
نام کتاب: نصوص الحكم بر فصوص الحكم

تعداد جلد: 0

جلد:

تعداد صفحه: 616

موضوع سند:

ناشر: مرکز نشر فرهنگی رجاء

محل نشر: تهران

نام کتاب: نصوص الحكم بر فصوص الحكم

بسم الله الرحمن الرحيم

صفحه: 1

نصوص الحكم بر فصوص الحكم آیت الله حسن حسن زاده آملی

صفحه: 2

صفحه: 3

صفحه: 4

نصوص الحكم بر فصوص الحكم

آیت الله حسن حسن زاده آملی

چاپ اول: زمستان 65

چاپ: چاپخانه مهر

مرکز نشر فرهنگی رجاء

خیابان ظهیر السلام خیابان مشیر معظم پلاک 1 تلفن 391510 قیمت: 2000 ریال

صفحه: 5

فهرست مسائل فصوص

فص صفحه

- 1 در زیادت وجود بر ماهیت , و اثبات مبدء اول , و در این که مبدء اول انیت محض است . 22
- 2 در بیان اینکه ماهیت معلوله در حد ذاتش ممکن الوجود و به لحاظ علتش واجب بالغير است که کل شی هالك الاوجهه . 32
- 3 در اثبات حدوث ذاتی ماهیات ممکنه , و در این که اتصال و قرب و بعد آنها از ناحیه وجود آنهاست . 35
- 4 در بیان حمل ماهیت بر افراد , و این که کثرت اقتضای ذات ماهیت نیست . 37
- 5 در معلول غیر بودن ماهیت موجوده بطریق بیان تشخیص افراد ماهیت . 39
- 6 در این که فصل مقوم ماهیت جنس نیست بلکه محصل آن در خارج است . 41
- 7 در تنزیه حقیقت وجود یعنی حق سبحانه از ماهیت جنسیه است . 42 8 در تنزیه حقیقت وجود یعنی حق تعالی از ماهیت نوعیه است . 44 9 در تنزیه حقیقت وجود از داشتن اجزا است , یعنی در اثبات احدیت حق تعالی است . 46
- 10 در تنزیه واجب الوجود از داشتن ند و ضد است . 48
- 11 در صراح و ظاهر بودن حق تعالی است . 51
- 12 در این که واجب تعالی مبدأ کل فیض است . و مطالبی در اصول عقائد حقه توحیدی . 52
- 13 در حق و ظاهر و باطن بودن واجب تعالی است . 60
- 14 در علم احاطی حق سبحانه است . 62
- 15 در علم اول و ثانی حق تعالی و اشاره به لوح و قلم , و انقطاع عارف سالک به حق سبحانه که هنوز بمقام دهشت نرسیده است . 68 16 در مقام دهشت عارف سالک , و در صدور خلق اول و بیان لوح و قلم است . 72
- 17 در تناهی عالم خلق و لاتناهی عالم امر است . 78

- 18 در پیدایش کثرت از وحدت , و در بیان عالم ربوبی و عالم امر و خلق , و اشارت به سدرۃ المنتهی , و تسبیح ماسوا و قوس نزول و صعود آنها است . 81
- 19 در اثبات وجود حق تعالی به برهان ان , و برهان صدیقان است . 89 20 این فص تتمه و نتیجه فص قبلی است . 100
- 21 در عجز قوای مدرک ظاهر و باطن از احاطه علمی به حق سبحانه است . 105
صفحه : 6
- 22 این فص در لذت و الم قوای مدرکه است , و باب معرفت نفس فصوص فارابی است . 111
- 23 در کمال نفس مطمئنه و منتهای لذت اوست . 117
- 24 در تشبیه قوای مدرکه به مدرکاتشان , و در اتصال بی تکلیف و بی قیاس نفس به حضرت حق گاه شهود است . 122
- 25 در دفع ایرادی بر تعریف لذت و الم , و علت اشمناز نفوس از عرفان به حق و تحصیل معارف حقه است . 129
- 26 در این که قوای نفس هرگاه امراض آنها از آنها زایل شوند ادراک لذت و الم خود می کنند , و هرگاه علاقه نفس از امور مادی منقطع گردد به سعادت و شقاوت خود پی می برد . 132
- 27 در بیان حجابهای انسان از وصول بکمال حقیقی , و در توصیه به تجرد از غواشی , و اشارت بمقدمات انسانی است . 135
- 28 فص عشق است که شمسیه عقد فصوص است . 148
- 29 در بیان احوال عارف به مقام شهود حق رسیده , می باشد . 156 30 در اطاعت و بندگی آسمان و زمین و آب و باران و انسان است . 165 31 در این که روح انسانی از عالم امر است . 179
- 32 در این که انسان از دو گوهر روح و جسم است . 183
- 33 در بیان خواص نفس نبوی است . 188
- 34 در حقیقت ملک , و در نحوه استفاده نبی از آن در گرفتن وحی . 201 35 در انقسام انسان به سر و عنق است . 207
- 36 در تقسیم روح انسان به عامله و مدرکه است . 210
- 37 در این که نیات و حیوان با انسان در بسیاری از قوی شرکت دارند . 216
- 38 در عمل نشانی یعنی روح نباتی انسان است . 217
- 39 در بیان عمل حیوانی است . 223
- 40 در بیان عمل خاص انسانی است . 227
- 41 در بیان ادراک از راه مناسبت آن با انتقادش است . 236 42 در ادراک حیوانی و اشاره به قوای ظاهر و باطن آنست . 239 43 در تأثر حواس خمس ظاهر از محسوسات خارجی است . 241 44 در تعریف حس بصر و کیفیت ادراک آنست . 244
- 45 در تعریف سمع و تشریح آلت آنست . 254
- 46 در تعریف لمس و قوه لامسه , و شم و ذوق است . 257
- 47 در تعریف قوای خمس باطن است . 262
- 48 در این که حواس ظاهر مدرک معانی صرف نیستند , و بعد از زوال محسوس حافظ صور مدرکات خودشان هم نمی باشند . 283
- 49 در این که حواس باطن هم مدرک معانی صرف نیستند , ولی حافظ صور مدرکاتشان بعد از زوال محسوس می باشند . 286
- 50 در این که روح انسانی مدرک معانی صرف , و قابل اعتلای به ملکوت اعلی , و ارتقای به لذت علیا است . 292
صفحه : 7
- 51 در بیان خواص روح قدسی است . 302
- 52 در بیان بعضی از احوال ارواح ضعیف عامی است . 313
- 53 در اثبات حس مشترک و بعضی از خواص آن , و اشارت به نکاتی بلند در اصول عقائد حقه انسانی است . 316
- 54 در این که محسوس بماهو محسوس معقول نمی شود , و بالعکس معقول بماهو معقول محسوس نمی شود , و

- احساس بدون آلت جسمانی صورت نپذیرد , و در ادراك عقلانی و افاضه و استفاضه و مناسب بین نفوس و عقول . 55 324 در این که تصرف حس در عالم خلق است , و تصرف عقل در عالم امر , و فوق خلق و امر از حس و عقل محجوب است . 329
- 56 در این که ذات احدیت را به صفاتش ادراك توان کرد . 57 349 در بیان حقیقت ملك , و تمثل او برای انسان , و در بیان وحی است . 364
- 58 در قلم و لوح و کتاب و قضا و قدر و آسمان و زمین و طبقات ملانکه است . 404
- 59 این فص در بحث از حادث زمانی است که مقدمه بحث اختیار فص بعد است . 429
- 60 در ترتب اسباب و انتهای آنها به مسبب الاسباب , و در صفت اختیار است . 431
- 61 در این که اراده و اختیار به اراده و اختیار ازلی منتهی می گردد . 436
- 62 در رویت باری تعالی است . 441
- 63 در بیان و تفسیر صراح و ظاهر بودن حق سبحانه . 464
- 64 در این که ساتر ملاصق و مباین سبب خفای حقیقت شی و حجاب مدرک از ادراك آنست . 470
- 65 در این که موضوع پنهان کننده حقیقت جلی است . 471
- 66 در بیان قرب مکانی و معنوی و قرب به حق است . 67 495 در این که وجودی اکمل از وجود واجب نیست که در نتیجه از شدت ظهور خفی است . 503
- 68 در ظهور جلانی و استجلانی حق سبحانه است . 509
- 69 در علم باری تعالی به ماسوایش , و در اقسام قبل و بعد است . 70 511 در علم باری تعالی به ذاتش و به کل , و در این که او کل الكل است . 534
- 71 در بیان کلمه حق و در ظاهر و باطن بودن حق , و اکتساب عبد مرصفات حق را و کیفیت حال او در آنحال است . 540
- 72 در حد حد است . 559
- 73 در بیان موضوع است . 564
- 74 در تفسیر بعضی از اسمای الهی از قبیل اول و آخر و طالب و غالب است 566

صفحه : 8

صفحه : 9

نصوص الحکم بر فصوص الحکم

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس و ستایش خدای یکتای همه را که حب بقا را در اشیاء سرشته است , و مهر خود را در دلها نوشته است . اتقان صنعتش رایت محض حکمت اوست , و وحدت امرش آیت صرف وحدت اوست . برخوان رحمت رحمانیه اش آدم و ابلیس نشسته است , و مادیه رحمت رحیمیه اش جابردلهاى شکسته است . ضروب غذا از حکمت بالغه اش سدنه اسم باقی اند , و عیون ماسوی از وحدت کامله اش بسویش راقی . اسم باقی آسمایی که خود عین مسمی اند , و عیون ماسوای لایحصایی که شنون ذات او تعالی اند . لاله الاله و حده و حده و حده . درود فراوان به شایسته ترین بندگانش بویژه پیمبر ختم و دودمان و پیروانش که بهشت برین , شهر حکمت شخص بیهمال اوست , و هر مؤمن تقی نقی در زمره آل اوست اللهم صل علی محمد و آل محمد .

دیباجه

این کراسه حاوی ترجمت و بیان اثر مؤثر سامی و صحیفه مختصر گرامی اکبر فلاسفه اسلامی معلم ثانی ابونصر فارابی موسوم به فصوص الحکم که در آن معیار امر را میزان قسط قرآنی شناخت و ذوق عرفانی و حکم برهانی را چون شیر و شکر درهم آمیخت , بزبان پارسی است که بقلم این مفتاح خدای متعالی حسن بن عبدالله طبری

صفحه : 10

آملی معروف به حسن زاده آملی بسلك تحرير در آمد , و آن را نصوص الحکم بر فصوص الحکم نامیده است . مرجو از فیاض علی الاطلاق این که سالکان قاف قلب و قلم را آیتی بسند بود و بر شاهی طود معرفت رایتی بلند .

به اسم آلهی قلم زد رقم

نصوص حکم بر فصوص حکم

نصوص حکم را موازین قسط

بیابی برایت نه بیش و نه کم
 موازین قسطی که صد بار به
 زمرات اسکندر و جام جم
 مر این مخزن معرفت را قیاس
 نشاید به دینار کرد و درم
 چه زبید به نزدیک آب حیات
 جماد ارچه باشد چو زیبا صنم
 میانی آن امهات و اصول
 معانی آن زاد راه اهم
 گرانمایه عمرم بسی روز و شب
 بفکرت بشد تا که شد منتظم
 فرزد چو یک گوهر شب چراغ
 چو پیش آیدت مشکلات بهم
 شناسی که ناظر بود اندر او
 چه قرآن و عرفان و برهان بهم
 مفسر بتفسیر انفسی اند
 دراری آیات و اخبار هم
 حسن را خداوند گار کریم
 چنو یادگاری نموده کرم
 که بر طاق مینای گردان سپهر
 بیاید نماید مقرنس علم
 که تا رهروان را بود رهنما
 بسر منزل بارگاه قدم
 چه آن رهروی را که باشد عرب
 چه آن رهروی را که باشد عجم
 به اسم خداوند در مفتوح
 به حمد خداوند در مختتم

چنانکه در آغاز برخی از نوشته هایم گفته ام ، سالیانی شیوه نگارنده این بود که هرگاه به حوزه علمیه تهران و
 قم تعطیلی روی مسأورد ، به شهر خویش آمل روی آورده چند حلقه درس و بحث در آنجا داور می کرد ، بر این
 عقیدت که محقق را تألیفی گرانقدرتر از تصنیف کتاب انفسی نیست که نفوس مستعده را احیاء کند و از قوه به
 فعلیت رساند ،

صفحه : 11

و پس از آن تألیف تدوینی ، تا انعامش عام باشد و احسانش تام . این کتاب نیز حاصلی از آن درس و بحث
 است که در شب دوشنبه چهاردهم جمادی الاولی هزار و سیصد و نود و دو (1392 هـ ق) هجری قمری مطابق
 پنجم تیرماه هزار و سیصد و پنجاه و یک هجری شمسی (1351 هـ ش) شروع ، و در شب پنجشنبه پنجم شوال
 المکرم هزار و سیصد و نود و شش هجری قمری مطابق هشتم مهرماه هزار و سیصد و پنجاه و پنج هجری
 شمسی خاتمه یافت . و اینک قلم تقدیر رقم زد که فائده این مأدبه اعم ، و عانده این مانده اتم باشد .
 و بنای ما این است که نخست هر فص را تصحیح شده تقدیم بداریم ، و پس از آن بترجمت تحت لفظی آن
 بعنوان همین واژه ترجمه پردازیم ، و سپس در پیرامون آن بیاناتی بعنوان بیان بیاوریم . و در حقیقت رساله
 فصوص بهانه است ، و به ازای فصوصی که در این درج گهر درج شده است به مثابت پیمانہ است . بسم الله
 مجریها و مرسیها :

رساله فصوص و شرح آن به قلم معلم ثانی ابو نصر فارابی
 بدوا در انتساب رساله فصوص الحکم به فارابی ، یادداشتهایی که از دیر گاهی است بتدریج تاکنون فراهم کرده
 ام نقل می کنم :

در تاریخ ابن خلکان در ترجمه شیخ رئیس ، عبارت کتب اینچنین نقل شده است : اشتغل ابوعلی بتحصيل
 العلوم کالطبیعی والالهی و غیر ذلك و نظر فی الفصوص و الشروح و فتح الله تعالی علیه ابواب العلوم (ج 1

ص 167 ط 1 رحلی سنگی) .

در بادی نظر از این عبارت گمان می رود که مراد نویسنده ، فصوص فارابی است زیرا پیش از شیخ کتابی بنام فصوص در معقول باید همان فصوص فارابی باشد ، بخصوص که شیخ هم در فلسفه جانشین فارابی و ناظر به مؤلفات اوست و از وی پیروی می کند .

صفحه : 12

ولکن عبارت تحریف شده است و صحیح آن نصوص با نون است نه فصوص با فاء . و مقصود از نصوص کتاب مخصوص نیست بلکه معنی آن ، متون کتب علمی و نصوص عبارات علماء است چنانکه در طبع بیروت (ج 2 ص 157) نصوص با نون چاپ شده است و همین صحیح است .

و مقصود از شروع نیز شروع نصوص است و کسی قبل از شیخ غیر از فارابی ، فصوص را شرح نکرده است تا چه رسد که آنرا شروحي باشد ، علاوه این که سبک عبارت اباء دارد . کیف کان صحیح همانست که گفته ایم . ققطی در تاریخ الحکماء حدود هفتاد کتاب فارابی را نام برده است ، و نیز ابن ابی اصیبعه در عیون الانباء به تعداد یکصد و بیست از رسائل و کتب و امالی و تعلیقاتش را ذکر کرده است ، و نیز ابن ندیم در فهرست برخی از مؤلفات وی را به اختصار یاد کرده است ، و همچنین ابن خلکان در کتاب و فیات الاعیان ، و لکن هیچیک آنان از فصوص نامی نبرده است . مگر این که حاجی خلیفه کاتب چلبی در حرف فاء کشف الظنون (ص

1265) گوید :

الفصوص فی الحکمة للشیخ ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان الترمکی الفیلسوف الفارابی المتوفی سنة 339 تسع و ثلاثین و ثلاثمانه ، و شرحه الامیر اسماعیل الحسینی الفارابی المتوفی سنة 894 .

این شرح همان شرح عربی است که در سنه 1318 هج در طهران ، با ضمیمه شرح تانیه ابن فارض تالیف عزالدین محمود کاشی چنانکه عارف جامی در نفحات الانس در ترجمه محمود کاشی بدان نص دارد ، و به غلط در عنوان کتاب به نام عبدالرزاق کاشی نگاشته شده است با چاپ سنگی به طبع رسیده است . و این شارح فصوص امیر اسماعیل شنب غزالی تبریزی است و نام خود را در کتاب نیاورده است . و عنوان آن را به نام سلطان یعقوب صفحه : 13

بهادرخان گردانیده است ، و در اول آن گوید :

و كانت الرسالة المنسوبة الى قدوة الحکماء المتألهين قرّة عیون اعیان المحققين الفیلسوف الذی لاتسمح بمثله الاغصار فی بیان المعانی ، ولایأتی بقرینه الفلك الدوار فی ابانة المبانی الذی اسس القواعد الی أن لقب بالمعلم الثانی الشیخ الاجل ابی نصر الفارابی الخ .

و قاضی نور الله شهید در مجالس از فصوص و نسبت آن به معلم ثانی نام برده است . میرداماد و صدر المتألهین و متاله سبزواری در تالیفاتشان از فصوص و اسناد وی به فارابی مکرر در مکرر نص دارند .

میرداماد در قبس دهم قبسات (ص 299) گوید : قال الشریک فی التعلیم فی الفصوص : فص انفذالی الاحدیة الخ که فص شانزدهم این کتاب است و تمامی آنرا در قبسات از فارابی نقل کرده است .

و نیز در قبس یکم قبسات ص 14 گوید : و كذلك شریکنا السابق فی التعلیم قال فی الفصوص : الماهیه المعلولة لها عن ذاتها الخ که فص سوم این کتاب است و تمامی آنرا در قبسات از فارابی نقل کرده است .

صدر المتألهین در بحث مواد ثلاث اسفار (ص 201 ج 1 طبع دوم) فرماید : قال المعلم الثانی ابو نصر الفارابی فی مختصره یسمى بفصوص الحکم : لوحصل سلسلة الوجود بلاوجوب لزم اما ایجاد الشی نفسه و ذلك فاحش ، و اما صحة عدمه بنفسه و هوا فحش .

و نیز در ص 63 ج 6 طبع دوم ، فص هشتم این کتاب را (وجوب الوجود لاینقسم الخ) از فصوص فارابی نقل کرده است و آنرا شرح کرده است . و نیز در مبحث غایت اسفار (ص 180 ج 1 چاپ سنگی و ص 278 ج 2 طبع 2) و نیز در مبحث غایت شرح هدایه (ص 247 چاپ سنگی) فص سی را از فصوص فارابی نقل کرده است . در اسفار گوید : كما اشارالیه المعلم الثانی ابونصر فی الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها الخ .

صفحه : 14

و در بحث اراده اسفار (ص 90 ج 3 الهیات ط 1) گوید : و مما یؤید هذا و یوضحه تحقیقا و یزیده تأکیداً ما قاله المعلم ابونصر الفارابی فی الفصوص : فان ظن ظان انه یفعل ما یرید و یختار ما یشاء الخ . و در شرح هدایه فرمود : كما اشارالیه الفارابی بقوله : صلت السماء بدورانها الخ .

و در کتاب مبدأ و معاد (ص 29 چاپ سنگی ایران) فرمود : قال المعلم الثانی فی الفصوص ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن . که فص بیست و هفتم این کتاب است .

متاله سیزواری در حکمت منظومه (ص 174 طبع اعلی) فص پنجاه و ششم این کتاب را از فصوص فارابی باختصار نقل کرده است و عبارتش این است که قال المعلم الثانی فی الفصوص فان ظن ظان انه یفعل ما یرید الخ . و نیز همان جناب تمام فص نامبرده را در شرح اسماء که شرح دعای جوشن کبیر است (ص 117 طبع اعلی) از فصوص فارابی باین عبارت نقل کرده است : قال المعلم الثانی ابو نصر الفارابی فی الفصوص فان ظن ظان انه یفعل ما یرید الخ .

و نیز در صفحه 16 حکمت منظومه گوید : قال المعلم الثانی یقال حق للقول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول , الخ . این عبارت فص هفتاد و یکم این رساله است که بعد از این میآید .

زر کلی در اعلام در ترجمه فارابی (ص 242 ج 7) گوید : له نحو مائة کتاب منها الفصوص ط . ترجم الی الالمانیة .

یعنی فارابی را حدود صد کتاب است از آن جمله است فصوص که طبع و بزبان آلمانی ترجمه شده است . تاریخ ادبیات در ایران تألیف دکتر ذبیح الله صفا (ص 294 و 296 ج 1) : فارابی آثار مهمی ابداع کرد که قسمت مهمی از آنها در دست است و بسیاری تاکنون طبع یا بزبانهای مختلف ترجمه شده است
صفحه : 15

و از آنجمله است : . . . فصوص الحکم . در رساله فصوص الحکم فارابی برای اثبات توحید بیشتر باصول و عقائد نو افلاطونیان و عرفاء نزدیک شده است الخ .

ترجمه تاریخ العرب بقلم الدكتور فیلیب حتی , الدكتور أدورد جرجی , الدكتور جبرائیل جبور : در ترجمه فارابی گفته اند (ص 453 و 454 ج 1) : و فیما عدا الشروح التي وضعها الفارابی علی کتب ارسطو و سواه من فلاسفة الاغریق فانه قدالف جملة من اللثب فی علم النفس والسیاسة و ماوراء الطبیعة أشهرها رسالة فصوص الحکم الخ .

و در ذیل صفحه 454 درباره فصوص الحکم گفته اند نشرها دیتر تشی . جناب استاد علامه شعرانی قده در یکی از رسائلش که در تراجم فلاسفه بنام شرقی و غربی و آرای خاصه آنان نوشته است و بخط مبارکش در نزد این جانب محفوظ است فرموده است :

[از فارابی کتب بسیاری باقی مانده است ولی تماماً مختصر و کسی که کاملاً در فلسفه ماهر نباشد از آنها استفاده نمی کند . در بین کتب او فصوص الحکم در توحید و علم الهی معروفتر است .
دیگر رساله در جمع بین عقائد ارسطو و افلاطون نوشته و آنچه بنظر می رسد که این دو حکیم با یکدیگر مخالف بوده اند تأویل کرده و موافقت داده است . دو کتاب در سیاست مدینه نوشته یکی آراء اهل المدینه الفاضلة و دیگر السياسات المدینه که در اسلام بی نظیرند . و رساله در اغراض ما بعد الطبیعة ارسطو و دو کتاب تحصیل السعادة و التنبیه علی سبیل السعادة در اخلاق و رساله در بطلان قول منجمین و غیر آنها که در ایران و هند و مصر بطبع رسیده و بسیاری از کتب وی باقی نمانده است) .

و نیز در همان رساله در ترجمه شیخ رئیس گوید : [در بین تصانیف او قانون در طب و شفا و اشارات در منطق و فلسفه معروف و متداول است . صفحه : 16

و نیز در همان رساله در ترجمه صدر المتألهین گوید : صدر المتألهین کتب بسیاری تألیف نموده معروفترین کتب وی اسفار اربعة است] . . . غرض این است که آنجناب همانطور که بدون دغدغه قانون و شفا و اشارات را کتب معروف شیخ رئیس و اسفار را معروفترین کتب صدر المتألهین معرفی کرده است همچنین فصوص الحکم را در بین کتب معلم ثانی معروفتر شناسانده است] .

و مرحوم استاد اجل قمشه ای الهی در اول شرح فصوص فرموده است : رساله فصوص الحکم معلم ثانی حکیم ابو نصر فارابی که خلاصه ایست در حکمت الهی و عرفان و علم النفس الخ .

یکی از مجموعه ها یازده رساله از رسائل فارابی است که یکجا در حیدر آباد دکن هند در سنه 1345 هجری چاپ شده است , و نهمین رساله آن مجموعه همین فصوص است که در ابتدای آن چون ابتدای دیگر رسائل مرقوم داشته اند : کتاب الفصوص للمعلم الثانی الحکیم ابی نصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان الفارابی رحمه الله و جعل الجنة مثواه المتوفی سنة تسع و ثلاثین و ثلاثمانه هجرية .

این فصوص را یکی از فضلاء متأخر تلخیص کرده است , و آثار عجائب النصوص فی تهذیب الفصوص نامیده است . و با هیاکل النور سهروردی و رساله دیگری در تعریف منطق رساله کبرای میرسید شریف در سنه 1335 هدر قاهره مصر بچاپ رسیده است . فاضل مذکور در دیباچه عجائب النصوص فی تهذیب الفصوص گوید :

و رتبت کتاب الفصوص للحکیم الزاهد والعلم العابد المعلم الثانی صاحب التصانیف الجيدة اکبر فلاسفة

المسلمين و اوجد حکماء القرن الثالث ابی نصر محمد بن طرخان بن اوزلغ الفارابی انتهى ملخصا .
از مطالبی که در صحت انتساب رساله فصوص بدان استیناس می شود ، انس فارابی در تعبیراتش به لفظ فصوص
است . مثلا در ابتدای

صفحه : 17

شرح رساله زینون الکبیر الیونانی گوید :

رأیت لزینون الکبیر تلمیذ ارسطاطالیس و الشیخ الیونانی رسائل قدشر حها النصاری شروحاتر کوابعضها و زاد
وافیها فشرحت انا کما وجب علی الشارح شرح فص , فأول هذه الرسالة لزینون الکبیر الیونانی . . الخ . و این
کتاب را هم که رساله فصوص در نصوص مطالب حکمت متعالیه توحیدی , و مسائل عرفانیه و معرفت نفس
است به نام فصوص نامیده است و آن را به مشرب اشراق و افلاطونیین جدید بلکه امهات مسائل را به منهل
توحید و عرفان اسلامی و قرآنی تألیف کرده است .

در مقدمه مفید رساله فصوص چاپ بغداد 1396 هجرتصحیح و تحقیق شیخ محمد حسن آل یاسین , یکصد و بیست
و نه تألیف فارابی و چندین شرح بر آن معرفی شده است .

مرحوم آقا ضیاءالدین دری در مقدمه ترجمه اش بر فصوص گوید : [این کتاب فصوص که یکی از تصنیفات
حکیم مفخم و فیلسوف معظم : شیخ ابونصر فارابی ملقب به معلم ثانی قدس الله سره می باشد , یکی از کتب
بسیار نفیس و گرانبهای آن حکیم جلیل القدر و فیلسوف عظیم الشأن است .] (. .)

راقم گوید : کتب و رسالنی که از فارابی , اعم از چاپی و خطی در تصرف حقیر است , در هیچیک آنها فارابی از
خود نام نبرده است . لذا از این که در این رساله فصوص نامی از وی نیست , ملاک عدم صحت انتساب آن به
وی نمی شود .

و یا این که در بعضی از معاجم و تذکره های یاد شده فصوص را در عداد تالیفات وی ذکر نکرده اند , نیز دلیل بر
عدم انتساب فصوص به فارابی نیست . زیرا که این ندیم بسیار به اختصار گذرانده است , و ققطی و ابن ابی
اصبیعه نیز در اسامی مؤلفات وی و عدد آنها با هم متفق نیستند که هر کتابی را یکی نام برده است دیگری هم
نام برده باشد .

صفحه : 18

چنان که ابن ندیم کتابهای حنین بن اسحاق عبادی را علاوه بر کتابهایی که حنین ترجمه کرده است , یا ترجمه را
اصلاح کرده است بیست و نه کتاب از تالیفات حنین را نام برده است , و ققطی بیست و شش کتاب , و ابن
ابی اصبیعه یکصد و شصت کتاب , و برو کلمن چنانکه در شماره مجله معارف اسلامی ص 66 آمده است یکصد
و هشتاد و هفت کتاب .

حسین بن معین الدین مهدی در فاتحه نخستین فواتح شرح بر دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی علیه السلام
گوید : ابو نصر فارابی تصنیف بسیار کرد (ص 14 ط 1) , و ابن خلکان در وفیات دو کتاب وی را نام برده
است : یکی احصاء العلوم , و دیگری السیاسة المدینة . آن گوید تصنیف بسیار کرد , و این دو کتاب را از وی
نام می برد .

هر يك از ارباب تراجم بر آنچه از مؤلفات مؤلفان دست یافته اند و آگاهی داشته اند نوشته اند . بخصوص که
ابن خلکان در وفیات گوید (ج 2 ط 1 ص 191) : و كان اکثر تصنیفه فی الرقاق ولم ینصف فی الکرايس
الاقلیل . فلذلك جاءت اکثر تصانیفه فصولا و تعالیق , و یوجد بعضها ناقصا منثورا .

و در کتب تذکره و معاجم چه بسیار برای ما پیش آمد که کتابهای مؤلفی را صاحب يك تذکره و معجم ذکر نکرده
است و بدان آگاهی نیافته است , و دیگری آگاهی یافته و نام برده است .

حاجی خلیفه در کشف الظنون اگر چه اشتباهاتی دارد , ولی در تصدیق و تحکیم گفتارش که آن چنان به صراحت
و بدون تردید در انتساب فصوص به فارابی سخن گفته است کافی است .

و نیز چون میرداماد و صدرالمتألهین و متأله سبزواری در تألیفاتشان مکرر در مکرر فصوص را از فارابی
دانسته اند و نام برده اند , و بدون شك و ریب بدو نسبت داده اند . و نمی توان گفت که مستند نقل میر و
آخوند , کشف الظنون بوده است . زیرا که میر در سنه 1041 هجرت گذشت , و صدرالمتألهین در 1050 ه , و

چلبی در 1068 ه .

وانگهی امیراسماعیل شنب غازانی در 894 در گذشت , و در ابتدای صفحه : 19

شرح چنان گفت که نقل کرده ایم . و تعبیر وی هر چند به نسبت بود که گفت : [(و كانت الرسالة المنسوبة الی
قدوة الحکماء) . . .] ولیکن میر و صدرا و دیگران که بطور قطع و جزم , رساله فصوص را از فارابی دانسته اند
مستندشان شرح شنب غازانی نبود . سه قرن قبل از شنب غازانی , سهروردی بر فصوص شرحی بصورت

تعلیقات نوشته است چنان که گفته آید . از کسانی که فصوص فارابی را شرح کرده است امیر جلال استرآبادی متوفی 931 ه است . امیر جلال و شنب غزالی هر دو از شاگردان ملاجلال دوانی بودند . دوانی درباره آن دو گفته است : این سید زاده تبریزی از درخت طبیعت ما میوه های رسیده چیده و با خود برد ، و آن سید زاده استرآبادی رسیده و نا رسیده راچید و برد .

در کتاب [کشف الحجب والاستار عن احوال الکتب والاسفار] (تألیف فاضل حسین بن محمد قلی ره نیشابوری کنوری آمده است : شرح الفصوص للفارابی بالفارسیة ، لمحمد تقی بن عبدالوهاب الاسترآبادی المتوفی فی السنة العاشرة بعد المائة والالف ، لم يتم (ص 357 ج 2 طبع هند شماره کتاب 2003) . ولكن دیگران تاریخ و فانتش را 1058 ه گفته اند . اقدام از همه شروح فصوص ، شرح خود فارابی بر آنست چنان که دانسته خواهد شد . و بعد از آن ابوالفتح یحیی بن حبش بن امیرک شهاب الدین سهروردی مقتول در سنة 587 ه تعلیقاتی بر فصوص به نام عجائب النصوص فی تهذیب الفصوص نوشته است .

یوسف الیان سر کیس در حرف فاء معجم مطبوعات (ج 2 ص 1425 ط مصر 1346) در ترجمه فلوابی و معرفی کتب و رسائل مطبوعه وی گوید : و طبع بمطبعة السعادة کتاب المجموع للمعلم الثانی فیلسوف الاسلام ابی نصر الفارابی و یلیه نصوص الکلم للسید محمد بدرالدین الحلبي علی فصوص الحکم لابی نصر الفارابی و فی هذا المجموع ثمان رسائل

صفحه : 20

و هی : الی ان قال : (8) هی الفصوص التي شرحها محمد بدر الدين الحلبي في الذيل المذكور : نصوص الكلم . و بعد از آن یکی دیگر از مؤلفات فارابی را بدین شماره و عبارت نام می برد (5) شرح الفصوص او فصوص الحکم .

پس در اینجا دو نسخه دیگر از شروح فصوص معرفی شد : یکی شرح خود فارابی بر فصوصش ، و دیگر شرح حلبي بنام نصوص الكلم .

و نیز مدرس تبریزی در حرف فاء ریحانة الادب (ج 3 ص 170) در عداد کتابهای فارابی گوید : 33 شرح الفصوص که کتاب فصوص الحکمة خود را شرح کرده است . و پس از آن آورده است : 36 فصوص الحکمة . نتیجه مستفاد از فحص در کتب تراجم ، و صحف علمی ، و نسخ رساله فصوص این است که : این رساله از مؤلفات فارابی است ، و از فص شصت و سوم که بعد از فص رویت است تا آخر رساله همان شرح فارابی بر فصوصش است که شرح را به اصل الحاق و در یکجا جمع کرده اند .

و این شرح چند تعلیقه ایست که بر برخی از فصوص که سخت فشرده و نیاز به تفسیر دارند ، نوشته است که دیگران پس از الحاق این تعلیقات بدان ، باز هر یک را به عنوان فص معنون نموده اند که مجموعا هفتاد و چهار فص است که شصت و دو فص آن اصل رساله فصوص است .

و در فص 72 گفته آید که : امر ترتیب اقتضاء می کرد که آن فص و فص 73 در اول رساله شرح فصوص فارابی قرار گیرند ، و لکن ما هیچگونه تصرفی در ترتیب فصوص نکرده ایم و به همان نظم معهودش باقی گذاشته ایم تا مبادا مثل فصوص طبع بغداد یاد شده مثله گردد . لذا فص یا عبارت منقول از اسفار را که در اثنای بیان فص اول نقل می کنیم

صفحه : 21

نه در اصل فصوص درج کرده ایم ، و نه بشرح آن الحاق نموده ایم . تبصره : در بعضی از مجموعه های مصری چندین فص این رساله ، در عداد یکی از رسائل شیخ رئیس دانسته شد که اشتباه محض است . تفصیل آن در فص 35 بیان می شود :

صفحه : 22

بسم الله الرحمن الرحيم

فص 1

الامور التي قبلنا لكل منها ماهية و هوية . و ليست ماهيته هويته ولا داخلته في هويته . ولو كانت ماهية الانسان هويته لكان تصورك ماهية الانسان تصور الهوية ، فكنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هوية الانسان فعلمت وجوده ، و لكان كل تصور للماهية يستدعي تصديقا .

ولا الهوية داخلته في ماهية هذه الاشياء ، و الالكان مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه ، و يستحيل رفعه عن الماهية توهما ، و لكان قياس الهوية من الانسان قياس الجسمية و الحيوانية ، و كان كما أن من يفهم الانسان انسانا لا يشك في انه جسم او حيوان اذا فهم الجسم و الحيوان كذلك لا يشك في انه موجود ، و ليس كذلك ، بل يشك مالم يقم حس او دليل . فالوجود و الهوية لما بينا من الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من جملة

العوارض اللازمة . و بالجمله : ليس من جملة اللواحق التي تكون بعد الماهية .
و كل لاحق بالماهية : فاما أن يلحق الذات عن ذاته و يلزمه , و اما أن يلحقه عن غيره . و محال أن يكون الذي
لاوجود له يلزمه شئ يتبعه في الوجود , فمحال أن تكون الماهية يلزمهاشئ حاصل الا بعد حصولها , و لايجوز أن
يكون الحصول يلزمه و الوجود يلزمه بعد الوجود , فيكون قد كان قبل نفسه . صفحه : 23
فلايجوز أن يكون الوجود من اللواحق التي للماهية عن نفسها , اذا للاحق لايلحق الشئ عن نفسه الاالحاصل الذي
اذا حصل عرضت لة أشياء سببها هو , فان الملزوم المقتضى لل لازم علة لمايتبعه و يلزمه , و العلة لاتوجب
معلولها الا اذا وجبت , و قبل الوجود لاتكون وجبت , فلايكون الوجود مما تقتضيه الماهية مما وجوده غير
ماهيته بوجه من الوجوه .

فيكون اذا المبدأ الذي عنه الوجود غير الماهية , و ذلك لان كل لازم و مقتض و عارض فاما من نفس الشئ و اما
من غيره , و اذا لم يكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها . فكل ماهيته غير
ماهيته و غير المقومات لمماهيته فهويته من غيره , و تنتهي الى مبدء لاماهية له .
ترجمة : چيزهاي كه سوى ما اند (اين سويى اند) هر يك را ماهيتى و هويتى است (يعنى وجودى است) .
ماهيت آن نه هويت آنست و نه داخل هويت آن (يعنى ماهيت نه عين وجود آنست و نه جزء وجود آن) .
اگر ماهيت آن هويت آن باشد هر آينه تصور تو ماهيت انسان را تصور هويت اوست , پس هرگاه تصور كردى
انسان چيست تصور كردى هويت انسان را پس وجود او را دانسته اى , و هر آينه تصور هر ماهيت تصديق را
استدعا مى كند .

و هويت داخل در ماهيت اين اشياء نيست , و گر نه بايد مقوم باشد كه تصور ماهيت بدون آن استكمال نيابد , و
رفع آن بحسب تو هم از ماهيت مستحيل باشد , و بايد قياس هويت از انسان قياس جسميت و حيوانيت باشد , و
چنانكه كسى انسان را فهم كند شك نمى كند كه او جسم يا حيوانست هرگاه جسم و حيوان را فهم کرده باشد
همچنين در اين كه او موجود است نبايد شك كند , و حال اين كه چنين نيست , بلكه تا حس يا دليل قائم نشده
است شك مى كند . پس وجود كه همان هويت است از جمله مقومات موجودات اين سويى نيست پس وجود
از جمله عوارض لازم آنهاست . و خلاصه اين كه از جمله لواحقى (و

صفحه : 24

عوارضى) كه بعد از ماهيت اند نيست .
و هر لاحق (و عارض) به ماهيت يا از خود ذات او لاحق و لازم اوست , و يا از غير ذات او . و محال است
كه چيزى وجود نداشته باشد چيزى (ديگر) لازم و تابع او در وجود باشد , پس محال است كه شئى حاصل ()
يعنى چيزى موجود (لازم ماهيت باشد مگر بعد از حصول (و وجود) ماهيت , و روا نيست كه حصول ماهيت
(يعنى وجود او) لازم او باشد و وجود بعد از حصول او لازم او شود , پس (در اين فرض چنين) مى باشد كه
پيش از ذات خود بوده است .

پس روانيست وجود كه از لواحق ماهيت است از خود ذات ماهيت باشد , زيرا كه لاحق چيزى از خود ذات
آن چيزى لاحق نميشود او را مگر اين كه آنچه حاصل يعنى موجود باشد كه چون حصول و وجود يافت
چيزهايى كه عارض او ميشوند سبب آنها خود آن حاصل است , زيرا ملزومى كه مقتضى لازم است علت آن
چيزهايى است كه تابع و لازم اويند , و علت موجب معلول خود نيست مگر اين كه خود واجب باشد , و پيش
از وجود واجب نيست , پس موجودى كه وجود او غير از ماهيت اوست به همچوجه نميشود وجودش از
چيزهايى باشد كه ماهيتش آن را اقتضاء كند پس بنا بر اين مبدأى كه وجود از اوست جز ماهيت است . زيرا كه
لازم و مقتضى و عارض يا از خود شئى است و يا از غير او , و چون هويت براى ماهيت كه هويت نيست از
خود او نيست , پس هويت براى ماهيت از غير اوست . پس هر موجودى كه هويت او غير ماهيت او و غير
مقومات ماهيت اوست هويت او از غير اوست و منتهى ميشود به مبدأى كه ماهيت براى او نيست . معنى
فص و وجه تسميه رساله بفصوص

بيان : فص هر چيز , زبده و خلاصه آن چيز را گویند و چون فارابى لباب و امهات مسائل حكميه را در چند باب
ميوب کرده است

صفحه : 25

هر يك را فص ناميده است كه فص حكمت است و مجموع آن فصوص الحكم . و نیز فص نگينه انگشترى را
گویند كه نام خود را بر آن حك كند و خزانه را بدان مهر زنند و آن را خاتم و مهر نامند كه گويى هر باب خزينه
ايست از گوهر گرانبهائى حكمت و بر آن مهر زده شده است و بلحاظ جميع ابواب فصوص الحكم است .
در تسميه رساله به اين اسم شيرين و دلنشين ذوقى شگفت بكار برده است , رساله اى را سمي آن از قبل نمى

یابی، تو گویی ولم نجعل له من قبل سمیا در حق آن صادق است. و دور نیست که عذوبت این اسم در شیخ عارف محیی الدین عربی اثر گذاشت که در مبشره مشهورش رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم بدو فرمود: هذا کتاب فصوص الحکم خذہ و اخرج به الی الناس ینتفعون به، چنانکه رسول اکرم در لیلہ معراج کلام حق سبحانه را بلسان حضرت وصی: امام علی علیه السلام می شنود، و کم له من نظیر. راقم آن فصوص الحکم را نیز یکدوره کامل شرح کرده است، و امید است که پس از طبع و نشر شرح این فصوص الحکم شرح آن فصوص الحکم نیز در دست طبع و نشر قرار گیرد. آن فصوص الحکم بر افق اعلائی مشهد عارف شرح شده است که تفاوت بین شرحین بتفاوت بین فصوصین است، هر چند این شرح نیز حائز نصوص حکم است. عجب این که خود فارابی در متن رساله بدان تسمیه عبارت و اشارتی ندارد ولی رساله بدین نام شهرت دارد، و باید سبب آن، تعبیر به فص در عناوین مسائل رساله باشد.

این رساله در السنه ارباب فضل بتخفیف اشتها به فصوص دارد که مطابق تعبیر فارابی به فص در عنوان مسائل رساله است و لکن از عبارات دیگران مستفاد است که اصل آن فصوص الحکم است مثلاً صاحب اسفار در مبحث غایت آن (ج 1 ص 180 ط 1) گوید:

كما اشار اليه المعلم الثاني ابو نصر في الفصوص بقوله صلت السماء صفحة : 26 بدورانها الخ. و همچنین در چند مورد دیگر آن.

و نیز در بحث مواد ثلاث اسفار گوید: (ج 1 ص 48 ط 1، ج 2 ص 201 ط 2) قال المعلم الثاني ابونصر الفارابی فی مختصر له یسمى بفصوص الحکم: ((لو حصل سلسلة الوجود بلاوجوب لزم اما ايجاد الشی نفسه وذلك فاحش، و اما صحة عدمه و هو أفحش)) که گاهی بتخفیف اسم برد و گاهی بتمام، و همچنین در دیگر مؤلفاتش.

و حاجی خلیفه در کشف الظنون گوید: الفصوص فی الحکمة للشیخ ابی نصر... الفارابی. ظاهراً قید [الحکم] (از اضافات دیگرانست فتأمل. تبصره: این عبارت اخیر منقول اسفار (لوحصل سلسلة الوجود...)) در هیچیک از نسخ مخطوط و مطبوع و مشروح و مترجم فصوص الحکم فارابی که در تصرف داریم، وجود ندارد.

فارابی در تصنیف فصوص از منهل قرآن ارتواء کرده است

تبصره: فصوص الحکم فوق فلسفه رائج مشاء غالباً بسبک افلاطونیان جدید و اهل اشراق بحث می کند، بلکه باید آنرا در عداد حکمت متعالیه محسوب داشت و بعضی از لطائف آن را در زمره غرر مسائل قرآنی از حکیمه و عرفانیه دانست، چنانکه در مطاوی مباحث دانسته می شود. و چون این رساله بطریق عارفان نگاشته شد، بیشتر به اصطلاحات قرآن و اشراق در آن تعبیر شده است. فصوص الحکم زبده و خلاصه ای در حکمت الهی و عرفان و معرفت نفس است و خلاصه و کوتاهی سخن این که فارابی در تصنیف فصوص از منهل قرآن که عین حیات است ارتواء کرده است. اینکه در بیان مطالب این فص گوئیم:

این فص در زیادت وجود بر ماهیت است، و این مطلب بر ممشای مشاء طریقی است که منتهی میشود به دو امر که هر یک اساس اصیل حکمت است و دیگر مسائل حکمیه مطلقاً متفرع بر آنست: یکی اثبات صفحه: 27

وجود واجب، و دیگر اثبات این که واجب تعالی انیت محض یعنی وجود صرف است.

قوله: الامور التي قبلنا... شیخ رئیس در فصل 17 نمط دوم اشارات گوید: الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهیأة نحو الفعل... و خواجه محقق نصیرالدین طوسی در شرح آن گوید: فقوله الاجسام التي قبلنا ای العنصریات، ولی در این کتاب اعم از این معنی اشارات است چنانکه از اجسام و امور پیدا است، و قوای مهیأة نحو فعل گویا است. تقیید به قبلنا شاید از این جهت باشد که مانند مشاء در سیر تکاملی تعلیم و تعلم از محسوسات که الیف بشرند و آدمی بدانها آشنایی دارد آغاز تا جسته جسته بنفس رسند و سپس از نفس که باب اعظم اقلیم ملکوتست به ماورای طبیعت منتهی شوند.

و یا ناظر بدین نکته علیا باشد که نفس و ما فوق آن انیات صرفه و وجودات محضه اند که هر چند کل ممکن زوج ترکیبی با عمل و اعتبار عقلی بر آنها صادق است و لکن احکام وجود بر آنها غالب است و فرد علی الاطلاق فقط حق تعالی است.

سؤال در تکتو عقول و جواب آن

و بنابراین وجه، سؤالی مهم و ثقیل پیش میآید که عالم ما قبل طبیعت عاری از ماده و احکام آنست و ماده موجب تغیر و کثرت است پس تعدد مرسلات نوریه و کثرت عقول مفارقه طولی و عرضی چگونه متصور است؟ جواب این سؤال شریف را در نکته 534 هزار و یک نکته بر موازین و اصول حکمت متعالیه بطور

مستوفی عنوان کرده ام بدانجا رجوع شود و شاید در همین کتاب هم بمناسبت روی آوردن بحث بازگو کنم .
صفحه : 28

و بر این تحقیق انیق , جمع بین کثیری از آرای عرفان و حکمت متعالیه و فلسفه مشاء می شود که بسیاری از اختلاف برخیزد , و ایتلاف بدانها روی آورد .
قوله : لیست ماهیته هویته ...

مراد از هویت وجود است که از هو است که هستی است , چنانکه ماهیت از ماهی و ماهو است که چستی است . و در عبارت بعد که گوید فالوجود و الهویة عطف تفسیر و غرض بیان مراد هویت است که همان وجود است چنانکه مراد از حصول نیز وجود , و از حاصل موجود است .

تعبیر روایات به مانیت و انیت
تبصره : در روایات و عبارات قداماء , از ماهیت تعبیر به مانیت شده است چنانکه امیرالمؤمنین علی علیه السلام در دعای یمانی فرمود : ولم تعلم لك مائیة فتكون للاشیاء المختلفة مجانسا .
قفتی در تاریخ الحکماء در ترجمه سقراط حکیم آورده است که : قال له رجل ما مائیة الرب ؟ فقال القول فیمالا يحاط به جهل .

در درس هفتم دروس اتحاد عاقل بمعقول عنوان کرده ایم که در بسیاری از روایات اهل بیت عصمت علیهم السلام وجود به لفظ انیت , و ماهیت به مانیت تعبیر شده است و روایاتی چند نقل کرده ایم , اگر خواهی رجوع کن (ص 135 ط 1) .

قوله : والالهویة داخله فی ماهیة هذه الاشیاء ... از اسلوب کلام عدول کرده است زیرا اقتضای آن این است که گفته شود : والالماهیة داخله فی هویة هذه الاشیاء كما لا یخفی . ولی چون به بیان بطلان هر یکی از این دو وجه یعنی چه بگویم ماهیت جزء وجود و چه بالعکس , بطلان وجه دیگر معلوم می شود عدول از اسلوب مضر نیست اگر چه خالی از تسامح نیست . صفحه : 29
قوله : لما بینا من الموجودات ...

کلمه من بیان ما است , و مقصود از موجودات الامور التي قبلنا است , ولواحق و عوارض به يك معنى است .

اکنون در تحریر عبارات فص گویم :

چیزهایی که این سویی اند هر يك را ماهیتی و وجودی است . و ماهیت آنها نه عین وجود آنهاست و نه جزء وجود آنها .

اما ماهیت عین وجود آنها نیست به دو دلیل : دلیل اول این که اگر ماهیت عین وجود باشد , هرگاه که تصور ماهیت انسان مثلا کردی یعنی علم و ادراک بدان پیدا کردی باید تصور وجود آن را نیز کرده باشی و حال آن که چنین نیست , چه بعد از تصورش سؤال میشود آیا موجود است یا نه ؟ دلیل دوم این که اگر ماهیت آنها عین هویت آنها باشد باید هر تصویری مستدعی تصدیق بود چه ادراک شی در این صورت مساوق و ملازم تصدیق بوجود اوست و حال آنکه چنین نیست زیرا تصدیق بوجود آن نیاز بدلیل جداگانه دارد .

و اما اینکه هویت جزء ماهیت آنها نیست , چه اگر جزء باشد مقوم ماهیت است و تصور و ادراک ماهیت بدون مقوم آن که آن وجود جزء او است صورت نپذیرد , و باید رفع وجود از تصور ماهیت مستحیل باشد , و قیاس و وزن هویت با ماهیت انسان مثلا باید بقیاس و وزن جسمیت و حیوانیت برای او باشد , که چنانکه کسی انسان را ادراک کند در جسم بودن و حیوان بودنش شك ندارد همچنین باید از تصور ماهیت انسان شك در موجود بودن او نکند و حال آنکه چنین نیست بلکه اشیا را تصور می کند و شك در وجود آنها دارد تا آنکه به حس یا دلیل و برهان , علم بوجود آنها پیدا کند پس وجود این چیزها مقوم ماهیت آنها هم نیست .
حال که وجود نه عین ماهیت آنها و نه جزء ماهیت آنها است , پس وجود از عوارض ماهیت آنها است . ولی از عوارض لازمه زیرا

صفحه : 30

که بانتفای وجود ماهیت نیز منتفی میشود و بقای ماهیت بی عروض وجود در خارج بلکه در ذهن هم متصور نیست , اگر چه بتعمل عقلی ماهیت را به حمل اولی ذاتی و بمفاد ان الماهیة من حیث هی لیست الاهی , بی وجود در موطن عقل ادراک می کنیم که در واقع تخلیه از وجود عین تخلیه بوجود است , پس ممکن نیست که وجود از عوارض غیر لازم یعنی عرض مفارق ماهیت باشد .

و مجملا وجود از عوارضی نیست که بعد از تحقق ماهیت بر او عارض شود و هر عارضی یلاحق معروضش از طرف خود ذات معروض بدون واسطه غیر است , و یا از طرف غیر است یعنی بواسطه غیر عارض

معروض می شود . و ممکن نیست که عروض وجود به ماهیت از قسم اول باشد یعنی وجود از عوارض ذاتیه ماهیت باشد چه ماهیت قبل از عروض وجود بر وی موجود نیست و محال است چیزی که خود وجود ندارد , چیز دیگر لازم او باشد و در وجود و تحقق تابع او بود پس محال است وجود که خود شی حاصل الهویه است بر ماهیت عارض شود و لازمش بود مگر بعد از حصول ماهیت . و نمیشود که عروض و لزوم وجود مرماهیت را بعد از حصول ماهیت باشد و گرنه لازم آید تقدم شی بر نفس خود یعنی بودنش پیش از خودش زیرا که ماهیت پیش از عروض وجود لاشی محض است .

و دیگر اینکه در این فرض که وجود از عوارض ذاتی ماهیت باشد لازم و عارض معلول ملزوم و معروض خوند و علت باید قبل از م علول وجود داشته باشد و وجودش برایش واجب باشد تا سبب حصول و وجود معلولش یعنی علت ایجادیش بشود . ولکن ماهیت پیش از وجود لاشی و ناموجود است پس چگونه علت لازمش و عارضش یعنی وجود می شود ؟ ! پس ماهیت چیزهایی که غیر وجودشان است بهیچوجه مقتضی و علت وجودشان نتواند بوده باشد پس مبدای که وجود از او است , غیر ماهیت است .

صفحه : 31

پس نتیجه گرفته ایم که هر موجودی هویت او غیر از ماهیت او و غیر جزء مقوم اوست , هویت او از غیر ماهیت او است و منتهی میشود به مبدای که ماهیتش مبان هویت او نیست یعنی انیت او که وجود او است عین ماهیت او است و بعبارت آخری وجود محض است و او را ماهیت نبود . تبصره : در صحف حکیمه حق این است که بدوا در رد سوفسطایی و پس از آن در موضوع علم بحث و تحقیق شود . و ما این هر دو امر را در این کتاب به شرح فص حق که در پیش است موقوف می کنیم .

صفحه : 32

فص 2

الماهیة المعلولة لايمتنع فی ذاتها وجودها , والا لم توجد , ولايجب وجودها بذاتها , والا لم تكن معلولة , فهی فی ذاتها ممكنة الوجود , و تجب بشرط مبدئها , و تمتنع بشرط لامبدئها . فهی فی حد ذاتها لکة و من الجهة المنسوبة الی مبدئها واجبة ضرورة . ف (كل شی هالك الا وجهه) .

ترجمه :

ماهیت معلوله یعنی هر چه که موجود بالغیر است در حد ذاتش ممتنع الوجود نیست و گرنه موجود نمیشد . و نیز وجودش واجب بذاتش نیست و گرنه معلول نمیشد پس ماهیت معلوله در حد ذاتش ممکن الوجود است که بشرط مبدای یعنی به بودن علت وجودش وجود برایش واجب میشود و بشرط عدم آن ممتنع , پس بالضروره ماهیت در حد ذاتش هالك است و از آن جهتی که بعلتش منسوب است واجب است پس كل شی هالك الا وجهه . بیان : مقصود در این فص این است که ماهیت معلوله در حد ذاتش ممکن الوجود است و بلحاظ علتش واجب بالغیر . و برهانش را منتهی به منطق قرآن کرده است که كل شی هالك الا وجهه .

وجه الله

ضمیر وجهه بحق جل و علی راجع است که وجه او بد لازم هر شی است , انا بذك اللزیم یا موسی , فاینما تولوا فثم وجه الله که اشیاء یعنی ماهیات همه فائیند و بوجه او که نفس رحمانی وجود است

صفحه : 33

باقی , خلقتم للبقاء للالفناء .

ای بود تو سرمایه و سود همه کس

ای ظل وجود تو وجود همه کس

گرفیض تو يك لحظه بعالم نرسد

معلوم شود بود و نبود همه کس

و این وجه الله واسطه و رابطه هر موجود بمبدأش است . و میشود که ضمیر راجع به شی باشد یعنی هر شی فانی است جز وجه آن شی که همان جهت ارتباطش بمبدای فیاض است و این وجه باقی است و مال هر دو وجه یکی است .

وجه شی محل ظهور و مظهر بروز آثار اوست , پس بهر سوی روی بیاوری این وجه است و این وجه وجهی است که آثار ظهور و خلف نبود فاینما تولوا فثم وجه الله . و این عمودی است که اشیاء بدو قائم اند حدیث اول اربعین قاضی سعید قمی در بیان این عمود است فراجع .

در نکته 265 و 979 هزار و يك نکته در بیان وجه مطالبی است اگر خواهی رجوع کن .

تعبیر از مبدای کل به حق و وجود و واحد و اشارتی به جمع آراء موحدین در توحید

تبصره : فص گذشته سخن در زیادت وجود بر ماهیت بود و منتهی شد به این که معطی وجود بماهیات میدای است که خود محض وجود است , و در این فص نیز سخن بدین مطلب انجامید که ماهیات در حد ذات خودشان هالك اند و به وجود ظهور دارند و منشأ آثارند , پس همه جا وجود است که ظاهر است و در حقیقت اوست که منشأ آثار است هر چند که در هر ماهیت اثری خاص دارد .

آن دانشمند محقق که گوید وجود اصل و ماهیت اعتباری است , مرادش این وجود است .
آن عارف بالله که وجود اصیل را تعبیر به جامع بین موجودات و تعبیر به حق می کند که وجود حق است و حق وجود است و او را وحدت

صفحه : 34

شخصیه ذات مظاهر است , و هستی ما سوی معدوم موجود نما است , مرادش این است .
و آن حکیم متاله در حکمت متعالیه و فیلسوف متبحر الهی که گوید وجود اصیل حق است و او واحد ذو مراتب بتشکیک است مرادش این است . بلی در تعبیر به معطی وجود تدبیر بسزا لازم است . این امور را بخاطر بسیار تا در مسیر تکاملی معارف این کتاب هر يك طلعت دل آرای واقعی خود را در مرئی و منظر چشم توحیدی حق بین تو ارائه دهد . نکته 628 هزار و يك نکته در این مقام مفید است و شاید در مباحث آتیه عنوان شود و همچنین نکته 145 آن که طووسی گوید : آل فیثاغورس انسب لفظی که به آن از مبدأ کل یاد کنند واحد دانسته اند و دیگران وجود . ان الوجود لو لم یکن , لم یکن شی لا فی الخارج بل هو عینها و هو الذی یتجلی فی مراتبه و یظهر بصورها و حقائقها فی العلم و العین (اسفار ج 1 ط 2 ص 260) .

به حقیقت اگر مسأله وجود به تحقیق معلوم نگردد اصول و امهات معارف الهی و انسانی که اعتلای به فهم خطاب محمدی صلی الله علیه و آله وسلم منوط بدانست , معلوم نمیشوند . و مولی صدرا در شواهد ربوبیه چه نیکو فرموده است : و الحق أن الجهل بمسألة الوجود للانسان یوجب له الجهل بجمیع اصول المعارف والارکان لان بالوجود یتعرف کل شی و هو اول کل تصور , و أعرف من کل تصور فاذا جهل جهل کل ماعاده و عرفانه لایحصل الا بالكشف و الشهود و لهذا قیل من لا کشف له لا علم له (ط 2 ص 14) . و در اسفلو نیز گوید : حقیقة الوجود لایمکن العلم بها الابنحو الشهود الحضوری (ج 3 ط 1 ص 17) .

صفحه : 35

فص 3

الماهیة المعلولة , لها عن ذاتها أن لیست , و لها عن غیرها أن توجد , و الامر الذی عن الذات قبل الامر الذی لیس عن الذات , فالماهیة المعلولة أن لاتوجد بالقیاس إليها قبل أن توجد , فهی محدثة لایزمان تقدم .
ترجمه : ماهیت معلوله (که موجود بالغیر است) حظ او از جانب ذاتش لیس است (این است که نباشد) , و از جانب غیرش (که علت وجودش است) ایس است (این است که باشد) . و امری که ذاتی شی است قبل از امر غیر ذاتی اوست پس شأن ذاتی ماهیت معلوله قبل از وجودش عدم است یعنی عدم مقدم است بر وجود او بتقدم ذاتی پس ماهیت بحدوث ذاتی حادث است نه بحدوث زمانی که زمانی عدم بر وی مقدم باشد بلکه همیشه عدم ذاتی بر وجودش سابق و مقدم است .

حدوث ذاتی و وجه قرب و بعد

بیان : این فص در اثبات حدوث ذاتی ماهیات ممکنه است . و از این فص و نیز از فصوص گذشته دانسته میشود که ماهیات را لذاتها اتصالی و قربی و بعدی به مبدأ واجب نمی باشد , بلکه اتصال و قرب و بعد بواسطه وجودی است که واجب تعالی بدانها افاضه فرموده است .

در این مباحث باید دقت داشت که اشیا را دو اعتبار است : یکی صفحه : 36

این که مظاهر و مزایای حق سبحانه اند این جهت خلقی است , و دیگر این که شنون و اطوار و تجلیات و ظهور اویند این جهت امری است , یا من تجلی بفعله لخلقه واحتجب عن خلقه بفعله . و اعتبار ماهیت از جهت خلقی است فتدبر .

فصل دوم مرحله نهم اسفار (ج 1 ط 1 ص 262 , وج 3 ط 2 ص 246) در این مقام مطلوبست . فراجع .

صفحه : 37

فص 4

کل ماهیة مقولة علی کثیرین , ولیس قولها علی کثیرین لماهیةها , والا لما کانت مقترنة بمفرد (والا لما کانت ماهیة لمفرد ل) , فذلک عن غیرها , فوجودها معلول .

ترجمه : هر ماهیتی که بر کثیرین (یعنی بر افراد متعددهش که هر يك مصداق او هستند) مقول می شود (یعنی حمل می گردد , مانند ماهیت انسان که بر زید و عمرو و بکر و خالد حمل می شود) حمل ماهیت بر آنها (که در

خارج با آنها متعدد است یعنی اتحاد وجودی دارد) به اقتضای ذات ماهیت نیست، و گرنه می بایستی ماهیت مقتدرن بفردی (از افرادش) نشود، پس حمل ماهیت بر کثیرین از جائب غیر ذات ماهیت است پس (نتیجه می گیریم که) وجود ماهیت (یعنی وجود یافتنش که ثبوت و تحققش در خارج است و در حقیقت همان وجود افرادش در خارج می باشد) از قبل غیر ذاتش است، پس وجود ماهیت معلول علتی است که غیر ذات ماهیت است.

اگر اقتضای ذاتی ماهیت کثرت باشد در خارج تحقق نمی یابد بیان: قوله والالما کانت مقتدره بمفرد، این عبارت و چیز بسیار عمیق و دقیق است، به دو وجه میتوان آنرا تفسیر کرد: اول اینکه اگر اقتضای ذاتی ماهیت کثرت باشد محال است که فردی از آن موجود شود زیرا که همان طبیعت ماهیت در فرد موجود

صفحه: 38

است و تا فرد بخواهد تحقق یابد باید کثیر شود و همچنین در هر يك از افراد کثیر همان طبیعت مقتضای کثرت موجود است و هر يك تا بخواهند در خارج وجود یابند باید کثیر شود و هکذا پس ممکن نیست که فردی از آن در خارج موجود شود.

وجه دوم اینکه کثرت مقابل وحدت است، و اگر اقتضای ذاتی ماهیت کثرت باشد چگونه کثرت بر وحدت که مقابل آن است حمل می شود تا بگوییم زید انسان است پس ماهیت را در اینصورت واحدی نتواند بود و بانتفای وحدات انتفای کثرت لازم آید چه کثرت جز وحدات نیست و چون افراد نباشد ماهیت در خارج نیست و بهر دو وجه صحیح است که گفته شود: والالما کانت مقتدره بمفرد.

کلام متاله سبزواری در تعلیقه بر اسفار در ازدواج بین اشیاء که سبحان من ربط الماهیات الخ، در این مقام مطلوبست. فراجع (ج 2 ط 2 ص 296). صفحه: 39

فص 5

کل واحد من اشخاص الماهیه المشتركة فیها، لیس کونه تلك الماهیه هو کونه ذلك الواحد، والالاستحالت تلك الماهیه لغير ذلك الواحد. فاذا لیس کونها ذلك الواحد واجبالها من ذاتها فیهی بسبب، فیهی معلولة. ترجمه: هر يك از اشخاص ماهیتی که در آن ماهیت شریکند آن ماهیت بودنش همان واحد بودنش نیست، و گرنه محال است که ماهیت به جز این فرد صادق باشد. پس این فرد خاص بودن، واجب ذاتی ماهیت نیست پس اشخاص ماهیت بسببی تشخیص یافته اند پس افراد ماهیت معلول علتی می باشند.

بیان: این فص نیز در اثبات مطلب فص سابق یعنی معلول غیر بودن ماهیت موجوده بطریق بیان تشخیص افراد ماهیت است.

قوله: فیهی بسبب فیهی معلولة ضمیر هی در هر دو جمله ممکن است که بماهیت راجع باشد چنانکه در فصوص سابقه بماهیت معلوله تعبیر میشد، و میشود که باشخاص راجع باشد و نتیجه هر دو وجه یکی است زیرا که ماهیت معلوله یعنی ماهیت در کسوت افرادش در آمده، و اشخاص معلوله یعنی همان ماهیت متحصّل بافراّد متشخصه.

و توضیح مطلب این فص اینکه: افراد يك ماهیت ما به الاشتراکی دارند که همان ماهیت آنها است که علی السویه بر همه حمل میشود، صفحه: 40

و ما به الامتیازی دارند که خصوصیت فردی آنها و بعبارت دیگر تشخیص آنها است و باین تشخیص هر يك از دیگری ممتاز است و بهیچوجه این واحد متشخص باقید تشخیص و خصوصیت فردیش بر فرد دیگر صادق نیست. حال گوییم اگر تشخیص فرد خاصی مثلا زید باقتضای ذاتی ماهیت باشد یعنی ذات ماهیت انسان این خصوصیت زیدی را ایجاب کند محال است که انسان بر فرد دیگری جز زید حمل شود و در اینصورت برای او جز يك فرد نتواند بود پس جهت تشخیص هر يك از افراد متعدد ماهیت عین آن ماهیت نیست پس نتیجه می گیریم که اشخاص ماهیت که همان ماهیت بسکوت افراد خارج در آمده است معلول علتی است که غیر ماهیت مشترکه آنها است. خلاصه فص چهارم اینکه اگر اقتضای ذات ماهیت کثرت باشد فردی در خارج ندارد. و خلاصه فص پنجم اینکه اگر اقتضای ذات ماهیت این تشخیص فردی باشد افراد دیگری ندارد و چون نه آنست و نه این پس در کسوت افراد بودنش معلول علتی جز ذات او است.

صفحه: 41

فص 6

الفصل لامدخل له فی ماهیه الجنس، فان دخل ففی انیته أعنی أن طبیعة الجنس یتقوم بالفعل بذلك الفصل، کالحيوان مطلقا انما یصیر موجودا بأن یكون ناطقا أو أعجم ولكن لا یصیر له ماهیه الحيوان بأته ناطق. ترجمه:

فصل را دخلی در ماهیت جنس نیست پس اگر دخلی باشد در انیت جنس است باین معنی که طبیعت جنس چون بخواهد در خارج فعلیت یابد بفصلی متقوم است. مثلا ماهیت حیوان مطلق یعنی مبهم آنگاه در خارج موجود می گردد که ناطق یا اعجم باشد و لکن به فصل ماهیت حیوان جنسی ناطق نمیگردد.

بیان: این فص مقدمه فص بعد است, و غرض این فص اینکه که فصل مقوم ماهیت جنس نیست بلکه محصل آن در خارج است, بیانش به اقتضای بحث مقام این که:

فصل علت قوام ماهیت جنسی یعنی جزء مقوم آن نیست بلکه مقسم و محصل آن در خارج است یعنی علت حصول و تحقق آن در اعیان است که تا فصول بماهیت جنسی ضمیمه نشود ماهیت جنسی متحصّل در خارج تحقق نمییابد و بهمان اطلاق و ابهامش باقی است و بانضمام فصول بدان انواع متکثره پیدا میشود که جنس و فصل هر دو اجزاء قوامی نوعند نه اینکه فصل جزء مقوم ماهیت جنسی موجود در خارج شود.

صفحه: 42

فص 7

وجوب الوجود بالذات لاینقسم بالفصول, و لو كان لكان الفصل مقوما له بوجود, و كان داخل في ماهيته, اذ ماهية الوجود نفسه.

ترجمه: وجود که وجوب ذاتی اوست به فصول منقسم نمیشود, چه اگر برایش فصل باشد لازم آید که فصل مقومش باشد و حال این که باید داخل در ماهیتش بوده باشد (تا محصلش باشد), زیرا ماهیت او نفس وجود است.

بیان: این فص در تنزیه حقیقت وجود از ماهیت جنسیه است. و در واقع اثبات توحید حق تعالی بطریق تنزیه حقیقت وجود که حق سبحانه است از ماهیت جنسیه است.

جمله و كان داخل في ماهيته, حالیه است. از قید بالذات ماهیت خارج میشود که وجودش و وجوبش بالغیر است و حرف تعریف آن بدل ضمیر است یعنی واجب الوجود بذاته. و قید یاد شده صحیح است که هم قید وجود باشد و هم قید وجوب چه وجودی که بذات خود وجود است و وجوبش هم بذات خود اوست و چون وجود بذاته وجوب بذاته است پس چه بگویی وجوب ذاتی وجود به فصول منقسم نمیشود و چه بگویی وجوب وجود ذاتی به فصول منقسم نمی شود مفاد هر دو یکی است و فقط تغایر مفهومی دارند و لکن چون وجود برای ماهیت واجب بغیر است نه اینکه وجوب وجود ذاتی او باشد, ولی وجوب برای نفس وجود ذاتی اوست پس معنی عبارت این است که وجود که صفحه: 43

وجوب ذاتی اوست به فصول منقسم نمیشود. و وجوب ذاتی او به چند وجه با انقسام منافات دارد از جمله این که انقسام مودی به افتقار می شود که در فص بعد مبرهن می گردد.

قوله: اذ ماهية الوجود نفسه, متعلق به لكان الفصل مقوما و تعلیل آنست و اشاره به امر دوم فص اول است که واجب تعالی انیت محض یعنی وجود صرف است, و انیت او ماهیت اوست بدین معنی که نفس وجود است و منزله از ماهیت بمعنی اخص است که آنرا جنس و فصل است و اطلاق ماهیت بر وی بمعنی اعم آنست که ما به الشی هو است.

تحریر فص این که: وجود که وجوب ذاتی اوست, ماهیت جنسیه نیست تا برای او فصل باشد و به فصول منقسم گردد, زیرا چنانکه در فص سابق دانسته شد حاجت جنس به فصل در قوام ذات و ماهیت جنس نیست بلکه در تحصل وجودی جنس است یعنی فصل مقوم ماهیت جنس نیست بلکه مقسم و محصل آن در خارج است بعینت این که ماهیت آن غیر وجودش است, اما حقیقتی که خود عین وجود و منزله از ماهیت است لازم آید که فصل محصل انیت او مقوم ماهیت او باشد. یعنی فصل که اقتضای او مقسم ماهیت بودن است مقوم آن شود و قلب مقسم به مقوم لازم آید.

تبصره: تنزیه وجود واجب بذاته سبحانه و تعالی, از ماهیت جنسیه و نوعی و غیر هما که در فصوص آینده بحث میشود در فص اول معلوم شده است که همان امر دوم آنست و این فصوص به براهین دیگر بسط و تفصیل آند.

صفحه: 44

فص 8

وجوب الوجود لاینقسم بالحمل علی کثیرین بالعدد, والالکان معلولا. و هذا ایضا برهان علی الدعوی الاولى.

ترجمه: وجوب وجود (یعنی حقیقت و ذات وجود که وجوب ذاتی اوست) به حمل بر افراد کثیر مختلف بعدد منقسم نمیشود, و گرنه باید معلول باشد و این خود برهان بر دعوی نخستین نیز هست.

بیان : این فص در تنزیه حقیقت وجود از ماهیت نوعیه است . و در واقع اثبات توحید حق تعالی بطریق تنزیه ذات وجود از ماهیت نوعیه است . قوله : وجوب الوجود , یعنی وجوب الوجود بالذات بهمان بیانی که در فصل مقدم گفته ایم .

تحریر فص این که ماهیت نوعیه به کثرت افرادش در خارج منقسم است , زیرا افرادش در آن ماهیت مشترك اند و هر يك در وعاء خارج دارای عوارض مشخصه وجودی است که بدان عوارض از یکدیگر ممتازند . و در فص چهارم دانستی که حمل ماهیت نوعیه در خارج بر افرادش که همان اتحاد ماهیت با آنها در خارج است باقتضای ذات ماهیت نیست بلکه از جانب غیر ذات او است و نتیجه گرفتیم که ماهیت محمول بر کثیرین یعنی ماهیت در خارج وجود یافته معلول علتی است که غیر ذات ماهیت است پس اگر حقیقت وجود که وجوب ذاتی او است

صفحه : 45

ماهیت نوعیه باشد که بحمل بر افراد کثیره مختلفه بعدد منقسم شود لازم آید که معلول غیر باشد و این معنی منافی باوجوب ذاتیش است پس حقیقت وجود منزله از نوع بودن است .

و همین وجه , برهان تنزیه وجود از ماهیت جنسیه که در فص قبل گفتیم نیز هست زیرا نسبت طبیعت نوعیه به مشخصات به وزن نسبت ماهیت جنسیه بفصول است یعنی چنانکه لازمه اقتران ماهیت نوعیه بمشخصات فرديه معلول غیر بودن است لازمه اقتران ماهیت جنسیه بفصول متنوعه نیز همچنین است .

تبصره : حکماء متأله در کتب حکیمه بعد از سخن در ذات باری تعالی برهان بر توحیدش اقامه میکنند که واحد است یعنی یکی است , و بعد از آن برهان بر احدیتش که احد است یعنی یکتا است در فص هفتم و هشتم این کتاب توحید باری ثابت شد : در هفتم بطریق تنزیه حقیقت وجود از ماهیت جنسیه , و در هشتم بطریق تنزیه حقیقت وجود از ماهیت نوعیه , و در فصوص آتیه احدیتش ثابت میشود . و بدانچه در برهان توحید دانستی توانی شبیهه این کمونه را باسانی رد کنی .

من در توحید شبیهه ای را رسواتر از این شبیهه , و در معاد بی اساس و واهی تر از شبیهه آکل و ماکول نمی شناسم . به رساله ما به نام وحدت از دیدگاه عارف و حکیم (ص 103 ط 1) رجوع شود .

تبصره : این فص را مرحوم آخوند صدرالمتهلین در اسفار از فصوص فارابی نقل و شرح فرموده است (ج 3 ص 12 ط 1 , ج 6 ص 63 ط 2) . صفحه : 46

فص 9

وجوب الوجود لاینقسم بأجزاء القوام , مقداریا كان أو معنویا , والالكان كل جزء من أجزائه اما واجب الوجود , فكثر واجب الوجود , و اما غیر واجب الوجود و هو (و هی خ ل) أقدم بالذات من الجملة , فتكون الجملة أبعده فی الوجود (ابعده من الوجود خ ل) .

ترجمه : وجوب وجود (یعنی حقیقت و ذات وجود که وجوب ذاتی اوست) به اجزاء قوامی چه آن اجزاء قوامی مقداری باشند و چه معنوی منقسم نمیشود , و گرنه هر جزئی از اجزاء وی یا واجب الوجود است پس لازم آید تكثر واجب الوجود , و یا غیر واجب الوجود است پس هر يك از اجزاء بذات خود پیش تر از جمله است (یعنی پیش تر از کل که بنا بر این فرض واجب الوجود است , می باشد) پس جمله در وجود پس تر از جزء می باشد . بیان : وجوب وجود بهمان وجهی است که در پیش گفته ایم . و این فص در اثبات احدیت حق تعالی به طریق تنزیه حقیقت وجود از داشتن اجزاء است . در فصوص قبل ثابت شد که واجب را ترکیب و جزء ذهنی نمی باشد و در این فص اثبات می کند که ترکیب و جزء خارجی ندارد . و بعبارت دیگر آنچه در فصوص گذشته بود مبنی بر جزئی و کلی بود , و برهان این فص مبنی بر جزء و کل است .

تحریر فص این که مقدار از لوازم جسم طبیعی است که آنرا جسم تعلیمی گویند و آن بعد جسم طبیعی است که حشوما بین السطوح است . صفحه : 47

و اجزای مقداری مرکب ناچار هر يك قابل اشاره حسیه اند , و اجزای معنوی بتحلیل عقل از یکدیگر ممتازند , خواه اجزای خارجی باشند مانند هیولی و صورت , و خواه اجزای عقلی مانند جنس و فصل که همان ماده و صورت ذهنی اند و تفاوت باعتبار بشرط لا و لایشرط است .

حال گوئیم اگر وجوب وجود , به اجزاء منقسم شود یا هر جزء واجب الوجود است یا نیست . در صورت نخستین تعدد واجب لازم آید و به برهان توحید باری در فص هفتم و هشتم دانستی که تكثر و تعدد واجب محال است . و در صورت دوم تقدم ممکن بر واجب لازم آید زیرا که يك يك اجزای هر جمله بذات خود مقدم بر جمله است و مراد از جمله در اینجا کل است و روشن است که جزء در وجود اقدام از کل و کل ابعده از جزء

صفحه : 48

فص 10

واجب الوجود لذاته لافصل له ولاجنس له فلاحدله فلاتدله . واجب الوجود لامقوم له فلاموضوع له فلامشارك له فى الموضوع فلاضدله . ترجمه : واجب الوجود لذاته نه فصل برائى اوست و نه جنس برائى اوست پس حد برائى او نيست پس ند برائى او نيست . واجب الوجود مقوم برائى او نيست پس موضوع برائى او نيست پس مشاركت در موضوع برائى او نيست پس ضد برائى او نيست .

بيان : اين فص در تنزيه حق تعالى از ند و ضد داشتن است . در تحرير آن گوييم : حد در اصطلاح منطقي , مركب از جنس و فصل است . و ند بمعنى مثل و نظير است . و مثلاًن دو شى متشارك در ماهيت و لوازم ماهيت اند . و چون وجود نه ماهيت نوعيه دارد و نه جنسيه , متشارك برائيش مفروض نميشود پس ند ندارد . برهان الموحدين اميرالمؤمنين على عليه السلام در دعاء يماني فرمود : ولم تعلم لك مائنة فتكون للاشياء المختلفة مجانسا . مقوم در اینجا يعنى آن چيزى كه تحقق و ثبوت شى در خارج به او وابسته است مانند جوهر برائى عرض و ماده برائى صورت و چون وجود مقوم ندارد پس برائى او موضوعى نيست خواه موضوع در مقابل عرض و خواه بمعنى اعم كه محل حال است خواه آن حال عرض باشد و خواه جوهر چون ماده نسبت بصورت . يعنى وجود مانند عرض و

صفحه : 49

صورت حال در ماده نيست , و چون برائيش موضوعى نيست پس مشاركت در موضوع ندارد تا برائيش ضدى بود زيرا كه الضدان امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف و يكونان داخلين تحت جنس قريب . يعنى دو چيز ضد يكديگر دو امر وجودى داخل در تحت جنس قريب اند كه آن دو را غايت خلاف است چنانكه يكي پس از ديگرى بريك موضوع وارد آيد , يعنى جمعشان را در موضوع واحد نشايد .

ضد

تبصره : ضد بدین معنى كه گفته آمد , ضد معتبر در نزد خاصه است . و ضد بمعنى مشهور در نزد جمهور آنى است كه در قوت , مساوى با ديگرى و ممانع اوست كه با او برابرى مى كند . و بنا بر اين وجه نيز برائى اول تعالى ضد نيست زيرا كه ماسواى او معلول اويند و معلول مساوى با علت خود نيست . شيخ اجل ابن سينا در فصل بيست و ششم و بيست و هفتم نمط چهارم اشارات گويد : (الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع , و كل ماسوى الاول فمعلول و المعلول لايساوى المبدأ الواجب فلاضد للاول من هذا الوجه . و يقال عند الخاصة لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان فى غاية البعد طباعا . والاول لايتعلق ذاته بشى فضلا عن الموضوع فالاول لاضدله بوجه . الاول لاندله ولاضدله ولاجنس له ولافصل له ولااشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى) . انتهى كلامه .

مراد از اول در مواضع فوق مبدأ واجب است كه مشاء از آن تعبير به اول و اول تعالى مى كنند . و آنكه گفت : ولااشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى , كلامى عميق و بعيد الغور است . و حقيقت امر چنانست كه صاحب اسفار در اوائل الهيات آن (ج 3 ص 17 ط 1) گويد : حقيقة الوجود هي عين صفحه : 50 الهوية الشخصية , لايمكن تصورها و لايمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضورى . عبارت اين فص در نسخه ها اختلاف دارد كه در بين الهالين نموده مى شود : فص واجب الوجود (لذاته) لاجنس له ولافصل له (فلانوع له) فلاحدله (فلاتدله) و واجب الوجود لامقوم له . الخ

صفحه : 51

فص 11

واجب الوجود لاموضوع له , ولاعوارض له , فلالبس له , فهو صراح , فهو ظاهر . ترجمه : واجب الوجود موضوع برائى او نيست , و عوارض برائى او نيست پس هيچ پوشيدگى برائى او نيست , پس او خالص و روشن است , پس او هويدا است .

بيان : اين فص در صراح و ظاهر بودن حق تعالى است .

بدانكه هر يك از موضوع و عوارض , سبب خفاء شى است چنانكه در فص شصت و سوم در تفسير اين فص بيايد كه كل شى يخفى فاما لسقوط حاله فى الوجود الخ . و بخصوص كه در فص شصت و پنجم گويد : الموضوع يخفى الحقيقة الجليلة . . . الخ . پس چون واجب الوجود نه برائى او موضوع است و نه عوارض , پوشيدگى برائى او نيست و روشن و هويدا است . در بعضى نسخ بجائى ولاعوارض له , فلاعوارض له با فا است كه بى شك محرف است زيرا در اين صورت بايد گفته شود لاموضوع لشى , و يا اين كه ليس موضوعا لشى . و صحيح و محقق همانست كه ترجمه و بيان کرده ايم . صفحه : 52

فص 12

واجب الوجود مبدأ کل فیض , و هو ظاهر علی ذاته بذاته , فله الكل من حيث لاكثره فيه , فهو من حيث هو ظاهر , فهو ينال الكل من ذاته , فعلمه بالکل بعد ذاته و علمه بذاته , و علمه بذاته نفس ذاته , فتكثر (فكثره خ ل) علمه بالکل كثرة بعد ذاته و بعد علمه بذاته , و يتحد الكل بالنسبة الى ذاته , فهو الكل في وحدة (فهو الكل وحده) . ترجمه : واجب الوجود مبدأ هر فیض است , و ظاهر بر ذات بذات خود است , پس بدون پیدایش کثرت در ذاتش همه او را است , پس او از حیثی که اوست ظاهر است , پس از ذات خود همه را رسیده است , پس علمش بکل بعد از ذاتش و بعد از علم او بذاتش است , و علم او بذاتش نفس ذاتش است , پس تكثر علمش بکل کثرتی بعد از ذاتش و بعد از علمش بذاتش است , و همه نسبت به ذات او اتحاد می یابند و یکی اند , پس او یکتای همه است .

بیان : این فص بسیار شریف , از جلال فصوص این صحیفه کریمه است . و امهات مباحث اصول عقائد حقه مبتنی بر آنست . و با نیل به مغزای آن سر توحید اسلامی که مفاد کریمه هو الاول والاخر و الظاهر والباطن است بدست میآید . و با غور و تدبیر در این امر مهم دانسته میشود که در حقیقت و واقع مشایخ مشاء و اکابر عرفاء و اعظم متوغل در حکمت متعالیه را اختلافی در مسائل اصیل ایمانی چون توحید حق سبحانه و علم او بذاتش و به ماسوایش و در معنی ماسوی و جز آنها
صفحه : 53

نیست مگر این که بعضی از منتحلین علوم عقلیه از ظواهر عبارات اساطین معارف , تشعب و تشعب پیش آوردند , و حق همانست که صدرالمتهلین در آغاز شواهد ربوبیه گفته است که بین حکمت متعالیه و مشاء , تخالف نیست (ص 5 ط 1) .

در بعد , چند فص در تفسیر این فص بیاید . و سخن در این فص این است که واجب تعالی مبدأ هر فیض و عالم بذات خود و بما سوایش است و خود یکتای همه است . تفصیل این مباحث در پیش است و اینک به بیان اجمالی آن اکتفاء می شود :

بدانکه ما سوایش همه فیض اویند و خود فیاض علی الاطلاق است که هیچگاه فیض از او منقطع نبود و نمیشود یا دائم الفضل علی البریه و چون همه فیض اویند , همه روابط محضه و تعلقات و تدلیات صرفه اند که فقر وجودی دارند و باضافه اشراقیه حق بر قرارند .

ای سایه مثال گاه بینش

در پیش وجودت آفرینش

و امکان آنها در حقیقت وجودات مفاقه آنها است و حقا آنچه در عرصه وجود است و جوب است و بحث در امکاتی که از جهات نسبت است برای سرگرمی است و جز ذات حق و شئون ذاتیه حق در عرصه وجود نیست و وجود جود او است و همه جود وجود او است .

از کران ازلی تا بکران ابدی

درج در کسوت یک پیرهنش ساخته اند

و چون خود صراح و ظاهر است چنانکه در فص قبل دانستی و ماسوایش همه شئون اویند پس علم او بذاتش عین علم او بماسوایش است که بسیط الحقیقه کل الاشیاء پس علم او بذاتش یعنی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است الایعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر و عرصه غیر منتهای هستی جز این بسیط الحقیقه نیست .

همه عالم صدای نغمه او است

که شنیده چنین صدای دراز

کثرات مقهورند و وحدت قاهر این آب است لئ و من الماء کل شی حی و آنها کسر اب بقیعة بحسبه الظمان

ماء حتی اذا جاءه لم یجده صفحه : 54

شینا و وجدالله عنده (سوره نور آیه 40) وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است .

زهر رنگی که خواهی جامه میپوش

که من آن قدر عا می شناسم

وحدتی است که صمد است و صمد به تفسیر امام باقر (ع) پر است و پر جز یکی نتواند بود الله الصمد و بسیط الحقیقه جز یکی نیست که احد است قل هو الله احد . و از این کثرت وحدت تأکید میشود که کثرت نوریه است و الكثرة النوریة كلما كانت أوفر كانت فی الوحدة أوغر

زلف آشفته او موجب جمعیت ما است

چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

از خلاف آمد دوران بطلب کام که من

کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
لاله الا الله وحده وحده وحده . و در فص 68 بیاید که لاكثره فی هویة ذات الحق , الخ .
فیض

و بدانکه فیض در اصطلاح حکماء فعلی است که از فاعل آن بدون عوض و غرض صادر شود که افعال حق تعالی همه اینچنین است تفضیل آن در اول نمط سادس اشارات و در تعلیقات شیخ (ص 100 ط 1) که گوید : فیض انما یستعمل فی الباری تعالی و فی العقول لا غیر . . . طلب شود . و مراد از بعد در گفتار فارابی پس علمش بکل بعد از ذاتش و بعد از علم او بذاتش است بعدیت ذاتی و رتبی است نه زمانی چنانکه در فص هفتاد میفرماید : فان الصفة بعد الذات لا یزمان بل بترتب الوجود . تبصره : فیض الهی فعل الهی است که همه ماسوی را فرا رسیده صفحه : 55

است , و همین فعل کلام اوست که ما سوی همه گویا اند و به تسبیح و ثناء اویند به بیان امیر علیه السلام در نهج البلاغه : کلامه سبحانه فعل منه انشاء (خطبه 184 , ص 159 ط تبریز) .
این فیض حصه وجودی هر موجودی است که واسطه ارتباط او با حق مطلق است ارتباطی که عین ربط است .
ارتباطی بی تکیف بی قیاس
هست رب الناس را با جان ناس

در بسیاری از نظم و نثر و این کمترین از این فیض واسطه ارتباط هر موجود , تعبیر به جدول شده است . نظیر آن که ابن فناری در مصباح الانس گوید : نسبة خیال الانسان المقید الی عالم المثل نسبة الجدول الی النهر العظیم الذی منه تفرعت .
جدولی از بحر وجودی حسن
بیخبر از جدول و دریاستی

سر تو جدول دریای وجود صمدیست
دفتر غیب و شهود کلمات احدیست

در صحف عارفان بالله از آن تعبیر به حصه وجودی هر شخص و نیز تعبیر به اسم اعظم او می گردد و از آن تعبیر به سر نیز می کنند و همچنین فیض است که روزی همه است و هم بدان مرز و قند . در بیان این اسم اعظم در دفتر دل و نکته 479 هزار و یک نکته به نظم و نثر سخن گفته ایم . ابن فناری در آخر فصل سوم فاتحه مصباح الانس در اقسام طهارت انسان گوید : و طهارة سره و هو حصّة من مطلق التجلی الجمعی الذی انما یستند الی الحق المطلق و یرتبط به من حیثیة تلك الحصّة هی با اتصاله بالحق المطلق الجامع , الخ (ص 11 ط رحلی) . یعنی سر انسان آن حصه وجودی از مطلق تجلی جمعی است که بدان حصه به حق مطلق مستند است , و از حیثیت همین حصه به حق مطلق مرتبط است سپس در تفسیر طهارت سر گفته است هی باتصاله بالحق المطلق الجامع الخ .

صفحه : 56

و قیصری در شرح فص اسماعیلی فصوص الحکم محیی الدین عربی گوید : سر الشی لطیفته و حقیقته المخفیة (ص 202 ط 1) .

حال در این کلمات مشایخ حکمت و عرفان تدبر و توغل باید تا دانسته شود که اکابر اهل حکمت و عرفان را در اصالت وجود که همان وحدت صمدی وجود واجب و حق مطلق است اختلافی در اصول و امهات مسائل توحیدی نیست : الف ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی معروف به فیلسوف عرب گوید : اذا کانت العلة الاولى متصلّة بنا لفیضه علینا و کنا غیر متصلین به الا من جهة فقد یمکن فینا ملاحظته علی قدر ما یمکن للمفاض علیه أن یلاحظ المفیض .

ب شیخ رئیس ابو علی سینا در فصل دوم مقامات عرفان اشارات گوید : المنصرف بفکره الی قدس الجیروت مستدیما لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف .

ج شیخ عارف محیی الدین عربی در فص نوحی فصوص الحکم گوید : ان للحق فی کل خلق ظهورا خاصابه . در تأیید این اصل شریف گوئیم که : قدمای مشاء بر مینای مرصوص عرفان و حکم متعالیه بوده اند و اختلاف از متأخرین پدید آمده است چنانکه صائن الدین علی معروف به ابن تر که در چند جای تمهید القواعد بدان تصریح نموده است و ما در رساله انه الحق عنوان کرده ایم (ص 256 یازده رساله ط 1) و متأله سبزواری در اسرار الحکم گفته است : عرفاء محققین از اشراقیه اسلام اند (ص 215 بتصحیح و تحشیه استاد علامه شعرانی قدس سره) .

و بدانکه اصطلاح سر یاد شده از مشکوة ولایت مقتبس است که امام الكل فی الكل حضرت وصی علیه السلام در

مناجات خود از خدایش می خواهد : اللهم نور ظاهری بطاعتک , و باطنی بمحبتک , و قلبی بمعرفتک , و روحی بمشاهدتک , و سری باستقلال اتصال حضرتک یا ذالجلال والاکرام . صفحه : 57

قوله : (فله الكل من حيث لاكثره فيه) (لام در له برای تمليك است كما فى قوله تعالى : والله ملك السموات والارض , و فى قوله : والله خزائن السموات والارض , و فى قوله : له ما فى السموات والارض , و نظائر آنها . ولى اين تمليك بدین معنی نیست که آنها را وجودی است مربوط به حق سبحانه چنانکه گویى الفرس لزيد . و نیز بدین معنی نیست که آنها مانند اعراض اند که وجودشان فى نفسه عين وجودشان للحق است , زیرا که این وجوه منافی توحید است بلکه مراد این است که وجود آنها عین ربط است و وجود آنها همان وجود اصل است یعنی در له نسبت حقیقی مراد است نه نسبت اعتباری مجازی .

مثلا در منشئات نفس که فعل اوست , و صور معانی به تصویر دستگاه صورتگری او بنام متخیله تدبر بفرما که همه اینها للنفس است و همچنین کریمه فتمثل لها بشرا سويا , و کریمه لیس للانسان الا ما سعى را معیار قرار ده .

یکتای همه

قوله : (فهو الكل فى وحدة وحده خ) (بعد از منطق وحی نبوت و امامت , عالی ترین کلمه و سامی ترین نکته در توحید این است که او یکتای همه است .

چون يك وجود هست و بود واجب و صمد

از ممکن این همه سخنان فسانه چیست

بس گشتی خرد که درین بحر سالها

طی کرد و پی نبرد که او را کرانه چیست

و به عبارت دیگر جمیع مبلعث مربوط به ذات مبدأ تعالی و صفات و افعالش و ارتباط به ماسوايش و کل یوم هو فى شأن بودنش و نظائر آنها , همه راجع به وحدت حقه حقیقیه صمدیه بودن آن ذات است خواه به وحدت شخصیه ذات مظاهر و خواه وحدت شخصیه ذات مراتب , که اولی تشکیک به لحاظ عظم و صغر مظاهر و

مجالى است بلکه به

صفحه : 58

لحاظ تطورات حقیقت واحده در خیالات و شنون کثرت اعتباری است , و دومی تشکیک به لحاظ شدت و ضعف مراتب حقیقت واحده است . چنانکه جمیع مطالب راجع به انسان از درجات و حالات و تمثلاتش و تفاوت بین افرادش و اطوار ماورای این نشأه از قبر و برزخ و جهنم و بهشت و شفاعت و رجوعش الى الله تعالی همه زیر سر الدنيا مزرعة الاخرة است که علم و عمل جوهر و انسان سازند و خزائن سعى اعمال انسان خود انسان است , و اتحاد ادراك و مدرك و مدرك است مطلقا .

رساله ما بنام وحدت از دیدگاه عارف و حکیم , در حقیقت شرح و تفسیر این کلمه علیای هو الكل وحده است و شاید ترا مفید باشد . در عروج به این سر مستتر اعنی توحید ذات و کثرات شنونی به حسب نسب و اضافات اسماء و صفات , علامه شیخ بهاءالدین عاملی در اواسط مجلد چهارم کشکول آورده است که قال السيد الشريف فى شرح التجريد : ان قلت ما تقول فى من یری ان الوجود مع كونه عين الواجب و غیر قابل للتجزی و الاتقسام قدانبسط على هياكل الموجودات و ظهر فيها فلايخلو منه شى من الاشياء بل هو حقیقتها و عینها و انما امتازت و تعینت بتقیدات و تعینات و تشخصات اعتباریة و یمثل ذلك بالبحر و ظهوره فى صورة الامواج المتكثرة مع أنه لیس هناك الا حقيقة البحر فقط ؟

قلت : هذا طور وراء طور العقل لايتوصل اليه الا بالمجاهدة الكشفية دون المناظرات العقلية_ و كل میسر لما خلق له . (ص 385 ط 1) در پیرامون این جواب میرشریف , صدرالمتألهین را در فصل بیست و هفتم مرحله ششم اسفار در علت و معلول (ج 1 ص 190 ط 1) تحقیقی تام بر مبنای حکمت متعالیه است فراجع .

کیف کان کلام شریف میرشریف بغایت نیکو است که این مقام مشاهده است و آن فوق طور عقل است و

بقول شیخ محیی الدین عربی در فص صفحه : 59

نوحی فصوص الحكم : والامر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الافكار .

و در دفتر دل که آن را چند سال بعد از این شرح گفته ایم نیز ثبت است که : بیا يك باره ترك ماسوا كن , تا آخر ابیاتی که در فص 66 نقل میشود .

صفحه : 60

فص 13

هو الحق فكيف لا وقد وجب , و هو الباطن فكيف لاوقد ظهر . فهو ظاهر من حيث هو باطن , و باطن من حيث

هو ظاهر , فخذ من بطونه الى ظهوره حتى يظهر لك و يبطن عنك .

ترجمه : حق تنها او است پس نباشد و حال آنکه واجب است . باطن تنها اوست پس چگونه نباشد و حال آنکه ظاهر است . پس او از آن حیث که باطن است ظاهر است و از آن حیث که ظاهر است باطن است پس بگیر از بطونش بسوی ظهورش تا برایت پیدا شود و از تو پنهان گردد . بیان : این فص در حق و ظاهر و باطن بودن واجب تعالی است . و تفسیر آن در اواخر این رساله فص هفتاد و یکم بیاید . و بیان اجمالی آن این که حق در اینجا بمعنی وجود ثابت محض و بحت و بسیطی است که به بطلان آمیخته نیست و زوال به او راه نمی یابد و هستی حق اوست . بقول لیبید : الا کل شی ما خلا الله باطل . و بقول خواجه طوسی :

موجود به حق واحد اول باشد

باقی همه موجود مخیل باشد

هر چیز جز او که آید اندر نظرت

نقش دومین چشم احول باشد

و چون وجوب استغناء شی از غیر است پس اگر ذات باری حق محض و ثبوت صرف و وجود بحت نباشد لازم آید که ویرا وجود و

صفحه : 61

ماهیتی باشد و این لزوم منافی با وجوب ذاتی او است چنانکه در فصوص سابقه دانسته شد . و چون در نهایت ظهور است باطن است یعنی حجابی جز شدت و غلبه ظهورش و قصور مدرکات ما از اکتناه نورش بر او آویخته نیست و عطایی میان او و خلقت زده نیست از معصوم مأثور است یا خفیا من فرط الظهور و رسول الله صلی الله علیه و آله فرموده ان الملا الا علی یطلبونه کما یطلبونه انتم پس از آنجهت که باطن است ظاهر است و بالعکس هو الاول والآخر والظاهر والباطن .

و چون از بطون او گیری یعنی سعی کنی که از مغرس جسمانیت قلع عرق کنی , و از کدورت آن متعری شوی و بصفات رحمانیت متحلی گردی تا بسوی ظهور او سر در آوری بر تو آشکار گردد و از تو پنهان شود . در اینجا بهمین قدر اکتفا میکنیم و بنقل کلامی از ثامن الائمه علیهم السلام تبرک میجویم تا تو از آن چه خوانی : ابن بابویه در باب الرد علی الثنویة و الزنادقة از کتاب توحید از آن بزرگوار روایت کرده است (ص 256) قال ابوالحسن علیه السلام : ان الاحتجاب عن الخلق (ان الحجاب علی الخلق خ ل) لکثرة ذنوبهم . و الحدیث طویل .

صفحه : 62

فص 14

کل ما عرف سببه من حیث یوجبه فقد عرف , و اذا رتب الاسباب انتهت أواخرها الى الجزئیات الشخصية علی سبیل الایجاب , فکل کلی و جزئی ظاهر عن ظاهریته الاولى , ولكن لیس یظهر له شی منها عن ذواتها داخله فی الزمان و الان بل عن ذاته و الترتیب الذی عنده شخصا قشخصا بغير نهاية , فعالم علمه بالاشیاء بذاته هو الكل الثانی لانهاية و لاحد , و هناك الامر . ترجمه : هر چیزی که سبب موجب او یعنی جهت سببیت او شناخته شود , آنچه شناخته می شود , و چون سلسله اسباب ترتیب داده شود در آخر بر سبیل ایجاب به جزئیات شخصیه منتهی میشود , پس هر کلی و جزئی در نزد ذات حق بظاهریت اولیه او پیدا است , و لکن علم باری بدانها و ظهور ذوات آنها برای او نه بدین لحاظ است که داخل در زمان و آند (زیرا علم واجب بدانها منزه از این نحو علم متصف بماضی و حال و استقبال است بلکه فوق آنست) بلکه ظهور آنها برای واجب تعالی از خود ذواتشان و از ترتیب اسباب يك يك آنها الى غیر نهایتی که در نزد حق سبحانه است می باشد , پس او عالم به همه است که علمش به همه بواسطه ذاتش کل ثانی است که نهایت و حد ندارد و در آنجا امر است .

صفحه : 63

علم احاطی حق سبحانه

بیان : این فص در اثبات احاطه علم واجب تعالی به اعیان و هویات جمیع موجودات کلیه و جزئی به علم فعلی حضوری است نه انفعالی . یعنی عالم است به علم فعلی حضوری که همان علم فعلی عنایی حق است نه به علم انفعالی حصولی که ارتسامی است تا ذات باری تعالی محل انطباع صور معلومه شود و لازم آید که از آنها منفعل گردد و بتغییر معلومات زمانی متغیر و متبدل گردد و موجب پیدایش کثرت و تغیر در ذاتش شود . یعنی ظهور و پیدایی آنها برای باری تعالی از ناحیه ذوات اشیا نیست بلکه از جانب خود ذات باری و بواسطه ظهور ذات خود بذات خود است . نکته عمده در این مطلب این ضابطه اصیل و قاعده قویم است که علم بعلت سبب و مستلزم علم بمعلول است بلکه در این مقام علم بعلت عین علم بمعلولش است و مراد از علت علت تامه است

که بتعبیر دیگر سبب تام و سبب موجب نیز گویند لذا فرمود کما عرف سببه من حیث یوجبه فقد عرف نفسه

بعنوان تقریب و تمثیل گوئیم : جرم قمر بذاته نورانی نیست و نورش مستفاد از شمس است پس اگر حائلی میان آن دو قرار گیرد حاجب قمر از استفادۀ شود و در آن وقت قمر را نور نبود و چون عالم بهینت و نجوم بقواعد و ضوابطی که از زیجات در دست دارد حساب کرده است که در مقابله نیرین در یکی از عقدتین قمر بلاعرض شده است یعنی چون شمس در سطح منطقة البروج قرار گرفته است و با او در طول واحد است که اگر یک خط و همی قطری از اقطار ارض را امتداد دهیم بمرکز هر سه میگذرد و هر سه در یک خط مستقیم قرار میگیرند ، علم قطعی بانخساف قمر در آنوقت بخصوص پیدا می کند حیلوله علت انخساف یعنی وقوع قمر در ظل ارض است . و چون ذات باری تعالی علت تامه جمیع سلاسل موجودات کلیه و جزئیه است یعنی همه بعلیت او موجودند و او خود قیوم و قیم همه

صفحه : 64

است و علم بعلت علم بمعلول است و در فصوص سالفه دانستی که خود عالم بذاتش است و صراح و ظاهر است و ظهور اولی او را است پس اعیان و هویات جمیع موجودات که فیوضات ذات واجب اند همه و همه بظاهریت اولیه حق در نزد او ظاهرند یعنی وجود عینی آنها عین وجود علمیشان است و همه این دقائق در این جمله وحی الایعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر جمع است . و آنچه در ذیل فص یازدهم گفتیم در رسیدن بمقصود این فص مدد و کمک است .

و چنانکه در فصوص گذشته دانستی ، اسباب و علل قوامی ماهیات که همان اجزای آنها هستند تا بشخص منتهی نگرند مطلق و میهند و تعیین آنها آخر الامر بحصول اشخاص آنها در خارج است . و دیگر اینکه سلسله وجودی موجودات از مبدأ المبادی که علة العلل و مسبب الاسباب من غیر سبب است شروع میشود و بموجودات جزئیۀ کونیۀ منتهی میگردد و هر سابقی در سلسله طولی علت ایجادی لاحق است و در باطن هر علت در هر مرتبه و موطن علت اولی است والله من ورائهم محیط (و اذ تخلق من الطین کهیئة الطیر بآذنی الایة 111 من المائدة) پس علم خود بذاتش که علت کل است عین علم بکل است که معلولات ویند چه قدیم چه حادث از کلی و جزئی چه کلی مفهومی و جزئیات نامحدودش و چه کلی سعی وجودی و جزئیات غیر متناهی و چون خود ظاهر بذاتش است پس همه بظاهریت او برایش ظاهر و منکشفند . و مقصود از [(و لکن لیس یظهر له شیء الخ)] این است که علم حق تعالی باشیا انفعالی نیست که از وجودات آنها مستفاد شود تا لازم آید تأثر ذاتش در صفات حقیقیه اش (که در اینجا علم است) از غیرش ، و تا استکمال آن حقیقتی که کامل تام من جمیع الوجوه است لازم آید چه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات است . پس آنچه که داخل در زمان و آند که هر یک در مرتبه خود و وقت معینش از متن عالمند و معلول ذات باری اند به

صفحه : 65

اعیان و هویتشان یعنی همه بوجه عینی جزئی بعلم حضوری که علم فعلی عنایی حق است در نزد علت تامه و سبب کامل و موجب خود حاضرند و زمان موجب تغییر معلوماتش نمیگردد تا تغیر ذات لازم آید زیرا علم عین ذات او است . بلکه خود زمان که امتداد مخصوصی است با آنچه که در او و در هر جزء او که هر یک در مرتبه خود از متن عالم است برایش حاضر است پس در علم باری کان و یکون و کائن نیست و علمش بانها پیش از حدوثشان و بعد از حدوثشان و وقت حدوثشان برای او یکسان است و این اضافات بالنسبة بعلم ما است . و چون علم باری تعالی بموجودات از خود آنها نیست بلکه از ذات خودش است پس علمش زمانی حاصل از غیر نیست بلکه یکسره آنچه که هست معلوم او بلکه صفحه علم او بلکه عین علم او است . و چون ذات باری مقدم بر صفات و افعالش است نه بتقدم زمانی بلکه بتقدم رتبی چنانکه در فص دوازدهم بدان اشاره کردیم . و در فص شصت و هشتم و شصت و نهم بدان تصریح میشود که علم ذات واجب متصف بجمیع صفات کمالیه ذاتیه بذاتش کل اول است ، و علم او ازلا و ایدا بموجودات که همان تجلی علمی او است بواسطه علمش بذاتش کل ثانی است . و چون تجلیات حق که همان انبساط وجودی علمی او است غیر منتهای است چنانکه ذات حق غیر منتهای است فرمود که کل ثانی را نهایت وحد نیست . و در این کل ثانی که علم او بموجودات ازلا و ایدا است امر است که اراده ازلیه متعلقه بوجودات اشیا و کمالات آنها است که تخلف صدور آنها از باری محال است و این امری است حتم . در آخر سوره یس است انما امره اذا اراده شینا ان یقول له کن فیکون . و در آخر سوره قمر است و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر . و امیر علیه السلام فرمود : یقول لما اراد کونه کن فیکون لایبصوت یقرع و لایبنداء یسمع و انما

کلامه سبحانه فعل منه انشاء و مثله الخ . (خطبه 184 طبع تبریزی ص 159) . عارف باباطاهر عریان گوید :

تو آری روز روشن را شب از پی

شده کون و مکان از قدرتت حی

حقیقت بشنو از طاهر که گردید

به یک کن خلقت هر دو جهان طی

در نسخه مطبوعه حیدر آباد دکن بجای ثانی , تام است یعنی (فعالم علمه بذاته هو الكل التام لانهاية له ولاحد)
باین وجه باید علمه مفعول مطلق عالم باشد . یعنی او عالم به همه است چون علمش بذاتش و باری تعالی کل تام
بی نهایت و حد است . ولی بقریه فص بعدی و فص دوازدهم و فص هجدهم همان ثانی صواب است .

در کشکول شیخ بهانی (ص 49 ط 1) در علم احاطی حق سبحانه تمثیلی در بیان حدیث ذیل بدین عبارت آمده
است که : فی الحدیث و لیس عند ربك صباح ولا مساء , قال علماء الحدیث : المراد أن علمه سبحانه حضوری
لا یتصف بالمضی والاستقبال کعلمنا , و شبهوا ذلك بحبل , كل قطعة منه علی لون فی ید شخص یمده علی بصر
نملة فهي لحقارة باصرتها ترى كل أن لونا , ثم يمضی و یأتی غیره فیحصل بالنسبة اليها ماض و حال و مستقبل
بخلاف من بیده الحبل , فعلمه سبحانه و له المثل الا علی بالمعلومات کعلم من بیده الحبل , و علمنا بها کعلم تلك
النملة . و ما أحسن العارف الرومی فی المثنوی :

لامکانی که در او نور خداست

ماضی و مستقبل و حال از کجاست

ماضی و مستقبلش پیش تو است

هر دو یک چیز است پنداری دو است

این بود آنچه که شیخ در کشکول آورده بود , و این بیان و تمثیلی اقناعی صفحه : 67

در این مطلب است که در حد خود مطلوبست .

نظر راقم این است که حق و صواب این بود که صاحب فصوص مسأله علم باری تعالی را بر اساس حکم محکم
فص دوازدهم که فهو الكل وحده که عبارت آخرای از تعبیر به وحدت شخصیه وجود است , مبتنی می کرد که
برهان قویم و حکم حکیم منزله از هر گونه دغدغه و وسوسه است فتدبر . صفحه : 68

فص 15

علمه الاول لذاته لا ینقسم . علمه الثانی عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فی ذاته بل بعد ذاته , و ما تسقط من ورقة
الا یعلمها . من هناك یرجى القلم فی اللوح جریا متناهیة الى القيامة . اذا كان مرتع بصرک ذلك الجناب و مذاقک
من ذلك الفرات (من ذلك القراب خ) کنت فی طیب (فی طیب فتستریح خ) , ثم لم تدهش (ثم تدهش خ) .
ترجمه : علم اول حق تعالی که علم ذاتی یعنی علم او بذاتش است منقسم نمیشود . و علم ثانی او (که علم فعلی
یعنی علم او به باقی معلوماتش است و آن هم صادر از علم بذاتش است که بلحاظ تكثر اشیاء تكثر می یابد)
چون تكثر یابد , کثرت در ذات حق پدید نمآید بلکه کثرت در مرتبه بعد از ذات اوست و ما تسقط من ورقة
الا یعلمها و برگی فرود نمآید مگر بدان دانا است . از آنجا قلم در لوح جاری است جریانی که بقیامت منتهی
است . هرگاه مرتع بصرت آنجناب و مذاقت از آن فرات یا قراب باشد در خوشی باشی پس آسوده خواهی بود
سپس هنوز به دهشت نرسیده ای .

علم اول و ثانی حق سبحانه

بیان : این فص درباره علم اول و ثانی حق سبحانه , و اشاره به لوح و قلم , و نتیجه انقطاع عارف سالکی که
هنوز به مقام دهشت نرسیده است به جناب حق تعالی است . و این فص نیز از غرر فصوص این رساله

صفحه : 69

است و در آن معیار امر را میزان قسط قرآنی شناخت , و ذوق عرفانی و حکم برهانی را چون شیر و شکر در
هم آمیخت .

قوله : علمه الثانی عن ذاته اذا تكثر , کثرت در معلومات بحسب ماهیات آنهاست , و از تكثر در معلومات تكثر
در ذات بهم نمی رسد بعلت این که معلومات صفات تفصیلی واجب تعالی اند یعنی موجودات خارجی علم
تفصیلی واجب اند که آنها را صور علمیه خارجی گویند . و بدانکه موجودات را کمالات اولی است که وجود
شهود علمی آنهاست , و کمالات ثانیه است که وجود خارجی آنهاست . حال در تحریر و تقریر فص گوئیم : در
فصوص گذشته دانستی که ذات حق احد است و احد بسیط وحدانی است و بهیچوجه متکثر و قابل قسمت نیست
و علم بذات عین ذات است پس این علم که علم اول تعالی بذاتش است نیز منقسم نمیشود و بهیچوجه تكثر در

او راه نماید .

اما علم ثانی که علم بباقی معلومات است چه معلوم اول ذات حق بود , اگر چه بظاهر , کثرت نماید ولی ماسوا بحسب رتبه بعد از ذات اعتبار میشوند و در حقیقت همه يك فروغ تجلی ذاتند و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر .

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود

يك فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

و جهت کثرت مقهور در وحدت تجلی ذات است و بعد از آن مرتبه است و آنچه در مقام ذات باری است همان يك وحدت تجلی است و يك ظهور فارد و واحد که والله من ورائهم محیط . نه اینکه اشیاء بحیثیت و جهت کثرت در مقام ذات قرار گرفته باشند تا انقسام ذات لازم آید و این کثرات از اینسوی ما است نه از آنسوی او . و وحدت تجلی ذاتی در اعیان و هویات سراسر موجودات که همان وجودات علمی حقتند

صفحه : 70

قاهر است . و بعبارت دیگر در قوس نزول وحدت در کثرت است و در قوس صعود کثرت در وحدت است و يك نور متجلی در آسمانها و زمین است . بقول حکیم متاله مولا علی نوری به نقل هدایت در ریاض العارفین .

وحدت چو بود قاهر و کثرت مقهور

در هر چه نظر کنی بود حق منظور

در مظهر کثرت است وحدت قاهر

در مجمع وحدت است کثرت مقهور

و نیز به قول دیگرش در تعلیقاتش بر شرح اصول کافی صدرالمتالهین (نسخه ای خطی در تصرف راقم) :

من گویم و هر که هست در فن ماهر

مقهور بود کثرت و وحدت قاهر

در مجمع وحدتست کثرت مضمهر

در مظهر کثرت است وحدت ظاهر

و این کثرت نه کثرتی در ذات پدید نمیآورد بلکه وحدت او را تاکید میکند . بنابراین و ما یعزب عن ربك من مثقال ذرة فی الارض و لافی السماء (سوره یونس آیه 62) و ما تسقط من ورقة الا یعلمها (سوره الانعام آیه 60) یا بنی انها ان تك مثقال حبة من خر دل فتكن فی صخرة او فی السموات او فی الارض یات بها الله ان الله لطیف خبیر (سوره لقمان آیه 17)

و از علم ثانی حقائق و م عارف وجودیه نوریه از قلم در لوح تا قیامت جاری است و لوح و قلم دو مرتبه از مراتب عرصه نوری وجودند و در فصوص آتیه بیان میشود . و اگر در اینجا قلم و لوح را عقل و نفس بگیریم مراد از قیامت , قیامت صغری است چنانکه رسول الله

صفحه : 71

صلی الله علیه و آله و سلم فرمود من مات فقد قیامت قیامته و آن جریان قلم بر لوح تا بموت شخص منتهی میگردد . و چون دیده بجناب او دوختی و از اسباب ظاهری بریدی و به او پیوستی و از آن قرابه کام جانت را سیراب کرده ای که همه را صادر از او دیدی و با نور معرفت بحقیقت لامؤثر فی الوجود الا الله رسیدی در خوشی و آسودگی بسر میبری و از هم و غم دنیا رهایی می یابی که هر چه آن خسرو کند شیرین بود . آری در مقام قل کل من عند الله هر دشواری آسان میشود .

این سببها بر نظرها پرده ها است

که نه هر دیدار صنعتش را سزا است

دیده ای باید سبب سوراخ کن

تا حجب را بر کند از بیخ و بن

تا مسبب بینداندنر لامکان

هرزه بیند جهد و اسباب دکان

و چون در این مقام هنوز با خویش است که از خوشی و استراحت دم میزند بمقام دهشت نرسیده است چنانکه در فص بعد بیان میشود .

در نسخه ها بعضی ثم لم تدهش است و بعضی ثم تدهش و مال هر دو یکی است که اولی میگوید هنوز بمقام دهشت نرسیده ای , و دومی میگوید بعد از این مقام به دهشت میرسی . و در بعضی از نسخه ها بجای قراب فرات است و فرات ماء عذاب است یعنی آب شیرین و گوارا .

صفحه : 72

فص 16

انفذ الى الاحدية تدهش الى الابدية , و اذا سألت عنها فهي قريب . اظلت الاحدية فكان قلما . اظلت الكلية فكان لوحا . جرى القلم على اللوح بالخلق .

ترجمه :

به احدیت نفوذ کن تا ابد در دهشت مانی , و چون از وی پرسی نزدیک است . احدیت سایه انداخت قلم شد . و کلیت سایه انداخت لوح شد . قلم بر لوح جاری گشت خلق پدید آمد .

بیان : این فص در نتیجه مقام دهشت عارف سالک , و در صدور خلق اول , و بیان لوح و قلم است . و آن را میر در فص دهم قبسات از همین رساله فصوص فارابی نقل کرده است (ص 229 ط 1) .

قوله : فكان قلما , ضمیر کان راجع به ظل مستفاد از اظلت است ای فكان ظلها قلما , و همچنین در فكان لوحا . به احدیت نفوذ کردن , از موطن طبیعت ظلمانی سفر کردن و از حبال و عوائق کثرت بدر شدن و از اسباب

مجازی ظاهری چشم دوختن است که هر یک از آنها سالک را حجاب دیدار و خار راه است . و چون از اینهارهایی یافت و طرح کونین کرد بجلال احدیت میرسد , و بشهود خاص خود حقیقت لمن الملك اليوم الله

الواحد القهار را در می یابد .

صفحه : 73

دو عالم را به یکبار از دل تنگ

بدر کردیم تا جای تو باشد

و در این مقام جمیع ذوات و صفات و افعال را مستهلک در او می بیند لاله الا الله وحده وحده که یکتای همه است .

جمله معشوق است و عاشق پرده ای

زنده معشوق است و عاشق مرده ای

و این مقام برتر و بالاتر از مقام مذکور در فص قبل است که در آنجا سر آسوده و طیب خاطر و آرامش نفس داشت و در این مقام فناء از نفس است و بقاء بالله .

همچونی از خویشتن گشتم تهی

نیست از غیر خدایم آگهی

و چون سلطان وجود در شهود عارف عاری از لباس اوهام مشهود گشت , و دید که غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد , تعینات و کثرات را سرابی می بیند و باطن و من الماء کل شیء حی برایش

ظهور می کند که آن حقیقت قاهر بر کل را در همه جا متجلی مینگرد و نسبت اشیا را باو چون نسبت مقید بمطلق و مشتق بمصدر مشاهده می کند بلکه واقع را فوق این حرفها و اصطلاحات می یابد .

معانی هرگز اندر حرف ناید

که بحر قلزم اندر ظرف ناید

و چون در این حال از احدیت پرسد او را نزدیکتر از همه می بیند چه هو الاول والاخر و الظاهر و الباطن , فاینما تولوا فثم وجه الله , و هو معکم اینما کنتم , و انا بدمک اللّٰزم یا موسی . بلکه قرب بمعنی واقعی صفحه : 74

در این مقام راه ندارد زیرا قرب و بعد از مفاهیم نسبی و اضافی اند و سخن قرب برای تقریب است و در این وقت بسر کریمه و اذا سنلک عبادی غنی فانی قریب می رسد . سبحان الله با اینهمه قرب , چه قدر از او دوریم

و او چه قدر از ما دور است در عبارت دعا است که یا بعیدا فی دنوه .

من چگونه هوش دارم پیش و پس

چون نباشد نور یارم پیش و پس

نور او در یمن و یسر و تحت و فوق

بر سر و بر گردنم افکند طوق

عشق خواهد کاین سخن بیرون بود

آینه غماز نبود چون بود

آینه ات دانی چرا غماز نیست

زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست

آینه کز زنگ آرایش جدا است

پر شعاع نور خورشید خدا است

رو تو زنگار از رخ او پاك كن
بعد از آن نور را ادراك كن

و چون باری تعالی واحد من جمیع الجهات است و بهیچ نحو تكثر و اجزاء ندارد چه اجزای خارجی و چه ذهنی و چه مقداری چنانکه در فصوص سابقه دانستی لذا از چنین واحد جز مخلوق واحد صادر نمیشود .
و آنکه مدعی صدور کثرت است حق تعالی را واحد من جمیع الجهات ندانسته و نشناخته است چه در صورت صدور کثرت گوییم خصوصیتی که بین علت و این معلول است ناچار غیر از خصوصیت بین این علت با معلول دیگر است پس لازم آید که در علت دو خصوصیت

صفحه : 75

باشد پس خدای تعالی را احد ندانست .
و آن خلق نخستین جز عقل مجرد نتواند بود که از آن بقلم تعبیر کرد چه اگر جسم باشد مرکب از هیولی و صورت است که صدور کثرت لازم آید . و اگر صورت باشد به قاعده تلازم بین هیولی و صورت بی هیولی نمیشود و باز صدور کثیر لازم آید .
و اگر هیولی باشد نیز بی صورت متحقق نیست . علاوه اینکه خلق نخستین باید مبدأ و واسطه پیدایش مادونش باذن الله باشد و هیولی قوه محض است .
و اگر عرض باشد عرض احتیاج بموضوع دارد .

و اگر نفس باشد به بدن محتاج است و در هر صورت صدور کثیر لازم آید . خلاصه به برهان عقل و نقل خلق اول عقل مجرد است و در لسان روایات باعتبارات مختلف عبارات گوناگون تعبیر شد و معنی همه يك حقیقت است :

رئيس المحدثین جناب کلینی در کافی باسنادش از امام صادق علیه السلام روایت کرده است انه قال الله تعالی خلق العقل و هو اول خلق من الروحانیین عن یمن العرش من نوره .

در تفسیر علی بن ابراهیم از امام صادق علیه السلام است که : انه اول ما خلق الله تعالی القلم .
و در روایات از رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم روایت شده است که اول ما خلق الله نوری . و در لفظ دیگر اول ما خلق الله روحی . و در روضه کافی از امام باقر علیه السلام در حدیث طویلی است تا این که فرمود : ولکنه كان اذلاشی غیره و خلق الشی الذی جمیع الاشیاء منه و هو الماء الذی خلق الاشیاء منه فجعل نسب کل شیء الی الماء و لم يجعل للماء نسبا یضاف الیه .

و در قرآن کریم است و كان عرشه علی الماء (سوره هود آیه 7) . صفحه : 76
ظل

و چون ذات احدیت نور است که الله نور السموات و الارض و صادر اول فروغی از آن و موجودی پدید آمده از آن و در وجود تابع آن که چون معلول و مخلوق است ضعف نوری پیدا کرد از آن تعبیر بظل فرموده است الم تر ربك كيف مدالظل و این سایه آن نور یعنی صادر نخستین که عقل مجرد است قلم است .

و چون این خلق نخستین که در مرتبه دوم است سایه افکند سایه او لوح شد که در مرتبه تالیه او است . و تعبیر بکلیت قلم از این جهت است که وجود بحد تعین یافته است چه هر ممکن معجون خاصی است و باری تعالی وجود خاصی . و از آن قلم بر این لوح باذن الله اینهمه کثرات پدید آمد هر دم از این باغ بری میرسد تازه تر از تازه تری میرسد

(نظامی)

پس لوح و قلم دو مرتبه از مراتب محیط نوری غیر متناهی وجودند . تبصره : این فص را بتمامی مرحوم میر در کتاب قبسات (ص 299) آورده است باین عبارت : قال الشريك في التعليم في الفصوص انفدالی الاحدیة الخ . و بتوفیق خداوند متعال مباحثی در لوح و قلم و مطالب بیشتری در پیرامون این فص در فص پنجاه و هشتم عنوان می شود .

اول ما صدر و اول ما خلق

تبصره : آنکه در این فص گفته است : [(اظلت الاحدیة فکان قلما) بنابر مشرب اهل تحقیق نا تمام می نماید زیرا که نخستین ظل احدیت قلم نیست بلکه صادر نخستین وجود منبسط است که از آن تعبیر به نفس رحمانی و هباء و عماء و تجلی ساری و نور مرشوش ورق منشور و اصل اصول و هیولای عوالم غیر متناهی و ماده تعینات و اسم اعظم

صفحه : 77

تعبیر می کنند ، و آن فوق مرتبه قلم اعلی مسمی به عقل اول است زیرا قلم خلق است و اول ما خلق بر وی

صادق است نه اول ما صدر لذا از قلم ما در تقریر و تفسیر این فص , خلق اول جاری شده است که باید بین اول ما صدر و اول ما خلق فرق گذاشت .

در رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم در این مطلب شریف بحث کرده ایم و به امهات مسائل پیرامون آن اشارت نموده ایم . در مبحثی بدین عنوان [صدور وحدت حقه حقیقیه ظلیه از وحدت حقه حقیقیه ذاتیه] (ص 83 ط 1) .

تبصره : وجه تعبیر به ظل را دانستی , حال گوئیم که علمای نحو ضمیر را به ظاهر و بارز و مستتر قسمت کرده اند یعنی آشکار و نیم آشکار و پوشیده و حق سبحانه در اول حدید فرمود : هو الاول والآخر والظاهر والباطن , و در سوره ابراهیم فرمود , و برزو الله جميعا (آیه 22) , و برزو الله الواحد القهار (49) فافهم .

تبصره : در فصل سیزدهم باب یازدهم نفس اسفار (ج 4 ص 168 ط 1) در تنزیل و تطور وجود منبسط مسمی به نفس رحمانی گوید : حتی تبدلت صورتها بصورة النفس المتحدة بالعقل الفعال الذي هو نور من الله و مثال منه اکرم و کلمته ام و اسم اعظم . و در فصل 29 مرحله ششم آن در علت و معلول (ج 1 ص 193 ط) بحثی شریف در اول ماینشأ من الوجود الحق دارد فراجع .

صفحه : 78

فص 17

امتنع مالايتناهی , لا , فی کل شیئی , بل فی الخلق و ماله مكانة و رتبة (و ماله مكان خ) , و وجب فی الامر , فهناك غير المتناهی كم شئت . ترجمه : نامتناهی ممتنع است , نه در هر چیز , بلکه در خلق و در آنچه که او را مكانت و رتبت است (و در آنچه که او را مكان است خ) , و واجب است در امر , پس آنجا هر چه بخواهی غیر متناهی است . تناهی عالم خلق و لاتناهی عالم امر

بیان : این فص در تناهی عالم خلق و لاتناهی عالم امر است . بدانکه در معنی خلق تقدیر و اندازه معتبر است : ابن جوزی در باب الخلق من کتاب نزهة الاعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر گوید : قیل الخلق الایجاد علی تقدیر و ترتیب .

و جوهری در صحاح گوید : الخلق التقدير , یقال خلقت الادیم اذ قدرته قبل القطع .

و در منتهی الارب گوید : خلق تقدیر پیش بریدن .

و علاوه این که در خلق تقدیر و اندازه معتبر است , در طبیعیات خلقت از کم و کیف حاصل می شود , که هر کجا خلقت طبیعی است اندازه و کم و کیف است .

حال بدانکه این جهان و آن جهان باعتباراتی عباراتی تعبیر میشود و برخی از آن اسامی را در فص پنجاه و چهارم ذکر می کنیم ,

صفحه : 79

از آنچه جمله بتاسی قرآن کریم تعبیر به خلق و امر میکنند الاله الخلق والامر .

ظاهراً مقصود فص این است که چون عالم خلق جهان ماده است پای بند به حد و اندازه است که از آن تعبیر به تناهی شد اما عالم امر چون مجرد از ماده است نامتناهی است و این معنی باتسخه ای که مکان دارد تا اندازه ای روشن است . و بنابر نسخه دیگر که مكانت و رتبت است باید چنین گفت : که غیر متناهی در خلق و در اموری که بین آنها ترتب خارجی است محال است .

اما عالم خلق همانطور که زمین بعد دارد و محدود است و شمس و قمر و کواکب و دیگر عناصر و اجسام و اجرام را بعداست و محدودند مجموعه عالم خلق بیراهین تناهی ابعاد محدود خواهد بود نه غرض این است که چون يك يك متناهی اند پس مجموع متناهی است بلکه برهان تناهی ابعاد بدوا در عالم خلق جاری است .

و اما در اموری که بترتیب مكانت و رتبت چون سلسله علل و معلولات مترتبتند باز محال است که غیر متناهی باشند چنانکه به برهان تطبیق و بیراهین دیگر تناهی آنها مسلم است که منتهی به علة العلل و طرف جهان که مبدأ واجب الوجود است میگردند که بیک معنی ان الی ربك المنتهی , ان الی ربك الرجعی .

و عالم امر بالضرورة غیر متناهی است که دار وجود را نهایت نبود و برهان تناهی ابعاد در يك مرتبه آن که عالم خلق است جاری است و در فص چهاردهم دانستی که امر در کل ثانی است و کل ثانی همان انبساط

وجودی علمی حق یعنی تجلیات ذاتش بود که نهایت و حد برایش نبود . اما اموری که نامتناهی باشند و مجتمع در وجود خارجی باشند و بین آنها ترتیب نباشد چون نفوس ناطقه بنابر قدم زمانی عالم مثلا در عالم مجرد محال نیست . و همچنین موجودات نامتناهی متعاقب در وجود غیر مجتمع چون حوادث زمانی نامتناهی در عالم

جسمانی باز

صفحه : 80

محال نیست . و همچنین است غیر متناهی لایقی چون سلسله اعداد که محال نبودنش خیلی واضح است . پس محال بودن غیر متناهی مطلق در هر چیزی جاری نیست بلکه باید تفصیل داد .

مطلبی که انسان در تصور آن بحیرت میافتد باز همان تناهی عالم خلق است که به برهان تناهی ابعاد , بعد تمام میشود و اگر بپرسند بعد از آن چیست نه میتوان گفت ملاء است که بعد تمام شد , و نه میتوان گفت خلاء است که براهین به محال بودن خلاء قائم است . لذا می گویند : لاخلاء ولاملاء . درست دقت شود که حرف چیست . این کمترین نظرش را در تناهی ابعاد در تعلیقاتش بر اسفار ذکر کرده است . و مقاله ای در تناهی ابعاد نوشته است که براهین قوم را از : سلمی و مسامتی و ترسی و تطبیقی ولام الفی و برهان سید سمر قندی و شیخ اشراقی , در آن آورده است و نظر خود را در يك يك آنها ارائه داده است و آن را در هزار و يك نکته درج کرده است که نکته 683 آنست .

تبصرة : آنکه گفته ایم تا اندازه ای روشن است بدین جهت که عبارت فص با تفسیر مکان بنابر قول متکلمین که حیز فراغ متوهم اجسام است تمام است , ولکن بنابر قول مشاء که سطح باطن حاوی مماس با سطح ظاهر محوی بوده باشد نا تمام می نماید زیرا که جسم کل را که بنابو تناهی ابعاد مجموعه عالم جسمانی است مکان نیست و فارابی در این مسائل بر ممشای مشاء است فتامل .

صفحه : 81

فص 18

لحظت الاحدية نفسها و كانت قدرة فلحظت القدرة , فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة . و هناك افق عالم الربوبية , يليها عالم الامر بجرى به القلم على اللوح , فيتكثر الوحدة , حيث يغشى السدرة مايشغى و يلقي الروح للكلمة (الروح و الكلمة خ) . و هناك افق عالم الامر , يليها العرش و الكرسي و السماوات و ما فيها , كل يسبح بحمده , ثم يدور على المبدأ . و هناك عالم الخلق , يلتفت منه الى عالم الامر , و يأتونه كل فردا .

ترجمه : ذات احدیت خود را لحاظ فرمود (یعنی عالم بذات خود است) و ذاتش قدرت است پس قدرت را لحاظ فرمود , پس علم ثانی مشتمل بر کثرت لازم آمد . و آنجا افق عالم ربوبی است , در پی آن عالم امر است , بدان (یعنی بسبب علم ثانی) قلم بر لوح جاری می شود پس وحدت متکثر میشود به حیثی که سدره را می پوشاند آنچه که می پوشاند , و روح مرکلمه را دیدار می کند (روح و کلمه دیدار می کنند) . و آنجا افق عالم امر است , در پی آن عرش و کرسی و آسمانها و آنچه در آنهاست میباشد , همه بستایش حق تعالی تسبیح گوی اویند , سپس بر مبدأ دور می زنند . و آنجا عالم خلق است , از عالم خلق رو به عالم امر ماورند , و همه او را فرد مایند .

صفحه : 82

در پیدایش کثرت از وحدت , و عوالم ربوبی و امر و خلق , و سدره المنتهی , و تسبیح ماسوا , و قوس نزول و صعود

بیان : این فص در پیدایش کثرت از وحدت , و در بیان عالم ربوبی و عالم امر و عالم خلق , و اشارت به سدره المنتهی , و در تسبیح ماسوا و قوس نزول و صعود آنهاست و بحث از تسبیح در فص سی ام بیاید . و در حقیقت این فص به سه قسم منقسم است : يك قسم آن تا و هناك افق عالم الربوبية , و قسم دیگر آن تا و هناك افق عالم الامر , و قسم سوم آن و هناك عالم الخلق .

آنگاه در بیان احوال هر سه قسم که ظهور کثیر از واحد و رجوع آنها بدان و در ترتب طولی و نزولی و صعودی آنهاست .

در فصوص گذشته دانسته شد که ذات احدیت عالم بذات خود است و ذاتش علت تامه جمیع ماسوا است و علم بعلت مستلزم علم بمعلول بلکه در این مقام عین معلول است که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است که جمیع موجودات از کلی و جزئی بتجلی ذات حق در نزد ذاتش مکشوفند , و معلم این انکشاف در نزد ذات را بکل ثانی تعبیر فرموده است . حال گوئیم که چون ظهور ذات منشأ ظهور موجودات است و علم بذات علت علم بموجودات است و صفات او عین ذاتش است پس صفت قدرت نیز عین ذات خواهد بود پس بلحاظ ذات لحاظ قدرت ازلیه شد . و قدرت از مفاهیم اضافی است چه قدرت , قدرت بر شی است و تعقل آن بدون تعقل مضاف الیه آن که مقدرات غیر متناهی اند ممکن نیست و چون علم فعلی حق منشأ ایجاد اشیا است که همه از علم فعلی او صدور یافته اند پس در حقیقت بلحاظ قدرت که همان لحاظ ذات است و قدرت مضاف الیه میخواید علم ثانی مشتمل بر کثرت پدید آمد و این علم قدرت و مشیت حق است و در کلام اهل عصمت است که خدای تعالی اشیا را بمشیت آفرید و مشیت را بنفس ذاتش و این مقام

صفحه : 83

کثرت را باصطلاح عرفان مقام واحدیت و حضرات الوهیت گویند ، و معلم از آن به افق عالم ربوبیت تعبیر کرده است . یعنی علم ثانی حاصل از ملاحظه ذات به اعتبار قادریت ذات ، افق عالم ربوبیت است که نظام ربانی و مصدر و اصل پیدایش نظام کیانی است .

بدان که افق حسی ، مطلع اجرام علوی یکی پس از دیگری است و دمبدم از آن جزیی از پنهان در زیر افق پیدا میشود ، و چون ایجاد جمیع موجودات خارجی از علم ثانی طالعدن آنرا بافق تعبیر فرموده است و آن افق اعلاى این افق مادی است صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی ، منتهای رقیقه اینجانیها در آنجا هستند تا من الاثمه علیهم السلام فرمود قد علم اولوا الالباب أن ما هنالك لا یعلم الا بما هی هنا .

پس از آن عالم امر است که عالم عقول مجرد و نفوس کلیه است . یعنی اول موجودی که به يك نحو توسع در تعبیر از علم به عین خارج شده است ، عالم عقول و نفوس کلیه است .

قلم قدرت حق به واسطه علم ثانی که تعلق به معانی است بر لوح جاری شد و آن نقطه وحدت به صورت حروف متکثره اعیان موجودات متکثر شد ، واحدی جلوه کرد و شد بسیار . آن نقطه از بء بسم الله تا به سین ناس رسید که اول ما خلق الله العقل و آخر ما خلق الله العاقل . و امیر علیه السلام فرمود : ظهرت الموجودات عن بسم الله الرحمن الرحيم . (وحدت از دیدگاه عارف و حکیم ص 132 ط 1) .

و این لوح کتاب مبین است که لارطب و لایابس الافی کتاب مبین . و این کثرت غیر متناهی مقام سدره المنتهی را که شجره ظهور و تمثیل کثرت غیر متناهی است پوشانید آنچه را که پوشانید . یعنی تجلیات و انوار حق که بسط وحدت علم اجمالی ذاتی است ، شجره سهره را پوشانید که از کثرت به حساب نیاید و در عقول ننگند . و لایعلم جنود ربك الا هو (مدثر 32) . قل لو كان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل أن تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثله مددا (سوره کهف آیه 110) . و لو ان ما فی الارض من شجرة اقلام و البحر بیده من بعده سبعة

صفحه : 84

ابحر ماتفدت کلمات الله ان الله عزیز حکیم (لقمان 28) . و بسبب همان علم ثانی ، روح کلی که همان معنی مجرد است با کلمه وجودی خارجی که ظهور به حسب عین است ملاقی شد که چنانچه معانی مختفیه در نفس بحسب کلمات خود را نشان می دهد ، همچنین به کلمات وجودی اشیاء آن معانی مجرد و آثارشان ظاهر گشت . و آنجا افق عالم امر است که عالم جسمانیات یعنی نظم کیانی از آنجا ظاهر می شود ، و از آن مقام طلوع می کند ، و از آن بطون و کمون بروز می نماید .

و پس از آن عرشی و کرسی و هفت آسمان و با آنچه در آنها است ، پدید آمدند . و همه به تسبیح و تحمید او مشغول اند . و این عالم خلق است و قوس نزولی بدان پایان مییابد سپس موجودات حول مبدأ دور میزنند و پدید آورنده خود را طلب می کنند و از عالم خلق بسوی عالم امر صعود می کنند تا بمبدأ بوصف فردانیت رجوع کنند و فناء در توحید یابند و بمعاد خود برسند الله ببدأ الخلق ثم یعیده ثم الیه راجعون .

بدانکه مبنای توحید عرفانی وحدت شخصی وجود است و مبنای توحید حکمی وحدت تشکیکی وجود است معلم در فص دوازدهم اشارت بمبنای اول کرده است و در اینجا بمبنای ثانی طرح سخن فرموده است .

جهان هستی يك محیط نوری غیر متناهی است که هر مرتبه آن حکمی دارد و این مراتب وجودی هر مرتبه ای که از قوس نزولی پایین میاید اخس از مرتبه فوقش است و در قوس صعودی که بالا میرود هر مرتبه ای که فراتر است اشراف از مادونش است بدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنة مما تعدون (السجدة 6) . و بدانکه الفاظ روازن و رسوم و علائم حقائق اند از این روازن باید معانی را نگریست که تحصیل علم این است نه آنجایی را از مقام

صفحه : 85

قدسش تنزل داد که دأب جهان است .

و چنان که در نکته 493 هزار و يك نکته گفته ایم : بینایان اینجاییها را روازن آن سوی می بینند ، و نابینایان آنسویی را در قوالب اینجاییها در آورند .

و باید بدانی که تجافی در دار وجود محال است همیشه لفظ ، لفظ است و معنی ، معنی . در روح و کلمه نیک دقت کن و در عبارت و یغشی السدره ، یغشی درست تأمل کن بلکه سوره مبارکه نجم را با تدبیر قرانت کن افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب افعالها (سوره محمد آیه 25) . و بدانکه نور از اجرام علویه مستقیم بزمین فرود نمیاید و حرکت از زمین بکرات بالا مستقیم صورت نمیگیرد بلکه استداره ای و کماتی است . چنانکه تموج آب استداره ای است که اگر سنگی بر آب افکنیم ، امواج آن همه دائره ای صورت می گیرد . و تموج هوا از حرف زدن ، و از زنگ زدن که امواج صوتیه مستدیره از هوا حادث می شوند .

اینها را وسیله قرار ده برای دریافت قوس نزولی و قوس صعودی اشیاء که از دو خط مستقیم شکل پیدا نمیشود ولی از دو خط کماتی صورت می گیرد و کثرت از دو قوس است خیلی باید در قاب قوسین دقیق شد جناب فیض قدس سره در تفسیر شریف صافی فرمود :

و هو تمثيل للمقدار المعنوي الروحاني بالمقدار الصوري الجسماني و القرب المكاني بالدنو المكاني تعالی الله عما يقول المشبهون علواً كبيراً فسر الامام عليه السلام مقدار القوسين بمقدار طرفي القوس الواحد المتعطفين كأنه جعل كلا منهما قوساً عليحدة فيكون مقدار مجموع القوسين مقدار نوس الواحد و هي المسماة بقوس الحلقة و هي قبل ان يهيا للرمي فانها حينئذ تكون شبه دائرة و الدائرة تنقسم بما يسمى بالقوس و في التعبير عن هذا المعنى يمثل هذه العبارة اشارة لطيفة الى أن السائر بهذا السير منه سبحانه نزل و اليه سعد ان الحركة الصعودية كانت انعطافية و انها لم تقع على نفس المسافة النزولية

صفحه : 86

بل على مسافة أخرى كما حقق في محله فسيره كان من الله و الى الله و في الله و بالله و مع الله تبارك الله عزوجل و در این مقام در تفسیر شیخ عارف محیی الدین نکاتی بس شریف است بدانجا رجوع شود . و فی الکافی عن الصادق (ع) قیل ما قاب قوسین أو أدنی ؟ قال (ع) : ما بین سینتها الی رأسها .

و بدانکه روایاتی که درباره سدره از معصوم علیهم السلام روایت شده اکثر آنها تشبیه معقول بمحسوس است . و لطائف و اشاراتی است برای ادراک معانی حقیقیه . و عن رسول الله كما فی تفسیر النیشابوری رأیت علی کل ورقة من ورقها ملكاً قائماً يسبح الله تا اینکه نیشابوری گوید و المحققون علی انها انوار الله تعالی تجلی للسدرة كما تجلی للجبل لكن السدرة كانت أقوى من الجبل و محمد صلی الله علیه و آله كان اثبت من موسى فلم يضطرب الشجرة و لم يصعق محمد صلی الله علیه و آله و روایات سدره گوناگون است عاقل را اشاره کافی است .

و بدانکه عرش خانه بام است و عرش زمین آسمان و عرش عالم جسمانی جسم کل که قدما آنرا فلک اطلس و فلک الافلاک و معدل النهار و فلک اعلی و محدد الجهات مینامیدند و عرش و کرسی در عبارات معلم فلک اعلی و فلک ثوابت است و جناب علامه شیخ بهاءالدین قدس سره در تشریح الافلاک فرمود : که فلک اعلی و فلک ثوابت بلسان شرع بعرش و کرسی تعبیر میشود . ولی این عرشها همه سایه عرش جهان هستی است که

الرحمن علی العرش استوی . و نیز عرش در این عالم آن تخت و کرسی است که عالم و خطیب و امیر و حاکم و امثالهم بر آن آیند تا به این استعلا ظاهر که حاکی و نماینده استعلا بطن است تنفیذ علم و تثبیت حکم شود که کرسی مقام بروز اقتدار آن کسی است که بر وی قرار گرفته است . همچنین عرش الله . پس بدان که معانی قرآن همه در طول هم اند و همچنین معانی اخبار . سخن را به ذکر این حدیث شریف کوتاه کنیم :

قرطبی در تفسیر سوره نجم , پس از نقل طائفه ای از اقوال مفسرین صفحه : 87

در بیان [(النجم)] گوید : و قال جعفر بن محمد بن علی بن الحسین رضی الله عنهم : والنجم یعنی محمداً (ص) اذا هوی اذا نزل من السماء ليلة المعراج (ج 17 ص 83) .

و اینکه معلم فرمود و یأتونه کل فردا , اشاره به قول خداوند متعال است : ان کل من فی السموات والارض الا آتی الرحمن عبداً لقد أحصیهم و عدتهم عدا و کلهم آیته يوم القيمة فردا (آخر سوره مریم) آری همه عیدند و عبد از خود چیزی ندارد و مالک آنها حساب همه شانرا رسیده است و همه را شماره کرده است و روزی بیاید که عبدیت تو برایت مکتوف شود که فرد و مجرد از همه در نزد وی باشی که سر انجام حتی تویی تو را از تو می گیرند و تمام نسبتهای تو قطع می شود مگر همان نسبت به حق باقی می ماند . در نکته 556 هزار و یک نکته آمده است که [: (بالآخره همه چیز را از تو می گیرند حتی تو ای تو را . و می رسی بجائی که ما یابی اوست و بس . ان کل من فی السموات والارض الا آتی الرحمن عبداً لقد أحصیهم و عدتهم عدا و کلهم آتیه يوم القيمة فردا (سوره مریم آیه 96) هر چیز که دیدم همه بگذاشتنی بود جز یاد تو ای دوست که آن داشتنی بود

فاذا نفخ فی الصور فلا أنساب بینهم (سوره مؤمنون آیه 102) . فی المجمع عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم : کل حسب و نسب منقطع الاحسبی و نسبی . در دیوان راقم آمده است :

از سود و زیان گذر که باید گذری

از هر دو جهان گذر که باید گذری

خود را چه کنی که رهزن تست خودیت

از رهزن جان گذر که باید گذری

و چون آخر الامر فرد بسوی او برگشتن است از هم اکنون بموت صفحه : 88

اختیاری فرد و مجرد شو که تا از تعلق بعلائق و حبال جسمانی رهایی نیابی , بسر منزل مقصود نمیرسی به

هوش باش که این دار دار مؤلم نیست بلکه نشأه کسب و کار است الدنيا مزرعة الاخرة و این روزها و ماهها برای ما فراسخ و مراحل است و همه مسافریم که يك آن قرار نداریم و بسیر سریع در راهیم و بازگشت همه بسوی خدای متعال است انا لله و انا اليه راجعون . تبصره : در اطلاق عالم بر علم ربوبی که از صقع ذات واجبی است فقط به اعتبار است . این مطلب در تمهید القواعد ابن ترکه (ص 95 ط 1) و در نکته 713 هزار و يك نکته عنوان شده است فراجع .

قوله : ثم يدور على المبدأ , تعبیری بسیار لطیف است و ناظر به کلام شیخ یونانی افلوطن است که نفس بر عقل دائر است و عقل بر خیر اول محض . به اسفار رجوع شود (ج 2 ط 1 ص 174) . و نیز به شرح قیصری بر فصوص الحکم (ص 145 ط 1) .

صفحه : 89

فص 19

لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة , ولك أن تعرض عنه و تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم انه لا بد من وجود بالذات , و تعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات . فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد , و ان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل , تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك , و تعرف بالصعود أن هذا هذا (أن هذا هوذاخ) سنريهم آياتنا في الافاق و في انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد (آخر حم السجدة فصلت) .

ترجمه : تو را رسد که عالم خلق را لحاظ کنی پس در آن امارات صنع را بنگری , و تو را رسد که از آن روی برتابی و عالم وجود محض را لحاظ کنی و (از هر دو طریق) بدانی که ناگزیر باید وجودی بالذات باشی , و بدانی که چگونه علیت ذاتی سزاوار وجود است . پس اگر عالم خلق را اعتبار کردی صاعدی , و اگر عالم وجود محض را اعتبار کردی نازلی , بنزول میشناسی که این آن نیست و بصعود (همین قدر) میشناسی که این این است سنريهم آياتنا الاية .

برهان ان و برهان صديقان

بيان : این فص بدو طریق در اثبات وجود حق تعالی است : یکی طریق استدلال به برهان ان , و دیگر طریق شهود و عرفان که برهان صدیقین است . صفحه : 90

قوله : فترى فيه أمارات الصنعة , وحدت صنع اصلی قويم در توحيد است . وحدت عالم دال بر وحدت مبدأ است لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا . ارسطو گوید : عالم يك عالم است با اعضاء مختلف مثل انسان , و این دلالت بر وحدت خالق آن می کند .

امام صادق عليه السلام در آخر توحيد مفضل (بحارج 2 ص 47 ط 1) ارسطو را به بزرگی یاد می کند که وی مردم را از وحدت صنع و تدبیر و تدبیر نظام أحسن عالم به وحدت صانع مقدر مدبر آن , رهبری کرده است : و قد كان من القدماء طائفة انكروا العمد و التدبير في الاشياء , و زعموا أن كونها بالعرض و الاتفاق و كان مما احتجوا به هذه الاتانث التي تلدغير مجرى العرف و العادة كالانسان يولدنا قضا أوزاندا اصبعا و يكون المولود مشوها مبدل الخلق , فجعلوا هذا دليلا على أن كون الاشياء ليس بعمد و تقدير بل بالعرض كيف ما اتفق أن يكون .

و قد كان ارسطاطاليس رد عليهم فقال : ان الذى يكون بالعرض و الاتفاق انما هو شى يأتى فى الفرط مرة لاعراض تعرض للطبيعة فتريلها عن سبيلها و ليس بمنزلة الامور الطبيعية الجارية على شكل واحد جريا دائما متتابعاً . . . الخ .

و شيخ رئيس ابو على در فصل چهاردهم مقاله اولی طبيعيات شفاء (ج 1 ص 29 ط رحلی) در رد نقض حجج قائلین به بخت و اتفاق همین سبک و شیوه ارسطو را پیش گرفته است که بالعرض و بالاتفاق یکبار است نه دائمی . عارف رومی در دفتر اول مثنوی گوید :

هیچ گندم کاری و جو بر دهد

دیده ای اسبی که کره خر دهد

قوله : و تعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات , در طبع حیدر آباد صفحه : 91

دکن چنین آمده است : و تعلم كيف يبتنى عليه الوجود بالذات که بجای ینبغی , یبتنی است , و بجای علیه , علیه جار و مجرور . و در بعضی از نسخ ینبغی علیه بجا و مجرور است . ولی مختار ما این است که عبارت صحیح همانست که در متن آورده ایم و بدان نهج ترجمه کرده ایم . و جار و مجرور بالذات متعلق به علیت است نه به الوجود .

قوله : و تعلم أنه لا بد من وجود بالذات , و تعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات , متعلق به هر دو طریق است

یعنی لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة و تعلم أنه لابد . . . الخ , و همچنین در طریق دوم : و لك أن تعرض عنه و تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم انه لابد

قوله : فانت صاعد . . . فانت نازل , بدانکه هر مرتبه ما فوق بطونست نسبت به ما تحت و ما تحت ظهور است نسبت به ما فوق . و بعبارت دیگر هر طرف اعلى نسبت بطرف اسفل بطونست و شهود علمى گویند , مثلاً مرتبه ذات نسبت به مرتبه صفات بطون است و شهود علمى است , و همچنین مرتبه صفات نسبت بمرتبه عقول و نفوس بطونست و شهود علمى است , و عالم مثال بطونست نسبت به عالم ملك که سماوات و ارض باشد . و بدانکه در حکمت عمده در صناعات خمس برهان است و پس از آن خطابه و سپس جدال به نحو احسن است .

قوله تعالى : ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هي أحسن (سورة نحل آیه 126)

برهان آن قیاسی است که مقدماتش قضایای یقینیه و منتج و نتیجه یقینی است . و آن بر دو قسم است : برهان لم , و برهان ان . در اولی از علت علم به معلول تحصیل کردن است , و در دومى به عکس آن . و برهان لم أرجح و اشرف از برهان ان است زیرا که علم به علت مستلزم علم بمعلول معین است , و علم به معلول مستلزم علم بعلته ما است . از این رو اهل معقول در کتب حکمیه آورده اند که علت , حد تام معلول است , و صفحه : 92

معلول حد ناقص آن . مرحوم حاجی در لالی منظومه گوید :

برهاننا باللم والان قسم

علم من العلة بالمعلول لم

و عکسه ان ولم اسبق

و هو باعطاء اليقين اوثق

بدان که الطرق الى الله بعدد انفاص الخلاق , در این فص دو طریق در معرفت باری تعالی اعنی در اثبات وجود واجب بذاته گفته آمد : یکی طریق متکلمین و حکمای طبیعی که استدلال از آثار به مؤثر آنها است که هر اثر نمودار دارایی مؤثر خود است , یعنی به برهان ان که از معلول به علت پی بردن و به منهج قوس صعود فرا رفتن است .

و دیگر طریق شهود و عرفان که برهان صدیقین است . و این طریق الهیین بلکه متألّهین از أعظم عرفاء و اکابر حکماء است که اعتبار حقیقت وجود من حیث هو وجود , و نظر در احوال آن کردن , و به منهج قوس نزول فرود آمدن است . و این طریق اولی از اولی و اشرف از آنست چنانکه در شرح این فص و فص بعد دانسته می شود .

بعضی طریق دوم را بره ان لم گرفتند که در تبصره آتی مآوریم , ولی سیاق عبارت فص به برهان صدیقین شایسته و با آن سازگار است , علاوه این که برهان لم در این مقام به معنی شبه لم است . بیان طریق اول اینکه چون در عالم خلق یعنی آفرینش جهان تامل و نظر کنی از آثار صنع محکم و نظام متین و متفن جهان و از تمام صنع و اتصال تدبیر پی می بری که جهان را ناگزیر است از جهانبازی که صناعی است غیر مصنوع و خالقى است غیر مخلوق , و وجودی است قائم بذاتش و علیت عین ذات او است چه دور و تسلسل باطل است , علاوه اینکه دور خود مستلزم تسلسل است . پس عالم منتهی میشود به طرفی یعنی بوجودی که از سلسله ممکنات خارج است و خود واجب بالذات است .

بیان طریق دوم اینکه چون در هستی صرف و وجود محض که

صفحه : 93

متن واقع است نظر کنی بدیده بصیرت دریایی که حقیقت وجود قائم بذات خود و حق محض است و جز او نیست و آنچه را که جز او خوانی و دانی در حقیقت همه باطل الذاتند و سپس از سیر در اینحقیقت باطوار و شئون جمالی و جلالی آن پی میبری که این سلطان را باید چنین اقتدار و استواء و چنان سطوت و شوکت , و آنچنان جنود , و اینچنین عبید , و آنچنان اسماء و صفات , و اینچنین افعال و آثار , و آنچنان دار و امر و نهی باشد که : آفتاب آمد دلیل آفتاب

گردانیت باید از وی رومتاب

از وی ارسایه نشانی می دهد

شمس هر دم نور جانی میدهد

سایه خواب آرد تو را همچون سمر

چون بر آید شمس انشق القمر
حضرت امام امیر علیه السلام فرمود : یا من دل علی ذاته بذاته . و از حضرت امام سید الشهداء علیه السلام در
دعای عرفه است : منك اطلب الوصول اليك و بك استدل عليك .
و از حضرت امام سید الساجدین علیه السلام است : بك عرفتك و انت دلتنی عليك و لو لا انت لم أدر ما انت .
و نحو آنها در کلام اهل عصمت علیهم السلام که حق را به حق شناسند نه به خلق .

من به یارم شناختم یارم

نی بنقش و نگار پندارت

حق را بخلق هر که شناسد نه عارف است

حق را بحق شناس که عارف چنین بود

تبصره : آن که گفته ایم : تمام صنع و اتصال تدبیر , اشاره به حدیثی است که صدوق در باب رد بر ثنویه و
زناده از کتاب توحید (ص 254 چاپ سنگی) باسنادش از هشام بن حکم روایت کرده است که قال : قلت
لابی عبدالله علیه السلام : ما الدلیل علی أن الله واحد ؟ قال : اتصال صفحه : 94
التدبیر و تمام الصنع , كما قال عزوجل : لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا .

و چون عالم خلق را اعتبار کنی یعنی سفر از خلق بحق کنی صاعدی یعنی از سفلی که ممکن است به علو که
واجب است ارتقاء کردی و چون عالم وجود محض را اعتبار کنی نازلی یعنی از حق بخلق سفر کردی و از
عالی بدانی فرود آمدی . . . به نزول می شناسی که وجود عین حق است و ماسوایش باطل ذلك بان الله هو
الحق و آن ما يدعون من دونه هو الباطل و ان الله هو العلی الكبير (سوره الحج آیه 63) و بصعود فقط باطل را
می شناسی و حق محض را نشناختی و تمیز بین حق و باطل نداده ای چنانکه در فص بعد نیز متذکر میشود .
معلم از صدر آیه کریمه یعنی سنریمهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق طریق اول را خواسته
است که طریق استدلال است , و از ذیل آن یعنی اولم یکف بربك انه علی کل شیء شهید طریق دوم را که طریق
شهود و عرفان است اراده کرده است و آن دو را بترتیب آیه کریمه ذکر کرده است که اکثری مردم خلق را
ظاهر می بینند و خالق را باطن می دانند , و از خلق پی بخالق می برند . چنانکه در بسیاری از آیات و اخبار می
بینی که حق جل و علی و سفرای او با آنها بهمین نحوه سلوک می کردند چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام در
خطبه 150 نهج البلاغه میفرماید : الحمد لله الدال علی وجوده بخلقه .

و با اوحی از مردم که اصحاب سرشان بودند و نیروی عقلی داشتند که کلم الناس علی قدر عقولهم بطریق دوم
. چنانکه حضرت سید الشهداء علیه السلام در دعای شریف عرفه می فرماید : الغیرک من الظهور مالیس لك
حتى یكون هو المظهر لك متى غبت تحتاج الی دلیل یدل عليك الخ .

عارف شبستری در گلشن راز نیکو گفته است :

محقق را که وحدت در شهود است

نخستین نظره بر نور وجود است

صفحه : 95

دلی کز معرفت نور و صفا دید

زهر چیزی که دید اول خدا دید

حکیم فلسفی چون هست حیران

نمی بیند ز اشیا غیر امکان

ز امکان می کند اثبات واجب

از این حیران شد اندر ذات واجب

گهی از دور دارد سیر معکوس

گهی اندر تسلسل گشته محبوس

همه عالم ز نور اوست پیدا

کجا او گردد از عالم هویدا

زهی نادان که او خورشید تابان

ز نور شمع جوید در بیابان

تبصره : ابن سینا قدس سره در آخر نمط چهارم اشارات و مولا صدرا رضوان الله تعالی علیه در الهیات اسفار
نیز همین آیه کریمه را در برهان صدیقین آورده اند ولی جناب شیخ رئیس از مفهوم موجود که مقسم بحثش
قرار داد , پیش آمده است نه از عین خارجی وجود . و طریق صواب این است که فارابی و ملاصدرا مشی

کردند که سلوک عرفاء شامخین نیز بر همین نهج است چه وجود عین حقائق خارجی است و احدیت حقیقه الحقائق که وجود عینی مقابل مفهوم است همه را فرا گرفته حتی مفهوم مقابلش را هم . و شیخ عارف محیی الدین عربی بیانی دیگر بس لطیف در سنریم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم در اوائل فص نوحی لکتاب شریف فصوص الحکم آورده است فراجع .

تبصره : دیگر : بدانکه حق جل و علی خود علت تامه ماسوایش , و برهان لم قاطبه موجودات است و علة العلل و مبدأ کل است . او را علتی نیست تا بتوان از علت وی اثبات وجودش کرد پس اطلاق

صفحه : 96

برهان لم اگر به طریق دوم تجویز کنیم بتوسع در لفظ است و در حقیقت شبیه لم و بمنزله لم است چنانکه اساطین فن در کتب حکیمه متذکرند که الدلیل علی وجود الحق المبدع انما یكون بنحو من البیان الشبیه بالبرهان اللمی (ج 1 اسفار فصل فی بعض احکام الممتنع بالذات) (ص 58 شرح شنب غازی و ص 53 الهیات مرحوم استاد فاضل تونی) .

در برهان صدیقین چون از حقیقت وجود و عین هستی که مساوی حق سبحانه است فرود آمدی جواهر این عالم ادنی را , ظلل جواهر عالم اعلی می یابی . اولم یروا الی ما خلق الله من شی یثقیو اظلاله عین الیمین و الشمال سجدا لله و هم داخرون (سوره النحل آیه 49) .

و همه را به عین الیقین أشعه و عکوس و ظلل آن شمس حقیقت می بینی . و او را اصل و مقوم کل شی می دانی . و امکان ما سوی الله را که فقر نوری و احتیاج وجودی آنها به آن ذات قائم به خود است مشاهده می کنی . هنگام تنگدستی در عیش کوش و مستی

کاین کیمیای هستی قارون کند گدا را

و در عالم ارواح که عقول مجرد اند , اگر چه کمالاتشان بالفعل موجود است ولی نقائصشان را از جهت احتیاج و امکانشان بحسب وجودات متعینه و ذوات متقیده آنها می نگری . و علت حاجت به علت را در ماهیات امکانشان , و در وجودات قصورشان می شناسی . و در حقیقت هویات وجودیه را از مراتب تجلیات ذاتش و لمعات جمال و جلالت ادراک می کنی که همه ظهورات نورش و شئونات ذاتش هستند نه امور مستقله و ذوات منفصله . و در این مقام , خویشتن را به حقیقت بیکرانی پیوسته و لکن مقید به تعین خاص می بینی . و زبان حالت درباره حقیقت و تعین تو

صفحه : 97

این است :

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود

آدم آورد در این دیر خراب آبادم

و در اینجا از زبان بابا افضل رضوان الله تعالی علیه گویمت : ای در طلب آنکه لقا خواهی یافت

وقتی دگر از فوق سما خواهی یافت

با تست خدا و عرش اعظم دل تست

با خود چو نیابیش کجا خواهی یافت

چون نظر در حقیقت هستی کردی دانستی که عالم خلق مبتنی بر حقیقتی قائم بذاته است و جهان هستی واقع محض و عین حقیقت است , بر عقیدت واهی موهون سوفسطائی منکر واقع که می گوید همه خیالات و پندارند , کریمه و ان او هن البیوت لبیت العنکبوت می خوانی .

در این مقام نقل نکته 617 هزار و یک نکته مناسب می نماید : کلامی با شیخ رئیس در برهان صدیقان شیخ رئیس ابوعلی سینا و علامه ابن فناری و صانن الدین علی بن ترکه و صدرالمتالهین هر یک در اقامه برهان بر مسائل عرفان سهمی بسزا دارد و خوش نقشی را پیش کشیده است .

جناب شیخ , بهجت و سرور را در نمط هشتم و مقامات عارفین را در نمط نهم , و اسرار آیات را در نمط دهم بر کرسی برهان نشانده است و به نحو احسن و اعلی از عهده چنین امر خطیر بر آمده است . اما در توحید عارفان که توحید صدیقین است سخت سست است و راهی را که پیموده است نادرست است . زیرا که از راه مفهوم وجود پیش آمده است .

صدرالمتالهین در فصل دوم موقف اول الهیات اسفار (ص 5) بر وی همین اعتراض را دارد . و ما در رساله وحدت از دیدگاه عارف

صفحه : 98

و حکیم بناحدی در پیرامون آن بحث کرده ایم . در دفتر دل هم ثبت شده است که :

سخن بنیوش و بسپارش بخاطر
 که فرق منفطر چبود ز فاطر
 عرب گوید انفطرت الانوار
 من أغصان الشجر , ای مرد بیدار
 نه اغصان از شجر باید رهایی
 نه انوار است و اغصان را جدایی
 اگر انوار و اغصان جز شجر نیست
 خدا هست و دگر حرف دگر نیست
 زمین انوار و اغصانش سماوات
 شجر هم فاطر واجب بالذات
 چو هر فرعی به اصلش عین وصل است
 غذای فرع هم از عین اصل است
 ترا فرع شجر از وی نمونه است
 غذای ممکن از واجب چگونه است
 چو ابراهیم و یوسف باش ذاکر
 جناب حق تعالی را به فاطر
 که بی دور و تسلسلهای فکری
 بیابی دولت توحید فطری
 ترا صد شبههء ابن کمونه
 نماند خردلی بهر نمونه
 به بینی بی زهر چون و چرایی
 خدا هست و کند کار خدایی
 درین مشهد رسیدی بی کم و کاست
 به برهانی که صدیقان حق راست
 صفحه : 99

اشارات ارچه در حسن صناعت
 مر او را بیگمان باشد براعت
 ولیکن از ره مفهوم موجود
 به زعمش راه صدیقانه پیمود
 کجا برهان صدیقین و مفهوم
 حدیث ظل و ذی ظل است معلوم
 صفحه : 100

فص 20

اذا عرفت أولا الحق عرفت الحق و عرفت ماليس بحق . و ان عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف
 الحق على ما هو حقه (كما هو حقه خ) . فانظر الى الحق فانك لاتحب الافلين , بل توجه بوجهك الى وجه من
 لايبقى الاوجهه .

ترجمه : هرگاه در اول حق را شناختی و هم غیر حق را , و اگر در اول باطل را شناختی باطل را شناختی و حق
 را چنانکه باید شناختی . پس نظر بسوی حق کن که تو آفلان را دوست نداری , بلکه وجه خود را بوجه کسی که
 جز وجه او باقی نمیماند توجه ده .

بیان : این فص تتمه و نتیجه فص قبلی است . طریق دوم فص سابق , برهان صدیقان در اثبات واجب بذاته بود
 که از مشاهده حق محض و وجود بحت بود و سپس از آن به برهان لم , سیر در اطوار شئونی او چه مرجع
 علیت در نزد این فریق به تطور و تشأن آنست و ظهور علت منشأ ظهور معلول است بدون عکس . بلکه تعبیر
 به علت و معلول در چشم یکتابینشان خالی از تسامح نیست . و در حقیقت لسان حالشان این است که اولم یکف
 بر بک انه علی کل شی شھید , و متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک . فروغی بسطامی را است :
 کی رفته ای ز دل که تمنا کنم ترا
 کی بوده ای نهفته که پیدا کنم ترا

صفحه : 101

غیبت نکرده ای که شوم طالب حضور
پنهان نگشته ای که هویدا کنم ترا
با صد هزار جلوه برون آمدی که من
با صد هزار دیده تماشا کنم ترا
و چون علة العلل خود معرف و مبین کل است , غیر او معرف حقیقی او نخواهد بود زیرا که ظلمت دلیل نور
نگردد , و ظل معرف حرور نشود , علاوه این که غیرتش غیر در جهان نگذاشت .
پس چون اول حق جل و علی را شناختی هم او را شناختی و هم غیر او را . غیری که همه شنون ذات و مظاهر
اسماء حسنی و مجالی صفات علیایش هستند و همه از او منفطرنند .
گریباده نبودی که سر زلف تو برداشت
آن عارض زیبای تو ما را که نمودی

و در این مقام شهود می بینی که جز او همه هالك و فانی اند کل شی هالك الاوجهه که جمیع صور روحیه و
جسمیه به آن حقیقة الحقائق قائم اند و نعم ما قال مؤید الدین الجندی فی شرح فصوص الحکم لمحبی الدین العربی
من ان مشرب التحقیق الا تم یقتضی أن لاتخلو الارواح عن مادة . و كما ان الصور الجسمیة لایستغنی فی الوجود
عن المادة , فکذلک الصور الروحیة لاید لها من مادة صالحة لتصور تلك الصور وهی حقیقة الحقائق و جوهر
الجواهر و هویة الكل واصلها و هیولایها الحاملة لصور و جوبها و امكانها . و نیز گوید : من عرف شینا من
العالم , او عرفه عریا عن الحق فما عرفه ولا عرفه علی ما هو علیه . و كذلك بالعکس من عرف الحق او عرفه
فی زعمه بریا عن العالم و عریا عنه فما عرفه ولا عرفه (ص 24 ط 1 شرح میبیدی بر دیوان منسوب به امیر
علیه السلام) .

اما اگر اول ممکنات باطل الذات را شناختی همینقدر می دانی صفحه : 102
که آنها را خالق و صانعی است اما چگونه موجودی است برایت معلوم نیست .
و چون اعتبار حق و معرفت وی مستلزم علم بیشتر و تمیز بین حق و باطل است , یعنی از معرفت , خلق نیز
حاصل می شود پس نظر به حق کن که اوست و بس .

پناه بلندی و پستی تویی
ندانم چه ای هر چه هستی تویی
و با افلان که در حد ذات خود ساقط اند دل میند , و از ملت ابراهیم خلیل باش ولا احب الافلین گو , و ذات خود
را به ذات او متوجه ساز که خود جدولی از بحر بیکران وجودی , و بگو : انی وجهت وجهی للذی فطر
السموات والارض , و پیوسته دیده بر جمال دل آرای او بدار دوست بگو دوست که یادش نکوست
تا نگری نیست جز او اوست اوست
همچو الف در همه آفاق جفر
از بلد و خانه و اقلیم و کوست
ماه و ستاره است و فروزنده مهر
کوه و در و خشک و تر و بحر و جوست
اسم فراوان و مسمی یکی است
آب یکی کوزه و جام و سبوست
یاد خدا مشک دهان است و دل
خه که دهان و دل تو مشکبوست
آینه دل چو شود صیقلی
بنگیش با دل تو روبروست
وصف دل و وصف خداوند دل
وقت مع الله یکی مو بموست
بلکه در آنگاه به حق الیقین
او بود اندر دل و دل اندروست

صفحه : 103

آنچه در آنحال بجا آوری
خارج از حوصله گفتگوست

از نفس قدسی روح القدس
در حسن آملی این های و هوست
عارف شبستری در گلشن راز فرماید :
خلیل آسا برو حق را طلب کن
شبی را روز و روزی را بشرب کن
ستاره با مه و خورشید اکبر
بود حس و خیال و عقل انور
بگردان زان همه ای راه رو روی
همیشه لا احب الافلین گوی

تبصره : در رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم تقریری در برهان صدیقین داریم که شاید دلنشین تر باشد اگر
خواهی رجوع کن (ص 115 119 ط 1) . و بدانکه در بیان این فص و سابق آن , غرض ما این نیست که طریق
دوم فص قبل , در اثبات وجود حق سبحانه به برهان لم است , بلکه مراد این است که علم از علة العطل
بماسوایش بطریق لم است .

صفحه : 104

فص 21

أليس قداستبان لك : أن الحق الواجب لاينقسم قولاً على كثيرين فلايشارك ندا ولايقابل ضدا , ولايتجزى مقداراً
ولاحدا ولايختلف ماهية و لاهوية ولايتغاير ظاهرية و باطنية ؟ فانظر هل ماتقبله مشاعرك و تمثله ضمائرک كذلك
؟ لاتجده (كذلك لايحده ط حيدر آباد دکن) فليس ذلك الامبائنا له , فهذا منه , فدع هذا اليه فقد عرفته (فقد
عارفته ط حيدر آباد) . ترجمه : نه این است برایت روشن شد که : حق واجب از حیث حمل بر کثیرین منقسم
نمیشود و از این روی مشارکت ندی و مقابل ضدی نمی باشد , و از حیث مقدار و حد تجزیه نمی شود , و از
حیث ماهیت و هویت اختلاف ندارد , و از حیث ظاهری و باطنیت متغایر نیست ؟ پس ببین آنچه را که
مشاعرت می پذیرد و ضمائرت تمثیل می دهد چنین است ؟ چنینش نمی یابی پس مدرک تو مبائن حق واجب
است (یعنی پس آنچه را ادراک کرده ای جز اوست) , پس این مدرک از اوست پس این را به وی واگذار پس
همانا که او را شناختی .

در عجز قوای ظاهر و باطن از احاطه علمی به حق سبحانه

بیان : این فص در عجز قوای مدرک ظاهر و باطن از ادراک حق تعالی است که احاطه علمی بر ذات باری
سبحانه محال است

صفحه : 105

ولاحیطون به علما (سوره طه آیه 111) . و ادراک که عبارت دیگر از علم است بدون احاطه تحقق نیابد و
صورت نپذیرد .

بعقل نازی حکیم تا کی

بفکرت این ره نمیشود طی

بکنه ذاتش خرد برد پی

اگر رسد خس بقعر دریا

دریاب تفسیر قل هو الله احد کتاب توحید صدوق روایت شده است که قال الباقر علیه السلام الله معناه المعبود
الذی أله الخلق عن درک مانیتة والاحاطة بکیفیتة . علاوه این که الله اسمی از اسمای وجود بسیط و هویت مطلقه
است .

در فص اول دانستی که وجود واجب بذاته , هویت و ماهیت او یکی است , یعنی ماهیت او عین انیت اوست
که انیت محض و صمد مطلق است . و در فص هفتم و هشتم دانستی که وجود واجب بذاته , مرّوه از ماهیت
جنسیه و نوعیه است و لذا حمل بر کثیرین نمیشود و چون حمل بر کثیرین نمیشود متشاکر اعنی مثل برایش
مفروض نمی گردد زیرا دو چیز مثل هم , متشاکر در ماهیت و لوازم ماهیت اند . و در فص نهم دانستی که به
مقدار و حد تجزیه نمی شود . و در فص دهم نیز دانسته شد که او را ند و ضد نیست . و در فص سیزدهم دانستی
که ظاهر او عین باطن اوست و بالعکس . حال نظر کن آنچه را که در مشاعرت یعنی قوای مدرکه ات از حواس
ظاهر و باطن حاصل میشود , و آنچه را که عقل تعقل کرده است بدان اوصافی است که حق واجب را است ؟
نمی یابی که مدرک بمشاعر و ضمائرت آنچنان باشد . پس آن مدرک تو نیست مگر مبائن واجب و جز او . و
هر موجود مبائن او ممکن است و ممکن صادر از او و مخلوق اوست . پس آنرا به حق و اگذار که از مظاهر

اوست چنانکه دیگر موجودات همه مخلوق اویند و بدو واگذار شده اند .

مطلق که بود زهر صفت پاک

هرگز نتوان نمود ادراک

صفحه : 106

زیرا که بعقل چون در آید

البتّه بصورتی بر آید

پس هر چه تو می کنی خیالش

باشد ز مظاهر جمالش

و شیخ سعدی گوید :

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و و هم

و زهر چه گفته اند و شنیدیم و خوانده ایم .

و چون دانستی که ذات واجب منزّه است از این که عقل و حواس او را احاطه کنند که ادراک بدون احاطه

صورت نپذیرد پس او را شناختی . یعنی بدین حد شناختی که عاجز از احاطه بکنه اوایی که عجز از ادراک را

ادراک بدانیم . در حرف کاف دیوان منسوب به امیر علیه السلام است که : العجز عن درک الادراک اذراک

و البحث عن سر ذات السر اشراک

و در فص پنجاه و ششم مآید که راهی به ادراک ذات احدیت نیست بلکه بصفتش دانسته و شناخته می شود ,

و نهایت راه بدو استبصار است به این که راه بدو نیست بحذرکم الله نفسه والله رؤف بالعباد (سوره آل

عمران آیه 28) .

عارف معروف مجدودبن آدم سنائی غزنوی در حدیقه الحقیقه نیکو گفته است :

به خودش کس شناخت نتوانست

ذات او هم بدو توان دانست

عقل حقش بتوخت نیک بتاخت

عجز در راه او شناخت شناخت

به دلیلی حواس کی شاید

گوز بر پشت قبه کی پاید

صفحه : 107

ای شده در شناخت خود عاجز

کی شناسی خدای را هرگز

چون تو در علم خود زبون باشی

عارف کردگار چون باشی

چون ندانی تو سر ساختنش

چون تو هم کنی شناختنش

ذات او را نبرده ره ادراک

عقل را جان و دل در آن ره چاک

چه کنی و هم را بجستش حث

کی بود با قدم حدیث حدث

انبیای زین حدیث سر گردان

اولیا زین صفاتها حیران

تبصره : این نحوه علم و معرفت به حق سبحانه که در این فص و شرح آن گفته آمد , ارتسامی است که آن را

علم حصولی نیز گویند . و بحثی است فلسفی نه عرفانی , و شك نیست که ما سوی الله همه محاط و مخلوق آن

حقیقت اند , و الله من ورائهم محیط (سوره بروج آیه 21) , و محاط هرگز بمحیطش نمی گردد , و معلول

هیچگاه بر علتش غلبه نمی کند . عنقا شکار کس نشود دام باز چین

کاینجا همیشه باد بدست دام را

و آنچه را که بشر اندیشه می کند ساخته فکرت اوست نه خدایش هر چه اندیشی پذیرای فناست

آنچه در اندیشه ناید آن خداست

قال مولانا الامام ابو جعفر محمد بن علی الباقر علیهما السلام : کل ما میز تموه بأوها مکم فی أدق معانیه مخلوق

مصنوع مثلکم صفحه : 108

مردود الیکم . و لعل النمل الصغار تتوهم أن الله تعالى زبائیتین فان ذلك کمالها , و تتوهم أن عدمهما نقصان لمن لایتصف بهما , و هكذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالى به . انتهى کلامه صلوات الله تعالى علیه . و همچنانکه حقیقت او به علم حصولی برای احدی از ما حاصل نمیشود , بعلم اکتناهی نیز برای احدی از ماسوایش میسر نیست که همه معلول و محاط آن ذاتند . و بعبارت دیگر علم اکتناهی بذاتش مختص به خود اوست و برای ماسوایش محال است خواه به علم حصولی باشد و خواه جز آن . در حدیث از جناب خاتم صلی الله علیه و آله و سلم است که ان الله قد احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار و أن الملا الاعلی یطلبونه كما یتطلبونه انتم . و در کتاب الهی است که لایحیطون به علما و عنت الوجوه للحی القیوم (طه 110) .

ولی عدم علم حصولی و اکتناهی به وجود واجب بذاته و محال بودن آن , دلیل بر عدم علم و معرفت بدو من جمیع الوجوه نیست , زیرا که وجهی دیگر که عبارت از رویت قلبیه و کشف تام حضوری و شهود و لقای حق برای عبد بمقدار تقرب عبد بدو از قرب نوافل و قرب فرائض است , صحیح است . و باید بین معرفت فکری و معرفت شهودی فرق گذاشت , و مطلب چنانست که در الهیات اسفار آمده است حقیقة الوجود عین الهیة الشخصية لایمکن تصورها و لایمکن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوری . (ج 3 ص 17 ط 1) . و در کلام کامل شیخ عارف محیی الدین عربی در فص نوحی فصوص الحکم آمده است که : ان للحق فی کل خلق ظهورا خاصا به .

و به همین مفاد فیلسوف عرب یعقوب بن اسحاق کندی از طریق و نظر فلسفی نیکو گفته است که : اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفیضه علینا و کنا غیر متصلین به الا من جهته , فقد یمکن فینا ملاحظته علی ما قدر ما یمکن للمفاض علیه أن یلاحظ المفیض , فیجب أن لاینسب قدر احاطته بنا الی قدر ملاحظتنا له لانها أغزر و أوفر و اشد استغراقا .

صفحه : 109

یعنی هرگاه علت اولی , از جهت فیض او بر ما , به ما متصل باشد , و ما متصل به او نیستیم مگر از جهت او , پس همانا برای ما ممکن است که بقدری مفاض میتواند مفیض را ملاحظه کند او را ملاحظه کنیم . این سخن کوتاه کندی بسیار بلند است و این ملاحظه لقاء الله و معرفت شهودی است و آن را مراتب است . در کافی از کاشف حقایق امام صادق علیه السلام روایت شده است که : جاء حبر الی امیرالمؤمنین علیه السلام فقال یا امیرالمؤمنین هل رأیت ربک حین عبدته ؟ قال : فقال ویلک ما کنت اعبد رباً لم أره . قال : و کیف رأیته ؟ قال : ویلک لاتدرکه العیون فی مشاهدة الابصار , ولكن راته القلوب بحقائق الایمان . (تکملة منهاج البراعة ج 3 ط 1 ص 308) و در باب ماجاء فی الرویة از توحید صدوق روایت کرده است باسنادش از محمد بن الفضیل که قال سألت ابا الحسن علیه السلام هل رأی رسول الله ربه عزوجل ؟ فقال : نعم بقلبه راه , أما سمعت الله عزوجل یقول ما کذب الفؤاد ما رأی (نجم 12) .

و چون ما سوی الله همه فیض الهی اند , و فقر وجودی محض مرتبط به او بلکه روابط محض اند , و مظاهر ظهور تجلیات و اشراقات نوریش هستند , هر موجودی بقدر وعاء وجودیش علم بسیط بخدایش که وجود واجب بذاته است دارد و حقیقة الحقایق مشهود اوست و تواند به علم مرکب نیز مطلوب خویش را دریابد .

دانش حق ذوات را فطری است

دانش دانش است کان فکری است

علم بسیط این که موجودی دارای علم باشد ولی علم به علم ندارد , و علم مرکب آنست که علم بعلم هم دارد . بسیط این مطلب اعلی را در لمعه اشراقیه فصل سوم منهج ثانی مرحله اولی اسفار طلب باید کرد (ج 1 ص 25 ط 1) و خلاصه آن به عبارت میبیدی در فاتحه ثانیه مقدمات شرحش بر دیوان منسوب به

صفحه : 110

امیرالمؤمنین علیه السلام این که :

ادراک ذات بحت و غیب هویت که از اشارات و عبارات معری , و از قیود و اعتبارات مبری باشد محال است , لایحیطون به علما . اما ادراک ذات متعالی باعتبار ظهور او در مجالی ممکنست و یک قسم آن ادراک اوست با ذهول از آنکه مدرک عین حق است همه را هست , امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود : ان الله تجلی لعباده من غیه أن رأوه و أراهم نفسه من غیر أن یتجلی لهم .

و قسم دیگر که ادراک اوست با شعور بامر مذکور مخصوص خواص است . حضرت مرتضی علیه السلام فرمود : رأیته فعرفته فعبدته لم أعبد رباً لم أره .

این کمترین در هر یک از امر امتناع معرفت و رویت حق سبحانه . و در امکان آن رساله ای جداگانه نوشته

است : یکی بعنوان بحث حکمی عقلی فی ابطال رؤیته تعالی , و دیگری بنام رساله لقاء الله که اولی در مجلد سوم تکملة منهاه البراعة فی شرح نهج البلاغة بطبع رسیده است , و دومی در مجلد پنجم آن , که شاید در پیرامون دو امر یاد شده در حد خود مطلوب باشند .
فیض کاشانی را در قره العیون کلمه ای بدین عنوان است : (کلمه بها یجمع بین امتناع المعرفة و الرؤیة , و بین امکانهما) که بسیار مطلوبست .

و بعد از این همه بدان که دارایی غیر از دانایی است , خوشا آنانکه دارند زیرا که دانایی ملا بودن است و دارایی آدم شدن . یهدی الله لنوره من یشاء .

ز ملك تا ملکوتش حجاب بردارند
هر آنکه خدمت جام جهان نما بکند

صفحه : 111

فص 22

کل ادراک فاما أن یكون لملائم , او لغیر ملائم بل منافر , او لما لیس بملائم و لامنافر . اللذة ادراک الملائم . الاذی (و الاذی خ) ادراک المنافر . ان لكل ادراک کمالا لذته (و لذته خ) ادراکه : للشهوة ما یستطیبه , و للغضب الغلبة , و للوهم الرجاء , و لكل حس ما یعد له , و لما هو اعلى الحق (و لما هو اعلى کمال هو الحق خ) و خصوصا الحق بالذات . کل کمال من هذه معشوق لقوة ادراکه .

ترجمه : هر ادراکی یا ملائم مدرک است و یا غیر ملائم بلکه منافر است و یا نه ملائم است و نه منافر . لذت ادراک ملائم است . اذی ادراک منافر است . برای هر ادراک (یعنی بری هر قوه مدرکه) کمالی است که لذتش در درک آن کمال است : برای شهوت آنچه را که خوش دارد , برای غضب چیرگی , برای و هم امیدواری , برای هر حسی آنچه که برای او آماده شده است , و برای قوه اعلى (یعنی قوه عاقله) حق و خصوصا حق بالذات . هر کمالی از این کمالات معشوق قوه ای دراکه است .

بیان : در بعضی از نسخه های این فص , در همه جا بجای منافر منافی است . و در بعضی قسم سوم ادراک را که [(اولما لیس بملائم و لا منافر)] است ندارد . و در بعضی فللشهوة , و لما هو اعلى هو الحق , و کل کمال من هذه الكمالات معشوق ادراکه .

این فص در لذت و الم قوای مدرکه و باب معرفت نفس این صفحه : 112

رساله است . تاکنون سخن در برخی از مسائل امور عامه و الهیات خاصه بود , و از این فص تا قسمت معظمی از فصوص در معرفت نفس است که مرقات معرفت رب و مفتاح خز این ملکوتست .

سر تو جدول دریای وجود صمدیست

دفتر غیب و شهود کلمات احدثیست

دل صافیست که مرآت جمالست و جلال

جلوه گاه ملکوت ازلی و ابدیست

عقل کل والدوام نفس کل وزین اب وام

آدم بوالعجب فرشی عرشی ولدیست

نفس را فوق تجرد بود از امر اله

واحد است ار چه نه آن واحد کم عددیست

تن بود مرتبت نازلت اندر دو سرا

نه که سیف است بغمداندر و او را امدیست

جام صهبای صبوح و توننی مست مدام

حق نتوا آب حیاتست که باطل زبدیست

دیده را گر نبود لذت دیدار رخس

چاره دیده بباید که مر او را رمدیست

وحدت صنع خدایی است که در سمع کیان

یک نظام است و منزله ز کثری و زبدیست

واحدی را که ز کثرت به تنهای نرسد

نه صبح و نه مساء است و نه امس و نه غدیست

شمس را ذره شعرا شمر از روی حساب

خلقت و رفعتشانرا نه طناب و عمدیست

طوبی آنرا که شبش چاه رصد خانه اوست
آسمانرا از سطرلاب دل او رصدیست
حمد لله قدم صدق حسن را همه دم
در ره دوست زانفاس خوش او مددیست

صفحه : 113

معرفت نفس

یکی از مباحث بسیار مهم در فلسفه، معرفت نفس است. و برای يك مرد مستبصر محقق اهمیت بسزا دارد که بفهمد خود کیست. و معرفة النفس در حکمت چون تشریح در طب است، جز این که تشریح در آگاهی به کالبد است و آن در شناسایی انسان.

باید به علمای طبیعی که در رشته های گوناگون چون خاک شناسی و گیاه شناسی و جانور شناسی و ستاره شناسی و امثال آنها بحث و فحص می کنند، گفت: بیایید اول خودمان را بشناسیم سپس جز خود را. و بقول سقراط حکیم بیهوده در شناختن موجودات خشک و بی روح رنج میر بلکه خود را بشناس که شناختن نفس انسان بالاتر از شناختن اسرار طبیعت است. این نکته منقول از سقراط را شانی عظیم است. علم الهدی سید مرتضی در مجلس نوزدهم کتاب شریف غرر الفوائد و در القلائد معروف به امالی آنجناب روایت کرده است که: ان بعض ازواج النبی صلی الله علیه و آله وسلم سألته متى يعرف الانسان ربه؟ فقال: اذا عرف نفسه. (ص 274 ج 1).

و نیز در همان کتاب گوید: روی عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم انه قال: أعلمکم بنفسه أعلمکم بربه. نکته هزار و یکم کتاب ما هزار و یک نکته، حائز چهل حدیث از غرر احادیث اهل بیت طهارت و عصمت و وحی و وسائط فیض الهی صلوات الله علیهم در معرفت نفس و تحریر و ترغیب به معرفت نفس است. کتاب دروس معرفت نفس ما را نیز که خداوند سبحان توفیق اتمام آن را مرحمت فرماید در این مطلب مهم بلکه اهم مطالب علوم انسانی، شانی است. و در اثنا شرح فصوص آتی به اشاراتی ارائه می شود. صفحه:

114

ادراك و لذت و الم

بدان که ادراك مساوق علم است و در تعریف رائج گفته اند: الادراك هو حصول صورة مایساوی النشی. و لکن در حقیقت معنی ادراك رسیدن به مرتبه مدرک است بلکه سخن فراتر از این است که اتحاد ادراك و مدرک و مدرک است بلکه تعبیر به اتحاد هم از ضیق لفظ است به تحقیقی که دروس اتحاد عاقل بمعقول تقریر و تحریر کرده ایم.

این فص گوید: ادراك: بر سه گونه است: یا ادراکی است که موافق طبع مدرک است که خیر و کمال وی در آنست، از آن تعبیر به ملایم کرده است. و یا ادراکی است که منافی طبع مدرک است یعنی موافق با میل و خواهش وی نیست بلکه آفت و شر وی است از این قسم تعبیر به غیر ملایم بلکه منافر کرده است. و یا نه ملایم با طبع مدرک و نه منافر با میل اوست که قائل به واسطه است.

قسم نخستین را لذت گویند، و قسم دوم را آذی و الم نامند. در بعضی از نسخه ها، قسم اخیر که قول بواسطه است وجود ندارد ولی بظاهر بودن آن بقرینه تعبیر قسم دوم او لغیر ملایم بل منافر، صحیح می نماید. اگر چه کسی را رسد که بگوید: اگر ادراك منافر نشد، ادراك ملایم است و بالعکس که بطور قضیه منفصله حقیقیه باشد. و لکن چه بسیار ادراکاتی است که قوه مدرکه نه از آن خوش است و نه ناخوش، و این که در اکثر کتب حکیمه دو قسم اول را آوردند غرض آنان چون راجع به تعریف لذت و الم بود قسم سوم را عنوان نکرده اند فتأمل.

کیف کان برای هر يك از قوای داراکه چه جوهر عقل و چه دیگر قوا کمالی است که لذت آن قوه دراکه در ادراك آن کمال است:

کمال قوه شهویه که باعث بر جلب منافع است ادراك آنچه که مطبوع اوست از قبیل مطعموم و مشروب و منکوح و نظائر آنها می باشد، صفحه: 115

و کمال قوه غضبیه که باعث بر دفع مضار است غلبه بر خصم است، و کمال قوه واهمه امید و آرزوهای و همی و تصور نیل به آمالی که می پندارد و انتظار می برد، و برای هر حسی از قوای حسیه کمالی که معد و مهیا برای آن قوه است، می باشد، مثلا برای قوه باصره الوان نیکو و اشکال زیبا، و برای سامعه نغمه ها و الحان موزون، و برای ذائقه طعموم مطبوع، و برای شامه بوهای خوش، و برای لامسه کیفیات مناسب چون نرمی. هر يك از قوای نامبرده از ادراك کمال مربوط به خود لذت می برد و ادراك مقابل آن الم و رنج. و چون این

قوی همه قوای حیوانی اند که کمالات و لذائذ آنها برای قوه عاقله کمال و لذت نیست ، لذا گفت : و کمال آن قوه ای که اعلای از همه آن قوی است یعنی قوه قدسیه عقل ، حق است . بخصوص حق بالذات . زیرا که برای عقل مشاهده کردن حق در نظام احسن و اتم و اکمل هر موجودی که به از آن تصور شدنی نیست و جز حق و حقیقت هیچ ذره و نظامی آفریده نشده است ، بهترین لذت است . بویژه توجه او به جناب حق بالذات که حسن مطلق است و لقای غایت آمال مشتاقین و وصالش نهایت همت سالکین است . و هر یک از این کمالات یاد شده معشوق و محبوب آن قوه دراکه ایست که ادراکش می کند .

بدان که مراتب لذت چهار است : لذت عشقی و عقلی و خیالی و حسی ، و لذت عشقی اعلی از عقلی و عقلی از خیالی و خیالی از حسی است و هر یک را نیز مراتبی است . و لذت یا به تفاوت ادراک ، یا مدرک ، یا مدرک است .

تبصره : تعریف لذت و الم در این فص تمام است که : اللذة ادراك الملائم ، و الالم ادراك المنافر . و صدر المتألهین نیز بر همین اساس قویم در اسفار تعریف کرده است که : اللذة هی عین الادراك بوجود الكمال ، و کذا الالم عین الادراك بما یضاد الكمال (ج 2 ط 1 ص 39) صفحه : 116

کلامی با شیخ رئیس در تعریف لذت و الم
شیخ رئیس در فصل سوم نمط هشتم اشارات در تعریف لذت و الم گوید : ان اللذة هی ادراك و نیل لوصول ما هو عند المدرك کمال و خیر من حیث هو كذلك ، و الالم ادراك و نیل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شر . این تعریف شیخ ناتمام است ، تحقیق بحث لذت و الم و بیان وجه و تمام نبودن تعریف شیخ ، در تعلیقات اینجانب بر اسفار و به خصوص در درس بیست و دوم کتاب دروس اتحاد عاقل به معقول (401 ط 1) طلب شود .

در این جا شاید از کسی سخنی پیش آید که شیخ رئیس در فلسفه ناظر به کلمات فارابی است پس چگونه در اینجا اعراض کرده است ؟ و شاید این سخن را مؤید قول به عدم صحت انتساب فصوص به فارابی بداند . جواب این که شیخ نوعاً ناظر به کلمات معلم است و خود بطل علمی محقق است و موارد فاصله گرفتن او از فارابی متعدد است . و صحت انتساب در دیباجه گفته آمد .

صفحه : 117

فص 23

ان النفس المطمئنة كما لها عرفان الحق الاول باذراکها . فعرفاتنا الحق الاول و هی بریة قدسیة علی ما یتجلی لها ، هو اللذة القسوی . ترجمه : کمال نفس مطمئنة عرفان او باذراکش حق اول را است . پس عرفان او حق اول را در حالی که پاک قدسی است بر آن اندازه که حق اول برایش تجلی می کند ، آن منتهای لذت اوست . کمال نفس مطمئنه

بیان : این فص در کمال نفس مطمئنه و منتهای لذت اوست . عبارات نسخ مختلف است : باذراکه ، فعرفاتنا الحق الاول بزینة قدسیة ، تنزیه قدسه . . . و هو ، مرتبة قدسیة علی ما ینجلی . در فصوص گذشته دانسته ای که وجود واجب بذاته ، و جز او واجب بدو . و هر موجودی از ماسواه در نظام احسن هستی منقطر از اوست و ان شئت قلت شائی از شئون اوست و به تعبیر دیگر جدولی از بحر وجود است ، که هو معکم و دیگر آیات توحیدی که بیانگر توحید اسلامی اند .

ما جدولی از بحر وجودیم همه

ما دفتری از غیب و شهودیم همه

صفحه : 118

ما مظهر واجب الوجودیم همه

افسوس که در جهل غنودیم همه

این جدول اگر درست تصفیه ولای رومی شود مجرای آب حیات و مجلای ذات و صفات می گردد و همه افاضات و استفاضات از مسیر این جدول است ، تا جدول چگونه جدولی باشد فافهم . نفس ناطقه انسانی بمنزلت سلطانست ، و قوای وی که در حقیقت از فروغ و شئون اویند و از وی مفطرند بمثابت جنود و عمالش . و هر قوه ای که انسان را است چه ظاهری و چه باطنی موجب اعتلاء و ترقی اوست . و این قوی آلات صید و شبکه های شکار ویند . و هر فرد فرد آنها در کمال و استکمال انسان دخیلند که از راه هر یک آنها بدنبال مطلوب و مقصود خود می رود ، و اگر فاقد یکی از آنها باشد به علم و کمالی که باید از ناحیه آن بدست آورد نایل نمی شود . این سخن از ارسطوسست که من فقد حسا فقد فقد علما . قرآن مجید فرموده است : والله أخرجکم من بطون أمهاتکم لاتعلمون شینا و جعل لکم السمع والابصار و الافئدة

لعلکم تشکرون (سوره النحل آیه 78) ، که بعد از لاتعلمون شینا نفرموده است به شما علم داده است بلکه فرموده است به شما سمع و ابصار و افنده داده است که سرمایه و آلات و ادوات برای کسب علم اند، و انسان فاقد یکی از آنها ناقص است و هیچیک در بود خود بد نیست بلکه خیر است ، و لکن باید در تحت فرمان عقل باشد .

مثلا قوه غضبیه برای هر جاندار ضروری است که بدان دشمن را از خود دفع می کند و بقای خود را حفظ می کند . و در انسان اگر این قوه نباشد علاوه بر آن نظام اجتماعش صورت نمی گیرد و صاحب مدینه فاضله نمی شود ، شاید در حیوانات بخصوص در طوائفی از آنها که زندگی اجتماعی دارند همین حفظ نظام را فراخور آنها نبود قوه غضب باید دانست .

کیف کان علمای اخلاق قوه غضبیه انسان را تشبیه به کلب

صفحه : 119

کرده اند که اگر او را بحالش گذاری عقور خواهد شد یعنی سگ گیرنده و گزنده می گردد . و آنگاه از او نفع می بری که بفرمان عقل و در تحت تصرف و تسخیر و تعلیم وی باشد که کلب معلم ، یعنی سگ تعلیم یافته و تربیت شده گردد .

و تا قوای مملکت بدن در تحت فرمان عقل در نیامدند این مملکت هرج و مرج است و سر و سامان ندارد و مدینه فاضله نخواهد شد و بیت معمور نخواهد گردید بلکه همواره در آن جنگ و دعوی و نزاع و کشمکش است و نفس را در این صورت نفس مضطربه گوینده و چنین نفسی به ادراک مقامش که تشبیه به ملکوتست و فی مقام صدق عند ملک مقتدر بودن است توفیق نمی یابد .

و چون عقل بر آنها مستولی شد و مملکت را آرام کرد و اهل آنرا مطیع و منقاد خود گردانید و همه را بدین خود در آورد که العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان ، آنگاه سر آسوده و آرمیده خواهد داشت و بخطاب یا ایتها النفس المطمأنة ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی ، مخاطب می گردد . پس نفس آنگاه که از بند هوا و هوس رهایی یافت و از زنگار پلیدیها بدر آمد نفس مطمأنه می گردد ، و لایق چنان خطاب می شود و بکار خویشتن می پردازد و بتوجه حقیقه الحقایق که متن اعیان و حق اول است بسر می برد که الا بذكر الله تطمئن القلوب .

و بدان اندازه که در نزاهت و قدسش کوشیده است و از علانق ظلمانی مهذب شده است ، بقدرسه جدول وجودیش اشارات و تجلیات الهی که بهترین مانده های جنت قرب اند بر او افاضه می شوند که ادراک این فیضها که نزلا من عند الله است و مقام قرب به حضرت اله و جنت لقاء الله است ، برای او منتهای لذت خواهد بود رزقنا الله تعالی و ایاکم القرب منه . در نکات گفته ایم : بسائط چون ترکیب شدند روح می گیرند ،

صفحه : 120

و روح چون بسیط شد . فتبصر .

قوله : هو اللذة القصوى ، منتهای لذت بودن آن بدینجهت است که توجه و عرفان و ادراک نفس مطمأنه به جواهر عقلی عالی و مادون آنها در سلسله مجردات طولی و عرضی نیز لذت عقلانی است ولی منتهای لذتش قرب حق اول است .

کسانی که دارای طبع دنی و همت خسیس اند به لذت حیوانی خومی کنند ، و لذتی جز مشتتهیات و مدرکات حیوانی نمی دانند و نمی شناسند ، بی خبر از این که :

اگر لذت ترك لذت بدانی

دگر لذت نفس لذت نخوانی

حتی عباداتشان درازای مشتتهیات حیوانی است که در حقیقت عبدالبطن و عبدالهوایند نه عبدالله و عبده ، و از بهجت و سعادت انسانی و ملانکه و عقول غافل اند .

شیخ رئیس در نمط بهجت و سعادت اشارات و در الهیات شفاء چه خوش گفته است : و يقال له یا مسکین لعل الحال للملانکه و ما فوقها الذوابهج و أنعم من حال الانعام بل کیف یمكن أن یكون لاحدهما الی الاخر نسبة یعتدبها

یعنی ای بیچاره ! شاید حال فرشتگان و بالاتر آنان خوش مزه تر و شادمانه تر و نیکوتر از حال چارپایان باشد ، بل چگونه میتوان یکی از این دو را با دیگری نسبت بسزایی داد .

تبصره : نفس را مراحل و اطواری است که بمناسبت آنها باسامی خاصی نامیده میشود ، اکنون به نفس مطمأنه تا اندازه ای آشنایی یافته ایم ، و در فصوص پس از این اسامی دیگر آن نیز بیان می شود ، و در فص 62 و 63 نیز مطالبی در پیرامون این امور عنوان می گردد .

تبصره : شیخ در اشارات به افتخای فارابی در فصوص , تعبیر به جلّیة الحق دارد . و چنانکه در قبل گفته ایم شیخ در مسائل عقلیه بسیار صفحه : 121

ناظر به کلمات فارابی است .

در فصل نهم نمط هشتم آن گوید : کمال الجوهر العاقل أن تمثل فيه جلّیة الحق الاول تمثلاً لایماز الذات . این کلام او دال بر اتحاد عاقل بمعقول است به تفصیلی که در تعلیقات خود بر اشارات و در نکته 802 هزار و یک نکته بیان کرده ایم .

صفحه : 122

فص 24

کل مدرك متشبه من جهة ما يدركه تشبه التقبل والاتصال . فالنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الخفية على ضرب من الاتصال , فترى الحق و تبطل عن ذاتها فإذا زال رجعت الى ذاتها و آلت لها أسف . ترجمه : هر مدرك آنچه را ادراك می کند از جهتی متشبه بدانست تشبیهی که منشأ تقبل مدرك و اتصال بدانست . پس نفس مطمئنه با معنایی که آن لذت خفی است بر يك نحو اتصال در مآمیزد , پس حق را می بیند و از خویشتن باطل می شود پس چون آن اتصال زائل شد بذات خویش بر می گردد و به حال نخستینش بازگشت می کند در حالی که برای او اندوه است . بیان : عبارت طبع حیدر آباد دکن بدینصورت است : ستحاط معنى من ذاتها فإذا رجعت الى ذاتها و آلت لها عرفت . و در بعضی نسخ بدینصورت است : . . . و آلت لها أف .

تشبه قوای مدركه بمدار كاتشان

این فص شریف که از غرر فصوص این کتاب است , در تشبه قوای مدركه بمدركاتشان و در اتصال بی تکلیف و بی قیاس نفس مطمئنه به حضرت حق آنگاه که فانی در شهود آن حسن مطلق است می باشد . و در حقیقت این فص متمم مطلب فص قبل است که چون نفس مطمئنه به ریاضت و تصفیه تشبه به حق اول کسب کرده است . در حال عرفان

صفحه : 123

حق اول چگونه است . و حرف تعریف اللذة الخفیه , اشاره به لذت قسوائ فص سابق است . مطلب این فص بسیار لطیف و دقیق است و تحریر آن سخت دشوار است زیرا که این گونه مطالب چشیدنی و یافتنی است نه نوشتنی و بافتنی . معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

تأدیة مطلب بطریق شکل اول قیاس بدین صورت است : النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الاول بادراكها , و كل مدرك متشبه من جهة ما يدركه تشبه التقبل والاتصال , فالنفس المطمئنة ستخالط الخ . برای استیناس و تقرب اذهان به مطلب شامخ و لئمه علیای این فص اموری را که هر يك از اصول و امهات در معارف الهیه است تقدیم میداریم : نفس پس که لطیف است به هر چه رو آورد به صورت آن در مآید . الف بدان که نفس ناطقه انسانی پس که لطیف است به هر چه روی آورد بصورت آن در مآید . لذا هرگاه انسان نیت کسی کرده است به حکم اتحاد مدرك با مدرك أنا این شخص که هویت اوست أنا همان کس است و چون توجهش را بدان کس تمرکز دهد و تعمق کند یتمثل له بشرا سویا , و یا بکشفهای عقلی بی مثالی نایل میشود . راقم گفته است :

نفس از بسکه لطیف است شود نفس همان

که بدور روی نموده ز نشیب و ز فراز

و چون نفس التفات به هر چیز که می کند همان چیز است , پس اگر صفحه : 124 التفات به عالم عشق و صفات می کند همانست , و اگر به عقل و نفس می کند همانست , و اگر به محسوس می کند همانست . شیخ عارف محیی الدین عربی در [(ترجمان الاشواق)] نیکو گفته است :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان و دیر لرهبان

و بیت لاوثان و كعبة طائف

و الواح توراة و مصحف قرآن

نفس در مقام قلب در تقلب و تطور است که هر دم تجلیات الهیه بر او فائض می شود با اینکه تکرار در تجلی نیست لذا گفته است : لقد صار قلبي که تعبیر به قلب کرده است نه عقل که عقال است ما سمي القلب الامن تقلبه .

تصفیه و تخلیه در تکامل انسان بمنزلة افاده نظر در استدلال است ب بدان که ریاضت از راه تصفیه و تخلیه در

تکامل انسان بمنزلهت افاده نظر در طریق استدلال است ، و نسبت بین فکر و حدس در طریق نظر مانند نسبت بین سلوک و جذبه در مسیر عرفان است که انسان در مسیر تکامل از نظر و فکر ترقی می کند به حدس می رسد ، و از سلوک به جذبه ، و از تدریج به طی دفعی زمین و زمان ، بلکه به مقامی اعلی و ارفع از این امور . از ریاضت رأی الیقین حاصل می شود که رؤیت معشوق باشد . و نیز از ریاضت خود معشوق شدن حاصل میشود که حق الیقین باشد . و از فکر علم الیقین حاصل می شود و عین الیقین حاصل می شود ، بلکه از ریاضت مراتب چهار گونه بهم می رسد .

ج علم با معلوم یکی است هم تشبها و هم تخلقا و هم تحققا . صفحه : 125

مراسبت در طلب

د لایطلب شی غیره دون مناسبة و هی امر جامع بینهما یشرکان فیہ اشتراکا یوجب رفع الامتیاز لامطلقا بل من جهة ما یضاهی به کل منهما ذلك الامر الجامع و من حیث یشرکان فیہ . ولکل مناسبة ثابتة بین طالب و مطلوب رقیقة بینهما هی مجری حکمها و صورته ، و تحدث تارة مع أحد الطرفين و أخرى من کلینهما : فمن طرف العبد من الحق یسمى توجهها بالسير و السلوک نحو الحق فی زعم السالك او نحو ما یكون منه ، و من جهة الحق یسمى تدلیا و تنزلا بتحبب و اجابة . (مفتاح الغیب صدر قونوی ، ص 95 مصباح الانس) .

یعنی چیزی جز خود را بدون مناسبتی که بین آن دو است طلب نمی کند . آن مناسبت رابطه و امر جامع است که هر دو در آن مشترک اند ، اشتراکی که رفع امتیاز بین آن دو می کند نه رفع امتیاز مطلقا بلکه از آن جهت که هر یک مشابه آن امر جامع است ، و از آن حیث که هر دو در آن شریکند . و هر مناسبتی که بین طالب و مطلوب ثابت است رقیقتی است در بین آن دو که مجرای حکم مناسبت و صورت آن حکم است و آن گاهی از یک طرف حادث می گردد و گاهی از هر دو طرف : پس از طرف عبد با حق توجه بسیر و سلوک نحو حق بزعم سالك ، نامیده میشود ، و از جانب حق تدلی و تنزل ، بتحبب و اجابت .

طلب در حد معرفت و معروف

ه الطلب انما یكون بمعرفة الطلب و بالانتقال الیه و بقدر الطلب یكون المعرفة و علی قدر المعرفة یمكن الانتقال الی المعروف . (اسفار ج 4 ط 1 ص 38) .

پس هیچ کس طالب مجهول مطلق نتواند بود و طلب آن محال است یعنی بدون این که مطلوب خود را به وجه اجمال تصور کرده باشد آن را طلب نتواند کرد و این مطلب را که طلب مجهول مطلق

صفحه : 126

محال است عارف جامی بسیار نیکو به نظم آورده است :

مرادی را ز اول تا ندانی

کجا در آخرش جستن توانی

بلی این حرف نقش هر خیال است

که نادانسته را جستن محال است

در درس سی و یکم دروس معرفت نفس در اینموضوع بیشتر بحث شده است اگر خواهی رجوع کن . حال گوئیم : هر مدرک که چیزی را ادراک می کند ، آن چیز را می پذیرد و با آن می پیوندد و مشابهت و مناسبتی بینشان است ، آنچنان که بظاهر در مرآة صور اشباح منعکس و منتقش می شود و صورت مرئی بامرات متصل میشود . بلکه مثال مرآت قوه قدسی عاقله و دیگر قوا که همه از اطوار و شئون نفس ناطقه اند با آنچه که ادراک می کنند به نحو اتحاد بین مدرک و مدرک و عاقل و معقول است تا چه رسد به تقبل و اتصال ، زیرا که به حکم حکم اتحاد عالم و معلوم علم در واجب و ممکن عین ذاتست فتبصر . و چون حال مدرک با مدرکش اینچنین است ببینیم نفس مظمانه در حال عرفان حق اول و ادراک وی چگونه است ؟ در وصف اینحال باید گفت : دل اندر روی او یا اوست در دل

به من پوشیده شد این راز مشکل

(گلشن راز)

لاجرم بان قدر از فیض وجودش و بهاء الهی و نور وجودی که ربط محض و فقر نوری او به کل الکمال و کل الجمال است ارتباط معنوی و اتصال روحانی بی تکلیف و بی قیاس ، با جمال دل آرای آن حسن مطلق می یابد و به تعبیر شیرین و دلنشین کشاف حقائق امام صادق علیه السلام : ان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال

صفحه : 127

شعاع الشمس بها . (اصول کافی معرب ج 2 ص 133) .

و بر اثر این ارتباط , لذائذ خفیه یعنی فیوضات الهیه که از اشراقات انوار حق اند و از ماورای طبیعت اند و پوشیده از دیده خاکیان و جان آناسرت و منتهی لذت نفس مطمئنه در ادراک آنها است بر وی افاضه میشود و او را می پوشاند که غرق در معشوق میشود و خود در اینحال از مهیمین و عالین است . و به مثل دو رادور چون قطره ای در اقیانوس افتاده است فانی در آن حقیقت می گردد .

خوشا آندم که ما بی خویش باشیم

غنی مطلق و درویش باشیم

(گلشن راز)

تا چون بحال خویش باز آید و در قفس تعین خاص خود قرار گیرد , و به وضع نخستین خود برگشت کند , از هجران آن ساحت و گلشن , و از دوری آن جنة اللقاء , و از مفارقت آن جشنی که در خلوتخانه انس با انیس و مونس خود ساخته بود باندوه و اسف آید و زاری کند و بی تابی نماید . تبکی و قد ذکر عهودا بالحمی

بمدامع تهمی ولم تتقطع

(قصیده عینیه شیخ رنیس)

و با سوز و گداز گوید : فهبنی یا الهی و سیدی و مولای و ربی صبرت علی عذابك فكيف اصبر علی فراقك) فقره ای از دعای کمیل . اوقات خوش آن بود که با دوست بسر شد

باقی همه بیحاصلی و بیخبری بود

(حافظ)

صفحه : 128

بیان حدیث لی مع الله

تبصره : قوله فترى الحق و تبطل عن ذاتها , در فهم آن بدین حدیث شریف تبرک و تمسک می جویم . رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم فرموده است : [(الی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب و لانی مرسل)] که ملک و نبی هر یک نکرده در سیاق نفی است و شامل خود آن حضرت که نبی مرسل است هم هست که در این مقام همه تعینات را زیر پر دارد . پس بدان که مراد از فناء نه این است که ذات شخص فانی شود , بلکه مراد این است که خواص بشریت از او سلب می شود و متصف به صفات الله می گردد .

از این مقام در صحف کریمه عرفانیه تعبیر به فوق خلافت می کنند زیرا که خلافت به لحاظ سفارت است که روی به خلق دارد و در این مقام ظهور سلطان دولت ولایت مطلقه است نه نبوت , لذا صدر قونوی گوید :

فیحل مقام الانسانیة الحقیقیة التي فوق الخلافة الكبرى (مصباح الانس ط 1 ص 33) . فافهم و تبصر .

صاحب اسفار گوید : و انما قال وقت ولم یقل مقام للفرق بین مرتبة الرسالة و مرتبة الولاية لان دعوی الرسالة لایلائم دعوی المقام هناك و انما یلائم الدعوی الوقتیة (اسفار ج 3 ط 1 ص 62) .

مقام شهود دائم است بخلاف وقت , فرق میان وقت و مقام نظیر فرق میان حال و ملکه است (اسفار ط 1 ج 3 ص 84) .

تبصره : این فص در فصوص آینده و بخصوص در فص 62 و 65 و بعد از آن توضیح بیشتر داده میشود .

صفحه : 129

فص 25

ما کل مائل اللذة یسعیها . ولاکل محتاج الی صحة , یفطن لها بل قدیعاف . ألیس الممرور یستخبث الحلو و یستبشعه ؟ ألیس من جوع بولیموس یعاف الطعام و یذوب بدنه جوعا ؟ .

ما کل متقلب فی سبب مولم یحس به . ألیس الخدر لایولمه احراق النار ولا اجماد الزمهریر ؟

ترجمه : نه هر مائل لذت شعور به لذت دارد , و نه هر محتاج به صحت , فهم باحتیاج صحت میکند بلکه گاهی ناخوش دارد , نه این است که ممرور شیرینی را بد دارد و بی مزه اش می شمارد ؟ و نه این است آنرا که جوع بولیموس است طعام را ناخوش دارد و حال اینکه بدنش از گرسنگی آب میشود ؟

نه هر که در سبب مولمی افتاده الم را حس می کند . نه این است که خدر را نه سوزاندن آتش رنج میدهد و نه خشک کردن سرمای سخت . دفع ایرادی بر تعریف لذت و الم , و بیان علت اشمز از نفوس از معارف حقه

بیان : این فص در دفع ایرادی است که بر تعریف لذت و الم شده است , تا از این فص و فص بعدی نتیجه گرفته شود که علت اشمز از اکثر نفوس از عرفان حق و تحصیل معارف حقه و دیگر لذائذ عقلیه

صفحه : 130

چیست و چه چیزهایی حجاب دیده جان از مشاهده انوار ملکوت اند . عبارت نسخ مختلف است : ما کل مایلی اللذة الیس الممرور یسرتحت ما کل متقلب

فاضل شارح شنب غزانی عبارت را به صورت ماکل مایلی اللذة نقل و چنین معنی کرده است : یعنی لیس کل من یقرب الملتذبه و یحضر ذلك عنده أن یدرك أو الإدراك علی وجه الملائمة كما اشار الیه بقوله بل قدیعاف الخ . ایراد یاد شده شبیهه ایست که بر تعریف لذت و الم وارد است . شبیهه این که بسا چیزها از قبیل صحت و امنیت و طعام و غیرها , برای بشر کمال و خیر است , پس اگر لذت ادراک ملائم باشد باید از آنها در هر حال لذت ببرد و حال این چنین نیست .

دفع آن این که لذت به دو چیز حاصل می شود : یکی وجود ملائم در نزد مدرک , و دیگر ادراک این ملائم از آن جهت که ملائم است , و عدم التذاد به چیزهای یاد شده در شبیهه برای این است که یکی از دو جزء شرط حصول لذت که ادراک بر وجه ملائمت است منتفی است چه راسا بانتفاء ادراک باشد , و چه بانتفاء ادراک بوجه ملائمت . درباره انتفاء ادراک گفت : ما کل مائل اللذة یشعربها ولاکل محتاج الی صحة یفطن لها , و درباره انتفاء بوجه ملائمت گفت : بل قدیعاف , یعنی مدرک التفات و شعور به حصول آن کمال حاصل نکرده است تا از آن لذت ببرد . و به همین وزن است تعریف الم , یعنی مدرک بمجرد حصول مولم در نزل وی متالم نمی شود بلکه ادراک و التفات به این که آفت و شر است نیز لازم است . خلاصه جواب این که در تحقق لذت و الم فقط حصول کمال یا آفت در نزد مدرک کافی نیست بلکه ادراک کمال و آفت از آن جهت که کمال و آفتند نیز لازم است .

دو مثال در توضیح جواب لذت آورده است : یکی این که ممرور یعنی مبتلای به مرض صفاوی , و دیگر مبتلای به جوع بولیموس یعنی

صفحه : 131

جوع بقر و آن بیماری است که عارض معده می شود و معده از حس گرسنگی باز می ماند . و برای الم یک مثال خدر یعنی فاقد قوه لامسه . صاحب اسفار در فصل دوم باب عاشر نفس اسفار گوید : و عدم وجداننا لذة العلوم و المعارف التي قد حصلنا و نحن فی شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق بواسطة مرض بولیموس فیعوقها عن نیل لذة الطعوم و الحلاوات الموجودة عندها . . الخ (ج 9 ط 2 ص 128) . هر وی در بحر الجواهر گوید : بولیموس هو بطلان الشهوة للمعدة مع شدة احتیاج الاعضاء کلها الی الغذاء و یسمى جوع البقر .

و در لغت جوع البقر گوید : الجوع البقری هو جوع الاعضاء مع شبع المعدة . و الفرق بینة و بین الجوع الکلبی أن الجوع الکلبی یكون الاعضاء شبعاً مع جوع المعدة , و البقری عکسه .

اکثری مردم از تحصیل معارف حقه و سیر بماورای طبیعت و انس بعالم قدس که عیش در جوار حق تعالی است مطرودند بلکه بعکس بحیوة دنیا خو کرده اند و به لعب و لهو و زینت و تفاخر و تکاثر در اموال و اولاد سرگرمند و بلدانذ نفسانی و اکل و تمتع حیوانی دل باخته اند اولنک کالانعام بل هم اضل اولنک هم الغافلون (الاعراف 180) نرهم یأکلوا و یتمتعوا و یلهم الامل فسوف یعلمون (الحجر 4) بلکه کسانی در مراقبت و حضورند و از مناهی و ملامی دورند و بحیلت علم و عمل متحلی اند , باز طائر عرشی جانرا از طیران به قله قاف قرب , و از عروج بمعارج و مدارج ملکوت آنچنانکه می باید دور می بینند تا چه رسد به اولنک کالانعام .

نکته 165 هزار و یک نکته با مقام مناسب است فراجع .

صفحه : 132

فص 26

ما حال الممرور اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج , و من به جوع بولیموس اذا استفرغ عن معدته الاذی , و الخدر اذا سرت قوة الحس فی جارحته ؟ ألیس الاول یستلذ الحلو استلذاذا , ألیس الثانی یقلقه الجوع اقلاقاً , ألیس الثالث ینهکه الالم انهاکا ؟ كذلك اذا كشف عنك غطاؤك فبصرك الیوم حدید .

ترجمه : حال ممرور هنگامی که پرده سوء مزاج از او بر کنار شد , و آنکه جوع بولیموس دارد وقتیکه اذی از معده اش قلع شد , و خدر زمانیکه قوه حس در عضو او سریان یافت چگونه است ؟ نه این است که اولی از شیرینی لذت میبرد چگونه لذت بردنی , و نه این است که دومی را گرسنگی بی آرام میسازد چگونه بی آرام ساختنی , و نه این است که سومی را الم رنج می دهد چگونه رنج دادنی ؟ همچنین چون پرده از تو بر کنار شود , پس دیده تو در آنگاه تیزبین گردد .

بیان : در این فص غرض این است که هرگاه امراض قوای جسمانی از آنها زائل شوند , ادراک لذت و الم خود می کنند , همچنین وقتی که علاقه نفس ناطقه انسانی به امور مادی منقطع گردد به لذت و المش که سعادت و شقاوت اوست پی می برد .

در این فص از تشبیه معقول به محسوس نتیجه می گیرد که همانطور که قوای مدرکه جسمانی بیماریهایی روی

مآورد که آنها را از ادراك لذت و الم باز میدارد , همچنین نفس ناطقه انسانی را

صفحه : 133

در ادراك لذت و المش حجابها است این پرده ها بر جان چون بیماریها است بر قوای مدرکه طبیعی که وقتی از او برگیرند دیده اش تیزبین می گردد و لذت یا المش را ادراك می کند .

حجب ظلمانی و نورانی

آخر فص اشاره است به آیه کریمه لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد (ق 23)

بدانکه پیش از هر حجابی انانیت تو و بدن تو هر يك حجاب نفس تو است که ویرا از مشاهدات انوار ملکوتیه باز میدارد . علاوه که توجه و سرگرمی بعلائق دنیوی و دیگر حجب ظلمانی و نورانی نیز او را از ادراك لذت و المش منصرف می کند . سپس حجاب توغل در شهوات نفسانی و متابعت نفس اماره و رسوخ اخلاق ردیله که همان بیماریهای روانی در انسانند قوه عاقله را یعنی نفس ناطقه قدسیه آدمی را از التفات بعالم ملکوت و از کسب معارف حقه که کمال واقعی انسانی است و از تحصیل مانده های بهشتی حقائق دار وجود حاجب است . و بعد از انسلاخ از علایق نشأه طبیعت دیده اش تیز بین می گردد . پس اگر کسب کمالات و ملکات فاضله کرده است اهل سعادت است که بمقامات و درجات خویش پی میبرد و از اندوخته های خود لذت میبرد . و اگوا اهل شقاوت است از بیماریهای درونی خود سخت رنج میبرد و از آتش گناهای که در خویشتن آفرخته است میسوزد و از گزند درندگان که صورت ملکات زشت اوست عذاب می بیند و در درکات سچین از حرمان مقام علیین انسانی متالم میگردد .

تبصره : آیا مرض جسمانی غیر از مرض نفسانی است که اطلاق مرض بر آن دو به اشتراك لفظی باشد ؟ و یا حقیقتا نفس مریض است و به جسم اطلاق مرض بالمجاز می شود ؟ و یا بعنوان تواطی است که مرض نفسانی و جسمانی یکی باشد بدون تفاوت ؟

از کلام فارابی در این فص چنین معلوم می شود که اگر مرضی صفحه : 134

در بدن حاصل شود همان مرضی است که حقیقت آن در نفس حاصل شده است و رقیقت آن در بدن بروز کرده است چنانکه اگر خوف و غضب و دهشت و سرور و انبساط و هم و غم و نظائر آنها در نفس پدید آید آثار آنها در بدن بروز می کند و ظاهر می شود فتدبر .

الصدوق فی التوحید باسناده روی عن الصادق عن آبانه عليهم السلام قال قال اميرالمؤمنين عليه السلام : ان للجسم ستة احوال : الصحة والمرض و الموت و الحیوة و النوم و اليقظة , و كذلك الروح : فحیاتها علمها , و موتها جهلها , و مرضها شکها , و صحتها یقینها , و نومها غفلتها , و یقظتها حفظها (بحارج 14 ط 1 ص 398)

صفحه : 135

فص 27

ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن , فاجهد أن ترفع الحجاب (أن تتجردخ ا) فحينئذ تلحق فلاتسأل عما تباشره فان أمت فویل لك , و ان سلمت فطوبی لك و أنت فی بدنك كأتك لست فی بدنك , و كأتك فی صقع الملكوت فتری مالا عين رأته ولا أذن سمعت و لاخطر على قلب بشر فاتخذ لك عند الحق عهدا الى أن تأتيه فردا .

ترجمه : همانا که مرتورا از تو حجابست تا چه رسد به لباس تو که بدنست . پس بکوش تا حجاب از میان برگیری پس در آنگاه رسیدی پس از آنچه که مباشر آنی مسنول نگردي پس اگر رنج ببری وای بر تو , و اگر بی گزند شدی خوشا بحالت و تو در بدنت هستی آن چنانکه گویا در بدنت نیستی و گویا در صقع ملکوتی پس می بینی آنچه را که نه چشمی دیده است و نه گوشی شنیده است و نه بر قلب بشری خطور کرده است پس برای خود عهدی در نزد حق بگیر تا این که او را تنها در آبی .

بیان : در بعضی نسخ صورت عبارت چنین است : فاجهد أن ترفع الحجاب و تتجرد . . . فطوبی لك و حسن ماب .

من البدن بیان لباس است نه غطاء , چنانکه دانسته خواهد شد . این فص را مولی صدرا در مبدأ و معاد بدین عبارت نقل کرده است : قال المعلم الثاني فی الفصوص : ان لك منك غطاء الخ .

صفحه : 136

در بیان حجابهای انسانی

این فص نیز که از غرر فصوص این کتاب شریف است در بیان حجابهای انسان از وصول بکمال حقیقی است

و در توصیه بتجرد از غواشی و اشاره اجمالی بمقاماتی که برای انسان است می باشد و در خاتمه امر به اتخاذ عهد عند الحق تعالی می دهد .

نکته باریک در این فص این است که معنی حجاب بدرستی ادراک گردد زیرا رفع این حجاب از خود گذشتن یعنی فانی از خود شدن و باقی بالله بودن است . و بغور این مطلب رسیدن تلطیف سر و تجرید فکر می باید . از خودی بگذر اگر خواهی خدا فانی از خود شو که تا یابی بقا گر تو را باید وصال راستین محو شو و الله اعلم بالیقین (دفتر سوم مثنوی عارف رومی)

در فصوص گذشته دانسته شد که برای انسان حجابهایی است که وی را از مشاهده ملکوت و عرفان حق اول که کمال حقیقی او است باز می دارد . اکنون در مقام بیان دو حجاب است که از حجب دیگر به انسان نزدیک ترند : نخستین حجاب اکبر است که ملاحظه انانیت یعنی خود بینی و خود پرستی اوست ، و دیگر بدن عنصری که به اعتباری حجاب و لباس سر و حقیقت اوست که نفس ناطقه اوست . علاوه این که تدبیر نفس ناطقه در بدن و تعلقش بدان ، او را از توجه به اصلش باز می دارد ، پس اگر بخواهد بمقامات شامخه قدسیه انسانی برسد باید بکوشد تا از هر دو حجاب بدر آید از نخستین در حد وجوب و از دومین بقدر امکان .

صفحه : 137

حجاب اول بسیار به تو نزدیک است که همان هویت و تویی تو است که لن ترانی می شنود و با کمال قریش به تو حجاب تو است .

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیزد خوشا کسی که در این راه بی حجاب رود

زیرا که در کتب حکمت متعالیه میرهن ، و در صحف کریمه عرفانی محقق است که ظهور حقیقه الحقائق که همان کنز مخفی و ه و هویت مطلقه و مقام لا اسم و لارسم است ، در مظاهر و مجالیش بقدر وسعت و فسحت آنها تحقق می یابد یعنی همان گنج پنهان پیدا می شود . و مظاهر تعینات وجودی اعیان متکثره اند که ظهور آن حقیقت بدانها است ، و جمیع این مظاهر وجودات ممکنه اند که فقر نوری یعنی امکان وجودی و بعبارت دیگر ربط وجودی باصل خویش دارند ، و این ربط وجودی آنها اضافه اشراقیه مفیض علی الاطلاق بدانها است پس وجود است که جامع رابط موجودانست .

ظهور تو به من است و وجود من از تو فستت تظهر لولای لم اکن لولاک

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

(حافظ)

و بدان که در حقیقت اطلاق اضافه بین خالق و مخلوق بعنایتی خاص است که بین مفیض و مستفیض به اطلاق و تقیید تمیز داده می شود نه به تمایز تقابلی . این اطلاق تعین اطلاق و احاطی است که حتی منزله از قید اطلاق است ، که بتفصیل در رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم تحریر و تقریر کرده ایم (ص 64 - 72 ط 1) .

بدان که به تشبیه با اضافه مقولیه ، نام اضافه را بر این افاضه که صفحه : 138

به تعبیری اشراق علت به معلول است نهاده اند که در واقع اضافه مقولیه منتفی است ، ولی باز دانما او پادشاه مطلق است

در کمال عزخود مستغرق است

(عطار)

یا من دل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته . یا من کان الحجاب بینه و بین خلقه خلقه . (ص 278 بحر المعارف مولی عبدالصمد همدانی ط 1)

دیده ای باید که باشد شه شناس

تا ببیند شاه را در هر لباس

(مثنوی عارف رومی)

و تا به سر این نکته نرسیدی از حجاب قید که همان تعین و انانیت تو است رهایی نیابی ، و ربط خود را با حقیقت عالم ندانی ، و از معرفت دقائقی بسیاری که در این مقام مستفاد است بر کناری . حق مطلق را در قیود و

حدود مقید و محدود مکن , و تنزیع را از تشبیه باز شناس . چه می گویم که هست این نکته باریک
شب روشن میان روز تاریک
(گلشن راز)

حجاب دوم بدن است که حجاب دیده جانست , تا چه رسد که به کاربردن سرگرم و بدو مشغول است , و در وی
تدبیر دارد , و وی را حفاظت می کند . حجاب چهره جان می شود غبار تنم
خوشادمی که ازین چهره پرده برفکنم
صفحه : 139

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس
چو در سراچه ترکیب تخته بند تنم
(حافظ)

علاوه این که در راه حراست وی به خارج از بدن نیز نظارت دارد تا به بدن آسیبی نرسد و در خطری نیفتد . و
برای حفظ بدن در راه معاش تلاش می کند . و نیز برای حفظ نظام اجتماع و تمدن , با مردم سرو کار دارد . و نیز
تعلق خاطر به ملك و مال و همسر و فرزند دارد . و بسیاری از این قبیل امور که نفس ناطقه را بدین سوی می
کشاند و از توجه بدانسوی باز می دارد که اگر بدیده تحقیق بنگری می بینی .
این سرا و باغ تو زندان تست
ملك و مال تو بلای جان تست
پس بدان که ازاله امراض نفسانی به ترك خواص بشریت و ترك هوا و هوس می شود که آنها مرض و غطاند

مراتب امراض نفسانی

و نیز بدان که مراتب ناخوشی نفس سه است : رین است , کلابل و ان علی قلوبهم ما كانوا یکسبون (مطففین
15) , و زیغ است , و اما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة (سوره آل عمران آیه 8) , و
ختم است . اول و دوم چاره دارد و قسم سوم چاره ندارد . ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم
غشاوة و لهم عذاب عظیم (سوره بقره آیه 8) . أفرأیت من اتخذ الهه هویه و أضله الله علی علم و ختم علی
سمعہ و قلبه و جعل علی بصره غشاوة فمن یهدیه من بعد الله أفلاتذکرون (سوره جائیه آیه 24) . در شب
توجه نفس ناطقه به عالم قدس ملکوت و دیار مرسلات و صفحه : 140

مجردات چه قدر قوی است و گاهی چه گویبه ها و چه بی تابیها دارد , علتش همین است که در روز سرگرم
بامور دنیا بود و از حال خویش و دیار خویش منصرف بود و چون از این سوی رخت بر بست بدان سوی بار
یافت , ان ناشئة اللیل هی اشد و طا و اقوم قیلا ان لك فی النهار سیحا طویلا (سوره المزمّل آیه 8) .
و نه تنها بدن حجاب و لباس جانست بلکه هر يك از عالم جسمانیات حجاب روح از مشاهده عالم ملکوتند , و
عالم ملکوت و غیره نیز خود حجابیست از مشاهده جمال احدیت .

و بطور اجمال حجاب ظلمانی و نورانی است حجابهای ظلمانی از عالم جسمانیست است , و نورانی از ماورای
طبیعت که مجرداتند ان الله سبعین ألف حجاب من نور و ظلمة . و ذات احدیت در آن حجب که آنها را مظاهر
و اسماء نیز گویند , مختلفی است . چون اختفاء معنی در صورت بلکه ادق و الطف از این تمثیل و از این روی
اسماء از جمله حجب ذات شمرده شده اند .

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

و باین دو حجاب نامبرده است که ان الملا الا علی یطلبونه کما یتطلبونه انتم .

و مخفی نماند که آدمی را بجز این دو حجاب , حجابهای گوناگون دیگر نیز از اعمال و اقوال و نیات بد او است
که اگر چنانچه اخلاق ردیله و اقوال سینه و نیات خبیثه در انسان رسوخ کند آنگاه ظلمات بعضها فوق بعض , و
این پرده های غلیظ و کثیف گناها بیماریهای چشم عقل میشوند و ویرا از لقاء الله تعالی باز میدارند و چون
ابراهیم

صفحه : 141

سیاه انباشته رویهم حجاب خورشید جان میگردند و ویرا از دیدار جمال حسن مطلق باز میدارند . آری کارهای
بد انسان زنگ میگردد و بر دل می نشیند و دل زنگ زده محجوب از حق است . کلابل ران علی قلوبهم ما

كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون (سوره مطففين آيات 15 و 16) . در حدیثی از باب رد بر تشویه و زنادقه کتاب شریف توحید شیخ اجل ابن بابویه رضوان الله تعالی علیه است که زندیقی از ثامن الائمه علیهم السلام پرسید که چرا حق از خلق در احتجاب است باین عبارت :

قال الرجل فلم احتجب ؟ فقال ابوالحسن علیه السلام : ان الاحتجاب عن الخلق (ان الحجاب علی خ د) لكثرة ذنوبهم فاما هو فلا يخفى علیه خافية في آناء الليل و النهار .

و چنانچه جان از افعال و اقوال بدرنگ میگیرد و زنگ میزند از نیات بد نیز فاسد میگردد و ان تبدواما فی انفسکم او تخفوه يحاسبکم به الله (سوره البقرة آیه 285) .

و چون بادو دست علم و عمل حجاب از میان برگیری یعنی از علانق بدنیه بلکه از عوانق و غواشی که مانع تو از وصول به کمال حقیقی اند , بلکه از اعتبار هذیت نفست که حجاب اول بود مجرد گردی خلاصه از آنچه شاغل تو از حق است اعراض کنی که کل تو مشغول به کل او شود پس در آنگاه به مطلوب حقیقی رسیدی بطوریکه فاصله زمانی بین کشف عطاء و بین رسیدن که همان شهود حق و نیل به لقای حسن مطلق است نیست . و بعبارت دیگر مجرد از علانق همان و وصول بمطلوب همان .

میبدی در فاتحه اول مقدمات شرحش بر دیوان منسوب به امیر علیه السلام گوید : شنیده باشی که اسکندر نقاشان خطا و چین را فرمود که دو دیوار متقابل را نقش کنند پرده در میان آویختند و از طرفین خیالات انگیزتند نقاشان خطا نقوش مختلفه غریبه مینگاشتند و استادان چین تصفیه و تجلیه بکار میداشتند بعد از رفع حجاب و کشف نقاب

صفحه : 142

آنچه نقاشان خطا را بعرق جبین و کدح یمین حاصل شده بود زیباتر از آن در صفحه استادان چین می نمود . و در این حال وصول که مقام فنای ذات و صفات و افعال تو حق تعالی که متخلق باخلاق الله و متصف باوصاف الله شدی هر آنچه کنی مسنول نباشی چنانکه الله تعالی لایسأل عما یفعل همچنین عبدالله هم لایسأل عما یفعل , فافهم .

همه از دست شد و او شده است

انا و انت و هو هو شده است

نه که دور و نه نزدیک بود

نه که روشن نه که تاریک بود

مثل ماهی و آبست غلط

که بود برتر از اینگونه نمط

حاش الله که چو من او گردد

أنای پیرزیم هو گردد

لیک چون عشق بجوش آمده است

دل عاشق بخروش آمده است

عشق معشوق شود مالامال

محو معشوق شود در آنحال

لاجرم آنچه که عاشق گوید

همه را عشق موافق گوید

درس عشقست و الف بایی نیست

لایق او دل هر جایی نیست

بحر مسجور یکی موج وی است

بیت معمور پر از فوج وی است

دفتر عشق دل پاک بود

سر او در سر بی باک بود

کار عشق است و هوس رانی نیست

ای برادر بسخندانی نیست

دیده از غیر خدا دوختن است

درس سر باختن آموختن است

هر دلی بوته این آتش نیست

هر سری پوته این سازش نیست

ظرف لغواست زمانت بپریم

من به يك ظرف دگر مستقرم

چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی در شرح نمط تاسع اشارات شیخ رئیس که در مقامات العارفین است فرمود :
العارف اذا انقطع عن نفسه و اتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات , و كل علم مستغرق في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات , و كل ارادة مستغرقة

صفحه : 143

في ارادته التي لا يتابي شيء من الممكنات بل كل وجود و كل كمال وجود فهو صادر عنه فانض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر و سمعه الذي به يسمع و قدرته التي بها يفعل و علمه الذي به يعلم , و وجوده الذي به يوجد . فصار العارف حينئذ متخلق باخلاق الله تعالى بالحقيقة . یعنی عارف هنگامی که از خود بگذشت و به حق پیوست , می بیند هر قدرت در قدرتش مستغرق است , قدرتی که متعلق به جمیع مقدورات است , و هر علم در علمش مستغرق است , علمی که هیچ چیز از او پنهان نیست , و هر اراده در اراده وی مستغرق است , اراده ای که هیچ ممکن از او سر باز نمی زند . بلکه هر وجود و کمال وجود از او صادر است و از جانب وی فانض است . پس در این هنگام حق تعالی بصرش می گردد که بدان می بیند , و سمعش می گردد که بدان می شنود , و قدرتش می گردد که بدان فاعل فعل است , و علمش می گردد که بدان می داند , و وجودش می گردد که بدان موجود است . پس عارف در این هنگام به حقیقت متخلق به اخلاق الله می شود . عارف رومی گوید :

گفت نوح اندر نصیحت قوم را

در پذیرید از خدا آخر عطا

بنگرید ای سرکشان من من نیم

من زجان مردم بجانان میزیم

چون ز جان مردم بجانان زنده ام

نیست مرگم تا ابد پاینده ام

چون بمردم از حواس بوالبشر

حق مرا شد سمع و ادراک و بصر

چونکه من من نیستم ایندم زهو است

پیش این دم هر که دم زد کافر اوست

صفحه : 144

در بیان صاحب غلبه عشق که در حکم غیر مکلف است

و نیز خواجه در شرح همان نمط یاد شده گوید (نقل بترجمه] : (و در این حال که عارف را اتصال به عالم قدس دست داد , ای بسا که از این عالم ذاهل شود , و از آن چه که در این عالم است غافل گردد , و از وی اخلاق به تکالیف شرعی سرزند , که به این اخلاق گناهکار نباشد . زیرا که وی در این حال در حکم غیر مکلف است چه این که تکلیف متوجه به کسی می شود که در حال تعلق تکلیف به وی شعور به تکلیف داشته باشد) [خواجه عبدالله انصاری در بیان این حال نیکو گفته است : صاحب غلبه عشق از خود آگاه نیست , آنچه مست می کند او را گناه نیست . و خواجه حافظ چه شیرین سروده است :

رشته تسبیح اربگسست معذورم بدار

دستم اندر ساعد ساقی سیمین ساق بود

بدانکه نفوس ناطقه انسانی و طبایع بنی آدم سخت متفاوت است : بعضی از جنس علیین اند که بالطبع عاشق عروج بسوی خداوند ذوالمعارج , و بی اعتناء بزخارف دنیا و لذاند حیوانی اند . و بعضی دوستدار حیوة فانیه و عاریه چند روزه اینجا و دل بدان باخته اند ان هؤلاء یحبون العاجلة و یذرون وراء هم یوما تقیلا (هل اتی 28) .

انبیا چون جنس علیین بدند

سوی علیین ز جان و دل شدند

کافران چون جنس سجدین آمدند

سج دنیا را خوش آئین آمدند

(عارف رومی)

و از اینان تا آنان اختلاف مراتب و تفاوت درجات بیشمار است . حال فارابی گوید: پس اگر از قطع علائق بدنی و عوانق ظلمانی , و از دوری مشتبهات نفسانی رنج می بری و احساس تألم می کنی پس

صفحه : 145

وای بر تو که این تألم از مفارقت و محرومی و تأسف از حالات گذشته علامت شقاوت نفس تو است . پس معلومت باد که لائق به مقام قرب حضرت ذوالجلال والاکرام نیستی و رستگار نمی شوی .
و اگر از این تجرد و قطع علائق آسوده خاطر و خرسندی پس خوشا بحالت که نیکبختی . و این دلیل و نشانه سعادت نفس تو است و دانسته می شود که از لطائف نورانیة الهیه است پس در این حال با اینکه در بدنت هستی گویا در بدنت نیستی و گویا در صقع ملکوتی پس مینگری آنچه را که نه چشمی دیده است و نه گوشی شنیده است و نه بر قلب بشری خطور کرده است . این کلام کامل ترجمت يك قسمت حدیثی از رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم در جوامع فریقین به طریق بسیار نقل شده است :

امین الاسلام طبرسی در تفسیر مجمع البیان ضمن آیه فلا تعلم نفس ما أخفی لهم من قرّة اعین جزاء بما کانوا یعملون (سوره سجده آیه 18) آورده که :
و قدورد فی الصحیح عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم انه قال ان الله یقول اعددت لعبادی الصالحین ما لایعین رأّت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر بله هو مما اطلعتکم علیه اقرؤ ان شئتم فلا تعلم نفس ما أخفی من قرّة اعین . رواه البخاری و مسلم جمیعاً .
و فیه ایضاً , قال ابن عباس : هذا ما لا تفسیر له فالامر اعظم واجل مما یعرف تفسیره .
و خدای متعال فرمود : ولو ان أهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض (سوره اعراف آیه 97) .

و نیز فرمود : و لو انهم أقاموا التوریه و الانجیل و ما انزل الیهم من ربهم لاکلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم (مائدة 67) . و بدان که اینها نعم اخرویه است که با این حواس بدنی ادراک نمی گردند , بلکه بقوه دیگر که بسبب عدم تقید به این حواس , حاصل می شوند . پس سعی کن که برای خویشتن از نزد حق عهدی بگیری تا

صفحه : 146

تو را بر این حالت استوار و پایدار بدارد که تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافری است راه روگر صد هنر دارد تو کل بایدش
و مراد از عهد معهود این است که خود را بحق تفویض کنی و تسلیم امرش باشی و از منهیاتش اجتناب کنی که معاهده بین دو کس مانع از وصول ضرر یکی از آن دو به دیگری است , و در اینجا نیز تصدیق و اعتراف بنده به آنچه که حق تعالی و سفرایش فرموده اند این چنین است که عبد را از عذاب الیم حرمان حفظ می کند و وی را به نعمت جنة اللقاء می کشاند . پس خویشتن را بدو بسپارد و به ملکوت وی در آی تا بنگری .
از دم صبح ازل تا آخر شام ابد

دوستی و مهر بر يك عهد و يك میثاق بود
و این معاهده که حلقه ی بندگی در گوش کردن است , بجایی رساندت که فرد و مجرد از همه قیود در نزد وی سبحانه باشی , و تمام ما تملك هستی خود را از آن او یابی , و ببینی که لیس فی الدار غیره دیار , و بنگری که عبدی و عبد از خود چیزی ندارد .

جمله : الی ان تأتیه فردا , اشارت به قول خداوند متعال در آخر سوره مریم است : ان کل من فی السموات و الارض الا آتی الرحمن عبدا لقد أحصیهم و عدّهم عدا و کلهم آتیه یوم القیمة فردا .
تبصره : آن که خواجه طوسی گفت : (و در این حال که عارف را اتصال به عالم قدس دست داد ای بسا که از این عالم ذاهل شود . . . و از وی اخلال به تکالیف شرعی سرزند) (ای بسا را از این روی گفته است که این ذهول و غفلت و اخلال , برای يك عارف در همه حال نبود . علاوه این که عارف کامل صاحب روح قدسی را حضرتی از

صفحه : 147

حضرتی باز ندارد زیرا که مظهر اسم شریف یا من لایشغله شأن عن شأن است لذا ذهول و غفلت و اخلال در حق وی متصور نبود فافهم .

انسان صاحب مقام لایسنل عما یفعل
تبصره : آنکه در این فص گفته است : فلاتسأل عما تبأشرة , ناظر به گفتار حق سبحانه در قرآن کریم است که فرمود : لایسنل عما یفعل و هم یسألون (سوره انبیاء آیه 24) که عبد صاحب مقام یاد شده مظهر حق سبحانه در این خصیصه می شود , چنانکه در دیگر اسماء و صفات مظهر او می گردد . در آشنایی بدین سر مستسر در واقعه حضرت خضر و حضرت موسی علیهما السلام در کهف قرآن تدبر لازم باید و وقایع و احوال دیگر نیز از

مشایخ عارفان بالله و سالکان طریقت منقول است که معاضدند فتیصر . در بیان ولاخطر علی قلب بشر تبصره : آنکه در حدیث شریف فرمود : (ولاخطر علی قلب بشر) (نکته 165 هزار و یک نکته در بیان آنست که : اکثر مردم لذت عقلی را نمی فهمند بلکه لذت خیالی را نمی فهمند فضل عن اللذة العقلية . در روایت آمده است که قال تعالی اعددت ولاخطر علی قلب بشر , بشر فرموده است نه انسان و آدم زیرا 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 بشوند نه انسان و آدم , بشر همین ظاهر است که هست . دی شیخ گرد شهر همی گشت با چراغ کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست گویی ز چه انست را بیریده ای از انسان بالله که من ای خواجه در جستن انسانم

صفحه : 148

فص 28

ما تقول فی اللذی عند الحق تعالی عن الحق (من الحق خ ل) و هنالك صورة العشق فهو معشوق لذاته و ان لم یعشق من الغیر , لذیذ عند ذاته و ان لم یلحق من الغیر . تم وجوده فوق التمام فیفضل لیسیح علی الاتمام . ترجمه : چه می گویی در شأن آن امری که نزد حق تعالی از خود حق است و آنجا صورت عشق است پس او معشوق مرذات خویش است و اگر چه معشوق غیرش نشده باشد . لذیذ نزد ذاتش است اگر چه از غیر چیزی بر او نیبوسته باشد . وجودش تمام فوق تمام است پس آن وجود فضل و بخشش کرد تا بر تمام گردانیدن جاری شود . این فص عشق است

بیان : در بعضی نسخ آمده است : فتفضل لیسیح علی الاتمام . و لکن تعبیر به یسیح در فصوص بسیار است . این فص فص عشق است که شمسیه عقد فصوص است , و قصه عشق است که احسن قصص است . فیض مقدس گوید :

عالم چو خاتمی است که آنرا است عشق فص
از قصه ها است قصه عشق احسن القصص

حق در کلام خویش بایات مستبیین
در شأن عشق و رتبه عایش کردنص

صفحه : 149

اهل خیرت دانند که جمله [(تم وجوده فوق التمام فیفضل لیسیح علی الاتمام)] چه قدر والامرتبه و بلند پایه است . و مفاد این کلمه علیا این است که عشق علت ایجاد و سرچشمه همه فیوضات است که فیض بخش بعالم امکانست . در دیوان این کمترین آمده است :

عشق سرچشمه فیض ازلی است
فاعل و غایت اصل ایجاد

عشق سرسلسله املاک است

عشق سر خیل نبات است و جماد

عشق هم عاشق و هم معشوق است

عشق مبدأ بود و عشق معاد

منتهی همت عقل است که این

کاخ عالم نبود بی استاد

عشق بی پیر بر آورد خروش

که جهان یکسره است عشق آباد

بدان که چون کمال حق تعالی فقط کمال حقیقی است , و ادراکش فقط ادراک تام است پس بنابر آنچه در فص بیست و دوم در تعریف لذت گفته شد , ابتهاج حق بذاتش که از آن تعبیر به لذت می شود اکمل ابتهاجات علی الاطلاق است .

و نیز بدان که هر خیلی مؤثر است و ادراک مؤثر از آن جهت که مؤثر است حب به اوست و چون حب به افراط رسد عشق نامیده می شود . نیست فرقی در میان حب و عشق

شام در معنی نباشد جز دمشق

و هر چه ادراک اتم و خیریت مدرک اشد باشد عشق اشد است و ادراک تام نمی شود مگر به وصول تام , پس عشق تام نمی شود مگر باوصول تام , و این لذت تام و ابتهاج تام است . زیرا که لذت یا بتفاوت ادراک است

یا مدرك و یا مدرك و در حق سبحانه هر يك اتم است که فوق آن متصور نیست .

و چون تمام کمالات و خیرات غیر متناهی در ذات باری جمع صفحه : 150

است که اشد الاشیاء کمالات است ، به این معنی که آن ذات وجود بحت و کمال و جمال مطلق و خیر محض و حسن و بهای صرف است ، و جمیع صفات کمالیه عین ذات اوست ، و از شوائب نقص و طبیعت امکان و عدم که منبع شرورند میری است ، و عشق هم نهایت حب است و حب هم بواسطه ادراک لذت و کمالات است ، و چنان که در فصوص گذشته دانسته شد ذات حق سبحانه حاضر و شاهد بر ذات خود است ، و مدرك که حق است اتم مدرك و فوق تمام است ، و مدرك نیز عین همان مدرك منبع جمیع کمالات است ، پس در آن ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه صورت و حقیقت عشق بنحو اتم و اکمل م تحقق است و عاشق عین معشوق است پس او عشق و عاشق و معشوق و اجل مبتهج بذاتش است .

در الهی نامه این کمترین آمده است که : الهی حسن بقدرسم الخیاط يك روز نه به حسن مطلق راه یافت این همه لذت و ابتهاج دارد ، آنان که برایشان هزار باب و از هر بابی هزار باب دیگر گشوده شد چون خواهند بود و تو خود چونی ؟ ! (ص 68 ط 1) .

دانستی که عشق افراط محبت است ، بتازی گیاه پیچک را عشقه گویند که از عشق مشتق است . دیدی که چگونه پیچک بر درخت می پیچد و با او معانقه می کند ، و نیز گیاه عشق را دیدی که چگونه با یکدیگر ناظرند و چشم دوخته اند ، عاشق صادق با معشوق خود اینچنین است تو در عشق با عبادت چگونی و در عشق با معبود چونی .

باب العبادة من اصول الكافي باسناده عن عمرو بن جميع عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : افضل الناس من عشق العبادة فعانقها و احبها بقلبه و باشرها بجسده و تفرغ لها فهو لايبالي على ما اصبح من الدنيا على عسر أم على يسر . (ج 2 ص 68 معرب) .

و در روایات دیگر هم در این موضوع شریف در رساله انه الحق (ص 304 و 305 یازده رساله ط 1) و به خصوص در نکته 717 هزار و يك نکته چهل حدیث از غرر احادیث عرفانی به عنوان خزانه

صفحه : 151

چهل گوهر شب چراغ ، نقل کرده ایم فراجع .

قوله : و هنا لك صورة العشق ، صورت در اینجا به معنی فعلیت و حقیقت است ، و در کتب عقلیه به اشتراك به چند معنی آمده است . شیخ رئیس در فصل چهارم مقاله ششم الهیات شفا (ج 2 چاپ سنگی ص 537) معانی صور را عنوان کرده است بدین عبارت : و أما الصورة فنقول قديقال صورة لكل معنى بالفعل ، الخ . ما همه عبارت او را در وجوه معانی صور در درس صد و چهل و هفتم دروس معرفت نفس نقل و ترجمه و شرح کرده ایم اگر خواهی رجوع کن . (ص 518 ط 1) .

قوله : و ان لم يعشق من الغير ، شیخ رئیس در فصل نمط نهم اشارات که در مقام عارفانست گوید : و الاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غیره اولم يعشق ، ولكنه ليس لايعشق من غیره بل هو معشوق لذاته من ذاته و من اشیاء كثيرة غیره .

معلوم است که گفتار فارابی نیز شامل هر دو قسم (عشق من غیره اولم يعشق) است . و شیخ نظر بگفتار وی دارد . یعنی اول تعالی عاشق لذاته و معشوق لذاته است چه معشوق غیرش بوده باشد و چه نبوده باشد و لکن چنین نیست که معشوق غیرش نبوده باشد بلکه او لذاته معشوق خود و معشوق اشیاء بسیار غیر خود است .

آنکه شیخ گفت : و لکن چنین نیست که معشوق غیرش نبوده باشد ، علتش این است که اول تعالی دائم الفضل علی البریة است ، و قطع و امساک فیض از لا و ابدأ از چون اویی که فوق التمام است معقول نیست . فقطی در تاریخ الحكماء در ترجمه سقراط حکیم آورده است که : سألته رجل ما العلة التي خلق لها العالم ؟ فقال جود الله .

فیض از حق نتوان کرد جدای

بخل بر وی نسزد داد اسناد

و چون تمام ما سوا فیض اویند و هر يك پرتوی از شعاع آفتاب جمالش و وجودشان قائم باو است لاجرم همه عاشق اویند یحبهم و یحبونه . صفحه : 152

همه هستند سرگردان چوپرگار

پدید آرنده خود را طلبگار

و کل ما هناك حی ناطق

و لجمال الله دو ما عاشق

همه در آستان کعبه عشق

گرم سبحان ربی الاعلی

اگر چه بنظر دقیق عشق و عاشق و معشوق مطلقا فقط اوست . و بهمین وزان است جمله لذیذ عند ذاته و ان لم یلحق من الغیر .

قوله : ثم وجوده فوق التمام , اما وجودش تمام است زیرا که وجودش و هیچیک از کمالاتش مستفید از غیر نیست که وجودش و جمیع صفات وجودیش به یک وجود احدی صمدی واجب بالذات است . و فوق تمام است زیرا که علاوه بر تمام بودنش متم ماسواست زیرا که وجود جمیع ممکنات همه فضل او فائض از اوست . ماسوی الله همه در امکان ذاتی شریک اند , آنهایی که فقط همین امکان ذاتیشان در فیضان تشخص یعنی در افاضه و وجود بر آنها کافی است که در اصطلاح آنها را مکتفی بالفاعل گویند چون مجردات مفارقه که حالت منتظره ای ندارند و آنچه را که می بایست داشته باشند دارند و هر چه که از فاعل یعنی از علة العلة که معطی الوجود است باید بر آنها افاضه شود شده است که هر یک مطابق سعه وجودیشان پزند یعنی کمالاتشان بالفعل است , اینها را تمام گویند .

و آن سلسله موجوداتی که علاوه بر امکان ذاتی محتاج به قابلی که هیولی یعنی ماده است نیز دارند , دارای امکان استعدادی نیز هستند که متدرجا کمالاتشان از قوه به فعل می رسد , اینها را تمام نامند . و در میان این سلسله نفس مکتفی یعنی مکتفی بالفاعل که آنرا نفس مستکفی نیز گویند موجود است که در دیگر کتب و رسائل ما مبرهن شده است . و حق سبحانه فوق تمام است چه واجب بالذات است .

و چون وجود حق تعالی تمام بلکه فوق تمام است , و انفکاک معلول صفحه : 153

از علت تامه معقول نیست , لذا تجلیات ذاتش که انسجابه فیض اقدس نور وجود منبسط است بر کافه ماهیات ممکنات از جواهر مفارقه و اعیان کونیه همه را فرا گرفته که آنها را به خلعت لباس زینت وجود آراسته , تا به این جود کاملش آن ماهیات را که فی انفسها ناقص و در حدود ذواتشان باطلند تمام و تکمیل کند . و این تجلی فعلی یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد .

این همه کثرت ببید که از این سو بینی

یک تجلی است از آنسو بشمار آمده است

و خلاصه از جمله [(فیفضل لیسبح علی الاتمام)] که ترجمه کردیم [(تا بر تمام گردانیدن جاری شود)] این که آن وجود تمام فوق التمام فضل و بخشش کرد که این فضل همان جود اضافه اشراقیه اوست تا بر ماهیات ممکنات ساری شود و آن را تمام کند و بکمالاتشان برساند .

نوز کجا می رسد کهنه کجا می رود

گر نه و رای نظر عالم بی منتهاست

و چون عشق حقیقی فقط در ذات حق متحقق است , و چنان که گفته ایم انفکاک معلول از علت تامه و انقطاع فیض از مفیض تام و فیاض علی الاطلاق معقول نیست , پس عشق و حب بذاتش عین تجلی فعلی او که فیض اوست می باشد .

پس عشق است که مبدأ ظهور و پیدایش قاطبه ماسوی الله است کنت کنزا مخفیا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لکی اعرف .

دل داده عشقم و نرفتم بی راه

راهی بجز این نیست خدایست گواه

در هر چه نظر کنم نیبم جز عشق

لا حول ولا قوة الا بالله

صفحه : 154

تبصره : در این گرامی فص کلمه علیای عشق و وصف عاشق و معشوق و همچنین کلمه لذیذ بلکه لاذ و ملتذ بر ذات حق جل و علی اطلاق شده است و نعم ما فعل . بعضی اسماء الله را توقیفی یعنی موقوف به اذن شارع می دانند به این معنی که در اطلاق اسمی بر حق سبحانه اذن شرعی می باید و از این مطلب تعبیر می کنند که اسماء الله توقیفی است راقم را رساله ای جداگانه در این مسأله است و به بحث توقیفیت اسماء در فص چهل و ششم که در پیش است اشارتی می رود .

حرکت حبی

تبصره : در صحف کریمه عرفانی از همین امر شریف و تعبیر لطیف [(فیفضل لیسبح علی الاتمام)] تعبیر به حرکت حبی می کنند که اصطلاحی مأخوذ از حدیث کنت کنزا مخفیا فأحببت است که حرکت در مشرب رحیق

عارف و مشهد دقیق وی فوق آنست که در فلسفه رائج دائر است . پس بدانکه اکابر حکمای متوغل در حکمت متعالیه با مشایخ عرفای متبحر در معارف الهیه را خلاف و اختلافی در امهات و اصول مسائل حقه حکمت و عرفان نیست . تبصره : آنکه در شرح گفته ایم] : (ادراک تمام نمی شود مگر به وصول تام) (, ترجمه عبارت محقق طوسی در شرح اشارات است (شرح فصل هیجدهم نمط نهم) و این کلام کامل , حکمی محکم و رأیی متین و متقن در مسأله علم و اتحاد ادراک و مدرک و مدرک است و این مطلب سامی همانست که صدر الدین قونوی در فص دوازدهم نصوص فرموده است : اعلم أن أعلى درجات العلم بالشئى أى شئى , و بالنسبة الى أى عالم كان , و سواء كان المعلوم شئنا و احدا أو أشياء انما يحصل بالاتحاد بالمعلوم و عدم مغائرة العالم له , الخ . برای توضیح و تفسیر آن به کتاب ما دروس اتحاد عاقل به معقول (درس 17 ص 295 ط 1) و به رساله ما در علم رجوع شود .

فانده : یکی از نکات کتاب هزار و یک نکتہ این است] : (در دعای صفحه : 155
مأثور آمده است که اللهم غير سوء حالنا بحسن حالك . پس خدای تعالی حسن حال دارد . آری این حسن حال همانست که شیخ در فصل هیجدهم نمط بهجت و سرور اشارات فرمود] : (اجل مبتهج بشی هو الاول بذاته . . . الخ] (صفحه : 156

فص 29

من شاهد الحق لزوما أو تركه عجزا , و لا منزلة بين هاتين المنزلتين الامنزلة الخمول و من تركه عجزا فقد أقام عذرا . و هو متجل فيشرق , و سريع فيلحق , و هو لا يضيع أجر المحسنين .
ترجمه : کسی که حق را دید یا پیوسته ملازم او است یا از روی عجز ترکش می کند , و منزلتی بین این دو منزلت نیست جز منزلت خمول . و کسی که از روی عجز ترکش کرده است اقامه عذر کرده است . و خداوند متجلی است پس اشراق می کند , و سریع است پس میرسد , و او پاداش نیکوکاران را تباه نمی کند .
احوال عارف در مقام شامخ شهود
بیان : در بعضی از نسخ آمده است من شهد الحق .

در این فص احوالی که برای عارف به مقام شامخ شهود حق رسیده است بازگو می شود که از یکی از احوال سه گانه بدر نیست که آنها را بر سه دسته کرده است باین وجه که :
الف عارف به مقام شهود حق رسیده یا هیچگاه دیده از تماشای جمالش بر نمی گیرد .
دلا دائم گدای کوی او باش
به حکم آن که دولت جاودان به
و در جمیع احوال او را در همه اشیاء ملاحظه می کند .

صفحه : 157

بصحرا بنگرم صحرات و نیم
بدریا بنگرم دریات و نیم
بهر جا بنگرم کوه و در ودشت
نشان از قامت رعنائ و نیم
ولی در عین حال آن ملاحظه از ملاحظه وجود نفس عارف منفک نیست , یعنی بکلی انحلال عقد و تخلص از قیود و وصول به مرتبه اطلاق و سراح مطلق حاصل نکرده است , از این قسم تعبیر کرده است لزومه لزوما .
ب و یا این که قدرت دوام حضور و شهود را ندارد و در ملازمت آن مقام عظیم الشان ناتوان و در ملازمت آن سطوت و عظمت عاجز است , ناچار گاهی ترکش می کند و از حق به خلق انس می گیرد و از مشاهده خلق از حق باز می ماند , از این دسته تعبیر کرده است او ترکه عجزا .
ج و یا این که عارف فائز به نعمت شهود , بکلی از خود و از غیر خود بیخبر است که به مقام حق الیقین رسیده است , و در منزلت خمول که فقدان اسم و بطلان رسم یعنی همان فقدان تعیین که در فصوص گذشته گفته شد بسر می برد که فانی فی الله و باقی بالله است .

فرقه سومین از نخستین کمترین و قلیل ما هم , و نخستین از دومین , و دومین هم نسبت به اکثری مردم اقل قلیل اند مرتبه اول مرتبه جمع است , و مرتبه ثانی مرتبه تلوین است , و مرتبه ثالث مرتبه جمع جمع است . آن که دوام در مقام شهود را از روی عجز ترک گفته است معذور است که همان عدم قدرت و عدم استطاعتش وجه عذر اوست , پیشه با باد صر صر چه کند ! ?

این کس از ناتوانی روی بر تافت و گرنه حق جل و علی همیشه جلوه گر است و بر مستعدین فیض می رساند , و شتابان بدانان می رسد . یعنی قابل در گرفتن کوتاه آمد و گرنه فاعل دائم الفضل علی البریه است . صفحه :

این گفتار اشارت به حدیث قدسی است که قال الله تعالی من تقرب الی شبرا تقربت الیه ذراعا , و من تقرب الی ذراعا تقربت الیه باعا , و من أتانی بمشی أتیته هرولة . پس بکوش که رفع حجب کنی و جانت را قابل فیض انوار الهی گردانی که خداوند مزد نیکوکاران را تباه نمیکند بلکه اجرشان را ایفاء می کند و فضل خویش را بر آنان مزید میگرداند در دعایی شریف آمده است که اللهم زهر ظاهری بطاعتک و باطنی بمحبتک و قلبی بمعرفتک و روحی بمشاهدتک و سری باستقلال اتصال حضرتک یا ذالجلال والاکرام که جمله نخستین اشاره به امتثال اوامر و اجتناب از منهیات شرعیه که باصطلاح تجلیه است می باشد , و جمله دوم اشاره بمقام اول سلوک است زیرا که تا محبتی بمطلوب بهم نرسد طالب آن کس نمیشود , و جمله سوم اشاره به مقام علم الیقین است , و چهارم اشاره به مقام عین الیقین , و پنجم اشاره بمقام حق الیقین است که عبارت از فنای کلی در وجود منبسط فیض اقدس الهی است . مطالب نکته پانزدهم کتاب هزار و یک نکته در این مقام مناسب و مفید است اگر خواهی رجوع کن .

و بدان کسی که از روی عجز ترک ملازمت و مصاحبت وجود ذوالجلال و الاکرام کرد و دیده از رخساره آن حسن مطلق یوسف آفرین فرو بست , پیوسته به یک حال و منوال نیست و با تارک دیگر نیز یکسان نیست بلکه در آتش هجران می گدازد و از درد فراق بی تابیهای بس شگفت می نماید , و همچون نالی بحال خود می نالد .

تبکی اذا ذکرت دیارا بالحمی

بمدامع تهمی و لما تقطع

و تظل ساجعة علی الدمن التي

درست بتکرار الرياح الاربع

اذعاقها الشرك الكثیف و صدها

ققص عن الاوج الفسیح الاربع

صفحه : 159

و از حال کسانی که در اتصال بحضرت حق استقلال دارند غبطه میخورد و به این و آن توسل میجوید باشد که دولت از دست رفته را بدست آورد و بزبان حال مترنم است :

سهل می پنداشتم پیمودن راه وصالت

بس کتلهایی که در پیش آمد و شد کار مشکل

گردن من زینت قلاده عشق تو دارد

من سگ کوی توام از گردنم قلاده مگسل

سیری در وادی طلب

درباره اینچنین سوخته دل امید وصول بمراد می رود که از این دوام التهاب و لزوم طلب و عاء علمش که حقیقت او است ظرفیت و وسعت پیدا کند و چشم سرش قابل دیدار گردد و از محاسبت دقیق و مراقبت کاملش که

کشیک نفس کشیدن است به دولت جاویدان حضور دائم دست یابد

دلا دائم گدای کوی او باش

بحکم آنکه دولت جاودان به

و به چنین کس باید گفت خوش باش که عاقبت بخیر است تو را و ان الله لایضیع اجرالمحسنین .

و راهرو بداند که بزرگان گفته اند که بطو علامت نفس استعداد نیست , زود زود نمی دهند تا کم کم ظرفیت پیدا کند و کسانی زود گرفته اند ولی در همان مقام محدود توقف کرده اند و از نیل بمقامات عالیه باز مانده اند . و

البته نا امیدی ندارد و شاید در همین لحظه بعد رسیده است و بگنج مقصود دست یافته است و از حالت قبض نا امید نباشد که خداوند باسط الیدین بالرحمة است و این نعمت فراق مبدل به نعمت وصال میگردد و این کلبه

احزان روزی گلستان می شود و

صفحه : 160

لذتی که در وجدان بعد از فقدان است یدرک و لایوصف .

از دست غیبت تو شکایت نمی کنم

تا نیست غیبتی ندهد لذتی حضور

گردیگران بعیش و طرب خرمند و شاد

ما را غم نگار بود مایه سرور

و بداند که صبر مفتاح فرج است و اگر تلخ است سر انجام میوه شیرین دهد و در هر حال دست از دامن طلب

بر ندارد و این حکایت و تمثیل را که جناب عارف بزرگوار شیخ فرید الدین عطار در وادی طلب منطق الطیر آورده حلقه گوش خود سازد :

شیخ مهنه بود در قبضی عظیم
 شد بصحرا دیده پر خون دل دو نیم
 دید پیری روستایی را ز دور
 گاو می بست و از و می ریخت نور
 شیخ سوی او شد و کردش سلام
 شرح دادش حال قبض خود اتمام
 پیر چون بشنید گفت ای بوسعید
 از فرود فرش تا عرش مجید
 گر کنند این جمله پر ارزن تمام
 نه بیک کرت بصد کرت مدام
 ور بود مرغی که چیند آشکار
 دانه ارزن پس از سالی هزار
 گر ز بعد آنکه با چندین زمان
 مرغ صد باره بپردازد جهان
 از درش بویی نیاید جان هنوز
 بو سعید زود باشد آن هنوز

صفحه : 161

طالبان را صبر می باید بسی
 طالب صابر نه افتد هر کسی
 تا طلب در اندرون ناید پدید
 مشک در نافه ز خون ناید پدید
 از درونی چون طلب بیرون رود
 گر همه گردون بود در خون رود
 هر که را نبود طلب مردار او است
 زنده نیست او صورت دیوار او است
 هر که را نبود طلب مرد آن بود
 حاش لله صورتی بی جان بود
 گر بدست آید ترا گنجی گهر
 در طلب باید که باشی گرم تر
 آنک از گنج گهر خرسند شد
 هم بدان گنج گهر در بند شد
 هرک او در ره بجیزی بازماند
 شد بتش آن چیز کویت بازماند
 عاشقی کار شیر مردان است

مخفی نیست که این فریق از روی عجز ترك گفته و در ملازمت و دوام حضور و ملاقات کوتاه آمده دیگرند و نفوس ضعیفه ای که بمشکی اصطلاحات و بمفاهیم ظاهر پاره ای عبارات دل خوش کرده اند دیگر . چه آنان آداب دانان و سوخته جان و روانانند و این نفوس معطله در سجن سافلین جهل نه تنها از شهود شروق شمس حقیقت و از فروغ نور الله نور السموات والارض که ثملین را است محرومند بلکه از مقام قدس انسانی فاصله گرفته و بحیوة فانیه عاریه دنیا سرگرم شده از مصادیق آیه کریمه ان الذین لایرجون لقاءنا و رضوا بالحویة

صفحه : 162

الدنیا (سوره یونس آیه 8) گردیدند و بر اثر علاقه بز خارف دنیا و مقامات و مناصب اعتباری آن رین قساوتی درجانشان رسوخ کرده کلابل ران علی قلوبهم ماکانوا یکسبون (سوره مطففین آیه 15) تا بحدی که با مشایخ اولیاء الله که عقول کامله اند و بشهیر معرفت در ملکوت اعلی سفر کرده اند و بمقام علیین مهمین و عالیین نائل شده اند و دانم در فلوات عشق جمال سرمدی احسن الخالقین هانمند و از خود بدر شدند و فانی در

ذات حقیقه الحقائق گردیدند و باوقانمند و صفائح ارواح اضطراب حقیقتشان صحیفه آفاقی معانی و اسرار ماورای طبیعت است بستیزه بر میخیزند و بجدال و طعن و شتم بر میایند بیخبر از اینکه :

عاشقی کار شیر مردان است

سخره کودکان معبر نیست

اوقاتان در آتش سوزان

جز که در عهده سمندر نیست

آری بقول علی بن ابی طالب قیروانی : الجاهلون لاهل العلم اعداء : قال الله تعالى : مثل الفريقين كالا عمى والاصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا أفلا تذكرون . ابو علی سینا گوید : (عیون الانبیاء فی طبقات الاطباء ابن ابی أصیبه ص 22 ج 2)

عجبا لقوم یحسدون فضائلی

ما بین غیابی الی عدالی

عتبوا علی فضلی و ذموا حکمتی

و استو حشوا من نقصهم و کمالی

انی و کیدههم و ما عتبوا به

کالطود یحقر نطحه الاوعال

و اذا الفتی عرف الرشاد لنفسه

هانت علیه ملامة الجهال

یعنی عجب از گروهی که بدخواه فضائل منند ، مرا عجب و نکوهش می کنند . بر فضل من خشم می گیرند و حکمت مرا مذمت می کنند ، از نقص خود در وحشتند و از کمال من .

همانا که مثل من در برابر بدسگالی و خشم آنان مثل آن کوه صفحه : 163

بزرگی است که شاخ زدن بزهای کوهی را ناچیز می شمارد .

هرگاه جوانمرد نیکوخواهی رشاد خویش را شناخت سرزنش نادانان بر وی سبک میشود .

در اینجا به نقل مکتوبی که میرداماد قدس سره الشریف به یکی از اهل نا اهل عصرش که پا از حد کلیمش بدر برده است مرقوم فرموده است تبرک میجویم :

رحم الله امرءا عرف قدره ، ولم یبعد طوره ، نهایت مرتبه بیحیایی است که نفوس معطله و هویات هیولانیه در برابر عقول مقدسه و جواهر قادسه بلاف و گزاف و دعوی بیمعنی برخیزند اینمقدار شعور باید داشت که سخن

من فهمیدن هنر است نه با من جدال کردن و بحث نام نهادن چه معین است که ادراک مطالب دقیقه و بلوغ

بمراتب عالیه کار هر قاصر المدرکی و پیشه هر قلیل البضاعتی نیست فلامحاله مجادله با من در مقامات علمیه از بابت قصور طبیعت خواهد بود نه از بابت دقت طبع مشتی خفایش همت که احساس محسوسات را عرش

المعرفت دانش و اقصی الکمال ادراک شمرند (اقصی الکمال هنر شمرندخ) با زمره ملکوتیین که مسیر آفتاب

تلفشان بر مدارات انوار علم قدسی باشد لاف تکافؤ زنند و دعوی مخاصمت کنند شایسته نباشد و در خور نیفتند (مخاصمت کنند روانبود و در خور نیفتدخ) ولیکن مشاکسه و هم با عقل و معارضه باطل با حق و کشاکش

ظلمت با نور بدعتی است نه امروزی و منکر نیست نه حادث والی الله المشتکی والسلام علی من اتبع الهدی .

خود را بمن ار خصم بسنجد عجبی نیست

چون جای به پهلوی وجود است عدم را

و اذا أتتک مذمتی من ناقص

فهی الشهادة لی بانی کامل

صفحه : 164

خاقانی آن کسان که طریق تو میروند

زاغند و زاغ را روش کبک آرزو است

بس طفل کارزوی تر از وی زر کند

نارنج از آن خرد که ترازو کند ز پوست

گیرم که مار چوبه کند تن بشکل مار

کو زهر بهر دشمن و کو مهره بهر دوست

این نامه در فوائد رضویه مرحوم محدث قمی نیز در ترجمه میر منقول است . (ص 422) . نکته 514 کتاب

هزار و یک نکته در این امر مطلوبست . صفحه : 165

صلت السماء بدورانها , والارض برجحاتها , والماء بسيلانه , و المطر بهطلانه , و قد تصلى له ولاتشعر , و لذكر الله اكبر .

ترجمه : آسمان بگردیدنش نماز می کند , و زمین به سنگین بودنش , و آب به روان بودنش , و باران به فرو ریختنش , و تو نیز مرا او را نماز می گذاری و آگاه نیستی , و هر آینه یاد خدا بزرگتر است . بیان : فص در این است که ممکنات اطاعت و بندگی واجب تعالی می کنند . رجحان بر وزن سبحان مصدر رجح بتقدیم جیم اجد و بعد از آن حاء حطی بمعنی ثقل و غلبه است . در بعضی از تراجم رجحان به دو جیم دانسته شده و به جنبش و حرکت ترجمه شده است . و رج اگر چه به این معنی آمده است چنانکه در واقعه قرآن کریم است اذا رجت الارض رجا , ولی مصدر آن رجحان در معاجم متعددی که در دست داریم دیده نشده است .

قسمتی از این فص را مولی صدرا در مبحث غایت اسفار (ج 1 ط 1 ص 180) , و نیز در مبحث شرح هدایه (ص 247 ط 1) نقل کرده است . در چند نسخه خطی اسفار که در تصرف راقم است به اتفاق رجحان با جیم اجد و حاء حطی است , و بدون شك رجحان با دو جیم مصحف است . و این عبارت اسفار که نقل میشود خود مؤید بلکه دلیل

صفحه : 166

و حجت است :

در اسفار گوید : كما اشار اليه المعلم الثانی ابونصر فی الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحاتها . و پس از آن آورده است که : قال بعض العرفاء : لعمرى ان السماء بسرعة دورانها و شدة وجدها والارض بفرط سکونها لسيان في هذا الشأن , ولعمر الهك لقد اتصل بالسماء والارض من لذيذ مانالنا من تجلى جمال الاول ما طربت به السماء طربا رقصها فهي بعد في ذلك الرقص و النشاط , و غشى به على الارض لقوة الوارد فالقوت مطروحة على البساط . و سريان لذة التجلى عبد هما و مشاهدة لطف الازل هي التي سلبت أفندتهما كما قيل في الشعر

فذلك من عميم اللطف شكر

و هذا من رحيق الشوق سكر

غرض در تعبیر این عارف به والارض بفرط سکونها است .

برای رسیدن به این اصل اصیل و رکن رکن باید عقل را تجرید دیگر و نظر را تدقیق بیشتر و فکر را تصفیه بهتر کرد . بدانکه کثرتی که بظاهر مشهود است در حقیقت اعتباری است و وحدت حقیقی است یعنی در چشم توحید اهل الله تحقق جمیع عوالم غیر متناهی و حقائق جمیع اشیاء من البدو الی الختم اعتبارات و لحظات آن وحدت حقه حقیقیه اند که همه مزایا و مظاهر بلکه تجلیات و ظهورات و تطورات و تشنات او سبحانه اند کل یوم هو فی شأن , هو الاول والاخر و الظاهر والباطن و آن واحد قیوم قیم و مصدر همه است و همه قائم به او که اگر چه اثنیت نیست ولی بتشابه به اضافه مقوله اشراقیه یعنی روابط محضه آن اصلند نه اینکه اشیایی هستند که آنانرا ربط است بلکه عین ربطند و وجودات رابطند نه چون بیاض قائم به موضوع که وجود محمولی رابطی است بلکه بتعبیر صدر اعظم فلاسفه فقر نوری و امکان فقری است .

صفحه : 167

اشیاء را دو اعتبار است

و به بیان دیگر چنانکه حکیم متاله ملاعلی نوری اعلی الله مقامه در تعلیقاتش بر شرح اصول کافی صدرالمتألهین فرموده است : ان للاثیاء اعتبارین اعتبار انها مظاهره و مرایاه و اعتبار انه شئونه و اطواره و تجلیاته و ظهوراته یا من تجلی بقله لخلقه واحتجب عن خلقه بقله و السرفیه جهتا الخلق والامر انتهى كلامه الشريف . ولعمرى انه كلام بعيد الغور قل من وصل الى سره المستتر .

آن کس که ز کوی آشنایی است

داند که متاع ما کجایی است

و به تعبیر دیگر چنانکه سید اجل علم المعرفة و طود الفقه سید احمد کریلایی قدس سره در مکتوباتی که بین او و جناب حکیم متاله و فقیه بارع مرحوم کمپانی در معنی دو بیت عطار رد و بدل شد فرموده است : اعلم انه لوجود و لاموجود سواه و کل ما يطلق عليه اسم السوى فهو من شئوناته الذاتیه و اطلاق السوى عليه من الجهل والغی لانغمار رحم فی الاعتبار والامور الاعتباریه و غفلتهم الحقیقه و اطواره

رمد دارد دو چشم اهل ظاهر

که از ظاهر نبیند جز مظاهر

محقق را که وحدت در شهود است

نخستین نظره بر نور وجود است

دلی کز معرفت نور و صفا دید

زهر چیزی که دید اول خدا دید

و لحاظ امکان برای موجودات بلحاظ آنها است فی انفسها و این صفحه : 168

مجرد اعتباری است در ظرف عقل و لاتحقق له فی الخارج و نفس الامر اصلا و الموجود فی الخارج و نفس الامر ظهوره تعالی بشنونه و اطواره بل هو المراد بنفس الامر و لا نفس الامر سواه هر لحظه بشکلی بت عیار در آمد دل برد و نهان شد . هو الاول والاخر والظاهر والباطن و هو بكل شی محیط . و غایت قصوای سالکان اسقاط اعتبارات و اضافات است و خروج از عالم پندار و اعتبار که عالم غرور است . بسوی حقیقت و دارالقرار .
انتهی ما اردنا من نقل کلامه الشریف .

و به این نظر بلند جمیع کثرات مبدعاتند چنانکه مختار صدر المتالهین و هم مشربان او است فوق آن چه که جمهور فلاسفه گفته اند که اگر ممکن مسبوق بماده و مدت باشد از مکونات است و اگر بماده تنها است از مخترعات است و اگر مسبوق به هیچیک نیست فقط مسبوق به علت است از مبدعات است .
و نیز فوق آنچه است که شیخ رئیس در اشارات اختیار کرده است که مبدع آن است که بین او و مبدأ واجب واسطه نباشد که منحصر در عقل اول میشود فتدبر .

جنود غیر متناهی اسماء و صفات در معیت سلطان وجوداند

و از این بیان دانسته میشود که هر کجا وجود است اسماء سبعة حیوة و علم و ارادة و قدرت و سمع و بصر و کلام که امهات اسمایند نیز با او هستند . بلکه انتشار اسماء و صفات از آن ذات اقدس است و جمیع عوالم حتی الاسماء و الصفات ظهورات کمال او است یعنی همه شنونات ذاتیه و تجلیات اسمائیه حق جل و علی میباشد لاله الا الله وحده وحده وحده اشاره به توحید ذات و توحید صفات و توحید افعال است که توحید مطلقا مختص بحقیقت واجب الوجود بالذات

صفحه : 169

است . بحول الله و قوته اقوم و اقعده , ولا حول ولا قوة الا بالله , و ما تشانون الا ان یشاء الله , و هو معکم اینما کنتم . و اعلمو ان الله یحول بین المرأ و قلبه , و انه الیه تحشرون (سوره انفال آیه 24) , و نحن اقرب الیه من حبل الوریث .

روی الصدوق رحمه الله فی باب نفی المكان و الزمان و السكون و الحركة عنه تعالی من کتاب التوحید باسناده عن اسحق السبئی عن الحارث الاعور عن علی بن ابی طالب علیه السلام انه دخل السوق فاذا هو برجل مولیه ظهره یقول لا والذي واحتجب بالسبع فضرب علی علیه السلام ظهره ثم قال من الذي احتجب بالسبع قال الله یا امیر المؤمنین قال اخطأت ثکلتک امک ان الله عزوجل لیس بینه و بین خلقه حجاب لانه معهم اینما كانوا قال ما کفارة ما قلت یا امیر المؤمنین قال ان تعلم ان الله معکم حيث کنت قال اطعم المساکین قال لانما حلفت بغير ربک . یعنی امیر المؤمنین علی علیه السلام در بازار وارد شد بمردی رسید که مواجه امیر علیه السلام نبود و میگفت نه قسم به آنکه به هفت (یعنی هفت آسمان) محتجب است امیر علیه السلام بر پشت وی زد و فرمود چه کسی به هفت محتجب است ؟ گفت خدا ای امیر المؤمنین فرمود خطا کردی مادرت بسوگت نشیناد همانا که بین خدای عزوجل و بین خلقش حجابی نیست عرض کرد کفار چه گفتیم ای امیر المؤمنین چیست فرمود اینکه بدانی که هر جا هستی خدا با تو هست عرض کرد اطعام مساکین کنم فرمود نه تو قسم بغير خدایت خوردی .

در صلوة و تسبیح و طاعت ما سوی الله تعالی

حال گویم که چون دانستی لاموجود سواه سر والیه یرجع الامر کله , و ان الی ربک المنتهی , و ان الی ربک

الرجعی و هو الاول والاخر صفحه : 170

والظاهر و الباطن و نظائر آنها را می یابی , و بچشم خرد مینگری که جمیع مخلوقات مسخر اویند , و طغرای فرمانش بر همه نافذ است و جملگی در قبضه قدرت اویند و آسمان و زمین و آب و باران هوشمندند پس زمین و چرخ را دان هوشمند

چونکه کار هوشمندان می کنند

و دائم بطاعت و صلوة پروردگار خودند , الم تر أن الله یسبح له من فی السموات والارض و الطیر صافات کل قد علم صلوته و تسبیحه و الله علیم بما یفعلون (سوره نور آیه 42) و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامر (سوره اعراف آیه 55) از منوچهری دامغانی یادی شود : نماز شام نزدیک است و امشب مه و خورشید را بینم مقابل

ولیکن ماه دارد قصد بالا
 فرو شد آفتاب از کوه بابل
 چنان دو کفه سیمین ترازو
 که این کفه شود زان کفه مانل
 من و تو غافلیم و ماه و خورشید
 بر این گردون گردان نیست غافل
 و تو نیز در طاعت و صلوتی ولی شاعر نیستی . اینکه در صلوتی و شاعر نیستی بعلم بسیط و مرکب است که
 در فص بیست و یکم بیان شد و ذکر خدا که صلاتی است یعنی اطاعتی است که اکبر اطاعتت
 صفحه : 171

مختص به انسانست . و به بیان دیگر ذکر الله که حقیقت صلوة و طاعت است بزرگتر از آن است که وصف
 گردد و افهام بدان رسد و او هام بدان راه یابد چه ذکر الله گاهی بلسان ملکوت و استعداد است و فهم تو بلسان
 ملک و مقال و حال .
 و بدان که لسان حالی و قالی و استعدادی می باشد . لسان استعدادی تخلف از مقتضی نمی کند ، اما لسان حالی و
 قالی گاه هست که تخلف می کند مثلاً کسی به لسان قال ادعای امری می کند و حقیقت ندارد و کذب محض
 است و همچنان به لسان حال ادعای حالی می کند و کذب است .
 و بدان که فص شینی فصوص الحکم شیخ عارف محیی الدین عربی در بحث از لسان استعدادی حایز اهمیت
 بسزا است .

ذکر الله تعالی
 قوله و لذكر الله اكبر , یعنی ذکر عبد مر خداوند سبحان را چنانکه در عبارت فوق گفته ایم . شیخ عارف محیی
 الدین عربی را در فص یونسی فصوص الحکم بر این وجه کلامی سامی بدینصورت است :
 و ما أحسن ما قال رسول الله صلى الله عليه و آله] : (ألا أنبئكم بما هو خير لكم و أفضل من أن تلقوا عدوكم
 فتضربوا رقابهم و يضربون رقابكم ؟ ذكر الله) . و ذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية الا من ذكر الله الذكر
 المطلوب منه , فانه تعالى جليس من ذكره , والجليس مشهود للذكر . و متى لم يشاهد الذاکر الحق الذى هو
 جليسه فليس بذاکر . فان ذكر الله سار فى جميع العبد لامن ذكره بلسانه خاصة . فان الحق لا يكون فى ذلك الوقت
 الا جليس اللسان خاصة , فيراه اللسان من حيث لا يراه الانسان بما هوراء و هو البصر . فافهم هذا السر فى ذكر
 صفحه : 172

الغافلين . فالذاكر من الغافل حاضر بلاشك , والمذكور جليسه فهو يشاهده . و الغافل من حيث غفلته ليس بذاکر
 فما هو جليس الغافل . الخ در فضیلت ذکر بدین وجه که گفته ایم آیات و روایات بسیار است و عمده در ذکر
 ادب مع الله و بر مراقبت و حضور توجه داشتن است تا ذاکر بدان حدی رسد که صدای ذکر را از قلب خود
 مشاهده و استماع می کند ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا و اتبع هويه و كان امره فرطاً (سوره كهف آیه 29)
 .

بقای اعضا بعضو ذاکر و بقای عالم به انسان کامل
 در فص یونسی فصوص الحکم محیی الدین عربی و شرح قیصری بر آن (ص 384 ط 1) در ذکر مطلبی شریف
 بدین عبارت عنوان شده است که : ولابد ان يكون فى الانسان جزء يذكر به و يكون الحق جليس ذلك فيحفظ باقى
 الاجزاء بالعناية كما يحفظ العالم بوجود الكامل الذى يعبد الله جميع احواله . . . الخ .
 وجه دیگر در تفسیر کلمه علیای و لذكر الله اكبر این که ذکر خداوند مر عبد را که فرمود فاذا ذكر ونى اذكر كم و
 جهت اكبر بودن آن ظاهر است . و شیخ عارف مذکور را در فص محمدی فصوص الحکم بر این وجه نیز بیانی
 رفیع است که گوید : ولذكر الله اكبر يعنى فيها اى فى العبادة اى الذكر الذى يكون من الله لعبده حين يجيبه فى
 سؤاله . و النشاء عليه اكبر من ذلك العبد ربه فيها , لان الكبرياء لله تعالى .

تبصره : در فص هجدهم گفته است] : (كل يسبح بحمده) (و در این فص عنوان کرده است که همه مصلی اند .
 البته آیات قرآنی و روایات اهل بیت عصمت و وحی که همه مسبح اند و ما سوى الله مصلی اند بسیار صفحه :

173

است . در دیوان حقیر آمده است :
 مه و خورشید و استاره بر این گردون گردانند
 به حکم حجت قاطع به راه عاشقی پویا
 ز نره تا مجره از رقیقت تا حقیقت را

بیابی را کع و ساجد بحمد و مدح حق گویا
دو عالم يك مصلی هست و دائم در صلاتتستند

همه اشباح در اینجا همه ارواح در آنجا

حق سبحانه در قرآن کریم فرموده است : و هو الذی خلق اللیل و النهار و الشمس و القمر کل فی فلك یسبحون (انبیاء 36) و نیز فرموده است : و الشمس و القمر رأیتهم لی ساجدین (یوسف 5) که جمع به و او و نون در لغت فصحیح عرب برای عقلاء است . و در صحف کریمه متعالیه مبرهن است که اجرام علوی را نفوس ناطقه است و چون انسان در تشبیه به عقول مفارقه در حرکت اند .

و نیز فرموده است : تسبیح له السموات السبع و الارض و من فیهن و ان من شی الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم انه كان حلیمًا غفورًا (الاسراء 45) .

و کلمه شی انکر نکرات است که شامل همه ما سوی الله است و هر تسبیح نمی کند مگر حی , پس ماسواه همه حی اند . و دانستی که هر کجا وجود است اسماء سبعه حیوة و علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و کلام که امهات اسماء اند نیز با او هستند که جمیع اسماء و صفات غیر متناهی از آن ذات اقدس منظر و منتشی اند . اصل هر چیز آب حیات است

در فص شانزدهم از روضه کافی از امام باقر علیه الصلوٰة والسلام روایت شده است که : ولکنه کان اذ لاشی غیره , و خلق الشی الذی صفحه : 174

جمیع الاشیاء منه و هو الماء الذی خلق الاشیاء منه , فجعل نسب کل شی الی الماء ولم یجعل للماء نسبا یضاف الیه .

و در قرآن کریم آمده است که : و کان عرشه علی الماء (هود 7) . و نیز : و جعلنا من الماء کل شی حی (انبیاء 31) . پس اصل هر چیز آب حیات است که مایه حیات اوست و وجود حی بدان محفوظ است و آن وجود منبسط است که آن را عماء گویند و اسم اعظم است , و شنیدن تسبیح آنها را کشف الهی باید به رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم (ص 84 98) و به فص ابوبی فصوص الحکم شیخ عارف محیی الدین عربی و شرح قیصری بر آن رجوع شود (ص 388 ط 1) که بسیار مفید است و نیز نکته 842 هزار و یک نکته در این که آب ماده حیات کل است , مطلوب است . صاحب فتوحات مکیه در آخر باب دوازدهم آن گوید : ان المسمی بالجماد و النبات عندنا لهم ارواح بطنت عن ادراک غیر اهل الکشف ایاها فی العادة الی ان قال : نحن زدانم الایمان بالاخبار الکشف فقد سمعنا الاحجار تذرک الله رؤیة عین بلسان نطق تسمعه آذاننا منها و تخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما لیس یدرکه کل انسان .

و قال فی موضع آخر منه : و لیس هذا التسبیح بلسان الحال کما یقول اهل النظر مما لا کشف له (نثر قیصری بر فصوص ص 133 ط 1) . بر این منوال عارف رومی در مثنوی گوید :

نطق آب و نطق خاک و نطق گل

هست محسوس حواس اهل دل

سنگ احمد را سلامی می کند

کوه بجایی را پیامی می کند

جمله ذرات عالم در نهان

با تو می گویند روزان و شبان

صفحه : 175

ما سمعییم و بصیرییم و خوشییم

با شما نامحرمان ما خامشییم

از جمادی در جهان جان روید

غلغل اجزای عالم بشنوید

تبصره : موجودات که همه حی اند و مسبح اند و مصلی و ساجدند و بذکر الهی و تسبیح و تقدیس ناطق اند , آیا مانند انسان دارای ادراک کلی اند و صاحب قوه ناطقه مجرده اند , به خصوص که خداوند سبحان در قرآن و فرقان فرموده است : انطقنا الله الذی انطق کل شی (فصلت 22) ؟ تفصیل این سؤال و حق مطلب در جواب آن , در درس یکصد و سی و ششم دروس معرفت نفس ذکر شده است رجوع شود (ج 3 ص 470) .

تسبیح و تقدیس ملانکه

تبصره : ملانکه گفته اند : نحن نسبح بحمدک و نقدس لک (بقره 31) . و از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم درباره غذای ملانکه روایت است که : طعامهم التسبیح و شرابهم التقدیس . و نه فقط صلات و تسبیح و

تقدیس ما سوی الله را است بلکه در حدیث معراج آمده است که جبرئیل علیه السلام امر النبی صلی الله علیه و آله وسلم بالتوقف , و لما سأل وجه ذلك عن جبرئیل أجابه بقوله : ان ربك یصلی , فقال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم : و کیف یصلی ؟ قال جبرئیل : یقول سبح قدوس رب الملائكة و الروح .
در اضافه رب به كاف خطاب ربك تدبر شود , و در فرق میان تسبیح و تقدیس و وجه طعام بودن تسبیح و شراب بودن تقدیس و برخی از مطالب دیگر در نکته 443 هزار و یک نکته عنوان شده است , و در صفحه :

176

فص محمدی فصوص الحکم شیخ عارف محیی الدین عربی مطالبی در وصف مصلی و اسرار صلوة آورده شده است که بسیار معتبر است .

تبصره : عبادت وقتی صحیح است که شخص جمیع قوای ظاهری و اگر یکی را بکار برد و دیگری را نبرد عبادت او صحیح نیست به علت این که بانتفاء کل لازم نماید . به هوش باش که این صحت و عدم صحت را با اصطلاح فقهی اشتباه نکنی .

و نیز بدان که کسی که جمیع قوای ظاهری و باطنی او تابع قلب او که محل علاقه روح است بوده باشد , می یابد که جمیع کمالات راجع به حق است و این شخص با این حال اگر نماز کند نماز جماعت است و با این حال اگر در نماز نباشد به حقیقت همیشه در نماز است به علت این که غرض از نماز حضور است و این شخص با این حال حضور دارد . نه این حال مسقط از نماز است بلکه غرض این است که مشمول حکم خداوند ذوالمعارج الالمصلین الذین هم علی صلواتهم ذنمون (معراج 24) می باشد . قال سبحانه : الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم (آل عمران 192) . و فی الامالی و العیاشی عن الباقر علیه السلام : لایزال المؤمن فی صلوة ما کان فی ذکر الله قائما او جالسا او مضطجعا . ان الله یقول : الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم (تفسیر صافی) .

و عن الرضا علیه السلام لیس العبادة كثرة الصلوة و الصوم ان العبادة الفکر فی امر الله .
فی الکافی و التهذیب عن المفضل قال سألت أبا جعفر علیه السلام عن قوله تعالى : الذین هم علی صلواتهم یحافظون ؟ قال : هی الفریضة . قلت : الذین هم علی صلواتهم ذنمون ؟ قال : هی النافلة (وافی ج 5 ص 13)
خوشا آنکه دائم در نمازند .

صفحه : 177

و بدان که از قوای فعاله در عالم و آدم در شرع مظهر تعبیر به ملائکه شده است و در خبر است که مصلی به تنهایی هم نماز می خواند ملائکه در خلف او نماز می خوانند که هر مصلی امام است و این امامت و اقتدای ملائکه بدو را مراتب است و سر کریمه ایاک نعبد و ایاک نستعین از این دقیقه معلوم می گردد که فوق مطلب استحسانی مسأله تبعض صفة در بیان آنست که شیخ بهائی در اول کشکول از فخر رازی نقل کرده است . در این مقام شرح ما بر فصوص محمدی فصوص الحکم شیخ عارف محیی الدین عربی مطلوبست . یار ما اگر از لطف مدارا نکند

وای بر ما اگر از روزه بیالیم و نماز

و چون قوای فعاله در عالم و آدم ملائکه اند خواه از الوکه و خواه از ملک و ملکه به معنی قدرت و سطوت در این آیات کریمه تدبر شود . و اذ قال ربك للملائكة انی خالق بشرا من صلصال من حمأسنون فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی فقعدوا له ساجدین فسجد الملائكة کلهم اجمعون الا ابلیس ابی ان یكون مع الساجدین (حجر 33 29) .

یا ایها الذین آمنوا قوا أنفسکم و اهلیکم نارا و قودها الناس و الحجارة علیها غلاظ شداد لایعصون الله ما امره م و یفعلون ما یؤمرون (تحریم 7) .

اذ قال ربك للملائكة انی خالق بشرا من طین الی قوله سبحانه : قال یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی استکبرت ام کنت من العالین (ص 76 72) و بیان روایت در عالین که در کتب تفسیر روایی آورده اند .

تبصره : صاحب فتوحات مکیه در باب سیصد و هفدهم فتوحات صفحه : 178

مکیه (ج 3 ص 74 ط بولاق) گوید : اعلم ان الحیوة جمیع الاجسام حیوتان : حیوة عرضیة عن سبب و هی الحیوة الی نسبناها الی الارواح , و حیوة أخرى ذاتیة للاجسام کلها کحیوة الارواح للارواح , غیر ان حیوة الارواح تظهر لها فی الاجسام بانتشار ضونها فیها و ظهور قواها و حیوة الاجسام ذاتیة لیست كذلك . الخ .
عجب این که صاحب اسفار در آخر باب سیزدهم باب حادی عشر نفس اسفار (ج 4 ص 171) پس از نقل کلام مذکور , بر وی اعتراض دارد با این بیان دو گونه حیات در کمال اتقان است که یکی حیات ذاتی ساری در همه اشیاء است که نفس رحمانی است و دیگر حیات عرضی که به اختلاف مراتب امرجه است .

صفحه : 179

فص 31

ان الروح التي لك من جواهر عالم الامر لا تتشكل بصورة ولا تتخلق بخلق ولا تتعین لاشارة و لا تردد بين سکون و حركة , فلذلك تدرك المعدوم الذي فات و المنتظر الذي هو آت , و تسبح في الملكوت , و تنتفس من عالم الجبروت .

ترجمه : روحی که تو را است از جواهر عالم امر است بصورتی متشکل نمیگردد و بخلقتی متخلق نمیشود و به اشارتی متعین نمیگردد و بین سکون و حرکت تردد نمیکند , پس بدین سبب معدومی را که فوت شده است و منتظری را که آینده است ادراک میکند و در ملکوت شنا می کند , و از عالم جبروت دم بر میاورد .
بیان : عبارت نسخ مختلف است : ان الروح الذي . . . و به همین نسخه بمناسبت تذکیر روح همه افعال بصیغه مذکرند . و لاتتعین باشارة . . . و تسبح , و در نسخه ای و تسبح . . . فی عالم الملكوت و تنتفش من عالم الجبروت , و نسخه ای من خاتم الجبروت .

فص در این است که روح انسانی از عالم امر است که این فریق عوالم ما قبل طبیعت را تعبیر به عالم امر می کنند . و این اصطلاح را از قرآن کریم دارند که فرمود : **الاله الخلق و الامر** (سوره اعراف آیه 55) و آنان را در این اصطلاح سری است و آن این که امر دال بر وحدت و جمع است و ما امرنا الا واحدا کلمح بالبصر (سوره قمر آیه 51) و در خلق چنان که در فص هفدهم گفته ایم قدر و اندازه

صفحه : 180

معتبر است . و به خصوص در عالم طبیعت که علاوه بر آن خلقت از کم و کیف حاصل می شود , و کثرت از خلق پدید میآید . و در فص نخستین بدان اشارت نموده ایم که تعدد عقول مفارقه و مجردات نوریه چگونه است , و آنان از امر عالم جمع خواهند و از خلق عالم فرق .

در مغایرت نفس با بدن و تجرد آن

در این فص و چند فص بعد از آن در مغایرت نفس ناطقه با بدن , و در جوهریت و تجرد و مراتب و درجات آنست حکمای الهیه از دیر باز در این مسائل در پیرامون معرفت نفس بحث کرده اند و کتب و رسائل بسیار در این امر اهم امور نوشته اند .

غرض در این فص اثبات این مطلب است که نفس ناطقه یعنی روح انسانی , جوهری از عالم مجردات یعنی از عالم امر است بخلاف بدن عنصریش که جوهری از عالم خلق است یعنی از عالم طبیعت و مادیات است . لذا روح انسانی از احکام جسم و جسمانی مبری است یعنی چون جسم بصورت طبیعی متشکل نمی گردد , و به خلقت جسمیه که مرکب از کیفیات محسوسه چون لون , و به کیفیات مختصه به کم چون شکل , متخلق نمی شود . پس برای او امتداد طول و عرض و عمق , و کیفیات حرارت و برودت , و جهات زیر و بالا و پیش و پس , و دیگر احوال جسمانی نیست .

زیر و بالا پیش و پس وصف تن است

بی جهتها زان جان روشن است

دو دلیل بر تجرد نفس ناطقه

در این فص دو دلیل بر تجرد عقلانی نفس ناطقه اقامه شده است : دلیل اول این است که آدمی اموری را که در زمان گذشته بوقوع پیوست ادراک می کند که در حال ادراک صورت مدرک از ماده و مدت صفحه : 181 از ماده و مدت زوال یافته است , و نیز حوادثی را که هنوز به لباس ماده و مدت در نیامده است و صورتی مادی به خود نگرفته است ادراک می کند , چنان که غایت فعلی را که در بعد بخواهد انجام دهد بالفعل ادراک می کند , و یا این که اخبار به امور آتیه می دهد که مدرک جز موجود و رای ماده و مدت نتواند بود زیرا آنچه را که قوه ای از قوای جسمانی ادراک می کند باید مواجه با مدرکش باشد , پس روح انسانی از نشأه ربوبی و عالم ماورای طبیعت است .

دلیل دوم این که انسان در دریای بی کران ملکوت شنا می کند , و از آنجا به ماورای آن که عالم محیط بر ملکوت است یعنی عالم جبروت , سر در مسأورد و دم بر می زند با این که بدن و قوای جسمانی بر روی خاک افتاده است و وی را بسوی ملکوت و جبروت راه نیست .

جان گشاید بالا بالها

در زده تن در زمین چنگالها

ذره ذره کاندین ارض و سماست

جنس خود را همچو گاه و کهر باست

پس آن حقیقتی که در تو است و به ماورای طبیعت سیر می کند و در آن دریاها شناور است غیر از بدن خاکی تو است که آن شائیت را ندارد. تبصره: آن که گفته ایم در مجرد عقلانی نفس ناطقه, قید تجرد به عقلانی برای این جهت است که ادله ای بر تجرد برزخی نفس در مرتبه قوه خیال و مثال متصل, قائم است. و بحث نفس در حکمت متعالیه به نظری به شش بحث اصیل منتهی میشود: اول در وحدت شخصیه انسان که یک موجود مشخص و متعین است.

دوم در مغایرت نفس با بدن مغایرتی که با وحدت شخصیه آن مابینت ندارد.

سوم در تجرد نفس به تجرد برزخی در مرتبه قوه خیال و مثال متصل. صفحه: 182

چهارم در تجرد عقلانی در مرتبه قوه عاقله.

پنجم در فوق تجرد بودن آن.

ششم در این که این شخص واحد, انسان طبیعی و انسان مثالی و انسان عقلی و انسان لاهوتی است که او را فوق رتبه وحدت عددی است زیرا که وحدت حقه حقیقیه ظلیه دارد. تفصیل این مباحث و ذکر پراهمین در پیرامون آنها را در کتاب دروس معرفت نفس طلب باید کرد.

تبصره: چون نفوس انسانی را مقام تجرد بلکه و فوق تجرد وحدت حقه حقیقیه ظلیه است مناسب آنها به عقول اشد از نفوس فلکی که ملانکه اند می باشد. و بعبارة آخری: چون نفوس انسانی از عالم مجردات اند بالذات مناسب به مجردات دارند, وبالعرض مناسب به اجسام یعنی بسبب علاقه بدن, و البته امر ذاتی اشد از عرضی است. و فروع و احکام بسیاری بر این امر متفرع است.

صفحه: 183

فص 32

أنت من جوهرین احدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم, و الثانی مبائن لاول فی هذه الصفات غیر مشارك له فی حقیقة الذات یناله العقل و يعرض عنه الوهم فقد جمعت من عالم الخلق و من عالم الامر لان روحك من امر ربك و بدنك من خلق ربك.

ترجمه: تو از دو گوهری یکی دارای شکل و صورت و کیفیت و کمیت و حرکت و سکون و مکان و قابلیت انقسام است, و دیگری در همه این اوصاف مبائن با اول است و در حقیقت ذات با او مشارکت نیست. عقل بان میرسد و هم از وی رومیگرداند. پس تو از عالم خلق و از عالم امر گرد آمدی زیرا که روح تو از امر رب تو است و بدن تو از خلق رب تو. انسان یک حقیقت ممتد روحانی و جسمانی است

بیان: فص در این است که انسان از دو گوهر است. در فص قبل دانسته ای که انسان یک حقیقت ممتد از آسمان امر تازمین خلق است. بدن او که مرتبه نازله او است گوهری است جسمانی که باوصاف جسم چون شکل و صورت و کیفیت و کمیت و غیرها متصف است. روان او گوهری است که از همه اوصاف تن منزله است زیرا که نفس ناطقه مجرد از ماده و مجاری از احکام آن است پس بین این دو جوهر

صفحه: 184

هیچ شرکت در حقیقت ذات نیست.

و چون روح انسان از عالم امر است و یسنلونك عن الروح قال الروح من امر ربی فقط قوه عاقله می تواند به وی برسد یعنی او را بعلم حضوری و شهودی ادراك كند و قوه واهمه و متخیله و دیگر قوای مادی چون در رتبه دون اویند از ادراك آن عاجزند زیرا که هیچ محاطی محیط بر محیط خود نمیشود. و شأن این قوای مادی که همه از شئون و فروع نفسند و مظاهر و مجالی اویند, ادراك محسوسات است نه معقولات.

انسان بقوه ملکوتی عالم امری حشر با ماورای طبیعت دارد و سیر در عوالم مفارقات میکند. و به این دیده ملکوتی قابل است که نظر در ملکوت آسمانها و زمین کند اولم ینظروا فی ملکوت السموات والارض (سوره انعام آیه 76) چنانکه بقوای خلقی با اقالیم اجسام محشور است پس عالم خلق و امر هم دو در تو جمع است که روح تو از عالم امر رب تو است, و بدن تو از عالم خلق رب تو. پس انسان حقیقت جامع همه عوالم است.

ای نسخه نامه الهی که تویی

وی آینه جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست

از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

انسان بر دو معنی اطلاق می شود

مناوی در تنبیهات شرح قصیده نفسیه ابن سینا به بیانی که ترجمه آن این است گوید:

تنبیه سوم: انسان بر دو معنی اطلاق میشود یکی این محسوس مشاهد که چشم او را می بیند و لمس او را حس

می کند ، عالم به عالم شهادت و مؤمن به عالم غیب است ، دیگری نفس ناطقه است .
صفحه : 185

برای انسان اول لوازم و خصائصی است که بدانها از انسان ثانی متمیز است . و همچنین برای ثانی . بلکه اکثر اوصاف او مباین اول است زیرا که اول بالطبع مرده است و دومی بالذات زنده بلکه عین حیوة است . اولی محسوس بحواس است و دومی ادراک نمیشود مگر بعقل .
و عند التحقیق انسان همان معنی دوم است و تسمیه اول به انسان مجاز است چنانکه ضوء شمس را شمس می نامند پس همچنانکه ضوء شمس قائم بشمس است و تابع او است که بدان استدلال بر شمس میشود همچنین انسان ظاهر ظل و شبیح انسان حقیقی است و اعضا و قوای انسان ظاهر همه اظلال قوای انسان حقیقی است چنانکه در محلش ثابت شد . و همچنانکه اسم شمس که برای ذات شمس است اطلاق بر ضوء تابع آن میشود اسم انسان حقیقی بر انسان محسوس اطلاق میشود زیرا که انسان محسوس مظهر افعال و محل تصرف انسان حقیقی است .

و انسان حقیقی دراک عالم چون با خویشتن خلوت کند و از التفات به محسوسات و متخیلات عالم شهادت بیکسو شود و بدنش را خلع کند یعنی خویشتن را از ادراک بدن عزل کند عالمی معنوی حی عالم بذات خود را می بیند که در ادراک خود احتیاج بغیر خود ندارد و در این مقام بدون شك یقین کند و بدون مرأه برایش متحقق شود که ذاتش از عالم امر و منزله از ادراک حواس است و اگر مدتی بر این حال بپاید باب ملکوت برای منکشف میشود و قدس لاهوت برایش متجلی می گردد و انوار ملانکه حافین حول عرش بر او اشراق کنند و عرش را آشکار می بیند چنانکه بعضی از صحابه بدان خبر داد و مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم تصدیق فرمود (اصول کافی ج 2 ص 44 یقین حارثة بن مالك بن نعمان انصاری) .

و انسان حقیقی همانی است که خدای تعالی او را نفس نامید ، فرمود و نفس و ماسویها ، و همین معنی مراد مصطفی صلی الله علیه و آله است که فرمود والذی نفس محمد بیده و به این معنی است انسان
صفحه : 186

مشارالیه در کریمه لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم . و احسن تقویم اشارت است بفطرتی که مقرر بر بوبیت است چنانکه فرمود : ألسنت بربکم قالوا بلی . و این فطرت همان غریزه نفس انسانی است که برای ادراک حقائق اشیاء در عالم ملک و ملکوت مهیا و مستعد است چنانکه در حدیث است که مولود یولد علی الفطرة . و به اسفل سافلین اشارت بمزاج انسانی کرده است که در میان مکونات ابعاد از جسم مطلق او است .
برای انسان حقیقی دو نظر است یکی بسوی عالم ملکوت که به این نظر علوم و معارف را از ملا اعلی میگیرد و سخن می گوید و حدیث می کند و از ناحیه ذوات طاهره ملکوتیه الهام و وحی میگیرد و این قوه را بصیرت گویند . و مر انسان را است که در مراتب بصیرت بر مدارج معارف تا بحضرت احدیت ارتقا یابد . نظر دوم بسوی عالم جسمانی است و به این نظر در بدن تصرف می کند و در این عالم محسوس تفکر می کند و با حواس پنجگانه محسوسات را مشاهده می کند .

مدرک معقولات و جمیع محسوسات یک چیز است (النفس فی وحدتها کل القوی) زیرا انسان شك ندارد که مبصر و سامع و ذائق و لامس و متخیل و متوهم و عاقل همه خود اوست و معرفت و حدانیت مدرک به این ادراکات بدیهی است .

و گروهی که از تصدیق باین حکم اعراض کرده اند معنی واقعی گفتار ارباب نظر را نفهمیدند زیرا که گفتند مدرک معقولات نفس است و مدرک محسوسات قوای بدنیه و باین پندار خود گمان بردند که ارباب نظر نفس را از ادراک جزئیات عزل کردند و ادراک را بر کلیات قصر کردند حتی بعضی از سلاطین حکمت بر اساطین اهل نظر
صفحه : 187

تشنیع کرده است و آنانرا به ضروریات انکار عقل نسبت داده است و خطا در فهم است نه در مفهوم و همانا که قصور از اعوجاج فهمشان است زیرا که مراد ارباب نظر این است که نفس بذاتها مدرک کلیات است و جزئیات محسوسه را بواسطه آتاش که حواس جسمانیه اند ادراک می کند و این کلامی است حق که مرانی در آن نیست . انتهى .

صفحه : 188

فص 33

النبوة تختص فی روحها بقوة قدسية تدعن لها غریزة عالم الخلق الاکبر کما تدعن لروحك غریزة عالم الخلق الاصغر . فتأتی بمعجزات خارجة عن الحلیلة و العادات .
ولا تصدأ مرآتها عن انتقالش بما فی اللوح المحفوظ من الكتاب الذی لا یبطل ، و ذوات الملانکه التي هی الرسل ،

فتبلغ مما عند الله . ترجمه : روح نبوت اختصاص بقوه ای قدسیه دارد که غریزه عالم خلق اکبر رام او است ، چنانکه غریزه عالم خلق اصغر رام روح تو است . لذا روح نبوت معجزاتی خارج از حیل و عادات میاورد . و مرآت نبوت که روح قدسی نبی است از انتقاش بانچه که مکتوب در لوح محفوظ و مصون از بطلان است ، و از انتقاش بذوات ملانکه که رسل الهی اند زنگ نمیگیرد (یعنی از آرایش جسمانی زنگ نمی گیرد تا از آن انتقاش باز بماند) ، لذا آنچه را که من جانب الله است بخلق میرساند . خواص نفس نبوی بیان : این فص در بیان خواص نفس نبوی است و کلمات آن را در لفظ فصیح و در معنی فصیح است . چنانکه عبارات آن در عین ایجاز بسیار بلیغ است .

در این فص به خصال سه گانه ای که حکمای الهی از مختصات

صفحه : 189

نبی که صاحب نفس قدسی است آورده اند ، اشارت شده است : یکی از آن سه اینکه ماده کائنات مطیع نبی باشد ، دیگر اینکه عالم بحقائق و مطلع بمغیبات باشد ، سوم اینکه ذوات ملانکه را مشاهده کند . و عبارات فص در افادت این سه امر به دو بخش گردیده است : در بخش اول که از تذعن لها تا والعدادات است به خصلت نخستین اشارت فرمود ، و در بخش دوم که از ولاتصدأ تا آخر فص است به دو خصلت دیگر که از انتقاش تا لایبطل به خصلت دوم اشارت کرده است ، و از ذوات الملانکه تا الرسل به سوم بر خصلت اولی اعنی بر تذعن لها تفریع کرده است که فتاتی بمعجزات ، و بر دو خصلت باقی اعنی بر لاتصدأ تفریع کرده است که فتبلغ مما عند الله .

و دو خصلت اخیر را در يك بخش آوردن برای این است که خلاصه آن دو از ملك وحی گرفته است : وحی را که کتاب است از انتقاش بما فی اللوح المحفوظ فهمانده ، و ملك را در ذوات الملانکه التي هی الرسل . و ذوات عطف است بر ما در بما فی اللوح المحفوظ ، یعنی عن انتقاش بما فی اللوح المحفوظ ، و عن انتقاش بذوات الملانکه . زیرا گرفتن وحی و دیدن ملك هر دو به انتقاش است چنانکه از بیان آتی واضح میشود . و همانطور که فتاتی بمعجزات متفرع بر تذعن لها است ، فتبلغ مما عند الله متفرع بر لاتصدأ است . پس تبلیغ از باب تفعیل است نه ثلاثی مجرد زیرا که موضوع بحث نبوت است که معجزه میکند و رسالت مآورد یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربك .

اذعان : اذعن له اذعانا فروتنی نمود و خوار گردید و اقرار کرد و بشتافت در فرمان برداری وی و گردن داد (منتهی الارب) . غریزه یعنی سرشت که طبیعت و قوی و هیولای قابل صور است . غریزه عالم خلق یعنی هیولی و غریزه عالم خلق یعنی طبیعت آن که خلاصه آن این است که ماده کائنات مطیع اوست . و شاید علت تعبیر

صفحه : 190

بغریزه و اعراض از ماده و هیولی که دیگران گفته اند تعمیم در شمول حکم باشد تا همه عوالم خلق و امر را شامل شود فتدبر .

اکبر صفت عالم است و همچنین اصغر . و عالم خلق اصغر عالم انسانی است اعنی خود انسان است . و عالم خلق اکبر که عالم کبیرش نیز گویند عالم مقابل آن است که جمیع ما سوی الله است و این جمله خود مؤید نکته فوق در بیان علت تعبیر بغریزه است .

در بعضی از نسخه ها بجای حیلت جبلت با جیم و بای موحده است و حیلت یعنی چاره که باسباب و علل عادی کاری کردن است اگر چه از اسباب و علل معمولی تا حدی دور باشد چون حیل نبوی موسی شاکر . صداء بمعنی زنگ است . صدی الحديد از دوبات سمع و کرم زنگ گرفته شد آهن ، و ریمناک گردید (منتهی الارب) .

و صداء در اینجا کنایه از حجاب و مانع است یعنی بر روح قدسی منزله نبوت زنگ آرایش جسمانی و کدورات عالم طبیعت می نشیند تا از پذیرفتن نقوش معانی و حقائقی که در لوح محفوظ مضبوطند و نیز از انتقاش ذوات ملانکه باز بماند . یعنی به حجابی محتجب نمیگردد ، و هیچ چیز مانع آن از انتقاش آن علوم و ذوات نمیشود ، بلکه همه آنها در جان بلك و بی آرایش نبی که آینه بی زنگاری است منقش می گردد . تشبیه جان به آینه و کدورات عالم طبیعت و آرایش جسمانی و زنگار بسیار لطیف است کلابل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون

تراتا آینه زنگار باشد

حجاب دیدن دلدار باشد

در بعضی از نسخه ها بعد از جمله (ولاتصدأ مرآتها) جمله (ولايمنعها شی) است ولی این زیاده عبارت شنب

غازانی شارح فصوص است که دیگران در متن آورده اند .
اتصاف لوح به وصف محفوظ برای این است که محفوظ از فساد و مصون از تغییر و زوال است لذا آنچه که
در آن مکتوب است نیز از

صفحه : 191

بطلان محفوظ است . و گفتیم که من الكتاب الذى لا يبطل بيان ما در عبارت بما فى اللوح المحفوظ است و کتاب
بمعنی مکتوب و احتمال اینکه بیان لوح محفوظ باشد سخیف است .

و دانستی که و ذوات الملانکه عطف بر ما در بما فى اللوح المحفوظ است . شارح فاضل شنب غازانی آنرا
عطف بر مرآة گرفته است ناچار در شرح آن دچار تکلف شده است و گفته است : (و ذوات الملانکه عطف
على قوله مرآتها یعنی آن ذوات الملانکه التى كالمرايا لاتحتجب عن نفسها الناطقة المؤيدة) (و حال اینکه کلام
در این است که مرآة روح قدسی نبوت بسبب شدت صقالت و کثرت صفایش از مشاهده ذوات ملانکه بهیچ
حجابی محتجب نمیگردد نه اینکه ملانکه چون مرایایی اند که از نفس ناطقه مؤیده نبوت محتجب نمیگردند .
و بعضی از بزرگان ذوات الملانکه را عطف بر کتاب گرفته است که مجرور به من میباشد و من را بیان لوح
محفوظ دانسته است و عبارتش در این مقام این است : (و روح مقدس او آینه بی زنگاریست در مقابل
نقوش ثابته لوح محفوظ لذا بدون هیچ مانع تمام حقائق آن لوح که موجودات الواح عالم قدر همه رفائق آن
حقائق هستند در آن روح مقدس منتقش می گردد ، و آن لوح همان کتاب آفرینش خدا است که از ازل تا ابد بر
حرفی بلکه بر نقطه ای از آن خط بطلان کشده نشود . و نفوس فرشتگان که رسولان الهی و مبلغ حکم خدا بسوی
خلانقت حروف عالیات آن کتابند گرچه فهم آن بر اهل بحث و ارباب قابل بسی مشکل و این بیان بر غیر
اصحاب وجد و شهود حال شگفت انگیز است که ملانکه حروف کتاب آفرینش باشند چون فهم کتاب و حروف
و کلمه را اصوات خارجه از فم یا نقش حاصل در لوح حسی پنداشته اند در صورتیکه این پندار عوام است و
دانشمندان و صاحب نظران را فوق این افهام) .

آنکه فرمود ملانکه حروف عالیات لوح محفوظند حرفی عالی است و در فص بعدی و دیگر فصوص آتیه

بخصوص در فص 57

صفحه : 192

تصریح میشود که ملانکه علوم ابداعیه اند ولی بحث فص در فحص خصال سه گانه نبوت است که باید یکی از
دیگری مشخص باشد و معلوم است که مکتوب ما فى اللوح المحفوظ که کتاب و وحی است غیر از آورنده
آنست که ملك باشد . و جان نبی هم از مکتوب ما فى اللوح المحفوظ منتقش میشود که کتاب آسمانی میاورد .
و هم از ذوات ملانکه که مکتوب ما فى اللوح المحفوظ را از آنان بصورت وحی میگیرد ، و ذوات ملانکه را
متمثل در صقع ذات خود می بیند .

فتبلغ مما عند الله که آخرین جمله فص است مطابق نسخه مطبوع حیدر آباد دکن است و ما این وجه را برگزیدیم
و دیگران آوردند فتبلغ مما عند الله الى عامة الخلق . و شنب غازانی هم در شرح دارد که فتبلغ ما استفادت منها
مما عند الله من الاحوال والاحكام الى عامة الخلاق لتكمل نفوسهم بحسب قوتها النظرية والعملية و يجعلها
مستعدة للسعادة الدنيوية و الدنيوية . و شاید که زیاده ت (الى عامة الخلق) کلام شنب غازانی باشد که دیگران
جزء متن قرار دادند .

و ضمیر فتبلغ راجع به نبوت است چنانکه فتاوی . و احتمال رجوع آن به ملانکه که . رسل اند و مما عند الله را
به نبی میرسانند اگر چه معنی صحیح میدهد ولی سیاق عبارت و موضوع بحث ابای از این احتمال دارد بلکه
مسلماً وجه اول متعین است .

توضیحا گوئیم : در این فص به خصال سه گانه ای که حکمای الهی برای نبی که صاحب نفس قدسی است آورده
اند ، اشارت شده است :

الف : یکی از آن خصال اینکه ماده کائنات مطیع نبی باشد یعنی پیغمبر کسی است که می تواند در طبایع کائنات
و مواد آنها تصرف کند و صورت هر عنصری را بصورت دیگر در آورد که عالم کبیر همه بمنزله اعضا و
جوارح روح قدسی نبی اند و از وی اطاعت می کنند .

و در انسان بحسب ارادات مختلفه روح احوال گوناگون پدید صفحه : 193

میاید و استحاله مزاجی پیدا می کند مثلا در حال غضب در بدن احداث حرارت و در حال خوف ایجاد برودت
می کند بدون اینکه حرارت و برودت خارج به او رسیده باشد . و در حال تأمل روح در عظمت و قهر حق تعالی
و تفکر در جبروت و کبریانش بدن از فزع و خشیت روح بلززه در میآید و موها بر بدن میایستند . و قوه و
اهمه انسان را از بلندی مثلا از روی چوبی که بر دو دیوار مرتفع نهاده است میاندازد و اگر همان چوب بر

روی زمین باشد بخوبی از روی او میگذرد .

و نیز نفوس شریره خبیثه در دیگری تأثیر می کند چون تأثیر زخم چشم آنکه چشم او گیرنده است که اصابت العین گویند . و رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم فرمود : ان العین لتدخل الرجل فی القبر والجمل فی القدر و اصابت العین از تأثیرات نفوس خبیثه است .

و بالجمله همچنانکه بدن و قوای انسان در اطاعت روح انسانند و روح انسان بحسب ارادات مختلفه اش احوال مختلفه در بدن ایجاد و احداث می کند عالم کبیر هم بمنزله بدن نبی است و قوه قدسیه نبوت در آن تصرفاتی باذن الله تعالی می کند که غریزه و طبیعت اشیاء در اطاعت و انقیاد او است .
ظهور معجزه

از این روی معجزات فعلی و خوارق عادات از قبیل شق القمر و شق الشجر و شق الارض و شق البحر و احیای اموات و شفای مریض حتی علاج اکمه و ابرص و استحاله عناصر چون برد و سلام شدن نار و نزول باران و بروز خصب و رخا و تسبیح حصا و ثعبان شد عصا و عبور از بحر و اشباه و نظائر اینگونه امور از نفس قدسی نبی ظهور می کند .

در نکاتم آورده ام که] : (معجزات بدون واسطه علل و اسباب نیست مثلا بردا و سلاما شدن نار بر ابراهیم خلیل الرحمن نفس ابراهیم علیه السلام باذن الله واسطه در آن بود چون روح عیسی روح الله علیه السلام صفحه

194 :

در خلق طیر از طین و نفخ روح در آن باذن الله و هکذا فی غیر هما . و معجزه ای که پندار عوام است مساوق با گزاف است چه آنان میخواهند اسباب و آلات را عزل کنند ، و همه چیز را بی واسطه اسباب بخداوند نسبت دهند چنانکه مردم طبیعی در مقابل آنان همه چیز را به اسباب نسبت می دهند . و میگویند ابر و باران از بخار آب است و نمودرخت از جذب ریشه و برگ و تولد حیوان از حرارت و تأثیر رحم و غیره . اما خدا پرستان گویند این اسباب مسخر پروردگار است و کارهای جهان هم نسبت باسباب دارد و هم نسبت به مسبب که باری تعالی است . چنانکه خود فرمود : الله الذی يرسل الرياح فتسير سحابا فیبسطه فی السماء کیف یشاء و یجعله کسفا فتری الودق یخرج من خلاله فاذا اصابه من یشاء من عباده اذا هم یستبشرون (سوره روم آیه 49) . و هم فرمود : و ارسلنا الريح لواقع (سوره حجر آیه 22) . و آیات بسیار دیگر . بلی در عین حال آنکه نظر باسباب دوخته و از مسبب غافل گردیده است نادان است .

دیده ای خواهم سوراخ کن

تا حجب را بر کند از بیخ و بن

ب : و خصلت دیگر اینکه از شدت صقالت و کثرت صفای جوهر نفسش اتصال بعالم غیب ملکوت و مبادی عالیه پیدا می کند و خیر از مغیبات میدهد و معارف حقه را که آب حیوة نفوس تشنه انسانها است از جانب حق جل و علی برای تکمیل نفوس و تحصیل آنان است میاورد .

جناب استاد علامه شعرانی در کتاب راه سعادت ص 46 ط 1 درباره عقیده فلاسفه در علم غیب فرماید :

[بدانکه فلاسفه اطلاع نبی را بر مغیبات گذشته و آینده انکار صفحه : 195

نمیکند برای آنکه نفوس انسانی یعنی جان انسان بمذهب فلاسفه در ذات خود مجرد از ماده است و حلول در جسم و مکان نکرده است بلکه لامکان است و بسبب مجرد بامبادی عالیه یعنی با عقول و نفوس سماوی ارتباط دارد و صورت هر چه در عالم عنصری و جسمانی حادث شود در آن عالم عقول و نفوس نقش بسته است و گاه باشد که جان انسان را با آنها اتصالی حاصل شود و نوع این اتصال معنوی برای ما وجود معلوم است اما ماهیتا مجهول است . و چون جان انسان با آن موجودات عالم غیب رابطه حاصل کرد آنچه در خور استعداد او باشد از صورتهای غیب در او هم منتقش میشود مانند آئینه ای که برابر آئینه دیگر نهی و در آن آئینه صورتهایی منعکس شده باشد و در آئینه اول بتابد و لازم نیست همه صورتهای غیبی که در مجردات عالم غیب است در جان انسان منعکس گردد زیرا که پذیرفتن هر صورت استعداد خاص میخواهد و بتجربه و شهادت متوالی ثابت شده است که اتصال روح انسان با عالم غیب در هنگامی حاصل میشود که شواغل او اندک شده سرگرمی بعالم عنصری نداشته باشد مانند ریاضت یا بیماری که نفس را از اشتغال ببدن و تدبیر آن باز دارد یا خواب که بر حواس ظاهره غلبه کند . و چون اندک اطلاع بر غیب برای مرد مرتاض یا بیمار یا خواب ثابت شود چگونه درباره نفس پیغمبر که در غایت پاکی است انکار توان کرد ؟ و پیغمبر بر دیگران بدین ممتاز است که حصول علم غیب برای نبی بی مرض و خواب و ریاضت است و خالص از شبهات و اهمه و القاآت شیاطین . اما از آن دیگران خالص نیست و گاه در عالم رؤیا مردم خواب بر ضد واقع می بینند چنانکه غم را بصورت شادی یا بالعکس و مال دنیا را بصورت قانورات و مرگ اقارب را بصورت افتادن دندان ببینند و تمیز نمیدهند آنچه

دیده اند از عالم غریب بر آنها القاء شده است و رؤیای صادقه است یا از او هام خود آنها است مجسم گردیده
اما انبیا آنچه می بینند خالص است و تشخیص آن میدهند و

صفحه : 196

القائت شیاطین را بر نفوس ایشان راه نیست .

و شیخ رئیس ابوعلی سینا در نمط عاشر از اشارات گوید عبارتی که ترجمه اش این است :
اگر ترا خبر رسد که عارفی از غیب خبر داد و درست آمد چه مژده بنیکی دهد یا تخویف کند تصدیق کن و باور
کردن آن ترا دشوار نباشد که آن را در روش طبیعت اسبابی است معلوم . تجربه و دلیل عقلی هر دو با هم
متفقند که نفس انسانرا ممکن است از غیب فی الجمله خبر یابد در حال خواب پس مانعی از آن در بیداری
نیست و اگر مانعی باشد زائل شدنی است و دفع کردنی و اما تجربه همه کس بدان گواهی میدهد و هیچ فردی از
افراد مردم نیست مگر آنکه چند بار در خود تجربه یافته است و البته این تجربه ها او را بتصدیق وادار کرده
مگر کسی که فاسد المزاج باشد و قوه متخیل و حافظه او خفته .

آنگاه بدلیل عقلی ثابت کرده است که صورت هر چیز که باید موجود شود قبل از موجود شدن در مبادی عالیه
منتقل شده است و آن علتی غیبی که ایجاد موجودات این عالم بسبب آنها است پیش از خلقت آنها تصور
این موجودات را کرده اند و نفس انسانی بسبب ارتباط با آنها ممکن است بر بعضی آن صور واقف گردد .
و این اخبار غیب دلالت می کند بر وجود عالم مجرد که حکما آنرا عقول و بزبان اهل شرع ملانکه و فرشتگان
گویند برای آنکه امور آینده که باید چند سال و ماه دیگر واقع شود فعلا موجود نیست مگر کسی که آنرا در ذهن
تعقل کند و در افکار موجود باشد و ما میدانیم که بعقل خود راهی بادراک امور آینده نداریم پس عقلی فوق عقل
ما بادراک آن نائل گردیده است و ما در خواب و غیر آن از او اتخاذ می کنیم پس در وجود عقول و ملانکه تردید
جائز نیست خواه بافلاک نه گانه قائل شویم یا بفضای غیر معلوم النهایه . و حکمای قدیم می گفتند خداوند ده

عقل مجرد و مستقل از جسم صفحه : 197

و جسمانی آفریده است و تدبیر هر يك از آسمانهای نه گانه را بعقلی گذاشته است و تدبیر عالم عناصر را بعقل
دهم . و مردم امروز بافلاک نه گانه بدن تفصیل که قدیم می گفتند اعتقاد ندارند اما نفی و اثبات افلاک موجب
شک و تردید در وجود عقل نیست زیرا که ما می گوئیم این تدبیر متقن و نظام محکم با این مصالح که در هر
موجود بکار رفته است معلوم میدارد امر جهان بماده بیشعور واکذار نشده است و البته گرداننده جهان شاعر
است و متصرف یا خداوند عالم است و بیواسطه مباشر هر کار است یا چون از یکی جز یکی صادر نشود و یا
بمصالح دیگر برای هر کار مباشری عاقل آفریده است و کار را بدو گذاشته که در زبان شرع آنها را ملانکه و
فرشتگان موکل بر موجودات گویند و در زبان اهل حکمت عقل مجرد نامند خواه بفلاک معتقد باشیم یا نباشیم .
یکی از فلاسفه فرنگستان کتابی نوشته است و فرید وجدی عالم مصری بعربی ترجمه کرده آنرا علی اطلاق
المذهب المادی نام نهاده است رد بر مذهب دهریها است و وجود روح مجرد را برای انسان ثابت کرده است
باده تجربه و در آن کتاب گوید (همه وقایع آینده از پیش معین است چون وقایع آینده معلول گذشته است و
هر کس بر علت آگاه گردد از معلول باخبر است و گویی عقلی فوق طبیعت دانای اسرار عالم و ترتیب سلسله
علل و معلولات موجود است و روح انسان گاهی بیا آن اطلاع می یابد و ترتب معلولات بر علل سابق بطوری
است که جبر لازم نیاید) (انتهی کلام الاستاد فی المقام . ج : دیگر از آن خصال سه گانه اینکه نبی بسبب نفس
قدسی که دارد ملانکه را که موجودات مجرده عوالم ماورای طبیعت اند مشاهده می کند . و از آنان باذن الله
وحی میگیرد و برای تکمیل نفوس بشر آنچه را که خداوند عالم فرموده است به عامه خلق میرساند .
مناسب میدانم برای بیان نحوه دیدن نبی ملک را و کیفیت اتخاذ وحی از ملک کلام حکیم لاهیجی قدس سره را در
خصال ثلاث مختص

صفحه : 198

بروح قدسی نبوت نقل کنیم :

[(بدانکه حکما گفته اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد تا قامت قابلیتش بتشریف نبوت سر افراز
تواند شد هی آن یسمع کلام الله ویری ملانکه الله و آن یعلم جمیع المعلومات او اکثرها من عندالله و آن طیبعه ماده
الکائنات باذن الله بیانش آنستکه نفس ناطقه را دو گونه قوت است قوت ادراک و قوت تحریک و ادراک بر دو
گونه است ادراک عقلی و ادراک حسی و خواص ثلاثه راجع شود بکمال قوتها سه گونه چه کمال قوه ادراک
عقلی آنست که هر تعقلی که ممکن شود دیگری را بتعلم و نظر در از منه متطاوله حاصل باشد من او را باسرع
حصول در اقصر از منه قوه حدس بدون تعلم .

و کمال قوه ادراک جزئی سیما قوه متخیله آنست که با آنکه بغایت قوی باشد در نهایت انقیاد و اطاعت باشد

مرفوه عقليه را بحیثیتی که هنگام انتقاش و ارتسام نفس بصورت معقولات و اتصال وی بعقل فعال که مفیض علوم و کمالات بلذ الله تعالی و جبرئیل عبارت از اوست قوه متخیله منجذب شود بسوی قوه عقليه بحدی که هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس بعنوان مجرد و کلیت مرتسم شود مثالی و شبحی از او در قوه متخیله بعنوان تمثیل و جزئیت پس حکایت کند متخیله مدرکات قوه عقليه را اگر ذوات مجرده باشد بصورت شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات جوهریه است در کمال حسن و بهاء . و اگر معانی مجرده و احکام کلیه باشد بصور الفاظ مرفوه محفوظه که قوالب معانی مجرده است در کمال بلاغت و فصاحت . و چون تطبیع و ارتسام متخیله بصور مذکوره در کمال قوه و ظهور بود ادا کند آنصور را بحسب مشترک بحیثیتی که صورت ذوات مدرک بحسب بصر و صور الفاظ مدرک بحسب سمع گردد و چنان مشاهده شود که شخصی در کمال حسن در برابر ایستاده کلامی در کمال فصاحت القاء میکند و چون افاضه عقل فعال علوم و احکام را باذن خدا است پس شخص مرئی ملکی باشد فرستاده خدا و الفاظ

صفحه : 199

مسموعه کلامی باشد از خدا . و چنانچه در مادیات اول شخص مادی در خارج دیده شود بعد از آن متخیل شود و بعد از آن معقول گردد , در مجردات ذات مجرد اول معقول شود بعد متخیل شود و بعد از آن محسوس . چنانکه مادی بعد از معقول شدن اعنی صورت معقوله قائم بذات خود نتواند بود بلکه قائم باشد بنفس عاقله کذلک ذات مجرد بعد از محسوس شدن قائم بذات خود نباشد بلکه قائم باشد بحسب مشترک . پس جبرئیل که عبارت از عقل فعال باشد نزد حکما اول بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قلب است نازل شود و بعد از آن بخیالش و بعد از آتش بحسب در آید و هم چنین کلام الهی را اول دل نبی شنود و بعد از آن بخیال در آید و بعد از آن معانی بدل فهمیده شود پس دو خاصیت از خواص ثلاثه در این دو کمال اعنی کمال قوه تخیل و کمال قوه تعقل متحقق شود یکی دانستن جمیع علوم یا اکثر علوم من عندالله بیواسطه بشری . دویم دیده ملانکه الله و شنیدن کلام الله . و پوشیده نماند که کلام و یعبرون عنه در حدیث مذکور از ابی عبدالله علیه السلام اشاره تواند بود بطریق حکماء در کیفیت تلقی وحی و سماع کلام الهی کما لایخفی علی المحقق الفطن چه حکایت کردن متخیله انبیاء مرعلوم و احکام فائضه من عندالله را و الفاظ مسموعه مراد از تعبیر عن الله تواند بود .

و اما کمال قوه تحریک آنست که نفس ناطقه در قوه فعل و شدت تأثیر بمرتبه رسد که هر چه تصور کند و هر صورتی که در خیال او نقش بندد و اراده تعلق بوجود او گیرد فی الحال در خارج موجود شود . و این مرتبه گاهی متحقق تواند شد که نسبت او در تصرف بماده کائنات چون نسبت او باشد بماده بدن خود چنانکه هر نفسی در بدن خود بمجرد تصور تأثیر تواند کرد چنانکه در صورت شهوت و غضب و خوف و رجاء و خجالت و حیاء این معنی نهایت ظهور دارد نفس مذکوره در هر بدنی بلکه در هر ماده بمجرد تصور و تعقل اراده تأثیر تواند نمود و چون این نسبت متحقق گردد مطیع او شود هر آینه ,

صفحه : 200

ماده کائنات بحیثیتی که هر صورتی که خواهد در او بخواهش او و باذن خدا موجود تواند شد و چون اینمرتبه در کمال قوه تحریک است حاصل شود خاصیت سوم نیز از خواص ثلاثه مذکوره متحقق شود و نفس ناطقه بحقیقت نبوت متحقق گردد و قابلیت وحی الهی حاصل آید و تفاوت انبیاء در مراتب نبوت بحسب تفاوت خواص مذکوره باشد در مراتب شدت وضعف و کمال نقص] (انتهی کلامه .

و در فصوص 34 و 47 و 50 و بخصوص 57 مطالب این فص روشنتر میشود . و آن که لاهیجی گفت که] (کلام و یعبرون عنه در حدیث مذکور] (حدیث این است :

فی الکافی باسناده الی هشام بن الحکم عن ابی عبدالله علیه السلام انه قال للزندیق الذی سألته من أين أثبت الانبياء و الرسل؟ قال انا لما أثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعالیه عنا و عن جمیع ما خلق و كان ذلك الصانع حکیما متعالیه لم یجز أن یشاهده خلقه و لایلامسوه فیباشر هم و بیاشروه و یحاجهم و یحاجوه ثبت أن له سفراء فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه یعبرون عنه الی خلقه و عباده و یدلونهم علی مصالحهم و منافعهم و ما به بقاؤهم و فی ترکه فناؤهم فثبت الامرون و الناهون عن الحکیم العظیم فی خلقه و المعبرون عنه جل و عزم الانبياء و صفوته من خلقه حکماء مؤدبین فی الحکمة مبعوثین بها غیر مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق و التركیب فی شی من احوالهم (و افعالهم نسخه) مؤیدون عندالحکیم العظیم بالحکمة ثم ثبت ذلك فی کل دهر و زمان مما أتت به الرسل و الانبياء من الدلائل و البراهین لکیلا تخلوا ارض الله من حجة یكون معه علم یدل علی صدق مقالته و جواز عدالته (اول کتاب الحجة من اصول الکافی ص 128 من ج 1 من المشکول) .

صفحه : 201

فص 34

الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كألواح فيها نقوش , أو صدور (صور خ) فيها علوم , بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فينطبع في هوياتها ماتلحظ , و هي مطلقة (مطلعة خ) لكن الروح القدسية تخالطها (تخاطبها خ) في اليقظة , و الروح النبوية تعاشرها في النوم .

ترجمه : ملائكة صور علمية اند (يعنى عقول اند) كه جوهر ذاتشان علوم ابداعى است نه چون الواحى باشند كه در آنها نقوشى است يا صدورى كه در آنها علمى است بلكه ملائكة علوم ابداعيه قائم بذاتشانند (كه اتحاد علم و عالم و معلوم است , و مثل نوريه اند) . امر اعلى را را مينگرند و در هوياتشان آنچه را كه ديده اند منطبق ميشود و آنان مطلعند لكن روح قدسى در بيدارى مخالط آنان , و روح نبوت در خواب معاشر آنهاست . بيان : اين فص در بيان حقيقت ملك , و نحوه استفاده نبى از آن در گرفتن وحى است . چون در فص گذشته كه در خصال سه گانه خاصه بقوه قدسيه نبوت بوده فرمودند : نبى ذوات ملائكة را مشاهده مى كند و از آنان كلام خداى تعالى را مى شنود , اکنون در اين فص در مقام توضيح اين مطلب مهم بر آمد كه حقيقت ملك چيست و ارتباط نبى با آن و گرفتن وحى از وى چگونه است ؟ .

و چون جوهر ذاتشانرا علوم ابداعيه معرفى کرده است لازم صفحه : 202 است كه بدوا دربارہ ابداع اشارتى رود :

خواجه نصيرالدين طوسى در شرح اشارات فرمايد : جمهور حكماء موجودات عالم را بر سه قسم کرده اند مبدعات و مخترعات و مكونات . مبدعات آن سلسله موجوداتى هستند كه در خلقت محتاج بماده و مدت نيستند چون عقول مجردة .

و مخترعات موجوداتى را گویند كه در خلقت محتاجند بماده فقط چون فلکیات . و مكونات موجوداتى هستند كه هم محتاج بماده اند و هم بمدت كه عالم عناصر است و عالم كون و فسادش نیز گویند . پس ابداع در رتبه اعلاى از آندو ديگر است . (فصل 8 و 9 نمط 5) .

بيان باب مدينة العلم امام العالمين اميرالمؤمنين على عليه السلام در باره عالم مبدعات : آمدى در غرر و درر و شهر آشوب در مناقب روايت کرده اند كه : سنل اميرالمؤمنين عليه السلام عن العالم العلوى فقال : صور عارية عن المواد , عالية من القوة والاستعداد , تجلى لها ربها فاشرفت , و طالعتها فتلالات , و ألقى فى هويتها مثالة فأظهر عنها أفعاله . بدانكه قيد بجمهور در كلام خواجه برای اين است كه حضرت شيخ اجل ابن سينا در اشارات مبدعات آن موجودى را ميداند كه میان او و اول تعالى واسطه اى نباشد پس مبدع در نزد ابن سينا جز عقل اول نبود . ولى بمبنى جمهور حكماء جميع عقول بلكه نفوس فلكى مبدعاتند .

و نیز بدانكه مبدعات در نزد صدر اعظم فلاسفه الهيين و اتباع وى اشمخ و اعلاى از مبنای ديگر حكما است كه وجود را حقيقت واحده مشككه ذات مراتب ميداند و ما سوى الله را قائم به او باضافه اشراقيه . وادق از مختار آن بزرگوار طريقه طانفه جليله عارفين بالله است كه وجود را حقيقت واحده دانند ولى نه تشكيك مراتبى آنچنانكه در نزد راسخين در معارف حقه محقق است . و در نزد فریقين اعنى

صفحه : 203

قائلين بحقيقت واحده خواه تشكيكى و خواه غير تشكيكى ما سوى الله تعالى مبدعاتند اگر چه ممكن بماهو ممكن هم ماهيتش اعتبارى است و هم وجودش فهو اعتبار فى اعتبار چنانكه در ملحقات دعای عرفه است من كان حقيقته دعاوى فكيف لا يكون دعاوى كه غايت قصواى سالكان اسقاط اعتبارات و اضافات است و خروج از عالم پندار و اعتبار كه عالم غرور است بسوى حقيقت و دار القرار هو الاول والاخر والظاهر والباطن و هو بكل شى محيط . شيبى جناب استاد بزرگوار جامع المعقول و منقول آية الله حاج شيخ محمد تقى آملوى قدس سره الشريف را كه هنوز از اين نشأه رخت بر نسبته بود خواب ديدم در عالم رؤيا به من فرمود : التوحيد أن تنسى غير الله . چون بمحضرش تشرف حاصل كردم و خواب را برايش نقل كردم اين بيت را از گلشن راز عارف شيبستري قدس سره بمن القاء فرمود :

نشانی داده اند از خرابات

كه التوحيد اسقاط الاضافات

چون معانى ابداع دانسته شد گوئيم كه مراد جناب فارابى از ابداع در اين فص همان معنى اول است يعنى آن سلسله موجوداتى كه در خلقت محتاج بماده و مدت نيستند و بتعبير حضرت اميرالمؤمنين عليه السلام : صور عارى از مواد , و اعلاى از قوه و استعدادند . و هر موجود مجرد قائم بذاتش علم و عالم و معلوم و عقل و عاقل و معقول لذاته است , و عدم ادراك ما آنرا از ضعف و قصور قوه عاقله ما است چنانكه شيخ بزرگوار ابن سينا رحمه الله در نمط سوم اشارات فرمود : و اما ما هو فى ذاته برى عن الشوائب المادية و اللواحق الغريبة التى لا تلتزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل به يعده لان يعقله ما من شأنه أن يعقله بل لعله من

جانب ما من شأنه

صفحه : 204

آن یعقله . (فصل 8 نمط 3) .

و این جواهر مجرد که بمجرد کلمه کن موجود شده اند (تجلی لها ربها فاشرقت و طالعتها فتلالات) صور علمیه ابداعیه اند که در سلسله طولیه وجودیه باذن الله و مشیتیه علل مادون خودند ، و اصل و مخزن آنهاست ، و حقیقت علم و صرف معنی هستند . علمی که جوهر است ، علمی که موجود مجرد لذاته است ، علمی که قائم بذات خود است . نه آنکه آن موجودات مجرد ابداعی چون الواح باشند و علوم ثابتیه در آنها چون نقوشی . یا علم در آن ذوات مجرد به علوم کسی قائم بصدور یعنی بنفوس انسانی که از مقوله کیف و اعراض قائم بغیرند و وجود خارجی ندارند قیاس شود ، بلکه آنان علوم ابداعیه قائم بذوات خودند .

و در فص پنجاه و هشتم معنی لوح و قلم و اطلاق آنها بر مجردات ابداعیه که ملانکه اند معلوم میگردد . و ظاهر مراد از امر اعلی هر یک از موجود مقدم بر هر یک از صور ابداعیه مجرد در سلسله طولیه وجودیه است که شامل واجب و ممکن هر دو میشود مثلاً امر اعلای عقل اول اول تعالی است و عقل اول امر اعلای

صور ابداعیه مجرد مادون خود است و هکذا . اگر چه والله من ورائهم محیط . و این صور علمیه مجرد ابداعیه بواسطه صفای ذاتیشان نظر به امر اعلی میکنند و صور حقائق از راه اشراقات نوریه از مبدأ حق بر آنها افزوده میشود و در هویتشان مرتب و منتقش می گردد و آنان دانا می شوند و مطلع می گردند . چنانکه امیر علیه السلام در حدیث مذکور فرمود : تجلی لها ربها فاشرقت و طالعتها فتلالات و ألقى فی هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله . و باین بیان باید نسخه مطلع را بر مطلقه ترجیح داد و لکن با کلمه لکن مناسب نیست زیرا که لکن برای استدراک است و آن یک نحوه استثنای از ما تقدم است . و این استثناء از مطلق است نه از مطلع

صفحه : 205

و معنی عبارات این است که ملانکه مطلق اند یعنی مانند نفوس ناطقه ما مقید به بدن نیستند لکن روح قدسی و روح بدنی نبوت با آنان مخالطه و معاشرت پیدا می کنند . و با مطالعه صدر و ذیل عبارات با هم ربط نمییابد مگر بتکلف بسیار .

اما آنکه فرمود : (لکن الروح القدسیة تخالطها فی اليقظة و الروح النبویة تعاشرها فی النوم) معلوم است مخالطه ارتباط بسیار شدید را میرساند بلکه از ارتباط قوی تر است که مخالطه آمیختن دو چیز در یکدیگر است ، بخلاف معاشرت که صرف مصاحبت است و در بعضی از نسخه ها بجای تخالطها تخاطبها دارد و در فص پنجاه و هفتم نیز تعبیر بمخاطبه کرده است . و این دو نحوه اختلاف تعبیر مخالطت و معاشرت ، میرساند که دارنده روح قدسی قوی تر از دارنده روح نبوت است . و بر فرض نسخه تخاطبها نیز دارنده روح قدسی قویتر از دارنده روح نبوت معرفی شد زیرا در اولی فرمود که در بیداری با او مخاطبه می کند و در دومی گفت در خواب با او معاشرت دارد و لکن تعبیر فص سابق که : النبوة تختص فی روحها بقوة قدسیة الی آخر الفص با این فرق و تعبیر در این فص سازگار نیست کما لایخفی .

شارح شنب غازی گوید : در بعضی نسخ بجای الروح النبویة الروح البشریة دارد ، و عبارتش این است : و فی بعض النسخ الروح البشریة ، و هو ظاهر اذا کثر اشخاص الانسان یخالطون معهم فی النوم کما لایخفی و یرایم لما تقدم من قوله النبوة تختص فی روحها بقوة قدسیة . انتهى .

و فارابی در فص پنجاه و هفتم گوید : للملانكة ذوات حقیقیة و انما تلاقیها من القوة البشریة الروح الانسانیة القدسیة الخ . انبیاء و رسل بعضی بر بعضی فضل دارند که خدای تعالی فرمود : و لقد فضلنا بعض النبیین علی بعض (سوره الاسری آیه 56) .

و نیز فرمود : تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض ، الایة (سوره البقرة آیه 254) .

صفحه : 206

و وحی را نیز مراتب است و نحوه ارتباط و گرفتن پیغمبران از عالم ماورای طبیعت گوناگون است و ما کان لبشران یكلمه الله الاوحیا او من وراء حجاب ، او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء انه علی حکیم (سوره شوری آیه 52) . باید در وحی و اقسام آن در طبقات انبیاء و رسل و فرق بیان نبی و رسول و غیر هما از نظر آیات و اخبار و مبانی عقلیه بحث گردد و ان شاء الله تعالی به پاره ای از این مطالب در فص پنجاه و هفتم اشاره می کنیم . و در نکته 831 هزار و یک نکته بدان اشارتی شده است . تعبیر مذکور : (تلحظ الامر الاعلی فینتطع فی هویاتها ما تلحظ) دلالت ندارد بر اینکه علم مبادی عالیه اعنی ملانکه بطریق ارتسام است زیرا کلمه انطباع در امثال اینگونه امور به معنی انتقاش و تحقق و اشراق و نظائر اینگونه تعبیرات است و معنی مطابقی آن که از اوصاف جسم و جسمانی است مراد نیست و ملانکه که محال علمند جواهر ابداعیه اند بلکه ذاتا علوم

ابداعیه اند چنانکه دوبار باین مطلب تصریح فرمود . بنابراین نظر شارح فاضل شنب غازی در این مقام که :
هذا الكلام صريح في أن علم المبادئ العالية بطريق الارتسام كما صرح به الشيخ الرئيس , خالي از دغدغه نیست .
تبصره : قوله [بل هی علوم ابداعیه قائمه بذواتها] (این صور جواهری که علوم ابداعیه اند همان مثل نوری
عقلانی معروف به مثل افلاطونی است . که چون افلاطون در اثبات آن تاکید و تشدید نشان داد بنام او شهرت
یافت مثل هندسه اقلیدس , و مخروطات ابونیوس , و هیات بطلمیوس و نظائر آنها . راقم را رساله ای در مثل
است که در مسائل پیرامون آن مستوفی بحث کرده است .

صفحه : 207

فص 35

ان الانسان لمنقسم الى سر و علقن . اما علنه فهذا الجسم المحسوس بأعضائه و أمشاجه و قد وقف الحس على
ظاهرة و دل التشریح علی باطنه , و أما سره ففوی روحه .

ترجمه : انسان به سر و علقن منقسم است : علقن او همین جسم محسوس با اعضا و امشاج او است که حس
واقف بر بیرون اوست , و تشریح دال بر درون او . و سر او قوای روح اوست .

بیان : امشاج جمع مشیج است چون ایتم که جمع یتیم است . و مشیج بمعنی آمیخته است . انا خلقنا الانسان
من نطفة امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعا بصیرا (هل اتی 3) . و ظاهرا مراد از امشاج اخلاط اربعه باشد که اعضا
از آنها متولد میشود چنانکه در شرح نفیس بدان تصریح شده است , و نیز چغمینی در اول فصل ثالث قانونچه
در طب گوید : الاعضاء هی اجسام متولدة من اول مزاج الاخلاط كما أن الاخلاط اجسام متولدة من اول مزاج
الارکان . و مرادش از ارکان عناصر اربعة خاک و آب و هوا و آتش است . و اخلاط اربعة دم و صفرا و بلغم و
سودا است .

این فص در انقسام انسان به سر و علقن است و تمهید و توطئه برای چندین فص بعد که در تشریح قوای روح
انسان اند می باشد .

و مطلب این فص با فص سی و دوم که گفت : (انت من جوهرین) یکی نیست زیرا که در آنجا بیان دو
جوهر خلق و امر بود که انسان صفحه : 208

يك حقیقت ممتد از آسمان امر تا زمین خلق است , و روان او که از عالم امر است منزله از همه صفات تن که
از عالم خلق است می باشد , و در اینجا غرض از علقن جسم درونی و بیرونی کالبد است و غرض از سر قوای
روح او که منبث در آلات جسمانی اند , پس در حقیقت این فص در بیان يك جزء انسان است که بدون او است
و در آن فص سخن در بیان کل انسان بود . در تشریح قسم اول چون مربوط بعلم طب است وارد نشده است . و
در تشریح قسم دوم که قوای روح منتشر در آلات جسمانی است و هر قوه را موضعی خاص و اثری خاص است
در چندین فص سخن بمیان آورده است که مربوط به فلسفه و کار فیلسوف است .

پس بعبارت دیگر مطلب این فص این است که انسان به نظر دیگر غیر از آن نظر که در فص سی و دوم گفته
شد به دو قسم نهان و آشکار منقسم میشود آشکار او همین جسم محسوس دارای اعضا و امشاج است که کالبد
انسان است و این کالبد را بیرون و درون است بیرون آن به حس بصر و لمس مثلا ادراک میشود با چشم توان
آترا دید و با دست توان لمس کرد , و درون آن به علم تشریح دانسته میشود .

اما قسم نهان او که ورای این کالبد است و قوای پراکنده و نهفته در آن است که نه به لمس و بصر در میاید و
نه به علم تشریح طبی دانسته میشود در چندین فص بعد از این ثابت میگردد .

بدانکه ممکن مجرد از جسمیت اگر در کمالات خود به بدن نیازمند باشد نفس است و گرنه عقل . و همانطور که
روح انسانی موجود مجرد قائم بذاته را از حیث تعلق و تدبیر و تصرفش به بدن نفس گویند , کالبد انسانی نیز از
حیث ارتباط و تعلق روح به او بدن اوست که در حقیقت مرتبه نازله انسانست . بنابراین تشریح این کالبد با
قطع نظر از ارتباط و تعلق روح به او تشریح جسمی است که از اجزائی تالیف و ترکیب شده است و مربوط به
فن طب است , و از آنرو که به توسع در تعبیر محل قوای روح یعنی محل فروع شجره روح

صفحه : 209

میباشد که بحث در آن قوای حاله در این محل شود تشریحی است که در فصوص آتیه بیان میشود .

تبصره : در سنه 1326 هدر مصر رسائلی چند در يك مجلد چاپ شده است که مجموعا ده رساله است , و
رساله دهم قصه سلمان و ايسال است که ترجمه حنین بن اسحاق عبادی از یونانی بعربی است , و نه رساله
دیگر را بشیخ رئیس نسبت داده است , و عنوان آن مجموعه چنین است : تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات
تألیف الشیخ الرئيس ابی علی الحسين بن عبدالله بن سینا , و فی آخرها قصة سلمان و ايسال ترجمها من
اليونانی حنین بن اسحاق .

و رساله سوم آن باین عنوان است (ص 60) : الرسالة الثالثة في القوى الانسانية و ادراكاتها بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ الرئيس ابو على الحسين بن عبدالله بن سينا رحمه الله : ان الانسان لمنقسم الى سر و علقن أما علنه فهذا الجسم المحسوس , الخ پس از آن تا آخر فص شصت و دوم را (من غير تشبيه و لا تكيف و لامسامته و لامحاذاة تعالی عما يشركون علوا كبيرا) بترتیب آورده است .

البته این اشتباهی است که برای برخی در اسناد این فصوص به ابن سینا روی آورده است و سبب این اشتباه را هنوز بدست نیاورده ایم و مدارک اسناد فصوص و شرح آن را به فارابی در دیباجه نقل کرده ایم . صفحه :

210

فص 36

ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين : قسم موكل بالعمل , و قسم موكل بالا درك . و العمل ثلاثة أقسام : نشانی و حیوانی و انسانی . و الادراك قسمان : حیوانی و انسانی . ترجمه : قوای روح انسانی بر دو قسم منقسم است : قسمی موکل بر عمل است , و قسمی موکل بر ادراك . و آن قسم موکل بر عمل به سه قسم است : نشانی و حیوانی و انسانی . و آن قسم موکل بر ادراك بدو قسم است : حیوانی و انسانی .

بیان : این فص در تقسیم قوای روح انسان به عامله و مدرکه است , و مراد از قوه نشانی قوه نباتی است چنانکه در فص بعد بدان تصریح می کند . و آن مهموز اللام است . در منتهی الارب گوید : نشأة بالفتح : آنچه راست بر آمده باشد از گیاه و هنوز سطربر نگردیده و آفرینش , نشأة بالمدمثله . نشأتشأ و نشأة بفتحهما و نشوء كدخول و نشاء كسحاب و نشأة ككرامة : آفرید و زیست و گوالید و جوان گشت .

در بعضی از نسخ بجای نشانی نباتی است . و لكن در آخر فص سی و هشتم تصریح می کند که : (و قوم یسمونها القوة النباتية) (پس اصل همان نشانی است .

موکل بفتح كاف اسم مفعول از توکیل است و تعبیری بسیار دلنشین است زیرا که این قوای در وجود انسان چون ملانکه موکلین در عالمند که هر يك موکل برای کاری اند چنانکه در احادیث

صفحه : 211

اهل بیت طهارت و عصمت آمده است , و همه منقاد و مسخر فرمان الهی اند و هر يك را فعلی معین و مقامی معلوم است که از آن سر باز نمی زنند لایعصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون (التحريم آیه 7) و ما منا الا له مقام معلوم و انا لنحن الصافون (سوره صافات آیه 165) . غرض اینکه نفس ناطقه مجردة انسانی که همان حقیقت او است و از آن در پارسی تعبیر به من میشود و در تازی به انا چنانکه به نفس و قلب و تعبیرات دیگر , يك چیز بیش نیست ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه (سوره احزاب آیه 5) و بالوجدان و العیان میدانیم و می بینیم که او را هم ادراك است و هم فعل . و در جای خود مستدل و میرهن است که از شی واحد من حیث هو واحد دو امر مختلف صادر نمیشود مگر به دو حیثیت پس باید برای نفس ناطقه دو حیثیت باشد که از یکی ادراك صورت گیرد , و از دیگری فعل . لذا قوای روح انسانی به دو قسم قوای عامله و قوای مدرکه تقسیم گردیده است .

قوای عامله را به استقراء سه نوع یافته اند : نباتی و حیوانی و انسانی که روح نباتی و روح حیوانی و روح انسانی گویند , و قوای مدرکه را دو نوع یکی حیوانی که مدرک جزئیات است و دیگر انسانی که مدرک کلیات است . و هر يك بطور تفصیل و مشروح در فصوص آتیه بیان میشود .

و عبارت فص در نسخه های مختلف است : در بعضی بعد از جمله و قسم موکل بالا درك این زیاده است : و العمل مقصود بالتبع . و در بعضیها بعد از تنقسم الى قسمين عبارت اینچنین است : قسم موکل بالعلم و العمل مقصود بالتبع و قسم موکل بالعمل و العلم مقصود بالتبع . و مختار ما از روی نسخه حیدر آباد دکن هند است . و نسخه نخستین مطابق نسخه شرح شنب غازی است و نسخه دوم را مرحوم استاد الهی قمشه ای در شرح فصوص در کتاب حکمت الهی آورده است .

شنب غازی در بیان و العمل مقصود بالتبع گوید : لان المقصود صفحه : 212

من العلاقة البدنية استعمال النفس بحسب قوتها النظرية لانه لايبقي ببقائها و به يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس . و مرحوم دری در ترجمه و شرح فصوص همین نسخه و بیانرا اختیار فرموده است . و مرحوم استاد الهی در شرح نسخه مختارش فرموده است : قوای روحی انسان بر دو قسمت شود يك قسم موکل بر ادراك و جنبه دانش است و کنش فرعی و تبعی است و يك قسم مأمور بر افعال و جنبه کنش انسانند و دانش فرعی و تبعی است و جنبه عقل عملی و کنش انسان بحقیقت برای تکمیل جنبه دانش است زیرا حقیقت انسان همان جوهر دانش و هوش است و هر چه از جنبه جنبش و کنش از او سرزند برای پرورش ذات خود و

تحصیل کمال ذاتست که خرد و دانش اوست تا از مقام عقل هیولانی بمرتبه عقل بالفعل و مستفاد ارتقاء یابد و عقل مجرد و جوهر ذاتش از سنخ فرشتگان و برتر از آن شود که در خور استعداد آنها است .
 ولی ظاهراً این بیان شنب غازی و استاد الهی ، مناسب با عمل انسانی است که در فص چهلم عنوان میشود که العمل الانسانی اختیار الجمیل الخ نه در این فص که العمل ثلاثة اقسام نشانی و حیوانی و انسانی فتأمل . و در بعضی از نسخ از وهذه الاقسام الخمسة تا آخر آن که يك فص جداگانه فص آتی است ، دنباله همین فص است .
 کیف کان این خلقت انسانی است که بتاج لقد کرمانا بنی آدم و بصنعت فتبارک الله احسن الخالقین مصطنع است .
 بحکم قل کل يعمل علی شاکلته آنچه که از این قلم اعلاى بی نظیر الهی صادر شده است بیشک مشابه آنرا خود بنحو اتم و الطف و ارق دارا است و گرنه عقل باور نکند که فاقد شی معطی آن شی باشد .
 این انسان صنع الهی است که خود يك کارخانه محیر العقول است که همه اقسام صنایع و ابتکارات افعالش بدست عمال و جنود

صفحه : 213

دانا و توانایش که همان قوای عامله و مدرکه اش هستند در آن ساخته و پرداخته میشوند و لایعلم جنود ربك الاهو . در تولید نورش فکر کن تانساجیش و طباخیش و لاتکونوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم (سوره حشر آیه 20) .

مثلاً اگر در خویشتن تولید نور نمیکرد ، در خارج از خود باکشاف برق و امثال آن پی نمیرد .
 اگر پرده های نازک و لطیف طبقات هفتگانه چشم را نمی بافت و در هم نمیکشید و بر هم نمینهاد ، این همه نساجیها از حصیر گرفته تا حریر اختراع نمیکرد .
 اگر دستگاه قلب صنوبری نمیساخت و حرکات موزون آنرا در اختیار نمیگرفت ، جعبه ساعتیهای گوناگون آبی و بادی و آفتابی و غیرها درست نمیکرد .

اگر نغمات موزون خوش آهنگ انواع حرکات نبض را نمیداشت ، اینهمه غزلیات و قصائد موزون و اشعار دلپذیر گوناگون نمیسرود ، و اینهمه نازک کاریها در گفتارش نمیبود .
 اگر دستگاه محیر العقول دماغ را برای حس و ادراک و حروف چینی کلمات و ضبط اصوات و خبر نگاری و اطلاعات جهان عظیم الشأن وجود انسانیش تعبیه نمیکرد اینهمه دستگاه مطبوعه ها و تلفنها و تلگرافها و بی سیمها و ماشین آلات محاسبات و رصدخانه ها و هزارها صنایع دیگر نمیساخت . و اگر کوشک رفیع و محکم بدنش را از آلات و ادوات ارکان اربعه و اخلاط اربعه و عظام و اعصاب و عروق و سائر اعضا و جوارح بنا نمیکرد و مزاج آنرا اعدل الامزجه برای استیکار خویش قرار نمیداد ، بناهای گوناگون از کومه و نی بست پالیزبان گرفته تا اهرام مصر و دیگر بناهای سربفک کشیده امصار دیگر نمیبود و و و و میلیاردها و .

اگر بدیده تحقیق بنگری آنچه که از این قلم اعلاى الهی صادر صفحه : 214

میشود همه حکایت از واقع و حقیقت و ریشه ای می کند که در خود انسان موجود است زیرا که هر اثری آئینه دارایی مؤثر خود است . حال از انسان سفر کن و بسوی مخزن و ان من شی الا و عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم (سوره الحجر آیه 22) روی آور . ن و القلم و ما یسطرون . هیچ آفریده ای عجیب تر از انسان نیست این انسان چینی کیست فلینظر الانسان مم خلق خلق من ماعد افق یخرج بین الصلب والترائب (سوره الطارق آیه 7) .

گاه گاهی که در طی تحول اطوار و تقلب حالات و تنوع اوقاتم نسیم نفحات ریاض قدس از نشأه جانفزای عالم انس مشام جانرا معطر میسازد لطافی در کسوت الفاظ مکتسی میشود که زمره ای از آنها به حلیت تسمیت الهی نامه متحلی گردیده است ، و طایفه ای از آنها بسمت نکات متسرم . در الهی نامه گفتم :
 الهی چه شگفتی از این بیشتر که ماء مهین خوانا و نویسا باشد و سلاطه طین گویا و شنوا .
 الهی همه این و آن را تماشا کنند و حسن خود را که عجب تر از خود نیافت .
 الهی من خودم را نشناختم تا تو را بشناسم .

الهی در شگفتم از آنکه کوه را می شکافد تا بمعادن جواهر دست بیابد و خویش را نمیکاوود تا بمخازن حقائق برسد .

الهی عارفان گویند عرفنی نفسک این جاهل گوید عرفنی نفسی الهی در ذات خود متحیرم تا چه رسد در ذات تو . و در نکاتم آوردم : نکته ملک با عالم ملک است و خیالت با عالم مثال و عقلت با عالم عقول ، قابل حشر با همه ای و دارای سرمایه کسب همه ، صادق آل محمد صلی الله علیه و آله وسلم فرمود : ان الله عزوجل خلق ملکه علی مثال ملکوته و اسس ملکوته علی مثال جبروته لیستدل بملکه علی ملکوته و بملکوته علی جبروته .

صفحه : 215

نکته انسان کارخانه و دستگاهی است که هم از عوالم ملك عکس برداری می کند و همه از ملکوت اولی را بالا میبرد و دومی را تنزل می دهد بی تجافی و همه را در گنجینه سرش و عیب غیبش درج می کند .
نکته آنچه در احوال و اطوار سالک در خواب و بیداری عاندش میشود میوه هایی است که از کمون شجره وجودش بروز می کند .

نکته معرفه النفس مرقاة معرفه الرب است اقرأارق .

نکته انسان کلید خزائن اسرار است .

نکته سفر نامه معراج رسول صلی الله علیه و آله وسلم شرح اطوار آدم است .

صفحه : 216

فص 37

و هذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان و يشار که كثير منها غيره . ترجمه : و همه این اقسام قوای پنجگانه در انسان موجودند , و غیر او در بیشتر آنها با وی مشارک است .

بیان : در بعضی از نسخ این فص دنباله فص قبل است .

آن که گفته است غیر انسان در اکثر آن قوی با انسان شرکت دارد , بیانش این است که نفس ناطقه انسانی را قوایی است که نبات و حیوان با آن شرکت دارند چون غاذیه و نامیه و مولده . و در قوایی فقط حیوان با او شرکت دارد نه نبات چون حواس خمس ظاهر و خمس باطن که شرح و تفصیل هر یک در فصوص آتیه میاید . و انسان را قوه ایست فقط اختصاص به او دارد که نه نبات با او شرکت دارد و نه حیوان و آن قوه ایست که بدان فکر میکند و ادراک کلی میکند و دیگر افعال مختص انسانی از او صادر میشود .

صفحه : 217

فص 38

العمل النشانی فی غرضی حفظ الشخصی و تنمیتة , و حفظ النوع و تبقیته بالتولید , و قد سلط علیها احدی قوی روح الانسان . و قوم یسمونها القوة النباتية و لاحاجة بنا الی شرحها .

ترجمه : غرض از عمل نشانی حفظ شخص و پروراندن آن , و حفظ نوع و باقی داشتن آن بتولید است . و بر این امور یکی از قوای روح انسانی بر گماشته شده است و گروهی این قوه را قوه نباتیه نامند , و ما را نیاز بشرح آن نیست .

بیان : این فص در عمل نشانی یعنی در بیان روح نباتی که در انسان برای کارهایی موکل است می باشد .

عبارت نسخه چاپ حیدرآباد اینچنین است : العمل النشانی فی غرضی حفظ الشخص و تبقیته و حفظ النوع و تنمیتة بالتولید . ولیکن این سهوی است از نساخ و صواب همان است که اختیار کردیم .

سلط فعل مجهول است و احدی قوی روح الانسان نائب فاعل آن . و فاعل را باصطلاح نحوی هم توان باری تعالی گرفت و هم نفس ناطقه که خداوند عالم یکی از قوای روح انسانی را بر این اعمال اربعه برگماشت . و یا نفس ناطقه که سلطان مملکت بدن است آن قوه را بر این کارها واداشت . ضمیر علیها راجع است به مجموع حفظ الشخص و تنمیتة و حفظ النوع و تبقیته , که از این چهار , باری به امور تعبیر کرده ایم , و باری صفحه :

218

به اعمال . این وقد سلطت علی هذه الاعمال القوة النباتية . تشریح قوی

اعضای انسانی به رئیس و غیر رئیس منقسم است و آنهایی که رئیس نیستند یا خادم اعضای رئیس اند و یا غیر خادم , و غیر خادم نیز به مرئوسه و غیر مرئوسه منقسم است .

اعضای رئیس آنهایی هستند که مبادیند برای قوایی که آن قوی بان اعضاء در بقای شخص یا در بقای نوع محتاجند اما بحسب بقای شخص سه عضو است یکی قلب که مبدأ قوه حیوانی است و دیگر دماغ که مبدأ قوه حس و حرکت است و دیگر کبد که مبدأ قوه تغذیه است .

اما بحسب بقای نوع چهار چیز است که همان سه چیز است باضافه چهارمی که انثیین است .

اما خادمه رئیس مثل اعصاب است برای دماغ , و شرایین برای قلب , و آورده برای کبد , و اوعیه منی برای انثیین .

اما اعضای مرئوسه اعضایی هستند که قوی از اعضای رئیس بسوی آنها جریان دارد چون کلیه ها و معده و طحال که سپرز است و رنه که شش است . اما اعضایی که نه خادمه اند و نه رئیس و نه مرئوسه آنهایی هستند که خودشان بقوای غریزه ای اختصاص دارند و از اعضای رئیس بسوی آنها قوای دیگری جاری نمیشود چون استخوانها و غضروفها .

و قوی بر سه قسم اند : قسمی قوای طبیعی که در کبد است , و قسمی قوای حیوانیه که در قلب است , و

قسمی قوای نفسانیه که در دماغ است . اما طبیعی بخادمه و مخدومه منقسم است . و مخدومه باز بدو قسم است : قسمی در غذا تصرف می کند برای بقای شخص و آن قوه غاذیه و نامیه است ، و قسمی تصرف در غذا می کند برای بقای نوع و آنرا مولده و مصوره گویند . اما غاذیه قوه ایست که غذا را بمشابه مغذی احاله می کند تا بدل صفحه : 219

ما بتحلل گردد . و غاذیه خادمه نامیه است .
و نامیه قوه ایست که اقطار ثلاثه جسم را بر تناسب طبیعی زیاد میکند تا بسبب غذائی که وارد آن میشود بتمام نشوش برسد .

و نامیه بمعنی منمیه است جز اینکه بطریق مزاجه با غاذیه نامیه گویند چنانکه در شرح نفیسی طب بدان تصریح دارد .

اما مولده بر دو نوع است نوعی تحصیل منی میکند و نوعی تفصیل قوایی که در منی اند پس آن قوی را بتمزجیات مختلفه بحسب هر عضو میاورد و این قوه را مغیره اولی مینامند .
و اما مصوره آن قوه ایست که از او تخطیط اعضا و تشکیلات آنها صادر میشود و او را مغیره ثانیه گویند . قوای خادمه یعنی خادمه غاذیه چهار قوه اند که جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه اند . جاذبه برای جذب نافع است (یعنی غذای نافع) . و ماسکه برای نگهداری آن نافع است تا زمانیکه قوای نیازمند بان نافع در وی تصرف کنند . و هاضمه برای احاله غذا است به قوام صالح (یعنی بانچه که قوام عضو و شخص را شایسته است) و نیز هاضمه برای ترقیق غلیظ و تغلظ رقیق است . و دافعه برای رفع آنچه هانیست که ملایم با بدن نیست (چون ثقل و دیگر فضولات) .

و چون غاذیه خادمه نامیه است پس این چهار قوه خادمه غاذیه و نامیه اند .

اما قوای حیوانیه و نفسانیه در فصوص آتیه گفته میشود .

آنچه در تشریح اعضا آورده ایم از قانونچه چغمنی بترجمه و با اضافاتی نقل کردیم که غرض اشاره بدانها باختصار و خلاصه است و گرنه تفصیل آنها را از کتب مفصله چون قانون و شرح نفیسی و امثال آنها میاوردیم . قوه مصوره

در اینجا مطلبی که باید بدان توجه داشت این است که اگر مصوره قوه واحده بسیطه باشد از آن يك عمل صادر میشود و پس . پس

صفحه : 220

اینهمه صور و افعال محیر العقول که در تخطیط و تشکیل اعضا و جوارح و ترکیب و هینت صورت انسانی بکار رفته است از قوه واحده بسیطه که بدان يك فعل بیشتر منسوب نیست صادر نمیشود . لذا شیخ اجل در کلیات قانون (ص 141 طبع اعلی) گوید : و اما المصورة الطایعه فهی التي یصدر عنها باذن خالقها تبارک و تعالی تخطیط الاعضاء و تشکیلاتها و تجویفاتها و ثقبها و ملاستها و خشونتها و اوضاعها و مشارکاتها و بالجملة الافعال المتعلقة بنهایات مقادیرها .

و روشنتر از این بیان در این باره در میحث نفس شفا گفته است : و اما المولدة فلها فعلان : أحدهما تخلیق البرز و تشکیله و تطبیعه ، و الثانی افادة اجزائه فی الاستحالة الثانیة صورها من القوى و المقادیر و الاشکال و الاعداد و الخشونة و الملاسة و ما يتصل بذلك متسخرة تحت تدبیر المتفرد بالجبروت (ج 1 ط 1 ص 294) .
و همچنین خواجه در تجرید گوید : و المصورة عندی باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحکمة المركبة عن قوة بسیطة لیس لها شعور اصلا . آری هو الذی بصورکم فی الارحام کیف یشاء (سوره آل عمران آیه 7) . و نیز متاله سبزواری در حکمت منظومه (ص 293 طبع اعلی) گوید : و قوة تفعل شکلا و خطط طبعاً لیدیهم ، ولدی ذاشط لبطلان اسناد هذه الافعال العجیبة المحکمة المتقنة الی قوة عدیمة الشعور بل هی مستندة الی الملانکه المدبرین الفاعلین بالتسخیر لامرالله تعالی .

و نیز بدانکه خواجه در تجرید گوید : و للنفس قوى تشارك بها غيرها هی الغاذیة و النامیة و المولدة و أخرى أخص بها یحصل الإدراک اما للجزئی اوللکلی .

و فاضل قوشچی در شرح آن گوید : (یعنی أن النفس الناطقة قوى . تشارك بها الحيوان العجم و النبات ، و قوى أخرى أخص بها یحصل الإدراک للجزئی و هی قوى یشارك بها الحيوان الاعجم دون النبات

صفحه : 221

و هی الحواس الخمس الظاهرة و الخمس الباطنة . و هذه القوى العشر یحصل بها الإدراک الجزئی .

و لها قوة أخرى أخص من الاولیین لانها تختص بالانسان و هی قوة یحصل بها الإدراک الکلی .

اما القوى التي تشارك فیها النبات و الحيوان الاعجم فاصولها ثلاثة : اثنتان لاجل الشخص و هما الغاذیة و النامیة

و واحدة لاجل النوع و هي المولدة . و هذه القوى الثلاث تسمى نباتية , للاختصاص النبات بها بل لانحصار قواها فيها و تسمى طبيعية ايضا[(انتهى ما اردنا من نقل كلامه . به بيان فاضل قوشچی معنى عبارت فارابی روشن میشود که مقصود از احدی القوى قوه واحد شخصی نیست که باسم قوه نباتیه باشد بلکه مقصود از احدی القوى مجموع سه قوه غاذیه و نامیه و مولوده است که بر هر سه آنها بطور مجموعی قوه نباتیه اطلاق میشود چنانکه طبیعیه نیز گویند . که فارابی به عمل مجموعی آن سه قوه را عمل نشائی معرفی کرده است که حفظ شخص و تنمیه آن به دو قوه غاذیه و نامیه است , و حفظ نوع و تبقیه آن بقوه مولده . بعضی از مترجمان در ترجمه عبارت فارابی باشتباه رفته است که نباتیه را فقط نامیه دانست و گفته است : عمل قوه نشوی حفظ شخص و نمود او است بواسطه غذا و محافظت کردن بقاء نوع است بواسطه قوه مولده و مسلط کرده است خداوند عالم برای این اعمال یکی از قوای روح انسانی را که مسمی بنامیه است . انتهى .

و از اینگونه موارد ایراد در شرح و گفتارش بسیار است که از تعرض بدانها خودداری کردیم .

و آن که فارابی گفت : ولحاجة بنا الی شرحها , علتش این است که غرض عمده او شرح و تفصیل قوای ادراکیه و کیفیت ادراکات آنها و احوال آنها است , یعنی دو قسم قوای حیوانی و انسانی که موکل برای ادراکند , و سپس در دو قسم قوای حیوانی انسانی موکل

صفحه : 222

بعمل , لذا در شرح و بسط قوه نباتیه که دور از مقصود است اعراض کرده است .

تبصره : آن که فرموده اند : قوه مصوره باطل است , حکم بطلان در وحدت و استقلال آنست و گرنه قوه مصوره که از سدنه و مظاهر اسم شریف مصور باشد و در تحت تدبیر ملکوت طابعه یعنی نقشبند و صورتگر باشد کسی انکار ندارد . نکته 634 هزار و یک نکته در این مقام و به خصوص عین مصوره کتاب عیون مسائل النفس , مناسب است .

صفحه : 223

فص 39

العمل حیوانی جذب النافع و تقتضیه الشهوة , و دفع الضار و يستدعيه الخوف و يتولاه الغضب , و هذه من قوی روح الانسان .

ترجمه : عمل حیوانی جذب نافع است و آنرا شهوت اقتضا می کند , و دفع الضار است و آنرا (یعنی دفع را) خوف استدعا می کند و متولی آن (یعنی متولی دفع) غضب است و این اعمال (یا این قوه) از قوای روح انسانی است .

بیان : ضمیر تقضیه راجع به جذب النافع است , چنانکه ضمیر يستدعيه و يتولاه به دفع الضار . و مشارالیه هذه را هم توان قوه دانست و هم اعمال و مال هر دو یکی است چنانکه در بیان روشن میشود و متولی یعنی بر سر کاری ایستاده .

این فص در بیان عمل حیوانی است و قوه عامله در حیوان و همیه و متخیله است در فص قبل گفتیم که قوی بر سه قسم است : طبیعی و حیوانیه و نفسانیه . و دانستی که محل اولی که قوه طبیعی است کبد است که بفارسی جگر و جگر سیاه گویند که بواسطه این قوه آنچه که برای تربیت بدن لازم است انجام می گیرد . و همچنانکه قوی بر سه قسم است , ارواح حامل آنها نیز سه قسم است که هر یک قوه را روحی حامل است . و آن روح طبیعی و روح حیوانی و روح نفسانی است .

حال باید به قسم دوم که قوه حیوانیه است باختصار اشارتی شود که تفصیل آن شایسته این مقام نیست :

صفحه : 224

بدانکه محل و مرکب روح حیوانی قلب است , و روح حیوانی سرچشمه و منبع دو قوه شهوت و غضب است . و مراد از قوه شهوت تمایل حیوان و انسان است بهر چیز که ملایم طبع آنها است . و مراد از قوه غضب تنفرشان است از آنچه که ناملایم طبع است که آن تمایل و این تنفر منشأ تحریک اعضاء بجذب و دفع میگردد , اگر چه در مبدأ این میل و نفرت در حیوان و انسان فرقی هست که در فص بعد درباره عمل انسانی گفته میشود . پس این دو قوه شهوت و غضب لازمهء حیات انسانی بلکه کلیه حیوانات است . چغمین در قانونچه گوید : اما قوه حیوانیه قوایی هستند که انبساط قلب و شرایین و انقباض آنها را انجام میدهند که به نسیم و به اخراج ابخره دخانیه از قلب ترویج قلب حاصل می گردد , و به این قوه حیوانیه حرکات خوف و غضب میباشد . انتهى نسیم هوای تازه است که غرض گرفتن اکسیژن است چنانکه مقصود از اخراج ابخره دخانیه اخراج کربن است روح بخاری

و بدانکه روح بخاری که روح حیوانی نیز گویند از خون متکون است , و حامل قوای حس و حرکت می باشد , و

بخارات رديه و عفونتهای خون که در اثر نظیر دود ذغال اند و کرین گویند بواسطه ورود هوای تازه از بدن دفع میشود که مفرح ذات است . و خون از هوای جدید یعنی اکسیژن اجزاء و مواد حیوتیه را کسب میکند و این دم بمد حیوة است و گرنه در زمان کمی بخارات رديه و عفونتهای خون موجب خفگی و هلاک انسان و حیوان میشود . پس ورود هوای تازه آنافانا حالت خفگی را از انسان دور میکند که بواسطه ورود نسیم و بواسطه اخراج ابخره دخانیه ترویج قلب حاصل می شود و حیوة را کمک و مدد میدهد . شیخ بزرگوار سعدی چه خوش فرمود : هر نفسی که فرو میرود بمد حیوة است و چون بر مآید مفرح ذات پس

صفحه : 225

در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر نعمتی شکری واجب . حال گوئیم که حیوان یعنی جاندار دارای حس و حرکت ارادی است و چون ادراک ملایم طبع و ذات خود کند که فارابی از آن به نافع تعبیر کرده است و به لذیذ نیز تعبیر میکنند قوه شهوانیه که همان تمایل است قوای محرکه ای را که در اعصاب و عضلاتند برای جلب و جذب آن نافع بعث و تحریک میکند تا بواسطه آن جلب نافع حفظ شخص خود کرده باشد و نوع خود را نیز باقی بدارد چه این تمایل یعنی در حقیقت عشق و محبت به حیوة و بقاء غریزی انسان و حیوان بلکه نبات بلکه همه موجوداتست . و قوه غضب که بمنزله آلت دفاعیه است برای طرف و دفع موانع بوصول ملایم و جلوگیری از غیر ملائم است که فارابی از غیر ملائم تعبیر به ضار فرمود و به الم نیز تعبیر میکنند . و معلوم است که تا در مقابل ملایم نا ملایمی پیش نیاید قوه غضبیه پدید نیاید و بر علیه ناملایم قیام نمیکند . و میدانیم که خوف مستدعی دفع ضار است یعنی خوف از غضب دفع ضار را استدعا میکند زیرا که وقتی صورت ضار از آن حیث که ضار است در نفس حاصل گردد احداث خوف در نفس میکند و این خوف از ضرر ناملایم شخص را بر دفاع نا ملایم وادار میکند پس قوه غضبیه بدفع آن منبعث میشود و بر علیه ناملایم قیام میکند و مانند قوه شهوت آن قوای محرکه ای را که در اعصاب و عضلاتند برای دفع ضار بعث و تحریک میکند لذا فارابی فرمود متولی آن غضب است یعنی متولی دفع قوه غضب است که ضمیر آن اشاره بدفع است . و متولی یعنی کسی بر سر کاری ایستاده . در نکاتم گفته ام : نکته انسان و حیوان بلکه نبات بلکه همه موجودات عشق غریزی و محبت ذاتی بحیوة و بقای ذات خود دارند لذا انسان مثلاً بهر چیزی که به حیوة و بقایش نافع است محبت دارد و آن چیز را جالب و جاذب و عاشق است و عشق و علاقه بانها بواسطه عشق و علاقه بذات خودش

صفحه : 226

است . و از آنچه که ضار بحیوة و بقایش است نفرت دارد و دافع آنست خداوند عالم بمصلحت کامله اش دو عامل بنام دو قوه شهوت و غضب باو عطا کرده است تا به یکی جلب نافع کند و به دیگری دفع مانع . و شهوت در حقیقت عشق و تمایل و محبت است و تا ناملایم پیش نیاید قوه غضب منبعث نمیکرد پس غضب فرع شهوت است که اصل همان عشق و محبت است یا من سبقت رحمته غضبه . و بدانکه چون در فص سی و ششم قوای روح انسانی از عامله و مدرکه به پنج قسم منقسم گردید که سه قسم از آنها عامله و در این فص به قسم دوم عامله که حیوانی است بحث کرده است فرمود که این قوه مبحوث عنها در این فص از قوای عامله روح انسانی است . و میشود که هذبه به اعمال فوق که جذب نافع و دفع ضار است اشاره شود یعنی این اعمال ناشی از قوه ای است از قوای روح انسانی که همان عمل حیوانی است .

صفحه : 227

فص 40

العمل الانسانی اختیار الجمیل والنافع فی المقصد المعبور الیه بالحیوة العاجلة , و سد فاقة السفة علی العدل . و یهدی الیه عقل تفیده التجارب , و تؤتیه العشرة . و یقلده التأدیب بعد صحة من العقل الاصلی . ترجمه : عمل انسانی : اختیار کردن جمیل و نافع در مقصدی که از این زندگانی زود گذر بسوی او می رود , و سد کردن فاقه سفة بر عدل است . و عقلی که تجارب به او افاده کرده است , و معاشرت بنی نوعش به او داده است , بدان رهبری می کند . و بعد از صحت عقل اصیل , تأدیب را مقلد او می گرداند . بیان : این فص در بیان عمل خاص انسانی است . و سد کردن فاقه سفة بر عدل , یعنی جلوگیری از رو آوردن سفة بر عدل که از سفة اعراض کند و به عدل رفتار نماید . و تأدیب را مقلد او گردانیدن این است که کسی را عقل صحیح و اصیل است برای تأدیب و تکمیل ذاتش از آن پیروی می کند . عمل انسانی

بدان که در عمل نشانی، نبات و حیوان و انسان شریکند، و عمل حیوانی را که جذب نافع و دفع ضار بود انسان نیز دارا است، ولی در این فص به عملی که خاص انسان است و نبات و حیوان را بدان دست رس نیست بحث می کند. و موضوع در این فص انسان است. و

صفحه : 228

فرمود انسان کسی است که نیکویی را اختیار می کند، و آنچه که بحال او در سرای جاوید نافع است انتخاب می کند، و از رو آوردن فاقه سفه بر عدل جلوگیری میکند. و عقلی که از تجارب مستفاد است و از آمیزش با بنی نوع بشر تحصیل میگردد آدمی را به عمل انسانی رهبری میکند. و آنکه خواهد باداب انسانی متأدب شود عمل انسانی را پیروی میکند.

به بیان روشنتر انسان کسی است که بنور عقل خویش آنچه را که موجب زینت و جمال جانش شود، و او را قرب عبودی که غایت سعادت دارین او است دهد، بر می گزیند. و ملکات فاضله را که با جان او سرشته میشود و برای ابد با او است انتخاب می کند، و از مسیر عدل که وسط افراط و تفریط و صراط مستقیم به وصول صفات کمالیه انسانی است منحرف نمیکردد. و به پیروی سفه و نادانی که موجب ظلم به نفس و دیگران است از عدل که طریق انسانهای کامل یعنی سفرای الهی است سرباز نمیزند. و عقل آزموده و معاشر با بنی نوع انسانی آدمی را با اختیار کردن عمل انسانی هدایت میکند و آنکه بهوش فطری و عقل اصیل خود نقص خویش را ادراک کرد و طالب کمال و سعادت ابدی خود گردید قلاده تقلید انسان چنانی را بر گردنش می نهد و به پیروی از او خویشتن را از سفه افراط و تفریط می رهاوند و به مسیر مستقیم عدل که وصول به نعمت لقاء الله است متعمق میشود. سه مطلب اساس سعادت انسان

و باز تفصیلا گوئیم که این فص در سه مطلب مهم که اساس سعادت فرد انسان و جامعه انسانی است بحث می کند: یکی اینکه عمل انسانی اختیار کردن جمیل و نافع در مقصد ابدی و منع فاقه سفه بر عدل است. دوم اینکه عقل مستفاد از تجارب و معاشرت با بنی نوع انسان هادی آدمی به عمل انسانی است.

صفحه : 229

سوم اینکه عقل صحیح اصیل به پیروی و تقلید انسان کامل میگردید. در بیان مطلب اول گوئیم که: براهین قاطعه و ادله محکمه عقلیه و نقلیه از آیات قرآنی و اخبار اهل بیت رسالت حاکی است که جزا در طول عمل است، بلکه نفس عمل است و هر کسی مجموعه کردار و نیت خود است، و جمیع اعمال و نیاتش بذرهائی است که در خود میافشانند و خود همان بذرها میشود، و اخلاق وی ملکات ذاتش و صفات لازمش میگرددند و همیشه با آنها محشور است، و آنها او میشوند و او آنها.

خدای متعال می فرماید: لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری ثم یجزیه الجزاء الاوفی (سوره والنجم آیه 42). و در آیه و ان سعیه سوف یری دقت بسیار لازم است که سعی مثلا نماز و روزه و دیگر عباداتش را با اینکه معانی هستند می ببیند.

و بهمین وزن در سوره زلزال فرمود: یومئذ یدصر الناس اشتاتا لیروا أعمالهم فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره و من یعمل مثقال ذرة شریره و فرمود هل تجرون الا ما کنتم تعملون (سوره نمل آیه 91). و فرمود: و من جاء بالسینة فلا یجزی الذین عملوا السینات الا ما کانوا یعملون (سوره قصص آیه 85).

و فرمود: یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سو (سوره آل عمران آیه 31). در جوامع روانی، از جمله در امالی ابن بابویه (حدیث چهارم مجلس اول) از کلمه علیا خاتم انبیاء محمد مصطفی صلی الله علیه و آله روایت است که قیس بن عاصم گفت: با جماعتی از بنی تمیم به حضور رسول الله صلی الله علیه و آله رسیدیم، پس گفتم ای پیغمبر خدا به ما اندرزی بفرما تا از آن بهره بریم که ما گروهی هستیم در بیابان بسر می بریم، رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود:

یا قیس ان مع العزذلا، و مع الحیوة موتا، و ان مع الدنیا آخرة. صفحه : 230

و ان لکل شی رقیبا، و علی کل شی حسیبا. و ان لکل اجل کتابا، و انه لا بد لک یا قیس من قرین یدفن معک و هوحی، و تدفن معه و انت میت، فان کان کریماکرمک، و ان کان لینما أسلمک، ثم لا یحشر الامعک، و لا تحشر الامعه، و لا تسأل الا عنه، فلا تجعله الا صالحا، فانه ان صلح أنست به، و ان فسد لاتستوحش الا منه و هو فلعک.

یعنی ای قیس همانا با عزت ذلت و با حیات موت و با دنیا آخرت است. و مر هر چیز را رقیبی و بر هر چیز حسیبی است. و مر هر نیکی را پاداشی و هر بدی را کیفری و مر هر اجلی را کتابی است. و همانا ناچار برای تو ای قیس قرینی است که با تو دفن می شود و او حی است، و تو با او دفن می شوی و تو میتی. پس اگر آن قرین کریم باشد اکرامت می کند، و اگر لنینم باشد رنجت می دهد. سپس این که محشور نمی شود مگر با تو، و

تو محشور نمیشوی مگر با وی و از تو نمی پرسند مگر از آن . پس آن را قرار مده مگر صالح , زیرا که اگر صالح باشد با وی انس می گیری , و اگر فاسد باشی وحشت نمی کنی مگر از وی و آن قرین فعال تو است . این حدیث اگر چه همه آن نور است و هر جمله آن بابتی از حقیقت را بر وی انسان می گشاید و برای اهل سر به سری اشارت می کند . با این همه باید در این چند جمله آن تأمل به سزا کرد که فرمود : با دنیا آخرت است که نفرمود بعد دنیا آخرت است تا این که در طول زمانی دنیا قرار گیرد . و فرمود قرینی که با تو دفن می شود حی است و فرمود محشور نمی شوی مگر با او . و فرمود وحشت نمی کنی مگر از وی . به خصوص که فرمود : آن قرین فعل تو است . آری :

نهفته معنی نازک بسی است در خط یار
تو فهم آن نکنی ای ادیب من دادم

حدیث مذکور در محاضرات شیخ عارف محیی الدین عربی (ج 1 , ص صفحه : 231) و در بحار الانوار , و حدیث سی و نهم اربعین شیخ بهائی و غیرها از خلاصه و عامه روایت شده است . و پایه فهم و عقل قیس از این حدیث معلوم می گردد که لائق این گونه خطابات بود . و در جلد پنجم تکلمه منهاج شرح نهج البلاغه , بعد از نقل حدیث , شرح و ترجمه احوال قیس را عنوان کرده ایم . جناب کلینی در کتاب جنائز کافی (ص 66 فروع رحلی طبع حجر) در خبری بسیار شریف از امام صادق علیه السلام روایت می کند که امام فرمود برای مؤمن در قبرش دری باز میشود که جایش را از بهشت می بیند , و از آن باب مردی وارد میشود که چشم مؤمن چون او نیکو روی ندید و به او میگوید : یا عبدالله ما رأیت شینا قط أحسن منك فیقول أنا رأیت الحسن الذی كنت علیه و عملك الصالح الذی كنت تعمله . تا اینکه امام فرمود : برای کافر در قبرش دری باز میشود که جایش را از آتش می بیند ثم انه یخرج منه رجل اقبح من رأی قط , قال فیقول : یا عبدالله من انت ؟ ما رأیت شینا اقبح منك قال فیقول انا عملك السینی الذی كنت تعمله و رأیت الخبیث

در باب ذم دنیای از مجموعه ورام است که : روی ان سلیمان بن داود مرفی موكب والطیر تظله والجن والانس عن یمینه وشماله فمر بعابد من عباد بنی اسرائیل فقال والله یا ابن داود لقد آتاك الله ملكا عظیما قال فسمعه سلیمان علیه السلام فقال لتسبیحة فی صحیفة مؤمن خیر مما اعطی ابن داود و ان ما اعطی ابن داود یذهب و تسبیحة تنقی .

در این حدیث شریف دقت شود که میفرماید عمل جوهر میگردد نه اینکه عرضی است که عارض انسان میشود حرکتی که بر زبان و لب طاری میشود عرض است ولی همین حرکت که از او ذکر در عالم لفظ حادث شده است حاکی است که در عالم جان انسانی ذکر نفس نفس و عین گوهر حقیقت انسان میگردد خداوند متعال توفیق فهم اسرار آیات و روایات را مرحمت بفرماید . و در قرآن کریم است که : و ان تبدوا فی انفسکم او تخفوه

صفحه : 232

یحاسبکم به الله (سوره بقره آیه 286) و درباره پسر نوح علیه السلام فرماید : انه عمل غیر صالح (سوره هود آیه 50) و آیات و روایات در این معنی بسیار است و ما را رساله ای جداگانه در این باب است . غرض اینکه چون انسان همان مجموع نیات و کردار خود است , و مهمان سفره خود میباشد , پس خردمند اختیار نمیکند مگر جمیل را , و انتخاب نمیکند مگر نافع در مقصد ابدی را , و سعی میکند که از مسیر عدل که همان صراط مستقیم است بدر نرود و از اطاعت سفیر الهی سر باز نزند . و در بیان مطلب دوم گوئیم : آنکه فرمود عقل مستفاد از تجارب و معاشرت با بنی نوع انسان هادی آدمی به عمل انسانی است , گوی سرش این باشد که چنین عاقلی میداند انسان بالطبع مدنی است , و در اجتماع تزاحم و تصادم پیش میاید , باید قاعده بمعنای عدل باشد که هیچکس از حد خود بدر نرود و بحق دیگران تجاوز نکند آنچنانکه در بعث انبیاء حکمای بزرگ در کتب حکمیه آورده اند چنان که زینون کبیر شاگرد ارسطو در رساله مبدأ و معادش آورده فارابی آنرا شرح کرده است و در مجموع رسائل فارابی در حیدرآباد بطبع رسیده است . و چنانکه شیخ بزرگوار ابن سینا در شفاء و اشارات آورده است و در کتب دیگر که در اصول عقائد نوشته اند آورده اند .

و در بیان مطلب سوم گوئیم که انسان عاقل همینکه به نور عقل خویش فهمید که احکم الحاکمین هیچ چیز را عبث نیافریده است , و خویشتن را در دریای متلاطم وجود چون حبابی یا موجی مینگرد که بکل خود مرتبط است و فهمید برای او غایتی است که سعادتش برسیدن آنست بر هبری عقل بسوی انسان کامل می رود و در این هنگام از آفریدگارش هادی طلب میکند یعنی از وی پیغمبر میخواید تا در سایه تقلید و پیرویش خویشتن را از حضیض ذلت به اوج عزت و سعادت برساند . خلاصه اینکه برای تکمیل ذات خود و رهنایش از خزی و خذلان جهل معلم الهی میخواید .

و این یکی از وجوهی است که در وجوب بعثت انبیا گفته اند چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید فرمود : البعثة حسنة لاشتماله على فوائد : كمعاضدة العقل فيما يدل عليه , و استفادة الحكم فيما لا يدل , و ازالة الخوف , و استفادة الحسن والقبح , و المنافع و المضار , و حفظ النوع الانساني , و تكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة و تعليمهم الصنائع الخفية و الاخلاق و السياسات , و الاخبار بالثواب و العقاب فيحصل اللطف للمكلف

شارح فاضل شنب غازانی در شرح فی المقصد المعبور الیه گوید : یعنی الذی هو بالحقیقة لیس بمقصد بل هو مسافة اتفق العبور الیه .

و در شرح یقلده التادیب بعد صحة من العقل الاصيل گوید : ای یقلد ذلك العقل اوصاحبه التادیب ای المتأدب الذی لیس له قدرة استنباط الرأى الجزئى من الرأى الكلى فلا يميز الجميل من القبيح فلذا قلد من له هذا التميز ليختار به الجميل , و هذا التوليد انما يكون يمن يحكم عقله الاصيل بصحة رأى من قلده و لا يكون له قدرة الاستنباط و لذلك قال بعد صحة من العقل الاصيل .

و بعضی از مترجمین فصوص از وی تبعیت کرده است چنان که در سرتاسر ترجمه فصوصش ناظر گفتار اوست و لکن سیاق و اسلوب عبارت و فحوای کلام آنچنان نیست که فهمیده ایم و در ترجمه بیان آورده ایم . در نسخه مطبوعه حیدرآباد دکن بجای فاقد , تاقه دارد که سد تاقه السفه علی العدل . و تاقه را میشود جمع تائق از توق دانست چون صاعه که جمع صانع است . در منتهی الارب گوید : تاق الیه توقا از باب نصر آرزومند و ی شکر .

و میتوان احتمال داد که فاقه تحریف فرقه یا سوقه باشد , و سوقه بمعنی مردم فرومایه است . یعنی نگذارد که لشکر فرومایه سفه بر صفحه : 234 سلطان عدل هجوم آورد .

ولی ظاهراً کلمه سد با فاقه مناسب است , و فاقه ای چون سفه نیست . امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود : لا فخر الاشد من الجهل . تبصره : در کتاب اتحاد عاقل بمعقول به تفصیل در اتحاد علم و عالم و معلوم , و عمل و عامل و معمول , با براهین عقلی و نقلی بحث کرده ایم که علم و عمل انسان سازند . و نیز در تعلیقات بر تذکره آغاز و انجام خواجه اشاراتی لطیف در این امر آورده ایم .

فص 41

الادراك يناسب الانتقاش , و كما أن الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا عانقه معانقة ضامة زحل عنه بمعرفة و مشاكلة صورة كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة فاذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة كالحس يأخذ من المحسوس صورته يستوصفها الذكر فتتمثل في الذكر و ان غاب عن المحسوس . ترجمه : ادراك مناسب انتقاش است (یعنی مشابه آنست) , و چنانکه موم از مهر بیگانه است تا چون نیک دست به گردن همدیگر در آوردند موم بمعرفت و مشاکلت صورت مهر متملس میشود (یعنی به نقش آن منقش میگردد) همچنین مدرك از مدرك بیگانه است پس چون از مدرك صورت آنرا رپوده آنصورت در وی می پیوندند که معرفت بمدرك برای مدرك حاصل میگردد چنانکه حس از محسوس صورت آنرا میگیرد و ذاکره آنصورت را وصف میکند پس آن صورت در ذاکره که قوه حافظه است متمثل میشود اگر چه حس از محسوس غائب شده است . بیان : ضامة , اسم فاعل از ضم مضاعف از باب نصر بمعنی فراهم آوردن چیزی را بچیزی است . زحل بازای هوز . در منتهی الارب گوید : زحل عن مكانه ز حولا دور گردید از جای خود و يك سوشد . و در بعضی از نسخ زحل به حل تحریف شده است . صفحه : 236

در نسخه ای به جای يستوصفها , يستودعها است ولی صواب همانست که اختیار کردیم چنان که فاء تفریع جمله فتمثل فی الذکر وان غاب عن المحسوس نص در تصویب مختار ما است .

این فص در بیان ادراك از راه مناسبت آن با انتقاش است و در حقیقت مقدمه ای است برای چندین فصوص بعد از وی که در انحاء ادراك است لاجرم مفهوم و معنی ادراك به نحو تمام و کمال پس از اتمام فصوص آتیه روشن تر میشود .

و ادراك همان علم است که در کتب عقلیه گاهی به آن تعبیر میشود و گاهی به این چنانکه جناب شیخ بزرگوار این سینا بحث علم نفس بمعلومات را در نمط ثالث اشارات بعنوان ادراك آورده است .

در این فص ادراك فقط از راه تشبیه بمحسوس بیان شده است . و این طریق خود یکی از وجوه تعریف به رسم است چنانکه جناب خواجه در اول منطق شرح اشارات فرماید : قد تختلف رسوم الشی باختلاف الاعترافات

فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط , و منها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كفعله او فاعله او غايته او شي آخر مثلا يرسم الكوز بانه و عاء صفري أُوخز في كذا وكذا و هو رسم بحسب ذاته , و بأنه آلة يشرب بها الماء و هو رسم بالقياس الى غايته و كذا في سائر الاعتبارات .

و چون این تعریف ادراك بحد تام نمیباشد پس كنه معنی ادراك كه علم است باینگونه تشبیهات حاصل نمیگردد . و ظاهر گفتار و تشبیهش علم ارتسامی را بیان میکند و حال اینکه علم مجردات بذواتشان و صفاتشان و علم علل بخصوص علة العلل و مبدأ المبادئ بمعلولاتشان به علم حضوری است و آن ادراكات و رای ادراك ارتسامی است مگر اینکه سیاق عبارت جمل بر اوسع از ادراك بمعنای ارتسامی بگیریم و در دو بودن مدرک و مدرک بحیثیت و اعتبار قائم شویم و صورت را بر معنی حقیقت شی که یکی از معانی متعدده صورت است حمل کنیم كه تعریف ادراك بوجه مذکور كه تعریف به تشبیه است شامل

صفحه : 237

ارتسامی و حضوری هر دو گردد و تشبیه را بر تقریب مدعی حمل کنیم . شیخ رئیس در الهیات شفا گوید (ص 537 طبع ایران رحلی) : اما الصورة فنقول قديقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى . و در دنباله آن معانی دیگر صورت را آورده است كه با مبحث ما ربط ندارد . قریب باین وجهی كه فارابی در ادراك آورده میرسد شریف در اول رساله كبری در منطق گوید : بدانكه آدمیرا قوه ایست دراكه كه منتقش گردد در وی صور اشیاء چنانچه در آینه لکن در آینه حاصل نمیشود مگر صور محسوسات و در قوه مدرکه انسانی حاصل شود صور محسوسات و معقولات تا این كه گوید : پس علم كه عبارت از ادراك است . . . و قریب این تشبیه از خود فارابی نیز در فص 50 خواهد آمد . و دیگر اینکه مفاد اذا اختلس عنه صورته این است كه علم از مقوله كيف نفسانی بوده باشد , و یا لااقل بگوئیم ارتسامی را از آن مقوله دانسته است ولی صدرالمتألهین و همچنین شیخ عارف محیی الدین عربی و بسیاری از اساطین حكمت و عرفان علم را فوق مقوله میدانند چه علم را از سنخ وجود میدانند و وجود و رای هر مقوله است .

و نیز قول اختلاس صورت كه نفس ناطقه بقوه ملكوتیه و عزرائیلیه اش صور اشیاء را از آنها انتزاع می كند و علم بدانها پیدا می كند بمبنی مشاء است و باز صاحب اسفار و شیخ عارف ابن عربی علم را مخلوق نفس میدانند و قائلند بخلاقیه نفس و فاعل و مظهر بودن آن در اموری كه فائق بر آنهاست , و به ارتقا و اعتلای وجودی و مظهر بودن آن در اموری كه نازل از آنها است , و استاد و گفت و شنود و دیگر اموری كه در طریق تحصیل علم بكار است از معادات میدانند حتی ادراك از راه حواس را هم به علم حضوری می دانند و حق است

صفحه : 238

ما مباحث علم را مستوفی در رساله علم عنوان کرده ایم و كتاب ما به نام دروس اتحاد عاقل به معقول در مسائل یاد شده مطلوبست . و خواجه طوسی را رساله ای در علم است كه در اقسام حصول علم یعنی اتحاء ادراكات و بیان و برهان هر يك بسیار مفید است .

صفحه : 239

فص 42

الادراك الحيوانی اما فی الظاهر و اما فی الباطن . و الادراك الظاهر بالحواس الخمس التی هی المشاعر . و الادراك الباطن من الحيوان للوهم و خوله .

ترجمه : ادراك حیوانی یا در ظاهر است و یا در باطن . و ادراك ظاهر بوسیله حواس پنجگانه است كه مشاعرند . و ادراك باطن حیوانی بواسطه و هم و كاركنان آن است .

بیان : این فص در بیان ادراك حیوانی و اشاره به قوای ظاهر و باطن حیوانی است . در بعضی از نسخه ها دارد : ادراك الحيوان اما فی الظاهر الخ .

خول محرکة : العبيد و الاماء و غیر هم من الحاشية للواحد و الجميع والذكر والانثی و يقال للواحد خائل : (قاموس) خول : خدمتكار و خدمتكاران (كنز اللغة) .

مشاعر جمع مشعر است در منتهی الارب گوید : مشعر بالفتح حاسه مشاعر جمع . و میرسد شریف در تعلیقات بر شرح شمسیه منطق احتمال كسر میم را داده است كه مشعر اسم آلت باشد .

حواس خمس ظاهری عبارتند از باصره و سامعه و شامه و ذائقه و لامسه . و قوای باطن عبارتند از حس مشترك و خیال و متصرفه و واهمه و حافظه . قوه متصرفه را در انسان باعتباری مفكره و باعتباری متخيله

گویند . صفحه : 240

این قوای خمس بعضی مدرك است چون حس مشترك و واهمه . و بعضی حافظ است چون خیال و حافظه . و بعضی نه مدرك است و نه حافظ چون متصرفه و مدرك یا مدرك صورت است چون حس مشترك که آنرا بنطاسیا نیز گویند , و یا مدرك معانی جزئیة است چون واهمه که عندالتحقیق در انسان عقل ساقط است . و حافظ یا حافظ صور است چون خیال , و یا حافظ معانی جزئیة است چون حافظه . اما مدرك معانی کلیه قوه عاقله است که فوق قوای حیوانی است , چنانکه همه این امور در فصوص بعد روشن میشود .

صفحه : 241

فص 43

كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر عن المحسوس مثل کیفیته . فان كان المحسوس قويا خلف فيه صورته و ان زال لئالبصر اذا حدق الشمس تمثل فيه شبح الشمس , فاذا أعرض عن جرم الشمس بقى فيه ذلك الاثر زمانا , و ربما استولى على غريزة الحدقة فأفسدها . و كذلك السمع اذا أعرض عن الصوت القوى باشربه ظنين متعب مدة . و كذلك حكم الرائحة و الطعم . و هذا فى اللمس أظهر .

ترجمه : هر يك از حواس ظاهر از محسوسش به مثل کیفیت آن محسوس متأثر می شود . پس اگر محسوس قوى باشد صورت خود را در حس باقى می گذارد اگر چه محسوس زائل شود . مثلا هرگاه چشم خورشید را نگریست شبح خورشید در چشم متمثل می شود , و چون بصر از جرم شمس اعراض کند آن شبح زمانى در بصر باقى است , و چه بسا که بر غریزه حدقه مستولى شود و آن را تباه کند . و همچنین است گوش هرگاه از صوت قوى اعراض کند که مدتی ظنين متعبى مصاحب گوش است . و همچنین است حکم رائحه و طعم . و این در لمس ظاهرتر است .

بیان : این فص در بیان تأثر حواس خمس ظاهر از محسوسات خارجی است . ضمیر زال راجع به محسوس است . یعنی اگر چه محسوس از حاس غائب شود , و یا از محاذاتش خارج گردد . حدق الشی از باب ضرب نگریست بسوی آن . صفحه : 242

و آنکه گفت همچنین است گوش . یعنی حال گوش چون بصر است هرگاه به گوش صوت قوى رسد و سپس گوش از آن اعراض کند .

حدقه سیاهه چشم , و غریزه کسفینه سرشت , و ظنين آوازه است . در نسخه های مطبوع ایران دارد : باشره ظنين بقیت مدة , و مختار ما مطابق مطبوع حیدر آباد است که در آن نسخه ها متعب به بقیت تحریف شده است .

آن که گفت : (و همچنین است حکم رائحه و طعم) یعنی حکم رائحه با شامه , و طعم با ذائقه هم اینچنین است که شامه از مضموم و ذائقه از مذوق متأثر می شوند , و اگر محسوس قوى باشد تا مدتی اثر آن یعنی بوی مضموم و طعم مذوق در حاسه باقى است اگر چه محسوس زائل شده باشد و غائب گردد و از محاذات بدرود

و آنکه گفت : (و این در لمس ظاهرتر است) یعنی این مطلب تأثر حاس از کیفیت محسوس و بقاء کیفیت محسوس در حاس در قوه لامسه ظاهرتر است . وجه آنرا فاضل شارح شنب غازی چنین گفته است : اذا لايشترط لبقاء الكيفية الملموسة في القوة اللامسة أن تكون قوية . یعنی این مطلب تأثر و بقاء کیفیت در لامسه ظاهرتر است زیرا بقاء کیفیت ملموسه در قوه لامسه مشروط بقوت کیفیت ملموسه نیست . و میتوان در وجه اظهار بودن اینطور گفت که : قوه لامسه اقدم از جمیع حواس و پیشاپیش همه و طلیعه نفس است . و در غیر خود حتی در بواقی حواس ساریست و قبل از هر ادراکی در محسوسات او ادراك می کند و هیچ حیوانی بی حس لامسه نیست و میشود که فاقد دیگر حواس باشد از این روی فرمود که این در لمس ظاهرتر است كما قال الشيخ الرنيس : اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما أن للنبات قوة غاذية يجوز أن يفقد سائر القوى دونها , كذلك حال صفحه : 243

اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة و فساده باختلالها و الحس طليعة للنفس فيجب أن يكون الطليعة الاولى هو مايدل على ما يقع به الفساد و يحفظ به الصلاح , و أن يكون به قبل الطلائع التى تدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضره خارجة عن الفساد الخ (مبحث نفس شفا ج 1 ط 1 ص 299) .

صفحه : 244

فص 44

البصر مرآة يتشبح فيها خیال المبصر مادام يحاذيه , فاذا زال و لم يكن قويا انسلخ . ترجمه : بصر آینه ای است که در آن خیال مبصر مادامی که مبصر محاذی بصر است منتقش می شود , پس

اگر مبصر زائل شود و قوی نباشد خیالش نیز از بصر منسلخ می شود .
بیان : این فص در تعریف حس بصر و بیان کیفیت ادراك آنست . در نسخه ای تشبیح فیها است و لکن صواب همان مختار در متن است چنانکه در سمع فص بعد یتموج است . و خیال به فتح خاء بروزن سحاب به چند معنی آمده است و در اینجا به معنی صورت و شبیح شی است . و در نسخه ای انسلخ عنها است بزیادتی عنها که ضمیر راجع به بصر است به لحاظ مرآت بودن آن .

تشریح عین

بدان که هر يك از حواس پنجگانه ظاهر بواسطه اعصابی بدماغ یعنی به مغز سر متصل است ، و هر چه را که ادراك کرده اند به مغز سر می رسانند . و آنان طلایع و جاسوسان مغزند که در حقیقت از عمال نفس ناطقه ، بلکه از مظاهر آن ، بلکه از شنون و اطوار آنند که :

النفس فی وحدته کل القوی

و فعلها فی فعله قد انطوی

در میان این طلایع قوه باصره و لامسه و به خصوص باصره بیش از صفحه : 245
دیگران احوال نفس را حکایت می کنند همچنان که احوال بدن را ، بطوری که پزشك از حالات گوناگون چشم به عوارض و بیماریهای بدن پی می برد . مغز سر جسمی رخو خاکستری رنگ است که اولین محل بروز انوار و تأثیرات روح است . و از جهت شکل ، شبیه مخروطی است و تقریباً مانند سنگ پا است لذا چغمی در قانونچه گوید : شبیه به مثلث است . طرف پهن آن که قاعده مخروط است در جلوی سر است که قاعده آن بر استخوان پیشانی است و صلابت استخوان پیشانی که بیش از صلابت استخوانهای دیگر سر است برای حفظ دماغ است .

انسان در وقت تفکر انگشتان را جمع می کند و سر انگشتان را بر پیشانی می گذارد ، شاید ضم و جمع این آنتها به نام انگشتان و وضع آنها بر پیشانی اشارت به سر و حقیقتی باشد و در آن رمزی نهفته بود . منبت قوه لامسه دنباله دماغ است که آن را نخاع و مغز حرام گویند ، و منبت چهار قوه دیگر اصل دماغ یعنی خود دماغ است .

دماغ را از جهت طول به سه بطن منقسم کرده اند و هر بطنی دارای مقدم و مؤخر است که هر يك جز مؤخر بطن سوم موطن یکی از قوای خمس باطن اند که در بعد عنوان می شود .

همه اعصاب حس و حرکت از دماغ منشعب است که حس بواسطه عصب این ، و حرکت بواسطه عصب صلب است . عصب پی است ، و عرق رگ است ، و رباط رگی را گویند که کوتاه است و مفصلها را بهم پیوند می دهد . از دماغ هفت زوج عصب منشعب است و می روید : سبحان الذی خلق الازواج کلهما منبت الارض و من انفسهم و مما لایعلمون (سوره یس آیه 37) . حامل قوه ابصار زوج اول از آن از واج سیه است . و آن يك جفت عصب قصیر مجوف کبیر الجرم است که مبدأ آن از غور دو بطن مقدم دماغ است یکی از جانب راست و دیگری از

صفحه : 246

جانب چپ . سپس کم کم به یکدیگر نزدیک می شوند که آن عصب نابت از جانب یسار تیامن پیدا می کند ، و آن عصب نابت از جانب یمین تیاسر می یابد ، تا با یکدیگر بر هیأت تقاطع صلیبی تلاقی می کنند ، و تجویف هر دو در این محل تلاقی یکی می شود . سپس هر يك از آن دو منعطف می شود یعنی بر می گردد که رسته از راست به حدقه راست می رسد ، و رسته از چپ به حدقه چپ . و دهن هر يك از آن دو عصب متسع می شود تا بر رطوبتی که زجاجیه گویند شامل گردد . و بعبارت دیگر دهن هر يك از آن زوج عصب فراخ و باز می گردد و مایع زجاجیه را که یکی از رطوبات سه گانه چشم است فرا می گیرد .

آن تجویف ملتقی ، یعنی تجویف محل تلاقی دو عصب مجوف ، محل قوه باصره است . و این محل تلاقی را مجمع النور و متلقى العصبین گویند و اوست که مدرک صورت و اشباح اجسام است که در رطوبت منطبق می شوند . پس اشباح مبصرات از رطوبت متادی به تجویف مذکور می گردد و از آنجا به حس مشترك . و آن قوه ابصار که نام بردیم روح مصبوب در آن زوج عصب مجوف است .

و چون ملتقای دو عصب یکی است ، شبیح مبصر که در هر دو چشم منطبق می شود یکی دیده می شود زیرا که مرئی در آن موضع مشترك یکی می شود ، یعنی با این که ابصار با دو چشم است مرئی واحد است . و این یکی از فوائد ثلاث تقاطع صلیبی است که شیخ رئیس در کلیات قانون آورده است (ص 114 ط 1 وزیری سنگی) . چشم را هفت طبقه است که عبارتند از ملتحمه ، قرنیه ، عنکبوتیه ، شبکیه ، مشیمیه و صلیبه . حافظ گوید :

اشك حرم نشین نهانخانه مرا
زان سوی هفت پرده به بازار می کشی
در دیوان این کمترین آمده است :

صفحه : 247

زهفتم آسمان غیب بی غیب خدا بینم
گهرها ریخت کامروزم بشد هر دانه خرمنها
و از آن سه رطوبت که سه مایع است : یکی رطوبت بیضیه است که بعد از طبقه عنبیه و پیش از عنکبوتیه
است ، و آن رطوبت صافی است که در سفیدی چون سفیده تخم مرغ است لذا آن را رطوبت بیضیه گویند . و
یکی رطوبت جلیدیه است و آن رطوبت صافی نیز است شبیه تگرگ در سفیدی و نیری ، و بحسب شکل عدس
محدب الطرفین است .

بعد از آن رطوبت زجاجیه است که رطوبت سومی است . و زجاج آبگینه است و این رطوبت زجاجیه چون
زجاج مذاب یعنی شیشه گداخته آب شده است . و بعضی آن را ماده سریشمی شفاف و صف کرده اند .
ملتحمه طبقه نخستین است و جزو قشری چشم را مشکل می کند که هوا به او برخورد می کند .
طبقه دوم قرینه است که بعد از ملتحمه است و آن غشاء شفافی است بی رنگ ، که از چهار پرده بسیار نازک
مؤلف است که آنها را قشور القرنيه گویند ، و از طبقه عنبیه که در تحت اوست متلون میشود . طبقه سوم
عنبیه است که بعد از قرینه است . و اندکی در طرف انسی مرکز آن سوراخی موسوم به حدقه است . طبقه
عنبیه چون اقسام الوان عنب در بعضی سوداء ، و در بعضی زرقاء ، و در بعضی شهلاء است . یعنی سیاه و
کیبود و میش چشم است . بعد از این طبقه عنبیه ، رطوبت بیضیه است . طبقه چهارم عنکبوتیه است که بعد از
رطوبت بیضیه است و آن شبیه به نسج عنکبوت است . و بعد از این طبقه رطوبت جلیدیه است ، و بعد از
رطوبت جلیدیه رطوبت زجاجیه است .

طبقه پنجم شبکیه است که شبیه شبکه است و از هشت طبقه پرده ممتاز حاصل شده است . و او تأثیرات
ضیائیه را اخذ کرده آنها را صفحه : 248

بعصب بصری منتقل نموده او ، بدماغ میرساند .
طبقه ششم مشیمیه است که شبیه مشیمه یعنی بچه دان است . و مشیمیه بعد از شبکیه است . دو سطح مشیمیه
از ماده ملون سیاهی که در سطح داخلی بیش از سطح خارجی و در اقدام بیش از خلف است پوشیده شده است
مشیمیه از خلف برای عبور عصب بصری منقوب است . و بعضی برای مشیمیه سه طبقه قائل شده اند .
طبقه هفتم صلبیه است که بعد از مشیمیه است و ملاقی استخوان چشم است ، لذا گفته اند که صلبیه طبقه ایست
که قسمت غیر شفاف جزو قشری چشم را مشکل می کند ، از خلف برای عبور عصب بصری سوراخ شده
است و از اقدام دارای ثقبه ای است که قرینه شفاف در آن قرار گرفته است . رنگ آن سفید کدر در بعضی
اشخاص ، و در اطفال کیبود است .

در تشریح جهاز بصر سخن بسیار است و به همین قدر اشاره اجمالی اکتفاء می کنیم تا خواننده را بصیرتی بود ،
و به شمه ای از عجائب صنع باری پی برد و بداند که به قول شیخ اجل سعدی :

دیده را فائده آنست که دلبر ببیند

و نه ببیند چه بود فائده بینایی را

و به قول دیگرش :

هر کسی را نتوان گفت که صاحب نظر است

عشقبازی دگر و نفس پرستی دگر است

نه هر آن چشم که بینی که سیاهت هست و سفید

یا سیاهی و سفیدی بشناسد بصر است

و بدانکه بصر بالذات به ضوء و لون تعلق می گیرد ، و بواسطه آن دو بسایر مبصرات از قبیل شکل و مقدار و
حرکت و غیرها . و رویت

صفحه : 249

در ما را جمع به تأثر حدقه است . و آنچه که با قوه باصره ادراک می شود مشروط بشروط ذیل است :
الف مرئی مقابل رانی ، و یا در حکم مقابل باشد . مانند رویت انسان روی خود را در آینه ، یا پشت خود را به
تقابل دو آینه ، و امثال و نظایر اینها .

ب عدم بعد مفرط .

ج عدم قرب مفرط . بقول شبستری در گلشن راز :

چو مبصر با بصر نزدیک گردد

ز ادراکش بصر تاریک گردد

د عدم صغر مفرط .

ه عدم حاجب بین رانی و مرئی .

و مرئی مضیی باشد یا از خود یا از دیگری .

ز مرئی کثیف باشد یعنی مانع شعاع بصر از نفوذ در مرئی باشد ، و گرنه مرئی نگردد . پس با حصول شرائط یاد شده حصول رؤیت واجب می گردد . و نیز بدانکه در ابصار به نظر بدوی چند قول است : یکی قول ریاضیین که بخروج شعاع از چشم قائلند . و این شعاع را برخی از ایشان بر هیئت مخروطی میدانند که رأس آن نزد مرکز بصر است و قاعده آن بر سطح مبصر . و باز خود این مخروط را بعضی از ایشان مصمت میدانند ، و بعضی دیگر مرکب از خطوط شعاعیه مستقیم که اطراف آن خطوط در نزد مرکز چشم جمعند سپس امتداد می یابند و بر روی مبصر متفرق میشوند ، پس آنچه از مبصر را که اطراف این خطوط متفرقه بر وی منطبق شد بصر ادراک می کند . و برخی از ایشان آن شعاع خارج را بر شکل مخروط نمیدانند بلکه قائل است که خط شعاعی از چشم خارج می شود و چون به مرئی منتهی شد بر سطح آن در غایه سرعت حرکت می کند و آنرا فرا میگیرد

صفحه : 250

و باین حرکتش خیال میشود که هیئت آن مخروطی است چنانکه قطره باران در حال نزولش بخط مستقیم خیال میگردد ، و نقطه ای که بسرعت دور میزند خط مستدیر مشاهده می گردد .

و بهترین کتابی که در ابصار بنا بر قول ریاضیین تألیف شده است کتاب مناظر و مرایای ابن هیثم بصری مصری متوفی سنه 430 ه است که کمال الدین حسن بن علی فارسی متوفی 718 ه آنرا تنقیح کرده است که بتنقیح المناظر اشتهار دارد و در حیدر آباد دکن هند طبع رسیده است .

و قول دیگر در ابصار قول طبیعیین است که قائل بانطباع اند و این قول مختار ارسطو و اتباع وی و شیخ رئیس است چنانکه از مبحث نفس طبیعیات شفا معلوم است ، و فارابی نیز بر همین عقیدت است و گفتارش در این فص نیز بر همین مبنی است ، و دانشمندان طبیعی کنونی بر همین عقیدتند . و سخنی که مطلبی مهم است بعنوان تبصره در پیش است .

و قول دیگر مذهب طائفه ای از حکماء است که گویند : مشفی که بین بصر و مرئی است بکیفیت شعاع بصر متکیف میشود و بدین جهت آلت ابصار میگردد .

و قول دیگر مذهب شیخ اشراقی شهاب الدین سهروردی است که گوید : ابصار نه بانطباع است و نه بخروج شعاع بلکه چون مقابله ، مستنیر با باصره وقوع یافت نفس علم اشراقی حضوری بمبصر پیدا میکند .

و قول دیگر که بقول حاجی صاحب منظومه صدر آراء است ، رأی صاحب اسفار است که ابصار نه به انطباع است و نه به خروج شعاع ، و نه بدان نحو که شیخ اشراق گفته است بلکه بالاتر و دقیق تر از آنها است ، به این بیان : ابصار به انشاء صورت مماثل با مبصر از عالم ملکوت نفسانی است که آن صورت مبصر مجرد از ماده خارجی به انشاء نفس است یعنی

صفحه : 251

نفس اقتدار بر انشاء صور به اذن الله دارد که منشی آن صورت است و صورت منشأ او که در نزد نفس حاضر و قائم بنفس بنحو قیام فعل بفاعلش است نه بنحو قیام مقبول بقابلش .

خلاصه این که ابصار به خلاقیت نفس است که نفس صورت مماثل و مشابه مبصر را در صقع عالم خود ایجاد می کند و این صورت مبصر معلول نفس باذن الله تعالی است و قائم بنفس است چون قیام معلول به علتش و ظل به ذی ظل . بلکه علم که عبارت آخرای ادراک است مطلقا ، چه ادراک بصری و چه غیر آن ، خود از شنون و اطوار وجودی نفس است نه این که نفس محل قابل برای پذیرفتن صورت مبصر باشد مثلا مانند پذیرفتن موم

نقش خاتم را . پس نظر شریف صاحب اسفار در ابصار این است که محسوس هر فوه حاسه همان صورت ادراکیه مفارق از ماده است که قائم به گوهر نفس است زیرا که در طول نفس و معلول و منشأ او است ، قیامی مانند قیام اعیان موجودات خارجی به واجب تعالی ، من عرف نفسه فقد عرف ربه ، نه این که محسوس آن صورت مادی جسمانی باشد زیرا که آن صورت خارج ، محسوس بالقوه نفس است و آتی که محسوس بالفعل نفس است ، صورت وجودی ادراک شده است که در مرتبه و درجه وجود حاس که از شنون نفس است قرار گرفته است زیرا که حاس با محسوس به حکم تضایف و تکافی باید در یک رتبه و درجه وجودی باشند که در این مقام اتحاد حاس به محسوس ثابت می گردد بلکه مطلقا مدرک با مدرک متحد است ، اعنی حاس با محسوس

و متوهم با متوهم , و متخیل با متخیل , و عاقل با معقول متحد است . و با این که صور علمیه محسوسه از منشئات نفس است , در ابصار شروط رؤیت ادراک باید به وقوع رسد زیرا که آن شروط معادات نفس اند که به تهیه شدن آنها نفس صورتی مماثل مبصر ایجاد می کند , و مسائل و براهین ریاضی همه صحیح اند ولی منشی در آن احوال نفس است .

صفحه : 252

و در مباحث سالفه دانستی که علم نفس به این گونه امور که مادون او است و بر آنها قاهر است به خلایق اوست که نفس ذاتا و صفة و فعلا مشابه باری خود جل و علی است و اقتدار بر ایجاد صور اشیاء مجرده و مادیه دارد زیرا که نفس از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوت است و ملکوتیان را اقتدار بر ابداع صور عقلیه قائمه بذواتشان , و بر تکوین صور کونیه قائمه بمواد است .

علم نفس به محسوسات چه ظاهری و چه باطنی به خلایق و انشاء او به اذن الله تعالی است که نفس مظهر بر هیأت اسم فاعلی آنها است , لذا صور علمیه جزئییه از محسوسات و متخیلات قائم به نفس اند بنحو قیام فعل بفاعل . و این صور علمیه جزئییه وجودات مثالییه انشائییه اند که نفس آنها را در عالم مثال اصغر صقع ذات خود که خیال متصل است انشاء کرده است , نه در عالم خیال اعظم منفصل , هر چند که خیال متصل شأنی از شنون منفصل است . اما علم نفس به صور کلیه به نحو دیگر است که خوض در آن را مجالی دیگر باید . اجمالش این که نفس در بدو سلوک علمیش چون ضعیف است نسبت به کلیات عقلیه مرسله مظهر بر هیأت اسم مکانی است و در این صورت نحوه ادراکش مرکلیات مرسله را چنان است که گویی کسی چیزی را از دور در هوای مغیر یعنی گرد آلود ببیند . ناچار این ادراک را به حسب صفا و کدورت و شدت قوت و ضعف نفس مراتب است . و چون در سلوک علمی قوت گیرد به پایه ای می رسد که عقول مفارقه از شنون وجودی او می گردند و آنها را در موطن ذاتشان ادراک می کند , نه از دور چون صورت یاد شده . تفصیل این مباحث را باید در مواضع عدیده ای از اسفار به خصوص در مبحث وجود ذهنی , و مرحله دهم آن در اتحاد عاقل به معقول دریافت کرد . و کتاب دروس اتحاد عاقل به معقول نگارنده را نیز در تقریر و تحریر و تنقیح این مسائل که از اصول و امهات معارف انسانی اند شأنی است .

حکیم سبزواری در حکمت منظومه , آراء یاد شده در علم نفس به صفحه : 253 محسوسات مبصر را بنظم در آورده گوید :

قد قیل الابصار بالانطباع
وقیل بالخارج من شعاع
مضطرب الاخر او مخروطی
مصمت او ألف من خطوط
لدى الجلیدیه رأسه ثبت
قاعدة منه على المرئی حوت
تکفیف المشف باستحالة
بکیف ضوء العین بعض قاله
و بانتساب النفس والاشراق
منها لخارج لدى الاشراقی
و صدرالاراء هو رأی الصدر
فهو بجعل النفس رأیا یدری
للمعضو اعداد افاضة الصور
قامت قیاما عنه کالذی استتر

تبصره : ابن هیثم در مناظر و مرایا , چون دیگر دانشمندان ریاضی قائل به خروج شعاع است . ولیکن در چندین جای آن کتاب تصریح کرده است که ابصار بخروج شعاع وضوء از مرئی بسوی رانی است . و در فصل ششم مقاله اولی نص بدین مطلب دارد . و ظاهر این است که پیشینیان به همین قول ابن هیثم قائل بودند , و چون بطور اطلاق گفتند که ابصار به خروج شعاع است , پسینیان خروج شعاع را از بصر پنداشتند . و بدان که در حقیقت قائلان به انطباع و خروج شعاع را یک مذهب است و مال گفتار هر دو یکی است , و اختلاف آراء در ابصار بدان تفصیل که گفته آمد نادرست است . راقم در این مطلب مهم که رفع اختلاف آراء در ابصار است نکته ای بسیار مفید در کتاب هزار و یک نکته دارد که نظر صائب و ثاقب خود را به نقل ماخذ و مصادر علمی بر منصفه ظهور رسانده است به نکته 809 آن رجوع شود . تبصره : این همه مباحث سنگین و سهمگین ابصار

و دیگر حواس ظاهر که قسمتی معظم از کتب عقلی و ریاضی را حانزند ، همگی اختصاص به این نشأت شهادت مطلقه دارند که حتی در عالم متام هیچیک از آن اسباب و شرائط در انواع احساس دخیل نیستند تا چه رسد به عوالم بالاتر ، فاقراً وارقه و تبصر . پس بدان که انسان را در هر عالم شأنی خاص است و احوال و ادراکات او همه در طول یکدیگرند و تفاوت به کمال و نقص است . صفحه : 254

فص 45

السمع جونة (جوبه نسخه) يتموج فيها الهواء المنقلب عن متصاكين على شكله فيسمع . ترجمه : گوش سبد کوچکی است که هوای منقلب از متصاکین بدان شکل و هینتی که از اصطکاکشان پدید آمده است در آن متموج میشود پس گوش میشوند .

تشریح سمع

بیان : جونه بضم جیم و فتح نون سله خرد عطار (منتهی الارب) . و سله به معنی سبد است . و در نسخه ای ، جوبه بفتح جیم و فتح بای ابجد است که به معنی گودال است . و در شرح اسباب نیز چون همین نسخه است یعنی جوبه با جیم و بای ابجد است که گوید : قوة السمع موضعها العصب المفروش على الصماخ فان ثقب الاذن بعد اعوجاجه يؤدي الى جوبه فيها هواء راكد و سطحها الاتسي مفروش بليف العصب الذي فيه قوة السمع

گوش از گوشت خالص ، و کر کرانك که به عربی غضروف گویند ، و عصب حساس ترکیب شده است که صورت را قبول می کند و آن را جمع می کند و در صماخ که سوراخ گوش است وارد می کند .

هیأت و شکل گوش را به خیمه گوش که به همین جزو ظاهر است ، و به صندوق طبل که گوش متوسط است و آن جوفی است واسطه

صفحه : 255

مابین مجرای سمع و گوش باطن که جزو سوم آنست و آن را مضله می نامند ، تعبیر کرده اند . در جواهر التشریح در جهاز سمع گوید : مرکب است از : اولاً جهاز جامع و ناقل اصوات که عبارت از گوش ظاهر و مرکب از خیمه و مجرای ظاهری است ، ثانیاً جهاز معدل اصوات که گوش متوسط و عبارت از صندوق طبل است ، ثالثاً جهازی که مخصوص به درك صوت است و آن گوش باطن یا مضله است . قوه سمع ، موضع آن عصب مفروش بر صماخ است زیرا سوراخ گوش بعد از اعوجاجش به جوبه ای که در آن هوای راکداست . و سطح انسی آن مفروش است به لیف عصبی که در آن قوه سمع است . لذا بعضی تعبیر کرده اند که قوه سمع در عصب مفروش در مقعر صماخ است . عصبی که احساسات صوتیه را بدماغ متصل می کند عصب سمعی گویند .

ابن سینا در کلیات قانون فرماید : زوج پنجم (از ازواج سبعة مذکوره) هر فرد آن به دو نصف منشق میشود که به هینت مضاعف اند . بلکه در نزد اکثر هر فرد آن زوج است و مثبت آن از دو جانب دماغ است . و قسم اول از هر زوج آن تا به غشاء مستبطن صماخ میرسد ، و در آن جا منشعب میشود و همه صماخ را فرا می گیرد . و مثبت این قسم در حقیقت جزء مؤخر از دو جانب دماغ است . و حس سمع بوسیله این قسم از عصب است . قوه سماع ادراك آن متوقف است بر این که هوایی که بسبب تموجی یعنی جنبشی که از قرع یا قلع حاصل شده است فشار یافته و متکیف به کیفیت صورت شده است ، به قوه سمع رسد .

مؤلف روضة القلوب (که رساله سیزدهمین از چهارده رساله مطبوع است) گوید : سمع قوتی است مرتب کرده بر عصبه ای در درون گوش گسترانیده است . و اوست که دریابنده آواها است بتوسط هوا . و چون آوازی بر آید و هوا منفعل شود از آن آواز ، یا مثلاً چیزی

صفحه : 256

بر چیزی افتد هوا در جنبش آید و اجزای هوا بر یکدیگر افتد ، و همچنین منفعل میشود تا بدان هوا رسد که در درون گوش ایستاده است آن هوا نیز منفعل شود و آن آواز بخود قبول کند و او نیز در جنبش آید و بر آن پوست افتد که در عصبه درون گوش گسترانیده است همچون طبل از آنجا آوازی بر آید قوت سمع دریابد .

ملاعلی قوشچی در شرح تجرید آورده است که : بر این مطلب یعنی بوا احساس صوت به سبب وصول هوای حامل صوت به صماخ به وجوهی استدلال کرده اند : الف اگر کسی دهانش را بر يك طرف نی بگذارد و طرف دیگرش را بر صماخ دیگری و به آواز بلند تکلم کند ، همان شخص که نی بر صماخ اوست می شنود و پس نه دیگر حاضران .

ب کسی که از دور تیر بر چوبی فرود مآورد ، ضربه را پیش از رسیدن صوت می بینیم . ج صوت با باد می گردد که هر طرف باد می وزد صوت را از آن سوی می شنویم ، چنانکه در صوت مؤذن بر

مناره به تجربه رسیده است .

صفحه : 257

فص 46

اللمس قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من استحالة بسبب تلاق مؤثر . و كذلك حال الشم و الذوق .
ترجمه : لامسه قوه ای در عضو معتدل است که بدانچه در او از استحاله بسبب تلاقی مؤثر حادث شده است احساس می کند , و همچنین است حال شم و ذوق .

بیان : نسخه ای بسبب ملاق مؤثر است . من بیان ما است . استحاله عضو بدین است که کیفیتی که در ملموس است بواسطه تلاقی مؤثر ملموس با عضو , در عضو حادث می شود . و قوه لمس بدین استحاله احساس می کند . پس به عبارت دیگر : قوه لمس با استحاله عضو که آن حدوث کیفیت ملموس در عضو بواسطه تلاقی مؤثر ملموس با عضو است احساس می کند .

قوه لامسه در تمام اندام با اختلاف در شدت و ضعف سریان دارد . و آن طلیعه بدن است , طلیعه دیده بان است یعنی قوه لامسه از برای نفس دیده بان است که بواسطه او از گرما و سرمای مفرط احتراز می کند . توضیحا گوئیم : قوه لامسه که آن را به پارسی پرواس گویند , قوه ای است که در همه بدن منبث است چنانکه هیچ جای بدن خالی از او نیست , که حرارت و برودت و رطوبت و بیوست و خفت و ثقل و ملاست و خشونت و مانند آنها را که عضو لامس هنگام تماسه از آنها

صفحه : 258

منفعل می شود , ادراك می کند .

حس لامس لازمترین حواس و مهمترین خواص حیوانی است که اگر این قوه از حیوان زائل شود زنده نمی ماند زیرا که مزاج حیوان از کیفیات ملموسه است و فساد حیوان به اختلال آنهاست . حیوان با فقدان دیگر قوی جز لامسه , زنده است . و بعد از قوه لامسه , قوه ذائقه در زنده بودن حیوان اَلزم از دیگر قوای پنجگانه ظاهر است زیرا که ذوق حیوان را راهنمایی می کند بر مطعوماتی که حیات او بدانها وابسته است . و لکن باز بقای حیوان بدون آن ممکن است که حواس دیگر بر اکتساب غذای موافق و اجتناب از مضار ارشاد کنند . اما هیچ يك آنها نمی تواند ارشاد کند و معین نماید که هوای محیط بر بدن محرق یا مجمد است . قوه لامسه از جهت شدت احتیاج بدان با كمك اعصاب در جمیع اعضاء ساریست . مگر آن اعضایی که عدم حس برای آنها اولی است : چون طحال و کبد و کلیه , تا از ملاقات حاد و لذاع اذیت نبینند , زیرا که کبد مولد صفراء و سوداء است که حادثانند , و طحال و کلیه , مصب آنچه که در آن لذع است یعنی مصب آنچه که لذاع است می باشد .

و چون شش که دائما در حرکت است , و اگر فاقد لامسه نباشد به اصطكاك اجزای آن با یکدیگر متالم می شود . و چون استخوانها به خصوص استخوانهای پا و به ویژه استخوانهای ران که اساس بدن و ستون حرکاتند . پس اگر احساس می کنند , فشار و مزاحمت و برخورد هایی که بدانها روی مسآورند , متالم می شوند . غرض این نیست که اعضای یاد شده بکلی فاقد حس لمس اند زیرا که قوه لامسه در آنها بنحو ضعیف بفرخور کار هر يك سریان دارد . صنع الله الذی اتقن کل شیء .

در وحدت و تعدد قوه لامسه اختلاف است : جمهور بر آنند که يك قوه است و جمیع ملموسات بدان ادراك می گردند . چنان که جمیع

صفحه : 259

مبصرات به يك قوه باصره , و جمیع مسموعات به يك قوه سامعه , و جمیع مذوقات به يك قوه ذائقه , و جمیع مشمومات به يك قوه شامه . ولی بسیاری از محققین که شیخ رئیس هم با ایشان است , بر آنند که قوه لامسه متعدد است . به این دلیل که از يك قوه بیش از يك کار نماید , و حال این که ما ملموساتی را که اجناس مختلفه و متضاده اند می یابیم . پس باید قوای مدرکه آنها مختلف باشند که حکم بتضاد در آنها کنند . لذا برای هر دو ضدی يك قوه اثبات کرده اند : یکی حاکم بین حرارت و برودت , و یکی حاکم بین رطوبت و بیوست , و یکی حاکم بین خشونت و ملاست , و یکی حاکم بین لین و صلابت .

و بعضی از آنان قوه دیگری حاکم بین ثقل و خفت اثبات کرده است . و نیز گفته اند که ممکن است همه این قوی را يك آلت مشترك باشد که همه بواسطه آن يك آلت ادراك کنند , و ممکن است که آلات آنها بعدد آنها منقسم و متعدد باشد منتهی برای ما محسوس و معلوم نیست . و دیگر اینکه شیخ رئیس گوید که : ادراك لمس مخصوص بکیفیات ملموسه مشهوره نیست بلکه تفرق اتصال نیز از مدرکات لمس است . آنکه فارابی فرمود : لمس قوه ای است در عضو معتدل توضیحش اینکه چون عضو آلت طبیعی است که بدان احساس وقوع می یابد

لذا آلت واسطه است و واسطه بالذات باید از کیفیاتی که بان میرسد خالی باشد و عادم آنها باشد ، تا از آنها منفعَل گردد زیرا که انفعال نمیباشد مگر از جدیدی چه انفعال تحقق نمییابد مگر بزوال چیزی و حصول چیزی دیگر ، و چون آلت لمس مرکب از عناصر است و آنرا حظی از کیفیات ملموسه است ناچار آن کیفیات بر صرافت و محوشتشان باقی نیستند بلکه سورت وحدت آنها بتفاعل عناصر شکسته شده است پس آلت عضو بسبب مزاجی که در او حاصل میشود از دو طرف قوت مفراط و ضعف مفراط خارج میگردد تا بتواند آنچه را که خارج از قدر اوست در کیفیات ادراک کند و این حالت وسط بین

صفحه : 260

اطراف حد اعتدال او است که به بود آن احساس مینماید مثلا اگر بر بدن تب شدید عارض شود در آنحال حرارت آبی را که تا چند درجه رسیده است و به حد حرارت تب نرسیده بلکه تا از آن تجاوز نکرده است ادراک نمیکند .

قوله : و كذلك حال الشم و الذوق ، در بیان آن گوئیم :

شم قوه ای است که در دو عصب بر آمده از مقدم دماغ که شبیه به حلمتی الثدی یعنی مانند دو سر پستان است مرتب شده است که شأن آن ادراک و احساس رانحه است بسبب تلافی مؤثر که آن بواسطه وصول هوای متکفیف به رانحه ، بقوه شامه است . و وصول هوا بان از راه بینی است که مجرای اعلائی بینی به دو قسم میشود : يك قسم مجرای بزرگ و وسیع است که به طور مورب از اعلا منحدر میشود تا به آخر فضای فم میرسد ، و در این مجری هوا نفوذ می کند و به حنجره و قصبه الرنه می رسد ، و قسم دیگر مجرای است باریک که هوا در آن صعود می کند تا به آن دو بر آمدگی که قوه شم در آنها نهاده شد می رسد و روانح بدین وسیله استشمام می گردند .

ذائقه قوتی در عصبی است که بر جرم زبان گسترانیده است ، تعبیه شده است ، که شأن ادراک طعوم یعنی یافتن مزه ها از شیرینی و ترشی و شوری و تلخی و غیرها است . و این ادراک بواسطه رطوبت لعابیه که از لحم غددی که در بیخ زبان است و آنرا مولد اللعاب گویند منبعث میشود که این رطوبت لعابیه متکفیف بکیفیات طعوم میشود و بواسطه آن قوه ذائقه می چشد . چنانکه هوا در شامه واسطه بود این رطوبت لعابیه در ذائقه واسطه است .

و قولی در مشموم و مذوق این است كه بتكفیف و انفعال هوا و لعاب نیست بلکه بواسطه هوا و لعاب اجزای خرد ذو رانحه و ذو طعم بشامه و ذائقه میرسند و آنها را احساس میکنند .

شیخ در کلیات قانون فرماید که زوج ثالث (از ازوج سبعة مذکوره) منشأ آن حد مشترک بین دماغ و مؤخر آن از نزد قاعده

صفحه : 261

دماغ است ، و این زوج با زوج چهارم در ابتدا مآمیزد و سپس از آن جدا می گردد و به چهار شعبه متشعب می شود تا این که گوید : و شعبه چهارم از زوج ثالث در ثقبه ای که در فك اعلی است نفوذ میکند تا بزبان رها میگردد و در طبقه ظاهر زبان متفرع میشود یعنی شاخه ها میدواند و افاده حس خاص بان که ذوق است میدهد . این اعصاب قوای خمس ظاهر در لئین و صلابت و غلظت و رقت ، سخت متفاوتند که در کتب تشریح چون کلیات قانون و جواهر التشریح و غیر هما بتفصیل آورده اند که ورود در آن مباحث با این مختصر مناسب نیست . تبصره : در میان پنج قوه ظاهری ، فقط سمع و بصر بر باری تعالی اطلاق شده است . در قرآن مجید و کتب ادعیه و روایات اهل بیت عصمت علیهم السلام سمیع و بصیر بسیار آمده است . و در تمام روایاتی که از خاصه و عامه به طرق مختلفه و صور متعدده در احصای نود و نه اسم الهی مأثور است که : [ان لله تسعة و تسعین اسما من دعابها استجیب له و من احصاها دخل الجنة] (این دو اسم شریف آمده است . و با این که در احصای بعضی از اسمای الهی اختلاف دارند در این دو اسم متفق اند و لکن در هیچ آیت و روایتی و در هیچ ادعیه مأثوری ، اطلاق ذائق و لامس و شام بر باری تعالی نشده است . راقم را رساله ای در توقیفیت اسمای الهی است که در مسائل مربوط به آن به نحو مستوفی بحث شده است ، اگر خواهی بدان مراجعه کن . صفحه :

262

فص 47

ان وراء المشاعر الظاهرة شرکا و حبال لاصطیاد ما یقتنصه (یقتنصه خ ل) الحس من الصوره (الصورة خ ل) : و من ذلك قوة تسمى مصورة ، و قدر تبت فی مقدم الدماغ ، و هی التي تستنبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس أو ملاقاتها (و ملاقاتها خ) فتزول عن الحس و تبقى فیها . و قوة تسمى و هما و هی التي تدرك من المحسوس ما لا یحس ، مثل القوة التي فی الشاة اذا تشبّح صورة الذنب فی حاسة الشاة فتشبت

عداوت و رداوته فيها , اذ كانت الحاسة لاتدرک ذلك .
و قوة تسمى حافظه و هي خزانه ما يدركه الوهم كما أن المصوره خزانه ما يدركه الحس .
و قوة تسمى مفكره و هي التي تتسلط على الودائع في خزانتی المصوره و الحافظه فتخلطها بعضها ببعض و تفصل بعضها عن البعض . و انما تسمى مفكره اذا استعملها روح الانسان و العقل , فان استعملها الوهم سميت متخيله .
ترجمه : وراى مشاعر ظاهر كمندها و دامهاى است كه صورتى را حس شكار كرده است آنها آنصور را از دست حس شكار مى كنند :

يكي از آنها قوه اى بنام مصوره است كه در مقدم دماغ ترتيب داده شده است و آن قوه اى است كه صور محسوسات را بعد از زوالشان از مسامتت حواس يا از ملاقات حواس ثبت و حفظ ميكند كه آن صور صفحه : 263

از حس زائل مى شوند و در اين قوه باقى اند .
و ديگر از قوى قوه اى بنام و هم كه از محسوس ادراك مى كند آنچه را كه به حس احساس نميشود مثل قوه اى كه در گوسفند است كه چون صورت گرگ در حاسه وى پيدا شد دشمنى و بدى گرگ در وى پديد ميآيد كه حاسه آنرا ادراك نميكرد .

و ديگر از آن قوى قوه اى به نام حافظه است كه خزانه و هم است چنانكه مصوره خزانه حس .
و ديگر از آن قوى قوه اى به نام مفكره است و آن قوه اى است كه بر ودائع دو خزانه مصوره و حافظه مسلط است كه بعضى از آنها را با بعضى ماميزد , و بعضى را از بعضى جدا مى كند . و آنگاه كه روح و عقل انسان آنرا بكار ميآورد مفكره اش خوانند , و چون و هم آنرا بكار داشت متخيله اش نامند . بيان : اين فص در تعريف قواى خمس باطن , و نحوه ادراك آنهاست . مشاعر ظاهر و قواى باطن همگى فروع يك حقيقت و شاخه هاى يك شجره طيبه بنام روح انسانى است كه اصلها ثابت و فرعها فى السماء توتى اكلها كل حين باذن ربها , و همه آنها آلات شكار روح اند كه بوسيله اين كمندها و دامها طيور علوم و معارف را كه اولى اجنحة مثنى و ثلاث و رباع هستند اصطياد ميكند و بدین صيدها نير و ميگيرد و پرورش مى يابد و جوهر دانش را تكميل مى كند چه حقيقت و عصاره مدرک يعنى لب و خلاصه آن غذای جان ميشود تا كم كم از حضيض عقل هيولانى به اوج عزت عقل بالفعل ميرسد , قوله عزمن قائل : و الله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا و جعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون (سوره نحل آيه 79) . اين فص و چند فص بعد از آن درباره قواى باطنه است و بقول عارف رومى در اول دفتر دوم مثنوى

پنج حسى هست جز اين پنج حس
آن چو زر سرخ و اين حسها چومس
صفحه : 264

و در حقيقت يكقدم از ظاهر به باطن سفر کرده ايم و ميخواهيم قواى باطنه خود را بشناسيم يعنى بعوامل نفس ناطقه انسانى و سرمايه ترقى و تكامل او آشنا شويم .
در كتب معقوله بعد از بيان مشاعر ظاهر به تعريف قواى باطن و كيفيت ادراك آنها سخن ميگويند , و باطن را چون ظاهر پنج قسم گفته اند كه بعضى از آنها را مدرک دانستند و بعضى را خزانه و حافظ نه مدرک , و جاى هر يك را موضع خاصى از دماغ گفته اند چنانكه مشاعر ظاهر باسنبتى لاسه هر يك در ظاهر بدن جايى خاص دارد و لاسه در همه بدن سارى است . شيخ در فصل خامس تعليم سادس كليات قانون (ص 148) فرمايد قوه مدرکه در باطن يعنى قوه حيوانى چون جنس برآى قواى خمس است : يكي از آنها حس مشترك است كه همه محسوسات باو متأدى ميشوند و در وى جمع ميگردند و وى از صور آنها منفعل ميگردد .
و ديگر قوه خيال است كه حافظ آن صور گرد آمده در حس مشترك , و نگهدار آنها بعد از پنهان شدن آنها از حس ميباشد . اطباء اين دو قوه را يكي دانند و در نزد محصلين از فلاسفه دو قوه است چه قوه قابله از اين دو غير حافظه است (يعنى چون حس مشترك قابل است و خيال حافظ , و قوه قابله غير از حافظه است پس حس مشترك غير از خيال است) . و مسكن اين دو قوه و مبدأ فعلشان بطن مقدم دماغ است .
ديگر قوه اى است كه اطباء آنرا مفكره مى نامند و محققان (يعنى حكماء) گاهى آنرا متخيله و گاهى مفكره مى نامند كه اگر قوه و هميه حيوانيه بتنهاى آنرا بكار واداشت آن قوه را متخيله گويند , و اگر قوه نطقيه بان وى آورد و آنرا در منافع خود مصروف داشت مفكره نامند . و فرق بين اين قوه (يعنى اين قوه متصرفه كه باعتبارى متخيله و باعتبارى مفكره است) با قوه اولى (يعنى قوه حس مشترك و خيال) اين است كه قوه اولى قابل يا حافظ صور محسوسه اى است كه بان متأدى ميشوند . و اما اين قوه بر مستودعات در خيال تصرف تركيب و

تفصیل میکند که هم استحضار میکند صوری را بر آن نحو که از حس تأدی شدند , و هم استحضار میکند صوری را که مخالف آن صور از راه حس آمده اند چون صورت انسان طائر , و کوه زمردین . و اما خیال در او حاضر نمیشود مگر مقبول از حس . و مسکن این قوه بطن اوسط دماغ است . و این قوه آلت قوه ای است که آن در حقیقت قوه مدرکه در باطن حیوان است و آن و هم است (یعنی این قوه متصرفه کان آلت قوه و هم است و بواسطه و هم آلت عقل) . و و هم قوه ای است که در حیوان حکم میکند مثلاً باینکه گرگ دشمن است , و ولد حبیب است , و متعهد به علف صدیق است که از آن رم نمیکند . و این حکم بر سبیل غیر نطقی است (یعنی ادراک کلی نیست بلکه عدوات را از این محسوس جزئی که گرگ است میفهمد) . و عدوات و محبت محسوس نیستند زیرا بحس حیوانی ادراک نمیشوند پس قوه ای دیگر بانها حکم میکند و آنها را ادراک می کند که اگر چه ادراک نطقی نیست جز اینکه نحوه ادراکی غیر نطقی است .

و انسان نیز این قوه را (یعنی و هم را) در بسیاری از احکامش بکار میبرد و از این جهت انسان جاری مجرای حیوان غیر ناطق است . فرق این قوه با خیال این است که قوه خیال محسوسات را استتبات میکند و این قوه بواسطه محسوسات حکم میکند بمعانی ای که محسوس نیستند . و فرق این قوه با قوه ای که مفکره و متخیله نامیده میشد (یعنی متصوره) این است که افعال آن ترکیب و تفصیل بود و حکمی تابع فعلشان نبود ولی افعال این قوه (و هم) را حکمی تابع است . و افعال آن ترکیب در محسوسات بود , و فعل این حکمی در محسوس در معنایی که خارج از محسوس است .

و بعضی از مردم این قوه را (و هم را) قوه تخیل گویند , بگویند زیرا نزاعی در اسماء نیست بلکه واجب است معانی فهمیده شود و فرق صفحه : 266

بین آنها معلوم گردد .

و دیگر قوه ایست که حافظه و متذکره نامیده میشود , و وی خزانه , آن معانی است که و هم در محسوسات گرفته است غیر از صور محسوسه محسوسات چنانکه خیال خزانه صور محسوسه است که از حس میامد . و موضع این قوه بطن مؤخر از بطون دماغ است . و در این مقام نظری فلسفی است نه طبی که آیا قوه حافظه و متذکره که مسترجع مخزونات و هم است که از حفظ غائب شدند آیا یک قوه است یا دو قوه . و قوه دیگر از قوای مدرکه نفس قوه انسانی ناطقه است . پایان ترجمه کلام شیخ از کلیات قانون . از آنچه نقل کردیم دانسته شد که ترتیب حواس خمس باطن بدین نحو است : اول حس مشترک , دوم خیال , سوم متصرفه , چهارم واهمه , پنجم حافظه . حس مشترک را به یونانی بنطاسیا گویند یعنی لوح نفس یا لوح نقش که مظهر اسم شریف یا من لایشغله شأن عن شأن است .

خواجه در شرح اشارات راجع به حس مشترک و خیال فرماید : ان الحس المشترك كراس عين تتشعب منه خمسة اناهار و كان الروح المصوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك و الخيال , الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص , و ما في مؤخره بالخيال اخص و انما تتأدى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصوب في البطن المقدم . یعنی حس مشترک چون سرچشمه ای است که از آن پنج جدول متشعب میشود , و روحی که (روح بخاری) در بطن مقدم دماغ مصوب است آلت حس مشترک , و خیال است , جز اینکه آنچه از این روح در مقدم بطن مذکور است بحس مشترک اخص است , و آنچه از این روح که در مؤخر بطن مذکور است بخیال اخص است . و ادراکات حسیه از ناحیه

حواس بواسطه ازواجی که در اعصاب است (شرح آن در فص قبل بگذشت) متأدی میشوند بمبادی آن اعصاب که متصلند بروح مصوب در بطن مقدم دماغ .
متأله سبزواری در شرح حکمت منظومه فرماید : الحس المشترك كحوض ينصب اليه الماء من اناهار خمسة , او هو كملك و هي جواسيسه (ص 286) .

تشبیه جناب خواجه از آن رو است که قوای خمس ظاهر از او سرچشمه میگیرند و متشعب میشوند تا هر يك بموضع خاص خود منتهی میگردد . و تشبیه متأله سبزواری از آن رواست که آن قوای جواسیس و رساننده مدرکات و شکارهای خود بحسب مشترک هستند و از عمال و خدمه وی میباشند پس هر دو تشبیه صحیح است هر يك بجهتی , آن نزولا و این صعودا . و نیز حس مشترک را به آئینه دور و تشبیه کرده اند که يك رویش بسوی بیرون است و روی دیگرش بسوی درون , که هم صور محسوسات خارج این سوئی در وی مرتسم میشوند , و هم معانی آنسوئی در قوالب صور محسوسه در وی متمثل میگرددند , و صور خیالی و ترکیبات

متخیله را در باطن ادراک می کند .

مرحوم خواجه در کتاب شریف تجرید الاعتقاد سه دلیل بر وجود حس مشترك آورده است ، و فرمود : و من هذه القوى بنطاسها الحاكمة بين المحسوسات ، و لرؤية القطرة خطأ و الشعلة دائرة ، و المبرسم مالا تحقق له . الحاكمة بين المحسوسات يك دليل است ، و لرؤية القطرة خطأ و الشعلة دائرة دليل ديگر ، و المبرسم مالا تحقق له دليل ديگر . مبرسم مجرور است و معطوف بر قطره أى لرؤية المبرسم . و مالا تحقق له مفعول به رؤيت است . بيان وجه اول اينكه : ما حكم ميكنيم به بعضى از محسوسات بر بعضى ديگر از آنها . مثلا حكم مى كنيم كه اين سفيد شيرين است و

صفحه : 268

سفيد از يك نوع محسوسى است كه فقط باصره آنرا ادراك مى كند ، و شيرينى يك نوع محسوس ديگر كه فقط ذائقه آنرا ادراك ميكند ، و حكم كرده ايم كه اين سفيد شيرين است و حاكم بين دو چيز محتاج بحضور آن دو در نزد خود است ، و حضورشان در نفس صورت نميگيرد زيرا كه در وى ماديات مرتسم نميشوند ، چنانكه در بحث تجرد نفس نيز گفته اند . و نيز حضورشان در حس ظاهر هم صورت نميگيرد زيرا كه هر يك از حواس ظاهر بيش از يك نوع از محسوسات را ادراك نميكنند پس ناچار بايد قوه اى غير از حواس ظاهر باشد كه انواع صور محسوسات ظاهر از ملموسات و مبصرات و مسموعات و مذوقات و مشومات از طرق حواس در آنجا گرد آيند . و اين طرق يعنى حواس چون جواسيس آن قوه اند كه مدركات خودشانرا باو ميرسانند و از اين جهت آن قوه را حس مشترك گويند .

و بيان وجه دوم اينكه : انسان چون به دانه باران كه بسرعت از آسمان فرود ميآيد نظر كند آنرا خط مستقيم مى بيند ، و شعله جواله يعنى آتشگردان را كه بسرعت بگردانند خط مستدير چون حلقه آتشين مى بيند ، و علتش اين است كه چون قطره باران و يا شعله آتش كه در مكان اول بود صورت آن در قوه اى مرتسم شد ، و هنوز آنصورت زائل نشده صورت ديگر در مكان دوم در همان قوه مرتسم ميشود و همچنين پى هم صورت بعد از صورت مرتسم ميشود و آن صورتهائى پى هم بشكل خط مستقيم يا مستدير آتشين مينمايد و اين خط در باصره نيست زيرا كه قطع داريم با زوال مقابله مبصر از بصر ارتسامى از مبصر در بصر نيست (و در فص قبل دانستى كه يكى از شرائط ابصار مقابله بين بصر و مبصر است) .

و بيان وجه سوم اينكه : ميرسم يعنى مبتلاى به بيمارى بر سام چون بيماريش شديد شد كه حواس ظاهرش بر اثر غلبه بيمارى از كارشان بازماندند و معطل شدند ، چيزهايى را مى بيند كه اصلا در خارج تحقق ندارند ، و اين ديدن بر سبيل مشاهده است نه تخيل زيرا مبرسم اشكال صفحه : 269

سباع و اشخاص و انواع محسوسات را از مبصرات و غيرها همه را در نزد خود حاضر مى بيند و اين اشكال و صور موجودند نه معدوم و جسمانى اند كه داراى طول و عرض اند و در خارج موجود نيستند و گر نه هر سليم الحواس بايد آنها را در خارج ادراك كند ، يعنى اگر وجودشان در خارج حقيقت داشت ديگران هم بايد آنها را ببينند چنانكه مبرسم مى بيند . و چون صور موجوده جسمانى اند مدرك نفس بدون آلت حس نميشوند و چشم نمیتواند آلت ادراك آنها باشد كه آن صور در وى مرتسم شده باشند زيرا در چشم منطبق نميشود مگر آنچه كه وجود جسمانى خارجى داشته باشد و مقابل بصر گردد ناچار ابصار به يكى از قواى باطن است كه صور اشياء جسمانى در وى منطبق مى گردد و آنها را ادراك مى كند و آن جز حس مشترك نتواند بود . مبرسم اسم مفعول برسام است و برسام چون سرسام مؤلف از دو اسم فارسى است . در لغت سام برهان قاطع درباره سرسام گويد : قال الطبرى : هذا الاسم فارسى و تفسيره مرض الرأس فان سر هو الرأس والسام عندهم المرض . و قال الشيخ هو ورم الرأس .

و در لغت برسام گويد : برسام بر وزن سرسام نام علتى است و آن ورمى باشد حار كه در سينه مردم بهم مى رسد چه بر معنى سينه و سام بمعنى ورم بود .

شريح در قانون فرمايد (اول مقاله رابعه ص 123 ط 1) : انه قد يعرض فى الحجب و الصفاقات و العضل التى فى الصدر و الاضلاع و نواحيها اورام دموية جدا موجعة تسمى شوصة و برساما و ذات الجنب .

و نيز در همين موضع كتاب گويد : (ص 125) و ذات الجنب قديعرض معه أعراض السرسام المنكرة مثل اختلاط الذهن و الهذيان الخ . برسام بيمارى ذات الجنب است كه يكى از علائم آن اختلاط ذهن و زوال عقل است و آن ورمى است كه حجاب حاجز بنام ديافر اغما (emgarhpai) را عارض ميشود و آن حجاب را از آن رو حاجز

صفحه : 270

گويند كه حاجز يعنى فاصل بين قلب و معده است و چون بحجب دماغ اتصال دارد لذا بيمارى آن بدماغ اصابت

میکند که موجب اختلال عقل و اختلال ذهن میشود نه اینکه این بیماری در سر پدید آید .
 در شرح اسباب گوید : ذات الجنب الخالص الورم فی الغشاء المستبطن للاضلاع ای اضلاع الصدر أو فی
 الحجاب الحاجز ای الفاصل بین آلات الغذاء و آلات التنفس المسمى دیافر اغما عند الجمهور اما فی الجانب
 الايمن منهما و اما فی الجانب الايسر الی أن قال : و قد يحدث الورم فی الحجاب المسمى دیافر اغما و یسمى
 البرسام و علامته زوال العقل لاتصال هذا الحجاب بحجب الدماغ (ص 144 ط 1) .
 قال الشارح : كما نقلنا عنه انه قال ینزل من الحجاب الدماغی طرف فینبسط و یتولد عنه هذا الحجاب و اما عند
 الجمهور فللمشاركة الحجاب الحاجز العصب المنحدر الیه من الدماغ , و لارتفاع الابخرة الحارة منه الیه .
 بدانکه ابصار بارتسام صورت در حس مشترک است خواه صورت از خارج آید و بر لوح حس مشترک وارد
 شود چنانکه اغلب اینطور است , و خواه از داخل چنانکه در مبرسم مثلا , و این هر دو حال در نظر مدرک
 یکسان آید بطوریکه تمیز بین این دو حالت را نمیدهد مثلا مبرسم چون نفسش بمزاولت مرض مشتغل است
 حواس ظاهرش از کار باز میماند و متخیله اش استیلا پیدا میکند و صوری را که در خزانه خیال مخزنند یا
 صوری را که از آن صور مخزونه ترکیب کرده است در لوح حس مشترک نقش می نهد مانند انتقاش آنصور در
 وی از خارج , و چون مبرسم شعور بان ندارد و نمیداند که آنصور از داخل در لوح مشترک منتقش شده است
 فرق بین آن و بین صور از خارج آمده نمیگذارد و گمان میکند که آنصور از خارج است چنانکه در حال صحت .
 به بیان روشنتر علت و سبب اینکه اینگونه صور باطنی برای مبرسم و غیره مشاهده این است که حواس
 ظاهره بمنزلت طرق و

صفحه : 271

و جواسیس حس مشترکند و مشاهده یعنی رسیدن مدرکات آنها بحس مشترک خواه اینکه آنصور از خارج بحس
 مشترک رسند و خواه از داخل و از داخل هم خواه صور مخزونه در خیال باشد و خواه صور ترکیب شده از آنها
 که قوه متصرفه آنها را اختراع کرده است و خواه معانی و رقانق مجرده که در عالم خیال بصوری در آمده باشد
 که اشارتی بدان میکنیم . خلاصه ملاک مشاهده حضور صور است در حس مشترک چه از این سو چه از آنسو .
 و بدان که همانطور که صور گوناگون در باطن مبرسم برای وی پدید میاید همچنین برای نفوس منزله از کدورات
 دنیوی که آینه سرشان از غبار دار طبیعت و زنگار آن پاک گردیده است معانی کلیه و مجردات قدسیه ماورای
 طبیعت بصورتیهای حسنه برایشان متمثل میشود , و ارباب کرامات و اهل سیر و سلوک را مشاهده اینگونه
 صور بهیه بسیار است که با آنها مکالمه میکنند و از آنها جواب و حل مشکلات خود را می شنوند در بدو امر
 بیشتر در عالم رویا پیش میاید و چون ایمان قوی گردد خواب تبدیل به بیداری میگردد چنان که مرحوم ابن
 شعبه حرانی در تحف العقول از رسول الله صلی الله علیه و آله روایت کرده است که قال صلی الله علیه و آله
 وسلم : لایحزن احدکم ان ترفع عنه الرؤیا فانه اذا رسخ فی العلم رفعت عنه الرؤیا .
 یعنی یکی از شما که خواب از او برداشته شد اندوهگین نگردد زیرا چون دانش استوار و پا بر جا گردید خواب
 از او برداشته میشود . سرش این است که در اثر رسوخ در علم و معرفت پرده ها از پیش رویش برداشته
 میشود که تا حال آنچه را در خواب می دید اکنون در بیداری می بیند .
 چنانکه خواب موجب تعطیل حواس آدمی و انصرافش از این نشأه میشود رسوخ در علم و معرفت و دوام در
 حضور و مراقبت موجب انصراف از ما سوی الله و سبب اقبال کلی بسوی حقیقة الحقائق می گردد . درباب
 چهل و دوم مصباح الشریعة از رسول الله صلی الله علیه

صفحه : 272

و آله روایت شده است که قال النبی صلی الله علیه و آله غصوا ابصار کم ترون العجائب (تروا العجائب ظ) .
 و فی هذا الکلام السامی سر مستتر لایعلمه الا من له عهد عند الله تعالی و الحمد لله رب العالمین . قیصری در
 اوائل شرح فص یوسفی فصوص ابن عربی به مطلبی بسیار گرانقدر و ارزشمند افاده فرمود که : و اعلم ان
 المرئی فی صورة غیر صورته الاصلیة أو علی صورته قدیکون بارادة المرئی و قدیکون بارادة الرائی , و قدیکون
 بارادتهما معا , و قد یکون بغير ارادتهما .
 اما الاول فکظهور ملک علی نبی من الانبیاء فی صورة من الصور و ظهور الکمل من الاناسی علی بعض
 الصالحین فی صور غیر صور هم .
 و اما الثانی فکظهور روح من الارواح الملکیة او الانسانیة باستئزال الکامل المتصرف ایاه الی عالمه لیکشف
 معنی ما مختصا علمه به . و اما الثالث فکظهور جبرئیل علیه السلام للنبی صلی الله علیه و آله باستئزاله ایاه و
 بعث الحق ایاه الی النبی صلی الله علیه و آله وسلم . و اما الرابع فکروية زید مثلا صورة عمر و فی النوم من غیر
 قصد و ارادة . یعنی بدان صوری که از آنسو مشاهده و مرئی میگردند خواه بصورت اصلی مرئی و خواه

بصورت غیبی آن یا باراده مرئی است ، و یا باراده رائی ، و یا باراده هر دو ، و یا بدون اراده هیچیک از آنها . اول چون ظهور ملکی بر نبی ای از انبیاء در صورتی از صور ، و چون ظهور کامل از انسانها بر بعضی صالحین در صورتی غیر از صورشان .

دوم چون ظهور روحی از ارواح ملکی یا انسانی باستئزال انسان کامل که متصرف او است بعالم خود تا از آن کشف کند معنایی را که علمش مختص به او است .

سوم چون ظهور جبرئیل بر نبی صلی الله علیه و آله باستئزال پیغمبر او را و بعثت حق تعالی جبرئیل را بسوی نبی .

صفحه : 273

چهارم چون رویت زید مثلاً صورت عمرو را در خواب بدون قصد و اراده هیچیک آنها . قوه خیال را مصوره نیز گویند چنانکه در شرح اسباب و نمط سوم اشارات بهر دو اسم یعنی خیال و مصوره ، و در این کتاب (فصوص فارابی) بمصوره فقط تعبیر شد صدرالمآلهین در اسفار فرماید : قوه الخیال و یقال لها المصورة .

حکیم سبزواری در حاشیه فرماید : باشتراك الاسم بینها و بین مصورة النبات . و لعلك تقول : ینبغی اطلاق المصورة على الحس المشترك لانه مصور للخیال حیث انه مدرک لا الخیال .

قلنا : لما كان الحل المشترك كمرآة ذات وجهین وجه الی الخارج و وجه الی الداخل كان الخیال مصورا لوجهه الداخلي و یحتمل فتح الواو . و دانستی که در ما قوه ای است که صور محسوسات را ادراک می کند و قوه دیگر که آنها را حفظ می کند و این دو فعل مختلف است پس ناچار باید برای این دو فعل مختلف دو مبدأ متغایر باشد زیرا که يك قوه مصدر دو اثر مختلف نمیگردد مثلاً از باصره جز بینایی نشاید که هم ببیند و هم بشنود .

خلاصه سخن در اثبات خیال اینکه ما صور بسیاری از اشیاء را در بیداری ادراک می کنیم و در عالم خواب نیز خوابهای گوناگون داریم و اشباح و صورتی در عالم خواب می بینیم گاهی بعضی از آنها از یاد ما می رود پس از اندک التفاتی یا چند لحظه تأملی بیاد میاوریم پس آنصور در ما موجود بود و گرنه با التفات و تأمل در نزد ما حاضر نمیشدند ، و ما آنها را با کسب جدید از خارج تحصیل نکرده ایم بلکه انسان برای استحضار مخزونات ذهنی خود گاهی چشمهایش را فرو می بندد تا جمعیت خاطر فراهم آید و دانستی که حس مشترك قابل صور است و حافظ غیر از قابل است . درباره خیال بحث دیگر است که بعون الهی در فصوص آتیه

صفحه : 274

عنوان خواهیم کرد . چنانکه در دیگر قوای باطنه .

قوه متصرفه چون کارش ترکیب و تفصیل صور و معانی است در وسط قرار گرفته تا بهر دو جانب دست داشته باشد و دانستی که این قوه را باعتباری متخیله و باعتباری مفکره یا متفکره گویند که بااستخدام عقل ویرا مفکره است و بااستخدام و هم وی را متخیله و متخیله اگر چه از لفظ خیال مشتق است ولی با قوه خیال خزانه حس مشترك فرق دارد و همین متصرفه چون برای احضار مطالب فراموش شده بکار رود که در میان معانی و صور مخزونه جستجو و کاوش کند تا گم شده و فراموش شده را بجوید آنرا مذکره یا ذاکره می نامند . و بدان که سلطان قوه متصرفه در جزء اول از تجویف اوسط دماغ است و بر همه دماغ سریان دارد . عوض بن نفیس در شرح اسباب گوید : و موضعها (یعنی المتصرفه) الدماغ كله لعموم الا أن سلطنتها فی الوسط لتكون قرينة من الصور و المعانی فیمكنها أن تأخذ من كل واحد منها بسهولة و لیكون استخدام الوهم لها ایضا بسهولة .

شیخ در اشارات گوید : كانهما قوه ما للوهم و بتوسط الوهم للعقل . یعنی گویا متصرفه قوه ای برای و هم است و بواسطه و هم برای عقل یعنی که عقل آنرا بواسطه و هم بکار میدارد . و چون در حیوانات صامته عقل نیست قوه متصرفه آنها را فقط متخیله گویند نه مفکره .

جناب استاد علامه شعرانی قدس سره الشریف در شرح تجرید آورده است که : متخیله قوه ای است در نفس انسان که میتواند صور و معانی گوناگونی را با یکدیگر ترکیب کند یا مفاهیم مختلف را که در يك چیز جمعد از هم جدا سازد و بالجمله قوه ای است متصرف در ادراکات ذهنی و هیچ قوه در افراد انسان آنقدر مختلف نیست که متخیله است شعرای معروف و نویسندگان بزرگ و مخترعین و خطبای مشهور و دانشمندی که در بیان مسائل علمی و استدلال و برهان آوردن غایت مهارت دارند و امثال آنان در قوه متخیله بسیار قوی هستند و آنکه در این قوه ضعیف است هر چند دانشمند بزرگ

صفحه : 275

باشد در بیان و احتجاج چندان توانا نیست و شاید برای مطلبی جزئی چند صفحه بنویسد اما خواننده مقصود را

مستمسك آنها است حافظه اش گویند , و هرگاه آن معانی مخزونه را زود بپاید و هم دهد ذاكره و متذكره اش خوانند , و اگر با تائی و درنگ بپاید و هم دهد مسترجعه اش دانند . جناب استاد رحمه الله در شرح تجرید فرمود : حافظه دو اطلاق دارد بسیاری اوقات حافظه بر حافظ همه ادراكات اطلاق میشود اما حافظه بمعنی خاص حافظ معانی جزئی است .

و سخن در اثبات و مغایرت آن با دیگر قوی از آنچه درباره قوای دیگر گفتیم معلوم است . و دانستی که موضع این قوه بطن مؤخر از بطون دماغ است .

بدانکه مغز سر انسانی از جهت شکل و هینت شبیهه مخروطی است مثل سنگ پا , بتعبیر دیگر مانند مثلثی است که قاعده آن یعنی طرف صفحه : 278

پهن آن در جلو سر است و زاویه آن که دو ساق مثلث بان محیط است یعنی طرف باریک آن در عقب سر واقع است و حس و حرکت بواسطه دماغ است که حس از عصب لهن , و حرکت از عصب صلب صورت میگردد . و اکثر عصب دماغ و بخصوص عصب بصر و سمع از قاعده آن که جزء مقدم آن است میروید لذا مقدم دماغ نرم تر از مؤخر آن است . در فصوص گذشته فی الجملة اشاراتی در این امور شده است . اینک گوئیم : که مغز سر را از جهت طول بسه بطن منقسم کرده اند و هر بطن را به مقدم و مؤخر , و بطن را تجویف هم گویند بطن اول اعظم از دو بطن دیگر است و سوم از دوم . و بطن وسط یعنی دوم چون منفذ و دهلیزی از بطن اول به سوم است .

شیخ در اول کتاب سوم قانون گوید : والجزء من الدماغ المشتمل على هذا البطن الاوسط عامته و اجزائه التي من فوق دودی الشكل مزرد من زرد موضوعة فی طوله مربوط بعضها الى بعض ليكون له ان يتمدد و ان يتخلص كالود . مقدم بطن اول بحس مشترك اختصاص دارد , و مؤخر آن بخیال , و مقدم بطن وسط بقوه متصرفه , و مؤخر آن بقوه واهمه , یعنی مؤخر آن سریر سلطان و هم است و أخص بانست چنانکه دانستی همه دماغ آلت تصرف و هم است و و هم ریاست بر همه مدارك باطنه جزئیه دارد و ادراكات جزئیه و اعمال حسیه آنها از قوه واهمه است بواسطه قوه ای از قوی که در مرتبه دون و همد از این رو هر يك از افعال آنها بقوه ای خاص نسبت داده شد اگر چه همه بتصرف و ریاست و هم است . و مقدم بطن سوم بحافظه اختصاص دارد و مؤخرش محل قوه مخصوصی نیست و روح بخاری در این بطون حامل قوای باطنه است .

و دلیل بر این اختصاصات این است که شیخ در اول کتاب سوم قانون گوید : و يستدل على ان هذه الیطون مواضع قوی یصدر عنها هذه الافعال من جهة ما يعرض لها من الافات فیبطل مع آفة كل جزء فعله او یدخله آفة . صفحه : 279

یعنی در هر قوه اختلالی که عارض شده است منشأ اختلال را عارضه فسادی در يك جزء معینی از این اجزاء پنجگانه در بطون سه گانه دیده اند . و اوضح از قانون در فصل نمط سوم اشارات گوید : و انما هدی الناس الى القضية بأن هذه هی الالات أن الفساد اذا اختص بتجويف اورث الافة فيه . پس از آن شیخ در اشارات فرماید : ثم اعتبار الواجب فی حکمة الصانع تعالی أن يقدم الاقتص للجرمانی , و یؤخر الاقتص للروحانی , و یقعد المتصرف فیهما حکما و استرجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته .

بیان آن را متأله سبزواری در اسرار الحکم آورده است که : پس نظر کن بحکمت و عنایت حکیم تعالی شأنه که تخت بنطاسیا را مقدم زده تا بجاسوسان و اقالیم صور پنجگانه قریب باشد تا رساندن اخبار به آن وزیر آسان باشد , و خزانه آن را قریب آن قرار داده که خزانه باید پشت سرش باشد . و متخیله را در وسط جا داده زیرا که ترکیب و تفصیل در صور و معانی دارد پس باید در میانه دو لوح باشد که در هر دو دست اندازی داشته باشد , و سریر و هم را در مؤخر وسط جا داده چه معانی جزئیه که مدرکات آنست مضاف بصورند سهل المأخذ باشند , و خزانه اش را که حافظه است در مقدم بطن اخیر قرار داده تا قریب بان باشد , و در مؤخر بطن اخیر عنایت حکیم تعالی قوت مدرکه نگذارده زیرا که از حواس ظاهر پاسبانی آنجا نیست و مصادمات کثیره موجب اختلال میشود . و بطریقه مجالی و مظاهر بودن قوی بگو تا آینه بندی بنظام باشد چه تجاویف آینه خانه ایست بعضی آینه معانی جزئیه و بعضی آینه صور و بعضی آینه عمل فسبحانه جلت حکمته و جمت قدرته .

تبصره انواع ادراك چهار قسم است : احساس و تخیل و توهم و تعقل . صفحه : 280

احساس ادراك شی موجود در ماده است که در نزد قوه مدرکه حاضر است . تخیل ادراك شی است در حال حضور و غیبت آن بتمثل صورتش در باطن . توهم ادراك معانی جزئیه غیر محسوسه است که مضاف به اشیاء جزئی موجود در ماده است . و تعقل ادراك معانی مجرد از ماده .

این چهار نوع ادراك در تجرید بترتیب اند باین معنی که توهم از تخیل مجردتر است و تعقل از توهم , زیرا احساس مشروط است به سه چیز : حضور ماده و اکتشاف هیئات محسوسه از این و متی و وضع و کیف و کم

و غیر ذلك , و جزئی بودن مدرک .
 تخیل از شرط اول مجرد است , و تو هم از شرط دوم هم , و تعقل از همه . احساس بحواس پنجگانه است که در فصوص گذشته عنوان شد , و تخیل و تو هم بقوای مدرکه باطن , چه قوای خمس باطن را به مدرکه و غیر مدرکه تقسیم کرده اند . و مدرکه یا مدرک صور است و یا مدرک معانی , مدرک صور را حس مشترک گفته اند , و مدرک معانی را و هم دانسته اند که مدرکه همین دو قوه اند , و آن سه دیگر را که خیال و متصرفه و حافظه است مدرکه ندانستند . و اگر همه را بطور جمع قوای مدرکه گفته اند باین اعتبار است که ادراکات باطنه بدون جمیع آنها تمام نگردد فتأمل . و نوع چهارم که تعقل است به قوه عاقله است چنانکه در فصوص آتیه عنوان میشود همانطور که در کیفیت ادراک این قوی بمبنای مشاء و مشرب حکمت متعالیه نیز بحث خواهد شد .
 تذنیب : در فص چهل و ششم گفتیم که هیچ حیوانی بی حس لامسه نیست و میشود که فلقد دیگر حواس باشد , حال گویم که افعال بعضی از حیوانات نشان میدهد که آن حیوان فاقد بعضی از قوای باطن باشد . مرحوم متاله سبزواری در اسرار الحکم فرماید : و شاید که بعضی حیوانات و هم نداشته باشد چون پروانه که خود را بشعله میزند و

صفحه : 281

اذیت می بیند و بلز عود میکند , یا حفظ خیالی نداشته باشد که صورت ملموسه مودیه را حفظ کند چون خیال نباشد .

و نیز جناب استاد مرحوم علامه شعرانی در شرح تجرید فرماید : و شاید بعضی حیوانات قوه خیال نداشته باشند و صورتها را حفظ نکنند چنانکه حشرات مانند پروانه و زنبور چون روشنی بینند بگمان آنکه راهی به بیرون است خود را بان میزنند و بسا شیشه مانع باشد یا آتش و راه نیابند اما مایوس نمیشوند و در حافظه آنها نمیماند که مانعی در میان است اما خروس چون مثال خود را در آئینه ببیند ابتدا بستیزه جوئی حمله می کند اما مانع می بیند در حافظه اش میماند و پس از تکرار مایوس میشود . سپس متاله سبزواری بعد از عبارت فوق فرموده است : پس ببین که اگر و هم و خیال یا هر یک از قوتهای دگر نبودی نظام عالم مختل بودی و دوست و دشمن را تمیز ندادی و خود را بمهالك انداختی و این مهابتی که در وجودش و طیور انسان دارد که گویا رب الجنس است چنانکه انسان کامل خلیفة الله گویا رب النوع است نبودی و از وی نرمیدندی و وقع ما وقع , و اگر و هم ادراک محبت جزئی و سرور جزئی نکردی صور متخیله مناسب آنها در خیال رسم نشدی و بلهو و لعب دنیا مشغول نشدی و دنیا معمور نشدی چه دنیا را اهلش معمور دارند , و اگر خیال نبودی صور منافع و مضار محسوسه محفوظه در خیال نماندی و هیچ جاندار ره به بنیان و حجر و آشیان نبردی المنه لله .

از دست و زبان که بر آید

کز عهده شکرش بدر آید

تبصره : نکته 634 هزار و یک نکته در این مبحث راجع به قوه مصوره و قوه خیال بسیار مفید است و آن این که :

[(قوه خیال را در کتب طب , قوه مصوره می نامند . و به همین اسم در کتب فلسفه انتقال یافته است و با قوه مصوره نقشبند که در کتب صفحه : 282
 فلسفی آمده است فقط اشتراک در اسم دارند .

شیخ در اول فصل دوم مقاله چهارم رفس شفاء گوید : ان القوة المصورة التي هي الخيال هي آخر ما يستقر فيه صور المحسوسات (ج 1 ط 1 ص 334) . و در کلیات قانون گوید : و أما المصورة الطابعة فهي التي يصدر عنها باذن خالقها تبارك و تعالی , تخطيط الاعضاء و تشكيلاتها و تجویفاتها و ثقبها و ملاستها و خشونتها و أوضاعها و مشارکاتها و بالجملة الافعال المتعلقة بنهايات مقادیرها (ص 141 چاپ سنگی وزیری) . طابعه یعنی نقشبند و صورتگر . در شفاء فرمود : المصورة التي هي الخيال , و در قانون : المصورة الطابعة , تا هر يك از دیگری تمیز داده شود .]

صفحه : 283

فص 48

الحس لا يدرك صرف المعانی (المعنى خ ل) بل خلطا . ولا يستثبته بعد زوال المحسوس فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان , بل انسانا (بل ادراك انسانا نسخة) له زيادة احوال من كم و كيف و أين و وضع و غير ذلك , و لو كانت تلك الاحوال داخله في حقيقة الانسان (الانسانية خ ل) لشارك فيها الناس كلهم . و الحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس فلا يدرك الصورة لا في المادة و لا مع علائق المادة (الا في المادة و الا مع علائق المادة نسخة)

ترجمه : حس معانی صرف را ادراک نمیکند بلکه ادراک می کند آمیخته را . و نگاه نمیدارد مدرک خود را بعد از زوال محسوس چه اینکه حس ادراک نمیکند زید را از آن رو که صرف انسان است بلکه ادراک می کند انسانی را که مراو را احوالی از کم و کیف و این و وضع و غیر ذلك است که همه زائد از حقیقت انسان اند , و اگر این احوال داخل در حقیقت انسانیت باشند باید همه ناس در آنها انباز باشند .

و حس با اینکه صرف معنی را ادراک نمیکند از صورت محسوس هم منسلخ میشود آنگاه که محسوس از او مفارقت کند پس حس ادراک نمیکند صورت را که در ماده و یا با علانق ماده نباشد .

بیان : این فص در بیان این است که حواس ظاهر , مدرک معانی صفحه : 284

صرف نیستند , و بعد از زوال محسوس , حافظ صور مدرکات خودشان هم نمی باشند . در فص سابق اشارتی شد که انواع ادراک چهار قسم احساس و تخیل و توهم و تعقل است , و در ترتیب تجرد آنها نیز فی الجملة توضیحی داده شد اینک گوئیم که در این فص سخن از نوع اول ادراک بنام احساس است , و فص پس از این در تخیل و توهم است , و فص پس از آن در تعقل .

در این فص سخن از دو امر است : یکی اینکه حس معنی صرف خالص را ادراک نمیکند , دوم اینکه حس حافظ مدرکات خود هم نیست . در امر اول گفت : الحس لایدرك صرف المعانی بل خلطا , و در امر دوم فرمود و لایستثبته بعد زوال المحسوس . پس از آن درباره امر اول و بیان دلیل آن فرموده است : فان المحسوس لایدرك زیدا الی قوله : لشارك فیها الناس کلهم .

و درباره امر دوم گفت : و الحس مع ذلك ینسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس سپس از حاصل گفتارش در پیرامون این دو امر نتیجه گرفته است که فلايدرك الصورة الخ .

حس آنچه را ادراک می کند مختلط بماده و لواحق بماده است که آنها را به غواشی غریبه و علانق مادیه و عوارض مشخصه نیز تعبیر میکنند این غواشی غریبه پرده های بیگانه اند که پیوسته چهره معنی را پوشیده دارند . حس چشم که زید را ادراک می کند انسان صرف را یعنی انسان مجرد از احوال و غواشی را نمی بیند بلکه انسان آمیخته بماده و پوشیده به کم و کیف و این و وضع و غیرها را می بیند همه اینها از ماده و توابع آن اموری هستند که از حقیقت معنی انسان خارجند و در تحقق حقیقت آن دخلی ندارند نه تمام حقیقت ذات انسانند نه جزء آن و گرنه لازم آید آن فرد دیگر طبیعت انسان که فاقد عوارض مشخصه زید است انسان نباشد و یا باید همه افراد طبیعت در همه عوارض مشخصه یکدیگر شریک باشند زیرا که ذاتیات شی از شی

صفحه : 285

تخلف پذیر نیست . الذاتی لایتخلف و لایتخلف .

حس علاوه بر اینکه صرف معنی را ادراک نمیکند حافظ صورت محسوس مدرک خود هم نیست که اگر محسوس از حاس مفارقت کند یعنی از محاذات و ملاقات با حس بر کنار شود یا زائل گردد حس از صورت محسوس منسلخ میشود و آن صورت مدرک از وی زائل میگردد زیرا که حس نمیتواند صورت را از ماده نزع کامل بنماید و در ادراک خود احتیاج به وجود ماده دارد که بین آن و حس نسبت مخصوصی از محاذات و ملاقات باید باشد تا صورت محسوس برایش موجود گردد . پس نتیجه این شد که حواس ظاهر نمیتواند صورت شی را بدون ماده و بدون علانق مادی ادراک کنند .

تذکر : در فص چهل و سوم دانستی که اگر محسوس قوی باشد صورت خود را تا زمانی در حاس باقی میگذارد اگر چه محسوس از حاس مفارقت کند چنانکه چشم جرم خورشید را مشاهده کرد صورت خورشید تا مدتی در بصر باقی است هر چند بصر از محاذات با شمس روی بر گرداند . ولی این نحوه بقای صورت بر اثر تأثر محل حس است از محسوس قوی نه بنحو حفظ کردن خیال و حافظه صور محسوسه و معانی جزئیه را .

صفحه : 286

فص 49

الوهم والحس الباطن لایدرك المعنی صرفا بل خلطا ولكن یستثبته بعد زوال المحسوس فان الوهم و التخیل ایضا لایحضران فی الباطن صورة انسانیة صرفة بل علی نحو ما یحس من خارج مخلوطة بزواند و غواش من کم و کیف و این و وضع فاذا حاول ان تتمثل فیہ الانسانیة من حیث هی انسانیة بلازیادة أخرى لم یمكنه ذلك انما یمكنه استثبته الصورة الانسانیة المخلوطة المأخوذة عن الحس و ان فارق المحسوس .

ترجمه : و هم و حس باطن صرف معنی را ادراک نمیکند بلکه آمیخته را ادراک می کنند و لکن مدرک خود را بعد از زوال محسوس نگاه میدارند چه اینکه و هم و تخیل نیز صورت انسانیت صرفه را در باطن حاضر نمیکند بلکه مانند محسوس که از خارج احساس میشود صورت انسانی را آمیخته بازواند و غواشی از کم و کیف و وضع در باطن حاضر می کنند پس چون بخواهد انسانیت محضه بدون زیادتی دیگری در او تمثل یابد برایش

امکان ندارد ، همانا برایش امکان دارد ثبت کردن صورت انسانی آمیخته را که از حس گرفته شد اگر چه مفارقت کند محسوس را .

بیان : سخن فص این است که حواس باطن هم مدرک معانی صرف نیستند ، ولی حافظ صور مدرکاتشان بعد از زوال محسوس می باشند . این فص در تخیل و توهم است که دو نوع دوم و سوم از انواع

صفحه : 287

ادراکات چهار گانه اند چنانکه قبلا مذکور شد متخیل و متوهم معانی محضه مجرد یعنی برهنه از غواشی مادیه نیستند بلکه مختلط اند بعوارض غریبه جز اینکه متخیل نیاز به حضور ماده ندارد بلکه بعد از زوال آن نیز صورت محسوس در خیال محفوظ است . و و هم اگر چه مدرک معنی است ولی چون مضاف بجزئیات محسوسه است باز معنی صرف مجرد از غواشی مادی نیست بلکه مختلط با آنها است و چون معنی است مکتنف بهینات محسوسه از این و متی و وضع و کیف و کم و غیرها نیست و عروض این غواشی به او از ناحیه محسوس مضاف الیه است ، و بعد از زوال محسوس همان معنی جزئی در واهمه محفوظ است .

تذکره : در فص پیش گفتیم که قوای باطنه را به مدرکه و غیر مدرکه تقسیم کرده اند و مدرکه فقط حس مشترک و واهمه است که آن مدرک صور است و این مدرک معانی جزئیه ، و سه قوه دیگر خیال و متصرفه و حافظه مدرکه نبودند چه متصرفه آلت تصرف و ترکیب و تفصیل و هم یا عقل بود ، و خیال و حافظه خزانه صور و معانی جزئیه ، و در این فص ظاهر عبارت [الوهم و الحس الباطن لایدرك المعنى صرفا بل خلطا] (این است که و هم و حس باطن همه مدرک اند و این دو حرف با هم منافات دارند . و دیگر اینکه قوه واهمه فقط مدرک معانی جزئیه دانسته شد و ظاهر عبارت این فص این است که و هم هم مدرک صور است چنانکه گفته است فان الوهم و التخیل ایضا الخ . و بین این دو حرف نیز منافات بود . در جواب باید گفت که چون و هم سلطان قوای جسمانی است و همه دماغ آلت او است مبدأ جمیع افعال ظاهر و باطن و رئیس حاکم بر قوای حیوانی است . و معنی سلطان و رئیس بودن و هم مرقوای مادونش را این است که جمیع آن قوی ، شنون و اطوار وجودیه او هستند . نه این که رئیس

صفحه : 288

از مرنوس جدا باشد ، لذا ادراک لمسی حیوان لمس و همی است ، و ادراک بصری او ابصار و همی است ، و ذوق او ذوق و همی است و هکذا در دیگر قوی و چون به انسان رسیدی گویی لمس حیوان لمس عقلی است و ابصارش ابصار عقلی است و ذوق او ذوق عقلی است و هکذا تا این که گویی و هم او و هم عقلی است چه نفس هر یک از حیوان و انسان کل قوی است و بدن هر یک مرتبه نازله نفس .

در این معنی لطیف شیخ رئیس در فصل سوم مقاله چهارم نفیس شفاء فرماید (ج 1 ص 339) : الوهم هو الحاکم الاکبر فی الحيوانات و یحکم علی سبیل انبعاث تخیلی من غیر آن یكون ذلك محققا . و هذا مثل ما یعرض للانسان من استغذار العسل لمشابهته المرارة فان الوهم یحکم بانه فی حکم ذلك و تتبع النفس ذلك الوهم ، و ان كان العقل یكذبه . و الحيوانات و اشباهها من الناس انما یتبعون فی افعالهم هذا الحکم من الوهم الذی لاتفصیل منطقیه له ، بل هو علی سبیل انبعاث ما فقط . و ان كان الانسان قد یعرض لحواسه و قواه بحسب مجاوره النطق ما یکاد أن تصیر قواه الباطنة نطقية مخالفة للبهائم . فلذلك یصیب من فوائد الاصوات المؤلفة ، و الالوان المؤلفة ، و الروائح و الطعوم المؤلفة ، و من الرجاء و التمنى ، امورا لاتصیبها الحيوانات الاخری ، لان نورالنطق کانه فانض سائح (سانح خ ل) علی هذه القوى .

و هذا التخیل ایضا الذی للانسان قد صار موضوعا للنطق بعد ما انه موضوع للوهم فی الحيوانات حتی ینتفع به فی العلوم و صار ذکره ایضا نافعا فی العلوم کالتجارب التي تحصل بالذکر و الارصاد الجزئیة و غیر ذلك . پس در حقیقت جمیع افعال حیوانی مظاهر آثار کمالی و همد که این سلطان در هر موطن باسمى و صفتی مطابق کثرت محل و موضع و لیاقت و استعداد هر موطن باسمى و صفتی مطابق کثرت محل و موضع و لیاقت و استعداد هر موطن کمالات خویش را اظهار میدارد بدین جهت افعال او در هر جا باسمى خاص نامیده شد ، همچنانکه عقل در انسان سلطان قوی روحانی است و روح انسانی مبدأ جمیع افعال است و بر

صفحه : 289

همه قوای ظاهر و باطن قاهر است یعنی قوای مادون او تشننات ظهوری او و تطورات آثار وجودی او است و خود اصل محفوظ در همه است و فعل هر قوه ای از قوی بحقیقت منتسب به او است اگر چه بمجاز نسبت به قوی داده میشود .

شیخ عارف ابن عربی در فتوحات مکیه گوید : نفس ناطقه است که عاقله و مفکره و متخیله و حافظه و مصوره و مغذیه و منمیه و جاذبه و دافعه و هاضمه و ماسکه و سامعه و باصره و طاعمه و مستنشقه و لامسه و

مدرکه این امور است پس اختلاف این قوی و اختلاف این اسماء چیزی زائد بر آن نیست بلکه همان نفس ناطقه عین هر صورت است (النفس الناطقه هی العاقله و المفکره و المتخیله و الحافظة و المصورة و المغذیة و المنمیة و الجاذبة و الدافعة و الهاضمة و الماسکة و السامعة و الباصرة و الطاعمة و المستنشقة و اللامسة و المدركة لهذه الامور فاختلفت هذه القوى و اختلاف الاسماء لیست بشی زائد علیها بل هی عین کل صورة) . این سخن همان است که ارباب شهود , وحدت نفس را ظل وحدت حق دانسته اند و گفته اند آنرا وحدت حقه حقیقیة است و این را وحدت حقه ظلیة . الم تر الی ربك کیف مدالظل .

مرغ بر بالاپران و سایه اش
میدود بر خاک و پران مرغ وش
ابلهی صیاد آنسایه شود
می دود چندانکه بی مایه شود
بی خبر کان عکس آنمرغ هوا است
بی خبر که اصل آن سایه کجا است
تیر اندازد بسوی سایه او
ترکشش خالی شود در جست وجوی
صفحه : 290

ترکش عمرش تهی شد عمر رفت
از دویدن در شکار سایه تفت
سایه یزدان چو باشد دایه اش
وارهاند از خیال و سایه اش
سایه یزدان بود بنده خدا
مرده این عالم و زنده خدا
دامن او گیر زوتر بی گمان
تارهی از آفت آخر زمان
کیف مدالظل نقش اولیا است
کو دلیل نور خورشید خدا است .

این توحید خاصی است که نور چشم عارفین است و آن مقام شهود مفصل در مجمل , و مقام شهود مجمل در مفصل است که مقام کثرت در وحدت و مقام وحدت در کثرت هم گویند .
و گفته اند : توحید در لغت عرب یکی کردن است و در شریعت یکی گفتن و در طریقت یکی دانستن و در حقیقت یکی دیدن و معنی شرك دو دیدن و دو گفتن و دو دانستن است .

دیگری گفته است : ایعزیز هر کاریکه با غیر منسوب یابی بجز از خدا آن را مجاز میدان نه حقیقت زیرا که فاعل حقیقی بغیر او نبود آنجا که گوید قل یتوفیکم ملک الموت این را مجاز میدان حقیقتش آن باشد که الله یتوفی الانفس حین موتها . راه نمودن محمد صلی الله علیه و آله وسلم را مجاز میدان حقیقتش انک لاتهدی من احببت ولكن الله یهدی من یشاء . گمراه کردن ابلیس را مجاز میدان تضل بها من تشاء و تهدی من تشاء حقیقت میشناس گیرم که خلق را اضلال ابلیس کرد ابلیس را بصفت اضلال که آفرید مگر موسی از این معنی گفت که ان هی الا فتنتک تضل بها من تشاء و تهدی من تشاء (ص 538 مفاتیح الغیب صدرالمتهین) .

صفحه : 291

چون این تحقیق انیق درباره افعال و آثار و هم و عقل دانسته شد جواب از اشکال دوم بخوبی معلوم میشود . اما جواب از اشکال اول اینکه فارابی در فص چهل و هفتم تصریح کرده است که در میان قوای باطن حس مشترک و واهمه مدرک اند پس بقرینه آن فص مذکور مراد از حس باطن در این فص دانسته میشود . علاوه اینکه کسی را رسد که بگوید همه قوای باطن مدرک اند که عمل خیال و متصرفه و حافظه بدون ادراک آنان محفوظات و متصرفاتشان را صورت نپذیرد و تحقق نیابد فافهم و تدبر .
تبصره : این که و هم را قوه مستقل در قبال عاقله آورده ایم بنابر حکمت رائج مشاء است که ادراکات را چهار نوع گفته اند و انواع چهار گانه ادراک عبارت از احساس و تخیل و تو هم و تعقل است . و بنابر مذهب تحقیق , و هم مرتبه نازله عقل است و بعبارت دیگر و هم عقل ساقط است بنابراین حق در اقسام ادراک تثلیث است نه تربیع . و ما این مطلب را در [(هزار و یک نکته)] نکته ای قرار داده ایم و ماخذ لازم آن را از کتب معتبره که اصول علمی اند ذکر نموده ایم و آن خود یک مقاله بلکه رساله ای بسیار سودمند است .

صفحه : 292

فص 50

الروح انسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى (من صورة المعنى خ ل) بحده و حقيقته منقوضا عنه (منقيا عنه , منقوصا عنه خ ل) اللواحق الغريبة , مأخوذا من حيث تشترك فيه الكثرة , و ذلك بقوة لها تسمى العقل النظري .

و هذه الروح كمرآة و هذا العقل النظري كصقالها , و هذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهي كمارتسم الاشباح في المرايا الصقيلة اذالم يفسد صقالها بطبع (لطبع خ ل) , و لم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الاعلى شغل بما تحتها من الشهوة و الغضب و الحس و التخيل . فاذا اعرضت عن هذه و توجهت لتقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى و اتصلت باللذة العليا .

ترجمه : تنها (در میان قوای حیوان و انسان) روح انسانی است که میتواند معنی را بحد و حقیقتش بدون لواحق مادی تصور کند (یعنی صورت و حقیقت معنی را ادراک کند) , و آنرا از افراد کثیر که در آن اشتراک دارند اخذ کند , این تصور بسبب قوه ای است مر روح انسانی را که آنرا عقل نظری گویند . این روح چون آینه ایست و این عقل نظری چون جلای آنست , و این معقولات در آن از فیض الهی رسم میشود چنانکه اشباح در آینه های زنگ زد و وده , هرگاه زدودگی آن بزنگ فاسد نشده است و شغل بمادونش از شهوت و غضب و حس و تخیل عارض جلالیش نگردیده

صفحه : 293

است و او را از جانب بالا باز نداشته است .

پس هرگاه از این امور روی گردانید و رو بسوی عالم امر آورد ملکوت اعلى را مینگرد و بلذت علیا می رسد . بیان : در این فص مبرهن می گردد که روح انسانی مدرک معنی صرف و قابل اعتلای به ملکوت اعلى و ارتقای به لذت علیا است . صقال بالكسر زدودگی , اسم است (منتهی الارب) . صقال و صیقل : مصقل زدن کارد و شمشیر و مثل آن را تا روشن شود (کنزاللغة) . نقض : تکانیدن فرش و جامه بجهت ازاله غبار از آنست و به عبارت دیگر : فرش تکانی و گردگیری کردن است .

الطبع بالتحريك الدنس . يقال منه طبع الرجل بالكسر و طبع ايضا بمعنى كسئل . و طبع السيف أى اعلاه الصداء . (الصحاح) .

طبع بالكسر زنگ . طبع بالتحريك گناه و عیب و هر قبیحه که باشد و زنگ و زنگ گرفتن شمشیر و جز آن . و ریمناک شدن مرد و کاهل و دون همت گردیدن او و الفعل من سمع (منتهی الارب) .

اجنحه ملائکه

پیش از این گفتیم که یکی از ادله بر تجرد نفس ناطقه این است که انسان مدرک کلیات است و کلیات معانی و حقایق مجرد از ماده و از توابع ماده اند لذا بهیچوجه تجزیه و تقسیم در آنها راه ندارد لاجرم مدرک آنها نیز باید مجرد از ماده و خواشی آن باشد و گرنه لازم آید تقسیم و تجزیه مفاهیم کلیه صرفه و معانی مجردة محضه چنانکه بتفصیل بیان شده است . این قوه بنام عقل نظری است که آنرا قوه بینش نیز گویند . این قوه و قوه عقل عملی که آنرا قوه کنش هم گویند برای سیمرخ جان بمنزله دو بالند که بقول جناب متأله سبزواری

يبدوجنا جا العقل عن لاهوت

ياوى لاج القدس من ناسوت

صفحه : 294

مرحوم سپهر در نسخ التواريخ (ص 561 جلد حضرت رسول صلى الله عليه و آله طبع اعلى) در رحلت پیغمبر اکرم صلى الله عليه و آله گوید : نیمشب چهارشنبه پیغمبر را در کنار قبر نهادند و از طرف پای در آوردند . بروایتی چون علی علیه السلام آن جسد مطهر را در لحد جای داد گفت : اللهم هذا اول العدد , و صاحب الابد , نورك الذی قهرت به غواسق الظلم و بواسق العدم و جعلته بك و منك و اليك و عليك دالا دليلا , روحه نسخة الاحدية فى اللاهوت , و جسده صورة معانى الملك و الملكوت و قلبه خزانة الحى الذی لايموت طاوس الكبريا و حمام الجبروت .

این دو بال چون نیرو گیرند آدمی از حضيض ناسوت به اوج ملکوت اعلى طیران میکند و از ملائکه اولی اجنحه میشود بلکه بالاتر از ملك میگردد که ملك را نرسد اوتیت جوامع الکلم بگوید . الحمد لله فاطر السموات و الارض جاعل الملائكة رسلا اولی اجنحة مثنی و ثلاث و ربلع يزيد فى الخلق ما يشاء ان الله على كل شى قدير (سورة فاطر آیه 2) .

مرحوم متأله سبزواری در اول اسرار الحكم فرماید : بدانکه آدمی را دو عقل است که بمنزله دو بال هستند برای

روحش و در اول حال در هر دو جنب بالقوه است و اگر اصلاح شوند تواند بانها باوج ملكوت پرواز كند و گرنه مثل مرغ بی پر و بال زمین گیر باشد یکی عقل نظری و دیگری عقل عملی و اصلاح این دو به علم و عمل باشد . مرحوم محمد حسن فاضل مراغی در جلد دوم مطلع الشمس صفحه دویست و چهل و هفت درباره مدارس ارض اقدس رضوی و خطوط و کتیبه های آنها آورده است که : یکی از مدارس مدرسه میرزا جعفر است درب آن واقع در صحن عتیق و بنای آن عالی و مزین بکاشی معرکه ممتاز ولی این بنا رو بخرابی گذاشته بود مرحوم حاجی محمد ناصرخان ظهیر الدوله در ایام حکمرانی در خراسان آنرا مرمت و تجدید کردند والان کمال رونق و بهارا دارد . در نقوی ایوان در مدرسه

صفحه : 295

بر کاشی بخط سفید هنگام مرمت نوشته اند قال سید المرسلین و خاتم النبیین صلی الله علیه و آله وسلم اطلبوا العلم من المهد الى اللحد . و عنه علیه السلام الارواح طیور سماویة فی أفاص الاشباح البشریة اذا التفتت بالعلم صارت ملائكة و اذا التفتت بالجهل صارت حشرات الارض انتهى .

عن العسکری علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله ان العبد خرج فی طلب العلم ناداه الله عزوجل من فوق العرش مرحبا بك يا عبدی اتدری ای منزلة تطلب وای درجة تروم تضاهی ملائکتی المقربین لتكون لهم قرینا الخبر (ص 50 فصل الخطاب حاج کریمخان) .

فی تفسیر نورالثقلین و البرهان و الصافی (اول سورة الفاطر) : فی تفسیر علی بن ابراهیم قال الصادق صلوات الله علیه : ان الملائكة لا یأكلون ولا یشربون ولا ینکحون و انما یعیشون بنسیم العرش .

فی البحار عن الاختصاص بلسناده عن المعلى بن محمد رفعه الى ابی عبدالله علیه السلام قال ان الله عزوجل خلق الملائكة من نور الخبر (اول فاطر المیزان) .

و فی نور الثقلین : فی کتاب الخصال فی احتجاج علی علیه السلام علی ابی بکر قال فانشدك بالله اخوك المزين بالجناحين فی الجنة يطير بهم مع الملائكة أم أخی قال بل أخوك .

قال و فیہ احتجاج علی علیه السلام يوم الشوری علی الناس نشدتكم بالله هل فیكم احدله أخل مثل أخی جعفر المزين بالجناحين فی الجنة یحل فیها حیث یشاء غیرى قالوا اللهم لا .

و فی التفسیر المذكور ایضا : عن ثابت بن ابی صفیة قال قال علی بن الحسین علیه السلام رحم الله العباس یعنی ابن علی فلقد آثار ابی و فدی أبی بنفسه قطعت یداه فابدله الله بهما جناحين یطیر بهما مع الملائكة فی الجنة كما جعل لجعفر بن ابی طالب . الحدیث .

و الروایات فی فضل المؤمن علی الملائكة تشير الی دقایق و فی صفحه : 296

الكافی عن ابی جعفر علیه السلام عن امیرالمؤمنین علیه السلام فی حدیث ما خلق الله عزوجل خلقا اکرم علی الله عزوجل من مؤمن لان الملائكة خدام المؤمنین (ص 148 فصل الخطاب) .

و فی الكافی عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله من سلك طریقا یطلب فیہ علما سلك الله به طریقا الی الجنة و ان الملائكة لتضع اجنحتها لطلاب العلم رضا به . الخ (ص 42 ج 1) من الوافی

فی البحار قال امیرالمؤمنین علیه السلام لاکنز انفع من العلم الی قوله علیه السلام : یرفع الله به أقواما یجعلهم فی الخیر أنمة یقتدی بهم ترمق اعمالهم و تقتبس آثارهم و ترغب الملائكة فی خلتهم یمسحون باجنحتهم فی صلواتهم لان العلم حیوة القلوب و نور الابصار من العمی و قوة الابدان من الضعف . الحدیث (ص 12 فصل الخطاب) .

و عن البصائر عن السیاری عن عبدالله بن ابی عبدالله الفارسی و غیره رفعوه الی ابی عبدالله علیه السلام : قال ان الكروبیین قوم من شیعتنا من الخلق الاول جعلهم الله خلف العرش لوقسم نور واحد منهم علی أهل الارض لكفاهم .

ثم قال : ان موسى علیه السلام له أن سنل ربه ماسأل امرواحدا من الكروبیین فتجلی للجبل فجعله دكا (المیزان اول سروره الفاطر) . فی تفسیر الفخر الرازی فی قوله تعالی اولی أجنحة : قال قوم فیہ ان الجناح اشارة الی الجهة و بیانه هو ان الله تعالی لیس فوقه شیء و کل شیء فهو تحت قدرته و نعمته و الملائكة لهم وجه الی الله یأخذون

منه نعمة و یعطون من دونهم مما أخذہ باذن الله كما قال تعالی نزل به الروح الامین علی قلبك و قوله علمه شدید القوى و قال تعالی فی حقهم فالمدبرات أمرا فهما جناحان و فیهم من یفعل من الخیر بواسطة و فیهم من یفعله

لابواسطة فالفاعل بواسطة فیہ ثلاث جهات و منهم من له اربع جهات و اکثر . و قال النیشابوری فی تفسیره :

قال الحکیم الجناحان اشارة الی صفحه : 297

جهتین جهة الاخذ من الله و جهة الاعطاء لمن دونهم باذن الله کقوله نزل به الروح الامین علی قلبك علمه شدید القوى فالمدبرات أمراومنهم من یفعل بواسطة فلهم ثلاث جهات أو اکثر علی حسب الواسائط .

و قال العارف محیی الدین العربی فی تفسیره : جاعل الملائكة رسلا اولی أجنحة عن جهات التأثير الكائنة فی

الملوك السماوية والارضية بالاجنحة جعلها الله رسلا مرسله الى انبياء بالوحي و الى الاولياء بالالهام و الى غير هم من الاشخاص الانسانية و سائر الاشياء بتصريف الامور و تدميرها فما يصل بتأثير هم الى ما يتأثر منه فهو جناح فكل جهة تأثير جناح مثلا ان العاقلتين العملية (كان الاصل : العلمية) و النظرية جناحان للنفس الانسانية , و المدركة و المحركة الباعثة و المحركة الفاعلة ثلاثة اجنحة للنفس الحيوانية , و الغذائية و النامية و المولده و المصهورة اربعة اجنحة للنفس النباتية و الاتحصر اجنتهم فى العدد بل لهم بحسب تنوعات التأثيرات اجنحة و لهذا حكى رسول الله صلى الله عليه و آله انه رأى جبرئيل عليه السلام ليلة المعراج وله ستمائة جناح و اشار الى كثرتها بقوله تعالى يزيد فى الخلق ما يشاء .

و قال صاحب عرائس البيان : جعل للملائكة اجنحة المعرفة على مراتب المقامات فضل بعضهم على بعض فى ذلك بقوله مثنى و ثلاث و رباع . و للارواح القدسية اجنحة منها جناح المعرفة و منها جناح التوحيد و منها جناح المحبة و منها جناح الشوق فبجناح المعرفة تطير الى عالم الصفات و بجناح التوحيد تطير الى عالم بالذات و بجناح المحبة تطير الى المشاهدة و بجناح الشوق تطير الى الوصال .

قال قال جعفر اجنحة المؤمنين اربعة اجنحة التوحيد و اجنحة الايمان و اجنحة المعرفة و اجنحة الاسلام و الموحد يطير باجنحة التوحيد الى الجبروت و المؤمن يطير باجنحة الايمان الى المشاهدة و العارف يطير باجنحة المعرفة الى الملوك و المسلم يطير باجنحة الاسلام الى الجنان . و قال : قيل الاجنحة اربعة اجنحة التعظيم و اجنحة التفريد صفحة : 298

و اجنحة الحياة و اجنحة الحياء فاجنحة التعظيم للمقربين و اجنحة التفريد للروحانيين و اجنحة الحياة للوالهين و اجنحة الحياء للواصلين . قال الجنيد الحمد لله الذى جعل ما انعم على عباده من انواع نعمه دليلا لها و يا الى معرفته . ثم بين سبحانه انه بفضلها يزيد فى حالات العارفين و معاملات المحبين و حسن العاشقين و المعشوقين بقوله يزيد فى الخلق ما يشاء يزيد فى قلوب العارفين المعرفة و فى قلوب المحبين المحبة و فى قلوب المشتاقين الشوق و فى قلوب العاشقين العشق و فى قلوب المريدين الارادة و فى ابدان الصديقين قوة العبادة و صفاء و المعاملة و فى وجوه المستحسنين الحسن و فى خلوق الروحانيين حسن الصوت .

و فى تفسير الميزان للاستاذ العلامة الطباطبائى مدظله العالى : الاجنحة جمع جناح و هو من الطائر بمنزلة اليد من الانسان يتوسل به الى الصعود الى الجو و النزول منه و الانتقال من مكان الى مكان بالطيران . فوجود الملك مجهز بما يفعل به نظير ما يفعله الطائر بجناحه فينتقل به من السماء الى الارض بأمر الله و يعرج به منها اليها و من أى موضع الى أى موضع . و قد سماه القرآن جناحا و لا يستوجب ذلك الا ترتب الغاية المطلوبة من الجناح عليه و اما كونه من سنخ جناح غالب الطير ذاريش و زغب فلا يستوجب مجرد اطلاق اللفظ كما لم يستوجب فى نظائره كالفأظ العرش و الكرسي و اللوح و القلم و غيرها . انتهى .

و فى تفسير ابى السعود : قوله تعالى مثنى و ثلاث و رباع صفات لاجنحة اى ذوى اجنحة متعددة فى العدد حسب تفاوت مالهم من المراتب ينزلون بها و يعرجون أو يسرعون بها الى أن قال : يزيد فى الخلق ما يشاء . اين آيت كريمه و روايات شريفه را كه نمونه اى از آيات و روايات ديگر در بيان مقام شامخ انسانى است , بدین جهت آوردند تا بدانى كه چون انسان , دو بال علم و عمل را بيروارند و آهنگ عالم بالا صفحة : 299

كند برتر از ملائكة مقربين گردد , و از كروبيان فراتر قدم نهد . رزقنا الله المتعالى و اياكم القرب منه . و تا بدانى كه اطلاق جناح براى ملك , محمول به معنى مطابقى بال و پرى كه در پرندگان است نيست . بلكه بال پرندگان مثالى و ظلى از اجنحه اى كه براى ملائكة اند مى باشد كه صورتى در زير دارد آنچه در بالاستى . اين اجنحه در حقيقت قوانى است كه هر يك از آن جواهر مجرده نوريه به حسب مقام و مرتبه خود دارا است . و همین قوى درگاه تمثل براى انسان به صورت اجنحه متمثل مى شوند .

و تعدد و كثرت اجنحه قوى در حقيقت راجع به جهات مختلفه قوايل است چه آنها مجردند , بلكه تعدد اسامى آنها به تعدد قوايل و جهات مختلفه در قوايل است .

شيخ اجل ابن سينا رساله اى است در نبوت در آن رساله گويد : سميت الملائكة باسمى مختلفة لاجل معانى مختلفة و الجملة واحدة غير متجزئة بذاتها الابالعرض من أجل تجزى القابل . اين گفتار شيخ بسيار بلند است . بدین حقيقت باب مدينة علم اميرالمؤمنين على عليه السلام در يکى از خطبه هايش كه در بحار مرحوم مجلسى منقول است اشارتى فرمود كه لما اراد الله أن ينشى المخلوقات أقام الخلائق فى صورة واحدة قبل خلق الارض و السموات (ج 2 من المبين منقولا عن البحار) .

و قال ابو جعفر عليه السلام ان الله عزوجل خلق اسرافيل و جبرائيل و ميكانيل من تسبيحة واحدة و جعل لهم السمع و البصر وجوده العقل و سرعة الفهم .

و در فص 57 نیز بحث از ملائکه خواهد آمد . عارف رومی در مثنوی گوید : منبسط بودیم و يك گوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه صفحه : 300

يك گهر بودیم همچون آفتاب
بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق
تا رود فرق از میان این فریق

آن قوه که عقل نظری است باینجه تشبیه شده است که بتعبیر میرسید شریف در اول رساله کبری منطق : بدانکه آدمی را قوتی است دراکه که منتقش گردد در وی صور اشیاء چنانچه در آینه لکن در آینه حاصل نمیشود مگر صور محسوسات و در قوه مدرکه انسانی حاصل شود صور محسوسات و معقولات . و بدان که آینه هر چه بزرگتر می شود و وسعت بهم می رساند , صورتها بهتر و بیشتر در او منعکس می گردند فافهم و تبصر . نکته ای بسیار قابل توجه و عنایت اینکه عقل نظری به صقال آینه روح انسانی تعبیر شده است چه جان آدمی بفراتر معارف و حقائق مجرده جلا و صفا می یابد و چون انوار علوم بر آن بتابد زنگ جهل را از آن میزداید و چشم جهان را بنور علم روشن میگرداند و در مباحث گذشته دانستی که علم چشم جان میشود و معقول عین عاقل میگردد .

ثقة الاسلام کلینی در کتاب فضل علم اصول کافی روایت کرده است که : قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم تذکروا و تلاقوا و تحدثوا فان الحديث جلاء للقلوب ان القلوب لترین کما یرین السیف و جلاؤها الحديث (ص 32 ج 1 کافی معرب) .

و دیگر اینکه مانع از عروج و توجه روح انسانی را بملکوت اعلی و انتقاش و نیل او را بمعقولات که فیوضات الهیه است بدو چیز گفته است : یکی بزنگ گرفتن , و دیگر شغل و نظرش بامور حیوانی صفحه : 301

که تا این دو آفت برای او است از روجانب بالا داشتن محروم است . شاه ترکان سخن مدعیان می شنود شرمی از مظلومه خون سیاوشش باد (حافظ)

چون از فیود حیوانی رهایی یافت و کشور خویش را امن کرده است . انگاه نفس مطمئنه میگردد و مخاطب بخطاب یا ايتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربك راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی میگردد , و آن لذت روحانی را که در آن هنگام می یابد بقلم و بیانی وصف نمیشود . صفحه : 302

فص 51 الروح القدسیة لاتشغلها جهة تحت عن جهة فوق . و مایستغرق (ولا یستغرق خ ل) الحس الظاهر حسها البلیطن . و یتعدی (و قد یتعدی خ ل) تأثیرها عن بدنها الی اجسام العالم و ما فیہ . و تقبل المعقولات من الروح الملكية بلاتعلیم من الناس .

ترجمه : روح قدسی را سوی پایین از سوی بالا باز نمیدارد . و حس آشکار حس پنهانش را فرا نمی گیرد . و تأثیرش از بدنش باجسام عالم و بانچه در وی است تجاوز می کند . و معقولات را از روح ملکی بدون تعلیم آدمی می پذیرد .

در خواص روح قدسی بیان : این فص در خواص روحی قدسی است . مقصود در این فص و فص بعدی این است که انسان بمقامی میرسد که مظهر اسم شریف یا من لایشغاه شأن عن شأن میشود چنانکه در آخر فص بعد به این نکته تصریح میکند و آن انسانی است که دارای روح قدسی است . که حائز سفر چهارم از اسفار اربعه یعنی خود کامل و مکمل بندگان خدا و قلب عالم امکان و امام کل است . و اسلوب بحث در چند فص گذشته تا این فص بدین منوال است که چون از مرتبه نازل بسوی کامل سفر کنیم می بینیم که هر مرتبه واجد کمالات مرتبه مادون خود است با اضافه لذا هر مرتبه عالی

صفحه : 303

حدود مرتبه دانی را ترك می گوید اگر چه کمال او را دار است چنانکه معدن را با مادونش قیاس کنیم و نبات را با معدن و حیوان را با نبات و انسان را با حیوان و طبقات انسان را بحسب اختلاف درجاتشان با یکدیگر این

معنی بخوبی معلوم میگردد . در فصوص گذشته از قوای نباتی و حیوانی سخن رانده شد در فص قبل درباره خاصیت روح انسانی بود که او فقط میتواندست مدرک معنی صرف باشد ولی این خاصیت برای نفس ناطقه بطور عموم بود و در این فص راجع به يك قسم خاص آن است که واجد مقام شامخ روح قدسی است . صاحب فصوص در فص سی و سه و این فص و فص بعدی و فص پنجاه و هفتم در خواص روح قدسی سخن رانده است . چنانکه تذکر داده ایم عمده نظر در این فص این است که روح قدسی مظهر اسم شریف یا من لایشغله شأن عن شأن است که توجه بجهت عالم مادون را از نظر بعالم ما فوق باز نمیدارد و چنانکه تفصیل و بیان آن در شرح اسفار اربعه دانسته میشود که گفته است ((الروح القدسیة الی قوله : الباطن)) . و مرادش از [(يتعدی تأثیرها الخ)] همان است که در فص سی و سه گفته است که ماده کائنات مطیع روح قدسی نبی است .

و مرادش از [(تقبل المعقولات الخ)] نیز همانست که در فص مذکور گفته است که در روح قدسی حقایق لوح محفوظ منتقش میشود و از آنچه که من جانب الله است بخلق میرساند . و این معنی همانست که می گوئیم علم سفرای الهی لدنی است ، حافظ فرماید :
نگار من که بمکتب نرفت و خط ننوشت
بغمزه مسئله آموز صد مدرس شد
بدانکه این روح قدسی روح انسان کامل است و این روح است که از آن تعبیر بجام جهان نما میکنند اگر چه :
صفحه : 304

رو دیده بدست آر که هر ذره خاک
جامی است جهان نمای چون درنگری
ولی انسان کامل جام جهان نمای بزرگ و آینه گیتی نمای اعظم است چه موجودات بر وی ختم میشود و او ختم موجودات است که خلیفة الله و قطب عالم امکان است که بزرگ تر از او در ما سوی الله نبود و از ملك تا ملکوت همه مراتب این انسان کامل است و هیچ عصری عالم خالی از وی نبود و بیش از یکی نباشد .
قال الشيخ المتاله الصمدانی ابن سینا قده فی المبدأ و المعاد (کما فی ص 225 من رسالة القضاء و القدر لصدر المتالیهین قده) : کمال العالم الکونی أن يحدث منه انسان و سائر الحيوانات و النباتات يحدث اما لاجله و اما لنلاضیع المادة کما أن البناء يستعمل الخشب فی غرضه فما فضل لایضیعه بل يتخذة قسبا و خللا و غیر ذلك و غایة کمال الانسان أن يحصل لقوته النظرية العقل المستفاد و لقوته العملية العدالة و ههنا يتختم الشرف فی عالم المواد . انتهى کلامه .

بدانکه انسان در حقیقت هر کاری را برای تحصیل کمال خود یعنی تکمیل ذات خود انجام می دهد و در مادی و معنوی مطلقا خویشتن را میخوهد و در واقع بسوی اسماء الله تعالی سفر می کند بلکه همه عاشق ذات حق جل و علایند و طالب اسما و صفات اویند چه اگر طلب غنی کنند غنی یکی از صفات حق و غنی یکی از اسماء حق است و همچنین اگر عاشق بقایند بقا صفت حق و باقی اسم حق است و اگر خواهان فردانیتند فرد از اسماء الله است و همچنین در دیگر اسماء شریفه
چندین هزار ذره سراسیمه میدوند
در آفتاب و غافل از این کافتاب چیست
(حافظ)

صفحه : 305
اگر چه کمال در استشعار و علم بعلم است که نخستین علم بسیط است و این علم مرکب و تفاضل مردم در قسم دوم آشکار گردد چنانکه تفصیل آن در فص بیستم گذشت .
علم شریف عرفان و اخلاق و حکمت متعالیه شرح درجات نفس قدسی انسانی است و هر بخردی خواهان است که بمراتب انسان کامل آشنا شود زیرا که در حقیقت طالب شرح مقامات خود است چه انسان کامل امام است و امام پیشوا و سرمشق است و دمیدم بدیگران خطاب می کند که مرا ببینید و بسوی من ترقی کنید و سیر در آن منازل عروجی و صعودی اگر برای انسان نمی بود خطاب صحیح نبود و آدمی از ارسال رسل و پیشوایی انمه چه میخواست اگر چه مقام و منصب محفوظ است نبینی که امام حسن مجتبی علیه السلام درباره پدر بزرگوارش علی امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود : والله لقد قبض فیکم اللیلة رجل ما سبقه الاولون الا بفضل النبوة و لا یدرکه الاخرون (مروج الذهب للمسعودی) .

و امام صادق علیه السلام فرمود : ادنی معرفة الامام انه عدل النبی الا درجة النبوة , الحدیث (تفسیر برهان ج 1 ص 367 سوره اعراف قوله تعالی و لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه قال رب ارنی انظر الیک الایة) . اکنون

روا است که اشارتی بسفرهای روحانی انسان شود تا صاحب روح قدسی مأمور بتبلیغ رسالت و تکمیل خلق از دیگران ممتاز گردد و هر کسی حد و قدر وجودی خود را بداند و خویشتن را با معیار حق و میزان قسط و ترازوی انسان سنج که وجود انسان کامل است بسنجد .

اسفار اربعه

بدانکه سفر پشت بشهری و روبشهر دیگر کردن است یعنی از موطنی یا موقفی حرکت کردن و بسوی مقصد بطی مراحل و قطع

صفحه : 306

منازل روی آوردن است . و آن یا صوری است که سفر جسمانی است که از جایی بجایی رفتن است و مستغنی از بیان است و یا سفر معنوی است که اکنون در صدد بیان آنیم و آن بحسب اعتبار ارباب شهود بوی چهار قسم است و بوجوه گوناگون مطابق اقتضای موضوعات و اغراض مختلف در کتب اهل فن بیان شده است و همه درست گفته اند :

الاول السفر من الخلق الى الحق یعنی اول سفر از خلق است بسوی حق به رفع حجب ظلمانی و نورانی که بین سالک و بین حقیقتش که از لا و ابدابا او است میباشد . و روا است که گویی ترقی از مقام نفس است در مقام قلب , و از مقام قلب است در مقام روح و از مقام روح است بمقصد اقصی و بهجت کبری و این مقام جنت مزلفه برای متقین است و از لغت الجنة للمتقین یعنی متقین از ادناس مقام نفس که حجب ظلمانیه اند , و متقین از انوار قلب و اضواء مقام روح که حجب نورانیه اند زیرا که مقامات کلیه انسان این سه اند و آنچه گفته شد که بین عبد و رب هزار حجاب است برگشت به این سه مقامات کلیه می کند , پس چون سالک بر اثر رفع آن حجب بمقصد رسید جمال حق را مشاهده می کند و ذات خودش را در خلق فانی می بیند سلطان فاینما تولوافتم و چه الله در او ظهور می کند . و چون سالک دانش را در حق تعالی فانی کرده است سفر اولش منتهی شد و وجودش وجود حقانی میشود و او را محو عارض میشود و شطح از او صادر میشود و دیگران در حق او ناپسند گویند

زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست

در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست

تا چون عنایة الهیه دریابدش محوش زائل گردد و صحو شاملش شود که اقرار بذنبش و عبودیتش می کند پس از آنکه اظهار بر بوبیت کرده بود عارف بسطامی گفته است : الهی ان قلت یوما سبحانی ما اعظم شأنی فانا الیوم کافر مجوسی فأقطع زناری و أقول اشهدان لاله الا الله صفحه : 307

و اشهد ان محمدا رسول الله .

الثانی : السفر من الحق الى الحق بالحق چون سفر اول باتتها رسید سالک شروع بسفر ثانی می کند و این سفر از حق بسوی حق بحق است . و مقصود از بحق این است که سالک در سفر اول ولی گردید و وجودش وجود حقانی شد لذا در سفر اول قید بحق نبود که فقط سفر من الخلق الى الحق بود ولی چون در سفر اول وجود حقانی کسب کرده است در اسفار ثلاثه بعد از آن مقید بقید حق شده است . در این سفر سلوک از موقوف ذات شروع میشود بسوی کمالات واجبیه یکی پس از دیگری تا اینکه جمیع آن کمالات را مشاهده کند و همه اسما را بداند جز اسماء مستأثره در نزد حق را پس سالک در این مقام ولی تام گردد و ذاتش و صفاتش و افعالش در ذات حق و صفاتش و افعالش فانی میشود پس به حق میشوند و به وی می بیند و به وی میرود و به وی میگیرد و حمله می کند .

از مقامات هفتگانه سالک که مقام نفس , مقام قلب , مقام عقل , مقام روح , مقام سر , مقام خفی , و مقام اخفی است مقام سر فناء ذات سالک در ذات باری و خفاء فناء صفات و افعال وی در صفات و افعال باری و اخفی فناء فنائیت او است و بعبارت آخری سر فناء در ذات است که منتهای سفر اول و مبدأ سفر ثانی است . و خفاء فناء در الوهیت است که مقام اسماء و صفاتست لاله الا الله وحده وحده . و اخفی فناء از آن دو فناء است پس دانرء ولایت تمام میگردد و سفر ثانی منتهی میشود و فنایش منقطع میگردد و شروع در سفر سوم می کند .

الثالث : السفر من الحق الى الخلق بالحق . مقصود از بالحق همانست که در سفر دوم گفته ایم سالک در این سفر از این موقوف که من الحق است در مراتب افعال سلوک می کند و محوش زائل می شود و صحو تام برایش حاصل میگردد و ببقاء الله باقی میماند و در عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت سفر می کند و همه عوالم را به اعیان و لوازشان مشاهده می کند . و برایش حظی از نبوت حاصل میگردد

صفحه : 308

بنابر این معارفی از ذات حق و صفاتش و افعالش خیر می دهد و نبی نامیده نمیشود و احکام و شرایع را از نبی مطلق می گیرد و تابع وی است و در این هنگام سفر ثالثش به پایان میرسد و شروع در سفر چهارم می کند .
 الرابع : السفر من الخلق الى الخلق بالحق . سالک در این سفر خلایق و آثار و لوازمشان را مشاهده می کند و منافع و مضارشان را در عاجل و آجل یعنی دنیا و آخرت می داند و رجوعشان را الی الله و کیفیت رجوعشان را و آنچه که سائق و قاند و مخزیشان است و آنچه که مانع و عائق و داعیشان است میدانند پس نبی می باشد نبوت تشریح و نبی نامیده میشود چه از بقایشان و مضار و منافعشان و از آنچه که سعادتشان بدانست و از آنچه که شقاوتشان بدانست خیر می دهد و در همه این امور بالحق است زیرا که وجودش حقانی است و التفاتش بخلق او را از توجه بحق باز نمیدارد . این است اسفار اربعه پس ظاهر شد که سفر اول و سوم متقابلند زیرا که در مبدأ و منتهی متعا کسند و سوم بالحق است نه اول . و هم ظاهر شد که سفر دوم و چهارم از جهتی متقابلند چه اختلاف در مبدأ و منتهی دارند و اشتراک در بالحق .
 بدانکه آنچه در اسفار اربعه آوردیم بیان عارف بزرگوار جناب میرزا محمد رضای قمشه ای است که در حاشیه چاپ اول شرح الشواهد الربوبية حکیم متاله مولاصدرا ص 394 ، و در حاشیه جلد اول اسفار طبع ثانی ص 13 بطبع رسیده است .

جناب صدرالمتالهین از اسفار مذکور در اول اسفار اینچنین تعبیر کرده است :

1 السفر من الخلق الى الحق .

2 السفر بالحق في الحق .

3 السفر من الحق الى الخلق بالحق .

4 السفر بالحق في الخلق .

صفحه : 309

در سفر اول و سوم تعبیر هر دو یکی است و مال تعبیرشان در دوم و چهارم نیز یکی است زیرا فی الحق که در سفر دوم بتعبیر جناب صدرالمتالهین است همان سفر من الحق الى الحق است که سیر در اسما و صفات الهی است . و فی الخلق که در سفر چهارم بتعبیر آن جناب است همان من الخلق الى الخلق بتعبیر مرحوم قمشه ای است .

عارف نامور فخر الدین عراقی در لمعات و همچنین عارف بزرگوار عزیز الدین نسفی در مؤلفاتش از انسان کامل و مقصد اقصی و زبده الحقائق که مختصر مبدأ و معاد او است . سلوک را که عبارت آخری سفر است بدو قسم گفته اند یکی سیر الی الله و یکی سیر فی الله .

نسفی در انسان کامل (ص 84) گوید : پیش از ما مشایخ در سلوک کتاب بسیار جمع کرده اند و در جمله این گفته اند که سلوک سیر الی الله و سیر فی الله است و این بیچاره در چند رساله این چنین هم گفته است که سلوک سیر الی الله و سیر فی الله است .

در زبده الحقائق گوید : سلوک عبارت از سیر الی الله و سیر فی الله است سیر الی الله نهایت دارد اما سیر فی الله نهایت ندارد یعنی سلوک عبارت از رفتن است از اقوال و افعال و اخلاق بد باقوال و افعال و اخلاق نیک و از هستی خود بهستی خدای چون سالک بر اقوال و افعال و اخلاق نیک ملازمت نماید انوار معارف بر وی ظاهر گردد و حقائق اشیاء کماهی بر وی منکشف شود و از هستی خود بمیرد و بهستی خدای زنده گردد (ص 239 مجموعه یا شرح اشعة اللمعات جامی و چندین رساله دیگر) . جز اینکه نسفی در همه مؤلفاتش این نحوه تقسیم بدو قسم سلوک را به مشرب اهل عرفان طوری دانسته است و بمشرب اهل وحدت طوری و در رساله مقصد اقصی گوید بدانکه :

معنی سلوک سیر است و سیر بر دو قسم است سیر الی الله و سیر فی الله سیر الی الله نهایت دارد اما سیر فی الله نهایت ندارد اهل عرفان میگویند که سریر الی الله عبارت از آنست که سالک چندان سیر کند که خدای را

بشناسد چون خدای را شناخت سیر الی الله تمام شد اکنون صفحه : 310

ابتداء سیر فی الله باشد و سیر فی الله عبارت از آنست که سالک بعد از شناخت خدای چندان دیگر سیر کند که تمام صفات و اسامی و افعال خدای را دریابد و علم و حکمت خدای را بداند و صفات و اسامی خدای و علم و حکمت خدای بسیار است بلکه نهایت ندارد اگر چه نهایت ندارد تا زنده باشد در این کار باشد

از صفات تو آنچه حصه ما است

کمتر از قطره ای ز صد دریا است

این بود سخن اهل عرفان در بیان سلوک . و اهل وحدت می گویند که سیر الی الله عبارت از آنست که سالک چندان سیر کند که بیقین بداند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداست تعالی و تقدس و بغیر از وجود

خدای وجودی دیگر نیست سیر الی الله تمام شد اکنون ابتداء سیر فی الله است و سیر فی الله عبارت از آنست که سالک بعد از آنکه دانست که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است چندان دیگر سیر کند که تمامت جواهر اشیاء را و تمامت حکمتهای جواهر اشیاء را کما هی بدانند و ببینند . (ص 144 مجموعه مطبوع با شرح لمعات جامی) .

با دقت در کلام نسفی معلوم میشود که اسفار را بدو قسم دانستن در حقیقت تلخیص اسفار اربعه بدو سفر است و در واقع تنافی بین اقوال نیست . بدانکه بحث اسفار از عارفین بالله است و لب بیان آن و اصل توجیه آن چنانست که گفته ایم . چون از مقام شامخ عرفان که معرفه النفس و در حقیقت معرفه الله است نازل کنیم و بعلم شریف فلسفه بنگریم می بینیم که حکمای الهی نیز مباحث عقلیه حکمت متعالیه را بسبب اسفار اربعه عرفان بر چهار سفر ترتیب داده اند . و ما بیان آنرا به ترجمه تقریر عالی مرحوم میرزا رضای قمشه ای سابق الذکر می پردازیم :

فلاسفه شامخ و حکمای راسخ در آفاق و انفس نظر می کنند و صفحه : 311

آیاتش را در آنها ظاهر و ریاضاتش را از آنها با هر می بینند پس به آثار قدرتت بر وجوب وجودش و ذاتش استدلال می کنند , و بانوار حکمتش بر تقدس اسماء و صفاتش استشهاد می کنند . زیرا که وجود سماوات و ارض و امکان و حرکاتشان دلائل انیت او است , و اتقان و انتظام آنها شواهد معرفت و ربوبیت او است و باین طریقه در کتاب مبین بقول خداوند عزاسمه اشاره شد سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق (آخر فصلت) .

و در این هنگام برایشان روشن می گردد که حق فقط او است بحیثی که کل وجود و کمال وجود را مستهلک در وجود و کمالات وجود او می بیند بلکه کل وجود و کمال را لمعه ای از لمعات نورش و جلوه ای از جلوات ظهورش می بیند و این سفر اول از اسفار اربعه عقلیه است بازاء سفر اول اهل سلوک از اهل الله که من الخلق الی الحق است .

سپس بوجود نظر می کنند و در نفس حقیقتش تأمل می کنند پس برایشان روشن میگردد که او واجب بذاته و لذاته است , و بوجوب ذاتش بر بساطت و وحدانیت و علم و قدرت و حیات و اراده و سمع و بصر و کلام و سایر اوصاف کمالش و نعوت جمال و جلالش , و بر اینکه همه آنها عین شنون ذاتش است استدلال می کنند پس احدیتش ظاهر میشود و با حدیثش صمدیتش ظاهر میشود و بصمدیتش ظاهر میشود که کل اشیاء بنحو اتم و اعلی است و این سفر دوم از اسفار اربعه عقلیه است بازاء سطر دوم اهل الله که من الخلق الی الحق بالحق است .

سپس در تجود و عنایت و احدیت او نظر می کنند پس وحدانیت فعلش و کیفیت صدور کثرت از باری تعالی و ترتیب آنها تا انتظام سلاسل عقول و نفوس برایشان کشف می گردد و در عوالم جیروت و ملکوت اعلی و اسفر تابعالم ملک و ناسوت منتهی گردد تأمل میکنند اولم یکف بربک انه علی کل شی شهید (آخر فصلت) و این سفر سوم

صفحه : 312

از اسفار اربعه عقلیه است بازاء سفر سوم سالکین الی الله که من الخلق الی الخلق بالحق است . سپس در خلق سماوات و ارض نظر می کنند و رجوع آنها را الی الله تعالی میدانند و مضار و منافع آنها را و به آنچه موجب سعادت و شقاوت آنها در دنیا و آخرت است آشنا میشوند پس معاش و معاد آنها را می دانند و از مفاسد نهی می کنند و بمصالح امر و در امر آخرت می نگرند و آنچه که در آن از جنت و نار و ثواب و عقاب و صراط و حساب و میزان و نظائر کتب و تجسم اعمال و بالجمله آنچه را که انبیا آورده اند و رسل بدانها خبر داده اند صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین میدانند این است سفر چهارم از اسفار اربعه عقلیه بازاء سفر چهارم اهل الله که من الخلق الی الخلق بالحق است .

تبصره : قیصری در شرح فص آدمی فصوص الحکم (ص 73 ط 1) , و در شرح فص نوحی (ص 146 و ص 147) و در فص هودی ص 249 , در اسفار و سیر و سلوک بحث کرده است و در اواخر فص نوحی که درباره قطب و کمال بحث می کند , از آن استفاده می گردد که کسانی از حق به خلق برای تکمیل نفوس , سفر چهارم می کنند اشرف از کسانی اند که در سفر سوم متوقف شدند و حق هم همین است .

ما در این فص بهمین قدر اکتفا می کنیم و خواننده این کتاب بداند که مطالب این فص و فص سی و سوم و فص بعدی و فص پنجاه و هفتم مکمل یکدیگرند و امید است که در فصوص آتیه از جانب فیاض علی الاطلاق فیوضاتی افاضه شود . و الحمد لله رب العالمین .

صفحه : 313

الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر , و اذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن , و اذا ركنت من الظاهر الى مشعر غابت عن الاخر , و اذا جنحت (و اذا احتجبت خ) من الباطن الى قوة غابت عن اخرى . فذلك البصر يختل بالسمع , و الخوف يشغل عن الشهوة و الشهوة تشغل عن الغضب , و الفكر يصد عن الذكر و التذكر يصرف عن التفكير , و الروح القدسية لايشغلها شأن عن شأن .

ترجمه : ارواح ضعيف چون بباطن ميل کنند از ظاهر غائب میشوند . و چون بظاهر ميل کنند از باطن غائب میشوند و از ناحیه حس ظاهر چون اندک میلی بمشعری کنند از دیگری غائب میشوند و نیز از ناحیه حس باطن چون بقوه ای گریند , یا بقوه ای فرو شوند از دیگری غائب میشوند لذا بصر بسمع مختل می گردد و خوف از شهوت باز میدارد و شهوت از غضب و فکر از ذکر و تذکر از تفکر و روح قدسی را شأنی باز ندارد .

بیان : این فص در بیان بعضی از احوال ارواح ضعیف عامی است . ارواح مردم عام ارواح جزئی و نفوس ناقص است که بکمال نرسیده اند و اکثر آنها پا از حدود عالم طبع و خیال فراتر ننهاده اند و از ماده و مادیات بسوی عالم مجردات و دیار مرسلات سفر نکرده اند چنان چشم بز خارف دنیا گشوده اند که از معارف عقبی محروم مانده اند , و در قیود حظوظ فانی نفسانی چنان پابند شده اند که از حقائق ابدی

صفحه : 314

روحانی باز مانده اند و بتعبیر قرآن کریم ذلك مبلغهم من العلم ولی نفوس قویه کسانی هستند که حق تعالی درباره آنها فرمود : رجال لاتلهيهم تجارة ولابيع عن ذكر الله .

گام بره چون زنی که در پی کامی

پای تو چوبین و راه چیچله باشد

روح که قدسی نگشت و نفس که ناطق

روح بخاری و نفس سائله باشد

(متاله سبزواری) سعه وجودی و حیطة اقتدار ارواح عامی بسیار اندک است و چندان ضعیفشان قوت دارد که شکار هوای نفس میگردند . در فصوص گذشته دانستی که نفس ناطقه بمثل چون درختی است که قوای ظاهر و باطن شاخه های وی و هم همه اعمال و خدمه و شبکه صید اویند . ارواح مردم عام چون ضعیفند اشتغال ببعضی از این قوی آنها را از توجه بقوای دیگر باز میدارد لذا همینکه بباطن روی آوردند از نظر ظاهر باز میمانند و یا چون بظاهر روی آوردند از توجه بباطن میمانند . و هرگاه اندک التفاتی بیکی از مشاعر ظاهری کنند از دیگر مشاعر و ادراکات آنها باز میمانند و همچنین هرگاه به یکی از قوای باطن فرو روند از قوای دیگر غافل میشوند . لذا بدین از شنیدن , و به بیم از شهوت , و به شهوت از غضب , و بفکر از ذکر , و به تذکر از تفکر باز میمانند . ولی روح قدسی را شأنی از شأنی باز نمیدارد که مظهر اسم شریف یا من لایشغله شأن عن شأن گردیده است . نه توجه بباطن او را از ظاهر باز میدارد و نه نظر بظاهر از باطن چه از ملك تا ملکوتش حجاب نبود . در رکوعش با اینکه مستغرق دریای نور حضور و اقبال است و فانی در عظمت و جلال الهی است بسائل خاتم بخشد و عطایش حجاب لقاییش نشود که در عطایش عین لقاییش است . انما وليکم الله و رسوله و الذين آمنوا

الذين يقيمون الصلوة و يؤتون الزكوة صفحه : 315

و هم راکعون (المانده 61) .

یسقی و یشر ب لاتلهیه سکرته

عن الندیم و لایلهو عن الکاس

أطاعه سکره حتی تمکن من

فعل الصحاة فهذا أعظم الناس

(زهرا الربیع جزائری ص 24 : انشد ابن الجوزی) .

رکون را در آیه کریمه و لاترکنوا الى الذین ظلموا فتمسکم النار (117 هود) بمیل اندک معنی کرده اند . عبارت [(فذلك البصر يختل بالسمع)] مثال قسم اول اعنی و اذا ركنت من الظاهر الى مشعر غابت عن الاخر است , و عبارت [(و الخوف يشغل عن الشهوة)] تا آخر مثال قسم دوم اعنی و اذا جنحت الباطن الى قوة غابت عن اخرى است .

صفحه : 316

فی الحد المشترك بین الباطن و الظاهر قوة هی مجمع تأدیة الحواس , و عندها بالحقیقة الاحساس . و عندها ترتسم صور آله (صورة آله خ ل) تتحرك بالعجلة فتبقى الصور (الصورة خ ل) محفوظة فیها و ان زالت حتی

تحتس بخط (كخطخ) مستقيم أوبخط (كخطخ) مستدير من غير أن يكون كذلك الا أن ذلك لايطول ثباته فيها .
و هذه القوة ايضامكان لتقرير (لتقر رخ) الصورة (الصورخ) الباطنة فيها عند النوم فان المدرك بالحقيقة ما
يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج او صدر اليها من داخل فمتصور فيها حصل مشاهدا فان امتنها (فان
أمكنهاخ) الحس الظاهر تعطلت عن الباطن , و اذا عطلها الظاهر تمكن منها الباطن الذي لايهدا فيستثبت الباطن
فيها مثل ما يحصل في الباطن حتى تصير مشاهدا كما في النوم .

و لربما جذب الباطن جاذب جد في شغله فاشتدت حركة الباطن اشتدا دا يستولى سلطانه فحينئذ لايلخو من
وجهين : اما أن يعدل العقل حركته و يفتأ غليانه , و اما أن يعجز عنه فيعزب عن جواره . فان اتفق من العقل عجز
و من الخيال تسلط قوى تمثل في الخيال قوة مباشرتها في هذه المرآة فتتصور فيها الصورة المتخيلة , فتصير
مشاهدة كما تعرض لمن يغلب في باطنه استشعار أمر , أو تمكن خوف فيسمع أصواتا و يبصر أشخاصا و هذا
التسلط ربما قوى على الباطن و قصر عنه يدا الظاهر فلاح فيه شى من الملكوت الاعلى فأخبر بالغيب كما يلوح

صفحة : 317

في النوم عند هده (هداة خ) الحواس و سكون المشاعر فيرى الاحلام , فربما ضبطت القوة الحافظة الرويا
بحالها فلم تحتج الى عبارة , و ربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرنى نفسه الى أمور تجانسه
فحينئذ تحتاج الى التعبير . و التعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع (عن الفرع خ) .

ترجمه : در حد مشترك بين باطن و ظاهر قوه ايست كه مجمع تأديه حواس است و احساس بحقيقت در نزد
آنهاست . و در نزد آن صور آلتى كه بشتاب حركت مى كند مرتسم ميشود پس آنصور در آن قوه محفوظ ميماند
اگر چه آن آلت از حس غائب گردد حتى آنصور خط مستقيم يا مستدير احساس ميشود با اينكه (در خارج)
چنين نيست , جز اينكه محفوظ بودن آنصور در آن قوه طولانى نيست و اين قوه نيز جاي قرار يافتن صور
باطنى در خواب است چه مدرك بحقيقت آنى است كه در اين قوه متصور است خواه از خارج بر آن وارد
شود يا از داخل بوى صادر شود پس صورت آنچه در وى حصول يافت مشاهد ميگردد . پس آن قوه اگر حس
ظاهر او را بكار خدمت داشت از باطن بيكار ماند , و اگر ظاهر از آن دست بر دارد باطنى كه هيچگاه آرام
نميگيرد بر آن دست يابد پس باطن مثل آنچه را كه در خود او حاصل شد در آن قوه استتبات مى كند حتى اينكه
آن مثل مشاهد مى گردند چنانكه در خواب .

و بسا كه باطن را جاذبى كه در شغش جدى است جذب كند پس حركت باطن بسويش اشتداد يابد اشتدادى كه
بر سلطان باطن استيلا يابد پس در اين هنگام از دو وجه بدر نباشد يا عقل حركت باطن را تعديل مى كند و
جوشش او را فرو مى نشاند و يا از تعديلش عاجز ميماند و از وى كناره ميگيرد پس اگر از عقل عجز اتفاق افتاد
و از قوه خيال تسلط قوى در خيال قوت مباشرتش در اين مرآة تمثلى يابد (يعنى در آينه حس مشترك تحقق يابد
و صورت گيرد) پس صورتى كه متخيل شد در آن مرآة متصور شود پس آن صورت مشاهد گردد چنانكه

صفحة : 318

كسى استشعار امرى يا تمكن خوفى در باطن او غالب شد اصواتى را ميشنود و اشخاصى را مى بيند و بسا كه
اين تسلط بر باطن قوى گردد و دست ظاهر از او کوتاه شود پس در باطن چيزى از ملكوت اعلى درخشد كه
بغيب اخبار كند چنانكه در خواب نزد آرميدن حواس و سكون مشاعر لائح ميشود كه خوابها مى بيند , پس بسا
كه قوه حافظه روى را بحالش ضبط مى كند كه نياز بتعبير ندارد , و بسا كه قوه متخيله بحركات تشبيهيه اش از
نفس مرئى به امورى كه ماناى او است منتقل ميشود پس در اين هنگام نياز بتعبير دارد , و تعبیر حدسى است
از معبر كه بدان حدس اصل را از فرع استخراج مى كند . اثبات حس مشترك

بيان : اين فص كه از جلائل فصوص اين كتاب است در اثبات حس مشترك و بعضى از خواص آنست . و نكاتى
بسى منيع و مطالبى همى رفيع در آن آورده است كه شرح آنها را بتفصيل رساله اى جداگانه بايد به پاره اى از
لطائف تلويحاتى شده است كه حاكى از تضلع مؤلف آن در فن خطير حكمت متعاليه است . و به برخى از جهات
اشارتى رفته است كه دليل بر تسلط عرفان عملى و مهارت در اطوار سلوك نفسانى وى است از مضامين

دقائش بر آيد كه به آداب سفر عارف و در سير منازل واقف بود . گر چه راهيست پر از بيم زما تا بر دوست
رفتن آسان بود از واقف منزل باشى

(حافظ)

اين غافل از حال خويش , و بيخبر از مال خويش كه سرمايه سعادتش را بيهوده در آمال و اماتى حيوانى از دست
داده است , و نقد عمرش را غصه دنيا بگزاز برده اسيت , و چون مرغ بى پر و بال در لجن زخارف دنيا وى
گرفتار شده است , و از همراهان و همسفران كه

صفحة : 319

سیمرغان جنة اللقائید و امانده است ، بضاعت مزجاتش را در توضیح این فص ثمین در وعاء چند جمله ای بحضور ارباب فضل و اصحاب کمال تقدیم میدارد :

در مباحث سلفه دانسته شد که دماغ را در طول سه تجویف است که آنها را بطون آن نیز گویند و مقدم بطن اول یعنی پیشگاه تجویف اول دماغ جای قوت حس مشترک است . از آنرو حس مشترک میگویند که حواس خمس ظاهر آنچه را یافتند به او تأدییه میکنند . و باعتباری که قوای پنجگانه ظاهر از او صادر می شوند آنها بسر چشمه ای تشبیه کرده اند که این قوی چون جداول و شعبی اند که از او منشعب اند . و از آنرو که این قوی آنچه را اصطیاد کرده اند بدو میرسانند آنها چون انهاری تعبیر کرده اند که مدرکات آنها بان می رسد و همه در آنجا میریزند که مصب همه آنها است و از آنرو که حس مشترک از عمال قوه متخیله یا نفس ناطقه است آنها بوزیر ملک تشبیه کرده اند و این حواس خمس ظاهر را بجاسوسهایی که اخبار نواحی را بوزیر می رسانند . و دانستی که این قوه بنام حس مشترک که به یونانی بنطاسیایش گویند مظهر اسم عظیم یا من لایشغله شأن عن شأن است و ترجمه بنطاسیا بعربی لوح النفس یا لوح النقص است .

این مطلب را در پیش دانستیم اینک در این فص گوید که این حس علاوه بر اینکه مجمع تأدییه حواس پنجگانه ظاهر است ، مجمع تأدییه قوای باطن نیز هست که مجمع البحرین است و ملتقای واردات و صادرات است و واردات آنچه از انهار خمس ظاهری عروجا در او متحصّل می گردد که مصب آنها است ، و صادرات آنچه از قوای خمس باطن نزولا در وی متمثل می گردد که مرآة آنها است . و احساس در حقیقت در نزد این قوه صورت گیرد . در اثبات این قوه گفته است که اگر آلتی مثلا آتش گردان را بسرعت بگردانیم خط مستدیری بشکل حلقه آتشین مشاهده میگردد

صفحه : 320

که آن حلقه آتشین در خارج نیست و در مردمک چشم نیز صورت نگیرد لاجرم در موطن دیگر است . و همچنین اگر قطعه چوبی که یکسر آن آتش دارد بسرعت بسوی بالا و پائین حرکت دهند خطوط مستقیم آتشین مشاهده میگردد یا قطره بارانی که از بالا بسوی پائین میاید بشکل خط مستقیم دیده میشود که هر آنی آن نقطه سیاله چون با بصر مقابل گردد صورت آن در حس مشترک مرتسم می شود که تتالی صور و اتصال ارتسام بشکل خط مستقیم یا مستدیر نماید و این صور مرتسم چندان در آن نپاید بلکه بموطن خیال که خزانه آست منتقل میشود . تا اینجا سه خاصه از حواس مشترک گفته شد : یکی اینکه مجمع تأدییه حواس است و هیچ یک از قوای دیگر چنین نیست ، و دیگر اینکه حقیقت احساس در وی صورت میگیرد و قوای پنجگانه ظاهر بمنزله آلات و جواسیس اویند . و دیگر اینکه صوری که در خارج متحقق نیست چون خط مستقیمی که از قطر نازل و حلقه آتشی که از گردانیدن آتش گردان مثلا متصور است در او مرتسم میشود .

خاصه دیگرش اینکه این حس همانطور که مجمع تأدییه حواس ظاهر است همچنین محل تقرر باطنه است چنانکه وقتی خواب بر انسان مستولی شد و حواس ظاهر از کارشان دست کشیدند صور اشباح و مثل اشیاء مشاهد انسان میگردد و موجود مشاهد آتی است که در وی صورت گیرد و تمثل یابد چه از خارج در او ورود کند و چه از داخل بسویش صادر شود پس حس مشترک حد مشترک بین قوای باطن و ظاهر است . سپس مصنف در صدد تفصیل و تشریح ورود صور از خارج و داخل بر حس مشترک بر آمده گوید : اگر حواس ظاهر حس مشترک را مشغول کنند و او را بکار خدمت دارند حس مشترک از باطن معطل میماند و چون ظاهر از آن دست بر دارد باطنی که هیچگاه آرام نمیگیرد بر او دست یابد و مثل اشیایی که در قوه مصوره و خیال مختزن است در حس مشترک اظهار میدارد چنانکه در حالت خواب ،

صفحه : 321

و در بعضی از امراض برای انسان پیش میاید پس آن صور در مرآت حس مشترک اظهار شده مشاهده میگردد که مانند اشیاء موجود در خارج دیده میشوند .

در اینجا باید یاد آوری کرد که در فصوص گذشته دانسته شد که نفوس کامله ای که واجد مقام سامی روح قدسی اند مظهر یا من لایشغله شأن عن شأن میباشند و ایشانرا کاری از کاری باز نمیدارد ، و آنچه که در این فص گفته است که اگر حواس مشترک را مشغول کنند وی از باطن معطل میماند و بالعکس راجع به ارواح غیر روح قدسی و نفس کلیه الهیه است چه صاحب روح قدسی را توجه بسویی از سوی دیگر باز نمیدارد .

نکته ای که مصنف در این میان بکار برده است این است که در وصف باطن گفته است : الذی لایهدأ آری انسان هیچگاه از فکر خالی نیست و لحظه ای از ادراک نهاساید چون قوای ظاهر که دریچه های بسوی عالم شهادت اند بسته گردند و بدن از کار اینجهان دست کشد قوای باطن بخصوص متصرفه که باعتباری متخیله و باعتباری متفکره است ، چه در بیداری و چه در خواب دانما مشغول کار است زیرا که از فروع شجره نفس

ناطقه انسانی است آنچه را که در خود دارند در مرآة حس مشترک تمثیل دهند و چنان صورتهای در آن نمودار گردند که بسا بیننده آن ها باشتباه پندارد که آنصور موجودات خارج از حقیقت او است .
از این نکته بر ارباب بصیرت معلوم گردد که نفس ناطقه انسانی مظهر لاتأخذه سنة و لانوم است چه از دیار مرسلات و عالم مجردات است و سنة و نوم مریدن را است که از عالم سفلی است نه روان را که از عالم علوی است .

و باز چون ظاهر از باطن یعنی حس مشترک دست بردارد بسا شود که جاذبی چون خوف شدید و استشعار امری عظیم باطن را سخت بخود مشغول کند که اگر در اینحال سلطان قوه عاقله عاجز شود و شدت صفحه : 322

جذبه جاذب را و سرعت اطاعت باطن مروی را تعدیل نکند و بر آن حکومت نکند و از آن کناره گیرد قوه خیال قوی گردد و بر حس مشترک استیلا یابد و اندیشه های نهفته در حافظه و صور پنهان شده در خزانه خیال را باستعمال و اسرخدام قوه متصرفه در آینه حس مشترک تمثیل دهد و چه بسا که صورتهایی مهیب بسازد و پیکرهایی سهمگین نماید و صورتهای و صداهایی هولناک پدید آورد که موجب فرزع و اضطراب و فرار و وحشت و هلاک بیننده آن گردند زیرا که باشتباه گمان میکند که آنها خارج از اویند و از بیرون بوی حمله میکنند , بیخبر از اینکه دشمن خوف است که از ملك شخصی او بر خاسته است و صفها لشکر هولناک در باطنش آراسته است و آنچه در خود اویند نه خارج او و این خوف مذموم است که در برخی از روایات هم بدان مذمت شد . از این رو ارباب سلوک گفته اند که : سالک را استادی کارشناس باید که طیب را از حیث تمیز دهد , تادر پیش آمد حوادث سلوک , او را از ورطه برهاند . عارف حافظ گوید :

قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن

ظلماتست بترس از خطر گمراهی

در دیوان این کمترین آمده است :

در ره دوست ندارد خطر گمراهی

به حقیقت برو ای دوست که تا خوددانی

هر دو به حق گفته ایم : زیرا آن به لحاظ بدایت است , و این ناظر به نهایت فتبصر .

و بسا که اثر تسلط قوی بر باطن که انصراف از این نشأه حاصل گردد , از ملکوت اعلی چیزی بر انسان لایق شود چنانکه در هنگام خواب که حواس ظاهر از این نشأه منصرف شدند , حقائقی از عوالم بالا بر انسان پدید مآیند و در صورتی مشاهده می شوند که گاهی نیاز

صفحه : 323

به تعبیر دارند , و گاهی عین واقع اند که احتیاج به تعبیر ندارند . کسی که ریاضت می کشد البته مطلع بر عالم غیب می شود یعنی از علوم عقول و نفوس فلکی آگاه می گردد و هر فکری که می کند غیبی است . در این مقام مسائلی مفید در رساله رویا و تمثیل عنوان کرده ایم , بدان رساله رجوع شود .

صفحه : 324

فص 54

لیس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل . ولامن شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس . و ان (ولن . خ ل) يتم الاحساس الابالة جسمانية فيها تتشبح صور المحسوسات (صورة المحسوس خ ل) شبحا مستصحا للواحق غريبة ولن (و ان . خ ل) يستتم الادراك العقلی بالة جسمانية فان المتصور فيها مخصوص , و العالم المشترك فيه لايتقرر فی منقسم , بل الروح الانسانية التي تتلقى المعقولات بالقبول جوهر غیر جسمانی لیس بمتحيز ولا بمتمكن فی و هم , و لا مدرك بالحس (ولا يتمكن فی و هم , ولا يدرك بالحس خ) لانه من حيز الامر .

ترجمه : شأن محسوس از آن حیث که محسوس است این نیست که معقول شود . و نه شأن معقول از آن حیث که معقول است اینکه محسوس شود . و احساس تمام نگردد مگر بالتی جسمانی که صور محسوسات در آن متشبح گردد شبیحی که با لواحق غریبه همنشین . باشد و حال اینکه ادراك عقلی هرگز بالت جسمانی تمام نگردد زیرا که آنچه در آن متصور شد مخصوص است و عام مشترک فيه در منقسم متقرر نمیگردد بلکه روح انسانی که معقولات را تلقی بقبول می کند جوهری غیر جسمانی است نه متحيز است و نه متمکن در و هم و نه مدرك بحس زیرا که او از جانب امر است .

بیان : در این فص چند مطلب سخن میرود : یکی اینکه محسوس بماهو محسوس معقول نمیشود . دیگر اینکه معقول بماهو معقول

محسوس نمیگردد و دیگر اینکه احساس بدون آلت جسمانی صورت نپذیرد. و دیگر اینکه ادراک عقلی به آلت جسمانی تمام نمی گردد بلکه مدرک آن روح انسانی است و روح بصفات جسم و جسمانی متصرف نیست زیرا که موجودی از عالم امر است. و در افاضه و استفاضه مناسب ضرور است و نفوس را مناسب بعقول و قوای جزئیه می باشد، و قوای جزئیه را مناسب بعقول نمی باشد پس توسط نفس ضرور است. در مباحث گذشته اشارتی رفت که تجافی در هیچ چیز راه ندارد یعنی هیچ موجودی از موطن تقرر خود پهلو تهی نمیکند و از عالم خود تجاوز نمی کند مثلا هیچگاه لفظ معنی نگردد و معنی لفظ نشود و جوهر بماهو جوهر عرض نشود و بالعکس. و مجرد بماهو مجرد ماده نگردد و ماده بماهی ماده مجرد نشود. آنچه که معقول است حضور حقیقت مجرده شی در نزد عاقل است و همان معقول معلوم و علم انسان است و بعبارة آخری علم عبارت از حضور مجردی در نزد مجردی است پس علم وجودی است غیر مادی.

محسوس تا در مرتبه محسوس است معقول نمیشود بلکه نفس ناطقه که بكمك آلات جسمانی اش بان رسیده است از غواشی مادیه تجریدیش می کند تا آنگاه که از ظلمات قیود طبیعت عاری شد جهت نورانیت آنرا که همان حقیقت مصفای از تیرگیهای ماده است ادراک می کند بدون اینکه محسوس مادی از حد خود تجاوز کرده باشد و از عالم خود بدر رفته باشد و یا نفس ناطقه از مقام شامخ خود تجافی کرده مادی شود اگر چه دنی فتنلی. مجرد بماهو مجرد با مادی بماهو مادی مغایر است و مغایر بماهو مغایر معقول مغایر خود نمی شود و چون محسوس از لباس طبیعت تعریه شد و جهت نورانیت آن معقول نفس گردید. مسامخ و مشابه نفس بلکه متحد با وی گردد و تا حقیقتی با نفس بدین صفت نشد آنرا معقول وی نگویند یعنی آنگاه اسم معقول بر وی صادق است که با عاقل همنشین گردد و آنگاه همنشین عاقل میگردد که مشابه وی شود

فان الصحاب معتبر بصاحبه (نهج کتاب 69) .

ذکر بعض المحققین من أهل الذوق ان العلم بالشی ای علم کان بالذوق الصحیح و الکشف الصریح عبارة عن استجلاء العالم ذلك المعلوم فی نفسه بالقدر المشترك بین العالم و المعلوم الذی من جهته يتحدان فلا یغایران (ص 88 تمهید القواعد ابن ترکه) فالمعقول من حیث انه معقول يجب أن لا یكون مغائرا للعاقل الا بضرب من الاضافه . و همچنین معقول از آن حیث که معقول است یعنی با حفظ عنوان معقول بودن محسوس نمیشود زیرا معقول بودن یعنی مجرد از غواشی طبیعت و متحد با عاقل بودن است و نفس آنرا بذاته تعقل می کند بدون توسط آلات جسمانی. و محسوس یعنی مستصحب لواحق غریبه که نفس آنرا بكمك آلات جسمانی احساس می کند پس معقول من حیث انه معقول نشاید که محسوس شود اگر چه نزولا معانی عقلیه و حقائق معقوله در کارخانه خیال متمثل میشوند ولی باز بدون تجافی معنی عقلی از مقام خود بلکه چنانکه گفته ایم دنی فتنلی. و بمثل تمثل یافتن معانی عقلیه و تنزلات آنها و تجرد یافتن اشیاء محسوسه و ترقیبات آنها در افق نفس ناطقه چون صبح و شفق است که در شکل متشاکلند و در وضع متقابل.

و مقصود از لواحق غریبه لوازم وجود خارجی اشیاء محسوسه است زیرا که لوازم ماهیت از غواشی غریبه نیست چنانکه خواهی نیز در بحث انواع ادراک شرح نمط سوم اشارات بان نص دارد. و مقصود از مخصوص، شی جزئی است. چنانکه عام مشترك فیه یعنی مفهوم کلی که در منقسم یعنی قوه جسمانی قابل انقسام متقرر نمیگردد باین معنی که قوه ای از قوای جسمانی مدرک آن نمی شود چنانکه در ادله تجرد نفس ناطقه گفته ایم و این خود از ادله ای است که در آنجا آورده ایم که معنی معقول عام مشترك کلی است. و قابل تجزیه نیست پس اگر مدرک آن قوه جسمانی باشد لازم آید که به تبع مدرک که محل معقول است منقسم گردد و خلف لازم آید. خلاصه

دلیل این که نفس ناطقه محل علوم است و علم منقسم نمی شود پس نفس جسم و جسمانی نیست. و در حقیقت علم به حقایق عقلیه، به حلول صور آنها در نفس نیست تا مدرک محل معقول گردد بلکه به نحو اتحاد وجودی عاقل به معقول یعنی عالم با معلوم است که این حکم فوق مسأله حال و محل است و بمراتب بالاتر از انظار اکثری و آراء جمهور است. سپس در این فص روح انسانی را وصف کرده است که عاقل معقولات جوهری غیر جسمانی است، نه متحیز است و نه در و هم در آید و نه به قوای حس ادراک شود زیرا که موجودی از عالم امر است و موجودات عالم امر و رای جسم و جسمانیاتند، لذا آنها را حیز نبود، و در و هم ننگند تا چه رسد که محسوس به حس شوند.

بدان که در این رساله که در حقیقت حکمت متعالیه به مشرب عرفان تألیف شده است، از این جهان و آن

جهان بیشتر با اسم عالم خلق و عالم امر که اصطلاح عرفان است تعبیر می شود که مأخوذ از قرآن کریم است چنان که در آیه سخره فرمود: **الاله الخلق و الامر (اعراف 55)**. و در صحف مکرمه ارباب عقول و اصحاب شهود، اینجهان و آنجهان به اعتباراتی به اسامی عدیده نام برده شده است چنان که در فص هفدهم بدان اشارتی شده است، و بسیاری از آنها از قرآن مجید و زبان اهل بیت عصمت و طهارت صلوات الله علیهم أخذ گردیده است.

استاد الهی قمشه ای در رساله توحید هوشمندان، بسیاری از آنها را گرد آورده است که به عبارت شریف او را در اینجا نقل می کنیم: **1 عالم خلق و عالم امر.**

2 عالم دنیا و عالم آخرت .

3 عالم تکوین و عالم ابداع .

4 عالم فناء و عالم بقاء .

5 عالم هیولی و عالم تجرد .

6 عالم حرکت و عالم ثبات .

7 عالم ناسوت و عالم جبروت .

8 عالم موت و عالم حیوة .

9 عالم مجاز و عالم حقیقت .

10 عالم انقطاع و عالم خلود .

11 عالم غفلت و عالم ذکر حکیم .

12 عالم زمان و عالم دهر .

13 عالم جسم و

صفحه : 328

عالم روح .

14 عالم فتق و عالم رتق .

15 عالم اراضی اشباح و عالم سموات ارواح .

16 عالم حجاب و عالم شهود .

17 عالم کدورت و عالم صفا .

18 عالم ظلمت و عالم ضیاء .

19 عالم ارجاس و عالم طهارت .

20 عالم ظل الظل و عالم ظل حق .

21 عالم نقض و عالم عهد .

22 عالم طبع و عالم عقل .

23 عالم جهل و عالم علم .

24 عالم شهادت و عالم غیب .

25 عالم اوساخ و عالم قدس .

26 عالم نقص و عالم کمال .

27 عالم نشر و عالم لف .

28 عالم ملک و عالم ملکوت .

29 عالم ظلمات و عالم نور .

30 عالم کثرت و عالم وحدت .

31 عالم هجر و عالم وصل .

32 عالم سفلی و عالم علوی .

33 عالم دنیا و عالم عقبی .

و بیشتر در لسان حکماء عالم تجرد و هیولانی و عالم عقل و طبع و ابداع و تکوین تعبیر شده و در لسان اشراقین عالم نور و ظلمت و جبروت و ناسوت و در اصطلاح عرفان که از قرآن بیشتر اقتباس شده غیب و شهود، روح و جسم، عالم امر و خلق آمده. و حکیم ابونصر فارابی چون این رساله را بطریق عارفان نگاشته بیشتر با اصطلاحات اشراق و قرآن تعبیر کرده و ما همه این تعبیرات را از این رو در این فصل آوردیم که برای طلاب معرفت موجب بصیرت شود و نفوس مستعده چون در اسماء و عبارات این دو جهان نظر کنند دریابند که انبیا

و حکیمان الهی این الفاظ را بیهوده نرانده اند بلکه حکایت از معنی واقعی کند تا نسبت این دو جهان را بیکدیگر بدانند و پستی جهان ماده حسی و بلندی عالم روح قدسی را در طی این الفاظ فهم کنند شاید حجاب عالم ظلمت از پیش نظرها بر افتد و اشتیاق بعالم نور و جهان روح در نفوس پدید آید و نفوسی که مستعد پذیرش و ادراک حقائق روحانی نیستند و بعالم الفاظ قانع اند نیز از وجود لفظی و عبارات شیوا و شیرین اهل معنی بلذت سمعی بهره یابند . انتهی کلامه رفع مقامه . صفحه : 329

فص 55

الحس تصرفه فیما هو من عالم الخلق , و العقل تصرفه فیما هو من عالم الامر . و ما هو فوق الخلق و الامر فهو یحجب عن الحس و العقل , و لیس حجابہ غیر انکشافه , کالشمس لو انتقب سیرا لاستعلنت کثیرا . ترجمه : تصرف حس در عالم خلق است . و تصرف عقل در عالم امر و آنچه که فوق خلق و امر است از حس و عقل محجوب و حجابش جز انکشافش نیست چون خورشید که اگر اندکی نقاب گیرد (یعنی پرتوش کم و ضعیف گردد) بیشتر آشکار گردد .

بیان : فص در این است که تصرف حس در عالم خلق است , و تصرف عقل در عالم امر , و حق تعالی که فوق خلق و امر است محجوب از حس و عقل است و بیان علت آن . در بعضی از نسخ انتقبت با ثای مثلثه است , و ما انتقبت باتارا اختیار کرده ایم . در منتهی الارب گوید : انتقاب روی بند بستن . و فی صحاح الجوهری : النقاب نقاب المرآة و قد انتقبت . مقصود این است که اگر اندکی نور شمس بنقاب ابر رقیق مثلا کم و ضعیف گردد .

ثقب با ثای مثلثه بمعنی سوراخ و سوراخ کردن آمد که باین معنی هیچ مناسب نیست و ثقبت النار از باب نصر ثقوبا و ثقابة افروخته شد آتش و ثقب الكوكب روشن شد ستاره که باین معنی هم باز با دقت و تأمل معلوم می گردد که مناسب نیست زیرا معنی عبارت چنین میشود : مثل شمس که اگر کمی روشن شود بیشتر آشکار گردد و این

صفحه : 330

دور از صوابست .

علاوه اینکه از ماده ثقب انتقاب در لغت عرب نیامد , و شواهد دیگر از حدیث و شعر و غیر هما داریم که در ذیل بیان فص معلوم می گردد که همان مختار در متن متعین است و لیس الا . چنانکه در فص پیش دانسته ایم از این جهان طبیعت و از آن جهان ماورای طبیعت باعتباراتی بعبارات گوناگون تعبیر شده است که هر اعتباری اشاره به صفتی از صفات این دو جهان میکند و یکی از آن اسامی برای این جهان عالم خلق و برای آن جهان عالم امر بود الا له الخلق و الامر تبارک الله رب العالمین . و من نعمة نكسه فی الخلق . و عالم خلق اطلاق بر ماسوی الله نیز میشود . یکی از معانی خلق اختلاق است یعنی که حق مشهود است و خلق موهوم که خیال شخص محجوب حق مشهود را خلق نامیده است فاینما تولوا فثم وجه الله . هو الاول والاخر و الظاهر والباطن . این معنی بلند را قیصری در اوائل فص هودی فصوص شیخ اکبر محیی الدین آورده است و البته فهم آن برای اوحدی از اهل توحید است و دست فکرت هر کسی بدان نمیرسد , و بینش هر بینایی تمیز میان حقیقت و صورت نمیدهد و معنی ما سوی الله را ادراک نمیکند و نیل باینگونه لطائف و حقائق بی استعداد کامل و استاد مکمل صورت نگیرد .

بار توحید هر کسی نکشد

طعم توحید هر حسی نچشد

و نعم ما أفاده الحكيم العارف المحقق علی بن محمد بن التراکة فی التمهید القواعد فی شرح قواعد التوحید بما هذا لفظه (ص 64) : من حکم الله البديعة أن جعل الوهم حارسا لحضرتة المنیعة أن یكون شریعة لكل بصیرة حولاء و فطانة بترأء الالعباده المخلصین الذین فتح الله بصیرتهم بنور الیقین حتی رأوا الحق علی ما هو علیه بنوره المبین و من لم یجعل الله له نورا فماله من نور اللهم جعلنا ممن لیس للشیطان علیهم سلطان . صفحه :

331

در فصوص گذشته حس را هم بر مشاعر ظاهر اطلاق کرد و هم بر مشاعر باطن که قوای حسی دهگانه ظاهر و باطنند و عارف رومی نیز اطلاق حس بر قوای پنجگانه باطن کرده است چنانکه در اول دفتر دوم مثنوی گوید :

پنج حسی هست جز این پنج حس

آن چو زر سرخ و این حسها چومس

اندر آن بازار کایشان ماهرند

حس مس را چون زرکی خرند

راه حس راه خرائست ای سوار

ای خرائرا تو مزاحم شرم دار

گر بدیدی حس حیوان شاه را

پس بدیدی گاو خر الله را

قوای حس اعم از ظاهر و باطن همانطور که عالم شهادت انسانند با عالم شهادتند . و در محیط عالم خلق توانند تصرف کنند و موجودات ناسوتی را ادراک کنند ولی مرغ حس را آن بال و پر نیست که بدیدار مرسلات و مجردات پرواز کند و با ماورای طبیعت همنشین گردد چه از مقام معلوم خود که سیر در مادیات و صید محسوسات است نتواند بدر رود . اما سیمرغ عقل که طائر قدسی باغ ملکوت و عالم غیب انسان است میتواند بسوی کشور پهناور بی انتهای امر طیران کند ، و در افق اعلاى آن آیات کبرای الهی را بنگرد لقد رأى من آیات ربه الكبرى (والنجم 20) پس ظاهرت با ظاهر و غیبت با غیب محشورند . و شهادت تو از غیب تو گسیخته نیست بلکه ظل آنست چنانکه شهادت عالم نسریت به غیب وی ان من شی الا عندنا تا خزانة . و همه امور جسمانی و صور مادی مثالهای عالم آخرتند که عالم مفارقات است و عوالم متطابقند

صفحه : 332

و همه مظاهر و منازل اسمای خدای متعال بلکه عین اسمایند پس صادر اول در همه مظاهر ساریست چنانکه نفس ناطقه در همه قوی و مادون قوایش بلکه مادون اول ما خلق الله جز تجلیات و ظهور آن نیست چنانکه مادون نفس ناطقه نسبت به وی لذا گفته اند که نسبة العقل الاول الى العالم الكبير و حقائقه بعینها نسبة الروح الانسانی الى البدن و قواه و ان النفس الكلية قلب العالم الكبير كما ان الناطقة قلب الانسان لذلك يسمى العالم بالانسان الكبير . و در حقیقت مبدأ المبادی حیوة و نور همه است . ادراک عقل مجردات را بر دو گونه است : یکی این که عقل به کمک قوای حسی ادراک محسوسات می کند ، و سپس آنها را تفشیر کامل می کند که مادی را مجرد می کند و مجرد به این وجه را ادراک می کند . البته تفشیر بنا بر مبنای حکمت رائج مشاء است و بنا بر تحقیق در فص چهل و چهار بدان اشارتی شده است .

و دیگر این که حشر با مجردات وجودیه عالم امری پیدا می کند و آنها را ادراک می کند که در این صورت اگر چنانچه عقل آنها را ادراک نکند از ضعف وجودی و عدم استعداد اوست ، و لکن در صورت نخستین از عدم قابلیت موجود مادی که مشروط به تجرید بود . و به حسب اختلاف و مراتب ضعف و قدرت عقل ادراکات را نیز مراتب متفاوت است که علم چون وجود مقول بالتشکیک است چه علم خود وجود است و وجود نور است الله نور السموات والارض .

عالم خلق قائم بعالم امر است و در طول آن و مرتبه نازله آنست . و هر دو به خداوند خلق و امر قائم اند الاله الخلق و الامر فتبارك الله رب العالمين .

عالم امر محیط به عالم خلق است و خداوند بهر دو و الله من ورائهم محیط . این احاطه نه چون احاطه ظرف است بمظروف چون کوزه بر آب ، و ام الدماغ بر دماغ ، و یا چون احاطه طبقه جسمی فراختر و بزرگتر بر جسمی دیگر چون احاطه هوا بر زمین بلکه احاطه علت

صفحه : 333

است بر معلول که بغنایت و اعتبار عقل تخلل فا در میانشان صحیح بود که گویی کان فکان . و در حقیقت اختلاف و تکرر در مراتب تنزلات وجود و مجالی ظهوراتش بحسب شنون ذاتی و احوالش تو هم میشود این احاطه شمولی واجب بالذات است بر ما سوی بنحوی که امام العارفين و سيد الحكماء و الموحدين امیرالمؤمنین علی علیه افضل الصلوات فرمود : مع كل شی لا بمقارنة و غیر كل شی لا بمزايلة (خطبه اول نهج البلاغه) . و فرمود : و الباطن لا يتراخي مسافة بان من الاشياء بالقهر لها و القدرة عليها و بانت الاشياء منه بالخضوع له و الرجوع اليه (خطبه 150 نهج البلاغه) .

و مانند دعای اول ماه رجب که سید اجل ابن طاوس در اقبال نقل فرمود (ص 641 رحلی) : یا من بان من الاشياء و بانت الاشياء منه بقهره لها و خضوعها له . و نیز امیر علیه السلام فرمود : قریب من الاشياء غیر ملامس ، بعيد منها ، غیر مبائن (خطبه 177 نهج البلاغه) .

و فرمود : توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة بینونة صفة لابینونة عزلة . و فرمود : داخل فی الاشياء لا کشی داخل فی شی و خارج من الاشياء لا کشی خارج من شی (کتاب توحید کافی باب انه لا يعرف الابه ص 67 ج 1 معرب) . و فرمود : و هو حیوة كل شی و نور كل شی (حدیث اول باب العرش و الكرسي کافی ص 100 ج 1 معرب) .

و فرمود : لاجباب بینه و بین خلقه غیر خلقه (ص 201 ج 2 بحار طبع کمپانی نقل از توحید صدوق رحمه الله از امیر علیه السلام) . و فرمود : لم یحلل فیها فیقال هو فیها کائن و لم یأ عنها فیقال هو منها باین (حدیث اول باب جوامع التوحید کافی ج 1 ص 104 معرب و خطبه 63 نهج البلاغه اول آن : الحمد لله الذی لم تسبق له حال صفحه : 334
حالا الخ) .

و فرمود : هو فی الاشیاء كلها غیر متمازج بها و لابان منها (حدیث 4 باب جوامع التوحید کافی ص 107 ج 1 معرب , ص 201 ج 2 بحار طبع کمپانی نقل از توحید صدوق) . و قریب باینگونه مضامین در این موضوع از اهل بیت عصمت و طهارت بسیار نقل شده است .
پس بینونت حقیقه الحقائق از خلق بینونت صفت است نه بینونت عزلت یعنی به صفت قهر و قدرت از آنها جدا است نه از آنها جدا باشد . دانما او پادشاه مطلق است
در مقام عز خود مستغرق است

زیرا که بر همه احاطه شمولی دارد . و قائم بر همه است و مغایر و مباین چیزی نیست و چیزی مغایر او نیست عنت الوجوه للهی القیوم . و نیز بصفت نواقص امکانی و خلقی آنها از آنها جدا است .
تو هم نشود که حال غیرتش غیر در جهان نگذاشت پس تمیز او از غیر به چه نحوه است و تعین و تشخیص او چگونه خواهد بود .

جواب اینکه تعین بر دو وجه متصور است : یا بر سبیل تقابل , و یا بر سبیل احاطه . و امر امتیاز از این دو وجه بدر نیست زیرا که شی از مغایر خود ممتاز است به اینکه صفتی خاص در این است و صفتی مقابل آن صفت در مغایر چون تمایز مقابلات از یکدیگر که در این تمایز متمایزان تعدد واقعی خارجی از یکدیگر دارند چون تمایز زید از عمرو و بقر از غنم و حجر از شجر و نحوها این وجه تمایز و تعین بر سبیل تقابل است .
وجه دوم که بر سبیل احاطه است چنانست که صفتی برای این متمیز ثابت است و برای متمیز دیگر ثابت نیست چون تمیز کل از آن حیث که کل است نسبت به اجزایش , و تمیز از آن حیث که عام
صفحه : 335

است بر جزئیاتش .
و امارات تمیز در قسم اول که تمیز تقابل بود ناچار خارج از متعین است زیرا که بدیهی است آن امارات نسبتهایی است که از امور متقابله پدید آمده است .

اما در قسم دوم ممکن نیست که امارات تمیز امر زائد بر متعین باشد چه اینکه بدیهی است به عدم آن امر که فرض زائد بودنش شد حقیقت متعین منتفی میگردد و بوجود او حقیقت متعین متحقق میگردد زیرا که حقیقت کل همانا که کلیت او به اعتبار احاطه او به اجزایش تحقق می یابد و به این احاطه از اجزایش امتیاز پیدا می کند و همچنین عام عموم او باعتبار احاطه او بخصوصیات و جزئیات و جامع بودن آن مر آن خصوصیات را است و باین احاطه از خواص خود امتیاز می یابد و شك نیست که هیئت مجموعین و صور احاطیه ای که اشیاء را است برای آنها حقیقتی و رای این خصوصیات و احدیت جمع آنها نیست .

حال گوئیم که تعین واجب تعالی از قبیل قسم دوم است زیرا که در مقابل او چیزی نیست و او در مقابل چیزی نیست تا تمیز تقابلی داشته باشد . و اگر زیادت تحقیق در این معنی خواهی و اقامه بینه بر این دعوی طلبی در قول خداوند متعال لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد تأمل کن که چگونه نفی را در گفتارش بطوری سریان داد که نفی متوجه به دو نوع وجودی از انواع و اصناف متقابلات است . یعنی دو وجود نیست , خواه دو صنف وجود , و خواه دو نوع وجود که از هر يك از لم یلد و لم یولد , والد و مولود و صنف وجود استفاده گردد که دو صنف وجود نیست . و از ولم یکن له کفوا احد , کفو با کفو دو نوع وجود . و سریان نفی یعنی بودن لم در هر سه جمله نفی وجود دوم می کند مطلقا , و چون دومی نیست یعنی دومی وجود ندارد پس تمایز تقابلی درباری تعالی راه ندارد .

صفحه : 336

این نکته بلند را که در وی معانی بسیار پر فائده منطوی است صانن الدین علی ابن تر که در کتاب شریف تمهید القواعد آورده است (ص 54 ط 1) . خلاصه مطلب این است که تمایز و تعین دو چیز متقابل و جدای از یکدیگر به بودن صفاتی و خصوصیاتی در این یکی است که مقابل آن صفات در آن دیگر هم ثابت است که هر يك از این دو واجد صفاتی خاص است و بان صفات از یکدیگر متمایزند در این صورت گوئیم آن دو تمایز تقابلی دارند و ظاهر است که امارات تمیز در این قسم خارج از متعین است زیرا که آنها نسبتهایی اند که از امور متقابله پدید می آیند بمنثل چون امارات تشخیص زید از عمرو که هر يك متمیز از دیگری است بصفاتی که

دارا است . اما تعین و تمیز متمیز محیط و شامل بمادونش چون تمیز کل از آن حیث که کل است به صفتی است که برای کل است و از اسماء مستأثره او است و خارج و زائد از او نیست بلکه به وجود او متحقق و به عدم او منتفی است و چون هیچ جزء مفروض کل بدان حیث که کل است منحاز از کل نیست زیرا که کل نسبت بمادونش احدیت جمع دارد لاجرم تمایز بین دو شی نیست بلکه یک حقیقت متعین بتعین شمولی است و نسبت حقیقة الحقائق متعین با ما سوای مفروض چنین است و این معنی از سوره نسبت بخوبی مستفاد است که چنان نفی را سریان داد که نام و نشانی برای ما سوا نگذاشت تا سخن از دو وجود بمیان آید و اعتباری بتمایز تقابلی داده شود خواه دو وجود صنفی که از هر یک از لم یلد و لم یولد مستفاد است و خواه دو وجود نوعی که از ولم یکن له کفوا احد .

در وجود صمدی حلول و اتحاد محال است

تبصره : چون معنی حق و خلق را یافته ای ، دانسته ای که حق مشهود است و خلق موهوم ، یعنی عالم امر اعتباری است و بر عارفان

صفحه : 337

جز خدا هیچ نیست و این مقام فنای عارفان است ، بر تو معلوم شود که در یک حقیقت محض و بسیط و صرف وجود ، نه سخن از حلول توان گفت ، و نه از اتحاد زیرا که لازمه هر دو اثینیت یعنی دویی بودن است و حال آن که یکی بیش نیست و جز او عدم است . زیرا که آن نور کل و حیات کل احد و صمد است ، و چون صمد است لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد است . فافهم .

پس چون یکی بیش نیست بقول صاحب گلشن راز :

حلول و اتحاد آنجا محال است

که در وحدت دویی عین ضلال است

حلول و اتحاد از غیر خیزد

ولی وحدت همه از سیر خیزد

از حضرت امام سید الشهداء حسین بن علی علیهما السلام ، روایت است که خداوند سبحان ، صمد را به لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد تفسیر فرموده است . حدیث را مرحوم صدوق در باب تفسیر قل هو الله احد از کتاب توحید روایت کرده است و ما آنرا تبرکا و تیمنا در این مقام نقل میکنیم تا خواننده را مزید بصیرتی بوده باشد .

قال و هب بن و هب القرشی و حدثنی الصادق جعفر بن محمد عن ابیه الباقر عن ابیه علیهم السلام ان اهل البصرة كتبوا الی الحسن بن علی علیهما السلام یسئلونه عن الصمد فکتب الیهم بسم الله الرحمن الرحیم اما بعد فلاتخوضوا فی القرآن و لاتجاد لوفیه بغیر علم فقد سمعت جدی رسول الله صلی الله علیه و آله یقول من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبعوا مقعده من النار و ان الله سبحانه قدر فسر الصمد فقال الله الصمد ثم فسر فقال لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد لم یلد لم یخرج منه شی کثیف کالولد و سائر الاشیاء الكثیفة التي تخرج من المخلوقین و لاشی لطیف کالنفس و لا یتشعب منه البدوات کالسنة و النوم و الخطرة و الهم و الحزن و البهجة و الضجک و البکاء و الخوف و الرجاء و الرغبة

صفحه : 338

و السامة و الجوع و الشبع تعالی ان یخرج منه شی و ان یتولد منه شی کثیف او لطیف و لم یولد و لم یتولد من شی و لم یخرج من شی کما یخرج الاشیاء الكثیفة من عناصرها کالشی من الشی و الدابة من الدابة و النبات من الارض و الماء من الینابیع و الثمار من الاشجار و لاکما یخرج الاشیاء اللطیفة من مراكزها کالبصر من العین و السمع من الاذن و الشم من الانف و الذوق من الفم و الکلام من اللسان و المعرفة و التمیز من القلب و کالنار من الحجر لابل هو الله الصمد الذی لامن شی و لا فی شی و لا علی شی مبدع الاشیاء و خالقها و منشی الاشیاء بقدرته یتلاشی ما خلق للفناء بمشیته و یبقی ما خلق للبقاء بعلمه فذلکم الله الصمد الذی لم یلد و لم یولد عالم الغیب و الشهادة الكبير المتعال و لم یکن له کفوا احد . محجوب بودن فوق خلق و امر از حس و عقل اینک در محجوب بودن فوق خلق و امر از حس و عقل گویم که چون عالم خلق ظل عالم امر و قائم باو است و هر دو قائم به آنکه له الخلق و الامر و امر محیط بر خلق است و الله من ورائهم محیط و محیط هم بمعنائی که بدان اشارت رفت و حس از عالم خلق است و عقل از عالم امر آن تواند که در عالم خود تصرف کند و این در عالم خود پس حس از ادراک عقل عاجز است چه اینکه معلول عقل است و معلول ظل علت خود است و ظل مرتبه ضعیف ذوالظل است و بهمین وزن است نسبت عقل بمافوق خود و هیچ محاطی ظرف گنجایش محیط خود نتواند بود بلکه بقدر سعه وجودی خود از مافوق خود حکایتی کند جناب بابا افضل در این مقام نیکو فرمود :

گفتم همه ملك حسن سرمایه تست

خورشید فلک چو ذره در سایح تست

صفحه : 339

گفتا غلطی ز ما نشان نتوان یافت

از ما تو هر آنچه دیده ای پایه تست

ولی این سخن بمبنای نظر و دلیل است و شاید سخن دیگر هم باشد که ورای این حکایات بود . و با جمله محجوب بودن فوق خلق و امر از حس و عقل بدین سبب است که آن رشک ماه و آفتاب بی پرده آمد و حجاب و حجاب او جز انکشاف تام و شدت ظهورش نیست بسکه پیدا است نا پیدا است . بدانکه یکی از شرایط رویت روشنی است و اگر روشنی نباشد جسم مرئی نمیشود و چون بسبب روشنی چیزی دیده شد اول خود آن روشنی دیده می شود سپس آن جسم مرئی ولی این روشنی اگر شدید گردد دیده از دیدن آن فرو ماند پس این روشنی از فرط ظهورش و شدت و قوت بروزش بیننده را از رویتش باز دارد و از دیده ها محجوب شود پس حجاب روشنی خود روشنی شد از این محسوس بسوی معقول سفر کن و بدانکه حجاب ما فوق خلق و امر جز ظهور تام و شدت انکشافش نیست لذا فارابی قدس سره در تشبیه معقول بمحسوس فرمود چون شمس که اگر اندکی نقاب گیرد یعنی ضیاءش به ابر رقیق مثلا ضعیف گردد بیشتر آشکار گردد شاعر گوید :

كالشمس یمنعك اجلتانك و جهها

و اذا اکتست برقیق غیم أمکنا

و همچنین است ذات الهیه که امکان رویت آن نیست مگر حین تجلی اسمانی از ورا حجب نورانیه صفاتیه چنانکه در حدیث آمده است سترون ربکم کماترون القمر لیلة البدر و شاید علت تغییر برویت قمر به همین جهت باشد که قمر بعلت ضعف نورش رویت میشود بخلاف شمس که نفرمود کما ترون الشمس .

حدیث در سخن ابو داود در باب رویت (ص 322 ج 4 طبع مصر صفحه : 340

1370) با سند روایت شده است و در فصوص آتیه بحث رویت عنوان می شود .

بیان نکته ای بسیار لطیف

نکته ای پس لطیف در این مقام است و آن این که خود قمر حجاب شمس است زیرا که قمر بذاته نور ندارد بلکه از شمس کسب نور می کند پس شب هم بنور آفتاب روشن است و نور آفتاب را در ماه چون واسطه و حجاب است میتوان دید و نور شمس حقیقة الحقائق یعنی الله نور السموات والارض در مظاهر و مجالی که از آنها تعبیر به حجب شده است اینچنین است .

در دعای صباح امیرالمؤمنین علیه السلام است که : و جعلت الشمس و القمر للبرية سراجا و هاجا نفرمود سراجین و هاجین چون در حقیقت سراج یکی است که همان شمس است . متاله سبزواری در شرح آن (ص 105) فرمود : نکته لطیفه لیس الخلیفة شینا علی حیاله فلاوجود له الا ظهور وجود المستخلف و کذا صفاته و آثاره ظهور آثاره فمن لا یطلع علی الاوضاع السماویة و القواعد الالهیة یظن ان للقمر نورا و ظهورا استقلالیا , و أما العلم بالاوضاع و القواعد فلایری الا ظهور الشمس و ضیائه فی اللیل و النهار لا فی القمر خاصة بل فی کل ثابت و سیار . فلیس فی هذا المحمل الا سراج واحد ولا انوار الله الا نور فارد , و لا یعلم هذا الا البصیر الناقد . فکما یأبی النظام الهین كذلك یأبی سراجین .

و در قرآن کریم از شمس تعبیر به ضیاء و از قمر تعبیر به نور شده است : هو الذی جعل الشمس ضیاء و القمر نورا (یونس 5) . و در حدیث مذکور هم فرمود کما ترون القمر لیلة البدر . و در آثار مرویه از بیت وحی نیز خدای متعال بلحاظ مظاهر و مجالی و تطورات و تشائبات به نور وصف شده است و در قرآن کریم نیز بهمین لحاظ

صفحه : 341

تعبیر به نور شده است الله نور السموات والارض مثل نوره الایه (نور 36) .

و در اکثر روایات معراجیه و غیر آنها حجابها تعبیر به حجب نوریه شده است و در برخی از آنها به حجاب ظلماتی عجب اینکه نور حجاب شود با اینکه نور رفع حجاب می کند .

در دعای احتجاب از امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام از رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم آمده است که : اللهم انی اسألك یا من احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه . این دعاء در مهج ابن طائوس (ص 75 ط 1) و در کشکول شیخ بهائی (ص 303 ط 1) و در نوزدهم بحار (ص 183 ط 1) منقول است .

این حجابها مظاهر و شنونات حقیقة الحقائق اند . چنانکه در حدیث است خلق حجاب اویند . درباب الرد علی الثنویة و الزنادقة از کتاب توحید صدوق از امام هشتم علی بن موسی الرضا علیهما السلام روایت است (ص

256 چاپ سنگی) که : کثرت ذنوب خلق حجابشان از رؤیت شده است . مردی از زنادقه از آن حضرت درباره حق تعالی می پرسد : فلم احتجب ؟ فقال ابوالحسن علیه السلام : ان الاحتجاب عن الخلق (ان الحجاب علی الخلق خ ل) لکثرة ذنوبهم .

و قرآن کریم فرموده است : کلابل ران علی قلوبهم ماکانوا یکسبون کلا انهم عن ربهم یومنون لمحجوبون (مطفین 15 و 16) .

بنابراین برای معصوم و انسان کامل حجاب نیست و کسانی که مقتدی به معصوم اند به اختلاف درجاتشان در قرب و اقتداء از حجب دورند . پس تدبیر کن که تعبیر خلق به حجاب از زبان معصوم چگونه خواهد بود ؟ در حدیث سوم باب النهی عن الجسم و الصورة توحید کافی (ص 81 ج 1 معرب) از امام هشتم علیه السلام است که احتجب بغير حجاب محجوب و استتر بغير ستر مستور .

و در شرح صحیفه از امیرالمؤمنین علیه السلام است که : یا من کان صفحه : 342

الحجاب بینة و بین خلقه خلقه (بحر المعارف عالم صمدانی عبدالصمد همدانی) .

و در باب التوحید و نفی التشبیه از توحید صدوق در یکی از خطبه های رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم آمده است : المحتجب بنوره دون خلقه فی الأفق الطامح و العز الشامخ و الملك الباذخ الخ (ص 32) . و در باب نفی التشبیه همان کتاب از ابوالحسن رضا ثامن الائمه علیه السلام روایت کرده است : لایشمله المشاعر و لایحجبه الحجاب فالحجاب بینة و بین خلقه لامتناعه مما یمكن فی ذواتهم و لامکان ذواتهم مما یمتنع منه ذاته و لافتراق الصانع و المصنوع و الرب و المربوب و الحاد و المحدود الخ (ص 41) .

و حدیث پنجم باب جوامع التوحید کافی (ص 108 ج 1 کافی معرب) از امیرالمؤمنین علیه السلام است که : لایشمله المشاعر و لاتحجبه الحجب و الحجاب بینة و بین خلقه ایاهم لامتناعه مما یمکن فی ذواتهم و لامکان مما یمتنع منه , و لافتراق الصانع من المصنوع و الحاد من المحدود و الرب و المربوب الخ .

و در باب التوحید نفی التشبیه توحید صدوق باسنادش از ابراهیم بن عبدالحمید از ابوالحسن رضا علیه السلام روایت کرده است که قال سمعت ابا الحسن علیه السلام یقول فی سجوده یا من علی فلاشی فوقه یا من دنی فلاشی دونه اغفرلی و لاصحابی .

و نیز در همان باب کتاب مذکور از آن حضرت است : حجب بعضها عن بعض لیعلم ان لاحجاب بینة و بینها من غیرها .

چنانکه اشارتی رفت در روایات معراجیه سخن از حجب بسیار آمده است , ولی حجب نوریه .

حجج الهی حجب الهی اند

در حدیث دهم باب نوادر توحید کافی روایت شده است : عن بريد العجلی قال سمعت ابا جعفر علیه السلام یقول : بنا عبدالله , و بنا صفحه : 343

عرف الله و بنا وحد الله تبارک و تعالی , و محمد حجاب الله تبارک و تعالی (ج 1 ص 113 معرب) .

و در زیارت مختصه بشهر رجب که سید اجل ابن طاوس در اقبال نقل کرده است (ص 631 رحلی) که الحمد لله الذین اشهدنا مشهد اولیانه فی رجب و اوجب علینا من حقهم ما قد و جب و صلی الله علی محمد المنتجب و علی اوصیانه الحجب .

در این دو فقره , رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و اوصیایش علیهم السلام به حجب تعبیر شده است و حال آنکه انوار الهی اند . و نیز در توقیع خارج از ناحیه مقدس : اللهم انی اسئلك بمعانی جمیع ما یدعوك الخ (ص 646 اقبال) درست دقت کن .

در تفسیر صافی از امام سجاد علیه السلام به این عبارت روایت است که : فلما اسرى بالنبی و کان من ربه کقاب قوسین أو أدنی رفع له حجاب من حجبه .

سیاق عبارت و نکره آوردن حجاب در مقام قرب قاب قوسین او ادنی بسیار قابل تأمل و در خور توجه است . و در حدیث دوم باب اطلاق القول بانه شی از توحید کافی (ص 64 ج 1 معرب) عن الحسين بن سعید قال سئل ابو جعفر الثانی علیه السلام (امام جواد علیه السلام) یجوز ان یقال الله انه شی ؟ قال نعم یخرجه من الحدین حد التعطیل و حد التشبیه .

و در حرز امام جواد علیه السلام که سید اجل بن طاوس در مهج الدعوات نقل کرده است (ص 36) آمده است ملا کل شی نورک در این تعبیر بدقت تأمل کن که امام میفرماید الهی نور تو هر چیز را پر کرده است پس جز نور الهی چیز دیگر نیست و از او که بگذری جز اعتباریات ذهنی و حدود اعدامی چیز دیگر نیست .

از اینگونه لطائف و دقائق در توحید باری تعالی از انمه هداة مهیین آنقدر منقول است که مجموع آنها خود کتابی خواهد شد .

صفحه : 344

از رهگذر خاک سر کوی شما بود
هر نافه که در دست نسیم سحر افتاد
این بنده پاره ای از آنها را در رساله لقائیه اش نقل کرده است آن رساله در جلد پنجم تکمله منهاج البراعة بچاپ
رسیده است .

پوشیده نماند که این گونه نکات بلند در توحید را از صحف ادعیه و مناجاتهای آن بزرگواران بیشتر از احادیث
می یابی . در نکاتم آورده ام که لطائف و اسراری که در ادعیه استفاده میشود در روایات دیده نمیشود علتش
این است که در روایات با مردم محاورت داشتند و بکنه عقل خودشان با آنها سخن نگفتند بلکه بقدر عقول آنان
با آنان تکلم می کردند فی الکافی عن الصادق علیه السلام ما کلم رسول الله صلی الله علیه و آله العباد بکنه عقله
قط و قال رسول الله صلی الله علیه و آله انا معاشر الانبياء امرنا أن نکلم الناس علی قدر عقولهم (ماده عقل
سفینه البحار) اما با خداوند متعال بکنه عقل خودشان مناجات و دعا داشتند . و در حقیقت ادعیه منقوله از آن
بزرگان مقالات علمی بسیار بلند آن وسائط فیض الهی است . بدانکه سخن این فص در این بود که حقیقت فوق
خلق و امر از حس و عقل محجوبست و در عین حال حجاب جز انکشاف تام و شدت ظهور آن نیست البته
دست حس و عقل بدان نمیرسد , دست حس بمقام عقل نمیرسد تا چه رسد بمافوق خلق و امر . و فی الحدیث
ان الله احتجب عن العقول کمال احتجب عن الابصار و ان الملا الا علی یطلبونه کما یطلبونه انتم . ولی آنکه
میگوید ما فوق خلق و امر کیست و چه قوه ایست و از چه راه بدان پی برده است علامه استاد بزرگوار
شعرانی قدس سره الشریف در مقدمه شرح تجریدش چه خوش فرموده که : از مسائل فلسفی همان که مطابق
دیدیم یا مخالف ندیدیم نقل کردیم و از مسائل عرفان هیچ نیاوردیم چون مبنای کلام بر عقل است و عرفان فوق
عقل

صفحه : 345

است .
دگر ز عقل حکایت بعاشقان منویس
که حکم عقل بدیوان عشق ممضی نیست
ما حکم بوجود جوهر می کنیم و مشاعری که خارج را ادراک می کنند عوارض طاریه بر جوهر را ادراک می
کنند نه خود جوهر را پس چگونه جوهر را یافتیم نظیر این کلام را در این مقام گوئیم که چگونه به ما فوق خلق
و امر راه پیدا کرده ایم به جایی که نه دست حس بدان میرسد و نه دست عقل . رویت عقل طوری است و
رویت ما فوق عقل طور دیگر آن کجا و این کجا : خرد هر چند نقد کاینات است
چه سنجد پیش عشق کیمیا کار
(حافظ)

در کافی از امام صادق علیه السلام روایت است (حدیث 8 باب النهی عن الکلام فی کیفیة کتاب توحید ص
73 ج 1 معرب) : یا ابن آدم لو اکل قلبک طائر لم یشبعه و بصرک لو وضع علیه خرق ابرة لغضاه ترید ان تعرف
بهما ملکوت السماوات والارض ان کنت صادقاً فهذه الشمس خلق من خلق الله فان قدرت أن تملأ عینیک منها
فهو کما تقول . ولی قرآن مجید گوید : و كذلك نرى ابراهيم ملکوت السموات والارض و هر دو حق است . و
مانند این حدیث در باب ابطال رویت توحید کافی (حدیث 7 ص 76 ج 1 معرب) است عن عاصم بن حمید عن
ابی عبدالله علیه السلام قال ذاکرات ابا عبدالله علیه السلام فیما یروون من الرویة فقال الشمس جزء من سبعین
جزءاً من نور الكرسي و الكرسي جزء من سبعین جزءاً من نور

صفحه : 346

العرش و العرش جزء من سبعین جزءاً من نور الحجاب و الحجاب جزء من سبعین جزءاً من نور السترفان كانوا
صادقین فلیملاوا اعینهم من الشمس لیس دونها سحب .
اینکه حضرت فرمود فلیملاوا اعینهم من الشمس لیس دونها سحب مؤید مختار ما است که متن انتقب با تاء
منقوطة است نه با تاء مثله . در این دو حدیث چنانکه ملاحظه میفرمایید کشاف حقائق امام صادق علیه السلام
عقول را از ادراک ما فوق خلق و امر تحذیر می کند ولی از همین بزرگوار رئیس المحدثین مرحوم صدوق درباب
ما جاء فی الرویة کتاب توحید باسنادش روایت کرده است : عن علی بن ابی حمزه عن ابی بصیر عن ابی
عبدالله علیه السلام قال قلت له أخبرنی عن الله عزوجل هل یراه المؤمنون یوم القیمة ؟ قال نعم و قدرأوه قبل یوم
القیمة فقلت متى قال حین قال لهم الست بربکم قالوا بلی (اعراف 173) تم سکت ساعة ثم قال ان المؤمنین
لیرونها فی الدنیا قبل یوم القیمة الست تواء فی وقتک هذا قال ابو بصیر فقلت له جعلت فداک فأحدث بهذا عنک

فقال لافاتك اذا احدثت به فانكره منكر جاهل بمعنى ما نقوله ثم قدران ذلك تشبيهه كفر و ليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون و الملحدون .

من كه امروز بهشت نقد حاصل ميشود

و عده فردای زاهد را چرا باور كنم

(حافظ)

برهان السالكين اميرالمؤمنين على عليه السلام فرموده است لم أعبد ربا لم أره .

خرد را نيست تاب نور آنرؤى

برو از بهر او چشم دگر جوى

صفحه : 347

در آدر وادى ايمن كه ناگاه

درختى گويدت انى انا الله

رها كن عقل را با حق همى باش

كه تاب خور ندارد چشم خفاش

در آن موضع كه نور حق دليل است

چه جاي گفتگوى جبرئيل است

فرشته گر چه دارد قرب درگاه

نگنجد در مقام لى مع الله

چو نور او ملك را پر بسوزد

خرد را جمله پا و سر بسوزد

بود نور خرد در ذات انور

بسان چشم سر در چشمه خور

روى عن الصادق عليه السلام انه قال : لنا حالات مع الله هو فيها نحن , ونحن فيها هو , ومع ذلك هو هو و

نحن نحن (كلمه پنجاه كلمات مكنونه فيض ص 113 ط بمبني) .

مرحوم طبرسى در تفسير شريف مجمع البيان در تفسير آيه مباركه و سقيهم ربههم شرابا طهورا فرمايد : و رووا

عن جعفر بن محمد عليهما السلام : يطهر هم عن كل شى سوى الله اذلا طاهر من تدنس بشى من الاكوان الا الله .

با اينهمه بكنه حقيقت رسيدن راهى نيست لايحيطون به علما عقل كه گويد ما عرفناك حق معرفتك . بادام عقل

آن مقام عنقا شكار نميشود . عنقا شكار كس نشود دام باز چين

كاينجا هميشه باد بدست است دام را

(حافظ)

صفحه : 348

در فصوص آتى سخن از رؤيت و لقاء نيز به ميان مآيد . اينك اين فص را به اين چند بيت طليعه قصيده غراء

رانيه سنباى كه زيادت از صد و هشتاد بيت است , و به نقل جامى در نفحات الانس آن را رموز الانبياء و كنوز

الاولياء نام نهاده و بسى معارف و حقائق در آن درج کرده است , ختم مى كنيم :

طلب اى عاشقان خوش رفتار

طرب اى نيكوان شيرين كار

تاكى از خانه هين ره صحرا

تاكى از كعبه همين در خمار

در جهان شاهدى و ما فارغ

در قدح جرعه اى و ما هشير

زين سپس دست ما و دامن دوست

بعد از اين گوش ما و حلقه يار

صفحه : 349

فص 56

الذات الاحدية لاسبيل الى ادراكها بل تدرك بصفاتها . و غاية السبيل اليها الاستبصار بأن لاسبيل اليها . تعالى عما

يصفه الجاهلون . ترجمه : راهى به ادراك ذات احديت نيست بلكه آن ذات بصفاتش ادراك ميشود . و نهايت

راهى كه به اوست بينا دل شدن است به اينكه راهى به او نيست . بس بلند است از آنچه كه نادانان ستايندش .

در احدیت و واحدیت

بیان : فص در این است که ذات احدیت را ادراک نمی توان کرد , بلکه او را به صفاتش ادراک توان کرد .
احدیت در اصطلاح حکیم بمعنایی است , و در اصطلاح عارف بمعنایی اشمخ و ارفع از آنچه حکیم گوید : حکیم پس از آنکه با استدلال اثبات واجب الوجود بالذات کرده است در توحید وارده میشود و در توحید ابتداء از واحد بودن باری تعالی بحث می کند , و پس از آن در احد بودنش که احد فوق مرتبه واحد است . چنانکه جناب شیخ اجل ابن سینا در اشارات بدین طریق مشی کرده است .

در مسئله توحید بمعنی واحد سخن در این است که یکی است و دو نیست وحده لا شریک له , و در مسئله توحید بمعنی احد , سخن در این است که آن ذات علاوه بر اینکه یکی است یکتا هم هست . یعنی هیچگونه ترکیب و انقسام در وی راه ندارد و ذاتش از داشتن اجزاء

صفحه : 350

مطلقا منزله است . نه اجزای حدی دارد که جنس و فصل باشد , و نه اجزای خارجی که ماده و صورت باشد , و نه اجزای ذهنی که ماده و صورت ذهنی اعراض باشد , و نه اجزای کمی که اجزای مقداری باشک . بلکه بسیط الحقیقه است قل هو الله احد . مرحوم متاله سبزواری در منظومه گوید که هو الواحد انه الاحد .

و گاهی هم در توحید سخن میگویند که حق تعالی در وجوب ذاتی شریک ندارد , و پس از آن بحث در توحید بمعنای دیگر میکنند که در خالقیت شریک ندارد یعنی در توحید اله عالم بحث می کنند که در الهیت و فاعلیت شریک ندارد لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا .

جهان منفق بر الهیتش

فرومانده در کنه ماهیتش

جناب صدوق در باب الرد علی الثنویه و الزنادقة در توحید (ص 254) روایت کرده است : ابن الولید عن الصفار عن ابن عیسی عن ابن ابی عمیر عن هشام بن الحكم قال قلت لابی عبدالله علیه السلام : ما الدلیل علی ان الله واحد ؟ قال : اتصال التدبیر و تمام الصنع كما قال عزوجل لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا (بحارج 2 ص 72 طبع کمپانی) ابو منصور احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی قدس سره در کتاب احتجاج در احتجاج امام ابو عبدالله الصادق علیه السلام آورده است که روی عن هشام بن الحكم انه قال من سوال الزندیق الذی اتی ابا عبدالله علیه السلام ان قال ما الدلیل علی صانع العالم الی ان قال الامام علیه السلام : فلما رأینا الخلق منتظما و الفلك جاریا و اختلاف اللیل و النهار و الشمس و القمر دل ذلك علی صحة الامر و التدبیر و ایتلاف الامر و ان المدبر واحد (ص 173) و فی البحار ص 72 ج 2 طبع کمپانی .

و باز در توحید باری تعالی بحث دیگر دارند که در وجود حقیقی شریک ندارد که موجود فی ذاته بذاته اوست و پس . و مرحوم متاله صفحه : 351

سبزواری در اسرار الحكم در هر سه قسم توحید که توحید در وجوب ذاتی و توحید در الهیت و توحید در وجود حقیقی است بسیار خوب تحریر کرده است .

چند حدیث از خاندان رسالت سلام الله علیهم اجمعین که خزائن علوم و معادن معارف هستند در فرق بین واحد و احد نقل می کنیم , تا دانسته شود که اطلاق لفظ واحد بر باری تعالی در معنی و واقع همان واحد احدی الذات است . و باری تعالی واحد احدی الذات است یعنی بسیط الحقیقه است لانه صمد لاجوف له و غیره اجوف و کل ممکن زوج ترکیبی و کل مرکب مزوج الحقیقه . در بحار روایت است قریب باین مضمون که شخصی پرسول الله صلی الله علیه و آله عرض کرده است : شما میگویند خداوند را شریک نیست رسول الله گفت آری . آن شخص گفت او واحد است و من هم واحد پس چگونه او را شریک نیست . رسول الله فرمود او واحد است و احدی الذات است که بهیچوجه ترکیب در او راه ندارد و تو واحدی مرکب از اعضا و جوارح و غیرها نه احدی الذات پس فقط لفظ واحد بر انسان اطلاق شد چنانکه بر باری تعالی و در واقع آن واحد را معنایی است غیر از این واحد که در اصطلاح منطق و اصول واحد مشترك لفظی است . یعنی این شخص انسان مثلا واحد عددی است , و حق سبحانه واحد احدی الذات به معنی بسیط الحقیقه کل الاشیاء یعنی واحد صمد حقیقی است . مرحوم ابن بابویه در باب اسماء الله کتاب توحید باسنادش از فتح بن یزید جرجانی از ابوالحسن رضا علیه السلام روایت کرده است تا اینکه فتح عرض میکند : قلت اجل جعلنی الله فداک لکنک قلت الاحد الصمد و قلت لایشبه شینا و الله واحد و الانسان واحد ألیس قدتشابهت الواحدانیة قال یا فتح احلت ثبتک الله انما التشبیه فی المعانی فاما فی الاسماء فهی واحدة و هی دلالة علی المسمى و ذلك الانسان و ان قیل واحد فانما یخبرانه جثة واحدة و لیس باتین فالانسان نفسه لیس

صفحه : 352

بواحد لان اعضاؤه مختلفة و الوانه مختلفة غير واحدة و هو أجزاء مجزأ ليست بسواء دمه غير لحمه و لحمه غير دمه و عصبه غير عروقه و شعره غير بشره و سواده غير بياضه و كذلك سائر جميع الخلق فالانسان واحد في الاسم لاواحد في المعنى والله جل جلاله هو واحد لاواحد غيره لاختلاف فيه ولا تفاوت ولازيادة ولاانقصان فاما الانسان المخلوق المصنوع المؤلف من أجزاء مختلفة و جواهر شتى غير انه بالاجتماع شئ واحد , الحديث . قوله يا فتح احلت اي أتيت بشئ محال و قلت امرا محالا . و نیز آن بزرگوار در باب معنى الواحد و التوحيد و الموحد از کتاب توحيد و شيخ اجل علامه بهانی در مجلد سوم کشکول (ص 259 چاپ اعلى) با اندک اختلاف در برخی از عبارات روايت کرده اند عن مقدم بن شريح بن هانی عن ابيه قال : ان أعرابيا قام يوم الجمل الى اميرالمؤمنين عليه السلام فقال يا اميرالمؤمنين اتقول ان الله واحد قال فحمل الناس عليه و قالوا يا أعرابي أماترى ما فيه اميرالمؤمنين من تقسم القلب . فقال اميرالمؤمنين عليه السلام دعوه فان الذى يريده الاعرابى هو الذى نريده من القوم . ثم قال يا أعرابي ان القول فى ان الله واحد على اربعة أقسام فوجهان منها لايجوز ان على الله عزوجل و وجهان يثبتان فيه فاما اللذان لايجوزان عليه فقول القائل واحد يقصد به باب الاعداد فهذا لايجوز عليه لان مالا ثانى له لايدخل فى باب الاعداد أماترى انه تعالى كفر من قال ثالث ثلاثة . و قوله القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لايجوز عليه لانه تشبيهه و جل ربنا عن ذلك و تعالى و اما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو عزوجل واحد يعنى ليس له فى الاشياء شبه كذلك ربنا . و قول القائل انه عزوجل واحد بمعنى انه احدى المعنى يعنى به انه لاينقسم فى وجوده ولاعقل ولاوهم كذلك ربنا عزوجل .

صفحة : 353

امام صادق عليه السلام فرمود : لاتدخل الاشياء فيه لانه واحد و احدى الذات و احدى المعنى الخ (حديث ششم باب الارادة از كافي)

كل مسمى بالوحدة غيره قليل

و يکی از لطائف کلام اميرالمؤمنين عليه السلام در اين مقام اين است که در خطبه 63 نهج البلاغة فرموده است : كل مسمى بالوحدة غيره قليل . از آنکه فرمود [(كل مسمى بالوحدة)] استفاده ميشود که اطلاق واحدیت بر حق تعالى و بر غير او فقط باشتراك لفظی است . و آنکه فرمود قليل است دلالت دارد بر اینکه وحدت عددی بمعنی مبدأ کثرت نیست که نسبت بمافوق خود قليل است چه حق تعالى منزله از اين وحدت است که مستلزم نقص است اگر چه اذهان عوام که اکثري مردم اند از اين حد تجاوز نمیکند تعالى الله عما يصفه الجاهلون علوا كبيرا . و همچنين دلالت دارد بر اینکه وحدت بمعنی دوم در کلام اميرالمؤمنين عليه السلام در روايت قبل نیست . و يکی ديگر از معانی بسيار بلند که از اين عبارات و جيز استفاده ميتوان کرد اينکه : ما سوى الله که در حقيقت تطورات و شئونات و تجليات ذات الهی اند و به بعضی از لحاظ و اعتبار آنها را ما سوى ميگوئيم , چون ممکنند و هر ممکن محدود و متناهی است پس هر مسمى به وحدت جز حق تعالى قليل است و لكن حق تعالى واحدی است که وحدت او عين کثرت و کثرت او عين وحدت است و هيچ حقيقتی از حيطه وحدت او بدر نیست و هيچ واحدی به پایه کثرت او نیست و همه وحدات وجوديه روابط محضه آن وحدتند و آن وحدت حقه حقيقيه است که اسماء مستأثره الهی است و گاهی از آن تعبیر بوحدت جمعيه می کنند و آن کثرت را کثرت نوريه گویند و درباره اين کثرت گفته اند که كلما كانت أوفر كانت فى الوحدة أو غر بقول جناب لسان الغيب :

زلف آشفته او موجب جمعيت ما است

چون چنین است پس آشفته ترش بايد کرد

صفحة : 354

از خلاف آمد دوران بطلب کام که من

کسب جمعيت از آن زلف پریشان کردم

چنانکه وحدت نفس ناطقه انسانی را وحدت حقه ظليه گفته اند که همه کثرات آثار وجودی او برگشت به يك حقيقت می کند .

جناب صدرالمتألهين قدس سره در کتاب شريف مبدأ و معاد (ص 282) بيانی درباره وحدت شخصيه باعتبار اختلاف مصاديق و مراتب وجود در شدت و ضعف و کمال و نقص دارد که نقل آن موجب مزيد بصيرت و نیل بمقصود و مطلب فوق است فرموده است :

الوحدة الشخصية فى كل شئ ليست على و تيرة واحدة فان الوحدة الشخصية فى الجواهر المجردة حكمها غير الوحدة الشخصية فى الجواهر المادية فان فى الجسم الواحد الشخصى يستحيل أن يجتمع اوصاف متضادة و اغراض متقابلة من السواد و البياض و السعادة و الشقاوة و اللذة و الالم و العلو و السفلى و الدنيا و الآخرة و ذلك

لضيق حوصلة ذاته و قصر ردائه الوجودى عن الجمع بين الامور المتخالفة بخلاف وجود الجوهر النطقى من الانسان فانها مع وحدتها الشخصية جامعة للتجسم و التجرد و حاصرة للسعادة و الشقاوة فانها قديكون فى وقت واحد فى اعلى عليين و ذلك عند تصور امر قدسى و قد يكون فى اسفل سافلين و ذلك عند تصور امر شهوى و قديكون ملكا مقربا باعتبار و شيطانا مريدا باعتبار و ذلك لان ادراك كل شى هو بأن ينال حقيقة ذلك الشى المدرك بما هو مدرك بل بالاتحاد معه كما رآه طائفة من العرفاء و اكثر المشائين و المحققون و صرح به الشيخ ابو نصر فى مواضع من كتبه و الشيخ اعترف به فى كتابه المسمى بالمبدأ و المعاد و فى موضع من الشفاء حيث قال فى الفصل السادس من المقالة التاسعة من الالهيات بهذه العبارة : ثم كذلك حتى يستوفى فى النفس هيئة الوجود كلة فيقلب عالما معقولا مقبولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق و الخير المطلق و الجمال الحق و متحدة به و منتقشة بمثاله و هيئاته و منخرطة فى سلكه و سائره
صفحة : 355

من جوهره .

و مما يؤيد ذلك ان المدرك بجميع الادراكات و الفاعل بجميع الافاعيل الواقعة من الانسان هو نفسه الناطقة النازلة الى مرتبة الحواس و الالات و الاعضاء و المساعدة الى مرتبة العقل المستفاد و العقل الفعال فى آن واحد و ذلك لسعة وجودها و بسيط جوهريتها و انتشار نورها فى الاكفاف و الاطراف بل بتطور ذاتها بالشنون و الاطوار و تجليها على الاعضاء و الارواح و تحليها بحلوة الاجسام و الاشباح مع كونها من سنخ الانوار و معدن الاسرار انتهى ما اردنا من نقل كلامه .

اين سخن را بدانجهت نقل کرده ام که تا از معرفت وحدت حقه ظليه بوحدت حقه حقيقيه آشنا شوى که رسول الله صلى الله عليه و آله فرمود اعلمکم بنفسه اعلمکم بر به .

سايه يزدان بود بنده خدا

مرده اين عالم و زنده خدا

كيف مدالظل نقش اوليا است

كو دليل نور خورشيد خدا است

مرحوم علم الهدى در غرر و درر (ص 274 ج 1) آورده است که روى ان بعض ازواج النبی صلى الله عليه و آله وسلم سألته متى يعرف الانسان ربه ؟ فقال اذا عرف نفسه .

ای شده غافل ز امر من عرف

چون خزان مغرور بر مشتی علف

سیر کن در نفس خود اندیشه ساز

کارها بر خود مکن دور و دراز

هر چه در آفاق موجودات هست

همچنان تمثیل او در انفس است

اين نحوه وحدت يعنى وحدت حقه حقيقيه وحدتى است که نه در مقام تنزيه توقف ميشود و نه در تشبيهه , بلکه جمع هر دو است باين معنى که وراى آن دو , و فوق تنزيه و تشبيهه است . هم جمع بين

صفحة : 356

تفرقه و جمع است و هم تيرنه از تنزيه و تشبيهه . و اين حقيقت توحيد بر عرف تحقيق است که كشاف حقائق امام بحق جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فرموده است الجمع بلا تفرقة زندقه و التفرقة بدون الجمع تعطيل و الجمع بينهما توحيد .

عارف صمدانى اوحدالدين سيد عبدالله ضياءالدين مسعود بليانى شيخ لسان الغيب حافظ شيرازى گويد :

حقيقت جز خدا ديدن روا نيست

که بيشک هر چه بينى جز خدا نيست

نميگويم که عالم زو شده زانک

چنين نسبت باو کردن روا نيست

نه او عالم شده نه عالم او شد

همه جز او وزو چيزى جدا نيست

البته رسيدن باين معنى شامخ بدون تلطيف سر و تدقيق نظر و تأييد آسمانى ميسر نشود .

گر نبودى خلق محجوب و كثيف

ور نبودى حلقها تنگ و ضعيف

در مدیحت داد معنی دادمی
غیر این منطق لیبی بگشادمی

حدیث دیگر در اطلاق واحد بمعنی احد واحدی الذات بر خداوند متعال نیز مرحوم طبرسی در کتاب احتجاج آورده است حدیث طولانی است و آن سوالات چندی است که زندیقی از امام صادق علیه السلام میبرد تا اینکه : قال أمختلف هوأم مؤتلف قال علیه السلام لا یلیق به الاختلاف ولاالایتلاف انما یختلف المتجزی و یأتلف المتبعض فلا یقال له مؤتلف ولا مختلف قال فکیف هو الله الواحد قال علیه السلام واحد فی ذاته فلا واحد کواحد لان ماسواه من الواحد متجز و هو

صفحه : 357

تبارک و تعالی واحد لایتجزی ولا یقطع علیه العد .

مرحوم ملافتح صاحب تفسیر منهج , در کتاب کشف الاحتجاج که ترجمه فارسی کتاب احتجاج ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی است در ترجمه عبارت فوق گوید : سائل گفت آیا بصفت اختلاف است یا بصفت ایتلاف ؟ امام علیه السلام فرمود : متصف باختلاف و ایتلاف نتواند بود زیرا که اختلاف صفت متجزی است و ایتلاف صفت , متبعض , پس او را نه مختلف توان گفت و نه مؤتلف . سائل گفت : پس معبود چگونه واحدی تواند بود ؟ امام علیه السلام فرمود او واحد است در حد ذات خود که او را مشابهنی بوحدت اشیاء نیست زیرا که هر واحد که غیر او است متجزی و معدود است و صانع عالم از آن منزله و میرا است .

از اینگونه لطائف و دقائق در احدی بودن ذات حق تعالی از اهل بیت طهارت و عصمت در روایات و خطب توحیدیه بسیار است و ما بنقل همین چند حدیث تبرک جستیم تا خواننده گرامی بداند که :

هر بوی که از مشک و قرنفل شنوی

از دولت آن زلف چو سنبل شنوی

گر نغمه بلبل از پی گل شنوی

گل گفته بود گرچه ز بلبل شنوی

سخن در این بود که احدیت در نزد حکیم بمعنایی است , و در نزد عارف به معنایی برتر از آن و حال که در احدیت باصطلاح حکیم اشارتی شد در احدیت بمنظر اعلی عارف گویم که :

از عبارات اساطین فن استفاده میشود که احدیت را بر دو وجه گفته اند : یکی احدیت مطلقه , و دیگر احدیت در برابر واحدیت . و چنین صواب می بینیم که طائفه ای از اقوال شان را برای روشن شدن مطلب نقل کنیم :

مرحوم صدرالمتالهین در شرح حدیث چهارم باب صفات الذات از صفحه : 358

اصول کافی در بیان اصطلاح این طایفه گوید : اصطلاحوا عن وجوده تعالی بالاحدیة و غیب الغیوب و عن صفاته و اسمائه بالواحدیة والالهیة , الخ . عارف ربانی فیض مقدس در عین الیقین گوید : اول ما نشأ من الوجود الحق الغنی بالذات الذی لاوصف له ولا نعت الاصریح ذاته المندمج فیہ الکمالات و النعوت الجمالیة والجلالیة بأحدیته و فردانیته من حیث الاسم الله المتضمن لسانر الاسماء , هو الوجود المطلق المنبسط الذی یقال له الهویة الساریة و حقیقة الحقائق الخ .

علامه قیصری در مقدمات شرح فصوص ابن عربی گوید (ص 11 ط 1) : حقیقة الوجود اذا اخذت بشرط أن لا یكون معها شیء فهی المسماة عند القوم بالمرتبة الاحدیة المستهلكة جمیع الاسماء و الصفات فیها و یسمى جمع الجمع و حقیقة الحقائق و العماء ایضا .

و اذا اخذت بشرط شیء فاما أن توخذ بشرط جمیع الاشیاء اللازمة لها کلیتها و جزئیتها المسماة بالاسماء و الصفات فهی المرتبة الالهیة المسماة عندهم بالواحدیة و مقام الجمع .

و اذا اخذت لابشرط شیء آخر و لابشرط لاشیء فهی المسماة بالهویة الساریة فی جمیع الموجودات .

و نیز قیصری در همان مقدمات (ص 12) گوید : الوجود فی مرتبة احدیته یفنی التعینات کلها فلا یبقى فیها صفة ولا موصوف و لاسم و لامسمى الا الذات فقط و فی مرتبة واحدیته التي هی مرتبة الاسماء و الصفات تكون صفة و موصوفا و اسما و مسمى و هی المرتبة الالهیة .

عارف جامی در تمهید اشعة اللمعات گوید : حقیقت وجود را من حیث هو بی ملاحظه نسب و اعتبارات و اگر چه نسبت مجرد از همه باشد وجود مطلق ذات بحت و هستی صرف و غیب هویت و احدیت مطلقه و احدیت ذاتیه گویند و از این حیثیت مرتبه وی از آن بلندتر است که متعلق علم و کشف و شهود تواند شد نه بدست علم و دانش

صفحه : 359

و در کافی ابوبصیر از امام صادق علیه السلام می‌رسد که کم عرج بر رسول الله فقال مرتین (بحار ص 372 ج 6)
و در بحار روایتی نقل کرده است که یکصد و بیست بار و همه صحیح است به بیانی که این زمان بگذارد تا وقت
دیگر .

مقصود این است که خاتم النبیین صلی الله علیه و آله که فوق اولوا العزم است یعنی خاتم است در لیله معراج
در آسمانه‌ها حقانقی را مشاهده کرده است و خداوند در سوره والنجم در حق او فرمود : لقد رأی من آیات ربه
الکبری . و در سوره اسراء فرمود : لنریه من آیاتنا , و در علل از امام سجاد علیه السلام روایت کرده است که
فرمود : لیریة ملکوت السموات و ما فیها من عجائب صنعه و بدائع خلقه (تفسیر سوره نجم صافی) , و در
امالی صدوق از ابن عباس روایت است که چون رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم در لیله معراج از نهر
صفحه : 362

نور عبور کرد انتهى الی الحجب و الحجب خمسانة حجاب من الحجاب الی الحجاب خمسانة (بحار ص 380 ج 3
6) . و در احادیث دیگر این حجب به حجب نوریه معرفی شده است . با اینهمه جناب کلینی در کافی از امام
صادق علیه السلام روایت کرده است که رسول الله در معراج : فنظر فی مثل سم الابرة الی ماشاء الله من نور
العظمة (بحار ج 6 ص 372 طبع کمپانی) . در این مقام مباحثی در نظر است امید است که در شرح فصوص
آتیه عنوان شود .

تبصره :

عماء مأخوذ از حدیثی است که در جامع ترمذی و سنن ابن ماجه و مسند ابن حنبل از ابن رزین عقیلی از رسول
الله روایت شده است . در کتب اهل عرفان عماء را در مواردی بکار برده اند : مرتبه احدیت را عماء گویند که
واسطه و برزخ بین ذات و مرتبه واحدیت است , و مرتبه انسان کامل را نیز عماء گویند . این دو اصطلاح را
علامه قیصری در اواخر فصل اول مقدمه شرح فصوص شیخ اکبر آورده است (ص 11) . و وجود منبسط که
اول مانشاً من الوجود الوجدی در نظر این طایفه است نیز آنرا عماء گویند که با برزخ و واسطه بین ذات واجب
و کثرات تعیینیه است . چنانکه صدر المتالهین در مرحله علت و معلول اسفار آورده است ص 193 ج 1 رحلی .
صفحه 74 مصباح الانس طرحی در عماء است و راقم را بر آن تعلیقاتی است رجوع شود . فی سنن ابن ماجه
(باب 13 من المقدمه حدیث 182 ص 65 ج 1) باسناده عن ابی رزین قال قلت یا رسول الله ! این کان ربنا قبل
أن یخلق خلقه ؟ قال] : (کان فی علماء , ما تحته هواء , و ما فوقه هواء , و ما ثم خلق . عرشه علی الماء) .
و فی مسند احمد بن حنبل (ص 11 ج 4) باسناده عن ابی رزین العقیلی قال قلت یا رسول الله این کان ربنا
عزوجل قبل أن یخلق خلقه ؟ قال] : (کان فی علماء , ما تحته هواء , و ما فوقه هواء , و ما ثم خلق . صفحه :

363

علی الماء .

و فیه ایضا (ص 12 ج 4) باسناده عن ابی رزین العقیلی انه قال یا رسول الله این کان ربنا عزوجل قبل ان یخلق
السموات والارض ؟ قال فی عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء ثم خلق عرشه علی الماء .
و فی جامع الترمذی (اول تفسیر سوره هود ص 126 ج 1 من طبع الهند) باسناده عن ابی رزین قال قلت یا
رسول الله این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه قال کان فی عماء ما تحته هواء و ما فوقه هواء و خلق عرشه علی
الماء .

و فی تحفة الاحوذی فی المقام شرح و بسط للحدیث و بیان اختلاف النسخ والاقوال فیه و فی مکتبتنا المحقره
توجد رساله مخطوطه فی شرح الحدیث . صفحه : 364

فص 57

للملانکه ذوات حقیقیه , و لها ذوات بحسب القیاس الی الناس . فأما ذواتها الحقیقیه فأمریه و انما تلاقیها من
القوة البشریه الروح الانسانیة القدسیه , فاذا تخاطبتا (تخاطبا خ ل) انجذب الحس الباطن و الظاهر الی فوق
فتتمثل (فتمثل خ ل) لها من الملك صورة بحسب ما تحتملها , فترى ملکا علی غیر صورته , و تسمع کلامه بغیر
ما هو وحی (کلامه بعد ما هو وحی خ ل) .

و الوحی لوح (یوحی خ ل) من مراد الملك (من مرآة الملك خ) للروح الانسانی بلاواسطه , و ذلك هو الکلام
الحقیقی , فان الکلام انما یراد به تصور (تصویر خ ل) ما یتضمنه باطن المخاطب فی باطن المخاطب لیصیر منه
(لیصیر مثله خ) . فاذا عجز المخاطب عن مس باطن المخاطب بباطنه مس الخاتم الشمع فیجعله مثال نفسه ()
مثل نفسه خ) اتخذ بین الباطنین سفیرا من الظاهرین , فتکلم (فکلم خ ل) بالصوت او کتب أو أشار . و اذا کان
المخاطب روحا لاحجاب بینه و بین الروح اطلع علیه اطلاق الشمس علی الماء الصافی فانتفش فیه (منه خ ل) .
لکن المنتفش فی الروح من شأنه ان یتشبع (ان یسیح خ) الی الحس الباطن اذا کان قویا فینتطح (فینتطح ذلك خ

(في القوة المذكورة فتشاهد فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه و يتلقى وحيه بباطنه , ثم يتمثل للملك صورة محسوسة و لكلامه اصوات مسموعة , فيكون

صفحة : 365

الملك و الوحي يتأدى الى قواه المدركة من وجهين , و يعرض للقوى الحسية شبه الدهش , و للموحى اليه شبه الغشى ثم يرى .

ترجمه : ملانکه را ذاتی حقیقی است , و بقیاس با آدمیان ذاتی . اما ذات حقیقی ایشان از عالم امر است و از قوت بشری روح قدسی ملاقاتشان می کند . پس چون روح قدسی با ملانکه تخاطب کند حس باطن و ظاهر به بالا کشیده شوند پس صورتی از ملک برای روح قدسی انسانی بحسب احتمالش تمثیل یابد که ملک را بر غیر صورتش می بیند و کلامش را بغير آنچه که وحی است می شنود .

و وحی ظهور مراد ملک برای روح انسانی بدون واسطه است , و آن کلام حقیقی است , زیرا که مراد از کلام این است که آنچه را باطن مخاطب متضمن است در باطن مخاطب صورت یابد تا این یکی از آن گردد . پس اگر مخاطب از مس باطن مخاطب چون مس خاتم موم را که موم را مثال خویش گرداند عاجز باشد , سفیری (از قبیل تکلم و کتابت و اشارت) میان دو باطن از دو ظاهر گیرد پس تکلم کند یا بکتابت آرد یا اشارت کند . و هرگاه مخاطب روح باشد که حجابی بین او و بین روح نیست , چون اطلاع شمس بر آب صافی بر روح اطلاع و از او انتقاش یابد . لکن منتقش در روح از شأن او این است که به حس باطن اگر قوی باشد متشبح گردد (در آید) پس در قوت نامبرده منطبق میشود پس مشاهده می کند آنرا پس موحی الیه به باطن خود بملك متصل میگردد و وحی او را در باطن خود تلقی می کند سپس ملک بصورت محسوس و کلام او با اصوات مسموعه متمثل گردد , پس هر يك از ملك و وحی بقوای مدرکه موحی الیه از دو وجه متأدی شود , و مرقوه ای حسی را شبه دهشتی و مروحی الیه را شبه غشوه ای عارض گردد سپس می بیند .

در حقیقت ملك و تمثیل و وحی

بیان : این فص در بیان حقیقت ملك , و تمثیل او برای انسان , و در صفحه : 366

بیان وحی است .

سزاوار است که بدوا کلماتی چند از قرآن کریم که معیار حق و میزان صدق است و از اهل بیت عصمت و رسالت که هم موازین قسط اند در وصف ملانکه نقل کنیم تا خواننده را هم مزید بصیرت و اطمینان خاطر بود و هم بداند که امهات مطالب عقلی همه از فروغ مشکوة نبوت است که بقول جناب صدرالمتالهین قدس سره الشریف : تبا لفلسفة لاتطابق قوانینها قوانین الشریعة . (اسفار ج 4 ط 1 ص 75) .

و لقد جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام فما لبث أن جاء بعجل حينئذ فلما رءا أیديهم لاتصل اليه نكرهم و أوجس منهم خيفة قالوا لاتخف انا ارسلنا الي قوم لوط (هود 71) .

در این آیه کریمه ملانکه را رسولان خود معرفی کرده است که الوکت رسالت است . و دیگر اینکه در وصف و تعریف آنها فرمود : که ابراهیم علیه السلام دید دست ایشان بگوساله بریان شده نمیرسد . پس این آیت گوید که ملانکه رسل الهی اند و غذا نمیخورند .

این قرآن کلام حق است که میفرماید ملانکه غذا نمیخورند ولی در اول باب هجدهم سفر تکوین تورات آمده است که : ابراهیم بسوی رمه شتافت و گوساله نازک خوب گرفته بغلام خود داد تا بزودی آنرا طبخ نماید , پس کره و شیر و گوساله ای را که ساخته بود گرفته پیش روی ایشان گذاشت و خود در مقابل ایشان زیر درخت ایستاد تا خوردند . و این خود دلیل بر تحریف تورات است چه پیغمبر خدا نمیگوید که ملانکه از طعام دنیا می خورند .

جناب استاد علامه شعرانی قدس سره الشریف در کتاب راه سعادت (ص 56 طبع اول) گوید : در قرآن کریم آمده است که چون فرشتگان نزد ابراهیم آمدند تا بشارت به اسحق دهند ابراهیم گوساله بریان برای آنها آورد و دید دست آنها بگوساله نمیرسد او را ناپسندیده آمد و بترسید اما در تورات آمده است (سفر تکوین 18 : 8) که

صفحة : 367

فرشتگان از آن گوساله خوردند و صحیح همانست که قرآن گوید چون فرشتگان از طعام دنیا نمی خورند و حکایات قرآن اگر از تورات گرفته بود مانند تورات بود اما وحی الهی است از جانب پروردگار که میداند فرشته غذا نمیخورد و آنکه درس نخوانده و از رموز حکمت آگاه نیست و از عالم مجردات خبر ندارد اینگونه امور را نمیداند مگر مؤید باشد از جانب خدای تعالی .

در روایت مسائل عبدالله بن سلام که ابن الوردی در خريدة العجائب و فريدة الغرائب نقل کرده است (ص 170) و نیز در جلد چهارم بحار چاپ کمپانی هم با فی الجملة اختلافی روایت شده است آمده است که عبدالله ابن

سلام از رسول الله می پرسد :

فأخبرني عن جبريل في زى الذكران هوام في زى الاناث ؟ قال في زى الذكران . قال : صدقت يا محمد .
فأخبرني ما طعامه و شرابه ؟ قال : يا ابن سلام طعامه التسبيح و شرابه التهليل . قال صدقت يا محمد .
فأخبرني ما طولها و ما عرضها و ما صفتها و ما لباسها ؟ قال : يا ابن سلام الملائكة لاتوصف بالطول و العرض
لانهم ارواح نورانية لاجسام جثمانية الخ .
تا اینکه ابن سلام گوید فأخبرني عن حملة العرش که رسول الله در جواب فرمود : طعامهم التسبيح و شرابهم
التهليل .

ابن همان عبدالله بن سلام بن حارث است که هنگام ورود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به مدینه اسلام
آورده است .

و امام زین العابدین علیه السلام در دعای سوم صحیفه سجادیه (و کان من دعائه علیه السلام فی الصلوة علی
حملة العرش و کل ملک مقرب) گوید : و قبائل الملائكة الذين اختصتهم لنفسك و اغنيتهم عن الطعام و الشراب
بتقديسك .

عالم جلیل سید علیخان مدنی قدس سره الشریف در شرح صحیفه در این مقام گوید : و فی الخبر ان الله تعالى
خلق الملائكة صمدا ليس لهم اجواف (ص 90 چاپ سنگی) .

صفحه : 368

و در بحار از اختصاص از امام صادق علیه السلام روایت شده که ان الله عزوجل خلق الملائكة من نور .
و قال ابو جعفر علیه السلام ان الله عزوجل خلق اسرافيل و ميکائيل من تسبيحة واحدة و جعل لهم السمع والبصر
وجودة العقل و سرعة الفهم . العلل لمحمد بن علي بن ابراهيم سنل ابو عبدالله علیه السلام عن الملائكة ياكلون و
يشربون و ينكحون ؟ فقال : لا انهم يعيشون بنسيم العرش . الحديث (بحار طبع کمپانی ج 14 ص 231) .
و در تفسیر قمی از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که : ان الملائكة لا ياكلون و لا يشربون و لا ينكحون
و انما يعيشون بنسيم العرش و ان الله عزوجل ملائكة رکعا الى يوم القيمة و ان الله عزوجل ملائكة سجدا الى يوم
القيمة . الحديث (اول فاطر تفسیر صافی) .

در قرآن کریم سوره انبیاء آیه 20 و 21 فرماید : و من عنده لا يستكبرون عن عبادته و لا يستحسرون يسبحون
الليل و النهار لا يفترون یعنی ملائکه از پرستش او سرکش نمیکنند و مانده نمیشوند و شب و روز تسبیح میکنند
سست نمیشوند .

و در آیه 26 و 27 همان سوره فرماید : و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و
هم بامرهم يعملون . و در آیه 7 سوره تحریم فرمود : علیها ملائکه غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون
ما يؤمرون .

و در آیه 58 سوره نحل فرمود : و يجعلون لله البنات سبحانه و لهم ما يشتهون .
و در آیه 40 سوره اسری فرمود : أفصفيكم ربكم بالبنين و اتخذ من الملائكة اناثا انکم لتقولون قولا عظيما .
و در آیه 27 سوره نجم فرمود : ان الذين لا يؤمنون بالآخرة لیسمون الملائكة تسمية الانثى .
از این آیات قرآنی و دیگر آیات که درباره ملائکه است استفاده صفحه : 369
میشود و ظهور دارند که ملائکه موجوداتی منزله از علایق ماده و مجرد از صفات جسم و جسمانیاتند و همچنین
از روایاتی که در جوامع فریقین آمده است .

قال امیرالمؤمنین علیه السلام فی خلقه الملائكة : و ملائكة خلقتهم و اسكنتهم سماواتك فليس فيهم فترة , و
لا عندهم غفلة , و لا فيهم معصية , هم اعلم خلقك بك , و اخوف خلقك منك , و اقرب خلقك منك , و اعلمهم
بطاعتك , لا يغاشهم نوم العيون و لا سهو العقول , و لا فترة الابدان , لم يسكنوا الاصلاب , و لم تضمهم الارحام , ولم
تخلقهم من ماء مهين أنشأتهم انشاء فأسكنتهم سماواتك و اكرمتهم بجوارك , و انتمنتهم على وحيك , و جنبتهم
الافات و وقيتهم البليات . و طهرتهم من الذنوب , الخ . چنانکه گفتیم این آیات و روایات دلالت دارند که
ملائکه موجودات و رای طبیعتند و از ماده جسمانیه منزهند از اینکه فرمود آنها صمداند استفاده میشود که
استعداد مادی ندارند چه مادیات را استعداد است که تدریجا بکمال میرسند و بالفعل واجد همه کمالات خود
نیستند پس شی مادی صمد نیست و آنکه صمد است مادی نیست زیرا وجود او پر است و حالت منتظره ندارد
و کلام امیر علیه السلام که در پیش از غرر آمدی نقل شد نص در این معنی است (فص سی و چهارم : سنل
علیه السلام عن العالم العلوی فقال : صور عارية عن المواد عالية (خالية خ ل) عن القوة والاستعداد الخ) . و
آنکه قرآن کریم فرمود رسلی که بپراهم فرستادیم دست آنها بگوساله بریان شده نرسید , و رسول الله در جواب
عبدالله بن سلام فرمود طعامشان تسبیح و شرابشان تهلیل است , و آنکه قرآن کریم فرمود : شب و روز تسبیح

میکنند سست نمیشوند و دیگر آیات و روایات هم دالند بر مجرد بودن ملائکه از ماده و صفات ماده . و گفتار رسول الله در جواب ابن سلام که ملائکه بطور و عرض و صف نمیشوند زیرا که ایشان ارواح نورانی اند نه اجسام جثمانی نص در این معنی است .

و نیز در اینکه انسان را معنایی است از پیش روی او و از پس صفحه : 370 پشت او که او را بامر الله حفظ می کنند و بچشم دیده نمیشوند و با دیگر قوای جسمانی ادراک نمیشوند دلالت دارد که ملائکه از عالم امرند نه خلق و با این قوای حسی مشاهده نمیشوند . مرحوم سید علیخان مدنی در ریاض السالکین در شرح گفتار سید الساجدین در دعای سوم آنجا که امام علیه السلام فرمود و منکر و نکیر و رومان فتنان القبور تبصره ای عنوان کرده است و نیکو افاده فرمود که (ص 94 چاپ سنگی) :

تبصره : القول بسؤال منکر و نکیر و فتنة القبر و عذابه و ثوابه حق يجب الايمان به لما تواترت به الاخبار بل هو من ضروريات الدين . والظاهر الاسلام في الايمان بذلك أن يصدق بانها موجودة و ان هناك ملكين أو أكثر على الصورة المحكية و ان كنا لانشاهد ذلك اذلا تصلح هذه العين لمشاهدة الامور الملكوتية و كل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت كما كانت الصحابة يؤمنون بنزول جبرئيل و ان النبي يشاهد و ان لم يكونوا يشاهدونه و كما ان جبريل لا يشبه الناس فذلك منكر و نکیر و رومان فوجب التصديق بوجودهم و الايمان بسؤالهم و فتنتهم كما أخبر به المخبر الصادق . پس معلوم شد که احادیثی درباره ملائکه روایت شده است که بصورتها گوناگون رؤیت شده اند بیان رؤیت ذات و حقیقت آنها بدیده ظاهر نیست زیرا که اصل وجودشان روحانی مجرد است بلکه ظهور و بروز آنها است در ظرف ادراک مدرکین که آن حقائق مجرد بدون تجافی در صقع نفس مدرکین و در کارخانه وجود ایشان بصورتها گوناگون ظهور میکنند که در قرآن کریم از آن بتمثل تعبیر فرمود فتمثل لها بشرًا سویا (مریم 19) ای تصورلها كما فی مفردات الراغب .

شیخ کبیر ابن عربی در باب هفتاد و سوم فتوحات (ص 37 طبع بیروت) گوید : قال عيسى عليه السلام لما قال له ابليس حين تصور له على انه لا يعرفه فقال له يا روح الله قل لاله الا الله رجاء منه ان يقول صفحه : 371 ذلك لقوله و يكون قداطاعه بوجه ما و ذلك هو الايمان فقال له عيسى عليه السلام اقولها لالقولك لاله الا الله الخ .

و آنکه گفتیم بدون تجافی مقصود این است که عین خارجی ملک و وجود نفسی او که همان ذات حقیقی او است از حقیقت خود خارج نشده است و ذات آن حقیقت تبدیل به انسان نشده است که عینی به عین دیگر قلب شود بلکه آن حقیقت در ظرف ادراک در صورت دحیه کلبی مثلا تمثیل یافته است و قوه مدرکی مجرد که با حقیقت مجرد ملک ارتباط یافت آن مدرک در وعاء ادراک در قوه خیال که خود مجرد برزخی دارد مطابق احوال نفسانیه مدرک متمثل میشود .

در احادیث متظافره متکثره آمده است که رسول الله وقتی جبرئیل علیه السلام را بصورت دحیه بن خلیفه کلبی دید (ص 427 ج 2 کافی مشکول . و ص 231 ج 14 و ص 362 ج 6 بحار چاپ کمپانی) و در سیره ابن هشام (ص 237 ج 1) دارد فاذا جبريل في صورة رجل صاف قدميه في افق السماء و در جلد دوم آن ص 234 گوید : و مر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بنفر من اصحابه بالصورين قبل ان يصل الي بني قريظة فقال هل مريمك احد ؟ قالوا : يا رسول الله قد مرينا دحية بن خليفة الكلبى على بغلة بيضاء عليها رجالة عليها قتيبة ديباج . فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ذلك جبرئيل بعث الي بني قريظة يزلزل بهم حصونهم و يقذف الرعب في قلوبهم .

و وقتی جبرئیل را با ششصد بال دید : قال الصادق عليه السلام : خلق الله الملائكة مختلفة و قد رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جبرئيل عليه السلام و له ستمائة جناح على ساقه الدر مثل القطر على البقل قد ملامبين السماء والارض (ص 227 ج 14 بحار طبع کمپانی) و در اکثر تفاسیر اول سوره فاطر الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائكة رسلا اولی اجنحة مثنی و ثلاث و رباع) .

و در بعضی اوقات او را بصورت اصلیش می دید : ورد فی الحديث ان جبرئيل اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرة في صورته الخاصة صفحه : 372

كانه طبق الخافقين (ص 236 ج 14 بحار طبع کمپانی) .

و فی البحار عن الدر المنثور عن ابن شهاب أن رسول الله صلى الله عليه وآله سأل جبرئيل أن يترا آى له في صورته فقال جبرئيل انك لن تطيق ذلك قال انى أحب ذلك فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله الى المصلى في ليلة مقمرة فاتاه جبرئيل في صورته فغشى على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين رآه ثم أفاق . الحديث (بحار ط 1 ص)

و فی الصافی عن التوحيد باسناده اميرالمؤمنين عليه السلام فى - حديث قال وقوله فى آخر الايات مازاغ البصر و

ما طغى لقد رأى من آيات ربه الكبرى رأى جبرئيل عليه السلام فى صورته مرتين هذه المرة و مرة أخرى و ذلك ان خلق جبرئيل عظيم فهو من الروحانيين الذين لا يدرك خلقه م و صفتهم الا الله رب العالمين .
 و در روایات آمده است که جبرئیل برای مریم بصورت شاب امرد سوى الخلق متمثل شده است .
 غرض اینکه وقتی بصورت دحیه و وقتی با ششصد بال , و وقتی بصورت اصلیش , و وقتی بصورت شاب چنانی مشاهده شود شاهد مدعای ما است که روایات وارده در صور ملانکه بیان تمثالت حقیقت خارجی جبرئیل علیه السلام است نه انقلاب و تشکل و ذات حقیقی وی گاهی بدان شکل و گاهی بدین شکل , و آن صورت اصلی او غیر از ظهور تمثلی او بصورتهای گوناگون است , و صورت اصلی او همانست که در حدیث به صورته الخاصة تعبیر شده است . باید در کلمه تمثل که در آیه شریفه فرموده است : (فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا) (دقت کرد و تأمل بسزا نموده و از مواردی که در روایات و کلمات اعظم علماء کلمه تمثل و کلماتی مشابه تمثل چون تنصب و تصور و تبدی و سنج و ظهر و صور بکار برده شد مدد گرفت تا معلوم گردد که وجود نفسی ملك موجودی مجرد و منزله از ماده جسمانیه است و صورت یافتن آنها بلحاظ اضافه و تمثل آن با

صفحة : 373

أدميان در وعاء ذهن و ظرف ادراك آنان است .

سخن بحری است مملو از در خاص

به هر حرفی فرو رو همچو غواص

کلینی قدس سره در اوائل کتاب العشرة از اصول کافی (ص 466 ج 2 مشکول) باسنادش از ابوالزعلی روایت کرده است که :

قال قال اميرالمؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله انظروا من تحدثون فانه ليس من احد ينزل به الموت الامثل له اصحابه الى الله ان كانوا خيارا فخيرار و ان كانوا شرارا فشرارا و ليس أحد يموت الا تمثلت له عند موته .

ابن بابويه صدوق در باب غسل میت من لايحضر روایت کرده است که : قال اميرالمؤمنين عليه السلام : ان المؤمن اذا حضره الموت وثقه ملك الموت , فلولا ذلك لم يستقر . و ما من أحد يحضره الموت الا مثل له النبي صلى الله عليه و آله وسلم , و الحجج صلوات الله عليهم حتى يراهم فان كان مؤمنا يراهم بحيث يكره , الحديث . و نیز در همان باب من لايحضر روایت کرده است که :

قال الصادق عليه السلام ما يخرج المؤمن من الدنيا الا برضى منه و ذلك ان الله تبارك و تعالى يكشف له الغطاء حتى ينظر الى مكانه من الجنة و ما اعد الله له فيها و تنصب له الدنيا كأحسن ما كانت له ثم يخير فيختار ما عند الله عزوجل و يقول ما أصنع بالدنيا و بلانها فلقتوام موتاكم كلمات الفرج .

تنصب بمعنی تعرض است یعنی دنیا بر او نموده میشود . و در بعضی از نسخه ها نصب است که فاعل آن الله تعالى است و در بعضی از نسخه ها له ندارد . مرحوم مجلسی اول در لوامع صاحبقرانی که شرح

صفحة : 374

من لايحضره الفقيه است در ترجمه حدیث گوید : حضرت عليه السلام فرمودند که هیچ مؤمنی از دارد نیا بیرون نمیروند مگو برضا و خوشنودی او زیرا که حق سبحانه و تعالی پرده را از پیش چشم او بر میدارد تا جای خود را در بهشت ببیند و ببیند حور و غلمان و سایر چیزهایی را که حق سبحانه و تعالی از جهت او مهیا ساخته است و دنیا را نزد او در آورند ببهترین حالتی که دنیا را می باشد از برای کسی مثل ملك سليمان اگر له نباشد , و بنا بر نسخه ای که له داشته باشد یعنی مینماید دنیا را باو با حسن حالاتی که آن مؤمن را در دنیا بوده است يك وقتی . بعد از آن او را مخیر سازند که اگر میخواهی که در دنیا باشی ترا در دنیا احسن حالات دنیا خواهد بود و اگر این مراتب را میخواهی بگو پس او گوید که بچه کار من میاید دنیایی که اگر ملك سليمان باشد بلاها دارد و محتتها لازمه او است پس تلقین کنید مردگان خود را در وقت مرگ ایشان بکلمات فرج تا ایشان زودتر از این محنت کده دنیا خلاصی یابند و بان مراتب عالییه برسند یا آنکه چون کلمات فرج را میگوید درجات او عالی تر میشود . و نیز جناب ابن بابویه در همان باب من لايحضر گوید : قال الصادق عليه السلام اعتقل لسان رجل من أهل المدينة على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم فى مرضه الذى مات فيه فدخل عليه رسول الله صلى الله عليه و آله فقال له قل لاله الا الله فلم يقدر عليه فأعاد عليه رسول الله فلم يقدر عليه و عند رأس الرجل امرأة فقال لها هل لهذا الرجل أم فقالت نعم يا رسول الله صلى الله عليه و آله انا أمه فقال لها أفراضية انت عنه ام لا فقالت بل ساخطة فقال لها رسول الله صلى الله عليه و آله فأتى أحب أن ترضى عنه فقالت قدرضيت عنه لرضاك يا رسول الله فقال له قل لاله الا الله فقال لا اله الا الله فقال قل يا من يقبل اليسير و يعفو عن

الكثير اقبل من اليسير و اعف عنى الكثير انك انت العفو الغفور فقالها فقال له ما ذاترى فقال ارى اسودين قد
خلا على قال أعدها فأعادها فقال ماذا ترى فقال تباعدا عنى و دخل ابيضان و
صفحة : 375

خرج الاسودان فما أراهما و دنا الابيضان منى الان يأخذان بنفسى فمات من ساعته .
و در همان باب من لايحضر گوید : اتى رسول الله صلى الله عليه و آله رجل من أهل البلدية له جسم و جمال فقال
يا رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم اخبرنى عن قول الله عزوجل الذين آمنوا و كانوا يتقون لهم البشرى فى
الحياة الدنيا و فى الآخرة فقال اما قوله لهم البشرى فى الحياة الدنيا فهى الرؤيا الحسنة يراها المؤمن فيبشر بها
فى دنياه و اما قول الله عزوجل و فى الآخرة فانها بشارة المؤمن عندالموت يبشر بها عند موته ان الله قد غفر لك
و لمن يحملك الى قبرك .

مرحوم محمد حسن فاضل مراغى در كتاب شريف الماثر والاثار (ص 164) در ترجمه عارف بزرگوار جناب
آقا محمد رضای قمشه اى قدس سره الشريف آورده است كه : امسال كه يكهزار و سيصد و شش هجرى است
دردارالخلافة (طهران) وفات يافت نزديك نزع با خواص خود گفته بود كه آيا اسب سفيدى را كه حضرت
صاحب عليه السلام براى سوارى من فرستاده اند ديديد . فى التفسير المنسوب الى الامام العسكرى عليه السلام
فى تفسير قوله عزمن قائل اياك نعيد و اياك نستعين فى حديث طويل , قال اميرالمؤمنين على عليه السلام :
ان من اشد الناس حسرة يوم القيمة من رأى ماله فى ميزان غيره ادخل الله عزوجل هذا به الجنة و ادخل هذا به
النار .

قال الصادق عليه السلام : و اعظم من هذا حسرة يوم القيمة رجل جمع مالا عظيما بكدشديد و مباشرة الاهوال و
تعرض الاخطار ثم افنى ماله بصدقات و ميراث و افنى شبابه و قوته فى عبادات و صلوات و هو مع ذلك لايرى
لعلى بن ابى طالب حقه و لايعرف له من الاسلام محله الى أن قال عليه السلام : فذاك اعظم من كل حسرة تأتى
يوم القيمة و صدقاته ممثلة له فى امثال الافاعى تنهشه و صلواته و عباداته ممثلة له فى امثال الزبانية صفحه :

376

تدفعه حتى تدعه الى جهنم دعا , الحديث .

و از آن جمله است حديث اميرالمؤمنين عليه السلام با حارث همدانى كه حديث سوم مجلس اول امالى جناب
شيخ مفيد است كه امير عليه السلام بحارث رضوان الله عليه گوید و ابشرك يا حارث لتعرفنى عندالممات و
عندالصراف و عند الحوض و عند المقاسمه الحديث (ص 3 طبع نجف) . جناب ثقة الاسلام كلينى قدس سره
الشريف در كتاب توحيد كافى از امام ابوجعفر ثانى جوادالائمة عليه السلام روايت مى كند (ص 91 ج 1 مشكول
) كه امام فرمود : فرينا تبارك و تعالى لاشبه له و لاضد ولاند ولاكيف ولانهاية و لاتبصار بصر و محرم على
القلوب ان تمثله و على الاوهام ان تحده و على الضمائر ان تكونه , الخ .

و نيز امير عليه السلام در اول خطبه 184 نهج فرموده : ما وحده من كيفه ولاحقيقته اصحاب من مثله .
و نيز جناب ثقة الاسلام كلينى در كتاب فضل القرآن كافى (حديث دوم باب من حفظ القرآن ثم نسيه ص 444 ج
2 مشكول) باسنادش از ابوبصير روايت کرده است كه قال قال ابو عبدالله عليه السلام من نسى سورة من
القرآن مثلث له فى صهرة حسنة و درجة رفيعة فى الجنة فاذا رآها قال ما أنت ما احسنك ليتك لى فيقول اما
تعرفنى انا سورة كذا ولو لم تنسنى رفعتك الى هذا .

و نيز در كتاب فضل قرآن از يونس بن عمار از امام صادق عليه السلام روايت کرده است : فيدعى بابن آدم
المؤمن للحساب فيتقدم القرآن أمامه فى احسن صورة فيقول يارب انا القرآن و هذا عبدك المؤمن قد كان يتعب
نفسه بتلاوتى , الحديث .

و نيز در همان كتاب باسنادش از ابن ابى يعفور از امام صادق عليه السلام روايت كرد : ان الرجل اذا كان يعلم
السورة ثم نسيها أوتركها و دخل الجنة اشرفت عليه من فوق فى احسن صورة فتقول تعرفنى فيقول لافتقول انا
سورة كذا و كذا الخ .

صفحة : 377

و بهمين مضمون است حديث ديگر كه جناب كلينى در همان كتاب كافى (باب فضل حامل القرآن ص 441 ج 2
مشكول) نقل کرده است : باسناده عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله تعلموا القرآن فانه يأتى يوم
القيمة صاحبة فى صورة شاب جميل شاحب اللون فيقول له القرآن انا الذى كنت اسهرت ليلك و اظلمات هوا
جرك و اجففت ريقك و أسلت فمعتك أوول معك حيثما الت . الحديث .

و نيز در كتاب الايمان و الكفر (حديث دهم باب ادخال السرور على المؤمنين ص 153) باسنادش از ابان بن
تغلب روايت کرده است : قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن حق المؤمن قال فقال حق المؤمن على المؤمن

اعظم من ذلك لوحد تثكم لكفرتم ان المؤمن اذا خرج من قبره خرج معه مثال من قبره يقول له ابشر بالكرامة من الله والسرور فيقول له بشرك الله بخير قال ثم يمضى معه يبشره بمثل ما قال و اذ امر بهول قال ليس هذالك و اذا مر بخير قال هذا لك فلا يزال معه يومنه مما يخاف و يبشره بما يجب حتى يقف معه بين يدي الله عزوجل فاذا امر به الى الجنة قال له المثال ابشر فان الله عزوجل قد امر بك الى الجنة قال فيقول من انت رحمك الله تبشرني من حين خرجت من قبري و آستنتى فى طريقى و خبرتتى عن ربي قال فيقول انا السرور الذى كنت تدخله على اخوانك فى الدنيا خلقت منه لابشرك و اونس وحشتك .

و نیز آن جناب در کتاب الجنائز از فروع کافی بابى عنوان کرده است که ان الميت يمثل له ماله و ولده و عمله قبل موته و اولين حديث آن باب را باسنادش از سويد بن غفله روايت کرده است که قال قال اميرالمؤمنين صلوات الله عليه : ان ابن آدم اذا كان فى آخر يوم من ايام الدنيا و اول يوم من ايام الاخرة مثل له ماله و ولده و عمله . الحديث . غزالي در آخر احياء العلوم (ص 459 ج 4 طبع اول چاپ مصر) گوید : قال الحسن بن على عليه السلام قال لى على عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله سنح لى الليلة فى منامى فقلت يا رسول الله

صفحة : 378

ماليقتك من امتك قال ادع عليهم فقلت اللهم ابدلنى بهم من هو خير لى منهم و ابدلهم بى من هو شر لهم منى فخرج فضر به ابن ملجم . مرحوم محدث قمى در لغت (دنو) سفينة البحار گوید : تمثل الدنيا لاميرالمؤمنين بصورة بثينة بنت عامرا الجمحى و كانت من أجمل نساء قريش . و نیز گوید : لما تجهز الحسين عليه السلام الى الكوفة اتاه ابن عباس فنا شده الله و الرحم أن يكون هو المقتول بالطف قال عليه السلام فى جوابه بعد كلمات الا أخبرك يا ابن عباس بحديث اميرالمؤمنين عليه السلام و الدنيا فقال له بلى لعمري ثم أخبره بتمثل الدنيا له بصورة بثينة الخ . و حديث تمثل دنيا بصورت بثينه در جزو ثالث كتاب كفر و ايمان بحار ص 89 ج 15 طبع كمپاتى و در ص 56 جلد 17 بحار از اميرالمؤمنين عليه السلام است که فرمود :

انى كنت بفدك فى بعض حيطاتها و قد صارت لفاطمة عليهما السلام قال فاذا انا بامرأة قدهجمت على و فى يدي مسحاة و انا أعمل بها فلما نظرت اليها طار قلبى مما تداخلنى من جمالها فشبهتها بثينة بنت عامر الجمحى و كانت من أجمل نساء قريش فقالت يا ابن ابى طالب هل لك ان تتزوج بى فاغنيك عن هذه المسحاة و ادلك على خزائن الارض فيكون لك الملك ما بقيت و لعقبك من بعدك فقال لها عليه السلام من انت حتى اخطبك من اهلك قالت انا الدنيا قال لها فارجعى و اطلبى زوجا غيرى فليست من شأنى واقبلت على مسحاتى الخ . قريب بهمين مضمون است تمثل ابليس بصورت سراقه بن مالك در جنگ بدر و سراقه آن وقت در مکه بود و در قرآن كريم بدان اشارت رفت که و اذ زين لهم الشيطان اعمالهم و قال لا غالب لكم اليوم من الناس و انى جارنكم فلما تراعت الفنتان نكص على عقبه و قال انى برى منكم انى ارى مالاترون انى اخاف الله و الله شديد العقاب (الانفال 49) . در سيره ابن هشام (ص 612 ج 1) و در سيره حلبى (ص 156

صفحة : 379

ج 2) و در تاريخ طبرى (ص 1396 ج 3) تمثل ابليس را بصورت سراقه بلفظ تبدى تعبير کرده شده و در مغازى واقى (ص 54) بلفظ تصور . واقدى گوید حدثنى عبید بن يحيى عن معاذ بن رفاعه بن رافع عن ابيه قال انا كنا لنسمع لابليس يومئذ خوارا و دعا بالثبور و الويل و تصور فى صورة سراقه بن جعشم حتى هرب الخ . و ابن هشام گوید : قال ابن اسحاق حدثنى يزيد بن رومان عن عروة بن الزبير قال لما اجمعت قريش المسير ذكرت الذى كان بينها و بين بنى بكر فكاد ذلك يثنيهم فتبدى لهم ابليس فى صورة سراقه بن مالك بن جعشم المدلجى و كان من اشراف بنى كنانة فقال لهم انا لكم جار من ان تأتكم كنانة من خلفكم بشى تكرهونه فخر جوا سراعا

و از اینگونه است تمثل شیطان برای يحيى پیغمبر عليه السلام که جناب شيخ ثقه اجل اقدم ابو جعفر احمد بن محمد برقى در باب اقتصاد در اكل و مقدار آن از كتاب شريف محاسن باسنادش از حفص بن غياث از ابو عبدالله امام صادق عليه السلام روايت کرده است (439 ج 2) قال عليه السلام ظهر ابليس ليحيى بن زكريا عليه السلام و اذا عليه معاليق منكل شى فقال له يحيى : ما هذه المعاليق يا ابليس ؟ فقال : هذه الشهوات التى اصبتها من ابن آدم . قال فهل لى منها شى ؟ قال ربما شبعت فتقتلك عن الصلوة و الذكر . قال يحيى : لله على ان لا املا بطنى من طعام ايدا . و قال ابليس : لله على ان لا انصح مسلما ايدا . ثم قال ابو عبدالله عليه السلام : يا حفص لله على جعفر و آل جعفر ان لا يملوا بطونهم من طعام ايدا ، و لله على جعفر و آل جعفر ان لا يعملوا للدنيا ايدا . اميرالمؤمنين على عليه السلام درباره مروان حكم فرمود : ان له امرة كلعة الكلب انفه (خطبه 71 نهج البلاغة

مدت امارت مروان را از نه ماه و چند روز بیشتر نگفته اند . شرح نهج از ابن میثم و ابن ابی الحدید و دیگران گفته اند این عبارت کنایه از قصر مدت است .

صفحه : 380

ابن بنده گوید : درست است که این عبارت قصر مدت را میرساند ، ولی قصر مدت را به عبارات دیگر میشد تعبیر کرد ، در این عبارات علاوه بر اراده قصر مدت اخبار بشرح حال و تمثیل اعمال مروان است . در تعلیقاتم بر نهج گفته ام : لیس المقصود مجرد تصویر قصر المدة بل فی تلك الكلمة العلیاء اشارة الى تمثیل سریره مروان كما لا يخفى على اهل الخطاب . فی تفسیر الامام عن الصادق علیه السلام فی تفسیر قوله تعالى اياك نعبد : من لا یرى لعلی بن ابی طالب حقا صدقاته ممثلة له فی مثال الافاعی تشبهه و صلواته و عبادته ممثلة له فی مثال (مثل خ ل) الزبانیة تدفعه حتى تدعه الى جهنم دعا . نقلناه ملخصا .

و فی روح الجنان ، قال صلی الله علیه وآله : توضع الموازين القسط يوم القيمة فیوتی عمل الرجل فیوضع فی میزانه ، ثم یوتی بشی مثل الغام أو مثل السرجاب فیقال له اترى ما هذا ؟ فیقول لا ، فیقال : هذا العلم الذی علمته الناس فعملوا به بعدک . (بحر المعارف مولی عبدالصمد همدانی ص 177 ط) .

از اینگونه روایات در تمثیلات از قبیل روایات وارده در تمثیل اعمال انسانی در قبر و برزخ و قیامت بسیار است که نقل آنها بطول میانجامد و از این قبیل است تمثیلاتی که در عالم رؤیا دیده میشوند . که بسیاری از معانی در عالم رؤیا بصورتهایی مسانخ آن معانی متمثل میشوند که آن معانی را واقعا ذات خارجی مادی یا غیر مادی نیست .

در نکات آمده است که : گرگ در غدر و حیلت معروف است . دمیری در حیات الحیوان گوید : و صفته العرب باوصاف مختلفة فقالوا اغدر من ذنب الی أن قال : التعبير : تدل رؤیته علی الكذب و الحیلة و العدو للاله و المكربهم . مولوی محمد حسن در [(التأویل المحکم فی متشابه فصوص الحکم)] (در اول فص یوسفی گوید : در یعقوب مکر برادران یوسف بصورت گرگ متمثل شده بود .

غرض این است که آیه و روایات و وقایع منامیه همه دلالت صفحه : 381 صریح دارند که تمثیل تصور و تبدی و ظهور شی است در موطن ادراک بصورتی مناسب حالات و امور نفسانی و دیگر امور .

مثلا چون زن زیبای آراسته موجب اغوا و اضلال مردم بوالهوس میشود دنیا در تمثیل بدان صورت ادراک میشود نه آنکه در خارج ظرف ادراک زنی صاحب جمال و آراسته به انواع پیرایه ها بوده باشد . همچنانکه در عالم رؤیا تمام وقایع و حالات در صقع نفس است نه در خارج آن . ظهور سرور بصورت مثال در حدیث نامبرده نیز در صقع نفس آن کسی است که ادخال سرور در دل مؤمن کرده است نه آنکه در ظرف خارج چیزی چیز دیگر گردد . نمی بینی در حدیث تمثیل قرآن ، قرآن بصورت جوان نیکو روی بر افروخته رنگ به اهل قرآن گفته اوّل معك حیثما الت .

و بخصوص در حدیث نخستین که از کافی در تمثیل معاشران آدمی و در ذیل آن که رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود لیس احد یموت الا تمثلت له عند موته و حدیث امیرالمؤمنین در تمثیل رسول الله صلی الله علیه و آله و حجج علیهم السلام و همچنین در حدیث تمثیل مال و ولد و عمل توغل بیشتر باید کرد تا بدانی که هیچیک از این امور در خارج ظرف ادراک نیست . حدیث تمثیل مال و ولد و عمل ، حدیث سی و نهم اربعین علامه شیخ بهائی قدس سره است . مرحوم ابن خاتون عاملی در شرح آن گوید : خلاصه کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام آنکه بدرستی که فرزند آدم را چون برسد روزی که آخر ایام دنیا است و اول ایام آخرت متمثل میشود یعنی بصورت مثالی در آورده میشود در نظر او مال او و فرزندان او و عملی که در ایام زندگانی اقدام از او به آن واقع شده الخ

چه بسیار خوب کلمه مثل در حدیث را ترجمه کرده است که بصورت مثالی در نظر او در آورده میشود و این همانست که گفتیم همه این امور متمثل در وعاء ادراک است .

صفحه : 382

و مرحوم طریحی در مجمع در بیان همین حدیث گوید : ای صور له کل واحدة من الثلاثة بصورة مثالیة یخاطبها و تخاطبه و فیه اشعار بتجسم الاعراض كما هو المشهور بین المحققین . انتهى .

و نیز علامه شیخ بهائی در ذیل بیان حدیث ادخال السرور که بمثالی متمثل میشود و حدیث سی و سوم کتاب اربعین است می فرماید : فیه دلالة علی تجسم الاعمال فی النشأة الاخریة و قدورد فی بعض الاخبار تجسم الاعتقادات ایضافالاعمال الصالحة و الاعتقادات الصحيحة تظهر صوراً نورانیة مستحسنة موجبة لصاحبها کمال

السرور الابتهاج والاعمال السينة والاعتقادات الباطلة تظهر صورا ظلامانية مستقبحة توجب غاية الحزن والتالم كما قاله جماعة من المفسرين عند قوله تعالى يومئذ يصدر الناس اشتاتا ليروا أعمالهم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره . و من جعل التقدير ليروا جزاء اعمالهم و لم يرجع ضمير يره الى العمل فقد أبعد , انتهى . و اين معنى را جناب شيخ علامه بهانى در بيان حديث سى و نهم همان كتاب با تفصيل و شرح بيشتري بيان کرده است .

شواهد از آيات و اخبار و گفتار اساطين و محققين علماء در اين كه تمثل يك نحوه ادراك است بسيار است و ما به آنچه تحقيق کرده ايم اكتفا مى كنيم و بعد از وضوح حق و سطوح مطلب احتياج به اطاله كلام نيست . به بيان كلام فارابى باز گرديم : آنكه گفت : ملانكه را ذاتى حقيقى است غرض وجود نفسى ملانكه است . و آنكه گفت بقياس با آدميان ذاتى , اشاره بوجود اضافى آنها نسبت به آدميان است كه وجود تمثلى آنها در وعاء ادراك مدرकिन است .

جناب شيخ اجل ابن سينا را در رساله نبوت در وجود نفسى و اضافى ملك سخنى بلند است كه فرمود : سميت الملانكة باسامى مختلفة لاجل معانى مختلفة و الجملة واحدة غير متجزئة بذاتها الا بالعرض من أجل تجزى المقابل . در اين سخن شيخ بايد دقت بسزا

صفحه : 383

کرد كه مطلبى عظيم است و مفتاح بسيارى از معارف حقه الهيه است . خواجه در شرح فصل بيست و هشتم شرح اشارات از اسكندر افروديسى تلميذ معلم اول نقل کرده است كه : يصرح و يقول فى رسالته التى فى المبادئ ان محرك جملة السماء واحد لايجوز أن يكون عددا كثيرا . . الخ . و صاحب اسفار در فصل هفتم طرف دوم مرحله عاشر اسفار (ج 1 ص 319 ط 1) و در فصل سوم طرف سوم همان مرحله (ص 323 ج 1) در همين موضوع بحث محققانه دارد كه : ان الحقيقة اذا كانت لها حد واحد نوعى فلا يمكن تعددها الا من جهة المادة . . الخ .

و در بحار از اميرالمؤمنين عليه السلام روايت شد كه لما اراد الله أن ينشئ المخلوقات اقام الخلاق فى صورة واحدة . الحديث (ص 37 ج 2 مبين منقول از بحار) .

و از آنچه گفته ايم معنى كلام رسول الله صلى الله عليه و آله كه رئيس المحدثين جناب ابن بابويه در مجلس پانزدهم كتاب شريف امالى روايت کرده است كه ثامن الحجج عليه السلام فرمود : لقد حدثنى ابي عن جدى عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه و آله قال من رأى فى منامه فقد رأى لان الشيطان لا يتمثل فى صورتى و لا فى صورة أحد من اوصيائى و لا فى صورة أحد من شيعتهم و ان الرؤيا الصادقة جزء من سبعين جزء من النبوة . در كتاب الرويى از صحيحى مسلم از رسول الله صلى الله عليه و آله روايت شده است كه :

من رأى فى المنام فقد رأى فان الشيطان لا يتمثل بى (ص 1775 ج 4) و نیز از آن حضرت روايت کرده است كه من رأى فى المنام فسيرانى فى اليقظة اولكأمار أنى فى اليقظة لا يتمثل الشيطان بى . و نیز از جابر روايت کرده است كه ان رسول الله قال من رأى فى النوم فقد رأى انه لا ينبغى للشيطان ان يتمثل فى صهرتى .

و نیز از جابربن عبدالله روايت کرده است كه قال رسول الله صفحه : 384

صلى الله عليه و آله : من رأى فى النوم فقد رأى فانه لا ينبغى للشيطان ان يتشبه بى .

مولوى محمد حسن در تعليم نهم مقدمة التاويل المحكم فى متشابه فصوص الحكم گويد (ص 33) : در ثمره الحيوه است كه هر چند شيطان مظهر مظل را طاقتى نيست كه بصورت حضور صلى الله عليه و آله مظهر اسم هادى مدفون مدینه منوره متمثل شود ليكن رؤيت نبوت بالى صلى الله عليه و آله (كذا مثالى ظ) در حالت خواب بر سبيل توهم و تخيل رانى در خزانه خيال مقيد ميتواند و حديث من رأى فى صورتى فقد رأى بى شبيهه درست كه بصورت مدفون مدینه تمثلى شيطان ممكن نيست , و ملك از تلبيس پاك اندپس هر كه بيند آن حضرت در خواب بصورتيكه در مدینه مدفون است حضور صلى الله عليه و آله بيند .

آنكه مرحوم طريحي گفت : فيه اشعار بتجسم الاعراض كما هو المشهور بين المحققين . تعبير بتجسم اعراض در حديثى نيامد بجای تجسم تمثلى آمده است و بجای اعراض اعمال و صفت كما فى الاحتجاج عن الصادق عليه السلام انه سئل اوليس توزن الاعمال قال لالان الاعمال ليست اجساما و انما هى صفة ما عملوا و انما يحتاج الى وزن الشئ من جهل عدد الاشياء و لايعرف ثقلها و خفتها و ان الله لا يخفى عليه شئ قيل فما الميزان قال العدل قيل فما معناه فى كتابه فمن ثقلت موازينه قال فمن رجح عمله . (اول سورة اعراف تفسير صافى) .

تجسم اعمال را بعضى از علماء چون مرحوم نراقى در جامع السعادات تعبير به تجسد اعمال کرده است و اين تعبير بهتر از تجسم است و در كتاب جنانز كافي (ص 66 رحلى چاپ سنگى باب ماينطق به موضع القبر)

درباره بدن برزخی تعبیر به جسد شده است . فلا يزال نفحة من الجنة تصيب جسده ثم لم تنزل نفحة من النار تصيب جسده که اول درباره مؤمن و دوم درباره کافر است .
تعبیر به تجسم اعمال را در جوامع روایی خاصه
صفحه : 385

و عامه ندیدم و ظاهرا این تعبیر را از حاصل مضمون روایات که در تمثیل ملکات نفسانی وارد شده است اتخاذ کرده اند و حقیقت آن تمثیل است . در حدیث حبه عرنی امیرالمؤمنین علیه السلام به حبه میفرماید : لو كشف لك لرأتهم حلقا حلقا محتبين يتحادثون و حبه گفت فقلت اجسام أم ارواح فقال عليه السلام ارواح , الحدیث و حدیث درباب ارواح جنائز کافی در ص 66 و 67 چاپ نامبرده مذکور است .
و نیز در اواخر کتاب جنائز کافی از امام صادق علیه السلام است که ان الارواح فی صفة الاجساد الخ .
و در حدیث یونس بن ظبیان که در کافی و تهذیب روایت شده امام صادق فرمود : یا یونس المؤمن اذا قبضه الله تعالى صیر روحه فی قالب کقالبه فی الدنيا فیاکلون و یشریون فاذا قدم علیه القادم عرفه بتلك الصورة التي كانت فی الدنيا .

میبیدی شارح دیوان منسوب به امیر علیه السلام در فواتح گوید : که این جسد مالی را بدن مکتسب گویند و در بیان اثبات این جسد مثالی برزخی گوید : ابوجعفر طوسی در تهذیب الاحکام از یونس بن ظبیان نقل کند الخ (و همه حدیث نامبرده را نقل کرده است) .

غرض این که چون آن بدن جسم نباشد و ارواح در صفت اجسادی چون قالب دنیاوی باشند جسم بودن اعمال قائم به روح معنی ندارد جز اینکه گوییم تمثیل را تعبیر به تجسم کرده اند و حقیقت تجسم همان تمثیل است چنانکه مراد از تجسم اعراض تمثیل صفات اعمال است .

در کتاب نکاتم چند نکته ای که خلاصه مباحث فوق را در بر دارد بعنوان فذلکه بحث میاورم :
نکته : آنچه در احوال و اطوار سالک که در خواب و بیداری عاندش میشود میوه هایی است که از کمون شجره وجودش بروز می کند .

صفحه : 386

نکته : وقتی انسان نیت کسی کرده است باتحاد مدرک و مدرک آن است و انا این شخص انا همان کس است و چون توجهش را بان تمرکز دهد و در توجهش تعمق کند با آنکس حشر مثالی می یابد .

نکته : فتمثل لها بشرا سويا جميع تمثلات يك نحوه ادراك است و روایات عدیده ای که در احوال و اطوار انسان در عوالم عدیده بلفظ تمثیل و اشباه آن حقایقی را نام میبرد بازگشت همه آنها باین نکته علیا است فاغتنم .
نکته : هر کسی زارع و مزرعه خود است و نیتها و اعمالش بذرهايش بنگر تا در مزرعه خویش چه کاشتی و در قول رسول الله صلی الله علیه و آله الدنيا مزرعة الآخرة و در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام بحارث هم دانی انت مع من احببت و نظائر اینگونه احادیث صادر از بیت عصمت و وحی درست دقت کن .

نکته : باطن تو در این نشأه عین ظاهر تو در آن نشأه است یوم تبلی السرائر .
نکته : انسان دارای خصوصیتهایی از قبیل اکل و شرب و نکاح و غیرها است که این خصوصیتها را در عالم مطابق شأن و اقتضای همان عالم دارا است در این عالم ماده که نشأه اولی است روشن است و در نشئات دیگر که سلسله علل طولی وجودی اینجا هستند بقیاس آن نشئات با این نشئات است صورتی در زیر دارد آنچه در بالادستی ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون . نکته : روایاتی که حالات و مشاهدات انسانرا در حال احتضار بیان میفرماید نه اینکه خصوص احتضار موضوعیت داشته باشد بلکه ملاک انصراف از علانق این نشأه است که هرگاه انصراف دست دهد آن حالات برای شخص منصرف پیش میاید این معنی بر اهلس روشن است و برای اهل مراقبت و توجه بسیار پیش میاید .

نکته : جبرئیل علیه السلام چون قرآن بر قلب پیغمبر نازل میشد صفحه : 387

بی تجافی از مقامش که اگر کسی با پیغمبر اکرم بود جبرئیل را که نمی دید چون نزول جسمانی نبود تا با دیدگان دیدار شود و اگر کسی دیگر جبرئیل را مشاهده می کرد یا بتصرف رسول الله صلی الله علیه و آله در جان وی بود یا قدرت روحی رانی مثلا امیرالمؤمنین علی علیه السلام گفت چون قرآن بر رسول نازل می شد من هم می شنیدم این جان علوی علوی بود که می شنید آری نور الوحی و الرسالة و اشم ریح النبوة و لقد سمعت رنة الشيطان حين نزل الوحی علیه صلی الله علیه و آله فقلت یا رسول الله ما هذه الرنة فقال هذا الشيطان قد ايس من عبادته انك تسمع ما اسمع و ترى ما اری الا انك لست بنبی و لکنک وزیر و انک لعلی خیر الخ (نهج البلاغة الخطبة القاصعة خطبه 190 ص 175 چاپ تبریز) در کریمه فتمثل لها بشرا سويا (مریم 20) و در کریمه قل من كان عدوا لجبرئيل فانه نزله على قلبك (البقرة 94) در کریمه و انه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح

الامين على قلبك لتكون من المنذرين (الشعراء 196) بدقت تدبر كن .
نکته : آنچه را که در این نشأه می بینیم همه در عالم مثال ما است که ماده مرئی در حقیقت مثال آن در صقع
نفس رانی مشاهد است نه نفس ماده .

نکته : آنچه را مدارك و مشاعرت در می یابند در واقع مدرک حقیقی حقیقت تو است که نفس ناطقه تست یعنی
زبان چشنده نیست بلکه نفس چشنده است در این موطن یعنی موطن زبان بلکه بدقت نفس چشنده است در
خیال این موطن و علی التحقیق تمام ادراکات بعلم حضورت است حتی ادراکات بمحسوسات و اگر اهل
اشاراتی روایات وارده در سرازیری قبر و فشار قبر و پرسش در قبر و دیگر اموری که بقبر اسناد می یابند از
این قبیل بدان یعنی آن فشار و احوال دیگر بر حقیقت شخص وارد است که ادراکات اوست ولی در تمثیل خود
آنها را در قبرش می بیند یعنی آنچه را می بیند همه را در عالم قبرش می نگرد اما قبر او یعنی قبر مربوط به
شخص او که تمثیل در صقع

صفحه : 388

نفس او است که در وعاء ادراك او است که اگر چنانکه زنده ای را بلا او در قبرش بگذارند این زنده هیچیک از
آن احوال را نه می بیند و نه می شنود زیرا این قبر ظرف عذاب یا ثواب مرده نیست بلکه ظرف ثواب و
عقاب را در قبر خودش می بیند . و یا اگر مؤمن و کافری هر دو را در يك قبر بگذارند برای آن قبرش روضه
من ریاض الجنة است و برای این قبرش حفرة من حفر النار است چون قبر هر يك جدا است اگر چه هر دو در
يك قبرند .

نکته : بدل شدن صورت باطن انسان بصورت حیوانات را که براهین عقلی و نقلی بر آن قائم است در اصطلاح
اهل معرفت تناسخ ملکوتی گویند این معنی حقیقی است که بنام تناسخ است و اصلاً تناسخ نیست یعنی با
تناسخ باطل که تعلق روح به بدن دیگر است فقط اشتراك در لفظ دارد اشتباه نشود . نکته : نفس ناطقه مجرد
است چنانکه بپراهین قاطعه مبرهن است و نفس من حیث هی مدرک کلیات است و مشاهدات را چه از خارج
و چه از داخل که صور متمثله در لوح حس مشترکند بی آلت حس ادراك نمی کند پس جمیع تمثلات نفس به
آلت حس ادراك می شود و این آلات قوای نفس اند نه اعضاء و جوارح که محل و موضع قوی اند مثلاً قوه
سامعه آلت آن است نه طبله گوش و احادیث متظافره متکثره متواتره در تمثیل صفات بعد از انتقال از این نشأه
بصور گوناگون که از آن بعضی به تجسم اعمال و بعضی بتجسد اعمال تعبیر کرده اند و در حقیقت معنی آن تمثیل
اعمال است از فریقین روایت شده است و برهان هم قائم است که قوی فروغ و شاخه های يك شجره طیبه
بنام روح انسانی است که اصلها ثابت و فرعها فی السماء توتی اکلها کل حین باذن ربها یعنی النفس فی وحدته
کل القوى و فعلها فی فعله قد انطوی .

مولوی محمد حسن در تعلیم نهم مقدمه التأویل المحکم فی متشابه فصوص الحکم (ص 33) گوید : واضح باد که
از شیخ اکبر که

صفحه : 389

عین القضاة همدانی قدس سره در بعض رسائل منقول لئه حضرت رسول صلی الله علیه و آله را هفتصد بار در
خواب دیدم و هر مرتبه تعلیم حقانق میفرمود آخر کار دانستم که هر مرتبه ندیدم مگر خود را مطابق این در فص
شینی است که کسی نبیند مگر خود را .

قوله] : (فاما ذواتها الحقیقة فأمریة)] همانست که در فصوص گذشته دانسته شد که الاله الخلق و الامر و از
آلروی عالم امرش گویند که بمحض کلمه کن که امر تکوینی است موجود شدند و ماده و مدت در آنها راه ندارد

آنچنانکه امام اول امیر علیه السلام فرمود : صور عاریة عن المواد , عالیة من القوة والاستعداد تجلی لها ربها
فأشرقت و طالعها فتلالات و ألقى فی هویتها (هویاتها ل) مثالها فأظهر عنها افعاله پس کلمه کن تجلی فعل
الهی است در آنها بدون انقضاء ماده و مدت و این کلمه کن نفس فعل الهی است صوت و حرف در آن راه
ندارد .

باز چنانکه امام الموحدين امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع
ولا ابتداء يسمع و انما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله (نهج البلاغة خطبه 184 ص 159 چاپ تبریز) . و
آنچنانکه ابوالحسن امام كاظم علیه السلام فرمود : فأرادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ و لانطق
بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له (حديث 3 باب الارادة توحيد كافي ص 85 ج 1 معرب) .
خلاصه اینکه اگر چه وجود همه اشياء به کلمه کن است به این معنی که این کلمه نفس ظهور اشياء است و
وجود آنها عین تکلم بانهاست که همه اشياء کلمه وجودیه اند لان البری بالكلمة تجلی لخلقه و بها احتجب و به

این لحاظ مجموع من حيث المجموع عوالم و نشنات و ما فيها و ما بينها به يك امر كون وجودی بغير لفظ و آلت تلفظ كه ناشی از اراده حق سبحانه و تعالی است بلاتو هم حدوث در صفحه : 390

ذات , كل فى مقامه موجود مى باشند .

كرده يك امر جمله را وادار

همگنان آمدند در پرگار

كل يوم هو فى شأن ولى چون ذوات ملانكه از كثرت قرب به حقیقة الحقائق و مبدى المبادى مجرد از علانق مادیه اند و وجودات منبسط نوریه اند كه تجلى لها ربها فأشرفت , از این روی امر الله صرفند و آنها را عالم امر و وجودش اثر امرى الوجود گویند قل الروح من امر ربى . و چون امرى الوجودند عصیان و طغیان در آنها راه ندارد لا یعصون الله ما امر هم و يفعلون ما یأمرون .

بعنوان تنظیر گوئیم : همچنانكه صور خیالی و جمیع منشئات نفس بمحض اراده و انشاء نفس است كه صوت و لفظ در آن نیست و همه از تجلیات نفس و قائم بنفسند بدین مثابت است نسبت كلمات وجودیه به بارى تعالی , بلکه قیام كلمات وجودیه اشد و أكد از قیام منشئات نفس به نفس است .

قوله] : (و انما یلاقیها من القوة البشرية الروح الانسانية القدسية) . بدانكه روح قدسى اعلى مراتب قواى انسانی است كه از شدت وجود و غایت استعدادش و منزّه بودنش از حجب و كدورات عالم مادی تواند وجود عالم امرى یعنی ذوات حقیقى ملانكه را ملاقات كند .

در فص سی و سوم گفته است كه النبوة تختص فى روحها بقوة قدسية . و چون انبیاء ذو مراتب اند كه تلك الرسل فضلٌ بعضهم على بعض , و ارسلنا رسلنا تترى , لقد فضلنا بعض النبیین على بعض , لاجرم روح قدسى در ایشان به مراتب است , همانطور كه دیگر مردم در داشتن نفس ناطقه انسانی باختلاف درجات اند و رفعا بعضهم فوق بعض درجات , یرفع الله الذین آمنوا منكم و الذین اوتوا العلم درجات . و سفراء الله نیز در عموم این آیات داخل اند .

مسأله بیست و نهم از مسائل صد و پنجاه و پنجگانه حكیم ترمذی و جواب آن , از باب هفتاد و سوم فتوحات مكیه در این موضوع مطلوبست . (ج 2 ط بیروت ص 60) .

صفحه : 391

شیخ اجل این سینا در نمط سوم اشارات برای اثبات روح قدسى از غیبی شروع کرد و به غنی از تعلم و فكرت منتهی شد كه این غنی همان صاحب روح قدسى است به این بیان :

ولعلك تشتهى زيادة دلالة على القوة القدسية و امكان وجودها فاسمع الست تعلم ان اللحدس وجودا و ان للانسان فيه مراتب و فى الفكرة فمنهم غیبی لاتعود عليه الفكرة برادة , و منهم من له فطانة الى حد ما و يستمع بالفكر , و منهم من هو اثقف من ذلك و له اصابة فى المعقولات بالحدس , و تلك الثقافة غير متشابهة فى الجميع بل ربما قلت و ربما كثرت , و كما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فأيقن ان الجانب الذى ىلى الزيادة يمكن انتهائه الى غنى فى اكثر احواله عن التعلم و الفكرة . و چون روح نبوت اختصاص بقوه قدسى دارد و ایده بروح القدس , و لا تفرق بين احد من رسله و انبیاء را اختلاف مراتب است چنانكه آیات فوق و روایات كتاب حجت كافی در طبقات انبیاء و رسل دارند . و لاجرم روح قدسى چنانكه گفتیم در ایشان اختلاف مراتب دارد سخنى در این مقام از حكیم متأله ملاعلى نوری قدس سره نقل كنیم تا بسر مطلب آشنانتر شویم : در تعلیقاتش بر اسرار الايات صدر المتألهين اعلى الله تعالى مقامه و رفع درجاته (ص 66 چاپ رحلى سرفنگى) فرموده است : اعلم ان روح القدس روحان روح القدس الادنى و هو الروح الخامس المؤيد لسائر الانبياء , روح القدس الاعلى و هو الروح السادس المسمى بالمحمدية البيضاء , و حقيقة الادمية الاولى المسماة بالعقل الذى ذاق فى جنان الصاقورة باكورة حدائق آل محمد صلى الله عليه و آله الوارثين لكماله بلغ العلى بكمال كشاف الدجى بجماله (حسنت جميع خصاله) صلوا عليه و آله و ذلك الروح الاعظم مع حضرة الخاتم يكون جهرا و مع سائر الانبياء سرا و من هنا صار سائر الانبياء مجالى نبوة حضرة الخاتم صلى الله عليه و آله ينبغى ان يعلم منزلة النبى

صفحه : 392

الختمى صلى الله عليه و آله منزلة مشتركة يشارك فيها سائر الانبياء ولو بتفاوت ما , و منزلة خاصة اختصاصية له صلى الله عليه و آله بحسبها تحقق له منصب الخاتمية فى النبوة فصارت منزلة سائر الانبياء منه صلى الله عليه و آله منزلة المجالى و المرايا النبوية و منزلة الخلفاء منه صلى الله عليه و آله فيها و فى الرسالة . و له صلى الله عليه و آله منزلة اختصاصية فوق منزلة الختمية فى النبوة و هى منزلة خلافة الله تعالى خلافة الالهية و الربوبية و من هناك قيل او يقال ان آدم ابالبشر خليفته صلى الله عليه و آله بل خليفته و اليه يشير قول الرئيس

ابن سینا فی رسالتہ المعراجیہ فی ذیل منقبہ حضرة خاتم الاولیاء علی المرتضیٰ علیہ السلام و فی جملة مناقبہ قال : علی علیہ السلام بین الصحابة كالمعقول بین المحسوس یعنی همه لفظند اوست خود معنی حیث قال ان للانسان ان يصل الى مقام يكاد ان يحل عبادته فليتأمل فيه لمافيه قل من يتمكن من ان يلاقيه . عبارت متاله نوری که روح القدس را به روح خامس تعبیر کرده است , اشارت بروایات اهل بیت وحی دارد که اینک متعرض میشویم . و عبارت جنان صاقوره اشاره بحدیثی است از امام عسکری علیہ السلام : و روح القدس فی جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة .

مرحوم کلینی در کتاب حجت کافی (ص 213 ج 1 معرب) بابی دارد بنام باب فیہ ذکر الارواح التي فی الانمة علیهم السلام در آن باب باسنادش از جابر عن ابی جعفر باقر علیہ السلام روایت کرده است که قال سألتہ عن علم العالم ؟ فقال لی یا جابر ان فی الاتبياء والاوصیاء خمسة ارواح : روح القدس و روح الايمان و روح الحیاة و روح القوة و روح الشهوة , فبروح القدس یا جابر عرفوا ما تحت العرش الی ما تحت الثرى . ثم قال یا جابر ان هذه الاربعة ارواح يصيبها الحدثن الارواح القدس فانها لاتلهو و لاتعلب .

و حدیث دیگر که از این مبسوط تر است نیز در همان باب کتاب کافی از مفضل بن عمر از ابو عبدالله امام صادق علیه السلام است قال صفحه : 393

سألتہ عن علم الامام بما فی اقطار الارض و هو فی بيته مرخی علیہ ستره ؟ فقال یا مفضل ان الله تبارك و تعالى جعل فی النبی صلی الله علیہ و آله خمسة ارواح : روح الحیوة فیه رب و درج . و روح القوة فیه نهض و جاهد . و روح الشهوة فیه اكل و شرب و اتی النساء من الحلال . و روح الايمان فیه آمن و عدل . و روح القدس فیه حمل النبوة . فاذا قبض النبی صلی الله علیہ و آله وسلم , انتقل روح القدس فصار الی الامام علیہ السلام . و روح القدس لاينام و لا يغفل و لا يلهو و لا يزهو , و الاربعة الارواح تنام و تغفل و تزهو و تلهو و روح القدس كان يرى به .

و حدیث دیگر که از این هم مبسوط تر است نیز در همان باب کافی از جابر جعفی از ابی عبدالله امام صادق علیه السلام است :

قال قال ابو عبدالله علیہ السلام یا جابر ان الله تبارك و تعالى خلق الخلق ثلاثة اصناف و هو قول الله عزوجل : و كنتم ازواجاً ثلاثة فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة و اصحاب المشنمة ما اصحاب المشنمة و السابقون السابقون اولئك المقربون (واقعه 116) فالسابقون هم رسل الله و خاصة الله من خلقه جعل فیهم خمسة ارواح : ایدهم بروح القدس فیه عرفوا الاشياء و ایدهم بروح الايمان فیه خافوا الله عزوجل . و ایدهم بروح القوة فیه قدروا علی طاعة الله و ایدهم بروح الشهوة فیه اشتهوا طاعة الله عزوجل و كرهوا معصيته و جعل فیهم روح المدرج الذی به يذهب الناس و يجینون . و جعل فی المؤمنین اصحاب الميمنة روح الايمان فیه خافوا الله . و جعل فیهم روح القوة فیه قدروا علی طاعة الله . و جعل فیهم روح الشهوة فیه اشتهوا طاعة الله و جعل فیهم روح المدرج الذی به يذهب الناس و يجینون . و نیز مرحوم کلینی در باب دیگر کافی (ص 328 ج 1) چند حدیث از ائمة علیهم السلام روایت کرده است که تلقی روح القدس حکم الهی را بیان می کنند : باسنادش از عمار ساباطی حدیث کرده است که قال قلت لابی عبدالله علیہ السلام بما تحکمون اذا حکمتم ؟ صفحه : 394

قال بحکم الله و حکم داود فاذا ورد علينا الشی الذی لیس عندنا تلقانا به روح القدس .

و در حدیث دیگر از جعید الهمدانی عن علی بن الحسین علیهما السلام قال سألتہ بای حکم تحکمون قال حکم آل داود فان اعیانا شی تلقانا به روح القدس .

در مباحث گذشته دانسته ای که انسان حقیقت واحده ذات مراتب است النفس فی وحدته کل القوی , پس پنج روح که در سابقون است , مراد این نیست که پنج روح متعدد در ایشان باشد زیرا که ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه (احزاب 5) , بلکه يك حقیقت واحد ذات مراتب است که باعتبارات و جهاتی اسامی گوناگون به او داده می شود . حدیث شریف کمیل از امیرالمؤمنین علیہ السلام راجع به اقسام نفس , در این مقام در دلالت به مقصود به کار آید (حدیث اول از چهل حدیث در معرفت نفس که نکته هزار و یکم هزار و يك نکته است) .

غرض اینکه که جمیع افعال و اقوال و احوال ناشی از همان يك حقیقت است که می گوید : من رفتم , و من طاعت خدا کردم , و من خوف خدا دارم , و من معصیت را ناخوش دارم , و من ایمان بغیب دارم , و من اکل و شرب دارم , و من عدل و داد می کنم , و من عالم به همه اشیا از تحت العرش تا تحت الثرى هستم .

و این روح القدس که در مقربین است همان قوه قدسیه است که فارابی و دیگر حکمای الهی گفته اند : النبوة تختص فی روحها بقوة قدسیة . یعنی این روح القدس مرتبه عالی جان ایشان است نه این که مراد از آن جبرئیل علیه السلام بوده باشد . اگر چه روح القدس یکی از اوصاف امین وحی الهی جبرائیل علیه السلام است قل نزلہ

روح القدس من ربك بالحق (نحل 103) و بدین معنی در روایات بسیار آمده است جز اینکه در احادیث روح نبوت به روح القدس تعبیر شد و وجود نفسی جبرئیل علیه السلام نیز روح القدس است تا بدانی که صفحه : 395

روح قدسی باید تا با روح القدس ارتباط و اتصال بلکه اتحاد یابد . در این نکات تأمل بسزا باید کرد تا به مغزی و لب مطلب رسید . و همچنین است سخن در ارواح دیگری که در اصحاب میمنه و مشامه هست . یعنی مقصود یک حقیقت ذات مراتب است .

روح الایمان که در اصحاب میمنه است همان است که در کتب عقلیه از آن بقوه عاقله تعبیر میشود که به آن ایمان بعالم غیب آورد و عدل پیشه کرد که امام فرمود و خوف خدا دارد فیه آمن و عدل و خافوا الله عزوجل , روح مقربین و اجد این مرتبه است با اضافه که آن قوه قدسیه یعنی روح القدس است که در نبی و وصی و بالجمله در مقربین باختلاف درجات است روح قدسی را وصف فرموده است که لاینام و لایغفل و لایلهو و لایزهو , و روح القدس کان یری به . فیروح القدس عرفوا ما تحت العرش الا ما تحت الثری . رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود تنام عینی ولاینام قلبی . خداوند در سوره نجم فرمود : فاوحی الی عبده ما اوحی ما کذب الفواد ما یری لقد رأی من آیات ربه الکبری . و در سوره اعلی فرمود : سنقرنک فلا تنسی . و در آخر سوره جن فرمود : عالم الغیب فلا ینظر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسدا لیعلم ان قدا بلغوا رسالات ربهم و احاطه بمالذیهم و اخصی کل شی عدا . و در سوره انعام فرمود (آیه 76) و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض و در سوره آل عمران فرمود (آیه 44) ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک و از اینگونه آیات در اوصاف دارنده روح قدسی در قرآن کریم بسیار است . امام در وصف دارنده روح قدسی فرمود که غفلت و لهُو و زهُو ندارد . سفرای الهی در حد مشترک بین عالم ملک و عالم ملکوت قرار گرفته اند که با هر یک از آن دو عالم بوجهی مشارکت دارند در اطلاعاتشان بر ملکوت سموات و ارض چون ملائکه اند و در مطعم و مشرب و منکح و امثال این امور چون بشر که دستی بعالم اله صفحه : 396

دارند و دستی بخلق خدا از آن دست می گیرند و بدین دست می بخشند اگر چنانچه غفلت و لهُو و هو بدانها روی آورد حجت خداوند بر مردم تمام نگردد .

از کلام صدرالمتالیهین در اسرار الایات است که فرمود : اقتضت الحکمة الالهیه ان تكون الشجرة النبویة صنفا مفردا بل نوعا واقعا بین الانسان و بین الملك جالسا فی حدالمشترک بین عالمی الملك و الملكوت مشارکا لكل واحد منهما علی وجه فانهم کالملائکة فی اطلاعهم علی ملکوت السموات والارض و کالبشر فی احوال المطعم و المشرب و المنکح (ص 66 چاپ رحلی سنگی) .

در علامت امام در بسیاری از روایات ما آمده است که امام آن کسی است که لهُو و لعب ندارد ثقة الاسلام کلینی در کتاب حجت کافی بابی بعنوان باب الامور التي توجب حجة الامام علیه السلام دارد در حدیث چهارم آن باب باسنادش از معاویة بن وهب روایت کرده است که قال : قلت لابی جعفر علیه السلام ما علامة الامام الذی بعد الامام ؟ فقال : طهارة الولادة و حسن المنشأ ولایلهو و لایلعب (ص 225 ج 1 معرب) . و در حدیث پانزدهم باب الاشارة والنص علی ابن الحسن موسی علیه السلام باسنادش از صفوان جمال روایت کرده است که قال سألت ابا عبدالله علیه السلام عن صاحب هذا الامر ؟ فقال ان صاحب هذا الامر لایلهو و لایلعب . و اقبل ابوالحسن موسی علیه السلام و هو صغیر و معه عناق مکیة و هو یقول لها اسجدی لربک , فأخذہ ابو عبدالله علیه السلام و ضمه الیه و قال بابی وامی من لایلهو و لایلعب (ص 248 ج 1 معرب) . فرقه امامیه اثنا عشریه پیغمبران و جانشینان آنان را بدین صفات شناسند که از قرآن و روایات و ادله عقلیه حکمای متالیهین مستفاد است که نه غفلت بدیشان روی میاورد و نه اهل لهُو و لعب و زهوند و ایشانند که امانا و شهدای اله عالم و عالم به ما تحت العرش الی صفحه : 397

تحت الثری هستند و نور الله و ولایة امرالله و خزنه علم الله و خلفایش در زمین اند و ابواب الهی و ارکان ارض اند .

این دارنده روح قدسی است که امامیه او را بصاحب مقام عصمت تعبیر می کنند و او را معصوم میدانند که در فعل و قول و تلقی وحی و در همه شئون امورش مطلقا از خطا و عصیان و غفلت و نسیان و لهُو و لعب و زهُو معصوم است و کسی که بدین صفت عصمت متصف نباشد خلیفة الله و حجة الله علی خلقه نخواهد بود الله اعلم حیث یجعل رسالته .

آن که امام علیه السلام فرمود : (اذا قبض النبی صلی الله علیه و آله و سلم انتقل روح القدس فصار الی الامام)

مراد این نیست که روح از بدن پیغمبر به بدن امام منتقل می شود بصورت انتقال شی از جانی به جانی ، زیرا که این تناسخ باطل است که براهین محکم بر ابطال آن قائم است ، بلکه مراد این است که مانند آن حقیقت که حامل نبوت بود امام نیز دارا است که وصی و خلیفه اوست هر چند صاحب مقام نبوت تشریحی نیست . آنکه امام علیه السلام فرمود خداوند تبارک و تعالی خلق را بر سه صنف آفرید : سابقون و اصحاب میمنه و اصحاب مشنمه ، چنانست که در مباحث سالفه دانسته ای عوالم بطور کلی سه قسم است مجرد محض و مادی محض و عالمی که متوسط بین آن دو است و در آخر فص سی و ششم حدیثی هم در عوالم کلیه سه گانه از امام صادق علیه السلام نقل شد غرض این که همچنان عوالم سه است ، اصناف مردم بر سه قسم اند که هر صنفی با عالمی تناسب دارد . مراتب سه گانه معراج که از مسجد اقصی سیر در زمین ، و پس از آن سیر در آسمانها ، و سپس گذشتن از آسمانها ، که نخستین راجع به حال اکثری امت ، و دومین برزخ میان غیب و شهادت که راجع به حال خواص است ، و سومین عالم غیب محض که راجع به حال اخص و واحدی است ، در این مقام نیک مناسب است به نکته 974

صفحه : 398

هزار و یک نکته رجوع شود .

آنکه امام علیه السلام فرمود [: (فالسابقون هم رسل الله و خاصة الله من خلقه)] این خاصه الله بعد از سلسله سفرای الهی از رسل و انبیاء و اوصیای ایشان آحادی هستند که باقتفاء و اقتدای صاحب نبوت تشریحی صاحب نبوت مقامی می گردند ، لسان الغیب قدس سره الشریف این دو مقام را اراده کرده که گفته است :

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید

دگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد

بطور اجمال گوئیم که سفرای الهی از لهُو و لغو و لعب و زهو و سخریه و مجاز و دیگر صفاتی که عقل از آن اشمز از و طبع از آن تنفر دارد منزهند و این وسائط فیض مردم را بسوی خود و مقام خود دعوت کردند چون امام یعنی پیشوا و سرمشق ایشان بودند پس اینکه بمردم فرموده اند بسوی ما بیایید و تاسی و اقتدای بما داشته باشید دعوتی بحق است و ارشادی بصدق تا همت مدعو چه کند کل میسر لما خلق له هر که ندایشان را باخلاص لبیک گفت و مطابق سرمشق تعلیم گرفت اگر چه صاحب مقام نبوت تشریحی نمیشود ولی دگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد .

از این روی آحادی که ندای آن منادیان را بصدق لبیک گفته اند کرامات و امور خارق عادات از آنها صادر شده است که موجب حیرت دیگران است . شیخ عارف محیی الدین عربی در چند جای باب هفتاد و سوم فتوحات مکیه ، و ابواب دیگر آن در این موضوع مطالبی بسیار بلند آورده است و اما از تعرض بدانها اعراض کرده ایم که هم بطول می انجامد و هم این که حلقها تنگ است .

روایای صالح جزئی از نبوت است ، و از زبان نبوت به چندین وجه در این باره در جوامع روایی فریقین نقل گردیده است ، این روایای صالح است که جزئی از نبوت است ، تو صد حدیث مفصل بخوان

صفحه : 399

از این مجمل .

در این آیه که فرمود : سابقون مقربون اند ، و در آیات و روایاتی که درباره مقربان آمد تدبیر و تأمل به سزا شود تا به مقربان و اقسام قرب آشنایی بیشتر حاصل گردد .

آنکه متاله نوری فرموده است روح القدس الاعلی و هو الروح السادس المسمى بالمحمدية البيضاء کلامی بسیار منیع و مطلبی بغایت رفیع است زیرا که دانسته ای این ارواح مراتب یک حقیقت اند و این حقیقت واحده مطابق شنون و اطوار و احوال و افعال او باسامی گوناگون موسوم شده است و هر شأن او به اسمی مسمی گردیده است و چون همه انبیا به اختلاف مراتبشان در داشتن قوه قدسیه که بتعبیر حدیث روح القدس بود شریکند و مقام ختمی ارفع و اشمخ از همه مقامات است لذا روح ختمی را که عالیترین درجه و منزل نهایی و غایه قصوای کمال انسانی است ، روح القدس اعلی ، و روح سادس ، و محمدیه بیضاء گفته اند و چه خوب گفته اند . بقول حافظ : هر نکته ای که گفتم در وصف آن شمانل

هر کس شنید گفتا لله در قائل

اگر چه ندیده ایم که در حدیثی روح سادس عنوان شده باشد ، و لکن آن که روح ختمی را روح سادس دانسته است که از آن آخرین مرتبه ارتقائی روح انسان کامل را اراده کرده است ، به صواب رفته است . و احادیث در این گونه مباحث که از اصول عقائد است ، معاضد عقل و مصدق براهین اند . و اصل در اصول عقائد حکم عقل است . و چون معنی صحیح بود در اصطلاح مشامحه روا نبود . خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید در

فوائد بعث گوید : البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه . الخ . عبارات متاله نوری که آدم ابوالبشر خلیفه بلکه خلیقه خاتم است بدین لحاظ است که وجود خاتم صلی الله علیه و آله وسلم ثمره شجره صفحه : 400

وجود است . امیرالمؤمنین علیه السلام نیز فرموده است : فانا صنائع ربنا و الخلق (و الناس خ ل) بعد صنائع لنا (کتاب 28 نهج البلاغة و من کتابه علیه السلام الی معاویة و هو من محاسن الکتاب) عارف رومی گوید :

ظاهرا آن شاخ اصل میوه است

باطنا بهر ثمر شد شاخ هست

گر نبودی میل و امید و ثمر

کی نشاندی باغبان بیخ شجر

پس بمعنی آن شجر از میوه زاد

گر بصورت از شجر بودش ولاد

مصطفی زین گفت کادم و انبیا

خلف من باشند در زیر لوا

بهر این فرموده است آن ذوفنون

رمز نحن الاخرون السابقون

گر بصورت من ز آدم زاده ام

من بمعنی جد جد افتاده ام

کز برای من بدش سجده ملک

وز پی من رفت بر هفتم فلک

پس زمن زایید در معنی پدر

پس ز میوه زاد در معنی شجر

آنکه فارابی گفت که ملک را بر غیر صورتش می بیند چنانست که دانسته ای صورت حقیقی ملک وجود نفسی او است و تمثیل ملک برای روح قدسی انسان بحسب احتمال و قابلیت وی وجود اضافی ملک است بدین اعتبار و این غیر آنست .

شیخ رئیس در تعلیقات گوید : النفس اذا طالعت شینا من الملکوت فانها لامحالة تكون مجردة غیر مستصحبة

لقوة خیالیة او و همیة صفحه : 401

او غیر هما , فیض علیها العقل الفعال ذلك المعنى کلیا غیر مفصل ولا منظم دفعة , ثم فیض عن النفس الی القوة الخیالیة فتخیله مفصلا منظمًا بعبارة مسموعة منظومة . و یشبهه أن يكون الوحي على هذا الوجه فان العقل الفعال لا يكون محتاجا الی قوة تخيلية فيه افاضة الوحي على النفس فیخاطب بالفاظ مسموعة مفصلة (ص 82 ط 1) .

آنکه فارابی گفت سفری میان دو باطن از دو ظاهر گیرد , مراد از دو باطن یکی بطن مخاطب و دیگر باطن

مخاطب است و همچنین دو ظاهر و مراد از سفری تکلم و کتابت و اشارت و مانند آنها است .

آنکه گفت پس موحی الیه بباطن خود بملک متصل میگردد بحث آن در شرح فص سی و سوم بگذشت .

آنکه فارابی گفت : از دو وجه متأدی میشود یک وجه اتصال بخود ملک است و مربوط به ادراک قوه قدسیه است

. و وجه دیگر بصورت محسوس در آمدن ملک و باصوات مسموعه متمثل گردیدن حقیقت عینی کلام ملکی

است . آنکه فارابی گفت سفری میان دو باطن از دو ظاهر گیرد , مراد الیه را شبه غشوه ای عارض گردد .

کلمه شبه بسیار نیکو افتاده است , و سخن برای اهل سخن معلوم است . و بحث و روایات در اختلاف احوال

رسول الله هنگام نزول وحی در قیل گفته آمد .

از روایات استفاده میشود که حال رسول الله صلی الله علیه و آله در هنگام وحی بی تمثیل سنگین تر از حال او در

هنگام وحی با تمثیل بود و این معنی برای اهل سلوک واضح است که چون جذبیه های بی صورت دست دهد

سخت در قلق و اضطراب افتند بخلاف حالتی که با حصول تمثیل است . علتش این است که در تمثیل با صورت

مألوف و مأنوس عالم شهادت محسوس است , بخلاف خلاف آن که با مجرد بخت است .

و علت دیگر این که عالم شهادت نشأه افتراق است , و عالم غیب عالم انفراد , لاجرم وحدت و سلطه با این

است که جمع است , و آن صفحه : 402

چون متکثر است ضعیف است . از این روی هر چه توجه روح انسان به عالم جمع بیشتر شود , دهشت او

بیشتر است که با قوی تر روی می گردد . در سادس بحار و (ص 362 طبع کمپانی) از امالی شیخ باسنادش

روایت کرده است عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال بعض اصحابنا اصلحك الله كان رسول

الله صلى الله عليه و آله يقول قال جبرئيل و هذا جبرئيل يأمرني ثم يكون في حال أخرى يغمى عليه قال فقال ابو عبد الله عليه السلام انه اذا كان الوحي من الله اليه ليس بينهما جبرئيل اصابه ذلك لتقل الوحي من الله و اذا كان بينهما جبرئيل لم يصبه ذلك فقال : قال لي جبرئيل و هذا جبرئيل .

مسائلی که در این فص و فصوص گذشته در وحی و نزول ملک عنوان کرده ایم بر مبانی ادله و براهین کتب عقلیه حکیمه بیان شده اند , و در صحف عرفانیه نیز حول این مباحث لطائفی بیان فرموده اند . پوشیده نماند که عین الفاظ قرآن مجید وحی است نه آنکه معنی آن بر قلب رسول الله صلى الله عليه و آله القاء می شد و آن بزرگوار بهر لفظی که می خواست تعبیر می کرد و این مطلب از ضروریات دین مبین اسلام و صریح قرآن کریم است لاتحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه و قرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه (القیمه 18) .

و نیز یکی از مباحث شریف در این مقام , سخن در اقسام و مراتب وحی و فرق بین وحی و الهام است که باز حکیم و عارف را در هر يك مطالبی بلند است . و بسیاری از این مسائل و حقائق را در چندین نکته هزار و يك نکته به تنقیح تحریر شده می یابی .

خداوند متعال توفیق ادراك معارف حقه که نیل به حقائق قرآن و روایات صادره از خاندان وحی است عنایت فرماید العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء کمتر کسی است که بتواند بسیر در اینگونه عقاب کنود علمی توفیق یابد چنانکه می بینی همیشه در هر عصر عددی بسیار قلیل بوصول اینگونه دقائق فائز بودند امیرالمؤمنین علی

صفحه : 403

علیه السلام فرمود : ان امرنا صعب مستصعب لا یحتمله الا عبد مؤمن امتحن الله قلبه للایمان (خطبه 187 نهج)

امام صادق علیه السلام فرمود : ان حدیثنا صعب مستصعب لا یحتمله الا صدور منيرة او قلوب سلیمة او اخلاق حسنة (ص 331 ج 1 اصول کافی معرب) . افلاطون الهی گوید : ان شاهق المعرفة اشمخ من ان یطیر الیه کل طائر و سراق البصیرة احجب من ان یحوم حوله کل سائر (فصل 4 رساله زینون فارابی) شیخ اجل ابن سینا در آخر نمط نهم اشارات گوید : جل جناب الحق عن ان یكون شریعة لكل وارد او یطلع علیه الا واحد بعد واحد . و الحمد لله رب العالمین .

تبصره : در این مقام سزاوار است که بین نبوت تشریحی و انبانی فرق گذاشت تفصیل آن را در رساله نهج الولاية , و رساله انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغة , و در شرح فصوص الحکم شیخ عارف محیی الدین عربی , ذکر کرده ایم .

صفحه : 404

فص 58

لاتظن ان القلم آلة جمادية . و اللوح بسیط , و الكتاب (الكتابة خ ل) نقش مرقوم , بل القلم ملك روحانی , و اللوح ملك روحانی , و الكتابة تصویر الحقائق . فالقلم یتلقى ما فی الامر من المعانی و یتودعه اللوح بالكتابة الروحانية , فینبعث القضاء من القلم , و التقدير (و القدر خ ل) من اللوح . أما القضاء فیشتمل علی مضمون امره الواحد , و التقدير یشتمل علی مضمون التنزیل بقدر معلوم و فیها یسنح (یسیح , یشبح خ ل) الی الملائكة التي فی السموات , ثم یفیض الی الملائكة التي فی الارضین ثم یحصل المقدر فی الوجود .

ترجمه : گمان میرکه قلم آلتی جمادی است , و لوح سطحی است , و کتاب نقشی است بلکه قلم ملك روحانی است , و لوح ملك روحانی است و کتابت تصویر حقائق است . پس قلم معانی را که در عالم امر است فرا می گیرد و بکتابتی روحانی آن را بودیعت بلوح می سپارد پس قضا از قلم منبعث می شود , و تقدیر از لوح . اما قضا مشتمل بر مضمون امر واحد او است , و تقدیر مشتمل بر مضمون تنزیل باندازه معلوم . مقدر در این مرتبه تقدیر بملائکه ای که در سمواتند سناح میشود سپس به ملائکه ای که در زمین اند فائض می شود سپس در وجود حاصل میشود .

صفحه : 405

قلم و لوح و کتاب , قضا و قدر , آسمان و زمین , طبقات ملائکه بیان : در شرح این فص باید از قلم و لوح و کتاب و قضا و قدر و آسمان و زمین و ملائکه در آسمان و ملائکه در زمین یعنی طبقات و مراتب ملائکه و در انزال و تنزیل سخن گفت پس گوئیم :

در چند فص پیش بخصوص در فص پنجاه و هفتم دانسته شد که ملائکه موجودات امری الوجودند که مجرد از علائقی ماده و منزله از اوصاف جسم و جسمانیات اند و لذا آنها را مفارقات گویند یعنی مفارق از احیاز و

اوضاع و جهات و ابعاد و ازمنه و اوقات و حدود و امتدادتند که اینهمه اوصاف جسم و جسمانیاتند و ماده و مادیات بدانها وابسته اند فارابی در اینجا فرماید که قلم و لوح نیز دو ملک روحانی اند پس لوح و قلم از موجودات عالم امرند مرتبه ای از آن که حائز امر واحد حق و حکم کلی است قلم است که قضا از آنجا منبث می گردد و مرتبه ای دیگر که پس از رتبه قلم است و قضا در آنجا تفصیل می یابد قدر است که از آن تعبیر به تقدیر کرده است همچنانکه لوح و قلم آلت جمادی نیستند معنی کتاب و کتابت نیز نقش حروف بر صفحه لوح سطحی چون کاغذ و چوب و امثال آنها نیست بلکه مراد آن تصویر حقائق وجودیه است از ملک قلم به ملک لوح . در چند جای این کتاب متعرض شده ایم که آنچه در سرای طبیعتند مطلقا از لفظ گرفته تا عین همگی اطلاق و اصنام ماورای طبیعتند بنابراین الفاظی که در این نشأه بکار میبریم و از آنها معانی بخصوصی اراده میکنیم ، معانی این الفاظ نموداری و سایه و نشانه ای از معانی حقیقی و اصلی ماورای طبیعت اند که معانی از چندین عالم تنزل کرده است و در هر عالمی بلباسی خود را نشان میدهد و در عالم ماده عنصری که رسیده اند در این لباسهای مخصوص مادی

صفحه : 406

ظاهر شده اند که چون از اینجا عروج کنند هر چه بعالم اله نزدیکتر می شوند وحدت آنها قویتر و وجود آنها شدیدتر و احاطه وجودی آنها بیشتر میشود :

میزان عالم طبیعت چون بعالم امر رسد نحن الموازین القسط می گردد ، نفخ اینجا که به نفخت فیه من روحی برسد نه دهند میخواد و نه هوا و نه دمیدن ، ید اینجا که ید الله شود ، و جنب اینجا که جنب الله شود ، و دیگر الفاظ بمعانی اینجا که آنجایی شود همه بدین مثبت است . و معنای ید لفظ مطابق طبقات عوالم همه در طول هم قرار گرفته اند چنانکه در پیش گفته ایم که معانی قرآن مجید همه در طول هم است . لوح و قلم و کتاب و کلمه و کلام نیز این چنینند رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم فرمود اوتیت جوامع الکلم . و امام صادق علیه السلام فرمود نحن الکلمات التامات . و در قرآن کریم فرموده است : ان الله یبشرك بکلمة منه اسمہ المسیح عیسی بن مریم (46 آل عمران) انما المسیح عیسی بن مریم رسول الله و کلمته (النساء 172) قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفذ کلمات ربی و لوحنا بمثله مددا (کهف 110) ما نفدت کلمات الله (لقمان 28) و عن الصادق علیه السلام کما فی الصافی او عن امیرالمؤمنین علی علیه السلام ما قاله ابن جمهور قدس سره : الصورة الانسانية هی اکبر حجج الله علی خلقه و هی الکتاب الذی کتبه بیده الخ (ص 12 شرح جوشن منله سبزواری) و آیاتی در کتاب و معنی آن که در این فص تذکر می دهیم . در بیان لوح و قلم یعنی از نور ولایت فروغ بگیریم یعنی از خاندان وحی و حمله قرآن مدد طلبیم و نیز از کلام اعظم علماء در شرح و تفسیر آیات و اخبار استفاده کنیم :

جناب رئیس المحدثین ابن بابویه صدوق در رساله اعتقادات گوید : اعتقادنا فی اللوح و القلم انهما ملکان .

صفحه : 407

جناب شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی در اعمال ماه رجب کتاب عظیم الشان مصباح المتهدج (ص 556 و 557) از امام ابوالحسن علی بن محمد که امام علی نقی صلوات الله تعالی علیهما السلام است ، روایت کرده است که آنکه کان يدعو بهذا الدعاء یا نور النور یا مدیر الامور تا اینکه فرماید : اسئلک یا مولای بالفجر و اللیالی العشر و الشفع و الوتر و اللیل اذا یسر و بما جرى به قلم الاقلام بغير کف و لا ابهام و باسماک العظام الخ . آنکه صدوق فرمود اعتقادنا فی اللوح و القلم انهما ملکان عبارت روایتی است که در معانی الاخبار باسنادش از ابراهیم کرخی روایت کرده است قال سألت جعفر بن محمد علیه السلام عن اللوح و القلم فقال هما ملکان (ص 90 بحارج 14 طبع کمپانی) .

و نیز در معانی الاخبار در تفسیر آیه شریفه ن و القلم و ما یسطرون باسنادش از سفیان الثوری روایت کرده است قال سألت جعفر بن محمد علیه السلام عن ن فقال علیه السلام هو نهر فی الجنة قال الله عزوجل احمد محمد فصار مدادا ثم قال عزوجل للقلم اکتب فسطر القلم فی اللوح المحفوظ ما کان و ما هو کائن الی یوم القيمة فالمداد مداد من نور و القلم قلم من نور و اللوح لوح من نور . قال سفیان فقلت له یا ابن رسول الله صلی الله علیه و آله بین لی امر اللوح و القلم و امداد فضل بیان و علمنی مما علمک الله فقال یا ابن سعید لولا انک اهل للجواب ما أجبته فنون ملک یودی الی القلم و هو ملک و القلم یودی الی اللوح و هو ملک ، و اللوح یودی الی اسرافیل و اسرافیل یودی الی میکائیل و میکائیل یودی الی جبرئیل و جبرئیل یودی الی الانبیاء و الرسل علیهم السلام قال ثم قال لی قم یا سفیان فلا آمن علیک (14 بحار ص 90) .

سفیان صوری همان صوفی معروف است که ابو عبدالله سفیان بن سعید ثوری کوفی است از امام صادق علیه السلام روایت کرده است و دستور العملهای بسیاری از امام صادق علیه السلام دارد و ثوری بفتح ثاء مثلثه

منسوب به ثورین عبد مناة است که یکی از اجداد او است .

صفحه : 408

جمع کثیری از اعیان علماء و حمله روایات از آن جمله عبدالرزاق ابن همام صنعانی صاحب کتاب مصنف از او روایت می کنند وفات او در سنه حدود صد و شصت و یک بوده است در تقریب ابن حجر و حلیة الاولیاء ابونعیم اصفهانی و روضات الجنات خوانساری شرح حالش بتفصیل مذکور است .

در کلمه صوفیه سخنها بسیار گفته اند و حقیقت آن صوفیه باسین است چنانکه علامه کبیر ابوریحان بیرونی رحمه الله در کتاب ماللهند (ص 24 طبع حیدر آباد دکن) فرموده است : السوفیة و هم الحکماء فان سوف بالیونانیة الحکمة و بها سمی الفیلسوف پیلاسیوا ای محب الحکمة و لما ذهب فی الاسلام قوم الی قریب من رأیهم سموا باسمهم ولم یعرف القلب بعضهم فنسبهم للتوکل .

در این حدیث شریف امام علیه السلام اول ن را به نه تفسیر فرمود و نهر را به مداد پس از آن فرمود که مداد و قلم و لوح همه نورند و چون سفیان ثوری توضیح بیشتر از امام علیه السلام خواست و امام هم او را اهل جواب دید فرمود که ن ملک است و قلم و لوح نیز ملکنند . و اگر بیان بیشتر طلب میکرد و امام جواب دادن آنرا صواب می دید معنی ن و قلم و لوح روشنتر و ادق و الطف از آنچه که فرموده بود بظهور می پیوست .

ن را به نهر و نهر را بمداد تفسیر کرده است که اینهمه کلمات وجودیه از قلم اعلی بر لوح نقش بسته است باید مداد آن نهری باشد و این مداد را به نور وصف فرموده است چون که کلمات پدید آمده از او نورند یعنی وجود نور است ، مداد و نهر چون قلم و لوح در روایات باوصاف چندی وصف شده است که برخی از آنها را نقل می کنیم :

عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم قال ان اول شی خلق الله القلم ثم خلق النون و هی الدواة ثم قال له اکتب قال و ما اکتب قال ما کان و ما هو کائن الی یوم القیمة من عمل او اثر اورزق او اجل فکتب ما یکون و ما هو الی یوم القیمة و ذلك قوله ن و القلم و ما یسطرون ثم ختم صفحه : 409

علی فی القلم فلم ینطق و لا ینطق الی یوم القیمة ثم خلق الله العقل فقال و عزتی لاکملنک فیمن اجبت و لانقصنک فیمن أبغضت (ص 91 ج 14 بحار و تفسیر الدر المنثور فی تفسیر سورة ن و القلم) .

و عن معویة بن قره عن ابيه قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله ن و القلم و ما یسطرون قال لوح من نور و قلم من نور یجری بما هو کائن الی یوم القیمة (ص 91 ج 14 بحار و در منثور در تفسیر سوره قلم) . و عن ابن عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله : النون اللواح المحفوظ و القلم من نور ساطع (ص 91 ج 14 بحار و در منثور) . و عن انس قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله ان بین یدی الرحمن تبارک و تعالی للوحا فیه ثلثمائة و خمس عشرة شریعة یقول الرحمن و عزتی و جلالی لایجنینی عبد من عبادی لایشرك بی شیئا فیه و احدة منکن الا ادخلته الجنة (بحار ص 91 ج 14) .

و عن ابن عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله خلق الله لوحان من درة بیضاء دفاتاه من زبر جده خضراء کتابه من نور یلحظ الیه فی کل یوم ثلثمائة و ستین لحظة یحیی و یمیت و یرزق و یعز و یدل و یفعل ما یشاء . عن عبادة بن الصامت قال سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله یقول ان اول ما خلق الله القلم فقال له اکتب فجری بما هو کائن الی الابد (ص 91 ج 14 بحار و فی الدر المنثور فی تفسیر سورة القلم) .

تفسیر علی بن ابراهیم : عن عبدالرحیم بن القصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال سألته عن ن و القلم قال ان الله خلق القلم من شجرة فی الجنة یقال له الخلد ثم قال لنهر فی الجنة کن مدادا فجمد النهر و کان اشد بیاضا من الثلج و احلی من الشهد ثم قال للقلم اکتب قال یارب ما اکتب قال اکتب ما کان و ما هو کائن الی یوم القیمة فکتب القلم فی رق اشد بیاضا من الفضة و اصفی من الیاقوت ثم طواه فجعله

صفحه : 410

فی رکن العرش ثم ختم علی قم القلم فلم ینطق بعد و لا ینطق ابدا فهو الكتاب المکنون الذی منه النسخ کلها اولستم عربا فکیف لاتعرفون معنی الکلام واحد کم یقول لصاحبه انسخ ذلك الكتاب اولیس انما ینسخ من کتاب آخر من الاصل و هو قوله انا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون (ص 89 بحار ج 14) .

و فی الدر المنثور فی تفسیرن و القلم و ما یسطرون عن ابن عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله ان اول ما خلق الله القلم و الحوت قال اکتب قال ما اکتب قال کل شی کائن الی یوم القیمة ثم قرأ ن و القلم و ما یسطرون فالنون الحوت و القلم القلم .

و فیه ایضا عن ابن عباس فی قوله ن و القلم قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله النون السمكة التي علیها قرار الارضین و القلم الذی خط به ربنا عزوجل القدر خیره و شره و نفعه و ضره و ما یسطرون قال الکرام الکاتبون . و فیه ایضا عن ابن عباس قال اول ما خلق الله القلم فأخذه بيمينه و کلنا یدیہ یمین و خلق النون و هی الدواة و خلق

اللوحة فكتب فيه ثم خلق السموات فكتب ما يكون من حينئذ في الدنيا الى أن تكون الساعة من خلق و مخلوق او عمل معمول بر او فجور و كل رزق حلال أو حرام رطب أو يابس . وفيه عن ابن عباس ان اشباه هذا قسم الله و هي من اسماء الله . وفيه ايضا عن ابن عباس قال ان اول شئ خلق الله القلم فقال له اكتب فقال يا رب و ما اكتب قال اكتب القدر فجرى من ذلك اليوم ما هو كائن الى أن تقوم الساعة ثم طوى الكتاب و ارتفع القلم و كان عرشه على الماء فارتفع بخار الماء ففتقت منه السموات ثم خلق النور فلبست الارض عليه و الارض على ظهر النون فاضطرب النون فمادت الارض فأتبنت بالجبال فان الجبال لتفخر على الارض الى يوم القيامة ثم قرأ ابن عباس ن و القلم و ما يسطرون .

قول ابن عباس در اينگونه مسائل از آن روى سند است كه تفسير صفحه : 411 را از رسول الله صلى الله عليه و آله و اميرالمؤمنين عليه السلام فرا گرفته است و روايات ديگر معاضد گفتار او بسيار است از اين روى كشف روايت بودن گفتار او ميشود .

در روايتى از اميرالمؤمنين عليه السلام منقول است كه اسم حوتى كه زمين بر آنست يهموت است و در بعضى از نسخه ها بلهوت است قال الشاعر : مالياريمك كلكم سكوتا

والله ربي خلق البلهوتا

و فى المجمع عن الباقر عليه السلام ن نهر فى الجنة قال له الله كن مدادا فجمد و كان ابيض من اللبن و أحلى من الشهد ثم قال للقلم اكتب فكتب القلم ما كان و ما هو كائن الى يوم القيمة (تفسير صافى سوره ن و القلم) . و فى الخصال عنه عليه السلام قال لرسول الله صلى الله عليه و آله عشرة اسماء خمسة فى القرآن و خمسة ليست فى القرآن فاما التى فى القرآن محمد و احمد و عبدالله و يس و ن (تفسير صافى سوره ن و القلم) . و فى العلل باسناده عن يحيى بن ابى العلاء الرازى ان رجلا دخل على أبى عبدالله عليه السلام فقال جعلت فداك اخبرنى عن قول الله عزوجل ن و القلم و ما يسطرون قال و التفت ابو عبدالله عليه السلام اليه و قال : اما نون فكان نهرا فى الجنة اشد بياضا من الثلج و احلى من العسل قال الله عزوجل له كن مدادا فكان مدادا ثم أخذ شجرة فغرسها بيده ثم قال و اليد القوة و ليس بحيث تذهب اليه المشبهة ثم قال لها كوني قلما ثم قال له اكتب فقال يا رب و ما اكتب قال ما هو كائن الى يوم القيمة ففعل ذلك ثم ختم عليه و قال و لا تتطقن الى يوم الوقت المعلوم (ص 90 ج 14 بحار) اين حديث در چند مطلب است كه ما مورد حاجت از آنرا نقل كرديم . الدر المنثور عن ابى نعيم فى الحلية عن على عليه السلام مرفوعا قال صفحه : 412

الكرسى لؤلؤ و القلم لؤلؤ و طول القلم سبعمائة سنة و طول الكرسى حيث لا يعلمه الا العالمون (ج 14 بحار ص 90) .

و فى مسائل عبدالله بن سلام حيث يسئل رسول الله صلى الله عليه و آله عن اشياء قال : لم سمى يوم السبت سبتا قال هوم يوم و كل فيه مع كل من المخلوقين ملكان عن يمينه و شماله يكتبان الحسنات و السيئات فالذى عن يمينه يكتب الحسنات و الذى على شماله يكتب السيئات قال صدقت يا محمد .

فاخبرنى اين مقعد الملكين من العبد و ما قلمهما و دواتهما و ما لوحهما و ما مدادهما ؟ قال صلى الله عليه و آله يا ابن سلام مقعد هما بين كتفيه و قلمهما لسانه و دواتهما ريقه و لوحهما فؤاده يكتبان اعماله الى مماته قال صدقت يا محمد .

اخبرنى كم طول القلم و كم عرضه و كم اسنانه و مامداده و ما اثر مجراه قال طول القلم خمسمائة عام له ثمانون سنا يخرج المداد من بين اسنانه و يجرى فى اللوح المحفوظ بما هو كائن الى يوم القيمة بامر الله عزوجل قال صدقت يا محمد .

قال فاخبرنى كم لله من نظرة فى خلقه فى كل يوم و ليلة قال ثلاثمائة و ستون نظرة فى كل نظرة يحيى و يميت و يمضى و يقضى و يرفع و يضع و يسعد و يشقى و يذل و يقهر و يغنى و يفقر قال صدقت يا محمد (ص 172 خريده ابن الوردى) .

در اين حديث بيان عرض قلم نشده است و شايد در طبع ساقط شده باشد و از اختصاص روايت آن نقل ميشود . فى الكافى عن ابى عبدالله عليه السلام ان الله خلق العقل و هو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل فقال الله تعالى خلقتك خلقا عظيما و كرمتك على جميع خلقى الحديث (حديث 14 كتاب العقل و الجهل من الكافى) .

و عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله ان بين يدي صفحه : 413 الرحمن تبارك و تعالى للواحا فيه ثلثمائة و خمسة عشرة شريعة يقول الرحمن و عزتى و جلالى لايجينى عبد من عبادى لايشرك بى شيئا فيه واحدة منكن الا ادخلته الجنة (ص 91 ج 14 بحار) .

قال ابن عباس اول ما خلق الله القلم ثم قال اكتب ما هو كائن الى يوم القيمة قال و هو قلم من نور طوله كما بين

السماء والارض . و روى مجاهد عنه قال ان اول ما خلق الله القلم فقال اكتب القدر فكتب ما هو كائن الى يوم القيمة و انما يجرى الناس على امر قد فرغ منه (ص 88 ج 14 بحار) .
 و فى سعد السعود فى حديث الملكين الموكلين بالعبد انهما اذا اراد النزول صباحا و مساء ينسخ لهما اسرافيل عمل العبد من اللوح المحفوظ فيعطيهما ذلك فاذا صعدا صباحا و مساء بديوان العبد قابله اسرافيل عليه السلام بالنسخ التى انتسخ لهما حتى يظهر انه كان كما نسخ منه (مناط الاحكام طالقانى رحمه الله) .
 الاختصاص سال ابن سلام النبى صلى الله عليه و آله عن ن و القلم قال النون اللوح المحفوظ و القلم نور ساطع و ذلك قوله ن و القلم و ما يسطرون قال صدقت يا محمد .
 فاخبرنى ما طولها و عرضه و ما مداده و اين مجراه قال طول القلم خمسمائة سنة و عرضه مسيرة ثمانين سنة له ثمانون سنا يخرج المداد من بين اسنانه يجرى فى اللوح المحفوظ بامر الله و سلطانه قال صدقت يا محمد .
 فاخبرنى عن اللوح المحفوظ مما هو قال من زمردة خضراء اجوافه اللؤلؤ بطانته الرحمة قال صدقت يا محمد .
 فاخبرنى كم لحظة لرب العالمين فى اللوح المحفوظ فى كل يوم و ليلة قال ثلاثمائة و ستون لحظة .
 بيضاوى در تفسير انوار التنزيل در معانى ن گويد : ن من اسماء الحروف و قيل من اسماء الحوت و المراد به الجنس او اليهموت و هو الذى عليه الارض او الدواة فان بعض الحيتان يستخرج منه شى
 صفحه : 414

اشد سوادا من النقش يكتب به .

سبحان الله كه در كتب تزايم حيوانات نوشته اند كه برخى از ماهيان , مواد سياهى از خود اخراج مى كند به طورى كه براى جلوگیری دشمن آب درياى اطراف خود را سياه مى كند تا دشمن بدو دست نيايد .
 و نيشابورى در تفسير غرائب القرآن گويد : و عن بعض الثقات ان اصحاب السحر يستخرجون من بعض الحيتان شينا اسود كالنفس او اشد سوادا منه يكتبون منه فيكون النون و هو الحوت عبارة عن الدواة و يعضده ما روى ان النبى صلى الله عليه و آله قال اول شى خلق الله القلم ثم خلق النون و هو الدواة ثم قال اكتب ما هو كائن من عمل او اثر اورزق او اجل فكتب ما هو كائن و ما كان الى يوم القيمة ثم ختم على القلم فلم ينطق به الى يوم القيمة .

و فى الحديث اول ما خلق الله جوهرة فنظر اليها بعين الهيبة فانذابت و تسخنت فارتفع منها دخان و زبد فخلق من الدخان السماء و من الزيد الارض (غرائب القرآن للنيشابورى فى تفسير سورة ن و القلم) . روايت اهل بيت عليهم السلام در باره لوح و قلم بسيار است خداوند متعال توفيق فهم اشارات و ادراك حقائق آنها را مرحمت بفرمايد . پوشيده نيست كه لسان قرآن و لسان اهل بيت وحى و رسالت در اين گونه مسائل از غوامض علوم است چنانكه خود آن بزرگان فرموده اند حديثنا صعب مستصعب لا يحمته الاملك مقرب او نبى مرسل او عبد امتحن الله قلبه للايمان از حديث سفيان ثورى و غير آن دانسته اى كه چگونه امام نون را به نهر و نهر را به مداد و مداد را به مداد نور تفسير کرده است و چون سفيان بيان بيشتتر خواست به سفيان فرمود اگر تو را اهل جواب نمى يافتم جواب نمى دادم كه جواب دادن ملك است و در حقيقت ملك كه سخن فرمودند فرمودند كه طعام

صفحه : 415

ملك تسبيح و شراب او تقديس است و او را صفات جسم و جسمانى نمى باشد , چنانكه در فص قبل مستوفى بيان شده است .
 و در همان حديث كه دقت شود معلوم گردد كه امام ن را صادر اول و مقدم بر قلم معرفى فرموده است . زيرا كه فرمود : ن ملك يودى الى القلم و هو ملك , و القلم يودى الى اللوح . الخ .
 پس ن صادر اول است و در حديث كافى بود كه اولين خلق از روحانيين از يمين عرش از نور خداوند و خلقى عظيم و از همه مخلوق گرامى تر است . و در احاديث ديگر آمده است كه صادر نخستين حقيقت محمدية است كه اول ما خلق الله نورى .
 پس ن حقيقت محمدية است كه امام فرمود رسول الله را در قرآن پنج اسم است يكي از آنها ن است .
 و ديگر اين كه ن را به مداد تفسير كرد , مدادى كه نور است و همه حروف و كلمات وجودى از اين مداد نوشته شده است پس وجود در هر جا كه قدم نهاد نور است .
 مداد حروف كتيبى مركب است كه بهترين آن مركب سياه است و چون از تركيب چند ماده صورت مى گيرد آن را مركب گفته اند كه يك نوع آن از دوده و زاج و مازو و صمغ ساخته مى شود . چنان كه در ملحقات اشعار نصاب ابونصر فراهى آمده است :
 همسنگ دوده زاج است

همسنگ هر دو مازو
همسنگ هر سه صمغ است
آنگاه زور بازو

و باز :

بستان دو درم دود چراغ بی نم
صمغ عربی در اوفکن چار درم
مازو دودرم نیم درم زاج سیاه
از بهر مرکبش فروسای بهم (1)

پاورقی :

(1) در مجله کانون و کلاء , شماره مسلسل 35 , از صفحه ششم تا سی ام , مقاله ای در تاریخچه مرکب و ساختن اقسام آن به قلم آقای محمود سرشار , بسیار سودمند است .

صفحه : 416

در دفتر دل در وصف قرآن عینی و کتبی ثبت است که :

بود قرآن کتبی آیت عین

بود هر آیت او رایت عین

الف در عالم عینی الوف است

بمانند الف دیگر حروف است

حروف کتبی باشد سیاهی

حروف عینیش نور الهی

که اینجا یوم فصل است و جدایی است

و آنجا یوم جمع است و خدایی است

زمین بر پشت حوت است

و فرمود نون ملك یودی القلم , پس قلم از آن تعیین گرفته است هم اینکه به قلم میدهد و هم اینکه زمین بر پشت اوست . بدانکه جمیع عالم جسمانی نسبت به ماورای طبیعت ارض است بلکه هر مرتبه نازل وجود نسبت به ما فوق خود ارض است و ما فوق آن آسمان آن , نون حوت است که زمین بر پشت او قرار گرفته است که عالم جسمانی به روح مدبر آن که عالم امر است بر قرار است و حوت در اضطراب بود چونکه حوت حیوة صرف است و ان الدار الاخرة لهی الحیوان لو كانوا یعلمون (عنکبوت 65) و حیات را قرار و سکون نیست , وحی چون لفظ حیوان و نزوان و نظائر آنها که همه حروف آنها بر وفق معانی آنها متحرك اند در حرکت است و هستی حی است بلکه یکپارچه حیات است که در فوران و جوشش است . کل یوم هو فی شأن که حق سبحانه در هر شب و روز سیصد و شصت بار در خلق نظر دارد و در هر بار شأن او لایعد و لایحصی است . مرحوم حکیم آقا علی مدرس زنوزی چه خوب گفته است :

خاک چون عنقا و آدم اوج اوست

فعل حق دریا و عالم موج اوست

در حضیض موج او بس او جهاست

موجها دریا و دریا موجهاست

صفحه : 417

و در لفظ یوم نیز باید تأمل کرد که یوم مقابل شب در نزد ما نیست زیرا که شأن خداوند در مطلق یوم و لیل و در ما قبل عالم جسمانی نیز جاری است و حال این که لیس عند ربك صباح و لامساء . بلکه ظهور تجلیات اسما و صفات خداوند است که از ظهور تعبیر به یوم شده است .

در اینجا حدیثی از حضرت امام صادق علیه السلام که ثقة الاسلام کلینی در باب حدوث اسماء اصول کافی به اسنادش از ابراهیم بن عمر از آنجناب روایت کرده است بیآوریم که آن حدیث از اسرار مکنون و از غوامض علوم است و باشاراتی که در این کتاب رفت تا حدی بتوان بفهم آن وقوف یافت و بطور اجمال مضمون این حدیث بر طبق مفاد لفظ در تقریب مطلب این مقام که در آن بحث می کنیم مفید است :

قال علیه السلام ان الله تبارک و تعالی خلق اسما بالحروف غیر متصوف و باللفظ غیر منطبق و بالشخص غیر مجسد و بالتشبیه غیر موصوف و بللون غیر مصبوغ , منفی عنه الاقطار , مبعده عنه الحدود , محجوب عنه حس کل متوهم مستتر غیر مستور فجعله کلمة تامة علی اربعة أجزاء معا لیس منها واحد قبل الاخر , فظاهر منها

ثلاثة اسماء لفاقة الخلق اليها و حجب منها واحدا و هو الاسم المكنون المخزون فهذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر هو الله و تبارك و تعالى و سخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان فذلك اثنا عشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسما فعلا منسوباً اليها فهو الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصور الحي القيوم لاتأخذه سنة و لانوم العليم الخبير السميع الحليم العزيز الجبار المتكبر العلي العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن المنشي البديع الرفيع الجليل الكريم الرازق المحيي المميت الباعث الوارث فهذا الاسماء و ما كان من الاسماء الحسنی حتى تتم ثلاثة مائة و ستين اسماء فهي نسبة لهذه الاسماء الثلاثة و هذه الاسماء الثلاثة اركان و حجب الاسم صفحه : 418

الواحد المكنون المخزون بهذه الاسماء الثلاثة و ذلك قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايما تدعوا فله الاسماء الحسنی (ج 1 معرب ص 87) .

امام عليه السلام فرمودند : بدرستیکه خداوند تبارك و تعالى اسمی را خلق فرمودند که بصوت حروف متصوف نبود , و بلفظ گفته نمیشد , و بشخص مجسد نبود , و بتشبيه موصوف نبود , و به رنگ رنگ شده نبود , اقطار (طول و عرض و عمق) از او منفی است , و حدود از او دور , و از حس هر متوهمی محجوب است , پوشیده آشکار است , پس خداوند آنرا يك كلمه تام بر چهار جزء قرار داد که همه اجزاء با هم بودند , هیچیک از آن اجزاء چهار گانه پیش از دیگری نیست .

پس خداوند از آن چهار اسم سه اسم را بسبب فاقه و احتیاج خلق بدانها ظاهر فرمود . و از آن چهار یکی را از خلق محجوب فرمود و آن اسم مكنون و مخزون است .

و این اسمانی که ظاهر شدند ظاهر : الله و تبارك و تعالى است . و خداوند سبحان برای هر اسمی از این اسماء سه گانه چهار رکن مسخر فرمود , پس اركان دوازده رکن است . سپس برای هر رکنی سی اسم که , فعل هر يك اسم منسوب بدان رکنها باشد آفرید , یعنی هر اسم مشتق از فعل باشد که دلالت بر صفاتی کند که لایق آن رکن باشد نه جامد که دلالت بر صفات آنها نکند و آن رحمن , رحيم , ملك , قدوس , خالق , باری , مصور , حی , قیوم , لاتأخذه سنة و لانوم , عليم , خبير , سميع , بصير , حكيم , عزيز , جبار , متكبر , على , عظيم , مقتدر , قادر , سلام , مؤمن , مهيمن , منشي , بديع , رفيع , جليل , كريم , رازق , محيي , مميت , باعث , وارث است . این اسماء و دیگر اسماء حسنی تا سیصد و شصت اسم تمام و کامل گردد . پس این اسماء نسبت آن سه اسم اند و آن اسماء سه گانه ارکانند و آن يك اسم مكنون مخزون باین اسماء سه گانه محجوب شده است . این

صفحه : 419

است قول خداوند تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ماتدعوا فله الاسماء الحسنی .

هر يك از سه اسم ظاهر : الله و تبارك و تعالى , را دوازده رکن و هر رکن را سی اسم فعل است . سه ضرب در دوازده ضرب در سی , سیصد و شصت گردد .

آیا اسماء الله زائد بر ذات اند یا عین ذات اند ؟ جواب این که هو الاول والاخر والظاهر والباطن . تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا . چون در تطابق عوالم و مظاهر این سیصد و شصت اسم سخن رود يك مرتبه ظهور آن را در درجات دائره می یابیم که هر دائره اعم از دوائر عظام و صغار سیصد و شصت درجه است که خداوند رفیع الدرجات است چنانکه این اسم شریف در قرآن کریم آمده است و رفیع به حساب جمل سیصد و شصت

می شود . سبحان الله که دائره فلک دوازده برج است و هر برجی را سی درجه و مجموع درجات سیصد و شصت است . تا از این اشارات و لطائف حدیث صادق آل محمد صلوات الله عليهم چه حقایقی توان ادراک کرد

. الا ای طوطی گویای اسرار

مبادا خالیت شکر ز منقار

سرت سبز و دلت خوش باد جاوید

که خوش نقشی نمودی از رخ یار

سخن سر بسته گفتی که با حریفان

خدا را زین معما پرده بردار

ن , به حوت و به مداد و دوات تفسیر شده است . و از حوت دریا مرکب گیرند و نویسند . چه کلماتی از این مرکب بر الواح , و چه کلمات نوری از مداد نوری آن حوت بر الواح اشیاء پدید آمد ؟ !

صفحه : 420

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد

هزاران نقش بر لوح عدم زد

و پوشیده نیست که حیات حوت به آب است و کان عرشه علی الماء . آن مداد را تعبیر به نهر فرمود که این

همه کثرات نوری را باید بقدر نهر مداد باشد آنهم نهری که از برف سفیدتر و از انگبین شریتر و قلم آن از شجره خلد . مداد و لوح و قلم همه نورند و در عین حال همه اسماء الله اند و خداوند باین اسماء سوگند یاد میکند اسمایی که بصورت حروف متصوف نمی باشند و به لفظ گفته نمی شوند و الوان و ابعاد و حدود از آنها منفی است . خلاصه از صفات جسم و جسمانیات منزهند ، و اسماء حسنی و کلمات تامه اویند ، و پوشیده آشکارند ، و امام میگوید ما کلمات تامه حق و اسماء حسنای الهی هستیم .

بزرگی این نهر چه قدر است ؟ باید ببینیم کلماتی که بدین نهر بر الواح نوشته شده چه قدر است ؟ تا مگر آنگاه به عظمت نهر پی برد . حق سبحانه فرمود : و لو ان ما فی الارض من شجرة اقلام و البحر یمدده من بعده سبعة ابحر ماتفت کلمات الله (لقمان 28) .

و فرمود : قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی و لوجنا بمثله مددا (کهف 110) تو صد حدیث مفصل بخوان از این مجمل .

و دیگر این که زمین بر پشت حوت است ، و نهم به حوت تفسیر شده است ، و هم در حدیث دیگر به سمکه . اصل لغت سمک بلندی از هر چیز است که سقف خانه سمک است ، و آسمان سمک . و سمک الله السماء بلند گردانید خدای آسمان را . سمکه نهم آسمانی است که کواکب بشمار موجودات بر این آسمانند . و در عین حال اگر گویی رق منشور است که این همه کلمات وجودی بر آن مسطور است ، مقبول است .

شیخ صدوق رحمه الله در توحید باسنادش از رسول الله صلی الله علیه صفحه : 421

و آله روایت کرده است که ان الله عزوجل عمودا من یاقوت حمراء را سه تحت العرش و اسفله علی ظهر الحوت فی الارض السابعة السفلی فاذا قال العبد لاله الا الله اهتز العرض و تحرك العمود فیقول الله تبارک و تعالی اسکن یا عرشی فیقول کیف اسکن و انت لم تغفر لقائلها فیقول الله تبارک و تعالی اشهدوا ملائکتی انی قدر غفرت لقائلها در این حدیث بلند باید دقت بسزا کرد نه از انضمام آن با دیگر احادیثی که نقل کردیم چه نتیجه حاصل گردد اگر اهل لسانی در بیان آن یاربیین قاضی سعید که حدیث اول آنست رجوع شود .

در احادیث آمده است که اول ما خلق الله العقل ، اول ما خلق الله نوری ، اول ما خلق الله روحی ، اول ما خلق الله القلم ، اول ما خلق الله ملک کروی ، و اول ما خلق الله النور . و در حدیث دیگر اول مخلوق هوالهوی . و ابو جعفر امام باقر علیه السلام در حدیثی که رجل شامی آن بزرگوار را از اولین مخلوق می پرسد گفتار امام باین جمله می رسد و لکنه اذلاشی غیره و خلق الشی الذی جمیع الاشیاء من و هو الماء الذی خلق الاشیاء منه فجعل نسب کل شی الی الماء و لم يجعل للماء نسبا یضاف الیه الحدیث . حدیث را جناب کلینی در روضه کافی باسنادش از محمد بن عطیه روایت کرده است . و در حدیث دیگر که از غرائب القرآن نقل کردیم از رسول الله صلی الله علیه و آله است که اولین مخلوق جوهره ای بود که خداوند بعین هبیت در آن نگریست پس آب شد و گرم شد که دود و کفک از آن بر آمد دود آسمان شد و کفک زمین ثم استوی الی السماء و هی دخان (فصلت 12) . و در حدیث دیگر بود که اول ما خلق الله ، القلم و الحوت . و از همان حدیث و احادیث دیگر استفاده می گردد که اول ما خلق الله ، الحوت . باری الفاظ و عبارات برای معانی چون لباسهای گوناگون برای افراد انسانی است .

صفحه : 422

دیده ای خواهم که باشد سه شناس

تا شناسد شاه را در هر لباس

قلم را بطول پانصد سال راه و بعرض هشتاد سال و در روایت امیر علیه السلام بطول هفتصد سال راه و در بعضی از روایات بطول بین آسمان و زمین تعریف کرده اند آنرا هشتاد دندان است که مرکب از آن دندانها بر لوح محفوظ بامرالله تعالی جاری می شود و قلم هم نور است و نوشته هم نور و نویسندگان کرام کاتبین و این قلم در دستی است که مراد از دست قوه است نه چنانکه مشبیه پندارند و این قلم الاقلام است که بدون کف و ابهام از وی قضای الهی جاری میگردد . قضا حکم کلی است که در آن تفصیل و تمیز و تقدیر نیست چون بر لوح نشیند و اندازه و حد گیرد آنگاه قدرش گویند . قضا از قلم منبعث می گردد و قدر از لوح و قلم قدر را می نویسند و مراتب کلمات تا بدین نشأه شهادت مطلقه رسید . و قلم را هشتاد دندان است و لوح را سیصد و پانزده شریعت که هر شریعت به جنت کشاند . رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم به این سلام فرمود : بطانت لوح رحمت است .

و در روایت امام صادق علیه السلام ، لوح را به رق تعبیر فرمود . رقی که از نقره سفیدتر و از یاقوت صافی تر است .

و فرمود : آن کتاب مکنون است که همه نسخه ها از وی استنساخ می شود . و بر دهن قلم مهر زده شد که تا

قیامت نطق ندارد ، نوشتنی ها نوشته شد . فرمودند : قلم لؤلؤ است . باز فرمودند نور است . و باز فرمودند از شجر خلد است . و باز فرمودند ملك است .

و لوح هم محفوظ از محو و زوال است . و حق سبحانه فرمود : یمحو الله ما یشاء و ینثب و عنده أم الكتاب (رعد 30) پس بنگر که محو و اثبات در کدام مرتبه است ، و لوح محفوظ در کدام مرتبه ، و صفحه : 423 ام الكتاب چیست و در چه مرتبه است .

و امام فرمود که لوح محفوظ ملکی است که به اسرافیل میرساند و اسرافیل به میکائیل و میکائیل به جبرئیل و جبرئیل به انبیاء و رسل صلوات الله علیهم . رسول الله فرمود لوح از در سفید است و دفتانش زیر جد سبز و باطن لوح هم چون باطن قلم رحمت است این رق منشور برای کلمات کتاب بزرگ آفرینش چون هیولی است که رق منشور صورتهای بیشمار عالم طبیعت است . امام صادق علیه السلام به عبدالرحیم قصیر فرمود : که آنچه قلم در رق سفید تر از نقره و صافی تر از یاقوت نوشت کتاب مکنونی است که اصل همه نسخه ها است و دیگر نسخه ها از آن اصل استنساخ میشود . خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است و ان من شی الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم (حجر 21) .

انزال دفعی است و تنزیل تدریجی ، آن کلی است و این جزئی ، آن اصل است و این فرع . در خزائن قضا است که ام الكتاب است و اصل نسخه ها بقدر معلوم تنزیل می یابد که به تقدیر در مآید و آن را قدر می گوئیم . بعضی ن را از اسماء سوره دانسته اند . و امام صادق علیه السلام فرمود : نهری در بهشت است . و علم در تأویل به آب بر می گردد ، پس ن مرتبه ای از مراتب عالم است . و حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله وسلم با جمیع مراتب عالم متحد است ، و مراتب عالم مراتب سعه وجود است و سوره ظهور آن مراتب است و حق مساوق وجود است و ن اسم آن سوره است . و ن قلم و لوح و رق منشور و کتاب مسطور و دیگر مراتب وجود ، از جهتی و لحاظی همه مراتب علم خداونداند .

باز سخن در مراتب نزول و ظهور قرآن مجید پیش مآید ، چند آیه از قرآن بیاوریم تا از سیر در این آیات چه حقایقی تحصیل گردد . سفر باید کرد که در آن فوائد بسیار است :

صفحه : 424

و ما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها و یعلم مستقرها و مستودعها کل فی کتاب مبین (هود 7) . قال علمها عند ربی فی کتاب لا یضل ربی و لا ینسی (طه 53) . الم تعلم ان الله یعلم ما فی السماء والارض ان ذلك فی کتاب علی الله یسیر (الحج 71) .

و ما عن غائبة فی الاسماء والارض الا فی کتاب مبین (النمل 76) . لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض و لا اصغر من ذلك ولا اکبر الا فی کتاب مبین (سبا 4) .

و ما یعمر من معمر و لا ینقص من عمره الا فی کتاب ان ذلك علی الله یسیر (فاطر 12) . و کل شی احصیناه فی امام مبین (یس 12) .

و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم (زخرف 5) . و عندنا کتاب حفیظ (ق 5) .

و کتاب مسطور فی رق منشور (طور 4) .

ما اصاب من مصیبة فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك علی الله یسیر لکیلا تأسوا علی ما فاتکم و لاتفرحوا بما آتیکم (حدید 23) .

ن و القلم و ما یسطرون (قلم 2) .

و کل شی احصیناه کتابا (النبأ 30) .

بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ (بروج 23) .

و انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین (واقعه 83) .

و کل شی فعلوه فی الزبر و کل صغیر و کبیر مستطر (آخر قمر) . آیا کتاب و کتاب مبین و کتاب مسطور و ام الكتاب و امام مبین و لوح محفوظ و زبر و نظائر آنها در این آیات و آیات دیگر هر یک اسم یک حقیقت جداگانه میباشد یا اینکه همه دلالت بر یک حقیقت دارند جز اینکه بعنایات و عناوین مختلف باسامی گوناگون تعبیر شده است

صفحه : 425

از بحث و فحص در آیات و اخبار و قواعد عقلی ، وجه دوم متعین است . در تفسیر قمی در تفسیر سوره یس گوید : کل شی احصیناه فی امام مبین ای فی کتاب مبین و هو محکم . و قال علی علیه السلام : انا و الله الامام المبین ابین الحق من الباطل و رتته من رسول الله صلی الله علیه و آله . و فی معانی الاخبار باسناده الی ابی

الجارود عن ابی جعفر عن جده علیهم السلام عن النبی صلی الله علیه و آله فی حدیث انه قال فی علی علیه السلام انه الامام الذی احصى الله تبارک و تعالی فیہ کل شی .

شیخ حر عاملی قدس سره در آخر باب پنجم جلد دوم فصول مهمه از مجالس باسنادش عن ابی الجارود عن ابی جعفر محمد بن علی الباقر علیه السلام قال : لما نزلت هذه الآية و کل شی احصیناه فی امام مبین قال رجلان من مجلسهما فقالا یا رسول الله هو التوریه ؟ قال لا , قالالا فالانجیل ؟ قال لا , قالالا فالقرآن , قال لا , قيل امیرالمؤمنین علی علیه السلام ؟ فقال رسول الله صلی الله علیه و آله : هذا الذی احصى الله فیہ علم کل شی . در این مقام راجع به اقسام نون و قلم و حمد و قلب و قیامت به نکته 663 هزار و یک نکته رجوع شود .

آیا ممکن است که انسان بجایی برسد که بشود الامام الذی احصى الله تبارک و تعالی فیہ کل شی که جان او لوح محفوظ گردد و عالم به آنچه در کتاب مبین است بشود و وعاء حقائق عوالم گردد , یا ممکن نیست ؟ آن چه که از ادله عقلیه و آیات و اخبار مستفاد است البته وجه اول متعین است چنانکه در دیگر رسائل این کمترین چون نهج الولاية , و انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه و غیر هما معنون و میرهن است . آیا بحث در لوح و قلم و قضا و قدر و حروف مقطعه قرآن , به همین قدر پایان یافت , یا این که اگر به منطق عالمی ربانی شرح داده صفحه : 426

شود مثنوی هفتاد من کاغذ شود ؟ البته وجه دوم متعین است . رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم در جواب ابن سلام فرمود که دو ملک موکل بنده بین دو شأنه او نشستند و زبانش قلمشان و آب دهانش دواتشان و روانش لوحشان است که اعمال او را تا مماتش می نویسند . گویا بین دو شأنه نشستن ایشان اشاره باشرف و اطلاع و احاطه آنان بر احوال عبد باشد .

و آنکه فرمود فؤاد عبد لوح ملکین است همانست که مکرر از آیات و اخبار اشاراتی کرده ایم که آدمی صحیفه اعمال خود است اقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا (الاسراء 15) .
زبان در این حدیث قلم شد و آب دهن دوات , صادر نخستین قلم الاقلام بود و نون دوات . مظاهر قلم و لوح در عوالم باقتضای احوال هر عالمی باید تا چه اندازه باشد ؟ ! از آن قلام الاقلام بگیر تا به این قلمی که اکنون در دست من است و بدان بر لوح کاغذ مینویسم .

چو من ماهی کلک آرم بتحریر

تو از نون والقلم می پرس تفسیر

حالاً که در کتابت و کاتب و لوح و قلم , تا اندازه ای آشنائی حاصل شده است , در نوشتن خداوند متعال در دلهای مؤمنان هم تدبری شود , اولنک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه (مجادله 23) . آن که گفتیم : (به اقتضای احوال هر عالم) جهتش این است که در آنجا بغیر کف و ابهام است و در اینجا با کف و ابهام . باز اگر تأمل شود معلوم می گردد که هر عقلی قلم است و هر نفسی لوح . و همچنین هر مافوقی نسبت به مادونش که آن واهب است و این متهب , آن قلم و این لوح است . معلم و متعلم آن قلم است و این لوح . و هر فاعلی قلم و هر منفعلی لوح است . آدم قلم و حوا لوح است .

صفحه : 427

آسمان مرد و زمین زن در خرد

هر چه آن انداخت این می پرورد

پس آسمان قلم و زمین لوح است . امیرالمؤمنین علی علیه السلام مظهر عقل کل , و سیده نساء عالمین فاطمه صدیقه مظهر نفس کل است و عقل و نفس قلم و لوح اند .

شیخ عارف محیی الدین عربی در باب سیصد و شانزده فتوحات مکیه , و قیصری در اواخر فصل اول مقدماتش بر شرح فصوص الحکم محیی الدین آنجا که گفته است : اشاره الی بعض المراتب الكلية و اصطلاحات الطائفة فیها (ص 11 ط 1) , و میرداماد در قیس عاشر قبسات (ص 279 ط 1 و ص 299) , و صدرالمتألهین در جلد ششم اسفار طبع اول (111 ط 1) و دیگر موارد موقف هفتم آن , در لوح و قلم و نظائر آنها مطالبی بسیار بلند و تحقیقاتی سودمند آورده اند . به خصوص در فتوحات مکیه که شیخ تضرع علمی خود را به خوبی معرفی کرد و بعد از وی در این امور به از او نگفته اند و بجز از گفتار او نیاورده اند .

و نیز متاله سبزواری در شرح اسرار دفتر سوم مثنوی (249 ط 1) درن وق بیانی شیرین دارد .

و از آنکه رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم فرمود فؤاد عبد لوح ملکین است نیز اشارتی بدین مطلب است که سیر در عوالم انفسی راهنمای بعوالم آفاقی است که در تطبیق عالم صغیر و کبیر سخنها بسیار رفته است و از این مقایسه مطالبی پدید آمده است . من عرف نفسه فقد عرف ربه . از این مباحث و اشارات فوق باید پی ببری آسمانی که وحی از آنجا نازل میشود و ملک از آنجا فرود میاید چیست ؟ و بدانی که ملانکه را که مدبرات

مادون خودند مراتب مختلف و مقامات و درجات متعدد است , و ما منا الاله مقام معلوم (صافات 164) .
صفحه : 428

آن كه فرمود] : (بردهان قلم مهر زده شد كه تا قیامت نطق ندارد) (مرحله عالیه وجود است كه قلم است و بر دهان او مهر زده شده است و مادون آن در تغییر و تجدد و حرکت و محو و اثبات است كه قدر نشر به وفق قضای جمع است فافهم . الهیات اسفار ج 3 ط 1 ص 111 فصل فی الاشارة الی نسخ الكتاب مطلوبست . مباحثی عظیم در این مقام پیش مآید , اگر توفیق دست دهد به برخی از آنها در فصوص آتیه اشارتی می شود . سبحان الله با این كه : هر دم از این باغ بری می رسد تازه تر از تازه تری می رسد

و حق سبحانه فرمود : كل يوم هو في شأن , باز بر دهن قلم مهر زده شده است كه تا قیامت سخن نمی گوید . قد جف القلم بماهو كائن الی يوم القيامة . جمع بین قلم و كائن در حدیث چه قدر شیرین است . قلم در کشیم كه قد جف القلم .

بر قلم برخوان حسن افسون قد جف القلم را
تا كه گستاخی نپندارد سر افسانه دارم

صفحه : 429

فص 59

كل مالم يكن فكان فله سبب , ولن يكون العدم (ولن يكون المعدوم خ) سببا لحصوله في الوجود .
ترجمه : هر چه نبوده است و بود شده است , و هرگز عدم سبب حصول او در وجود نمی شود .
بیان : این فص در بعضی از نسخ فصوص نیامده است . این فص و فص بعدی مقدمه بحث در اختیارند كه در پیش است .

از آنكه گفت : كل مالم يكن فكان , و هم از اسلوب بحث كه در عالم كون و فساد است و در فص بعد بدان تصریح می شود , باید گفت كه بحث ناظر به حادث زمانی است كه مسبوق به ماده و مدت است و علاوه بر امکان ذاتی , امکان استعدادی هم دارد . نظیر گفتار شیخ رئیس در فصل چهارم نمط پنجم اشارات] : (الحادث بعد مالم يكن له قبل لم يكن فيه) (نه در حادث ذاتی , و یا ناظر به اعم از حادث ذاتی و زمانی است فتأمل . بدانكه هر چه حادث شده است وجود و عدم یافتنش ممكن الوجود بوده نه ممتنع بالذات , پس امکان وجودش حاصل بود . و چون وجود و عدم نسبت به ممكن به قطع نظر از وجود علت و عدم علت یكسان است حال يك جانب آن مثلا وجود بر جانب دیگر ترجیح یافت بدون علت و سبب نمی تواند بود زیرا هم ترجیح یکی از دو متساوی و هم ترجیح یکی از آن دو بر دیگری بدون سبب مرجح خارجی

صفحه : 430

بضرورت فطرت غلط است . و سبب آن عدم یعنی معدوم نمی تواند بوده باشد زیرا كه :

شیی نایافته از هستی بخش

کی تواند كه شود هستی بخش

پس وجود است كه سبب آنست , و موجود علت ایجاد آنست . صفحه : 431

فص 60

السبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا , و ينتهي (حتى ينتهي خ ل) الی مبدأ یترتب عنه (یترتب علیه خ ل) اسباب الاشياء علی ترتیب علمه بها (علمه فیها خ ل) فلن تجد (فلم تجد خ ل) فی عالم الكون (عالم الكون و الفساد . نسخة) طبعا حادثا أو اختیارا حادثا (و اختیارا حادثا خ ل) الا عن سبب و یرتقی الی مسبب الاسباب .

و لایجوز ان يكون الانسان مبتدنا فعلا من الافعال من غیر استناد الی الاسباب الخارجة التي لیست باختياره (باختيارية خ ل) و تستند تلك الاسباب الی الترتیب و الترتیب یستند الی التقدير و التقدير یستند الی القضاء ینبعث عن الامر و كل شی بقدر (و كل شی مقدر خ ل) . ترجمه : سبب هرگاه سبب نبوده است و سپس سبب گردید به سببی سبب گردید تا منتهی شود به مبدای كه اسباب اشياء بترتیب علم او بدانها از او مترتب شده است پس در عالم كون هیچ طبع حادث یا اختیار حادث را نمی یابی مگر اینکه از سببی است و آن سبب تا به مسبب الاسباب میرسد . و جائز نیست كه انسان ابتدا كند كاری از کارهای را بدون استناد به اسباب خارجی كه باختيار او نیستند و آن اسباب مستند بترتیب اند و ترتیب مستند به تقدیر و تقدیر مستند به قضا و قضا از امر منبعت صفحه : 432

میشود و هر چیزی بقدر است .

در ترتب اسباب و انتهای آنها به مسبب

بیان : فص در ترتب اسباب کائنات و ارتقا و انتهای آنها به مسبب الاسباب است . و غرض این است که سلسله کائنات اعم از طبائع خارجی , و صفت اختیار در نفوس و مطلق افعال انسان , منتهی می شوند به مسبب الاسباب که واجب الوجود بالذات است , و وجود همه اسباب و مسببات از اوست . و در بعضی از نسخ این فص دنباله فص قبل است که این دو فص يك فص است . و صحیح است که حرف تعریف السبب ناظر به سبب معهود در فص قبل باشد یعنی : اکنون می پرسیم که آیا آن سبب بالذات سبب است یا وصف سببیت عارض بر او شده است در صورت نخستین انفکاک مسبب که معلول است از سبب که علت است نشاید و چنین علتی که بالذات علت باشد جز واجب بالذات نتواند بود و در صورت دوم وصف علیت که سببیت است برای سبب که فاعل است کسبی خواهد بود و آن فاعل فاعل ناقص خواهد بود و این وصف علیت و سببیت خود یکی از حوادث است که ممکن است و عارض بر ذات فاعل شده است تا علیت او از قوت بفعلیت رسیده است ناچار این حادث را نیز سببی خواهد بود که مرجح وجود آن از عدم شده است و باز نقل کلام در این سبب میکنیم و هكذا . و چون به براهین قطعی دور و تسلسل باطل است سلسله اسباب و علل باید متناهی شوند به میدنی که بذاته سبب و علت است و در جمیع صفات حقیقیه محضه و صفات حقیقیه ذات اضافه واجب الوجود بالذات است و جمیع اسباب اشیاء بترتیب علم او بدانها از وی مترتب شده است که فعل او تابع علم او است که عین علم او بذاتش است و ذاتش سبب وجود افعال او است که عین علوم و معلومات و بند پس علم او باشیاء که عین ذات او است منشأ وجود اشیاء است و همه را مطابق نظام علمی ربانی خود مرتب ساخته است و به زیباترین صورت آراسته و پرداخته است .

صفحه : 433

بدانکه علم بنظری بر دو قسم است فعلی و انفعالی علم فعلی آنستکه منشأ وجود و مأخذ معلومات است و این علم خدا است بممکنات و علم انفعالی آن است که از معلوم ناشی و حاصل میشود و معلومات مأخذ آن علم است که این علم ممکنات است .

و چون هر حادثی در ذات خود ممکن الوجود است و نسبت وجود و عدم به او یکسان است و چون وجود یافت برای او سببی است که مرجح وجود او از عدم شد پس هر طبع حادث و اختیار حادث در عالم کون از سببی وجود یافت و سلسله اسباب باید به واجب بالذات منتهی شود .

و چون هر فعلی از افعال انسان از جمله حوادث عالم کون و فساد است پس همه افعال انسان به اسباب و عللی که بیرون از ذات او و خارج از اختیار او هستند مستندند و آن اسباب چون به غیر نهاییه نمیروند که تسلسل علل وجودی محال است ناچار به علة العلل منتهی می شوند که علیت ذاتی اوست , و تمام بلکه فوق تمام است

آنکه گفته ایم] : (صفات حقیقیه محضه , و صفات حقیقیه ذات اضافه) (از این رو است که صفات باری تعالی را به سلب و ثبوتی قسمت کرده اند . سلبی چون غنی که معنی آن غیر متعلق به دیگری است . و ثبوتی یا صفات حقیقیه محضه است که هیچ اضافه در آنها اعتبار نمی شود چون حیات , و یا صفات حقیقیه ذات اضافه که اضافه در آنها ملحوظ است چون عالم و قادر به اضافه به معلوم و مقدر , و یا صفات اضافیه محضه است که اعتباریاتی بیش نیستند و در حقیقت و واقع صفات کمالیه ذاتی نمی باشند چنانکه دو قسم اول صفات کمالیه ذاتی می باشند .

قضا چنان که در فص قبل گفته شد حکم کلی است . و این قضا از امر که علم بسیط واجبی است منبعث می شود زیرا که هر حکم از علم منبعث است . و آن حکم کلی چون به کثرت در آید و در مصادیق خود تعین و تشخیص یابد , هر يك تقدیر یعنی قدر قضایند و آن تقدیر

صفحه : 434

مطابق نظام احسن علم ربانی به نظم احسن کیانی به ترتیب سببی و مسببی مترتب است و در سلسله طولی آن اسباب و علل افعال انسان که خارج از ذات او و بیرون از اختیار اویند به ترتیب سلسله علل و اسباب عالم کیانی که در پیدایش آن افعال به اذن الله مؤثرند , مستندند . و آن ترتیب مستند به تقدیر که جزئیات و مصادیق قضا است یعنی همه قدر قضاءاند و قضا منبعث از امر و امر به ذات مبدأ المبادی و علة العلل بدون شوب کثرت قائم است .

پس همه افعال انسان چون اختیار انسان به قضا و قدر مستند است چنانکه حق سبحانه در سوره مبارکه قمر فرمود : انا کل شی خلقناه بقدر و کل شی فعلوه فی الزبر و کل صغیر و کبیر مستطر .

قدر چنان که گفته ایم حد و اندازه شی است . و آن بسکون دال مطلق اندازه و اندازه معین است , و بفتح آن

اندازه معین . و مخلوق بر قدر به معنی دوم است : انا كل شی خلقناه بقدر (قمر 50) , ان الله بالغ امره قدر جعل الله لكل شی قدرا (طلاق 4) فتدبر .
قضاء خزان الهی است , و قدر تنزیل خزان . و ان من شی الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم (الحجر 22) .

تنزیل و انزال به اندازه ای معین است که دارای حد است و طول و عرض دارد كما فی الکافی باسناده الی ...
عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام قال : لا يكون شی الا ماشاء الله و اراد و قدر و قضی . قلت : ما معنی شاء ؟ قال : ابتداء الفعل . قلت : ما معنی قدر ؟ قال : تقدير الشی من طوله و عرضه . قلت : ما معنی قضی ؟ قال : اذا قضی أمضاه فذلك الذي لامرله (ج 1 معرب ص 116 باب المشیئة والارادة) .
و فيه ايضا عن ابي الحسن الرضاء عليه السلام : القدر هی الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء , الخ (حديث 4 باب الجبر و القدر ج 1 معرب ص 120) .
هندسه معرب اندازه است , و چون هر چیزی به قدر است و قدر منبعث از قضاء است و هر حادث را علت و سببی خارج از او می باید , صفحه : 435
پس آنچه در عالم کون حادث می شود , و هر فعلی که از انسان صادر می گردد , و اختیار و اراده ای که از وی پدید می آید همه را سببی است که منتهی به مسبب الاسباب می گردد .
این فص را تا بدین حد خاتمه می دهیم . سخن در اختیار و جبر , و نفی جبر و تفویض , و اثبات امر بین الامرین پیش می آید . بحث و تحقیق آن را ارجاع می دهیم به رساله ای که در این موضوع مهم به تفصیل تنقیح و تحریر کرده ایم . الحمد لله رب العالمین .

صفحه : 436

فص 61

فان ظن ظان انه يفعل ما يريد و يختار مايشاء فاستكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد مالم يكن أو غير حادث , فان كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده , و يلزم أن يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لاينفك عنه , و لزم القول بان اختياره مقضى فيه من غيره . و ان كان حادثا و لكل حادث سبب و لكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه و محدث أحدثه , فاما أن يكون ايجاده للاختيار بالاختيار و هذا يتسلسل الى غير النهاية , أو أن يكون وجود الاختيار فيه لا باختيار (لا بالاختيار) فيكون محمولا (مجبولا نسخة) على ذلك الاختيار من غيره و ينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي أوجب ترتيب الكل (في الخارج نسخة) على ما هو عليه , فانه ان انتهى الى اختيار حادث عادالكلام من الرأس .

فتبين من هذا ان كل كائن من خير و شريستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية .

ترجمه :

اگر کسی گمان کند که کاری می کند باراده او است و آنچه را اختیار می کند به مشیت او است از اختیار او استغشاف کن که آیا آن اختیار بعد از آنکه در او نبود حادث شد یا غیر حادث است ؟ پس

صفحه : 437

اگر اختیار در او غیر حادث باشد لازم آید که آن اختیار از اول زمان وجودش با او باشد , و لازم آید که آن شخص بر این اختیار سرشته شده باشد که از او منفک نشود , و لازم آید قول به اینکه اختیار او از قضای غیر او در قرار گرفته باشد .

و اگر حادث باشد هر حادثی را سببی است و هر حادثی را محدثی است پس اختیار او از سببی است که آن اختیار را اقتضا کرده است و از محدثی است که آن اختیار را در او احداث کرده است پس ايجاد او اختیار را یا به اختیار است و این بغیر نهایت تسلسل می یابد و یا اینکه وجود اختیار در او باختيار نیست پس از جانب غیر خود محمول بر آن اختیار می باشد و به اسباب خارج از او که باختيار او نیستند منتهی میشود پس به اختیار ازلی منتهی میشود که ترتیب کل را در خارج آنچنانکه هست و باید ايجاد کرده است چه اینکه اگر منتهی بشود باختيار حادث کلام از سر عود می کند . پس از این سخن روشن شد که هر حادثی از خیر و شر به اسبابی که منبعث از اراده ازلی است مستند است .

در اراده و اختیار

بیان : فص در این است که اراده و اختیار , به اراده و اختیار ازلی منتهی می گردد . در بعضی از نسخ , از فتبین من هذا تا آخر نیامده است و به عاد الکلام من الرأس خاتمه یافته است .

این فص را صدر المتألهین در الهیات اسفار نقل کرده است (ج 3 ط 1 ص 90) . و نیز متأله سبزواری در

منظومه حکمت باختصار آورده است ، قال المعلم الثانی فی الفصوص : فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ، الخ (ص 174 طبع اعلاى وزیرى) . و نیز در شرح اسماء که شرح دعای جوشن کبیر است بدون اختصار همه آن را نقل کرده است (ص 117 ط 1) .

در فص گذشته عنوان شد که همه افعال انسان از اسباب و عللی صفحه : 438 است که خارج از انسانند و در اختیار او نیستند و همه آن اسباب و علل منتهی به قضای و قدر میشوند که در نتیجه برگشت همه افعال انسان به قضا و قدر خواهد بود . اینک در این فص که دنباله متمم همان فص قبل است گوید : اگر کسی پندارد که کارهای او باراده و اختیار خود او است و باسباب و علل خارجی استناد ندارد و قضا و قدر الهی در اراده و اختیارش مداخلت ندارد از او می پرسیم که آیا صفت اختیار در وجود او حادث است که از اول نبود و بعد پدید آمد و یا در اول خلقتش با او بوده است ؟ در صورت دوم سه تالی فاسد لازم میآید :

یکی این که باید از اول وجود او این اختیار مصاحب او باشد . و وجه بطلان این صورت این است که ما بالبداهه می دانیم این اختیار همیشه با او نبود زیرا که بسیار زمان بر او بگذشت که این اختیار را نداشت . دوم این که باید بر این اختیار از اول خلقتش سرشته باشد که اختیار طبع و فطری او باشد و هیچگاه از او جدا نشده باشد و جدا نشود علت فساد این وجه یکی این است که در اینصورت سبب اختیار دیگری است یعنی آفریننده او نه خود او پس با زبعل و اسباب خارج از ذات او استناد دارد و دیگر اینکه هر کسی بالبداهه می داند که این اختیار همیشه با او نبود و از آن حادث شده است و حادث که از مرتبه استواء وجود و عدم بوجود آمد سبب خارج از خود می خواهد و باز می بینیم همین شخص که اراده کرده است این کار را اختیار کند از اراده خود منصرف میشود و کار دیگر را اختیار می کند پس چگونه اختیار در او حادث خواهد بود و باسباب خارج از او استناد نخواهد داشت .

سوم اینکه در عین حال که میخواست اراده و اختیار در شخص انسانی را بغیر او استناد ندهد بغیر او استناد داد زیرا که اراده و اختیار که از او حادث نباشد ناچار از غیر او است چنانکه خودش از غیر صفحه : 439 است پس اختیارش با اختیار ازلی منتهی میگردد .

و در صورت اول چون اختیار حادث است که نبود و بعد پدید آمد ناچار حادث در پیدایش خود و در خروج از استواء وجود و عدم سبب خواهد که موجد و محدث او است در اینحال گوییم که سبب محدث اختیارش آیا اختیار است یا غیر اختیار اگر اختیار است نقل کلام در این اختیاری که سبب محدث اختیار اول است می کنیم و همه شقوق و احتمالات اختیار اول را در آن میاوریم تا میرسیم باین قسم اخیر که حادث است و حادث سبب محدث می خواهد و آن سبب محدث آیا اختیار است یا غیر اختیار اگر اختیار است نقل کلام در این اختیار سوم که سبب محدث اختیار دوم است می کنیم و هكذا و این مستلزم تسلسل الی غیر النهایه است . و یا وجود اختیار در او سبب اختیار نیست که این شخص از غیرش محمول است یعنی اختیار حامل او است که او را بفعل میرساند و چون محدث اختیار غیر اختیار است ناچار منتهی میشود به اختیار ازلی که علل و اسباب خارج همه منتهی میشوند به علت العلل و مسبب الاسباب بالذات پس بازگشت جمیع اختیارات با اختیار ازلی است که علت ایجاد جمیع موجودات است پس هر کائنی از خیر و شر به اسبابی مرتبند است که آن اسباب منبعث از اراده ازلی است .

در این مقام شایسته است که سخن در معنی اختیار و اراده و قدرت به میان آید تا دانسته شود که اختیار و اراده و قدرت چیست ، و مختار و مرید و قادر کیست . آیا اختیار و اراده و قدرت در خلق و خالق به يك معنی است که معانی الفاظ در عالم ماده چون به عالم و رای ماده سفر کند مطابق سلسله طولی موجودات ، و شدت و ضعف مراتب وجودات معانی الفاظ نیز تطور و تشانی خاص در هر مرتبه پیدا می کنند . مثلا اراده از جدارا برید آن ینقض تا به

صفحه : 440

اراد ربك منتهی می گردد (كهف 79 و 83) که يك حقیقت را مدارج و معارج و است ، و یا به معانی متعدد است ؟

باید این مباحث به موازین برهان سنجیده شود تا هر چه را برهان که معصوم از خطا است حکم کرده است پیروی کنیم ، و آنچه را که عقل ناصع بپذیرد ملاك قرار دهیم . و لکن چنانکه در آخر فص قبل گفته ایم همه این مسائل را به رساله یاد شده در نفی جبر و تفویض و اثبات بین الامرین ارجاع می دهیم . والله تعالی ولی التوفیق

صفحه : 441

کل ادراک فانه اما ان يكون لشي خاص كزيد , او شي عام كالانسان . والعالم لاتقع عليه رؤية و لايصك بحاسة و اما الشئ الخاص فاما ان يدرك بالاستدلال او بغير الاستدلال و اسم المشاهدة تقع على ما ثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة استدلال فان الاستدلال على الغائب و الغائب ينال بالاستدلال و ما لايستدل عليه و يحكم مع ذلك بانبيته بلاشك فليس بغائب فكل موجود ليس بغائب فهو مشاهد فادراك المشاهد هو المشاهدة و المشاهدة اما بمباشرة و ملاقة و اما من غير مباشرة و ملاقة و هذا هو الرؤية .
و الحق الاول لا يخفى عليه ذاته و ليس ذلك باستدلال فجانز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته فاذا تجلى لغيره مغنيا عن الاستدلال و كان بلامباشرة و لامماسة كان مرنيا لذلك الغير حتى لوجازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او مذوقا او غير ذلك .

و اذا كان في قدرة الصانع ان يجعل قوة هذا الادراك في عضو البصر الذي يكون بعد ابعد لم يبعد ان يكون تعالى مرنيا يوم القيمة من غير تشبيه و لاتكليف و لامسامتة و لامحاذاة تعالى عما يشركون .

ترجمه : هر ادراکی یا ادراک شی خاص است مانند ادراک زید کردن , یا ادراک شی عام است مانند ادراک انسان کردن آنکه عام است رؤیت بروی واقع نمیشود و بحاسه ای در نمیاید . اما شی خاص یا وجودش به استدلال ادراک میشود و یا بدون استدلال . آنچه که

صفحه : 442

وجود ذات خاص او بعینه بدون واسطه استدلال ثابت شده است نام مشاهده بر آن تعلق میگردد چه اینکه استدلال بر غایب آورده میشود و به غایب از راه استدلال نایل میتوان شد . و آنی که استدلال بر او راه ندارد و مع ذلك به انیت او بدون شك حکم میشود غایب نیست و هر موجودی که غایب نیست مشاهد است و مشاهده ادراک مشاهد است و مشاهده یا بمباشرت و ملاقات است و یا از جز بمباشرت و ملاقات این رؤیت است .
و حق اول ذاتش بروی پوشیده نیست و این معنی باستدلال نیست پس بر ذات او روا است که ثمالش را از ذاتش مشاهده کند پس هنگامیکه برای غیرش بدون مباشرت و ماسمت و نیاز به استدلال تجلی کرد مرئی آن غیر است زیرا اگر مباشرت بروی روا باشد تعالی عنها باید ملموس یا مذوق یا جز آنها باشد , و هرگاه در قدرت صانع است که قوت این ادراک را در عضو بصری که بعد از بعث باشد قرار دهد دور نیست که وی تعالی در روز قیامت مرئی باشد بدون تشبیه و تکلیف و مسامتت و محاذات . تعالی عما یشركون .
در رؤیت باری تعالی

بیان : این فص در رؤیت باری تعالی است . بحث رؤیت از مسائلی است که از صدر اسلام در میان متکلمین سائر و دائر بود , و در آن اختلاف بسیار کرده اند , و در جوامع روانی فریقین بخصوص در جوامع امامیه بابی در تدوین و جمع روایات رؤیت عنوان کرده اند . و از روایات معلوم می شود که از زمان امام باقر علیه السلام تا زمان ثامن الحجج علی بن موسی الرضا , و به خصوص در زمان این بزرگوار بسیار بحث از رؤیت بود . این کمترین دو رساله یکی در رؤیت , و دیگر در لقاء الله نوشته است و هر دو را در شرح نهج البلاغه درج کرده است . لذا از نقل مطالب آنها در اینجا خودداری می کند , مگر این که به برخی از نکات

صفحه : 443

آنها به مناسبتی اشارتی رود تا به اختصار دامنه این بحث را فرا چینیم و غرض فص را روشن سازیم .
از این که در جوامع فریقین بابی به اسم باب الرؤیة عنوان شده است , پیدا است که سخن در رؤیت از صدر اسلام در السنه مسلمانان و متکلمان آنان دائر بود , و اختلاف در آن بسیار شده است .
کلینی در کافی عنوان کرده است : (باب فی ابطال الرؤیة) (ج 1 معرب ص 74) . و صدوق در توحید : (باب ماجاء فی الرؤیة) . و فیض در وافی : (و باب ابطال الرؤیة) . و مجلسی در دوم بحار : (باب نفی الرؤیة) .

در این ابواب در نفی رؤیت و اثبات آن , روایات بسیار نقل شده است . نفی آن بوجهی , و اثبات آن به وجهی

و نیز در جوامع روانی عامه , روایاتی در باب رؤیت آورده اند . ابو داود در سنن به اسنادش از قیس بن ابی حازم از جریر بن عبدالله روایت کرده است که : قال کنا مع رسول الله صلی الله علیه و آله فنظر الی القمر لیلۃ البدر لیلۃ اربع عشرة , فقال : انکم سترون ربکم کما ترون هذا لاتضمامون فی رؤیته . . . الحدیث (ج 4 ط مصر 1370 هص 322) . این جریر , جریر بن عبدالله بجلی است که ابن اثیر در اسد الغابه آورده است که به چهل روز پیش از رحلت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم , اسلام آورده است .
و در صحیح مسلم عنوان شده است : (باب معرفة طریق الرؤیة) . (ج 1 ص 163) .

احادیث بسیار در ابواب مذکور و در ابواب دیگر، در بیان آیات اول سوره نجم روایت کرده اند، چنان که فریقین در کتب تفسیر، در تفسیر سوره نجم آورده اند.

از آیاتی که در پیرامون آنها در این موضوع، بسیار سخن به میان آورده اند: آیات اوائل سوره نجم، و آیه 22 و 23 سوره قیامت: (ووجه صفحه: 444

یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة) و آیه 143 سوره اعراف: (و لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه قال رب انظر الیک قال لن ترانی) است. اقوال در روایت به یازده قول رسیده است و همه آنها را ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغة در جزو ثالث آن در شرح خطبه چهل و نهم که اول آن الحمد لله الذی بطن خفیات الامور است آورده است (ص 171 چاپ سنگی).

قانلان به روایت: مشبهه و مجسمه و اشاعره و اشباه آنانند. اینان مدعی اند که خدای تعالی را به چشم سر می توان دید، با این که اشاعره خدای را مجرد می دانند.

به کتب ملل و نحل رجوع شود معلوم می گردد که مردم دور از مشکوة امامت و مصباح ولایت، چه قدر بر اسلامی که علم محض و نور صرف و معیار صدق و میزان حق و دین خداوند عالم است، نسبتهای ناروا داده اند. این فرق منتحلین به اسلام برخی از آنان جبری اند که نفی فعل از بنده می کنند، و او را در صدور افعال از او مانند جماد می دانند که هیچ اختیار بهیچ نوع ندارد سنگ را که حرکت دادند بی اختیار حرکت می کند و بالا می اندازند بالا می رود و بر سر هم می نهند دیوار می شود و در چاه می اندازند خوش بشیب می رود و در هیچکدام نه قدرت دارد و نه اختیار آدمی در افعال خود مانند آنست (شرح گلشن راز لاهیجی ص 294 چاپ سنگی ایران 1310 ه) . و باید گفت آنکه بنده را در فعلش چون جماد میدانند خود جماد است. و برخی از آنان در قبال جبریان، بنده را در افعال خود مستقل می دانند. این فرقه برای کوبیدن اشاعره، بدون توجه به عدد افراد آدمیان برای مبدأ عالم شریک قائل شده اند. و این قرآن است که در اول سوره حشر راجع به جلاء وطن جهودان بنی نضیر و شکست و آوارگی آنان، هم فرمود: و ظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتیهم الله من حیث لم یحسبوا و قدف فی قلوبهم الرعب. و هم فرمود: ماقطعتم

صفحه: 445

من لینه او ترکتموها قائمة علی اصولها فبأذن الله.

برخی از آنان مشبهه و مجسمه اند که بر باری تعالی ملامت و مصافحت جایز دانسته اند. و گفته اند که مسلمانان مخلص در دنیا و آخرت با باری تعالی معانقت کنند و روایت باری تعالی را در دنیا جایز داشته اند. داود جواریبی ایشان گوید که درباره خداوند مرا از فرج و ریش عفو کنید و از هر چه که جز آنست بپرسید. و گفت که خداوند را جسم و گوشت و خون و اعضا و جوارح از دست و پا و سر و زبان و دو چشم و دو گوش است و از بالا تا سینه او اجوف است، و باقی مصمت (توپر) و موی انبوه پیچان سیاه دارد.

جاضیه گویند: قرآن جسد است، روا باشد که گاهی قلب به مرد گردد و گاهی قلب به زن.

غرابیه گویند: غرابها با یکدیگر خیلی ماننداند، و تمیز آنها از یکدیگر دشوار است، محمد و علی آنچنان با هم شبیه بودند که جبرئیل قرآن را برای علی آورده است و لکن اشتباه کرده به محمد داده است. فرقه ای گویند: مرکب و کاغذ حتی جلد و چرم روی قرآن قدیم است. قوشچی در اوائل مقصد ثانی شرح تجرید خواجه در مبحث کلام حق سبحانه گوید: الحنابلة قالوا: کلامه تعالی حروف و اصوات یقومان بذاته و انه قدیم، و قد بالغوا فیه حتی قال بعضهم جهلا الجلد و الغلاف ایضا قدیمان فضلا عن المصحف.

از این گونه خرافات و ترهات و اباطیل بسیار دارند که روح اسلام از آنها بیزار است. قرآن برهان و عرفان است، و دین خدا علم و عقل است، کتاب الله صراط الله و حکمت و حکیم است پس و القرآن الحکیم. چه رسوایی از این بیشتر که اگر بیگانه ای بخواهد در دین خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله وسلم تفحص و تحقیق کند به کتب ملل و نحل، و کتب این گونه متکلمان مسلمانان دست یازد و به چنین آرای

صفحه: 446

واهی و عقاید بی اساس بر خورد کند؟!

ببیند که شهرستانی اشعری متوفی 548 هدر اوائل ملل و نحل گوید: اول شبهه ای که در آفرینش پیدا شد شبهه ابلیس بود، که از روی استبداد و استکبار از فرمان الهی سر باز زد و گفت من از آدم بهترم که من از آتشم و وی از خاک تا این که شهرستانی گوید:

او شبهه و تنازعی که در ملت اسلام پیش آمد این بود که محمد بن اسماعیل بخاری بلساندش از عبدالله بن عباس روایت کرده است که قال: لما اشتد بالنبی مرضة الذی مات فیه قال انتونی بدوأة و قرطاس اکتب لکم کتابا لاتصلوا بعدی فقال عمران رسول الله قد غلبه الوجد حسبنا کتاب الله و کثر اللغظ فقال النبی قوموا عنی

لابنغی عندی التنازع . قال ابن عباس : الرزية كل الرزية ما حال بيننا و بين كتاب رسول الله . الى أن قال الشهرستاني : و اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ماسل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان .

و ببينيد مطاعن كسانی را كه مردم آنان را حمات دين خدا می پنداشتند كه مثل قاضی عبدالجبار معتزلی در معنی مطاعن يك يك آنها را نقل کرده است , و مثل ابن ابی الحديد معتزلی در شرح نهج البلاغه از صفحه 336 تا صفحه 349 ج 1 جزء هفدهم چاپ سنگی , و از صفحه 80 تا 99 ج 2 جزء دوم , و از صفحه 24 تا 242 جزء ثالث , در مطاعن خلفای ثلاث بترتیب آن همه نقل کرده است و حال اینکه لسان قرآن و عرفان و برهان در بیان اوصاف خلیفه و امام روشنتر از خورشید درخشان است .

و ببینید كه ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ در كتاب ملوك از ص 258 تا ص 260 از یزید بن معاویه شروع كرد تا و اتق كه خلفای بنی امیه و بنی عباس بلکه بهمان تعبیر جاحظ ملوك بودند در می گساری و لهو و لعب آنان حكایت کرده است و كان من ملوك الاسلام من یدمن علی شربه یزید بن معاویه و كان لا یمسی الاسكران و

لا یصبح الا

صفحه : 447

مخمورا و كان عبدالملك بن مروان یسكر فی كل شهر مرة حتی لا یعقل فی السماء هو أو فی الماء .

و كان یزید بن الولید و الولید بن یزید یدمنان اللهو و الشرب فاما یزید بن الولید فكان فی دهره بین حالین بین سكر و خمار ولا یوجد ابدا الاومعه احدی هاتین .

آری در این مورد جاحظ نیکو تعبیر کرده است كه آنان ملوك بوده اند نه خلفاء و انمه دين .

و ببینید كه مسعودی در مروج الذهب (ص 94 ج 2) درباره پیشوای مسلمانان یزید بن معاویه بگوید و كان یزید صاحب طرب و جوارح و كلاب و قرود و فهود و منادمة علی الشراب و جلس ذات یوم علی شرابه و عن یمینه ابن زیاد و ذلك بعد قتل الحسين فاقبل علی ساقیه فقال :

اسقنی شربة تروی مشاشی

ثم صل فاسق مثلها ابن زیاد

صاحب السروالا مائة عندی

و التسدید مغنی و جهادی

ثم امر المغنیین فغنوا و غلب علی اصحاب یزید و عماله ما كان یفعله من الفسوق و فی ایامه ظهر الغناء بمكة و المدينة و استعملت الملاهی و اظهر الناس شرب الشراب . و كان له قرد یكنی بابی قیس یحضره مجلس منادمته و یطرح له متكأ و كان قردا خبیثا و كان یحملة علی اتان وحشية قدریضت و ذللت لذلك بسرج و لجام الخ .

و ببینید آنچه را ابوالفرج اصفهانی در اغانی (ص 174 ج 9 طبع ساسی) در ضمن ترجمه عمار ذی كنانز و نیز در مجلس نهم امالی سید مرتضی در میگساری و الحاد و بی حیایی خلیفه مسلمین ولید بن یزید بن عبدالملك بن مروان آورده اند كه از نقل آنها شرم دارم .

البته با خود می اندیشد كه آیا دین اسلام این است و این گروه امام قافله انسانی اند رهبر بسوی كمال و سعادت مردم این قبیله افرادند ؟ ! آیا با خود

صفحه : 448

نمیگوید :

اذا كان الغراب دلیل قوم

فما واهم محل الها لكینا

و یا بقول عنصری :

هر كه را رهبری كلاغ كند

بی گمان دل بدخمه داغ كند

آنكه آرای آنان و اینکه رفتار آنان . نعوذ بالله من شرور انفسنا و من سینات اعمالنا . امام حجة الله اسرت . امام مؤید به روح القدس است (اصول کافی معرب ج 1 ص 328) . امام به منزله رسول الله است (کافی معرب ج 1 ص 212) . امام کسی است كه لا یغفل و لا یلهو و لا یزهو (ج 1 کافی ص 214) . امام ملاح است و امت و رعیت سفینه (ج 1 کافی ص 248) مثل اهل بیتی مثل سفینه نوح من ركبها نجی و من تخلف عنها زخ فی النار . امام مستقی العلم است (کافی ج 1 ص 328) . در دفتر نکاتم نگاشته ام كه :

دین عبارت است از جعل و تنظیم اسرار تکوینی و طبیعی مسیر تکامل انسانی كه بر طبق ناموس آفرینش و متن حقیقت و واقعیت خارج بلسان سفرای الهی كه اهل طهارت و عصمت و امام قافله انسانیت اند بیان شده است

و همان صراط مستقیم و صراط الی الله و صراط الله است ان ربی علی صراط مستقیم (هود آیه 57) که چون صراط مستقیم بازگو شود بصورت دین در مآید و چون دین را در خارج پیدا کنیم متن صراط مستقیم و مسیر الی الله و صراط الله است و قرآن صورت کتبی انسان کامل است و صراط مستقیم یک راه و یک حقیقت بیش نیست که کوتاه ترین خط و اصل بین دو نقطه است پس دین یکی بیش نخواهد بود ان الدین عندالله الاسلام و دین و دیندار که راه و راه پیمای است هر دو یک حقیقتند که دین دار خود متن صراط تکامل انسانی است و انسان کامل که واسطه فیض الهی و امام قافله انسانی است متن همین دین و صراط است .

صفحه : 449

چون دین متن صراط مستقیم است که مسیر تکامل انسانی و عین صراط الله و صراط الی الله است هر که از آن تجاوز کرده است بر خویشتن ستم کرد و از سیر تکاملی انسانی و حرکت استکمالی الی الله باز ماند و من یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه (طلاق آیه دوم) و من یتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون (بقره 229) و امام بفتوای عقل کسی است که در متن صراط مستقیم باشد بلکه وجود امام که انسان کامل است که خود صراط مستقیم است و عین دین است و خود صراط الله و عا حقائق قرآن است و اگر کسی در هر برهه ای از زمان خارج از متن این صراط باشد از مسیر دین بدر بود و آنکه بدر بود متعدی از حدود الله بود و متعدی ظالم است و اذا بتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلك للناس اماما قال و من ذریتی قال لابنال عهدی الظالمین (بقره 125)

عهد خداوند امامت است چنانکه صدر آیه بر آن دلالت دارد پس متعدی از حدود الله که ظالم است امام نخواهد بود پس امام باید در تمام مدت عمرش معصوم از تجاوز از حدود الله باشد و این معنی را صیغه مشتق اسم فاعلی ظالمین نیز بخوبی دلالت دارد .

باید عذر بخواهیم که از بحث دور شدیم ، دخمه ای بود که از ما فرو ریخت ، شقشقة هدرت منی .

آقا علی مدرس حکیم در بدایع الحکم (ص 49) پس از بیان رویت الله بمعنی حقیقی آن که بعد از این بیان خواهیم کرد گفت : فضیحة و فضاة : بهری از آن کسان که با شاعره معروفند و بظاهریین مشهور و خود را بسنت و جماعت نسبت دهند و انتساب بشریعت حقه محمدیه را صلی الله علیه و آله و سلم مخصوص بخود دانند و طایفه های دیگر که در اسلامند : سنی باشند یا شیعی امامی باشند یا غیر امامی بکفر و زندقه و الحاد نسبت کنند در این مقصد اسنی و مطلب اعلی که نور حذقه ارباب توحید و دین و صفای حدیقه اصحاب تفرید و آیین بود سه فرقه شدند : فرقه ای گویند خداوند تعالی عما یقول

صفحه : 450

الظالمون علوا کبیرا در نشأه دنیا نیز دیده میشود بهمین دیده که مبصرات محسوس شوند . فرقه دیگر گویند که دیده شود لکن در آخرت . لکن از آنجا که اشاعره آخرت را عود روح دانند بیدن در نشأه دنیا و معاد را قطعه از دنیا دانند این فرقه با فرقه اولی چندان فرقی ندارند چه هر دو فرقه رویت را در دنیا دانند و در نشأه محسوسه بحواس دنیویه لکن فرقه دوم او را باقطعه خاص از زمان دنیوی مخصوص کنند . و فرقه دیگر گویند که دیده میشود لکن نه باین دیده و قول این فرقه را محملی صحیح بود اگر توجیه القول بمالایرضی به صاحبه بل لایفهمه نباشد .

و آن محل چنین بود که منظور قائل رویت کنه ذات اقدس نباشد بلکه رویت آیات و مجالی و مرانی و مظاهر بود بحسب ظهورات اسماء و صفات ذاتیه بوجه نزول در مظاهر شنونات ذاتیه فعل اطلاق حق اول جل و علی که بفیض مقدس و حق ثانی و حق مخلوق به معروف باشد چه دیده باطن عکوس اسماء و تجلیات صفات حق اول را در مرایی وجودات امکانی از آنجا که وجودند مشاهده تواند کرد چنانکه معدن علوم ربانی و تمام مظهر اسماء و صفات سبحانی که مراد از کلام جامع تخلقوا باخلاق الله بود در جواب سائلی که عرض کرده است هل رایت ربک فرموده است و ینک ما کنت اعبد ربالم اره قال و کیف رأیته قال علیه السلام لاتدرکه العیون بمشاهدة الابصار ولکن رأته القلوب بحقائق الایمان . انتهى

این فرقه اخیر که گویند دیده میشود لکن نه به این دیده چنانست که ضرار بن عمرو گوید خداوند در روز قیامت بحاسه ششم دیده میشود نه به این چشم .

آری توجیه جناب آقای علی مدرس همانست که فرمودند : توجیه القول بمالایرضی صاحبه بل لایفهمه است زیرا اشاعره چنانکه در مباحث گذشته گوش زد شد قائل به علیت و معلولیت نیستند و پیدایش هر چیزی را از چیز دیگر عبادة الله دانند و خودشان نمی فهمند از این

صفحه : 451

عبادة الله بدون سنخیت علت و معلولی و بدون جنسیت سبب و مسببی چه میخواهند و این لفظ عادتشان در

بروز آثار از موجودات چون لفظ کسب ایشان است در اسناد افعال عباد بعباد و این عادت و کسب آنان هم بعبادت است نه بحساب و دلیل. و چون علت و شرط و معد و سبب و اینگونه امور را مطلقا در موجودات انکار دارند شرایط رویت بصری را که عدم قرب و بعد و صغر مفرط و عدم حاجب بین رایی و مرئی و مجرد نبودن مرئی و مضییی بودن مرئی و کثیف بودن آن و سلامت حاسه و قصد داشتن رانی و مقابله یا حکم مقابله بین رانی و مرئی است شرایط ادراک بصری و رویت مرئی نمی دانند و گفتند اگر عاده الله جاری شود هر موجودی خواه مجرد باشد و خواه جسمانی، خواه ذات باشد خواه صفات خواه معانی خواه جوهر خواه عرض به رویت بصری می شود مرئی شود حتی اینکه در شب تاریک اگر کور مادرزاد در مشرق باشد و مورچه ای در مغرب باشد میشود که بعباده الله آنرا با چشم کور مادرزادیش ببیند. و در روز روشن انسان بینا با بینندگان سالم اگر کوهی در مقابل او قرار گیرد و آهنگ دیدن آن هم کرده باشد و دیگر شرایط رویت جمع باشد میشود که به عاده الله آنرا نبیند چون هیچ علیت و معلولیت و سببیت و مسببیت در هیچ چیز با چیز دیگر نیست در حقیقت این گروه اتباع سوفسطائیه اند و مقالاتشان سفسطه است برای آشنایی بیشتر در این باره به رساله سعیدیه علامه حلی (ص 9) و احقاق الحق قاضی نور الله شهید (ص 14 رحلی) رجوع شود.

در رساله سعیدیه گوید: قال فخرالدين الرازي و هو منهم ان اصحابنا خالفوا جميع العقلاء في ذلك به اما المعتزلة و الفلاسفة فظاهر لانهم ينكرون ذلك انكارا ظاهرا و اما الباقيون من المسلمين و هم المشبهة و المجسمة فانهم ان اثبتوا الرؤية لكن لا على الوجه الذي فلناه لانهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم فلهذا اثبتوا رؤيته ولو قالوا بانه مجرد لا في جهة امتنع عندهم رؤيته.

صفحه : 452

شنب غازی مذکور شارح فصوص فارابی در ابتدای این فص گوید: لما كان مذهب اهل الحق و هم الاشاعرة ان الله تعالى يجوز ان يرى فالشيخ اراد ان يبين ماهو مذهب اهل الحق. انتهى ملخصا.

ولی از آنچه که در مذهب اشاعره دانسته شد بخوبی معلوم است که حکیمی چون معلم ثانی قائل بگزاف در سلسله اثر و مؤثر و سبب و مسبب نیست. از ظاهر گفتار شنب غازی پیدا است که خود اشعری است و میخواید اکبر فلاسفه، اسلام را اشعری معرفی کند.

بعضی از مترجمین فصوص که سرتاسر ترجمه وی به اقتضاء و اقتدای از شرح شنب غازی است و بدیعی ندارد، گوید: (مصنف با آنکه باید طریق حکماء را تأیید کند بنابر مذاب اشاعره سخن گفت و رویت حق تعالی را جائز دانسته است و می خواهد آن را ثابت کند) [با اینکه فارابی در فص چهاردهم و فص شصتم در اسباب و مسببات سخن راند، و در این فص ادراک را مقدمه مطلب قرار داد، و از ادراک عبد و تجلی حق جل و علی قائل به رویت شده است. رویتی را که فارابی می گوید با رویتی که اشاعره می پندارند، فقط اشتراک لفظی دارند.

معتزله در مقابل اشاعره، رویت را مطلقا انکار دارند. و اشاعره قائل برویت اند آن هم رویتی با دیدگان. ولی به منطق وحی و بیان اهل عصمت و طهارت، و مبنای رصین اهل برهان، و منهل رحیق ارباب عرفان، نه آنست و نه این بلکه امر آخری و رای آن دو است مانند جبر و تفویض و امر بین الامرین.

دیدنش با دیدگان محال است که ابصار بدون احاطه صورت نپذیرد و الله من و رانهم محیط، لاتدرکه الابصار هو يدرك الابصار

به بینندگان آفریننده را

نبینی مرئجان دو بیننده را

(فردوسی)

فی الكافي عن الصادق عليه السلام (ج 1 معرب ص 73) : يا ابن آدم صفحه : 453

لواكل قلبك طائر لم يشبعه و بصرك لو وضع عليه خرق ابره لغطاه تريدان تعرف بهما ملكوت السموات والارض ان كنت صادقا فهذه الشمس خلق من خلق الله فان قدرت ان تملأ عينيك منها فهو كما تقول.

فارابی یکی از اقسام ادراک را مشاهدت بدون مباشرت ملاقات دانست و اسم آن را رویت گذاشت. به این رویت یعنی به این ادراک و مشاهده علمی، هر کس بقدر فیض وجودی و ربط و فقر نوری خود خدا بین است، اگر چه گاهی بر اثر اشتغال به امور دنیوی علم به این علم ندارد. و هرگاه انصراف از این نشأه حاصل شود، و نفس از اشتغالات دنیوی اعراض کند بدان علم نخستین علم و آگاهی یابد و متوجه بدان گردد. چنانکه این حدیث شریف بدین نکته علیا اشارت می فرماید:

قال رجل للصادق عليه السلام: يا ابن رسول الله دلني على الله ما هو فقد اكثر على المجادلون و حيروني. فقال له: يا عبدالله هل ركبت سفينة قط؟ قال: نعم. قال: فهل كسرك حيث لاسفينة تنجيك و لاسباحة لاتغشيك؟ قال:

نعم . قال : فهل تعلق قلبك هنالك أن شينا من الاشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك ؟ قال : نعم . قال : الصادق عليه السلام : فذلك الشئ هو الله القادر على النجاء حيث لا منجى , و على الاغاثة حيث لا مغيث (بحار ط 1 ج 2 ص 13) .

و نظير آن , ابوالفتوح رازی در تفسیر گوید : حضرت امام صادق را پرسیدند از مهم ترین نام اسم اعظم ؟ حضرت فرمود : او را در این حوض سر رو , در آن آب رفت و هر چه خواست بیرون آید , فرمود منعش کردند , تا گفت : یا الله اعظمی , فرمود : این اسم اعظم است . پس اسم اعظم به حالت خود انسان است . در این موضوع به نکته 479 هزار و یک نکته راقم رجوع شود . در مباحث گذشته دانسته شد که ادراک و علم به یک معنی و حقیقت است , پس رؤیت بازگشت به علم می کند , و علم را مقامات و درجات اسیرت والذین اوتوا العلم درجات (مجادله 12) . و در شرح فصوص صفحه : 454 گذشته دانسته شد که نفس ناطقه مجرد است , مجردی قائم به ذات خود نه چون معانی و مفاهیم کلیه ذهنی , هر چند در معانی و مفاهیم نیز تأمل بسزا لازم است که بحث آن را در کتاب دروس اتحاد عاقل به معقول تحقیق و تقریر کرده ایم .

و نیز دانسته شد که هر مجرد قائم بذات خود عقل و عاقل و معقول است . حال گونیم که چون تعلق نفس از بدن عنصری گرفته شود , به حکم لفظ کنت فی غفلة عن هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد (ق 23) تزیین گردد . بلکه این معنی برای کاملان در مراقبت و حضور , مرز و قان به مقام شهود , در همین نشأه نیز دست دهد . و به تعبیر ثقة الاسلام کلینی قدس سره در کافی در بیان خطبه حضرت و وصی امیرالمؤمنین علیه السلام در جوامع توحید (ص 106 ج 1 معرب) : ان القلوب تعرفه بالتصوير والاحاطة , که گلهی در اطوار سیر عرفانیشان وحدت بینند و گویند :

چون يك وجود هست و بود واجب و صمد
از ممکن این همه سخنان فسانه چیست
و گاهی کثرت بینند و گویند :

ای آسمان وای زمین , ای آفتاب آتشین
ای ماه و ای استارگان من کیستم من کیستم
و گاهی وحدت در کثرت بینند و گویند :

اسم فراوان و مسمی یکی است
آب یکی کوزه و جام و سبوست
و گاهی کثرت در وحدت بینند و گویند :

همه یارست و نیست غیر از یار
واحدی جلوه کرد و شد بسیار

صفحه : 455

این حالاتی است که برای سالکین الی الله تعالی در اطوار سلوکشان پیش می آید و در هر حال هو هو و نحن نحن . چنان که از حضرت امام صادق علیه الصلاة والسلام روایت شده است که انه قال : لنا حالات مع الله هو فیها نحن , و نحن فیها هو , و مع ذلك هو هو و نحن نحن (کلمه پنجاهم کلمات مکنونه فیض , طبع بمبئی ص 113) .

و از این حال تعبیر به وقت می شود , چنانکه از رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم مروی است که : لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب ولانبی مرسل . و در فصوص گذشته دانسته شد که تکره در سیاق نفی افاده عموم دهد که از آن استفاده می شود هیچ نبی مرسل در آنحال نمی گنجد و نیست , حتی خود آن حضرت . و امام صادق علیه السلام فرمود : ان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصاد شعاع الشمس بها (کافی ص 133 ج 2 معرب) .

و نیز آن بزرگوار در تفسیر سقیهم ربه شرابا ظهورا (هل اتی 22) فرمود : ای یظهر هم عن کل شیء سوی الله اذ لا ظاهر من تدنس بشیء من الاکوان الا الله .

عارف شبلی از این روی گفته است : ما فی الجنة احد سوی الله . و نیز آن امام صادق به حق ناطق فرمود :
یفصل نورنا من نور ربنا كشعاع الشمس من الشمس (ص 360 رياض السياحة شيروانی نقل از روضة الجنان)

و در توقیع مبارک ولی عصر ارواحنا فداه است که : لا فرق بینک و بینهم الا أنهم عبادک .
و از کلام امیر علیه السلام بکمیل است : صحبوا الدنيا با بدان ارواحها معلقة بالمحل الا علی (نهج البلاغه ص

278 طبع تبریز) . و در مناجات شعبانیه جناب امیر علیه السلام است که الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل النور الی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقة بعز قدسک .

صفحه : 456

همانطور که در حدیث مذکور آمده است این گونه ادراک حالی از حالات است و این حال از حیثه قال خارج است :

هر چه گویم عشق را شرح و بیان

چون به عشق آیم خجل کردم از آن

اکثری مردم باید این حال را در تحت توجه اهل حال بدست آورند تا بر سر لم اعبد ربا لم أره ، و امثال آن برسند که این مقام غایت فصوای مسیر تکاملی نوع انسان و ثمره شجره وجود آنست . این روایت از طریق استدلال فکری فقط حاصل نمی شود ، این روایت همان لقاء الله است که روزی اوحدی از مردم می شود ، و اکثری در حجابند کلا انهم عن ربهم یؤمنذ لمحجوبون (مظفین 16) .

عاشقی کار شیر مردانست

سخره کودکان معبر نیست

اوفتادن در آتش سوزان

جز که در عهده سمندر نیست

این روایت لقاء خاصی است که رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم در حدیث دجال فرمود : ان احد کم لن یری ربه حتی یموت (فص محمدی فصوص الحکم ابن عربی ، شرح قیصری بر آن 483) .

این روایت اختصاص به این نشأه ندارد ، وقف قومی خاص نیست . و به حکم وجوه یؤمنذ ناضرة الی ربها ناظره ، برای یک سلسله از وجوه این روایت و تجلی که عبارت آخرای لقاء الله است ، در قیامت که کشف غطاء از بصر می شود ، به کمالش می رسد . و برای بعضی از آحاد به حکم لو کشف الغطاء لما از ددت یقینا تفاوتی پیش نمی آید .

روایت بصری را از روایت و تجلی قلبی تمیز باید داد . وجود غیر متناهی را عقول نتواند احاطه کند و لایحیطون به علما تا چه رسد به ابصار . روایت را در مادی و مجرد بکار میبرند ، و در ذات و صفت استعمال می کنند .

صدوق در کتاب توحید باسنادش از محمد بن فضیل روایت کرده صفحه : 457

است که قال سألت ابا الحسن علیه السلام هل رأی رسول الله صلی الله علیه و آله ربه عزوجل فقال نعم بقلبه رآه اما سمعت الله عزوجل یقول ما کذب الفواد ما رأی لم یره بالبصر ولكن راه بالفواد .

و فی المعانی باسناده الی هشام قال کنت عند الصادق جعفر بن محمد صلی الله علیه و آله اذ دخل علیه معاویة بن وهب و عبدالمکک ابن اعین فقال له معاویة بن وهب یا ابن رسول الله ما تقول فی الخبر المروی ان رسول الله

صلی الله علیه و آله وسلم رأی ربه ؟ علی ای صورة رآه ؟ و فی الخبر الذی رواه ان المؤمنین یرون ربهم فی الجنة علی ای صورة یرونه فتبسم ثم قال یا معاویة ما اقیح بالرجل یأتی علیه سبعون سنة و ثمانون سنة یعیش

فی ملک الله و یأکل من نعمه ثم لا یعرف الله حق معرفته ثم قال یا معاویة ان محمدا صلی الله علیه و آله لم یر الرب تبارک و تعالی بمشاهدة العیان و ان الرؤیة علی وجهین : رؤیة القلب و رؤیة البصر فمن عنی برؤیة القلب فهو

مصیب و من عنی برؤیة البصر فقد کذب و کفر بالله و آیاته لقول رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم من شبه الله بخلقه فقد کفر . روایات از این گونه بسیار است در جوامع روانی بسندهای گوناگون روایت شده است .

بحث روایت که از معتزله و اشاعره برخاسته است موجب آن شد که طالبان حقیقت از انمه اطهار علیهم السلام در این باره بپرسند آن بزرگان در پاسخ آنان بفراخور فهم ایشان می فرمودند و چه بسیاری از آن روایات

شامل نکاتی بلند است که از وسع افکار اکثری مردم خارج است و در آنها روایت را اختصاص به نشأه ای و قومی ندادند و به برخی از این روایات در شرح فصوص گذشته اشارتی برفت .

بتعبیر میبیدی در فواتح (ص 16 ط 1) تو هم نکنی که این مراتب علیه و این مناسب سنیه وقف قومی است که در ازمنه ماضیه بوده اند . فیض روح القدس ارباب مدد فرماید

دگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

صفحه : 458

دل مازند چشمه ای است و سر چشمه عالم ملکوت است تو راه آب از درون چشمه انباشته و راهی چند از بیرون گشاده و آبهای تیره مآید و در چشمه فاسد میشود اگر اینراها بخلوت و عزلت مسدود سازی و آب

فاسد بنفی خواطر بیرون کنی و راه بریاضت بگشائی دل تو مجمع و منبع آب حیات شود و از نفس تو دلهای

مرده زنده گردد و به زبان حال گویی :

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند

و ندران ظلمت شب آب حیاتم دادند

بیخود از شعشه پرتو ذاتم کردند

باده از جام تجلی صفاتم دادند

این نحوه ادراک برگشت به مقدار سعه وجودی هر کس و بفرآخور استعداد عین او است که در حقیقت عین نور علم ابداعی او است چه وجود علم دو شادوش یکدیگرند و دانستی که عین نفس و ذات وی آنچه را یافته بحکم اتحاد عاقل بمعقول با وی متحد گردد و چون عنت الوجوه للحی القیوم لذا ارتباطی بی تکلیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس که ه مه روابط محض و شنون ذاتند و امکان آنها فقر نوری است که در ضمن مطالب گذشته بدان اشارتی شد . انما هو محض الوجود العینی و صرف النور و التحصل الخارجی لایمکن للعقل ملاحظته الا بحسب ما یقع علیه من أشعة فیضه (اسفار ط 2 ج 2 ص 302) .

بدین ارتباط و اتحاد ، مولی صدرا در فاتحه پنجم مفاتیح الغیب اشارت کرده است که گفت : ان معرفة الشی من حیث هی معرفته لیست شینا غیره . و به همین معنی خود فارابی در فص بیست و چهارم گفته بود: کل مدرک متشبه من جهة بما یدرکه تشبه التقبل و الاتصال .

و شیخ رئیس در فص 27 نمط چهارم اشارت درباره اول تعالی فرموده است : ولا اشارة الیه الا بصریح العرفان العقلی . و نیز در فص صفحه : 459

نهم نمط هشتم فرموده است : کمال الجوهر العاقل أن یتمثل فیہ جلّیة الحق الاول قدر ما یمکنه أن ینال منه ببهانه الذی یخصه ثم یتمثل فیہ الوجود کله علی ما هو علیه مجردا عن الشوب مبتدعا فیہ بعد الحق الاول بالجواهر العقلیة العالیة ثم الروحانیة الساویة والاجرام السماویة ثم ما بعد ذلك تمثلا لایماز الذات فهذا هو الکمال الذی یصیر به الجوهر العقلی بالفعل . این کلام شیخ بسیار بلند است به خصوص که فرموده است : تمثلا لایماز الذات ، که مشابه قول به اتحاد عاقل به معقول و به عقل بسیط است ، و لازمه این تعبیر همین اتحاد است چنان که در دیگر کتب و رسائل نگارنده مبرهن و مدون است ، هر چند اگر بجای تمثیل لفظ دیگر چون تحقق و نحو آن مآورد بهتر بود ، ولی مقصود از تمثیل همان معنی تحقق است . و همین تعبیر را در نمط سوم در تعریف ادراک نیز آورده است که : ادراک الشی هو أن تكون حقیقة متمثلة عند المدرک یشاهدها ما به یدرک . فارابی نیز در فص بیست و سوم گفته بود که : ان النفس المطمائة کمالها عرفان الحق الاول بادراکها . و اگر کسی در کلمات فارابی و شیخ دقت کند اذعان می کند که شیخ در کتابهایش نوعا ناظر به کلمات فارابی است . و ما چندین مورد در تعلیقات بر شرح خواجه بر اشارات بدان توجه داده ایم .

بر این مبنای مرصوص ، شیخ عارف محیی الدین عربی در فص محمدی فصوص الحکم گوید : سنل الجنید عن المعرفة بالله ، فقال : لون الماء لون انائه . این کلام نیز بسیار عمیق و بعید الغور است . در مباحث پیش دانسته شد که نفس ناطقه انسانی ظرف انوار علوم و محل حقائق و معارف است و چنین ظرفی ورای ماده و مادیات است و از سنخ عالم ملکوت و در زمره مجردات است و اکنون دانستی که نفس به سرچشمه ای متصل است که منبع و خزینه همه علوم است

صفحه : 460

و ان من شی الا عندنا خزائنه و آب حیات که علم است از آنجا فائض میشود . این منبع علوم عالم قدس است که ملک آن قدوس است الملك القدوس العزيز الحكيم این آب حیات از آن منبع قدس فرو میریزد و محل قدس میخاهد و آن قلب سلیم است که حامل بار امانت الهی یعنی نور علم است . باران از آسمان دنیا فرو میاید و ظهور است یعنی پاک و پاک کننده است . و از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده است که آب باران پیش از آن که به زمین برسد دواء است . روی عن رسول الله صلی الله علیه و آله انه قال : علمنی جبرئیل دواء ، لایحتاج معه الی دواء فقیل یا رسول الله ما ذلك الدواء ؟ قال یؤخذ ماء المطر قبل ان ینزل الی الارض یجعل فی اناء نظیف و یقرأ علیه الحمد لله الی آخرها سبعین مرة ثم یشرب منه قدحا بالغداة و قدحا بالعشی . قال رسول الله صلی الله علیه و آله : و الذی یعثنی بالحق لنزعه (کذا لینز عن ظ) الله ذلك الداء من بدنه و عظامه و مخه و عروقه (بحار ط 1 ج 19 ص 187) .

و از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت است که : آب باران قریب العهد به عرش است ، و در ابتدای ریزش باران در باران می ایستاد که سر و روی ایشان تر می شد . کافی باسناده عن ابی عبدالله علیه السلام قال کان علی علیه السلام یقوم فی المطر اول ما یمطر حتی یتبتل رأسه و لحيته و ثیابه فقیل له یا امیرالمؤمنین الکن الکن فقال ان هذا ماء قریب العهد بالعرش . (بحار ص 277 ج 14 ، و

ماده مطر سفینه البحار) .

و در روایات بسیاری که در فضیلت باران نیشان مروی است . شیخ عارف محیی الدین عربی در فص
موسوی فصوص الحکم (ص 456 شرح قیصری بر آن ، ط 1) گوید : کان رسول الله صلی الله علیه و آله یبرز
بنفسه للمطر اذا نزل و یکشف راسه له حتی یصیب منه ، و یقول : انه حدیث عهد بریه . فانظر الی هذه المعرفة
بالله من هذا النبی صفحه : 461

صلی الله علیه و آله ما أجلها و ما أعظمها ؟ !

و قبل از مطلب یاد شده در همین فص ، در تسخیر کردن کودک مر بزرگ را سخن گفته است که ان الصغیر
حدیث عهد بریه .

این باران ظاهر ظهور و دواء و شفا چون بزمین خاکی رسید تیره می گردد ، و به پلید رسد پلید می گردد ، و
رودها به فراخور گنجایش خودشان آب می گیرند ، انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها (رعد 17) ، و
رستنیها از وی می رویند و هو الذي انزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شئ (انعام 100) ، و زمین
مرده بدان زنده و سر سبز و خرم می شود و الله انزل من السماء ماء فأحيا به الارض بعد موتها (نحل 66) ألم
تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة (حج 44) همچنین است آب حیوة علم که از آسمان عالم
آخرت فرو میریزد و ان الدار الآخرة لهي الحيوان (عنكبوت 65) با محل آن که نفوس بشری است . و از این
بیان سر علم و تعلیم را به سحاب دریاب فی روح الاحباب قال صلی الله علیه و آله : توضع الموازين القسط يوم
القيمة فيوتى عمل الرجل فيوضع في ميزان ثم يوتى بشئ مثل الغمام او مثل السحاب فيقال له أتدرى ما هذا ؟
فيقول لا فيقال هذا العلم الذي علمته الناس فعملوا به بعدك (ص 177 بحر المعارف جناب عارف ربانی مولی
عبدالصمد همدانی) . امر و نهی باصطلاح عارف

اعلم ان الامر باصطلاح اهل الله عبارة عن اظهار حكم الوحدة في عين الكثرة المعبر بالحركة الابدائية تارة ،
و النكاح الساری اخرى ، كما ان النهی عبارة عن اظهار حكم الكثرة و رجوعها الی الوحدة (ص 124 تمهید
القواعد لابن ترکه) .

و غاية حركة الابدائية هو ظهور الحق فی المظهر التام المطلق الشامل لجميع جزئيات المظاهر . و المراد
بالاطلاق الذي هو الغاية صفحه : 462

فی الاصول هیهنا ليس هو الاطلاق الرسمي الاعتباری المقابل للتقييد بل الغاية هیهنا هو الاطلاق الذاتى الحقیقی
الذى نسبة التقييد و عدمه اليه على السوية اذ ذلك هو الشامل لهما شمول المطلق لجزئياته المقيدة (ص 159
تمهید القواعد) و الغاية للحركة الوجودية هي الكمال الحقیقی الحاصل للانسان (ص 174 تمهید القواعد) .
پس مقصود از حرکت وجودية حرکت استکمالی است که انسان بکمال حقیقی خود رسد . و مراد از غاية حركة
ابدائية که به توسط در لفظ ، اطلاق حرکت بر آن شده است نه به م عنى حرکت در مادیات طبیعی است که
دارای امکان استعداد است ، ظهور اسماء حسنی و صفات علیای حق است در مظهر تام که انسان کامل و امام
قافله نوع انسانی است . پس غایت نوع انسانی که ثمره شجره وجود او است که غایت مرتبه معرفت و نهایت
انکشاف است و از آن تعبیر به رؤیت نیز میشود .

قوله] : (و اذ كان فی قدرة الصانع) [. . . پس از آن که فارابی رؤیت واجب تعالی را بدان نحو که تقریر کرده
ایم به برهان ثابت کرده است ، حال آن را به جدل و الزام بر خصم به مسلمات او بر او ثابت می کند که هرگاه
در قدرت صانع است ، الخ .

تبصرة : آنچه از فحص و کاوش در نسخ فصوص برای این بنده حاصل شده است این است که رساله فصوص
فارابی تا اینجا به پایان رسیده است . و فصوص بعد از این را خود فارابی در تفسیر مطالب چند فص نوشته
است که در ضمن فصوص بعد بیان می کنیم ، و مجموعا چهار تفسیر است : ابتدایش این است : تفسیر فلائیس
له فهو صراح ظاهر ، تا اینکه گوید : تفسیر الفص الذى بعده لاكثره فى هوية ذات الحق الخ ، تا اینکه گوید :
تفسیر الفص الذى بعده يقال حق للقول المطابق الخ . که ضمیر بعده در هر دو مورد به فص قبل راجع است .
و در چاپ حیدر آبلد اینطور دارد : تفسیر قوله فلائیس له فهو صراح فهو ظاهر ظاهرا باید] (قوله) [از
اضافات نساخ باشد .

و یا اینکه بگوئیم : فقط عناوین سه گانه : تفسیر قوله فلائیس له صفحه : 463

الخ ، تفسیر الفص الذى بعده در دو جا از فارابی نباشد . کیف کان فص آخر کتاب در تفسیر بعضی از اسمای
الهی است که گفته آید . پس فص بعد از 63 تا آخر کتاب به چهار بخش می شود ، و هر بخشی به ترتیب در
تفسیر یکی از مطالب فصوصی به قلم خود فارابی است ، که سه بخش آن به چند فص در آمده است . و در
آغاز کتاب نیز بدان اشاراتی رفت .

اگر کسی گمان کند بحث رؤیت ، کلامی است و تعرض بدان در رساله فصوص موجب تردید و دغدغه انتساب آن به معلم ثانی است .

در جواب گونیم : برای دفع و رفع این گمان بدانچه در دیباجه کتاب گفته ایم کفایت می کند .

صفحه : 464

فص 63

تفسیر فلائیس له فهو صراح فهو ظاهر :

کل شی یخفی فاما لسقوط حاله فی الوجود حتی یكون وجوده وجودا ضعیفا مثل النور الضعیف ، و اما أن یكون لشدة قوته و عجز قوة المدرك عنه ، و یكون (ولكون خ) حظه من وجوده قویا مثل نور الشمس بل قرص الشمس ، فان الابصار اذا رمقته آبت حسیرا و خفی شكله علیها كثيرا . و اما أن یكون (خفاؤه خ) لستر ، و الستر اما مبائن كالحائظ یحول بین البصر و بین ماوراءه ، و اما غیر مبائن : و هو اما مخالط لحقیقة الشی و اما ملاصق غیر مخالط . المخالط مثل الموضوع و العوارض لحقیقة الانسانية التي غشيتها فهي خفية فیها ، و كذلك سائر الامور المحسوسة ، فللعقل یحتاج الی تقشیرها عنها حتی یخلص الی حاق كنهها . و الملاصق مثل الثوب للابس و هو فی حکم المبائن .

ترجمه : هر چیزی که پنهان است یا از سقوط حالش در وجود است که وجود او وجود ضعیفی است چون نور ضعیف و یا پنهان بودنش از شدت قوتش و ناتوانی قوه مدرك است که بهره او از وجودی قوی است چون نور شمس بلکه قرص شمس که دیده ها هنگامیکه وی را نگریست فرو مانده بر میگردند و شکل قرص شمس در مدت بسیاری بر آنها پوشیده است . و یا پنهان بودنش از ساتر بودن چیزی است . و این ساتر یا مبائن است چون دیوار که میان بصر و ماورای آن حائل

صفحه : 465

است ، و یا مبائن نیست و اینکه مبائن نیست یا مخالط حقیقت شی است و یا ملاصق آن : مخالط مثل موضوع و عوارض مرحقیت انسان را که آنرا فرو پوشند و حقیقت انسان در آنها پوشیده است . و همچنین است حال سائر امور محسوسه پس در اینصورت عقل احتیاج دارد که آن حقیقت را از موضوع و عوارض تقشیر کند تا آنرا خالص کرده بکنش برسد ، و ساتر ملاصق چون جامه برای پوشنده آن است که این هم در حکم مبائن است . بیان : این فص شروع در تفسیر فص یازدهم است که تفسیر فلائیس له فهو صراح فهو ظاهر از این فص آغاز می شود و تا خود فص شصت و هفتم که پنج فص است در این قسمت تفسیر است . و در حقیقت این فص ، اول رساله شرح فصوص فارابی به قلم خود اوست که خود اولین شارح رساله فصوص خودش است چنانکه در دیباجه کتاب گفته ایم .

نسخ فص مختلف است : عنه ، ولكون حظه من وجوده . فلن الابصار اذا رمقته آبت حسرا . اذا دمقته أنت حسیرا ، و المخالط مثل الموضوع ، و كذلك لسائر الامور المحسوسة ، فالعقل یحتاج الی قشرها عنها . سائر الامور المحسوسة مجرور و معطوف بر حقیقة الانسانية است ای و كذلك لسائر الامور المحسوسة . ضمیر تقشیرها یا قشره راجع به حقیقت انسانیه است . ضمیر عنها راجع به موضوع و عوارض است . مقصود فارابی در این فص این است که واجب الوجود هیچگونه پوشیدگی درباره او متصور نیست پس صراح و ظاهر است و هویدا و آشکار است . زیرا که خفای شی یا به سبب ضعف وجودی اوست که از غایت ضعف وجودش و سقوط حالش در وجود ، ظاهر نیست و قوه مدركه آن را ادراك نمی کند چون نور ضعیف مثلا نور گرمك شب تاب در میان فروغ خورشید که تابندگی ندارد و از دیده ها پوشیده است یعنی از قوت ضعفش باصره آن را ادراك نمی کند .

و یا به سبب قوت و شدت حال وجودی اوست که قوه مدركه از آن ادراك آن عاجز است چون قرص آفتاب که دیده از دیدن آن ناتوان

صفحه : 466

است ، و اگر خود را بسویش بدارد مانده می شود .

و یا به سبب ساتر بودن چیزی بین مدرك و مدرك است ، و ساتر یا مبائن است یعنی جدای از مدرك است چون مثلا دیواری که در میان رانی و مرئی حاجب می شود ، و یا جدا نیست . در صورت جدا نبودن نیز بر دو گونه بود : یا ملاصق یعنی چسبیده به شی بود چون جامه که ملاصق بدن است . و در حقیقت این قسم که ساتر ملاصق است ، در حکم ساتر مبائن است که هر دو مبائن اند و جدای از آن چیزی که باید مدرك شود می باشند ، خواه چسبیده بدان باشند و خواه نباشند .

و یا ساتر ملاصق نیست بلکه مخالط و آمیخته با آن شی است . چنانکه آب گل آلود با آب زلال در آمیزد و

حجاب گردد این مخالط هم حجاب مدرک از ادراک شود مثل موضوع و محل و همه عوارض مکتفه بدانها که همگی حجابند مثلاً بدن انسان که حجاب حقیقت انسان است و قوه عاقله که بخواهد آن حقیقت را ادراک کند بدون تجرید و تقشیر آن نتواند .

تجرید برهنه کردن , و تقشیر پوست کردن است . باید قوه عاقله , حقیقت انسان مادی را مثلاً از لباس موضوع و عوارض برهنه کند , و قشر بدن و عوارضش را کنار ببرد تا به لب آن که حقیقت انسان است برسد . و همچنین است همه کلیات و معانی مجرد که از این سوی از کثرات مادیه , انتزاع و اتخاذ می شوند . درمباحث پیش اشارتی شده است که مشاء تجرید و تقشیر و انتزاع را قائل است , و این رأی بر مبنای حکمت متعالیه فائل است و مطلب فوق قول مشاء است . تفصیل آن را در کتاب دروس اتحاد عاقل به معقول بیان کرده ایم .

اگر انسان پس از مراحلی به فعلیت برسد که بتواند از آن سوی بدین سوی بیاید , یعنی از سلسله علل کلیه به معنی سعه وجودی به مادون آنها که اذلال و معلولات آنها باذن الله تعالی هستند منتقل شود که برای اولیاء الله کامل و صاحبان نفوس قدسیه میسر است ,

صفحه : 467

احتیاج بدین تجرید و تقشیر نیست .

پس مخفی بودن چیزی یا از ضعف وجودی آن چیز است , و یا از شدت و قوت آن چیز , و یا از ساتر بودن چیزی خواه ساتر مباین باشد و خواه مخالط .

چون مخفی بودن چیزی به یکی از این امور است بنگریم که درباره واجب الوجود کدام يك از آنها را می توان گفت از مباحث فصوص اوائل کتاب دانسته شد که موضوع برای وجود واجب نیست , و آن وجود در نهایت شدت و قوت است , و وجود نور است نوری غیر متناهی پس وجود واجب در قوت ظهور , غیر متناهی است و در شدت و کثرت پیدایی فوق آن منصور نیست . و دانستی که لاحجاب بینه و بین خلقه غیر خلقه , و معلوم شد که هو فی الاشیاء کلها غیر متمازج بها و لابان عنها (توحید صدوق رحمه الله ص 201 ج 2 بحار طبع کمپانی هر دو فقره از خطبه امیرالمؤمنین علیه السلام است) , و معنی ما سوی نیز برای متکشف شده است که ما سوی محدودند و حق سبحانه بی حد است یعنی حد ندارد , جز همین يك حد که حد ندارد , و حدود ماهیات اند و ماهیات اعتباری اند و در خارج ثبوت ندارند و عقل آنها را ادراک می کند , ناچار در نزد عقل ثبوت دارند . پس ماهیات يك نحو تحقق سرابی دارند , و ما شمت رائحة الوجود ولاتشمها أبدا , و آنچه که منشأ آثار است وجود است .

و به مبنای محققین از اهل عرفان آشنا شده ای که وجود واحد شخصی متصف به وحدت حقیقی اطلاقی است و این معنی اطلاق چنانست که ابن ترکه در تمهید القواعد (ص 159 ط 1) بیان کرده است و در شرح فصوص گذشته عنوان کرده ایم .

در نزد این طایفه یعنی اهل عرفان تشکیک در وجود نیست هر چند تفوه به تشکیک می کنند . به این بیان : تشکیکی که عارف می گوید غیر از تشکیکی است که حکیم مشائی می گوید که قائل به حقائق متبانه در وجود است , و در عین حال تشکیک . و نیز غیر از تشکیکی

صفحه : 468

است که قائل به حقیقت واحده در وجود است و تشکیک در مراتب وجودی می گوید . و همگی قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت اند . اما تشکیک وجود در نزد عارف بزرگی و کوچکی مظاهر و مجالی وجود است مثلاً يك قطره آب و يك برکه آب و يك نهر و يك دریاچه و يك دریا آب , همه در آب بودن آبد , نه تشکیک در وجود آنها است و نه حقائق متبانه اند بلکه تفاوت در وسعت و ضیق و عانی دارند . و دانستی که کثرات وجوداتی اند که روابط محض اند و این کثرت کثرت نوری است . این همه کثرت بیحد که از این سو بینی يك تجلی است از آنسو بشمار آمده است

در توفیق مبارک صادر از ناحیه مقدس حضرت ولی الله اعظم امام عصر , قائم آل محمد صلوات الله علیهم آمده است که : لافرق بینک و بینها الا أنهم عبادک . تفصیل و بیان این مطالب را در رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم تقریر و تحریر کرده ایم .

حال گوئیم که حق سبحانه را ساتری نبود , زیرا که ساتر یا موجود است یا معدوم . معدوم که معدوم است , و موجود لکه مظاهر و شئون و اطوار يك حقیقت است , و شی ساتر خود نمی باشد و نتواند بود . پس او آشکار است , و او است و جز او نیست . یا هو یا من لاهو الا هو (حدیث امیر علیه السلام , باب تفسیر قل هو الله احد از توحید صدوق ص 75 ط سنگی) . فلا یس له فهو صراح فهو ظاهر .

قال صدرالمتألهين في اسرار الايات : اعلم ان اعظم البراهين واسد الطرق و انور المسالك و اشرفها و احكمها هو الاستدلال على ذاته بذاته , و ذلك لان اظهر الاشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق و هو نفس حقيقة الواجب تعالى و ليس شئ من الاشياء غير الحق الاول نفس حقيقة الوجود لان غيره اما ماهية من الماهيات او وجود من الوجودات الناقصة المشوبة بنقص او قصور او عدم فليس شئ منها
صفحة : 469

مصادق معنى الوجود بنفس ذاته و واجب الوجود هو صرف الوجود الذي لا اتم منه و لاحدله .
و باز چنان که دانسته شد حجابی جز رین غفلت نیست . سائل از ثامن الحجج عليهم السلام می پرسد : فلم احتجب ؟ فقال ابوالحسن عليه السلام : ان الاحتجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم . و گناه را مراتب است از گناهان پیش پا افتاده ای که غاغه از مردم مرتکب می شوند تا وجودك ذنب لایقاس به ذنب .

حجاب راه تویی حافظ از میان بر خیزد
خوشا کسی که در این راه بی حجاب رود
و این مقام که از خویشتن بدر آمدن , و ظهور سلطان توحید در چشم حق بین اهل حق تجلی کردن است , و رای قال و قیل و عبارت پردازی و الفاظ بازی و صناعات بیان و بدیع بکار بردن است .
حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ

اگر چه صنعت بسیار در عبارت کرد
بقول شیخ عارف محیی الدین عربی در فص آدمی و هذا لایعرفه عقل بطریق نظر فکری بل هذا الفن من الادراک لایکون الا عن کشف الهی (ص 69) و در این مشهد باید در فرق میان رانی و مرئی و سالک و مسلک و مسلوک الیه تامل بسزا کرد و بحث دیگری در پیش آورد .

رزقنا الله تعالى و ایاکم القرب الیه , و سقانا و ایاکم شرابا طهورا . طبری در تفسیر مجمع البیان در تفسیر کریمه و سقیمهم ربهم شرابا طهورا از سوره هل اتی گوید : ای یطهرهم عن کل شیء سوی الله اذلا ظاهر من تدنس بشیء من الاکوان الا الله . رووه عن جعفر بن محمد علیه السلام . صفحه : 470

فص 64
الملاصق و المبانین یخفیان لتوقیفهما الادراک عند هما لانهما اقرب الی المدراک .
ترجمه : ساتر ملاصق و مبانین به علت توقیف کردنشاد ادراک را در نزد خودشان , شیء را یعنی حقیقت را می پوشانند زیرا که به مدراک نزدیک ترند .

بیان : ملاصق و مبانین صفت ستراند که در فص قبل عنوان شده بود لتوقیفهما تعلیل یخفیان است و لانهما تعلیل توقیف . و مدراک بصیغت اسم فاعل است . و ظاهر است که ساتر خواه ملاصق و خواه مبانین به مدراک نزدیک تر از مدراک اند . پس ادراک باید از آن دو بگذرند و سپس به مدراک بصیغت اسم مفعول که آن شیء و حقیقت مفروض است برسد . لذا ساتر ملاصق و مبانین شیء را مخفی می گردانند .

پس خلاصه بیان این که : به علت نزدیک تر بودن ساتر ملاصق و مبانین به مدراک بالکسر , ادراک را در نزد خود توقیف می کنند و سبب خفای مدراک بالفتح یعنی حقیقت شیء می گردند و حجاب وی می شوند .
صفحة : 471

فص 65
الموضوع یخفی الحقیقة الجلیة لما یتبع انفعالاته من اللواحق الغریبة کالمنطفة تکتسی الصورة الانسانیة فاذا کانت کثیرة معتدلة کان الشخص عظیم الجثة حسن الصورة . و ان کانت یابسة قليلة کان بالضد . و كذلك تتبع طباعها المختلفة احوال غریبة مختلفة .

ترجمه : موضوع به لواحق غریبی که تابع انفعالات آن است حقیقت جلی را پنهان می کند . چون نطفه که صورت انسانیه را می پوشد پس اگر پر مایه و معتدل باشد شخص درشت اندام و نیکو روی شود و اگر اندک و خشک مزاج بود شخص متکون از آن بضد اول شود .

بیان : فص در این است که موضوع پنهان کننده حقیقت جلی است , و حق تعالی از داشتن موضوع میرا است نتیجه این که فهو صراح فهو ظاهر . این فص دنباله مطلب فص پیش از آن است که فارابی در تفسیر گفتارش در فص یازدهم] : (فلا لیس له فهو صراح فهو ظاهر) آورده است . و در فص دهم نیز سخن از موضوع به میان آمده بود .

ضمیر کان بالضد راجع به شخص است یعنی شخص متکون از نطفه . و در بعضی از نسخ مترجم فصوص عبارت بدین صورت نقل شده است] : (و ان کانت یا بسة قليلة کان الشخص المتکون منها بالضد) و لکن این عبارت تلفیق از عبارت شرح شنب غازی و عبارت فصوص است که متن و شرح با هم آمیخته شد و یک

عبارت پنداشته شد، و عبارت صحیح همانست که صواب دیدیم و اختیار کردیم.

صفحه: 472

چون در فص سابق یکی از اسباب پنهان بودن چیزی را موضوع و عوارض آن گفته بود اکنون در توضیح این مطلب فرموده است موضوع بر اثر لواحق غریبه که بر آن عارض میشود حقیقت چیزی را که پابند آن شده است پنهان می کند.

مراد از موضوع در این عبارت، موضوع مادی است که بر هیولای ثانی نیز اطلاق می شود. زیرا ماده است که قابل و از این انفعالات احوال گوناگون نیز طاری بر ماده میشود و حقیقتی را که پای بند ماده است به احوال مختلف نشان میدهد و بصورتهای رنگارنگ در میآورد بمثل صورت انسانی يك حقیقت است و این حقیقت واحد که گرفتار ماده شده است که موضوع آن است چون نطفه که لباس صورت انسانی را پوشید و در بر کرد باختلاف زیاد و کم بودن نطفه، و اعتدال و عدم اعتدال آن، و انفعالات آن از اوضاع و احوال اماکن و فصول و اغذیه، و حالات پدر و مادر، و تأثیرات اجرام علوی، و هزاران عوامل دیگر که در کارخانه عظیم جهان در کارند چنان بصورتهای گوناگون انسانی در آید که در بادی نظر گمان رود که يك فرد آفاق اعتدالی و يك فرد متوغل در عروض شمالی دو فرد از دو نوع مختلفند. چون موضوع اعنی ماده پوشاننده و پنهان کننده حقیقت است، پس اگر حقیقتی قائم بالذات و مجرد از موضوع باشد آن حقیقت را کثرت عددی نبود چه کثرت آحاد يك نوع از ناحیه ماده پدید میآید و صورت نوعیه چیزی که مادی نباشد منحصر در شخص واحد است.

و چون وجود را موضوع نبود و حق تعالی منزله از ماده و لواحق غریبه آن است و خود هستی هر موجود و بیان هر کمال است فلاطیس له فهو صراح فهو ظاهر.

این يك نحوه اقامه برهان است در فلسفه بر صراح و ظاهر بودن حق جل و علی که فارابی رضوان الله تعالی علیه در این مقام بدان متعرض شده است.

صفحه: 473

آری به نظر حکیم و عارف حق صراح و ظاهر است که آن از براهین عقلی به علم الیقین می داند که حق سبحانه را پوشیدگی نیست و این از تجلیات فوق عقل به عین الیقین و حق الیقین می یابد که آن رشک ماه و آفتاب بی پرده آمد در حجاب یا خفیا من فرط الظهور یا من احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه (ص 76 مهج سید طائوس عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم). فارابی در این کتاب فصوص که آن را بمشرب اشراق و عرفان و افلاطونیان جدید، بلکه به مبنای عرفانی اصیل اسلامی که تفسیر انفسی قرآن کریم است تالیف کرده است، این نکته علیا را که نور بصر و بصیرت حکیم و عارف است، هم از نظر منطق و برهان و هم از مشرب اشراق و عرفان بیان کرده است. ولی در این مقام مطلبی است که آن را بازگو می کنیم، و آن اینکه در کتاب ارزشمند نامدارش مدینه فاضله در اینکه ماده حجاب و ساتر است و ماده مانع صورت مادیه از عقل و عاقل و معقول بالفعل بودنش است که همان علم و عالم و معلوم بالفعل بودنش است که در نتیجه اول تعالی بلکه هر موجود مجرد قائم به خودش عقل و عاقل و معقول اعنی علم و عالم و معلوم است گوید: (ص 9 طبع مصر 1324 هـ).

و لانه یعنی الاول تعالی لیس بماده و لاماده له بوجه من الوجوه فانه بجوهر عقل بالفعل لان المانع للصورة من أن تكون عقلا و أن تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج الى مادة كان ذلك الشيء بجوهره عقلا بالفعل و تلك حال الاول یعنی الاول تعالی فهو اذن عقل بالفعل.

و هو ايضا معقول بجوهره فان المانع ايضا للشيء من أن يكون بالفعل معقولا هو المادة و هو معقول من جهة ما هو عقل لان الذي هو هيئة عقل ليس يحتاج في ان يكون معقولا الى ذات أخرى خارجه عنه تعقله بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا و عقلا بالفعل و بأن ذاته تعقله معقولا لا بالفعل.

صفحه: 474

و كذلك لا يحتاج في أن يكون عقلا بالفعل و عاقلا بالفعل الى ذات يعقلها و يستفيدها من خارج بل يكون عقلا و عاقلا بان يعقل ذاته فان الذات التي تعقل هي التي تعقل فهو عقل من جهة ما هو معقول فانه عقل و انه معقول و انه عاقل هي كلها ذات واحدة و جوهر واحد غير منقسم.

و كذلك الحال في انه عالم فانه ليس يحتاج في أن يعلم الى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجه عن ذاته ولا في ان يكون معلوما الى ذات أخرى تعلمه بل هو مكنت بجوهره في أن يعلم و يعلم و ليس علمه بذاته شينا سوى جوهره فانه يعلم و انه معلوم و انه علم فهو ذات واحدة و جوهر واحد. انتهى ملخصا

این چند جمله از جناب فارابی بود که در عقل و عاقل و معقول بودن و علم و عالم و معلوم بودن که همان ادراک و مدرک و مدرک بودن حقیقت قائم بنفسه مجرد از ماده و غواشی و عوارض و لواحق آن بیان کرده است و

چنانکه اشارت کرده ایم غرض این است که چون صورتی اعنی حقیقتی پابند بموضوع که م داده است شده است ماده و لواحق آن ساتر و حجاب آن حقیقت است باین معنی که او را از عقل و عاقل و معقول بودن مانع است و دیگری که خواهد او را تعقل کند باید از ماده تقشیر و تجریدش کند چنانکه مشاء گویند و یا بخلاقیت نفس ناطقه که مانند آنها در صقع نفس آفریده شود چنانکه صدر المتالهین گوید به بیانی که تفصیل آن در کتاب دروس اتحاد عاقل بمعقول و در مبحث وجود ذهنی اسفار و در تعلیقات آن جناب بر مبحث علم شفاء و بخصوص در مرحله دهم اسفار که در عقل و معقول است معنون است .

و چون اول تعالی را موضوع نیست پس حجاب مادی برای او نخواهد بود و عقل و عاقل و معقول است . و اینکه معقول ما نمیشود از ضعف و قصور ما و شدت کمال و غایت عظمت و نهایت قوت وجودی او است چنانکه فارابی همین معنی را باز در اوائل مدینه فاضله آورده

صفحه : 475

است که : (ص 13 طبع مذکور) .

کل ما کان وجوده اتم فانه اذا علم و عقل کان ما یعقل عنه و یعلم منه اتم اذکان المعقول منه فی نفوسنا مطابقا لما هو موجود منه فعلى حسب وجوده الخارج عن نفوسنا یكون معقوله فی نفوسنا مطابقا لوجوده و ان کان ناقص الوجود کان معقوله فی نفوسنا معقولا ناقصا فان الحركة و الزمان و اللانهاية و العدم و اشباههما من الموجودات فالمعقول من کل واحد منها فی نفوسنا معقول ناقص اذکانت هی فی انفسها موجودات ناقصة الوجود . و العدد و المثلث و المربع و اشباهها فمعقولاتها فی انفسنا اکمل لانها هی فی انفسها اکمل وجود .

فذلك کان یجب فی الاول ای الاول تعالی اذ هو فی الغایة من کمال الوجود أن یكون المعقول منه فی نفوسنا علی نهاية الکمال ایضا و نحن نجد الامر علی غیر ذلك فینبغی ان نعلم انه من جهته غیر معتاص الادراک اذکان فی نهاية الکمال ولكن لضعف عقولنا نحن و لملايستها المادة و العدم یعتاص ادراکه و یعصر علينا تصورہ و نضعف من ان نعقله علی ما هو علیه وجوده فان فرط کماله یبهر نافلاتقوى علی تصورہ علی التمام كما ان الضوء هو اول المبصرات و اکملها و اظهرها به یصیر سانر المبصرات مبصرة و هو السبب فی ان صارت الالوان مبصرة و یحب فیها ان یكون کل ما کان اتم و اکبر کان ادراک البصر له اتم و نحن نرى الامر علی خلاف ذلك فانه کما کان اکبر کان ابصر ناله اضعف لیس لاجل خفائه و نقصه بل هو فی نفسه علی غایة ما یكون من الظهور و الاستنارة ولكن کماله بما هو نور یبهر الابصار فتحار الابصار عنه كذلك قیاس السبب الاول و العقل الاول و الحق الاول و عقولنا نحن لیس نقص معقوله عندنا لنقصانه فی نفسه ولاعسر ادراکنا له لعسره هو فی وجوده لکن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصورہ فتكون المعقولات التي هی فی انفسنا ناقصة و تصور نالها ضعیف الی أن قال :

و یجب اذکنا نحن ملتبسین بالمادة کانت هی السبب فی أن صارت صفحه : 476

جواهرنا جواهر یبعد عن الجواهر الاول اذ کما قربت جواهرنا منه کان تصور ناله اتم و ایقن و اصدق و ذلك انا کما کان اقرب الی مفارقة المادة کان تصور ناله اتم و انما نصیر اقرب الیه بأن یصیر عقلا بالفعل و اذا فارقتا المادة علی التمام یصیر المعقول منه فی اذهاننا اکمل ما یكون .

پس خلاصه فرموده فارابی این شد که چون اول تعالی مبری و منزله از ماده است و عقل و عاقل و معقول و علم و عالم و معلوم است و چون مجرد در غایت کمال است عقول ما از جهت التباس بماده و عدم یعنی ارتباط به بدن و داشتن حد عاجز از ادراک آن مجرد در غایت کمال است عقول ما از جهت التباس بماده و عدم یعنی ارتباط به بدن و داشتن حد عاجز از ادراک آن مجرد در غایت کمال است و چون از ماده بدن بکلی بدر شدند ادراکشان کامل میگردد و آن معقول اکمل مایکون خواهد شد .

و بهمین منوال شیخ ابن سینا در کتب و رسائش سخن رانده است مثلا در تعلیقات گوید : وجود الباری وجود معقول ای وجود مجرد و کل موجود مجرد فانه یعقل ذاته (ص 60) .

ولی در این مقام بنظر بلند اهل عرفان سخنی پیش میاید و آن اینکه مبنای توحید عرفانی وحدت شخصیه وجود است که بتعبیر قرآن مجید صمد است و بتعبیر حکمت متعالیه بسیط الحقیقة کل الاشیاء است ، عارف که وجود را واحد شخصی میداند و تشکیک را بلحاظ عظم و صغر مظاهر و مجالی بلکه بلحاظ تطورات حقیقت واحد وجود در شئون کثرات اعتباری میداند نه چنانکه حکیم مشاء گوید که وجودات حقایق متباینه مشککه اند و نه چنانکه حکیم اشراق که وجودات حقیقت واحد ذات مراتب اند . و نه چنانکه برخی دیگر گویند که وجود در واجب اصیل است و ماهیات در ماسوای او که ماهیات مجعول اند و وجودات آنها اعتباری . و نه چنانکه نیز برخی دیگر گویند که واجب تعالی هم ماهیت است منتهی ماهیتی مجهول الکنه .

خلاصه اینکه فارابی که اول الاوائل را منزله و مجرد از ماده میداند در عین حال که تنزیه کرده است به تشبیه

افتاد زیرا اول تعالی

صفحه : 477

را شبیه عقول مجرد از ماده دانست و حال اینکه هو فی السماء اله و فی الارض الهی و در توحید ذاتی میرهن شد که دو هستی نیست و در افتقار ممکنات بواجب تعالی مدلل شد که همه يك خدا دارند و به يك حقیقت قائم اند و کثرات روابط محضند و فقر آنها فقر نوری است . و اگر کسی کثرت را به نظری بلند اعتباری گفته است و اسناد وجود را بدانها مجازی دانست گزاف نگفته است بنابراین در توحید ذات باید سلطان هستی را در همه مقامات و شنونات دید , و معیت قیومیه او را در مجرد و مادی مشاهده کرد بلکه اسم گذاریهای اینچنین و آنچنان در واقع چنین است که ان هی الا اسماء سمیتوها انتم و آباؤکم (نجم 24) .

در آدر وادی ایمن که ناگاه

درختی گویدت انی انا الله

این مطلب که بدان اشارت کرده ایم اعنی وحدت شخصیت وجود در نظر عارف اساس و مبنای مسائل عرفانی است و یکی از موارد اختلاف علمی بسیار مهم در نظر عارف و حکیم است . عارف گوید که فلسفی بدلیل از مقصود دورتر میشود و وی نه در ظاهر وحدت حق را دید و نه در باطن . حافظ علیه الرحمه گوید :

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی

عشق داند که در این دایره سرگردانند

وصف رخساره خورشید زخفاش میپرس

که در این آینه صاحبنظران حیرانند

و عارف شبستری در گلشن راز گوید :

ندارد ممکن از واجب نمونه

چگونه داندش آخر چگونه

صفحه : 478

زهی نادان که او خورشید تابان

بنور شمع جوید در بیابان

اگر خورشید در یکحال بودی

شعاع او بیک منوال بودی

ندانستی کسی کاین پرتو او است

نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست

جهان جمله فروغ نور حق دان

حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

چو نور حق ندارد نقل و تحویل

نیاید اندر و تغییر و تبدیل

تو پنداری جهان خود هست دائم

بذات خویشتن پیوسته قائم

کسی کو عقل دور اندیش دارد

بسی سر گشتگی در پیش دارد

ز دور اندیشی عقل فضولی

یکی شد فلسفی دیگر حلولی

خرد را نیست تاب نور آنروی

برو از بهر او چشم دگر جوی

دو چشم فلسفی چون بود احول

ز وحدت دیدن حق شد معطل

ز نابینائی آمد رأی تشبیه

ز یکچشمی است ادراکات تنزیه

عارف لاهیجی در شرح بیت اخیر گوید : (احول آنرا می گویند که يك چیز را دو بیند چون حکیم فلسفی وجود

ممکن را غیر واجب اعتقاد کرده و يك حقیقت را دو تصور نموده است و ندانسته است که نور وجود که

براعیان ممکنه تافته همان نور وجود واجب است و غیر يك

وجود مطلق موجودی دیگر نیست لاجرم وحدت حقیقی حق را ندیده و از ذوق شهود توحید محروم گشته است

و دو چشم فلسفی را احول گفتن اشاره بدانست که در ظاهر و باطن وحدت حق ندید بلکه در هر دو جانب شریک اثبات کرده چه در باطن اثبات مجردات کرده و در وجود و صفات سلبی قائل بغيریت و شرکت شده و در ظاهر مادیات و جسمانیات اثبات نموده و در وجود غیر و شریک دانسته است و ادراک نکرده که یک ذات و یک حقیقت است که بحکم تجلی اسم الظاهر در جمیع مظاهر ظهور کرده بنقش همه بر آمده و در دار وجود غیر او دیاری نیست . مشبیه طایفه ای اند که قائل بر آن شده اند که حق مانند جسمی است و بجهت فوق است و ماس عرش است و بعضی گفته اند که محاذی عرش است و نه ماس و تنزیه ذاتی حق ندانسته اند و منحصر در تشبیه داشته اند و منشأ آرای این جماعت نابینایی است چه از تنزیه غافلند و میگویند که حق در ذات یا در صفات یا در هر دو مانند اجسام است و ذات و صفات اشیا غیر ذات و صفات حق است پس مطلقاً در ذات و صفات تشبیهی و تنزیهی توحید حق ندیده اند .

و تنزیه تقدیس ذات حق است از صفات نقص یا از صفات ممکنات مطلقاً . و منزّه را یک چشم خوانده زیرا که ذات حق بصفه تنزیه دانسته اند و اما از حیثیت ظهور در مظاهر ندیده و ندانسته است و منزّه تنها و مشبیه تنها بحقیقت از معرفة الله قاصر است و آنکه میان تشبیه و تنزیه جمع کند و گوید که حق از جمیع تعینات بحقیقت واحده که ذات معارف از صفت است منزّه است چه در آن مرتبه غیریت و اثبیت ملحوظ نیست و حق مشتبّه بجمیع تعینات است از آنرو که او است که ظاهر بصورت هر شی شده و تجلی بنفس هر تعینی کرده است آنکس است که عارف بالله و بهر دو چشم بینا است[.

شیخ اکبر در اول فص الیاسی فصوص گوید : ان العقل اذا تجرد لنفسه من حيث أخذ العلوم عن نظره كانت معرفته بالله علی التنزیه صفحه : 480

(لذلك قال الملائكة ونحن نسبح بحمدك و نقدر لك . شرح علامه قیصری) و اذا اعطاه الله المعرفة بالتجلی كملت معرفته بالله فنزه فی موضع و شبه فی موضع (ای نزه فی موضع التنزیه تنزیها حقانیا و شبه فی موضع التشبیه تشبیها عیانیا فیکون تنزیهه تنزیه الحق و تشبیهه تشبیه الحق) و رأی سریان الحق الصور الطبیعیة و العنصریة فما بقیت له صورة الاویری عین الحق عینها و هذه المعرفة التامة التي جانت بها الشرايع المنزلة من عندالله (ص 414) .

این سخن شیخ اکبر و دیگر اهل عرفان که گویند همه شرایع منزله از جانب حق تعالی توحید باین معنی آورده اند بسیار بلند است و در آن دقت بسزا باید کرد که می گویند عقل چون خود مجرد است خدا را مثل خود داند . شبیه حدیث امام ابو جعفر محمد بن علی الباقر علیه السلام است که فرمود : کل ما میز تموه بأوهامکم فی ادق معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم و لعل النمل الصغار تتوهم أن الله تعالی زبائیتین فان ذلك کماله , و تتوهم أن عدمهما نقصان لمن لا یتصف بهما , و هكذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی (ضمن شرح حدیث دوم اربعین شیخ بهانی) .

بسیار حکیم فلسفی را می شناسیم که علاوه بر این که از مبانی فلسفه آرامش خاطر نیافتند , بدغدغه و اضطراب افتادند , تا این که سر انجام سر به آستانه عرفان فرود آوردند و آرام شدند . شیخ فرید الدین در آخر منطق الطیر فرماید :

من زفان و نطق مرغان سر بسر

با تو گفتم فهم کن ای بیخبر

در میان عاشقان مرغان درند

کز ققص پیش از اجل بر می پرند

صفحه : 481

جمله را شرح و بیانی دیگر است

زانکه مرغان را ز فلسی دیگر است

پیش سیمرغ آن کسی اکسیر ساخت

کو ز فان این همه مرغان شناخت

کی شناسی دولت روحانیان

در میان حکمت یونانیان

تا از آن حکمت نگردی فرد تو

کی شوی در حکمت دین مرد تو
هرک نام آن برد در راه عشق
نیست در دیوان دین آگاه عشق
کاف کفر اینجا بحق المعرفة
دوستر دارم ز فای فلسفه
زانک اگر پرده شود از کفر باز
تو توانی کرد از کفر احتراز
لیک آن علم لزج چون ره زند
بیشتر بر مردم آگه زند
حکمت یشرب بسست ای مرد دین
خاک بر یونان فشان در درد دین

و از این گونه بیانات اهل عرفان که قائل بوحده شخصیت وجودند و مبانی ماسائل عرفانی را فوق عقل میدانند در اینکه عقل از طریق نظر و استدلال بمقصود نمی رسد و چون خود منزله از ماده است مدرکات او نیز مجرد است و لذا در خداوند به تنزیه قائل است و معرفة تامه بالله فوق عقل است سخن بسیار دارند .
باز شیخ مذکور در فص آدمی گوید (ص 69 شرح قیصری ط 1) و هذا لایعرفه عقل بطریق نظر فکری بل هذا الفن من الادراک لایکون الا عن کشف الهی الخ . صفحه : 482

و علامه قیصری در شرح گوید : ای هذا الامر المذكور و تحقیقه علی ما هو علیه طور وراء طور العقل ای النظری فان ادراکه یحتاج الی نور ربانی یرفع الحجب عن عین القلب و یحد بصره فیراه فیراه القلب بذلك النور بل یکشف جمع الحقائق الکوئیة والالهیة . و أما العقل بطریق النظری الفکری و ترتیب المقدمات والاشکال القیاسیة فلا یمكن ان یعرف من هذه الحقائق شینا لانها لاتنفید الا اثبات الامور الخارجیة عنها اللازمة ایاها لزوما غیر بین والاقوال الشارحة لایدوان یکون اجزاؤها معلومة قبلها ان کان المحدود مرکبا والكلام فیها کالكلام فی الاول و ان کان بسیط لاجزاء له فی العقل و لا فی الخارج فلا یمكن تعریفه الا باللوازم البینة فالحقائق علی حالها مجهولة فمتی توجه العقل النظری الی معرفتها نظر من غیر تطهیر المحل من الریون الحجب ایاها عن ادراکها كما هی یقع فی تیه الحیره و بیداء الظلمة و یخبط خبط عشواء . و اکثر من اخذت الفطانة بیده و ادرك المعقولات من وراء الحجاب لغایة الذکاء و قوة الفطنة من الحكماء زعم انه ادراکها علی ما هی علیه و لما تنبه فی آخر امره اعترف بالعجز والقصور الخ . سخن علامه قیصری در این مقام که حقائق از نظر استدلال و فکر بحال خود همچنان مجهولند بسیار قابل توجه است که اگر بطریق نظر , بمرکبات از راه پی بردن با جزاء آنها آخر الامر بتوان پی برد به امور بسیط که خود اجزاء مرکبات هم باید بدانها منتهی شوند چگونه میتوان دست یافت . در اینجا اگر گویی از راه لوازم بین آنها بدانها راه می یابیم باز خود آن حقائق آنچنان که باید معلوم نشد چه اینکه لوازم معرفت حقیقت ذات آنها نیست بلکه حکایاتی و نمودارهایی از آنها است پس چون هر مرکبی باید به بسیط منتهی شود و مرکب آنگاه شناخته میشود که اجزای وی اعم از جنس و فصل و ماده و صورت شناخته شود و بسیط اجزا ندارد و لوازم آنها هم معرف آنها بکنه نتواند بود پس واقع و حقیقت هیچ مرکبی و بسیطی از طریق نظر و فکر معلوم نخواهد شد .

صفحه : 483

فیض در رساله گلزار قدس (ص 12) فرماید : عقلی را که این قوم نکوهش مینماید عقل اهل دنیا است نه عقل اهل آخرت چه عقل کامل اخروی آنستکه احوال معاش و معاد به آن منظم گردد . اهل دنیا آن مقدار از عقل میدارند که کار دنیای خود را به آن میسازند و بامور آخر نمی پردازند و اهل آخرت امر عقبای خود را هم میدانند بکمال عقلی که دارند و بکار دنیا نمی پردازند مگر بقدر ضرورت که ضرورت که بکار آخرت آید و این عقل کامل بزرگتر نعمتی است که حق تعالی باهش ارزانی داشته و بنای همه کمالات برین است و عقل اهل دنیا فی الحقیقه عقل نیست چنانکه در حدیث وارد شده تلك النکراء تلك الشیطنة و هی شبیهة بالعقل ولیست به عقل جزئی عقل را بدنام کرد
کام دنیا مرد را ناکام کرد

این سخن فیض اگر چه در حد خود صحیح است و چه بسا که گویندگان بزرگ در نظم و نثر در مقام پند و اندرز , عقلی را که دنیا میکشاند و در حقیقت شبیه به عقل است بلکه شیطنت و نکراء است نکوهش کرده اند , ولی چنانکه متعرض شدیم این نقاش و نزاع میان طائفه نامبرده به این مطلب سطحی پیش پا افتاده نیست سخن در این است که عارف می گوید عقل نظری بطریق اعمال قوانین و مسائل منطقی و فلسفی و از قائل نبودن به

وحدت شخصیه وجود و بچشم عقل حق را فقط مجرد از ماده دانستن و در عین حال تنزیه به تشبیه افتادن دور از واقع است لذا گاهی او را به احوالی و گاهی به واحد العینی بودن نسبت میدهد. اگر کسی نامه هائی را که در میان جناب عارف شامخ مرحوم آقا سید احمد کربلانی و جناب حکیم راسخ مرحوم آقا محمد حسین کمپانی قدس سرهما الشریف که هر دو از افامخ و اعظم علمای عصر اخیر بودند در بیان گفتار شیخ فرید الدین عطار :
صفحه : 484

دانما او پادشاه مطلق است

در مقام عز خود مستغرق است

او ز سر ناید ز خود آنجا که او است

کی رسد دست خرد آنجا که اوست

رد و بدل شد بنگرد می بیند که محور بیان مرحوم آقا سید احمد وحدت شخصیه وجود است و مدار فکر مرحوم کمپانی بر تشکیک وجود بمبنای حقیقت واحده ذات مراتب که صاحب اسفار بر آنست، نه چنانکه حکیم مشائی گوید که : تشکیک در وجود به مبنای حقائق متباینه بدان طریق که خواجه در شرح فصل 17 نمط چهارم اشارات شیخ تقریر کرده است. و این کمترین در رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم تحریر کرده است (ص 52 و 53 ط 1). سعدی در گفتارش به همین نقاش نظر دارد که گفته است :

دگر از عقل حکایت به عاشقان مریس

که حکم عقل به دیوان عشق ممضی نیست

و نیز شیخ شبستری در گلشن راز :

هر آنکس را که ایزد راه ننمود

ز استعمال منطق هیچ نگشود

عارف متأله سید حیدر آملی در جامع الاسرار در فرق بین دو نحوه علم که یکی کسبی یعنی نظری است که طریق تحصیل حکیم فلسفی است، و دیگری علم ارثی الهی حقیقی که طریق عارف است، بحثی وزین و شریف از صفحه 472 تا 526 عنوان کرده است که در توضیح و تبیین مقصود بسیار نافع است. از نقل و فحص و بحث در آن از جهت خوف اطناب و اطاله خودداری کرده ایم. در این مبحث جمعی از اکابر فلاسفه را نام می برد که سر انجام صفحه : 485

سر به آستانه بیت معمور و سقف مرفوع عرفان نهاده اند تا آرامش یافته اند. و کلمات هر يك را از کتب و رسانلشان در اثبات مقصود شاهد آورده است از آن جمله اند :

شیخ رئیس ابن سینا، فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی، غزالی، افضل الدین خونجی، نصیرالدین کاشی، افضل الدین کاشی، صدرالحق تر که اصفهانی، کمال الدین میثم بحرانی، استادش علی بن سلیمان بحرانی، صانن الدین ابن ترکه و عبدالرزاق قاسانی.

این فقیر الی الله تعالی گوید : اگر چه هیچ دانشی به پایه بزرگی و ارزشمندی علم عرفان نیست، و آن کس که عرفان ندارد نه دنیا را دارد و نه آخرت را، ولکن چنان که عارف به فیلسوف می گوید حق تعالی را باید با هر دو دیده نگریست که نه تشبیه لازم آید و نه تنزیه عین تشبیه، همچنین حق این است که معارف و علوم را باید با هر دو چشم عقل و عرفان نگریست. زیرا که بشر نمی تواند از منطق و برهان بی نیاز باشد مگر اوحدی از انسانها که دارای نفس مکتفی و مؤید بروح قدسی اند. کتاب احتجاج طبرسی و کتاب احتجاج بحار و دیگر جوامع روانی، بلکه خود قرآن کریم بر مبنای پیشرفت عقل و هشدار بشر به احتجاج است که به سه قسم بوهان و خطابه و جدال احسن تقسیم می گردد. و چه بسا مطالب حقه که در کتب و رسائل راسخان در فن فلسفه می یابیم که با متن صریح معارف صحف عرفانی موافق و معاضد یکدیگرند. و حق این است که قرآن و برهان از یکدیگر جدائی ندارند. و عارف اگر بخواهد یکی از مطالب فلسفی را رد کند بالاخره باید با دلیل رد کند و دلیل خود فلسفه است و مبانی و قواعد آن علم میزان است.

ملای رومی در مثنوی گفته است :

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

صفحه : 486

میرداماد در جوابش گفته است :

ایکه گفتی پای چوبین شد دلیل

ورن بودی فخر رازی بی بدلیل

فرق ناکرده میان عقل و و هم
طعنه بر برهان مزنی کج بفهم
ز آهن تثبیت فیاض مبین
پای استدلال کردم آهنین
پای برهان آهنین خواهی براه
از صراط المستقیم ما بخواه
پای استدلال خواهی آهنین
نحن ثبتناه فی الافق المبین
در کتاب ده قیس بین صبح و شام
عالم انوار عقلی و السلام
و عارف سید محمد شیرازی در جواب میر گفته است :

ایکه طعنه میزنی بر مولوی
ایکه محرومی ز فهم مثنوی
مثنوی دریای نور جان بود
نظم آن پر لؤلؤ و مرجان بود
گر تو فهم مثنوی میداشتی
کی زبان طعنه میافراشتی
گر چه سستیهای استدلال عقل
مولوی در مثنوی کرده است نقل
لیک مقصودش نبوده عقل کل
زانکه او هادیسست در کل سیل
بلکه قصدش عقل جز وی فلسفی است
زانکه او بی نور روی یوسفی است
صفحه : 487

عقل جز وی چون مشوب از وهمها است
زان سبب مذموم نزد اولیا است

و مرادش از استدلالیان فیلسوفانند که میخواهند بد پای چوبین یعنی با استدلال بمقصود برسند و حال اینکه پای چوبین سخت بی تمکین است . در این بیت بشکل اول نتیجه می گیرد که پای استدلالیان سخت بی تمکین است و حال اینکه از راه دلیل و استدلال پیش آمده است بنابر گفته خودش پای استدلال سخت بی تمکین است .
تثنا بانی در قصص العلماء در شرح حال ملاخلیل قزوینی گوید که : وی در دو مسئله بر خطا رفته یکی اینکه ترجیح بلامرجح جایز است و دیگر اینکه شکل اول نتیجه نمیدهد زیرا که مستلزم دور است زیرا که نتیجه موقوف بر کبری است و کبری نیز موقوف بر نتیجه و دور باطل است پس شکل اول باطل است پس استدلال بشکل اول در هر مقامی باطل است .

چون ملاخلیل این دو مسئله را اختیار نمود اشتها در امصار یافت و چون بسمع علماء اصفهان رسید مانند آقا حسین و اضراب و اتراب او نهایت در مقام تخطئه و انکار بر آمدند چون انکار و تشنیع ایشان بگوش ملاخلیل رسید روانه اصفهان شد که با ایشان در این باب مجادله نماید پس وارد مدرسه ای شد که آقا حسین در آنجا تدریس می کرد و آقا حسین در اندرون خانه بود ملامیرزا محمد حسن شیروانی در مدرسه بود و در نزد آقا حسین درس میخواند و اتفاق افتاد که ملاخلیل بحجره ملامیرزا وارد شد ملامیرزا از کیفیت احوال او استفسار نمود در جواب گفت من ملاخلیل قزوینی میباشم و شنیدم که آقا حسین در این دو مسئله معروفه بر من تشنیع و انکار نموده امدم تا با او مناظره کنم .

لامیرزا گفت شما بگوئید که چرا در شکل اول صغری و کبری مستلزم نتیجه نیستند ؟ ! ملاخلیل گفت برای اینکه دور لازم مآید و

صفحه : 488

دور باطل است پس شکل اول باطل خواهد بود . ملامیرزا گفت همین دلیل شما شکل اول است و مشتمل است بر صغری و کبری و نتیجه و تو صغری و کبری را مستلزم نتیجه نمیدانی پس دلیل تو بنابر مذهب تو فاسد است . پس ملاخلیل صبر نکرد تا آقا حسین بیرون آید بلافاصله برخاست و بر دراز گوش خود سوار شد و به قزوین

مراجعت کرد .

و در کتاب تراجم آورده اند که : کتب ابو سعید ابوالخیر الی الشیخ ابی علی ابن سینا : ایاک ان تعتمد علی مباحث المعقول فان اول البديهيات الشكل الاول و فيه دور لان ثبوت النتيجة يتوقف علی کلیة کبراه و لاتصیر کبراه کلیة حتی يكون الاکبر صادقا علی الاصغر لان الاصغر من جملة افراد الاکبر .
و اجاب الشیخ بأن کلیة الکبری موقوفة علی اندراج الاصغر اجمالا و المقصود من النتيجة حصوله (ثبوته خ ل) تفصیلا .

و خود تنکابنی هم در اثنای عبارت فوق گوید :

و این شبهه را شیخ ابو سعید ابوالخیر کرده و شیخ بشیخ ابوعلی ابن سینا فرستاده و نوشته که شما استدلالیان باید هر مطلبی را بیکی از اشکال اربعة تمام کنید و تمامیت ثلاثة موقوف بر تمامیت شکل اول است چه آن سه شکل باید بشکل اول تمام شوند و شکل اول مستلزم دور است چه نتیجه موقوف است بر اندراج اصغر تحت اکبر بتقدیریکه متقدم شد و هر دلیلی تا بشکل اول در نیاید تمام نخواهد بود چنانکه شما را این گمانست و شکل اول بدیهی الاتیاج است چنانکه شما میگوئید با اینکه مستلزم دور است و دور باطل است .

چون این شبهه بشیخ رسید در جواب نوشت که دور باجمال و تفصیل منافع است چه جهت دور مختلف است زیرا که کبری موقوف است بر نتیجه اجمالا و نتیجه موقوف است بر کبری مفصلا .

در درس صد و هجدهم و درس صد و نوزدهم دروس معرفت نفس در پیرامون این موضوع , مطالبی تحریر

نموده ایم , اگر خواهی

صفحه : 489

رجوع کن .

جناب قاضی نورالله شهید نور الله تعالی مرقدہ در اول مجلس ششم کتاب مجالس المؤمنین فرماید (ص 255 چاپ سنگی رحلی) : تحصیل یقین بمطالب حقیقیه که حکمت عبارت از آنست یا بنظر و استدلال حاصل میشود چنانکه طریقه اهل نظر است و ایشانرا علماء و حکماء میخوانند .

یا بطریق تصفیه واستکمال چنانکه شیوه اهل فقر است و ایشانرا عرفاء و اولیاء می نامند . و اگر چه هر دو طایفه بحقیقت حکماء اند لیکن طائفه ثانیه چون بمحض موهبت ربانی فائز بدرجه کمال شده اند و از مکتبخانه و علمناہ من لدنا علما سبق گرفته اند و در طریق ایشان اشواک شکوک و غوائل اوهام کمتر است اشرف و اعلی باشند و بوارثت انبیاء که صفوت خلانقد اقرب و اولی خواهند بود و هر دو طریق در نهایت وصول سربهم باز میاورند والیه یرجع الامر کله .

و میان محققان هر دو طریق هیچ خلاف نیست چنانکه منقول است که شیخ ابو سعید ابوالخیر را با قدوة الحکماء المتأخرین شیخ ابو علی سینا قدس الله روحهما اتفاق صحبتی شد بعد از انقضای آن یکی گفت آنچه او میداند ما می بینیم و دیگری گفت آنچه او می بیند ما میدانیم .

و هیچیک از حکماء انکار اینطریق ننموده بلکه اثبات آن کرده چنانکه ارسطا طالیس می گوید : هذه الاقوال المتداولة کالسلم نحو المرتبة المطلوبة فمن اراد ان يحصلها فليحصل لنفسه فطرة أخرى .
و افلاطون الهی فرمود : قد تحقق لی ألوف من المسائل ليس لی علیها برهان .

و شیخ ابو علی در مقامات العارفين گوید : فمن أحب ان يتعرفها فليتدرج الی ان يصير من اهل المشاهدة دون المشاهدة و من الواصلين الی العین دون السامعين للآثر . این بود آنچه که از قاضی خواستیم نقل کنیم . صفحه :

490

این گفتار جناب قاضی نور الله بسیار شریف است و برآستی میان محققان هر دو طریق هیچ خلاف نیست و هر دو طریق در نهایت وصول سربهم باز میاورند و چنانکه گفته ام همانطور که عارف در توحید به فیلسوف تشنیع می کند که به یکجشمی و احوالی قائل به تنزیه فقط شد و حال اینکه معرفة کامله آنست که با دو دیدگان سالم به هر دو سوی نگریست در مشاهده به علوم و معارف نیز باید گفت بهر دو جانب توجه باید داشت چه برهان و چه عرفان که منطق و استدلال چراغ راه عقل است و بشر به عقل نظری بی نیاز نمیتواند باشد اگر چه مراتب علوم در فضیلت و شرف محفوظ است و الذین اوتوا العلم درجات .

این سلیل نبوت کشف حقائق ومبین دقایق لسان الله الناطق امام جعفر الصادق علیه السلام است بمفضل می فرماید (توحید مفضل ص 45 ج 2 بحار طبع کمپانی) : و اعلم یا مفضل ان اسم هذا العالم بلسان اليونانية الجاری المعروف عندهم قوسموس و تفسیره الزینة و كذلك سمتة الفلاسفة و من ادعى الحکمة ان كانوا یسمونه بهذا الاسم الا لمروا فیه من التقدير و النظام فلم یرضوا ان یسموه تقديرا و نظاما حتی سموه زینة لیخبروا انه مع ما هو علیه من الصواب والاتقان علی غاية الحسن و البهاء اعجب . یا مفضل . . . و قد کان من القدماء طائفة

انکروا العمد و التدبير في الاشياء و زعموا أن كونها بالعرض و الاتفاق و كان مما احتجوا به هذه الاناث التي تلد غير مجرى العرف و العادة كالانسان يولد ناقصا أو زاندا اصعبا و يكون المولود مشوها مبدل الخلق فجعلوا هذا دليلا على أن كون الاشياء ليس بعمد و تقدير بل بالعرض كيف ما اتفق أن يكون و قد كان ارسطاطاليس رد عليهم فقال ان الذي يكون بالعرض و الاتفاق انما هو شئ يأتي في الفرط مرة مرة لاعراض تعرض للطبيعة فتريلها عن سبيلها و ليس بمنزلة الامور الطبيعية الجارية على شكل واحد جريا دائما متتابعا وانت يا مفضل ترى اصناف صفحه : 491

الحيوان ان يجرى اكثر على ذلك على مثال و منهاج واحد كالانسان يولد وله يدان و رجلان و خمس اصابع كما عليه الجمهور من الناس فاما ما يولد على خلاف ذلك فانه لعله تكون في الرحم او في المادة التي ينشأ منها الجنين كما يعرض في الصناعات حين يتعمد الصانع الصواب في صنعه فيعوق دون ذلك عائق في الادوات او في الالة التي يعمل فيها الشئ فقد يحدث مثل ذلك في اولاد الحيوان للاسباب التي وصفنا فيأتى الولد زاندا او ناقصا او مشوها و يسلم اكثرها فيأتى سويا لاعلة فيه فكما ان الذي يحدث في بعض الاعمال الاعراض لعله فيه لا توجب عليها جميعا الاهمال و عدم الصانع كذلك ما يحدث على بعض الافعال الطبيعية لعائق يدخل عليها لا يوجب ان يكون جميعها بالعرض و الاتفاق .

ترجمه آنرا از عبارات جناب استاد علامه شعرانی قدس سره العزیز در شرح ایشان به تجرید خواجه نصیرالدین طوسی (ص 149 و 150) تبرک می جوئیم : امام صادق علیه السلام در توحید مفضل فرمود اسم معروف و متداول این جهان در زبان یونانی قوسموس است و معنی قوسموس زینت است و فیلسوفان و مدعیان حکمت آنرا بهمین نام می خواندند چون در آن نظام و تدبیر دیدند و اکتفا بدان نکردند که تقدیر و نظام نام نهند بلکه پای فراتر گذاشته آنرا زینت نامیدند تا مردم را آگاه کنند که جهان با همه درستی و حکمت و استادانه که خلق شده در غایت زیبایی و آراستگی نیز هست . گروهی از پیشینیان منکر قصد و تدبیر شدند در مخلوقات ، و پنداشتند هر چیز بعرض و اتفاق پدید آمده است و از حجت ها که آورده اند این آفات و آسیب ها است که بر خلاف متعارف و عادت پدید میاید مانند انسان ناقص الخلقه یا آنکه انگشتی افزون دارد یا خلقی زشت و سهمگین بر خلاف معتاد و دلیل آن شمردند که هستی اشیا بعمد و اندازه نیست بلکه بالعرض است هر چه پیش آید .

و ارسطاطاليس آنها را رد کرد و گوید آنکه بالعرض است یکبار صفحه : 492
است که از دست طبیعت بیرون شده برای عوارضی که طبیعت را عارض میگردد و آنرا از راه خود باز میدارد و بمنزله امور طبیعی نیست که بر یک روش باشد و تو ای مفضل انواع حیوان را دیده ای که بیشتر برای این مثالند و صورت واحد دارد و انسان با دو دست و دو پا و پنج انگشت متولد میشود مانند قاطبه دیگران و آنکه بر خلاف این باشد برای آفتی است در رحم یا در ماده که جنین از آن تکون یافته چنانکه در صناعات اتفاق می افتد . قصد صنعتگر آن است که درست بسازد اما در وسائل و آلات کار او نقصی پیش میآید و مانند این در اولاد حیوان نیز اتفاق افتد برای اسبابی که گفتیم و فرزند ناقص یا زانده و خارج از قاعده معتاد میآورد اما بیشتر صحیح و بی آفت اند همچنانکه در اعمال صنعتگران این گونه اتفاق دلیل آن نیست که صنعتگر نداشت و بی صاحب و مهمل بود همچنین عوارض افعال طبیعت موجب آن نیست که همه را بالعرض و اتفاق گوئیم . جناب استاد قدس سره در اینمقام فرمود : زهی افتخار برای ارسطو که نامش بتعظیم و مدح در کلام سلیل نبوت برده شود و سزد که بر اقران خود بدین فضل مباحثات کند . گونی حافظ از زبان حال او گفته است : من که باشم که بر آن خاطر عاطر گذرم

لطف ها میکنی ای خاک درت تاج سرم
شجره علم است که چنین درجات و سعادات بار میآورد .
و نیز این کمترین گوید شجره علم است که چون امام بحق ناطق ، بار آورده است که حق اهل حق را اداء می کند و به علم و اهل آن احترام می گذارد ، و دیگران را بدان تشویق و ترغیب می فرماید که چون آن حجت خدا ارسطو را بر زبان میآورد و به کلام وی ارج و قدر می دهد و فکر وی را می ستاید . چه بسیار نوشته های اصاغر و ادانی را می بینیم که به ساحت صفحه : 493
بزرگان علم ، اسانه ادب روا می دارند ، و به افرادی که چون حجت خدا بدانها احترام می گذارد ، جسارت می کنند .

بزرگش نخوانند اهل خرد
که نام بزرگان بزشتی برد
به طور خلاصه و فذلکه گوئیم : در شرح این فص به این مسأله مهم توحیدی که وحدت شخصیه وجود در نظر عارف و تشکیک در وجود بمبنی فیلسوفان و عارف آشنا شدیم و دانسته شد که نزاع عمده در میان این دو

فرقه از چه قرار است و گفته ایم اگر چه علم عرفان بالله عین و روح دیگر علوم است ولی بشر به استدلال و نظر ناگزیر است و بدان نیازمند است بهمین اندازه اکتفا می کنیم .
 آنچه که فارابی گفت : (و كذلك تتبع طباعها المختلفة احوال غريبة المختلفة) (بدین احوال در فص شصت و سوم اشارتی کرده ایم و به یک قسم از پیش آمدن اختلاف احوال که بحسب اختلاف آفاق پیش مآید بنقل کلام فارابی از کتاب بزرگ موسیقی وی اکتفا می کنیم و فص را بدان خاتمه می دهیم :
 و عرف اولاً الاشياء الطبيعية ايما هي ؟ فالامور الطبيعية التي الموجودة للنس في مجرى طبيعته هي الموجودة لجميعة دانما أو في اكثر ذلك الشئ او في اكثر الزمان , و المسموعات الطبيعية للانسان هي التي بها يحصل كمال سمع الانسان اما دائما و لجميع الناس و اما لاكثر هم دائما و في اكثر الزمان .
 والقوى التي هي ذوات ادراكات اذا استكملت تبع كمالها الاخير لذة و اذا حصلت فيها مدركاتهما على غير ما في طبيعتها ان تحصل فيها تبع ذلك اذى و لذلك ينبغي ان تجعل اللذات الكائنة عنها سبارات لما هي كمالات للحس و ما يكون منها للناس دائما أو في اكثر هم سبارات لما هي طبيعية للانسان فان اللذات الكائنة ربما كانت تابعة لكمالات ليست على المجري الطبيعي للانسان و ذلك في حواس من ليست حواسه على المجري الطبيعي مثل ما يعرض للمرضى

صفحه : 494

متى صارت قوتهم التي بها يحسون الطعام على غير المجري الطبيعي فانهم يحسون الاشياء الحلوة مرة و كذلك متى كانت قوة سمع انسان ما من اول فطرته على غير ما هو طبيعي للانسان احس ما هو بالحقيقة غير مانم ملانما و ما هو ملانم غير ملانم و هذه انما يعرض في الاقل .
 و من ههنا يتبين انه ليس يكتفي الانسان بما يسيره هو وحده دون ان يكون له مع ذلك سبارات احساس غيره فلذلك صار لا يتم شئ من هذه دون ان توجد شهادات سائر الناس كما ذلك في علم النجوم .
 و اما الناس الذين ينبغي ان يجعل ما يحسونه من الملانم و غير الملانم هو الطبيعي للانسان فهم الذين مساكنهم اما في العرض ففيمما بين عرض المساكن التي تزيد عروضها على خمس عشرة درجة الى عرض ما حوالى خمس و اربعين درجة و يتحرى منهم (اى يختص من هؤلاء) من كان تحيط به مملكة العرب من سنة الف و مائتين و ما فوق ذلك الى سنة اربعين من سن الاسكندر (الاسكندر الاكبر المقدوني المقلب بذي القرنين من سنة 356 الى سنة 323 قبل الميلاد) و مازاد ممن هو مانل الى المشرق و المغرب في هذه الاقاليم و يجمع اليهم به مملكة الروم من الناس فان هؤلاء الامم هم الذين عيشهم و شربهم و اغذيتهم على المجري الطبيعي .
 و اما من خرج عن مساكن هؤلاء الامم الى الجنوب مثل اجناس الزوج و السودان , و الى الشمال مثل كثير من اجناس ترك البرية من ناحية المشرق و كثير من اجناس الصقالبة من ناحية المغرب فانهم خارجون عما هو على المجري الطبيعي للانسان خروجا بينا في اكثر ما هو للانسان و خاصة من توغل منهم في الشمال (ص 107 الى ص 109 كتيب بزرگ موسيقى فارابی طبع مصر) .

صفحه : 495

فص 66

القرب (القرب نوعان : خ) مكاني و معنوي , و الحق غير مكاني فلا يتصور فيه قرب و بعد مكاني . والمعنوي اما اتصال من قبل الوجود , و اما اتصال من قبل الماهية , والاول الحق لايناسب شيئا في الماهية فليس لنشئ اليه نسبة اقرب و ابعد في الماهية . و اتصال الوجود لا يقتضى قربا اقرب من قربه , و كيف و هو مبدأ كل وجود و معطيه . و ان فعل بواسطة فللواسطة واسطة و هو اقرب من الواسطة فلاخفاء بالحق الاول من قبل سائر ملاصق أو مبائن . قد (و قدخ) تنزه الحق الاول عن مخالطة الموضوع و تقدس عن عوارض الموضوع و عن اللواحق الغريبة فما به لبس في ذاته . ترجمه : قرب مكاني و معنوي است . و حق مكاني ليست پس قرب و بعد مكاني در وي تصور نميشود . و معنوي يا اتصال از قبل وجود است و يا اتصال از قبل ماهيت . و اول حق چیزی را با او در ماهيت مناسب نیست پس نسبت اقرب و ابعد مر چیزی را با او در ماهيت نیست . و اتصال وجود , قربی را که اقرب از قرب او باشد اقتضا ندارد چگونه چنین نباشد که او مبدأ هر وجود و معطی آن است و اگر بواسطه کاری شود مر آن واسطه را واسطه ایست و او بواسطه اقرب است پس حق اول را خفایى از قبل ساتری ملاصق یا مباین نیست . حق اول از مخالطت موضوع منزه , و از عوارض و از لواحق غریبه مقدس است پس هیچ پوشیدگی او را در ذاتش نیست . صفحه : 496

قرب حق

بیان : فص در قرب حق است که در نتیجه حق آشکار است و هیچ پوشیدگی وی را نیست . و از تدبیر در مطلب این فص معلوم می گردد که قرب و بعد موجودات به لحاظ نسبت وجود آنها با حق سبحانه است و این قرب و

بعد متفرع بر اصالت وجود است و فارابی به اصالت وجود تصریح می کند که گوید [(و اتصال الوجود لایقتضی قرباً أقرب من قربه و کیف و هو مبدأ کل وجود و معطیه)] .
در میان حکمای بزرگ چه قبل از اسلام و چه بعد از اسلام در این موضوع یعنی اصالت وجود اختلافی نیست و حجت برخی از کسانی که به اصالت ماهیت دم بر آورده اند داحضه , و رانی فائل و سخت سست است و ان او هن البیوت لبیت العنکبوت در وصف آن نیت درست است . پاره ای از مطالب در این باره در رساله دروس اتحاد عاقل به معقول آورده ام بدانجا رجوع شود .
نتیجه ای که فارابی در آخر این فص تحصیل کرده است این که : [(فلاخفاء بالحق الاول)] که بیان لالیس له فهو ظاهر است .

قرب به دو نوع مکانی و معنوی تقسیم شده است , و معنوی نیز به اتصال از قبل وجود و اتصال از قبل ماهیت تقسیم گردیده است . پس قرب بر سه قسم است : قرب مکانی , و قربی که به معنی اتصال از قبل وجود است , و قربی که به معنی اتصال از قبل ماهیت .

حق تعالی از قرب به معنی هر یک از طرفین منزّه است . بلکه قرب به معنی وسط نیز به یک معنی در حق تعالی صادق نیست , و به معنای دیگر حق وی و فقط در وی محقق است , آنگاه نتیجه گرفته می شود که پیداتر از او هیچ نیست .

اتصال از جانب ماهیت آنست که ماهیتی با ماهیتی هر چه مشارکات بیشتر داشته باشد , بدان مشارک در مشارکات بیشتر اقرب است . پس ماهیات را لذاتها اتصالی و قربی و بعدی با حق صمد سبحانه نمی باشد بلکه اتصال و قرب و بعد آنها به واسطه وجودی است که واجب بدانها

صفحه : 497

افاضه فرموده است فافهم .

اتصال عقلی و قرب معنوی بسبب اتصاف شخص به صفت مشابهه است . صاحب بصیرت از این اشارات لطیف اعتلای نوری می کند که حق سبحانه صمد حق یعنی یک وجود غیر متناهی است که یک حقیقت را شئون و اطوار در مظاهر و مریای ماهیات غیر متناهی است و جامع همه کثرات رشته وجود است که عاصم و قیوم همه است و همه بدو قائم اند و بینونت ماهیات از یکدیگر در عین ارتباط وجودی آنها به حق محقق است فتنبصر . قرب و بعد از اموری هستند که در تحقق آنها دو چیز می باید . مثلاً الف باید و ب باید تا به تحقق این طرفین , صدق آید که الف به ب نزدیک است , و یا از وی دور است . قرب به این معنی مکانی است که در اجزای عالم جسم و جسمانی صادق است , و در ما فوق طبیعت که مفارقات منزّه از نواقص و حدود جسمیه اند , و به خصوص در حقیقة الحقائق و هستی بی کران که وجود محض و محض وجود و بسیط الحقیقة و صمد حق است راه ندارد که لیس وراء عبادان قریة (مجمع الامثال میدانی ص 606 ط 1) و لاصدمه من اشار الیه (نهج البلاغة خطبه 184) .

اما قرب معنوی که از سبک عبارت عدول کرد و از آن تعبیر باتصال کرد . اتصال از قبل ماهیت در حق تعالی صادق نیست زیرا ماهیت در این مقام بقرینه مقابله اش با وجود ماهیت بمعنی اخص است که اجزای حدی شی است و از آن تعبیر به جنس و فصل میشود که معرف حدود وجودات است و خداوند متعال منزّه از ماهیت باین معنی است چه اینکه حد برای او نیست تا ماهیات دیگر با او نسبت اقرب و ابعد در ماهیت داشته باشند که یکی در ماهیت به وی نزدیکتر باشد یعنی در مشارکات با او بیشتر شریک است , و دیگری دورتر مثل اینکه بگوئیم که مس به حسب ماهیت به نقره نزدیکتر است از آهن به نقره زیرا که مس نقره فاسد شده است . در این مثال نقره را اصل قرار

صفحه : 498

دادیم و مس و آهن را با آن قیاس کردیم که هر سه دارای حدند و آنها را جنس و فصل است که ماهیت هر یک از آنها است و بحسب ماهیت مس به نقره نزدیکتر از آهن بنقره است تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً . من اشار الیه فقد حده و من حده فقد عده . دو فرد که در یک ماهیت شریک اند آن دو مثل یکدیگرند چون زید و عمرو که در ماهیت انسان شریک اند و دانستی که حق سبحانه منزّه از ضد و مثل و نداست .

اما اتصال معنوی از قبل وجود : چون حق جل و علی مبدأ و معطی هر وجود است , و انفکاک علت تامه از معلولش نشاید , چنان که انفکاک معلوم از علت تامه اش . هر چند حقیقت امر فوق تعبیر به علت و معلول است , زیرا که ما سواه شئون وجودی او هستند . پس هیچ قربی به موجودی , اقرب از اتصال وجود به آن موجود نبود . و اذا سألک عبادی عنی فانی قریب . توضیحا گوئیم که بسیط الحقیقة کل الاشیاء , لذا یک ذره نیست که از حیظه وجود بدر بود , لیس فی الاشیاء بوالج ولاعنها بخارج (نهج البلاغه خطبه 184) . مع کل

شی لایمقارنه و غیر کل شی لایمزایله (خطبه 184 نهج) و انه بكل مكان و مع كل انس و جان و فی كل حين و اوان (خطبه 193 نهج البلاغة) .

و واجب تعالی با ما سوی معیت قیومیه و اضافه اشراقیه دارد که موجودات در هویتشان روابط محض اند و فقر نوری اند و تا علت شناخته نشود , معلول شناخته نمی شود . ما رأیت شیئا الا و رأیت الله قبله , لذا در هر موجودی اول وجه الله و نور خدا دیده می شود سپس آن موجود که بیده ملکوت کل شی .

دلی کز معرفت نور و صفا دید

بهر چیزی که دید اول خدا دید

گلشن راز

صفحه : 499

یار بی پرده از در و دیوار

در تجلی است یا اولی الابصار

هاتف لذا آثار اعیان خارجی در جمیع عوالم از وجود ذی جود حضرت حق جل شانه است .

و به بیان دیگر شینیت شی بصورتش است نه بماده اش و صورت شی فصل حقیقی او است و فصل در حقیقت حقیقت علت و علت حقیقیه او است که فصل حقیقی در حقیقت تمام شی است که فعلیت او است و فعلیت نحوه وجود او است و وجود فوق مقوله است نه جوهر است و نه عرض پس تمامیت شی بوجود است و وجودات تطورات شنون باری تعالی هستند پس باری تعالی تمام اشیاء بنحو اعلی است تفصیل این مطلب را از فصل هشتم مرحله چهارم اسفار صدر اعظم فلاسفه ص 120 ج 1 طلب باید کرد .

متأله نوری در تعلیقه اش بر اسفار در این مقام فرموده است : فالفضل الحقیقی الذی هو الوجود لیس بجوهر ولاعرض فالاشیاء كلها هالكة مضمحلة فانیة فی الوجود و الوجود هو الحقیقة الواحدة بالوحدة الحققة و هو هو لا هو الا هو شهدا الله انه لاله الا هو فالتعینات مرتبة عن حقیقة الوجود و ظهورها بضرب من المجاز و التبعية هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هی مرآة ظهوره و المرآة فانیة المتجلی فیها فلاحجاب بینه و بینك الا عینك فإرفع بما هو همك حتی یظهر لك ما هو المهم .

و آنچه که واسطه فعل است البته آن واسطه موجود است نه معدوم و در واسطه هم اول وجود است سپس تعیین آن واسطه پس مطلقا اثر وجود در هر موطن از مبدأ و معطی وجود است .

صفحه : 500

دیده ای خواهم سوراخ کن

تا حجب را بر کند از بیخ و بن

پس در همه جا وجه الله است که منشأ اثر است فاینما تولوا فثم وجه الله وکل شی هالك الا وجهه وجه هر چیزی آن جهتی است که با آن مواجه دیگران میشود و با آن بایشان ظهور و تجلی می کند پس وجه هر کسی مظهر او است پس هر چیزی بجز مظاهر صفات یا اسماء الهیه را هلاک و بوار از جمله لوازم است . (رساله تحفة الملوك سید بحر العلوم) . و چون در هر چیز , نخستین حقیقت صورت و فعلیت اوست که همان هویت و وجود اوست , پس پوشیدگی و ناپیدایی مرحق جل و علی را نبود . قوله : (فلاخفاء بالحق الاول من قبل ساتر ملاصق أو مبائن) (در دو فص قبل , شرح و تفسیر آن را بیان کرده ایم نیازی به تکرار نیست . اما قرب در وجود : اگر گفته شود این موجود در وجود اقرب به او از وجود موجود دیگر است , قرب به این معنی نیز در باری تعالی صادق نیست . زیرا هر کجا وجود است آن خود شائی از شنون اوست . و به تمثیل و تنظیر دورا دور نمی توان گفت کهاین موج دریا در آب بودن از آن موج در آب بودن , به دریا نزدیک تر است اگر چه امواج در عظم و صغر و مظهر آب و دریا بودن متفاوت اند .

پس مطلب این فص بطور خلاصه اینکه : قرب ملئانی در حق تعالی راه ندارد که موجودی با او از موجود دیگر نزدیکتر یا دورتر باشد زیرا که این قرب در اجزای عالم جسمانی است .

و قرب در ماهیت نیز در حق تعالی صحیح نیست که این ماهیت بحق نزدیکتر از آن ماهیت بحق باشد زیرا که ماهیت معرف حدود موجودات و جنس و فصل آنها یا بمنزله جنس و فصل آنها است .

صفحه : 501

و قرب در وجود به این معنی که این موجود در وجود اقرب به حق باز وجود آن موجود دیگر باشد نیز صحیح نیست . زیرا که هر کجا وجود قدم نهاد , خود شائی از شنون مبدأ و معطی وجود است و دو وجود ندارد پس مطلق هیچ چیزی نه با حق سبحانه قرب مکانی دارد , و نه قرب در ماهیت , و نه قرب در وجود که یکی را قرب و بعد نبود و دو وجود ندارد . و کأن عرض فارابی این است که قرب حق به اشیاء از جهت قرب

وجودی حق به اشیاء صحیح است که از جانب قرب وجود هیچ قربی اقرب از این قرب نیست زیرا که هر کجا وجود است خداوند مبدأ معطی آنست و معلول به علت خود قائم است .
 این تحقیق بنابر وحدت شخصیه وجود که طریقه عارفانست ، و هم بنابر وحدت تشکیکی ذات مراتب بودن آن روشن و بی دغدغه است . این بود مقصود فارابی در این فص که گوید :

الحق غیر مکانی فلا یتصور فیہ قرب و بعد مکانی .
 والاول الحق لایناسب شینا فی الماهیه فلیس لشی الیه نسبة اقرب و ابعد فی الماهیه .
 و اتصال الوجود لا یقتضی قربا اقرب من قربه و کیف و هو مبدأ کل وجود و معطیه .
 و دانستی بدان معنی که حق جل و علی ، علت وجود و ایجاد موجودات است و با آنها معیت قیومیه و اضافه اشراقیه دارد ، هیچ قربی اقرب از او نیست ، و با هر چیزی نزدیکتر از خود او به اوست و هو اقرب الیکم من حبل الوریث ، یار نزدیکتر از من به من است . و در دفتر دل نیز ثبت است که :

بیا با یاد او می باش دمساز

بیا خود را برای او بپرداز

صفحه : 502

لبانت را گشا تنها ببادش

هر آنچه جز ببادش ده ببادش

بیا یک باره ترک ما سوا کن

خودت را فارغ از چون و چرا کن

به این معنی که نبود ما سوا بی

خدا هست و کند کار خدایی

به این معنی که او فردیست بی زوج

به این معنی که او جمعیت بی فوج

به این معنی که وحدت هست قاهر

نباشد کثرتی غیر مظاهر

به این معنی که کثرت عین ربط است

چه جای نقش و رقص و ثبت و ضبط است

ز ضیق لفظ گفتیم عین ربط است

که و هم ربط هم از روی خبط است

مثال موج و دریا سخت سست است

مثال یم و نم هم نادرست است

بلی اندر مقام فرق مطلق

همه بی شبهه خلق اند و بلاحق

ولی اندر مقام جمع مطلق

نباشد خلق و بی شبهه بود حق

تو را کامل چنین فرموده تنبیه

که باید جمع در تنزیه و تشبیه

خاتمه : در این مباحث معنی قرب حق سبحانه دانسته شد ، ولی قرب بحق سبحانه چگونه است ؟

در قرب بنده بحق تعالی باید گفت که چون بنده در طریق استکمال ذاتی خود در سفر من الخلق الی الحق از

مرتبت عقل هیولانی

صفحه : 503

به مقام عقل بالفعل و عقل مستفاد رسید و با عقل بسیط پیوست و اتحاد وجودی با وی یافت که منتهای سفر و غایت آمال اولوا الالباب است ، به اسماء و صفات حسنای الهی متصف می شود یعنی به سعادت خود نائل می آید و آثار وجودی وی قوی می گردد و یکی از مظاهر عظام الهی قرار می گیرد و صاحب ولایت تکوینی می شود که از این حالت نفسانی تعبیر به قرب می شود . و این تجلی خاص است که بعد از ریاضت حاصل می شود و از آن تعبیر به نفس رحیمی می کنند فافهم .

قرب را در جاتست ، و آخر درجات سلوک الی الحق گاهی تعبیر به وصول و اتصال و لقاء الله می شود ، و پس

از آن درجات سلوک در حق است که منتهی به محو و فنا در توحید می شود و الذین اتوا العلم درجات .

فارابی در این فص ابتداء به لفظ قرب تعبیر کرده است و پس از آن قرب را بصورت اتصال در آورده است . و شیخ رئیس نیز در فصل هفدهم نمط نهم اشارات که در مقامات عارفین است تعبیر به وصول کرده است : ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط و ان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لامن حيث هي بزینتها و هناك يحق الوصول .

صدر المتألهين در آخر فصل سوم مرحله پنجم اسفار فرماید (ص 133 ج 1) و ما نسب الى بعض الاقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال و كذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعني به حالة تليق بالمفارقات لا ان هناك اتصالا جرميا و امتزاجا و لا بطلان احدي الهويتين بل على الوجه الذين ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق بيانه . و آن موضع که بیان کرده است در مرحله دهم اسفار است که راجع به اتحاد عاقل بمعقول و اتحاد نفس به عقل بسیط سخن گفته است .

در قرآن کریم از قرب تعبیر بلفظ اتصال نشده است ولی در روایات آمده است مثلا در کافی از امام صادق علیه السلام روایت شده

صفحه : 504

است که ان روح المؤمن لا شد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها (ص 133 ج 2 معرب) و در حقیقت روایت از قرآن منشعب است . و سید حیدر آملی در جامع الاسرار از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت کرده است : ان الله تعالى شرابا لاوليائه اذا شربوا منه سکروا و اذا سکروا طربوا و اذا طربوا طابوا و اذا ذابوا و اذا ذابوا خلصوا و اذا خلصوا طلبوا و اذا طلبوا وجدوا و اذا وجدوا وصلوا و اذا وصلوا اتصلوا و اذا اتصلوا لافرق بينهم و بين حبيهم (ص 205) . و در مناجات شعبان حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است . الهی هب لی کمال الانقطاع اليك , و أنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها اليك , حتى تحرق أبصار القلوب حجب النور فتصل الي معدن العظمة , و تصير ارواحنا معلقة بعز قدسك .

صفحه : 505

فص 67

لاوجود اکمل من وجوده , فلاخفاء به من نقص الوجود , فهو في ذاته ظهور (ظاهر) و لشد الظهور (و لشد ظهوره) باطن و به يظهر کل ظاهر کالشمس تظهر کل خفی و تستبطن لاعتن خفاء .

ترجمه : هیچ هستی کاملتر از هستی حق نیست پس از کوتاهی هستیش پوشیده نیست . پس او در ذات خود آشکار است و از شدت هویدایی پنهان است و هر هویدا به او هویدا شده است چون خورشید که هر پنهان را آشکار میکند و خود پنهان است نه از پوشیدگی .

بیان : فص در این است که وجودی اکمل از وجودی واجب نیست که در نتیجه از شدت ظهور خفی است . ضمیر تظهر و تستبطن به شمس راجع است . و می شود که راجع به وجود واجب باشد . .

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و مبدأ و معطى وجود همه و افضل و اقدم از همه و غنى بالذات است و ماسوايش مستغنى به او هستند لاجرم در غایت کمال وجود و بیان کل کمال است و آنکه در غایت کمالی است در آن کمال تام است و آنکه تام است یکتا است و دومی ندارد پس واجب الوجود تام بلکه فوق التمام از جمیع انحاء نقص مبری است . و چون همه خیرات از وجود است و وجود خیر محض است و هر چه که رنگ وجود گرفت از پرتو فیض او است و همه روابط محض و شئون هستی تام فوق التمام هستند پس همه از نور وجود

صفحه : 506

ظاهر شده اند زیرا که وجود نور است و اینکه از ما پوشیده است از کثرت ظهور و شدت نورانیت او و ضعف قوای مدرکه ما است و علاوه این که قوی که آمیخته بماده و یا متعلق بماده است و سلطان و اقتدار قوای نفس ناطقه بر اثر این آمیختگی و تعلق شکسته شده است تا از ماده فارغ گردد آنگاه فیصرك اليوم حدید .

امیرالمؤمنین و برهان الموحیدین علی علیه السلام در خطبه ای که ثقة الاسلام کلینی در باب خطب نکاح فروع کافی باسنادش از امام صادق علیه السلام از آن بزرگوار روایت کرده است فرموده است : الحمد لله المختص بالتوحيد المتقدم بالوعيد الفعال لما يريد المحتجب بالنور دون خلقه الخ (ص 17 ج 2 چاپ سنگی) .

سر این سخن این است که آنچه مرئی میگردد بواسطه روشنایی است و دیده نخستین بار روشنایی را می بیند سپس چیزهای دیگر را اما همین روشنایی چون فزون گردد و نیرو گیرد دیده از دیدن ناتوان گردد چنانکه از دیدن خود روشنایی . این خورشید است که سبب پیدایی پنهانها است و خود از بسیاری هویدایی از دیده ها پنهان است .

یارب بکه شاید گفت این نکته که در عالم

رخساره بکس ننمود آن شاهد هر جایی

(حافظ)

چشم ما دیده خفایش بود ورنه تو را

پرتو حسن بدیوار و دری نیست که نیست

(متاله سبزواری)

فارابی در این موضوع در اوائل مدینه فاضله گوید (ص 13) : کل ما کان وجوده اتم فانه اذا علم و عقل کان ما یعقل عنه و یعلم منه صفحه : 507

اتم اذکان المعقول منه فی نفوسنا مطابقا لما هو موجود منه فعلى حسب وجوده الخارج عن نفوسنا یكون معقوله فی نفوسنا مطابقا لوجوده و ان کان ناقص الوجود کان معقوله فی نفوسنا معقولا أنقص فان الحركة و الزمان و اللانهاية و العدم و اشباههما من الموجودات فالمعقول من کل واحد منها فی نفوسنا معقول اذکانت هی فی انفسنا موجودات ناقصة الوجود و العدد و المثلث و المربع و اشباهها فمعقولاتها فی انفسنا اکمل لانها هی فی انفسنا اکمل وجود فلذلك کان يجب فی الاول اذ هو فی الغایة من کمال الوجود أن یكون المعقول منه فی نفوسنا على نهاية الکمال ایضا و نحن نجد الامر على غیر ذلك فینبغی أن نعلم انه من جهته غیر معتاص الادراک اذکان فی نهاية الکمال و لكن لضعف قوى عقولنا نحن و لملايستها المادة و العدم یعتاص ادراکه و یعصر علينا تصوره و نضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده فان فرط کماله یبهرنا فلانقوى على تصوره على التمام كما أن الضوء هو أول المبصرات و اکملها و أظهرها به یصیر سائر المبصرات مبصرة و هو السبب فی أن صارت الالوان مبصرة و يجب فیها ان یكون کل ما کان اتم و اکبر کان ادراک البصر له اتم و نحن نرى الامر على خلاف ذلك فانه كلما کان اکبر کان ابصراناله اضعف لیس لاجل خفائه و نقصه بل هو فی نفسه على غاية ما یكون الظهور و الاستنارة و لكن کماله بما هو نور یبهر الابصار فتحار الابصار عنه كذلك قیاس السبب الاول و العقل الاول و الحق الاول و عقولنا نحن لیس نقص معقوله عندنا لنقصانه فی نفسه و لا عسر ادراکنا له لعسره هو فی وجوده لكن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصوره فتكون المعقولات التي هی فی انفسنا ناقصة و تصورنالها ضعيف و هذا على ضربین ضرب ممتنع من جهة ذاته ان یتصور فیعقل تصورا تاما لضعف وجوده و نقصان ذاته و جوهر و ضرب مبدول من جهة فهمه و تصوره على التمام و على اکمل ما یكون و لكن اذهاننا و قوى عقولنا ممتعة لضعفها و بعدها عن جوهر ذلك الشی من أن نتصوره على التمام و على

صفحه : 508

ما هو عليه من کمال الوجود . و هذان الضربان کل واحد منهما من الاخر فی الطرف الاقصى من الوجود أحد هما فی نهاية الکمال و الاخر فی نهاية النقص .

و يجب اذکنا نحن ملتسین بالمادة کانت هی السبب فی أن صارت جواهرنا جواهر یبعد عن الجوهر الاول اذکما قربت جواهرنا منه کان تصور ناله اتم و یقن و اصدق و ذلك انا كلما کنا أقرب الی مفارقة المادة کان تصور ناله اتم و انما نصیر أقرب الیه بأن یصیر عقلا بالفعل و اذا فارقنا المادة على التمام یصیر المعقول منه فی اذهاننا اکمل ما یكون . انتهى . و مما بر زمن یراعة هذا العید فی تعليقاته على تلك الرسالة فی المقام هو ان لهذا القید اعنى قوله و اذا فارقنا المادة على التمام شأننا و هذا الکلام الوجیز یومی الی قوله عز من قائل فی کتابه العزیز لقد کنت فی غفلة عن هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید (ق 23) و الصواب ان نطوی الکلام طیا لان التفوه بما هو مستجن فیهِ یوجب حیرة من لم یکن من اهل الاسرار المودوعة عند اهلها .

تا اینجا تفسیر فص یازدهم خاتمه یافته است ، و فص بعد شروع در تفسیر فص دوازدهم رساله فصوص است که نیز بقلم خود فارابی است . صفحه : 509

فص 68

تفسیر الفص الذی بعده : لا کثرة فی هویة ذات الحق ولا اختلاط (ولا اختلاط له خ) . بل تفرد بلاغواش (بل تفرد فی ذاته بلاغواش خ) و من هناك ظاهریته و کل کثرة و اختلاط فهو بعد ذاته و ظاهریته ، و لكن من ذاته من حیث وحدتها فیهِ من حیث ظاهریته ظاهرة و هی بالحقیقة تظهر بذاتها ، و من ظهورها یظهر کل شی فیظهر مرة أخرى لکل شی بکل شی و هو ظهور بالایات و بعد ظهوره بالذات (و هو ظهور بالحقیقة بالایات بعد ظهوره بالذات خ) ، و ظاهریته الثانية تتصل بالکثرة و تنبعث من ظاهریته الاولى التي هی الوحدة .

ترجمه : تفسیر فصی که پس از فص تفسیر شده پیش از اوست (یعنی سخن در تفسیر فص دوازدهم است) : در ذات حق نه کثرتی است و نه اختلاطی بلکه منفرد بدون غواشی است و از اینجاست ظاهریت او . و هر کثرت و اختلاط بعد از ذات او و ظاهریت او است ، و لكن از ذات او از حیث وحدتش است . پس ذات حق از حیث ظاهریتش ظاهر است و او است که بحقیقت ظاهر بذاتش است و از ظهور او هر چیزی ظاهر میشود .

پس آن ذات بار دیگر برای هر چیز بهمه آن چیز ظاهر میشود و ظاهریت دوم او ظهور به آیات است و پس از ظهور بذاتش است . و ظاهریت دوم او بکثرت پیوسته است و از ظاهریت اولش که وحدت است بر انگیزته است . صفحه : 510

ظهور جلانی و استجلانی

بیان : این فص و دو فص بعد آن در بیان فص دوازدهم و چند فص بعد از آن است . در این فص ظهور حق جل و علی را بحسب ذات که از آن بظهور جلانی در منطق اهل عرفان تعبیر میشود و پس از آن ظهور آنرا بتجلی وجودی در مظاهر متفرقه که اسماء الهیه نورانیة و حقائق کونیه ظلیه اند که از این بظهور استجلانی در لسان عارفین تعبیر میشود بیان کرده است که اولی را بظهور ذات و دومی را بظهور آیات تعبیر کرده است . در مقام ذات نه کثرتی است و نه اختلاط با اشیاء و هیچ غواشی و حجب آنرا نبود و در کمال عز خود و وحدت حقه حقیقیه خود منفرد است و او است که هر چه هست ذات او و شنون ذاتیه او است . و از این سوی که مظاهر و آثار گوناگون مشاهده میشود کهکل یوم هو فی شأن کثرت نمودار میشود و این کثرات که آیاتند و تجلیات فعلی ذاتند از ذات پدید آمدند اما نه اینکه ذات را حیثیات و جهات متعدده باشد تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا بلکه این همه کثرات از يك ذات واحد بوحدت حقه حقیقیه صادر شده است بدان وجهی که راسخون در علم میدانند .

و آنکه فارابی گفت فتظهر مرة أخرى لكل شیء بكل شیء باین معنی است که آن ظهور مر هر چیز همه آن چیز را فرا گرفت که کل شیء نیست مگر ظهور نور وجود که نور وجود است و بس چنانکه در حرز امام نهم حضرت جواد الانمة علیهم السلام است : اسألك يا نور النهار و يا نور الليل و يا نور السماء والارض و نور النور و نوراً یضیی به كل نور . . . تا اینکه فرمود : و ملا كل شیء نورك که نور او همه چیز را پر کرده است باین معنی که هر چیزی پر از نور وجود است .

در این باره به رساله لقاء الله این عبد عارفان معارف سبحانیه و بنده سالکان مسالك ربانیه که در جلد پنجم تکمله منهاج البراعة مندرج است رجوع شود (ص 224) .

صفحه : 511

فص 69

لا يجوز ان يقال أن الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور كما يدرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها و تأثيرها فينا فتكون هي الاسباب لعالمية الحق . بل يجب أن يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقديس اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية فلحظ من القدرة المقذور , فلحظ الكل , فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره و يجوز (اذيجوز أوجوزخ) أن يكون بعض العلم سببا لبعضه فان علم الحق الاول بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه بأنه ينال رحمة (رحمة خ ل) . و علمه بأن ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بأن فلانا اذا دخل الجنة لم يعده الى النار . و لا يوجب هذا قبلية و لابعدية في الزمان بل يوجب القبليّة و البعدية التي بالذات . و قبل يقال على وجوه : فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبي . و يقال قبل بالطبع و هو الذي لايجود الاخر دونه و هو يوجد دون الاخر مثل الواحد للثنين .

و يقال قبل بالترتيب كالصف الاول قبل الثاني اذا أخذت من جهة القبلة .

و يقال قبل بالشرف مثل ابي بكر قبل عمر .

و يقال قبل بالذات و استحقاق الوجود مثل ارادة الله تعالى و كون الشئ فانهما يكونان معا لايتأخر كون الشئ عن ارادة الله تعالى صفحه : 512

في الزمان لكنه يتأخر في حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشئ و لا تقول كان الشئ فلراد الله .

ترجمه : روا نیست که گفته شود حق اول علم باموری که ابداع شده از قدرتش هستند از جهت آن امور است چنانکه ما اشیاء محسوسه را از جهت حضور آنها و تأثیر آنها در خودمان ادراك می کنیم که آن امور اسباب عالمیت حق باشند . بلکه واجب است که دانسته شود که او اشیاء را از قبل ذات خودش ادراك می کند که چون ذات خود را لحاظ کند قدرتی را که استعلاء دارد لحاظ کرده است و از لحاظ قدرت مقدور را لحاظ کرده است پس کل را لحاظ کرده است پس علم او بذاتش سبب علم او بغيرش است و روا است که علمی سبب علم دیگر شود چنانکه علم حق اول , به طاعت عبد آن علمی که طاعت او را تقدیر کرده است سبب علم حق است که عبد نایل به رحمت او میشود . و علم حق به اینکه ثواب عبد منقطع نیست سبب علم او است که فلان بنده هرگاه داخل بهشت شد به آتش بازگشت نمیکند . این نحوه تقدم و تأخر در علم بذات که مستلزم علم بغير است موجب قبلیت و بعدیت زمانی نیست بلکه موجب قبلیت و بعدیت بالذات است . و قبل بر وجوهی گفته میشود : قبل بزمان مثل اینکه پیر پیش از کودک است .

و قیل به طبع و آن این است که دیگری بدون او یافت نشود و او بدون آن دیگر یافت بشود چون واحد و اثنان .
و قبل بترتیب چون صف اول که قبل از ثانی است هرگاه از جهت قبله آغاز شود .
و قبل بشرف چون ابوبکر که قبل از عمر است .
و قبل بالذات که قبل استحقاق وجود است مثل اراده حق تعالی و وجود چیزی چه اینکه آن دو با هم اند که بودن
آن چیز از اراده حق تعالی در زمان آخر نیست لکن در حقیقت ذات متأخر است زیرا که میگوید خداوند اراده
کرد پس آن چیز وجود یافت و نمیگویی

صفحه : 513

که آن چیز وجود یافت پس خداوند اراده کرده است .
بیان : این فص در علم باری تعالی به ماسوایش , و در اقسام قبل و بعد است . در این فص از علم حق سبحانه
بذاتش که سبب علم او به غیرش است , علم او را به ماسوایش اثبات می کند . و در فص بعد علم واجب را به
ذاتش . و سزاوار این بود که این فص بعد از فص آتی ذکر شود که علم بذات که سبب است مقدم است بر علم
به غیر که مسبب است . بدین سبب استظهار میشود که این تقدیم و تأخیر از تصرفات نساخ باشد چنانکه در
همین فصوص طبع بیروت 1396 ه , در تقدیم و تأخیر فصوص اعمال سلیقه و تصرفی نادرست شده است که
درست در مراد فصوص و ترتیب رساله فصوص و شرح فارابی بر آن , تأمل و دقت نشده است .
در علم واجب به غیرش , آرای مختلف است و رد و ایراد بسیار . این کمترین گوید : در مباحث سالفه مبرهن
شده است که وجودی و موجودی جز حق سبحانه و مظاهر او نیست , و هر چه که بر آن اسم سوی اطلاق و
اعتبار می شود از جهت انغمار معتبر در اعتبارات و امور اعتباری , و غفلت وی از يك حقیقت و اطوار آن
حقیقت است . و این مطلب شریف عبارت آخرای وحدت شخصیه وجود است که مرزوق متالهان راسخ در
معارف حقه است هو الاول والاخر و الظاهر والباطن .

آن نیکبختی که بدین رتبه علیا ارتقاء جست و از این مآدبه الهیه متنعم شده است , می داند که هستی عین حیات
و علم است که الوجود حیوة تفور . و شنون اطوار آن حجاب نیست , و جمیع عوالم وجود از حیطه هستی که
حیات و علم محض است بدر نیست و هر کجا این سلطان است همه اسماء علیا و صفات حسنی در موبک
همایون او هستند . لذا متن حقیقت هستی از مجرد و مادی , و از کلی و جزئی همه در نزد حقیقة الحقائق
حاضرند , و حق سبحانه عالم به عین ذات خارجی آنهاست که متن اعیان خارجی عین علم و معلوم است که
شهود عین وجود

صفحه : 514

است و وجود عین شهود . و علم بذات عین علم به شنون ذات و صفات و آثار و افعال است که از آن تعبیر
به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می شود . الایعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر . پس بین ذات او سبحانه
و افعالش جدایی نیست , و شنون شی جز آن شی نیست , و زمان و مکان در این مقام راه ندارد .
پس علم به ذات عین علم به کثرات اسمانی و صفاتی است که مجالی و مظاهر بلکه شنون و تطورات يك
حقیقت اند که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است . و در عین حال صحیح است که بین ذات و اثرش
فامتخلل شود , مثلا گفته شود : کانت الذات فکان الاثر , که به این لحاظ اثر در مقام ذات اعتبار نمی شود , کان
الله ولم یکن مع شی , انما امره اذا اراد شینا أن یقول له کن فیکون فسبحان الذی بیده ملکوت کل شی و الیه
ترجعون (آخر یس) .

علم واجب تعالی به اشیاء ناشی از ذات واجب است , و موقوف علیه غیری ندارد . همه اشیاء را به علت
این که بسبب ذات خود تعقل می کند یکدفعه تعقل می کند اما به ترتیب , از قبیل این که کسی ده چیز مرتب
مجتمع را یکبار یعنی در زمان واحد تعقل کند . بخلاف موجود شدن اشیاء که فاصله زمانی از برای ایشان می
باشد بعلت این که در وجود موقوف بر ذات واجب اند و شرائط دیگر . و این تقدم و تاخر زمانی از برای
حوادث می باشد , اما جز آنها از قبیل عقل اول , موقوف بر ذات واجب است و بس و مع با واجب است , و
هو معکم .

و دیگر اینکه وجود همه جا مساوی ظهور است که عین واجب است پس ظهور موجودات يك ظهور است که
دلالت بر وحدت واجب تعالی می کند بعلت این که واجب نفس ظهور و وجود است .
و دیگر اینکه واجب تعالی علم بذات خود دارد و علم به لوازم ذات دارد که علیت ذات باشد , و علم به علیت
لازم دارد علم به معلولیت را بعلت اینکه متضائقین اند فتبصر .

اما کسانی که وجود را اصل می دانند , ولکن قائل به حقائق صفحه : 515

متبانه شدند چنان که ظاهر ممشای متأخرین از مشاء است , در علم باری تعالی به اشیاء جزئی و عینی خارجی

آنها به نحو کلی گفته اند ، تا به زعم آنان تبدیل و تغییر در علم اول تعالی لازم نیاید که اگر چه آن کلی منطبق با این جزئی با تمام خصوصیات آن است ، ولی باز به نحو کلی است . مثل صور اشیاء محسوسه در اذهان ما که هر یک کلی است و اگر به هزار قید و تخصیص متخصص شود باز در ذهن کلی است و قابل انطباق بر کثیرین است اگر چه بر این محسوس جزئی بنحو جزئیت و خصوصیت آن منطبق است ولی این علم با بجزئی خارجی عین علم بمتن خارجی آن جزئی نیست بلکه بصورتی عالم هستیم که آن صورت مطابق با آن جزئی خارجی است بدون اینکه خصوصیتی از آن جزئی خارجی اسقاط شود ولی در عین حال این صورت ذهنی قابل انطباق بر هزاران مثل آن فرد جزئی خارجی با جمیع مشخصات و قیود و عوارض خارجی او هست . مشاء در علم باری به جزئیات اینطور قائل اند که می گویند : خداوند عالم به جزئیات بر وجه کلی است .

این کمترین گوید که : شاید بلکه باید مراد آنان علم در مقام احدیت باشد که احدیت مقام جمع است و واحدیت مقام نشر . و تحقیقات مشاء در علم باری راجع به مقام احدیت باشد . و به این بیان رفع اختلاف گردد ، و مشاء را از انتساب فوق منزله دانست . وحقائق متباینه به معنی متغایره و متخالفه باشد چنانکه صاحب اسفار با این که متصلب در حقیقت واحده ذات مراتب بودن وجود است در چند جای الهیات آن ، از کثرت مظاهر اسمانی و صور اعیان خارجی گاهی تعبیر به حقائق متباینه و گاهی به متخالفه و متغایره و متفاوته و نحو آنها می کند . و گر نه مشاء که وجود را اصیل مساوق با حق سبحانه و ممکنات را قائم به حق و حق تعالی را قیوم همه و انفکاک معلول را از علت تامه محال می دانند چگونه در علم به جزئی آن گونه تفوه می کنند .

صفحه : 516

حرف حق درباره مشاء همانست که مرحوم آخوند در اول شواهد ربوبیه گفته است : تفریع فلاتخالف بین ما ذهنا الیه من اتحاد حقیقه الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم و التأخر و التأكد و الضعف ، و بین ما ذهب الیه المشانون اقوام الفیلسوف المقدم من اختلاف حقائقها ، عدالتفتیش (ص 5 ط 1) .

این تحقیق و تفتیش ، صانن الدین علی ابن ترکه را بر این امر کشاند که در چند جای تمهید القواعد ، مشاء را به متقدم و متأخر قسمت کرد و متقدمین را موافق با مبنای قومی انوار عرفانی ، و حقائق اصیل حکمت متعالیه معرفی کرده است ، و آراء فائل را به متأخرین نسبت داده است از آن جمله در صفحه 15 و 24 طبع اول آن . در این موضوع در رساله علم که در دست تصنیف و تنظیم است تحقیقاتی داریم فتدبر حق التدبر .

و آنان که به اصالت ماهیت حرف زده اند ، و یا اکثر کسانی که در خلق و خالق تکلم عامیه دارند ، در علم باری تعالی بغیر ، افصح حالا و أسوأ مقالا هستند . و جای بسیار تعجب است که قائلان بدین اصالت چه گونه آرامش خاطر در توحید و اصول معارف مبتنی بر متفرع بر آن یافته اند . و از همه شگفت تر این که بعضی از مکتربین در کلام قائل است که علم از مقوله اضافه است .

در بیان مطلب و رسیدن به واقع آن نخست باید در تعریف علم و شناسایی آن بحث کرد و تحقیق نمود . به علت این که تعریف علم چنانکه در افواه اکثری رائج است که : [العلم هو الصورة الحاصلة من النشی فی العقل] (موجب عدول از مسیر عدل شده است و تعریف علم ارفع و اجل از آنست و رساله یاد شده متکفل تحقیق آنست .

فارابی علم باری تعالی به غیر را ، به نحو علم حصولی ارتسامی نفی می کند که علم باری به غیر چون علم ما به امور محسوسه به تقریر فلسفه رائج ، که از انفعال و ارتسام اذهان ما به حضور صوره آنها و از علم به صور علم به آنها حاصل می شود که صورت مرآة خارج باشد

صفحه : 517

نیست . بلکه چون همه موجودات از قدرت باری ابداع و ایجاد شده اند و قدرت مستعلی و مستولی بر آنهاست و ذاتش عین قدرت است ، لذا لحاظ ذات مرفدرت را که در حقیقت لحاظ خود ذات است ، لحاظ عین مقدر نیز هست . پس به لحاظ ذات همه را لحاظ می کند . پس علم بذات سبب علم به غیر است .

و کأن سؤالی پیش میاید که آیا میشود علمی سبب علمی شود تا علم بذات سبب علم بغیر گردد ؟ در جواب گفت که : روا است که علمی سبب علم دیگر شود ، تا آخر .

نکته ای که در عبارت فارابی ملحوظ است این که صور ارتسامی را در ادراک به محسوسات مثال زده است ، زیرا که ادراک نفس ناطقه معقولات را به علم ارتسامی نیست بلکه به اتصال بلکه به اتحاد با عقل بسیط است . و بنابر تحقیق صاحب اسفار ، علم نفس به اعیان خارجی را در ابتداء باید بر دو قسم کرد : قسمی را که مادون نفس اند چون محسوسات و متخیلات به انشاء و ایجاد نفس است که نفس ناطقه با اعداد آلات و قوایش مثال خارج را در خود خلق می کند . نه این که صور آنها را از آنها انتزاع کند چنانکه در فلسفه رائج گفته اند ، بلکه نفس را نسبت به این امور باید مصدر و فاعل دانست .

و قسمی دیگر که ما فوق نفس اند ، نفس نسبت به آنها مظهر و به توسع در تعبیر قابل است . و در مظهر بودن هم به حسب مراتب و درجات و حالات نفس متفاوت است چنانکه در مصدر بودن هم .
و باز همین نفس که نسبت به مادونش مصدر ، و به مافوقش مظهر است ، در انتهاء تواند به مقامی ارتقاء یابد که احاطه کلی سعی وجودی بر مادیات و مجردات یابد ، چنانکه نفسی از شدت قوتش خلیفه الله و سلطان عالم ارضی و رب انسانی گردد و در ماده کائنات تصرف کند به تفصیلی که در مواضع عدیده اسفار و دیگر صحف و زیر مرحوم آخوند از مبحث وجود ذهنی ، و اتحاد مدرک بمدرک ، و نفس و معاد و غیرها ، و در رساله علم این حقیر محرر است .

صفحه : 518

و چون در این مقام سخن از علم بذات که سبب و علت است ، و پس از آن علم به معلول که غیر است عنوان شده است ، مبادا تو همی پیش آید که این تقدم و تأخر ، زمانی و نحو آن بوده باشد ، در رفع این تو هم گفته است که این تقدم و تأخر ، فاصله زمانی و نحو نیست . زیرا انفکاک بین علت تامه که ذات واجب است ، و بین معلول که اثر او است ، غلط است . ناگزیر در اقسام قبل و بعد سخن بمیان آورد تا معلوم گردد که در اینجا کدام يك از آن اقسام است :

انواع تقدم در کتب اوائل به پنج قسم گفته آمد که عبارتند از : تقدم بزمان ، و بذات ، و بطبع و بوضع و بشرف

تقدم بزمان معروف و معنی آن روشن است . و چنان که فارابی مثال زده است چون تقدم پیر بر کودک که آن بزمان پیش از این است ، و این بزمان پس از آن . این تقدم و تأخر زمانی است .
تقدم بشرف نیز مانند تقدم بزمان معروف و روشن است . و آن چون تقدم عالم بر جاهل است .
در این نوع تقدم ممکن است متأخر بزمان بر متقدم بزمان تقدم داشته باشد چون جوان دانا بر پیر نادان . و به مثال فارابی چون تقدم ابوبکر به عمر که آن با شرف تر از این بود .
این حقیر گوید : چون تقدم حضرت وصی علی امیرالمؤمنین علیه الصلاة والسلام بعد از خاتم صلی الله علیه و آله وسلم بر همه .

سبحان الله که اینک پنج ساعت و ده دقیقه بعد از ظهر یکشنبه سیزدهم ماه رجب المرجب سنه یکهزار و سیصد و نود و شش هجری قمری مطابق بیستم تیر ماه هزار و سیصد و پنجاه هجری شمسی روز ولادت با سعادت حضرت ولی الله اعظم ، امام کل ، برهان سالکان ، نور موحدان ، سر پیمبران و عالمیان ، علی امیرالمؤمنان است که این گدای ره نشین آن سلطان عوالم ملک و ملکوت ، و متوسل به ذیل عنایت آن رب انسانی ، و مقتبس از مصباح مشکوة آن صاحب ولایت کبری و خلافت عظمی و آدم اولیاء الله و واسطه فیض الهی ، که

صفحه : 519

همواره چشم امید بسوی آن باب مراد گشوده دارد ، و دست رهاز به درگاه آن وسیله نجات دراز کرده ، و پیوسته بفضل خداوند سبحان خوشه چین خرمن ولایت بوده و هست ، ذلك فضل الله يؤتیه من یشاء والله ذو الفضل العظيم .

برشد از اکلیل چرخ نیلگون تاج حسن

رتبت فرقت نگر از تربت پاک نجف

در آمل به نوشتن انواع تقدم اشتغال دارد ، و سخن از تقدم امام کل بر کل به میان آورد ، بدین همایون مقال مبارك فالی زده است که این رجب در عداد رجبیون محسوب ، و به خطاب این الرجبیون معدود است . لذا شایسته می داند که به نقل کلامی چند نازل از عرش صدق و تحقیق از رساله معراجیه رئیس فلاسفه شیخ رئیس ، و از کتاب عظیم فتوحات شیخ اکبر محیی الدین عربی و از تفسیر علامه فخر رازی ، و از شرح نهج البلاغه عالم مفضل ابن ابی الحدید از ابن متویه ، و از واضع علم عروض استاد سیبویه خلیل بن احمد بصری ، تبرک جوید :

کلمات تنی چند از مشایخ در وصف حضرت وصی علیه السلام حکیم متاله مولی علی نوری در حاشیه اسرار الایات صدر المتألهین (ص 66 ط 1) گوید :

قال رئیس ابن سینا فی رسالته المعراجیه فی ذیل منقبة حضرة خاتم الاولیاء علی المرتضی علیه السلام و فی جملة مناقبه قال علی علیه السلام بین الصحابة کالمعقول بین المحسوس یعنی همه لفظند و اوست خود معنی حیث قال آن للانسان أن یصل الی مقام یکاد أن یحل عبادته فلیتأمل فیہ لما فیہ قل من أن یتمن من ان یتلقیه .
انتهی .

صفحه : 520

عبارت متاله نوری ترجمه کلام شیخ در رساله معراجیه است بدین صورت : عزیزترین انبیاء و خاتم رسولان صلی الله علیه و آله وسلم چنین گفت با مرکز حکمت و فلك حقیقت خزینه عقل امیرالمؤمنین علیه السلام که : یا علی اذا رأیت الناس یتقربون الی خالقهم بأنواع البر تقرب الیه بأنواع العقل تسبقهم , و این چنین خطاب جز با چنو بزرگی راست نیامدی که او در میان خلق آن چنان بود که معقول در میان محسوس .

شیخ اکبر در باب ششم فتوحات (ص 154 ج 1 طبع مصر) در ضمن بحث هباء گفته است : فقبل منه تعالی کل شی فی ذلك الهباء علی حسب قوته و استعداده كما تقبل زوايا البيت نور السراء و علی قدر قربته من ذلك النور یشد ضوءه و قبوله قال تعالی مثل نوره كمشکوة فیها مصباح فشبه نوره بالمصباح فلم یکن أقرب الیه قبولا فی ذلك الهباء الا حقیقة محمد صلی الله علیه و آله المسماة بالعقل فكان سید العالم بأسره و اول ظاهر فی الوجود فكان وجوده من ذلك النور الالهی و من الهباء و من الحقیقة الكلية و فی الهباء وجد عینه و عین العالم من تجلیه و اقرب الناس الیه علی بن ابی طالب امام العالم و اسرار الانبیاء اجمعین . فخر رازی در تفسیر کبیرش در تفسیر سوره فاتحه در مسأله فقهی جهر به بسم الله الرحمن الرحیم گوید : . . . و ذلك یدل علی اطلاق الكل علی أن علیا كان یجهر ببسم الله الرحمن الرحیم (ان علیا علیه السلام كان یبالغ فی الجهر بالتسمیة , فلما وصلت الدولة الی بنی أمیة بالغوا فی المنع من الجهر سعیا فی ابطال آثار علی علیه السلام , ان الدلائل العقلیة موافقة لنا و عمل علی بن ابی طالب علیه السلام معنا و من اتخذ علیا اماما لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقی فی دینه و نفسه .

این بود کلام محققان و عالمانه علامه فخر رازی که من عین صفحه : 521

الفاظ او را از تفسیرش چاپ استانبول ج 1 ص 160 نقل کرده ام . در جلد دوم تکلمه منهاج البراعه مقاله ای به عنوان [(هدایة و ارشاد)] شواهد بسرهاری از کبار صحابه و سنام مسلمین با ذکر منابع و ماخذ نقل آورده ام که امیر علیه السلام در صدر اسلام به سمت [(وصی)] معروف و معهود بود جز این که بنی امیه دست بدست هم دادند تا مردم را اغفال کرده اند و آنان را از آن منصب الهی علی فراموشی داده اند (ص 19 29) .

ابن ابی الحدید در شرح خطبه هشتاد و پنج نهج البلاغة آنجا که امیرالمؤمنین علیه السلام در شأن عترت فرمود : بل کیف تعمهون و بینکم عترت نبیکم و هم أزمة الحق و اعلام الدین و السنة الصدق فانزلوهم بأحسن منازل القرآن وردوهم و رود الیهم العطاش الخ گوید (ص 341 ج 1 طبع 1 رحلی) : فانزلوهم منازل القرآن تحته سرعظیم و ذلك انه أمرالمکلفین بان یجروا العترتة فی اجلالها و اعظامها و الا نقیادها و الطاعة لاوامرها مجری القرآن .

فان قلت : فهذا القول منه یشعر بأن العترتة معصومة فما قول أصحابکم فی ذلك ؟ قلت نص ابو محمد بن متویه رحمه الله فی کتاب الکفایة علی أن علیا علیه السلام معصوم أدلة النصوص قد دلت علی عصمته والقطع علی باطنه و مغیبه و أن ذلك امراختص هویه دون غیره من الصحابة .

این بود کلام ابن متویه و ابن ابی الحدید که ما بتلخیص نقل کرده ایم . خلیل بن احمد بصری استاد سیبویه , متوفی 175 هق درباره آنجناب حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام گفت احتیاج الكل الیه و استغاثه عن الكل دلیل علی انه امام الكل .

و فی روض الجنات للخوانساری قیل و سنل ایضا ما هو الدلیل علی أن علیا امام الكل ؟ فقال احتیاج الكل الیه و غناه عن الكل .

و فی الروضات ایضا : و نقل عنه ایضا : سنل عن فضیلة علی بن ابی طالب علیه السلام فقال ما اقول فی حق من أخفی الاحباء فضائله

صفحه : 522

من خوف الاعداء و سعی أعدائه فی اخفائها من الحسد و البغضاء و ظهر من فضائله مع ذلك كله ما ملا المشرق و المغرب .

تقدم بطبع مانند تقدم صانع بر صنعت و تقدم يك به دو , و نظائر آنها که متقدم بدون متأخر موجود است ولی وجود متأخر بدون متقدم محال است . و گاهی تقدم بالذات را تعمیم دهند که شامل بالطبع نیز می گردد . تقدم بوضع همان تقدم به ترتیب است و از آن تقدم برتبه نیز تعبیر می کنند . و آن به رتبه حسی و عقلی منقسم می شود : حسی مانند تقدم صف پیشین بر صف پسین هرگاه مثلا از جهت قبله آغاز کنیم , عقلی مانند تقدم جنس بر نوع هرگاه معانی کلیه عامه را مبدأ فرض کنیم . تقدم بالرتبه اعتباری است هر سمتی را که متقدم اعتبار کنند مقدم است . تقدم بذات را تقدم بعلیت نیز گویند . و آن تقدم باستحقاق وجود است چون تقدم اراده ازلی بر وجود ماسوايش , که با وجود معیت زمانی که و هو معکم و بی هیچ فاصل بر حسب زمان , باز اراده ازلی واجب تعالی بر وجود ماسوايه متقدم است که گوئیم : عالم از اراده حق تعالی بوجود آمده است , نه این که اراده او بعد

از عالم و یا از عالم تحقق یافته است . و ان شنت قلت : تقدم ذاتی دو فرد دارد یکی تقدم بالعلیة که اولی بدون دومی نمی تواند بود , دوم این که اولی بدون دومی میتواند بود اما دومی بدون اولی نمی تواند بود و این را تقدم بالطبع گویند . غرض این است که در کتب عقلیه تقدم بالذات شامل بالعلیة و بالطبع هر دو می شود مثلا شیخ در فصل بیست و سوم نمط اول اشارات گوید : ان الذی یقوم فیقوم متقوم بقوله اما بالزمان او بالذات . حقیر مقالتی در انواع تقدم و تأخر و مع دارد که فذلکه آن نکته چهاردهم هزار و یک نکته است . در این مقام مناسب است که آن را به عنوان مزید فاندت و بصیرت نقل کنیم .

صفحه : 523

انواع تقدم و تأخر و مع

انواع تقدم در کتب اوائل به پنج قسم گفته آمد : تقدم بالزمان , و بالذات که از آن تقدم بالعلیة و تقدم بالسبب نیز تعبیر می شود , بالطبع , بالوضع که آن را تقدم بالرتبه و بالترتیب و بالمرتبه نیز گویند , بالشرف که آن را تقدم بالفضل نیز می نامند چنانکه سهیلی در روض انف (ج 2 ص 309) از آن تعبیر به تقدم بالفضل کرده است . انواع تأخر نیز با قیاس به تقدم معلوم می گردد مگر این که اجتماع دو علت مستقل بر معلول واحد شخصی محال است .

انواع تقدم را به استقراء , بر این پنج قسم گفته اند و حصر اضافی است نه حقیقی . و برهانی بر حصل آن اقامه نکرده اند و علمای متأخر پیش از پنج قسم گفته اند , چنانکه گفته آید .

شیخ رنيس در دانشنامه علانی (ج 3 در الهیات ص 50 ط 1) چنین تعبیر کرده است : پیشی و سپسی یا به مرتبت بود , یا بطبع بود , یا بشرف بود , یا بذات و علیت .

ظاهر این گونه تعبیر اگر چه مشعر به حصر است , ولی چنان که گفته ایم این حصر به استقراء است نه به برهان . چنانکه علامه حلی جوهر نضید گوید : الحكماء حصروا انواع التقديم فی هذه الخمسة ولم نقف لهم علی برهان یدل علی الحصر اکثر من الاستقراء .

فارابی در رساله شرح فصوصش که به تلفیق و ترتیب با رساله فصوص , فص شصت و نهم می باشد گفته است و قبل یقال علی وجوه , سپس پنج وجه یاد شده را نام برده است .

قطب شیرازی در درة التاء (ص 30 ج 3 ط 1) بدین وجه گفته است : تقدم و تأخر بر معانی بسیار اطلاق می کنند چه شاید که هر دو بزمان باشد یا بذات یا بطبع یا بمرتبه یا بشرف .

و خود شیخ هم در فصل هفتم نمط پنجم اشارات گفته است الشی صفة : 524

یکون بعد الشی من وجوه كثيرة مثل البعدیة الزمانيّة و المکانیة الخ که این تعبیر فارابی و شیخ و قطب دلالت بر انحصار بر پنج قسم ندارد اگر چه در مقام احصاء پیش از پنج قسم نیاورده اند و خواجه در شرح همین فصل اشارات گوید و اعلم ان تأخر الشی عن غیره یقال بخمسة معان علی ما حقق فی الفلسفة الاولى احدهما بالزمان و الثانی بالمرتبة و الوضع و الثالث بالشرف و الرابع بالطبع و الخامس بالمعلومیة .

تقدم بالمکان با تقدم بالزمان را , یکی به حساب آورده اند . چنانکه شیخ در فصل اول مقاله چهارم الهیات شفاء (ج 2 ط 1 ص 110) . غرض این است که اقسام پنجگانه را بدین صورت محسوب داشته است : تقدم بزمان و مکان , تقدم بوضع , تقدم بشرف , تقدم بطبع , تقدم بعلیت . و در فصل مذکور عنوان کرده است که مشهور در نزد جمهور همان تقدم مکان و زمانست , و در تطور و تکامل معنی تقدم و تأخر به ترتیب مذکور بحث شریف و مفید فرموده است . که اصل آن از ماوراء الطبیعة ارسطو است (ص 567 ج 2 تفسیر ابن رشد بر آن ط 1) .

از اقسام تقدم و تأخر , تعبیر به قبل و بعد نیز می شود چنانکه در ماوراء الطبیعة ارسطو شده است (ج 2 ط 1 ص 567 تفسیر ابن رشد بر آن) . فارابی به تبعیت از ارسطو به قبل تعبیر کرده است که باید اقسام قبل و بعد گفت . و شیخ رنيس در اول مقاله چهارم الهیات شفاء به تقدم و تأخر عنوان کرده است (ج 2 رحلی ص 464 ط 1) . ولی تحقیق بحث چنان که گفته ایم از کتاب ماوراء الطبیعة ارسطو است .

حکیم سبزواری در شرح مرظومه حکمت (ص 80 طبع اعلی) اقسام تقدم را به اقسام سبق تعبیر کرده است . و بنابراین باید تأخر را به لحوق تعبیر کرد یعنی اقسام سبق و لوحق .

قیصری در شرح آخر فص داودی فصوص الحکم محیی الدین

صفحه : 525

عربی در بیان سبقت رحمته غضبه گوید :

السبق يستعمل علی معان : منها التقدم بالوجود , و منها قولهم سبق الفرس ای لحقه و تعدها , و منها سبقه فلان فی الصنعة أو فی الکرم ای زاد علیه و غلبه . و فی قوله تعالی : (سبقت رحمتی غضبی) (جمیع هذه المعانی

مرعیه . . . (ص 378 ط 1) .

اقسام تقدم در تألیفات پیشینیان به همین قسم یاد شده است ، و ظاهراً به عنوان قبل بیشتر رائج بوده است . حتی سهیلی نیز در [(الروض الاتف فی تفسیره السیره النبویه لابن هشام)] اقسام پنجگانه قبل را به همین عنوان آورده است (ج 2 ص 309 طبع مصر 1332 هـ) و عبارتش این است : ان القبلية تكون بالفضل نحو قوله تعالى من النبيين والصدیقین . و تكون بالرتبة نحو قوله تعالى حين ذكر اليهود و انصارى فقدم اليهود لمجاورتهم فى الرتبة قبل النصارى .

و قبلية بالزمان نحو ذكر التوراة و الانجيل بعده ، و نوحا و ابراهيم . و قبلية بالسبب و هو ان يذكر علة الشى و سبب و جوده ثم يذكر المسبب بعده و هو كثير فى الكلام مثل ان يذكر معصية و عقابا أو طاعة ثوابا فالاجود فى حكم الفصاحة تقديم السبب .

پس سهیلی نیز اقسام قبلیت را اعنی اقسام تقدم را بر پنج قسم که همان اقسام سانر در السنه قدماء بود آورده است : تقدم بالفضل که همان تقدم بالشرف است ، تقدم بالرتبه ، تقدم بالزمان ، تقدم بالسبب . و ظاهر این عبارت اگر چه چهار قسم است ولی در واقع پنج قسم است زیرا که مراد از سبب علت است .

پس اگر سبب تام باشد تقدم بالذات اعنی بالعلیت است ، و اگر سبب ناقص بود تقدم بالطبع است . چنانکه در کتب فلسفه ، تقدم بالذات می گویند و شامل تقدم بالعلیه و بالطبع است یعنی چه بگوئی : تقدم صفحه : 526 بالفضل و بالرتبه و بالزمان و بالذات ، و چه بگوئی تقدم بالفضل و بالرتبه و بالزمان و بالسبب که هر دو تعبیر بظاهر چهار قسم و در واقع پنج قسم تقدم و تأخر را میرساند .

این اقسام سبق را سهیلی درباره گفتار عباس بن مرداس که گفته است : فأصبح نهبى و نهب العبى يد بين عينة و الاقرع

آورده است . این بیت در عداد ابیاتی به قافیه عین است که عباس بن مرداس در عتاب به رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم آنها را بسرود و پیغمبر را بدانها عتاب کرد . سببش این بود که آن حضرت در غزوه حنین به هر يك از عینیة بن حصن و اقرع بن حابس و چندین تن دیگر ، صد شتر از غنایم جنگ بداد ، و به عباس مرداس چند شتری داد . عباس مرداس آن را ناچیز شمرد و رسول الله را بدان ابیات مورد عتاب قرار داد . رسول الله فرمود : او را ببرید و زیانتش را ببرید ، پس به عباس آنقدر مال دادند تا راضی شد ، این بود مراد رسول الله از قطع لسان عباس . وقتی عباس بن مرداس به حضور رسول الله رسیده است ، رسول الله به وی گفت : توئى قائل :

فأصبح نهبى و نهب العبيد بين الاقرع و عینیة ؟

ابوبکر در وقت حاضر بود ، گفت : بين العینیة و الاقرع . رسول الله به ابوبکر گفت : هر دو یکی است . ابوبکر گفت : شهادت می دهم که تو چنانی که خداوند فرمود : و ما علمناه الشعر و ما ینبغى له . در اینجا سهیلی گوید : مراد آن حضرت این است که آن دو تعبیر در معنی یکی است ، و اما بحسب فصاحت آن که بزبان رسول الله جاری شد که اقرع را قبل از عینیة آورده است ، أفصح است . زیرا که قبلیت به فضل است مانند قول خداوند تعالی : من النبيين و الصدیقین .

صفحه : 527

و قبلیت به رتبت است یعنی به ترتیب ، چنان که خداوند متعال چون یهود و نصاری را نام می برد ، یهود را پیش از نصاری نام می برد به جهت مجاورت یهود مدینه را . پس آنان در رتبت پیش از نصاری اند . و قبلیت بزمان چنانکه توراة را خداوند پیش از انجیل در قرآن نام میبرد . و نوح را پیش از ابراهیم (و نوحا و ابراهیم) . و قبلیت بسبب است و آن این است علت شى و سبب وجودش ذکر شود و پس از آن مسبب آن ذکر شود ، و این قسم در کلام بسیار است . مثل این که معصیت نام برده می شود و پس از وی عقاب . یا طاعت اسم برده می شود و پس از وی ثواب که معصیت سبب عقاب و طاعت سبب ثواب است .

اقرع بر عینیة قبلیت برتبت و قبلیت بفضل دارد . اما در رتبت زیرا که از خندق و سپس از بنی تمیم است و این به نبی اقرب از عینیة است ، لذا پیش از عینیة ذکر شد .

اما قبلیت به حسب فضل ، زیرا که اقرع نیکو اسلام آورده بود ، و عینیة هنوز در عداد اهل جفاء معدود بود ، حتی این که مرتد شد و به طلیحه ایمان آورد . و چون وی را اسیر شده بسوی ابوبکر مأوردند ، کودکان به وی می گفتند : ای دشمن خدا پس از ایمان آوردن ارتداد آوردی . عینیة می گفت : سوگند به خداوند هیچ ایمان نیاوردم . پس بظاهر اسلام آورد ، و همواره جفا کار نادان بود تا بمرد .

الروض الاتف شرح سیره نبویه این هشام است که کتابی ممتع و مغتنم و از ماخذ مهم و مفید در موضوعش است . و حقا چون اسمش روض انف است . انف بضم اول و دوم چون عنق چیز نو و دست نخورده را گویند

. در منتهی الارب گوید : کأس انف : جام ناخورده , و امرأف : کار نو که کسی نکرده باشد , و روضة انف : مرغزار ستور نادیده .

در تاج العروس گوید : سهیل کزبیر حصن بالاندلس , الیه نسب الامام ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله ابی الحسن الخنعمی السهیلی صفحه : 528

مؤلف الروض الانف و غیره , مات بمراکش سنة 581 , و قال غیره المولود بمدينة مالقة سنة 508 ه . علامه حلی در شرح تجرید در مسأله سی و سوم پس از بیان اقسام پنجگانه تقدم گوید : ثم المتکلمون زادوا قسما آخر للتقدم و سموه التقدم الذاتي و تمثلوا فيه بتقدم الامس على اليوم فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان والا لاحتاج الزمان الى زمان آخر و تسلسل , و ظاهر انه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الاقسام . صاحب گوهر مراد گفته است : تعیین ملاک برای تقدم ذاتی که مصطلح متکلمین است مشکل است . و نیز علامه حلی در شرح جوهر نضید گوید : الحكماء حصرُوا انواع التقديم فی هذه الخمسة , و لم نقف على برهان يدل على الحصر اكثر من الاستقراء . و نقضه المتکلمون بتقدم اجزاء بعض الزمان على بعض . و اعتذارات الفلاسفة فيه ضعيف ذكرناها و بينا ضعفها فی كتاب الاسرار و المناهج (ص 28 ط 1) .
مثاله سبزواری در حکمت منظومه اقسام سبق را هشت قسم گفته است : پنج قسم مذکور و سبق بالمهية که آنرا سبق بالتجوهر نیز گویند . و سبق بالحقیقه و سبق بالدهر و بالسرمد .
و فرموده است سبق بالحقیقه را صدر المتألهین بر اقسام سبق افزوده است , و سبق دهری و سرمدی را میرداماد . انتهى .

سبق بالحقیقه را صدر المتألهین در آخرین فصل مرحله نهم امور عامه اسفار آورده است (ص 269 ج 1 چاپ سنگی و ص 275 ج 3 ط 2) .

این سبق را در بحث حدوث ذاتی آورده است که این حدوث اگر صفت وجود باشد , معنایش این است که وجود به هويت و ذات خود متقوم بغير خود است که با قطع نظر ذات این وجود از وجود جاعل و مقوم او لاشی محض است پس چون این وجود متقوم بغير خود است و فاقر الذات است که هويت ذات او متعلق بچیزی است (یعنی به

صفحه : 529

علت و جاعل او است) که آن چیز در تقرر هويت وی اخذ شده است , و ظل و اثر آن چیز است . ولی هويت این وجود فاقر الذات در آن چیز اخذ نشده است زیرا آن چیز بی نیاز از او است و این به آن نیاز دارد پس این وجود فاقر الذات بعد از آن شی غنی است به این نحو بعدیت اگر چه هر دو در زمان یا دهر معیت دارند .
و اگر این حدوث ذاتی را صفت ماهیت بدانیم نمیشود گفت که ماهیت من حیث هی هی با قطع نظر از وجود متعلق بغير خود است زیرا که ماهیت معراة از وجود من حیث هی هی نه اقتضای تقدم دارد و نه تأخر و نه استدعای ارتباط و دیگر امور . زیرا که الماهية من حیث هی هی لیست الاهی لذا تمام اثباتها در مرتبه ماهیت با این حیثیت کاذب است مگر اثبات نفس ماهیت و سلب آن اثباتها از ماهیت بدین حیثیت بسلب بسیط صادق است مگر سلب نفس ماهیت . و سلب چیزی از چیزی بسلب بسیط استدعای ثبوت مثبت له را ندارد پس ثبوت وجود در مرتبه ماهیت کاذب است و سلب آن صادق است . باین معنی که سلب وجود مقید بکینونت در مرتبه ماهیت صادق است نه اینکه سلب مقید بکینونت در مرتبه ماهیت صادق باشد زیرا اگر سلب مقید صادق باشد لازمه اش این است که سلب در مرتبه ماهیت باشد در این صورت این سلب یا جزء ماهیت باید باشد , و یا عین آن , و حال اینکه ماهیت من حیث هی لیست الاهی .
بنابر آنچه گفتیم درباره ماهیت باید گفت که ماهیت را با وجود قیاس کنیم آنرا تعلق به وجود است باین معنی که ماهیت من حیث هی نه با قید وجود ذهنی بودن آن که در اینصورت موطن او فقط در ذهن است و ماهیت بدین قید وجود خارجی نمییابد چنانکه ماهیت با قید وجود خارجی محال است که ذهنی گردد بلکه ماهیت من حیث هی چون کلی طبیعی قبل از وجود اعتبار میشود و سپس متصف بوجود خارجی میشود پس ماهیت باین اعتبار ضربی از تقدم بر وجود دارد .

ولی در اینجا سخنی باقی مانده است و سؤالی پیش میاید که صرف صفحه : 530

عدم حصول چیزی که وجود باشد در مرتبه چیزی که ماهیت باشد کافی نیست که بگوئیم این چیز که ماهیت است بر آن دیگری که وجود است مقدم باشد مگر اینکه این چیز که ماهیت است در مرتبه خود ثبوتی داشته باشد و حال اینکه ماهیت را قبل از وجود ثبوتی نیست پس چگونه میتوان بتقدم وی بر وجود حکم کرد .

جوابش این است که ماهیت را دو اعتبار است یکی تجرید و تخلیه اش از وجود و عدم و دیگر اینکه در عین حال که تخلیه از وجود میشود متحلی به وجود می گردد . و همین معنی مجرد از وجود و عدم , يك نحو تقرر

برای ماهیت است .

و سبب و علت این سخن ما این است که وجود اصل هر چیز است و تا وجود نباشد ماهیتی اصلا نیست پس فاعل اعنی معطی الوجود چون وجود را افاده کرده است آن وجود را معنی و ماهیتی است پس عقل آنرا تحلیل میبرد به ماهیت و وجود و ماهیت را مجرد از وجود می بیند و سپس وجود را عارض خود دارد و این یک نحو تقدم ماهیت بر وجود است .

و چون ماهیت یک نحو تقرر در وعاء ذهن دارد . گویا که تقدم و تأخر در دو نحوه از وجود و در دو امر وجودی اعتبار شده است و آنچه در تقدم اعتبار شده است در اینجا نیز معتبر است , لکن در واقع وجود بر ماهیت مقدم است , و مطلقا در هر وعائی وجود اصل هر چیز است , و برای ماهیت یک نحو ثبوت تابع وجود است . و این تقدم واقعی وجود بر ماهیت , قسم دیگر از تقدم است که تقدم بالحقیقه است . این بود گفتار صدر المتألهین در تقدم بالحقیقه که باختصار ترجمه و نقل کرده ایم و سخن دیگر از وی در توضیح تقدم بالحقیقه که مقابل مجاز است نیز عنوان میشود .

عبارت مرحوم متأله سبزواری در حکمت منظومه از مجموع متن و حاشیه وی از چاپی و خطی که در نسخه های منظومه محشی بحواشی

صفحه : 531

مخطوطه در نزد ما است اینچنین اسرت (ص 81) :

ثم من السبق قسم آخر و هو انه بالذات ان شئ بدا و بالعرض لاثنين على سبيل التوزيع ای ان ظهر حکم لواحد من شينين بالذات و لآخر منهما بالعرض كالحركة بالنسبة الى السفينة و جالسها و كالتحقق بالنسبة الى الوجود و الماهية و كالا بيضية بالنسبة الى البياض و الجسم فحينئذ سبق بالحقیقة أنتهض و الحقیقة هنا ما يقابل المجاز و هذا المسمى بالسبق بالحقیقة قدزاده صدر المتألهين و هو غير جميع الاقسام اذ في الكل من المتقدم و المتأخر متصف بالملاك بالحقیقة و لا صحة لسلب الاتصاف من المتأخر و فيه قد اعتبر ان يكون اتصاف المتأخر بالملاك مجازا من باب الوصف بحال المتعلق و يكون السلب صحيحا كسبق الوجود على الماهية على المذهب المنصور فان التحقق ثابت للوجود بالحقیقة و للمهية بالمجاز و بالعرض . و این تقدم بالحقیقة است که حقیقه ثبوت و تحقق برای وجود است و ماهیت در کنف وی تحقق دارد و وجود واسطه در تحقق ماهیت است و ماهیت اعتباری و انتزاعی است ولی از اعتباریات نفس الامری است و وصف آن به تحقق به این لحاظ وصف بحال نفس او است ولی بنظر عرفانی و برهانی ادق تحقق آن بتجوز است و موجود باین لحاظ همان وجود است . و صدر المتألهین در بیان این تقدم که تحقق بالحقیقه است فرماید :

التقدم بالحقیقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فان الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية و التحقق . و الماهية موجودة به بالعرض و بالقصد الثاني . و كذا الحال بين كل شينين اتصفا بشئ كالحركة او الوضع او الكم و كان احد هما متصفا به بالذات و الاخر بالعرض فلاحدهما تقدم على الاخر و هذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لان المتأخر بالشرف و الفضل لا بدوان يوجد فيه شئ من ذلك الفضل . و غير ما بالطبع و العلية ايضا لان المتأخر من كل منهما يتصف بشئ مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا

صفحه : 532

المتأخر و ظاهر ان هذا غير ما بالزمان و ما بالرتبة .

فان قلت لا بد أن يكون ملك التقدم و المتأخر في كل قسم من اقسامهما موجودا في كل واحد من المتقدم و المتأخر فما الذي هو ملك التقدم فيما ذكرته ؟

قلت مطلق الثبوت و الكون سواء كان بالحقیقة أو بالمجاز . پس تاکنون اقسام سبق بهشت قسم شد : سبق بالزمان , بالرتبة , بالشرف , بالطبع , بالعلية , بالتجوهر , بالدهر و السرمد , بالحقیقة . بدان که در اصطلاح قاطبه اهل الله اعنی عارفان شامخ قائل به وحدت شخصیه وجود , تقدم دیگر است که آن را تقدم بالحق گویند . چنانکه تقدم بالحقیقه در مقابل مجاز بود , این سبق بالحق در مقابل باطل است . در سبق بالحقیقه مطلق الثبوت و الكون برای متأخر مثلا ماهیت فرض می شد , ولی در سبق بالحق الا کل شئ ما خلا الله باطل .

مرحوم متأله سبزواری این سبق را در حکمت منظومه نیاورده است , ولی صاحب اسفار آن را عنوان کرده است و فرمود :

و من جمله اقسام التقدم هو التقدم بالحق و التأخر به و هذا ضرب غامض من اقسام التقدم و التأخر لا يعرفه الا العارفون الراسخون فان للحق تعالى عندهم مقامات في الالهية كما ان له شنونا ذاتية ايضا لا ينتم بها أحديته الخاصة و بالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم اذا الحكماء عرفوا العلة الفاعلية بما يؤثر في شئ مغائر للفاعل فتقدم ذات العلة على ذات المعلول تقدم بالعلية و اما تقدم الوجود

على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالفاعلية اذ ليس بينهما تأثير و تاثر ولا فاعلية و لا مفعولية بل حكمهما حكم شى واحد له شئون و اطوار و له تطور من طور الى طور و ملاك التقدم فى هذا القسم هو الشأن الالهى (ص 265 ج 1) .

ابن اصطلاح و سبق مأخوذ از اسم شريف حقيقة الحقائق بنام حق جل و على , و كريمه و سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق است كه هر چند مظاهر , حق مخلوق به هستند
صفحه : 533

ولى چون حق بدين حقيقت و واقعت در ديده حق بين موحد در مجالى و مظاهر آفاق و انفس متبين شده است جز او را مانند نقش دومين چشم احوال باطل مى يابد . بقول شاعر مفلق مخضرم ابو عقيلى ليدين ربيعه عامرى :
الاكل شى ما خلا الله باطل .

مير در قبسات گويد : قال الشيخ تقدم البارى على العالم هو تقدم بالوجود (ص 123 ط 1) . و از قيصرى نيز در شرح سبقت رحمته غضبه , تقدم بالوجود را نقل کرده ايم . و چون حق مساوق با وجود است ميتوان گفت تقدم بالوجود و تاخر بالوجود , چنان كه تقدم بالحق كه حكيم فلسفى متوغل در حكمت متعاليه را با عارف محقق در اين قسم سبق نيز وفاق باشد .

و چون اقسام سبق و لحوق معلوم گردد , اقسام مع نيز معلوم خواهد شد . مثلا حوادث مجتمع در زمان واحد معيت زماني دارند , و دو مفهوم مساوى معيت رتبي دارند , و دو علت ناقصه يك معلول معيت طبعى دارند و هكذا . و براى بحث تفصيلى و تحقيقى آن به فصل هشتم مرحله نهم اسفار رجوع شود (ج 1 ط 1 ص 267 و ج 3 ط 2 ص 268) .

صفحه : 534

فص 70

ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته , و علمه بالكل صفة لذاته ليست هى ذاته بل لازمة لذاته , و فيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية بحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية , فلاكثرة فى الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لايزمان بل بترتب الوجود لكن تلك الكثرة ترتيب يرتقى به الى الذات يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة فى نظام و النظام وحدة ما (و النظام وحدة ما به تصوير تلك الكثرة واحدة خ) و اذا اعتبر الحق ذاتا و صفاتا كان كل فى وحدة فاذا كل كل متمثل فى قدرته و علمه و منها حقيقة الكل مقررته ثم يكسى (يكتسى خ ل) المواد فهو كل الكل من حيث صفاته و قد اشتملت عليها أحدية ذاته .

ترجمه : علم خداوند بذاتش جداى از ذاتش نيست بلکه عين ذات او است و علم او به كل صفت ذات او است نه ذات او بلکه لازم ذات او و در اين صفت كثرت غير متناهي است بحسب كثرت معلومات غير متناهي بحسب مقابله قوت و قدرت غير متناهي پس كثرتي در ذات نيست بلکه كثرت بعد از ذات است چه اينكه صفت بعد از ذات است نه بعد زماني بلکه بعد ترتيب وجود . لكن اين كثرت ترتيبى است كه اين ترتيب بذات ارتقاء ميبايد و شرح آن بطول ميانجامد و ترتيب كثرت را در نظامى جمع مى كند و نظام وحدتى است كه كثرت بدان وحدت مى يابد (به وحدت بر مى گردد) و چون حق بحسب ذات و

صفحه : 535

صفات اعتبار شود همه در يك وحدت اند پس همه در قدرت و علم او متمثل اند و از اين قدرت و علم حقيقت كل مقرر است پس از آن كل بكسوت مواد در ميبايد پس باري تعالى از جهت صفاتش كل الكل است و احديت ذاتش مشتمل بر آن صفات است .

بيان : فص در علم باري بذاتش و به كل , و در اين كه او كل الكل است مى باشد . و اين فص نيز چنانكه گفته ايم در تفسير فص دوازدهم است . در ابتدای اين فص سخن از علم باري تعالى بذاتش عنوان مى شود و پس از آن باز در علم باري بغير .

حكماى مشاء در علم باري تعالى بذاتش از قاعده هر موجود مجرد قائم بذاتش عقل و عاقل و معقول است پيش آمدند زيرا كه عقل و عاقل و معقول همان علم و عالم و معلوم است و ماده حجاب تعقل است و چون از صورت طبيعت خارجى ماده گرفته شود آن صورت مجرد از ماده عقل است و عقل عاقل خود و معقول خود است و آن صورتى كه ابداعا مبراي از ماده اند چون عقول مفارقة نيز عاقل و معقول خود خواهند بود .

فارابى در اوائل مدينه فاضله گويد (ص 9) : المانع للصورة من أن تكون عقلا و ان تعقل بالفعل هوالمادة التى فيها يوجد الشى , فمتى كان الشى فى وجوده غير محتاج الى مادة كان ذلك الشى بجوهره عقلا بالفعل و تلك حال الاول .

و مرادش از اول حق جل جلاله است و مشاء بسيار از آن تعبير به اول ميکنند و اول يکى از اسماء او است هو

الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شی علم (سوره حدید 3) .
و بهمین منوال شیخ رئیس پس از آنکه در فصل نوزدهم نمط سوم اشارات ثابت کرده است که هر عاقل معقول است و هر معقول قائم بذاتش عاقل است در فصل بیست و هشتم نمط رابع آن در اثبات علم واجب بذاتش گفته است : الاول معقول الذات فانها فهو قیوم بری عن العلائق والعهد و المواد و غیرها مما يجعل الذات بحال زائده

صفحه : 536

و قد علم ان ما هذا حکمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته .
و اینکه گفت و قد علم ان ما هذا حکمه الخ همانست که در فصل 19 نمط سوم اثبات کرده است .
خواجه طوسی در شرح اشارات در بیان فصل مذکور نمط رابع گوید : یرید اثبات العلم للواجب الوجود . و این بیان همانست که گفتیم عقل و عاقل و معقول همان علم و عالم و معلوم است ولی فارابی در مدینه فاضله (ص 11) پس از آنکه از قاعده مذکور اثبات کرده است که اول تعالی عقل و عاقل و معقول است در عالم بودن بذاتش وارد شده است و گفته است : و كذلك الحال فی انه عالم فانه لیس یحتاج فی ان یعلم الی ذات آخری یستفید بعلمها الفضیلة خارجة عن ذاته ولا فی ان یكون معلوما الی ذات آخری تعلمه بل هو مكتف بجوهره فی ان یعلم و یعلم و لیس علمه بذاته شینا سوی جوهره فانه یعلم و انه معلوم و انه علم فهو ذات واحدة و جوهر واحد . این بنده در تعلیقاتش بر مدینه فاضله در این مقام گفته است : من كان عقلا و عاقلا و معقولا فهو علم و عالم و معلوم فلاحاجة الی اثبات كونه عالما بذاته ثانيا و ان كان فيه زیادة تبصرة .
قاعده مذکور در حد خود برهانی است و بنابر مبنای فلسفه در صحت و درستی آن شکی نیست . ولی در علم باری بذاتش از این مسیر سخن گفتن او را از اموری تنزیه کردن است که تنزیه عین تشبیه است و حق جل و علی اعلی و ارفع و اشمخ از هر دو است مگر این که آنان ناظر به مرتبه رفیع وجود باشند مثل این که در مجرد انسان یکبار در مرتبه مجرد عقلی اوبحث می شود ، و بار دیگر در مرتبه مجرد خیالی برزخی آن ، و پس از آن در انسان طبیعی که بدن مرتبه نازله اوست . و گاهی هم در مرتبه فوق مجرد او بحث می شود و من عرف نفسه عرف ربه . فافهم .

در علم باری تعالی بغیر در فص گذشته بمشای مشاء گفته ایم که صفحه : 537
آنان اول تعالی را عالم بجزئیات بروجه کلی میدانند به نحوی که اجمالا بیان کرده ایم . و شیخ رئیس در آخر فصل ششم مقاله هشتم الهیات شفاء بتفصیل ذکر کرده است (ص 589) و قریب به آن در تعلیقاتش (ص 13 و 81 و 97 و 116) .

ظاهر گفتار فارابی در اینکه علم باری تعالی لازم ذات است و کثرت متناهی در قدرت و علم او که عین ذاتش هستند متمثل اند بی دغدغه نیست مگر اینکه از روی قرآنی مطابق دیگر کلمات آنها محملی صحیح در این موضوع بتوان تحصیل کرد اگر چه من حیث المجموع طائفه مشاء در علم باری درست پیش نیامدند بلکه در توحید باری هم . و موارد ایراد و اعتراض بسیاری بر گفتارشان را در حواشی و تعلیقاتم بر اسفار و بر اشارات و مدینه فاضله تذکر داده ام .

و تحقیق جناب خواجه هم در علم باری بطوری که در شرح اشارات پیش آمده است و بسیار زحمت کشیده است باز بی دغدغه نیست . و در رساله علمش که رساله ای سودمند است در عین حال آن نکته که اصل بود نا گفته بماند . و چنانکه در فص پیش گفته ایم در تحقیق این مطلب باید سخن از علم و تعریف علم و وحدت شخصی وجود و توحید ذات پیش آورد و از مصباح حکمت متعالیه بلکه فوق حکمت متعالیه استضانه کرد .
آنکه فارابی گفت علمه بالکل صفة لذاته لیس هی ذاته بل لازمة لذاته که کثرت غیر متناهی را در صفت دانست و صفت را بعد از ذات تا کثرت در ذات که واحد احدی است لازم نیاید با حکم باینکه صفات باری تعالی عین ذاتش است و وجودی است که خودش و دیگر صفاتش در جوهر ذات او است وفق نمیدهد مگر توجیه شود باینکه مراد علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است فتأمل .

آنکه فارابی گفت فان الصفة بعد الذات لایزمان بل بترتب الوجود . مقصود این است که ذات باری تقدم بالذات دارد که تقدم بالعلیه باشد . و این سینا نیز بهمین منوال گوید : تقدم الباری علی

صفحه : 538

العالم هو تقدم بالوجود (ص 133 قبسات میرنقل از تعلیقات شیخ) . آنکه فارابی گفته است : لكن تلك الكثرة ترتیب . یرتقی به الی الذات یطول شرحه . در بعضی از نسخ دارد لكن لتلك الكثرة ترتیب . درباره این ترتیب در اوائل مدینه فاضله (ص 21) معنون باین عنوان : (القول فی مراتب الموجودات) (گفته است :
الموجودات کثیرة و هی مع کثرتها متفاضلة . و جوهره جوهر یفیض منه کل وجود کریف كان ذلك الوجود كاملا

كان اوناقصا و جوهره ايضا جوهر اذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود و مرتبته منه فيبتدى من اكملها وجودا ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلا ثم لايزال بعد ذلك يتلوا الانقص فالانقص الى أن ينتهى الى الموجود الذى ان تخطى عنه الى مادونه تخطى الى مالا يمكن ان يوجد أصلا فتنقطع الموجودات من الوجود . و كان جوهره جوهره تفيض منه الموجودات كلها من غير ان يخص بوجود دون وجود فهو جواد وجوده هو فى جوهره و يترتب عنه الموجودات و يتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه فهو عدل و عدالته فى جوهره و ليس ذلك لشي خارج من جوهره . و جوهره ايضا جوهر اذا حصلت الموجودات مرتبة فى مراتبها ان يأتلف و يرتبط و ينتظم بعضها مع بعض انتلافا و ارتباطا و انتظاما تصير بها الاشياء الكثيرة جملة واحدة و تحصل كشي واحد .

و بدانکه مشاء حرکت سرمدیه را واسطه در پیدایش کثرت حوادث کونییه میدانند و صدرالمتالهین حرکت جوهریه را و اهل عرفان از اسم قابض و باسط که کل یوم هو فی شأن میدانند . بتفصیلی که هر یک در محل خود مقرر است حرکت سرمدیه ای که مشاء میگویند : عارض بر جوهر است که آن جسم کل است و از این جسم کل تعبیر بفلك الافلاك و فلك اطلس و فلك اعظم و فلك تاسع و معدل النهار و محرك کل و عرش نیز میشود . ولی حرکتی را که صدرالمتالهین

صفحه : 539

قائل است عارض بر جوهر نیست بلکه طبیعت جوهر است و سرتاسر عالم طبیعت مشمول این حکم است . و وجوه فرق این دو حرکت را در جزوه ای جداگانه نگاشتیم .

آنکه فارابی گفت : والترتیب یجمع الکثرة فی نظام والنظام وحدة ما کلامی بسیار رفیع است یعنی نظام وحدتی است که کثرت بدان بوحدهت بر می گردد و خود نظام وحدتی است .

آنکه فارابی گفت : ثم یلصق المواد , مقصود این است که سلسله موجودات بترتیب نزولی تا بعالم طبیعت میرسد که لباس ماده میپوشد . آنکه فارابی گفت : فهو کل الكل من حیث صفاته الخ , یعنی صفات او مشتمل بر کل است و ذاتش مشتمل بر آن صفات پس ذاتش که مشتمل بر کل صفات است کل الكل است . و صفاتش از این جهت مشتمل بر کل است که گفته است کل کل متمثل فی قدرته و علمه .

بیان فص را بهمین اندازه خاتمه میدهم که ورود در علم باری بذاتش و بغیرش بلکه در توحید ذات هم بنابر ظواهر بلکه نصوص کلمات مشاء چنانکه گفته ایم موارد ایراد و اشکال بسیار دارد اگر چه در احیال معارف و تحقیق حقائق بسیار بسیار زحمت کشیده اند شکر الله الرحمن الرحیم مساعیهم الجمیلة , و جزاهم عن العلم و أهله خیر جزاء و غیر معصوم از اشتباه و خطا معصوم و مصون نیست .

تا اینجا تفسیر فص دوازدهم خاتمه می یابد , و از فص بعد , تفسیر فص سیزدهم رساله فصوص الحکم نیز بقلم خود فارابی است .

صفحه : 540

فص 71

تفسیر الفص الذى بعده :

يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول .

و يقال حق للموجود (كذا و للوجود ظ) الحاصل للمخبر عنه اذا طاق الواقع .

و يقال حق للذى لاسبيل للبطان اليه .

والاول تعالى حق من جهة المخبر عنه . حق من جهة الوجود . حق من جهة انه لاسبيل للبطان اليه . لكننا اذا قلنا له انه حق فلانه الواجب الذى لا يخالطه بطلان و به يجب وجود كل باطل الا كل شى ما خلا اله باطل . هو باطن لانه شديد الظهور , غلب ظهوره على الادراك فحفى و هو ظاهر من حيث ان الاثار تنسب الى صفاته و تجب عن ذاته فيصدق بها مثل القدرة و العلم , يعنى ان فى القدرة و العلم مساعا وسعة . فاما الذات فهى متمنعة (متمنعة خ) فلانطلع على حقيقة الذات فهو باطن باعتبارنا و ذلك لامن جهته , و ظاهر باعتباره و من جهته .

اذا اكتسبت (انك اذا اكتسبت . نسخة) ظلا من صفاته قطعك ذلك من صفات البشرية و قلع عرقك عن مغرس الجسمانية فوصلت الى ادراك الذات من حيث لاتدرك فالتذذت بأن تدرك أن لاتدرك فذلك عليك أن تأخذ من بطونه الى ظهوره فيظهر الا على (فيظهر لك عالم الا على خ) و عالم الربوبية عن الافق الاسفل و عالم البشرية .

صفحه : 541

ترجمه : تفسیر فصی که بعد از فص سابق تفسیر شده است : بدان قولی که یعنی به خبری که مطابق بفتح با مخبر عنه است , هنگامی که مخبر عنه مطابق بکسر با قول باشد حق گفته می شود .

و به وجودی که برای مخبر عنه حاصل است ، هنگامی که مخبر عنه مطابق واقع باشد ، حق گفته می شود . و به آنی که بطلان بسوی او راه ندارد ، حق گفته می شود . اول تعالی حق است از جهت مخبر عنه بودن ، و حق است از جهت وجود . و حق است از جهت اینکه بطلان بسوی او راه ندارد لکن وقتی که ما گفتیم او حق است از این جهت است که او واجبی است که آمیخته با هیچ بطلانی نیست . و به او وجود هر باطلی واجب میگردد ، هر چه جز خدا است باطل است .

او باطن است چونکه شدید الظهور است . ظهور او بر ادراک غلبه دارد از این روی پنهان نیست . و او ظاهر است از این حیث که آثار به صفات او منسوبند و از ذات او واجب اند پس بدان صفات تصدیق بذات حاصل میشود . مثل قدرت و علم که مقصود این است در قدرت و علم مسامح و سعه است . اما ذات چون بسیار منیع است بر حقیقت ذات اطلاع نتوان یافت پس او باطل است باعتبار ما نه از جهت او و ظاهر است باعتبار او و از جهت او .

و چون تو سایه ای از صفات او را کسب کرده ای این امر تو را از صفات بشری قطع می کند و رگ و ریشه ات را از مغرس جسمانی قلع می کند پس آنگاه بادرک ذات و اصل میشود از این حیث که نمیتوانی ادراک کنی . پس لذت میبری باینکه ادراک میکنی که نمیتوانی ادراک بکنی لذا بر تو است که از بطون او بسوی ظهورش گیری پس عالم اعلی و عالم ربوبیت از افق اسفل و عالم بشریت برایت ظاهر گردد .

صفحه : 542

بحث حق

بیان : این فص شروع در تفسیر فص سیزدهم در بیان کلمه حق ، و در بیان ظاهر و باطن بودن حق ، و در بیان اکتساب عید مرصفت حق را ، و در بیان کیفیت حال او در آنحال است .

این فص را در بسیاری از کتب فلسفی با اسناد به این که از رساله فصوص فارابی است نقل کرده اند . چنانکه در دیباجه کتاب در صحت انتساب رساله فصوص فارابی و شرح او بر آن ، فصوصی چند را که از آن جمله همین فص است با ماخذ آنها نام برده ایم و نشان داده ایم .

عبارات نسخه های فصوص را در این فص اختلاف است ، متن مختار فاضل شارح شنب غازی با نسخه های منقول در کتب فلسفیه ، و تقریبا مطابق است و عبارت فص در شرح او این است :

هو الحق فكيف لاويقال حق للقول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول . و يقال حق للوجود الحاصل بالفعل . و يقال حق للموجود الذي لاسبيل للبطلان اليه . و الاول تعالی حق من جهة المخبر عنه ، حق من جهة الوجود ، حق من جهة انه لاسبيل للبطلان اليه .

و در شرح معنی دوم حق (و يقال حق للوجود الحاصل بالفعل) گفته است : ای فی وقت من الاوقات سواء تحقق حصوله كقولنا الجنة حق و النار حق او سيتحقق كقولنا القيمة حق و الحساب حق .

شنب غازی بالفعل را باصطلاح منطقی که مطلقه عامه است دانسته است که آنرا به وقتی از اوقات شرح کرده است .

راقم گوید : در صورت صحت این نسخه ، سزاوار است که بالفعل در این مقام تفسیر شود بآنه فی مقابل ما يكون الوجود فيه بالقوة . یعنی بالفعل مقابل آنی باشد که وجود در او بالقوه است که این وجود الان و فی الحال حق است و تحقق یافته و به ثبوت رسیده است .

شنب غازی در شرح عبارات بعد گفته است :

و يقال حق للموجود الذي لاسبيل للبطلان اليه ، و هو ما يكون صفحه : 543

ماهيته عين ذاته .

والاول تعالی حق من جهة المخبر عنه ، لان القول انما يطلق عليه الحق بواسطة مطابقته للمخبر عنه ، فالمخبر عنه أولى بان يثون حقا . حق من جهة الوجود ، لان وجوده أقوى من وجودات الموجودات و اكملها فهو أحق بأن يكون حقا .

حق من جهة انه لاسبيل للبطلان اليه ، و لايتطرق الفناء الى ذاته . لکن اذا قلنا انه حق فلانه الواجب الذي لاخالطه بطلان ، یعنی اذا اطلقنا الحق على الواجب تعالی يكون مرادنا بالمعنى الثالث لانه لامرتبة أعلى منه فی الحقيقة لعدم مخالطته البطلان مطلقا .

شنب غازی معانی حق را در عبارت فارابی سه وجه دانسته است و لکن ظاهر استدراک فارابی که گفته است لکن اذا قلنا انه حق الخ این است که معانی حق بر چهار قسم است و وجه استدراک این است که معنی سوم که لاسبيل للبطلان اليه اعم از چهارم است چه اینکه شامل دانم و واجب بالذات هر دو است و لکن اختصاص به واجب بالذات میدهد . چنانکه متاله سبزواری در تعلیقه اش بر منظومه حکمت در این مقام افاده فرموده است ،

و این بنده در حواشی و تعلیقاتش بر فصل اول منهج دوم مرحله اولی اسفار (ص 20) که در تعریف وجوب و امکان و امتناع و حق و باطل است گفته است :

ذکر المعلم الثانی فی هذا الفص للحق عدة معان : احدها القول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول . یعنی اذا طابق المخبر عنه القول فالمطابق بفتح الباء فالحق صفة للقول .

و ثانیها : الموجود الحاصل بالفعل (علی نسخه شنب غازانی كما دریت) و المراد بالفعل هو مقابل ما يكون الوجود فيه بالقوة أى ثبت وجوده و تحقق بالفعل فهو حق و مالم يتحقق بعد فهو باطل بالفعل و انما يصير حقا بعد ما خرج من القوة الى الفعل .

و السيد الفاضل النحریر الامیر اسمعیل الشنب غازانی التبریزی فسرده هكذا : ای فی وقت من الاوقات سواء تحقق حصوله كقولنا الجنة

صفحه : 544

حق و النار حق , أو سيتحقق كقولنا القيمة حق و الحساب حق . انتهى كلامه .
فهو زعم أن معنى الفعل هو ما اصطلح عليه اهل الميزان من مطلقه عامة . و الاول اولی و ان كان يمكن ارجاع الثانی اليه ايضا .

و ثالثها : الموجود الذى لاسبيل للبطلان اليه .

و رابعها : الواجب الذى لا يخالطه بطلان و به يجب وجود كل باطل . و الفرق بينه و بين الثالث أن الثالث أعم منه الا ترى الى اسلوب عبارة الفارابی كيف استدرک قوله حق من جهة انه لاسبيل للبطلان اليه لکننا اذا قلنا له انه حق الخ . كما افاد المتأله السبزواری فی تعلیقاته علی منظومته (ص 16 من الحكمة) فی المقام بقوله : لما كان عدم تطرق البطلان هو الدوام و الدوام اعم من الوجوب الذاتى كما فى العقل اكلی بل كما فى الفلك عند الحكماء اشار الى معنى آخر للحق و هو الواجب بالذات الذى ينتهي كل واجب بالغير و كل شى ما خلا باطل و هى الماهيات التى ليس الوجود عینا لها و لاجزاء او انما هو و دبعة فیها و ما الروح و الجنان الاودیعة و لابد يوما أن ترد الودانما و الوجود من صقع الحق تعالى . انتهى .

و الفاضل الشنب غازانی تو هم ان الرابع هو الثالث حيث فسر قول الفارابی لکننا اذا قلنا له انه حق فلانه الواجب لا يخالطه بطلان بقوله یعنی اذا اطلقنا الحق على الواجب تعالى يكون مرادنا به المعنى الثالث لانه لامرتبة أعلى منه فى الحقيقة لعدم مخالطة البطلان مطلقا . انتهى . لکن ما فسرده ها الفاضل و هم لان المعنى الثالث هو الموجود الذى لاسبيل للبطلان اليه اعم من يكون موجودا واجبا بذاته أو موجودا دائما واجبا بغيره بخلاف الرابع فانه الواجب الذى لا يخالطه بطلان . نعم لو تفوه بنظر عرفاتى أوبرهاتى ادق لايعرفه الا الراسخون فى الحكمة المتعالیة من ان جهة الوجوب هو فعلية الوجود و ما سوى

صفحه : 545

الواجب هالك اذا الهالك عبارة عن لا استحقاقية الوجود و كل شى هالك الا وجهه كان له وجه .
در منظومه متأله سبزواری (ص 16) عبارات فص بدینصورت نقل شده است : و الاول تعالى حق من جهة الخبر عنه , که المخبر عنه به هیة اسم مفعول از اخبار به الخبر عنه تصحیف شده است .
کلمه قول در عبارت فارابی به معنى خبر است که از آن به عقد و قضیه نیز تعبیر می شود .

هر قولی که مطابق بودن مخبر عنه با آن لحاظ شود آن قول را حق گویند که حق صفت قول است . چنانکه می گوینم : کلمه لاله الا الله حق است که مخبر عنه مطابق به کسر باء است , و قول مطابق بفتح باء .

و اگر به عکس آن اعنی مطابق بودن قول با مخبر عنه لحاظ شود , آن قول را صدق گویند که باز صدق صفت قول است . چنانکه می گوینم فلانى در قول خود صادق است . یعنی قول او مطابق است با آنچه که از او خبر داده است که قول مطابق بکسر باء است , و مخبر عنه مطابق بفتح باء . قسم اول از این دو قسم که حق بودن قول است , وجه اول از وجوه معانی در کلام فارابی است . و خلاصه این که اگر بحث در الفاظ شود حق از صفات قول است , و اگر نظر به اعیان باشد حق صفت موجود عینی است به تفصیلی که بیان می شود .

و وجه دوم از معانی حق که گفته است : و يقال حق للموجود الحاصل للمخبر عنه اذا طابق الواقع این است که ممکن است مخبر عنه در واقع موجود نباشد و هنوز رنگ وجود نگرفته باشد مثل اینکه بگویی دریای نقره مذاب سیال است که این قول تو صدق و حق است اگر چه وجود خارجی برای چنین دریایی نیست .

و ممکن است که مخبر عنه در واقع موجود باشد و از آن خبر دهیم مثل اینکه از موجودات متحقق بالفعل در خارج خبر دهیم . فلوابی در این قسم گوید آن وجود واقعی که برای مخبر عنه بالفعل

صفحه : 546

حاصل است آنرا نیز حق گویند که ثابت و محقق است .

صدق در مقابل کذب است و حق در مقابل باطل این قسم که حق است باین معنی است که آن وجود متحقق حق است و باطل ماهیت است که اگر آن حصه وجود نباشد او نمودی ندارد و باقطع نظر از این وجود حق , باطل است . و گفتار فارابی بعد از آن که گفت والاول تعالی حق من جهة المخبر عنه , به هیئت مفعولی تحریف به من جهة الخبر عنه شده است .

و چنانکه تذکر داده ایم در منظومه متأله سبزواری من جهة المخبر عنه به هیئت مفعولی تحریف به من جهة الخبر عنه شده است

در اینجا سؤالی پیش میآید که کلام فارابی این است که هر يك از معانی حق بر اول تعالی اطلاق می شود , با این که معنی اول حق صفت قول است پس چگونه این معنی را بر ذات حق می توان اطلاق کرد ؟ اما جواب اینکه : شنب غزالی گوید که حق بودن قول , به واسطه مطابقت او با مخبر عنه است پس خود مخبر عنه اولی به حق بودن است . این بیان شنب غزالی اگر چه صحیح است , ولی در تفسیر وجه اول معنی , ناصواب می نماید . زیرا از وی می پرسیم که حق تعالی اولی به حق بودن است , حق به کدام معنی است ؟ اگر حق به وجه اول است باید صفت قول باشد , و اگر حق به معانی بعد است اکنون که سخن در تفسیر وجه اول است .

و حکیم هیدجی در تعلیقاتش بر منظومه در تفسیر عبارت محرفه مذکور (گفته ایم در منظومه عبارت صحیح من جهة المخبر عنه بهیئت مفعولی بعبارت من جهة الخبر عنه تحریف شده است) گوید : قوله من جهة الخبر عنه یعنی فیه تجوز عقلی لان الحق هو الخبر عنه تعالی .

مقصود هیدجی این است که حق بودن اول تعالی بر وجه اول چون باید صفت قول باشد و باین معنی در ذات حق صادق نیست لذا فارابی حق بودن او را بمعنی وجه اول صفت همان قول میدانند که چون خبر از حق تعالی حق است اطلاق حق بر او بلحاظ خبر دادن

صفحه : 547

از اوست .

توجیه تجوز عقلی مطابق نسخه اصل نیز صادق است با این بیان که اول تعالی حق است از جهت مخبر عنه بودن باین معنی که آنچه بدان از وی خبر می دهیم حق است پس عبارت را مطابق نسخه مختار بحال خود بگذاریم و در تفسیر عبارت بتجوز عقلی قائل شویم زیرا که وجه اول من جهة المخبر عنه بودن است آیا صحیح است که در مقام صدق آن معانی بر حق بگوییم که من جهة الخبر عنه .

آنکه فارابی گفت لکننا اذا قلنا له انه لحق الخ , این استدراک برای این است که قسم سوم از معانی حق اعم است از واجب بالذات و از واجب بالغیری که دائمی است و بطلان بسوی او راه ندارد و بعبارت آخری عدم تطرق بطلان همان دوام است و دوام اعم از واجب و ممکن دائمی چون مفارقات است و لکن استدراک این دوام عام است که ما وقتی گفتیم اول تعالی حق است یعنی واجبی است که هیچگونه بطلان در او راه ندارد پس لفظ حق مشترك در این معانی چهار گانه است و شنب غزالی آنرا سه قسم دانسته است , و استدراک عبارت فارابی را چنین معنی کرده است که ما چون حق را بر واجب تعالی اطلاق کرده ایم همان معنی ثالث مراد است . و عدم تطرق بطلان به ذات باری تعالی از این رو است که صمد حق است . یعنی واجب الوجود بالذات و صرف

هستی است به این معنی که انیت حق همان ماهیت او است . و ماهیت حکایت از فقر و نداری و بطلان می کند , ولی حق تعالی انیت او همان ماهیت او است . به این معنی که انیت محضه است که حق علی الاطلاق و قائم و واجب بذات و ما سوای او که ماهیات ممکنه اند و هالك الحقیقة و باطل الذات اند , بدو واجب می شوند , و نور حقیقت می گیرند , و به حق واجب بالذات حق بالغیری می شوند . و به منطق عالی تر , ماسوای او که فقر نوری و امکان وجودی دارند روابط محض و شنون و تطورات حق محض , و واجب به او ,

صفحه : 548

و قائم به اویند .

کلمه حق در این صورت مصدر به معنی اسم فاعل است چون عدل بمعنی عادل . و حق به معنی ذوالحقیقه است که باری تعالی حق است و به هر صاحب حقیقت , حقیقت و تحقق و ثبوت او را اعطاء می کند .

آنکه فارابی گفت : الا کل شی ما خلا الله باطل , مصراع بییتی از ابو عقیل لبید بن ربیعة عامری شاعر است که از صحابه بود و در روایت است که رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود اصدق کلمة قالها الشاعر کلمة لبید الا کل شی ما خلا الله باطل . و این روایت در صحیح بخاری و مسلم و سنن ابن ماجه بچند صورت نقل شده است .

در کتاب شعر صحیح مسلم (41 ج 4 شماره مسلسل 2256) آمده است عنه صلی الله علیه و آله اشعر کلمة تکلمت بها العرب کلمة لبید الا کل شی ما خلا الله باطل . و در روایت دیگر : ان اصدق کلمة قالها شاعر کلمة لبید

الا كل شى ما خلا الله باطل , مازاد على ذلك . و بوجوه ديگر نيز روايت شده است .
و در اين نقل اخير كه گفت : مازاد على ذلك , گويا براى اينجهت باشد كه و كل نعيم الامحالة زائل صحيح نباشد
چنانكه نعيم اهل جنت را زوال و نفاذ نيست .
طوسى در شرح ديوان لبيد گويد : هذا البيت تردده كتب الحديث لاتصاله بقول الرسول : اصدق كلمة الخ وتذهب
الروايات الى ان عثمان بن مظعون او ابا بكر او النبي قال له عند ما أنشد القصيدة الخ .
آنكه فارابى گفت : هو باطن لانه شديد الظهور الخ , كلامى بسيار بلند است كه علت باطن بودن حق را شدت
ظهور او قرار داده است : حجاب روى تو هم روى تست در همه حال
نهانى از همه عالم ز بسكه پيدانى
و مثل مشهور است كه الشى اذا جاوز حده انعكس الى ضده . و چون علت باطن بودنش شدت ظهور او است
پس در حقيقت حجاب

صفحة : 549

جمالش جز عزت جلالش نيست .

پرده ندارد جمال غير صفات جلال

نيست بر آن رخ نقاب نيست بر آن مغز پوست

با همه پنهانيش هست در اعيان عيان

با همه بى رنگيش در همه زورنگ و پوست

(ديوان متاله سبزوارى)

جمالش نور وجود اوست كه همه را فرا رسیده است و اشرفت الارض بنور ريبها و ذات آنها را پر کرده است
و ملا كل شى نورك پس هر موجودى پر از نور است و اين جمال , نور وجود منبسط است كه از آن در قرآن
كريم بوجه الله تعبير شده است فايئما تولوا فثم وجه الله . و در حديث نبوى بدان اشارت شده است كه لودليتم
بحبل لهبط على الله .

ترمذى روايت كند از ابوهريره كه نبى صلى الله فرمود : و الذى نفس محمد بيده لو انكم دليلتم بحبل الى الارض
السفلى لهبط الى الله پس خواند هو الاول والاخر والظاهر والباطن و هو بكل شى عليم (ص 25 فتح سوم فاتحه
دوم شرح ميبدى بر ديوان منسوب به امير عليه السلام) .

طريحي در ماده دهر مجمع البحرين آورده است : و فى الخبر لاتسبوا الدهر لان الدهر هو الله .

ابو داود در آخر كتاب ادب سنن باسنادش از رسول الله صلى الله عليه و آله روايت کرده است كه : يؤذيني ابن
آدم يسب الدهر و انا الدهر بيدي الامر اقلب الليل والنهار (ج 2 ط مصر ص 352) .

و عين القضاة همدانى در تمهيدات (ص 47 و ص 166) گويد : از مصطفى عليه السلام بشنو كه گفت لاتسبوا
الريح فانها من نفس الرحمن . صفحه : 550

و نيز در آن كتاب (ص 38) و در كتاب قوت القلوب ابوظالب مكى (ج 1 ط 1 ص 23) يكى از ادعيه نبوى
روايت شده است كه : يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كانن يا كينان يا روح .

از اينگونه اشارات در آيات و روايات و نكات اساطين حكمت بسيار است و اين همان جمال الله و وجه الله
است كه نور منبسط بر اشياء است و غايت ظهور غلبه همين نور حجاب آمده است كه جلال الله است . جمالك
فى كل الحقائق سائر

و ليس لك الا جلالك سائر

و چون حجاب شدت نور و غلبه ظهور آنست پس در حقيقت حجاب , ضعف و قصور بينندگان است خواه
ابصار و خواه بصائر كه از احاطه و اکتناه به محيط حقيقى عاجزند از اين روى فرموده اند كه مرجع حجاب
امرى عدمى است كه آن قصور ادراك است .

چشم ما ديده خفاش بود ورنه ترا

پرتو حسن بديوار و درى نيست كه نيست

موسى اى نيست كه دعوى انا الحق شنود

ورنه اين زمزمه اندر شجرى نيست كه نيست

(متاله سبزوارى) و اين نور منبسط در هيچ مظهرى از مظاهر ظاهر نشده است مگر اينكه به آن مظهر در

حجاب آمد , و بهيچ شى در حجاب نيامد مگر اينكه در آن ظاهر شده است .

اى تو مخفى در ظهور خويشتن

و اى رخت پنهان بنور خويشتن

صفحه : 551

آنکه فارابی گفته است : و هو ظاهر من حيث ان الاثار الخ فارابی ظهور حق را از جهت انتساب صفات چون قدرت و علم به وی میداند که این صفات از او واجب شده اند پس از راه صفات مسأغ و وسعتی برای نیل و ادراک بحق است که مقصود نیل و ادراک بصفات حق است اما ذات چون بسیار منبع است و در کمال جلال و عزت است بحقیقت آن کسی اطلاع نمی یابد . عنقا شکار کس نشود دام باز چین کاینجا همیشه باد بدستست دام را

پوشیده نماند که ادراک صفات مثلا علم و قدرت اگر مراد ادراک مفاهیم آنها باشد , گفتار فارابی که در علم و قدرت مسأغ است , خالی از دغدغه نیست .
و اگر علم و قدرت عینی خارجی باشد آنها انحاء وجوداتند که شنون يك حقیقت مطلقه اند , یعنی اطوار وجودات جزئی که شنونات حق سبحانه اند دانسته می شود نه ذات مطلق غیب الغیوب که لایحیطون به علما آن را وجهی و جیهی تواند بود فتدبر .

عبارت بهتر این است که میبیدی از عارفان حکایت کرده است : اهل معرفت گویند : ادراک ذات بحت و غیب هویت که از اشارت و عبارت معری و از قیود و اعتبارات مبری باشد محال است لایحیطون به علما و بواسطه کمال رأفت و رحمت که در شأن عباد دارد و ایشان را از تأمل در ذات خود تحذیر فرموده تا اوقات ایشان ضایع نشود یحذرکم الله نفسه و الله رؤف بالعباد . و حضرت سید بشر فرمود و ما عرفناك حق معرفتك و همچنین فرمود : ان الله احتجب عنالعقول كما احتجب عن الابصار و ان الملا الاعلی یطلبونه کمال تطلبونه انتم . و ابن عباس گوید جمعی فکر در ذات خدا میگردند آن حضرت فرمود تفکروا فی خلق الله و لا تفکروا فی الله فانکم لن تقدروا قدره .

صفحه : 552

اما ادراک ذات متعالی باعتبار ظهور نور او در مجالی ممکنست . يك قسم آن ادراک او است با ذهول او از آنکه مدرک عین حق است همه را هست امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود ان الله تجلی لعباده من غیر آن رأوه و اراهم نفسه من غیر آن یتجلی لهم .

و قسم دیگر که ادراک او است با شعور او بامر مذکور مخصوص خواص است حضرت مرتضی علیه السلام فرمود رأیته فرفته فعبده لم اعبد ربالم أره و هر چند که تصور کنه ذات در غایت خفا است تصدیق بوجود او در غایت ظهور اسرت افی الله شك فاطر السموات والارض . جنید را گفتند ما الدلیل علی اثبات الصانع گفت القد اغنی الصباح عن الاصباح . و ظاهر است که کمال ظهور سبب خفاء او است . (فتح اول فاتحه دوم شرح میبیدی بر دیوان منسوب به امیر علیه السلام) .

آنکه فارابی گفت فهو باطن باعتبارنا و ذلك لامن جهته , و ظاهر باعتباره و من جهته این گفتار نتیجه بیان باطن بودن و ظاهر بودن حق است . که چون باطن بودنش بعلت شدت ظهور و غلبه آن بر ادراک ما است پس باطن بودنش باعتبار ما است که ضعف و قصور ادراک ما حجاب آمد و در حقیقت حجابی نیست و مرجع حجاب به امری عدمی است , و ظاهر بودنش باعتبار او و از جهت او است که ظاهر بذاته است و ظهور اشیا به او است .

متاله سبزواری در شرح اسماء (ص 271 طبع 1 بند 85) در وجوه باطن و ظاهر فرماید : باطن بکنهه و ظاهر بوجهه . او باطن من فرط الظهور و ظاهر من شدة الاحاطة . او باطن باسما نه التنزیهیه و ظاهر باسماء التنزیهیه او باطن بأنه مقوم الارواح , و ظاهر بأنه قیوم الاشباح .

و در تعلیقه آن از حیث بطون و ظهور باسماء تنزیهیه و تشبیهی فرمود : فان من اسمانه التنزیهیه السبوح و القدوس و قدوسيته تنزهه تعالی عن الماهیه فضلا عن المادة بمعنی المحل و الموضوع و لا یظهر

صفحه : 553

لنا بهذا الاسم اذلا موجود عندنا لاماهیه له و العقل یدرک کل شی مع تعین بخلاف السمع و البصیر و المدرک و نحوها فانها ظاهرة فی الحيوانات فیدل مدارک و توسم و استقم .

آنکه فارابی گفت : اذا اکتسب ظلا من صفاته الخ سخن در اکتساب کمالات انسانی است و تفسیر فص مذکور را باین مطلب سامی خاتمه داد که انسان آنکسی است که بصفات حق متحقق شده است و این صفات مکتسب را ظل صفات حق نامیده است از این روی که همه ذوات و کمالات وجودیه منتهی میشوند به ذاتی که واجب بذاته و عین کمالات است و در جمیع صفات کمالیه تمام بلکه فوق تمام است پس این ممکنات همه آیات و ظلال آن اصل اند الم ترالی ربك كيف مدالظل .

سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اولم یکف بربك انه علی کل شی شهید (فصلت

کتاب حق بیش از هر کتابی از حق و مشتقات آن در موارد گوناگون سخن بمیان آورد و در هیچ کتابی بدین پایه عنایت بحق نشده است و سر سلسله همه آن موارد که احق حقایق و احق اقاویل است ، آیت سَنَرِیْهِمْ آیاتنا است .

آن نیکبختی که بمغزای این آیت برخوردار شد و بمغز آن رسید و چشم حق بینش بیدار فروغ طلعت دل آرای حتی یببین لهم انه الحق از آیات آفاق و انفس روشن شد می بیند که چون او حق است همه آثار صنع او حق است زمین و آسمان حق است ، ماه و خورشید و ستارگان حق است ، از ذره تا کهکشان حق است ، نظام هستی حق است و دولت دولت حق است و رسول او حق است ، بعث و نشور حق است صراط و میزان حق است و آنچه را که حق فرمود حق است حق است که سفری من الحق الی الحق بالحق می کند . چنانکه از آیات آفاق و انفس

صفحه : 554

سفری من الخلق الی الحق کرده است .

حکمای الهی از قبیل ارسطو و کندی و فارابی و قیصری و میرداماد و مولی صدرا و حکیم سبزواری ، بحث در وجود حق را پیش کشیده اند ، و از این بحث چند مساله مهم فلسفی استنباط کرده اند ، و بطلان عقیدت سوفسطائیان را مبرهن نموده اند .

سوفسطائیان قائل است که هیچ چیز ، حقیقت و واقعیت ندارد . شیخ رنیس در رد و تبکیت عقیدت آنان به تفصیل در فصل هشتم مقاله نخستین الهیات شفا (ج 2 ط 1 ص 42) و نیز در اول فصل ششم مقاله هشتم آن (ص 232) بحث کرده است .

این کمترین ، چند سالی است که راجع به کلمه مبارکه حق و معانی آن ، و موارد بحث آن در کتب قدامت و متأخرین ، فحص و یادداشتهایی دارد و چنان که گفته ایم در کتاب حق سبحانه در موارد گوناگون در حدود دویست و شصت بار سخن از حق است ، و سر سلسله آنها که احق اقاویل و احق حقایق است کریمه سَنَرِیْهِمْ آیاتنا است .

از رسائل و مقالات فارابی استفاده می شود که در معرفت واجب الوجود که وجود حق است ، در صحف اساطین حکمت از قدیم الدهر دائر بود . و در چند جا از ارسطو سخن در حق و وجود حق نقل کرده است : اغراض ما بعد الطبیعة (ص 8 حیدرآباد) ، رساله تعلیقات (ص 6 و 9) . در آن گوید : المقالة الحادية عشرة فی مبدأ الجوهرة والوجود کله و اثبات هویته و انه عالم الذات حق الذات ، الخ . و در این گوید : قال (یعنی ارسطو) : الحکمة معرفة الوجود الحق هو واجب الوجود بذاته . فیلسوف عرب کندی نیز از وجود حق به عنوان حق در برخی از رسائلش سخن گفته است (ص 183 رسائل کندی طبع مصر) .

و فارابی در فصوص (فص 13 و 71) و در مدینه فاضله (ص 11 طبع مصر) به تفصیل بحث حق را عنوان کرده است و پیش از وی کسی بدین تفصیل بحث حق و معانی را مطرح نکرده است و پس

صفحه : 555

از وی در کتب حکمت همین فص را که فص هفتاد و یکم است از او نقل و شرح کرده اند . عبارت کوتاه بسیار بلند فارابی این که : هو الحق فکیف لاوقد وجب .

و چنانکه گفته ایم ، بعد از وی ابن سینا در فصل 8 مقاله اولی الهیات شفاء بحث حق را به تفصیل عنوان کرده است ، و پس از بیان معانی حق ، سخن را رد سوفسطائیان کشانده است و بسیار روش خوبی پیش گرفته است . و شیخ در امهات مطالب فلسفی بفارابی نظر دارد و سخت بدو معتقد است . خواجه در شرح فصل هفدهم نمط هشتم اشارات در نقل مذاهب حکما در حال نفوس خالی از کمال در معاد پس از این عبارت اما المذهب الاول فقد اشار الیه الشیخ فی کتاب المبدأ و المعاد و ذکران بعض اهل العلم ممن لایجازف فیما یقول در بیان آن بعض اهل العلم گوید : و اظنه یرید الفارابی . و اگر کسی ادعا کند که نوعا کتب فلسفی شیخ تفسیر متون گفته های فارابی است گزاف نگفته است و این حقیر در چندین جای تعلیقاتش بر شرح اشارات خواجه که شیخ ناظر به فارابی است تذکر داده است و ذکر سند کرده است حتی فارابی عیون المسائل نوشته است و شیخ نیز عیون المسائل نوشته است و باید گفت این عیون تفصیلی و شرحی بر آنست . و نیز شیخ در تعلیقات (ص 70 ط 1) ، و اشارات (فص 4 نمط 4) ، به عنوان وجود حق بحث کرده است ، و پس از آن از معنی حق ، وحدت واجب و انیت محض بودن او را نتیجه گرفته است .

قیصری در اول فصل اول مقدمات شرح فصوص محیی الدین ، و میرداماد در قبسات (ص 123 ط 1) ، و مولی

صدراع در فصل اول منهج ثالث مرحله اولی اسفار (ج 1 ط 1 ص 20) , و حکیم سبزواری در حکمت منظومه (ص 16) در حق بحث فرموده اند .

مولی صدراع در فصل یاد شده اسفار بسبک شیخ در شفاء , آن چه را که شیخ گفت و خود در تعلیقاتش بر شفاء گفته است , آورده است . صفحه : 556

بحث حق و حقیقت که در کتب رجال الهی عنوان شده است , از جهتی ناظر به رد سوفسطائی است . و در تصریح این غرض و تفصیل مطلب و تعقیب گفتار سوفسطائیان و تبکیت آنان , نخست باید شیخ را و پس از وی صاحب اسفار را نام برد .

از بحث حق همانطور که گفته ایم نتیجه می گیرند که احق حقائق در اعیان , وجود حق است . و احق اقاویل حقه در مقدمات علمی این که ایجاب و سلب نه جمع آن دو را در موردی شاید , و نه رفع آن دو را . سوفسطائی منکر حسیات و بدیهیات و نظریات و خلاصه مبطل حقایق است . و واسطه بین ایجاب و سلب و رفع آن دو را قائل است . و می گوید : هیچ اصل ثابت علمی وجود ندارد , و همه حقایق باطل اند . و چون سوفسطائی همه حقایق را نفی می کند , حکمای الهی در رد آن , بحث از حق و حقیقت را پیش کشیده اند که حقی ثابت و متحقق است , و متن اعیان خارجی از حق متحقق است .

و بدیهی است که تا عقیدت سوفسطائیان رد نشود , سخن از معرفت حقائق و علم به آنها بی معنی خواهد بود . زیرا که بنا بر پندار سوفسطائی که هیچ چیز حقیقت و واقعیت نداشته باشد , انسان بی حقیقت و بی واقعیت چرا دنبال بی حقیقت و بی واقعیت برود که هر چه فرابگیر در آخر کار از نادان فرومایه تر است , زیرا نادان بی حقیقت رنج فرا گرفتن بی حقیقت را بر خود هموار نکرده است , و این بی حقیقت کرده است . این مقاله که سر لوحه آن به آیت یاد شده مزین است سرلوحه ای که بدین صنع و هنر از دست هیچ استاد چیره دستی صورت نمی گیرد , و مقالتهی منفرد در موضوع خود است بصورت رسالتی به سمت [(انه الحق)] متجلی شده است که به حلیت طبع نیز متحلی شده است لذا دانش پژوه را بدان ارجاع می دهیم و الحمد لله علی ما انعم

صفحه : 557

آن که فارابی گفته است : اذا اکتسب ظلا من صفاته , الخ . بدان که چون سایه ای از صفات او را کسب کرده ای تو را از علائق بشری بدر میبرد و ریشه ات را از مغرس جسمانی و عوائق آن میکند آنگاه بدین نیل کمالات نوری که اتصال بصفات ربوبی است بمقام حیرت و بعجز ادراک ذات میرسی و از آن حال لذت میبری پس بکوش که از مصدر خزان حقائق , تحصیل صفات کمالیه بکنی تا عالم اعلای ربوبی از افق اسفل عالم بشری بر تو ظاهر گردد که هم تو را شأنت سیر مدارج و معارج علمی است و هم کلمات نوری کتاب مبین تصنیف خداوند متعالی را شأنت معلوم و مدرک شدن برای تو است .

جهان آن تو و تو مانده عاجز

ز تو بچاره تر کس دید هرگز

و جهت ظهور و طلوع حقائق عالم اعلی از افق عالم بشری این است که آن حقائق در این رقائق است از این روی که کلمه موجز و متن فشرده و خلاصه نظام ربانی و عالم کیانی است .

فألكل من نظامه الکیانی ینشأ من نظامه الربانی (ص 171 من المنظومة الحکمة للمتاله السبزواری) و در حقیقت آدم طلسم عجائب عالم , و اسطرلاب اسرار الهی است و لقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون (واقعه آیه 64) و حضرت امام سجاد علیه السلام فرمود : العجب کل العجب لمن انکر النشأة الاخری و هویری النشأة الاولى (کافی , كما فی تفسیر الصافی) و حضرت ثامن الانمه علیه السلام فرمود لقد علم اولوا الالباب أن ما هنالك لا یعلم الا بما هیئنا (شرح اسماء متاله سبزواری حاشیه ص 12 ط 1) ملای رومی در دفتر ششم مثنوی فرماید :

ما کجا بودیم کان دیان دین

عقل میکارید اندر ماء و طین

صفحه : 558

چون همی کرد از عدم گردون پدید

وین بساط خاک را می گسترید

ز اختران میساخت او مصباحها

وز طبایع قفل با مفتاحها

ای بسا بنیادها پنهان و فاش

مضمهر این سقف کرد و این فراش

آدم اصطرلاب گردون علو است
 وصف آدم مظهر آیات او است
 هر چه در وی مینماید عکس او است
 همچو عکس ماه اندر آب جو است
 بر صطرلابش نقوش عنكبوت
 بهر اوصاف ازل دارد ثبوت
 تا ز چرخ غیب و از خورشید روح
 عنكبوتش درس گوید با شروح
 عنكبوت این صطرلاب رشاد
 بی منجم در کف عام اوفتاد
 انبیا را داد حق تنجیم این
 غیب را چشمی بباید غیب بین
 صفحه : 559

فص 72

الحد یؤلف من جنس و فصل كما یقال الانسان حیوان ناطق فیکون حیوان جنسا و الناطق فصلا .
 ترجمه : حد از جنس و فصل تألیف میشود چنانکه در حد انسان گفته میشود , حیوان ناطق که حیوان جنس است
 و ناطق فصل .

بیان : این فص و فص بعدی دو تعلیقه در تفسیر فص دهم اند که در فص دهم گفته بود : (واجب الوجود لذاته
 لافصل له و لاجنس له فلاحده . و واجب الوجود لامقوم له فلاموضوع له فلامشارك , فی الموضوع فلاضدله)
 . چون در آن فص از حد و موضوع سخن رفت در بیان هر یک از حد و موضوع تعلیقه ای نگاشت . و در فص
 یازدهم نیز از موضوع سخن به میان آمد . و امر ترتیب اقتضا می کرد که این دو فص در اول رساله شرح
 فصوص قرار گیرد و لکن ما هیچگونه تصرفی در ترتیب فصوص نکرده ایم و به همان نظم معهودش باقی گذاشته
 ایم تا مبادا مثل فصوص طبع بغداد مثله گردد . حد و رسم

حد شی در اصطلاح اهل میزان که علمای منطق اند تعریف آن شی است به جنس و فصل که تعریف بکنه او
 است و جنس و فصل ذاتیات مقوم شی است که آن شی مصداق آنها است به این معنی که

صفحه : 560

آن ذاتیات در آن شی به نحوه ای صادق اند که در جوهر ذات او تحقق دارند و قوام آن شی بدانها است که آن
 مقومات ذاتی باب ایساغوجی اند . نه در آنچه که شی مصدوق آنها است به این معنی که م عانی و مفاهیمی اگر
 چه در آن شی صادق آمده اند و لکن خارج از گوهر ذات او هستند و عارض بر وی اند و قوام ماهیت آن بدانها
 نیست اگر چه ذاتی باب برهان باشد که محصول من صمیمه است ولی باز عرض است .

خلاصه آنچه که نسبت به شی عارض است که مقوم ماهیت او نیست , خواه محمول بالضمیمه باشد چون
 بیاض نسبت به جسمی مثلا که می گوئی این جسم بیض است , و خواه محمول من صمیمه باشد چون امکان آن
 جسم که می گوئی جسم ممکن است . مرحوم حاجی در لنالی منظومه گوید :

والخارج المحمول من صمیمه

یغایر المحمول بالضمیمه

و در هر دو صورت جسم نسبت به آن عوارض مصدوق است , و صدق آمدن آنها بر جسم صدق عرضی است
 نه صدق جوهری . بحث مصداق و مصدوق را در صفحه سی و ششم جلد اول اسفار طبع اول طلب باید کرد .

بدان که شی در آن ذاتی باب ایساغی که با دیگران مشارکت دارد آنرا جنس وی نامند و در آن ذاتی که
 اختصاص به خود او دارد آنرا فصل وی گویند که وی را از دیگر مشارکان در جنسش تمیز میدهد . و برای هر
 ماهیتی بیش از یک حد تام معقول نیست زیرا که حد تام بیان تمام حقیقت شی است که اگر آن شی را هزار جزء
 مقوم باشد در مقام تحدید باید همه آنها را ذکر کرد پس میشود که یک شی را اجناس بسیار باشد بعضی فوق
 بعضی چنانکه جوهر و

صفحه : 561

جسم مطلق و نامی و حیوان همه اجناس انسان اند و ناطق فصل او که ویرا از مشارکان در جوهر و جسم مطلق
 و نامی و حیوان جدا می کند . و البته غرض از حد شناختن حقیقت و صورت خارجی شی است و امتیازش از
 دیگران بالتبع حاصل میشود و غرض اولی از تحدید امتیازش از غیر نیست . بدان که تعریف چنان که جمهور

منطقیین گفته اند : یا به حد است , و یا به رسم , و هر يك نیز یا تام است و یا ناقص . پس معرف که آن را قول شارح نیز گویند بر چهارم نوع است : حد تام , و حد ناقص , و رسم تام , و رسم ناقص . و بهترین تعریف به حد تام است که بیان تمام حقیقت و ماهیت شیء به طور تألیف صناعی است یعنی تمام مقومات و ذاتیات شیء را بیان می کند که هیچ مقومی را فروگذار نمیکند و همه آنها را مشتمل است و آن مقومات جنس و فصل آن شیء است . و مراد از تألیف صناعی ترتیب طبیعی است باین معنی که اجزای حد طوری تنظیم گردد که اعم بر اخص مقدم باشد زیرا که اعم در نزد عقل اعرف از اخص است متآله سبزواری در بیان اعرف بودن آن در غرر اول فریده ششم حکمت منظومه ص 103 فرماید . و سرا عرفیة الا عم

سخریة لذاتك الا تم

و كثرة عند الخيال اكشف

و وحدة عند العقول اعرف

و در بیان سنخیت مذکور گوید : حیث ان ذاتك من عالم القدس و الكلية و الحیطة قل الروح من امر ربی فالسنخية التي هي شرط الادراك متحققة فلا يعصا عليك اذ ذاتك اذا صارت بالفعل تخطت الى عالم اللاهوت فضلا عن الجبروت و الملكوت من طريق العلم و المعرفة و مشت على ارض الحقائق و طارت الى اوج المعانی و أحاطت بالصور و اذا كانت لذاتك هذه السعة و الحیطة و الا عم له حیطة ما و لذا تسمى القضية الكلية محیطة كما فی حکمة الاشراق ناسب ذاتك فسهل لك معرفته .

صفحه : 562

رو مجرد شو مجرد را ببین

دیدن هر چیز را شرط است این

صاحب شوارق در شرح قول خواجه در تجرید که فرمود : و هی یعنی الوحدة و الكثرة عند العقل و الخيال یستویان فی کون کل منهما اعرف بالافتسام گوید : ای الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة و الكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة و هذا هو المراد من الاتقسام و معنی العبارة ان الوحدة و الكثرة یقتسمان بالسوية للاعرافية عندالعقل و الخيال فتأخذ الوحدة للاعرافية عند العقل و تأخذ الكثرة للاعرافية عند الخيال .

و وجه دیگر در تقدیم اعم بر اخص این است که هر اخصی اعم را در بر دارد و مستلزم آن است بدون عکس مثلاً نامی جسم مطلق را در بر دارد بدون عکس و انسان حیوان را در بر دارد بدون عکس لذا در تنظیم اجزای حد اگر اعم پس از اخص قرار گیرد خالی از شانیه تکرار نیست بدون عکس . در بیان انواع چهار گانه تعریف در کتب منطقی رائج گفته اند که حد تام آنست که تألیفش از جنس قریب و فصل قریب بوده باشد چنانکه حیوان ناطق در تعریف انسان .

حد ناقص آنست که یا از فصل قریب تنها باشد چنانکه در تعریف انسان گویی ضاحک است و یا تألیفش از خاصه با جنس بعید باشد چنانکه در تعریف انسان گویی جسم ناطق است و یا اینکه گویی جوهر ناطق است . و رسم تام آنست که تألیفش از جنس قریب و خاصه باشد چنانکه در تعریف انسان گویی حیوان ضاحک است . و رسم ناقص آنست که یا از خاصه تنها باشد چنانکه در تعریف انسان گویی ضاحک است و یا تألیفش از خاصه با جنس بعید باشد چنانکه در تعریف انسان گویی جسم ضاحک است و یا اینکه گویی

صفحه : 563

جوهر ضاحک است . و یا تألیفش از عرض عام و خاصه بود چنانکه در تعریف انسان گویی مشاء بقدمین

عریض الاظفار ضحاک بالطبع یعنی با دو پا راه روند و پهن ناخن و خنده کننده است .

این است که آنچه جمهور منطقیین در حد و رسم گفته اند ولی در کتب نهائی منطقی و بخصوص در حکمت متعالیه سخنها و نکات فراتر از این مقوله رائج است که از خوص در بحث آن اعراض کرده ایم . و مقصود فارابی از حد معنون در این فص حد تام است و در برخی از نسخه ها کلمه تام جزء متن است باینصورت که الحد التام یولف الخ .

و چون حق جل و علی واحد احدی الذات و بسیط الحقیقه من جمیع الجهات است از جنس و فصل داشتن بلکه از هر گونه اجزاء عقلی چون جنس و فصل و خواه خارجی چون ماده و صورت منزله و مبری است , پس او را حد نبود .

صفحه : 564

فص 73

الموضوع هو الشیء الحامل للصفات و الاحوال المختلفة مثل الماء للجمود و الغلیان , و الخشب للکرسية و الیابیه , و الثوب للسواد و البیاض . ترجمه : موضوع آن چیزی است که حامل صفات و احوال مختلف است چون آب

برای یخ بستن و جوشیدن، و چوب برای کرسی و درب شدن، و جامه بیوای رنگ سیاه و سفید .
 بیان: مختلفه صفت صفات و احوال است . و در فصوص قبل دانسته شد که این فص تفسیر مطلب دوم فص
 دهم است که در بیان موضوع است . و در فص یازدهم نیز گفته آمد که واجب الوجود لاموضوع له . در فص
 شصت و پنجم نیز سخن از موضوع بمیان آمده بود که موضوع از جهت عروض لواحق غریبه ای که تابع
 انفعالات او است حقیقت جلیه را می پوشاند چنانکه نطفه صورت انسانیه را می پوشاند . در آن فص معلوم
 گردید که حقیقت جلیه صورت بی ماده است که هر مجرد عقل و عاقل و معقول اعنی علم و عالم و معلوم است
 و علم خود لذاته نور است و ماده است که حجاب می گردد و صورت را مخفی میگرداند که صورت پای بند
 بماده حقیقت خفیه است و چون از آن رهایی یافت حقیقت جلیه میگردد و یا اگر ابداعا مقید بماده نباشد حقیقت
 جلیه می باشد و رهایی از ماده بتجرید و تقشیر در آنجا موضوعا منتفی است . در اینجا نیز گفته است که
 موضوع

صفحه: 565

حامل صفات و احوال مختلفه است و این احوال مختلفه بر اثر عروض استعدادات گوناگون است که از ناحیه
 ماده بر موضوع طاری میشود زیرا امکان استعدادی در نشأه مادی است .
 خواجه طوسی در بیان موضوع و محل و فرق میان آن دو در اول جواهر و اعراض تجرید می فرماید: و
 الموضوع و المحل یتعکسان وجودا و عدما فی العموم و الخصوص و کذا الحال و العرض .
 محل بر دو قسم است: زیرا به آن چیزی که حال بر او است یا محتاج است یا محتاج نیست آن محل که محتاج
 است چون ماده نسبت بصورت بنابر میزای مشاء که جسم را مؤلف از هیولی و صورت میدانند پس در
 اینصورت ماده را محل گویند و صورت را حال و همچنین در موارد دیگر مشابه آن . و آن محل که محتاج بحال
 نیست آنرا موضوع گویند مانند جسم نسبت به اعراض از قبیل الوان که بر آن عارض میشود . در نسب اربع
 هر موضوع را محل میتوان گفت اما هر محل را موضوع نمی توان گفت زیرا که بین آن دو در نسب اربع ،
 عموم و خصوص مطلق است که موضوع اخص از محل است مطلقا ، و محل اعم از آنست مطلقا . این در
 جانب وجود .

اما در جانب عدم نمی توان گفت هر چه موضوع نیست محل نیست . اما می توان گفت هر چه محل است
 موضوع نیست . پس موضوع مطلقا اخص از محل است . و در عکس باید نقیض اخص مطلق ، اعم مطلق باشد
 از نقیض اعم مطلق .

در مثال های نامبرده هر يك از ماء و خشب و ثوب موضوع اند برای صفات و احوال مذکور و هیچیک از این
 موضوعات در بود خود محتاج به آن احوال و صفات نیستند . و چون عرض بموضوع قائم است پس موضوع
 مقوم آنست لذا واجب الوجود بالذات را موضوع نیست پس او را مشارک در موضوع نیست لذا او را ضدی
 نیست بلکه هو الاول والاخر و الظاهر والباطن . صفحه: 566

فص 74

هو اول من جهة انه منه یصدر کل وجود لغيره .
 و هو اول من جهة انه أولى بالوجود .
 و هو اول من جهة ان کل زمانی ینسب الیه یکون (بكون خ ل) فقد وجد زمان لم یجد معه ذلك النشی و وجد (و
 وجد هو خ ل) ، اعنی معه لافیه . هو اول لانه اذا اعتبر کل شی کان فیهِ اولاً اثره و ثانيا قبوله ، لابلالزمان .
 هو آخر لان الاشیاء اذا نسبت الی أسبابها و مبادیها وقف عنده المنسوب .
 هو آخر لانه الغایة الحقیقیة فی کل طلب فالغایة مثل السعادة فی قولك : لم شربت الماء ؟ فتقول : لتغیر المزاج .
 فیقال : لم أردت تغیر المزاج ؟ فتقول : للصحة . فیقال : لم طلبت الصحة ؟ فتقول : للسعادة والخبر . ثم لایورد
 علیه سؤال یجب ان یجاب عنه لان السعادة و الخیر یطلب لذاته لالغیره .
 فالحق الاول یتصل به (یقبل الیه خ) کل شی طبعاً و ارادة بحسب طاقته علی ما یعرفه الراسخون فی العلم
 بتفصیل الجملة و بکلام طویل فهو المعشوق الاول فذلک هو آخر کل غایة ، اول فی الفكرة آخر فی الحصول .
 هو آخر من جهة ان کل زمانی یوجد فی زمان یتأخر عنه ولا یوجد زمان یتأخر عن الحق .
 هو طالب ای طالب الكل الی النیل منه بحسبه .

صفحه: 567

هو غالب ای مقتدر علی اعدام العدم ، و سلب الماهیات ما یتحققها بنفسها من البطلان و کل شی هالك الاوجهه
 . و له الحمد علی ما هدانا الی سبيله و اولانا من تفضيله .
 ترجمه: حق تعالی اول است از جهت اینکه هر چه که وجودش از دیگری است از او صادر شده است .

و او اول است از جهت اینکه اولی بوجود است .
و او اول است از جهت اینکه وجود هر زمانی که با او نسبت داده میشود , زمانی بود که این زمانی با آن زمان نبود و حق تعالی با آن بوده در آن .

و او اول است زیرا که هر چیزی را اعتبار کنیم اولاً در آن چیز اثر او است , و ثانیاً قبول آن چیز نه (اول و ثانی) بزمان .

او آخر است زیرا که همه اشیاء چون باسباب و مبادیشان نسبت داده شود سرانجام آنکه منسوب است در نزد او وقوف می کند .

او آخر است زیرا که غایت حقیقه در هر طلب است . غایت مثل سعادت در این قول تو است که چون از تو پرسند برای چه آب نوشیدی در جواب میگویی برای تغیر مزاج . پس از آن گفته شود تغیر مزاج را برای چه خواستی ؟ در جواب میگویی برای صحت . پس از آن گفته شود برای چه صحت را طلب کرده ای ؟ در جواب میگویی برای سعادت و خیر . دیگر سؤالی پیش نمایی که جواب آن واجب باشد زیرا که سعادت و خیر برای خودش مطلوب است نه برای غیرش .

پس هر چه از روی طبع و اراده بحسب طاقت خود به حق اول متصل است بر آن وجهی که راسخون در علم که بتفصیل این مجمل و بسط دادن آن قادرند می شناسند . پس حق تعالی معشوق اول است لذا آخر است . هر غایت اول در فکرت و آخر در حصول است . او آخر است از جهت این که هر زمانی , زمانی پس از آن هست . و حال این که زمانی پس از حق نیست . صفحه : 568

او طالب است به این معنی که همه را به حسب طاقت و قابلیت يك يك , برسیدن بخود طالب است .
او غالب است بر اعدام عدم که نیستی را نیست می کند یعنی هست می کند زیرا که هست گردانیدن نیستی اعدام نیستی است .

و غالب است که بطلانی را که ماهیات به حسب ذاتشان استحقاق دارند از آنها سلب کند . و کل شی هالك الاوجهه . حمد خدای را که ما را براهش هدایت , و از فضل خود انعام فرمود .

تفسیر بعضی از اسمای الهی

بیان : این فص شریف در تفسیر بعضی از اسمای الهی است که برخی از آنها صریحاً در فصوص گذشته نام برده شد , و برخی از آنها مستفاد از مطالب توحیدی و صفات ربوبی در آن فصوص است .
در انتای تفسیر اسم شریف آخر , نتیجه گرفته است که حق جل و علی معشوق اول است .

در السنه اهل بیت عصمت و وحی , اول و آخر با هم ذکر شد , و طالب و غالب با هم , چنانکه در بند هشتاد و پنجم جوشن کبیر آمده است : اللهم انی اسئلك باسمك یا اول یا آخر . و در بند هشتاد و دوم آن آمده است : یا غالب یا طالب . فارابی نیز در این فص اول و آخر را با هم و طالب و غالب را با هم آورده است , و رساله را به این اسمای شریف خاتمه داده است .

سلب الماهیه معطوف بر اعدام است . ای هو غالب علی سلب الماهیات ما يستحقها .
و کلمه ما , مفعول به سلب است . و من البطلان بیان ما است . ای هو مقتدر علی سلب البطلان عن الماهیات المستحقه بنفسه البطلان . و معنی سلبه عنها هو اعطانه تعالی اياها الوجود .

در فص اول این کتاب ثابت کرده است مبدای که همه وجودات از او فائض شده است عین وجود است .

چنانکه گفت فیکون اذا المبدأ صفحه : 569

الذی عنه الوجود غیر الماهیه که اول سلسله طولیه نزولیه و مبدأ المبادئ و علة العلل است کان الله ولم یکن معه شی .

و نیز در همان فص ثابت کرده است که همه موجودات منتهی میشوند به مبدای که هویت محض است و ماهیت میان با هویتش در آن مقام متصور نیست بلکه انیت او عین ماهیت است و ماهیت عین انیت . یعنی وجود صرف صمد و بتعبیر دیگر بسیط الحقیقه که حق جل و علی آخر سلسله صعودیه و غایه الغایات است ان الی ربك المنتهی , ان الی ربك الرجعی همچنانکه در اول کتاب به اول و آخر افتتاح شد آخر آن نیز به اول و آخر اختتام یافت که هو الاول والاخر .

و در فص دوازدهم نیز دانسته شد که واجب الوجود مبدأ کل فیض است یعنی جمیع کثرات نوری وجودی از او صادر شده است و نیز در چندین فص دیگر سخن از برخی از صفات واجب الوجود بالذات و آغاز و انجام سلسله طولی و صعودی موجودات بمیان آمد که این فص را باید شرح و تفصیل آنها دانست , کیف کان اکنون آنچه سزاوار است بیان اسمای شریف مذکور در این فص است .

بدانکه اول و آخر دو امر مضاف و متناقض با یکدیگرند باین بیان که اول بچیزی گفته میشود که بقیاس با آخر

بوده باشد چنانکه آخر هم بقیاس با اول پس معنی و مفهوم هر يك از آندو بقیاس و اضافه با دیگری متحقق میشود چون مقدم و مؤخر و قرب و بعد و فوق و تحت و علو و سفلی و نظائر آنها . لذا متصور نیست که يك چیز به اضافه و نسبت به يك چیز دیگر از يك وجه بدون هیچ گونه لحاظ جهات دیگر هم اول باشد و هم آخر , هم قریب باشد و هم بعید , و هم مقدم باشد و هم مؤخر .

بنابر این حق جل و علی که اول ماسوا و آخر آنها است باید به دو لحاظ و دو نظر باشد . به این بیان که چون به ترتیب نزولی وجود نظر شود , و به سلسله طولی موجودات مرتبه بحسب نزول لحاظ گردد که مثلاً به تعبیر اهل فکرت از علة العلل آغاز می شود تا به انزل مراحل

صفحه : 570

وجود که هیولای اولی است منتهی گردد حق سبحانه که علة العلل است اول این سلسله است . زیرا که همه موجودات وجود را از او دارند و خود وجود همه موجود بذاته و غنی بالذات است که وجود او مستفاد از دیگری نیست چه اینکه لیس وراء عباد ان قریة .

و چون بترتیب صعودی و سلوکی اشیاء نظر شود و منازل سائرین الی الله تعالی ملاحظه گردد حق جل و علی آخر است که آخرین درجات سائرین و عارفین و غایة الغایات او است چه اینکه هر مرتبه ای در ارتقای صعودی پیش از معرفت بیاری حاصل گردد آن مرتبه مرقات بسوی معرفت او است چه اینکه منزل اقصی معرفت الله تعالی است پس حق تعالی اول است بدان وجهی که مبدأ پیدایش همه موجودات است و آخر است بدان وجهی که مرجع و مصیر همه بسوی او است بلکه خود او است و اول و آخر احدی الذات است یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنة مما تعدون (سجده 6) .

توضیحا گوئیم : نطفه انسانی آخرین سلسله نزولی وجودی ممکنات و خلاصه و عصاره همه آنها است مع الزیادة یعنی محتوی جمیع قوای رفائق عالم کیانی بلکه حائز همه اصول و حقائق عالم ربانی است که صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی و لوق علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون . آنچه آنکه ثمر خلاصه شجر و کلمه موجز و مختصر شجره مفصل بالقوه است نطفه انسانی نیز نسبت به شجره کون اینچنین است این آخرین مرحله سیر نزولی صورت جمیع موجودات است که در عین حال اولین مرتبه و مرحله صعودی و عروجی کمالات انسانی است که کم کم با عداد معدات و فیض فیاض علی الاطلاق مظهر تام علم آدم الاسماء کله و سلطان عالم ارضی و خلیفة الله میگردد حق تعالی اول است که یدبر الامر من السماء الی الارض , و آخر است که ثم یرج الیه . منه المبدأ و الیه المعاد :

و بدان که در همه معانی اول و آخر که فارابی در این فص آورده است این يك مطلب ساری است که این اول آن اولی نیست که

صفحه : 571

او را ابتدا است . و این آخر آن آخری نیست که او را انتها است زیرا که او پیش از وجود هم اشیا است بدون اینکه او را ابتدا باشد , و پس از همه اشیا است بدون اینکه او را انتها باشد . لذا آن اولی که او را ابتداء است مسبوق بعدم است اگر چه حادث زمانی نباشد که اینچنین حادث مسبوق بعدم ذاتی است که برای او حدوث ذاتی است و حدوث ذاتی مسبوقیت وجود شی بلیسیة ذاتیه است و بتعبیر دیگر مسبوق است بعدم مجامع و این مسبوقیت بلیسیة ذاتیه و یا عدم مجامع همان امکان است که لازم ماهیت است و این امکان همان لاقتضاء وجود و عدم ماهیت است که ناشی از ذات آن است یعنی ماهیت بحسب ذات خود نه اقتضای وجود میکند و نه اقتضای عدم و بتعبیر شیخ رئیس الممكن من ذاته ان یکون لیس وله من علتیه ان یکون لیس و در دعا از زبان اهل بیت وحی آمده است یا من خلق الاشیاء من العدم .

اما حدوث زمانی حصول شی است بعد از آنکه در زمانی نبوده است و این عدم را عدم زمانی و عدم مقابل گویند . لذا آن وجودیکه بعد از عدم نیست , نه بعد از عدم مجامع و نه بعد از عدم مقابل آن وجود قدیم است پس حق جل و علی که واجب الوجود بالذات است اولی است که او را ابتدا نبود .

افکار عامی که خداوند را به اسم اول و آخر می نامند و می خوانند چنین می پندارند که او اول زمانی است و بعد از وی ممکنات اند بعد زمانی باین معنی که خدا بود و دیگر هیچ نبود و امتدادی موهوم بسیار طولانی بگذشت سپس خلق را آفریده است و شبیه همین سرنوشت را در آخر نیز گویند , و کان الله ولم یکن معه شی و خلق الاشیاء من العدم و نظائر این تعبیرات را بر این طریقه عمیاء حمل می کنند .

این طائفه من حیث لایشعر , حق جل و علی را صمد حق نمی دانند . زیرا که آن وجود را ممتاز از وجودات دیگر دانستند . و بینونت بین صفحه : 572

آن دو را بینونت عزلی دانستند نه بینونت و صفی که اهل توحید معتقدند . چنانکه امام الموحیدین علیه السلام

فرمود : توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة (نهج البلاغه خطبه 177) . و چون صمد نشد , اجوف است و اجوف محدود است و من حده فقد عده و معدود عددی متناهی است نه غیر متناهی و حق سبحانه غیر متناهی است که اهل توحید از این معنی تعبیر به وحدت وجود می کنند فافهم . و دیگر لازم گفتارشان این است که حق جل و علی علت تامه نباشد چون پس از گذشتن برهه ای از امتداد موهوم شروع به آفریدن کرده است , اگر علت تامه بودی انفکاک معلول از علت معقول نبود . و چون بذاته علت تامه نیست پس در کمال ذات خود محتاج خواهد بود , و حال آن که واجب الوجود بالذات است , و واجب الوجود من جمیع الجهات است و بقول مرحوم حاجی در حکمت منظومه (ص 156) .

ما واجب وجوده بذاته

فواجب الوجود من جهاته

و دیگر ایرادهایی که بر این طائفه وارد است این که مخصص ابتدای خلقت در آن هنگام که خلق به وجود آمد چیست ؟ چرا در پیش از آن و یا پس از آن نشد ؟ و این خود مستلزم ترجیح بلامرجح است . و آنگی این ترجیح از ناحیه چیست ؟ اگر از ناحیه وقت است این وقت که خود از جمله مخلوقات است . و امتداد موهوم نیز در واقع عدم محض است و قطعات اعتباری عدم , مرجح نمی گردند . و اگر از ناحیه فاعل است اراده حادثه لازم آید . و اگر از ناحیه قابل است , قابل که هنوز خلق نشده است . و دیگر لازم گفتارشان اینکه صفات حق زائد بر ذات او باشد نه عین ذات او با اینکه صفات حق و کمالات فعلیه ای که مبادی افعال حقند چون قدرت و علم و اراده و رحمت هیچیک آنها زائد بر ذات باری نیستند و اگر این صفات علیا را عین ذات میدانستند انفکاک

صفحه : 573

آثار آنها را از ذات روا نمیداشتند و سخن از امساک بود و انعامش و وقوف فیض و احسانش بزبان نمیآوردند . پس در ضمن این گفتار سوم معلوم شد که یکی دیگر از ایرادهایی که بر این طائفه وارد است اینکه امساک جود و وقوف فیض در مبدأ فیاض علی الاطلاق که دائم الفضل علی البریه و باسط الیدین بالعطیه است قائل اند . و دیگر ایرادی که برایشان وارد است این که باید در فعل حق سبحانه داعی بر ذاتش قائل شوند , و حال این که نفس علم باری به نظام اکمل و احسن که علم عنانی است , غایت و داعی است که آن علم عین ذات اوست . زیرا که ذات او همان نظام معقول و اجبی است که نظام وجود تابع آنست فالکل من نظامه الکیانی

ینشأ من نظامه الریانی

این طائفه پنداشتند که حادث بودن ممکنات به این نحوه است که بین فاعل و حادث باید فاصله زمانی و یا امتدادی شبیه به فاصله زمانی باشد که حدوث صدق آید و بیخبر از اینکه محدثات این نشأه همه حادثند بحدوث زمانی و جوهر ذات آنها دمیدم حادث میشود و هر آتی جهانی دگر است و در عین حال حق جل و علی قائم بقسط و عدل وجود و کرم است از لا و ابد . و نیز پنداشتند اگر فیض حق دائم بوده باشد لازم آید که حق تعالی در فعل خود موجب باشد نه مختار ذلك مبلغهم من العلم (نجم 32) . باید میان قدرت ازلیه , و قدرتی که با انضمام داعی خارج مبدأ فعل است فرق گذاشت . و دانست که قدرت ازلیه عین اراده و عین داعی است که همان علم حق تعالی بکل بر وجه اتم و اکمل است که نفس ذات باری از لا و ابد عالم و مرید و قادر و فاعل و دیگر اسماء و صفات حسنی است . صفحه : 574

کسانی که از حسیض طبع و حس و خیال و و هم بدر رفتند و به ذروه شامخ معارف حقه عقلیه رسیده اند و بمقام علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین نائل آمده اند قوم دگرند . همانطور که افلاطون گفته است : ان شأقی المعرفة اشمخ من أن یطیر الیه کل طائر و سرداق البصیرة احجب من أن یحوم حوله کل سائر (رساله زینون کبیر ص 8 ط حیدر آباد) . جناب کلینی در اصول کافی باسنادش روایت کرده است که : سنل علی بن الحسین علیهما السلام عن التوحید فقال ان الله عزوجل علم أنه یكون فی آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله تعالی قل هو الله أحد والایات من سورة الحديد الی قوله و هو علیم بذات الصدور فمن رام وراء ذلك فوقع هلك (ج 1 معرب ص 72) . امیر علیه السلام در اولیت حق جل و علی فرمود (خطبه 161 نهج چاپ تبریز ص 134) لیس لاولیته ابتداء و لا لازلیته انقضاء هو الاول لم یزل و الباقی بلاجل .

و نیز فرمود (خطبه 83 ص 57 چاپ مذکور) الاول لاشی قبله و الاخر لاغیة له .

و نیز فرمود (خطبه 92 ص 75 چاپ مذکور) الاول الذی لاغیة له فینتهی , و لاآخر له فینتهی , و لا آخر له فینقضی .

و از این گونه تعبیرات شریف و لطیف در این معنی دقیق اولیت و آخریت از اهل بیت وحی بسیار روایت

شده است .

فارابی در تعلیقات (ص 12 ط حیدر آباد) عبارتی جامع در اول و آخر آورده است که :
هو الاول والاخر لانه هو الفاعل و الغایة , فغایته ذاته , و ان مصدر كل شی عنه و مرجعه الیه .
حال که در موضوع اول و آخر آشنایی حاصل شد به بیان عبارات دیگر فارابی بازگشت کنیم :
وی در اثنای معانی آخر نتیجه گرفته است كه حق تعالی معشوق صفحه : 575
اول است , و چون معشوق اول است آخر هر غایت است .

بدان که همه شرور از ناحیه ماده است , و آنچه که انسان از آن تنفر دارد از جهت شری است که در آن می
بیند و می پندارد , پس آن که بالذات بری از شرور است محبوب همه است . و حق تعالی منزله از ماده و شرور
تابع بر آنست پس او محبوب و معشوق اول است چنان که خود عاشق است و چون معشوق اول است آخر و
غایت همه غایات است .

معشوق حسن مطلق اگر نیست ماسواه

یکسر بسوی کعبه عشقش روانه چیست

و چون علت غائیه باعث فاعل بر فعل او است لذا در تعقل وجود علمی مقدم بر فعل است اما همین علت غائی
باعتبار وجود عینی او مترتب بر فعل فاعل است و پس از او حاصل است پس هر علت غائیه در فکرت علمی
مقدم بر فعل و در حصول عینی مؤخر از او و مترتب بر اوست و چون حق تعالی فاعل و غایت است , هم اول
است و هم آخر . و این معنی دقیق بدان وجه لطیفی است که راسخون در علم توحید دانند ذلك فضل الله يؤتیه
من یشاء .

یکی از اسمای حسناى حق جل و على طالب است که طالب همه است بسوی خود که کمال مطلق است تا هر
يك بفرخور استعداد و قابلیت خود بکمال مطلوب خود برسند . چنانکه در حدیث قدسی آمده است من تقرب
الی شبراً تقربت الیه ذراعاً .

اگر از جانب معشوق نباشد کششی

کوشش عاشق بیچاره بجایی نرسد

ما من دابة الا هو اخذ بنا صیثها ان ربی علی صراط مستقیم (هود 57) . و چون حق تعالی علت فاعلی و غایی
است که هو الاول و الاخر صفحه : 576

پس هو الطالب لذاته اذا لعالی لایلتفت الی السافل الا بالعرض . این نام شریف طالب همه دم همه را بسوی خود
طلب می کند , تا این عارف این ندای الهی را کدام نیکبختی لبیک بگوید .

عارف رومی در دفتر اول مثنوی گوید :

بانگ میاید که ابی طالب بیا

جود محتاج گدایان چون گدا

جود محتاج است و خواهد طالبی

همچنانکه توبه خواهد طالبی

روی خوبان ز آینه زیبا شود

روی احسان از گدا پیدا شود

چون گدا آینه جود است هان

دم بود بر روی آینه زیان

پس از این فرمود حق در والضحی

بانگ کم زن ای محمد بر گدا

آن یکی جودش گدا آرد پدید

وین دگر بخشد گدایان را مزید

پس گدایان آینه جود حقتند

وانکه با حقتند جود مطلقند

وانکه جز این دو است او خود مرده است

او بر این در نیست نقش پرده است

این طالبی است که مطلوب همه است , و همه ظرا و کلا بسوی او رهسپارند , و طوعا و حبا او را میجویند , و
بجانب کویش شتابان در صفحه : 577

راهند , و همه طالب کمالند .

امیر علیه السلام فرمود لا تقل ما لم تعلم بل لا تقل كل ما تعلم فان الله سبحانه قد فرض على جوارحك فرائض تحتج بها عليك يوم القيامة جز اینکه این چند بیت را از کشکول علامه بهایی نقل می کنیم آن جناب فرموده است (ص 61 ج 1 ط 1) .

للشيخ ابي علي بن سينا و يقال انه لابي علي بن مسكويه , و این بنده در چندین مؤلفات آنرا از جناب سید علی همدانی دیده است کیف کان : اگر دل از غم دنیا جدا توانی کرد

نشاط و عیش بباغ بقا توانی کرد
و گر باب ریاضت بر آوری غسلی
همه کدورت دل را صفا توانی کرد
ز منزلات هوس گر برون نهی قدمی
نزول در حرم کبریا توانی کرد
و گر زهستی خود بگذری یقین میدان
که عرش و فرش و فلک زیر پا توانی کرد
ولیکن این عمل ره روان چلاکست
تو نازنین جهانی کجا توانی کرد
نه دست و پای امل را فرو توانی بست
نه رنگ و بوی جهان را رها توانی کرد
چو بو علی ببر از خلق و گوشه ای بگزین
مگر که خوی دل از خلق و اتوانی کرد

و یکی از اسمای شریفه الهی غالب است ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم (هود 57)
(فارابی دو مورد مهم از موارد صدق غالب را بقلم آورده است یکی اینکه غالب بر اعدام صفحه : 578

عدم است این فقره را خیلی معنی نازک است در بیان آن گوئیم : اگر بجای عدم , وجود بگذاریم معنی آن روشن است که غالب بر اعدام وجود است یعنی مقتدر است که بودی را نابود گرداند , اعدام عدم بهمین وزن است یعنی غالب است که نابود را بود گرداند و نیستی را هستی دهد چون اعدام شدن عدم , وجود یافتن آنست و آنگاه عدم معدوم میگردد که موجود گردد فتبصر .

و دیگری اینکه غالب است بطلانی را که ماهیات بحسب ذاتشان آنرا استحقاق دارند از آنها سلب کند و سلب بطلان از آنها خلعت هستی به آنها دادن است چه ماهیت که موجود شد بطلان از آن سلب می گردد . ماهیت نسبت به وجوب و عدم لاقتضا است و گرنه باید یا وجودش لازم باشد و یا امتناعش . چون علت وجود ماهیت تحقق یافت موجود میگردد و در صورت عدم تحقق آن در کتم عدم میماند و بقول شیخ رئیس الممكن من ذاته ان يكون ليس وله من علته ان يكون ايس و يك وجه وجيه خلق اشياء از عدم این است و در دعا آمده است یا من خلق الاشياء من العدم و این خود یکی از طرق اثبات صانع است .

بدانکه ماهیت چون رنگ وجود گرفت یعنی موجود شد مخفی تر و پوشیده تر میشود چه شأن ماهیت و حقیقت او اختفا است و چون بوجود آید از اختفا بدر آمد پس از حقیقت اولیش دور شد و هر چه از حقیقت خود دور شد البته از آن واقعیت خود دور شد پس ماهیت بوجود آمدن مخفی تر میشود . سپس فارابی در مراد خود از گفتار حق تعالی استناد جست کل شی هالك الاوجهه و سخنش را به حمد الهی خاتمه داد و له الحمد علی ما هدانا من سبيله و اولانا من تفضيله .

بدان که اتصاف بوجود بصفات و اسماء و معانی متقابله , دلالت بر عظمت سعه وجودی او دارد . و از کلام هدایت انجام اهل کشف و

صفحه : 579

تحقیق مستفاد است که نهایت کمال هر صفتی بدان تواند بود که از عروض مخالف زوال نیابد و فتور نپذیرد بلکه با مقابل خود در سالك التیام انتظام یافته از آن جمعیت قوت گیرد لهذا در آیات قرآنی و روایات سفرای روحانی در عقود فراند اسماء و صفات الهی معانی متقابله بسیار واقع شده است مثل هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شی علیم , و مثل لطیف و قهار , و نافع و ضار , و قابض و باسط , و خافض و رافع , و هادی و مضل , و معز و مذل .

شیخ عارف محیی الدین عربی در فص ادریسی فصوص الحکم گوید : قال الخراز رحمه الله و هو وجه من وجوه الحق , و لسان من السننه , و ينطق عن نفسه : بأن الله لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد فی الحکم علیها بها و هو

الاول و الاخر و الظاهر و الباطن فهو عين ما ظهر في حال بطونه , و هو عين ما بطن في حال ظهوره الخ (ص 159 شرح قيصري ط 1) .

خاتمه : در این خاتمه نقل چند نکته ای از دفتر نکاتم را به لحاظ مطالب و مسائل کتاب , در این مقام مناسب می بینم , تا آن نیکبختی توفیق الهی دستگیرش , و فروغ هدایت چراغ فراراهش شده است , تواند از مغزای آنها برخوردار شود , ذلك فضل الله يؤتیه من یشاء و الله ذوالفضل العظیم . نکته : رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم درباره حقیقت خود تعبیر فرمود اول ما خلق نوری و درباره مرتبه نازل آن که خلق است فرمود انا بشر مثلکم , ببین در اینجا گوید انا بشر و در آنجا گوید نوری , و بشر از بشره بمعنی ظاهر است فافهم . نکته : زندگی يك شخص انسان يك حیات ممتد است که بعضی از مراحل آن با ماده سرو کار دارد , و برخی با غیر ماده در این نکته بسیار دقت کن تا بدانی که در همه عوالم تویی . نکته : آنچه را مدارك و مشاعرت در می یابند در واقع مدرک حقیقی حقیقت تو است که آن نفس ناطقه تست یعنی زبان چشنده نیست صفحه : 580

بلکه نفس چشنده است و گمان می رود که زبان می چشد منتهی اینکه نفس چشنده است در این موطن . بلکه بدقت تأمل کنی نفس چشنده است در خیال این موطن و علی التحقیق تمام ادراکات بعلم حضوری است حتی ادراکات بمحسوسات . و اگر اهل اشارتی روایات وارده در سرازیری قیر و فشار قبر و مسائله در قبر و دیگر اموری که همه بقبر اسناد مییابد از این قبیل بدان یعنی آن فشار و احوال دیگر بر حقیقت شخص وارد است که ادراکات او است ولی در تمثیل خود آنهمه را در قبرش می بیند یعنی آنچه همه را در عالم قبرش مینگرد اما قبر او یعنی قبر مربوط به شخص او که متمثل و متحقق در صقع نفس او است که در وعاء ادراک او است , که اگر چنانچه زنده ای را با او در این قبر خاکیش بگذارند این زنده هیچیک از آن احوال و احوال را نه میبیند و نه میشنود زیرا این قبر ظرف عذاب یا ثواب مرده نیست بلکه ظرف ثواب و عقاب را در قبر خودش می بیند و یا اگر مؤمن و کافری هر دو را در يك قبر بگذارند برای آن قبرش روضه من ریاض الجنة است و برای این قبرش حفرة من حفر النار است چون قبر هر يك جدا است اگر چه هر دو در يك قبرند . نکته : النفس الانسانیة لیس لها مقام معلوم فی الهوية و لا لها درجة معينة فی الوجود کسائر الموجودات الطبيعية و النفسية و العقلية التي کل لها مقام معلوم , بل النفس الانسانیة ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشانات سابقة و لاحقة و لها فی کل مقام و عالم صورة أخرى (اسفار صدرالمتهین ص ج) . نکته : نفس ناطقه مجرد است چنانکه براهین قاطعه مبرهن است و نفس من حیث هی مدرک کلیات است و مشاهدات را چه از خارج و چه از داخل که صور متمثله در لوح حس مشترکند بی آلت حس ادراک نمی کند پس جمیع تمثلات نفس به آلت حس ادراک می شود و این آلات قوای نفس اند نه اعضا و جوارح که محل و موضع قوی اند مثلاً قوه سامعه آلت نفس است نه طبله گوش و احادیث متکثره

صفحه : 581

در تمثیل صفات بعد از انتقال از این نشأه بصور گوناگون که از آن بعضی به تجسم اعمال و بعضی بتجسد اعمال تعبیر کرده اند و در حقیقت معنی آن تمثیل اعمال است , از فریقین روایت شده است و برهان هم قائم است که قوی فروغ و شاخه های يك شجره طیبه بنام روح انسانی اند که اصلها ثابت و فرعها فی السماء توتی اکلها کل حین باذن ربها اعنی النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قدانطوی این نکته را بشکاف تالب لباب آنرا دریایی .

نکته : دوزخی دوزخ را با خود می برد .

نکته : الکمالات و الخیرات کلها نور و اکمل الانوار معرفة الله سبحانه الله نور السموات و الارض .

نکته : التحقیق ان النفس حامله للبدن و لاینوده حمله و حفظه لالبدن حامل لها کما یظنه المحجوبون و بعبارة أخرى البدن فی النفس لابلعکس بل البدن قائم بلنفس و ذلك ان البدن مرتبة نازلة للنفس و الانسان شخص واحد ممتدمن السماء الی الارض , سمانه یلی ربه و ارضه یلی الخلق و ما بینهما مراتبه و الله من ورائهم محیط . نکته : اتحاد عاقل بمعقول بلکه اتحاد مدرک بمدرک مطلقاً مبرهن است و در آن دغدغه ای نیست و منازع مکابر عقل خود است . همانطور که غذای مادی جسمانی با اکل متحد میگردد که آب و نان مثلاً جزء بدن اکل میشود و خود بدن میگردد که اتحاد اکل بمأکول است همچنین غذای روحانی که طعام عقل است و آن علوم یقینی و معارف حقه و اعمال صالحه است جزء اکل که نفس ناطقه است میگردد و خود آن میشود و در اینجا هم اتحاد اکل بمأکول است پس بطور تعمیم اتحاد اکل بمأکول شامل هر دو قسم است .

نکته : قرآن صورت کتیبه انسان کامل است و عالم صورت عینی حقیقت وی .

نکته : آنچه در احوال و اطوار سالک در خواب و بیداری عاندش صفحه : 582

میشود میوه هایی است که از کمون شجره وجودش بروز می کند . نکته : هر اسمی از اسماء الله تعالی را که تعقیب کنی سلطان آن اسم بر تو مستولی میشود و آثار وی در تو متجلی .

نکته : وقتی انسان نیت کسی کرده است باتحاد مدرک بمدرک آن کس است و انا این شخص انا همان کس است و چون توجهش را به آن کس تمرکز دهد و در توجهش تعمق کند بامثال آن کس که وعاء برزخی حقیقت او است محشور خواهد شد که يتمثل له بشرا سويا و کلید آن انصراف از نشأه مادی است . نکته : قال رسول الله صلى الله عليه و آله : انا مدينة الحكمة و هي الجنة و انت يا على بلبها فكيف يهتدى المهتدى الى الجنة ولا يهتدى اليها الا من بابها (مجلس 61 كتاب امالي ابن بابويه رحمه الله) در این حدیث شریف رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم فرمود که حکمت همانا بهشت است پس و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا که جان او بهشت است و بهشت در السلام است لا لغو فيها ولا تأتيم و یکی از اسماء الله تعالی حکیم است و افعال و اقوال حکیم هم حکیم است که کل يعمل على شاكلته قرآن مجید حکیم است پس و القرآن الحكيم پس قرآن بهشت است و بهشت آفرین و آیات او همه حکمت است امام اول علیه السلام در وصییش به پسرش ابن حنیفه فرمود چنانکه صدوق رحمه الله در من لا یحضر آورده است و امام هفتم علیه السلام به حفص بن غیاث چنانکه کلینی قدس سره در باب فضل قرآن کافی روایت کرده است : ان درجات الجنة على قدر آيات القرآن يقال له اقرأ تورا .

نکته : ورد فی بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية انه قال سبحانه يا ابن آدم خلقتك للبقاء و انا حي لا اموات اطعنى فيما امرتك و انتة فيما نهيتك اجعلك مثلى حيا لاتموت و ورد ايضا عن صاحب شریعتنا صلى الله عليه و آله فی صفة اهل الجنة انه یأتى اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم لثابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا صفحة : 583

فی الكتاب من الحي القيوم الذى لا يموت الى الحي القيوم الذى لا يموت اما بعد فانى اقول للشئى كن فيكون و قد جعلتك اليوم تقول للشئى كن فيكون فهذا مقام من المقامات التى يصل اليه الانسان بالحكمة و العرفان و هو يسمى عند اهل الله بمقام كن كما ينقل عن رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم بمقام فوق هذا يسمى بمقام الفناء فى التوحيد المشار اليه بقوله تعالى فى الحديث القدسى فاذا احببت كنت سمعه الذى به يسمع و بصره الذى به يبصر . الحديث (اول الهيات اسفار صدر المتالهيين) . نکته : انسان كامل چون جامع مراتب كونه و الهية و حد مشترك بين هر دو است باعتبار اول اظهار نياز و عبوديت مى كند و مى گوید انا عبدك الهى و ربى من لى غيرك و باعتبار ثانی مى گوید ما چنین كنيم و چنان نماييم چنانکه در خطبه های حضرت اميرالمؤمنين على عليه السلام است : تقدير به يك ناقه نشانيد دو محمل

ليلاى حدوث تو و سلمای قدم را

نکته : در آیه 55 سوره عنكبوت حق جل و على فرمود ان جهنم لمحيطة بالكافرين که جمله اسمیه آورد و نفرموده ان جهنم تحيط مثلا . دقت کن تا چیز بفهمی .

نکته : در لیالی قدر قرآن بسر کن نه قرآن بسر که اولی جوهر ذات تو گردد و دومی خارج از گوهر تو است . نکته : قرآن معاد انسان است تدبر کن تا برسی افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها (محمد 25) . نکته : هر کسی زارع و مزرعه خود است و نیت و علوم و اعمالش بذرهایش بنگر تا در مزرعه خویش چه کاشتی و در قول رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم الدنيا مزرعة الاخرة . و در کلام اميرالمؤمنين صفحة :

584

عليه السلام بحارث همدانی انت مع من احببت و نظائر اینگونه احادیث صادر از اهل بیت عصمت و وحی دقت کن . و عبارت دیگر هر کسی سفره خود و مهمان سفره خود است .

نکته : شجره طوبی صورت تمثیل ایمان است که اصلها ثابت فی قلب الخاتم و فرعها فی السماء توتی اكلها كل حين باذن ربها و هر مؤمن بالله شاخه ای از آن شجره طوبی است چه بحسب زمان قبل از آن حضرت و چه بعد از آن و چه با آن و بالجمله شاخه های آن صورت ارتباط ایمانی هر مؤمن است بخاتم . ثقة الاسلام کلینی رضوان الله تعالی علیه در باب المؤمن و علاماته و صفاته از اصول کافی باسنادش از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که قال اميرالمؤمنين عليه السلام طوبى شجرة فى الجنة اصلها فى دار النبى صلى الله عليه و آله وسلم و ليس من مؤمن الا و فى داره غصن منها لا يخطر على قلبه و شهوة شى الا اتاه به ذلك و لو ان راکبا سار فى ظلها مائة عام ما خرج منه , و لو طار من اسفلها غراب ما بلغ اعلاها حتى يسقط هر ما الافى هذا فارغبوا .

امام علیه السلام در ذیل بیان شجره طوبی معقول را بحسوس تشبیه کرد تا عظمت این شجره طوبی معلوم گردد . جناب فیض در وافى ص 37 ج 3 افاده فرمود که : تاویل طوبی العلم فان لكل نعیم من الجنة مثالا فى الدنيا و مثال شجره طوبی العلوم الدينية التى اصلها فى دار النبى الذى هو مدينة العلم و فى دار كل مؤمن غصن منها و

انما شهوات المؤمن و مثوباته في الآخرة فروع معارفه و أعماله الصالحة في الدنيا فان المعرفة بذر المشاهدة و العمل الصالح غرس النعيم الا ان من لم يذوق لم يعرف و لا يذوق الا من أخلص دينه لله و قوى إيمانه بالله بأن يتصف بصرفات المؤمن . و در اسفار (ج 4 ط 1 ص 202)
این حدیث شریف در امالی ابن بابویه و تحف العقول ابن شعبه و دیگر جوامع روایی فریقین بوجه عیدیه روایت شده است .

نکته : جسم اگر بخواهد صورتی دیگر بگیرد حتما باید صورت صفحه : 585
خود او بکلی زایل شود تا صورت دوم را بپذیرد مثلا آب هوا شود و یا هوا آب گردد . و نیز اگر بر فلزی و یا جسم دیگری مثلا مومی و چوبی و لاکی نقشی رسم نموده ایم و نامی حک کرده ایم اگر در همان جهت که نقش دارد نقش و نام دیگر بخواهد بپذیرد باید نقش اولی بکلی باطل شود تا دومی خوانا گردد اما حقیقتی که بنام روان و جان و عقل و نفس ناطقه و روح و قلب و از این قبیل اسماء در ما وجود دارد صور حقائق در او منقش می شود بدون اینکه صورت اولی زایل گردد و یا صور در هم و بر هم و مختلط گردند پس این حقیقت و رای جسم و جسمانی است و از عالم و رای طبیعت است و از اینجا روشن میشود معنی کریمه و کل انسان الزمنا طاهره فی عنقه و نخرج له يوم القيمة کتابا یلقیه منشورا اقرأ کتابك کفی بنفسك اليوم عليك حسیبا (15 و 16 سوره بنی اسرائیل) و نیز روشن میشود معنی کریمه و وضع الکتاب فتری المجرمین مشفقین مافیة و یقولون یا یلینا ما لهذا الکتاب لایغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصاها و وجدوا ما عملوا حاضرا و لایظلم ربک احدا (الکهف آیه 48) و بخصوص در ذیل آیه اخیر که فرمود و وجدوا ما عملوا حاضرا دقت بسزا شود تا دانسته شود که علم و عمل عرض نیستند بلکه جوهرند و هر دو عین حقیقت گوهر انسان میشوند . نکته : نفس انسانی مستعد قبول علم از جواهر عقول می کند و هیچ حجابی از جانب آنان نیست حجاب از قابل است چون حجاب مرتفع شود و نفس بصفت تخلیه متصف شود مقام تخلیه که متحلی شدن به حقائق انوار ملکوتیه است برای او حتم است :

سعدی حجاب نیست تو آینه پاک دار

زنگار خورده چون بنماید جمال دوست

و نفس انسانی چون به نیروی علم و نور حضور و مراقبت قوی شد صفحه : 586
حواس وی را بمدرکات خود مشغول نتواند گردانید که در حال بیداری وی را افاضات علمی چنان حاصل شود که دیگران را در خواب بلکه چون نفس قوی شود رؤیا گم گردد که حسن بن علی بن شعبه حرانی رضوان الله تعالی علیه در کتاب شریف تحف العقول از حضرت رسول صلی الله علیه و آله وسلم روایت کرده است که قال صلی الله علیه و آله : لایحزن احد کم ان ترفع عنه الرؤیا فانه اذا رسخ فی العلم رفعت عنه الرؤیا (ص 50 کلمه 124) و سرش این است که حالا در بیداری می بینید .

داستان اسکندر و دستور نقاشی دادن و نقاشان چین و ختن احضار شدن که پرده ای آویختند و رنگهای مختلف ریختند نقاشان ختن نقوش زیبا طرح کردند و هنر بخرج دادند ولی استادان چینی در مدت یکسال دیوار مقابل را صیقل می زدند پس از آنکه پرده برداشته شد آنچه نقاشیهای زیبا بود که در نتیجه زحمات طاقت فرسای یکساله حاصل شده بود در دیوار مقابل به بهترین صورت مینمود مثل نفس با کسب فنون و تزکیت است .
نکته : بدل شدن صورت باطن انسان بصورت حیوانات را که براهین عقلی و نقلی بر آن قائم است در اصطلاح اهل معرفت تناسخ ملکوتی گویند این معنی حقیقتی است که بنام تناسخ است و اصلا تناسخ نیست با تناسخ باطل این نشأه که فقط اشتراك در لفظ دارند اشتباه نشود .

نکته : هر يك از اخلاق فاسده شاخه ایست از شاخه های درختهای دوزخی و هر کس متصل بشاخه ای از آن شاخه ها باشد بالاخره بدوزخ خواهد رسید . از این جهت که آن اخلاق ملکه و رنگ ثابت او شده است بلکه در ذاتش فرو رفته ، بلکه با وی یکی گردیده پس ذاتش فرعی و شاخه ای از دوزخ است که منتهی به آن خواهد شد .

مادر فرزند جویای وی است

اصلها مر فرعها را در پی است

صفحه : 587

هر کسی کور است امه هاویه

هاویه آمد مر او را زاویه

(منتهی ملای رومی) در حدیث از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است السخاء شجرة في الجنة فمن كان سخيا أخذ بغصن منها فلم يترکه ذلك الغصن حتی یدخله الجنة , و الشح شجرة في النار فمن كان شحیحا أخذ بغصن من اغصانها فلم يترکه حتی یدخله النار .

نكته : منزلت انسان كامل با ديگر افراد انسان بمنزلت افراد انسان با انواع حيوانات است .
نكته : هيچ كتابى را در اثبات بودن حجت قائم در هر عصرى بهتر از قرآن نيافتم انى جاعل فى الارض خليفة .
نكته : الامامة تنمة للنبوّة و استمرار لها .

نكته : ما من شى الا و من شأنه ان يصير معقولا اما بذاته و اما بعد عمل تجريد (ص 311 ج 1 اسفار) ان جميع الموجودات الطبيعية من شأنها ان تصير معقولة اذ ما من شى الا و يمكن ان يتصور فى العقل اما بنزعه و تجريده عن المادة و اما بنفسه صالح لان تصير معقولة لابعمل من تجريد و غيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل (ص 307 ج 1 اسفار) شأن الموجودات كلها ان تعقل و تحصل صور تلك الذات يعنى ذات النفس الناطقة الانسانية و هذا من كلام المعلم الثانى فى رسالته فى اطلاقات العقل (ص 305 اسفار ج 1) فاذا حصلت معقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم اذ عدت من حيث هى معقولات فى جملة الموجودات (من كلام الفارابى فى تلك الرسالة ص 305 ج 1 من الاسفار) بنا برين انسانى مظهر تام علم آدم الاسماء كلها , و كل شى احصيناه فى امام ميبين شود و خليفة الله و سلطان عالم ارضى گردد كه از آن تعبير به انسان كامل و امام مى كنند كه صاحب ولايت تكوينيه مطلقه الهيه است خيلى روشن است . خلاصه اين

صفحة : 588

نكته اين كه : انسان را شانيت است كه عالم بهمه اشياء شود و همه اشياء را شانيت است كه م علوم انسان گردد پس اگر انسانى حائز حقائق همه اسماء شود امكان دارد .

نكته : دين متن مسير تكاملى انسان و نظام اجتماع انسانى است . نكته : قال لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي و لوجننا بمثله مددا (آخر سورة كهف) و لو ان ما فى الارض من شجرة اقلام و البحر يمدّه من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم (لقمان آيه 28) . و فى مادة ج م ع من مجمع الطريحي و فى الحديث اعطيت جوامع الكلم يريد به القرآن الكريم لان الله جمع بالفاظه اليسيرة المعانى الكثيرة حتى روى انه قال ما من حرف من حروف القرآن الا وله سبعون الف معنى . و منه فى وصفه صلى الله عليه و آله وسلم كان يتكلم بجوامع الكلم يعنى انه كان يتكلم بلفظ قليل و يريد المعانى الكثيرة . و فى كتاب فضل القرآن من الكافى (446 ج 2 من المعرب) باسناده عن الزهري قال سمعت على بن الحسين عليه السلام يقول آيات القرآن خزائن فكما فتحت خزائنه ينبغى لك ان تنظر ما فيها .

و فى الفصل السادس عشر من قوت القلوب فى معاملة المحبوب لابي طالب المكي رحمه الله (ص 103 ج 1) قال ابن مسعود من اراد علم الاولين و الاخرين فليثور القرآن . و فى ذلك الفصل منه ايضا (ص 100) قال جعفر بن محمد الصادق عليه السلام و الله لقد تجلى الله عزوجل لخلقه فى كلامه ولكن لا يبصرون . انتهى .
اقول نقل كلامه عليه السلام هذا , العارف العلامة القيصرى فى اوائل شرحه على الفص النوحى من الفصوص للشيخ الاكبر محيى الدين (ص 129 من الطبع الناصرى) . و كذا المولى العلامة عبدالرزاق القاسانى فى تأويلاته كما فى آخر كشكول العلامة البهائى (ص 625 من طبع 1) . و كذا نقله الشيخ الاكبر محيى الدين فى مقدمة تفسيره (ص 4 ج 1) . و كذا روى قريبا منه ثقة الاسلام

صفحة : 589

كلىنى فى روضة الكافى باسناده عن آدم اولياء الله ولى الله الاعظم امير المؤمنين على عليه السلام فى خطبة خطب بها فى ذى قار حيث قال عليه السلام : فتجلى : لهم سبحانه فى كتابه من غير ان يكونوا رأوه (ص 271 من الرحلى) . و اتى بها الفيض المقدس فى الوافى (ص 1422) و قد نقلنا نحن فى شرح نهج البلاغة (ص 19 ج 1) و راجع الى رسالتنا فى لقاء الله تعالى (ص 213 ج 5 من شرحنا على نهج البلاغة) . و فى قوت القلوب ايضا (ص 105) قال بعض علماننا لكل آية ستون الف فهم و ما بقى من فهمها اكثر .
و فيه ايضا عن امير المؤمنين على عليه السلام : لوشنت لاوقرت سبعين بعيرا من تفسير فاتحة الكتاب .
و فيه ايضا (ص 107 ج 1) خصوص العارفين من المحبين و الخالصين اطعوا على السر و أوقفوا على الخبر فكانوا مقربين شاهدين] (ان للقرآن ظهرا و بطنا وحدا و مطلقا) [قال فنقول : فظهره لاهل العربية , و باطنه لاهل اليقين , وحده لاهل الظاهر , و مطلع لاهل الشراف و هم العارفون المحبون . و الخائفون اطعوا على لطف المطلع بعد ان خافوا هول المطلع , فاودعوا السر عند مقام امين , و أوقفوا على الخبر فى حال مكين , فكانوا لديه مقربين , اذكانوا به شاهدين . و قال النبى صلى الله عليه و آله وسلم : [يرى الشاهد ما لا يرى الغائب فمن حضر شهد و من شهد وجد و من وجد وجد و من وجد عزز , و من غاب عمى , و من عمى فقد , و من فقد نسى و من نسى فقد نسى] . و قد قال الله عزوجل : كذلك آياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى (طه 127) .

و قد حرر بعض الاعلام ما افاده صدر المتالهيّن فى المقام , تحريرا حسنا بقوله :
اعلم ان للقرآن مقامات من أعلى مراتب الوجود الى انزلها فانه فى مرتبة الهوية الالهية علمه تعالى سبحانه

متحد معه و اذا ظهر فأول نشأة ظهوره و تنزله عن الذات المقدسة عالم المشية فهو هي

صفحه : 590

و تعينها بالعقول و غيرها تنزلاته الاخرى حتى أن عالم الملك باجمعه علمه النازل و القرآن المنزل و انزل مراتبه الصوت و لذا سمي علمه النازل قرآنا كما قال انا انزلنا عربيا و انزل منه نقشه و كتبه و تمام مراتبه محترم في عالمه و مرتبته . انتهى (اسفار ج 3 ط 1 ص 102) . و في من لا يحضره الفقيه (ص 65 م 14 من الوافي) قال اميرالمؤمنين عليه السلام في وصيته لابنه محمد بن الحنفية رضي الله عنه و عليك بتلاوة القرآن (بقرانة القرآن خ ل) و العمل به ولزوم فرائضه و شرائعه و حلاله و حرامه و امره و نهيه و التهجد به و تلاوته في ليك و نهارك فانه عهد من الله تعالى الي خلقه فهو واجب على كل مسلم ان ينظر كل يوم في عهده ولو خمسين آية و اعلم أن درجات الجنة على عدد آيات القرآن فاذا كان يوم القيمة يقال لقارى القرآن اقرأ و ارق فليكون في الجنة بعد النبيين و الصديقين ارفع درجة منه .

و في كتاب فضل القرآن من الكافي باسناده عن يونس بن عمار قال قال ابو عبدالله عليه السلام ان الدواوين يوم القيمة ثلاثة : ديوان فيه النعم , و ديوان فيه الحسنات فيقابل بين ديوان النعم و ديوان الحسنات فستغرق النعم عامة الحسنات و يبغى ديوان السيئات فيدعى بابين آدم المؤمن للحساب فيتقدم القرآن أمامه في احسن صورة فيقول يا رب انا القرآن و هذا عبدك المؤمن قدكان يتعب نفسه بتلاوتي و يطيل ليله بترتيلي و تفيض عيناه اذا تهجد فارضه كما أرضاني . قال فيقول العزيز الجبار عدي ابط يمينك فيملاها من رضوان الله العزيز الجبار و يملا شماله من رحمة الله ثم يقال هذه الجنة مباحة لك فاقرأ و اصعد فاذاقرأ آية سعد درجة . و فيه ايضا باسناده عن حفص قال سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول لرجل : أتحب البقاء في الدنيا ؟ فقال : نعم . فقال ولم ؟ قال لقراءة قل هو الله أحد . فسكت عنه فقال له بعد ساعة : يا حفص من مات من اوليانا و شيعتنا ولم يحسن القرآن علم في قبره ليرفع الله به من درجته فان درجات الجنة على قدر آيات القرآن يقال له اقرأ و ارق فيقرأ ثم

صفحه : 591

يرقى . الحديث .

و فيه ايضا باسناده عن يعقوب الاحمر قال قلت لابي عبدالله عليه السلام : ان على ديننا كثيرا و قد دخلنى ما كان القرآن يفلت منى فقال : ابو عبدالله عليه السلام : القرآن القرآن ان الاية من القرآن والسورة لتجيبى يوم القيمة حتى تصعد الف درجة يعنى في الجنة فيقول لو حفظتني لبلغت بك ههنا . و فيه ايضا باسناده عن الزهري قال سمعت علي بن الحسين عليه السلام يقول : آيات القرآن خزائن فكلما فتحت خزانة ينبغى لك ان تنظر ما فيها . پس در آيات قرآنى كه خزائن الهيه اند سير كن تا ببيني كه درجات بهشت چه اندازه است كه مى رسي بجايى كه مى بينى درجات بهشت بى اندازه است . و فى امالى الصهوق قدس سره الشريف قال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم لعلى بن ابى طالب يا على انا مدينة الحكمة و هى الجنة و انت بابها الحديث پس حكمت بهشت است و من يوت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا (بقره 269) و خداوند متعال حكيم است و قرآن كريم حكيم است يس و القرآن الحكيم و انسان كامل قرآن ناطق است و قرآن را مراتب است و درجات قرآن بهشت است اقرأ و ارق .

راقم سطور : حسن بن عبدالله طبرى معروف به حسن زاده آملى گويد : اين تاليف گرانمايه در حلقه درس و بحث تنى چند از دوستان فاضل و ياران صاحبديل , در آمل در شب دوشنبه چهاردهم جمادى الاولى سنه هزار و سيصد و نود و دوم هجرى قمرى برابر با پنجم تيرماه هزار و سيصد و پنجاه و يك هجرى شمسى شروع , و در شب پنجشنبه پنجم شوال المكرم سنه هزار و سيصد نود و شش هجرى قمرى مطابق هشتم مهر ماه هزار و سيصد و پنجاه و پنج هجرى شمسى به پليان رسيد .

دعويهم فيها سبحانك اللهم و تحيتهم فيها سلام و آخر دعويهم ان الحمد