

تصحیح و مقدمه رساله‌ی وحدت وجود نگاشته عبدالعلی انصاری^۱

احمد کفاش تهرانی^۲، حسن ابراهیمی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۳/۹ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۲/۴/۱۷)

چکیده

وحدت وجود، عالی‌ترین شکل توحید و محور مسائل و مباحث عرفان نظری است. عرفان نظری به شکل مدون و منسجم از زمان محی‌الدین بن عربی در سده‌ی هفتم ق شکل گرفت. از آن زمان تا کنون عده‌ی بسیاری، هم به منظور اثبات و هم به منظور رد کردن وحدت وجود، رساله‌ها و کتاب‌هایی نگاشته‌اند. یکی از افرادی که در این رابطه دست به قلم برده و در صدد اثبات و رد ایرادات و اشکالات وارده به این اصل اساسی عرفان نظری بر آمده است، عبدالعلی محمد بن نظام الدین محمد انصاری از دانشوران طراز اول حنفی مذهب هند در سده‌ی دوازدهم ق است. وی به پیروی از انگاره‌های ابن عربی در پی تبیین وحدت وجود و توجیه کثرات و تعینات آن برآمده است. این نوشتار ضمن بیان درون مایه‌ی این رساله، به تصحیح آن به شیوه‌ی قیاسی پرداخته تا از رهگذر آن، مرجعی در عرفان به ویژه یکی از مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مباحث آن یعنی وحدت وجود، پیشکش و پژوهشگران حوزه عرفان قرار گیرد.

کلید واژه‌ها: عبدالعلی انصاری، وحدت وجود، شریعت، تعیین اول، تعیین ثانی، رساله‌ی وحدت وجود.

۱. برگرفته از پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد.

۲. نویسنده‌ی مسؤول، دانش آموخته‌ی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران:

ahmadrezatehrani@yahoo.com

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.

مقدمه

عبدالعلی انصاری در سده‌ی دوازدهم ق یعنی تقریباً بیش از یک سده پس از ملاصدرا می‌زیسته است. در آن زمان، برخی آثار ملاصدرا در هند مطرح بوده است، با این حال، او بیش از آنکه فیلسوف باشد و مشرب فلسفی ملاصدرا را داشته باشد، وابسته به مکتب عرفانی ابن عربی است. این از آن روست که در هند تقریباً پس از هفتاد سال پس از ملاصدرا، فردی به نام نظام الدین لکهنوی (پدر عبدالعلی انصاری) برای تحصیلات طالبان علوم دینی اهل سنت برنامه‌ای تهیه کرد که این برنامه تا بیش از دو قرن، برنامه‌ی درسی حوزه‌های هند واقع شد. در این برنامه درسی، یکی از مهمترین کتابها، کتاب شرح هدایه/حکمة ملاصدرا بود (ثبوت، ۱۰۱-۱۰۲). اهمیت این کتاب در حوزه‌های هند تا اندازه‌ای است که شمار حاشیه‌ها و تعلیقه‌های نگاشته شده بر این رساله در هند، بیش از ۲۰ برابر شمار شرح‌ها و تعلیقاتی است که در ایران بر آن نوشته شده است (همانجا). از سوی دیگر، در این شرح، صدرا از پرداختن به انگاره‌های اشراقی و عرفانی و دینی خود چشم‌پوشی کرده و صرفاً شرحی متناسب با متن و به شیوه حکیمان مشائی نگاشته است. با این مقدمه کوتاه، شاید بتوان حدس زد که چرا افرادی مثل عبدالعلی انصاری همچنان به شیوه‌ی عرفانی صرف و به دور از استدلالهای فلسفی، به بحث درباره‌ی وحدت وجود پرداخته‌اند. چرا که با تکیه بر مبانی فلسفه مشائی، هیچگاه نمی‌توان به نظریه‌ی وحدت وجود نزدیک شد. پس شاید بتوان دو دلیل مطرح کرد که به خاطر آنها، جریانی که در میان پیروان ملاصدرا در ایران به وجود آمد و منجر به حاکمیت حکمت متعالیه در میان ایرانیان و صبغهی فلسفی پیدا کردن مباحث عرفان نظری و ظهور افرادی همچون آقا محمدرضا قمشه‌ای‌ها و اخلافش شد، ولی در حوزه‌های هند چنین اتفاقی نیفتاد را چنین بیان داشت: ۱- عدم آشنایی عالمان هندی با نوشته‌های اصلی حکمت متعالیه. ۲- گرایشهای شدید و متعصبانه سنی‌های هند. در توضیح مورد اخیر باید گفت: در حکمت متعالیه گرایشهای اشراقی و عرفانی و نشانه‌های شیعی‌گری بسیار وجود دارد. از سویی، هم برنامه‌های حوزه‌های هند به وسیله شخصیتی ریخته شد که از پرورش یافتگان و دانش‌آموخته‌گان عصر اورنگ زیب بود و نخستین حوزه‌ای هم که این برنامه در آن عملی گردید، فرنگی محل بود، در همان ساختمانی که اورنگ زیب به خانواده‌ی قطب الدین انصاری (پدر نظام الدین انصاری) بخشید. می‌دانیم که اورنگ زیب فردی بس متعصب و سخت‌گیر و ضد شیعی بوده است.

پس بجاست که در چنین برنامه‌ای از وجود نوشته‌های اصلی حکمت متعالیه چیزی به چشم نخورد تا چنان گرایشهای اشراقی و شیعی‌گری در میان طالبان دینی به وجود نیاید (همانجا).

با این وجود، افرادی همچون عبدالعلی انصاری چه از لحاظ روشی و چه از لحاظ محتوایی تا حدودی به ملاصدرا نزدیک شده و از آن سود جست‌اند. برای نمونه، در مورد تعارض و جدایی میان عقل و نقل (شریعت) و عرفان به دیدگاه ملاصدرا بسیار نزدیک شدند.

شرح حال نویسنده

ابوالعیاش عبدالعلی محمد بن نظام الدین محمد بن قطب‌الدین انصاری لکهنوی، ملقب به بحر العلوم، از دانشوران بزرگ حنفی مذهب هند در قرن دوازدهم است. پدرش ملا نظام‌الدین از خانواده‌های «فرنگی محل»^۱ لکهنو و پایه‌گذار «درس نظامی»^۲ بود. نسب وی را به خواجه عبدالله انصاری می‌رسانند، و از طریق خواجه به ابو ایوب انصاری، صحابی بزرگ رسول (ص) می‌رسند. یکی از بازماندگان خواجه از هرات به هند آمده و نسل بعد از او در شهر سهالی، در نزدیکی لکهنو، اقامت گزیدند. خانواده‌ی آنها در عهد اورنگ زیب به فرنگی محل نقل مکان کردند. ملا قطب‌الدین (۱۰۳۵ق) جد عبدالعلی و پدرش نظام‌الدین (۱۱۶۱ق) هر دو از عالمان نامداری بودند که موجب آوازه‌ی خانواده‌ی خود در هند شدند و چندان دانشمند از این خاندان برخاستند که گفته‌اند: «در تمامی هندوستان این چنین خاندان که در آن علم موروثی - ابا عن جد - باشد یافت نمی‌شود».

عبدالعلی در ۱۱۴۴ق در لکهنو زاده شد. نزد پدرش تحصیل کرد و در هفده سالگی دوره‌ی تحصیلات اسلامی را نزد او به پایان برد. زنجیره‌ی استادانش از راه پدر با چند میانجی به جلال‌الدین دوانی و دیگر دانشوران ایران می‌رسد. پس از مرگ پدر، نزد

۱. نام کاخی با شکوه بود که یک بازرگان فرنگی - فرانسوی در لکهنو بنا کرد (و بدین لحاظ به فرنگی محل نامیده شده) و محمد اورنگ زیب امپراتور مغول، آن را به فرزندان قطب‌الدین انصاری (پدر نظام‌الدین انصاری و جد عبدالعلی) بخشید.

۲. با دوام‌ترین برنامه‌ی تحصیلی برای حوزه‌های علمی - دینی اهل سنت هند است؛ که بیشتر دانشمندان هند در سه سده‌ی گذشته مطابق این برنامه تعلیم یافته‌اند. این برنامه نخستین بار در حوزه فرنگی محل لکهنو به اجرا درآمد.

کمال‌الدین سَهْأَلَوِی فتحپوری (د ۱۷۵۵ق)، شاگرد پدرش، به آموختن ادامه داد و مدتی بعد کار آموزگاری و نویسندگی را در لکهنو آغاز کرد.

در پی رخداد و سوء تفاهمی که منجر به رنجش شیعیان اوده شد، لکهنو را ترک کرد و به شاهجهانپور رفت و بیست سال در آنجا اقامت گزید، سپس به رامپور رفت و چهار سال هم در آنجا ماند. پس از آن، منشی صدرالدین بردوانی از او دعوت کرد که به مدرسه بهار (بنگال) برود و سپس به دعوت نواب والجاه محمدعلی خان گرناتکی (د ۱۲۱۰ق)، به همراه ۶۰۰ تن از «رجال علم»، به مدرس رفت. نواب لقب «ملک العلماء» را به او بخشید؛ برایش مدرسه‌ای ساخت و برای او و همراهان و شاگردانش وظیفه مقرر کرد. جانشینان نواب، تا پایان حکومت والجاهیان و استقرار سلطه‌ی انگلیس در مدرس، همان عنایت را در حق وی مبذول می‌داشتند و حقوق ماهانه‌ی او و دیگر مدرّسان و طلاب مدرسه را همچنان می‌پرداختند. بحرالعلوم در ۱۲ رجب ۱۲۲۵ق در مدرس درگذشت و در همانجا، کنار مسجد والجاهیان، مدفون شد.

بحرالعلوم در فقه و اصول و حکمت متخصص بود. پدرش علوم دینی و عرفان را به او آموخته بود و عملاً او را به شاخه‌ای از طریقه‌ی قادریه، منشعب از شاه عبدالرزاق بآنسوی، وارد کرده بود. بحرالعلوم به مکتب عرفانی ابن عربی وابسته بود و به بیانات شیخ، چنانکه در فصوص و فتوحات آمده است، ایمان کامل داشت. در واقع هدفش از نوشتن شرح مثنوی مولوی رومی، توضیح اسرار مثنوی در پرتو آرای ابن عربی است. افزون بر این، شرحی نیز بر بخشی از فصوص (یعنی «الفصّ النّوحی») نوشته است.

او بیشتر عمرش را به آموزش و نوشتن گذراند و به سبب گستردگی دانش و بینش انتقادی، بر همه‌ی معاصران برتری یافت و در ایشان تأثیر ژرفی به جای گذاشت تا آنجا که برخی او را از نوایح سده‌ی دوازدهم ق برشمرده‌اند و نیز به گفته دکتر ثبوت «همین لقب (بحرالعلوم) حاکی از اهمیت او دارد و ظاهراً عالم‌ترین فردی است که این حوزه (فرنگی محل) به خود دیده و محققان هند او را برای خود، همسنگ ابن خلدون شمرده‌اند» (ثبوت، همانجا).

آثار و تألیفات

آثار بحرالعلوم بیشتر، شرح و تحشیه‌ی متون علمای دیگر است. به سبب گستردگی نوشته‌ها او در علوم مختلف آن را در چهار طبقه قرار می‌دهیم:

۱- فقه و اصول فقه:

- *فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت*: مسلم الثبوت کتابی است از محب الله بهاری در اصول فقه که عبدالعلی انصاری آن را شرح کرده است. این کتاب معروف‌ترین کتاب بحرالعلوم است.

- *تنویر المنار*: شرح کتاب *منار الانوار* حافظ‌الدین نسفی است در اصول فقه.
- *رسالة الارکان الاربعة فی العبادة (رسائل الارکان)*: کتابی است در فقه حنفی.
۲- کلام:

- حاشیه بر شرح میر سید شریف جرجانی بر *مواقف قاضی عضد ایجی*
- حاشیه بر شرح *العقائد دوانی*

- *رسالة التوحید الکافیة للصوفی المتقی* به فارسی

۳- فلسفه و منطق:

- شرح *سلم العلوم*: سلم العلوم کتابی است از محب الله بهاری در منطق
- *الحاشیة علی الصدر*: حاشیه‌ای است بر شرح ملاصدرا بر *هدایة الحکمة* ابهری (در هند، نام صدرا با نام کتاب او (حاشیه بر *هدایة الحکمة* ابهری) یکی گرفته می‌شود).
- *الحاشیة علی الحاشیة الزاهدیة الجلالیة*: حاشیه‌ای است بر حاشیه میر زاهد هروی به شرح جلال‌الدین دوانی بر *تهذیب المنطق* تفتازانی در منطق.
- *الحاشیة علی الحاشیة الزاهدیة القطبیة*: حاشیه‌ای است بر حاشیه میر زاهد بر رساله قطب‌الدین رازی در تصور و تصدیق.

- *تعلیقات علی الافق المبین*: تعلیق‌های است بر کتاب *الافق المبین* میرداماد
۴- عرفان:

- شرح *مثنوی مولوی روم*: شرحی است عرفانی بر *مثنوی معنوی* مولوی در پرتو آراء ابن عربی.

- شرح *فص نوحی* از کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی
- رساله در باب وحدت وجود (رساله‌ی حاضر نک: میرآقاسی)

گزارش محتوای رساله

نویسنده رساله‌ای در باب وحدت وجود به عربی نگاشته است؛ اما به دلیل درخواست فردی به نام ابو انورالدین خان بهادر، تصمیم می‌گیرد رساله‌ای در همین باب به زبان

فارسی نیز بنگارد (رساله‌ی حاضر). رساله با تمایز نهادن میان مفهوم و مصداق وجود آغاز می‌شود و بیان می‌دارد که ذات واجب، نفس وجود و مصداق آن است و کثرات عالم، مظاهر و شؤونات آن وجودند؛ و این وجود ساری است در این کثرات نه سریان اتحادی و حلولی بلکه سربانی مانند سریان واحد در اعداد.

نویسنده در ادامه به بیان انواع کمال در واجب تعالی می‌پردازد. به گفته وی، ذات را دو کمال است: یکی کمال ذاتی که در آن بی‌نیاز از عالم است و دیگری کمال اسمائی؛ که این کمال متصور نیست مگر بعد از ثبوت اعیان عالم. با این توضیح بیان می‌دارد که میان واجب و ممکن، و مطلق و مقید فرق است و هیچکدام نمی‌توانند دیگری شوند؛ یعنی واجب، ممکن نمی‌شود و ممکن، واجب نمی‌تواند شود.

عبدالعلی انصاری در ادامه رساله با توجه به ابیاتی از شیخ اکبر به ضرورت جمع میان تشبیه و تنزیه می‌پردازد و با نقل قولی از ابن عربی می‌گوید کسانی که یا تنزیه صرف را گرفته‌اند و یا تشبیه محض را، مصداق این آیه‌اند که «مَثَلُ اِیْشَانِ، مَثَلُ کَسِیْ اَسْتِ کِهْ اِیْمَانِ اَرْدَ بَهْ بَعْضٍ وَ کُفْرِ کَنْدَ بَهْ بَعْضٍ». همچنین در ضرورت تشبیه چنین استدلال می‌کند: «عقل حکم می‌کند به ثبوت و رسالت مرسل، و صدق ایشان در اخبار به سبب دلالت معجزه؛ و رسل کرام خیر داده‌اند به ثبوت صفات تشبیه؛ پس می‌باید که این اخبارات نیز صادق باشد؛ پس ثبوت تشبیه لازم می‌آید بر عقل».

او سپس با اشاره به محدودیت ادراک عقل، بر ضرورت بعثت پیامبران استدلال می‌کند و در همین میان، با فرق نهادن میان حکم عقل و حکم وهم، به عدم تعارض میان حکم عقل با کشف صحیح و کتاب و سنت اشاره می‌کند.

او سپس با انتقاد شدید به متکلمان و تاویلاتشان در مورد آیات و روایات، بیان می‌کند که میان شریعت و برداشت متکلمان از کتاب و سنت فرق است. سپس به تبیین برخی آیات و روایاتی که موید وحدت وجود است می‌پردازد. به عنوان نمونه آیات «هُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَاوَاتِ وَ فِی الْاَرْضِ اِلَهٌ وَ فِی الْاَرْضِ اِلَهٌ» و «هُوَ اللّٰهُ فِی السَّمَاوَاتِ وَ فِی الْاَرْضِ» و یا روایت مربوط به کلمه توحید «لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ» و برخورد پیغمبر اکرم (ص) با کفار قریش.

او سپس با طرح پرسشی مبنی بر اینکه آیا بر پایه‌ی وحدت وجود، پرستش موجودات دیگر، عین پرستش حق است و یا چنین عبادتی ممنوع و نکوهیده است؟ به طرح پاسخ می‌پردازد و از همین راه ضرورت میزان بودن شرع و شریعت و احکام آن را در اعمال بیان می‌دارد؛ و به چرایی پاداش و کیفر نیز اشاره می‌کند.

در پایان رساله هم بحث مفصلی درباره‌ی به مراتب عالم دارد. در این بخش او به تبیین مرتبه «غیب الغیوبی» پرداخته و پس از آن به توضیح و تبیین تعیین اول می‌پردازد و پس از آن تعیین ثانی را مطرح می‌کند و فرق آن را با تعیین اول بیان می‌دارد. سپس به تبیین و توضیح عوالم مختلف یعنی عالم عقول و عالم مثال و عالم شهادت می‌پردازد و در پایان عالم انسان (کامل) را مطرح می‌کند و مقام خلافت الهی را که مخصوص عالم انسان است شرح می‌دهد.

معرفی نسخه‌ها و شیوه‌ی تصحیح

رساله‌ی حاضر در فهرست کتابهای خطی دارای دو نسخه است. یکی نسخه‌ی موجود در کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی و دیگری نسخه‌ی مربوط به کتابخانه نوربخش (خانقاه نعمت‌اللهی). نسخه‌ی اخیر با کوشش فراوان و حتی با کمک گرفتن از استادان فن، در دسترس قرار نگرفت. بدین سبب رساله تنها با استفاده از نسخه‌ی مربوط به کتابخانه آستان قدس تصحیح شده است. از این روی، شیوه‌ی تصحیح را «تصحیح قیاسی» قرار دادیم و بر اساس این روش دست به تصحیح این رساله زدیم. نسخه‌ی مورد استفاده، نسخه به شماره ۶۵۰ مربوط به کتابخانه آستان قدس است؛ که با خط نستعلیق در صفحات ۱۵ و ۱۶ خطی نوشته است. این نسخه را میرزا رضا خان نائینی وقف آستان قدس کرده است؛ که ابعاد اوراق آن ۲۴×۱۵ سانتی‌متر می‌باشد.

رساله‌ی وحدت وجود

عبدالعلی انصاری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان الله الذی تنزه عن کل نقص و تقید، و تقدس عن کل ما یتوهم فی الکائنات من تجدد، فهو المحمود فی کل مظهر و هو المعبود فی کل مسجد و أشهد أن لا اله الا الله و أنّ محمد [أ] مظهره الاتمّ رسولہ و عبده صلوات الله و سلامه [عليه] و علی آله و أزواجه و اهل بيته و اصحابه و سلم اجمعين. فيقول الفقير إلى الله الرحمن الرحيم عبدالعلی ابن واقف علی اسرار الله نظام الدین محمد الأنصاری إتی کنت صنفت رسالہ

[فی] ما علیه الصوفیة الکرام و اولیاء العظام من مسئله وحدت الوجود، [و] شهود الحق فی کلّ موجود مع بیان التّنزلات الّتی للذات فیها ظهور و العباد المصطفین فیها للحقّ شهود؛ ثمّ أمرنی بأنّ احرر رسالة فارسیّة فی تبیان تلك المسئلة من أمره مطاع و المخالفته عنه لا یستطاع الذی أخرج فی قالب السّخاء و النوال و اللبس من الجود حلیة الکمال و أعطاه الله تعالی الخلق الکریم و جعل مورد العنایات الرّحیم، النواب امیر ابن الامیر والاجاه بهادر ابی انورالدین خان بهادر عاجله الله تعالی باحسان فامتثلت الأمر [و] وجهت عنان التحریر إليها و فص ختامها بالاختتام^۲. اللهم اجعلها تبصرة لكلّ طالب مبتدٍ و تذکرة لكلّ منتهه^۳ فيها أنا أشرع.

بدان که ذات واجب سبحانه تعالی عبارت است از وجود و وجود عین حقیقت وی سبحانه و مراد نیست از این وجود، وجود مصدری که مفهوم بودن است چه این معنی انتزاعی است، تعالی عن أن يكون هذا المعنی عینه؛ بلکه وجود عبارت است از حقیقتی که مصداق وجود مصدری است و به نفس ذات خود کافی است در موجودیت؛ پس ذات حق سبحانه نفس وجود است و در مرتبه‌ی ذات خود بری است از شوب کثرت، و ما سوی وی که معبر است به عالم، شئونات و تعنیات و مظاهر اوست سبحانه تعالی؛ و او سبحانه ظاهر است درین شئونات و ساری است در آن، نه سریان حلولی و نه سریان اتحادی؛ و مثل این سریان، سریان واحد است در اعداد، که اعداد عبارتست از وحدات بلا زیاده؛ پس عین واحد ظاهر است در کثرت و این کثرت فی ذاتها وجود ندارد. [یعنی] موجود و ظاهر است به وجود ذات وی سبحانه که عین وجود است؛ بلکه وجود وی سبحانه ظاهر است درین کثرت «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن»^۳ «سبحان الله عما یشرکون»^۴؛ پس ذات واجب سبحانه وجود مطلق است از هر قیود حتی^۵ از قید اطلاق نیز مطلق است و در مرتبه ذات خود نیست کلی و نه جزوی و نه واحد به وحدت زایده و نه کثیر و نه هیچ وصفی زاید از اوصاف؛ و او سبحانه منزّه و مقدّس است از تقیّدات در مرتبه ذات خود. واحد است به معنی که نیست شریک وی اصلاً. و اوست سبحانه تعالی واجب

۱. اصل: بأنّ.

۲. اصل: بالاختتام.

۳. سوره‌ی حدید، آیه ۳.

۴. طور/۴۳؛ حشر/۲۳.

۵. اصل: + که.

الوجود، بذات خود؛ و عالم عبارت است از تعینات و شؤونات این ذات، که وجود مطلق است. پس سبحانه حق، منزّه است در حد ذات خود و اوست مشبّه در مظاهر کونیه. و ذات سبحانه تعالی را دو کمال اند: یکی کمال ذاتی که او سبحانه کامل است به ذات خود، واجب الوجود است به ذات خود، بلکه عین وجود است و حاضر است به ذات خود نزد ذات خود، و غنی است درین کمال از عالم که عبارت است^۱ از ما سوی از تعینات؛ و کمال دیگر کمال اسمائی است که عبارت است از متصف شدن ذات به صفات ذات و به صفات افعال و به صفات فعلیه و انفعالیه. و موسوم بودن به اسماء، عبارت است از ذات مقیده به صفتی. و اتصاف به این صفات ممکن نیست مگر بعد ثبوت اعیان، چه علم به معلوم متصور نیست و نه قدرت بی‌مقدور و نه خلق بی مخلوق هم بر این قیاس. و اعیان چون ثبوت علمی یافتند پیش از وجود عینی، پس علم به آن اعیان متعلق شد؛ پس این معلومات، حق سبحانه تعالی را عالم گردانیدند؛ چه علم تابع معلوم است و این اعیان چون به استعداد[اد]ات خود تقرر ثبوتی یافتند، علم به آنها متعلق شد به وجهی که بودند؛ و همچنین این اعیان، مقدور و مراد شدند و قدرت و ارادت به آنها تعلق گرفت؛ پس حق را قادر و مرید گردانیدند و بر این قیاس دیگر صفات. پس در کمال اسمائی غنا از این اعیان نیست. اما اسماء حسنی خواه تنزیهیه یا تشبیهیه، پس ظهور آن به وجهی که احکام آن ظاهر شود بی‌مجالی و مظاهر ممکن نیست؛ پس ظهور آن اسماء به احکام، موقوف بر وجود مظاهر است در خارج؛ پس کمال اسمائی متصور نیست مگر بعد وجود عالم.

پس حق سبحانه اعیان عالم را موجود ساخت و مظهر اسماء خود گردانید تا اسماء و احکام اسماء ظهور یابد و کمال اسمائی بر وجهی^۲ حاصل آید. پس در ظهور اسماء غنا نیست از وجود خارجی^۳ عالم و نیست غنا مگر در مرتبه‌ی کمال ذاتی؛ چنانکه^۴ حافظ شیراز می‌فرماید:

پرتو معشوق گر افتاد بر عاشق چه شد ما بدو محتاج بودیم او به ما مشتاق بود^۵

۱. اصل: + که.

۲. + کمال.

۳. اصل: خارج.

۴. اصل: چنانچه.

۵. دیوان حافظ، غزل شماره ۲۰۶ (سایه معشوق گر افتاد بر عاشق چه شد...).

و شاهد است به آنکه گفته شد، این حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن^۱ أعرف فخلقت الخلق»^۲ الله تعالی: که بودم من گنج مخفی در غیب و دوست داشتم که معروف شوم و ظاهر گردم، پس پیدا کردم خلق را، تا مظاهر اسماء من شوند. و این حدیث اگرچه محدثان حکم به ضعف آن می‌کنند^۳ لیکن صحیح است نزد اهل کشف که تصحیح کردند از جناب سید عالم صلی الله علیه و آله و سلم.

و از آنچه گفتیم ظاهر شد که حقیقت واجب سبحانه وجود مطلق است و حقایق ممکنات شئونات و تعینات اوست؛ پس واجب، ممکن نمی‌تواند شد و ممکن، واجب نمی‌تواند شد؛ و مطلق را وجوب لازم است و متعین را امکان، و محال است که مطلق، عین متعین گردد به وجهی که اصلاً تغایر نماید و اطلاق مطلق باطل شود؛ و نیز محال است که متعین عین مطلق گردد به بطلان تغایر؛ زیرا که تعین از متعین باطل و زایل نمی‌شود اصلاً در واقع؛ اگرچه زایل می‌شود در شهود؛ چنانکه چون سالک در مرتبه فنا فی الله رسد، تعین مشهود وی نمی‌باشد؛ او غافل از تعین خود می‌شود اما از واقع تعین مرتفع نمی‌گردد.

و نیز ظاهر شد که حق سبحانه در کمال اسمائی غنی از عالم نیست؛ اگرچه در کمال ذاتی خود مستغنی است. و نیز ظاهر شد که او سبحانه تعالی منزّه است در مرتبه ذات و اوست مشبّه در مظاهر، پس اوست جامع میان تشبیه و تنزیه؛ و نیست منزّه محض به وجهی که قابل اوصاف به تشبیه نباشد اصلاً، چنانکه^۴ اشعریه می‌گویند؛ چه تنزیه به این وجه، مقید است. و نیست مشبّه محض چنانکه^۵ مجسمیه می‌گویند که این تشبیه، تحدید است. و الله تعالی منزّه است از تقید و تحدید. او سبحانه مشبّه است در عین تنزیه. که اوست با تنزیه خود در مظاهر و منزّه است در عین تشبیه؛ چه اغیار هالک‌اند و اوست موجود.

۱. اصل: من.

۲. رازی، مفاتیح، ۱۹۴/۲۸؛ ابن عربی، تفسیر، ۱۳۰/۲؛ آملی، ۳۲۴/۱؛ آلوسی، ۴۵۳/۷؛ حقی بروسوی، ۱۱۴/۱؛ گنابادی، ۱۱۶/۴؛ مجلسی، ۱۹۹/۸۴، ۳۴۴؛ شیرازی، شرح، ۱۱۹/۳؛ تفسیر، ۳۰۷/۳.

۳. اصل: می‌کند.

۴. اصل: چنانچه.

۵. اصل: چنانچه.

پس مشبّه به چه چیز باشد؟ و در قرآن شریف نصوص دالّه بر تشبیه اکثرانند از نصوص دالّه بر تنزیه؛ و اشعریه در این نصوص کمر بر تأویل بسته‌اند و نص تنزیه را بر آن قرینه گردانیده‌اند.

و شیخ محی الدین عربی قُدّس سرّه فرموده‌اند که «مَثَل ایشان، مَثَل کسی است که ایمان آرد به بعض و کفر کند به بعض.»^۱ و نیز می‌گویند که عقل، انصاف او سبحانه به اوصاف تشبیه محال می‌داند. پس عقل قرینه است بر تأویل به نصوص تشبیه. و شیخ اکبر می‌فرماید که عقل حکم می‌کند به ثبوت و رسالت مُرسَل، و صدق ایشان در اخبار به سبب دلالت معجزه؛ و رُسل کرام خبر داده‌اند به ثبوت صفات تشبیه؛ پس می‌باید که این اخبار نیز صادق باشد؛ پس ثبوت تشبیه لازم می‌آید بر عقل.^۲ پس باز ابا آوردن از احکام نصوص تشبیه، از اغلاط عقل است؛ پس اعتماد بر ابناء عقل نشاید کرد. و شیخ اکبر قُدّس سرّه می‌فرماید در بیان تشبیه و تنزیه:

فان قُلْتَ بالتَّنْزِيهِ^۳ كُنْتَ مَقِيداً^۴ و إن قُلْتَ بالتَّشْبِيهِ^۵ كُنْتَ مُحَدِّداً^۶

یعنی پس اگر تو گویی به تنزیه فقط، شوی قید کننده مر الله را در غیب، یعنی منکر ظهور او می‌شوی با وجود آنکه الله تعالی خود را وصف کرده است به بودن وی ظاهر. و گر تو گویی به تشبیه چنانکه^۷ مجسمیه^۸ می‌گویند که الله تعالی جسم مشبّه است، پس می‌شوی حدّ کننده مر الله تعالی را با وجودی که الله تعالی حدّ ندارد. باز می‌فرماید:

و إن قُلْتَ بالأَمْرين^۸ كُنْتَ مُسَدِّداً^۹ و كُنْتَ إِمَاماً فِي الْمَعَارِفِ سَيِّداً^۹

۱. ابن عربی، فصوص، ص ۷۰.

۲. ابن عربی، الفتوحات، ۲۱۸/۱.

۳. اصل: بالتنزیه.

۴. اصل: بالتشبیّه.

۵. اصل: محددا (نک: ابن عربی، فصوص، ۷۰).

۶. اصل: چنانچه.

۷. اصل: مجسمیه.

۸. اصل: بالامرین.

۹. فصوص الحکم، المتن، ص ۷۰.

یعنی اگر قائل شوی به هر دو - از تنزیه و تشبیه - به بودن حق سبحانه تعالی منزّه در عین تشبیه و مشبّه در عین تنزیه؛ شوی تو مسدّد در معرفت الهیه و شوی تو امام و سرور در معارف الهیه. باز می‌فرماید:

فمن كان بالإشفاق^۱ كان مُشركاً و من قال بالإفراد^۲ كان مُوحّداً^۳

پس کسی که به اشفاق، یعنی شفع بودن وجود - یعنی وجودات متعدد و متباین^۴ - حق را وجود علی حده و ممکن را وجود علی حده [داند]، پس او مشرک است و شریک، الله تعالی را گردانید. و این شرک خفی است. و کسی که بگوید به واحد بودن و فرد بودن وجود - که وجود نفس ذات حق است؛ واحد است و کثرت مظاهر او منافی وحدت نیست - پس هست آن شخص موحّد. باز می‌فرماید:

فإياك و التّشبيه إن كنت ثانياً و إياك و التّنزیه إن كنت مفرداً^۵

لفظ ثانی، به صیغه اسم فاعل است؛ به معنی ثنا کننده و یا به معنی دویمی است؛ یعنی باز دار نفس خود را از تشبیه مفرد، اگر هستی تو ثنا کننده حق را؛ یا اگر هستی تو دوم حق در وجود؛ یعنی قائل [به] تشبیه به این طریق مشو، که خود را یک موجود دانی و حق را موجود دوم باین از خود مشبّه، بلکه باید که قائل شوی به تشبیه در مظاهر مشبّه. و باز دار نفس خود را از تنزیه اگر باشی تو مفرد^۶، یعنی جدا کننده مر تنزیه را از تشبیه. و بالجمله باید که قائل شوی به تشبیه در عین تنزیه و به تنزیه در عین تشبیه. باز می‌فرماید:

۱. اصل: بالاشفاق.

۲. اصل: بالافراد.

۳. همان.

۴. اصل: + اند.

۵. همان.

۶. اصل: با.

۷. اصل: مفرد.

فَمَا أَنْتَ هُوَ، بَلْ أَنْتَ هُوَ وَ تَرَاهُ فِي عَيْنِ الْأُمُورِ مُسْرَحًا وَ مُقَيَّدًا^۱

یعنی پس نیستی تو عین آن حق، چه حق وجود مطلق است و تو مقید و متعین هستی، و متعین چگونه عین مطلق باشد؛ بلکه تو عین حق هستی به حسب حقیقت، که حق متعین شده است در تو؛ و می بینی حق را در عین موجودات، مسرّح؛ خلاص از قید تعین و مقید به قید تعین؛ یعنی ظاهر در این متعین فلا موجود و لا اله الا الله. و مولوی جلال الدین رومی قدس سره می فرماید:

نا مصور یا مصور گفتن است باطل آید پی ز صورت رستن است
نا مصور یا مصور پیش اوست کو همه مغز است و بیرون شد ز پوست^۲

یعنی الله تعالی نامصور و بی صورت گفتن تو - یعنی منزّه گفتن تو - باطل آمده و همچنین مصور و به صورت گفتن [تو] باطل آمد پی خلاص شدن از صورت؛ و نیست این گفتن تو از صورت خلاص شدن، یعنی تنزیه محجوب، قول باطل است که این تنزیه نیست [به] حقیقت؛ بلکه تشبیه به مجردات و تقیدات [است]، به بودن وی بر صورت و تعین مجرد از امکان، باین مر اجسام را در وجود. و همچنین تشبیه محجوب، قول باطل است، که تقید است به وجود در تعین اجسام نامصور یا مصور؛ یعنی منزّه و مشبه گفتن پیش آن کس است که همه مغز است، بیرون شدن است از پوست، یعنی فانی فی الله گشته و باقی شده^۳ به بقای حق؛ و حقیقت امور بر وی مکشوف شده، که او تنزیه می گوید در همین تشبیه و تشبیه در همین تنزیه؛ چنانکه^۴ در ابیات سابقه فرموده:

از تو ای بی نقش با چندین صور هم مشبه هم موحد خیره سر^۵

۱. همان.

۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم، سرآغاز

(نا مصور یا مصور گفتنت باطل آمد بی ز صورت رفتنت)

۳. اصل: + و.

۴. اصل: چنانچه.

۵. اصل: از تویی فی نفس با چندین صور هم مشبه هم منزّه خیر و شر،

مثنوی معنوی، دفتر دوم، سرآغاز

و منکران از متکلمین و فلاسفه، گاهی ابطال آن به این وجه می‌کنند که آنچه گفته شده است مخالف عقل است؛ و بدیهه^۱ عقل حکم می‌کند به استحاله^۱ ظهور واحد در کثیر؛ پس وحدت وجود راست نمی‌کند و نمی‌شود.

و جواب آن این است که، بلی عقل متوسط مرتاض - به معنی ریاضت کشیده - [که] مرتاض است به کسب علوم به استدلالات عقلیه، وحدت وجود و ظهور واحد در کثیر [را] محال می‌داند؛ لیکن حکم این عقل اعتبار ندارد و استدلالات این عقل خالی از اغالیط نیست.

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود^۲

و اگر عقل حقیقت واقعی همه‌ی امور [را] از استدلال خود یافتی، حاجت به سوی ارسال رسل و انبیاء نشدی؛ و چون حاجت [به] بعثت انبیا و رسل شد، معلوم شد که عقل استدلالی قاصر است از درک اسرار الهیه؛ پس حکم عقل استدلالی لایق تعویل و اعتماد نیست و این حکم به بداهت^۳ مذکوره، حکم عقل نیست؛ بلکه حکم وهم از غلبه اضلال شیطان است؛ که او حکم باطل را حکم بدیهی می‌نماید؛ لهذا عقل استدلالی مشوش است درین حکم؛ گاهی به بطلان ظهور واحد در کثیر حکم می‌کند و گاهی تجویز آن می‌کند. نمی‌بینی که این عقل، حکم می‌کند به وجود ماهیت واحده - که آن را کلی طبیعی می‌نامند - در اشخاص کثیره. پس کجا مانند بداهت^۴ استحاله ظهور [واحد] در کثیر؛ و اما عقل کامل که منور به نور الهی است و تابع رسل کرام است و ایمان به آنچه اخبار کردند رسل، آورده است بی تأویل؛ و علوم را از مشکلات رسل و انبیاء، به کشف صحیح معاضد به کتاب و سنت می‌گیرد و این عقل واجب الاتباع است و این عقل ظهور واحد را در کثیر محال نمی‌داند؛ بلکه او مشاهده این ظهور می‌کند و این را ثابت و واقع می‌داند.

۱. اصل: استحالة.

۲. مثنوی معنوی، دفتر اول، نالیدن ستون حنانه...

۳. اصل: بدیهة.

۴. اصل: بدیهة.

و منکران از متکلمان خاصه می‌گویند در ابطال که وحدت وجود و ظهور حق در کثرت ممکنات، مخالف شریعت عزّ است، و شریعت حکم به بطلان آن می‌کند. و جوابش آن است که شریعت آن نیست که متکلمان از آراء خود استخراج آن کرده‌اند؛ اگر مخالف این آراء باشد، پس ضرر نمی‌دارد؛ بلکه شریعت آن است که الله تعالی خبر داده است بر لسان محمد صلی علیه و آله و سلّم و آن کتاب و سنت است؛ و این وحدت وجود و ظهور واحد در کثیر، مخالف کتاب و سنت نیست؛ و نیست مخالف مگر تأویلات متکلمان را که مر کتاب و سنت راست. و سید الطایفه، جنید بغدادی قدس سرّه فرموده‌اند که «علمنا هذا، مقید بالکتاب و السنّة»^۱ یعنی علم ما - که قوم صوفیه‌اند - که از کشف حاصل است، مقید است به کتاب و سنّت [و کتاب و سنت مؤید اوست؛ و تأیید کتاب و سنّت ظاهر است. از آن جمله، کلمه‌ی توحید است «لااله الاالله»؛^۲ چه معنی متبادر بلا تأویل، آن است که هیچ الهی موجود نیست مگر الله؛ پس، از آن لازم است هر چیز که اله است، عین الله [باشد]؛^۳ و اله عبارت از معبود است و معبود در لغت عبارت است از آنکه پیش وی کسی متذلل شود و نیست موجودی که پیش وی موجود آخر متذلل نیست؛ پس لازم آمد که هر موجود عین الله باشد به حسب حقیقت؛ پس معبود در هر اله در حقیقت الله است که در وی ظاهر است، اگرچه عابد از راه حماقت نداند.

و متکلمان در کلمه‌ی توحید تأویل می‌کنند به این وجه که نیست اله حق که شرع اجازت داده باشد به عبادت آن معبود موجود، مگر الله؛ پس اگر اله باطل که شرع اجازت به عبادت آن نداده باشد موجود باشد، مضایقه ندارد؛ و نفهمیده‌اند که این تأویل بعید محض است [و] عبارت بر آن دلالت ندارد خصوصاً در دید خطاب. و نیز چون سید عالم صلوات الله علیه و اله و اصحابه و سلّم فرمود به^۴ کفار قریش که یک کلمه است که اگر شما یان به صدق بگویید مالک عرب و عجم می‌شوید؛ پس ابوجهل گفت: آیا کلمه واحد است؟ حضرت سید عالم صلوات^۵ الله علیه فرمود: بلی کلمه واحد است؛ پس

۱. اصل: السنّت.

۲. ابن عربی، *الفتوحات*، ۴۰۴/۱، ۶۰۷، ۶۳۱، ۱۶۲/۲، ۸/۳، ۵۶، ۲۶۲.

۳. اصل: + این.

۴. سوره مبارکه محمد، آیه ۱۹.

۵. اصل: است.

۶. اصل: از.

۷. اصل: صلوات.

ابوجهل و دیگر حاضران از کفار قریش گفتند: کلمه واحد را قبول می‌کنیم، بلکه ده کلمه را؛ پس حضرت سید عالم علیه السلام فرمودند: «لااله الاالله.»؛ پس کفار مذکورین متنفر شدند و در تعجب ماندند و گفتند که «کیف یسع الخلق اله واحد؟»، یعنی چگونه وسعت خواهد کرد خلق را یک الله، که خلق کثیر و اله واحد است و واحد وسعت نمی‌کند که تعینات کثیره در وی حاصل شود؛ و نیز گفتند: «أَجْعَلُ الْآلِهَةَ الْهَآ وَاحِدًا [أ] إِنَّ هَذَا [أ] لَشَيْءٌ عَجَابٌ.»^۱، یعنی آیا گردانیده است محمد صلی الله علیه و اله و سلم اله کثیر را اله واحد، و این شیء عجیب است؛ و بعضی از آن کافران گفتند: «ما سمعنا بهذا فی الملة الآخرة.»^۲، یعنی نشنیده‌ایم مایان، اینکه اله کثیره، اله واحد باشد در ملت دیگر.^۳ پس باید نگریست^۴ در این قصه به عین انصاف، که مخاطبان از کلمه‌ی توحید، همین فهمیده‌اند که اله کثیره عین الله‌اند و در تعجب ماندند؛ و در فهم ایشان می‌آید که اله حق، عین الله است نه اله باطل؛ پس تعجب چگونه از آنها صادر می‌شد و مخاطبان، اهل لسان بودند هرچه فهمیدند معنی لفظ همون است؛ و سید عالم صلی الله علیه و سلم انکار آن فهم نفرمودند و نفرمودند که مراد از کلمه، اله حق است؛ و از این جعل اله کثیره، اله واحد لازم نمی‌آید؛ پس معلوم شد که معنی کلمه توحید، نفی جنس اله است مگر الله تعالی.

و نیز روز قیامت وقتی که کافران خواهند گفت: «بتان را و غیره معبودهای خود را که مایان این‌ها - را که من دون الله‌اند - می‌پرستیدیم.»^۵، آن معبودان خواهند گفت: «ایشان کاذب‌اند درین قول.» پس حکم به کذب ایشان نیست مگر به جهت آنکه این عبادت و پرستیدن، در حقیقت عبادت حق از من بود که درین مجلی و تعین ظاهر بود؛ و عبادت این متعینات نبود؛ پس قول این کافران که مایان این متعینات را که سوی الله‌اند می‌پرستیدیم^۶، کذب و بهتان است.

و از آنچه گفته شد معلوم شد که ظهور حق واحد در تعینات و مظاهر کثیره، عین شریعت است؛ حاشا که مخالف شریعت باشد؛ و رسل صلوة الله علیهم از نوح و شعیب و

۱. ص/۵.

۲. ص/۷.

۳. رازی، مفاتیح ۱۵۳/۴؛ سیوطی، ۱۶۴/۱؛ حقی بروسوی، ۲۶۸/۱.

۴. اصل: نگرید.

۵. اصل: می‌پرستیدم.

۶. اصل: می‌پرستیدم.

صالح و هود، همه دعوت نکردند مگر به سوی الله که ظاهر است در هر مظاهر؛ چنانکه^۱ الله تعالی می‌فرماید که این رسل به قوم‌های خود گفتند: «اعبدوا الله ما لکم من اله غیره»^۲، یعنی عبادت کنید الله را، نیست الهی مر شما را غیر وی. تعیین هر الهی که شمایان الوهیت در آن گمان می‌کنید عین وی است، و همون معبود است در هر مجلی و در هر تعیین؛ پس این تعینات را بگذارید و عبادت آن کس بکنید که ظاهر است در آن متعینات؛ و آن الله است و عبادت مظهر بگذارید؛ و این آیه نص است که هیچ الهی غیر وی نیست. و متکلمان بر تأویل خود کمر بستند که مراد از^۳ اله، اله حق است که در شرع عبادت وی ممنوع نباشد؛ و نفهمیده‌اند که لازم می‌آید که همه رسل صلوة الله در اول دعوت خطاب به کلام مأول بکنند و هیچ یک از ایشان، گاهی کلام صریح در مطلب نفرمایند و این را جایز نمی‌دارد مگر مؤف العقل، و این ظاهر است؛ لیکن «من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»^۴.

و نیز الله تعالی فرموده: «هو الله فی السماوات و فی الارض»^۵ یعنی همون الله در آسمان‌ها و زمین است؛ و این آیه نص است در آنکه الله تعالی ظاهر است در سماوات و ارض در هر مظهر؛ و متکلمان رخش تأویل می‌رانند و می‌گویند که لفظ الله در آیه به معنی معبود است؛ یعنی اوست عبادت کرده شده در سماوات و ارض؛ و نفهمیدند که لفظ الله، عَلم ذات واجب الوجود و اطلاق در غیر معنی وی، روا نیست؛ و با وجود این، چون که به معنی آن شد که اوست معبود در سماوات و ارض، پس لازم آید که هر چه معبود است در سماوات و ارض، عین الله باشد؛ و این مؤید مطلوب است؛ مگر آنکه باز معبود را مقید به عبادت شرعیه نکنند؛ پس در این صورت کلام الهی از جمله الفاظ می‌گردد.

و نیز الله تعالی می‌فرماید: «هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله»^۶ یعنی الله آن کس است که در سماء^۷ اله است و در ارض اله است؛ و این آیه نص است در آن که الله

۱. اصل: چنانچه.

۲. اصل: «اعبدوا الله ما لکم من غیره»؛ برای نمونه رک: سوره‌ی اعراف آیات ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۸۵.

۳. اصل: مرا از.

۴. سوره مبارکه نور، آیه ۴۰.

۵. اصل: «هو الله فی السماوات و الارض»؛ سوره‌ی انعام، آیه ۳.

۶. اصل: «هو الذی فی السماء و فی الارض اله»، سوره مبارکه زخرف، آیه ۸۴.

۷. اصل: سما.

تعالی عین هر الهی است که در آسمان و زمین‌اند؛ و متکلمین در تأویل خود کمر بسته‌اند، التفات به آن نباید کرد.

و نیز الله تعالی می‌فرماید: «ان الذّین یبایعونک انما یبایعون الله ید الله فوق یدهم»^۱ یعنی کسانی که بیعت تو کردند، بیعت نکردند مگر الله را؛ پس معلوم شد که رسول صلی الله علیه و سلّم عین الله بود؛ و صحابه در وقت این بیعت مشاهد الله بودند در رسول الله که مظهر وی است. باز تأکید فرمود الله تعالی این معنی را و فرمود که دست الله بر دست صحابه متابعتین؛ و آن جا نبود مگر دست رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم به دست آن متابعتین؛ پس معلوم شد که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم عین الله بود در مشاهده‌ی صحابه متابعتین؛ پس دست رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم دست الله است در این مشاهده؛ و آیات و حدیث بسیار، مؤید این معنی است که حق ظاهر است درین مظاهر ممکنه؛ لکن^۲ ذکر آن مؤدّی^۳ سوی تطویل [است]، لهذا ترک کرده شد.

سؤال: اگر کسی گوید که چون این محسوسات مرئیّه و غیر آن از موجودات، مظاهر و مجالی حق‌اند و با حق اتحاد دارند، پس عبادت این‌ها مذموم و ممنوع نباشد که این عبادت، عین عبادت حق است.

پس می‌گوییم در جواب که عبادت این مجالی و مظاهر بر دو گونه است: یکی عبادت این متعین بما آنه که متعین است، پس این عبادت شرک است و ظلم عظیم است و انبیاء و رسل برای آن مبعوث‌اند که از این شرک باز دارند؛ و عابد این متعین - بما آنه که این متعین است - خواه متعین را به این حقیقت، الله داند از جهل خود، یا شئونات وی بداند، لیکن در نیت وی عبادت این متعین خاص باشد؛ و خواه این متعین را اله حقیقی داند^۴ و خواه مقرب به سوی اله حقیقی داند، [در] همه حال مشرک است و ظالم به ظلم عظیم، و مخدّد در نار است و هرگز از این شرک^۵ مغفور^۶ نخواهد شد؛ و دیگر وجه عبادت آن است که عبادت کند الله را که ظاهر است در این مجالی؛ چنانکه سجده

۱. سوره‌ی فتح، آیه ۱۰.

۲. اصل: لکن.

۳. اصل: مؤدّی.

۴. اصل: دانند.

۵. اصل: شراک.

۶. اصل: + و مغفور.

کند به سوی این متعنیات [منظور] وی باشد سجده الله ظاهر، نه سجده مظهر و ممکن؛ پس این مظاهر قبله عبادت وی تعالی شدند؛ پس باید دید که اگر شرع شریف، قبله ساختن آن محلی را تجویز کرده چون کعبه، پس عبادت به این وجه رواست بلکه واجب؛ و اگر شرع اجازت نداده چون صنم و غیر آن، پس عبادت به این وجه حرام است و مبعده است از حق و مشاهده حق؛ و سرّ در آن است که اگرچه ظاهر، حق واحد است در این مجالی لیکن در هر مجلی تعینی^۱ است که در مجلی دیگر نیست؛ و هر تعین خاص، لازمه و عارضه دارد؛ پس لازم آید بعضی تعینات^۲ قبله عبادت باشد، که عبادت حق ظاهر کرده آید در آن؛ و از لوازم بعضی آن است که قبله عبادت ساخته نشود^۳ و عبادت در آن نکرده‌اند؛ و اگر کسی آن را قبله‌ی عبادت کند، مستحق عذاب باشد و طرد؛ و همچنین هر اعمال مکلف اگرچه از شئون حق‌اند، از لوازم بعضی اعمال و تعین آنها، آن است که عمل به آن اعمال، مستحق ثواب و رضای حق و قرب الی الله باشد؛ و لوازم بعضی آخر و تعین آنها آنکه، عامل به آن اعمال، مستحق عذاب و غضب و بُعد عن الله باشد؛ و شریعت وجه تفصیل آن به وجه اتم بیان فرموده؛ پس شرع را میزان در اعمال گرفتن ضروری و لازم است؛ و چون تفصیل خواص اعمال به وجه مذکور بدون ابانت شرع ممکن نبود، الله تعالی از رحمت، ارسال رسل و رسایل نموده تا نفع اعمال و ضرر اعمال بیان می‌فرمایند؛ و این کلام که گفته شد در اثنای مقصود واقع شد؛ الحال باز می‌گردیم به آنچه در صدد بیان آن بودیم.

پس بدان که ذات الله سبحانه وجود محض است، معراست از جمیع اوصاف عارضه؛ و نیست در مرتبه ذات خود موجود به معنی «ما قام به الوجود الوجود»، بلکه او سبحانه در مرتبه ذات خود، نفس وجود است و موجود بنفسه؛ نه به عروض وجود که وصف انتزاعی است؛ و نیست در مرتبه ذات خود معدوم؛ و این ظاهر است بلکه او واجب الوجود است در مرتبه ذات خود، که قابلیت عدم ندارد؛ به جهت آن که خود وجود است و هیچ صفتی از صفات چون علم و قدرت و خالقیت و رازقیت و غیر آن در مرتبه ذات نیست، بلکه ذات او سبحانه نفس وجود مطلق است؛ و حاضر است ذات او نزد او و او در این مرتبه با کمال ذاتی خود است از وجوب و استغنا؛ و در این مرتبه غنی از عالم؛ و ادراک

۱. اصل: تعین.

۲. اصل: + آنست که.

۳. اصل: نساخته نشود.

احدی به این مرتبه نمی‌رسد و هر شی هالک است در این مرتبه؛ و آنچه حافظ شیرازی می‌فرماید: «عنا شکار کس نشود دام بازچین»^۱ اشاره است به این مرتبه. و جناب ابی بکر صدیق رضوان الله تعالی علیه می‌فرماید: «العجز عن درک الادراک / ادراک»^۲ یعنی عاجز بودن از رسیدن ادراک به مرتبه‌ی ذات الله سبحانه، ادراک است؛ یعنی به ذات وی سبحانه ادراک رسیدن، محال است؛ پس اعتراف به عجز، همین ادراک است و کمال معرفت مقتضی عجز است؛ و در حدیث شریف واقع است که «ان لله سبحانه سبعین حجاباً من نور و ظلمة»^۳ یعنی ذات الله تعالی را حجاب است^۴ از نور و ظلمت؛ مراد از نور، اوصاف جمالیّه و اوصاف فعلیه‌اند و از ظلمت اوصاف جلالیه و اوصاف انفعالیّه؛ یعنی ذات او سبحانه که عین مطلق است و وجود مطلق، مستور در ستر صفات است و محبوب به حجاب نعوت است [و] هرگز ظاهر نمی‌شود، نه پیش انسان و نه پیش ملائک مقربین.

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم وز هر چه گفته‌اند شنیدیم و خوانده‌ایم^۵

و این ذات را که وجود مطلق است و با کمال ذاتی خود است و در پرده غیب است «غیب الغیوب» خوانند؛ و این ذات را ظهور است در مجالی؛ مدرک و مشهود می‌شود مر عارفان را در آن مجالی؛ و این مجالی، تعینات و شئون ذات‌اند [که] غیر متناهی‌اند؛ لیکن کلیات این مراتب شش‌اند؛ لیکن دو مرتبه از آنها که تعیین اول و ثانی است تعدد را در این هر دو، راه نیست و هر تعیینی که مفروض می‌شود، در تحت آن دو مرتبه است و شرکت را در این دو مرتبه راه نیست و باقی چهار مراتب تحت آن، هر چهار [را] انواع

۱. دیوان حافظ، غزل شماره ۷ (صوفی بیا که آینه صافیست جام را).

۲. رازی، مفاتیح، ۱/۱۴۶، ۲۵/۸۸؛ حقی، ۷/۲۵۵؛ آلوسی، ۱/۶۳، ۹۸، ۱۳۷؛ آملی، ۲/۶۵؛ میبیدی، ۸/۳۲۸.

۳. اصل: (ان الله سبحانه حجاباً من نوره و ظلمته).

نک: کلینی، ۳/۴۶۷؛ مجلسی، ۵۵/۴۵؛ رازی، مفاتیح، ۲۳/۳۸۵؛ ابن عربی، تفسیر، ۱/۱۶۳؛ آملی، ۱/۳۲۱، ۳۱۱، ۳۱۳؛ حقی، ۴/۳۹۴؛ آلوسی، ۷/۱۳۰.

۴. اصل: + و.

۵. گلستان سعدی، مقدمه (وز هر چه گفته‌اند و شنیدیم و خوانده‌ایم).

و اجناس و اشخاص اند بی‌شمار، و ظهور ذات در این مراتب و تعینات برای اتصاف به کمال اسمائی است.

مرتبه‌ی اول و تعیین اول - و آن عبارت است از ذات حق که متعلق است ذات خود را و عالم را علی‌الاجمال بما آنه که عالم - متحد است به آن ذات؛ و صالح است مر ظهور عالم را و هیچ امتیاز و انحصار از ذات ندارد و متصف است به نعوت و اسما «بتمامها علی‌الاجمال» به وجهی که سمیع از قدیر مثلاً ممتاز و منحاز نباشد؛ و این ذات احدیه محض است؛ تکثیر را در آن راه نیست نه اعتباری و نه حقیقی؛ همه ممکنات مستهلک‌اند در این مرتبه و همه نعوت و اسماء مضمحل و مندمج‌اند؛ و^۱ این مرتبه را غیب اول می‌نامند؛ چه ذات از مرتبه‌ی «غیب الغیب» در این مرتبه ظهور کرده است اولاً؛ و او غیب است مگر از دو بصیرت وقاده مؤید به تأیید الهی، که رسیده‌اند به کشف حقایق؛ و بعضی این مرتبه را عماء می‌نامند.

مرتبه‌ی ثانی، تعیین ثانی است و آن عبارت است از ذات مستجمع مر جمیع صفات و اسماء کلیه و جزئیه را علی‌التفصیل، به وجهی که متمیز شود هر اسمی از دیگر؛ پس سمیع متمیز شود از قدیر و قدیر از علیم؛ و در این مرتبه کثرت اعتباریه پیدا شد؛ و اسم عبارت است از ذات متصفه به صفتی، و کمال اسمایی هویدا شد؛ و این اسما اگرچه متعدد و ممتازاند، لکن چونکه عین واحد است هر اسمی، تعبیر از ذات می‌تواند شد و هر اسمی تعبیری از دیگری می‌تواند شد و توصیف هر اسمی به دیگری صحیح است؛ چنانکه گفته می‌شود: «هو الله الرحمن الرحیم الملك القدوس إلی آخره»^۲. در این مرتبه علم تفصیلی به اعیان ممکنات علی‌التفصیل و التمییز حاصل است مر ذات الله تعالی را؛ و اعیان ممکنات ثبوت علمی پیدا کردند؛ و این اعیان که در مرتبه‌ی علم ثبوت دارند، «اعیان ثابتة» نامیده شوند؛ و این علم خلاق عالم است که الله تعالی این عالم را مطابق آن علم پیدا نمود در خارج؛ بر استعداد اعیان، [و به] طریق ایجاد [از عدم] نیست. که چون اراده الله سبحانه متعلق می‌گردد، یعنی از اعیان، آن عین را مخاطب ساخته می‌گوید «کن»^۳ - به کلامی که آن منزله است از حرف و صوت - پس آن عین امتثال می‌نماید و متکون می‌گردد، عقب این قول بلا تراخی؛ و [هر] عینی را از اعیان، استعداد

۱. اصل: در

۲. بخشی از آیه ۲۳ الحشر.

۳. اشاره به آیه ۸۲ از سوره‌ی یس؛ برای نمونه نک: بقره/۱۱۷، آل عمران/۴۷، نحل/۴۰.

خاص است به وجود وی در زمان متعین و اتصاف به اوصاف خاصه؛ یعنی هر عین را امکان وجود نیست به نظر ذات وی مگر آنکه متصف به آن اوصاف خاصه باشد؛ چنانکه^۱ عین ابوجهل، صالح نیست مگر اتصاف به کفر. و هر عینی از اعیان مظهر اسمی است از اسماء الهیه و آن اسم «ربّ العین»^۲ است و الله تعالی چون که جواد مطلق است افاضه وجود نمی‌کند مگر به حسب قابلیت و استعداد هر عین؛ پس شقاوت که در بعضی اشخاص است از شأمت استعداد وی، [و] قصور در عین وی [است] که صلاحیت وجود ندارد مگر اتصاف به شقاوت؛ و این قصور در مفیض نیست؛ بلکه قصور مفاض علیه است. این است سرّ قدر گفته علی الاجمال. و در این مرتبه واجب از ممکن متمیز گشت؛ چه ذات متصفه به^۳ صفات کمالیه واجب است و اعیان که ثابت‌اند [و] این ثبوت علمی دارند در حضرت علمیه، ممکن‌اند؛ و در این مرتبه دو حقیقت متمیز شدند، یکی ذات موصوفه به صفات کمالیه و دیگر حقیقت متصفه به^۴ صفات کونیه؛ حقیقت اولین واجب است و اله است؛ و حقیقت دومی ممکن و عابد است؛ و این به خلاف مرتبه تعیین اول که در آن مرتبه، احدیت جمع اوصاف الهیه و کونیه است و احدیت جمیع اسماء است و جمیع اسماء و اوصاف الهیه و کونیه در مرتبه تعیین اول واحداند. اصلاً تکثر را راه نیست در آن مرتبه؛ بلکه احدیت محض است. لهذا تعیین اول به احدیت نام نهند، و این تعیین ثانی را به واحدیت؛ و عین ثابت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم مُمد جمیع اعیان است در ایصال فیض. و مرتبه تعیین اول و تعیین ثانی هر دو مرتبه الهیه‌اند و ما تحت این مرتبه، مراتب ممکنه و کونیه‌اند.

و^۵ این تعیین ثانی مظهر عماء مقرر گشته و آن حقیقتی است که صالح است مر ظهور حقایق امکانیه را؛ و همه‌ی ممکنات و کاینات ظاهر و موجود می‌شوند در این عماء؛ و چون اسم رحمان متوجه شد به سوی اعیان کائنات و رحمت نمود بر آن کائنات «نفث بی کیف» نمود، این عماء متحقق شد؛ پس این عماء عین نفث رحمانی است و این عماء مظهر ربّ است که ظاهر شد رب در این عماء. و یک اعرابی عالم به اسرار سؤال کرد از سید عالم صلوات الله و سلامه علیه و آله و اصحابه که «أین کان ربنا قبل أن

۱. اصل: چنانچه.

۲. اصل: ربّ الغین.

۳. اصل: با.

۴. اصل: با.

۵. اصل: بعد.

يَخْلُقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ، یعنی کجا بود ربّ ما پیش از پیدا کردن آسمان‌ها و زمین یعنی قبل از پیدا کردن عالم؛ سید عالم فرمود: «كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَلَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ»^۱ یعنی بود رب ما در عماء، چنین که نیست فوق آن هوا و نه تحت آن؛ و مراد از هوا عالم امکان [است]، یعنی در مظهر عماء بود که فوق او ممکن نبود و نه تحت او ممکن بود. و در تعبیر هوا از ممکن ترشیح است؛ چه عماء در اصل لغت^۲ سحاب رقیق^۳ را گویند و اینجا مراد مظهري است که گفته شد. و امام احمد بن حنبل قدس الله سرّه در شرح این حدیث فرموده‌اند: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»^۴ یعنی بود الله تعالی در مظهر عماء و هیچ از ممکنات با وی نبود. و شیخ الاسلام عبدالله انصاری گفته که این کلمه امام احمد، جامع است مر اسرار را.

مرتبه‌ی ثالثه، مظهر ارواح است که تعیین مجرد است - از مواد و عوارض اجسام از الوان و اشکال - و قابل ادراک خود و اغیار خود است و قابل اشارت حسیه به ذات خود نیست؛ و این ارواح به دو قسم‌اند: قسمی که به ابدان تعلق ندارند و تعلق تدبیر و تصرف و قسمی دیگراند که به ابدان تعلق دارند چنین تعلق و از قسم اول قسمی‌اند که هایم‌اند در مشاهده حق سبحانه؛ از خود خبر ندارند و نه از دیگری؛ منفرداند در مشاهده جمال حق سبحانه، و غرق‌اند در بحر مشاهده حق؛ و این قسم را تعبیر در کتاب و سنت به ملاء الاعلی [کنند] و نامیده می‌شوند به ملائکه مهمینه^۵. و اینها مأمور به سجود آدم نشده‌اند؛ چه تکلیف فرع شعور است و چون اینها شعور ندارند مکلف به سجود چگونه شوند؟ چنانکه اشاره می‌کند به سوی اینکه گفته شد این آیه که در خطاب ابلیس وقت آمد که ابلیس ابا آورد از سجود آدم علیه السلام «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيدِي أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ»^۶ یعنی چه چیز منع کرده است از این که سجده کنی آن شخص را که پیدا کردم به دو دست خود؟ آیا تکبر کردی تو یا آنکه بودی از ملائک

۱. قونوی، ۱۶۲؛ ابن کثیر، ۲۶۶/۴؛ شیرازی، تفسیر، ۱۹۹/۱؛ آملی، ۴۰/۲، ۳۷۵؛ طبری، ۴/۱۲؛ سیوطی، ۳۲۲/۳؛ آلوسی، ۲۰۶/۶.

۲ - لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۰۰.

۳. اصل: رقیق.

۴. احمدی، ۱۶۴/۱، ۳۳۷ (کان الله و لم یکن غیره شیء)؛ مجلسی، ۲۳۴/۵۴؛ شیرازی، شرح ۱۰۱/۳، ۳۸۳؛ اسرار الآیات، ۱۶۶؛ رازی، تفسیر، ۱۱۲/۱؛ المطالب العالیه، ۲۴۱/۹.

۵. اصل: مهمینه.

۶. سوره‌ی ص، آیه ۷۵.

عالیه که مأمور به سجود نیستند؟ و در حدیث قدسی واقع است آن «ذَكَرْتَنِي فِي مَلَاءٍ ذَكَرْتَهُ فِي مَلَاءٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ»^۱ یعنی اگر یاد کند بنده مرا در ملاء، پس یاد کنم من آن بنده را در ملائی که بهتر است از آن ملاء که یاد کرده است بنده در آن ملاء. بدان که الله تعالی پیدا ساخت و وجود بخشید اولاً در عما این ملائکه مهیمنه^۲ را که گفته شد؛ و در صف اخیر این ملائکه پیدا نمود ملکی را و مکنون ساخت در آن ملک علم هر چیزی [که] کاین شود؛ تا دخول اهل جنت در جنت و اهل نار در نار و مذبح شدن موت؛ و نام این ملک عقل اول و عقل کل است^۳ در لسان اهل تصوف؛ و در لسان اهل شرع نام وی «قلم اعلی» است؛ و تحت این ملک، ملک دیگر است که در آن افاضه مر تفصیل این علوم را می کنند و این ملک تحتانی را نفس کل می نامند اهل تصوف، و در لسان شرع «لوح محفوظ» است از تغیر و تبدل؛ و هر چه شدنی است در این لوح محفوظ است، و ثابت است به اثبات آن قلم که عقل کل است. و ملائک دیگران هم، آنها را علم قدری از کاینات داده شد [ه] و در آنها مکنون ساخته شده، چون علم کاینات بکسال؛ آنها هم^۴ ملایک اقلام اند افاضه می کنند ملائک دیگر که تحت انسان است و این ملائک^۵ الواح اند. و گاهی چنین اتفاق می افتد که یک حکمی در لوح از این الواح ثبت می کنند و مدت آن حکم ثبت نمی کنند؛ به حسب ظاهر معلوم می شود که این حکم باقی است، بعد از آن چون آن مدت منقضی شد باز آن حکم محو کرده می شود و ضد وی ثبت کرده می شود؛ و اما در لوح محفوظ این تغیر و تبدیل را راه نیست؛ چون حکم موقت باشد با توقیت محفوظ است در لوح محفوظ. الله تعالی می فرماید: «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^۶، یعنی بر مدت را یک کتابی است که آن مدت در وی مکتوب است؛ محو می کند الله تعالی چیزی را که می خواهد و ثابت می نماید چیزی را در مدت وی و نزد^۷ الله تعالی ام الكتاب است و آن لوح، محفوظ است از محو و اثبات جدید؛ و

۱. رازی، مفاتیح، ۱۱۵/۱، ۱۳۹؛ بغوی، ۱۸۳/۱؛ میبیدی، ۳۹۵/۷؛ آلوسی، ۴۱۷/۱؛ سیوطی، ۱۴۹/۱؛ طبری، ۱۱۳/۹؛ حقی، ۴۷۶/۶؛ شیرازی، تفسیر، ۲۳۱/۷.

۲. اصل: مهیمنه.

۳. اصل: + و.

۴. اصل: آنهاهم.

۵. اصل: ملاء.

۶. سوره ی رعد، آیات ۳۸، ۳۹.

۷. اصل: نزدیک.

مراد از ام الكتاب نفس کل است که آن لوح محفوظ است [و] آن محل محو نیست؛ و محل محو و اثبات الواح دیگراند چنانکه گفته شد. و تلو^۱ این ملائک مهمینه^۲ و عقل و نفس کل، ملائک دیگراند صف به صف واقفاند در مراتب خودها؛ در این جوهر عماء مأمورند به خدمات و متمثل اوامر حق‌اند سبحانه؛ چنانکه الله تعالی حکایت [می‌کند] از ملائکه «و ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ»^۳ [یعنی] و نیست یکی از ما مگر آنکه او را مقام معلوم [است] که تجاوز از آن ممکن نیست.

و در صف اعلی بعد عقل کل و نفس کل، ملائک مقربان‌اند؛ چون جبرئیل و میکائیل. و همه‌ی ملائک منتظر امرند تا امثال ورزند و نشاء این ملائک آبی است از عصیان امر حق؛ بعد آنها در جوهر عماء، ملائکه طبعیه هستند که موکل‌اند به عالم اجسام علویه از سماء و ما فیها و اجسام سفلیه از ما تحت. و این ملائک هم عصیان نمی‌کنند امر حق را، و مشتغل [اند] به خدماتی که مأمورانند بر آن خدمات؛ و اینها مدبر عالم علوی و سفلی‌اند؛ و در انسان بعضی [از آنها] برای^۴ تولید و تغذیه و دیگر امورات که تعلق دارد از بدن انسان؛ و بعضی برای کتاب اعمال؛ و اینها از جمله اقلام و الواح‌اند و اینها کرام‌اند به نص^۵؛ و این الواح محل محو و اثبات است؛ و عصیان که اینها می‌نویسند، عنایت الهی محو می‌سازد؛ و بعض آخر امر به خیر کنند انسان را؛ و هر ملک از ملائکه مذکوره، مسیح مر الله تعالی راست به اسماء تنزیهیه؛ و ایشان را به اسماء تشبیه خبر نیست اصلاً؛ هر واحد تسبیح می‌کنند به اسمی که مظهر اوست. و این ملائکه طبعیه اگرچه وجود آنها بعد عالم شهادت است، لیکن به سبب لطافت و قرب ایشان از عالم جبروت که کثرت تعیین ثانی است در مرتبه ثالثه شمرده شد.

و از ارواح متعلقه به ابدان، نفوس فلکیه‌اند و نفوس حیوانات و نفوس شیطانیه و جنیه؛ و نفوس شیطانیه مظهر اسم مذل‌اند؛ آنها تسبیح به این اسم می‌کنند و کمربند در اضلال خلق‌اند که مقتضی نشاء آنها همین است. و از ارواح متعلقه به ابدان، روح انسانیه است و این لطیفه [ای] است از لطایف الهیه، که علم همه اشیاء در آن مکنون است؛ و بالفعل است؛ و مظهر تعیین ثانی بر وجه کمال؛ و مشابه است به عقل کل، اما

۱. اصل: متلو.

۲. اصل: مهمیه.

۳. سوره‌ی صافات، آیه‌ی ۱۶۴ (أ: و ما منا الا و له مقام معلوم).

۴. اصل: + آنها.

۵. اشاره به آیه ۱۱ از سوره مبارکه انفطار.

افضل است از عقل کل؛ که در عقل کل مکنون اند اموری که واقع شوند تا روز حشر؛ و در روح انسانی مکنون است همه اشیاء بر نهجی که در تعیین ثانی^۱ بود؛ و این روح انسانی اگرچه امر واحد است، لیکن متعین می‌شود به تعینات کثیره و این متعینات، ارواح حیوانیه است که در هر یک فرد انسان یک روح حیوانی ساری است؛ و این روح حیوانی، جسم لطیف است بر شکل بدن انسان و ساری است به تمامه در بدن به وجهی که هر چیز وی منطبق است بر هر جزو بدن؛ بلکه متحد^۲ است هر جزو از روح حیوانی در هر جزو از بدن، به نوعی از اتحاد که مجهول الکنه است؛ چنانکه حضرت شیخ محب الله بادی^۳ قدس سره فرموده‌اند: «ارواحنا اجسادنا اجسادنا ارواحنا» متلذذ و متألّم همین روح حیوانی است که متعین است و اما روح انسانی با قطع نظر از این تعیین در مرتبه‌ی وحدت خود منزّه است از لذت و ألم؛ چنانکه شیخ اکبر قدس سره نص فرموده‌اند بر آن. و این روح حیوانی را که متعین خاص است، مرکب قرار داده‌اند مر روح انسانی را که مجرد از تعیین است و مطلق است؛ به جهت این که این مطلق را وجود و ظهور نیست مگر در این مقید. و آنچه که گفته شد، مراد مولوی رومی قدس سره است از قول وی:

تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود^۴

یعنی تفرقه و امتیاز، در این روح حیوانی است که متعین است؛ و اما روح انسانی در مرتبه‌ی ذات خود با قطع نظر از این تعینات نفس واحد است [که] کثرت را در آن راه نیست. و این روح حیوانی که گفته شد، جوهر لطیف است و ابدی؛ بعد موت معدوم نمی‌شود؛ و نیست موت عدم؛ بلکه موت عبارت از تفریق اخیر است که این روح از بدن جدا شده، خارج می‌شود و مصور به صورتی از صور مثال منفصل^۵ می‌گردد و در قبر مسئول می‌شود؛ و سائل دو ملک‌اند که نام، منکر و نکیر است؛ چنانکه شریعت حق،

۱. اصل: + است.

۲. اصل: مسجز.

۳. از مشاهیر علمای صوفیه و متوفای ۱۰۵۸ق است که صاحب ترجمه القرآن می‌باشد که تفسیری است عرفانی به روش توحید وجودی و مبتنی بر آراء ابن عربی.

۴. مثنوی معنوی، دفتر دوم، حکایت مشورت کردن خدای تعالی در ایجاد خلق.

۵. اصل: منفعل.

بیان آن فرموده‌اند به تفصیل؛ و اما آنکه فلاسفه گویند که روح حیوانی، جسم بخاری است [که] معدوم می‌شود وقت موت؛ پس این جسم بخاری دیگرست و آن روح حیوانی نیست که کلام ما در اوست. و تفاضل در افراد انسان به جهت تفاضل در این روح است؛ پس انسان کامل این روح را باز داشته است از تلذذات^۱ نفسانیه و در شهود وی این تعیین فانی گشته و حقیقت آن [را] که لطیفه [ی] الهیه است مشهود ساختند، عالم به کلیت و اطلاق شدند؛ و آنچه منقول است از شیخ صدرالدین قونوی قُدس سرّه که ارواح اولیاء، کلیه‌اند؛ پس معنیش آن است که اولیاء به کلیت ارواح واقف و عالم‌اند؛ لیکن در معرفت لطیفه الهیه، اولیاء مختلف‌اند به حسب مراتب خود [و] معرفتی^۲ [که] آنها را حاصل است. و سرّ درین آن است که این روح اگرچه واحد است فی ذاته و کامل است، لکن هر تعیین را خواص و لوازم‌اند که تعیین دیگر را نیستند؛ پس در بعضی تعینات در اسفل السافلین می‌افتد و آن متعین گرفتار جهل می‌گردد؛ و در بعضی تعینات به علیین می‌رسد و کامل در معرفت الهیه می‌شود؛ لیکن این تعینات در علم و معرفت مختلف‌اند به حسب استعدادات^۳ خود که از تعیین حاصل است آنها را؛ بعضی در کمالِ قصوراند و بعضی در کمال دون آن، و بعضی کم از این دونان؛ و هم برین قیاس کامل و ناقص و متلذذ و متألّم همان^۴ روح انسانی است؛ لیکن در این تعینات. و به شرط تعیین و روح سید عالم محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلّم، روح اعظم در هر موطن متّصف به علم اتم است. و این روح در عالم ارواح، نبی مبعوث شده [است] به سوی ارواح آخر، خواه ارواح انبیاء، خواه ارواح اولیاء، خواه ارواح ناقصان؛ همه ارواح ایمان آورده‌اند به نبوت روح محمدی و اقرار به آن کردند در عالم ارواح، و روح محمدی از همه‌ی ارواح عهد و میثاق گرفت که بعد [از] آمدن در عناصر، تبعیت^۵ کردند همه ارواح به آن عهد و میثاق دادند؛ و این است معنی قول صلی الله علیه و آله و سلّم: «كنت نبياً

برئال جامع علوم انسانی

۱. اصل: تلذات.

۲. اصل: معرفت.

۳. اصل: استعدادات.

۴. اصل: همون.

۵. اصل: تبع.

و آدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَ الجَسَدِ»^۱ و حدیث «لو كان موسى ابن عمران حياً لما وسعه الآ اتباعی»^۲ یعنی اگر موسی ابن عمران زنده بودی در این زمانه، نه وسعت شدی او را مگر آنکه اتباع من کند؛ نیز به جهت آن است که سید عالم صلی الله علیه و آله و سلم نبی مبعوث به سوی او بود. پس بعد [از] ملاقات البتّه تابع^۳ می شد مر سید عالم را؛ چنانکه در عالم ارواح تابع^۴ شده بود. چه او علیه السلام از عصیان معصوم است. و به همین سبب که سید عالم صلوات الله علیه و اله نبی مبعوث بود از وقت ظهور وی در [عالم] ارواح و همه از امت وی بودند، همه ی انبیاء در روز قیامت زیر لوای وی صلی الله علیه و آله و سلم خواهند بود.

مرتبه رابعه، عالم مثال است و آن عالمی است لطیف بینابین^۵ عالم ارواح و عالم شهادت؛ و این عالم به سبب لطافت خود مشابه^۶ عالم ارواح است و به جهت ممتد بودن - مثل امتداد اجسام - مشابه^۷ عالم شهادت است؛ پس این عالم برزخ است میان ارواح و شهادت و این عالم بر دو قسم است: یکی آنکه در ادراک آن، تعمل قوت مخیله شرط است و دیگر آنکه در ادراک آن قوت مخیله و تعمل وی شرط نیست. قسم ثانی را مثال منفصل نامند و این عالم لطیف است موجود بی تأمل و اختراع؛ و در این عالم متجسد می شوند ارواح. و درین عالم بود که جبرئیل نازل می شد به صورت دحیه کلبی^۸ بر سید

۱. ابن شهر آشوب، ۲۱۴/۱؛ حافظ برسی، ۱۱۰؛ شیرازی، شرح، ۴۷۴/۱؛ مجلسی، ۴۰۲/۱۶، ۲۷۸/۱۸؛ رازی، تفسیر، ۵۲۵/۶، ۳۱۱/۳۲؛ میبیدی، ۱۱۴/۱، ۱۵۶، ۳۲۹؛ آلوسی، ۱۳۲/۴؛ حقی، ۲۷۶/۳؛ گنابادی، ۱۶۸/۳؛ آملی، ۲۶۷/۱-۲۶۸؛ ابن عربی، تفسیر، ۳۹۶/۱.

۲. رازی، تفسیر، ۱۲/۷، ۲۷۴/۸؛ میبیدی، ۵۵۵/۱؛ آلوسی، ۲۴۶/۱؛ حقی، ۲۱۷/۲؛ آملی، ۴۵۶/۱؛ رازی، تفسیر، ۲۱۴/۳؛ ابن عربی، احکام، ۲۳/۱؛ مجلسی، ۹۹/۲، ۱۷۹/۳۰، ۳۶۱؛ الکتبی، ۱۳۶/۱؛ ابن بابویه، النص، ۲۸۲.

۳. اصل: تبع.

۴. اصل: تبع.

۵. اصل: بین بین.

۶. اصل: مثابه.

۷. اصل: مثابه.

۸. رازی، تفسیر، ۲۱۰/۲۰، ۳۹۶/۲۱؛ آلوسی، ۲۲۱/۱؛ سیوطی، ۹۲/۱؛ حقی، ۱۳/۳؛ عروسی حویزی، ۱۷۳/۲؛ میبیدی، ۳۰۴/۳؛ زمخشری، ۷/۲؛ مجلسی، ۳۴۳/۱۴، ۲۳۸/۱۹، ۱۵۹/۶۰؛ کلینی، ۵۸۷/۲، ۵۶۴/۴-۵۶۵؛ ابن بابویه، لامالی، ۳۶۴؛ اربلی، ۳۴۱/۱؛ طبرسی، ۱۳۶/۱؛ العیاشی، ۷۰/۲؛ کاشانی، ۳۲۰/۲؛ آملی، ۱۲۴/۳-۱۲۵؛ بحرانی، ۷۲۱/۲.

عالم صلی الله علیه و آله و سلم؛ و در این عالم مرئی می‌شود خضر و غیر وی از انبیاء علیه و علیهم السلام؛ و اولیاء متصور^۱ به جسد مثالی شده ظاهر می‌شوند بر کسی که خواهند ظهور خود بر وی؛ و عزرائیل که میت را وقت موت مشهود می‌شود، در این عالم است؛ و بعد [از] موت چون روح از بدن جدا می‌شود در این عالم متجسد می‌شود؛ و سؤال منکر و نکیر نیز در این عالم است؛ و راحت و تلذذات که در قبر حاصل می‌شود در این عالم است؛ همچنین عذاب قبر عیاداً بالله منه در این عالم است؛ قال الله تعالی: «حتی إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحاً فیما ترکت کلاً آنها کلمه هو قائلها و من ورائهم برزخ إلی یوم یبعثون»^۲، یعنی وقتی که آید یکی از این کفار را موت، و آن وقت رسد که بیند جای خود از نار و از جنت اگر ایمان می‌آوردند، خواهد^۳ گفت آن کافر میت، که ای رب رجوع کن مرا سوی حیات دنیا شاید که عمل کنم صالح در آن چیز که ترک کرده‌ام عمل صالح. چگونه رجوع این خواهد شد، این کلمه‌ای است که این میت قائل آن کلمه است؛ یعنی کلمه بی‌فایده است، مجاب نخواهد شد و مشتمل بر کذب است که می‌گوید: «لعلی اعمل صالحاً»؛ چنانکه آیه‌ی دیگر شاهد است بر آن: «و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه»^۴، یعنی اگر مردود شوند به سوی دنیا، هر آینه عود خواهند کرد چیزی را که نهی کرده شدند از آن؛ یعنی نشاء^۵ ایشان صالح نیست مگر عصیان را. و قوله تعالی «من ورائهم برزخ»، یعنی و پیش آن موت، برزخی است که در آن عذاب خواهد شد بر کافر [تا] وقتی که مبعوث شوند در قیامت؛ و مراد از برزخ، همین عالم مثال منفصل است. و بعد [از] قیامت چون حشر اجساد شود، همین بدن عنصری محشور شود و این بدن لطیف گردد و بدن مثالی شود. در این عالم اهل جنت متلذذ شوند به صور اعمال خود و اهل نار معذب به صور اعمال خود. و تحقیقش آن است که اعمال مکلفین اگرچه عرض اند در این عالم، لیکن حقایق آن، جواهر شده باقی می‌ماند در مثال منفصل؛ پس اعمال حسنه جان و حور و قصور شده باقی می‌ماند و اعمال

۱. اصل: متصور.

۲. سوره‌ی مومنون، آیات ۹۹ و ۱۰۰ (آ: رب ارجعونی عملاً صالحاً...).

۳. اصل: خواهند.

۴. اصل: لعلی عملاً صالحاً.

۵. سوره‌ی انعام، آیه ۲۸.

۶. اصل: نشاه و.

سینه^۱ مثل زنا اگرچه عرض است و تلذذات در این عالم، لیکن حقیقتش نار محرق و تالم است در آن عالم؛ و به سبب انغماس در غواشی به دنیا تلذذ می‌نماید؛ و این جهل مرکب است. و در آن عالم که حیات حقیقی در او است،^۲ محرق و مؤلم^۳ است. الله تعالی می‌فرماید مر کفار را: «هل یجزون الا ما كانوا یعملون»^۴ یعنی جزا داده^۵ نخواهند شد مگر آنچه عمل می‌کند؛ و این نص است بر آنکه عمل عین جزاست؛ و قسم اول که در ادراک وی قوت مخیله شرط است، پس موجود می‌شود از تعمل قوت مخیله در آن عالم و مشهود می‌گردد؛ چنانکه صور در خواب دیده می‌شود؛ پس این صور گاهی مناسب حقایق موجود می‌باشد و مطابق آن می‌باشد و این روایا معتبر است؛ بلکه هرچه مشهود شده همان^۶ واقع می‌شود؛ و عایشه گفت: اول چیزی که ابتداء وحی می‌آمد بر رسول صلی الله علیه و آله و سلم روایای صادقه بود در خواب؛ پس نبود آن حضرت که دید در خواب چیزی را مگر آنکه می‌آید مانند روشنائی فجر، یعنی آنچه می‌دید همان^۷ واقع می‌شد؛ و این حال آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم بود پیش از رسالت و نزول ملک؛ و گاهی این صور اگرچه مناسب حقایق موجودند لکن مطابق به حسب بادی رأی نمی‌باشد و این روایا معتبر است و در حقیقت، مشهود آن چیزی است که آن تعبیر است، لکن مصور است به صورت مرئیه؛ چنانکه حضرت سید عالم صلوه الله علیه و آله و سلم علم را به صورت لبن دیده بود؛ چنانکه امام بخاری روایت کرد که حضرت سید عالم صلوه الله علیه و آله و سلم فرمود که «در خواب شیر آورده شد و نوشیدم تا آنکه سیر شدم و باقی به عمر دادم. حاضران پرسیدند که تعبیر این چیست؟ سید عالم صلوه الله علیه و آله و سلم فرمود که تعبیر آن علم است»^۸. و چنانکه حضرت سید عالم

۱. اصل: سینه.

۲. اصل: + و.

۳. اصل: مؤلم.

۴. اعراف/۱۴۷؛ سبا/۳۳ (أ: هل یحبرون الا بما کنتم یعملون).

۵. اصل: چرا نداده.

۶. اصل: نیست.

۷. اصل: همون.

۸. اصل: همون.

۹. بخاری، باب اللبن، جزء ۲۱، ص ۳۶۵، حدیث ۶۴۸۹، باب اذا جرى اللبن فی اطرافه...، جزء ۲۱، ص ۳۶۷، حدیث ۶۴۹۰، باب اذا اعطی فضله غیره فی النوم، جزء ۲۱، ص ۴۰۴، حدیث ۶۵۰۹، باب القدر فی النوم، جزء ۲۱، ص ۴۱۰، حدیث ۶۵۱۲.

صلی الله علیه و آله و سلم ایمان را به صورت قمیص دیده بودند؛ [و] امام بخاری روایت کرد که حضرت سید عالم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند که «در خواب بر من عرض کرده شد مردمان که بر آنها قمیص‌ها بود، بعضی قمیص داشت تا تُدی و بعضی تا کمر و بعضی تا ساق، حاضران عرض کردند که تعبیر آن چیست؟ سید عالم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود که تعبیر آن ایمان است»^۱. و از این رویای معبره، رویای حضرت ابراهیم علیه السلام که دیده بود ابن خود را که اسحق است - بر قول مکشوف اولیاء - ذبح می‌کنم و تعبیر آن بود ذبح کبش [که] به صورت اسحق نمودار شده بود.

مرتبۀ خامس، عالم شهادت و این عالم اجسام است و در جوهر عماء بود عقل کل و نفس کل، هبا پیدا شد و طبیعت. و هبا ماده اجسام و طبیعت مؤثر در اجسام به اذن خالق، بی شعور، مطابق آنچه در نفس کل ثابت شده از افاضه عقل کل. و این هبا اولاً قبول امتداد جوهری عرش کرده و ممتد کروی شده، ظاهر شد؛ و آن گره است که محیط است به عالم اجسام بتمامه و این عرش عظیم است؛ و در عماء چهار ملایک موجود شدند که حامل عرش‌اند و به روز قیامت هشت ملک حامل عرش خواهند شد. و این عرش، مستوی رحمن است [و] رحمن بر او ظاهر است؛ چنانکه الله تعالی فرموده: «الرحمن علی العرش استوی»^۲؛ لهذا رحمت وی عام است به جمیع عالم و هیچ نوع از انواع خالی نیست که مشمول رحمت نیست. و در غضب هم رحمت است^۳؛ چه در غضب رحمت و الم عارض به مغضوب علیه [می‌شود] و این الم هم حقیقتی^۴ از حقایق رحمت به آن متعلق شده^۵؛ پس الم در وجود آید از رحمت، و نیز رحمت است بر مغضوب علیه؛ مثلاً الم نار، که عاصی را می‌رسد، برای آن [است] که رنگ گناه در وی زایل شود، چنانکه زر سیاه را در آتش می‌اندازند^۶ [تا] از رنگ صاف می‌گردد؛ و مثل آن، مثل احتجاج است؛ اگرچه نیش احتجاج مؤلم است لیکن چون معطی صحت است عین

۱. بخاری، باب تفاضل اهل الایمان فی الاعمال، جزء ۱، ص ۳۸، حدیث ۲۲، باب مناقب عمر، جزء ۱۲، ص ۲۴، حدیث ۳۴۱۵، باب القمیص فی المنام، جزء ۲۱، ص ۳۶۹، حدیث ۶۴۹۱، باب جر القمیص فی المنام، جزء ۲۱، ص ۳۷۱، حدیث ۶۴۹۲ (قال الدین).

۲. سوره‌ی طه، آیه ۵.

۳. اصل: الله.

۴. اصل: حقیقی.

۵. اصل: شد.

۶. اصل: می‌اندازد.

رحمت است. همچنین الم عاصی در نار، و همچنین اقامت حدود است؛ اگرچه موّلم است لیکن چون مزیل گناه است عین رحمت است. و در جوف عرش عظیم جسمی دیگر است مجوف به این شکل و این کرسی کریم است؛ و بر این کرسی میدان است و زمین رحمن، که عبارت است از انوار رحمت خالصه و غضب؛ و از این کرسی غضب و رحمت خالصه متعلق به عباد می‌شود؛ و در این کرسی ملایک‌اند؛ خدمت اینها ایصال رحمت است و عذاب به عباد می‌شود. و در جوف این کرسی، کُره دیگر است که فلک اطلس است؛ و این عرش متغیرات [است] ^۱ این تغییر در عالم واقع می‌شود از اسمی که این عرش مظهر اوست. و مناسب آن ملائکه‌اند، خدمت آنها تربیت عالم تغیر است. و در جوف فلک اطلس فلک ثوابت است و این کرسی دیگر است و در آن هم ملائک هستند مناسب آن؛ اینکه ذکر کرده شد موافق آن است که مکشوف بر شیخ اکبر شیخ محی الدین ابن عربی است قدس سرّه. و در مشهور، همین فلک اطلس، عرش عظیم است و فلک ثوابت، کرسی کریم. و فلک ثوابت قماش فلک اطلس نیست بلکه در میان خلّوست. در آن جنت مخلوق است. سقف جنت، سطح فلک ^۲ اطلس است و زمین جنت، سطح محدّب فلک ثوابت است. بعد آن ماه ^۳ و زمین پیدا شده است و از هوا نار متکون [شد]؛ بعد از آن در ماه ^۴ و زمین تبخیر شده، دخان متکون شد و مرتفع شد و منجمد گشته، سبع سموات پیدا شدند. و در هر آسمان ملایک‌اند مشتغل خدمات؛ و زیر زمین ^۵ دوزخ مخلوق گشته است.

مرتبه سادسه، مرتبه انسان است؛ و این انسان مظهري است جامع مر هر مظاهر را؛ چه تعین اول معه ما فیه، ظاهر شده است در تعین ثانی؛ و تعین ثانی با هر چیزی که ظاهر شده است در آن از عوالم ثلاثه ظاهر شده در انسان؛ و انسان جامع مر جمیع عوالم راست. و حق با جمیع اسما و صفات خود - یا جمیع صفات اکوان و مظاهر - ظاهر است در انسان و انسان جامع است همه موجودات را از ازل تا ابد. و انسان نامیده شده است به عالم صغیر؛ و انسان کامل خلیفه الله است و متصرف در همه عالم. و فیض حق سبحانه نمی‌رسد به هیچ چیز از اجزاء عالم مگر به واسطه‌ی باطن انسان کامل و لهذا

۱. اصل: + از.

۲. اصل: افلاک.

۳. اصل: ما.

۴. اصل: ما.

۵. اصل: + و.

مسجود ملائک گشته. و انسان کامل اگرچه در خلق عنصری آخر است، اما به باطن و حقیقت خود اول است و مضاهی تعیین اول است؛ و او بود مقصود از خلق عالم. و الله تعالی انسان کامل را به دو ید خود پیدا کرده؛ و مراد از ید، اوصاف جلالیه و جمالیه و اسماء فعلیه و انفعالیه و اسماء قدیمه و صفات و اسماء کونیه [است] و باقی عالم را به ید واحد پیدا ساخته؛ و این دقایق را ملائک نفهمیدند که «آیا پیدا می‌کنی کسی را [که] عناد در زمین خواهد کرد و سفک دما خواهد کرد، ما مسبح هستیم»^۱ و ندانستند که تسبیح آنها به اسم خاص است که آن ملائک مظهر آن اسم بودند، و حال آنکه الله تعالی را اسماء اند که ملائک را خبر آن اسماء نبود؛ و الله تعالی آدم را یعنی انسان کامل را، تمام اسماء خود تعلیم فرمود؛ چه آدم یعنی انسان کامل، مظهر ذات جامعه مر جمیع اسماء راست؛ و انسان کامل مسبح همه اسماء است؛ پس تسبیح انسان کامل اکمل است از تسبیح ملائک. و الله تعالی بر ملائک، تمام کاینات را معروض کرد و گفت که خبر دهید از اسماء این کاینات؛ یعنی اسمائی که این کاینات تسبیح به آن اسماء می‌کنند و مظهر آن اسماء هستند، پس ملائک چونکه منزّه از تکبر بودند، اعتراف به عجز خود کردند و گفتند: «لا علم لنا الا ما علمتنا»^۲ و آدم انباء اسماء کرد؛ پس ظاهر شد فضل آدم - یعنی انسان کامل - نزد ملائک؛ و سبب مسجود شدن انسان کامل معلوم شد.

و اما ابلیس پس ابا آورد از سجود آدم و گفت: «أنا خیر من خلقته من نار و خلقته من طین»^۳، یعنی بهترم از آدم که انسان کامل است، پیدا کردی تو مرا از آتش و آدم را از طین. و طین عبارت است از اجزاء زمین که ممزوج است به آب؛ و ابلیس آدم را طین دید و ندانست که ظاهر است در وی ذات با جمیع اسماء [و] صفات و جمیع حقایق عالم که از آن جمله نار هم هست؛ و تکبر ورزید بر مظهري که نشاید تکبر بر او و لهذا ملعون و مطرود از لی گردید. و ابلیس مظهر اسم مظل است و ممکن نیست که از او صادر شود سوای اضلال دیگران؛^۴ و او تسبیح نمی‌کند به حق، مگر به اسم مظل و آنچه قریب در معنی [است]؛ لهذا گفت: «فبعزتك لأغويهم أجمعين»^۵ یعنی قسم [به] عزت تو است ای رب، البته گمراه خواهم کرد افراد نوع انسان را، یعنی بر آن کمر بند هستیم. و او

۱. اشاره به آیه ۳۰ از سوره‌ی بقره.

۲. بقره/۳۲.

۳. اعراف/۱۲، ص/۷۶.

۴. اصل: دیگرانی.

۵. ص/۸۲.

خدمت اضلال اختیار نمود تا اسم مضل ظهور یابد؛ لهذا الله تعالی او را فرمود: «واستفزز^۱ من استطعت منهم بصوتک و أجب علیهم بخیلک و رجلك و شارکهم فی الاموال و الاولاد و عدهم و ما یعدهم^۲ الشیطان الا غروراً.»^۳ یعنی خیش بده کسی را که استطاعت بر اضلال داری به آواز خود، تا فریفته آواز شده در ضلالت افتند، و حیلہ بساز بر آنها به سواران و پیادگان خود و شرکت کن آنها را در اموال و اولاد تا از جهت اموال و اولاد در ضلالت افتند و وعده به آنها [بده تا] از وعده فریب یافته در ضلالت افتند؛ و وعده نخواهد^۴ کرد شیطان مگر فریب. از این گفته الله تعالی معلوم شد که الله تعالی شیطان را مقرر نمود برای اضلال و اغوا به هر طریقی که باشد، تا اسم مضل ظاهر شود؛ پس ابلیس هم موکل به خدمت است. و انسان کامل اگرچه با^۵ نظر [به] حقیقت خود جامع جمیع اسماء است و ابلیس را هم مدد از خیر حقیقت اوست که اسم مضل^۶ ظاهر است؛ در دنیا و در آخرت مظهر اسم هادی است؛ پس [از] انسان کامل به جز هدایت نیاید؛ و از وی عملی صادر نشود مگر آنکه اثری از اثر هدایت و اسم هادی است؛ لهذا کاملان^۷ از انسان کامل، که رسل و انبیانند معصومند بی شبهه؛ و اولیاء محفوظاند از انسان کامل [و] اگر معصیتی بر سبیل ندرت از ایشان صادر شود مقارن توبه و استغفار شود و این اثری است از آثار هدایت و موجب ظهور مآب^۸ و عفو و غفور است.

بدانکه حق سبحانه تعالی اگرچه در ازل عالم بود و می دانست جمیع اسماء حسنی خود را در ذات خود و در ذات کونیه که مظاهر آن اسماءند؛ لیکن [خواست] که یک مظهري سازد که در آن اسماء حسنی خود - کلی و جزئی - [را] که از احصاء بیرون اند، مشاهده کند و آن مظهر در جامعیت، مضاهی و مماثل تعین اول باشد که جامع است در مراتب الهیه؛ و آن مظهر مرآت باشد مر رویت جمیع اسماء را مجتمع دفعتاً؛ پس پیدا ساخت انسان کامل را که جامع همه اسماء و همه مظاهر است، پس دید همه اسماء و

۱. اصل: واستقرر.

۲. اصل: نعدهم.

۳. سوره ی اسراء، آیه ۶۴.

۴. اصل: نخواهند.

۵. اصل: به.

۶. اصل: + که.

۷. اصل: کامل.

۸. اصل: ماتب.

همه‌ی کاینات را در آن انسان، پس رحم کرد بر کاینات عالم؛ پس انسان کامل به منزله دیده است مر سبحانه تعالی را در رویت اسماء و کاینات. و هر کاین مظهر اسمی بود از اسماء؛ او را خبر نبود به اسم دیگر که مظهر آن نیست؛ و هر مظهر می‌دانست که کمال همین است که اسم ظاهر در وی می‌خواهد.

و در اسماء تقابل است؛ چه منتقم مثلاً مقابل غفور است؛ پس در مظاهر آن اسماء متقابله، تضاد واقعی است و هر مظهري خواهد که دیگری نباشد و با هم منازع‌اند؛ پس عیبی که ملایک اظهار آن کردند - از فساد و سفک دما که عین نزاع است - در همه کاینات عالم بود. و در ملائکه بود که نزاع گردید^۱ بر ایجاد آدم یعنی انسان کامل؛ پس افتادند در آن عیب و شعور به این افتادن نداشتند؛ لهذا شرع شریف نهی فرمود از دیدن عیب دیگران و تزکیه کردن نفس خود را؛ چون تضاد و تخالف در کاینات به نظر اصل حقیقت آنها واقع است؛ پس هر حقیقت این کاینات، بقای دیگری نمی‌خواهد؛ لکن الله تعالی به این تضاد باقی می‌دارد تا اسماء وی ظاهر باشند. و هیچ یکی از این کاینات، قابلیت خلافت نداشت، چه به حسب حقیقت خود تربیب مضاد نمی‌تواند کرد؛ و چون انسان کامل جامع جمیع است، او را به حسب حقیقت وی مضاده و مخالف با کسی نیست؛ چه عالم و همه اسماء، اجزا و قوی وی‌اند^۲؛ اگر چه صورت وی که مظهر هادی است ضدیت و مخالفت با مظهر مظل می‌دارد؛ لهذا الله تعالی ابلیس را عدوی آدم فرمود:

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی^۳

لاجرم انسان کامل را خلیفه خود نمود تا با مداد باطن خود، همه کاینات عالم را باقی دارد و هر کمال و نقصی را که کاینات مستعد [آن هستند] به آنها^۴ رساند؛ و این مراد نیست که مبقی حقیقت، انسان کامل است؛ چه این کفر است؛ بلکه حال و مبقی و

۱. اصل: + و.

۲. اصل: دهند.

۳. مثنوی معنوی، دفتر اول، در بیان آنک موسی و فرعون هر دو مسخر مشیت‌اند...

۴. اصل: آنها‌اند.

معطی، ذات او است سبحانه؛ و انسان کامل وسیله است در اتصال فیض او سبحانه تعالی.

و الله تعالی این انسان کامل را ختم ساخت بر خیر این عالم؛ پس مادام که این ختم باقی است، در خیر این عالم خللی نمی‌تواند رسید؛ و چون یک فرد از انسان کامل وفات یابد دیگری قایم مقام وی گردد تا بقای این انسان کامل در دار دنیا علی‌التعاقب دار دنیا، باقی خواهد ماند؛ و چون انسان باقی نماند در دنیا، و خاتم ولایت مطلقه که عیسی علیه السلام وفات بیابد، خلیفه حق و ختم وی بماند، تضاد عظیم واقع شود و آسمان منشق گردد و قیامت قایم شود؛ و عمارت متصل به دار آخرت، و خلیفه‌ی کامل حقیقت، سید عالم محمد مصطفی صلی الله علیه و آله‌اند. و قبل مجیء سید عالم به عالم دنیوی، انبیاء و رسل، نایب سید عالم بودند و خلیفه حق بودند بر عالم؛ و بعد وفات آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم، قطب الاقطاب نایب اوست صلی الله علیه و سلم. قطب الاقطاب خلیفه حق است و ختم است بر عالم و او امام اولیا و خلفاء حق {است}؛ و تحقیق امامتش آن است که قطب الاقطاب در بعضی عوالم بر کرسی نشیند و همه‌ی اولیاء - سواى افرادی^۱ که از دایره قطب بیرون آید - صف به صف پیش وی حاضرمی‌شوند. و دو ولی از وزرای وی‌اند، یکی به یمین بنشیند و یکی به یسار. و در اصطلاح صوفیه مقام وزارت قطب الاقطاب را امامت می‌گویند؛ و رسول سید عالم، قطب الاقطاب‌اند؛ وزیران او حضرت قدوة الاولیاء افضل الصدیق امیرالمؤمنین ابوبکر صدیق و حضرت امیرالمؤمنین عمر بودند؛ چنین فرمودند شیخ اکبر در فتوحات. و قطب الاقطاب به وزیران خود و اولیاء دیگر - که اوتاد و ابدال و غیر آنها هستند - امر می‌کند تا کاینات را برسانند آنچه در استعدادات آن کاینات است، و کاینات به لسان استعدادات طلب می‌کنند^۲. و این قطب الاقطاب، نسب سیادت شرط نیست.

آن امام حی و قایم آن ولی است خواه از نسل عمر خواه از علی است^۳

۱. اصل: افراد.

۲. اصل: می‌کند.

۳. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ملامت کردن مردم شخصی را کی مادرش را کشت به تهمت (پس امام حی قایم آن ولی است...).

و شیخ اکبر قدس سرّه در فتوحات می‌فرماید که «این قطب الاقطاب، افضل اولیاء زمان خود است و خلیفه است به باطن خود؛ و در بعضی این خلافت باطنه را با خلافت ظاهره در بعضی اقطاب جامع است، و در بعضی فقط خلافت باطنه است، مفارق از خلافت ظاهر چون بایزید بسطامی؛ و این اکثر است.»^۱ انتهی. و در اقطاب نیز تفاضل باشد، بعضی افضل از بعضی؛ و شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی^۲ افضل اقطاب بود، قدم وی بر رقاب هر ولی بود؛ اینکه گفته شد همه احوال انسان کامل {بود}.

و اما انسان ناقص اگرچه نوع [ی] جمعیت دارد و ملایک وی [را] ساجد و منقاد هستند، لکن این سجود و انقیاد برود به آل، چه شیطان وی ساجد نیست و غالب است بر او و منقاد شیطان [است]؛ چه در او هرچه شیطان امر می‌کند او به جا می‌آرد. و این انسان ناقص، چون خواست ارتکاب معصیت [کند]، شیطان امداد کند و ملائکه چون ساجد و منقاد آن انسان اند معارضه او نمی‌توانند کرد؛ و چون خواست که حسنه کنند اگرچه ملایک راضی اند به آن، لیکن چون شیطان وی ساجد نیست، معارضه وی می‌کند و او را باز دارد از حسنه؛ و چون او منقاد شیطان است، قول وی قبول می‌کند و از حسنه باز می‌ماند؛ تا اینکه منغمض شهوات اتباع شیطان ورزیده، نوبت به شرک می‌رساند و مشرک می‌گردد^۳ اعاذنا الله [من] ذلک؛ و این انسان ناقص باسفل السافلین می‌شود؛ صورت انسانی باقی ماند و حکم بهایم دارد بلکه از وی دون تر است «ان هم الا کالانعام بل هم اضلّ سبیلاً»^۴ و الله تعالی حال انسان کامل و انسان ناقص در این آیه بیان فرمود: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثمّ رددناه اسفل سافلین الاّ الذّین آمنوا و عملوا الصالحات فلهم اجرٌ غیر ممنون»^۵ یعنی هر آینه پیدا کردم انسان را در احسن تقویم، چه تقویم وی جامع است؛ و این تقویم فی ذاته افضل و احسن [است] از تقویم هر مخلوق؛ بعد از آن مردود {شد} انسان در مرتبه و منزلت به اسفل السافلین، که از انعام بدتر شدند؛ مگر آن انسایان که ایمان آوردند و عمل صالح کردند، آنها مطرود به اسفل نساختم بلکه در احسن تقویم باقی ماندند. و انسانی که ایمان آورد و عمل صالح کرد

۱. ابن عربی، الفتوحات، ۶/۲.

۲. عبدالقادر جیلانی از بزرگان صوفیه و موسس طریقه قادریه است. او در ۵۶۱ق در بغداد درگذشت.

۳. اصل: گردد.

۴. اصل: اعاذاً بالله ذلک.

۵. فرقان/آیه ۴۴ (أ: فهم کالانعام بل اضلّ سبیلاً).

۶. تین/۴-۶ (أ: اسفل السافلین).

انسان کامل است؛ و ما عدای^۱ وی ناقص؛ و نیز باید دانست که الله تعالی امانت را عرضه^۲ کرد بر سموات و ارض، یعنی بر ما سوی انسان، همه ابا آوردند که نشأ^۳ آنها صالح آن نبود و بترسیدند از داشتن بار امانت؛ به جهت آنکه دانستند حق ادا نتوانستند کرد؛ و انسان این بار امانت را برداشت که نشأ^۴ وی قابل ادای حق آن بود؛ و عاقبت رنج آن ملاحظه نمود و مبادرت نمود در حمل بار امانت. چنانکه حافظ شیرازی می‌فرماید:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند^۴

و آنچه شیخ اکبر قدس سره در فتوحات فرموده‌اند که «صوفی حکیم است و حکمت خیر کثیر است به نص^۵؛ و آنچه موصوف به کثرت است قابل قلت نیست اصلاً؛ و صوفی در جمیع موجودات نظر می‌کند چه حکمت الهی ساری است در جمیع موجودات؛ و الله تعالی انسان را حامل امانت ساخته است، پس گردانیده است مر انسان را نظر و شفقت بر جمیع موجودات؛ و عطا کرده است انسان را تصرف در جمیع موجودات به طریق امانت؛ تا که ادا کند حق هر ذی حق را چنانچه الله تعالی عطا فرموده است هر شی را خلق وی که حق وی است؛ به جهت آنکه در اعیان هر شیء، استعداد امری بود به حسب آن استعداد خلق فرمود و آن امر را که مستعد آن امر بود به وی عطا فرمود؛ پس گردانید الله تعالی انسان را خلیفه، دیگری مخلوق را خلیفه نگردانید؛ پس انسان امین است بر خلق الله؛ پس... نمی‌تواند در حق خلق خدای از سنت الله که جاری است؛ و حق هر مخلوق می‌رساند به نهجی که الله تعالی خواسته است؛ پس خلق الله، امانت الله است در ید انسان، که چنین امانت معروض کرده شده بر انسان پس آن را برداشت؛ پس اگر ادای آن امانت کند بر طبق حکم الهیه حکیم است و گر ادای آن امانت او نکرد پس او ظلوم و جهول است، و حکمت منافی جهل و ظلم است؛ پس آنکه امانت ادا نکرد

۱. اصل: با عدای.

۲. اصل: عرض.

۳. اصل: نشاه.

۴. دیوان حافظ، غزل شماره ۱۸۴ با مطلع: دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند... (قرعه کار...).

۵. اشاره به آیه ۲۶۹ از سوره مبارکه بقره.

۶. اشاره به آیه ۵۰ از سوره مبارکه طه.

حکیم نباشد؛ پس تخلق باخلاق الله تعالی همان تصوف است^۱؛ پس از این کلام واضح شد که صوفی انسان کامل است، هر ذی حق را از خلق الله حق می‌رساند چنانکه الله تعالی می‌رساند؛ و مراد از حق ذی حق، چیزی است که عین وی، مستعد است؛ پس به هر مخلوق می‌رساند آنچه که عین وی مستعد آن بود، خواه در شرع آن ظالم با حق شرعی باشد؛ پس حق ابوجهل آن بود که عین وی مستعد آن بود از کفر و معاصی و اسباب خلود در نار؛ پس هر چه که اعیان کاینات در مرتبه ثبوت مستعد آن است، انسان کامل می‌رساند به او؛ چنانکه سنت الله جاری است به آنکه آنچه که اعیان کاینات مستعد آن است الله تعالی بر طبق استعداد به او می‌رساند؛ و این تخلق است به اخلاق الله و حکمت است؛ و اینکه گفته شد که صوفی، حق هر کاین به نظر استعداد وی می‌رساند، همه به نظر باطن انسان کامل است که به باطن، حق هر کاین را به مقتضی استعداد می‌رساند علم ذاتش.

و اما انسان کامل که صوفی است به صورتی که ظاهر شده است، در آن صورت مظهرها وی است عنایت کرده شده است و مکارم اخلاق خود صرف می‌کند به قدر ممکن. و شیخ اکبر بیان فرموده‌اند در موضع آخر فتوحات به این وجه که، صوفیه آن کسانی که حیازت^۲ مکارم اخلاق به اخلاق الله کرده‌اند نه غیر صوفیه؛ و صوفیه دانستند که کسی قادر نیست بر ارضای جمیع بنده‌های الله - چه یک چیز موجب رضای یکی می‌باشد، همان چیز موجب سخط و ناخوش دیگر می‌باشد - و چون مکارم اخلاق با هر کسی محال بود، پس اختیار کردند مکارم اخلاق با کسی که اولی است به معامله مکارم اخلاق؛ و التفات نکردند به سوی آنکس که در آن ساخط باشد؛ پس نیافتند لایق معامله به مکارم اخلاق مگر الله تعالی را و ملائکه و از بشر رسل و انبیاء و اولیاء را؛ پس لازم گرفتند این مکارم اخلاق [را] با انسان؛ بعد از آن صرف کردند مکارم اخلاق با حیوانات و نباتات؛ و به اشرار ثقلین مکارم اخلاق نکردند مگر چیزی که الله تعالی مباح گردانید خلق به اینها؛ و این همه مکارم اخلاق با الله تعالی کردند؛ و اگر این قوم حاکم و قاضی باشند در اقامت حدود حق الله تعالی خلق با الله تعالی همین است که حق وی وفا کند. در آنچه گفته [شد] معلوم شد که صوفیه که انسان کامل‌اند می‌باید که به اخلاق حمیده شرعیّه متّصف باشند و از باطن، تصرف در همه اشیاء و مخلوقات بکنند؛ و

۱. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۲۶۷.

۲. اصل: حیازه.

انسان^۱ ناقص هم شریک کامل است در حمل امانت؛ لکن او ادای امانت نمی‌کند و او ظلوم^۲ و جهول است؛ و امانت عبارت است از اسرار اسماء الهیّه و ادای امانت در تخلّق به اسماء الهیّه و اعطا هر ذی حق، حق وی که مقتضی آن اسم است که آن ذی حق مظهر اوست.

و الحمد لله رب العالمین و الصلوة علی رسوله محمّد و آله و اصحابه اجمعین
اللّٰهم اجعل سیئات^۳ هذا العبد المذنب منتقله إلى الجنات و اجعل اخلاقه المظلمة
معدّله بالمکارم المنوّرة.

تمام شد رساله ملک العلماء، فی التاریخ یازدهم ماه ربیع الاول سنه ۱۲۳۱ هجری.

کتابشناسی

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (صدوق)، الأمالی، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الاخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۳. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم: علامه، ۱۳۷۹ش.
۴. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی تا، ۴ ج.
۵. ابن عربی، محیی الدین، التفسیر، بیروت، دار احیا التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۶. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، اصفهان، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ش.
۷. ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۸. احمدی، عبد الله سلمان، المسائل و الرسائل المرویه عن الامام احمد بن حنبل فی العقیده، دارالطیبه، بی تا.
۹. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفه الائمه، تبریز، بنی هاشمی، ۱۳۸۱ش.
۱۰. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۱۱. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۱۲. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.

۱. اصل: + کامل.

۲. اصل: مظلوم.

۳. اصل: سیات.

۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، المكتبة الثقافیه، بی‌تا.
۱۴. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۵. ثبوت، علی اکبر، شرح هدایه صدر در هند، خردنامه صدر، بهار ۱۳۷۵ش، شماره ۳.
۱۶. حافظ برسی، مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین علیه السلام، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۲ق.
۱۷. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، دیوان، تهران، نشر طلوع، ۱۳۷۰ش.
۱۸. حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۱۹. رازی، محمد بن عمر (امام فخر)، المطالب العالیه من العلم الاهی، بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا.
۲۰. ۲۰. رازی، محمد بن عمر (امام فخر)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۱. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۲. سعدی، مصلح الدین، گلستان، قم، امید، ۱۳۷۲ش.
۲۳. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۴. شیرازی، صدرالدین، شرح اصول کافی، تهران، موسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۲۵. شیرازی، صدرالمآلهین (ملاصدرا)، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. شیرازی، صدرالمآلهین (ملاصدرا)، تفسیر القرآن الکریم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ش.
۲۷. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۲۸. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۲۹. عروسی حویزی، تفسیر نور الثقلین، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران، المطبعه العلمیه، ۱۳۸۰ق.
۳۱. قونوی، صدرالدین، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ش.
۳۲. کاشانی، ملا فتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶ش.
۳۳. کشی، محمد بن عمر، رجال کشی، مشهد، موسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

۳۵. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۳۶. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، دار احیا التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۷. مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، تهران، انتشارات پژوهش، ۱۳۷۵ش.
۳۸. میبدی، رشیدالدین؛ کشف الاسرار و عده الابار، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
۳۹. میرآقاسی، لیلا، بحرالعلوم، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۲.

