی شریکند که قابل صور غیر متناهند- سبحان الله از

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 364

محاکات عوالم مر يك دیگر را- در نتیجه وجه تأکید این شد که روح الامین که نفس خود را در مریم نفخ کرد، با صورت عنصری منضم بود که صورت عنصری خود صورتی از صور طبیعت کلیه یعنی نفس رحمانی است و نفس رحمانی وصف حق است. پس حق است که نفخ کرده است. پس عیسی روح الله است.

و ما تکون عن کل سماء من الملائکه فهو منها

(1) ملائکه هر آسمان از جنس همان آسمانند.

مراد از ملائکه، نفوس منطبعه در آسمانهاست که مرحله نازل ملکند. نظر مرحوم میر در قبسات و قاطبه اهل عرفان و همچنین اشارات و نکاتی از روایات بلکه آیات این است که ملائکه را مراتب متفاوت است و از **أُولِي أَجْنِحَةٍ مِّثْنِي وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ** می توان این لطیفه و دقیقه را استفاده کرد. چه جناح، قوای مستکنه در ذاتند که ملکه هستن و موجب عروج و صعود صاحب ملکه می باشند و ملکه همان ملك و سلطه و تملك و مالك بودن است. اگر از طبیعت محضه قدم فراتر نمی اولین قدم به سوی عالم ملك و ملك است تا برسد به ملکوت که صیغه مبالغه ملك است. چون رحمت که صیغه مبالغه رحم و جبروت که صیغه مبالغه جبر و عظمت صیغه مبالغه عظمت است به بیان شریف استادم الهی قمشه ای:

فوج ملك بينی طبایع یا قوا را

صف در صف از غیب و شهود ملك هستی

فهم عنصریون و من فوقهم طبیعیون: و لهذا وصفهم الله بالاختصاص - أعنى الملائة الأعلى - لأن الطبيعة متقابلة.

(2) پس این ملائکه (که ملائکه سماوی‌اند) عنصری‌اند و ملائکه فوقشان (که ملائکه عرش و کرسی‌اند و نفوس ناطقه و منطبعه آن دو دسته و عقول مجرد همه) طبیعی‌اند. «1»

لذا حق تعالی آنان، یعنی ملاً اعلی را به اختصاص وصف کرده است. از این جهت که طبیعت، متفاوت است.

(1) طبیعت به اصطلاح عارف که نفس رحمانی است.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 365

یعنی اسماء الله متقابلند. چنانکه رحیم، مقابل منتقم و قهار است و معزّ مقابل مذل و این اسماء متقابل در مرتبه الهیت که ظهور کثرت اسماء است در طبیعت، یعنی نفس رحمانی که محل ولایت اسماء و مظهر احکام اسماء است متقابلند لذا اسماء را اختصاص است که در مرحله ظهور اسماء هر اسمی را حکمی خاص است مقابل با اسم دیگر.

و التقابل الذي في الأسماء الإلهية التي هي النسب، أمّا أعطاه النفس. ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحکم كيف جاء فيها الغني عن العالمين؟ فلماذا اخرج (خرج - خ) العالم على صورة من أوجدتهم و ليس إلا النفس الإلهي.

(1) و این تقابل در اسماء الهیه، نسبی هستند که نفس رحمانی آن تقابل را اعطا یعنی اظهار نمود. نمی بینی ذات الهیه که در مرتبه احدیت از این حکم تقابل خارج است، چگونه غنای از عالمیان دارد (یعنی حق تعالی در مرتبه ذاتش غنی از عالمیان است و از حیث واحدیت و ظهورش در مظاهر مشتاق و خواهان مظاهر است) چون اسماء متقابلند عالم به صورت موجدشان که نفس رحمانی الهی است خارج شده است.

اسلم تقابل دارند و همه اسماء از نفس رحمانی پیاده شدند و این نفس موجد عالم است و عالم به صورت مخرج خود است که در آن تقابل است و در این هم تقابل، و ذات احدیت خارج از اینهاست.

فبما فيه من الحرارة علا، و بما فيه من البرودة و الرطوبة سفلا، و بما فيه من اليبوسة ثبت و لم يتزلزل. فالرسوب للبرودة و الرطوبة.

أ لا ترى الطيب إذا أراد سقي دواء لأحد ينظر في قارورة مائه، فإذا رآه رسب علم إنَّ النضج قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع في النجح و إنما يرسب لرطوبته و برودته الطبيعية.

(2) پس آن نفس یعنی آن عین خارجی که مطابق اسم حاکم بر او در او حرارت است، مثل آتش بالا رفته است و آنهایی که در آنها رطوبت و برودت است پایین آمدند و آبی که در او ییوست (زمین) است «1» ثابت است و متزلزل نیست و قرار دارد، پس رسوب مر رطوبت و برودت راست.

نمی بینی طیب چون خواست به کسی دارو بخوراند، در قاروره «2» ماء او نظر می کند و

---

(1) اخلاط اربعة مقوم طبیعتند. بلغم و سودا و صفرا و خون که همه در هم ترکیب می شوند. النهایه هر يك كانوني دارند. خون در قلب، صفرا در کیسه صفرا ...

(2) قاروره یعنی شیشه‌ای که ادرار را در آن نگاه می کردند.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 366

چون دید رسوب کرده است می داند که نضج، کامل شد. «1» آن گاه به او دوا می دهد تا در بهبودی سرعت پیدا کند و رسوب از جهت رطوبت و برودت طبیعیه اش می باشد.

ثم إنَّ هذا الشخص الإنساني عجن طينته بیدیه و هما متقابلتان و ان كانت کلثیدیه يمينا، فلا خفاء بما بينهما من الفرقان، و لو لم یکن إلا کونهما اثین أعني یدین.

(1) سپس حق تعالی طینت این شخص انسانی را به دو دست خود (یعنی اسماء جمالی و جلالی یا فاعلی و قابلی یا لطف و قهر) عجن نمود و دو دست او متقابلند (چون عبارت از صفات جمالی و جلالی است مثل رضا و غضب، لطف و قهر) هر چند هر دو دست او یمین است (که در جلال او جمال است و در جمالش جلال) پس خفایی در تفاوت میان اسماء نیست. هر چند این فرق، در تقابل ایشان نباشد مگر همین اندازه که از دو چیز یعنی از دو دستند.

پس عالم به تقابل اسماء اداره می شود و به تقابل یعنی تضاد و یکی از حرفها که در سر زبانهاست که تکامل بر اساس تضاد است بر این مبنای متین و استوار است که لطف و قهر و جمال و جلال متقابلند و نظام هستی مطلقا در هر عالم و در هر صنف و نوع و مجتمع بر این اساس است که جلال جمال می آورد و جمال جلال و از این دو مقدمه نتیجه‌های کلمات تکوینی حاصل می گردد. زیرا مناسبت بین علت و معلول ثابت است و چون معلول که طبیعت است، به قابل بودنش مقتضی تقابل است. علت نیز به فاعلیت خود مقتضی تقابل است.



لأنه لا يؤثر في الطبيعة إلا ما يناسبها و هي متقابلة، فحاء باليدين: و لما أوجده باليدين سمّاه بشرا للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين اليه. و جعل ذلك من عنايته بهذا النوع الإنساني، فقال لمن أبي عن السجود له ما مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبِرْتَ، على من هو مثلك- يعني عنصريا- أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ عن العنصر و لست كذلك و نعى (يعنى- خ) بالعالين من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النورية عنصريا و إن كان طبيعيا.

(2) پس اسماء جمالی و جلالی در طبیعت آن چه را که مناسب طبیعت بود تأثیر نمودند و چون انسان را با دو دست خود آفرید او را بشر نامید از جهت مباشرتی که لایق به آن

---

(1) نضح کامل شد یعنی پختن اخلاط اربعه حاصل گردید که مزاج معتدل است.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 367

جناب است به دو دستی که مضاف و منسوب به او هستند و از عنایت خودش به این نوع انسانی چنین کرد و به کسی که از سجود به آدم ابا کرد، فرمود: ما مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ. (ص: 75) یعنی آیا بر کسی که مثل تو عنصری است استکبار ورزیدی یا اینکه عالی تر از عنصری و حال اینکه چنین نیستی.

مقصود ما از عالین کسی است که به ذات خود از اینکه در نشئه نوری خود عنصری باشد والا بی جست، هر چند نوری طبیعی باشد.

فما فضل الإنسان غيره من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشرا من طين؛ فهو أفضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة و الإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية و السماوية، و الملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنص الإلهي.

(1) پس انسان بر غیر خود از انواع عنصریه برتر نگریدید، مگر به اینکه حق تعالی در خلقت او با دو دست خود مباشرت نمود و جمع بین صفات متقابله با دو دست جمالی و جلالی اش با انسان نمود و غیر انسان را با یک دست مباشر بود. پس انسان در رتبه فوق ملائکه ارضیه و سماویه است و ملائکه عالین در شرف جمعیت و کمال بهتر از این نوع انسانی هستند، به نص الهی (یعنی أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ).

انسان برتر است یا ملک

در کتب کلامی و شرح جوامع روایی اختلاف است که آیا انسان افضل است یا ملک.

خداوند می‌فرماید: **وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا** (اسرا: 70). مرحوم خواجه در تخرید می‌فرماید: «و هو (یعنی نیّ، انسان) افضل من الملائكة لوجود المضاد» یعنی وجود ضد در انسان، که انسان با خواسته‌های نفسانی که ضد و دشمن هم‌خانه‌اند می‌جنگد و صاحب نفس مطمئنه می‌شود. به خلاف ملائکه که ضد ندارند.

پس آن که مجاهد است بر این فضل دارد. **فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا** (نساء: 95) شیخ اکبر گوید: نص الهی **أَمْ كُنْتُمْ مِنَ الْعَالِينَ** حاکی است که ملائکه عالین یعنی مهیمین بهتر از بنی آدمند.

و در فتوحات گوید:

رسول الله (ص) را دیدم و از او سؤال کردم آیا انسان افضل است یا ملائکه.

در جواب فرمود: آیا نشنیدی که خداوند می‌گوید: «من ذکرني في نفسه ذكrote

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 368

في نفسي و من ذكرني في ملاذكrote في ملاذ خير منهم» پس من از شنیدن این جواب خوشحال شدم و این ملئی که بهتر از بنی آدم است ملائکه عالین‌اند. «1»

قیصری گوید:

این فضل ملك بر انسان به حسب عموم افراد انسان است نه به حسب خصوص، زیرا در میان انسانها کسانی هستند که خلیفة الله‌اند و جامع جمیع صفات کمالیه کلمات وجودیه‌اند و هیچ موجودی بجز انسان را چنین مرتبت و منزلت نیست چه نص قرآن است که همه غیر از انسان مقام معلوم دارند، اما انسان را حد وقوف و مقام متعین نیست و این چنین اشخاص منتخب منتجب در میان انسانها افضل از جمیع ما سوی الله هستند مطلقا. از آنان که بگذریم دیگران را باید دو دسته کرد عده‌ای در قوس صعودی ترقی و تعالی‌اند که بعضی‌ها هم وزن ملائکه سماوی و ارضی و بعضی برتر از آنها و ملائکه فوق آنها و ما دون ملائکه مهیمین و عالین‌اند و دسته دیگر در قوس نزولی قرار گرفتند که تا **رَدْدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ** قرار می‌گیرند. «2»

آن قوس را درجات متفاوت است و این قوس را درکات متنازل. این خلاصه و عصاره مباحثه و مشاجره بحث افضل بودن ملك بر انسان یا انسان بر ملك است.

[هر کس می‌خواهد نفس الهی را بشناسد]

فمن أراد أن يعرف النَّفسَ الإلهي فليعرف العالم فإنَّه من عرف نفسه عرف ربَّه الذي ظهر فيه: أي العالم ظهر في نفس الرحمن، الذي نَفَسَ الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها. فامتَّ على نفسه بما أوجده في نفسه فأول أثر كان للنَّفَسِ الرحماني أَمَا كان في ذلك الجناب، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد.

(1) پس هر کس می‌خواهد نفس الهی را بشناسد باید عالم را بشناسد. زیرا عالم صورت نفس الهی است (و نیز خویشتن را بشناسد) که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که در آن ظاهر شد آن عالمی که در نفس رحمانی ظاهر شد. که به نفس رحمانی اسماء الله ظاهر گردیدند و حق تعالی به اظهار اسماء، تنفیس از کربی که در خویش می‌یافت نمود، پس از آن چه در خویش ایجاد کرد بر ذات خود امتنان نمود پس اول اثری که برای نفس

---

(1) فتوحات مکیه، به نقل شرح فصوص قیصری، ص 336.

(2) شرح فصوص قیصری، صص 336 و 337.

مدد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 369

رحمانی بود همانا در آن جناب الهی بود. سپس امر پیوسته به تنفیس عموم تا آخر آن چه که موجود شد نزول می‌یابد.

كالضوء في ذات الغلس

فالكل في عين النفس

(1) همه حقایق در عین و ذات نفس مثل روشنایی‌اند که در آخر شب ظاهر می‌شود.

سلخ النهار لمن نعس

و العلم بالبرهان في

(2) معلومات برهانی مثل رؤیای آدمی است که در آخر روز از خستگی به خواب رفته است.

رؤيا تدل على النفس

فیری الذي قد قلته

(3) این ناعس (خوابیده) خواب می‌بیند خوابی که دلالت بر نفس می‌کند.

فیریحہ من کلّ غمّ

في تلاوته «عبس»

(4) پس آن علم که از برهان به دست آمد او را از هر غم و عبوسی که در حال عدم ادراک و زمان جهلش داشت که گویا به زبان حال تالی سوره عبس و تویّ بود رهایی می دهد و آسوده اش می گرداند.

و لقد تجلّی للذی

قد جاء فی طلب القبس

(5) پس حق تعالی تجلی کرد برای کسی که در طلب قبس آمد. یعنی چنانکه حضرت موسی در راه طلب قبس قدم نهاد که فرمود: **لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ** به شهادت قبس و سرانجام به فیض تجلی حق نایل شد، این عالم از راه برهان در طلب نفس رحمانی موسی وار به چنان تجلی می رسد.

فرآه نارا و هو نور

ر في الملوك و في العسس

(6) پس او را آتش دیده است و حال این که نور است در ملوک و پاسبان.

فإذا فهمت مقالتی

تعلم بأنك مبتئس

(7) اگر حرف مرا فهمیده باشی می دانی که فقیر و تهی دستی.

لو كان يطلب غير ذا

لرآه فيه و ما نکس

(8) اگر غیر قبس را طلب می کرد هر آینه حق متجلی را در آن غیر قبس می دید و حق تعالی از او سر باز نمی زد. چون طالب، قابل است.

و أما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام **حَتَّى نَعْلَمَ و لِيَعْلَمَ\***، استفهما عما نسب إليها، هل هو حق أم لا، مع علمه الأول بجل وقع ذلك الأمر أم لا فقال له **أَأَنْتَ**

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 370

**قُلْتَ لِلنَّاسِ ائْتُونِي وَ أُمِّي إِيَّيْنِي مِنْ دُونِ اللَّهِ.** فلا بد في الأدب من الجواب للمستفهم لأنه لما تجلّى له في هذا المقام و هذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع،

(1) اما اين کلمه عيسوی چون حق تعالی در مقام **«حَتَّى نَعْلَمَ و لِيَعْلَمَ\*»** برای آن قیام فرموده اسرت، از این کلمه استفهام فرمود از آن چه به او نسبت داده شد که آیا حق است یا نه با علم اول ازلی اش (با اینکه عالم است و خود می داند) سؤال کرده است به اینکه آیا آن امر (یعنی اتخاذ عیسی و مادرش به عنوان دو اله) یعنی اتخاذ به الهیت واقع شد یا نه.

پس به او گفت **أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ائْتُونِي وَ أُمِّي إِيَّيْنِي مِنْ دُونِ اللَّهِ** (مائده: 116).

پس در مقام ادب باید مستفهم جواب بدهد چه هنگامی؟ که در این مقام (یعنی مقام **حَتَّى نَعْلَمَ و حتی يعلم**) و این صورت برای او تجلی کرد، حکمت اقتضا می کند جواب را در تفرقه به عین جمع.

یعنی در عین حال که عیسی من و تو می کند که تفرقه است، این تفرقه و کثرت او را از مقام جمع و وحدت باز نمی دارد. یعنی در عین تفرقه می داند خداست که در مظاهر و آیات و مجالی خود، خدایی می کند.

فقال: **و قدّم التنزيه سُبْحَانَكَ فحدّد بالكاف التي تقتضي المواجهة و الخطاب.**

(2) پس عیسی (ع) در جواب در حالی که تنزیه را مقدم داشت گفت: **سُبْحَانَكَ** که به کاف خطاب محدود کرد. به این معنی که مواجهه اقتضا می کند خطاب را. (و تنزیه الوهیت را و تمییز میان الوهیت و عبودیت را و این تفرقه اقتضا می کند تحدید و تو و من گفتن را).

**ما يَكُونُ لِي مِنْ حَيْثُ أَنَا لِنَفْسِي دُونَكَ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ أَيِّ مَا تَقْتَضِيهِ هَوِيَّتِي وَ لَا ذَاتِي.**

(3) گفت: مرا نرسد چیزی که اقتضای ذات و هویت من نیست که در نفس الامر برای نفس من ثابت نیست و حق من نیست آن را گفته باشم.

إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ لَأَنْتَ الْقَائِلُ، وَ مَنْ قَالَ أَمْرًا فَقَدْ عَلِمَ مَا قَالَ، وَ أَنْتَ اللِّسَانُ الَّذِي أَنْتَكَلِمُ بِهِ كَمَا أَخْبَرْنَا رَسُولَ اللَّهِ -ص- عَنْ رَبِّهِ فِي الْخَبَرِ الْإِلَهِيِّ فَقَالَ «كُنْتُ لِسَانَهُ الَّذِي يَتَكَلَّمُ بِهِ». فَجَعَلَ هَوِيَّتَهُ عَيْنَ لِسَانِ الْمُتَكَلِّمِ، وَ نَسَبَ الْكَلَامَ إِلَى عَبْدِهِ.

(4) اگر آن را گفته بودم تو بدان عالم بودی زیرا تو در صورت من قائلی (به مقتضای

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 371

قرب فرایض) و هر کس چیزی را گفته بدان عالم است و تو آن زبانی هستی که من به آن تکلم می کنم (به مقتضای قرب نوافل) چنانکه رسول الله از رب خود در خبر الهی به ما خبر داد که گفت (خدا گفت) من لسان عبد می شوم که بدان تکلم می کند، پس خداوند هويت خود را عين لسان متکلم قرار داد و کلام را به عبد خود نسبت داد.

ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَ الْمُتَكَلِّمُ الْحَقُّ، وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِيهَا. فَنَفِي الْعِلْمِ عَنْ هَوِيَّةِ عَيْسَى مِنْ حَيْثُ هَوِيَّتَهُ لَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ قَائِلٌ وَ ذُو أَثَرٍ.

(1) سپس عبد صالح (عیسی) جواب را متمم نمود به قول خود که تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي حال اینکه متکلم حق است (در مقام تفصیل به لسان عیسی) و من نمی دانم از نفس خودم. پس علم از هويت عیسی را از آن حیث که هويت اوست نفی کرد نه از حیثی که او قائل و ذو اثر است.

قرآن این چنین دارد تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ (مائه: 116) اما شیخ چنین نقل کرده است تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما فيها. که در جمله دوم نگفت «وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ»، این تحریف و تصحیف قرآن نیست بلکه عدول از خطاب به غیبت که ضمیر غایب یعنی «ها» در فیهاست. برای اشاره به این نکته است که نفس او عین نفس حق است در حقیقت هر چند به حسب تعین غیر اوست که مبنای شریف وحدت شخصیه وجود این چنین اقتضا می کند.

إِنَّكَ أَنْتَ فَجَاءَ بِالْفَصْلِ وَ الْعِمَادِ تَأْكِيدًا لِلْبَيَانِ وَ اعْتِمَادًا عَلَيْهِ، إِذْ لَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ. فَفَرَّقَ وَ جَمَعَ، وَ وَحَّدَ وَ كَثَّرَ، وَ وَسَّعَ وَ ضَيَّقَ.

(2) همانا که تو علام الغیوبی، پس جدا کرد و ضمیر منفصل آورد به عنوان تأکید بیان (که گفت: إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ و اعتماد بر اینکه غیب را جز او نمی داند (پس حضرت عیسی در این گفتار خود درباره حقیقه الحقائق اوصاف متقابل و متضاد آورده است چنانکه گفته اند: «عرفت الله بجمعه بين الاضداد») که فرق و جمع و وحد و کثر و وسع و ضیق.

ثم قال متم ما للجواب ما قُلْتُ هُمْ إِلَّا ما أَمَرْتَنِي بِهِ فنفي أولا مشيرا الى أنه ما هو ثمة. ثم أوجب القول أدبا مع المستفهم، و لو لم يفعل كذلك لا تصف بعدم علم الحقائق و حاشاه عن ذلك، فقال إِلَّا ما أَمَرْتَنِي بِهِ و أنت المتكلم على لساني و أنت لساني.

فانظر إلى هذه التنبئة الروحية الإلهية ما ألطفها و أدقها.

### مد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 372

(1) سپس عیسی علیه السلام در حال تتمیم جواب گفت: ما قُلْتُ هُمْ إِلَّا ما أَمَرْتَنِي بِهِ به ایشان نگفتم. پس اولاً نفی کرد، اشاره به اینکه فانی در حق است که من نگفتم، سپس بعد از نفی به عنوان ادب با مستفهم ایجاب قول نمود و اگر چنین نمی کرد (یعنی جمع بین نفی و اثبات نمی نمود) باید به عدم علم به حقایق متصف باشد. حاشا که عیسی چنین باشد (که عالم به حقایق نباشد). لذا گفت: إِلَّا ما أَمَرْتَنِي بِهِ و تو متکلمی بر زبان من (چنانکه قرب فرائض اقتضا می کند) و تو لسان منی (چنانکه قرب نوافل اقتضا می کند). پس بنگر به این انباء روحی الهی که چقدر لطیف و دقیق است.

أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ فجاء بالاسم «الله»، لاختلاف العباد في العبادات و اختلاف الشرائع، لم يخص اسما خاصا دون اسم، بل جاء بالاسم الجامع للكل.

(2) آن چه را که به من امر کردی این بود که به مردم بگویم: اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ اسم الله را آورد. زیرا عباد در عبادات «1» و اختلاف شرایع مختلفند و اسم خاصی را اختصاص نداد دون اسم دیگری بلکه اسم جامع کل اسماء را که الله است آورد.

ثم قال رَبِّي وَ رَبَّكُمْ و معلوم أن نسبه إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبه إلى موجود آخر. فلذلك فصل بقوله رَبِّي وَ رَبَّكُمْ بالكنائين كناية المتكلم و كناية المخاطب.

(3) سپس فرمود: رَبِّي وَ رَبَّكُمْ زیرا هر يك از عباد را رب خاص است و معلوم است که نسبت الله به موجودی به ربوبیت عین نسبتش به موجود دیگر نیست.

هر کس می گوید ربی اسم الله به او اقتضای خاص دارد و معلوم است که عبد منعم، عبد منتقم نیست و عبد رحیم، عبد قهار نیست. از این جهت به تفصیل گفت رَبِّي وَ رَبَّكُمْ که به دو کنایه آورده است. (کنایه یعنی ضمیر) یکی کنایه متکلم «رَبِّي» و یکی کنایه مخاطب «رَبَّكُمْ».

إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ فَأَثَبْتُ نَفْسَهُ مَأْمُورًا وَ لَيْسَتْ سِوَى عِبُودِيَّتِهِ، إِذْ لَا يُؤْمَرُ إِلَّا مَنْ يَتَصَوَّرُ مِنْهُ الْإِمْتِثَالَ وَ إِن لَمْ يَفْعَلْ وَ لَمَّا كَانَ الْأَمْرُ يَتَنَزَّلُ بِحُكْمِ الْمَرَاتِبِ، لِذَلِكَ يَنْصَبُ كُلُّ مَنْ ظَهَرَ فِي مَرْتَبَةٍ مَا بِمَا تَعَطَّيَهُ حَقِيقَةُ تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ: فَمَرْتَبَةُ الْمَأْمُورِ لَهَا حُكْمٌ يَظْهَرُ فِي كُلِّ مَأْمُورٍ، وَ مَرْتَبَةُ الْأَمْرِ لَهَا حُكْمٌ يَبْدُو فِي كُلِّ أَمْرٍ.

(1) هر کسی مطابق حاجتی که دارد خدا را می‌پرستد، کسی که روزی می‌خواهد او را به نام رازق می‌خواند و هکذا.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 373

(1) **إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ** که گفت خویشتن را مأمور قلمداد کرد و این جز عبودیت نیست. زیرا امر نمی‌شود به کسی که از او امتثال تصور نمی‌گردد. هر چند امتثال را به جا نیاورد. و چون امر به حکم مراتب تنزل می‌یابد لذا در هر مرتبه به آن چه حقیقت آن مرتبه عطا می‌کند (اقتضا می‌کند) منصوب می‌شود. یعنی رنگ می‌گیرد. «1» بنا بر این مرتبه مأمور را حکمی است که در هر مأمور ظاهر می‌شود (و آن حکم، انقیاد به امر است) و مرتبه امر را حکمی است که در هر امر ظاهر می‌گردد (مرتبه امر یعنی حکم به مأمور و تکلیف به مأمور).

فَيَقُولُ الْحَقُّ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\* فَهُوَ الْأَمْرُ وَ الْمَكْلَفُ وَ الْمَأْمُورُ الْعَبْدُ، وَ يَقُولُ الْعَبْدُ «رَبِّ اغْفِرْ لِي»\* فَهُوَ الْأَمْرُ وَ الْحَقُّ الْمَأْمُورُ. فَمَا يَطْلُبُ الْحَقُّ مِنَ الْعَبْدِ بِأَمْرِهِ هُوَ بَعِينُهُ يَطْلُبُهُ الْعَبْدُ مِنَ الْحَقِّ بِأَمْرِهِ.

(2) بنا بر این حق تعالی می‌گوید: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\*** پس او امر است و مکلف و عبد مأمور است و عبد می‌گوید **رَبِّ اغْفِرْ لِي\*** پس عبد امر است و حق مأمور است. پس آن چه که حق از عبد به امر خود طلب می‌کند آنی است که بعینه عبد از حق به امر خود طلب می‌کند. «2»

از این رو که عبد اجابت حق می‌کند و اوامر را ایتیان می‌نماید. حق تعالی نیز دعای عبد را اجابت می‌کند تا مجازات موعود حاصل شود. در حدیث آمده است «من أطاعني فقد أطعته و من عصاني فقد عصيته».

و لهذا كان كلّ داعٍ مجاباً و لا بد، و إن تأخر كما يتأخر بعض المكلفين من أقيم مخاطباً باقامة الصلاة فلا يصلي في وقت فيؤخر الامتثال و يصلي في وقت آخر، ان كان متمكناً من ذلك. فلا بد من الإجابة و لو بالقصد.

(3) پس هر داعی مجاب است و حصول اجابت از اجابت حق است (هر کس دعوت کند اجابت می‌شود). اگر چه به تأخیر افتد. چنانکه از جانب مکلفان هم که مثلاً مخاطب به اقامه صلوات می‌شوند پس در وقتش به جا نمی‌آورد و امتثال را به تأخیر می‌اندازد و در وقت دیگر نماز می‌خواند هر چند که متمکن بود در وقتش به جا آورد. پس لا بد است که امر را اجابت کند. هر چند که قصداً به تأخیر انداخت.



(1) مأموریت مراتب دارد گاو را که به کار می کشیم کار کردن او يك نوع مأموریت است.

(2) «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» امر می کند که به من امر کن که علمت را زیاد کنم.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 374

غرض اینکه چنانکه از آن جانب امر است و از این جانب در اجابت تعلل می شود متقابلاً از این سو دعاست و از آن سو اجابت به تأخیر می افتد. آن چه که از این سو بهانه و علت و سبب تأخیر می شود نظیر آن را به نحو اشدّ و اتمّ در آن سو باید گرفت.

ثم قال وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ و لم يقل على نفسي معهم كما قال ربّي و ربّكم. شَهِيداً ما دُمْتُ فِيهِمْ لأن الأنبياء شهداء على أمهم ما داموا فيهم.

(1) سپس عیسی (ع) گفت وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً ما دُمْتُ فِيهِمْ و نگفت من بر نفس خودم با آنها شهید بودم تا در میانشان بودم. چنانکه گفت ربی و ربکم (بلکه خودش را کنار گذاشت). زیرا انبیاء تا در میان امتهایشان هستند بر آنها شهیدند.

فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي أَي رفعتني إليك و حجتهم عني و حجتني عنهم كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ في غير مادتي، بل في موادهم إذ كنت بصرهم الذي يقتضي المراقبة.

(2) فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ «مأئده: 117» یعنی زمانی که مرا به سوی خود برداشتی و بالا بردی و مرا از آنان و آنان را از من پوشاندی، تو رقیب بر آنان بودی در غیر ماده من، بلکه در مواد آنان (به حکم معیت قیومیه حق تعالی با آنان) زیرا تو بصرشان هستی که اقتضایش مراقبت است.

فشهود الإنسان نفسه شهود الحقّ إياه و جعله بالاسم الرقيب لأنّه جعل الشهود له فأراد أن يفصل بينه و بين ربّه حتّى يعلم أنّه هو لكونه عبداً في الواقع و أن الحقّ هو الحقّ لكونه ربّاً له، فجاء لنفسه بأنه شهيد و في الحقّ بأنه رقيب، و قدمهم في حقّ نفسه فقال عَلَيْهِمْ شَهِيداً ما دُمْتُ فِيهِمْ إيثارا لهم في التقدم و أدبا.

و آخرهم في جانب الحقّ عن الحقّ في قوله الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ لما يستحقه الربّ من التقديم بالرتبة.

(3) پس شهود انسان خویشان را شهود حق است او را. «1» زیرا عیسی (ع) شهود را برای حق قرار داد که گفت تو رقیب بر آنانی. پس اراده کرد که بین خود و بین رب خود تمیز دهد تا دانسته شود که عیسی (ع) در غیب کمون

حق اسرت و در عدمیت اصلیه خود است چون که عیسی در واقع عبد است و حق همان حق است نه عیسی زیرا حق رب اوست. پس در مقام فصل و تمیز درباره نفس خویش گفت: شهید و درباره حق گفت:

(1) انسان که خودش را می بیند حق است که خود را می بیند.

### مد العم در شرح فصوص الحکم، ص: 375

رقیب و عباد را بر خویش مقدم داشت که گفت: **كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ** یعنی «علیهم» بر «ما دمت» مقدم است که در تقدم، آنان را بر خویشتن ایثار کرد و این ادب انبیا است و در جانب حق تعالی خداوند را مقدم آورد که تقدم بالرتبه را او استحقاق دارد. این نیز از ادب انبیاء است: و در جانب حق ایشان را از حق در گفته اش «الرَّاقِبِ عَلَيْهِمْ» مؤخر داشت به جهت استحقاق رب در تقدم به رتبه.

ثم اعلم أن للحق الرقيب الاسم الذي جعله عيسى لنفسه و هو الشهيد في قوله عَلَيْهِمْ شَهِيداً. فقال: **وَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**. فجاء ب «كل» للعموم و ب «شيء» لكونه أنكر النكرات و جاء بالاسم الشهيد، فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود. فنبه على أنه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال **وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ**. فهي شهادة الحق في مادة عيسوية كما ثبت أنه لسانه و سمعه و بصره.

(1) سپس عیسی (ع) اعلام کرد که حق تعالی رقیب است و خود شهید و در عین حال گفت: **وَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** سپس عیسی که شهید است، خداست که شهید است و خدا که رقیب است، خداست که شهید است. پس او بر هر چیز شهید است و همه چیز مشهود او. چه شیء که انکر نکرات است این چنین اقتضای عموم دارد. پس عیسی تنبیه نمود که حق تعالی شهید است بر قوم عیسی. آن گاه که عیسی (ع) گفت که من بر آنان شهیدم تا در میانشان هستم پس شهادت عیسی (ع) شهادت حق است در ماده عیسویه. چنانکه ثابت شد که حق تعالی لسان و سمع و بصر عبد است (در قرب فرائض و قرب نوافل).

ثم قال كلمة عيسوية و محمدية: **أَمَا كَوْنَهَا عيسوية فَأَمَّا قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه، و أَمَا كَوْنَهَا محمدية فلوقوعها من محمد - ص - بالمكان الذي وقعت منه، فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل إلى غيرها حتى طلع الفجر. إِنَّ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ إِنَّ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.**

(2) سپس عیسی (ع) کلمه ای گفت که هم عیسوی است و هم محمدی. اما اینکه عیسوی است. زیرا قول عیسی علیه السلام است که خداوند از وی در کتابش اخبار فرمود. اما اینکه محمدی است برای اینکه این کلمه از محمد (ص) به مکانی واقع شد که برای عیسی واقع شد. چه اینکه رسول الله در شیء به این آیه قیام نمود و او را مکرر قرائت

می کرد و عدول به غیر آن نکرد، تا فجر طالع شد که پیوسته می گفت: **إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** (مائده: 118). «1»

و هم ضمیر الغائب كما أن «هو» ضمیر الغائب. كما قال هُمُ الَّذِينَ لَفَرُوا\* بضمیر الغائب، فكان الغيب ستر لهم عمّا يراد بالمشهود الحاضر. فقال **إِنْ تُعَذِّبُهُمْ** بضمیر الغائب و هو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق. فذكرهم الله قبل حضورهم حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكمت في العجين فصيرته مثلها.

(1) «هم» ضمیر غایب است مثل «هو». چنانکه فرمود: **هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا\*** که ضمیر آورد. پس غیب، ستر آنان است. آنان از آن چه به مشهود حاضر اراده می شود ستر گردیده است و این ستر عین حجابی است که آنها در آن حجاب از حق محجوب شدند (یعنی حجابشان عین کمونشان در غیب ذاتی است. چنانکه «**فَلْيَنْهَهُمْ عِبَادُكَ**» دال بر آنان است) پس عیسی (ع) به قول خود «**وَ إِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ**» آنان را پیش از حضورشان در نزد حق تعالی به سبب ارتفاع حجبشان در پیشگاه خدا یاد آوری نمود که چون تشرف به حضور یافتند آن حضور ذکری و یاد آوری، خمیر مایه ای باشد که در ضمیر رسوخ کرده تا آن را مثل خود گرداند.

**فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ** فأفرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه و لا ذلّة أعظم من ذلّة العبيد لأنهم لا تصرف لهم في أنفسهم، فهم بحکم ما یریده بهم سیدهم و لا شريك له فيهم فإنه قال «**عِبَادُكَ**» فأفرد و المراد بالعذاب إذلالهم و لا أذلّ منهم لكونهم عبادا. فدواتهم تقتضي أنهم أذلاء، فلا تذلم فأنك لا تذلم بأدون مما هم فيه من كونهم عبيدا. **وَ إِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ** أي تسترهم عن إيقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم أي تجعل لهم غفرا يسترهم عن ذلك و يمنعهم منه **فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ أَي الْمُنِيعُ الْحَمِي**.

(2) ان تغفر لهم فأنهم عبادك خطاب (ك) را مفرد آورد به جهت توحیدی که عباد به حسب فطرت بر آن توحیدند و هیچ ذلتی اعظم از ذلت عبيد نیست. زیرا آنان را هیچ نحوه تصرفی در خودشان نیست. پس آنان به حکم آن چه سیدشان اراده می کند و

---

(1) سیوطی در در المنثور در تفسیر آیه مذکور گوید که ابن ابی شیبہ در مصنف خود و احمد و نسائی و ابن مردویه و بیهقی در سنن خود از ابو ذر روایت کردند که رسول الله (ص) در شبی این آیه را قرائت کرد تا شب را به روز آورد که به آن آیه رکوع و سجود می نمود. چون صبح شد گفتم یا رسول الله پیوسته این آیه را قرائت می کردی تا صبح گردید. گفت من از ریم برای امتم شفاعت طلبیدم و شفاعت را به من عطا کرد ان شاء الله به شفاعت نایل می شود کسی که شرك به خدا نیاورده باشد.

تصرفات می نماید می باشند و هیچ نحوه شریکی برای سید در آنان نیست. چه اینکه گفت «عِبَادُكَ» و مفرد آورد و مراد به عذاب، إذلال است و اذل از عباد کسی نیست. چه اینکه عبادند. پس ذواتشان اقتضا می کند ذلیل باشند. پس تو آنها را ذلیل نمی گردانی.

چه به کمتر از اینکه آنها هستند، یعنی عیبند، مذلتشان نمی دهی و اگر آنان را بیمارزی یعنی آنان را از ایقاع در عقابی که استحقاق آن را به سبب مخالفتشان دارند ساتر شوی و مانع از ایقاع عذاب گردی تو عزیز هستی، یعنی منیع الحمی هستی.

و هذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده يسمي الحق بالمعزّ والمعطى له هذا الاسم بالعزیز، فيكون منيع الحمی عمّا يريد به المنتقم والمعدّب من الانتقام والعذاب.

(1) و این اسم عزیز اگر به کسی از بندگان عطا شود، حق را معز گویند و آن کس که اسم به او داده شد عزیز، و چون تو منیع الحمی یعنی در قرق بلند می باشی منتقم و معدّب دسترسی به انتقام و عذاب ندارند.

و جاء بالفصل و العماد ايضا تأكيدا للبيان و لتكون الآية على مساق واحد في قوله إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ و قوله كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ. فجاء ايضا فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

(2) عیسی (ع) ضمیر فصل و عماد آورده «1» برای تأکید بیان، یعنی تو، تو و برای اینکه آیه بر مساق واحد باشد چنانکه فرمود: إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ، كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ در اینجا هم گفت فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

فكان سؤالاً من النبي عليه السلام و إلحاحاً منه على ربّه في المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر يرددها طلباً للاجابة. فلو سمع الاجابة في أول سؤال ما كرر، فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضاً مفصلاً في قول له في كل عرض عرض و عين عين إن تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ فلو رأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق و ايثار جنابه و ايثار إجابته - خ لدعا عليهم لا لهم فما عرض عليه إلا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله و التعريض لعفوه.

(3) تردد و تکرار نبی (ص) قرائت آیه مذکور را از جهت سؤال نبی و إلحاح او در مسألت بود که در يك شب كامل، تا طلوع فجر آیه را تکرار می کرد به جهت طلب اجابت. چه

---

(1) یعنی «أنت» بعد از «انك» که ضمیر «أنت» فاصل بین «انك» و «العزیز» است و بعضی از علمای آدب ضمیر فصل را عماد گویند.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 378

اگر اجابت را در اولین سؤال خود می شنید، تکرار نمی کرد. پس حق تعالی فصول (بند بند) چیزهایی را که عباد بدان چیزها مستوجب عذابند به پیغمبر عرض می نمود، عرض مفصل و متعاقبا پیغمبر در هر عرض عرض، و عین عین به حق می گفت: **إِنَّ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** پس اگر پیغمبر در آن عرض چیزی را می دید که موجب تقلیم حق و ایثار جنابش (یا ایثار اجابتش) بود.

یعنی پیغمبر می دانست که در آن عرض خداوند اراده عفو و مغفرتشان را ندارد و قهر و انتقام را می خواهد دعا علیه شان می کرد. یعنی نفرین، نه له شان. زیرا انبیا به اراده حق واقفند. پس حق تعالی برای پیغمبر عرض نمود و سان نداد، مگر آن چه را که استحقاق دارند و این آیه از تسلیم در برابر حق و تعریض به عفو افاده می نماید.

و قد ورد أنّ الحقّ إذا أحبّ صوت عبده في دعائه إياه آخر الاجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حبّا فيه لا إعراضا عنه، و لذلك جاء بالاسم الحكيم؛ و الحكيم هو الذي يضع الأشياء مواضعها و لا يعدل بها عما تقتضيه و تطلبه حقائقها بصفاتها. فالحكيم هو العليم بالترتيب. فكان - ص - بتزاده هذه الآية على علم عظيم من الله تعالى فمن تلا هذه الآية فهكذا يتلو، و الا فالسكوت أولى به.

(1) و در خبر وارد شده است که چون خداوند صوت عبدی را در هنگامی که او را می خواند دوست داشته باشد، اجابت او را به تأخیر می اندازد، تا اینکه آن دعا را تکرار کند. این تأخیر به عنوان اعراض نیست، بلکه به لحاظ حب در آن خواندن است. از این جهت اسم حکیم را آورده است. چه حکیم کسی است که اشیاء را در مواضعشان می نهد و از آن چه که حقایق اشیاء با صفاتشان اقتضا می کند عدول نمی نماید. پس حکیم همان علیم به ترتیب است. پس پیغمبر (ص) به ترادش یعنی تکرارش این آیه را بر علم عظیمی از جانب حق تعالی است و هر کس می خواهد این آیه را تلاوت کند این چنین تلاوت کند و الا فالسکوت اولی است.

إذا وفقّ الله عبدا الى النطق بأمر ما وفقه الله إليه إلا و قد أراد إجابته فيه و قضاء حاجته، فلا يستبطئ احد ما يتضمّنه ما وفق له، و ليثابر مثابرة رسول الله - ص - على هذه الآية في جميع أحواله حتى يسمع بأذنه أو بسمعه كيف شئت أو كيف أسمعك الله الإجابة.

فإنّ جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك، و إن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك.

(2) و چون خداوند بندهای را توفیق داد که نطق به امری کند او را به آن نطق توفیق نداد

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 379

مگر اینکه اراده کرد اجابتش را و بر آوردن حاجتش را پس کسی آن چه را لُحْد این توفیق در بر دارد یعنی اجابت را به بطوء، درنگ و تأخیر نسبت ندهد و نگوید اجابت به تأخیر می‌افتد، بلکه مواظب دعایش باشد. چنانکه رسول الله مواظب بر این آیه بود. مواظب باشد در جمیع احوال به دعایش تا به گوش و سمع خود بشنود، آن طور که خواهی یا آن چنان که خداوند تو را می‌شنواند اجابت را پس اگر جزایت را به سؤال لسانت داده است به گوشت تو را می‌شنواند و اگر به معنا جزایت دهد به سمعت می‌شنواند (أذن گوش سر، سمع شنوایی قلبی).

هیچ گاه بنده از اجابت لیبکی محروم نیست و لکن اجابت مطلوب مرهون به وقت مقدر اوست. مقصود این است که اجابت لیبکی در وقت دعا به هیچ وجه به تأخیر نمی‌افتد هر چند که مطلوب در ظرف مقدرش تحقق یابد.

### مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 381

#### 16. فصّ حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانة

#### (16. فصّ حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانة)

(1) رحمت رحمانی سفره عام الهی است و رحمت رحیمی سفره خاص او، و حکمت رحمانیه بیان اسرار دو رحمت صفتی است که از دو رحمت ذاتی ناشی می‌شوند. زیرا اسم، ذات متصف به صفتی است. ذاتی که شأنی از شئون وجود مطلق است و به عبارت اخیری اسم عین مسماست. اختصاص این کلمه به رحمانیه این است که سلیمان خویشتن را در کتابی که نوشت این گونه معرفی کرد: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اَلَّا تَعْلَمُوْا عَلَیَّ وَ اَنْتُوْنِیْ مُسْلِمِیْنَ. سلیمان علیه السلام علاوه بر اینکه از رحمت رحیمیه برخوردار بود یعنی به نعمت نبوت و رسالت متصف بود، از رحمت رحمانیه نیز برخوردار بود زیرا رحمت ولایت داشت و بر عالم سفلی و علوی سلطنت داشت و حکمش در انس و جن نافذ بود، باد مسخر او بود و به السنه جمادات و منطلق حیوانات عالم بود و ...

«إِنَّهُ» یعنی کتاب منْ سُلَيْمَانَ وَ إِنَّهُ أَي مضمون الكتاب «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ». فأخذ بعض الناس فی تقدّم اسم سلیمان علی اسم اللّٰه تعالی و لم یکن كذلك و تکلموا فی ذلك بما لا ینبغی مما لا یلیق بمعرفة سلیمان علیه السلام برّته و کیف یلیق ما قالوه و بلقیس تقول فیهِ اَلْقِیَ اِلَیَّ کِتَابٌ کَرِیْمٌ اَی یکرّم علیها و اِنّما حملهم علی ذلك ربّما تمزیق کسری کتاب رسول اللّٰه - ص -؛ و ما مرّقه حتّی قرأه کلّه و عرف مضمونه.

فکذلك کانت تفعل بلقیس لو لم توفّق لما وقّعت له. فلم یکن یحیی کتاب عن الاخرق لحرمه (بحرمة - خ) صاحبه تقدّم اسمه علیه السلام علی اسم اللّٰه عزّ و جلّ و لا تأخیره.

(2) إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ یعنی کتاب از سلیمان است و مضمونش این است که بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. اَلَّا تَعْلَمُوْا عَلَیَّ وَ اَنْتُوْنِیْ مُسْلِمِیْنَ

(نمل: 31 و 30). بعضی از مردم در تقدیم بر اسم سلیمان بر اسم الله تعالی سخن گفتند و در بیان این تقدیم تکلم کردند به آن چه که سزاوار نیست و شایسته معرفت سلیمان به پروردگارش نمی باشد. چگونه شایسته است آن چه را که گفته اند و حال اینکه بلقیس می گوید: **أَلْفِي إِلَى كِتَابِ كَرِيمٍ** (نمل: 29) یعنی کتابی که باید تکریمش کرد و بزرگش داشت. پاره کردن نامه رسول خدا (ص) توسط کسری آنان را بر این معنی وا داشت و حال آن که کسری آن را پاره نکرد تا اینکه همه آن کتاب را خواند و مضمون آن را دانست. همچنین بلقیس اگر موفق نمی شد به پاره نکردن، پاره می کرد. تقدیم اسم سلیمان بر اسم الله تعالی یا تأخیر آن از اسم الله تعالی حامی و حافظ کتاب سلیمان از اخراق نمی شد.

### [سلیمان دارای دو رحمت بود]

فأتى سلیمان بالرحمتين: رحمة الامتنان و رحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم.

فامتن بالرحمن و أوجب بالرحيم و هذا الوجوب من الامتنان. فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن.

(1) سلیمان دارای دو رحمت بود یکی رحمت امتنان، یکی رحمت وجوب، «1» که رحمن و رحیمند و چون ایجاب (وجوب) نیز منتهی است از حق تعالی بر عبادش لذا این وجوب نیز از امتنان است. یعنی رحمت رحیمیه از رحمت رحمانیه و داخل در رحمت رحمانی است. یعنی رحیمیه متضمن است رحمانیه را.

فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد، حقاً على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة - أعني رحمة الوجوب و من كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم من هو العامل منه.

(2) چه خداوند رحمت را برای خویش فرض کرد: **كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ** (انعام):

(12) تا برای عبد مطابق اعمالی که نموده، حقی بر خدا لازم آید که الله تعالی آن حق را بر ذاتش برای عبد ایجاب کرد که عبد به آن اعمال، مستحق این رحمت غیر رحمت وجوب می گردد و آن بنده ای که به این مثابه و منزلت است (که حق بر نفس خود رحمت را برای او واجب گردانید). می داند چه کسی از جانب او عامل است.

می داند عامل حقیقی در نفس عبد حقی است که با اوست. یعنی عامل در حقیقت،

(1) رحمت امتنان سفره عام است که خداوند منت می‌نهد که به او کار می‌دهد. رحمت و جود رحمتی است که در ازای کار می‌دهد.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 383

حق است و لکن به واسطه عبد و عبد مانند آلت است برای او.

[عمل به هشت عضو انسان تقسیم می‌شود]

و العمل منقسم علی ثمانية أعضاء من الإنسان

(1) عمل به هشت عضو انسان تقسیم می‌شود.

قیصری گوید:

دو دست و دو پا و سمع و بصر و لسان و جبهه (پیشانی) است. زیرا به دو دست خود به وضو و طهارت تمکن پیدا می‌کند. به دو پای خود به نماز می‌ایستد و سعی و حج می‌کند. به سمع به شنیدن کلام الله و کلام رسول الله تمکن می‌یابد. به بصر به مشاهده جمیع اعمالش تمکن می‌یابد. به لسان ثنای خدا می‌گوید و تسبیحش می‌کند و کلامش را قرائت می‌کند و به جبهه در صلواتش سجده می‌کند. «1»

و قد أخبر الحقّ تعالیٰ أنّه هویّة کلّ عضو منها، فلم یکن العامل غیر الحقّ، و الصّورة للعبد، و الهویّة مندرجة فیہ آی فی اسمه لا غیر.

(2) و بتحقیق که حق تعالیٰ خبر داد که او هویت هر عضوی از اعضاء است پس عامل جز حق نیست، صورت عبد راست و هویت در اسم عبد مندرج است. جز این نیست.

چه موجودات همگی اسماء الله‌اند.

قصد صورت کرد و بر الله زد

ای بسا کس را که صورت راه زد

لأنّه تعالیٰ عین ما ظهر و سمّی خلقا و به کان الاسم الظاهر و الآخر للعبد؛ و بگونه لم یکن ثم کان.



(3) زیرا حق تعالی عین موجودات ظاهر است که خلق نامیده شد و به این اسم، ظاهر و آخر برای خلق است. که چون در صور موجودات ظاهر شد، اسم ظاهر حاصل شد و همچنین اسم آخر برای عبد است، به اینکه عبد نبود، سپس متحقق شد.

غرض این است که آن چه ظاهر است مقدر به حدی است که آن را خلق گویند. یعنی خلق ایجاد اشیاء است، با قدر معلوم و این خلق، اسم ظاهر حق است و از این رو که عبد یعنی خلق نبود و سپس پیدا شد، اسم آخر حق است که در صورت عبد ظاهر شد.

پس عبد اسم ظاهر و آخر حق تعالی است.

---

### (1) شرح فصوص قیصری، ص 351.

محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 384

و بتوقف ظهوره علیه و صدور العمل منه كان الاسم الباطن و الأول. فإذا رأيت الخلق رأيت الأول و الآخر و الظاهر و الباطن.

(1) و به سبب توقف ظهور حق بر عبد و به سبب توقف صدور عمل از حق تعالی بر عبد (که حق ظاهر نمی شود مگر وسیله عبد) اسم باطن و اول به سبب عبد حاصل شد. پس خلق را که دیدی اول را دیده‌ای (زیرا هویت موصوف به اولیت را دیده‌ای) و آخر و ظاهر را دیده‌ای (زیرا که خلق مرئی آخر مراتب وجود است که نبود و پیدا شد) و باطن را دیده‌ای (از جهت روح خلق و جمیع آن چه که در عین اوست).

و هذه معرفة لا يغيب عنها سليمان، بل هي من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، يعني الظهور به في عالم الشهادة. فقد أوتي محمد - ص - ما أوتي سليمان، و ما ظهر به:

فمكّنه الله تعالى تمكين قهر من العفريت الذي جاءه بالليل ليضلّ به (ليفتك به - خ) فهمم بأخذه و ربطه بسارية من سوارى المسجد حتى يصبح يتلعب به ولدان المدينة، فذكر دعوة سليمان عليه السلام فرده الله خاسئا. فلم يظهر عليه السلام بما أقدر عليه و ظهر بذلك سليمان.

(2) این معرفتی است (یعنی رؤیت این اسماء در خلق) که سلیمان از آن غایب و بی اطلاع نیست.

زیرا او از مرسلین است برای همه خلایق. بلکه این معرفت از آن ملکی است «1» که برای احدی بعد از او سزاوار نیست (و روح این دولت هم این معرفت است) و همانا به محمد (ص) داده شد، آن چه که به سلیمان داده شد (یعنی ملک و تصرف در موجودات).

ولی محمد (ص) اظهار آن نکرد. چنانکه خداوند او را تمکین داد، تمکین قهر و غلبه بر عفریتی که شبانه به سراغ پیغمبر آمد تا او را اِضلال و فتک کند.

پس پیغمبر اراده کرد او را بگیرد و به ستونی از ستونهای مسجد ببندد تا صبح بچه‌های مدینه او را به بازی بگیرند و ملعبه خود قرار دهند. ولی به یاد دعوت سلیمان افتاد. پس خداوند به برکت این تأدب پیغمبر، عفریت را راند و از ظفر بر پیغمبر نومیدش کرد. پس پیغمبر (ص) اظهار نکرد آن چه را که بر آن قدرت یافت و سلیمان به آن ظاهر شد.

---

(1) ملک بر عالم خلق و کثرت.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 385

ثم قوله **مُلْكًا** فلم يعلم، فعلمناه أنه يريد ملكا ما و رأينا قد شورك في كلّ جزء من الملك الذي أعطاه الله، فعلمنا أنه ما اختصاص إلا بالمجموع من ذلك، و بحديث العفریت، أنه ما اختصاص إلا بالظهور و قد يختص بالمجموع و الظهور.

(1) از این که فرمود ملک «1» و تعمیم نداد (برای اینکه نکره است) به ما تعلیم داد که او اراده کرده است ملک ما را (که به قرینه ظهور ملک خاصی است. یک نوع ملک است که مأمور به ظهور آن بود) و می‌بینیم در جزء ملکی که خدا به او اعطا کرد دیگران با او شرکت دارند. پس دانستیم که سلیمان، اختصاص به فردی از افراد ملک ندارد، مگر به مجموع ملک و به حدیث عفریت دانستیم که او اختصاص پیدا نکرد مگر به ظهور و هر آینه اختصاص به مجموع و ظهور نیز پیدا می‌کند (که اثر رحمت امتنانی و رحمت وجوبی است).

و لو لم يقل - ص - في حديث العفریت «فامكنني الله منه» لقلنا إنه لما هم بأخذه ذكره الله دعوة سليمان ليعلم أنه لا يقدره الله على أخذه. فرده الله خاسئا. فلما قال فامكنني الله منه علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه. ثم إن الله ذكره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه، فعلمنا من هذا أن الذي لا ينبغي لاحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم.

(2) اگر جناب رسول الله (ص) پیغمبر ما در حدیث عفریت نمی‌فرمود: خداوند مرا بر آن دست داد، می‌گفتیم: چون قصد گرفتن عفریت کرد، خداوند دعوت سلیمان را به یادش آورد که رسول الله (ص) بدانند خداوند او را بر

عفريت قدرت نداده است. پس عفريت را رد کرد در حالی که خاسئ بود. يعنی در حالی که بر پیغمبر ظفر نیافت و نومید برگشت.

اما گفت: چون خداوند مرا بر آن دست داد، از این حرف می فهمیم که خداوند به رسول الله تسلط بر عفريت را هبه کرد. سپس دعوت سلیمان را به یادش آورد و پیغمبر متذکر

---

(1) ألف لام، در زبان عرب مفید معانی گوناگون است. از آن جمله اینکه چون بر اسمی درآید به طور استغراق یا جنس، تمام حقیقت معنی مدخول خود را حائز است. مثل الحمد لله که جنس حمد را شامل است و هیچ حمدی از حیطة الحمد خارج نیست. همچنین است الملك در لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ و نظایر آنها چون هو الحي القيوم و غیرها. در این آیه حضرت سلیمان نگفت «رَبِّ هَبْ لِي الْمَلِكُ» که جنس ملك را به طور استغراق و عموم و شمول بخواهد که هیچ ملكی از آن به در نباشد بلکه به طور نکره خواست که ملكی به من بده مثل اینکه ما می گوئیم چیزی به او بده. پس كل ملك را به طور استغراق طلب نکرد. بلکه به لفظ عربي ملكا ما را خواسته است.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 386

شد و با سلیمان ادب به کار آورد. پس خداوند به ما تعلیم داد که آنی که برای احدی از خلق، بعد از سلیمان سزاوار نیست، ظهور آن در عموم است (عمومی که مؤدای رحمتین است نه تمکن در عموم و نه ظهور به بعض).

و ليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام و التنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم.

(1) غرض ما از این مسأله جز كلام و تنبيه بر دو رحمتی که سلیمان در آن دو اسم ذکر کرد که تفسیر آن دو به لسان عرب رحمن و رحيم است - نیست.

از اینکه گفت تفسیر آن دو اسم به لسان عرب رحمن و رحيم است، استفاده می شود که خود آن دو اسم حقیقت عینیه خارجیه است. وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا و رحمن و رحيم از اسماء لفظیه است. که همه اسماء لفظیه، اسماء اسماء الهیه اند که عبارت از حقایق الهیه و اعیان نشان که مظاهرشان هستند می باشند.

فَقَيَّدَ رَحْمَةَ الْوَجُوبِ وَ أَطْلَقَ رَحْمَةَ الْاِمْتِنَانِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ، أَعْنِي حَقَائِقَ النَّسَبِ.

(2) رحمت وجوب را مقید فرمود.

چنانکه فرمود: بِالْمُؤْمِنِينَ رُؤْفٌ رَحِيمٌ (توبه: 128) و فرمود: فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ (اعراف: 156) و رحمت امتنان را مطلق گذاشت. چنانکه فرمود: وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (اعراف: 156) حتی اسماء الهیه را که حقایق نسب هستند.

که آنها را تحقق اعیانی نیست مگر به الله تعالی و رحمت ذاتیه او. چون اسماء دال بر ذات الهیه با خصوصیات که تابع ذاتند می‌باشند و به این خصوصیات، اسماء متکثر می‌گردند. زیرا ذات واحد تکثر ندارد و ذات در حکم رحمت داخل نیست تا مرحومه باشد. پس خصوصیات فوق که نسبتند متعین شده است. لذا گفتیم: رحمت الهی اسماء الهیه را نیز که حقایق نسبتند فرا گرفته است.

فامتت علیها بنا. فنحن نتیجه رحمة الامتنان بالاسماء الإلهية و النسب الربانية. ثم أوجبها علی نفسه بظهورنا لنا.

(3) پس منت نهاد بر اسماء به وجود ما. پس ما نتیجه رحمت امتنانیم به اسماء الهیه و نسب ربانیه. پس رحمت را بر نفس خود واجب گردانید، به سبب ظهور خودمان برای خودمان.

### مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 387

به این معنی که رحمت را بر نفس خود واجب گردانید تا به رحمت رحیمیه بر ما رحم کند. رحمتی که موجب کمال است، چون خودمان را بشناسیم و حقایق ما بر ما ظاهر گردد.

و أعلمنا أنه هويتنا لنعلم أنه ما أوجبها علی نفسه إلا لنفسه. فما خرجت الرحمة عنه.

فعلی من امتن و ما تمّة إلا هو.

(1) و به ما اعلام فرمود که خود او هويت ما است. تا بدانیم که او رحمت را بر نفس خود واجب نگردانید مگر برای نفس خود (إلا نفسه). پس رحمت از حق تعالی خارج نشده است (به سوی غیر او بلکه به سوی نفس او یعنی خود او). پس خداوند بر چه کسی امتنان نمود و حال اینکه جز او کسی نیست (یعنی در مقام غلبه حکم احدیت).

إلا أنه لا بد من حکم لسان التفصیل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم، حتى يقال انّ هذا أعلم من هذا مع أحديّة العين.

(2) جز اینکه به حکم لسان تفصیل ناچاریم، چون تفاضل خلق در عموم ظاهر است.

حتی اینکه گفته می‌شود این اعلام از آن است با آن که احدیت عین است.

تفاضل از ناحیه اعتدال امزجه مرکبات است. از جهت اعتدال حقیقی روحانی و جسمانی که در حقیقت تفاوت اعیان و استعدادات آنها به حسب قوه و ضعف و ظهور و خفا و قرب و بعد آنها به اعتدال مذکور است. «1»

و معناه معنی نقص تعلق الإرادة عن تعلق العلم، فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية و کمال تعلق الإرادة و فضلها و زیادتھا علی تعلق القدرة و كذلك السمع الإلهي و البصر الإلهي و جميع الأسماء الإلهية علی درجات في تفاضل بعضها علی بعض. كذلك تفاضل ما ظهر في الخلق من أن يقال هذا اعلم من هذا مع أحديّة العين.

(3) و معنای تفاضل معنای نقص تعلق اراده است از تعلق علم. پس این مفاضله در صفات الهیه است و همچنین معنای تفاضل معنی کمال تعلق اراده و فضل آن و زیاده آن است بر تعلق قدرت و همچنین سمع الهی و بصر و همچنین جميع اسماء الهیه بر درجات متفاوتة ای که در تفاضل بعضی از آنها بر بعضی است. «2» همچنین است تفاضل آن چه در

---

(1) آن که مزاجش أعدل امزجه است، انسان کامل است و آن که به آن اعتدال نزدیکتر است اقرب به اعتدال است و هكذا.

(2) اسماء با يك دیگر تفاضل دارند، با اینکه ذات همه یکی است. يك وقت علم به چیزی تعلق می گیرد یا اراده به چیزی تعلق می گیرد. علم مقدم است که علم اصل است و اراده بالاتر از قدرت است.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 388

خلق ظاهر شد که گفته می شود این اعلم از این است با اینکه عین (ذات) یکی است.

و كما أنّ كلّ اسم الهی إذا قدّمته سمّيته بجميع الأسماء و نعته بها، و كذلك فيما يظهر من الخلق فيه أهلية كل ما فوضل به.

(1) و همچنان که هر اسم الهی چون آن را پیش کشیدی و مقدم داشتی او را به جميع اسماء می نامی و به جميع اسماء منوعت می گردانی. همچنین است در آن چه از خلق که در آن اهلیت و قوت قبول هر چه بدان مفاضله یافت (فضیلت یافت و افضل شد) ظاهر گردید.

غرض این است که چون اسم ذات مأخوذ به صفت است و ذات به حکم وحدت شخصیه وجود و احدیت عین، يك حقیقت خارجی است و تطور و تشعّبات او چون با صفتی أخذ گردد اسم است و همچون آن اسم اعنی ذات، مستجمع جميع صفات کمالیه است پس توانی هر اسمی را جميع اسماء ذاتی و به هر اسمی بخوانی.

## [هر جزئی از عالم مجموع عالم است]

فكل جزء من العالم مجموع العالم، أي هو قابل لحقائق متفرقات العالم كله؛ فلا يقدح قولنا أنّ زيدا دون عمرو في العلم أن تكون هويّة الحقّ عين زيد و عمرو، و يكون في عمرو أكمل و أعلم منه في زيد، كما تفاضلت الأسماء الإلهية و ليست غير الحقّ. فهو تعالى من حيث هو عالم أعمّ في التعلق من حيث ما هو مرید و قادر، و هو هو ليس غيره.

(2) پس هر جزئی از عالم مجموع عالم است. یعنی قابل حقایق متفرقه کل عالم است.

پس بر تحقیقی که کردیم قدح و طعنی لازم نمی آید که گفته شود زید دون عمرو در علم است، اینکه هویت حق عین زید و عمرو باشد و علم در عمرو اکمل از علم در زید باشد چنانکه اسماء الهیه متفاضلند و غیر حق نیستند. پس خداوند از آن حیث که عالم است اعم است در تعلق، از آن حیث که مرید و قادر است و او اوست و جز او نیست.

فلا تعلمه یا وليّی هنا و تجهله هنا، و تثبته هنا و تنفيه هنا إلا أنّ أثبته بالوجه الذي أثبت نفسه و نفیته عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه كالأية الجامعة للنفي و الإثبات في حقه حين قال لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فَنَفَى؛ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ. فأثبت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان.

(3) پس ای ولی (دوست) من چنان نباش که او را در جایی بدانی و در جایی ندانی و در

### مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 389

جایی اثبات کنی و در جایی نکنی. مگر اثبات کنی به وجهی که او نفس خود را اثبات کرده است و نفی کنی به وجهی که او از خویشتن نفی کرده است. مثل این آیه که جامع نفی و اثبات در حق او تعالی است: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (شوری):

11) که از خود نفی کرد و فرمود: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و به صفتی اثبات کرد و فرمود:

وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ و این صفت شامل هر جاندار است که سمیع و بصیر است.

و ما تمّ إلا حيوان إلا أنّه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس، و ظهر في الآخرة لكلّ النَّاسِ، فإنّها الدار الحيوان، و كذلك الدنيا إلا أنّ حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص و المفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقائق العالم.

(1) و در واقع جز حیوان نیست (یعنی دار هستی که عین واقع است محض حیات است).

جز اینکه يك پارچه حیات بودن دار هستی در دنیا از ادراك بعضی مردم، باطن است.

یعنی پنهان و پوشیده است و در آخرت برای همه ظاهر می گردد. زیرا آخرت دار حیوان است و همچنین دنیا هم عین حیات است جز اینکه حیات آن از بعضی عباد مستور است. تا اختصاص و مفاضله بین عباد الله ظاهر شود، به سبب آن چه که از حقایق عالم ادراك می کند: **الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَ نُكَلِّمُنَا أَيْدِيَهُمْ وَ نَشْهَدُ أَرْجُلَهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ** (یس: 65).

امیر علیه السلام فرمود: با رسول الله (ص) در سفری بودیم، هیچ حجر و شجری به ما روی نمی آورد مگر اینکه به رسول الله (ص) سلام می کردند.

فمن عم إدراكه كان الحقّ فيه أظهر في الحكم من ليس له ذلك العموم. فلا تحجب بالتفاضل و تقول لا يصح كلام من يقول إنّ الخلق هوية الحقّ و بعد ما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهية التي لا تشك أنت أنّها هي الحقّ و مدلولها المستمى بها ليس إلاّ الله تعالى.

(2) پس بنا بر این کسی که ادراك خود را تعمیم داد حق در او اظهر است در حکم مذکور از کسی که چنین عمومی برای او نیست. پس به تفاضل، محبوب مباش که بگویی سخن کسی که می گوید خلق هويت حق است صحیح نیست. بعد از آن که تفاضل در اسماء الهیه را به تو ارائه دادم که تو شك نداری اسماء همان حق هستند و مدلول اسماء که مسمای آن اسماء است جز الله تعالى نیست.

ثمّ إنّ كيف يقدم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا و هو من جملة من أوجدته الرحمة، فلا بد أن يتقدم الرحمن الرحيم ليصح استناد (اسناد- خ) المرحوم. هذا عكس

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 390

الحقائق: تقدیم من يستحق التأخير و تأخير من يستحق التقديم في الموضوع الذي يستحقه.

(1) سپس اینکه چگونه سلیمان اسم خود را بر اسم خداوند مقدم می دارد، چنانکه ظاهریون از اهل تفسیر پنداشتند و حال اینکه خود سلیمان از جمله کسانی است که رحمت مسبوق به الله ایجادش کرد. پس ناچار باید اسم الله را بر الرحمن الرحيم مقدم بدارد تا اسناد مرحوم درست گردد (یعنی اسناد مرحوم به راحم و موجدش، چه علت بالذات مقدم بر معلولش می باشد) و این حرفی را که ظاهریون از اهل تفسیر پنداشتند، عکس آتی است که علوم حقایق اقتضا دارد که تقدیم آن که استحقاق تأخیر دارد و تأخیر آن که استحقاق تقدیم دارد در موضعی که استحقاق دارد بگردد.

اسم الله بر رحمن و رحمن بر رحيم استحقاق تقدم دارد و اسم سليمان مؤخر از این اسماء است و رسول الله فرمود: «كلّ امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتّر».

## [حکمت بلقیس و علو علمش]

و من حکمة بلقیس و علو علمها کونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب، و ما عملت ذلك إلا لتعلم أصحابها أن لها اتصالاً إلى امور لا يعلمون طريقها، و هذا من التدبير الإلهي في الملك، لأنه إذا جهل طريق الإخبار الواصل للملك خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرفاتهم، فلا يتصرفون إلا في أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرف. فلو تعيّن لهم على يدي من تصل الإخبار إلى ملكهم لصانعوه و أعظموا له الرشا حتى يفعلوا ما يريدون و لا يصل ذلك إلى ملكهم. فكان قولها **أَلْقِي إِلَيَّ** و لم تسمّ من ألقاه سياسة منها أورثت الحذر منها في أهل مملكتها و خواص مدبريها؛ و بهذا استحققت التقديم عليهم.

(2) از حکمت بلقیس و علو علمش اینکه اسم نبرده که چه کسی کتاب را نزد او القا کرد و این کار را نکرد مگر اینکه اصحاب خود را اعلام کند که وی را به اموری اتصال است که آنان طریقش را نمی دانند (می خواهد بگوید اسراری است) و این از تدبیر الهی در ملک است. زیرا که ملک چون طریق اخبار واصل را پوشیده بدارد اهل دولت در تصرفاتشان بر خویشان ترس دارند. بنا بر این تصرف نمی کنند مگر در امری که چون خبرش به سلطان نشان رسید از غایله و هلاکت آن تصرف ایمن باشند. چه اگر بر ایشان معین شود که اخبار از دست چه کسی به ملک می رسد به آن شخص رشوه ها می دهند و

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 391

با او معامله هایی می نمایند تا آن چه را می خواهند انجام دهند و خبر آن به ملکشان نرسد.

پس قول بلقیس که گفت: **أَلْقِي إِلَيَّ** (داده شد به من) و آن کس را که القا کرد اسم نبرد، سیاستی از وی بود که در اهل مملکتش و خواص مدبران مملکتش پرهیز و ترس از وی را به جای گذاشت و بدین سبب استحقاق تقدم بر آنان را یافت.

## [فضل عالم از صنف انسانی]

و أما فضل العالم من الصنف الإنساني على العالم من الجنّ بأسرار التصريف و خواص الأشياء، فمعلوم بالقدر الزماني:

فإن رجوع الطرف إلى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه، لان حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه، فإنّ الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر و المنظور: فان زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة، و زمان رجوع طرفه إليه هو عين زمان عدم إدراكه.



و القيام من مقام الإنسان ليس كذلك أي ليس له هذه السرعة: فكان آصف بن برخيا أتمّ في العمل من الجنّ، فكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمن الواحد.

فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقرّاً عنده لئلا يتخيل أنّه أدركه و هو في مكانه من غير انتقال.

(1) اما فضل عالم از صنف انسانی بر عالم از نوع جن که عالم به اسرار تصریف (تصرف کردن) و خواص اشیاء به قدر زمانی معلوم می شود.

یعنی فعل آن عفریت جن به اندازه بر خاستن سلیمان از جایش بود و فعل آصف برخیا به قدر يك طرفة العين و به این تفاوت زمانی در انجام فعل قدرت و قوت و فضل انسان بر جن معلوم می گردد.

چه اینکه برگشتن طرف به ناظر به طرف سریعتر است از قیام قائم از مجلس خود زیرا حرکت بصر در ادراك به آن چیزی که ادراکش می کند سریعتر است از حرکت جسم در آن چه که از آن حرکت می کند. زیرا زمانی که بصر در آن حرکت می کند عین زمانی است که بصر به مبصر تعلق می گیرد با بعد مسافتی که بین ناظر و منظور است. چه اینکه زمان فتح بصر، زمان تعلق اوست به فلك کواکب ثابته و زمان رجوع طرف ناظر

### مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 392

به ناظر، عین زمان عدم ادراك اوست. «1»

و حال اینکه قیام از مقام (جای نشستن) انسان این چنین نیست یعنی به این سرعت نیست. نتیجه اینکه آصف بن برخیا از جن در علم و عمل، اتمّ بود. پس عین قول آصف ابن برخیا عین فعل در زمان واحد بود. پس در آن زمان بعینه سلیمان علیه السلام عرش بلقيس را در نزد خود مستقر دید و خداوند فرمود که عرش، در نزد او مستقر است تا خیال نشود که سلیمان، عرش را در مکانش ادراك کرد بدون انتقال (به اینکه حجاب از میان برداشته شود).

و لم یکن عندنا باتحاد الزمان انتقال، و إنّما کان إعدام و ایجاد.

من حیث لا یشر أحد بذلك إلا من عرفه و هو قوله تعالى **بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ**. و لا يمضي عليهم وقت لا یرون فيه ما هم راؤون له.

و إذا کان هذا كما ذكرناه، فكان زمان عدمه (أعني عدم العرش) من مكانه عين وجوده عند سليمان، من تجديد الخلق مع الأنفاس و لا علم لأحد بهذا القدر، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنّه في كل نفس لا يكون ثم يكون.

(1) در نزد ما ممکن نیست که با اتحاد زمان قول و فعل، انتقال در کار باشد. همانا اعدام و ایجاد بود.

در سبا اعدام شد و در نزد سلیمان ایجاد. که سلیمان، به تصرف الهی مخصوص و مشرف بود آن چنان و این چنین کرد به حیثی که محصوران در حیطة قوای جزئیة و محجوبان از این مرتبه و منصب الهی شاعر به آن نیستند.

مگر آن کسی که عارف به خلق جدید در هر آن باشد. «2»

به حیثی که کسی به آن شاعر نبود مگر آن کسی که عارف به آن است و این همان است که خداوند فرمود: **بَلِّغْهُمْ فِي نَاسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ** (ق: 15) اینها در لبسند، برای اینکه بر آنان وقت و زمانی نمی گذرد که در عالم نبینند آن چه را که دیدند و نظر کردند.

چه اینکه هر چیزی معدوم می شود مثلش در همان آن عدمش موجود می شود و آن محجوبان پندارند، همان ماضی در مستقبل باقی است و حال اینکه چنین نیست.

---

(1) به محض اینکه چشم گشود ستاره‌های ثابت را با آن همه فواصل نوری می بیند. تا چشم گشود ادراک می کند. وقتی چشم را بست ادراک نمی کند.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 359، ستون دوم.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 393

و چون حصول عرش در نزد سلیمان به طریق اعدام و ایجاد است، زمان عدم عرش از مکانش عین وجودش در نزد سلیمان است. از قبیل تجدید خلق با انفاس، و احدی را به این قدر، (از جهت قلت و لطافت آن) علم نیست بلکه انسان به نفس خویش شاعر نیست که در هر نفسی «لا یكون ثم یكون». نیست می شود و هست می شود، نبود و بود می شود.

و لا تقل «ثم» لتقتضي المهلة، فليس ذلك بصحيح؛ و إنما «هي» تقتضي تقدم الرتبة العلیة عند العرب في مواضع مخصوصة كقول الشاعر:

كهز الردیني ثم اضطرب و زمان الهزّ عین زمان اضطراب المهزوز بلا شك، و قد جاء بثم و لا مهلة. كذلك تجدید الخلق مع الأنفاس: زمان العدم زمان وجود المثل كتجدید الاعراض في دلیل الأشاعرة.

فان مسألة حصول عرش بلقيس من أشكال المسائل الّا عند ما عرف ما ذكرناه آنفا في قصته. فلم يكن لأصف من الفضل في ذلك إلّا حصول التجدید في مجلس سلیمان عليه السلام، فما قطع العرش مسافة، و لا زويت له أرض و لا خرقها لمن فهم ما ذكرناه.

(1) نگو لفظ ثم اقتضای مهلت می کند.

غرض شیخ این است که ثم در زبان عرب اقتضای مهلت و تراخی بین معطوف و معطوف علیه می کند و چگونه شما گفتید که نفس (ذات) انسان در هر نفسی «لا یکون ثم یکون» جواب اینک:

این ایراد و اعتراض، صحیح نیست. زیرا کلمه «ثم» مطلقا اقتضای تراخی نمی کند.

بلکه «ثم» اقتضای تقدم رتبی عالی و شریف را می کند. چنانکه در مواضع مخصوصی از زبان عرب چنین آمده است مثل این قول شاعر:

«كهزّ الرديني تحت العجاج جری في الأنايب ثم اضطرب»

در تجدید خلق با انفاس (در هر نفس) زمان عدم زمان وجود مثل است. چنانکه زمان هزّ نیزه عین زمان اضطراب مهزوز است بدون شك. حال آن که لفظ «ثم» آورده شد و مهلت زمانی نیست. چنانکه اشاعره در تجدید اعراض می گویند.

چه اینکه مسأله حصول عرش بلقیس از مشکل ترین مسائل است، مگر در نزد کسی که به آن چه ما در قصه او گفتیم (یعنی ایجاد و اعدام) آشنا باشد. پس آصف را در این کار

مدد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 394

فضلی نبود مگر حاصل کردن تجدید در مجلس سلیمان (ع). عرش (تخت) مسافتی را نپیموده است و زمین در نوردیده نشد و آصف زمین را خرق نکرد. این سخن برای کسی است که آن چه را ما گفتیم فهم کرد (یعنی تجدد امثال و ایجاد و اعدام را).

و كان ذلك على يدي بعض أصحاب سليمان، ليكون أعظم لسليمان عليه السلام في نفوس الحاضرين من بلقيس و أصحابها و سبب ذلك كون سليمان هبة الله تعالى لداود من قوله: وَ هَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ وَ الهبة عطاء الواهب بطريق الإنعام لا بطريق الجزاء الوفاق أو الاستحقاق. فهو النعمة «السابعة» و الحجّة البالغة و الضربة الدامغة.

(1) و این عمل در دست بعضی از اصحاب سلیمان (یعنی آصف بود) تا سلیمان در نفوس حاضران که بلقیس و اصحابش بودند بزرگتر جلوه کند و سبب این اختصاصی که برای سلیمان و اصحابش حاصل شد این بود که سلیمان علیه السلام هبه حق تعالی برای داوود بود که فرمود: وَ هَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ (ص: 30) و هبه، عطای واهب است به طریق انعام، نه به طریق جزای وفاق «1» یا به طریق استحقاق (استحقاق عمل) و این تصرف در مجلس سلیمان،

نعمت سابقه (یعنی متمم نعمتهای قبلی در حق سلیمان) و حجت بالغه (برای امت او) و ضریب دامغه (برای مخالفان و کفار) بود.

و أما علمه فقولہ تعالیٰ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ مَعَ تَقْيِيزِ الْحَكْمِ .

(2) و اما علم سلیمان یعنی اختصاص سلیمان به علم، اینکه خدای تعالی فرمود:

فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ (انبیاء: 79) با وجود حکم مناقض در مسأله که از داوود علیه السلام صادر شد.

عبد الغنی نابلسی در شرح گوید: داوود علیه السلام راجع به چریدن گوسفندان در حرث، حکم کرد که غنم مال صاحب زرع است و سلیمان حکم کرد که لبن غنم را باید صاحب زرع استفاده کند، تا زرع بروید و مثل او بشود.

و کلاً آتاه الله حکماً و علماً فکان علم داود علماً مؤتی آتاه الله، و علم سلیمان علم الله فی المسأله، إذ کان الحاکم بلا واسطه. فکان سلیمان ترجمان حق فی مَقْعَدِ صِدْقٍ. كما أنّ المجتهد المصیب لحکم الله الذی یحکم به الله فی المسأله لو تولاه بنفسه أو بما یوحی به لرسوله له أجران و المخطئ لهذا الحکم المعین له أجر مع کونه علماً و حکماً.

(1) یعنی باید جزا موافق عمل باشد چنانکه در سوره نبأ آمده است جزاءً وفاقاً (نبأ: 26).

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 395

(1) و همه انبیا را خداوند حکم و علم داد. علم داوود علمی بود که خدا او را داده بود و علم سلیمان در آن مسأله علم الله بود. پس سلیمان ترجمان حق بود فی مَقْعَدِ صِدْقٍ.

چنانکه مجتهد مصیب به حکم خدا را که اگر خداوند خود مسأله را به عهده گیرد، یا از راه آن چه به رسولش وحی می کند به آن حکم می کند دو أجر است (یکی أجر اجتهاد و یکی أجر اصابت) و مخطئ حکم معین را یک أجر است، أجر اجتهاد و زحمت او. با اینکه حکم مخطئ علم و حکم است.

فأعطیت هذه الأمة المحمدية رتبة سلیمان علیه السلام فی الحکم، و رتبة داود علیه السلام. فما أفضلها من أمة.

(2) بنا بر این به امت محمدیه رتبه سلیمان و رتبه داوود در حکم عطا شد (رتبه سلیمان اصابت در حکم است. رتبه داوود به اجتهاد است هر چند که خلاف آن چه که در علم الله است شدم) پس چه امت با فضیلتی است.

و لما رأت بلقیس عرشها مع علمها ببعد المسافة و استحالة انتقاله فی تلك المدة عندها، قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ و صدقت بما ذکرناه من تجدید الخلق بالأمثال و هو هو، و صدق الأمر، كما أنّك فی زمان التجدید عین ما أنت فی الزمن الماضي.

(3) وقتی که بلقیس عرش خود را دید با علمش به بعد مسافت و استحاله انتقال عرش در آن مدت (کمتر از طرفه العین) در نزد او گفت **كَأَنَّهُ هُوَ** (یعنی هم حکم به مغایرت کرد هم به مشابَهت) و تصدیق نمود آن چه را که ما گفتیم، که تجدید خلق به امثال است و هو هو (یعنی در نفس الامر، خلق همان خلق است). پس حکم به اتحاد را تصدیق کن.

خلاصه اینکه بلقیس در عبارت **كَأَنَّهُ هُوَ** دو چیز گفته یکی «كَأَنَّ» یکی «هو هو».

«كَأَنَّ» یعنی تجدد امثال، چون مثل شیء از حیث تعین، عین شیء نیست و هو هو دلالت دارد که در نفس الامر هویت شیء محفوظ است. یعنی حقیقت سرپری.

پس امر واقعی را تصدیق کن یعنی تجدد امثال را تصدیق کن چنانکه تو در زمان تجدید عین آنی هستی که در زمان ماضی بودی.

ثم إنّه من کمال علم سلیمان التنبیه الذی ذکره فی الصرح. فقیل لها **ادْخُلِي الصَّرْحَ** و کان صرحا املس لا أمت فیہ من زجاج. فلما رآته حسبته لجة أي ماء وَ كَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا حَتَّى لَا يَصِيبَ الْمَاءُ ثَوْبَهَا، فَنَبَّهَهَا بِذَلِكَ عَلَى أَنَّ عَرْشَهَا الذی رآته من هذا القبیل و هذا غاية الإنصاف، فَإِنَّهُ أَعْلَمَهَا بِذَلِكَ إِصَابَتَهَا فِي قَوْلِهَا **كَأَنَّهُ**

مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 396

**هُوَ.**

(1) سپه از کمال علم سلیمان تنبیهی است که در صرح ذکر کرد، به بلقیس گفت داخل کوشک شو، که صرح املس بود، که در او پستی و بلندی نبود از شیشه ساخته بود چون بلقیس آن را دید پنداشت که آب است ساق خود را کشف نمود (کنایه از اینکه لباسش را بالا کشید) تا آب به جامه اش اصابت نکند. پس سلیمان او را به این عمل آگاهی داد که عرشی که دید از این قبیل بود یعنی بود و نبود و این غایت انصاف سلیمان بود که به بلقیس اعلام کرد که در قول خود راجع به عرش که گفت **كَأَنَّهُ هُوَ** مصیب است.

فَقَالَتْ عِنْدَ ذَلِكَ: **رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ أَي إِسْلَامَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** فما انقادت لسليمان و إنما انقادت لله رب العالمين، و سليمان من العالمين. فما تقيدت في انقيادها كما لا تتقيد الرسل في اعتقادها في الله.

بجلاف فرعون فإنه قال **رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ\*** و إن كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه، و لكن لا يقوى قوته فكانت أفعه من فرعون في الانقياد لله و كان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال أمنت بالذي **آمَنْتَ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ** فخصص، و إنما خصص لما رأى السحرة قالوا في إيمانهم بالله **رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ\***.

(2) بلقیس در آن حال گفت: رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ وَ با سلیمان یعنی با اسلام سلیمان اسلام آوردم لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. پس بلقیس منقاد سلیمان نشد، بلکه منقاد رب العالمین شد که سلیمان از عالمین است. پس در انقیادش محدود و مقید نشد (یعنی رب را مقید نکرد که بگوید: أسلمت لرب سلیمان، بلکه گفت: وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (نمل: 44). چنانکه رسل در اعتقاد خودشان به الله تعالی مقید نمی شوند.

که ربی را دون ربی اطاعت کنند بلکه رب العالمین می گویند. مثل مفتتح سوره فاتحه و مثل قول موسی و هارون که گفتند: رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَى (طه):

(50).

به خلاف فرعون که گفت: رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ\* هر چند فرعون ملحق به این انقیاد بلقیسی از وجهی هست (که رب موسی و هارون رب العالمین است) و لکن به قوت انقیاد بلقیس نیست. پس بلقیس در بیان انقیاد به حق تعالی افقه از فرعون بود و

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 397

فرعون تحت حکم وقت بود. «1» چنانکه گفت: آمنت بالذی آمَنتَ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ. «2»

پس رب را تخصیص داد و مقید کرد چه اینکه دید ساحران در ایمانشان بالله گفتند:

رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ\* (طه: 70).

فكان إسلام بلقیس إسلام سلیمان إذ قالت مَعَ سُلَيْمَانَ فتبعته. فما يمر بشيء من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلك.

(1) پس اسلام بلقیس اسلام سلیمان بود، چه اینکه گفت: مَعَ سُلَيْمَانَ. پس پیروی کرد سلیمان را. پس سلیمان به هیچ يك از عقاید عبور نمی کرد مگر اینکه بلقیس به آن عبور کرد در حالی که معتقد بود.

كما كَتَبْنَا نحن على الصراط المستقيم الذي الربّ تعالى عليه لكون نواصينا في يده و تستحيل مفارقتنا إياه. فنحن معه بالتضمين، و هو معنا بالتصريح، فإنه قال وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ و نحن معه لكونه آخذاً بنواصينا فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى بنا من صراطه، فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم، و هو صراط الربّ تعالى.

(2) چنانکه ما بر صراط مستقیمی هستیم که رب تعالی بر آن صراط است، زیرا نواصی ما در دست اوست و مفارقت ما از او مستحیل است. پس ما با او به تضمین هستیم (یعنی در ضمن او مخفی هستیم) و او با ماست به تصریح، چه اینکه فرمود: هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (حدید: 4) و ما با اویم زیرا که آخذ نواصی ماست پس او با خودش می باشد هر کجا که ما در صراطش هست. (زیرا هویت ما نیست مگر وجود متعین و وجود عین حق است

پس حق تعالی با خودش است نه با غیرش) پس هیچ احدی از عالم نیست مگر اینکه بر صراط مستقیم است و آن صراط رب تعالی است.

و کذا علمت بلقیس من سلیمان فقالت لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ و ما خصصت علما من عالم.

(3) و همچنین بلقیس دانست از حال سلیمان که گفت لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ که اختصاص به علمی دون علمی نداد.

غرض این است که سلیمان را ربوبیت در عوالم است نه در علمی دون علمی زیرا

---

(1) ابو الوقت یعنی محیط بر وقت. ابن الوقت محاط به وقت. ابو الوقت در مقام عقل است. ابن الوقت در مقام خیال است.

(2) آیه در قرآن به این صورت آمده است: آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ (یونس: 90).

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 398

که انسان کامل است، بلکه با سلیمان که در همه عوالم است، اسلام آورد که گفت: لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

[تسخیری که سلیمان علیه السلام به آن اختصاص یافت]

و أما التسخير الذي اختص به سليمان و فضل به على غيره و جعله لله له من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده فهو كونه عن أمره. فقال فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ بَحْرِيَّ بِأَمْرِهِ.

فما هو من كونه تسخيرا، فإنَّ الله يقول في حَقِّنا كَلِّنا من غير تخصيص و سَخَّرَ لَكُمْ ما في السَّمَاوَاتِ و ما في الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ و قد ذكر تسخير الرياح و النجوم و غير ذلك و لكن لا عن أمرنا بل عن أمر الله. فما اختصَّ سليمان - إن عقلت - إلا بالأمر من غير جمعيَّة و لا همَّة، بل بمجرد الأمر.

(1) اما تسخیری که سلیمان علیه السلام به آن اختصاص یافت و بر غیر خود برتری یافت و برای او ملکی گردانید که برای احدی بعد از او سزاوار نباشد این است که شیء از امر «1» او حاصل می شد و خداوند فرمود: فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ بَحْرِيَّ بِأَمْرِهِ (ص: 36) (یعنی به امر سلیمان) این اختصاص به صرف تسخیر بودن نیست. چه اینکه خداوند در حق همه ما بدون تخصیص فرمود: وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما في السَّمَاوَاتِ و ما في الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ (جاثیه: 13) و نیز تسخیر بادها و ستارگان و جز آن را ذکر نمود، و لكن این تسخیر از امر ما نیست بلکه از امر الله است. اما در سلیمان «بامر» بود. پس اختصاص سلیمان این بود که به مجرد امر لفظی و حرف صوتی اشیاء مسخر او می شدند بدون جمعیت فکری و همت قلبی.

یعنی «العارف یخلق بهمته» و همچنین در تسخیرات و تصرفاتش به همت خود. این حال خاصی است که اختصاص به سلیمان و غیر او ندارد و فوق جمعیت و همت، امر است **كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا** (شوری: 52) به مثل در تحصیل علوم، آن که بطیء است فکر است که عقل نظری است و آن که سریع است حدس است که انتقال دفعی است و در مکاشفات آن که بطیء است، سلوک است و آن که سریع است جذبه است و در ایجاد و انشاء و ابداع آن که بطیء است همت است و آن که سریع است امر است و مراد از

(1) که **ان یقول له کُنْ فیکون\*** و **الا اگر همت باشد برای هر کسی ممکن است**. همت جمع کردن انسان خویشتر را برای ایجاد و ابداع می باشد که در عین حال به زمان مصلح است. فوق همت، امر است که بدون جمعیت و همت کار انجام می گیرد و فرقی در ایجاد اشیاء میان این دو نیست، النهایه همت به کندی و امر به صورت دفعی است.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 399

سریع این است که امتداد زمانی در آن نیست که انتقال دفعی و مکاشفات دفعی و ایجاد دفعی است خلاصه، سریع حصول شیء در آن واحد است.

و **إنما قلنا ذلك لأننا نعلم أن أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية و قد عاينا ذلك من هذا الطريق فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همّة و لا جمعية**.

(1) و اینکه گفتیم (در سلیمان به مجرد امر است که بدان اختصاص یافت نه فقط عنوان تسخیر) علتش این است که ما می دانیم اجرام عالم از نفوس، منفعل می شوند. هر گاه نفوس در مقام جمعیت قرار بگیرند و ما این معنی را در این طریق به معاینه یافتیم پس از سلیمان (ع) مجرد تلفظ به امر بود (که امر او قائم مقام امر حق تعالی بود، تا هر که را خواست تسخیر کند) نه از همت و جمعیت (که عام است و اختصاص به احدی ندارد).

در این مقام اشکالی پیش می آید که سلیمان علیه السلام از خداوند ملکی خواست که برای احدی بعد از او سزاوار نباشد و حال اینکه استجابت دعای سلیمان خلاف آن چیزی است که در امر خاتم ولایت مقرر است و خلاف آن چیزی است که راجع به عوالم مؤمنان در آخرت آمده است که **أضعاف آن چه که در دنیا از ملك و غیر آن دارند به ایشان داده می شود**. شیخ در اضاحه این شبهه گوید:

و **اعلم أيّدنا الله و إيّاك بروح منه، أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أيّ عبد كان فإنه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته، و لا يحسب عليه، مع كون سليمان عليه السلام طلبة من ربّه تعالى. فيقتضى ذوق الطريق أن يكون قد عجل له ما ادّخر لغيره و يحاسب به إذا أراد في الآخرة. فقال الله له: هذا عَطَاؤُنَا و لم يقل لك و لا لغيرك. فأمّننّ أي أعط أو أمسك بغير حساب فعلمنا من ذوق الطريق أن سؤاله ذلك كان عن أمر ربّه و الطلب إذا وقع عن الامر الإلهي كان**



الطالب له الأجر التام على طلبه، و الباري تعالى إن شاء قضى حاجته فيما طلب منه و إن شاء أمسك فإنَّ العبد قد وقي ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربه فيه فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك لحاسبه به.

(2) بدان خداوند ما و شما را به روح خود مؤید بدارد، اینکه مثل این عطا وقتی برای عبدی حاصل شد هر عبدی که باشد، این عطا از ملك آخرتش چیزی ناقص نمی گرداند و به حساب او محسوب نمی شود. علاوه اینکه سلیمان علیه السلام از رب خود طلب کرده است، پس ذوق طریق اقتضا می کند که آن چه برای غیر او (یعنی خاتم ولایت و

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 400

مؤمنان) ذخیره شده، برای سلیمان (ع) در دنیا تعجیل شد و آگو آن را خواست در آخرت به حسابش آورده شود پس خداوند به سلیمان فرمود: این عطای ماست، نگفت عطایی است برای تو یا غیر تو، پس از ذوق طریق دانستیم که این سؤال سلیمان به امر پروردگارش بود و طلب اگر از امر خدا واقع شد طالب به خاطر طلبش دارای اجر تمام است، اگر خدا بخواهد حاجت او را برآورده می کند و اگر نه، خودداری می کند، چه اینکه عبد به آن چه که بر او واجب شده که امتثال امر خداوند باشد یعنی: **ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ** (غافر: 60) وفا کرده است، پس اگر از جانب خود بدون امر رب سؤال می کرد به حسابش آورده می شد.

و هذا سرار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى، كما قال لنبیه محمد - ص: - **قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا** فامتثال أمر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان إذا سيق له لبن يتأوله علما كما تأول رؤياه لما رأى في النوم أنه أتى بقدر لبن فشربه و أعطى فضله عمر بن الخطاب. قالوا فما أولته؟ قال العلم و كذلك لما اسرى به أتاه الملك بإناء فيه لبن و إناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له الملك أصبت الفطرة أصاب الله بك أمتك فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم، فهو العلم تمثل في صورة اللبن.

(1) و این در جمیع آن چه از خداوند سؤال می شود جاری است. مثل اینکه به نبی اش محمد فرمود: **قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا** (طه: 114) و پیغمبر امتثال امر او کرد و طلب زیادتی علم می نمود هر گاه برای او شیری (در خواب یا بیداری) می آوردند آن را تأویل به علم می نمود. چنانکه در خواب دید که قدح شیر برای او آوردند، شیر را نوشید و زیادی آن را به عمر بن خطاب عطا کرد. گفتند: شیر را به چه تأویل بردی؟ گفت: به علم.

همچنین در شب اسری ملکی ظریفی شیر و ظرفی خمر آورد، پیغمبر شیر را نوشید ملك به او گفت: فطرت را اصابت نمودی، خداوند به وجود تو امت تو را بدان اصابت داد (به فطرت). پس هر گاه لبن ظاهر شود صورت علم است، یعنی علم است که در صورت لبن تمثل یافته است.

كجبريل تمثّل في صورة بشر سويّ لمريم و لما قال عليه السلام «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» تَبّه على أنّه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنّما هو بمنزلة الرؤيا للنائم:

خیال فلا بد من تأويله.

(2) چنانکه جبرئیل در صورت بشر سويّ برای مریم متمثل شد (چون جبرئیل حامل

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 401

علوم و حقایق است و لبن هم علم است. لذا در مقام تمثیل جبرئیل را عنوان کرده است).

رسول الله فرمود مردم در خوابند و چون مردند آگاه می‌شوند. تربیه فرمود بر اینکه آن چه را انسان در حیات دنیا می‌بیند به منزله رؤیای نائم است که خیال است و باید آن را تأویل نمود.

و هو حقّ في الحقيقة

و إنّما الكون خیال

حاز أسرار الطريقة

و الذي يفهم هذا

فكان - ص - إذا قدّم له لبن قال «اللهمّ بارك لنا فيه و زدنا منه» لأّنه كان يراه صورة العلم، و قد امر بطلب الزيادة من العلم و إذا قدّم له غير اللبن، قال اللهمّ بارك لنا فيه و أطعمنا خيرا منه.

فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهي فإنّ الله لا يحاسبه به في الدار الآخرة، و من أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلهي فالأمر فيه إلى الله إن شاء حاسبه و إن شاء لم يحاسبه.

(1) چنین بود که هر گاه پیش رسول الله شیر می‌آوردند می‌فرمود: «اللهم بارك لنا فيه و زدنا فيه» زیرا رسول شیر را صورت علم می‌دید و مأمور شده بود که طلب زیادتی علم کند (این است که فرمودند: آن چه انبیا می‌گفتند همه رمز است) و هر گاه پیش او غیر لبن آورده می‌شد می‌فرمود: «اللهم بارك لنا فيه و أطعمنا خيرا منه». (که شیر می‌خواست).

پس آن که خداوند او را عطا کرده است از امر الهی، در آخرت به آن محاسبه نمی‌شود.

و آن که خداوند آن چه را به او داد، از غیر امر الهی به او عطا کرد، مربوط به حق تعالی است. اگر بخواهد به حساب او می‌آورد و اگر بخواهد به حسابش نمی‌آورد.

و أرجو من الله في العلم خاصة أنه لا يحاسبه به فإن أمره لنبيه عليه السلام بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأُمَّته فإنَّ الله يقول لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ و أَيُّ أُسْوَةٍ أَعْظَمَ مِنْ هَذَا التَّأْسِيِّ لِمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى .

(2) و امیدوارم که بخصوص در علم به حساب آورده نشود چه اینکه نبی خود را امر فرمود که طلب زیادت علم کند و امر به نبی عین امر به امت اوست چه اینکه خداوند فرمود: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (أحزاب: 21) و کدام اسوه اعظم از این تأسی است برای کسی که از جانب خدا تعقل کند و بفهمد.

و لو تَبَّهْنَا عَلَى الْمَقَامِ السَّلِيمَانِي عَلَى تَمَامِهِ لَرَأَيْتَ أَمْرَ يَهْوَلُكَ الْإِطْلَاعُ عَلَيْهِ فَإِنْ أَكْثَرَ

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 402

علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليمان و مكانته و ليس الأمر كما زعموا .

(1) و ما اگر تمام مقام سلیمانی را آگاهی دهیم موجب هول و هراسان می شود زیرا اکثر علمای این طریقه به حالت سلیمان (ع) و مکانت او جاهلند و چنان نیست که آنها می پندارند. وَ اللَّهُ يُقُولُ الْحَقُّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ .

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 403

[17. فصّ حكمة وجودية في كلمة داودية]

(17. فصّ حكمة وجودية في كلمة داودية «1»)

[نبوت و رسالت اختصاص الهی است نه اکتسابی]

اعلم أنه لما كانت النبوة و الرسالة اختصاصا إلهيا ليس فيها شيء من الاكتساب:

أعني نبوة التشريع، كما كانت عطاياه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاء: و لا يطلب عليها منهم جزاء فاعطاؤه إيّاهم على طريق الإنعام و الإفضال .

(1) بدان که نبوت و رسالت اختصاص الهی است نه اکتسابی یعنی نبوت تشریع. همچنان که عطایای حق تعالی بر انبیا و رسل از این قبیل که اختصاصی و امتنانی است مواهب است و جزا نیست و بر این مواهب از آنها جزا طلب نمی شود. پس اعطای حق تعالی چنین موهبت را به آنان انعام و فضل است.

فقال تعالى وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ\* یعنی لإبراهيم الخليل عليه السلام، و قال في أيوب: وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ؛ و قال في حق موسى: وَ وَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا إلى مثل ذلك. فالذي تولاهم أولاً هو الذي تولاهم آخراً في عموم أحوالهم أو أكثرها، و ليس إلا اسمه الوهاب.

(2) خدای متعال فرمود: وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ\* (انعام: 84) یعنی به إبراهيم خليل عليه السلام هبه کردیم و درباره ایوب عليه السلام فرمود: وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ (ص: 43) (یعنی دو چنداناش کردیم) و در حق موسی عليه السلام فرمود:

وَ وَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا (مریم: 53) و امثال آن. پس آن کسی که متولی آنان در اول بود همان کسی است که متولی آنان در عموم احوال یا اکثر احوالشان بود و این متولی نیست مگر اسم وهاب او.

---

(1) مقصود حکمت وجود عالم انسانی است.

#### مدد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 404

و قال في حق داود وَ لَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنْنا فَضْلاً فلم يقرن به جزاء يطلبه منه، و لا أخبر أنه أعطاه هذا الذي ذكره جزاء.

(1) و در حق داوود عليه السلام فرمود: وَ لَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنْنا فَضْلاً (سبأ: 10) از جانب ما به داوود فضل داده شد، و جزایی که از او طلب کند به قول خود قرین نکرد و اخبار نفرمود اینکه به او عطا کرد جزاست (بلکه نص فرمود که فضل است).

و لما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه من آل داود و لم يتعرض لذكر داود ليشكره الآل على ما أنعم به على داود، فهو في حق داود عطاء نعمة و إفضال، و في حق آله على غير ذلك لطلب المعاوضة فقال تعالى: اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِي الشُّكُورُ. و إن كانت الأنبياء عليهم السلام قد شكروا الله على ما أنعم به عليهم و وهبهم فلم يكن ذلك على طلب من الله بل تبرعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله -ص- حتى تورمت قدماه شكراً لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه و ما تأخر. فلما قيل له في ذلك، قال: «أ فلا أكون عبدا شكورا» و قال في نوح إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا فالشكور من عباد الله تعالى قليل.

(2) وقتی طلب شکر بر این فضل فرمود از آل داوود طلب کرد و متعرض ذکر داوود نشد، تا آل داوود بر آن چه که به داوود انعام شد شکر کنند (زیرا انعام بر نبی امت در حقیقت انعام بر امت است. مثل اینکه به پدر خانه ببخشد و به اهل بیت وی بگوید که بر این نعمت شکر کنید که انعام بر ربّ بیت در حقیقت انعام بر همه اهل بیت است. لذا شکر را بر آل داوود واجب گردانید و فرمود: اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِي الشُّكُورُ (سبأ: 13) هر

چند که انبیا علیهم السلام خدا را شکر کردند بر آن چه که به آنان انعام فرمود و هبه کرد و لکن این شکر از روی طلب حق تعالی نبود بلکه خود آنان تبرع به شکر کردند. چنانکه رسول الله از روی شکر به نماز ایستاد تا اینکه قدمهای او ورم کرد به خاطر آن که خداوند ذنب مقدم و مؤخر او را آمرزید و چون در این باره به او اعتراض شد، در جواب فرمود: آیا عبد شکور نباشم و شکور از عباد الله قلیل اند.

### [اول نعمتی که خداوند به داوود عطا کرد]

فأول نعمة أنعم الله بها علي داود عليه السلام أن أعطاه اسما ليس فيه حرف من حروف الاتصال.

(3) پس اول نعمتی که خداوند به داوود عطا کرد این بود که به او اسمی داد که در آن

ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 405

حرفی از حروف اتصال نیست. «1»

فقطعه عن العالم بذلك إخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم، و هي الدال و الالف و الواو و سمى محمدا- ص- بحروف الاتصال و الانفصال، فوصله به و فصله عن العالم فجمع له بين الحالتين في اسمه كما جمع لداود بين الحالتين من طريق المعنى، و لم يجعل ذلك في اسمه، فكان ذلك اختصاصا لمحمد علي داود صلوات الله عليهما، أعني التنبية عليه باسمه، فتم له الامر أي لمحمد- ص- من جميع جهاته، و كذلك في اسمه أحمد، فهذا من حكمة الله تعالى.

(1) خداوند به مجرد این اسم که سه حرف دال و ألف و واو است انقطاع داوود از عالم را به ما اخبار فرمود.

چه اینکه کثرت از آن عالم است و وحدت، مر حق تعالی راست و انقطاع کثرات عالم از يك دیگر موجب اتصال هر يك آنها به نفس خود است و آن که از عالم و کثرت منقطع است به حقیقت وحدت واصل است که حق تعالی است از این رو گفته شد که «الاستيناس بالناس يوجب الإفلاس». «2»

و محمد (ص) به حروف اتصال و انفصال نامیده شد که وصلش را به حق و فصلش را از عالم اخبار فرمود. پس در اسم او جمع بین هر دو حالت شد. چنانکه برای داوود جمع بین دو حال از طریق معنی شد و خداوند این حروف فصل و وصل هر دو را در اسم داوود قرار نداد و این معنی را اختصاص به محمد (ص) داد. پس تنبیه فرمود به اسم او که امر برای محمد (ص) از جمیع جهات تمام است و همچنین در اسم او احمد (که تنبیه بر قطع او از عالم و وصل او به حق است) و این از حکمت الله است.

ثم قال في حق داود- فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه- ترجيع الجبال معه التسبيح، فتسبح لتسبيحه ليكون له عملها و كذلك الطير.

(2) سپس در حق داوود علیه السلام در جمله آن چه که به او از طریق انعام عطا فرمود این است که جبال، با او تسبیح می گفتند و همچنین طیر، که جبال و طیر با او تسبیح می کردند که عمل آنها برای او بوده باشد (که تسبیح برای داوود بالاصالة بود و برای آنها

(1) حروف اتصال به معنایی که در اینجا مراد است حروفی هستند که در نوشتن به ما بعد خود متصل می شوند و حروف انفصال به خلاف آن است. چون داوود که دال و ألف و واو هیچ يك به ما بعد خود اتصال نمی یابد.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 369، ستون دوم.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 406

به تبعیت).

ترجیع الجبال به مثل مانند صداست که اصل، آن کس است که حرف از اوست و صوت او به کوه مثلا می خورد و دو باره به خود شخص مصوت رجوع می کند، از این جهت ترجیع را تسبیح جبال با داوود تعبیر کرد و داوود را اصل قرار داد و چون داوود، اصل است و جبال به تبع او تسبیح می کنند، عمل جبال که تسبیح است برای داوود هم می باشد. ظاهرا از این رو که داوود قلب عالم امکان است و جبال و طیر و غیرهما به منزله اعضا و جوارح او چنانکه قلب انسان که ذاکر باشد و اعضا و جوارحش مطابق ذکر و حضورش، در کار باشند تابع قلبند و اصل قلب است. چنانکه قیصری در شرح نیز بدین معنا اشارتی دارد. شیرین تر از موضوع اصل و فرع و صدا و ندا این سخن عارف رومی است:

ما چو نایم و نوا در ما ز توست

ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست

و أعطاه القوة و نعته بها، و أعطاه الحکمة و فصل الخطاب.

(1) خداوند به او قوت داد و او را به آن قوت نعت فرمود و به او حکمت و فصل خطاب داد.

فصل خطاب به دو معنی است: یکی اینکه کسی در هر موضوع و فن رأی که می دهد و حکمی که می کند خطاب او فصل است. یعنی حرف بریده و تمام است نه مجمل و مبهم که چنین خطاب فصل باید از آدمی دانا و دور اندیش و نیک آگاه و باریک بین بوده باشد. معنای دوم اینکه، صاحب فصل خطاب آن کسی است که حاجب و حاجز بین خلق و خداست. به اصطلاح واسطه فیض است و این چنین کس حجاب است بین خدا و خلق. اما حجایی

که عین ارتباط میان خلق و خداست. در قرآن کریم فرمود: **مَا كَانَ لِيَشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ** (شوری: 51) که وحیا خود سفیر یعنی حجاب می باشد و ورای حجاب، غیر آن سفیر که از ورای او حرف خدا را می شنود.

ثم المنة الكبرى و المكانة الزلفی التي حصه الله بها التنصيص على خلافته، و لم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه و إن كان فيهم خلفاء فقال يا داؤد إنا جعلناك خليفة في الأرض فأحكّم بين الناس بالحقّ و لا تتبع الهوى. أي ما يخطر لك في حكمك من غير وحي متي فيضلك عن سبيل الله أي عن الطريق الذي أوحى بها إلى رسلي.

(2) سپس منت کبرای الهی و مکانت زلفی که خداوند داوود را بدان اختصاص داد این

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 407

است که او را بر خلاف خویش تنصیب فرمود و چنین تنصیب با هیچ یک از أبناء جنس داوود نفرمود هر چند که در ابنای جنسش خلفایی هستند. چنانکه فرمود: **يا داؤد إنا جعلناك خليفة في الأرض فأحكّم بين الناس بالحقّ و لا تتبع الهوى** (ص: 26) یعنی پیروی مکن چیزی را که برایت در حکم تو خطور کرده بدون وحی من **فَيُضِلُّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ** که تو را از راه خداوند گمراه می کند. آن راهی که من پیغمبرانم را به آن وحی کردم.

ثم تأدب سبحانه معه فقال إن الذين يضلون عن سبيل الله هم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب. و لم يقل له فان ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد.

(1) سپس خداوند سبحان با او آدب به کار آورد.

همان طور که در قرآن مجید آدب انبیا با خداوند معنون است، آدب خداوند با انبیا و ملائکه و غیرهم ملحوظ است بلکه آنان آدب را از او آموختند که (از خدا جوییم توفیق آدب) و آدب به لغت فارسی رسا و شیوا نگاه داشت حد هر چیز است.

و فرمود: **إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ هُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ** (ص: 26) نفرمود: ان ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد.

فان قلت و آدم عليه السلام قد نصّ على خلافته. قلنا ما نصّ مثل التنصيص على داود، و إنما قال للملائكة: **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** و لم يقل **إِنِّي جَاعِلٌ آدَمَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ** و لو قال ايضا مثل ذلك لم يكن مثل قوله: **إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي حَقِّ دَاوُدَ**، فإنّ هذا محقق و ليس ذلك كذلك و ما يدل ذكر آدم في القصة بعد ذلك على أنّه عين ذلك الخليفة الذي نصّ الله عليه. فاجعل بالك لإخبارات الحقّ عن عبادته إذا أخبر و كذلك في حقّ إبراهيم الخليل **إِنِّي**

جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا و لم يقل خليفة و إن كنا نعلم أنّ الإمامة هنا خلافة، و لكن ما هي مثلها، لأنّه ما ذكرها بأخصّ أسمائها و هي الخلافة.

(2) اگر بگوئی که خداوند درباره آدم علیه السلام هم فرمود: **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** (بقره: 30) و در حق ابراهیم خلیل فرمود: **إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا** (بقره:

124). ولی در **إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً** با «ك» خطاب واحد و تصریح به لفظ خلیفه که درباره داوود آمد، در حق هیچ يك از آنان نیامده است. زیرا در آدم تنصیص به خلافت نیست هر چند امام همان خلیفه است.

ثم في داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكم، و ليس ذلك عن الله فقال له

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 408

فاحكم بين الناس بالحق، و خلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة فتكون خلافته أن يخلف من كان فيها قبل ذلك، لا أنّه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي فيهم، و إن كان الأمر كذلك وقع، و لكن ليس كلامنا إلا في التنصیص عليه و التصريح به.

و لله في الأرض خلائف عن الله و هم الرسل، و أما الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله، فإنهم ما يحكمون إلا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك غير أن هنا دققة لا يعلمها إلا أمثالنا، و ذلك في أخذ ما يحكمون به مما هو شرع للرسول.

(1) خدا را در زمین خلیفه‌هایی است که آنان رسل الهی اند و امروز خلافت از رسل است نه خلافت از الله.

یعنی خلافت تشریحی به جای رسل که وصی یعنی امامی است که جانشین پیغمبر است. اما خلافت از الله که پیامبری باشد صورت پذیر نیست. زیرا نبوت به محمد (ص) ختم شد. اولیای کامل بر اثر غایت صفای ذاتشان می‌توانند احکام الهی را به کشف دریابند.

و لكن حکم نمی‌کنند مگر آن چه را که رسول تشریح فرموده است و از شریعت او به در نمی‌روند. جز اینکه در اینجا دقیقه‌ای است که آن را جز امثال ما نمی‌داند و آن در أخذ چیزی است که بدان حکم می‌کند که همان است که از جانب حق تعالی برای رسول تشریح شد.

غرض اینکه اولیای کامل ممکن است بعضی از احکام شریعت را به کشف ادراک کنند که مطابق با حکم رسول باشد و لكن به ظاهر از شریعت خاتم به در نمی‌روند و تابع آنند.



فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم عنه - ص - بالنقل أو بالاجتهاد الذي أصله أيضا منقول عنه - ص - و فينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم، فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله - ص - فهو في الظاهر متبع، لعدم مخالفته في الحکم، كعيسى إذا نزل فحكم و كالتبّي محمد - ص - في قوله **أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ**.

(2) پس خلیفه رسول کسی است که حکم را از رسول به نقل یا به اجتهادی که اصل آن نیز از رسول منقول است أخذ می کند و در میان ما کسی است که از خود خدا أخذ می کند که در عین آن حکم که رسول خدا أخذ کرده خلیفه خدا می شود. بنا بر این، ماده این

### ممد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 409

شخص أخذ همچون ماده رسول (ص) است و در ظاهر از جهت عدم مخالفتش در حکم، با رسول متبع و پیرو رسول است، چون عیسی علیه السلام هنگامی که نازل شد که به آن چه که رسول حکم فرمود حکم می کند و مثل نبی محمد (ص) که خداوند به او فرمود: **أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ**. خداوند در این آیه پیغمبر را به اتباع از هدایت انبیا و رسلی که پیش از وی بودند امر فرمودند نه به پیروی از آنان بلکه به پیروی از هدایتشان

و هو في حق ما يعرفه من صورة الأخذ مختص موافق، هو فيه بمنزلة ما قرره النبي - ص - من شرع من تقدم من الرسل لكونه قرره، فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث انه شرع لغيره قبله.

(1) و این ولی که از حق تعالی حکمی را که رسول شارع، آن را تقریر فرموده است أخذ می کند مختص است (به اختصاص الهی در حق صورت اخذی که گرفته است. یعنی ولی کامل مخصوص به أخذ آن حقیقت است) و موافق است در آن أخذ چنانکه نبی (ص) شرع رسل گذشته را تقریر فرمود.

یعنی در آن ولی أخذ دو چیز است یکی خصیصه یعنی مختص و مخصوص بودن به أخذ آن چه گرفته است و دیگر موافقت آن چه گرفته است با آن چه نبی تقریر فرمود.

و ما پیغمبر را پیروی کردیم در آن چه از احکام انبیای گذشته تقریر فرمود از آن جهت که او تقریر فرمود یعنی امضا کرد نه از آن جهت که شرع سابق است (زیرا ما مأمور به شریعت دیگری نیستیم).

و كذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول، فنقول فيه بلسان الكشاف خليفة الله و بلسان الظاهر خليفة رسول الله.

و لهذا مات رسول الله - ص - و ما نص بخلافة عنه إلى أحد و لا عيّنه لعلمه أنّ في أمته من يأخذ الخلافة عن ربّه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع. فلما علم ذلك - ص - لم يحجر الأمر.

(2) همچنين است أخذ خليفة الله عين آن چه را که رسول از حق تعالی أخذ کرده است. او به لسان کشف، خليفة الله و به لسان ظاهر خليفه رسول الله است.

لذا رسول الله مرد و به خلافت کسی به جای خود تصریح نکرد و آن را تعیین ننمود زیرا عالم بود که در امت او کسی است که از جانب رب خود أخذ خلافت می نماید پس

### مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 410

خليفة الله است با موافقت در حکم شرع و چون رسول الله این معنی را می دانست کسی را مانع از امر خلافت نشد. «1»

فَلله خلفاء في الأرض (في خلقه - خ) يأخذون من معدن الرسول و الرسل ما أخذته الرسل عليهم السلام.

(1) پس خدا را در زمین خلفایی است که از معدن رسول می گیرند.

مراد از معدن، عین ذات الهیه و اسماء و اعیان اوست که خداوند نیز از اعیان أخذ می کند یعنی به خواسته و اقتضای آنان حکم می نماید و عطا می کند.

و يعرفون فضل المتقدم هناك لأن الرسول قابل للزيادة: و هذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو كان الرسول قبلها.

(2) اولیایی که خلفای الهی هستند در مقام أخذ می دانند که رسول را فضل تقدم است (تقدم رتبی). زیرا رسول قابل زیاده است و این خلیفه قابل زیاده نیست که اگر رسول بود قابل آن بود.

غرض این است که ممکن است رسولی از رسول مقدم زیاده أخذ کند. یعنی شریعتی را که از حق تعالی أخذ کرده زیاده از شریعت رسول قبلی باشد. چنانکه در واقع هر رسول متأخر نسبت به رسول متقدم این چنین است. اما خلیفه هر رسولی زیاده از شریعت آن رسول از خداوند أخذ نمی کند. بنا بر این تمام خلفای رسول الله خاتم چه خلیفه خاص و چه خلیفه عام زیاده از رسول أخذ نمی کنند چنانکه می بینیم همه آنان عیال سفره قرآن اویند.

مد الهمم در شرح فصوص الحكم 410 اول نعمتی که خداوند به داوود عطا لئرد ..... ص: 404

فلا يعطي من العلم و الحكم فيما شرّع إلا ما شرّع للرسول خاصة؛ فهو في الظاهر متبع غير مخالف، بخلاف الرسل.

(1) شك نیست که رسول الله برای خود وصی تعیین فرمود و آن امیر المؤمنین علی علیه السلام بود. چنانکه شك نیست که رسول الله در حین ارتحال تعیین خلیفه نفرمود. زیرا چون قلم و کاغذ خواست، عمر گفت:

کتاب خدا ما را کافی است «و ان الرجل لیهجر» و کار به مشاجره و نزاع در حضور رسول الله کشید به تفصیلی که در کتب فریقین مذکور است. در عین حال رسول الله می دانست که در میان امتش کسی هست که خلیفه است و اوست که در حقیقت جانشین آن جناب است و اگر خیلی جمود و سماجت در ظاهر لفظ بشود باید گفت که شیخ صاحب عصمت نبود، و در اول کتاب تصریح کرد که گفت من رسول و نبی نیستم ولی وارثم و حارس آخرتم و چون صاحب عصمت و رسول و نبی نیست، کشف او را که أخذ از حق تعالی است به حسب معتقد و سوابق انس و الفت اشتباهی روی آورد.

#### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 411

(1) لذا به این ولی خلیفه علم و حکمتی عطا نمی شود که برای او تشریح شده باشد مگر اینکه برای رسول الله تشریح شده باشد. پس او در ظاهر تابع است و خالف نیست، به خلاف رسل.

الا ترى عيسى عليه السلام لما تحيّلت اليهود أنه لا يزيد على موسى، مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول، آمنوا به و أقرّوه. فلما زاد حكما أو نسخ حكما قد قرره موسى - لكون عيسى رسولا - لم يحتملوا ذلك لأنه خالف اعتقادهم فيه؟ و جهلت اليهود الأمر على ما هو عليه فطلبت قتله، فكان من قصته ما أخبرنا الله في كتابه العزيز عنه و عنهم.

فلما كان رسولا قبل الزيادة، أما بنقص حكم قد تقرر، أو زيادة حكم. على أن النقص زيادة حكم بلا شك.

(2) نمی بینی که عیسی (ع) هنگامی که یهود خیال کردند که وی زیاده‌ای بر موسی ندارد، مانند خلیفه‌ای که نسبت به رسول گفتیم، به وی ایمان آوردند و اقرار کردند. پس چون عیسی حکمی را زیاده کرد یا حکمی را که موسی تقریر فرمود نسخ کرد- چون عیسی رسول بود- یهود آن را تحمل نکردند. زیرا این فعل عیسی مخالف اعتقادشان بود و یهود به امر واقعی جاهل بودند و در پی قتل او برآمدند و قصه‌اش همان است که خداوند در کتاب عزیزش درباره عیسی و یهود به ما اخبار فرمود. پس چون عیسی رسول بود زیاده بر نسبت به پیغمبر پیشین را قبول کرد. یا به نقص حکمی «1» که موسی تقریر فرمود یا به زیاده بر حکم هر چند که نقص زیاده حکم است.

و الخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب و إنما تنقص أو تزيد على الشرع الذي تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شوفه به محمد رسول الله - ص -

(3) برای خلافت امروز چنین منصبی نیست و همانا نقص و زیاده بر شرع مقرر به حسب اجتهاد مجتهدان (که در يك مسأله آرای گوناگون دارند) به وقوع می‌پیوندد (در حالی که حکم خدا در آن واقعه یکی بیش نیست) پس زیاده و نقص به حسب اجتهاد پیش آمد نه به حسب حکم واقعی که رسول (ص) بدان مشافهتا مخاطب شد و أخذ کرد. غرض این است که سالک کاشف، نسبت به قرآن زیاده و نقصان أخذ نمی‌کند. زیرا قرآن را معصوم، از خداوند عالم به مشافهه گرفته است و معصوم از خطا مطلقا چه

---

(1) حکمی را نقص کردن یعنی مثلا واجبی را غیر واجب دانستن. همین غیر واجب دانستن زیاده است بدین معنی که مطلبی تازه اظهار شد.

#### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 412

خطای در فعل و چه خطای در قول و چه خطای در تلقی وحی و چه خطای در تبلیغ و تأدیة وحی و ... معصوم است. لذا ممکن است کاشف در مقام کشف خلاف مضمون روایتی را از خداوند عالم أخذ بنماید. زیرا مضمون روایت از راوی است و راوی معصوم نیست. ممکن است نقل به معنی کرده باشد ولی نادرست، و وهم در او رهزن شده باشد. چنانکه خود شیخ تصریح می‌کند.

فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثنا ما في الحكم فيتحيل أنه من الاجتهاد و ليس كذلك، و إنما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي - ص - و لو ثبت لحكم به و إن كان الطريق فيه العدل عن العدل فما هو معصوم من الوهم و لا من النقل على المعنى، فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم.

(1) پس گاهی از خلیفه که حکم را از حق تعالی أخذ می‌کند، چیزی ظاهر می‌شود که مخالف حدیثی در حکمی است. پس خیال می‌شود که این اجتهاد است، حال اینکه اجتهاد نیست. مسأله این است که نزد این امام از جهت کشف ثابت نشده است که این خبر از نبی (ص) است و هر گاه برایش ثابت شده باشد به آن حکم می‌کند هر چند آن خبری که از جهت کشف رد کرده است، طریق اسنادش همه روات عادل باشند که عادل از عادل روایت کرده باشند. اما آن را وی عادل معصوم از وهم نیست و همچنین از نقل به معنی. پس مثل این رد از جهت کشف امروز برای خلیفه پیش می‌آید.

و كذلك يقع من عيسى عليه السلام فإنه إذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه النبي - ص - و لا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة، فيعلم قطعاً أنه لو نزل وحى لنزل بأحد الوجوه، فذلك هو الحكم الإلهي و ما عداه و إن قرره الحق فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الأمة و اتساع الحكم فيها.

(2) چنانکه از عیسی علیه السلام هنگامی که نازل شد واقع می‌گردد که بسیاری از شرع اجتهاد مقرر را رفع می‌کنند و به رفع آن جناب آن حکم شرع اجتهادی ظاهری را، صورت حق مشروعی که نبی (ص) بر آن بوده است آشکار می‌گردد، بخصوص آن گاه که احکام ائمه (مجتهدان) در نازله واحدی تعارض داشته باشد که قطعاً معلوم است که اگر وجهی نازل شده يك وجه بیش نخواهد بود و آن حکم الهی است و ما عدای آن هر چند که حق تعالی تقریر فرموده باشد آن شرع تقریر است که برای رفع حرج از این

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 413

امت و اتساع حکم در آن مقرر شده است.

خلاصه سخن اینکه ولیّ آخذ از حق تعالی منصوصات شرع را رفع نمی‌کند بلکه احکام اجتهادی اختلافی را بر می‌دارد. چنانکه حضرت مهدی علیه السلام احکام اختلافی را بر می‌دارد و دین واقعی الهی را پیاده می‌کند و تقریر آرای مجتهدان توسط شرع يك جهتش این است که خداوند متعال رسول الله را به شریعت سهل و آسان مبعوث نمود و فرمود: **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** (بقره: 185).

[اینکه رسول الله (ص) فرمود: اگر با دو خلیفه بیعت می‌شد دومی را بکشید]

و أما قوله عليه السلام إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الأخير منهما- هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف و إن اتفقا فلا بد من قتل أحدهما بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها.

(1) اما اینکه رسول الله (ص) فرمود: اگر با دو خلیفه بیعت می‌شد دومی را بکشید، این حکم درباره خلافت ظاهری است که در آن شمشیر به کار می‌رود، به خلاف خلافت معنوی که در آن قتلی نیست.

خلافت معنویه این است که افرادی هر يك صاحب مقام خلافت الهیه بوده باشند ولی مأموریت سفر چهارم را که من الحق الى الخلق است نداشته باشند. معلوم است که در این خلافت هیچ تراحم صوری نیست زیرا که سر و کاری با امر و نهی اجتماع ندارند و هر يك مطابق کمال وجودی خودشان منصب الهیه دارند و به عالم خود محشورند. اما در خلافت ظاهره چون مبعوث به خلق است و حل و عقد امور را در دست دارد و باید نافذ الکلمه باشد وجود دو خلیفه بدین عنوان موجب تضاد و سبب فساد اجتماع می‌گردد که بسط کریمه **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** (انبیا:

22) مفید این معنی است و دور نیست که بر فرض صحت روایت إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الأخير منهما مراد این باشد که چون خلیفه تعیین شده بود و خدا و پیغمبر با او بیعت کردند که غدیر خم یکی از ادله و حجج ناطق و گویای این مدعاست، پس اگر جز امیر المؤمنین علی (ع) دیگری ادعای خلافت بکند باید او را کشت که موجب فساد و هرج و مرج اجتماع و سدّ باب علم می‌گردد.

و إنما جاء القتل في الخلافة الظاهرة و إن لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام.

(2) قتل در خلافت ظاهر آمده است هر چند که برای خلیفه اولی مقام خلیفه دوم و أخذ احکام مانند او نباشد.

#### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 414

ظاهرا اشاره است به خلافت ظاهریه ابو بکر که حقا در مقام أخذ احکام و معارف الهی مانند علی علیه السلام نبود چنانکه ابن ابی الحدید گوید: «الحمد لله لذي فضل المفضل على الأفضل لمصلحة اقتضاها التكليف». و شاید این سخن شیخ از روی تقیه بوده که وضع روز اقتضای این سخن را داشت. چنانکه قاضی نور الله شهید در مجالس المؤمنین مدعی است که این آقایان در تقیه به سر می بردند و الله اعلم.

و هو خليفة رسول الله - ص - إن عدل فمن حكم الأصل الذي به يخيل وجود إلهين و لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا و إن اتفقا.

(1) پس این کسی که بر خلافت مقرر شده است او خلیفه رسول الله است اگر در میان مردم به عدل حکم کند. (و اگر به عدل حکم نکند او به حسب ظاهر خلیفه است و لکن خلیفه رسول الله نیست). این چنین کسی که دومی است و مردم با او بیعت کردند اگر او نیز نافذ الکلمة باشد خیال آن می شود که دو اله در وجود است. (یعنی چنانکه دو اله وجود ندارد دو خلیفه نافذ الحکم نیز بی معنی است) لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا اگر چه اتفاق کنند.

فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقديرا لنفذ حكم أحدهما، فالنافذ الحكم هو الإله على الحقيقة و الذي لم ينفذ حكمه ليس بإله و من هنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم فإنه حكم الله عزّ و جلّ، و إن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعا، إذ لا ينفذ حكم إلا لله في نفس الأمر، لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو على حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر، و إن كان تقريره من المشيئة و لذلك نفذ تقريره خاصة و ان المشيئة ليس لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به.

(2) چه اینکه می دانیم هر گاه آن دو خدا به فرض، اختلاف می کردند حکم یکی از آن دو نافذ بود پس آن که نافذ الحکم است به حقیقت اله است و آن که حکم او نافذ نیست اله نیست. از آن جا که گفتیم آن که نافذ الحکم است اله است در می یابیم که آن چه امروز در عالم نافذ است حکم الله است. هر چند که در ظاهر مخالف حکم مقرر شرعی است. زیرا هیچ حکمی نافذ نیست مگر این که در واقع و نفس الامر از خداست. چه امر واقع در عالم همانا بر حکم مشیت الهیه است، نه بر حکم شرع مقرر، هر چند که تقریر شرع مقرر نیز به مشیت الهیه واقع است. چه حق تعالی فقط تقریر شرع را خواسته است و خصوص همان تقریر نافذ است نه عمل به آن را.

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 415

آن چه از جانب خداوند عالم تنفیذ شده تقریر شرع است. که شرع مقرر گردید. اما تنفیذ عمل به شرع مؤدی به إجلاء و اکراه است و لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ و در صورت إجلاء تکلیف صدق نمی کند و مستلزم تعطیل «لا یعد و لا یحصای» الهی می گردد. پس جمیع افعال که به مشیت اشخاص به وقوع می پیوندد به مشیت الهی است که وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ\* (انسان: 30) زیرا هر گونه قیام و قعود و حرکت و سکون که اطلاق فعل بر آن می شود همه منتهی به واجبند. پس مشیت اوست که همه جا را فرا گرفته است.

فالمشيئة سلطانها عظيم، و لهذا جعلها أبو طالب عرش الذات، لأنها لذاتها تقتضي الحكم.

(1) پس مشیت، سلطان عظیمی دارد. از این جهت ابو طالب «1» مشیت را عرش ذات قرار داده است.

و مشیت را عرش ذات قرار دادن بدین جهت که عرش کرسی و تخت ملک است و ملک بر عرش قرار می گیرد تا اوامر خود را به طور استیلا بر دیگران انفاذ کند و چون مشیت حق بر همه حاکم است، لذا مشیت عرشی است که خداوند بر آن قرار دارد و خواسته های خود را بر ما سواش تنفیذ می کند.

فلا يقع في الوجود شيء و لا يرتفع خارجا عن المشيئة، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية، فليس الأمر إلا بالواسطة لا الأمر التكويني. فما خالف الله أحد قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة، فوقع المخالفة من حيث أمر الوسطة فافهم.

(2) امر الهی بر دو قسم است: یکی امر به واسطه، یعنی امری که به واسطه انبیا آمده است که آن را امر تکلیفی گویند. دیگر امر بلا واسطه که امر تکوینی است. معصیت مخالفت با امر تکلیفی است. اما آن چه در وجود به وقوع می پیوندد از امر تکوینی است که همان وقوع مشیت است. پس کسی هرگز در جمیع آن چه می کند با حق تعالی از حیث امر مشیت مخالفت نکرده است. پس مخالفت از حیث امر به واسطه که امر تکلیفی مقرر در شرع است واقع شده است فافهم.

و على الحقيقة فأمر المشيئة أتما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على

---

(1) مراد، ابو طالب مکی صاحب قوة القلوب است که در سنه 383 وفات کرده است.

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 416

یدیه فیستحیل أن لا یكون و لكن فی هذا المحل الخاص، فوقتا یسمى به مخالفة لأمر الله، و وقتا یسمى موافقة و طاعة لأمر الله و یتبعه لسان الحمد أو الذم علی حسب ما یكون و لما كان الأمر فی نفسه علی ما قرنا، لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة علی اختلاف أنواعها.

(1) حقیقت بر این است که امر مشیت یعنی امر تکوینی بلا واسطه متوجه به ایجاد عین فعل است نه بر اینکه از دست چه کسی ظاهر می شود. پس محال است که آن فعل تحقق نیابد. ولی فعل در این محل خاص، یک وقت مخالفت با امر الهی است و یک وقت موافقت و طاعت امر الهی و لسان حمد در اطاعت امر الهی است و ذم در معصیت آن و چون تمام افعال، به مشیت الهیه است مآل خلق به سعادت است به اختلاف انواع سعادت.

فعلی که از انسان صادر شده است اگر چنانچه مطابق با امر به واسطه تکلیفی نباشد معصیت است و ذم به او تعلق می گیرد و از آن حیث که همین فعل به حسب امر تکوینی مطابق با مشیت است مدح بدان تعلق می گیرد و چون جمیع افعال به حسب تکوینی مطابق امر مشیت است که تخلف بردار نیست لذا همه را از این حیث مظهر صدور و ظهور مشیت می بیند که جز این ممکن نیست. لذا مآل همه را به سعادت منتهی کرده است با انواع سعادت و به این دقیقه اشارت کرده است که فافهم.

پس اول چیزی که شامل حال همه شده است رحمت بود که از رحمت آمدند «و سبقت رحمته غضبه» و به سوی رحمت روند که «از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق». و ظاهر آیات قرآنی که خلود در نار برای افرادی است، دلالت بر خلود صرف دارند نه خلود در عذاب، مثلاً کلمه «اصحاب النار»، **أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ\***. کلمه اصحاب، صرف هم صحبتی یعنی مصاحبت و هم نشینی را می رساند اما دلالت ندارد که مصاحب نار مخلد در عذاب و یا معذب به عذاب آتش است. این نکته ای است که از امر مشیت که امثال امر الهی است و از مصاحبت در قرآن استفاده شده است. مقام بسیار خطیر و مطلب بسیار دقیق است و حدیث خیلی مفصل در جوامع روایی آمده است و آخرین شفیع ارحم الراحمین است.

فعبّر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء.

و أنّها سبقت الغضب الإلهي، و السابِق متقدم.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 417

(1) و خداوند از لسان این مقام تعبیر فرمود که رحمت همه چیز را فرا گرفته است.



مراد از مقام همان است که در عبارت فوق فرمود: مآل همه به سعادت است بر حسب اختلاف انواع سعادت. یعنی چون رحمت رحمانیه که آن را رحمت امتنایی نیز گویند همه را فرارسیده که جمیع موجودات اسماء اللّه اند و به امر بلا واسطه که امر تکوینی است در کارند و در حقیقت مؤتمر امر تکوینی الهی اند که اقتضای اسماء این است.

و رحمت او بر غضب الهی سبقت گرفته است.

مشیت الهی جمیع اشیاء را فرا گرفته و رحمت او همه اشیاء را فرا گرفته است. پس رحمت او مشیت ذاتیه عام اوست که سابق بر هر چیز است و رحمت هم سابق بر هر چیز است و چون رحمت، ذاتی است و عین ذات است و غضب عارضی است، رحمت سابق بر غضب است.

و سابق متقدم است.

یعنی متقدم است هم در وجود و هم در انفاذ امر و معنی این سخن این است که ذاتی حاکم است و عرضی محکوم و زایل، پس رحمت حاکم و دائم است و آخرین شفیع ارحم الراحمین است که بر غضب غلبه می کند.

فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها سبق، فهذا معنى سبقت رحمته غضبه.

(2) پس چون عید را حکم غضبی که متأخر است لاحق شد، متقدم که سابق است بر آن حاکم می شود و عبد را از دست منتقم می گیرد. پس رحمت می رسد عبد را، چون غیر از رحمت سابقه ای نبود.

مراد از منتقم خود غضب است که رحمت، به علت سبقش عبد را از دست این منتقم می گیرد. این است معنی سبق رحمت بر غضب.

من رحمة بدا و الی رحمة یؤول

از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق

لتحكم على ما وصل إليها فإنها في الغاية وقفت و الكلّ سالک إلى الغاية، فلا بد من الوصول إليها، فلا بد من الوصول إلى الرحمة و مفارقة الغضب، فيكون الحكم لها في كلّ واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الوصول إليها.

(3) تا رحمت به هر کسی که به رحمت رسیده حکم کند. چه اینکه رحمت توقف نمی کند مگر در غایت و نهایت. (که اول عین آخر است. چه رحمت الهیه اول اشیاء است و هم

آخر اشیاء) و چون رحمت، غایت است و همه به سوی غایت سالکند. پس لا بدّ است به وصول به غایت پس لا بدّ است از وصول به رحمت و مفارقت غضب. پس حکم در هر عینی از اعیان که به غایت رسید رحمت راست لکن به حسب درجات و تفاوت طبقاتشان.

برای بعضی نعیم در عین جحیم است و برای بعضی در جنت است و برای بعضی دیگر در اعراف که بین جحیم و جنت است.

و إن لم یکن فهم فیأخذہ عتّا

فمن کان ذا فهم یشاهد ما قلنا

(1) پس هر که صاحب فهم است آن چه را ما گفتیم مشاهده می کند و اگر نیست از ما به تقلید ایمانی قبول کند و بگیرد.

علیه و کن بالحال فیه کما کتّا

فما ثمّ إلّا ما ذکرناه فاعتمد

(2) و در واقع و نفس الامر جز اینکه ما گفتیم نیست و در این وجود دنیاوی چنان باش که ما بودیم.

و منّا إلیکم ما وهبناکم منّا

فمنه إلینا ما تلونا علیکم

(3) پس از حق تعالی بر ما نازل شد آن چه که برای شما تلاوت کردیم و از ما به شما نازل شد آن چه از علوم و معارف به شما هبه کردیم.

و أما تلین الحديد فقلوب قاسية یلینها الزجر و الوعید تلین النار الحديد و إنّما الصعب قلوب أشد قساوة من الحجاره، فإن الحجاره تکسرهما و تکلسها النار و لا تلینها.

(4) اما اینکه داوود تلین حديد می کرد (آهن را نرم می کرد) اشاره است به اینکه به مواعظ و حکم و به تصرفات روحانیه دلهای قاسی جافی را نرم می کرد چنانکه آتش آهن را نرم می کند. (تلین حديد، امر سهل است) دشوار، تلین دلهای است که از سنگ سخت ترند، زیرا سنگ را آتش می شکند و مکلس می کند (پودر و آهک می کند) و نرمش نمی گرداند.

مقصود شیخ این است که دلهای قاسی را نرم کردن مشکل‌تر از نرم نمودن آهن است.

زیرا خداوند در قرآن فرموده بعضی از دلهای قساوتشان از سنگ بیشتر است. چرا خداوند نفرمود قساوت و سختی آنها از آهن سخت‌تر است، علتش این است که آهن به آتش نرم می‌شود اما سنگ به آتش می‌شکند و پراکنده می‌شود و آهک و نوره می‌گردد. پس

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 419

دلی که سخت‌تر از سنگ است امرش شدیدتر است و نصیحت در او کارگر نیست. «1»

و ما ألان له الحديد إلا لعمل الدروع الواقية تنبيها من الله: أن لا يتقى الشيء إلا بنفسه، لأن الدرع يتقى بها السنان و السيف و السكّين و النّصل فاتّقيت الحديد بالحديد.

فجاء الشرع المحمدي ب «أعوذ بك منك»، فافهم، فهذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم و الله الموفق.

(1) و حق تعالی آهن را برای او نرم نگردانید مگر برای ساختن زرهی که حافظ از دشمن است. این برای تنبیهی است از جانب خداوند به انسان که شیء، محفوظ و نگاه داشته نمی‌گردد مگر به خودش، زیرا انسان به وسیله زره خود را از نیزه و شمشیر و کارد و پیکان (که همه از آهنند) در امان می‌دارد. پس حديد به سبب حديد اتقاء شد و در شرع محمدی (ص) آمده است «أعوذ بك منك» فافهم.

این نکته که گفتیم روح تليين حديد است پس خداوند منتقم و رحيم است و الله الموفق.

غرض اینکه ظاهر امر تليين حديد این است که به وسیله حديد از آسیب آلات حديدی دیگر اتقا می‌شود. این کالبد و پیکر امر است و سرّ و باطن و تأويلش که روح آن است اینکه ما از خداوند به خداوند پناه می‌بریم. یعنی از اسم منتقم که عين مسمى است (ذات حق) به اسم رحيم که آن هم عين مسمى است و سابق بر منتقم و رهایی بخش و حافظ عبد از دست منتقم- که غضب است- پناه می‌بریم. خداوند توفيق رسيدن به اسرار و حقایق این مطالب را مرحمت کناد.

(1) چنانکه در فص عيسوی فرمود: احيای نفوس مهمتر است از احيای جمادات که عيسی می‌فرمود ...

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 421

## 18. فصّ حکمة نفسیة فی کلمة یونسیة

(1) نفس ناطقه انسانی چون حاوی صفات الهی و صفات کونی و معانی کلی و جزئی است مظهر اسم شریف جامع است. اسم جامع به عدد سور قرآنی است. اسماء الله به عدد سوره‌های قرآن می‌باشند و جامع يك صد و چهارده است. کلمه جامع را در موارد احاطه و شمول به کار می‌برند. چنانکه جفر جامع می‌گویند و چون نفس لطقه انسانی به این لحاظ مظهر اسم جامع است، برزخ صفات مذکور است و از جنبه برزخیتش به ابدان تعلق گرفته است. چه برزخ آن است که صفت طرفین در او جمع باشد. طرفی که روحانی محض است و طرفی که جسمانی صرف است. لذا خلیفه الله است. فص سلیمانی و داوودی در خلافت بود و به همین مناسبت، فص یونسی را بعد از آنها آورده است.

اینکه کلمه یونسیه را با حکمت نفسیه مقارن کرد از این روست که نفس را با یونس علیه السلام شباهت‌هاست. چنانکه خداوند یونس را در دریا به حوت مبتلا کرد، نفس را نیز به تعلق در جسم مبتلا نمود و چنانکه یونس در ظلمات ندا کرد که: **لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ** (انبیا: 87) و خداوند در حق او فرمود: **وَجَنَيْنَاكَ مِنَ الْعَمَمِ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ** (انبیا: 89). همچنین نفس در عین ظلمات طبیعت و بحر هیولانی و جسم ظلمانی به رب خود توجه نمود، پس وحدانیت حق و فردانیتش برای او منکشف شد و به آن اقرار و به عجز و قصور خود اعتراف کرد، پس خداوند، او را از مهالك طبیعت نجات داد و در انوار شریعت و طریقت و حقیقت داخل نمود. در مقابل آن ظلمات ثلاث که ظلمات طبیعت و بحر هیولانی و جسم ظلمانی باشند. از رسول الله حدیث است که «الشریعة اقوالی و الطریقة افعالی و الحقیقة احوالی».

### مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 422

و خداوند به نفس ناطقه نعیم روحانی را در عین جحیم جسمانی روزی نموده است.

نیز مقارنه کلمه یونسی با حکمت نفسی از مناسبات دیگر بین نفس و یونس است.

حوت رحم، نطفه مشتمل بر روحانیت نفسی را که انوار آن مجرد است می‌بلعد و در ظلمات ثلاثی که یکی رحم و دیگر مشیمه و دیگر پوست نازکی است که جنین در آن قرار می‌گیرد جای می‌دهد و نیز از جهات دیگر مناسباتی است که راسخون در علم می‌دانند.

**لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ** ذکر یونسی است و در این فص از ذکر و ذاکر و مذکور سخن می‌گوید.

[خداوند نشئه انسانی را به کمال و تماش آفریده است]

اعلم أن هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحا و جسما و نفسا خلقها الله على صورته، فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها، إما بيده - و ليس إلا ذلك - أو بأمره.

(1) بدان خداوند این نشئه انسانی را به کمال و تمامش از حیث روح و جسم و نفس بر صورت خود آفریده است. پس کسی نمی‌تواند حل نظام این نشئه انسانی را متولی و مباشر گردد مگر آن کس که او را خلق کرده و آن حق سبحانه است (خلق، نقش خداوند متعالند، نقش او را حق نداری به هم بزنی و ضایع کنی مگر جایی که خود نقاش فرمان داده باشد. مثل اجرای حدود و نحو آن). و حل نظام نشئه انسانی نیست مگر به دست او یا به امر او.

که **اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا** (زمر: 42) این آیه مشعر است که بدون واسطه امر تکلیفی تشریحی است و آن جا که به امر اوست به واسطه امر تکلیفی تشریحی است.

و من تولّاها بغير أمر الله فقد ظلم نفسه و تعدّى حدّ الله فيها و سعى في خراب ما أمره الله بعمارته.

(2) و هر کس به غیر از امر الهی متولی حل نظام این نشئه انسانی گردد به نفس خود ظلم کرده است.

چنانکه فرمود: **وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ** (بقره: 229) و از حد الهی تجاوز کرده است. در خراب کردن چیزی سعی کرده که خداوند به امارتش امر فرمود.

و أعلم أن الشفقة على عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة في الله.

(3) بدان که شفقت بر بندگان خدا به رعایت نمودن سزاوارتر است از غیرت در خداوند.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 423

در دین الهی که همیشه اسلام بوده این حقیقت اصیل است که «الحدود تدرأ بالشبهات» چنانکه در حدیث آمده است. چون در اجرای حدود مانند اجرای طلاق سختگیری بسیار شده است. نباید در این امور مسامحه کرد. بدون اثبات جرم، حدود جاری نمی‌شود و به محض پیشامد شبهه، حدود رفع می‌شود. وجه سختگیری نیز معلوم است که اجرای حدود در اعراض انسان از طایفه و همکار بلکه اعقاب و مطلق دودمان و حواشی و اطراف و اذنان مؤثر است و موجب هتک حرمت خیلی‌ها و خاطر تلخ و یادگار بد برای خانواده‌های است و مفساد بسیار دیگر نیز در بر خواهد داشت که هر انسان آشنا به اوضاع جامعه یعنی جامعه شناس و روان شناس بدانها پی می‌برد. باید در نظر داشت که در حدود، عمده صورت ارعاب و ابعاد برای حفظ نظام انسانی است و چنان است که حضرت سجاد علیه السلام فرمود: جهنم تازیانه خداست تا مردم را با آن تازیانه به بهشت بکشاند و چون به روایات وارده در اجرای حدود و اعمال انتقام در ازای معاصی و ذنوبی که حد و یا تعزیر بر می‌دارند رجوع کنیم، می‌بینیم که سفرای الهی به

قدری در حفظ عرض و شخصیت اشخاص صحبت به میان آوردند و در اجرای حدود احتیاط به کار بردند که معرف اهمیت موضوع است. یعنی در اجرای حدود احتیاط تام لازم است و شتاب در آن نکوهیده است. شیخ اکبر در این موضوع اموری را پیش آورده که هر يك به نوبه خود بسیار جالب و دلنشین و مقبول عقلای هر فریق است. هر چند انسان باید بداند کسی که حرمت دین خدا را مراعات نکرده حرمت ندارد و به فرض اگر حد هم بخورد این حد در مقابل عواقب وخیمی که در عالم ابد در پیش دارد چنان است که به قول ملای رومی در مثنوی: حد اینجا ختنه کردن است و عذاب آن جا خصی نمودن، و دیگر این که

لطف حق با تو مداراها کند

چون که از حدّ بگذرد رسوا کند.

أراد داود بنیان البیت المقدس فبناه مرارا، فكلّمَا فرغ منه تهدّم، فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه أن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود يا ربّ ألم يكن ذلك في سبيلك؟ قال بلى! و لكنهم أليسوا عبادي؟ قال يا ربّ فاجعل بنيانه على يدي من هو مني، فأوحى الله إليه أن ابنك سليمان بينه. فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية، فإنّ إقامتها أولى من هدمها.

(1) داوود بنیان بیت مقدس را اراده کرده و آن را چند بار بنا کرد و هر گاه که از بنا فارغ

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 424

می شد خراب می شد، وی به خداوند شکایت برد، خداوند به او وحی کرد که خانه من بیت المقدس با دستی که خون ریخت به پا نمی شود. داوود علیه السلام گفت: ای خدای من مگر قتل در راه تو نبود؟ گفت: چرا ولی مگر آنان بندگان من نبودند؟ گفت: ای خدای من پس بنیان آن را بر دست کسی که از من است قرار بده. خداوند به او وحی فرمود که فرزند تو سلیمان آن را بنا می کند. غرض از این حکایت مراعات این نشئه انسانی است که اقامه نمودن این نشئه بهتر از هدم آن است.

أ لا ترى عدوّ الدين قد فرض الله في حقهم الجزية و الصلح إبقاء عليهم، و قال وَ إِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ.

(1) نمی بینی که خداوند در حق عدو دین، جزیه و صلح فرض فرمود برای ابقای آنان و فرمود: وَ إِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ. (انفال: 61).

أ لا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرّع لوليّ الدم أخذ الفدية أو العفو فإن أبي فحينئذ يقتل؟

(2) نمی بینی بر کسی که قصاص واجب شد چگونه برای ولی دم فدیة یا عفو را تشریح فرمود. پس اگر ابا کرد پس آن گاه قاتل کشته می شود.

امیر علیه السلام در کتاب بیست و سوم نهج البلاغه در وصیتش راجع به ابن ملجم فرمود: اگر عفو کنم برای من قربت است و برای شما حسبه. «1» عفو کنید آیا دوست ندارید که خداوند شما را بیمارزد.

أ لا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية أو عفا، و باقي الأولياء لا يريدون إلا القتل، كيف يراعي من عفا و يرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا.

(3) نمی بینی که خداوند سبحان حکم فرمود: هر گاه در جماعتی از اولیای دم یکی از آنان راضی به دیه شد و عفو کرد و باقی اولیای دم جز قتل را نمی خواهند، خداوند سبحان، مراعات حرف آن که را عفو کرد فرمود و ترجیح داد بر آن کسی که عفو نکرد، لذا قاتل به قصاص کشته نمی شود.

أ لا تراه عليه السلام يقول في صاحب التسعة إن قتله كان مثله؟

(4) و نمی بینی که رسول الله (ص) فرمود که اگر صاحب نسه را بکشند آن شخص کشته

---

(1) حسبه یعنی خویشن داری در راه خدا.

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 425

مثل قاتل، ظالم خواهد بود. «1»

أ لا تراه تعالى يقول وَ جزاءُ سيئةٍ سيئةٌ مثلها؟ فجعل القصاص سيئة، أي يسوء ذلك القتل (الفعل - خ) مع كونه مشروعاً. فَمَنْ عَفَا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ لَأَنَّهُ عَفَا عَنْهُ وَ لَمْ يَقْتُلْهُ فَأَجْرُهُ عَلَى مَنْ هُوَ عَلَى صَوْرَتِهِ لَأَنَّهُ أَحَقُّ بِهِ إِذَا أَنشَاهُ لَهُ، وَ مَا ظَهَرَ بِالْأَسْمِ الظَّاهِرِ إِلَّا بِوُجُودِهِ فَمَنْ رَاعَاهُ فَإِنَّمَا يِرَاعِي الْحَقَّ.

(1) آیا نمی بینی که خداوند فرمود: وَ جزاءُ سيئةٍ سيئةٌ مثلها (شوری: 40) که قصاص را سیئه قرار داد زیرا این قتل با اینکه مشروع است آزار می رساند. و سوء دارد پس هر کس که عفو کرد و اصلاح نمود اجر او بر خداست. فَمَنْ عَفَا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ.

(شوری: 40) زیرا آن کس که معفو شد بر صورت حق تعالی است. از این جهت فرمود که اجرش بر خداست (چون خلق نقش الهی هستند و جز خدا کسی حق تباه کردن این نقش را ندارد). پس کسی که قاتل را عفو کرد و او را نکشت اجر او بر کسی است که آن معفو عنه بر صورت اوست و آن حق تعالی است، زیرا حق تعالی أحق است به

عفو از بنده خود، زیرا بنده خود را برای خود انشاء کرده است تا مظهر اسماء و صفاتش باشد و حق تعالی به اسم ظاهر، ظاهر نشده است مگر به وجود عبد، پس هر که مراعات انسان را نمود همانا مراعات حق را نموده است.

و ما یدم الإنسان لعینه و إنما یدم لفعله، و فعله لیس عینه، و کلامنا فی عینه و لا فعل إلا لله؛ و مع هذا ذمّ منها ما ذمّ و حمد، منها ما حمد، و لسان الذمّ علی جهة الغرض مذموم عند الله، فلا مذموم إلا ما ذمه الشرع، فإن ذمّ الشرع لحکمة يعلمها الله أو من أعلمه الله، كما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع و ارداعا للمتعدی حدود الله فيه.

(2) انسان از جهت عینش یعنی ذاتش مذموم نیست بلکه از جهت فعلش مذموم است و فعل او عین او نیست و کلام ما در عین اوست (پس عین او باطل و خراب از جهت فعل او نمی گردد) و فعلی نیست مگر برای خدا و با وجود این بعضی از افعال، مذموم و بعضیها محمود است و لسان ذم بنا بر جهت غرض، مذموم عند الله است. پس مذمومی نیست مگر آن چه را شرع مذمت کرده است. زیرا ذم شرع برای حکمتی است که آن را

---

(1) نسعه، بافته عریضی مانند تنگ ستوران و دستبند اطفال در گاهواره است. در زمان رسول الله قتلی واقع شد. ولی مقتول نسعه مقتول را در دست شخصی دید و قصد کشتنش کرد، رسول الله فرمود که اگر او را بکشد ظالم خواهد بود زیرا مجرد وجود نسعه موجب قتل و مثبت قصاص نیست.

#### مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 426

خداوند می داند یا آن کسی که خداوند به او اعلام فرمود. چنانکه قصاص، مشروع شده است برای مصلحتی که ابقای این نوع است و ارداع یعنی رد نمودن متعدی است حدود الله تعالی را.

غرض این است که حسن و قبح، شرعی عقلی است و آن چه را که شارع مقدس مذموم دانسته است روی حکمتی است که خدا و نماینده او بدان داناست اما لسان ذم عباد از جهت عدم موافقت اشیاء و احوال با غرضشان است و این لسان ذمی که به وفق غرض است در نزد حق تعالی مذموم است که هر چه را بنده مطابق میل خود و غرض خود نبیند آن را مذمت کند. این است معنی عبارت فوق که گفت مذموم عند الله است و به ترکیب نحوی مذموم خبر لسان است که عبارت چنین می شود: «لسان الذمّ علی جهة الغرض مذموم عند الله».

وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ وَ هُمْ أَهْلُ لَبِّ الشَّيْءِ الَّذِينَ عَثَرُوا عَلَى اسْرَارِ النُّوَامِيسِ الْإِلَهِيَّةِ وَ الْحَكِيمِيَّةِ.

(1) و در این باره آیه نازل شده است: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (بقره: 179) و اولی الألباب اهل لب شیء هستند. آن کسانی که بر اسرار نوامیس الهیه و حکمیه (یعنی احکامی که به اقتضای عقل است) اطلاع دارند.



و إذا علمت أن الله راعى هذه النشأة و أقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذ لك بذلك السعادة فإنه ما دام الإنسان حيًا، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له و من سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له .

(2) و چون دانستی که خداوند، مراعات این نشئه و اقامه این نشئه را نموده است، پس تو به مراعات این نشئه سزاوارتری. زیرا به این مراعات، برای تو سعادت حاصل می شود، زیرا انسان تا زنده است امید می رود صفت کمالی را که برای آن خلق شده تحصیل کند و هر کس، سعی در هدم و خراب نمودن انسان کرد، پس هر آینه در منع وصول آن شخص به چیزی که برای آن خلق شده سعی نموده است.

و ما أحسن ما قال رسول الله -ص- ألا أنبئكم بما هو خير لكم و أفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم و يضربون رقابكم؟ ذكر الله.

(3) و چه نیکوست آن چه رسول الله فرمود: (آیا به شما خبر ندهم آن چه را که برای شما بهتر و برتر از آن است که عدوتان را ببینید و گردنشان را بزیند و آنان گردن شما را بزینند؟ آن

#### مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 427

ذكر الله است.

یعنی آنی که از جهاد فی سبیل الله و شهادت در سبیل الله بهتر و برتر است آن ذکر الهی یعنی به یاد او بودن و مراعات حکم او نمودن است. ظاهراً غرض شیخ این است که می خواهد از آیه **و لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ** (بقره: 179) استفاده کند که اهل لب کسانی هستند که به یاد خدا حیات قاتل را بر قتل او ترجیح می دهند تا به کمال مطلوب نهایش که غایت کمال انسانی است نایل گردد و چون فص یونسی است و ذکر یونسی را مقام والایی است سخن را به ذکر الله کشانده است.

و ذلك إنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه.

(1) از این رو ذکر، افضل از جهاد و شهادت فی سبیل الله است که قدر این نشئه انسانی را نمی داند مگر کسی که ذاکر حق تعالی است به ذکر که از او خواسته شده است.

فإنه تعالى جليس من ذكره، و الجليس مشهود الذاکر و متى لم يشاهد الذاکر الحق الذي هو جليسه فليس بذاکر.

(2) چه اینکه حق تعالی جلیس ذاکر است و جلیس، مشهود ذاکر است و هر گاه ذاکر حق تعالی را که جلیس اوست مشاهده نکند ذاکر نیست.

حقیقت ذکر عبارت است از تجلی حق لذاته بذاته از حیث اسم متکلم بودن برای اظهار صفات کمالیه و وصف به نعوت جلالی و جمالی در مقام جمع و تفصیل و این حقیقت را مراتب است. اعلاهی آن ذکر حق تعالی است نفس خود را به اسم متکلم، که متکلم به حمد و ثنا بر نفس خود است. مرتبه دوم آن ذکر ملائکه مقربین و تحمید و تسبیح ارواح است مر رب خودشان را.

مرتبه سوم ذکر ملائکه سماوی و نفوس ناطقه مجرده است. چهارم ذکر ملائکه ارضی و نفوس منطبعه «1» با اختلاف مراتبشان و مرتبه پنجم آن ذکر ابدان است و اعضایی که در ابدان است و هر ذاکری به لسانی که به او اختصاص دارد رب خود را ذکر می گوید. «2»

فإن ذکر الله سار في جميع العبد لا من ذكره بلسانه خاصة، فإن الحق لا يكون في ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصة، فيراه اللسان من حيث لا يراه الإنسان بما هو راء و هو

---

(1) نفوس منطبعه در ماده مثل نفس نباتی که در طبیعت منطبع است.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 383، ستون دوم.

مد المهم در شرح فصوص الحكم، ص: 428

البصر.

(1) زیرا ذکر الله در جمیع اجزای عبد ساری است نه آن کسی که فقط به لسانش ذاکر حق است. زیرا در این هنگام، حق تعالی فقط جلیس لسان است. پس لسان حق را می بیند و انسان حق را نمی بیند.

پس هر چیزی را نصیبی از صفات سبعه کمالیه «1» است. زیرا لسان که ذاکر است و جلیس است باید به آن صفات، متصف باشد و خلاصه لوازم وجود در همه موجودات هست جز آن که در بعضی ها ظاهر و در بعضیها باطن است.

فافهم هذا السر في ذكر الغافلین. فالذاکر من الغافل حاضر بلا شك، و المذكور جلیسه فهو يشاهده و الغافل من حيث غفلته ليس بذاکر: فما هو جلیس الغافل.

(2) پس این سر را در ذکر غافلان بفهم چه ذاکر که زبان شخص غافل است بلا شك حاضر است و مذکور او که خدای اوست جلیس اوست. پس این ذاکر یعنی زبان مذکورش را که حق است مشاهده می کند و غافل، که خود شخص است از جهت غفلتش ذاکر نیست. پس حق جلیس غافل نیست.

فالإنسان كثير، ما هو إحدى العين، و الحق إحدى العين، كثير بالأسماء الإلهية كما أن الإنسان كثير بالاجزاء و ما يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر. فالحق جليس الجزء الذاكر منه و الآخر متصف بالغفلة عن الذكر و لا بد أن يكون في الإنسان جزء يذكر به يكون الحق جليس ذلك الجزء فيحفظ باقي الاجزاء بالعناية.

(3) چه اینکه انسان، کثیر است که مرکب از حقایق مختلفه روحانیه و جسمانیه است احدی العین نیست و حق تعالی، احدی العین است و به اسماء الهیه کثیر است. چنانکه انسان به اجزأ کثیر است و از ذکر جزئی از انسان، ذکر جزء دیگر لازم نمی آید. پس حق جلیس جزء ذاکر انسان است و جزء دیگر انسان، متصف به غفلت است و ناچار باید در انسان جزء ذاکری باشد و حق جلیس آن جزء باشد و باقی اجزاء به عنایت آن محفوظ باشند.

چنانکه عالم به وجود انسان کامل که در همه احوال خدا را می پرستند محفوظ است و دنیا خراب نمی شود و اهل آن مادامی که کامل در میان آنهاست

---

(1) صفات سبعة عبارتند از: حیات، علم، اراده، قدرت، سماع، بصر، کلام.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 429

مستأصل نمی گردد. «1»

اگر بگویی عبد محفوظ است مادامی که جزئی از او ذاکر است پس چگونه موت بر او طاری می شود جواب اینکه:

و ما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتا، و ليس بإعدام كلي و إنما هو تفریق، فيأخذه اليه.

(1) آن چه حق تعالی هدم و خرابی این نشئه را متولی می گردد که مرگ نامیده می شود اعدام کلی نیست بلکه تفریق اجزاء است. پس خداوند عبد را به سوی خود می گیرد.

اشاره است به آیه اللّهُ يَتَوَلَّى الْأَنْفُسَ (زمر: 42) و آیات دیگر که به توفی و متوفی آمده است و توفی، أخذ شيء است بتمامه.

و ليس المراد إلا أن يأخذه الحق اليه، و إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فإذا أخذه اليه سوی له مرکبا غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها، و هي دار البقاء لوجود الاعتدال.

(2) و مراد و مطلوب انسان جز این نیست که حق تعالی او را به سوی خود بگیرد.

وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ «2» و چون خداوند عبد را به سوی خود گرفت، برای او مرکبی غیر از این مرکب بدن دنیایی، از جنس آن دار که دار بقاء است و به آن منتقل می شود تسویه می نماید. زیرا اعتدال، وجود دارد.

### تکامل برزخی انسان

مقصودش این است که انسان را چنانکه مزاج جسمانی از اجتماع عناصر مادی حاصل می شود و دارای شکل خاصی می گردد. همچنین وی را مزاجی از اجتماع قوای روحانیه و هیئات و ملکاتی که در نشئه دنیا حاصل کرده است می باشد و این مزاج روحانی به بطلان مزاج جسمانی باطل نمی گردد. چنانکه فناء تعین بدن معین موجب فناى نفس ناطقه نمی گردد. اعتدال مزاج، هم در نشئه دنیای باقی است، هم در نشئه اخراوی و این بدن اخراوی که از چنان قوا و هیئات و ملکات متمثل می گردد از خود نفس است، نه از خارج وی. خلاصه این بدن اخراوی همچون بدن دنیای مرتبه نازله

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 384، ستون دوم.

(2) در قرآن کریم، وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ آمده است (هود: 123).

### مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 430

نفس ناطقه است و این نحوه تصور نفس ناطقه به صورت بدنهای پدید آمده از خود او را که به انشاء و ایجاد اوست، تناسخ ملکوتی گویند. در مقابل تناسخ ملکی که انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر است. در تناسخ ملکوتی بدنها در طول همدند. به عبارت جامع تر بدن اخروی بعینه و شخصه همان بدن دنیوی است و بینشان فرقی جز به کمال و نقص نیست.

در روایات ما آمده است که صور ابدان اخروی مانند صور ابدان دنیوی است به طوری که چون آن را در آن جا بینی گویی این فلانی است و آن فلانی. این مطلب که ملکات و هیئات نفس در ما وراثت طبیعت، ماده و ریشه بدن اخروی اند در صورت برزخی و تکامل انسان در برزخ اهمیت بسزا دارد.

فلا يموت أبدا، أي لا تفرق أجزاءه.

(1) پس هیچ گاه اجزای بدن نمی میرند یعنی متفرق نمی گردند.

لذا خداوند درباره ایشان فرمود: خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا (جن: 23) و نیز فرمود:

لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا الْمَوْتِ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى (دخان: 56).

مخلد نبودن اهل نار در عذاب

و أما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، و لكن في النار إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون بردا و سلاما على من فيها و هذا نعيمهم.

(2) اما اهل نار مآلشان به نعيم است لکن در نار، زیرا صورت نار پس از انتهای مدت عقاب ناچار است بر هر کس که در آن است برد و سلام شود و این نعيمشان است.

محال آن است که هيچ گاه تحقق پيدا نمی کند و آن را ممتنع نیز می گویند. اگر در محاورات گفته شود محال به دست خدا ممکن می گردد، مراد از آن محال، امر دشوار است. مثلا ملای رومی گوید:

هر حرون «1» از دست او ساکن شود

هر محال از دست او ممکن شود

يعنی هر امر دشوار در دست او، به وقوع می پیوندد و صورت می پذیرد. معجزاتی که انبیا اظهار می فرمودند از جانب حق تعالی بود در موطن مظاهرش اعنی با دست انسانهای کامل که يد الله و عين الله و لسان الله و محل مشیة الله بودند. زیرا رب مطلق باید

(1) حرون یعنی چموش و سرکش.

مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 431

در مظاهر کار خدایی بکنند. بنا بر این تمام معجزات انبیا بر این مبناست که مظاهر کامله الهی به اذن الله که همان اتصاف آنان به اسماء و صفات الهی و فنایشان در حق تعالی است معجزات فعلی و قوی آوردند و معجزات فعلی آنان تصرفشان در ماده کائنات است. از آن جمله بصرف ابراهیم خلیل است در آتش نمرودی، با اینکه مصاحب آتش و در آتش بود ولی آتش برای او برد و سلام بود. پس صرف بودن در آتش موجب تعذیب آتش به شخص و احراق شخص نمی گردد.

احوال انبیا شرح مقامات انسان است

بدان، خداوند در قرآن کریم احوال انبیا را به عنوان قصه و شرح حال آنان بیان نفرموده است. بلکه فرمود: این قصه‌ها برای کسانی که صاحب لبند یعنی مغز دارند و قشر و پوست تو خالی نیستند عبرت است و مقصود از عبرت این است که انسان باید از این قصه‌ها عبور کند و این احوال را بیان مقامات انسان در دوره‌ها و دوره‌ها بداند و وقف شخص خاصی نداند هر چند صاحبان اسمائی به حکم نبوت تشریحی صاحب مقام خاصی بوده باشند و صحبت ما در ولایت است نه در نبوت تشریحی و ولایت است که به اصطلاح اهل الله نبوت عامه است. در قرآن و روایات و در این کتاب فصوص و فتوحات و قاطبه کتب مدونه در حکمت متعالیه و عرفان علمی و عملی باید این چند امر را در نظر داشت:

یکی وحدت شخصی وجود صاحب مظاهر و مراتب.

دیگر بیان مقام بودن احوال يك يك از سفرای الهی.

دیگر فرق گذاشتن بین امور تشریحی و تکوینی که قرآن و این کتاب مانند سفرنامه معراجیه رسول الله بیان سرگذشت و احوال اطوار وجودی انسانی است.

غرض اینکه دور نیست مقام ابراهیم را مثل دیگر مقامات انسانهای کامل ملاک و مکیال مصاحبت انسان با آتش بگیریم که خداوند برای آن که ما درک کنیم که ممکن است انسان در آتش باشد و نسوزد، آیت و نمونه‌ای را به ما نشان داد. نسوختن او به تجلیات الهی است که حق تعالی به تجلی در ذات بندگان و مظاهرش آتش را بر آنها سرد کند و این انسان به اصطلاح اهل عرفان ابراهیمی المشهد بشود و خداوند در آخر سوره مبارکه یوسف فرموده است:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 432

(یوسف: 111) پس واقعه ابراهیم خلیل با آتش را در این نشئه به عنوان راه حلی برای خلاص از تعذیب نار نشئه آخرت برای کسانی که حق تعالی اخبار فرموده که در آتش مخلصند قرار دهیم که خالد در آتش باشند و صرف مصاحبت با آتش داشته باشند و اصحاب نار باشند ولی در عذاب نباشند. چنانچه در این فص یونسی و فص اسماعیلی و دیگر جاهای فصوص عنوان شده است که همه بندگان به حسب تکوین، امر بلا واسطه الهی را که امر تکوینی است نه تشریحی انجام می‌دهند و همه آنان وجودا مرحومند یعنی رحمت رحمانیه شامل حال همگان است به این معنی که وجود رحمت است و هر چیز که نعمت وجود یافت مرحوم است.

همان طور که شیخ اکبر این بیست و هفت کلمه فصوص را مرآت مقامات انسان قرار داده است و هیچ يك از این فصوص ارتباط به شخص خاص ندارد و مربوط است به مقام ولایت، و احوالی که از انبیای مسما به نام مخصوص

نام می برد اختصاصی به صاحبان آن اسم از جنبه ولایت ندارد هر چند به حسب تشریح، صاحب منصب الهی اند که یکی نبی و دیگری رسول می باشد.

بنا بر این اسماء انبیا و انساهاى كامل در قرآن هر يك ميزانى برای حال هر انسانی است که خود را به این کتاب که میزان قسط و عدل الهی است عرضه بدارد تا ببیند در چه مقامی از مقامات ولایت است. مثلاً آیا عیسوی المشهد است یا موسوی المشرب یا آدمی المقام و یا نوحی المنزلة و یا ادریسی المکانة و همچنین در يك يك از کلمات تامه، پس يك حال إبراهيم علیه السلام بیان شرح حال انسان خالد در نار اخروی است و همچنین احوال دیگرش برای دیگر احوال انساهاى که در دوره‌ها و دوره‌های بی حد و عوالم «لا یعد و لا یحصی» و أطوار و شئون و وجودی هستند وفق می دهد. همچنین شرح حال يك يك انبیا همه شرح حال انسان است. ظاهر امر، امری ظاهری است و برای کسانی که صاحبان اسرارند اقرء و ارقأ.

فنعیم أهل النار بعد استیفاء الحقوق نعیم خلیل الله حین ألقى فی النار.

(1) پس نعیم اهل نار بعد از آن که منتقم، حقوق الله تعالی و حقوق خلق را از مجرم استیفا کرد، نعیم خلیل الله می شود زمانی که در آتش انداخته شد.

القای إبراهيم خلیل علیه السلام در آتش و برد و سلام شدن آتش برای او گویا نموداری بر تنبیه و تفهیم انسان به حقیقتی است و آن حقیقت اینکه کسی در نار باشد و

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 433

از اصحاب نار باشد و از نار متألم نگردد. چنانکه گفتیم از صرف مصاحبت با نار استفاده تألم از نار نمی شود. چنانکه زبانه تسع عشر ملائکه اند و خداوند در قرآن فرمود:

عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ وَ مَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً (مدثر/ 30 و 31).

فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها و بما تعود في علمه و تقرر من أتمها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان و ما علم مراد الله فيها و منها في حقه، فبعد وجود هذه الآلام وجد بردا و سلاما مع شهود الصورة النارية في حقه؛ و هي نار في عيون الناس.

فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين: هكذا هو التجلي الإلهي. فإن شئت قلت إن الله تجلى مثل هذا الأمر.

و إن شئت قلت إن العالم في النظر إليه و فيه مثل الحق في التجلي.

(1) چه اینکه ابراهیم (ع) به رؤیت آتش عذاب دید به آن چه در علمش معتاد و مقرر بود که آتش صورتی است که به هر جاندارى که به آن نزدیک شود ألم می‌رساند و مراد خدا را در آتش و از آتش در حق خودش ندانست (که در عین عذاب راحت باشد و در عین جحیم، نعیم). پس بعد از وجود این آلام برد و سلام را با شهود صورت ناریه در حق خود دید و آن نار در چشم مردم نار بود (و برای ابراهیم (ع) راحت).

پس يك چیز در چشم بینندگان، گوناگون می‌شود. همچنین است تجلی الهی و اگر خواهی بگو تجلی الهی، مثل این امر است.

یعنی، متجلی لئ حق تعالی است در مرایای اعیان به صور مختلفه چنان است که نار برای ابراهیم برد و سلام بود و در چشم بینندگان، آتش.

و اگر خواهی بگو: اعیان عالم در مرآت وجود حق به صورتهای مختلفه متجلی است هنگام نظر به حق تعالی و در حق تعالی. پس عالم، مثل حق است در ظهور و تجلی به صورتهما.

فیتنوع فی عین الناظر بحسب مزاج الناظر أو یتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلی: و کلّ هذا سائغ فی الحقائق.

(2) پس عالم، در چشم ناظر به حسب مزاج ناظر، یا مزاج ناظر، به علت تنوع تجلی متنوع می‌گردد و هر يك از این دو وجه در حقایق سائغ و جایز است.

گاهی اح کام تجلی بر متجلی له غلبه پیدا می‌کند که در این صورت وحدت بر کثرت غلبه می‌کند و اگر حکم متجلی له بر حکم تجلی غلبه کند احکام

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 434

کثرت بر وحدت غلبه می‌کند. «1»

[فلو] أنّ المیت المتقول - أيّ میت کان أو أيّ مقتول کان - إذا مات أو قتل لا يرجع إلى الله، لم يقض الله بموت أحد و لا یشرع (شرع - خ) قتله.

(1) پس اگر میت و مقتول، هر میت و هر مقتولی که باشد، هنگامی که مرد یا کشته شد به حق تعالی رجوع نکنند، خداوند به موت کسی حکم نمی‌کند و قتل او را تشریح نمی‌فرماید (برگشت به سخن قبلش نموده است که حق تعالی صورتی را که ساخته است تباه نمی‌کند و نقشه خود را ضایع نمی‌گرداند، بلکه میت و مقتول از محل سلطنت اسم ظاهر و ربوبیت آن خارج و در ولایت سلطان اسم باطن و عبودیت آن داخل شده است. پس از عبد بودن به در نرفته است.



فالكل في قبضته: فلا فقدان في حقه فشرع القتل و حكم بالموت لعلمه بأن عبده لا يفوته: فهو راجع اليه. على أن قوله **وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ** أي فيه يقع التصرف و هو المتصرف، فما خرج عنه شيء لم يكن عينه، بل هويته هو عين ذلك الشيء و هو الذي يعطيه الكشف في قوله **وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ**.

(2) پس همه در قبضه او هستند و فقدانی در حق تعالی نیست. پس قتل (قصاص) را و حکم به موت را مشروع فرمود. زیرا می دانست عبدش از او فوت نمی شود. پس عبد به حق تعالی راجع است علاوه اینکه در قول حق تعالی **وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ** آمده است. پس امر وجود به او برگشت می کند و متصرف همه است. یعنی متصرف اوست و کل أمرهم به او رجوع می نماید. پس متصرف و متصرف فیه که خلقند واحدند. پس چیزی از او خارج نشده است (یعنی ظاهر نشده است) که آن شیء عین حق نباشد بلکه هویت حق، عین آن شیء است و این مطلب (که هویت حق عین هویت اشیا است) همانی است که کشف در گفتار حق **وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ** عطا می کند. (یعنی از کشف چنین استفاده می شود که هویت حق عین هویت اشیاء است).

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 386، ستون دوم.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 435

19. فصّ حکمة غیبیة فی کلمة اُیویة

19. فصّ حکمة غیبیة فی کلمة اُیویة

(1) قیصری گوید:

چون حق تعالی غیب الغیوب و هویت ساری در همه اشیاء است و به ایوب فرمود: **اَرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُعْتَسِلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ** که آب حیات حقیقی را از غیب برای او اظهار فرمود و او را از امراض حاصله از مسّ شیطان که همان بعد از جانب رحمان است تطهیر نمود و این آب پاک کننده در زیر پای او و غیب بود، لذا این حکمت را غیبیه نامید و خداوند فرمود: **وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ** (هود: 7) و از جنس همین آب بود که خداوند سینه رسول الله را شستشو داد. پس مراد از حکمت غیبیه ظهور حق برای ایوب است به سبب سلوک و ریاضت و طاعت و عبادت و حصول آب حیاتی که در عین ظلمات برای او حاصل شد به سبب صبر او در انواع بلاها و محنتها. «1»

[سّر حیات در آب ساری شده است]

اعلم أن سر الحياة سرى في الماء فهو أصل العناصر و الأركان و لذلك جعل الله من الماء كلَّ شيءٍ حيٍّ: و ما ثمَّ شيءٍ إلا و هو حيٍّ، فإنَّه ما من شيءٍ إلا و هو يسبح بحمد الله و لكن لا يفقه تسبيحه إلا بكشف إلهي و لا يسبح إلا حيٍّ، فكلَّ شيءٍ حيٍّ. فكلَّ شيءٍ الماء أصله.

(2) بدان سرّ حیات در آب ساری شده است و این آب اصل عناصر و ارکان است. لذا خداوند هر چیز زنده را از آب قرار داده است و در واقع هیچ چیز نیست مگر اینکه حی است و در واقع هیچ چیز نیست مگر اینکه به حمد الهی تسبیح می‌کند و لكن تسبیح او دانسته نمی‌شود مگر به کشف الهی و تسبیح نمی‌کند مگر حی. پس همه چیز حی است و

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 387 و 388.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 436

آب اصل هر چیز است.

أ لا ترى العرش كيف كان على الماء لأته منه تكوّن فطفا عليه.

(1) نمی‌بینی عرش چگونه بر آب است. زیرا عرش از آب متکوّن شده است. پس به روی آب برآمده است.

آبی که اصل هر چیز است نفس رحمانی است که همان هیولای کلی و جوهر اصلی و طبیعت کل است. قرآن می‌فرماید: **كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ** یعنی عرش بر آب است.

پس عرش فوق آب است. شیخ در تفسیر آن گوید: عرش از آب متکوّن است و لذا «طفا علیه» یعنی به روی آب برآمد و مرتفع شد و لذا عرش بر آب است. به مثل چنان است که کف از آب برآمده است که متکوّن از آب است و بر روی آب است. عرشی که از آب متکوّن شد و بر اوست بدین سان است.

فهو يحفظه من تحته، كما أنّ الإنسان خلقه الله عبدا فتكبر على ربه و علا عليه، فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه.

(2) پس آبی که عرش از او متکوّن شده است حافظ عرش است. اما حافظ اوست از زیر او همچون انسان که خداوند او را عبد آفرید آن گاه بر خدای خود تکبر کرد و بر او علو نمود، با وجود این حق سبحانه حافظ او از زیر اوست (تحت، بودن خداوند در این مقام تحتیت متوهمی است که برای عبد متکبر پیش آمده است) با نظر به علو این عبد جاهل به نفس خود.

یعنی تحت بودن خداوند در این فرض به لحاظ نظر عبد متکبر بی‌خبر از خود است که خودش را بر رب خود عالی و فایق می‌بیند و مراد از عرش، ملک است که مقام استیلا و استوا و تسلط و قدرت است، چنانکه عرش صوری که کرسی و منبر و تخت است مقام انفاذ اوامر و دستورات شخص امیر مستولی و مسلط است.

و هو قوله عليه السلام لو دليتم بجبل لبط على الله فأشار الى أن نسبة التحت إليه كما أنّ نسبة الفوق إليه في قوله يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ\*. فله الفوق و التحت و لهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان، و هو على صورة الرحمن.

(3) و رسول (ص) فرمود: «لو دليتم بجبل لبط على الله». یعنی اگر با ریسمانی آویخته بشوید به چاهی آن ریسمان بر خدا واقع می‌شود. اشاره به نسبت تحت دادن، به خداوند

### ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 437

چنان که نسبت فوق، به او داده می‌شود و خداوند فرمود: يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ (نحل: 50) وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ\* (انعام: 18). پس فوق و تحت مر خدای راست و لذا جهات ششگانه ظاهر نشد مگر به بود انسان و انسان بر صورت رحمن است.

یعنی چون نسبت فوقیت و تحتیت و نسبت جمیع صفات متقابله به خداوند یکسان است، جهات ستّ به بود انسان ظاهر شد، زیرا وی بر صورت رحمن جامع صفات متقابله خلق شده است.

و لا مطعم إلا الله، و قد قال في حق طائفة لو أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ ثم نكر و عمّم فقال وَ ما أَنزَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَحْمَةٍ فدخل في قوله وَ ما أَنزَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَحْمَةٍ كلّ حكم منزل على لسان رسول أو ملهم، لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ هُوَ الْمُطْعَمُ مِنَ الْفَوْقِ التي نسبت إليه و مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ، وَ هُوَ الْمُطْعَمُ مِنَ التَّحْتِ التي نسبتها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه- ص-.

(1) و مطعم نیست مگر حق تعالی (چه طعام روحانی و چه طعام جسمانی که شخص متغذی بدان در اُطوار وجودی‌اش غذا می‌گیرد. مطعم آن، یعنی فایض آن حق تعالی است) و در حق طایفه‌ای فرمود: وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ (مائده: 66) سپس به صورت تنکیر و تعمیم فرمود: وَ ما أَنزَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَحْمَةٍ (مائده: 66) از فوق خودشان و از زیر پای خودشان می‌خوردند و چون نسبت فوقیت و تحتیت به حق تعالی یکسان است. پس اوست که از جانب فوق مطعم است که معارف و حکم را روزی می‌گرداند و از جانب تحت مطعم است که علوم را به سلوک یعنی به سبب سیر پاها که علم کسی است روزی می‌گرداند. لذا رسول الله فرمود: «لو دليتم بجبل لبط على الله» شيخ در تفسیرش بر قرآن فرمود: لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ (مائده: 66) یعنی علوم لدنی وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ (مائده: 66) یعنی علوم کسبی.

و لو لم يكن العرش على الماء ما انخفض وجوده، فإنه بالحياة ينحفظ وجود الحيّ ألا ترى أن الحيّ إذا مات الموت العرفي تنحل أجزاء نظامه و تنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص.

(2) اگر چنانچه عرش بر آب نباشد محفوظ نمی ماند. چه اینکه وجود حی به حیات محفوظ است. نمی بینی که حی چون به موت عرفی بمیرد، اجزای نظام او منحل و قوای او از آن نظم خاص منعدم می شوند.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 438

یعنی آب حیات که نفس رحمانی است مایه حیات ما سوی الله است و این نفس رحمانی است که آن را صادر نخستین می گویند و اسم خلق بر آن اطلاق نمی گردد. زیرا در خلق معنی تقدیر و اندازه نهفته است و صادر نخستین نفس رحمانی است که هنوز به مخارج حروف کلمات عالم امری و خلقی نخورده است و شرع مقدس فرمود: «اول ما خلق الله العقل». یعنی عقل اولین تعین است که بر آن صادر نخستین قرار گرفته است و آن صادر نخستین را «هبا» نیز می گویند. و اسماء بسیار دیگر.

### صادر نخستین و خلق نخستین

غرض اینکه بین «اول ما صدر» و «اول ما خلق» فرق باید گذاشت و اگر کسی مانند آخوند ملا صدرا در اسفار اطلاق خلق بر صادر نخستین نفرمود، درست گفته است و این سخن با حدیث اول ما خلق الله منافات ندارد، بلکه مؤید آن است. در بعضی از روایات ما این صادر نخستین به عمود تعبیر شده که جمیع ممکنات متکی به این عمودند. مثل اینکه همه کلمات ملفوظ ما متکی به نفس ما یعنی دم ما می باشند و اگر نفس نباشد هیچ کلمه لفظی نداریم. بحث «اول ما صدر» را صدر الدین قونوی در نصوص و ابن فناری در شرح مصباح الانس و آخوند در مرحله علت و معلول اسفار و شیخ اکبر محیی الدین عربی در باب ششم فتوحات بتفصیل ذکر کرده اند. پس صادر نخستین و مایه حیات و هباء و هیولای کل و طبیعت کل و هویت ساریه همه اشاره به يك حقیقت دارند و به لحاظ اعتبارات به اسامی گوناگون موسوم شده اند.

از اول فص تا اینجا تمهید مقدماتی است در بیان حال ایوب علیه السلام. لذا اکنون گوید:

قال تعالى لأيوب اَرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُعْتَسِلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ يَئِنِّي لَأَكُونُ مِنَ اَلَّذِينَ اُتُوا بِسَائِرِ الْمَاءِ.  
فسگنه الله ببرد الماء.

(1) الله تعالى به ایوب فرمود: اَرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُعْتَسِلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ (ص: 42).

یعنی آب سرد و آشامیدنی است از آن جهت که افراط حرارت الم بر ایوب چیره بوده است. پس خداوند آن را به سردی آب تسکین داده است.

این ظاهر، عنوان باطن است که زمین نفس را باید به پای ریاضت و مجاهدت زد تا آب حیات حقیقی از وی بجوشد و قلب را از امراض روحانی چنانکه بدن را از اسقام

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 439

جسمانی شستشو دهد که قابل فیض الهی گردد.

و لهذا كان الطب النقص من الزائد و الزيادة في الناقص و المقصود طلب الاعتدال، و لا سبيل إليه إلا أنه يقاربه.

(1) لذا علم طب، نقص در زاید و زیادت در ناقص است و مقصود، طلب اعتدال است و راهی به اعتدال نیست جز اینکه طبیب، مزاج را قریب به اعتدال می گرداند (یعنی طبیب در تداوی مزاج برای صحت مزاج و قرب وی به اعتدال، ناچار است که کیفیت زاید را تنقیص کند و ناقصه را ازدیاد بخشد تا مقصود که قرب به اعتدال است حاصل شود.

و إنما قلنا و لا سبيل إليه - أعني الاعتدال - من أجل أن الحقائق و الشهود تعطي التكوين مع الأنفاس على الدوام.

(2) و اینکه گفتیم راهی به سوی اعتدال نیست از این جهت است که حقایق حکمیه و شهود ذوقی یقینی معطی تکوین با انفاس علی الدوام است (یعنی اشیاء در هر آن و نفسی علی الدوام متکون می شوند. چنانکه حق تعالی فرمود: **بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ** (ق: 15) و تکوین بعد از انعدام است.

و لا يكون التكوين إلا عن ميل في الطبيعة انحرافا أو تعفينا.

(3) تکوین نیست مگر از میلی که آن را در طبیعت انحراف یا تعفین گویند.

در طبیعت در مرکبات حیوانی میل پیش می آید و در مرکبات جز آن تعفین، مثلا اگر مزاج میوه یا شیر یا شیره یا غیر از اینها متغیر شد می گویند: آن شیء عفن شده است و عفونت پدید آمده است.

و في حق الحق إرادة و هي ميل إلى المراد الخاص دون غيره و الاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع، و هذا ليس بواقع،  
فلهذا منعنا من حکم الاعتدال.

(4) و میل نسبت به جناب حق جلّ و علا، اراده نامیده می شود و اراده میل به مراد خاص است دون غیر آن و اعتدال، ایزدان و اشعار به برابری در هم است و این معنی وقوع پذیر نیست لذا اعتدال را منع کردیم

اعتدال به معنی برابر بودن اجزای مرکب طبیعی صورت پذیر نیست. مثلاً اینکه در حیوانی اجزای عناصر آب و خاک و هوا و آتش، همه در مقدار و وزن به يك اندازه باشند. چنین مرکبی را جا و مکان مشخص نمی‌تواند باشد. بلکه در هر موطنی که متکون شد باید در همان جا قرار بگیرد و در خارج چنین مرکبی نداریم. بلکه این فرد صرف

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 440

توهم است نه مفروض واقعی. تمام حیوانات عالم طبیعت خاکشان بر آبشان و آبشان بر هوایشان و هوایشان بر آتششان غلبه دارد و از تفاعل و کسر و انکسار خواص يك يك آنان با يك ديگر، بر اثر امتزاج، مزاجی حاصل می‌شود و مطابق عنصری که غلبه دارد در داشتن «این» که مکان اوست محکوم است. این اعتدالی است که در کتب فلسفی عنوان می‌گردد و بدیهی است که اعتدال در مرکبات این چنین با اجتماع همه اجزای آن مرکب است. همچون معجونات و عقاقیر و اقراض که در کتب طب از آنها نام برده شده است و بدیهی است که اگر اجزای همه يك جا جمع نبوده باشند حصول اعتدال مزاج حاصل از امتزاج و فعل و انفعال آن اجزای صورت نپذیرد. بنا بر این چون به حکم محکم تجدد امثال که در مجموعه کون ساری است و حرکت جوهری شعبه‌ای از آن است - که فقط در عالم طبیعت جاری است - هیچ ذره‌ای را در يك آن، قرار نیست و همه در تصریم و تجددند و تجلی الهی تکرار نمی‌شود. چه تکرار در تجلی موجب ضعف و ضیق آثار وجودی متجلی است و تعالی الله عن ذلك و چون حافظ صور، هیأت هر لئله را با سریان تجدد تا و پود هویت وجودی حفظ می‌کند لذا تجدد امثال فرمودند که حکایت از جلدی و فرزی و چابک دستی نقاش چیره دست دارد. بدان نحو که در وجیزه تجدد امثال بیان کرده‌ام.

عکس ماه و عکس اختر برقرار

شد مبدل آب این جو چند بار

برقرار بودن عکس ماه و اختران به ظاهر نظر ناظر است. زیرا آب جوی که دم به دم مبدل می‌شود عکس ماه و عکس اختر نیز در تبدیل و تغییر است. جز اینکه از تیزی صنع صانع، صورتها محفوظ است.

بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما

چون شرر کش تیز جنبانی به دست

آن ز تیزی مستمر شکل آمده است

در نظر آتش نماید پس دراز

شاخ آتش را چو جنبانی به ساز

مستمری می‌نماید در جسد

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد

و چون جهان، جهان است یعنی هر آن در جهش و جهنده است و جمع بین وجود و عدم صورت پذیر نیست: هیچ گاه اعتدال در موجودی صورت پذیر نیست. چه دانستی که تکوین، میل و اعراض از گذشته به اثبات و تحقق دیگری است. پس با وجود میل

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 441

که اراده حق تعالی و کل یوم در شأن بودن هوست و هو متضمن جمیع اسماء و صفات است که لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ. بنا بر این اعتدال وقوع پذیر نیست که هیچ شیء در دو آن قرار ندارد تا او را به لحاظ تجمع اجزایش اعتدال باشد.

بدان که کون و طبیعت و حرکت را هم حکیم قائل است و هم عارف. اما کون در اصطلاح حکیم عالم طبیعت است و در اصطلاح عارف ما سوی الله و طبیعت در اصطلاح حکیم عالم طبیعت است و به اصطلاح عارف صادر نخستین و حرکت، در اصطلاح مشاء در جوهر جاری نیست و حرکت جوهری که در حکمت متعالیه مبرهن است کأنّ شعبه‌ای از تجدد امثال است که عارف در عالم امر و خلق قائل است. پس آن چه که حکیم می گوید جدولی از کلی است که عارف بدان قائل است.

و قد ورد في العلم الإلهي النبويّ اتصاف الحقّ بالرضا و الغضب، و بالصفات و الرضا مزيل للغضب، و الغضب مزيل للرضا عن المرضي عنه و الاعتدال أن يتساوى الرضا و الغضب؛ فما غضب الغاضب على من غضب عليه و هو عنه راض، فقد اتصف بأحد الحكمين في حقّه و هو ميل و ما رضي الراضي عنّ رضي عنه و هو غاضب عليه، فقد اتصف بأحد الحكمين في حقّه و هو ميل.

(1) در زبان معصوم که تعبیر به علم الهی نبوی شد حق تعالی به رضا و غضب و به صفات متقابل متصف شده است و رضا، مزیل غضب از مغضوب. علیه است و غضب، مزیل رضا از مرضی عنه و اعتدال این است که رضا و غضب متساوی باشند. پس غاضب غضب نمی کند بر کسی که بر او غضب کرده در حالی که از او راضی است پس به یکی از دو حکم متصف شده و این میل است، و راضی نشده است حق تعالی از کسی که از او راضی است در حالی که بر او غضب دارد پس متصف شده است در حق مرضی عنه به يك حکم که آن رضاست و این میل است.

خلاصه اینکه حق تعالی بر آن کسی که از او راضی است غاضب نیست و بر آن که غاضب است راضی نیست. آن جا که رضاست میل از غضب است و آن جا که غضب است میل از رضاست، پس اعتدال رضا و غضب، تحقق نمی یابد زیرا اعتدال، بودن هر دو یعنی رضا و غضب علی التساوی است و حال آن که دانستی چنین نیست.

و إنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائما أبدا في زعمه، فما لهم حكم الرضا من الله، فصَحَّ المقصود.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 442

(1) این که گفتیم حکم رضا به کسی که تعلق گرفت غضب به او تعلق نمی گیرد و به عکس به این جهت است که اهل حجاب بر این گمانند که غضب خداوند بر اهل نار دائمی است و حکم رضای حق به آنان تعلق نمی گیرد. پس اگر امر در واقع چنین است که آنان (اهل حجاب) می پندارند، مقصود صحیح است. یعنی بر اهل نار که مغضوب علیه هستند حکم رضا تعلق نمی گیرد.

فإن كان كما قلنا مآل أهل النار الى إزالة الآلام و إن سكنوا النار فذلك رضا فزال الغضب لزوال الآلام، إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت.

(2) و اگر چنان است که ما گفتیم (که ازاله آلام از اهل نار می شود. هر چند که ساکن در آتشند) مآل اهل نار به ازاله آلام است با اینکه در آتش مغلدنند.

از ظاهر قرآن همین معنی مستفاد است که خداوند آنان را اصحاب نار معرفی فرموده است: **أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ\*** و مصاحبت، دلالت بر الم ندارد. چنانکه «زبانیه» ملائکه اند و اصحاب نارند و ابراهیم خلیل علیه السلام در آتش بود و مصاحب نار بود و متألم از آتش نبود، چنانکه بیشتر اشارت نمودیم.

فمن غضب فقد تأدّى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده الى المغضوب عليه و الحقّ إذا أفردته عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحدّ.

(3) پس اگر کسی از خلاق غضب کند هر آینه اذیت می بیند و رنج می برد. بنا بر این در انتقام مغضوب علیه به الم رساندن آن سعی نمی کند مگر اینکه غاضب از آن ایلام راحت کسب کند و آسایش ببیند که المی که در نزد او بود به مغضوب علیه منتقل گردد. حال اینکه حق تعالی را چون از عالم، به اعتبار غنای او از عالمیان جدا گردانی از این صفت غضب بر این حد و معنای مذکور متعالی است علواً کبیراً.

و إذ كان الحقّ هويّة العالم، فما ظهرت الأحكام كلّها إلا فيه و منه.

(4) و چون حق تعالی هویت عالم است. پس همه احکام ظاهر نشد مگر از او و در او به اعتبار اینکه او محل ظهور احکام است و از او به اعتبار اینکه او مبدأ احکام است.



پس اگر در دلت خطور کرد که غضب و انتقام منسوب به حق تعالی مثل غضب و انتقام منسوب به ما نیست، بلکه این معنی دیگر است بر توست که

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 443

در این قول رسول الله - ص - تأمل کنی که فرمود: «انّ الله خلق آدم على صورته» و به این تأمل آن وهم یعنی آن خطور فوق از تو دفع می‌گردد. «1»

و هو قوله وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا حَقِيقَةً وَ كَشْفًا فَأَعْبُدْهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَيْهِ حجابا و سترا.

(1) و این است معنی قول خداوند که فرمود: وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا (هود: 123) به حسب حقیقت، و هم به حسب کشف. پس او را عبادت کن و بر او توکل کن در حالی که محجوب و مستور از نظر خود باشی. «2»

فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن، أوجده الله أي ظهر وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية.

(2) و چون هویت حق تعالی هویت عالم است و جمیع اموری که در عالم است به او راجع است. پس در عالم امکان ابداع و احسن از نظام این عالم نیست. زیرا مخلوق بر صورت رحمن است که خداوند، عالم را ایجاد کرده است. یعنی وجود حق تعالی به ظهور عالم ظاهر شده است چنانکه انسان در وجود صورت طبیعی عنصری ظاهر شده است.

چنانکه در فص آدمی و نیز در فص محمدی، ماتن و شارح تصریح کردند که آدم منقسم است به آدم غیبی و آدم مشهود. مراد از آدم غیبی عقل اول است و آدم مشهود، آدم عنصری که هیچ‌گاه جهان، خالی از آن آدم و از این آدم نیست و آدم شهادت، مظهر آدم حقیقی غیبی است.

فنحن صورته الظاهرة، و هويته روح هذه الصورة المدبرة لها. فما كان التدبير إلا فيه كما لم يكن إلا منه. فهو الأول بالمعنى و الآخر بالصورة و هو الظاهر بتغير الأحكام و الأحوال، و الباطن بالتدبير و هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ\*. فهو على كل شيء شهيد، ليعلم عن شهود لا عن فكر.

(3) پس ما یعنی اعیان عالم، صورت ظاهر حقیق و هویت حق تعالی، روح این صورت و مدبر اوست. پس تدبیر نیست مگر در حق و نبوده است مگر از حق. پس او اول است به حسب معنی (که هویت و روح بودن است) و آخر است به حسب صورت و او ظاهر

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 393.

(2) یعنی خود نبینی که عابد و معبود اوست.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 444

است به حسب تغییر احکام و احوال (در این صور ظاهره) و باطن است به حسب تدبیر و تصرف در این صور ظاهره وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ\* وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (یعنی حاضر است و شاهد و علیم محیط به معلوم خود است). پس علم او شهودی است نه مستفاد از قوه فکریه.

### علم حصولی و علم حضوری شهودی

علمای منطق علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده‌اند و تمام علوم نظری مبتنی بر تصور و تصدیق است و خطای فکری در علوم نظری است. لذا علم منطق، میزان علوم نظری است و نتیجه خطا و صواب را از يك ديگر تمیز می‌دهد. اما در علوم شهودی که فوق فکری است علم منطق راهی ندارد، زیرا علم شهودی نه تصور است و نه تصدیق و درباره علم شهودی باید گفت که «الدلیل دلیل لِنفسه» و وحی از این سنخ است و آخوند در بحث کلام اسفار وحی را اولی حقیقی دانست و مراد از اولی همان است که بدیهی و مشهود و مصداق «الدلیل دلیل لِنفسه» و آفتاب آمد دلیل آفتاب باشد. خلاصه اینکه علم منطق، میزان علوم نظری است نه علم شهودی. مثال علم شهودی اینکه نفس ناطقه انسانی عالم به قوای خود است و این علم نفس به قوایش نه تصور است و نه تصدیق، بلکه علم شهودی نفس به قوایش می‌باشد که قوا شئون ذاتیه اویند «1» و علم باری تعالی به کثرات، این چنین است.

فكذلك علم الأذواق لا عن فکر و هو العلم الصحيح و ما عداه فحدس و تخمین لیس بعلم أصلا.

(1) علم اذواق هم این چنین است که از فکر نیست و آن علم صحیح است و جز آن حدس و تخمین است که اصلا علم نیست.

شیخ در این کتاب و در دیگر کتبش علم اذواق را بسیار نام می‌برد و مرادش از این ذوق دارا شدن است نه دانا بودن. به این صورت که انسان، هر اسم حاکم در دار هستی را بیابد و بچشد و آن را لمس کند. مثلا حضرت عیسی که احیا می‌کرد، کسی به سر کار او و کیفیت احیایش آگاه است که خود محیی باشد نه آن که صرفا دانا باشد. زیرا بسیاری از

---

(1) و همچنین بدن نسبت به نفس و علم نفس به بدن.

## ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 445

مفاهیم و معانی اسماء را بسیار کسان می دانند ولی مطابق حکم آن اسم، تصرف و اعمال ندارند این فرقه را علم اذواق نیست.

ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شراباً لإزالة ألم العطش الذي هو من النَّصب و العذاب الذي مسّه به الشيطان، أي البعد عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه فيكون بإدراكها في محل القرب.

(1) برای ایوب علیه السلام آن آب، شراب بود یعنی نوشیدنی بود برای ازاله الم عطش از نصب (رنج) و عذابی که شیطان به آن، ایوب را مس کرد و مس شیطان، بعد از حقایق است که آن چنان که هستند ادراک نکردند

و چون ایوب علیه السلام ماء حیات را شرب نمود و ظاهر و باطنش به آن حیات یافت و قلبش به ادراک حقایق نورانی شد الم فراق و نار شوق و اشتیاق از او زایل گردید.

پس ایوب به ادراک آن حقایق در محل قرب قرار گرفت. (زیرا مدرک و مدرک قریب همدند. بلکه اتحاد وجودی دارند).

فكل مشهود قريب من العين و لو كان بعيدا بالمسافة، فإن البصر متصل به من حيث شهوده و لو لا ذلك لم يشهده، أو يتصل المشهود بالبصر، كيف كان فهو قرب بين البصر و المبصر.

(2) پس هر مشهودی به چشم نزدیک است. هر چند به مسافت دور باشد. زیرا بصر از جهت مشهودش به آن مشهود متصل است و اگر این اتصال نباشد آن مشهود را شهود نمی نماید. یا اینکه بگوئیم مشهود به بصر نزدیک است.

در أبصار، اقوال، بسیار است یکی قول به خروج شعاع است که نور و شعاع از بصر خارج می شود و به مشهود اتصال می یابد. این قول اول است که شیخ گفت: بصر متصل به مشهود گردد، و یکی قول به انطباع است که مبصر یعنی همان مشهود به بصر متصل می گردد و این قول دوم است که شیخ گفت: یا اینکه مشهود به بصر اتصال می یابد.

تفصیل آرا در أبصار را در شرح فصوص فارابی گفته ایم.

کیف کان (خواه قول اول باشد و خواه قول ثانی) قرب بین بصر و مبصر محقق است.

و لهذا كتبتُ أيوب في المسّ، فأضافه إلى الشيطان مع قرب المسّ فقال البعيد مني قريب لحكمه فيّ.

## ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 446

(1) لذا ایوب علیه السلام در مس، کنایه (یعنی ضمیر متکلم وحده) آورده و گفته است:

أَبِي مَسَّيَ الشَّيْطَانُ (ص: 41) که مس را قریب به نفس خود آورده است. با آن که آن را به شیطان نسبت داده است. پس ایوب علیه السلام در این قولش به لسان اشاره گفته است: بعید به من نزدیک است. زیرا حکم وی در من هست.

یعنی آن بعید به من نزدیک است به جهت حکم و معنایی که خداوند آن را در عین من یعنی در ذات من مذکور نموده است و آن حجابی است که از تعین حاصل شده است.

زیرا شیطان- بعد از حقایق- بر احدی داخل نمی شود و در وی تصرف نمی کند مگر از جهت معنایی که در آن کس وجود دارد. پس این کلام ایوب شکایت به سوی حق است از نفس و تعین خویش که موجب ثنویت و بعد از رحمن و قرب به شیطان است.

شارح قیصری گوید:

ممکن است به وجه دیگر مراد این باشد. بعیدی که شیطان است به من قریب است به جهت حکم وی که در من است، یعنی معنایی که در باطن من حاصل شده است. چه اینکه شیطان، مظهری از مظاهر حقانیت است و مظهر به ظاهر نزدیک است. پس بعیدی که در نظر من شیطان است قریب است به حقی که ظاهر است در صورت من.

«1»

و چون شیخ گفت بعید به من قریب است، کَانَ قَائِلِي مِيْ كُوَيْدِ كِجُوْنَهٗ بَعِيْدٌ بِيْ اَيُوْبٍ قَرِيْبٌ اِسْتَدْرَجْتُ:

و قد علمت أن القرب و البعد أمران إضافيان، فهما نسبتان لا وجود لهما في العين مع ثبوت أحكامهما في البعيد و القريب.

(2) و تو می دانی که قرب و بعد دو امر اضافی اند. پس قرب و بعد دو نسبتی هستند که برای آنها در عین یعنی در خارج، وجودی نیست با ثبوت احکام قرب و بعد در قریب و بعید.

شارح قیصری گوید:

نمی بینی حق تعالی چون به عینی از اعیان، تجلی کرد هر دوری به او نزدیک می شود و آن دور را به شهود عیانی مشاهده می کند. چنانکه دور به حسب

## ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 447

مسافت به چشم ناظر به آن نزدیک می‌گردد و چون حق تعالی از عینی از اعیان خفی شد، هر نزدیکی از وی به علت غلبه ظلمت و استیلاهی آن بر عین او دور می‌شود با اینکه هویت حق تعالی در هویت هر عین هست. پس قرب و بعد به نسبت اعیان و استعدادشان دو امر اضافی‌اند. «1»

و اعلم أن سرّ الله في أيوب الذي جعله عبرة لنا و لثابا مسطورا حالیا تقرؤه هذه الأمة المحمدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشريفا لها.

(1) بدان سرّ خداوند در ایوب علیه السلام که آن را برای ما عبرت و کتاب مسطور حالی قرار داده است که این امت محمدی آن را قرائت می‌کند، برای آن است که این امت اسراری را که در ایوب است بداند تا به صاحب آن کتاب مسطور برسد. این اخبار به مقام ایوب به جهت تشریف به امت است.

این کلام شیخ که سرّ ایوب را موجب عبرت ما قرار داده است حاکی است که این کلمات وجودیه بیست و هفتگانه معنون در فصوص اشارات به مقامات انسان کامل است و هر يك آدم نوعی و شیث نوعی و نوح نوعی را بیان می‌کند. نه اینکه غرض آدم شخصی و یا شیث و نوح شخصی باشد و همچنین کلمات دیگر و تعبیر به عبرت برای این است که انسان احوال این کلمات وجودیه را عبرت خود قرار دهد، یعنی از این ظواهر عبور کند و سیر نماید تا به کمال مطلوب خود نایل آید. به همین معنی در قرآن کریم مثلا آخر سوره یوسف احوال انبیا و قصص آنان را عبرت قرار داده است. خلاصه اینکه تمام این کلمات، بیان مقامات انسان نوعی است و این حرف، یکی از اصول و امهات مسلم در فن شریف عرفان است و شایسته بود قیصری آن را یکی از فصول مقدمات شرح فصوص قرار می‌داد و چنین می‌پندارم که این اصول در فهم کتب و رسائل عرفانی نیک سودمند و شایسته‌اند.

### اصولی در معارف عرفانی

نخست: اینکه موضوع بحث عرفان وجود مطلق است. نه مطلق وجود که موضوع بحث فیلسوف است.

---

(1) شرح قیصری، ص 395، ستون دوم.

## ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 448

دوم: مراد از این گونه کلمات بیان مقامات انسان نوعی است نه شرح حال افراد شخصی.

سوم: اینکه انسان باید بداند که به آن چه دست یافت و به ادراک اسرار آنها نایل آمد همه این حقایق و معارف میوه‌هایی هستند که از شجره وجود عارف بروز و ظهور می‌کنند. این اصول را در تمهید و تسهیل نیل به معارف صحف عرفانیه اهمیتی بسزاست.

چهارم: عارف چون وجود را حقیقت واحده ذات مظاهر می‌داند. تشکیک را در آن روا نمی‌دارد و اگر در جایی تفوه به تشکیک نمود مراد، سعه و ضیق مظاهر است. زیرا وجود یک حقیقت واحده و یک هویت است و تشکیک به معنی شدت و ضعف مراتب و اشتداد وجود در او صورت پذیر نیست یعنی امر واحد را تشکیک به حسب مراتب نمی‌باشد.

و نیز اصول و امهات دیگری در مقام تعلیم و تعلم فن شریف عرفان لازم است که عمده و اهم آنها چهار مطلب فوق است. در این موضوع وجیزه‌ای در دست تألیف است که همه اصول منظور در آن تقریر خواهد شد.

فَأَتَى اللَّهَ عَلَيْهِ - أَعْنِي عَلَى أَيُّوبَ - بِالصَّبْرِ مَعَ دَعَائِهِ فِي رَفْعِ الضَّرِّ عَنْهُ فَعَلِمْنَا أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا دَعَا اللَّهَ فِي كَشْفِ الضَّرِّ عَنْهُ لَا يَقْدَحُ فِي صَبْرِهِ وَ أَنَّهُ صَابِرٌ وَ أَنَّهُ نَعَمَ الْعَبْدُ.

(1) پس خداوند بر ایوب به سبب صبرش ثنا گفت با اینکه ایوب دعا کرد یعنی از خدا خواست از او رفع ضرر نماید. پس دانستیم که هر گاه بنده برای رفع ضرر از خود خدا را بخواند این دعای او قادح صبر او نیست که صابر و بنده خوب باشد. **إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نَعَمَ الْعَبْدُ (ص: 44).**

كما قال تعالى إِنَّهُ أَوَّابٌ أَيْ رَجَاعٌ إِلَى اللَّهِ لَا إِلَى الْأَسْبَابِ وَ الْحَقُّ يَفْعَلُ عِنْدَ ذَلِكَ بِالسَّبَبِ لِأَنَّ الْعَبْدَ يَسْتَنْدُ إِلَيْهِ.

(2) **إِنَّهُ أَوَّابٌ** یعنی رجوع کننده به خداست نه به اسباب (و حق تعالی آن چه را که ایوب و غیر وی طلب کند عطا می‌کند با دست عبدی از عبادش و آن عبد را سبب قرار می‌دهد نه اینکه این عبد داعی اعتماد به آن سبب کند.

یعنی عبد داعی مثلاً ایوب علیه السلام و هر داعی ایوبی مشرب اعتماد به اسباب ندارد و رجوع الی الله است. هر چند که خداوند خواسته او را با دست عبدی از عبیدش عطا می‌کند و دعایش را مستجاب می‌گرداند. زیرا که عالم دار اسباب است و رب مطلق

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 449

در مظاهر، ایفای مقاصد و اجابت دعوات می‌کند.

إذ الأسباب بالمزيلة لأمر ما كثيرة و المسبب واحد العين، فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيلة بالسبب ذلك الأم لم أولى من الرجوع إلى سبب خاص ربما لا يوافق ذلك علم الله فيقول إنَّ الله لم يستجب لي و هو ما دعاه، و إنما جناح الى سبب خاص لم يقتضه الزمان و لا الوقت. فعمل أيوب بحكمة الله إذ كان نبيا.

(1) زیرا اسباب مزيله امری (مثلا ضری) بسیار است و مسبب یکی است. پس رجوع عبد به عین واحد که به واسطه سببی مزیل الم است اولی است از رجوع به سبب خاصی که چه بسا با علم الله موافق نباشد. پس آن گاه عبد گوید خداوند دعای مرا مستجاب نکرد، حال اینکه عبد خدا را نحواست و به سبب خاصی میل کرد که زمان و وقت اقتضای آن را نداشت. بنا بر این ایوب علیه السلام چون پیغمبر بود به حکمت الهی عمل کرد.

لما علم أنّ الصبر الذي هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة و ليس ذلك بحدّ للصبر عندنا و أنّما حدّه حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا الى الله، فحجب الطائفة نظرهم في أنّ الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء و ليس كذلك، فإن الرضا بالقضاء لا تقدح فيه الشكوى إلى الله و لا الى غيره، و إنّما تقدح في الرضا بالمقضي و نحن ما حوطبنا بالرضا بالمقضي و الضرّ هو المقضي ما هو عين القضاء.

(2) علمای ظاهر و اهل سلوکی که هنوز به مقام تحقیق نرسیده اند صبر را حبس نفس یعنی خویشترداری از شکوا و گله می دانند. حال اینکه این معنی نزد ما حد و تعریف صبر نیست. همانا حد صبر، حبس نفس از شکوا به غیر خداست نه شکوا به حق (چنانکه حضرت یعقوب علیه السلام فرمود: **فَصَبْرٌ جَمِيلٌ\*** و در عین حال فرمود:

**إِنَّمَا أَشْكُوا بِنِّي وَ حُزِنِي إِلَى اللَّهِ** و این طایفه را نظرشان در اینکه شاکی به شکوا نمودنش در رضای به قضای الهی قادح است چنین نیست. زیرا رضای به قضا قادح در شکوای الی الله و به غیر حق تعالی نیست و همانا شکوا قادح در رضای به مقضی است و ما مخاطب نشدیم به رضای به مقضی و آنی که ضرر دارد و ضرر می رساند مقضی است که عین قضا نیست.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 450

بجی در رضا به قضا و عدم رضا به مقضی

قضا حکم کلی و علم عنای (علم فعلی) حق تعالی است و علم عنای حق در حقیقت خدایی نمودن اوست. در آن مرتبه قضا اعطا به اعیان موجودات به حسب استعداد و سؤال ذاتی آنهاست که مقام اقتضای اسماء و صفات است و اسماء گوناگون را به یک معنی در بعضی از عوالم مثلا عالم شهادت مطلق تخصم و تنازع است. عبد راضی به مقام قضا می داند که خدایی نمودن و رسیدن مظاهر اسماء به خواهش شان مستلزم اموری است که چون به نسبت درآید ناگوار نماید. به تعبیر خواجّه حافظ:

در رضا به قضا، عبد راضی می‌داند که هم گل باید و هم خار. هم ابلیس باید و هم آدم، هم هادی و هم مضل، و هر يك به اقتضای عین ثابت خود از مبدأ فیاض، عطا خواستند و به اقتضای ذاتی خود در کارند. اسم مضل، هادی نمی‌گردد. «گر جان بدهد سنگ سیه لعل نگردهد». این معنا و مطلب قضای الهی چنان است که کسی مثلاً به اقتضای مقام سلطان، عارف است که وی را سپاه و سیاست و انتقام و زندان و وعد و وعید باید، و خداوند که باید خدایی کند علم عنای او نظام احسن عالم را با همه اختلاف مظاهر اسماء چنین اقتضا می‌کند. در این مرحله عدم رضا به قضا کفر است. که «من لم یصبر علی بلائی و لم یرض بقضائی و لم یشکر علی نعمائی فلیخرج من تحت سمائی و لیأخذ ربّاً سوائی». در این مقام قضا بینشی این چنین دارد. اما منافات ندارد که با مقضی یعنی حکم شده موافق نباشد. مثلاً هر چند در مقام قضا مقرر و معترف است که ابلیس در نظام تکلیف باید بوده باشد ولی نمی‌خواهد ابلیس باشد که نافرمانی کند و در مقام مقضی، کافر را ناخوش دارد. با اینکه می‌داند در قضای الهی کفر نیز وجود دارد. لذا شیخ گوید ما مخاطب نشدیم که رضا به مقضی داشته باشیم. یعنی ما مخاطب شده‌ایم که رضای به قضا داشته باشیم. ملای رومی در این مقام یعنی در بیان رضای به قضا و عدم منافات آن با عدم رضا به مقضی در دفتر سوم مثنوی در توفیق میان این دو حدیث: «الرضا بالكفر کفر» و «من لم یرض بقضائی...» گوید:

دی سؤالی کرد سائل مر مرا

ز ان که عاشق بود او بر ماجرا

گفت نکته الرضا بالكفر کفر

این پیمبر گفت و گفت اوست مهر

باز فرمود او که اندر هر قضا

مر مسلمان را رضا باید رضا

مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 451

نی قضای حق بود آن هم زیان

پس چه چاره باشدم اندر میان

گفتمش این کفر مقضی نی قضاست

هست آثار قضا این کفر راست «1»

پس قضا را خواجه از مقضی بدان

تا شکالت حل شود اندر جهان



نی از آن رو که نزاع و کفر ماست

راضی‌ام بر کفر زان رو که قضاست

حق را کافر بخوان اینجا مایست

کفر از روی قضا خود کفر نیست

هر دو يك کی باشد آخر حلم و خلم

کفر جهل است و قضای کفر علم

صدر المتألهین در بیان این مطلب در فصل دوازدهم، موقف چهارم الهیات اسفار پس از نقل قول مذکور در رضا به قضای الهی و عدم رضا به کفر از غزالی و فخر رازی و جماعتی از صوفیه مانند سهروردی صاحب عوارف المعارف (پیر شیخ سعدی) و مولای رومی گوید:

گروهی از بارغان در علم از آن جمله محقق طوسی این جواب را تزییف کردند.

سپس جوابی از خواجه و جوابی از استادش میر داماد نقل کرده است، آن گاه تحقیقی از خود دارد که انصاف این است اجوبه آنها مألوم و مرجوع به همان جواب نخستین می‌گردد که شیخ در فص ایوبی عنوان کرده است.

و علم ایوب أنّ في حبس النفس عن الشكوى الى الله في رفع الضرّ مقاومة القهر الإلهي، و هو جهل بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعو الله في ازالة ذلك الأمر المؤمن.

(1) ایوب علیه السلام دانست در حبس نفس از شکوای به سوی حق تعالی در دفع ضرر مقاومت قهر الهی نهمته است و این جهلی است که دامنگیر شخص شده است. چه اینکه خداوند او را مبتلا کرده است به آن چه نفس او از آن متألم است و او خدا را در ازاله این امر مؤلم نمی‌خواند.

بل ينبغي له عند المحقق أن يتضرع و يسأل الله في ازالة ذلك عنه، فإن ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف: فإنّ الله قد وصف نفسه بأنه يؤذي فقال: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ. و أيّ أذى أعظم من أن يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه أو عن مقام إلهي لا تعلمه لترجع إليه بالشكوى فيرفعه عنك.

---

(1) رضای به کفر مقضی کفر است و این کفر مقضی از آثار قضاست.

مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 452

(1) بلکه در نزد محقق و از دیدگاه وی بر این شخص مبتلا لازم است که تضرع نماید و از خداوند ازاله آن امر مؤلم را مسألت کند. چه این ازاله در نزد عارف صاحب کشف همانا ازاله از جناب الله است (زیرا هویت عبد هویت حق است). و خداوند خود را وصف فرمود به اینکه اذیت می‌شود. چنانکه فرمود: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ (أحزاب:

57) و کدام اذیتی بزرگتر از این‌که تو را مبتلا کند به بلائی که تو غافل از آن یا از مقام الهی باشی که بدان عالم نیستی (مقصود این است که ابتلای عبد به سبب غفلت او از خداوند است یا غفلت از حضرتی از حضرات کلیه پنجگانه است. پس ابتلای حق تعالی تو را از محبت او در توست چه اینکه محبوب دوست دارد کسی که او را دوست دارد و رشک می‌ورزد چون بنگرد که محب، به دیگری مشغول است و چون تو را دید که به غیر او مشغولی به بلائی مبتلایت می‌کند) تا به سوی او برگردی و شکوا کنی تا آن بلا را از تو رفع کند.

فیصح الافتقار الذي هو حقیقتك، فیرتفع عن الحق الأذى بسؤالك إلیه فی رفعه عنك، إذ أنت صورته الظاهرة.

(2) و افتقاری که حقیقت توست (مميز نسبت عبودیت از ربوبیت است) به صحت رسد.

پس حق تعالی اذی را به سبب مسألت کردن تو از خداوند در رفع آن اذی از تو، رفع می‌نماید چه اینکه تو صورت ظاهره خدایی.

حقیقت تو هویت حق است که در صورت تو ظاهر شده است و چون از خداوند رفع اذی از خودت را درخواست نمودی در حقیقت رفع اذی از خود او را خواسته‌ای.

كما جاع بعض العارفين فبکی فقال له فی ذلك من لا ذوق له فی هذا الفن معاتباً له، فقال العارف، «إِنَّمَا جَوَّعَنِي لأبْكَی» فيقول إِنَّمَا ابتلاني بالضّرّ لأسأله فی رفعه عني، و ذلك لا یقدح فی كوني صابراً.

(3) چنانکه یکی از عارفان «1» گرسنه شد و گریست. کسی که در این فن صاحب ذوق نبود بر او عتاب کرد، عارف به او گفت: «خداوند مرا گرسنه گردانید تا گریه کنم» مرا به ضرّ مبتلا گردانید تا رفع آن را از او مسألت نمایم و این مسألت در صابر بودن من قادح نیست.

(1) این عارف ابو یزید بسطامی است، چنانکه شیخ در فتوحات بدان تصریح فرمود.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 453

فعلمنا أن الصبر أَمَّا هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله، و أعني بالغير وجهها خاصاً من وجوه الله و قد عيّن الله الحقّ وجهها خاصاً من وجوه الله و هو المسمّى وجه الهوية.

فیدعوه من ذلك الوجه فی رفع الضّرّ عنه لا من الوجوه الأخر المسماة أسباباً و لیست إلا هو من حيث تفصیل الأمر فی نفسه.

(1) پس دانستیم که صبر حبس نفس است از شکوای به غیر حق تعالی و مرادم از غیر وجه خاصی از وجوه الله تعالی است و حق تعالی وجه خاصی از وجوه خود را تعیین فرمود و آن مسما به وجه هویت است. پس بنده، خدا را از آن وجه هویت در رفع ضرر از خود می‌خواند، نه از وجوه دیگری که مسما به اسبابند و این اسباب نیستند مگر همان وجه هویت از حیث تفصیل.

مطلب معلوم است چه اینکه این سخن جواب از سؤال مقدر است که پرسیده می‌شود مراد از غیر چیست. شیخ در جواب می‌گوید مراد از غیر وجودات مقیده‌اند که اسبابند و بنده از این مقیدات نباید بخواهد، بلکه باید از آن وجهی که وجه هویت است و جامع جمیع وجوب و تعینات است طلب کند.

تا حجب را بر کند از بیخ و بن

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن

فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحق في رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة و هذا لا يلزم طريقته إلا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرار الله، فإن لله أمناء لا يعرفهم إلا الله و يعرف بعضهم بعضا و قد نصحنك فاعمل و إياه سبحانه فاسأل.

(2) پس عارف آن است که سؤال او از هویت حق در رفع ضرر از او، حجاب او از اسباب نشود (چه آن وجه هویت حق را قبله حاجات می‌بیند و او را مؤثر در همه مظاهر و مظاهر را أطوار وجودی و شهودی او می‌داند). این طریقته اهل ادب از عباد الله است که امنای بر اسرار الهی‌اند و اینان امنایی هستند که آنان را جز خدا نمی‌شناسد و آنان همدیگر را می‌شناسند و ما تو را (در اینکه در بلوا و ضرر جز از خدا مسألت نکنی) نصیحت نموده‌ایم. پس عمل کن و فقط از حق سبحانه بخواه.

پس این سلسله آداب‌دانان دانند که هویت حق وجهی است که قبله حاجات است و تمام اسباب از حیثیت خاصی عین او هستند جز اینکه در عین حال که عینند گیرند، باید در این مقام توجه به مقام جمع و فرق داشت.

مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 455

20. فصّ حكمة جلالته في كلمة يحيوية

20. فصّ حكمة جلالته في كلمة يحيوية

[اسمای جلالی]

(1) قیصری گوید:

از صفات الهی و اسمای ربانی آن چه به قهر اختصاص دارد جلالی است و آن چه به لطف و رحمت اختصاص دارد جمالی است. اسماء جلالی قبض و خشیت و تقوی و ورع اعطا می کند و اسماء جمالی بسط و رجاء و انس و لطف و رحمت عطا می کند و چون یحیی علیه السلام همواره منقبض بود و از خداوند خشیت داشت و به حزن و بکاء عاجل بود به طوری که از اشک چشمش در چهره او شکافها پیدا شد. رسول الله خبر داد که یحیی «1» علیه السلام و عیسی علیه السلام يك دیگر را ملاقات کردند یحیی هنگامی که عیسی خنده کرد از روی عتاب به وی گفت، گویا تو از مکر و عذاب خدا ایمنی، عیسی در جوابش گفت گویا تو از فضل و رحمت الهی نومید شده‌ای.

خداوند به آنان وحی فرمود: محبوب‌ترین شما پیش من کسی است که ظن او به من نیکوتر است و عاقبت امر یحیی این شد که او را کشتند و پیوسته خون او می جوشید تا از کفار، هفتاد هزار نفر به قصاص خون او کشته شدند پس فوران خون ایستاد. لذا حکمت جلالیه به کلمه یحیویه اختصاص پیدا کرد.

وجه دیگر در اینکه فص جلالی شد تا آن که جلال، نفی موجودات است تا به اولیت رجوع کنند. چنانکه حق تعالی فرمود: لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (غافر: 16) و واحد و قهار (با اولیت و قهاریت) از اسماء جلالند و یحیی را اولیتی در اسماء بود لذا حکمت او اختصاص به اولیت (یعنی جلال)

---

(1) حضرت یحیی و حضرت عیسی پسر خاله يك دیگر بودند.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 456

یافت و به جهت این سرّ، شیخ، فص را این چنین افتتاح کرد که گفت: «1»

[حکمت اولیت در اسماء]

هذه حکمة الأولیة فی الأسماء، فَإِنَّ اللَّهَ سَمَاهُ یحیی آی یحیا به ذکر زکریا و لَمْ یَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِیًّا.

(1) این حکمت جلالیه حکمت اولیت در اسماء است. زیرا خداوند یحیی را یحیی نامید زیرا یاد زکریا به بود او زنده شد و پیش از یحیی کسی به این اسم هم نام او نبود (چه اینکه زکریا از خداوند چنین طلب کرد که قول او در قرآن آمد: فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْبُّنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَ اجْعَلْهُ رَبًّا رَضِيًّا (مریم: 6).

فجمع بین حصول الصفة التي فيمن غير ممن ترك ولدا یحیا به ذکره و بین اسمه بذلك، فسمّاه یحیی فکان اسمه یحیی کالعلم الذوقی.

(2) پس خداوند جمع کرد در یحیی اسم و صفت را (صفت اینکه وارث پدرش حضرت زکریا و آل یعقوب بود و به این وراثت زنده گردانید ذکر آنان را) چنانکه هر وارثی به این صفت است و اسم او نیز یحیی بود (که با آن صفت موافق بود و هیچ یک از انبیای پیش از او به اسم یحیی نبودند هر چند که به صفت مذکور بودند). پس اسم او (از جهت اشتغال اسم به آن وصف و معنی) یحیی بود مانند علم ذوقی. «2» (که نفوس جاهل را زنده می کند).

فإنَّ آدمَ حیی ذکره بشیث و نوحا حیی ذکره بسام، و كذلك الأنبياء و لكن ما جمع الله لأحد قبل یحیی بین الاسم العلم منه و بین الصفة إلا لזکریا عناية منه إذ قال فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا فَقدم الحقّ علی ذکر ولده كما قدمت آسية ذکر الجار علی الدار فی قولها عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ فَأكرمه الله بأن قضی حاجته و سماه بصفته حتى يكون اسمه تذکارا لما طلب منه نبیّه زکریا، لأنه علیه السلام أثر بقاء ذکر الله فی عقبه إذ الولد سرّ أبیه، فقال يَرْثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ.

(3) چه اینکه آدم، ذکرش به شیث علیه السلام زنده شد و نوح ذکرش به سام زنده شد و همچنین دیگر انبیا علیه السلام و لكن خداوند پیش از یحیی برای کسی بین آن اسم و

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 398 399.

(2) در این کتاب و شرح آن چندین مورد در علم ذوقی بحث می شود و مرادشان از علم ذوقی این است که باید دارای آن اسم بود نه صرف دانایی مفهومی و آنان که دارای اسمند آنان به حقیقت مزه آن اسم را چشیده اند که صاحب اسم اعلمند بدین بت دارندگان این اسلم را که مزه آن را چشیده اند صاحبان علم ذوقی گویند.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 457

صفت جمع نکرد، مگر برای زکریا علیه السلام از روی عنایتی به او (یعنی یحیی به اسم و صفت محیی ذکر زکریا بود) هنگامی که زکریا گفت فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا پس حق تعالی را مقدم بر ذکر فرزندش داشت (که گفت مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا. کاف خطاب به حق تعالی است و ولیّ، یحیی). چنانکه آسیه ذکر جار را بر دار مقدم داشت که گفت:

عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ. (تحریم: 11). پس خداوند به زکریا کرامت فرمود که حاجتش را برآورد و فرزندش را به صفت حیات نامید که یحیی شد تا اسم یحیی تذکاری باشد برای آن چه پیغمبر خدا، زکریا از خدا طلب کرد، چه اینکه زکریا علیه السلام در میان همه مطالب، بقای ذکر الله را پس از خود اختیار کرد چه اینکه «الولد سرّ أبیه». پس گفت:

يَرْثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ.

و لیس ثم موروث فی حقّ هؤلاء إلا مقام ذکر الله و الدعوة الیه.

(1) و در واقع موروثی در حق انبیا نیست مگر مقام ذکر الهی که مقام ولایت است و دعوت به ذکر الهی که مقام نبوت است.

چه نبی تا ولی نباشد نبی نمی شود و ولایت باطن نبوت است. پس مقام ذکر الله مقام ولایت است که در رتبه بر دعوت نمودن خلق به سوی حق که مقام نبوت است مقدم می باشد. غرض این است که انبیا موروثی جز مقام ولایت و دعوت الی الله ندارند و از خداوند خواست که فرزندش یحیی مانند وی صاحب مقام ولایت و نبوت گردد، که این دو مقام شامخ ذکر زنده انبیاست. پس در حقیقت حضرت زکریا مقام خودش را از خداوند برای فرزندش یحیی طلب کرد.

ثم إنه تعالى بشره بما قدمه من سلامه عليه يوم ولد و يوم يموت و يوم يبعث حيا ف جاء بصفة الحياة و هي اسمه و أعلم بسلامه عليه و كلامه صدق فهو مقطوع به.

(2) سپس خداوند به زکریا بشارت داد به سلامت بودن فرزندش یحیی در اولیت و آخریتش که فرمود **سَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا** (مریم: 15).

پس در آخر برای او صفت حیات آورد و این حیات، اسم اوست که یحیی بود و خداوند اعلام فرمود به سلام خودش بر یحیی و کلام خداوند، صدق است. پس این سخن، قطعی است (که یحیی در اول و آخر سالم است. یعنی از مقام عین ثابتش که از فیض اقدس فیاض شده است تا به مقام ظهورش سالم از هر گونه حجاب انانیت و بعد از حق تعالی است.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 458

و إن كان قول الروح وَ السَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا أكمل في الاتحاد، فهذا أكمل في الاتحاد و الاعتقاد.

(1) هر چند که سخن روح الله عیسی علیه السلام: **وَ السَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا** (مریم: 33) اکمل در اتحاد است، این قول یحیی اکمل است در اتحاد و اعتقاد.

عیسی علیه السلام گفت: **وَ السَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا** اما درباره یحیی علیه السلام خداوند فرمود: **وَ سَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا** و قول عیسی (ع) اکمل در اتحاد است هم در نظر اهل کشف و هم در نظر اهل حجاب. اما در نظر اهل حجاب اینکه مسلّم و مسلّم علیه هر دو یک کس است که عیسی است اما به نظر اهل کشف مسلّم و مسلم علیه حق تعالی است در حجابیت تعین عیسی پس در نظر هر دو فریق مسلّم و مسلّم علیه در حق عیسی علیه السلام یکی است. از این رو اکمل در اتحاد است. اما درباره یحیی علیه

السلام برای اینکه قول حق سبحانه «و سلام علیه...» عبارت است از تجلی خداوند برای یحیی به آن چه که موجب است سلامت بودن او را از احکام کثرت و نقایص امکان و چون کثرت و امکان زایل شوند وحدت و وجوب ذاتی ظاهر گردند. پس اتحاد از قول حق در حق یحیی علیه السلام حاصل شد و این اتحاد از قول حق اکمل است از اتحادی که از قول عبد یعنی عیسی علیه السلام لازم می‌آید به نسبت اهل حجاب که قول عبد را یعنی عیسی را قول عیسی می‌دانند که تعیین عیسوی حجاب آنان شد. اما اهل کشف، عیسی را لسان الله دانند که لسان او لسان حق است که به حق تعالی ناطق بود و بر خویشتن سلام کرد یا حق سلام بر نفس خود در حجابت عیسی و تعیین او کرده است و این وجه به نسبت به ارباب کشف و عرفان است و از آن رو کلام حق تعالی درباره یحیی اکمل در اعتقاد است که نفوس بشری بهتری می‌پذیرند سلام حق را بر کسی یا سلام بنده‌ای را بر خویشتن.

و أرفع للتأويلات فإن الذي انخرقت فيه العادة في حق عيسى إنما هو النطق، فقد تمكّن عقله و تكمّل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله فيه و لا يلزم للمتمكن من النطق - على أي حالة كان - الصدق فيما به ينطق.

(2) اما اینکه کلام حق درباره یحیی رفیعتر برای تأویلات است، از این روست که آن چه

#### ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 459

درباره عیسی خرق عادت شد، این است که عیسی در آن زمان تکمّل یافت و عقل او تمکن یافت که خداوند او را به نطق آورد و صرف تمکن از نطق بر هر حالت که باشد لازم نمی‌آورد. صدق در آن چه را که از آن ناطق شد. یعنی صرف نطق خواه از کودک گاهواره‌ای و خواه غیر او دلالت بر صدق آن ندارد.

بخلاف المشهود له کیحیی. فسلام الحقّ علی یحیی من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع في العناية الإلهية به من سلام عیسی علی نفسه.

(1) به خلاف آن کسی که حق تعالی درباره او شهادت داد مانند یحیی (که آن جا عیسی گفت سلام بر من إلخ... و اینجا خدا گفت سلام بر او... إلخ). پس سلام حق بر یحیی از این وجه بهتر رفع التباس می‌کرد از سلامی که عیسی بر خود کرده است.

و إن كانت قرائن الأحوال تدل على قربه من الله في ذلك و صدقه، إذ نطق في معرض الدلالة على براءة امه في المهدي، فهذا أحد الشاهدين.

(2) هر چند که قراین احوال دلالت می‌کند بر قرب عیسی به حق و بر صدق گفتارش زیرا در معرض دلالت بر برائت مادرش و در حالی که کودک گاهواره‌ای بود نطق کرد و این یکی از دو شاهد بر برائت مادرش و قرب خودش به حق و پیغمبر بودنش است.

و الشاهد الآخر هـّ الجذع اليابس فتساقط رطباً جنياً من غير فحل و لا تذکیر كما ولدت مریم عیسی من غیر فحل و لا تذکیر (ذکر - خ) و لا جماع عرفی معتاد.

(3) شاهد دیگر جنبانیدن شاخه خشک درخت خرما و فرو ریختن خرما می تازه بود و حال اینکه درخت خرما در صورت مذکور فحل و تذکیر نداشت (یعنی تلقیح نشده بود) چنانکه مریم عیسی را زایید، بدون فحل و تذکیر و بدون جماع عرفی معتاد.

یعنی همان طور که از درخت خشک بی تلقیح خوشه خرما متکون شد، عیسی از مادرش که همسر متعارف معتاد نداشت متولد شد و درخت خرما در تولید و در بسیاری از امور دیگر شبیه به انسان است. چنانکه در حدیث از رسول الله آمده است: «أكرموا عمتکم النخلة».

[اگر پیغمبری بگوید معجزه من این است که این دیوار به نطق بیاید]

لو قال نبيّ آتني و معجزتي أن ينطق هذا الحائط فنطق الحائط و قال في نطقة تكذب ما أنت رسول الله، لصحت الآية و ثبت بها أنه رسول الله و لم يلتفت الى ما نطق به الحائط.

(4) حتی اگر پیغمبری بگوید که آیت و معجزه من بر پیغمبری من این است که این دیوار به نطق بیاید و دیوار به نطق آمده در نطقش به آن نبی بگوید: تو کاذبی و رسول الله

#### مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 460

نیستی آن آیت و معجزه پیغمبر به صحت رسیده است و ثابت شده است که رسول الله است چون دیوار به حرف آمد و صرف نطق دیوار ملاک بود و به آن چه دیوار گفته یعنی تکذیب رسول التفات نمی شود.

فلما دخل هذا الاحتمال في كلام عيسى باشارة أمه إليه و هو في المهدي، كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه، فموضع الدلالة أنه عبد الله من أجل ما قيل فيه إنه ابن الله.

(1) پس چون این احتمال در کلام عیسی هست که نطق او به اشاره مادرش به او بود، در حالی که عیسی کودک گاهواره ای بود، سلام خدا بر یحیی رفیعتر از سلام عیسی بر خودش می باشد. از این وجه که گفته ایم: پس موضع دلالت و متعلق آن این است که او عبد الله است از جهت آن چه که از قبل منکرین درباره او گفته شد که او ابن الله است.

گویا روح عیسی مستشعر شده است که اکثر امت او بر این پندار می روند که او ابن الله است. پس آغاز کرد به گفتن اینکه من عبد اللهم تا نفی گفتار آنان بشود و برای ارواح کامله این امور پیش از ظهور این وقایع خواهد بود.



- و فرغت الدلالة بمجرد الرطق - و أنه عبد الله عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوة، و بقي ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد فتحقق ما أشرنا إليه .

(2) و دلالت، به مجرد نطق، تمام است که او عبد الله است و نبی است و ما زاد (که موضوع سلام است) در نظر عقل در حکم احتمال است تا در مستقبل، صدق آن چه را که در مهد بدان اخبار فرمود ظاهر گردد. پس آن چه را که بدان اشاره کردیم (از اسرار و لطایف در باره یحیی و عیسی) به تحقق و تثبت برسان.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 461

21. فصّ حکمة مالکیة في کلمة زکریاویة

(21). فصّ حکمة مالکیة في کلمة زکریاویة

علت تسمیه کلمه زکریاویه به حکمت مالکیه از نظر قیصری

(1) این است که:

مالك از ملك است و ملك به معنی شدت و قوت و قدرت و تصرف است و چون زکریا علیه السلام در تحمل شداید صابر بود حتی هنگامی که با اره دو نیمه‌اش کردند از خداوند نخواست که برای او گشایشی بشود و بلا از او دفع شود با اینکه مستجاب الدعوة بود لذا اختصاص به مالکیت یافت که مالك نفس خود بود.

و چون وجود آلام و محن از غضبند و وجود غضب از رحمت الهی است که «رحمتی وسعت کل شیء» و غضب یکی از اشیاء است که غضب ابتدا و انتهایش به رحمت الهی برمی گردد و سبب وصول کمالات و واسطه رفعت درجات و غفران خطیئات می شود. چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «البلاء سوط من سیاط الله تعالی يسوق به عباده». لذا شیخ شروع در بیان رحمت فرمود و گفت. «1»

[رحمت الهی همه چیز را فرا گرفته است]

اعلم أنّ رحمة الله وسعت كلّ شيء وجودا و حکما، و أنّ وجود الغضب من رحمة الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه.

(2) بدان که رحمت الهی همه چیز را فرا گرفته است. هم از حیث وجود و هم از حیث حکم (مراد از حکم استعداد و قابلیت است که در حکم وجود است). چه اینکه وجود غضب، از رحمت الهی است به غضب. پس رحمت او سابق بر غضب اوست. یعنی

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 462

نسبت رحمت به حق تعالی سابق است از نسبت غضب به او.

قیصری گوید:

چه اینکه رحمت ذاتی حق است و عین غضب از عدم قابلیت بعض اعیان مر کمال مطلق و رحمت تامه (کامله) را ناشی است. بنا بر این آن را شقاوت و شرّ می نامند و به این معنی رسول الله اشاره فرموده: «ان الخیر کله بیدیک و الشرّ لیس إلیک». کسی که در لوازم غضب از امراض و آلام و فقر و جهل و غیر آنها امعان نظر کند، این امور را عدمی می یابد پس رحمت ذاتی وجود حق است و غضب، عارضی است که از اسباب عدمی ناشی می گردد. «1»

امور عدمی و شرور

امور عدمی تعبیر به شرّ می شود که رسول الله فرمود: «الشرّ لیس إلیک» شرّ در کلام ارباب معقول بر دو معنی اطلاق می شود.

یکی به معنی فاقد و عادم کمال است و شرّ به این معنی در ما سوی الله جاری است.

حتی در عقل اول. زیرا عقل اول مجعول است و جعل، عبارت است از اظهار نمودن جاعل، مثال خود را و در مثال، دو امر نهاده است:

یکی جهت فعلیت او که جنبه وجودی اوست و به این لحاظ آیت علت خود است و مثال او می باشد و نمودار دارایی مؤثر خود است.

و دیگر مجعول بودن او که مجعول را ناچار از حدود داشتن و فاقد رتبه وجودی علت خود بودن است و ما سوی الله همه در این معنی شریکند و این معنی عبارت از امکان ممکن است.

جدا هرگز نشد و الله اعلم

سپه رویی ز ممکن در دو عالم

و ما سوی الله طرا و کلا فاقد کمال مطلق واجب الوجودی اند. پس شرّ به این معنی همه آنها را فرا گرفته است.

شَرَّ به معنی دوم از نسبت و تزام و تصادم و تخاصم بین اشیاء و اسماء پیش می‌آید که هر يك در حد وجودی خود خیرند و از نسبت آنها با يك دیگر شَرَّ پیش می‌آید.

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 403، ستون اول.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 463

نسبتش با آدمی آمد ممت

زهر ماران مار را باشد حیات

در اینکه إرجاع شرور به اعدام است در وجه اول خیلی روشن است که عادم کمال بودند و وجه دوم نیز به همین مثبت است. مثلاً چاقو که دست را بریده است، آن بریدگی، عدم اتصال است و تمام آلام چنین‌اند. جز اینکه در اینجا سؤالی بسیار سنگین پیش می‌آید که اگر جمیع عذاب و عقاب انسان در عوالم بعد از موت همه آلامند و آلام، شرورند- این شرور را از دنیا با خود برده است که ریشه جهنم، دنیا است. **جَزَاءٌ وَفَاءٌ** (نبأ: 26) و شرور اعدامند و عدم وجود ندارد پس چگونه سبب ایلام و ایذای انسان می‌شوند. بلکه در همین نشئه دنیاوی که الم از شرور پدید می‌آید، مثلاً بریدگی دست که عدم اتصال است، امری عدمی است، امر عدمی چگونه سبب رنج و درد عضو می‌گردد.

باز سؤال دیگر پیش می‌آید که گیریم آفات تعلق یافته به اعضا و جوارح، به يك نحو موجب رنج و الم گردد، اما مفارقت انسان از اموری که در حقیقت جدای از اوست و با آنها ارتباطی اعتباری دارد یعنی در حقیقت با انسان پیوسته نیستند چگونه تباهی، ویرانی و بریدگی آنها از انسان موجب الم می‌گردند و سؤالات دیگری که به تکامل برزخی انسان سر در می‌آورد که این شرور که همه اعدامند چگونه در انسان آن چنان اثری باقی می‌گذارند.

قسمتی از این سؤالات را مرحوم آخوند ملا صدرا در جواهر و اعراض اسفار در بحث الم و لذت و قسمتی را در خیر و شر بحث الهیات اسفار و ورود خیر و شر در قضای الهی و علم عنایی عنوان کرده است و شبهه‌ای از ملا جلال دوانی نقل کرده آن را با بیانی سخت و استوار رد کرده است و تحقیقی عرشى به میان آورده است در اینکه جمیع آلام که بر ظاهر و باطن انسان روی می‌آورد به علم حضوری است که باید با مبانی قویم حکمت متعالیه حل گردد و شاید به وقتش بیان گردد.

و لما كان لكل عين وجود يطلبه من الله، لذلك عمت رحمة كل عين، فإنه برحمته التي رحمة بها قبل رغبته في وجود عينه، فأوجدها، فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجودا و حكما.

(1) و چون برای هر عین وجودی است که آن را از خداوند طلب می‌کند لذا رحمت حق تعالی همه اعیان را فراگرفت یعنی عموم رحمتش شامل همه شده است چه اینکه خداوند به رحمتی که به آن رحمت هر عین را در وجود علمی رحمت فرمود یعنی آن

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 464

عین را وجود علمی عطا فرمود، رغبت آن عین را در وجود عینی یافتنش قبول کرد.

پس آن عین ثابت را در عین خارجی ایجاد نمود. لذا گفتیم که رحمت او هر چیز را وجودا و حکما فراگرفته است.

وجودا که ظاهر است اما حکما اینکه خداوند رحمت فرمود و سؤال هر چیز را قبول کرد و به او استعداد و قابلیت برای وجود عینی عطا کرد و این قبول و اعطای استعداد رحمتی است از الله تعالی بر اعیان حکما لذا حق تعالی فرمود: **وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ (إبراهیم: 34)**.

و الأسماء الإلهية من الأشياء و هي ترجع الى عين واحدة، فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموحدة للرحمة بالرحمة، فأول شيء وسعته الرحمة نفسها ثم الشيئية المشار إليها.

(1) و اسماء الهیه از اشیائی هستند که به عین واحد یعنی ذات الهیه رجوع می‌کنند. پس اول چیزی که رحمت حق تعالی آن را فراگرفت. شیئیت آن عین موجد رحمت است. به سبب رحمت (یعنی اول چیزی که رحمت ذاتیه به آن تعلق گرفت خود رحمت ظاهره در عین رحمانیت است). آن گاه عین رحمانی پدید آمد و مشار الیه شد.

خلاصه اینکه من باب مثال، صفت جود اول باید به ذات حاتم طائی تعلق بگیرد، تا ذات جواد بشود آن گاه از این ذات جود در خارج تحقق پیدا کند. پس جود رحمتی است که این رحمت پیش از آن که در خارج ذات حاتم ظاهر شود اول شامل خودش شده است که در صقع ذات حاتم به وجود علمی تحقق یافت. در این مقام در مورد رحمت ذاتیه در ذات حق تعالی این چنین گوئیم که رحمت نخست شامل حال خودش شده است. یعنی **وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ** و خود رحمت یکی از مصادیق کل شیء است. آن گاه ذات با صفت رحمت اسم الرحمن شد که موجد رحمت در خارج است.

ثم شيئية كل موجود يوجد الى ما لا يتناهي دنيا و آخرة، و عرضا و جوهرًا، و مركبا و بسيطا و لا يعتبر فيها حصول غرض و لا ملاءمة طبع، بل الملائم و غير الملائم كآله وسعته الرحمة الإلهية الوجودا.

(2) سپس شیئیت هر موجود به طور غیر متناهی به حسب دنیا و آخرت و عرض و جوهر و مرکب و بسیط بودن وجود می‌یابد و در افاضه رحمت بر هر چیزی حصول غرض و ملائمت طبع معتبر نیست، بلکه رحمت الهی ملائم و غیر ملائم را به حسب

وجود فراگرفته است و همه را ایجاد نموده است.

### تضاد در عالم وجود

اسماء مطلقا با يك ديگر متقابلند و طبيعت يکی از دو متقابل با طبيعت ديگری ملايم نيست پس اگر چنانچه ملايمت طباع اسماء اعتبار شود نبايد عالم وجود يابد. زیرا طباع اسماء با يك ديگر متقابلند و هيچ اسمی خواهان اسم متقابلش نيست و حال اينکه اگر اسماء متقابله تحقق نيابند و نکاح ساری در میان آنان جاری نباشد امساک فيض لازم آيد و اين بحث از شعب بحث تضاد است که در کتب فلسفی بسيار ریشه دار است و اين حرف همان است که آخوند در فصل چهارم و پنجم موقف هشتم الهيات اسفار آورده است که: «لو لا التضاد ما صح حدوث الحادثات» و نیز «لو لا التضاد لما صح الكون و الفساد». و جالبتر از اين هر دو جمله اينکه «لو لا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدئ الجواد».

اما آن که فرمود: حصول غرض در آن معتبر نيست جهتش اين است که هر فاعلی که فعل او معلل به غرض است، فاعل بالقصد است. يعنی در فعل خود، قاصد کمالی است که فاقد آن است و به اعمال آن فعل واجد آن می شود. پس چنين فاعلی به فعل خود مستکمل است و مستکمل محتاج است و حق جلّ و علا، غنی بالذات است. در اين مطلب سقراط حکيم چنانکه در تاريخ الحکماي قفطی نقل شده است سخنی بلند دارد.

از او سؤال می شود سبب ايجاد عالم چيست؟ گفت: «جود حق تعالی است». گویا ملای رومی به اين نکته نظر دارد که می گوید:

بلکه تا بر بندگان جودی کنم

من نکردم خلق تا سودی کنم

زیرا آن کس که در کارش سود می کند فاعل بالقصد است و مستکمل.

و قد ذکرنا في الفتوحات أنّ الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود، و إن كان للموجود فيحكم المعدوم:

(1) ما در فتوحات گفته ایم که اثر برای معدوم است نه برای موجود (يعنی معدوم، مؤثر است و مقصود معدوم مطلق نيست. بلکه مراد معدوم در خارج موجود در باطن است).

و اگر چنانچه اثر برای موجود باشد (يعنی موجودی مؤثر باشد) از موجودی است که در حکم معدوم است.

مثل عنوان سلطنت برای شخصی هر چند صبی باشد و همچنین دیگر اصحاب مناصب چون وزیر و قاضی که تا به منصبشان متصفند اثر که انفاذ امر و نهی شان باشد خواهد بود و این اوصاف سلطنت و وزارت و قضاوت که شخص متصف بدانها نافذ الکلمة بود به غیر از ذوات خود آن اشخاص متصف به این اوصاف، وجودی ندارند پس کأن سلطان و قاضی و وزیر با حفظ این عناوین در خارج معدومند.

و هو علم غریب و مسألة نادرة، و لا يعلم تحقیقها إلا اصحاب الأوهام، فذلك بالذوق عندهم و أما من لا یؤثر الوهم فيه فهو بعید عن هذه المسألة.

(1) و این علمی غریب و مسأله‌ای نادر است (زیرا از کثرت وجودش مشعور به نیست).

و تحقیق این را جز اصحاب اوهام به ذوق ندانند (زیرا اصحاب اوهام توهم می‌کنند اموری را که برای آنها وجودی نیست و نفوسشان از آن امور موهومه منفعل می‌شود و این معنی را آنها می‌چشند که از وهم منفعل می‌شوند). اما کسانی که از وهم متأثر نمی‌شوند برای آنان نصیبی از این مسأله به حسب ذوق نیست.

توضیح اینکه کسانی که اصحاب اوهامند یعنی وهم در آنها اثر شدید دارد که موجوداتی موهوم در ذهن و معدوم در خارج دارند این معنی را خوب می‌فهمند که اثر مر معدوم راست و این حرف شیخ جواب از سؤال مقدری است که رحمت وصف است و وجود خارجی ندارد، زیرا آن چه در خارج است ذات متصف به رحمت است یعنی راحم و رحیم و رحمن، پس چگونه رحمتی که در خارج موجود نیست منشأ اثر بشود که **رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**. شیخ در جواب گفت که در فتوحات گفته‌ایم که اثر نیست مگر برای معدوم.

و فی الذوات و فی الأعیان جاریة

فرحمة الله فی الأكوان ساریة

من الشهود مع الأفكار عالیة

مکانة الرحمة المثلی إذا علمت

فکلّ من ذکرته الرحمة فقد سعد، و ما تمّ إلا من ذکرته الرحمة و ذکر الرحمة الأشياء عین ایجادها إیّاهما. فکلّ موجود مرحوم و لا تحجب یا ولیّی عن إدراك ما قلناه بما تری من أصحاب البلاء و ما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتّر عن قامت به.

(2) پس هر کس را که رحمت یاد نمود نیکبخت است و نیست در واقع کسی مگر اینکه رحمت او را یاد نمود (همه را فراگرفت) و ذکر رحمت اشیاء را، عین ایجاد رحمت است اشیاء را. پس هر موجودی مرحوم است. پس ای دوست از ادراک آن چه گفتیم به

آن چه از صاحبان بلاها می بینی و به آن چه از آلام آخرت ایمان داری که به هر کس قائم است از او فتور و سستی ندارد در حجاب قرار نگیرد.

غرض اینکه اگر هر چه موجود است مرحوم است باید افرادی که به بلاها مبتلا هستند مرحوم باشند، یا آلام اخروی مرحوم باشند و حال اینکه اینها مصایب و آلامند نه رحمت. جواب اینکه این فکر شما را از ادراک آن چه را که من گفتم «هر چه موجود است مرحوم است» حاجب نشود، زیرا همه آلام و بلاها به شمول رحمت مرحومند.

مات اوتیم مات اوتیم مات او

در بلا هم می چشم لذات او

ای عجب من عاشق این هر دو ضد

عاشقم بر لطف و بر قهرش بجدّ

و دیگر فواید و نکات سرّ القدری و لازمه علم عنایی که بر ایجاد متفرع است (که نمی شود ایجاد باشد و بلا نباشد).

فاعلم أولاً أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة، فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام. ثم إنّ الرحمة لها أثر بوجهين: أثر بالذات، و هو إيجادها كلّ عين موجودة.

(1) پس بدان که اولاً رحمت در ایجاد است به طور عموم. بنا بر این به سبب رحمت نمودن به آلام، آلام را ایجاد فرمود و ثانیاً اینکه رحمت را به دو وجه اثر است:

یکی اثر بالذات که آن اثر رحمت رحمانی عام متعلق به ایجاد همه اعیان است مطلقاً.

وجه دوم اثر رحمت رحیمیه است که بعد از این خواهد آمد. برای اثر رحمت رحیمیه سؤال و گدایی لازم است.

و ان دگر بخشد گدایان را مزید

آن یکی جودش گدا آرد پدید

و لا تنظر الرحمة إلى غرض و لا إلى عدم غرض، و لا إلى ملائم و لا إلى غير ملائم، فإنّها ناظرة في عين كلّ موجود قبل وجوده بل تنظره في عين ثبوته.

(2) رحمت، ناظر به غرض و به عدم غرض و به ملائم و به غیر ملائم نیست چه اینکه رحمت ناظر است به عین هر موجود که قابل وجود است بلکه رحمت ناظر به عین هر موجود در عین ثبوتش است.

یعنی اینکه ایجاد، مطابق استعداد و لسان خواهش هر موجود در حال ثبوتش یعنی عین ثابتش می‌باشد، نظر به جهات دیگر از قبیل غرض و عدم غرض و ملائمت و عدم ملائمت ندارد. پس در واقع به هر يك از اعیان ثابتة وجودی که اقتضا دارد عطا

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 468

می‌شود.

و لهذا رأی الحقّ المخلوق فی الاعتقادات عینا ثابتة فی العیون الثابتة فرحمته بنفسها بالإيجاد.

(1) لذا رحمت، حق مخلوق در اعتقادات را عین ثابتی در عیون ثابتة دید. پس رحمت به حق مخلوق به سبب ایجاد آن رحمت فرمود.

عبارت خیلی فشرده است. غرض این است که حق بر دو قسم است. حق خالق و حق مخلوق. حق خالق همان حق تعالی واجب الوجود است و حق مخلوق، تجلیات او سبحانه است در اشخاص به حسب اعتقاداتشان، که هر معتقدی به حسب اعتقادی که درباره حق تعالی دارد، حق تعالی به حسب اعتقادش در او تجلی می‌کند و آن را به حسب کثرت و ظهور و بروز در مجالی و مریایا، حق مخلوق نفوس می‌گویند. غرض این است که در میان عینهای ثابتة، یکی هم حق مخلوق است و او را هم تقاضا و طلبی است که باید به خواسته‌هایش نایل آید و چون رحمت شامل همه چیز است، شامل حق مخلوق هم می‌شود و او را ایجاد می‌کند. پس معنای عبارت شیخ به طور ساده و روان این است که رحمت حق مخلوق را در میان اعیان ثابتة دید که این عین اقتضایش ایجاد آن چنانی است، پس شامل او شده او را ایجاد نمود، منتهی موطن ایجاد او نفوس معتقدان است و رنگ ایجادش به حسب اعتقاد معتقدان خواهد بود.

«هر کسی از ظن خود شد یار من»

، و بدان که جمیع مکاشفات و احوال انسانی به حسب اعتقادات او خواهد بود. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

و لذلك قلنا انّ الحقّ المخلوق فی الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمتها بنفسها فی تعلقها بإيجاد المرحومين .

(2) لذا گفتیم که حق مخلوق در اعتقادات، اولین شیء مرحوم است بعد از تعلق رحمت ذاتیه به نفس خود، در اینکه رحمت به ایجاد مرحومان تعلق گرفته است.



در قبل گفته‌ایم که رحمت بر دو قسم است رحمت رحمانی و رحمت رحیمی تا اینجا سخن از رحمت رحمانی است و اکنون سخن از رحمت رحیمی به میان می‌آورد که می‌گوید:

و لها أثر آخر بالسؤال، فيسأل المحبوبون الحق أن يرهمهم في اعتقادهم، و أهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بها، فيسألونها باسم الله فيقولون يا الله ارحمنا،

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 469

و لا يرهمهم إلا بقيام الرحمة بهم.

(1) رحمت را اثر دیگر است که باید به سبب سؤال اثر کند (یعنی باید گدایی کرد که هر کسی به سؤال استعداد یا به سؤال لسان حال یا قال از او می‌خواهد) بنا بر این افراد محبوب به حسب اعتقادشان از حق تعالی سؤال می‌کنند که بر آنان رحم کند (و گناهانشان را بیامرزد و از آنان بگذرد این درخواست به حسب رغبتشان به بهشت و فرارشان از دوزخ است). اما اهل کشف سؤال می‌کنند که رحمت به آنان قائم بشود که متصف به رحمت بشوند. پس رحمت را به اسم الله می‌خواهند و سؤال می‌کنند و می‌گویند: «یا الله ارحمنا» و خداوند آنان را رحم نمی‌کند مگر به قیام رحمت به آنان.

پس هم راحم خودشان هستند که رحمت به آنان قیام کرده است و هم راحم غیر خودشان از افراد مستعد هستند که آنان را به کمال لایقشان ایصال می‌نمایند.

فلها الحکم، لأن الحکم أتما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل، فهو الراحم على الحقيقة.

(2) رحمت است که حکم در هر مرحومی دارد زیرا حکم در حقیقت برای معنی قائم به محل است. پس این معنای قائم به محل در حقیقت راحم است.

غرض این است که چنانکه هر وصف و معنای قائم بر محل سبب اجرای حکم است، زیرا آن محل تا به آن وصف عنوانی متصف نشد و به سمتی منتسب نگردد حکم آن صفت که همان معنی قائم به محل است بر او جاری و صادق نیست مثلا صفت قضاوت که اگر قائم به شخصی شد آن شخص موصوف به قاضی بودن است و تا قاضی است نافذ الکلمة است و حکم قضای او نافذ است. پس نفوذ حکم از آن قضاوت نه ذات شخص بدون اتصاف به وصف قضا. همچنین است سلطنت قائم به شخص که سلطان، و وزارت قائم به شخص که وزیر شد و هکذا ارباب مناصب و مقامات دیگر که به عروض آن اوصاف و معانی بر آنان صاحب مقام و نافذ الکلمة می‌شوند، صفت رحمت هم که قائم به شخص است به همین مثابه است. یعنی چنانکه قضاوت در معنی قاضی است رحمت در حقیقت راحم است، پس در هر مرحومی حکم مر رحمت راست.

فلا یرحم الله عباده المعنی بهم إلا بالرحمة، فإذا قامت بهم وجدوا حکمها ذوقا. فمن ذکرته الرحمة فقد رحم و اسم الفاعل هو الرحيم الراحم.

(3) پس خداوند عبادش را که اعتنای به آنان دارد رحمت نمی فرماید مگر به رحمت، و

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 470

چون رحمت به آنان قائم شد یعنی مرحوم شدند حکم رحمت را به حسب ذوق می یابند (چنانکه در پیش گفته ام ذوق در اصطلاح عارفان، دارا بودن است نه صرف دانا بودن).

پس رحمت به هر کس رسیده است او مرحوم است که استعداد و عین او آن را قبول کرده است. هر چند که اسم فاعل، رحیم و راحم است.

و الحکم لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجه المعاني لدوائها، فالأحوال لا موجودة و لا معدومة، أي لا عين لها في الوجود لأنها نسب، و لا معدومة في الحکم لأن الذي قام به العلم يسمى عالما و هو الحال.

(1) و حکم، متصف به خلق نمی گردد. «1» زیرا حکم، امری است که معانی آن را برای ذوات خود واجب می کنند. بنا بر این احوال نه موجودند و نه معدوم. یعنی برای آنها در وجود عینی نیست زیرا احوال نسبتی هستند و معدوم هم در حکم نیستند. چه آن کسی که علم به او قائم است او را عالم گویند و این قیام، حال است. «2»

یعنی قیام علم به شخص حال است و آن شخص عالم، و حال به این معنی بنا بر مذهب معتزله است که واسطه بین وجود و عدم است.

حال بنا بر مذهب معتزله

طایفه معتزله قائل به حالند و حال را نه موجود می دانند و نه معدوم که واسطه بین وجود و عدم است. حضرات فلاسفه طرا و کلا با آنان مخالفند که هر چیز یا موجود است یا معدوم و واسطه معنی ندارد و یکی از علل اختیار قول به حال چنانکه در خاطر دارم این است که در مسأله علم و ماندند و نتوانستند آن را به مبانی عمیق و دقیق حکمت متعالیه حل کنند زیرا می گویند خداوند عالم را مطابق علم آفرید و علم را زاید بر ذات و الگوی پیاپی کردن عالم قرار دادند و همچنین بسیاری از صفات الهی را زاید بر ذات

---

(1) مقصود این است که چون حکم- مثلا عنوان قضاوت و سمت دیگر- به کسی داده شد که آن کس را قاضی و حاکم و دیگر اوصاف می نامیم نمی شود گفت که این حکم مخلوق است مثل دیگر مخلوقات چنانکه می گوئیم این

آب مخلوق است و این خاك مخلوق است و هكذا و این احكام را نمی شود نادیده گرفت، زیرا منشأ آثارند. شخص قاضی به سمت قاضی منصوب است، نافذ اللیلة است و بزرگتر از خودش را در کمالات انسانی می تواند در نزد خود احضار کند و له یا علیه او حکمی بنماید. لذا چون این گونه احكام نه مخلوقند نه معدوم، معتزلی آنها را احوال می نامد و حال را نه موجود می داند و نه معدوم. زیرا حکم چیزی است که توجیه معانی آن را برای ذواتشان واجب می کنند. پس احوال نه موجودند و نه معدوم.

(2) مقصود از حال نسبت علم است به شخص عالم نه صحبت شخص عالم است و نه صحبت علم. این نسبت را معتزله نه موجود می داند نه معدوم بلکه بین معدوم و موجود (حال) می گوید.

### مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 471

می داند بنا بر این اگر این صفات زاید را موجود بدانند موجود یا واجب است و یا ممکن، اگر ممکن باشد مخلوق است و مخلوق مسبوق به علم است و هكذا تسلسل لازم می آید و اگر آن صفات زاید موجود واجب باشند تعدد قدما یعنی واجبهای بالذات لازم آید و اگر آن صفات زاید معدوم باشند معدوم الگوی خلق عالم قرار نمی گیرد. لذا برای خلاصی از اشکال جانبین آنها را واسطه میان وجود و عدم دانستند که نه موجودند و نه معدوم و آن را حال نامیدند (در کتب کلامی از آنان این گونه نقل کرده اند).

شیخ اکبر گوید معانی از قبیل قضا و امارت و سلطنت و امثال اینهاست که شخص معنون به این عناوین، با حفظ عنوان، نافذ الکلمة است و کارهایی از او ساخته است که با عدم این عنوان، آن نفوذ و بسط ید را ندارد. آیا این عناوین معدومند؟ معدوم که این چنین منشأ آثار نمی گردد و اگر موجودند چگونه موجود هستند حال اینکه موجود، آن ذات متصف به این عناوین است و بس. این عناوین همان حالی است که معتزله گویند.

آخوند ملا صدرا گوید: وجود را از فعلیت مطلقه که واجب الوجود است تا به انزل مراتب آن مراحل بسیار است و نسب و اعتبارات از سلسله انزل وجوداتند که مشابک با عدمند. لذا نباید این گونه عناوین را از جهت ضعف وجودی شان واسطه بین وجود و عدم قرار داد. پس حال نداریم. این نهایت، دقیقی است که در این مقام باید گفت و نکته ای بلند و سزاوار اعتنا و اهتمام است. البته این معنی را در این مقام مرحوم آخوند ملا صدرا در جایی عنوان نفرموده است که حال بدین منوال است بلکه ما از فرموده آن جناب چنین استفاده کرده ایم قائلین به صفات زایده، صفات زایده را معانی می گویند که جمع معنی است. این صفت زایده به نام معنی در نظر معتزلی حال است و اشعری هم قائل به زیادتی صفات بر ذات باری تعالی است. چنانکه در همین فص به زودی عنوان می شود. در کتب تفسیر قدما مثل مجمع البیان طبرسی و غیره که در ضمن بسیاری از آیات نفی معانی می کنند مراد همین معانی یعنی صفات زاید بر ذات است. خود شیخ اکبر نیز در باری تعالی قائل به صفات زایده نیست و حق هم این است. هر چند که احكام را در مخلوق احوال می داند و معانی به همین معنی مراد کسی است که می گوید:

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 472

یعنی بی شریک و بی معانی است.

فعالم ذات موصوفة بالعلم، فما هو عين الذات و لا عين العلم

(1) پس عالم، ذات موصوف به علم است. این حال عین ذات نیست و عین علم هم نیست. «یعنی کونه عالما» که اتصاف شخص به این وصف عنوانی باشد نه عین ذات است و نه عین آن صفت است. بلکه واسطه بین وجود و عدم است.

ولی حق این است که این نسبت یعنی «کونه عالما» از مراتب ضعیفه وجود اسرت به تحقیقی که از ملا صدرا نقل کردیم نه اینکه واسطه باشد و چه بسا اموری که از کثرت ضعفشان ذهن ابا دارد که آن را موجود بداند و این بهترین بیانی است که در رد حال و قول به واسطه بین وجود و عدم باید گفت و مرحوم آخوند در اوایل امور عامه اسفار که می گوید نسب از مراتب ضعیفه وجود است نظر به رد این گونه اقوال و آرا دارد.

و ما تمَّ إلا علم و ذات قام بها هذا العلم و كونه عالما حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى، فحدثت نسبة العلم اليه، فهو المسمّى عالما.

(2) و در واقع نیست مگر علم و ذاتی که آن علم قائم به آن است. «و لئونه عالما» حال است برای این ذات که این حال به سبب اتصاف ذات به این معنی که علم است حاصل شده است. پس نسبت علم به او حادث شد که عالم نامیده شده است،

و الرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، و هي الموجبة للحكم، فهي الراحمة و الذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحم بها و إنما أوجدها ليرحم بها من قامت به.

(3) رحمت به حقیقت از جمله نسب راحم است و رحمت است که موجب حکم بر صاحبش است به اینکه او راحم است. (پس رحمت است که در حقیقت اشیاء را مرحوم می گرداند. هر چند به حسب ظاهر مستند به صاحبش راحم است.) آن کسی - حق تعالی - که رحمت را در مرحوم ایجاد فرمود، ایجاد نفرمود که مرحوم را به این رحمت، رحمت کند (زیرا مرحوم همین که به رحمت وجود یافت و موجود شد مرحوم است) بلکه رحمت را در مرحوم ایجاد فرمود تا کسی را که این رحمت موجوده به او قائم است رحمت بنماید.

آن رحمت اولی رحمت رحمانی است و این رحمت دومی رحیمی . مثلاً اهل کشف و هر انسانی به رحمت رحمانی موجود است و به رحمت رحیمی صاحب کشف و

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 473

کمالات ثانی می شود. این بحث کأنّ ارهاص «1» است برای رحمت و جوی و امتنانی که در آخر همین فص زکریاوی عنوان می کند.

و هو سبحانه ليس بمحل للحوادث فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه و هو الراحم و لا يكون الراحم راحماً إلا بقيام الرحمة به فثبت أنه عين الرحمة.

(1) حق سبحانه محل حوادث نیست. پس محل ایجاد رحمت، در او نمی تواند که راحم است، راحم، راحم نیست مگر به قیام رحمت به او. پس ثابت شد که حق سبحانه عین رحمت است.

فرضا زید که تا این ساعت قاضی نبود الآن سمت قضاوت را پذیرفت، محل این حادث یعنی مقام قضاوت گردید و حادث یعنی چیزی که نبود و پدید آمد خداوند راحم است و صفت رحمت برای او چون حدوث صفت رحمت برای زید نمی تواند بوده باشد. چه اینکه حق سبحانه محل حوادث نیست و چون راحم است و راحم کسی است که رحمت قائم است به او و او محل حوادث نیست. پس رحمت عین ذات اوست.

و من لم يذق هذا الامر و لا كان له فيه قدم ما اجترأ أن يقول إنّه عين الرحمة أو عين الصفة، فقال ما هو عين الصفة و لا غيرها. فصفت الحقّ عنده لا هي هو و لا هي غيره، لأنه لا يقدر على نفيها و لا يقدر على أن يجعلها عينه، فعدل الى هذه العبارة و هي عبارة حسنة.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم 473 حال بنا بر مذهب معتزله ..... ص : 470

(2) و کسی که این امر را نچشید و مر او را در این امر قدمی نباشد جرأت ندارد که بگوید او عین رحمت است یا عین صفت است. بنا بر این اشعری گفته است که حق سبحانه نه عین صفت است و نه غیر صفت. بنا بر این، صفات حق در نزد او نه ذات حق است و نه غیر ذات حق زیرا که اشعری بر نفی صفات قادر نیست و نمی تواند صفات را عین حق قرار بدهد لذا عدول کرد به این عبارت «ما هو عين الصفة و لا غيرها» و این عبارت خوبی است.

و غيرها أحقّ بالأمر منها و أرفع للأشكال، و هو القول بنفي أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف.

(3) و عبارت دیگر، از این عبارت اشعری برای رساندن معنای واقع و نفس الامر سزاوارتر و اشکال بردارنده‌تر است.

### (1) مقدمه و پیش درآمد.

#### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 474

اشکال اینکه لازم آید ذات حق جلّ و علا در مقام ذاتش ناقص باشد و به صفات، مستکمل گردد، مثل زیدی که به حدوث صفت قضا قاضی شده است.

آن عبارت بهتر، قول به نفی اعیان صفات زاید بر ذات و قائم به ذات حق سبحانه است.

یعنی صفات زایده بر ذات قائل نشود چنانکه امیر علیه السلام در چندین خطبه‌اش فرمود: «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه.»

و إنما هي نسب و إضافات بین الموصوف بها و بین أعيانها المعقولة.

(1) و همانا صفات نسب و اضافاتی هستند بین ذات موصوف به این صفات و بین اعیان و حقایق معقوله این صفات.

مثلا چنانکه نفس ناطقه عالم به ذات خود عالم است که ذات او معلوم اوست. یعنی هم عالم است و هم معلوم و بین عالم و معلوم بودن نفس تغایری اعتباری در وعاء عقل لحاظ می‌شود، همچ‌نین است قیام صفات کمالیه به حق سبحانه و تغایر بین موصوف و صفات.

و إن كانت الرحمة جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم الهی مختلفة.

(2) رحمت هر چند جامع جمیع انواع رحمت است ولی نسبت به هر يك از اسمای الهی مختلف است.

یعنی رحمت ذاتیه که وجود است و نفس رحمانی است شامل جمیع انواع رحمتها که اقتضای هر اسم خاص است می‌باشد که یکی معطی و دیگری هادی و دیگری واهب و دیگری رازق و هکذا است، چه تا به رحمت ذاتیه مرحوم نشوند به اقتضای رحمت خاصه اسمائی خودشان راحم نمی‌باشند، چه اینکه رحمت خاصه اسمائیه به نسبت هر اسم الهی مختلف است زیرا هر يك از این اسماء مظهر وداعی خود را رحمت می‌نماید به آن چه که اختصاص به او دارد و حقیقتش آن را اقتضا می‌نماید.

فلهذا يسأل سبحانه ان يرحم بكل اسم الهی

(3) لذا از خداوند سبحان سؤال می شود که به هر اسم الهی رحمت بنماید.

این بیان شیخ اشاره است به توحید در مقام ذات و صفات و افعال. زیرا گفت: از خداوند خواسته می شود مطابق اقتضای هر اسمی رحمت بنماید. غرض اینکه تعیین اسمی رهزن نشود، که فعال ما یشاء واجب تعالی است.

«دیده‌ای خواهم سبب سوراخ

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 475

کن»

فرجه الله. و الكناية هي التي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية، فما تعم بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاص الإلهي في قول السائل رب ارحم، و غير ذلك من الأسماء، حتى المنتقم له أن يقول يا منتقم ارحمني و ذلك لأن هذه الأسماء تدل على الذات المسماة، و تدل بحقائقها على معان مختلفة.

(1) بنا بر این رحمت الهی که کنایه یعنی ضمیر در «رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» است شامل همه اشیاء می باشد. (یعنی ذات او شامل همه اشیاء است زیرا رحمت او عین ذات اوست). سپس رحمت الهیه به سبب تعدد اسماء الهیه به شعب کثیره منشعب می شود.

بنا بر این هر اسمی اختصاص به رحمت خاص دارد، حتی سائل که می گوید «یا منتقم ارحمني» (اراده می کند تخفیف عذاب را). این مطلب از آن روست که همه اسماء دلالت بر ذات دارند و حقایقشان دلالت بر معانی مختلفه دارد.

مثل نور آفتاب که به شبکه‌های آینه‌ای به اشکال و الوان مختلف می تابد که تمام آن شبکه‌ها در داشتن اصل ذات نور آفتاب شریکند و به اقتضای شکل و لون خودشان هر يك را اثری خاص است. همان که جامی گوید:

تایید در او پرتو خورشید وجود

اعین همه شیشه‌های گوناگون بود

هر شیشه که سرخ بود یا سبز و کبود

خورشید در او هر آن چه او بود نمود

فیدعو بها فی الرحمة من حیث دلالتها علی الذات المسماة بذلك الاسم لا غیر.

لا بما یعطیه مدلول ذلك الاسم الذي ینفصل به عن غیره و یتمیز.

(2) داعی به آن اسماء از حیث دلالتشان بر ذات مسماة به این اسم طلب رحمت می کند، نه از غیر آن.

یعنی نه از غیر ذات، یعنی نظر داعی در دعایش فقط ذات مسماة به اسم است. زیرا دهنده در حقیقت، ذات است هر چند داعی متعب از دست اسم خاص می گیرد. یعنی نظر داعی در دعایش فقط به ذاتی است که به این اسماء نامیده شده است.

نه به آن چه که مدلول این اسم عطا می کند که به آن از غیر خود منفصل می گردد و تمیز می یابد.

غرض این است که اسماء هر يك را خصوصیتی است که به آن خصوصیت از غیر خود متمیزند. چه اینکه همه در يك ذات شریکند و آن ذات قبله حاجات است، هر چند

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 476

داعی باید به دست ایادی اسماء از قبله حاجات بگردد.

فإنه لا یتمیز عن غیره و هو عنده دلیل الذات، و إنما یتمیز بنفسه عن غیره لذاته إذ المصطلح علیه بأي لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غیرها، و إن كان الكلّ قد سيق لیدلّ علی عین واحدة مسماة و لا خلاف فی أنّه لكلّ اسم حکم لیس للآخر، فذلك أيضا ینبغی أن یتعتبر كما تعتبر دلالتها علی الذات المسماة .

(1) در عین حال تعیینات اسمائی حجاب او نیستند که دیده بر ذات واجب دوخته است و همانا هر اسم خاص به نفس ذاتش از غیر خود متمیز است زیرا آن حقیقتی که در اسم است و به لفظ مصطلحی خوانده می شود به ذات خود از غیر خود متمیز است (مثل علیم از قادر که به عین علم و قدرت از هم تمایز دارند) هر چند که جمیع اسماء بر عین واحدة دلالت می نمایند و لکن خلافتی نیست که هر اسم را حکمی خاص است که آن حکم خاص در اسم دیگر نیست.

مثلا مریض که «یا الله» می گوید شافی می خواهد و گمراه که یا الله می گوید هادی می خواهد.



و لهذا قال أبو القاسم بن قسي في الأسماء الإلهية إن كل اسم على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية إذا قدمته في الذكر نعتة بجميع الأسماء، و ذلك لدلالاتها على عين واحدة، و إن تكثرت الأسماء عليها و اختلفت حقائقها، أي حقائق تلك الأسماء.

(2) لذا أبو القاسم بن قسي (صاحب كتاب خلع نعلين که شیخ او را در فتوحات نامبرده و از اکابر اهل طریق دانسته است) گفته است که هر اسم از اسماء الهیه به تنهایی مسمى به جميع اسماء الهیه است و هر گاه آن اسم را پیش بکشی او را منعوت به جميع اسماء می گردانی زیرا که اسماء دلالت بر عين واحدة دارند، هر چند که حقایقشان متکثر است و اسماء به تكثر آن حقایق مختلفند.

ثم ان الرحمة تنال على طريقين، طريق الوجوب، و هو قوله **فَسَأَلْتُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ مَا قَدِّمَهُمْ بِهِ مِنْ الصِّفَاتِ الْعِلْمِيَّةِ وَ الْعَمَلِيَّةِ.**

و الطريق الآخر الذي تنال به هذه الرحمة طريق الامتنان الإلهي الذي لا يقترن به عمل و هو قوله **وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ** و منه قيل **لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ.** و منها قوله **اعمل ما شئت فقد غفرت لك فاعلم ذلك.**

(3) سپس اینکه رحمت بر دو طریق است یکی طریق وجوب است (که در مقابل تکلیف

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 477

و عمل است. زیرا پاداش دادن واجب است) که فرمود: **فَسَأَلْتُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ.**

و طریق دیگر که بدان طریق آدمی به رحمت نایل می گردد، طریق امتنان الهی است که مقرون به عمل نیست و این طریق امتنان نیز بر دو قسم است: يك وقت رحمت رحمانی عام است: **رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**، (که همان رحمت ذاتیه شامل جميع عباد است) و يك وقت رحمت رحمانی خاص است که شامل بعضی از عباد است مثل خطاب به رسول الله: **لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ** (فتح: 2) و چنانکه به بعضی از بندگانش خطاب کرد که «اعمل ما شئت فقد غفرت لك» پس بدان این را.

یعنی رحمت رحمانی آن است که در مقابل عملی نیست خواه عام باشد و خواه خاص و رحمت رحیمی آن است که در مقابل عمل است، پس بوقهّم نشود که رحمت رحمانی مطلقاً باید عام باشد.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 479

(1) قيصری گوید:

بدان قوای روحانیه را به حسب فعل و انفعال و اجتماعات قوا امتزاجاتی روحانیه است که از آن امتزاجات هیأتی وحدانی حاصل می شود که مصدر احکام و آثار ناتجه از آن می گردد و صورت ملکیه تابع آن هیأت است، چنانکه صورت طبیعیّه تابع مزاج حاصل از عناصر مختلفه و کیفیات متقابله است و احکامی که ظاهر و غالب بر آن صورت طبیعیّه است به حسب آن مزاج است. چون این مطلب دانسته شد، بدان که الیاس علیه السلام به حسب مزاج روحانی اش مناسبت یافته است با مزاج صور ملکیه و به حسب مزاج جسمانی اش مناسبت با مزاج صور بشریه، لذا از جهت صورت روحانیه با ملائکه انس گرفته است و به حکم اشتراک در بینشان که در مراتب روحانیه آنها واقع است با آنها مصاحبت داشته است و به حسب صورت جسمانی اش با اناسی انس گرفته است و به حسب اشتراک با آنان در صورت طبیعیّه عنصریه با آنها مخالطت و آمیزش داشته است. لذا جامع صورتین شد و به برزخیت بین عالمین ظاهر شد، از این جهت حکمة ایناسیه به کلمه الیاسیه اختصاص یافت و به سبب آن صورت ملکیه موجب اعتدال حقیقی به حیات دائمه - چون خضر و عیسی - فائز شد چه اینکه خضر و عیسی علیهما السلام هم صورت ملکیه شان به صورت طبیعیّه شان غلبه داشت، جز اینکه خضر علیه السلام صورت ملکیه اش بر صورت بشریه غلبه یافت که از چشم مردم پنهان شد و موت بر او طاری نشد و عیسی علیه السلام با صورت بشریه

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 480

به سما ارتفاع یافت. «1»

[الیاس همان إدريس علیه السلام است]

إلیاس هو إدريس كان نبياً قبل نوح، و رفعه الله مكاناً علياً، فهو في قلب الأفلاك ساكن و هو فلك الشمس، ثم بعث الى قرية بعلبك، و بعل اسم صنم، و بك هو سلطان تلك القرية و كان هذا الصنم المسمى بعلًا مخصوصاً بالملك و كان إلیاس الذي هو إدريس قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان - من اللبانة، و هي الحاجة - عن فرس من نار و جميع آلاته من نار، فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة، فكان عقلاً بلا شهوة، فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسية، فكان الحقّ فيه منزّها.

(1) الیاس همان إدريس علیه السلام است که قبل از نوح پیامبر بود و خداوند او را به مکان علی بالا برد. رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا (مریم: 57) و او در قلب افلاك که فلك شمس است ساکن بود. سپس به قریه بعلبك مبعوث شد. بعل اسم صنمی است و بك سلطان آن قریه بود و آن صنم مسمای به بعل مخصوص به ملك آن جا به نام بك بود و الیاس که همان إدريس است برای او انفلاق کوه به نام لبنان تمثیل شد (لبنان مشتق از لبانه است که به معنای حاجت

است) که اسبی آتشین با جمیع آلات است (از زین و افسار و غیرهما از آتش از کوه به در آمد و چون الیاس آن اسب را بدید بر او سوار شد و شهوت از او ساقط گردید و عقل بدون شهوت شد و برای او تعلقی به أغراض نفسیه باقی نماند.

بنا بر این حق در او منزّه بود.

یعنی چون الیاس علیه السلام عقل بدون شهوت شد و هر مدرکی به اقتضای هویت ذاتی خود ادراک می کند عقل که خود مجرد از ماده است مدرکات او مجرد و منزّه از ماده و احکام ماده می باشند، پس عقل ناصع، خدا را منزّه از ماده می بیند و خود منزّه- به صیغه اسم فاعل- است مر خدای را از ماده و مادیات و حال اینکه **وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَ هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ.**

فكان على النصف من المعرفة بالله، فإنّ العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه. و إذا أعطاه الله المعرفة بالتجليّ كملت معرفته بالله، فنزه في موضع و شبه في موضع، و رأى سريان الحقّ بالوجود في الصور الطبيعية و العنصرية فما بقيت له صورة إلا و يرى عين الحقّ عينها و هذه المعرفة

---

(1) شرح فصوص قيصري، صص 412 و 413.

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 481

التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله.

(1) پس الیاس علیه السلام بر نصف معرفت بالله بود (یعنی معرفت تشبیهی را نداشت) چه عقل وقتی از جهت أخذ علوم از نظر خودش، مجرد شود، معرفتش به خداوند بر تنزیه است نه بر تشبیه و وقتی خداوند معرفت به تجلی را به بنده عطا فرمود معرفت آن کس به الله تعالی کامل می شود که در موضع تنزیه، تنزیه می کند و در موضع تشبیه، تشبیه و سریان حق را به وجود، در صور طبیعی و عنصريه می بیند. پس برای او صورتی باقی نمی ماند مگر این که عین حق را عین آن صورت (از حیث اتحاد ظاهر و مظهر) می بیند و این معرفت که جامع بین تنزیه و تشبیه است معرفت تامه است. معرفتی که شرایع منزله از جانب خداوند آن را آوردند و حکم فرمودند که باید میان تشبیه و تنزیه جمع کرد، نه اینکه به یکی از آن دو منفرد بود.

و حکمت بهذه المعرفة الأوهام کلها.

و لذلك كانت الأوهام أقوى سلطانا في هذه النشأة من العقول، لأن العاقل و لو بلغ في عقله ما بلغ لم يخل عن حكم الوهم عليه و التصور فيما عقل.

(2) همه اوهام به این معرفت حکم کرده‌اند. «1»

زیرا وهم به معانی خواه کلی باشند خواه جزئی نوعی از لباس صور متخلیه در ذهن را می‌پوشاند و این عمل تشبیه در عین تنزیه است. زیرا معانی از حیث تجردشان از مواد، از مواد و از صور تابع مواد منزهند. «2»

و از آن حیث که معانی، موجود مصور در ذهنند، سلطان اوهام در این نشئه اقوا از عقول است. زیرا عاقل در عقل خود به هر جا برسد از حکم وهم بر وی و از تصور (یعنی صورت وهمی یافتن) در آن چه تعقل کرده خالی نیست.

به این بیان که چون وهم بر مدرکات عقلیه به تنزیه و تشبیه حاکم است سلطان اوهام در این نشئه عنصریه از عقول قوی‌تر است زیرا عاقل در این نشئه هر چند در عقل خود به کمالی برسد که منتهی الیه عقول باشد از احکام وهم بر وی خلاصی ندارد و مدرکات عقلیه او از صور وهمیه مجرد نمی‌شوند.

فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة- الانسانية، و به جاءت الشرائع

---

(1) وهم در اینجا به معنایی که در روایات آمده نیست. زیرا اوهام در روایات به معنای عقول است.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 414، ستون دوم.

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 482

المنزلة، فشبهت و نزهت، شبهت في التنزیه بالوهم، و نزهت في التشبيه بالعقل، فارتبط الكلّ بالكلّ، فلم يتمكن أن يخلو تنزیه عن تشبيه و لا تشبيه عن تنزیه.

(1) پس وهم در این صورت کامله انسانیه سلطان اعظم است و به وهم و آن چه وهم بدان حکم می‌کند شرایع منزله از جانب حق تعالی فرود آمده است. بنا بر این شرایع تنزیه کردند و تشبیه کردند. تشبیه کردند در مقام تنزیه به لسان وهم، و تنزیه کردند در مقام تشبیه به لسان عقل، پس کل به کل مرتبط شد. یعنی کلّ عقل و وهم به کل تشبیه و تنزیه ارتباط یافتند.

یعنی هر يك از آن دو به هر يك از این دو. پس ممکن نیست تنزیهی از تشبیهی خالی باشد و تشبیهی از تنزیهی.

قال تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فَذَرَهُ وَ شَبَّهِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فشبّه.

(2) قال الله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شورى: 11) که هم تنزیه فرمود و هم تشبیه.

تنزیهش که ظاهر است. زیرا نفی مماثله فرمود. اما تشبیهش اینکه برای خود مثل اثبات کرد و نفی مماثله کرد و اثبات مثل تشبیه است و این مثل نیست مگر انسانی که مخلوق بر صورت او و متصف به کمالات اوست، مگر وجوب ذاتی که فارق بینشان است.

و هي أعظم آية تنزیه نزلت و مع ذلك لم تخل عن التشبیه بالكاف. فهو أعلم العلماء بنفسه، و ما عبّر عن نفسه إلا بما ذكرناه.

ثم قال سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ و ما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم. فنزّه نفسه عن تنزيههم إذ حدّوه بذلك التنزیه، و ذلك لقصور العقول عن إدراك مثل هذا.

(3) و این آیه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ بزرگترین آیت تنزیه است که در قرآن نازل شده است با وجود این از تشبیه خالی نیست به سبب کافی که بر سر اوست (که فرمود مانند مثل او شیئی نیست، که به حسب ظاهر دلالت بر اثبات مثل دارد). خداوند اعلم علما به ذات خود است و از خود تعبیر نکرد مگر به آن چه گفتیم (یعنی تنزیه در عین تشبیه).

سپس فرمود: سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ (صافات: 180) زیرا واصفون وصفش نمی کنند مگر به آن چه عقولشان عطا کرده است. (یعنی آنان فقط خدا را به صفات تنزیهی وصف می کنند) و خداوند خودش را از این وصف تنزیهی آنان که در واقع تحدید است تنزیه فرموده است. (زیرا تنزیه و تمییز از هر شیء محدود تمایز و جدایی از آن است) و این تحدید که از تنزیه آنان برخاسته است به جهت قصور عقولشان از

مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 483

ادراك مثل این معنی است.

استفاده این گونه نکات عرشی از آیات کریمه قرآنی از اسرار آیات است که باید به اعلام و اطلاع الهی بوده باشد. مرحوم آخوند ملا صدرا را کتابی به نام اسرار الآیات است که در بیان بسیاری از اسرار آیات مغتنم است هر چند اسرار آیات را نهایت نیست که «اقرأ و ارق». پس خداوند خودش را از تنزیه آنان تنزیه فرمود. زیرا آنان با این تنزیه خداوند را تحدید کردند و این تحدید از قصور عقل از ادراك مثل این معنی که تنزیه در تشبیه و تشبیه در تنزیه است می باشد.

[شرايع همه به آن چه اوهام حکم می کند آمده است]

ثم جاءت الشرائع كلها بما تحکم به الأوهام، فلم تخل الحق عن صفة يظهر فيها. كذا قالت، و بدأ جاءت. فعملت الأمم على ذلك فأعطاها الحق السخمي، فلحقت بالرسول وراثه فنطقت بما نطقت به رسل الله **اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ**. فالله أعلم موجه، له وجه بالخبرية الى رسل الله، و له وجه بالابتداء الى أعلم حيث يجعل رسالته. و كلا الوجهين حقيقة فيه، و لذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه و بالتنزيه في التشبيه.

(1) سپس شرايع همه به آن چه اوهام حکم می کند آمده است. (يعني به تشبيه حکم کرده اند). پس شرايع، حق تعالی را از صفتی که در آن ظاهر می گردد خالی نگردانیده اند.

شرايع اين چنین فرمودند و به اين حکم آمدند و امتهای به مقتضای آن عمل کرده اند و حق تعالی امتهای را تجلی عطا کرده است. (به صفاتی که موجب تشبيه اند بر آنان تجلی کرده است). پس امتهای به حسب وراثت (نه به اصالت) به رسل پیوستند که امتهای ناطقند به آن چه رسل حق تعالی ناطقند **اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ** (انعام: 124) و **إِذَا جَاءَتْهُمُ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ، اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ** (انعام: 125) اين آیه به دو وجه موجه است. (یکی اینکه پس از «مِثْلَ مَا أُوتِيَ» وقف کنیم که کلام تام شود آن گاه) بگوئیم **رُسُلُ اللَّهِ** که **اللَّهُ** خبر **رُسُلِ اللَّهِ** بشود (و «اعلم» خبر مبتدای محذوف که «هو» است. یعنی «هو اعلم حيث يجعل رسالته».)

وجه دوم اینکه (بعد از رسل الله وقف کنیم) و الله را مبتدا بگیریم و اعلم را خبر او و هر دو وجه حق است. لذا گفتیم تشبيه در تنزيه و تنزيه در تشبيه است.

تأییدا گوئیم که در سوره **وَ الشَّمْسِ وَ ضُحَاهَا**. حق تعالی فرمود: **فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَ سُفْيَاهَا** (شمس: 13) اين رسول الله جناب صالح است و ناقة صالح

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 484

ناقة الله خوانده شد پس رسول الله، الله است و همچنين آیه: **إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** (فتح: 10) **مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ** (نساء: 80) و آیات دیگر از اين قبيل.

و بعد آن تقرر هذا فرنجي الستور و نسدل الحجب على عين المنتقد و المعتقد و إن كانا من بعض صور ما تجلی فيها الحق و لكن قد امرنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور.

(1) و بعد از آن که مقرر شد که تنزيه از تشبيه خالی نیست و بالعکس پردهها را می افکنیم و حجابها را فرو می نهمیم بر چشم منتقد و معتقد. هر چند که هر دو بعضی از صورتی هستند که حق در آنها تجلی کرده است و لكن ما مأمور به ستر هستيم تا تفاضل استعداد صور ظاهر شود.

(مراد از منتقد محققی است که یا به کشف و عیان و یا به نظر و برهان خلاصه معانی و حقایق را می‌داند و مراد از معتقد، مقلد مؤمن به اهل حقایق و عرفان است)

فان المتجلی فی صورة بحکم استعداد تلك الصورة، فینسب إلیه ما تعطیه حقیقتها و لوازمها لا بد من ذلك.

(2) زیرا متجلی در صورتی، به حکم استعداد آن صورت است. پس حقیقت آن صورت و عین که مجلاست و نیز آن چه حقیقت لوازم آن عین و صورت عطا می‌کند و اقتضا می‌نماید به متجلی که حق است نسبت داده می‌شود و ناچار باید این چنین باشد.

اقتضای هر عین ثابتی اختصاص به آن عین دارد و در پیش گفتیم که مرایا را احکامی است از صغر و کبر و استطاله و استداره و امثال آنها که هنگام تجلی ظاهر می‌گردند.

مثل ما یری الحق فی النوم و لا ینکر هذا

(3) مثل آن کسی که حق تعالی را در عالم خواب می‌بیند و این معنی انکار نمی‌شود.

زیرا عالم مثال، واسع است و مقام خیال انسان که مثال متصل اوست خیال عقلانی است. چون دیگر مشاعر و مدارک او که هر یک را ادراک عقلانی است. مثلاً لمس و شمع و ذوق انسان هر یک عقلانی است. هر چند مادی است به خلاف حیوانات که إدراکات آنها وهمی است. زیرا سلطان قوای حیوانی وهم است و از آن فراتر نیست، اما سلطان

---

(1) گروهی با رسول الله بیعت کردند به طوری که دست رسول بالای دست آنها قرار می‌گرفت فرمود: دست خدا بالای دستهای آنها بود.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 485

قوای انسان عقل است. بلکه او را ادراکاتی و رای طور عقل است و از نکته عالی‌ای که فرمودند: «بدن مرتبه نازله نفس است» باید این احکام را استنباط کرد و در آن حکم مندرج دانست و چون سلطان آن قوا وهم و این قوا عقل است، انسان از ظاهر پی به باطن می‌برد و اکتشافات و اختراعات و کسب حقایق می‌کند به خلاف حیوان. غرض اینکه از جهت سعه عالم مثال و تجرد برزخی قوه خیال، انکار خوابی آن چنان که گفته شد راه ندارد. چنانکه رؤیت حق تعالی در آخرت انکار نمی‌گردد و حدیث رؤیت بر این معنی نص است.

[شك نیست که مرئی عین حق است]

و أنّه لا شكّ الحقّ عينه فتتبعه لوازم تلك الصورة و حقائقها التي تجلّي فيها في النوم، ثم بعد ذلك يعبر - أي يجاز - عنها إلى أمر آخر يقتضي التنزيه عقلا، فإن كان الذي يعبرها ذا كشف و إيمان، فلا يعجز عنها إلى تنزيه فقط، بل يعطيها حقّها من التنزيه و مما ظهرت فيه. فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة.

(1) و شكّ نیست که مرئی عین حق است. پس لوازم آن صورت (از شکل و وضع و امور دیگر) به تبعیت آن صورت به حق می‌رسد (و این عین تشبیه است). سپس بعد از تیقظ و انتباه یعنی بعد از بیداری، از آن صورت عبور می‌کند به امر دیگری که به حسب عقل اقتضای تنزیه می‌نماید. پس اگر آن کسی که از آن صورت عبور می‌کند صاحب کشف و ایمان است از آن صورت به سوی تنزیه تنها نمی‌رود بلکه حق صورت را از تنزیه و از آن چه که در آن ظهور کرده است (یعنی هویت الهیه) عطا می‌کند (یعنی جمع بین تشبیه و تنزیه می‌کند). پس الله تعالی بنا بر تحقیق عبارت است از حقیقتی که در صورت رسل ظاهر شده است. برای کسی که اشاره‌ای را که نموده‌ایم فهم کند.

اشاره آن بود که در آیه سابق گفتیم: الله، خبر رسل الله است. یعنی رسل الله، الله است.

و روح هذه الحكمة و فصّها أن الأمر ينقسم إلى مؤثر و مؤثر فيه و هما عبارتان:

فالمؤثر بكلّ وجه و على كلّ حال و في كلّ حضرة هو العالم.

فإذا ورد، فالحقّ كلّ شيء بأصله الذي يراسبه، فإنّ الوارد أبدا لا بد أن يكون فرعاً عن اصل.

(2) و روح خلاصه مسأله تأثیر و تأثر در این حکمت ایناسیه و فص آن این است که امر وجود به مؤثر و مؤثر فيه تقسیم می‌شود و آن دو عبارتند از اینکه مؤثر به هر وجه از

#### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 486

وجوه اسمائیه و بر هر حالی از احوال مؤثر فيه و در هر حضرتی از حضرات الهیه یا کونیه حق تعالی است و مؤثر فيه به هر وجه و به هر حال و در هر حضرت عالم است.

پس چون وارد الهی وارد شده است بلکه به طور مطلق شيء از آثار بر تو وارد شد آن شيء را به اصل او که مناسب اوست نسبت ده و الحاق کن. یعنی فرع را به اصل آن بیبوند و مراعات مناسبت بنما.

مثلا هر گاه وجود و علم و قدرت و امثال این امور از کمالات الهیه بر تو وارد شد آن را به حضرت الهیه بیبوند و هر گاه فقر و احتیاج و امکان و جز آنها از نقایص کونیه وارد شد به حضرت اعیان عالم الحاق کن و به عالم اسناد ده.



زیرا وارد همیشه فرع از اصلی است.

كما كانت المحبة الإلهية عن النوافل من العبد. فهذا أثر بين مؤثر و مؤثر فيه و كان الحق سمعه و بصره و قواه عن هذه المحبة. فهذا أثر مقرر تقدر على إنكاره لثبوته شرعا ان كنت مؤمنا.

(1) همچنان که محبت الهیه از جانب (یعنی متفرع بر) نوافلی است که صادر از عبد است.

پس این حب اثری است بین مؤثر که عبد است به قوه نوافل و مؤثر فيه که حق است. از این جهت حق تعالی سمع و بصر و قوای عبد می شود که همان محبت الهیه است و این اثری است که مقرر است. کسی نمی تواند آن را انکار کند. زیرا به حسب شرع ثابت شده است. (یعنی در خبر است) اگر مؤمن به شرع و شریعتی.

و أما العقل السليم، فهو إما صاحب تجلٍ إلهيٍّ في مجلى طبيعي فيعرف ما قلناه، و إما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد في الصحيح.

(2) اما عقل سلیم یا صاحب تجلی الهی در مجلای طبیعی است. پس چنین کسی به سبب شهود خود، حقیقت آن چه را ما گفتیم عارف می باشد (و آن اینکه امر منقسم است به مؤثر و مؤثر فيه و مؤثر در جمیع حضرات کونیه و الهیه الله تعالی است و مؤثر فيه در همه حضرات عالم است.)

و یا مؤمن مسلم است که تسلیم صاحب تجلی و مؤمن به اوست.

اسکندر افرودیسی شاگرد ارسطو می گوید: «لو لا وجود النفس لم يوجد اصلا زمان و لا حركة».

و لا بد من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق في هذه

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 487

الصورة لأنه مؤمن بها.

(1) و ناچار باید سلطان وهم بر عاقل باحث در آن چه که حق در این صورت آورده است حکم کند. زیرا عاقل، به آن صورت مؤمن است.

و آن صورت، تجلی حق است در نوم و یقظه که وهم به نور عقل حکم می کند که آن چه از صور تشبیهیه در نوم و یقظه می بیند صورت حق است. به این معنی که تجلیات اوست در مظاهر اسمائی.

و أما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم.

فیتخیل بنظره الفکری أنه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلي في الرؤيا، و الوهم في ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر بغفلته عن نفسه.

(2) اما غير مؤمن به وهم بر وهم حکم می کند.

زیرا عقل او مشوب به وهم است و به این وهم حکم وهم را که اثبات صور برای حق تعالی است باطل می داند. یعنی حکم به بطلان می کند.

و به نظر فکری خود خیال می کند که آن صورتی که تجلی در رؤیا به او عطا کرد محال است. (که خدا را در خواب دیدم یعنی چه). و وهم در این حکمش این حاکم عاقل را که عقلش مشوب به وهم است مفارقت نمی کرد از آن حیث که به غفلت خود از خویشتن آگاه نیست.

و من ذلك قوله تعالى ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ. قال تعالى وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ إِذْ لَا يَكُونُ مَجِيبًا إِلَّا إِذَا كَانَ مِنْ يَدْعُوهُ وَ إِن كَانَ عَيْنَ الدَّاعِي عَيْنَ الْمَجِيبِ. فلا خلاف في اختلاف الصور، فهما صورتان بلا شك.

(3) و از این قبیل مذکور (که امر منقسم به مؤثر و مؤثر فیه است) قول خدای تعالی است ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (غافر: 60) و قولش وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ (بقره: 186). زیرا خداوند مجیب نمی باشد مگر آن گاه که کسی او را بخواند. داعی، قابل متأثر است و مجیب فاعل مؤثر فیه و اگر عین داعی عین مجیب است، پس خلاقی در اختلاف صور نیست. پس داعی و مجیب بلا شك دو صورتند.

که اجابت از یکی از آنهاست و استجابت از دیگری. خلاصه اینکه صورت داعی صورت کونیه انسانی است و صورت مجیب صورت الهیه اسمائیه و هر دو در طول هم.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 488

و تلك الصور كلها كالأعضاء لزيد: فمعلوم أن زيدا حقيقة واحدة شخصية و أن يده ليست صورة رجله و لا رأسه و لا عينه و لا حاجبيه، فهو الكثير الواحد: الكثير بالصور، الواحد بالعين و كالإنسان بالعين واحد بلا شك، و لا شك أن عمرا ما هو زيد و لا خالد و لا جعفر، و أنّ أشخاص هذه العين الواحدة لا تنهاى وجودا، فهو و إن كان واحدا بالعين فهو كثير بالصور و الأشخاص.

(1) و همه این صوری که مظاهر الهیه و کونیه هستند مانند اعضا برای زیدند. پس معلوم است که زید یک حقیقت شخصیه است و صورت دستش و صورت پایش و صورت سرش و صورت چشمش و صورت ابروانش نیز. پس زید کثیر است به صور اعضا، واحد است به عین حقیقت مجرد شخصیه.

و قد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أنّ الحقّ عينه يتجلّى في القيامة بصورة فيعرف ثم يتحول في صورة فينكر، ثم يتحول عنها في صورة فيعرف، و هو هو المتجلّي - ليس غيره - في كل صورة و معلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى: فكأنّ العين الواحدة قامت مقام المرآة، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عرفه فأقر به و إذا اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره كما يرى في المرآة صورته و صورة غيره. فالمرآة عين واحدة و الصور كثرية في عين الرائي، و ليس في المرآة صورة منها جملة واحدة.

(2) اگر مؤمنی به طور قطع دانستی که عین حق تعالی در قیامت به صورتی تجلی می کند که شناخته می شود، سپس در صورتی تحول پیدا می کند که مورد انکار قرار می گیرد، یعنی شناخته نمی شود. سپس از این صورت تحول می یابد بر صورتی که شناخته می شود (چنانکه در حدیث صحیح تحول آمده است). و حق تعالی است که در هر صورتی متجلی است و جز او نیست و معلوم است که این صورت آن صورت دیگر نیست. پس کأنّ یک عین واحد که ذات احدیت است در ارائه نمودن صور متخالفه مقام مرآت قرار گرفته است. پس چون ناظر در مرآت به صورت معتقد خودش در الله تعالی نظر کند او را می شناسد و اقرار می کند و هر گاه چنین اتفاق افتاد که در مرآت معتقد غیر خودش را ببیند، انکار می کند. مثل اینکه در مرآت، صورت خود و صورت دیگری را ببیند. پس مرآت یک عین است و صورتها در عین رایی کثیر است. حال اینکه در مرآت اصلاً صورتی نیست.

مع كون المرآة لها أثر في الصور بوجه و ما لها أثر بوجه: فالأثر الذي لها كوئها تَرَدّ

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 489

الصورة متغيرة الشكل من الصغر و الكبر و الطول و العرض، فلها أثر في المقادير، و ذلك الأثر راجع إليها و إنما كانت هذه التغييرات منها لاختلاف مقادير المرآي.

فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرآي لا بنظر الجماعة.

و هو نظرك من حيث كونه ذاتاً: فهو غني عن العالمين.

(1) با اینکه مرآت خالی از صور است، به وجهی او را در صور اثر است و به وجهی او را در صور اثری نیست. پس اثری که او راست این است که صور را به اشکال گوناگون از صغر و کبر و طول و عرض برمی گرداند. پس مرآت را در مقادیر صور اثر است و اثر راجع به مرآت است و همانا این تغییرات از مرآت به علت اختلاف مقادیر

مرائی است (مرائی جمع مرآت است و اختلاف مقادیر آن به لحاظ بزرگی و کوچکی و استداره و دیگر اشکال مرآت است که سبب اختلاف صور است).

پس در این مثال يك مرآت از این مرائی را بنگر نه جماعت مرائی را

یعنی بنگر مرآت واحد را که مراد، ذات احدیت است و به دیگر مرایا که مراد، اسمایند منگر که سبب تفرق خاطر توست و تو را از صراط مستقیم به در می برد. «1»

و این نظر تو شهود تو از حیث ذات اوست (نه از حیث اسمایش) پس حق تعالی از حیث ذاتش غنی از عالیهان است.

و من حیث الأسماء الإلهية فذلك الوقت يكون كالمرائي: فأی اسم الهی نظرت فيه نفسك أو من نظر، فإتما يظهر للناظر حقيقة ذلك الاسم، فهكذا هو الأمر إن فهمت.

(2) و از حیث اسماء الهیه در آن هنگام همچون نظر در مرآت است (که هر اسمی مرآتی است). بنا بر این به هر اسم الهی که خودت را در آن می نگری و هر کس که در آن می نگرد، برای ناظر، حقیقت آن اسم ظاهر می شود. پس بدان که فنا در تجلی ذاتی و اسمائی چون نظر در مرآت و مرائی است (که ذات احدیت چون مرآت، مدرك نیست و هیچ صورتی در آن نیست و حال اینکه مظهر یعنی ظاهر کننده جمع صور عالم است).

فلا تجزع و لا تخف فإنّ الله يحب الشجاعة و لو على قتل حية، و ليست الحية سوى نفسك و الحية حية لنفسها بالصورة و الحقيقة.

(3) پس از این عدم، جزع و بی تابی نکن و در هنگام اقدام به طلب شهود حقیقت

---

(1) وقتی آینه را نگاه می کنیم صور را در او می بینیم ولی خود او را نمی بینیم.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 490

خودت از فنا خوف نداشته باش. چه اینکه خداوند شجاعت را دوست دارد و لو بر کشتن ماری «1» و حیه جز نفس تو نیست (رسول الله «ص») فرمود: «اعدی عدوك نفسك التي بين جنبيك» و حیه لنفسها به صورت و حقیقتش حیه است.

غرض این است که شیئیت شیء به صورتش می‌باشد نه به ماده‌اش و صورت شیء حقیقت اوست که در هر عالمی و در هر لباسی محفوظ است و نفس انسان که در اینجا از او تعبیر به حیه شد اگر صورت حیه‌اش که طبیعت و ماده است فاسد شود صورت حقیقی‌اش باقی است.

و الشيء لا يقتل عن نفسه: و إن أفسدت الصورة في الحسّ فإنّ الحدّ يضبطها و الخيال لا يزيلها.

(1) و شیء از صورت خود کشته نمی‌شود. (یعنی زایل نمی‌گردد).

به عبارت دیگر صورت شیء را نمی‌شود از شیء ازاله کرد، هر چند صورتهای ظاهری که غلافهای او هستند زایل شوند.

اگر چه صورت ظاهر حسّی او فاسد شود. (چون صورت و حقیقت شیء زایل شدنی نیست. پس شیء باقی است و علت بقای او اینکه) حد ضابط صورت است و خیال (که حافظ مثال است) صورت را ازاله نمی‌کند.

غرض اینکه صورت شیء در عوالم محفوظ است و آن صورت، حد آن شیء است و حد در اینجا محدود است که همان صورت شیء است، چه تفاوت بین حد و محدود به اجمال و تفصیل است.

و إذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات و العزّة و المنعة، فإنّك لا تقدر على فساد الحدود و أي عزّة أعظم من هذه العزّة؟ فتتخيل بالوهم أنّك قتلت، و بالعقل و الوهم لم تزل الصورة موجودة في الحدّ.

(2) و چون امر و شأن الهی بر این منوال است (که شیء فانی نشود و ذاتی به حسب حقیقتش منعدم نگردد) این امان الهی است بر ذوات و عزت و منعة (یعنی حفظ و حراست الهی است که مانع از عروض هلاک بر صورت و حقیقت شیء است). پس تو بر فساد حدود یعنی هلاک صور محدود قادر نیستی و کدام عزت از این عزت بزرگتر است

---

(1) حدیث از رسول الله (ص) است: «ان الله يحب الشجاعة و لو على قتل حية.»

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 491

(که ذوات در حفظ و حراست الهی اند) و به وهم کاذب خیال می‌شود که تو قاتلی و به حکم عقل و وهم صادق صورت در حدّ خود موجود است.

قیصری می‌گوید:

بظاهر گمان می‌کنی که تو قاتلی و حال اینکه در حقیقت قاتل، حق تعالی است و مقتول در عالم عقلی باقی است و صورت مقتول در عالم مثالی موجود است و به عقل منور وهم مدرك معانی جزئیة مشاهده می‌کنی که صورت عقلیه در حقیقت موجود است و جز صورت حسیه فاسد نشد. «1»

و الدلیل علی ذلك وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى و العین ما أدركت إِلَّا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحسن، و هي التي نفى الله الرمي عنها أولاً ثم أثبت لها وسطاً، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامي في صورة محمدية و لا بد من الإيمان بهذا، فانظر الى هذا المؤثر حتى أنزل الحق في صورة محمدية، و أخبر الحق نفسه عباده بذلك، فما قال أحد منا عنه ذلك بل هو قال عن نفسه و خبره صدق و الإيمان به واجب، سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه: فاما عالم و إماماً مسلم مؤمن.

(1) دلیل بر اینکه رامی خداست نه تو اینکه خداوند فرمود: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (انفال: 17). چشم ادراك نمی‌کند جز صورت محمدیه (ص) را که در حس و به حسب ظاهر رمی برای صورت محمدیه ثابت است و حال اینکه صورت محمدیه آنی است که خداوند در اول نفی رمی از او فرمود. سپس رمی را برای او اثبات فرمود و او را وسط (واسطه) قرار داد (که گفت إذ رمیت) و سپس برگشت و استدراك کرد و گفت رامی، الله تعالی است در صورت محمدیه (ص) و لا بد باید بدان ایمان داشت. یعنی چاره‌ای جز ایمان بدان نیست. پس بنگر به این مؤثر که این رامی است چگونه تنزل نمود در این معنای مذکور (برای اظهار فعلش در مظاهر). حتی اینکه این معنی مذکور در صورت محمدیه نازل شد و خداوند عبادش را از نفس خود اخبار فرمود. پس هیچ يك از ما از خود نمی‌گوید، بلکه خداوند از خود می‌گوید، خبر خداوند صدق است (که در آیه مذکور رمی را به خود نسبت داد هر چند که در ظاهر منسوب به صورت محمدیه بود.

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 423، ستون دوم.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 492

از کماندار بیند اهل خرد

گر چه تیر از کمان همی گذرد

و ایمان به خبر او واجب است خواه علم آن چه را گفت ادراك بکنی خواه نکنی. پس مردم یا عالماند یا مسلم مؤمنند (یعنی آنانی که ادراك کرده‌اند عالماند که صاحب قلبند و آنانی که ادراك نکرده‌اند مسلمند یعنی گردن نهادند و پذیرفتند و مؤمن به ایمان تقلیدی‌اند.

و مما يدلک علی ضعف النظر العقلي من حيث فکره، کون العقل يحکم علی العلة أنّها لا تكون معلولة لمن هي علة له: هذا حکم العقل لا خفاء به، و ما في علم التجليّ إلا هذا، و هو أنّ العلة تكون معلولة لمن هي علة له.

(1) و آن چه که تو را دلالت می کند که عقل (مشوب به وهم) از حیث نظر فکری اش در ادراک واقعی اشیاء ضعیف است (و اگر تو به عقل خود به سرّ آن چه که شنیده ای احاطه پیدا نکرده ای از عقلی این چنینی است) اینکه نظر عقلی و فکر او حکم می کند که معلول، علت آنی که علت اوست نمی شود و این امر حکم عقل است که در او خفای نیست. اما در علم تجلی (که علم عرفانی است) نیست مگر همین مطلب که معلول علت خود است.

زیرا عین معلول در حال ثبوتش در عدم یعنی در ذات باری تعالی از عین علت که ذات حق است طلب می کند که او را موجود معلول قرار دهد یعنی وجود خارجی دهد.

پس معلول، علتش را وصف علیت می دهد.

و الذي حکم به العقل صحيح مع التحرير في النظر.

(2) و آن چه عقل حکم کرده است صحیح است در صورتی که در نظر تحریر شود.

یعنی مکاشف، نظر خودش را در آن چه عقل حکم کرده است تحریر کند و صورت تحریر این است که با نظر خالص، مکاشف می بیند که علت، سبق ذاتی بر معلول دارد.

پس با این نظر محرز، حکم مذکور عقل صحیح خواهد بود و در بعضی از نسخ به جای تحریر تحرز است یعنی اگر شخص مکاشف نظرش را از تضایف دور گرداند می بیند که علت نسبت به معلول سابق است.

مقصود شیخ این است که حکم عقل مذکور که معلول، علت خود نمی شود در نزد مکاشف نیز به دو وجه صحیح خواهد بود. وجهی از جهت تحریر در نظر معلوم می شود که علت سبق ذاتی بر معلول دارد، و وجه دیگر اینکه تضایف بین علت و معلول

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 493

ایجاب می کند که وصف علیت را برای علت معلول آورده باشد که اگر معلول نباشد ذات علت متصف به علیت نخواهد بود. ولی با تحرز از این تضایف ذات علت سابق و مقدم بر ذات معلول است و همچنین است حکم در جمیع متضایفین. مثلاً در اب و ابن، ذات اب متصف به وصف ابوت از ناحیه ابن شده است که ابن در حکم معلول اب است ولی با قطع نظر از تضایف یعنی تحرز از این معنی ذات اب بر ذات ابن مقدم است.

و غايته في ذلك أن يقول إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظري إن العين بعد أن ثبت أنها واحدة في هذا الكثير، فمن حيث هي علة في صورة من هذه الصور لمعلول ما، فلا تكون معلولة لمعلولها، في حال كونها علة.

بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور، فتكون معلولة لمعلولها، فيصير معلولها علة لها.

هذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه، و لم يقف مع نظره الفكري.

(1) غایت حکم عقل در اینکه کشف بدان حاکم است این است که چون عقل این امر را خلاف حکم دلیل نظری مشاهده کرد بگوید ثابت شده است که عین (یعنی حقیقت ذات خارج) در این کثیر واحد است. پس از آن حیث که این عین واحده در صورتی از این صور برای معلولی علت است، پس این عین واحده معلول برای معلول خود نمی شود در حالی که علت است.

در رد این غایت حکم عقلی باید گفت:

بلکه حکم به علت و معلولیت به سبب انتقال این عین واحد در صور منتقل می شود.

بنا بر این عین واحد معلول معلول خود است. پس معلول او علت اوست. این غایت حکم عقل است چون امر را بر آن چه که هست بنگرد (که وحدت عین و کثرت صور است) و در فکر نظری خود که مؤدی به این معنی نباشد نایستاده باشد.

خلاصه سخن اینکه در عقل نظری شیء واحد یعنی عین ذات خارجی در صورتی که علت است معلول نمی شود. ولی در این نظر فوق حکم عقلی که حکم کشف و شهود است این است که ذات، مجمع أضداد و متصف به ضدین و جامع نقیضین است. مثل اینکه انسان عنصری را مجمع أضداد می بیند که هم طبیعت است و هم روح مجرد، پس متصف به ضدین و جامع نقیضین است و این معنی را مرآت قرار بدهیم در اتصاف ذات باری به اوصاف متضاده که هم علت است و هم معلول.

و إذا كان الأمر في العلية بهذه المثابة، فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 494

المضيق؟ فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم و قد جاءوا بما جاءوا به في الخبر من الجناب الإلهي، فأثبتوا ما أثبتته العقل و زادوا في ما لا يستقل العقل بإدراكه و ما يحيله العقل رأساً و يقرّ به في التجلّي فإذا خلى بنفسه بعد التجلّي حار فيما رآه، فان كان عبد ربّ رد العقل إليه، و إن كان عبد نظر رد الحقّ إلى حكمه.



(1) وقتی امر الهی و شأن او در تجلی ذاتی خود در علیت به این مثبت و منزلت باشد طوری که معلول، علت علت خود گردد. پس گمان تو چه خواهد بود به اتساع نظر عقلی، در غیر این مضیق.

کسی اعقل از رسل صلوات الله علیهم نیست و خبر آوردند از جناب الهی آن چه را که عقل دربارہ حق جلّ و علا اثبات کرد و زیاده بر آن چیزهایی گفتند که عقل به ادراک آن، استقلال ندارد و محال هم نمی‌شمارد و در تجلی الهی به آن اقرار دارد و چون بعد از تجلی به حال خود آمد (یعنی به عالم بشریت رجوع کرد و حکم تجلی از او مرتفع شد) به حیرت می‌افتد. پس اگر عبد رب باشد عقل را به آن چه که دیده إرجاع می‌دهد و اگر عبد نظر باشد حق را به حکم عقل إرجاع می‌دهد.

این سخنی بسیار دقیق و شریف است. خلاصه سخن این است که افراد متوغل در حکم و معارف الهیه عالم اله را اصل می‌دانند و مراتب نازلہ آنها را و بخصوص ألفاظ را حاکی از آن اصل می‌بینند. به خلاف مردم متقشف که اینجا را اصل قرار می‌دهند و ألفاظ را که از عالم زمان و طبیعت برخاسته‌اند اصل می‌پندارند و اصول دار هستی را که عوالم اله و حقایق نوریه‌اند در لباس ألفاظ اینجا در می‌آورند. بدین مناسبت شیخ گفت: عبد رب عقل را به سوی رب بر می‌گرداند و عبد نظر حق را به حکم عقل بر می‌گرداند.

و هذا لا يكون إلا ما دام في هذه النشأة الدنيوية محجوبا عن نشأته الأخرائية في الدنيا، فإنّ العارفين يظهرون هنا كأنهم في الصورة الدنيوية لما يجري عليهم من أحكامها، والله تعالى قد حولهم في بواطنهم في النشأة الدنيوية لا بد من ذلك، فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عن بصيرته فأدرك. فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وهو على النشأة الأخرائية: قد حشر في دنياه و نشر من قبره، فهو يرى ما لا يرون و يشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عبادته في ذلك.

(2) و این رد به عقل نمی‌باشد مگر مادامی که شخص در این نشئه دنیوی از نشئات اخراوی اش محجوب باشد. زیرا عارفان به حسب ظاهر و به صورت در این دنیایند و

#### ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 495

احکام متعلق به موطن دنیا بر آنها جاری است و حال اینکه خداوند دلشان را به سوی نشئه اخراوی تحویل فرموده است. پس عارفان به حسب صورت در دنیا هستند و به حسب باطن در آخرت و آنان را نمی‌شناسد مگر کسی که پرده از پیش رویش برداشته شود. «1» پس هیچ عارف بالله از حیث تجلی الهی نیست مگر اینکه در نشئه اخراوی است که در دنیا محشور شده است و در قبرش (که بدن اوست) منشور شده است. پس عارف می‌بیند آن چه را که دیگران نمی‌بینند و شاهد است آن چه را که دیگران شاهد آن نیستند. این عنایتی است از جانب خداوند به بعض عبادش در این امر.

فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدرسية الذي أنشأه الله نشأتين، فكان نبيا قبل نوح ثم رفع فنزل رسولا بعد ذلك، فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل عن حكم عقله الى شهوته، و يكون حيوانا مطلقا حتى يكشف ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين، فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته.

(1) پس اگر کسی بخواهد بر این حکمت الیاسی ادریسی - که خداوند او را در دو نشئه نبوت و رسالت انشاء فرمود، پیش از نوح علیه السلام منزلت نبوت داشت، سپس خداوند او را بالا برد و دو لویه بعد از نوح نزول فرمود و رسول گردید - که خداوند برای او منزلتین نبوت و رسالت را جمع گردانید - آگاهی پیدا کند، باید از حکم آسمان عقلش نازل بشود و به سوی شهوتش که زمین بدن اوست بیاید تا حیوان مطلق شود.

یعنی انسانی باشد چون حیوان دور از چون و چرا و بم و لم در مقام سکوت و رضای صرف و در پیرامون حوادث و وقایع دم بر نیاورد و چون حیوان، خود را بی عقل و بی زبان ببیند. بدین معنی که با تحمل و سکوت و انقیاد باشد.

تا اینکه آن گاه آن چه برای حیوانات جز جن و انس کشف می شود برای او نیز کشف بشود. پس در این هنگام بداند که به حیوانیتش تحقق یافته است

چه اینکه حیوانات غیر از جن و انس اطلاع بر احوال مردگان به تنعیم و تعذیب آنها دارند و به غیر احوال موتی نیز آگاهی پیدا می کنند. مثلا پیش از وقوع زلزله آگاهی می یابند و پیش از دیگر حوادث ارضی و سماوی اطلاع می یابند.

و علامته علامتان الواحدة هذا الكشف، فیری من یعذب فی قبره و من ینعم، و یری

---

(1) چنانکه خداوند متعال فرمود: اولیای من زیر قباب منند و آنان را جز من کسی نمی شناسد.

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 496

المیت حیّا و الصامت متکلما و القاعد ماشیا.

(1) و علامت تحقق به این مقام دو چیز است، یکی کشف یاد شده است که در این صورت کسی را که در قبرش در تعذیب یا تنعیم است می بیند و میت را زنده به حیات برزخی و صامت را متکلم به کلمات ملکوتی روحانی و نشسته را رونده به حرکات معنوی و مثالی می بیند.

و العلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر فحينئذ يتحقق بحيوانيته و كان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته، و لما أقامني الله في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحقفاً كلياً، فكنت أرى و أريد النطق بما أشاهده فلا أستطيع، فكنت لا أفرق بيني و بين الخرس الذين لا يتكلمون.

(2) علامت دوم لال بودن است به طوری که اگر می خواهد به آن چه می بیند نطق کند قادر نیست. پس در این هنگام به حیوانیت خود متحقق می شود (چه اینکه حیوان قادر نیست به آن چه به حسب حس می بیند تکلم کند. اگر چه در عالم مثالی خود به روح و معنایش متکلم است) و ما شاگردی داشتیم که آن کشف برایش حاصل شد جز اینکه گنگی را حفظ نکرد و به حیوانیت خود متحقق نشد و چون خداوند مرا در این مقام اقامه فرمود، به حیوانیت خودم تحقیقی کلی یافتیم. می دیدم و اراده می کردم به آن چه مشاهده می نمودم نطق کنم ولی توانایی نداشتیم به گونه ای که بین من و گنگان بی زبان فرق گذاشته نمی شد.

فإذا تحققت بما ذكرناه انتقل إلى أن يكون عقلاً مجرداً في غير مادة طبيعية، فيشهد أموراً هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعية فيعلم من أين يظهر هذا الحكم في الصور الطبيعية علماء ذوقياً.

(3) پس چون به این مقام حیوانی متحقق شد منتقل می شود (یعنی ارتقا می یابد) به این که عقل می شود در غیر ماده طبیعی (یعنی در مقام اعتلای نفس ناطقه، به عقول مجرده که مبادی عالیه اند می پیوندند) پس اموری را مشاهده می کند که اصول آن چه در طبیعت ظاهر می شوند می باشند. پس به علم ذوقی «1» می داند که این حکم در این صورت طبیعی از کجا ظاهر شده است.

---

(1) ذوق به اصطلاح اهل شهود که تحقق و دارایی انسان به حقایق اسماء عینیه است.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 497

عواالم همه در طول همد و انسان در سیر علمی اش در هر مرتبه از وجود قرار گرفت، از آن مرتبه می تواند هم به مقامات عالیه آن آگاهی یابد- که هر دانی راسم و حاکی مراتب عالیه خود است که «و ان من شيء الا عندنا خزائنه»- و هم به منازل ما دون آن اطلاع می یابد که هر عالی کمالات وجودی طولی ما دون خود را دارد مع الإضافة و در خارج هیچ عوق و منعی برای تحصیل این دو نحوه علم و مشاهده مقامات عالیه و منازل دانه نیست، مگر خود انسان که در حجاب جهل قرار گیرد و گر نه صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی.

«و لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا لَا تَذَكَّرُونَ» (واقعه: 62)

فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتي خيراً كثيراً.

(1) پس اگر برای او مکشوف شود که طبیعت عین نفس رحمانی است خیر کثیر به او داده شده است.

طبیعت در اصطلاح عرفان اعم از طبیعت در اصطلاح فلسفه است که مساوق با نفس رحمانی است و این طبیعت مبدأ جمیع کثرات است، حتی مبدأ صادر اولی است که در اصطلاح عرفان از آن به هباء و هیولای کلی نیز تعبیر می‌شود.

و إن اقتصر معه علی ما ذکرناه فهذا القدر یکفیه من المعرفة الحاکمة علی عقله.

فیلحق بالعارفین و یعرف عند ذلك ذوقاً فلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ: و ما قتلهم إلا الحديد و الضارب، و الذي خلف هذه الصور، فبالجموع وقع القتل و الرمي.

(2) و اگر با مقام گنگی و لالی اقتصار شهود مذکور بنماید این اندازه معرفتی که حاکم بر عقل او یعنی نظر فکری اوست کفایت می‌کند او را. پس ملحق به عارفان می‌شود در این هنگام به حقیقت قول خداوند تعالی به حسب علم ذوقی معرفت می‌یابد که فرمود:

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ (انفال: 17) و حال اینکه آنان را نکشت مگر آهن و ضارب و آن کسی که این صورت از هویت الهیه را جانشین شده است، پس به مجموع این امور قتل و رمی واقع شد.

فیشاهد الأمور بأصولها و صورها، فیکون تاماً. فإن شهد النفس کان مع التمام کاملاً:

فلا یرى إلا الله عین ما یرى. فیری الرائي عین المرئی و هذا القدر کاف، و الله الموفق الهادی.

(3) پس امور و احکام اینجایی را به اصول آنها که حقایق مجرد کونیه‌اند و نیز به صور

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 498

آنها که صور طبیعی و عنصریه و مثالیه و خیالیه‌اند مشاهده می‌کند. پس شخصی تام می‌گردد (یعنی انسان بالفعل شده است). پس اگر با حقایق مجرد، نفس رحمانی را که اصل اصول است مشاهده کند علاوه بر اینکه تام است کامل هم هست. پس در این هنگام نمی‌بیند مگر خدا را عین آن چه می‌بیند، پس رائی را عین مرئی می‌بیند و این قدر در عرفان کافی است و خداوند موفق و هادی است.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 499

23. فصّ حکمة احسانية في كلمة لقمانية

## 23. فصّ حكمة احسانية في كلمة لقمانية

### [إحسان به حسب لغت]

(1) علامه فیصری در شرح گوید:

إحسان به حسب لغت، فعل خیری است که سزاوار به جا آوردن است به مال و قال و فعل و حال. چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «ان الله كتب إحسانا على كلّ شيء، فإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة» الحديث. و إحسان در ظاهر شرع اینکه: «ان تعبد الله كأنك تراه» و در باطن شرع و حقیقت اینکه إحسان، شهود حق در جمیع مراتب وجودی است. زیرا در آن حدیث شریف که رسول الله (ص) فرمود «كأنك تراه، كلمه «كأنك» تعلیم و خطاب به اهل حجاب است. پس إحسان را سه مرتبه است: مرتبه نخستین آن لغوی است و آن اینکه بر هر چیزی إحسان کنید، حتی بر آن کسی که به تو بدی کرد و معذورش بدارید و به جمیع موجودات به نظر رحمت و شفقت بنگرید. مرتبه دوم آن این است که عبادت، با حضور تمام بوده باشد که كأن عابد رب خود را مشاهده می کند. مرتبه سوم اینکه شهود رب با هر چیز و در هر چیز بشود (که «كأن» «أن» بشود) چنانکه خدای تعالی فرمود: **وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى** (لقمان: 22) (و معنی و هو محسن این است که) زمان تسلیم ذات و قلبش به الله تعالی مشاهد او باشد (که «كأن» «أن») شود.

### [اختصاص حکمت احسانیه به کلمه لقمانیه]

(2) حکمت احسانیه به کلمه لقمانیه اختصاص یافت به این جهت که لقمان صاحب حکمت است به شهادت قول خدای تعالی: **وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ (لقمان: 12) وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا**. (بقره: 269) پس لقمان صاحب خیر است و خیر إحسان است و إحسان فعل خیری است

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 500

که سزاوار است به جا آورده شود و حکمت هم وضع شيء در موضع خود است. پس حکمت و إحسان از يك وادی اند و دیگر اینکه حکمت، مستلزم إحسان بر هر چیز است. لذا شیخ، إحسان را با کلمه لقمانی مقارن نمود.

«1»

شیخ در ابتدا پنج بیت شعر آورده است آن گاه در حکمت احسانی کلمه لقمانی بحث نموده است و در این فص فواید و نکات عرفانی بسیاری نُهفته است. چنانکه دیگر فصوص این کتاب نیز به همین سمتند. این آیات با مطالب فص مناسبتی دارد که به منزله براعت استهلال مطالب فص است:

(1) هر گاه خداوند برای خود رزق را اراده کند جمیع کون غذای اوست. زیرا که حق از حیث اسماء و صفاتش ظاهر نمی شود مگر به سبب اعیان اکوان هر چند از حیث ذاتش با قطع نظر از ظهور و بطون و اسماء و صفات، غنی از عالمیان است. پس جمیع اعیان غذای او هستند از جهت اظهار آنها مر حق تعالی را و از جهت فنا و اختفای آنها در حق تعالی تا به وحدت حقیقیه اش در مظاهر ظاهر شود.

و إن شاء الإله يبريد رزقا

لنا فهو الغذاء كما نشاء

(2) و اگر خداوند برای ما رزق را اراده کند خود او غذای ماست. چنانکه ما می خواهیم یا چنانکه او می خواهد (این دو بیت همان مطلبی است که چند بار گفته شد ظهور تو به من است و وجود من از تو، و نسبت رزق و غذا به او - با آن که او یطعم و لا یطعم - از این جهت است که بعضی از صفات کونیه را نسبت به خود داده است مثل مَنْ ذَا الَّذِي يُفْرِضُ اللَّهُ قَرَضًا حَسَنًا\* (بقره):

245) یا به موسای کلیم فرمود: «مرضت فلم تعدني».

مشیتته إرادته فقولوا

بها قد شاءها فهي المشاء

بريد زیادة و بريد نقصا

و ليس مشاءه إلا المشاء

(3) مشیت خداوند همان اراده اوست. زیرا مشیت عین اراده است. پس بگوئید: خداوند به مشیت خواسته است، مشیت مسمی به اراده را یعنی اراده

(1) شرح فصوص قیصری، ص 429، ستون اول.

را خواسته است. پس اراده همان مشیت است.

مشیت توجه ذات به سوی حقیقت شیء و عین آن است خواه اسم باشد خواه وصف خواه عین، و اراده تعلق مشیت است به تخصیص یکی از دو امر جایز ممکن، پس اراده از چیزهایی است که مشیت به او تعلق می‌گیرد. پس نتیجه اینکه مشیت و اراده به نسبت هويت غیبیه ذاتیه حق، متحدند و لکن مشیت بر اراده تقدم ذاتی دارد و می‌شود که ضمیر بها راجع به اراده باشد یعنی قائل به اراده بشوی و آن را مغایر با مشیت بدان که مشیت تقدم ذاتی دارد هر چند به لحاظ غیب ذات، متحدند. سپس در شعر تالی در فرق بین اراده و مشیت گوید که اراده به زیاده و نقصان در جزئیات تعلق می‌گیرد- به خلاف مشیت که مشیت، عنایت الهیه متعلق به کلیات است نه به جزئیات و مشیت نیست مگر مشیت او که **وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ\*** شارح قیصری گوید:

کسی اگر مواضع استعمالات اراده را در قرآن تتبع کند می‌داند که اراده متعلق به ایجاد معدوم است نه به اعدام موجود به خلاف مشیت که متعلق به ایجاد و اعدام است. «1»

و من وجه فعینهما سواء

فهذا الفرق بينهما فحقيق

(1) یعنی فرق میان مشیت و اراده آن است که گفتیم اراده مترتب بر مشیت است. چنانکه مشیت بر علم و علم بر حیات. پس مشیت غیر از اراده است. هر چند از جهتی عین هر دو یکی است. یعنی به حسب هويت غیبیه ذاتیه حق تعالی در وجود متحدند.

[حکمت لقمان]

قال تعالی وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ: وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا.

فلقمان بالنص ذو الخير الكثير بشهادة الله تعالى له بذلك والحكمة قد تكون متلفظا بها و مسكوتا عنها مثل قول لقمان لابنه يا بُنَيَّ إِنَّمَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ. فهذه حكمة منطوق بها، و هي أن جعل الله هو الآتي بها، و قرر ذلك الله في كتابه، و لم يرد هذا القول على قائله.

(2) خدای متعال فرمود: «ما به لقمان حکمت دادیم» (لقمان: 12) و «هر که را حکمت

---

(1) شرح قیصری، ص 430، ستون دوم.

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 502

دهند خیر کثیر داده‌اند» (بقره: 269) پس لقمان به نص قرآن به شهادت خداوند بر آن، صاحب خیر کثیر است. گاهی حکمت به لفظ در می‌آید مثل احکام شرعیه و گاهی مسکوت می‌ماند (به لفظ آورده نمی‌شود) چون اسرار الهیه که از غیر اهلش مستور است. آن حکمتی که منطوق است و به لفظ می‌آید مثل قول لقمان به پسرش: **يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ** (لقمان: 16) این حکمت منطوق است که لقمان خدا را آتی حبه قرار داده است و خداوند هم آن را تقریر کرده و رد ننموده است.

مرحوم رضی که از مفاخر امامیه است در شرح شافیه در تعدیه فعل لازم نکته‌ای شریف افاده فرموده است که اگر تعدیه به باب افعال است، مثل «زید اذهب عمروا» معنایش این است که زید خودش با عمرو نیست و عمرو را فرستاد و روانه کرد اما در تعدیه با باء مثل «ذهب زید بعمرو» معنای آن این است که زید با عمرو است و عمرو را برد. چنانکه در فارسی فرق است بین این دو تعبیر: او را روانه کرد، که خودش با او نیست و او را برد، که خودش هم با اوست.

پس از این مقدمه گوئیم: در آیه کریمه فعل یأتی با باء تعدیه شده است و معنی آن این است که خداوند آن حبه را می‌آورد. پس آتی یعنی آورنده حبه خداست، و این سریان وحدت حقه حقیقیه وجود است که از آن تعبیر به وحدت وجود و نیز تعبیر به صمد و صمد حق می‌شود در تمام ذرات کائنات که در همه جا آتی خداست و هکذا در دیگر اسماء و صفات الهیه در مقام توحید ذات و صفات و افعال. این معنای شریف اگر ناتمام بود، خداوند قول لقمان را به عنوان گفتار شخصی که حکمت یعنی خیر کثیر به او داده شده و به عنوان مثال و نمونه‌ای از حکمت منطوق او نقل نمی‌فرمود.

و أما الحکمة المسکوت عنها و قد علمت بقربنة الحال، فکونه سکت عن المؤتی إليه بتلك الحبة، فما ذکره، و لا ما قال لابنه یأت بها الله إليك و لا إلى غیرک. فأرسل الآتین عاقما و جعل المؤتی به فی السماوات إن کان أو فی الأرض تنبیها لینظر الناظر فی قوله وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ.

(1) اما حکمتی که از آن سکوت شده است و به قرینه حال دانسته شد این است که

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 503

خداوند از کسی که آن حبه به سوی او آورده می‌شود سکوت کرد و آن را نام نبرد. «1» و لقمان به پسرش نگفت که خداوند، آن حبه را به سوی تو می‌آورد یا به سوی غیر تو می‌برد. پس اتیان حبه را به سوی مؤتی الیه به طور عام رها نمود.



یعنی به طور مطلق گفت خداوند آن مثقال حبه را می آورد اما به سوی چه کسی نام نبرده است و به اطلاق و عمومیتش گذاشته است.

و خداوند، مؤتی به را که مثقال حبه است در سماوات یا در زمین قرار داد (جهت علو موسوم به سماء است و جهت سفلی موسوم به ارض مطلقاً) این جعل برای تنبیه ناظر است که در قول خداوند متعال که فرمود: **هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ** بنگرید (و تنبیه حاصل کند که او در آسمانها و زمینها اله است).

**فَنَبِّهْ لِقَمَانٍ بِمَا تَكَلَّمَ وَ بِمَا سَكَتَ عَنْهُ أَنْ الْحَقُّ عَيْنُ كُلِّ مَعْلُومٍ**

(1) پس لقمان به آن چه تکلم نمود و به آن چه از آن سکوت نمود تنبیه نمود که حق، عین کل معلوم است.

یعنی لقمان به آن چه که تکلم نمود تنبیه فرمود که حق عین کل موجود خارجی است و به آن چه که از آن سکوت نمود تنبیه فرمود بر اینکه او عین کل معلوم علمی باقی در غیب غیر متصف به وجود عینی می باشد. (یعنی هم عین کل موجود خارجی است و هم عین کل معلوم علمی غیبی) اما وجه اول اینکه خداوند، خود را آتی به آن که در آسمانها و زمین است قرار داد ... و اما وجه دوم اینکه هویت الهیه تعین و تقید ندارد و جز او را تعین است. پس عدم تعین مسکوت عنه، اشاره است به اینکه هویت الهیه بذاتها متعین نیست و به صور معلومات علمیه تعین می یابد که آن چه منطوق است کلمات الهیه موجود در خارج است و آن چه که مسکوت عنه است حقایق غیبیه ای است که او را در خارج، وجود نیست و این آیه بر هر دو قسم اشارت دارد که: **هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** (حدید: 3) چنانکه لقمان در امر خود منطوق دارد که آتی و مؤتی به را بیان کرد و مسکوت دارد که مؤتی الیه را بیان نکرده است، خداوند نیز منطوق دارد که کلمات وجودیه اعیان خارجیه اند و مسکوت دارد که حقایق علمیه در

---

(1) خداوند آتی حبه، حبه مؤتی به و مؤتی بها و آن کسی که حبه به سویش برده می شود مؤتی الیه - خداوند مؤتی الیه را نام نبرد.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 504

غیب ذاتند و وجود خارجی نیافته اند. «1»

**لأنَّ المَعْلُومَ أعم من الشَّيْءِ فَهُوَ انْكَرُ التَّكْرَارِ**

(1) معلوم که حق سبحانه می باشد عین کل معلوم است. خواه معلوم موجود در عین باشد خواه نباشد پس انکر نکرات است.

یعنی هیچ مفهومی اعم از او نیست. زیرا شامل جمیع موجودات علمیه است. اعم از ممکنات و ممتنعات به اصطلاح اهل عرفان، زیرا که معلوم اعم از شیء است چه اینکه شیء مختص به موجود است و معلوم اعم است از موجود و معدوم. «2»

ثم تم الحكمة و استوفائها لتكون النشأة كاملة فيها فقال: **إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ فَمِنْ لَطافته و لطفه أَنَّهُ فِي الشَّيْءِ الْمَسْمَى كذا الحدود بكذا عين ذلك الشيء.**

(2) سپس لقمان، حکمت را تتمیم نمود و استیفا کرد تا نشئه لقمانیه در حکمت و معرفت بالله، کامل باشد. پس گفت: **إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ** از لطافت و لطف حق اینکه خداوند در شیء مسمای به کذا (به دریا، به صحرا) و محدود به کذا عین آن شیء است.

یعنی خداوند از جهت لطف و لطافتش عین اشیاء متباینه که مسمی به اسمای مختلفه و محدود به حدود خاصه اند می باشد. «3»

در آن اسمی که محدود به حدی است هر چند حق سبحانه چون صمد حق است محدود به حد کل محدود است و لکن چنان آن شیء مسمای به اسم معینی شهرت یافته است و اسماء به محدودها اختصاص یافته است.

**حَتَّى لَا يُقَالَ فِيهِ إِلَّا مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ اسْمُهُ بِالتَّوَابُؤِ و الاصطلاح. فيقال هذا سماء و ارض و صخرة و شجر و حيوان و ملك و رزق و طعام و العين واحدة من كل شيء و فيه.**

(3) حتی به طور توابؤ یعنی توافق و اصطلاح، شیء اطلاق نمی شود مگر بر آن معنای معین. که گفته می شود این آسمان است، این زمین است، این صخره است، این شجره است، این حیوان است، این ملک است، این رزق است و طعام است و حال اینکه، عین واحد است (هر چند اشیاء مسمی به اسماء مختلفند).

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 431، ستون دوم.

(2) حق تعالی از هر بی قیدی بی قیدتر است که حدود و تعینات برای او نیست. به ممتنعات که معلوم نزد حق هستند و وجود خارجی ندارند معدوم گفته می شود.

(3) شرح فصوص قیصری، ص 432.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 505

[اشاعره گفته اند که همه عالم به حسب جوهر متماثلند]

كما تقول الأشاعرة إنّ العالم كلّه متمائل بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا العين واحدة. ثم قالت و يختلف بالأعراض، و هو قولنا و يختلف و يتكثر بالصور و النسب حتّى يتميّز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه كيف شئت فقل و هذا عين هذا من حيث جوهره، و لهذا يؤخذ عين الجوهر في كلّ حدّ صورة و مزاج: فنقول نحن أنّه ليس سوى الحقّ و يظنّ المتكلم أن مسمّى الجوهر و إن كان حقّاً، ما هو عين الحقّ الذي يطلقه (يطلّعه - خ) أهل الكشف و التجلّي. فهذا حكمة كونه لطيفاً.

(1) چنانکه اشاعره گفته‌اند که همه عالم به حسب جوهر متمائلند. زیرا جوهر واحد است. این همان است که ما گفتیم که عین، واحد است. اشاعره گفتند این جوهر واحد به حسب اعراض مختلفه مختلف است و این همان است که ما گفتیم که اختلاف و تكثر به حسب صور و نسب اسمائی است. زیرا صور و نسب از يك ديگر متمایزند که گفته می‌شود این آن نیست. یعنی از حيث صورت یا عرض یا مزاج - هر گونه که خواهی تعبیر کنی - غیر دیگری است. هر چند که به حسب جوهر عین واحدند و چون به حسب جوهر عین واحدند عین جوهر در حد هر ذی صورت و ذی مزاج أخذ می‌شود. پس ما می‌گوییم: این جوهر مأخوذ در حد هر صورت و مزاج جز حق نیست و متکلم یعنی اشاعره گمان می‌کنند که مسمای جوهر هر چند حق است. یعنی امر ثابت و متحقق است، عین حقی که اهل کشف و تجلی بدان اطلاق می‌کنند نیست.

خلاصه سخن اینکه شیخ می‌گوید چنانکه اشاعره می‌گویند جوهر واحد است و اختلاف به اعراض است. ما هم می‌گوییم عین واحد است و اختلاف به نسب اسمائی و صور و مزاج و این گونه امور است. لکن متکلم یعنی اشاعره باید این معنی را بفهمد که آن جوهر واحد همین عین واحد است.

این بود حکمت لطیف بودن خدا و سریان لطف در همه اشیاء و بودن خداوند عین اشیاء.

ثم نعت فقال **خَبِيرٌ**، أي عالم عن اختبار و هو قوله **وَ لَنْبَلُوكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ** و هذا هو علم الأذواق، فنجعل الحقّ نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً، و لا تقدر على إنكار ما نصّ الحقّ عليه في حقّ نفسه.

(2) سپس لقمان خداوند را منوعوت و موصوف فرمود به اینکه خبیر است که **إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ** یعنی عالم از اختبار است و این علم اختباری آتی است که قول خداوند

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 506

دال بر آن است که فرمود: **وَ لَنْبَلُوكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ** (محمد: 31) و این علم اذواق است.

پس خداوند، خود را علاوه بر عالم بودنش به نفس امر، مستفید قرار داد که علمی را مستفید است و مقدر کسی نیست آن چه را حق بر آن در حق خود نص فرموده انکار کند.

ففرق تعالی ما بین علم الذوق و العلم المطلق، فعلم الذوق مقید بالقوی، و قد قال عن نفسه إنه عين قوی عبده في قوله كنت سمعه و هو قوة من قوی العبد، و بصره و هو قوة من قوی العبد، و لسانه و هو عضو من أعضاء العبد، و رحله و يده فما اقتصر في التعريف على القوی فحسب حتى ذكر الأعضاء، و ليس العبد بغير هذه الأعضاء و القوی، فعین مسمی العبد هو الحق، لا عين العبد هو السيد، فإن النسب متمیزة لذاتها، و ليس المنسوب إليه متمیزا، فإنه ليس ثمة سوى عينه في جميع النسب، فهو عين واحدة ذات نسب و إضافات و صفات.

(1) پس خدای متعال بین ذوق و علم مطلق فرق گذاشت. پس علم ذوق، مقید به قوای روحانیه یا جسمانیه است و خداوند از خود خبر داد که عین قوای عبد خود می باشد.

چنانکه فرمود: من سمع او هستم و سمع یکی از قوای عبد است و فرمود: «بصر او هستم» و بصر یکی از قوای عبد است و فرمود: «من زبان او هستم» و زبان عضوی از اعضای عبد است و فرمود: «من پا و دست او هستم.» پس خداوند متعال در مقام تعریف خود، به سریان خود در عبد، اقتصار به ذکر قوا نکرد حتی اعضا را هم ذکر کرد و حال اینکه عبد به غیر از این اعضا و قوا نیست. پس عینی که مسمای عبد است حق است، نه اینکه عین عبد مقید به نسبت عبدیت، سید و مولایش باشد چه اینکه نسب لذاتها متمیزند و منسوب الیه که حق است از حیث حقیقتش متمیز نیست، چه اینکه در واقع جز عین او در جمیع نسب نیست. پس او عین واحد دارای نسب و اضافات و صفات است.

### [حکمت لقمان در تعلیم فرزندش]

فمن تمام (ثم تمام- خ) حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين **لَطِيفٌ خَبِيرٌ**، سَمِيَّ بِمَا اللَّهُ تَعَالَى، فَلَوْ جَعَلَ ذَلِكَ فِي الْكُونَ- وَ هُوَ الْوَجُود- فَقَالَ كَانَ لَكَانَ أُمَّ فِي الْحِكْمَةِ وَ أْبْلَغ.

(2) سپس تمام حکمت لقمان اینکه در تعلیم فرزندش در این آیه دو اسم الهی لطیف و خبیر را آورد و او را به این دو اسم نامید و اگر «کان» را (که کلمه وجودیه است به تعبیر

محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 507

قیصری و به تعبیر شیخ «کان» حرف وجودی است چنانکه در آخر فص موسوی تصریح می کند) می آورد در حکمت، اتم و در دلالت ابلغ بود.

زیرا این حرف وجودی یعنی «کان» که می گفت: «کان الله لطيفا خبيرا» دلالت دارد بر اینکه خداوند در ازل موصوف به دو وصف لطیف و خبیر است و از مقتضیات ذات اوست و لکن چون لقمان بدون «کان» تعبیر کرد،

فحكي الله قول لقمان على المعنى كما قال، لم يزد عليه شيئاً- و ان كان قوله، انّ الله لطيف خبير من قول الله- فلما علم الله من لقمان أنه لو نطق متمماً لتمام بهذا.

(1) و خداوند، حاکی قول اوست در نقل قول چیزی زیاده نکرد. (این خود تأدیب است برای انسان که در نقل قول دیگران امین باشد و آن چه که گفته‌اند بگوید) هر چند که قول **إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ** در قرآن عزیز از قول خداوند است. (و لکن قول لقمان حکایت شده به زبان خداست). از این رو که خداوند می‌دانست لقمان به عنوان متمم کلام خود می‌گوید: **إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ** که سخنش را به این جمله پایان می‌دهد و قول **إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ** تمام حکمت اوست.

قیصری گوید:

بعضی‌ها- یعنی ملا عبد الرزاق- در مقام عذر خواهی از لقمان گفته‌اند: «1» لقمان از فرط شفقت و تعطف بر فرزندش در مقام تعلیم و ارشاد و نصیحت قرار گرفت و از واقع خبر داد تا در نفس فرزندش جا کند که خداوند در واقع لطیف و خبیر است و این در حکمت انبساط است. «2»

غرض ملا عبد الرزاق این است که «کان» حرف وجودی هر چند دلالت بر اتصاف ذات به وصف لطیف و خبیر در ازل دارد و لکن لقمان در مقام این نیست که به فرزندش بگوید خداوند در ازل لطیف و خبیر است. بلکه در این مقام است که به او تعلیم کند که این ذات لطیف و خبیر است و او را از این معنی آگاهی دهد و در مقام ارشاد، این تعبیر **أَبْلَغُ فِي الْحِكْمَةِ** است. هر چند باری تعالی به حسب ذات لطیف و خبیر ازل است.

من باب مثال پدری به پسرش بگوید وارد در مؤسسه کار فلانی شدی بدان که کسی تو را می‌پاید. خواه آن کس از قدیم الدهر کارش جاسوسی در آن مؤسسه باشد یا نباشد

---

(1) این بعض استاد ایشان ملا عبد الرزاق قاسانی است در شرح فصوص.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 434، ستون اول.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 508

اینکه الان برای فرزند دخل بسزا دارد این است که بداند کسی او را می‌پاید.

و أما قوله **إِنْ تَلَّكَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ لِمَنْ هِيَ لَهُ غَدَاءٌ**، و ليس إلا الذرة المذكورة في قوله **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ** وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ. فهي أصغر متغذّ و الحبة من الخردل أصغر غذاء و لو كان ثم أصغر لجاء به كما جاء

بقوله إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا. ثم لما علم أنه ثم ما هو اصغر من البعوضة قال فَمَا فَوْقَهَا يعني في الصغر.

(1) اما حكمت در ذکر مثقال حبه از خردل این است که بیان کوچکترین غذا برای کوچکترین متغذی است. کوچکترین غذا حبه خردل است و کوچکترین متغذی، ذره است چنانکه خداوند فرمود: **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ** (زلزال: 8 و 7) و ما می دانیم که اگر در واقع غذا و مغذی اصغر از حبه و ذره بود خداوند آن را ذکر می کرد چنانکه فرمود: **إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا** (بقره: 26) چون فوق بعوضه در صغر وجود دارد فرمود: **«فَمَا فَوْقَهَا»** و اگر کوچکتر از حبه و ذره، غذا و مغذی وجود داشت ذکر می کرد. «1»

و هذا قول الله- و التي في الزلزلة قول الله ايضا. فاعلم ذلك فنحن نعلم ان الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة و ثم ما هو اصغر منها، فإنه جاء بذلك على المبالغة و الله اعلم و أما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة: و لهذا أوصاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك.

(2) اما تصغير ابنش که «يا بُنَيَّ» فرمود تصغير رحمت است.

کاف رحمت گفتنش تصغير نیست      جد چو گوید طفلکم تحقیر نیست

لذا به او توصیه فرمود به آن چه که سعادت او در آن است اگر بدان عمل کند.

و أما حكمة وصيته في نهيته إياه ألا تشارك بالله ف إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ و المظلوم، المقام حيث نعته بالانقسام و هو عين واحدة، فإنه لا يشرك معه إلا عينه و هذا غاية الجهل.

(3) اما حکمت وصیتش در نهی نمودن فرزندش که به او گفت: **لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**. (لقمان: 13).

این تنبیه به فرزند او و هر کسی که این کلام را می شنود می باشد بر اینکه

(1) در آیه چهارم از سوره سبأ فرمود: ... لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ لَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ. استاد علامه طباطبائی می فرماید: «... تا کسی نپندارد تنها موجودات نظیر ذره را می داند و کوچکتر از آن و بزرگتر را نمی داند».

شريك در نفس عين، منتفی است زیرا امر واحد احدی ظاهر در جميع صور است، پس قرار دادن یکی از دو صورت را شريك صورت دیگر، شريك قرار دادن شيء با نفس و ذات خود است و این ظلم عظیم است و چون شرك، ظلم است و ناچار باید ظلم بر کسی واقع شود لذا فرمود: «1» آن که در اینجا مظلوم است مقام است. زیرا ظالم مشرك (محل را که قابل صور و اضافات است) و عين واحدی است (که در او تكثر و انقسام نیست) به شرك آوردن منعوت به انقسام نمود چه اینکه چیزی با او شريك نمی شود مگر اینکه عين اوست و این اشتراك، نیست مگر غایت جهل.

و سبب ذلك أن الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه، و لا بحقيقة الشيء إذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة، و هو لا يعرف أن ذلك الاختلاف في عين واحدة، جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءا من ذلك المقام.

(1) و سبب این اشتراك این است که شخصی که به امر، آن چنان که هست معرفت ندارد و به حقیقت شيء آشنا نیست چون صور، بر او اختلاف کند، این اختلاف به معنی آمد و شد است. یعنی يك صورت خلیفه و جانشین صورت دیگر شود. چنانکه در زیارتنامه‌ها به وسایط فیض الهی خطاب می کنیم که شما مختلف ملائکه‌اید یعنی جای آمد و شد ملائکه به این بیان که دسته‌ای از ملائکه می آیند و این دسته می روند و دسته دیگر خلیفه و جانشین آنها می گردند.

نمی داند این اختلاف در عين واحد است لذا يك صورت را مشارك صورت دیگر قرار می دهد که مقام یاد شده را به دو صورت تجزیه می کند.

و معلوم في الشريك أنّ الأمر الذي يخصّه مما وقعت فيه المشاركة ليس عين الآخر الذي شاركه، إذ هو للآخر. فإذا ما ثم شريك على الحقيقة فإنّ كلّ واحد على حظّه مما قيل فيه إنّ بينهما مشاركة فيه و سبب ذلك الشركة المشاعة، و إن كانت مشاعة فإنّ التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة.

(2) و معلوم است که شرکت یا به تجزیه و تقسیم است یا به اشاعه در صورت اول هر

---

(1) شرح فصوص قیصری، صص 434 و 435.

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 510

یکی از دو متشارك صاحب حصه‌ای هستند و در صورت دوم به طور اشاعه است و هیچ يك از این دو شرکت در خدا راه ندارد. وجه اول که شرکت به طور تجزیه و تقسیم بین دو شخص باشد معلوم است که منتفی است و صورت

دوم نیز که به طور اشاعه باشد باز هم منتفی است. زیرا معنی اشاعه این است که هر دو شریک دست تصرف داشته باشند، حال اینکه حق تعالی را تصرف مطلق در عالم است و شریکی در آن تصرف ندارد، پس هیچ یک از دو وجه شرکت متحقق نیست.

«قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ» هذا روح المسألة.

(1) روح مسأله شرکت و حقیقت آن این دعوت خدایی است که فرمود: قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ (إسراء: 110).

روح هر چیز آن حقیقتی است که رب اوست و شرکتی را که مشرکان اثبات می کنند یک امر وهمی است که آن را در واقع روح و حقیقت نیست و حال اینکه شرکت بین اسم الله و اسم رحمن امر حقیقی است، زیرا هر یک از این دو اسم دلالت بر ذات دارند و این شرکت از این آیه مستفاد است. پس این روح مسأله شرکت است و این کلام شیخ اشاره است به آن چه در فتوحات فرمود: «1» از جهت شریکی که قائل و صاحب آن شقی شده است جزع مکن زیرا او در حقیقت مشرک نیست و مشرک بنا بر حقیقت تویی. «2»

غرض شیخ در این مقام این است که مشرک شقی قائل به شریک برای خداوند است.

شریکی خیالی و موهوم که این شرکت روح ندارد. پس او در حقیقت مشرک نیست مشرک شما اولیا هستید که الله و رحمن و دیگر اسماء را شرکت در ذات داده‌اید. پس آن مشرک شقی قائل به شریک است از دعوی کاذبه و این مشرک سعید قائل به شریک است به دعوی صادق، لذا این مشرک مغفور است از جهت صدق دعوی او و آن مشرک آمرزیده نیست از جهت کذب دعوی او. و الله هو الغفور الرحيم. خلاصه اینکه مغفور نبودن مشرک شقی نه از جهت شرك اوست بلکه از جهت کذب اوست و مشرک سعید مغفور است که در شرك خود صادق است.

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 435، ستون دوم.

(2) فتوحات مکیه، باب 73، آخر سؤال 154، فصل اولیای مشرکین بالله.

محمد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 511

24. فصّ حکمة امامیة فی کلمة هارونیة

(24). فصّ حکمة امامیة فی کلمة هارونیة



(1) قاضی نور الله شهید در مجلس ششم مجالس المؤمنین در شرح حال محیی الدین عربی گوید:

کلام شیخ در فتوحات در اعتقاد او به امامت و وصایت ائمه اثنی عشر نسبت به سید بشر صلوات الله علیهم صریح است و در عنوان فص هارونی از کتاب فصوص ایمانی دقیق به حدیث منزلت فرموده است ....

مرادش از حدیث منزلت این است که از شیعه و سنی به طور مستفیض بلکه متواتر از رسول الله روایت شده است که به امیر علیه السلام فرمود: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي». رؤسای علمای امامیه از این حدیث بر خلافت آن حضرت برهان قطعی استخراج نموده گویند: تمامی منزلتهای هارونی به قرینه عموم منزلت و وجود استثنای نبوت به مقتضای این حدیث متواتر برای حضرت امیر علیه السلام ثابت است و از جمله آن منزلتها خلافت وی بوده است برای حضرت موسی علیه السلام. پس حضرت امیر علیه السلام نیز از روی میزان عموم این حدیث دارای خلافت بلا فصل محمدی می باشد چنانکه هارون برای موسی علیه السلام بود.

قیصری گوید:

امامت لقبی از القاب خلافت و یا اسمی از اسماء خلافت است. چنانکه حق سبحانه به پیغمبر خود ابراهیم صلوات الله علیه فرمود: **إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا** و امامت که خلافت است یا به واسطه است یا بدون واسطه و هر دو قسم برای هارون علیه السلام ثابت است از این جهت امامت اختصاص به کلمه هارونی یافته است اما قسم اول که به واسطه است اینکه هارون علیه السلام خلیفه موسی علیه السلام بود چنانکه موسی علیه السلام گفت:

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 512

**اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي** (اعراف: 142) و اما قسم دوم که بلا واسطه باشد اینکه هارون نبی و رسول مبعوث از حق به سوی خلق به سیف بوده است. چنانکه برادرش موسی بدین سمت بود. پس نسبت امامت به هارون قوی شد زیرا از جانب حق امام مطلق بود و از جانب موسی امام مقید. «1»

[وجود هارون علیه السلام از حضرت رحمت است]

اعلم أن وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحمت بقوله تعالى **وَ وَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا يَعْني لموسى أخاه هارون نبيًا**. فكانت نبوته من حضرة الرحمت.

(1) بدان که وجود هارون علیه السلام از حضرت رحمت است به دلیل گفتار حق تعالی که فرمود: **وَ وَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا** (مریم: 53) یعنی بخشیدیم به موسی برادرش هارون را. پس نبوتش از حضرت رحمت است.

جهت رحمت بودن هارون برای موسی این بود که موسی علیه السلام در خلق تند و در دین متصلب بود و در نطق فصیح نبود. پس از خداوند برادر خود هارون را طلب کرد تا با او در دعوت شریک باشد و به اخلاق حسنه او را یاری کند و موسی به خلق هارون و فصاحت او جبران خلق و نطق خود بنماید و مردم را در طاعت خود ترغیب کند چنانکه موسی خود فرمود:

رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي وَ اخْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي وَ اجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَ اشْرِكْهُ فِي أَمْرِي كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيْرًا وَ نَذْكُرَكَ كَثِيْرًا إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيْرًا (طه: 35-25). «2»

فإنه أكبر من موسى سنًا، و كان موسى أكبر منه نبوةً و لما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة، لذلك قال لأخيه موسى عليهما السلام يا ابن امّ فناداه بأمه لا بأبيه إذ كانت الرحمة للأُم دون الأب أوفر في الحكم و لو لا تلك الرحمة ما صبرت على مباشرة التربية.

ثم قال: لا تأخذ بِلِحْيَتِي وَ لا بِرَأْسِي وَ فَلَا تُشْمِتْ بِي الْأَعْدَاءَ. فهذا كله نفس من أنفاس الرحمة.

(2) هارون به حسب سن بزرگتر از موسی (ع) بود و موسی به حسب نبوت بزرگتر از هارون بود و چون نبوت هارون از حضرت رحمت است به برادر خود موسی گفت يَا بِنُّ أُمُّ كِهْ او را با اضافه به مادر صدا زد نه با اضافه به پدرش، زیرا رحمت برای

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 436.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 436.

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 513

مادر در حکم تعطف و شفقت او فر و بیشتر است به خلاف اب و اگر این رحمت ذاتیه در مادر نبود بر مباشرت تربیت اولاد صبر نمی کرد. سپس هارون گفت لا تأخذ بِلِحْيَتِي وَ لا بِرَأْسِي وَ فَلَا تُشْمِتْ بِي الْأَعْدَاءَ که همه این حرفها نفسی از انفاس رحمت است.

و سبب ذلك عدم التثبت في النظر فيما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه، فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى و الرحمة.

(1) و سبب غضب موسی علیه السلام عدم تثبّت در نظر کردن در الواحی که در دستش بود و آنها را انداخت، بوده است، که اگر در الواح نظر تثبّت می کرد، در آنها هدی و رحمت می یافت. (چنانکه حق تعالی فرمود وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْعَصْبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَ فِي نُسَخَتِهَا هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ (اعراف: 154).

فالهدى بيان ما وقع من الامر الذي اغضبه مما هو هارون برىء منه و الرحمة بأخيه فكان لا يأخذ بلحيته بمراى من قومه مع كبره و أنه أسن منه، فكان ذلك من هارون شفقة على موسى لأن نبوة هارون من رحمة الله، فلا يصدر منه إلا مثل هذا.

(2) هدى بيان امرى است که واقع شد و موسی را به غضب آورد، چیزی که هارون از آن بری بود و رحمت به برادرش هارون بود. (غرض بیان هدی و رحمت آیه است. پس اگر تثبّت می نمود در الواح هدی و رحمت می یافت) که لحيه هارون را در مرآی قوم خود نگیرد، با اینکه هارون بزرگتر و مسن تر از او بود، پس این عمل از سوی هارون شفقتی بر موسی بود زیرا نبوت هارون از رحمت الله (از حضرت رحمت) بود، لذا از او جز این گونه اعمال به رویه رحمت صادر نمی شود.

ثم قال هارون لموسى عليهما السلام إِيَّيَّ حَشِيئَتِي أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَتَجْعَلَنِي سَبِيًّا فِي تَفْرِيقِهِمْ فَإِنَّ عِبَادَةَ الْعَجَلِ فَرَّقَتْ بَيْنَهُمْ، فَكَانَ مِنْهُمْ مَنْ عَبَدَهُ اتِّبَاعًا لِلْسَامِرِيِّ وَ تَقْلِيدًا لَهُ، وَ مِنْهُمْ مَنْ تَوَقَّفَ عَنِ عِبَادَتِهِ حَتَّى يَرْجِعَ مُوسَى إِلَيْهِمْ فَيَسْأَلُونَهُ فِي ذَلِكَ فَحَشِيَ هَارُونَ أَنْ يَنْسَبَ ذَلِكَ الْفِرْقَانَ بَيْنَهُمْ إِلَيْهِ.

(3) سپس هارون به موسی گفت من ترسیدم که تو بگویی بین بنی اسرائیل جدایی انداختی و مرا سبب تفریق و پراکندگی آنها قرار بدهی چه اینکه عبادت عجل بین آنان تفرقه ایجاد کرد زیرا بعضی از آنان به پیروی سامری و تقلید از وی عجل را پرستش کردند و بعضی از آنان از عبادتش خودداری نمودند و توقف کردند، تا موسی به نزد آنان برگردد و از وی در این امر پرسند. لذا هارون بیم آن داشت که این فرقان و جدایی بین

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 514

آنان به او نسبت داده شود.

و كان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأنّ الله قد قضى ألا يعبد إلا إياه: و ما حكم الله بشيء إلا وقع. فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره و عدم اتساعه، فان العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء.

(1) موسی (ع) بواقع و نفس الامر و به امر توحید اعلم از هارون بود. چه اینکه می دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آن چه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد (پس جمیع عبادتها عبادت حق تعالی است و لکن، «ای بسا کس را که صورت راه زد».

بنا بر این عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت. چه اینکه عارف حق را در هر چیز می بیند بلکه او را عین هر چیز می بیند (غرض شریخ در این گونه مسائل در فصوص و فتوحات و دیگر زبر و رسائلش بیان اسرار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سرّند. هر چند به حسب نبوت تشریح مقّر است که باید توده مردم را از عبادت اصنام بازداشت. چنانکه انبیاء عبادت اصنام را انکار می فرمودند).

فكان موسى يريّ هارون تربية علم و إنّ كان أصغر منه في السنّ

(2) چون حضرت موسی مرّی هارون بود و او را تربیت علمی می نمود، هر چند به حسب سن کوچکتر از هارون بود.

و لذلك لما قال له هارون ما قال، رجع الى السامري فقال له: **فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ** یعنی فیما صنعت من عدو لك إلى صورة العجل على الاختصاص، و صنعك هذا الشبح من حلّي القوم حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم، فإنّ عیسی يقول لبني إسرائيل يا بني إسرائيل قلب كلّ إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء و ما سمّي المال مالا إلاّ لكونه بالذات تميل القلوب إليه بالعبادة، فهو المقصود الأعظم المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار إليه.

(3) وقتی که هارون به موسی گفت، آن چه را که گفت، موسی به سوی سامری برگشت و به او گفت ای سامری این کار تو چیست و مراد تو چه خواهد بود؟ یعنی این کاری که کردی که به صورت عجل، عدول کردی و اختصاصا آن را پرستیدی و این شبح را از

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 515

حلّي قوم ساختی (و اله مطلق را که اله عالمیان است ترك گفتی) تا به سبب اموالشان دلپایشان را گرفت. چه اینکه عیسی به بنی اسرائیل می گوید: ای بنی اسرائیل قلب هر انسان آن جاست که مال او در آن جاست. پس امواتان را در آسمان قرار دهید تا دلهای شما در آسمان باشد. (مراد از اموال سماوی علوم و معارف و اعمال صالحه است که کاسب تجلیات الهیه و سعادت ابدیه می باشد). و مال، مال نامیده نشد مگر بدین جهت که دلهای با لذات به سوی آن میل می کند و او را می پرستد. پس مال مقصود اعظم معظم در دلهاست، چه اینکه دلهای (برای میل به مقاصد و تحصیل حوایج) افتقار به مال دارد.

و ليس للصور بقاء. فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه. فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفا و قال له انْقُطْ إِلَىٰ اِلْهٰك فسمّاه لها بطريق التنبيه للتعليم، لما علم أنّه بعض المجالي الإلهية.

لَتَحْرِقَنَّهُ فَإِنَّ حَيَوَانِيَةَ الْإِنْسَانِ لَهَا التَّصَرُّفُ فِي حَيَوَانِيَةِ الْحَيَوَانِ لَكُونَ اللَّهُ سَخَرَهَا لِلْإِنْسَانِ، وَ لَا سِيَّمَا وَ أَصْلَهُ لَيْسَ مِنْ حَيَوَانٍ، فَكَانَ أَعْظَمَ فِي التَّسْخِيرِ لِأَنَّ غَيْرَ الْحَيَوَانِ مَا لَهُ إِرَادَةٌ بَلْ هُوَ بِحَكْمٍ مِنْ يَتَصَرَّفُ فِيهِ مِنْ غَيْرِ إِبَائِهِ

(1) صور را بقا نیست پس ناچار، صورت عجل از بین می رفت، اگر موسی به سوزاندن آن شتاب نمی کرد، پس غیرت بر او غلبه کرد و عجل را سوزاند و خاکستر آن صورت را در دریا ریخت و به سامری گفت به اله خود نظر کن (یعنی بنگر که الهت چه شد) و او را اله نامید به طریق تنبيه برای تعليم از آن رو که می دانست عجل یکی از مجالی الهیت است.

به سامری گفت به الهت بنگر که او را می سوزانم و خاکسترش را به دریا می ریزم چه اینکه حیوانیت انسان قدرت بر تصرف در حیوانیت حیوان دارد، چون خداوند حیوان را مسخر انسان قرار داد. بخصوص که اصل عجل حیوان نبود، لذا در قبول تسخیر اعظم بود، زیرا غیر حیوان را اراده نیست بلکه به حکم کسی است که در او تصرف می کند بدون هیچ گونه ابا و امتناعی.

و أما الحيوان فهو ذو ارادة و غرض، فقد يقع منه الإباءة في بعض التصريف، فإن كان فيه قوة إظهار ذلك الإباءة ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان، و إن لم يكن له هذه القوة أو يصادف غرض الحيوان انتقادا مذكّلا لما يريده منه.

(2) اما حیوان، چون صاحب اراده و غرض است، گاهی از او ابا و امتناع در بعضی از

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 516

تصرفات انسان واقع می شود، پس اگر در حیوان اظهار ابا و امتناع قوی باشد سرکشی و ابای او در مقابل اراده انسان ظاهر خواهد شد و اگر قوت اظهار در او نباشد یا اراده حیوان موافق اراده انسان باشد منقاد انسان خواهد بود و در مقابل اراده او ذلیل و رام خواهد بود.

كما ينقاد ملكه لأمر فيما رفعه الله به- من أجل المال الذي يرحوه منه- المعبر عنه في بعض الأحوال بالأجرة في قوله وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا.

فما يسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لا من انسانيته:

(1) چنانکه انسان منقاد و مطیع مثل خود (انسان دیگر) می شود در آن چه خداوند به سبب آن او را بالا برده است (چون علم و جاه و منصب) از جمله اینکه انسانی به امید مال که از آن در بعضی احوال تعبیر به اجرت

می شود منقاد انسان دیگری مثل خود می گردد (و انقیاد انسان مر مثل خود را و برتر بودن بعضی بر بعض دیگر) در قرآن کریم منصوب است: **وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا** (زخرف: 32).

پس هیچ کس مسخر کسی نمی شود مگر از جهت حیوانیتش نه از جهت انسانیتش.

مراد از حیوانیت در اینجا نقصان است. چون انسان، بالفعل، کامل است و دون مقام بالفعل انسان، حیوانیت است و حیوان مسخر انسان است. یعنی ناقص مسخر کامل است. چنانکه حیوانات گنگ مسخر مطلق انسانند. زیرا مطلق انسان از مطلق حیوان کامل تر است.

**فِإِنَّ الْمُتَلِينَ ضِدَّانَ، فَيَسَخَّرُهُ الْأَرْفَعُ فِي الْمَنْزِلَةِ بِالْمَالِ أَوْ بِالْجَاهِ بِإِنْسَانِيَّتِهِ وَ يَتَسَخَّرُ لَهُ ذَلِكَ الْآخَرُ - إِذَا خَوْفًا أَوْ طَمَعًا - مِنْ حَيَوَانِيَّتِهِ لَا مِنْ إِنْسَانِيَّتِهِ: فَمَا يَسَخَّرُ لَهُ مِنْ هُوَ مِثْلُهُ أَلَا تَرَى مَا بَيْنَ الْبَهَائِمِ مِنَ التَّحْرِيشِ لِأَنْهَا أَمْثَالُ، فَالْمَثَلَانِ ضِدَّانَ، وَ لَذَلِكَ قَالَ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ: فَمَا هُوَ مَعَهُ فِي دَرَجَتِهِ. فَوَقَعَ التَّسْخِيرُ مِنْ أَجْلِ الدَّرَجَاتِ.**

(2) چه اینکه دو مثل ضد همد «1» (به این معنی که مثلاً لا یجتمعان). پس آن کسی که در منزلت برتر و بالاتر است به سبب مال یا جاه «2» به انسانیت خود انسان دیگر را که نسبت به او حیوان است تسخیر می کند و آن انسان حیوان یعنی ناقص، مسخر او می گردد یا از

---

(1) دو مثل از جهت اینکه جمع نمی شوند ضد هم هستند. دو مثل در يك موضوع واحد تحقق پیدا نمی کنند.

(2) جاه مقلوب وجه است.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 517

جهت ترس یا از جهت طمع و امید که از حیوانیت خود مسخر می شود نه از انسانیت خود پس انسانی که مثل انسان دیگر و در مرتبه اوست مسخر او نمی گردد. نمی بینی بین بهائم چه تحریشی است. علت این است که بهائم مثل همد و مثلاً ضدانند. از این جهت خداوند فرمود: **وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ** (این اختلاف درجات برای این است که تفاوت در مراتب حاصل گردد و به حسب مراتب تسخیر و تسخر صورت پذیرد). پس متسخر در درجه مسخر نیست، پس تسخیر از جهت درجات شده است.

و التسخیر علی قسمین: تسخیر مراد للمسخّر، اسم فاعل قاهر فی تسخیره لهذا الشخص المسخّر كتسخیر السید لعبده و ان كان مثله فی الإنسانیة، و كتسخیر السلطان لرعاياه، و ان كانوا أمثالا له فیسخروهم بالدرجة.

(1) تسخیر بر دو قسم است: یکی تسخیری که از روی قصد و اختیار است که تسخیر مراد مسخر است (مسخر به صیغه اسم فاعل) که آن مسخر در تسخیر خود بر این شخص مسخر قاهر است (مسخر به صیغه اسم مفعول) مانند تسخیر سید عبد خود را هر چند که در انسانیت مثل اوست. یا چون تسخیر سلطان رعایای خود را هر چند که در انسانیت مثل سلطانند. پس به سبب درجه و رتبه امارت و سلطنت آنها را تسخیر کرده است.

و القسم الآخر تسخیر بالحال كتسخیر الرعايا للملك القائم بأمرهم في الذب عنهم و حمايتهم و قتال من عاداهم و حفظه أموالهم، و أنفسهم عليهم، و هذا كله تسخیر بالحال من الرعايا يستخرون بذلك مليكهم، و يسمى على الحقيقة تسخیر المرتبة. فالمرتبة حکمت عليه بذلك.

فمن الملوك من سعى لنفسه، و منهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبة في تسخیر رعایاه، فعلم قدرهم و حقهم، فأجره الله على ذلك أجر العلماء بالأمر على ما هو عليه و أجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شئون عباده، فالعالم كله مسخر بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخر.

(2) و دیگر تسخیر به سبب حال است (که به قصد و اختیار تسخیر کننده نیست) همچون تسخیر رعایا امیر و ملک قائم به امر آنان را که در حفظ و حمایتشان و قتال با دشمنانشان و حفظ اموال و انفسشان و حمایت از حریمشان او را تسخیر می کنند و همه این امور تسخیر به حال است از جانب رعایا که ملوک خودشان را یعنی مالک خودشان را تسخیر می کنند و این تسخیر در حقیقت تسخیر مرتبه است که مرتبه رعیت

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 518

بر مالکشان این چنین حکم می کند.

پس بعض از ملوک برای خود کوشش می کنند (در حالی که غافلند که رعیتشان آنها را تسخیر کرده اند) و بعضی از ملوک عارف به امرند و می دانند که به مرتبه در تسخیر رعیتند (که او را بر آن کار داشتند). پس این ملک عارف قدر رعایاست و حق آنان را می داند. بنا بر این خداوند او را بر این عمل از روی معرفتش أجر علمای بالأمر - که آن چنان که باید عمل می کنند - عطا می کند و أجر چنین کسی برخداست، به علت اینکه خداوند در شئون عباد خود و قضای حوائج آنان است. (بنا بر این هر گاه کسی به قصد قریة الى الله - نه از روی غرض نفس خود - در کار دیگران قیام به امری نمود، أجر او بر خدا واقع می شود). پس همه عالم به حال مسخر کسی هستند که نمی شود بر آن کس اطلاق کرد که او مسخر است.

قال تعالى كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ.

(1) قیصری گوید:

و این نیست مگر شئون بندگانش. توهم نشود که غیر او خدای متعال را تسخیر کرده بلکه هر چه بر او اطلاق اسم غیر شود از حیث وجود و حقیقت عین حق است. اگر چه از جهت مقید و متعین بودن غیر نامیده می شود، پس حق خود مسخر خود است به حسب شئون و تجلیاتش نه دیگری. «1»

فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلط موسى عليه، حكمة من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة، و إن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد ما تلبست عند عابدها بالألوهية و لهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا و عبده؛ أما عبادة تأله و إما عبادة تسخير، فلا بد من ذلك لمن عقل.

(2) قوت و قدرت نداشتن هارون بر بازداشتن مردم بر پرستش عجل و عدم نفوذ قول و فعل و تسلیط او بر اصحاب عجل چنانکه موسی علیه السلام تسلط یافت. این خود حکمتی است از جانب خداوند که این حکمت در وجود ظاهر است (یعنی عدم قدرت هارون بر ارداع اصحاب عجل، حکمت الهی است که) خداوند در هر صورتی پرستش بشود هر چند که صورت از بین رفته است و هیچ صورت از بین نمی رود مگر بعد از

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 440، ستون اول.

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 519

آن که در نزد عابد آن صورت متلبس به الوهیت شد. لذا هیچ نوعی از انواع نیستند مگر اینکه معبود واقع شدند. یا عبادت تألهی (که دیگران آنها را اله خود قرار دادند چون اصنام و شمس و قمر و کواکب و عجل) و یا عبادت تسخیری (چنانکه اموال و اصحاب جاه و مناصب پرستش می شوند). و آن کس که عاقل است می داند که ناچار باید این چنین باشد.

در فصوص گذشته گفتیم که بت پرستان معبودشان را اله یعنی مرئی و واسطه فیض می دانستند، نه خالق اشیاء و موجد آنها. چنانکه فخر رازی در تفسیر قرآن گوید: هیچ بت پرستی بت را مبدأ وجود و ایجاد نمی داند.

و ما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس بالرفعة عند العابد و الظهور بالدرجة في قلبه، و لذلك يسمي الحق لنا برفيع الدرجات، و لم يقل رفيع الدرجة، فكثير الدرجات في عين واحدة، فإنه قضى ألا نعبد إلا آياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهيا عبد فيها.

(1) و هیچ شیء در عالم معبود واقع نشد مگر آن که در نزد عابد آن تلبس به رفعت یافته است و به درجه و رتبه در قلب او ظهور یافته است. لذا از این جهت حق سبحانه برای ما خود را **رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ** نامید و نفرمود رفیع



الدرجة بلکه درجات را به صورت تکثیر و جمع آورد، با اینکه خود، عین واحد است. برای این است که قضای الهی این چنین است که پرستش نکنید مگر او را در درجات کثیره مختلف و گوناگون که هر درجه‌ای يك مجلای الهی را عطا نموده است که حق در آن درجه معبود واقع شود.

و أعظم مجلی عبد فيه و أعلاه الهوی كما قال: **أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ فَهُوَ اعْظَمُ مَعْبُودٍ، فَإِنَّهُ لَا يَعْبُدُ شَيْءًا إِلَّا بِهِ، وَ لَا يَعْبُدُ هُوَ إِلَّا بَدَاتِهِ، وَ فِيهِ أَقُولُ:**

(2) و بزرگترین و عالی‌ترین مجلا که خدا در آن معبود واقع می‌شود هوی است. چنانکه فرمود: **أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ (جائیه: 23)** پس هوی بزرگترین معبود است.

زیرا هیچ چیز معبود واقع نمی‌شود مگر به هوی و هوی معبود نیست مگر به ذات خود. -

که ضمیر بذاته راجع به هوی است نه به حق - من در این باره گفته‌ام:

و حقّ الهوی إنّ الهوی سبب الهوی      و لو لا الهوی فی القلب ما عبد الهوی

(3) و حق الهوی، و او حرف قسم است که از حروف جاره است و حق مجرور است به و او قسم و مضاف به هوی یعنی: قسم به حق هوی که هوی (و حب الهی ساری در جمیع

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 520

موجودات)، سبب هوی و حبّ ما به موجودات است و اگر هوی در قلب نمی‌بود هوی پرستش نمی‌شد.

شارح قیصری گوید:

شیخ در فتوحات گفته است: من در بعضی از مکاشفات هوی را مشاهده کردم که به الوهیت ظاهر شده و بر عرش نشسته است و جمیع عبادت کنندگانش اطراف او را احاطه کرده‌اند و نزد او ایستاده‌اند و من در صور کونیه هیچ معبودی را بزرگتر از هوی مشاهده نکرده‌ام. «1»

[علم حق تعالی به اشیاء چقدر است]

أ لا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله، كيف تمّ في حقّ من عبد هواه و اتخذها إلها فقال **وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَ الضلالة الحيرة، و ذلك أنه لما رأى هذا العابد ما عبد إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص،**

حَتَّىٰ إِنَّ عِبَادَتَهُ لِلَّهِ كَانَتْ عَنْ هَوَىٰ أَيْضًا، لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَقْعْ لَهُ فِي ذَلِكَ الْجَنَابِ الْمُقَدَّسِ هَوَىٰ - وَ هُوَ الْإِرَادَةُ بِمَحَبَّتِهِ - مَا عَبَدَ اللَّهَ وَ لَا آثَرَهُ عَلَىٰ غَيْرِهِ وَ كَذَلِكَ كُلٌّ مِنْ عِبْدِ صُورَةٍ مَا مِنْ صُورِ الْعَالَمِ وَ اتَّخَذَهَا إِلَهًا مَا اتَّخَذَهَا إِلَّا بِالْهَوَىٰ فَالْعَابِدُ لَا يَزَالُ تَحْتَ سُلْطَانِ هَوَاهُ.

(1) آیا نمی بینی علم حق تعالی به اشیاء چقدر کامل است و چگونه علم را (و یا آیه را) در حق کسی که عابد هوایش را بندگی کرد و هوی را اله خود گرفت متمیم فرمود یعنی به تمام و کمال رساند که فرمود: **وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ** (جائیه: 23) و ضلال به معنی حیرت است. «2» این قول و متمیم از این روست که حق تعالی چون این عابد را دید که عبادت نمی کند مگر هوای خود را به سبب انقیاد عابد طاعت هوایش را در آن چه هوی به او امر کرد از عبادت اشخاصی که آنها را پرستش نمی کند، حتی عبادت عابد مر خدای را نیست مگر از روی هوا ایضا. چه اگر برای عابد در آن جناب مقدس الهی هوی یعنی اراده به سبب محبتش نبوده باشد خدا را پرستش نمی کند و او را بر غیر او بر نمی گزیند و همچنین هر کس که صورتی از صور عالم را پرستش می کند و آن را اله خود اتخاذ نموده است، آن صورت را اتخاذ نموده است، مگر به هوی. پس عابد همواره در تحت سلطان هوی است.

ثم رأى المعبودات تنوع في العابدين، فكلّ عابد أمرا ما يكفر من يعبد سواه. و الذي

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 441، ستون اول.

(2) بنا بر این «و أضله الله» یعنی «و حیره الله». مقصود از حیرت سرگردانی است.

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 521

عنده أدنى تنبه يحار لاتحاد الهوى، بل لأحدية الهوى، فإنه عين واحدة في كلّ عابد

**وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ أَي حَيْرَهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بِأَنَّ كُلَّ عَابِدٍ مَا عَبَدَ إِلَّا هَوَاهُ وَ لَا اسْتَعْبَدَهُ إِلَّا هَوَاهُ سِوَاءِ صَادِقِ الْأَمْرِ الْمَشْرُوعِ أَوْ لَمْ يَصَادِفْ.**

(1) سپس چون حق تعالی دید که معبودات که متعلقات هوی هستند در عابدان متنوع است که هر عابدی معبودی را اتخاذ کرده است. بنا بر این عابد امری یعنی چیزی، آن کس را که جز آن امر را می پرستد تکفیر می کند و کسی که دارای کمترین آگاهی است در حیرت می افتد از جهت اتحاد هوی بلکه از جهت احدیت هوی که يك عين است در هر عابد. خداوند، عابد را به حیرت انداخت **وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ** با علم به اینکه هر عابدی پرستش نمی کند مگر هوای خود را و او را به بندگی نمی گیرد مگر هوای او خواه هوای مصادف و موافق با امر مشروع باشد خواه نباشد.

و العارف المكمل من رأى كلّ معبود مجلى للحقّ يعبد فيه «و لذلك سمّوه كلّهم إلها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو فلك هذا اسم الشخصية فيه.

(2) عارف مكمل کسی است که هر معبود را (خواه مشروع باشد و خواه غیر مشروع) مجلای حق می بیند که حق در آن مجلی پرستش می شود. از این رو معبود را اله نامیدند.

با اینکه او را اسم خاص است که مسمی به حجر یا شجر یا حیوان یا انسان یا کوكب یا ملك یا فلك است که حقیقت کلیه به اعتبار تعیناتش به اسم این شخصیتها موسوم شده است.

و الالهية مرتبة تحیل العابد له أنّها مرتبة معبوده و هي على الحقيقة مجلى للحقّ لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص.

(3) الوهیت مرتبه‌ای است که عابد برای معبود خود خیال می کند که آن الوهیت مرتبه معبود خاص اوست. حال اینکه الوهیت در حقیقت مجلای حق است به نظر این عابد خاص معتکف بر این معبود در این مجلای خاص.

و لهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى مع تسميتهم إيّاهم آلهة حتى قالوا: أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ فما أنكروه بل تعجبوا من ذلك فأثمّ وقفوا مع كثرة الصور و نسبة الألوهية لها، فحاء الرسول و دعاهم الى إله واحد يعرف و لا يشهد، بشهادتهم أنّهم أثبتوه عندهم و اعتقدوه في قولهم

مد المهم در شرح فصوص الحكم، ص: 522

ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى.

(1) لذا بعضی از کسانی که عارف به وحدت اله هستند و عارف به این نیستند که این معبود مجلایی از مجالی اله است گفتاری جاهلانه دارد که: ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى (زمر: 3) (مقاله جهالت بودنش از این روست که مجلای الهی را مقرب به حق دانستند با اینکه مجلا اقتضای عینیت دارد و مقرب بودن اقتضای غیریت) با اینکه معبودها را آله نامیدند. حتی اینکه گفته اند أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ (ص: 5) پس اله واحد را انکار نکردند، بلکه از وحدت او تعجب کردند. چه اینکه آنان در نزد کثرت صور یعنی مجالی متکثره به حسب صورت و قوف نمودند و به آنها نسبت الوهیت دادند. پس رسول آمد و آنان را به سوی اله واحد که معروف است و مشهود نیست دعوت نمود. واحد بودن یا معروف بودنش به سبب شهادت آنان است که اعتقاد به اله واحد داشتند و اصنام مشهوده را مقربات الی الله دانستند که گفتند: ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى.

لعلمهم بأن تلك الصور حجارة، و لذلك قامت الحجة عليهم بقوله قُلْ سَمُّوهُمْ: فما يسموهم إلا بما يعلمون أن تلك تلك إلا سماء لهم حقيقة.

(2) چه می دانستند این صور سنگند لذا حجت بر آنان قائم شد به قول خداوند **قُلْ سَمُّوهُمْ** (رعد: 33) پس آنان را اسم نمی بردند مگر به آن چه که عالم بودند که آن اسماء کونیه چون حجر و کوکب و غیرهما برای آن معبودان حقیقت می باشد.

آن چه را که آنان یعنی عابدان اصنام درباره معبودان می دانستند حجاره و شجر و فلک و امثال این گونه اشیاء است و آن چه را که می دانستند به زبان می آوردند که باید به عبارت درآوردند چه عبارت قالب معنی است و به زبان علمی تر و لطیف تر کلام، صورت علم است مثلاً قرآن مجید صورت کتیبه حقایق عینیه دار هستی است و هر کلام بیانگر علم و صورت اوست. یعنی کلام، تمثیل و تجسد علم است. به عبارت دیگر مرتبه نازل اوست چنانکه بدن روح متجسد و مرتبه نازل اوست.

و أما العارفون بالأمر علی ما هو علیه فیظہرون بصورة الإنکار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم فی العلم تعطیهم أن یکونوا بحکم الوقت لحکم الرسول الذی آمنوا به علیهم الذی به سموا مؤمنین.

(3) اما عارفون به امر، آن چنان که هست (یعنی کسانی که به حقیقت امر که مراد، وحدت

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 523

حق و ظهور او در مجالی متعدده است عارف و آگاهند). به صورت انکار در می آیند و عبادت صور را انکار می کنند (که این معبودات متعینه را انکار می نمایند با اینکه می دانند همین معبودات، مجالی حقدند). این انکار از جهت مرتبه آنان در علم است که آن مرتبه به آنان عطا می کند (یعنی آنان را به حکم بینش و دانششان بیدار می کند) که به حکم وقت باشند، یعنی حکم رسولی که به او ایمان آوردند (چون بینش و دانش لدنی آنان ایجاب می کند وجوب متابعت نبی را و نبوت هم اقتضا نمی کند مگر انکار بر پرستش معبودات متعینه را لذا این عارفان به پیروی از انبیا انکار کردند) و به این اتباع از انبیا مؤمنان نامیده شدند.

فہم عبّاد الوقت مع علمہم بأنّہم ما عبدوا من تلك الصور أعیانہا.

(1) این زمره عارفان بالأمر عابدان وقتند. با اینکه عارفان بالأمر، عالمنند که آن مردم عابد مجالی پرستش نکردند آن اصنام و مجالی را از جهت اعیان (متکثره مسماة به اسمای کونیه بودن آن مجالی و اصنام بلکه آنان پرستش کردند از این حیث که مقریشان به حق است که خداوند از آنان حکایت فرمود: **مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ.**

و إنّما عبدوا الله فیہا بحکم سلطان التجلی الذی عرفوه منهم.

(2) همانا عباد اصنام به حکم سلطان تجلی بی که عابدان از معبودان نموده‌اند خدا را در آن معبودان که بحالی تجلی هستند پرستش کردند.

خلاصه اینکه صفات جمال و جلال الهی در مقام بروز و ظهور فعل حق که عبارت از تجلیات اوست آنان را به سوی خود جلب کرد، هر چند که به ظاهر در صورت جزئیة متوقفند و پایبند اصنام و اجسامند.

و جهله المنکر الذي لا علم له بما تجلی و ستره العارف المکمل من نبی و رسول و وارث عنهم، فأمرهم بالانتزاع عن تلك الصور لما انتزع عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا في محبة الله إياهم بقوله **قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ.**

(3) و منکری که عالم نیست به اینکه حق است که در صور کونیه متجلی است، بدان جاهل ماند و عارف مکمل خواه نبی و خواه رسول و خواه وارثانشان سائر آن است.

بنا بر این، این عارف مکمل محبوبان را به پیروی از رسول وقت، از پرستیدن صور معبود اجتناب می‌نماید، از جهت طمع و آرزو داشتن در محبت خداوندی مر آنان را

#### مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 524

یعنی وارثان نبی و رسول را چنانکه قرآن کریم فرموده است: **قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ** (آل عمران: 31).

فدعا الى إله يصمد إليه و يعلم من حيث الجملة، و لا يشهد و لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ.

بل هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ لِلطَّفْهِ و سِرْيَانِهِ فِي أَعْيَانِ الْأَشْيَاءِ.

فلا تدركه الأبصار كما أنّها لا تدرك أرواحها المدبّرة أشباحها و صورها الظاهرة وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.

(1) پس رسول به سوی اله صمد دعوت نمود و من حيث المجموع و الإجمال می‌داند (که او خالق ما سواست و ذو الجلال و الإکرام است) و شاهد ذات او نیست و **لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ** (انعام: 103).

اینکه گفت به وجه اجمال معلوم است و مشهود نیست یکی از لطایف و دقایق معنی این است که مشهود هر کس باشد ابمت غیب را در عزت و عظمت ندارد.

او که مدرك أبصار است و مدرك أبصار نیست، از این روست که لطیف است و ساری در اعیان اشیاء است که لطیف بودن او هم علت ادراك او أبصار است و هم علت عدم ادراك أبصار مر او را.

پس أبصار او را درك نمی کنند، چنانکه مدرک ارواح مدبره أشباح و مدبره صور ظاهره أشباح نمی باشد (چون که ارواح مدبره لطیفند و أبصار مادی آنها را ادراك نمی کنند). پس خداوند لطیف است (از اینکه به بصایر و أبصار ادراك شود). و خبیر است. (بر ضمایر و اسرار چون که لطیف است) **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** (ملك: 14).

و الخبرة ذوق، و الذوق تجلّ، و التجلّي في الصور. فلا بد منها و لا بد منه فلا بد ان يعبد من رآه بمواه ان فهمت وَ عَلَيَّ اللَّهُ قَصْدُ السَّبِيلِ.

(2) و خبره ذوق «1» است و ذوق، تجلی است و تجلی در صور است. پس ناچار باید صوری باشد که حق در آنها تجلی کند و ناچار باید حقی باشد که به آن صور متجلی باشد، پس ناچار هر کس که حق را در آن صور و مظاهر می بیند (به حکم سریان محبت

---

(1) در این کتاب کلمه ذوق در چندین مورد به کار برده شد و علامه قیصری در فص هودی (ص 245) تفسیر فرمود که مراد از ذوق، آن چیزی است که عالم بر سبیل وجدان و کشف می یابد نه به برهان و کسب، و نه به طریق أخذ به ایمان و تقلید.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 525

که هوی و عشق است در جمیع اشیاء به سبب سریان هویت الهیه در همه) آن را پرستش کند، اگر حرفهای گذشته ما را فهم کردی، و بر خداست قصد سبیل.

قصد، اقتصاد و میانه بودن راه است و قصد سبیل ایضاح طریق و بیان تحقیق است که امت قاصد، خدای صمد را در همه مظاهر می بیند و او را از همه مظاهر تنزیه می کند که حدود و نواقص امکانی را از او نفی می نماید و این تنزیه از تنزیه و تشبیه است و الله الهادی.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 527

25. فصّ حکمة علویة في كلمة موسویة

(25). فصّ حکمة علویة في كلمة موسویة

[اختصاص کلمه موسویه به حکمت علویه]

(1) علامه قیصری در شرح فرماید:

اختصاص کلمه موسویه به حکمت علویه از جهت این قول خداوند تعالی است که فرمود: **لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى**. که به سبب حق بودنش بر فرعون که ادعای علو کرد و گفت **أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى**، برتر آمد و علو و غلبه نمود.

و از جهت علو مرتبه‌اش در نزد حق تعالی به اموری اختصاص یافت؛ یکی اینکه بدون واسطه ملک با او سخن گفت، دیگر اینکه در حدیث صحیح آمده است که خداوند متعال تورات را به دست خود نوشت، و شجره طوبی را به دست خود غرس کرد و جنت عدن را به دست خود خلق کرد و آدم را با دو دست خود خلق کرد. «1»

آن که در صدر حدیث آمده است خداوند، تورات را برای موسی با دست خود نوشته است اشاره به این آیه کریمه است که خداوند فرمود: **وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ** و اسناد خلق آدم به دو دست این است که آدم جامع جمیع اسماء متضاده و متقابله الهی است. یعنی اسماء جمالی و جلالی و لطف و قهر که دیگر مخلوقات حائز چنین جامعیت نیستند. لذا انسان را کون جامع و یا کون جامع حقیقی گویند.

و از آن جمله امور نسبت قرب موسی به مقام جامعیت که پیغمبر ما بدان اختصاص یافته است می‌باشد. «2»

چنانکه خداوند متعال در قرآن کریم درباره حضرت موسی علیه السلام فرمود:

---

(1) - شرح فصوص قیصری، صص 444.

(2) - شرح فصوص قیصری، صص 445.

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 528

**وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً** (اعراف: 145) که تقریباً این آیه با کریمه **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ** برابری می‌کند.

و دیگر به کثرت امتش چنانکه در حدیث عرض آمده است. «1»

در حدیث قیامت در حال عرض امتها بر رسول الله اخبار فرمود که امت هیچ نبی از انبیا را اکثر از امت موسی علیه السلام ندیده است.

و از آن جمله این که رسول الله (ص) فرمود: مرا بر موسی تفضیل ندهید. چه اینکه مردم در قیامت کبری بیهوش می‌شوند، پس من اول کسی هستم که به افاقه می‌آیم که ناگهان در آن هنگام موسی علیه السلام را می‌بینم که قائمه عرش را گرفته است. نمی‌دانم به صعقه طور جزا داده شد یا از کسانی است که خداوند استثنا فرمود. «2»

آن که رسول الله (ص) فرمود نمی‌دانم آیا موسی به صعقه طور جزا داده شد اشاره به حقیقتی دارد که از اسرار سیر سرنوشت و مکافات و مجازات انسان است. چنانکه در کافی روایت است که از حضرت امیر علیه السلام سؤال شد، آیا کسانی که در این دنیا بلاها و مصایب و سختی‌ها دیده‌اند، باز هم در آخرت امثال آنها را می‌چشند؟ امیر علیه السلام در جواب فرمود: خداوند کریم‌تر از آن است که بنده خود را دو بار عذاب نماید و امام نهم علیه السلام فرموده است: مردمی که مصایب و بلاها در این نشئه دیده‌اند چون در آن نشئه مقاماتشان را که خداوند در ازای مصایبشان به آنان عطا فرماید دیدند درخواست رجعت به دنیا می‌نمایند تا مثل آن بلاها و سختی‌ها را باز بچشند و چنین مقاماتی را به دست آورند. غرض اینکه در حدیث شریف فرمود: چون موسای کلیم در طور يك بار صعقه دید: **وَ خَرَّ مُوسَى صَبَعًا** (اعراف: 143) خداوند اکرم از آن است که بنده‌اش را دو بار به صعقه مبتلا سازد و مراد از استثنا آن است که خداوند در آیه صعق فرمود: **إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ**.

و نیز موسای کلیم به کمالات دیگری اختصاص دارد که هر کس در قصه او در قرآن تأمل نماید بر وی ظاهر می‌گردد. «3»

این بود کلام قیصری در مقام، که با توضیحات و اشاراتی فی الجملة بیان داشتیم. به

---

(1) - شرح فصوص قیصری، ص 445.

(2) - شرح فصوص قیصری، ص 445.

(3) همان مأخذ.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 529

عنوان پیش گفتار گوئیم: فص موسوی حامل اسراری بسیار است که ان شاء الله در خلال مباحث و اثنای بیان عرض می‌شود. شیخ در این فص چندین حکمت را که هر يك متخذ از گوشه‌ای از شرح احوال و اطوار و اوضاع و شعون زندگی موسای کلیم علیه السلام است عنوان می‌کند: یکی حکمت قتل ابناء که در اثنای این بحث در غلو مقام اطفال سخن می‌گوید. حکمت دیگر القای موسی در تابوت است. حکمت دیگر در گفتار آن جناب که فرمود: **فَقَرَّرْتُ مِنْكُمْ** که در اثنای این حکمت حرکت حیبه و مسائل دیگر را عنوان می‌کند. حکمت دیگر حکمت



فراق که در پیرامون موسی و خضر عنوان می‌شود. حکمت دیگر سؤال فرعون از ماهیت الهیت است و بسیار حقایق و اسرار دلنشین دیگر که در این فص شریف عنوان می‌شود.

### حکمة قتل الأبناء

حکمة قتل الأبناء من أجل موسى لتعود إليه بالامداد حياة كل من قتل من أجله لأنه قتل على أنه موسى و ما ثم جهل.

فلا بد أن تعود حياته على موسى - أعني حياة المقتول من أجله - و هي حياة طاهرة على الفطرة لم تدرسها الأغراض النفسية بل هي على فطرة «بلى». فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو؛ فكل ما كان مهيبًا لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له، كان في موسى عليه السلام.

(1) اما حکمت قتل ابناء در دست فرعون از جهت موسی (یعنی از جهت قتل موسی که ابناء کشته بشوند تا قطع به کشتن موسی پیدا کند) برای این است که: روح هر يك از ابنائی که کشته شدند به موسی بازگشت کند تا او را در هلاک فرعون امداد بنمایند، (تا مجازات و قصاصی که لا بد در وجود باید صورت بگیرد حاصل بشود).

و هر طفلی به جهت موسی کشته شد. یعنی فرعون هر يك را به عنوان و امید اینکه موسی است به قتل رساند هر چند عین موسی نبودند و در واقع جهلی نبود.

پس ناچار باید حیات و روح مقتول، به موسی برگشت کند یعنی حیات مقتولی که به جهت موسی بود باید به موسی برگشت کند و این حیات مقتول به جهت موسی حیاتی طاهر بر اساس فطرت است که أغراض نفسانی آن را آلوده نکرده است. بلکه، بر فطرت

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 530

بلی است. «1» پس موسی مجموع حیات کسانی بود که به عنوان موسی بودن کشته شدند و آن چه استعدادهای روحی که برای مقتول مهیا شده بود در موسی جمع شده است.

بیان علامه قیصری در این مقام چنین است:

مقصود شیخ از گفتن: «و ما ثم جهل» (در واقع جهلی نیست) این است که فرعون ابناء را می‌کشت بنا بر این که موسی باشند. حال اینکه عین موسی نبودند و شخص برای دیگری کشته نمی‌شود. یعنی هر کس را به عنوان اینکه موسی است به قتل رسانده است. چنانکه قرآن فرمود: **وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى\***. و فاعل حقیقی حق تعالی است که علیم و خبیر است و بر آن چه که در مملکت وجود جاری می‌شود جاهل نیست و جز آن چه را که سزاوار به وقوع

پیوستن است نمی‌کند. بنا بر این قتل خداوند ابناء را در ماده فرعونیت بنا بر این که موسایند به علم الهی در ازل است که می‌دانست آن ابناء با روح موسوی در هلاک فرعون اجتماع می‌نمایند. پس هلاک فرعون از روی جهل نبود بلکه از روی علم یقینی به نفس الامر بوده است و فرعون هر چند که به طور تفصیل بدان شاعر نبود ولی به طور اجمال بدان شاعر و آگاه بوده است.

از این جهت امر به قتل ابناء داد. پس ارواح ابناء جمع شدند و متحد گردیدند و در صورت موسویه ظاهر شدند تا حقوقشان را استیفا کنند و ریشان را اعانت نمایند و نیشان را مدد، زیرا بر فطرت اصلیه و طهارت ازلیه بودند و کاری نکرده‌اند که بدان مستحق قتل باشند و چون متحد شدند و در صورت موسویه ظاهر گردیدند. جمیع استعدادات و کمالات مرتب بر استعدادات آنان از قبیل علم و اراده و قدرت و دیگر صفات مرتب بر استعداد خاص هر يك با ارواحشان ظاهر گردیده در هلاک فرعون و اتباع وی کمک موسی شدند. «2»

این بود کلام علامه قیصری که نقل به ترجمه نموده‌ام و می‌شود در آن جمله «و ما ثم جهل» مقداری تنزل دهیم و به زبان ساده صوری بگوییم لئذ فرعون جاهل به قتل ابناء نبود و آنان را از روی سهو و خطا نکشت بلکه از روی عمد و قصد کشت. لذا به ازای

---

(1) اشاره است، به کریمه **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى (اعراف: 172)**.

(2) شرح فصوص قیصری، صص 445 و 446.

### مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 531

فعلش جزا می‌بیند و آن جمله که شیخ فرمود: هر يك را بنا بر این که موسی است کشته است یکی از تأویلاتش این است که چون هر يك از این ابناء بر فطرت اصلیه و طهارت ذاتیه بوده‌اند (که اطفال حدیث العہد به ریشان هستند چنانکه شیخ در بعد نیز عنوان می‌کند) و حضرت موسی نیز در مقام طهارت فطری انسانی است، می‌توان گفت که هر يك از آن ابناء موسایند. کیف کان کلام قیصری محققانه است و این گفتار سایه‌ای است از آن.

و هذا اختصاص إلهي لموسى لم يكن لأحد قبله: فإن حكم موسى كثيرة و أنا إن شاء الله أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في خاطري. فكان هذا اول ما شوفهت به من هذا الباب.

(1) این اجتماع ارواح برای امداد، اختصاص الهی برای موسی است و برای احدی از انبیای قبل از موسی نبوده است، و این از جمله حکمی است که خداوند موسی را بدان مخصوص گردانید (حکمی که عنوان دارند به ظاهرشان حکمتند هر چند که در مبحث هر حکمت نیز حکمتهایی است). چه اینکه حکم موسی بسیار است. و ما ان شاء

الله تعالی در این باب (یعنی در این فص موسوی) از آن حکم چند حکمت را بدان قدری که امر الهی در خاطر من رسانده است در پی هم نقل می‌کنم.

اول چیزی که در مکاشفه حضرت محمدیه (ص) (که در دیباچه کتاب گفته است) از این باب یعنی باب فص موسوی به طور شفاهی مخاطب شدم اتحاد ارواح ابناء به قتل رسیده و عود آن ارواح در ماده موسویه بوده است (شیخ به اظهار آن چه مأمور بوده است امثال نمود و مأمور، معذور است).

**فما ولد موسیٰ إلیّ و هو مجموع ارواح كثيرة جمع قوی فعالة.**

(2) پس موسی متولد نشد مگر اینکه مجموع ارواح کثیره و قوای فعاله بود.

علامه قیصری را در شرح این کلام نکته‌ای بغایت لطیف و دقیق است:

سر این اتحاد ارواح اطفال با موسی را کسی می‌داند که از کیفیت تنزل ارواح و معانی از حضرت علمیه در مراتب جبروت و ملکوت، تا آن که به صورت مشهوده ظاهر بشود، دانا و آگاه است. «1»

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 446، ستون اول.

**مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 532**

**اتحاد انسان کامل با نفس رحمانی**

این بنده گوید: باید از آیات 125 و 126 سوره آل عمران در نزول سه هزار و پنج هزار ملک برای یاری لشگریان اسلام مدد گرفت که فرمود: **إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُبَدِّلَكُمْ رُبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ بَلَىٰ إِنْ تَصَبَرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتِيَكُمْ مِنْ قَوْمِهِمْ هَذَا يُبَدِّلْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ** (آل عمران: 125-124) و همچنین سوره قدر که: **تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أُمَّرٍ (قدر: 4)** و آیات دیگر از این قبیل که اتحاد ارواح و قوای فعاله عالم با روح انسان است و برای نیل به این مطلب اعلی و آسنی باید از بحث اتحاد عاقل به معقول مدد گرفت.

بلکه در مبحث اتحاد نفس انسان کامل با نفس رحمانی استمداد جست که انسان صعودا به مقامی می‌رسد که با نفس رحمانی اتحاد وجودی پیدا می‌کند و جمیع کلمات وجودیه نوریه دار هستی به منزله اعضا و جوارح وی می‌شوند.

بدین مناسبت در اتحاد نفوس مکتفیه و نفس رحمانی و عقل بسیط باید گفت که در صحف کریمه اهل تحقیق محقق است که صادر نخستین، نفس رحمانی است و آن اصل اصول و هیولای عوالم غیر متناهی و ماده تعینات است و از

آن به تجلی ساری و رق منشور و نور مرشوش نیز تعبیر شده است. قلم اعلی یا عقل اول، مخلوق اول است که یکی از تعینات صادر نخستین است و مظهر اسم شریف مدبّر. «اول ما خلق الله القلم، اول ما خلق الله العقل» و در خلق، معنی تقدیر مأخوذ است. در مصباح فیومی است که «اصل الخلق: التقدير، يقال خلقت الأديم للسقاء إذا قدرت له». یعنی چرم را برای مشک دوختن اندازه گرفتیم.

نفس رحمانی را حقیقت محمدی نیز گویند زیرا نفس اعدل امزجه که نفس مکتفیه است به حسب صعود و ارتقای درجات و اعتلای مقامات، عدیل صادر اول می‌گردد.

هر چند از حیث بدو تکون و حدوث، همچون دیگر نفوس عنصریه، جسمانی است.

بلکه فراتر از عدیل مذکور با وجود منبسط اتحاد وجودی می‌یابد. در این مقام، جمیع کلمات وجودیه شئون حقیقت او می‌گردند. این نفس که وجود منبسط است چون اصل تعینات و کلمات وجودیه است وی را به لحاظ اصل بودن که فاعل است ابو الأکوان گویند. کون به مبنای اهل تحقیق. چنانکه به لحاظ هیولای تعینات وجودیه بودنش که قابل است ام عالم امکان دانند و چون نفس مکتفیه در قوس صعود قابل اتحاد وجودی

### مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 533

با وی است به اوصاف وی متصف شود که هم از جنبه فاعلی ابو الأکوان گردد و هم از جنبه قابلی ام عالم امکان و هکذا در دیگر اوصاف کمالیه. و نیز بدان که مراد از سریان ولایت که در السنه اهل تحقیق دایر است همین سریان وجود منبسط و نفس رحمانی و فیض مقدس است. چنانکه فرموده‌اند: وجود و حیات جمیع موجودات، به مقتضای قوله تعالی وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (به سریان) ماء ولایت یعنی نفس رحمانی است که به منزلت هیولی و به مثابه ماده ساری در جمیع موجودات است.

و بالجمله، اهل تحقیق بر مبنای رصین وحدت شخصی وجود، بر این عقیدت راسخند که مراتب تمامی موجودات در قوس نزول، از تعینات نفس رحمانی و حقیقت ولایت است و در قوس صعود، حقیقت انسان کامل دارای جمیع مظاهر و جامع جمیع مراتب است. پس تمامی حقایق عقلانیه و رقایق برزخیه آنها که گاهی به عقل و گاهی به شجره و گاهی به کتاب مسطور به عبارات و اسامی مختلفه مذکور می‌شود تماماً نفس حقیقت انسان کامل است، که بر حسب هر درجه‌ای از درجات، تعین خاص و اسم مخصوص حاصل نموده و بدین جهت حقیقت انسان کامل را جایز است که آثار تمامی آن تعینات را به حقیقت خود اسناد دهد چنانکه در خطب منتسبه به حضرت امیر المؤمنین و سید المرشدین آمده است که «انا آدم الأول و انا نوح الأول و انا آية الجبار و انا حقيقة الاسرار و انا صاحب الصور، و انا ذلك النور الذي اقتبس موسى منه الهدى - انا صاحب نوح و منجیه، انا صاحب الايوب المبتلى و شافیه، الی غیر ذلك من الاخبار و الآثار».

از این بحث شریف در علم انسان کامل که **كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ** (یس: 12) **وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** (بقره: 31) و در ضبط و احاطه او جمیع حضرات را (حضرات در اصطلاح اهل تحقیق) و در مبین حقایق اسماء بودنش و در تصرف او در ماده کائنات که جمیع موجودات عینی به منزله اعضا و جوارح وی می گردند و اینکه تأثیر در عالم سفلی تحقیق نمی یابد مگر به تأیید از عالم علوی که انسان واجد عالم علوی می تواند در عالم سفلی تأثیر کند، باید آگاهی یافت و مقام انسان کامل را شناخت.

**لأن الصغير يفعل في الكبير، ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته اليه فيلاعبه و يزرق له و يظهر له بعقله؟ فهو تحت تسخيره و هو لا يشعر، ثم**

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 534

يشغله بتربيته و حمايته و تفقد مصالحه و تأنيسه حتى لا يضيق صدره.

**هذا كله من فعل الصغير بالكبير و ذلك لقوة المقام، فان الصغير حديث عهد برّته لأنه حديث التكوين و الكبير أبعد، فمن كان من الله أقرب يسخر من كان من الله أبعد.**

(1) علت اینکه ارواح اطفال، قوای فعاله اند (این است که تأثیر از طرف باطن است و طفل قریب العهد به باطن است) به بیان شیخ، علتش این است که صغیر به سبب تصرف در کبیر فاعل است، نمی بینی که طفل به سبب خاصیتی که در اوست در کبیر کاری می کند که او را از ریاستش پایین می آورد که کبیر با او بازی می کند و به زبان او با او حرف می زند و خود را به پایه عقل او پایین می آورد. پس این کبیر در تحت تسخیر طفل است و توجه ندارد که مسخر اوست. سپس، طفل کبیر را مشغول به تربیت و حمایت و تفقد مصالح و انس گرفتن به خودش می کند تا اینکه سینه او تنگی ننماید.

همه این کارها از فعل صغیر به کبیر است و این فعل، یعنی تصرف صغیر در کبیر از جهت قوت مقام و مرتبه صغیر است که حدیث العهد به رب خود است زیرا به حسب تکوین حدیث است و کبیر، أبعد از تکوین است و هر کس که قریب العهد به خداست تسخیر می کند آن را که أبعد است از جهت طهارت نفس قریب و نسبت او به منبع قوا و قدرتها، از این جهت ارواح مجرد در نفوس ناطقه فعالند و نفوس ناطقه در نفوس منطبعه و نفوس منطبعه در اجسام.

كخواص الملك للقرب منه يسخرون الأبعدین.

كان رسول الله - ص - يبرز بنفسه للمطر إذا نزل و يكشف رأسه له حتى يصيب منه و يقول إنه حديث عهد برّته. فانظر الى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ما أجلّها و ما أعلاها، و أوضحها. فقد سخر المطر أفضل البشر لقربه من ربه

فكان مثل الرسول الذي ينزل إليه بالوحي فدعاه بالحال بذاته فبرز إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربه. فلو لا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه، ما برز بنفسه إليه.

فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شيء حي فافهم.

(2) مانند خواص ملك که به سبب قرب به ملک کسانی را که از ملک دورند تسخیر می کنند (همچنین آحاد کمال از اولیا و انبیا در غیر خودشان تصرف می کنند چون قرب به خدا دارند).

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 535

رسول الله (ص) خود را در هنگام نزول باران در باران نگاه می داشت و سرش را برهنه می کرد که باران به او اصابت کند و می فرمود که باران حدیث العهد به رب خود است، بنگر به این معرفت به خدا از این پیغمبر که تا چه اندازه جلیل و عالی و روشن است. پس باران از جهت قرب به رب خود افضل بشر را تسخیر کرد. پس باران مثل رسولی (یعنی ملکی که فرستاده خداوند بود و واسطه نزول وحی) که وحی به پیغمبر نازل می نمود بود.

پس باران به لسان حال و ذات خود رسول را به سوی خود خواند. پس رسول الله خود را در معرض باران قرار داد تا به آن چه که باران از جانب رب خود آورده است (که عبارت از حیات و علم و رزق و غیر ذلك است) اصابت کند. پس اگر برای رسول از باران فایده الهیه ای از لطایف علوم و معارف نمی بود رسول به سوی باران بارز و ظاهر نمی شد.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم 535 اتحاد انسان کامل با نفس رحمانی ..... ص : 532

این (دعوت مطر افضل بشر را به آن چه که از جانب رب خود آورده است).

رسالت آب است که خداوند هر چیز زنده را از آب قرار داده است. پس فهم کن.

چون باران و مطلقاً آب صورت علم است و باران در نشئه عنصری اصل حیات موجودات زنده است و اسم شریف حی امام ائمه سبعة اسماء می باشد و حی را در عوالم مظاهر است، **مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ** (انبیا: 30) همه را فرا گرفته است، لذا شیخ گفت از این باران قریب العهد به رب خود که منشأ حیات نشئه عنصری است، فهم کن که نفس رحمانی، ماء حیات جمیع تعینات وجودی است. **وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَدَّبَّرْتُمُوتَ** (واقع: 62).

چنانکه در پیش گفته‌ایم شیخ در فص موسوی چند حکمت در اسرار کلمه موسویه ذکر می‌کند. یکی حکمت قتل أبناء بود که گفته شد و خلاصه‌اش این بود که آن ارواح به موسی پیوستند و موسی که متولد شد مجموع ارواح أبناء مقتول بود که آن قوای فعاله بر اثر قرب به رب خودشان موسی را در قتل فرعون و فرعونیان مدد نمودند.

### حکمة إلقائه في التابوت و رميه في اليمّ

و الآن حکمت القای موسی را در تابوت عنوان می‌کند و چون هر کسی از کودکی معلوم است چکاره است و سرنوشت او در اُطوار حالاتش بیانگر احوال عین ثابت و

### مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 536

احکام سر القدر اوست به تولد موسی خوئها ریخته شد. پس این طفل مرد جنگ و جهاد و قیام و این گونه امور است و ظالمان از تولد این طفل در هراس بودند. پس این طفل قائم به قسط و عدل است و درباره حضرت مهدی علیه السلام نیز روایت آمده است که یکی از احوال آن جناب این است که شباهت به موسی دارد. چنانکه در زمان ولادت او همین تفحص که درباره موسی شد درباره ایشان نیز به عمل آمد و چون موسی باید فرعون را در رود نیل غرق کند و سرانجام پیروزی در رود نیل است، در آغاز کار هم سر و کارش با رود نیل بود که در تابوت گذاشته شود و به رود نیل القا شود و به سلامت از رود نیل بگذرد، نجات او هم در دست شخص دشمنش بوده باشد و از این گونه امور که در حالات موسای کلیم از آیات قرآنی فراوان است که باید استنباط کرد و به شرح حال او و اوضاع قیام او وفق داد و تطبیق نمود. اکنون شیخ در حئمت دوم که حکمت القای موسی در تابوت و انداختن او در دریاست سخن می‌گوید:

و أمّا حکمة إلقائه في التابوت و رميه في اليمّ: فالتابوت ناسوته، و اليمّ ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية الفكرية و القوى الحسّية و الخياليّة التي لا يكون شيء منها و لا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلّا بوجود هذا الجسم العنصري. فلما حصلت النفس في هذا الجسم و أمرت بالتصرّف فيه و تدبيره، جعل الله لها هذه القوى آلات يتوصّل بها الى ما اراده الله منها في تدبير هذا التابوت الذي فيه سكينة الربّ.

(1) و اما حکمت القای موسی در تابوت و رمی او در یم این است که تابوت از حیث حصر و احاطه اشاره به ناسوت اوست و دریا اشاره است به علمی که به واسطه این جسم برای او حاصل شده است و آن علم را قوه نظریه فکریه و قوای حسیه و خیالیه‌ای که هیچ يك از این قوا و امثال قوا برای این نفس انسانیه نمی‌باشد مگر به وجود این جسم عنصری عطا کرده است. پس چون نفس در این جسم حاصل شد و مأمور به تصرف در او و تدبیر وی شد خداوند برای نفس این قوا را آلات و افزار قرار داد تا به آن چیزهایی که خداوند از نفس در تدبیر این تابوتی که در او سکینه رب است اراده فرموده است واصل بشود.

قیصری گوید:

و این تابوت را از آن رو سکینه رب گفته است که امور کلی و معانی حقیقی به

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 537

حرکت حبی ذاتی همیشه در حرکت است تا به حضرت شهادت مطلقه واصل بشود و در تحت اسم ظاهر درآید که سالک در حضرت شهادت، معانی کلیه حقیقیه را به صور آنها بیابد و سکون و آرامش به دست آورد. لذا محسوسات روشن‌ترین بدیهیاتند، پس یقین و علم ذوقی و ایمان غیبی و تجلی شهودی حاصل نمی‌شود مگر در این حضرت شهادت مطلقه و به واسطه این حضرت، لذا دنیا که حضرت شهادت مطلقه است مزرعه آخرت است، پس حضرت شهادت، سکینه رب شده است.

و جسم عنصری که تابوت نفس ناطقه است مجمع جمیع صور معانی حقیقیه است، و خداوند در قرآن فرمود: **أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ** (بقره: 248) و چون مزاج انسان صلاحیت دارد که وحدت اعتدالی قلبیه ساکنه مطمئنانه از میلهای انحرافی در او ظاهر شود و دیگر مزاجها را این قابلیت نیست پس این وحدت اعتدالیه به این نکته لطیف، محل قرب و سکینه کمال رب و ظهور اوست، از این جهت شیخ گفت تابوتی که در او سکینه رب است.

فرمی به فی الیم لیحصل بهذه القوى علی فنون العلم فأعلمه بذلك أنه و ان كان الروح المدبر له هو الملك، و أنه لا يدبره إلا به، فأصبحه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبّر عنه بالتابوت في باب الإشارات و الحکم.

(1) پس در دریا انداخته شد (که مراد علم محیط به کل است چه یم صورت آن است.) تا به وسیله این قوای یاد شده مستعلی و قاهر و قادر بر فنون علم باشد و آنها را تحصیل کند (فنون علم یعنی ذوقیه، برهانیه، بدیهیه، کسبیه، کتابیه، کلامیه، رقمیه، لفظیه، تشبیهیه و تنزیهیه). پس حق سبحانه، موسی را به نهادن در تابوت و القایش در یم اعلام فرمود که هر چند روح مدبر موسی در مدینه جمعیت انسانی او ملک است و لکن ملک، مدبر او نیست مگر به واسطه این تابوت پس خداوند همنشین گردانید با موسی این قوای کائنة در این ناسوت را که از آن در باب اشارات و حکم به تابوت تعبیر شده است.

یعنی اشاره است به اینکه نفس انسانی در تابوت بدن قرار گرفت و در یم علم انداخته شد تا بر فنون علم مستعلی شود، و این بیان و امثال این بیان در این کتاب شریف فصوص الحکم و همچنین در فتوحات مکیه و صحف تفسیریه اهل عرفان و خلاصه مطلق آثار قلمی این بزرگان در بیان آیات قرآنی تفسیر انفسی قرآن است که

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 538



ظاهر به حال خود محفوظ است و انتقالات عرفانی که همان تفسیر انفسی قرآن است بیان تأویلات آیات است که وَ  
مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ.

كذلك تدبير الحق العالم فإنه ما دبره إلا به.

(1) همچنین است تدبیر حق تعالی عالم را که عالم را تدبیر نمی فرماید مگر به عالم، که بعضی از اعیان قابل تدبیر را متوقف بر بعض دیگر نمود مثلاً بعضی را سبب و بعضی را مسبب قرار داد. چنانکه قوای کائنه در تابوت انسان که بدن اوست بعضی بر بعضی متوقفند و روح مدبر بدن، بدن را تدبیر می کند به واسطه بدن.

أو بصورته، فما دبره إلا به كتوقف الولد على إيجاد الوالد، و المسببات على أسبابها، و المشروطات على شروطها، و المعلولات على عللها، و المدلولات على أدلتها، و المحققات على حقائقها، و كل ذلك من العالم و هو تدبير الحق فيه، فما دبره إلا به.

(2) یا عالم را تدبیر می نماید به صورت عالم.

مراد از صورت، اعیان ثابتند که صور علمیه عالم در صقع ذات ربوبی می باشند.

حق سبحانه عالم را که مظاهر آن اعیان ثابتند به وسیله آن صور علمیه یعنی اعیان ثابت به علم عنایی خود تدبیر می کند.

پس حق سبحانه عالم را تدبیر نکرده است مگر به واسطه عالم مانند توقف ولد بر ایجاد والد و توقف مسببات به اسبابشان و مشروطات بر شروطشان و معلولات بر عللشان و مدلولات بر ادله شان و محققات بر حقایقشان (مراد از محققات، اشخاصند که بر حقایق نوعیه خودشانند) و همه اینها از عالمند و این عمل حق سبحانه (بعضی از عالم را موقوف بر بعضی دیگر قرار دادن) تدبیر حق در عالم است. پس حق سبحانه عالم را تدبیر نکرده است مگر به واسطه عالم.

و أما قولنا أو بصورته- أعني صورة العالم- فاعني به الأسماء الحسنى و الصفات العلى التي يسمى الحق بها و اتّصف بها. فما وصل إلينا من اسم يسمى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم و روحه في العالم. فما دبر العالم أيضا إلا بصورة العالم.

(3) اما آن که گفتیم یا به صورت عالم مراد از این صورت اسماء حسنی و صفات علیایی است که حق سبحانه به آنها نامیده می شود و بدانها متصف می گردد. پس هیچ اسمی که خداوند بدان اسم نامیده می شود به ما نرسیده است مگر اینکه معنی و روح آن اسم را در

عالم می‌یابیم. پس خداوند که عالم را به اسماء حسناى خود تدبیر می‌فرماید در حقیقت عالم را به صورت عالم تدبیر می‌کند.

و لذلك قال في خلق آدم الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات و الصفات و الأفعال «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» و ليست صورته سوى الحضرة الإلهية.

(1) و از این جهت که خداوند عالم را به عالم تدبیر می‌کند و آدم را خلیفه خود بر عالم قرار داد و عالم را به خلیفه تدبیر نمود، در حق آدم که برنامه جامع نعوت حضرت الهیه است که ذات و صفات و افعال او می‌باشند، گفته است: «ان الله خلق آدم على صورته» و صورت حق جز حضرت الهیه که حضرت اسماء و صفات است نیست.

فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية و حقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، و جعله روحا للعالم فسَخَّرَ له العلوّ و السفل لكمال الصورة، فكما أنه ليس شيء من العالم إلا و هو يسبح الله بحمده كذلك ليس شيء في العالم إلا و هو مسخَّر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته. فقال تعالى وَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ. فكلّ ما في العالم تحت تسخير الإنسان، علم ذلك من علمه- و هو الإنسان الكامل- و جهل ذلك من جهله، و هو الإنسان الحيوان.

(2) پس خداوند سبحان در این مختصر شریفی که انسان کامل است جمیع اسماء الهیه را ایجاد فرمود و همچنین در این مختصر شریف جمیع حقایقی را که از حق تعالی در عالم کبیر منفصل خارج و ظاهر شده است ایجاد فرمود، و این مختصر شریف یعنی انسان را (به اعتبار این جمعیت اسمائی و حقایق یاد شده) روح عالم قرار داد (این روح با عالم کبیر به منزله شخص واحد می‌گردد که همه قوا و اعضا و جوارح آن مسخر و منقاد این روح یعنی انسان کامل مذکور می‌گردند). و از جهت کمال صورتش عوالم علوی و سفلی مسخر اویند. پس همچنان که هیچ چیز در عالم نیست مگر اینکه به حمد خدا تسبیح می‌کند، همچنین هیچ چیز در عالم نیست مگر اینکه مسخر این انسان است به علت آن چه که حقیقت صورت این انسان به او عطا کرده است. (یعنی صورت جمعیه او ایجاب کرده است که همه موجودات مسخر او باشند) که فرمود وَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَّا فِي الْأَرْضِ (جاثیه: 13) که جمیعا از عالمند. پس آن چه که در عالم

#### مد العم در شرح فصوص الحکم، ص: 540

است تحت تسخیر انسانند. می‌داند این را آن کس که می‌داند و آن انسان کامل است و جاهل بدان است آن کس که جاهل است و آن انسانی است که به صورت انسان است و در معنی حیوان.

فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت، و إلقاء التابوت في اليمّ صورة هلاك في الظاهر، و في الباطن كانت نجاة له من القتل، فحيي كما تحيي النفوس بالعلم من موت الجهل.

(1) پس صورت القای موسی در تابوت و القای تابوت در دریا به حسب ظاهر صورت هلاک موسی است و به حسب باطن نجات او از قتل بود (زیرا خلاصی او از فرعون به این صورت القای در تابوت و تابوت در دریا بود). پس موسی به القای در یم حیات یافت، چنانکه نفوس به سبب علم از موت جهل حیات می یابند.

چون آب صورت علم است که حیات نفوس به علم است چنانکه حیات ابدان به آب است، شیخ حیات حسیه موسی را که به واسطه یم باقی است به حیات عقلیه‌ای که به علم حاصل می شود تشبیه نموده است.

كما قال تعالى أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا بِالْجَهْلِ فَأُحْيَيْنَاهُ يَعْنِي بِالْعِلْمِ، وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ وَ هُوَ الْهُدَى كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ وَ هِيَ الضَّلَالَةُ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا أَي لَا يَهْتَدِي أَبَدًا: فَإِنَّ الْأَمْرَ فِي نَفْسِهِ لَا غَايَةَ لَهُ يَوْقِفُ عِنْدَهَا.

(2) چنانکه خداوند فرمود: أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا يَعْنِي أَنَّ كَسِي كَه بِه سبب جهل مرده است، فَأُحْيَيْنَاهُ پس او را به علم زنده گرداندم وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ برای او نوری قرار دادیم که به آن نور که مراد هدی است در میان مردم راه می رود، كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ مانند کسی است که در تاریکی هاست و مراد از ظلمات، ضلال است. لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا «1» یعنی ابداء هدایت نمی یابد (و هرگز از ظلمات به در نمی رود. اینکه گفتیم ابداء هدایت نمی یابد و از ظلمات به در نمی رود) بدین سبب است که امر ضلال، غایت ندارد تا در نزد آن غایت، توقف بوده باشد.

در چند جای این کتاب ضلال، به حیرت تفسیر شده است و حیرت هم از جهل حاصل می شود و هم از علم.

---

(1) مجموعه قطعات مربوط به آیه 122 سوره انعام می باشد.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 541

حیرت حاصل از علم خشیت و قرب و دهشت می آورد. این مقامی است که مطلوب حضرت خاتم (ص) در این مناجاتش «رَبِّ زِدْنِي فِيكَ تَحْيِرًا» می باشد. اما حیرت جاهل حیرت حیوانی و سرگردانی و بعد از حق است. همچون انسان گم شده در تاریکی سهمگین که راه به جایی نمی برد. اما حیرت عالم در میان روز روشن از تجلیات اسماء جمالی و جلالی و عظمت صنع الهی پدیدار در آفاق و انفس است. این در راه است و در درگاه است و در حضور است و متحیر است و آن گمراه است و دور است و بی خبر.

فالهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرة و الحيرة قلق و حركة، و الحركة حياة، فلا سكون، فلا موت، و وجود، فلا عدم.

(1) پس هدی آن است که انسان به حیرت اهتدا یابد. پس آگاه شود که امر، حیرت است (یعنی حیرت محموده و ممدوحه نه حیرت مذمومه حاصل از جهل، و حیرت قلق و اضطراب است و حرکت است و حرکت حیات است. پس سکونی نیست. پس موتی نیست و حرکت وجود است. پس عدمی نیست.

ذات حق به حرکت حقی که حرکت جلایی و استجلایی است به حکم **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** (رحمن: 29) در حرکت است. یعنی در تجلی است. نه حرکت استکمالی طبیعی و دار طبیعت یعنی نشئه‌ای که حرکت استکمالی و قوه و فعل در او راه دارد به تجدد امثال در نزد عارف که در مواضع پیش بگذشت و یا به حرکت جوهری که در حکمت متعالیه مبرهن است. طبایع در حرکتند و حرکت حیات و وجود است که در حقیقت تقرب به حیات مطلق و وجود مطلق است یا **يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ** (انشقاق: 6).

و كذلك في الماء الذي به حياة الأرض

(2) و همچنین در آبی که حیات ارض به سبب آن است.

یعنی چنانکه حیات علمیه معطی نور هدایت و سیر در مردم است که به بقای ابدی می‌کشاند. همچنین است امر در ماء طبیعی که سبب حیات ارض که بدن است می‌باشد.

هر چند که به حسب ظاهر آب سبب خرابی ارض و سبب هدم و ویرانی صورت جمعیت ارض است، اما نوعی ویرانی که عین آبادانی است.

و حرکتها، قوله تعالى اهْتَزَّتْ

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 542

(1) حرکت ارض، (یعنی بدن انسانی که لازمه حیات این ارض است)، قول خداوند سبحان است که فرمود: **اهْتَزَّتْ وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ** (حج: 5).

و حملها، قوله وَ رَبَّتْ وَ ولادتها قوله وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ

(2) و قوله تعالى ربت «حمل زمین را که بدن انسانی است می‌رساند. «1» و قول خداوند سبحان **وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ** ولادت زمین است.

زیرا انبات رویاندن است که تولید و ولادت است. خلاصه اینکه «أَهْتَرَتْ» اشاره است به حرکت ارض، وَ رَزَتْ اشاره به حمل آن وَ أَنْبَتَتْ اشاره به ولادت آن و شگفت اینکه حرکت و حمل و ولادت ارض با تکون نطفه و أطوار وجودی بعد آن در يك آیه انسجام یافته است.

أَيُّ أُمَّهَا مَا وَلَدَتْ إِلَّا مِنْ يَشْبَهُهَا أَيُّ طَبِيعِيَا مِثْلَهَا

(3) و زمین نزاییده است مگر آن چه را که شبیه اوست. یعنی مانند او طبیعی است.

بین والد و مولود به حکم سنخیت بین علت و معلول و سبب مسبب و معد و مستعد مشابَهت وجود دارد و هر اندازه که مولود یعنی معلول به والدش یعنی علتش نزدیکتر باشد مشابَهت معلول با علت بیشتر خواهد بود. زمین که تولید مثل می کند از این حکم مستثنی نیست. هر مولودی از وی که با او کمال قرب را دارد مشابَهت کامل و تام با وی دارد و هر آن که از او دور است به قدر دوری خود از مشابَهت دورتر است. به مثل سیب زمینی و سیب درختی را در نظر بگیریم، سیب زمینی از صمیم زمین می روید و در دل او پرورش می یابد، و سیب درختی هر چند که از زمین رسته است و لکن چون سیب زمینی از صمیم او نیست لذا چون سیب زمینی ماده ارض بر او غلبه ندارد و همچنین در دیگر اشباه و نظایر این مثال.

فَكَانَتِ الزَّوْجِيَّةُ الَّتِي هِيَ الشَّفْعِيَّةُ لَهَا بِمَا تَوْلَدُ مِنْهَا وَ ظَهَرَ عَنْهَا

(4) بنا بر این چون زمین، خود مرکب است زوج و شفع است، بچگان او (یعنی آن چه که از او روییده می شوند). و از وی ظاهر می گردند و تولد می یابند. همه زوج و شفع اند (یعنی

(1) «رَبَّتْ» از ربو به معنی زیادت است و رَبَّتْ یعنی زادت که ازدیاد فزونی و باردار شدن است به همین مناسبت معاملات ربوی را ربای گویند که زیاد ستاندن است و تل و تبه را ربوه گویند که زمین فزودن و زیاد انباشته در يك جاست.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 543

مرکبند) خلاصه اینکه زمین مرکب بسیط و فرد تولید نمی کند. لذا خداوند سبحان فرمود:

وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ نَوْجٍ بَهِيحٍ.

كذلك وجود الحق كانت الكثرة له و تعداد الأسماء أنه كذا و كذا بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية.

(1) همچنین وجود حق سبحانه (که احدی العین است چون ارض هامد است) کثرت و تعدد اسماء برای او که او کذا و کذاست به سبب چیزهایی است که از او صادر شده است. یعنی عالمی که به نشئه خود حقایق اسماء الهیه را (که ارباب متکثره‌اند) طلب می‌کند.

ذات باری نسبت به کثرت اسمائی متجلی از او چنان است که ارض هامده، **أُنْبِتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ**. که ذات، ارض هامده، اهتزاز حرکت حی و ریت و انبتت ظهور و بروز مظاهر اسماء و صفات به معنی مخلوق می‌باشد.

فثبت به و بخالقه أحدیة الکثرة.

(2) پس به عالم و به خالق عالم احدی الذات، عالم احدی الکثرة پدید آمده است.

و قد کان أحدی العین من حیث ذاته کالجوهر هیولانی أحدی العین من حیث ذاته، کثیر بالصور الظاهرة فیہ الیٰ هو حامل لها بذاته، كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلی، فكان مجلی صور العالم مع الأحدیة المعقولة.

(3) و خداوند (قبل از این مطلب یاد شده عالم) از حیث ذاتش احدی العین بوده است.

چون جوهر هیولانی که از حیث ذاتش احدی العین است و به سبب صوری که در او ظاهر می‌شوند و خود حامل آن صور است کثیر است. همچنین است حق تعالی به سبب صور تجلی بی که از او صادر شده است. پس حق تعالی با احدیت معقوله بودنش مجلای صور عالم است که یکتای همه است.

فانظر ما احسن هذا التعلیم الإلهی الذی خص الله بالاطلاع علیه من شاء من عباده.

(4) بنگر چه نیکوست این تعلیم الهی که خداوند بعضی از عبادش را که مشیتش تعلق گرفت به این اطلاع مخصوص گردانید.

تعلیم الهی پس از داشتن تقوا

خداوند در قرآن فرمود: **اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ** (بقره: 282) و نیز فرمود: **وَ مَنْ**

مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 544

**يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ** (طلاق: 2). حضرت امیر (ع) در خطبه نماز فطر فرمود: «اتَّقُوا اللَّهَ يعلِّمکم الله» و تعلیم در کلام شیخ اشارت به «**يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ**» است که متفرع بر تقوا و بعد از تقواست. خلاصه انسانی که متقی است (تقوا بدان معنی که به لحاظ مرتبه عالیه معانی تقوا در پیش گفتیم) یعنی عارف، خود و دیگر

مخلوقات را وقایه حق قرار می‌دهد. انسان متقی بدین معنی برای غیر وجودی اثبات نمی‌کند و مرزوق به توحید اهل تحقیق است.

و لما وجده آل فرعون في اليمّ عند الشجرة سمّاه فرعون موسى: و الموهو الماء بالقبطية و السّاهو الشجرة فسماه بما وجده عنده، فإنّ التابوت وقف عند الشجرة في اليمّ.

(1) و چون آل فرعون، موسی را در دریا نزد شجره یافتند فرعون او را موسی نامید زیرا (مو) در لغت قبطی به معنی ماء و (سی) در لغت آنان به معنی شجره است. لذا او را همان طور که در میان آب نزد شجره یافتند موسی نامیدند یعنی یافته شده نزد آب و درخت چه اینکه تابوت در دریا نزد شجره ایستاد.

چون فصوص و فتوحات و دیگر کتب اهل کشف و شهود تفسیر انفسی قرآن کریم است، نیز در تأویل این آیه و بیان شیخ گفته شد که مراد از آل فرعون قوای طبیعی هیولانیه است و شجره جمعیت حیوانیه به اصول و فروع و شعب و أغصان است و ثمره این شجره انسان است که فرعون یعنی طبیعت او را موسی نامیده است که موسی و فرعون خارج حکایتی از موسی و فرعون نفس ناطقه کلیه انسانی و طبیعت جسمانی هیولانی اوست. عارف رومی بر این مبنا در دفتر سوم مثنوی گوید:

باید این دو خصم را در خویش جست

موسی و فرعون در هستی توست

فأراد قتله فقالت امرأته- و كانت منطقة بالنطق الإلهي- فيما قالت لفرعون، إذ كان الله تعالى خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد لها و لمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكور.

(2) فرعون اراده کرد که او را بکشد، زن او که به نطق الهی گویا بود، زیرا خداوند او را برای اعمال خلق کرده بود چنانکه رسول (ص) شهادت داد برای او و مریم بنت عمران به کمالی که برای مردان است.

رسول (ص) فرمود: «كملت من النساء أربع مريم بنت عمران و آسية امرأة فرعون

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 545

و خدیجة و فاطمة». و آن که درباره حضرت مریم شیخ گفته است به کمالی که برای مردان است از این جهت است که خداوند در قرآن فرمود وَ كَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ و نفرمود «من القانتات».

فَقَالَتْ لِفِرْعَوْنَ فِي حَقِّ مُوسَى قُفِّرْتُ عَيْنِي لِي وَ لَكَ. فِيهِ قَرَّتْ عَيْنَهَا بِالْكَمَالِ الَّذِي حَصَلَ لَهَا كَمَا قُلْنَا وَ كَانَ قَرَّةَ عَيْنٍ لِفِرْعَوْنَ بِالْإِيمَانِ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ تَعَالَى عِنْدَ الْغُرُقِ.

(1) پس زن فرعون، به فرعون در حق موسی گفت، موسی قره عین من و توست. در موسی قره عین آسیه بود به کمالی که برای او حاصل شد، و قره عین فرعون بود به سبب ایمانی که خداوند تعالی به فرعون در هنگام غرق شدنش عطا فرمود.

چه آن که بارها گفته‌ایم باید این آیات مآول به مقامات انسانی بشود که فصوص و فتوحات و دیگر صحف کریمه اهل عرفان تفسیر انفسی قرآن کریم‌اند، و مفتاح رمز آن در تطابق کونین یعنی عالم و آدم مسلمند.

بیرون ز تو نیست آن چه در عالم هست      از خود بطلب هر آن چه خواهی که تویی

انسان هم آدم و هم شیطان است و هم ابراهیم و هم نمرود و هم موسی و هم فرعون و هکذا که مجمع جمیع اسماء جلایی و جمالی است و از بدو تا ختم قرآن علاوه بر حوادث و وقایع خارجی، مقامات عالیه قرآن در مقام تفسیر انفسی در انسان متحقق است **ف كُلِّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ** (یس: 12) و اینکه تفسیر انفسی قرآن ایجاب می‌کند بیان این لطایف و حقایق ذوقیه را، در تأیید و معاضدت آن از اهل بیت عصمت و وحی روایات بسیار داریم. چنانکه گاهی ائمه از خود خبر می‌دادند که من چنینم و چنانم که «عارف باللّه فإني في اللّه على بينة من ربّه» می‌باشد و آن چه را در مقام کشف عیانی که قابل هیچ گونه تعبیر و تبدیل و تحویل نیست متن واقع را بیان می‌کند و تا انسان، خود، به سیر و سلوک در مسیر اولیاء حق قدم برداشت و به عقل بسیط، یعنی نفس رحمانی نپیوست این سخنها در نظر او شبیه به افسانه و شعر است ولی به قول ملای رومی در مثنوی:

کرده‌ای تأویل حرف بکر را      خویش را تأویل کن بی ذکر را

نکته‌ها چون تیغ فولاد است تیز      گر نباشد اسپرت واپس گریز

اگر انسانی را قلب سلیم بود، با طهارت مطلقه حائز همه أطوار وجودی‌اش (که به طور مستوفی در مصباح الانس فصل سوم فاتحه آن صفحه 11 آمده است) در برهه‌ای

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 546



از زمان بخصوص در خلوتها با مراقبت و توجه تام، منصرف از نشئه طبیعت و آزاد از هرگونه رنگ تعلق گردد و مستغرق در بحار الأنوار ملکوت جمال و جلال شود مراتب عالی و درجات متعالی قرآن را در مقامات وجودی خود می‌یابد. «تا یار که را خواهد و میلش به که باشد.»

فقبضه طاهرا مطهرا لیس فیہ شیء من الخبث لأنہ قبضه عند إیمانه قبل أن یکتسب شیئا من الآثام. و الإسلام یجب ما قبله و جعله آیه علی عنایتہ سبحانه بمن شاء حتی لا ییأس أحد من رحمة الله ف إِنَّهُ لَا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْکَافِرُونَ: فلو کان فرعون ممن آیس ما بادر إلى الإیمان.

(1) پس حق تعالی او را طاهر و مطهر قبض نمود که هیچ خبث و پلیدی در او نبود، زیرا خداوند او را قبض نمود در زمانی که ایمان آورد، پیش از آن که گناهی کسب کند «و الإسلام یجب عما سلف» (یا «الإسلام یجب ما قبله») و خداوند او را آیت قرار داد بنا بر عنایتش بر هر کسی که می‌خواهد، تا اینکه هیچ کس از رحمت حق سبحانه مأیوس نشود. إِنَّهُ لَا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْکَافِرُونَ (یوسف: 87). پس اگر فرعون، از زمره کسانی بود که آیس و ناامید بودند، مبادرت به ایمان نمی‌کرد.

غرض آن جناب این است که خداوند سبحان در این آیه به طور صریح و محکم فرمود که لَا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْکَافِرُونَ بنا بر این کافر چون آیس از رحمت خداوند است هیچ‌گاه طلب رحمت از خداوند نمی‌کند و لو اینکه هزار بار در دریا غرق شود. چنانکه ابو جهل و اصحاب او این چنین بودند. زیرا ابو جهل به قاتل خود در زمان قتل گفت: به صاحب یعنی محمد (ص) بگو: من در این حال نیز از مخالفت تو پشیمان نیستم و خداوند سبحان در سوره یونس آیه 98 فرمود: إِنَّ الدِّینَ حَقٌّ عَلَیْهِمْ کَلِمَتُ رَبِّکَ لَا یُؤْمِنُونَ وَ لَوْ جَاءَتْهُمْ کُلُّ آیَةٍ حَتَّى یَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِیمَ (یونس: 97) و پس از چند آیه فرمود: وَ مَا کَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ یَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَی الدِّینِ لَا یَعْقِلُونَ.

(یونس: 100) کفر رجس است که فرعون از آن مبرا شد که ایمان آورد و ایمانش مطابق همین آیه بإذن الله بود و مطابق آیه قبل آیس از رحمت حق نبود. پس در حال غرق کافر نبود و خداوند به او فرمود: الْآنَ وَ قَدْ عَصِیْتَ قَبْلُ وَ کُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِینَ (یونس: 91) که در آیه قبل از آن حکایت فرمود که چون غرق او را دریافت گفت: به خدایی که بنی اسرائیل به او ایمان آوردند ایمان آوردم و من از مسلمینم و خداوند در آیه الْآنَ وَ قَدْ

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 547

عَصِیْتَ قَبْلُ. هنگامی که فرعون توجه به حق نمود و به او ایمان آورد، نوع عتابی فرمود و این منافی با صحت ایمان او نیست. پس فرعون مانند ابو جهل کافر اصیل نبود که به هیچ وجه ایمان نیاورده است.

فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه فُزْتُ عَيْنِي لِي وَ لَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا، و كذلك وقع فان الله نفعهما به عليه السلام.

(1) پس موسی علیه السلام آن چنان بود که زن فرعون در مورد وی گفت: فُزْتُ عَيْنِي لِي وَ لَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا. (قصص: 9). او را نکشید شاید به ما نفع برساند و همچنین واقع شد که خداوند به وجود موسی فرعون و زنش را نفع رساند.

در مقام توحید باید این چنین گفت که شیخ گفت و لکن می شود از جانب زن فرعون عذر خواهی کرد که او نمی توانست در مقابل فرعون، اسم خدا را ببرد، لذا نفع را به صورت خطابه و اقناع به موسی نسبت داد.

و إن كانا ما شعرا بأنه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون و هلاك آله.

(2) هر چند که فرعون و زنش شاعر نبودند که او پیغمبری است که هلاک فرعون و آل فرعون بر دست او یعنی موسی است.

و لما عصمه الله من فرعون أَصْبَحَ فُوَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِعًا مِنْ الْهَمِّ الَّذِي كَانَ قَدْ أَصَابَهَا. ثم إن الله حرم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمه فأرضعته ليكمل الله لها سرورها به.

(3) و چون خداوند، موسی را از فرعون حفظ کرد دل مادر موسی از اندوهی که به او رسیده بود فارغ و آسوده شد. سپس خداوند همه شیردهها را بر او حرام گردانید تا به پستان مادرش اقبال کرد «1» و مادرش او را شیر داد تا خداوند سرورش را به این شیر دادن به فرزندش کامل گرداند.

كذلك علم الشرائع، كما قال تعالى لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً - أي طريقاً - وَ مِنْهَاجاً و منهاجا» أي من تلك الطريقة جاء. فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء، فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله.

(4) این چنین است علم شرایع.

---

(1) انسان طالب آنی است که با آن سرشته شد که عین ثابت اوست. نوشیدن شیر فقط از پستان مادر سایه‌ای است از این حقیقت.

چنانکه در فصوص پیش دانسته شد شیر صورت علم است، که شیر غذای انسان است. علم نیز غذای انسان است و غذا مطلقاً مظهر اسم حی است و از سدنه اسم شریف قیوم است. غرض اینکه همان طور که در موسی همه مواضع حرام شد مگر شیر مادرش، همچنین پیروی از شریعت دیگران حرام شده است مگر شریعت خودش.

چنانکه خداوند سبحان فرمود: **لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً** (مائده: 48) «شِرْعَةً» طریق است «وَ مِنْهَاجاً» (کأن اصل آن «منها جاء» است. یعنی مرکب از جار و مجرور که منهاست و جاء فعل ماضی) و معنای آن اینکه از آن شرعه و طریقه که اصل است آمده است. (و آن اصل، حق است چه اینکه علم، از جانب حق منبع علوم و متحد شرایع است). پس آن اصلی که موسی از آن جا به این نشئه عنصریه آمده است غذای اوست. که غذا نمی گیرد مگر از اصل خود. چنانکه شاخه درخت غذا نمی گیرد مگر از اصل خود.

فما كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع آخر يعني في الصورة: أعني قولی يکون حلالا، و في نفس الأمر ما هو عين ما مضی، لأن الأمر خلق جدید و لا تکرار، فلهدا نبهناک.

(1) پس چیزی که در شرعی حرام بود در شرع دیگری حلال شد (و بالعکس) زیرا خلق لا یزال متجددند و در تجلی هیچ گاه تکرار نیست. از اینجا تو را آگاه نمودیم که امر یعنی واقع و نفس الامر، خلق جدید است و اتحاد به حسب صورت است، نه به حسب نفس الامر و واقع.

این حرف در تجدد امثال که بحثش چند بار گذشت مصداقی بارز است، که صورت اشخاص و اعیان موجودات به حسب ظاهر متحد و یکسان می نماید و لکن در حقیقت، تجدد امثال است، که به قول ملای رومی:

هر نفس نو می شود دنیا و ما      بی خبر از نو شدن اندر بقا

این درازی مدّت از تیزیّ صنع      می نماید سرعت انگیزیّ صنع

شیخ گوید آن که در شرعی حرام بود و در شرعی دیگر حلال است به حسب صورت این چنین است. اما در نفس الامر این حلال، عین آن حرام نیست. زیرا خلق لا یزال جدیدند. به قول شبستری.

همیشه خلق در خلق جدید است      و گر چه مدت عمرش مدید است

زیرا تکرار در تجلی نیست.

فَكَتَىٰ عَنْ هَذَا فِي حَقِّ مُوسَىٰ بِتَحْرِيمِ الْمَرْضَعِ: فَأَمَّهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ مِنْ أَرْضَعْتَهُ لَا مِنْ وَلَدَتِهِ.

(1) پس خداوند از این معنی کنایه فرمود که مراضع را بر او حرام گردانستم. (یعنی او را شریعتی و علم شریعتی دادم). چه مادر حقیقی کسی است که او را شیر می‌دهد- یعنی غذای انسانی و روحانی- نه کسی که او را زاییده است.

اینکه فرمود صورت نسخ است، زیرا در نفس الامر مطابق خلق جدید حکم پیاده می‌شود و تکرار در تجلی نیست. این مطلب باید به حسب ظواهر آیات و روایات، چنین باشد. چه اینکه کلمات مفرد محلی به ألف و لام در زبان عرب برای استغراق جنس و استیعاب جنس و تویی و استیضای جنس است. مثلاً الحمد لله مفادش این است که ذات حمد و جنس حمد و حقیقت حمد بدون خروج يك فرد آن، مر ذات خدای سبحان را است. همچنین «العلم عند الله و قس ما لم يقل». غرض اینکه قرآن کریم فرمود:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (آل عمران: 19) که دینی و اسلام معرف به ألف و لامند.

پس تمام انبیا جز اسلام نگفته‌اند و نیاوردند که دین خدا فقط اسلام است. و لو اینکه به حسب درجات، تفاوت رتبه داشته باشند. مثلاً يك پیغمبر بگوید دزدی نکنید و پیغمبر دیگر بگوید نیت دزدی هم نکنید. چنانکه در انجیلی که در دست است شبیه این گونه بیانات را دارد که گفتند چنان نکنید و من- عیسی- آمدم که در تکمیل گفتار او بگویم این چنین هم نکنید و این معنی را هم شیخ در جای دیگر فصوص فرموده بود و روی مبانی حکمت متعالیه سفرای الهی مبین حقایق اسماء‌اند و اسماء تکوینی الهی را در نظام هستی به حسب نفس الامر يك حکم است. لذا در روایات ائمه ما علیهم السلام آمده است که محرمات الهی همیشه حرام بودند. مثلاً سرقت، شرب خمر، سفاح، نکاح محارم، کذب و اشباه و نظایر آنها و نیز قرآن کریم فرمود: مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهُ ا (بقره: 106) چون خیر آن یعنی بهتر از آن و مثل آن، نسخ به معنی رفع کل نیست و الا خیر آن و مثل آن چه معنی دارد. مثلاً چنانکه احکام شریعت ما برای انسان مطابق احوال و اوقاتش متفاوت است. چنانکه اگر آب نداشت و تیمم کرد این تیمم مبیح است آن چه را که وضو مبیح بود. چنانکه مرحوم محقق در شرایع می‌فرماید: «التيمم يستبيح ما يستبيحه المتطهر بالماء». و لکن به محض رفع ضرورت آن

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 550

استباحه ترائی نسخ می‌شود. همچنین «اکل میتة عند الضرورة» و امثال این احکام الی ما شاء الله که هر يك را مطابق زمان و حال انسان شرع مقدس وضع نموده است و بظاهر، دومی را ناسخ اولی می‌گوییم و حال اینکه هر يك در نفس الامر موقعیت خاصی را دارا هستند. البته در نسخ، اختلاف اقوال و آرا در کتب کلامیه و اصولیه- یعنی اصول فقه- بسیار است و ما مطابق نظر شیخ در فصوص مطالب فوق را م‌ذکور داشتیم.

فان أم الولادة حملته على جهة الأمانة فتكوّن فيها و تغدّى بدم طمّتها من غير إرادة لها في ذلك حتّى لا يكون لها عليه امتنان، فإنّه ما تغذى إلّا بما لو لم يتغدّ به و لم يخرج عنها ذلك الدم لأهلكها و أمرضها، فللجنين المنّة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم فوقها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها و لا يخرج و لا يتغذى به جنينها و المرضعة ليست كذلك، فإنّها قصدت برضاعته حياته و إبقائه. فجعل الله ذلك لموسى في أم ولادته، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلّا لأمّ ولادته لتقرّ عينها أيضا بتربيته و تشهد انتشاءه في حجرها و لا تحزن\*.

(1) زیرا مادر ولادت (ام ولادت یعنی مادری که زاییده است) ولد را حمل نموده است بنا بر جهت امانت و فرزند از مادر متکوّن شد و از دم طمّث مادر تغذی کرده است بدون اینکه مادر اراده‌ای داشته باشد در این تغذی طفل، تا اینکه مادر بر فرزند امتنانی نداشته باشد، زیرا آن چه را که جنین تغذی کرد، اگر تغذی به آن نکند و از مادر هم خارج نشود هر آینه آن خون کشنده مادر و بیمار کننده اوست. پس جنین بر مادر خود منت دارد از اینکه به آن دم (خون) تغذی کرد و مادر را از ضرری که اگر دم را نگه می‌داشت و خارج نمی‌نمود حفظ گردانید، و مرضعه این چنین نیست. زیرا مرضعه به شیر دادن فرزند قاصد حیات او و ابقای اوست. پس خداوند غذا را برای موسی در امّ ولادتش یعنی مادرش قرار داد تا زنی را بر او فضل نباشد مگر مادر زادنش تا ایضا به تربیت فرزندش چشمش روشن شود (یعنی علاوه بر آن که به فرزندش رسید و خوشحال شد خوشحالی حضانت و تربیت فرزندش را هم بیابد) و نشو و نماى فرزندش را در دامن خود مشاهده کند و اندوهگین نشود.

و نجاه الله من غمّ التابوت، فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الإلهي و إن لم يخرج عنها، و فتنه فتونا أي اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به.

### مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 551

(1) و خداوند موسی را از غم تابوت نجات داد (هم تابوتی که موسی در آن بود که به رود نیل افکنده شد و هم از غم تابوت بدن که ظلمت طبیعت را درید به واسطه علم الهی که خدا به او عطا فرموده بود هر چند که به کلی از طبیعت خارج نشد (زیرا خلاصی از طبیعت به کلی در این نشئه میسر نیست) «1» و خداوند او را امتحانهای کرد که فرمود:

و فَتَنَّاكَ فَتُونًا (طه: 40) یعنی او را در چندین جا اختبار و امتحان کرد تا در نفس او صبر بر آن چه که خداوند او را بدان مبتلا نمود تحقق یابد.

فأول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما ألهمه الله و وفقه له في سرّه و إن لم يعلم بذلك، و لكن لم يجد في نفسه أكثرًا بقتله.

(2) پس اول چیزی که خداوند او را بدان مبتلا کرد قتل قبلی بود به سبب آن چه که خداوند در سر او به او الهام کرد، و خداوند او را توفیق داد هر چند که موسی به الهام و توفیق عالم نبود، و لکن در او علامت الهام و توفیق بود که در خود اکثرانی یعنی مبالغاتی به قتل قبلی نیافت.

و چون موسی به الهام و توفیق عالم نبود عمل را به شیطان نسبت داد و گفت: **هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ**. ظاهر تعبیر که عدم علم به الهام و توفیق به موسای کلیم دارد بی دغدغه نمی نماید و لکن علم را مراحل بسیار و انسان را أطوار بی شمار است. خلاصه امر و کوتاه سخن اینکه فعل موسی فعل حق بود که در دست موسی صادر شد. یعنی در این مقام دو نظر است، با نظر اسناد به حق «هذا من عمل الرحمن» هر چند که موسای کلیم به نظر دوم فرمود: **هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ** کیف کان، سخن شیخ قابل توجیه و تأویل و تصدیق است و گویا خود در پی دفع اعتراض متوهم مذکور برآمده است که می فرماید:

مع كونه ما توقّف حتّى يأتيه أمر ربّه بذلك.

(3) با اینکه توقف و صبر نکرد تا اینکه امر پروردگارش به قتل بیاید.

این جمله تأکید گفتار اوست که قتل او قبلی را به الهام و توفیق الهی بود به حدی که حضرت موسی توقف نکرد، یعنی صبر نمود تا امر پروردگار به قتل قبلی صادر شود که خداوند به او بگوید این قتل در دست تو به امر من بود نتیجه اینکه فعل، فعل الهی است.

---

(1) به همان اندازه که تعلق به بدن دارد به همان اندازه حجاب دارد.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 552

چنانکه به نبی خاتم فرمود: **وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى**. و خضر علیه السلام گفت: **مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي**.

لأن النبي معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتّى ينبأ أي يخبر بذلك.

(1) اینکه گفتم قتل موسی قبلی را به الهام و توفیق خدا بود هر چند که موسی به آن عالم نبود از این روست که باطن نبی معصوم است هر چند که خود بدان شاعر نباشد تا بدان اخبار شود.

یعنی تا به معصوم باطن بودنش اخبار شود و یا به آن امر که در سرش از جانب حق مأمور به آن است اخبار شود و مال هر دو یکی است و این سخن که گفت نبی معصوم الباطن است. مطابق با عقیده امامیه است. زیرا دیگر فرق

مسلمانان در عصمت نبی حرفهایی و رای این نکته علیا دارند. این سخنی است که در نبوت سخت استوار است و همین سخن در امامت نیز جاری است.

و لهذا آراه الخضر قتل الغلام فأنكر عليه قتله و لم يتذكر قتله القبطي فقال له الخضر ما فعلتُهُ عَنْ أَمْرِي يَنْبَهُ عَلَى مَرْتَبَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَنْبَأَ أَنَّهُ كَانَ مَعْصُومَ الْحَرَكَةِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَ إِنْ لَمْ يَشْعُرْ بِذَلِكَ.

(2) و لذا (یعنی برای آگاهی و اطلاع به عصمت باطنی موسی که گفتیم باید انباء و اخبار بشود) خضر به موسی قتل غلام را ارائه داد، پس موسی قتل غلام را انکار کرد یعنی منکرش شمرد و به قتل خودش قبطنی را متذکر نشد. پس خضر به او گفت ما فعلتُهُ عَنْ أَمْرِي. «کهف: 82» یعنی این قتل را من از امر خودم انجام ندادم و به این گفتار موسی را بر مرتبه اش آگاه نمود که او در نفس الامر و واقع معصوم الحركة است هر چند که بدان مشعر نبود.

و آراه ايضا حرق السفينة التي ظاهرها هلاك و باطنها نجات من يد الغاصب جعل له ذلك في مقابلة التابوت الذي كان له في اليم مطبقا عليه، فظاهره هلاك و باطنه نجات.

(3) و نیز به موسی خرق سفینه را ارائه داد که ظاهر آن هلاکت و تباهی و باطن آن نجات از دست غاصب است. خرق سفینه را برای او در مقابل تابوت قرار داد که در دریا انداخته شد و مطبق «1» بر موسی بود و ظاهر تابوت هلاک است و باطن او نجات.

---

(1) یعنی محیط بر او بود و او را فرا گرفته بود که اطباق فرا گرفتن چیزی است.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 553

غرض شیخ این است که منافات ندارد که انسانی معصوم الباطن و معصوم الحركة باشد و در آگاهی به آن اخبار و انباء و اشعار بخواند و این افعال خضر راجع به قتل غلام و خرق سفینه و گفتن اینکه از امر خودم این کار را نکرده‌ام تنبیه موسی باشد به دارا بودن صفت و مقام عصمت.

و إنما فعلت به أمه ذلك خوفا من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبورا و هي تنظر إليه، مع الوحي الذي ألهمها الله به من حيث لا تشعر. فوجدت في نفسها أنها ترضعه فإذا خافت عليه ألقته في اليم لأن في المثل عين لا ترى قلب لا يفجع، فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين، و لا حزن عليه حزن رؤية بصر، و غلب على ظنها أن الله ربما رده إليها لحسن ظنّها به، فعاشت بهذا الظن في نفسها، و الرجاء يقابل الخوف و اليأس، و قالت حين ألهمت لذلك لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون و القبط على يديه. فعاشت و سرّت بهذا التوهم و الظنّ

(1) و مادر موسی با موسی چنان کرد (او را در تابوت نهاد) به علت ترس از دست غاصب که فرعون باشد مبادا فرزندش را دستگیر و بازداشت کند برای ذبح نمودن و حال آن که مادر به او می‌نگرد (یعنی از بیم آن که در پیش چشم مادر موسی را ذبح کنند).

با اینکه به او وحی هم شد که خداوند به او الهام فرمود که خود بدان آگاه نبود و در خویشتن یافت که موسی را شیر می‌دهد که مرضعه و مریبه اوست و چون درباره او ترس نمود او را در دریا انداخت و ضرب المثل است که: «عین لا تری. قلب لا یفجع».

(یعنی در مثل گویند چشم که نبیند دل دردناک نمی‌شود). پس درباره او خوفی که به چشم دیده شود نداشت و حزینی که به رؤیت بصر باشد نداشت و ظن غالب او این بود.

(یعنی ظن بالله او) این بود که خداوند موسی را به او بر می‌گرداند. چون حسن ظن بالله داشت و به این ظن به سر برد و رجاء مقابل خوف و یأس است و چون بدان الهام شد گفت شاید این همان رسولی باشد که فرعون و قبط بر دست او هلاک می‌شوند و به این توهم و ظن به سر برد و مسرور زیست.

این کلمات اشاره است به آیه کریمه اول سوره قصص. خداوند فرمود: **وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ ... (قصص: 7).**

**بالنظر إليها، و هو علم فی نفس الأمر**

(2) و این توهم و ظن به نظر و نسبت به مادر موسی است نه به نظر و نسبت به نفس الامر

### **مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 554**

چه اینکه این توهم و ظن مادر موسی نسبت به واقع و نفس الامر، علم است.

این جمله بسیار بلند است که ممکن است يك حقیقت را نسبت به عوالم، اسماء گوناگون باشد و يك امر کلی نسبت به مظاهر به القاب و اوصاف مختلف درآید مثلاً ادراك، علم است و معنی فارسی ادراك، یافتن است و انسان آن چه را که یافت بدان دانا می‌شود که دانایی آگاهی است. لذا علم به خبر تعبیر شد. ملای رومی گوید:

هر که را افزون خبر جانفش فزون

جان نباشد جز خبر در آزمون

از چه زان رو که فزون دارد خبر

جان ما از جان حیوان بیشتر



غرض این است علم که ادراک است و از يك شخص انسان است، به لحاظ مدارك که مظاهر و مقامات ادراکند در يك موطن مبصر است و در موطن دیگر مسموع است، و در موطن دیگر مذوق است و در موطن دیگر مشموم و ملموس و هکذا و همه اینها در موطن عالی صقع نفس انسانی يك علم و يك ادراکند. توهّم و ظنّ مادر موسی نسبت به واقع این چنین است که واقع آن علم است و در این موطن، توهّم و ظنّ.

(حکمت فرار موسی)

ثم إنّه لما وقع عليه الطلب خرج فازًا، خوفًا في الظاهر، و كان في المعنى حبًا في النجاة فإنّ الحركة أبداً أمّا هي حَيِّية و يحجب الناظر فيها بأسباب أحر، و ليست تلك.

(1) سپس چون در تعقیب موسی علیه السلام برآمدند، گریزان بیرون رفت، در ظاهر از ترس کشته شدن و در معنی به علت حب در نجات خود، زیرا حرکت همیشه حبیّه است و اسباب دیگری که در حقیقت سبب نیستند حجاب ناظر در حرکت حبیّه می گردند.

غرض این است که سبب واقعی حرکت، حب است جز اینکه به حسب ظاهر، حرکت به اسباب دیگری چون خوف و غضب و چیزهای دیگر، اسناد داده می شود که می گویند مثلاً به علت خوف فرار کرده است و این اسباب ظاهریه که در حقیقت، اسباب نیستند حاجب ناظر در حرکت می گردند یعنی ناظر محبوب می شود و در این حجاب، علت واقعی حرکت را نمی بیند.

و ذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكنًا فيه إلى الوجود، و لذلك يقال إن الأمر حركة عن سکون.

(2) این گفتار ما، که حرکت حبیّه است، از این روست که اصل در حرکات، حرکت عالم

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 555

از عدمی است که در آن ساکن بود به سوی وجود، لذا گفته می شود که: «ان الامر حركة عن سکون».

چون صحبت از حرکت است در مقابل آن سکون آورده است. زیرا سکون، عبارت اخرای ثبوت است که وجود علمی عالم در ذات حق سبحانه می باشد و از این وجود علمی تعبیر به عدم نمود، زیرا در مقابل وجود عینی است. وجود عینی یعنی وجودات اشیاء خارج از ذات به يك معنی. همان طور که ما در تمام آثار وجودی عنصری خودمان علم به آنها را در موطن ذات خودمان ثابت و ساکن واجلدیم و سپس بتدریج آن امر ثابت را در عالم طبیعت و نشئه عنصری پیاده می کنیم مثلاً مطلبی را می دانیم و می خواهیم آن را در دفتر بنگاریم آن مطلب معلوم، در صقع ذات، ثابت است و حرکت در آن جا راه ندارد و چون بخواهیم آن را در دفتر پیاده کنیم نیاز به حرکت و زمان و تدریج دارد که این شخص عالم نگارنده هم ثابت است و هم سیال، هم ساکن است و هم متحرک «و من عرف نفسه فقد

عرف ربه». از آن وجود علمی ثابت در روایت به کنز مخفی تعبیر شده است. پس از آن، به حرکت حی، کنز مخفی وجود عینی پیدا کرده است. چنانکه شیخ بدان متعرض می‌شود. لذا شیخ فرمود امر یحیی واقع و نفس الامر این است که حرکت از سکون است. یعنی عالم عینی از وجود علمی است. چه در حق و چه در خلق که «المؤمن مرآة المؤمن».

فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حبّ و قد نبّه رسول الله - ص - على ذلك بقوله «كنت كنزا مخفيا لم اعرف فأحببت أن اعرف». فلو لا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه، فحركته من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك، و لأنّ العالم أيضا يحبّ شهود نفسه وجودا كما شهدها ثبوتا، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود العيني حركة حبّ من جانب الحقّ و جانبه فإنّ الكمال محبوب لذاته.

(1) پس حرکتی که وجود عالم است حرکت حیّ است و رسول الله (ص) بر این معنی تنبیه فرموده است. به فرموده خود «كنت كنزا مخفيا لم اعرف فأحببت أن اعرف». اگر این محبت نبود عالم در وجود عینی اش ظاهر نمی‌شد. پس حرکت عالم از عدم به وجود حرکت حب موجد عالم است و چون عالم نیز شهود نفس خود را از حیث وجود عینی دوست دارد، چنانکه خود را در مقام ثبوت و وجود علمی مشاهده کرد، پس حرکت عالم به جمیع وجوه حرکتش از عدم ثبوتی یعنی عدم ثبوتی علمی به وجود

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 556

عینی، حرکت حیّ است. هم از جانب حق و هم از جانب عالم. «1»

زیرا کمال، لذاته محبوب است و دیگر چیزها که محبوبند به خاطر کمال است و کمال ظاهر نمی‌شود مگر به وجود عینی.

اگر گویی حق سبحانه و تعالی ازلا و ابدًا بذاتش و همه کمالاتش عالم است و این ذات و کمالات، پیش از ظهور عینی آنها یعنی پیش از وجود عالم، برای او حاصل است.

بنا بر این فایده ظهور عینی آنها چیست؟

و علمه تعالی بنفسه من حیث هو غنی عن العالمین، هو له و ما بقی إلّا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون من هذه الأعیان، أعیان العالم، إذا وجدت، فتظهر صورة الكمال بالعلم الحادث و القدم فتكمل مرتبة العلم بالوجهین.

(1) جواب اینکه: علم حق تعالی بذات خود از آن حیث که او غنی از عالمیان است ازلا و ابدًا و برای او حاصل است و چیزی باقی نمانده است، مگر تمام مرتبه علم به علم حادثی که این علم حادث از این اعیان یعنی اعیان عالم

هنگامی که موجود شد ظاهر می‌شود، پس با موجود شدن اعیان عالم، صورت کمال به علم محدث و قدیم هر دو ظاهر می‌گردد پس مرتبه علم به هر دو وجه کامل می‌گردد.

غرض این است که هر چند حق سبحانه در مقام علم به ذات که عین علم به صفاتش هم می‌باشد و از آن به علم عنایی تعبیر می‌شود که مبدأ و غایت یعنی اول و آخر اشیاء است غنی از عالمیان است. لکن حصول حقایق در کسوت رقایق که مظاهر و مجالی می‌باشند، موقعیتی و لطفی دارد که موجب مزید ظهور علم می‌گردد و آن لطف که در ظهور اثر علم در اعیان خارجی است در ذات و نفس عالم نیست. مثلاً انسان هنرمند و قلمزن و صنعت پیشه هر چند علم به لطایف و دقایق آن هنر قلم و صنعت را در ذات خود دارد، اما بروز و ظهور آن در عین خارج موقعیت و مرتبه و مکانتی دارد و در او لذت و حسنی است که در موطن علم شخص هنرمند نیست. لذا انسان که ذاتا و صفاتا و افعالا آیت کبری حق تعالی است، خوش دارد صور حقایق علمیه خود را در کسوت رقایق عینیه خارجیه ببیند و آن چه را که در سرش نهفته دارد به عیان برساند و با دیدن آن عیان، در حقیقت خودش را می‌بیند. زیرا آثار هر کس نمودار خود اوست. خواه آثار

---

(1) این همان بحث تنفیس اسمائی و نفس رحمانی است که در چندین جای فصوص گذشت بخصوص در فص عیسوی صفحه 337. شرح فصوص قیصری- ط 1.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 557

عینیه باشد، خواه لفظیه، خواه کتبییه و غیرها و ذات حق نسبت به علم در موطن ذات او یعنی نسبت به وجود علمی و نسبت به وجود عینی را از نسبت ذات خودت با وجود علمی و وجود عینی معلومات که آثار صنع می‌باشند فهم کن «و من عرف نفسه فقد عرف ربه».

این يك وجه گفتار لطیف و شریفی است که در جواب سؤال یاد شده گفته آمد.

جوابهای دیگری هم در شرح فصوص گذشته داشتیم که اعیان ثابت طلب وجود عینی می‌کنند و اسماء در مرحله وجود علمی، طالب مظاهر عینی خودشان می‌باشند و وجه دیگری که گفتیم: وجود رب مطلق بی مظاهر معنی ندارد و وجه دیگر اینکه گفتیم: از سقراط پرسیدند علت ایجاد عالم چیست؟ در جواب گفت: جود حق. «سأله رجل ما العلة التي خلق لها العالم؟ فقال جود الله».

عارف رومی گوید:

بلکه تا بر بندگان جودی کنم

من نکردم خلق تا سودی کنم

و وجوه دیگری که در این کتاب بیان شده است.

و كذلك تکمل مراتب الوجود: فإن الوجود منه أزلي و غير أزلي و هو الحادث.

فالأزلي وجود الحق لنفسه، و غير الأزلي وجود الحق بصورة العالم الثابت. فيسمى حدوثا لأنه ظهر بعضه لبعضه.

(1) وجه دیگر جواب سؤال یاد شده که علاوه بر به کمال رسیدن علم یعنی علم محدث و قدیم جواب دیگری هم هست و آن اینکه مراتب وجود نیز کامل می شود زیرا وجود، بعضی از آن أزلي است و بعضی غیر أزلي و غیر أزلي حادث است. پس أزلي نفس وجود حق است و غیر أزلي وجود حق به صورت عالم ثابت است که حدوث نامیده شده است به علت اینکه بعضی از عالم برای بعضی ظاهر می شوند.

معنی حدوث پدید آمدن است یعنی حدوث عبارت اخرای ظهور است و چون لا ینقطع و علی الدوام بعضی از عالم برای بعضی از عالم ظاهر می شوند، حادث نامیده می شوند و خلاصه اگر ما عالم را هم ثابت نامیدیم و هم اسم حدوث را بر سرش گذاشتیم تناقض نگفته ایم، زیرا عالم ثابت بعضی از آن در بعضی دیگر خود را نشان می دهد که به این لحاظ اطلاق حدوث بر او می شود به مثل کوه دماوند را با همه شعب و دره ها و چشمه ها و دیگر اوضاع طبیعی و جغرافیایی اش در نظر بگیرید که این کوه به

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 558

این عظمت با تمام خصوصیات و جزئیات علی الدوام در جای خود مانند فرفره می گردد و شخص انسانی ثابت ایستاده و این کوه را تماشا می کند. این کوه در عین حال که ثابت است به لحاظ ظهورات گوناگونش برای این شخص، می گوئیم فلان جزو پدید آمده است فلان شکل پیدا شد و آن بر دیگری مقدم است و این پس از آن است و از این گونه احوال که ثابتی است که در عین ثبوتش حدوثهای گوناگون را ارائه می دهد عالم بمثل این چنین ثابت حادث است.

و ظهر لنفسه بصور العالم، فکمل الوجود فكانت حركة العالم حیة للکمال فافهم.

(1) و خداوند به صور عالم از حیث خارجی برای خود ظاهر شده است (که هم ظهور ذات است لذاته و هم ظهور ذات است در مظاهر و آیاتش). پس وجود هم کامل شد (چنانکه علم مرتبه کمال یافته بود). پس حرکت عالم بر حرکت حی است برای حصول این کمال (که هم علم، کامل شد به انضمام علم حادث به علم قدیم و هم وجود، کامل شد به انضمام وجود حادث به وجود قدیم). پس فهم کن.

أ لا تراه كيف نفّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمّى العالم، فكانت الراحة محبوبه له.

(2) آیا نمی بینی حق تعالی چگونه از اسماء الهیه خود تنفیس کرب فرمود که اسماء را که در وجود علمی متحقق بودند و به وجود عینی نرسیده بودند از کرب به در آورد یعنی از علم به عین آورد پس خود نیز از کرب به در آمد لذا راحت محبوب حق تعالی است.

به مثل چنان است که ما حرفی در دل داریم و حالتی از وقایع و حوادث ایام به ما روی آورده است که از داشتن آن حالت و حرف، در دل ناراحتیم و صدیقی صمیمی را طلب می کنیم که درد دل خودمان را با او در میان بگذاریم و چون حرفها زده شد سبک می شویم و آسایش می یابیم و یا اینکه نقشه ای و طرحی را در نظر می گیریم تا آن را پیاده نکرده ایم ناراحتیم و به دنبال وسایل و آلات ترسیم و ترسیم آن می رویم تا وجود علمی اش را در خارج پیاده کنیم و چون پیاده شد تنفیس کرب از خود نموده ایم و از اندوه و گرانی به در آمده ایم.

و لم یوصل إليها إلا بالوجود الصوري الأعلى و الأسفل. فثبت أن الحركة كانت للحب؛ فما تمّ حركة في الكون إلا و هي حبيبة.

(3) و به راحت، واصل نمی شود و نمی رسد مگر به وجود صوری (یعنی وجود ظاهری)

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 559

شهادی). چه عالم شهادت اعلی و چه عالم شهادت اسفل. پس ثابت شد که حرکت مطلقا برای حب است (یعنی اصل حرکت و حقیقت آن از حب حاصل می شود). پس در کون (یعنی واقع و نفس الامر حرکتی نیست مگر اینکه حبی است).

فمن العلماء من يعلم ذلك و منحه السبب الأقرب لحكمه في الحال و استيلائه على النفس.

(1) پس بعضی از علما که عالم به حقایق است این را می داند و بعضی از علما (که عالم به حقایق نیست و عالم به احکام است که ناظر در این ظاهر است) از این علم محجوب است و حاجب او اسباب ظاهره است، زیرا این سبب اقرب، در حال حکم می کند و بر نفس محجوب، استیلا و غلبه پیدا می کند.

نوعا انسان اسباب و علل قریبه را می بیند که في الحال برای او پیش آمدند و مطابق آنها چیزهایی تصور می کند و اموری را بدانها اسناد می دهد و اگر دیده ای سبب سوراخ کن بوده باشد احوال و اوصاف را به علل قریبه و ظاهره في الحال نسبت نمی دهد.

چنانکه ما فرار از حیوان مفترس را به حسب ظاهر حمل بر خوف می‌کنیم و حال اینکه خوف، علت حقیقی فرار نیست بلکه حب نجات سبب آن است.

فكان الخوف لموسى مشهودا له بما وقع من قتله القبطي، و تضمن الخوف حبّ النجاة من القتل، ففرّ لما خاف، و في المعنى ففرّ لما أحبّ النجاة من فرعون و عمله به.

(2) پس خوف موسی علیه السلام برای او مشهود و ظاهر بود به سبب آن چه برای او واقع شد، یعنی قتل قبطی و این خوف متضمن حب نجات از قتل خودش بود. پس موسی علیه السلام به حسب ظاهر به علت خوف از قتل فرار کرد و در معنی به علت حب نجات از فرعون و عمل فرعون به او گریخت لذا شعیب صلوات الله علیه سبب حرکت موسی را به او تنبیه نمود که به او گفت:

لا تَخَفْ بَحْوثَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (قصص: 25).

فذكر السبب الأقرب المشهود له في الوقت الذي هو كصورة الجسم للبشر و حبّ النجاة مضمن فيه تضمين الجسد للروح المدبّر له و الأنبياء- صلوات الله عليهم- لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب، و اعتمادهم على فهم العالم السامع. فلا يعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما تبّه عليه السلام على هذه المرتبة في العطايا فقال «إني لأعطي الرجل و غيره أحبّ إليّ منه مخافة أن يكبّه الله في النار».

#### ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 560

(1) پس موسی علیه السلام سبب اقرب مشهود خود را در وقت ملاقاتش با شعیب متذکر شد. آن سبب قریب که این صفت را دارد مانند صورت جسم است برای بشر. (از آن حیث که سبب اقرب اولاً مشهود است) و حب نجات در سبب اقرب یعنی خوف تضمین شده است. آن چنان که جسد روح مدبّر خودش را متضمن است و انبیا صلوات الله علیهم را لسان ظاهر است که با آن لسان ظاهر با عموم اهل خطاب تکلم می‌کنند و اعتمادشان بر فهم سامع عالم است. پس رسل علیهم السلام در هنگام اظهار احکام در صور کلامیه مثلاً، اعتبار نمی‌کنند مگر عامه را زیرا به مرتبه اهل فهم عالمند. چنانکه رسول الله (ص) بر این مرتبه در عطايا تنبیه نموده فرمود: من عطا می‌کنم مرد را و حال اینکه غیر او پیش من محبوب‌تر از اوست. از ترس آن که مبادا خداوند او را در آتش اندازد.

این گفتار شیخ کانّ دفع دخل مقدری است که اگر کسی بگوید ظاهر گفتار موسی علیه السلام مطابق منطوق تنزیل خوف است و اگر علت، خوف نباشد لازم آید که واقع بر خلاف منطوق تنزیل باشد. در جواب گفت که انبیا را زبان ظاهری است که به صورت عموم خطاب است و زبان آنان به اعتماد بر فهم سامع عالم متضمن دقایق و حقایقی است و در آن حدیث که فرمود: انی لأعطي الرجل و غيره أحبّ إليّ منه، إلخ شیخ در این بحث وارد می‌شود

که انبیا در مقام خطاب با مردم معانی را در لباسی تنزل دادند تا کسانی که به فهم نازل هستند از آن عبارت چیزی ادراک کنند.

به تعبیر قیصری در فصوص گذشته کلمات انبیا سفره‌ای است که هیچ کس از کنار این سفره بی بهره بر نمی خیزد. مثلاً نگاه کردن به نوشته قرآن ثواب است و خواندن آن ثواب و گوش کردن به آن ثواب و هر گاه کسی در این امور به نیابت از کسی ببیند و بشنود و بخواند دو نحوه ثواب می برد. چنین در خاطر دارم که روایتی است که اگر کسی برای دیگری نماز می خواند نه ثواب آن برای نایب است، یعنی مصلی و یک ثواب برای منوب عنه. به این ملاک و مناط در امور یاد شده هم تسریه ثواب مذکور برای طرفین یعنی نایب و منوب هست، و نیز آن کس که در قرآن تدبر می کند او را ثوابی است و همچنین مقامات سیر در بطون قرآن و بردن ثواب که هر کسری به اندازه قابلیت خود از آن مأدبه و مائده الهیه اعنی قرآن بهره می گیرد. آن که زیان فهم است می داند که کلمات انبیا همه رمز است. چنانکه بدین دقیقه ارسطو در کلماتش و شیخ در شفا و بخصوص

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 561

در رساله معراجیه و آخوند در چند جای اسفار تصریح فرمودند و سخن شیخ محیی الدین عربی نیز در این مقام همین است که جناب رسول الله (ص) فرمود: من به مردی عطا می کنم یعنی حکمی و حقیقتی و مطلبی را به او می گویم و حال آن که غیر او پیش من محبوب تر از اوست، از بیم آن که اگر به او عطا نکنم مبادا به کلی دور شود و خداوند او را به رو در آتش اندازد، و نیز فرمود: «لو كان العلم في الثريا لنا له رجال من فارس». و این رجال دور اندیش و تیزبین از عبارت وحی چنان می یابند که افراد عادی مردم از ادراک آن عاجزند و نیز حدیث از جناب رسول الله (ص) در زیر فریقین آمده است که «أنا معاشر الأنبياء بعثنا لنكلم الناس على قدر عقولهم». پس معلوم است که ورای قدر عقول آنان چیزها و خبرهایی است و در بیانات دیگرشان مردم را برای رسیدن به آن امور ورای عقول دعوت فرموده اند.

فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع. فكذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به و عليه خلعة أدنى الفهوم ليقف من لا غوص له عند الخلعة، فيقول ما أحسن هذه الخلعة! و يراها غاية الدرجة.

(1) نبی (ص) در گفتار خود آدم ضعیف العقل ضعيف النظر را که طمع و طبع (یعنی رین و زنگ) بر وی غلبه کرده اعتبار نموده است. همچنین غلومی را که آورده اند بر آن علوم خلعت و لباسی پوشانده اند که مطابق ادنی الفهوم است، تا کسی که نتواند غوص کند و بدان آگاهی یابد در نزد خلعت یعنی صورت ظاهر گفتار بایستد. این ضعیف العقل چون ظاهر خلعت را می بیند. می گوید چه نیکو خلعتی است و آن را در غایت درجه و رتبه می بیند. (این بیان حال و مثال علمای ظاهر است).

و يقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم - بما استوجب هذا - «هذه الخلة من الملك». فينظر في قدر الخلة و صنفها من الثياب، فيعلم منها قدر من خلعت عليه، فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا.

(2) و آن که صاحب فهم دقیق است و غایص بر درر حکمتها در بحار معانی است چیزی را می گوید که این خلعت از ملك استیجاب می نماید (یعنی مستوجب آن است). در قدر خلعت و صنف ثياب آن نظر می کند. پس از این خلعت قدر کسی را (یعنی حقایق و معانی را) که این خلعت لباس آنها شده است در می یابد. پس عثور یعنی وقوف و اطلاع پیدا می کند بر علمی که برای غیر او حاصل نشده است. آن غیری که او را به مثل وی

### مد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 562

علم انتقال و استنباط نیست (این مثال علمای باطن است).

و لما علمت الأنبياء و الرسل و الورثة أن في العالم و أمهم من هو بهذه المثابة، عمدوا في العبارة الى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص و العام، فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه و زيادة مما صح له به اسم أنه خاص، فيتميز به عن العامي، فاكتفى المبلّغون العلوم بهذا. فهذا حكمة قوله عليه السلام **فَقَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ** و لم يقل ففررت منكم حبًا في السلامة و العافية.

(1) و چون انبياء و رسل و ورثه (یعنی ورثه انبیا که علمایند، «العلماء ورثة الأنبياء») دانستند که در عالم و در امشان کسانی هستند که به این مثابه و منزلت از علم می باشند لذا بلاتکا به فهم این چنین کسان که أوحديّ از مردمند از عبارت کردن از مقاصد به لسان ظاهری که خاص و عام در آن اشتراك دارند سخن گفتند. پس خاص از آن لسان ظاهر فهم می کنند آن چه را که عامه از آن فهم کردند علاوه بر زیاده که بدین جهت خاص از عامی امتیاز می یابند بنا بر این مبلّغان اعم از انبیا و رسل و ورثه به لسان ظاهر اکتفا کردند.

این است حکمت قول خداوند که از زبان موسی حکایت فرمود: **فَقَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ** (شعراء: 21) و نگفت: ففررت منكم حبًا في السلامة و العافية (یعنی به حسب ظاهر که سبب اقرب، خوف است سخن گفت. نه به زبان باطن که فرار برای حب نجات بود).

فجاء الى مدين فوجد الجارين فسقى لهما من غير أجر ثم تولى إلى الظل الإلهي فقال ربّ إني لما أنزلت إني من خير فقير فجعل عين عمله السقي عين الخير الذي أنزله الله إليه، و وصف نفسه بالفقر الى الله في الخير الذي عنده

(2) پس به مدين آمد و آن دو دختر را یافت. پس برای آنان آب کشید بدون مزد. سپس به ظل الهی روی آورد **فَقَالَ رَبِّ إني لما أنزلت إني من خير فقير**. پس عین عملش را که سقی است عین خیری که خداوند بر وی نازل فرمود قرار داد. پس خویشتم را به فقر الى الله در خیری که نزد خدا می باشد وصف نمود.



قیصری در شرح گوید:

عین سقی را عین خیر قرار داد. زیرا خیر منزل به او نبوت و علوم نبوت بود و آب، صورت علم است. لذا ابن عباس کریمه وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً\* را

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 563

تفسیر کرد که و أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ عَلَمَا که ماء را به معنی علم گرفت. پس حضرت موسی به علم خود بر آن دو جاریه عین آن چه را که در حقیقت از خدا استفاضه نمود افاضه کرد. هر چند که در صورت ظاهر غیر آن است «1» و دیگر اینکه توفیق و قدرت بدان عمل نبوده است مگر از جانب خداوند. پس آن را از خداوند استفاضه کرد و بر آن دو جاریه افاضه نمود. «2»

و بدان که خداوند سبحان در سوره مبارکه جن فرمود: وَ أَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَاءً غَدَقًا (جن: 16) امام صادق علیه السلام در بیان آن فرمود:

«لأفدناهم علما كثيرا يتعلمونه عن الائمة» چنانکه در مجمع البیان آمده است و در کافی از امام باقر علیه السلام روایت فرمود که طریقت در آیه را به ولایت امیر المؤمنین علی و اوصیای از ولد او تفسیر فرمود و پس از آن در بیان مَاءً غَدَقًا فرمود: «لا شربنا قلوبهم الايمان». و هر دو روایت را فیض در تفسیر صافی آورد. همچنین قیصری در شرح فرمود:

علت اینکه حضرت موسی، خود را به فقر الی الله در خیری که نزد اوست وصف فرمود. این است که فیض به حسب استعداد فیض می شود و از جمله شروط فیض، خلوّ محل است از منافی فیض بلکه خلوّ محل از کل ما سوی الله می باشد و از نوع بشری، فقیر تام کامل مطلق است. «3»

چون حکمت فرار دانسته شد بعضی از غرایب را که خضر به موسی ارائه داد بیان می کند.

فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر فعتبه على ذلك، فذكرة بسقائتي من غير أجر، إلى غير ذلك مما لم يذكر.

حتی تمنی رسول الله - ص - أن يسکت موسی علیه السلام و لا يعترض حتی یقص الله علیه من أمرهما.

---

(1) عمل سقی را خدا نازل فرمود، همان را به دخترها داد. آب، علم است علم را خدا به حضرت موسی داد و او آب را به دخترها داد در حقیقت آن چه از خدا گرفته بود به آن دو داد درست است که علم گرفته بود آب داد ولی

علم که در این نشئه نمایان شود جز آب نیست. هم جمع است و هم مفرد و آب سبب حیات أشباح است (زمین، درخت، بدنها، ...) علم سبب حیات جان است.

(2) شرح فصوص قیصری، ص 459، ستون اول.

(3) شرح فصوص قیصری، ص 459.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 564

(1) پس خضر به موسی اقامه جدار بدون أجر را ارائه داد. موسی او را بر این کار عتاب نمود (که اگر میخواستی بر این کار اجری می گرفتی). پس خضر موسی را یاد آوری نمود به سقایه او یعنی آب کشیدن او برای دختران شعیب بدون پاداش و دیگر مسائلی که ما در این کتاب نگفته‌ایم (و در کشف بدان اطلاع یافتیم هنگامی که به شهود خضر رسیدیم).

قیصری گوید:

از شیخ روایت شده است که در کشفی با خضر اجتماع کرد خضر به او گفت من برای موسی بن عمران هزار مسأله از آن چه بر او جاری شده است از اول تولد تا زمان اجتماع بین ما مهیا نمودم، پس موسی بر سه مسأله از آنها صبر نکرد. «1»

حتی اینکه رسول الله (ص) آرزو نمود که موسی علیه السلام سکوت می کرد و اعتراض نمی نمود تا خداوند تعالی امر موسی و خضر را بر ایشان حکایت می فرمود.

به روایتی رسول الله (ص) فرمود: «رحمة الله علينا و علی موسی لیته صبر حتی یقصّ علينا من انبائهما». و در روایت دیگر آمده است. «لو صبر اخي موسی لرأى العجب و لكن أخذته من صاحبه دمامة». «2»

فیعلم بذلك ما وفق اليه موسی من غیر علم منه.

(2) پس رسول به آن اخبار و حکایت خضر دانا می شد آن چه را که موسی بدان توفیق می یافت، بدون آن که موسی به آن توفیقات آگاه باشد.

غرض این است که حضرت رسول خاتم (ص) سکوت موسی علیه السلام را در مقابل خضر تمنا کرده بود که اگر موسی سکوت می کرد و خضر آن حقایق را ارائه می داد جناب رسول الله و دیگر طالبان معارف بدان حقایق و

وقایع آگاهی می‌یافتند بدون اینکه از آنها استعلام و اختباری بفرمایند نظیر «دولت آن است که بی‌خون دل آید به کنار».

بیان غرضی که گفته‌ایم در صورتی است که عبارت را به صورت مضارع معلوم قرائت کنیم. یعنی «فیعلم بذلك» که ضمیر فعل، راجع به رسول (ص) شود و خود فعل که

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 459.

(2) دمامة یعنی زدگی.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 565

«یعلم» است عطف بر «یقص». چنانکه علامه قیصری و غیر او بدین وجه خوانده و تفسیر فرموده‌اند. و لکن سیاق عبارت حاکی است که «یعلم» به صیغه مجهول است و مرجع ضمیر منه راجع به موسی است و معنی عبارت این است که:

فیعلم بذلك ما وفق إلیه موسی من غیر علم منه. إذ لو كان علی علم ما أنکر مثل ذلك علی الخضر الذي قد شهد الله له عند موسی و زكاه و عدله و مع هذا غفل موسی عن تزكية الله و عما شرطه الخضر علیه في أتباعه رحمة بنا إذ نسینا أمر الله.

(1) پس از واقعه موسی و خضر دانسته می‌شود آن چه را که موسی بدان توفیق یافت و بدان عالم نبود چه اگر بدان عالم بود، در مانند آن بر خضر انکار وارد نمی‌کرد. خضری که خداوند در نزد موسی به نفع او شهادت داد و او را تزکیه و تعدیل نمود. (آن که خداوند فرمود: **آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا** (کهف: 659). با وجود این موسی از تزکیه خداوند خضر را و از آن چه که خضر در اتباع موسی مر وی را شرط کرد غافل ماند، از روی رحمت به ما آن گاه که امر خدا را فراموش کردیم.

یعنی آن غفلت رحمتی است از جانب خداوند به ما که هر گاه حکم خدا را فراموش کردیم ما را به نسیان ما مؤاخذه نمی‌فرماید.

و لو كان موسی علماً بذلك لما قال له الخضر ما لم تُحِطْ بِهِ خُبْرًا أَي إِنِّي عَلَى عِلْمٍ لَمْ يَحْصِلْ لَكَ عَنْ ذَوْقِ كَمَا أَنْتَ عَلَى عِلْمٍ لَا أَعْلَمُهُ أَنَا. فَأَنْصِف.

(2) و اگر موسی بدان عالم بود خضر به او نمی گفت ما لَمْ نُحِطْ بِهِ خُبْرًا یعنی خضر به او گفت من بر علمی هستم که برای تو از روی ذوق حاصل نشده است. چنانکه تو بر علمی هستی که من آن را نمی دانم. پس انصاف داد.

### حکمة فراقه

و أما حکمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه وَ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا. فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة و الرسول عند هذا القول.

و قد علم الخضر أن موسى رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه ليوفي الأدب حقه مع الرسول: فقال له إِنَّ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي فنهاه عن صحبتته. فلما وقعت منه الثالثة قال: هذا فِرَاقٌ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ و لم يقل له موسى لا تفعل و لا طلب صحبتته لعلمه بقدر الرتبة التي هو فيها التي أنطقته بالنهي عن أن يصحبه، فسكت موسى

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 566

### و وقع الفراق.

(1) اما حکمت فراق اینکه خداوند در حق رسول فرمود: وَ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا. (حشر: 7) پس علمای بالله (مثلا خضر) که قدر رسالت و رسول را می شناسند در نزد این قول می ایستند (یعنی امتثال می کنند و از آن تجاوز نمی نمایند) و خضر هم دانست که موسی رسول الله است. بنا بر این به مواظبت و مراقبت از آن چه از موسی صادر می شود پرداخت. تا حق ادب را با رسول یعنی موسی توفیه کند و موسی به او گفته بود إِنَّ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي. پس خضر را از مصاحبت با خودش چنانچه سؤال دفعه سوم واقع شده باشد نمی فرمود. خضر گفت هذا فِرَاقٌ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ و موسی به او نگفت نکن (یعنی فراق را به جا نیار) و از او طلب صحبت هم نکرد. زیرا موسی به قدر رتبه ای (یعنی رتبه رسالتی) که در آن است عالم بود، رتبه ای که موسی را به نطق آورد که از مصاحبت خضر نمی بنماید، پس موسی ساکت شد و فراق واقع شد.

فانظر الى كمال هذين الرجلين في العلم و توفية الأدب الإلهي حقه و إنصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى عليه السلام حيث قال له أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت و أنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا. فكان هذا الإعلام في الخضر لموسى دواء لما جرحه به في قوله وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا. مع علمه بعلو رتبته بالرسالة، و ليست تلك الرتبة للخضر.

(2) پس بنگر به کمال این دو مرد در علم و در توفیه حق ادب الهی و به انصاف خضر علیه السلام که در نزد موسی علیه السلام اعتراف نمود که گفت: انا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت و أنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا. پس این اعلام خضر به موسی دوايي (مرهمی) بود برای جراحتی که خضر در گفتارش به موسی داشت که بدو

گفت وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا. علاوه اینکه خضر عالم بود به علو رتبه موسی به داشتن رسالتش و این رتبه برای خضر نبود.

و ظهر ذلك في الأمة المحمدية في حديث إبار النخل، فقال عليه السلام لأصحابه أنتم أعلم بأمور دنياكم و لا شك أن العلم بالشيء خير من الجهل به: و لهذا مدح الله نفسه بأنه بكل شيء عليم فقد اعترف -ص- لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح الدنيا منه لكونه لا خبرة له بذلك فإنه علم ذوق و تجربة و لم يتفرغ عليه السلام لعلم ذلك، بل كان

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 567

شغله بالأهم فالأهم.

(1) و در امت محمدیه (ص) مثل این انصاف خضر از پیغمبر ما نسبت به امتش ظاهر شده است در حدیث إبار نخل «1» که رسول (ص) به اصحابش فرمود: أنتم أعلم بأمور دنياکم. و شك نیست که علم به شیئی مطلقاً چه جزئی باشد و چه کلی بهتر از جهل به آن شیء است. لذا خداوند خویشتن را مدح فرمود به اینکه إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ پس رسول الله اعتراف فرمود که اصحاب او در مصالح دنیا اعلم از او هستند زیرا او را خبره و آگاهی به این گونه مصالح دنیا نیست چه اینکه آن علم ذوق و تجربه است و برای دانستن این علم فارغ نگردیده است بلکه مشغول به اهم فالاهم بود.

فقد تبهتک علی أدب عظیم تنتفع به إن استعلمت نفسك فيه.

(2) پس من تو را تنبیه کردم بر ادب عظیمی که اگر نفست را در آن به کارگیری از آن بهره خواهی برد.

و قوله: فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا يَرِيدُ الْخِلاَفَةَ؛ وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ يَرِيدُ الرِّسَالَةَ: فما كل رسول خليفة. فالخليفة صاحب السيف و العزل و الولاية و الرسول ليس كذلك؛ إنما عليه البلاغ لما أرسل به: فإن قاتل عليه و حماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول. فکما آتاه ما كل نبي رسولا، كذلك ما كل رسول خليفة -أي ما أعطي الملك و التحکم فيه.

(3) آن که موسی علیه السلام فرمود: فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا از حکم خلافت را اراده کرد و آن که فرمود: وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ. رسالت را اراده کرد. پس هر رسولی خلیفه نیست. پس خلیفه صاحب سیف و عزل و ولایت است و رسول، این چنین نیست بلکه وظیفه او بلاغ یعنی رساندن آن چیزی است که بدان ارسال شده است. پس اگر بر آن چه بدان ارسال شده است قتال کند و آن را به شهیر حفظ کند پس این شخص خلیفه رسول است.

یعنی خلیفه‌ای است که رسول است.

(1) إبار یعنی تلقیح درخت، تأییر نخل، گرو زدن نخل. حدیث ابار این است که نقل شد جمعی خدمت حضرت رسول بودند حضرت فرمودند امسال ابار نکنید بالنتیجه محصول خرمای آن سال کم شد. جناب علامه فرمودند: حدیث ابار حدیثی است که به تواتر رسید ولی ممکن است از حضرت رسول پرسیدند ابار بکنیم حضرت فرموده‌اند شما به مصالح دنیا از من اعلّمید.

### مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 568

پس همان طور که هر نبی رسول نیست، همچنین هر رسول نیز خلیفه نیست. یعنی به هر رسولی ملک و تحکم عطا نشده است.

### حکمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية

و أما حکمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية فلم یکن عن جهل و إنما کان عن اختبار حتّی یری جوابه مع دعواه الرسالة عن ربّه و قد علم فرعون مرتبة المرسلین فی العلم باللّه فیستدل بجوابه علی صدق دعواه. و سأل سؤال إيهام من أجل الحاضرين حتّی یعرفهم من حيث لا یشعرون بما شعر هو فی نفسه فی سؤاله.

(1) حکمت سؤال فرعون از ماهیت الهیه که گفت **وَ مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ؟** این سؤال ناشی از جهل فرعون نبود.

چون سؤال به لفظ «ما هو» که از ماهیت شیء یعنی از چیستی آن پرسش می‌شود باید به جنس و فصل جواب داده شود و جنس و فصل در آن جایی است که شیء مرکب باشد و اگر مرکب نباشد به تفصیلی است که عن قریب گفته خواهد شد.

و همانا سؤال ناشی از قصد و اختبار بود تا جواب موسی را با دعوای وی، - رسالت از جانب پروردگارش - ببیند و فرعون، مرتبه مرسلین را مطابق واقع در علم به حق می‌دانست تا به جواب وی بر صدق دعوایش به رسالتش استدلال نماید و سؤال کرد سؤال ایهام از جهت حاضران که اصحاب موسی و اصحاب فرعون بودند تا اینکه در سؤال خود به آنان بشناساند **مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ\***. آن چه را که خود بدان در نفس خود شاعر است.

علامه قیصری گوید:

حاضران ارباب نظر و عقل بودند و معتاد بودند که اشیاء را به حدود آنها بدانند و حد مشتمل بر جنس و فصل است و فرعون، عارف بود می‌دانست که حقیقت حق ممکن نیست که مرکب از جنس و فصل باشد لکن شیطان بر فرعون تسلط یافت که اظهار انانیت کرد. «1»

فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون- إبقاء لمنصبه- أن موسى ما أجابه على سؤاله، فتبيّن عند الحاضرين-  
لقصور فهمهم- أن فرعون أعلم من موسى و لهذا لما قال

(1) شرح فصوص قيصري، ص 461، ستون اول.

مد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 569

له في الجواب ما ينبغي- و هو في الظاهر غير جواب ما سئل عنه، و قد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك فقال  
لأصحابه إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ أَي مستور عنه علم ما سألته عنه، إذ لا يتصور أن يعلم اصلا.

(1) پس چون موسى عليه السلام او را جواب داد آن چنان که علمای به امر (یعنی آگاهان بما فی نفس الامر) باید  
جواب بدهند «1» فرعون به علت ابقای منصب خود اظهار نمود که موسی مطابق سؤالش جواب نداده است و به  
حاضران از جهت قصور فهم آنان چنین وا نمود کرد که فرعون، اعلم از موسی است و لذا چون موسی جوابی را که  
سزاوار بود داد و در ظاهر جواب سؤال فرعون نبود داد و فرعون هم می دانست که او جز بدین وجه جواب نمی دهد و  
به اصحاب خود گفت: إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ (شعرا: 27). یعنی این کسی که به زعم خودتان  
رسول می پندارید علم آن چه از او پرسیدم بر او پوشیده است.

فالسؤال صحيح، فإنّ السؤال عن ماهية سؤال عن حقيقة المطلوب و لا بد أن يكون على حقيقة في نفسه و أما الذين  
جعلوا الحدود مركبة من جنس و فصل، فذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك، و من لا جنس له لا يلزم أن لا يكون على  
حقيقة في نفسه لا تكون لغيره.

فالسؤال صحيح على مذهب الحق و العلم الصحيح و العقل السليم، و الجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى .

(2) پس سؤال صحيح است زیرا سؤال از ماهیت، سؤال از حقیقت مطلوب است و ناچار مطلوب در نفس خود بر  
حقیقتی است. اما کسانی که حدود را مرکب از جنس و فصل قرار داده اند این حد در آن چه که اشتراك در آن راه  
دارد می باشد و آن که برای او جنس نیست لازم نیست فی نفسه بر حقیقتی نباشد که آن حقیقت برای غیر آن نبوده  
باشد.

پس سؤال صحيح است بر مذهب اهل حق و علم صحيح و عقل سليم و جواب از آن چه موسی بدان داد  
نمی باشد. (زیرا تعریف بسایط جز به لوازم بیینه آن نمی باشد). «2»

خلاصه، غرض شیخ اینکه حد به معنی جنس و فصل در حق سبحانه بلکه در همه بسایط صادق نیست و آنی که یعنی حق سبحانه و بسیطی که برای او جنس نیست این گونه نیست که بر حقیقتی-که غیر او با او در آن حقیقت شریک نباشد- نبوده باشد.

(1) قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنُتُمْ مُوقِنِينَ (اگر اهل یقین یعنی اهل کشف هستید).

(2) هر کس خواست خدا را تعریف کند ناچار به سراغ آثارش رفته است.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 570

بلکه می شود هم جنس نداشته باشد و هم بر حقیقتی بوده باشد که غیر او با او در آن حقیقت شریک نباشد. پس سؤال فرعون از ماهیت الهیه صحیح است و چون بسیط است جوابش جز به همان نهج که موسی داده است نمی باشد.

#### راه شناخت بسایط

در ادراك بسایط یعنی علم بدانها فلاسفه و عارفان را بجای است که عارف در تحکیم مبنای خود و رد مبنای اهل نظر بدان اعتماد و اتکا دارد. زیرا اهل نظر گویند که باید حقایق اشیاء و حدود آنها را از جنس و فصل به طریق استدلال به یکی از اشکال اربعه به دست آورد. ولی سخن عارف این است که چنین نیست که طریق تحصیل معارف، منحصر به نظر فلسفی یعنی اقامه صغری و کبری و تشکیل شکل و دیگر قواعد منطقیه بوده باشد. بلکه طریقی دیگر نیز ورای طور عقل یعنی عقل نظری که سیره فیلسوف است در اختیار می باشد وگر نه به تحصیل معرفت بسایط، مطلقاً اعم از بسایط عالم عنصری چون اعراض و بسایط به معنی مجردات نوریه که عقول و مفارقاتند چه نحوه و به چه طریق راه می یابیم عارف در اینجا سخنی از فوق طور عقل دارد که در فصوص سالفه گفته آمد، شیخ الرئیس در م نطق برهان شفا در تحصیل بسایط حرفش این است که جز از راه لوازم بین آنها نمی شود بدانها راه یافت. همین حرف است که اکنون در عبارت فوق نقل کردم. پس فیلسوف هم در بسایط ناچار است به ورای طریق عقل نظری یعنی اقامه دلیل منطقی تمسک بجوید مع ذلك سخن عمده در ادراك انسان مر حقایق اشیاء خواه مرکب و خواه بسیط است که چگونه علم بدانها راه می یابد.

این معنی را باید از فنای نفس در عالم قدسی دانست و بیان آن موکول به بحث بسیار عمیق و مهمی است که هر يك از حکیم و عارف را در آن بیانی خاص است. چنانکه علامه قیصری در مقدمات فصوص بیانی دارد و صدر المتألهین در چند جای اسفار و حاجی سبزواری در چند جای حکمت منظومه، لَعَلَّ اللَّهَ يُجَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا.



و هنا سرّ کبیر، فَإِنَّه أجاب بالفعل لمن سأله عن الحدّ الذاتي، فجعل الحدّ الذاتي عين إضافته الى ما ظهر به من صور العالم، أو ما ظهر فيه من صور العالم.

(1) و در اینجا، سرّ بزرگی است (که از نظر عقل مستور است) و آن اینکه حضرت موسی علیه السلام سؤال از حدّ ذاتی را به فعل جواب داد یعنی حد ذاتی را عین اضافه حق به

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 571

صور عالم که به سبب حق ظاهر شده‌اند و یا صور عالم که در او ظاهر شده‌اند گردانید.

فكأنه قال له في جواب قوله **وَ ما رَبُّ الْعَالَمِينَ** - قال - الذي يظهر فيه صور العالمين من العلوّ - و هو السّماء - و السفل و هو الأرض: **إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ**.

(1) پس کآن موسی علیه السلام در جواب قول فرعون که گفت **وَ ما رَبُّ الْعَالَمِينَ** فرمود: آن کسی است که صور عالمین در او ظاهر می‌شود. چه عالمین از علو باشند که سما است و چه عالمین از سفلی که ارض است. **إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ** (شعرا: 24).

او يظهر هو بها

(2) یا اینکه در جواب فرمود: آن کسی است که به صور عالمین ظاهر می‌شود.

بنا بر وجه اول صور عوالم در حق و به واسطه حق ظاهرند و در صورت دوم صور عوالم، مظاهر حقند که حق در آنها ظاهر شده و خود را نشان داده است. چون به وحدت شخصیه وجود يك حقیقت ذات مظاهر است.

فلَمّا قال فرعون لأصحابه إنه **لَمَجْنُونٌ** كما قلنا في معنى كونه مجنوناً، زاد موسى في البيان ليعلم فرعون مرتبته في العلم الإلهي لعلمه بأن فرعون يعلم ذلك، فقال **رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ** فجاء بما يظهر و يستر، و هو الظاهر و الباطن، و ما بَيْنَهُمَا و هو قوله بكل شيء عليم. **إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ**: أي إن كنتم أصحاب تقييد؛ فإن العقل تقييد.

(3) پس چون فرعون به اصحاب خود گفت که او مجنون است یعنی علم جواب سؤالی که از او شد بر وی پوشیده است موسی علیه السلام بیان را مزید گردانید تا فرعون مرتبه او را در علم الهی بداند. زیرا موسی عالم بود که فرعون، این معنی را یعنی علم الهی را می‌داند پس در جواب فرمود: **رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ** و ما بَيْنَهُمَا **إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ** (شعرا: 28) مشرق ظاهر است و مغرب باطن یعنی ربّ ظاهر و مستور است. «1» **إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ** یعنی اگر شما اصحاب تقيیدید زیرا که عقل تقيید است. «2»

تقیید یا در ظاهر است که اجسام و لواحق اجسام یعنی عوارض و احوال آنهاست. یا در باطن است که مجردات و توابع آنهاست و تقیید از عقل است که عقال و پای بند است که همان معرفت فکری است و ایقان معرفت شهودی.

(1) مشرق: مظهر اسم ظاهر. مغرب: مظهر اسم باطن.

(2) در جواب قبلی فرمود اگر اهل ایقان و یقین یعنی کشف هستید حالا می‌فرماید: اگر عاقل هستید که عقل ما دون کشف است.

### مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 572

نظر شیخ این است که حضرت موسی هم به مشرب عرفان که غایت آن معرفت شهودی است جواب فرمود، که جواب اول است. چنانکه در آخر آیه **إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ** گفت و جواب دوم به مشرب فلسفه و حکمت یعنی عقل نظری است که غایت آن معرفت فکری است که ظاهر و باطن است و ظاهر، معلول باطن و قائم به اوست که اگر از راه معرفت شهودی جواب می‌خواهی آن و اگر از راه معرفت فکری جواب می‌خواهی این.

فالجواب الأول هو جواب الموقنين و هم أهل الكشف و الوجود. فقال له **إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ** أي أهل كشف و وجود، فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم و وجودكم، فإن لم تكونوا من هذا الصنف، فقد أجبتم في الجواب الثاني إن كنتم أهل عقل و تقیید و حصرتم الحق فيما تعطيه أدلة عقولكم. فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله و صدقه.

(1) پس جواب اول جواب موقنین است که اهل کشف و وجودند (وجود یافتن، وجدان) لذا به آنان فرمود: **إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ**. یعنی اگر اهل کشف و وجود هستید من بدانچه که شما در شهود و وجود خودتان یقین دارید اعلام کردم (که این جواب عارفان به امر است که اصحاب یقین و عیانند) و اگر از این صنف نیستید در جواب ثانی شما را جواب دادم اگر اهل عقل و تقیید و حصر هستید و حق را محصور در آن چه ادله عقول شما عطا می‌کند می‌دانید. پس موسی علیه السلام به هر دو وجه جواب داد تا فرعون فضل و صدق او را در ادعای رسالت بداند.

و علم موسى أن فرعون علم ذلك أو يعلم ذلك لكونه سأل عن الماهية، فعلم أن سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بما هو لكونهم لا يجيزون السؤال عن ماهية ما لا حد له بجنس و فصل، فلما علم موسى ذلك أجاب.

(2) و موسی می‌دانست که فرعون به فضل و صدق او در آن چه جواب داده عالم می‌باشد.

یا بعد به آن عالم می‌شود، زیرا فرعون از ماهیت رب سؤال نمود و موسی می‌دانست که سؤال وی بر اصطلاح قدما در سؤال بما هو نیست.

قدما یعنی حکمای پیشین و در نزد حکیم فلسفی سؤال به ما هو در آن جایی است که مسئول عنه دارای حد یعنی جنس و فصل بوده باشد و تاکنون در کتب فلسفی بر همین معنی رایج است جز اینکه گاهی حد به معنی اعم نیز اطلاق می‌شود چنانکه ماهیت نیز به معنی اعم یعنی «ما به الشیء هو هو» که بر این معنی بر حق سبحانه که صمد حق است

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 573

و مفارقات مرسله و مطلق بسایط اعم از مادی و معنوی اطلاق می‌شود. زیرا قدما سؤال از ماهیت چیزی را که حد جنسی و فصلی برای او نیست اجازه نمی‌دهند.

فلو علم منه موسی غیر ذلك لخطأه في السؤال.

(1) پس چون موسی می‌دانست که فرعون به اصطلاح قدما سؤال نکرده است. یعنی از حد و ماهیتی که اجزای ذاتیه‌اش در ذهن جنس و فصلند و در خارج ماده و صورت سؤال نکرده است، او را به دو وجه یاد شده (معرفت شهودی و معرفت فلسفی) جواب داد و اگر موسی می‌دانست که فرعون بر مبنای اصطلاح مذکور سؤال کرده است، او را تخطئه می‌کرد (که چگونه از چیزی که اجزای ذاتیه ندارد سؤال حدی می‌کند).

فلَمَّا جَعَلَ مُوسَى الْمَسْئُولَ عَنْهُ عَيْنَ الْعَالَمِ خَاطِبَهُ فَرَعُونَ بِهَذَا اللِّسَانِ وَالْقَوْمُ لَا يَشْعُرُونَ، فَقَالَ لَهُ لَئِنْ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ.

(2) پس چون موسی مسئول عنه را که رب عالمیان است عین عالم قرار داد، فرعون به این لسان با موسی خطاب نمود و قوم شعور بدان نداشتند و به موسی گفت: اگر جز من الهی اتخاذ کنی تو را از مسجونین قرار می‌دهم.

و السین فی السجین من حروف الزوائد: أي لاسترتك:

(3) سین سجن از حروف زواید است. یعنی هر آینه تو را می‌پوشانم (یعنی تو را تحت ظهور خودم و غلبه بر تو می‌پوشانم به این معنی بر تو حاکم و غالبم).

فأنك أجت بما أيدتي به أن أقول لك مثل هذا القول.

(4) زیرا تو مرا جواب دادی به چیزی که بدان مرا تأیید نمودی که مثل این قول را به تو بگویم.

حروف و نسبت آنها با حقایق و موجودات

حروف دلالت بر معانی غیبیه دارند زیرا کلمات به ازای حقایق الهیه و کونیه وضع شده‌اند و بین اسماء و مسمیات آنها مناسباتی شگفت است و واضح حقیقی در مظاهر انسانی، حق سبحانه و تعالی است. لذا حروف را واسطه وصول به واقع معرفی فرموده‌اند و شیخ را در این موضوع، در رساله حروف به نام «در مکنون و سر مصون»، لطایف و نکات شریف است و از روی همین ارتباط، عالم به جفر از حروف به اعیان یعنی معانی عینیه و غیبیه آنها منتقل می‌گردد، چنانکه از ظواهر نقوش کلمات و حروف و ألفاظ

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 574

موضوعه، پی به معانی واقعی آنها می‌برد. هر چند که کلمات و حروف و ألفاظ، وعاء معانی خود نیستند. شیخ در رساله یاد شده و «عیانی» در «مفاتیح» و دیگر عالمان به علوم حروف و اعداد در تأثیر و دلالت يك يك حروف مطالبی دارند و آنها را در مربعات وفقی و جداول غیر وفقی و طرق و وجوه تکسیر، آثار و تأثیرات خاص است. به این معنی که اعمال خاص بدانها، صورت اعدادی، برای افاضه يك سلسله فیوضات الهی است. که هر رشته از مقدمات کسب معارف، ارتباطی خاص با نتیجه خود دارد.

همچون ارتباط سلسله نظام علی و معلولی. فافهم. لذا شیخ از سین «سجن» معنی ستر استفاده کرد. «1»

عالم حروف را اسراری عجیب است ما در این مقام به نحو اشاره به نقل حدیث شریفی تبرک می‌جویم که در ماده حمی از سفینه البحار روایت شده است. آن حدیث این است که امام حسن علیه السلام بیمار شد و درد او شدید گردید، حضرت فاطمه صلوات الله علیها او را به حضور رسول الله (ص) آورد و به او درباره فرزندش استغاثه کرد، جبرئیل علیه السلام نازل شد و گفت خداوند بر تو سوره‌ای نازل نکرد مگر اینکه در او حرف «فا» است و هر «فا» آفت است مگر سوره حمد که در آن «فا» نیست. پس قدحی از آب بخواه و بر آن چهل بار سوره حمد بخوان سپس آن آب را بر امام حسن بریز، پیغمبر آن چنان کرد و امام حسن شفا یافت که گویی از بند رهایی یافت. از این گونه روایات در بیان اسرار حروف بسیار است.

فان قلت لي: فقد جهلت يا فرعون بوعيدك إياي، و العين واحدة، فكيف فرقت، فيقول فرعون إنما فرقت المراتب العين ما تفرقت العين و لا انقسمت في ذاتها و مرتبتي الآن التحكم فيك يا موسى بالفعل، و أنا أنت بالعين و غيرك بالرتبة.

فلما فهم ذلك موسى منه أعطاه حقه في كونه يقول له لا تقدر على ذلك، و الرتبة تشهد له بالقدرة عليه و إظهار الأثر فيه: لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة، لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس.

(1) پس ای موسی اگر به من بگویی که تو ای فرعون در وعید من به سجن و ستر جهالت نمودی زیرا عین واحد است، چگونه جدا کردی (با اینکه عین، واحد است و کثرتی در

(1) حروف زواید در این جمله جمع است: سألتُمونِها یا الیوم تنسیها. حرف سین دال بر ستر است و جیم و نون نیز دلالت بر ستر و پوشیدن دارد چون جن و مجنون و جنین و أمثالها.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 575

آن نیست). فرعون در جواب می گوید: مراتب عین را از هم تفریق نموده است. چنانکه اگر مراتب نمی بود عین تفریق نمی شد و در ذات خود منقسم نمی گردید، و ای موسی اکنون مرتبه من تحکم بالفعل در توست و من از حیث عین، تو هستم و از حیث رتبه، غیر تو.

چون موسی این حکم و تسلط را به حسب مرتبه از فرعون فهم کرد، حق فرعون را اعطا نمود، در اینکه به او بگوید قدرت بر آن نداری. (این سخن را نگفت) زیرا رتبه فرعون بر قدرت بر موسی و اظهار اثر در او شهادت می دهد (زیرا حق در رتبه فرعون از این صورت ظاهره که رتبه سلطنت است، تحکم بر مرتبه ای است که موسی در آن مجلس در آن رتبه ظهور داشت.

فقال له، يظهر له المانع من تعدیه علیه، أَوْ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ، فلم يسع فرعون إلا أن يقول له فَأَتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ حَتَّى لَا يَظْهَرَ فِرْعَوْنَ عِنْدَ الضَّعْفَاءِ الرَّأْيِ مِنْ قَوْمِهِ بَعْدَ الْإِنْصَافِ فَكَانُوا يَرْتَابُونَ فِيهِ، وَ هِيَ الطَّائِفَةُ الَّتِي اسْتَخَفَّهَا فِرْعَوْنَ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ: أي خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل فإن له حدًا يقف عنده إذا جاوزه صاحب الكشف واليقين.

(1) پس موسی به فرعون به عنوان اظهار مانع از تعدی فرعون بر خود گفت: أَوْ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ. (شعرا: 31). پس فرعون نتوانست (یعنی برای او راه چاره نبود و گشایش و دستی نداشت) مگر اینکه بگوید: فَأَتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ تا اینکه در نزد افراد ضعیف الرأی از قوم خود به عدم انصاف ظاهر نشود که در او شك کنند و آنها طایفه ای بودند که فرعون آنان را خفیف نموده بود پس اطاعت فرعون می نمودند.

آنها قومی فاسق بودند یعنی خارج از حکم عقول صحیحه که انکار ادعای فرعون به لسان ظاهر در عقل می باشد، چه اینکه عقل را حدی است که در آن حد می ایستد، هنگامی که صاحب کشف و یقین از آن می گذرد.

آن که شیخ گفت که اینها فاسق بودند فسوق را این چنین معنی کرد که عقل صحیح مقاله فرعون را در ادعای الوهیت انکار می کند و مقصود شیخ از آوردن قید عقل در عبارت خود که گفت: «آن حکم انکار ادعای فرعون به لسان ظاهر در عقل می باشد»، این است که می خواهد بگوید ادعای فرعون در نظر عقل صحیح نیست ولی از نظر

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 576

کشف صحیح است. چه اینکه عقل را حدّی است که در آن حد توقف می کند یعنی ادعای او را نمی پذیرد. اما عارف مکاشف که آگاه به سرّ القدر است از آن حد بالاتر می رود. چنانکه در حدیث آمده است که حضرت موسای کلیم به خداوند سبحان عرض کرد بار الها پانصد سال است که فرعون را بر مردم مسلط کردی، در این همه مهلت که به این کافر دادی چه حکمت است؟ خداوند فرمود: ای موسی به مردمی که به بود و تدبیر او اداره می شوند بنگر. اگر او را بردارم سبب پراکندگی و آشفتگی این مردم خواهد شد که همه از قبل او روزی می خورند.

«1»

و لهذا جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن و العاقل خاصة.

(1) از این جهت که عقل را حدّ یقف است و صاحب کشف از آن می گذرد و کشف را نهایت نیست. زیرا کشف به حسب تجلی است و تجلی را نهایت نیست.

موسی در جواب چیزی آورد که موقن و عاقل آن را بپذیرند که جواب اول برای موقن یعنی صاحب کشف و یقین بود و جواب ثانی برای عاقل خاصه.

فَأَلْفَى عَصَاهُ\* و هي صورة ما عصى به فرعون موسى في إبطه عن إجابة دعوته، فَإِذَا هِيَ تُعْبَانُ مُبِينٌ\*. أي حيّة ظاهرة.

(2) پس حضرت موسی علیه السلام عصای خود را انداخت و عصا صورت ملکه کفر و عنادی است که فرعون بدان از اجابت دعوت موسی تعصی و تأبی کرد و سرباز زد پس عصا شد ثعبان مبین یعنی ماری آشکار.

اسرار انقلاب عصا به مار

در انقلاب عصا به ثعبان از چند لحاظ و اعتبار واقعی بیان اسراری مکشوف می گردد.

یعنی اینکه اسامی اشیاء با اصل معنی لغوی مناسبت دارند. مثلاً عصیان، سرپیچی نمودن است و عصا را هم از چوبی بدست می آورند (به دو معنی) که در کارهای انسان و پیشامدهای روزگار آن را مقاومت و استواری باشد که شخص، یعنی صاحب عصا بتواند بدان تکیه کند و با دشمن نبرد نماید و دیگر مآرب که برای او پیش می آید از آن استفاده کند لا جرم باید چوبی باشد سخت مقاوم و متصلب که آن را در برخوردها و

---

(1) این حدیث را از ظهر القلب و از حفظ تقریر نمودیم تا ان شاء الله حدیث را بیاییم و متن آن را بیاوریم

بهره برداری‌ها تعصی باشد یعنی در مقابل دشواری‌ها پایدار بماند و نشکند و تباه نگردد، پس عصا را با اصل لغت عصیان مناسبت و اشتراك است.

دیگر اینکه عصا به تصرف و امر نفس موسی بآذن الله تکوینی به صورت ثعبان در آمده است. نفس انسان همچنان که از کثرت لطافتش روی به هر چیزی آورد همان «1» می‌شود، همچنین اماره نیز هست که صیغه مبالغه آمر و آمره است خواه اماره به سوء باشد خواه اماره به حسن. مثلاً امر می‌دهد، یعنی انشاء و ایجاد می‌کند. اگر نفس ضعیف است، فقط در صقع ذات خود و اگر نفس قوی است در خارج از صقع ذاتش و لکن در عین حال آن صورت خارج از ذات نفس باز قائم به ذات نفس است که قیام فعل به فاعل است. یعنی تحقق معلول به علت فافهم.

دیگر اینکه حضرت موسای کلیم که دارد شیء مبین - **وَ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ** را به فرعون ارائه می‌دهد، مطابق آن چه در نهاد فرعون بود که سبب عصیان و سرپیچی فرعون شده بود، عصیانش را در عصا که مشتق از عصیان است صورت داد.

زیرا کار حکیم همه از روی حکمت و مناسبت است و گر نه می‌توانست چوب دیگری مثلاً تخت فرعون یا ریسمانهایی را که در پیش روی آنها بود و یا چیزهای دیگر را به صورت ثعبان درآورد.

دیگر اینکه صورت باطنی فرعون، یعنی همان ملکه کفر و تعصی او را برایش متمثل نمود، تا دانسته شود که هر کسی مطابق ملکات اندوخته در خود محکوم به صورت خارجی آن ملکات است. یعنی به فرعون و حضار تفهیم فرمود که فرعون اژدهای دمان است نه انسان.

دیگر اینکه این همان طور که سلطان قوای حیوانات وهم است و وهم در انسان مسخر عقل است که این تسخیر عقل مر وهم را و تسلط عقل بر وهم می‌فهماند که سلطان قوای حیوانات اُسیر عقل است. یعنی همه حیوانات خارجی مسخر و مقهور انسانند، همچنین موسای کلیم به فرعون تفهیم کرد که تو آن اژدهایی هستی که در دست من مقهوری و مسخر منی.

دیگر اینکه صورت ثعبان که صورت ملکه کفر فرعون است و در اطاعت موسای

---

(1) با آن اتحاد وجودی پیدا می‌کند.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 578

کلیم قرار گرفته است. آن ملکه معصیت تبدیل به حسنه شده است. یعنی مبدل به موجودی زنده شد که خداوند از آن تعبیر به حیّه فرمود، و حسنه بودنش اینکه همه آن سحرها را بلعید و باطلها را از بین برد.

دیگر اینکه این عصا مظهر حیات و صفات نفس گردید که به حیات نفس حی است.

همچنان که بدن مرتبه نازل نفس است. یعنی بدن روح متنزل و متجسم است. آن اژدها نیز مرتبه نازل نفس موسوی است که تا نفس بدان اشراف و اشراق دارد به اراده خود آن را به صورت اژدها نگه می‌دارد. پس در عین حال آن اژدها یکی از مظاهر نفس موسوی است. چنانکه وهم او و خیال او و قوای شهوی و غضبی و دیگر قوای نازل و صاعد او همه مظاهر نفس بلکه يك هويت واحده ممتد از طبیعت مادی تا تعیین اول است، پس آن اژدها صورت نفس مطمئنه موسای کلیم است که مفنی موهومات و مخیلات است و خود نفس عصای اوست که فرمود: **هِيَ عَصَايَ اَتَوَكَّلُا عَلَیْهَا وَ اَهْسُ بِهَا عَلٰی عَنَمِي وَ لِيْ فِيْهَا مَارِبٌ اُخْرٰی**. یعنی بر این عصا که نفس من است اتکا دارم و بدان در سیر و سلوکم بر مطالبم استعانت می‌جویم و برای غنم خودم قوای بدنیه و آن چه که زیر دست من می‌باشند چون رعایای من، برای آنها از همین نفس رزق و روزی می‌آورم که واسطه در فیض است و مرا در این عصا که نفس است مقاصد دیگر است. که مراد کمالات مکتسبه‌ای است که باید از نفس حاصل بشوند. لذا نفس را که به صورت اژدها درآورده است تعبیر به ثعبان کرده است که ثعبان از ثعب است و انثعاب، انفجار و انکشاف علوم و معارف از نفس است پس این عصا را که نفس ناطقه انسانی است مآرب بسیار است.

این نکات، تفسیر انفسی آیات کریم است که فوق تفسیر آفاقی است، و تفسیر واقعی ظاهر به قوت خود باقی است.

دیگر اینکه آن چه در کتابها راجع به عظمت این ثعبان گفته‌اند که می‌خواست دهان باز کند تا قصر فرعون و فرعونیان را ببلعد، این حالات اژدهای خارج به انشاء نفس است. دانش نفس کاری سرسری نیست. بسیاری از روایات که در احوال انسانها در عالم برزخ گفته آمد، همه ظهور ملکات هر نفس است برای خود او.

**فانقلبت المعصية التي هي السيئة طاعة أي حسنة كما قال يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ.**

(1) پس معصیتی که سیئه بود طاعت شد. یعنی حسنه شد. چنانکه خداوند سبحان

ممد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 579

فرمود: **يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ** (فرقان: 70).

**يعني في الحکم**

(1) تبدیل فی الحکم تبدیل معصیت به حسنه و سیئات به حسنات به حسب حکم است یعنی در حکم تبدیل می‌یابند چه نفس اعیان تبدیل نمی‌یابد، لکن احکام آنها تبدیل می‌یابد. یعنی عین آنها حسنه نمی‌گردد ولی حکم حسنه بر آنها مترتب می‌شود.



خلاصه اینکه فعل به حسب ذاتش موصوف به حسن و قبح نمی‌شود و به حسب احکام ما بر آن اختلاف می‌یابد و به حسن و قبیح موصوف می‌گردد. همچنین معصیت فرعون بنا بر وجهی معصیت است که نفس عاصی اماره بالسوء فرعون است و چون عصا در دست موسی صورت ملکه عصیان فرعون است که در تصرف نفس مطیع مطمئنه موسی قرار گرفته است، طاعت است. پس صورت معصیت فرعون هم معصیت است و هم طاعت. عصاست در صورتی و حیّه است در صورتی، به لسان رمزی قرآن مجید و جوهر آن یکی است که به حسب حکم تغییر یافته است. عصا و حیّه دو مظهر و صورت يك جوهرند.

پس می‌توانیم انقلاب عصا به حیّه را رمزی بگیریم برای بیان مقدار اختلاف و تفاوت عصیان فرعون از طاعت حقیقیه. یعنی مقدار اختلاف عصیان فرعون از طاعت حقیقیه به مقدار اختلاف عصا از حیّه است که عصا بدان تحول یافت. در حقیقت تحول و انقلابی نیست مگر به حسب تغیر در صور و تو را رسد که اختلاف حکم را به این صورت معنی کنی که عصا جوهر واحد است و به حسب حکم موسی یعنی امر او بإذن الله به صورت حیّه تحول یافت. زیرا جوهر واحد به حکم وحدت شخصی وجود، گاه به صورت عصا و گاهی به صورت حیّه است. لکن قیصری و دیگران به همان صورت اول معنی نموده‌اند و قیصری این حدیث شریف را شاهد آورده است: انّ المحبوبین يعد قتلهم بالاحیاء و افسادهم بالإصلاح. «1»

فظهر الحكم هنا عينا متميزه في جوهر واحد، فهي العصا و هي الحيّة و الثعبان الظاهر، فالتقم أمثاله من الحيّات من كونها حيّة و العصي من كونها عصا.

(2) پس حکم عصیان به صورت حیّه و ثعبان در جوهر واحد که در حقیقت تعدد ندارد

---

(1) مانند داستان قتل غلام به دست حضرت خضر که ظاهرا افساد است.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 580

ظاهر گردیده است.

پس آن عین عصاست که موسی بدان متکی است و حیّه است که حس و حرکت دارد و آب حیات که علم است از آن فایض می‌گردد و ثعبان است که دیگر حیّات و عصی را التقام نموده است و هم ثعبان است که انشعاب و انفجار علوم از آن است چنانکه گفتیم.

پس این اژدها دیگر حیّات را بلعید چون خود حیه بود و دیگر عصاها را بلعید چون خود عصا بود.

فظهرت حجة موسى على حجج فرعون في صورة عصي وحيات و جبال فكانت للسحرة الجبال و لم يكن لموسى جبل و الجبل التل الصغير: أي مقاديرهم بالنسبة الى قدر موسى به منزلة الجبال من الجبال الشاخنة. فلما رأَت السحرة ذلك علموا رتبة موسى في العلم، و أن الذي رأوه ليس من مقدور البشر: و إن كان من مقدورا

(1) لبشر. پس حجت موسى به حجج فرعون در صورت عصاها و حيّه‌ها و ريسمانها ظاهر گردید و غلبه نمود. سحره جبال داشته‌اند و موسى را حبلی نبود. حبل در اصل لغت به معنی تپه کوچک است که اشاره است به این معنی که مقدار فرعون و قوم وی به نسبت قدر موسى چون نسبت جبال به جبال است. پس چون سحره این را دیدند رتبه موسى و علو قدر او را در علم دانستند و اینکه (از موسى) دیدند مقدور بشر نیست. اگر چه برای بشری مقدور است.

آن که فرمود مقدور بشر نیست، یعنی برای نوع انسان این چنین قدرت نیست. به این معنی که همه افراد آن چنین دست و توانی داشته باشند و آن که دو باره گفت هر چند برای بشری مقدور است، یعنی فرد کامل آن که در اصطلاح اهل الله انسان است. چه آنان انسان را بر فرد کامل اطلاق می‌نمایند و همه افراد مردم را انسان نمی‌نامند. مثلاً انسان که اشرف انواع موجودات است و امام کل و قبله همه است، انسان به حسب فرد است نه انسان به حسب نوع. هر گاه گفتیم انسان اشرف انواع موجودات است یعنی فرد این نوع و گر نه افراد دیگری از این نوع هستند که **إِن هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا**. (فرقان):

(44).

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 581

#### تفاوت مفهوم بشر و انسان

نکته‌ای در کلمه بشر هست و آن اینکه در حدیث شریف آمده است. قال تعالی أعددت لعبدي المؤمن ما لا عين رأَت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر. اکثر مردم لذت عقلی را نمی‌فهمند بلکه لذت خیالی را هم نمی‌فهمند، فضلا عن اللذات العقلية و آن که در روایت آمده است «علی قلب بشر» که بشر فرمود نه انسان از این روست که کلمه بشر ناظر به ظاهر است و بشره هر چیز صورت ظاهر اوست و انسان در اصطلاح اهل الله کامل را گویند. اکثری مردم بشرند نه انسان بشر همین ظاهر است که هست.

کز دیو و دد ملولم و انسامم آرزوست

دی شیخ گرد شهر همی گشت با چراغ

فلا يكون إلا ممن له تميز في العلم المحقق عن التخيل و الإيهام.

(1) پس دانستند که این عمل موسی علیه السلام از کسی است که او را در علم محقق از تخیل و ایهام تمییز است. غرض این است که تخیل و ایهام سبب جذب عوام الناس است و علم محقق را کسی داراست که صاحبان عقول و ارباب قلوب را به سوی حق مطلق و سعادت ابدی می کشاند و آن قوم فهمیدند که موسای حکیم صاحب علم محقق است که از تخیل و ایهام تمییز دارد و جداست.

فَأَمِنُوا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ\* : أَي الرَّبِّ الَّذِي يَدْعُو إِلَيْهِ مُوسَى وَ هَارُونَ، لَعَلَّهُمْ بِأَنَّ الْقَوْمَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مَا دَعَا لِفِرْعَوْنَ وَ لِمَا كَانَ فِرْعَوْنَ فِي مَنْصَبِ التَّحْكُمِ صَاحِبَ الْوَقْتِ، وَ أَنَّهُ الْخَلِيفَةُ بِالسَّيْفِ - وَ إِنَّ جَارِي الْعَرَفِ النَّامُوسِي - لِذَلِكَ قَالَ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى : أَي وَ إِنَّ كَانَ الْكَلَّ أَرَبَابًا بِنِسْبَةِ مَا فَأَنَا الْأَعْلَى مِنْهُمْ بِمَا أُعْطِيْتَهُ فِي الظَّاهِرِ مِنَ التَّحْكُمِ فِيكُمْ.

(2) پس به رب عالمان رب موسی و هارون ایمان آوردند. یعنی ربی که موسی و هارون به سوی او دعوت می نمودند. چه سحره علم حاصل کردند که قوم می دانند که موسی با برادرش به سوی فرعون دعوت نمودند و چون فرعون در منصب تحکم صاحب وقت بود و صاحب وقت خلیفه ظاهر به شمشیر است هر چند که در عرف ناموسی (یعنی به مقتضای شریعت و به موجب حکم شرعی) جایز باشد، گفت: أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى (نازعات: 24) یعنی هر چند همه به نسبتی رتبتد ولی من رب اعلائی آنانم، به آن چه که در

### ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 582

ظاهر به من داده شده. یعنی تحکم در میان شما (که حکومت و سلطنت است).

در حدیث آمده است قال رسول الله: «أطيعوا الله أميركم و ان جار»، این امر ارشادی است نه ظلم پروری و دست به ظالم دادن که چون ظالم صاحب وقت شد و صاحب شمشیر است، برای حفظ جان و تأمین سعادت ابدی خودتان از او اطاعت کنید تا در کنف این نحو اطاعت صوری به کمال ذاتی خودتان نایل آید. زیرا مقابله با چنین کسی موجب نهب اموال و اراقه دماء است که طائلی در آن متصور نیست «لا طائل تحته».

و لما علمت السحرة صدقه في ما قاله لم ينكروه و أقرّوا له بذلك فقالوا له إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ، فَالدَّوْلَةُ لَكَ.

(1) و چون سحره صدق قول فرعون را دانستند انکار نمودند و بدان اقرار کردند. پس به فرعون گفتند: فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (طه: 72) (یعنی این دنیایی که امر آن بر غلبه با سیف مبنی است می گذرد و تو در این نشئه جسمانی حاکمی پس هر چه خواهی حکم کن و بگذران) که دولت یعنی خلافت صوریه ظاهریه از آن توست.

فصح قوله أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى، و إن كان عين الحقّ فالصورة لفرعون.

(2) پس صحیح است قول فرعون که گفت: أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى و عین و ذات فرعون هر چند مثل دیگر موجودات عین حق است و لکن صورت فرعونیه آن را معین می نماید و تمیز می دهد.

پس اطلاق یعنی صدق ربوبیت مطلقه بر فرعون صحیح نیست. خلاصه اینکه هر چند عین او عین حق است و لکن صورت، صورت فرعون است لذا ربوبیت مطلقه ندارد.

فقطع الأيدي و الأرجل و صلب بعین حقّ في صورة باطل لنيل مراتب لا تنال إلا بذلك الفعل.

(3) پس دستها و پاها را قطع کرد و دار زد به عین حق در صورت باطل (چه از جمله آن چه که حق بدان تعین می یابد صورت باطل است و فرعون آن صورت باطل فانی است) و چون نیل به درجه شهادت جز به قتل از روی ظلم حاصل نمی شود زیرا که اسباب و وسایطند برای وصول به مصوبات، سحره به فرعون گفتند: فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ تَا به مراتبی که باید به آن فعل فرعون نایل آیند برسند.

و یا اینکه فرعون، تحکم و سلطنت بر آنان را از راه قطع و صلب ظاهر نمود تا آنان

ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 583

حکم او را در دنیا اطاعت کنند و خود به اقتضای عین و نتایج طبع و نشئه عنصری اش در آخرت به عذاب معذب گردد.

فإنّ الأسباب لا سبيل الى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها، فلا تظهر الأعيان في الوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت. إذ لا تَبْدِيلٌ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ و ليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها، و ينسب إليها الحدوث من حيث وجودها و ظهورها.

كما تقول حدث عندنا اليوم إنسان أو ضيف، و لا يلزم من حدوثه أنّه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث و لذلك قال تعالى في كلامه العزيز أي في إتيانه مع قدم كلامه ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مَنْ رَزَّيْمٌ مُخَدَّتٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مَنْ الرِّحْمَنِ مُخَدَّتٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ. و الرحمن لا يأتي إلا بالرحمة، و من أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة.

(1) زیرا راهی به تعطیل اسباب نیست. برای آن که اعیان ثابته در ثبوت علمی و ارتباط بعض آنها به بعض دیگر به سببیت و مسببیت، اقتضای آن اسباب و وسایط را دارند. پس اعیان در وجود عینی ظاهر نمی شوند مگر به صورتی که در ثبوت علمی بر آن هستند.

زیرا کلمات الله را تبدیل نیست و کلمات الله سوای اعیان موجودات نمی باشند. پس از جهت ثبوتشان در صورت علمی منسوب به قدم می گردند و از جهت وجود و ظهورشان در مراتب وجودی به حدوث نسبت داده می شوند.

چنانکه می گویی امروز انسانی یا مهمانی برای ما حادث شده است و از حدوث او لازم نمی آید که قبل از این حدوث، وجود نداشته است. لذا حق سبحانه در کلام عزیز خود در شأن اتیان کلامش با قدم کلامش فرموده است: **ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مَنْ رَحِمَهُمْ مُحَدَّثٌ «1» إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَنُونَ** (انبیاء: 2) که کلامش در نزد مردم محدث است یعنی اتیان کلام او محدث است و همچنین قول خداوند سبحان **وَ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مَنْ رَحِمَهُ مُحَدَّثٌ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ** (شعرا: 5) و رحمن نمی آورد مگر رحمت را و هر کس از رحمت اعراض کرد، عذاب را که عدم رحمت است استقبال کرده است (و از جمله این رحمت رحمت علمیه است که مثل این دقایق را در بر دارد).

---

(1) فرمود: ذکر محدث است، با اینکه قدیم است. در نشئه علمی قدیم است و در نشئه عینی حادث.

#### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 584

اینک شیخ در ایمان فرعون که سرانجام گفت: **آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ** (یونس: 90) می گوید که فرعون، مؤمن و مسلما هلاک شد و خداوند ایمان او را تصدیق کرده است. در توحید دوازدهم از فصل نهم از باب 198 فتوحات مکیه نیز گوید: خداوند ایمان آوردن فرعون را تصدیق کرده است. زیرا در جواب **آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي**، الآیه، فرمود: **الآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ**. (یونس: 91) پس قول خداوند دلالت بر إخلاص فرعون در ایمانش دارد و اگر در ایمانش مخلص نمی بود، درباره او چنان می فرمود که درباره اعراب فرمود:

**قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ** (حجرات: 14). پس خداوند به ایمان فرعون شهادت داد و خداوند برای کسی به صدق در توحیدش شهادت نمی دهد مگر اینکه او را بدان ایمان و توحیدش پاداش می بخشد و نیز در توحید چهاردهم از فصل و باب یاد شده فتوحات فرمود: خداوند به موسی فرمود: **تَو و برادرت اذهباً إلى فرعونَ إِنَّهُ طَغَى فُقُولاً لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى** (طه: 44) و لعل برای ترجی است، مانند عسی که این هر دو کلمه برای ترجی می باشند و هر يك کلمه ترجی‌اند و ترجی الهی وقوع می یابد بلکه واقع است و سرانجام فرعون به ایمان و خشیت همان طور که خداوند اخبار به ترجی فرمود هلاک شد و **أَذْرَكَ الْعَرْقُ**. این چند جمله سخن خیلی به اختصار شیخ در باب مذکور فتوحات است. حال در این کتاب یعنی فصوص الحکم می فرماید:

و أما قوله فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ «1»، فلم يدل ذلك على أنه لا ينفعهم في الآخرة بقوله في الاستثناء إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ فأراد أنّ ذلك لا يدفع عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك أخذ فرعون مع وجود الايمان منه.

(1) شيخ گوید: مفاد قول خداوند این است که عذاب دنیا از آنان به حکم سنت الهی در دنیا رفع نشد. این دلیل نیست که ایمان ایشان در آخرت هم به حال آنان نافع نیست.

پس خداوند سبحان می‌فرماید ایمان فرعون در زمان رؤیت بآس، عذاب را در دنیا از او دفع نمی‌کند لذا فرعون را أخذ کرد با وجود ایمان او و خداوند فرمود: فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةً

---

(1) این جزء آیه کریمه 98 سوره یونس است که خداوند سبحان فرمود فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةً آمَنْتُ فَتَنَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا.

مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 585

آمَنْتُ فَتَنَعَهَا إِيمَانُهَا یعنی «آمنت عند رؤية العذاب».

هذا إن كان أمره أمر من تيقن بالانتقال في تلك الساعة، و قرينة الحال تعطي أنه ما كان على تيقن من الانتقال، لأنه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر، فلم يتيقن فرعون بالهلاك إذ آمن، بخلاف المختضر حتى لا يلحق به.

(1) شيخ می‌فرماید: اینکه درباره ایمان فرعون گفتیم تازه در صورتی است که امر او به تيقن به انتقال از دنیا در آن ساعت بوده باشد (و اما بر تقدير عدم تيقن او به انتقال در آن ساعت، به طريق اولی ایمان او نافع به حال او می‌باشد). و قرينه حال هم عطا می‌کند و می‌رساند که او بر تيقن از انتقال نبوده است زیرا او به عیان مؤمنان را دید که در راه خشکی که از زدن موسای کلیم عصا را در دریا پدید آمد راه می‌روند، پس فرعون هنگامی که ایمان آورد يقين به هلاکت نداشت.

فأمن بالذي آمنتم به بنو إسرائيل على التيقن بالنجاة، فكان كما تيقن، لكن على غير الصورة التي أراد، فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، و نجى بدنه كما قال تعالى فَاَلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً، لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب، فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليعلم أنه هو، فقد عمته النجاة حسنا و معنى.

(2) پس ایمان آورد بدان که بنی اسرائیل بدان ایمان آوردند بر یقین به نجات، پس نجات برای او حاصل شد لکن بر غیر صورتی که اراده کرد (چه او نجات در حیات دنیا را اراده کرد) و خداوند او را از عذاب آخرت نجات داد. یعنی

نفس او را (یعنی روح او را) از عذاب آخرت نجات داد و بدنش را هم نجات داد که او را به ساحل انداخت چنانکه فرمود: **فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً** (یونس: 92).

پس فرعون بدان اندازه که در ایمان خود امیدوار بود پرتو «لعل» ی ترجی از کلام خداوند سبحان شامل نجات حیات دنیوی او هم شد که بدنش نجات یافت و به ساحل آمد.

چه اگر صورت او یعنی بدن او از انظار غایب می شد چه بسا قوم او می گفتند به ظاهر از چشمها پنهان شده است. (پس عقیده آنان به ربوبیتش تقویت می شد لکن خداوند سبحان او را از دریا نجات داد تا برای امم دیگر آیت باشد و کسی درباره او ادعای ربوبیت ننماید). بنا بر این به صورت معهوده مردم بدن مرده او ظاهر شد تا دانسته شود که او همان فرعون است. پس نجات به طور عموم او را فرا گرفت. هم حسا که بدنش را

### مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 586

خداوند از دریا نجات داد که فرمود: **فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ** و هم از حیث روح نجات، شامل او شد.

و من حقت عليه كلمة العذاب الأخرى لا يؤمن و لو جاءته كل آية حتى يروا العذاب الأليم.

(1) و آن کسی که کلمه عذاب اخروی برای او محقق شده و ثابت گردیده است هر آیتی او را بیاید ایمان نمی آورد (مانند ابی جهل که به قاتل خود گفت به صاحب خود یعنی محمد (ص) بگو که من حتی در این حال هم از مخالفت با تو نادم نیستم.

خداوند در سوره یونس فرمود: **إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ وَ لَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ** (یونس: 96).

أي يذوقوا العذاب الأخرى. فخرج فرعون من هذا الصنف. هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن.

(2) یعنی تا بچشند عذاب اخروی را (در نزد موت طبیعی). پس فرعون از این صنف خارج است. این سخن ظاهری است که قرآن بدان وارد شده است (روایاتی که از فریقین در باب قبول توبه آمده است سند محکم رأی شیخ است و می دانیم که روایات مرتبه نازله آیات قرآنی اند و بمثل نسبت قرآن با جوامع روایی نسبت نفس ناطقه انسانی با بدن است و روایات در توسعه زمان قبول توبه که تا آخرین دقایق خروج روح توبه مقبول است صریحند. تفصیل آن را در موارد تحقیق آن چون احیای غزالی و احیای فیض و جامع السعادات نراقی و امثال اینها طلب باید کرد. خلاصه نظر شیخ به تعبیر قیصری اینکه: حکم فرعون حکم مؤمنان طاهر و مطهر است زیرا بعد از ایمانش از او عصیانی واقع نشد و «الإسلام يجب ما قبله».

ثم إننا نقول بعد ذلك: و الأمر فيه إلى الله، لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه، و ما لهم نصّ في ذلك يستندون اليه.

(3) سپس گوییم، بعد از آن چه گفتیم امر درباره فرعون موكول به خداوند است چه اینکه در نفوس عامه خلق مستقر است که فرعون در آخر شقی مرد و حال اینکه آنان را در شقاء او نصی نیست که بدان استناد جویند.

و أما آله فإلهم حكم آخر ليس هذا موضعه

(4) اما سخن درباره آل فرعون پس آنان را حكم دیگر است که اینجا موضع بیان آن

مد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 587

نیست.

خداوند سبحان در سوره مؤمن (غافر). آیه 45 فرموده است: **وَ حَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ** - الی قوله تعالی - **أَدْخَلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ** و آیات دیگر نیز از این قبیل. قیصری در شرح گوید:

حكم آل فرعون از جهتی حكم كافران است که رب مطلق و معبود حق را در صورت فرعونى مقید کردند. پس حق را در صورت باطل پوشانند و از جهتی حكم مؤمنان است که عبادت نکردند در صورت فرعون مگر هویت الهیه را که در مجالی مختلفه ظاهر است. پس خداوند از این حیثیت از آنها راضی است و آنان از وی راضی. هر چند از حیث تقیدشان حق سبحانه را، آنان را عذاب می نماید. «1»

حال شیخ در موت بر ایمان و کفر به طور اطلاق بحث می کند و موت را به دو نوع تقسیم می نماید: یکی موت احتضاری و دیگر موت ناگهانی و ناآگاه و می گوید کسانی که به موت احتضاری می میرند بر ایمان می میرند و فرعون از آنان است و در موت فجأة و غفلت که همان مرگ ناگهانی و ناآگاه است بحث می کند سخنش اینکه:

ثم ليعلم أنه ما يقبض الله أحدا إلا و هو مؤمن أي مصدق بما جاءت به الأخبار الإلهية و أعني من المحتضرين، و لهذا يكره موت الفجأة و قتل الغفلة.

(1) دانسته شود که خداوند احدی را قبض نمی کند مگر آن که مؤمن است یعنی مصدق است آن چه را که اخبار الهیه آورده است و مرادم از این اشخاص محتضران می باشند (نه کسانی که به موت مطلق می میرند) لذا موت فجأة و قتل غفلت کراهت دارد و ناخوش است.

فأما موت الفجأة فحده أن يخرج النفس الداخل و لا يدخل النفس الخارج. فهذا موت الفجأة، و هذا غير المحتضر.



(2) موت فحباہ حد و تعریفش آن است کہ نفس داخل خارج بشود و نفس خارج داخل نشود.

منت خدای را عز و جل کہ طاعتش موجب قربت است و بہ شکر اندرش مزید نعمت.

(1) شرح فصوص قیصری، ص 468، ستون اول.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 588

هر نفسی کہ فرو می‌رود ممد حیات است و چون برمی‌آید مفرح ذات. پس در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر نعمتی شکری واجب. ترجمه مفاد کلام حضرت امام سجاد علیہ السلام است کہ سعدی با بیانی شیوا و رسا ترجمہ کرده است.

و این غیر محتضر است.

و كذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه و هو لا يشعر، فيقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر و لذلك قال عليه السلام «و يحشر على ما كان عليه كما أنه يقبض على ما مات عليه». و المحتضر ما يكون إلا صاحب شهود، فهو صاحب إيمان بما تمّ، فلا يقبض إلا على ما كان عليه، لأن كان حرف وجودي لا ينجر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال: فيفرق بين الكافر المحتضر في الموت و بين الكافر المقتول غفلة أو الميت فجأة كما قلنا في حدّ الفجأة.

(1) و همچنین حد قتل غفلت این است کہ گردن شخص از ورای او زده شود و بدان شاعر نباشد. پس بر آن حالی از ایمان و کفر کہ هستند (یعنی آنان کہ بہ مرگ فجأة و قتل غفلت مرده‌اند) مقبوض می‌گردند. لذا رسول اللہ (ص) فرمود: «و يحشر على ما كان عليه كما أنه يقبض على ما مات عليه». و محتضر نمی‌باشد مگر صاحب شهود یعنی صاحب شهود ملائکہ و احوال آخرت و تمثلات اعمال پیش از موتش پس او صاحب ایمان است. پس قبض نمی‌شود مگر بر آن چه کہ در حال موت بوده است زیرا کان حرف وجودی است. «1»

غرض این است کہ کان در حدیث کہ فرمود: «على ما كان عليه» برای افادہ وجود خبرش و ثبوت آن برای اسمش می‌باشد. یعنی کان کہ از افعال ناقصہ است و رفع اسم و نصب خبر می‌دهد چنانکہ گوییم: «کان زید عالما» بہ همین اندازه دلالت دارد کہ خبر را بہ اسم خود ارتباط دهد و از کلمات ربط است و زمان در آن ملحوظ نیست. نظر شیخ این است کہ کان در حدیث دلالت بر زمان سابق ندارد کہ کسی کہ بہ مرگ فجأة و قتل غفلت مرده است حکم پیشینش بر او صادق باشد، بلکه مراد این است کہ بر آن امری کہ هست محشور می‌گردد. لذا گفته است: زمان با کان منجز و همراه نیست مگر بہ قراین احوال پس بین کافر محتضر در موت و بین کافر مقتول بہ غفلت یا میت بہ مرگ ناگهانی

---

(1) در کان که حرف وجودی است در فص لقمائی صفحه 38 سطر نوزدهم سخن گفته شد. شرح فصوص قیصری- ط 1.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 589

فرق گذاشته می شود.

جندی در شرح گوید این سخن شیخ بشارتی بزرگ است برای کفار و مشرکان و محجوبانی که به احتضار مرده اند سپس درباره قبول توبه در حال غرغره «1» و مطالب دیگر در پیرامون همین گونه مسائل بیاناتی دارد.

### حکمة التجلی و الکلام فی صورة النار

و أما حکمة التجلی و الکلام فی صورة النار، فلأنها كانت بغية موسى، فتجلی له فی مطلوبه ليقبل عليه و لا يعرض عنه. فإنه لو تجلی له فی غیر صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همه علی مطلوب خاص.

(1) اما حکمت تجلی و کلام در صورت نار برای این است که نار بغیه و مطلوب موسی (ع) بود و خداوند برای او در مطلوبش تجلی کرد تا بدان اقبال نماید و از آن اعراض ننماید. چه اگر در غیر صورت مطلوبش تجلی می کرد از آن اعراض می نمود، زیرا همتش بر مطلوبی خاص اجتماع نموده بود و بر آن اهتمام داشت. «2»

خداوند سبحان از زبان موسای کلیم حکایت فرمود که **إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَى النَّارِ هُدًى ...** (طه: 10) تا آخر آن چه خداوند در ابتدای سوره طه حکایت فرموده است. غرض شیخ این است که هر کس بغیه و مطلوبی دارد آن بغیه علت اختصاص تجلی حق در آن بغیه است. به مثل هر رشته از علم را مقدمات و مبادی و مبانی است که آن مقدمات، طریق خاصی برای حصول نتیجه خاصی است. اگر چه مبادی، معدّاتند و مفیض علی الإطلاق حق مطلق است و لکن هر مقدمه را با نتیجه آن ارتباطی خاص است که آن نتیجه به غیر آن طریق حاصل نمی شود. تجلی حق در صورت نار مطابق بغیه موسی همین سان است.

و لو أعرض لعاد عمله عليه فأعرض عنه الحقّ، و هو مصطفى مقرب، فمن قره أنه تجلی له فی مطلوبه و هو لا يعلم.

---

(1) غرغره یعنی که جان در گلو می افتد.

- (2) حکمت ششم است که در فص موسوی آورده است و بدان فص را خاتمه داده است: 1- حکمت قتل أبناء  
 2- حکمت إلقاء موسى در تابوت 3- حکمت قول فَفَرَزْتُ مِنْكُمْ 4- حکمت فراق موسی 5- حکمت سؤال  
 فرعون از ماهیت الهیه 6- حکمت تجلی و کلام در صورت نار.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 590

(1) و اگر اعراض می نمود عمل او به او برگشت می کرد که حق از او اعراض می کرد. حال اینکه او مصطفای مقرب  
 حق بود. قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَ بِكَلَامِي (اعراف: 144). از قرب او اینکه خداوند برای  
 او در مطلوبش تجلی کرد و او نمی داند.

و هو الإله و لكن ليس يدريه

کنار موسی رآها عين حاجته

(2) ملا عبد الرزاق در شرح فرماید: آتش، با حضرت حق به دو صفت که از اجل صفات ذاتی و اقدام آنهاست  
 مناسبت دارد و آن دو صفت قهر و محبت است که إحراق نار اثر قهر است و نوریت آن اثر محبت است. چه نور  
 لذاته محبوب است و آن که شیخ گفت و او نمی داند و یا اینکه گفت «لیس يدريه» گویا از جهت غلبه و هیمنان  
 ظهور امری برای انسان باشد که او را از توجه و انتباه به امر دیگر باز می دارد که:

گهی تا پشت پای خود نبینیم

گهی بر طارم اعلی نشینیم

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 591

26. فصّ حکمة صمدیة في كلمة خالدیة

(26). فصّ حکمة صمدیة في كلمة خالدیة

(1) کلمه مبارکه الصمد به تفسیر ائمه أطهار ما علیهم السلام یعنی کسی که أجوف نباشد «الذي لا جوف له» و  
 مراد از این جوف نقص امکانی است که خداوند منزّه از آن است.

در بعضی از روایات ما اطلاق صمد بر ملائکه نیز شده است لذا در صحف حکمای بزرگ اسلام چون میر داماد و اضراب او می‌بینیم که حق سبحانه را به صمد حقیقی موصوف می‌کنند و این قید حقیقی برای اخراج ملائکه است که ملائکه صمد حقیقی نیستند و صمد حقیقی حق سبحانه و تعالی است که **وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ** (بروج):

20) تعبیر به صمد درباره عقول یعنی ملائکه و صمد حقیقی در باره حق سبحانه همان است که در کتب حکمیه، عقول را تعبیر به تامّ و حق تعالی را تعبیر به فوق التّمّام می‌کنند که به يك نظر ما وراى طبیعت را چنین تعبیر کرده‌اند. نفوس ناقصه که اکثری مردمند.

نفوس مکتفیه نفوسی هستند که قابلیت ذاتی آنان کفایت می‌کند آنان را برای فراگرفتن معارف از آن سوی بدون اعداد معلمان این سویی. فوق التّمّام، در بیان این اسم شریف و این کلمه مبارکه در دیگر رسایل چون «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» و «انه الحقّ» به تفصیل بحث نموده‌ام و در این مقام به همین اندازه اکتفا می‌نماییم. دیگر از معانی این کلمه مبارکه اینکه مقصد و ملجأ همه است که همه بدان نیازمندند و او ملجأ همه است که به او استناد می‌جویند و اعتماد می‌نمایند و چون حضرت خالد (ع) مظهر اسم شریف الصمد بود و خدایش را به الأحد الصمد ذاکر بود و نیز سید مصمود الیه مردم بود این فص را به حکمة صمدی در کلمه خالدی اختصاص داد.

قصه خالد بن سنان عبسی علیه السلام در بحار مجلسی «1» و نیز در وافی فیض روایت

---

(1) در جلد چه‌اردهم صفحه 94 به نقل از کافی.

### مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 592

شده است و نیز نام شریف خالد در عمل ام داوود از اعمال رجب که معروف است به دعای استفتاح آمده است در هامش نسخه‌ای خطی از مصباح صغیر که در تصرف این جانب است چنین نگاشته آمده است: «الأنبياء الذين كانوا زمن الفترة بين عيسى (ع) و نبينا- ص:- جرجيس عليه السلام من اهل فلسطين بعثه الله بعد المسيح عليه السلام الى بلد الموصل و خالد بن سنان العبسي من العرب بعد عيسى عليه السلام، و حنظلة بن صفوان كان في زمن الفترة بين عيسى (ع) و نبينا- ص-» مرحوم ابن بابويه در کمال الدین (صفحه 17) نص دارد که شمعون صفا وصیّ حضرت عیسی علیهما السلام در زمان بین عیسی (ع) و خاتم (ص) نبی بوده است. هیچ يك از این انبیای یاد شده زمان فترت نبی مشرع نبودند. اینک شیخ ما فرماید:

و أما حکمة خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوة البرزخية، فإنه ما ادعى الإخبار بما هنالك إلا بعد الموت: فأمر أن ينش عليه و يسأل فيخبر أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا، فيعلم بذلك صدق الرسل كلّهم فيما أخبروا به

في حياتهم الدنيا. فكان غرض خالد صلى الله عليه و سلم إيمان العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع: فإنه تشرف بقرب نبوته من نبوة محمد -ص- و علم أنّ الله أرسله رحمة للعالمين و لم يكن خالد برسول، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظّ وافر و لم يؤيد بالتبليغ فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حقّ الخلق. فأضاعه قومه و لم يصف النبيّ -ص- قومه بأنهم ضاعوا و إنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده.

(1) اما حكمت خالد بن سنان اینکه خالد به دعوی نبوت خود نبوت برزخیه را اظهار فرمود، چه اینکه خالد ادعای اخبار به آن چه در برزخ است نمود مگر بعد از موتش، پس امر داد که قبر او را نبش کنند و از او پرسند، پس اخبار بنماید حکم در برزخ را بر صورت حیات دنیا تا به این اخبار اعلام بنماید صدق جمیع رسل را در آن چه که بدان در حیات دنیا اخبار فرمودند. (از احوال قبر و مواطن و مقامات برزخیه). پس غرض خالد ایمان هم اهل عالم بود به آن چه که رسل الهی آورده‌اند تا خالد رحمت برای جمیع باشد، چه اینکه جمیع به قرب نبوتش از نبوت محمد (ص) تشرف یافتند و خالد دانست که خداوند محمد (ص) را رحمت برای عالمیان ارسال فرموده است و خالد رسول نبود، پس اراده کرد که از این رحمت شامله در رسالت محمدیه (ص) حظ وافر حاصل کند و

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 593

به تبلیغ آن مأمور نشد، پس اراده کرد که از این تبلیغ از مقام رسالت در برزخ بهره‌مند بشود تا در حق خلق اقوا در علم بوده باشد (و قوت علمی او به احوال خلاق در برزخ دانسته شود). پس قومش او را ضایع گردانیدند. لذا رسول الله قوم او را وصف فرموده است که ضایع شدند بلکه وصف فرمود آنان را که پیغمبرشان را ضایع نمودند از این حیث که مراد او را نرساندند و به وصیتش عمل نکردند.

غرض اینکه شیخ در این فص خالد را به عنوان نبی بر نبوت برزخیه عنوان فرموده است که چنین نبی اخبار به احوال آخرت در برزخ می‌نماید.

قصه جناب خالد در جوامع روایه مذکوره و شروح فصوص الحکم اندک تفاوت و اختلافی دارد اکنون تفصیل در ورود بیان اختلاف نسخ ضرورت و لزوم ندارد.

قیصری، قصه خالد را چنین آورده است:

خالد با قومش در بلاد عدن ساکن بودند آتش عظیمی از مغازه‌ای خارج شد و زرع و ضرع را هلاک کرد. قوم خالد به او التجا نمودند. زیرا صمد، یعنی مسمود الیه و ملجأ قوم بود. خالد به زدن آتش با عصای خود پرداخت تا آتش برگشت و به سوی همان مغاره‌ای که از آن خارج شده بود فرار کرد.

سپس خالد به اولادش گفت من پشت سر این آتش داخل مغاره می شوم تا آن را خاموش کنم و آنان را امر کرد که بعد از سه روز تمام او را بخوانند و آنان را اعلام کرد که اگر پیش از سه روز مرا ندا کنید، من خارج می شوم و می میرم و اگر سه روز صبر کنید به سلامت خارج می شوم. پس چون خالد داخل مغاره شد اولاد او دو روز صبر کردند و شیطان آنان را در ربود که سه روز تمام صبر نکردند و گمان کردند که او هلاک شده است. پس او را صدا زدند. از صدا و صیحه آنان خالد از مغاره خارج شد در حالی که بر سر او از صیحه آنان الم و رنج حاصل شد. پس گفت: مرا ضایع کردید و قول و وصیت مرا ضایع نمودید و آنان را به موت خود اخبار نمود و آنان را امر کرد که او را در قبر بسپارند و چهل روز مراقبت نمایند که رمه گوسفندی (قطیع غنمی) که در جلوی آنها حماری دم بریده می باشد می رسد. چون محاذی قبر او شدند و ایستادند، قبر او را نبش کنند که خالد بوی خیزد و آنان را به احوال برزخ و قبر از روی یقین و رؤیت اخبار می فرماید. پس مردم چهل روز انتظار بردند

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 594

روز چهلم قطیع غنم و در مقدم آن حمار اَبتر آمدند و در حذاء قبر او ایستادند. پس مؤمنان قوم خالد قصد آن نمودند که قبر او را نبش کنند و اولاد خالد ابا کردند. از بیم آن که مبادا موجب ننگ و عارشان گردد و بعد مردم بگویند اینها فرزندان کسی هستند که قبر او را نبش کردند. پس این حمیت جاهلی آنان را وادار نمود که وصیت خالد را ضایع کردند و او را ضایع نمودند و چون رسول الله (ص) مبعوث به رسالت شد دختر خالد به حضور رسول الله تشرف حاصل کرد. رسول الله فرمود: «مرحبا یا بنت نبی إضاعة قومه».

این بود قصه خالد به نقل قیصری که از مآخذ و جوامع روایی حکایت کرده است. در روایتی آمده است که چون دختر خالد به حضور رسول الله (ص) آمد شنید که آن جناب قوائت می فرماید **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** دختر خالد گفت پدرم این را قرائت می کرد.

این گونه وقایع برای انسان متصف به اوصاف ربوبی و صاحب مقام کن که فوق مقام خلافت کبرای الهیه است و چنان قلبی عرش اعظم الهی است، برای اهل بصیرت و ارباب درایت موجب استبعاد و استیحا ش نمی گردد. در جوامع روایی ما طایفه امامیه از زبان ائمه ما علیهم السلام آمده است که رسول الله به حضرت وصی فرمود: چون مرا کفن کردی مرا بنشان و هر چه خواهی از من بپرس. این گونه امور موافق با براهین عقلی و موازین نقلی چون به صورت، خلاف معهود و متعارف اکثری مردم است از آن استنکاف دارند. با اینکه هیچ ذره‌ای از ذرات دار هستی نیست که سری از اسرار الهی نبوده باشد و ما به این اسرار آگاهی نداریم. با قطع نظر از برهان و اخبار و انباء صدق و محقق اهل کشف و وجدان گوئیم: اموری که به ظاهر برای عقول غیر کامل سنگین و دشوار می نماید با اینکه به حسب مبانی دینی و تصدیق منطقی وحی به تواتر رسیده‌اند از اسراری می باشند که ما باید به آنها ایمان داشته باشیم اگر چه از فهم سرّ و اظهار بیان آنها عاجز باشیم.

این جانب گوید: واقعه حضرت ادریس که همان الیاس علیه السلام است و در این کتاب عظیم الشأن فص ادریسی و فص الیاسی که آن فص چهارم و این فص بیست و دوم این کتاب بود و مطالبی تقدیم داشتیم و واقعه حضرت عیسی، دوام عمر حضرت قطب عالم امکان، جناب مهدی موعود (عج) و حضرت خضر (ع) برای من در مقابل

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 595

واقعه **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ** (قدر: 1) که خداوند فرقان عالم را به صورت قرآن یک باره به نحو انزال در قلب لیلۃ القدیری که خاتم حامل آن حقایق یک صد و چهارده سوره کتبی است نازل می فرماید، عظیم و عجیب نمی نمایند و این امر به تنهایی از همه آن امور مهمتر است. «تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل» فافهم.

فهل بلغه الله أجر أمنيته؟ فلا شكّ و لا خلاف في أن له أجر الأمانة و إنما الشكّ و الخلاف في أجر المطلوب: هل يساوي تمني وقوعه مع عدم وقوعه بالوجود ام لا فإنّ في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة: كالاتي للصلاة في الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة، و كالتمّني مع فقره ما هم عليه أصحاب الثروة و المال من فعل الخير فيه فله مثل أجورهم و لكن مثل أجورهم في نياتهم أو في عملهم فإنهم جمعوا بين العمل و النية؟ و لم ينص النبي عليهما و لا على واحد منهما، و الظاهر أنّه لا تساوي بينهما .

(1) حال سخن در این است که آیا خداوند تعالی جناب خالد را به أجر امنیه او رساند؟

شك و خلافي نیست در اینکه او را أجر امنیه است و شكّ و خلاف تنها در أجر مطلوب است که آیا أجر مطلوب به حسب وجود مساوی تمنای وقوع عمل مطلوب با عدم وقوع عمل مطلوب است یا نه (یعنی آیا صرف تمنی حصول شيء با اینکه حاصل نشده است با همان شيء یعنی عمل مطلوب که در خارج وجود یافت و حاصل شد در أجر مساوی هستند یا نیستند) چه اینکه مواضع کثیری در شرع آمده است که مؤید تساوی است. مثل اینکه کسی برای نماز جماعت بیلید و نماز جماعت از او فوت شود که او را أجر کسی است که جماعت را ادراک کرده است و مثل شخص فقیری که متمنی و آرزومند فعل خیر اصحاب ثروت و مال است که او را مثل أجر ثروتمندان است، ولی مانند أجر ایشان در نیتهاشان یا در عملشان؟ چه این مردم موفق به عمل، بین عمل و نیت جمع کردند و نصی بر این دو (ظاهرا بر تساوی و عدم تساوی) و یا بر یکی از این دو از پیغمبر (ص) نرسیده است ظاهر این است که بین آن دو تساوی نباشد.

چه اینکه نسبت بین نیت و عمل نسبت جزء با کل است و حکم به تساوی بعید است بلکه عدم آن مسلم است. چنانکه مبانی برهانی و موازین قرآنی و روایی بر عدم تساوی حاکمند و اقتحام در بحث موجب اطاله و تطویل است. فتدبر.

فریقین از رسول الله (ص) روایت کردند و امامیه خاصه از امام صادق که: قال رسول

## ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 596

اللّٰه (ص) «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَ نِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ وَ كَلَّ عَامِلٌ يَعْمَلُ عَلَى نِيَّتِهِ».

در بیان این حدیث وجوه عدیده گفته آمد فکر ما به این معنی در تفسیر حدیث شریف تبادل می نماید که چون نیت نسبت به عمل رتبه علی و مقام روحی را داراست که عمل به منزله معلول و بدن اوست، ما چون بخواهیم بین عمل و جان او تکویناً قیاس نماییم علت که همان جان یعنی نیست است فوق عمل است و چون فعل خیر مؤمن معلول نیت خیر اوست که در رتبه مقدم بر فعل خیر است و چون عمل شرک کافر معلول نیت شر اوست پس آن نیت در رتبه به حسب شر بودن فوق عمل شر است. این بدان معنی نیست که چون انسان به عمل هم تن در داده است پاداش یا کیفر عمل عامل برابر است با آن که نیت کرد و عمل نکرد و سؤالاتی که در پیرامون حدیث پیش می آید با عنایت و دقت در آن چه به عرض رساندیم جواب به صواب به دست می آید (و اللّٰه المهادي).

و لذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين و اللّٰه أعلم.

(1) از این روی که تساوی بین آن دو نیست خالد بن سنان إبلاغ را (و لو در برزخ) طلب کرد تا برای او مقام جمع بین امرین (یعنی تمنای عمل و اتیان به عمل) درست شود تا أجر تمنا و عمل برای او حاصل آید.

ممکن است مراد از امرین، نبوت و رسالت باشد که نسبت نبوت به رسالت نسبت نیت به فعل است و لطف این سخن مطابق مقام که بحث در نیت و عمل است پوشیده نیست و مراد از دو أجر آن دو أجر مترتب بر نیت و عمل است) و اللّٰه اعلم.

## ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 597

27. فصّ حكمة فردية في كلمة محمدية

[حکمت فردیه به کلمه محمدیه (ص) اختصاص دارد]

(27). فصّ حكمة فردية في كلمة محمدية) إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، و لهذا بدئ به الأمر و ختم، فكان نبياً و آدم بين الماء و الطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين.

(1) حکمت فردیه از آن روی به کلمه محمدیه (ص) اختصاص دارد که در اکملیت متفرد است، چه در نوع انسانی اکمل موجود است، لذا امر وجود به او آغاز شد که در اول روح او ایجاد شد و نبوت و رسالت بدو پایان یافت که نبی بود و آدم بین ماء و طین بود، سپس به نشئه عنصری اش خاتم نبیین است.



## و أول الأفراد الثلاثة

(2) اول افراد یعنی اولین عدد فرد سه است.

ثلاثة را از این جهت اول افراد دانسته است که واحد، عدد نیست و دو اولین زوج است و فردیت و زوجیت از صفات عدد است. لذا اولین عدد زوج دو است و هم اولین عدد دو است و اولین عدد فرد سه است. عدد کم است و چون واحد به اثنان رسید کمیت که شمار است تحقق می‌یابد این تعریف به حسب واقعی کم در فن معقول است هر چند که در ریاضی واحد را به حساب عدد می‌آورند. اما عدد در حقیقت از دو شروع می‌شود.

و ما زاد علی هذه الاولية من الافراد فإنه عنها.

(3) و افراد دیگری که زاید بر این اولیتند یعنی بعد از این فردیت اولند (چون خمسة و سبعة و تسعة و غیرها) از این اولین فرد ثلاثة‌اند.

اولین افراد یعنی اولین فرد، ثلاثة است که آن ذات احدیت و مرتبه الهیت و حقیقت روحانیه محمدیه است. در پیش دانسته‌ایم که شیخ اصل تکوین را بر تثلیث می‌داند و به

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 598

عبارت دیگر تثلیث، اساس انتاج یعنی تکوین در خلق است. چنانکه اساس انتاج در معنویات است و مراد از معنویات این است که علوم و معارف باید از تثلیث تحصیل شوند چنانکه در فص صالحی بتفصیل بیان کردیم. پس بدان برهان یعنی استنتاج نتایج علمی که بر تثلیث است- با نظام خاصی که بدان در فص صالحی اشارت شد- در متن حقیقت هستی قرار گرفته است. زیرا اساس انتاج معنوی به وزان اساس انتاج تکوینی است «صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی».

فكان عليه السلام أدل دليل على ربه، فإنه أوتي جوامع الكلم التي هي مسميات أسماء آدم.

(1) و چون خاتم علیه السلام اکمل نوع انسانی است ادل دليل بر رب خود است.

این که فرمود «ادل دليل على ربه» در اضافه رب به او دقت شود که رب محمد (ص) رب الأرباب است.

چه آن که به آن جناب جوامع الكلم که مسمیات اسماء آدمند داده شده است. «1»

فأشبه الدليل في تثليثه، و الدليل دليل لنفسه.

(2) پس در تثلیث به دلیل شباهت پیدا کرد. (که آن اصغر و اکبر و حد اوسط است) «و الدلیل دلیل لنفسه».

یعنی دلالت دلیل بر مدلول خود ذاتی است و احتیاج به غیر خود ندارد. همچنین دلالت رسول الله (ص) بر رب خود ذاتی است و در این دلالت احتیاج به غیر خود ندارد. به خلاف سایر موجودات که از آنها چیزی صادر نمی شود مگر با استمداد از وجود آن جناب مردم تا به دلیل نرسیدند دلیل می طلبند و چون دلیل را یافتند نمی پرسند به چه دلیل این دلیل دلیل است. این يك امر فطری است. «آفتاب آمد دلیل آفتاب».

و لما كانت حقیقه تعطی الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة.

(3) و چون حقیقت آن حضرت معطی (یعنی مبین) فردیت اولی است (که ادل دلیل بر رب خود است و رب ظاهر نمی شود مگر به مربوطش) آن جناب مثلث النشأة است.

یعنی همان طور که به حسب مقام روح اعظمش بیانگر فردیت اولی است. همچنین

---

(1) اشاره به روایتی است که رسول الله فرمود: «أوتیت جوامع الكلم».

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 599

به حسب نشئه عنصری اش دارای فردیت اولی است. زیرا حکم تثلیث از مقام روح تا نشئه عنصری منسحب است به بیانی که اکنون گفته می شود.

لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الموجودات «حَبَّ إِلَيَّ من دنياكم ثلاث» بما فيه من التثليث. ثم ذكر النساء و الطيب و جعلت قرّة عينه في الصلاة. فابتدأ بذكر النساء و آخر الصلاة، و ذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها.

(1) از این روی در باب محبت که اصل وجود است فرمود:

اصل وجود بودن محبت اشاره به حرکت حی است که در فصوص پیشین گفته ام و حدیث شریف «كنت كنزا مخفياً فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» ناظر بدان است.

حَبَّ إِلَيَّ من دنياكم ثلاث که در این گفتارش تثلیث را عنوان کرد (که حقیقت آن جناب، حاصل از تثلیث است). سپس آن سه را بیان فرمود: «النساء و الطيب و جعلت قرّة عينی في الصلاة». ابتداء نساء را یاد کرد و صلوات را در آخر آورد. زیرا مرأه در اصل ظهور عینش جزء رجل است، لذا به سوی آن میل می نماید همچون میل کل به جزء خود.

و معرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته برّبه، فإنّ معرفته برّبه نتيجة عن معرفته بنفسه، لذلك قال عليه السلام «من عرف نفسه فقد عرف ربه». فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر و العجز عن الوصول فإنه سائق فيه، و إن شئت قلت بثبوت المعرفة.

فالأول أن تعرف أنّ نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربّك: و الثاني أن تعرفها فتعرف ربّك.

(2) و معرفت انسان به نفس خود مقدم است بر معرفت انسان به رب خود. زیرا معرفت انسان به ربش نتیجه معرفت او به نفس خود است. لذا آن جناب (ص) فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». پس اگر خواهی بگو به منع معرفت در این خبر و به عجز از وصول چه اینکه این منع و عجز در این خبر جایز است، و اگر خواهی بگو به ثبوت معرفت. بنا بر اول اینکه بدانی عارف به نفس خود نمی شوی، پس عارف به رب خود نیز نخواهی شد و بنا بر دوم اینکه نفس خود را بشناسی پس رب خود را بشناسی.

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم 599 حکمت فردیه به کلمه محمدیه (ص) اختصاص دارد ..... ص : 597

خ با اینکه خود خریّت در صناعت معرفت نفس است حدیث مذکور را هم به صورت تعلیق بر محال تلقی کرده است که معرفت نفس را برای انسان ممکن ندانسته است و فرموده اند مراد از این معرفت معرفت، به کنه نفس است که حقیقت نفس عاید

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 600

است به حقیقت ذات الهی و هیچ کس را امکان معرفت آن نیست و بنا بر وجه دوم اینکه معرفت نفس به حسب کمالاتش برای عارفان امکان دارد که بدین حد کمالات نفسی رب خود را از حیث اسماء و صفات می شناسد ما در این باره در رساله «انه الحق» تا حدی به تفصیل بحث کرده ایم و در اینجا به همین قدر اکتفا می کنیم.

[محمد (ص) اوضح دلیل بر رب خود است]

فکان محمد- ص- اوضح دلیل علی ربه، فانّ کلّ جزء من العالم دلیل علی أصله الذی هو ربه فافهم.

(1) پس محمد (ص) اوضح دلیل بر رب خود است چه هر جزء از عالم بر اصل خود که آن اصل رب آن جزء است دلیل می باشد. فافهم.

و إِنَّمَا حَبَّبَ إِلَيْهِ النَّسَاءَ فَحَرَّ إِلَيْهِنَّ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ حَنِينِ الْكَلِّ إِلَى جِزْئِهِ، فَأَبَانَ بِذَلِكَ عَنِ الْأَمْرِ فِي نَفْسِهِ مِنْ جَانِبِ الْحَقِّ فِي قَوْلِهِ فِي هَذِهِ النَّشْأَةِ الْإِنْسَانِيَةِ الْعَنْصَرِيَّةِ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي\*.

(2) و حب نساء برای او مفروض شد یعنی نساء را محبوب او گردانیدند و تحبیب کردند که بدانها میل کرد، که از باب نیل کل به جزء خود است. پس رسول الله (ص) به این قول خود از يك نفس الامر و واقعی از جانب حق سبحانه در این نشئه انسانیة عنصریة ابانه و اظهار کرد که فرمود: وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي\* (حجر: 29).

چه این بیان حق تعالی معرب و مشعر است به ارتباط مذکور بین کل و جزء یعنی نفخت فیه من رُوحی دالّ است بر نسبت آدم به رب خود که بعینه نسبت جزء به کل و فرع به اصل است و هر کل به جزء خود میل می نماید و هر اصلی به فرع خود که ارتباط بین طرفین حاصل می گردد که هر يك از دو طرف از وجهی محب و از وجهی محبوب طرف دیگر است. چنانکه حق سبحانه فرمود: يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ (مائده: 54) و اصل این است که «یحبهم مقدم است یعنی اول او ما را دوست می دارد و ما محبوب اویم چه تا او ما را دوست نداشته باشد محال است که ما او را دوست بداریم فافهم.

ثم وصف الحق نفسه بشدة الشوق إلى لقائه فقال للمشتاقين يا داود إني أشد شوقا إليهم. يعني للمشتاقين إليه و هو لقاء خاص، فإنه قال في حديث الدجال: إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت؛ فلا بد من الشوق لمن هذه صفة

(3) سپس حق سبحانه خود را وصف فرمود به شدت شوق به لقای خود و درباره مشتاقان فرمود: یا داود إني أشد شوقا إليهم. یعنی به مشتاقان به او.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 601

این لقای خاص است (که لقای حق تعالی است خود را در صورت محب مشتاق).

چه اینکه رسول الله (ص) در حدیث دجال فرمود: «ان أحدكم لن يرى ربه حتى يموت» (1) پس کسی که این حالت یعنی لقاء خاص صفت اوست، ناگزیر شوق به موت دارد.

آن کس که این لقاء خاص صفت اوست حق سبحانه است و شوق او به موت عبد بیان حقانیت موت است در متن نظام کیانی عالم که الموت حق و چون موت عبد سبب خلاصی وی از مضایق امکان و عوارض عالم طبیعت است از این معنی تعبیر به اشتیاق رب به موت شده است که ملاقات بین عبد و ربش موقوف بر موت است، پس مشتاق به موت است. «ان الموت حق».

و اگر مراد از آن کس را که این لقاء صفت اوست عبد بگیریم معنی روشن است که عبد باید مشتاق موت ارادی و طبیعی خود باشد.

فشوق الحقّ لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحبّ أن يروه و يأبى المقام ذلك. فأشبهه قوله **حَتَّى نَعْلَمَ** مع كونه عالماً.

(1) پس شوق حق مر این مقربان راست، با اینکه آنها را می بیند پس دوست دارد آنها او را ببینند و مقام دنیوی ابای از آن دارد، پس شبیه است به قول خداوند سبحان **«حَتَّى نَعْلَمَ»** با آن که خود عالم است.

یعنی خداوند با اینکه مقربان را به شهود آزی می بیند دوست دارد که مقربان او را در صور تجلیات و مظاهر اسماء و صفاتش ببینند و مقام دنیوی مقام حجاب است جز با رفع حجاب او را نمی بیند و رفع آن یا به موت ارادی است یا به موت طبیعی. پس این قول حق تعالی شبیه آن فرمایش اوست که فرمود:

«حتی نعلم» با اینکه خود عالم است. یعنی با اینکه همه معلومات ازلا و ابدأ برای او حاصل است در مقام اختبار و تجلیات اسم خبیر در صور مظاهر فرموده است **«حَتَّى نَعْلَمَ»**. «2»

[حق تعالی اشتیاق دارد رؤیت در مظاهر را]

فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها إلا عند الموت، فيبيل بها شوقهم إليه كما قال تعالى في حديث التردد و هو من هذا الباب.

(1) دجال دخلی در مطلب ندارد بلکه غرض در بیان این جمله است که در حدیث راجع به دجال آمده است.

(2) شرح فصوص قیصری، صص 474 و 475.

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 602

«ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض عبدي المؤمن يكره الموت و أنا أكره مساءته و لا بد له من لقائي فبشّره باللقاء و ما قال له و لا بد له من الموت لئلا يغمّه بذكر الموت و لما كان لا يلقى الحقّ إلا بعد الموت كما قال عليه السلام «إنّ أحدكم لا يرى ربّه حتّى يموت». لذلك قال تعالى «و لا بد له من لقائي». فاشتیاق الحقّ لوجود هذه النسبة:

(1) پس حق تعالی اشتیاق دارد مر این صفت خاص (یعنی رؤیت در مظاهر) را که او را جز در هنگام موت وجود و حصول نیست (یعنی این لقاء باید با ارتفاع حجاب و شهود حق در تجلیاتش صورت بگیرد و این معنی حاصل

نمی‌شود مگر به موت). پس به این آب وصال التهاب شوق مشتاقان به حق سبحانه آرام می‌شود. چنانکه در حدیث تردد فرمود و این حدیث تردد از باب اشتیاق حق تعالی به لقاء عبد است.

پس حق تعالی عبد مؤمن را به لقاء بشارت داد و فرمود «و لا بد له من لقائي» و نفرمود «لا بد له من الموت» تا به ذکر موت او را غمگین ننماید. چه اقتضای انس به عالم طبیعت و نشئه عنصری این معنی را ایجاب می‌کند. و چون مؤمن به لقای حق تعالی نایل نمی‌شود مگر بعد از موت چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «ان أحدکم لا یری ربّه حتّی یموت» از این جهت حق تعالی فرمود: «و لا بد له من لقائي» پس اشتیاق حق تعالی برای وجود این نسبت است. (یعنی برای حصول این صفت که اشتیاق در مظاهر باشد).

و إني إليه أشد حنيناً

يحنّ الحبيب إلى رؤيتي

فأشكو الأنين و يشكو الأنينا

و تحفو النفوس و يأبى القضا

(2) در تأویل المحکم در ترجمه دو بیت مذکور گوید:

قصد کند حبیب یعنی بنده به طرف رؤیت من و من شائقترم به طرف او به قصد.

و خواهش کنند و مضطرب شوند نفوس به اشتیاق به طرف لقاء و ابا کند حکم الهی که موت است (که تا موت نیاید لقاء نشود) پس شکایت کنم اندوه عدم وصال را و شکایت کند بنده فراق را (یعنی شکایت فراق بنده کامل شکایت من است). «1»

خلاصه اینک شعر از زبان حق تعالی گفته شده است. قائل آن خود شیخ اکبر محیی الدین است. چنانکه از ظاهر بلکه نصّ گفتار جنبدی در شرح فصوص مستفاد است که

(1) تأویل المحکم.

مدد الهمم در شرح فصوص المحکم، ص: 603

خداوند می‌گوید حبیب من آرزومند رؤیت من است و من بیش از آن خواهان رؤیت او هستم. نفوس مشتاقان به شوق لقاء من مضطرب است که رؤیت و لقاء مرا طلب می‌کند و لکن قضای مبرم من ابا دارد که هر کس را أجل

معین است که تقدیم و تأخیر آن امکان ندارد. پس من شکایت کنم انین را یعنی اندوه عدم وصال را تا وقت أجل و حیب من که بنده من است شکایت کند فراق را.

حدیث تردد در جوامع روایی فریقین آمده است و در بیان آن مثل حدیث نیت و عمل که در آخر فص خالدی عنوان شد اقوال و آرای متعدد است. شیخ اکبر چنان که گفته آمد معنی کرد و میر داماد در قبسات به وجهی معنی می‌فرماید و ظاهراً شریف‌ترین و وجیه‌ترین معنی همان است که شیخ اکبر در باب سیصد و شانزدهم فتوحات مکیه تردد را به تجدد امثال تعبیر کرده است و بتفصیل صدر المتألهین در آخر فصل دوازدهم موقف چهارم الهیات اسفار- ط 1- ص 91 ج سوم بنا بر مبنای رصین و قویم حرکت جوهری به وجه اکمل و احسن از عهده آن برآمده است. طالب بدان جا رجوع کند.

فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه، فما اشتاق إلا لنفسه.

إلا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه؟

(1) پس چون خداوند ابانه و اظهار فرمود که در آدم از روح خود نفخ فرمود. پس اشتیاق پیدا نکرد، مگر به خویشتن.

زیرا روح هر چیز نفس آن چیز و عین آن چیز است و به عبارت دیگر روح، صورت اوست که شیئیت شیء به صورت اوست.

نمی‌بینی خداوند آدم را بر صورت خود (یعنی بر صفت و وزان و مثال خود) آفرید زیرا آدم از روح اوست.

و لما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة في جسده أخلاطا.

(2) و چون نشئه او (یعنی نشئه عنصریه او) از این ارکان اربعه است که در جسد او مسمی به اخلاطند.

جهت اینکه ارکان اربعه را در جسد انسان اخلاط نامیده است این است که ارکان اربعه در انسان عناصر اربعه فعل و انفعال شده‌اند و الا از مجرد انضمام ارکان اربعه یعنی صرف عناصر مزاج حاصل نمی‌شود و روح به آن تعلق نمی‌گیرد و جسم مرکب حیات نمی‌یابد.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 604

حدث عن نفخه اشتعال بما في جسده من الرطوبة.

(1) از نفخ حق در این جسد به سبب رطوبتی که در جسد است اشتعالی حاصل شد.

## حرارت غریزی و روح بخاری

مراد از این اشتعال شعله آتشی است که آن را حرارت غریزه گویند. افلاطون و پس از وی حکمای اسلام از آن جمله صدر المتألهین در جواهر و اعراض اسفار این نار حرارت غریزه را نار الله نامیده‌اند و این نار الله را روح بخاری نیز گویند که به تعبیر شیخ در طبیعیات شفا مطیبه اولای نفس است. این روح بخاری که مطیبه و مرکب نفس است صفوت حاصل از اخلاط اربعه است و آخوند در نفس اسفار آن را خلیفه نفس نامیده است. این روح بخاری واسطه تعلق نفس به بدن است و خود روح بخاری حیّ است.

چون جزو بدن است و بدن مرتبه نازله نفس است فافهم، و قید غریزی در مقابل حرارت غریبه است. مثل حرارت آتش و حرارت آفتاب و حرارت حاصل از حرکت که این حرارتهای بیگانه از بدن چه بسا مفسد و مهلك بدنند. به خلاف حرارت غریزی که در متن طبیعت و سرشت بدن و حیات آن نهفته و در ارتباط روح به بدن دخیل است و با فقدان آن بدن سرد می‌شود و می‌میرد. روح را در کتب حکمیه اطلاقات بسیار است چون عقل که فارابی رساله‌ای در اطلاقات عقل دارد. کلمه روح نیز از روح بخاری گرفته تا روح القدس و روح الله دارای اطلاقات و مراتب و مصادیق بسیار است.

## فکان روح الإنسان نارا لأجل نشأته

(2) پس روح انسان (که حاصل از نفخ الهی است) نار است، به جهت نشئه عنصریه او (که روح حیوانی و نفس ناطقه به صورت ناری که موجب اشتعال به سبب حرارت غریزه است ظاهر شده است).

که نشئه عنصریه او حارّ است یعنی بدن حیوان زنده گرم است. این گرمی از آن آتش به نام نار الله است و اگر بدن عنصری نباشد مانند بدنهای انسان در ورای این نشئه که وزان همین بدن عنصری طبیعی‌اند و تفاوتشان به نقص و کمال است، در عین حال بدن عنصری نیستند و روحشان صورت ناریه ندارد بلکه روحشان نور و ظاهر به صورت نوریه است.

و لهذا ما کلم الله موسى إلاً فی صورة النار و جعل حاجته فیها، فلو کانت نشأته طبیعیة

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 605

## لکان روحه نورا.

(1) و چون روح در بدن به صورت نار ظاهر شده است حق تعالی در صورت نار برای موسی (ع) تجلی کرد و با او در صورت نار تکلم نمود و حاجت او را در نار نهاد. پس اگر نشئه انسان طبیعی بود (طبیعیه به اصطلاح عارف یعنی اگر نشئه او غیر عنصری بود چنانکه در فص عیسوی بتفصیل بحث آن گذشت که گفت «فالعناصر صورة من



صور الطبيعة...» روح او نوری بود. (چنانکه ملائکه‌ای که فوق سماوات هستند نشئه آنها نشئه طبیعی نوری است و روح آن نشئه صورت نوری است).

و کتبی عنه بالنفخ یشیر إلى أنه من نفس الرحمن، فإنه بهذا النفس الذي هو النفخ ظهر عينه و باستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال نارا لا نورا.

فبطن نفس الحق فيما كان به الإنسان إنسانا.

(2) و حق سبحانه از این ظهور و حدوث به نفخ تکنیه فرمود که اشاره کند که آن نفخ از نفس رحمن است. چه اینکه به این نفسی که نفخ است عین روح که عین انسان است در خارج ظاهر شد و به استعداد منفوخ فيه (یعنی بدن) اشتعال نار شد نه نور.

پس نفس حق (که آن جوهر نوری است یعنی آن روح حاصل از نفس رحمانی) در آن جوهری که انسان بدان انسان است باطن شده است (یعنی مستتر و پوشیده گردید).

مراد از آن جوهر روح حیوانی است که بدان این صورت انسانیه ظاهر می‌گردد و تو را رسد که مراد از آن جوهر را صورت بدنیه انسانیه بگیری در هر دو صورت نفس حق یعنی نفس رحمانی در این جوهر مستتر است.

ثم اشتق له شخصا علی صورته سماء امرأة، فظهرت بصورته فحنّ إليها حنين الشيء إلى نفسه، و حنّت إليه حنين الشيء إليه وطنه.

(3) سپس برای انسان شخصی را به صورت او مشتق نموده آن را امرأه نامید. پس امرأه به صورت مرء ظاهر شد. پس مرء که همان مرد است به مرأه میل نمود مثل میل و قصد نمودن شیء به وطن و اصل خود.

فحببت إليه النساء، فإنّ الله أحبّ من خلقه علی صورته و أسجد له ملائکته النورین علی عظم قدرهم و منزلتهم و علوّ نشأتهم الطبيعية، فمن هناك وقعت المناسبة.

(4) پس نساء محبوب مرد قرار داده شد چه خداوند دوست دارد کسی را که بر صورت خود آفرید و ملائکه نوری را با بزرگی قدر و منزلتشان و علو نشئه طبیعی آنان مأمور

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 606

سجده نمودن بر وی فرمود. پس از آن جا (یعنی حنین و میل میان طرفین که مرء و مرأه باشند) مناسبت (بین عبد و رب) واقع شد که هر يك حنین به دیگری دارد.

و الصورة أعظم مناسبة و أجلها و أكملها: فإنها زوج أي شفعت وجود الحق، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجا، فظهرت الثلاثة: حق و رجل و امرأة.

فحنّ الرجل الى ربّه الذي هو أصله حنين المرأة اليه. فحبب اليه ربّه النساء كما احبّ الله من هو على صورته.

فما وقع الحبّ إلا لمن تكوّن عنه و قد كان حبّه لمن تكوّن منه و هو الحقّ، فلهذا قال حبّب و لم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبّه برّبّه الذي هو على صورته حتّى في محبّته لامرأته فإنّه أحبّها بحبّ الله إياه تخلّقا الهيّا.

(1) و صورت (که انسران بر صورت حق مخلوق است) از حيث مناسبت بين عبد و ربّش بزرگترین امر است (يعنى صورت عظیمترین چیزی است که بدان مناسبت یاد شده حاصل شده است) و اجلّ و اکمل مناسبات است چه اینکه صورت، وجود حق را زوج يعنى شفع قرار داد، چنانکه مرأه به وجود خود رجل را شفع قرار داده است و آن را زوج گردانید. پس ثلاثه‌ای (که فردیت اولی است) ظاهر شد که عبارت است از: حق، رجل و امرأه.

پس رجل به رب خود که اصل اوست میل کرد. مثل قصد و میل مرأه به رجل. پس رب او نساء را محبوب او گردانید. چنانکه خداوند دوست دارد کسی را که بر صورت اوست.

پس حب رجل واقع نشد مگر به کسی (يعنى نساء) که از رجل متکوّن شده است و حب رجل به کسی است که از او يعنى حق تعالی (که خالق رجل است) متکوّن شده است.

لذا فرمود، «حبّب» نفرمود: «أحببت». به این معنی که حکایت از نفس خود نفرمود (بلکه فرمود که دیگری این محبت را در من نهاد) لئلا در این تعبیر تعلق حب خودش را به رب خود که بر صورت اوست برساند. حتی در محبتش به امرأه خود چه اینکه آن حضرت مرأه را دوست داشت به سبب حب خداوند مر آن حضرت را چه متخلق به تخلق الهی بود (قال تعالی: إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ).

و لما أحبّ الرجل المرأة طلب الوصلة أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة، فلم

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 607

يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح، و لهذا تعمّ الشهوة أجزاءه كلّها، و لذلك امر بالاغتسال منه، فعتمّ الطهارة كما عمّ الفناء فيها عند حصول الشهوة.

(1) و چون رجل محب مرأه است، وصلت را به غایت وصلت که در محبت است طلب کرده است و در نشئه عنصری وصلتی اعظم از نكاح نیست (نكاح به معنی لغوی آن که جماع است) لهذا شهوت همه اجزای مرد را فرا

می‌گیرد و لذا مأمور به اغتسال از نکاح شد که طهارت همه اجزای را فرا گیرد، چنانکه شهوت و محبت موجب فنای فراگیر محب در محبوب شد، مرء و مرأه را که هر دو از نکاح مأمور به اغتسال شدند.

شیخ در این بحث عشق و محبت، وزین‌تر و شریف‌تر از آخوند در اسفار بحث فرموده است. چه اینکه آخوند همین مطلب را در چند فصل آخر موقف هشتم الهیات بخصوص در آخر فصل بیستم آورده است، با عباراتی که اگر مثل شیخ تأدیه می‌فرمود بهتر بود هر چند که هر دو به حق گفتند جز اینکه این آشکارا گفت و آن نُهفته).

فان الحقّ غيور على عبده أن يعتقد أنّه يلتذ بغيره، فطهره بالغسل ليرجع العبد بالنظر إليه فيمن في فيه، إذ لا يكون إلا ذلك.

(2) چه اینکه حق تعالی بر عبد خود غیور است (این سخن تمهید است برای اغتسال زوجین) یعنی غیور است بر بنده خود که اعتقاد کند که به غیر او سبحانه لذت می‌برد.

پس او را به غسل کردن تطهیر نمود تا از این تطهیر عبد برگردد و به حق بنگرد. پس حق را در آن کسی (یعنی در مرأه) که عبد در او فانی شده بود مشاهده کند. چه اینکه در واقع و نفس الامر التذاذ به حق است نه به غیر حق.

این مطلب اگر با نکاح ساری در موجودات که در پیش گفتیم تلفیق شود، بخصوص با روایاتی که از اهل بیت عصمت و وحی در علل الشرایع ابن بابویه و جز آن آمده منضم گردد، نکاتی بس لطیف در بیان اسرار قدر عاید می‌شود.

فإذا شاهد الرجل الحقّ في المرأة كان شهوده في منفعل، وإذا شاهدته في نفسه - من حيث ظهور المرأة عنه - شاهدته في فاعل.

و إذا شاهدته من [في] نفسه من غير استحضر صورة ما تكوّن عنه كان شهوده في منفعل عن الحقّ بلا واسطة.

فشهوده للحقّ في المرأة أتمّ و أكمل، لأنّه يشاهد الحقّ من حيث هو فاعل و منفعل، و من نفسه من حيث هو منفعل خاصة.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 608

(1) پس چون رجل حق را در مرأه مشاهده کرد، شهود در منفعل کرده است (مراد از منفعل مرأه است که از رجل منفعل می‌شود. یعنی محل فعل رجل است) و چون رجل حق را در نفس خود مشاهده کند از جهت ظهور مرأه از او یعنی از رجل، حق را در فاعل (که رجل است) مشاهده کرده است.

و چون حق را از نفس خود بدون استحضار صورت آنی (یعنی مرأه) که از او (یعنی از رجل) متکون شده است (شهود کند). شهود حق در منفعل از حق بدون واسطه است.

مراد از کسی که بدون واسطه از حق منفعل است. نفس رجل است به این معنی که از مجعولات و مخلوقات حق تعالی است.

پس شهود رجل، حق تعالی را در مرأه (یعنی در حین مواقعه) اتمّ و اکمل است. زیرا رجل، حق را در مرأه مشاهده می کند از آن حیث که حق فاعل و منفعل است.

این سخن شیخ مثل دیگر مطالب این کتاب مبتنی بر وحدت شخصیه وجود منظور در مظاهر و مریاست. خداست که دارد خدایی می کند و اتمّ و اکمل بودن این شهود از دیگر شهودات این است که مشهود رجل که مرأه است حائز دو طرف فعل و انفعال است که از آن دو در حضرات الهیه به دو طرف تشبیه و تنزیه تعبیر می شود. یعنی فاعل را می بیند که خود رجل است و هم منفعل را می بیند که مرأه است و هر دو مظهر حقند و در بالا گفتیم که مشاهده در مرأه هم شهود حق است در منفعل و هم شهود حق است در فاعل از حیث ظهور مرأه از رجل.

و حق را مشاهده می کند از نفس خود از آن حیث که فقط نفس او یعنی نفس رجل منفعل است.

از این بیانات شیخ یکی از اسرار حدیث تثلیث حب نسا و طیب و صلوات که گفته آمد معلوم شده است.

فلهذا أحبّ - ص - النساء لکمال شهود الحقّ فیهنّ، إذ لا یشاهد الحقّ مجرداً عن الموادّ أبداً، فإنّ الله بالذات غنی عن العالمین فإذا کان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، و لم تکن الشهادة إلّا فی مادة، فشهود الحقّ فی النساء أعظم الشهود و أكمله.

(2) پس از این جهت رسول الله (ص) محب نساء بود که کمال شهود حق در نساء است.

چه اینکه حق تعالی هیچ گاه مجرد از مواد (یعنی مظاهر و مجالی) مشاهده نمی شود زیرا حق تعالی به حسب ذات غنی از عالمیان است (و شهود او مجرد از آنها یعنی مواد و

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 609

عالمین امکان ندارد). پس چون امر از این وجه ممتنع است و شهادت (یعنی شهود) نمی باشد مگر در ماده پس شهود حق در نساء عرّح المواقعة اعظم شهود و اکمل آن است.

حالا شیخ راجع به نکاحات خمسگانه کلیه الهیه که موجب انتاج عوالم معنویه و روحیه و نفسیه و مثالیه و حسیه با اختلاف صورشان می باشد اشاره می فرماید:

و أعظم الوصلة النكاح و هو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه صورته بل نفسه فسوّاه و عدله و نفخ فيه من روحه الذي هو نفسه، فظاهره خلق و باطنه حقّ.

(1) بزرگترین وصلت نکاح است (نکاح به معنی لغوی که گفتیم) و نکاح نظیر توجه الهی است بر آن چه که بر صورت خود خلق کرده است، تا آن را خلیفه خود قرار دهد و در آن صورتش را به اعتبار تعین بلکه نفسش را (به اعتبار عین مطلقش) ببیند (و آن مخلوق انسان است) که او را تسویه و تعدیل نمود و در آن از روح خود که نفس اوست دمید، پس ظاهر او خلق است و باطنش حق.

تسویه و تعدیل اشاره است به آیه کریمه: **الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ** (انفطار):

(7) و غرض از این تنظیر اینکه چنانکه ناکح از امنای خود به تولید مثل خود و ایجاد ولدی بر صورت خود توجه می نماید. یعنی در حقیقت بعضی از روح خود را در نطفه نفخ می کند که این امر و عمل خود یکی از مصادیق **نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي\*** است. تا از نفخ روح بدین معنی و أمناء، نفس و عین خود را در مرآت ولد خود ببیند که «الولد سرّ آبیّه» و از عظمت شأن این امر خداوند قسم می خورد: **وَ وَالِدٍ وَ مَا وَلَدَ** (بلد: 3) همچنین است خداوند سبحان در ایجاد خلق بر صورتش که از آن تعبیر به نکاح اصلی اُزلی می شود و نکاح ساری در موجودات که به طور کلی بر پنج قسم گفته آمد. چنانکه تذکر دادیم.

تبصره

: از این معنای شریف در نکاح که گفته آمد و عنوان تولید و والد و ولد که به معنی مولود است از آن به خوبی مستفاد است لطافت تعبیر آیات قرآنی در والد و اب دریافت می گردد که والد آن کسی است که فرزند از نفخ روح او و سرّ و إمناء اوست. به خلاف اب. مثلاً از ابراهیم پیغمبر در يك جای قرآن کریم حکایت می فرماید: **وَ إِذْ قَالَ**

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 610

**إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ أَرْزَأُ تَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً** (انعام: 57) و در جای دیگر از ابراهیم پیغمبر حکایت می فرماید که گفت: **رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدِي وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ.**

(ابراهیم: 41). خلاصه اینکه هر اب والد نیست و منافات ندارد که والدی اب باشد.

بایستی در آیات قرآن راجع به والده که حضرت عیسی دربارہ مادر خود تعبیر دارد و والدین که در آیات بسیار آمده است و همچنین اولاد دقت بسزا بشود.

و لهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل الإنساني، فإنه تعالى يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ «و هو العلو إلى الأرض»، و هو أسفل سافلين، لأنها أسفل الأركان كلها.

(1) از این جهت حق سبحانه و جل را به تدبیر برای هیكل جسمانی انسانی وصف فرموده است.

خداوند فرمود: **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** و خلیفه بالضرورة مدبّر است و باطن انسان که روح است حق تعالی است. پس حق است که مدبّر هیكل انسانی است.

از این جهت که گفته آمد انسان را به تدبیر وصف فرمود یعنی رجل را.

حق تعالی، به او تدبیر می کند (امر وجود را در صور مظاهر وجودیه) از آسمان که مراد مطلق علو است به زمین که اسفل سافلین است از آن جهت که اسفل همه ارکان است (و در عالم انسانی نسبت مرآه به رجل نسبت زمین به آسمان است).

هر چه آن انداخت این می پرورد

آسمان مرد و زمین زن در خرد

چون که کار هوشمندان می کنند

پس زمین و چرخ را دان هوشمند

و روحی که مدبّر صورت رجل و مرآه است مدبّر زمین و آسمان است.

و سَمَّاهنَّ بالنساء و هو جمع لا واحد له من لفظه، و لذلك قال عليه السلام حَبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثَ: النساء و لم يقل المرأة، فراعى تأخرهنَّ فِي الوجود عنه، فَإِنَّ النَّسَاءَ

(2) هي التأخير قال تعالى **إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ** و البيع بنسيئة يقول بتأخير، فلذلك ذكر النساء.

و خداوند زنان را نساء نامیده است. کلمه نساء جمعی است که از لفظ خودش واحد ندارد. «1» لذا رسول الله (ص) فرمود: «حَبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثَ: النساء». و نفرمود «المرأة» پس تأخر زن را در وجود از مرد، در این تعبیر لحاظ فرمود: (زن در وجود

(1) یعنی اسم جمع است مثل قوم و رهط که لفظ مفرد ندارند بر خلاف رجال که لفظ مفرد دارد که رجل باشد.

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 611

متأخر از مرد است. زیرا در عالم انسانی نسبت زن به مرد نسبت زمین به آسمان است).

چه اینکه به حسب لغت «نساء» به معنی تأخیر است. خداوند سبحان فرمود: **إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ** (توبه: 37) و همچنین بیع نسیئه یعنی بهای آن به تأخیر انداخته شد. از جهت معنای تأخیر است که لفظ نساء را در حدیث به کار برد.

**فما أحبهنَّ إلا بالمرتبة و أهنَّ محل الانفعال فهنَّ له كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإرادي و الأمر الإلهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية، و همّة في عالم الأرواح النورية.**

(1) پس رجل نسا را دوست ندارد مگر به مرتبه آنها (در نزد خداوند و آن مرتبه طبیعت کلیه است.) و به اینکه نساء محل انفعالند که قابل تاثیرند. پس مرأه برای رجل مانند طبیعت برای حق تعالی است که خداوند در آن (طبیعت) صور عالم را به توجه ارادی و امر الهی گشود. امر الهی در عالم صور عنصریه نکاح است و در عالم ارواح نوریه همت.

**و ترتیب مقدمات في المعاني للإنتاج و كل ذلك نكاح الفردية الاولى في كل وجه من هذه الوجوه.**

(2) و در معانی (یعنی تحصیل احکام و نتایج علمی از راه قیاس منطقی و برهانی) ترتیب مقدمات برای انتاج است و هر يك از این امور نکاح فردیت اولی است در هر وجهی از این وجوه.

شارح قیصری فرماید:

اولین نکاحات اجتماع اسمائی برای ایجاد عالم ارواح و صور آنها در نفس رحمانی مسمای به طبیعت کلیه است. سپس اجتماع ارواح نوریه برای ایجاد عالم اجساد طبیعی و عنصری است، سپس اجتماعات دیگری که منتج مولدات ثلاثه و لواحق آنهاست و چون اجتماعات اسمائی و اجتماعات ارواح نوریه و اجتماعات معانی منتجه نتایج معنوی در برهین، داخل در حکم زمان نیستند هر يك را نکاح فردیت اولی قرار داده است یعنی نکاحی که بدان فردیت اولی حاصل شده است و آن فردیت اولی ذات احدیه و اسماء الهیه و طبیعت کلیه در مرتبه وجودیه است و اجتماعات دیگر که سبب موالیدند از نکاحات ثانیه و ثالثه اند تا منتهی شود به نکاح چهارمی که آن آخر نکاحات کلیه است.

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 612

و چون تأثیر ارواح نورانیه به توجه و همت است و تأثیر مقدمات یعنی مقدمات برهان در قیاس منطقی به ترتیب خاص است شیخ گفته است که امر الهی در عالم ارواح نوریه همت است و در مقدمات انتاج معانی ترتیب و همه این امور

تفاریع نکاح اول و داخل در آنند بر هر وجه از وجوهی که آن وجوه نکاح در صور عنصریه و همت در عالم ارواح و ترتیب مقدمات در عالم معانی است. «1»

فمن أحبّ النساء على هذا الحدّ فهو حبّ إلهي و من أحبّهنّ على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة، فكان صورة بلا روح عنده، و إن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح و لكنّها غير مشهودة لمن جاء، مرآته- أو أنتى حيث كانت- مجرد الالتذاذ و لكن لا يدري لمن، فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه ما لم يسمّه هو بلسانه حتّى يعلم.

(1) پس کسی که نساء را بر این حد معرفت و علم به حقیقت محبوب در انوارش دوست داشته باشد، این حب حب الهی است و کسی که نساء را فقط بر جهت شهوت طبیعیه دوست داشته باشد علم این شهوت او را ناقص می‌دارد و در واقع صورت بلا روح است.

هر چند که این صورت یعنی حب محب یاد شده در واقع و نفس الامر روح دارد و لكن این روح برای مردی که به مجرد التذاذ با امرأه خود یا امه خود نزدیک شده است که نمی‌داند این مقاربت و التذاذ برای چیست و چه کسی به این لذت متجلی است مشهود و معلوم نیست. پس این چنین شخص از نفس خویش (که حقیقت ظاهره در صورت مرأه می‌باشد) نمی‌داند آن چه را که دیگران از او نمی‌دانند تا به زبان خود از خویش وصف نکرده تا بدانند (که او کیست و کارش چیست) یا اینکه او از خویشتن چیزی را جاهل است که غیر او یعنی محب آگاه بدان جاهل نیست تا آن غیر این رجل جاهل را به لسان او نام نبرد و او را تفهیم نماید که شأن او و شأن حب او و شأن التذاذ و مرأه او چیست.

كما قال بعضهم:

صحّ غد الناس أيّ عاشق  
غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

---

(1) شرح فصوص قیصری، صص 479 و 480.

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 613

(1) این نکته نزد مردم مسلم شده است که من عاشقم، ولی ندانستند که عشقم برای کیست.



كذلك هذا الالتذاذ فأحبّ المحل الذي يكون فيه و هو المرأة، و لكن غاب عنه روح المسألة، فلو علمها لعلم من التذّ و بمن التذّ فكان كاملا.

(2) همچنین این محب جاهل التذاذ را دوست دارد و محل التذاذ را که مرأه است دوست دارد و لكن روح مسأله از او غائب شده است. پس اگر روح مسأله را می دانست عالم بود که از چه کسی لذت می برد و چه کسی التذاذ دارد که کامل بود (یعنی محب با این علم کامل است. این سخن در مقابل حرف بالاست که بدون این علم، ناقص است).

و كما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله **و لِلرِّجَالِ عَلَيَّهِنَّ دَرَجَةٌ** نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته، فبتلك الدرجة التي تميّز بها عنه، بما كان غنيًا عن العالمين و فاعلا أولا، فإن الصورة فاعل ثان. فما له الأولية التي للحقّ.

(3) و چنانکه مرأه از درجه رجل نازل است به قول حق تعالی: **و لِلرِّجَالِ عَلَيَّهِنَّ دَرَجَةٌ** (بقره: 228) مخلوق بر صورت هم از درجه کسی که مخلوق را بر صورت خود انشا فرموده است یعنی حق تعالی نازل است. پس به این درجه رفیعه که حق تعالی از مخلوق متمیز است غنی از عالمیان و فاعل اول است. چه اینکه صورت انسانیه (که مخلوق بر صورت حق است) فاعل ثانی و در مرتبه ثانیه است. پس برای او اولیتی که برای حق است نیست.

فتميّزت الأعيان بالمراتب: فأعطى كلّ ذي حقّ حقّه كلّ عارف، فلهذا كان حبّ النساء لمحمد- ص- عن تجبب إلهي و إنّ الله أعطى كلّ شيءٍ خلقه و هو عين حقّه. فما أعطاه إلا باستحقاق و استحققه بمسمّاه: أي بذات ذلك المستحقّ.

(4) پس اعیان کونیه به مراتب خودشان از حق تعالی تمییز یافتند و هر عارفی حق هر ذی حق را عطا می کند. لذا حب نساء برای محمد (ص) از تجبب الهی بود و خداوند **أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ** (طه: 50) و آن عطای الهی عین حق آن شیء است. پس خداوند این حب را به محمد (ص) عطا نکرده است (و یا آن چه را که به هر چیزی عطا کرده است عطا نکرده است) مگر به استحقاقی که محمد (ص) آن حب را به مسمای خود یعنی به ذات خود مستحق بوده است (یعنی آن چه را که عین مستحق از خدا طلب

#### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 614

می کرد که در اینجا حب مذکور باشد خداوند او را عطا کرده است).

و إنّما قدّم النساء لأنّ محل الانفعال، كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة.

(1) رسول الله (ص) در حدیث مذکور نساء را بر طیب و صلوات مقدم داشت برای اینکه نساء محل انفعالند، چنانکه طبیعت (یعنی طبیعت کلیه در اصطلاح عارف که از آن تعبیر به هباء و نور مرشوش و رق منشور و وجود عام مفاض بر اعیان ممکنات و تجلی ساری و صادر اول می شود) بر آن چه که بر او منتقشند مقدم است.

خلاصه اینکه طبیعت نساء و طبیعت کلیه مذکور قابلند و باید قابل مقدم بر مقبول باشد.

و لیست طبیعت علی الحقیقة إلا النفس الرحمانی، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه و أسفله لسريان النفخة في الجوهر الهیولانی في عالم الإجمام خاصة و أما سريانها لوجود الأرواح النورية و الأعراض فذلك سريان آخر.

(2) و این طبیعت به حقیقت نیست مگر نفس رحمانی. چه اینکه در او صور عالم، اعلی و اسفل آن انفتاح یافت به جهت سریان نفخه در جوهر هیولانی در عالم اجرام، خاصه (یعنی صور عالم جسمانی اعلی و اسفل آن در نفس رحمانی انفتاح یافت و گشوده شد به جهت سریان نفخه الهیه در جوهر هیولانی که قابل صور اجسام به طور خاص است).

اما سریان طبیعت در وجود ارواح نوریه و اعراض سریان دیگر است.

ثم إنه عليه السلام غلب في هذا الخبر التأنيث على التذكير لأنه قصد التهمم بالنساء فقال «ثلاث» و لم يقل «ثلاثة» بالهاء الذي هو لعدد الذکران، إذ و فيها ذكر الطيب و هو مذکر و عادة العرب أن تغلب التذكير على التأنيث فتقول «الفواطم و زيد خرجوا» و لا تقول خرجن. فغلبوا التذكير - و إن كان واحدا - على التأنيث و إن كن جماعة و هو عربي، فراعى النبي - ص - المعنى الذي قصد به في التحب إليه ما لم يكن يؤثر حبه.

(3) بحث این است که رسول الله (ص) در این خبر تأنیث را بر تذکیر غلبه داد زیرا تمم و اهتمام به نساء را قصد کرده است (چه اینکه فرمود: «حبب إلي من دنياكم ثلاث: النساء و الطيب و جعلت قرّة عيني بالصلاة»). که ثلاث فرمود نه ثلاثة در حالی که ثلاثة با هاء

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 615

عدد ذکور است. «1» زیرا در این روایت ذکر طیب شد و عادت عرب این است مذکر را بر مؤنث غلبه دهند که می گویند: «الفواطم و زيد خرجوا» نمی گویند: «خرجن» یعنی تذکیر را بر تأنیث غلبه می دهند هر چند که مذکر واحد باشد و مؤنث جمع، و رسول الهی (که متکلم به این کلام است) و خود عرب است (و افصح فصحاى عرب است در روایت مذکور تذکیر را بر تأنیث غلبه نداد که ثلاثة بفرماید، بلکه تأنیث را غلبه داد که ثلاث گفت)، از این جهت که مراعات نمود معنایی را که بدین تغلیب قصد تحب کرده است.

مادامی که حب را برای خود اختیار نکرده است بلکه حب نساء را به حب الله برگزیده است.

فعلّمه الله ما لم يكن يعلم و كان فضل الله عليه عظيما، فغلب التأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغير هاء. فما أعلمه - ص - بالحقائق و ما اشد رعايته للحقوق.

(1) پس خداوند او را تعلیم نموده است آن چه را که نمی‌دانست و فضل خداوند بر او عظیم است. «2» پس تأنیث را بر تذکیر غلبه داد که ثلاث فرمود بدون هاء. پس چه قدر رسول الله (ص) عالم به حقایق بود و چه قدر در رعایت حقوق شدت عنایت اعمال فرمود.

ثم إنّه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث و أدرج بينهما المذكر، فبدأ بالنساء و ختم بالصلاة و كلتاها تأنيث، و الطيب بينهما، كهو في وجوده. فإنّ الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها و بين امرأة ظهرت عنه، فهو بين مؤنثين: تأنيث ذات و تأنيث حقيقي.

(2) سپس نبی (ص) خاتمه را در تأنیث نظیر اولی گردانید که بین دو مؤنث مذکر را درج فرمود (یعنی طیب را که مذکر است بین نساء و صلوات که مؤنثند در آورده است).

چنانکه خود نبی (ص) در وجودش این چنین است. زیرا رجل درج است بین ذاتی که از آن ذات، ظاهر شده است (یعنی رجل از آن ذات ظاهر شده است و لفظ ذات در لغت عرب مؤنث است) و بین زنی که آن زن از رجل ظاهر شده است.

خلاصه اینکه در ترتیب مؤنث و مذکر و مؤنث دومی که مذکر از اولی که مؤنث است یعنی ذات ظاهر شده است و سومی که مؤنث است یعنی امراه از دومی که مذکر است

---

(1) في ثلاث و سبعة بعده - ذكر انّ بعكس ما اشتها.

(2) اقتباس است از قرآن کریم در آیه 114 سوره نساء که حق سبحانه فرمود: وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 616

ظاهر شده است، پس رجل بین دو مؤنث قرار گرفت یکی تأنیث ذات (یعنی ذات واجب تعالی) و دیگر تأنیث حقیقی.

چنانکه در سلسله طولی وجود، عقل مخلوق نخستین است و نفس مخلوق دومین و مرد مظهر عقل است و زن مظهر نفس و الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ (نسا: 34) وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ. (بقره: 228).

كذلك النساء تأنيث حقيقي و الصلاة تأنيث غير حقيقي، و الطيب مذکر بينهما كآدم بين الذات الموجود هو عنها و بين حواء الموجودة عنه.

(1) همچنين نساء تأنيث حقيقي است و صلوات تأنيث غير حقيقي است و طيب مذکر است بين آن دو مؤنث، چنانکه آدم بين ذاتي (يعني ذات واجب الوجود) که از آن موجود شد و بين حواکه از وی موجود شده است.

و إن شئت قلت الصفة مؤنثة أيضا و إن شئت قلت القدرة مؤنثة أيضا، فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحقّ علّة في وجود العالم و العلة مؤنثة.

(2) و اگر خواهی بگو آدم بعد از مؤنثی که صفت است یا قدرت است و یعلت است، که حکما می گویند حق علت وجود عالم است، قرار دارد.

خلاصه اینکه پیش از رجل که آدم است مؤنث قرار دارد که آن ذات یا صفت یا قدرت یا علت است و مآل همه یکی است. زیرا مراد از ذات واجب تعالی است و از صفت، علم و اراده و قدرت هم که ظاهر است، چه مراد علم و اراده و قدرت واجب است و علت هم همان علت تامه است که واجب تعالی است و همه این الفاظ یعنی ذات و صفت و قدرت و علت مؤنثند.

و أما حکمة الطيب و جعله بعد النساء، فلما في النساء من روائح التكوين فإنه أطيّب الطيب عناق الحبيب. كذا قالوا في المثل السائر.

(3) و اما حکمت طيب و قرار دادن آن بعد از نساء اینکه در نساء روايح تکوين است.

يعني روايح تکوين اهل عالم زیرا مرأه مرتبه امومت دارد که به این رتبه امومت واجد وجود اولاد است و صاحب کشف بوی وجود اولاد را در مرأه استشمام می کند و به ذوق شم ادراك می کند، لذا این رایحه الذ روايح است و این مثل سایر است: اطيّب الطيب عناق الحبيب.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 617

اینک شیخ مقدمه ای می گیرد که معنی طيب را در خود رسول الله (ص) که به نحو اکمل قرار دارد بیان کند که می گوید.

و لما خلق رسول الله - ص - عبدا بالأصالة لم يرفع رأسه قطّ إلى السيادة، بل لم يزل ساجدا واقفا مع كونه منفعا حتى كوّن الله عنه ما كوّن.

فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس التي هي الأعراف الطيبة. فحبّب إليه الطيب:

فلذلك جعله بعد النساء.

1) چون خداوند رسول الله (ص) را در اصل جبلت و خلقتش عبد آفریده است (که مرفعل و متأثر از سید و مولای خود است چه اقتضای عین ثابتش عبودیت ذاتی حاصل از تعین و تقید و حفظ آداب با حضرت الهیه است) هیچ گاه سر خود را به سوی سیادت برنداشت. بلکه همواره (از جهت عبودیتش) ساجد رب خود و متذلل حضرتش و واقف در مقام عبودیتش به مرتبه انفعالش بود تا آن جا که خداوند تکوین فرمود از او آن چه را که تکوین فرمود.

یعنی همه ارواح و مظاهر آنها را از روح او ایجاد کرد که در حدیث آمده است. اولین مخلوق عقل است و این عقل روح آن جناب است که فرمود: «اول ما خلق الله نوری».

پس خداوند او را رتبه فاعلیت و تأثیر در عالم انفاس یعنی ارواح داده است. انفاسی که بوهای خوشند (یعنی کلمات وجودیه طیبه‌اند که انفاس جمع نفس به فتح فاء است) پس خداوند طیب را محبوب او گردانید. پس از این جهت طیب را بعد از نساء ذکر کرد (زیرا نساء صورت آن قابلیت و انفعالت).

خلاصه سخن اینکه انسان عبد منفعّل از مولای خود است که در پیشگاه او همواره ساجد و متذلل است و چون عین ثابت رسول خاتم اقتضای عبودیت تامه را داراست که در فعل و قولش هیچ گاه سرش را به سوی سیادت نیفراشت و در اعتلای وجودی‌اش در قوس صعود اول ما خلق است و همه کلمات نوریه موجودات خارجی از این نور ایجاد شدند، خداوند سبحان به رسول الله رتبه فاعلیت داد که معطی کمال کل اهل عالم و واسطه فیض است که جمیع ارواح و مظاهر آنها از این نور وجود یافتند و عالم انفاس یعنی ارواح که هم انفاس ما فوق بودند و هم به انفاسشان در وجود ظاهری شهادی مؤثرند و روایح طیبه وجودیه شهادیه، از این انفاس طیبه ارواح ظاهر شده است. یعنی این انفاس که خود روایح طیبه‌اند، مبادی موجودات شهادیه‌اند و خود

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 618

أرواح روایح طیبه وجودیه اعیان ازلیه علیه می‌باشند.

در پیش دانستیم که طبیعت کلیه روحانیه یعنی صادر نخستین که رق منشور همه ارواح و مظاهر آنهاست حامل ارواح و مظاهر آنهاست. پس جمیع کلمات وجودیه که اعراف طیبه‌اند از رتبه فاعلیت نور خاتم پدید آمده‌اند و دانستی که این رتبه فاعلیت، متأخر از جهت عبودیت اوست که عبودیت جنبه قابلیت و انفعالت دارد. پس چنانکه خداوند در نساء که رتبه امومت و قابلیت و انفعالت دارند رتبه فاعلیت هم قرار داده است، در عالم شهادت نیز رسول الله (ص) را که از جهت عبودیتش قابل و منفعّل بود، رتبه فاعلی داد که روایح طیبه کلمات وجودیه یعنی روایح تکوین که از عالم انفاس استشمام می‌شود، از روح و نور ختمی نیز اولاً استشمام می‌شود، و چون طبیعت کلیه یاد شده حامل همه آنهاست پس نسبت به آنها ام است و از این طبیعت کلیه هم روایح تکوین استشمام می‌شود که فاعل منفعّل است و چون طیب که بوی خوش است عرض است و عرض قائم به جوهر است، لذا طیب را پس از نساء آورد که بوی خوش از آن جوهر قابل منفعّل و صاحب رتبه فاعلیت و واسطه در فیض استشمام می‌شود فافهم.

شیخ در مناقب در منقبت حضرت رسول (ص) می گوید: «أب الأکوان بفاعليته و أم الإمكان بقابليته». و این عبارت شیخ در این مقام فصوص شرح و تفصیل آن است.

فراعی الدرجات التي للحق في قوله رفيع الدرجات ذو العرش لاستوائه عليه باسمه الرحمن.

(1) پس جناب رسول الله (ص) درجاتی را که برای حق است در فرموده اش: رفيع الدرجات ذو العرش که به اسم رحمن بر آن استواء دارد مراعات کرد.

عرش اشاره به نفس رحمانی است که معبر به طبیعت لثیه است و رسول الله (ص) در حدیث مذکور مراعات درجات و مراتب را نمود، که درجات الهیه و مراتب کلیه که همه از آن حق است - رفيع الدرجات ذو العرش - مطابق حکمت بالغه الهی و علم عنایی او که يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ - به تعبیر فیلسوف الهی در نزول به ترتیب قاعده امکان اشرف و در صعود به ترتیب قاعده امکان آخس - نظم و نضد وجودی یافته اند، زیرا مراتب مطلقا نزولا و صعودا در مجرد و مادی محفوظ است و ظفره مطلقا محال است. لذا اولین موجود مخلوق، عقل اول است که از آن تعبیر به آدم حقیقی می نمایند، سپس نفس کلیه است که نفوس ناطقه از آن ظاهر شده است و

### مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 619

همچنین به ترتیب تا به آخرین مرتبه قوس نزول که همه نقوش بر طبیعت کلیه، یعنی عرش رحمانی اند و روح محمدی (ص) مظهر رحمانی است که رحمت او همه را فراگرفت و ما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ. (انبیا: 107).

فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الإلهية: و هو قوله تعالى وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ: و العرش وسع كل شيء و المستوي الرحمن، فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم كما بيناه في غير موضع من هذا الكتاب، و في الفتوح المكي.

(1) پس در آن چه که این عرش در بر دارد، چیزی که رحمت الهیه آن را نرسیده باشد نیست. این است معنی قول خدای تعالی: وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (اعراف: 156) و عرش همه چیز را فراگرفته است و مستوای رحمن است - الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى - پس به حقیقت این اسم رحمانی (یعنی به حقیقت این عرش) رحمت در عالم سریان یافت. چنانچه در چند موضع این کتاب و در فتوح مکی بیان کرده ایم.

و قد جعل الطيب الحق - تعالى - في هذا الالتحام النكاحي في براءة عائشة فقال الْحَبِيثَاتُ لِلْحَبِيثِينَ وَالْحَبِيثُونَ لِلْحَبِيثَاتِ، وَ الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ، أُولَئِكَ مُبَرَّؤُونَ مِمَّا يَقُولُونَ.

(2) حق تعالی طیب را در این التحام و پیوند نکاحی (واقع بین رجل و مرأه) در براءت عایشه قرار داد. (اشاره به واقعه افک دارد که معاندان حتی نسبت به عرض رسول الله (ص) پرده‌داری نمودند) که فرمود: الْحَيِّثَاتُ لِلْحَيِّثِينَ وَ الْحَيِّثُونَ لِلْحَيِّثَاتِ وَ الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ (نور: 26).

چه اینکه طیب آنی است که او را طیب یعنی بوی خوش باشد. پس خداوند شهادت داد که عایشه طیبه است و خبیث را از او نفی کرده است که فرمود:

أُولَئِكَ مُبَرَّؤُونَ مِمَّا يَقُولُونَ چه اینکه نبی (ص) اطمینان‌بخش است و عایشه و باقی زوجات نبی اطمینان‌بخشند. پس پیغمبر (ص) و دیگر اولیای الهی از آن چه که ظالمان در حق زوجات و اعراض آنها می‌گویند مبرا هستند. «1»

---

(1) شرح فصوص قیصری، ص 485.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 620

فجعل روائحهم طيبة و أقوالهم صادقة: لأن القول نفس، و هو عين الرائحة فيخرج بالطيب و الخبيث على حسب ما يظهر به في صورة النطق.

(1) پس روائح طیبین (یعنی لوازم وجودی‌شان از اقوال و احوال و صفاتشان) را طیب (و اقوالشان) را صادق گردانید. زیرا قول، نفس است و نفس عین رایحه است که از طیب و خبیث بر حسب آن چه از او ظاهر می‌شود چه صدق چه کذب در صورت نطق خارج می‌گردد.

غرض این است که نفس یعنی دم تا به مخارج نخورده است قول نمی‌شود بلکه محض دم و نفس بی‌رنگ و بی‌تعین است. پس قول همان نفس و دم است که تعین گرفته و به صورت حروف و کلمات درآمده است و دانستی که نفس رحمانی دم الهی است که خوشبوترین رایحه است و همچنین عقول و ارواح و نفوس، که هر تالی، از انفاس طیبیه مقدم است.

فمن حيث إنه إلهي بالاصالة كله طيب: فهو طيب؛ و من حيث ما يحمده و يذمّ فهو طيب و خبيث.

(2) پس از این حیث که نفس بالاصالة منسوب به حق تعالی است همه آن طیب است.

پس قول، همگی به این اعتبار طیبند (که صفتی از صفات کمالیه الهیه‌اند) و از آن حیث که محمود و مذموم واقع می‌شوند (که قولی محمود است و قولی مذموم) به طیب و خبیث منقسم می‌گردد.

فقال في خبث الثوم هي شجرة أكره ريحها و لم يقل أكرهها. فالعين لا تكره و إنما يكره ما يظهر منها و الكراهة لذلك إما عرفاً أو بعدم ملاءمة طبع أو غرض، أو شرع، أو نقص عن كمال مطلوب و ما تمّ غير ما ذكرناه و لما انقسم الأمر إلى خبيث و طيب كما قررناه، حَبَّبَ إليه الطيب دون الخبيث.

(3) رسول الله (ص) درباره خبث ثوم یعنی بدی سیر فرمود: «هي شجرة اكره ريحها» و نفرمود «أكرهها» یعنی نفرمود که خود سیر را بد دارم چون عین مکروه واقع نمی شود و همانا مکروه آن چیزی است که از عین ظاهر می گردد. از این جهت کراهت که از عین ظاهر می گردد یا به حسب عرف است یا به حسب ملائمت طبع یا غرض یا شرع یا به سبب نقص از کمال مطلوب و در واقع جز اینکه که گفتیم نیست و چون امر منقسم به خبیث و طیب است چنانکه تقریر کردیم، طیب محبوب رسول الله (ص) گردانیده شد نه

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 621

خبیث.

و وصف النبي- ص- الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفن، فإنه مخلوق من صَلْصَالٍ مِنْ حَمٍّ مَسْنُونٍ\* أي متغیر الريح: فتكرهه الملائكة بالذات، كما أن مزاج الجعل يتضرر برائحة الورد و هي من الروائح الطيبة.

فليس الورد عند الجعل بريح طيبة.

(1) و نبی (ص) ملائکه را وصف فرمود که از روایح خبیثه متأذی می شوند به خاطر تعفنی که در این نشئه عنصریه است. (و همین تعفن است که مبدأ کراهت ملائکه مر انسان راست) چه اینکه انسان مخلوق است مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمٍّ مَسْنُونٍ\* (حجر:

26) یعنی بو گرفته و متغیر الريح.

پس ملائکه (از جهت طهارت نشئه خودشان از عفونات و فضلات منتنه) انسان متغیر الريح را کراهت دارند (که خبیث است لذا مأمور شدیم به طهارت ثوب و بدن و دوام وضو، و مستحب شد استعمال بوهای خوش تا بین ما و ملائکه مناسبت حاصل شود و با طیبین بیوندیم).

چنانکه مزاج جعل به بوی گل متضرر می شود. حال آن که بوی گل از بوهای خوش است. پس بوی گل در نزد جعل بوی خوش نیست.

و من كان علی مثل هذا المزاج معنی و صورة أضرب به الحق إذا سمعه و سرّ بالباطل:



و هو قوله وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَ كَفَرُوا بِاللَّهِ. و وصفه بالخسران فقال أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ\*.  
فإنه من لم يدرك الطيب من الخبيث فلا إدراك له.

فما حَبَّبَ إلى رسول الله - ص - إِلَّا الطيب من كل شيء و ما تَمَّ إِلَّا هو.

(2) و کسی که در معنی و صورت بر این مزاج جعلی است، چون حق را بشنود بدو زیان رساند و به باطل مسرور گردد. این معنی است که خداوند فرمود: وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَ كَفَرُوا بِاللَّهِ (عنکبوت: 52) و آنان را به خسران وصف فرمود که گفت:

أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ\* زیرا کسی که طیب و خبیث را ادراک نکند و تمیز ندهد اصلاً ادراک ندارد.  
پس برای رسول الله (ص) محبوب گردانیده نشد مگر طیب از هر چیز و این نیست مگر او.

و هل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا يجد إِلَّا الطيب من كل شيء، لا يعرف الخبيث، أم لا؟ قلنا هذا لا يكون: فإنَّ ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 622

و هو الحقّ، فوجدناه يكره و يحبّ و ليس الخبيث إِلَّا ما يكره و لا الطيب إِلَّا ما يحبّ و العالم على صورة الحقّ، و الإنسان على الصورتين.

(1) و آیا متصور است که در عالم مزاجی باشد که نیابد مگر طیب از هر چیز را و خبیث را نشناسد یا متصور نیست؟ گفتیم که این نمی باشد چه اینکه ما نیافتیم آن را در اصلی که عالم از او ظاهر شد و آن اصل، حق تعالی است که او را یافتیم که چیزی را مکروه و ناخوش می دارد و چیزی را محبوب و خوش (خلاصه اینکه کاره و محب است) و خبیث نیست مگر آنی که مکروه است و طیب نیست مگر آن چه که محبوب است و عالم بر صورت حق است و انسان بر دو صورت است (هم مخلوق است بر صورت حق هم بر صورت عالم).

فلا يكون ثم مزاج لا يدرك إِلَّا الأمر الواحد من كل شيء، بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث، مع علمه بأنّه خبيث بلذوق طيب بغير الذوق، فيشغله إدراك الطيب منه عن الإحساس بخبثه، هذا قد يكون.

(2) پس در واقع مزاجی نیست که از هر چیز تنها يك امر را ادراک کند (یا فقط طیب را ادراک کند و یا فقط خبیث را) بلکه در واقع مزاجی است که طیب را از خبیث ادراک می کند و تمیز می دهد با اینکه عالم است که آن به حسب ذوق ظاهر خبیث است و بغير ذوق طیب است که او را ادراک طیب آن از احساس به خبیث آن باز می دارد.

چنانکه از بعضی از مشایخ بلکه روایت دارد از حضرت عیسی علیه السلام با مریدان یا حواریون گذارشان به مرداری افتاد که آن بعض یا حضرت عیسی گفت این جیفه چه دندان سفیدی دارد.

این می‌شود (یعنی ممکن است که امری مانند جیفه در نظر شخصی به دو لحاظ مذکور خبیث و طیب باشد).

و أما رفع الخبث من العالم - أي من الكون - فإنه لا يصح و رحمة الله في الخبيث و الطيب و الخبيث عند نفسه طيب و الطيب عنده خبيث. فما ثم شيء طيب إلا و هو من وجه في حق مزاج ما خبيث، و كذلك بالعكس.

(3) اما رفع خبیث از عالم صحیح نیست (عالم یعنی عالم عنصری چه اینکه طبایع مختلف است چیزی با طبیعتی ملائم است و همان چیز با طبیعت دیگر غیر ملائم است.

چنانکه لعاب دهان انسان برای انسان طیب است و برای حیّه سم است.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 623

و رحمت الهی در خبیث و طیب هر دو حاصل است. (و اگر این رحمت نمی‌بود هیچ یک از خبیث و طیب موجود نمی‌شد چه وجود، عین رحمت است) و خبیث در نزد خود طیب است و طیب در نزد او خبیث است (چه اینکه هر چیزی دوست ندارد مگر خویشتن را و آن چه را که مناسب با اوست. نه آن چه را که مضاد اوست). پس در واقع هیچ طیبی نیست مگر آن که آن به وجهی در حق مزاجی خبیث است و همچنین بالعکس.

اسرار نماز

و أما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة.

فقال و جعلت قرّة عيني في الصلاة لأنّها مشاهدة: و ذلك لأنّها مناجاة بين الله و بين عبده كما قال: فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ.

(1) اما مورد سوم که فردیت بدان کامل شد صلات است.

شیخ شروع به بیان حکمت صلات کرده است که این فص را در همین سه امر گذرانده است. حدیث مذکور چنین است که حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثَ: النساء و الطيب و جعلت قرّة عيني في الصلاة. لکن رسول خدا (ص) به قرینه «جعلت قرّة عيني في الصلاة». کلمه «الصلاة» را ذکر نفرمود و از ذکر آن بدین جمله اکتفا نمود.

پس گفت: «جعلت قرّة عيني في الصلاة» زیرا «صلاة» مشاهده است (یعنی سبب مشاهده است و مشاهده محبوب قره عین محب است) زیرا صلات مناجات میان الله تعالی و عبد اوست. چنانکه فرمود: فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ (بقره):

(152).

و در حدیثی رسول الله (ص) فرمود: «المصلي يناجي ربه».

و هي عبادة مقسومة بين الله و بين عبده بنصفين: فنصفها لله و نصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال «قسّمت الصلاة بيني و بين عبدي نصفين: فنصفها لي و نصفها لعبدي و لعبدي ما سألت». يقول العبد بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. يقول الله ذكرني عبدي. يقول العبد: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. يقول الله حملي عبدي. يقول العبد: الرَّحْمَنُ الرَّحِيمِ. يقول الله أثنى عليّ عبدي. يقول العبد مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ:

يقول الله مجّدي عبدي: فَوْضَ إِلَيَّ عبدي. فهذا النصف كلّ لله تعالى خالص.

(2) و صلاة عبادت مقسوم بين الله و بين عبد است به دو نصف: پس نصفی از آن برای خدا و نصفی برای بنده است، چنانکه در خبر صحیح آمده است که حق تعالی فرمود: من

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 624

صلاة را بین خودم و بین عبد خودم دو نصف نمودم. نصف آن برای من و نصف آن برای عبد من است. و مر عبد مراست آن چه را که درخواست کند. عبد می گوید: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. خداوند می گوید: عبدم مرا یاد نمود. عبد می گوید: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. خداوند می گوید: عبدم مرا ستایش نمود. عبد می گوید: الرَّحْمَنُ الرَّحِيمِ خداوند می گوید: عبدم مرا ثنا نمود. عبد می گوید: مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ. خداوند می گوید: عبدم مرا بزرگ داشت و خویشتر را به من تفویض نمود. این نصف همگی خالص برای خداست.

ثم يقول العبد: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، يقول الله هذه بيني و بين عبدي و لعبدي ما سألت. فأوقع الاشتراك في هذه الآية. يقول العبد: اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ، يقول الله فهؤلاء لعبدي و لعبدي ما سألت. فخلص هؤلاء لعبده كما خالص الأول له تعالى.

(1) سپس عبد می گوید: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. خداوند می گوید: این بین من و بین بنده من است و مر عبد مراست هر چه که بخواهد. پس خداوند در این آیه بین خود و بنده اش اشتراك قرار داد. بنده می گوید: اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ تا وَ لَا الضَّالِّينَ. خدای تعالی می فرماید: اینها برای عبد من است و مر عبد مراست آن چه را که بخواهد. پس اینها را خالص برای عبد خود قرار داد. چنانکه نصف اول را خالص برای خودش قرار داد.

فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين، فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله و بين عبده.

(2) از این کلام، وجوب قرائت حمد دانسته می شود. پس کسی که آن را قرائت ننماید صلات مقسوم میان الله و عبده را به جای نیاورده است.

چنانکه رسول الله (ص) فرمود: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب. و از این حدیث نیز فردیت لازم آید. چه قسم اول خالص حق و قسم دوم مشترك بین او و عبد و قسم سوم خالص عبد است و نیز از این حدیث لازم آید که بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ\* جزء فاتحه است، (چنانکه حق هم این است که بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ\* جزء هر سوره قرآن است).

و لما كانت الصلاة مناجاة فهي ذكر، و من ذكر الحق فقد جالس الحق و جالسة الحق،

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 625

فإنه صحّ في الخبر الإلهي أنه تعالى قال أنا جليس من ذكرني و من جالس من ذكره و هو ذو بصر حديد رأى جليسه، فهذه مشاهدة و رؤية.

فان لم يكن ذا بصر لم يره.

(1) و چون صلوات مناجات است (چنانکه رسول الله فرمود: المصلی یناجی ربه). پس صلوات ذکر حق است و کسی که ذکر حق کند همنشین حق است و حق هم همنشین اوست. چنانکه در خبر الهی صحیح آمده است که خداوند فرمود: «انا جلیس من ذکرني» «1» و کسی که همنشین است با کسی که ذاکر اوست و ذاکر صاحب چشم تیزبین است، جلیس خود را می بیند و الا جلیس او نیست. (لذا امیر علیه السلام فرمود: «لم اعبد ربًا لم اره»). پس صلوات مشاهده و رؤیت است.

یعنی مشاهده عیانی روحانی و شهود روحی در مقام جمعی است و رؤیت عینی در مظاهر فرقی که عبارت از مواد اعیان موجوده روحانی و جسمانی است. خلاصه اینکه مشاهده در مقام جمعی است و رؤیت در مظاهر فرقی.

و اگر مصلی صاحب بصر و عرفان نباشد (که حق است که برای هر چیز و از هر چیز متجلی است) حق را نمی بیند.

فمن هنا يعلم المصلی رتبته هل یری الحق هذه الرؤیة فی هذه الصلاة أم لا. فإن لم یره فلیعبده بالإیمان كأنه یراه فیخیله فی قبلته (قبله- خ) عند مناجاته (فیجعله فی قلب مناجاته- خ) و یلقی السّمع لما یردّ به علیه من الحق.

(2) پس از اینجا مصلی رتبه خود را می داند که آیا در این صلوات حق را این رؤیت عیانیه نموده است یا نه. اگر چنین رؤیتی ندارد خدا را عبادت نماید به ایمان که کأنّ او را می بیند (چنانکه مؤمنان محجوب عبادت می کنند). پس هنگام مناجات با خدا او را در قبله خود انگارد و سمع را إلقاء کند. یعنی گوش فرادهد بدانچه که از حق بر او وارد و فائض می شود که واردات روحانی به معانی غیبیه است.

فإن كان إماما لعالمه الخاص به و للملائكة المصلين معه - فإن كلّ مصلّ فهو إمام بلا شك، فإنّ الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلّى وحده كما ورد في الخبر - فقد حصل له رتبة الرسول في الصلاة و هي النيابة عن الله.

(1) این حدیث خطاب حق سبحانه با موسای کلیم است در روایتی که جناب صدوق در امالی آورده است.

### مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 626

(1) پس اگر امام یعنی پیش نماز عالم خاص به خود باشد و امام برای ملائکه با او باشد، چه اینکه هر مصلی بدون شك امام است، چه اینکه ملائکه در خلف عبد که به تنهایی نماز می خواند نماز می خوانند - چنانکه در خبر وارد شده است - پس برای چنین کس که امام است رتبه رسول در صلوات حاصل شد (چه اینکه امامت مردم از مراتب رسول است و امامت (که قیام به حقوق عباد و از شئون حق است) نیابت از حق تعالی است).

و إذا قال سمع الله لمن حمده، فيخبر نفسه و من خلفه بأن الله قد سمعه فيقول الملائكة و الحاضرون ربنا و لك الحمد، فإنّ الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده، فانظر علو رتبة الصلاة و إلى أين تنتهي بصاحبها.

(2) و چون مصلی می گوید: «سمع الله لمن حمده» خویشترن را و کسانی را که خلف او هستند اخبار می کند به اینکه حق تعالی حمد حامدان را شنیده است. پس ملائکه و حاضران می گویند: «ربنا و لك الحمد». پس همانا سخن حق تعالی بر لسان عبد مانند شجره طور سیناست که آن جا «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» می گوید و در اینجا اخبار می کند که «سمع الله لمن حمده». پس بنگر علو رتبه صلوات را و اینکه در نهایت امر، صاحب خود یعنی مصلی را به کجا می کشاند.

فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها و لا كان له فيها قرّة عين لأنّه لم ير من ينجيه، فان لم يسمع ما يرد من الحقّ عليه فيها فما هو ممن ألقى السّمع و لا سمعه و من لم يحضر فيها مع ربّه مع كونه لم يسمع و لم ير، فليس بمصلّ اصلا و لا هو ممن ألقى السّمع و هو شهيدٌ.

(3) پس کسی که درجه رؤیت یاد شده را در نماز تحصیل ننماید به غایت مطلوب صلوات نرسیده است و برای او در نماز قرّة عین نمی باشد، زیرا او نمی بیند کسی را که با او مناجات می کند، پس اگر نشنود آن چه را که از حق بر او در نماز وارد می شود (یعنی واردات روحانی و معانی غیبیه را که از حق تعالی بر او فایض می شود نمی شنود) پس القای سمع نکرده است و واردات غیبیه را از حق نشنیده است و کسی که در نماز حضور ندارد یا اینکه نشنیده است و ندیده است اصلا نماز گزار نیست و از کسانی که القای سمع کردند و شهیدند نیست.

کسی که نه شهود روحانی دارد و نه رؤیت عیانی قلبی یا مثالی یا خیالی، خلاصه اینکه هیچ گونه شهود و حضور ندارد مصلی نیست.

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 627

مصلی را مراتب است، اعلای آن مجالست مذکور است و ادنای آن اعبد الله کاتک تراه که يك مرحله إحسان است که در ابتدای فص لقماني گفتیم و باز هر يك از این اعلی و ادنی را مراتب و درجات است که به یاد خدا بودن یعنی همان ذکری که فیهود:

انا جلیس من ذکرني مراتب دارد. خداوند سبحان فرمود: **وَ لَا تُطِيعُ مَنْ أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا** (کهف: 28) و این ذکر را مراتب است: یکی به زبان ذاکر است و به دل غافل و دیگری به زبان ذاکر و به دل حاضر و دیگری ذکر قلبی خود را می شنود که مطابق حالات او گاهی قلب او «لا اله الا الله» و گاهی الله و گاهی یا هو و گاهی هو و گاهی به اذکار دیگر و حتی گاهی به نگاه کردن خاتم و دیگر اولیاء الله گویاست.

بدان مطابق خبر وارد شده- که شیخ بدان تذکر داد- که هر مصلی امام است، حتی تنها هم نماز می خواند ملائکه به امامت او با او نماز می خوانند وجه صیغه متکلم مع الغیر بودن **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** و ضمیر جمع **اهْدِنَا** دانسته می شود.

وجه دیگر که در همین گفته آمد این که صیغه های مذکور به لحاظ قوای نفس است.

وجه دیگر مطلبی است که فخر رازی در تفسیر کبیرش از راه تبعیض صفت و عدم جواز آن در شریعت محمدیه (ص) مطرح کرده است و شیخ بهابی آن را در اول کشکول نقل کرده است و اقوال دیگر نیز گفته اند.

**و ما تمّ عبادة تمنع من التصرف في غيرها- ما دامت- سوی الصلاة.**

(1) و در واقع عبادتی که تا آن عبادت باقی و ثابت است مانع در تصرف غیر خود بشود وجود ندارد مگر صلات.

یعنی در عبادات دیگر انسان می تواند که در غیر آن عبادت تصرفی بنماید و دستی داشته باشد مثل صوم و طواف و اعتکاف و غیرها. اما در صلات به هیچ کار دیگر نمی تواند اشتغال داشته باشد.

**و ذکر الله فيها أكبر ما فيها لما تشتمل الصلاة عليه من أقوال و أفعال- و قد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في الفتوح المكية كيف يكون.**

(2) و ذکر خداوند در نماز بزرگترین چیزی است از اقوال و افعال که صلات شامل آنهاست (یعنی آن چه را که صلات شامل آن است هیچ يك به بزرگی ذکر الهی نیست) و

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 628

ما در فتوح مکیه صفت رجل کامل در صلوات را ذکر کرده‌ایم. «1»

در مباحث پیش در ذیل فصوص گذشته دانستیم که قرب فرایض بالاتر از قرب نوافل است. قرب نوافل تدنی است و قرب فرایض تدلی **ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى** (نجم: 8) که تدلی بعد از تدنی است. زینا طفره مطلقا محال است و قرب از تدلی که دنو و تقرب است و نتیجه و ثمره نوافل است به تدلی که آویخته شدن و ملتزم بودن و ثمره فرایض است منتهی می‌گردد و صلوات هم قرب نوافل را داراست و هم قرب فرایض را. در قرب نوافل خداوند سبحان فرمود: من چشم و گوش و دست و زبان عبد می‌شوم و در قرب فرایض فرمود: زبان و چشم و گوش و دست و پای من می‌شود. که لسان عبد لسان الله می‌گردد و عین او عین الله و ید او ید الله. پس آن‌گاه که مصلی می‌گوید: سمع الله لمن حمده لسان او در این قرب آلت قول حق گردید، یعنی عبد به قرب فرایض نایل آمده است.

بدان که نماز عبادت جمعی دارد. کلیه عبادات تکوینی موجودات را حائز است به تفصیلی که در نکته 103 کتاب هزار و یک نکته گفته‌ایم و جناب شیخ بهایی نیز در آخر کشکول «2» چند سطری در همین موضوع آورده است که صلوات جامع انواع عبادات نفسانی و بدنی می‌باشد.

لان الله تعالى يقول إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ، لأنه شرع للمصلي إلا يتصرف في غير هذه العبادة ما دام فيها و ما دام يقال له مصلّي.

(1) اینکه گفتیم صلوات تنها عبادتی است که مانع از تصرف در غیر او است از آن روست که خداوند فرمود: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (عنکبوت: 45).

یعنی از اشتغال به غیر حق چه آن امر در حال غیر صلوات مباح باشد یا نباشد که مراد از منکر است و فحشاء یعنی مناهی، پس منکر اعم از فحشاء است.

زیرا برای مصلی مشروع و مفروض شده است که تا در نماز است و تا به او مصلی گفته می‌شود در غیر این عبادت تصرف نکند.

و لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ یعنی فيها أي الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله و الثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها، لأن الكبرياء لله تعالى.

---

(1) در باب شصت و نهم فتوحات مکیه.

(2) کشکول شیخ بهایی، چاپ نجم الدولة، ص 647.

و لذلك قال: وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ. و قال أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ. فالقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله إِيَّاه فيها.

(1) و ذکر الله در صلوات اکبر است. یعنی ذکری که از خداوند برای عبدش می باشد هنگامی که سؤالش را اجابت می نماید و ثنایش بر او بزرگتر است از ذکر عبد، رب خود را در صلوات. زیرا کبریاء حق تعالی راست.

غرض این است که خداوند سبحان فرمود: وَ لَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ که عبادت هم شامل است ذکر خداوند عبد را و هم ذکر عبد خدا را بنا بر وجه اول معنی چنین است که ذکر خداوند عبد را بزرگتر است از ذکر عبد خدا را و به وجه دوم این است که در میان افعال و اقوال نماز، ذکر خداوند از همه بزرگتر است.

از این جهت که گفتیم مراد از ذکر، ذکر خداوند است عبدش را. خداوند سبحان فرمود. وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (عنکبوت: 45) و فرمود: أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ (ق: 37) چه القای عبد سمع را گوش فرادادن اوست مر آن چه را یعنی ذکر الله تعالی عبد را در نماز.

و من ذلك أنّ الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود عمّت الصلاة جميع الحركات.

(2) و از این جهت که صلوات مشتمل بر اسرار است چون وجود از حرکت معقوله است. «1»

به این حرکت عالم از عدم یعنی از ثبوت علمی به وجود خارجی منتقل شد، صلوات جمیع حرکات را شامل است.

یعنی حرکت نباتی و حرکت حیوانی و حرکت انسانی که نبات به قیاس به انسان منکوس است که سرنگون است یعنی سر به سوی زمین دارد و انسان نسبت به نبات مستقیم است که سرش به سوی آسمان است. انسان و نبات را در کنار هم قیاس کنیم آنها را دو فرد نامی مقابل هم می بینیم که هر یک نسبت به دیگری منکوس است که آسمان درخت، زمین انسان است و زمین درخت، آسمان انسان و حیوان غیر انسان در میان این دو، حرکت افقی دارد چه حرکت نبات و حیوان مستقیم است. هر چند که نسبت به یک دیگر منکوسند و چون از ابتدای قوس صعودی حرکت را در نظر بگیریم

---

(1) حرکت معقوله در مقابل حرکت محسوسه است و مراد از حرکت معقوله حرکت حبی است.



می بینیم که طبیعت در حرکت است تا به نبات و سپس به حرکت افقی حیوان در باب الأبواب که انسان است حرکت می کند و ارتقا می نماید و اعتلای وجودی کسب می کند باید در ادراک این مطلب تلطیف سرّ و تصفیه خاطر و تجرید فکر به کار آورد.

و هي ثلاث: حركة مستقيمة و هي حال قيام المصلّي، و حركة افقية و هي حال ركوع المصلّي، و حركة منكوسة و هي حال سجوده. فحركة الإنسان مستقيمة، و حركة الحيوان أفقية، و حركة النبات منكوسة، و ليس للجماذ حركة من ذاته: فإذا تحرك حجر فإمّا يتحرك بغيره.

(1) و آن حرکات سه قسم است. یکی حرکت مستقیم است. که حال قیام مصلی است و یکی حرکت افقی است و آن رکوع مصلی است و یکی حرکت منکوس است و آن حال سجود مصلی است. چه حرکت انسان مستقیم است و حرکت حیوان افقی است و حرکت نبات، منکوس است و جماد را از خودش حرکت (محسوس) نیست. پس اگر سنگی حرکت کرد حرکتش به سبب غیر اوست (به کتاب ما «گشتی در حرکت» رجوع شود).

و أمّا قوله «و جعلت قرّة عيني في الصلاة- و لم ينسب الجعل إلى نفسه- فإنّ تجلّي الحقّ للمصلّي أمّا هو راجع إليه تعالى لا إلى المصلّي.

فإنّه لو لم يذكر هذه الصفة عن نفسه لأمره بالصلاة على غير تجلّ منه له.

(2) اما آن که رسول الله (ص) فرمود: «و جعلت قرّة عيني في الصلاة».

این سخن در بیان حکمت این کلام رسول الله است که چند حکمت در آن بیان شد.

یکی حکمت تثلث بود، دیگر حکمت تقدیم نساء دیگر حکمت طیب، دیگر حکمت صلات، و اینک حکمت آن که فرمود: «جعلت قرّة عيني في الصلاة».

اینکه جعل را به خود نسبت نداد، برای این است که تجلی حق برای مصلی راجع به حق تعالی است نه به مصلی.

مقصود این است که «جعلت» به صیغه مجهول است یعنی قرّة عین من در صلات قرار داده شد. پیامبر (ص) نفرمود من قرار دادم مثلاً «جعلت» به صیغه متکلم ماضی و یا «أجعل» به صیغه متکلم مضارع نفرمود. بلکه به صیغه مجهول جعل را به خداوند نسبت داد.

چه اینکه حق تعالی اگر به لسان نبی خود این صفت را از خودش ذکر نفرموده بود

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 631

باید عبد را امر به صلوات بدهد بدون اینکه تجلی بی از حق برای عبد باشد.

یعنی چون فرمود: «جعلت» که نماز را قره عین عبد قرار داده باشد. پس در نماز مطلقاً شهود و رؤیت هست. خلاصه سیاق عبارت به صیغه مجهول مفادش این است که اقتضای طبیعت و فطرت نماز سبب قره عین بودن عبد است که عبارت است از شهود حق تعالی به تجلیات حق. اما اگر مثلاً می فرمود «جعلت انا قره عینک فی الصلاة». مفادش این است که تو را چنین دستور داده‌ام و بهره تو از آن این است که دیگر مفید معنای اول نمی بود.

فلما كان منه ذلك بطريق الامتنان، كانت المشاهدة بطريق الامتنان. فقال و جعلت قره عيني في الصلاة، و ليس، إلا مشاهدة المحبوب التي تقرّ بها عين المحبّ، من الاستقرار:

فتستقر العين عند رؤيته فلا ينظر معه إلى شيء غيره في شيء و في غير شيء.

(1) پس چون این تجلی از حق تعالی به طریق امتنان است مشاهده به طریق امتنان است. پس فرمود: «و جعلت قره عيني في الصلاة» و قره عین عبد نیست مگر مشاهده محبوب که به آن مشاهده عین محب قرار می گیرد که قره عین از استقرار است که عین در نزد رؤیت محبوب در شيء و در غیر شيء استقرار می گیرد و همراه نظر به محبوب به غیر او نمی نگرد.

قرهم از باب منع یمع آمد و هم از باب ضرب یضرب چون قرّ یقرّ چنانکه أبواب ثلاثی مزید فیه که مشهور آن ده باب است هر يك مفید معنای خاصی هستند. همچنین أبواب ششگانه ثلاثی مجرد هر يك مفید معنای خاصی هستند لئلا برای تحصیل معانی مختلفه مصدر را بدان أبواب نقل می دهند. ماده قرر در باب اول به معنی سرور است. که قره مصدر او یعنی خنکی و سرور که قره العین یعنی آن چه بدان خنکی چشم دست دهد.

در باب دوم به معنی قرار است که شیخ قره العین را از این باب دانسته است و آن را به استقرار تفسیر کرده است که محب از دیدن محبوب استقرار می یابد و چشم او به این سوی و آن سوی نمی نگرد. یعنی دیده به محبوب می گشاید و بس و آن که فرمود: نه در شيء و نه در غیر شيء، یعنی چه اینکه محبوب را در صورتی از صور مجالی ببیند، چنانکه موسی در صورت نار دید و چه در غیر شيء یعنی در تجلیات ذاتیه ذوقیه

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 632

معنویه. «1»

## و لذلك نهي عن الالتفات في الصلاة

(1) از این جهت که قره عین به معنی استقرار عین محب است، در نماز از التفات (این سو و آن سو نگرستن) نهی شده است.

در روایات ما آمده است که در نماز به خصلت این سه حیوان که آهو و شتر و سگ باشند نباشید غرض این است که آهو بسیار با هوش است و به سرعت علف را از زمین می‌گیرد و در هنگام جویدن آن سر به بالا دارد و متوالیا به این سوی و آن سوی می‌نگرد. پس التفات یعنی نگاه کردن به این طرف و آن طرف را نهی فرمودند که در نماز چون آهوان التفات به یمین و یسار نداشته باشیم؛ و شتر در خوابیدن پیداست که خیلی به تأنی اول دستهایش را خم می‌کند و به زمین زانو می‌زند یکی پس از دیگری و سپس پاهایش را و بدنش را متعاقبا بر زمین می‌گذارد، به ما نهی فرمودند که در هنگام سجود مانند شتر به سجده نیاییم که دلالت بر کسالت و خستگی دارد بلکه مستحب است که يك باره از حال قیام به سجده هوی کنیم و به خاک بیفتیم. البته این دستور استحبابی برای مرد است برای زن مستحب است که ابتدا بنشینند و پس از آن که نشست به سجده رود و وجه آن معلوم است. اما آن حیوان سوم کلب است که شرع مقدس نهی فرمود که در نشستن در حال نماز مانند کلب اقعاء نداشته باشیم و متورکا بنشینیم.

فإن الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدة محبوه. بل لو كان محبوب هذا الملتفت، ما التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه.

(2) چه اینکه التفات چیزی است که شیطان آن را از نماز عبد اختلاس می‌کند و او را از مشاهده محبوبش محروم می‌نماید (خواه التفات قلبی باشد خواه حسی) بلکه اگر حق محبوب این ملتفت بود در نماز خود به غیر قبله خود روی نمی‌گرداند. یعنی وجه محبوب در قبله مصلی مشاهده اوسرت و مصلی وجه خود را از روی محبوب بر نمی‌گرداند.

و الإنسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة أم لا، فإن الإنسان على نفسه بصيرةٌ و لو ألقى معاذيرهُ فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه،

---

(1) چنانکه در فص شیخی: صفحه 92 کتاب گفته شد که عطایا یا ذاتی است و یا اسمائی.

مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 633

لأنّ الشيء لا يجهل حاله فإنّ حاله له ذوقی.

(1) و انسان حال خود را در نفس خود می‌داند که آیا در این عبادت خاصه به این مثبت هست یا نیست. چه این‌که **بَلَى الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَ لَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ** (قیامت):

14-15) یعنی انسان به خویشتن آگاهی دارد و بر خود بصیر و بیناست هر چند همه عذرهای خود را إلقاء کند و پیش بکشد. یعنی ممکن است در کاری برای تبرئه خویش عذرهای گوناگون اظهار بدارد و عذرهایش را به دیگران إلقاء کند ولی با همه إلقاء معاذیر خودش می‌داند که چکاره است. هر چند دیگران از إلقاء معاذیرش او را معذور بدارند.

پس انسان کذب خود را از صدق خود در نفس خود می‌شناسد. زیرا شیء از حال خود جاهل نیست. چه حال او برای او ذوقی، یعنی وجدانی است.

ثم إن مسمی الصلاة له قسمة أخرى: فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له و أخبرنا أنه يصلي علينا.

(2) سپس گوییم مسمای صلات، یعنی خود صلات را به طور عام و مشترك قسمت دیگر است. چه اینکه به ما فرمود برای او نماز بخوانیم و به ما اخبار فرمود که او نیز بر ما نماز دارد.

صلوات از جانب خداوند درود و رحمت است و از ملائکه نور و رحمت است که انسان را از ظلمات به نور می‌کشاند. حق سبحانه فرمود: **هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَ مَلَائِكُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا** (احزاب: 43).

فالصلاة منا و منه، فإذا كان هو المصلي فإمّا يصلي باسمه الآخر.

(3) پس صلات هم از ماست و هم از او. پس در صورتی که مصلی حق تعالی باشد به اسم شریف الآخر بر عبد صلات (یعنی رحمت و درود) می‌فرستد.

صلوات که در فارسی به نماز ترجمه شد مانند خود کلمه نماز هم به معنی نماز شرعی است و هم برای مجرد دعا چنانکه کلمه نماز در اصل زبان فارسی به معنی مطلق دعاست که فعلا بر این دعای مخصوص که صلات مشروع است اطلاق می‌شود.

حافظ فرماید:

هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به

بر او چو مرده به فتوای من نماز کنید

عشق

## مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 634

یعنی در حق او دعا کنید که این بیچاره دل مرده زنده دل گردد و از خواب غفلت بیدار شود که به قول سعدی:

زنده دلا مرده ندانی که کیست      آن که ندارد به خدا اشتغال

فتأخر عن وجود العبد: و هو عين الحقّ الذي يخلقه العبد في قبلته بنظره الفكري أو بتقليده و هو الإله المعتقد.

(1) چه اینکه حق تعالی متأخر از وجود عبد است و این حق متأخر عین حقی است که عبد او را در قبله خویش به نظر فکری خود یا به تقلیدش از دیگری خلق می کند. این حق متأخر اله معتقد است، (معتقد به صیغه اسم فاعل) یعنی معتقد عبد مصلی است.

مصلی به حسب لغت بر آن اسپه که در میدان اسب دوانی و سباق تابع مجلی است (نیز اطلاق می شود). در اسب دوانی اسبها را ده قسم کرده اند که اول آنها مجلی و بعد از آن مصلی و آخر همه فسکل و یکی مانده به آخر یعنی قبل از فسکل قاشور است که در این سه بیت نصاب الصبیان به ترتیب آمده است.

ده اسبند در تاختن هر یکی را      به ترتیب نامی است روشن

الح و اینکه حق تعالی مصلی ما باشد از آن روست که به صور استعدادهای ما برای ما متجلی است و به همین عنوان که تجلیات و رحمتها و فیوضات الهی باید از قابلیت و استعداد عبد بر او فایض بشود، اطلاق تأخر حق تعالی - که مصلی عبد است - بر وجود عبد شده است. در دنباله این سخن شیخ گفته است حق تعالی در قبله عبد است که به نظر فکری عبد، به این معنی و دقیقه که گفتیم مخلوق عبد می باشد و اگر عبد، خود صاحب رأی و فکر نباشد به تقلید از غیرش که صاحب نظر است اله معتقد (به فتح) او در قبله اوست و شك نیست که اعتقاد تابع وجود معتقد (بالکسر) است و چون مصلی به معنی مذکور تابع مجلی است. لذا شیخ گفته است که رب مصلی به اسم آخر در بنده تجلی می کند و صلوات و رحمت می فرستد.

و یتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله و العارف فقال : «لون الماء، لون إنائه». و هو جواب سادّ أخبر عن الأمر بما هو عليه.

(2) و این اله معتقد (به فتح) به حسب استعداد محل که عبد است متنوع است (هر کسی از ظن خود شد یار من) چنانکه وقتی از جنید درباره معرفت باللّه و عارف سؤال شد، در

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 635

جواب گفت «لون الماء لون إنائه». این قول جنید جوابی محکم است که از واقع و نفس الامر آن چنان که هست اخبار کرده است.

فهذا هو الله الذي يصلي علينا و إذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه كما ذكرناه في حال من له هذا الاسم.

(1) پس این اله (معتقد که متجلی به صور استعدادات در عقاید است کسی است که در صورت اسم آخرش) بر ما صلوات می فرستد (و به لحاظ مذکور از ما متأخر است) و چون ما نماز می خوانیم برای ما اسم آخر حاصل است. یعنی متحققیم به آخریت و دارای اسم آخریم. پس ما در این مقام و تجلی در حال کسی - یعنی حق تعالی - هستیم که او را این اسم شریف می باشد (یعنی چنانکه در صلوات اولی خداوند آخر بدان معنی بود ما نیز در نماز متحقق به اسم آخریم).

فنكون عنده بحسب حالنا، فلا ينظر إلينا إلا بصورة ما جئناه بها فإن المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلة.

(2) پس ما در نزد حق تعالی به حسب احوال خودمان هستیم. پس حق سبحانه به ما نظر نمی کند (و تجلی نمی فرماید) مگر به صورت استعدادی که ما بدان صورت (به حسب کمال و نقص خودمان و مراتب و درجات و سعه و ضیق استعداد و قابلیت خودمان) در پیشگاه حق سبحانه قرار گرفته ایم. چه اینکه مصلی در میان حله (یعنی گروه اسبان رهان و گروه اسبانی که به جهت دوآیندن جمع کنند) متأخر از سابق که مجلی است می باشد.

و قوله كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ أَي رَتَبَهُ فِي التَّأخِرِ فِي عِبَادَتِهِ رَتَبَهُ، وَ تَسْبِيحَهُ الَّذِي يَعْطِيهِ مِنَ التَّنْزِيهِ اسْتِعْدَادَهُ.

(3) و خداوند فرمود: كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ (نور: 41) یعنی همه رتبه خودشان را در عبادت رب خود و تسبیح خداوند که استعداد آنها عطا می کند و ایجاب می نماید دانسته اند.

یعنی دانسته اند که صلوات از همان مصلی است که تأخر در او مأخوذ است و می دانند که صلوات آنان در رتبه متأخر است از صلوات ایشان. زیرا تا خداوند موجودی را صلوات نفرستد یعنی رحمت وجودیه به او عطا نکند که به این رحمت وجودی از ظلمت عدم خارج می شود استعداد و قابلیت برای صلوات رب خود را پیدا نمی کند.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 636

صلوات خداوند رحمت رحمانی اوست پیش از وجود عبد و رحمت رحیمی اوست، پس از وجود عبد و قابلیت یافتن او. پس خداوند سبحان هم مصلی است که صلوات و رحمت وجودیه عطا فرمود و عبد را خلق کرد و هم مصلی است که به فراخور استعداد عبد مصلی برای او تجلی می کند.

### آن یکی خودش گدا آرد پدید و آن دگر بخشد گدایان را مزید

مصراع اول اشارت به رحمت رحمانی و مصراع دوم اشارت به رحمت رحیمی است.

فما من شيء إلا و هو يسبح بحمد ربّه الحليم الغفور و لذلك لا نفقة تسبيح العالم على التفصيل واحدا واحدا.

(1) پس هیچ چیزی نیست مگر آن که به حمد ربّ حلیم غفور خود تسبیح می کند از این روی ما تسبیح يك افراد عالم را بتفصیل نمی فهمیم.

اشاره است به کریمه: **وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (إسراء: 44)** حلیم کسی است که عجله به عقوبت نمی کند و در واقع متنزل به رتبه کسی که دون اوست می گردد. حقیقت حلیم یعنی این تنزل، ظهور حق تعالی است به صور اشیاء برای اظهار کمال خود و غفور، ساتر ذنوب است. پیشتر گفتم که سیئات محبوبان را به حسنات تبدیل می کند و به **يك** معنی حق تعالی غفور است.

یعنی ساتر آن تنزل است به این وجه که خود اشیاء حجابند. هر چند که اشیاء تعینات شتونند فتدبر.

و ثمة مرتبة يعود الضمير على العبد المسبح فيها و هي في قوله **وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** فالضمير الذي في قوله «بحمده» يعود على الشيء أي بالثناء الذي يكون عليه كما قلناه في المعتقد **إِنَّهُ** أي يثني على الإله الذي في معتقده و يربط به نفسه و ما كان من عمله فهو راجع اليه.

(2) و سخن دیگر درباره ضمیر بحمده عاید به عبد بشود که عبد در واقع در مرتبه ای است که در آن مرتبه مسبح است. پس ضمیر بحمده راجع به شیء است. یعنی عبد تسبیح می کند به ثنایی که خود بر آن است (زیرا در این مرتبه تسبیح عبد هم حامد است و هم محمود) زیرا چنانکه گفتیم معتقد (بکسر) ثنا می گوید بر الهی که در معتقد (به فتح) اوست و در نفس و ذات به او مربوط است (و به اعتبار و لحاظ مذکور اله معتقدش (به

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 637

فتح) را مجعول او دانستیم و هر چه از عمل عامل (که در اینجا عبد است) باشد راجع به خود عبد است (یعنی خود عامل است). یعنی اله معتقد عبد که عمل اوست به خود او برمی گردد.

فما أتى إلا على نفسه فإنه من مدح الصنعة فإتما مدح الصانع بلا شك فإن حسنها و عدم حسنها راجع إلى صانعها و إليه المعتقد مصنوع للناظر فيه، فهو صنعته: فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه و لهذا يذمّ معتقد غيره، و لو أنصف لم يكن له ذلك.

(1) پس عبد ثنا نمی گوید مگر بر نفس خود. زیرا کسی که مدح صنعتی را بنماید بلا شك مدح صانع می نماید. چه حسن صنعت و عدم حسن آن راجع به صانع آن است و اله معتقد (به فتح) مصنوع عبد صاحب نظر (یا مقلد شخص صاحب نظر) می باشد. پس اله او صنیعه او و معمول اوست، پس ثنای عبد بر آن چه که بدان اعتقاد دارد ثنای او بر نفس خودش می باشد و لذا معتقد غیر خود را مذموم می دارد، (و معتقد خود را محمود) چه اینکه صنیعه هر يك خلاف صنیعه دیگری است و اگر انصاف بدهد نباید معتقد غیر خودش را نکوهش کند (چه خودش در معتقد خود هم مانند آن غیر است در معتقدش).

إلا أن صاحب هذا المعبود الجاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله.

(2) پس آن که نکوهش می کند عارف به امر نیست، چه عارف به امر منصف است.

مگر اینکه صاحب این معبود خاص جاهل است بدون شك در این امر، چه اینکه اعتراض بر غیر خود می نماید در آن چه که خود بدان در الله تعالی معتقد است.

اگر این غیر که خود صاحب معبود خاص است حق را در صور اعتقادیه معموله خودش حصر نمی کرد، دیگری را بر اعتقاد او در این موضوع ثنا می گفت که در حقیقت ثنا بر نفس خودش هم می باشد و آن که شیخ فرمود صاحب این معبود خاص از این روست که کأنّ به این شخص ذامّ به دیگری می گوید تو از خودت بی خبری که چون آن شخص مذموم صاحب معبود خاصی).

إذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون إنائه لسلم لكلّ ذي اعتقاد ما اعتقده، و عرف الله في كل صورة و كل معتقد.

(3) چه اگر به قول جنید معرفت پیدا می کرد که فرمود: «لون الماء لون إنائه» هر آینه نسبت به اعتقاد هر صاحب اعتقادی تسلیم بود و الله تعالی را در هر صورت می شناخت.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 638

سخن جنید این است که صور اعیان و اذهان هر يك به منزله انایی یعنی ظرفی و وعائی خاصند که به اقتضای خصوصیت ظرفیت آنها یعنی تشخیص و تعین آنها- و لو يك شخص، در مراحل مختلف وجودش چون انسان از مقام طبع تا مقام فوق عرشش رنگی خاص دارد و حق سبحانه که با هر صورتی از صور ارتباطی بی تکلف و بی قیاس دارد-



در هر ظرف به رنگ آن ظرف تجلی می‌نماید و به حسب استعداد و قابلیت آنها ظهوری خاص دارد و به قول عارف جامی:

تایید در او پرتو خورشید وجود  
أعین همه شیشه‌های گوناگون بود  
خورشید در او به آن چه او بود نمود  
هر شیشه که سرخ بود یا سبز و کبود

فهو ظان لیس بعالم.

(1) و هر معتقد به اعتقاد خاصی ظانّ است: نه عالم چه اگر عالم عارف باشد خدای را در هر صورت و عقیده می‌شناسد. عارف جامی در سلسله الذهب گوید:

تخته جمله عقاید باش  
در همه صورتش مشاهد باش  
شو هیولای جمله معتقدات  
تا بیابی ز شرك و جهل نجات

فلذلك قال انا عند ظنّ عبدي بي الا أظهر له إلا في صورة معتقده، فان شاء أطلق و إن شاء قيّد.

(2) لذا خداوند فرمود: انا عند ظنّ عبدي بي.

غرض شیخ از این استشهاد در کلمه «ظن» است که خداوند فرمود «عند علم عبدي بي» که در عبارت قبل گفته بود معتقد به اعتقاد خاص ظانّ است نه عالم.

یعنی من برای عبدم ظاهر نمی‌شوم مگر در صورت معتقد او، پس اگر عبد بخواهد مطلق گرداند و اگر خواهد مقید (یعنی اگر خواهد اله مطلق ظاهر در هر مظاهر و مجالی را عبادت کند و اگر بخواهد به صورت معینه‌ای که استعداد اصحاب نظر و تقلید ایجاب می‌کند مقید بدارد.

فإله المعتقدات تأخذه الحدود و هو الإله الذي وسعه قلب عبده.

(3) پس اله در صور معتقده (چون مقید و معین است) حدود آن را فرا می‌گیرد و این الهی است که قلب عبد او گنجایش آن را دارد.

از این بیان فهم کن آن چه را ارباب حال از دل خودشان خبر می دهند که: «کی رفته‌ای

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 639

ز دل که تمّل کنم تو را». یا:

جز تو نیابند در اعضای من

گر بشکافند سرپای من

و یا اینکه: ندانم دل در او یا اوست در دل.

امثال این گونه تعبيرات و مناجاتها ناظر به حصه وجودی هر کس که از آن تعبیر به سرّ اشخاص می کنند می باشد که این سرّ یعنی همین حصه وجودی، لطیفه‌ای روحانی است که با رب مطلق ارتباطی بی تکلف و بی قیاس دارد. نه رب مطلق که وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ که در این مقام یعنی در مقابل حقیقتی که «الصمد» و «المحيط» است عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ چنانکه شیخ فرماید:

فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء و عين نفسه: و الشيء لا يقال فيه يسع نفسه و لا لا يسعها فافهم وَ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ.

(1) چه اینکه اله مطلق را هیچ چیزی وسعت و گنجایش ندارد چه اینکه اله مطلق عين الأشياء و عين نفس خود است که وجود يك پارچه عين و نفس اوست و گفته نمی شود در باره شیئی که گنجایش خودش را دارد و یا گنجایش خودش را ندارد فافهم. وَ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ (أحزاب: 4).

یعنی خداوند به لسان عبدش حق را می گوید. درباره سعه قلب عارف و مقامات قلب در چند جای این کتاب و بخصوص در فص شعبی بتفصیل بحث شده است.

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (يونس: 12).

در خاتمه معروض می دارد که سالیانی برنامه نگلونده این بود که هر گاه به حوزه درسی تهران و قم، تعطیلی روی می آورد در شهرش آمل چند حلقه درس و بحث دایر می کرد که به اندازه توانش نفوس مستعد را از مآدبه منطق وحی بیت عصمت و طهارت محمد و آل محمد- صلوات الله عليهم- بهره می رسانید.

این اثر قویم قیّم به نام مدّ الهمم در شرح فصوص الحکم یکی از بهره‌های آن حلقه‌های درس و بحث است که برای تنی چند از اخوان صفا و خلّان وفا در آمل تدریس کرده‌ام، بدین گونه که مطالب فصوص شیخ اکبر را پس از تقریر املا می نمودم

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 640

و آن عزیزان تحریر می‌فهرودند که عبارت این شرح به املائی لسانی من است، نه به إنشاء قلمی من.

تدریس آن در 29 شعبان سنه 1391 هـ. ق، مطابق با 28/7/1350 هـ. ش، آغاز شد؛ و در 27 صفر 1404 هـ. ق مطابق با 12/9/1362 هـ. ش به انجام رسید.

و اکنون که تاریخ 8/10/1377 هـ. ش، است - یعنی پس از گذشت حدود بیست و هفت سال - توفیق الهی یار شد که این علق نفیس به حلیت طبع متحلّی شده است و در دست طالبان معارف و عاشقان حقایق قرار گرفت.

امید است که در حدّ خود مفید افتد، و اثری نامدار در روزگار به یادگار پایدار بوده باشد.

به عنوان تقدیر و تشکر که من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق، از دو شخصیت عزیز یکی حضرت فاضل گرامی ولیّ جناب خواجه ابو سعید آملی، حاج آقا رضای ولایی؛ و دیگر جناب فاضل بسیار گرانقدر و فیّ، حضرت مستطاب حمید ترقی جاه، که آن بزرگوار در تهیّه و تحریر این صحیفه، و این عالی مقدار در تهذیب و تنظیم آن، بذل عنایت فرموده‌اند تا بدین صورت جمیل متجلی شده است، سپاسگزارم. جزاهما الله سبحانه بالقائاته السبّوحیّة. قوله تعالی شأنه: **إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا.**

قم - حسن حسن زاده آملی 22 - 3 - 1375 هـ. ش.

## ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 641

«فصّ حکمة عصمتیّة فی کلمة فاطمیّة»

[پیش گفتار]

(بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين) نگارنده سطور، حسن حسن زاده آملی گوید: «این علق نفیس به نام «فصّ حکمة عصمتیّة فی کلمة فاطمیّة» به عنوان مستدرک و متمّم کتاب مستطاب «فصوص الحکم» شیخ اکبر محیی الدین طائی حاتمّی، به قلم این کمترین در بیست و دو موضوع به رشته نوشته در آمده است.

نخست در تسمیه یاد شده آن، اعنی «فصّ حکمة عصمتیّة فی کلمة فاطمیّة» گوئیم:

فصوص الحکم مذکور بیست و هفت فصّ است، و هر فصّ آن به نام یکی از انسانهای کامل که از آن تعبیر به کلمه شده است؛ و در هر فصّ سلطان و محور بحث یکی از امّتهات مسائل مهم قرآنی، و از اصول معارف اصیل عرفانی انسان ساز است.

مثلاً در فصّ آدمی، سلطان بحث از وجوب خلیفة الله و انسان کامل است؛ و در فصّ شیشی از عطایا و منح و هبات؛ و در فصّ اسماعیلی از خلود عذاب و اقسام جنّت و نار و احوال نفوس در برازخ و قیامت است؛ و در فصّ یعقوبی از دین؛ و در فصّ یوسفی از نوم و خیال و تمثّل و عالم مثال؛ و در فصّ هودی از تنزیه و تشبیه یعنی حدّ و بی حدّی؛ و در فصّ شعیبی از قلب و تجدد امثال؛ و در فصّ عزیری از قضا و قدر و سرّ القدر و نبوت تشریحی و مقامی، و در فصّ سلیمانی از رحمت و جوی و امتنانی، و در فصّ یونسی از حقیقت ذکر و مراتب آن و آدب انسانی، و در فصّ الیاسی از وهم و دعا و اجابت؛ و در فصّ محمدی از فردیت.

فاتحه فصوص الحکم «فصّ حکمة إلهية في كلمة آدمية» است، و خاتمه آن «فصّ حکمة فردية في كلمة محمدية». و آن بیست و هفت کلمه تامّه و انسان کامل به ترتیب کتاب عبارت‌اند از: «آدم، شیث، نوح، إدريس، إبراهيم، إسحاق، إسماعيل، يعقوب،

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 642

یوسف، هود، صالح، شعیب، لوط، عزیز، عیسی، سلیمان، داود، یونس، ایوب، یحیی، زکریا، الیاس، لقمان، هارون، موسی، خالد، محمد» صلوات الله و سلامه علیهم.

در قرآن کریم از بیست و پنج پیغمبر نام برده شده است که عبارت‌اند از: «محمد- صلی الله علیه و آله و سلم-، آدم، إدريس، نوح، هود، صالح، إبراهيم، لوط، إسماعيل، إسحاق، يعقوب، يوسف، أيوب، شعیب، موسی، هارون، یونس، داود، سلیمان، الیاس، الیسع، زکریا، یحیی، عیسی، ذو الکفل» صلوات الله و سلامه علیهم.

از انبیای یاد شده در قرآن کریم، فقط یسع و ذو الکفل در کتاب فصوص الحکم نام برده نشده‌اند، و بیست و سه نفر دیگر به نام هر يك فصّی مخصوص است؛ و چهار شخص دیگر یاد شده در فصوص که به نام هر يك فصّی جداگانه است عبارتند از:

«شیث و عزیز و لقمان و خالد» علیهم السلام. و اسامی همه آنان که نام برده‌ایم در دعای استفتاح ماه رجب در کتاب مصباح شیخ طوسی نام برده شده‌اند.

### تبصره

: الیاس همان إدريس است زیرا آن حضرت را ظهور و غیبت بوده است، اعنی دو باره مبعوث شده است يك بار پیش از غیبت که إدريس نبی بود، قوله تعالى: وَ اذْکُرْ فِي الْکِتَابِ اِدْرِيسَ اِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا، وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا (قرآن کریم- سوره مریم- آیه 56-57) و زمان غیبتش سیصد و شصت و پنج سال بوده است، و پس از آن به اسم الیاس رسول ظهور فرموده است، قوله سبحانه: وَ اِنَّ اِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (قرآن کریم- سوره صافات- آیه 124)؛ و

شیخ اکبر در اول فصّ الیاسی فصوص الحکم فرموده است: «الیاس و هو إدریس علیه السلام کان نبیاً قبل نوح و رفعه الله مکاناً علیاً...»؛ و ما به تفصیل آن را در تعلیقه‌ای بر شرح قیصری بر فصوص الحکم تحریر کرده‌ایم.

### [مقدمه]

(فصّ حکمة عصمتیة فی کلمة فاطمیة) بر فصوص الحکم شروح بسیار به تازی و پارسی نوشته شده است، از آن جمله شرح علامه داود قیصری است که کتاب درسی عرفان نظری حوزه‌های علمی است، و ما آن را در محضر انور استاد عزیز و ارجمند، ادیب یگانه و حکیم فرزانه حضرت علامه آیه الله آقا شیخ محمد حسین فاضل تونی - رفع الله درجاته - در حوزه علمیه تهران درس خوانده‌ایم، و پس از آن توفیق الهی یار شده است که آن را سه دوره کامل در

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 643

حوزه علمیه قم، و یک دوره کامل در بلد طیب آمل برای نفوس مستعدّه تدریس کرده‌ایم، و نسخه‌های متعدد از مخطوط و مطبوع مصحح آن را بدست آورده‌ایم و آن را از بدو تا ختم به خوبی تصحیح کامل نموده‌ایم، و در هر دوره از اول تا آخر آن را به تعلیقاتی توضیح نموده‌ایم، و در پایان دوره چهارم تدریس آن در آخر کتاب به یادگار نوشته‌ایم که:

«باسمه تعالی شأنه، دوره چهارم تدریس و تصحیح و تحشیه این صحیفه مکرمه که از صحف تفسیر انفسی قرآن کریم است در یک شنبه سیزدهم شعبان المعظم 1410 هـ. ق 1368 / 12 / 20 هـ. ش، بتوفیقات حقیقه الحقائق و صورة الصّور در دار العلم قم به اتمام رسیده است» و سپس یکدوره فصوص الحکم را از بدو تا ختم به فارسی ترجمه و شرح کرده‌ایم.

در دوره‌های تعلیم و تدریس فصوص الحکم همواره این خاطره به من روی می‌آورد که چرا در این کتاب فصّی به نام یکی از زنان نادره دوران مانند مظهر ایمان و احسن منازل قرآن حضرت عصمة الله الکبری فاطمه بنت خاتم الانبیاء، و یا حضرت مریم بنت عمران منصوص در چند آیت قرآن، اختصاص نیافته است و آن را از آدم تا خاتم در بیست و هفت فص فقط به مردان اختصاص داده است؟!، و چرا تأسی به قرآن کریم نشده است که خداوند سبحان در سوره انبیاء قرآن تنی چند از پیامبران را نام برده است و پس از آن فرمود: **وَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَ جَعَلْنَاهَا وَ ابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ، إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ.** علاوه این که یک سوره قرآن کریم به نام حضرت مریم است که سوره کهیصص است، و حق تعالی در آن سوره بعد از نام بردن حضرت زکریا و یحیی فرموده است: **وَ اذْکُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ ... وَ اذْکُرْ فِي الْكِتَابِ اِبْرَاهِيمَ ... وَ اذْکُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى ... وَ اذْکُرْ فِي الْكِتَابِ اِسْمَاعِيلَ ... وَ اذْکُرْ فِي الْكِتَابِ اِدْرِيسَ ... اُولَئِكَ الَّذِیْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ مِّنَ النَّبِیِّیْنَ مِنْ دُرِّیَّةِ اٰدَمَ وَ مِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَ مِنْ دُرِّیَّةِ اِبْرٰهیمَ وَ اِسْرٰئیلَ وَ مِمَّنْ هَدٰیْنَا وَ اجْتَبٰیْنَا اِذَا نَتَلٰی عَلَیْهِمْ آیٰتِ الرَّحْمٰنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَ بُکِیًّا وَ نِیْزَ اِنِّیْ اَنْزَلْتُ** در آغاز دعای

استفتاح ماه رجب آمده است: «اللهم صلّ على أئبنا آدم بديع فطرتك- الى قوله: اللهم صلّ على أمنا حواء المطهرة من الرجس...»، مزیدا بر امری استحسانی که حروف تهجی بیست و هشت‌اند و دوائر حروف بیست و هشتگانه را اهمیت بسزا است؟!.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 644

و لكن جناب شيخ أكبر را باید معذور داشت که مأمور بود چنان که در مفتتح فصوص الحکم بدان تنصيص فرمود که: «أما بعد فإني رأيت رسول الله- صلى الله عليه و آله و سلم- في مبشرة أريتها في العشر الآخر من المحرم سنة سبع و عشرين و ستمائة بمحروسة دمشق و بيده- صلى الله عليه و آله و سلم- كتاب فقال لي: «هذا كتاب فصوص الحکم خذه و اخرج به الى الناس ينتفعون به»، فقلت السّمع و الطاعة لله و لرسوله و أولى الأمر منا كما أمرنا، فحققت الأمنية و أخلصت النية و جردت القصد و الهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله- صلى الله عليه و آله من غير زيادة و لا نقصان...»؛ چنان که در «مناقب» حضرت صدیقه طاهره فاطمه سلام اللع علیها را نام برده است که «صلوات الله و ملائکته و حملة عرشه و جميع خلقه من أرضه و سمائه على الجوهرة القدسیة في تعین الإنسیة صورة النفس الكلية...»، و لكن برخی مناقب را به شیخ عارف رجب برسی نسبت داده‌اند.

غرض این که در دوره تدریس فصوص الحکم در آمل، چون درس به فصّ عیسوی رسیده است، در اثنای فصّ عیسوی در لیله مبارکی برای یکی از اوتاد حلقه درس و بحث که تاکنون بیش از سی سال است با من حشر علمی و عملی سیر و سلوک دارد، و حقًا متنعم به القائات سبوحی بسیار است، به خطاب رحمانی این کلمه علیا و درّه بیضاء تشرف می‌یابد که «فصّ حکمة عصمیة فی کلمة فاطمیة»، و این وارده را در جلسه درس بعد برایم حکایت کرد؛ همین بارقه ملکوتی ایجاب کرد که این فصّ ثمین به عنوان متمم فصوص الحکم به قلم این خوشه چین خرمن ولایت به منصبه ظهور رسیده است، و الحمد لله علی ما اکرم و أنعم و ألهم و احکم.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 645

[المتن]

(فصّ حکمة عصمیة فی کلمة فاطمیة) (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين) قوله سبحانه: **سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّ لَا يَعْلَمُونَ**. و الأزواج ذات مصاديق لا تخصی، منها العقل الكلّ و النفس الكلية، و منها العلم و العمل. و إن شئت قلت: العلم روح و العمل جسده، فللعلم علو المكانة و للعمل علو المكان. العلم مقوم روح إنسان و مشخصه، و العمل مشخص بدن الإنسان من حيث هو بدنه و العقل العملي تابع للعقل النظري، قوله- صلى الله عليه و آله و سلم-:

«العلم إمام العمل و العمل تابعه.»

و منها السماء و الأرض . و منها الوجود و الماهية . و منها المذكر و المؤنث من كل حيوان . و منها الروح و البدن ، و يشبه أن تتولد الروح من نطفة الذكر و البدن من نطفة الأنثى .

و منها ما تنبت الأرض مطلقا كالنخلة مثلا حيث إنَّ الأنثى منها تحتاج إلى اللقاح كما تحتاج المرأة إلى اللقاح، قوله تعالى شأنه: **وَ أَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ .** و في الخبر «أكرموا عمّتكم النخلة»، و إنما كانت عمّة الإنسان لما في الأثر الصادقي من أنّها خلقت من فضلة طين آدم عليه السلام.

و منها المرخ و العفار، قوله سبحانه: **الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ .** و قوله سبحانه **أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمُ شَجَرَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكَرًا وَ مَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ** أي الشجر الذي تقدر منه النار . و من امثال العرب: «في كل شجر نار و استمجد المرخ و العفار». و المرخ ذكر و العفار أنثى، يقطع منها غصنان مثل السواكين فيسحق المرخ على العفار و هما أخضران يقطر منهما الماء فتقدر النار بإذن الله تعالى .

و منها الأعصاب المنشعبة من دماغ الرأس فاتها سبعة أزواج و كل واحد منها مزدوج من عصبين . نظائرها بما لا تحصى .

#### مدد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 646

النكاح سار في الوجود كله بالحركة القدسيّة الحبيبة في مراتبه الكلية المنقسمة الى أنواعه الخمسة الموجبة لإنتاج العوالم المعنوية و الروحية و النفسية و المثالية و الحسّية على اختلاف صورها لأنّ هجر الوجود الجود أزلا و أبدا، و الوهب و الاثاب و الإنتاج تدور، و الإفاضة و الاستفاضة و طرائف النعم تفور **يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**؛ و الحركة مطلقا حبيبة، و الفيض فائض من الحركة الحبيبة.

فأول النكاحات الخمسة الكلية هو التوجّه الإلهي الذّاتي من حيث الأسماء الأهل الاصلية التي هي مفاتيح غيب الهوية الإلهية و الحضرة الكونية.

ثم الاجتماع الأسماوي لإيجاد عالم الأرواح - أي العقول المفارقة - و صورها في النفس الرحماني المسمّى بالطبيعة الكلية و الصادر الأول و الرّق المنشور و النور المرشوش و ماء الحياة و **مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ**، و الأسماء العظام الأخرى .

ثم اجتماع الأرواح النورية لإيجاد عالم الأجساد الطبيعية و العنصرية.

ثم الاجتماعات الأخر المنتجة للمولّدات الثلاث و لواحقها.

و النكاح الخامس يختصّ بالكون الجامع الذي هو مجمع بحريّ الغيب و الشهادة - أي الإنسان الكامل - .

و من خلق الأزواج و النكاح الساري أنّ الله سبحانه الّف الروح و النفس الحيوانية فالروح بمنزلة الزوج، و النفس الحيوانية بمنزلة الزوجة، و جعل بينهما تعاشقا فما دام في البدن كان البدن حيّا يقظا، و إذا فارقه لا بالكلية بل تعلّقه باق كان البدن نائما، و إذا فارقه بالكلية فالبدن ميّت، قوله تعالى شأنه: **اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ.**

و العلم و العين على أساس التثليث كما أنّ أنواع الإدراك ثلاثة و هي الإحساس و التخيل و التعقل، و أما التوهم فالوهم كأنه عقل ساقط. و العلم حصول النتيجة من الأصغر و الأكبر و الحدّ الأوسط؛ و العين إيجاد الأعيان فيبتدئ النكاح الساري العيني من الفردية الثلاثة و هي الذات الأحادية- أي التوجّه الذاتي الإلهي، و الأسماء الإلهية، و الطبيعة الكلية التي هي النفس الرحماني؛ و هذا هو نكاح الفردية الأولى.

و هكذا في خلق الإنسان مثلا **فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ، يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ.** ففي هذا الخلق أب و أم و هيئة خاصّة منهما، فهو أيضا على أساس

### مدد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 647

التثليث».

و الترائب جمع التربية كالكثائب و الكتبية، و هي جدار العظام التي من مقادير البدن، و الصلب جدار العظام التي من ظهر البدن سواء كانت الجدران من المرء أو المرأة، كما أن الماء الدافق هو مني الرجل و المرأة لما امتزجا في الرحم و اتحدا عبر عنهما و هو مفرد؛ فهذه الكريمة نحو ما في سورة النحل:

**وَ إِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ وَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ سِوَا مَا كَانَ مَذْكُورًا أَوْ مَوْثِقًا ثَمَرَةً شَجَرِ الْوُجُودِ- أي غاية حركتي الابدادية و الوجودية-، فسّر مطلق الإيجاد بل السرّ المخصوص بإيجاد الإنسان هو تكون تلك الثمرة من تلك الشجرة؛ فالمرأة مصنعة الصنع الإلهي فإن الغرض من إيجاد الإنسان و مطلق الإيجاد هو أن يتحلّى الحقّ المتحقق بكمال ذاته أزلا و أبدا بالكمال الأسمائي المتوقف على الظهور، فهي كَشَحْرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ، تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا؛ ... نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ ... أَ فَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ؛ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ... وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَ وَضَعَتْهُ كُرْهًا.**

الكره بالفتح: المشقة التي تنال الإنسان من الخارج ممّا يحمل عليه بإكراه، و منه القيد كره؛ و الكره بالضم ما يناله من ذاته و هو الكراهة حملته أمه كرهاً ... «وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَ لَا تَنْهَرُهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا، وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا.»



و عن ابن عباس قال قال رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله - : «أنا الشجرة و فاطمة حملها و عليّ لقاحها و الحسن و الحسين ثمرها و المحبّون لأهل البيت ورقها من الجنة حقًا حقًا».

الإنسان الكامل إن كان مذكّرًا فهو مظهر العقل الكلّ و صورته، و إن كان مؤنثًا فهو مظهر النفس الكلّية و صورتها؛ فسيد الأوصياء و سرّ الأنبياء و المرسلين عليّ العليّ الأعلى صورة العقل الكلّي و مظهره على الوجه الأتمّ، و حقيقة أمّ الكتاب سيّدة نساء العالمين فاطمة البتول الزهراء صورة النفس الكلّية و مظهرها هكذا. **مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ،**

### مد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 648

**يُنْفِهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ ... يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَ الْمَرْجَانُ** و في تفسير مجمع البيان لأمين الإسلام الطبرسي عن سلمان الفارسي و سعيد بن جبير و سفيان الثوري، أن البحرين عليّ و فاطمة و البرزخ محمد و اللؤلؤ و المرجان الحسن و الحسين.

و في الأثر «أن النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ - كان يحبّها - أي فاطمة - و يكنّيها بأمّ أبيها». و أقول: حيث إن العقل الكلّي أب، و النفس الكلّية أمّ، و ظهرت الموجودات عنهما، و أم الأنوار و الفضائل فاطمة عقيلة الرسالة، مظهر النفس الكلّية على الوجه الأتمّ فهي أمّ أبيها الخاتم على هذا التفسير الأنفسي الأقوم فافهم.

و تدبّر في المقام قوله سبحانه: **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ...**، و قوله تعالى شأنه: **و لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ...**، و نظائرها من الروايات أيضا.

قال رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ - حكاية عن الله تعالى: «أنا الله و انا الرحمن خلقت الرّحم و شققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته و من قطعها قطعته» فاعلم أن وصلها بمعرفة مكانتها و تفخيم قدرها إذ لولاها لم يظهر تعيّن الروح الإنساني، و أنّ قطعها بازدرائها و بحس حقّها.

ثم ان الطبيعة أيضا رحم كرحم الأنثى و الرحم اسم لحقيقة الطبيعة فهي مشتقة من الرحمن و الحديث المذكور و مفاد الوصل و الفصل صادقان عليها بلا مرأى. و الطبيعة حقيقة جامعة بين الكيفيات الأربع أي إنّها عين كلّ واحدة منها، و ليس كلّ واحدة من كلّ وجه عينها بل من بعض الوجوه بمعنى أن البدن جوهر أسطقتسي مركّب من عناصر و تلك العناصر غير موجودة بصرافتها في المزاج، بل البسائط و هي تلك العناصر إذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض تأدّى ذلك بها إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة و لبست حينئذ صورة واحدة. و لا يخفى عليك أن كلّ كمال يحصل للإنسان بعد مفارقتة عن النشأة الطبيعيّة فهو من نتائج مصاحبة روحه للمزاج الطبيعي، فأعمل حسن رويتك في الآيات و الروايات الواردة في الدنيا المحمودة.

في حديث الاشتقاق «هذه فاطمة و انا فاطر السموات و الأرض، فاطم أعدائي من رحمتي يوم فصل قضائي، و فاطم أوليائي عمّا يعيرهم و يشينهم، فشقت لها اسما من اسمي و قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): «انّ الله شقّ لك يا فاطمة اسما

### ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 649

من أسمائه و هو الفاطر و أنت فاطمة» و قد دريت أن الرّحم مشتقة من الرحمن فادر أن وديعة المصطفى فاطمة الإنسية الحوراء هي مطلع الأنوار العلوية و مشكاة الولاية و أم الائمة و عيبة العلم و دعاء المعرفة.

كانت فاطمة بنت رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - ذات عصمة بلا دغدغة و وسوسة، و قد نصّ كبار العلماء كالمفيد و المرتضى و غيرهما بعصمتها - عليها السلام - بالآيات و الروايات، و الحقّ معهم و المكابر محجوج مفلوج.

و كانت صلوات الله عليها جوهرة قدسيّة في تعيّن إنسيّ، فهي إنسية حوراء و عصمة الله الكبرى.

و حقيقة العصمة أنّها قوّة نوريّة ملكوتيّة تعصم صاحبها عن كلّ ما يشينه من رجس الذنوب و الأذناس و السّهو و النسيان و نحوها من الرذائل النفسانية و من هو ذو العصمة مصون عن الزلّ في تلقي الوحي و سائر الإلقاءات السبّوحية و في جميع شئونه العبادية و الخلقية و الخلقية و الروحانية و غيرها من أوّل الأمر، قوله سبحانه: **وَ آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا.**

فاعلم أن العترة و فاطمة منهم معصومة كما نصّ به الوصيّ الإمام عليّ عليه السلام في النهج: «و كيف تعمهون و بينكم عترة نبيّكم؛ و هم أزمّة الحقّ و أعلام الدين، و السنة الصّدق فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن وردوهم و رود المهيم العطاش» و نطق ابن أبي الحديد المعتزلي في شرحه بالصواب حيث قال: «فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن تحته سرّ عظيم و ذلك أنّه أمر المكلفين بأن يجروا العترة في إجلالها و إعظامها و الانقياد لها و الطاعة لأوامرها مجرى القرآن».

ثم قال: «فإن قلت: فهذا القول منه يشعر بأن العترة معصومة فما قول أصحابكم - يعني بهم القائلين بمذهب الاعتزال - في ذلك؟

قلت: نصّ ابو محمّد بن متويه في كتاب الكفاية على أنّ عليّا عليه السلام معصوم و أدلّة النصوص قد دلّت على عصمته و القطع على باطنه و مغيبه و أن ذلك أمر اختص هو به دون غيره من الصّحابة» فتدبّر.

و إذا دريت أن بقية النبوّة و عقيلة الرسالة و وديعة المصطفى و زوجة وليّ الله و كلمة الله التامة فاطمة عليها السلام ذات عصمة فلا بأس بأن تشهد في فصول الأذان و الإقامة بعصمتها و تقول مثلا: «اشهد أن فاطمة بنت رسول الله عصمة الله الكبرى» أو

نحوها.

لا تجد رجلا صاحب عصمة كانت امرأته ايضا صاحبة عصمة إلا الوصي الامام أمير المؤمنين عليًا عليه السلام و كفوّه فاطمة بنت رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - و لو لم يكن الوصي علي عليه السلام لم يكن أحد كفؤا لفاطمة عليها السلام، فعلي الوصي صلوات الله عليه خصص بخصيصة ما أشركه فيها أحد و لا يشركه فيها قط.

و في الأثر النبوي: «يا علي لولاك لما كان لها كفؤ على وجه الأرض». و في الأثر الصادقي: «لو لا إن الله خلق أمير المؤمنين عليه السلام لفاطمة ما كان لها كفؤ على وجه الأرض».

و في الكافي عن ابى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: «بيننا رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - جالس إذ دخل عليه ملك له أربعة و عشرون وجها فقال: «يا محمد بعني الله عزّ و جلّ أن أزوج النور من النور، قال: من مّن؟ قال: فاطمة من عليّ...». و النكاح على الكفاءة و ليس لغير المعصوم على ذات العصمة سبيل فافهم.

آية المباهلة و هي قوله تعالى: **فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ ...** تدل على تفضيل فاطمة المعصومة أم أبيها و أم الأئمة على جميع النساء، كما تدل على غاية فضل الوصي الامام علي عليه السلام و علو درجته إذ جعله الله نفس رسوله خاتم الأنبياء و سيدهم، و لا يمكن أن يقال إنّ نفسيهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك إلا المساوي و كان رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - أفضل الناس فمساويه كذلك ايضا. و بالجملة و فيه دليل لا شيء أقوى منه على فضل أصحاب الكساء عليهم السلام. و قد أجمعت الأمة على أنّ اصحاب الكساء في المباهلة هم فاطمة و أبوها و بعلها و ابناها الحسن و الحسين فقط و لم يكن معهم أحد. و لم يدع أحد دخول غير النبيّ و الوصي الامام أمير المؤمنين عليّ و كفوّه فاطمة و ولديهما الحسن و الحسين في المباهلة و المدعي مفتر على الله و رسوله بلا مرأى. الحمد لله الذي جعلنا من المتمسكين بولايتهم.

و قد روى المفسّرون في آية المباهلة عن عائشة أن رسول الله خرج و عليه مرط مرجل من شعر أسود فجاء الحسن فأدخله، ثم جاء الحسين فأدخله، ثم فاطمة، ثم عليّ، ثم قال: **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ...** فاعلم أن الإمامية - أنار الله برهانهم يعنون باصحاب الكساء و آل العباء هؤلاء المعصومين المنصوبين من آية

المباهلة. إنّما قدم الأبناء و النساء على الأنفس لبيته على لطف مكانهم و قرب منزلتهم، و ليؤذن بأنهم مقدمون على الأنفس مفدون بها.

كل واحد من آل العباء قد عبّر في الآثار بالخامس، تارة بخامس اصحاب الكساء، و أخرى بخامس أهل العباء، و أخرى بخامس أهل الكساء. ففي مروج المسعودي: «لما دفن الحسن عليه السلام وقف محمد بن الحنفية أخوه على قبره فقال: «لئن عزّت حياتك لقد هدّت وفاتك، و لنعم الرّوح روح تضمّنه كفنك، و لنعم الكفن كفن تضمّن بدنك، و كيف لا تكون هكذا و أنت عقیة الهدى و خلف أهل التقوى و خامس أصحاب الكساء...»

و في بشارة المصطفى للعماد الطبري قال جابر بن عبد الله الأنصاري زائرا الإمام ابا عبد الله الحسين في يوم الأربعين: «فأشهد أنك ابن خير النّبیین، و ابن سيّد المؤمنین، و ابن و ابن حليف التقوى، و سليل الهدى، و خامس أهل الكساء».

و في مصباح ابن طوس في زيارة الوصي الامام عليه السلام: «السلام على صاحب الحوض و حامل اللواء السلام على خامس اهل العباء...»

فربية بيت النبوة و وليدة أخصان النبوة أم الأئمة فاطمة المعصومة هي خامسة أصحاب الكساء و خامسة آل العباء صلوات الله و سلامه عليها.

و تدبّر ما نتلوه عليك في المقام:

العدد خمسة الذي هو «هاء» خامس الدائرة الأبجدية يكتبونه تارة هكذا: «ه»، و أخرى هكذا: «هـ» إشارة إلى دائرة الوجود و قوسي النزول و الصعود، قوله سبحانه:

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ فالأمر دوري لا يزال في الروحانيات و الجسمانيات و تحدث بينهما الأشكال العجيبة الغريبة يرشدك في ذلك تجدد الأمثال و الحركة في الجوهر الطبيعي و ما يدور من الجديدين و ما فيه ما، قوله سبحانه: **وَ الْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ.**

الحضرات الكلية خمس هي اللاهوت و الجبروت و الملكوت و الناسوت و الكون الجامع الذي هو الإنسان الكامل.

أنواع الساعة خمس: فمنها ما هو في كلّ آن و ساعة، و منها الموت الطبيعي كما قال عليه الصلاة و السلام: «من مات فقد قامت قيامته»، و منها الموت الإرادي: «موتوا قبل أن تموتوا»، و منها ما هو موعود منتظر لكل كقوله تعالى: **أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا** و رسالتنا في الرّفق و الفتق متكفلة لبياتها، و منها ما يحصل للعارفين الموحّدين من الفناء

مد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 652

في الله و البقاء به و تسمى بالقيامة الكبرى.

العروش خمسة: عرش الحياة و هو عرش الهويّة و عرش الرّحمانية، و العرش العظيم، و العرش الكريم، و العرش المجيد.

أنواع القلب خمسة: القلب النفسي، و القلب الحقيقي المتولد من مشيئة جمعية النفس، و القلب المتولد من مشيئة الروح- أي القلب القابل للتجلّي الوجوديّ الباطني- و القلب الجامع المسخّر بين الحضرتين، و القلب الأحدي الجمعي.

ألسنة الحمد خمسة: إنّ حقيقة الذّكر عبارة عن تجلّيه لذاته بذاته من حيث الاسم المتكلم إظهاراً للصفات الكمالية و وصفا بالتّعوت الجلالية و الجمالية في مقامي جمعه و تفصيله كما شهد لذاته بذاته في قوله: **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ** و هذه الحقيقة لها مراتب: أعلاها و أولها ما في مقام الجمع من ذكر الحقّ نفسه باسمه المتكلم بالحمد و التّناء على نفسه، و في الحديث: «لا أحي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»، و ثانيها ذكر الملائكة المقربين و هو تحميد الأرواح و تسبيحها لربّها، و ثالثها ذكر الملائكة السّماوية و النفوس الطّاطقة المجرّدة، و رابعها ذكر الملائكة الأرضية و النفوس المنطبعة مع طبقاتها، و خامسها ذكر الأبدان و ما فيها من الأعضاء، و كلّ ذاك بلسان يختصّ به.

للنون خمس مراتب- و النون هو مجتمع مداد الموادّ الحرفية النفسية الرحمانية من كونه أم الكتاب- المرتبة الأولى التعيّن الأول و هو جمع جميع الحقائق الكيانية الرّبانية و الحروف المؤثرة الوجودية و المتأثرة الإمكانية، و هو أم الكتاب الأكبر.

و المرتبة الثانية دواة مادة الحروف الإلهية النورية و هيولى الصّور الفعلية الوجودية و عماء الربوبية بالعين المهملة الذي كان ربّنا فيه قبل أن يخلق الخلق. و المرتبة الثالثة أم الحقائق الكونية التي هي أحدية جمع جميع الكائنات، و اليه الإشارة بقوله: «أول ما خلق الله الدّرة» و هو أمّ الكتاب المسطور في الرّق الوجوديّ المنشور و هي عماء العبودية بالغين المعجزة.

و المرتبة الرابعة أمّ الكتاب المبين و هو اللّوح المحفوظ المسّمى عند أهل النظر بالنفس الكلّية.

و المرتبة الخامسة نون الأقدار و هو أمّ الكتاب الموضوع في روحانية روح القمر و هو سماء الاسم الخالق و هو مجتمع الأضواء العالية و الأنوار المختلفة و الاتّصالات و الانفصالات، و منه ينتقش كتاب الحو و الإثبات بين الجزئيات.

### مدد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 653

و أقسام النكاح خمسة كما تقدم.

و المفاتيح المشار إليها في قوله تعالى: **وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ** لها خمس مراتب هي الحضرات الخمس المذكورة آنفا.

و الحقائق التي على الخمس كثيرة كأوقات الصّلوات اليومية التي سمّاهنّ الله تعالى بقوله:

**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ ...** و قال النبي- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ- في حديث الساعة حين سئل عنها: «إنّما في خمس لا يعلمهنّ إلا الله ثم تلا: **إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ** إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ و أمّا أشرنا الى طائفة

من الأمهات التي يرتقي الإنسان بالمعارج العلمية إليها، قوله سبحانه: **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ؛** والله تعالى شأنه فتاح القلوب و مناح الغيوب.

كانت فاطمة- صلوات الله عليها- ليلة القدر، و ليلة القدر ذات مراتب كما أنّ جميع الحقائق الوجودية كذلك، كل مرتبة دانية منها رقيقة لعالياتها، و عالياتها حقيقة لرقيقتها، قوله سبحانه: **وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ.** و في الأثر الرضوي «قد علم أولو الأبواب أنّ ما هنالك لا يعلم إلّا بما هاهنا». و في الأثر الصادقي في أن الله خلق الملك على مثال ملكوته، و أسس ملكوته على مثال جبروته ليستدلّ بملكه على ملكوته و بملكوته على جبروته».

و اعلم أنّ منازل السّير الحبيّ الوجودي في القوس النزولية معبّرة بالليل و الليالي، و في القوس الصّعودية باليوم و الأيام، فعصمة الله الكبرى فاطمة كما أنّها ليلة القدر كذلك أنّها يوم الله. و الإنسان الكامل في العصر المحمدي وعاء حقائق القرآن، و إن شئت قلت إنّ قرآن ناطق، فنزل أحد عشر قرآنا ناطقا من تلك الليلة المبارك التي هي ليلة القدر و هي أمّ الأئمة فافهم ثمّ تدبّر قوله سبحانه: **إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُؤُوتَ** - قال رسول الله- **صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ** - «من عرفها حقّ معرفتها أدرك ليلة القدر، و إنّما سمّيت فاطمة لأنّ الخلق فطموا عن كنه معرفتها».

في الأثر الصادقي: من عرف فاطمة حقّ معرفتها فقد أدرك ليلة القدر. و صورة تمامه في تفسير فرات الكوفي هكذا:

«فرات قال حدثنا محمد بن القاسم بن عبيد معنعنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

### مدد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 654

**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ** - الليلة فاطمة، و القدر الله، فمن عرف فاطمة حقّ معرفتها فقد أدرك ليلة القدر. و إنّما سمّيت فاطمة لأنّ الخلق فطموا عن معرفتها (أو معرفتها، الشك من أبي القاسم) - قوله: **وَ مَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ، لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ** - يعني خير من ألف مؤمن و هي أمّ المؤمنين - **تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا** - و الملائكة المؤمنون الذين يملكون علم آل محمد صلّى الله عليه و آلِهِ وَ سَلَّمَ، و الروح القدس هي فاطمة- **يَاذُنْ رَجِّمِ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ** - يعني حتى يخرج القائم».

و عن صقر بن أبي دلف الكرخي قال: لما حمل المتوكل سيدنا أبا الحسن العسكري عليه السلام جئت أسأل عن خبره- إلى أن قال: ثم قلت يا سيدي حديث يروى عن النبيّ- صلّى الله عليه و آلِهِ - لا أعرف معناه، قال: و ما هو؟ فقلت: قوله «لا تعادوا الأيام فتعاديكم» ما معناه؟ فقال: نعم، الأيام نحن ما قامت السّماوات و الأرض- الخبر.

و إنّما فطم الخلق عن كنه معرفتها لأنّ من ليس بذبي العصمة يدرك العصمة مفهومها و لا يدركها ذوقا، و هذا مثل أنّ العوام لا يدركون حقيقة ملكة الاجتهاد و كنهها ذوقا، و لا يعلمون شأن من هو صاحب ملكة الاجتهاد بالذوق. و العمدة في المعرفة هو العلم الذوقي. و المراد بالذوق في اصطلاح العارف بالله ما يجده العالم على سبيل الوجدان و

الكشف لا البرهان و الكسب، و لا على طريق الأخذ بالايمان و التقليد فانّ كلاً منها و ان كان معتبرا بحسب مرتبته لكّنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفيّة إذ ليس الخبر كالعيان.

و ايضا قال رسول الله- صَلَّى الله عليه و آله و سلّم- «سمّيتها فاطمة لأن الله فطمها و فطم من أحبّها عن التّار».

ليلة القدر هي بنية الإنسان الكامل أي القلب الذي هو عرش الرحمن و هو أوسع القلوب، قوله سبحانه: **نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ**، و قوله تعالى شأنه: **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ** و هو الصدر المشروح، قوله عزّ من قائل: **أَمْ لَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ** فليلة القدر هي صدر الخاتم أي البنية المحمّدية، و القدر هو عظم منزلته و خطره و شرفه صلوات الله و سلامه عليه. و هذا الصّدر ينبغي أن يكون منزلا فيه و منزلا إليه و قابلا و حاملا، قوله جلّ و علا: **إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا تَقِيلاً**؛ و جملة الأمر أنّ القرآن الكريم أنزل دفعة في ليلة القدر المباركة الزّمانية في ليلة القدر المباركة الحتمية التي هي صدر سيّدنا محمد رسول الله- صَلَّى الله عليه و آله و سلّم- اقرأ و ارقه.

و اعلم أن القلب مثلا كما يطلق على اللحم الصنوبري المودع في الأيسر من الصدر، و

### مدد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 655

على اللطيفة الرّبانية التي بهذا القلب الجسماني كذلك الكلام في ليلة القدر على الوجهين المذكورين و كم لهذا التمثيل من مثيل.

القرآن الكريم يعبر عنه في الصّحف الكافلة لتفسيره الأنفسي تارة بالكشف التام المحمّدي، و أخرى بالكشف الأتمّ المحمّدي. و يجب التفريق بين إنزال القرآن و بين تنزيله فإنّ الأنزال دفعي و التنزيل تدريجي قوله سبحانه: **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ** و قوله تعالى شأنه: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا**. و الإنزال كان في ليلة القدر، و التنزيل كان بعد الأنزال نجوما في ثلاث و عشرين سنة. و القرآن سوره و آياته من الفاتحة الى الناس منسجم على صورته الإنزالية بلا زيادة و نقصان، و التفوّه بالتحريف افتراء و بهتان ثم اعلم أن القلب الذي هو خزينة الآيات القرآنية بحقائقها و بطوّنها فهو ليلة القدر، و قد قالت زجاجة الوحي و ثمرة التّبوّة فاطمة العارفة بالأشياء: «الحمد لله الذي بنعمته بلغت ما بلغت من العلم به و العمل له و الرغبة اليه و الطاعة لأمره. و الحمد لله الذي لم يجعلني جاحدة لشيء من كتابه و لا متحيّرة في شيء من امره. و الحمد لله الذي هداني الى دينه و لم يجعلني أعبد شيئا غيره...»

فاعمل رويتك في قولها: «لم يجعلني جاحدة لشيء من كتابه» و قد روي عن النبيّ صَلَّى الله عليه و آله: ما من حرف من حروف القرآن إلّا و له سبعون ألف معنى؛ و في الأثر المقدم من أن «من عرف فاطمة حقّ معرفتها فقد أدرك ليلة القدر».

و كما أنّ دَرّة التوحيد و ودیعة المصطفى فاطمة سلام الله علیها كانت ليلة القدر و يوم الله كانت الكون الجامع و صاحبة القلب أيضا لأن كلّ انسان كامل كذلك . و الإنسان إنّما يكون صاحب القلب إذا تجلّى له الغیب و انكشف له السرّ و ظهرت عنده حقيقة الأمر و تحقّق بالأنوار الإلهیة و تقلّب فی الأطوار الربوبیة لأن المرتبة القلبیة هی الولادة الثانية المشار إليها بقول نبیّ الله عیسی روح الله - علیه السلام - «لن یلج ملکوت السموات و الأرض من لم یولد مرتین» .

و كما كانت عقیلة الرسالة و معدن الحکمة فاطمة بنت رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلّم - ليلة القدر و يوم الله و الكون الجامع، كانت اسما من الله الحسنی أيضا و كلمة من كلماته العلیا كما قال الامام ابو عبد الله الصادق علیه السلام فی قول الله عزّ و جلّ وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا: «نحن و الله الأسماء الحسنی التي لا یقبل الله من العباد عملا إلا بمعرفتنا» .

### مد المهم در شرح فصوص الحکم، ص: 656

و كذلك كانت علیها الصلاة و السلام من زمرة آل النبیّ و أهل بیته و من ذوی القربی و قد قال الوصیّ الامام علیّ سلام الله علیه فی آل النبیّ (ص): «هم موضع سرّه و لجأ أمره و عیبة علمه و موئل حکمه و كهوف كتبه و جبال دینه، بهم أقام انحناء ظهره و أذهب ارتعاد فرائضه ... لا یقاس بآل محمد - صلی الله علیه و آله من هذه الأمة أحد، و لا یسوی بهم من جرت نعمتهم علیه أبدا. هم أساس الدین و عماد الیقین، إلیهم یفیء الغالی و بهم یلحق التالي و لهم خصائص حقّ الولاية، و فیهم الوصیة و الوراثة ...» .

یجب التفریق و التمییز بین النبوتین التشریعیة و الإنبائیة، فإنّ النبوة التشریعیة قد ختمت بالرسول الخاتم محمد - صلی الله علیه و آله و سلّم - فحلاله حلال الی يوم القيامة، و حرامه حرام الی يوم القيامة؛ و أما النبوة الإنبائیة المسماة بالنبوة العامّة، و النبوة التعریفیة، و النبوة المقامیة أيضا فهي مستمرة الی الأبد ینتفع من تلك المادبة الأبدیة كلّ نفس مستعدة لأن تسمع الوحي الإنبائي فافهم .

ألا ترى ما فی الخطبة القاصعة حیث قال الوصیّ أمير المؤمنین الإمام علیّ علیه السلام: «أرى نور الوحي و الرسالة و أشمّ ریح النبوة»؟؛ و أنّ النبیّ قال للوصیّ: «أتك تسمع ما أسمع و ترى ما أرى إلا أنك لست بنبیّ و لكّنك وزیر و إنك لعلی خیر»؟؛ و ما قال الإمام صادق آل محمد - صلوات الله علیهم - من أنّ «أدنی معرفة الإمام أنّه عدل النبیّ إلا درجة النبوة و وارثه، و أن طاعته طاعة الله و طاعة رسوله»؟

بل و قال النبیّ - صلی الله علیه و آله و سلّم - «علماء أمّتی كأنبیاء بنی اسرائیل» و قال - صلی الله علیه و آله و سلّم - «إنّ من عباد الله ما هم لیسوا بأنبیاء و لا شهداء یغبطهم الأنبیاء و الشهداء یوم القيامة لمکّاهم من الله تعالی ...» . و نحوه: «إنّ لله عبادا لیسوا بأنبیاء یغبطهم النبیون بمقاماتهم و قریهم الی الله تعالی» .



و في مروج المسعودي أن الامام المجتبي عليه السلام قال: «و الله لقد قبض فيكم الليلة رجل - يعني به الإمام الوصي أمير المؤمنين علياً عليه السلام - ما سبقه الأولون إلا بفضل النبوة و لا يدركه الآخرون ...».

و سورة الكهف في القرآن الكريم تفصّل علينا قصة عبد من عباد الله سبحانه مع موسى كليم الله و هو من أولي العزم من الرسل - عليهم السلام - : **فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا، قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا، قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ...** فيجب

### مدد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 657

التفريق بين أنبياء تشريع و بين أنبياء علم و سلوك - أعني بين النبوة التشريعية و بين و النبوة الإنبائية المقامية.

فمن رزق العروج إلى منزل الإحسان فله مقام المشاهدة و الكشف و العيان . و مقام المشاهدة مقام روحي من المقامات الخمس التي للنفس و هي الظاهر و الباطن و القلب و الروح و السرّ، كما تجدها في كلام سيّد الأوصياء الإمام عليّ المرتضى عليه السلام حيث قال: «اللهم نور ظاهري بطاعتك، و باطني بمحبّتك، و قلبي بمعرفتك، و روحي بمشاهدتك، و سرّي باستقلال اتصال حضرتك يا ذا الجلال و الإكرام».

على أنّ النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، و لا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعة و النفسية و العقلية التي كلّ منها له مقام معلوم، بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة، و لها نشأت سابقة و لاحقة، و لها في كل مقام و عالم صورة أخرى .

و تدبر ما نطقه القرآن الفرقان: **وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ.**

و للإحسان مراتب ثلاث: أولها أن تحسن إلى كلّ شيء و تنظر إلى الموجودات بنظر الرحمة و الشفقة؛ و ثانيها العبادة بحضور تام كأنّ العابد يشاهد ربّه كما قال - صلى الله عليه و آله و سلّم - «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه»؛ و ثالثها برفع كأنّ - أي شهود الرّبّ مع كل شيء و في كل شيء - كما قال تعالى: **وَ مَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَ هُوَ مُخْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى** أي من هو مشاهد لله تعالى عند تسليم ذاته و قلبه إليه.

و النبوة المقامية لا تختص بالرجال بل الرجال و النساء فيها سواء؛ قوله سبحانه: **وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ.** فما تظن بخامسة أصحاب من الذين أذهب الله عنهم الرجس.

تعبير كثير من الآيات و الروايات على التغليب كقوله تعالى شأنه في مريم سلام الله عليها: **يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَ اسْجُدِي وَ ارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ،** و قوله الآخر فيها: **وَ صَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَ كُنْتِ مِنْ الْقَائِمِينَ؛** فإذا اسعدت النفس الناطقة الانسانية سواء كانت نفس امرئ أو امرأة تتمثل لها صور الملكيّة و الملكوتيّة. قال سبحانه في مريم: **فَتَمَثَّلَ لَهَا**

بَشْرًا سَوِيًّا و مريم كفلها زكريا النبي عليه السلام، و فاطمة كفلها أشرف الأنبياء محمد- صلى الله عليه و آله و سلم- و أمها خديجة الكبرى التي أول

مد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 658

من آمنت من النساء، و في النهج: «و لم يجمع بيت واحد يومئذ في الإسلام غير رسول الله و خديجة و أنا ثالثهما  
«...»

و كان النبي عائلا فأغناه الله الغني المغني بمال خديجة الحبيبة لله و لرسوله كما ترشدك كريمة و وَجَدَكَ عَائِلًا فَأُعْنِي.

للوحي مراتب كقوله سبحانه: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ ... (يوسف 3).

إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنْي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا ... (الأنفال 12).

وَ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا حِفَّتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ ... (القصص 7).

وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ... (النحل 68).

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَ أَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ... (فصلت 12).

و في الكافي عن الامام باقر علوم النبيين- عليه السلام- قال: «إنَّ الله إذا أراد أن يخلق النطفة التي هي ممَّا أخذ عليه الميثاق من صلب آدم أو ما يبدو له فيه و يجعلها في الرحم حرَّك الرجل للجماع، و أوحى إلى الرَّحم أن افتحي بابك حتى يلج فيك خلقي و قضائي النافذ و قدرتي فتفتح الرَّحم بابها فتصل النطفة الى الرحم...».

أقول: أمثال هذه الآيات الكريمة و الروايات الشريفة تشير الى التوحيد الصمدي القرآني فافهم.

و في الكافي أيضا بإسناده عن الامام ابي عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ فاطمة- عليها السلام- مكثت بعد رسول الله- صلى الله عليه و آله- خمسة و سبعين يوما و كان دخلها حزن شديد على أبيها، و كان يأتيها جبرئيل فيحسن عزائها على أبيها و يطيب نفسها و يخبرها عن أبيها و مكانه، و يخبرها بما يكون بعدها في ذريتها و كان علي عليه السلام يكتب ذلك».

و في علل الشرائع بإسناده عن عيسى بن زيد بن علي- عليه السلام- قال: سمعت أبا عبد الله- عليه السلام- يقول: سميت فاطمة محدثة لأنَّ الملائكة كانت تهبط من السماء فتناديها كما كانت تنادي مريم بنت عمران، فتقول، يا فاطمة إنَّ الله اصطفاك و طهرك و اصطفاك على نساء العالمين. يا فاطمة أفنتي لرُبِّك و اسجدي و اركعي مع الرَّاكعين، و تحدّثهم و يحدّثونها.

فقال لهم ذات ليلة: أ ليست المفضلة على نساء العالمين مريم بنت عمران؟ فقالوا: إن

### مد المهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 659

مريم كانت سيدة نساء عالمها، و إن الله- عزّ و جلّ- جعلك سيّدة نساء عالمك و عالمها و سيّدة نساء الأولين و الآخرين.

### مد المهمم در شرح فصوص الحكم 659 المتن ..... ص : 645

علم عالم و معلوم و «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء»، و باتحاد العلم و العالم و المعلوم يصير العلم عين النفس و عينها أي ذاتها و بصرها؛ و الإنسان يحفظ به من المهالك، و يرتقى به الى الله ذي المعارج، و ينتهي الى جنّة الذات التي لا تعدلها جنّة، قوله عزّ من قائل: **وَ ادْخُلِي جَنَّتِي**.

و العلم حكمة و الحكمة جنّة؛ قال رسول الله- صلى الله عليه و آله و سلم-: «أنا مدينة الحكمة و هي الجنّة و أنت يا عليّ بابها فكيف يهتدي المهتدي الى الجنّة و لا يتهدى إليها إلاّ من بابها». و القرآن حكيم يس و القرآن الحكيم فالقرآن الناطق و هو الإنسان الكامل حكيم و جنّة. و الإنسان القرآني كتاب عليّيني إنّ كتاب الأبرار لفي عليّين، و ما أدراك ما عليّون، كتاب مرّفوم يشهده المقرّون (المطففين 18- 21).

و قال الوصيّ الإمام عليّ عليه السلام: «اعلم أنّ درجات الجنّة على عدد آيات القرآن فإذا كان يوم القيامة يقال لقارئ القرآن اقرأ و ارق...» و الآيات القرآنية لها بطون لا تحصى، قوله سبحانه: **كُلُّ يِعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ** و قوله الآخر: **وَ مَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ**.

و قد روى الخاص و العام ان قوله تعالى: **إِنَّ الْأَسْوَدَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا** الى قوله: **وَ كَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا** نزلت في عليّ و فاطمة و الحسن و الحسين و جارية لهم تسمى فضّة، فقال سبحانه فيهم: **وَ سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا**، و فسره الامام جعفر بن محمد بقوله القويم: «أي يطهرهم عن كلّ شيء سوى الله إذ لا طاهر من تدنّس بشيء من الأكوان إلاّ الله». فانظر الى شأن غاية الحركة الإيجابية و الوجوديّة و معدن الحكمة فاطمة بنت رسول الله- صلوات الله عليها- ثم اقرأ و ارق.

فاعلم للشهود مراتب أولها الرؤية البصرية، و ثانيها الرؤية بالبصيرة في عالم الخيال، و ثالثها الرؤية بالبصر و البصيرة معا، و رابعها الإدراك الحقيقي للحقائق مجردة عن الصّور الحسيّة، الى أن ينتهي الشهود الى ذروة التّوحيد الصّمدّيّ و يصير المرزوق بالشّهود من زمرة من سقاهم ربّهم شراباً طهوراً.

ن وَ الْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُونَ إِنَّ مَا أَشْرْنَا إِلَى جَلَالَةِ قَدْرِ وَدِيعَةِ الرَّسُولِ وَ عَظْمِ مَنْزِلَةِ دَرَّةِ التَّوْحِيدِ فَاطِمَةَ الْبَتُولِ انْمُودِجَ مِنْ عَظْمُوتِهَا وَ بَارِقَةَ مِنْ مَلَكُوتِهَا، وَ كَثْرَةَ أَسْمَائِهَا الْحَسَنِي

### ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 660

و تظاهر القابها العليا الواردة في الجوامع الروائية و الصحف المنتشرة قديما و حديثا تدل على عظم قدرها و فخامة شأنها.

ثم ان المرء عمّا قال مسئول، و قال عزّ من قائل: **إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً**، فأقول: إنّ ما رزقني الله الوهاب الفيّاض من المعرفة بأُم الأئمة النجلب و شفعية الأئمة يوم الجزاء و رجانة المصطفى و كلمة الله العليا و مباشرة الأولياء فاطمة الزهراء سلام الله عليها و على أمّها و أبيها و بعلمها و بنيتها، و نقل كلماتها السامية و الآيات و الروايات الواردة في شأنها و شرحها و تفسيرها يوجب تدوين مجلدات من الصحف التّورية. و أمّا أوردنا في هذه الوجيزة إيماءات الى نبذة من مناقبها لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذْكَرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورا.

و إنّما حداني على تدوين هذه الصّحيفة المكرمة إلقاء سبّوحِي رزق به بعض تلامذتنا الحائز بمنقبتَي العلم و العمل حينما انتهى تدريسنا كتاب فصوص الحكم للشيخ الأكبر الى الفصّ العيسويّ منه، حيث جرى من قلبه على لسانه في توجّه روحاني عنوان هذه الصّحيفة التّورية بهذه العبارة: «فصّ حكمة عصمتيّة في كلمة فاطميّة»، فأعجبني ذلك العنوان جدّا فنفت في روعي أن أشير في بيانه إلى ما القيناها فأهديناها إليك فجعلناها تنمة فصوص الحكم ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ\*. و انا المتمسّك بذيل ولاية أصحاب الكساء الحسن بن عبد الله و فاطمه الطبري الأملي المشتهر بحسن زاده آملِي. قم- 23 ع 2 من سنة 1418 هـ. ق 5-6-1376 هـ. ش.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 661

ترجمه

ترجمه اين فص به فارسی به قلم رسای فاضل بسیار گرانقدر جناب آقای حاج محمد حسین نائجی - ایدہ اللہ سبحانہ بالقاءاتہ السبّوحیّة- صورت گرفته است، و پیش از این به طبع رسیده است؛ و ما همان ترجمه را بسنده می دانیم، و مزید توفیقات همگان را از خداوند سبحان مسألت می نماییم.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحكم، ص: 663

(بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين «فصّ حكمة عصمتيّة في كلمة فاطمية») خدای سبحان فرمود: منزه است آن که همه را از آن چه زمین می رویاند و از انسانها و از آن چه را که مردم نمی دانند جفت آفرید.

جفتها را مصادیق بی‌شمار است از آن جمله عقل کل و نفس کلّ است و از جمله ازواج علم و عمل است و خواهی بگو علم، روح و عمل، جسد آن است پس علم حائز علوّ مکان و عمل واجد علوّ مکان است و علم مقوم و مشخص روح انسان می‌باشد و عمل مشخص بدن انسان از آن رو که بدن انسان است می‌باشد، و عقل عملی تابع عقل نظری است. پیامبر اکرم که درود و سلام خدای بر وی و آل او باد فرمود: «علم پیشوای عمل است و عمل، تابع آن». و از زمره ازواج آسمان و زمین‌اند. و نیز از ازواج وجود ماهیت می‌باشند. و از جمله آنها نر و ماده از هر حیوان است.

و از زمره ازواج روح و بدن است. به نظر می‌رسد که روح از نطفه مرد و بدن از نطفه زن متکون می‌شود.

و از زمره ازواج، مطلق رویدنی‌های زمین مثل نخله است زیرا درخت ماده خرما به باروری نیازمند است چنانکه زن به باروری نیاز دارد. خدای تعالی فرمود: «ما بادها را بارور کننده فرستادیم». و در خبر آمده: «عمّه خود نخله را اکرام کنید». علت اینکه نخله عمّه انسان است در اثر صادقی آمده: «نخله از زیادی گل حضرت آدم علیه السلام خلق شده است».

از جمله ازواج، مرخ و عفار است. خدای سبحان فرمود: «آن که برای شما از درخت سبز آتش آفرید پس آن گاه شما از آن درخت آتش را می‌افروزید» و فرمود: «آیا پس

### مد المم در شرح فصوص الحکم، ص: 664

دیده‌اید (و یا: خبر دهید) آتش آن چنانی که می‌افروزید آیا شما درخت آن را آفریدید یا ما آفرینندگانیم؟ ما آن را یاد آوری و بهره برای نزول کنندگان قرار دادیم» از امثال عرب است که «در هر درخت آتش است، مرخ و عفار را به بزرگی به فروزی گیرید». و مرخ نر باشد و عفار ماده، چون کسی را آتش باید دو شاخی از این دو درخت را ببرد چنان که آب از آن دو می‌چکد و بر هم سایید از میان آن به اذن خدای تعالی آتش بیرون آید.

از زمره زوجها اعصابی‌اند که از مغز سر منشعب می‌شوند این اعصاب هفت جفتند و هر کدام از آنها از دو عصب مزدوجند و نظایر اینها بی‌شمارند.

نکاح در همه وجود سریان دارد این سریان به واسطه حرکت قدسی حیّی در مراتب کلی وجود است که به انواع پنجگانه تقسیم می‌شود و این انواع باعث پیدایش عوالم معنوی و روحی و نفسی و مثالی و حسّی با اختلاف صوری که دارند می‌شوند زیرا عادت وجود، وجود اُزلی و ابدی است، و بخشش و پذیرش آن و پیدایش نتیجه همواره دایر است، و افاضه و استفاضه و نعمتهای لطیف از آن می‌جوشد هر که در آسمانها و زمین است همه از او حوایج خود را می‌طلبند هر روزی به شأن و کاری پردازد همه حرکتها حیّی‌اند، و فیض به واسطه حرکت حیّی جوشش می‌کند. پس

نخستین نکاح از نکاحهای پنجگانه کلی توجه الهی ذاتی از طریق اولین اسماء اصلی است که مفاتیح غیب هویت الهی و حضرت کونی اند.

نکاح در رتبه بعد، اجتماع اسمائی برای ایجاد عالم ارواح یعنی عالم عقول مفارق و صور آن در نفس رحمانی است. نفس رحمانی به طبیعت کلیه و صادر اول و رقی منشور و نور مرشوش آب حیات «و جعلنا من الماء کلّ شیء حیّ» و اسمهای اعظم دیگر موسوم است.

نکاح در رتبه بعد اجتماع ارواح نوری برای ایجاد عالم اجساد طبیعی و عنصری است.

نکاح در رتبه چهارم اجتماعهای دیگری از اسماء است که منتج مولدات ثلاث «معدن- نبات و حیوان» و لواحق آن می باشد و پنجمین نکاح، ویژه کون جامع یعنی انسان کامل است که مجمع البحرین غیبت و شهادت می باشد.

نمونه خلق ازواج و نکاح ساری آن است که خدای سبحان، روح و نفس را با هم الفت داد پس روح و به منزله زوج و نفس به منزله زوجه است و آن دو را عاشق يك دیگر

#### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 665

ساخت پس مادامی که روح در بدن موجود باشد بدن، زنده بیدار است و به هنگام جدایی «نه جدایی کلی» بلکه جدایی که تعلق روح به بدن، باقی باشد بدن در خواب است و اگر روح به کلی از بدن مفارقت جوید بدن، مرده است. خدای تعالی فرمود:

«خداوند نفوس را به هنگام مرگ و نفوسی را که در خوابند و نمرده اند می گیرد پس آن نفوسی که حکم به مرگ آنها کرده ننگه می دارد و دیگران را تا مهلت مقرر رها می کند در این امر هر آینه نشانه هایی برای گروهی که فکر می کنند، وجود دارد.»

علم و عین بر اساس تثلیثند چنانکه ادراک سه نوع است و آنها عبارتند از:

احساس و تخیل و تعقل «و اما وهم يك نوع مستقل ادراک به حساب نمی آید بلکه وهم کأنّ عقل ساقط است.

تثلیث در علم عبارت از پیدایش نتیجه از اصغر و اکبر و حد وسط است. تثلیث، در عین، ایجاد اعیان خارجیه است که نکاح ساری عینی از فردیت سه گانه شروع می شود و این فردیت عبارت است از ذات احدیت یعنی توجه ذاتی الهی و اسماء الهی و طبیعت کلی که نفس رحمانی است.

این نکاح فردیت نخست است. به عنوان مثال خلق انسان این گونه است در آیه شریفه «انسان بنگرد که از چه آفریده شده است از آب جهنده‌ای خلق گردیده که از میان استخوانهای صلب و ترائب بیرون آمده است». در این خلقت، پدر و مادر و هیأت ویژه آن دو دخیل است، پس این خلقت نیز بر اساس تثلیث است.

و ترائب، جمع تریبه، مثل کتائب و کتیبه می‌باشد و آن عبارت از دیواره استخوانهای مقادیم بدن «جلو بدن» است و صلب دیواره استخوانهایی است که در پشت بدن وجود دارد خواه این دو دیواره از مرد باشند، خواه از زن چنانکه وقتی آب جهنده که منی مرد و زن است در رحم ممزوج گردند و با هم یکی شوند از آن دو به این کلمه مفرد آب جهنده تعبیر می‌شود. پس این آیه کریمه نظیر آیه کریمه در سوره نحل است: «البتة برای شما هوشمندان ملاحظه حال چارپایان از شتر و گاو و گوسفند همه عبرت و حکمت است که ما می‌نوشانیم شما را از میان سرگین و خون، شیر خالص را که برای نوشندگان گواراست».

انسان کامل، خواه مرد، خواه زن، میوه درخت وجود است یعنی انسان کامل غایت دو حرکت ایجاد و وجودی است. پس راز مطلق آفرینش بلکه راز ویژه آفرینش

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 666

انسان پیدایش این میوه از درخت وجود است پس، زن کارگاه صنع الهی است. پس غرض از آفرینش انسان و مطلق آفرینش آن است که حق که واجد کمالات ذاتی ازیلی و ابدی است، به کمال اسمائی که متوقف بر ظهور است تجلی کند. پس زن مانند شجره طیبه‌ای است که ریشه آن محکم و شاخه‌های آن در آسمان است در همه اوقات به اذن پروردگارش میوه می‌دهد «زنان شما مزرعه شمایند» «آیا دیده‌اید که دانه می‌کارید، آیا شما می‌رویانید یا ما می‌رویانیم». اوست که در رحمهای زنان آن گونه که می‌خواهد شما را صورتگری می‌کند. ما به انسان سفارش کردیم که به پدر و مادرش إحسان کند، زیرا مادرش وی را به سختی حمل کرده است و او را به رنج بر زمین گذاشته است».

کره به فتح کاف سختی است که از خارج به زور بر انسان تحمیل می‌شود و از همین معناست «القیید کره» و کره به ضم کاف سختی که از خویشتن به خود وی می‌رسد و این معنای دوم از کراهت، در آیه مزبور مراد است.

«و پروردگارت حکم فرمود که جز وی کسی را نپرستید و به پدر و مادر نیکی کنید، چنانکه یکی از آن دو یا هر دو در نزد تو به سنّ پیری رسیدند سخن ناملاّیم «اف» به ایشان مگو و ایشان را آزار مده و با ایشان به اکرام و احترام سخن بگو و پره‌های مهر خویش را ذلیلانه برای ایشان بگستران و بگو پروردگارا همان گونه که ایشان مرا در کودکی پروریدند بر آنها رحمت فرما.

و از ابن عباس روایت شد که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: من درختم و فاطمه حمل آن و علی لقاح آن و حسن و حسین میوه آنند و دوستان اهل بیت حقیقتاً برگ بهشتی آن.

انسان کامل اگر مرد باشد مظهر و صورت عقل کل است و اگر زن باشد مظهر و صورت نفس کل است بنا بر این، سید اوصیاء و سرّ پیامبران و رسولان حضرت علیّ عالی اعلی صورت و مظهر عقل کلی به تمام ترین وجه ممکن است و حقیقت ام الكتاب، سیده نساء عالمین فاطمه زهرای بتول صورت و مظهر نفس کلی بر وجه اتم است. «دو دریا را به هم آمیخت و بین آن دو، برزخی است که هر يك از آن دو در حدّ خود است و از آن دو، لؤلؤ و مرجان بیرون می آید».

و در تفسیر مجمع البیان از امین الإسلام طبرسی به نقل از سلمان فارسی و سعید بن جبیر و سفیان ثوری چنین آمده است: «دو دریای مزبور در آیه شریفه، علی و فاطمه اند»

### مد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 667

و برزخ محمد صلی الله علیه و آله و لؤلؤ و مرجان حسن و حسین اند».

روایت است که پیامبر صلی الله علیه و آله فاطمه را دوست می داشت و او را به کنیه «أمّ ابیها» یعنی مادر پدر، می خواند. گویم: چون عقل کل، پدر است و نفس کل، مادر و موجودات از آن دو ظهور یافتند، و مادر انوار و فضایل، فاطمه، عقیده رسالت و مظهر نفس کلیّه بر وجه اتم است پس بنا بر این تفسیر انفسی قومی از روایت، آن جناب مادر پدری است که خاتمیت با وی است.

و در این مقام در گفتار حق سبحان بیندیش «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...» و نیز در این گفتار حق تعالی فکر کن که «لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ...» و در نظایر روایی این آیات بیندیش.

رسول خدا صلی الله علیه و آله از خدای تعالی حکایت کرد که فرمود: «من الله هستم و من رحمانم رحم را خلق کردم و برای رحم اسمی از اسماء خویش را مشتق کردم هر کس که صله رحم نماید من نیز با او پیوندم و هر کس قطع رحم کند من نیز از او ببرم» بدان که وصل رحم با شناخت مکانت و تفخیم قدر رحم است، زیرا اگر رحم نباشد، تعین روح انسان از حقیقت کلیه ظهور نمی یابد و قطع رحم به پست شمردن آن و کم گذاشتن حق آن است. سپس اینکه طبیعت نیز رحمی همانند رحم زن است و رحم اسم حقیقت طبیعت است پس رحم از رحمان مشتق شده و بدون شك حدیث یاد شده و معنای وصل و فصل بر آن صادق است.

طبیعت، حقیقت جامع بین کیفیتهای چهارگانه است، یعنی طبیعت عین هر کدام از این چهار بوده و هر کدام از این چهار به تمام جهت عین طبیعت نیستند بلکه به بعضی از جهات با طبیعت، عینیت دارند به این معنا که بدن،



جوهری عنصری است که از عناصر ترکیب یافته و این عناصر در مزاج به طور صرف و خالص وجود ندارند بلکه این عناصر بسیط وقتی امتزاج یافتند و برخی از برخی دیگر منفعل شدند، باعث خلع صور نوعی این عناصر شده، پس هیچکدام از آنها صورت ویژه عنصری خود را حفظ نمی کنند بلکه مجموعه مزاج حائز يك صورت وحدانی می شود. پوشیده نماند که هر کمالی که بعد از مفارقت انسان از نشئه طبیعت برای انسان حاصل می شود از نتایج مصاحبت روح با مزاج طبیعی است پس فکر خود را به خوبی در آیات و روایاتی که در «دنیای محمود» وارد شده به کار انداز.

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 668

و در حدیث اشتقاق که: «این فاطمه است و من فاطر آسمانها و زمینم، دشمنانم را در روز فصل قضا (قیامت) از رحمت خود فطم (قطع) می کنم و دوستان خویش را از آن چه باعث سرزنش و شین است فطم (قطع) می کنم پس اسمی از اسم خویش برای وی مشتق کردم و رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «ای فاطمه، الله تعالی از اسماء خود اسمی برای تو مشتق کرده و اسم الله، فاطر است و تو فاطمه هستی». دانسته بودی که «رحم» از «رحمان» اشتقاق یافته پس بدان که ودیعه مصطفی فاطمه انسیه حوراء، مطلع انوار علوی و مشکات ولوی و مادر امامان و صندوق دانش و وعاء معرفت است.

بدون هیچ گونه دغدغه و وسوسه ای فاطمه دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله واجد عصمت بوده است و علمای بزرگ مثل مفید و مرتضی و غیر آنها به عصمت فاطمه علیها السلام با استدلال به آیات و روایات تنصیب کرده اند و حق با این بزرگان است و معاند منکر، مغلوب و مات حجت ایشان می باشد.

و آن حضرت صلوات الله علیها گوهری قدسی در کسوت تعین انسانی است پس انسیه حوراء است و خدای را عصمت کبری است.

و حقیقت عصمت عبارت از قوه ای نوری ملکوتی است که صاحب عصمت از همه پلیدی های گناهان و ادناس و سهو و نسیان و امثال این گونه رذایل نفسانی که شخص را آلوده می سازد محفوظ است و هر کس حائز مقام عصمت باشد از بدایت امر تا انتها از لغزشها در تلقی وحی و دیگر القائات سبوحی در همه شئون عبادی و خلقی و خلقتی و روحانی مصون می ماند چنانکه حق سبحان فرمود: «ما در صباوت به وی حکمت بخشیدیم».

بدان که عترت که فاطمه از زمره ایشان است معصومند، چنانکه حضرت وصی امام علی علیه السلام در نهج البلاغه بدان تصریح کرده است: «چگونه سرگردانید در حالی که عترت پیامبرتان در بین شماست ایشان زمامهای حقیقت و نشانه های دین و زیانهای صدقند پس ایشان را به نیکوترین منازل قرآن فرود آورید و به این آبشخور، همانند شتران تشنه وارد شوید».

ابن ابی الحدید معتزلی در شرح این جمله به صواب سخن گفت که در تحت این جمله: «عترت را به نیکوترین منازل قرآن فرود آورید» رازی بزرگ نرفته است، زیرا آن حضرت به مکلفین دستور دادند که در اجلال و بزرگداشت و انقیاد و طاعت اوامر

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 669

عترت، ایشان را همانند قرآن بدانند.

آن گاه ابن ابی الحدید چنین گفت: «اگر اشکال کنید این سخن مشعر به عصمت عترت است پس سخن اصحاب شما معتزله در این باره چیست؟»

در پاسخ می‌گوییم ابو محمد بن متویه در کتاب کفایه تنصیح کرده است که علی علیه السلام معصوم است و ادله نصوص (روایات روشن)، بر عصمت آن حضرت دلالت دارد و باعث یقین بر پاکی باطن و نمان وی می‌باشد و عصمت ویژه آن حضرت بوده دیگر اصحاب از آن بی‌بهره‌اند». پس در این بیندیش.

اکنون که فهمیدی بقیه نبوت و عقلیه رسالت و ودیعه مصطفی و زوج ولی الله و کلمه تامه الهی، فاطمه علیها السلام حائز مقام عصمت است پس مانعی ندارد که در فصول اذان و اقامه به عصمت آن حضرت شهادت دهید و مثلاً چنین بگویید «اشهد أنّ فاطمة بنت رسول الله عصمة الله الكبرى». یعنی شهادت می‌دهم که فاطمه دختر رسول خدا عصمت کبری خداست. و یا نظیر این جمله از عبارات دیگر.

هیچ مرد واجد عصمت را نمی‌یابید که زنش نیز حائز مقام عصمت باشد مگر حضرت وصی امام امیر المؤمنین علی علیه السلام و زن او فاطمه دختر رسول الله صلی الله علیه و آله را.

و اگر حضرت وصی، علی علیه السلام نبود احدی کفو فاطمه علیها السلام نبود پس حضرت علی وصی صلوات الله علیه به خصیصه‌ای اختصاص یافت که احدی با وی در آن شریک نبود و نخواهد بود. و در روایت نبوی چنین آمده است: «یا علی اگر تو نبودی بر روی زمین احدی کفو فاطمه نبود».

و در کافی از ابو الحسن امام موسی بن جعفر علیهم السلام روایت شده که فرمود: «در حالی که رسول خدا صلی الله علیه و آله نشسته بود فرشته‌ای با بیست و چهار صورت داخل شد عرضه داشت: ای محمد خدای عزّ و جلّ مرا فرستاد تا نور را با نور تزویج کنم فرمود چه کسی را با چه کسی؟ عرضه داشت: فاطمه را با علی...». ازدواج باید با کفو انجام شود غیر معصوم نمی‌تواند بر زن معصوم استیلاء داشته باشد. پس بفهم.

آیه مباهله یعنی این سخن حق تعالی: «به (نصاری) بگو بیاید ما و شما فرزندان و زنان و نفوس خود را بخوانیم تا با هم مباهله کنیم». این آیه دلالت می‌کند که فاطمه معصوم ام‌آبیها و ام‌الائمه بر همه زنان برتری دارد چنانکه بر نهایت برتری و علو درجه حضرت وصی امام علی علیه السلام دلالت می‌کند زیرا خدای تعالی او را نفس پیامبرش،

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 670

خاتم و آقای انبیا قرار داد و نمی‌توان گفت هر دو يك شخص‌اند پس جز این نیست که مراد از آن مساوی بودن حضرت علی با آن حضرت است جز در شأن نبوت و چون رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ افضل مردم است پس علی که مساوی با افضل مردم است، افضل از همه است و خلاصه در این آیه استدلالی قوی که هیچ استدلالی به قوت آن نیست بر برتری اصحاب کساء عَلَيْهِمُ السَّلَام موجود است و امت بر این اجماع دارند که اصحاب کساء عَلَيْهِمُ السَّلَام در مباهله فقط فاطمه و پدر او و شوهر او و دو فرزند او حسن و حسین بودند و احدی با آنها همراه نبود. هیچ کس مدعی نشد که جز پیامبر و حضرت وصی، امام امیر المؤمنین علی و کفو وی فاطمه و دو فرزند ایشان حسن و حسین شخص دیگری در مباهله داخل بوده است بدون شك مدعی شخص دیگر بر خدا و رسولش دروغ بسته است «الحمد لله الذي جعلنا من المتمسكين بولائهم».

ستایش خدای را که ما را از متمسکان به ولایت ایشان قرار داده است.

مفسران در تفسیر آیه مباهله از عایشه روایت کرده‌اند: رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ در حالی که بر دوش مبارکش عباى مویین مشکین قرار داشت خارج شد پس حسن علیه السلام آمد آن حضرت وی را داخل کساء کرد، آن‌گاه حسین آمد وی را داخل کساء کرد، آن‌گاه فاطمه و سپس علی آمد، آن حضرت فرمود: «خداوند اراده کرده تا پلیدی را از اهل بیت پاك نماید...».

بدان که مراد امامیه- که خدای برهان ایشان را پر درخشش کند- از اصحاب کساء و آل عبا، این معصومان که در آیه مباهله منصوبند می‌باشد و در آیه مباهله فرزندان و زنان بر انفس مقدم گردید تا بر مکانت لطیف و منزلت قریب آنها تنبیه کند و تا اشعار بدارد که ایشان بر انفس مقدم بوده‌اند و انفس فدوی ایشانند.

هر کدام از آل عبا در آثار گاهی به خامس «پنجم» و گاهی به خامس اصحاب کساء و در برخی اوقات به خامس اهل عبا و وقت دیگر به خامس اهل کساء تعبیر شده است. در مروج الذهب مسعودی چنین آمده است: «هنگامی که امام حسن علیه السلام دفن گردید برادرش محمد بن حنفیه بر قبرش ایستاد و گفت: اگر زندگی تو با عزت بود مرگ تو باعث شکست و خلل در ارکان شده است چه خوش روحی که کفن تو را در بر گرفته و چه خوب کفنی که بدن تو را حاوی است چگونه چنین نباشی در حالی که تو گردنه هدایت و جانشین اهل تقوی و خامس اصحاب کسائی،...».

## ممد المهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 671

و عماد الدین طبری در بشارت المصطفی روایت کرده است که جابر بن عبد الله انصاری در زیارت امام ابا عبد الله الحسین علیه السلام در روز اربعین چنین گفت: «شهادت می‌دهم که تو فرزند بخت‌ترین پیامبران و پسر سید مؤمنان، و فرزند هم سوگند تقوی و سلاله هدایت و خامس اهل کسای».

و در مصباح ابن طاوس در زیارت حضرت وصی امام علی علیه السلام چنین آمده: «درود بر صاحب حوض و حامل لواء، درود بر خامس اهل عباء...»

پس پروریده بیت نبوت و زاییده شاخه‌های نبوت، مادر امامان، فاطمه معصومه صلوات الله و سلامه علیها خامس اصحاب کساء و خامس آل عباء است. و در مطالب زیر که اکنون می‌آوریم بیندیش:

عدد پنج که «ه» است و پنجمین حرف دایره ابجدی است که گاه آن را چنین «ه» می‌نویسند و گاهی به این صورت «ه» اشاره به دایره وجود و قوس نزول و صعود دارد چنانکه حق سبحان فرمود:

«خدای تعالی امر را از آسمان تا به زمین تدبیر می‌کند آن گاه امر در روزی که به اندازه هزار سال به شمار شماسست باز می‌گردد». پس امر «وجود» پیوسته در حقایق روحانی و جسمانی، دوری بوده و از آن دو- اشکال خوشایند و بدیع پدید می‌آید.

تجدد امثال و حرکت جوهری و دوران روز و شب و حوادث آنها شما را به دوری بودن امر وجود دلالت می‌کند.

خدای تعالی فرمود: «ما گردش ماه را در منازل معین مقدر کردیم تا همانند شاخه‌های خرمای کهن (مانند سیخ خرمای شش ماهه) باز گردد.»

حضرات کلی خمس عبارتند از: لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت و کون جامع که انسان کامل است.

انواع ساعت- یعنی قیامت- پنج است: نوعی آن است که در هر آن و ساعت است.

نوعی مرگ طبیعی است چنانکه پیامبر علیه الصلاة والسلام فرمود: هر کس بمرد پس قیامتش قیام کرده است. و نوعی موت ارادی است «قبل از آن که به مرگ طبیعی بمیرد به مرگ اختیاری بمیرد». نوعی دیگر از ساعت آن است که همه در انتظار آنند (قیامت خواهد آمد و شکی در آن نیست) رساله رتق و فتق ما متکفل بیان این نوع ساعت است.

و نوع پنجم ساعت فناء فی الله و بقاء بالله عارفان موحد است که به قیامت کبری موسوم

است.

عرش‌ها پنج‌اند، عرش حیات که عرش هویت است. و عرش رحمانیت. و عرش عظیم. و عرش کریم. و عرش مجید. انواع قلب پنج قسم است: قلب نفسی و قلب حقیقی که از مشیمه جمعیت نفس متولد می‌شود. و قلبی که از مشیمه روح متولد می‌شود یعنی قلب قابل تجلی وجودی باطنی. و قلبی که مسخر بین دو حضرت وجوب و امکان است و قلب احدی جمعی.

لسانهای حمد پنج است:

حقیقت ذکر (یعنی حمد) عبارت از تجلی ذات به واسطه ذات بر ذاتش از طریق اسم متکلم است تا اظهار صفات کمالی کند و متصف به صفات جلالی و جمالی در مقام جمع و تفصیل گردد چنانکه خود برای خویش در این سخن شهادت داد که: «خدا شهادت می‌دهد که جز او احدی معبود نیست». حقیقت ذکر دارای مراتبی است بالاترین و نخستین مرتبه آن در مقام جمع است که حق خود را به واسطه اسم متکلم به حمد و ثنا بر خود یاد می‌کند، در حدیث آمده است که رسول الله گفت: خدایا من نمی‌توانم تو را ستایش کامل نمایم، تو همان گونه‌ای که خود بر خودت ستایش کردی.

مرتبه دوم ذکر، ذکر ملائکه مقربین است که حمد و تسبیح ارواح عقول برای پروردگارشان است. مرتبه سوم ذکر- ذکر ملائکه آسمانی و نفوس ناطقه مجرد است.

مرتبه چهارم- ذکر ملائکه زمینی و نفوس منطبعة آنها با طبقاتی که دارند می‌باشد و مرتبه پنجم ذکر ابدان و اعضای موجود در آن می‌باشد هر کدام از اعضا به زبان ویژه‌اش ذکر می‌گوید.

نون دارای پنج مرتبه است و نون محل جمع جوهر مواد حرقی نفسی رحمانی از آن رو که نفس رحمانی ام الکتاب است می‌باشد مرتبه نخست تعین اول است و آن جمع همه حقایق کیانی ربانی و حروف مؤثر فعلی و جویی و متأثر منفعل امکانی است و نون ام الکتاب اکبر است.

و مرتبه دوم دوات ماده حروف الهی نوری و هیولای صور فعلی وجودی و عماء ربوبیت (به عن مهمله) که پروردگار ما در آن بوده است.

و مرتبه سوم ریشه حقایق کونی که احدیت جمع همه کاینات است و آن حضرت به آن چنین اشاره کرده است: (اولین موجودی که خدا خلق کرده «در» است). و این مرتبه

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 673

ام الكتاب است که در رق وجودی منشور مسطور است و این غمء عبودیت به غین معجمه می باشد.

و مرتبه چهارم ام الكتاب مبین می باشد که همان لوح محفوظ است و به نزد اهل نظر به نفسه کلیه موسوم است. و مرتبه پنجم نون اقدار می باشد که در روحانیت روح قمر قرار دارد و این مرتبه آسمان اسم خالق است و محل جمع اضواء عالی و انوار مختلف و اتصالات و انفصالات است و کتاب محو و اثبات جزئیات در آن منتقش است.

و اقسام نکاح، همان گونه که بیان شد پنج است و مفاتیح که در سخن حق تعالی بدان اشاره شده است: «و در نزد وی کلیدهای غیب است که جز او نمی داند» دارای پنج مرتبه است لکن همان حضرات خمس که هم اکنون یاد شده است می باشند.

و حقایقی که بر عدد پنج اند فراوانند مثل اوقات نمازهای پنج گانه که خدای تعالی آن را چنین نامید: «و نماز را از زوال ظهر تا تاریکی شب بر پای دار و خواندنی (نماز) صبح را بیاور».

و پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث ساعت که از وی از ساعت سؤال شد فرمود «علم ساعت نزد خدای است و باران بارور نازل می کند و به آن چه در أرحام است علم دارد و هیچ کس نمی داند که فردا چه چیز کسب می کند و هیچ کس نمی داند که در کدام سرزمین می میرد، خدای تعالی علیم خبیر است». ما تنها به بخشی از امهات مسائلی که انسان به معارج علمی بدانها ارتقاء می یابد اشاره کردیم. خدای سبحان فرمود کلم طیب (نفوس قدسی)، به سوی او صعود می کند و عمل صالح آن را بالا می برد خدای تعالی فتاح قلوب و بخشنده غیوب است.

فاطمه صلوات الله علیها لیلة القدر بود، و لیلة القدر دارای مراتبی است، چنانکه همه حقایق وجودی چنین اند هر مرتبه دانی رقیقه عالی آن است و مرتبه عالی، حقیقت رقیقه مرتبه دانی است. خدای سبحان فرمود: «شما نشئه نخستین را فهمیدید پس چرا متذکر نمی گردید» و در روایت رضوی چنین آمده: «خردمندان دانستند که حقایق عالم ما و رای این نشئه جز از طریق حقایق اینجا شناخته نمی شوند».

در اثر صادقی آمده است: «خدای تعالی عالم ملک را بر وزان ملکوت خلق کرده و ملکوت را بر مثال جبروت تأسیس کرده تا از ملک بر ملکوت و از ملکوت بر جبروت

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 674

(عقول) استدلال شود».

بدان که از منازل سیر حیّ وجودی در قوس نزولی به لیل و لیالی تعبیر می‌شود و در قوس صعودی به یوم و ایام تعبیر می‌گردد. پس عصمة الله الکبری حضرت فاطمه همان گونه که لیلۃ القدر است همچنین یوم الله نیز می‌باشد. و انسان کامل در عصر محمدی وعاء حقایق قرآن است. اگر خواهی چنین بگو: انسان کامل قرآن ناطق است.

پس یازده قرآن ناطق از این شب مبارکه‌ای که شب قدر است و مادر امامان است، نازل شده است. پس بفهم آن گاه در سخن حق سبحان تدبر نما که به پیغمبر اکرم فرمود: «ما به تو کوثر را بخشیدیم».

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود «هر کس فاطمه را آن گونه که حق فاطمه است بشناسد شب قدر را ادراک کرده است و علت نامگذاری آن حضرت به فاطمه آن است که خلائق از کنه معرفت وی بریده شدند (به کنه معرفت وی نمی‌رسند)».

و در اثر صادقی چنین آمده: «هر کس فاطمه را آن گونه که سزا است بشناسد، لیلۃ القدر را ادراک کرده است».

تمام این حدیث در تفسیر فرات کوفی چنین است: «فرات گوید محمد بن قسم بن عبید به اسناد معنعن خویش از ابی عبد الله علیه السلام ما را حدیث کرد که آن حضرت فرمود:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ. لیلۃ فاطمه است و قدر الله است، پس آن کس که فاطمه را آن گونه که سزا است بشناسد لیلۃ القدر را ادراک کرده است. علت نامگذاری وی به فاطمه آن است که خلائق از معرفت فاطمه محروم و بریده شدند.

(محمد بن قسم شك کرده که حدیث با «عن» از حضرتش شرف صدور یافت و یا بدون «عن») و سخن خدا: وَ مَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ، لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ یعنی چه می‌فهمی که لیلۃ القدر چیست لیلۃ القدر بهتر از هزار ماه است یعنی شب قدر بهتر از هزار مؤمن است زیرا فاطمه مادر مؤمنان است - تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ فِيهَا - ملائکه و روح را در این شب فرود می‌آورند و ملائکه مؤمنانی‌اند که علم آل محمد صلی الله علیه و آله را واجدند و مراد از روح القدس فاطمه است. بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ یعنی از هر امری به اذن پروردگارش در حالی که سلام می‌گهیند تا فجر طلوع کند یعنی تا حضرت قائم خروج کند».

و از صقر بن ابی دلف کرخی روایت شد که گفت: «وقتی متوکل، آقای ما ابو الحسن

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 675

عسکری علیه السلام را آورد رفتم تا از حالش بپرسم (تا به اینجا که گفت): آن گاه عرضه داشتم آقای من، حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که معنایش را نمی‌فهمم. فرمود آن حدیث چیست؟ عرضه داشتم این سخن آن حضرت که: با ایام دشمنی نکنید که با شما دشمنی می‌کنند. معنای این حدیث چیست؟ فرمود: «بلی مادامی که

آسمانها و زمین برپاست ما ایام هستیم». الخیر علت محرومیت و بریده شدن خلاق از کنه معرفت حضرت علیه السلام آن است اشخاصی که واجد عصمت نیستند از نظر مفهومی عصمت را می فهمند ولی از نظر ذوقی آن را نمی فهمند، مانند عوام که حقیقت و کنه ملکه اجتهاد را به ذوق نمی چشند و شأن کسی را که واجد ملکه اجتهاد است به ذوق نمی فهمند و اصل در معرفت، معرفت ذوقی است و مراد به ذوق در اصطلاح عارف بالله آن چیزی است که عالم، به طریق وجدان و کشف می یابد، نه به برهان و کسب و نه به روش أخذ مطالب از راه ایمان و تقلید، زیرا که گر چه هر دو روش به اندازه مرتبه اش است لیکن به مرتبه علوم کشفی نمی رسند زیرا «شنیدن کی بود مانند دیدن» و نیز رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «او را فاطمه نامیدم زیرا خدای، او را و آن کس را که دوستش داشته باشد از آتش دور کرده است».

لیلة القدر بنیه انسان کامل است، یعنی قلبی که عرش رحمان است و وسیع ترین قلبهاست. خدای سبحان فرمود: «روح الامین (جبرئیل) قرآن را بر قلب تو فرود آورد».

و فرمود: «ما قرآن را در شب مبارکی فرو فرستادم». این قلب سینه منشرح است، و خدای فرمود: «آیا ما سینه تو را منشرح نکردیم».

پس ليله قدر، سینه حضرت خاتم یعنی بنیه محمدی است و قدر بزرگی منزلت و جایگاه و شرف آن حضرت صلوات الله و سلامه علیه می باشد و چنین سینه ای شایستگی آن را دارد که در آن نزول قرآن انجام شود و به سوی آن نزول قرآن صورت گیرد و قابل و حامل حقایق باشد خدای جلّ و علا فرمود: «ما سخنی سنگین بر تو إلقاء می کنیم». خلاصه امر آن است که قرآن کریم در ليله قدر مبارك زمانی، در ليله قدر مبارك حتمی که سینه آقای ما حضرت محمد رسول خداست به یکبارگی نازل شده است. بخوان و بالا برو.

بدان که همان گونه که قلب مثلا بر گوشت صنوبری شکل که در طرف چپ سینه واقع

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 676

است و نیز بر لطیفه ربانی که به قلب جسمانی تعلق دارد اطلاق می شود همین سخن در ليله قدر به دو وجه یاد شده می آید نمونه های فراوانی از این دست تمثیل وجود دارد.

در صحفی که متکفل تفسیر انفسی قرآن اند از قرآن کریم گاهی به کشف تام محمدی تعبیر می شود و گاهی به کشف امّ محمدی. لازم است که بین انزال قرآن و تنزیل آن فرق گذاشته شود زیرا انزال دفعی و تنزیل تدریجی است. خدای سبحان فرمود: «ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم». و فرمود: «ما قرآن را بتدریج نازل کردیم». و انزال قرآن در ليله قدر بود، و تنزیل قرآن بعد از انزال بتدریج (و آیه آیه) در مدت بیست و سه سال انجام گرفت و سور و آیات قرآن



کریم از سوره فاتحه تا سوره ناس به صورت انزالی بدون کم و زیاد منسجمند و تفوه به تحریف قرآن دروغ و بهتان محض است. پس بدان که قلبی که گنجینه حقایق و بطون آیات قرآنی است ليله قدر است و زجاجه وحی و میوه نبوت، فاطمه دانای حقایق اشیاء چنین فرمود: «ستایش خدای را که به نعمت وی به شرف علم و عمل بدین پایه رسیدم و به وی رغبت کردم و طاعت امر او نمودم ستایش خدای را که مرا منکر امری از کتابش قرار نداده و در هیچ حقیقتی از امر کتاب مرا سرگردان ننموده است. و سلبش خدای را که مرا به دینش هدایت کرد و مرا کسی قرار نداد که غیر او را عبادت کنم».

در این گفتار حضرتش بیندیش که «مرا منکر امری از کتابش قرار نداد». و از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده است که: «هیچ حرفی از حروف قرآن نیست مگر آن که دارای هفتاد هزار معناست». و در روایت قبل اندیشه نما که فرمود: «هر کس فاطمه را آن گونه که سزاوار است بشناسد، ادراک ليله القدر کرده است».

و همان گونه که درّه توحید و ودیعه مصطفی فاطمه علیها السلام ليله قدر و یوم الله بود کون جامع و صاحب قلب نیز بود، زیرا هر انسان کاملی چنین است. در صورتی انسان صاحب قلب می شود که غیب بر او تجلی نماید و سر بر وی کشف شود و حقیقت امر بر او ظهور نماید و به انوار الهی متحقق شود و در اطرار ربوبی متقلب گردد زیرا مرتبه قلبی ولادت دوم است که در کلام نبی الله عیسی روح الله علیه السلام بدان اشاره شده است که «به ملکوت آسمانها و زمین راه نمی یابد آن کس که تولد دو باره نداشته باشد».

و همان گونه که عقیده رسالت فاطمه دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله ليله قدر و یوم الله و کون جامع است، اسمی از اسماء حسناى الهی و کلمه ای از کلمات علیای وی نیز می باشد.

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 677

چنانکه ابو عبد الله امام صادق علیه السلام در سخن خدای عز و جل «خدای را اسماء حسنی است پس خدای را با این اسماء بخوانید» فرمود: «به خدا قسم ما اسماء حسناى الهی هستیم که خدای تعالی عملی از بندگان را جز با معرفت ما قبول نمی کند».

و نیز آن حضرت علیها الصلاة والسلام از زمره آل پیامبر و اهل بیت و از ذوی القربی بوده است و حضرت وصی امام علی سلام الله علیه در آل پیامبر - (ص) - فرمود: «ایشان جایگاه سر و صندوق دانش و ملجأ حکم و کفهای کتاب خدا و کوههای دین اند پشت خم شده دین به ایشان راست گردیده و لرزش پشت آن بدانها آرام شده است ...»

احدی از این امت با آل محمد صلی الله علیه و آله قیاس نمی‌شوند و ایشان با کسانی که همیشه نعمت آل محمد بر آنها جاری است مساوی نیستند ایشان اساس دین و استوانه یقین‌اند، غالیان به ایشان باز می‌گردند و از راه ماندگان به ایشان ملحق می‌شوند ایشان واجد ویژگی‌های حق ولایت‌اند و در ایشان وصیت و وراثت موجود است».

باید بین دو نبوت تشریحی و انبایی تفاوت و تمیز قائل شد، زیرا نبوت تشریحی به رسول خاتم محمد صلی الله علیه و آله خاتمه یافت پس حلال آن حضرت تا روز قیامت حلال است و حرام وی تا روز قیامت حرام است، اما نبوت انبایی که به نبوت عامه و نبوت تعریفی و نبوت مقامی نیز موسوم است همیشه تا ابد مستمر است و از این سفره ابدی همه نفوس مستعد بهره‌مند می‌شوند تا از وحی انبایی بشنوند. بفهم.

آیا مطالب خطبه قاصعه را نمی‌بینی در آن جا که حضرت وصی امیر المؤمنین امام علی علیه السلام فرمود: «نور وحی و رسالت را می‌بینم و بوی نبوت را می‌شنوم».

و پیامبر به حضرت وصی فرمود: «تو می‌شنوی آن چه را که می‌شنوم و می‌بینی آن چه را که می‌بینم جز آن که تو پیامبر نیستی و لیکن تو وزیری و تو بر خیر هستی».

و آیا گفتار امام ما صادق آل محمد صلوات الله علیهم را نمی‌بینی که فرمود: «کمترین شناخت امام اینکه وی جز در درجه پیامبر، عدل پیامبر و وارث وی می‌باشد و طاعت امام طاعت خدا و رسولش می‌باشد».

بلکه پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «دانشمندان امت من همانند انبیای بنی اسرائیلند». و آن حضرت صلی الله علیه و آله فرمود «برخی از بندگان خدا انبیاء نیستند و شهداء نمی‌باشند ولی پیامبران و شهداء در روز قیامت به خاطر مکانت و منزلت آنها در نزد خدای غبطه می‌خورند».

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 678

و مثل آن، این حدیث است که: «خدای تعالی بندگان دارد که از انبیاء نیستند. ولی پیامبران به مقامات و نزدیکی آنها به خدای تعالی غبطه می‌خورند».

و در مروج الذهب مسعودی آمده است: امام مجتبی علیه السلام فرمود: «به خدا قسم امشب مردی - یعنی حضرت وصی، امام امیر المؤمنین علی علیه السلام در بین شما قبض روح گردید که پیشینیان از او پیشی نگرفتند جز در فضل نبوت و آیندگان به او نخواهند رسید».

بلکه کهف قرآن کریم قصه بنده‌ای از بندگان حق سبحان را با موسی کلیم الله که از رسولان اولو العزم علیهم السلام است بر ما می‌خواند: «در آن جا بنده‌ای از بندگان خاص ما را یافتند که او را رحمت و لطف خاصی عطا کردیم و هم از نزد خود وی را علم لدنی و اسرار الهی آموختیم، موسی به آن شخص دانا گفت: آیا اگر من تبعیت و خدمت

تو کنم از علم لدنی خود، مرا خواهی آموخت؟ پاسخ داد که تو نمی‌توانی با من صبر پیشه کنی و چگونه صبر توانی کرد بر چیزی که اصلاً از علم آن آگهی نیافته‌ای...». پس باید بین پیامبران تشریح و پیامبران علم و سلوک یعنی بین نبوت تشریحی و بین نبوت انبایی مقامی فرق گذاشت.

پس آن کس که روزی‌اش شد تا به منزل إحسان عروج کند واجد مقام مشاهده و کشف و عین می‌گردد، و مقام مشاهده مقامی روحی است که از جمله مقامات پنجگانه نفس است و آن مقامات عبارتند از: ظاهر و باطن و قلب و روح و سرّ. چنانکه این مقامات را در کلام سید اوصیاء امام علی مرتضی علیه السّلام می‌یابی در آن جا که فرمود: «خدایا ظاهر مرا به طاعت و باطنم را به محبت و قلب مرا به معرفت و روح مرا به مشاهده خود و سرّ مرا به استقلال در اتصال به حضرتت منور کن ای صاحب جلالت و کرم».

علاوه آن که نفس انسانی در هویت مقام معلومی ندارد و واجد درجه‌ای معین در وجود همانند دیگر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی که دارای مقامی معلومند، نیست بلکه نفس انسانی حائز مقامات و درجات متفاوت بوده و دارای نشأت سابق و لاحق می‌باشد و در هر مقام و عالم صورت دیگری دارد.

و در منطق قرآن فرقان بیندیش که فرمود: «و چون یوسف به سنّ رشد رسید او را مسند حکمفرمایی و دانش عطا کردیم و همچنین ما نکو کاران را پاداش می‌بخشیم».

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 679

إحسان دارای سه مرتبه است: اولین مرتبه آن نیکی به همه اشیاء است و اینکه به موجودات به نظر رحمت و شفقت بنگری، دومین مرتبه آن عبادت به حضور تمام است که کأنّ عابد پروردگارش را مشاهده می‌کند، سومین مرتبه إحسان با برداشتن کأنّ است یعنی شهود پروردگار با همه اشیاء و در همه حال - چنانکه خدای تعالی فرمود: «آن که رویش را به خدا تسلیم کند در حالی که در مقام إحسان است پس به ریسمان الهی چنگ زده است».

و نبوت مقامی به مردان اختصاص ندارد بلکه مردان و زنان در آن مساویند: خدای تعالی فرمود: «هنگامی که ملائکه گفتند ای مریم! خدای تو را برگزید و پاک گردانید و تو را بر زنان علمیان برتری داد». (اگر مقام مریم چنین است) پس در باره مقام خامس اصحاب کساء که ليله قدر بوده و از کسانی است که خدای تعالی پلیدی را از آنها پاک نموده (یعنی حضرت فاطمه علیها السّلام) چه می‌اندیشی؟

تعبیر بسیاری از آیات و روایات بر تغلیب است مثل سخن خدای تعالی در باره مریم علیها السّلام: «ای مریم پروردگارت را مطیع باش و سجده نما و با رکوع کنندگان رکوع نما». و سخن دیگر حق تعالی در باره مریم: «مریم کلمات پروردگار خود و کتابهای آسمانی او را با کمال ایمان تصدیق کرد و از بندگان مطیع خدا بشمار بود».

سپس هنگامی که نفس ناطقه انسانی، خواه مرد و خواه زن مستعد شود، صور ملکی و ملکوتی برایش متمثل می‌شود. خدای سبحان در باره مریم فرمود: «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا». و مریم را زکریای پیغمبر صلی الله علیه و آله، ضامن مصالح او گردید و او را پرورانده است، و فاطمه را اشرف انبیاء محمد صلی الله علیه و آله و مادر او خدیجه کبری است که اولین زنی بوده است که ایمان آورده است. و در نوح آمده است يك خانه آن روز در اسلام گرد نیامده است جز رسول الله و خدیجه، و من سومی آنها بوده‌ام. و خدای بی‌نیاز بی‌نیاز کننده- پیامبر را به مال خدیجه حبیبه خدا و رسول، توانگر گردانید چنانکه آیه کریمه وَ وَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنِي تو را بدان ارشاد می‌نماید.

وحی را مراتب است چنان که خدای سبحان فرموده است: «ما بر تو نیکوترین قصه‌ها را به وسیله آن چه که به سویت این قرآن را وحی کرده‌ام، حکایت می‌کنیم».

«یاد آر ای رسول آن گاه که پروردگار تو به فرشتگان وحی کرد که من با شما، مؤمنان را ثابت قدم بدارید». و «به مادر موسی وحی کردیم که طفلت را شیر ده و چون

### مهم‌ترین در شرح فصوص الحکم، ص: 680

از آسیب فرعونیان بر او ترسان شوی او را به دریا افکن». و «پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد که از کوه‌ها، خانه‌ها بگیرد».

و «آن گاه نظم هفت آسمان را در دو روز استوار فرمود و در هر آسمان به امرش وحی فرمود». و در کافی از امام بلقر (شکافته) علوم پیامبران علیه السلام روایت شده است که آن حضرت فرمود: «وقتی خداوند بخواهد که نطفه‌ای را که بر آن در صلب آدم پیمان گرفته شده، خلق کند یا آن که را، وی در نظر دارد و آن را در رحم قرار دهد مرد را بر جماع تحریک کند و به رحم وحی می‌کند که درت را باز کن تا خلق و قضاء نافذ من و قدر من در تو راه یابد، آن گاه رحم درش را باز می‌کند و نطفه به رحم می‌رسد».

گوییم: امثال این آیات کریمه و روایات شریفه به توحید صمدی قرآنی اشاره دارند.

بفهم.

و نیز در کافی به اسناد خویش از امام ابی عبد الله علیه السلام روایت کرد که آن حضرت فرمود: «فاطمه علیها السلام بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله هفتاد و پنج روز زندگی کرد و اندوهی شدید در فراق پدر بر وی وارد شد و جبرئیل به نزد وی می‌آمد و باعث حسن صبر و دلجویی آن حضرت بر پدرش می‌شد و نفس او را آرام می‌ساخت و از پدرش و مکان و منزلت وی به حضرت فاطمه خبر می‌داد و به وی خبر می‌داد که در ذریه وی چه اتفاقی خواهد افتاد و علی علیه السلام آن را می‌نوشت».

و در علل الشرایع به اسنادش از عیسی بن زید بن علی علیه السّلام نقل شده است که وی گفت: از ابو عبد الله علیه السّلام شنیدم که می فرمود: فاطمه از آن رو محدّثه نام گرفت که ملائکه از آسمان فرود می آمدند ملائکه می گفتند: (ای فاطمه خدای تعالی تو را برگزید و پاک ساخت و تو را بر زنان عالمیان برتری داد. ای فاطمه پروردگارت را مطیع باش و سجده نما و با رکوع کنندگان رکوع کن، وی با ملائکه سخن می گفت و ایشان با وی سخن می گفتند. شی فاطمه به ایشان فرمود: «آیا برتر از همه زنان عالمیان مریم دختر عمران نیست» ملائکه پاسخ دادند: «مریم سیده زنان عالم خویش بود ولی خدای عز و جل تو را سیده زنان عالم تو و عالم وی و سیده زنان اولین و آخرین قرار داد».

علم، عین عالم و معلوم است و «علم، نوری است که خدا آن که را بخواهد در قلبش می نهد» و با اتحاد علم و عالم و معلوم، علم عین نفس و چشم وی می شود یعنی علم عینیت با ذات نفس پیدا می کند و چشم نفس می گردد و انسان به واسطه علم از مهالك

### ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 681

محفوظ می ماند، و به سوی خدای ذی المعارج عروج می کند و به بهشت ذات که هیچ بهشتی با آن برابری نمی کند منتهی می شود، خدای که گوینده ای با عزت است می فرماید «و در بهشت من داخل شو».

و علم، حکمت است و حکمت بهشت. رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: «من شهر حکمتم و حکمت بهشت است و تو ای علی باب بهشتی پس چگونه هدایت یا بنده ای به بهشت راه می یابد در حالی که راه یابی به بهشت جز از در بهشت ممکن نیست». و قرآن کریم حکیم است، خدای تعالی فرمود: «یس قسم به قرآن حکیم» پس قرآن ناطق که انسان کامل است حکیم و بهشت است. و انسان قرآنی کتاب علیّینی است. «کتاب نیکان در علیّین است و شما چه می فهمید که علیّین چیست؟ کتابی نوشته است که مقربان شاهد آنند».

و حضرت وصی، امام علی علیه السّلام فرمود «بدان که درجات بهشت بر تعداد آیات قرآن است پس روز قیامت به قاری قرآن گفته می شود بخوان و بالا برو». و آیات قرآنی دارای بطون بی شمارند، خدای سبحان فرمود: «هر کس بر شاکله خود کار می کند». و سخن دیگر خدای این است: «و لشکریان پروردگارت را کسی جز او نمی داند».

خاصّه و عامّه روایت کرده اند که این سخن حق تعالی «نیکان از جامی که ممزوج با کافور است می نوشند»، تا این سخن حق ... و «از تلاش شما سپاسگزاری می شود» در حقّ علی و فاطمه و حسن و حسین و کنیز ایشان به نام فضّه نازل شده است. پس حق سبحان در باره ایشان فرمود: «و پروردگارشان شراب پاکیزه به ایشان نوشانید» امام جعفر بن محمد با این سخن قویم این آیه را تفسیر فرمود که: «مراد آن است که آن شراب ایشان را از هر چیز جز خدا تطهیر می کند زیرا جز خدا هیچ کس از تدّس و آلودگی به کائنات پاک و طاهر نیست». پس به شأن غایت

حرکت ایجاد و وجودی و معدن حکمت فاطمه فرزند رسول الله - صلوات الله علیهما - نظر کن (که در معرفت به توحید صمدی چه قدر بلند مرتبه است).

پس بدان که مر شهود را مراتب است: یکی رؤیت بصری یعنی دیدن با چشم سر است، و دوم رؤیت به بصیرت در عالم خیال است و سوم رؤیت به بصر و بصیرت هر دو است. و چهارم ادراک حقیقی حقایق مجرد از صور حسّی است تا این که شهود، به ذرّه توحید صمدی منتهی شود و مرزوق به شهود از زمره کسانی که **سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ**

### مد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: 682

**شَرَاباً طَهُوراً** گردد، پس بخوان و بالا برو.

ن سوگند به قلم و آن چه نویسند، اشاراتی که به جلالت قدر ودیعه رسول الله و عظم منزلت درّه توحید فاطمه بتول نموده‌ایم، نمونه‌ای از عظمت آن جناب و بارقه‌ای از ملکوت آن حضرت است و کثرت اسمای نیکوی آن بزرگوار و فراوانی القاب والای او که در جوامع روایی و در صحف منتشره از قدیم و حدیث آمده است بر عظمت قدر و فخامت شأن او دلالت دارد.

مرد مسئول آن چه می‌گوید است، و حق عزّ من قائل فرمود: «گوش و چشم و قلب، همه اینها مسئول کردار خویشند». پس گویم: همه معرفتی که خدای وهاب و فیاض در باره مادر امامان برگزیده خدا و شفیع امت در روز جزاء و ریحانه مصطفی و کلمه علیای خدا و بشارت دهنده به وجود اولیاء فاطمه زهرا که درود خدا بر وی و مادر و پدر و شوهر و دو فرزندش باد، روزی من نموده و نقل کلمات بلند وی و آیات و روایات وارد در شأن وی و شرح و تفسیر آنها، موجب تدوین مجلّداتی از صحف نوری خواهد شد، ولی ما در این وجیزه به بخشی از منقبت‌های آن جناب، برای کسانی که خواهان تذکارند و یا اراده سپاسگزاری دارند به ایما و اشاره اکتفا کرده‌ایم.

انگیزه من بر تدوین این صحیفه مکرمه إلقائی سبّوحی بود که روزی یکی از شاگردان ما شد، وی که حائز منقبت علم و عمل است به هنگامی که تدریس ما کتاب فصوص الحکم شیخ اکبر را به فص عیسوی رسید در یک توجه روحانی عنوان این صحیفه نوری به این عبارت «فصّ حکمة عصمتیة فی کلمة فاطمیة» از قلبش بر زبانش جاری شد از این عنوان خیلی خوشم آمد، در روح من دمیده شد که در بیان آن به مطالبی که إلقاء کردیم و آن را به شما هدیه کردیم در بیان این فص بنگاریم. و این را تتمه فصوص الحکم قوار دادیم «ذَلِکَ تَقْدِیرُ الْعَزِیزِ الْعَلِیمِ»\*. متمسک به دامن ولایت اصحاب کساء حسن بن عبد الله و فاطمه طبری آملی مشهور به حسن زاده آملی قم 23 ربیع الثانی سال 1418 هجری قمری مطابق 5-6-1376 هجری شمسی ترجمه این صحیفه نوری قدسی سحرگاه 29 ربیع الثانی سال 1418 هجری به پایان رسید و انا العبد محمد حسین - نائیجی