

# خلاصة الإخلاص

في تفسير سورة الإخلاص

مؤلف

قاسم علي قايني

(قرن ۱۲ - ۱۱)

بسم الله الرحمن الرحيم  
حمد لله الذي هدانا لهذا  
والإخلاص وهو حماد المظهر  
الذي ذاق النيب خازمه سورة الإخلاص  
التي هي من سورة البقرة  
والتي هي من سورة البقرة  
والتي هي من سورة البقرة

- ❖ اشیاء بی غایت از ذات خداوند خارج نیستند
- ❖ کیفیت صدور اشیاء از معلول اول
- ❖ صفات سلبی و ثبوتی
- ❖ معنی لطف

تحقیق

علی اوسط ناظمی



## مقدمه تحقیق بسم الله الرحمن الرحيم

### مؤلف

قاسم علی قاینی (زنده در ۱۰۷۲هـ) عارف، حکیم، ریاضیدان از فضلا و دانشمندان اواخر قرن ۱۱هـ. ق است که در حکمت و عرفان، علم حروف، اعداد، ریاضیات، هیئت، نجوم و علوم غریبه تبحر داشته است. تاریخ ولادت و وفات به درستی معلوم نیست و خانواده اش شناخته نشده و در شرح حال او مطلبی به دست نیامده است. شرح حال مختصر او در کتاب آمده است.<sup>۱</sup> در منابع کتابشناسی و نسخه شناسی نیز گاهی به طور گذرا به برخی جنبه های زندگی او پرداخته شده است.

او شاگرد ملامحمد حسین ملامحمد باقر یزدی صاحب رساله «اسطرلاب» بوده است و از ملامحمد احمد تونی اجازه داشته است که آقا بزرگ تهرانی درطبقات اعلام شیعه، آورده است:

قد بلغ سماعاً و تحقیقاً المولی الفاضل الکامل المحقق المدقق، مولانا قاسم علیاً ایده الله تعالی سماع تحقیق و تدقیق و ضبط، فی مجالس آخرها وسط شهر ربیع الأول سنة أربع و ستین بعد الألف. کتبه أحمد بن الحاج محمد الشهیر بالتونی، حامداً، مسلماً.

### تالیفات

از قاسم علی قاینی تالیفاتی چند در هیئت، نجوم، حکمت علم حروف به یادگار



- مانده است که برخی از آنها را نام می‌بریم:
۱. کتاب تشریح پرگار در علم هیئت، تألیف آن به سال ۱۰۶۷ ق سرانجام یافته. نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است<sup>۲</sup>
  ۲. کتاب جامع الأنوار آلات اسطرلاب = صورآلات رصدی و تشریح أجزاء آنها. نسخه‌ای از آن بود در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است، به خط محمد کاظم بن محمد جعفر قاینی، در ۶ ربیع الثانی ۱۰۹۸ ق. نسخه دیگری نیز در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است.<sup>۳</sup>
  ۳. قبله نما، در شناساندن و تشریح قبله نما و روشن شناختن روش استفاده از آن.
  ۴. مطالع الحکم، در معرفت اوقات نماز از صفحه‌ای که خود او ساخته و آن را «لوح الانوار» نام نهاده.
  ۵. مطلع الهیلاج، در مسائل اسطرلاب (به گفته خود او و جام جهان نما). در دیباچه آن از مولی عبدالعلی بیرجندی یاد کرده است.
  - نسخه این سه رساله در مجموعه ش ۶۲۶۶ کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است.<sup>۴</sup>
  ۶. ترجمه و شرح الجبر و المقابلة، خواجه نصیرالدین طوسی.<sup>۵</sup>
  ۷. مناظر و مرایا. در علم مناظر و منظور، تألیف آن به سال ۱۰۷۲ ق بوده است.
  ۸. رساله در حدوث اسماء.
  ۹. رساله در مداخل حروف.
  ۱۰. رساله در علم حروف.
  ۱۱. رساله در جفر صغیر و کبیر.
  - نسخه این ۵ رساله در کتابخانه دانشگاه تهران به ش ۳۵۳۰ موجودات به خط محمد کاظم بن محمد جعفر در ۱۰۹۶. با مهر «قاسم الأرزاق ۱۰۷۲»<sup>۶</sup>
  ۱۲. خلاصة الإخلاص، کتاب پیش رو. در اثبات واجب الوجود، توحید و صفات ثبوتی و سلبی، که در یک مقدمه و سه مقاله تألیف شده است.

## رساله حاضر

از آن جا که مؤلف در مقدمه نام خود را ذکر کرده است . انتساب آن به مؤلف بی تردید صحیح است . آقا بزرگ تهرانی فرموده است :

خلاصة الإخلاص في التوحيد و الصفات الثبوتية و السلبية في ثلاث مقالات ، للمولى العارف قاسم على القائني<sup>۷</sup> .

از مقدمه مؤلف استفاده می شود که او به جمع آوری و تلخیص مطالب از آثار دانشمندان فلسفه و کلام الهی ، خواسته است رساله ای جامع در موضوع ارائه دهد ، لذا بسیاری از متون عربی را از دیگران - البته بدون ذکر منقول عنه - ترجمه کرده و ترجمه ها تحت اللفظی برگزار شده که فهم مطلب را دشوار می کند .

با فحص و جستجوی بسیار ، متأسفانه تنها یک نسخه از رساله در کتابخانه آستان قدس رضوی پیدا شد .

نسخه شماره ۶۴۵۹ . نسخ محمد کاظم بن محمد جعفر قائنی ، ۱۰۹۸ ق . در فهرست کتب خطی آستان قدس رضوی ، ج ۱۱ ، ص ۱۲۷ .  
تصحیح این رساله بر اساس همان یک نسخه انجام و سعی شده است با علائم ویرایشی حرکات و صداها ، متن برای خواننده ، قابل فهم شود .

والسلام

علی اوسط ناطقی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی





پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

خلاصہ الإخلاص \* : ۲



## بسم الله الرحمن الرحيم

حمد مطلقى عامّ و خاصّ، خاصه شامله مسمّای مبدع سورة اخلاص<sup>۸</sup> و حمد حامد خاصّ الخاصّ، مخصوص موصوف اسماء الحسنی و اسم الاسم سورة اخلاص .  
و حمد محامد باطن جامع مخلص حقّ الحقیّ، محمود به حقایق ذات الغیب، خلاصه سورة اخلاص ﴿دعوا الله مخلصین له الدین﴾<sup>۹</sup>، آن که مشهود به شهادت کبرای ﴿قل هو الله احد﴾ نیست مبدء کثرت، و به شهادت صغرای ﴿الله الصمد﴾ منعوت بُود و به نعوت مأخوذ از توحید به احدیّت که احدی آنها واحد بود .  
و مبدء کثرت و احدی، مجامع صمدی، سبب خطاب محمّدی ازلی، پس الله واحد احد بود .

﴿لم یلد و لم یولد﴾ به وحدانیّت خاصّ ﴿و لم یکن له کفواً احد﴾ به وحدت محدود خارج از عدد و کاین در ازل و ابد .  
و حقایق ذات، از اسرار نسبت اسماء در اعیان، از عین عنایت حضرات تجلیات و دقایق درجات تنوعات، از تعینات باطن هوّ قل هو الله احد، متعین جمیع افراد انواع و از ذات غیب هوّ الأوّل و الآخر و الباطن و الظاهر، اقتضای مظاهر با لوازم اربعه ذرات، مثل عدد مظهر و واحد مظهر احد ﴿قل هو الله احد﴾ .

غیب الغیب جامع حیات و علم و قدرت و ارادت و الهویت، که حالت بود و علت اربع و ممیّز ذات مبدء ایجاد موجودات در درجات عوالم خمسه و احدیّت و صمدیّت نسبت ذاتیّت در قل هو الله احد .

و ﴿الله الصمد﴾ سبب نسبت شفع اول، که علت ازدواج بود و مع نسبة ذاتیّ عیسویّ ازلیّ سبب نسبت وتر اول که علت افراد بود . پس مراتب ازواج و افراد و ترکیب اعداد در



هر مرتبه از مراتب انواع خارج بود از حد آنها، و هو هو الأول و الآخر. پس تعالی شأنه خارج است از شفعیّت و وتریت الوهیّت که نور نبوت و ولایت بود.

و صلوات بی غایات بر قاطع ادیان و حامل قرآن، جامع جمیع اسرار احکام از ارقام لوح محفوظ دفتر غیب ازل، نازل مرموز قمر جهت اسرار دیگر، و بر اهل اسرار، و وارث احکام کتب انبیای متقدّمین و خاتم مفسّرین، که نور حدقه ابصار مقرّبین اند و منبع کشف عارفین و محقّقین، اعنی اثنا عشریون مشرب شاربین، صلوات الله علیهم اجمعین.

يقول المحتاج الى قاسم الأرزاق قاسم علی القاینی: سطر [ی] چند تحریر نمود مشتمل بر سه مقاله، از خلاصه کلام محققان صاحب اخلاص، خاصّ الخاصّ سورة اخلاص، که براهین ذات و صفات بود و مأخذ جمیع براهین، که در کتب مفسّرین متقدّمین باشد و در کتب اهل اسرار که وارث بطونند بطناً بعد بطن، چه ظاهراً بود و چه باطناً، و چه جلیاً باشد و چه خفياً؛ چه اسرارند و صاحب اسرارند، اثنی عشریون، جفر منفجر قلوب اصحاب شهود و ارباب عهد از فایض الجود، جُنُود مُجَنَّدَه که مبدء افرادند، چه اثنا عشر به جفر صغیر فرد اول بود و مبدء افراد کمل خالص.

و مُخْلِصِ آنها خلاصه کلام آنها را مسمّی گردانید به خلاصه الإخلاص.

پس این رساله حاوی محتویات خلاصه افکار محقّقین بود، که آنها ثابتات ذاتند و منفیات از ذات در مرتبه الوهیّت، که شهود علمی بود و الا امکان علم ممکن به ذات احد نبود، چه او عالم الغیب و الشهادة بود و شهود ممکن او را به اسماء الحسنی بود؛ جهت آن که محال است که دقایق حقایق اسماء به غیر مصوف بودن ذات بالحسنی بود. پس مشهد شهود «أشهد أن لا إله إلا الله» که ﴿قل هو الله أحد﴾ است. و اثبات صفات ثبوتی و سلبی که مثل ﴿الله الصمد﴾ و ﴿لم یلد ولم یولد﴾ است، در مرتبه الوهیّت بود. و حقّ اوجد از وجود رحمانی الوهیّت، و اعلم از علم ثابت الوهیت و اقدم از قدماء آن مرتبه، و اقدر از قدرت مقدّرات، و اسبق از سبقت الوهیت. و بر این قیاس اشهد از شهادت، پس مشهد حقّ در حضرت اسبق بود که سابق است بر حضرات، که عطا کند الوهیّت، از دقایق واهب سرایر حقایق نسبت اسماء در مرتبه الوهیّت و قسمت آنها به الحسنی، و مقابل آنها از ثبوتیّات و سلبیّات، اعمّ از مصطلح قوم که گویند: «صفات اکرام صفات ثبوتی بود و نعوت جبروت سلبی»، چنانچه اسرار لاهوتی که ذات بود، صفات ذات باشد به استتار جبروت که صفات افعال بود چه صفات ذات در حجاب صفات افعال بود، که

آن اعمال به مصلحت باشد .

فتأمل جهت رمز خلاصه انور که در آن بود حقایق انواع زوج الزوج اول، زوج اول که مراد دو نوع بود: نوع اول حقایقی بود که راجع شود به ذات مقدس، و نوع ثانی حقایقی باشد که راجع شود به صفات منزّه و این زوج اصل زوجی دیگر، که آن هم دو نوع بود: نوع اول در آن حقایقی بود که راجع شود به افعال اعلیٰ مثل «کن». و نوع ثانی در آن حقایقی باشد که راجع شود به مفعولات یعنی «اکوان» .



و حقایق کونیت از فرد اول - که جامع فرد و زوج بود - حاصل است در سه مرتبه: در اول حقایق علویات - که نسبت ظاهر به غیر معقولات - از عقل اول تا عاشر و غیر آن از مرکوزات؛ نوع ثانی که در آن بود حقایق سفلیات - که محسوسات بود - از موالید، مثل جسم و نبات و حیوان و غیر آن؛ ثالث حقایق نوریّه که متخیلات بود از تخیل اشکال و غیر آن، تأملی حقایق ذات، به غیر شکل و تشبیه و اشاره و ایماء بود و از حقایق صفاتیّه که کلّ مشهد شهود حق بود یعنی مطلع شوند به آن حقایق بر آن که حق سبحانه و تعالیٰ عالم الغیب و الشهاده بود و قادر و مرید، و کون او و سایر اسماء و حقایق تکون مکونات که قیومیت در آن قایم گردیده، آن که مطلع شوند به آن بر معرفت ارواح و اشباه و بسایط اکوان و مرکبات آن، از اجسام و غیر آن از مقدار و اتصال و انفصال .

اما حقایق فعلیه از حضرت ربّانیه کاین و قایم در باطن کن و اخوات کن، که در مرتبه الوهیت بود. و مؤثر بودن اسماء الهی در این مرتبه با افعال و تعلق هر یک به مقدمات بود به نحو تفصیل و اجمال، از اسماء جمال و جلال. و عشره زاید جمال، تفاضل رجا بود بر خوف. و اتّصاف انسان از جهت جامعیت اسماء و مرشد اسماء شکر ذات موصوف اسماء به لسان شرع و نون زاید شرع شرط شکر، و زوال شکر به زوال شرط، که آن عدم علم به حقایق باشد، یعنی معرفت اسماء الله که از معرفت تجلیات بود و معرفت خطاب الله تعالیٰ عباد خود را به لسان شرع. و معرفت انسان جامع حقایق و نقص لسان از انسان بود تا رمزی ظاهر و باطن شرع و انسان گردد. و معرفت کمال وجود و نقص آن به علت موجود و کمال وجود از جواب جهود ظاهر گردد؛

چه حق تعالیٰ خطاب کرد به فرد اکمل که: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ جهت اثبات وجود بود در مرتبه کمال؛ چه «هو» راجع به معدوم نبود. و «الله» اسم عین متعین به وجود بود، و به صفت «احد» منفی گردد جمله عدد و ثابت گردد واحد مبداء عدد. و به صفت «الله الصمد»





که از صاد صادق و میم محمد و دال دوام مسمت بودن جبلی دارد. منفی گردد از او جسمیت. و به وصف ﴿لم یلد و لم یولد﴾ منفی گردد والد و ولد؛ چه والد و ولد از جسم آید یا زاید. و [به] ﴿لم یکن له کفواً احد﴾ نفی مصاحبت گردد از آن که هر گاه والد و ولد نبود کفو او هم نبود، که او به منزله شریک است.

و تفسیر دیگر صمد-متعال از کون و فساد-آن که سبحانه به «لم یلد» فرموده: یعنی خروج شیء کثیف از او نشده، مثل ولد، و لطیف مثل نفس، «و لم یلد» یعنی تولد از شیء ندارد، مثل خروج اشیاء کثیف و انسان از انسان و نبات از عرض. و ﴿لم یکن له کفواً احد﴾ یعنی احد کفو ندارد، مثل شیء که عدیل او شود یا نظیر او بود. و «الصمد» پنج حرف بود: «ا» آن رمز غایب بودن حق، و «ل» دلیل ألوهیت او، و «ص» دلیل صادق بودن، و «م» دلیل ملک الملک، و «د» دلیل دوام ملک او.

و یا هو ﴿قل هو الله احد﴾: و «أحد» اصل او «وحد» بود، قلب «و» به «همزه» شده، و واحد شیء از مشیت و غیر منقسم، پس از احد منفی بود جسمیت.

و اعراب ﴿قل هو الله احد﴾-که حروف صغار دفتر غیب بود- دو قسم باشد: یکی خبر مبتدا و جایز بود «أحد» و خبر او «الله» که مبتدا بود، و ﴿الله الصمد﴾: مبتدا و صمد خبر، و جایز بود که «صمد» صفت بود جهت «الله» خبر مبتداء محذوف، یعنی هو «الله الصمد» که خبر بعد از خبر باشد و «هو» ضمیر امر از امر ﴿انما قولنا لشیء إذا أردناه أن نقول له کن فیکون﴾<sup>۱۰</sup> یعنی تعلق مشیت إله به اراده او بود از عین وجود متعین، جهت اعیان ممکنات و احکام ظاهر در مظاهر از اسماء و صفات، و نسبت و تعلق مشیت به اراده رزق بود، که ظاهر شود در متعینات اعیان عالم از وجوه چند، که مثل صور و اشکال و آیات و حروف و هیئات بود، و کل تعیینات مخصوص و اراده مخصوص فعل بود نزد حقایق و اعیان و اسماء و حقایق کونیت در تحت احکام وجودیه؛ چه اشراق نور او بر عوالم جسمانی-از علوی و سفلی و آنچه بود از مرزوقین- محیط به عین وجود بود در عالم مشهود که عالم ماهیات ثابتات بود.

پس اشیاء آن عالم نیز مشتق از مشیت بود، منشأ انشاء إله از اعمای حقیقت حقایق، که احد آنها مأمور به امر ﴿قل هو الله احد﴾ بود که در سوره قرآنی باشد؛ چه اهل صور معقولات گویند: که ظاهر سوره قرآنی به سین باشد و باطن باقی آن به صاد بود، که آن مقام رحمت بود از وجود رحمانی ألوهیت، قال: «جعل تبارک و تعالی تسعة و عشرين

صورة و هو كمال السورة ﴿والقمر قدرناه﴾<sup>۱۱</sup> یعنی بر منازل بیست و هشت گانه، اما حروف بیست ونه بود حرف آخر مقام قطب باشد، اما بنابر تکرار- از جمع کردن زبر و بینات حروف هفتاد و هشت حرف بود.

الإيمان بضع و سبعون اباباً: یعنی «ا» اسم ذات بضيع بود و سبعة «الف، لام، فاء» به غیر «ا» اسم ذات- در مرتبه عشرات سبعون شود که «ثمانیه» هفتاد و هشت بود، پس باید که حقایق حروف معلوم بود از صور آنها و الاً کامل نبود ایمان به قرآن اهل ایمان به قرآن.



که حق تعالی حی بود و قایم، به دلیل ﴿الله لا اله الا هو الحي القيوم﴾<sup>۱۲</sup>. و دلیل تکلم قایم ﴿و كلم الله موسى تكليماً﴾<sup>۱۳</sup>، و دلیل ثبوت بصیر بودن او ﴿والله بما بصير يعملون﴾<sup>۱۴</sup>. و دلیل سمع او ﴿قد سمع الله﴾<sup>۱۵</sup>؛ و دلیل مرید بودن او ﴿فعل لما يريد﴾<sup>۱۶</sup>؛ و دلیل علم او ﴿أحاط بكل شيء علماً﴾<sup>۱۷</sup>؛ و دلیل قادر بودن ﴿وهو على كل شيء قدير﴾<sup>۱۸</sup>. و دلیل تنزیه از تشبیه ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾<sup>۱۹</sup>، و دلیل دیگر اما در آخرت و ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾<sup>۲۰</sup>.

و این اسرار رموز حروف باشد، پس علم به حقایق حروف باید به حسب تکرار و غیر تکرار، اصل آنها به حقایق ایجاد از حروف «الله» و قدیم بودن با صفات ازلی

### [رسول حروف]

و رسول حروف جهت ذات با «آ» هشت بود، و جهت صفات هفت، و اربعة مجموع جهت طبایع اربعة، رمزش آن است که فرد، جزء ازلی و جمع، بحر ابدی و مثنای برزخ آنها، که از ﴿مرج البحرين يلتقيان﴾ بینهما برزخ لایبغیان<sup>۲۱</sup> ظاهر، که از بهر ازل بیرون آید لؤلؤ وجود، و از بحر ابد مرجان ماهیت ثابتات. و برزخ اینها اعیان ممکنات در ما بین، که «لایبغیان» باشد، یعنی باقی نماند آن اعیال مثل اول که نبوده اند و پیدا شدند و به سبب حروف اجزای اسماء، که غیر مکرر بود.

و رسول صفات حرکات آنها و مکرر آنها، سبب ایجاد اسماء مرموز این آن که حق تعالی قادر بود بر خلق آنها و غیر، اما بعد از تعلق به واصل که آ باشد در مرتبه واحد؛ چه «آ» قبول حرکت نکند جهت آن که مجهول را حرکت نبود؛ چه اگر حرکت کند ممیز خواهد معنی مبهم به رفع و نصب و خفض، پس ذات معلوم نبود ابداً بنابر این «آ» دال بود بر ذات



در عالم حروف و خلیفه آنها، مثل انسان، پس «ا» مثل ذات قبول حرکت نکند و نطق ناطق به اسم او بود که همزه باشد و قایم مقام مبدأ احدیت . و حرکت صفت علمیت و سبب اتصال کاف به نون .

پس «ا» [دال] بر کمال ذات بودن و «ن» بر افتقار وجود ترکیبی عالم، و خطاب بـ«کن» مثل واجب الکفایی و به اعیان کواجب العینی، یعنی واجب کفایی و عینی مأخوذ از «کن» و «عین» بود که در عالم حروف امتهات کتب ثلاث اند: یعنی کتاب مسطور، و کتاب مرقوم، و کتاب مجهول، بر ترتیب حقایق وجود، اما مرقوم موصوف به رقم و مسطور موصوف به سطور و مجهول موصوف به صلب سفت نقوش غیر محسوس دفتر غیب، که ﴿کل شیء فعلوه فی الزبر﴾<sup>۲۲</sup> و ﴿کل صغیر و کبیر مستطر﴾<sup>۲۳</sup>؛ یعنی آنچه از اول نشو تا آخر امر بود مسطور سطور مؤلف از حروف ﴿قل هو الله أحد﴾ است در درجه اول، که الله الصمد باشد در درجه ثانی، ثابت است صمدیت احد الله منعوت به صلب نعوت اول، یعنی «أ» الله که همزه سائر اسم بود با حرکت خود که اصغر از او بود «کل صغیر و کبیر مستطر» در اصل جمله حروف کتب مذکور، یعنی «ما کان» حروف در علم قدیم و «ما یکون» در علم ظاهر و نسبت بین نسبت عددی که روح حروف باشد و نسبت حکمی نسبت حرفی که آن بـ«کن» بود، یعنی به اراده کلمه «کن» که جمع شدن روح با جسد بود در روز جمعه . و اسم جمعه از جهت جمع شدن روح با جسد باشد .

### [مراد از «کن»]

و «کن» اشاره به شش روز سابق بود؛ چه «کاف» و «نون» شش حرف بود و این شش یا روز جمعه که هفت بود، اصل جمله شهور و سنه در هر عالمی از عوالم اربعه، که نقل صور زبر و بینات به آن شود از ﴿کل شیء فعلوه فی الزبر﴾ باشد . و ظاهر و باطن آدم مثل زبر و بینات هر عالم .

### [مراد از «سته ایام»]

اما مراد از ﴿سته ایام﴾<sup>۲۴</sup> که در خلقت ارض و سما آمده، امتداد سته ایام بود، چه اقتضای حکمت خلقت آدم- که ﴿لقد کرّمنا﴾<sup>۲۵</sup> بود- در هفت روز عدیل، صفات ثبوتی ذاتی و آن با صفت ذاتی واحد که هشت شود و از آن تعبیر کنند به هویت و حیات و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام . و این جمله در علم حق تعالی متعین اول آنها

«هو» و «احد» ﴿قل هو الله أحد﴾ بود. و أحد چنانچه گفتیم وَّحَد که قلب و او به الف شده و واحد غیر مستقیم.

پس ذات حق تعالی مقدّس بود از : جسمیّت، وجهات، و اقطار، و هیولی، و صورت، و جوهر، و عرض؛ و منزّه از: مثل، و مصاحب، و ولد مالک الملک بی شریک، و وارث و مدبّر و موجد به ذات خود بود به غیر افتقار به موجد دیگر، و کلّ موجودی سوای او افتقار به او دارد در وجود خود. پس عوالم و عالم اجساد - به جمیع اجزا - موجود بود به وجود حقّ و او موجود به نفس خود، پس اول نبود جهت وجود او و نهایت نبود جهت بقای او، بلکه وجود مطلق مستمر بود، قایم به نفس، او که نه جوهر بود و نه عرض و نه درمان و نه در مکان، بلکه «کان» دارد، نه مکان و آن «کان» آن بود و آن خالق مکان و متمکن و منشأ انشای زمان، محدود به دو «آن» و دو زمان معدوم الا آن ﴿هو الاول و الآخر﴾<sup>۲۶</sup> و آن وسط زمانین ظرف وجود مستمر قایم به نفس او «هو الظاهر و الباطن و لاشیء معه»، بلکه تقدیر می شود جهت او قبل و بعد؛ چه قبل و بعد از احکام لازم زمان باشد که انشای او کند از آن ظرف وجود مستمر در ما بین دو آن و ابداع آن چه زمان به آن قایم است

و استواری اراده او به جمیع درجات از رحمت عامّ ﴿الرحمن علی العرش استوی﴾<sup>۲۷</sup> باشد، در خلقت عرش و انشای کرسی، و وسعت ارض و سماء، و انتزاع لوح و قلم اعلی، که از آن بود قلم مشق دفتر غیب و انشای منشآت روح و اشباه.

و سبعة ایام عدیل سبعة اوصاف ذات مسمّای ﴿قل هو الله احد﴾ که مسخر است به آن جمیع ما فی السموات و ما فی الأرض و آنچه از سماء دنیا به ارض غیر رسد و از ارض به سماء آید از رمز هو بی مرجع ظاهر، ظاهر آن که ابداع کلّ عالن به غیر مثال سابق باشد، بلکه خلق ارواح و اشباه در عالم غیب بود، و خلق کلّ اینها شده بدون حاجت به آنها اما علم سبقت دارد به آنچه خلق می کند و «هو» اشاره به اول ما خلق بود ﴿و هو علی کل شیء قدیر﴾ و ﴿أحاط بكلّ شیء علماً﴾ که علم سابق مرجع «هو» بود و عین واحد، و واحد، مسمّای الف «الله أحد» و مبدأ اعداد و کثرت یعنی أحد، و أحصى بكلّ شیء عدداً؛ اما به علم السرّ و اخفی که به صفت ﴿هو اللطیف الخبیر﴾<sup>۲۸</sup> خلق اشیاء بود قبل از وجود آنها، و بعد از علم به وجود، آنها موجودند به وجود مایی، پس لم یزل علم به اشیاء بود. و از آن، حکم بر اشیاء، که ﴿فعال لما یرید﴾ یعنی مرید کاینات عالم تکوین و حقایق





آنها از انشای «مالک الملک من یشاء، و یعزّ من یشاء و یهدی من یشاء و یضلّ من یشاء» از انشای ثانی بود، این انشا که ساری بود در عالم تکوین و جزء اعظم ما ﴿ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین﴾<sup>۲۹</sup> یعنی نور قاهر اسفهدی رحمة للمقرّبین را احوال بود از آن جمله احوال، نفوس انسانیّه و احالات خمسه بود: اول آن، کاملیّت در عملیّت و عملیّت، و ثانی متوسط در هر دو، ثالث کامل در علمیت، رابع کامل در عملیت، خامس آنها که ناقص در هر دو بود.

اما اول کامل در سعادت بود، و از جمله سابقین المقرّبین، و خامس کامل در شقاوت، و باقی متوسط اند در سعادت.

غرض آن که استخلاص به سوره اخلاص که اول اینها است، از علم توحید حاصل شود، و خلاص شدن بالکلیّ جهت کُمل مخلصین بود در رجعت به عالم نور محض، از زینت حاصل به علم و عمل خاصّ کلمه توحید، که کلمه اخلاص بود، در مرتبه الوهیّت که مرتبه افکار ارباب و اضمار الهی بود و وجود رحمانی در این مرتبه رحمت عام و سبقت دارد و سابق در حضرت اشهاد؛ چه علمی در مرتبه اعلم دارد و علم الوهیت از دقایق قدیم بود و اسرار احاطه دیگر در الوهیّت به ما سوی باشد که به آن ﴿والله خلقکم و ماتعملون﴾<sup>۳۰</sup> بود، جهت شهادت مخلوق به توحید او باشد. در این مرتبه باید که ایمان به اراده او و اختیار او و استفاده از او، که حضرت وجود مبدء ایجاد بود. و تصوّر وجود چنانچه بود نتوان کرد، مگر از قابلیت احوال و احکام او در عالم موجود، و لوازم او و ملزوم بودن موجود از جمله تصوّر وجود بود با امکان احسن، یعنی وجود احسن بود؛ چه اگر احسن از این حال دارد، لازم آید بخل مبدئی و ممکن نبود که عالم... احسن از آنچه هست تواند بود؛ جهت آن که اگر امکان احسن بود ایجاد حسن هم باشد و این محال است چه منافی قدرت بود و وجود تاب ندارد و چنان دانند که وجود جدا کند آن را که شرّ ذات ندارد، بلکه شرّ، عدم ذات بود یا عدم کمال ذات، عدم مقابل وجود و وجود شیء که تقاضای عدم شرّ نکند؛ چه ظاهر است که هر شیء موجود طالب کمال بود، نه طالب عدم و اول مقدّم؛ چه فیض انوار و مدبّره اسفهدی باشد جهت انسان معنوی مانوس بعد از مفارقت آن وجود یا از ابدان موجود؛ چه وجود یا ابدان بود خوش نمود اما بی بود.

پس باید با ابدان مثالی بود، تا نبود بود ما بی بود دیگر آنچه روی نمود جهت مطلب، مثال بود، و روشن از اشراقات بر نفوس کُمل؛ چه نفس هر یک که مصرع شعاع باشد مثل

حدید کوره حدّاد بود، و نار مجاور، و رمز اشراق که مثل نار مجاور در کوره حدّاد بود و نور حدید از خاصیت احراق که انفعال او از ضوء قدسی بود و تأثیر دارد.

بنابراین بدن مثالی - مثل تأثیر حدید از نار - در عالم مثال، با آن که جوهر هر یک مباین آن دیگر بود، چه جوهر نفس تابع مبادی عالی و جوهر بدن تابع عنصر سفلی، چنان دانی که در عالم اعلی تأثیر دارد، مثل اختر انور و قضای سابق در علم ازل و قضای دیگر را از هفت اختر، که «الف» ازل اشاره به قضای اول بود و «ز» ازل هفت کوکب، و «ل» ازل دالّ بر سی درجه هر برج، ممر آن هفت اختر و نور اوّل را کسی بیند که - چنانچه گفتیم - کامل بود در علم و عمل، تا ظاهر شود بر او احوال اهل بدایا و صواعق و زلازل لواحق تخلخل، و کاشف از اثر اعلی بر ادنی در مرتبه دیگر. و احکام اقلیم ثامن آن که در این اقلیم و مقادیر مثالیه بود که عالم مئثل معلقه باشد و ابدان صاعده نزد ارباب غیر ابدان عنصری و اظهار عجایب و غرایب بدایا و در این عالم بود مثل جابلغا و جابرسا که دو مُدُن بود.

و اقلیم سبعة آن که در آن مقادیر باشد بر نحو اتصال و انفصال. این مقادیر مخصوص بود و نور آن عالم محیط به نور این عالم، مثل ضوء شمس که محیط بود به ضوء کواکب دیگر و نور عقل منور محیط بود به نور عقل مأول؛ چه فیض سبوح بر عقل منور بود و این عقل علم تأویل را نداند؛ چه واضح دلیل باشد و جامع شرایع که نازل شده بر وجه که در آن تأویل نبود، چه اراده حق در غیر مأول بود.

پس حکم مراد الله دیگر بود، نه آن که الحال متأول بود و مطول از به یاد این حق است؛ چه شرایع انزال مشروعات بود از جهت عدم استقلال عقل انسانی. پس ادراک حقایق اشیاء - به نحوی که ثابت است در علم بلکه در اقلیم ثامن - ممکن نبود. بنابراین عقل مستقل نبود در تأویل، مگر آن که فیض گردد؛ از حق چه وجود فیاض بود، اما گاه محجوب شود به اعتقادات تقلیدیه، و گاه از عدم ادراک حقایق، و گاه از عدم علم مناسب، و گاه از عدم وجه مخصوص محجوب بود عقل، چه حاصل شود نتایج از ازواج و در حال حجاب او، آن را نداند که ازدواج چه معنی دارد، که مثل شفع اوّل بود جهت نور نبوت، و فرد اوّل جهت نور ولایت.

پس ایمان به ﴿قل هو الله احد﴾ باید و تأویل قرآن از ائمه و احادیث متواتره اصحاب جامع مشروعات شرایع، اما با دیانت و امانت و استقلال عقل، که آن در وقت [ی] بود







که عقل محجوب به جماد نبود، و الا تأویلات مشروعات شرایع اما با دیانت و امانت و استقلال عقل که آن در وقت بود که عقل محجوب به جماد نبود و الا تأویلات مشروعات شرایع نزد اصحاب، در غیر بدایع باشد، بلکه در بدایع هم بدعت نمایند.

پس عقل را محجوب بکن و طلب کن نور ولایت را، که نزد آنها بود اصفار، که آن مثل کتب منزله مرشده مکمل بود جهت علم و عمل؛ ثانی اجرام فلکیه، ثالث عقول مجرد، رابع کتاب اعظم که مجموع وجود بود.

پس اخذ هر صفر که خواهی از امام خود کن، تا علم و عمل بکار آید و باب رحمت بگشاید و مرآب قلب روشن شود. و آنگاه محل علم و عمل قلب بود، یعنی لطیفه مدبره که آن نیز ثلاثه امور دارد، یعنی قلب.

و حقایق و حصول نفس حقایق در قلب بود؛ چه عالم عبارت بود از قلب، جهت آن که در او باشد مثال حقایق اشیاء و معلومات، معنی حقایق اشیاء، و علم عبارت از حصول مثال بود در مرآت، پس نفس معلوم را علم نگویند، چه وصل مثال به قلب بود، اما مثال مطابق حقیقت حق باشد و الا علم نبود آن است که به ظن خود عمل کند و اجماع را حق داند و الا ادعای فرد کامل حق باشد؛ چه مثال را مطابق حقیقت در قلب دارد.

قال علیه السلام: «مَنْ عَمَلَ بِمَا عَلِمَ وَرَثَهُ اللَّهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»؛ یعنی حقایق الوهیت منکشف بود بر ائمه.

### [ثمره تأویل]

و گویند که امراض قلب علاج دارد که آن به ادویه استفاده از شرایع بود با اطاعت عبادت یعنی نه آن که تأویل کند و الا تابع انبیاء و اولیاء نبود. و تأویل است که تفاوت می گذارد میان علم عقلی و شرعی، و این مشروع از شرایع بود و بر عالم ظاهر - که شرایع «ش» مشروع دارد، و «ر» رابطه، و «ا» واسطه، و «ی» عقول عشره، و «ع» اعیان موجودات - تا ظاهر باشد که علم به شرایع سبب فساد تأویلات نباشد، بلکه از اخلال قلب بود که گاه از ظاهر آید به امداد حواس خمسسه، و گاه از باطن به امداد قوه متخیله و مزاج مرکب از اجزای مختلفه.

پس گاه از حواس حاصل آید در قلب اثری، و گاه از خیال و خیالات گاه تابع مزاج، و به این سبب منقلب بود احوال قلب، و این خواطر بود؛ چه قلب در خطر باشد از چند جهت، و خواطر محرکات ارادات باشند؛ چه نیت بود و چه عزم و چه اراده، که آنها بعد

از خطر خواطر بود، غرض مبدء افعال خواطر باشد اگر به خاطر ماند، که چه گذشت آن که خارط محرک رغبت باشد، پس رغبت کن و رغبت محرک عزم و عزم محرک نیت و نیت محرک اعضاء.

و رغبت گاه طلب شر بود و گاه طلب خیر، و رغبت که گفتیم جهت تفرقه و اختلاف حوادث از اختلاف اسباب. پس انوار قلب و ظلمت او را اسباب مختلف بود و نیز دوی این امراض به دعا.

... و ذکر حق بود که آن ﴿قل هو الله احد﴾ باشد، اما به حقیقت که یقین حاصل باشد تو را به ذکر «یا الله و یا هو» در هر رود هزار بار، تا از اهل توحید گردی که در مرتبه الوهیت بود.

### [اسم اعظم]

الله که اسم ذات بود یعنی اسم اعظم، چه کسی اسم اعظم مجموع یا اجزاء آن که اسم ذات بود و این جا بعد از حذف «ا» لله ماند، و بعد از حذف «ل» إله شود، و بعد از حذف «ل» با «ا» به بود و بعد از حذف «ل» ثانی «هو» شود، پس «الله» ﴿قل هو الله احد﴾ جامع این اسماء باشد. و اهل توحید را دوی اعظم از این نبوده و نباشد. و «هو» اسم اعظم باشد چه در حرف او تبدل نیابد و نقطه ندارد، پس بر صفت ذات بود، هو ﴿قل هو الله احد﴾. و به انفصال یا الله و یا هو شود، که عدد اینها ۹۹ بود عدیل نود و نه اسم که اسماء صفات باشد.

پس ﴿قل هو الله احد﴾ جامع جمیع صفات بود در قلب بی تکرار و عدد، و در این وقت قلب، مثل حصار بود که داخل نتواند شد در آن شیطان. اما اگر مستولی شود به سبب حرص و حسد بود، اما قادر بر حفظ حصار نبود.

آری ابواب مداخل دارد، در وقت [ی] که غیر جامعیت اسماء در قلب بود و آنها را هم حق حفظ می کند به ذکر «لا إله إلا الله» و گفتن «لا حول و لا قوة إلا بالله». اما لازم سدّ مداخل تطهیر قلب بود از صفات مذمومه که از کثرت ذکر حاصل آید؛ چه حقیقت ذکر در قلب بود و شیطان معنی ذکر الله که در قلب بود نداند، به خلاف مشروعات سرائع مخصوص به شروط که سبب تأویل بود، عارف معنی ذکر الله را داند نه عالم، چه معرفت مخصوص علم بود که به ذوات باشد و به حقایق مجرد از جهت حقیقت آنها.

و حکمت عبارات از علم به حقایق مراتب بود؛ یعنی مخصوص مرتبه به مرتبه تا مرتبه







انسان، و علم عبارات از احاطه بود به حقایق معلومات با لوازم آنها و عوارض آنها و مراتب از این جهت، اما نسبت به حقّ خصایص دارد و نسبت به خلق خصایص؛ یعنی هر یک نسبت به حقّ و خلق با وصف قدیم و حادث بود، که از اوصاف اسماء آید.

و اما حکمت حکیم حاکم مقدّم بود؛ چه حکم اللّٰه در اشیاء قضا بود و حکم اللّٰه بر حدّ آنها علم او باشد بر اشیاء، و علم اللّٰه در اشیاء - بر حدّ ما به نحوی که عطا کرده - معلومات بود در نفس الامر بر نحوی که هست در علم، و قدر توقیت اشیاء باشد در عین که دارند بی زیاده و نقصان، پس حکم قضا بر اشیاء هم به اشیاء باشد و این عین سرّ قدر باشد جهت صاحب قلب شهید، مشهد ثامن که توقیّات اشباه در آن مشهد بود یعنی فلک ثامن، عالم دیگر که آن عالم کامن، یعنی پنهان، و فلک عاشر کامن مدبّر دارد که اول ما خلق اللّٰه بود، و قال له: اقبل فأقبل و قال: أدبر فأدبر رمز دارد، یعنی عقل اول سبب امتداد خطّی بود مثل محور، چه اقبال و ادبار امتداد خواهد در هر قدر که باشد، اول آن خط که عارض سطح بود، و سطح عارض جسم، و جسم صاحب مرکز بروصف نقطه اول، و لهذا ثامن کامن - که محو حاوی بود - هم اقبال و ادبار دارد؛ چنانکه در احکام مقرر است. و اظهار عجایب و غرایب در این عالم بود؛ یعنی اقلیم ثامن کامن که مقادیر مثالیّه دارد، یعنی عالم مثل مُعلّقه نازله در ثامن که از سبعة افلاک بود. و در این ثامن بود صور معلّقه متصاعده از ابدان.

مجملاً این رمز را میدان که بعد از تقریر سخنان حقایق کلام اهل تحقیق، ظاهر گردد آن که حکم الهی بر اشیاء از «من شاء» به موجب اقتضاء بود از حکم کان کامن که پنهان بود در عین آنها، و حکم حاکم حکیم تقاضای خلاف آنچه دارند از مقتضایی که در علم باشد نکند، و این حق بود. و هر گاه داند حاکم آنچه را که در استعدادات محکوم علیه باشد، از قابلیت حکم به آن، باید که حکم کند از آنچه باشد، اما به قدر وسع و طاقت؛ یعنی بی زیاده که خارج باشد از ذات معلوم، تا محکوم علیه شود جهت آن که در وسع او ننگجد زیاده. بنابراین تخصیص مشیّت از خصوصیت ذاتی بود که عارف او را داند با سرّی که دارد، دیگر تعیین حکم به حسب تعیینی که دارد در علم ازلی و بر قدر قدرت او به غیر زیاده و نقصان که سرّ قدر باشد.

البته، معلوم آن که قضا حکم کلیّ احدی اللّٰه احد، از واحد احد در کلّ مقتضی علیه به هر حکم که تقاضا کند محکوم علیه، با قدر توقیت حکم کلیّ در کلّ مقتضی علیه به



کلّ حکم، که تقاضا کند محکوم علیه و قدر توقیت آن حکم واحد است، و تقریر او به حسب اقرار معلومات باشد، و این معلوم عالم و معلوم دیگر که به حسب نفس الامر دارند به غیر زیاده امر دیگر، و قدر آن که بر کافی و عاصی و جاهل کفر و معصیت و جهل از اقتضای محکوم علیه باشد، نه از حکم از جهت استعدادات خاص که غیر مجهول باشد، هر چند که حکم به ظهور آنها باشد؛ یعنی اظهار کامن که پنهان است به عالم کاینات. پس حاکم حکیم حکم کند بر محکوم علیه به آنچه تقاضا کند محکوم علیه، معلوم عالم آن که قضا به مقتضا باشد نه بقضا، یعنی حکم ساری در جمیع اشیاء.

دیگر از اظهار کامن آن که کم موجود بود، چنانچه گفتیم در هیولی اشیاء ثامن دایم، و کیف در صورت آنها و امتداد در تکافی صورت و هیولی باشد و اشیاء متضاد در هیولی بود از جهت مجانست، چه هر شیء از اشیاء باشد مطابقت و فعالیت خود بر آنچه مجانس او بود از شیء غیرمجانس خود. و ترکیب عالم برخلاف مجاری طبیعت باشد جهت طلب مجاری سبقت طالب و شبیه شدن به او، فتأمل که صورت مجملات نزدیک می گرداند تو را به مطلب، چنانچه گفتیم در زبده المطالب و الا مبهم ماند آنچه بیاید. پس تأمل کن. در هر مرکب که ترکیب اربعه دارد از طبایع کامن، و اثنان از او بالقوة بود و اثنان دیگر بالفعل، و بالفعل، مثل صورت یا جسد، و بالقوة، صورت به غیر جسد، و بالقوة دایماً خواهد که بالفعل شود و بالفعل بالقوة و این دوام علت کون و فساد بود در بالفعل و بالقوة و تأمل این در انسان گاه بالفعل و گاه بالقوة.

فتأمل که افلاطون گوید: اوایل چهار باشد. اوّل زمان در جانب طبیعت، و مکان در جانب نفس، و دهر در جانب عقل، و ازلیت در جانب علت اولی. و غایت اینها فعل بود بر مجرای طبیعت، و قوت دایم از فعل بود که طلب کند از انسان، نه از خلق که جوهر بود و هر یک تفصیلی دارد.

اوّل زمان که از حرکت بود، و حرکت طلب حرب بود مثل ماضی و آتی، چه ماضی حرب بود و آتی طلب و حرب و طلب با تغایر متصل به یکدیگر.

پس شیء باید که غیر این دو بود تا موصل باشد در ما بین و آن شیء آن بود که یابد طلب او را در افق حرب، و سبب ساری بودن نفس در افق حیوان از جهت او بود، که حیوان محتاج بود به حرکت دایم که از نفس آید. و نفس را پنج اوایل باشد، به این ترتیب: اوّل جوهر، و هو، و غیر، و حرکت، و سکون.



پس او را معقولات بود از جهت آن که لایتجزی باشند آنها، و غیر محسوسات باشند از جهت آن که متجزی باشند، پس نفس متجزی و لامتجزی باشد. و گمان اکثر آن که نفس دایم الحركة بود و ساکن نشود، و حرکت دایمی سکون باشد؛ چه بر حال واحد بود و تغیر نیابد، و دایم بر حرکت واحد بودن سکون باشد. و این نفس صادر از واحد ﴿قل هو الله أحد﴾ در مرتبه الوهیت. و گفتیم که در جانب مکان آن که مکان مثل عالم بود و بر شکل عالم این عالم آرای عالم، از اینجا بود که در او خلأ نبود.

### [ارکان اربعه]

فتأمل که در واقع ارکان اربعه: عدد باشد و منطق و زمان و مکان. اما خاصه حکم حاکم آن بود که حفظ ما تحت زمان و مکان کند، و آن از کُن کان آید، و از هویت الوهیت که علّت سکون باشد و غیرت علّت فساد، اما تعلق رفیع به وضع از شوق باشد و تعلق وضیه به رفیع از محبت، و این دو امر مبهم با هم و بی هم سبب اتصال جمیع اجزای عالم، که با یکدیگر مربوطند. تا عالم دیگر هر یک از عالم به عالمی دیگر از شوق و محبت باشد، اما این دو امر متفق نباشند در جمیع خصوصیات، و همچنین در کم و کیفیت.

پس معلوم شد که از چه جهت کلّ در تحت غیر باشند الاّ علّت اولی، بنابراین مکان بر شکل عالم و عالم کلّ ذی امکان الاّ علّت اولی، و مکان از جهت [آن] که محیط و محاط نبود، شیء قایم به ذات خود نبود، تا مابین باشد با شیء که مکان او باشد.

افلاطون گوید: مکان بفعده بود بر شکلی و کیفیتی که قابل اشیاء باشد. و این مفهوم هیولای کلی باشد که متجزی گردد به تجزیه متمکن، اما نظر به ذات خود نبود چه مکان نفس کل بود و چه مکان اجزا. پس مکان در مابین کلّ و اجزا بود، و در ما بین نفس و متمکن و در ما بین روحانی و جسمانی. این است که عقل مکان صورت شود و در افق اعلی مکان در ما بین نورانی و روحانی.

غرض تفسیر او از تفسیر هیولا ظاهر هیولا سه قسم بود: اما اول هیولای بی صورت، و ثانی را آنیت نبود، و ثالث که استقصات بود.

هیولای عالم و اجزا و صورت هم سه قسم بود، دو مبسوط و یکی غیر مبسوط، و اینها در عوالم ثلاث بود: اول عالم عقل عملی، و دوم عالم نفس قوایی، سوم عالم طبیعت نسلی، که نسل بعد نسل فعل شیء جسمانی از برای طبیعت بود جهت غایت حرکت و

قوت روحانی از برای اثر حرکت و آن فاصله در ما بین قوت و فعل؛ چه هر چه بسیط و جسمانی نبود تواند که در ما بین بود، و آن «آن» بود که در ما بین دو زمان بود، و چون دهر متصل است باید که زمان هم متصل بود. و این است که گویند: طلب علم زمان از مقادیر حرکت باشد که آن شیء بود مجتمع از آنات میان ماضی و آتی، و آن عدد حرکت بود نه حرکت، و آن بود که شمرده شود و الا حرکت شماره ندارد.



و دیگر آن که معقول را لابد بود که اول باشد، و این چنان بود که اگر بالفعل بود در آن حصر معقول زیاده و نقصان نگنجد؛ چه اشیاء در غایت تمامت خود باشند و اگر اول بالقوه محض باشد ظاهر است که اشخاص و کثرت نبود، پس اول معقول بالقوه و فعل بود، و ظاهریت او فعل بود و باطنیت قوه؛ یعنی نهایت صورت و هیولا که بر ملا بود صورت فاعل و هیولای قابل. وحد شیء بسیط نبود یا جسمانی؛ چه هر چه بسیط و جسمانی بود در ما بین نبود و غیر محصور مطلق بود و اولی معقول. اما آن که مطلق غیر محصور بود و هر چه غیر محصور بود به ذات خود قایم باشد و هر چه به ذات خود قایم بود علت تواند که شود از برای غیر. پس مطلق، شیئی باشد که ذات او از او باشد نه از غیر، بلکه محصور بود در تحت واحد که صفت احد ﴿قل هو الله أحد﴾ سوره توحید شود.

پس معلوم آن که اول حقایق نبود الا واحد احد، جهت آن که حرکت نکند به جانب شیء دیگر که خارج از واحد بود، بلکه محرک کل واحد بود.

و حال اثنان در حرکت آن که: کل واحد از اثنان حرکت کند به جانب آن دیگر، و چون حرکت هر یک به جانب دیگری بود، جایز نبود از برای واحد اثنان حرکت جمیع اشیاء، و چون حرکت جمیع اشیاء جایز نبود، مالک تمام کل نبود، و چون مالک تمام کل نبود تمام کل واحد را خواهند بود، تمام خارج از واحد اثنان، پس کل واحد از اثنان ناقص بود.

به خلاف واحد ﴿قل هو الله احد﴾ با وصف صمدیت که مبدء اسرار بود، در مرتبه الوهیت جامع اسماء الله و کثرت اسماء بود. و واحد متکثر جایز بود. در هر عالمی که بود. آن که بلانهایت بود؛ جهت آن که کثیر ظاهر است که متناهی بود، و چون کثرت متناهی بود نهایت کثرت واحد بود، و اگر نهایت واحد کثرت بود، لازم آید از برای واحد نهایت از نهایت کثرت، یا واحد نهایت نفس خود باشد مثل واحد اول که آخر کثرت هم باشد، نه آن که واحد به واحد منتهی باشد؛ چه واحد به احد منتهی شود و از احد باشد توحید الوهیت.



### [اشیاء بی غایت خارج از ذات خداوند نیستند]

مطلب [دیگر] آن که هر چیزی را که غایت نبود او را، خارج نبود از ذات او؛ چه کل در جوهر باشد و مستعمل فکر معلوم بود و از وهم محسوس اول علم الیقین گویند جهت تنزلات که از واحد بود جهت حرکتی که کند بر نحو استداره، تأملی دارد: آن که حرکت مستدیره از برای جرم مستدیر بود، و نهایت جرم کلّ جرم بود، جهت آن که حرکت بر وسط دارد و این دایمی بود. و از اینجا بود که احتیاج ندارد به مکان دیگر که در آن تبدل نماید؛ زیرا که هر نقطه از آن جرم نهایی باشد از برای اخت خود، و قدر است از برای ذی حرکت مستقیم که فنا و کون دارد صاحب این حرکت در حول مرکز. و از برای ذی حرکت مستدیر بقا و دوام باشد؛ چه نهایت مستقیم مستدیر باشد و مستقیم محصور و مستدیر غیرمحصور، چنانچه دو واحد و عدد بود. و متحرک بر وسط دایم متحرک باشد و حرکت دایمی گردد که سکون باشد. و این از «صمد» پنهان که سبب نفس حرکت بود آید، و نسبت نقش جوهر سوای جوهر حیات، و همچنین نبود حیات جوهر سوای جوهر حرکت، پس نفس حرکت باشد و حیات نفس ذاتی و دایم الحیات من عندالله، که کلّ ذاتی آن که دایم الحركة بود و موت نبیند. پس نفس را موت نبود، مثل نفوس قایم به فلک که گویند مثل نفس ناطقه موت نبیند؛ معنی آن که نفس صورت باشد و صورت اول، و چون اول باشد به غیر متوسط باشد و هرچه غیر متوسط بود ایضاح ذات خود کند، و هر چه ایضاح ذات خود کند دایم الحركة باشد، و ظاهر است که دایم الحركة موت نبیند. و این حکم جاری از اصل دیگر با قدر طاری و اسرار ساری در عالم لایزال از واحد احد بود. رمزش آن که عالم را ضدّ نبود و رفع شیء به ضدّ باشد، و عدم نیز نبود؛ از جهت آن که ضدّ ندارد.

و عقل مبدء خروج حرکت بالقوه نبود، چنانچه گمان کنند، بلکه ابتدای ظهور حرکت بالقوه باشد تا متصل شود به آن که دایم الحركة بود و بالقوه بالفعل شود، و همچنین باقی عقول دیگر که ظهور بالقوه دارند و بالقوه افلاک که بالفعل شود از مناسبت بود که دارند با انوار عقلیه و اشعه قاهره نوریّه که موجود بود در مابین انوار مجرد.

پس چون حرکت کند فلک باید که طلب امر مناسب کند از عقل اول یا عقل دیگر، و فیض عقل مفاوق بود از هیئات نوریّه و اجتماعات روحانیّه و نظرات دیگر مثل مقابلات و تثلیثات و تسدیسات و تربیعات، هر یک که مناسب بود از مقتضیات حرکت جهت فرد



قابل، که مستعد بود ادراکات عقلیه به سبب حرکت دایمی که از اوج بحضیض آید و از حضیض به اوج رود، و در این ما بین بود نظرات سعد و نحس در ما بین کواکب سعد و نحس، اما نفی تواند که واقف آن گردد و خود را به مرتبه سعداى رساند، که تعلق نفس به بدن از جهت استکمال باشد، چه نفس در اول فطرت عاری بود از حقیقت علوم حقیقیه که مطلب از آمدن آن بود. و کمال علم و عمل از علم یقینی باشد، نه از علم رسمی، و از این جا بود که نفوس ناطقه مجرد باشند بعد از مفارقت. پس سعداى علم یقینی کامل و متصل به عالم علوی که عالم عقلی باشد، و آنها که ناقص اند محجوب باشند از این عالم از جهت جهلی که دارند به علوم حقیقیه و باقی ماند نفوس آنها در ظلمت جهل و در جهل مرکب ازلاً و ابداً.

و جهل مرکب بود که نداند آن که نمی داند نفوس فلک را، تا طلب امر مناسب کند از جانب ضد عقل که آن جهل بود؛ چه از عدم علم بود و چه از علم ناقص و با این علم بود و سواس انسان که حاصل شود از ترکیب محسوسات در حس مشترک، و از آن منتقل به عالم ظاهر. و علم ظاهر یعنی انبساط و در معانی نبود، بلکه طالب نطق و غضب و شهوت بود تا طبع حرکت نماید جهت مطلب، اما باید که غافل نباشی و ضابط آن باشی؛ جهت آن که هر یک عدالت دارد، عدل منطق، حکمت باشد، و عدل غضب شجاعت بود، و عدل شهوت عفت، و هر چه از کلام من ظاهر نشود از فرق کردن میان علم و عمل چه قول میّت مثل میّت بود.

الحمد لله که جمع آنچه خواهند، نص آن در کتاب الله یا در سنت نبوی متواتر بود با جمیع احکام، بعد از توحید الله که در سوره ﴿قل هو الله أحد﴾ باشد. اما تشهد بعد از شهادت اصول مذکور آن که: کتاب الله حدّ دارد محدود در الله احد، که باید دانست جهت آن: حدّ اول تاویل داد دیگر وجوه خطاب را، و خصوص را، و عموم را، و ناسخ و منسوخ را، و امر و نهی را.

و سنت نبوی را که سه بود: اول قول، ثانی فعل، ثالث اقرار، و اجماع اتفاق مهاجرین و انصار با معصوم، و تواتر روایات جماعت از اصحاب یا قبول فقها و علمای محققین، که گویند: علوم حقایق عموم دارد از جهت تعلق به واجب و ممکن و باطن و ظاهر و فاعل. و منفعل آن است که چون به ظاهر عمل کنند منفعل نشوند و آثار غریبه باطن را ندانند.





### مقاله دوم: در آن که شهادت قبل از اصول مذکور بود

و ذکر این آن که: بعد از معلومات مذکورات مقاله اول از اهل تحقیق آنچه ظاهر می شود آن است که: عقول واحد در وقوف بود، از جهتی که متفکر باشند آنها حدّ وقوف دارند، و الاّ از جهت قابلیت حدّ وقوف را ندارند، چنانچه گویند: که گاه امر محال بود از جهت [آن] که عقل نسبت دهد، و الاّ آن امر از جهت نسبت إلهیت محال نبود.

و گویند: که امور مناسبت در ما بین حقّ تعالی که واجب الوجود بالذات بود و ممکن باید جهت مناسبت، هر چند که واجب الغیر شود؛ چه ان امر از اقتضای ذات بود و چه از اقتضای علم که مأخذ آنها امر بود جهت فکر متفکر.

اما افراد فکر وقت حقّ بود که مأخذ فکر با براهین وجودیه بود، و لابدّ براهین را از مبرهن، پس در ما بین دال و مدلول ربطی باید که آن رابط بود، و وصف رابط آن که او را نسبتی به دالّ و نسبتی به مدلول باشد، پس حکم نسبت بین رابط بود، و الاّ وصل دال به مدلول نبود. و گویند: که صحیح نبود جمع شدن حقّ و خلق از هیچ وجه از وجوه ذاتی؛ اما از جهتی که ذات منوعت شود به الوهیت شاید؛ چه حکم الوهیت حکم دیگر بود و این حکم مستعمل عقل باشد، اما عقلی که ادراک آن کند. و گاه چنان دانند که چون عقل مستقل بود به ادراک آن امر، تواند که تواند که تقدّم علم بر شهود باشد؛ اما این حقّ نبود؛ چه ذات حقّ مانع این تقدّم بود؛ جهت آن که شهود حقّ تعالی تقدّم بر علم دارد، بلکه شهود دارد در آن مقام و علم، نه آنچنانچه در مرتبه الوهیت علم بود و شهود نبود، پس معرفت ذات از جهت نظر اهل نظر که انتقال فکر بود نبود، بلکه فکر منتهی بود به آن که او عالم است و قادر و مرید و باقی اسماء که در مرتبه الوهیت بود. و اثبات اسماء در این مرتبه بود، و علم به معانی آنها که عالم علم بود، و سلبیات راجع به عدم باشد. و ظاهر است که فکر متردّد بود در ما بین سلب و اثبات. پس چه قسم منتهی به ذات شود هر چند که عالم و قادر و مرید متفکر بود، اما این اراده هم در مرتبه الوهیت که مرتبه علم بود، نه مرتبه اعلم و اقدر و امرّد. فتدبّر اما نه در ادبر تا ظاهر شود اما نه از اظهر.

پس معرفت مطلق نبود در مقید. و ذات مطلق مقید شود به الوهیت و ممکن مقید چون عارفان ذات گردد. مگر مکمل افراد که معلوم او شود آثار اسماء در مرتبه الوهیت. پس وجه جامع در ما بین واجب بالذات و ممکن محال بود مگر در مرتبه الوهیت؛ یعنی وجه جامع بین واجب بالذات و ممکن - که جایز بود بر او عدم - محال بود. غرض آن که الالوهیت

احکام بود، و در صورت احکام بود «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَكَانَ لِأَشْيَاءٍ مَعَهُ» پس آنچه که محمول شود بر او - كان الله و لاشیء معه - مرتبه الوهیت بود، نه ذات واجب . و همچنین هر حکم که در علم بود از الوهیت بود . و نیز احکام نسبت و اضافات و سلوب از الوهیت آید .

فافهم که کثرت در نسبت بود، نه در عین مأخذ، پس شریک که قبول تشبیه کند هم نبود؛ چه ﴿لیس کمثله شیء﴾<sup>۳۱</sup> در الوهیت بود . اما امور که علت بود و حقیقت و دلیل جهت مرید در مرتبه الوهیت بود، چنانچه بیاید بعد از ذکر بحر اعمی که برزخ باشد در مابین حق و خلق، و در این بحر بود مَحْرَم شدن ممکن به صفت عالم و قادر با جمیع اسماء جامد حامد الوهیت و اتصاف حق به اکثر نعوت کونیت در این بحر بود بالقوه اسماء، و از این جهت نزول اسماء بود در مُلک مالک تا بالقوه بالفعل شود و بالفعل بالقوه، که آن معراج ممکن بود از مُلک مالک الملک . پس چون اراده وصول بود، اتصال نبود الا به این بحر که موضع قصد ممکن بود و سبب صعود به معراج گردد . و الوهیت طالب این مراتب بالذات بود چه منبع اسماء است . و کلّ ما سوی الله تعالی الوهیت بود با احکام الوهیت و نسبت آن و اضافات آن، و اینها استدعای آثار کنند .

و نعت خاصّ اخصّ - که منفرد بود در الوهیت - قادر بودن بود، جهت آن که ممکن را قدرت نبود اصلاً، چه ممکن متمکن بود جهت قبول تعلق اثر الوهیت دیگر آن که کسب ساری تعلق بود به اراده ممکن، یعنی به فعلی که خاصّه او بود، پس اقتدار الهی را از جهت تعلق کسبی ممکن گویند، و جبر نبود؛ از جهت آن صحّت فعل عبد مراد بود، و جبر آن که حمل عبد بود بر فعل او، پس ممکن یعنی مجبور نبود . اما آن که الوهیت تقاضای آن کند که در عالم پر املاء بلا و عافیت بود، تا ازاله منتقم از وجود زایل نشود . و نه این چنین باشد که ازاله منتقم از ازاله غافر و ذی عفو و منعم اولی بود؛ و الا باقی ماند از جمله اسماء اسمی که او را حکم نبود و آن اسم معطل ماند، و تعطیل الوهیت محال بود؛ چه عدم اثر اسماء محال باشد، پس منتقم و غفّار بود . و امتیاز هر یک بعد از ادراک بود و مقدمه علم هم ادراک باشد .

### [اقسام ادراک]

مسأله ادراک آن که : مدرک و مدرک هر یک بر دو قسم بود که بعد از ادراک هر یک ظاهر شود که هیچ یک نبود الا یکی بود یکی مدرکی که به علم بود باقوه تخیل، و دیگری







مدرک که به علم بود با عدم قوهٔ تخیل. اما مدرک: اول آن که او را صورت باشد به سبب علم او به صورت که دو او نبود قوهٔ متخیله، یعنی تصور نکند او را تخیل؛ و دیگر آن که تصور آن صورت کند قوهٔ متخیله، و مدرک ثانی آن که او را صورت بود به علم فقط.

### [علم، تصور معلوم نیست]

و مسألهٔ علم آن که تصور معلوم نبود، و همچنین علم معنی نبود که تصور کند او را معلوم، پس نه تصور معلوم بود و نه تصور معنی که تصور کند معلوم؛ بنابراین علم نبود کل معلوم متصور و کل عالم متصور؛ جهت آن که تصور کل معلوم و عالم از این جهت بود که متخیل بود به قوت تخیل؛ زیرا که صورت معلوم بر وجهی که بود از احاطهٔ خیال بود، نه از شیء دیگر، و ثابت شده در کتب قوم که معلومات را احاطه نکند خیال اصلاً و قطعاً، پس ثابت شد که معلومات را صورت نبود نزد او تا آن که صورت را علم گویند، و دیگر آن که کلام حکما که گویند: «الواحد لا یصدر عنه الا واحد» آن که صادر نشود از کل وجه که دارد الا واحد.

اما استفهام که قوم کنند آن که: آیا بر این وصف باشد یا نه؟ حق مقام آن که متصف بود؛ از جهت آن که اشاعره گویند: که ایجاد نبود جهت حق الا بعد از آن که قادر بود، و اختصاص، بعد از آن که مرید بود، و احکام بعد از علم باشد، و شیء که مرید بود، عین علم و قدرت بود.

اما گویند: که بعد از اینها حق تعالی واحد بود از کل وجه، که تصحیح بود در تعلق گرفتن به تعلق عام، و چگونه چنین نبود و حال آن که ثابت کنند صفات زاید بر ذات. و گویند: که قایل اند صفات به ذات. و جمعی قایل نیست و اضافات. اما جهت هر یک استخلاص که حاصل است آن وحدت از جمیع وجوه باشد. اما از مذهب آنها لازم آید که بعضی قایل اند به عدم وحدت و بعضی قایل به وحدت از جمیع وجوه. پس اثبات وحدانیت در مرتبهٔ الوهیت بود که مرتبهٔ لا اله الا هو بود، نه مرتبهٔ هو هو که رتبهٔ ذات است. و مرتبهٔ الوهیت آن که مدلول علیه هر دال در این مرتبه بود و اثبات وجه در این مرتبه، و عدم وجه در مرتبهٔ ذات که مرتبهٔ الحد و امرد و احکم بود، نه الحد و مرید و احکام که حکم کلام دارد. و چون گویند: که حق تعالی حی بود و عالم و قادر - و سایر صفات که نسبت دهند یا اضافه کنند آن چنان است که اینها را عین نبود زاید که ادعای



نعت الوهیت تا نقض وارد آید: چه اگر بود کامل شود به حسب زیادتی، و کامل بر زیاده ناقص بالذات بود به سبب آن زیاده، و حق تعالی کامل بالذات بود و زاید بالذات بر ذات محال بود اما به سبب اضافات و نسبت محال نبود، دیگر آن که اثر بر تعدد تعلقات مترتب نبود از برای واحد که فی نفسه باشد، مثل آن که اثر نبود در تقسیم متکلم واحدیت کلام چه کلام واحد بود و متکلم متعدد اما آن که صفات که ذاتی بود جهت موصوف به آن صفات اگر تعدد بود در صفات، لابد بود که موصوف به آن صفات هم متعدد گردد فی نفسه، و بوده باشد در این حال مجموع ذات او، هر چند که بوده باشد از جهت معقولیه آنها تمییز بعضی آنها از بعضی دیگر.

### [تقسیم در صورت است نه جوهر]

مسأله دیگر آنکه: هر صورت که در عالم عرض بود در جوهر، حال آن صورت آن که خلع و سلخ لازم او باشد و جوهر بر کمال وحدت، یعنی قسمت در صورت بود نه در جوهر؛ چه صورت عارض جوهر بود نه صورت که جوهر بود، فتأمل.

### [نحوه صدور اشیاء از معلول اول]

در مسأله دیگر آنکه، قول قوم بود که گویند: از معلول اول صادر شود اکثر از واحد جهت اعتبارات ثلاثه که: علت او باشد و نفس او و امکان او، اما جمعی گویند که در علت اولی هم اعتبارات ثلاث بود هر چند که واحد بود، مثل ذات وجود که استدعای استحاله عدم کند بر وحدت؛ پس منع لایصدر الا الواحد نبود، بنابراین یا صدور کثرت از واحد که علت اولی بود باشد، یا صدور واحد از معلول اول، فتأمل آن که در علت اولی کمال ذاتی بود و غنای دایمی، و در شیئی که این وصف بود او علت شیء نبود؛ از جهت [آن] که اگر علت بود توقف بر معلول خواهد داشت، و ذات منزّه بود از آن که توقف بر شیء داشته باشد؛ پس علت بودن ذات محال باشد.

اما آن که الوهیت قبول نسبت و اضافات کند، رمزش آن است که علت در اصل وضع خود و معنی خود استدعای معلول کند، از این جهت گویند: که توقف بر شیء بود اگر آن که ذات علت باشد، پس اطلاق «إله» که علت بود. در مرتبه الوهیت بود چنانچه گویند: که الوهیت مرتبه ای بود جهت ذات؛ یعنی مستحق ندارد آن مرتبه إلا الله که اسم ذات



است، پس مستحقّ که طلب آن کند «إله» بود و مألوه و ذات غنی از طلب کلّ اشیاء بود؛ این است که شیخ گوید: که اگر ظاهر شود سرّ الوهیت طلب کن رابطه را و چون طالب الوهیت باشد طالب کمال ذات نباشی؛ چه چون الوهیت زایل گردد کمال ذات ظاهر گردد؛ جهت آن که کمال ذات در اعمای الوهیت بود، باز اینجا طلب رابطه باید، تا سرّ کمال که کمال بود ظاهر گردد، هر چند که در مرتبه الوهیت بود.

و تغییر ذات نبود به تعییر معلوم در هر مرتبه که باشد، چنانچه تغییر علم حق تعالی نبود به تغییر معلوم. اما آن که در تعلق علم بود آن که تعلق متغیّر شود؛ چه تعلق معلوم به معلوم امثال آن باشد، و تعلق زید که بوده و بیاید یکی نبود، هر چند که علم واحد بود؛ چه تعلق به آن که او کاین بود، در حال تعلقی بود که زایل گردیده و استیناف بودن در حال گشته، و از اینجا لازم نیاید تغییر علم، چنانچه لازم نمی آید از تغییر مسموع و تغییر مرئی تغییر رؤیت و تغییر سمع، و چون علم ثابت بود باید که معلوم هم ثابت بود؛ یعنی چنانچه علم تغییر نیابد؛ معلوم هم تغییر نیابد جهت آن که معلوم علم نسبت بود و آن در ما بین امرین معلومین باشد جسم و قیام، و جسم معلوم بود که تغییر نیابد، و قیام بدون تغییر، و نسبت قیام به جسم معلوم بود که ملحق شود به او تغییر، اما نسبت هم تغییر نیابد اصلاً و این نسبت بود شخصی و نسبت شخصیه نبود از برای شخصی دیگر، پس تغییر نیابد نسبت. و معلوم دیگر نبود غیر این چهار معلوم، از آن جمله سه امر او محقق بود: نسبت و منسوب و منسوب الیه، رابع نسبت شخصیه که ملحق شود به او تغییر، و نسبت تغییر نیابد؛ زیرا که رؤیت حالّ ما همان رؤیت حال دیگر بود؛ چه مراد حقیقت مرئی بود و آن تغییر نیابد هر چند احوال تغییر یابد. پس حقیقت و نسبت غیر متغیّر بود تا ظاهر باشد که علم تغیر نیابد و معلوم هم. اما علم را تعلقات بود به معلوم واحد یا تعلق واحد به معلومات به نحوی که اراده کند با اسماء الحسنی و اسمای افعال، هر چه خواهد شود از نسبت اسماء به اسما و اثر مسمای اسماء از نسبت بود.

### [علم تصویری، کسبی نیست]

مسأله دیگر آن که: علم تصویری مکتسب نبود به اعتبار معلوم تصویری که به نظر فکری باشد؛ چه فکر این مسأله آن است که علوم مکتسب نبود الا از نسبت معلوم تصویری که یافت شود به معلوم تصویری دیگر، و نسبت مطلق نیز از علم تصویری حاصل شود؛ چه اگر نسبت

دهند اکتساب را به علم تصویری - نه به نسبت که حاصل بود به نظر فکری - در این حال انتقال نبود الا بعد از آن که مسموع شود لفظ از لغت که اصطلاح طایفه ای بود از طوایف جهت معنی ، اما باید که معنی معلوم شخصی از آحاد باشد و حال آن که کل افراد عارف آن نشوند ؛ جهت آن که باید به داند تا آن که کدام لفظ دال بر بود بر کدام معنی که مصطلح کدام طایفه بود . و اگر اطلاق لفظ بر معنی به این حیثیت نبود ، باید که نزد سایل علم به آن معنی که خواهد نبود ؛ یعنی از جهت معنویت . و همچنین دلالت موصله به معرفت که مراد بود نبود ، الا وقتی که اگر ممکن بود آن که کل مذکورات در نفس بود و این خود نه بود ، پس علم مکتسب در نسبت بود . و نظر فکری اگر فکر کنی در عالم الوهیت هم نسبت بود . و دیگر آن که وصف علم به احاطه معلومات مقتضی تناهی معلومات بود ، اما تناهی معلومات محال باشد پس احاطه محال باشد .

اما محقق گوید : که علم محیط بود به حقیقت جمیع معلومات ، و الا که اگر نبود معلوم از جهت احاطه معلوم نباشد ، پس عالم علم ان که علم به امر ما دارد از یک وجه نه از جمیع وجوه ، پس احاطه به جمیع وجوه نبود الا به نسبت معلوم . و دیگر آن که رؤیت که به بصر بود علم باشد و رؤیت که به بصیرت باشد جهت حصول علم بود ، ظهور این معنی از سمیعاً و بصیراً ظاهر ؛ چه «إله» سمیعاً و بصیراً باشد به تعلق تفصیلی یعنی بصیراً تفصیل سمیعاً کند ، چه تعلق سمیعاً جهت بصیرت بود ، هرچند که اینها در حکم اند جهت علم که واقع شده از تعلق حکمان جهت متعلق که مسموع و مبصر بود .

و احاطه علم به نسبت از ازل و ازل نعت سلبی بود ؛ یعنی نفی اولویت که اول بود جهت الوهیت ، یعنی مرتبه الوهیت که در آن بود «إله» سمیع و بصیر با تعلق تفصیلی . و از این اول بود حدوث دلیل اشعری بر حدوث کل ما سوی به حدوث متخیزات بود و به حدوث اعراض آنها . اما شیخ می فرماید : که این حق نبود تا آن که دلیل بر حصر کل ماسوی نبود ، و دلیل آنها بر کل ماسوی نبود ، اما بر هر چه که دلیل حدوث بود آن مسلم باشد نزد شیخ . اما گوید : کل موجود قایم به نفس خود باشد و غیر متخیز ، و ظاهر آن که امکان دارد که ممکن باشد و جاری نبود با وجود او ازمنه ، و طالب نبود او امکنه را چه قایم به نفس خود بود در زمان و مکان ما و تفسیر نخواهد هر چه بود ؛ چه در آن بود . و دلیل اشعری که در ممکن اول آن بود که گویند : جایز بود تقدّم ممکن اول بر





زمان؛ یعنی تقدّم ممکن اوّل بر زمان وجود او باشد، و تأخّر او از زمان وجود او باشد؛ بنابراین زمان نزد اشعری مقدرّ بود نه موجود، پس اختصاص دلیل از مخصّص که دارد صحیح نبود؛ جهت آن که زمان در میان نبود پس دلیل اشعری نبود. اما آن که نسبت ممکنات به وجود، یا نسبت وجود به ممکنات، نسبت بود واحد از جهت نسبت، پس از جهت نسبت به از جهت ممکن بود که نسبت به وجود یابد بنابراین قول اشعری که اختصاص بعضی ممکنات بود و این بعضی چون نسبت به وجود یابد درون بعضی دیگر ممکنات، و این دلیل بود بر آن که ممکن را مخصّص باشد، و این عین حدوث ما سوی الله بود، نه زمان مقدرّ که اشعری گوید. و اگر گویند که زمان متوهم مراد بود؛ چه در او بود قطع کردن حرکت فلک و این هم مثل اول بود بنا بر آن که متوهم را هم وجود محقق نبود؛ یعنی همان قول اشاعره بود که تقدیر زمان جهت ممکن اول کنند، بنابراین حرکت فلک قطع لاشیء کند. اما نه مطلب آن است که زمان حرکت بود، بلکه فلک متحرّک و حرکت نبود الا در حرّیّ، پس قطع حرکت در متحرّک بود و کُلُّ مُتَحَرِّکٍ حَادِثٌ، پس فلک مستوی با کلّ ما فیها حادث، پس کلّ جسم حادث دون معنی که استوی دارد؛ چه استواری در معنی بود، و مستوی بودن در جسم یعنی استوای حقیقت معقولیه معنویّه نسبت به کلّ ذات بود به حسب که عطا کند حقیقت آن ذات او را، پس این استوا به معنی استیلا بود و استواری فلک به معنی استقرار، که گویند: در عرش استوی و عالم معنی فاحش، اما آن که حق تعالی ﴿لَا یَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾<sup>۳۲</sup> و این معنی آن که چنانچه امر به فاحش نشده، اراده آنها هم نشده، اما آن که از قضای آنها؛ و قدر آنها ظاهر شود عدم اراده آنها؛ چه هر گاه که آنها فاحش باشند جهت آنها عین نبود معین که اراده شود، بلکه اینجا حکم بود، و معنی حکم این بود، یعنی حکم الله بر آنها باشد، و حکم الله در اشیاء غیر مخلوق بود و تا آن که بر او جای نشود خلقت آن شیء مراد نبود. رمز آن که گویند الزاماً در طاعت آن که اراده طاعت ثابت بود سمعاً نه عقلاً، پس ثابت بود در فحشاء و تصدیق ما و قبول ما تصدیقاً ایماناً باشد، مثل ایمان بودن اعمال و صورت آنها، مثل اینها با آن که اینها اعراض باشند، بنابراین بود که قوم گویند: عدم ممکن متقدّم بود به حسب حکم بر وجود ممکن، و این عدم مراد نبود الاّ عدمی که مقارن او بود حکماً در حال وجود او؛ جهت آن که هر گاه نبود باشد خواهد بود عدم منتهی به او، و این عدم مراد بود در حال وجود ممکن، پس جایز بود که عدم مصاحب ممکن بود در حال عدم وجود، اما این عدم مراد نبود؛ چه عدم که مراد نبود در

مقابل وجود واجب لذاته باشد، جهتش آن است که مرتبه وجود مطلق در مقابل عدم مطلق بود، یعنی عدم مطلق ممکن، جهت آن که جواز وجود جهت ممکن در این مرتبه نبود البته، و در این مرتبه وجود إلهیت بود نه وجود غیر.

و از اینجا بود که گویند: محال نبود در عقل وجود قدیم که به آلت بود، و اگر قدیم نبود به آلت سمع بوده و نطق منطقی و عقل فکری مدرک ادراک آن که مخصّص باید که آن مریداً باشد جهت اراده وجود ممکن، و آن شخصی نبود که تخصیص او از وجود او باشد از حیثیت وجود اما از حیثیت نسبت جهت ممکن ما باشد و جواز نسبت جهت ممکن دیگر. پس وجود از جهتی که ممکن ممکن است مطلق باشد، نه از جهت نسبت به ممکن ما که آن مراد نبود، یعنی نسبت به ممکن ما بود مراد نبود، اما نسبت به ممکن مراد بود. و عقل متفکر دال بود بر آن که دلالت بر ثبوت سبب که مخصّص بود باشد، و همچنین دلالت بر توقف نسبت سبب بود که بعد از توقف نسبت یابد به آن مخصّص از نفی و اثبات، چنانچه گمان بغض شده که از نفی و اثبات ثابت بود سبب مخصّصی وجه دیگری به خاطر آمد: آن که مخصّص ممکن که وجود و عدم در او یکی باشد وجود بود، چه عدم محکوم حکم الوهیت نشود، پس نسبت وجود مخصّص ممکن غیر مخلوق بود در ممکن مخلوق که متعلّق تعلّقات بود، در مرتبه دیگر نیز ترجیح لا مرجح نبود بلکه رجحان باشد، مثلاً در خلق زید و عمرو تعلّق مکان هر یک به انفراد بود، و تعلّق وجود زید با عدم عمرو و بر عکس، پس وجود مقدّم بود چه مخصّص که نسبت است با زید بود و در ثانی با عمرو، جهت آن که وجود محلّ امر بود نه عدم؛ و لهذا چون بعد از این دو تعلّق، تعلّق وجود هر دو بود یا تعلّق عدم هر دو، زمان وجود و عدم هم با هم باشد، چنانچه ظاهر است.

از ادله اما دلالت دلیل بر ثبوت رسول از جانب مرسل بود پس مراد سبب إلهیت باشد از رسول این مرسل، تا حق باشد که گویند این چنین است یا نه. و دلیل واضح بر وجود او آن که: وجود او عین ذات او بود، و نسبت ذات علّت وجود او، چه ثابت شده افتقار او به غیر، اما هو الله «قل هو الله» کامل مکمل بود از کلّ وجوه، و موجود او عین ذات او، و نه از غیر ذات او بود وجود «إله» چنان دانند ممکن مفتقر که افتقار ممکن به واجب بالذات بود، اما امر فنای بود جهت واحد ذاتی دون ممکن و این را آلهاً گویند در وقت تعلّق و تعلّق ذات به نفس خود و به حقایق کلّ محقق چه حقایق وجودات باشد و چه عدمات که







آنها را علم گویند، و تعلق ذات به ممکنات از جهتی که آنها ممکنات اند آن را اختیار گویند، و تعلق ممکن از جهت تقدّم علم قبل از بودن ممکن را مشیّت گویند، و تعلق او به تخصیص یافتن احد جانبین، که جایزین وجود و عدم ممکن بود تا معین گردد آن را اراده گویند و تعلق به ایجاد کون ما سوی را قدرت نامند، اما هر یک از اسم آید، پس تعلق به اسماء مخزون جهت کون هر یک را امر گویند.

### [اقسام امر]

اما امر بر دو قسم بود: یکی به واسطه و دیگری بدون واسطه، و شیخ می فرماید که به ارتفاع واسطه - البته - نفوذ امر بود. نه چنانچه نیر اعظم در ارتفاع بود و ارتفاع واسطه شده بود که امر نفوذ کرده در عالم، و با واسطه لازم نبود نفوذ امر و در عین حقیقت به سبب امر شیء نبود؛ چه توقف امر إله بر شیء نبود و تعلق به اسماء مکون از جهت رجعت آنها از کون، یا کون که ممکن نبود که صادر شود از او اسم او را نهی گویند، و تعلق او به تحصیل شیء که بر حالی بود از احوال که کیفیت این نسبت بود، یا غیر این جمله از کاینات، یا آن که در نفس بود آن را اخبار گویند، این است که خبرها دهند و گویند که تعلق امر بآی شیء یا بهذا... را کلام نامند، و تعلق به کلام به غیر شرط علم، آن را سمع نامند و تعلق به کیفیت نور و حامل نور، از جهت مرئی بودن، آن را بصر و رؤیت گویند و تعلق به ادراک کلّ مدرک - که صحیح نبود تعلق این تعلقات الّا به او - آن را حیات گویند، و کلّ ذوی الحیات داند که عین در کلّ تعلقات واحد بود، و تعدّد تعلقات جهت متعلقات باشد، و اسماء جهت مسمیات در مرتبه اولهیت که در آن إله و مالوه بود، مثل طالب و طالب غالب، و مالوه مطلوب، و طالب مرتبه وجود ما بین عدمین بعد از موجود شدن داند که عقل نوری عقلی بود که به او ادراک کند امور مخصوصه مرتبه الوهیت را، و از برای او ایمان هم بود نوری که به آن داند هر شیئی را که قایم نبود از جهت مانع در مرتبه الوهیت، پس به نور عقل وصل به معرفت بود، و به واجبات آن مرتبه، و عجالات آن، و جواز و عدم جواز آن، و آنچه محال نبود، و واجب نبود. و به نور ایمان داند که ادراک عقل به معرفت ذات بود؛ یعنی معرفت آنچه نسبت دهد حق تعالی به نفس خود از نعوت مخصوصه.

### [معرفت کیفیت ذات]

اما مسأله [دیگر] آن که : امکان ندارد معرفت کیفیت آنچه نسبت دهند به ذوات از احکام نزد شیخ الا بعد از معرفت ذوات منسوب و منسوب علیه ، پس حاجت داریم جهت معرفت کیفیت از تشبیه مخصوص جهت ذات مخصوص ، مثل استوا و معیت و عینین و غیر آن .

اما آن که اعیان منقلب نشوند به اعتبار تشبیه ، و حقایق تبدل نیابند ؛ چه نار محرق بود به حقیقت خود نه به صورت متشکل ، پس حقیقت ما بین باشند اهل حق ، نه صورت ما بین و اگر صورت مابین باشند از آن هم حقیقت طلب کنند نه صورت ، تا ظاهر گردد بر هر یک حقیقت اشیاء مرتبه الوهیت و بقای آنها .

اما بقا استمرار وجود بود از میل بر باقی که به بقا باشد ، پس محتاج به صفت زاید نبود تا آن که به سبب آن بقا باشد . و تسلسل مذهب اشعری در محدث آن که بقا عرض باشد ، اما بقا در بقای حق تعالی بود ، و کلام از حیثی که کلام است واحد بود ، و قسمت در متکلم به کلام ، و اختلاف در اسم و مسمی اختلاف لفظی . و کل از نسبت الوهیت که نزول کند در مراتب ؛ چه وجود ممکنات جهت کمال مراتب وجود ذاتی و عرفانی بود ، نه غیر و فانی .

### [اقسام کل]

و کل ممکن منحصر در دو قسم : یکی مستطر و دیگری منجلی ، پس ممکن کامل در اقصای مراتب بود و اکمل آنها اکملی از اکمل نبود ؛ چه اگر اکمل لایتناهی باشد تصور خلق کمال نبود ، و حال آن که حضرت کمالیت تابع کمال الوهیت بود .

### [اقسام معلومات]

اما انحصار معلومات از جهت دیگر : آن که منحصر شود معلوم به حس ظاهر یا باطن که ادراک نفسی بود و بدیهی ، و ترکیب معلوم عقلا بود هرگاه که مرکب معنوی باشد و خیالی هر گاه لفظی باشد ، پس خیال ترکیب صورت خاص کند و عقل تعقل ترکیب خیالی کند ، و خیالی از قوت که تواند به آن تصور بعضی ترکیبات عقل را کند ، و اقتدار الهی در همه سر بود ، خارج از کم و کیف و ترکیب و تصویر کلام و السلام . آن که اقتدار دارد که منبع اسرار بود ، هر چند که به ظاهر قسم نماید و قسم نه در فکر متفکر آن که







حُسن و قُبْح دارد اما نه، چه حُسن و قُبْح ذاتی بود در حَسَن و قَبیح، اما آن که از او بود آنچه که ادراک می شود از او حسن او، یا قبیح او، که جهت کمال او بود یا نقص او، یا آن که عَرَض بود آن حُسن و قُبْح، از آن جهت که ملائیم طبع او بود یا منافر طبع. و گاه حسن و قبح بود که ما ادراک آن نتوانیم کرد. پس آن را حکم شرع باید تا آن که گوید که این حَسَن است و این قَبیح. و آنچه از شرع بود خبر باشد نه حکم، و لهذا شارع گوید که به شرط زمان و حال و شخصی بود، دیگر قبیح حَسَن نشود اصلا؛ چه حرکت موصوف به حُسن یا قُبْح عود نکند، و حق عالم به او بود که کدام حُسن بود و کدام قُبْح.

اما آن که هر چه قبیح بود لازم نبود که اثر آن هم قبیح بود، چه گاه اثر آن حسن بود مثل قبح کذب که گاه اثر حسن دارد. و اثر حسن گاه قبیح بود مثل حُسن صدق به شخصی که در او موجود نبود آن، بلکه گوید که رضا نبود، اما آن که لازم نبود که رضا بقضا بود که قاضی شرع حکم کند بلکه رضا به مقتضا باشد اما نه این چنین باشد، چه قضا حکم الله بود، که امر شده به ممکن به رضای آن، و مقتضای محکوم به بود.

و لازم نبود رضای به او و این نه مثل اختراع باشد؛ جهت آن که اگر از اختراع حدوث معنی مخترع خواهند که در نفس مخترع بود و حقیقت اختراع باشد، این مسأله بر حق تعالی محال بود. و اگر از اختراع حدوث مخترع خواهند که در غیر مثال سابق ثابت بود، در حقیقت وجود که ظاهر شود در او حق تعالی موصوف به آن اختراع شود، و این سبب ظهور بود، مثل ارتباط عالم شود به الله، اما ارتباط عالم به الله مثل ارتباط مصنوع به صانع و ممکن به واجب بود، بنابر این عالم را در ازل مرتبه در وجود نبود؛ چه مرتبه ذات بود و مرتبه هو الله و لاشیء معه خواه عالم موجود بود و خواه معدوم، و لازم نبود که چون انتفاع دال بود انتفاع مدلول هم باشد، و لازم نیاید از تعلق علم به معلول که حصول علوم در نفس عالم بود؛ چه علم تعلق به معلومات گیرد، از جهتی که معلول معلوم است از حیثیت وجود و عدم آن معلول.

و اگر گویند که بعضی معلومات را در وجود مراتب بود از ذهنی و عینی و لفظی و خطی اول اگر از ذهن علم خواهند این غلط بود چه ذهن علم نبود و اگر از ذهن خیال خواهند مسلم داریم اما در هر معلوم تخیلی خاص باشد و در هر عالم تخیلی خاص و اینها صحیح نبود الا در ذهن خاص تا آن که مطابق بود یا عین و صورت اما در لفظی و خطی این حق نبود؛ چه لفظ و خط موضوع بود جهت دلالت و فهم شیء دیگر از او،



پس صحیح نبود من حیث الصوره که مطابق بود با صورت؛ از این جهت که گویند زید با معنی مطابق نبود من حیث الصوره، و من حیث الدلاله فهمی دارد. و لهذا اگر مشارکت روی نماید اقتضای نعت بود یا به عطف بیان اما در ذهن مشارکت نبود به معنی دیگر که او را هم جهات نبود؛ چنانچه «ز» و «ی» و «د» زید را هم جهات سته نبود. پس مطابقت صورت خطی با معنی مطلوب نبود، تا ظاهر باشد که در کتاب معرفت عقل اول، که احد صور آن سوره ﴿قل هو الله احد﴾ بود نزول حروف وجوه معارف. که در عالم بود، و حاصل شود آن معارف جهت ماها از اخلاص به سوره اخلاصی، که دارند خاصان وارث صور حروف لوح محفوظ، که کتاب معرفت اول بود جهت عقل اول، و وجوه معارف آن منحصر بود جهت عقل در سی صد و شصت وجه که تعبیر کنند از آن به درج، و هر وجهی از وجوه راجع بودن به علم دون علم دیگر، بلکه علوم عقل زیاده از آن بود که مذکور است، و حصر آن از ضرب وجوه عقل اول بود در وجوه مذکور، یعنی سی صد و شصت، پس خارج قسمت عقل اول بود.

و این علوم مستطر است در لوح محفوظ و حافظ او نفس بود، و معرفت وجوه دیگر، دقیقه به دقیقه، جهت عقول دیگر باشد، هر چند که بر آن دلیل نباشد، اما اثبات عقول عشره و افلاک تسعه شده، و چنانچه جهت عقل اول اعتبارات ثلاثه بود، جهت عقول دیگر هم به اعتباری دیگر باشد، که از خالق حکیم صادر شده، چه به واسطه بود و چه با عدم واسطه چنانچه در درة البیضا بود، یعنی عقل اول که در کتاب او بود ﴿قل هو الله احد﴾.

و راسخان در علم دانند که مذکورات حق بود و آن که دارد آن و گویند که قایل این کاذب است، اما غیر از این دلیل ندارند، و اگر داشته باشند در تحت سطر ذکر کنند تا آن که کلام مدلل گردد، چه ما عاجز از دلیل بودیم، اما صاحب اخلاص سوره اخلاص بودیم. پس دلیل مدلل یابد که سمعی و عقلی بود، و آن بعد از کشف حجاب بود؛ جهت آن که آنچه دارد ممکن در عالم خلق دو وجه بود: وجهی به جانب سبب، و وجهی به جانب الله ﴿قل هو الله﴾. و کل در حجاب ظلمت ممکن بود. پس چه بود سبب او، الا آن که نور و کشف از جانب حق دارد. اما اگر ظلمت را زایل گرداند چه کل ممکن که در عالم امر بود او را حجاب نبود چه در ان عالم نخواهد ممکن وجهی الا وجهی واحد که نور محض بود. و خالص مدلول الله «قل هو الله» و واحد صفت این احد. چنانچه مذکور شد مکرراً که واحد از احد بود.



پس دلیل دال بر ایجاد عقلی بود، آن که ایجاد متعلق به قدرت بود، جهت آن که وجود که واقع می شود از امر الهی بود، چنانچه گوید: ﴿أَمَّا قَوْلُنَا لَشِيءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>۲۳</sup> پس ناچار است که نظر کند در تعلق امر ما و آنچه متعلق قدرت بود، تا آن که جمع کند بین سمع و عقل را از آنچه بود. چنانچه باید اول آن که چون گوید که «فیکون» باید که مأمور به وجود باشد. و تعلق اراده به تخصیص احد ممکنین بود و آن نیز وجود بود، و تعلق قدرت هم به ممکن بود، پس اثر کند در ممکن ایجاد، و این ایجاد حالتی بود در مابین وجود و عدم که حال ممکن بود [بین] این دو، پس تعلق خطاب به امر بود که جهت عین مخصّص بود که از «یکون» باشد جهت امثال پس «کان» دارد و الا که اگر «کان» نبود جهت ممکن، باید که عین نبوده، و وصف به سبب وجود شده و توجه به عین امر بود که به سبب وجود بود و الا وقوع وجود نبود و حال آن که «یکون» شرح «کن» بود و «کن» ممکن که مخصّص دارد، از حال ما بین وجود و عدم - بعد از تعقل وجود و عدم با هم - از دو ممکن مأمور به، فیکون وجود در جانب هر یک که بود، موجود بودن او مقدم بود بر ممکن دیگر، هر چند که هر دو مأمور به باشند، اما مخصّص با یکی باشد، هر چند که سلسله ممکن کثیر باشد و تسلسل نباشد، چه تعلق باشد، یعنی عدم سابق و لاحق، و موجود بین عدمین، و وجود سابق لاحق، و توحید وجود و کثرت موجود، و عین وجود مبدء موجود با اراده و قدرت اراده طالب، و قدرت آن که بر وجود و عدم هر دو بود آن است که وجود و عدم در ممکن یکسان باشد، اما اراده طالب مخصّص بود، که آن در مأمور به باشد که ﴿إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ظاهر شود مظهر که عقل اول بود و معقولیت اولیت جهت واجب الوجود لا غیر نسبت سلبیه بود، که سلب شده از وجود عوجوب مطلق که در مبدء بود و واجب بال غیر اول بود از برای هر مقید؛ چه در این مرتبه محال بود قدم عقل اول؛ جهت آن که اگر وجود در مطلق و درین مرتبه بود باید که یا قایم به نفس خود باشد، یا قایم به وجود بود، و هر دو محال باشد؛ اما قایم به نفس خود، ظاهر است و قایم به غیر لازم آید افتقار و همچنین اگر مقوم ذات بود، محال، و اگر مقوم مرتبه بود محال پس معقولیت اولیت جهت واجب مطلق نسبت وضعی بود که عقل او را معقول خود نکند، اما آن که استناد ممکن معقول به او دهند، پس او اول بود به این اعتبار و به اعتباری که واجب واجب است، غرض آن که اگر اعتبار واجب بال غیر نبود و قدرت و وجود در ممکن بود،



باید که انتفاع نسبت اولیت بود و این محال بود، پس واجب بالغیر باشد، و ممکن بالذات از وصف قید مبدء کل مقید، یعنی عقل اول، وجوه که دارد همین سه وجه بود، و ضرب این وجوه در سیصد و شصت وجهی دیگر علم عقل اول در مرتبه اول و بر این قیاس مراتب عقول دیگر تا عقل فعال. فتأمل تا آن که ظاهر گردد فیض مرتبه علمی از احکام که در اولیات بود از حکیم مستغنی از زمان؛ چه استواری از مان نسبت بکون او باشد، جهت آن که کون او در آن بود، چه زمان، معدوم، ظرف وجود نشود، دیگر هر چه که مستغنی نبود از امر مای حکم او هم در حکم امر ما بود، اما در عالم خلق و امر حکم اینها بود از رمز وجود آن که از لوازم وجود بود محال بودن عدم را و کاین بودن او. و آن که محال نبود جهت او قدم، و هر گاه محال نبود قدم، جواز مصاحب بودن ذات دارد.

و آنچه در مقابل قدم بود اگر آن چیز لم یکن باشد از جهت عجز او بود که در او مستکن باشد، اما اگر مقابل کان دارد در مرتبه علمی، این کان جهت او محال بود، اما محال زایل شود نسبت به ذات او؛ چه صحت شرط بود با احکام ربط، پس خلق در مقابل قدم به معنی ثانی محال بود؛ جهت آن که هر گاه ظاهر شود، عین واجب بود که حکماً باشد چنانچه گذشت، پس بودن او ظاهراً محال بود، و چون بودن او ظاهراً محال بود فایده او علماً نبود.

دیگر آن که توقف ندارد وجود بر نفی شیء، که اگر داشته باشد وجود نبود ذات را، تا آن که فانی شود متوقف علیه، و اگر باشد و فانی شود متوقف علیه، حاصل شود معنی دیگر از تقدّم شیء، پس حصر وجود با شیء غیر او باشد، و قید او شود و وصف او باشد، و حال آن که وجود مطلق بود، و این احوال با مطلق نبود، بلکه با مقید به قید وجود هم و او مقید بود که ادراک وجود را با قید کند، و صاحب قید بود که فهم وجود را بی قید کند، غرض وجود در قید این و آن نبود، چه وجود هم در آن بود چه عین او باشد آن است این، یا، این اشاره به عقول عشره که صادر است از آن وجود، و آن طرفین کل موجود ما بین عدمین. پس باقی ماند حقیقت کل ما فی الوجود که صادر شده بود از صاحب خود فیاض به سبب نسبت ممکن.

اما آن که از حکم مسند الیه حکم مسند نبود، که اگر باشد چنانچه گفته اند تناهی عدد نبود و صحّت وجود، که ظل بود جهت غیر. دیگر آن که اگر وجود استدعای غیر کند تا قایم گردد به او، باید که آن سوی که قایم به او باشد، مسند الیه نبود، و حال آن که



صحیح بود استناد او و باطل بود توقف وجود بر آن غیر، اما آن که مقید شود به قید ما جهت ایجاد مسند الیه از هر چیز که باشد چه کره بود و چه غیر اما آن که اگر کره فانی شود باید که ذات الناهیه نبود، و حال آن که جهات قایم به او باشد، پس حکم جهات بر او باشد و بر شیء که خارج از او نبود، پس کره باشد، اما نه «اَنَا و انی» از او باشد اما نه او، باشد.

و در مرتبه احکام الوهیت بود علم هیئت که سبب حیات عالم بود از علم عالم، و واسطه اسطوای کره که استقرار او بود جهت عقل باشد. اما آن که چون چیزی را که موطن باشد جایز بود از آن رحلت، و ثابت بود نقل او از آن منزل که به ذات خود در آن موطن شیء بود. پس شیئیت حد او بود و مقدر او نه چیز دیگر. و این بود سبب مناقض آن که عقل مقدر او باشد، پس مدبر او باشد به امداد نفس فلکی که او محرک فلک باشد جهت تکوین شیء از شیء در ما تحت خود. و تکوین شیء از شیء میل بود، و او را تکوین نبود از شیء از جهت اقتداری که در ازل دارد. اما قدرت هر یک نافذ در اقتدار او بود، اما نه در ازل، چه منع اقتدار از هیچ یک نشده و ایجاد احکام در محکم به حکم وجود علم محکم بود. از فهم ایجاد این حاکم آن که حیات در عالم شرط لازم بود و وصف قایم، اما حیات بعض بر بعض تقدم خواهد. پس شیء باشد که قبول تقدم کند، و او را لابد بود از منحصص حیات.

اما گویند که وقوع اختصاص عین اراده بود به جانب وجود که در مابین ممکن بود، چه وجود و عدم در ممکن یکی باشد.

دیگر آن که اگر اراده به شیء که مرید بود باشد و مرید معدوم بود، آن اراده هم نبود، و اگر حادث شود در نفس او آنچه گذشته، این حادث - البته - به اراده او نبود، و به این حادث بود حکم دلیل بر کلام و کلمه و قضای به ممضی، چنانچه گذشته که از آن بود حکم در عالم الوهیت جهت مالوه از اسماء افعال و صفات.

دیگر آن که قدیم قبول طاری نکند، پس طاری نبود در قبول؛ چه اگر حادث شود در نفس او آنچه از او نبود، باید که معدوم شود آن صفت، و ناقص بود از جهت آن صفت، و حال آن که ثابت شده کمال او هم به عقل و هم به نصب.

دیگر آن که اگر مبصر و سمیع نبود جاهل اکثر اشیاء باشد، و نسبت جهل به او محال بود، و از ضرورت حکم بود که مستحق معنی باشد، چنانچه از ضرورت معنی بود که



قایم به نفس خود نبود، هر چند که در ماسوی باشد، چه استدعای محل کند اگر در الوهیت بود. و اگر در نفس چه معنی غیر را خواهد تا به او قایم گردد و از او صادر گردد به سبب تعلق قدرت قدرت به آنها. و هر گاه به مجرد ذات بود چگونه بیرون رود از تخت قدرت بعضی ممکنات، و چون اراده تعلق به مراد بود و نیست قدرت حادثه الا تعلقات جهت کسب، پس کسب عبد و قدرت رب به حرکت اختیاری باشد اما هر چه نقص به الوهیت دارد باید که آن حرکت از شیء مردود بود، و کون مردود در مخلوق باشد، چه در وجود حادثات مالیس بمراد باشد، جهت معرفت مستطر، چه صورت توحید در او مسدود بود، و ان که اراده امری کند و اراده مأمور به نکند حق باشد. و اگر واجب باشد بر الله امر کردن، باید که واجب بود جهت او حد واجب، و حد جهت الله تعالی محال بود. و چون وجوب در علم بود یعنی سبقت وجود بر علم باشد این وجوب از حد بود که نزد علما بود، و بیرون بود در جواب، نه در ممکن. پس تکلیف ما لایطاق بر مکلف جایز بود عقلاً.

و محقق گوید که تا شیء بر حق بود و از حقیقت ملک بیرون نرود، متصف به جور و ظلم نشود، هر چند که جاری شده باشد آن حکم بر او در ملک او، و چون از فاعل مختار است واجب نبود رعایت اصلح به حال او، صحیح بود به حسب شرع مدح تحسین او و ذم تقبیح او، اما چون عقل مستقل نبود به نفس خود این احوال ناشی گردد در امری که مستقل نبود و مستقل بود بود در امری دیگر، پس ناچار بود او را از موصل به مستقل که آن غیر عقل بود، یعنی عقل آن مستقل باید که هم مستقل باشد، پس بعثت رسول مستقل محال نبود، بلکه واجب بود، و وجوب معرفت الله که وجوب اول بود، نزد او باشد، و وجوب دیگر از ارتباط بود پس وجوب عقلی صحیح نبود تا آن که مطابق شرع شریف نشود؛ چه از آن وجوب اول و ثانی ظاهر است، چنانچه در محل خود مذکور گردد، و گویند که جواز حکم شرع بود، و در او بود آن که دو شیء واحد باشد، مثل کذب کاذب و صدق و صادق.

اما آن که عقلاً انقلاب حقایق نبود و عجز قدرت، پس مستند نبود کذب به حضرت عزت، و عزت حضرت هم از عدم کذب بود. اما شاید در مابین امت از جهت عدم فطرت و ظاهری کثرت و تابع بودن ظاهریات منصب نبی، دون باطنیات منصب ولایت، و رمز ظاهری جهت ظاهر، و باطن انسان از لطیفه روحانی بود، ظاهر آن که قدیم بود لطیفه





روحانی به جز امّای از انسان، صحیح بود بر او در این حال اسم حیوان نایم که اطلاق کنند، و در حال نایم بودن می بیند آنچه در حال بیداری نمی بیند، و چون به سبب این بود حیات که ملحق شود به او و تابع او بود لذّت و ألم و این هر دو چه در مرتبه اول بود و چه در آخر باید که در مرتبه الوهیت باشد. فافهم.

آن که بدل از شیء قایم مقام آن شیء باشد و ظاهر شود از کلام کَمَل که چون کامل شود نشأه و جمع شود اطراف دایره ای که در ذهن داریم، اما قبل از حلول دایره این از قدرت بود، مثل قدرت بر امساک طیر در هوای صافی، هر چند که امثل از هوا باشد، و امساک جمیع اجرام فلکی با فلک، و تکمیل نشأه انسان و اطراف آن قبل از حلول دایره، و این ها جهت اقامت دین که آن مطلوب بود، مثل مرکز دایره و این حاصل نبود الا بالامان، پس اتحاد امام واجب بود در هر جزء از اجزای زمان، تا به امداد او بعد از او کامل شود شرایع و شرایط صحّت عقد و لوازم عالم که از احکام بود. و عهد شده که اول رتبه ذکور بود و بلوغ و عقل و علم و حریت که مشکل بود، و ورع و زهد امان و کفایت رسان این جمله، مگر آن که در افضل قریش بود. بعد از آن سلامت حواس خمسسه و این جمله شرط شرایط شرع بود، و الا، چه مطابقت شرع با احکام الوهیت باشد، جهت آن که احکام الوهیت برای شرع شریف بود، پس علم شرع واجب باشد.

و آن که می گوئیم گاه: حیف که می میریم، جهت آن است که ظاهر بینیم و علم شرع را نمی دانیم، و الا چرا باید که موت را نخواهیم، و گاه می بینیم که اکثر عقول محجوب گشته به افکار خود، پس فکر را هم چنین بینیم و اطاعت شرع واجب و حکم شرع عاجل، که از احکام الوهیت، بود نه از اجتهاد که مطابق احکام نبود، چه شاهد می خواهد مجتهد بر حق پس شاهد مشهود به بعضی که اشهد بود از شهادت اسرار وجود نبود، مگر آن که جامع شرایع باشد با وجود جامعیت در معنی حقایق معنی دیگر باید؛ چه انشای حق در حجاب مرفوع و سماء موضوع بود، و عدم ادراک از اشرف بودن اوصاف بود، و اوصاف او الطّف از ذات، و فعل او الطّف از وصف او، و هر یک قایم به ذات او، یعنی کل ادّعی ذاتیت کنند، مثل ذات مسک که طلب معنی کند که به آن عارف او کردند؛ چه اگر آن که طالب معرفت به خود نبود در آن اقتضای حقیقت او باشد، و طالب طریقه وصول نبود باید که جهت مشرب او نیل مراد نبود، و جهت معرفت او میلی، و این چنین نبود؛ چه شارع میل به شرع دارد، هر چند که مشرع موافق مشهود الوهیت نبود، چه شاهد مشهود

ألوهیّت شاهد دیگر نخواهد؛ چنانچه شارع در شرع طلب می کند. پس در او میل بعد از میل بود، از ادعای میل او در هر یک آن که میل انتها باشد، و رجوع کلّ بلا بدایت. این است که گوید: حدّ کلّ در فتح پرگار بود، و این فتح ظاهر نبود من حیث الوجود الاّ در وقت رسم پرگار به صفحه بیاض وجود، که نقطه موهوم مرکز گردد، و نقطه امکان در هر جا که افتد تا انتهای دایره که وصل به غایت نهایت بود در علم ممکن، و نقطه انتها حرکت کند تا نقطه بدایت، یعنی تا موضعی که بدایت از او بود و مربوط گردد آخر امر به اول امر یعنی عطف ابد بود به جانب ازل جهت هر نقطه، اما آن که ازلی نبود یا با ازلی که داشته بازگردد، و نیست در مابین الا وجود مستمر و شهود ثابت ثابتات مستقرّ، مقررّ مراتب مخلوقات از شفعیّت حقایق و وتریت حقّ خالق، و اندماج اسماء و طلب معارج آنها از اسرار ساری که طاری شده از فطرت عالی در مقابل وجه نشأه در اصل وضع نقطه دایره و جانب شرقی دایره آمدن بود که گویند: خیر مقدم، و جانب غربی مسافر شدن هر مسافر، حاصل مطلب وحدت ذات مقدّس بود از جهات و اقطار مرئی که منتهی به مرکز بود، و استوای مرکز که نسبت به اجزای مکانات دایره بود، و استوای واحد نسبت به عدد، و استوای آن نسبت به زمان، و استوای «کان» وجود نسبت به کل موجود.

این جمله مثل استوای رحمن علی عرشه، و استوای «إله» بر معانی ألوهیّت، و استوای قدرت بر کلّ اراده؛ چه به قلوب و چه به ابصار، چه استوای او نسبت به اولیّت و آخریّت و ظاهریّت و باطنیّت باشد، و او را مثل که معقول شود نبود، و مکان نیز نبود، بلکه کان دارد که «آن» کان آن بود، و الحال در آن آن بود، و خالق کلّ متمکن و مکان بود و انشای زمان ازین آن که انتهای زمان بود و واحد این آن که عدد نبود حافظ مخلوقات ما بین آن و آن، و صنایع کلّ مصنوعات - چه آئی و چه زمانی که آن مصنوعات - که راجع نشود به او از مصنوعات کلّ مصنوعات چه آئی بود و چه زمانی آن مصنوعات که راجع نشود به او از مصنوعات صفت که در او نبوده باشد بعد از مصنوعات، چه حلول حوادث نبود جهت او در آن قبل از آن باشد یا بعد از آن؛ چه تعالی کان دارد و لاشیء معه، و قبل و بعد نسبت به زمان باشد نه نسبت به آن واو خالق عرش، و حدّ استوای درج، و انشای کرسی، و وسعت ارض، و سماء ذات البروج، و اختراع لوح و قلم اعلی، که از آن بود اجزای کاینات و ابداء عالم از آن بدون مثال سابق، و خلق ارواح در اشباح، سعنی انزال ارواح در اشباح، و اشباح منزل در ارض و سما، اما مسخرّ ما فی السماء باشد آنچه در ارض غیر







او بود، و مسخر ارواح ما فیهما .

غرض آن شد که وجه نشأ در وضع دایره نقطه بود، و جانب شرقی و غربی، صعود و نزول دارد، و دایره عظیمه سماوات و ارض مراد بود، پس کل متحرک نبود الا به او، از او بود خلق کل مخلوق، اما نه آن که حاجت دارد او به شیء از اشیاء مخلوق اما سبقت علم او ادعای خلق ما خلق الله کند؛ چه او اول بود و آخر باشد، و ظاهر شود و به باطن رود . و الا در عالم اجسام شیء دیگر باقی نماند، مگر آن که آن شیء صاحب باطن نباشد، و اینها به علم سر و اخفی باشد که ﴿احاط بكل شیء علما﴾<sup>۳۴</sup> و ﴿أحصی کل شیء عددا﴾<sup>۳۵</sup> از واحد اول بود، و هو علی کل شیء قدیر جهت صدور شیء مقدور که معلوم به علم او باشد، و نشود که علم به شیء نبود و خالق او باشد . بلکه لطیف خبیر را علم به اشیاء قبل از وجود آنها باشد، تا در آن ایجاد بر حد ماء خود که در علم بود موجود شوند آن اشیاء پس عالم اشیاء باشد و مجدد نگردد علم او در تجدد اشیاء، و یا این مجددات بود احکام الوهیت، و حکم کلیات علی الاطلاق بود . و حکم جزئیات (من حیث الاجماع) جمع شوند جمله اجزاء در جایی که باشند از مراتب . دوایر عالم غیب و شهادت جهت ﴿فعال لما یرید﴾<sup>۳۶</sup> فهو المرید لکاینات الأرض و السماوات، که تعلق قدرت جهت ایجاد هر یک بود، و وجود هر یک از وجود مطلق رمز وجود آن . در وجود طاعت و عصیان نبود، پس رنج و خسران در او نبود، و حرق عبد نبود، و حیات و موت نبود، و نهار و لیل ندارد، و اعتدال و میل نه، و شفع و وتر نبود، و جوهر و عرض نه، پس صحت و مرض چون باشد، و ظلام وضو نبود، و روح و شبه نبود، و سماء و ارض نبود، پس در او ترکیب و تحلیل چون باشد، و اصیل و غیر اصیل نباشد، و کثیر و قلیل نه، و ماضی و مستقبل نه، و بیاض و سواد نبود، و ظاهر و باطن نه، و متحرک و ساکن نبود، و یابس و رطب نه، و قشر و لب وجود ندارد پس شیء نبود در او از متضادات و مخلفات و متمثلات، الا آنی در او مراد بود جهت حق تعالی، چگونه مراد نبود که هر چه بود به او باشد، و او عین او باشد، هر گاه در عالم وجود بودن عالم موجود بود که معلوم به علم او باشد، و خارج از علم ممکن، در مرتبه اول نه در الوهیت، چه در احکام بود و محکوم حکم معلوم ممکن و در این عالم بود ﴿توتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء﴾<sup>۳۷</sup>، (تذل من تشاء و تهدی من تشاء و یضل من یشاء) چنانچه در این جا بود ما شاء کان و ما لم یشأ لم یکن باشد؛ چه اجتماع کل خلائق بنابر آن که کل در تحت اراده بود، اما اشیاء



بدون اراده بود که آن از لوازم اجتماع باشد، یا لوازم ماهیت. مثل زاویای ثلاث مثلث، و شیء بود که تعلق اراده حق به او نبود، یعنی اراده بکند حق آن چه را که او اراده کند، یا فعلی کند که حق تعالی اراده ایجاد آن نکند، چه حق اراده او کند، نه اراده آن چه نزد او باشد و خواهد که کند با عدم استطاعت و عدم قدرت که برای فعل بود. و ظاهر است که در الوهیت استطاعت و قدرت عبد نبود الا در عالم دیگر. پس کفر و ایمان و طاعت و عصیان از مشیت بود، نه از اراده الوهیت. و در این نشئه عبد فاعل مختار بود، نه فاعل موجب. پس عبد مجبور نبود، چه جبر نبود و از فعل اختیاری که دارد بلاضرر بود.

آن است که شارع ترک او را اولی داند هر چند که حسن بود آن فعل، اما ترک اولی بود. فافهم. آن که حکم او و اراده او لم یزل بود؛ چه در ازل موصوف بود به اراده. و عالم معدوم غیر موجود که ثابت است در علم عین او، پس پیدا شوند اشیا از علم سابق بود با شیء لاحق که از مشیت بود، و تعیین اراده مظهر ازلی که از آن فایض شده، وجود مظاهر عالم با لوازم آن، از مکان و زمان و اکوان رنگ به رنگ، ریخته این رنگ از سواد و حمرة زعفران قلم بر لوح، که ممکن امکان بود جهت خلقت آدم علیه السلام، چه نیست مرید در وجود بر حقیقت که سوای او باشد؛ جهت آن که غیر او قابل در وجود و علم نبود. ﴿عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾<sup>۳۸</sup> مقبول آدم بود، و این سبب آن که آدم را سجده کنند ملایکه، و آدم نیز پانزده سجده کند در روز جمعه، چه خلقت او در آن روز باشد، و حق تعالی چنانچه علم دارد، در ازل حکم و اراده کند و تخصیص دهد به وجود، و اخذ کند آدم را در خلقت بر احسن صورت - که خلق الله تعالی علی صورته - در روز جمعه که جمع شدن روح با جسد باشد. و این است وجه تسمیه جهت جمعه. و ﴿يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾<sup>۳۹</sup> هم در آن روز بود.

و قوت طالع آدم دم به دم از زحل صاحب طالع آدم؛ چه عدد زحل چهل و پنج بود موافق عدد اسم آدم که چهل و پنج باشد، «مه» آسمان هم در عدد مطابق اسم آدم و هم مقلوب هم صاحب فیض بود جهت روح آدم، که دمیده شود دم به دم، و «الف» خواهد تا آدم شود.

فافهم. که «هم» فافهم آدم چه «هم» هم چهل و پنج باشد که «هم» مقدم و دم مقدم با «ا» اسم ذات، اسم آدم ازلی، که به عالم کون آید و طالب حوا گردد جهت سر قضا و قدر مقرر، و سر دیگر و هو العدد بوحدة الإنیة الازلیه عدم آدم که چهل و پنج بود وفق



طبیعی دارد که آن پانزده بود موافق عدد حوا که پانزده بود، یعنی عدد حوا ثلث عدد آدم بود و نصف ثلثین او، و از این نسبت بود تأثیر آباء در امهات؛ که مثل آدم و حوا باشند چه ممثل شده افلاک به صورت آدم و حوا در الوهیت، بلکه آدم و فلک توأم باشند، مثل صورت جوزای الوهیت جهت انسان خلیفة الله ﴿اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً﴾<sup>۴۰</sup>. و وجه آدم عرش او باشد از آن که ﴿الرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اسْتَوٰی﴾<sup>۴۱</sup> باشد یعنی خدا تعالی بر همه اشیاء مستولی بود. حتی بر عرش هم - که در لغت سریر سلطان باشد - و بر حول عرش.

«ید» حروف نورانی مثل وجه انسانی و موافق طه نور محمدی ﷺ در جبلت آدمی ازلی، و حروف سوره حمد، جمله نورانی که سر قرآن بود و سر سر آن، وجهت رحمن که بر عرش بود، سر حرف ازل باشد که سه حرف بود، چه این سر در ازل باشد. پس وجه آدمی ازلی باشد ﴿هُوَ کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٍ اِلَّا وَجْهَهُ﴾<sup>۴۲</sup> حق باشد.

اما خلقت وجه آدم از خاک کعبه بود، در روز جمعه، که خلقت آدم بود، چنانچه ذکر کرده ایم در رساله هدهد سلیمانی که در این روز یسبح الله بحمده گفت، و عدد حروف آن به جفر صغیر پنجاه و دو باشد، و چهل و پنج آن عدد باطن آدم، و هفت آن ارقام وجه آدم که در مدت هفت روز کامل شد به امداد آن آدم.

و یسبح الله بحمده گفت، اشاره به آن که روح با جسد فراهم آمد و از سر سه حرف ازل و ابد و حال آگاه شد، و از سر مطابقت حروف، که نه بود، عدیل نه فلک ازل، و عدد صغیر حروف که سی بود، عدد هر ماه باشد، و عدد ماهها دوازده بود، موافق عدد باطن حال که اشاره به دوازده برج این عالم بود، و رمز دوازده انطباق منطقه با منطقه معدل باشد.

و حال هر حدوث از حال انطباق و افتراق باشد، مطابق آن که الوهیت بود از آن که چهار عنصر حکمت مطابق چهار اسم (حی و عالم و قادر و مرید) که با «سمیع و بصیر» بودن شش شود. و عدد تامه مرتبه آحاد بود، و علت تامه جمله ذرات. و اشاره به جهت سته آدم در این عالم و آدم در این عالم فراهم آمده نیز ارکان اربعه و ذی جهت گشته به سبب چهار اسم و چهار عنصر حکمت، که مجموع هشت بود، سبب مسافت مسافران از فلک گشته از منطقه منازل شده یعنی نزول نموده تا انسان کامل که قیام در ارکان اربعه دارد آن است که گویند طی منازل سه گام بود: یکی آن که گام دنیا یک یوم باشد، و گام

دیگر یوم آخرت و گام ثالث ما سوی الله بود، این است رمز سه حرف ازل «قصر صلوات در سفر اولی بود تا مسافر زود به منزل رسد.

اما سالک ذوات را منزل دیگر باشد؛ چه رجوع به ذات دارد چنانچه ظاهر است که «یرجع الامر کله» باشد، یعنی رجوع کل آنچه در دو عالم باشد، یکی عالم صوری که در نظر است، و دیگری عالم معنی که بعد از سفر است، و این عالم بود که در آن مخلّد باشی به شرط تکمیل، یعنی از تعیینات فارغ شو که ﴿ما عند الله باق﴾<sup>۲۳</sup> حق باشد.

مرموز آن که عالم نقطه حال بود، و اجتماع دو عین در بقا محال باشد، و اجزای سابق که نیست شده مسمی به ماضی گردد، و اجزای نیامده مسمی به مستقبل باشد، و حال انتها و ابتدای این دو واز تعیینات نقطه حال باشد امتداد زمان موهوم، پس «شیء نبود موجود» مثل نقطه جوآله در رسم دایره موهوم، پس نمود بی بود. البته وجود ممکن در اعیان دو طرف آن بود، که آن نقطه حال باشد موجود. یعنی نمود ممکن، بود ندارد. از اینجاست که گویند «العرض لایقی زمانین» و این چنان باشد که چیزی نباشد، چه جوهر از عرض مرکب باشد، مثل جسم که طول و عرض و عمق باشد، و این هر سه عرض باشد، پس اجزای جسم عدمی باشد، و چون این چنین باشد باید که وجود از اعدام پیدا شود، و حال آن که هرگز وجود عدم نبیند و عدم وجود نشود. اما چون کمال اسماء شامل حال ممکنات گردد - نه شامل ماضی و مستقبل - جهت اظهار مظاهر و اخفای او که اینها از نقطه حال کامل گردد یعنی ممکن؛ چه کمال اسماء در نقطه حال بود؛ جهت آن که تا مخلوق نبود خالق هم خالق نبود در آن حال، یعنی ممکن تجلی خواهد تا منجلی گردد، و ذات در حجاب اسماء بود و اسماء ظاهر جهت مظاهر در نقطه حال، با ظاهر باشد که مظاهر نباشد. و اسماء در امتداد سته ایام بود، و حکمت ایام در آن مابین دو زمان باشد؛ چه اقتضای حکمت در خلقت آدم تمام شود؛ از جهتی که مظهر «سو» کلمه قدیم بود و نزد حضرت «ما کان و ما یکون» معلوم، و نسبت این دو به آدم نسبت بین باشد، و از آن حکم بر آدم مظهر اسماء من حیث الباطن و الظاهر.

و ظاهر آن که توجه شش بود: توجه ما کان و ما یکون، مقدم و مؤخر آدم و از نسبت بین و نسبت حکمی یدیمنی و یسری آدم، و از ظاهر و باطن ظهر و خلف آدم، این جهات سته آدم را در احسن صورت که حق تجلی کند بر صورت آدم، و این صورت هیکل محسوس بود در آدم که تکیه بر آن کرده، چه ﴿علی الارائک متکئون﴾<sup>۲۴</sup> حق باشد.





و این خلعت بر قامت «ستون ذراع» آدم آمد در روز جمعه. و این روز را روز قیامت هم گویند جهت اقامت آدم و اولاد او در آن روز، و لکلّ اجل کتاب در این روز بود. اما ﴿عنده ام الكتاب﴾<sup>۴۵</sup> باشد، یعنی ما کان حروف در علم قدیم بود، و ما یکون حروف در علم ظاهر جهت مظهر روز جمعه، که به اراده کلمه «کن» ظاهر شده، و کن اشاره به سته ایام باشد؛ چه «کاف و نون» شش حرف بود، و این هفت روز اصل جمله شهور و مسنه باشد در هر عالمی از عوالم اربعه که نقل صورت آدم به او شود، چه ﴿کل شیء فعلوه فی الزبر﴾<sup>۴۶</sup> باشد، و این آمد و شد جهت علم به حق باشد، چه ﴿ولقد کرّمنا﴾<sup>۴۷</sup> در حق آدم باشد و صفات اکرام ذاتی بود. فافهم. که چه باید کرد

و به باید دانست که علم کلی از اسماء اولاً به آدم آمد و به وارث رسید که ﴿انبيئهم باسمائهم﴾<sup>۴۸</sup> باشد و از او به انبیا رسید و ظهور علم او در آدم مثل ظهور «ا» در «با» بود، و از آدم در انبیای دیگر، مثل ظهور «ب» بود و در حروف دیگر، و تمامت کمال اینها از تمامت معنی، مثل تمامت حروف که از عدد بود، و تمامت عدد از بودن واحد در ضمن عدد که عدد نه بود، و تمامت حروف از «آ» که اسم واحد بود. و «ا» از حروف نبود؛ چه همزه اسم الف بود و «ا» اسم ذات، و کمال عدد آن که در مرتبه ألوف بود، چه اسماء با اسم ذات هزار و یک باشد، و مراتب دیگر به زیادتی نقطه در یمین «ا» باشد. و این است که صد و بیست و چهار به مرتبه ألوف رود تا صد و بیست و چهار هزار انبیا شود، و همه در مرتبه کمال باشند؛ چه لفظ الوف دارند و وحدانیت حق در اشیاء بر وجه کمال تجلی کرده، اما به عدد حروف که در وجه آدم بود، یعنی سی و دو کلمه دفتر قدیم، و تجلیات دیگر به نحوی باشد که سی و دو هزار بار ارکان اربعه از آن فراهم آمده، و عدد اینها در هر مرتبه انبیایی که صد و بیست و چهار هزار بود مکمل گشته.

اصلش آن که: ارکان اربعه عدد باشد دراصل عنصر حکمت، که او هم چهار بود از واحد و احد و وحدانیت و واحد اصل جمله عدد، چه احد اسم ذات باشد با سلب صفات و واحد اسم ذات با اثبات صفات و وحدانیت صفت واحد بود و واحد صفت احد و واحد و وحدانیت در مرتبه الوهیت از اینجا بود واحد ساری در کل عدد، و مبدأ و اول مثل نقطه که مبدأ خط بود، یعنی خط از نقطه بود، و سطح از خط و جسم از سطح. و مثل این اسماء و حروف آنها از نقطه باشد، و کلام از حروف و معنی از کلام که حقیقت انسان بود، اما کل در «واحد» بود، پس نقطه قطب دایره وجود باشد که منه المبتدا و الیه المنتهی؛

و ما جهت ذات و صفات و اسماء و ایجاد و تنزلات مثال ایراد نماییم، تا قدر ظهور جهت معلومات طالبان علم ظاهر گردد در مراتب که دارند. هر یک از ظاهریات و باطنیات.

موجودات آن که جوهر فرد که امر غیر منقسم باشد به منزله ذات بود، و وجود که عین ذات است مثل نقطه ای چه او هم در این حال امر غیر منقسم باشد، و مثل این، حال و محل در محسوسات موجود بود، مثل نقطه رأس مخروط و محل آن، یکی جوهر بود و دیگری عرض، و آن که وجود عین است نه مثل نقطه و جزء جسم مخروط بود، بلکه تعقل ذات و وجود مثل او بود؛ چه آن جزء که در جسم بود نسبت به دو جزو دیگر منقسم بود، و نسبت به رأس مخروط جوهر فرد، به خلاف ذات که نسبت به نفس خود و وجود، مثل جوهر فرد بود. پس تعیین ذات به وجود در تعیین اول باشد، و تعیین موجود بودن در مرتبه الوهیت و در این مرتبه بود وحدات دیگر مثل واحد و نقطه و آن و الف. و این وحدات اربعه که عدیل عنصر حکمت بود، مثل ارکان اربعه درعالم اربعه هر یک مبدء بود عالم باشند، چنانچه واحد مبدء اعداد، و نقطه مبدء طول و عرض و عمق جسم، و «ا» مبدء حروف، و آن مبدء زمان، و هر چه موجود بود خالی از اینها نبود، چه آنچه بود در عالم، یا جواهر است یا عرض، مثل جسم و سواد و امتداد از نقاط، مثل خط که عارض سطح بود و امتداد سطح از خط و جسم از سطح و این جمله عرض باشد.

پس مبدء همه نقطه بود و نقطه قایم به جوهر خود که وجود باشد، و «آ» اسم وجود، چه وجود عین او باشد، و وجود واحد باشد جهت هر ممکن که آن مثل نقطه سواد بود، یعنی ممکن بر صفحه بیاض، و وجود نقطه سواد بر مثل خود بود در صفحه بیاض، نقطه سواد بود و نقطه بیاض و نقطه دیگر در ما بین که نه سواد بود و نه بیاض، بلکه شامل هر دو باشد، مثل وجود که جامع ذات و ممکن باشد، پس وجود واحد باشد و موجود متعدّد. چنانچه در واحد و معدود بود، یا در الف و حروف، و مبدء الف از همان سه نقطه بود و «آ» نسبت به بیاض اسم ذات باشد، و به فصل مشترک که وجود بود اصل حروف باشد، و نسبت به سواد سبب تشکلات حروف باشد، پس این سه نقطه در اصل جسم بود: یکی علت اجزاء اما قابل قسمت باشد و دیگری علت وجود که غیر منقسم بود، و ثالث سبب تشکلات جسم بود پس همه بر شکل کره باشند، چه نقطه در همه بود، اما نقطه که امثال دارد در جسم و منقسم نبود. مثل جوهر فرد، آن مرکز کره بود که نسبت به اجزای دیگر امر







غیرمنقسم باشد، از اینجا گویند که وجود مرکز دایره امکان بود در عالم کون و مکان .  
و انتهای اجزاء سطح مستدیر بود، و از دایره خط کذائی، و از خط نقطه که منه المبتدا  
و الیه المنتهی، و کون ذات و وجود در آن بود، و امتداد موهوم از این سه امر علت زمان  
مبهم، و تطابق مبهم یا مبهم حاصل از حرکت فلک کره اعظم که مثل فلک الوهیت باشد،  
و حرکت هر یک از نفس آن بر دو نقطه که آن دو نقطه دو قطب فلک وجود بود، و محیط  
به فلک الوهیت، و به قوت این دو قطب اجزای ممکن که در مابین بود از مرکز گرفته بالقوه  
و بالفعل بود. پس در هر آن بالقوه بالفعل گردد و بالقوه بالفعل شود و فلک تکوین هم  
تابع الوهیت بود در تعلق ارادت و قطع تعلق که از علم بود، و این جمله در علم باشد که  
منه المبتدا و الیه المنتهی از این اصل بود.

### مقاله سوم: در ذکر صفات سلبی و ثبوتی

که واجب است دانستن هر یک از صفات بر کل بالغ و عاقل مکلفین صاحب اعتقاد  
اصول دین. و از این است ارشاد مرشدین و هدایت طالبین.  
و چون این اصول حاصل گردد، محصول آن از فیاض فایزین باشد، و محصول  
یوم الدین جهت هر متقین اما جاهل اینها اخسرین باشند و خسران آن سبب بودن آنها در  
نار با کافرین.

اما سابقین بر مطلب اصل اصول، چند اصل دیگر بود که واجب است ذکر آن جهت  
اصل اول که معرفت الله تعالی باشد: ذکر اول آنها آن که: ممکن چیزی را گویند که  
مساوی بود نسبت وجود و عدم به او، و امر جامع مجموع ماهیت ممکنین باشد. پس  
جایز بود وجود او و جایز بود عدم او، و جواز تساوی طرفین، چه هر یک از جایز بودن  
وجود و عدم ماهیت ممکن بود مثل دو کفه میزان که تساوی بود در آن اوزان، یعنی بی زیاده  
و نقصان که ظاهر گردد از ماهیت شاهین میزان یا قپان، که در ید اراده بود و بیرون نرود از  
اعتدال الا به امر خارج از ماهیت، اما امکان دارد که آن خارج مرجح اراده بود، چنانچه  
گفتیم در مقاله سابق، و الا که اگر امر خارج نبود کفتان میزان تساوی باشند، مگر آن که  
شاهین میزان در دست انسان بود تا امر خارج از جهت دیگر باشد.

اصل دوم از چند اصل آن که محدث چیزی را گویند که سابق بر خود دارد مثل عدم که  
مقارن وجود باشد.

اصل سویم از چند اصل آن که واجب الوجود شیئی بود که وجود او از ذات او باشد چنانچه گفتیم و محال بود بر او عدم، و این حال لذاته باشد. و حقّ است که این ذات غنی باشد از کلّ ما سواى خود.

اصل چهارم از چند اصل آن که ممتنع الوجود چیزی بود که واجب بود عدم او لذاته، یعنی استحاله وجود لذاته باشد.

و از این اصول معلوم شد که کلّ معقول که بود و نسبت دهند وجود را به ماهیت آن معقول، باید که خالی از آن نبود که استناد وجود به آن ماهیت [یا] واجب باشد یا ممتنع، یا نه واجب بود و نه ممتنع، بلکه جایز مثل وجود ممکن.

اصل پنجم از چند اصل - که در مقاله ثالث ذکر شد - اصلی بود جامع چهار اصل مذکور؛ و این اصل آن که قدیم شیئی را گویند که جهت او سبقت عدم نبود؛ یا آن که اول از برای وجود وجود او نبود. چنانچه گذشت در ضمن مسایل، پس سابق غیر آن نبود جهت وجود. و چون این اصول ظاهر شد سبقت دیگر بود جهت شروع در مطلب و آن چنان بود که کلّ موجود منحصر باشد در واجب و ممکن، و موجود دیگر که خارج از این کل باشد نبود، و وجود ممکن از غیر ممکن، پس ممکن را وجود از ذات او نبود؛ بلکه از غیر هم وجود اصلی ندارد.

و چون ظاهر شد که موجودات منحصر باشند در واجب و ممکن، بعد از آن چنان دانند که کلّ صفت که از برای ممکن بود توقّف دارد بر ثبوت آنها و ممکن توقّف دارد بر وجود خود، پس او را از ذات او شیء نبود اصلاً، بلکه لابد بود که از غیر باشد. و جمیع ممکنات شریک باشند در این معنی. و تأثیر در ایجاد غیر ظاهر است که صفتی بود موقوف بر وجود موثر تامّ، پس بنابراین که گفتیم جهت ممکن که وجود او از غیر او باشد و کلّ آنچه که وجود او از غیر او بود صحیح نبود که او موثر تامّ باشد به وحدت که دارد، پس ظاهر شد از مذکورات که کلّ آنچه که جایز بود بر او عدم ناچار بود که او علت داشته باشد و آن علت خارج بود از ذات او؛ اما با او باشد شیئی که باید خارج بودن علت را از او. پس جمیع کاینات من حیث الجملة ناچار باشند، یعنی این جمله از علت که خارج بود از آن جمله، و ظاهر است که خارج از جمله ممکنات واجب الوجود باشد، نه فرد از سلسله جمله یا خارج از جمله چه شیء دیگر نبود که در تحت او جمله نبود؛ چنانچه گفتیم: که موجودات منحصر باشند در واجب و ممکن پس ظاهر شد که جمیع محتاج



باشند در وجود خود به واجب . بنابراین اگر یافت نشود واجب باید که شیء از موجودات هم یافت نشود، و این خلاف بدیهی باشد چه ظهور ممکنات ضروری باشد، پس ثابت شد وجود واجب الوجود .

### اما صفات ثبوتی واجب

اول آن که بر ه فرد از انسان واجب بود که معتقد بود و اعتقاد [پیدا] کند که واجب الوجود قدیم بود، جهت آن که محال بود عدم واجب .

صفت دوم آن که واجب بود که اعتقاد [پیدا] کند که واجب الوجود واحد بود؛ جهت آن که جمله کثیر ممکن باشد؛ چه کثرت تقاضای احتیاج کند به سوی غیر خود؛ آن که محتاج بود به جزء خود و جزء کل غیر کل باشد که کثیر است، و کل کثیر ممکن بود، و کل که ممکن نبود باید که کثیر نباشد، و واجب الوجود ممکن نبود البته .

دیگر آن که کل ماهیت که تعدد افراد دارد جهت تعدد افراد را سبب باشد، پس هر چه را که سبب نبود تعدد افراد هم در او نبود و واجب الوجود بلا سبب باشد، پس تعدد در واجب نباشد و واجب واحد بود، که لا إله الا الله، و قل هو الله احد که در سوره اخلاص بود شاهد توحید است . چنانچه مکرراً ذکر شد .

### صفت ثالث ثبوتی

آن که واجب الوجود قادر بود، نه موجب؛ چه مراد از قادر آن بود که اگر خواهد فعل کند، و اگر خواهد ترک آن فعل کند .

و مراد به موجب آن که ظاهر شود از او صدور اثر فعل او، مثل نار در احراق چه تعقل وجود نار نبود به دون احراق، بلکه هر جا که نار بود احراق هم باشد . و کل موثر که صادر شود از او اثر، آن صدور بر سبیل اختیار بود یا بر سبیل ایجاب، چه ممکن بود ترک او یا نه، پس اگر تمکن ترک فعل بود، آن فاعل قادر باشد، و الا موجب باشد، و چون حقیقت موجب ظاهر شد چنان دانند که محال بود که یافت شود موجب و اثری که آن هم موجب است و لذاته معدوم شود؛ چه عدم معدوم از عدم علت بود، پس اگر واجب الوجود موجب باشد، لازم آید از عدم هر شیء از عالم که بعد از وجود آن شیء بود عدم واجب الوجود و ظاهر است بطلان این، پس واجب قادر باشد بر آن که اگر



خواهد فعل کند یا نکند

و جمیع ممکنات شریک باشند در معنی توقف و تأثیر در ایجاد غیر . و ظاهر است که صفت موقوف بر وجود مؤثر تام و بنابر آن که گفتیم جهت ممکن که وجود او از غیر او باشد و کل آنچه وجود او از غیر او بود صحیح نبود که او مؤثر تام باشد به وحدت که دارد .



### صفت چهارم از صفات ثبوتی

آن که حق تعالی عالم بود؛ چه او را فعل از افعال محکم متقنه باشد، و هر که را فعل از افعال محکم متقنه بود او عالم بود به فعل خود . و فعل از افعال مذکور که ظاهر بود، مثل فلک که چندین هزار آثار از او ظاهر گردد، در آن که ظرف وجود باشد، و اظهر آن که نیز از افعال محکم بود وجود انسان و خلقت آن، که هم در آن بود، یعنی بدن انسان که موضوع علم طب بود، اگر در آن تفکر نمایی به فکر باطنی در حواس ظاهری و قوای آن و به حواس ظاهری در قوای باطنی و تابع، آن ظاهر گردد در افعال محکم از حکم حق تعالی و یقین گردد که ارض و انفس فعل او بود . قوله تعالی: ﴿و فی الارض آیات للموقنین\* و فی أنفسکم أفلا تبصرون﴾<sup>۴۹</sup> .

دیگر واجب بود که داند آن که حق تعالی عالم بود به کل معلومات؛ جهت آن که نسبت معلومات به ذات علی السویه [است] . پس اگر هیچ یک را نداند، این محال بود، و اگر بعضی را داند و بعضی را نداند، ترجیح غیر مرجح باشد، و این هم محال بود، پس ثابت شد که کل را داند و عالم به کل معلوم باشد، و چون ثابت شد که حق تعالی قادر است، از اینجا ثابت می شود که حق تعالی حی بود؛ چه از حی چیزی که خواهند آن بود، که صحیح باشد از حی قدرت و علم . و این ثابت شد که این هر دو در این حال جمع بود در واجب . پس واجب حی بود و این صفت پنجم ثبوتی باشد .

### صفت ششم از صفات ثبوتی

آن که حق تعالی سمیع است و بصیر، یعنی عالم است به مسموعات و مبصرات؛ چه حق تعالی عالم بود به کل معلومات و از جمله معلومات باشد مسموعات و مبصرات . و

معنی قول علما که گویند حق تعالی سمیع است و بصیر، آن بود که حق تعالی علم دارد به مسموع و مبصر و معنی که زاید بر علم باشد، چنانچه گذشت در ضمن مسأله نبود.

### صفت هفتم از صفات ثبوتی

آن که حق تعالی مرید باشد؛ جهت آن که قادر مختار بود؛ یعنی اگر خواهد فعل کند و اگر خواهد نکند. پس در این مقام ترجیح فعل بر ترک فعل در وقت معین مرجح خواهد، که آن اراده بود. و ظاهر است که عالم حادث بود و حق تعالی قادر و فاعل مختار، و فعل مقادر محدث باشد، پس عالم فعل او باشد چه عالم صاحب مقدار بود، پس محدث باشد و تخصیص وقت حدوث که در وقت دون وقت بود یعنی وقت معین را لابد بود از مرجح که او اراده بود به جانب مراد، پس حق تعالی مرید باشد.



### صفت هشتم از صفات مذکور

آن که حق تعالی متکلم بود در ازل الأزل، و معنی این کلام آن که حق تعالی ایجاد حروف و اصوات کند در اجسام جمادیه؛ جهت آن که او قادر است بر کل مقدور و عالم است به کل معلوم، پس خلق کند آنچه که خواهد در مقدر معلوم و عالم نزد او معلوم که (کلم موسی من الشجر المبارکة) ظاهر است که شجر معلوم مبارک بود؛ چه در او خلق حروف و اصوات شده و مسموع موسی شده که ﴿خَرَّ مُوسَى صَعْقًا﴾<sup>۵۰</sup>. اما خطاب سرّ حق بر عارفین به روح الامین بود در مجادث و محادث، و خطاب حق در عالم ملک کالندی من الشجر لموسى ﷺ باشد.

و این صفات ثمانیه ثبوتیه ضروری بود جهت حق تعالی در آن ایجاد والا آن که صفات ثبوتی واجب الوجود جهت هر موجود غیر معدود بود، چنانچه بعضی از آنها مذکور گشته در مقاله ثانی.

### صفات سلبی

اول آن که حق تعالی نه جسم بود و نه عرض؛ چه اگر چنانچه جسم بود، باید که متحیز باشد و اگر عرض باشد، باید که حال بود در متحیز، و اگر این دو حکم جهت او ثابت شود، باید که ممکن باشد. مذکور شد که جمیع ما سوای او ممکن الوجود بود، و حق تعالی با وحدت ذاتی واجب الوجود باشد و معدن جود جهت ممکن، و امکان لازم

ذات ممکن و کون حق تعالی واجب و لازم ماهیت او، و اختلاف لوازم اشیاء دالّ بود بر اختلاف ملزومات که ماهیّات بود و هیچ یک از اینها مناسبت ماهیّت واجبی نبود، پس حقیقت حق تعالی مخالف حقیقت ما سوی باشد.

و از اینجا بود که گویند: واجب شیء بود که نه مثل اشیا باشد. و این شیء در قلب ما بود اما نه اتّحاد من و ما بود، هر چند که معنی واحد است، اما صورت من غیر صورت ما باشد، یعنی از صفات سلبی آن که اتّحاد اثنین غیر معقول بود؛ چه اتّحاد به استحاله بود یا نه، و استحاله آن که فاسد شود صورت احد مثلین از شیئین، و حاصل شود جهت ماهیّت او صورت دیگر، مثل صورت مائی که هوا شد، یا بر عکس در حال انقلاب، و این متصوّر نشود الا در ممکنات، و حق تعالی منزّه بود از امکان.

اما اگر اتّحاد به معنی باشد که صورت شیء به شیء بود، این هم غیر معقول بود؛ جهت این که دو بعد از اتّحاد اگر چنان بود که تمیّز نبود در ما بین این دو، یعنی عدم تمیّز احد آنها باشد باید که اتّحاد نبود، چه احد آنها معدوم بود و محال بود اتّحاد معدوم با موجود، و اگر تمیّز بود اتّحاد نبود، و اگر تمیّز در هیچ یک نبود شیءین مثلین نبود. و صفت دیگر آن که حق تعالی را جزء نبود؛ چه هر چیز را که جزء بود خود باید که کلّ آن جزء بود و غیر او باشد که کلّ بود، و هر کلّ محتاج به جزء بود؛ چه تا جزء نبود کلّ هم نبود و کلّ جزء و کلّ کلّ ممکن بود، و حق تعالی مقدّس از امکان، پس حق را جزء نبود چه او واحد بالجزء است.

صفتی دیگر آن که حق تعالی در جهت نبود؛ چه هر چه در جهت باشد او ممکن بود و حق تعالی منزّه از امکان، پس حق تعالی در جهت نبود. صفتی دیگر آن که واجب الوجود جوهر نبود؛ چه کلّ جوهر ممکن بود، پس واجب جوهر نبود.

صفتی دیگر از سلبیّات آن که حق تعالی مرئی نبود؛ چه هر چه مرئی شود باید که در جهت باشد در حال مقابله، یا در حکم مقابله، و هر چه در مقابل یا حکم مقابل باشد در جهت بود و آن چیز ممکن بود و واجب منزّه از امکان، پس حق تعالی مرئی نبود.

صفتی دیگر از صفات سلبی آن که ملحق شود به سلبیّات آن که اگر حق در جهت نبود نخواهد بود مقابلات و نه حکم مقابلات، پس لایری خواهد بود حق تعالی.

اما قول حق تعالی که ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾<sup>۵۱</sup> باشد و این صفت مدح







بود و کمال جلال، نه شیء دیگر؛ چه صفات الله کمال بود و ضد او نقص و جایز نبود که وصف کنند حق تعالی را به نقص، پس نقص بر حق جایز نبود، یعنی منزّه است از نقص. و این صفت ملحق سلبی بود و صفات سلبی همین باشد.

و دیگر چنان دانند که واجب بود اعتقاد به صفات گذشته و آینده او، از آن جمله آن که واجب تعالی حکیم بود؛ جهت آن که او عالم بود به اشیاء کماهی که حق اشیاء باشد. و هر که علم کماهی به اشیاء داشته باشد، غایت نبود از عبم او مثقال و ذره فی الارض و لا فی السّماء، و چون علم چنینی باشد، باید که فعل قبیح نکند، و خلل به واجب نرساند، و معنای وجوب شیء بر حق تعالی آن که شیء واجب موافق حکمت او باشد و ترک شیء که او را نکند مخالف حکمت او باشد.

و دیگر آن که صفت حق به ذاتیّت منسوب نبود به ذات حق در وجود خارجی، اما وجود او اگر زاید بود بر ماهیّت در خارج، لازم آید که صفت ماهیّت بود و محتاج به ماهیّت پس ممکن بود و محال بود که وجود واجب ممکن بود. اما آن که اگر غیر وجود بود - مثل قدرت و علم غیر ذلک - اگر زاید باشند بر ذات او، باید که قدیم باشند؛ از جهت آن که محال بود که محلّ حوادث گردند؛ زیرا که کلّ صفت الله بود و آنچنان است که مؤثر بودن در آنها غیرالله با مؤثر بودن ذات الله. اما اول محال باشد و ثانی مؤثر بود در آنها سبیل ایجاب یا بر سبیل اختیار. و ثانی محال بود. و نه این مثل مذکور بود؛ چه در مرتبه دیگر بود که محال بود احتیاج قدرت به قدرت و از علم به علم و از غیر ذلک بغیر ذلک و لازم آید سبقت شیء بر نفس شیء.

و دیگر آن که احد آنها اولی نبود به احتیاج از آن دیگر، از جهتی که تساوی در ماهیّت بود. و این محال بود؛ چه ترجیح بلا مرجح باشد. پس باقی ماند حال دیگر آن که تأثیر در اینها بر سبیل ایجاب بود، پس واجب بود که قدیم باشد و قدیم نبود غیر الله. و ظاهر است از هر یک آن که هو الأول و الآخر.

و واجب بود آن که دانند که حق تعالی تکلیف کرده آنچه را که جهت ماها اصلیتی تکلیف دارد و تکلیف لطف بود، چه تکلیف که کند، سبب قرب عباد گردد به طاعت. و بعد آنها از معصیّت پس تکالیف واجب بود بر حق تعالی به این منصب پیغمبر بر مناسبت حکمت بود و رحمت و عنایت و ضد هر یک مخالف رحمت، اما رحمت دیگر بعد از ضد بود؛ به برکت نبوت و ولایت. و اما با وجود قابلیّت، محروم گاه در اولویّت و گاه در

آخریت از جهت اطاعت محمدیت . و اعتقاد دیگر که واجب بود جهت اهل عالم : آن که عالم محدث بود .

اما سابق بر مطلب آن که داند سه مطلب :

اول : آن که عالم چیزی را گویند که او ماسوی حق باشد از موجودات .

و ثانی محدث چیزی را گویند که سابق بر خود عدم داشته باشد ، مثل سبقت اَمَس بر یوم حاضر ، یا سبقت ماضی بر آن حالی . و این تقدم را متکلمین ، تقدم ربطی گویند ، یعنی تقدم که جامع متقدم و متاخر نبود . ثالث که سابق بود بر مطلب : برهان بود جهت صدق دعوی که بر حدوث عالم کند و خواهد خصم را ساکت کند : اولاً چنان داند که این قضیه ضروری بود ، چنانچه گذشته که کل موجودات منحصر باشد در واجب و ممکن و ثالث نبود از برای این دو موجود .

و دیگر آن که واجب الوجود واحد بود بوحده ذاتیت که در آن نبود صورت کثرت ، اصلاً یعنی به هیچ اعتباری از اعتبارات .

و دیگر آن که ظاهر شد در ماسبق که واجب الوجود قادر مختار بود به قدرت ذاتی که عین وجود بود ، نه آن که موجب باشد . چنانچه ظاهر گشت عدم ایجاب نسبت به ذات ، و قادر مختار آن بود که فعل و ترک فعل نسبت به او مساوی بود و اراده مرجح . و قضیه دیگران بود که فعل مختار بنابراین باید که قدیم نبود ، بلکه لابد که حادث باشد و الا که اگر نبود ، باید که قاصد ایجاد موجد باشد ، و ظاهر است که این فاسد و باطل باشد ، و کل ممکن موجد آن که فعلیت موجه جهت او بود ، از واجب الوجود ، یا از شیء که صادر شود از واجب ؛ چنانچه گفتیم که فعل او محدث بود ، پس چون فعل او محدث بود و کل ماسوا ممکن ، باید که کل ماسوا محدث باشد معنی مذکور در کل که بلا واسطه باشد یا با واسطه . و سابقاً مذکور شد مرة أخرى که حق تعالی حکیم است ؛ چنانچه ناطق است بر این قرآن و قرآن مابین سبعة و عالم خمسة که به کله معلوم است هر یک در مرتبه ای که دارد . و حق غنی از کل ما سوای خود ، و شیئی که غنی بود تصور نتوان کرد در حق او حاجت ، پس حق تعالی فعل قبیح نکند ، و خلل به واجب نرساند ؛ چه قبیح از فاعل مختار آید چه احتیاج دارد ، یا از جاهل که به قبیح آن فعل نرسد ، یا از عاصی به ایجاد آن فعل و امر حاضر نزد عاصی یا جاهل یا جهل مرکب بود . و کل اینها در حق حق تعالی محال بود ، پس فعل قبیح و منخل نکند .





و اصل از اصول مذکور در عدل عادل و ذکر جاهل در مرتبه تکلیف و فاعل مختار، الحال .  
مقدمه مطلب آن که انسان قادر است بر فعل [ی] که به آن تکلیف شده و بر فعلی که  
ترک آن از او آید؛ یعنی به این بود آن فعل مقدور که اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند،  
یعنی جبر نبود نزد کردن آن فعل و نزد ناکردن آن، چه فاعل مختار بود .

### [نسبت فعل و ترک در افعال]

و نسبت فعل و ترک به انسان قادر نسبت امکان بود، به وجود، و واجب شرعی از  
جهت دیگر بود، پس ضروری فعل او باشد؛ چه عقل بالبدیهه می یابد فرق میان افعال  
اختیاری و اضطراری [را] مثل حرکت حدید به سمت مغناطیس، و این جمله معلوم بود  
اما [باید] قادر بر کل آنچه مکلف به آن بود باشد از امر ونهی، جهت آن که اگر چنین  
نباشد امر و نهی که شده عبث باشد، و عذاب حق تعالی بر ترک فعل در این حال،  
مناسب فعل حکیم نبود .

مثل آن که آقایی عبد خود را طلبد و چون بیاید او را کتک کند که چرا آمده، و ظاهر  
است که عقلا این شخص را سفیه گویند؛ چه حق تعالی در او خلق عفو کرده و حال آن  
که عبد را هم تقصیری نبود، هر گاه چنین بود باید که فعل جور و ستم نباشد و چون این  
چنین باشد چگونه حق تعالی در کافر خلق کفر کند و «لِمَ تَكْفُر» گوید . و چگونه عذاب  
کند حق، عبد را بر فعلی که خود خلق کند؟! ظاهر است که صدور این فعل از حکیم  
نبود . یا آن که عذاب کند بر فعل که خود آن فعل را کرده باشد، و ظاهر است که صورت  
این از حکیم در مخال بودن اظهر است از آن که عذاب کند ابتداءً عبد را بدون سبب  
صدور فعل از او، و هر شیء که صادر شود از او فعل بر سبیل ایجاب، مثل نار در  
احراق، یا آن که خلق شود در شیء فعل، مثل صورت سریر حاضر نجار که فعل نجار در  
خشبه آن شده . اما اول احتیاج ندارد در صدور فعل خود به علم که به آن فعل بود، و  
همچنین بود ثانی در صورت سریر . اما محال آن که مفعولی باشد و در او فعلی بود که  
محتاج نبود به علم که با فعل صادر باشد از فاعل؛ جهت آن که قابل احتیاج ندارد در قبول  
فعل به علم، که به آن علم کرده شود آن مفعول و حلول کند در او آن صورت .

اما آن که احتیاج به علم دارد فاعل مختار، پس اگر حق تعالی خلق کند فعل را در  
عبد، باید که احتیاج عبد نبود به علم که جهت تکلیف شده، و همچنین، محتاج نبود که

علم داشته باشد به فعل که کند، پس در این وقت سزاوار نبود عبد در آن که حق تعالی حجت گیرد بر او در حرام و در ترک واجب از جهت ارسال رسل، جهت آن که فایده رسل اعلام بود جهت عبد والزام او، و توقف ندارد فعلی از افعال موجب بر هیچ یک اینها. و همچنین محتاج نبود محل قابل به اینها، بلکه حجت ثابت است از برای عباد، از رسل، در فعل حرام که بود وعدم قدرت آنها براتیان به واجب در اعلام و الزام، پس از این جهت نفی حجت باشد که ذکر نشده در آیه و ذکر شیء شده که به او تمام نبود نفی حجت، و اینها محال بود بر حکیم علیم.



### [استقلال عقل در حسن و قبح]

مقدمه دیگر: آن که عقل تقاضای حسن بعضی افعال کند و از قبیح بعضی، بلکه مستقل بود در اقتضا، چنانچه گویند: که ما میدانیم که ظلم خالی از منفعت، قبیح باشد، والآنه. و همچنین باشد حال کذب، از آن است که گویند کذب بدون مصلحت کذب بود و حسن صدق نافع باشد؛ پس ناچار بود جهت حکم کردن آنها که متدین باشند آن است که رجوع کنند به شرایع.

### [افعال خداوند بی غرض است]

مقدمه دیگر: آن که به فعل الله تعالی معلل به غرض نبود، بلکه فعل که کند جهت نفع عباد بود، جهت آن که نفع عباد غرض بود و فاعل که فعل بی غرض کند آن فعل عبث باشد بر حق تعالی محال باشد. و شاهد این قرآن که ﴿و لو لادفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾<sup>۲۰</sup> بعد از اعلام و افهام سابق ملحق آنها شود.

### [معنی لطف]

چند مسأله دیگر: اول آن که لطف شیء بود که به آن مکلف نزدیک شود به طاعت و دور شود به سبب او از معصیت، و هیچ دخل نبود مکلف را در تمکن. پس لطف واجب بود بر حق تعالی؛ جهت آن که لطف لایق حکمت حق بود و لایق رحمت او و مکرمت او. و در این مقام شیء دیگر نخواهد عباد از واجب الاینها را. اما آن که اراده شود از شیء دیگر فعل مرحمت و کرم و عالم شویم که این شیء مرجح فعل او باشد؛ چه نزد او



فعل نوع ما از لطف بود، که سبب آن قادر بود آن غیر بر فعل خود، و این ضرر ندارد در آن که حمل فعل او بر او باشد، یا بر غیر او، یا بر مکلف؛ چه اگر آنه فعل نکنند به فعل ما خواهد بود ناقض در غرض خود و نقض غرض بر حکیم علیم محال بود.

### [وجوب تکلیف]

ثانی: آن که تکلیف لطف باشد و لطف، واجب باشد بر واجب تعالی، پس تکلیف واجب بود.

دیگر آن که انزال کتب و ارسال رسل لطف بود و لطف واجب، پس مجموع واجب باشد. اما بنا بر چند مطلب:

اول: آن که خلق شهوات در بنی آدم بود و قادر بر فعل، اما قادر نبود عقول اکثر به ادراک حسن و قبح آن، و سبب استیلا و جهل اکثر آن که گویند: سهل بود فعل قبیح و خلل رساندن به حسن. و سهل دانند اخلاص نظام نوع در ابلاغ قوت شهوت و غضب و اشیاء مقتضی اینها نیز باشد. پس انزال کتب و ارسال رسل و وجوب اطاعت باشد جهت صلاح حال و قرب به صلاح و بعد از فساد، و اینها لطف بود. پس واجب بود ارسال کتب و رسل؛ اگر این فعل نبود تارک حسن بود و طالب قبح، و حق منزه بود از اینها.

[قیامت] البته اصل اصیل دیگر در وعد و وعید بود، و در آن چند مطلب باشد:

اول اعاده ابدان در آن که بود در مابین یوم دنیا و یوم قیامت، یعنی در این یوم قیام شوند ابدان هر یک در مقام خود.

و این مسأله حق بود از چند جهت: اول: آن که این امری بود ممکن - نه محال و شک نبود در امکان آن؛ چه جمله ماهیات قابل وجود و عدم بود، چه در این عالم بود و چه در عالم دیگر.

دوم آن که: واجب تعالی قادر بود بر کل ممکن هر عالم، چنانچه گذشت در ضمن مقالات ثلاث و ثالث آن که حق تعالی عالم بود به کل معلومات عوالم به علم ازل و ابد، پس صحیح بود اعاده که وعده شده.

و بعد معرفت اینها چنان دانند که البته تفرقه اجزای موتی بعد از موت شود؛ چنانچه مشاهده می شود تفرقه ماها و اجزای ما نزد موتی و از موتی نزد ما. و حق تعالی عالم به کل اجزای هر عنصر ماها در اصل بودن به هر شکلی که داشته اند اعاده شوند کل موتی ﴿قل

يحييها الذي أنشأها أول مرة و هو بكل خلق عليم<sup>٥٢</sup> و قال ﴿ كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين ﴾<sup>٥٤</sup> و گویند: که سایل ثواب نبود جهت مستحق ثواب .  
و ثانی: عذاب قبر حق بادش و صراط و میزان و عطای کتب از یمین و یسار ایشان و مسایل مسطور از منکر و و نکیر مسطر تنکیر . و کل اینها حق باشد؛ چه این امور ممکن بود .



و ثالث جنّت و نار موعود قیامت نیز حق بود؛ چه حق تعالی صادق است و کذب بر او محال بود؛ چه کذب عقلاً قبیح باشد و حق فعل قبیح نکند، پس صدق وعد جنّت و نار حق باشد .

رابع آن که وعده الله تعالی جهت مطیع شده به ثواب که از طاعت بود وعده صدق بود، پس واجب بود که واصل شود مطیع به ثواب که کرده، یعنی جزای ثواب یا بد جهت آن که ﴿ ائی لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثی ﴾<sup>٥٥</sup>  
و خامس عفو کردن حق ذنوب مذنب را، امری بود جایز؛ چه عقاب حق الله تعالی بود و کرم او غیرمتناهی، پس جایز بود اسقاط حصر محصور شاهد مذکور ﴿ ان الله لا یغفر ان یشرك به و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء ﴾<sup>٥٦</sup> پس ظاهر شد که آنچه حق الله بود جایز باشد در آن عفو و جایز باشد عذاب آن .

اما حقوق آدمی مثل دما و اموال، بود محال جهت آن غفران به غیر حبس اصحاب آنها، و الا ظلم بود و ظلم بر حق تعالی محال باشد؛ جهت آن که عدالت بر حق تعالی واجب باشد .

دیگر آن که حق تعالی قبول توبه عباد می کند، اما از ذنوبی که قابل توبه بود؛ جهت آن قبول کردن توبه از گناه تفضل بود، و تفضل بر واجب تعالی واجب، و تعذیب که حق او باشد ساقط نشود؛ چه حق مستحق به اعتدال ساقط نشود، مگر آن که با توبه رود . اللهم ارزقنا فی حالة الاعتدال توبه نصوحاً؛ یعنی بارالها توبه در نگذرد از حال اعتدال، بلکه شخصی بی توبه، در هر حال که بود، آن حال نزد او حالت اعتدال باشد، پس توبه سابق بر این حال باشد .

و شرایط توبه از شرع نبوی ظاهر گشته، و توبه بی شرایط توبه نبود، پس توبه را هم توبه ای باشد که از توبه چینی توبه کند یعنی لفظ توبه، توبه نبود تا موافق شرع نبوی نبود .





## [نبوت]

اصل دیگر که از جمله اصول خمسّه بود و واجب بود علم به اصول مذکور: اصل رابع باشد در نبوت نبی خاتم انبیا، که او فرد کمال افراد انسان باشد و مخبر صادق از جانب واجب، به غیر واسطه که از بشر باشد ارسال شده، با شرایط شرع خود، که ظاهر است آن شرایط از کلام الله که در ید نبی باشد.

و دیگر معجزه دال بود بر صدق دعوی نبی؛ چه معجزه فعل بود خارق عادت، یعنی خارق از قدرت بشر، که مطابق دعوی نبی باشد. که خلق کند حق تعالی آن فعل را بر ید نبی جهت تصدیق به نبوت نبی الامی.

و آن حاصل بود از چند مسأله: اول آن که محمد احد نبی باشد؛ چه دعوی نبوت کرد و بر طبق آن عطای معجزات شد. و این ثابت است به تواتر و قرآن، که با او قرآن کرد، مثل قرآن نیرین در شب معراج، که هم نبی بود و هم ولی؛ یعنی معنی ظاهری و باطنی جامع هر دو، نبی و باطن نبی منصب ولی و والی ولایت علی و مظهر جمیع. و قرآن در ید نبی متواتر باشد به شخصه؛ یعنی تواتر قرآن نبی باشد و از نبی قرآن؛ چه قرآن چه قرآن معجزه باشد جهت آن که عاجز باشند جمله عرب از معارضه حرفی از حروف اوایل سوره، مثل طه که اشاره به محمد ﷺ بود؛ چه جا که بتواند ذکر جمله زبر و بینات کلام که مرکب بود از حروف کنند، با آن که حروف ماده کلام عرب و غیر باشد. اما آن که عاجزند از معارضه دیگر آن که تحدید قرآن عرب کرد و ذکر حروف که ماده کلام آنها بود و متداول در مابین آنها در اوایل سوره. و غیر آنها قادر بر جمیع آنها و ذکر اینها و ذکر ترکیبات آن. پس بیرون قرآن در ماده و صورت از حد کلام عرب.

اما آن که جمله عرب عاجز از معارضه مثل صوره واحد بلکه آیتی از آیات قرآن، حتی عاجز از معارضه به مثل حرفی از حروف قرآن، ظاهر است که عاجز باشند عرب و عجم از معارضه به مثل حرف از حروف قرآن ظاهر است که عاجز باشند عرب و عجم از اتیان حرفی که مثل حرفی از بیست و هشت حرف منازل قمر باشد که در دفتر غیب باشد، و از اینجا به آدم آمد؛ جهت نور محمدی ﷺ در طینت آدم، و چون عاجز شدند از معارضه به مثل قرآن، اراده حرب و قتل انفس خود کردند و هلاک شدند و تباہ شد اموال، پس ظاهر شد که اگر تمکن معارضه به سوره ای می بود ایشان متوجه حرب نمی شدند و این امور ضروری باشد.



و جمله متواتر ثانی: آن که نبی معصوم بود از خطا و ذنوب جمیعاً، چه صغیر بود و چه کبیر؛ چه اگر معصوم نبود ارتفاع وقع آن از قلوب باشد و وثوق به اخبار او نبود. و این نه این چنین باشد؛ چه عصمت لطف باشد و لطف واجب بود، بر حق تعالی پس واجب بود عظمت حق تعالی که مظهر آن نبی باشد. و سایر انبیاء نیز معصوم اند، که اگر نباشند رفع وثوق که به وعد و وعید بود شود، و عدم عصمت منافی غرض بود که نصب او بود در حال نبیاً باشد و غیر معصوم نصل او - که نبی بود - مناقض غرض باشد. و این بر حکیم علیم محال بود.

ثالث آن که شرع او باقی باشد تا یوم دین، و خود خاتم نبیین، چنانچه خبر داده حق تعالی در قرآن مجید؛ پس قرآن شاهد نبی باشد، و ظاهر قرآن منصب ظاهری نبی، و باطن قرآن منصب باطنی نبی، و وارث اینها ائمه طیبین طاهرین.

### [امامت]

مسأله دیگری که واجب بود اعتقاد به آن که نصب امام بر حق تعالی واجب باشد. و این مبنی بر دو مقدمه بود: اول آن که نصب لطف باشد، و ثانی آن که واجب باشد بر حق تعالی.

سبب اول آنکه انسان مدنی الطبع بود، پس ممکن نبود که معاش او به وحدت او باشد بدون مشارکت بنابراین مشارک، خواهد از بنی نوع خود جهت اجتماع، از هر نوع که بود آن اجتماع در آن مظنه تنازع باشد، و تجارب و تجارت و عقل ناقص در اکثر مردم دانا اهل دنیا، و در آن که ناقص نبود هم قوت چنانچه باید نبود، در زجر ناس، [به] از اختلال نظام نوع ناس خصوص در حال وسواس ناس و خناس. و ارسال رسول بعد از نبی هم نبود؛ چه خاتم رسل باشد نبی ما؛ چنانچه مقرر و مکرر بود در قرآن مجید که کمال جدید باید، و آن نصب رئیس باشد جهت ریاست ناس و حفظ شرع و عقاب عاصی که کند از عصیان او، و عاصی عقاب عاصی از عصیان نکند چنانچه باید. فافهم.

و حق مظلوم از ظالم باید که بگیرد، بعضی بر عکس کردند و کنند. و دیگر آن که ربط مکلفین با او به نحوی باشد که مکلف مربوط اقرب شود به طاعت و دور شود از معصیت. پس ثابت شد که نصب امام باید و نصب لطف بود

مقدمهٔ ثانی ان که واجب بود که امام معصوم باشد؛ چه علت موجب در نصب امام ان باشد که امکان خطا در مکلفین باشد و اگر جایز باشد بر او خطا، باید که احتیاج امام به امام دیگر باشد و همچنین در نقل کلام و تسلسل محال بود. پس امام معصوم بود بطناً بعد بطناً.

و ابن بطون دوازده بود در معصوم بودن، چه به جفر صغیر «م» چهار بود و «ع» هفت و «ص» نه و «و» شش و «م» چهار و مجموع عدد اینها سی شود که عدد درجات برج از بروج باشد، و عدد بروج بر ترتیب که دارد دوازده بود و سی عدد زُبر که «ل» بود و این حرف با بیته خود سه حرف شود که لام بود: «ا» اشاره به اسم ذات، و «م» اشاره به اسم محمد، و «ل» اشاره به ائمه اثنا عشر، ثامن آنها مدفون در مشهد، اما مجموع مشهود الوهیت به شهادت اشهد ان لا اله الا الله و محمد رسول الله ﷺ و ائمة الطیبین صلوات الله علیهم اجمعین.

و به عنایت رحمانی و امداد سبحانی از جامعه مذکور آن که به اتمام رسید این رساله جامع ذات و صفات بالوازم آنها و ذکر ممتنعات، در روز پنجشنبه ۸ شهر شعبان المعظم در مدرسهٔ چهار باغ مشهد مقدس ثامن ضامن علی بن موسی الرضا علیه التحیه و الدعا. کتبه العبد المذنب العاصی الجافی الجانی ابن محمد جعفر محمد کاظم قاینی سنه ۱۰۹۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



۱. طبقات اعلام الشيعة، ج ۵، ص ۴۵۰ (قرن یازده).
۲. ر. ك طبقات اعلام الشيعة ج ۵، ص ۴۵۰. در پاورقی فهرست کتابخانه مجلس شورای اسلامی از محمد زمان مشهدی دانسته شده است. ر. ك فهرست کتابخانه، ج ۱۹، ص ۵۵۵.
۳. ر. ك فهرست کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۱۹، ص ۵۵۵.
۴. ر. ك. فهرست نسخه های کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ر. ك. فهرست نسخه های کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۱۹، ص ۲۳۶-۲۳۸؛ و الذریعة، ج ۲۱، ص ۱۴۶ و ۱۵۷ و ۲۵۶ و ۲۵۷. ر. ك الذریعة ج ۲۱، ص ۱۴۶.
۶. ر. ك. فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۲، ص ۲۵۴۹-۲۵۵۱؛ و الذریعة، ج ۲۲، ص ۲۷۹-۲۸۰ ذیل عنوان مناظر و مریایا.
۷. الذریعة، ج ۲۶، ص ۲۸۸، ص ۱۴۴۳.
۸. سورة توحید را سوره اخلاص گویند، چه مؤمن مخلت قاری او از قرائت با اخلاص، خلاص شود از نار، و توحید اقرار به وحدت بوده و حمد سید متعال از کون و فساد ازلی یا هو یا من لا هو الا هو. اغفرلی قاینی.
۹. یونس (۱۰): ۲۲.
۱۰. النحل (۱۶): ۴۰.
۱۱. یس (۳۶): ۳۹.
۱۲. آل عمران (۳): ۲.
۱۳. النساء (۴): ۱۶۴.
۱۴. البقره (۲): ۹۶.
۱۵. المجادله (۵۸): ۱.
۱۶. البروج (۸۵): ۱۶.
۱۷. الطلاق (۶۵): ۱۲.
۱۸. الروم (۳۰): ۵۰.
۱۹. الشوری (۴۲): ۱۱.
۲۰. القیامة (۷۵): ۲۳-۲۲.
۲۱. الرحمن (۵۵): ۲۰-۱۹.
۲۲. القمر (۵۴): ۵۲.
۲۳. همان: ۵۳.
۲۴. الاعراف (۷): ۵۴.
۲۵. الاسراء (۱۷): ۷۰.
۲۶. الحديد (۵۷): ۳.
۲۷. طه (۲۰): ۵.
۲۸. الملك (۶۷): ۱۴.
۲۹. الاسراء (۱۷): ۸۲.
۳۰. الصافات (۳۷): ۹۶.
۳۱. الشوری (۴۲): ۱۱.
۳۲. اعراف (۷): ۲۸.
۳۳. النحل (۱۶): ۴۰.
۳۴. الطلاق (۶۵): ۱۲.
۳۵. الجن (۷۲): ۲۸.
۳۶. هود (۱۱): ۱۰۷.
۳۷. آل عمران (۳): ۲۶.
۳۸. البقره (۲): ۳۱.
۳۹. همان: ۳۳.
۴۰. همان: ۳۰.
۴۱. طه (۲۰): ۵.
۴۲. القصص (۲۸): ۸۸.
۴۳. النحل (۱۶): ۹۶.
۴۴. یس (۳۶): ۵۶.
۴۵. الرعد (۱۳): ۳۹.
۴۶. القمر (۵۴): ۵۲.
۴۷. الاسراء (۱۷): ۷۰.
۴۸. البقره (۲): ۳۳.
۴۹. الذاریات (۵۱): ۲۰.
۵۰. الاعراف (۷): ۱۴۳.
۵۱. الانعام (۶): ۱۰۳.
۵۲. البقره (۲): ۲۵۱.
۵۳. یس (۳۶): ۷۹.
۵۴. الانبیاء (۲۱): ۱۰۴.
۵۵. آل عمران (۳): ۱۹۵.
۵۶. النساء (۴): ۱۱۶.