بسم الله الرحمن الرحيم

شرح فصوص الحکم

اصغر طاهرزاده

طاهرزاده، اصغر، ۱۳۳۰-
فصوص الحکم. شرح
شرح فصوص الحکم/[شارح] اصغر طاهرزاده؛ ویراستار گروه فرهنگی المیزان.
اصفهان: لبّ المیزان،۱۳۹۹.
۶۲۰ص
ISBN: ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۰۹-۶۱-۱
این کتاب شرح "فصوص الحکم" ابن عربی است.
ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰-۶۳۸ق. فصوص الحکم—نقد و تفسیر
Ibn al-Arabi,۱۱۶۵-۱۲۴۰.Fosus al-hekam--Criticism and interpretation
عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
Mysticism -- Early works to ۲۰th century
تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
Sufism -- Early works to ۲۰th century
ابن‌عربی، محمدبن‌علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق . فصوص الحکم . شرح
ISBN: ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۰۹-۶۱-۱
BP۲۸۳ ۲۷۹/۸۳
کتابخانهٔ ملی ایران ۶۲۱۵۰۷۵

شرح فصوص الحکم

اصغر طاهرزاده

نوبت چاپ: اول — چاپ: ونوس/معنوی
تاریخ انتشار: ۱۳۹۹ — لیتوگرافی: شکیبا
قیمت: ۶۲۰۰۰ تومان — حروف‌چین: گروه فرهنگی المیزان
شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه — ویراستار: گروه فرهنگی المیزان
طرح جلد: گروه فرهنگی المیزان — صحافی: دی
کلیه حقوق برای گروه المیزان محفوظ است
مراکز پخش:
۱- گروه فرهنگی المیزان — تلفن: ۳۷۸۵۴۸۱۴- ۰۳۱
۲- دفتر انتشارات لب‌المیزان — همراه: ۰۹۱۳۶۰۳۲۳۴۲

فهرست مطالب

شرح فصوص الحكم 3
فهرست مطالب 5
مقدمه 7
مقدمه‌ی مؤلف 9
فصُّ حكمة إلهية فى كلمة آدميّة 15
فصّ حِكْمَةٌ نَفْثيّةٍ فى كلمةٍ شِيْثيّة 55
فصُّ حِكْمَة سُبُّوحيّة فى كلمة نوحيّة 79
فصّ حكمة قدّوسيّة فى كلمة إدريسيّة 109
فَصُّ حِكَمة مُهَيَّميَّة فى كلمة إبراهيميّة 137
فَصُّ حِكمَة حَقّيّة فى كَلِمَة إسحاقِيَّة 165
فَصُّ حِكْمَة عَلِيَّة فى كَلِمَة إسماعيليَّة 187
فَصُّ حِكْمَة روحيّة فِى كَلِمَة يَعْقُوبيَّة 213
فَصُّ حِكْمَة نُوريَّة فِى كَلِمَة يُوسُفِيَّة 235
فصُّ حكمة أحَدِيَّة فى كلمة هُوديّة 263
فَصُّ حِكْمَة فُتُوحِيَّة فى كَلِمَة صالِحِيَّة 297
فَصُّ حِكْمَة قَلْبيَّة فى كَلِمَة شُعَيْبيَّة 307
فَصُّ حِكمة مَلْكِيَّة فى كلمة لوطيّة 331
فَصُّ حِكْمَة قَدَريَّة فِى كَلِمَة عُزَيْرِيَّة 343

فَصُّ حِكْمَةٍ نَبَوِيَّةٍ فى كَلِمَةٍ عِيسَوِيَّة 371
فَصُّ حِكْمَةٍ رَحْمَانِيَّةٍ فِى كَلِمَةٍ سُلَيمانِيَّةٍ 409
فصّ حكمةٍ وجوديه فى كلمةٍ داوديه 433
فصّ حكمةٍ نَفْسيَّةٍ فى كَلِمَةٍ يونُسيَّة 449
فَصُّ حِكْمَةٍ غَيْبِيَّةٍ فى كَلِمَةٍ أَيُّوبِيَّة 461
فَصُّ حِكْمَةٍ جَلالِيَّةٍ فى كَلِمَةٍ يَحْيَوِيَّة 479
فصّ حكمةٍ مالكيّةٍ فى كلمةٍ زكريّاويّ 487
فصّ حكمة إيناسيّة فى كلمة إلياسيّة 503
فصّ حكمة احسانيّة فى كلمة لقمانية 523
فَصُّ حِكْمَةٍ إماميَّةٍ فى كَلِمَةٍ هارُونِيَّة 533
فَصُّ حِكْمَةٍ عِلْوِيَّةٍ فى كَلِمَةٍ مُوسَوِيَّة 547
فَصُّ حِكْمَةٍ صَمَدِيَّةٍ فى كَلِمَةٍ خالِدِيَّة 585
فَصُّ حِكْمَةٍ فَرْدِيَّةٍ فِى كَلِمَةٍ مُحَمَّدِيَّة 589

مقدمه

باسمه تعالی

۱- از آن جایی که می‌دانستیم استاد طاهرزاده برای فهم زبان ابن‌عربی تلاش‌هایی کرده‌اند و گاه‌گاهی از صحبت‌های‌شان متوجه می‌شدیم، چگونه به کمک نکات عرفانی، انقلاب اسلامی و زندگی در این تاریخ را معنا می‌کنند، معنایی که احساس می‌کردیم برای این زمانه به آن نیاز داریم. با توجه به این امر از ایشان خواستیم تا «فصوص‌الحکمِ» ابن‌عربی را برایمان شرح دهند. نظرشان این بود که به کمک شرح اساتید می‌توانید متوجه‌ی منظور ابن‌عربی در فصوص بشو٠ید، ولی ما معتقد بودیم با قلم ایشان و شرحی که می‌دهند راحت‌تر می‌توانیم منظور ابن‌عربی را بفهمیم و آن را با این تاریخ تطبیق دهیم، به‌خصوص که ایشان معتقد بودند قسمت‌هایی از شروح، مسئله‌ی امروز ما نیست، هرچند متن فصوص به عنوان کشف ابن‌عربی، امری است «فراتاریخی»، و تا اسلام به عنوان دین آخرالزمان هست، آن نحوه نگاهِ ابن‌عربی به اسلام نیاز جامعه‌ی اسلامی می‌باشد.

با توجه به آنچه عرض شد، استاد طاهرزاده شرحی را که روبه‌روی خود دارید تنظیم کردند و همچنان که خودشان اقرار دارند سعی کرده‌اند نکات اصلیِ سایر شروح را که مناسب امروز است، مدّ نظر قرار دهند.

۲- توجه به این نکته لازم و ضروری است که متن «فصوص‌الحکم» در فضای خاص شهودی و عرفانی ظاهر شده، و لذا هیچ شرحی بدون تبیین استادی که توسط اساتید قبلی به معانی آن منتقل شده باشد، قابل فهم نیست زیرا روح آن متن و اشارات آن در نوشتار نمی‌گنجد و به همین جهت این نوشتار نیز در صورتی می‌تواند برای خوانندگان مفید باشد که

همراه با شرحِ صوتی استاد تعقیب شود، آن هم با تمرکز و پشت‌کار، وگرنه با نوعی سرخوردگی همراه خواهد بود.

حتماً متوجه خواهید بود و این به تجربه روشن شده که عرفان، علمی است «ذوقی» و با روحیه‌ی هرکس همراهی نمی‌کند و لذا نباید تصور شود هرکس باید عرفان بخواند و هرکس که نتوانست در این راه وارد شود از کمالاتی که یک مسلمان داراست؛ عقب خواهد افتاد، بلکه بر عکس، تنها اگر کسی احساس نیاز به آن نوع نگاهِ به عالم دارد، خوب است که وارد این وادی هم بشود.

گروه فرهنگی المیزان

مقدمه‌ی مؤلف

باسمه تعالی

در این‌که اسلام راهی است تا انسان‌ها در زندگی‌شان اولاً: در تنگناهای امور دنیایی گرفتار نباشند و ثانیاً: همه‌ی همّت خود را مشغول امور دنیایی نکنند و از حضور در عوالم برتر باز نمانند؛ شکی نیست. با توجه به این دو نکته می‌توان به نوعی از زندگی فکر کرد که در دنیا از فعالیت‌هایی که منجر به عدالت و انصاف می‌شود باز نمانیم و در آخرت از برکات فوق‌العاده‌ی آن، که به جهت ظرفیت خاص آن نشئه تنها آن برکات در آن‌جا ظهور می‌کنند، محروم نگردیم. با توجه به دو نکته‌ی فوق می‌توان در مورد جایگاه عرفان نکات زیر را مدّ نظر قرار داد:

۱- قرآن در آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی نور بعد از آن‌که معنای حضور خدا در عالم را تذکر می‌دهد و این‌که آن نور از روغن شجره‌ی مبارکه‌ی زیتونی است که جای خاصی ندارد؛ می‌فرماید گویی روغن‌اش چنان است که هرچند آتشی به آن نرسد، فروزان و شعله‌ور گردد.[۱]

بحث ما با نظر به این دو نکته است که می‌فرماید مظاهری از انوار الهی در این عالم وجود دارند که فروزان هستند، و در ادامه می‌فرماید هرکس را خواست به سوی آن نور هدایت

---

۱ - «اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ کَمِشْکاة فیها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فی زُجاجَة الزُّجاجَةُ کَأَنَّها کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ یُوقَدُ مِنْ شَجَرَة مُبارَکَة زَیْتُونَة لا شَرْقِیَّة وَ لا غَرْبِیَّة یَکادُ زَیْتُها یُضیءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلی نُور یَهْدِی اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ یَشاءُ وَ یَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ.» (نور/ 35)

می‌کند. و سپس در آیه‌ی ۳۶ همان سوره می‌فرماید نور خدا در خانه‌هایی است که خداوند به رفعت آن خانه‌ها و ذکر نام خود در آن‌ها رخصت داده است.[۲]

راستی آن خانه‌ها کدام خانه‌ها و چه کسانی‌اند که نور خدا در آن‌ها است و شایسته‌ی تذکرِ نام خدا هستند؟ مسلّم بنا به شواهد زیاد، مصداق کامل آن خانه‌ها و آن افراد، اهل بیت علیهم‌السلام هستند ولی چون این یک قاعده می‌باشد که هر آن‌کس زمینه‌ی ظهور آن نور را در خود فراهم کند، شایسته‌ی مظهریت آن نور و شایسته‌ی تذکر نام خدا خواهد بود، می‌توان گفت عرفان یعنی مسیری برای رسیدن به چنین شایستگی.

۲- با توجه به آنچه در بالا عرض شد می‌توان گفت عرفان؛ همان حضور در اسلام و ورود در مسلک مسلمانان است، منتها با همّتی بالاتر از مسلمانان معمولی بلکه تلاشی برای شکل‌دادن به نگاهی برتر در مسیر اُنس با خدا.

۳- قرآن در آیه‌ی ۷۵ سوره‌ی انعام می‌فرماید: «وَ کَذلِکَ نُرِی إِبْراهیمَ مَلَکُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایاندیم. و از طرفی در آیه‌ی ۸۳ سوره‌ی یس می‌فرماید: «فَسُبْحانَ الَّذی بِیَدِهِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیْءٍ» ملکوتِ همه‌چیز دست خدا است. این یعنی انسان می‌تواند ابراهیم‌وار جایگاه ملکوتیِ اشیاء را که وجه الهیِ آن‌اشیاء است، بنگرد، و عرفان مسیری است که انسان در آن مسیر در میدان دید خود نظر به ملکوت عالم از درون و برون می‌اندازد و با آن مرتبط می‌شود، بدون آن‌که از وجهِ ناسوتی عالم غفلت کند، و این مربوط به شخص خاص و زمان خاصی نیست.

۴- اگر به جایگاه تاریخی نامه‌ی حضرت امام خمینی«رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» به گورباچف بیندیشیم که در آن در کنار دعوت به حکمت متعالیه صدرایی، او را به تأمّل نسبت به عرفان ابن‌عربی دعوت کردند.[۳] می‌توان به این فکر افتاد که حضرت امام متوجه‌اند حال که گورباچف با طرح پروستوریکایِ خود در دو راهی انتخاب قرار گرفته، عرفان ابن‌عربی توانایی حضور در این

---

۲ - «فی بُیُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَ یُذْکَرَ فیهَا اسْمُهُ یُسَبِّحُ لَهُ فیها بِالْغُدُوِّ وَ الْآصالِ.»(نور/36)

۳ - «و از اساتید بزرگ بخواهید تا به حکمت متعالیه‌ی صدرالمتألّهین «رضوان الله تعالی علیه و حشره الله مع النبیین والصالحین» مراجعه نمایند، تا معلوم گردد که: حقیقت علم همانا وجودی است مجرد از ماده، و هرگونه اندیشه از ماده منزه است و به احکام ماده محکوم نخواهد شد. دیگر شما را خسته نمی‌کنم و از کتب عرفا و به‌خصوص محی‌الدین ابن عربی نام نمی‌برم؛ که اگر خواستید از مباحث این بزرگ‌مرد مطلع گردید، تنی چند از خبرگان تیزهوش خود را که در این گونه مسائل قویاً دست دارند، راهی قم گردانید، تا پس از چند سالی با توکل به خدا از عمق لطیفِ باریک‌تر ز موی منازلِ معرفت آگاه گردند، که بدون این سفر آگاهی از آن امکان ندارد.»(صحیفه‌ی امام، ج 21، صص: 224- 225)

تاریخ را برای عبور از فرهنگ مدرنیته دارا است و در راستای مواجهه‌ی ما با غـرب و برگـشت به اسلام، نظر به عرفان امری است ضروری، تا جهان اسلام با بنیادهایی اصیل که از یک طـرف هیچ انفعالی نسبت به غرب در آن نباشد، و از طرف دیگر گشودگیِ لازم را نسبت به سایر ملل در خود حفظ کند، به خود آید و این تنها با حضور در عمیق‌ترین لایه‌هـای انـسانی کـه عرفـان متذکر آن است، ممکن خواهد بود.

۵- جمله‌ی مشهور آیت اللّه بهجت«رحمت‌اللّه‌علیه» که مکرر فرموده‌اند: «علمِ تو، استادِ تو اسـت»؛ حکایت از وقوع تاریخی دارد که انسان در این زمانه به وسعتی رسیده است کـه اگـر متوجـه‌ی حقایق عالَم بشود، آن علم خود بـه خـود او را جلـو مـی‌بـرد و فـضای تـاریخی کـه بـا حـضور حضرت امام خمینی«رضوان‌اللّه‌تعالی‌علیه» شکل گرفته، ظرفیتِ به ظهـورآوردن ملکـوت را بـرای چنـین انسان‌هایی فراهم کرده و بدین لحاظ ملاحظه می‌کنیـد بـا نـسلی روبـه‌رو هـستیم کـه از دیـن و علمای دین انتظاری بیش از آنچه معمولاً گفته می‌شود دارند. گویا روحی بـر ایـن نـسل دمیـده شده که وَلع عرفانی‌اش خود به خود او را جلو می‌برد، به همان معنای «یَکادُ زَیْتُها یُضیءُ وَ لَـوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلـی نُـورٍ»، بـدون آن‌کـه نیـاز بـه محرکـی داشـته باشـد خـودش آمـاده‌ی شعله‌ورشدن است. بدین معنا عرض می‌شود این تاریخ، تاریخِ عرفـان اسـت تـا طاقـت عبـور از فرهنگ مدرنیته در بشر فراهم شود.

۶- رویکرد امروزین ما به عرفان برای به ظهورآمدنِ مرتضی آوینی‌هـا و قاسـم سـلیمانی‌هـا است، وگرنه با شئون خدایی که در این تاریخ به ظهور آمده، مـأنوس نـشده‌ایـم.[۴] در حـالی‌کـه عرفان باید راهی باشد برای اُنس با خدای حیّ و حاضر و نه آگاهی از آن خدا. با توجه بـه ایـن امر از جایی ایستاده‌ایم و به «فصوص‌الحکم» می‌نگـریم کـه نـه جـایی اسـت کـه گذشـتگان در آن‌جا ایستاده‌بودند، و نه جایی که گمان می‌شود عرفان، مخصوص به کسانی است که زنـدگی را در انزوا و دوری از حیات تاریخی می‌شناسند، بلکه معتقد هـستیم بـه همـان معنـایی کـه بـشر امروز خود را در جهانی گسترده معنا کرده، منتها آن گستردگی را محدود به عالم ماده کـرده، باید از طریق عرفان، جهان گسترده‌ی مطلوب او را بـه ظهـور آورد تـا بـه روش حـضرت روح اللّه«رضوان‌اللّه‌تعالی‌علیه» انسانی جهانی ولی قدسی متولد شود.

---

۴ - به همان معنایی که قرآن می‌فرماید: «یَسْئَلُهُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ»(الرّحمن/29)

۷- تجربه‌ی دویست‌ساله‌نشان داد برگشت جهان اسلام به خود و جبران عقب‌افتادگی‌هایش نه با سلفی‌گری و تنگ‌نظری‌های آن‌ها قابل جبران است و نه با دنباله‌روی از غرب، بلکه با برگشت به زیرساخت‌های اصیل اسلامی ممکن است که آن بدون در نظر قراردادن عرفان ممکن نیست، وگرنه همچنان یا در محدوده‌ی فقه می‌مانیم و یا دنباله‌رو غرب می‌شویم.

۸- از این نباید غفلت کرد که بزرگان عرفان در طول تاریخ زحمات زیادی کشیده‌اند تا عرفانِ ابن‌عربی را در اعصار مختلف، سینه به سینه و شانه به شانه جلو آورده‌اند تا به این‌جا رسیده، ولی از این نکته نیز نباید غفلت نمود که آیا این نسل با این نوع آمادگی که دارد نیاز به شرح آن عزیزان نسبت به متن ابن‌عربی دارد و یا کافی است به طریقی با آن متن مرتبط شود و بقیه‌ی راه را با آمادگی که دارند، خودشان طی می‌کنند؟

۹- اما چه شد که «فصوص الحکم» رزق بنده شد، داستانی دارد. تازه ترجمه‌ی جلد ۸ و ۹ اسفار از چاپ در آمده بود که در خواب دیدم «نوشته‌هایی مقابل آیت اللّه جوادی است و ایشان هرکدام را از نظر می‌گذرانند تا به نوشته‌ای رسیدند. عرض کردم این مربوط به بنده است، با نگاهی رضایت‌آمیز به بنده نظر کردند». بعد از آن در صفحه‌ی اول ترجمه‌ی مذکور چند سطری به عنوان هدیه‌ی کتاب به ایشان نوشتم و سریعاً منتقل شدم به نوشته‌ای که در خواب دیدم. کتاب را به یکی از رفقا که به قم تشریف می‌بردند دادم تا خدمت استاد تقدیم کنند و تقاضای بنده را برای استفاده از نوارهای صوتی درس «فصوص الحکم» خدمت ایشان عرضه بدارد - این در حالی بود که حضرت امام به ایشان پیغام داده بودند درس فصوص را در آن تاریخ، عمومی نکنند.- استاد کمی تأمّل می‌کنند و سپس استخاره می‌کنند و به رفیق ما می‌فرمایند فردا صبح بروند و نوارهای درس فصوص را از نوارخانه‌ی دفتر تبلیغات تحویل بگیرند.

۱۰- بنده علاوه بر گرفتن درس «فصوص‌الحکم» از آیت اللّه جوادی، به جهت علاقه‌ای که به اُنس با فصوص داشتم، حدود ۳۰۰ جلسه دروس فصوصِ آیت اللّه حسن‌زاده و نیز دروس دکتر اعوانی و دروس استاد یزدان‌پناه[۵] را دنبال کرده‌ام و از همه‌ی اساتید بهره‌ها گرفتم، با این‌همه آنچه در روبه‌رو دارید تنها نیم‌نگاهی است به متن «فصوص‌الحکم» تا تذکری باشد

---

۵ - جناب حجت‌الاسلام یداللّه یزدان‌پناه در علت نام‌گذاریِ هر فصّی تحقیقات گرانبهایی داشته‌اند که بنده در مدخل ورود به هر فصّی، خلاصه‌ی نظرات ایشان را آورده‌ام. به امید آن‌که بهره‌ی کافی از آن، نصیب خوانندگان بگردد، زیرا عنوان هر فصّی، چشم‌اندازی است تا بتوان در آن متوجه‌ی فضای همه‌ی آن فصّ بشویم.

برای حضوری گشوده و گسترده در تاریخی که با انقلاب اسلامی به ظهور آمده. امید است مورد رضایت درگاه الهی قرار گیرد.

۱۱- در سال ۱۳۶۵ با به چاپ‌رسیدن شرح «فصوص‌الحکم» از تاج‌الدین حسین‌بن‌حسن خوارزمی، معروف به شرح خوارزمی و با نظر به جلد اول شرح «بابا رُکنا»، یک دور تدریس «فصوص‌الحکم» با جمعی از دوستان شروع شد و بحمداللّه در آن فضا به لطف الهی، افقی به سوی معانی عرفانی به روش ابن‌عربی در آن محفل گشوده گشت، تا این‌که حدود ۲۰ سال بعد، دوستان دیگری از این حقیر خواستند تا رجوعی مجدد به «فصوص‌الحکم» بشود و این زمانی بود که شرح «مُمِدّ الهِمَم» در شرح «فصوص‌الحکم» منسوب به آیت اللّه حسن‌زاده چاپ شده بود؛ به امید آن‌که بتوانیم آن کتاب را متن درسی قرار دهیم و بر مبنای آن با متن ابن‌عربی مأنوس شویم، ولی در عین بهره‌مندی از آن شرح، بعد از مدتی احساس شد عزیزانی که سعی کرده‌اند دروس استاد را جمع‌آوری کنند گویا قصدشان دنبال‌کردنِ همه‌ی ظرائف مطالب ابن‌عربی نبوده، و این امر موجب شد به کمک شرح‌های فارسی و عربی و درس‌گفتارهایِ اساتیدِ فوق‌الذکر، شرحی که در اختیار دارید، تدوین شود.

۱۲- همچنان که عرض شد شرح‌های گران‌سنگِ اساتیدِ قرون گذشته بعضاً قصدشان در رجوع به عرفان، عبور از مسائلی بوده که در زمانه‌ی خود حجاب نگاه عرفانیِ ابن‌عربی به حساب می‌آمده و در این راستا زحمات زیادی کشیده‌اند تا بر اساس استدلال‌های پذیرفته‌شده‌ی زمانه‌ی خود، حقّانیت سخنان ابن‌عربی را به اثبات برسانند و در کنار آن کار، منظور ابن‌عربی را تبیین کنند. از جمله‌ی آن افراد و تلاش‌ها، کار جناب داوود بن محمود قیصری، مشهور به «شرح قیصری» است که هنوز به عنوان یکی از بهترین شروح بر «فصوص‌الحکم» مطرح است. تجربه‌ی این‌جانب آن است که با حضور حکمت متعالیه‌ی جناب صدرالمتألّهین، آن تنگنایی که جناب قیصری و امثال ایشان در شرح فصوص داشتند، چندان سیطره‌ندارد و لذا به نظر می‌آید اولاً: امروزه برای کسانی که پس از فهم «حکمت متعالیه» به «فصوص‌الحکم» رجوع می‌کنند، مقدمه‌ی جناب قیصری نیاز نیست و آنچه آن عالمِ عارف در مقدمه‌ی خود فرموده است در دل بحث فصوص، خود به خود روشن می‌شود و احتیاج به طرح مقدماتیِ آن موضوعات نیست. ثانیاً: علاوه بر مقدمه، نظر به شرح جناب قیصری ذیل متون ابن‌عربی، هرچند در بسیاری موارد راه‌گشاست و آن کسی‌که قصد دارد متن فصوص را تدریس کند، نیاز دارد نیم‌نگاهی به آن شرح داشته باشد؛ ولی نباید به جای شرح

متن «فصوص‌الحکم»، خود را متوقف به شرح جناب قیصری بنماییم و این کاری است که بنده سعی کرده‌ام رعایت کنم و البته هرچقدر جلوتر بروید، بیشتر با این نکته روبه‌رو می‌شوید، به‌خصوص در شرح صوتی مجددی که در شرح «فصّ آدمی» و «فصّ شیثی» صورت گرفت.

طاهرزاده

فصُّ حكمة إلهيةٍ فی کلمةٍ آدمیّة

بسم الله الرحمن الرحیم

﴿الحمد للّه مُنَزِّل الْحِکَم عَلی قُلوب الْکَلِم[1] بأحَدیَّة الطَریق الاَمَم[2] مِـنَ المَقـامِ الأقـدَم و إنِ اخْتَلَفَت المِلَلُ و النِّحَلُ لِإختلافِ الأُمَمِ. و صَلَّی اللّهُ عَلی مُمِدِّ الْهِمَمِ، مِنْ خَزائِنِ الْجُودِ و الْکَرم، بالقیلِ الأَقْوَم، مُحمَّدٍ و آله وَ سَلَّم﴾

حمد خدا را که نازل‌کننده‌ی حکمت‌ها است بر قلوب انبیاء، که بـه تنهـاترین راهِ نزدیـک، آن حِکَم را بر قلب انبیاء نازل کرد از مقامی بس بلند -مقام احدیت- اگرچـه دیـن‌هـا و مـذاهب مختلف بودند به جهت اختلاف امت‌ها. و رحمت و درود خدا بر مددکننده همت‌ها، از حقـایق الهی به قول اعدل؛ حضرت محمد و آل او.

﴿أمّا بَعْدُ: فَإنّی رَأیتُ رَسولَ اللّهِﷺ فی مُبَشِّرَةٍ أُریتُها فی العَشرِ الآخِرِ مِنَ المُحرَّم سَنَةَ سَبعٍ و عِشرینَ و سِتِّمِائة بِمَحروُسَةِ دِمَشْقَ و بِیَدِهِ ﷺ کِتابٌ﴾

بعد از حمد و ثنای الهی و صلوات بر محمد و آل او فرمـود: مـن رسـول الله را در مبشّره‌ای دیدم. و این واقعه در محرم سال ششصد و بیست و هفـت در شـهر دمـشق بـود و دیـدم کـه در دست رسول الله کتابی بود.

---

۱ – مراد از «کَلِم»، اعیان انبیاءﷺ است که ارواح کامله‌اند به اعتبار آیـه‌ی «إلَیْـهِ یَـصْعَدُ الْکَلِـمُ الطَّیِّـب»(فـاطر/۱۰) کـه می‌فرماید روح‌های طیّب به سوی او بالا می‌روند و خداوند حکمت را بر قلوب آن‌ها نازل می کند.

۲ –اَمَمَ یعنی نزدیک و مستقیم. و اقدم، یعنی بلند، و اقوم یعنی اَعْدل.

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

﴿فقال لی: هذا کتابُ فُصوصِ الْحِکَم خُذْهُ و اخْرُجْ بِهِ إلی النّاسِ یَنتَفِعُونَ بِهِ، فقُلْتُ السَّمعُ و الطّاعَةُ لِلّهِ و لِرسولِهِ و أولِی الْأمرِ مِنّا کَما امِرْنا﴾

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

﴿فَحَقّقْتُ الاُمْنِیَةَ و أخْلَصْتُ النِیّةَ و جَرَّدْتُ الْقَصدَ و الْهِمَّةَ الی إبرازِ هذا الکتاب کما حَدَّهُ لی رسولُ اللهﷺ مِنْ غَیرِ زیادة و لا نُقْصان و سَألْتُ اللهَ تعالی أنْ یَجْعَلَنی فیهِ و فی جَمیعِ أحوالی مِن عبادِهِ الَّذینَ لَیسَ لِلشَّیطّانِ عَلَیْهم سلْطانٌ، و أن یَخُصَّنی فی جمیعِ ما یَرْقُمُهُ بَنانی و یَنطِقُ بِهِ لِسانی و یَنْطَوی عَلَیهِ جَنانی بالْإلْقاءِ السُّبّوُحیِّ، وَ النَّفْثِ الرُّوحیِّ فِی الرُّوعِ النَّفْسِیِّ بالتَّأییدِ الْإعْتِصامی، حتّی أکونَ مُتَرْجِماً لا مُتَحَکِّماً، لِیَتَحَقَّقَ مَن یَقِفُ عَلَیهِ مِن أهلِ الله، أصحاب الْقُلوب، أنَّهُ مِن مَقامِ التَّقْدیسِ الْمُنَزَّهِ عَنِ الْأغْراضِ النَّفْسیَةِ الَّتی یَدْخُلُها التَّلْبیسُ. و أرجُو أن یَکونَ الْحقُّ - تعالی - لَمّا سَمِعَ دُعائی قَدْ أجابَ نِدائی. فَما اَلْقی إلّا ما یُلقِی إلیَّ، و لا اُنَزِلُ فی هذا المسطورِ إلّا ما یُنَزِّلُ بِهِ عَلَیَّ و لَسْتُ بِنَبیٍّ و لا رسول و لکنّی وارثٌ و لِآخِرَتی حارثٌ﴾

پس مقصود و مطلوب رسول اللهﷺ را محقق گردانیدم و نیّتم را خالص کردم و قصد و همّتم را تجرید نمودم برای إبراز این کتاب چنانکه رسول اللهﷺ برای من معلوم فرمود بدون کم و زیاد، و از خدا خواستم که مرا در إبراز این کتاب و در جمیع احوالم از آن بندگانش بگرداند که شیطان بر آنها مسلط نیست. و بخصوص مرا در جمیع آن چه انگشتانم رقم می‌زند و زبانم بیان می‌کند و دلم در می‌نوردد و می‌گیرد، به القای سبوحی و دمیدن روحی در جانم تأیید کند تا به مضمون «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ الله» به او معتصم شوم تا مترجم باشم نه متحکّم. تا اهل الله اصحاب قلوب که بر او واقف می‌شوند بر ایشان محقق گردد و ثابت شود که این کتاب از مقام تقدیس است که از أغراض نفسانی که تلبیس در آن راه پیدا می‌کند منزه است. و امیدوارم که حق تعالی چون دعایم را شنود، ندایم را لبیک گوید. پس من القاء نمی‌کنم مگر آنچه به من القاء شد و در این نوشته نازل نمی‌نمایم مگر آن چه بر من نازل شد و من نبی و رسول نیستم بلکه وارثم و برای آخرتم حارث.

﴿فَمِــــــــنَ اللهِ فَاسْــــــــمَعُوا و اِلَـــــــــی اللهِ فَـــــــارْجِعُوا﴾

پس از خدا بشنوید و به خدا بازگردید.

﴿فَـــإذا مـــا سَـــمِعْتُمْ مـــا أتَیْـــــتُ بِـــــهِ فعُـــــوا﴾

و چون آن چه را آوردم شنیدید پس آن را فرا گیرید.

﴿ثُـــــمَّ بِـــــالْفَهْمِ فَـــــصِّلُوا مُجْمَـــــلَ الْقَـــــولِ و اجْمَعُـــــوا﴾

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

﴿ثُـــــمَّ مُنُّـــــوا بِـــــهِ عَلَـــــی طالِبِیـــــــهِ لا تَمْنَعُـــــــوا﴾

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

﴿هـــــذِهِ الرَّحْمَـــــةُ الَّتـــــی وَسِـــــعَتْکُم فَوَسِّـــــعُوا﴾

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

﴿و مِنَ اللهِ أرْجُو أن أکونَ مِمَّن أُیِّدَ فَتَأَیَّدَ وَ أَیَّدَ و قُیِّدَ بِالشَّرْعِ الْمُحَمَّدیِّ المُطَهَّرِ فَتَقَیَّدَ و قَیَّدَ و أن یَحشُرَنا فی زُمْرَتِهِ کما جَعَلَنا مِن اُمَّتِه﴾

و از خدا می‌خواهم از کسانی باشم که تأیید شده و تأیید را پذیرفته و به شرع مطهّر محمّدی پایبند شده، بنده را پذیرفته و دیگران را هم در بند کرده، و ما را در زمره او محشور کند همچنان که از امّتش قرار داد.

محی‌الدین فصوص را القاء سبّوحی می‌داند برای آگاهی اهل الله و لذا باید رویکردی مناسب القاء سبّوحی به آن داشت و از منظر قلبی با آن برخورد کرد. به همین جهت می‌گوید: «فَمِنَ الله فاسمعوا... وَ الی الله فارجعوا» از خدا بشنوید و به او رجوع کنید. گویا خدا با شما سخن می‌گوید و شما هم به او توجه دارید.

فصُّ حکمة إلهیة فی کلمة آدمیّة

﴿فَأوَّلُ ما أَلْقاهُ[3] الْمالِکُ عَلَی الْعَبْدِ مِن ذلکَ فَصٌّ[4] حِکْمَةٍ[5] إلهیَّةٍ[6] فی کَلِمَةٍ آدمیَّةٍ﴾

---

۳ – القاء بر قلب می‌شود بر سبیل الهام و در آن اسراری نهفته است و نه مفاهیمی، پس شیخ اکبر آن فصّ را به رؤیت و شهودی قلبی یافته هرچند به زبان عبارت گزارش می‌دهد، ولی دائماً باید متوجه بود آن عبارات اشاره به شهودی دارد که از آن گزارش می‌دهد و می‌خواهد قلب مخاطب خود را گزارش دهد.

۴ – فصِّ هرچیز، خلاصه‌ی آن است و فصّ انگشتر، همان نگین است که اسم صاحب آن را بر آن می‌نگارند.

اول چیزی که مالک بر این بنده از آن کتاب القاء فرمود «فصّ حکمت الهیّه» دربـاره کلمـه آدمیت است. فرمود مالک به عبد القاء کرد به اعتبار آن‌که مالـک همـه‌ی معـانی ربّ را در بـر می‌گیرد و مالک می‌تواند در مملوک خود تصرف کند زیرا مملـوک از نظـر وجـودی در فقـر

---

۵ – حکمت، علم به حقایق اشیاء و عمل به مقتضای آن علم است و فصّ هر حکمت، متذکر روح پیـامبری اسـت کـه آن حکمت به نام اوست و مقتضی اسم غالب بر آن پیامبر است و آن حکمت بر قلب آن پیامبر نقش بسته است مثـل نقـشی که بر نگین می‌نگارند.

۶ – «الهی» همان مرتبه‌ی اسم جامع اللّه است و چون آدم برای خلافـت همـین اسـم خلـق شـده، حکمـت الهـی را بـه کلمه‌ی آدمی زد که آینه‌ی اسم اللّه است. محی‌الدین می گوید: آدم همان نفس واحدی است که نـوع انـسانی از آن خلـق شده است و یکی از آن انسان‌ها که از نفس واحد خلق شده، آدم ابوالبشرعلیه‌السلام است. خداونـد در آیـه‌ی اول سـوره‌ی نـساء می‌فرماید: «یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمُ الَّذی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَ بَثَّ مِنْهُما رِجـالاً کَثیـراً وَ نِـساءً وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذی تَسائَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحامَ إِنَّ اللَّهَ کانَ عَلَیْکُمْ رَقیباً».

در رابطه با مقام خلیفة اللهی آدم و تعلیم اسماء به او جهت این امر، قرآن در آیات ۳۰ تا ۳۲ سوره‌ی بقره می‌فرماید: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلیفَةً قالُوا أَ تَجْعَلُ فیها مَنْ یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ قالَ إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ (30) وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلائِکَةِ فَقالَ أَنْبِئُونی بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ (31) قالُوا سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا إِلاَّ ما عَلَّمْتَنا إِنَّکَ أَنْتَ الْعَلیمُ الْحَکیمُ (۳۲)

در آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی اعراف می‌فرمایـد: «وَ لَقَدْ خَلَقْناکُمْ ثُمَّ صَوَّرْناکُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلیسَ لَمْ یَکُنْ مِنَ السَّاجِدینَ». عنایت داشته باشید که این سجده، سجده بر نشئه‌ی انسانی است. در آیات ۷۱ تا ۷۵ سـوره‌ی صـاد می‌فرماید: «إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ طینٍ (71) فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی فَقَعُوا لَهُ ساجِدینَ (72) فَسَجَدَ الْمَلائِکَةُ کُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (73) إِلاَّ إِبْلیسَ اسْتَکْبَرَ وَ کانَ مِنَ الْکافِرینَ (74) قالَ یا إِبْلیسُ ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ أَسْتَکْبَرْتَ أَمْ کُنْتَ مِنَ الْعالینَ» (۷۵) معلوم است وقتی خدا تأکید دارد که بشر را با دو دست خود خلق کرده، عنایت خاصی به بشر داشته و تنها او را با دو دست خلق کرده است. در آیات ۱۲ تا ۱۴ سوره‌ی مؤمنون، نظر به انسان دارد کـه بـه اعتبار احسنُ الخالقین‌بودن خداوند، او احسنُ المخلوقین خواهد بود. می‌فرمایـد: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِـنْ طِـینٍ (12) ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فی قَرارٍ مَکینٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَکَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقینَ»(14). آری! معلوم می‌شود کلّ عالم یـک طـرف، و انـسان طـرف دیگـر است.

در سوره‌ی احزاب آیات ۷۲ و ۷۳ می‌فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَیْنَ أَنْ یَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولاً (72) لِیُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنافِقینَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْمُشْرِکینَ وَ الْمُشْرِکاتِ وَ یَتُوبَ اللَّهُ عَلَی الْمُؤْمِنینَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَ کانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحیماً» (73) بحـث انـسان در میـان اسـت و ایـن‌کـه او امانـت‌دار اسـت و صاحب آن امانت نیست، و از طرفی برعکس بقیه‌ی موجودات، استعداد این امانت‌داری در او هست، ولی امکان خیانت نیز در او هست، و این به اعتبار ظلوم‌بودن انسان است و یا او قدر این امانت را نمی‌داند و جهول است و عجیب است که انـسان تحمل این امانت را که هیچ مخلوقی ندارد، دارا می‌باشد و آدم یعنی نشئه‌ی انسانی به لحاظ خلافت، مربوط به اسـم جـامع «اللّه» است که رو به سوی خلق دارد و از این جهت کلمه‌ی آدمی را با حکمت الهی ربط داد که «اللّه» جامع اسماء است و آدم مظهر آن می‌باشد و نشئه‌ی انسانی تحمل خلافت را دارا است که در انسان کامل تحقق بالفعل می‌یابـد و او خلیفـةاللّـه بالفعل می‌شود که حضرت آدم اولین خلیفه در زمین است.

محض است و نحوه‌ی وجودی او عبد است و مالک‌بودن خدا مقابل این نحوه عبودیتِ عبد قرار دارد که عبدِ وجودی است و این غیر از عبدِ سلوکی است که با نظر به ربوبیت حق به میان می‌آید. سالک در مسیر سلوک خود متوجه‌ی هر دو معنای بندگی می‌شود و در نهایت به عشقِ عبد نسبت به ربّ کشیده می‌شود وقتی متوجه‌ی هویت تعلقی و اضافه‌ی اشراقی خود نسبت به حق بشود و این توجه، درکی است وجودی و نه مفهومی.

بحث در دو نکته است: یکی در نشئه‌ی انسانی و دیگری در اشخاص کامل انسانی و به یک معنا قصد این فصّ یک نوع انسان‌شناسی با نگاه عرفانی است.

در این فصّ بحث در نشئه‌ی انسانی نظر به استعداد همه‌ی انسان‌ها دارد که تا کجا می‌توانند جلو بروند و بحث «کون جامع»[۷] در این‌جا مطرح است. یعنی حقیقتی است که همه‌ی مراتب وجود را می‌تواند در خود جمع کند حتی تعیّن ثانی را نیز می‌تواند در خود جمع کند که همان مظهریت اسم جامع اللّه باشد و همه‌ی اسماء را در خود جمع می‌کند و لذا مرتبه‌ی او مرتبه‌ی الهی است. و منظور از نشئه‌ی آدم، نشئه‌ی انسانی است، زیرا نوع انسان از این نشئه خلق شده است و همین امر امکان انسان‌کامل‌شدن را به همه می‌دهد، در صورتی که به مقام خود وفاء کنند. پس انسان کامل‌شدن مقام شأنیت نیست، مقام فعلیت است و مظاهر این فعلیت انسان‌های کاملی مثل ائمه‌علیهم‌السلام هستند که در این رابطه حضرت رضاعلیه‌السلام می‌فرمایند: «اَلأَئِمَّةُ خُلَفَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِی أَرْضِه»[۸] ائمه، خلفای حضرت اللّه در زمین هستند. از آن جهت که خلیفة اللّه بالفعل هستند و معنای واژه‌ی انسان کامل در این فرهنگ به میان می‌آید که بحث خلیفة اللّه مدّ نظرها قرار می‌گیرد و این تفاوت جوهری با اومانیسم دارد که به یک معنا جای خدا و انسان در آن واژگونه شده و دیگر انسان خلیفه‌ی خدا نیست، بلکه انسان ملاک هست‌ها و نیست‌ها و ملاک خوبی‌ها و بدی‌ها است به اعتبار خودش.

﴿لَمّا شاءَ الحَقُّ سُبحانَهُ مِن حَيثُ اَسماؤُهُ الْحُسنى الّتى لا يَبلُغُها الإحْصاءُ أنْ يَرى اَعيانَها و إنْ شِئْتَ قُلْتَ أن يَرى عَيْنَهُ فى كون جامعٍ يَحْصُرُ الْاَمْرَ كلّه﴾

چون خداوند سبحان خواست اعیان اسماء را بنگرد، عالَم را خلق می‌کند، اسماء حسنایی که به شمارش و حساب در نمی‌آید. تا اعیان آن‌ها را در «کون جامع» ببیند -که همان انسان باشد-

---

۷ - انسان «کون جامع» است، یعنی می‌تواند همه‌ی اکوان و عوالم را در خود جمع کند حتی «تعیّن ثانی» را که اسم جامع «اللّه» است.

۸ - کافی، ج ۱، ص ۱۹۳

و اگر خواستی بگو تا خود را در «کون جامع» ببیند که آینه‌ی تمام‌نمای حق است. به اعتبار روایتی که فرمود: «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفیّاً؛ فَاَحبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِکَیْ اُعْرَف»[۹] من گنجی مخفی بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق کردم تا شناخته شوم. می‌فرماید: این‌که حضرت حق خواست اسماء حسنی را در کون جامع ببیند و یا خودش را در کون جامع ببیند، به جهت آن است که «کون جامع» متصف به «وجود» می‌شود و سرّ حق برای حق از طریق «کون جامع» ظاهر می‌شود و آن کون جامع «یَحْصُرُ الْاَمْرَ کلّه» همه‌ی امر اسماء را در خود انحصاراً دارد و آن جز انسان کامل که به آدم نامیدندش نمی‌باشد.

از آن‌جایی که اعیان ثابته‌ی اشیاء، اعیان اسماء هستند و عین ثابته‌ی انسان، عین اسم اللّه است، حضرت حق انسان را خلق کرد تا اعیانِ همه‌ی اسماء را در عین واحد بنگرد. زیرا حضرت حق آن کمالات را به صورت بطون دارد و آن کمالات به صورت «احدیت جمع» جلوه نمی‌کند مگر با انسان و از این لحاظ انسان امر الهی را به‌کلی در خود منحصر کرد و با خلقت انسان سرّ الهی ظاهر شد و تنها این انسان است که جمیع اسرار الهی را ظاهر می‌کند و منظور از سرّ حق، عین الحق و کمالات ذاتی اوست و خدا خواست مشاهده کند کمالات ذاتی خود را که غیب مطلق بود در شهادت مطلق و در نشئه‌ی عنصری، در آینه‌ی انسان کامل نگریست. و این غیر از آن است که خود را در ذات خود می‌نگرد.

﴿لِکَونِهِ مُتَّصِفاً بالوجودِ ویَظْهَرُ به سِرُّهُ إلیه﴾

به خاطر آن‌که «کون جامع» متصف به وجود می‌شود و در نتیجه سرّ حق - یعنی عین حق و کمال ذاتی‌اش- به آن کونِ جامع برای حق ظاهر می‌شود و انسان کامل آینه‌ی چنین رؤیتی برای حق می‌باشد - غیب مطلق در شهادت مطلق برای حق ظاهر می‌شود- به این دلیل انسان به «وجود» متصف می‌شود تا حق خواست خود را در غیر بنگرد، یعنی در تجلیات خود، خود را بنگرد که به آن استجلاء گویند.[۱۰] در این حالت اسماء، هرکدام به نحوی ظاهر می‌شوند و در این‌جا کمال اسمائی مطرح است و کمال استجلاء که نهایت جلوه است، جلوه‌ی حق باشد که حق بخواهد به صورت کامل شکل خود را بنگرد، که آن وجود انسان است که در آینه انسان، سرّ حق ظاهر می‌شود و نه در سایر مخلوقات.

---

۹ - بحارالأنوار، ج ۸۴، ص ۱۹۹- شرح مقدمه‌ی قیصری، آشتیانی، ص ۱۲۲۵.

۱۰ - جلاء عبارت از آن است که حق خود را در مقام ذات بنگرد، و استجلاء عبارت از آن است که حق خود را در مقام تجلی و یا مقام اسماءبنگرد.

﴿فإنَّ رُؤيَةَ الشّئ نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ ما هی مِثْلَ رُؤيَتِهِ نَفْسَهُ فی اَمر آخر يَكونُ لَهُ كَالْمِراة فإنَّهُ تَظْهَرُ لَهُ نَفْسُهُ فی صُورة يُعْطيها الْمَحَلُّ الْمَنْظورُ فيهِ ممّا لَمْ يَكنْ يَظْهَرُ لَهُ مِنْ غَيْرِ وجودِ هذا الْمَحَلّ و لا تَجَلّيهِ لَهُ﴾

و حق تعالی اسماء خود را در مظهر می‌بیند. چون رؤيت چيزی خودش را به خودش، مانند رؤيت خودش در چيز ديگر نيست. مثل آينه‌كه در آن آينه ظاهر می‌شود او برای خودش به وسيله صورتی كه آن صورت را محل داد كه در آن نظر كند و آن صورت ظاهر نمی‌شود برای خدا مگر در غير از آن محل كه در برابرش قرار می‌گيرد و برای آن تجلی می‌كند. همان‌طور كه رؤيت انسان خودش را و رؤيت خودش در آينه را دوگونه بايد دانست زيرا اهتزاز و التذاذی كه برای انسان از مشاهده خودش در آينه حاصل است در غير آن رؤيت نيست. پس رؤيت حق خود را در مرآت انسان كامل لغو نيست و لطف خاص خود را دارا است زيرا رؤيت استجلائی غير از رؤيت جلايی است.

﴿و قَدْ كانَ الْحَقُّ أوْجَدَ الْعالَمَ كُلَّهُ وجودَ شَبَحٍ مَسوّی لا روحَ فيهِ، فكانَ كَمِرآة غَيْرِ مَجْلُوَّة. و مِن شَأنِ الْحُكْمِ الْإلهی أنَّهُ ما سَوَّیَ مَحَلاً إلّا و لا بُدَّ اَنْ يَقْبَلَ روحاً اِلهيّاً عُبِّرَ عَنْهُ بِالنَّفْخِ فيهِ، و ما هو إلّا حُصولُ الْإسْتِعْدادِ مِنْ تَلكَ الصُّورَةِ الْمُسَوّاة لِقَبولِ الْفيضِ التَّجَلّی الدّائِمِ الَّذی لَم يَزَلْ و لا يَزال. و ما بَقِیَ ثَمَّةَ إلّا قابلٌ و الْقابلُ لا يَكونُ إلّا مِن فَيْضِهِ الْأقْدَس. فَالأمرُ كُلُّهُ مِنْهُ ابتداؤُهُ و انْتِهاؤُهُ «و إلَيْهِ يُرْجَعُ الْأمْرُ كُلُّهُ» (هود/123) كَما ابتدأ مِنْه، فَاقْتَضَی الأمرُ جلاءَ مرآة العالَم[11] فكانَ آدَمُ عِيْنَ جَلاءِ تِلكَ المِرآة و رُوحَ تِلْكَ الصُّورَةِ﴾

در رابطه با وجود انسان در عالَم، موضوعِ روح در بدن را به ميان می‌آورد بدين معنا كه انسان كامل به منزله‌ی روحِ عالم است و عالَم كه به منزله بدن باشد با تمام لوازم‌اش خلق می‌شود تا روح عالم كه همان انسان كامل است بيايد و به امور خود بپردازد و آن‌چه بايد انجام دهد را انجام دهد.

می‌فرمايد: و همانا كه حق تعالی همه عالم قبل از انسان را همچون شبحی و موجودی معتدل و مسوّی، آفريد بدون روح و عالَم در اين صورت مانند آينه‌ی جلا نداده بود و از شأن حكم الهی اين است كه هيچ محلی را تسويه نفرمود مگر اينكه آن محل روح الهی را قابل

---

۱۱ – اگر آدم در عالم به صحنه نيايد اسماء عالم جلوه‌و جلاء لازم را پيدا نمی‌كنند و از اين جهت گفته می‌شود آدم عين جلاء آن آينه و روح است و اسرار عالم محقق نمی‌شود مگر به او.

است.[۱۲] که از این معنی به نفخ روح الهی در وی تعبیر شده[۱۳] و این نفخ نیست مگر حصول استعداد این صورتِ مسوّی برای قبول فیض تجلی دائمی که لم یزل و لا یزال است، و قابل از فیض اقدس است و از فیض اقدس می‌گیرد.[۱۴]

پس امرِ وجود به تمامه، ابتدای آن از حق است و انتهای آن به حق بازگشت می‌کند چنانکه از او پدید آمد. پس چون این‌گونه بود، امر الهی اقتضا فرمود جلادادنِ مرآت عالم را و آدم عین جلای این مرآت و روح این صورت و این عالَم است و مثل روح انسانی که بدن را تدبیر می‌کند، روح عالَم هم، عالَم را تدبیر می‌کند از طریق فرشتگان که به منزله‌ی قوای روح انسانی هستند. وقتی هم عالم که قبل از حضور عنصری آدم موجود است به واسطه حقیقت انسان کامل که در عوالم بالا موجود است تدبیر می شود، به اعتبارِ «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّه نُوری» و یا به اعتبار این حدیث که می‌فرمایند: «نحن الاخرونَ السابقون» ما آخرینی هستیم که از قبل بوده‌ایم. یا می‌فرمایند: «کنت نبیا و آدم بینَ الماء و الطین». یا حضرت علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «إِنِّی عَبْدُ اللَّهِ وَ أَخُو رَسُولِهِ وَ صَدِیقُهُ الْأَوَّلُ صَدَّقْتُهُ وَ آدَمُ بَیْنَ الرُّوحِ وَ الْجَسَدِ ثُمَّ صَدَّقْتُهُ فِی أُمَّتِکُمْ حَقّاً فَنَحْنُ الْأَوَّلُونَ وَ نَحْنُ الْآخِرُون» [۱۵] من بنده خدا و برادر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و صدیقِ اوّلِ اویم، من در زمانی او را تصدیق کردم، که آدم میان روح و جسد بود، آنگاه در میان امت شما، او را به حق تصدیق نمودم، پس ما هم اوّلیم و هم آخر. و این است معنای روح عالم که خلیفه‌ی خدا است و قبل از ابدان خلق شده و همین‌که بدن آماده شد آن روح تدبیر آن بدن را شروع می‌کند و در این حالت می‌توان گفت عالم، انسان کبیر است زیرا هم روح دارد و هم بدن، و کمال عالم به آن روح است و چون آن روح از عالم برود، عالم از شخصیت منسجم خود گسسته می‌شود، مانند گسستگی جسم بعد از رحلت انسان از بدن به همان معنایی که اگر حجت خدا از زمین برود، زمین ویران می‌گردد زیرا او قطب عالم است و اساساً خداوند عالم را به خاطر آدم خلق کرده است، مثل جسد انسان که برای روح انسان آماده می‌شود و لذا فرمود: «خَلَقَ لَکُمْ ما فِی

---

۱۲ – چون آن موجود آماده‌ی قبول روح شده و همان‌طور که معنا ندارد بدن آماده شود و خدا به آن روح ندهد، معنا ندارد عالم آماده‌ی حضور انسان کامل باشد و خدا انسان کامل را به عنوان روح عالم خلق نکند زیرا بهاء و جلاء عالم به انسان کامل است.

۱۳ – اشاره به آیه‌ی «فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی فَقَعُوا لَهُ ساجدین»(حجر/۲۹)

۱۴ – فیض اقدس همان تجلی ذاتی است به حکم «کنت کنزاً مخفیاً» که آن‌چه در حضرت علمیه بود به فیض اقدس، در حضرت علمی وجود پیدا می‌کند، و سپس به فیض مقدس و با تجلی اسماء، وجود عینی پیدا می‌کند.

۱۵ – إرشاد القلوب إلی الصواب، ج۲، ص: ۲۹۷

الْأَرْضِ جَميعا»(بقره/۲۹) و بدین لحاظ وجود قطب، مقدّم است بر وجود عالم و «لولاك لما خلقتُ الافلاك» متذکر این امر است که عالم برای حضور انسان کامل پدید آمده و برای او آماده شده و از این جهت عالم در هر عصری صاحب زمان یا صاحب عصر می‌خواهد.

﴿و کانَتِ المَلائِکَةُ مِنْ بَعضِ قُوی تلکَ الصُّورَةِ الَّتی هِیَ صُورَةُ العالَمِ المُعبَّرِ عَنْهُ فِی اصطلاحِ القَوم ب «الإنسانِ الکَبیرِ»﴾

دیگر این‌که قوا را در شرع به ملائکه تعبیر کرده‌اند و به آن قوا أرواح عالم هم گفته‌اند. ملائکه بعضی از قوای این صورت‌اند که صورت عالم است و در زبان عرفا از آن به انسان کبیر تعبیر می کنند می گویند: «اَلإنسانُ عالَمٌ صغیرٌ مُجْمَلٌ و الْعالَمُ انسانٌ کبیرٌ مفصّلٌ»، به این جهت به عالَم، انسان کبیر می‌گویند که هر آن‌چه در انسان مندرج است در عالم نیز هست منتها به صورت تفصیلی، وگرنه از نظر مرتبه، انسان، عالم کبیر است و عالم، انسان صغیر می‌باشد زیرا انسان خلیفه‌ی خدا در این عالم است.

﴿فَکانَتِ الملائکةُ لَهُ کالقُوی الرُّوحانیَّةِ و الحِسّیَّةِ الّتی هی فی النَّشأةِ الإنسانیَّةِ﴾

پس در نتیجه ملائکه برای عالم، چون قوای روحانی و حسی در نشئه‌ی انسانی است. مثل قوای حسی و خیالی و عاقله در ما. عالَم عقل، قوه‌ی عاقله‌ی عالم است و عالَم مثال قوه‌ی خیالیه‌ی عالم است و نفوسی که در عالم ماده تأثیر می گذارند مانند قوای حسی ما می‌باشند و قرآن با نظر به چنین قوایی می‌فرماید: «فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً»(نازعات/۵) که تدبیر امور عالم را به عهده دارند.

﴿فکُلُّ قوة منها مَحجُوبَةٌ بنَفْسِها لا تَری أَفْضَلَ مِنْ ذاتِها و أنَّ فیها، فیما تَزْعَمُ، اَلأهْلیّةَ لِکُلِّ مَنْصَب عال و مَنزِلَة رَفیعَة عِنْدَ الله لِما عِنْدَها مِنْ الجَمْعیَّةِ الإلهیَّةِ﴾

و هر یک از آن قوه‌ها - یعنی ملائکه - در نشئه‌ی انسانی، در گمانش محجوب است به خودش[۱۶] و افضل از ذات خود را نمی‌بیند حال آن‌که نمی‌داند و نمی‌بیند که در آن نشئه منصب عالی و منزلت رفیعه‌ای عند الله موجود است که آن منصب و منزلت، جمعیت الهیه است که به صاحب آن منصب یعنی انسان داده شده است.

---

۱۶ - مثل نزاعی که ملائکه با خدا داشتند نسبت به جعل خلافت در زمین برای انسان. همان‌طور که مثلاً قوه‌ی عاقله مدعی درك جميع حقايق و ماهيات است، آن‌طور که آن حقایق و ماهیات در اعیان ثابته هستند. از آن بدتر انحصار قوه‌ی واهمه است که مثلاً ثروت را عامل سعادت می‌داند. زیرا معانی جزئیه را که درک می‌کند ادراکی کامل می‌پندارد و عقل را انکار می‌کند.

﴿مِمّا یرجع مِن ذلک الی الجناب الالهی و إلی جانب حَقیقَة الحقائق﴾

از آن جمعیت الهی سه امر حاصل می‌شود: «إلی الجناب الإلهی» امر اول که راجع است به جناب الهی -که همان حضرت واحدیت است، که حضرت اسماء و صفات است - و امر دوم «إلی جانب حقیقة الحقائق»، راجع است به حضرت امکانیه که جامع حقایق ممکنات است - چه موجود و چه معدوم- و در این نشئه است که عبودیت از ربوبیت جدا می‌شود که مرتبه‌ی انسان کامل است و اگر در این‌جا حقیقة الحقائق را حضرت احدی بگیریم، دیگر موضوع جدایی نشئه‌ی انسان کامل با حضرت احدیت منتفی می‌شود، در حالی‌که جمعیت الهی مربوط به انسان کامل است.

﴿و فی النِشأةِ الحامِلَةِ لِهذهِ الأوصافِ إلی ما تَقْتَضیهِ الطَّبیعَةُ الکُلیّـةُ الّتـی حَـصَرتْ قَوابِـلَ العالَم کُلِّه أعلاهُ و أسْفَله﴾

امر سوم که حامل جمیع کمالات انسانی است، «إلی ما تَقْتَضیهِ الطَّبیعَةُ الکُلیّةُ» راجع است به طبیعت کلیه‌ای که مبدأ فعل و انفعالات است و قابل جمله‌ی تأثیرات آسمانی است و به قابلیت خود حاصر و شامل جمیع قوابل عالم است، خواه عِلوی -که عالم روحانی باشد- و خواه سِفلی -که عالَم جسمانی باشد- زیرا طبیعت کلّی احاطه دارد بر هر دوی آن‌ها. طبیعت کلّی به لحاظ قابلی، هیولای کلّی است و به لحاظ فاعلی، نَفَس رحمانی است و چون ماده‌همه‌ی مخلوقات است، تعبیر «کلیه» از آن می‌شود. طبیعت کلّی هم منشأ تأثیری مثل آب که طبیعت آن منشأ تأثیرپذیری گرما است و مبدأ انفعال خود طبیعت آب است و همچنان منشأ فاعلیت بعضی از امور است، پس طبیعت کلّی هر چیزی منشأ همه‌ی آثار آن چیز است، چه به نحو فعلی و چه به نحو انفعالی. طبیعت کلی از جهتی متأثّر از همه‌ی اسماء است در تعیّن ثانی و قابل همه‌ی آن‌ها است و خودش فاعل جمیع اشیاء است به جهت تأثیر. و مراد به اوصاف، قوای روحانی و جسمانی است که نشئه‌ی انسانی حامل آن قوا است.

به اعتبار دیگر می‌توان گفت: ملائکه بالاتر از ذات خود را نمی‌بینند و از مقام جمعیت الهی آدم محجوب‌اند. مقامی که از یک طرف رجوع به جناب الهی دارد و از جهت دیگر به حقیقةالحقایق رجوع دارد که مقام جامع حقایق ممکنات است و از جهت حقیقةالحقایق بودنش بین حقایق ممکنات و عین ثابته‌ی آن‌ها و بین نشئه‌ای که حامل اوصافی است که اقتضای طبیعت کلیه‌ی قوابل عالم است، قرار دارد.

﴿و هذا لا یَعْرِفُهُ عقلٌ بِطَریقِ نَظَرٍ فِکریٍّ، بَلْ هذا الفَنُّ مِنَ الإدراکِ لا یَکونُ إلّا عَـنْ کَـشفٍ إلهیٍّ مِنهُ یُعْرَفُ ما أصْلُ صُوَرِ العالَمِ القابِلَةِ لِأرواحِهِ﴾

این معنی را که دربارەی انسان و طبیعت کلّی گفتیم که شامل قوابل کل عالم می‌شود، به طریق نظر و فکر و ترتیب مقدمات و اشکال قیاسی و بحث و استدلال عقلیِ فلسفی نمی‌توان دانست بلکه این قسم از ادراک و فهم، نیست مگر از کشف الهی که از طریق این کشف مشخص می‌شود آن‌چیزی که اصل صور عالم است که قابل أرواح عالم می‌باشد.

عقل در نظر فکری نمی‌تواند متوجه امر فوق شود مگر آن‌که آن عقل به نور قلب منوّر شده باشد که حقیقت انسان همین عقل و قلب است، مثل آن‌که حسّ انسانی با حضور عقل، حسِ عقلانی است و برعکس حیوان که حسّ او حسِ وَهمی است و آن حسّ، تحت حاکمیت واهمه عمل می‌کند و در این رابطه حرکت را محسوسی به کمک عقل گفته‌اند. لذا عقلِ منوّر به قلب، عقلی است قلبی که در این حالت عقل می‌یابد ولی به کمک کشف قلبی و به تبعیت آن. به عقل از آن جهت اشکال دارند که عقل نسبت با حقایق تنها جنبەی تنزیهی را مدّ نظرها قرار می‌دهد و از وجه تشبیهیِ حقایق غافل است.

شیخ اکبر در متن خود در مورد فهم چنین امری، موضوع کشف الهی را پیش کشید که فوق کشف صوری و کشف ملکی است. تنها کشف حقایق اسمائی هستند که زمینەی کشف ذاتی می‌شوند و در آن حال همه‌چیز حتی انیّتِ فرد فانی می‌گردند و سالک حقیقت صور عالم را بالحق می‌یابد و این‌که حقیقت همەی این صور، ذات الهی است که در صورت طبیعت کلّی ظاهر شده است.

﴿فَسُمِّیَ هذا المذکورُ «إنساناً» و «خلیفةً»، فأمّا إنسانیَّتُهُ[17] فَلِعُمومِ نَشْأتِهِ و حَصرِهِ الحقائقَ کُلَّها﴾

از این روی این کون جامع را انسان و خلیفه نامید. اما انسانیت گفتند به جهت عموم نشئه‌اش و این که همه حقایق را در بر دارد.

﴿و هو لِلْحَقِّ بِمَنزِلَةِ إنسانِ الْعَینِ مِنَ الْعَیْنِ الَّذی بِهِ یکونُ النَظَرُ و هو المُعَبَّرُ عنهُ بالبَصَرِ﴾

و از طرف دیگر این کون جامع یعنی انسان برای حق تعالی به منزلەی مردمک چشم نسبت به چشم است، به همان صورتی که انسان از طریق مردمک نگاه می‌کند و مردمک واسطەی بین انسان و موجودات است که نگاه می‌شوند و أشیاء به آن دیده می‌شود که از آن به بصر نیز تعبیر می‌شود.

---

۱۷ – بدان‌جهت به کون جامع، انسان گفتند که همەی حقایق با آن اُنس دارند و جامع همەی حقایق است.

﴿فَلِهذا سُمِّیَ إنساناً﴾

از این رو او را انسان نامیدند که او همچون مردمک چشم برای چشم شد و حق با آن خود را می‌بیند و او واسطه‌ی بین حق و خلق است.[۱۸]

﴿فَإنَّهُ بِهِ نَظَرَ الْحَقُّ تعالی إلی خَلْقِهِ فَرَحِمَهُم﴾

به این دلیل کون جامع انسان العین است که حق جلّ و علا، به‌واسطه‌ی او به خلقش نظر فرمود و بدان‌ها رحمت دارد. یعنی افاضه رحمت به آن‌ها فرمود. خداوند از ابتدا که مخلوقات را خلق کرد برای آن بود که خود را بشناسد و خود را در انسان می‌شناسد، یعنی اگر به عالم هم نظر کرد از باب انسان کامل است و از این جهت انسان را انسان نامیدند که انسان العین است، یعنی در حکم مردمک می‌باشد برای دیدن و با آن می‌توان دید و در این رابطه عالم را خلق کرد تا روحی را که در آن عالم جاری می‌شود ببینند، و آن روح، صورت تفصیلی اسماء الهی است.

به دلیل مقام جمعیِ انسان، آن مقام را از جهتی انسان و از جهت دیگر خلیفه می‌نامند. او «انسان» است، چون همه‌ی عوالم عالم در او جمع‌اند و در او مأنوس‌اند و برای حق به منزله‌ی مردمک چشم است که حق خود را در آن می‌بیند و به وسیله‌ی آدم به عالم نظر می‌کند «فَإنَّهُ بِهِ نَظَرالحق إلی خَلْقِهِ فَرَحِمَهم»: پس حق به مقام جمعیِ آدم نظر کرد و طلب به وجودآمدن اعیان آن‌را از سر رحمت جواب داد. و از این جهت باید متوجه بود حقیقت هر موجودی در رابطه با انسان کامل معنا دارد و خداوند در آن رابطه آن‌ها را خلق کرده است.

﴿فهو الإنسانُ الْحادِثُ الأزَلیُّ و النَّشْؤُ الدّائِمُ الأبدیُّ، و الْکَلِمَةُ الفاصِلَةُ الجامِعَةُ فَتَمَّ العالَم بِوجودِهِ﴾

پس انسان حادث أزلی و ایجاد شده‌ای دائم و ابدی و کلمه فاصله (ممیّز حقایق) جامعه است (برای عموم نشئه‌اش)، پس عالم به وجود آدم، کامل و تمام شد. از آن جهت که خداوند

---

۱۸ – با توجه به واسطه‌بودنِ انسان به عنوان کون جامع، انسان هم در علم و هم در عین واسطه است. عقل اول همان نور محمدیﷺ است و ابتدا عقلِ اول ایجاد شد و سپس موجودات. در علم، همه‌ی مخلوقات به صورت اندماجی در عقل اول هستند و سپس تفصیل می‌یابند. علاوه بر این قلب انسان کامل ابتدا محل تجلیات ذاتی و اسمائی است، سپس این تجلیات به وسیله‌ی قلب انسان کامل به عالم می‌رسد، از این جهت اعیان موجودات و کمالات‌شان در علم و عین، همه به واسطه‌ی انسان کامل حاصل می‌شود و مطابق «لولاک لَما خلقتُ الافلاک» که منظور خلقت انسان کامل است که حضرت حق با شهود ازلی نظر به مخلوقات می‌کند و با افاضه‌ی رحمت آن‌ها را خلق می‌کند تا به منزله‌ی جسم باشد برای پذیرش روح که آن روح، انسان کامل است.

به خلق نظر کرد و آن‌ها را آفرید، پس انسان حادث ازلی است و ازلیّت او به واسطه‌ی وجود علمی و عین ثابته‌اش می‌باشد. رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله در این رابطه می‌فرمایند: «نحن الاخرون السابقون» ما، هم در ابتدا بوده‌ایم و هم در انتها. زیرا عقل اوّل‌اند سبقت دارند.

«کلمه فاصله» بودن انسان کامل به آن معنا است که او تقسیم حقایق می‌کند و سهم هر مخلوقی را از وجود تعیین می‌کند و در این رابطه اشاره شده که او «قاسم بین جنّت و نار» است و این‌که فرمود: «الجامعه»، یعنی انسان کامل علاوه بر فاصله‌بودن و تفصیل حقایق، جامع هم هست، به جهت احاطه‌ی حقیقت اوست به حقایق الهیه و کونیه. همچنان که خلیفه‌ی جامع اسماء است و همه‌ی اسماء را دارا است و این‌که فرمود: «فَتَمَّ العالم بوجوده» یعنی عالم به وسیله‌ی وجود انسان، کامل شد که منظور وجود عنصری انسان است، زیرا انسان روح عالم است و مدبّر و متصرف آن است.

در جمع‌بندیِ متن فوق می‌توان گفت: چون خداوند می‌خواهد خود را ببیند، موجودات را خلق کرد و از طرفی می‌خواهد خود را در آن موجودات بنگرد که در آن صورت انسان است که می‌تواند حق را در خلق بنمایاند و از این جهت حضرت حق عالم را برای انسان می‌خواهد، که در این صورت انسان همچون مردمک چشم می‌شود برای حق، و از این جهت انسان را انسان نامیدند که نقش انسان العین و مردمک چشم را بازی می‌کند.

حال این انسان اگر یک سر آن در صقع ربوبی است، سر دیگر آن در خلق، او حادث ازلی است. حادث است به لحاظ خلقی، و ازلی است به لحاظ الوهی‌اش، و نشئت‌گرفته و نشو و نمایافته از دائم ابدی، و اوست که فاصله همه است و همه را ممتاز کرده و همه را نیز در خود جمع کرده، پس عالَم به وجود او کامل شد.

با توجه به آن‌چه گفته شد می‌توان گفت اصل روح، قدیم است و ارتباط آن با بدن حادث می‌باشد، لذا وقتی حضرت می‌فرمایند: «کنتُ نبیاً و الادم بین الماء و الطین» نظر به قدمت نفس آن حضرت دارد که البته این مربوط به نفس کلی آن حضرت است و نفس جزئی آن حضرت حکم دیگری دارد که به یک معنا حادث است و «جسمانیة الحدوث» است و نحوه‌ی وجود آن تدبیری است و تدبیر بدن را به عهده دارد و از دل ماده بر می آید که به آن نفس می گویند و حادث است هرچند مراتب بالاترِ آن که این نفسیّت از آن نازل شده، قدیم است. زیرا

خداوند فرمود: «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ»(حجر/۲۱) که نظر به «اَلْإنسانُ قَبْلَ الدنیا» دارد[۱۹] و موضوعِ تعددِ نشئات ماهیات و این‌که «الارواحَ خَلَقَ قبل الاجسام بِاَلْفَیّ عام» ارواح دوهزارسال قبل از اجسام خلق شده‌اند که این مربوط به جهت عقلی نفس است، همان وجه ملکوتی آن که قرآن در موردش می‌فرماید: «فَسُبْحانَ الَّذی بِیَدِهِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیْءٍ» و ملکوت هر چیزی را در دست خدا می‌داند. اگر کسی تزکیه‌ی لازم داشته باشد در مراتب گذشته‌ی خود نیز حاضر می‌شود زیرا ارواح کُمّل اگرچه مثل بقیه روح جزئی دارند ولی دارای روح کلی هم می‌باشند که مربوط به نشئه‌ی سابق آن‌ها است و معرفتِ مربوط به آن نشئه را دارا است و در این رابطه ذوالنون مصری در رابطه با «اَلستُ بِرَبّکُم» گفت «هم‌اکنون آن صدا در گوش من است» که در مرحله‌ای خاص از زندگی متوجه آن نشئه‌اش می‌شود و پیامبران به بهترین نحو این سیر را طی می‌کنند تا به تمام حقیقت خود برسند و متوجه تجلیات ذاتی شوند و اساساً در همه‌ی آن مراحل روح اعظم خودشان است که تدبیر امور آن‌ها را در دست دارد به همان معنایی که فرمود: «کنتُ نبیّاً و الآدم بین الماءِ و الطّین» و از این جهت گفته می‌شود رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از ابتدا بر شریعت خود بودند.

تذکری که قرآن می‌فرماید با نظر به فطرت انسان‌ها است که آن فطرت همان نشئات گذشته و مقامات وجودی آن‌ها است و می‌بینیم هر چه صفای شخصیت انسان‌ها بیشتر باشد زودتر منتقل می‌شوند به این معنا که آن مراتب زودتر به یادشان می آید و متوجه وطن اصلی‌شان می‌شوند.

در روایت داریم: «یَا جَابِرُ إِنَّ اللَّهَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ خَلَقَ مُحَمَّداً وَ عِتْرَتَهُ الْهُدَاةَ الْمُهْتَدِین» که نظر به «اولُ ما خلق اللّه» بودن حضرت رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله و عترت آن حضرت است. وقتی از حضرت صادق علیه‌السلام در مورد «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی» می‌پرسند، حضرت می‌فرمایند این روح «خَلْقٌ أَعْظَمُ مِنْ جَبْرَئِیلَ وَ مِیکَائِیلَ کَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله وَ هُوَ مَعَ الْأَئِمَّةِ علیهم‌السلام مِنْ بَعْدِه و هوَ مِن ملکوت» که همان عقل اول باید باشد که روحِ مُسَدِّدِ پیامبر و ائمه علیهم‌السلام است و در راستای چنین موضوعی بحثِ اولین کسی که اسلام آورد تحت عنوان «إِنِّی أُمِرْتُ أَنْ أَکُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ»(انعام/۱۴) دستور داده شده‌ام که اولین کس باشم که اسلام آورده. البته در قرآن در مورد هیچ‌یک از پیامبران غیر از حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله نیامده، این پیش می‌آید

۱۹ – به اسفار ج ۸ ص ۳۳۱ به بعد رجوع شود.

که باید این موضوع را به رتبه‌ی آن حضرت نسبت داد که اولین رتبه از نظر خلقت است که همان مرتبه‌ی عقل اول می‌باشد. از امام صادقعليه‌السلام هست: «أَنَّ بَعْضَ قُرَيْشٍ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِصلى‌الله‌عليه‌وآله بِأَيِّ شَيْءٍ سَبَقْتَ الْأَنْبِيَاءَ وَ أَنْتَ بُعِثْتَ آخِرَهُمْ وَ خَاتَمَهُمْ قَالَ إِنِّي كُنْتُ أَوَّلَ مَنْ آمَنَ بِرَبِّي وَ أَوَّلَ مَنْ أَجَابَ حِينَ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى فَكُنْتُ أَنَا أَوَّلَ نَبِيٍّ قَالَ بَلَى فَسَبَقْتُهُمْ بِالْإِقْرَارِ بِاللَّه»[20] یکی از قریش بر رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله عرض کرد به چه چیز از همه پیغمبران پیش افتادی با این‌که پس از همه مبعوث شدی و پایان آنهائی؟ فرمود: من نخستین کسی بودم که به پروردگارم گرویدم و نخستین کسی بودم که پاسخ دادم به خدا، چون پیمان از پیمبران گرفت و آنان را بر خویش گواه ساخت که: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری. من اول پیغمبر بودم که گفتم: آری و از همه در اقرار پیش افتادم. ملاحظه می‌کنید که نظر به مقام و مرتبه‌ی رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله مدّ نظر است.

﴿فهو مِنَ العالَمِ كَفَصِّ الخاتَمِ من الخاتَمِ، الّذی هو مَحلُّ النَّقش و العَلامَة الّتی بها يَخْتِمُ الْمَلِكُ على خَزائِنُه. و سَمّاه خليفةً مِنْ أجْلِ هذا، لأنَّهُ تعالى الْحافِظُ بِهِ خَلْقَهُ كَما تُحْفَظُ بِالْخَتْمِ الْخَزائِنَ. فمادامَ خَتْمُ الْمَلِكِ عليها لا يَجْسُرُ أحَدٌ على فَتْحِها إلّا بإذْنِه فاسْتَخْلَفَهُ فی حِفْظِ العالَمِ فلا يَزالُ العالَم مَحفوظاً مادام فيه هذا الإنسانُ الْكامِلُ﴾

پس انسان برای عالم چون نگین انگشتر است به انگشتر که آن نگین محل نقش و علامتی است که پادشاه با آن نقش و علامت بر خزاینش مهر می‌زند، تا دیگری در آن تصرف نکند. از این رو کون جامع را خلیفه نامید - که به تعبیری در تدبیر و حفظ عالم به جای خدا نشسته- حافظِ خلقش می‌باشد چنانکه خزاین به ختم یعنی مُهر حفظ می‌شود که تا مهر مَلِك بر آن خزاین است کسی جرأت و جسارت گشودن خزینه‌ها را ندارد مگر به اذن ملك، پس حق جلّ و علا انسان را خلیفه خود گردانید در حفظ عالم. پس همواره، عالم تا این انسان کامل در او وجود دارد، محفوظ است. همان‌طور که انگشتر با نصب نگین کامل می‌شود، خلقت نوع انسان آخرین حلقه‌ای است که با آن دایره‌ی وجود کامل می‌شود و انسان محل جمیع نقوش اسماء الهی است، مثل نگین که محل نقوشی است که موجب حفظ خزائن سلطان است. به همین جهت خداوند در وصف انسان فرمود: «إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»(بقره/۳۰) و به دلیل آن‌که همه‌ی اسمایی که مخلوقات دارند و بر اساس آن اسماء خلق شده‌اند، در انسان کامل هست،

---

۲۰ - الكافی، ج۱، ص: ۴۴۱

انسان کامل حافظ آن اسماء می‌باشد زیرا او صاحب اسم اعظم است و بدین لحاظ همه باقی‌اند به بقاء فیض انسان کامل، می‌ماند که سعی دارد در مقام عبودیت و وجه بشری خود، مقام خود را داشته باشد.

﴿ألا تَراهُ إذا زالَ و فُکَّ مِنْ خزانَةِ الدُّنیا لَمْ یَبْقَ فیها ما اخْتَزَنَهُ الْحَقُّ تعالی فیها و خَرَجَ ما کان فیها و الْتَحَقَ بَعْضُهُ بِبَعْض، و انْتَقَلَ الأمْرُ إلی الْآخرةِ فکانَ خَتْماً علی خزانَةِ الآخرةِ ختماً أبدیّاً﴾

آیا نمی‌بینی هنگامی که انسان کامل از دنیا منتقل شد و از آن منفک گردید، و کسی نباشد که به کمال او متصف باشد و قائم مقام او بود، خزاین الهی با او به آخرت منتقل می‌شود پس او ختم و حافظ است بر خزائن آخرت برای همیشه، زیرا کمالات دنیا به انسان کامل قائم‌اند و با انتقال انسان کامل به آخرت، آن‌چه از کمالات و معانی در دنیا بود به آخرت منتقل می‌شود و «دُکَّتِ الْأَرْضُ دَکًّا دَکًّا» و «إِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ» زیرا روح عالم از آن گرفته شده و این‌که فرمود: «و الْتَحَقَ بَعْضُهُ بِبَعْض» یعنی ملحق می‌شود بعضی از آن کمالات آخرتی که در دنیا ظهور کرده بود به بعض آن‌که در آخرت است.

﴿فَظَهَرَ جَمیعُ ما فی الصُّورَة الإلهیّة مِنَ الأسماءِ فی هذه النَشأَةِ الإنسانیَّة فَحازَتْ رُتبَةَ الإحاطَةِ وَ الجَمعِ بهذا الوجودِ، و به قامتْ الحجةُ لِلّهِ تعالی علی الملائکةِ. فَتَحَفَّظْ فَقَدْ وَعَظَکَ اللّهُ بِغَیرِکَ، وانْظُرْ مِنْ اَیْنَ اُتِیَ عَلیَ مَنْ اُتِیَ عَلَیْهِ﴾

پس جمیع آن‌چه در صورت الهی از اسماء هست و در این نشئه انسانی ظاهر شد و این نشئه را رتبه احاطه و جمع به این وجودِ عینیِ عنصری خارجی حائز آمد و بدین صورت حجت حق تعالی بر ملائکه قائم شد. پس در پیشگاه حق تعالی با ادب باش و خویشتن را مراقب باش که خدای متعال تو را به دیگری (یعنی ملائکه) اندرز فرمود و بنگر تأدیب و تنبیه از کجا بر ملائکه وارد شد بر سر آن‌کس که باید بلا می‌آمد چون کمالات خود را دیدند.

تا این‌جا سخن به این‌جا رسید که خداوند به سبب انسان کامل به مخلوقات نظر فرمود مثل آن‌که چشم به وسیله‌ی مردمک، اشیاء را می‌بیند و آدم در حکم مردمک است که از یک جهت انسان در مقابل آینه خود را در مردمک خود می‌بیند و از جهت دیگر انسان از طریق مردمک اشیاء را می‌بیند و لذا خداوند نه‌تنها از طریق آدم خود را دید بلکه از همان طریق به عین ثابته‌ی مخلوقات نظر کرد و در مقام آدم آن‌ها را خلق کرد و همه‌ی مخلوقات در آدم‌اند

و به آدم‌اند از طریق خدا. وحدت وجود جز این اقتضا نمی‌کند و گرنه از عنداللهی‌بودن همه چیز به دوگانگی مبتلا می‌شویم.

انسان از آن جهت که خلق شد تا خداوند اعیان اسماء خود را در او بنگرد، حادث ازلی و ایجادشده‌ی دائم ابدی است و کلمه‌ی فاصله‌بین حق و خلق و جامع همه‌ی اسماء و اعیان است و عالَم به وجود او تمام می‌شود و مانند نگین انگشتر است که نقش مُهرکردن خزینه را هم دارد و از این جهت خلیفه نامیده شده، چون خداوند به او خلق را محفوظ می‌دارد و تا انسان کامل در عالم هست عالم محفوظ است و چون از این دنیا منتقل شد مهری است بر خزائن آخرت برای همیشه، زیرا در هر صورت آینه‌ای که خداوند خود را در آن بنگرد پایدار است چون این وجه از وجه خداوند پایدار می باشد و همواره خداوند به اسماء خود در مقام تفصیل نظر دارد.

با توجه به آنچه گفته شد پس جمیع اسماء در این نشئه انسانی ظاهر شد و رتبه‌ی احاطه‌و جمع، با وجود انسان محقق شد و خداوند از طریق انسان با نظر به رتبه‌ی جمع آدم، بر ملائکه حجت اقامه کرد. تو نیز مواظب خود باش زیرا که خداوند تو را از طریق غیر، موعظه فرمود. بنگر از کجا بر ملائکه وارد شد آنچه از ادب بر آن‌ها وارد شد.

﴿فَإِنَّ الْمَلائِکَةَ لَمْ تَقِفْ مَعَ مَا تُعْطِیهِ نَشْأَةُ هَذِهِ الْخَلِیفَة، وَ لَا وَقَفَتْ مَعَ مَا تَقْتَضِیهِ حَضْرَةُ الْحَقِّ مِنَ الْعِبَادَة الذّاتیَّة، فَإِنَّهُ مَا یَعْرِفُ أَحَدُ مِنَ الْحَقِّ إِلّا مَا تُعْطِیهِ ذَاتُهُ، وَ لَیْسَ لِلْمَلَائِکَة جَمْعِیَّةُ آدَمَ، وَ لَا وَقَفَتْ مَعَ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِیَّة الَّتی تَخُصُّها، وَ سَبَّحَت الْحَقَّ بِها وَ قَدَّسَتْهُ، وَ ما عَلِمَتْ أَنَّ لِلّهِ أَسْماءً ما وَصَلَ عِلْمُها إِلَیْها، فما سَبَّحَتْهُ بِها و لا قَدَّسَتْهُ﴾

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

یعنی ملائکه از حدّشان تجاوز کردند و در اعتراض خود جسارت نمودند. هم درباره‌ی جامعیّت خلیفة الله و هم راجع به نشئه روحانیت خودشان که طلب زیادت کردند.

چرا تجاوز کردند؟ زیرا هیچ کسی حق را نمی شناسد مگر به اندازه عطیّه‌ی اسمیِ ذاتی خود که مظهر حق است. حال اینکه برای ملائکه جمعیت آدم نبود و نیز ملائکه در حدّ اسماء الهیه‌ی خاصه بدان‌ها که به آن اسماء تسبیح و تقدیس حق می‌کنند هم توقف نکردند و تجاوز کردند و ندانستند که حق تعالی را اسمائی است که علم آن فرشتگان به آن اسماء نرسد و بدان اسماء خدا را تسبیح و تقدیس نکردند.

ملاحظه بفرمایید بحث در آن است که ملائکه وقوف نورزیدند به آن‌چه که نشئه‌ی آدم به آن‌ها از اسماء خاص اعطاء می‌کند به همین جهت خود را جای خلیفه‌ی الهی دیدند که چرا ما خلیفه نباشیم و از طرفی نسبت به آن‌چه حضرت حق از آن‌ها خواسته که آن عبادت ذاتی است، کوتاهی کردند و در آن‌جا که باید وقوف کنند، وقوف نکردند -از حدّ آن بندگی خارج شدند- در حالی‌که بندگی کامل مطابق علم و معرفتی است که از جمیع اسماء حاصل می‌شود و این از انسان کامل برمی‌آید. به همین جهت شیخ اکبر در متن آورده است: «وَ لَيْسَ لِلْمَلَائِكَةِ جَمْعِيَّةُ آدَمَ» و حال آن‌که جمعیت اسمائی آدم برای فرشتگان نیست، پس نمی‌توانند بگویند عبادتِ خلیفه‌گونه می‌کنیم.

پس فرشتگان صاحب آن مقام نبودند که اقتضای خلیفه‌ی الهی است و نیز صاحب مقام عبادت ذاتی که اقتضای بندگی حضرت حق است، نبودند. زیرا هر کس به اندازه‌ی معرفتش خدا را عبادت می‌کند که ذاتش با توجه به اسمائی که در خود دارد آن معرفت را به او می‌دهد. و آن ملائکه صاحب همه‌ی اسماء نبودند مگر همان اسمائی که به آن‌ها اختصاص داشت و به وسیله‌ی همان اسماء، تسبیح و تقدیس خدا می‌کردند و نمی‌دانستند برای خداوند اسمائی هست که علم آن فرشتگان به آن اسماء نمی‌رسد تا مطابق آن اسماء تسبیح و تقدیس خداوند بکنند.

﴿فَغَلَبَ عَلیها ما ذَکَرْناهُ، و حَکَمَ علیها هذا الحالُ فقالتْ مِن حَيْثُ النَّشْأة: «أَ تَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها؟» و ليسَ إلّا النِّزاعَ و هو عَيْنُ ما وَقَعَ مِنهم. فما قالوهُ فی حقِّ آدمُ هو عَيْنُ ما هُمْ فيهِ مَعَ الْحَقِّ. فَلَوْ لا إنَّ نَشْأَتَهُمْ تُعْطی ذلکَ ما قالوا فی حقِّ آدمَ ما قالوهُ و هم لا يَشعُرونَ﴾

به جهت همین عدم توقف‌شان، این حال بر آن‌ها غلبه کرد و گفتند: «أَ تَجْعَلُ فِيها من يُفْسِدُ فِيها» و این نیست مگر عین نزاع که از آن‌ها صادر شده. پس آن‌چه درباره‌ی آدم و در حق آدم گفتند -که در زمین فساد می‌کند- عین آن عملی است که این‌ها با حق تعالی دارند. پس اگر نشئه‌ی ایشان آن‌طور نبود که این نزاع را افاده کند، این حرف را در حق آدم نمی‌گفتند -این نزاع در نشئه‌ی آن‌ها که مدبّرات امرند، خوابیده - و حال این‌که ندانستند که این اقتضای نشئه‌ی آن‌ها است و محدودیت معرفت‌شان به مقام آدم. آن‌چه در درون‌شان هست به آدم نسبت دادند.

عنایت داشته باشید که این تکلّم در مرحله‌ی عقل و ارواح، به صورت القاء معنا می‌باشد که مثلاً می‌فرماید: «إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِيفَه» و اعتراض فرشتگان نیز به صورت وجودی است که کراهتی در مقابل آن القای الهی در آن‌ها صورت می‌گیرد که چگونه کسی را خلیفه

می‌کنی در حالی‌که در زمین خون می‌ریزد و فساد می‌کند. البته اگر این گفتگو در عالم مثال واقع شده باشد حضرت حق برای فرشتگان تجلی مثالی نموده، مثل صحبت خداوند با رسول خدا صلی الله علیه و آله در معراج با صوت حضرت علی علیه السلام.

آری! درست است که انسان باید در زمین خلیفه شود، ولی قبل از ظهور در زمین، حضوری خاص در عوالم بالاتر داشته و آن مکالمه مبتنی بر آن عوالم صورت گرفته است، از آن جهت هر چیزی که ظاهر شده از باطنش منقطع نیست، اعم از باطن عقلی و باطن مثالی.

﴿فَلَوْ عَرَفُوا نُفُوسَهُم لَعَلِمُوا و لو عَلِمُوا لَعُصِمُوا ثُمَّ لَمْ یَقِفُوا مَعَ التَّجریحِ حتّی زادوا فی الدَّعوی بما هُم علیهِ مِنَ التَّقدیسِ و التَّسبیحِ﴾

اگر آگاه به نفوس‌شان بودند، به مقام آدم عالم بودند و می‌دانستند آدم کیست، و چون علم پیدا می‌کردند نسبت به آن اعتراض، نگهدار خود بودند و زبان در حق آدم به جرح و تجریح دراز نمی‌کردند. ولی ایشان علاوه بر این‌که خویشتن را دیدند، تزکیه نفس خود هم کردند و گفتند «نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ».

﴿و عِنْدَ آدَمَ مِنَ الأسماءِ الإلهیةِ ما لَمْ تَکُن الْمَلائِکَةُ تَقِفُ عَلَیْها فَما سَبَّحَتْ رَبَّها بِها و لا قَدَّسَتْهُ عَنْها تَقْدیسَ آدمَ و تَسبیحَهُ﴾

و در نزد آدم از اسماء الهی چیزهایی بود که ملائکه از آن خبر نداشتند پس ربّشان را به آن اسمایی که نداشتند تسبیح و تقدیس نکردند مانند تسبیح و تقدیس آدم که به همه‌ی اسماء بود.

﴿فوَصَفَ الحَقُّ لَنا ما جَری لِنَقِفَ عندهُ و نَتَعَلَّمَ الْأدَبَ مع اللهِ تعالی﴾

پس حق تعالی آن‌چه را که در موضوع ملائکه در آن عالم بر آدم گذشت برای ما وصف فرمود تا در نزد حق توقف کنیم و در پیشگاه او خاموش باشیم و أدب مع الله تعالی را یاد بگیریم (که در مواقف مخاطبه چگونه أدب به‌کار ببریم).

﴿فلا نَدَّعی ما نحن مُتَحَقِّقونَ بهِ و حاوُونَ علیهِ بالتَّقییدِ﴾

آن‌چه را که ما به حسب قابلیت اصلی خود واجدیم و به تقیید و تحدید داراییم، مطلق نگیریم و از محدودیت آن‌چه داریم غافل شویم.

﴿فَکیفَ أنْ نُطْلِقَ فی الدَعوی فَنَعُمَّ بِها ما لیسَ لَنا بِحالٍ و لا نحن منهُ علی عِلمٍ فَنَفْتَضِحَ؟﴾

چه رسد که ادعای اطلاق کنیم در حالی‌که آن ادعا، ادعاً به کمالاتی است که در هیچ حال برای ما نیست و ما از آن آگاهی نداریم، و بخواهیم آنها را تعمیم بدهیم تا رسوا بشویم.

﴿فهذا التَّعریفُ الْإلهیُّ مِمَّا أدَّبَ الْحَقُّ به عِبادَهُ الْأُدَباءَ الْأُمَناءَ الْخُلَفاءَ﴾

پس این تعریف الهی درباره ملائکه و آدم از اموری است که حق تعالی از آن طریق عبادِ اُدبای اُمنایِ خلفایش را تأدیب فرمود.

خداوندَ آنچه را که در رابطه‌ی برخورد ملائکه با آدم پیش آمد برای ما وصف نمود تا در محضر او آگاهانه وارد شویم و ادب مع‌الله را به ما آموزش داد تا ادعای متحقق‌شدن نکنیم در حالی‌که در محدودیت هستیم و تنها ذیل وجود انسان کامل می‌توانیم با حضرت حق، به معنای واقعی آن مرتبط شویم.

در مورد ملائکه می‌فرماید: ملائکه متوجه نشئه‌ی احاطه و جمع آدم نشدند و نیز به آن‌چه اقتضای حق است از عبادات ذاتی عمل نکردند. در حالی‌که هیچ‌کس از حق آگاهی نمی‌یابد مگر در آن حدّ که ذات آن فرد به او می‌دهد و چون ذات ملائکه مقام جمعیت آدم را نداشت متوجه مقامی که اسماء الهی در مقام آدم داشتند نبودند و لذا ملائکه حق را به اسماء خودشان تقدیس و تسبیح می‌کردند و نمی‌دانستند خدای را اسمائی است که علم آن‌ها به آن اسماء نمی‌رسد تا در آن حدّ خداوند را تسبیح و تقدیس کنند و همین عدم وقوف، بر آن‌ها غالب شد و بر اساس نشئه‌ی خود به خداوند خطاب کردند: «آیا کسی را خلیفه قرار می‌دهی که در زمین فساد کند؟» و این جز نزاع نیست و این عین آن چیزی است که از آن‌ها واقع شد و آن‌چه در حقِ آدم گفتند آن چیزی بود که آن‌ها با حق دیدند که حق را ناقص به حساب آوردند، اگر نشئه‌ی آن‌ها چنین اقتضا نمی‌کرد در مورد آدم چنین نمی‌گفتند و حال آن‌که ندانستند که نشئه‌ی آن‌ها جامع نیست. اگر محدودیت‌های خود را می‌شناختند از خطا مصون می‌ماندند در حالی‌که نه‌تنها ملائکه به آدم طعنه زدند حتی دعویِ تقدیس و تسبیح حق را اظهار کردند در حالی‌که چیزهایی در نزد آدم بود که ملائکه آن را نداشتند پس پروردگارشان را مثل آدم تسبیح و تقدیس نمی‌کردند ولی دعوی تقدیس و تسبیح حق داشتند.

﴿ثُمَّ نَرْجِعُ إلی الْحِکْمَةِ﴾

پس از حکایت ملائکه نسبت به آدم، برگردیم و رجوع کنیم به تقریر حکمت الهی در بیان ارتباط بین حق تعالی و عالم و اینکه انسان بر صورت حق آفریده شد.

﴿فَنَقولُ: اِعْلَمْ اَنَّ الأُمورَ الْکُلِّیَّة و إنْ لَمْ یَکُنْ لَها وجودٌ فی عَیْنِها فَهِیَ مَعقولَـةٌ مَعلومَـةٌ بِـلا شَک ٍفِی الذِّهْنِ فَهی باطِنَةٌ لا تَزولُ عَنِ الوجودِ الْعَینی﴾

پس گوییم: بدان که امور کلیه از قبیل حیات، علم، قدرت، اراده و غیر آن، گرچه وجودی عینیِ خارجی ندارند، ولی بدون شک معقول‌اند و برای ما در ذهن معلوم‌اند، پس آن‌ها به

صورت باطنی هستند و هرگز از وجود عینی جدا نیستند و ضمن وجودهای عینی، موجوداند و به عبارت دیگر آن امور کلی، معقول ثانی‌اند و در ضمنِ معقول اول خود را نشان می‌دهند و از این جهت می‌توان گفت: اسماء، وجود عینی ندارند، بلکه وجود بطونی دارند و در ضمنِ یک اثر ظاهر می‌شوند.

بعد از نظر به مقام جامعیت انسان کامل و تذکر نسبت به غفلت ملائکه از مقام جامعیت انسان، برمی‌گردد به ادامه‌ی حکمت آدمی تا نسبت حقیقت کلی و عین ثابته‌ی انسان کامل را با مراتب مادون خود تبیین کند. می‌گوید: امور کلی در ذهن، معلوم است و از وجود عینی جدا نیست و حکم و اثر آن در وجود عینی هست بلکه از جهتی وجود عینی، عین وجود کلی است. به این معنا که اعیان موجودات عینی، عین امور کلی‌شان هستند بدون آن‌که جدایی بین آن‌ها باشد با این تفاوت که حکم موجودات عینی بازگشت می‌کند به آن‌چه که حقایق این موجودات در بر دارند مثل نسبت علم به عالم، که علم، در حق قدیم است و در انسان از آن جهت که عین ثابته‌ی او با ایجاد خدا، حادث شده، آن علم حادث است و این اضافه‌ای که در حکم این حقیقت معقوله - یعنی علم - حاصل می‌شود به جهت تأثیر موصوف - یعنی انسان - است بر آن حقیقت و در رابطه با ارتباط بین معقولات و موجودات عینی که چگونه حکمِ علم برای موجود حادث با حکم علم برای موجود قدیم متفاوت می‌شود توجه شایانی را می‌طلبد که متوجه باشیم موجودِ حادث در عین آن‌که محکوم به علم می‌شود ولی علم با حادث‌بودن آن شخص که عالم شده، حادث می‌گردد.

﴿و لَهَا الْحُکمُ و الْأثَرُ فی کلِّ ما لهُ وجودٌ عِینیٌ﴾

و امور کلّی را که از جهت کلّیتشان معقول بودند و در خارج وجود نداشتند، حکم و اثر است در آن چه که برای او وجود عینی است و آن امور کلّی در وجود خارجی به حسب وجودشان و به حسب کمالات‌شان دارای اثرند.

﴿بَلْ هو عَیْنُها لا غیرُها أعْنی أعْیانَ الموجوداتِ الْعَیْنیَّةِ، و لَمْ تَزُلْ عن کَونِها معقولةً فی نفسها﴾

بلکه امور عینی عیناً همان امور معقول کلّی است، یعنی موجودات عینی، عین آن امور کلّی هستند.

زیرا حقیقت واحدی که حقیقت همه حقایق است، ذات الهی است و ذات حق به اعتبار تعینات آن ذات و تجلیات ذات در مراتب کثیر، متکثّر می‌شود و حقایق مختلف می‌گردد که

جوهر و عرض می‌شود. با این‌همه امور معقول کلّی زایل نمی‌شوند از وجودشان که در ذات خود معقول هستند.

﴿فَهی الظّاهِرةُ مِنْ حَیثُ أعیانِ الموجوداتِ کما هی الباطنةُ مِنْ حیثُ معقولیَّتِها﴾

پس اگر این امور کلی را از جهت معقول بودنشان فی نفسها بنگریم، از جهت معقولیت باطن‌اند، و همین امور کلی از حیث اعیان موجودات، ظاهرند.

﴿فَاسْتِنادُ کُلِّ موجودٍ عَیْنی لِهذهِ الأمورِ الْکُلّیّةِ التی لا یُمکِنُ رَفْعُها عنِ العقلِ، و لا یُمکِنُ وجودُها فی العینِ وجوداً تَزولُ به عَنْ أنْ تکونَ معقولةً﴾

و چون دانستیم که موجودات عینی، تعیّن و تکثّرشان به این صفات یعنی به این امور کلی است پس هر موجود عینی به این امورِ کلی مستند باشد، امورِ کلّی که رفع و جدایی آن‌ها از عقل، ممکن نیست و نیز ممکن نیست انفکاک وجودِ امور کلّی از امور عینی، وجودی که زایل شوند از معقولیت.

﴿سَواءٌ کانَ ذلکَ الموجودُ العیْنی مُوَقَّتاً أو غیر موقتٍ، إذْ نِسبَةُ المُوَقَّتِ و غیر الموقت إلی هذا الأمرِ الکُلّی الْمعقولِ نِسبةٌ واحدةٌ﴾

چه آن موجود عینی موقت باشد یا غیر موقت. (یعنی چه زمانی باشد، چون مخلوقات یا غیر مقترن به زمان باشد مثل فرشتگان) نسبت موقت و غیر موقت به این امر کلی معقول، یک نسبت واحدی است. (از آن جهت که مخلوق زمانیِ موقت هم حیّ است، و مجردات فوق زمان و زمانی هم حیّ‌اند).

﴿غَیْرَ أنَّ هذا الأمْرَ الکُلّیّ یَرْجِعُ إلیهِ حُکْمٌ مِنَ الموجوداتِ العینیّةِ بِحَسَبِ ما تَطْلُبُهُ حقائقُ تلک الموجوداتِ العینیة﴾

جز این‌که حکم موجودات عینی به این امر کلی بازگشت می‌کند به حسب آن‌چه که حقایقِ این موجودات عینی طالب‌اند.

غرض بیان ارتباط موجودات است به امور کلی و کیفیت تأثیر این امور کلی در آن موجودات که اینها حقایقِ لازمه طبایع موجود در خارج‌اند. «غیر اَنّ هذا» تأکید نکته‌ی قبلی است و نه استثناء از آن.

﴿کَنِسْبَةِ الْعِلْمِ إلی العالِمِ، و الحیاة إلی الحیِّ، فالحیاةُ حقیقةٌ معقولةٌ و العلمُ حقیقةٌ معقولةٌ مُتمیّزةٌ عن الحیاة. کَما أنَّ الحیاةَ متمیّزةٌ عنهُ. ثُمَّ نَقولُ فی الحقِّ تعالی إنّ له حیاةً و علماً فهو الحیُّ العالِمُ و نقولُ فی الْمَلَکِ إنّ لهُ حیاةً و علماً فهو الحیُّ العالِمُ و نقولَ فی الإنسانِ إنّ له

حیاةً و علماً فهو الحیُّ العالمُ، و حقیقةُ العِلْمِ واحدةٌ، و حقیقةُ الحیاةِ واحدةٌ، و نسبَتُهما إلی الحیِّ و العالِمِ نسبةٌ واحدةٌ﴾

مثل نسبت علم به عالم و نسبت حیات به حیّ. پس حیات، حقیقت معقول کلی است و علم، حقیقت معقول کلی است که از حیات متمیز است. چنانچه حیات از علم متمیز است (چون هر موجود عینی به حسب حقیقت خود آن امور کلی را طلب می‌کند) بنا بر این در باره حق تعالی گوییم که او را علم و حیات است پس حق تعالی «هو الحَیّ العالِم» هم چنین در باره ملک گوییم که او را حیات و علم است پس «هو الحَیّ العالِم» و حقیقت علم در همه یکی است و حقیقت حیات در همه یکی است و نسبتشان به حیّ و عالم نیز به یک نسبت است.

با توجه به نکته فوق می‌گوید:

﴿و نَقولُ فِی عِلمِ الْحَقِّ إنَّهُ قدیمٌ، و فی عِلمِ الْإنسانِ إنَّهُ مُحْدَثٌ. فَانْظُرْ ما أحْدَثَتْهُ الْإضافَةُ مِنَ الْحُکمِ فی هذهِ الْحَقیقة الْمَعقولة﴾

در علم حق می‌گوییم: این علم قدیم است و در علم انسان می‌گوییم: این علم مُحدَث است. بنگر که عروض اضافه در این حقیقتِ معقول چه اختلاف حکمی احداث کرده است. به طوری که علم در یک‌جا به استناد آن‌که به خدا نسبت می‌دهیم، قدیم و به استناد آن که به انسان نسبت می‌دهیم حادث است. یعنی بالاخره آن استناد کار خود را می‌کند و موجودات عینی در حادث‌کردن آن اسماء نقش دارند.

﴿و انْظُرْ إلی هذا الْارتباطِ بَیْنَ المعقولاتِ و الموجوداتِ العینیة، فکما حَکَمَ الْعِلْمُ علی مَنْ قامَ به أنْ یُقالَ فیهِ إنّهُ عالمٌ، حَکَمَ الْموصوفُ به علی الْعِلْمِ بِأنَّهُ حادثٌ فی حقِّ الْحادثِ، قدیمٌ فی حقِّ الْقَدیمِ، فَصارَ کُلُّ واحدٍ مَحکوماً به و محکوماً علیه﴾

بنگر به این ارتباط که بین آن امور معقولِ کلیِ غیبی و بین موجودات خارجیِ عینی واقع است که چنان‌چه حکمِ آن کسی که علم، قائم به اوست می‌گفتیم که او عالم است، همچنین حال برای خود علم حکم و وصف می‌آوریم که قدیم یا مُحدَث است پس هر یک از امر عینی و وجود عینی، هم «محکومٌ به» است و هم «محکومٌ علیه».[۲۱]

---

۲۱ – «محکومٌ به» را بگیرید حاکم و «محکومٌ علیه» را بگیرید آن‌که حکم بر سرش آمد و حکم بر آن رانده شده به این معنا که یک صفت هم حاکم می‌شود و هم محکوم.

پس نباید بگوییم حق ارتباطی با خلق ندارد، در حالی که ملاحظه کردید اسماء الهی چگونه با خلق ارتباط داشتند در حدّی که مثلاً علم که در ذات خود قدیم است چگونـه در ارتبـاط بـا مخلوق حادث می‌شود و این ارتباط در نسبت خدا با مخلوقات نیز پیش می‌آید.

﴿و معلومٌ أنَّ هذهِ الأمورَ الکُلّیَّةَ و إنْ کانتْ معقولةً فإنّها معدومةُ الْعَیْنِ موجودةُ الحُکْمِ، کما هی محکومٌ علیها إذا نُسِبَتْ إلی الموجودِ الْعَیْنی. فَتَقْبَلُ الْحُکْمَ فِی الْأعیانِ الموجودة و لا تَقْبَـلُ التَّفصیلَ و لا التَّجزّیَ فَاِنَّ ذلک محالٌ علیها، فإنّها بذاتها فی کلٍّ موصوفٍ بِها کَالْإنـسانیةِ فـی کلِّ شخصٍ شخصٌ مِنْ هذا النَوْعِ الْخاصِ لَمْ تَتَفَصَّلْ و لَمْ تَتَعَـدَّدْ بِتَعَـدُّدِ الْاَشـخاصِ و لا بَرَحَـتْ معقولةً﴾

این امور کلی اگرچه معقول است و معدومـةُ الْعَـیْن در خـارج، ولـی در خـارج حکـم آن موجود است، همچنان که آن امورِ کلی «محکومٌ علیها» هستند وقتی به موجود عینی نسبت داده شود – که اگر وجود عینی حادث است، این امور کلی هم حادث است و اگر قدیم، آن‌ها نیز قدیم‌اند- پـس از یک طرف قبول می کند حکمِ کلی را در اعیان، و از طرف دیگر آن کلی مثل حیات، قبـول تفصیل و تجزی نمی کند که مثلاً حیات یا علم تکه‌تکه شود، چون امور کلی بسیط هستند و امر بسیط تجزیه‌پذیر نیست و اگر مثلاً حیات در اعیان موجودات تقسیم شود در واقع حیات به میان نیامد. پس حقیقت این است که امور کلی در ذات حق در هر موصوفی به آن موصوف موجود است. مثل انسانیت که در هر شخصی از نوع انسانی هست و انسانیت به تعداد اشـخاص، متعـدد نمی‌شود و آن اسماء و یا امور کلی همواره به صورت معقول در آن‌ها موجوداند و همـه دارای حقیقت انسانیت هستند.

آن‌چه در فوق گفته شد اشاره به آن است که چگونه ذات واجـب در همـه‌ی عـالم جریـان دارد بدون تَجَزّی و تکثّر.

﴿و إذا کانَ الارتباطُ بَیْنَ مَنْ لهُ وجودٌ عینیٌّ و بینَ مَنْ لیس لهُ وجودٌ عینیٌّ قدْ ثَبَتَ، و هـی نِسَبٌ عَدَمیّةٌ، فارتباطُ الموجوداتِ بعضُها ببعض أقرب أنْ یُعْقَلَ لِأنّهُ علی کلِّ حال بینها جامعٌ- و هو الوجودُ العِینیّ- و هُناکَ فما ثَمَّ جامعٌ[22] و قدْ وُجِدَ الارتباطُ بِعَدَمِ الْجامعِ فَبِالْجامعِ أقـوی و أحقُّ﴾

---

۲۲ – آن‌جا جامع نیست، یعنی بین امور عدمی و بین وجود خارجی.

وقتی ارتباط میان چیزی که برای او وجود عینی هست (یعنی حقایق خارجی) و میان آن چیزهایی که برای آن‌ها وجود عینی نیست - یعنی حقایق معقول مثل حیات و علم و قدرت - ثابت شد، با آن‌که آن امور کلی یعنی حقایق معقول نسبت‌های عدمی هستند. - چون آن امور کلی صفاتی هستند که در خارج عین نداشتند و معروضات آنها که موجودات عینی بودند در خارج متحقق بودند- پس ارتباط موجودات عینی با یکدیگر نزدیک‌تر و معقول‌تر است -آن دو وجود یعنی وجود حق و وجود عالم- زیرا بین آن‌ها جامعی است که آن جامع وجود عینی است و در آن جا یعنی بین امور عدمی که آن حقایق معقول بودند و بین موجودات خارجی، جامع نیست. (زیرا یک سلسله ذهنی‌اند، و یک سلسله خارجی.) با وجود این یعنی با نبود جامع، ارتباط بین این دو سلسله محفوظ است. پس در آن جایی که بین‌شان جامع هست، یعنی موجودات عینیِ خارجی، ارتباط اقوی و احقّ نسبت به حضرت دارند و مطابق وحدت شخصی وجود، حق است که در آن‌ها سریان دارد و همه صورت حق خواهند بود، یعنی دارای صفات حق‌اند و عالَم از حق جدا نیست. زیرا وقتی نِسَبِ عدمی این اندازه در اعیان حاضرند، آیا حق در عالم حاضر نیست و عالم بر صورت حق نمی‌باشد؟ و وقتی آدم مظهر همه‌ی اسماء الهی است جز آن است که بر صورت رحمان خلق شده؟

﴿و لا شکَّ أنَّ الْمُحْدَثَ قدْ ثَبَتَ حُدوثُهُ و افْتِقارُهُ إلی مُحْدِثٍ أحْدَثَهُ لِإمْكانِهِ لِنَفْسِهِ. فوُجودُهُ مِنْ غیرِه، فهو مُرتبطٌ به ارتباطَ اِفْتِقار. و لا بُدَّ أنْ يَكونَ الْمُسْتَنَدُ إليهِ واجبَ الوجودِ لِذاتهِ غَنِيّاً فی وجوده بِنفسهِ غیرَ مُفْتَقرٍ، و هو الَّذی أعْطَی الوجودَ بِذاتهِ لِهذا الْحادثِ فَانْتَسَبَ اِليهِ﴾

شک نیست که مُحدَث حدوثش ثابت است و افتقار و احتیاجش به مُحدِث که احداثش کند یعنی ایجادش کند، زیرا مُحدَث بنفسه ممکن است (و ممکن چون بخواهد از استوای بین وجود و عدم به وجود قدم گذارد، احتیاج به غیر دارد.) پس وجودِ آن از غیر آن است. پس مُحدَث مرتبط به مُحدِثش می‌باشد، به ارتباط افتقاری، و ضرورتاً می‌بایستی محدِث یعنی موجِد، واجب الوجود لذاته باشد که در وجودش بنفسه غنی است و غیر مفتقر و آن کسی است که وجود را مستقلاً بذاته به این حادث عطا فرمود پس این حادث به واجب انتساب دارد.

﴿و لَمَّا اِقْتَضاهُ لِذاتهِ كانَ واجباً به﴾

و چون واجب لذاته اقتضای وجود حادث را دارد، از آن جهت که حادث همان تجلی ذات واجب است که در موجودات ساری است، پس حادث به آن ذات، واجب است، به همان معنا که ممکن الوجود بالذات، واجب الوجود بالغیر است.

﴿و لمّا کانَ اِستنادُهُ إلی مَنْ ظَهَرَ عنهُ لِذاتهِ، اِقْتضی أنْ یکونَ علی صورتهِ فیما یُنْسَبُ إلیهِ مِنْ کُلِّ شیءٍ مِنْ اِسم و صفة ما عَدَا الوُجوب الذاتیَّ فإنَّ ذلکَ لا یَصِحُّ لِلحادثِ و إنْ کانَ واجبَ الوجودِ و لکنَّ وجوبَهُ بغیره لا بنفسه﴾

و چون استناد حادث به کسی است که از او لذاته ظاهر شد (به حکم سنخیت بین محدِث و محدَث و اصل و فرع) اقتضای این استناد این است که حادث بر صورت کسی باشد که به آن نسبت داده شده، در تمام آن چه که به اصل نسبت داده می‌شود، چه اسم باشد چه صفت، جز وجوب ذاتی. زیرا این معنی که وجوب ذاتی است، برای حادث صحیح نیست برای اینکه حادث، واجب بالغیر است نه واجب بالذات. اگر چه حادث، واجب الوجود است و لکن وجوبش به غیر است نه به نفسش، تا وجوب ذاتی بر او صادق آید و تصور شود این مخلوق، همان واجب الوجود است.

﴿ثُمَّ لِیُعْلَمْ أنّه لمّا کان الأمرُ علی ما قُلناهُ مِنْ ظهورهِ بصورتهِ، أحالَنا تعالی فی الْعِلْمِ به علی النَّظَرِ فی الحادثِ و ذَکَرَ أنّه تعالی أرانا آیاته فیه﴾

حال که معلوم شد امر این طور است که ما گفتیم، حادث به صورت حق است، خدای تعالی ما را احاله داد در علم به خودش بر نظر در حادث و خدای سبحان ذکر کرده که نشان دهد به ما آیاتش را در آن حادث. چنان‌که پیامبرش فرمود: «مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ» و خود حضرت حق فرمود که آیاتش را به ما در حادث ارائه داده است به همان معنایی که فرمود: «سَنُرِیهِمْ آیاتِنا[۲۳] فی الْآفاقِ وَ فی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُ» به زودی به آن‌ها می‌نمایانیم اشارات وجودی خود را در آفاق و در جان‌هایشان، که اوست که حق است و واقعی است. و چون آفاق، تفصیل مرتبه‌ی انسان است و در وجود عینی مقدم است بر انسان، آن را ابتدا آورد.(فصلت/ ۵۳) و در جای دیگر فرمود: «وَ فی أَنْفُسِکُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ» او در نزد خود شما است، آیا نمی‌نگرید (ذاریات/ ۲۱).

﴿فَاسْتَدْلَلْنا بِنا علیه. فما وَصَفْناهُ بِوَصفٍ إلّا کنّا نحن ذلکَ الْوصفَ﴾

---

۲۳ - آیت آن چیزی است که حقیقتش اشاره است.

پس ما به خودمان بر او استدلال كرديم. (يعنی خودمان را دليل شناسايی او قرار داديم. كه از اثر به مؤثر راه يافتيم.) پس حق تعالی را به هيچ وصفی وصف نكرديم مگر اين كه خودمان همان وصف هستيم.

﴿إلّا الوجوبَ الذاتیّ الخاصَّ﴾

جز وجوب ذاتی كه خاص حقّ است.

﴿فلمّا عَلِمْناهُ بنا و مِنّا نَسَبْنا إليه كلَّ ما نَسَبْناهُ إلينا، و بذلک وَرَدَتِ الْاخبار الإلهية علی أَلْسِنَةِ التَّراجِمِ إلينا﴾

پس چون خدا را به خودمان و از طريق خودمان شناختيم، از شناخت خودمان نسبت داديم به او آن چه را كه به خود نسبت داديم -به اعتبار حضور حق در موطن خاص- و به اين بيان و نكته اخبار الهی به زبان تراجم انبيا و اوليا بر ما وارد شده است. مثل «فَخَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ».

﴿فَوَصَفَ نفسهُ لَنا بِنا: فإذا شَهِدْناهُ شَهِدْنا نُفوسَنا﴾

پس حق تعالی خويشتن را برای ما، وصف فرمود به واسطه و كمك صفات خودمان، پس چون او را بنگريم خودمان را ديده‌ايم. چون ذات ما عين ذات اوست و مغايرتی بين آن‌ها نيست مگر به تعيّن و اطلاق. ما خود را در تعيّن ثانی در او می‌نگريم زيرا او آينه‌ی ذات ما است.

﴿و إذا شَهِدَنا شَهِدَ نَفسه﴾

و چون حق ما را بنگرد در واقع خود را يعنی ذات متعيّن خود را ديده، و يا بگو خويشتن را در ما می‌بيند زيرا كه ما مرآت ذات و صفات اوييم.

﴿و لا نَشُکُّ أنّا كثيرونَ بِالشَّخصِ و النَّوعِ، و أنّا و إنْ كُنّا علی حقيقة واحدة تَجْمَعُنا، فَنَعْلَمُ قَطعاً أنَّ ثَمَّةَ فارقاً به تَمَيَّزت الأشخاصُ بَعْضُها عن بعض، و لولا ذلکَ ما كانَتْ الْكثرةُ فی الواحدِ. فكذلک اَيْضاً و إن وَصَفْنا بما وَصَفَ نفسَهُ مِنْ جَميعِ الوجوهِ فَلا بُدَّ مِنْ فارق و ليسَ إلّا اِفْتِقارنا إليه فی الوجودِ و تَوَقُّفُ وجودِنا عليه لِإمكانِنا و غَناهُ عن مثل ما افتقرنا إليه. فبهذا صَحَّ لهُ الْأَزَلُ و الْقِدَمُ الّذی اِنْتَفَتْ عنهُ الأوَّليَّةُ الّتی لها اِفتتاحُ الوجودِ عَنْ عدم، فلا تُنْسَبُ إليه الأوّليّة مع كونهِ الأوَّلَ و لِهذا قيلَ فيهِ الآخرُ. فلو كانتْ أوّليّتُهُ أوّليّةَ وجودِ التَّقْييدِ لَمْ يَصِحَّ أنْ يكونَ الآخرُ لِلْمقيّدِ، لأنّه لا آخرِ لِلْمُمْكنِ، لِأنَّ الممكناتِ غيرُ مُتَناهِيَّة فلا آخِرَ لَها و إنّما كانَ آخِراً لِرُجوعِ الْأمرِ كُلِّهِ إليه بعْدَ نِسْبَةِ ذلک إلينا، فهو الآخِرُ فی عَيْنِ أوّليّتهِ، و الأوَّلُ فی عينِ آخريّتهِ﴾

و هیچ شک نداریم که ما اهل عالم به شخص و نوع کثیریم و اگر چه ما بر حقیقت واحدی هستیم که جامع ما است، و به قطع می‌دانیم که فارق و ممیّزی است که اشخاص از یکدیگر جدا شده و تمیّز یافته‌اند و اگر این فارق نمی‌بود، کثرت در واحد حاصل نمی‌شد. همچنین اگر چه حق وصفمان فرمود به آن چه که خویشتن را بدان‌ها وصف فرمود از تمام وجوه که می‌فرماید من عالم هستم شما هم عالِم هستید، باز ناچار از بودن فارقی است و آن فارق نیست مگر افتقار ما در وجود به او و توقف وجود ما بر او، زیرا ما ممکن هستیم و او غنی است از آن چه که ما بدان محتاجیم. پس از این جهت -که بحث افتقار ما به میان آمد- برای او صحیح است أزل و قِدَم ذاتی و اوّلیّتی که افتتاح وجود از عدم باشد از او منتفی است.[۲۴] پس اوّلیّت به این معنی به او نسبت داده نمی‌شود با اینکه اول است و از این جهت درباره او آخر گفته شد پس اگر اوّلیّت او اوّلیّت وجود تقیید باشد، صحیح نیست که آن را آخر دانست یعنی آخرِ مقیّد، زیرا برای ممکن، آخر نیست تا خدا پایان آن‌ها شود، برای این‌که ممکنات غیر متناهی‌اند، پس آخر برای او نیست و حق تعالی را از این جهت آخر می‌گوییم که بازگشت کل امر به اوست، پس از آن‌که نسبت دادیم آن امر را به خود -در حالی‌که همه در حق فانی‌اند مثل فناء قطره در دریا که دریا می‌ماند.-[۲۵] پس او آخر است در حین اوّلیّتش و اول است فی عین آخریتش. اوّلیّت او که مبتنی بر قِدَمِ ذاتی او باشد، با آخریت او می‌سازد و آن اوّلیّت اطلاقی است به شرطی که آخریت او آخریت تقیّدی در نظر گرفته نشود.

﴿ثُمَّ لِیُعْلَمْ أنَّ الْحَقَّ وَصَفَ نفسَهُ بأنَّهُ ظاهرٌ و باطنٌ، فأوْجَدَ الْعالَمَ عالَمَ غیبٍ و شهادةٍ لِنُدْرِکَ الْباطِنَ بِغَیْبِنا و الظّاهِرَ بِشَهادَتِنا﴾

در راستای ارتباط حق با عالم می‌فرماید: سپس باید دانسته شود که حق تعالی ذاتش را به «ظاهر» و «باطن» وصف فرموده است. پس بنا بر این عالم را -چه عالم انسانی و چه عالم کبیر که صورت انسانیه تفصیلی است- یعنی عالم غیب و شهادت را آفرید تا به غیب‌مان باطن را ادراک کنیم و به شهادت‌مان ظاهر را. باطن عالم، عالم جبروت و ملکوت است که با روح و قلب خود درک می‌کنیم و عالم ظاهر را با بدن و قوای پنج‌گانه‌ی آن درک می‌کنیم. با روح و قلب عملاً

---

۲۴ - اوّلیت او مبتنی بر قِدَم ذاتی اوست و بدین لحاظ هم اکنون هم اول است زیرا اولی است بلا ثانی و کان اللّه و لم یکن معه شیئ، و الآن کما کان.

۲۵ - تعیّن قطره در دریا فانی می‌شود و نه وجود آن و تعیّن مخلوق در وحدت ذاتی یا احدیت ذاتی، فانی است مثل رجوع ملائکة اللّه به سوی خدا.

اسمای الهی را درک می‌کنیم یا بگو با غیب خود که همان اعیان ثابته‌ی ما است، اسماء الهی را درک می‌کنیم و ظاهر حق را که مظاهر اسماء الهی و مظاهر عقول است با ظاهر خود و با شهادت خود درک می‌کنیم.

﴿و وَصَفَ نفسَهُ بِالرِّضا و الْغَضَب﴾

و حق تعالی خویشتن را به رضا و غضب وصْف فرمود. که فرمود: «رَضِیَ الله عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ»(مائده/۱۱۹) و فرمود: «سَبَقَت رَحْمَتی غَضَبی» پس رضا و غضب را در عالم مظهر داد.

﴿فأوجد الْعالَمَ ذا خَوْفٍ و رَجاءٍ فَنَخافُ غَضَبَهُ و نَرْجوُ رِضاهُ﴾

و عالم را -یعنی عالم انسانی را- صاحب خوف و رجاء آفرید که از غضبش بیم داریم و از رضایش امید. (یعنی از غضب، خوف آمد و از رضا، رجاء). که باز حکایت از ارتباط حق با خلق دارد که خوف و رجائی که در ما هست در خدا هم هست.[۲۶] البته لازمه رضای الهی، رجاء به حق است و لازمه‌ی غضب، خوف از خدا است و از این جهت در متن فوق لازمِ رضا و غضب که خوف و رجاء است آورده شد، زیرا اگر در خدا صفت رضا هست، صورت آن در انسان همان رجاء می‌باشد و اگر در حق صفت غضب هست، صورت آن در انسان همان خوف است.

﴿و وَصَفَ نفسَهُ بِأَنَّهُ جَميلٌ و ذو جلالٍ فَأَوجَدَنا عَلَی هَيْبَةٍ وَ أُنْسٍ، و هکذا جميعُ ما يُنْسَبُ إليهِ تعالی و يُسَمَّی به.﴾

و نیز حق تعالی خود را به جمیل و ذو جلال وصف فرمود. -در سوره‌ی الرّحمن داریم: «ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ» که اسماء جلالی از ذوالجلال و جمالی از اکرام مستفاد است.- پس ما را بر هیبت و انس آفرید -هیبت از جلال حق و اُنس از جمال او- و هم‌چنین است در جمیع اسماء و صفات متقابلی که حق به خود نسبت داد و به آن اسماء و صفات نامیده شد. هر اسمی که از آن لطف می‌بارد از صفات و اسماء جمالی است، حتی اسم علیم که یک نوع اُنس با خدا را برای انسان همراه دارد و هر اسمی که حاکی از عظمت و شکوه حق است از اسم جلال اوست، حتی اسم «سِتر» که حکایت از ناپیدایی حق دارد و رازگونه‌بودن او که در دل آن هیبت خوابیده و علوّ پروردگار را در سالک پدید می آورد و با حیرتی خاص همراه است.

---

۲۶ - خوب است که با توجه به چنین نکاتی علاوه بر آن‌که متوجه‌ی ارتباط بین حق و خلق می‌شویم متوجه‌ی «خلق الانسانَ علی صورته» نیز باشیم که به چه معنا خداوند آدم را به صورت خود آفرید.

﴿فَعَبَّرَ عَنْ هاتین الصفتین بالیَدینِ اللَّتیَن تَوَجَّهتا منه علی خلقِ الإنسانِ الکاملِ لِکَونِهِ الْجامعَ لِحَقائِقِ الْعالَمِ و مُفرَداتِهِ﴾

و حق جلّ و علا از این دو صفت جمالی و جلالی در قرآن شریف تعبیر به «یَدَیْن» فرمود[۲۷] و با آن دو صفت، حق «جلّ و علا» بر خلق انسانِ کامل توجه فرموده. یعنی آن دو صفت کار دو دست را در انسان که کون جامع است، می‌کنند. زیرا انسان، جامع حقایق عالم و مفرداتش[۲۸] می‌باشد و از این رو خدای سبحان از هر دو دستش استفاده می‌کند.

﴿فَالْعالم شهادةٌ و الخَلیفةُ غَیْبٌ و لهذا یُحْجَبُ السُّلطانُ﴾

پس عالم، شهادت و ظاهر است و خلیفه، غیب و باطن و سرّ است و به این جهت پادشاه حاجب دارد و پنهان است به همان معنایی که مدبّر پنهان است و خلق آشکار. خلیفة اللّه مظهر کامل حقیقت انسان است که آن حقیقت، غیب است. بر همین مبنا خلیفة اللّه هم غیب است ولو آن‌که بدن عنصری‌اش ظاهر است ولی هویت آن غیب است تا آن حدّ که می‌توان گفت خلیفه، غیب است و ارواح که در پی آن می‌آیند از جمله عقل اول، شهادت به حساب آید و همه، مظاهر خلیفه هستند و اولین مظهر خلیفة اللّه، عقل اول است و این‌که فرمود: «اَوّلُ ما خَلَقَ اللّه نوری» حضرت خواستند متذکر شوند اولین چیزی که خداوند خلق کرد نور من بود در مرتبه‌ی عقل که عقل اول اولین موجودی است که در عالم ارواح ظاهر شد و جلوه‌ی خلیفة اللّه در عالم ارواح است و بدین لحاظ عقل اول مربوط به خلیفة اللّه می‌شود و خلیفة اللّه ربّ او می‌شود، و در این رابطه عقل اول و مادون عقل اول با قطب بیعت می‌کند و محی‌الدین در باب ۳۳۶ فتوحات این را می‌گوید و در کتاب «مبایعة القطب» می‌گوید کیفیت این بیعت را شهود کرده است.

﴿و وَصَفَ الحقُّ نفسَهُ بالْحُجُبِ الظُّلمانیّةِ و هِیَ الأجسامُ الطَّبیعیَةُ، و النّوریَّة و هیَ الأرواحُ اللَّطیفَةُ، فَالْعالَمُ بینَ لطیفٍ و کثیفٍ﴾

---

۲۷ – در سوره‌ی صاد آیه‌ی ۷۵ می‌فرماید: «قالَ یا إِبْلیسُ ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ أَسْتَکْبَرْتَ أَمْ کُنْتَ مِنَ الْعالینَ»

۲۸ – مفرداتِ حقایق عالم همان تک‌تک موجودات خارجیه می‌باشند و چون عین ثابته‌ی انسان همه‌ی اعیان را در خود دارد، جامع حقایق عالم است.

حق تعالی خویشتن را به حجب ظلمانی و حجب نورانی وصف فرمود که حجب ظلمانی أجسام طبیعی‌اند و حجب نوری أرواح لطیف. پس عالم بین لطیف و کثیف است.[۲۹] عالم ارواح و عالم مجردات در عین آن‌که برای حق حجاب‌اند، حجاب آن‌ها نوری است برعکس اجسام طبیعی که حجاب ظلمانی‌اند. و در روایت رسول خدا ﷺ داریم: «إِنَ لِلّهِ سَبْعِینَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ و ظُلْمَة لو کشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهی إلیه بصره من خلقه»[۳۰] برای خداوند هفتادهزار حجاب از نور و ظلمت هست که اگر آن حجاب‌ها کنار رود سبحات وجه او، آتش می‌زند هر آن‌چه نهایت بصر حق به آن می‌رسد - چون تمام خلق را می‌بیند همه آتش می‌گیرند- به آن جهت بعضی از حجاب‌ها نوری است که در عین حجاب‌بودن، سالك را به حقیقت می‌رساند و آینه‌ی ظهور جمال حق‌اند. مثل عقل اول و ملکوت عالم که شبیه شعاع خورشیدند برای خورشید، که در عین حجاب‌بودن، نمایاندن خورشیدند.

﴿و هو عَیْنُ الْحِجابِ علی نفسِهِ﴾

و عالم عین حجاب بر نفس خود است. و به نَفْسِ این تعیّن از حق متمایز شد، زیرا حق مطلق است و خلق مقیّد.

﴿فلا یُدرِکُ الْحَقَّ إدراکَهُ نفسَهُ﴾

پس عالم چون عین حجاب بر نفس خود است، ادراك نمی‌کند حق تعالی را آن‌طور که ادراك می‌کند خودش را. زیرا خود را ذوقاً و وجداناً در همان محدوده‌ی وجودش می‌یابد و بدین لحاظ وجودش نحوه‌ای از حجاب برایش نسبت به حق در میان خواهد بود ولی حق را آن‌طور که حق، خود را می‌یابد، نمی‌یابیم.

﴿فلا یَزالُ فی حِجابٍ لا یُرْفَع مَعَ عِلمِهِ بِأَنَّهُ مُتَمَیِّزٌ عن موجده بافتقاره إِلَیْه﴾

---

۲۹ – در روایات داریم که: «لَیْسَ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَیْرُ خَلْقِهِ» بین حضرت حق و خلقش حجابی جز همان مخلوقات نیست. همچنان‌که در وصف حضرت حق داریم: «یا باطناً فی ظهوره و ظاهراً فی بطونه» زیرا نفس تجلی، تقیّدی از آن حقیقت اطلاقی است و به نفس ظهورش در حجاب رفت، پس نفس تعیّن، حجاب است و هر اندازه انسان از تعیّنات خود بگذرد قرب او بیشتر محقق می‌شود زیرا تعلقات خود را نسبت به حق رها کرده است.

۳۰ – بحار الأنوار،ج۷۳، ص: ۳۱

پس با این حساب عالم همیشه در حجاب است در عین آن‌که عالم بـه حـق موجـود اسـت. زیرا می‌داند از مُوجد خود متمیز است. چون به مُوجِد مفتقر است.

﴿و لکن لا حَظَّ له فی الوجوبِ الذاتی الذی لوجودِ الحقّ﴾

لکن با این‌که عالم به حق است و به صفات حق متصف است، چون مفتقر به حق و متصف به امکان است، برای او حظّ علمِ وجوب ذاتی که برای وجود حق است، نیست هرچند به علـم حصولی می‌فهمد که او وجوب ذاتی دارد، ولی نه به نحو وجودی و شهودی.

﴿فلا یُدْرِکُهُ أبداً. فلا یَزالُ الحقُّ مِنْ هذهِ الْحیثیّة غَیْرَ معلومٍ عِلْمَ ذوقٍ و شهودٍ، لِأنَّهُ لا قَـدَمَ لِلْحادِثِ فی ذلک﴾

پس ابداً عالَم، حق را ادراک نمی‌کند و همواره حق تعالی از جهت وجـوب ذاتـی بـه علـم ذوقی و شهودی برای کسی معلوم نیست چون حادث را در آن راه نیـست، زیـرا حـادث، قِـدَم ذاتی ندارد تا به علم ذوقی و وجدانی و شهودی وجوب ذاتی را ادراک کند.

از آن‌چه گذشت به این نتیجه رسیدیم که همه‌ی عالم «مخلوقٌ علی صُورته» است و آدم نیز «مخلوقٌ علی صُورته» است با این تفاوت که آدم به طور کامل بر صورت حق خلـق شـده و از این جهت استناد آن به حق بیشتر است ولی در هر حال چون همه‌ی عالم بر صورت حق آفریده شده، هرکس خواست حق را بنگرد به صورت آن‌که عالَمِ حادث است بایـد بنگـرد بـه همـان معنایی که فرمود: «اَحالنا تعالی فی العلم به علی النظر فی الحادث» پس خدای تعالی ما را حواله داده در علم به خودش بر نظرکردن به حادث و با طرح استثناءکردن وجـوب ذاتـی بـرای حـق عملاً تنزیه را نیز به میان آورد ولی راه رسیدن به حق بر مبنای «مخلـوقٌ علـی صـورته»بـودنِ مـا است که وزان حق باشیم تا بتوانیم حق را درک کنیم. مثل آن‌که با غیب و شهادتِ خود، غیب و شهادتِ حق را درک می‌کنیم، ولی با توجـه بـه حجـب ظلمـانی و نـورانی کـه حـق دارد آن ادراک و وصول محدود است زیرا ما خود، حجاب خـود هـستیم. در ایـن رابطـه قـبلاً فرمـود: «فَاسْتَدَلَلْنا بنا علیه. فما وَصَفناهُ بِوَصفٍ إلاّ کُنّا نحن ذلک الوصف». پس ما از طریـق خودمـان - به عنوان ممکن‌الوجود که با وجود حق موجود شده - که از جهت صفت و اسم، ظهور او هستیم، بر او استدلال می‌کنیم و هیچ وصفی از او نمی‌کنیم مگر آن‌که ما همان وصـف هـستیم مگـر وصـف وجوب ذاتی. پس چون حق را به خود شناختیم از طریق خودمان به او نـسبت دادیـم آن‌چـه را که به خودمان نسبت دادیم. و انبیاء و اولیاء نیز از همین طریق از خدا خبر دادند و مثلاً فرمودند:

«إنّ الله خلق آدم علی صورته» و يا در حديث قدسی حضرت حق مـی‌فرمايـد: «مرضْـتُ فَلَـم تَعُدْنی» يعنی آنچه در بنده‌ی او واقع می‌شود را وصف خود می‌داند.

در راستای حضور اسماء و صـفات او در مخلوقـات و تجلـی صـورت اسـماء و صـفات در انسان می‌فرمايـد: «فَوَصَفَ نَفْسَه لَنا بنا. فَإذا شَـهِدْناهُ شَـهِدْنا نُفُوسَـنا وَ إذا شَـهِدَنا شَـهِدَ نفـسه» خداوند خود را از طريق ما برای ما وصف نمود، پس چون به او نظر کرديم به خود نظر نموديم و او نيز چون به ما نظر کرد به خود نظر نمود.

در رابطه با موضوع فوق نحوه‌ای از حضرت کثرت در وحدت پيش آمده، به طوری که مـا در عين کثيربودن در شخص و نوع، از جهت حقيقت انسانی کـه حـضرت حـق در مـا خـود را می‌نگرد، واحد هستيم و هرچند فارق و مميزی بين ما و او هست و آن فارق همان افتقـار مـا در وجود است به خداوند. و از اين جهت او ازلی و قديم است بدون آن‌که بـرای او اوليتـی باشـد که او بعد از نبودن، بود شده باشد. در عين آن‌که او اول و آخر است ولی نه اوليت و آخريتـی که به معنای محدودبودن باشد برای او مثل آنچه برای ممکن‌الوجود هست. او آخر است به آن معنا که همه‌ی امور به او رجوع دارد. پس او اول است در عين آخريت و آخـر اسـت در عـين اوليت. مثل اوليت و آخريت دريا نسبت به حباب يا امواج که اول شما دريـا را مـی‌بينيـد، آخـر هم دريا را می‌بينيد و نظر شما به موج آنچنان نيست که وقتی موج را می‌بينيد دريا در منظر شما نباشد و يا اوليت و آخريت عقل در ادراک که همواره عقل در صحنه است.

﴿فما جَمَعَ اللهُ لِآدَمِ بَيْنَ يَدَيْهِ إلّا تَشْريفاً﴾

پس الله تعالی جمع نفرمود در آدم بين دو دست خود را مگر بـرای تـشريف و تکـريم آدم. لذا به اعتبار عين ثابته‌ی انسان و دست انفعالی و قابلی‌اش همه‌ی اعيان را در خود جمع کـرده و به اعتبار دست فاعلی‌اش جامع همه‌ی اسماء است در تصرف عالم. شرافت انسان بـه ايـن جمـع است که هم دست اعطاء دارد و هم دست اَخذ.

﴿و لهذا قالَ لإبليس: «ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَیَّ»(ص/۷۵) **وَ ما هُو الّا عَـيْنَ جَمْعِـهِ بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ صُورَةِ الْعالَمِ و صُورَةِ الْحَقِّ، و هُما يَدَا الْحَقّ﴾**

چون آدم جامع يَدَين است. خدای متعال به ابليس فرمود: «ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِمـا خَلَقْـتُ بِيَدَیَّ.» و اين تشريف نيست مگر عين جمع و در بـر داشـتنش هـر دو صـورت را، هـم صـورت عالم را که حقايق کونيه است و هم صورت حق را که حقايق الهيه است کـه ايـن دو صـورت، دو دست حقّ‌اند که با صورت عالم، حقايق کونيه و اعيان مخلوقات را در خود جمع کرد و بـا

صورت حق، اسماء الهی را در خود جمع نمود. شیخ اکبر صورت عالم را یکی از دست‌های خدا گرفت، زیرا عالَم، مظهر اسماء و صفات الهی است همان‌طور که دست دیگر خدا به عنوان ظاهر اسماء و صفات حق می‌باشد. تفاوت در جهت فاعلی و قابلی است با نظر به این‌که عالم هم وراء حق نیست، بلکه شأنی از شئون حق است. پس فاعل و قابل در حقیقت واحد است در دو صورت.

﴿و ابلیسُ جُزءٌ مِنَ الْعالَمِ لَمْ تَحْصُلْ له هذهِ الْجَمْعیَّةُ﴾ [31]

و ابلیس جزء عالم است، این جمعیت برای او نیست و بدین لحاظ حکم سجده را که به او سجده شود، برای ابلیس نیاورد و با دو دست خدا خلق نشده است. ابلیس مظهر اسم مضلّ است و این اسم از اسمائی است که داخل در اسمِ اللّه است که آدم مظهر آن اسم یعنی اسم اللّه است، لذا برای ابلیس جمعیت اسماء و حقایق نیست و همین‌که به ابلیس می‌فرماید چرا به آدم که با دو دست خود خلق کردم سجده نکردی؟ حاکی از آن است که بقیه‌ی مخلوقات با دو دست حضرت حق خلق نشده‌اند.

﴿و لِهذا کانَ آدمُ خلیفةً فَإنْ لَمْ یَکُنْ ظاهراً بِصُورَةِ مَنِ اسْتَخْلَفَهُ فیما اسْتَخْلَفَهُ فیهِ فما هو خلیفةً﴾

و چون آدم واجد این جمعیت است، خلیفةُ الله در عالم شده است پس اگر آدم به صورت کسی که او را خلیفه خود قرار داد یعنی حق تعالی، در آن چه خلیفه او شده است، - یعنی در عالم و با دشتن کمالات الهی- ظاهر نباشد و تصرف نکند، خلیفه نیست. پس آدم باید همه‌ی کمالات اسم جامع اللّه را در مرتبه‌ی خلیفه‌بودن داشته باشد.

﴿و إنْ لم یَکُنْ فیه جمیعُ ما تَطْلُبُهُ الرُّعایا الّتی اسْتُخْلِفَ علیها - لِأنَّ اسْتَنادَها إلیهِ فلا بُدَّ أنْ یَقومَ بِجَمیعِ ما تَحْتاجُ إلیه - و إلّا فلیس بِخَلیفةٍ علیهم. فما صَحَّتِ الْخَلافَة إلّا للإنسانِ الکاملِ﴾

و اگر در آدم جمیع آن چه رعایا می‌خواهند، رعایایی که خداوند وی را بر آنان خلیفه گردانید، نباشد، خلیفه نیست – زیرا استناد آن رعایا به آن خلیفه است، پس باید همه‌ی تقاضاهای آن‌ها را

---

۳۱ – هویت ابلیس هویتی است نفسانی، یعنی نفس است و مجرد می‌باشد و با هویت شیطانی‌اش دارای شرارت است و در ملکوت قرار دارد و به جهت قدرت و شدتِ وجودی که دارد در دیگران به صورت طولی اثر می‌کند –مثل کسانی که چشم زخم قوی دارند- و نفس امّاره را متأثر می‌کند و «کانَ مِنَ الْجِنِّ» از جنّ است که فاسق شد –فَفَسَقَ عَنْ أمْرِ رَبِّه – شیطان، قوه‌ی واهمه افرادی را تحت تأثیر قرار می‌دهد که گرفتار نفس امّاره‌اند وگرنه قوه‌ی واهمه به خودی خود چنین نقصی ندارد زیرا قوه‌ی واهمه، عقلِ نازل‌شده است و به خودی خود بار منفی ندارد.

برطرف کند- پس ناچار باید آن چه را که بدان نیاز است واجد باشد وگرنه بر ایشان خلیفه نیست. پس صحیح نیست خلافت مگر برای انسان کامل که روح عالم است و مدبّر عالم است نیابتاً، وگرنه اصالتاً عبد است و سایر مردم نصیبی از خلافت را دارا هستند -مثل تدبیر نفس برای بدن- ولی خلافت عُظما از آنِ انسان کامل است و خلافت سایرین شعبه‌ای از آن خلافت عُظما است.

﴿فأنْشأَ صورَتَهُ الظّاهِرةَ مِن حقائقِ العالَمِ و صُوَرِهِ و أنشأ صورَتَهُ الْباطِنَةَ عَلَی صُورتِهِ تعالی﴾

پس حق تعالی صورت ظاهری انسان را که در خارج موجود است، از حقایق و صور عالم[۳۲] إنشاء و ایجاد فرمود و صورت باطنی انسان را بر نحوه‌ی صورت خودش إنشاء فرمود.

﴿و لذلکَ قالَ فیهِ: «کُنْتُ سَمْعَهُ و بَصَرَهُ» و ما قالَ: «کُنْتُ عَیْنَهُ و أُذُنَهُ»﴾

از این روی حق تعالی درباره انسان کامل فرمود: «کُنْتُ سَمْعَه وَ بَصَرَه» و نفرمود «کُنْتُ عَیْنَه و اُذُنَه»؛ زیرا اگر فرموده بود من چشم و گوش می‌شوم، منظورش همین جوارح بدنی انسان بود، در حالی که صورت باطنی انسان را بر اساس صورت باطنی خودش إنشاء کرده، در حق آدم فرمود: من سمع و بصر او می‌شوم.

﴿ففَرَّقَ بَیْنَ الصُّورَتَیْنِ﴾

پس بین این دو صورت ظاهری و باطنی فرق گذاشت. بدین معنا که انسان مجموع عالم إله و عالم خلق است.

﴿و هکذا هو فی کُلِّ موجودٍ مِنَ الْعالَمِ بِقَدَرِ ما تَطْلُبُهُ حقیقَةُ ذلک الموجودِ. لکن لیس لإحَدٍ مجموعُ ما لِلْخَلیفَةِ فما فازَ إلّا بالمجموعِ﴾

و همچنان که حق تعالی و هویت او ساری در آدم است، در هر موجود از موجودات عالم نیز به قدر آن مقداری که حقیقت آن موجود به حسب استعداد و قابلیتش طالب است، ساری است لکن برای هیچ یک از افراد عالم مجموع آن چه که برای خلیفه هست، نیست پس فائز نیامد آدم به خلافت مگر به سبب مجموع.

---

۳۲ - چون فرمود صورت ظاهر انسان را از حقایق عالم ایجاد کرد، منظور از صورت ظاهر همه‌ی آن‌چیزی است که از صقع ربوبی خارج شده، یعنی همه‌ی تعیّنات خلقی، و صورت باطن انسان را از صقعِ ربوبی ایجاد کرد که همان صورت علمی و عین ثابته‌ی انسان است.

﴿و لولا سَرَیانُ الْحَقِّ فِی الموجوداتِ و ظهورُهُ فیها بِالصُّورَةِ ما کانَ لِلْعالَمِ وجودٌ، کَما أنَّهُ لو لا تِلکَ الْحقائقُ الْمَعقولَةُ الْکُلیَّةُ ما ظَهَرَ حُکْمٌ فِی الْمُوجوداتِ الْعَیْنیَّة﴾

و اگر سریان حق در موجودات و ظهور او در آن‌ها به صورتش- اسماء و صفاتش- نبود برای عالم، وجود و ظهوری نبود. چنان‌که اگر آن حقایقِ معقولِ کلی نمی‌بودند، حکمی در موجودات عینی ظاهر نمی‌شد.

﴿و مِنْ هذهِ الْحَقیقَةِ کانَ الْإفْتِقارُ مِنَ الْعالَمِ إلی الْحقِّ فی وجودهِ﴾

پس از جهت واقعیت و حقیقت عالم به حق ارتباط دارد، به ارتباط افتقاری در وجود و بود خودش نه در ذاتش که در علم خدا هست و جعل به آن تعلق نگرفته، بلکه جعل به وجود عالم تعلق گرفته است.

﴿فَالکُلُّ مُفْتَقِرٌ ما الکلُّ مُستَغن هذا هو الحقُّ قد قُلناهُ لا نَکِنی﴾

کلّ عالم مفتقِر و محتاج به هم هستند و کلّ، مستغنی نیست. این مطلب، موضوع حقی است که ما آن را گفتیم، نه به صورت پنهان، تا طالبینِ این مطلب راحت آن را بگیرند.

﴿فإنْ ذَکَرتَ غنیّاً لَا افْتِقارَ بِه فقد عَلِمْتَ الذی مِنْ قولنا نَعْنِی﴾

پس چنان‌چه خدا را به حسب ذات بنگری، غنی است و نیازی برای او نیست. پس دانستی آن‌چه قبلاً گفتیم که همه به هم نیاز دارند، به حسب اسماء است، اسمائی که به ذات خود، عالَم را طلب می کنند.

﴿فالکلُّ بِالکلِّ مربوطٌ وَ لیس لَهُ عنه انِفِکاکٌ خُذوا ما قُلْتُهُ عَنّی﴾

پس کلّ به کلّ مربوط است یعنی هم خدا به عالم مرتبط است و هم عالم به خدا، و نیست برای عالم از خدا انفکاکی. آن‌چه من گفتم را از من بپذیر.

﴿فَقَدْ عَلمتَ حِکْمَةَ نَشْأَةِ جَسَدِ آدمَ أعْنی صُورَتَهُ الظاهِرَةَ، و قَدْ عَلِمْتَ نَشْأَةَ رُوحِ آدَمَ أعْنی صُورَتَهُ الْباطِنَةَ، فَهُوَ الحقُّ الخَلْقُ﴾

در راستای موضوع حقُّ الخلق برای انسان کامل می‌فرماید: پس همانا حکمت نشئه‌ی جسد آدم را که صورت ظاهرش بود دانستی - و آن حکمت ظهور احکام اسماء و صفات است در نشئه‌ی آدم- و همانا نشئه‌ی روح آدم - که صورت باطنه‌اش می‌باشد- را دانستی - حکمت نشئه‌ی روح آدم ربوبیت است و خلافت بر عالم- «فهو الحق الخلق» پس آدم حق است و خلق است.

﴿و قَدْ عَلِمْتَ نَشْأَةَ رُتْبَتِهِ و هِیَ المجموعُ الّذی بِهِ إستحقّ الخِلافَةَ﴾

و همانا نشئه‌ی رتبت آدم را دانستی که بدان نشئه‌ی مجموعی سزاوار خلافت شد تا بتواند از باطن بگیرد و به ظاهر پخش کند.

﴿فآدمُ هو النَّفْسُ الْواحِدَةُ الّتی خُلِقَ مِنها هذا النَّوْعُ الإنسانی﴾

پس آدم، نفس واحدی است که این نوع انسانی در دار وجود از او خلق شده است که آن عقل اول و روح محمدی صلی‌الله‌علیه‌وآله است که در عالم ملک، آدم ابوالبشر است و در هر صورت وقتی بحث خلیفه‌ی الهی در میان است نظر به انسان کاملی است که در نشئه‌ی عنصری حاضر است که با رفتن او برای عالم بقائی نمی‌ماند.

﴿و هو قوله تعالی: «یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُمْ من نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَ بَثَّ مِنْهُما رِجالًا کَثِیراً وَ نِساءً»﴾

و آن نفس واحده همانی است که خدای تعالی در اول سوره‌ی نساء بدین شکل فرمود: «ای مردم از پروردگارتان پروا کنید آن که شما را از یک نفس آفرید و از او جفتش را پدید آورد و از آنها مردان و زنان بسیار پراکنده ساخت». که نفس واحد نسبت به عالم جبروت عقل اول است و این که فرمود از آن زوجش را آفرید، منظور نفس کلیه است و از این دو، عقول و نفوس مجرده خلق شد. حال اگر نفس واحد نسبت به عالم ملکوت در نظر گرفته شود، نفس کلّی است و زوج آن طبیعت کلیه است و از آن دو، نفوس ناطقه مجرده خلق شد و نسبت به عالم ملک، آدم ابوالبشر مصداق نفس واحد است و حواء زوج آن است.

﴿فقوله: «اتَّقُوا رَبَّکُمُ»[33] اِجْعَلوا ما ظَهَرَ مِنْکُمْ وِقایَةً لِرَبِّکُمْ و اجْعَلُوا ما بَطَنَ مِنْکُمْ، و هو رَبُّکُم، وِقایَةً لَکُم: فَإِنَّ الْأمْر ذَمٌّ و حَمْدٌ: فَکُونُوا وقایته فی الذَّمِّ و اجْعَلُوهُ وقایَتَکُم فی الْحَمْدِ تَکُونُوا اُدباءَ عالِمَیْن﴾

کلمه‌ی «اِتَّقُوا» از وقایة است. می‌فرماید ظاهرتان را -که همان جهت خلقی شما است- وقایه و سپر قرار دهید برای پروردگارتان - تقوا آن است نقص را به خود نسبت دهید نه به خداوند- و باطن‌تان را که پروردگارتان باشد - و جهت حقانی شماست- وقایه‌ی خودتان قرار بدهید - و کمال را به حق نسبت دهید.- زیرا هر امری یا مذموم است یا ممدوح، پس شما در بدی‌ها و ذمّ‌ها، وقایه‌ی حق

---

۳۳ - واژه‌ی «اتّقوا» اگرچه به معنای پرهیزکاری آمده، به معنای « اِجْعَلوا وِقایَةً» نیز آمده و شیخ اکبر با نظر به معنای دوم، سخن خود را به میان آورد.

شوید و او را وقایه‌ی خود کنید در حمد - حمد را به او نسبت دهید- اگر چنین کنید شما صاحبان ادب می‌شوید و عالمان به متن هستی.

فایده‌ی سلوکی نسبت‌دادن کمالات به خداوند آن است که انسان از انّیات نفس آزاد می‌شود و شیطان نمی‌تواند بر او مسلط شود، به همان صورتی که فرشتگان به حضرت حق عرض کردند: «سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا إلاّ ما عَلَّمْتَنا»(بقره/۳۲) این‌که فرمود ظاهر را وقایه و سپر پروردگارتان قرار دهید و هرچه بدی است را به خود بگیرید؛ به جهت آن است که ظاهر بیشتر محل تصرفات شیطان است برعکسِ باطن که فرمود همان پروردگار شما است و در یک کلمه، نقائص از سوی عبد و کمالات از سوی حق، تقوا است و انسان را در مقام اُدبا و علماء قرار می‌دهد.

﴿ثُمَّ إنَّهُ تَعالی اطلَعَهُ عَلی ما أوْدَعَ فِیهِ و جَعَلَ ذلکَ فِی قَبْضَتَیْهِ: الْقَبْضَةُ الْواحِدَةُ فیها العالَمُ و فی القبضةِ الأُخری آدَمُ و بَنُوهُ و بَیَّن مَراتِبَهُمْ فیه﴾

سپس حق تعالی آدم را آگاه گردانید به آن چه که در او به ودیعه نهاد -که همان اسماء الهی است تماماً- و آن ودیعه را در دو قبضه‌اش نهاد. در یک قبضه عالم را قرار داد -که دست چپ و وجه خلقی آن است- و در قبضه دیگر، آدم و فرزندانش را قرار داد و مراتب فرزندان آدم را در آدم بیان کرده است.

در انتهای فصّ آدمی می‌گوید که خداوند آدم را از آن‌چه به ودیعه در او گذاشت آگاه کرد و آن ودیعه را در دو مشت او قرار داد که در یک مشت او عالَم را قرار داد -به اعتبار واسطه‌ی فیض بودنش- و در مشت دیگر آدم و فرزندان او را قرار داد و در حقیقتِ آدم، مراتب فرزندان آدم را بیان کرد تا آدم را از معارف و اسرار و حقایقی که در او هست، آگاه کند. در قبضه‌ی اول که عالم باشد همه‌ی اعیان موجودات را بر سبیل تفصیل قرار داد و در قبضه‌ی دوم، آدم و فرزندانش را که شامل همه‌ی موجودات است بر سبیل اجمال قرار داد تا عالم صغیر و کبیر در اختیار آدم باشد و فرزندان آدم را در آدم بیان و آشکار کرد.

﴿و لَمَّا اطلَعَنی اللّهُ تعالی فی سِرِّی علی ما أوْدَعَ فی هذا الإمامِ الْوالِدِ الأکبَر، جَعَلْتُ فی هذا الکِتابِ مِنهُ ما حُدّ لی لا ما وَقَفْتُ عَلَیْهِ، فَإنَّ ذلِکَ لا یسعهُ کِتابٌ و لا العالمُ المَوجُودُ الآن. فَمِمَّا شَهِدْتُهُ مِمّا نُودُعُه فی هذا الکتابِ کَما حَدَّهُ لی رسول اللهصلى‌الله‌عليه‌وآله﴾

و چون حق تعالی در سرّم به من اطلاع داد آن چه را که در امام والد أکبر- حضرت آدمعليه‌السلام که باطن او رسول اللهصلى‌الله‌عليه‌وآله است- به ودیعه نهاد، در این کتاب قرار دادم از آن ودیعه‌ها آن چه را که

امام والد أکبر برای من معلوم فرمود، نه آن چه را که من می‌دانم و به آن واقفم. زیرا آن چه را که من بدان واقفم هیچ کتابی وسعت آن را ندارد، بلکه الآن در عالمِ موجود هم نمی‌گنجد. پس آن چه را که یافتم، از اموری که در این کتاب به ودیعه می‌نهم چنان‌که امام والد أکبر برای من معلوم و محدود فرمود این‌هاست:

﴿حِکْمَةٌ إلهیّة فی کلمة آدمیّة و هو هذا الباب الذی مر قولنا فیه﴾

حکمت الهیه در کلمه‌ی آدمیه و آن این باب بود که گفته‌ی ما در موردش گذشت:

﴿ثُمَّ حِکْمَةٌ نَفْثیّة فی کلمة شِیْثیّة .... إلی آخر﴾

و بقیه‌ی فصوص را ادامه می‌دهد. تا آن‌که می گوید: «ثمَّ حِکْمَةٌ فَردیّةٌ فی کلمة مُحمّدیّة».

﴿و فَصُّ کُلِّ حِکمة الْکَلِمَةُ الّتی المنسوبةُ إلیها. فَاقْتَصَرْتُ علی ما ذَکَرْتُهُ مِن هذهِ الْحِکَمِ فی هذا الکتاب علی حَدٍّ ماً ثَبَتَ فِی اُمِّ الکتاب، فَامْتَثَلْتُ ما رُسِمَ لی، و وقفتُ عندما حُدَّ لی و لو رُمْتُ زیادةً علی ذلک ما اسْتَطَعْتُ فإنّ الْحَضْرة تَمْنَعُ مِن ذلکَ و اللّهُ المُوفّقُ لا ربَّ غَیرُهُ﴾

و فصّ و نگین هر حکمت، کلمه‌ای است که به آن منسوب است -مثل آدم و شیث و غیره، که هر کدام نگین آن حکمت می‌باشند- و من در آن چه از این حکمت‌های بیست و هفتگانه در این کتاب آوردم اختصار کردم بر آن حدی که در اُمّ الکتاب ثابت است. پس امتثال کردم آن‌چه را که برای من ترسیم شد و تعیین گردید و محدود کردم بدان اندازه‌ای که برای من معین گردید و اگر بخواهم زیاده‌ی از آن را بنویسم استطاعت ندارم زیرا حضرت علمیه مانع من است از آوردن زیاده و خدای تعالی توفیق‌دهنده است و ربّی جز او نیست.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فصّ حِكْمَةٌ نَفْثِيّة فی کلمةٍ شیْثِیّة

بسم الله الرحمن الرحیم

در این فص بحث از حکمتی است که بر قلب جناب شیثِ نبی منقوش است که آن القاء الهی و نَفَس رحمانی است بر عین ثابته حضرت هبة اللّهعليه‌السلام، برعکس فصّ آدمی که حکمت احدی در مقام جمع الجمعی را مورد بحث قرار داد.

در روایت داریم: «اِنَّ اوّل وَصِیّ کانَ عَلَی وَجْهِ الأرضِ هِبَةُ اللَّهِ الشَیْث» در این روایت حضرت شیث را هِبَةُ اللَّه نامیده‌اند که او اول وصیّ است. چون جناب هابیل به قتل رسید و قابیل هم که قسیّ القلب بود. از آن‌جایی که هیچ پیامبری نیست مگر آن‌که وصیّ دارد، حضرت شیث وصیّ حضرت آدم بودند.

و نیز از رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله داریم: «إِنَّ أَوَّلَ وَصِیٍّ کَانَ عَلَی وَجْهِ الْأَرْضِ هِبَةُ اللَّهِ بْنُ آدَمَ»[1] اولین وصیّ بر روی زمین هبة الله بن آدم بود. و در ادامه می‌فرماید: «وَ إِنَّ عَلِیَّ بْنَ أَبِی طَالِبٍ کَانَ هِبَةَ اللَّهِ لِمُحَمَّدٍصلى‌الله‌عليه‌وآله وَرِثَ عِلْمَ الْأَوْصِیَاءِ وَ عِلْمَ مَنْ کَانَ قَبْلَهُ»[2] و علی‌بن ابیطالب هبه‌ی حضرت الله برای محمد بود، و علی‌بن ابیطالب وارث علم اوصیاء قبل از خود، و وارث علم هر آن کس که قبل از او بود می باشد. و نیز در روایتی دیگر از رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله داریم: «یَفْتَخِرُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ آدَمُ بِابْنِهِ شَیْثٍ وَ أَفْتَخِرُ أَنَا بِعَلِیِ بْنِ أَبِی طَالِبٍ»[3] در قیامت آدم به فرزندش شیث افتخار می کند

---

۱ – بحار الأنوار، ج۲۷، ص ۶.

۲ – همان.

۳ – بحار الأنوار، ج۳۹، ص: ۴۹

و من به علی بن ابیطالب. چون هر دوی این دو بزرگوار به عنوان هبه‌ی الهی، عامل ظهور حقیقت نور باطنی آن دو پیامبر خدا بودند.

از آن جهت شیخ اکبر عنوان این فصّ را حکمت نَفْثیّه گذارد که «النَّفَث» به معنای ارسال نَفَس است به آهستگی، مثل دمیدن به آبی که بر آن دعا می‌خوانند تا آن آب حامل روحانیت آن دعا گردد. در این‌جا منظور، القای علوم موهبی و عطایای الهی در جان و روح این پیامبر است. و در همین رابطه از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله داریم که می‌فرمایند: «إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِی رُوعِی أَنَّهُ لَنْ یَمُوتَ عَبْدٌ مِنْکُمْ حَتَّی یَسْتَکْمِلَ رِزْقَهُ فَأَجْمِلُوا فِی الطَّلَب» روح القدس در جانم دمید که هیچ‌کدام از شما نمی‌میرد مگر این که روزی‌اش کامل به او داده شود، پس ای انسان‌ها در طلب روزی شتاب نکنید.(بحارالانوار، ج ۷۴، ص ۱۸۷)

بعد از حکمت الهی که مربوط به حضرت آدم بود و مقام اجمال انوار الهی بود، حکمت نفثی است که مقام انبساط وجود است و آن مقام حضرت شیث می‌باشد.

﴿اِعْلَمْ اَنَّ العَطایا و المِنَحَ الظاهِرَةَ فی الکَونِ عَلی أیْدی العِبادِ و علی غَیْرِ أیْدیهم علی قسمَیْن منها ما یَکون عطایا ذاتیَةً و عطایا أسْمائیَّةً و تَتَمَیَّزُ عِنْدَ أهلِ الأذْواقِ﴾

با نظر به این‌که جناب شیثِ نبیّ عطای الهی بود که بعد از جناب هابیل به حضرت آدم علیه‌السلام عطا فرمود، می‌فرماید: بدان عطای الهی یا در عالمِ وجود در دست بندگان خدا - مثل امام یا شیخ- ظاهر است و یا عطایایی است که در دست بندگان خدا ظاهر نیست و مستقیماً از خدا و یا از باطن خود می‌گیرند. حال در هر صورت آن عطایا بر دو قسم است، یا عطایای ذاتی هستند و یا عطایای اسمائی[۴] و اهل ذوق متوجه تفاوت آن دو می‌شوند که البته این توانایی زیادی می‌خواهد که منبع هرکدام را بدانند.

﴿کَما أنَّ مِنها ما یَکُونُ عَنْ سُؤال فی مُعَیَّن و عَنْ سُؤال فی غیر مُعَیّن. و منها ما لا یَکونُ عَنْ سُؤال سَواءٌ کانَتِ الأعطیة ذاتیةً أَو أسمائیَّةً. فَالمُعیَّن کمنْ یَقولُ یا ربِّ اعطِنی کذا فیُعَیِّنُ أمْراً ما لاً یَخْطُرُ لَهُ سَواهُ و غَیر المعَیّن کَمَنْ یَقُولُ یا ربّ أعْطِنی ما تَعْلَمُ فِیه مَصْلَحَتی - مِنْ غَیرِ تعیینٍ - لکلِّ جُزءٍ مِن ذاتی مِنْ لَطیفٍ و کَثیفٍ﴾

---

۴ - عطای ذاتی، عطایی است که ریشه در تجلی تعیّنِ اوّل دارد و عطای اسمائی، عطایی است که ریشه در تعیّن ثانی یا مقام واحدیت دارد. مصدر عطای ذاتی از اسماء ذاتی است مثل اسم «اللّه» و «الرّحمن» و «الرّب».

همان‌طور که بعضی از عطایا با سؤال و تقاضای معیّن ظاهر می‌شود و بعضی از عطایا بـدون آن که به صورت معین تقاضا شود انجام می‌گیرد و انسان به طور کلی می‌گویـد: «اللهمّ ارزقنی خیر الدّنیا و الاخره» و یا اصلاً عطایا بدون آن که سؤالی از جهت لفظ در میان باشد، بـه انـسان داده می‌شود، اعم از آن که عطایا ذاتی یا اسمائی باشد. عطـای معـیّن مثـل آن کـه گفتـه شـود: خدایا فلان مطلب را به من عطا کن. پس امری را معیّن می‌کند که شامل چیز دیگـر نمـی‌شـود. عطایِ غیر معیّن مثل آن که گفته شود: خدایا هر چه را مصلحت من می‌دانی عطایم کن، بـدون آن که مشخص کند آن عطا چه باشد، برای هر جزء ذاتی، اعـم از اجـزای لطیـف، مثـل تقاضـا برای نورانیت قلب و روح و یا تقاضا برای اجزای جسمانی مثـل چـشم و گـوش و تقاضـا بـرای نورانیت آن‌ها.

﴿و السّائلُون صِنفان، صِنفٌ بَعَثَهُ عَلی السّؤال الاستعْجالُ الطَّبیعیُّ فإنَّ الإنسانَ خلِق عَجُولاً.و الصِنفُ الآخَر بَعَثَهُ عَلی السؤالِ لِما عَلِمَ أنّ ثَمّة أموراً عند الله قد سَبَقَ العلمُ بأنّها لا تُنالُ إلّا بعد السؤالِ، فیقولُ: فلَعلَّ ما نَسألُه منه سبحانَه یکونَ مِن هذا القبیل، فسؤالُه احتیاطٌ لِما هـو الأمـرُ علیه مِن الإمکان. و هو لا یَعلمُ ما فی علمِ اللهِ و لا ما یُعطیهِ اِسـتعدادُه فـی القبـولِ، لِانّـه مِـن اغمضِ المَعلوماتِ الوقوفُ فی کلِّ زمانٍ فردٍ علی استعدادِ الشَّخصِ فی ذلکَ الزمانِ و لو لا ما أعطاهُ الاستعدادُ السؤالَ ما سأل﴾

تقاضاکنندگان نیز دو نـوع مـی‌باشـند، گروهـی از آن جهـت کـه روحیـه‌ای عجـول دارنـد براساس همان طبیعتِ عجولِ انسانی تقاضا می‌کنند، از آن جهت که «کانَ الْإِنْسانُ عَجُولاً»(اسـراء/ ۱۱) و گروهی از آن جهت از خداوند تقاضا می‌کنند که می‌دانند امور در علم خـدا هـست و تـا سؤال نشود انسان آن امور را به‌دست نمی‌آورد، پس سؤال می‌کند شـاید ایـن مـورد کـه سـؤال می‌کند هم از همان قبیل باشد، پس از سر احتیاط سؤال می‌کند چون ممکن است آن چیز تنهـا با سؤالِ لفظی عطا شود. در حالی‌که نمی‌داند در علم الهی چه هست، و نمی‌داند آن‌چه استعداد آن‌ها در قبول عطایا اقتضا می‌کند چیست. زیرا غامض‌تـرین معلومـات آگـاهی از زمـان معینـی است که استعداد شخص اقتضای کسب عطایـا در آن زمـان را دارا اسـت. در حـالی‌کـه معلـوم است اگر استعدادِ هر کس، طلبی نداشت انـسان سـؤال نمـی‌کـرد – پـس طلـب، بـر مبنـای اسـتعداد است.[5] –

---

۵ – از خواجه عبدالله انصاری هست که: «الهی! اگر نخواستی داد، ندادی خواست».

﴿فغایةُ أهلِ الحضورِ الذینَ لا یعلمونَ مثلَ هذا أن یَعلموه فی الزمـانِ الـذی یکونـون فیـه، فإنّهُم لحضورِهم یعلمونَ ما أعطاهُم الحقُّ فی ذلک الزمانِ و انّهم ما قَبلوه إلّا بالاستعدادِ﴾

غایت اهل حضور، از اهل حضوری که طلب استعداد خود را نمی‌دانند، آن است که زمانی را که در آن هستند بشناسند- از استعداد خود خبر ندارند که در وقت معین چه کـاری بایـد بکننـد.- ایـن افراد به جهت حضوری که یافته‌اند در آن حدّاند که می‌داننـد خداونـد در ایـن زمـان براسـاس استعدادشان چه به آن‌ها داده است.[۶]

﴿و هم صِنفان: صنفٌ یَعلمونَ مِن قَبولِهم اِستعدادَهم و صـنفٌ یَعلمـونَ مِـن اسـتعدادِهم مـا یَقبلونَه و هذا أتمُّ ما یکونُ فی معرفةِ الاستعدادِ فی هذا الصنفِ﴾

این اهل حضور دو گـروه‌انـد، گروهـی کـه از قبـول‌شـان متوجـه استعدادشـان مـی‌شـوند و گروهی که با علم به استعدادشان متوجه می‌شوند چه چیزی می‌توانند قبـول کننـد و ایـن گـروه دوم به جهت معرفتی که به استعداد خود پیدا کرده‌اند از گروه اول کامل‌ترند. این سالك کامل از طریق استعداد خود می‌فهمد چه چیزی به او داده می‌شـود و قـرآن بـه ایـن نکتـه اشـاره دارد آن‌جا که می‌فرماید: «کِتابٌ مَرْقُومٌ۞ یَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ»(مطففین/۲۰ و ۲۱).

﴿و من هذا الصنفِ مَن یَسألُ لا لِلاستعجالِ و لا للإمکان، و إنّما یَسأل امتثالاً لأمرِ الله فـی قولِه تعالی: «ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ» فهو العبدُ المحضِ، و لیسَ لهذا الدّاعی هِمّـةٌ متعلقـةٌ فیمـا یَسألُ فیه مِن معیّن أو غیرِ معین، و إنّما همّتُه فی امتثالِ أوامرِ سیّدِه. فإذا اقتَضَی الحالُ السؤالَ سألَ عبودیةً و إذا اَقتضَی التفویضَ و السکوتَ سکتَ. فقد اُبتُلیَ أیوبُ علیه السلام و غیرُه و ما سألوا رَفعَ ما ابتَلاهُم اللهُ تعالی به، ثُمّ اقتَضی لهم الحالُ فی زمانٍ آخرٍ أن یَـسألوا رفـعَ ذلـک فرَفَعَه اللهُ عَنهم﴾

از این گروه کسانی هستند که از خداوند تقاضا و سؤال می‌کنند ولی نه به جهت استعجال و نه از جهت امکان که فکر کنند مطلـب مـورد نظرشـان بـا سـؤال حاصـل مـی‌شـود بلکـه سـؤال می‌کنند چون خداوند فرمود: «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُمْ»(غـافر/۶۰) این گروه عبد محض خداونـدانـد. چون برای چنین دعاکننده‌ای همّتی که متعلق به چیزی باشد نیست، اعم از معیّن و غیـر معیّن،

---

۶ – هرچند از قبل طلب استعداد خود را نمی‌دانستند و نمی‌دانند در هر زمان استعدادشان مقتضی چیست تـا بـر اسـاس استعدادشان سؤال کنند ولی چون اهل مراقبه‌اند می‌فهمند این عطایی که به آن‌هـا شـده عطـای الهـی اسـت، البتـه چـون در حضور کامل نیستند نمی‌دانند فردا چه می‌شود، هرچند وقتی عطایی به آن‌ها رسید می‌فهمند از طرف خدا است، بر عکس اهل غفلت.

تنها در راستای امتثال امر سیّد و مولایشان سؤال می کنند. حال اگر حالِ او اقتضای سؤال لفظی داشته باشد از سر عبودیت سؤال می کند و اگر اقتضای تفویض و سکوت داشته باشد، ساکت می ماند. آن طور که برای ایوب عليه السلام و امثال او پیش آمد که از خداوند تقاضای رفع ابتلاء نکرد تا آن که در زمان دیگر، حالش اقتضای سؤال نمود و خداوند آن ابتلاء را از او و امثال او رفع کرد.

﴿و التعجیلُ بالمسئولِ فیه و الإبطاءُ لِلْقَدَرِ المعیّنِ له عندَ الله. فإذا وافَقَ السؤالُ الوقتَ اسْرعَ بالإجابةُ، و إذا تأخّرَ الوقتُ إمّا فی‌الدّنیا و إمّا فی‌الآخرةِ تَأخّرَتِ الإجابة فیه لا الاجابة التی هی لبیک مِنَ الله فَافهَم﴾

حقیقت این است که تعجیل در برآوردن سؤال و یا تأخیر در آن مربوط به قَدَر معیّنی نزد خداوند است، اگر سؤال موافق وقت باشد سریعاً اجابت می‌شود ولی اگر وقتِ آن نباشد، اجابت آن عقب می‌افتد یا در دنیا و یا در آخرت. و این تأخیرِ اجابت مربوط به مسئولٌ فیه است یعنی آن چیزی است که درخواست شده، نه مربوط به لبیکی که خداوند گفته است که در لبیک خداوند تأخیر نیست. مولوی در این رابطه می گوید:

گفت آن اللّهِ تو، لبیک ما است　　　وآن نیاز و درد و سوزت، پیک ما است

﴿و أمّا القِسمُ الثانی و هو قولُنا «و مِنها ما لا یَکون عن سؤال» فَانّما أُریدُ بالسؤالِ التلفّظَ به، فإنّه فی نفسِ الامرِ لا بُدَّ مِن سؤال إمّا باللفظِ أو بالحالِ او بالاًستعداد. کَما أنّه لا یَصِحُّ حَمدُ مطلقٌ قطٌّ إلّا فی اللفظِ، و أمّا فی المعًنی فلا بُدَّ أن یُقَیّدَهُ الحالُ فالّذی یَبعثُکَ علی حمدِ اللهِ هو المقیِّدُ لَکَ باسمِ فعلٍ او باسمِ تنزیهٍ و الاستعدادُ مِنَ العَبدِ لا یَشعُر بهِ صاحِبُهُ و یَشعُرُ بِالحالِ لِأنَّه یَعلَمُ الباعِثَ و هو الحالُ فالاستعدادُ أخفی سؤال﴾

اما آن قسم از عطایی که عرض شد بدون سؤالً است، منظور آن است که سؤال لفظی نباشد در حالی که در نفس‌الأمر حتماً سؤال باید صورت گیرد تا عطایی داده شود. چه سؤال به لفظ باشد و چه به حال و چه به استعداد. همان‌طور که صحیح نیست حمد مطلق باشد مگر آن‌که به نحوی قید خورده شود، یا در لفظ و یا در معنا. وقتی به چیز قابل حمدی نظر شود پس آن چیز که تو را به حمد الهی برمی‌انگیزاند، اسمِ فعل یا اسمِ تنزیه است - مثل آن‌که می‌گویند حمد خدای رزّاق را و یا خدا را از هر نقصی تنزیه می‌کنی با اسم قدوس- و استعداد، چیزی است که صاحب آن به‌راحتی به آن آگاهی پیدا نمی‌کند ولی آگاهی می‌یابد از طریق حال، زیرا به

آن‌چه او را به سؤال و تقاضا وا می‌دارد آگاهی دارد که همان حال است، و استعداد خفی‌ترین سؤال است.

﴿و إنّما یَمنَعُ هؤلاءِ مِنَ السؤالِ عِلمُهُم بأنَّ للّهِ فیهم سابقةَ قضاءٍ. فهم قد هَیّئوا مَحَلَّهم لِقَبول ما یَردُ منه و قد غابوا عن نُفوسِهِم و أغراضِهِم. و مِن هؤلاءِ مَن یَعلَمُ أنَّ عَلِمَ الله بهِ فی جمیعِ أحوالِهِ هو ما کان علیه فی حالِ ثبوتِ عَینِهِ قَبلَ وجودِها، و یَعلَمُ أنَّ الحَقَّ لا یُعطِیهِ إلّا ما أعطَتهُ عَینُهُ مِنَ العلمِ بهِ و هو ما کان علیه فی حالِ ثُبُوتِهِ، فَیَعلَمُ عِلمَ الله به مِن اَینَ حَصَلَ، و ما ثَمَّةَ صِنفٌ مِن أهلِ الله أعلی و أکشَفَ مِن هذا الصنفِ فهم الواقِفُونَ علی سِرِّ القَدَرِ﴾

آنچه مانع سؤال لفظی این نوع سائلان می شود و از سؤال خودداری می کنند، علم‌شان به این است که می‌دانند برای خداوند قضای سابقی هست که براساس آن عمل می کند و آن‌ها براساس آن علم، خود را آماده می کنند برای قبول آنچه از طرف خدا بر آن‌ها وارد می‌شود و در این راستا از خود و انگیزه‌های فردیِ خود غایب می‌شوند. از این گروه کسانی هستند که می‌دانند علم خدا در جمیع احوالشان براساس آن چیزی است که عین ثابته آن‌ها قبل از وجود عینی‌شان، اقتضا می کرده و می‌دانند حق چیزی را به آن‌ها عطا نمی کند مگر آن‌چه را عین ثابته‌ی آن‌ها از جانب علمی که حضرت حق به عین ثابته‌ی افراد دارد. پس این گروه می‌دانند علم الهی به آن‌ها از کجا حاصل شده و در اینجا گروهی از اهل الله هستند که اعلاتر و در کشف برترند چون به سرّ قدر واقف‌اند.

﴿و هم علی قسمین: منهم مَن یَعلمُ ذلک مُجمَلاً و منهم مَن یَعلَمُهُ مُفَصَّلاً و الّذی یَعلَمُهُ مُفَصَّلاً أعلی و أتَمَّ مِنَ الّذی یَعلَمُهُ مُجمَلاً، فإنّه یَعلَمُ ما فی عِلمِ الله فیهِ إمّا بإعلامِ الله إیاهُ بما أعطاهُ عَینُهُ مِنَ العلمِ بهِ، و إمّا بأن یَکشِفَ لَه عن عَینِهِ الثابتَةِ و انتقالاتِ الأحوالِ علیها الی ما لا یَتناهی، و هو أعلی: فإنّه یَکُون فی عِلمِهِ بنَفسِهِ بمَنزلة عِلمِ الله به لِأنَّ الأخذَ مِن معدنٍ واحدٍ و هو العینُ المَعلومَةُ إلّا أنَّه مِن جهَةِ العَبدِ عِنایَةٌ مِنَ اللهَ سَبَقَت لَهُ﴾

از واقفان بر سرّ قدر دو گروه‌اند. یکی آن گروهی که به صورت اجمالی متوجه سرّ قدر هستند و گروهی که به صورت تفصیلی متوجه این موضوع می‌باشند و معلوم است که گروه اخیر اَعلا و اتمّ هستند نسبت به گروه اول. چون این‌ها می‌دانند آنچه را در علم الهی هست، حال یا از آن جهت که خداوند او را آگاه می کند که عین ثابته او چه اقتضائی دارد و یا از آن جهت که برای او اقتضائات عین ثابته‌اش و انتقالات و احوال آن تا آخر کشف می‌شود که این گروه اخیر برتر از اولی‌ها است زیرا علم او به خودش به منزله علم خداوند به اوست، چون او و

خدا هر دو از معدن واحدی اخذ می‌کنند که همان عین ثابته آن فرد است با این تفاوت که این علم از عنایات الهی به عبد است و قبل از عبد در نزد خدا بوده است.

﴿هی مِن جُملَة أحوالِ عَینِه الثابتَة یَعرفُها صاحبُ هذا الکَشفِ إذا أطْلَعَهُ اللَّهُ علی ذلک، فَإنّهُ لیس فی وُسعِ المخلوق إذا أطْلَعَهُ اللَّه علی أحوال عینه الثابتة التی تَقَعُ صورةُ الوجودِ علیها أن یَطَّلع فی هذه الحال علی اطلاع الحق علی هذه الأعیان الثابتة فی حال عدمها لأنّها نِسَبٌ ذاتیةٌ لا صورةَ لها. فبهذا القدْر نَقُول إنّ العنایةَ الإلهیةَ سَبَقَت لهذا العبد بهذه المساواة فی إفادة العلم.﴾

و این را صاحب کشف می‌داند و می‌شناسد، زیرا خداوند به عنایت خود، او را بر احوال عین ثابته‌اش آگاه کرده. زیرا این آگاهی در وسع مخلوق نیست، وقتی خداوند او را از عین ثابته‌اش آگاه کرد، عین ثابته‌ای که در خارج کسوت وجود دارد از آن جهت که در این حال اطلاع او مانند اطلاع حضرت حق باشد بر اعیان در حال عدم آن‌ها. زیرا این اعیان بیش از آن‌که به وجود خارجی موجود شوند، نِسَبِ ذاتیه بودند بدون آن‌که وجود خارجی و صورت خارجی برایشان باشد. بر این اساس می‌گوییم عنایت الهی بر این عبد، سابق است و به آن عنایت، بنده با حق در دانایی نسبت به علم به اعیان ثابته مساوی شد با عنایتی که حق، آن علم را به او داد. به هر حال علم حضرت حق به اعیان ثابته قبل از وجود آن‌ها است و علم مخلوق، بعد از وجود اعیان ثابته.

﴿و مِن هُنا یَقولُ اللَّه تعالی: «حَتَّی نَعْلَمَ» و هی کلمةٌ محققةُ المعنی ما هی کما یتوهّمه مَن لیس له هذا المشْرَب.﴾

از آن‌جایی که علم، تابع معلوم است، خداوند فرمود: «حَتَّی نَعْلَمَ الْمُجاهِدینَ مِنْکُمْ وَ الصَّابِرین» (سوره‌ی محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله /۳۱) تا بدانیم کدام‌یک از شما مجاهد و کدام صابر هستید. از این قول این معنا فهمیده می‌شود که علمِ حق بعد از وجود مجاهدین و صابرین حاصل می‌گردد، و حال آن‌که آن کلمه‌ای است «محققة المعنی»، آن‌چنان نیست که آن‌هایی که از شرب توحید بی‌نصیب‌اند توهّم می‌کنند -که علم حق حادث است- زیرا از آن تأخّر، حدوث لازم نمی‌آید چرا که تعلّق علم به معلوم، ازلی و ابدی است هر چند ذاتاً معلوم و عالم، بر علم مقدّم باشند و همه‌ی این امور را باید در وحدت شخصی وجود دنبال کرد.

﴿و غایة المُنَزِّه أن یجعلَ ذلک الحدوثَ فی العلم للتّعلّق و هو أعلی وجه یکون للمتکلّم بعقْله فی هذه المسألة، لولا أنّه أثبت العلم زائداً علی الذات فَجعَل التعلّق له لا للذات. و بهذا انفصَل عن المحقّق من أهل اللّه صاحبِ الکشف و الوجود﴾

غایت قول منزّه، که متکلم است، در تنزیه آن است که گوید: علم قدیم است. و لکن تعلق او به أشیاء، حادث است، و غرض او از این سخن، آن است که حدوث، صفت حق نباشد. و این قول متکلّم وجهی نیکوست، و از نظر فکری از این أعلی نتوان گفت، و اگر متکلم علم را مطلقا صفت زائد بر ذات نداند، این تعلق را نسبت می‌کند به علم ، نه به ذات، اما به لحاظ زائد داشتن علم مطلقا بر ذات، متکلم منفصل گشت از اهل تحقیق و کشف. از آن که محقق اهل کشف قائل است بر این که علم عین ذات است در مرتبه‌ای مطلقا؛ و در مرتبه دیگر از وجهی عین اوست و از وجهی غیر او.

﴿ثُمَّ نَرجِعُ إلی الاعطیاتِ فنَقولُ: إنَّ الأعطیات اِمّا ذاتیَةٌ أو أسمائیةٌ. فأمّا المِنَحُ و الهباتُ و العطایا الذاتیةُ فلا تکون أبداً إلّا عن تَجَلّ الهیٍّ و التَجَلّی مِنَ الذاتِ لا یَکونُ أَبَداً إلّا بصورة استعدادِ المتجلَّی لَهُ و غیرُ ذلِکَ لا یَکونُ، فإذاً المتجلَّی له ما رأی سوی صورتِهِ فی مرآة الحقّ. و ما رأی الحقّ و لا یمکن أن یراه مع علمه أنّه ما رأی صورته إلّا فیه: کالمرآة فی الشاهد إذا رأیت الصور فیها لا تراها مع علمک أنّک ما رأیت الصُّوَرَ أو صورتک إلّا فیها. فَأبرز الله ذلک مثالاً نصبه لتجلّیه الذّاتی لیعلم المتجلّی له أنّه ما رآه. و ما ثَمَّةَ مثال أقرب و لا أشبَه بالرؤیة و التجلّی من هذا، و أجهَد فی نفسِک عند ما تَرَی الصورةَ فی المرآة أن تری جِرمَ المرآة لا تراهُ أبداً البَتَّةَ حتّی أنّ بَعضَ مَن أدرکَ مِثلَ هذا فِی صُوَرِ المرایا ذَهَبَ الی أنَّ الصورَةَ المرئیَّةَ بَینَ بصَرِ الرائی و بین المِرآةِ و هذا أعظَمُ ما قدر علیه مِنَ العِلمِ، و الأمرُ کما قُلناه و ذَهَبنا إلیه. و قد بَیَّنّا هذا فی الفتوحاتِ المکیّة﴾

سپس برمی‌گردیم به عطایا و می‌گوییم عطایا، یا ذاتی‌اند و یا اسمائی. اما عطایا و هبه‌های ذاتی ممکن نیست مگر از طریق تجلی الهی، و تجلی ذاتی هرگز محقق نمی‌شود مگر به صورت استعداد «متجلَّی لَهْ» که باید تجلی ذاتی بر او متجلی شود و در این حال «متجلّی لَهْ» نمی‌نگرد صورت خود را مگر در آینه‌ی حق و حق را به اطلاق نمی‌نگرد و نمی‌تواند حق را آن‌طور که هست بنگرد در حالی‌که می‌داند نمی‌نگرد صورت خود را مگر در حق، مانند آن‌که صورت خود را در آینه می‌نگری، وقتی صورت‌را در آینه دیدی آینه را نمی‌بینی با علم به این‌که نمی‌بینی صورت خود را مگر در آینه. پس خداوند آینه را ظاهر گردانید تا مثالی باشد

برای تجلی ذاتی تا «متجلّی لَه» بداند چه می‌بیند و در این رابطه مثالی بهتر از این نیست. و تو تلاش کن در موقعی که صورت را در آینه می‌بینی، جرم آینه را ببینی، متوجه می‌شوی که نمی‌توانی، به طوری که بعضی در این توهّم افتاده‌اند. چون صورت مرئی، بین انسان و جِرم آینه واسطه شده است، ما نمی‌توانیم جرم آینه را ببینیم. در هر حال این علم که انسان متوجه باشد حق را تنها در آینه‌ی «متجلّی لَه» می‌توان دید و نه بیشتر، بالاترین علم است و ما آن را در فتوحات روشن کرده‌ایم.(فتوحات باب ۶۳، ج ۱، ص ۳۰۴)

﴿و إذا ذُقْتَ هذا ذُقْتَ الغايةَ التى ليس فوقَها غايةٌ فى حقِّ المخلوقِ فلا تَطْمَع و لا تُتْعِبْ نَفْسَک فى أَنْ تَرْقَى فى أَعلى مِن هذا الدَّرَجِ فَما هُوَ ثَمَّ أَصْلاً، و ما بَعْدَه إلّا الْعَدَمُ الْمَحْض﴾

وقتی این را به ذوق و وجدان چشیدی، بالاترین چیزی را که در حقِّ مخلوق می‌توانی بیابی یافته‌ای و به بالاتر از آن طمع مکن و نفس خود را به زحمت مینداز و بالاتر از این برای سالک درجه‌ای نیست که سالك متوجه شود که ظهور عین ثابته‌ی عبد برای عبد، عین ظهور حق است برای او و رؤیت حقیقت خود از آن جهت که تجلی حق است بر او، عین رؤیت حق است، در آن حدّ که حق برای او تجلی کرده است.

﴿فَهُوَ مِرآتُکَ فى رؤيَتِکَ نَفْسَکَ، و أنتَ مِرآتُهُ فى رؤيَتِهِ أسماءَهُ و ظُهورَ أحكامِها. و لَيْسَتْ سوى عينه. فاخْتَلَطَ الْأَمْرُ وَ انْبَهَمُ﴾

پس حق آینه‌ی تو است تا تو خود را بیابی و تو آینه‌ی حق هستی تا آن که حق، اسماء و احکام خود را بنگرد و آن آینه که تو باشی غیر از حق نیست و از این جهت امر مختلط و مبهم شد. چون مرئی حق است در صورت عبد و عبد مرآت حق می‌شود و حق همانی است که در آینه‌ی عبد ظهور کرد و لذا معلوم نیست حق است در صحنه و یا عین ثابته‌ی عبد. در این مقام تو آینه‌ی حق خواهی بود و حق آینه‌ی تو، حق در تو اسماء خود را می‌بیند و تو در تجلی او استعداد و حقیقت خود را می‌بینی.

﴿فمِنّا مَن جَهِلَ فى عِلْمِهِ فقال: «الْعَجْزُ عَن دَرکِ الإدراکِ إدراکٌ»، و مِنّا مَن عَلِمَ فَلَمْ يَقُلْ بمِثلِ هذا و هو أَعلى الْقَول، بَل أَعْطاهُ العِلمُ السّكُوتَ، كَما أَعطاهُ العَجْزَ و هذا هو أعلى عالم باللّهِ و ليس هذا العِلْم إلّا لِخاتَمِ الرُّسُلِ و خاتَمِ الأولياءِ، و ما يَراهُ أَحَدٌ مِنَ الأنبياءِ و الرُّسُلِ إلّا مِن مِشكاة الرَّسول الخَاتم، و لا يَراهُ أَحَدٌ مِنَ الأولياءِ إلّا مِنْ مِشكاة الوَلىِّ الخاتَم، حتّى إنّ الرُّسُلَ لا يَرَونَهُ - مَتى رَأوه - إلّا مِن مِشكاة خاتَمِ الأولياءِ: فإنّ الرسالَة و النُبُوَّة - أَعنى نُبُوَّةَ التَشْريعِ و رِسالَتَهُ - تَنْقَطِعانِ، و الولايَة لا تَنْقَطِع أَبداً. فالمُرسَلُون، مِن كَونِهم أولياء، لا يَرَونَ ما

ذَکَرْناهُ إلّا مِن مِشْکاةِ خاتَمِ الأولیاءِ، فَکَیفَ مَن دونَهم مِنَ الأولیاءِ؟ و إن کانَ خاتَمُ الأولیاءِ تابعاً فی الحُکمِ لِما جاءَ بِهِ خاتَمُ الرُسْلِ مِنَ التَّشْریعِ، فَذلِکَ لا یَقْدَحُ فی مقامِهِ و لا یُناقِضُ ما ذَهَبْنا إلیهِ، فإنَّه مِن وجهٍ یَکونُ أنزلَ کما أنَّهُ مِن وجهٍ یَکونُ أعلی﴾

بعضی از ما در علم خود جاهل هستیم (که متجلّی له عبد است یا حق) پس گفت: «ناتوانی از درکِ درک، یک نحوه ادراک است» چون رسیده است به این که نمی‌داند آنچه در جان خود می‌یابد حق است یا عین ثابته‌ی خودش. بعضی از ما موضوع برایمان روشن است و لذا از ناتوانی نسبت به ادراک موضوع سخن نمی‌گویند که این‌ها از نظر مقام بالاترند. زیرا علم آن‌ها به موضوع، به آن‌ها سکوت را عطا کرده، همان طور که علم گروه اول به آن‌ها عجز را عطا کرده است. آن که به موضوع علم دارد و در مقام سکوت است، دارای علمی است که آن علم فقط مربوط به خاتم رسولان و خاتم اولیاء است و احدی از انبیاء به این علم نمی‌رسند مگر از مشکات خاتم رسولان و احدی از اولیاء به این علم نمی‌رسند مگر از مشکات خاتم اولیاء. حتی رسولان، این علم را نمی‌یابند آنگاه که می‌یابند مگر از طریق مشکات خاتم اولیاء. زیرا رسالت و نبوت یعنی نبوت و رسالتِ تشریعی، منقطع می‌شوند ولی ولایت منقطع نمی‌شود. پس رسولان از آن جهت که اولیاء هستند، نمی‌یابند آنچه گفته شد (که حق و خلق آینه‌ی همدیگرند) مگر در مشکات خاتم اولیاء، حال چه رسد به غیر آن اولیائی که از مُرسلون نیستند. و هر چند خاتم اولیاء در حکم تشریع، تابع آن چیزی است که خاتم رسولان آورد و این آن مقام خاتم اولیاء را نفی نمی‌کند و نافی آنچه ما گفتیم نیست. زیرا خاتم اولیاء از وجهی پائین‌تر از خاتم رسولان و از وجهی اعلا است.[۷] محی الدین از این‌جا به بعد بحثی را در رابطه با خوابی که دیده و تعبیری که کرده است مطرح می‌کند.[۸] به طوری که اساتیدی مثل حضرت علامه

---

۷ - به‌خصوص که جان و نفس خاتم الرّسل همان خاتم اولیاء است و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در همین رابطه فرمودند: «عَلِیٌّ نَفْسِی وَ أخِی» علی علیه‌السلام جان من و برادر من است و به همین جهت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله گاهی بیانات نبوی دارند و گاهی بیانات وَلَوی.

۸- محی‌الدین می‌گوید: من در سال ۵۹۹ در مکه رویایی دیدم که کعبه از خشت طلا ونقره ساخته شده است، یک خشت طلا ویک خشت نقره که خشت نقره صورت اخذ از رسول الله است و خشت طلا صورت اخذ از معدن اصلی است و ساختمان آن کامل بود و چیزی باقی نداشت و من سرگرم نگاه بدان خانه و زیبایی و حسن و جمالش بودم، ناگهان متوجه موضعی بین رکن یمانی و رکن شامی شدم وآن موضع به رکن شامی نزدیک‌تر بود، درآن موضع دوخشت، یک خشت نقره ویک خشت طلا از دیوار در دو صف کم بود، در رج بالا خشتی از طلا کم بود و در رج پایینِ آن خشتی از نقره کم بود. ناگاه خویش را دیدم که جای آن دو موضع از خشت خالی نمودار شدم و عین آن دو خشت گردیدم و دیوار

حسن‌زاده از آن قسمت عبور کرده‌اند چون به اصل موضوع مربوط نیست و ما نیز از آن می‌گذریم.

﴿فَکُلُّ نَبیٍّ مِنْ لَدُنْ آدَمَ الی آخِرِ نَبیٍّ ما مِنْهُم أَحَدٌ یَأخُذُ إلّا مِن مِشْکاةِ خاتَمِ النَّبیّینَ، و إن تَأخَّرَ وُجودُ طینَتِهِ، فإنّه بحقیقتِهِ مَوجودٌ، و هو قولُهُ صلی الله علیه و آله «کُنْتُ نَبیّاً و آدَمُ بَیْنَ الماءِ و الطِینِ» و غیرُهُ مِنَ الأنبیاءِ ما کانَ نَبیّاً إلّا حِینَ بُعِثَ. و کذلک خاتَمُ الأولیاءِ کان وَلیّاً و آدَمُ بَیْنَ الماءِ و

به اتمام و اکمال رسید و در کعبه چیزی کم و کسر وجود نداشت، و من در همان جا ایستاده بودم و تماشا می‌کردم و می‌دانستم که ایستاده‌ام، و می‌دانستم که عین آن دوخشت هستم و در آن هیچ شکی نداشتم که آن دو عین ذات من‌اند. از خواب بیدار شدم و خداوند را سپاس گزاردم.

شیخ اکبر از این رؤیا دو برداشت دارد: ۱- من در پیروی -در صنف خود- مانند رسول الله صلی الله علیه و آله در بین انبیاء علیهم السلام می‌باشم ۲- شاید من همان کسی باشم که ولایت به من ختم شده باشد و به یاد آن حدیث نبوی افتادم که نبوت را به دیوار تشبیه کرده و این رؤیایش را برای دانایان این فن (تعبیر خواب) حکایت می‌کند بدون این‌که بگوید بیننده‌ی این رؤیا چه کسی است. معبّر خواب را چنان برایش تعبیر می‌کند که خودش تعبیر کرده بود. بیان محی الدین در خصوص ولایت، جنجال پدید آورده است چون او حضرت عیسی علیه السلام را خاتم ولایت مطلقه می‌داند و خود را خاتم ولایت مقیده. از جمله کسانی که بر او خرده می‌گیرد سید حیدرآملی در نص النصوص در شرح فصوص الحکم ترجمه‌ی محمدرضا جوزی ص ۹۴-۹۵ است. سید حیدر آملی معتقد است که خاتم ولایت مطلقه امیرمومنان، و خاتم ولایت مقیده حضرت مهدی عجل الله فرجه می‌باشد و شیخ اکبر را با ادله‌ی نقلی، عقلی و کشفی نقد می‌کند و می‌گوید: «اگر دعوی شیخ از سر کشف باشد درآن صورت باید گفت که کشف او برای خودش حجت است نه برای غیر او. گذشته از این چرا کشف غیر او نتواند برتر و بزرگ‌تر و صحیح‌تر از کشف او باشد، مثل کشف انبیاء و رسولان و مشایخ و...» و در جایی دیگر می‌گوید: عجب‌تر از همه این‌که این مقام را به حکم خوابی که دیده است برای خود ثابت می‌کند و حال آن‌که این حکم نه در خواب بلکه در بیداری به مساعدت عقل و نقل و کشف برای دیگری ثابت است، خواب کجا و بیداری کجا؟ زیرا ولایت خاصه، اختصاص به حقیقت محمّدیّه و اولاد طاهرینش دارد. بخصوص که خودش معتقد است «درخت طوبی، در خانه‌ی امام علی بن ابی طالب علیه السلام است و این درخت محل ظهور نور فاطمه زهرا علیها السلام است. هیچ بهشت، مقام، خانه و مکانی نیست مگر در آن شاخه‌ای از درخت طوبی وجود دارد، آن شاخه درخت طوبی، رمز همه‌ی نعمت‌ها در هر بهشتی و بهره‌ی هر یک از اولیاء از نور دختر پیامبر، حضرت فاطمه علیها السلام است» (طلای سرخ، ص ۵۸۱. ترجمه دکتر احمد خالدی از کتاب کبریت احمر عبد الوهاب شعرانی.)

ابن عربی، خاتم ولایت را یکی حضرت عیسی علیه السلام می‌داند و یکی خود را خاتم ولایت به‌شمار می‌آورد و یکی هم حضرت مهدی عجل الله فرجه را. (فتوحات، ج ۳، ص ۳۲۸). او می‌نویسد: هو سیدالمهدی من آل احمد. سید حیدر خاتم ولایت مطلقه را حضرت امیر علیه السلام و خاتم ولایت مقیده را حضرت حجت عجل الله فرجه می‌داند.(جامع‌الاسرار، ص ۳۸۲ - ۲۶۴)

با توجه به این که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: ای علی! تو با همه‌ی انبیاء هستی سِرّاً، پس اصل ولایت کلی از علی علیه السلام است. در این رابطه محی‌الدین می‌گوید: «علی سِرّ الأنبیاء است». کاشانی در اصطلاحات صوفیه می‌گوید: خاتم الولایه هوالمهدی الموعود.

در ضمن از جملات ابن عربی بعضاً این طور برداشت می شود که حضرت عیسی علیه السلام خاتم ولایت مطلقه است به غیر از رسول اللّه صلی الله علیه و آله به حسب انبیاء دیگر. محمدرضا قمشه‌ای معتقد است مهدی عجل الله فرجه دارای ولایت مقیّده است به قید رسول اللّهی. خاتم ولایت محمدی صلی الله علیه و آله از جهت مرتبه، علی علیه السلام اند و از جهت زمان، مهدی عجل الله فرجه می‌باشند.

الطِّین، و غَیرُه مِنَ الأولیاءِ ما کان ولیّاً إلّا بَعدَ تَحْصیلِهِ شرائطَ الولایَةِ مِنَ الأخلاقِ الإلهیـةِ فـی الاتِّصافِ بِها مِنْ کَونِ الله یُسَمّی «بالولیِّ الحَمیدِ»﴾

محی الدین در ادامه می‌فرماید: هیچ پیامبری از فرزندان آدم نیست مگر آن کـه نبـوت را از مشکات خاتم النبیّین اَخذ می‌کند هرچند خاتم النبیّین از نظر وجودِ عنصری، متـأخر باشـد ولـی از نظر حقیقت، موجود است و لذا فرمود: «کنتُ نبیاً و آدم بین الماء و الطین» من پیامبر بودم و آدم بین آب و گل بود. غیر از خاتم الانبیاء هیچ‌کدام از پیامبران، پیامبر نبودند مگر آن وقتی‌که مبعوث شدند، در حالی‌که حقیقت محمدیﷺ از ابتدای خلقـت پیـامبر بـوده و در مـورد خـاتم اولیاء نیز قضیه از همین قرار است که «خاتم الاولیاء کان ولیّا و آدم بین الماء و الطین» او ولـیّ بوده در حالی‌که آدم بین آب و گِل قرار داشته و غیر از خاتم اولیاء هیچ‌کس از ابتدا ولیّ نبوده مگر بعد از آن که آن مقام را از خاتم اولیاء به‌دست آورده است.

متوجه باشید شرایط ولایت و شرط رسیدن بـه مقـام ولایـت کـه از اخـلاق الهـی اسـت در اتصاف به حضرت حق ممکن است، از آن جهت که خداوند به «ولیّ حمیـد» متـصف اسـت. مرحوم قیصری در موضوع شروط تحققِ مقام ولایت برای سالك نکاتی دارد که قابـل اسـتفاده است. می‌گوید: شرط تحقق ولایت تطهیر نفس است از خیالات وَهمی و تخلـق آن بـه اخـلاق الهی و تخلص آن از قیود جزئیه و اداء امانت که هر فعلی را فعل خـدا بدانـد و همـه صـفات را متوجه حق کند و این که خداوند بالذّات مالك همه چیز است، در آن حـال مقـام فنـاء از حـق ظهور می‌کند و ولایت حاصل می‌شود.

﴿فَخاتَمُ الرُّسُلِ مِنْ حیث ولایَتِهِ، نِسْبَتُهُ مَعَ الخاتِمِ للولایةِ نِسبةُ الأنبیاءِ و الرُّسُلِ مَعَـهُ فإنّـهُ الولیُّ الرَّسُوْل النبیّ. و خاتَم الأولیاءِ الولیُّ الوارثُ الآخِذُ عَنِ الأصلِ المـشاهدُ للمراتـب و هـو حَسَنَةٌ مِن حَسَناتِ خاتم الرُّسُلِ محمدﷺ مُقَدّمِ الجماعةِ و سَیِّد ولدِ آدَم فی فَتْحِ بـابِ الـشَّفاعَة. فَعیَّن حالاً خاصاً ما عَمَّمَ. و فی هذا الحال الخاصّ تَقَدَّمَ علی الأسماءِ الإلهیَّة، فـاِنَّ الـرّحمن مـا شَفَعَ عِند المُنتَقِم فی أهْلِ البلاءِ إلّا بَعد شَفاعة الشّافِعین. فَفاز محمدٌﷺ بالسِیّادَةِ فی هـذا المقـامِ الخاصِ. فَمَنْ فَهِمَ المراتبَ و المقاماتِ لَمْ یَعْسُره قَبولُ مِثْل هذا الکلام﴾

نسبت خاتم الرّسل با خاتم اولیاء، همان نسبتی است که دیگر انبیاء بـا خـاتم الرّسـل دارنـد، زیرا خاتم الرسل همانا رسول و نبی و ولـیّ اسـت و رسالت و نبوت، ظاهر و ولایـت، بـاطن

اوست، پس خاتم الرسل تنها رسول نیست بلکه ولیّ نیز هست.[۹] و خاتم الأولیاء ولیٍّ وارث

---

۹ - عنایت کنید که شیخ اکبر چگونه خاتم ولایت را به خاتم الرّسل صلی الله علیه و آله مرتبط می‌کند و باطن رسول‌الله را خاتم ولایت می‌داند و از همان حقیقتی پرده بر می‌دارد که رسول خدا صلی الله علیه و آله از آن خبر دادند مبنی بر آن‌که علی علیه السلام از جهت حقیقت، خاتم ولایت محمدی صلی الله علیه و آله و همان باطن رسول‌الله صلی الله علیه و آله است و آن حضرت از یک جهت باطن خاتم‌الرسل صلی الله علیه و آله است و رسول‌الله صلی الله علیه و آله خاتم ولایت نیز هست. از طرف دیگر علی علیه السلام به عنوان خاتم ولایت به عنوان یک شخص ظاهر است و از آن‌جهت که خاتم ولایت است، حقایق را از اصل یعنی از حضرت الله اخذ می‌کند. در رابطه با مقام رسول خدا صلی الله علیه و آله که نسبت به سایر انبیاء در عالم معنی مقدم بوده‌اند و در مقام عین ثابته‌ی خود اولین کسی بوده‌اند که به پروردگار خود ایمان آورده‌اند. در روایت از حضرت صادق علیه السلام داریم که: «أَنَّ بَعْضَ قُرَیْشٍ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله بِأَیِّ شَیْ‌ءٍ سَبَقْتَ الْأَنْبِیَاءَ وَ أَنْتَ بُعِثْتَ آخِرَهُمْ وَ خَاتَمَهُمْ قَالَ إِنِّی کُنْتُ أَوَّلَ مَنْ آمَنَ بِرَبِّی وَ أَوَّلَ مَنْ أَجَابَ حِینَ أَخَذَ اللَّهُ مِیثَاقَ النَّبِیِّینَ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوا بَلَى فَکُنْتُ أَنَا أَوَّلَ نَبِیٍّ قَالَ بَلَى فَسَبَقْتُهُمْ بِالْإِقْرَارِ بِاللَّه» یکی از قریش بر رسول خدا صلی الله علیه و آله عرض کرد به چه‌چیز از همه‌ی پیغمبران پیش افتادی با این‌که پس از همه مبعوث شدی و پایان آن‌هائی؟ فرمود: من نخستین کس بودم که به پروردگارم گرویدم و نخستین کس بودم که پاسخ دادم به خدا، چون پیمان از پیمبران گرفت و آنان را بر خویش گواه ساخت که: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری. من اولین پیغمبر بودم که گفتم: آری و از همه در اقرار پیش افتادم (الکافی، ج۱، ص: ۴۴۱)».

در رابطه با این‌که همان ولایت که برای رسول خدا صلی الله علیه و آله هست، برای علی علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام هست. در روایت از امام باقر علیه السلام داریم: «نَزَلَ جَبْرَئِیلُ علیه السلام عَلَى مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله بِرُمَّانَتَیْنِ مِنَ الْجَنَّة فَلَقِیَهُ عَلِیٌّ علیه السلام فَقَالَ لَهُ مَا هَاتَانِ الرُّمَّانَتَانِ فِی یَدَیْکَ قَالَ أَمَّا هَذِهِ فَالنُّبُوَّةُ لَیْسَ لَکَ فِیهَا نَصِیبٌ وَ أَمَّا هَذِهِ فَالْعِلْمُ ثُمَّ فَلَقَهَا رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله فَأَعْطَاهُ نِصْفَهَا وَ أَخَذَ نِصْفَهَا رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله ثُمَّ قَالَ أَنْتَ شَرِیکِی فِیهِ وَ أَنَا شَرِیکُکَ فِیهِ قَالَ فَلَمْ یَعْلَمْ وَ اللَّهِ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله حَرْفاً مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ إِلَّا عَلَّمَهُ عَلِیّاً علیه السلام ثُمَّ انْتَهَى ذَلِکَ الْعِلْمُ إِلَیْنَا ثُمَّ وَضَعَ یَدَهُ عَلَى صَدْرِه» جبرئیل برای محمّد صلی الله علیه و آله از بهشت دو انار آورد، علی علیه السلام آن‌ها را دید عرض کرد این دو انار در دست شما چیست؟ فرمود یکی از آن‌ها نبوّت است که تو را در آن بهره‌ای نیست، اما یکی علم است. آن‌گاه آن انار را پاره کرد نصفش را به علی داد و نصف دیگر را خود برداشت. سپس فرمود تو شریک منی در این و من شریک تو هستم در آن. فرمود به‌خدا قسم هر حرفی را که خدا به پیامبر آموخت به علی نیز اطلاع داد، بعداً آن علم به ما رسید، بعد دست خود را بر روی سینه گذاشت(الکافی، ج1، ص: 263). و یا حضرت صادق علیه السلام به سُدیر می‌فرمایند: آن‌چه از علم الهی نزد عاصف بن برخیا بود که توانست در عالم تصرف کند و تخت بلقیس را از یمن به اورشلیم بیاورد، به اندازه‌ی قطره‌ای از دریای علم ما بود و سپس به آیه‌ی 43 سوره‌ی رعد اشاره می‌کنند که نظر به کسی دارد که «عِنْدَهُ عِلْمُ الکِتاب» نزد او علم کتاب هست و می‌فرمایند تمام علمِ کتاب در سینه‌ی ما هست.

حضرت صادق علیه السلام می‌فرمایند: «روح از جبرئیل و میکائیل برتر است و او با رسول خدا صلی الله علیه و آله بود و به او خبر می‌داد و به آن‌حضرت کمک می‌کرد و او با ائمه علیهم السلام است، به آن‌ها خبر می‌دهد و یاریشان می‌کند (بحارالانوار، ج۲۴، ص۳۱۸) و در این راستاست که حضرت صادق علیه السلام می‌فرمایند: «أَنَّ حَدِیثَنا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا یَحْتَمِلُهُ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِیٌّ مُرْسَلٌ وَ لَا مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِیمَان» حدیث ما دشوار است و متحمل آن نشود فرشته مقرب و نه پیغمبر مرسل و نه مؤمنی که خدا دلش را به ایمان آزموده است(الکافی، ج۱، ص: ۴۰۱) و یا خبر می‌دهند: «إِنَّ مِنْ حَدِیثِنَا مَا لَا یَحْتَمِلُهُ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِیٌّ مُرْسَلٌ وَ لَا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ قُلْتُ فَمَنْ یَحْتَمِلُهُ قَالَ نَحْنُ نَحْتَمِلُه» آن‌چه ما می‌دانیم را نه ملك مقرّب و نه نبی مرسل و نه بنده‌ای که خداوند او

است در رتبه‌ی بعد از خاتم الرّسل، ولیّ حقیقت را از منبع اصلی می‌گیرد و شاهد همه‌ی مراتب است و او حسنه‌ای از حسنات خاتم الرّسل حضرت محمدﷺ می‌باشد که مقدّم همه‌ی کُمَّلین و سید فرزندان آدم در فتح باب شفاعت است. پس آن شفاعت، حالت خاصی است مخصوص خاتم الرّسل است و در این حال این شفاعت که مخصوص حضرت محمدﷺ است بر شفاعت اسماء الهی مقدم است، زیرا اسم رحمان در نزد منتقم که مربوط به اهل بلاء است شفاعت نمی‌کند مگر بعد از شفاعت شافعین.

پس حضرت محمدﷺ به مقام چنین شفاعتی نایل شد و کسی که مراتب و مقامات را بشناسد پذیرفتن این کلام برایش مشکل نیست.

﴿و أما المِنَح الأسمائية: فاعلَم أنَّ مَنْحَ الله تعالی خَلْقَهُ رَحْمَةٌ مِنْهُ بِهِم، و هِیَ كُلُّها مِنَ الأسماءِ. فَإمّا رَحْمَةٌ خالِصَة كالطَيِّبِ مِنَ الرِّزقِ اللَّذيذ فی الدُّنيا الخالِص يَوْمَ القيامة، و يُعْطی ذلک الاسمُ الرحمنُ. فَهو عطاءٌ رحمانیٌ. و إمّا رحمةٌ ممتزجةٌ كَشُرْبِ الدَّواءِ الكريه الَّذی يَعْقِبُ شُرْبَهُ الرّاحَةُ، و هو عطاء إلهیّ، فإنّ العَطايا الإلهيّةَ لا يُمكِنْ إطلاقُ عَطائه مِنْهُ مِنْ غَيْرِ أن يَكونَ علی يَدِی سادِنِ مِنْ سَدَنَة الأسماءِ. فَتارَةً يُعْطِی الله العَبْدَ عَلَی يَدِی الرَّحمنِ فَيَخْلُصُ العَطاءُ مِنَ الشَّوبِ الَّذی لاٰ يُلائِم الطَّبعَ فی الوقتِ أو لا يُنِيلُ الغَرض و ما أَشْبَهَ ذلک. و تارَةً يُعْطِی اللهُ علی يَدِی الواسع فَيعمّ، او علی يدی الحكيمِ فَيَنْظُرُ فی الأصلحِ فی الوقتِ او علی يدی الوهّابِ فَيُعْطِی لِيُنْعِمَ و لا يَكونُ مَعَ الواهِبِ تَكليفُ المُعْطَی لَهُ بعَوَض علی ذلک مِنْ شُكر أو عَمَل أو علی يدِی الجَبّارِ فَيَنْظُرُ فی المَوطِن و ما يَسْتَحِقُّهُ أو علی يَدِیَ الغَفّارِ فَيَنظُرُ فی المَحَل وَ ما هو عليه. فَإنْ كان علی حال يَستَحِقُّ العُقوبَةَ فَيَسْتُرهُ عَنها، أو علی حال لا يَستحقّ العُقُوبَةَ فَيَستُرُه عن حال يَستَحِقُّ العُقُوبَةً فَيُسَمّی مَعْصُوماً و مُعْتَنیً بِهِ و مَحْفُوظاً و غيرِ ذلک مَمّا يُشاكِلُ هذا النَوعٍ﴾

و اما در مورد عطایای اسمائی، بدان که عطایای الهی به خلق از سر رحمتی است که خداوند به خلق دارد و همه آن عطایا از اسماء است. حال یا آن عطایا و رحمت، خالص است

را امتحان کرده، هیچ‌کدام نمی‌دانند. سپس راوی سوال می‌کند پس چه کسی می‌تواند آن علوم را حمل کند؟ می‌فرمایند: ما خانواده، تنها می‌توانیم آن را حمل کنیم و به آن دسترسی داشته‌باشیم(بحارالانوار، ج۲، ص۱۹۳). این‌ها نشان می‌دهد که چگونه رسول خداﷺ و ائمه‌ی هدیعليهم‌السلام صاحب ختم ولایت‌اند و همه باید از مشکات وجود آن‌ها بهره‌مند شوند و از این جهت علیعليه‌السلام خبر می‌دهند که «أَنَا خَاتَمَ الْوَصِيِّينَ وَ أَنَا الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ وَ أَنَا النَّبَأُ الْعَظِيمُ الَّذِی هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ» منم خاتم الوصیین و منم صراط مستقیم و منم آن خبر عظیمی که مردم در آن مورد آن اختلاف می کنند(بحارالانوار، ج۲۶، ص۵).

مثل رزق حلال لذیذ در دنیا که خالص است در قیامت از هر عذابی که آن را اسم رحمان عطا می‌کند، و یا آن رحمت خالص نیست و ممزوج است، مثل نوشیدن داروی تلخی که سلامتی در پی دارد که به جهت ممزوج بودنش به آن عطای الهی گویند و عطای الهی از طریق اسمی از اسمای الهی ظهور می‌یابد. حال یا خداوند آن عطایای الهی را از طریق اسم رحمان عطا می‌کند، که در آن صورت یا آن عطا از آلودگی که در آن وقت ملائم طبع نباشد منزه است، مثل عطایایی که در دنیا ملائم طبع است ولی در قیامت با عذاب همراه است. و یا آن عطایا از آمیختگی که مانع رسیدن به هدف است خالص می‌باشد، مثل عطایایی که در قیامت برای انسان مفید است. و یا ممکن است خداوند آن عطایا را از طریق اسم واسع عطا کند که در آن صورت آن عطایا شامل همه می‌شود -مثل رزق یا سلامتی که به کافر و مؤمن می‌رسد- یا آن عطایا از طریق اسم حکیم می‌رسدکه در آن حال خداوند مصلحت انسان را در نظر می‌گیرد. یا آن عطایا از طریق اسم وَهّاب می‌رسد تا خداوند از طریق آن اسم إنعام کند و در آن صورت برای آن کسی که به او از طریق اسم وهّاب عطا شده تکلیفی به عنوان عوض و شکر نیست. و یا آن عطایا از طریق اسم جبّار می‌رسد که در آن حال نظر می‌کند به موطن و آنچه استحقاق اسم جبّار را دارد، اعم از آن که جبّار در مقابل متکبر باشد و بخواهد متکبران را منکوب کند و یا به معنای جبران کننده نقائص باشد و آنچه را عبد استحقاق دارد به او عطا کند. و یا آن عطایا از طریق اسم غفّار برسد پس خداوند می‌نگرد به محلی که شخص قرار دارد، حال اگر شخصی استحقاق عقوبت دارد، اسم غفّار محل عقوبت را می‌پوشاند تا عقوبتی به شخص نرسد و اگر شخص استحقاق عقوبت ندارد آن اسم، ساتر است تا شخص مستحق عقوبت نگردد، که در این صورت به آن شخص معصوم یا «مُعتَنیً به» و یا محفوظ می‌گوید: که صفت «عصمت» برای انبیاء و «مُعتَنیً به» برای اولیاء و انبیاء، و «محفوظ» برای اولیاء غیر معصوم به کار می‌رود. از باب ادب نسبت به انبیاء، به اولیائی که فکر گناه هم نمی‌کنند معصوم نمی‌گویند بلکه صفت محفوظ را به کار می‌برند.

﴿و المُعْطِی هو اللهُ مِن حَیْثُ ما هو خازِنٌ لِما عِنْدَه فی خَزائِنِه، فما یُخْرِجُهُ إلّا بقَدَرٍ مَعْلُومٍ علی یَدِی اسْمٍ خاص بذلک الأمر. «فأَعْطی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ» علی یَدِی الاسْمِ العَدْلِ و أَخَواتِهِ﴾

در هر حال هرگاه اسمی تجلی کند، معطی، «اللّه» است، از آن حیث حضرت الله خازن و خزینه‌دارِ آن چیزی است که در نزد اوست و در خزینه‌ی اوست، که همان عین ثابته‌ی اشیاء باشد و خداوند خارج نمی‌کند آن عین ثابته را از علم به عین مگر به قدر معلوم و به‌دست اسم

خاص که اعیان هر شیئ ظرفیت پذیرش آن را دارند و بدین لحاظ قرآن می‌فرماید: «أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ»(طه/۵۰) پس خداوند هر چیزی را آفرینشِ مخصوص به آن چیز را می‌دهد، آن هم از طریق اسم عدل و اخواتِ اسم عدل مثل مُقسِط و حکیم. در این حالت است که عینِ خواهش هر چیزی به آن چیز داده می‌شود و بر این اساس فرمود: «فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ»(انعام/ ۱۴۹) برای خدا حجت بالغه‌ای هست که می‌تواند بگوید هر چه هستی، مربوط به خودت می‌باشد، و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله با نظر به اعیان ثابته افراد است که فرمودند: اسامی تمام افراد صالح تا قیامت در دست راست من و نام تمام افراد ناپاک تا قیامت در دست چپ من نوشته شده و حَکَم و عدل، حکم کرد و خدا عدالت به کار برد.

﴿و أسماءُ الله لا تَتَناهی لِأنَّها تُعْلَمُ بما یَکون عَنها و ما یَکون عنها غَیر مُتَناهٍ و إن کانَتْ تَرجع إلی أُصول مُتَناهِیّة هی أُمّهاتُ الأَسماءِ أو حَضْراتُ الأسماء. و عَلَی الحَقیقَة فما ثَمَّ إلّا حَقیقَةٌ واحِدَةٌ تقبلُ جَمیعَ هذه النِّسَبِ و الإضافاتِ الَّتی یُکنَّی عنها بالأسماءِ الإلهیّة. وَ الحقیقَةُ تُعْطِی أنْ تَکونَ لِکُلِّ اسْمٍ یَظْهَرُ، إلی ما لا یَتَناهَی، حقِیقَةٌ یُتَمَیَّزُ بها عَن اسم آخَرَ، و تِلکَ الحقیقَةُ الَّتی بِها یُتَمَیُّز هی الاسمُ عَیْنُهُ لا ما یَقَعُ فیه الاشتِراکُ کما أنّ الأَعْطِیات تَتَمیّز کلُّ أَعطیَة عَنْ غیرِها بشَخْصیَّتِها و إنْ کانَت مِن أصلٍ واحِدٍ، فَمَعلُوم أنَّ هذه ما هی هذه الأُخْری، و سَبَبُ ذلک تَمیُّز الأَسماءِ﴾

و اسماءالله به اعتبار آن که از طریق کائنات نامتناهی شناخته می‌شوند، نامتناهی‌اند هر چند آن اسمای نامتناهی به اصولی متناهی رجوع دارند که همان امهات اسماء یا حضرات اسماءاند.[۱۰] و در حقیقت اسمای نامتناهی در خارج یک حقیقت واحد دارند که جمیع این نسبت‌ها و اضافات را که اسمای الهی نامیده می‌شوند، قبول می‌کند. تحقیق این گونه عطا می‌کند که هر اسمی تا بی‌نهایت ظهور می‌کند و آن اسم حقیقتی دارد که آن حقیقت، آن اسم را از اسم دیگر متمیز می‌کند و آن حقیقت که به وسیله آن اسم از اسم دیگر جدا می‌شود عین همان صفت است نه آن چیزی که در همه‌ی اسماء مشترک است، به این معنا که هویت اسم را صفت تشکیل می‌دهد، چون ذات که به صورت اسمی خاص ظهور کرده در همه مشترک است. همان‌طور که عطایا هم که هرکدام از دیگری متمیزاند هرچند در اصل واحداند ولی

---

۱۰ – امّهات اسماء چهارند که «اول» و «آخر» و «ظاهر» و «باطن» و امّهاتِ صفات را ائمه‌ی سبعه گویند که عبارتند از «حیات» و «علم» و «اراده» و «قدرت» و «سمع» و «بصر» و «کلام». حضرت اسماء همان اسمائی‌اند که باب قرب به حضرت حق می‌باشند.

سبب این که یکی غیر از دیگری است، اسماء است. به این معنا که بَقَر غیر غَنَم است ولی همه عطای الهی‌اند و از یک مصدر صادر شده‌اند ولی چون اسماء الله ممتاز از هم‌انـد، عطایـا نیـز از همدیگر متمایز می‌باشند. در هرحال سخن آن است آن حقیقتی که اسمی را از اسم دیگر جـدا می کند همان صفت است و ریشه در عین ثابته‌ی شیئ دارد و نه در ذاتی کـه در همـه مـشترک است.

﴿فَما فی الحَضْرَةِ الإلهیَّةِ لِاتِّساعِها شیءٌ یَتَکَرَّرُ أصلاً. هذا هو الحَقُّ الَّذی یُعَوَّلُ علیهِ﴾

با این که اسمای الهی غیر متناهی و عطایا متفاوت‌اند ولی در حضرت الهی به جهـت اتّـساع آن حضرت، هیچ تکراری وجود ندارد، به این معنا که هیچ جلـوه و عطـایی دومـی نـدارد کـه شبیه اولی باشد، زیرا هر تجلی اختصاص به مقام خود دارد، به همین جهت گفته‌انـد: «لا تکـرار فی التّجلی» در تجلی، تکراری نیست. وجود این‌همه تجلیات، اتساع وجودی حـضرت الهـی را می‌رساند و وحدت کلّی آن ذات را تأیید می کند به طوری که این کثرت، بسط ظهور وحدت حقیقت ذات الهی است.

ابن عربی بعد از آن که تأکید کرد چرا در تجلی تکرار نیست، می گویـد: ایـن همـان حقـی است که بر آن تکیه می‌شود. که در تجلـی بـه اعتبـار فاعـل، تکـرار نیـست، هـر چـه هـست از ناحیه‌ی قابل یا عین ثابته‌ی شیئ است.

﴿و هذا العِلْمُ کان عِلْمَ شیثٍ، و رُوحُه هو المُمِدُّ لِکُلِّ مَنْ یَتَکَلَّمُ فی مِثْلِ هذا مِنَ الأرواحِ ما عَدا روح الخاتِمِ فإنَّهُ لا تأتیهِ المادَةَ إلّا مِنَ اللهِ لا مِنْ رُوح مِنَ الأرواح، بَلْ مِنْ رُوحِه تَکونُ المادَّةُ لِجَمیعِ الأرواح. و إن کانَ لا یَعْقِلُ ذلک مِنْ نَفْسِهِ فی زَمانِ تَرکیبِ جَسَدِهِ العُنْصُری. فَهُوَ مِنْ حَیثُ حَقیقَتِه و رُتْبَتِهِ عالِمٌ بذلک کُلِّه بِعَینِه، مِنْ حَیثُ ما هـو جاهِـلٌ بـهِ مِـنْ جِهَـةِ تَرکِیبِـهِ العُنْصُریّ. فَهُوَ العالِمُ الجاهِلُ، فَیَقْبَلُ الاتـصافَ بالأضْـدادِ کمـا قَبِـلَ الأصـلُ الاتـصافَ بـذلکَ، کالجَلیل و الجَمیلِ و الظاهِرِ و الباطِنِ و الأولِ و الاخرِ، و هو عَیْنُهُ و لَیسَ غَیره فَیَعلَمُ و لا یَعلَمُ و یَدری و لا یَدری و یَشْهَدُ و لا یَشْهد﴾

علم به عطایا و علم به اسماء، علم شیث است و روح آن حضرت مدد کننده هر کاملی است که در این وادی سخن رانده‌است مگر روح خاتم که او مایه و مـاده‌ای کـه دارد از «اللّـه» می گیرد نه از روحی از ارواح، بلکه مایه و ماده‌ی جمیع ارواح از روح خاتم است، حتـی روح جناب شیث. هر چند که آن خاتم در زمانِ ترکیـب جـسدِ عنـصری، آن مـدد رسـانی را درک نکند زیرا آن مدد رسانی از جانب حقیقت و رتبه اوسـت. در همـین رابطـه در خبـر داریـم کـه

رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله ناقه خود را گم کردند و به اصحاب فرمودند آن را پیدا کنند و تنها موقعی که احساس کردند منافقان زبان به طعن حضرت گشودند که: چگونه او خبر از آسمان می‌دهد در حالی‌که نمی‌داند ناقه‌اش کجاست؟ ایشان از مقام فوقِ بدن عنصری خود استفاده کردند و خبر از محل شتر دادند، «فَأَتَوْهَا فَوَجَدُوهَا کَمَا وَصَفَ»[11] پس رفتند آن ناقه را همان‌طور که حضرت آدرس داده بودند یافتند. و یا حضرت صادق‌علیه‌السلام می‌فرمایند: عجیب است از مردمی که گمان می‌کنند ما علم غیب داریم در حالی که کنیز من از دست من فرار کرده «فَمَا عَلِمْتُ فِی أَیِ بُیُوتِ الدَّارِ هِیَ» و نمی‌دانم در کدام یک از اتاق‌های خانه پنهان شده است. ولی در همان حال به سدیر فرمودند علمی نزد ما است که علم عاصف‌بن برخیا قطره‌ای از اقیانوس علم ما است. بدین لحاظ محی‌الدین می‌گوید: خاتم انبیاء و اولیاء، عالِم و جاهل‌اند و اضداد را قبول می‌کنند همان‌طور که حضرت حق متصف به اضداد است، مثل «جلیل و جمیل و ظاهر و باطن و اول و آخر» و خاتم اولیاء از این جهت عین حق است و به همین جهت در وصف آن‌ها در دعاهای رجب خطاب به حضرت حق می‌گوئیم: «لا فَرقَ بَیَنَک و بینها اِلاَّ اَنَّهُم عبادُک» هیچ فرقی بین تو و بین آن‌ها نیست الا این که آن‌ها بندگان تو هستند.

ملاحظه می‌کنید که چگونه حق ظاهر است از حیثی که باطن است و اگر این اضداد یعنی ظاهر و باطن بودن، از دو لحاظ بود کمالی برای حضرت حق محسوب نمی‌شد، هر چیزی می‌تواند از دو لحاظ جمع ضدین باشد. اساساً حق وقتی جلوه می‌کند، جلوه او، او را به اختفاء می‌برد، به این معنا که نفسِ ظهورش باطن است، اطلاق حق چنین اقتضائی دارد، نفس احاطه و شمولیتش، عین اشیاء است و براساس همین احاطه و شمولیتش غیر اشیاء است. نفس بی‌نهایتش نشان می‌دهد که عین اشیاء است - چون اشیاء نمی‌توانند او را محدود کنند - و از همان جهت غیر اشیاء است چون بی‌نهایت است. همین سعه‌ی وجودی برای اولیاء معصوم نیز هست، هرگاه بخواهند می‌توانند به معضلات موضوعات آگاه شوند و از آن مقام استفاده کنند و در همین حال در مقام عنصری زندگی کنند. کون جامع‌بودن به همین معنا است یعنی می‌دانند و نمی‌دانند به گفته‌ی محی‌الدین: «وَ یَدْری وَ لَا یَدْری و یَشْهَد وَ لَا یَشْهَد» می‌شناسند و نمی‌شناسند و شاهدند و شاهد نیستند.

---

۱۱ - إعلام الوری، ص ۲۸.

﴿و بهذا العلم سُمّی شیث لانَّ مَعناهُ هِبَةُ اللهِ. فبیده مفتاح العطایا علی اختلافِ أصنافها و نِسَبِهَا﴾

صاحب این علم را جناب شیث می‌دانند چون شیث به زبان عبرانی به معنای هبةُ اللّه است، تا لفظ که ظاهر است با مسمّایش که عین ثابته شیث است و مظهر وَهّاب و فتّاح است، مطابق شود. از آن‌جایی که این علم، علم به اسماء و مفاتیح العطایا است به دست جناب شیث عطایا گشوده می‌شود، در عین اختلافی که در انواع عطایا و نسبت آن‌ها هست. پس هر کس بهره‌ای از اسماء را به ذوق و وجدان دریافت کند، به دست شیث دریافت کرده و عین حقیقت جناب شیث مظهر وَهاب است و روح او مظهر عطایا و مواهب الهی است.

﴿فإنّ اللهَ وَهَبَهُ لآدَمَ أوّل ما وَهَبَه: وَ ما وَهَبَهُ إلّا مِنْه لأنَّ الوَلَد سِرُّ أبیه، فَمِنْهُ خَرَجَ و الیهِ عادَ﴾

پس خداوند شیث را به عنوان اولین موهبتی که به آدم کرد به او هبه کرد و خداوند شیث را به آدم نبخشید مگر آن که شیث از خودِ آدم و در سرّ او بود زیرا «الْوَلَدُ سِرُّ أبیه» فرزند، سرّ پدرش است که ظاهر شده و از او ظاهر شده و به او برمی‌گردد. و تا عین ثابته فرد تقاضا نکند خداوند عطا نخواهد کرد و به این معنا می‌توان گفت: عطای الهی بیگانه از سائل نیست و جناب شیث لسان حال آدم﷣ بود در فَقْد جناب هابیل، آری آدم مشتمل بر شیث و جمیع اولاد خود می‌باشد.

﴿فما أتاهُ غَریبٌ لِمَنْ عَقَلَ عَنِ الله و کُلُّ عَطاءٍ فی الکَونِ علی هذا المَجری فما فی أحدٍ مِنَ اللهِ شیءٌ و لا فی احدٍ مِنْ سِوی نَفْسِهِ شَیءٌ و إنْ تَنَوَّعتْ عَلَیه الصُّوَرُ. و ما کلُّ أحَدٍ یَعْرِفُ هذا، و أنَّ الأمَر عَلی ذلکَ، إلّا آحادُ مِنْ أهلِ اللهِ. فَإذا رَأیتَ مَنْ یَعْرِفُ ذلک فَاعْتَمِدْ علیهِ فَذلک هو عینُ صَفاءِ خُلاصَةِ خاصَّةِ الخاصَّةِ مِنْ عُمُومِ أهلِ اللهِ تعالی﴾

این موضوع برای کسی که از حضرت اللّه حقایق را فهم و ادراک کرده باشد چیز غریبی نیست و هر عطایی که در عالمِ وجود صورت گیرد در همین مجرا صورت می‌گیرد و هیچ چیزی از طرف خدا به کسی داده نمی‌شود مگر آن که آن فرد آن را از خود می‌گیرد ولو با تجلیات متفاوت[۱۲] و هر کسی متوجه این نکته مهم نیست که امر هِبه این گونه است مگر قلیلی از

۱۲ – با توجه به این که گفته می‌شود «و الامر کلّه منه» و همه را از خدا می‌دانیم باید متوجه باشیم به لحاظ فیض اقدس همه از خدا است و به لحاظ فیض مقدس به عین ثابته افراد برمی‌گردد و از آنجایی که گاهی سالک در آن مقام است و گاهی در این مقام، تعبیرات متفاوت است و بنا به مقام، صحبت می‌شود.

اهل الله. اگر کسی را شناختی که متوجه این امر هست [از نظر درک حضوری] خود را به او بسپار چون او عالم به سرّ قدر و نفس الامر می‌باشد و او عین علوم و معارفی است که آن مربوط به خلاصه خاصة الخاصه از اهل الله است.[۱۳]

﴿فَأیُّ صاحِبِ کَشْفٍ شاهَدَ صورةً تُلقی إلیه ما لَمْ یَکُنْ عِندَهُ مِنَ المَعارِفِ و تَمْنَحُهُ ما لَمْ یَکُن قَبْلَ ذلک فی یَدِهِ، فَتِلکَ الصُّورةُ عَیْنُهُ لا غَیرُهُ. فَمِنْ شَجَرَةِ نَفْسِهِ جَنی ثَمَرَةَ غَرْسِهِ کَالصُّورَةَ الظاهِرَة مِنْهُ فی مُقابِلَة الجسمِ الصّیقل لیْس غیرَه، إلّا أنّ المَحلّ أو الحَضْرَةَ الَّتی رأی فیها صورةَ نَفْسِهِ تُلْقی إلیه بتقلب مِنْ وجهٍ لحقیقة تلک الحضرة،کما یظهر الکَبیرُ فی المرآة الصَغیرة صَغیراً و یظهر غیرُ المُستَّطیل فی المُستَطیلة مُستَطیْلاً، و المتحرّکَة متحرّکاً و قَدْ تُعْطِیهِ انتکاس صُورَتِهِ مِنْ حضْرَةِ خاصَّة، وَ قَدْ تُعْطِیه عَیْنَ ما یَظْهَرُ مِنها فَیُقابِلُ الیَمینُ مِنها الیَمینَ مِنَ الرّائی و قَدْ یُقابِلُ الیَمینُ الیَسارَ و هو الغالِبُ فی المَرایا بمَنزِلَة العادَة فی العُموم و بخَرق العادَة یُقابلُ الیَمینُ الیمینَ و یَظهَرُ الانتکاسُ. و هذا کُلُّهُ مِن أعطِیاتِ حَقیقةِ الحَضْرَةِ المُتَجلّی فیها الّتی أنْزَلناها مَنْزِلَةَ المَرایا﴾

پس با توجه به نکته‌ی فوق هر صاحب کشفی که شاهد معارف و صورت‌هایی در مثال متصل یا منفصل باشد که به او رسیده و قبلاً نداشته و به صورت هِبه به او رسیده، همه و همه آن‌ها از عین ثابته خود اوست و از درخت نفس خودش میوه چیده است. نفس که برای ظهور آن صور و معارف مستعد شد پس آن عطایا به رنگ آنچه در مکاشفه وجود دارد، بر او آشکار می‌شود و آن عطایا از مِعبَر عین ثابته‌ی او نازل می‌شوند. حضرت عیسی﷣ در این رابطه می‌فرمایند: علم در آسمان و زمین و ماوراء دریاها نیست، «العلم محصول فی قلوبکم تأدبوا بین یدی بأدب الروحانیین و تخلقوا باخلاق الصدیقین اظهروا العلم من قلوبکم حتی یغطیکم»[۱۴] علم در قلب‌های شما است به ادب روحانیون در محضر حق مؤدب شوید و متخلق به اخلاق صدیقین بگردید، علم از قلب‌های شما ظاهر می‌شود و شما را در برمی‌گیرد. البته سیر به سوی عین ثابته و مقام کلّی خود نیاز به همّت و صبر و پشت‌کار طولانی دارد، سالک باید همت داشته باشد و در گرفتن هبه از باطن خود تعجیل نکند تا به مرور ظرفیت لازم را پیدا کند. عطار می‌گوید: اگر یک انبار پر از ارزن باشد و به شما بگویند گنجشکی روزی یک دانه از آن

۱۳- خلاصةُ خاصة الخاصه، سالکی را گویند که به مقام کامل مکمِّل رسیده و لذا نه‌تنها حقیقت را می‌شناسد بلکه می‌تواند بقیه را دستگیری کند و به حقیقت برساند.

۱۴ - شرح أصول الکافی (صدرا)، ج۲، ص: ۲۱۳

برمی‌دارد تا انبار خالی شود آنگاه آنچه را باید به تو بدهیم، می‌دهیم. باید صابر باشید و بدانید آن کسانی که زود می‌گیرند بیم آن می‌رود که مجذوب اسمی شوند و در همان حدّ بمانند. عمده آن است که متوجه باشیم مباحث عرفان نظری چگونه جهت جان ما را متوجه حقایق و عین ثابته خود می‌کند تا با کشیك نفس کشیدن قدم‌قدم به سوی آن حقایق جلو برویم و نظر خود را به سوی چیز دیگری نیندازیم. درست است که عین ثابته، حقیقت ما است ولی بسیار کار می‌برد تا انسان به عین ثابته‌ی خود برسد و در حقیقت کلّی خود مستقر گردد، مقامی که تماماً در محضر حق است و حق تنها از آن مجرا برای او ظهور می‌کند و او همه‌ی آن حقّی را که می‌تواند بیابد می‌یابد.

محی الدین در رابطه با این‌که هر هبه‌ای از عین ثابته سالك به او می‌رسد مثال آینه و صورتی که در آینه ظاهر می‌شود را می‌زند و این‌که آینه چیزی جز همان صورت را نشان نمی‌دهد، هر چند ممکن است آن صورت به جهت خصوصیات آینه متفاوت ظهور کند و لذا تفاوت عطایا به جهت تفاوت آن ظرفی است که هبه در آن تجلی می‌کند ولی در هر حال همه از خود شما است و شما خود را در آن عطایا می‌بینید، هر چند خطورات خیال و قلب و روح بر آن هبه اثر می‌گذارند.

﴿فَمَنْ عَرَفَ استِعدادَهُ عَرَفَ قَبُولَهُ و ما كُلُّ مَن يعرف قَبُولَهُ يَعْرِفُ استِعدادَهُ إلّا بعد القبولِ و إنْ كانَ يَعْرِفهُ مُجْمَلاً إلّا أنّ بَعضَ أهلِ النَّظَرِ مِنْ أصحاب العُقولِ الضَعيفَة يَرَوْنَ أنّ الله لَمّا ثَبتَ عِنْدَهُم أنّه فَعّالٌ لِما يَشاءُ، جَوَّزُوا على الله ما يُناقِضُ الحِكْمَةَ و ما هو الأمرُ عليه فی نفْسِهِ و لِهذا عَدل بَعضُ النُظّار الى نَفِی الإمكان و إثباتِ الوُجوب بالذّاتِ و بالغَيْرِ و المُحَقَّقُ يُثْبِتُ الإمكان و يَعْرِفُ حَضْرَتَه، و المُمْكِنَ و ما هو المُمْكِنُ و مِن أينَ هو مُمْكَن و هو بعَيْنِهِ واجبٌ بالغَيرِ و مِنْ أينَ صَحَّ عليه اسْم الغَيرِ الَذی اقتَضی لهُ الوُجوبَ و لا يَعْلَمُ هذا التّفصيلَ إلّا العلماءُ باللّهِ خاصّةً﴾

پس هرکس استعداد خود را بشناسد، امکان قبول خود را می‌شناسد و می‌داند چه چیزهایی به او می‌دهند و آنچه بیشتر معمول است شناخت استعدادِ قبول است بعد از قبول، که این افراد بیشتر کشف اِنّی دارند و از آنچه قبول کرده‌اند متوجه استعداد خود می‌شوند. برعکسِ آن‌هایی که کشف لِمّی دارند و از علم به استعداد خود، می‌دانند چه چیزی به آن‌ها خواهد رسید. می‌ماند بعضی از متکلمین مثل اشاعره که می‌گویند چون خداوند «فَعَّالٌ لِمَا يَشاء» است پس هر کاری بخواهد انجام می‌دهد هر چند آن کار مناقض حکمت و مناقض آن چیزی باشد که

در مقام امکان است و لذا بعضی از آن‌ها به کلی امکان را نفی کردند و تنها وُجوب بالـذّات و وُجوب بالغیر را پذیرفتند در حالی که برای هر انسان محققی «امکان» و حضرت امکـان اثبـات شده است. امکان، نظر به عین ثابتی است که در صقع ربوبی می‌تواند موجود شود. صاحب حق الیقین حضرت امکان را می‌شناسد و می‌شناسد آن چیزی را که ممکن به آن چیز ممکن شده و این که ممکن، به عین ثابته‌اش واجب بالغیر است و این نوع تفصیل را در مـورد ممکـن، کسی نمی‌داند مگر علمای بالله و این غیر از آن چیزی است که در فلسفه مورد بحث قـرار مـی‌گیـرد. امکان، در عرفان محل ولایت اسماء حسنای الهی است و ممکنات شئونات ظهور انوار حضرت حق‌اند.

﴿وَ عَلی قَدَمِ شیث علیه السلام یکون آخِرَ مولود یُولَدُ من هذا النوع الإنْسانی. و هو حاملُ أسراره، و لیس بعده وَلَدٌ فی هذا النوع. فهو خاتَمُ الأولاد. و تُولَدُ معه أُختٌ لـه فَتَخْـرُجُ قبلَـه و یَخْـرُجُ بعدَها و یکونُ رأسُه عند رِجْلَیْها. و یکونُ مَوْلِدَهُ بالصین و لُغَتهُ لغةَ بَلَدِه. و یَسْری العقـمُ فـی الرجال و النساء فیکثُر النکاح من غیر ولادة و یدعوهم إلی الله فلا یُجاب. فإذا قَبَضَهُ اللهُ تعالی و قَبَضَ مؤمِنی زمانه بَقِیَ مَن بَقِیَ مثل البهائم لا یُحِلُّون حلالًا و لا یُحَرِّمون حرامـاً، یَتَـصَرَّفونَ بِحُکمِ الطبیعةِ شهوةً مجردةً عن العقلِ و الشّرعِ فعلیهم تَقُومُ السّاعة﴾

محی‌الدین در آخر فصّ شیثی نکته‌ای را می‌گوید تا آخرین موارد را مطابق اولـین مولـود - به اعتبار آن‌که آن اولین مولود، هبه‌ی الهی است - ربـط دهـد و معتقـد اسـت آخـرین مولـود در عـین آن‌که همچون شیث ولیّ اللّه است، حامل اسرار و خازن علوم شیث می‌باشد و بعد از آن کسی که حامل اسرار شیث است، دیگر ولیّ الهی نخواهد بود. محـل تولّـد او چـین اسـت، بـه اعتبـار دورترین نقطه‌ی دنیا از آن جهت که بین قلب و بدن فاصله است و زبان او، زبـان اهـل شـهرش است یعنی بیشتر به زبان قلب سخن می‌گوید و تأویل بر تصریح غلبه دارد. و در آن حال زنان و مردان عقیم می‌شوند و نکاح زیاد می‌شود ولـی بـدون آن‌کـه تولّـدی صـورت گیـرد، زمانـه‌ای است که آن‌ها را به خدا می‌خوانند ولی کسی گوش نمی‌دهد. چون آن ولیّ خـدا را و مـؤمنین را خداوند قبض کند آنچه می‌ماند مانند حیوانات‌اند که رعایت حـرام و حـلال نمـی‌کننـد و بـه حکم طبیعت و شهوتِ خود بدون توجه به عقل و شرع عمل می‌کنند و در این حال کـه دیگـر

ولیّ‌اللّهی بر زمین نمانده و همگی معنای بندگی را فراموش کرده‌اند، قیامت برپا می شود و دنیا به آخر می‌رسد.[۱۵]

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

---

۱۵ –رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله در توصیف آخرالزمان می‌فرمایند: «لا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا عَلَى شِرَارِ الْخَلْقِ» روز قیامت به پا نمی‌شود، مگر برای شرورترین مردم.(نهج الفصاحه ص: ۶۷۳) و نیز می‌فرمایند: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَذْهَبَ الْحَيَاءُ مِنَ الصِّبْيَانِ وَ النِّسَاءِ» قیامت به پا نمی‌شود، تا این که حیا از کودکان و زنان برود(النوادر للراوندی، ص: ۱۷). در همین رابطه رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرمایند: «فَإِذَا كَانَ اكْتِفَاءُ الرِّجَالِ بِالرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ بِالنِّسَاءِ قَبَضَ اللَّهُ كِتَابَهُ مِنْ صُدُورِ بَنِي آدَمَ فَبَعَثَ اللَّهُ رِيحاً سَوْدَاءَ ثُمَّ لَا يَبْقَى أَحَدٌ هُوَ لِلَّهِ تَعَالَى إِلَّا قَبَضَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» روزگاری فرا می‌رسد، که مردان از مردان، و زنان از زنان رفع نیاز جنسی می کنند، در چنین روزگاری خداوند، احکام کتاب خویش را از سینه‌های فرزندان آدم بر می گیرد، آنگاه خداوند «باد سیاهی» می‌فرستد، که هیچ کس باقی نمی‌ماند، جز خداوند متعال.

فصُّ حِکْمَةٍ سُبُّوحیّةٍ فی کلمةٍ نوحیّةٍ

بسم الله الرحمن الرحیم

این فصّ، نظر به اسم سبّوح خداوند دارد و این‌که خداوند از هرگونه شریکی منزّه است.

فصّ اول یعنی فصّ آدمی، نظر به اسم جامع الله داشت که همان مبدأیت اجمالی است و فصّ دوم یعنی فصّ شیثی، نظر به مبدأیت تفصیلی عالم داشت که همان اسماء الهی است. محی الدین در این فصّ نظر به جمع بین اسم جامع الله از یک جهت و تجلیات آن از طرف دیگر دارد، با این خصوصیت که ما را متوجه این امر می‌کند که بر حضرت نوح تنزیه حق غلبه دارد زیرا در مقابل قومی است که بت‌ها را خدا می‌دانند.

رسالت، با حضرت نوح شروع شد. در ذات رسالت، این نکته هست که غیر خدا را نفی می‌کند، به‌خصوص که در زمان حضرت نوح علیه‌السلام عالم را بت‌پرستی گرفته بود. قرآن در رابطه با شروع رسالت توسط حضرت نوح علیه‌السلام می‌فرماید: «شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى»(شوری/ ۱۳) خداوند برای شما دین قرار داد، آنچه را به نوح و آنچه را به تو ای محمد وَحی کردیم و آنچه را به ابراهیم و موسی و عیسی وحی نمود.

از آنجایی که رسولانِ خدا با دستوراتی می‌آیند که موجب اتمام حجت می‌گردد، پشت‌کردن به آن‌ها عقاب دارد و بدین لحاظ هلاکت اقوام، از قوم نوح علیه‌السلام به بعد شروع شد و خداوند در این رابطه می‌فرماید: «وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِن بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً»(اسراء/ ۱۷) چه اقوامی که بعد از نوح هلاک کردیم و کافی است پروردگار تو که

از گناهان بندگانش آگاه و بصیر باشد. زیرا قبل از حضرت نوح مردم بر فطرت الله بودند و شریعتی برای آن‌ها نبود.

﴿اِعلَمْ أنّ التنزیه عِنْدَ أهلِ الحقائق فِی الجناب الهی عَینُ التَّحْدیدِ و التَقییدِ﴾

بدان که تنزیه در نزد اهل حقایق در مورد جناب الهی، عین محدودکردن و مقیّدکردن حضرت حق است زیرا در تنزیه کمالاتی که در مخلوقات هست را از خدا نمی‌دانیم در حالی‌که خداوند فقط نقائص امکانی را ندارد و غیر از آن هر کمالاتی مربوط به خدا است، هر جا که باشد و از آن جهت که بین ذات خدا و صفات و کمالات او جدایی نیست پس هر جا کمالی در صحنه باشد، حضرت حق به نور آن کمال در صحنه است.

خداوند نامتناهی است پس همه جا هست و هیچ موجودی نمی‌تواند جای حضور خداوند را گرفته باشد، بنابراین حق به آن موجود در صحنه است، زیرا او نامتناهی است پس محال است جایی نباشد. در نتیجه هر موجودی، بالحق موجود است و این یعنی تشبیه، زیرا کمالات همه‌ی مخلوقات را به حق نسبت دادیم. از طرفی به همان دلایلی که حق نامتناهی است و محدود به هیچ موجودی نیست، پس حضرت حق منزّه است از این که این موجودات خداوند باشند و این می‌شود تنزیه.

ملاحظه فرمودید از همان جهت حق را تنزیه کردیم که تشبیه نمودیم. یعنی گفتیم: چون حق نامتناهی است پس هیچ موجودی نمی‌تواند مانع حضور حق باشد و حضرت حق به آن موجود در همان جا موجود است و چون حضرت حق نامتناهی است هیچ موجودی نمی‌تواند حق باشد، این را تشبیه می‌گویند. به عبارت دیگر حضرت حق عین اشیاء است به جهت اطلاق و همان مطلق‌بودن حق که چیزی مانع حضور او نیست، دلیل بر آن است که غیر اشیاء است، به جهت اطلاق او که محدود به هیچ حدّی نیست.

ملاحظه کنید چگونه در تنزیه، سریان وجودی حق در عالم مورد غفلت قرار می‌گیرد و انسان در تنزیهِ صرف متوجه نیست که حضرت حق همه جا را پر کرده است و سراسر عالم، مظاهر اسماء الهی و شئونات حق است. در این رابطه قرآن می‌فرماید: «أَیْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِیمٌ»(بقره/ ۱۱۵) به هر جا نظر کنند در آنجا وجه الهی در میان است، حقیقت این است که خداوند واسع و دانا است. «واسعٌ علیم» پس همه‌جا هست و با ذاتی که عین علم است در همه‌جا هست، چون ذات از صفات جدا نیست. یا می‌فرماید: «هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَمَا کُنتُمْ»(حدید/ ۴) او با شما است هرجا که باشید. معیّت الهی، معیّت وجودی است و آیه خبر از وجود خداوند

می‌دهد، هر جا که باشید. وقتی متوجه شویم معیّت الهی، معیّت وجودی است می‌فهمیم همه‌جا را حق پر کرده و آیه خبر از وجود خداوند می‌دهد هرجا که هرکس باشد.

﴿و الْمُنَزِّهُ إما جاهل و إمّا صاحب سوء أدب، و لکن إذا أطلقاهُ و قالا بهِ، فالقائلُ بالشَّرائعِ المؤمِنُ إذا نَزَّهَ و وَقَفَ عِنْدَ التَّنْزیهِ وَ لَمْ یَرَ غیرَ ذلکَ فَقَدْ أساءَ الأدَبَ و أکْذَبَ الحقَّ و الرُّسُلَ صلواتُ الله علیهم و هُوَ لا یَشْعُرُ و یتَخیّلُ أنَّه فی الحاصِلِ و هُوَ فی الفائتِ و هُوَ کَمَنْ آمَن ببَعْضٍ و کَفَرَ ببَعْضٍ﴾

و آن کسی که صرفاً تنزیه می‌کند یا جاهل است به نحو حضور خدا در عالم و یا گرفتار سوء ادب است که خدا را محدود می‌کند. پس هر کس به شرایع الهی مؤمن باشد - چنانچه در تنزیه متوقف شود و خداوند را به جز در مقام تنزیه ننگرد- گرفتار اسائه‌ی ادب و تکذیب حق و تکذیب رسولان الهی علیهم‌السلام است و متوجه این امر نیست و گمان می‌کند علم توحید را به دست آورده در حالی که علم حقیقی به خداوند از او فوت شده و مثل کسی است که ایمان به بعضی از آیات الهی آورده و به بعض دیگر از آیات الهی کافر شده است.

این افراد متوجه نیستند در مقام ذات الهی است که تنزیه معنا می‌دهد و نه در مقام اسم الله که مقام جامع اسماء الهی و مقام تجلیات آن اسماء است. آری اگر کسی صرفاً خدا را در نظام علّی و معلولی دنبال کند و با عقل و بدون حضور قلب بخواهد به خدا باور داشته باشد، در محدوده تنزیه متوقف می‌شود در حالی که اگر حضرت حق در عالم سریان نداشت هیچ موجودی در عالم نمی‌بود و چون هر چه در عالم هست به حضرت حق رجوع دارد و قرآن می‌فرماید: «إِلَیْهِ یُرْجَعُ الأَمْرُ کُلُّهُ»(هود/۱۲۳) پس نمی‌توان در تنزیه متوقف بود. آری تنزیه، به کمک عقل صورت می‌گیرد و تشبیه، به کمک وَهمِ منوّر به قلب. امیرالمؤمنین علیه‌السلام به نور عقل و قلب در گزارش از حضور حضرت حق در عالم می‌گویند: «دَاخِلٌ فِی الأَشْیَاءِ لا کَشَیْءٍ دَاخِلٍ فِی شَیْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الأَشْیَاءِ لا کَشَیْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَیْء»[1] داخل در اشیاء است اما نه آن‌چنان‌که چیزی داخل چیزی باشد و خارج از اشیاء است اما نه آن‌چنان‌که چیزی خارج از چیزی باشد.

---

۱ - الکافی، ج ۱، ص: ۸۶

﴿وَ لا سِيِّما و قَدْ عَلِم أنَّ أَلْسِنَةَ الشَّرائِع الإلهية إذا نَطَقَتْ فِی الحقّ تَعالی بما نَطَقَتْ بهِ إنَّما جاءَتْ بهِ فِی العُمومِ عَلی المفهومِ الأوّل وَ عَلی الخُصُوصِ عَلَی کُلّ مَفهُومٍ یُفْهَمُ مِنْ وُجُوه ذلِکَ اللَّفْظ بِأیّ لِسان کانَ فی وَضْع ذلِکَ اللِّسان﴾

در رابطه با آن‌که نباید از تشبیه در کنار تنزیه غفلت کرد می‌گوید: به ویژه آن کسی که اهل تنزیه است نیز می‌داند شرایع الهی وقتی در مورد حضرت حق سخن می‌گویند آنچه برای عموم می‌آورند بر مفهوم الفاظ نظر دارند و آنچه عموم مردم از آن سخن متوجه می‌شوند مدّ نظر بوده و برای خواص نیز هر مفهومی که از آن الفاظ فهمیده می‌شود مدّ نظر است، به هر زبانی که باشد -چه عربی و چه عبری- در وضع آن زبان.

می‌فرماید: نباید از ظاهر لفظ غفلت کرد مثلاً وقتی می‌فرماید: «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمَى»(انفال/۱۷) ای پیامبر! آن وقتی که تو نیزه می‌اندازی تو نیستی که نیزه می‌اندازی و لکن خداوند است که نیزه می‌اندازد. واقعاً باید متوجه ظاهر آیه بود و بنگریم در آینه‌ی وجود مقدس حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله حضرت حق در میان است و در آن صحنه، خارج از جهات امکانی رسول خدا صلی الله علیه و آله، حضرت حق را بنگریم و حقیقتاً این لفظ برای اظهار همین معنا که در ابتدا فهمیده می‌شود، آمده است. آری ممکن است خداوند در کنار مراد اول از لفظی که اظهار فرموده، مرادهای دیگری هم داشته باشد ولی نباید از ظاهر لفظ و اشاره‌ای که ظاهر لفظ دارد غفلت کرد و باید در وضع لسان علاوه بر مفهوم اولی، مفاهیم دومی و سومی نیز خوابیده باشد تا بتوانیم به آن معانی نیز نظر کنیم. مثلاً وقتی لفظ «قلم» را به کار برد باید همه‌ی لوازم قلم بودن حفظ شود، هر چند نیاز نیست آن قلم چوبی یا فلزی باشد ولی نباید طوری قلم را معنا کرد که معنای نوشتن از آن برنیاید.

آیات الهی براساس ظرف وجودیِ افراد ظهور می‌کنند و بدین لحاظ معانی مختلف دارند ولی با حفظ ظاهرِ الفاظ و در رابطه با تفاوت ظرفیت افراد است که قرآن می‌فرماید: «أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها»(سوره رعد،آیه۱۷) خداوند از آسمان آب نازل کرد پس هر درّه‌ای به اندازه‌ی ظرفیت آن درّه آب در آن جاری شد. یا رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «إنّ للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً»[۲] برای قرآن ظاهری هست و باطنی و حدّی هست و طلوعی و یا امام

---

۲ - تفسیر صافی، ج۱، ص: ۳۰

صادق علیه السلام می‌فرمایند: «إنّ الله تعالی قد یتجلی لعباده فـی کلامـه لکـنهم لا یعلمـون»[۳] خداونـد برای بندگان خود در کلامش تجلی کرده و لکن آن‌ها نمی‌دانند. این سخن بـدین معنـی اسـت که هر کسی متوجه ظهور حق در الفاظ قرآن نمی‌شـود در حـالی کـه الفـاظ قـرآن مظهـر حـق است.

﴿فَإنَّ لِلْحَقِّ فِی کُلّ خَلْق ظُهُوراً خاصّاً فَهُوَ الظاهِرُ فِی کُلّ مَفْهومٍ، وَ هُوَ الباطِنُ عَنْ کُلِّ فَهْمٍ إلّا عَنْ فَهْمِ مَنْ قالَ إنَّ العالَمَ صُورَته و هُویَّته﴾

پس برای حضرت حق در هر مخلوقی ظهور خاص هست، پـس او در هـر مفهـوم از الفـاظِ شرایع الهی ظاهر است و پنهان است از هر فهمی مگر برای فهمی که متوجه است عالم صورت حق و مظهر هویت حق است. به این معنا که می‌فهمد خداوند را باید در عالم پیدا کند. ملاحظه کنید چرا می‌فرماید حضرت حق از هر فهمی پنهان است مگر برای فهمی کـه عـالم را صـورت حق می‌یابد، چون در غیر این صورت انسان گرفتار تنزیه صرف می‌شـود و مـی‌خواهـد حـق را بیرون از این عالم پیدا کند.

﴿و هُوَ الاسمُ الظاهِرُ، کَما أنَّهُ بِالمَعنی روحُ ما ظَهَرَ، فَهُو الباطِنُ. فَنِسْبَتُهُ لما ظَهَرَ مِن صُـوَرِ العالَمِ نِسْبَةُ الرُّوحِ المُدبِّرِ لِلصُورَة﴾

و آن عالم که حق را ظاهر می‌کند و صورت و مظهر هویت حق است، همان اسم ظاهر حق می‌باشد. همان‌طور که حق از نظر معنا روحِ آن چیزی است که ظاهر شد یعنی روح عالم است، پس آن روح، باطن است و عالَم ظاهر و نسبت حق در رابطـه بـا صـور عـالم، مثـل نـسبت روح مدبّر بدن است برای بدن که باطن بدن محسوب می‌شود.

به این صورت که حق از حیث الوهیت یعنی اسم جامع الله، باطن عالم است و حق از همـان حیثِ اسمِ جامع‌بودن اسماء، به اعتبار اسم ظـاهر، ظـاهر عـالم اسـت. چـون وقتـی حـضرت الله، جامع اسماء بود به یک اعتبار که در مقام جامعیت است، باطن عالم است ولی به اعتبار آن کـه همان الله که جامع اسماء الهی است حامل اسم ظاهر نیز هست و اسـم ظـاهرش اقتـضای ظهـور دارد، ظاهر، عالَم است و عالَم، اسم ظاهر اوست و در نتیجه حق هـم در ظـاهر و هـم در بـاطنِ عالم حاضر است و جز حق در صحنه نیست، منتها بـاطنِ عـالم اسـت از حیـث الوهیـت و نـه از حیث ذات، زیرا ذات فوق ظاهر و باطن است و تعریف‌بردار نیست. وقتی متوجه باشیم ظـاهر و

---

۳ – منهاج البراعه، خویی، ج۱۷ ص: ۲۷۹

باطنِ هرچه در این عالم است حضرت حق است به این نتیجه می‌رسیم که نمی‌توان عالم را منهای حق شناخت و لذا در ادامه می فرماید:

﴿فیؤخذُ فی حَدّ الإنسان مَثَلاً ظاهِرُهُ و باطِنُهُ، و کذلکَ کلّ مَحْدُودٍ فالحَقُّ محدودٌ بکلِّ حَدٍّ، و صُورُ العالَم لا تُنْضَبَط وَ لا یُحاطُ بها و لا تُعْلَم حُدُودُ کلِّ صورة مِنْها إلّا عَلی قَدْرِ ما حَصَلَ لکلّ عالَم مِنْ صُورَته. فلِذلِک یُجْهَلُ حدُّ الحقّ، فَإنَّهُ لا یُعْلَمُ حَدُّه إلَّا بِعِلْمِ حَدِّ کلِّ صُورةٍ، و هذا محالٌ حُصُولُه: فَحَدُّ الْحَقِّ محالٌ﴾

پس در تعریفِ مثلاً انسان، ظاهرحق و باطن‌حق اَخذ می‌شود و در هر تعریفی قضیه از همین قرار است تا تشبیه و تنزیه جمع شود. همان‌طور که در تعریف انسان یا تعریف هر موجودی باید ظاهر آن را و باطن آن را در نظر گرفت، و حق را نیز باید با همه‌ی ابعادش تعریف کرد، چه تعریف با نظر به ظاهر عالم و چه تعریف با نظر به باطن عالم. در مورد حق نیز باید همین کار را کرد چون حق تعریف می‌شود به کلّ آنچه موجب تعریف حق است که همان ظاهر و باطن باشد. از طرفی از آنجایی که تمام مخلوقات عالم هر کدام به نحوی حضرت حق را می‌نمایانند اگر بخواهیم حق را در همه مظاهرش بیابیم باید بر همه‌ی مخلوقات احاطه داشته باشیم که این محال است و در نتیجه معرفت به حضرت حق آن‌طور که شایسته‌ی حق است، محال است. البته این بدین معنا نیست که انسان به کلی از شناخت حق محروم باشد بلکه به اندازه‌ای که حق را در مظاهر می‌یابد و به هویت آن مظاهر منتقل می‌شود، حق را خواهد شناخت. ولی باید متوجه باشیم در تعریف حق باید حق را با همه‌ی شئوناتش تعریف کرد که این محال است مگر در آن حدّی که از صورت حق در هر عالمی حاصل می‌شود.[۴] و ما با نظر به آن صورت و با نظر به هویتی که از طریق آن صورت به آن منتقل می‌شویم حق را می‌شناسیم و نه بیشتر، و معلوم است که حق را در حدّ مظاهرش شناخته‌ایم و نه در آن حدّی که خودش برای خودش معلوم است. در هر حال باید متوجه باشیم در تعریف باید حق لحاظ شود و حق با شئونات عالم تعریف می‌شود چون وجود هر شیئ به حق است و حقِ متجلی شده همین عالم است.

﴿و کَذلِکَ مَن شَبَّهَهُ و ما نَزَّهَهُ فَقد قَیَّدَهُ و حَدَّدَهُ و ما عَرَفَه و مَنْ جَمَعَ فِی مَعْرِفَتِهِ بَین التَّنزیه و التَّشْبیه و وَصَفَه بالوَصْفَینِ عَلَی الإجمالِ - لأنَّه یَسْتَحیل ذلِک عَلَی التَّفصیلِ لِعَدَمِ

---

۴ - اعم از عالم اجسام و عوالم عقلی و روحی و مثالی

الإحاطَة بما فی العالَمِ مِنَ الصُّوَرِ - فَقَدْ عَرَفَهُ مُجْمَلاً لا عَلَی التَّفصيل كما عَرَفَ نَفسَه مُجْمَلاً لا عَلَی التَّفَصيلِ. و لِذلِکَ رَبَطَ النَّبیُّﷺ مَعْرِفَةَ الحقِّ بِمَعرِفَة النَّفسِ فَقالَ: «مَنْ عَرَفَ نَفسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبّه» و قال تعالی «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فی الْآفاق» و هو ما خرج عنک «وَ فی أَنْفُسِهِمْ» و هو عينک، «حَتَّی يَتَبَيَّنَ لَهُمْ» أی للناظرين «أَنَّهُ الْحَقُّ» من حيث إنّک صورتُه و هو روحُک. فَأَنْتَ لَه كالصُّورَةِ الجسْمية لکَ و هُوَ لکَ كالرّوحِ المُدَبّر لِصُورةِ جسدک﴾

و خلاصه بر اساس آنچه تا حال بحث شد می‌توان گفت: هر کس خداوند را تشبیه کرد و تنزیه نکرد یقیناً او را مقیّد و محدود کرده و خدا را نشناخته است و کسی که بین تشبیه و تنزیه به اجمال جمع کرد، خداوند را به صورت اجمال شناخته است. این که گفته می‌شود خداوند را به صورت اجمال شناخته به جهت آن است که محال است به صورت تفصیل کسی بر همه‌ی صور عالم احاطه داشته باشد. پس انسان‌ها به صورت اجمالی می‌توانند به خدا معرفت پیدا کنند. همان طور که بر نفس ناطقه‌ی خود به صورت اجمال معرفت دارند با آن که نفس ناطقه‌ی انسانی در همه‌ی عوالمِ وجود حاضر است ولی افراد به عنوان اشخاصِ محدود به امور دنیایی امکان توجه به همه‌ی ابعاد نفس ناطقه‌ی خود را ندارند در حالی که همین حالا نفس آن‌ها در قیامتشان حاضر است ولی رسول خداﷺ بود که فرمود: «الأن قیامتی قائم»[5] هم‌اکنون قیامت من قائم است.

محی الدین در رابطه با این که نفس انسانی مشتمل همه مراتب وجود است و حضرت حق نیز به حسب ظهور چنین است، می‌گوید: بر این اساس نبی اللهﷺ ربط داد معرفت حق را به معرفت نفس و فرمودند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»[6] تا از این طریق انسان بتواند در آینه‌ی نفسِ خود حق را بنگرد و از تشبیه الهی در کنار تنزیه او غفلت نکند.

محی الدین در ادامه برای جمع بین تشبیه و تنزیه، آیه‌ی ۵۳ سوره‌ی فصلت را شاهد می‌آورد که می‌فرماید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَ فِی أَنفُسِهِمْ حَتَّی يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَی كُلِّ شَیْءٍ شَهِيدٌ»(فصلت/۵۳) بزودی نشان آن ها می‌دهیم آیات خود را در آفاق و در نفس‌های خودشان تا آنجا که روشن شود در همه‌ی صحنه‌ها حق در میان است، آیا کافی نیست که پروردگار تو در هر چیزی مشهود است؟ محی الدین در رابطه با آیه‌ی مذکور

---

۵ – مشارق الدراری، مقدمه‌آشتیانی، ص: ۴۰

۶ – بحار الأنوار، ج۲، ص ۳۲.

می گوید: «سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ» یعنی آنچه خارج از نفس شما است «و فِی أنفُسِهِمْ» یعنی آنچه در نفس و در درون روح و قلب شما است، همه‌ی آن‌ها برای کسی که می‌تواند بنگرد، حق است و شما در این آیات حق را می‌بینید از آن حیث که شما صورت حق هستید و او روح شما است و شما برای حق مانند بدن هستید و او روح شما است، مثل روح مدبّر برای بدن شما. با توجه به این که حضرت حق با روح ما جسم ما را ربوبیت می‌کند و با اعیان ثابته، روح را ربوبیت می‌نماید و با اسماء الهی اعیان ثابته را ربوبیت می‌کند، در همه‌ی این مراحل حضرت حق است که ظهور دارد، در عین باطن بودن.

﴿و الحدُّ یَشمَلُ الظّاهِرَ و الباطِنَ مِنْک: فإنَّ الصُّورَةَ الباقِیَةَ إذا زالَ عَنْها الرُّوحُ المُدَبِّرُ لها لَمْ تَبْقَ إنساناً، و لکن یقال فیها إنّها صُورةٌ تَشَبَّه صورةَ الإنسان، فَلا فَرْقَ بَینَها وَ بَینَ صورة مِنْ خَشَبٍ أو حِجارَة و لا ینطلق عَلَیها اسمُ الإنسانِ إلّا بالمجازِ لا بالحَقیقَة، و صُورُ العالم لا یُمْکِنُ زَوالُ الحقّ عَنها أصلاً فَحَدُّ الأُلوهیَّة لَه بالحَقیقة لا بِالمَجازِ کَما هُوَ حَدُّ الإنسانِ إذا کانَ حَیّاً﴾

و تعریف حدّی انسان شامل ظاهر و باطن تو می‌باشد - پس اگر بخواهیم تو را بشناسیم باید باطن تو که حق است و تو با همه‌ی آنچه هستی ظاهر اویی، بشناسیم- زیرا بدن که در صورت از بین‌رفتن روح مدبّر باقی می‌ماند، «انسان» نخواهد بود - در همین راستا بدان اگر بخواهیم عالَم را بدون نظر به حضرت حق که روح عالم است بشناسیم، معلوم است که عملاً عالم را نشناخته‌ایم- آری آن جسم انسانی که روح از آن زایل شده شبیه صورت انسانی است ولی هیچ فرقی بین آن و بین چوب و سنگ نیست و به آن جسم اگر انسان هم بگوییم به مجاز می گوییم و نه به حقیقت. و از آن‌جایی که روح عالم، حضرت حق است و اگر حق از عالم جدا شود دیگر معنایی برای آن نمی‌ماند، از صُوَر عالم هرگز حق جدا نمی گردد و تعریف الوهیت برای عالم، حقیقی است و نه مجاز و لذا وقتی می‌خواهیم عالم را تعریف کنیم باید الوهیت را که روح عالم است در نظر بگیریم تا عالم را درست تعریف کرده باشیم و به تعبیر دیگر عالم را با باطنش تعریف کرده‌ایم، وگرنه دچار همان خطایی می‌شویم که بخواهیم تعریف انسان را به جسم مرده‌ی او نسبت دهیم در حالی‌که آن جسم در واقع فرقی با چوب و سنگ ندارد. به راستی تمدنی که می‌خواهد عالم را بشناسد ولی نظر به روح عالم یعنی حضرت الوهیت ندارد، چه چیزی از عالم را می‌شناسد؟

﴿و کَما أنَّ ظاهِرَ صُورَةِ الإنسان تُثْنی بِلِسانِها عَلَی روحها و نَفْسِها و المُدبِّر لها، کَذلِکَ جَعَل اللهُ صورَةَ العالَم تُسَبّح بِحمدِه و لکن لا نَفْقَهُ تَسبِیحهُم لأنّا لا نُحیطُ بما فی العالَمِ مِنَ الصُّور﴾

و همان‌طور که ظاهر صورت انسان با زبانش بر روحش ثنا می‌گوید - مثلاً با زبانش می‌گوید من این کار خوب را انجام دادم که عملاً با این کار روح خود را ثنا گفته- همان‌طور صور عالم به حمد و تسبیح، ثنای حق می‌کنند ولی ما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمیم زیرا به همه‌ی عالم احاطه نداریم. مگر کسی که در مقام حق‌الیقین در عالم سریان یافته و با سیر فی‌الخلق مع الحق با همه‌ی کثرات است، مثل انسان کامل که به حال و علم و شهود به نفس و روح خویش در عین هر مرتبه و حقیقتِ هر موجودی سریان یافته، حالاً و علماً و شهوداً - نه علماً و شهوداً فقط، بلکه حالاً نیز ساری است تا حالش مناسب آن موطن باشد و در آن موطن خودش حال آن موطن را احساس می‌کند- مثل سریان حق در عالم و به این نور تسبیح موجودات را درک می‌کند و می‌شنوند آن تسبیح را همان‌طور که علی‌عليه‌السلام شنید آن‌جایی که فرمودند: «کنت مع رسول الله بمکة، فخرجنا فی بعض نواحیها، فما استقبله حجر و لا شجر إلا و هو یقول: السلام علیک یا رسول الله» با رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله از مکه خارج شدیم به اطراف، با هیچ سنگ و درختی روبه‌رو نشدیم مگر آن‌که می‌گفت: «السلام علیك یا رسول اللّه». آن‌کس که در مقام حق‌الیقین است چون در عالم سریان دارد گویا بدن اوست که تسبیح می‌گوید، او به زبان آن حقایق تسبیح پروردگارش را انجام می‌دهد، حامد حق است در این مراتب، پس او عبد تامّ اللّه است که خدا را در هر موطن و مقامی عبادت می‌کند، عبادتی که جمیع عالم می‌کنند، حمد می‌کند خدا را به حمد عالم و می‌نگرد هر آنچه با چشم بصیرت می‌نگرد وقتی تا مرتبه‌ی ماده با مقام حق الیقین آمده و می‌شنود هر آنچه شنیدنی است و تعقل می‌کند هر آنچه تعقل‌کردنی است بدون هیچ ضعف و نقصانی و در این مقام زمان و مکان در هم می‌پیچد - و این نوعِ عالیِ طیّ زمان و مکان است-[۷] در این حال در همه‌ی عالم تصرف می‌کند مثل تصرف نفوس در بدن‌ها. در حالتی واحد حاضر است در همه‌ی عالم و همه‌ی عالم به لسان او تسبیح می‌کنند و بدین معنا که او به زبان عالم تسبیح می‌کند و عبادت همه‌ی عالم عبادت اوست و خود را در همه‌ی این مواطن احساس می‌نماید.

﴿فَالکُلُّ السِنَةُ الحقِّ ناطقةٌ بالثّناء علی الحقّ. و لذلک قال: «الْحَمْدُ لِلَّـهِ رَبِّ الْعـالَمِینَ» أی إلیه یرجع عواقبُ الثناء، فهو المُثنی و المثنَی علیه﴾

---

۷ - چون بعضی از طیّ مکان‌ها و زمان‌ها به کمک ملائکه و یا اجنّه انجام می‌گیرد که غیر از آن نوعی است که انسان کامل انجام می‌دهد.

پس همه‌ی عالم لسان حق‌و ناطق‌اند به ثنایِ برای حق – پس دارد با لسان خود که عالَم باشد تسبیحِ خود می‌کند- و بدین لحاظ فرمود: «الحمدالله رب العالمین» حمد از آنِ خدا است که رب العالمین است و خداوند خود را حمد می‌کند بدین معنا که عواقب ثنا به حق برمی‌گردد، یعنی اگر چیزی یا کسی را ثنا کرد، عواقب این ثنا خدا است. چون خدا در دل هر ذرّه حاضر است. پس او ثناکننده و ثناشنونده است. بدین صورت که حمد و ثنای حق در مظاهر خلق به ذات حق را هم حضرت حق انجام می‌دهد و حامد او جز خود او نیست.

﴿فَإن قلتَ بِالتّنزیه کنتَ مُقیِّداً وَ إنْ قلتَ بِالتَّشبیه کنتَ مُحَدِّداً﴾

یعنی اگر او را صرفاً تنزیه کنی، او را مقید کرده‌ای و اگر او را صرفاً تشبیه نمایی او را محدود کرده‌ای.

﴿و إنْ قلتَ بِالأمرین کنتَ مُسَدِّداً وَ کنتَ إماماً فی‌المعارف سیِّداً﴾

و اگر او را به تشبیه و تنزیه خواندی، تو در مسیر سداد و صلاح هستی و امامی هستی در معارف به طوری که راه رسولان را طی کرده‌ای.

﴿فَمَن قال بِالإشْفاعِ کانَ مُشرِکاً وَ مَن قال بِالْإفرادِ کان مُوحّداً﴾

پس آن‌کس که برای خدا جفت و شریك قرار داد، مشرك است و آن‌کس که غیری برای او در نظر نگرفت موحد است که هیچ موجودی را با حق و در کنار حق اثبات نمی‌کند.

﴿فَإیّاک وَ التَّشبیه إنْ کُنتَ ثانیاً و إیاک وَ التّنزیه إنْ کنتَ مُفرِداً﴾

تو را حذر می‌دهم از تشبیه اگر دوگو هستی، آن گروهی که برای غیر خدا هم وجود قائل‌اند و خدا را قدیم و بقیه‌ی موجودات را حادث می‌دانند و تو را حذر می‌دهم از تنزیه اگر قائل به افراد هستی و او را یک حقیقت واحد می‌دانی.

﴿فما أنتَ هُوْ بل أنت هُو و تراهُ فی عین الأمور مُسَرَّحاً و مُقَیَّداً﴾

پس تو او نیستی –به اعتبار آن‌که تو مقید و محدودی- بلکه تو او هستی –به اعتبار آن‌که تو هویت اویی که ظاهر شده- و تو حق را در همه‌ی امور مطلق و آزاد از هر قید می‌بینی، به حسب ظهور در صفاتش.

﴿قال تعالی «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» فنزه، «وَ هُوَ السَّمیعُ الْبَصِیرُ» فشبّه. قال تعالی «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» فَشَبَّه و ثَنّی، «وَ هُوَ السَّمیعُ الْبَصِیرُ» فَنَزَّهَ و أفْرَدَ﴾

در رابطه با جمع تشبیه و تنزیه حضرت حق فرمود: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ» و با این جمله او را تنزیه کرد که او شبیه هیچ‌چیزی نیست و در ادامه فرمود: «وَ هُوَ السَّمیعُ الْبَصیر» و با این جمله او را تشبیه نمود بدین معنا که او نیز مثل بقیه شنوا و بینا است. این در صورتی است که «ک» را در کمثله، زائد فرض کنیم و اگر آن را زائد فرض نکنیم این‌طور می‌شود که «لیس کمثله شیئ» یعنی مانند مانندش چیزی نیست. پس حضرت حق مثل دارد ولی مثلِ مثل ندارد، یعنی مثل انسان کامل پیدا نمی‌شود چه رسد به مثل خدا. در این قسمت آیه اثبات مثل برای خدا کرده که این عین تشبیه است و در قسمت «وَ هُوَ السَّمیعُ الْبَصیر» تنزیه فرمود و او را فرد دانست. زیرا تأکید دارد که فقط او سمیع و بصیر است و مشابهی از او در خلق پیدا نمی‌شود.

محی‌الدین از این‌جا به بعد به بررسی رسالت و شخصیت حضرت نوح﵇ در آیات می‌پردازد، با توجه به این‌که حضرت نوح﵇ اولین رسول در تاریخ زمین است که برای مردم از طرف خدا دین آورده، در راستای رسالت خود برای مردم تکلیف روشن می‌کند زیرا قبل از حضرت نوح﵇ انبیائی بودند که با حق ارتباط داشتند ولی مأمور به ابلاغ احکام الهی نبودند. عموماً بعد از رسولان -و نه انبیاء- است که حجت بر مردم تمام می‌شود و اگر رسولان را تکذیب کردند هلاک می‌شوند. قرآن می‌فرماید: «رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً»(نساء/۱۶۵) رسولانی بودند بشارت‌دهنده و انذارکننده تا حجتی برای مردم در راستای کفر به خداوند بعد از رسولان باقی نماند. از طرفی حضرت نوح﵇ اولین رسولی است که به سوی مردم آمده و مأمور ابلاغ رسالت است و حجت را بر مردم تمام می‌کند و لذا اگر سخنان او را نپذیرند هلاک می‌شوند. به همین جهت می‌فرمایند: «وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِن بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً»(اسراء/۱۷) چه بسیار اقوامی که بعد از نوح﵇ آن ها را هلاک کردیم و کافی است که پروردگارت از گناهان بندگانش آگاه و بصیر باشد. محی‌الدین می‌گوید:

﴿فلو أن نوحاً﵇ جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه فدعاهم جهاراً ثم دعاهم إسراراً، ثم قال لهم: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفَّاراً». و قال: «دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَ نَهاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعائِي إِلاّ فِراراً»﴾

اگر حضرت نوح﵇ در دعوت خود بین تنزیه و تشبیه جمع می‌کرد، قوم، او را اجابت می‌کردند.

حضرت نوح(ع) مأمور بودند که به آن مردم بت‌پرست بگویند تقدیر آن قوم هلاکت است و در راستای همین مأموریت محی الدین می‌گوید: اگر نوح(ع) بین تشبیه و تنزیه جمع کرده بود آن قوم دعوت حضرت نوح(ع) را در راستای رجوع به توحید الهی می‌پذیرفتند. ولی آنچنان شرک بر آن قوم غلبه داشت که طرح تشبیه در کنار تنزیه، آن‌ها را مقهور غلبه‌ی تشبیه می‌کرد و روحیه‌ی بت‌پرستی به عنوان روحیه‌ای غالب در تاریخ ادامه می‌یافت. به این لحاظ اگر بین تشبیه و تنزیه هم جمع می‌کرد باز آن‌ها اجابت نمی‌کردند و منظور اصلی محی‌الدین نیز همین است که روح بت‌پرستی اجازه‌ی جمع واقعی بین تشبیه و تنزیه به آن‌ها نمی‌داد آن‌طور که موحدین واقعی و عرفا می‌توانند بین تشبیه و تنزیه جمع کنند.

پس نوح(ع) آن‌ها را آشکارا و نهان دعوت کرد و به آن‌ها گفت: از پروردگار خود طلب غفران کنید که او حقیقتاً غفار است و به پروردگار خود عرض کرد: من قوم خود را در شب و در روز دعوت کردم ولی دعوت من جز فرار برآن‌ها نیفزود. چون مناسبتی میان معبودهای خود و آنچه حضرت نوح(ع) بدان دعوت می‌کردند نیافتند.

دعوت در «لیل» به معنای دعوت در باطن و سرّ قوم و یا دعوت از طریق عقل قوم است ولی نتیجه نداده و دعوت در «نهار» به معنای دعوت علنی و آشکار است که نتیجه‌ی آن ظهور هرچه بیشتر عناد آن قوم شد و عملاً موجب شد تا اسم جلال الهی زمینه‌ی ظهور بیابد و قهر الهی بر آن قوم تجلی کند. زیرا قبلاً نیز حضرت حق به حضرت نوح(ع) فرموده بود: «أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»(نوح/۱) قوم خود را از عذابی که خواهد آمد هشدار ده. اگر ملاحظه کنید نوح(ع) مأمور به انذار است بدون آن که متذکر بشارت باشد. در همین راستا قرآن نقل می‌کند که: «قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ»(نوح/۲) نوح گفت: ای قوم من، من برای شما انذاردهنده‌ای آشکارم، «أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ * يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاء لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ»(نوح/۳ و ۴) در این که بندگی خدا پیشه کنید و تقوای الهی داشته باشید و مرا اطاعت کنید تا خداوند بعضی از گناهان شما را ببخشد و اجل شما تا وقت معیّن‌اش به تأخیر بیفتد در حالی‌که وقتی اجل الهی آمد تأخیری در آن نخواهد بود.

«فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا»(نوح/۱۰) نوح فرمود: وجودات خود را به وجود حضرت پروردگارتان سِتر کنید و در او فانی گردیدکه او غفار است ولی آن‌ها از قبول وحدتِ جاری

در کثرت سرباز زدند و در نتیجه دعوت حضرت نوحؑ نه در جنبه‌ی روحانی آن‌ها اثر کرد و نه در حرکات و آداب آن‌ها اثری از دعوت آن حضرت پذیرفته شد.

﴿و ذَکَر عن قومه أنهم تصامموا عن دعوتِهِ لِعِلْمِهم بما یجب علیهم من إجابةِ دعوتِه. فَعَلِم العلماءُ باللّه ما أشار إلیه نوحؑ فی حقّ قومه مِنَ الثَّناء علیهم بلسان الذم﴾

و نوحؑ خبر از قوم خود داد، بعد از آن که آن قوم دانستند اجابت دعوت حضرت برایشان واجب است خود را به کری و نشنیدن زدند.[8] پس علماء بالله متوجه اشاره حضرت نوحؑ در مورد قومش و اجابت دعوتش شدند که نفرین حضرت به لسان ذمّ است ولی در حقیقت مدح قوم کرده.

محی‌الدین در این فراز نگاه خود را به نفرینی که حضرت نوحؑ بر قوم خود کرد و از پروردگارش خواست اَحدی از آن‌ها را بر روی زمین مگذار، آشکار می‌کند و می‌گوید علماء باللّه یعنی عرفا و از جمله محی‌الدین می‌داند آنچه حضرت در رابطه با قوم خود به زبان ذمّ می‌گوید دعا است و در فرازهای بعدی معنای نفرین حضرت را روشن می‌کند.

﴿و عَلِمَ أنهم إنما لم یجیبوا دعوته لما فیها من الفرقان، و الأمر قرآن لا فرقان، و مَن أُقیم فی القرآن لا یُصْغی إلی الفرقان و إن کان فیه. فإن القرآن یَتَضَمَّنُ الفرقان و الفرقان لا یتضمّن القرآن. و لهذا لا اخْتَصَّ بالقرآن إلاّ محمدﷺ و هذه الأمة التی هی خیر أمة أُخْرِجَت للناس﴾

حضرت نوحؑ می‌داند که قومش دعوتش را اجابت نمی‌کنند، به جهت فرقانی که در دعوت او بین تشبیه و تنزیه بود در حالی که نفس الأمر و واقع در قرآن است که جمع بین تشبیه و تنزیه کرده است به طوری‌که در قرآن در عین تشبیه، تنزیه و در عین تنزیه، تشبیه در میان است و در این راستا بین خلق و حق جدایی نیست که این مقام رسالت حضرت نوحؑ نبود و آن کسی که مأمور است به جمع بین تشبیه و تنزیه هرگز از آن مأموریت کوتاهی نمی‌کند و توجهی به فرقان و جدایی تشبیه و تنزیه ندارد.

اگر چه فرقان در قرآن هست ولی فرقان، متضمن قرآن نیست و بدین لحاظ قرآن اختصاص نیافت مگر به محمدﷺ و این امّتی که بهترین امّت‌اند که از میان مردم برانگیخته شدند، چون در دعوت حضرت محمدﷺ نظر به «الله» است که جامع اسماء، از جمله اسماء ظاهر و باطن

---

۸ – چون قرآن از قول حضرت نوحؑ می‌فرماید: هر وقت آن‌ها را دعوت کردم تا تو غفران خود را برای آن‌ها جاری سازی «جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ» انگشتان خود را در گوش‌هایشان قرار دادند تا نشنوند. (سوره‌ی نوح، آیه‌ی ۷) گویا می‌خواستند حضرت نوحؑ را بشورانند در نفرینی که موجب فناء آن‌ها می‌شد.

است. ولی حضرت نوح﴿ع﴾ مأمور به چنین دعوتی برای امّت خود نبودند و اساساً به این جهت حضرت نوح﴿ع﴾ را برای آن امت برگزیدند که غیرت الهی بر آن حضرت و رجال نوحی غلبه دارد و دعای آن‌ها نیز مانند دعای حضرت نوح﴿ع﴾ است که فرمود: «رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْـأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا»(نوح/۲۶) پروردگارا یک نفر از کفار را بر روی زمین باقی مگذار. این افراد یعنی رجال نوحی هرگز نمی‌توانند کفر را در زمین تحمل کنند هر چند خداوند به حضرت محمد﴿ص﴾ توصیه می‌کنند «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ»(احقاف/۳۵) تو نیز مانند رسولان اولوالعزم صبر پیشه کن. بنابراین حضرت نوح﴿ع﴾ که از رسولان اولوالعزم‌اند آن طور نبودند که طاقت از دست داده باشند و اما این که می‌فرماید حضرت محمد﴿ص﴾ به سوی بهترین امّت‌ها فرستاده شد[۹] حاکی از آن است که مقام رسولان براساس مراتب اُمم متفاوت است و از این لحاظ بعضی بر بعضی برتری دارند و لذا هر رسولی به مقداری که امّت نیاز دارد ابلاغ می‌کند ولی از جنبه‌ی نبوت، برتری هر نبی به حسب خود نبی است که آیه «فَضَّلْنا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلى بَعْضٍ»(اسراء/۵۵) بدان اشاره دارد.

پرورش امت‌ها با تنزیه شروع شد و با حضرت نوح﴿ع﴾، تا جوامع بشری آرام‌آرام برسند به جایی که بتوانند در عین تنزیه، تشبیه کنند. به گفته‌ی حضرت امام خمینی«رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» روش انبیاء آن است که تنزیه را تصریح می‌کنند ولی تشبیه را به کنایه برای اصحاب سرّ و ارباب قلوب می‌گویند، البته به حسب حالات قوم. عنایت دارید که این تنزیه برای عده‌ای مکر است چون خدا همه‌جا هست ولی پیامبران خدا، ما را به جایی بالاتر از هویت حضرت حق، به الوهیت حق حواله می‌دهند هرچند او از نظر هویت ظاهر و اول است.[۱۰] حضرت نوح﴿ع﴾ به قومی که از همه‌ی اقوام قبل از خود ظالم‌تر و طغیان‌گرتر بودند و خداوند در موردشان فرمود: «وَقَوْمَ نُوحٍ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَى»(نجم/۵۲) می‌گویند: راه بت‌ها هرگز به سوی خداوند نیست و عملاً آن حضرت صورت‌های مأنوس آن‌ها را از آن‌ها گرفتند و کاری کردند که همه فرار کردند و حضرت می‌دانند دارند چه کاری می‌کنند و از این طریق پایه‌ی رسالت

۹- «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّة أُخْرِجَتْ لِلنَّاس تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتابِ لَكانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَ أَكْثَرُهُمُ الْفاسِقُون»(سوره‌ی آل‌عمران، آیه‌ی ۱۱۰).

۱۰ - حضرت حق از جهت هویت عین همه‌ی اشیاء است و به هویت احدی و در اعیان ممکنات، به صورت یکسان در همه‌ی مخلوقات سریان دارد ولی از نظر الوهیت که باید معبود ما باشد مافوق عین ثابته‌ی اشیاء در مقام جامعیت اسم اللّه است.

را که نفی هرگونه بت‌پرستی است، گذاشتند و در همین رابطه در قرآن داریم؛ «سَلامٌ عَلی نُوحٍ فِی الْعالَمینَ»(صافات/۷۹) که «سلام» به این شکل در قرآن مخصوص حضرت نوح‌علیه‌السلام است. اگر حضرت با تشبیه با قوم خود مدارا کرده بودند ریشه‌ی بت‌پرستی کنده نمی‌شد. حضرت نوح‌علیه‌السلام مأمور بودند با آن قوم مدارا نکنند و خداوند حضرت نوح‌علیه‌السلام را برای چنین کاری انتخاب کرد تا زمین از آن‌قوم با آن خصوصیات پاک شود.

کسی که جانب تشبیه در او قوی است در خلق حق را می‌بیند و لذا با خلق مدارا می‌کند چیزی که در حضرت ابراهیم‌علیه‌السلام بود.[۱۱] حضرت نوح‌علیه‌السلام مأمور بودند بِالْکُل همه را نفی کنند ولی رسول الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله مأمور بودند به اندازه‌ی عقل مردم با مردم سخن بگویند.

﴿«فلَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» فیجمعُ الأمرین فی أمر واحد. فلو أنّ نوحاًعلیه‌السلام أتی بمثل هذه الآیة لفظاً أجابوه، فإنه شبَّهَ و نزَّهَ فی آیة واحدة، بل فی نصف آیة. و نوح‌علیه‌السلام دعا قومه «لَیْلًا» من حیث عقولهم و روحانیتهم فإنها غیب. «وَ نَهاراً» دعاهم أیضاً من حیث صورهم و حِسِّهم، و ما جمع فی الدعوة مثل «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً﴾

حضرت محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله اختصاص یافت به مقام جمعِ بین تشبیه و تنزیه و آیه‌ی «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» بین آن دو مقام را در یک آیه جمع کرد و اگر حضرت نوح‌علیه‌السلام لفظاً هم آیه‌ای مثل این آیه آورده بود آن‌ها نیز او را لفظاً اجابت می‌کردند. در حالی که نبیّ اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله خدا را در یک آیه تشبیه و تنزیه کرد بلکه در نصف آیه. و نوح قوم خود را در شب دعوت کرد از حیث عقول و از حیث روحانیتشان که در مقام غیب بود و «نهاراً» آن‌ها را دعوت کرد از حیث ظاهر و جنبه‌ی حسیّ آن‌ها و بین آن دو یعنی ظاهر و باطن جمع نکرد مثل آنچه در «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» واقع شد. پس در نتیجه بواطن قوم از این جدایی متنفر شد و فرارشان نسبت به دعوت فزونی یافت.

﴿ثم قال عن نفسِه إنّه دعاهم لِیغْفِرَ لهم، لا لِیکْشفَ لهم، و فَهموا ذلک منه«صلی‌الله‌علیه‌وسلم». لذلک «جَعَلُوا أَصابِعَهُمْ فی آذانِهِمْ وَ اسْتَغْشَوْا ثِیابَهُمْ» و هذه کلُّها صورةُ السَّتْرِ التی دعاهم إلیها فأجابوا دعوتَه بالفعل لا بِلَبَّیْک﴾

---

۱۱ – قرآن در وصف حضرت ابراهیم می‌فرماید: «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْراهِیمَ الرَّوْعُ وَ جاءَتْهُ الْبُشْری یُجادِلُنا فی قَوْمِ لُوط»(سوره‌ی هود، آیه‌ی ۷۴) هنگامی که ترس ابراهیم فرو نشست، و بشارت به او رسید، درباره قوم لوط با ما مجادله می‌کرد. «یا إِبْراهِیمُ أَعْرِضْ عَنْ هذا إِنَّهُ قَدْ جاءَ أَمْرُ رَبِّک...» (سوره‌ی هود، آیه‌ی ۷۶) ای ابراهیم! از این(درخواست) صرف نظر کن، که فرمان پروردگارت فرا رسیده؛...

بعد از دعوت لیلی و نهاری، حضرت نوح‌ع از نفس خود خبر داد از این که «وَإِنِّی کُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ»(نوح/۷) هر وقت آن‌ها را دعوت می‌کنم تا در سِتر از عذاب قرار گیرند -نه برای آن‌که حقیقتی را برایشان کشف کند- انگشتان خود را در گوش‌هایشان قرار می‌دهند و خود را با لباس‌های خود می‌پوشانند. قرار است عذاب الهی بیاید، حضرت می‌خواهند آن‌ها را از آن عذاب با غفران دور کنند. پس قوم فهمیدند منظور حضرت «سِتر» است، برای همین انگشتان خود را در گوش نهادند و جامه‌های خود را بر سر کشیدند و این تماماً صورت ستری بود که به آن دعوت شدند و آن‌ها با فعل خود بدان عمل کردند بدون آن که به دعوت حضرت با اطاعت لبیک گفته باشند که البته همین موجب ظهور غیرت حق شد چون دعوت حق را به استهزاء گرفتند. آن‌ها این‌طور برداشت کردند که حضرت نوح‌ع نیامده تا حقیقتی را برایشان آشکار کند بلکه آمده است تا چیزی را از آن‌ها پنهان نماید.

﴿ففی «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» إثبات المِثْل و نَفْیُه، و بهذا قال عَن نَفسِه«صلی‌الله‌علیه‌وسلم» أنّه أُوتِیَ جوامِعَ الْکَلِم. فَما دَعا محمد«صلی‌الله‌علیه‌وسلم» قوَمه لَیلاً وَ نَهاراً، بَل دَعاهم لَیلاً فی نَهار و نهاراً فی لَیل﴾

در آیه‌ی «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» از یک طرف مِثْل برای خدا اثبات می‌شود و از طرف دیگر آن را نفی می‌نماید و بدین لحاظ رسول خداص از مقام خود خبر داد که به آن حضرت «جوامِعَ الْکَلِم» عطا شده تا بین حقایق و معارف جمع کند و در عین تشبیه، تنزیه نماید و حضرت محمدص قوم خود را «لیلاً» و «نهاراً» دعوت ننمود بلکه آن‌ها را «لیلاً فی نهار» و «نهاراً فی لیل» دعوت نمود یعنی دعوت به ظاهر در عین باطن و دعوت به باطن در عین ظاهر و دعوت به کثرت در عین وحدت و دعوت به وحدت در عین کثرت. این همان «إلی الکثرة عین الوحده و إلی الوحدة عین الکثرة» است. این مقام، مقامِ حضور در توحید وحدانی است و نظر به اعیان ثابته‌ی اشیاء در همان مقام است و کثرت را در وحدت‌یافتن.

﴿فَقالَ نُوحَ فی حِکمَتِه لِقومِه: «یُرْسِلِ السَّماءَ عَلَیْکُمْ مِدْراراً» و هی المَعارفُ العَقلیةُ فی المعانی و النظر الاعتباری، «وَ یُمْدِدْکُمْ بِأَمْوال» أی بما یَمیل بکم إلیه فَإذا مالَ بکم إلیه رَأَیتُم صورتکم فیه. فمَن تَخیل منکم أنه رآه فما عرفَ، و مَن عَرَفَ مِنکُم أنه رَأی نَفسه فَهُو العارفُ. فلهذا انقسم الناس إلی عالِم و غیر عالِم﴾

حکمت الهی اقتضاء کرد تا حضرت نوح‌ع در حکمت خود، قوم خود را این‌طور دعوت کند و بفرماید: طلب غفران از پروردگار خود بنمائید که او همواره غفار بوده و هست و او از

آسمان برای شما بارانی پیاپی فرستاد. که باران همان معارف عقلیه است در معانی که موجب کشف و یقین می‌شود و در نظر اعتباری - موجب صغری و کبری و نتیجه می‌گردد- و اگر آن قوم به ایمان درمی‌آمدند از آن بهره‌مند می‌شدند و از آسمان عقل که عالم ارواح است بر زمین که عالم اجسام است برکات لازم جاری می‌شد تا انسان‌ها به شعور لازم و همه‌جانبه‌ای دست یابند.

حضرت در ادامه می‌فرمایند: «وَ یُمْدِدْکُمْ بِأَمْوالٍ» یعنی شما را با اموال مدد می‌کند تا در شما میل به سوی خدا ایجاد کند. زیرا اموال یعنی «ما یَمیلُ بکم الیه» آنچه شما را به سوی خود مایل می‌کند تا اعیان خود را در آینه حق بنگرید. مثل آن که نور خورشید را در قمر می‌نگرند و رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله در همین رابطه خبر دادند: «سَتَرون ربَکم کما ترون القمرَ لیلة البدر» به زودی ربّ خود را می‌بینید. آن‌طور که قمر را در شب چهاردهم ماه می‌بینید. با توجه به این‌که می‌توانید صورت خود را در حق بنگرید پس آن کس که تخیّل کند خدا را دیده، عارف نیست و کسی که خود را در آینه‌ی حق دیده عارف است و بدین لحاظ مردم به غیر عالِم و به عالم تقسیم می‌شوند. عالِم آن کسی است که به حکم جمع بین تشبیه و تنزیه، اعیان خود را در آینه‌ی حق دید و غیر عالم آن کسی است که نتوانست بین تشبیه و تنزیه در امور جمع کند و خدا را در مظاهر بنگرد.

﴿«وَ وَلَدُهُ» و هو ما انْتَجَهُ لهم نَظَرُهم الْفِکری. و الأمرُ موقوفٌ عِلْمُه علی المشاهَدَةِ بعیدٌ عن نتائج الفکر. «إِلَّا خَساراً»، «فما رَبِحَت تجارَتهُم» فزال عنهم ما کانَ فی أیدیهم ممّا کانوا یَتَخیَّلُون أنَّهُ مِلْکٌ لهم﴾

در قرآن داریم که «قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِی وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ یَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا»(نوح/۲۱) نوح گفت: پروردگارا این قوم مرا نافرمانی می‌کنند و تابع چیزی شده‌اند که برای آن‌ها نمی‌ماند از مال و فرزند مگر زیانکاری در جهت مال و عمر و استعداد. محی الدین با اشاره به آیه فوق می‌گوید منظور از «وَلَدَهُ» آن چیزی است که از نظر فکری به دست می‌آورند و خسارت در وَلَد یعنی خسارت از نظر فکری که آن فکر موجب تفرقه می‌گردد، چون به جای پیروی از پیامبر خدا پیرو نظر و فکر خود شدند و همین موجب خسارت در عمر و استعدادشان شد. در حالی‌که امر و نفس الأمر موقوف بر مشاهده است که هرگز با نتایج فکری حاصل نمی‌شود مگر آن‌که خسارت به همراه دارد و از تجارت خود بهره‌ای نمی‌برند. پس برای آن قوم زایل شد آنچه در دست داشتند زیرا گمان می‌کردند آنچه در دست دارند مربوط به خود آن‌ها است در حالی که آن استعداد و مال، مِلک خدا بود. با این فکر که

استعداد و مال را از آنِ خود می‌دانستند، از آن علمی که زایل شد می‌توانستند به کمک آن به نفس الأمر واقف شوند، چون می‌خواستند با عقول ضعیفه‌ی خود حق را بفهمند و عملاً حقیقت از آن‌ها فوت شد چون مقام، مقام مشاهده بود و عقل به آن‌جاها نمی‌رسد.

﴿و هو فی المحمدیّین «وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ»، و فی نوح «أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلًا» فأثبت المُلْکَ لهم و الوکالة للّه فیهم. فهم مستخلفون فیه. فالملک للّه و هو وکیلهم، فالملک لهم و ذلک ملک الاستخلاف﴾

در حالی که آنچه آن قوم از آنِ خود می‌دانستند در حق محمدیین آمده که «انفاق کنید آنچه را که خدا شما را خلیفه قرار داده در آن» که در این آیه خداوند مال را برای خود دانسته و محمدیین را در امر انفاق و تصرف، خلیفه‌ی خود قرار داده ولی در حق نوح آمده است «در مورد آنچه در دست شما است غیر از من را وکیل نگیرید» خداوند در این آیه مطابق عقیده‌ی قوم نوح با آن قوم سخن گفته و به نحوی با آن‌ها مکر کرده زیرا خود را وکیل آن‌ها قرار داده و مِلك را برای آن‌ها پذیرفته بر خلاف سخنی که با محمدیین دارد که آن‌ها خلیفه و وکیل خدایند و مِلك و جان همه از آن خدا است. در آیه‌ی «أَلاَّ تَتَّخِذُواْ مِن دُونِي وَكِيلاً»(اسراء/۲) مِلك از قوم نوح است با این‌که ملکی که در دست آن‌ها است مِلك استخلاف است نه آن‌که بالإصاله و بالذات مالكِ مال و عمر خود باشند.

﴿و بهذا کان الحق تعالی مِلْکُ الملک کما قال الترمذی﴾

و به لحاظ آن‌که مِلك برای هرکس، ملك استخلاف است - هیچ‌کس به ذات خود مالك هیچ‌چیز نیست- پس حضرتِ حق مُلك مِلك خواهد بود، همان‌طور که جناب ترمذی«رحمةالله‌علیه» در آن سؤالاتش دارد و می‌گوید: «ما مُلکُ المِلک؟» مُلك مِلك چه چیزی است به این معنی که از طرفی هرکس یا هر چیز ملك خدا است و از طرف دیگر وقتی خداوند از آنِ کسی شود، عملاً خدا مِلك او می‌شود و انسان می‌تواند برای خود خدا را داشته باشد یعنی خدا مِلك مِلك خود شده، همان‌طور که فرمود «مَن کان لله، کان الله له» و یا فرمود: «الصوم لی و أنا أُجزی به» که در این حالت خدا مزد روزه‌دار می‌شود یعنی مِلك خدا، خودش صاحب خدا شده، پس خداوند ملكِ ملك خود گشته است.

﴿«وَ مَكَرُوا مَكْراً كُبَّاراً»، لأن الدعوة إلی الله تعالی مکر بالمدعوِّ لأنَه ما عَدِمَ من البدایة فیدعی إلی الغایة. «أَدْعُوا إِلَى اللهِ» فهذا عین المکر، «عَلَى بَصِيرَةٍ» فَنَبَّه أن الأمر له کلّه، فأجابوه مکراً کما دعاهم مکراً﴾

پس از آن‌که حضرت نوح‌ؑ فرمود آن قوم نافرمانی امر کردند و پیرویِ چیزی را کردند که جز خسارت در مال و وَلَد برای آن‌ها به بار نیاورد، می‌فرماید: و آن قوم هم - در مقابل مکر بزرگی که از پیامبر خود احساس کردند - مکر کردند، آن هم مکر بزرگی. زیرا دعوتِ به خدای تعالی یک نوع مکر است نسبت به آن کسی که به خدا دعوت می‌شود، بدین جهت که خداوند در ابتدا مفقود نبود تا به منتها دعوت شود. مگر حق همین حالا و همین جا نیست که باید مردم را به سوی او دعوت کنند؟ و این نوع دعوت به حق عین مکر است. این که پیامبری می‌فرماید: «اَدُعوا اِلی الله» عین مکر است، چون خداوند دور نیست، ولی آن پیامبر «عَلَی بَصیرةٍ» این کار را می‌کند و می داند امر دعوت تماماً از خدا است و جز خدا در این دعوت دستی ندارد و او مأمور است این‌طور بگوید، و به این اعتبار مکر محمودی بود که صورت گرفت ولی قوم حضرت نوح‌ؑ متوجه مکر محمود حضرت شدند و عملاً آن‌ها هم با حضرت نوح مکر کردند. غافل از این که اگر حضرتِ حق دور نیست، هیچ‌یک از بت‌ها هم خداوند نیست و باید حق را به جمیع اسماء و صفات در مقام الوهیت عبادت کنند.

﴿فجاء المحمدی و علم أنَّ الدعوةَ إلی الله ما هی من حیثُ هویتِه و إنَّما هی من حیثُ أسمائِه فقال: «یَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِینَ إِلَی الرَّحْمنِ وَفْداً»(مریم/۸۵) **فجاء بحرفِ الغایة و قرنها بالاسم، فعرفنا أنَّ العالَم کان تحت حیطة اسمٍ إلهی أوجب علیهم أن یَکونوا مُتّقین﴾**

پس در دعوت محمدی و آن‌کس که دارای قلب محمدیﷺ است، می‌داند دعوت به سوی خدا از حیث هویتِ حضرت احدی نیست چون حق از حیث هویت احدی عین همه‌ی اشیاء است[۱۲] و چون دعوت از چیزی به چیزی است، دعوت از حیث اسماء الهی صورت می‌گیرد، بدین‌معنی که خلق از اسماء جزئی به اسم جامع الهی که «الله» و «الرحمن» است دعوت می‌شوند. چنانچه فرمود: «روزی که متقین را به سوی حضرت رحمان با احترام وارد کنیم» در اینجا حرف «الی» را با «اسم الرحمن» آورد تا اولاً: معلوم شود «اسم الرحمن» مانند «اسم الله» شامل جمیع اسماء است.[۱۳] و دعوت از اسماء جزئیه به اسماء کلیه صورت می‌گیرد و ثانیاً: در ادامه فرمود: پس خداوند ما را آگاه کرد که عالم تحت احاطه‌ی اسم جامع الهی است

---

۱۲ - حق از جهت هویت عین همه‌ی اشیاء است و در اعیان ممکنات سریان دارد.

۱۳ - خداوند در سوره‌ی اسراء آیه‌ی ۱۱۰ می‌فرماید: «قُلِ ادْعُواْ اللّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى» تا نشان دهد اسم رحمان از جهتی همتراز اسم الله است که به رسول خود می‌فرماید بگو اللّه یا رحمان را بخوانید، هرکدام را بخوانید فرقی نمی‌کند.

– اعم از الله یا الرحمن – و واجب است بر اهل عالم که متقی باشند و خدا را به جمیع اسماء بپرستند نه آن‌که بر عبادت یک اسم متوقف شوند و برای آن‌که خداوند را به جمیع اسماء بپرستند تا متقی باشند، نمی‌توانند ادّعا کنند ما در بت‌پرستی خود نظر به حق داریم. زیرا حضرت حق در آن بت به اسم جزیی ظهور دارد و نه به اسم جامع. از این جهت در دعوت محمدی با این‌که روشن است خدا در همه‌ی اشیاء هست ولی دستور می‌دهد در عبادت به سمت اسم جامع بروید و آن حقی که مقابل خلق است، اسم جامع اللّه می‌باشد. و این اسم یعنی اسم اللّه بر آن‌ها واجب کرده اگر می‌خواهند متقی باشند باید اللّه را بپرستند تا خدا را به جمیع اسماء پرستیده باشند.

﴿فقالوا فی مکرهم: «وَ قالُوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَ لا تَذَرُنَّ وَدًّا وَ لا سُواعاً وَ لا يَغُوثَ وَ يَعُوقَ وَ نَسْراً»، فإنهم إذا ترکوهم جهلوا من الحق علی قدر ما ترکوا من هؤلاء، فإن للحق فی کل معبودٍ وجهاً یَعرفه من یَعرفه و یجهله مَن یجهله. فی المحمدیین: «وَ قَضى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»(إسراء/۲۳)**﴾**

قوم نوح در راستای مکری که داشتند به همدیگر گفتند: «خدایان خود را رها نکنید» ودّ و سواع و یَغُوث و یَعوق و نَسر را رها نکنید. پس آن قوم اگر معبودهای خود را ترک می‌کردند به همان اندازه که معبودهایشان مظهر حق بودند، از حق جاهل می‌شدند. زیرا برای خداوند در هر معبودی وجهی هست و می‌شناسد آن وجه را آن کس که می‌شناسد – مثل عرفا – و جاهل است به وجه حق در آن معبود، آن کس که به حق جاهل است. مثل قوم نوح و در محمدیین هست که «و پروردگارت حکم کرده که نپرستید مگر او را» و خداوند این‌چنین که در آیه است حکم فرموده که عمل شود.

بت‌پرستان برای هر چه در این عالم هست الهه‌ای قائل بودند و به قوم خود می‌گفتند خدا همین‌جا است، مثلاً مواظب باشید خدای رودخانه را ترک نکنید با این‌که بت‌پرست‌ها نمی‌دانستند این بت وَجه حق است ولی از آن‌جایی که جز خدا معبود کسی نیست، پس سنگ را نمی‌پرستیدند، به همین جهت خداوند به رسول خود می‌فرماید اگر از بت‌پرست‌ها بپرسی چه چیزی را می‌پرستید؟ حتماً خواهند گفت «الله» را می‌پرستیم.[۱۴] از این جهت اگر بت‌ها را رها

---

۱۴ – قرآن می‌فرماید: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ»(سوره‌ی عنکبوت، آیه‌ی ۶۱)

می‌کردند حظی که از حق در پرستش بت‌ها می‌بردند را رها کرده بودند، هر چند نمی‌دانستند بت‌ها وجهُ الله است ولی به همدیگر توصیه می‌کردند آن پرستش را از دست ندهید. تعجب آن‌ها از آن جهت بود که از یک طرف به آن‌ها گفته می‌شد «أَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»(بقره/۱۱۵) بدین معنی که به هر جا نظر کنید آنجا وَجْهُ الله است و از طرفی می‌گفتند بت‌ها را نپرستید و نمی‌توانستند تفاوت این دو امر را بفهمند در حالی‌که تنها کسی در هر چیزی وجهُ الله را می‌یابد که «الله» را یافته باشد و به «الله» ایمان آورده باشد، آری «كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ»(قصص/۸۸) ولی مشروط به آن که کسی تا آن‌جا «الله»شناس شده باشد که خداوند را در هر منظری بیابد و همه‌ی عالم را منظر الوهیت او بداند که در هر منظری با اسمی از اسماء، حضرت الله نمایان شده و این‌که خداوند به ما حکم کرده جز الله را نپرستیم به جهت جامعیت حضرت الله است.

﴿فالعالِمُ يعلم مَن عُبِدَ، و فی أیّ صورةٍ ظَهَرَ حتی عُبِدَ، و أنَّ التفريقَ و الكثرةَ كالأعضاء فی الصورةِ المحسوسة و كالقُوَى المعنويةِ فی الصورةِ الروحانية، فما عُبِدَ غيرُ الله فی كلِّ معبودٍ. فَالْأدنى مَن تَخَيَّلَ فيه الألُوهية، فلو لا هذا التخيلُ ما عُبِد الحجرُ و لا غيرُه﴾

برعکس بت‌پرستان، عالِم بالله می‌داند چه کسی پرستیده می‌شود و در چه صورتی ظاهر شده تا پرستیده شود و می‌داند تفریق و کثرت مثل اعضاءاند در صورت محسوسه و نیز مثل قوا هستند که همه به نفس ناطقه رجوع دارند، حتی اگر یکی از قوا پرستیده شود باز روح، پرستیده شده است، پس در هر معبودی جز الله پرستیده نمی‌شود. آن کس که در درجه پائین فهم است، مثل بت‌پرست، خیال می‌کند در آن بت، الله هست و اگر این تخیُّل الوهیت نبود هرگز حَجَر و غیر حَجَر عبادت نمی‌شد. فرق بت‌پرست با موحد از این جهت از زمین تا آسمان است زیرا بت‌پرست خیال می‌کند در این بت الوهیت هست ولی موحد نظر به الله دارد که الهِ واحدی است.

﴿و لهذا قال: «قُلْ سَمُّوهُمْ»، فلو سَمُّوهُم لَسَمُّوهم حجراً او شجراً او كوكباً. و لو قيل لهم من عبدتم لقالوا إلهاً ما كانوا يقولون: «الله» و لا «الإله»﴾

و بدین سبب که بت‌پرستان تخیل الوهیت برای بت‌های خود می‌کنند خداوند به رسول خود فرمود: به آن‌ها بگو نام این بت‌ها چیست، آن‌ها را نام ببرید، اگر نام ببرند، آن‌ها را به عنوان سنگ و درخت و ستاره نام می‌برند و اگر به آن‌ها گفته شود چه کسی را می‌پرستید حتماً خواهند گفت خدایی را می‌پرستیم، هر چند نمی‌گویند «الله» را و اِله -به‌عنوان معبود حقیقی-

را می‌پرستیم زیرا بر احدیت ذات آگاه نیستند تا بدانند کثرات به حسب اسماء، مظاهر ذات‌اند و آن‌ها بر احدیت ذات آگاهی ندارند.

﴿و الأعلى ما تخيّل، بل قال: هذا مجلى إلهی ينبغی تعظيمه فلا يَقْتَصِر. فالأدنى صاحِبُ التخيل يقول: «ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى الله زُلْفى» و الأَعْلَى الْعالِم يقول: «فَإِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا» حيثُ ظهر﴾

و عالِمِ عارف بالله که در اعلا مرتبه‌ی عرفان است هیچ تخیّلی نکرد که الوهیت را به معبودهای جاهلان نسبت دهد بلکه گفت این معبودها نیز مثل سایر مخلوقات مجلای الهی‌اند و تشبیه را در کنار تنزیه در میان آورد و تعظیم آن مخلوق به جهت مظهریت است و نه به جهت الوهیت و اقتصار نکرد تعظیم را به موجودی خاص. ولی آن‌که عالم بالله نیست و گرفتار تخیّل است می‌گوید: «ما نمی‌پرستیم آن بت‌ها را مگر آن که ما را به خدا نزدیک می‌کنند» بر عکس عالِم اعلا که می‌گوید: «اله شما، اله واحدی است پس تسلیم او شوید» هر جا و هرطور که ظاهر است، چون باید در همه جا اسم جامع الله مدّ نظر باشد تا انسان با پرستش او در مقام موحّدین درآید.

﴿«وَ بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ» الذين خبَتْ نار طبيعتهم، فقالوا إلهاً و لم يقولوا طبيعة، «وَ قَدْ أَضَلُّوا كَثِيراً» أی حَيروهم فی تَعداد الواحدِ بالوجوه و النِّسَب﴾

در راستای آن‌که فرمود تسلیم خدای واحد شوید اشاره می‌کند به آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی حج که می فرماید: پس معبود شما معبود واحدی است پس تسلیم او شوید و بشارت باد اهل تواضع را، آن‌هایی که آتش طبیعت خود را خاموش کردند و جان خود را به نور تجلیات الهی زنده نمودند و به جای آن که بگویند «طبیعت»، می‌گویند «الله» و حقیقتاً آن‌هایی که همه چیز را به طبیعت نسبت می‌دهند گمراه شدند در شدت گمراهی، و گمراه شدند در این که واحد را به وجود متعدد و نسبت‌های متکثّر نسبت دادند، با بت‌هایی که پرستیدند. این‌ها واحد حقیقی را به حسب وجوه و نسبت‌هایی که با سایر مخلوقات داشت، متحد ساختند با این‌که یک حقیقت واحد است در وجوه مختلف و آن حقیقت واحد با وجود مختلف متعدد نمی‌شود.

﴿«وَ لا تَزِدِ الظَّالِمِينَ» لأنفسهم. «الْمُصْطَفَيْنَ» الذين أورثوا الكتاب، فَهُم أول الثلاثة. فقدمه على المقتصد و السابق. «إِلَّا ضَلالًا» إلا حيرة المحمدی. «زدنی فيک تحيّراً»﴾

در ادامه‌ی آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی نوح که حضرت به خداوند عرضه داشتند آن قوم تعداد زیادی را گمراه کردند، تقاضا می‌کنند بر ظالمین میفزا مگر حیرت را. محی‌الدین می گوید

منظور از ظالمین در سخن حضرت یعنی آن‌هایی که بر نفس خود ظلم کردند، آن‌هـایی کـه از برگزیدگان بندگانت بودند و وارثان کتاب بودند، برآن‌ها میفزای مگـر حیـرت را، «اِلاّ ضَـلالاً» یعنی مگر آن حیرت محمدی را که حضرت محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله به خدای خود عرضه داشت «حیرت من را نسبت به خودت بیفزای». حیرتی که با شدّت علم به تجلّی ذاتی، شدّت می‌یابد و در آن حال سالك همه‌ی وجوه حق را می‌بیند. چون حیرت، حرکت دوری است و مبتدا و منتها ندارد.

چنانچه ملاحظه فرمائید محی الدین در این قسمت آیات مربوطه را به شدت در تأویل بـرده به آن معنا که می‌گوید آنجا که حضرت نوح تقاضا کردنـد خداونـدا بـر ظـالمین میفـزای مگـر ضلالت را. می‌گوید ظالمین یعنی آن‌هایی که به نفس خود ظلم کردند و حضرت نوح از خـدا می‌خواهد به آن‌ها حیرت بیشتر عطا کن، آن هم همان نـوع حیرتـی کـه حـضرت محمـدصلی‌الله‌علیه‌وآله از خدا درخواست کردند و برای اثبات سخن خود کـه بعـضاً ظـالم در قـرآن یـك صـفت مثبـت است، آیه‌ی ۳۲ سوره‌ی فاطر را شاهد می‌آورد که می‌فرماید: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِـإِذْنِ اللَّـهِ ذَلِـكَ هُـوَ الْفَـضْلُ الْكَبِيرُ» مفسرین اهل سنت در تفسیر ایـن آیـه دارنـد: خداونـد مـی‌فرمایـد کتـاب را بـه ودیعـه گذاردیم در بین بندگانی که آن‌ها را برگزیدیم، آن بندگان، گروهـی از آن‌هـا کـسانی هـستند که به نفس خود ظلم کردند و به مجاهده‌ی نفس مشغول شدند و عده‌ای در سـلوك، راه میانـه در پیش گرفتند و در مقام فناء در صفات ماندند، بـرعکسِ «ظـالمٌ لنفسه» کـه در صـفات فـانی شدند و «سابق بالخیرات» کسانی هستند کـه در مقـام افعـال خیـر تـلاش مـی‌کننـد. و از رسـول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله روایت داریم: «کُلُّهم بِمَنْزِلَةِ الواحد و کُلُّهم فِی الْجنّةَ» یعنی هر سه گروهـی کـه در آیـه اشاره شده به منزله‌ی واحدی هستند و هر سه در بهشت‌اند. شاهد دیگـر بـر ایـن کـه «ظـالم» بـه صورت مدح در قرآن آمده آیه‌ی ۷۲ سوره‌ی احزاب است کـه در وصـف انـسانی کـه امانـات الهی را حمل کرد می‌فرماید: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» یعنی چون او نـسبت بـه نفـس خـود ظلـم کرد و نسبت به غیر حق جاهل بود، توانست امانت الهـی را حمـل کنـد. در هـر صـورت محـی الدین آن جمله حضرت نوح را که می‌فرماینـد: «وَ لا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلالًا»، دعـا بـه حـساب می‌آورد و این‌که حضرت نوحعلیه‌السلام از خدا می‌خواهند آن‌ها را به مقام فنا و حیرت برساند.

﴿«کُلَّما أَضاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَ إِذا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قامُوا»﴾

هرگاه که برای آن‌ها روشن شود، حرکت می‌کنند در آن و چون بـر آن‌هـا تاریـك شـود، متوقف می‌شوند.

محی الدین برای وصف حیرتِ مورد بحث از این آیه استقراض می کند که متحیرانِ فِی الله و سالکان اِلَی الله چون نوری بر آن‌ها بتابد که قوا و ارواحشان را نورانی کنـد، در مقامـات سـیر می کنند و چون تجلی نوری منقطع گردد حیران می‌شوند و آماده‌ی تجلی دیگری می‌مانند.

﴿فَالحائِرُ له الدّور و الْحَرَكَةُ الدّوريةُ حولَ القطبِ فلا يَبْرَح منه﴾

سیر برای اهل حیرت به صورت دور هست و آن‌ها دارای حرکتـی دوری حـول قطـب‌انـد، بدون انفکاک و توقف همچنان سیر اهل حیرت ادامه دارد و سالک به لحاظ حرکت دوری‌اش مطلوب خود را در همه جا می‌بیند و حول قطب حرکت می کند چون سیر او «مِن الله و اِلـی الله و بِالله» است. و از این جهت مطلوب خویش را با هر موجودی در دایره وجود می‌بیند پس دائم به سوی مطلوب خود در حرکت است و گِردِ وی می گردد و نظر بر نقطه‌ی دایره وجود دارد.

﴿و صاحب الطريق المستطيل، مائلٌ خارجٌ عنِ المقصود، طالبٌ ما هو فيه صاحبُ خيالٍ إليه غايَتُهُ: فله «مِن» و «إلى» و ما بينهما. و صاحب الحركة الدورية لا بَدءَ له فيلزمَه «مـن» و لا غاية لِكماله، فَتَحْكُمَ عليه «إلى»﴾

بر عکس حائر و اهل حیرت که حرکتشان دوری بـود، عـده‌ای هـستند کـه صـاحب طریـق مستطیل می‌باشند. مایل به مقصودی‌اند که در آن‌ها هست ولی صاحب خیال گمـان مـی کنـد از او جدا است، به سوی او متمایل شده و از معیّت حضرت الله غافل گشته و به جهت همین خیال و وَهم، سیر او ابتدا و غایت دارد و برای او «مِن» و «الی» و ما بینهما هست. ولـی بـرای صـاحب حرکت دوریّه، نه ابتدا معنا می‌دهد و نه انتها بلکه حق را نزدیک می‌بیند، پس هرگـز «اِلـی» بـه معنای انتهای مقصد بر او حکومت نمی کند. در سفرهای چهارگانـه هـم، سـالک در یـک سـیر معنوی تلاش دارد از حق به حق برسد و به عین ثابته‌ی خود دست یابد. و این که فرمـود طریـق مستطیل و نفرمود طریق مستقیم، چون طریق مـستقیم شـامل طریـق صـواب اسـت و بـه آن معنـا نیست که سالکِ طریق مستقیم هر چه برود از مبدأ دور می‌شود و به انتها نزدیک می‌شود بلکـه از حق به حق سیر می کند.

﴿فَلَه الوجود الأتمُّ و هو المُؤتی جوامع الكَلِم و الحِكَم﴾

صاحب حرکت دوریه دارای ادراک و وجدان تامّ و تمام است و به او جوامع کَلِم و جوامع حِکَم داده شده است، اعم از کَلِم روحانی و حِکم ربانی که همان مقام رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله است که فرمود: «وَلِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»(بقره/۱۱۵) و خبـر داد که همه جا با خدا روبه‌رو است.

﴿«مِمَّا خَطِيئاتِهِمْ» فهی التی خَطَتْ بهم فَ «اغرقُوا» فی بحار العلم باللّـه، و هـو الحيـرة، «فَأُدْخِلُوا ناراً» فی عين الماء فی المحمديين. «وَ إِذَا الْبِحارُ سُجِّرَتْ» مـن سَـجرت التنـور إذا أوْقَدته﴾

از جمله آنچه در شأن قوم نوح آمد این بود که می‌فرمایـد: «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَـأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَنصَارًا»(نوح/۲۵) بـه جهـت خطایایـشان غـرق شـدند پـس داخـل آتش گشتند پس غیر از خدا برای خود یاوری نیافتند. محی الدین می گوید: به جهت خطیئـات و کارهایی بود که انجام دادند و جلو رفتند پس در نتیجه‌در دریای علمِ بالله غرق شدند که ایـن غرق‌شدن همان حیرت است، پس داخـل آتـش شـدند، در عـین آن‌کـه در دریـای علـم غـرق بودند، و جمع‌شدنِ آب و آتش همان‌گونه است که در محمدیین آمده آنجا که می‌فرمایـد: «و اذا البحار سُجِّرت» وقتی دریاها افروخته شد. در حالی‌که سُجِّرت برای برافروخته‌شدن تنـور بـه کار می‌رود.

شیخ اکبر معتقد است آن آتشی که در دل آب ظهور می کند، آتش محبت و شوق است، و خطوات و گام‌های ایشان موجب شد در دریای علـم بـالله وارد شـوند و در آن غرقـه و حیـران گردند، به لحاظ جهات مختلف علمِ بالله و به آتش شوق، نفس ایشان فانی گـشت و بـه تجلـی ذاتی رسیدند. چون بحث از دخول در آتشی است که در آب است، در حالی‌که به طور طبیعی آتش در آب نیست، مگر آن‌که آن آتش، امری معنوی باشد و در این مورد نـارِ قهّاریـتِ حـق طوری برای آن‌ها تجلی کرده که نفوسِ اغیار در منظرشان فانی گشت.

گناه‌کردن موجب شد تا آن‌ها را خداوند چنان تکانی بدهد که به کلی از خود فانی شوند و تجلی ذاتی پیدا کنند. در آن‌ها در عین ورود به آتش حیرت پیدا شد. چون حضرت نوح(علیه السلام) به آن‌ها خبر طوفان را داده بود، حتی در مقابل آن‌ها در خشکی کشتی سـاخت و آن‌هـا بـا آمـدن طوفان دیدند همه‌ی عالم را آب گرفت و در این حالت حضور حق را در همه‌ی عالم مـشاهده کردند و به حیرت رسیدند در عین آن‌که گرفتار جهنّم بودند.

﴿«فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ من دُونِ الله أَنْصاراً» فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبـد. فلـو أخرجهم إلى السّيف، سيفِ الطبيعة لَنَزَلَ بهم عن هذه الدرجة الرفيعة، و إن كان الكل لِلّه و باللّه بل هو الله﴾

پس چون در معرض تجلی اسم قهار حق قرار گرفتند جز حق تعالی یاوری نیافتند و در این مقام بود که یافتند در جمیع مقامات یاری دهنـده‌شـان حق خواهـد بـود. پـس در حق فـانی و

هلاک شدند و در ذات حق تا ابد فانی گشتند. باز اگر برگردند به ساحل یعنی به دنیا، از این فنا و تجلیِ ذاتی فرو می‌افتند، هر چند اگر به حقیقت نظر شود همه لِله و بالله بلکه همان «الله» است و عملاً به حق برمی‌گردند. ولی دیگر آن حالت فنائی را ندارند که همه جا حق را بیابند.

﴿«قالَ نُوحٌ رَبِّ» ما قال إلهی، فإن الرب له الثبوت و الْإله یتنوعُ بالأسماء فهو کلَّ یومٍ فی شأن. فأراد بالرب ثبوت التلوین إذ لا یصح إلا هو﴾

این فراز اشاره به آیه‌ی ۲۶ سوره‌ی نوح دارد که می‌فرماید: «وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا» پروردگارا از کافرین احدی را بر روی زمین باقی مگذار. ملاحظه کنید که حضرت نوح اسم ربّ را به کار برد و عرض نکرد «الهی» که نظر به اسم جامع «الله» داشته باشد. زیرا برای اسم ربّ، ثبوت است ولی برای «اِلَه»، تنوّع اسمائی هست و او از این جهت هر لحظه‌در شأنی است و می‌تواند امروز به شکلی جلوه کند و بعد به شکلی دیگر جلوه نماید. پس حضرت نوح‌عليه‌السلام با گفتن «ربّ» مقیّد کرد تجلی حق را، برای آن که تقاضایش برآورده شود. اسم «ربّ»، ثبوت در ربوبیت دارد تا بر صفتی که مربوب می‌خواهد مهمّات مربوب را کفایت کند، بدون آن که آن صفت به صفتی دیگر متحول شود. به خلاف «اسم الله و اله» که مقیّد به صفت و اسم مخصوصی نیست بلکه جامع همه‌ی اسماء و صفات است و امکان آن که به هر اسمی خواست جلوه کند هست. به همین جهت ممکن است بیمار بگوید یا الله ولی منظورش نور اسم شافی حضرت الله باشد، ولی «اسم ربّ» مخصوص به مربوب خاص است و تلوین در آن نیست.

﴿«لا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ» یدعو علیهم أن یصیروا فی بطنها. المحمدی «لو دُلِّیتم بحبل لَهَبطَ عَلی الله»، «لَهُ ما فی السَّماواتِ وَ ما فی الْأَرْضِ». و إذا دفنتَ فیها فأنت فیها و هی ظرفُک﴾

حضرت تقاضا کردند که پروردگارشان احدی از آن‌ها را بر زمین نگذارد، از این طریق برای آن‌ها دعا کردند که آن‌ها را از روی زمین به باطن زمین و درون آن ببرد، همان باطنی که در عقاید محمدی هست که اگر رها کنید طنابی را در چاهی انتهای آن به خدا می‌رسد یا وقتی در آیه‌ی ۲۵۵ سوره‌ی بقره می‌فرماید: برای اوست آنچه در آسمان‌ها و در زمین است که «ما فی‌الارض» را هم از آن خدا می‌داند و در «ما فی‌الارض» هم با خدا روبه‌رو می‌شوید. پس اگر در زمین دفن شدی تو در آن‌جایی و زمین ظرف تو است، در آن مقاماتی که هویت حق در آن است و به این اعتبار که انسان با مرگ با خدا روبه‌رو می‌شود گفته‌اند: «تُحْفَةُ الْمُؤْمِنِ

الْمَوْتُ»[۱۵] مرگ تحفه‌ای است به مؤمن. زیرا وقتی نور آسمان‌ها و زمین خدا است، پس هرگز باطن زمین از خدا خالی نیست که انسان در بطن زمین با الله نباشد و بدین لحاظ دعای حضرت نوح علیه السلام آن بود که خدایا! آن‌ها را از زمین که از عوالم ظلمانی است بیرون کن تا به باطن زمین که ملکوت است برسند.

﴿«وَ فِيها نُعِيدُكُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُكُمْ تارَةً أُخْرى» لاختلاف الوجوه﴾

در این فراز اشاره می‌کند به آیه‌ی ۵۵ سوره‌ی طه که می‌فرماید: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» یعنی همان طور که ما شما را از عالم ملکوت بر عالم ملک آوردیم، به همان صورت دوباره شما را به آنجا برمی‌گردانیم و سپس از آن جا به قیامت می‌بریم تا به بقاء بعد از فنا برسید و به وجود حق، حقانی شود و هرکس بر سر سفره‌ی اعمالش بنشیند با اختلافی که هرکس دارد نسبت به غلبه‌ی احوالات نفسانیه که در دنیا داشته است.

﴿«من الْكافِرِينَ» الذين «اسْتَغْشَوْا ثِيابَهُمْ» و «جَعَلُوا أَصابِعَهُمْ فی آذانِهِمْ» طلباً للستر لأنه دعاهم ليغفر لهم و الغفر، الستر. «دَيَّاراً» أحداً حتى تعمّ المنفعة كما عمّت الدعوة﴾

حضرت نوح فرمودند یک نفر از کافران را - آن ساترین را - بر روی زمین باقی مگذار و به ملکوت عالم ببرد. آن کافرانی که جامه‌های خود را بر سر کشیدند و انگشت بر گوش‌هایشان نهادند، به منظور طلب ستر نسبت به وجودشان تا تعیّن ایشان از میان برود و ذوات منسوب به آن‌ها به سمت فنا رود، چون دعای حضرت نوح علیه السلام در مورد آن‌ها برای سِتر آن‌ها بود، زیرا حضرت فرمودند «لیغفر لهم» و غَفْر در لغت به معنای سِتر یا پوشش است و فرمود «دیّاراً» تا احدی از آن‌ها از منفعت تجلی ذاتی خارج نشود تا همچنان که دعوت عمومی بود آن حالت نیز شامل همه گردد.

﴿«إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ» أی تَدَعْهم و تَتْرُكْهم «يُضِلُّوا عِبادَكَ» أی يحيّروهم فَيُخْرِجوهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الرُّبوبيّة فَينظرون أَنْفُسَهُم أرباباً بعد ما كانوا عندَ أنفسهم عبيداً، فهم الْعَبيدُ الأرباب﴾

حضرت نوح علیه السلام با توجه به آن‌که آینده‌ی آن قوم را دیدند فرمودند: اگر آن‌ها را به حال خود بگذاری همه‌ی بندگانت را گمراه می‌کنند، یعنی بندگان تو را به حیرانی و گمراهی می‌کشانند و آن‌ها را از عبودیت متوجه اسرار ربوبیتی می‌کنند که در آن‌ها هست، در نتیجه

---

۱۵ - بحار الأنوار، ج۵۸، ص ۹۰.

هرکس خود را ارباب می‌بیند، بعد از آن‌که عَبیداند، در آن صورت هرکس در نفس خود به حبّ انانیّتش، عبیدی است که ارباب است و انانیت خود را جلوه می‌دهد، غافل از این‌که نسبت به تعیّناتشان بنده‌اند هر چند از نظر حقیقت وجودی‌شان –که مرتبه‌ی جنبه‌ی انسانی آن‌ها جامع همه مراتب است - رب‌اند. این نگاه قوم نوح منجر می‌شد که هیچ انسانی به مرتبه‌ی عبودیت خود ننگرد و همه به اسرار ربوبیت که در درونشان بود نظر کنند و لذا باید همه از زمین برداشته شوند.

﴿«وَ لا یَلِدُوا» أی و لا یُنْتِجون و لا یُظهرون «إلَّا فاجراً» أی مظهراً ما ستر، «کَفَّاراً» أی ساتراً ما ظهر بعد ظهوره. فیظهرون ما سُتِرَ، ثم یَسْتُرونَه بعد ظهوره، فَیحار الناظر و لا یعرف قصد الفاجر فی فجوره، و لا الکافر فی کفره، و الشخصُ واحد﴾

حضرت نوح‌علیه‌السلام در ادامه فرمودند: این قوم فرزندی تولید نمی‌کنند مگر آن که فاجر و کافر باشد پس نتیجه نخواهند داد و ظاهر نمی‌کنند مگر فاجرِ کافر. فاجر یعنی کسی که ظاهر می‌کند آنچه پنهان است برعکس کافر که می‌پوشاند آنچه ظاهر است بعد از ظهورش، پس شخص ناظر حیران می‌شود و متوجه قصد فاجرِ کافر از آشکارکردن و پوشاندنش نمی‌شود در حالی‌که آن شخص کافرِ فاجر یک نفر است، ولی با فجورش آنچه را باید بپوشاند، آشکار می‌کند و با کفرش آنچه را باید آشکار کند، می‌پوشاند. فاجر اسرار ربوبیت که پنهان بود را آشکار می‌کند و بندگی خدا را که مثل روز روشن است می‌پوشاند و پنهان می‌کند. و عملاً با حضور چنین افرادی اگر کارشان فرهنگ غالب اجتماع بشری بشود، حیات جامعه واژگونه خواهد بود. برعکسِ آنچه انبیاء به دنبال آن هستند.

﴿«رَبِّ اغْفِرْ لِی» أی اُسْتُرْنی وَ اسْتر من أجلی فَیُجْهَلَ قدری و مقامی کما جُهل قدرک فی قولک: «وَ ما قَدَرُوا الله حَقَّ قَدْرِهِ». «وَ لِوالِدَیَّ» من کنتُ نتیجةً عنهما و هما العقلُ و الطبیعة﴾

حضرت نوح در انتها برای خود و برای والدین خود دعا کردند و عرضه داشتند: «رَبِّ اغْفِرْ لِی وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَن دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِینَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِینَ إِلَّا تَبَارًا».(نوح/۲۸)

محی الدین می‌گوید: «رَبِّ اغْفِرْ لِی» یعنی خدایا مرا به خاطر خودم بپوشان تا قدر و مقام من فهمیده نشود که من چه کسی هستم همچنان که نسبت به قدر تو جاهل‌اند. اشاره به آیه‌ای که می‌فرماید: «مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»(حج/۷۴) قدر تو ندانستند آن‌طور که شایسته‌ی شناخت قدر تو است. و نه تنها مرا بپوشان، والدین مرا که من نتیجه آن‌ها هستم نیز بپوشان که والدین روحانیت نوح‌علیه‌السلام همان عقل و طبیعت باشد، به این اعتبار که عقل صفت فاعلیت دارد و

طبیعت صفت منفعل بودن. البته اگر مراد از عقل در اصطلاح عرفا، روح باشد و مراد از طبیعت، نفس منطبعه[۱۶]، نتیجه‌ی آن دو، فرزندی است به نام دل نورانی حضرت نوح‌ؑ.

در غفران؛ وَجه باطنی بر وجه ظاهری غلبه می‌کند و انسان در قرب بیشتری قرار می‌گیرد. از طرفی وقتی زمانه ظرفیت فهم نور حضرت نوح‌ؑ را ندارد آن حضرت در ازاء عدم شایستگی آن‌ها، طلب می‌کنند که به نحوی در غیب بمانند، آن‌طور که حضرت مهدی‌عج به صورتی کامل‌تر در مقام غیب هستند تا نحوه‌ی تدبیر و مدیریت آن‌ها از ساحت دیگری انجام گیرد. گفت:

گر نبودند به جهان گوشه‌نشینانی چند — نه در افلاک سخن بود و نه در کون و مکان

﴿«وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِىَ» أى قلبى. «مُؤْمِناً» اى مصدقاً بما يكون فيه من الإخبارات الإلهية و هو ما حدَّثت به أنفسها. «وَ لِلْمُؤْمِنِينَ» من العقول «وَ الْمُؤْمِناتِ» من النفوس﴾

حضرت نوح‌ؑ از خدا تقاضا دارند آنچه را نیز در بیت من یعنی قلب من وارد می‌شود در ستر خود قرار ده که آن مؤمنی است که تصدیق می‌کند آن چه در قلب حضرت است، از اخبارات الهی، که همان حالی است که نفس‌های آن‌ها با خودشان آن اخبار الهی را حدیث نفس می‌کنند بدون آن که به آن‌ها دست بزنند، و نیز در ستر خود قرار ده مؤمنین را، که عقول باشند و مؤمنات، که نفس منطبعه مطمئنه هستند.

﴿«وَ لا تَزِدِ الظَّالِمِينَ» من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية. «إِلَّا تَباراً» أى هلاكاً﴾

و ظالمین که به حجاب ظلمانی مستتر گشته‌اند، آن اهل غیبی که در پشت حجاب‌های ظلمانی پنهان‌اند را زیاد مکن، مگر آن‌که آن‌ها را در خود تباه و هلاک کنی به فناء فی الله.

﴿فلا يعرفون نفوسَهم لِشُهودِهم وَجه الحقّ دونهم. فى المُحمّديين. «كُلُّ شَىْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و التبار الهلاک﴾

آن عارفانی که در پشت حجاب‌های ظلمانی خود را پنهان کرده‌اند آن‌هایی که خود را نمی‌بینند به جهت شهود وجه حق. که در توصیف آن‌ها در محمدیین در قرآن داریم «کُلُّ

---

[۱۶] – بعضی از فلاسفه برای افلاک دو نفس قائلند، یکی نفس ناطقه مدبّره و دیگر نفس منطبعه که ساری در تمام جرم آنها است و به منزله نفس روح حیوانی در انسان است.

شَیْءٍ هالِکٌ إِلاَّ وَجْهَهُ»(قصص/۸۸) آیه اشاره به آن دارد که هر شیئ‌ای در مواجهه با حق در فنا و هلاک و تبار است.

حضرت نوح‌علیه‌السلام در این آیه خواست آن عارفان که نظر به نور توحید دارند در تحتِ قباب و ستر الهی قرار گیرند تا تعینات نفسانی خود را به کلی در محضر حق فانی کرده باشند و دائم در مشاهده جمال حق قرار گیرند، مثل آنچه در آیه «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلاَّ وَجْهَهُ» برای محمدیین پیش آمد تا توحید نابی که با آن حضرت شروع شده همچنان زلال و زلال‌تر بماند و به عالی‌ترین ظهور در امت محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله برسد.

﴿و من أراد أن یقف علی أسرار نوح فعلیه بالتّرقیّ فی فلک یُوح، و هُو فی التّنزلات الموصلیة لنا. والسلام﴾

می‌فرماید: هر کس مایل است بر اسرار نوح آگاه شود بر او لازم است با سیر باطنی به فلک یوح که همان فلك شمس باشد دست یابد. از آن جهت که هر فلکی برای خود فرشتگانی دارد و در فلك شمس فرشتگان تنزیهیه هستند و شیخ می‌گوید: آن را من در کتاب «التنزلات الموصلیه» گفته‌ام. و السلام.

محی الدین در باب ۱۲ فتوحات در مورد امر ملائکه در هر آسمانی، فلك چهارم را فلك رسالت می‌داند که فلك غیرت است و شأن آن فلك تنزیه و هلاکت است و در این‌که هر آسمانی امری دارد که به آن وحی می‌شود می‌توان این آیه را شاهد آورد: «أَوْحی فی کُلِّ سَماءٍ أَمْرَها»(فصلت/۱۲) خداوند در هر آسمانی امر آن آسمان را به آن وَحی کرد.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فصّ حکمة قدّوسيّة فی کلمة إدريسيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

جامی در شرح خود گويد: ادريس را به رديف نوح آورد به جهت مناسبت مخصوصی که آن دو داشتند، يعنی هر دو اشتراک در تنزيه داشتند و ادريس اگرچه از نظر زمانی پيش از نوح بود ولی آوردنش بعد از نوح برای اين است که صفت قدّوسيّت در معنا و مرتبت بعد از سبّوحيّت است. زيرا سبّوح يعنی مبرّا و منزّه از نقص و قدوّس يعنی طاهر و مقدّس از هر کمال ناقصی.[1] اين‌که صفت قدّوسيّت را به ادريس اختصاص داد از جهت کثرت رياضت‌های شاقّ و انسلاخش از کدورات طبيعی و تقدسش از صفات حيوانی بوده است، در نتيجه روحانيتش بر حيوانيتش غلبه کرده است.

قيصری می‌فرمايد: ادريس بسيار از بدن منسلخ می‌شد و صاحب معراج گرديده بود و با أرواح و ملائکه‌ی مجرّد آميزش داشت. بعضی گفتند مدت شانزده سال خواب نکرد و چيزی نخورد تا عقل مجرد شد و ميل بشری -مثل خواب و غذا- از او زايل گشت. هرچند مختص آسمان چهارم است ولی معراج‌هايی تا آسمان هفتم داشت، مثل حضرت نوح عليه السلام نبود که زندگی دنيايی داشته باشد و بدين لحاظ تنزيه نفسی پيدا کرد در حالی‌که حضرت نوح عليه السلام در مقام جمعی است.

قدّوس رمز حکمت حضرت ادريس است و سبّوحِ قدّوس، خاص بعد از عام است.

چون در کلام الهی راجع به مرتبه حضرت ادريس عليه السلام آمده است «وَ رَفَعْناهُ مَکاناً عَلِيًّا» (مريم/۵۷) شيخ اکبر راجع به علوّ مکانِ ادريس سخن خود را ابتدا کرده است و فرمود:

---

۱ – چون تنزيهِ قدّوس از سبّوح شديدتر است، پس با آوردن ادريس بعد از نوح عملاً اسم خاص را بعد از عام آورد.

﴿العُلُوّ نِسبَتان، عُلُوُّ مکان و علوّ مَکانَة. فعُلُوُّ المکان «وَ رَفَعْناهُ مَکاناً عَلِیًّا»﴾

عُلُوّ دو نسبت است، یکیً علوّ مکان و یکی علوّ مکانت. مصداق علوّ مکان این آیه است که در مورد حضرت ادریس می‌فرماید: «وَ رَفَعْناهُ مَکاناً عَلِیًّا» و ما او را در مکانی برتر بالا بردیم.

می‌فرماید: علوّ بر دو قسم است و نتیجه‌ی تقدیس، علوّ از کلُّ شیء است و حضرت حق را از هر گونه گمان ناقصی مبرّا می‌کند و به همین جهت از تسبیح که تنها نظر به تنزیه دارد متمیّز است. به ازای این دو قسم علوّ، سِفل نیز به دو قسم منقسم می‌شود. سفل مکانی[۲] که مرکز است و سفل مکانت که مرتبه‌ی مشرکین است که اسفل سافلین می‌باشد.

آنچه در آیه‌ی مورد بحث حائز اهمیت است اطلاق صفت رفعت و برتری به مکانی است که خداوند حضرت ادریس علیه‌السلام را تا آن مکان بالا برده، یعنی آن مکان، مکان برتری است. از این جهت ذهن‌ها باید به این سو متمایل شوند که بعضاً یک مکان، متعالی می‌گردد.

﴿و أعلَی الامکنَة، المَکانُ الَّذی تَدُورُ عَلَیه رَحی عالَمِ الأفلاک و هُو فَلَکُ الشَّمس و فِیهِ مَقامُ رُوحانِیَّة إدْریسَ علیه‌السلام﴾

و بلندترین مکان‌ها مکانی است که آسیای عالمِ افلاک بر آن دور می‌زنند و آن فلک شمس است و مقام روحانیت إدریس در این فلک است. به این معنا که باید روحانیت جناب ادریس را در آن مکان پیدا کرد. پس اولاً: می‌فهمیم در این‌متن نظر به افلاکی شده غیر از افلاکی که در علم نجوم به آن‌ها نظر می‌شود. ثانیاً: افلاک مورد بحثِ ما در عین آن‌که مکان هستند، دارای جایگاه مقدس می‌باشند. مثل قلب گوشتی انسان که محل احساسات ما است و با ترسیدن ما آن قلب نیز حالت خاصی به‌خود می‌گیرد.

﴿وَ تَحْتَهُ سَبْعَةُ أفلاک و فَوقَهُ سَبْعَةُ أفلاک و هُوَ الخامِس عَشر. فَالَّذی فَوقَهُ فَلَکُ الأحْمَرِ و فَلَک المُشْتَرِی و فَلَک کیوانَ و فَلَکُ المنازلِ و الفَلَکُ الأطلَسُ فَلَکُ البروج وَ فَلَکُ الکُرسیِ و فَلَکُ العَرش﴾

﴿وَ الَّذِی دُونَهُ فَلَکُ الزُّهْرَةِ و فَلَکُ الکاتِبِ، و فَلَکُ القَمَرِ، وَ کرةُ الأثِیْرِ، و کرة الهَوی و کرة الماء و کرة التُّرابِ﴾

---

۲ – سِفلِ مکانی، مرکز هر جسمی است که قعر و پایین‌ترین قسمت آن است چون حالت محوری دارد.

و مادون فلك شمس هفت فلك است و فوقش نیز هفت فلك و آن خود پانزدهمین است. افلاکی که فوق فلك شمس هستند عبارتند از فلك مریخ، مشتری، زحل، فلك ثوابت، فلك اطلس و فلك کرسی و فلك عرش.

و آن‌هایی که مادون فلك شمس‌اند؛ فلك زهره، فلك کاتب (که عطارد است) فلك قمر و کره اثیر و کره هوا و کره آب و کره خاك است.

﴿فَمِنْ حَيْث هُوَ قُطْبُ الأفلاكِ هو رَفيعُ المكان﴾

و از آن جهت که فلك شمس قطب افلاك است رفیع المكان است (چون قلب افلاك است) پس ادریس رفیع المكان خواهد بود.

عنایت داشته باشید افلاکی که در منظر عارفان است از دایره‌ی عالم عناصر خارج‌اند و از عناصر ماده به‌وجود نیامده‌اند و اساساً در نظام فلك‌شناسی ابن‌عربی افلاك ثوابت به‌شمار می‌آیند.

﴿و أمّا عُلُوّ المكانَةِ فهو لَنا أعنی المُحَمَّدِيين قال تَعالی «وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ»﴾

و امّا علو مکانت برای ماست یعنی برای محمّدییّن. خدای متعال فرمود: «وَ أَنْتُمُ الْـأَعْلَوْنَ» که خطاب به این امت می‌کند. چنان‌که در جای دیگر فرموده: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّـاسِ» یا می‌فرماید: «وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ».

﴿«وَ اللهُ مَعَكُمْ» فِی هذا العُلوِّ، و هُوَ يَتَعالی عَنِ المكان لا عن المكانَةِ﴾

و خدا در این علوّ با شما شریك است و با شما است در حالی‌که او متعالی از مکان است نه از مکانت.

چنانچه ملاحظه بفرمایید خداوند در آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی محمدﷺ می‌فرماید: «وَأَنتُمُ الْـأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ» شما برتر هستید و خدا با شما است و هرگز اعمال شما را نادیده نمی‌گیرد. در این آیه بعد از آن‌که فرمود: شما برتر هستید؛ فرمود: خدا با شما است. و ما را متوجه معیّت حضرت حق با ما کرد. همان‌طور که در فص نوحی‌علیه‌السلام معلوم شد که خداوند مِلكِ مِلك خود شده و فرمود: مرا وکیل خود بگیرید. در این‌جا می‌فرماید: شما برترید و سپس می‌گوید من با شما هستم، یعنی خداوند تابع علوّهایی می‌شود که خودش به مخلوقاتش داده و از باب تنزل در مظاهر، تابع چیزی شد که از آنِ خودش است. چون هر علوّی که پیدا شود، چه علوّ مکانی و چه علوّ مکانتی، تحت تأثیر علوّ ذاتی حق است.

﴿وَ لَما خافَت نُفوسُ العُمَّال مِنّا أَتْبَعَ المَعِيَّةَ بِقَولِهِ «وَ لَنْ يَتِـرَكُمْ أَعْمـالَكُمْ» فَالعَمَـل يَطْلُـبُ المَكان و العِلْم يَطْلُبُ المكانَةَ، فَجَمع لنا بَينَ الرِّفْعَتَيْنِ عُلُوِّ المَكانِ بِالعَمَلِ وَ عُلُوِّ المَكانة بِالعِلْمِ﴾

و چون عمّال که زهّاد و عبّاد باشند می‌ترسند و می‌پندارند این علـوّ بـرای آن‌هـا نباشـد، بـه دنبال آیه‌فرمود: «وَ لَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمالَكُمْ» و هرگز خداوند اعمال شـما را نادیـده نمـی‌گیـرد. پـس عمل، طالب مکان است و علم، طالب مکانت. بنابراین بـرای مـا هـر دو رفعـت جمـع شـد، چـه مکانی -به عمل- و چه مکانتی -به علم-. شاهد این سخن را در آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی فاطر مـی‌یابیـد که فرمود: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» عقیـده‌ی پـاک، بـه سـوی او صـعود می‌کند و عمل صالح، آن عقیده‌ی پاک را بالا می‌بـرد. بـدین معنـا کـه عمـل در صـعود عقیـده کمک می‌کند. علم؛ روح‌ساز است و عمل؛ بدن‌ساز و صورتِ حوری می‌سازد. همان‌طـور کـه ثواب، نظر به صورتِ عمل دارد و درجات، مربوط به روح است.

﴿ثُمَّ قالَ تَنْزِيهاً لِلاشتراکِ بِالمَعِيَّةِ «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَى» عن هَذا الاشتِراکِ المَعْنَوِیّ﴾

سپس حق تعالی جهت تنزیهِ اشتراک در معیّت فرمود: «سَبِّحِ اسْـمَ رَبِّـکَ الْـأَعْلَى» (اعلی/۱) بدین معنا که او اعلای از این اشتراک معنوی است. درست است کـه شـما امـت محمـدﷺ در علوّ هستید و حضرت حق نیز با شما است ولی علوّ خدا کجا و علوّ شما کجـا. پـس در علـوّ بـا حضرت حق مشترک نیستیم تا در معیّت مشترک باشیم.

﴿وَ مِنْ أَعْجبِ الأمورِ کَونُ الإنسانِ أَعْلى المَوجُوداتِ، أَعنى الإنسانَ الکامِـلَ، و مـا نُـسِبَ إِليه العُلوّ إِلّا بالتَّبْعِيَّة إِمّا إِلى المکانِ و إِمّا إِلى المکانَةِ وَ هِی المَنْزِلَةُ﴾

و از اعجب امور این‌که انسان یعنی انسان کامل خود أَعْلَى الموجودات است با این حال علوّ به او نسبت داده نشده است مگر به تبعیت یا به اعتبار مکان و یا به اعتبار مکانت و این یک نوع منزلت است برای مکان، و ذاتی آن نیست.

﴿فَما کانَ عُلُوّهُ لِذاتِهِ. فَهُوَ العَلیُّ بِعُلُوِّ المَکانِ و المَکانَةِ. فَالعُلُوّ لَهُما﴾

پس علوّ انسانِ کامل لذاته نیست، او علیّ است به علوّ مکان و بـه علـوّ مکانـت. پـس بـرای آن‌دو -یعنی برای مکان و مکانت- علوّ است نه آن‌که آن‌ها عین علوّ باشند. علوّ، تنها از خدا است. مثل آن‌که رطوبت برای این پارچه هست ولی حقیقتاً از آن آب است.

﴿فَعُلوّ المَکانِ ک «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى» و هُو أعلى الأماکِنِ﴾

علوّ مکان مانند «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى» است زیرا که عرش، أَعْلَى الْأَمـاكِنِ اسـت. از آن جهت که حضرت رحمان بر عرش استوا دارد آن عرش به عنوان مکانِ استواءِ حق، علوّ پیدا

می‌کند. مثل این‌که جسم انسان، به جهت مقام عرشِ آن‌جسم که نفس ناطقه است، علوّ می‌یابد و یا همان‌طور که نفس ناطقه، به جهت عرشِ نفس ناطقه که مقام عقل است، مکانی است که علوّ یافته است و اساساً هر مرتبه‌ی وجودی که محیط به مادونش باشد عرشِ مرتبه‌ی مادون حساب می‌شود و به این اعتبار مکان محسوب می‌شود که صورت دارد. مثل نفس ناطقه که در خواب صورت و مقدار دارد ولی مقصود محی‌الدین در این فراز آن است که ما را متوجه مکانی نماید که دارای علوّ است مثل مکان عرش که اعلا اماکن است از جهت رتبه، همان‌طور که فلک شمس رفیع‌المکان است از جهت قطب‌بودن در بین افلاک.

﴿و عُلُوّ المکانَة «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و «إِلَیْهِ یُرْجَعُ الْأَمْرُ کُلُّهُ» و «أَ إِلهٌ مَعَ اللهِ»﴾

و علوّ مکانت مانند: «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ»(قصص/۸۸) «وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُ الْأَمْرُ کُلُّهُ»(هود/۱۲۳) و «أَ إِلهٌ مَعَ اللهِ» (نمل/۶۰) در آیه‌ی اول چون حضرت حق بر آن چیز تجلی کرده علوّ آن شیئ علوّ مکانت است و در آیه‌ی دوم چون همه‌چیز به حضرت حق رجوع دارد پس علوّ هرچیز به این اعتبار علوّ مکانت است و در آیه‌ی سوم نیز معبودبودن را مخصوص حضرت حق می‌داند تا هر علوّ به حضرت حق برگردد و جز علوّ مکانت برای چیزی نماند. این سه آیه خبر از عظمت علوّ مکانت می‌دهد چون نظر به مقام دارد و با هلاک اشیاء، اوست که می‌ماند.

﴿وَ لَمّا قالَ تَعالی «وَ رَفَعْناهُ مَکاناً عَلِیًّا» فجعل «عَلِیًّا» نَعْتاً لِلمَکانِ، «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فی الْأَرْضِ خَلِیفَةً» فَهذا عُلُوُّ المَکانَة﴾

و چون فرمود: وَ رَفَعْناهُ مَکاناً عَلِیًّا (مریم/۵۷) که علیّ را نعت مکان قرار داد و فرمود: «إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فی الْأَرْضِ خَلِیفَةً»(بقره/۳۰) این علوّ، علوّ مکانت است و نه صفت ادریس علیه‌السلام که علوّ مکان بود، تا روشن کند برای حضرت ادریس علیه‌السلام علوّ مکانی هست و این علوّ برای هر مکانی نیست. برای فلک شمس چنین علوّی هست.

﴿«وَ قالَ فِی المَلائکَةُ «أَسْتَکْبَرْتَ أَمْ کُنْتَ من الْعالِینَ» فَجَعلَ العُلُوَّ لِلْمَلائکَة. فَلَو کانَ لِکَونِهم مَلائکَة لَدَخَلَ المَلائکَةُ کُلُّهُم فِی هذا العُلُوِّ فلمّا لَمْ یَعُمَّ، مَعَ اشتَراکِهِم فی حَدِّ المَلائکة، عرفْنا إنّ هذا عُلُوّ المَکانَة عِنْدَ الله﴾

و این‌که درباره‌ی ملائکه- حین خطاب به ابلیس- فرمود: «أَسْتَکْبَرْتَ أَمْ کُنْتَ مِن الْعالِینَ»(ص/۷۵) و علوّ را برای ملائکه قرار داد و اگر علوّ از جهت ملائکه بودنشان باشد باید همه‌ی ملائکه این علوّ را داشته باشند و چون تعمیم نداد، با این‌که در حد ملائکه اشتراک دارند، دانستیم که این علوّ، علوّ مکانت عند الله است.

در این‌جا محی‌الدین با فرض این‌که ابلیس جزء ملائکه است آیه‌ی ۷۵ سوره‌ی ص را شاهد می‌آورد تا بگوید علوّ ملائکه علوّ مکانت است. چون به نظر او از آن‌جایی که ابلیس فرشته است خداوند او را مورد خطاب قرار می‌دهد که چرا سجده نکردی مگر از عالین بودی؟ معلوم است فرشته‌هایی هستند که عالین نیستند وگرنه نمی‌گفت مگر از عالین هستی؟ در نتیجه این علوّ و برتری که برای فرشته هست در ذات آن‌ها نیست وگرنه همه از عالین بودند و لذا علوّ آن‌ها مکانتی است.

﴿وَ کذلِکَ الخُلَفاءُ مِنَ النّاسِ لَوْ کانَ علُوّهم بِالخِلافَة عُلُوّاً ذاتِیّاً لکانَ لِکُلِّ إنسانٍ. فَلمّا لَمْ یَعُمَّ عَرفْنا إنَّ ذلِکَ العُلوَّ لِلْمَکانَة﴾

و همچنین خلفای الهی از بنی آدم، اگر علوّشان به خلافتی که بر ایشان حاصل است علوّ ذاتی بود باید هر فرد انسانی این چنین باشد و چون عام نیست و شامل همه نیست دانستیم که این علوّ مکانت است.

چنانچه ملاحظه فرمودید جناب محی‌الدین نظرها را متوجه دو نوع علوّ نمود، یکی علوّ مکان و دیگری علوّ مکانت تا بتوانید به آن دو علوّ نظر نمایید و روشن نمود در هرحال علوّ ذاتی از آن خداوند است. از این به بعد بر اساس وحدت شخصیِ وجود نظر سالك را متوجه علوّ ذاتی همه‌ی مخلوقات می‌نماید و می‌فرماید:

﴿وَ مِنْ أسمائِهِ الحُسْنی «العَلیّ»﴾

یکی از اسماء حسنای خداوند، علیّ است.

﴿عَلی مَنْ وَ ما ثَمَّ إلّا هُوَ؟ فَهُوَ العَلیُّ لِذاتِهِ. وَ عَن ماذا و ما هُوَ إلّا هُوَ؟ فَعُلُوّهُ لِنَفْسِهِ﴾

او بر چه کسی علیّ است؟ با این‌که جز او چیزی نیست پس او لذاته علیّ است، نه نسبت به غیر و از چه کسی علوّ را گرفته (که علیّ لذاته نباشد) با این‌که «ما هو الا هو» غیر از او در صحنه نیست، پس علوّش لنفسه است.

قبل از ادامه‌ی متنِ این فص خوب است جهت فهم مطالب، نظری به «وجه خاص» موجودات با حضرت حق بیندازیم.

وجه خاص

در تعریف «سرّ» داریم که آن حصه‌ی وجودی انسان از حق است از آن جهت که تجلی وجودی حق به شبکه‌ی اعیان ثابته‌ی انسان‌ها برخورد می‌کند و این همان «وجه خاصِ» هر

مخلوقی است که حق به طور مستقیم با آن مخلوق ارتباط دارد. یک ارتباط به صورت سلسله‌ای با حق داریم که در فلسفه مدّ نظر است و عرفا نیز آن را قبول دارند مثل آن‌که جبرائیل واسطه است برای رساندن وحی و یا واسطه‌هایی مثل عرش و کرسی و حجاب‌های نوری در میان است و یک ارتباط دیگر هست که آیه‌ی «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْه مِنْکُم» و یا «هُوَ مَعَکُمْ» متذکر آن است که آن را «وجه خاص» گویند و گزارش «لِی مَعَ اللهِ وَقْتٌ» از آن خبر می‌دهد که در آن وجه خاص حتی جناب جبرائیل نیز واسطه نیست و آیه‌ی «فَإِنِّی قَرِیب» آن را می‌رساند و این‌که در وصف حق گفته می‌شود «دَاخِلٌ فِی الْأَشْیَاء دَاخِلٌ فِی الْأَشْیَاءِ لَا کَشَیْءٍ فِی شَیْء» از این جهت است که حق در وجه خاص با اشیاء مرتبط است و نه به صورت واسطه‌ها و سلسله‌ها.

قونوی در کتاب شرح الحدیث خود در صفحه‌ی ۱۵۶ می‌گوید: رسول خدا قبل از جبرائیل وَحی را در وجه خاص خود داشت، زیرا حیطه‌ی ذاتی حق مقتضی «هُوَ مَعَکُم» است و این‌که فرمود: «أَلا إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحیطٌ» او به هرچیزی محیط است. به اعتبار ارتباط حضرت حق است با وجه خاص مخلوقات.

هر سالکی که به مقام فنا برسد به وجه خاص پی می‌برد و اولین بار محی‌الدین وجه خاص را مطرح کرد و روشن نمود عارف به وجه خاصِ موجودات نظر دارد و «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْه مِنْکُم» خبر از آن دارد که نسبت حق با وجه خاصِ مخلوقات به چه شکل است.

وجه خاص را قرب وَریدی نیز می‌گویند، با نظر به آیه‌ی «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ»(ق/۱۶) که متذکر ارتباط خاصی است بین حضرت حق و مخلوقات و مولوی این ارتباط را چنین تبیین می‌کند که:

اتصالی بی تکیّف بی قیاس   هست ربُّ النّاس را با جان ناس

از لحاظ ارتباط با حق به نحو وجه خاص، می‌توان گفت: «الطُرقُ اِلَی الله بِعَدد اَنفاسِ الخَلائق» که حکایت از احاطه‌ی وجودی حق با هرکس دارد از آن جهت که حق عین اشیاء است و این‌که حق به نفسِ احاطه‌اش در دل هر ذره‌ای حاضر است. به این معنا که چون حق هست این اشیاء هستند، پس رابطه‌ای بی‌واسطه بین حق و موجودات در میان است و «وجه خاص» همان حصه‌ی وجودی اشیاء است بدان معنا که آن اشیاء را حق پر کرده است.

نفس ممکنات موجب ترتیب سلسله می‌شود ولی «وجوب بالغیر» موجب وجه خاص است. پس کثرات یک وجوب بالغیر دارند و یک وجه ممکن که وجه خاص همان وجوب بالغیر

اشیاء است. وجوب بالغیر در عرفان به آن معنا است که موجودات موجودند به حیثیت تقییدیه‌ی حق، در حالی‌که وجوب بالغیر در فلسفه یک نحوه انفصال بین حق و خلق را متبادر می‌کند.

در بحث وحدت شخصی نمی‌گوییم آن علتِ انتهایی، فاعل قریب است، چون خودِ خداوند به عنوان فاعل قریب در وجه خاص است که کار می‌کند و بقیه مجرای فیض‌اند. فاعل عرفانی که توحید افعالی را درست می‌کند از آن جهت است که عرفا معتقدند همان وقتی که مثلاً دست من کار می‌کند، حق آن کار را می‌کند. وحدت ذاتیِ حق شامل همه‌ی مخلوقات است و همه‌ی کثرات را در خود غرق می‌کند، پس هر چه غیر حق است مُعِدّ است ولی نه غیر مؤثر و این است توحید افعالی. اسباب، مثل عقل اول و یا مثل جبرائیل در توحید افعالی، قابل پذیرش‌اند. حکیم الهی جای اسباب را مطابق آن‌جایی که خداوند قرار می‌دهد، قرار می‌دهد و لذا می‌گوید: خداوند است که با وجه خاص خود کار می‌کند ولی در مجرای اسباب. پس در دل هر ذره حق است که کار می‌کند و بدین لحاظ اسباب نفی نمی‌شوند آن‌طور که اشاعره نفی می‌کنند و عادةُ الله را مطرح می‌نمایند.

فیلسوف مسلمان از آن‌جایی که متوجه قرب الهی است، فاعل مطلق را خداوند می‌داند و می‌گوید: وقتی خداوند از همه به هر چیزی نزدیک‌تر است پس در تأثیر نیز از همه اَوْلی‌تر است. به گفته‌ی علامه طباطبایی«رحمت‌الله‌علیه» وقتی معلول عین ربط به علت باشد هیچ حکمی از خود ندارد مگر بِالْعِلّه، و ملاصدرا می‌گوید: حق در مقام بساطت و وحدانیت با هر چیزی هست ولی لا بالمقارنه. همان‌طور که در وجود، شأنی نیست مگر شأن حق، هیچ فعلی هم نیست مگر فعل حق. پس به نفسِ اراده زید، فعل حق است که ظاهر می‌شود. او «عالٍ فی دُنُوِّه» است یعنی در عین نزدیکی‌اش به هرچیزی، متعالی است، پس حق است که بی‌واسطه عمل می‌کند و حیثیت عبد در فعل‌اش همان حیثیت ربّ است در آن فعل، دو تا نیست، به همین جهت تا توحید ذات حل نشود توحید فعل حل نمی‌شود.

وقتی بقیه‌ی موجودات مجرای فیض شدند در سلسله مراتب وجود، هرکدام در جای خود مجرای خاصی از فیض‌اند و لذا حق، در عقل اول یک نحوه مؤثر است و در عقل ثانی یک نحوه‌ی دیگر، ولی همواره حق در صحنه است و حق، در موطن معلول حاضر است.

وجه خاص، انسان را متوجه حضور حق می‌کند که حق در مقابلش حاضر است. وجه خاص همان عین ثابته و همان ما فِیه مِنَ الحق است که طریق سرّ و مقام حق‌الیقین است.

قونوی در صفحه‌ی ۲۵۷ نفحات می‌گوید: انسان دارای یک ادراک متعالی است که آن ادراکِ حقیقت انسان است از حیث تجلّی حقیقتِ مطلق در استعداد کلی انسان یا در عین ثابته‌ی او و از این جهت خداوند مصاحب کل موجودات است و حصّه‌ی وجودی هر موجودی همان حق است به تقییدِ عین ثابته‌ی موجود و چون حق دمبدم مدد می‌دهد، قیّوم است.

اگر انسان سیر کند و از طریق تجلّیِ وجه خاص، احکام امکانی را مستهلک نماید، حکم اتحاد بین آن تجلی و حق ظاهر می‌شود و از آن‌جایی که علت به معلولِ خود علم حضوری دارد، موقعی که معلول به وجود فقری خود توجه کند به علت خود علم حضوری می‌یابد و نسبت خود با حق را که همان حصه‌ی وجودی‌اش می‌باشد احساس می‌کند.

اگر به واسطه‌ها درست نظر شود متوجه حضور حق به آن واسطه‌ها می‌شویم و نسبت حق با خود را بهتر درک می‌کنیم ولی دلایل و واسطه‌ها یک طرف، حجّت الله عجّل الله فرجه به عنوان واسطه‌ای بین ما و حق یک طرف، اصلاً واسطه‌ها در مقایسه با حضرت حجّت عجّل الله فرجه قابل مقایسه نیستند، شأن اصلی در همه‌ی واسطه‌ها از حجّت الله است. اشکال شیخ احمد احسائی آن است که ذات را کنار می‌داند و همه‌ی امور را تفویض به حضرت حجّت عجّل الله فرجه می‌داند در حالی‌که باید متوجه بود بالاترین مُعِدّ، امام زمان عجّل الله فرجه هستند لذا می‌توانید از حضور امام در دل خود بهره ببرید تا در محضر حضرت حق باشید، به اعتبار عین ثابته‌ی انسانی حضرت و تجلی کامل بر آن عین ثابته.

آنچه در شریعت می‌یابیم مربوط به بقای بعد از فناء است که در این مقام، جمعِ حضرات شده و در آن حقِّ خلق و حقِّ حق اداء می‌شود. در این نگاه واسطه‌ها نادیده گرفته نمی‌شوند بلکه توحید افعالی به‌خوبی روشن می‌گردد و تأویل عرفانی که در این مقام محقق می‌شود در حقیقت تفسیر حقیقی قرآن است چون عارف در این مقام به اسرار شریعت رسیده است.

با توجه به مطالب فوق روشن می‌شود وجه خاص، لایه‌ی اصلی هر انسانی است و با لایه‌های عقلی و خیالی پوشیده شده و تنها در مقام فناء است که انسان به وجه خاص یا عین ثابته‌اش می‌رسد که آن هم در مقام حضور در تعیّن ثانی محقق می‌شود. از طرفی شریعت با دستوراتی که می‌دهد وجه خاص خفته را شکوفا می‌کند تا احساس سالک به شهود برسد و انسان متوجه شود با حقیقت روبه‌رو است.

در نگاه عرفانی در عالم امر هیچ واسطه‌ای بین مخلوقات و خدا نیست، بر عکسِ عالم خلق که حتی عقل اول سبب کونی و وجودی دارد. در نگاه عرفانی از یک طرف عالم امر، عالم عقل و ملائکه است و از طرف دیگر چون همه‌ی مخلوقات وجه خاص دارند همه‌وجه امری دارند. هرچه در عالم است اول است چون «إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»(یس/۸۲) پس اراده‌ی اول خدا به آن‌ها خورده است. علم حق به جزئیات، علم به وجه خاص آن‌ها است. وجه خاص موجب فیوضاتی می‌شود که صرفاً مربوط به آن موجود است.

در جمع بندی می توان گفت: نزد عرفا ارتباط موجودات با حق تعالی به دو نحو می باشد :

الف) از «طریق ترتیبی»: و به اصطلاح، از طریق سلسله‌ی علت و معلولی که در این سلسله، هر موجودی به توسط سلسله‌ای از علل یا مُعدّات یا مظاهر به حق تعالی مربوط می شود و تجلی و فیض را از این مجرا دریافت می‌دارد و فیضی که به آن می‌رسد به وساطت اموری است که بین ما و حق قرار دارد و همین سلسله است که در خلال سیر عروجیِ عبد به سمت حق تعالی، باید طی شود و پله به پله و مقام تا مقام باید پیموده شود و در واقع این سلسله مصحّح «سلوک» است جهت طی طریق بنده تا قرب الهی و در روایات در ارتباط با همین وجه وارد شده که «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِالْأَسْبَابِ»؛ حق تعالی ابا دارد که اشیا را جز به وسیله‌ی اسبابشان به جریان اندازد. از این رشته به «رشته‌ی سبب‌سازی» تعبیر شده است.

ب) دیگر نحوه‌ی ارتباط حق تعالی به موجودات از طریق «وجه خاص» است که ارتباطی است بلاواسطه بین حق تعالی و اشیاء، و طریقی است که هر موجود و مظهری مستقیما از حق تعالی فیض مخصوص به خود را دریافت نموده و هیچ موجود دیگری در این امر وساطت ندارد. حقایق وجودی از همین وجه خاص که سرّی است بین خداوند و مخلوق، به هر موجود تجلی می یابد. ظهور آثار موجودات و اختلاف تاثیرات از همین وجه است. از همین وجه خاص، نوعی علم به موجود افاضه می شود که خاص آن است و تفاضل اهل الله، به آگاهی از نحوه این علم است. عالَم امر تنها از راه وجه خاص به حق متعال مرتبط است.

از این طریق به «رشته‌ی سبب‌سوزی» نیز تعبیر شده است. زیرا حق تعالی از هرچیز به مخلوق نزدیک‌تر می‌باشد. گفت:

ناظر روی تو صاحب نظرانند ولی   سرگیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست

عرفا مستند قول به این وجه خاص را علاوه بر کشف و شهود، آیات: «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»(ق/۱۶)، و «وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها موليها»(بقره/۱۴۸)، و «ما مِنْ دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ

بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُسْتَقیم»(هود/۵۶) ذکر می‌کنند و نیز روایاتی از پیامبر اکرم(ص) که حاکی از مقامات و حالاتی از ایشان می باشد که هیچ ملك مقرّب یا نبیّ مرسل را بدان راهی نبوده است.

ابن عربی حدیث «ما رأیتُ شَیئاً إلاّ و رأیتُ اللّه قَبله» را دال بر نظر به وجه خاص می‌داند؛ و نیز ادعیه‌ای نظیر فقره‌ای از دعای کمیل مؤید این معنا می باشد، آنجا که پس از درخواست عفو از گناهانی که ملائکه و کرام الکاتبین نوشته‌اند، فرشتگانی که وکیل در نگهداری آنچه از انسان سر می‌زند می‌باشند، عرضه می‌دارد: «وَ جَعَلْتَهُمْ شُهُوداً عَلَیَّ مَعَ جَوَارِحِی وَ کُنْتَ أَنْتَ الرَّقِیبَ عَلَیَّ مِنْ وَرَائِهِمْ وَ الشَّاهِدَ لِمَا خَفِیَ عَنْهُمْ وَ بِرَحْمَتِکَ أَخْفَیْتَهُ» آنها را همراه با اعضای من شاهد اعمال من قراردادی و خود از پس آنان بر آنچه از آنان پوشیده مانده گواه بودی که به رحمت خودت آن را پنهان نمودی. در اینجا به راه پنهانی که حق با بنده خود بدان مربوط است و در ورای سلسله ظاهری مأموریت ملائکه و اسباب و ترتیبات صوری قرار دارد، اشاره شده است.

عارف در «حالت جمع» و غلبه‌ی وحدت، ندای «لامؤثر فی الوجود الاالله»، و زمزمه توحید افعالی و رفع اسباب و وسایط می سراید، که از آن به وجه خاص تعبیر می نمایند، و در هنگام «فرق» و غلبه‌ی کثرت، زمزمه سبب سازی را سر می دهد، از این دید، قهراً یکی از دو تاثیر، حقیقی بوده و دیگری مجازی. به تعبیر مولانا:

این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست	که نه هر دیدار صنعش را سزاست
دیده‌ای باید سبب سوراخ کن	تا حجب را برکند از بیخ و بن

ابن عربی در آثار خود سه دیدگاه را در ارتباط با مباحث مورد نظر مطرح می کند که عبارتند از: ۱- دیدگاه شهود کثرت یا دیدگاه فرق. ۲- دیدگاه شهودِ وحدت یا دیدگاه جمع ۳- دیدگاه شهودِ وحدت در کثرت و اضمحلال کثرت در وحدت یا دیدگاه جمع الجمع. که به ترتیب حاکی از درجات مختلف سیر و سلوك عارف می‌باشد. ایشان مسئله را از دیدگاه سوم یعنی جمع الجمع مطرح نموده و از آنجا که این دیدگاه، خود نوعی شهود نسبت به جنبه و ابعادی از حقیقت می‌باشد، می‌توان این‌طور گفت که تحقق و ظهور حقایق عالم و اعیان موجودات به دو لحاظ، مورد شهود عارف قرار می‌گیرد:

۱- به لحاظ تجلّی ساری و وجود منبسط: که به این لحاظ، همه‌ی عالم مستقیماً به حق تعالی منسوب‌اند چرا که وجودی جز وجود منبسط نداشته و همه‌ی عالم مستهلك الاحکام در

آن وجود منبسط می‌باشند، از این رو حکمِ همان تجلی ساری را پیدا نمود و ربط بلاواسطه به حق تعالی خواهند داشت. و بنا به این لحاظ جز یک ظاهر و صادر مطرح نیست و آن هم وجود عام است (وجودی منبسط که ثانی ندارد) و همه موجودات از آنجا که به وجود عام موجودند، مستقیما به حق تعالی مربوطند.

این همه عکس میّ و نقش مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

و هرگز اشکال توارد دو علت بر معلول واحد لازم نمی‌آید، چرا که اصولاً مظاهر حق تعالی از طریق همین وجه خاص به حق تعالی موجودند و سایر وسایط نقشی جز معدّ و مجرای فیض بودن ندارند و مجازاً آن‌ها را علل وجودی نامیده‌اند.

بر در شاهم گدایی نکته‌ای در کار کرد گفت بر هر خوان که بنشستم خدا رزّاق بود

۲ – به لحاظ تعیّنات: که بدین لحاظ، برخی تعیّنات در رتبه متقدّم قرارگرفته و بعضی در رتبه متاخّر و گروهی مجرای فیض و ظهور برای عده‌ای دیگر واقع می‌شوند -به حسب ترتیب متوالی اسمایی که مظهر آنها می باشند- از باب مثال، اگر موج‌های موجود در سطح دریا را به لحاظ خود موج‌ها بنگریم، برخی موج‌ها عظیم‌تر و برخی کوچک‌تر، برخی مقدّم و برخی مؤخّر، گروهی در پایین و سطح آب و عده‌ای در فراز و بالای آب و گاه به نحو چند طبقه قرار دارند و طبعاً هر یک، حکمی خاص به خود را دارند، که نباید با حکم دیگری اشتباه نمود، اما اگر همان موج‌ها را به لحاظ حقیقت تشکیل‌دهنده آن‌ها یعنی آب لحاظ کنیم، در زیر همه، آب قرار دارد و از این حیث همگی مستقیماً مربوط به آب می‌باشند، بلکه همگی جز آب و تعیّنات آن چیزی نیستند. پس در این مقام مقایسه با همدیگر معنا ندارد، همه دریا هستند.

بدین ترتیب، هم سلسله ترتیبی و هم وجه خاص، دو مرتبه از واقعیت وجودی بوده، در عین حال که رؤیت هرکدام از آن دو، مرتبه‌ای خاص از شهود را می طلبد، چرا که از طرفی هرکدام از آن دو، از ظهور اسمای حق ناشی شده‌اند، سلسله ترتیبی از ظهور اسمایی که برخی جزئی‌اند و برخی کلی، و وجه خاص از ظهور اسم اعظم (الله) که مستجمع جمیع کمالات اسما می‌باشد، و از طرف دیگر، عرفا و سالکان راه حق، هرکدام به حسب حالات و مقاماتی (نظیر غلبه‌ی وحدت یاکثرت یا...) که داشته‌اند، از این امر با خبر می‌گردند. و آنها که واجد مرتبه جمع الجمع بوده‌اند، حقِ وحدت و کثرت، هر دو را ادا نموده و به تقسیم‌بندی مزبور اشاره نموده‌اند.

در واقع سلسله‌ی طولی در اسباب، خود مؤکد حضور وجود منبسط در اعیان ثابتـه اسـت و خود ناشی از وجه خاص بوده و وجه خاص بر آن، تقدّم عقلی و رتبـی دارد. در ایـن بـین، هـر موجود از حیث وجه خاص، مستند به واجب است و از حیث سلسله‌ی طولی، مستند به اسـباب. بدین نحو که وجه خاص، رشته‌ی ایجاد و تحقق ظهوری اوست که در این مقام بـین واجـب و ممکن فاصله نیست و علّیّت و تاثیر حقیقی نیز همـین ایجـاد از طریـق وجـه خـاص اسـت و امـا سلسله‌ی طولی، رشته‌ی اِعداد و شرایط استفاضه است و اسـباب در تنـاکح و توالـد و پیـدایش، مُعدّاتند و به عنوان میانجی و شـرط و حـصول تجلـی از وجـه خـاص در موجـودات و مظـاهر، مطرح می باشند، پس هرکدام از دو سلـسله را در جـای خـود و بـا حفـظ سـمت خـاص خـود می‌توان واقعی دانست.

نکته: از آنجا که مبحث قبل، منجر به تأییـد هـر دو جنبـه‌ی شـهودی (سـلوکی) و وجـودی مربوط به وجه خاص شد، در مورد وجه سلوکی آن و ارتباطش با وجه وجودی می‌توان گفت: این وجه مربوط به قلب سالك است و در واقـع، مقـام سـرّ و سرّالـسرّ او را تـشکیل مـی‌دهـد و چنان‌که گذشت، تحقق جذبه، از طریق همین وجه است.

از طریق وجه خاص است که هر مطلق با مقیّد به ظهور می‌آید و این ناشی از احاطه قیّومیّـه و سریانِ حق در همه مظاهر است به مقتضای «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ من حَبْلِ الْوَرِيدِ» که او به حکـم «قرب وریدی» به همه‌ی مخلوقات از خود آنها به آنها نزدیکتر است بـا مظهریتـی کـه از طریـق آن‌ها دارد، و بر مبنای کلام الهی که می‌فرمایـد: «وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهـا» اوسـت کـه در هـر وجهه و جهتی خود را می‌نمایاند که مولانا به رشته‌ی سبب سوزی از آن تعبیر کرده است که:

از سـبب سـوزیش مـن حیـران شـدم و ز سـبب سـازیش سـرگردان شـدم
از سـبب سـازیش مـن سـودایيم و ز سـبب سـوزیش سوفـسطاییم

حق تعالی به قیّومیّت خود، عین أشیاء است، زیرا أشیاء جز وجود نیستند، و وجود هـم غیـر وجود او تعالی شأنه نیست: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِـيمٌ»(حدید/ ۴). عین أشیاءبودن او به‌واسطه‌ی تجلّی و ظهور اوست در ملابـس اسـماء و صـفات در دو عـالمِ علم و عین. و غیر أشیاءبودن حق از آن جهت است که مختفی و محتجب باشـد در ذات خـود. و ایجاد او- تعالی- أشیاء را عبارت از اختفای اوست در آنها، یعنی بـه ایـن اختفـا آنهـا را ظـاهر نموده است. تا او- تعالی- در ملابس پنهان است، موجودات عیان خواهند بـود. اثـر وجـود حـق سبحانه در اعیان ثابته، در نسبت ظهور است، یعنـی اعیـان را و احـوال اعیـان را در عـین، ظـاهر

می‌گرداند، همچنان که در علم، بود و اثر اعیان ثابته در وجود حق سبحانه، تعیّن و تقیّد وی و تعیّن و تقیّد صفات وی است. زیرا که وجود را فی نفسه اطلاق و عدم تعیّن و عدم تقیّد است، و به احکام و احوال عینی از اعیان ثابته منصبغ گردد و به سبب آن انصباغ متعیَّن و متقیّد گردد و به حسب تعیّن و تقیّد وی اسماء و صفات وی نیز متعیّن و متقیّد شوند، زیرا که ظهور اسماء و صفات به حسب استعداد ایشان است، و شک نیست که استعداد هر عینی نوعی از تعیّن و تقیّد را تقاضا می‌کند چه در ذات و چه در اسماء و صفات.

موجودات ممکن، مظاهر و صور اسماء و صفات الهی‌اند و ظاهر در هر یک اسماء و صفات، حق است به قدر قابلیت وی مر ظهور آنها را.

پس همه‌ی موجودات را آینه‌های متعدد فرض کن و آن‌چه در ایشان می‌بینی از کمالات محسوس و معقول، صور اسماء و صفات حق تعالی دان. بلکه همه عالم را یک آینه فرض کن و در وی حق را به همه‌ی اسماء و صفات وی بنگر تا از اهل مشاهده باشی. پس از این برتر آی و چنین ملاحظه کن که تو چون عالم را می‌بینی و می‌دانی و ذات تو محیط است به همه، و همه مرتسم‌اند در ذات تو، پس ذات تو آینه‌ای است مر آن‌ها را. در اول مشاهده حق سبحانه در غیر خود می‌کردی و اکنون در خود می‌کنی. پس از این برتر آی و آن را ملاحظه کن که ممکنات من حیث هی، غیر موجودند، پس ایشان را از میان بیرون کن و همه را صُوَر تجلیات حق بین و قائم به وی، پس همه کمال و جمالِ حق‌اند سبحانه که در حق مشاهده می‌کنی. بعد از آن از این نیز برتر آی و خود را از میان بیرون کن و حق را مُدرِک و مشاهِد بین، فهو الشاهد و المشهود.

معلوم شد که هر موجودی از موجودات را نسبت با حق سبحانه دو جهت است: یکی جهت معیّت وی با حق سبحانه و احاطه و سریان وی، بی‌توسط امری دیگر، و این جهت را طریق وجه خاص گویند و فیضی که از این طریق می‌رسد بی‌واسطه است. توجه بنده را به این جهت، توجه به وجه خاص گویند و استیلای این جهت را بر بنده و استهلاک و اضمحلال بنده را در این جهت، جذبه گویند. و جهت دیگر، سلسله ترتیب است و فیضی که به عبد رسد به وساطت اموری است که در معیّت وسائط، بالوجود الحق سبحانه مدخلی داشته باشند، و چون بنده بر همین طریق متصاعداً به حق سبحانه و تعالی باز گردد، به آن صورت که یک مرتبه را باز می‌گذارد و به مرتبه‌ی فوق آن ترقی می‌کند تا به آن اسمی که مبدأ تعیّن وی است برسد و در آن مستهلک و مضمحل گردد. این طریقه را سلسله ترتیب گویند. روش بنده را به طریقِ

مرتبه‌ی بعدِ مرتبه، سلوک گویند، و واصل به این طریق را اگرچه کمتر باشد از واصل به طریق اول، احاطه‌ای هست به احوال مراتب که واصل به طریق اول را نیست، و واصل به طریق اول را چون بازگردانند و بر طریق سلسله ترتیب باز به مطلوب رسانند وی را مجذوب سالک خوانند، و سالک بر طریق ثانی را چون سلوک وی منتهی به وجه خاص و استهلاک در آن گردد، سالک مجذوب گویند، و هر یک از این دو صاحبِ دولت، اقتدار را شاید و تربیت مریدان از وی آید.

نتیجه این‌که هیچ موجودی نیست جز آن که ارتباطش با حق تعالی از دو جهت است: یکی از جهت زنجیره ترتیب و وسایط، و دیگری از آن جهت که وسایط را در آن حکمی نیست و این وجه را که هیچ واسطه‌ای در بین آن و پروردگارش نیست «وجه خاص» نامیده‌اند، در حالی‌که نظر به این وجه برای بیشتر خلایق بسته است، و پیغمبرﷺ بر این وجه در مواضع مختلف از بیانات و اشاراتش آگاهی داده است زیرا گاهی از جبرئیل روایت می‌کرد و دیگر گاه از خداوند متعال- بدون واسطه‌ی جبرئیل- و می‌فرمود: پروردگارم به من فرمود. و همچنین می‌فرمود: مرا با خداوند وقتی است که در آن وقت غیر از پروردگارم [هیچ کس] نمی‌گنجد.

با توجه به آنچه در رابطه با وجه خاص و نسبت حضرت حق با موجودات مطرح شد به ادامه متن ابن عربی برمی گردیم:

﴿وَ هُوَ مِنْ حَيْثُ الوُجُودِ عَيْنُ المَوجُوداتِ فَالمُسَمّى مُحدثَاتُ هِيَ العِلِيَّةُ لِذاتِها و لَيْسَت إلّا هُو﴾

با توجه به وجه خاصی که حضرت حق نسبت به عین ثابته‌ی هر موجودی دارد، او از حیث وجود، عین موجودات است و موجودات که مسمّای به محدَث‌اند، آنان هم علیّ لِذاته‌اند چون جز او نیستند، زیرا او عین همه‌ی اشیاء است.

﴿فَهُوَ العَلِيّ لا عُلُوّ إضافَة، لأنَّ الأعْيانَ الَّتى لَها الْعَدَمُ الثابِتَةُ فِيهِ ما شمّت رائحَةً مِنَ الوجود، فَهِى عَلى حالِها مَعَ تِعدادِ الصُّور فى المَوجوداتِ. و العَيْنُ واحِدَةٌ مِنَ المَجْمُوعِ فِى المَجْمُوعِ. فَوجُود الكَثْرَةِ فِى الأسماء و هِيَ النِّسَبُ، وَ هِيَ أُمورٌ عَدميَّةٌ﴾

پس اوست علیّ، اما نه به علوّ اضافه، زیرا اعیان که عدم در آن‌ها ثابت است، بویی از وجود نبردند. فرمود: «الأعیان الثابتة ما شمَّتْ رائحةَ الوجود»، پس او با وجودِ تعدّد صورِ موجودات به حال خود -که همان علوّ ذاتی است- باقی است و عین همه‌ی موجودات است، یکی است که در همه است و کثرات -که محدثات و اعیان‌اند- و نِسَب از آن‌ها اعتبار می‌شود، جز امور عدمی

نیستند، و نیست مگر عینی که ذات است پس او بنفسه علیّ است نه به اضافه و در عالم از این حیثیت (که یک عین واحد یعنی ذات حق است و نِسَب، امور عدمیه‌اند) علوّ اضافی نیست.

وقتی متوجه باشیم «لیس فی‌الوجود إلاّ هو» پس علوّ فقط از آنِ خداوند است و وقتی روشن است ذات حق در دل هر ذره‌ای هست و عین همه‌ی اشیاء است، پس به حسب حضور ذات، علوّ ذاتی برای هر ذره‌ای هست. به این معنا در دعا داریم: «و کلُّ علوّک عالٍ» در هر جا که علوّی از تو هست آن علوّ، علوّ کامل و ذاتی است.

﴿وَ لَیسَ إلّا العَیْنَ الَّذی هُوَ الذّاتُ. فَهُوَ العَلِیُّ لِنَفْسِهِ لا بالاضافَة فَما فِی العالَمِ مِنْ هذهِ الحَیْثِیَّة عُلُوُّ إضافَة، لکن الوجُوه الوجُودیَّة مُتَفاضِلَةٌ فَعُلوُّ الإضافَة مَوجُودٌ فِی العَیْنِ الواحِدَةِ مِنْ حَیْثُ الوُجُوهِ الکَثِیرَة، لِذلک نَقُولُ فِیهِ هُوَ لا هُوَ، أنْتَ لا أنْتَ﴾

لکن وجوهِ وجودیه متفاضل‌اند. پس علوّ اضافه در عین واحد از جهت وجوهِ کثیره‌ی موجودات است -کثرت مظاهر و مجالی که مرایای ذات حق‌اند،- از این رو در هر مظهری می‌گوییم که او عین حق است و می‌گوییم غیر حق است.

فرمود: به جهت وحدت شخصی حق، حتی محدَثات، علوّ ذاتی دارند، و چون اسماء و اعیان در مقابل حق معنا ندارند و چون حق، علیّ بالذات است، پس همه‌ی مخلوقات علیّ بالذات‌اند. هر چند مخلوقات به حسب خود علوّ اضافی دارند ولی به حسب آن‌که تعیّن حق‌اند، علوّ ذاتی دارند. در نتیجه هر جا هر علوّی در صحنه است حق به نور اسم علیّ در صحنه است و لا غیر. هر چند علوّ مکانی و مکانتی به حسب اسماء مطرح است ولی همه به وحدت شخصیِ وجود و علوّ ذاتی آن گره می‌خورند.

﴿قالَ الخَرّازُ رَحِمَهُ اللهُ تعالی، وَ هُوَ وَجْهٌ مِنْ وُجُوهِ الحَقِّ و لِسانٌ مِنْ ألسنَتِهِ یَنْطِقُ عَنْ نَفْسِهِ بأنَّ اللهَ تعالی لا یُعْرَفُ إلّا بجَمْعِهِ بَینَ الأضدادِ فِی الحُکْمِ عَلَیهِ بهما: ف «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ» فَهُوَ عَیْنُ ما ظَهَرَ فِی حالِ بطونه، و هُوَ عَیْنُ ما بَطَنَ فِی حالِ ظُهُورِهِ. و ما ثَمَّ مَنْ یَراهُ غَیْرُهُ، و مَا ثَمّ مَنْ یَبْطُنُ عَنْهُ، فَهُوَ ظاهِرٌ لِنَفْسِه باطِنٌ عَنْها. و هُوَ المسمّی أبا سَعیدٍ الخَرّازِ و غَیرُ ذلِکَ مِنْ أسماءِ المُحْدَثاتِ﴾

ابوسعيد خرّاز«رَحِمَهالله»[3] که وجهی از وجوهِ حق و لسانی از السنه‌ی حق است، از خویشتن خبر می‌دهد که «إنّ الله لا يُعْرَفُ إلاّ بِجَمْعِه بَيْنَ الأضداد» که او اول است و آخر و ظاهر است و باطن، و عینِ «ما ظَهَرَ» است در حال بطونش، و عینِ ما بَطَن است در حال ظهورش، و نیست کسی غیر او که او را ببیند جز خودش و نیست کسی جز او که از او باطن باشد پس او لنفسه ظاهر و باطن است و او مسمّی است به ابو سعید خراز و همچنین دیگر اسماء محدَثات و کل مخلوقات اعم از مجرد و غیر مجرد همه حق‌اند به ظهورهِ یا به بطونِه.

ملاحظه کنید که جناب ابوسعید خرّاز می‌فرماید: اساساً ممکن نیست شناخت خدا مگر به جمع بین اضداد. به این معنا که حق را در عین آن‌که ظاهر است، باطن ببینیم، نه این‌که از وجهی ظاهر و از وجه دیگر باطن ببینیم. زیرا توحید آن است که سالک به جایی برسد که در همان نگاه اول بتواند ظاهر و باطن و اول و آخر را جمع کند. به همین دلیل گفته‌اند باید در این مرحله از عقل انتزاعی عبور کرد. می‌فرماید: حضرت حق عین آن چیزی است که ظاهر است در حال بطونش، و عین آن چیزی است که باطن است در حال ظهورش. زیرا نفسِ ظهور از آن جهت موجب بطون می‌شود که حق با تجلی ظهور می‌کند و همین تجلی موجب تقیید و محدودیت می‌گردد و اطلاق را در بطون می‌برد، پس نفسِ تجلی در عین آن‌که ظهور حق است، اختفای حق است، پس کثرات، هم ظهور حق‌اند و هم حجاب حق، در عین واحد. در چنین نگاهی است که در زیارت رجبیّه داریم: «يَا بَاطِناً فِي ظُهُورِهِ وَ ظَاهِراً فِي بُطُونِهِ وَ مَكْنُونِه». یا حضرت علی«علیه‌السلام» می‌فرمایند: «كُلُّ ظَاهِرٍ غَيْرُهُ غَيْرُ بَاطِنٍ وَ كُلُّ بَاطِنٍ غَيْرُهُ غَيْرُ ظَاهِرٍ» چون هر موجودی غیر از خدا اگر ظاهر است باطن نیست و اگر باطن است ظاهر نیست.

---

۳ – ابوسعید خرّاز؛ او را با القاب لسان‌التصوف (رجوع کنید به عطار، ص ۴۵۶) و قمرالصوفیة نیز خوانده‌اند. درباره تاریخ تولد و خانواده او اطلاع چندانی در دست نیست. همچنین اطلاعات پراکنده‌ای نیز درباره سفرهای او در دست است مانند سفر به رمله و بیت‌المقدس. خرّاز با صوفیان بسیاری معاصر یا معاشر بود، از جمله ذوالنون مصری، ابوعبداللّه نَباجی، ابوعبید بُسری، بِشربن حارث، عَمروبن عثمان مکی و با برخی از آنها نیز مکاتبه می‌کرد. خرّاز در میان اهل تصوف، به‌ویژه در مکتب بغداد، مقامی بلند داشت، از جنید بغدادی نیز چنین نقل شده است: «اگر ما آنچه را ابوسعید بدان رسیده از خداوند طلب کنیم، هلاک خواهیم شد». گفته شده است هرچند وی خود را شاگرد جنید می‌خواند، اما درحقیقت از او برتر بود. تصوف خرّاز همچون جنید با رعایت شریعت همراه بود. او مقام نبوت را برتر از ولایت می‌دانست و معتقد بود که هر نبی قبل از نبوت حائز مقام ولایت بوده است. همچنین او از گروهی از صوفیان دمشق به‌سبب قول بدعت‌آمیزشان درباره رؤیت خدا انتقاد کرده بود. تاریخ وفات او را به اختلاف بین ۲۷۷ تا ۲۹۷ ذکر کرده‌اند.

﴿فَیَقُولُ الباطِنِ «لا» إذا قَالَ الظّاهِرُ أنا، و یَقُولُ الظّاهِرِ لا إذا قَالَ الباطِنُ أنا. و هذا فی کُلِّ ضِدٍّ، و المتکلِمُ واحِدٌ و هُوَ عَینُ السّامعِ﴾

باطن می‌گوید، من ظاهر نیستم و ظاهر می‌گوید من باطن نیستم. زیرا ظاهر و باطن ضد همدیگرند، این حالت در هر ضدی جاری است. وقتی که ظاهر بخواهد انانیّتش را اظهار کند و تحققش را اثبات کند، باطن نفی‌اش می‌کند و بالعکس. و حال این‌که در مورد حق چنین نیست و حق می‌گوید من ظاهر و باطنم، بدین معنا متکلم در این دو اسم -به حکم احدیتِ عین- حق است و یکی بیشتر نیست و متکلم نیز عین سامع است یعنی همان‌که می‌گوید، می‌شنود.

﴿کما یَقُولُ النَّبیُّ صلی الله علیه و آله «و ما حَدَّثَتْ بِهِ أنفُسُها» فَهی المُحَدِّثَةُ السّامِعَة حَدیثها، العالِمَةُ بما حَدَّثَتْ به أنْفُسُها و العَینُ واحِدَةٌ و ان اختلفَتِ الأحکامُ و لا سبیلَ إلی جَهلِ مثل هذا فَإنَّهُ یَعْلَمُهُ کُلُّ إنسانٍ مِنْ نَفْسِهِ وَ هُوَ صُورةُ الحَقِّ﴾

چنانچه رسول الله صلی الله علیه و آله در رابطه با واحدبودنِ گوینده و شنونده فرمودند: «إنّ الله تجاوز عن امتی ما حدَّثَتْ بِهِ أنْفُسُها ما لم تتکلم». خداوند از گناهان امت من وقتی در حدّ حدیث نفس است و به زبان نیاورده می‌گذرد. در حدیث نفس آن‌که می‌گوید و آن‌که می‌شنود یکی است و هم او عالم است به آنچه در نفس خود حدیث نفس می‌کند. اگر چه احکام مختلف‌اند -به این معنا که سمع غیر از نطق و نطق غیر از علم است و راهی به انکار این حرف -که گوینده و شنونده یکی است- نیست زیرا هر انسانی این حقیقت را در خویشتن می‌یابد -که در عین آن‌که گوینده غیر شنونده است، گوینده همان شنونده است- و از این جهت انسان صورت حق است. همان‌طور که فرمود: «اِنَّ اللّهَ خلق آدمَ علی صورته» بدین لحاظ که انسان از جهتی عینِ واحدی است که همه‌ی این صفات و قوا همان عین واحد است که می‌گوید و می‌شنود و می‌داند.

﴿فَاخْتَلَطَتِ الأمورُ و ظَهَرتِ الأعْدادُ بِالواحِدِ فِی المَراتبِ المَعْلُومَةِ﴾

پس همان‌طور که ملاحظه کردید امور در هم آمیخت -به این معنا که طوری اضداد با همدیگر جمع گشت که عین واحد انسانی در عین واحدبودن، کثیر است- و در همین راستا اعداد از طریق تکرارِ

واحد در مراتب معلومه[۴] آشکار شد. زيرا هر عددی تکرا واحد است هرچند واحد خودش عدد نيست. مثل حضور حضرت اَحد در اعيان ثابته‌ی مخلوقات.

﴿فَأَوْجَدَ الواحِدُ العَدَد وَ فَصَّلَ العَدَدُ الواحِدَ، وَ مَا ظَهَرَ حُکْمُ العَدَدِ إلّـا بالمَعـدُود و المَعـدُودُ مِنه عَدَمٌ وَ مِنْهُ وُجُودٌ فَقَدْ يُعْدَمُ الشَیءُ، مِنْ حَيْثُ الحِسِّ وَ هُوَ مَوجُودٌ مِنْ حَيثُ الْعقل. فَلا بُدَّ مِنْ عَدَدٍ وَ مَعْدُودٍ و لا بُدَّ مِنْ وَاحِدٍ يُنْشِئُ ذلِکَ فَيُنْشَأُ بِسَبَبِهِ﴾

پس واحد به تکرّرش عدد را ايجاد کرد و عدد، واحد را تفصيل داد –به آن صورت که عددهايی مثل ۵ و يا ۶ موجب اظهار و تفضيل همان واحد هستند و عملاً همه‌ی اعداد متجلی به واحدند– پس حکم عدد ظاهر نشد مگر از طريق معدود –مثل آن‌که عدد ۵ با ۵ عدد گردو حکمش ظاهر شد– هرچند ممکن است معدود در حس موجود باشد، يا در حس معدوم باشد و در عقل موجود باشد –ظهور عدد به معدود مثل ظهور اعيان ثابته، چه به صورت محسوس و چه غير محسوس– همان‌طور که معدودِ بعضی از موجودات در حسّ‌اند و بعضی در عقل.

چون حکم عدد بايد به معدود ظاهر شود و مراتب واحد فقط به عدد آشکار می‌شود پس بايد عددی باشد و معدودی و چون عدد به تکرار واحد پيدا می‌شود ناچار بايد واحدی باشد که مُنْشِئ و موجِد عدد باشد همچنان‌که واحد به سبب عدد آشکار می‌شود.

در مورد اين‌که هرکدام از اعداد همان واحدند که تکرار شده، می‌توان ظهور حق در خلق را مثال آورد که حق در اعيان اشياء ظاهر می‌شود و ظهور می‌يابد.

﴿فإن کان کُلَّ مَرتَبَة مِنَ العَددِ حَقيقَة واحِدَة کالتِّسْعَة مَثَلاً و العَشَرَةِ الی أدْنی و الـی أکثَـرَ الی غير نّهايَةِ، ما هِیَ مَجْمُوعٌ، و لا ينفَکُّ عنها اسمُ جَمعِ الآحادِ﴾

پس هر مرتبه از عدد، حقيقت واحدی است مثل تسعه و عشره چه کمتر از آن‌ها و يا بيشتر از آن‌ها الی غير النهايه. اين مراتب عدد فقط مجموع آحاد نيست –وگرنه پنج بودن برای عدد ۵ و شش بودن برای عدد ۶ معنا نمی‌داد– اگرچه اسمِ جمع آحاد از هر يک از آن‌ها منفک نمی‌شود.

---

۴ – منظور از مراتب معلومه عبارت است از ۱ تا ۹ به عنوان آحاد و از ۱۰ تا ۹۹ به عنوان مراتب اعشار و از ۱۰۰ تا ۹۹۹ به عنوان مراتب مئات و از ۱۰۰۰ به بعد به‌عنوان مراتب الوف می‌باشند.

بدین معنا که از یک طرف عدد ۵ حقیقتی است غیر از عدد ۶ و از طرف دیگر همه‌ی این اعداد از تکرار واحد تشکیل شده‌اند.[۵]

﴿فَإنَّ الاثْنَین حَقیقَةٌ واحدَةٌ و الثَّلاثَةَ حَقیقَةٌ واحَدةٌ، بالغاً ما بَلَغَتْ هذه المَراتبُ، و إنْ کانَتْ واحِدَةً. فَما عَینُ واحِدَة مِنْهُنَّ عَینَ ما بَقی. فَالجَمعُ یأخُذُها فَنَقولُ بِها مِنْها، و نَحْکُمُ بِهَا عَلَیْها﴾

پس عدد ۲ حقیقت واحد جداگانه‌ای است و عدد ۳ حقیقت واحد دیگری است. و هر قدر در اعداد جلو بروید قضیه از همین قرار است که هر عددی حقیقت واحدی است مربوط به خودش و هیچ‌کدام از آن‌ها عین دیگری نیست. از این جهت می‌توان گفت کثرت برای خود، نفس‌الأمر دارد چون هر عددی دارای هیئت خاصِ مربوط به خودش است. پس جمع آحاد همه‌ی آن‌ها را شامل می‌شود و ما در رابطه با هرکدام از این اعداد نسبت به آن اعداد سخن می‌گوییم و نسبت به آن‌ها حکم می‌کنیم – به این معنا که ما از خودِ عدد ۵ نسبت به پنج‌بودن آن حکم می‌کنیم نه این‌که تنها اعداد را تکرار واحد بنگریم، همان طور حق تابع احکام اعیان است و با اعیان بر اعیان حکم می‌کند. –

﴿فقد ظَهَرَ فِی هذَا القَول عِشرونَ مَرْتَبَة، فَقَدْ دَخَلَها التّرکِیبُ﴾

در این گفتار – که هر عددی حکم خود را دارد – بیست مرتبه پیدا شد و ترکیب در آن‌ها راه یافت – یعنی غیر از این بیست مرتبه که در ذیل می‌آید بقیه‌ی اعداد ترکیب این بیست مرتبه است مثل آن‌که به دویست می‌گوییم مأتین – هریک از مرتبه‌های بیست‌گانه حقیقتی است و از ترکیب مراتب بیست‌گانه اعداد غیر متناهیه ظاهر می‌شود. – مراتب بیست‌گانه عبارتند از واحد تا تسعه این نُه مرتبه، از ده تا نود، این‌هم نُه مرتبه، که مجموعاً می‌شود هیجده مرتبه، صد و هزار نیز دو مرتبه، که مجموعاً می‌شود بیست مرتبه و از ترتیب این بیست مرتبه اعدادِ غیر متناهی پیدا می‌شود.–

﴿فَما تَنْفَکُّ تُثبتُ عَینَ ما هُوَ مَنْفِیٌّ عِنْدَکَ لِذاتِهِ، و مَنْ عَرَفَ ما قَرَّرْناهُ فِی الأعدادِ، و أنَّ نَفْیَها عَینُ إثْباتِها، علمَ أنَّ الحقَّ المنزَّهَ هُوَ الخَلْقُ المُشَبَّهُ، و إنْ کانَ قَدْ تَمَیَّزَ الْخَلْقُ مِن الخالِقِ﴾

پس پیوسته اثبات می‌کنی در هر مرتبه‌ای از مراتب، عین آن چیزی را که نفی می‌کنی نزد خودت – می‌گویی عدد ۵، یک حقیقت واحد دارد و در عین حال می‌گویی مجموعه‌ی ۵ واحد است و حقیقت مستقلی ندارد– و هرکس شناخت آن چه را که ما در اعداد تقریر کردیم و این که نفی

---

۵ – عقل می‌تواند برای پنج‌بودن عدد ۵ و شش‌بودن عدد ۶ حقیقتی جداگانه قائل باشد و این‌طور نیست که هرکدام از اعداد فقط تکرار واحد باشند وگرنه مثل آب‌های دریا که نمی‌توانیم آن را تقسیم کنیم باید نمی‌توانستیم اعداد متفاوت داشته باشیم.

عددیّت از واحد عین اثباتش است، می‌داند که حقِّ منزَّه، همان خلق مُشَبَّه است، اگر چه خلق از خالق تمیُّز دارد.

﴿فَالأمرُ الخالِقُ المَخلُوقُ، و الأمرِ المَخلُوقِ الخالِقُ. کُلُّ ذلِکَ مِنْ عَیْنٍ واحِدَة، لا، بَل هُوَ العَینُ الواحِدَةُ و هُوَ العُیونُ الکَثِیرَةَ﴾

پس در نفس امر، خالق همان مخلوق است و مخلوق همان خالق است -بدین معنا که شأن خالق همان مخلوق است - هرکدام از این مخلوقات از عین واحدی نشأت گرفته است. نه! بلکه او عین واحد است و او عیون کثیره است، ظاهر در مراتب متعدده. در واقع وجود بیشتر از یکی نیست و تنها او ظهور دارد و از این جهت مغایرتی بین حق و خلق نیست. هنر سالکِ عارف در این است که بتواند در عین نفی، اثبات کند و در عین اثبات، نفی نماید. بدین معنا که بنگرد مخلوق همان خالق است از آن جهت که مظهرِ عین واحدی است که در همه‌جا جاری است و نیز متوجه باشد مخلوق غیر خالق است از آن جهت که آن عین واحد در محدوده‌ی عین ثابته‌اش موجود است.

﴿فَانْظُر مَا ذا تَری: «قالَ یا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ» وَ الوَلَدُ عَینُ أبیْه فَما رأی یذبَحُ سِوَی نَفْسِه. و فَداهُ بذِبْحٍ عَظِیم فَظَهَرَ بصُورة کَبْش مَنْ ظَهَرَ بصُورة إنسان فَظَهَر بصُورة وَلَد. لا، بَل بحُکْم وَلَدٍ مَنْ هُوَ عَینُ الْوالِدِ. «وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها»: فَما نَکَحَ سِوی نَفْسِهِ، فَمِنْهُ الصّاحِبَةُ وَ الوَلَدُ و الأمرُ واحِدٌ فی العَدَدِ﴾

حال شیخ با مدد از آیه‌ی قرآن می‌فرماید: «فَانْظُر مَاذا تَری» بنگر در راستای این نفی و اثبات چه می‌بینی که هر مخلوقی حق است و حق نیست. جمع این دو، درجه‌ای از توحید است که انسان را به درجه‌ی عارفان محقق می‌رساند. حال در همین رابطه شیخ به داستان إبراهیم خلیل‌علیه‌السلام و رؤیای او درباره‌ی ذبح فرزندش و گفتار فرزندش می‌پردازد که به پدر عرض کرد: «یا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ» ای پدر انجام بده آنچه را بدان امر شده‌ای. و کبش (قوچ) به جای فرزند ذبح شد تا معلوم شود هرسه در حقیقتِ خود واحدند و در همین رابطه نظر به یگانگی حقیقت آدم و حوّا می‌کند و این‌که حقیقة‌الحقائق در مظاهر اسمائی-که مانند ظهور واحد در اعداد است- در همه یکی است.

بعد از آن‌که سخن حضرت اسماعیل‌علیه‌السلام را آورد می‌گوید: «اَلْوَلَدُ عَیْنَ أبیه» به حکم اتحاد، حقیقت فرزند عین پدرش است که در تعبیر دیگر از رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله داریم: « اَلْوَلَدُ سِرّ أبیه» به همان حکمی که واحد است که عدد شده. اگر چه از حیث تعیّن و تشخّص «وَلَد» غیر

پدر است و از آن‌جایی که نشئه‌ی ملک، مظهر ملکوت است و حضرت ابراهیم﷣ در رؤیای صادق خود، در نفس خود یافت که فرزندش را ذبح می‌کند عملاً با خود روبه‌رو بود از آن جهت که اسماعیل است. پس ابراهیم﷣ در صورت ذبح، ذبیح‌الله می‌دید که خود، خود را ذبح خواهد کرد. و این صورت افنای انانیّت اوست و محی‌الدین این را در دستگاه وحدت وجود می‌نگرد و می‌گوید: «فَما رأی یُذبَحُ سِوَی نَفْسِهِ» نمی‌دید که ذبح می‌کند مگر خود را. و در راستای وحدت وجود و نظر به وجه یگانگی که در همه‌ی مخلوقات هست در ذبح کبش عملاً نفس خود را ذبح کرد و از این جهت که کبش نیز مظهر همان عین واحد است آن را ذبح عظیم نامید و فرمود: پس ظاهر شد به صورت کبش همان خدایی که به صورت انسان ظاهر شد و همان خدا ظاهر شد به صورت فرزند. - البته نباید از قاعده‌ی نفی و اثبات غفلت کرد، زیرا از وجهی همه همان عین واحد هستند و از وجهی دیگر هرکدام به اعتبار عین ثابته‌شان حکم خود را دارند و بصیرت ابراهیمی است که می‌فهمد از چه جهت باید نظر به یگانگی جاری در همه‌ی مخلوقات کرد و از چه جهت باید نظر به تعیّن هرکدام نمود – شیخ در ادامه می‌فرماید: بلکه همان خدایی که عین والد است هم او عین ولد می‌باشد. سپس اشاره می‌فرماید به آیه‌ای که فرموده: خلق کرد از آن نفس واحد زوجش را، پس آدم به‌جز با خودش نکاح نکرد. و آن‌که به صورت آدم ظاهر شده، همان است که به صورت حوّا بر آمده چنان‌که آن‌که به صورت إبراهیم به والدی ظاهر شد، به صورت اسحاق به وَلَدی ظهور کرد و آن‌که به صورت اسحاق ظاهر شد، همان است که به صورت کبشی ظهور کرد. و همان‌طور که إبراهیم﷣ ندید جز نفس خود را، که می‌باید ذبح می‌کرد، آدم نیز جز با نفس خود نکاح نکرد. پس همراه او که حوّاست از آدم باشد، و ولد که إبراهیم است به نسبت با آدم، پدر است به نسبت با اسحاق، هم از وی باشد. و اسحاق که ولد است به نسبت با إبراهیم، هم از ابراهیم باشد. قوله «و الأمر واحد». و در همه‌ی این موارد همه را چون ظهور واحد دان در اعداد، که در هر مرتبه‌ای واحد است به حقیقت و واحد نیست به تعیّن.

﴿فَمَنِ الطَّبیعَةُ وَ منِ الظّاهِرُ منْها و ما رَأینَاها نَقَصَتْ بِما ظَهَر مِنْها و لا زادتْ بِعَدَمِ ما ظَهَر﴾

با نظر به یگانگی حقیقت ابراهیم و اسماعیل و همانی که به صورت کبش ظاهر شد همانی است که به صورت انسان ظاهر گردید و این‌که همه ظهور یک حقیقت‌اند در تعیّن‌های

مختلف، به طبیعت نظر کن، پس طبیعت کیست و چه کسی از آن ظاهر می‌شود. ما ندیدیم طبیعت به آن چه از او ظاهر شد، ناقص شده باشد و یا به آن‌چه که از او ظاهر نشد زیاد گردد.[۶]

﴿وَ مَا الَّذی ظَهَرَ غَیرُها وَ ما هِیَ عَیْنُ ما ظَهَرَ لِاخْتِلافِ الصُّوَرِ بِالْحکم عَلیها فهذا باردِ یابِس و هذا حارٌ یابس فَجَمع بِالْیُبْس وَ أبانَ بغیر ذلک. و الجامع الطبیعة، لا، بل عین الطبیعة﴾

پس چه چیزی از طبیعت جز طبیعت ظاهر شد که غیر طبیعت باشد و حال آن‌که طبیعت عین آنی که ظاهر شده، نیست، به جهت اختلاف صورت‌های مختلف که بر طبیعت حاکم است. – مثل اختلاف عدد ۳ نسبت به ۴ که هرکدام بر واحد حاکم است – پس وقتی صورت‌های مختلف بر طبیعت حاکم باشد این باردِ یابس است و آن حارِّ یابس. پس یُبْس، جامع هر دو و در برودت و حرارت با هم متمیّزند و جامع در جمیع صور، طبیعت است، نه، بلکه عین خارجی هر موجودی عین همان طبیعت است و طبیعت از طریق همان موجودات ظهور کرد.

در کنار هر پدیده‌ی طبیعی، طبیعت به آن پدیده حاضر شد و هر پدیده‌ای حکم خود را بر طبیعت حاکم کرد و از این جهت طبیعت به صورت درخت و دریا و امثال آن ظهور کرد و هم‌نشین این پدیده‌ها شد.

﴿فَعالَمُ الطَبیعَةِ صُورٌ فِی مِرآة واحِدَة لا، بَلْ صُورَةٌ واحِدَةٌ فِی مَرایا مُخْتَلِفة﴾

پس عالم طبیعت، صورت‌هایِ مختلفِ است در مرآتی واحده، نه! بلکه صورت واحدی است در مرایای مختلف. در واقع از یک جهت طبیعت صورت‌هایی مثل سنگ و درخت و دریا است در آینه‌ای واحد – مثل آن‌که اعداد را در آینه‌ی واحد می‌نگری– در آن صورت در هر یک از سنگ و درخت و دریا، طبیعت را می‌نگری، و از جهت دیگر طبیعت صورت واحدی است در مرایای مختلفی مثل سنگ و چوب و دریا، که در این صورت، با نظر به طبیعت به عنوان یک حقیقت واحد، این کثرت را در آینه‌ی طبیعت می‌نگری.

---

۶ – عنایت داشته باشید که منظور از طبیعت در منظر این بزرگان غیر از طبیعت به معنایی است که در علم تجربی مدّ نظر است که عبارت باشد از خواص پدیده‌های پراکنده، و نیز غیر از طبیعت به معنایی است که در فلسفه عموماً مدّ نظر می‌باشد که آن یک مفهوم انتزاعی است از صورت نوعیه‌ی اشیاء. زیرا عرفا طبیعت را یک حقیقت نفس‌الأمری و وَحدانی می‌دانند که ملکوت عالم اجسام است. در واقع می‌توان گفت طبیعت در نگاه عرفان شبیه «مُثُل» است که همه‌ی طبایع در آن مندمج است و بدین لحاظ می‌توان گفت طبیعت، حقیقت جمیع ما سِوی اللّه است.

﴿فَمَا ثَمَّ الّا حَيْرَةٌ لِتَفَرُّقِ النَّظَرَ وَ مَنْ عَرَفَ ما قُلْناهُ لَم يَحَرْ وَ إنْ كانَ فِى مَزيدِ عِلْم فَلَيسَ الاّ مِن حُكْم المَحلِّ، و المَحلُّ هو عَيْنُ العيُن الثّابتَة: فَبها يَتَنوَّعُ الحَقُّ فِى المَجْلَى فَتَتَنَوَّعُ الأحْكامُ عَلَيْهِ، فَيَقْبَلُ كُلُّ حُكْم، وَ لا يَحْكُم عَلَيْهِ إلَّا عَينُ ما تَجَلّى فِيهِ و ما ثَمَّ إلّا هذا﴾

در آن‌جا به جهتِ تفرّق نظر و عمل، جز حیرت نیست و عقل در وجوه متعدد متضاد به حیرت می‌افتد زیرا حدّ عقل نیست که دریابد چگونه حقیقت واحد در صور مختلف ظاهر می‌شود.

ولی کسی که فهمید آن چه را گفتیم، در حیرت نمی‌افتد. اگر این شخص در راه مزید علم قرار داشته باشد – و تقاضایش «ربّ زدنی علماً» باشد، زیرا این علم دم به دم انسان را وارد تحیّر مثبت می‌کند.–

این‌که در جهتی حق در صحنه است و از جهتی ما با پدیده‌ها روبه‌رو هستیم به جهت حکم محل است و محل، همان عین ثابت است.

پس به سبب اعیان ثابته‌ای که برای موجودات است، حق در مجالی و ظهوراتش متنوع شده است و از این روی احکام عین ثابته بر حق متنوع می‌باشد زیرا هر عین ثابت، حکم خاصِ به خود را دارد و حق در هر یک از آن‌ها حکم او را می‌پذیرد و به عین ثابته‌ی آن صورت به صحنه می‌آید و حکم نمی‌کند بر حق مگر عین ثابته‌ی آنچه تجلیِ حق در آن واقع می‌شود و این همه‌ی مطلب است و غیر از این هم چیزی نیست.

﴿فَالْحقُّ خلقٌ بِهَذا الوَجه فاعْتَبروا   وَ لَيْسَ خَلقاً بذاکَ الوجهِ فَادَّكِروا﴾

پس حق، خلق است به حسب آن‌که در مرایای اعیان ظهور کرده، پس عبرت بگیرید و از خلق، به حق عبور کنید. و حق، خلق نیست به آن اعتبار که اعیانِ موجودات مربوط به خودشان است و حق، منزّه از محدودیت‌های خلق است، پس هوشیار باشید که از این وجه، حق را خلق ندانید.

﴿مَنْ يَدْرِ ما قلتُ لَمْ تخْذلْ بصيرتُه   و ليس يَدْرِيْه إلاّ مَن له بَصرٌ﴾

و هرکس آنچه من گفتم را بیابد بصیرتش مخذول و فرومایه نمی‌شود. و نمی‌فهمد آنچه من گفتم مگر کسی که بصیرت داشته باشد و حق را در عالم غیب و شهادت بیابد.

چنانچه رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله می‌فرمایند: «ما من عبد إلا و لقلبه عینان و هما غیب یدرک بهما الغیب فإذا أراد اللّه بعبد خیرا فتح عینیّ قلبه فیری ما هو غائب عن بصره.»[۷] هیچ بنده‌ای نیست مگر آن‌که برای قلب او دو چشم هست، و چون خدا برای بنده‌ی خود خیری را اراده کند دو چشمان قلبش را می‌گشاید، پس آن‌چه را که برای چشمانش پنهان بود، به کمک دو چشم قلبش می‌بیند.

﴿جَمِّع و فَرِّق فإنَّ العینَ واحدةٌ و هی الکثیرةُ لا تَبْقی وَ لا تَذَر﴾

حال؛ جمع کن بین حق و خلق، و نیز جدا کن مشاهده‌ی حق را از خلق. زیرا که حقیقتاً یک عین واحد و یک حقیقت واحد است که آن حقیقت به اعیان اشیاء، کثیر است و از طرفی چون عین واحد مطرح باشد چیزی باقی نمی‌ماند و همه را در خود فانی می‌کند و چیزی هم فروگذار نمی‌شود و از دست نمی‌رود.

﴿فَالعَلیُّ لِنَفْسِهِ هُوَ الّذی یَکُونُ لَهُ الکَمالُ الّذی یَستَغرِقُ بِهِ جَمِیع الأمُور الوُجُودِیَّة و النِّسَب العَدَمِیَّة. بحیْثُ لا یمکن أنْ یَفُوتَهُ نَعْتٌ مِنْها، سواءٌ کانَتْ مَحْمُودَةً عُرْفاً وَ عَقْلاً و شَرْعاً أو مَذمُومَةً عُرْفاً و عَقْلاً و شَرْعاً﴾

پس علیُّ لِنفسه کسی است که هر کمالی برای اوست - از آن جهت که علوّ دارد، پس همه‌ی کمالات اعم از حیات و علم را به نحو عالی‌ترین شکل دارا است- هم اوست که به علوّ ذاتی‌اش فراگرفته جمیع امور وجودیه -مثل موجوداتی که دارای اعیان خارجیه‌اند- و نسب عدمیّه را- مثل موجوداتی که عین خارجی ندارند- به طوری که هیچ نعتی و کمالی از وی فوت نمی‌شود. چه امور و صفاتی که عرفاً و عقلاً و شرعاً محمود باشند و چه اموری که عرفاً و عقلاً و شرعاً مذمومه باشند. مثل آن‌که شیطان نسبت به انسان‌ها مذموم است ولی نسبت به نظام تکوینی عالم از آن جهت که حصه‌ای از وجود دارد، مذموم نیست.

﴿وَ لَیسَ ذلِکَ إلّا لِمُسمَّی الله خاصَّةً. و أمّا غَیرُ مسمّی الله خاصّة مِمّا هُوَ مَجْلیً لَهُ أو صُورَةٌ فِیهِ، فإن کانَ مَجْلیً لَهُ فیقع التّفاضُل - لا بُدَّ مِنْ ذلِکَ - بَینَ مَجْلیً و مَجْلیً وَ إنْ کانَ صُورَةً فِیهِ فَتِلْکَ الصَّورة عَیْنُ الکَمالِ الّذاتِیّ لأنّها عَیْنُ ما ظَهَرَتْ فِیهِ، فَالَّذی لِمُسمّی الله هُوَ الَّذی لِتلْکَ الصُّورَةُ. وَ لا یُقال هِیَ هُوَ وَ لا هِیَ غَیْرُه﴾

---

۷ - الوافی، ج۱، ص: ۱۰

و آن علوّ ذاتی و کمالات، کمال نیست مگر برای مُسمّای الله - که ذات احدیت باشد - اما غیر مسمّای الله یا مجلای اللّه‌اند یا صورتی که در ذات احدیت است. اگر مجلای اللّه باشد، ناچاراً تفاضل پیش می‌آید - زیرا اعیان ثابته‌مجلای اللّه هستند ولی در ذات خود هرکدام غیر دیگری است - و اگر آن غیر مسمّای اللّه صورتی باشد در ذات که به آن اسم گفته می‌شود، آن صورت عین کمال ذاتی است. زیرا آن صورت، عین آن ذاتی است که آن صورت در آن ظاهر شده است. پس عُلوّی که برای مسمّای الله هست همانی است که برای این صورت است. اگرچه - با نظر به نفی و اثبات - گفته نمی‌شود این صورت آن مسمّای باللّه است و گفته نمی‌شود غیر اوست.

﴿وَ قَدْ أشارَ أبُو القاسمِ بنِ قَسِّيٍ فِی خلعِهِ الی هذا بقوله: إنّ کُلّ اسمٍ إلهی یتَسمّی بِجَمیعِ الأسماءِ الإلهیّةِ و یُنْعَتُ بها﴾

ابوالقاسم‌بن‌قسّی[8] در کتاب «خَلْعُ النّعلین»اش به همین معنا اشاره کرده است که می‌گوید: «هر اسم الهی، مُتَسمّی به جمیع اسماء الهی است و به همه‌ی آن‌ها موصوف می‌شود». از این جهت گفته می‌شود «فی کلٍّ اسمٍ کلُّ اسمٍ» حتی در اسم مُضلّ به برکت ذات، همه‌ی اسماء هست.

﴿وَ ذلِکَ هُناکَ أنّ کُلَّ اسم یَدُلُّ عَلَی الذّات و عَلَی المَعنَی الَّذی سِیقَ لَهُ و یَطْلُبُهُ فَمِنْ حَیثُ دَلالَتِهِ عَلَی الذّاتِ لَهُ جَمیعُ الأسماءِ، وَ مِنْ حَیْثُ دَلالِتِه عَلَی المَعنی الَّذی یَنْفَرِدُ بِهِ، یَتَمیّزُ عَن غَیره کَالرَّبّ و الخالِقِ و المُصَوِّر إلی غیر ذلک. فَالاسم عینُ المُسَمَّی مِنْ حَیْثُ الذّات وَ الاسمُ غَیْرُ المسمّی مِنْ حَیث ما یَختَصُّ بِهِ مِنَ المَعنی الَّذی سِیقَ لَهُ﴾

و آن به این صورت است که هر اسمی دالّ و راهنما بر ذات و دالّ بر معنایی است که برای آن معنی وضع شده است و آن اسم طالب آن معنی است. پس از حیث دلالتش بر ذات، برای او جمیع اسماء هست و از حیث دلالتش بر معنایی که به آن معنی منفرد است، متمیّز است از غیر خودش. مثل اسم ربّ و خالق و مصوِّر، الی غیر ذلک من الاسماء. پس اسم، عین مسمّی است از حیث ذات، و غیر مسمّی است از حیث معنایی که اختصاص به او دارد و برای او وضع شده و طالب اوست.

﴿فإذا علمت أنَّ العَلیِّ ما ذَکَرناهَ عَلِمْتَ أنّهُ لَیْسَ عُلُوَّ المَکانِ وَ لا عُلُوَّ المَکانَة، فَإنّ عُلُوَّ المَکانَةِ یَخْتَصّ بِوُلاةِ الأمرِ کالسُّلْطانِ و الحکّامِ و الوزراءِ و القضاة و کُلِّ ذِی مَنْصِبٍ سَواءٌ

---

8 - ابوالقاسم‌بن‌قسّی قبل از محی الدین به‌سر می‌برده است و متوفّی سال ۵۴۶ می‌باشد.

کانَتْ فیه أهْلیّةُ ذلِک المنْصِبِ أو لَمْ تکُنْ، و العُلوُّ بالصِّفاتِ لَیْسَ کَذلِک، فَإنَّهُ قَد یَکُونُ أعْلَمُ النّاسِ یَتَحَکَّمُ فِیهِ مَنْ لَهُ مَنْصِبُ التَحَکُّمِ و إن کان أَجْهَلَ النّاس. فَهذا عَلِیّ بِالمَکانَةِ بِحُکْمِ التَّبعِ، ما هُوَ عَلِیٌّ بِنَفسِهِ فَإذا عُزِلَ زالَتْ رِفْعَتُهُ و العالِمُ لَیْسَ کَذلِکَ﴾

پس چون دانستی که علیٌّ لذاته آن کسی است که علوّش نه به حسب مکان است و نه به حسب مکانت بلکه بذاته است، می‌دانی که علوّ او نه علوّ مکان است و نه علوّ مکانت. زیرا علوّ مکانت اختصاص به وُلات امر دارد، مثل سلطان و حکّام و وزرا و قضات و هر صاحب منصبی، چه در او اهلیّت آن منصب باشد (چون سلطان عادل و وزیر عاقل و قاضی غیر جاهل) یا در او اهلیّت نباشد ولی علوّ به صفات این چنین نیست که برای سلطان و حکّام هست بلکه به اعتبار اتحاد ذات و صفات و عدم تعدّد ذات، علوّ به صفات ذاتی‌شیئ است. زیرا می‌شود کسی که منصب تحکّم دارد، اگر چه جاهل‌ترین مردم است بر عالم‌ترین مردم تحکّم می‌کند. پس چنین شخصی – که به جهت منصبش علوّ دارد – علیّ است به مکانت به حکم تَبَع، ولی علیٌّ بنفسه نیست، چه هنگامی که معزول شد رفعتش زایل می‌شود ولی عالِم این چنین نیست. او در هر حال علوّ ذاتی دارد و علیّ به صفات الهی است و لذا هیچ‌گاه آن علوّ از او زایل نمی‌شود.

محی‌الدین در فص ادریسی توانست کاری کند که انسان حجاب حق را نیز حق ببیند از آن جهت که اعیان اشیاء در عین آن‌که به حق حکم می‌کنند، که به آن صورت ظاهر شود که آن اعیان اقتضا می‌کنند، در عین حال جز حق نیست که در آینه‌ی آن اعیان ظاهر می‌شوند، لذا بحث نفی و اثبات را پیش کشید. در نگاه وحدت وجودی از یک طرف محدودیت اعیان را از خودشان می‌دانیم و باید حق را ماوراء اعیان بنگریم و از طرف دیگر باید در همان اعیان، حق را بنگریم و در حجاب حق نیز حق را به تماشا بنشینیم و این عالی‌ترین شکل توحید است که یک سالک می‌تواند در سلوکِ حق‌الیقینی خود بدان برسد. به همین جهت محی‌الدین بعد از آن‌که روشن کرد «لا یَحْکُم عَلَیْهِ إلّا عَینُ ما تَجَلّی فِیهِ» حکم بر حق نمی‌کند مگر عین ثابته‌ی آن چیزی که حق از آینه‌ی آن تجلی کرد؛ فرمود: «و ما ثَمَّ إلاّ هذا؟» حقیقت غیر از این نیست که از جهتی جز حق نبینی با نظر به اطلاق حق و از جهتی اعیان اشیاء را محل تجلی حق بنگری با نظر به تقییدی که اعیان اشیاء ایجاد می‌کنند. همین

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فَصُّ حِكَمةٍ مُهَیَّمیَّةٍ فی کلمةٍ إبراهیمیّةٍ

بسم الله الرحمن الرحیم

محیالدّین پس از فصّ ادریسی، فصّ ابراهیمی را با ما در میان می‌گذارد و آن را حکمت مُهَیَّمیَّه می‌نامد تا بگوید حقیقتی که بر حضرت ابراهیم علیه‌السلام می‌گذرد «هَیَمان» یا شیدایی و سرگشتگی و عشق شدید است.

از حالات حضرت ابراهیم علیه‌السلام متوجه حیرتی می‌شویم که می‌بینند همه‌ی عالم را خدا پر کرده و از این لحاظ غیر خدا نمی‌بیند تا غیرت بورزد. آری مخلوق به لحاظ عین ثابته‌اش، غیر خدا است ولی به لحاظ وجود، عین حق است و از این جهت می‌توان گفت غیرت، به عین ثابته‌ی مخلوقات برمی‌گردد.

آن‌هایی که بر مشرب حضرت ابراهیم علیه‌السلام هستند و به اصطلاح رجال ابراهیمی می‌باشند و دعای آن‌ها «رَبِّ هَبْ لی حُکْماً وَ أَلْحِقْنی بِالصَّالِحین»(شعراء/۸۳) است، به جهت یقین‌شان کدورتی در دل ندارند و به گفته‌ی محی‌الدین: خدا بین این‌ها و شرور حجاب قرار داده به طوری که کار بد مردم را نمی‌بینند چون به همه‌چیز از جهت وجه اللّهی می‌نگرند و با همان رحمتی که خداوند خلق را ایجاد کرد به خلق می‌نگرند، که فرمود: «الرَّحْمن * خَلَقَ الْإِنْسانَ»(الرحمن/۱و ۳) بر اساس رحمتش انسان را خلق کرد.

حضرت ابراهیم علیه‌السلام به حضرت حق عرض می‌کند: «رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ کَثیراً مِنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنی فَإِنَّهُ مِنِّی وَ مَنْ عَصانی فَإِنَّکَ غَفُورٌ رَحیمٌ»(ابراهیم/۳۶) پروردگارا! آن‌ها[بت‌ها] بسیاری از مردم را گمراه ساختند! هرکس از من پیروی کند از من است؛ و هرکس نافرمانی من کند، تو بخشنده و مهربانی! ملاحظه می‌فرمایید که حضرت برای آن‌هایی که از پذیرفتن دین سر باز

می‌زنند تقاضای رحمت و غفران می‌کند. زیرا در او حیرت بر غیرت غلبه دارد. محی‌الدین می‌فرماید:

﴿إنّما سُمّی الخلیلُ خَلیلاً لِتَخلُّلِهِ و حَصْرِهِ جمیعَ ما اتَّصَفَتْ بِهِ الذّات الإلهیّة. قال الشاعر:﴾

﴿قَد تَخلّلتَ مسلکَ الرّوحِ منّی و بِهِ سُمّی الخَلیلُ خلیلاً﴾

همانا خلیل، خلیل نامیده شد از جهت تخلّل و حصرش بر جمیع آن چه که ذات الهی به آن متّصف بود. شاعر گوید: تو چون سریان روح در بدن، با من در آمیختی و به این جهت دوست را دوست نامیدند.

﴿کَما یتخلَّلُ اللّونُ المُتَلوِّنَ، فَیکونُ العَرَضُ بِحَیْثُ جَوهَرِهِ ما هُوَ کالْمکانِ و المُتمکّنِ﴾

این تخلّل مانند تخلّل و سریان لَوْن در مُتَلوّن است که عَرَض، مکان جوهر قرار می‌گیرد، نه چون مکان و متمکّن.

جناب شیخ اکبر با نظر به کریمه‌ای که می‌فرماید: «وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْراهیمَ خَلیلاً»(نساء/۱۲۵) خداوند ابراهیم را خلیل قرار داد؛ می‌گوید از جهت سریان ابراهیم و حصر و اشتمال او همه‌ی آنچه متّصف است به ذات الهی، او خلیل نامیده شده، و از آن‌جایی که خلیل را به معنای سریان معنا کرده شعری را شاهد می‌آورد که شاعر در آن شعر، تخلّل را به معنای ساری‌شدن گرفته، به همان معنایی که روح در بدن ساری است و روح تخلّل می‌کند در خلیل خود یعنی بدن، آن‌طور که رنگ سریان دارد در آن چیزی که رنگین است. مثل رنگ سرخ که همه‌ی آن ماده‌ی سرخ را در بر گرفته است، در آن حدّ که عَرَض در مکان جوهر نشسته، نه مثل این‌که کسی در داخل مکانی قرار داشته باشد. بدین لحاظ حضرت ابراهیم‌علیه‌السلام در همه‌ی مراتب الهی سریان دارد و از آن‌جایی که خداوند ابراهیم‌علیه‌السلام را خلیل خود گرفت و ابراهیم‌علیه‌السلام در جمیع آنچه متصف به ذات الهی است نفوذ کرد. ابراهیم نیز خدا را دوست گرفت و حضرت حق در همه‌ی ابعاد شخصیت ابراهیم‌علیه‌السلام نفوذ نمود. و لذا در ادامه می‌فرماید:

﴿و لِتخلُّلِ الحقِّ وجود صورةِ إبراهیمَ علیه السّلامُ و کلّ حکمٍ یَصِحُّ مِنْ ذلِک﴾

و نیز او را خلیل نامید به جهت تخلّل و نفوذ و سریان حق وجودِ صورت ابراهیم‌علیه‌السلام را و تخلّل و سریان حق در هر حکمی که از وجود ابراهیم سر می‌زند. لذا در هر آنچه از کمالات عین ثابته‌ی ابراهیمی در میان است حق سریان دارد و حق به هویت ابراهیم‌علیه‌السلام ظاهر می‌شود و تا حق در ابراهیم تخلّل نکند، ابراهیم صاحب این کمالات نمی‌شود.

محی‌الدین در ادامه می‌گوید:

﴿فَإِنَّ لِکُلِّ حُکم مُوطِناً یَظْهَرُ به لا یَتعَدّاهُ﴾

حقیقت این است که هر حکمی، موطنی خاص دارد و آن حکم، به آن موطن ظاهر می‌شود و از آن موطن تجاوز نمی‌کند.

یعنی حق تعالی چون در صورت إبراهیم متخلِّل است و وجود ابراهیم احکامی را یعنی صفات و افعالی را داراست، پس همان طور که حق در صورت ابراهیم متخلّل است در احکامی که تابع وجود ابراهیم است و بروز و صدور آنها از آن وجود، صحیح است نیز متخلّل می‌باشد و در هر موطنی که آن حکم یعنی صفت و فعل از وجود ابراهیم صادر می‌شود که صفات کونیه هستند، حق در آن‌ها ظاهر است، مانند استهزا که فرمود: «اللَّهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (بقره: ۱۵) و مکر که فرمود: «وَ مَکَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَیْرُ الْماکِرِینَ»(آل عمران: ۵۴) و إیذاء و تأذّی که فرمود: «إِنَّ الَّذِینَ یُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ» (أحزاب: ۵۷) و سُخریّه که فرمود: «سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ» (توبه: ۷۹) این همه استشهاد است برای تخلُّل حق در وجود عبد و اتصافش به صفات کونیه و همچنین «مَنْ ذَا الَّذِی یُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً» (بقره: ۲۴۵) و حدیث «مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِی»(خطاب به موسی که عیادت نکرد بیماری را).

با توجه به این‌که هر حکمی، موطنی خاص دارد که تنها از طریق آن موطن ظهور می‌کند می‌فهمیم حق به حکم آن موطن چه حکمی دارد و چرا خداوند می‌فرماید: خداوند نیز آن‌ها را استهزاء می‌کند و از آن‌جایی که ممکن است این سخن انسان را به تعجب وا دارد که مگر می‌شود خالق به صفت مخلوق در آید. در ادامه می‌گوید:

﴿ألا تَری الحقَّ یَظْهَرُ بِصِفاتِ المُحْدَثاتِ، و أَخْبَرَ بِذلکَ عَنْ نَفْسِهِ، و بِصفاتِ النَّقصِ و بِصفاتِ الذَّمِّ؟﴾

آیا نمی‌بینی حق به صفات مُحدَثات ظاهر می‌شود و به این ظهور از خویشتن خبر داد و به صفات نقص و صفات ذمّ نیز ظاهر می‌شود.

غرض این است که اینها صفاتی هستند که ظهور حق سبحانه به آن صفات نیست مگر در این نشئه دنیویه و از این قبیل صفات است «مَنْ ذَا الَّذِی یُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً» (بقره: ۲۴۵) و آیه‌ی «لِنَعْلَمَ مَنْ یَتَّبِعُ الرَّسُولَ» (بقره: ۱۴۳) و حدیث «مَرِضتُ فلم تعدنی» این‌ها همه استشهاد است برای تخلّل حق وجودِ عبد را و صفات تابع آن وجود را.

خداوند خودش در مورد خودش به صفاتی که مربوط به مُحدَثات است خبر داد، زیرا حکم آن موطن را پذیرفت. به همین‌جهت وقتی فرعون، ولیّ خدا یعنی حضرت موسی(علیه السلام) را

ناراحت کرد خداوند فرمود: «فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ» (زخرف/۵۵) چون ما را به خشم آورد از آن‌ها انتقام گرفتیم و همه را غرق کردیم. از جهت حضوری که خداوند در آن موطن داشت آن حکم را به خود گرفت. البته معلوم است که خداوند این صفات را به حسب موطن می‌پذیرد و نه به حسب اطلاق، به همین جهت در آخر جمله‌ی قبل که فرمود: هر حکمی موطنی دارد که به آن موطن ظاهر می‌شود تأکید کرد «و لا یتعَدّا» یعنی او را در حدّ اطلاق بالا نبرید. در ادامه می‌فرماید:

﴿ألا تَرى المَخلُوقَ يَظهَرُ بِصفاتِ الحقِّ مِنْ أوَّلِها إلى آخِرِها و كُلُّها حقٌّ لَهُ كَما أنَّ صفاتِ المُحْدَثاتِ حقٌّ لِلْحَقِّ﴾

آیا نمی‌بینی مخلوق (یعنی انسان کامل) به همه صفات حق از اول تا آخر ظاهر می‌شود و همه‌ی آن صفات برای آن مخلوقِ کامل ثابت است چنان‌که صفات محدَثات، ثابت است برای حق تعالی؟

آیه‌ی «وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِی آدَمَ» (إسراء:۷۰) و حدیث «أنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِ الرّحمن» و «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها»(بقره: ۳۱) استشهاد است برای تخلّل عبد، وجود حق را و اتصاف عبد به صفات حق.

و از آن‌جایی که مخلوق هم می‌تواند به صفات حق در آید حضرت ابراهیم اسماء وجودی را در خود پیاده کرد و در حق سریان کرد و لذا همه‌ی آن صفات و اسمای حق که در آیه‌ی «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها» آمده برای عبد ثابت و پایدار گشت. همان‌طور که صفات محدثات برای حق ثابت و پایدار شد و در همین رابطه فرمود: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ» یعنی او در هر شأن و محدَثی حاضر است و لذا تمام صفاتی که در شأن بنده است از حق است.

از این جهت می‌توان جایگاه قرب نوافل و قرب فرائض را نیز فهمید، زیرا در قرب نوافل، حق، چشم و گوش بنده می‌شود و بنده بالا می‌رود و با چشم حق می‌بیند. ولی در قرب فرائض، بنده، چشم و گوش حق می‌شود و مشیّت سالک مشیّت حق می‌گردد و چشم او چشم حق می‌شود که این مخصوص کُمّل اولیاء است.

در رابطه با این‌که همه‌چیز در هر موطنی به خدا برمی‌گردد در ادامه می‌فرماید:

﴿«اَلحَمْدُ لِلّهِ» فَرَجَعتْ اليهِ عَواقِبُ الثَناءِ مِنْ كلِّ حامِدٍ ومَحمُودٍ «و إلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» فَعَمَّ ما ذُمَّ و حمِدَ و ما ثَمَّ إلّا مَحمُودٌ أو مَذمُومٌ﴾

«اَلحَمْدُ لِلّهِ» پس برگشت می‌کند عواقب ثنا از هر حامد و هر محمود به سوی حق و طبق آیه‌ی فوق، کل امر به او رجوع می‌نماید، چه محمود باشد چه مذموم.

با نظر به دو آیه‌ی فوق می‌خواهد روشن کند چگونه حق در موطنی ظاهر می‌شود و حکم آن موطن را که همان صفات محدثات است به خود می‌گیرد. می‌فرماید: در «الحمدللّه» شما هر ثنا و حمدی را که از هر چیزی می‌کنید به خدا برمی‌گردانید حتی آن‌کسی که حمد می‌کند از آن‌جایی که حمد او نیز یک کمال است، به خدا برمی‌گردد و در آیه‌ی «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّه»(هود/۱۲۳) می‌گوید کلّ امر به سوی حق برمی‌گردد، چه محمود و چه مذموم، پس برای خدا عمومیت دارد آنچه ذمّ می‌شود و آن‌چه حمد می‌گردد و همه از اوست، هرچند از آن حیث که به حق برمی‌گردند کمال‌اند و تنها به لحاظ شریعت و از جنبه‌ی سلوکی و تفاضلِ وجوه، شرّ مطرح می‌شود.

﴿اِعْلَمْ أنَّه ما تَخَلَّلَ شَیءٌ شیْئاً إلّا کان مَحْمُولاً فیه، فالمُتَخَلِّلُ - اسم فاعل - مَحجُوبٌ بالمُتَخَلَّلِ - اسم مفعول - فَاسْمُ المَفْعول هُوَ الظّاهِرُ، وَ اسْمُ الفاعلِ هو الباطنُ المَسْتُورُ. و هُوَ غِذاءٌ لَهُ کالماءِ یَتَخلَّلُ الصُّوفَةَ فَتَرْبُو به و تَتَّسِعُ، فإنْ کانَ الحقُّ هُوَ الظّاهِرُ فالخَلْقُ مَسْتُورٌ فیهِ، فَیکُونُ الخَلقُ جَمیعَ أسماءِ الحقِّ سَمْعِه و بَصَرِه و جَمیعِ نِسَبِهِ و إدراکاتِهِ. و إن کانَ الخلقُ هو الظّاهرُ فَالحقُّ مستورٌ باطنٌ فیهِ، فالحقُّ سَمْعُ الخلْقِ و بَصَرُهُ و یدُهُ و رِجلُهُ و جَمیعُ قواهُ کَما وَرَدَ فی الخبرِ الصَّحیحِ﴾

بدان‌که چیزی در چیزی نفوذ نمی‌کند مگر آن‌که محمول در آن می‌شود و شیئ دوم حامل آن می‌گردد. پس متخلِّل محجوب می‌شود از طریق متخلَّل، پس اسم مفعول همان است که ظاهر است و اسم فاعل که نفوذ کرده، همان باطن و مستور است و غذای اسم مفعول می‌شود. مثل آب که در پشم تخلّل گشته و نفوذ می‌کند و در نتیجه حجم پشم زیاد شده و باز می‌شود. پس چنانچه حق ظاهر باشد خلق در او مستور است، در نتیجه خلق جمیع اسماء حق می‌شود، به این صورت که سمع او و بصر او و جمیع نسبت‌هایش –مثل اسماء– و ادراکاتش می‌شود و چنانچه خلق ظاهر باشد، پس حق مستور و باطن در او خواهد بود. در نتیجه حق، گوش و چشم و دست و پای خلق می‌شود و جمیع قوای او می‌گردد همان‌طور که در روایت صحیح آمده است.

محی‌الدین در رابطه با نحوه‌ی حضور حق در خلق و حضور خلق در نزد حق به تناسب تخلّل و مقام خُلّت ابراهیمی بحث فوق را مطرح می‌کند تا نحوه‌ی حضور حق در خلق و

نحوه‌ی حضور خلق در حق را مطرح کند که در روایت تحت عنوان «قرب نوافل و قرب فرائض» مطرح است.

در روایت داریم: « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ أَهَانَ لِی وَلِیّاً فَقَدْ أَرْصَدَ لِمُحَارَبَتِی وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَیَّ عَبْدٌ بِشَیْ‌ءٍ أَحَبَّ إِلَیَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَیْهِ وَ إِنَّهُ لَیَتَقَرَّبُ إِلَیَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّی أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ کُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِی یُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِی یَنْطِقُ بِهِ وَ یَدَهُ الَّتِی یَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِی أَجَبْتُهُ وَ إِنْ سَأَلَنِی أَعْطَیْتُهُ»[1] رسول خدا ﷺ فرموده خدای عزّ و جلّ فرماید: هر که به دوستی از من اهانت کند به تحقیق برای جنگ با من کمین کرده است، و هیچ بنده به چیزی به من تقرب نجوید که نزد من محبوب‌تر از آنچه بر او واجب کرده‌ام باشد، و همانا او به وسیله‌ی نافله به من نزدیک شود تا آن‌جا که من او را دوست بدارم، و هنگامی که او را دوست بدارم گوش او شوم همان گوشی که با آن می‌شنود و چشم او گردم همان چشمی که با آن ببیند، و زبانش شوم همان زبانی که با آن سخن گوید، و دست او گردم، همان دستی که با آن بگیرد، اگر مرا بخواند اجابتش کنم، و اگر از من خواهشی کند به او بدهم.

در قرب فرائض، حق از طریق عبد ظهور می‌کند و حق ظاهر است و لذا خدا از طریق عبد می‌شنود و می‌بیند. ولی در قرب نوافل، عبد از طریق حق می‌شنود و لذا عبد از طریق حق ظهور می‌کند و عبد ظاهر است و حق باطن. در این مقام مُدرِک، عبد است ولی در قرب فرائض، مدرِک حق است.

نمونه‌هایی که می‌توان قرب فرائض را در آن یافت یکی آیه‌ی «ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی» است که حق تا عبد پایین آمده و در عین ثابته‌ی عبد ظهور کرده و بدین لحاظ حق از طریق عبد ظهور کرده است. یا وقتی می‌فرماید: «إِنَّ الَّذینَ یُبایِعُونَکَ إِنَّما یُبایِعُونَ اللَّهَ یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَیْدیهِم»(فتح/۱۰) اشاره به آن دارد که دست رسول خدا ﷺ، دست خدا است و حضرت حق در عین رسولش ﷺ خود را ظاهر نموده است. و یا این‌که امیرالمؤمنین ﷺ می‌فرمایند: «أَنَا عَیْنُ اللَّهِ وَ أَنَا جَنْبُ اللَّهِ وَ أَنَا یَدُ اللَّهِ وَ أَنَا بَابُ اللَّه»[2] یا پیامبر اکرم ﷺ در همین رابطه فرمودند: «اِنَّ اللَّهَ قالَ بِلسانِ عَبْدِهِ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَه».[3] خداوند به زبان بنده‌اش می‌گوید: خداوند می‌شنود حمد کسی را که حمدش کند.

---

۱ – الکافی، ج۲، ص: ۳۵۲

۲ – الکافی، ج۱، ص: ۱۴۵

۳ – رسائل قیصری (التوحید و النبوة و الولایة)، متن، ص: ۳۲

حتماً عنایت دارید که تخلّل و سریان وقتی مطرح است که وجود حق و عین عبد یا ماهیت عبد مطرح باشد که وجود، عین ماهیت می‌شود ولی تخلّل هرگز بین اشیاء از آن جهت که هرکدام دارای عینی متمایز هستند صورت نمی‌گیرد تنها بین حق و عبد صورت می‌گیرد و حق تمام تار و پود عبد را پر می‌کند و این درهم تنیدگی به جهت لطیف‌بودن حق است که فرمود: «أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِير»(ملک/۱۴) چون لطیف است و در تمام تار و پود عبد حاضر می‌شود، به همه‌ی ابعاد عبد آگاهی دارد. البته عنایت دارید که این نوع حضور حق در عبد در رابطه با حق است از حیث الوهیت که إله و مألوه مطرح است، وگرنه حق از حیث اطلاق مقابل ندارد و فضای قربِ نوافل و فرائض از حیث الوهیتِ حق مطرح است و تنها وقتی ما در مقابل او باشیم الوهیت برای او معنا می‌دهد که در فراز بعدی روشن می‌شود.

آنچه باید مورد توجه باشد مقام حق‌الیقینی یا مقام فنا برای قرب نوافل و قرب فرائض است که عبد ارتقاء می‌یابد و آن‌طور که حق می‌بیند او می‌بیند بدون آن‌که عینِ عبد از بین برود، بلکه بالحق شده و حق آلت ادراک عبد گشته و او مَحالِّ مشیّت اللّه شده و دست او دست خدا گشته و حق با او می‌بیند.

آری همان‌طور که هرکس وَجه خاص دارد ولی هرکس به وَجه خاص خود نمی‌رسد و باید قیود کونیه و رسوم خلقی را از خود دور کند، برای هرکس خلّت هست ولی تا کسی به مقام فنا نرسد و اتحادی بین عین عبد و حق صورت نگیرد، در خلّتِ خود حاضر نمی‌شود. با این‌که تخلّل حق در خلق هست چه ما بیابیم و چه نیابیم ولی برای حضرت ابراهیم﷣ حاضر شد به طوری که می‌بیند در سراسر هستیِ او، حق و خلق در هم تنیده‌اند و خود حضرت، عین تعیّن ثانی گشت و همین‌طور که من می‌دانم در من چه می‌گذرد، اگر کسی با نفس ناطقه‌ی من یکی شود او هم می‌یابد در من چه می‌گذرد. کسی که در مقام تعیّن ثانی قرار گیرد احکام اسماء الهی را کاملاً احساس می‌کند و عین تعیّن ثانی می‌گردد.

خلیل، مقامی است بعد از آن‌که حضرت ابراهیم﷣ به مقام رسالت نایل شده[4] برایش پیش آمد و در آن مقام بحث تخلّل و تداخل پیش می‌آید که یک نوع یکی‌بودن در میان است و

---

۴ – در روایت از حضرت صادق﷣ داریم: «إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ عَبْداً قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ نَبِيّاً وَ إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ نَبِيّاً قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ رَسُولًا وَ إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ رَسُولاً قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ خَلِيلاً وَ إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ خَلِيلًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ إِمَاماً»(الکافی، ج۱، ص: ۱۷۵) خدای تبارک و تعالی ابراهیم را بنده‌ی خود گرفت پیش از آن‌که پیغمبرش نماید و او را به پیغمبری برگزید پیش از آن‌که رسولش کند و رسول خود ساخت پیش از آن‌که خلیلش گرداند و خلیلش گرفت پیش از آن‌که امامش قرار دهد.

یک امر دو طرفی است. پس هم خدا خلیل ابراهیم﷣ می‌شود و هم ابراهیم﷣ خلیل خدا می‌گردد و در مقام اسماء الهی یعنی تعیّن ثانی نفوذ می‌کند و سریان می‌یابد که البته این نفوذ، نفوذِ نهایی عبد نیست، نفوذ و خلّت نهایی از آن رسول خداﷺ است در تعیّن اول و نفوذ در تجلی ذاتی[5] و هرکدام در آن مقامی که هستند فانی در آن مقام‌اند و حیرتی مناسب آن مقام دارند و هرچه می‌نگرند حق را می‌یابند بدون آن‌که عین اشیاء نفی شود. شیرینی چنین حضوری آن‌قدر است که رسول خداﷺ از محضر حق تقاضا کردند: «رَبِّ زِدْنی فِیکَ تَحَیّراً» پروردگارا تحیّر خودت را برای من زیاد کن. این همان «رَبِّ زِدْنی عِلماً» می‌باشد. زیرا حضرت طالب علمی هستند که در همه‌جا حق را بیابند، چون این است آن علم حقیقی که حضرت طالب آن هستند. زیرا از یک جهت همه‌ی متن واقع را حق می‌یابد و از جهت دیگر همه را خلق می‌بیند. زیرا به اعتبار تشبیه، نظر به سریان حق در عالم دارد و این حالت که در متنِ واقع است در او حالتی ایجاد می‌کند که حیرت سالک گویند و خواهد گفت:

فریاد که از شش جهتم راه ببستند آن خال و خط و زلف و رخ و عارض و قامت

سالک در این مقام همه‌ی مظاهر را ظهور حضرت حق می‌یابد و آیه‌ی «ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی» مقام حیرت محمدیﷺ است که حیرتِ تجلی ذاتی است و حضرت به جهت علوّ چنین حیرتی، آن را از خداوند طلب نمود.

حضرت ابراهیم چون خلیل است و بر هرچه می‌نگرد وَجه حقانی آن را می‌نگرد، حلیم است و خداوند در وصف او فرمود: «إِنَّ إِبْراهیمَ لَحَلیمٌ أَوَّاهٌ مُنیب»(هود/۷۵) ابراهیم بسیار بردبار و دلسوز و رجوع‌کننده‌ی به حق بود. حیرت است که منجر به حلم می‌شود و جایی برای غیرت نمی‌گذارد، به همین جهت در شکستن بت‌ها، بت بزرگ را باقی گذاشت تا حجت را تمام کند. ولی اگر حضرت نوح در مقابل بت‌ها قرار می‌گرفت با غیرت نوحی، همه‌ی بت‌ها حتی

---

۵ – در خبر داریم که چون در قیامت مردم به حضرت ابراهیم﷣ جهت شفاعت پناه می‌برند و عرض می‌کنند شما خلیل اللّه هستید پس ما را شفاعت کنید؛ حضرت به آن‌ها می‌فرمایند من خلیل هستم بعد از مرحله‌ای که بالاتر از من است و در همین رابطه از رسول خداﷺ داریم؛ خلق در قیامت به من پناه می‌برند حتی ابراهیم﷣. «ان الناس إذا التجئوا الی الخلیل یوم القیامة ان یشفع لهم و یقولون: أنت خلیل اللّه اشفع لنا، یقول لهم: انما کنت خلیلا من وراء وراء، و أخبر نبینا صلی اللّه علیه و سلم ایضا: ان الخلق یلجئون الی‌یوم القیامة حتی إبراهیم﷣» (الفکوک، ص: ۲۰۲)

بت بزرگ را می‌شکست.[۶] همین روحیه است که در مقابل بت‌پرستی عمویش آذر این‌همه حلم به خرج می‌دهد و نیز به خدا عرض می‌کند: «فَمَنْ تَبِعَنی فَإِنَّهُ مِنِّی وَ مَنْ عَصانی فَإِنَّکَ غَفُورٌ رَحیم»(ابراهیم/۳۶) خدایا آن‌کس که از من پیروی می‌کند از من است و آن‌کس که از من پیروی نمی‌کند و با من مخالفت می‌نماید تو غفور و رحیمی.

از آن‌جایی که وقتی رجوع الی الله درست انجام شد و محبت و عشق الهی ظهور کرد، حیرت به صحنه می‌آید حافظ می‌گوید:

یک دل بنما که در ره او بر چهره نه خالِ حیرت آمد
نه وصل بمانَد و نه واصل آن‌جا که خیال حیرت آمد

فقط خدا است که در همه‌ی مظاهر ظهور می‌کند بدون آن‌که مظاهر و اعیان نفی شوند.

محی‌الدین در عنوان فصّ ابراهیمی از آن جهت حضرت ابراهیم‌علیه‌السلام را به هیمان و شیدایی گره زد که در آیه‌ی کریمه بحث خلّت ابراهیم‌علیه‌السلام مطرح شد و فرمود: «اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْراهیمَ خَلیلاً». که این همان هَیَمان و حیرت حضرت ابراهیم‌علیه‌السلام است.

محی‌الدین در این فراز از فصّ ابراهیمی با طرح تخلّل و نفوذِ چیزی در چیز دیگر و مستورشدن یکی و ظاهرشدن دیگری توانست نحوه‌ی حضور حق را به آن دو صورتی که در بحث قرب نوافل و قرب فرائض برای اولیاء الهی و کُمَّل پیش می‌آید تبیین کند. سپس در ادامه می‌فرماید:

﴿ثُمَّ إنَّ الذّاتَ لَو تَعرَّتْ عَنْ هذه النِسَبِ لَمْ تَکُن الهاً﴾

اگر ذات حق از این نسبت‌ها بر کنار شود و برهنه گردد إله نیست.

عنایت دارید که یک وقت به ذات حق نظر داریم بدون آن‌که نسبت او با مخلوقات در میان باشد که در این حالت بحث اللّهِ نفسی و ذاتی مطرح است و یک وقت نظر به حق داریم با نظر به اسماء و صفات حق و نسبتی که این اسماء با اعیان مخلوقات دارند که در این حالت، اللّهِ وصفی مطرح است. می‌فرماید اگر این نِسَب و اسماء و صفات با اعیان مطرح نباشد، خدای سبحان إله نیست. و محی‌الدین در ادامه می‌فرماید:

---

۶ – به همین جهت است که شارحان محترم فصوص از جمله استاد حجت‌الاسلام و المسلمین یزدان‌پناه که بنده در مواردی بس حساس از نظرات ایشان بهره برده‌ام، معتقدند محی‌الدین فصّ ابراهیمی را که در آن حیرت مطرح است در مقابل فصّ نوحی قرار داد که در آن غیرت مطرح بود.

﴿و هذهِ النِّسَبُ احْدَثَتْها أعيانُنا: فنحْنُ جعلناه بِمَأْلُوهِيَّتِنا إلهاً، فلا يُعرفُ الحقُّ حَتّـى نُعْـرَفُ. قال عليهِالسّلامُ: «مَنْ عَرَفَ نفسَه فقد عرَفَ ربَّهُ» و هُوَ أعْلَمُ الخَلقِ باللّهِ﴾

و این نسبت‌ها را اعیان ما پدید آورد. پس ما او را به عبودیت خودمان إله قرار دادیم پس او شناخته نمی‌شود، تا ما برای خودمان شناخته شویم. در همین رابطه رسول اللّهﷺ فرمودند: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و رسول داناترین خلق به خدای متعال است.

می‌فرماید: نسبت‌هایی مثل إله یا رزّاق یا خالق‌بودن که برای خداوند هست همه را اعیان ما جلوه می‌دهد زیرا اسماء الهی در اعیان مخلوقات ظهور می‌کنند و اعیان محل ظهور اسماء هستند، پس ما به عبودیت و مألوهیّت خود، إلهیّت و معبودیّت حضرت حق را ظاهر می‌کنیم و در همین رابطه گفته‌اند:

ظهور تو به من است و وجود من از تو   فَلَستَ تُظهِرُ لولای لم اکن لولاك

زیرا تمام آنچه ظهورات حق نامیده می شود چیزی جز نسبت ذات او با کمالات اسمایی حضرتش نیست چنان که یک فرد انسانی گاهی با یک صفت خاص لحاظ می‌شود و بار دیگر با صفات دیگر. از این رو نه احتیاج به غیری در کار است و نه تکثّری در میان است، فقط حق هست.

﴿فإنَّ بَعضَ الحُكَماء و أبا حامِدٍ ادّعَوا أنّه يُعْرَفُ اللهُ مِن غَيرِ نظر فی العالَم وَ هذا غَلطٌ. نَعَم تُعْرَفُ ذاتٌ قديمةٌ أزَلِيَّةٌ لَا يُعْرَفُ أنَّها إلهٌ حتّى يُعرَفَ المألُوهُ. فَهُوَ الدَّلِيلُ عليه﴾

بعضی از حکما -شیخ الرئیس- و ابوحامد غزالی ادعا کردند که اللّه شناخته می‌شود بدون نظر در عالم و این ادعا غلط است. آری با استدلال بدون نظر به مخلوق، می‌توان ذات قدیم ازلی را اثبات کرد ولی نه‌این‌که او «إله» باشد زیرا تا مألوه شناخته نشود، إله شناخته نمی‌شود. پس مألوه دلیلِ إله است.

ابن سینا و به تبع او ابوحامد غزالی در بحث برهان صدیقین ادعا دارند می‌توان از طریق خدا به خدا رسید زیرا در آن برهان با نظر به مفهوم «وجود» این بحث را پیش می‌کشند که «وجود» یا واجب است و یا واجب نیست. اگر واجب است که هوالمطلوب، زیرا واجب اثبات شد و اگر هم که «وجود» واجب نیست و ممکن است، به جهت آن‌که دور و تسلسل در علل باطل است، باز آن ممکن به واجب ختم می‌شود و معتقدند چون با نظر به مفهومِ وجود و بدون نظر به مخلوق و ممکنات توانسته‌اند خدا را ثابت کنند برهان آن‌ها صدیقین است و مصداق «عرفتُ

اللّه باللّه» است. در حالی که از طريق استدلال، تنها ذات قديمِ ازلی شناخته می‌شود بدون آن که شناخته شود او إله است.

﴿ثُمَّ بَعد هذا فی ثانی الحالِ يُعْطيکَ الكَشْفُ أنَّ الحقَّ نفْسَهُ كانَ عيْنَ الدَّليلِ علـى نَفْـسِهِ و عَلی ألوهيّته﴾

سپس بعد از آن که از مألوهيّت و عبوديّت به الهيّت و معبوديّت خداوند پی برديم در حالتی ديگر، كشف به تو اين را عطا می کند كه حق به خودی خود دليل است بر خود و دليل است بر الوهيّتِ خود.[7]

سالک به جايی می‌رسد كه می‌يابد خودِ حق دليل بر الـوهيّتش مـی‌باشـد و حـق را بـه حـق می‌بيند[8] و الوهيّت حق را نيز به حق می‌يابد و از طريق حق بـه الـوهيّتش پـی مـی‌بـرد و ايـن‌كـه الوهيّت است كه مألوه را می‌آورد و حضرت حق با تجلّی اسمائی و صفاتی بر حقايق ما نظر بـه الوهيّت خود كرد و در اين رابطه وقتی از رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله سؤال شـد: «بِمَ عرفـتَ اللّـه تعـالی؟» فرمودند: «بِاللّه عرفتُ الأشياء» كه در اين روايت نظر به ذات الهی دارند و اين غير از آن است كه فرمود: «من عرفَ نَفسَه عرف رَبّه» و حضرت ابراهيمعليه‌السلام به حكـم هـدايت خلـق در جريـان كواكب، اول راه رسيدن به حق از طريق خلق را نماياند و سپس نظر كرد به راهی كه حق را به حق نشان دهد. محی‌الدين از آن جهت كه پايه‌گذار تخلّل حقی و خلقی است، بحث الوهيّت و مألوهيّت را مطرح كرد و در ادامه فرمود:

﴿و أنَّ العالَم ليْسَ إلّا تَجلّيه فِی صُورِ أعيانِهِم الثّابتةِ الّتی يَستَحيْلُ وجودُها بِدُونِه﴾

آری كشف حق اليقينی به سالک عطا می کند كه عالَم چيزی نيست جز تجلی حق و بـدون آن تجلی، اعيان ثابته كه همان عالَم است، موجود نمی‌شدند و از آن جهت كـه اعيـان ثابتـه بـا تجلی حق موجود شدند، عالم را تجلی حق پر كرده زيرا عالم چيزی نيست مگر حق در آينه‌ی اعيان.

﴿و أنَّهُ يَتَنوَّعُ و يَتَصوَّرُ بحَسَبِ حقائقِ هذِهِ الأعيانِ و أحوالِها﴾

و نيز كشف عطا می کند كه اين تجلی متنوّع و متصوّر است به حسب حقـايق ايـن اعيـان و احوال آن‌ها.

---

۷ – برهان صديقين عرفانی به همين معنا است كه حق به خودی خود دليل بر خود باشد و صديقينی كه به مقام ولايت می‌رسند می‌يابند كه خداوند دليل بر خدايی خود است.

۸ – اين كشف در مقام حق‌اليقينی صورت می گيرد.

پس اعیان همیشه بر عدمشان باقی‌اند و آن‌که مشهود است وجود حق است نه غیر او، و می‌توان گفت: عالم است که به حسب حقایق این اعیان و احوال آن‌ها متنوّع و متصوّر است.

در رابطه با آن‌که کشف در مقام حق‌الیقینی طوری است که سالك، حق را به حق می‌نگرد، محی‌الدین در ادامه متذکر شد که کشف به تو عطا می‌کند که حق متنوّع می‌شود و به حسب حقایق اعیان و احوال آن حقایق صورت به خود می‌گیرد.

﴿وَ هذا بَعد العلمِ بِهِ مِنّا أَنَّهُ إِلهٌ لَنا﴾

این کشف و شهود بعد از علمِ ما به حق و ذات حق است به این‌که او اله ماست.

بدین معنا که تا الوهیّت او نبود نمی‌توانستیم در او سیر کنیم و بیابیم اوست که الوهیّت را آورده است.

﴿ثُمَّ یأتی الکشفُ الآخَرُ فیُظْهِرُ لک صورَنا فیه، فیُظْهِرُ بعْضَنا لبعْضٍ فی الحقِّ، فیَعْرِفُ بعضُنا بعضاً، و یتمیَّز بعْضُنا عن بعض﴾

سپس کشف دیگری پیشٌ آمد و در نتیجه‌ی آن کشف، صورت‌های ما در حق برای تو ظاهر می‌شود، پس بعضی از ما برای بعضی دیگر در حق ظاهر می‌شود، و بعضی از ما می‌شناسد بعض دیگر را و متمیز می‌شود بعضی از ما از بعض دیگر.

در این کشف، سالك به درجه‌ای می‌رسد که در صقع ربوبی، اعیان ثابته‌ی بقیه را در آینه‌ی حق می‌بیند، به آن شکل که خلق در آینه‌ی حق ظاهر است و حق در مقام عزّ خود می‌باشد که به آن مقام «عماء» می‌گویند و با این‌همه حق برای عالم در حکم مرآت می‌باشد.

سالکی که به چنین کشفی برسد اعیان ثابته‌ی دیگران را می‌شناسد که چگونه با بعضی آشنایی دارد و با بعضی غریبه است و رسول خداﷺ در این رابطه فرمودند: «الأرواحُ جنودٌ مُجَنَدَةٌ فما تَعارَفَ منهَا ائْتَلَفُ و ما تناکر منها اختلف»[۹] روح‌ها لشکرهای منظمی هستند، آن‌هایی که همدیگر را بشناسند به همدیگر نزدیك می‌شوند و آن‌هایی که همدیگر را نشناسند از هم دوری می‌کنند.

در تعیّن اول همه در علم ذات الهی مندك‌اند ولی تمیّز از همدیگر مربوط به تعیّن ثانی است. مثل آن‌که حقایق در مقام روح مندك‌اند ولی در قلب به صورت کلی از همدیگر متمایز می‌باشند و قلب معنای علم را از معنای حیات جدا می‌یابد و همان معانی کلی چنانچه در خیال

---

۹ – شرح فصوص الحکم(الجندی)، ص: ۲۶۱

نازل شوند، به صورت جزئی ظهور می‌کنند تا آن حدّ که در حسّ ظاهر می‌شوند. به همین جهت که ما نمونه‌هایی از مراتب مختلف عالم را در نزد خود داریم، می‌توانیم به آن عوالم پی ببریم. در هر صورت امتیاز علمی بین اعیان ثابته چیزی است که کُمَّلین در تعیّن ثانی به صورت متمایز می‌یابند هرچند در تعیّن اول و در صقع ربوبی نیز به صورتی که آن اعیان مندک در ذات‌اند برای حضرت حق و کُمّلینی که فنای حق‌الیقینی دارند، موجوداند.

﴿فمِنّا مَنْ یَعرفُ أن فی الحقِّ وَقَعتْ هذه المعْرفةُ لَنا بِنا، و مِنّا منْ یَجْهَلُ الحَضْرَةَ الّتی وَقَعتْ فیها هذه المعرفةُ بِنا: أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَکُونَ من الْجاهِلِینَ﴾

پس برخی از ما - عرفایی مثل محی‌الدین- می‌داند آنچه در آینه‌ی حق از این معرفت برای ما واقع می‌شود، به سبب اعیان ثابته‌ی خود ما است و در این رابطه عین ثابته‌ی ما عین ثابته‌ی دیگری را می‌یابد. و برخی از ما جاهل‌اند به این‌که این معرفت در آینه‌ی حق و در حضرت علمیه بین اعیان واقع می‌شوند، پناه می‌برم به خدا از این‌که از جاهلین باشم، جهلی که ناشی از حجاب‌های نشئه‌ی عنصری است و موجب می‌شود تا انسان با نظر به فعل حق از نظر به حق محروم شود.

﴿و بِالکشْفَینِ معاً ما یَحکُم علینا إلّا بنا، لا، بلْ نحْنُ نَحْکُمُ عَلَینا بِنا وَ لکِن فیهِ﴾

و از طریق دو کشف مذکور هر کدام که باشد، در می‌یابیم حق بر ما حکم نمی‌کند مگر به اقتضای اعیان ما. نه! بلکه ما خودمان بر خودمان حکم می‌کنیم لکن در صقع ربوبی و در مرآت حق.

یک کشف آن بود که حق به حق به جلوه‌ی خود در همه‌ی عالم دیده می‌شود و در کشف دیگر این که سالک، حق را به خلق و إله را به مألوهیتِ عبد بیابد. و چنانچه آن دو کشف با هم باشد و حق را در خلق و خلق را در حق شهود کند - که مقام کشف محمدی صلی‌الله‌علیه‌وآله است- نتیجه‌اش آن می‌شود که می‌یابد: حق حکم نمی‌کند بر ما مگر بر اساس اعیان ثابته‌ی ما، بلکه از این هم بالاتر، ما از طریق اعیان خود بر خودمان حکم می‌کنیم منتها در صقع ربوبی و آینه‌ی حق. چون هر عینی طلب ایجادشدن می‌کند و از این جهت بر حق حکم می‌راند. و مقدّرات الهی ریشه در عین ثابته‌ی ما دارد.

﴿ و لِذلِکَ قال [تعالی]: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ» یعنی عَلَی المَحْجُوبینَ إذْ قالوا لِلْحقِّ لِمَ فَعَلْتَ بِنا کذا و کذا مِمّا لا یُوافِقُ أغراضَهم فیَکْشِفُ لهم عَنْ ساقٍ﴾

از این رو حضرت حق فرمود: «فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ» (انعام/۱۴۹) حجّت بالغه از آن خداوند است یعنی حجّت خدا بر محجوبینی است که از سر اعتراض گفتند: چرا ما را چنین و چنان کردی و نسبت به آنچه موافق اغراض‌شان نبود اعتراض کردند. پس خداوند در قیامت برای آن‌ها روشن کرد که موضوع مربوط به اصل خودتان است.

قبل از آیه‌ی ۱۴۹ سوره‌ی انعام که محی‌الدین برای نفی جبر شاهد آورده، این طور آمده «سَیَقُولُ الَّذینَ أَشْرَکُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَکْنا وَ لا آباؤُنا وَ لا حَرَّمْنا مِنْ شَیْ‏ءٍ کَذلِکَ کَذَّبَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذاقُوا بَأْسَنا قُلْ هَلْ عِنْدَکُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ»، به‌زودی مشرکان می‌گویند: «اگر خدا می‌خواست، نه ما مشرک می‌شدیم و نه پدران ما؛ و نه چیزی را تحریم می‌کردیم!» کسانی که پیش از آن‌ها بودند نیز، همین‌گونه دروغ می‌گفتند؛ و سرانجام کیفر ما را چشیدند. بگو: «آیا دلیل روشنی(بر این موضوع) دارید؟ پس آن را به ما نشان دهید؟ شما فقط از پندارهای بی‌اساس پیروی می‌کنید، و تخمین‌های نابجا می‌زنید.» ملاحظه می‌فرمایید که مشرکین می‌خواهند به بهانه‌ی آن‌که کارها به دست ما نبوده گمراهی خود را توجیه کنند و خداوند می‌فرماید دلیل علمی بر این ادعای خود ندارید، بلکه با گمان‌هایتان به‌سر می‌برید. بعد از آن فرمود: حجت بالغه از آن خداوند است، بدین معنا که اقتضای عین ثابته‌ی خودتان موجب چنین انتخاب‌ها و اعمالی شده و این‌گونه نبوده که حق مقدر کرده باشد که این‌گونه باشید، بلکه طلب عین ثابته‌ی شما این بوده است. و در ادامه می‌فرماید:

﴿و هو الأمرُ الّذی کَشَفه العارفونَ هُنا، فَیَرون أنَّ الحقَّ ما فَعَلَ بهمْ ما ادّعوه أنّه فَعلَه و أنّ ذلکَ مِنْهم، فإنّه ما عَلَّمهُمْ الّا عَلی ما هُمْ عَلَیهِ﴾

و آن کشف ساق که خداوند در قیامت برای محجوبین روشن کرد، امری است که در همین دنیا برای عارفان کشف نمود. پس محجوبین می‌بینند که حق نسبت به آن‌ها انجام نداده آنچه را آن‌ها ادعا می‌کردند که خداوند نسبت به آن‌ها انجام داده و حقیقت آن بود که آنچه انجام شده از خودشان بود. پس در آن‌جا معلوم می‌شود خدای سبحان تعلیم نکرد آن‌ها را مگر بر اساس آنچه آن‌ها بر آن بودند که همان عین ثابته‌شان بود.

﴿ فَتَدْحَضُ حجّتُهم و تَبقَی الحُجَّةُ البالغَةُ لِلّه تعالی﴾

پس خداوند با طرح آیه‌ای که فرمود: «فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ» حجت و دلیل آن‌ها را باطل نمود و حجت خدای تعالی باقی و رسا گشت.

﴿فإنْ قُلْتَ فما فائدةُ قولِه تعالی «فَلَوْ شاءَ لَهَداکُمْ أَجْمَعِینَ»﴾

ظاهراً قسمت آخر آیه حکایت از آن دارد که اگر خدا می‌خواست همه‌ی آن‌ها را هدایت می‌کرد، پس نتیجه این می‌شود که هدایت افراد در اختیار خدا است و نه به سبب عین ثابته‌ی آن‌ها. و اگر هدایت مربوط به عین ثابته‌ی افراد است پس فایده‌ی قسمت آخر آیه که می‌گوید: «اگر خدا بخواهد همه‌ی شما را هدایت می‌کند» برای چیست؟ محی‌الدین می‌گوید اگر بگویی این قسمت آیه با توجه به آنچه گفته شد چه فایده‌ای دارد؟ در جواب می‌گوئیم:

﴿قلْنا: لو حرْفُ امْتناعٍ لامتناعٍ فما شاء إلّا ما هو الامرُ عَلَیْهِ و لکنْ عیْنُ الممکنِ قابلٌ للشیءِ و نَقیضِهِ فی حکمِ دلیلِ العَقلِ و أیُّ الحُکْمَینِ المَعْقولَینِ وَقَعَ، فذلک هُوَ الّذی عَلَیهِ المُمْکِنُ فِی حالِ ثُبُوتِهِ﴾

ما جواب می‌دهیم که «لو» حرف امتناع است برای امتناع غیرش، یعنی اگر خدا می‌خواست همه‌ی شما را هدایت می‌کرد ولی خدا نمی‌خواهد مگر همانی که آن شخص با عین ثابته‌اش بر آن است. هرچند چیزی که «ممکن بالذّات» است از نظر عقلی امکان بودن و نبودنش، قابل تعقّل است ولی در متن واقع تنها یکی از آن دو حالتِ ممکن، واقع است آن هم مطابق شرایطی که آن شیئ دارا است و احتمالات ما با واقعیت شیئ فرق می‌کند. مثل آن‌که کسی در کنار انسان نابینایی بگذرد، برای فرد نابینا ممکن است آن رهگذر زید و یا عمرو باشد، ولی در خارج مشخص است که چه کسی است. آن‌کس که به سرّ قدر واقف است می‌داند فقط آنچه مقتضای ذات شیئ است امکان وقوع دارد و از این جهت مشیت الهی تابع علم است که آن نیز تابع معلوم است وگرنه باز جای این سؤال باقی است که چرا خداوند عین ثابته‌ی یکی را مؤمن قرار داده و دیگری را کافر. به همین جهت محی‌الدین برای رفع جبر، بحث عین ثابته را به میان آورد.

﴿و معنی «لَهَداکُمْ» لَبیَّنَ لَکُمْ و ما کلُّ ممکنٍ من العالَمِ فَتَح اللهُ عَیْنَ بَصِیرتِهِ لِإدْراکِ الأمرِ فی نفْسِهِ عَلی ما هُو علیه، فمِنْهُمُ العالِمُ و الجاهلُ﴾

«لَهَداکُم» در آخر آیه‌ی مذکور یعنی برای آن‌که برای شما تبیین کند امر حجت بالغه‌ی خود را و این‌طور نیست که خداوند چشم بصیرت هر ممکنی را جهت ادراک این موضوع در عالم باز کند که آنچه بر او هست طبق عین ثابته‌اش می‌باشد. پس عده‌ای این موضوع را درک می‌کنند که آنچه بر آن‌ها می‌گذرد طبق عین ثابته‌شان است و عده‌ای این را درک نمی‌کنند.

اگر هدایت را که در آخر آیه‌آمده است به همان معنای هدایت معنا کنیم معنای آن این می‌شود که خداوند در جواب کفار می‌گوید «اگر خدا بخواهد همه‌ی شما را هدایت می‌کند» که عملاً در آن صورت برهان کفار تأیید می‌شود که گفتند اگر خدا می‌خواست ما و پدرانمان مشرک نبودیم.

﴿فَما شاءَ، فما هَداهُمْ أجْمَعين، و لا يشاءُ﴾

پس به اقتضای اعیان انسان‌ها نخواست همه را هدایت کند و بعداً هم نخواهد خواست. زیرا شأن حق اقتضای هدایت و ضلالت را با هم دارد آن‌هم به اقتضای اعیان ثابته‌ی خلق.

﴿و كذلک «إن يَشَأ» فهلْ يشاءُ؟ فهذا ممّا لا يكون﴾

و همین طور است در رابطه با این‌که اگر در آینده بخواهد که «اَن یشاء» فرمود. آیا می‌شود هدایت کل را بخواهد؟ این شدنی نیست.

محی‌الدین می‌خواهد بگوید این با حکمت الهی مطابق نیست که کاری گزافه انجام دهد بلکه او بر اساس سنت‌هایش عمل می‌کند. به همین جهت هم فرمود: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْديلاً»(فاطر/۴۳) هرگز در سنت او تغییری نخواهی یافت. پس این‌طور نیست که بگوییم وقتی می‌فرماید هرطور خواست عمل می‌کند، اراده‌ای گزافه نماید که مطابق واقع نباشد.

﴿ فمشيئَتُهُ أحديّةُ التّعلُّق و هی نسْبَةٌ تابِعَةٌ للْعِلْمِ و العِلْمُ نسْبَةٌ تابِعَةٌ للْمَعْلوم و المَعلومُ أنْتَ و أحوالُک. فليْسَ للعلْمِ أثرٌ فی المَعلُوم، بلْ لِلْمعْلُومِ اثرٌ فی العلْمِ فيُعْطيهِ مِن نفْسِهِ ما هو عَليه فِی عيْنِهِ﴾

پس مشیّت حضرت حق به یک وجه از وجوه امکانِ تعلق را دارد و آن مشیّت، نسبتی است تابع علم و علم، نسبتی است تابع معلوم و معلوم، تو هستی و احوال تو. پس علم، اثری در معلوم ندارد بلکه معلوم، عالِم را تحت تأثیر قرار می‌دهد. و حق به معلوم عطا می‌کند آنچه در عین ثابته‌اش بود.

این‌که فرمود مشیّت الهی احدیّةُ التعلق است بدان جهت است که مشیّت الهی به جهت علم خدا به همه‌ی جوانب یک موضوع تنها به آن وجهی از آن تعلق می‌گیرد که قابل تحقق است به همین جهت گفته می‌شود مشیّت و امر الهی یکی بیش نیست «وَ ما أَمْرُنا إِلاَّ واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»(قمر/۵۰) و در همان مشیّت واحد است که هر عینی نصیب خود را از آن مشیّت می‌گیرد و هرکس همان‌طوری است که در علم خدا هست و این‌طور نیست که برای تحقق ما چند امکان بوده و خداوند یکی از آن‌ها را انتخاب کرده، بلکه چنانچه واقعیت در وجود، یکی از

نقیضین، یعنی یا دارای وجود و یا دارای عدم می‌باشد، مشیّت حق به اقتضاء عین ثابته‌ی آن موجود، احدیّةُ التعلق است، یعنی دو طرف و سه طرف ندارد. زیرا مشیّت الهی تابع علم است و چیزی که بدان علم نداریم مشیّت به آن تعلق نمی‌گیرد و معلوم، اعیان ثابته و احوال اعیان ثابته است، و اعیان ثابته هیچ اقتضایی ندارد مگر وجود یکی از طرفین نقیضینی که همان وجود یا عدم آن عین باشد و مشیّت تعلق نمی‌گیرد مگر به همان یکی از طرفین نقیضین، و طلب آن عین، از حضرت قادر عالم، ایجاد اوست بر همان وجهی که آن عین هست.

﴿و إنّما وَرَدَ الخطابُ الإلهی بِحسبِ ما تَواطَأُ علیه المُخاطَبون و ما أَعْطاهُ النظرُ العقلی، و ما وَرَدَ الخطابُ علی ما یُعْطیه الکَشْفُ و لِذلک کَثُر المؤمنون و قَلَّ العارفون و اصحابُ الکُشُوف﴾

در رابطه با آخر آیه‌ی مورد بحث که فرمود: «فَلَوْ شاءَ لَهَداکُمْ أَجْمَعین»، محی‌الدین می‌گوید آن خطاب الهی به حسب توافقی که مخاطبان نسبت به آن آیه پیدا می‌کنند وارد شده و نظر عقلیِ مخاطبان مورد خطاب است، و آن خطاب الهی بر اساس آنچه کشف عطا می‌کند وارد نشده و به همین جهت مؤمنینِ به ظاهرِ این آیه کثیرند، ولی عارفانی که اصحاب کشف‌اند، قلیل می‌باشند. عارفانی که عارف به سرّ قدراند که آن سرّ قدر، فوق ادراک عقلی است.

می‌گوید: این خطاب برای مخاطبینی است که محدود به عقل‌اند، در حالی‌که اصحاب کشف می‌دانند در عین آن‌که خداوند هرکس را که خواست هدایت می‌کند ولی خواست خدا مطابق علم و حکمت اوست.

مرحوم جندی و کاشانی و قیصری در این رابطه می‌فرمایند: خداوند به اندازه‌ی قدر فهم مردم با مردم صحبت می‌کند و مردم این اندازه می‌فهمند که خداوند نهایت قدرت و اراده را دارا است و بر همین اساس در آخر آیه با آن‌ها صحبت کرده و نه با اهل کشف، زیرا این نصف بحث است و اگر نوع دیگری از فهم روزی‌شان می‌شد متوجه می‌شدند مشیت الهی به مقتضای حکمت و علم، وقوع می‌یابد و در نظام اَحسن سنت‌های متعددی نهفته است و خودش فرمود آن سنت‌ها پایدار و غیر قابل تبدیل‌اند. پس اگر بخواهد یزید را به بهشت ببرد لازم می‌آید سنت‌هایی مثل «وَ لا یَحیقُ الْمَکْرُ السَّیِّئُ إِلاَّ بِأَهْلِهِ»(فاطر/۴۳) را نادیده بگیرد که می‌فرماید: گناهان تنها دامنِ اهل‌اش را می‌گیرد. از این جهت باید متوجه شد متن واقع بعضی

چیزها را بر نمی‌تابد هرچند عقل بتواند آن را تصور کند مثل فرزند هزارم برای یک نفر که عقلاً محال نیست ولی متن واقع چنین چیزی را برنمی‌تابد.

با توجه به آنچه گذشت که گفته شد «علم الهی تابع معلوم یعنی تابع عین ثابته است» روشن می‌شود حق نمی‌گوید این‌گونه باش بلکه حق به آن‌گونه که شیئ هست علم پیدا می‌کند مثل علم ما به فرش یا هر چیز دیگری. بدین‌معنی که حق آنچه در معلوم می‌گذرد می‌داند. مثل آن‌که می‌داند خانه اقتضائاتی دارد و نمی‌توان محل ورود آن را در سقف آن قرار داد. مثل آن‌که علم به محال‌به آن معنا نیست که خدا آن را محال کرده بلکه خداوند علم به چیزی دارد که محال است و از این جهت است که گفته می‌شود جبری پیش نمی‌آید، زیرا خداوند به چیزی نگفت این‌گونه باش، بلکه علم حق به امورِ واقع تعلق می‌گیرد و به مقتضای خودِ شیئ با آن برخورد می‌کند. مثل آن‌که شما می‌دانید شستن فرش مثل شستن لیوان نیست زیرا می‌دانید هرکدام اقتضای خاص خود را دارند. از این جهت می‌توان گفت «حاکم، تابع محکومٌ علیه است» نه این‌که فرش یا لیوان بر شما حکومت می‌کند بلکه حکمت شما اقتضاء می‌کند تا نوع برخوردی که باید با فرش داشته باشید در چگونگی شستن آن، همان نوع برخورد را با لیوان نداشته باشید و بدین‌معنی شایستگی حق آن است که گزافه عمل نکند و به اصطلاح «یَجِبُ عَنه» یعنی شایسته است که مطابق حکمتش چنین کند. پس چیزی بر خدا حاکم نیست ولی خداوند در برخورد با هر چیزی کمالات خود را نفی نمی‌کند چون اقتضائات هرچیزی حیطه‌ی خاص هستی آن چیز است که آن اقتضائات، همان نحوه‌ی وجود آن می‌باشد مثل آن‌که نحوه‌ی وجود انسان همان شخصیت او است که از جمله اراده‌ی او می‌باشد، هرچند ممکن است اولیاء الهی آنچه را انسان سال دیگر به مقتضای شخصیتش و اختیارش اراده می‌کند همین حالا در عین ثابته‌اش ببینند و این جبر نیست. مثل آن‌که شما در خواب کاری را با همان اراده و شخصیت خود انجام می‌دهید و می‌بینید آنچه را انجام دادید، در حالی‌که یک سال دیگر همان کار را با اراده‌تان در خارج انجام می‌دهید و خواست خدا نیز همین بود، در عین آن‌که ما بودیم که چنین کردیم. پس اگر شقاوت و سعادت از ابتدا هست بر اساس اراده‌ی ذاتی انسان،از اول مشخص شده ولی در شخصیت همان انسان.

از این نکته نباید غفلت کرد که اگر نظر به اعیان ثابته بکنیم بحث سرّ قدر پیش می‌آید ولی اگر نظر به وجود حق و وجوددهندگی او بنماییم که وجود اعیان را در برمی‌گیرد بحث سِرّ سِرِّ القدر پیش می‌آید. در سِرّ القدر روشن می‌شود جبری نیست که بگوییم اراده‌ی حق بر

مخلوقات حاکم شده، بلکه همه‌چیز مربوط به اعیانِ خود اشیاء است و در همان سرّ القدر که نظر به وجوددهندگی حضرت حق دارد روشن می‌شود تفویضی نیز نیست تا بگوییم برای مخلوقات استقلالی در میان است. چون در فضای حقّانی همه نزد حقّ‌اند. محی‌الدین در این نوع مباحث سعی دارد به باطنی‌ترین شکل، جبر و تفویض را نفی کند و این یکی از علت‌های ادغام تفکر محی‌الدین در تشیع است.

محی‌الدین با دغدغه‌ای که در شریعت دارد و با نظر به علمِ قبل از ایجاد خداوند این مباحث را مطرح می‌کند. زیرا اساساً شریعت الهی با طرح آیات و روایات متعدد انسان‌های متدین را وارد این مباحث می‌نماید که از یک طرف موضوع اختیار انسان مطرح است و این‌که «لَیْسَ لِلْإنسانِ إلاّ ما سَعی» برای انسان هیچ نیست مگر آنچه را که با تلاش و اختیار خود به‌دست آورده و از طرف دیگر آیات و روایاتی هست که بحث علمِ قبل از خلقت را به میان می‌آورد. مثل آیات: «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لا یَعْلَمُها إلاَّ هُوَ وَ یَعْلَمُ ما فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلاَّ یَعْلَمُها وَ لا حَبَّةٍ فی ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا یابِسٍ إلاَّ فی کِتابٍ مُبینٍ»(انعام/۵۹) کلیدهای غیب، تنها نزد اوست؛ و جز او، کسی آن‌ها را نمی‌داند. او آنچه را در خشکی و دریاست می‌داند؛ هیچ برگی نمی‌افتد، مگر این‌که از آن آگاه است؛ و نه هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین، و نه هیچ تر و خشکی وجود دارد، جز این‌که در کتابی آشکار ثبت است.

آیه‌ی فوق روشن می‌کند که غیب ربوبی همه‌ی آنچه در عالم می‌گذرد را می‌شناسد. یا می‌گوید: «ما أَصابَ مِنْ مُصیبَةٍ فِی الْأَرْضِ وَ لا فی أَنْفُسِکُمْ إلاَّ فی کِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِکَ عَلَى اللَّهِ یَسیرٌ»(حدید/۲۲) هیچ مصیبتی در زمین و نه در وجود شما روی نمی‌دهد مگر این‌که همه‌ی آن‌ها قبل از آن‌که زمین را بیافرینیم در لوح محفوظ ثبت است؛ و این امر برای خدا آسان است! همچنین در آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی حجر می‌گوید: «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» و خزائن همه چیز، تنها نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه‌ای معیّن آن را نازل نمی‌کنیم؛ روشن می‌کند هر مخلوقی از نظر طولی حقیقت بالاتری هم دارد و در این جا صورت محدودی از آن ظاهر است.

حال با این‌که می‌دانیم در فرهنگ قرآنی هیچ‌گونه تناقضی نیست می‌توانیم این نوع آیات را با در نظرگرفتن چگونگی عین ثابته‌ی انسان‌ها، با اختیار انسان جمع کنیم. زیرا عین ثابته‌ی مخلوقات از جهت وجودی به حق منسوب است و از جهت دیگر به خودشان.

اعیان ثابته از آن جهت که صورت اسماء حق‌اند و قابل و فاعل به نحو واحدیتِ اندکاکی در تعیّن اول مندک‌اند، همه‌ریشه در ذات حق دارند و اگر همه‌ی اعیان در ذات حق موجود نباشند ذات حق نامتناهی نخواهد بود زیرا «بسیطُ الحقیقةُ کُلُّ الأشیاء» است و از این جهت خلق، ریشه در حق دارد ولی به نحو اندکاکی یعنی به همان معنایی که محی‌الدین در اشعار مشهور خود می‌گوید:

کنّا حروفاً عالیاتٍ لم نُقَل   متعلقاتٍ فِی ذَریَ اَعْلَی الْقُلَل

ما حروف عالی و بلندی بودیم که گفته نشدیم. آویزه هایی در سایه‌ی بلندترین قله ها.

انا انت فیه و نحن انت و انت هُوْ   والْکلُ فی هُوْ، هُوْ، فَسَلْ عَمَّنْ وَصَلْ

در آن: من تو هستم و ما تو و تو اویی، و همه در او، اوست و از کسی که رسیده بپرس.

یا مولوی می‌گوید:

منبسط بودیم یک جوهر همه   بی‌سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب   بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره   شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق   تا رود فرق از میان این فریق
شرح این را گفتمی من از مری   لیک ترسم تا نلغزد خاطری
نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز   گر نداری تو سپر وا پس گریز
پیش این الماس بی اسپر میا   کز بریدن تیغ را نبود حیا
زین سبب من تیغ کردم در غلاف   تا که کژخوانی نخواند برخلاف

حضرت حق آنچه در درون داشت بیرون ریخت و درون او بارز شد زیرا اولاً: او نامتناهی است و باید همه‌ی آنچه امکان بودن دارد در او باشد ثانیاً: آنچه در درون دارد را در تعیّن ثانی بارز نمود و همان‌طور که در حق چیزی نبود که از دست حق و از احصاء او خارج باشد، در بروز هم همین‌طور خواهد بود که همه‌ی آنچه در خود دارد را بروز داد و در همین رابطه انسان را که در آن مقام بود بروز داد بدون آن‌که هیچ مجعولیتی در ذات حق باشد تا بگوییم انسان را جعل کرده و گفته است ای انسان موجود باش، بلکه خداوند به هرکس خودش را داده و درنتیجه هر موجودی که امکان دارد تا در متن واقع باشد و در خدا هست، همه را بروز داد. ثالثاً: چون حقیقت جُود الهی عین ذات حضرت حق است، وقتی خود را متجلی کند همه‌ی

مخلوقات بروز داده می‌شود و در این رابطه هر مخلوقی سهم خود را از هستی در تعین ثانی نشان می‌دهد. با این‌همه، همه‌ی وجود هر مخلوق از حق است و حق آن را از مقام سِرّ سِرّ القدری‌اش بروز داد به مقام سِرُّ القدری که مقام بروز اعیان ثابته‌ی مخلوقات است و لذا می‌توان گفت مشیت حق در هر مرحله‌ای از تعیّن اول و تعیّن ثانی به شکل خاصی است.

﴿وَ ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ﴾

به آن معنا که هرکدام از ما عین ثابتی داریم و نیست از ما مگر آن‌که برای آن مقام معلومی و اقتضائاتی است که از آن خارج نمی‌شود. اگر کسی به سرّ قدر خود آگاه نباشد جهت تدبیر امورش به هر دری می‌زند، ولی آن‌کس که به سرّ قدر خود و دیگران آگاه است مثل رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله هرچند مطابق وظیفه‌ی شرعی، وظایف خود را انجام می‌دهد، مثل امر به معروف و نهی از منکر، ولی به اقتضای عین ثابته‌ی افراد نسبت به دستورات شرعی آگاهی دارد و لذا هم علی علیه‌السلام را به عنوان جانشین خود معرفی می‌کند و هم به او خبر می‌دهد حق تو را تصاحب می‌کنند و این حالت، مقام جمع بین شریعت و حقیقت است و بدین لحاظ باید متوجه بود حقیقت‌دانی و علمِ به حقیقت، نفی شریعت نمی‌کند زیرا سلوک همه‌ی ما برای رسیدن به حقیقت، در رعایت شریعت است. همان‌طور که حضرت سیدالشهداء علیه‌السلام شهادت خود را در کربلا می‌دانند ولی این دانایی وظیفه‌ی شرعی را از آن حضرت ساقط نکرد تا این‌که اقدامی نکنند، زیرا کمالاتی هست که تنها با رعایت احکام شرع حاصل می‌شود.

ما از یک طرف می‌دانیم سرُّ القدر و اعیان ثابته‌ای داریم، ولی از طرف دیگر به آن آگاهی لازم را نداریم، در این صورت ما بر اساس وظایف شرعی امور خود را تدبیر می‌کنیم.

﴿و هو ما کنْتَ به فی ثبوتِکَ ظَهَرْتَ به فی وُجودِک﴾

و آن مقام معلوم آن چیزی است که تو در عین ثابته‌ی خود در علم خدا داری، ظاهر می‌شوی به آن در وجودت در خارج.

﴿هذا إنْ ثَبَت أنّ لک وجوداً﴾

این از این باب است که برای خود وجودی را ثابت کرده‌ای. بدین معنا که در قرب نوافل واقع می‌شود و حق از طریق چشم و گوشِ سالک می‌بیند و می‌شنود. این حالت را که سالک در صحنه است و کمالات حق از طریق او ظهور می‌کند معنای «وجودداشتن» عبد است و می‌گوید: این‌که از طریق عین ثابته‌ات در خارج ظاهر می‌شوی از باب آن است که تو وجود داشتی یعنی حق به وجودِ تو ظهور کرده باشد.

﴿فإنْ ثَبَت أنّ الوجودَ للْحقِّ لا لکَ، فالْحکمُ لَکَ بلا شکٍّ فی وُجُودِ الحقِّ و إنْ ثَبت أنّک الموجودُ فالْحُکْمُ لَکَ بِلا شکٍّ و إنْ کانَ الحاکِمُ الحقَّ، فلیْس لَه إلّا إفاضَةُ الوُجُودِ عَلَیْکَ و الْحُکْمُ لَکَ عَلَیْک﴾

پس اگر ثابت کرده باشی وجود از حق است نه از تو، پس در این حالت هم حکم از آن تو است در وجود حق، و اگر ثابت کنی تو در خارج موجود هستی، باز هم حکم بدون شک از آن تو است - به حسب عین ثابته‌ات- هرچند حق حاکم است - زیرا غیر حق در دار وجود نیست که آن بخواهد حاکم باشد- پس برای خدا نیست مگر افاضه‌ی وجود بر تو و حکم از تو بر تو است.

می‌فرماید: چه در حالت قرب فرائض - که حق از طریق تو ظاهر می‌شود و وجود از حق باشد- و چه در حالت قرب نوافل - که تو از طریق حق ظاهر شوی و و وجود از تو باشد - در هر دو حال، حکم از آنِ تو است، زیرا بر اساس عین ثابته‌ی تو حق در صحنه است. یعنی چه حق به حضرت محمدﷺ ظاهر شود و چه حضرت محمدﷺ به حق، در هر دو صورت محدودیت عین ثابته‌ی حضرت محمدﷺ در صحنه است و اگر هم حق از جهت افاضه‌ی وجود، حاکمِ مطلق است، در مقام سرُّ سرِّ القدری می‌باشد ولی در موقع ظهور، عین ثابته‌ی حضرت محمدﷺ است که به خودْ حکم می‌کند که چگونه باش.

جناب جامی مطلب را این‌طور بیان می‌کند:

روزی که پیش از روز و شب ‌‌ فارغ از اندوه و آزاد از طلب
متّحد بودیم با شاهِ وجود ‌‌ حُکمِ غیریّت بکلّی مَحْو بود
بُود اعیانِ جهان بی‌چند و چون ‌‌ ز امتیاز علمی و عینی مَصون
نی به لوح علمشان نقش ثبوت ‌‌ نی ز فیض خوان هستی خورده قُوت
نی ز حق ممتاز و نی از یکدگر ‌‌ غرقه دریای وحدت سربه‌سر
ناگهان در جنبش آمد بحر جود ‌‌ جمله را در خود زد و بر خود نُمود
امتیاز علمی آمد در میان ‌‌ بی‌نشانی را نشان ها شد عیان
واجب و ممکن ز هم ممتاز شد ‌‌ رسم و آیین دویی آغاز شد

محی‌الدین این نکته را که از یک جهت حق است که هر وجودی و هر فعلی از اوست و از جهت دیگر عبد است که در صحنه است، تحت عنوان حیرت مطرح می‌کند و در تبیین آیه‌ای که می‌فرماید: «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی» از قول خدا چنین آورده که: «وَ افْعَل یا

عَبدی ما لستَ بفاعل بَل اَنَا فاعلُه و لا افعله الاّ بکِ» ای بندهی من انجام بده، تو فاعل نیستی، بلکه من فاعل هستم، و من انجام نمیدهم مگر از طریق تو. و بدین شکل درهمتنیدگی حق و خلق را نشان میدهد که شریعت الهی به صورتهای مختلف به آن اشاره دارد.

﴿فَلا تَحْمَدْ إلّا نَفْسَکَ و لا تَذُمَّ إلّا نَفْسَک، وَ ما یَبقی للحقِّ إلّا حمْدُ إفاضةِ الوُجُودِ لأنَّ ذلکَ لَهُ لا لَکَ﴾

پس بر اساس آنچه گذشت حمد مکن مگر خود را و ذَمّ نیز مکن مگر خود را و برای حضرت حق باقی نمیماند مگر حمد افاضهی وجود، زیرا افاضهی وجود از آنِ اوست و نه از آن تو.

از آن جهت فرمود حمد و ذمّ را به خودت نسبت بده که همه از عین ثابتهی انسان صادر میشود و عقاب و ثواب را نیز بر آن اساس به انسان میدهند و این مغایر آن جمله نیست که گفته میشود همهی حمدها از آنِ خداوند است زیرا با نظر به تعیّن اول و سرُّ سرُّ القدر همهی کمالات اعیان ریشه در همان وجودی دارد که از طرف خداوند افاضه شده و صحبت اخیر محیالدین با نظر به تعیّن ثانی است و در مقام کثرت اعیان ثابته و نه مقام اندماجی آن که مربوط به تعیّن اول است.

﴿فَأَنْتَ غِذاؤُه بالأَحْکامِ و هو غِذاؤُکَ بالوُجُودِ﴾

پس تو ای عبد، غذای او هستی به اعتبار احکام اعیانات و او غذای تو است به اعتبار وجودش.

وقتی عبد غذای حق شد، حق، ظاهر و عبد، باطن است و عبد با احکام اعیانِ خود حق را مدد میکند و حق در احکامِ عین ثابتهی عبد ظاهر میشود و بدین لحاظ عبد، غذای حق شده و از طرفی حق، غذای عبد میشود و در نتیجه عبد، ظاهر و حق، باطن خواهد بود و حق با وجودش عبد را مدد میکند همچنانکه عبد با احکامِ عین ثابتهاش حق را مدد داد و موجب شکفتگی و تفصیل حق گشت. این اعیاناند که عامل ظهور اسماء شدند و حق در اعیان مختفی است و از جهت دیگر اعیان در حق مختفی میباشد هنگاهی که حق، ظاهر و اعیان، فانی در حقاند.

﴿فَتَعَیَّنَ عَلیهِ ما تَعَیَّنَ عَلَیکَ. فَالأمْرُ مِنْهُ إلَیْکَ و مِنْکَ إلَیْهِ. غَیْرَ أَنَّکَ تُسَمَّی مُکَلَّفاً وَ ما کَلَّفَکَ إلّا بما قُلْتَ لَهُ کَلِّفْنی بِحالِکَ و بِما أنْتَ عَلیْهِ وَ لا یُسَمَّی مُکَلَّفاً: اِسم مَفعولٍ﴾

در راستای آن که تو غذای حق هستی و او غذای تو، پس متعیّن می‌شود بر حق – عین ثابته‌ی عبد– آنچه متعیّن می‌شود از حق بر تو، پس امر از حق به سوی تو است و از تو به سوی حق. غیر از آن‌که تو را می‌توان مکلَّف نامید و این در حالی است که حق تکلیف نکرد تو را مگر بر آنچه تو بر آن هستی در عین ثابته‌ات و بر آن اساس گفتی تکلیف کن مرا، ولی خداوند مکلَّف خوانده نمی‌شود.

محی‌الدین می‌خواهد بگوید در مرحله‌ی الوهیت آنچه بر تو متعیّن است به عنوان غذای حضرت حق، بر حق هم متعیَّن است به عنوان غذای تو و لذا اگر امر از ناحیه‌ی او به سوی تو است و بر تو امر می‌کند، از طرفی تو هم بر او امر می‌کنی. این حالت به عنوان تعامل حق و خلق نکته‌ی مهمی است.

در راستای در هم‌تنیدگی حق و خلق و این‌که حق غذای خلق و خلق غذای حق می‌شود. محی‌الدین می‌گوید:

﴿فَیَحْمَدنی و أحْمَدُه و یَعْبُدنی فَأعْبُدُهُ﴾

پس خدا مرا حمد می‌کند و من نیز او را حمد می‌نمایم و او مرا اطاعت می‌کند[10] پس من هم او را اطاعت می‌نمایم.

خداوند مرا حمد می‌کند با ایجاد من به صورت خودش و با تکمیل نفس من و با لطف‌های ممتدی که به من ارزانی داشت و من نیز او را حمد می‌کنم با اظهار کمالاتش در مرآت عین ثابته‌ام و قبول تجلیات او به بهترین نحو و با لسان تحمید و تسبیح. و او مرا اطاعت می‌کند به همان معنایی که فرمود: «فالأمر منه الیك و منك الیه» که تو او را در ایجادشدن اطاعت کردی و او تو را در طلب ایجادشدن اطاعت کرد.

پس خدا مرا به جهت اظهار کمالاتش می‌ستاید و من هم او را ستایش می‌کنم زیرا هر کمالی دارم از اوست و مرا اطاعت می‌کند به اعتبار اعیان ثابته‌ی من و من نیز او را اطاعت می‌کنم با حُسن قبول تجلیاتش.

﴿فَفِی حال أُقِرُّ بِهِ و فِی الأعیانِ أَجْحَدُهُ﴾

---

۱۰ – واژه‌ی عبادت به معنای اطاعت را می‌توان در کریمه‌ی «أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّیْطان» دید که می‌خواهد بفرماید شیطان را اطاعت نکنید.

در آن موقعی که حق متمایز از اعیان در نظر گرفته می‌شود به آن اقرار می‌کنم، ولی وقتی حق در اعیان ظهور می‌کند و باید متوجه درهم‌تنیدگی حق و خلق باشم، او را انکار می‌کنم.

﴿فَیَعْرِفُنِی و أُنْکِرُهُ و أعْرِفُهُ فأشْهَدُهُ﴾

حق، مرا می‌شناسد و می‌داند با او در هم تنیده‌ام، ولی من او را انکار می‌کنم، با این‌همه بعد از رفع حجاب او را می‌شناسم، پس شهادت می‌دهم که او حق است که در صورت اعیان ثابته‌ی خلق ظهور کرده است.

﴿فَأنَّی بِالْغِنی و أنا أُساعِدُهُ و أُسعِدُهُ؟﴾

حال که حق و خلق در این حدّ در هم تنیده‌اند، کجا برای حق غنا و بی‌نیازی هست در حالی‌که من او را مساعدت و کمک می‌کنم در ظهور اسماء و تجلیات جمیع کمالاتش. حق در کمال ذاتی‌اش عین بی‌نیازی است، ولی در کمال اسماء و تفصیلِ ذات است که بحث نیاز به اعیان ثابته‌ی مخلوقات به میان می‌آید. مثل آن‌که می‌فرماید: «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ یَنْصُرْکُم»(محمد/۷) که در این‌جا نصرت به معنای ظهور جمال و جلال اوست از طریق اعیانمان که حضرت حق کمال خود را از درون به بیرون می‌آورد و حدیث سرّ القدری منسوب به رسول خدا صلی الله علیه و آله متذکر آن است که می‌فرماید: «و الّذی نَفْسی بِیَده، لَوْ لم تَذْنِبوا، لَذَهَبَ اللَّهُ بکم و جاء بقوم یَذنبون، فیستغفرون اللَّه فیغفر لهم.» قسم به آن کسی که جانم در دست اوست اگر گناه نکنید خداوند شما را می‌برد و قومی را می‌آورد که گناه کنند و استغفار نمایند و خداوند آن‌ها را غفران نماید. زیرا وقتی کمال اسمائیِ اسم غفور بخواهد خود را نشان دهد نیاز است عده‌ای گناه کنند. هرچند در مقام سرُّ سرُّ القدری این حرف‌ها نیست ولی چون نیاز به تفصیل اسماء را نمی‌توان نادیده گرفت این مباحث مطرح است و این مربوط به کمال اسمائی است و نه کمال ذاتی.

﴿لِذاکَ الحَقُّ أوْجَدَنِی فأعْلِمُهُ فَأُوْجِدُهُ﴾

به خاطر معرفت به حق، او مرا خلق کرد. پس من حق را در جمیع مظاهر می‌شناسم و او را اظهار می‌کنم.

در حدیث «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً؛ فَاحبَبْتُ انْ اعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِکَیْ اعْرَفَ» روشن کرد مخلوقات را خلق نمود تا شناخته شود و لذا وظیفه‌ی سالک است که او را در جمیع مظاهر بشناسد و کمالات او را برای محجوبین اظهار کند. زیرا وقتی خداوند خلق را اظهار کند خود

را مخفی می‌نماید و سالک باید او را که مختفی در مخلوقات است برای محجوبین اظهار کند مثل آن‌که خداوند ما را از غیب اظهار کرد.

﴿بـذا جـاء الحـديثُ لنـا   و حقَّـقَ فِـيَّ مقـصده﴾

به این معنا که حق ما را جهت شناخت خودش خلق کرد، حدیث «کُنتُ کَنزاً مَخفیّا» آمد و خداوند در مخلوقات مقصد خود را پیاده و محقق کرد که همان عبادت و معرفت است که در آیه‌ی «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون»(ذاریات/۵۶) متذکر آن شد.

﴿وَ لَمَّا كانَ لِلْخَليلِ هذه المَرْتَبَةُ الّتى بها سُمِّىَ خليلاً لِذلِکَ سَنَّ القِرَى، و جَعَلَهُ ابنُ مَسَرَّة مَعَ مِيكائيلَ لِلأرْزاق، و بالأرزاق يَكُونُ تغذِّى المَرْزُوقينَ. فإذا تَخَلَّلَ الرِّزقُ ذات المرزُوق بحيث لا يَبقى فيه شيءٌ إلّا تَخَلَّلهُ، فإنَّ الغِذاء يَسْرى فِى جميع أجْزاءِ المُتَغَذِى كُلِّها و ما هُنالکَ أجزاءٌ فلا بُدَّ أن يَتَخَلَّلَ جميعَ المَقاماتِ الإلهيَّةِ المُعَبَّرِ عَنها كُلِّها بالأسماءِ فَتَظْهَرُ بها ذاتُهُ جلَّ و علا﴾

و چون برای خلیل‌ﷺ این مرتبه از شهود بود -مقام شهود حق در اعیان و حضور در همه‌ی مظاهر عالم به سریان حق- که به سبب آن خلیل نامیده شد، مهمان‌نوازی را سنت کرد[۱۱] و از این رو ابن مَسَرّه(متوفی ۳۱۹ ه.ق) حضرت خلیل‌ﷺ را کنار حضرت میکائیل قرار داد، زیرا میکائیل برای ارزاق است و مأمور تغذّی مرزوقین به ارزاق می‌باشد. پس چون رزق در ذات مرزوق تخلّل کند به حیثی که هیچ جزیی از مرزوق نیست مگر آن‌که غذا در او متخَلَّل می‌شود. پس غذا در جمیع اعضاء متغذّی سریان می‌یابد و حال آن‌که در مورد خداوند اجزاء مطرح نیست و تخلّل ابراهیم‌ﷺ در حق، تخلّل در جمیع مقامات الهی است که به اسماء الهی تعبیر می‌شود. پس حضرت حق به این اسماء ظاهر می‌شود در حالی‌که ابراهیم‌ﷺ غذای حق شده است.

آن‌کسی که به مقام خُلّت رسید رحمت و مهربانی‌اش نسبت به همه بسیار است و با این‌که نسبت به دشمنان خدا برائت دارد ولی بر همه احسان می‌کند و به کافر و مؤمن روزی می‌دهد.

﴿فـنَحْنُ لَـهُ كَمـا ثَبَتَـتْ   أدِلَّتُنـا وَ نَحـنَ لَنـا﴾

در راستای آن‌که در بحث خلّت روشن شد، در همان موطنی که حق است خلق هم هست و به خلق که می‌نگریم علاوه بر جنبه‌ی خلقی دارای جنبه‌ی حقی‌اند می‌گوید: پس ما از آنِ خداییم همان‌طور که ادله‌ی شهودی و وجدانی می‌گوید، و برای خودمان هم هستیم.

---

۱۱ – زیرا هم خود اوغذای حق بود و حق با او خود را نمایاند و هم حق غذای ابراهیم شد و عین ابراهیمی به مدد الهی نمایان شد، از این لحاظ حقیقت غذادادن در او نشست.

﴿وَ لَيْسَ لَهُ سِوی كَونی   فَنَحْنُ لَهُ كَنَحنُ بِنا﴾

و برای حق غير از ايجاد و اعطاء وجود به ما، چيزی نيست -به حسب فيض مقدس، زيرا در فيض اقدس كه همه مستهلك در حق‌اند افاضه‌ی وجود به من مطرح نيست و در آن‌جا بحث «إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْـأَمْرُ كُلُّه»(هود/۱۲۳) مطرح است- پس ما هم مال حق هستيم همچنان‌كه برای خودمان می‌باشيم.

﴿فَلِی وَجْهانِ هُوَ و أنَا   و لَيسَ لَهُ أنَا بأنا﴾

پس برای من دو وجه هست، يک جهتِ حقی و يک جهتِ خلقی و برای او تعيُّن نيست به سبب تعيُّن من. زيرا او مطلق است و هرگز تعيّن پيدا نمی‌كند.

﴿و لكِن فِیَّ مَشْهَدَهُ   فَنَحْنُ لَهُ كَمِثْل إنا﴾

ولكن در من محل ظهور و شهود او و قابليتی كه جهت ظهور او دارم، هست. پس ما برای حق همانند ظرف می‌باشيم.

﴿وَ الله يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِی السَّبِيل﴾

و خدا است كه در اين كتاب حق را می گويد نه من كه محی‌الدين باشم.

«والسلام عليكم و رحمةالله و بركاته»

فَصُّ حِكمَةٍ حَقّيَّةٍ فی كَلِمَةٍ إِسحاقِيَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحيم

از آن‌جایی که مقام حضرت ابراهیم﷣، اسماء ثبوتی است که روح عالم است و عالم مثال نازله‌ی اسماء ثبوتی می‌باشد، بعد از فصّ ابراهیمی فصّ اسحاقی را آورد جهت طرح عالم مثال.

این فصّ، ناظر است بر آیات ۱۰۰ تا ۱۱۲ سوره‌ی صافات که ابتدا در آن آیات، بحث ذبح حضرت اسماعیل به میان می‌آید و بعداً می‌فرماید به جناب ابراهیم، اسحاق را دادیم که «نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحين» پیامبری بود از صالحین.

آیات از این‌جا شروع می‌شود که حضرت ابراهیم﷣ به خداوند عرض می‌کنند: «رَبِّ هَبْ لی مِنَ الصَّالِحينَ»(صافات/۱۰۰) پروردگارا از صالحین فرزندی به من عطا کن. زیرا تا سن پیری صاحب فرزند نبودند. خداوند می‌فرماید: «فَبَشَّرْناهُ بِغُلامٍ حَليمٍ»(۱۰۱) پس ما به او فرزند حلیمی را بشارت دادیم و به او آن فرزند را عطا کردیم. «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قالَ يا بُنَيَّ إِنِّی أَرى فِی الْمَنامِ أَنِّی أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ ما ذا تَرى قالَ يا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ سَتَجِدُنی إِنْ شاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرينَ»(۱۰۲) چون ابراهیم با آن فرزند به مقام سعی رسیدند، به فرزندش گفت: من می‌بینم در خواب که تو را ذبح می‌کنم، تو چه نظری داری؟ گفت: ای پدر! آنچه مأمور شده‌ای را انجام بده، إن‌شاءالله مرا از صابران خواهی دید. حضرت ابراهیم﷣ از این خواب این را فهمید که باید اسماعیل﷣ را ذبح کند و تصور فرمود این خواب از آن نوع خواب‌هایی نیست که نیاز به تعبیر داشته باشد. «فَلَمَّا أَسْلَما وَ تَلَّهُ لِلْجَبينِ»(۱۰۳) پس چون هر دو پذیرفتند و حضرت ابراهیم﷣ حضرت اسماعیل را به چهره و به جبین روی زمین خواباند - تا چشمش به چشم او

نیفتد- «وَ نادَیْناهُ أَنْ یا إِبْراهیمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْیا إِنَّا کَذلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنینَ»(۱۰۴و ۱۰۵) و ما ندا دادیم که ای ابراهیم! تو رؤیا را تصدیق کردی و ما به این صورت جزای محسنین را می‌دهیم.

محی‌الدین معتقد است حضرت ابراهیم‌علیه‌السلام گمان کردند این رؤیا نیز از آن‌گونه رؤیاهایی است که نیاز به تعبیر ندارد، در حالی‌که از اول قصد خدا آن بود که ایشان کبش را ذبح کنند ولی چون حضرت، ذبح‌کردن فرزند را در خواب دید گمان کردند این رؤیایی است که نیاز به تعبیر ندارد. در حالی‌که اگر امر الهی آن طور بود، باید همان‌طور که حضرت خواب می‌دیدند عملی می‌شد و حضرت اسماعیل ذبح می‌شد. قرآن در ادامه می‌فرماید: «إِنَّ هـذا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبینُ»(۱۰۶) این امتحانی آشکار برای ابراهیم بود. امتحانی در علم ابراهیم که خواب خود را تعبیر نکرد. «وَ فَدَیْناهُ بِذِبْحٍ عَظیمٍ»(۱۰۷) و ما اسماعیل را به ذبحی عظیم رهانیدیم. آری به خاطر تصور حضرت ابراهیم‌علیه‌السلام که گمان می‌کردند مأمور به ذبح فرزند هستند خداوند فرمود: «فَدَیْناهُ» وگرنه حضرت از ابتدا مأمور به ذبح کبش بود. آیات در این رابطه ادامه می‌یابد تا آیه‌ی ۱۱۲ که می فرماید: «وَ بَشَّرْناهُ بِإِسْحاقَ نَبِیًّا مِنَ الصَّالِحینَ»(صافات/۱۱۲) و ما ابراهیم را به اسحاق بشارت دادیم که پیامبری بود از صالحین. از این‌جا معلوم می‌شود آن‌کسی که بنا بود مذبوح واقع شود فرزند دیگر حضرت ابراهیم‌علیه‌السلام بوده است.

چنانچه ملاحظه فرمودید قرآن در مورد حضرت اسحاق‌علیه‌السلام در آیه‌ی ۱۱۲، وصف «نَبِیًّا» را به‌کار برد ولی در مورد حضرت اسماعیل صادق‌الوعد در آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی مریم وصف «رَسُولاً نَبِیًّا» را به‌کار می‌برد و می‌فرماید: «... إِنَّهُ کانَ صادِقَ الْوَعْدِ وَ کانَ رَسُولاً نَبِیًّا» در حالی‌که آن‌کسی که «رسول» است حتماً «نبیّ» نیز هست، ولی آن‌کس که «نبیّ» است لازم نمی‌آید «رسول» باشد. از طرفی با دقت در روایات معلوم می‌شود «نبیّ» آنچه دریافت می‌کند از طریق خواب و عالم مثال است. به عنوان نمونه زراره گوید از امام باقرعلیه‌السلام در باره قول خدای عز و جل که فرماید: «وَ کانَ رَسُولًا نَبِیًّا» سؤال کردم و حضرت فرمود: «النَّبِیُّ هُوَ الَّذِی یَرَی فِی مَنَامِهِ وَ یَسْمَعُ الصَّوْتَ وَ لَا یُعَاینُ الْمَلَکَ وَ الرَّسُولُ یُعَاینُ الْمَلَکَ وَ یُکَلِّمُهُ».[1] نبیّ کسی است که در خواب می‌بیند و صدا را می‌شنود و فرشته را نمی‌بیند و رسول کسی است که صدا را می‌شنود و در خواب می‌بیند و فرشته را هم مشاهده می‌کند. و نیز از حضرت صادق‌علیه‌السلام داریم؛ «الْأَنْبِیَاءُ وَ الْمُرْسَلُونَ عَلَی أَرْبَعِ طَبَقَاتٍ فَنَبِیٌّ مُنَبَّأٌ فِی نَفْسِهِ لَا یَعْدُو غَیْرَهَا وَ نَبِیٌّ یَرَی فِی

---

۱ - الکافی، ج۱، ص: ۱۷۶

النَّوْمِ وَ يَسْمَعُ الصَّوْتَ- وَ لَا يُعَايِنُهُ فِي الْيَقْظَةِ وَ لَمْ يُبْعَثْ إِلَى أَحَدٍ وَ عَلَيْهِ إِمَامٌ مِثْلُ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ عَلَى لُوطٍ عليه السلام وَ نَبِيٌّ يَرَى فِي مَنَامِهِ وَ يَسْمَعُ الصَّوْتَ وَ يُعَايِنُ الْمَلَكَ وَ قَدْ أُرْسِلَ إِلَى طَائِفَةٍ قَلُّوا أَوْ كَثُرُوا كَيُونُسَ قَالَ اللَّهُ لِيُونُسَ- وَ أَرْسَلْناهُ إِلى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ قَالَ يَزِيدُونَ ثَلَاثِينَ أَلْفاً وَ عَلَيْهِ إِمَامٌ وَ الَّذِي يَرَى فِي نَوْمِهِ وَ يَسْمَعُ الصَّوْتَ وَ يُعَايِنُ فِي الْيَقْظَةِ وَ هُوَ إِمَامٌ مِثْلُ أُولِي الْعَزْمِ وَ قَدْ كَانَ إِبْرَاهِيمُ ع نَبِيّاً وَ لَيْسَ بِإِمَامٍ حَتَّى قَالَ اللَّهُ- إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي فَقَالَ اللَّهُ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ مَنْ عَبَدَ صَنَماً أَوْ وَثَناً لَا يَكُونُ إِمَاماً»[۲] پیغمبران و رسولان چهار طبقه باشند: ۱- پیغمبری که تنها برای خودش پیغمبر است و به دیگری تجاوز نمی‌کند. ۲- پیغمبری که در خواب می‌بیند و آواز هاتف را می‌شنود ولی خود او را در بیداری نمی‌بیند و بر هیچ‌کس مبعوث نیست و خود او امام و پیشوائی دارد. چنانچه ابراهیم عليه السلام بر لوط عليه السلام امام بود. ۳- پیغمبری که در خواب می‌بیند و صدا را می‌شنود و فرشته را می‌بیند و به سوی گروهی کم یا زیاد مبعوث است مانند یونس، خدا به او فرماید: «وَ أَرْسَلْناهُ إِلى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ»(صافات/۱۴۷) ما او را به سوی صد هزار نفر بلکه بیشتر فرستادیم. امام فرمود: مقدار بیشتر، سی هزار بود و یونس را پیشوائی بود که جناب موسی باشد و او شریعت موسی را ترویج می‌کرد. ۴- پیغمبری که در خواب می‌بیند و صدا را می‌شنود و در بیداری می‌بیند و او امام است مانند پیغمبران اولوالعزم، ابراهیم عليه السلام مدتی پیغمبر بود و امام نبود تا خدا فرمود: «من تو را امام مردم قرار دادم. ابراهیم گفت از فرزندان من هم؟ خدا فرمود: پیمان من به ستمکاران نرسد».(بقره/ ۱۲۴) کسی که غیر خدا و یا بتی را پرستیده امام نگردد.

امام باقر عليه السلام در ویژگی‌های رسول و نبیّ و محدَّث می‌فرمایند: «الرَّسُولُ الَّذِي يَأْتِيهِ جَبْرَئِيلُ قُبُلًا فَيَرَاهُ وَ يُكَلِّمُهُ فَهَذَا الرَّسُولُ وَ أَمَّا النَّبِيُّ فَهُوَ الَّذِي يَرَى فِي مَنَامِهِ نَحْوَ رُؤْيَا إِبْرَاهِيمَ وَ نَحْوَ مَا كَانَ رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مِنْ أَسْبَابِ النُّبُوَّةِ قَبْلَ الْوَحْيِ حَتَّى أَتَاهُ جَبْرَئِيلُ عليه السلام مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِالرِّسَالَةِ وَ كَانَ مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وآله حِينَ جُمِعَ لَهُ النُّبُوَّةُ وَ جَاءَتْهُ الرِّسَالَةُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ يَجِيئُهُ بِهَا جَبْرَئِيلُ وَ يُكَلِّمُهُ بِهَا قُبُلًا وَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مَنْ جُمِعَ لَهُ النُّبُوَّةُ وَ يَرَى فِي مَنَامِهِ وَ يَأْتِيهِ الرُّوحُ وَ يُكَلِّمُهُ وَ يُحَدِّثُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ يَرَى فِي الْيَقَظَةِ وَ أَمَّا الْمُحَدَّثُ فَهُوَ الَّذِي يُحَدَّثُ فَيَسْمَعُ وَ لَا يُعَايِنُ وَ لَا يَرَى فِي مَنَامِهِ».[۳] رسول، آن کسی است که جبرئیل عليه السلام در برابر او مجسم می‌شود، و او جبرئیل را می‌بیند و با او

---

۲ – الکافی، ج۱، ص: ۱۷۴

۳ – الکافی، ج۱، ص: ۱۷۴

سخن می‌گوید. نبی، آن کسی است که در خواب می‌بیند مانند خواب‌هائی که ابراهیم خلیل می‌دید و مانند آن خواب‌ها که رسول خداﷺ می‌دید پیش از وحیِ رسالت و مجسم‌شدن جبرئیل. محمد رسول خداﷺ در آن هنگامی که صاحب هر دو مقام نبوت و رسالت بود، جبرئیل امین، احکام رسالت را به او ابلاغ می‌کرد و با او رویاروی سخن می‌گفت. برخی از انبیاء که فقط صاحب مقام نبوت می‌باشند در عالم رؤیا با روح القدس (جبرئیل) تماس دارند و با او سخن می‌گویند بدون این که در عالم بیداری با روح القدس آشنا شوند. اما «محدَّث» یعنی صاحب سروش، آن کسی است که فرشتگان سخنی را با او در میان می‌نهند و او می‌شنود، اما نه در بیداری و نه در خواب فرشتگان را نمی‌بینند.

با توجه به روایات فوق معلوم است اگر کسی فقط «نبیّ» باشد، از طریق خواب و عالم مثال با فرشتگان مرتبط است و حضرت اسحاقؑ نیز صرفاً «نبیّ» می‌باشند لذا راز ارتباط فصّ اسحاقی با عالم مثال از این جهت روشن می‌شود. و چون «نبیّ» هرچه می‌بیند مطابق واقع است، در وصف حکمت اسحاقی «حقّیه» را به‌کار برد، حال چه آنچه را در خواب می‌یابد نیاز به تعبیر داشته باشد و چه بدون تعبیر و آن خواب مطابق واقع باشد. حضرت ابراهیمؑ در فضای نبوّت که مربوط به عالم مثال است آن خواب را و آن ذبح‌کردن را دید و البته معلوم است که آن خواب به معنای ذبح‌اسحاقؑ نیست و محی‌الدین نیز هیچ کجا نمی‌گوید اسحاقؑ مذبوح است. همیشه عنوان «ابن ابراهیم» را به میان می‌آورد.

محی‌الدین در فصّ اسحاقی موضوع ذبح را به میان آورد، چون مقام حضرت اسحاق با نبوّت گره خورده و صرف نبوت مربوط به عالم مثال است و ذبح اسماعیل در عالم مثال واقع شده است، نه آن‌که چون این موضوع را در فصّ اسحاقی آورد حضرت اسحاق مذبوح باشد، بلکه چون موضوع در رؤیا واقع شده و مقام اسحاق تنها مقام نبوت است، موضوع در فصّ اسحاقی که مربوط به عالم مثال و عالم رؤیا است مورد بررسی قرار می‌گیرد. مضافاً که محی‌الدین در کتاب «الأسفار عن نتایج الأسفار» صفحه‌ی ۳۷ به مذبوح‌بودن حضرت اسماعیل تصریح کرده است. فص اسحاقی را با ابیات زیر شروع می‌کند:

﴿فِداءُ نَبِیٍّ ذَبْح ذِبحٍ لِقُربانٍ وَ أینَ ثؤاجُ الکَبْشِ مِن نوسِ إنسانٍ﴾

آیا فدای پیامبری می‌تواند ذبح یک گوسفند باشد. کجا صدای بَع‌بَع کردن گوسفندی در حین کشتن برابر است با ناله‌ی انسانی هنگامی که ذبح شود.

﴿وَ عَظَّمَهُ اللهُ العَظیمُ عِنایَةً بِهِ أو بِنا لَمْ أدرِ مِن أیِّ میزانٍ﴾

خداوند عظیم در قرآن آن ذبح را عظیم شمرد، از سر عنایت به ما - که پیامبر را ذبح نکرد و یا عنایت به آن گوسفند که آن را در حدّ یک پیامبر بالا برد- من نمی‌دانم از چه میزانی چنین گفت.

﴿وَ لا شَکَّ أنَّ البُدْنَ أعْظَمُ قیمةً   وَ قَد نزلَتْ عَن ذَبْحِ کَبْش لِقُربان﴾

شکی نیست که قیمت شتر بیشتر از گوسفند است. و این‌جا شتر پایین‌تر آمد نسبت به گوسفند برای قربانی.

﴿فَیا لَیْتَ شِعْری کَیفَ نابَ بِذاتِهِ   شُخَیصُ کُبَیش عَن خَلیفَةِ رَحْمان﴾

ای کاش می‌دانستم چگونه نائب شد به ذات خود گوسفندکی به جای خلیفه‌ی رحمان.

﴿أ لَمْ تَدرِ أنّ الأمْرَ فیه مُرَتَّبٌ   وَفاءٌ لِإرباح و نَقصٌ لِخُسْران؟﴾

آیا نمی‌دانی امر الهی در مسئله‌ی فداء مرتب و حساب‌شده است. وفائی جهت سودبردن و نقصی جهت خسران.

می‌فرماید جهت وفاء به عهد ازلی اتیان و آوردن فدیه، وفاء به عهد ازلی است جهت اکمال نفس و یا نیاوردن فدیه نقص است برای عهد ازلی و خسرانی است که موجب از بین‌رفتن سرمایه‌ی عمر می‌شود.

﴿فَلا خَلْقَ أعْلَی مِن جَمادٍ وَ بَعدَهُ   نَباتٌ عَلی قَدْر یَکُون و أوْزان﴾

پس خلقی اعلا و افضل از جماد نیست و بعد از جماد نبات است، متناسب قدر و منزلت نبات.

در بحث از عالم ماده و مولّدات ثلاث یعنی جماد و نبات و حیوان در قوس نزول، می‌فرماید جماد برتر است زیرا قید کم‌تری نسبت به نبات دارد و نبات چون وجوه امکانی بیشتر نسبت به جماد دارد، به همان اندازه از خدا دورتر می‌باشد. زیرا آنچه موجب دوری از خدا می‌باشد قیدی است که هر مخلوقی دارد و چون موجودات بسیط، قید کم‌تری دارند به همان اندازه به خدا نزدیک‌ترند و در همین رابطه قرآن در مورد انسان می‌فرماید: «ثُمَّ رَدَدْناهُ أسْفَلَ سافِلینَ» یعنی در قوس نزول انسان در پایین درجه قرار دارد زیرا ابعاد امکانی فراوانی دارد و برای قرب به حق باید از همه‌ی این ابعاد امکانی خلاصی یابد.

﴿وَ ذُو الحِسِّ بَعدَ النَّبْتِ وَ الکُلُّ عارِفٌ   بِخَلّاقِهِ کَشْفاً و إیضاحَ بُرهان﴾

و حیوان که دارای حسّ است بعد از نبات است و همه‌ی این مواد ثلاث به خالق خود عارف‌اند و این را از طریق کشف قلبی و یا برهان -اعم از برهان شرعی و یا عقلی- می‌توان متوجه شد.

از جمله براهین شرعی آیاتی است که تسبیح را برای آنچه در آسمان و زمین است متذکر می‌شود. مثل آن‌که می‌فرماید: «سَبَّحَ لِلَّهِ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِیزُ الْحَکیم»(حشر/۱) که خبر از آن می‌دهد همه‌ی مخلوقات دارای علم و شعور هستند زیرا تسبیح بدون علم معنا ندارد. و یا روایاتی که خبر از شنیدن صوت انسان گناه‌کار توسط اشیاء می‌دهد وقتی او را به طرف قبرش می‌برند، می‌فرماید: «یسمع صوتها کلّ شیء الّا الإنسان، و لو سمع الإنسان لصعق» صوت او را همه‌ی اشیاء می‌شنوند مگر انسان که اگر انسان آن صوت را شنید مدهوش می‌شود. برهان عقلی در رابطه با عارف‌بودن مخلوقات به خالق‌شان از این قرار است که چون عقل به نور الهی منوّر شد بر مبنای وحدت شخصی وجود می‌داند سریان وجود حق را در جمیع موجودات و این‌که هر موجودی دارای نفس ناطقه‌ای است که می‌شنود و می‌فهمد و این نصیب آن موجود است از عالم ملکوت که فرمود: «فَسُبْحانَ الَّذی بِیَدِهِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیْء» و عقل به جهت کثرت وجوه امکاناتش از این علمی که موجودات دارند محجوب است.

﴿وَ أمَّا المُسَمّی آدَماً فَمُقَيَّدُ بِعَقْلِ وَ فِكْرِ أو قِلادَةِ إيمانِ﴾

و اما آن‌که مسمّی به آدم است مقیَّد است به عقل و فکر، یا مقیّد است به قیدهای ایمان.

انسان در شرایط معمولی از طریق عقل جزیی از فطرت اولیه‌اش جدا می‌شود و حتی آن وقتی که بدون کشف قلبی از طریق باورهای خود ایمان آورده است با قیدهای ایمان از سر تقلید به جنبه‌های امکانی خود نزدیک است و از حق دور می‌باشد.

﴿بِذا قالَ سَهْلُ وَ المُحَقِّقُ مِثْلُنا لِأنّا و إيّاهُمْ بِمَنْزِلِ إحْسانِ﴾

این مطلب را سهل تُسْتَری گفته و محققی مثل ما نیز همین را می‌گوید، چون ما و آن‌ها در منزل احسان و مشاهده‌ایم.

﴿فمَنْ شَهِدَ الأمْرَ الَّذی قد شَهِدْتُهُ يَقُولُ بِقَولی فی خفاءٍ و إعْلانِ﴾

کسی که این امر را شهود کند- که جمادات از جهت علم و اطاعت بالاترند- امری را که من خود شهود کردم، او نیز در خفا و علن بدون هیچ باکی حرف مرا می‌زند.

﴿و لا تَلْتَفِتْ قَولًا يُخالِفُ قولُنا و لا تبْذر السَّمراءَ فی أرضِ عُميانِ﴾

التفات و توجه نکن به گفته‌ای که مخالف گفته‌ی ما است. و گندم پاک را در زمین کور و بی‌استعداد بذرپاشی مکن و قول حق را برای آدم‌هایی که چشم‌شان نسبت به حقیقت بسته است اظهار منما.

﴿هُمُ الصُّمُّ و البُکْمُ الَّذینَ أَتَی بِهِم لِأَسْماعنا المَعصُوم فی نصِّ قرآن﴾

آن‌ها کر و لال‌اند، همان‌هایی که در قرآن پیامبر معصوم در موردشان برای گوش‌های ما آیه‌ی مشهور را آورد که «صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ فَهُمْ لا یَعْقِلُون»(بقره/۱۷۱) زیرا آن‌ها از شنیدن حق کر و از گفتن سخن حق لال و از شهود حق نابینا هستند.

محی‌الدین بر مبنایی که ملاحظه فرمودید جماد را در علم و طاعت از همه‌برتر می‌داند زیرا جماد هیچ‌گونه تدبیر از خود ندارد و تنها تابع تصریف الهی است ولی نبات یک نحوه تصریف و تدبیر دارد و در حیوان این امر بیشتر است، در نتیجه کبش کم‌تر از انسان نیست تا اشکال شود چگونه و چرا فداء انسان یک کبش شده است. (به فتوحات، ج ۱، ص ۷۱۰ و ج ۲، ص ۱۷۱ رجوع شود).

﴿إعْلَمْ أَیَّدَنَا اللهُ و إیّاکَ أنَّ إبراهیمَ الخَلیلَ عَلیه السَّلام قال لِابْنِهِ: «إِنِّی أَری فِی الْمَنامِ أَنِّی أَذْبَحُکَ» و المَنامُ حَضْرَةُ الخیالِ فَلَمْ یُعَبِّرْها﴾

بدان خدا ما را و تو را کمک کند، ابراهیم علیه‌السلام به فرزندش فرمود: «یا بُنَیَّ إِنِّی أَری فِی الْمَنامِ أَنِّی أَذْبَحُکَ فَانْظُرْ ما ذا تَری»(صافات/۱۰۲) می‌بینم در خواب که تو را ذبح می‌کنم. و خواب مربوط به حضرت خیال است و ابراهیم آن را تعبیر نکرد. در حالی‌که بعضی موارد آنچه انسان در مثال متّصل و مقیّد می‌یابد به جهت صورت‌گری‌هایی که توسط نفس انسان انجام می‌گیرد، نیاز به تعبیر دارد تا انسان متوجه مراد اصلی آن رؤیا بشود.

قبلاً روشن شد آنچه در خواب نصیب انبیاء می‌شود هرگز دروغ نیست و در این‌جا هم بحث در مقام نبوت حضرت ابراهیم علیه‌السلام است و خوابی که در این مقام پیش آمده،[۴] هرچند ممکن است آن رؤیا در عین صادق‌بودن نیاز به تعبیر داشته باشد. رؤیای نبی اللّه خبر از واقع می‌دهد، هرچند واقع گوسفند بوده که به صورت ذبحِ فرزند ظهور کرده و چون برای حضرت ابراهیم علیه‌السلام پای ذبح فرزند در میان بوده با این تصور که نکند خداوند از من ذبح فرزند را می‌خواهد، آن رؤیا را تعبیر نکرد تا کوتاهی نکرده باشد. به تعبیر حضرت امام خمینی«رضوان‌الله‌تعالی‌علیه»؛ چون حضرت ابراهیم علیه‌السلام در مقام فناء و در شدت قرب بود، آن قرب به او

---

۴ – در روایت هم داریم؛ رؤیا یکی از انواع نَبوّات است.

اجازه نداد آن رؤیا را تعبیر کند. آن‌جا حقیقت بر شریعت غلبه کرد و جمع بین شریعت و حقیقت پیش نیامد تا ابراهیم‌علیه‌السلام بنگرد شریعت اجازه‌ی ذبح فرزند را نمی‌دهد و لذا به خود اجازه دهد آن رؤیا را تعبیر کند.

از طرفی چون حضرت ابراهیم‌علیه‌السلام از خدا طلب اسماعیل را کرده بود او در حُبّ اسماعیل امتحان شد تا حلاوت امتحان را نیز بچشد و خدا خواست او رؤیایش را تعبیر نکند تا آن امتحان صورت گیرد.

﴿و كانَ كَبْشٌ ظَهَرَ فی صُورَةِ ابْنِ إبراهيمَ فِی المَنامِ فَصَدَّقَ إبراهيمُ الرؤيا، فَفَداهُ رَبُّهُ مِنْ وَهْمِ إبراهيمِ بالذِّبحِ الْعَظيمِ الَّذى هُوَ تعبيرُ رؤياهُ عِنْدَ اللهِ و هو لا يَشْعُرُ﴾

و آن گوسفند در خواب به صورت فرزند ابراهیم ظاهر شد، پس ابراهیم آن رؤیا را صادق دانست به این‌که باید اسماعیل را ذبح کند. پس پروردگارِ او به جای فرزند ابراهیم، ذبح عظیمی فدا قرار داد، بر مبنای برداشت ابراهیم و آن -کبش- در نزد خدا تعبیر رؤیای ابراهیم بود ولی ابراهیم این را متوجه نبود.

جبرائیل از طرف خداوند گوسفند را آورد و به ابراهیم‌علیه‌السلام تعلیم داد که این را باید ذبح کنی و به ذبح این مأمور هستی و نه به ذبح اسماعیل و از آن‌جایی که مناسبتی بین روحیه‌ی تسلیم گوسفند و تسلیم حضرت اسماعیل در مقابل خداوند بود، ذبح گوسفند به صورت ذبحِ فرزند ظاهر شد و این در عالم مثالِ متّصل بسیار اتفاق می‌افتد.

و این‌که فرمود: «فَدَيْنا» و ذبح عظیم را به جای اسماعیل‌علیه‌السلام قرار داد خداوند به حسب برداشت حضرت ابراهیم‌علیه‌السلام چنین فرمود وگرنه باید بپذیریم در ابتدا اراده‌ی الهی به ذبح حضرت اسماعیل بوده و این با صادق‌بودن رؤیای نبیّ اللّه تطبیق نمی‌کند. بنابراین در ابتدا هدف، ذبح کبش بوده تا سنتی در حج ابراهیمی باشد و چون حضرت ابراهیم‌علیه‌السلام رؤیای خود را تعبیر نکرد بر اساس آن عدم تعبیر، خداوند گوسفند را به جای آن فرزند قرار داد و فرمود: «فَدَيْناه».

﴿فَالتَّجَلّی الصّوری فی حَضرَةِ الخيال يحتاج إِلی عِلمٍ آخَر يُدرِکُ بِه ما أرادَ اللهُ بِتلکَ الصّورةِ﴾

پس برای فهم تجلیِ صوری در حضرت خیال، نیاز است که معلوم شود خداوند از طریق تجلیِ این صورت چه چیزی را اراده کرده و از این جهت احتیاج به علم دیگری در میان می‌آید که همان علم به تعبیر است.

حضرت ابراهیم﷣، تمثّل صوریِ ذبح کردن فرزند را دید و خواست عیناً آن را پیاده کند، در حالی که آنچه به عنوان «ابن» در رؤیا دید احتیاج به تعبیر داشت و تعبیرش گوسفند بود، ولی به جهت امتحانی که در میان بود خدا می‌خواست که ابراهیم﷣ آن را تعبیر نکند و به همین جهت در آخر آیه‌ی ۱۰۵ سوره‌ی صافات می‌فرماید: «کَذلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِینَ» این‌گونه جزای محسنین را در راستای حلاوت امتحان می‌دهیم. پس معلوم است می‌خواسته حلاوت امتحان را به او بچشاند. ولی فرمود: «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْیا» یعنی خوابی که دیدی تو ظاهر آن را صادق و مطابق واقع گرفتی و اگر آیه به معنای آن باشد که حضرت ابراهیم﷣ رؤیای خود را تصدیق کرد باید حضرت اسماعیل را ذبح می‌نمود، پس باید صدق رؤیا در رابطه با گوسفند باشد.

آری همیشه مناسبتی بین صورت باطن و صورتی که در خیال ظاهر می‌شود هست. مثل آن‌که علم موجب قوت روح و شیر موجب قوت جسم می‌شود و اگر کسی در خواب دید شیر می‌نوشد، تعبیر باطنی‌اش علم است و این‌طور نیست که خیال به صورتی گزافی صورت‌گری کند منتها کسی می‌تواند صورت‌های خیالی را در رؤیاها درست تعبیر کند که متوجه تناسب بین صورت باطنی و ظاهری باشد و گرایش افرادی هم که آن خواب را دیده‌اند بشناسد.

﴿ألا تَری کَیفَ قال رسولُ الله صلَّی الله علیه و سلّم لأبی بکر فی تعبیر الرؤیا: «أصَبْتَ بَعضاً و أخطَأْتَ بَعضاً» فَسَألَهُ أبو بکر أن یُعَرِّفَهُ ما أصابَ فیه و ما أَخطَأَ فَلَم یَفعَلْ ﷺ﴾

آیا نمی‌بینی چگونه رسول‌الله‌ﷺ به ابابکر در تعبیر آن رؤیا فرمودند: «بعضی را درست تعبیر کردی و بعضی را به خطا رفتی» پس ابابکر خواست حضرت آنچه را درست گفته و آنچه را به خطا رفته برایش بگویند و رسول خداﷺ این کار را نکردند.

حدیث مذکور در کتب اهل سنت چنین آمده: «ابو هریره حدیث می‌کرد که مردی نزد رسول اللهﷺ آمد و گفت که من در خواب ابری را دیدم که از آن روغن و عسل می‌بارد و می‌بینم که مردم دست دراز کردند و از آنها کم و زیاد می‌گیرند و دیدم ریسمانی از آسمان به سوی زمین آویخته است و تو را می‌بینم یا رسول الله که آن ریسمان را گرفتی و بالا رفتی سپس مرد دیگری گرفت و بالا رفت، سپس مرد دیگری گرفت و بالا رفت سپس مرد دیگری گرفت از ریسمان منقطع شد سپس به او پیوست و بالا رفت. ابوبکر گفت: ای رسول خدا پدر و مادرم فدای تو باد بگذار من این خواب را تعبیر کنم. رسول اللهﷺ فرمودند: تعبیر کن. ابوبکر گفت: ظلّ که سایه و ابر بود ظلّ اسلام بود و روغن و عسلی که از آن می‌بارید قرآن است که

نرم و شیرین است و مردم که کم و زیاد از او می‌گرفتند اختلاف مردم است در گرفتن قرآن، آن ریسمانی که از آن آسمان به زمین واصل بود آن حق است که تو بر آنی، او را می‌گیری و خدا تو را بالا می‌برد و سپس بعد از تو مرد دیگر او را می‌گیرد و بالا می‌رود سپس بعد از او مرد دیگری می‌گیرد و بالا می‌رود و سپس بعد از او مرد دیگری می‌گیرد و از او جدا می‌شود دو باره می‌پیوندد و بالا می‌رود. ای رسول الله به من بگو آیا درست تعبیر کردم یا به خطا رفتم؟ رسول الله صلی الله علیه و آله فرمودند: در بعضی به صواب رفتی و در بعضی خطا کردی. ابو بکر گفت: پدر و مادرم به فدای تو سوگند یاد می‌کنم به من بگو در چه خطا کردم؟ رسول الله صلی الله علیه و آله فرمودند: قسم نخور. نتیجه‌ای که محی‌الدین از این روایت می‌گیرد این است که صورت‌های خیالی که در رؤیا پیش می‌آید احتیاج به تعبیر دارد.

﴿و قالَ اللهُ تعالی لإبراهیم علیه السلام حینَ ناداه: «أَنْ یا إِبْراهِیمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْیا» و ما قالَ لَهُ صَدَقْتَ فی الرُّؤیا أَنَّهُ اِبنُکَ: لأَنَّهُ ما عَبَّرَها، بَل أَخَذَ بِظاهِرِ ما رَأی، و الرُّؤیا تَطلُبُ التّعبیرَ. و لذلک قال العزیزُ «إِنْ کُنْتُمْ لِلرُّءْیا تَعْبُرُونَ». و مَعنَی التَّعبیرِ الجَوازُ مِن صُورةِ ما رَآه إِلی أَمْرٍ آخَرَ. و کانَتِ الْبَقَرُ سِنِین فی المَحْل و الخصْب﴾

و خداوند تعالی به ابراهیم علیه السلام در حال ندا فرمود: «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْیا» یعنی ای ابراهیم تو آن رؤیا را بدون تعبیر تصدیق کردی. و نفرمود: «صَدَّقْتَ فِی الرُّؤْیا» یعنی ای ابراهیم تو در رؤیا صادق بودی تا خداوند او را در رؤیایش تصدیق کرده باشد که آن مذبوح، همان فرزندت می‌باشد. از آن جهت به حضرت ابراهیم علیه السلام فرمود: «تو آن رؤیا را تصدیق کردی» که آن را تعبیر نکرد، بلکه به همان صورتی که آن را دید اخذ کرد. در حالی‌که رؤیاها -به جهت آن‌که از مرتبه‌ی خودشان تنزل یافته‌اند- نیاز به تعبیر دارند و در همین رابطه عزیز مصر به کاهنان گفت: «إِنْ کُنْتُمْ لِلرُّءْیا تَعْبُرُون» اگر شما می‌توانید رؤیا را تعبیر کنید. و معنای تعبیر، عبور از صورتِ دیده‌شده در خواب، به صورت دیگری است که مقصد و مراد است. گاو در خواب عزیز مصر سال‌های قحطی و فراوانی بود و از آن جهت که هفت گاو لاغر و چاق در خارج نیامدند آن رؤیا نیاز به تعبیر داشت هرچند آن رؤیا صادق بود.

﴿فَلَوْ صَدَقَ فِی الرُّؤیا لَذَبَحَ اِبْنَهُ، و إِنَّما صَدَّقَ الرُّؤیا فی أَنَّ ذلک عَینُ وَلَدِهِ، و ما کان عندَ الله إِلا الذِّبْحُ العظیمُ فی صُورَةِ وَلَدِهِ فَفَداهُ لِما وَقَعَ فی ذِهنِ إِبراهیمَ علیه السلام ما هُوَ فداءٌ فی نَفْسِ الأَمْرِ عِندَ الله﴾

پس اگر ابراهیم در رؤیایش صادق بود حتماً فرزندش را ذبح می‌کرد و رؤیا را تصدیق کرد که آنچه در خواب دیده عین فرزندش است و با این تصور قصد ذبح فرزندش را کرد و حال آن‌که نبود نزد خدا مگر ذبح عظیم در صورت فرزندش -و نه در ذبح فرزندش- پس حضرت حق فدا داد گوسفند را به جهت آنچه در ذهن ابراهیم‌علیه‌السلام واقع شد و در نفس‌الأمر و در نزد خدا آن گوسفند فداء نبود بلکه خود گوسفند باید ذبح می‌شد، نه به جای فرزندش.

﴿فصَوَّرَ الحِسُّ الذِّبْحَ وَ صَوَّرَ الخيالُ ابنَ إبراهيمَ عليه السلام. فَلَو رَأى الكَبْشَ فِى الخيالِ لَعَبَّرَهُ بِابْنِهِ أو بأمرٍ آخَر﴾

پس حسّ -حسِّ مشترک- ذبح را تصویر کرد -و درست تصویر کرد- و خیال، فرزند ابراهیم‌علیه‌السلام را تصویر نمود -و در آنچه از باطن آمده بود تصرف کرد- پس اگر ابراهیم در صورت خیالیه‌اش گوسفند را می‌دید از آن‌جایی که صورت‌ها در آن موطن نیاز به تعبیر دارند، آن را به چیز دیگری تعبیر می‌نمود ولی چون ذبح فرزند در میان بود نخواست آن را تعبیر کند.

﴿ثُمَّ قال «إنَّ هذا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبينُ» أى الاختِبارُ الظاهرُ يَعنى الاختِبارُ فِى العِلْمِ هَل يَعلَمُ ما يَقتَضيه مَوطنُ الرُّؤيا مِنَ التَّعبير أمْ لا؟ لأنَّهُ يَعلَمُ أنَّ مَوطنَ الخيال يَطلُبُ التَّعبيرَ فَغَفَلَ فما وَفّى المَوطِنَ حَقَّهُ، و صَدَّقَ الرُّؤيا لِهذا السَبَبِ كما فَعَلَ تَقىُّ بْنُ مُخَلَّدٍ الإمامُ صاحِبُ المُسنَدِ، سَمِعَ فِى الخَبَرِ الَّذى ثَبَتَ عندَهُ أنَّهُ‌عليه‌السلام قال: «مَن رَآنى فِى النَّومِ فَقَدْ رَآنى فِى اليَقْظَةِ فإنّ الشّيطانَ لا يَتَمَثَّلُ عَلى صُورَتى» فَرَآهُ تقىّ بن مُخَلَّدٍ وَ سَقاهُ النَّبىُّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله فى هذهِ الرّؤيا لَبَناً فَصَدَّقَ تقىُّ بن مخلّدٍ رُؤياه و استَقاءَ فَقاءَ لَبَناً. وَ لَوْ عَبَّرَ رؤياهُ لَكانَ ذلك اللَّبَنُ عِلْماً. فَحَرَّمَهُ اللهُ عِلْماً كَثيراً على قَدْرِ ما شَرِبَ. ألا تَرى رسولَ اللهِ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله أُتِيَ فِى الْمَنامِ بِقَدَحِ لَبَنٍ: «فَشَرِبْتُهُ حَتَّى خَرَجَ الرِّى مِن أظافيرى ثُمَّ أعطَيتُ فَضلى عُمَر». قيل ما أوَّلْتَهُ يا رسولَ الله؟ قال العِلْمُ، و ما تَرَكَهُ لَبَناً على صُورةِ ما رَآه لِعِلْمِهِ بِموطنِ الرّؤيا و ما تَقتَضى مِنَ التَّعبير﴾

سپس خداوند فرمود: «إنَّ هذا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبينُ» یعنی این امتحانی است آشکار و ظاهر. و آن امتحانی بود در علم ابراهیم که آیا موطن این رؤیا را می‌داند که نیاز به تعبیر دارد یا نه؟ زیرا ابراهیم می داند موطن خیال نیاز به تعبیر دارد، پس در این مورد غفلت کرد و حق موطن خیال را اداء نکرد و به این لحاظ رؤیای خود را بدون تعبیر تصدیق نمود، همان‌طور که تَقی بنُ مَخْلَد انجام داد. او در خبر صحیح شنیده بود که رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله فرموده‌اند: «هر کس مرا در خواب ببیند مثل آن است که مرا در بیداری دیده، شیطان به صورت و شکل من متمثل نمی‌شود». پس تَقی بنُ مَخْلَد رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله را در خواب دید که به او شیر می‌نوشاند، پس آن خواب را

تصدیق کرد و سعی کرد قیّ کند و شیر قیّ کرد. در حالی‌که اگر رؤیای خود را تعبیر کرده بود آن شیر، عِلم بود و خداوند به اندازه‌ای که او شیرِ نوشیده را قی کرد، علم کثیری را بر او حرام نمود. آیا نمی‌بینی برای رسول الله در خواب کاسه‌ی شیری آوردند و فرمود شیر را نوشیدم تا این‌که سیری و پری آن از ناخن‌هایم بیرون زد و فضل آن را به عمر دادم. یکی گفت، یا رسول الله خواب را چه تأویل فرمودید؟ فرمود: به علم. رسول الله شیر را به همان صورتی که دید وانگذاشت چون به مواطن رؤیا و آن چه اقتضای تعبیر است علم داشت.

﴿وَ قَد عُلِمَ أنَّ صُورةَ النَّبیِّ ﷺ الَّتی شاهَدَها الحِسُّ أنَّها فِی المَدینَة مَدفُونَةٌ، وَ أنَّ صُورةَ روحِهِ و لَطیفَتِهِ ما شاهَدَها أحَدٌ مِن أحَدٍ و لا مِن نَفسِه. کُلُّ رُوحٍ بهذهِ المَثابَة فَتَتَجَسَّدَ لَهُ روحُ النَّبیِّ فِی المَنامِ بِصُورةِ جَسَدِهِ کَما ماتَ علیه لا یَخرِمُ المتجسّد مِنهُ شَیءٌ. فَهُوَ مُحَمّدٌ ﷺ المَرْئِیُّ مِن حَیْثُ رُوحِهِ فی صُورة جَسَدیَّة تُشبهُ المَدفُونَةَ لا یُمکِنُ لِلشَّیطان أنْ یَتَصَوَّرَ بصُورة جَسَدِهِ ﷺ عِصمَةً مِنَ الله فی حَقِّ الرّائی. و لهذا مَن رَآه بهذهِ الصُّورة یَأخُذُ مِنْهُ جمیعَ ما یَأمُرُهُ أو یَنْهاهُ عَنْهُ أو یَخْبِرُهُ کما کان یَأخُذُ عَنْهُ ﷺ فِی الحَیاة الدُّنیا مِنَ الأحکامِ علی حَسَبِ ما یَکونُ مِنهُ اللَّفْظُ الدّالُّ عَلیه مِن نَصّ أو ظاهِر أو مُجْمَل أو ما کان فإنْ أعطاهُ شَیئاً فإنَّ ذلکَ الشَّیء هُوَ الَّذی یَدخُلُهُ التَّعبیرُ، فإنْ خَرَجَ فِی الحِسِّ کَما کان فِی الخیال فَتلک رؤیا لا تَعبیرَ لَها. و بِهذا القَدْرِ و علیه اِعتَمَدَ إبراهیمُ الخلیل ؑ و تقیّ بْنُ مُخَلَّد﴾

و حال که دانسته شد آن صورت از نبیّ ﷺ را که حس مشاهده کرد در مدینه مدفون است و صورت روح و لطیفه‌اش هم از حیث تجرّدش قابل مشاهده‌ی احدی نیست و هر روحی به جهت تجرّدش چنین است، پس آنچه انسان در خواب از پیامبر می‌بیند، روح پیامبر است به صورت جسدی که به آن صورت رحلت فرموده بدون هیچ‌گونه تغییری. پس آن کسی که در خواب دیده می‌شود، محمد ﷺ است از حیث روحش در صورت جسدی شبیه آن جسدی که مدفون شد و شیطان نمی‌تواند به صورت آن جسد در آید و این عصمتی است از جانب خداوند در حق رائی که مظهر اسم هادی به صورت اسم مضلّ در نمی‌آید.

و لذا هرکس رسول خدا ﷺ را به همان صورتی که بوده در خواب ببیند جمیع آن‌چه در آن حالت امر و نهی می‌کند را و آنچه را خبر می‌دهد باید بدون تعبیر و تغییر بگیرد همان‌طور که در دنیا احکام را می‌گیرد به حسب لفظی که از او صادر می‌شود از نص، چه ظاهر و چه مجمل – طبق قواعد فقهی و اصولی باید با آن برخورد کند– ولی چنانچه رسول خدا ﷺ در خواب چیزی به انسان عطا فرمود – مثل دادن شیر– در این صورت باید آن چیز را تعبیر نماید ولی اگر در حسّ

همان طور آن چیز ظهور کرد که در خیال رؤیت شد، رؤیا تعبیر ندارد و با این حساب که آنچه دیده‌اند تعبیر ندارد حضرت ابراهیم﷣ و تقی بن مَخْلَد به رؤیای خود اعتماد کردند -با این تفاوت که ابن مَخْلَد خود را از علمی که می‌توانست به‌دست آورد محروم کرد-.

﴿و لَمّا کان لِلرُّؤیا هذانِ الوَجْهان، و عَلَّمَنَا اللهُ: فیما فَعَلَ بإبراهیمَ و ما قال لَهُ: الأدَبَ لِما یُعطیهِ مقامُ النُّبُوَّة، عَلِمْنَا فی رُؤیَتِنا الحَقَّ تعالی فی صُورة یَرُدُّها الدَّلیلُ العَقلیُّ أنْ نُعَبِّرَ تلک الصورةَ بِالحَقِّ المَشروعِ إمّا فی حَقِّ حالِ الرّائی أو المَکانِ الَّذی رآهُ فیه أوْ هُما مَعاً﴾

و چون برای رؤیا این دو وجه هست - یکی قابل تعبیر و یکی بدون نیاز به تعبیر- خداوند تعالی به ما تعلیم داد ادب را در آنچه با ابراهیم انجام داد و در آنچه به او گفت. به خاطر آن‌که مقام نبوت آن ادب را عطا می‌کند، -چون رؤیا دو وجه دارد- دانستیم اگر حق تعالی را در رؤیا در صورتی که دلیل عقلیِ معتبر و شرعی مردود می‌شمارد، دیدیم، تعبیر می‌کنیم چنین صورتی را به صورتی که شرع آن را می‌پذیرد. حال یا آن تعبیر به حسب رائی است یا به حسب مکانی که خواب دیده شده و یا به حسب مکان و رائی هر دو.

ملاحظه فرمودید که چگونه حضرت حق در برخورد با حضرت ابراهیم﷣ ادب را به ما آموخت و به‌جای آن‌که بفرماید ای ابراهیم چرا رؤیای خود را تعبیر نکردی، فرمود: «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْیا إِنَّا کَذلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِین» ای ابراهیم رؤیای خود را صادق و بدون تعبیر دانستی و قصد نکردی به آنچه ما قصد کردیم و از آن‌جایی که حضرت حق در این کار حضرت ابراهیم ایثاری در حدّ ذبح فرزند مشاهده کرد خوشش آمد و لذا در ادامه‌ی آیه می‌فرماید: ما از همین طریق پاداش محسنین را می‌دهیم و بدین شکل با او راه آمد، زیرا مقام، مقام نبوت است که باید محفوظ داشته شود.

در مورد این‌که ممکن است انسان خداوند را در رؤیای خود ببیند ولی آن رؤیا طوری باشد که معلوم می‌کند نمی‌شود خداوند به این صورت باشد و باید آن رؤیا را تعبیر کرد، شارحان مَثَل آن رؤیایی را می‌زنند که طرف در خواب دید به صورت حضرت حق سیلی زد چون آشفته‌حال به خدمت استادش رسید، استاد پرسید اخیراً چه کاری صورت داده‌ای؟ عرض کرد منزلی خریده‌ام. فرمود: آن منزل غصبی و یا وقفی است. به این معنا که با خرید این منزل و بدون تحقیق به چگونگی آن به حضرت حق سیلی زده‌ای. و در رابطه‌با این‌که حق گاهی به صورتی ظاهر می‌شود که نمی‌توان آن را پذیرفت. در روایت داریم: «إن الحق یتجلی یوم القیامة للخلق فی صورة منکرة فیقول: أنا ربکم الأعلی فیقولون نعوذ باللّه منک، فیتجلی فی

صورة عقائدهم فیسجدون له».[5] حق تعالی در روز قیامت به صورت ناآشنا برای افراد تجلی می‌کند، پس او را انکار می‌کنند. سپس تحول پیدا می‌کند و به صورتی که آن را در عقایدشان می‌شناختند تجلی می‌کند، پس او را می‌پذیرند و به او سجده می‌کنند.

﴿فإنْ لَمْ یَرُدُّها الدَّلیلُ العقلیُّ أبقَیْناها عَلی ما رَأَیْناها کَما نَرَی الحَقَّ فِی الآخِرةِ سَواء﴾

پس اگر دلیل عقلی آن رؤیت را ردّ نکرد -مثل آن‌که حق را به صورت شمس و یا قمر و یا نور ببیند- ما آن رؤیت را بدون تعبیر می‌پذیریم همان‌طور که در آخرت حق را به این صورت‌ها می‌بینیم، آن رؤیا در دنیا و آخرت بدون فرق است.

در راستای آن که انسان کامل و عرفایی که به حضرت حق در همه‌ی مظاهر آشنایند و در همه‌ی مظاهر حق را می‌یابند و پرستش می‌کنند می گوید:

﴿فَلِلْواحِدِ الرَّحْمنِ فی کُلِّ موطن مِنَ الصُّورِ ما یَخفی و ما هُوَ ظاهر﴾

پس برای خدای رحمان در هر موطنی صُوَری است که آن صُور به حسب مقامات و مراتبش مخفی می‌شود و ظاهر می‌گردد. مثل آن‌که بعضی از آن صُور در حسّ ظاهر است و بعضی در حسّ ظاهر نیستند و در عالم مثال ظاهرند و یا در عالم مثال نیز ظاهر نیستند و در عالم عقل ظاهرند مثل معارف عقلی و یا صُوَری که در عالم عقل مخفی‌اند و در عالم قلب ظاهرند.

﴿فإن قُلْتَ هذا الحَقَّ قَدْ تَکُ صادقاً و إن قُلْتَ أمراً آخَراً أنتَ عابر﴾

اگر بگویی این حق است، تو در گفتارت صادقی -چون حق به این مظهر ظاهر شده- و اگر بگویی این حق نیست و چیز دیگری است تو از آن عبور کرده و تعبیر نمودی.

﴿وَ ما حُکمُهُ فی موطن دونَ موطن و لکنّهُ بِالحَقِّ لِلخَلْقِ سافر﴾

حکم حق این‌گونه نیست که در موطنی باشد و در موطنی نباشد -به جهت آن‌که ذات او در همه‌ی مواطن ساری است، حکم او به اختلاف مواطن مختلف در جمیع مواطن ساری است- ولکن حکم آن است که این ظهور حق برای خلق ظاهر است به سبب ظهور حق در خلق.

﴿إذا ما تَجَلَّی لِلعُیونِ تَرُدُّهُ عُقُولٌ بِبُرهان علیه تثابر﴾

هنگامی که خدای سبحان برای عیون تجلی کند و او با چشم دیده شود -چه به صورت حسّی و چه به صورت مثالی- عقول از طریق برهانی که همواره در اختیار دارند این را منکَر و آن را ردّ می‌کنند.

---

۵ - شرح ابن ابی‌الحدید، ج ۳، ص ۲۳۶

﴿و یُقْبَلُ فی مَجْلَی العُقُولِ و فِی الّذی یُسَمّی خیالًا و الصحیحُ النَّواظِرُ﴾

و حق در نزد اهل حق و کشف و شهود پذیرفته شده است، چه در مجلای عقول -در مقام تنزیه- و چه در مجلای خیال، و چه در همه‌ی عوالم و دیدگان صحیح، حق را در تمام مجالی مشاهده می‌کنند و مشاهده، مشاهده‌ی کسی است که چیزی را مشاهده کند. مثل آن‌که عین الیقین افضل از علم الیقین است.

﴿یقُولُ أبُو یزید فی هذا المَقامِ: «لَوْ أنَّ العَرْشَ و ما حَواهُ مِائَةَ ألْف ألْف مَرَّةٍ فی زاویَةٍ مِن زَوایا قَلبِ العارِفِ ما أحَسَّ بِها.» و هذا وُسْعُ أبی یزید فی عالَمِ الأجسامِ﴾

جناب بایزید بسطامی در این مقام که مقام قلب عارف است می گوید: اگر عرش و آنچه را عرش در بردارد یک میلیون برابر کنی و در گوشه‌ای از گوشه‌های قلب عارف قرار گیرد، عارف آن را حسّ نمی‌کند و این وسعت قلب بایزید است نسبت به عالم اجسام. چون گفت عرش و اطراف عرش مثل زمین و آسمان وگرنه نسبت به عوالم دیگر نیز قلب او همین حکم را دارد. لذا محی‌الدین در ادامه می‌فرماید:

﴿بَلْ أقُولُ لَوْ أنَّ ما لا یَتَناهی وجوده یُقَدَّرُ انتهاءُ وجودِه مَعَ العَیْنِ الموجِدَةِ لَهُ فی زاویةٍ مِن زَوایا قَلبِ العارِفِ ما أحَسَّ بِذلِکَ فی عِلمِهِ﴾

بلکه من می گویم اگر آنچه وجودش تناهی ندارد -از عوالم ارواح و عالَم مثال- انتهای وجودش فرض گردد و انتها پیدا کند با عینی که موجِد اوست -یعنی جوهر نخستین عالم یعنی آن حقی که سماوات و ارض بدان مخلوق‌اند و تحت عنوان «حقٌّ مخلوقٌ به» گفته می‌شود و آیه‌ی ۸۵ سوره‌ی حجر بدان اشاره دارد که می گوید: «وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما إِلاَّ بِالْحَق»- در زاویه‌ای از زوایای قلب عارف قرار گیرد، آن را در قلب خود حسّ نمی‌کند.

وقتی اسم واسع بر قلبی تجلی کند آن قلب حضور واسع حق را در همه‌جا احساس می‌کند. در همین رابطه آیه‌ی ۱۱۵ سوره‌ی بقره می‌فرماید: «فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَلیمٌ» پس هرکجا رو کنید پس وَجه اللّه را می‌یابید، خداوند واسع و علیم است. و به علم حضوری در همه‌جا حاضر است، به همان معنایی که فرمود: «إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحیطٌ»(فصلت/۵۴) و این نحوه تجلیِ حق، مربوط به قلبی است که تنها متوجه حق است و به نور حق الیقینی فانی در اوست.

﴿فإِنّهُ قَدْ ثَبَتَ أنَّ القَلبَ وَسعَ الحقّ و مَعَ ذلکَ ما اتَّصَفَ بِالرَّی فلَو امتَلأَ ارتَوی﴾

زیرا در حدیث آمده که قلب گنجایش حق را دارد با این حال به سیرابی متّصف نمی‌شود و اگر پر می‌شد سیراب می‌گشت. قلب عارف دمبدم منوّر به تجلّیات انوار الهی است و همواره عطش‌اش بیشتر می‌شود زیرا هر تجلّی، قلب را برای تجلّی اسماء دیگری آماده می‌کند.

﴿و قَد قالَ ذلکَ أبو یَزید﴾

و بایزید نیز همین را که من می‌گویم گفته است.

این سخن محی‌الدین اشاره‌ای است به نامه‌ای که یحیی‌بن معاذ به بایزید نوشت و گفت: «انّی سکرتُ مِن کثرةِ ما شربتُ مِن مَحَبَّتِه» من از کثرت محبت او مست شدم. و بایزید جواب داد:

عَجِبتُ لِمَن یقولُ ذَکَرتُ ربّی   و هل أنسَی، فَاذکُرَ ما نَسیتُ

در تعجبم از کسی که می‌گوید: یاد پروردگارم افتادم، مگر پروردگار را فراموش کرده‌ام که به یادش بیفتم؟

شَربتُ الحبَّ کأساً بعد کأس   فما نَفدَ الشرابُ و ما رویتُ

می‌نوشم حُبّ را کاسه‌ای بعد از کاسه‌ای، نه شراب تمام می‌شود و نه من سیراب می‌گردم.

﴿و لَقَد نَبَّهْنا علی هذا المقامِ بِقولِنا:﴾

و ما نیز به آن مقام در این ابیات اشاره کردیم.

﴿یا خالقَ الأشیاءِ فی نفسِه   أنتَ لِما تَخْلُقُه جامعٌ﴾

ای خالق اشیاء در نفس خودت، تو جامع آنچه خلق کرده‌ای هستی.

او خالق اعیان ثابته‌ی اشیاء است در علم خود و در مقام احدی، و سپس همان‌ها را به وجود عینی در مقام واحدی خود خلق کرد و لذا حق وراء خلق نیست و اگر خلق از حق جدا بود او جامع مخلوقاتش نبود.

﴿تَخلُقُ ما لا یَنْتَهی کَونُهُ فی   کَ فأنتَ الضَّیِّقُ الواسِعُ﴾

تو آنچه را که انتها ندارد در خودت خلق کردی. پس تو تنگ‌کننده و واسع می‌باشی.

همه‌ی مخلوقات در حق‌اند، هم در مقام علم و ذات اَحدی و هم در عین و مقام واحدی. پس خداوند هم ضیّق است به معنای تنگ‌کننده. وقتی به اَحدی غیر از خود اجازه‌ی وجود نمی‌دهد پس بر دیگران تنگ گرفته است و یا به معنای این‌که خودِ خداوند با ظهور در موجوداتِ مقیّد تنگ می‌شود. و هم او واسع است و دارای وسعت می‌باشد و همه‌ی موجودات

را در بر گرفته و از آن هم بالاتر تا در قلب عارف وسعت دارد، قلبی که همه‌ی موجودات را در بر گرفته است.

﴿لَـوْ أنَّ مـا قَـدْ خَلَـقَ اللهُ مـا   لاحَ بِقَلبـی فَجْـرُهُ الـسّاطِعُ﴾

اگر همه‌ی آنچه خدا خلق کرده در قلب من باشد، پدیدار نمی‌شود نور مرتفع و فجر ساطعش برای قلب من به جهت وسعت قلب من.

﴿مَـن وَسَـعَ الحَـقَّ فما ضـاقَ عَـن   خَلْـق فَكَيْـفَ الأمـرُ يـا سـامِعُ؟﴾

آن دلی که وسعت یافت و حق را در خود جای داد از خلق، وقتی در آن جای گیرد، تنگ نمی‌شود. چگونه ای سامع تنگ می‌شود وقتی خلق را در خود جای می‌دهد. زیرا خلق تعیّن حق است، وقتی دل، حق را در خود جای داد، خلق را به کلّی در خود جای می‌دهد.

﴿بالوَهْمِ يَخلُقُ كُلُّ إنسانٍ فی قُوَّةِ خيالِهِ ما لا وجودَ لَهُ إلاّ فيها، و هـذا هُـوَ الأمـرُ العـامُّ. وَ العارِفُ يَخلُقُ بِهِمَّته ما يَكُونُ لَهُ وجودٌ مِن خارجِ مَحَلِّ الهِمَّةِ﴾

هر انسانی از طریق وَهم خود آنچه را در خارج نیست در خیالش ایجاد می‌کند -مثل انسان هفت سر- و عارف به همت خود آنچه در خارج نیست و خارجِ محل همت اوست -مثل عالم خیال- ایجاد می‌کند.

عارف آنچه در خارج نیست را با استجماعِ همّت در خارج ایجاد می‌کند. مهم در استجماع همّت، همان عزم و قصد است به سوی آن صورت ذهنی.

آنچه در این فراز مورد توجه است آن صورت‌هایی است که قوه‌ی واهمه ایجاد می‌کند. زیرا علاوه بر این‌که خیال انسانی از عقول سماوی و یا نفس ناطقه متأثر می‌شود و صورت‌های مناسب آن‌ها را در خود ایجاد می‌نماید، خیال انسان بعضاً از قوه‌ی واهمه متأثّر می‌شود و صورت‌های متناسبِ آن در خیالش ظاهر می‌گردد، حال یا آن صورت‌ها به سبب سوء مزاج برای خیالِ انسان حاصل می‌شود و یا به سبب توجه نفس به صورتی که مدّ نظر دارد در خیال او از طریق واهمه ایجاد می‌شود و آن‌قدر انسان در آن صورت متمرکز می‌شود و غور می‌کند که آن صورت را در خیال در مقابل خود می‌بینند که البته این برای عموم مردم مقدور است. محی‌الدین می‌گوید عارف که قوای خود را تجمیع کرده می‌تواند آن صورت را با همت خود در خارج ایجاد کند. مثل کاری که بُدلاء انجام می‌دهند و جهت رفع حوائج عباد، بدن‌های متعددی ایجاد می‌نمایند که البته این کار غیر از آن کاری است که ساحران و شعبده‌بازان در خیالِ حاضران ایجاد می‌کنند. کار عارف ظهور اسم خالق حضرت الله است در صحنه، در مقام

تفصیلی، همان‌طور که آن اسم یعنی اسم اللّه در مقام جمعی بعضاً در صحنه است. آن‌جا که فرمود: «فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِین»(مؤمنون/۱۴) که اسم اللّه را به عنوان خالق مطرح کرد و این آیه نشان می‌دهد که خالقین دیگری هم هست که مثل اللّه «أَحْسَنُ الْخالِقِین» نیستند.

﴿و لکنَّ لا تَزالُ الهِمَّةُ تَحْفظُهُ. و لا یَئُودُها حِفْظَهُ، أی حِفْظُ ما خَلَقَتْهُ. فَمَتی طَرَأَ عَلَی العارفِ غَفْلَةٌ عَن حِفْظِ ما خَلَقَ عُدِمَ ذلک المَخلُوقُ، إلاّ أن یَکوُنَ العارِفُ قَد ضَبَطَ جَمیعَ الحَضَراتِ وَ هُوَ لا یَغْفَلُ مُطْلَقاً، بَل لا بُدَّ له مِن حَضْرَةِ یَشهَدُها﴾

و لکن همواره همت عارف آن مخلوق را حفظ می‌کند و حفظ آن برایش سنگین و گران نیست. پس چون غفلتی نسبت به آنچه خلق کرده برایش پیش آمد، آن مخلوق معدوم می‌شود مگر آن عارفی که جمیع حضرات سماوی و سِفلی را ضبط کرده که او در غفلت مطلق نسبت به یکی از آن حضرات نخواهد بود بلکه حتماً در حضرتی از حضرات حاضر و شاهد است.

از آن‌جایی که آنچه عارف در عالم حسّ خلق می‌کند، در عوالم بالاتر به صورتی مثالی و عقلی هست، حال اگر او از نظر به آن مخلوق در عالم حسّ غافل شد چون در عالم مثال به آن مخلوق نظر دارد، آن مخلوق در عالم حسّ به وسیله‌ی صورت مثالی‌اش حفظ می‌شود.

﴿فإذا خَلَقَ العارفُ بهِمَّتِهِ ما خَلَقَ و لَهُ هذهِ الإحاطَةُ ظَهَرَ ذلک الخَلْقُ بِصُورتِهِ فی کُلِّ حَضرة، و صارَت الصُّورُ تَحْفَظُ بَعضُها بَعضاً﴾

پس چون عارف با همت خود خلق می‌کند آنچه را خلق می‌کند و برای او چنین احاطه‌ای به حضرات هست، آن مخلوق در همه‌ی حضرات ظاهر می‌شود و بعضی از آن صورت‌ها بعض دیگر را حفظ می‌کنند. به این شکل که صورت موجود در عالم مثال، صورت موجود در عالم حسّ را حفظ می‌کند. چون همّت عارف به تمام صورت‌ها در عوالم مختلف سرایت کرده و طبق قاعده‌ی «وجود معلول مستلزم وجودِ علت است» وقتی نظر به صورت بالاتر دارد صورت مادون، خود به خود محفوظ می‌ماند. آری اگر عارفِ کاملی از آن صورت در جمیع حضرات به جهت اشتغال به غیر، غافل شود آن مخلوق معدوم می‌شود، ولی غفلت از جمیع حضرات برای هیچ‌کس واقع نمی‌شود زیرا بالاخره در یکی از حضرات حاضر است. در همین رابطه در ادامه می‌فرماید:

﴿فإذا غَفَلَ العارفُ عَن حَضرَةٍ مّا أوْ عَن حَضَراتٍ و هُوَ شاهد حَضرَةٍ مّا مِنَ الحَضَراتِ، حافظٌ لِما فیها مِن صُورَةِ خَلْقِهِ، اِنْحَفَظَتْ جَمیعُ الصُّوَرِ بحِفْظِهِ تلکَ الصُّورَةَ الواحِدَةَ فِی الحَضرَةِ الَّتی ما غَفَلَ عَنها﴾

پس چون عارف از حضرتی یا حضراتی غافل شد در حالی‌که در حضرتی از حضرات حاضر باشد کافی است برای حفظ آن صورتی که خلق کرده و همه‌ی مراتب صُور با حفظ همین صورت واحدی که از آن غفلت نکرد، حفظ می‌شود. زیرا این صورت‌ها در عوالم مختلف با همدیگر مرتبط‌اند هرچند یکی از آن‌ها برای آن عارف به صورت تفصیلی باشد و بقیه به صورت اجمالی.

﴿لأنَّ الغَفْلَةَ ما تَعُمُّ قَطُّ لا فِی العُمومِ و لا فِی الخُصُوصِ﴾

زیرا غفلت شامل همه‌ی حضرات نمی‌شود نه در عموم حضرات که مربوط به عارف کامل است و نه در حضرت خاص که برای غیر کامل هست.

﴿و قَد أوضَحْتُ هُنا سِرّاً لَمْ یَزَلْ أهلُ اللهِ یغارُونَ عَلی مِثلِ هذا أن یَظْهَرَ لِما فیهِ مِن رَدِّ دَعواهُم أنَّهُمُ الحَقُّ، فإنَّ الحَقَّ لا یَغْفلُ و العَبدَ لا بُدَّ لَهُ أن یَغْفلَ عَن شَیءٍ دُوَن شَیءٍ﴾

و من آشکار کردم سرّی را که اهل اللّه همواره غیرت می‌ورزند از اظهار چنین مطالبی که آن‌ها را اظهار کنند به جهت ردّ ادعایی که اهل اللّه دارند و خود را به حق محقق و در او فانی می‌دانند در حالی‌که حق غفلت ندارد ولی عبد بر عکس حق، بالاخره در حضرتی از حضرتی دیگر غافل است.

﴿فَمِنْ حَیْثُ الحِفْظِ لما خَلَقَ لَهُ أن یَقُولَ «أنَا الحَقُّ»، و لکن ما حِفْظُهُ لَها حِفْظَ الحَقِّ و قَدْ بَیَّنَّا الفَرْقَ. و مِن حَیْثُ ما غَفَلَ عَن صُورَةٍ مّا وَ حَضْرَتِها فَقَدْ تَمَیَّزَ العبدُ مِنَ الحَقِّ﴾

آری عبد از حیث حفظ آنچه را خلقً کرد، برای او هست که بگوید: «أنا الحق» ولی از حیث غفلت نمی‌تواند بگوید «أنا الحق» ولکن حتی حفظ عبد آن صورت را مثل حفظ حق نیست و تفاوت بین عبد و حق روشن است.[۶] و از حیث آنچه عبد از صورتی و از حضرتِ آن صورت غافل می‌شود پس حفظ عبد از حفظ حق جدا است.

﴿و لا بُدَّ أنْ یَتَمَیَّزَ مَعَ بَقاءِ الحِفْظِ لِجَمیعِ الصُّوَر بحِفظِهِ صُورَةً واحِدَةً مِنها فِی الحَضرَةِ الَّتی ما غَفَلَ عَنها. فَهذا حِفْظٌ بِالتَّضَمُّنِ، و حِفْظُ الحَقِّ ما خَلَقَ لَیسَ کذلک بَل حِفْظُهُ لِکُلِّ صُورَةٍ عَلَی التَّعیینِ﴾

و نیز چاره‌ای از جدایی عبد از حق در حفظ صورتی که عبد خلق کرده نیست در عین بقاءِ حفظ برای جمیع صُور به حفظ صورت واحدی از آن صُور در حضرتی که عبد از آن غفلت

---

۶ – زیرا در هر حال خالق و حافظ، حق است و عبد به نور حق خالق و حافظ است.

نکرده، زیرا این حفظ بالتّضَمُّن است و در ضمن حفظ یکی، دیگری حفظ می‌شود. ولی آنچه را حق حفظ می‌کند چنین نیست بلکه حفظ او هر صورتی را بر اساس تعین است و همه را بعینه حفظ می‌کند به صورتی که هیچ‌گونه غفلتی در میان نیست.

﴿وَ هذِهِ مَسأَلَةٌ أُخبِرْتُ أَنَّهُ ما سَطَرَها أَحَدٌ فی کتابٍ لا أنَا و لا غَیری إلّا فی هذا الکتابِ فَهِیَ یتیمَةُ الدَّهرِ وَ فَریدَتَهُ﴾

و این مسئله‌ای است که به من خبر داده شده -از طرف حضرت حق- که آن در هیچ نوشته‌ای نوشته نشده، نه در کتاب‌هایی که من تا کنون نوشته‌ام و نه در کتاب‌هایی که دیگران نوشته‌اند مگر در این کتاب، پس آن مطلبی یتیم الوقت و یگانه‌ای است.

﴿فإیّاکَ أنْ تَغْفلَ عَنْها فَإنَّ تِلْکَ الْحَضْرَةَ الَّتی یَبْقی لَکَ الحُضورُ فیها مَعَ الصُّورَة، مَثَلُها مَثَلُ الکِتابِ الَّذی قالَ اللّٰه فیه: «ما فَرَّطْنا فی الْکِتابِ من شَیْءٍ» فَهُوَ الجامِعُ لِلواقِعِ و غَیرِ الواقِعِ﴾

تو را بر حذر می‌دارم که از آن غفلت کنی. زیرا این حضرتی که تو با صورتی که در آن خلق کردی در آن حاضری، مَثَلَش مَثَل کتابی است که خداوند در موردش فرمود: «ما فَرَّطْنا فِی الْکِتابِ مِنْ شَیْءٍ»(انعام/۳۸) که هیچ‌چیزی در آن فروگذار و حذف نشده. پس آن جامعِ واقع و غیر واقع است از آنچه گذشت و بعداً واقع می‌شود.

﴿وَ لا یَعرِفُ ما قُلناهُ إلّا مَن کانَ قُرآناً فی نَفسِهِ﴾

و کسی آنچه را ما گفتیم نمی‌شناسد مگر کسی که در خود، حقیقت جمعی داشته باشد و در خودش همه‌ی حضرات را لمس کند و با این‌که خودش یک حضرت است می‌یابد یک حضرت شامل همه‌ی حضرات است که نمونه‌ی کامل این مقام، مقام انسان کامل است.

﴿فَإنَّ المُتَّقیَ اللّٰهُ «یَجعَلُ لَهُ فُرقاناً» و هو مِثلُ ما ذَکَرْناه فی هذه المَسأَلَةِ فیما یَتَمَیَّزُ بِهِ العَبدُ مِنَ الرَّبِّ. و هذا الفُرقانُ أرْفَعُ فُرقان﴾

زیرا آن کس که متّقیِ لِلّه است و برای خدا تقوا پیشه کرده خداوند برایش فرقان قرار داده و این فرقان که حاصل از تقوای باللّه و فی اللّه است -چون مربوط به سالکی است که به مرحله‌ی حقیقتِ جمعی در نفس خود رسیده- مثل آن چیزی است که ما در این مسئله گفتیم که عبد بنا به گفته‌ی ما از ربّ جدا است -از آن جهت که حفظ عبد مخلوق خود را بالتضمین بود و حفظ ربّ مخلوق خود را بالتعیین بود- و این فرقان بالاترین فرقانات است که مربوط به بقاء بعد از فنا است و به نور آن فرقان می‌توان فهمید که اگر عبد با همّت خود خلق می‌کند غیر از خلقتی است که خداوند انجام می‌دهد.

﴿فَوَقْتاً یَکونُ العَبْدُ رَبّاً بِلا شَکٍّ وَ وَقْتاً یَکونُ العَبْدُ عَبْداً بِلا إِفْکٍ﴾

گاهی عبد بلاشك رب است -به جهت صفات ربوبیت مثل خلق‌کردن- و گاهی عبد عبد است بدون هرگونه افترایی، زیرا ذاتیِ عبد همان عبودیت است.

در آن مورد هم که عبد صفات ربوبیت می‌یابد آن صفات برای او عرضی است و صفت ذاتی او همان عبودیت است.

عبد در هر ساعتی در شأنی است، گاهی در شأن ربوبیت است و امور را تدبیر می‌کند که کامل‌ترین شکل از این نوع ربوبیت از آنِ حجت اللّه است که خلیفه‌ی خدا است در عینی که عبودیتِ تامّه نیز از آن اوست.

﴿فَإِنْ کانَ عَبْداً کانَ بِالْحَقِّ واسِعاً وَ إِنْ کانَ رَبّاً کانَ فی عیشَةِ ضَنْکٍ﴾

پس اگر عبد باشد در زیر سایه‌ی بندگیِ حق، واسع می‌شود و خداوند دست او را باز می‌کند تا در اشیاء تصرف کند. از چنین فردی کسی مطالبه‌ی صفات کمالیه‌ای که مربوط به رب است نمی‌کند. و اگر ربّ شود در زندگی در زحمت می‌افتد چون از او در شأن ربوبیّت ربّ مطالبه می‌کنند در حالی‌که او نمی‌تواند آن مطالبات را برآورده سازد.

﴿فَمِنْ کَونِهِ عَبْداً یَری عَینَ نَفْسِهِ وَ تَتَّسِعُ الآمالُ مِنهُ بِلا شَکٍّ﴾

پس از آن جهت که عبد است خود را و عجز خود را می‌بیند و آرزوهایش از خدا به عنوان یك بنده وسعت می‌یابد و زیاد می‌شود.

﴿وَ مِنْ کَونِهِ رَبّاً یَریَ الخَلْقَ کُلَّهُ یُطالِبُهُ مِنْ حَضْرَةِ الْمُلْکِ وَ المَلَکِ﴾

و از آن جهت که ربّ است می‌بیند که همه‌ی خلق از او مطالبه می‌کنند اعمّ از حضرت مُلك و حضرت ملکوت، و انتظار دارند مطابق استعدادهایشان حقوق آن‌ها را اداء کند.

﴿وَ یَعجِزُ عَمَّا طالِبُوهُ بِذاتِهِ لِذا تَرَ بَعضَ العارِفینَ بِهِ یَبْکی﴾

در ذات خود از آنچه از او طلب می‌کنند عاجز می‌شود، لذا می‌بینی بعضی از عارفان را که به خاطر این موطن گریه می‌کنند و عجر و قصور خود را می‌نمایانند.

﴿فَکُنْ عَبْدَ رَبٍّ لا تَکُنْ رَبَّ عَبْدِهِ فَتَذْهَبَ بِالتَّعلیقِ فِی النَّارِ وَ السَّبکِ﴾

پس عبدِ پروردگارت باش، ربّ عبد حضرت حق مباش. که فرو می‌افتی و معلّق می‌شوی در آتش و ذوب می‌گردی در آن. زیرا حضرت ربّ غیور است و فرمود: « الْکِبْرِیَاءُ رِدَائِی وَ الْعَظَمَةُ إِزَارِی فَمَنْ نَازَعَنِی فِی وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَلْقَیْتُهُ فِی النَّار». کبریائی و بزرگی و عظمت و

برتری سزاوار و خاص من است، و هر که بخواهد در یکی از این‌ها با من برابـری کنـد او را بـه جهنم خواهم افکند.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فَصُّ حِكْمَةٍ عَلِیَّةٍ فی کَلِمَةٍ إسماعیلیَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحیم

در فصّ اسماعیلی جناب محی‌الدین، عنوان آن را «فصُّ حِکْمَةٍ عَلِیَّةٍ» قرار می‌دهد و نظر به آیات ۵۴ و ۵۵ سوره‌ی مریم دارد که می‌فرماید: «وَ اذْکُرْ فِی الْکِتابِ إِسْماعیلَ إِنَّهُ کانَ صادِقَ الْوَعْدِ وَ کانَ رَسُولاً نَبِیًّا ۞ وَ کانَ یَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلاةِ وَ الزَّکاةِ وَ کانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِیًّا»[1] محور بحث بر روی قسمت آخر آیه است که می‌فرماید: اسماعیل‌ (علیه‌السلام) «وَ کانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِیًّا» نزد پروردگار خود مرضی و مورد رضایت بود. که در آن بحثِ «ربّ» به میان می‌آید و آن به جهت عُلُوّی است که حضرت اسماعیل (علیه‌السلام) نزد پروردگارش دارد و صادق‌الوعد بودن ایشان نیز به جهت عُلوّ همّت‌شان است و علیّ‌بودن حضرت اسماعیل موجب می‌شود که نزد پروردگارش مرضیّ و صادق الوعد باشد.

بعضی از شارحانِ این فصّ، اسماعیل را اسماعیل‌بن ابراهیم «علیهماالسلام» گرفته‌اند، در حالی‌که ظاهراً بنا به روایاتی که در ذیل آیه‌ی مذکور آمده، اسماعیل، اسماعیل بن حَزْقیل است و متن محی‌الدین نسبت به این امر ساکت است که منظور کدام اسماعیل است.

حضرت حق، حضرت اسماعیل (علیه‌السلام) را به جهت همّت عالیه‌اش مظهر اسم عَلیّ قرار داد زیرا او از یک طرف نسبت به عهدی که در فطرت خود با خدا بسته و نسبت به عهدی که در دنیا با افراد برقرار می‌کرد، صادق الوعد بود و از طرف دیگر پروردگارش از او راضی بود.

در رابطه با این‌که هر موجودی ربّ مخصوص به خود را دارد، محی الدین می‌فرماید:

---

۱ – و در این کتاب از اسماعیل(نیز) یاد کن، که او در وعده‌هایش صادق، و رسول و پیامبری(بزرگ) بود! او همواره خانواده‌اش را به نماز و زکات فرمان می‌داد؛ و همواره مورد رضایت پروردگارش بود.

﴿أعلم أنَّ مُسَمَّى الله أحدیٌّ بالذّات کُلُ بِالأسماءِ﴾

بدان که آن مسمّایی که خودش «اللّه» است از آن جهت که احدیّ بالذّات است شامل مجموع اسماء می‌باشد و همه‌ی اسماء را در خود دارد و بدون آن‌که کثرتی در ذات او باشد آن ذات از همان جهت که ذات احدی است، دارای وجوه نامتناهی است که همه در اسم جامع اللّه جمع شده، یعنی او یکی است با هزار جلوه. به همین جهت گفته می‌شود حضرت الله، ذات است با جمیع اسماء و صفات.

﴿فکُل موجودٍ فَما لَهُ مِنَ الله إلّا ربّه خاصّةً یَسْتَحِیلُ أن یکونَ لَهُ الکُلُّ﴾

پس برای هر موجودی بهره‌ای از طرف حضرت اللّه نیست مگر از طرف ربّ خاصش. محال است برای آن موجود که از همه‌ی اسماء بهره‌مند شود. زیرا برای هر موجودی اسمی است که آن اسم، ربّ او است و آن موجود در حکم جسم است و آن اسم در حکم قلب آن موجود.

آری به غیر از حقیقت انسانی که مظهر اسم جامع اللّه است و ربّ او حضرت «اللّه» می‌باشد بهره‌ی سایر موجودات از اللّه، آن اسم خاصی است که آن موجود را ربوبیّت می‌کند و آن اسم، وجه خاص و نسبت خاصی از وجوهِ حضرت اللّه است و از آن جهت که هر موجودی مظهر اسم معیّنی است و هر اسمی عبارت است از ذات با صفتی خاص. پس هیچ موجودی از همه‌ی اسماء بهره‌مند نیست و تنها ربّ آن موجود اسم خاصی است که مربوط به آن است و حضرت اللّه ربّ الأرباب موجودات است.

﴿و أمّا الأحدیَّةُ الإلهیَّة فما لِواحدٍ فیها قَدَمٌ، لأنَّهُ لا یُقالُ لِواحدٍ منها شیءٌ و لآخر منها شیءٌ لأنَّها لا تَقْبَلُ التبعیضَ﴾

و اما مقام احدیتِ ذات الهی طوری است که هیچ مخلوقی در آن‌جا راه ندارد. زیرا گفته نمی‌شود که یک چیز از ذات احدی بخشی را داشته باشد و چیز دیگر بخش دیگری از آن را، زیرا ذات الهی تبعیض و تقسیم‌پذیر نیست.

از آن‌جایی که در مقام احدیّتِ ذات –که غیر از مقام احدیت الهی است– همه‌ی اسماء و صفات مستهلک‌اند و تقسیم‌پذیر نیست، پس هویت الهی در هر موجودی به خودی خود موجود است و ذات، در دل هر مظهری حاضر است آن هم به احدیّت اطلاقیِ نامتناهی، نه آن‌که هر مظهری قسمتی از ذات را در خود داشته باشد، بلکه ذات در همه‌جا به خود حاضر است. در نتیجه اگر

ذات در این‌جا و به این مخلوق جلوه کرد و در جای دیگر به مظهری دیگری جلوه نمود، ذات در این مظاهر دو تا نیست زیرا او وجود بسیط و مطلق است.

﴿ فأحديَّتُهُ مجموعُ كلِّهِ بالقوةِ﴾

پس احدیّت ذات، مجموع همه‌ی اسماء است ولی نه به صورت منفصل‌شده، بلکه به صورت جامع.

احدیت حضرت حق که به «اللّه» نامیده می‌شود عبارت است از مجموع اسماء به نحو اندماجی و بالقوه و در آن ارباب متعیّنه‌ی موجودات به صورت بالقوه و اندماجی موجوداند.

﴿و السَّعيدُ مَنْ كان عِنْدَ رَبِّهِ مَرضِيّاً، و ما ثَمَّ إلا مَنْ هُوَ مَرْضِيٌّ عِنْدَ ربِّهِ لأَنَّهُ الذى يُبْقِى عَلَيْهِ رُبُوبيَّتهُ، فَهُوَ عِنْدَهُ مَرْضىٌّ فَهُوَ سَعيدٌ﴾

و سعید آن کسی است که نزد پروردگار خود مرضی باشد و از این لحاظ در عالم وجود موجودی نیست مگر آن‌که در نزد پروردگارش مرضیّ است، زیرا آن پروردگار است که ربوبیّت خود را بر مربوب ابقاء می‌کند. پس آن مربوب نزد ربّش مرضیّ است پس سعید است.

از آن‌جایی که هر مخلوقی برای خود ربّ خاصی دارد که مطابق تدبیر او عمل می‌کند و آن ربّ، همان را می‌خواهد که مربوب انجام می‌دهد، پس ربّ از مربوب خود راضی است و از این جهت آن مربوب در سعادت است.

محی‌الدین ابتدا روشن می‌کند که هر موجودی ربّ خاصی دارد که آن را می‌پروراند و نصیب آن موجود از حضرت اللّه یعنی ربّ الأرباب، همان اندازه‌ای است که ربّ خاصِ آن موجود، به حسب قابلیتش برای آن موجود هست. پس هر موجودی نزد پروردگارش سعید است زیرا سعید کسی است که نزد پروردگارش مرضیّ باشد، چرا که تمام حرکات و سکنات موجود از پروردگارش است که در آن تصرف کرده و عبد به قابلیت خود کمالات و افعال ربّ خود را که رب از آن کمالات و افعال راضی است، ظاهر می‌کند به طوری که اسم مُضِلّ از مربوب خود ضلالت می‌خواهد و از این‌که او ضلالت را ظاهر کند از او راضی است.

ملاحظه می‌فرمایید که در این‌جا بحث این نیست که چه کسی بد است و چه کسی خوب است. شیخ اکبر در این‌جا نظرها را به ساحت‌های باطنی موجودات و نسبت آن‌ها با پروردگارشان می‌اندازد و این‌که همه از حضرت حق ناشی شده‌اند و نسبت به پروردگارشان همه منقادند و لذا او از آن‌ها راضی است. این غیر از آن سعادتی است که مقابل دارد. در آن ساحتی که سعادت، مقابل دارد، شقاوت عبارت از محرومیت از بهشت و لذّات آن است. و

آن‌کس که متوجه باشد همه‌ی امور به خدا برمی‌گردد، مسیر سعادت را طی می‌کند و آن‌کس که نسبت به این امر جاهل باشد، در مسیر شقاوت می‌افتد. بنابراین می‌توان گفت یک سعادت مطلق برای موجودات مطرح است که مقابلی ندارد و نَفْسِ هر موجودی که موجود است خیر و سعادت است، که این مربوط به تکوین موجودات است. و یک سعادت نسبی مطرح است که مقابل آن شقاوت است. در آن‌جا که فرمود: «وَسِعَتْ رَحْمَتِی کُلَّ شَیْء»(بحارالأنوار، ج ۹۰، ص: ۳۸۹) نظر به سعادت مطلق موجودات دارد زیرا نفسِ وجود، خیر و سعادت است و آن را به هر موجودی داد. و این سعادت، با «فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعیدٌ» که در آیات ۱۰۵ تا ۱۰۸ سوره‌ی هود آمده، منافاتی ندارد.[۲] به یک معنا می‌توان گفت یک سعادت تکوینی هست که شامل همه‌ی موجودات می‌شود و یک سعادت تشریعی هست که هرکس باید خودش آن را به‌دست آورد.

تفاوت عبد وجودی با عبد سلوکی: در قرآن از یک طرف همه‌ی آن‌چه در زمین و آسمان است را تسلیم حضرت حق می‌داند و می‌فرماید: «لَهُ ما فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ کُلٌّ لَهُ قانِتُونَ»(بقره/۱۱۶) همه‌ی آن‌چه در آسمان‌ها و زمین است از خدا است و همه در مقابل او تسلیم هستند. و از طرف دیگر انسان‌هایی که احکام شریعت را عمل کنند، بنده‌ی خدا می‌داند. در آیات نوع اول، نظر به عبدِ وجودی بودن مخلوقات دارد و در آیات نوع دوم، نظر به عبد سلوکی بودن افراد دارد. در نتیجه می‌توان گفت: به لحاظ وجودی، همه‌عبدِ وجودی حق‌اند چه بخواهند و چه نخواهند و سعادت وجودی در رابطه با عبد وجودی مخلوقات معنا می‌دهد و از این جهت اگر مخلوق جهنم هم برود از سعادت وجودی برخوردار است -که این ربطی به خود فرد نسبت به خودش ندارد- با این نگاه کلّ هستی می‌شود خیر. ولی سعادت سلوکی طوری است که هرکس خودش باید با تبعیت از شریعت الهی به‌دست آورد تا از رحمت رحیمیه‌ی الهی محروم نگردد و در رابطه با محرومیت از چنین رحمتی فرمود: «وَ أَنَّ عَذابی هُوَ الْعَذابُ الْأَلیمُ»(حجر/۵۰). عذاب من عذاب دردناکی است.

ملاحظه می‌فرمایید که چهره‌ی غالب شریعت الهی، نظر به سعادت و شقاوت سلوکی دارد و سعادت وجودی چهره‌ی مخفی ولی مذکور شریعت است زیرا شریعت برای هدایت سلوکی بشر آمده و هدایت تکوینی و وجودی آن‌ها مدّ نظر شریعت نیست.

---

۲ - یَوْمَ یَأْتِ لا تَکَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعیدٌ * فَأَمَّا الَّذینَ شَقُوا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فیها زَفیرٌ وَ شَهیقٌ * خالِدینَ فیها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلاَّ ما شاءَ رَبُّکَ إِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِما یُریدُ * وَ أَمَّا الَّذینَ سُعِدُوا فَفِی الْجَنَّةِ خالِدینَ فیها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلاَّ ما شاءَ رَبُّکَ عَطاءً غَیْرَ مَجْذُوذٍ.«سوره‌ی هود/ آیات ۱۰۵ تا ۱۰۸»

﴿و لهذا قال سَهْلٌ: إنَّ لِلرُّبُوبِیَّةِ سِرّاً و هو أنتَ یُخاطِبُ کُلَّ عَیْن﴾

و به خاطر آن‌که هر مخلوقی نزد پروردگارش مرضی است جناب سَهل تُستری می‌گوید: «برای ربوبیت سرّی است و آن سرّ، تویی» و جناب سهل با گفتن «انت»، همه‌ی موجودات را مخاطب قرار داد و در ادامه فرمود:

﴿لَوْ ظَهَرَ لَبَطَلَتِ الرُّبُوبِیَّةُ فأَدْخَلَ عَلَیْهِ «لو» و هُوَ حرفُ امْتِناعٍ لامْتِناعٍ﴾

اگر آن سرّ زایل شود که مخلوق تکویناً سرّ ربوبیّت است، ربوبیّت باطل می‌گردد.[۳] جناب سهل حرف «لَوْ» را آورد که حرف امتناع است جهت امتناع، یعنی آن سرّ اگر ظاهر شودربوبیت باطل می شود ولی ممکن نیست ظاهر شود، پس در نتیجه ربوبیّت هرگز باطل نمی‌گردد. چون عین را امکان زوال نیست و مگر ربوبیت، جز تدبیر مربوب است، پس اگر مربوب زایل شود ربوبیّت باقی نمی ماند، پس تو سرّ ربوبیّت ربّات هستی.

﴿و هو لا یَظْهَرُ فَلا تَبْطُلُ الرُّبُوبِیَّةُ لأنَّه لا وُجُودَ لِعَیْنٍ إلّا بِرَبِّهِ. و العَیْنُ موجودةٌ دائماً فَالرُّبُوبِیَّةُ لا تَبْطُلُ دائماً﴾

پس چون آن سرّ، ظاهر و زایل نمی‌شود ربوبیّت باطل نمی‌گردد زیرا برای هیچ موجود و عینی، وجودی نیست مگر به واسطه‌ی ربّش و آن عین، همیشه موجود است پس ربوبیت هیچ‌گاه باطل نمی‌گردد.

موجود به حسب نشئه‌های دنیایی و یا برزخی و یا اُخروی همواره موجود است -هرچند نشئه‌ی آن تغییر کند- پس ربوبیت نیز دائماً موجود خواهد بود.

﴿و کُلُّ مَرضِیٍّ مَحْبُوبٌ، و کُلُّ ما یَفْعَلُ المَحبُوبُ مَحبُوبٌ، فَکُلُّهُ مَرضیٌّ، لأنَّهُ لا فِعْلَ لِلعَیْنِ، بل الفِعلُ لِربِّها فِیها﴾

و هر مرضیّ، محبوب است و هر آن‌چه را که محبوب انجام می‌دهد محبوب است، پس هر آن‌چه در دار وجود انجام می‌شود و جریان می‌یابد مرضیّ است، زیرا برای عینِ آن موجود، فعلی نیست، بلکه فعلِ ربِّ آن است که در آن موجود ظهور کرده است.

در نگاه تکوینی به آن‌چه واقع است رضایت پروردگارِ آن اشیاء ظاهر است، زیرا تمام افعالی که از هر موجودی ظاهر می‌شود همه مظاهر حضرت اسماءاند و کمالات آن اسماء و محبوب آن اسمی‌اند که این فعل را ظاهر کرده و از این جهت می‌تواند محبوب بندگان خدا

۳- مرحوم قیصری «ظَهَرَ» را به معنای زال گرفته است.

نیز باشد. با توجه به این‌که هر چیزی نزد خدا از جهت تکوینی کامل و مطلوب است در قرآن داریم: «صُنْعَ اللَّهِ الَّذی أَتْقَنَ كُلَّ شَیْءٍ إِنَّهُ خَبیرٌ بِما تَفْعَلُون»(نمل/۸۸) این صنع و آفرینش خداوندی است که همه چیز را متقن آفریده؛ او از کارهایی که شما انجام می‌دهید مسلّماً آگاه است! و یا می‌فرماید: «وَ إِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِکَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفيها فَفَسَقُوا فيها فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْميراً»؛ و هنگامی که بخواهیم شهر و دیاری را هلاك کنیم، نخست اوامر خود را بر «مترفین» اعمال می کنیم، سپس هنگامی که به مخالفت برخاستند و استحقاق مجازات یافتند، آن‌ها را به‌شدّت درهم می کوبیم(إسراء/۱۶). و یا می‌فرماید: «أَ لَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّياطينَ عَلَى الْكافِرينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا»(مریم/۸۳)؛ آیا ندیدی که ما شیاطین را به سوی کافران فرستادیم تا آنان را شدیداً تحریک کنند؟! از این نحوه حضور ربّ در مربوب نباید غفلت شود.

﴿فَاطْمَأَنّتِ العَيْنُ أنْ يُضافَ إليها فِعْلٌ، فَكانَت «راضِيةً» بما يَظْهَرُ فيها و عَنْها مِنْ أفعالِ ربِّها، «مرضيةً» تِلک الأفعالُ لأنَّ كلَّ فاعلٍ و صانعٍ راضٍ عَنْ فِعْلِهِ و صنعتِهِ، فإنّه وفَّى فعلَهُ و صنعتَهُ حقَّ ما هی عَلَيْه﴾

پس آن موجود قبول کرده که فعلی به آن اضافه و به او نسبت داده شود و راضی شد به آن‌چه در آن ظاهر شده و آن‌چه به عنوان افعال پروردگارش از او ظهور می کند و آن افعال مرضی ربّش است. زیرا هر فاعل و صانعی از فعل و صفت خود راضی است برای آن‌که فعل و صنعتش را در آن مربوب به تمام و کمال و در آن حدّی که برای آن صفت لازم است، اعطا کرده است.

﴿ لذالک قال تعالی: «أَعْطی كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى» أی بيَّنَ أنَّهُ أعطى كلَّ شیءٍ خلقَهُ، فَلا يَقْبَلُ النّقْصَ و لا الزّيادةَ﴾

به همین جهت خداوند فرمود: عطا کرد هر موجودی را خلق مخصوصش را سپس هدایتش نمود. در این آیه بیان کرده که خلقتِ مخصوص هر موجودی را به آن مخلوق داده است. پس از این جمله برمی‌آید که نقصی و یا اضافه‌ای در آن مخلوق نبوده است. و در آیه‌ی ۸۸ سوره‌ی نمل ملاحظه کردید که فرمود: صنع خداوند طوری است که هر موجودی متقن و بدون هر نقصی است.

﴿فكان إسماعيلُ بِعُثُورِهِ على ما ذَكَرْناه عِنْدَ رَبّهِ مرضيّاً﴾

پس اسماعیل به جهت اطلاعش نسبت به آن‌چه گفتیم – که سعادت و شقاوت مربوط به معرفت و عدم معرفت موجودات است – نزد پروردگارش مرضیّ است.

ملاحظه فرمودید که شیخ اکبر روشن کرد هرکس ربّ خاص خود را دارد که آثار آن ربّ در مربوبش موجود است و از آن‌جایی که ربّ حضرت اسماعیل از موطن اسماعیلی می‌خواهد که معرفت به ربّش داشته باشد و این کمالِ حضرت اسماعیل است و چون آن حضرت این کمال را دارا است، پس مرضیِّ ربّ خویش است، همان‌طور که در این ساحت، ربّ در موطن ابوجهل از او مقاومت در مقابل رسول خداﷺ را می‌طلبد و ابوجهل نیز آثار همان را دارد که ربّ او تکویناً از او می‌طلبد.

﴿و كذلک كلُّ مَوجُودٍ عِنْدَ ربِّه مرضیٌ﴾

و همچنین هر موجودی نزد پروردگارش راضی است به حَسَب آثار خاصی که ربّ آن موجود از مربوب خود می‌خواهد، اعم از آن‌که آن مربوب نسبت به خودش سعید باشد و یا شقی.

﴿و لا يَلْزَمُ إذا كان كلُّ مَوْجُودٍ عِنْدَ رَبّهِ مَرضيّاً على ما بيَّنّاه أن يَكُونَ مَرْضيّاً عِنْدَ رَبِّ عَبْدٍ آخر﴾

هنگامی که موجود نزد ربّ خود مرضی است همان‌طور که بیان کردیم، لازم نمی‌آید که نزد ربِّ عبد دیگری هم مرضی باشد. به طوری‌که مثلاً عبد اسم مُضِلّ نزد عبد اسم هادی -که رسول‌اللّه‌اند- مرضیّ باشد و یا بالعکس. بنابراین معلوم است که عبد اسم هادی آن‌چه از کافر سر می‌زند را نمی‌پذیرد زیرا او عبد اسم مُضِلّ است و شقاوت و سعادتی که در شریعت مطرح است به حسب عدم رضایت یا رضایت ربّ خاص از مربوب اسم دیگری است.

﴿لأنَّهُ ما أخَذَ الرُّبُوبِيَّةَ إلّا مِنْ كُلٍّ لا من واحدٍ﴾

زیرا عبد ربوبیت را نگرفته مگر از کل به حسب خودش، نه از واحد دیگری.

عبد از کلّ که همان اسم جامع اللّه باشد ربّ خود را اخذ کرده و تنها وجهی که مناسب اوست از اللّه گرفته است. در حالی‌که اللّه جامع همه‌ی آن اسماء بود و آن تنها اسمی را که ربّ اوست از اللّه اخذ کرد نه آن‌که تنها یک اسم باشد و او همان را ربّ خود قرار داده باشد.

﴿فما تَعَيَّنَ لَهُ مِنَ الكُلِّ إلّا ما يُناسِبُهُ، فهو ربُّهُ. وَ لا يَأخُذُهُ أحدٌ مِنْ حيثُ أحديَّتِهِ﴾

پس تعیّن نیافت برای آن مربوب از کلّ مگر آن‌چه مناسب اوست و آن ربّ خاص اوست و هرگز احدی از آن کلّ از حیث احدیّتش ربّ خاص خود را اخذ نمی‌کند، بلکه از کلّ از حیث الهیّتش که جامع اسماء است اخذ می‌نماید.

﴿و لِهذا مَنَعَ أهلُ الله التّجلّی فِی الأحدِيَّةِ﴾

و به سبب همین امر که از احدیت نمی‌توان ربّ خاصی را اخذ کرد، اهل اللّه تجلی در احدیت را منع کرده‌اند، زیرا در احدیّت کثرت نیست تا تجلیِ آن کثرت ظهور نماید، چرا که در هر تجلی، متجلِّی و متجلّی لَه باید باشد که این دوگانگی در احدیّت راه ندارد.

﴿فإنَّکَ إن نَظَرْتَهُ بِهِ فَهُوَ النّاظِرُ نفسَه فما زال ناظِراً نَفْسَهُ بِنَفْسِه﴾

پس چنان‌چه در مقام احدی به او از طریق خود حق نظر کردی که در واقع او بر خود نظر کرده است. در این مقام همواره او خودش ناظر بر خودش است و تجلی مطرح نیست.

﴿و إنْ نَظَرْتَهُ بک فَزالَتِ الأحديَّةُ بِکَ﴾

و اگر در آن مقام به او نظر کردی از طریق خودت، پس با حضور تو مقام احدیّت زایل شد زیرا احدیّت با دوگانگی نمی‌خواند.

﴿و إن نَظَرْتَهُ بِهِ و بِکَ فَزالَتِ الأحدیَّةُ أیضاً. لأنَّ ضمیرَ التّاء فی «نَظَرْتَه» ما هُوَ عَیْنُ المَنظُور، فلا بدَّ مِنْ وُجُودِ نِسْبَة ما اقْتَضَتْ أمْرَیْنِ ناظراً و منظوراً، فَزالَتِ الأحدیّةُ﴾

و اگر به او نظر کردی، هم از طریق او و هم از ناحیه‌ی خودت، در این مقام نیز احدیّت توسط تو زایل شده است. زیرا با ضمیر «تاء» در «نَظَرْتَه» نسبت و طرفین پیش می‌آید و تنها مقام احدی که مدّ نظر باشد در میان نیست بلکه خودت هم مدّ نظر خود هستی و چون ناظر و منظور به میان می‌آید، احدیّت زایل می‌شود.

﴿و إن کانَ لَمْ یَرَ إلّا نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ. و مَعلُومٌ أنَّهُ فی هذا الوصفِ ناظِرٌ و منظورٌ﴾

و اگرچه در حالت اول هم که حضرت حق جز نفس خود را به نفس خود نمی‌بیند، باز ناظر و منظور هست ولی تجلّی صورت نمی‌گیرد زیرا دوگانگی که در تجلّی لازم است در میان نیست و تنها خودش ناظر بر خودش است. حق، به حق، خود را می نگرد.

﴿فَالْمَرضِیُ لا یَصحُّ أنْ یَکُونَ مَرْضِیّاً مطلقاً﴾

پس صحیح نیست که مرضی، مرضی مطلق باشد.

با توجه به این‌که اگر ربّ خاصی از مربوب خاصی رضایت داشت این‌طور نیست که نسبت به مربوب دیگری نیز رضایت داشته باشد پس آن مربوبی که مورد رضایت ربّ خود قرار گرفته به طور مطلق مرضی نیست، بلکه نسبت به آن ربّ مرضی است نه نسبت به ربّ‌های متعدد، زیرا تنها فعل آن ربّ است.

﴿إلّا إذا کان جَمیعُ ما یَظْهَرُ بِهِ مِنْ فِعْلِ الرّاضِی فِیهِ﴾

مگر آن‌که مربوب مظهر رب الأرباب یعنی اسم جامع اللّه باشد که نسبت به همه‌ی ربّ‌ها مرضی است زیرا مظهر همه‌ی اسماء الهی است و آن انسان کامل است که فعل الهی به واسطه‌ی او ظاهر می‌شود و همه‌ی مخلوقات را به عنوان واسطه‌ی فیض مدد می‌رساند و در واقع افعال کلّ مخلوقات از اوست و از این جهت استعداد فعلِ کل را دارا است تا در او افعال سایر مربوب‌ها ظاهر شود. و در همین راستا انسان‌های کاملی مثل حضرت موسی و هارون«علیهماالسلام» اظهار می‌دارند: «رَبُّنَا الَّذی أَعْطی كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی»(طه/۵) یعنی پروردگار ما است که خلقت هر موجودی را به او می‌دهد، و در این آیه نظر به ربّ خود دارند که ربّ همه‌ی مخلوقات نیز هست. و یا این‌که اصحاب کهف گفتند: «رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»(کهف/۱۴) یعنی پروردگار آن‌ها پروردگار همه‌ی مخلوقات است و یا خداوند پروردگارِ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله را آن ربّ نهایی معرفی می‌کند که همه‌ی ربّ‌ها به او منتهی می‌شوند و می‌فرماید: «وَ أَنَّ إِلی رَبِّكَ الْمُنْتَهی»(نجم/۴۲) و از این جهت می‌توان گفت مرضی مطلق، انسان کامل است زیرا او «مُمِدُّ الْهِمَم» است و هر مربوبی را او روزی می‌دهد و فرشته و شیطان در این رابطه قوای انسان کامل‌اند حتی اباعبداللّه علیه‌السلام از مقام واسطه‌ی فیضی خود، شمرِ«لعنت‌اللّه‌علیه» را مدد می‌رساند تا بتواند کار خود را بکند و همه‌ی عالم از این جهت به انسان کامل رضایت می‌دهند که مظهر اسم اللّه است.

﴿فَفَضَلَ إسماعيلَ عَلى غيرِه مِنَ الأعيانِ بما نَعَتَهُ الحَقُّ بهِ مِنْ كَونِهِ عِنْدَ رَبِّهِ مَرضِيّاً و كذلك كُلُّ نَفْسٍ مُطْمَئِنَّة قِيلَ لها «ارجِعِي إلى رَبِّكِ» فما أَمرها أن تَرْجِعَ إلّا إِلى رَبِّها الّذِي دَعاها فَعَرَفَتْهُ مِنَ الكُلِّ «راضِيَةً مَرْضِيَّةً»﴾

پس اسماعیل در فضل و برتری بر غیر خود، از موجودات غلبه و برتری پیدا کرد به اعتبار آن‌که خداوند در وصف او فرمود که او نزد پروردگارش مرضیّ است و همین‌طور با تصریحِ اظهار رضایتِ خود برای نفس مطمئنّه آن را بر دیگر نفوس ناطقه برتری داد و در مورد آن گفته شد: «اِرْجِعی إِلی رَبِّكِ» به سوی پروردگارت برگرد. پس دستور نداد که برگرد مگر به سوی ربّ خودش، همان ربّی که او را می‌خواند و او را از بین کلّ ربّ‌ها می‌شناسد، در حالی‌که آن نفس مطمئنّه از ربّش راضی است و ربّ او نیز از او راضی می‌باشد و نفس مطمئنّه مرضی ربّش می‌باشد.

با توجه به این‌که هر ربّی از مربوب خود راضی است و ربّ العالمین از همه‌ی مربوب‌ها راضی می‌باشد، ملاحظه می‌کنید که در راستای تشریف جناب اسماعیل و نفس مطمئنّه،

مرضیّبودنِ آن‌دو نفس را در نزد ربّ‌شان تصریح فرمود، مثل آن‌که همه‌ی روزها یوم اللّه است ولی برای بعضی روزها تصریح دارد زیرا این‌ها نسبت به ربّ خود معرفتی خاص دارند و رضایت او را می‌بینند.

«فَادْخُلِی فی عِبادِی» مِنْ حَیْثُ ما لَهُمْ هَذا المقامُ. فَالعِبادُ المَذْکُورونَ هُنا کُلُّ عَبْدٍ عَرَفَ رَبَّه تعالی و اقْتَصَرَ عَلَیْه و لَمْ یَنْظُرْ إلِی رَبٍّ غَیْرِهِ مَعَ أحدیَّةِ العَیْنِ لا بُدَّ مِنْ ذلک﴾

پس داخل شوید در زمره‌ی بندگان من از آن حیث که برای آن‌ها این مقام هست.[۴] پس عبادی که در این‌ها مورد ذکر قرار گرفت هر عبدی است که پروردگار خود را شناخت و بر او بسنده کرد و نظر به ربّ دیگری نینداخت در عین آن‌که به حضرت احدیّت معرفت داشت و این‌که او تنها ربّ الأرباب همه‌ی موجودات است.

﴿«وَ ادْخُلِی جَنَّتِی» الّتی هی سِتْرِی و لَیْسَتْ جَنَّتِی سِواک فَأَنْتَ تَسْتُرُنِی بِذاتِکَ﴾

و داخل در جنّت من شو که آن حجاب و سِتر من است و حجاب و سِتر من غیر تو نیست و تو از طریق ذات خود مرا می‌پوشانی.

از آن‌جایی که جنّت در لغت عبارت است از زمینی که توسط درختان و سایه‌ی آن‌ها پوشیده شده، پس جنّت الهی حق را می‌پوشاند و از آن‌جایی که ذات هر مخلوقی حجاب و پوشش حق است پس در واقع با فرمان «وَ ادْخُلی جَنَّتی»، نفس مطمئنّه وارد ذات خود که جنّت حق است می‌شود. که از طریق آن حق پوشیده می‌شود و حق ذات خود را به ذات خود از وراء پوشش اعیان ثابته و از طریق آن‌ها مشاهده می‌کند. حال وقتی به عارف گفته می‌شود در جنّت من داخل شو، از این سخن جز این فهمیده نمی‌شود که در ذات و عین و حقیقت خودت داخل شو تا مرا از طریق آن بنگری. زیرا مطلوب عارف جز حق نیست و باید خدا را در خودش که جنّت حق است بیابد و این جنّت، غیر از جنّتِ غیر عارف است که شامل لذات نفسانی است.

عنایت دارید که چرا شیخ اکبر در ترجمان سخن حق فرمود: «وَ لَیْسَتْ جَنَّتِی سِواک، فَأَنْتَ تَسْتُرُنِی بِذاتِکَ» غیر از تو چیزی جنّت و ستر من نیست و تو با ذات خود مرا پوشانده‌ای و با

---

۴ – «ما» در جمله‌ی «ما لهم هذا المقام» زائد است، یعنی داخل شوید در زمره‌ی بندگان من که ربّ‌های خود را می‌شناسند و از آن‌ها راضی‌اند و آن‌ها نیز از این بزرگان و از افعال آن‌ها راضی‌اند و به ربّ‌های خود بسنده کرده‌اند و به غیر آن‌ها نظر ندارند و غیر آن‌چه از آن ربّ‌ها به آن‌ها افاضه می‌شود طالب چیز دیگری نیستند.

شناخت ذات و عین و حقیقت خودت مرا از طریق خودت شناختی و در همین رابطه محی‌الدین در ادامه می‌فرماید:

﴿فلا أُعْرَفُ إِلّا بِکَ کما أَنَّکَ لا تَکُونُ إِلّا بی﴾

پس من شناخته نمی‌شوم مگر به تو، همان‌طور که تو موجودیت نداری مگر از طریق من. بدین معنا که تو آینه‌ی ذات و مجلای صفات و محل تصرف و ولایت حق هستی همان‌طور که تو از آن‌جهت که عدم محض هستی، موجود نمی‌شوی مگر به حق.

﴿فَمَنْ عَرَفَکَ عَرَفَنی و أنا لا أُعْرَفُ فَأَنْتَ لا تُعْرَفُ﴾

پس هرکس تو را شناخت آن‌طور که حقِ معرفتِ تو است، مرا شناخته زیرا حقیقت تو من هستم و این در حالی است که نه من به کُنه حقیقت و ذاتم شناخته می‌شوم و نه تو به کنه حقیقت و ذاتت شناخته می‌شوی.

﴿فإذا دَخَلْتَ نَفْسَکَ فَتَعْرِفُ نَفْسَکَ مَعْرِفَةً أُخری غَیْرَ الْمَعْرِفَةِ الّتی عَرَفْتَها حِینَ عَرَفْتَ ربَّکَ بِمَعْرِفَتِکَ إیاها. فَتَکُونُ صاحِبَ مَعْرِفَتَین: مَعْرِفَةٍ بِهِ مِنْ حَیْثُ أَنْتَ، وَ مَعْرِفَةٍ بِهِ بِکَ مِنْ حَیْثُ هُوَ لا مِنْ حَیْثُ أَنتَ﴾

و چون داخل نفس خود شدی پس نفس خود را با شناخت و معرفتی دیگر خواهی شناخت، غیر از شناخت و معرفتی که نفس خود را می‌شناختی تا از آن طریق رب خود را بشناسی با شناخت نفس‌ات. پس دارای دو نوع معرفت خواهی شد؛ یکی معرفت به حق صرفاً از طریق خودت، و دیگری معرفت به حق از طریق خودت ولی از حیثِ خودِ حق نه از آن حیث که تو هستی.

وقتی داخل جنّت حق شدی، داخل ذات و نفس خود شده‌ای و شاهد اسرار نفس خود که شامل انوار حق و ذات حق است می‌گردی که این نوع شناختِ خود معرفتی است غیر از معرفتی که با شناخت فقر ذاتی خود متوجه حق و کمالات استقلالی حق می‌شوی. در معرفتی که این‌جا مطرح است خود را جلوه‌ی حق می‌یابی آن‌طور که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودند: «عَرفتُ الاشیاءَ باللّه» اشیاء را به نور حق شناختم.

﴿فَأَنْتَ عَبْدٌ و أَنْتَ ربٌّ لِمَنْ لَهُ فِیهِ أَنْتَ عَبْدٌ﴾

پس تو عبدی و نیز تو ربّ هستی، برای کسی که برای او عبدی.

می‌خواهد روشن کند که تو عبدِ ربِ خود هستی و به تعبیری ربِّ همان ربِّ خود می‌باشی زیرا احکام ربوبی ربِّ تو از طریق همین تو ظاهر می‌شود.

تو بنده‌ی اسم حاکم بر خودت هستی که از طریق تو ظاهر می‌شود و تو را در باطن‌ات ربوبیت می‌کند و همین تو به‌عینه ربِّ همان اسم نیز می‌باشی. زیرا تو آن اسم را ربوبیت می‌کنی که دستش باز باشد برای ربوبیتش. به یک معنا حال که در فصّ اسماعیلی بحث ربوبیت مطرح است خواست متذکر شود در فضای ربوبیّت ربّ، مربوبی هم هست تا زمینه‌ساز ربوبیّت و شکوفایی ربّ باشد، حال هر ربّی که هست.

﴿و أنْتَ رَبٌّ و أنْتَ عَبْدٌ لِمَنْ لَهُ فی الخِطابِ عَهْدٌ﴾

و تو به اعتبار حقِ ظاهر در اشیاء، ربّ هستی و به اعتبار تعیّن و تقیدت، عبد می‌باشی، برای کسی که در خطابش با تو عهد کرد که: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُم؟» (اعراف/۱۷۲)آیا من پروردگار شما نیستم؟

هرکس یک عهد با خدا دارد که به امر تکلیفی و شرعی او را عبادت می‌کند و یک عهد تکوینی دارد که به حسب اسم حاکم بر او ربّ خود را عبادت می‌نماید و کسی را یارای شکستن این عهد تکوینی نیست، برعکس عهد تکلیفی که با انحراف از فطرت‌ها و آلوده‌شدن به کفر و عصیان بعضاً نقض می‌شود و در رابطه با عهد تکوینی فرمود: «وَ قَضی رَبُّکَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ»(إسراء،۲۳) پروردگار تو چنین حکم رانده که شما عبادت نکنید مگر او را. که این شامل شیطان هم می‌شود و شیطان به حکم تکوینی خود نمی‌تواند از حکم الهی سر باز بزند.

﴿فکُلُّ عَقْدٍ عَلَيْهِ شَخْصٌ يَحُلُّهُ مَنْ سِواهُ عَقْدٌ﴾

پس هر عقد و عهدی که شخص با ربّ خود بسته، آن عقد بر آن شخص است. کسی که عقد با اسم دیگری بسته آن را می‌گشاید. مثل آن‌که کسی با اسم هادی عهد بسته است، در این حال آن کسی که با اسمی غیر از اسم هادی، مثل اسم مضلّ عهد بسته، عهد او را که با اسم هادی بسته باز می‌کند و از بین می‌برد.

﴿فرَضِیَ اللهُ عن عبیده، فهم مَرضيُّونَ﴾

پس حضرت اللّه به عنوان ربّ الأرباب از همه‌ی بندگانش راضی است و آن‌ها هم همه نزد او مرضیّ هستند. از آن جهت که همه‌ی ربّ‌ها به اللّه برمی‌گردند همه‌ی مربوب‌ها اسم جامع اللّه را ظاهر می‌کنند.

﴿و رَضُوا عنه فهو مَرضیٌّ﴾

و آن‌مربوب‌ها نیز نسبت به اللّه راضی‌اند پس در نتیجه اللّه مرضی می‌شود.

مربوب‌ها از حضرت اللّٰه راضی‌اند زیرا حضرت اللّٰه آن‌چه آن‌ها می‌طلبند را می‌دهد اعم از وجودشان و کمالاتی را که در کتم عدم در دست اسماء مخفی بود.

و این‌که در قرآن داریم: «وَ لا یَرْضی لِعِبادِهِ الْکُفْرَ»(زمر/۷) این عدم رضایت در رابطه با معاصی از جهت تشریع است که خداوند بندگانش را به ایمان و طاعت موظف نموده تا در کسب سعادت سلوکی خود موفق شوند، ولی از حیث اراده‌ی تکوینی از آن‌ها راضی است نسبت به آن‌چه تکویناً انجام می‌دهند زیرا خداوند به آن‌ها انجام چنین عملی را داده است.

﴿فَتَقابَلَتِ الحَضْرَتانِ تَقابُلَ الأمثالِ و الأمثالُ أضْدادٌ لأنَّ الْمِثْلَيْنِ لا يَجْتَمِعانِ إذ لا يَتَميَّزانِ﴾

پس دو حضرت ربوبیت و عبودیت با هم تقابل دارند مانند تقابل امثال، و امثال اضداداند، زیرا دو مثل با هم جمع نمی‌شوند وگرنه متمایز نخواهند بود.

ملاحظه فرمودید که فرمود تو عبدی و تو ربّ هستی، در حالی که حضرت ربوبیّت مقابل حضرت عبودیّت است و با روشن‌کرد حضرت اللّٰه که راضی از عبد است مرضیّ عبدِ خود است، در حالی‌که راضی و مرضیّ مقابل هم می‌باشند.

﴿وَ ما ثمَّ إلّا مُتَمَيِّزٌ﴾

و در دار وجود هیچ‌چیز نیست مگر آن‌که از دیگری متمایز است به اعتبار حضرت الهیّت که مقام جامعیت اسماء است.

﴿فما ثَمَّةُ مِثْلٌ، فَما فِی الوُجُودِ مِثْلٌ، فَما فِی الوُجُودِ ضِدٌّ، فإنَّ الوُجُودَ حَقِيقَةٌ واحِدَةٌ و الشَّیءُ لا يُضادُّ نَفْسَهُ﴾

پس در دارِ وجود مثلی نیست و وقتی در وجود مثلی نیست پس در وجود، ضدی نیست، چرا که وجود، حقیقت واحدی است و موجود با نفس خودش متضاد نیست.

این‌که در این‌جا می‌فرماید در متن خارج مِثل نداریم به اعتبار احدیّت ذات و وحدت حقیقی می‌گوید، زیرا به حسب وحدت حقیقی یک موجود بیش نیست تا مثلی مطرح باشد و وقتی اثنینیت نباشد، ضدی نیست.

﴿فَلَمْ يَبْقَ إلّا الحَقُّ لَمْ يَبْقَ كائنٌ   فما ثَمَّ مَوْصُولٌ و ما ثَمَّ بائِنٌ﴾

پس باقی نمی‌ماند مگر حق، مخلوق و کائنی نماند. پس موصولی و واصلی در آن مقام نیست و نه بائنی که غیر حق باشد.

﴿بِذا جاءَ بُرْهانُ الْعِيانِ فَما أرَی   بِعَيْنَيَّ إلّا عَيْنَهُ إذْ أُعايِنُ﴾

به این نکته‌ای که گفته شد برهانِ شهودی شاهد است، پس نمی‌بینم به دو چشم خود مگر عین حق را وقتی که می‌بینم.

شیخ اکبر در ابیات فوق با نظر به وحدت وجود و در راستای نفی امثال و اضداد، ما را متوجه وحدت حقیقیّه می‌کند که چگونه کثرات با ظهور وحدتِ وجود همه در آن مستهلک و مندک می‌شوند.

﴿«ذلِکَ لِمَنْ خَشِیَ رَبَّهُ» أنْ یَکونَهُ لِعلمِهِ بالتَّمییزِ.﴾

این مقام که سالک به مقام راضی و مرضی‌بودن می‌رسد برای کسی است که از پروردگار خود خشیت داشته باشد. زیرا به جهت اتحادی که در آن مقام با ربّ خود پیدا می‌کند، خود را ربّ به حساب آورد. و به جهت علمی که نسبت به تمیز بین عبد و ربّ دارد نگران است که خود را ربّ بپندارد، در حالی‌که علم او متذکر آن است که این حرف‌ها نیست.

در ادامه‌ی آیه‌ی آخر سوره‌ی بیّنه که آمده است: «رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ» می‌آید؛ «ذلِکَ لِمَنْ خَشِیَ رَبَّه» آن مؤمنین در مقامی هستند که خدا از آن‌ها راضی است و آن‌ها از خدا راضی‌اند و این مقام از آن کسی است که نسبت به پروردگار خود خشیت دارد از این‌که گمان نبرد در حالی که از کمالات ربوبی بهره‌مند است نکند خود را ربّ عالم بپندارد. زیرا دارای آنچنان فهم و شعوری است که این کمالات او را از عبودیت خارج نمی‌کند. تفاوت این افراد و اهل شطح در همین حضور و شعوری است که در همه حال متوجه تمیز بین عبد و ربّ هستند و غلبه‌ی حکم وحدت، آن‌ها را از تمیزی که باید بین عبد و ربّ بدهند خارج نمی‌کند. در همین راستا بزرگان، خشیت نهایی را این‌طور معنا کرده‌اند که سالک می‌ترسد که چون ربوبیت در او پیاده شد بگوید من ربّ هستم و با همین خشیت از این خطر رهایی می‌یابند.

﴿دَلَّنا عَلَی ذلک جَهْلُ أعیانٍ فِی الوُجُودِ بِما أتَی بِهِ عالِمٌ﴾

ما را به آن نحوه نگاه به خشیت که در آیه هست راهنمایی کرد، جهل عده‌ای که به آن علم جهل دارند و لذا چنین خشیتی برایشان مطرح نیست، زیرا چنین علمی به خشیت ندارند. این خشیت مربوط به عالمانی است که به مقام فنا رسیده‌اند و در مظانّ ادعای ربوبیت قرار می‌گیرند.

﴿فَقَدْ وَقَعَ التَمْییزُ بَیْنَ الْعَبیدِ، فَقَدْ وَقَعَ التَّمییزُ بَیْنَ الأربابِ﴾

شیخ اکبر برای آن‌که در راستای وحدت شخصیِ وجود، نفی کثرات اسمائیِ مقام واحدی نشود می‌گوید: از آن‌جایی که بین بندگان و مربوب‌ها تمایز هست، به همان شکل، بین اربابِ آن مربوب‌ها یعنی اسماء، تمایز وجود دارد.

﴿و لَوْ لَمْ یَقَعِ التَّمییزُ لَفُسِّرَ الاسْمُ الواحِدُ الإلهی مِنْ جَمیعِ وُجُوهِهِ بِما یُفَسَّرَ الآخرُ. و المُعِزُّ لا یُفَسَّرُ بِتَفْسیرِ المُذِلِّ إلی مِثْلِ ذلِکَ﴾

اگر آن تمیز بین ربّ‌ها نبود باید اسم واحد الهی- یعنی یک اسم که منسوب به حق است- به تفسیر اسم دیگر الهی، از جمیع وجوه تفسیر گردد در حالی‌که اسم «مُعِزّ» تفسیر نمی‌شود به تفسیر اسم «مُذِلّ»، و همین‌طور در دیگر اسم‌ها به همین شکل. زیرا هر اسمی دارای صفت خاصی است و به همین دلیل هر اسمی، ذات است با آن صفت خاص که آن صفت غیر از صفت دیگر است.

﴿لکِنَّهُ هو مِنْ وَجْهِ الأحَدِیَّة کَما تَقُولُ فِی کُلِّ اسم إنَّهُ دَلِیلٌ عَلی الذّاتِ و عَلی حَقِیقَتِهِ مِنْ حَیْثُ هُو. فَالْمُسَمَّی واحِدٌ فالمُعِزُّ هُوَ المُذِلُّ مِنْ حَیْثُ المُسَمَّی، وَ المُعِزُّ لَیْسَ المُذِلُّ مِنْ حَیْثُ نَفْسِهِ و حَقِیقَتِهِ، فإنَّ الْمَفْهُومَ یَخْتَلِفُ فِی الفَهْمِ فِی کُلِّ واحِدٍ مِنْهم﴾

لکن اسم مُعِزّ از وجه احدیّتِ ذاتِ حق، همان مُذِلّ است، چنان‌چه در مورد هر اسمی در مقام ذات همین را می‌توانی بگویی که آن اسم دلیل بر ذات است. زیرا اسم عبارت از ذات است با صفت خاص، پس مسمّی، ذات واحدی است در کل، و صفات مختلف‌اند. و از آن حیث که آن اسم خودش است دلیل بر حقیقت خودش می‌باشد. پس مسمّی واحد است و مُعِزّ همان مُذلّ است از حیث مسمّی، یعنی از حیث احدیُّ العین و مُعِزّ غیر از مُذلّ است از حیث خودش و حقیقتش. زیرا مفهوم در فهم در هر یک از آن دو یعنی مذلّ و معزّ مختلف است. ذات واحد در اسماء مختلف در واقع دو لحاظ است از یک ذات، حال اگر به ذات نظر کند مسمّایِ هریک از اسماء، عین مسمّای دیگری است و در همین رابطه یعنی نظر به وجه احدی می‌گوید:

﴿فَلا تَنْظُرْ إلَی الحَقِّ و تَعْرِیهِ عَنِ الْخَلْقِ﴾

پس منگر به حق تا او را از خلق عاری کنی و بگویی حق از خلق جدا است، در حالی‌که باید در دل هر ذرّه‌ای آن ذات واحد را بنگری.

﴿وَ لا تَنْظُرْ إلی الْخَلْقِ و تَکْسُوهُ سِوَی الحَقِّ﴾

و نظر به خلق نکن تا بپوشانی به آن لباس غیر حق را تا فکر کنی خلق لباسی غیر حق در بر کرده، در حالی که فرمود: «هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُم» او با شما است هر کجا که باشید. پس بنگر به حق در خلق آن‌طور که وحدت ذاتی را در خلق می‌بینی و کثرت خلقی را در وحدت ذاتی می‌نگری.

﴿و نَزّهــهُ و شَــبِّهْهُ   و قُــمْ فِــی مَقْعَــدِ الــصِّدْق﴾

و او را تنزیه و تشبیه کن و از این طریق در محل صدق قرار بگیر. نگو حق فقط خلق است و نگو غیر خلق است تا در محل صدق ایستاده باشی.

﴿و کُــنْ فِــی الْجَمْــعِ إِن شِــئتَ   و إِن شِــئتَ فَفِــی الفَــرْقِ﴾

در این حال که تو هستی و توانستی تشبیه و تنزیه را جمع کنی، اگر خواستی در مقام جمع باش و اگر خواستی در مقام فرق باش. وقتی در مقام صدق قرار گرفتی اگر بگویی حق خلق است، درست می‌گویی و اگر بگویی خلق حقّ است باز درست می‌گویی و اگر بگویی هم حق است و هم خلق، باز درست گفته‌ای. زیرا می‌دانی وجود، جز حقیقت حق نیست و در هر کدام از این گفتار وجهی را می‌نگری، آری حق، خلق است به حکم معیّت حق با خلق و اگر بگویی همه حق است به اعتبار جمعِ مطلق گفته‌ای، و اگر بگویی همه خلق است در مقام فرقِ مطلق و در مقام امکان ذاتیِ هرکدام از اعیان ثابته گفته‌ای. چون به مقام توحید رسیده‌ای هرکدام از این نگاه‌ها ضرری به تو نمی‌رساند.

﴿تَحُــزْ بالکُــلّ - إِنْ کُــلٌّ   تَبَــدَّی - قَــصَبَ الــسَّبْقِ﴾

نایل می‌شوی بالکل اگرچه همه‌ی افراد قصد دارند آن نِی مسابقه را زودتر به‌دست آورند زیرا توانستی مقامات جمع و فرق را به‌دست آوری. اگر آن‌چه وصف کردم را به‌دست آوری اگر همه قصد کنند که پیشی بگیرند، تو حائز همه‌ی آن‌ها هستی و همه‌ی آن کمالات را نایل می‌شوی زیرا در مقام جمعِ تشبیه و تنزیه قرار گرفته‌ای.

﴿فــلا تَفْنَــی و لا تَبْقَــی   و لا تُفنِــی و لا تُبْقِــی﴾

پس تو فانی نمی‌شوی و باقی هم نیستی و فانی هم نگردان و ابقاء هم نکن.

از آن‌جایی که خلق به حسب حقیقت، حق است، پس تو هیچ‌گاه فانی نمی‌شوی و تو به حسب خلقتِ دم به دم که هر لحظه خلق جدیدی هستی، باقی نمی‌باشی و از آن‌جایی که حق ازلاً و ابداً در همه‌ی مراتب ظاهر است حکم به فناء اعیان نکن زیرا همه‌مظاهر اویند و باقی هم

مگذار آن‌ها را به جهت فناء و استهلاک دائمی آن‌ها در عین وجود حق به اعتبار «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إلاَّ وَجْهَه»(قصص/۸۸) پس نه جای فانی کردن اعیان است از آن جهت که خودشان فانی‌اند، و نه جای باقی گذاردن آن‌ها هست، زیرا از حیث حقیقت همه به حق باقی‌اند.

﴿و لا یُلْقِی عَلَیْکَ الوحیُ فی غیر و لا تُلقی﴾

وحی بر تو در غیر، القاء نمی‌شود بلکه در خودت القاء شده و به یک معنا القاء وحی از حق به خود حق است و از طرفی به غیر القاء نمی‌کنی بلکه به خود القاء می‌نمایی.

وقتی در عالم و در حقیقت وجود غیر از اللّه وجود ندارد پس آن وَحی که از جهت حق – یا انسان کامل– به عبودیت تو القاء می‌شود به غیر حق القاء نمی‌شود بلکه خدا بر خودش القاء می‌کند از مقام جمعش به مقام تفصیلش. آن وقتی هم که تو بنا به ربوبیت‌ات القاء وَحی به غیر می‌کنی، القاء نمی‌کنی مگر در حق نفس خودت، زیرا بندگان همه مظاهر حقیقت تواند و تو مقام جمع آن‌ها و آن‌ها مقام تفصیل تواند.

﴿الثناءُ بِصِدقِ الوَعْدِ لا بِصِدقِ الوَعیدِ، و الْحَضْرَةُ الإلهیَّةِ تَطْلُبُ الثَّناءَ المَحمُودَ بِالذّاتِ فَیُثْنَی عَلَیْها بِصِدْقِ الْوَعْدِ لا بِصِدقِ الوَعِیدِ، بَلْ بِالتَّجاوُزِ﴾

شیخ اکبر پس از بحث راضی و مرضی‌بودن در مورد حضرت اسماعیل(علیه السلام) در فصّ اسماعیلی، نظر به دومین صفت آن حضرت که صادق الوعد است می‌نماید و روشن می‌کند به جهت صادق الوعد بودن آن حضرت خداوند او را ثنا کرد و نه به جهت صادق الوعیدبودن، زیرا صادق الوعید بودن کمال محسوب نمی‌شود. می‌گوید: ثنای الهی به صدق وعد است و نه به صدق وعید، و حضرت الهی -که جامع کمالات است- طالب ثنا است به جهت ذاتش که دارای کمالات است، و خداوند را نیز ثنا می‌کنند با صدق وعد و نه به جهت صدق وعید، بلکه برعکس، او را به جهت عفو و گذشتش ثنا می‌کنند.

﴿«فَلا تَحْسَبَنَّ اللهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ» لَمْ یَقُلْ و وَعِیدَه، بَلْ قالَ «وَ نَتَجاوَزُ عَنْ سَیِّئاتِهِمْ» مَعَ أَنَّهُ تَوعَّدَ علی ذلِک﴾

قرآن در راستای عدم خلف وعده می‌فرماید: گمان نکن که خداوند نسبت به وعده‌ای که به رسولان داده خلف وعده کند. در این آیه قرآن نفرمود خداوند خلف وعید نمی‌کند، بلکه در آیه‌ی ۱۶ سوره‌ی احقاف فرمود: از سیئات و گناهان آن‌ها می‌گذرد در حالی که نسبت به سیئات وعید کرده بود که عقاب می‌کند با این حال می‌فرماید از گناهان آن‌ها می‌گذرم.

گذشت از سیّئات برای اهل بهشت روشن است، ولی این عفو را منحصر به اهل بهشت نکرد، حال یا اهل نار از مؤمنین هستند که آن‌ها را نیز با شفاعت شافعین از آتش خارج می‌کند، یا کافران هستند که بدون آن‌که آن‌ها را از بهشت خارج کند، در رابطه با نیکوبودن خلف وعید، برای آن‌ها یا عذاب را در نهایت شیرین می‌کند هرچند دائماً در جهنم هستند و یا به آن‌ها صبری عطا می‌کند که می‌توانند سختی‌ها را تحمل کنند.

﴿فَأَثْنَى عَلى إِسماعِيلَ بِأَنَّهُ كانَ صادِقَ الوَعْدِ﴾

پس خداوند نسبت به حضرت اسماعیل حمد و ثنا گفت به آن‌که صادق الوعد بود. حال آن صادق الوعد بودن یا از آن بود که آن حضرت به عهد سابق ازلی‌اش وفا کرد -با ابراز کمالاتی که در او گذاشت- و یا به جهت عبادات پروردگارش، به صفت صادق الوعد مفتخر گشت.

﴿وَ قَد زالَ الإمكانُ فِي حَقِّ الْحَقِّ لِما فِيهِ مِنْ طَلَبِ المُرَجّح﴾

و با این وصف که صادق الوعدبودن یک کمال است، امکان وجود وعید در حق زایل شده، به جهت آن‌که باید جهت إعمال وعید مرجِّحی -یعنی گناهی- در میان باشد. در حالی‌که اگر گناهان بخشیده شده باشد مرجِّحی در میان نمی‌ماند که خداوند وعید خود را بر اساس آن اجراء کند.

طبق آیات متعدد خداوند به عفو و بخشش وعده داده و فرموده: «وَ نَتَجاوَزُ عَنْ سَيِّئاتِهِم»(احقاف/۱۶) و از گناهانشان می‌گذریم. یا فرموده: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً»(زمر/۵۳) خداوند همه‌ی گناهان را می‌بخشد. با توجه به این‌که عمل به وعده واجب است که عبارت باشد از عفو و گذشت، پس امکان وقوع وعید که لازمه‌ی آن بودن گناه است، زایل می‌شود و تنها می‌توان گفت وعید او جهت ترساندن است، همان‌طور که فرمود: «وَ ما نُرْسِلُ بِالْآياتِ إِلاَّ تَخْوِيفاً»(إسراء/۵۹) ما نمی‌فرستیم آیات خود را مگر برای ترساندن.

البته از آن‌جایی که در آیات متعدد خبر می‌دهد که مؤمنینِ خطاکار و کافران در آتش قرار می‌گیرند، پس باید متوجه بود که در این حالت «وعید» واقع شده و محی‌الدین هم منکر این اندازه از عذاب نیست، بلکه او عفو و بخشش را که در آیات مذکور هست به نهایت کار کافران می‌زند. علاوه بر این آن‌جایی که می‌فرماید در آتش قرارت می‌دهیم تا پاک شوی و به بهشت رفته شایسته‌ی لطف گردی، عملاً یک نوع «وعد» و بشارت در میان است.

﴿فَلَمْ يَبْقَ إِلا صادِقُ الوَعْدِ وَحْدَهُ و ما لِوَعِيدِ الحَقِّ عَيْنٌ تُعايَنُ﴾

پس نمی‌ماند سبب وعید مگر آن‌که خداوند فقط صادق الوعد باشد و تو از وعید حق موطنی نمی‌یابی که آن را مشاهده کنی. برای گناهکارن با عفو و مغفرت، و برای کافران با انقلابِ عذاب آن‌ها به نعمتی مناسب همان‌ها.

﴿و إن دَخَلُوا دارَ الشَّقَّاءِ فَإنَّهُم عَلَی لَذَّة فِیها نَعِیمٌ مُبَاینُ﴾

و اگرچه کفار داخل دار شقا شوند پس آن‌ها در لذّتی هستند، نعمتی مباین نعمت بهشت جاودان.

نعمت‌های بهشت برای نفوس طیّب است و نعمت‌های نفوس خبیث مخصوص خودشان است، مثل گنداب برای پشه‌ها. و در همین رابطه خداوند فرمود: «الْخَبیثاتُ لِلْخَبیثینَ وَ الْخَبیثُونَ لِلْخَبیثاتِ وَ الطَّیِّباتُ لِلطَّیِّبینَ وَ الطَّیِّبُونَ لِلطَّیِّباتِ» زنان ناپاک از آن مردان ناپاکند، و مردان ناپاک نیز به زنان ناپاک تعلّق دارند؛ و زنان پاک از آن مردان پاک، و مردان پاک از آن زنان پاکند!(نور/۲۶).

﴿نَعِیمَ جِنانِ الْخَلْدِ فَالأمْرُ واحِدٌ و بَیْنَهُما عِنْدَ التَّجلِّی تَبَایُن﴾

و نعیم بهشت جاودان غیر از نعیمی است که اهل دار شقاوت در نهایت دارا می‌شوند، پس حقیقت امر در مورد این دو نعمت واحد است و تفاوت بین آن دو به حسب تفاوت تجلی است که بر قوابل مختلف متجلی می‌شود و از این جهت که قرآن می‌فرماید: «وَ ما أَمْرُنا إِلاَّ واحِدَةٌ کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»(قمر/۵۰) و امر ما نیست مگر واحد، مانند چشم برهم‌زدن. محی‌الدین فرمود: حقیقت امر در این دو نعمت واحد است.

﴿یُسَمَّی عَذاباً مِنْ عُذُوبَةِ طَعْمِهِ و ذاک لَهُ کَالقِشرِ و القِشْرُ صَاینُ﴾

عذابی را که به جهنمی‌ها داده می‌شود عذاب نامیدند به جهت شیرینی طعمش نسبت به آن‌ها. و لفظ عذاب برای عذاب مانند پوسته‌ای است برای حفظ مغز، پس لفظ عذاب معنای آن را از ادراک محجوبین و غافلینِ از حقایق اشیاء محفوظ می‌دارد. در حالی‌که در جهنم عذاب خالص بدون لذت نیست.

مرحوم قیصری معتقد است برای اهل «جنت» و «نار» و «اعراف» هرکدام اسمی حاکم است که آن اسماء، اهل خود را طلب می‌کنند و این‌سه طایفه هرکدام رعایای آن اسماءاند و «وَعد» از این جهت شامل هرکدام از این سه می‌شود که هرکدام، آن اسماء را در رساندن به کمال معیّن‌شان مدد می‌رسانند، و همان‌طور که بهشت، موعودِ اهل بهشت است، اهل نار و اهل

اعراف نیز موعود خود را دارند و در همین رابطه در قرآن داریم: «وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِینَ»(حجر/۴۳) و دوزخ برای جواب به وعده‌ای است که به همه‌ی سرکشان داده شده است. یا می‌فرماید: «فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ»(هود/۱۷) آتش وعده‌ی آن کسی است که در گروه کافران قرار گرفت، مانند وعده‌ای که به حشرات طالب گنداب داده می‌شود.

مرحوم قیصری با توجه به سخنان محی‌الدین در فتوحات، می‌گوید: وعیدی که متعلق به اسم منتقم است در پنج طایفه ظاهر می‌شود: ۱- مشرک ۲- کافر ۳- منافق ۴ و ۵- مؤمنین گناهکار، که این مؤمنین یا موحّدِ عارف غیر عامل‌اند، یا محجوب از حقیقت می‌باشند. این‌ها همگی عذاب می‌بینند و عذاب و درد را حسّ می‌کنند، ولی بعد از مدتی که عذاب را قبول می‌کنند، دردِ عذاب برداشته می‌شود بدون آن‌که خود عذاب و صورت آن برداشته شود. و این‌که مثلاً در قرآن داریم: «خالِدینَ فیها لا یُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذابُ وَ لا هُمْ یُنْظَرُونَ»(بقره/۱۶۲) که تخفیفی در عذاب آن‌ها نیست و فرصتی و مهلتی به آن‌ها داده نمی‌شود تا آن وقتی است که اسم منتقم حاکم است، ولی وقتی بعد از سال‌های متمادی رحمت او بر غضبش سبقت گرفت، موضوع متفاوت می‌شود، در آن‌حال اگرچه از جهتی عذاب است، از جهتی دیگر عَذْب می‌شود که بدان اشاره دارد حدیث: «اَنَّ بَعْضَ اَهلِ النّار یَتلاعبونَ فیها بالنّار» بعضی از اهل آتش در جهنم با آتش بازی می‌کنند. هرچند در این حال از مطلوب خود که در دنیا به دنبال آن بودند محرومند ولی آرام‌آرام به همان حالتی که هستند راضی خواهند بود، مثل تون‌تابی که به آن شغل کثیف و طاقت‌فرسای خود راضی می‌شود، هرچند این حالت برای آن‌هایی که در مراتب بالاتری قرار دارند عذاب محسوب می‌شود. البته این مربوط به کسانی نمی‌شود که با شفاعت شافعین و یا شفاعت اسم رحمان از عذاب خارج می‌شوند.

بحث رفعِ دردناک‌بودن عذاب با نظر به حدیث قدسی «سَبَقَتْ رَحْمَتِی غَضَبِی» مطرح است و یا حدیثی که می‌فرماید: «یَنْبُتُ الجرجیر فِی قَعرِ جَهَنم»[5] در قعر جهنم گیاه مشهور به شاهی رشد می‌کند.

محی‌الدین می‌گوید بعد از آن‌که اسم منتقم کار خود را کرد، عذابِ حسّی مثل دردناک‌بودن مار و عقرب قطع می‌شود، ولی عذاب نفسی ابدی است. می‌گوید اهل جهنم در شرایط «لا یَمُوتُ و لا یَحْیی» قرار می‌گیرند و مثل کسی که در اثر درد شدید غش می‌کند

---

۵ – مسند احمد حنبل، ج ۲، ص ۲۴۲

دیگر احساس درد را ندارند و در همین حدّ یک نوع نعمت برای آن‌ها محسوب می‌شود، هرچند از آتش خارج نمی‌شوند. می‌گوید: «لأنّهم لَیْسَ بِخارِجٍ مِنْ النّار ابداً» ولی تخدیری در حسّ آن‌ها پدید می‌آید که اَلَمِ موجود در آتش را احساس نمی‌کنند و حتی گاهی برای بعضی از آن‌ها یک نعیم خیالی پدید می‌آید، «نعیماً خیالیا» مثل خواب‌دیدن کسی که در حالت بیداری در سختی است ولی در خواب شرایط دیگری را خواب می‌بیند.

می‌گوید در قرآن اگر عذاب الیم فرموده با خالدبودن همراه نیاورده تا معلوم شود عذاب تا آخر با دردناک‌بودن همراه است و تبدیل به عَذْب نمی‌شود، هرچند آن کسی که چرک و خون می‌خورد و به آن عادت می‌کند، غیر از آن کسی است که از نعمت‌های بهشتی لذّت می‌برد. ولی اهل نار بعد از آن‌که از خروج از نار مأیوس شدند مزاج‌شان مناسب عذاب می‌شود و دردشان با نوعی لذّت آمیخته می‌گردد و این همان مآل إلی الرحمه است(فصّ هودی).

ملاصدرا در جلد ۹ اسفار، صفحه‌ی ۳۴۶ به استقبال سخن محی‌الدین رفته و معتقد می‌شود عذاب، دائمی نمی‌باشد و معتقد است از آن‌جایی که قرآن می‌فرماید: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ»(اعراف/۱۷۹) به یقین عده‌ی زیادی را برای جهنم آفریدیم. پس ذات عده‌ای برای جهنم است و از این جهت که ذات آن‌ها با جهنم مناسبت دارد نباید جهنم برای آن‌ها آزاردهنده باشد و به همین جهت از درخت زقّوم با ولع می‌خورند. البته ملاصدرا در کتاب «عرشیه» که از آخرین آثار اوست از عقیده‌ی قبلی برمی‌گردد و معتقد می‌شود دار جهنم دار آلام و رنجِ ابدی است. در کتاب «عرشیّه» این طور شروع می‌کند: صاحب فتوحات مکّیه، ابن عربی، در این باب امعان نظر کرد و در آن کتاب، بحث فراوان نمود و در فصوص گفت: اما دوزخیان، فرجام کار آن‌ها به سوی نعمت است؛ زیرا صورت آتش برای دوزخیان پس از سپری شدن مدت عقوبت، سرد و سلامت می‌شود. «و اما انا و الّذی لاح لی بما انا مشتغل به من الریاضات العلمیّة و العملیّة ان دار الجحیم، لیست بدار النعیم و انما هی موضع الألم و المحن و فیها العذاب الدائم، لکن آلامها متفننة متجددة علی الاستمرار بلا انقطاع و الجلود فیها متبدلة.» امّا من، آنچه که برایم با اشتغال به ریاضت‌های علمی و عملی، ظاهر و آشکار شده، این است که دوزخ و سرای جحیم جای نعمت نیست بلکه جای درد و رنج است و در آن، عذاب دائم و همیشگی وجود دارد امّا رنج‌ها و دردهایش گوناگون و نو به نو و در عین حال پیوسته و بدون پایان است. پوست‌ها در آن دگرگون می‌شوند. آن‌جا جای راحتی و آسودگی و رحمت و

آرامش نیست؛ زیرا منزلت دوزخ و دار جحیم در آن سرای، همانند منزلت عالم کـون و فـساد، از این عالم دنیاست.(ملا صدرا، عرشیّه، انتشارات مولی، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲.)

علامه طباطبایی«رحمةاللّه‌علیه» پس از بحث بر روی آیات ۱۶۳ تا ۱۶۷ سوره‌ی بقـره، بحثـی را در همین رابطه به میان می‌کشند و می‌فرمایند:

«این مسئله مطرح است که آیا عذاب قیامت انقطاع می‌پـذیرد و یـا خالـد و جاودانـه اسـت، مسئله‌ای است که نظریه علمای اهل بحث در آن مختلف است، هم از نظر ادله‌ی عقلی و هم از جهت ظواهر لفظی. و آنچه در این باره می‌توان گفت، این است که از جهت ظواهر لفظی، باید دانست که کتاب خدا نص است در خلود و جاودانگی و می‌فرماید: «وَ ما هُـمْ بِخـارِجِینَ مِـنَ النّارِ»، ایشان به هیچ وجه از آتش بیرون نخواهند شد، و سنت از طرق ائمه‌ی اهـل بیـت‌علیهم‌السلام نیـز آن قدر زیاد است که به اصطلاح به حد استفاضه رسیده.

از جهت عقل، باید گفت: نعمت و عذابِ عقلی که عـارض بـر نفـس مـی‌شـوند، بـه خـاطر تجرّدش و تخلّقش به اخلاق و ملکات فاضله یا رذیله و یا به خـاطر احـوال خـوب و بـدی کـه کسب کرده. این احوال و ملکات در نفس، صورتی نیکو و یـا قبـیح ایجـاد مـی‌کنـد کـه نفـسِ سعیده از آن صورتِ نیکو متنعّم، و نفسِ شقیّ از آن صورتِ قبیح متألّم می‌شود. و در صـورتی که این صورت‌ها در نفس رسوخ نکرده باشد و صوری ناسازگار با ذات نفس باشـد، بـه زودی زایل می‌گردد، برای این‌که عقل برای ناسازگاری دوام و اکثریت نمی‌بیند و قسر، فـشار، زور و ناسازگاری محکوم به زوال است (پس اگر ذاتِ نفس، سعیده باشد، صورت‌های رذیله و زشت دیر یا زود از آن زایل می‌گردد و اگر ذات نفس، شقی باشد، صورت‌های نیکو و جمیل که در آن نقش بسته، بـه زودی زایـل مـی‌شـود). و نفـس خـودش مـی‌مانـد و آن سـعادت و شـقاوت ذاتی‌اش، پس اگر نفس مؤمن به خاطر گناهانی، صورت‌های زشتی به خـود گرفـت، سـرانجام آن صورت‌ها از بین می‌رود، چون با ذات نفس سازگار نیست هم‌چنان که نفسِ کافر کـه ذاتـاً شقی است، اگر به خاطر تکرار کارهای صالح صور حسنه‌ای به خود گرفت، آن صور بـالأخره از نفس زایل می‌شود، چون محیط نفس با آن سازگار نیست و همه‌ی این مطالب روشن اسـت. و اما در صورتی که صورت‌های عارضـه بـر نفـس، در نفـس رسـوخ کـرده باشـد، و در نتیجـه صورت جدیدی و نوعیت تازه‌ای به نفس داده باشد، مثلاً او را که انسان بـود و دارای صـورت انسانیه بود، بخیل کند که چنین انسانی یک نوع جدیدی از انسانیت است، همان‌طور کـه ناطقـه وقتی با جنس حیوان ضمیمه شود یک نوع حیوان درست می‌کند که نامش انسان اسـت و ایـن

هم معلوم است که این نوع یعنی انسان، نوعی است مجرد در نفس، و موجود مجرد دائمی الوجود است؛ در نتیجه هر گناهی که از او صادر شود، در صورتی که نفس او سعیده باشد و با گناه سنخیت نداشته باشد و خلاصه عوامل خارجی گناه را به گردنش گذاشته باشد، در چنین صورتی وبال و عذاب آن گناهان را می‌چشد و پاک می‌شود، و از عذاب نجات می‌یابد و در صورتی که نفس او شقی باشد و با گناه سنخیت داشته باشد در این صورت هرچند که هرچه از چنین نفسی سر می‌زند به اذن خدا است و لیکن از آن‌جا که گناهان بدون قسر و فشار از او سر می‌زند، چون نفس او نفسی گناه دوست است، لذا چنین نفسی دائماً در عذاب خواهد ماند. و مَثَل چنین انسانی که دائماً گرفتار و معذّب به لوازم ملکات خویش است به وجهی مثل کسی است که به مرض مالیخولیا و یا مرض کابوس دائمی مبتلا شده که دائماً صورت‌هایی هول‌انگیز و وحشت‌آور و زشت از قوه‌ی خیالیه‌اش سر می‌زند، چنین کسی همواره از آن صورت‌ها فرار می‌کند و با آن‌ها در جنگ و ستیز و بالأخره در عذاب است، با این‌که خود او این صورت‌ها را درست می‌کند و صدور آن از نفسش به قسر قاسر و به فشاری از خارج نیست، و کسی این صورت‌ها را در نفس او مجسم نکرده، بلکه کار، کار نفس خود او است، ولکن هر چه باشد بالأخره از آن صورت‌ها رنج می‌برد و از آن صورت‌ها می‌گریزد و مگر عذاب، غیر آن چیزی است که انسان قبل از ابتلاء بدان از آن می‌گریزد؟ و بعد ازآن‌که بدان مبتلا شد، در جستجوی خلاصی از آن بر می‌آید؟ و این تعریف و مثال بر آن امور زشت و صورت‌های غیر جمیل که انسان شقی در دار آخرتش با آن‌ها روبه‌رو می‌شود، صدق می‌کند، پس معلوم شد که عذابِ جاودانه و انقطاع‌ناپذیر، از انسان شقی، خودِ شقاوت و بدبختی ذاتی او است، و قاسری و خلاصه کسی او را بدان مبتلا نکرده است. حال که مسئله‌ی خلود در عذاب برایت روشن گردید، اینک اشکال‌هایی که به آن کرده‌اند از نظرت می‌گذرد، آن وقت خواهی دید که تا چه حد فاسد و بی‌پایه است.

اشکال اول این‌که؛ خدای سبحان با این‌که دارای رحمت واسعه است، چگونه رحمتش اجازه می‌دهد کسی را بیافریند که بازگشت او به سوی عذاب دائم باشد، عذابی که هیچ موجودی تاب تحمل آن را ندارد.

دوم این‌که؛ عذاب وقتی عذاب است که با طبع معذب سازگار نباشد و یا به عبارت علمی قسری و غیر طبیعی باشد و در جای خود مسلم شده، که قسر دوام ندارد، پس چگونه عذاب دائمی تصور می‌شود؟

سوم این‌که؛ بنده‌ی خدا هر گناهی هم که کرده باشد، بالأخره پایان داشت، مثلاً هفتاد سال گناه کرد، چرا باید تا ابد معذب باشد؟ و آیا این ظلم نیست؟

چهارم این‌که؛ افراد شقی هم همان دخالت و تأثیر را در نظام تکوین دارند که افراد سعید دارند، و خدمتی که آنان به این نظام کرده و می‌کنند، از خدمت افراد سعید کم‌تر نیست، چون اگر نیك بنگری زمینه‌ی سعادت افراد سعید را همین اشقیا فراهم نموده و می‌نمایند، پس دیگر چرا باید در عذاب دائمی معذب باشند؟

پنجم این‌که؛ عذاب هر متخلف و نافرمانبر به طور کلی برای این است که عذاب‌کننده آن نقصی را که به وسیله‌ی نافرمانی متخلف و ظالم متوجه او شده، جبران کند، که این جبران را به عبارتی کوتاه‌تر انتقام هم می‌گوییم، و انتقام از خدای تعالی تصور ندارد، چون عصیان و نافرمانی بنده، نقصی بر او و بر مقام ربوبی او وارد نمی‌کند تا بخواهد با عذاب‌کردن عاصی، آن را جبران نماید، و این اشکال تنها مربوط به عذاب دائم نیست بلکه به عذاب موقت نیز متوجه می‌شود، چیزی که هست در عذاب دائم بیشتر وارد است.

این بود آن اشکال‌ها که بر عذاب خالد کرده‌اند، البته اشکال‌های دیگری نظیر این‌ها کرده‌اند، و خواننده‌ی عزیز اگر آن طور که باید به معنای بیانی که ما در باره‌ی خود در عذاب کردیم، احاطه پیدا کند، خواهد دید که این اشکال‌ها از اصل ساقط است، برای این‌که گفتیم: عذاب خالد، اثر و خاصیت آن صورت نوعیه شقاوت‌باری است که نفسِ انسان شقی به خود گرفته، این نوع انسان هم نمی‌تواند نوع دیگری شود، چون تصور و گفتگوی ما از چنین نفسی بعد از آن است که نخست به اختیار خود گناهانی مرتکب شد و سپس به دنبال آن گناهان احوالی پی در پی در نفس او پدید آمد، و به دنبالش استعداد شدیدی در ذات نفس پیدا شد. و همین شدت‌یافتن استعداد نفس، علتی است که در تمامی حوادث باعث می‌شود صورتی متناسب با آن استعداد در نفس پدید بیاورد. در نتیجه همان‌طور که بعد از انسان‌شدن نان و گوشت و میوه و عناصر و مواد دیگری که انسان مرکب از آن است، دیگر صحیح نیست بپرسیم چرا این مرکب شعور پیدا کرده و چرا فکر دارد و چرا و چرا و صدها چرای دیگر، برای این‌که پاسخ به همه‌ی این سؤالات یك کلمه است، و آن این است که چون انسان شده، همچنین در مورد بحث ما، صحیح نیست بپرسیم چرا شقاوت دست از یقه او بر نمی‌دارد و دائماً آثار شقاوت از آن سر می‌زند؟ که یکی از آن آثار، عذاب جاودانه است، چون جواب

همه‌ی این‌ها این است که چون او به دست خود و به اختیار خود، خود را شقی ساخت، یعنی خود را انسانی خاص کرد که شقاوت، لازمه‌ی وجود او است».[6]

در رابطه با این‌که خداوند به وعده‌ی خود عمل می‌کند ولی آن‌طور نیست که حتماً به وعیدی که می‌دهد عمل کند، حضرت صادق علیه‌السلام می‌فرمایند: «مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ عَلَى عَمَلٍ ثَوَاباً فَهُوَ مُنْجِزٌ لَهُ وَ مَنْ أَوْعَدَهُ عَلَى عَمَلٍ عِقَاباً فَهُوَ فِيهِ بِالْخِيَار»؛ کسی را که خدا وعده‌ی پاداش در کرداری دهد آن پاداش برایش ثابت است و کسی را که خدا وعده‌ی بر مجازات دهد او مختار است که اگر بخواهد عوض کند.(بحارالأنوار، ج ۷۴، ص ۱۵۴)

جناب حجت‌الاسلام استاد یزدان‌پناه در جمع‌بندی این بحث چنین می‌فرمایند که در اسماء الهی در مجموع، اسماء خیر می‌چربد و از طرفی حدیث «سَبَقَتْ رَحْمَتِی غَضَبِی» جدّی است و امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز در دعای کمیل با اعتقاد به رحمت الهی عرضه می‌دارند: «فَبِالْيَقِينِ أَقْطَعُ لَوْ لَا مَا حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذِيبِ جَاحِدِيكَ وَ قَضَيْتَ بِهِ مِنْ إِخْلَادِ مُعَانِدِيكَ لَجَعَلْتَ النَّارَ كُلَّهَا بَرْداً وَ سَلَاماً وَ مَا كَانَ لِأَحَدٍ فِيهَا مَقَرّاً وَ لَا مُقَاماً لَكِنَّكَ تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُكَ أَقْسَمْتَ أَنْ تَمْلَأَهَا مِنَ الْكَافِرِينَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ وَ أَنْ تُخَلِّدَ فِيهَا الْمُعَانِدِين».

و از آن‌جایی که از نظر عقلی و عرفانی در نظام اَحسن، خیر کثیر است و شرّ قلیل، می‌توان گفت در عین عذاب یک نوع لذّت هم باید در میان باشد. زیرا هرچیزی که ملکه‌ی جان انسان شد چنانچه ملکه‌ی دیگری مقابل آن نباشد، آن ملکه کار خود را می‌کند و صورت برزخی و قیامتی خود را همراه دارد و از این جهت می‌توان گفت چگونگی جهنم به حسب افراد و استعدادهای آن‌ها است به طوری که ائمه‌ی کفر تا آخر در رنج و اَلَم هستند در عین لذّات خاص خود از آن عذاب. مثل آن‌که در خبر داریم وقتی ابوجهل در جهنم است با عبور رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از کنار جهنم نسیمی خنک به جهنم و جهنمیان می‌رسد، وقتی ابوجهل می‌فهمد این راحتی به جهت عبور رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله است از غضبی که دارد می‌گوید جلو این نسیم را ببندید، با این‌که در حال عذاب است ولی برایش، لذّت باقی‌ماندن در آن عذاب نسبت به راحتیِ نسیمی که عبور رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله برای او آورده، بهتر است. همه‌ی کفّار در جهنم در یک حدّ نیستند، بعضی قطع رنج دارند که همین برای آن‌ها یک نوع رحمت است و بعضی نه‌تنها قطع

---

۶ - ترجمه‌ی تفسیر المیزان، ج ۱، ص: ۶۲۳

رنج دارند بلکه عذاب آن‌ها به عَذْب تبدیل می‌شود زیرا در دنیا در عین کفر دارای صفات حسنه‌ای مثل سخاوت بوده‌اند.

جناب حجت‌الاسلام استاد یزدان‌پناه، نظر استادشان آیت‌اللّه حسن‌زاده آملی را نیز این‌طور بیان می‌کنند که خلود در عذاب هست، ولی چون به آن خو می‌کنند آن عذاب از رنج‌آوربودن در می‌آید. می‌فرمایند ظاهراً شریعت این موضوع را سربسته گذارده و به اعلام همان عذابی که سال‌های متمادی برای اهل جهنم هست بسنده کرده و اگر هم عذاب در نهایت همراه با رنج و درد نباشد همان قبح منظری که جهنمی‌ها دارند که با خوردن غساق همراه است، سر جای خود محفوظ است.

آیت‌اللّه جوادی آملی معتقدند مسئله‌ی ابدیت عذاب بدون شناخت انسان میسّر نیست و اگر انسان یک گوهر داشته باشد آن وقت می‌توان بحث کرد آیا این عوارض در جهنم عارض بر جان انسان شده یا همسنخ انسان است و اگر همسنخ انسان است دیگر عذاب نیست و اگر همسنخ انسان نیست ابدی نیست. ولی وقتی انسان دارای یک گوهر نبود و دارای فطرت و طبیعت بود موضوع متفاوت می‌شود بدین معنا که فطرت او، آنچه را طبع او به عنوان ملکاتِ خلاف شریعت در خود نهادینه کرده است نمی‌پذیرد و همواره این تضاد که مسخّر به انواع عذاب‌های رنج‌آور می‌شود در چنین انسانی باقی است.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فَصُّ حِكْمَةٍ روحيّةٍ فِی کَلِمَةٍ یَعْقُوبِیَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحیم

از نظر مرحوم قیصری علت آن‌که شیخ اکبر نام این فصّ را «حکمت روحی» گذاشته برمی‌گردد به آیه‌ی ۸۷ سوره‌ی یوسف علیه السلام که حضرت یعقوب علیه السلام پس از آن‌که خبر بازداشت بنیامین را شنیدند به فرزندانشان فرمودند بروید به دنبال یوسف و برادرش بگردید «وَ لا تَیْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ» و از رحمت و راحتی خداوند مأیوس نگردید و لذا مثل سایر فصّ‌ها که نام آن فصّ با آنچه در قرآن در مورد آن پیامبر آمده بود ربط داشت نام این فصّ را هم باید «فصّ حکمة رَوْحیة» بدانیم که نظر به احوال دین دارد، در حالی‌که دین همیشه همراه با راحتی سرمدی است. البته بعضی از شارحان مثل قونوی آن را «رُوْح» خوانده‌اند از آن جهت که روح، مدبّر بدن است و بدن را تدبیر می‌کند و دین همچون رُوْح دنیا و آخرت انسان را تدبیر می‌کند.

جندی معتقد است از آن‌جایی که بر ذوق حضرت یعقوب علیه السلام علم انفاس و ارواح غالب است و حضرت فرمود: «إِنِّی لَأَجِدُ رِیحَ یُوسُفَ»(یوسف/۹۴) نام این فصّ «حکمة رَوحیّة» است و اسماء الهی برای آن حضرت از طریق استشمام صورت می‌گرفت و استشمام از خواص روح است که موجب کشف شَمّی می‌شود. در روایات نیز هست که ارواح همدیگر را استشمام می‌کنند آن‌طور که رسول خدا صلی الله علیه و آله روح اُویس قرنی را استشمام کردند.

﴿اَلدِّینُ دِیْنان، دِینٌ عِنْدَ الله و عِنْدَ مَنْ عَرَّفَهُ الحَقُّ تعالی و مَنْ عرَّفَه مَنْ عَرَّفَهُ الحقُّ. و دِیْنٌ عِنْدَ الخَلْق، و قَد اعْتَبَرَهُ اللهُ. فالدِّینُ الّذی عندَ الله هُوَ الّذی اصْطَفاهُ الله و أعْطاهُ الرُّتْبَةَ العلیّة علی دین الخَلْق فَقالَ تعالی «وَ وَصَّی بِها إِبْراهِیمُ بَنِیهِ وَ یَعْقُوبُ یا بَنِیَّ إِنَّ الله اصْطَفی لَکُمُ الدِّینَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» أی منقادون إلیه﴾

دین دو نوع است، یکی دینِ نزد خدا و نزد کسی که خداوند دین را به او شناساند-یعنی نبیّ الله- و نزد کسی که شناساند به او دین را آن کسی که خداوند دین را به او شناساند -یعنی مؤمنین- و دیگر دینِ نزد خلق که خداوند آن را اعتبار کرده و معتبر شمرده است. آن دینی که عندالله است همان را خداوند برگزیده و به آن رتبه‌ی عالی داده نسبت به دین خلق. پس خداوند در وصف آن دین فرمود: «وَ وَصَّی بِها إِبْراهیمُ بَنیهِ وَ یَعْقُوبُ یا بَنِیَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفی لَکُمُ الدِّینَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ»(بقره/۱۳۲) و ابراهیم در رابطه با دین به فرزندان‌اش توصیه کرد و یعقوب نیز، که ای فرزندان من! خداوند برای شما دین را برگزید، پس نمیرید مگر آن‌که مسلمان باشید. و آن به معنای انقیاد است و دین چیزی جز انقیاد نمی‌باشد.

محی الدین می‌فرماید: دو نوع دینِ پذیرفته‌شده در میان است، یکی دینی که از طرف خداوند آمده است و دیگر دینی که پیامبران الهی به اجتهاد خود و بر اساس علمی که نسبت به عالَم امر و خلق دارند در راستای سیر و سلوک، اعتبار می‌کنند در حالی‌که نه‌تنها مخالف شریعت نیست که در راستای اهداف شریعت است. زیرا این نوع از انسان‌ها به نور باطنِ پاک‌شان هم مقام عبودیّت خود را می‌شناسند و هم مقام ربوبیّت حق را، لذا نفوس خود را مکلّف می‌کنند به عبودیّت جهت شکر نعمت پروردگارشان که آن‌ها را خلق کرد و هدایت نمود. مثل این‌که شما خود را در إزای الطاف الهی ملزم می‌کنید مقداری از حقوق خود را در راه خدا خرج کنید، در حالی‌که شریعت الهی شما را ملزم به این کار نکرده است.

شاهد محی الدین یکی آیه‌ی ۲۷ سوره‌ی حدید است که می‌فرماید: «ثُمَّ قَفَّیْنَا عَلَی آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّیْنَا بِعِیسَی ابْنِ مَرْیَمَ وَآتَیْنَاهُ الْإِنجِیلَ وَجَعَلْنَا فِی قُلُوبِ الَّذِینَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِیَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا کَتَبْنَاهَا عَلَیْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَایَتِهَا فَآتَیْنَا الَّذِینَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَکَثِیرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ»، آن‌گاه به دنبال آنان، پیامبران خود را پی‌درپی آوردیم و عیسی پسر مریم را در پی [آنان] آوردیم و به او انجیل عطا کردیم و در دلهای کسانی که از او پیروی کردند رأفت و رحمت نهادیم و [اما] ترک دنیایی که از پیش خود درآوردند ما آن را بر ایشان مقرر نکردیم مگر برای آن‌که کسب خشنودی خدا کنند. با این حال آن را چنان‌که حق رعایت آن بود منظور نداشتند. پس پاداش کسانی از ایشان را که ایمان آورده بودند بدان‌ها دادیم و[لی] بسیاری از آنان دستخوش انحراف‌اند. و شاهد دیگر محی‌الدین آیه‌ی **۹۳** سوره‌ی آل عمران است که حضرت یعقوب چیزهایی را برای خود حرام کردند. در آیه‌ی **۲۷** حدید حکایت اِبداعِ دستوراتی را که راهبان عیسوی بر خود گماردند به میان می‌آورد و این‌که

رعایت نکردند حق رعایت آن‌دستورات ابداعی را. و این نشان می‌دهد این کار نزد خدا پذیرفته‌شده که می‌فرماید چرا آن دستورات را آن‌طور که باید رعایت نکردند در حالی‌که خدا آن را بر آن‌ها واجب نکرد. ولی می‌فرماید اجر آن‌هایی که به آن دستورات ایمان آوردند و عمل کردند دادیم و آن اجری که به آن‌ها داده شد، انوار قدسی و کمالات نفسی بود که بر قلب‌شان متجلی گشت. البته ابداعِ این نوع دستورات باید در نزد خدا معتبر باشد و به عنوان سنّت حسنه، عامل تعظیم حق گردد و موجب تعمیم مکارم اخلاق شود آن‌طور که برادر الهی حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام همیشه اموری را انتخاب می‌کرد که با مخالفت نفس همراه بود.[1]

در آیه‌ی **۹۳** سوره‌ی آل عمران خداوند می‌فرماید: «کُلُّ الطَّعَامِ کَانَ حِلاًّ لِّبَنِی إِسْرَائِیلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِیلُ عَلَى نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُواْ بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن کُنتُمْ صَادِقِینَ» همه‌ی خوراکی‌ها بر فرزندان اسرائیل حلال بود جز آنچه پیش از نزول تورات اسرائیل [=یعقوب] بر خویشتن حرام ساخته بود بگو اگر [جز این است و] راست می‌گویید تورات را بیاورید و آن را بخوانید.

آیه‌ی فوق حکایت از آن دارد که چگونه حضرت یعقوب علیه‌السلام بعضی از خوراکی‌ها را که خداوند بر انسان‌ها حرام نکرده بود بر خود حرام کرد در حالی که ملاحظه فرمودید چگونه آن حضرت برای فرزندان خود بر دینِ عندالله تأکید دارند. ولی از آن‌جایی که آن حضرت متوجه حقایق باطنی عالم است و تفصیل مقام جمعی اسم الله را می‌شناسند می‌تواند مجموعه‌ای از دستورات را ابداع کند و به نتیجه برسد و از این لحاظ می‌توان گفت برای حضرت یعقوب دو دین مطرح است و دو نوع پاداش و عقاب در میان می‌باشد. مثل سنّت برای رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله که به رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله تفویض شده تا مستقلاً تشریع کند.[2] و این بدان جهت است که شخصیت حضرت رسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله با روح القدس که عامل تشریع است عجین شده است.

﴿و جاءَ الدِّینُ بالألفِ و اللامِ لِلتَّعریفِ و العَهْدِ، فَهُوَ دینٌ معلومٌ مَعروفٌ و هُوَ قَولُه تعالی «إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ الله الْإِسْلامُ» و هُوَ الانْقیادُ. فَالدِّینُ عِبارةٌ عن انْقِیادِکَ. و الّذی مِنْ عِنْدِ الله هو الشَّرعُ الّذِی انْقَدْتَ أَنتَ إِلیهِ﴾

---

۱ - به حکمت شماره‌ی ۲۸۹، نهج البلاغه رجوع شود.

۲ - قرآن در آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی نساء می‌فرماید اگر در اموری در اختلاف قرار گرفتید آن امور را به خدا و رسول او ارجاع دهید تا تکلیف آن را روشن کنند و این یعنی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز دارای قدرت تشریع است.

و چنانچه به متن قبلی نظر کنید که حضرت یعقوب علیه السلام به فرزندانشان فرمودند: خداوند برای شما «الدین» را برگزیده، دین با الف و لامِ تعریف و عهد آمده و آن دین معلوم و معروف نزد مخاطب یعنی فرزندان حضرت یعقوب است و آن دینِ معروف همان است که خداوند فرمود: «دین در نزد خدا اسلام است» و اسلام همان انقیاد می باشد، پس دین عبارت است از انقیاد و آنچه در نزد خداوند است همان «شرعی» است که تو مقیّد به آن هستی.

ملاحظه می‌فرمائید که شیخ اکبر می‌خواهد ما را متوجه این امر نماید که دین به معنای انقیاد و تدیّن و التزام هم به‌کار می‌رود و لذا حضرت یعقوب در آن آیه می‌خواهند به فرزندان خود توصیه کنند تابع شریعت باشند از آن جهت که دین به معنای انقیاد است و انقیاد از جانب عبد است پس «دین» از عبد است و آنچه که از طرف خداوند است «شرع» می‌باشد. محی الدین در این‌جا بین دین و شرع فرق گذاشت که دین از طرف عبد و شرع از طرف حق است.

﴿فالدّینُ الانْقِیادُ، و النّاموسُ هُوَ الشَّرعُ الّذی شرعَهُ الله. فَمَن اتَّصَفَ بالانقِیادِ لِما شرعهُ الله لَه فذلِکَ الَّذی قَام بالدّینِ و أقامَهُ، أی أنْشَأهُ کَما یُقیمَ الصَّلاةَ. فَالْعَبْدُ هُوَ الْمُنْشِئُ لِلدِّینِ وَ الْحَقُّ هُوَ الواضِعُ لِلأحکامِ. فَالانْقِیادُ عَیْنُ فِعْلِکَ، فَالدِّینُ مِنْ فِعْلِکَ﴾

پس دین، انقیاد است و ناموس، شرعی است که خداوند آن را بنا نهاده است. پس هر کس متّصف به انقیاد آن دستوراتی شد که خداوند تشریع فرمود، او به انقیاد الهی قیام کرده و دین را اقامه نموده، یعنی انشاء و ایجاد دین کرده، همان‌طور که نماز را اقامه نموده است. پس ایجادکننده‌ی دین، عبد است و حق واضع احکام می‌باشد - از آن جهت که دین به عنوان انقیاد از جانب عبد است- پس انقیاد عین فعل تو است، پس دین فعل تو می‌باشد.

﴿ فَما سَعَدْتَ إلّا بِما کان مِنْکَ﴾

پس تو سعادت‌مند نمی‌شوی مگر به چیزی که از خودِ تو است و تا انسان از دین تبعیت نکند سعادت‌مند نمی‌شود. این سعادت، سعادتی است که در مقابل شقاوت است که در فصّ اسماعیلی از آن عبور کرد و در آن‌جا به سعادت تکوینیِ همه‌ی مخلوقات پرداخت. این سعادت آن سعادت سلوکی است که با دین به‌دست می‌آید، حال چه با دین عندالله و چه با دین عندالخلق و از این جهت می‌توان گفت فصّ یعقوبی تکمیل فصّ اسماعیلی است.

﴿فکَما أثْبَتَ السَّعادَةَ لَکَ ما کان فِعْلَکَ کَذلِکَ ما أثْبَتَ الأسماءَ الإلهیَّةَ إلاّ أفعالُهُ﴾

همان‌طور که آنچه فعل تو است سعادت تو را اثبات کرده، همان شکل اسماء الهی را اثبات نمی‌کند مگر افعال او.

با توجه به آنچه گذشت نباید گفت چگونه فعل انسان -که همان انقیاد او به شرع است- موجب سعادت انسان می شود. زیرا به همین طریق که اسماء الهی با فعل و آثار اثبات می گردد سعادت و شقاوت عبد به افعالش ظاهر می گردد.

﴿و هِیَ أنْتَ و هِیَ الْمُحدَثاتُ﴾

و آن افعال حضرت حق تو هستی و آن همان محدثات و کل مخلوقات‌اند که سرّ ربوبیت را آشکار می کنند، یا بگو آن اسماء به عنوان انسان کامل، تو هستی به اعتبار آن که انسان کامل جامع همه‌ی اسماء و حقایق است.

﴿فَبِآثارِهِ سُمِّی إلهاً و بِآثارِکَ سُمِّیتْ سَعِیداً﴾

پس خداوند از طریق آثارش اِله نامیده شده و تو نیز از طریق آثارت سعید نامیده می‌شوی. پس انسان به نفسِ عمل سعید است همان‌طور که ربّ از طریق مربوب، ربّ نامیده می‌شود.

﴿فَأنْزَلَکَ الله تعالی مَنزِلَتَهُ إذا أقَمْتَ الدِّینَ و انْقَدْتَ إلی ما شَرَعَهُ لَکَ﴾

پس خداوند تو را در جای خود نشاند وقتی انشاءِ انقیاد و اقامه‌ی دین کردی و آنچه را که برای تو تشریع فرمود منقاد شوی.

انسان با افعال و آثارش سعادت را به همراه می‌آورد همان‌طور که خداوند با افعال و آثار خود کمال اسماء را ظاهر می کند.

﴿و سَأَبْسُطُ فِی ذلِکَ إن شاء الله ما تَقَعُ بِهِ الفائدةُ بَعْدَ أنْ نُبَیِّنَ الدِّینَ الّذی عِنْدَ الخَلْقِ الّذی اعْتَبَرَهُ الله﴾

در این باره -که بحث در معنایِ دین عندالله باشد- به گونه‌ای که بدان فایده عاید شود، بعد از بیان دین عندالخلق، که آن را نیز خدا اعتبار کرده، کلام را بسط خواهم داد.

﴿فَالدّینُ کُلُّهُ لِلَّه و کُلُّهُ مِنْکَ لا مِنْهُ إلّا بِحُکْمِ الأصالَةِ﴾

پس دین به طور کلی -چه دین عندالله و چه دین عندالخلق- همه از خداوند است و همه‌ی دین از تو است و نه از خدا، مگر به حکم اصالت که در هر حال توفیقات الهی منجر به انجام دستورات دین می‌شود.

شیخ اکبر از آن جهت دین عندالخلق را از خدا می‌داند که دین عندالخلق هم یک نوع انقیاد لِلّه است و از آن جهت حتی دین عندالله را از خلق می‌داند که دین عندالله هم فعل خلق است و انقیاد خلق می‌باشد.

﴿قال تعالی: «وَ رَهْبانِیَّةً ابْتَدَعُوها»﴾

و حضرت حق در قرآن فرمود: و رهبانیتی که عالمان دین مسیح(ع) ابداع و اختراع کردند مبنی بر انقطاع از خلق و توجه به حق. که از سیاق آیه برمی‌آید که خداوند از این ابداع و اختراع که برای خود شکل دادند راضی بوده است.

﴿و هِیَ النّوامِیسُ الحِکْمِیةُ الّتی لَمْ یَجِیء الرَّسُولُ الْمَعْلُومُ بِها فِی العامَّةِ مِنْ عِنْدِ الله بِالطّرِیقَةِ الخاصَّة الْمَعْلُومَة فِی الْعُرْف﴾

و آن رهبانیت، نوامیس حِکمی و از روی معرفت و حکمت بوده و رسول مشخصِ خدا آن را از جانب حق تعالی برای عموم خلق به طریق خاصی که در عرف معلوم است، نیاورده که همراه با ظهور پیامبر و ادعای نبوت و اظهار معجزه باشد.

﴿فَلَمّا وَافَقَتِ الحِکْمَةُ و المَصْلَحَةُ الظّاهِرَةُ فِیها الحُکْمَ الإلهیّ فِی المقصود بالْوَضْعِ المَشْروعِ الإلهِی، اعْتَبَرَها الله اِعْتِبارَ ما شَرَّعَهُ مِنْ عِنْدِهِ تَعالی، «و ما کتبَها الله عَلَیْهِم»﴾

پس چون آن نوامیس موافقت کند با حکمت و مصلحتی که در دین هست و آن در این نوامیس ظاهر است، حق تعالی آن را اعتبار کرده است. با آن حکمت‌های الهی که مقصودِ تشریع دین از طریق خداوند است -مثل تکمیل نفوس- در واقع خداوند آن نوامیس را اعتبار کرد همچون اعتبارکردن موضوعات شرعی که از جانب خداوند آمد. در حالی‌که خداوند آن‌ها را واجب نکرده بود.

با توجه به امر فوق معلوم می‌شود دینِ عندالخلق باید برای کمال معنوی و رضایت الهی باشد و با روح شریعت و دین عندالله هماهنگی داشته باشد و مضامین خودِ دین این موضوع را اجازه داده باشد و تفاوت ابداعات عرفا با آنچه مرتاضین انجام می‌دهند در همین نکته است. هر چند آنچه از طریق عرفا ابداع می‌شود برای عموم واجب نیست و خدا چنین وظیفه‌ای را به جهت تحمل ریاضت‌های سخت بر دوش عموم نگذارده است.

﴿و لمّا فَتَحَ الله بَیْنَهُ و بَیْنَ قُلُوبهم بابَ العِنایَةِ وَ الرَّحْمَةِ مِنْ حَیْثُ لا یَشْعُرُونَ جَعَلَ فی قُلُوبهِمْ تَعْظِیمَ ما شرَّعُوهُ- یَطْلُبُونَ بِذلِکَ رِضْوانَ الله- عَلی غیرِ الطَّرِیْقَةِ النّبویّةِ الْمَعْرُوفَةِ بِالتَّعْرِیفِ الإلهی﴾

چون خداوند بین خودش و بین قلوب آن‌ها باب عنایت و رحمت را گشود -از جایی که خودشان متوجه نیستند- در قلوب آن‌ها تعظیم آن چه خودشان تشریع کرده‌اند را قرار داد. با آن تعظیم و بزرگداشت، رضوانِ الهی را از غیر طریقِ نبوّتِ نبیّ طلب می‌کنند، از غیرِ طریق نبوتی

که برای عموم هست. مثل آن‌که تقلیل طعام و جلوگیری از زیادی کلام و عزلت از مردم و کثرت صیام و کمی خواب را بر خود حمل نمایند.

﴿فَقال: «فَما رَعَوْها»: هؤُلاءِ الّذِینَ شَرَّعُوهَا و شُرِّعَتْ لَهُم: «حَقَّ رِعایَتِها» «إِلَّا ابْتِغاءَ رِضْوانِ اللهِ» و کذلک اعْتَقَدُوا﴾

پس رعایت نکردند آن چه را برای خود اختراع کرده بودند -برای یافتن رضوان الهی- نه خودشان آن را رعایت کردند و نه آن گروهی که برای آن‌ها آن دستورات تشریع شد، آن‌طور که حقِ رعایت آن بود. آن دستورات را در راستای جلب رضوان الهی، تشریع و اختراع کردند و بدین امر اعتقاد داشتند.

﴿«فَآتَیْنَا الَّذِینَ آمَنُوا» بها «مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ» «وَ کَثِیرٌ مِنْهُمْ» أی مِنْ هؤُلاءِ الّذینَ شُرِّعَ فِیهِم هذهِ العِبادَةُ «فاسِقُونَ» أیْ خارِجُونَ عَنِ الانْقِیادِ إِلَیْها و القِیامِ بِحَقِّها﴾

پس ما به کسانی که به آن دستورات ایمان آوردند و این‌چنین معتقدند که آن دستورات موجب جلب رضایت الهی می‌شود، اجرشان را می‌دهیم ولی بسیاری از آن‌هایی که برای آن‌ها نیز آن دستورات تشریع شده بود از پیروی از آن دستورات و از قیام به حقِ آن دستورات خارج شدند. که همان فاسقون هستند یعنی کسانی که از انقیاد به آن شریعت و قیام به حقِ آن دستورات خارج گشتند.

ملاحظه می‌فرمایند با این‌که آن دستورات، دستورات دینِ عندالخلق است خداوند اجر آن‌هایی که بدان عمل کردند را می‌دهد و این از باب ابتغاء رضوانی است که آن‌ها در این امور دنبال می‌کردند.

﴿وَ مَنْ لَمْ یَنْقَد إِلیها لَمْ یَنْقَدْ الیه مُشَرِّعُهُ بِما یُرْضِیهِ﴾

و کسی که بدان دین انقیاد نکند خداوندی که مُشرِعِ آن دین است به آن چه که او بدان راضی و خشنود می‌شود انقیاد نمی‌کند مثل آن که او را بهشت دهد.

بعد از آن‌که جایگاه دینِ عند خلقی را مطرح کرد، موضوع دینِ به معنای جزاء را پیش می‌کشد و با توجه به آیه‌ای که بدان استناد کرد روشن می‌کند هر کس به آن شریعتی که در ذیل طلب رضوان الهی با آن خصوصیاتی که بر شمرد، برای خود وضع نمود ولی مقیّد به آن نشد، مُشرِّعِ آن دین که خداوند باشد -از آن جهت که روشن کرد مُشرِّعِ دینِ عندالخلقی نیز خداوند است- نیز مقید به آن نیست که او را جزائی دهد مطابق آن‌چه او خشنود شود.

﴿لکِنِ الأَمْرُ یَقْتَضِی الانْقِیاد﴾

لکن امر الهی از جهت تکوینی - در هرحال- اقتضای انقیاد دارد، چه عبد، امرِ تشریعی الهی را بپذیرد و چه نپذیرد. بدین معنا که همیشه امر الهی تابع احوال عبد است و لذا اگر عصیان کند یک نحو با او برخورد می‌کند و اگر تبعیت کرد طور دیگری با او برخورد می‌نماید.

﴿و بَیانُهُ أنّ المُکَلَّف إمّا مُنْقادٌ بالمُوافَقَة و إمّا مُخالِفٌ، فَالمُوافِقُ الْمُطِیعُ لا کلامَ فِیه لِبَیانِه، و أمَّا المُخالِفُ فإنَّهُ یَطْلُبُ بخِلافِهِ الحاکِمَ عَلَیه مِنَ الله أحَدَ أمرَیْن إمّا التَّجاوزَ و العَفْوَ، و إمّا الأخْذَ علی ذلِکَ، و لا بُدَّ مِنْ أحَدِهِما لأنَّ الأمْرَ حقٌّ فی نَفْسِه. فَعَلَی کُلِّ حالٍ قَدْ صَحَّ انقِیادُ الحَقِّ إلی عَبْدِهِ لأفْعالِهِ و ما هُوَ عَلَیهِ مِنَ الحال﴾

و بیان امر فوق چنین است که: یا شخصِ مکلَّف با موافقت با حکم خدا، منقاد است و یا مخالف است. در مورد موافقِ مطیع، موضوع روشن است -که به او پاداش می‌دهد- و اما مخالفِ دین خدا که با مخالفتش که حاکم بر اوست، یکی از دو چیز را از خداوند طلب می‌کند یا گذشت و عفو را و یا مؤاخذه را، و از یکی از این دو بیرون نیست -عفو یا مؤاخذه- زیرا امر و شأن الهی در نفسِ خودِ حق است، پس در هر حال انقیادِ حق نسبت به بنده به جهت افعال بنده و احوالی است که بر بنده حاکم است.

﴿فَالحالُ هُوَ المُؤَثِرُ﴾

پس حال عبد در انقیاد حق مؤثر است. چه عبد، مقیّد به دین باشد و چه نباشد.

﴿فَمِنْ هُنَا کانَ الدِّینُ جَزاءً أی مُعاوَضَةً بِما یسرُّ و بِما لا یسرُّ﴾

از این روی دین جزا است. یعنی معاوضه است به آن چیزهایی که عبد را خشنود می‌کند مثل بهشت، و یا خشنود نمی‌کند مثل عقاب.

﴿فبِما یسرُّ «رَضِیَ الله عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ» هذا جَزاءُ بِما یسرُّ، «وَ من یَظْلِمْ مِنْکُمْ نُذِقْهُ عَذاباً کَبِیراً» هذا جَزاءُ بِما لا یسرّ «وَ نَتَجاوَزُ عَنْ سَیِّئاتِهِمْ» هذا جزاءٌ﴾

پس به آنچه عبد خوشحال می‌شود، فرمود: «رَّضِیَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ»(مائده/۱۱۹) این رضوان جزای مکلَّف موافق است به آنچه مسرورش می‌کند و آنجا که فرمود: «وَمَن یَظْلِم مِّنکُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا کَبِیرًا»(فرقان/۱۹) جزای مکلَّف مخالف است به آن‌چه که مسرور نمی‌شود و ملائم حالش نیست. آن‌جا که فرمود: «وَنَتَجاوَزُ عَن سَیِّئَاتِهِمْ»(احقاف/۱۶) جزای مکلَّف مخالف است به آنچه مسرور می‌شود.

﴿فَصَحَّ أنَّ الدّینَ هُوَ الجزاءُ، و کَما أنَّ الدِّینَ هُوَ الإسلامُ و الإسلامُ عینُ الانْقِیادِ فَقَد انْقادَ إلی ما یَسُرُّ و إلی ما لا یَسُرُّ و هُوَ الجزاءُ﴾

پس صحیح است که دین، همان جزاء است و همچنان که دین همان اسلام است و اسلام عین انقیاد می‌باشد. پس حقّ منقاد شد به آنچه مسرور می‌کند و به آنچه مسرور نمی‌کند و آن جزاء است و این که دین موجب سعادت یا شقاوت می‌شود به جهت انقیاد است.

﴿هذا لِسانُ الظّاهِرِ فی هذا الباب. و أمّا سِرُّهُ و باطِنُهُ فإنَّهُ تَجل فِی مِرآةِ وُجُودِ الحَقِّ: فلا يَعُودُ عَلَى المُمْكِناتِ مِن الحقِّ إلا ما تُعْطِيهِ ذَواتُهم فِی أحوالِها، فإنَّ لَهُم فِی كُلِّ حالٍ صورةً، فَتَخْتَلِفُ صُوَرُهُم لاخْتِلافِ أحوالِهِم، فيَخْتَلِفُ التّجلِّی لاخْتِلافِ الحالِ. فيَقَعُ الأثَرُ فی العَبْدِ بِحَسبِ ما يَكُونُ. فَما أعْطاهُ الخَيرَ سَواهُ و لا أعْطاهُ ضدَّ الخَيْرِ غَيرُه، بَل هُوَ مُنعِّمُ ذاتِهِ و مُعذِّبُها. فلا يَذُمَّنَّ إلّا نَفْسَهُ و لا يَحْمَدَنَّ إلّا نَفْسَه. «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ» فِی عِلْمِهِ بِهِم إذ الْعِلْمُ يَتْبَعُ المَعْلُومَ﴾

این لسان ظاهر است در باب جزاء و اما سرّ و با طن جزاء - یعنی سرّ قدر- این است که جزاء تجلی است در مرآت وجود حق. پس بر ممکنات از جانب حق تعالی عاید نمی‌شود مگر آنی را که ذواتشان در احوال‌شان عطا می‌کند. زیرا آنان را در هر حالی صورتی است - یا آتش یا جنت- و صورتشان به اختلاف احوالشان مختلف است - چون حال مؤمن با کافر فرق دارد، صورت آن‌ها که بهشت یا آتش است نیز فرق دارد- پس تجلی حق نیز به اختلاف حال مختلف است و اثر در عبد به حسب حالی است که در او است. در نتیجه خیر را جز خود عبد به خودش نداد و ضدِّ خیر را نیز جز عبد، کسی به عبد نداد. بلکه عبد است که منعِم ذات خود است و هم معذِّب ذات خود. مذمت نکند مگر خویشتن را و نستاید مگر خود را. پس خدای متعال را در علمش به ممکنات حجّت بالغه است. زیرا علم باری تعالی، تابع معلوم است که حالِ ممکنات باشد.

شیخ اکبر در این فراز می‌خواهد روشن کند اگر بخواهیم جزاء را در رابطه با عین ثابته‌ی مخلوق مطرح کنیم باید بگوئیم عین ثابته‌ی مخلوق، اقتضای انقیاد یا عصیان دارد و پیرو عین ثابته‌اش طالب آن جزاء است که این همان «الشّقیُّ شَقیٌّ فی بَطنِ اُمِّه و السّعیدُ سعیدٌ فی بَطنِ اُمِّه» است.

در موضوع جزاء می‌خواهد روشن کند علاوه بر آنچه معنای جزاء برای عموم مطرح است در دو سطح دیگر نیز می‌توان آن را مطرح کرد. یکی در رابطه با سرّ قدر و این که در این رابطه بهشت و جهنم چه جایگاهی دارند که بحث عین ثابته افراد را به میان می‌کشد و در سطح دیگر به لحاظ وحدت شخصیه‌ی وجود، موضوع جزاء را دنبال می‌کند.

این که می‌فرماید در مرآت عبد، حق تجلی می‌کند نظر به قرب نوافل دارد. که حق از طریق مشاعر عبد ظاهر می‌شود و اعیانِ عبد مورد توجه است. بر عکس قرب فرائض که حق

در صحنه است در آینه‌ی اعیان. در موقعی که اعیان در آینه حق ظاهر می‌شوند جزاء عبارت است از تجلی حق در آینه‌ی وجودِ خودِ حق به حَسب اعیان ممکنات با اسم دیّان یا جزاء دهنده. پس خداوند تکلیف کرد به انقیاد تا اقتضاء عین ثابته هر کس مشخص شود. لذا از طرف حضرت حق، جزائی بر ممکنات برنمی‌گردد مگر آنچه اقتضای ذوات آن‌ها در احوال‌شان بود، به طوری که یک بار حالش طوری است که بهشت را می‌خواهد و یک بار حالش طوری است که جهنم را می‌خواهد. در هر حال همه از خود ممکنات است و حضرت حق تنها صورت آن احوال را بر آن‌ها متجلی می‌کند و اگر تجلی متعدد است به جهت طلب فرد است. پس اعیان به جهت ذوات خود معذَّب‌اند همچنان که به جهت نفس خود متنعَّم‌اند و از این جهت است که می‌فرماید: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ»(انعام/۱۴۹) و او می‌داند ما چگونه هستیم و علم او تابع آنی است که ما هستیم.

﴿ثُمَّ السِّرُّ الّذی فَوْقَ هذا فِی مِثْلِ هذهِ المَسأَلَة أنَّ الْمُمْكِناتِ علی أصْلِها مِنَ العَدَمِ، و لیس وجودٌ إلّا وُجُودَ الحقِّ بِصُورِ أحوالِ مَا هِی عَلَیْهِ الْمُمْكناتُ فِی أنْفُسِها و أعْیانِها. فَقَدْ عَلِمْتَ مَنْ یَلْتَذُّ وَ مَنْ یَتَأَلَّمُ و مَا یَعْقِبُ كلَّ حالٍ مِن الأحوالِ و بِهِ سُمّی عُقُوبَةً و عِقاباً و هُوَ سائغٌ فِی الخَیرِ و الشَرِّ غَیرَ أنَّ العُرفَ سَمّاهُ فِی الخیرِ ثواباً و فِی الشَّرِّ عِقاباً﴾

سپس در مورد جزاء سرّی که فوق این مسئله - یعنی فوق مسئله سرّ القدر و اعیان ثابته - است بحث در میان می‌آید و این‌که اصل ممکنات و اعیان، از عدم است - و همواره بر اصل خود که عدم است قرار دارند و از آن خارج نمی‌شوند - و جز وجود حق وجودی نیست که مُتَلَبِّس به صُوَر احوال ممکنات است. پس با توجه به این امر دانستی چه کسی متألّم می‌شود و چه چیزی است که به دنبال هر حال از احوال افراد در می‌آید و از این روی جزاء را عقوبت و عقاب نامیدند که عقوبت مأخوذ از عَقْب است و عقاب به این معنا در خیر و شرّ به حسب اصل، سائغ و جایز است جز این که در عرف، جزاءِ عمل خیر را ثواب و جزاءِ عمل شرّ را عقاب گویند.

شیخ اکبر در این فراز جزاء را از حیث وحدت شخصی وجود مورد توجه قرار می‌دهد که آنچه در صحنه است وجود متعیَّن است و حق در مرآت عبد در میان است به معنای قرب فرائض، و حق است که به حسب اعیان ظهور می‌کند که در این نگاه حق غلیظ است و نه اعیان ممکنات. زیرا در مورد اعیان داریم «ما شَمَّتْ رائِحَةُ الوجود» اعیان هیچ نسیمی از وجود را هم نبوئیده‌اند و همواره اعیان بر اصل خود باقی‌اند. پس حق ظاهر است و خلق مستور و آن که با تجلیاتش لذت می‌برد و یا متألّم می‌شود جز حق نیست. حق، در موطن خلق به این صفات

متّصف است در حالی که در مقام احدیّت همه‌ی این‌ها در آن مقام مستهلک‌اند و جایی برای التذاذ و تألّم نمی‌ماند.

﴿و لِهذا سُمِّی أو شُرِحَ الدّین بالعادَة، لأنَّهُ عادَ علیهِ ما یَقْتَضیهِ و یَطْلُبُهُ حالُهُ فالدِّینُ العادَةُ قَالَ الشّاعر: «کدِینِکَ مِنْ أمّ الحُوَیرثِ قَبْلَها» أی عَادَتُکَ﴾

و با توجه به آنچه از معنای جزاء به‌دست آمد، «دین» به عادات نامیده شده و تفسیر گشته است. زیرا اعیان ثابته اقتضائی و حالی دارند که جزاء به آن برمی‌گردد -چه در بهشت و چه در جهنم- پس دین، عادت است همان‌طور که شاعر، دین را به معنای عادت به کار برد و گفت: مانند عادت تو از اُمّ حُوَیرث قبل از اُمّ حویرث.

شیخ اکبر بعد از نشان دادن جزاء در سطوح مختلف، برمی‌گردد تا روشن کند جزاء، نفسِ عمل است که به انسان برگشت داده می‌شود مطابق آنچه حال او می‌طلبد.

﴿و مَعْقُولُ العادَةِ أنْ یَعُودَ الأمرُ بِعَیْنِهِ إلی حالِهِ: و هذا لَیسَ ثَمَّ فإنَّ العادَةَ تکرارٌ﴾

و مفهوم عادت این است که امری به عینه به حال اولش عود کند و در دین یعنی در صورت جزاءِ او، این عود به عینه نیست زیرا عادت تکرار است به معنای تجدّد امثال نه به معنای تکرار در تجلی که محال باشد و لذا جزاء از یک جهت به عمل شباهت دارد و از یک جهت به عمل شباهت ندارد. از این جهت که به عمل شباهت دارد می‌توان گفت جزاء همان برگشتِ عمل است ولی نه به عینه بلکه مثل آن است.

﴿لکِنَّ العادَةَ حَقِیقَةٌ مَعْقُولَةٌ، و التَّشابُهُ فِی الصُّوَرِ مَوجُودٌ فَنَحْنُ نَعْلَمُ أنَّ زَیداً عَیْنُ عَمروٍ فی الإنسانیَّةِ و ما عادتِ الإنسانیَّةُ﴾

در راستای تشابه صورت جزاء با عمل که یک نحوه عود و یا برگشت عمل را به ذهن می‌آورد می‌فرماید: لکن این عود و برگشت، حقیقت واحد معقول است و آنچه هست تشابه در صورت است نه آن که حقیقتاً همان برگشت کرده باشد. همان‌طور که ما می‌دانیم زید عین عمرو است در انسانیت، در حالی که انسانیت در زید یا عمر عود نکرده بلکه انسانیت یک حقیقت واحد معقول است که در هر دو نفر آن‌ها موجود است.

شیخ اکبر متذکر می‌شود درست است که دین، جزایِ اقتضائات عین ثابته است و جزاء یک نوع عودت یا برگرداندن همانی است که عین ثابته اقتضاء می‌کرد ولی آن بعینه برنمی‌گردد زیرا در تجلی تکرار نیست.

﴿إذْ لَوْ عادَتْ لتَكَثَّرَتْ و هِی حَقِیقَةٌ واحِدَةٌ و الواحِدُ لا یَتَكَثَّرُ فی نَفْسِهِ. و نَعْلَمُ أنَّ زیداً لَیْسَ عینَ عمرو فِی الشَّخْصِیَّة فَشَخْصُ زیدٍ لَیْسَ شخصَ عمرو مَعَ تَحقق وُجُودِ الشَّخْصِیَّة بِما هِیَ شَخصیَّةٌ فِی الْاثْنَیْنِ. فَنَقُولُ فِی الحِسِّ عادَت لِهذا الشَّبَهِ، و نَقُولُ فِی الْحُكْمِ الصَّحِیحِ لَمْ تَعُدْ﴾

چنانچه بعینه خود انسانیت برگردد لازم می‌آید انسانیت به جای حقیقت واحد معقول، متکثّر باشد، در حالی‌که واحد در نفس خود، متکثّر نیست و می‌دانیم زید از جهت شخصی‌اش عین عمرو نیست و شخص زید شخص عمرو نیست و در عین تحقق وجود شخصی هر کدام از آن جهت که دو نفرند در حسّ به جهت شباهتی که دارند، در حسّ عنوان عود به آن می‌دهیم ولی در حکم صحیح می‌گوئیم عود نکرده، بلکه تکرار احوال است و حال دوم مثل حال اول است –نه عین آن–.

﴿فَمَا ثَمَّ عادَةٌ بِوَجْهٍ و ثَمَّ عادة بوَجهٍ، كما أنَّ ثَمَّ جزاءُ بوجهٍ و ما ثمَّ جزاءُ بوجهٍ فإنَّ الجَزاءَ أیضاً حالٌ فی المُمْكِنِ مِنْ أحوالِ المُمْكِنِ. و هَذِهِ مَسأَلَةٌ أغْفَلَها عُلَماءُ هذا الشَّأنِ، أیْ أغْفَلُوا إِیضاحَها عَلی ما یَنْبَغی لا أنَّهُم جَهِلُوها فَإنَّها مِنْ سِرِّ القَدَرِ المُتَحَكِّمِ فِی الخلائقِ﴾

در راستای آن‌که عود مترتّب بر جزاء بود، شیخ خواست بر تحقق عود و عدم تحقق آن تأکید کند و لذا فرمود پس در اینجا از وجهی عود واقع نشده و از وجهی دیگر عود واقع شده، همان‌طور جزاء از جهتی جزاء است و از جهتی جزاء نیست. زیرا جزاء نیز حالی است در ممکن که از احوال ممکن است –از این جهت مثل حال قبلی است– و این مسئله، مسئله‌ای است که علمای این رشته از آن غفلت کرده‌اند، به این معنا که جزاء را این‌طور بیان نکرده‌اند بدون آن که نسبت به آن نادان باشند بلکه به جهت آن که این موضوع به سرّ قدر برگشت می‌کرد که متحکّم در خلایق است.

﴿وَ اعْلَم أنَّهُ كَما یُقالُ فِی الطَّبِیب إنَّهُ خَادِمُ الطّبِیعَة كَذلِكَ یُقالُ فِی الرُّسُلِ و الوَرَثَة إنَّهُم خادِمُو الأمرِ الإلهی فِی العُمُومِ، و هُمْ فِی نَفْسِ الأمرِ خادِمو أحوالِ المُمْكِناتِ. و خِدْمَتُهُمْ مِنْ جُمْلَةِ أحْوالِهِم الّتی هُمْ عَلَیها فِی حالِ ثُبُوتِ أعیانِهِم﴾

پس از آن‌که احوال ممکنات و سرّ قدر آن‌ها مطرح شد جا دارد که مشخص شود نقش انبیاء و شریعت الهی در مورد اعیان ثابته افراد چیست لذا است که می گوید: بدان همان‌طور که در مورد طبیعت گفته می‌شود او خادم طبیعت انسان است، انبیاء و ورثه آن‌ها خادمان امر الهی در عموم خلایق –اعم از مؤمن و کافر– هستند و در باطن و نفس‌الأمر آن‌ها خادمان احوال

ممکنات‌اند و خدمت انبياء به خلق از جمله اقتضای احوال انبياء می‌باشد كه اعيان ثابته‌ی آن‌ها بر آن قرار دارد.

می‌فرمايد: انبياء مانند اطبّاء كه در خدمت بدن انسان‌ها هستند، در خدمت نفوس انسان‌ها می‌باشند. طبيعت اصلی انسان، سلامت است هر چند در اثر بيماری آن سلامت از انسان دور شده و اين طبيعت بيماری است كه طلب شديّت خود را دارد ولی طبيب به جای خدمت به طبيعت بيماری، به بيمار خدمت می‌كند در جهت برگشت به طبيعت اصلی‌اش كه سلامتی است. انبياء نيز به نفوس خدمت می‌كنند به حسب اقتضای اصلی آن‌ها كه عين ثابته‌شان است و نه به اقتضای اميال سركش آن‌ها كه فعلاً در آن گرفتار شده‌اند.

انبياء، به امر تشريعی الهی نيز خدمت می‌كنند همچنان كه خادم احوال عين ثابته افرادانـد. بدين معنا كه جناب سلمان در عين ثابته‌اش اين هست كه وقتی پيامِ تشويق به سمت خير به گوشش می‌خورد اجابت می‌كند، نه آن كه پيام ناشنيده،اهل خير باشد. و در اين راستا پيامبر خدمت می‌كند به احوال اعيان ثابته افراد در پيام رساندن به آن‌ها و از اين جهت عين ثابته‌ی نبیّ سراسر خدمت است و عين ثابته‌ی ديگران نياز به چنين خادمی دارد. در مورد كافرين نيز چنين است كه بايد با پيام رسول خدا به آنچه بايد برسند برسند تا معلوم شود مثل بعضی از حنفاء كه قبل از بعثت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله همه مدعی توحيد بودند حال بايد معلوم شود حقيقتاً موحّداند يا نه. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله با پيام خود ابوجهل بودن ابوجهل را ظهور داد و اين خدمت به عين ثابته اوست.

﴿فَانْظُرْ ما أَعْجَبَ هذا! إِلّا أَنَّ الخادِمَ المَطْلُوبَ هُنا إِنّما هُوَ واقِفٌ عِنْدَ مَرسُومِ مَخْدُومِهِ إِمّا بالحال أَو بالقَوْل، فإِنَّ الطَّبيبَ انَّما يَصحُّ أَنْ يُقالَ فيهِ خادِمُ الطَّبيعَة لَوْ مَشى بحُكم المُساعَدة لَها، فإِنَّ الطَّبيعَةَ قَد أَعْطَتْ فِی جِسمِ المَريض مِزاجاً خاصّاً بِهِ سُمِّیَ مَرِيضاً، فَلَو ساعَدَها الطَّبيبُ خِدْمةً لزادَ فِی كميّةِ المَرَضِ بِها أيضاً، و إِنَّما يَرْدَعُها طَلَباً للصِحَّة و الصِّحَّةُ مِنَ الطّبيعةِ أَيْضاً بإِنشاءِ مزاجٍ آخَرَ يُخالِفُ هذا المزاجَ. فَإِذَنْ لَيْسَ الطَّبيبُ بخادمٍ لِلطَّبيعة﴾

بنگر چقدر اين موضوع شگفت‌آور است كه اشرف يعنی رسول خدا خادم اَخسّ يعنی ممكنات شده با آن‌همه جلالتی كه برای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله هست. مگر اين‌كه متوجه باشيم در اين جا خادم، به طور مطلق خادم نيست بلكه او خادم خواسته‌ی مخدومش است از جهت طلبی كه طبيعت اصلی او و يا عين ثابته او دارد و از اين جهت متوقف خواسته‌ی مخدومش می‌باشد. حال يا واقف به حال ممكنات است براساس حالِ ممكنات و يا با تذكّر زبانی، خادم اوست. در

مورد طبیب باید گفت او خادم طبیعت انسان است در صورتی که مساعدت کند با طبیعت بیمار در حالی که طبیعت در جسم بیمار در موقعی که شخص بیمار است مزاج خاصی را بـه او داده که اگر طبیب به آن طبیعت کمک کند بیماری را افـزایش داده در حـالی‌کـه او آن طبیعـت را برمی‌گرداند به سوی طلب صحّت و با ایجاد مزاج دیگری غیر از آن مزاجی که بیمار در حالت بیماری دارد، بیمار را به صحّت برمی‌گرداند و از این جهت باید گفت طبیب، خادم هر طبیعتـی نیست.

همان‌طور که طبیب، خادم طبیعت خاص است یعنی طبیعتی که ملائم شـخص بیمـار اسـت انبیاء نیز خادم امر تشریعی حق‌اند و نه خادم امر تکوینی. آری امر الهی دو قسم است. یک قسم به عین ثابته افراد تعلق دارد که امر تکوینی آن‌ها است و قسم دیگر متعلق به امر تکلیفی اسـت. انبیاء خادم امر تکلیفی‌اند تا یا امت به آن‌ها اقتداء کنند و سعادت یابند، مثل آن که فرمود: «قُلْ إِن کُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِی یُحْبِبْکُمُ اللّهُ وَیَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوبَکُمْ وَاللّهُ غَفُـورٌ رَّحِـیمٌ»(آل‌عمران/۳۱) و یـا عصیان کنند و شقی گردند که قرآن در این رابطه فرمود: «وَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَـی رِجْـسِهِمْ وَمَـاتُواْ وَهُـمْ کَـافِرُونَ»(توبه/۱۲۵) و در همـین رابطـه خداونـد بـه رسـولش می‌فرماید: «بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ»(مائده/۶۷) تا مطیع به کمالش برسد و عاصی به وبال اعمالش دست یابد -اساساً آمدن شریعت در عین ثابته همه نوشته شده است-.

اگـر انبیـاء خـادم اراده تکـوینی خداونـد بودنـد هـیچ کـس را از اقتـضائات تکـوین او منع نمی‌کردند بلکه آن‌ها را در همان امر تکوینی‌شان کـه بعـضاً شـقی و بعـضاً سـعیداند مـساعدت می‌کردند.

﴿و إنَّما هُوَ خادِمٌ لَها مِنْ حَیْثُ إنَّه لا یُـصلِحُ جِـسمَ المَـریضِ و لا یُغَیِّـرُ ذلِـکَ المِـزاجَ إلّـا بالطَّبیعةِ أیضاً. فَفِی حَقِّها یَسْعی مِنْ وَجْهٍ خاصٍّ غَیرِ عـامٍّ لأنَّ العُمُـومَ لا یـصحُّ فِـی مثـلِ هـذِهِ المسألةِ. فالطَّبیبُ خادِمٌ لا خادِمٌ أعنِی للطَّبیعةِ، و کذلِکَ الرُّسُلُ و الوَرَثَةُ فِـی خِدْمَـةِ الحـقِّ. و الحَقُّ عَلَی وَجْهَیْنِ فِی الحُکْمِ فِی أحوالِ المُکَلَّفِین، فیَجری الأمرُ مِنَ العَبْـدِ بحَـسَبِ مـا تَقْتَـضِیهِ إرادَةُ الحَقِّ، و تَتَعَلَّقُ إرادَةُ الحَقِّ بِهِ بحَسَبِ ما یَقتضی بِهِ عِلْمُ الحقِّ، و یتَعَلَّقُ علمُ الحقِّ به عَلـی حَسَبِ ما أعطاهُ المَعْلُومُ مِنْ ذاتِهِ﴾

حقیقت آن است که طبیب از آن جهت خادم طبیعت است که می‌خواهد جسم بیمار را بـه سوی صحت ببرد. او جسم بیمار را اصلاح نمی‌کند و مزاج بیمار را تغییر نمی‌دهد مگر از طریق همان طبیعت. پس طبیب در طبیعت تـلاش مـی‌کنـد از وجـه خاصـی و نـه از همـه جهـات کـه

بخواهد به مطلق طبیعت بیمار کمک کند که در آن صورت صحیح نیست که بگوییم به بیمار کمک کرده باشد. پس در واقع طبیب از یک جهت خادم طبیعت بیمار است -از آن حیث که ملائم او عمل می‌کند- و از جهت دیگر خادم طبیعت بیمار نیست -از آن حیث که خادم وجهی که ملائم شخص بیمار نیست نمی‌باشد- در هر صورت در هر دو حال، میدان عمل طبیعت است که یکی را نفی و دیگری را اثبات می‌کند.

همین حالت برای رسولان و وارثان آن‌ها هست که خادم امر تشریعی هستند و این در صورتی است که امر تکوینی هم موافق باشد. -خداوند امر به نماز می‌کند و آن عبد هم آن را می‌پذیرد و در هر حال اراده‌ی تکوینی حق نیز بر اساس اقتضائات اعیان ثابته‌ی افراد است که معلوم خداوند است و علم حق براساس اقتضای عین ثابته‌ی عبد می‌باشد، اراده‌ی تکوینی حق براساس علم اوست و علم او مطابق معلوم اوست که همان عین ثابته‌ی عبد است.-

در راستای موافقت و عدم موافقت طبیب با طبیعت بیمار که با آن طبیعت بیمار موافقت دارد و کار او مساعدت است که در جهت سلامت بیمار است و نه موافقت با آن وجه از طبیعت بیمار که در جهت بیمار است، امر تشریعی رسولان یا مطابق عین ثابته افراد است که منجر به قبول‌و اطاعت آن‌ها می‌شود و یا امر تشریعی با امر تکوین عبد مطابقت ندارد و لذا امر تشریعی انبیاء را قبول نمی‌کند. پس نبیّ و امر تشریعی او، با هر امری از عبد موافقت نکرده است.

﴿فَما ظَهَرَ إلّا بِصُورتِهِ﴾

پس معلوم در متن خارج ظاهر نمی‌شود مگر براساس صورت خودش که آیا در عین ثابته و امر تکوینی‌اش اهل نماز است که همان ظاهر می‌شود وگرنه صورت عصیان او ظاهر می‌گردد.

﴿فالرَّسُولُ و الوارِثُ خادِمُ الأمرِ الإلهی بِالإرادَة، لا خادِمُ الإرادة، فَهُوَ یَرُدُّ علیهِ بِهِ طلباً لِسَّعادَةِ المُکَلَّفِ﴾

پس رسول و وارثانِ او خادم امر الهی‌اند در اراده تشریعی نه در اراده تکوینی.

آن‌ها آمدند تا تشریع الهی را برسانند تا آن کسی که دستورات تشریعی مطابق تکوین اوست، بدان دستورات عمل کند نه آن که پیامبران خادم هر گونه اراده‌ای باشند -اعم از تکوینی و یا تشریعی- پس رسول رد می‌کند بر مکلّف به امر الهیِ تشریعی، سعادت سلوکی مکلّف را حتی اگر عین ثابته او اقتضاء آن را نکند و موجب شقاوت او شود.

در راستای تفاوت اراده تشریعی حق و اراده‌ی تکوینی، حضرت نوح﷣ خطاب به قوم خود می‌فرمایند: «وَ لا یَنْفَعُکُمْ نُصْحی إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَکُمْ إِنْ کانَ اللَّهُ یُریدُ أَنْ یُغْوِیَکُمْ هُوَ رَبُّکُمْ وَ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ»(هود/۳۴) اندرز من سودی به حالتان نخواهد داشت! اگر خدا بخواهد شما را گمراه سازد، او پروردگار شماست؛ و به سوی او بازگشت داده می‌شوید. در این آیه شما جمع بین اراده‌ی تکوینی و تشریعی خداوند را ملاحظه می‌کنید. یا حضرت شعیب﷣ می‌فرمایند: «إِنْ أُریدُ إِلاَّ الْإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَ ما تَوْفیقی إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَ إِلَیْهِ أُنیبُ»(هود/ ۸۸) من جز اصلاح- تا آن‌جا که توانایی دارم- نمی‌خواهم! و توفیق من، جز به خدا نیست! بر او توکّل کردم؛ و به سوی او باز می‌گردم! به طوری که حضرت می‌فرمایند من اصلاح را اراده کرده‌ام حال آیا توفیقی حاصل می‌شود یا نه به خدا توکل می‌نمایم. زیرا اگر با اراده تکوینی الهی مطابق بود توفیق حاصل می‌شود. در رابطه با اراده‌ی تکوینی الهی داریم: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ»(یس/۸۲) امر او چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند، به آن می گوید: «موجود باش!»، آن نیز بی‌درنگ موجود می‌شود. یا داریم: «وَ إِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِکَ قَرْیَةً أَمَرْنا مُتْرَفیها فَفَسَقُوا فیها فَحَقَّ عَلَیْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْمیراً»(اسراء/۱۶) و هنگامی که بخواهیم شهر و دیاری را هلاک کنیم، نخست به «مترفین» امر می‌کنیم، سپس هنگامی که به مخالفت برخاستند، آن‌ها را به‌شدّت درهم می‌کوبیم. که نظر به اراده‌ی تکوینی حق دارد آن وقتی که اراده کرده است شهری را هلاک کند. در آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی اعراف می‌فرماید: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ» بگو: «خداوند(هرگز) به کار زشت فرمان نمی‌دهد! آیا چیزی به خدا نسبت می‌دهید که نمی‌دانید؟! که نظر به امر تشریعی حضرت حق دارد. در روایت داریم امام صادق﷣ فرمودند: «أَمَرَ اللَّهُ وَ لَمْ یَشَأْ وَ شَاءَ وَ لَمْ یَأْمُرْ أَمَرَ إِبْلِیسَ أَنْ یَسْجُدَ لِآدَمَ وَ شَاءَ أَنْ لَا یَسْجُدَ وَ لَوْ شَاءَ لَسَجَدَ وَ نَهَى آدَمَ عَنْ أَکْلِ الشَّجَرَةِ وَ شَاءَ أَنْ یَأْکُلَ مِنْهَا وَ لَوْ لَمْ یَشَأْ لَمْ یَأْکُلْ»[۳] ممکن است خدا امر کند و نخواهد و خواهد و امر نکند، شیطان را امر کرد که به آدم سجده کند و خواست که سجده نکند و اگر می‌خواست سجده می‌کرد. و آدم را از خوردن آن درخت نهی فرمود و خواست که از آن بخورد و اگر نمی‌خواست او نمی‌خورد. و نیز از حضرت کاظم﷣ داریم: «إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَیْنِ وَ مَشِیئَتَیْنِ إِرَادَةَ حَتْمٍ وَ إِرَادَةَ عَزْمٍ یَنْهَى وَ هُوَ یَشَاءُ وَ یَأْمُرُ وَ هُوَ لَا یَشَاءُ أَوَ مَا رَأَیْتَ أَنَّهُ نَهَى آدَمَ وَ

---

۳ -الکافی، ج۱، ص: ۱۵۱

زَوْجَتَهُ أَنْ یَأْکُلَا مِنَ الشَّجَرَةِ وَ شَاءَ ذَلِکَ وَ لَوْ لَمْ یَشَأْ أَنْ یَأْکُلَا لَمَا غَلَبَتْ مَشِیئَتُهُمَا مَشِیئَةَ اللَّهِ تَعَالَی وَ أَمَرَ إِبْرَاهِیمَ أَنْ یَذْبَحَ إِسْحَاقَ وَ لَمْ یَشَأْ أَنْ یَذْبَحَهُ وَ لَوْ شَاءَ لَمَا غَلَبَتْ مَشِیئَةُ إِبْرَاهِیمَ مَشِیئَةَ اللَّهِ تَعَالَی»[۴] به‌راستی خدا دو اراده و دو خواست دارد: یک اراده‌ی حتمی و یک اراده‌ی عزمی، بسا باشد از چیزی نهی کند و آن را بخواهد و به چیزی فرمان دهد و آن را نخواهد، مگر ندانی که خدا آدم را از خوردن آن درخت نهی کرد ولی خوردن آن‌را خواست و اگر نمی‌خواست بخورند خواست آنان بر خواست خدا چیره نمی‌شد، و به ابراهیم‌ علیه‌السلام فرمان داد اسحاق را سر ببرد و نخواست که او را سر ببرد و اگر می‌خواست، خواست ابراهیم بر خواست خدای تعالی چیره نمی‌شد. یا از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله داریم: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ یَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشَاءِ فَقَدْ کَذَبَ عَلَی اللَّهِ- وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَیْرَ وَ الشَّرَّ بِغَیْرِ مَشِیئَةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ مِنْ سُلْطَانِهِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعَاصِیَ بِغَیْرِ قُوَّةِ اللَّهِ فَقَدْ کَذَبَ عَلَی اللَّهِ وَ مَنْ کَذَبَ عَلَی اللَّهِ أَدْخَلَهُ اللَّهُ النَّارَ»[۵] هر که معتقد است خدا امر به بدی و هرزگی می‌کند به خدا دروغ بسته و هر که خوبی و بدی را بی‌خواست خدا می‌داند خدا را از سلطنتش بر کنار دانسته. و هر که گمان برد گناهان ما به نیروئی است که خدا نداده است بر خدا دروغ بسته و هر که به خدا دروغ بندد او را به دوزخ برد. که حضرت در این روایت نظرها را متوجه دو اراده‌ی تشریعی و تکوینی حق می‌کنند. امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّعَادَةَ وَ الشَّقَاءَ قَبْلَ أَنْ یَخْلُقَ خَلْقَهُ فَمَنْ خَلَقَهُ اللَّهُ سَعِیداً لَمْ یُبْغِضْهُ أَبَداً وَ إِنْ عَمِلَ شَرّاً أَبْغَضَ عَمَلَهُ وَ لَمْ یُبْغِضْهُ وَ إِنْ کَانَ شَقِیّاً لَمْ یُحِبَّهُ أَبَداً وَ إِنْ عَمِلَ صَالِحاً أَحَبَّ عَمَلَهُ وَ أَبْغَضَهُ لِمَا یَصِیرُ إِلَیْهِ فَإِذَا أَحَبَّ اللَّهُ شَیْئاً لَمْ یُبْغِضْهُ أَبَداً وَ إِذَا أَبْغَضَ شَیْئاً لَمْ یُحِبَّهُ أَبَداً»[۶] به‌راستی خدا پیش از آن‌که آفریده‌های خود را بیافریند سعادت و شقاوت را آفرید، هرکه را خدا خوشبخت و سعادتمند آفرید، هرگز او را دشمن ندارد، اگر بد کند کار او را دشمن دارد نه خود را، و اگر بدبخت و با شقاوت باشد، هرگزش دوست ندارد و اگر کار خوبی کند، کارش را دوست دارد و خودش را دشمن دارد به خاطر سرانجامی که به‌سوی آن می‌رود، هرگاه خدا چیزی را دوست دارد هرگزش دشمن ندارد و هرگاه چیزی را دشمن دارد هرگزش دوست ندارد.

---

۴ – همان

۵ – الکافی، ج۱، ص: ۱۵۸

۶ – الکافی، ج۱، ص: ۱۵۲

﴿فَلو خَدَمَ الإرادةَ الإلهيَّةَ ما نَصَحَ و ما نَصَحَ إلّا بها أعْنى بالإرادة. فالرَّسُولُ و الوارثُ طَبيبٌ أُخْروىٌ لِلنُّفُوسِ مُنقادٌ لِأمْرِ الله حِينَ أمَرَهُ، فَيَنْظُرُ فِى أَمْرِه تعالى و يَنْظُرُ فِى إرادَتِهِ، فيَراهُ قَدْ أمَرَهُ بما يُخالِفُ إرادَتَهُ و لا يَكُونُ إلّا مَا يُريدُ، و لِهذا كانَ الأمرُ. فَأرادَ الأمْرَ فوَقَعَ، و ما أرادَ وُقُوعَ ما أمَرَ بِهِ بِالمأمُورِ فَلَمْ يَقَعْ مِنَ المأمُورِ، فَسُمِّىَ مُخالَفَةً و مَعْصِيَةً﴾

شیخ اکبر در ادامه می‌فرماید: اگر رسول صرفاً در خدمت اراده تکوینی بود نصیحت نمی‌کرد، و رسول نصیحت نمی‌کند مگر در فضای اراده تکوینی. پس رسول و وارث او که طبیب اُخروی نفوس‌اند، مُنقادِ امر تشریعی حق‌اند- هنگامی که خدای سبحان امر تشریعی نموده- پس از یک جهت به امر تشریعیِ حق نظر می‌کنند و در اراده‌ی تشریعی حق نظر می‌کنند -که هدایت همگان را اراده کرده است- و از جهت دیگر به اراده‌ی تکوینی او که مخالفِ اراده‌ی تشریعی حق است و تحقق پیدا نمی‌کند مگر آن چه را تکویناً اراده کرده است، و از این جهت امر تشریعی محقق می‌شود که خدا وقوع آن امر را اراده کرده پس آن امر به واسطه‌ی عبد واقع می‌شود و یا خدا اراده نکرده وقوع آنچه را امر کرده به عبد، پس آن امر، از طریق عبد واقع نمی‌شود که به آن مخالفت و معصیت گفته می‌شود.

با توجه به امر فوق اگر سؤال شود پس فائده امر تشریعی در این حالت چیست باید گفت در عین ثابته هر کس نوشته شده به من از راه نبوت تکلیف کن و این اقتضای عین ثابته همه‌ی انسان‌ها است ولی عین ثابته‌ی کفار اقتضای انکار دارد. از این جهت تمیز کفار از مؤمنین با رسالت محقق می‌شود و در این جا ظهور اقتضاء در میان است که عین ثابته‌ی کدامیک از افراد اقتضای اطاعت دارد و کدامیک اقتضای انکار.

﴿فالرَّسُولُ مُبَلِّغٌ و لِهذا قالَ: شَيبتْنِى سورة«هودٍ» و أَخَواتُها لِما تَحوى عَلَيْهِ مِنْ قَوْلِهِ «فَاسْتَقِمْ كَما أُمِرْتَ» فَشَيَّبَه «كَما أُمِرْتَ» فإِنَّهُ لا يَدرِى هَلْ أُمِرَ بِما يُوافِقُ الإرادَةَ فيَقَعُ، أوْ بِما يُخالِفُ الإرادَةَ فَلا يَقَعُ﴾

پس رسول در امر تشریعی رساننده آن امر است - چه خداوند از نظر تکوین اراده کرده باشد که افراد بپذیرند و چه اراده نکرده باشد- که افراد آن امر را بپذیرند و بدین لحاظ رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله فرمود: «شیّبتنی هود و أخواتُها»[۷] سوره‌ی هود و همانند آن مثل سوره‌ی شوری، مرا پیر کرد. به جهت آن‌که در آن سوره‌ها هست، «پس نسبت به آنچه امر شده‌ای استقامت بورز» و

---

۷ - پیام پیامبر، متن‌عربی، ص ۷۸۶.

این‌که فرمود «آن‌طور که به تو امر شده» او را پیر کرد زیرا حضرت نمی‌داند آن‌چه تشریع شده موافق اراده‌ی تکوینی است پس واقع می‌شود، یا مخالف اراده‌ی تکوینی است و واقع نمی‌شود و عبد نمی‌پذیرد.

رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله از حیث نشئه‌ی عنصری‌اش که آن نشئه حاجب اطلاع دائمی از حقایق است، نمی‌داند آیا امر تشریعی موافق اراده‌ی تکوین حق است تا مخاطب و یا مخاطبانِ او منقاد امر او گردند یا نه.

﴿و لا یَعْرِفُ أحَدُ حُكْمَ الإرادة إلّا بَعْدَ وُقُوعِ المُرادِ إلّا مَنْ كَشَفَ اللهُ عَنْ بَصِیرَتِهِ فَأدركَ أعیانَ المُمْكِناتِ فِی حالِ ثُبُوتِها عَلَى مَا هِیَ عَلَیْهِ، فَیَحْكُمُ عِنْدَ ذلِكَ بما یَراهُ. و هذا قَدْ یَكُونُ لآحادِ النّاسِ فی أوقاتٍ لا یَكُونُ مُسْتَصْحِباً. قال: «ما أدْرِی ما یُفْعَلُ بِی وَ لا بِكُمْ» فصَرَّحْ بِالحجابِ﴾

احدی حکم اراده‌ی تکوینی را نمی‌داند مگر بعد از وقوع مراد الهی و آنچه او اراده کرده إلاّ کسی که خداوند از بصیرتش کشف حجاب کرده باشد و بتواند اعیان ممکنات را به همان شکلی که در مقام ثبوت هستند ببینند. پس حکم کند مطابق آنچه در اعیان ثابته ممکنات دید که این کشف برای افراد نادری -مثل کمَّل انبیاء و اولیاء- هست آن هم در بعضی اوقات نه همیشه و لذا رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله بنا به دستور حضرت حق در سوره‌ی احقاف آیه‌ی ۹ [۸] مأمور است که بگوید من نمی‌دانم بر من و بر شما چگونه عمل می‌شود. پس با گفتن این جمله تصریح کن به بودن حجاب. حضرت همیشه در مقامِ علمِ به تفصیلِ همه‌ی حقایق نیستند ولی هر وقت بخواهد خدا به ایشان آن علم را می‌دهد یعنی «إذا شاءَ عَلِمَ عَلِمَ» چون بخواهد بداند می‌داند.

﴿و لَیسَ المَقْصُودُ إلّا أنْ یَطَّلِعَ فِی أمر خاص لا غَیْر﴾

و مقصود از این کشف چیزی نیست مگر این‌که حق تعالی عبد را بر بعضی از امور آگاه کند نه به اندازه‌ای که خودش می داند به همین جهت فرمود: کسی هیچ احاطه‌ای به علم او ندارد مگر به اندازه‌ای که خودش می‌خواهد[۹] و لذا انبیاء و اولیاء به بعضی از اسرار آگاه‌اند.

---

۸ - «قُلْ ما كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَ ما أدْرِی ما یُفْعَلُ بِی وَ لا بِكُمْ إنْ أتَّبِعُ إلاَّ ما یُوحی إلَیَّ وَ ما أنَا إلاَّ نَذِیرٌ مُبِینٌ»(احقاف/۹) بگو: «من پیامبر نوظهوری نیستم؛ و نمی‌دانم با من و شما چه خواهد شد؛ من تنها از آنچه بر من وحی می‌شود پیروی می‌کنم، و جز بیم‌دهنده آشکاری نیستم!»

۹- «عالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلى غَیْبِهِ أحَداً ۞ إلاَّ مَنِ ارْتَضى مِنْ رَسُولٍ ...»(جن/ آیات 27- 26).

ملاحظه شد که انبیاء در خدمت اراده‌ی تشریعی حق‌اند و نه در خدمت اراده‌ی تکوینی خداوند، و در اراده‌ی تشریعی موضوعِ دعوت به خیر جدّی است و در اراده‌ی تکوینیِ حق نیز در عین آن‌که هم خیر، متعلقِ اراده‌ی حق است و هم شرّ، آنچه ترجیح دارد خیر است و در نظام اَحسنِ الهی، مزاج عالم، شرّ را نیز تحمل نمی‌کند و خیر را رشد می‌دهد.

با نظر به این‌که در اراده‌ی تکوینی الهی، هم خیر اراده شده است و هم شرّ و حضرت حق تکویناً خواسته است مردم بتوانند شرّ را نیز انتخاب کنند، پیامبران براساس اراده‌ی تشریعی حق در مقابل کفر می‌ایستند ولو پیروز نشوند، زیرا تنها در خدمت اراده‌ی تشریعی حق هستند.

در راستای ترجیح خیر بر شرّ و حق بر باطل در نظام تکوین، در قرآن داریم «أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاء حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللّهُ الأَمْثَالَ»(رعد/۱۷) [همو که] از آسمان آبی فرو فرستاد پس رودخانه‌هایی به اندازه‌ی گنجایش خودشان روان شدند و سیل کفی بلند روی خود برداشت و از آنچه برای به‌دست‌آوردن زینتی یا کالایی در آتش می‌گدازند هم نظیر آن کفی برمی‌آید خداوند حق و باطل را چنین مثل می‌زند اما کف بیرون افتاده از میان می‌رود ولی آنچه به مردم سود می‌رساند در زمین [باقی] می‌ماند خداوند مثل‌ها را چنین می‌زند. و یا وقتی می‌فرماید: «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطانِ كانَ ضَعيفاً»(نساء/۷۶) می‌خواهد بفرماید در نظام تکوین کید شیطان ضعیف است و همیشه جانب مَلَك بر شیطان ترجیح دارد، زیرا در نفس اسم جامع الله در عین آن‌که همه‌ی اسماء هست، هویت خیری اصل است به همان معنایی که فرمود: «رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي»[۱۰] و از این جهت شریعت که دعوت به خیر می‌کند ریشه در اراده تکوینی الهی دارد و لذا عدول از خیر با پشت‌کردن به شریعت یک نوع تقابل با اراده‌ی تکوینی الهی است.

خداوند از آن جهت که رؤف و رحیم است انبیاء را می‌فرستد، لذا می‌فرماید «هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ»(حدید/۹) او همان کسی است که بر بنده خود آیات روشنی فرو می‌فرستد تا شما را از تاریکی‌ها به سوی نور بیرون کشاند و در حقیقت خدا [نسبت] به شما سخت رئوف و مهربان است. البته بعد از آمدن شریعت موضوع انتقام و هلاکت اقوام مطرح می‌شود آن‌طور که

---

۱۰ – بحار الأنوار، ج۲۶، ص ۲۷۶.

فرمود: «وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِن بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً»(إسراء/۱۷) چه بسیار مردمی که در قرون بعد از نوح، آن‌ها را هلاك کردیم! و کافی است پروردگارت که نسبت به گناهان بندگانش آگاه و بیناست. زیرا موجب اتمام حجّت بالغه‌ی الهی می‌شود و اراده تکوینی الهی نقش خود را ایفاء می‌کند تا روشن شود در هر حال همه‌ی عالم از نظر تکوین، جنود الهی هستند حتی آن‌هایی که فکر می‌کنند در مقابل خداوند مکر می‌کنند باید بدانند همه در خدمت اراده تکوینی الهی هستند همان‌طور که برادران یوسف‌ﷺ از طریق حسدِ خود و با مکر شیطان آنچه را خداوند می‌خواست در تاریخ وارد کند انجام دادند، لذا می‌فرماید: «وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلِلّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عُقْبَى الدَّارِ»(رعد/۴۲) و به یقین کسانی که پیش از آنان بودند نیرنگ کردند ولی همه تدبیرها نزد خداست آنچه را که هر کسی به دست می‌آورد می‌داند و به زودی کافران بدانند که فرجام آن سرای از کیست.

شریعت، سعادت سلوکی انسان را محقّق می‌کند، در عین آن‌که از جهت تکوینی، همه را به خدا مرتبط می‌نماید. لذا در رابطه با نگاه تشریعی می‌فرماید: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاء وَاللّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»(بقره/۲۶۸) شیطان شما را از تهیدستی بیم می‌دهد و شما را به زشتی وامی‌دارد؛ وخداوند از جانب خود به شما وعده‌ی آمرزش و بخشش می‌دهد، و خداوند گشایش‌گر داناست. با این‌همه در آیات متعدد ما را متوجه حاکمیت مطلق خداوند می‌کند در عین آن‌که می‌توانیم با اختیار خود به وجه خیر یا شرّ عالم نزدیک شویم و علم به وجه تکوینیِ امور، اختیار را از انسان ساقط نمی‌کند بلکه موجب می‌شود تا اقتضاء عین ثابته افراد و امت‌ها ظهور کند.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فَصُّ حِكْمَةٍ نُورِيَّةٍ فِي كَلِمَةٍ يُوسُفِيَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحیم

در رابطه با عنوان نوری، برای این فصّ می‌توان گفت رمز جان حضرت یوسف(علیه السلام) همین نور است از آن جهت که کشف حضرت نوعاً در عالم مثال بوده که مربوط به عالم مجردات یعنی عالم نوری است در مقابل عالم مادی که عالم ظلمات است.

تأویل احادیث، شاخصه‌ی شخصیت حضرت یوسف(علیه السلام) است بدین معنا که حادثه‌ها را به جنبه‌ی مثالی آن می‌برند و از آن پایگاه به آن حادثه‌ها می‌نگرند. خود حضرت در این رابطه می‌فرمایند: «عَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ»(یوسف/۱۰۱) پروردگارا! تو به من تأویل احادیث را آموختی.

کشف حضرت یوسف(علیه السلام) کشف مثالی بود به صورت اتمّ و اکمل و از این جهت عالِم به علمِ تعبیر احادیث و حادثه‌ها و عالِم به مراد خداوند نسبت به صورت‌های مرئیه‌ی مثالی است و هرکس بعد از حضرت یوسف(علیه السلام) به مقام تعبیر صورت مرئیه‌ی خیالی رسیده از روحانیت آن حضرت بهره جسته است. – به استثناء مقام محمدی که خود، صاحب همه‌ی مقامات انبیاء است – جنبه‌ی نورانیت روح حضرت یوسف(علیه السلام) آنچنان قوی است که بر ظاهر او نیز سرایت کرده و لذا چهره آن حضرت به صورت غیر قابل وصفی زیبا گشته است.[۱]

حقیقتِ اسمِ نور، آن است که هم خود را می‌نمایاند و هم موجب پیدایش بقیه مخلوقات می‌شود. علم از آن جهت که هویّت نوری دارد در اشیاء نفوذ می‌کند. لذا می‌توان گفت: «الادراک هو النور» ادراک همان نور است و حقیقت ادراکِ سامعه و باصره و عاقله چیزی جز

---

۱ – نقشُ النصوص، ص ۷.

نـور نیـست و ادراکِ مثـالی حـضرت یوسـف‌ؑ ادراک نـوری اسـت و مثـل نـور در جایگـاه مختلف حضور و نفوذ دارد و آن ادراکِ مثالی در صورت‌های متعدد نفوذ می‌کنـد، بـه طـوری که به گفته محی الدین اگر کسی در خواب با صورت مثالیِ اذان‌گفتنِ شخصی، روبه‌رو شـود، در مورد یک شخص، آن را تعبیر می‌کند که به حج می‌رود و همان صورت برای دیگری تعبیر می‌شود که دزد است و برای شخص دیگری تعبیر می‌شود او مـردم را از سـر بـصیرت بـه خـدا دعوت می‌کند.[2] و همچنان تعبیرهای دیگر برای افراد دیگر. عمده آن است کـه وقتـی آن نـور اتمّ باشد و نفوذ شدیدی داشته باشد متوجه اراده‌ی الهی می‌شـود، در آن صـورت اراده‌ی الهـی برای آن فرد، مرئی می‌شود که آن علمِ تعبیر است و یوسف‌ؑ دارای چنان نوری بود.

آنچه ادراک می‌شـود جـز نـور نیـست و همـواره در ادراک، اسـم نـور در صـحنه اسـت و حضرت یوسف‌ؑ اتمّ آن را دارد و به جهت سلطنت هویّـت نـوری علمـی، ایـن فـصّ، فـصّ نوری نامیده شده که همان علم تأویل است. به طـوری کـه اگـر حـضرت یوسـف‌ؑ در رؤیـا یازده قمر می‌بیند که بر او سجده کردند، در متن آن رؤیـا مـرادِ الهـی را کـه سـجده‌ی بـرادران است می‌بیند، نه آن که بعد از دیدن یازده قمر، بقیه را الهاماً متوجـه باشـد. زیـرا نـوعی از نـور علمی به حضرت داده شده که حق، به صورت مثالی برایش کشف مـی‌شـود از آن جهـت کـه کشف مثالی او اتمّ و اکمل است. و اساس کار حضرت یوسف‌ؑ آن حقیقت نوری است که در عالم خیالِ آن حضرت می‌باشد. با توجه به این امر، محی الدین این فصّ را این طـور شـروع می‌کند.

﴿هَذِهِ الْحِكْمَةُ النُّورِيَّةُ، اِنْبِساطُ نُورِها عَلى حَضْرَةِ الْخيالِ﴾

این حکمت نوریه، نوری است که بر حضرت خیال می‌تابد.

با انبساط نورِ نفس ناطقه بر حضرت خیالِ متّصل، صـورت خیـالی ظـاهر مـی‌شـود تـا روح، معانی تجسّم یافته را به صورت خیالی مشاهده کند و سپس به عالم مثـال مطلـق منتقـل شـود. از این جهت گفته می‌شود ابتدا در سلوک باید تجرد برزخی حاصل شود و سپس سالک به عـالم ارواح صعود کند.

﴿و هُوَ أوَّلُ مَبَادِئِ الْوَحْیِ الإلهی فِی أهْلِ الْعِنَایَةِ﴾

---

2 – بـه فتوحـات ج ۱، ص ۱۵۵ و ج ۲ ص ۲۷۵ و ۴۴۵ و ۳۹۸ و ج ۳ ص ۴۴۵ رجـوع شـود کـه روحانیـت حـضرت یوسف‌ؑ مربوط به آسمان سوم است و آسمان سوم با جمال ارتباط خاصی دارد.

و آن ابتدای مبادی وَحی الهی، در اهل عنایت است.

آن وحی‌ای که ابتدا به پیامبران می‌شود به شکل مثالِ مقیّد و در خواب صورت گرفته است و سپس پیامبران خدا به مراتبِ بالاتر منتقل می‌شوند، هرچند بعضی از پیامبران که به مقام رسول نرسیده‌اند و در مقام نبیّ مانده‌اند تنها صدای ملک را در خواب می‌شنوند.

ابتدا پیامبر حقایق را در خواب یعنی در حضرت خیالِ متّصل می‌بینند سپس در خارج و در عالم جسم و حس می‌یابد. همان‌طور که اگر کسی به عالم ارواح صعود کند صعود او از خیالِ مقیّد شروع می‌شود و لذا چه در نزول مَلک و چه در شهود، خیال مقیّد واسطه است.

﴿تَقُولُ عائشةُ رَضِيَ الله عَنْها: «أوّلُ مَا بُدِیءَ بِهِ رَسُولُ الله صَلَّی الله عَلَيهِ و سَلَّم مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤيَا الصَّادِقَة»، فَكانَ لا يَرى رُؤيَا إلّا خَرَجَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحَ﴾

عائشه می گوید: آنچه به عنوان وحی برای رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله شروع شد رؤیای صادقه بود، پس آن حضرت خواب نمی‌دید مگر آن که آن را در خارج، همچون فلق صبح می‌دید. از این جهت رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله فرموده‌اند: رؤیای صادق جزئی از چهل و شش جزء نبوت است و اگر در بعضی از روایات آمده جزئی از شصت جزء نبوت است نظر به نبوتی دارد که نسبت به آن نبوت ضعیف‌تر است.

﴿تَقُولُ لا خَفَاءَ بِها. و إلى هُنا بَلَغَ عِلْمُها لا غيرُ. و كانتِ الْمُدَّةُ لَهُ فِی ذلکَ سِتَّةَ أشْهُر ثُمَّ جاءَهُ المَلَکُ، و مَا عَلِمَتْ أنَّ رسُولَ الله صلّی الله عليه و سلّم قَدْ قَالَ: «إنَّ النّاسَ نِيَامٌ فَإذا مَاتُوا انْتَبَهُوا»﴾

این که عایشه گفت آن خواب مثل فلق صبح بود، یعنی در آن رؤیا، خفائی نبود و عیناً در خارج پیاده می‌شد و حدّ علمِ عایشه همین اندازه است نه بیشتر. مدت رؤیای رسول اللهصلی‌الله‌علیه‌وآله در رابطه با وَحی، شش ماه بود، سپس ملک ظاهر شد. و عایشه نمی‌دانست که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: مردم در این دنیا در خواب‌اند و چون مردند بیدار می‌شوند و اگر می‌دانست گمان نمی‌کرد این دنیا اصل است و اصالتِ خواب رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله را به جهت ظهور آن رؤیا در این دنیا نمی‌دانست، بلکه دنیا را هم رؤیا می‌فهمید.

سخن رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله حاکی از آن است که هر چیزی که در این دنیا هست اصل آن در عالم بالاتر است و چون رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله آنچه را در دنیا واقع می‌شد در آن مقام می‌دیدند، می‌دانستند در این دنیا نیز واقع می‌شود و از قبل آن را می‌شناختند.

مردم در این دنیا در خواب‌اند، بدین معنا است که نمی‌دانند آنچه در عالم حسّ ظاهر می‌شود مانند همان صُوَری است که در خواب ظاهر می‌شوند و هر دو نیاز به تعبیر دارند و باید آن‌ها را نیز به سوی حقایق و معانی‌شان عبور دهیم. عارفِ به حقایق از آن صُوَر ظاهر عبور می‌کند به مقصد و اصل آن‌ها. لذا آنچه را در حسّ ظاهر می‌شود ابتدا به جایگاه مثالی‌اش مرتبط می‌یابد و سپس ارتباط آن صور مثالی، به معانیِ متجلی شده از عالم ارواح مجرد از حضرت الهی را متوجه می‌شود.

برای عارف به حقایق، آنچه در حسّ مشاهده کرد یا کلامی که شنید، یا معانی که در قلبش فرود آمد، همه‌ی آن‌ها او را به مبادی‌شان راهنمایی می‌کنند و از این طریق متوجه مراد حضرت حق از آنچه می‌یابد می‌شود. از این رو گفته‌اند: آنچه در عالَم پدید می‌آید، رسول و فرستاده‌ی حق تعالی به سوی بنده است. همه، رسالت پروردگارشان را می‌رسانند و آن کس که جاهل به آن‌هاست از مقصود آن‌ها اعراض می‌کند، در حالی‌که عارف به عالَم، از هر نقطه‌ای به حقیقت می‌رسد. قرآن در همین رابطه می‌فرماید: «وَكَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ»(یوسف/۱۰۵) و چه بسیار نشانه‌ها در آسمان‌ها و زمین است که بر آن‌ها می‌گذرند در حالی که آنها از آن روی برمی‌گردانند.

این مقام را نمی‌شناسد مگر کسی که نسبت به جمیع مقامات عِلوی و سِفلی منکشف باشد، پس ببیند امر الهی را که نازل است از حضرت الهی به عرش و از عرش به کرسی و از کرسی به سماوات و ارض، و در هر مقامی صورت آن امر را مشاهده کند که چگونه در هر عالَمی صورت مخصوص به خود را گرفته است.

﴿و كُلُّ مَا يُرى فِی حَالِ الْيَقْظِه فَهُوَ مِنْ ذلِکَ الْقَبيل، و إِن اخْتَلَفَتِ الأحوالُ﴾

و آنچه در حال بیداری می‌بیند از این قبیل است، اگر چه احوال صُوَر مرئی، مختلف است. بدین معنا که هر آنچه در بیداری می‌بیند در حکم آن چیزی است که در خواب دیده و احتیاج به تعبیر دارد، از قبیل آنچه رسول خدا ﷺ در آن مدت شش ماه دید. پس همه احتیاج به تأویل دارد و عالِمِ به حقایق می‌داند خداوند از آن صُوَر چه چیزی را اراده کرده است، اگرچه آن صور و معانیِ آن صور، در زمان‌ها به اختلاف عوامل‌شان مختلف و متفاوت‌اند. مثل اذان گفتن، که برای یکی به حج رفتن است و برای دیگری دعوت مردم از روی بصیرت است.

﴿فَمَضى قَولُها سِتَّةَ أشْهُر، بَلْ عُمْرُهُ كُلُّهُ فِی الدُّنْيَا بِتِلْکَ الْمَثَابَةِ إِنَّمَا هُوَ مَنامٌ فِی مَنامٍ. و كُلُّ مَا وَرَدَ مِنْ هَذَا القَبيلِ فَهُو الْمُسَمَّى عالَمَ الْخِيالِ﴾

پس به قول عائشه تا شش ماه چنان بود. در حالی که کلّ عمر رسول خداﷺ در دنیا حکم رؤیای صادقه را داشت، هر چه می‌دید خوابی بود در خواب از آن جهت که احوالِ متعاقب و پشت سر هم، خواب‌های پشت سر هم می‌باشند، یا بگو بیداری، خواب است و خوابیدن می‌شود خوابِ در خواب، و آن شش ماه، خواب در خواب بود. و هر آنچه که از این قبیل وارد شده که نیاز به تعبیر دارد، کشف عالم خیال می‌شود و در واقع عالم خیال نامیده می‌شود. از این جهت عالم کون، تماماً خیال است.

﴿و لِهذا یُعَبَّرُ، أی الأمْرُ الَّذی هُوَ فِی نَفْسِهِ عَلی صُورَةٍ کَذا ظَهَرَ فِی صُورَةِ غَیْرِها، فَیَجُوزُ العابرُ مِنْ هذهِ الصُّورَةِ الَّتی أَبْصَرَها النّائِمُ إِلی صُورةِ ما هُوَ الأمْرُ عَلَیهِ إنْ أصابَ کَظُهُورِ الْعِلْمِ فِی صُورَةِ اللَّبَنِ. فَعَبرَ فِی التَّأویلِ مِنْ صُورَةِ اللَّبَنِ إِلی صُورةِ الْعِلْمِ فتَأَوَّلَ أیْ قالَ: مَآلُ هذهِ الصُّورَةِ اللَّبَنِیَّةِ إلی صُورَةِ الْعِلْمِ﴾

از این روی تعبیر می‌شود، یعنی امری که آن، در خودِ نفس بر صورتی است [۳] در صورت دیگری ظاهر می‌شود. پس عابر از این صورتی که نائم دیده است عبور می‌کند به صورت واقعی‌اش. اگر عابر مصیب باشد، مثل ظهور علم در صورت شیر – که رسول خداﷺ در منام‌شان دیدند شیر می‌نوشند و از ناخن‌هایشان بیرون زده است – پس رسول خداﷺ در تأویل خود عبور کرد از صورتِ شیر به صورتِ علم. پس حضرت تأویل کرد یعنی فرمود: در نفس الامر؛ مآلِ صورت شیر، به صورت علم است.

﴿ثُمَّ إنَّهُ صلّی الله علیهِ و سلَّم کانَ إذا أُوحِیَ إلیهِ أُخِذَ عَنِ الْمَحْسُوساتِ الْمُعْتادَةِ فَسُجِّیَ و غابَ عَنِ الْحاضِرِینَ عِنْدَهُ: فإذا سُرِّیَ عَنْهُ رُدَّ﴾

مورد دیگری از نحوه‌ی تأویل، این‌که چون بر رسول خداﷺ وَحی می‌شد التفات آن حضرت از محسوسات گرفته شده و لباس مثالی بر او پوشانده می‌شد به طوری که حاضرانی که در نزدش بودند از او غایب می‌گردیدند. پس چون وحی از او مرتفع می‌شد به عالَم شهادت و حسّ برمی‌گشت. این حالت آنچنان است که حضرت در عین بیداری، به عالم مثال که محل تجلّی ملک وحی است منتقل می‌شدند، به طوری که از اطراف خود به نحوی غفلت داشتند.

﴿فَما أدْرَکَهُ إلّا فِی حَضْرَةِ الْخیالِ، إلّا أنَّه لا یُسَمّی نائماً﴾

---

۳ – بر صورت الهی در حضرت الهی.

پس آنچه را رسول خداﷺ ادراک می کردند و برایشان وحی می‌شد در حضرت خیال بود، جز این که او را در این حالت نائم نمی‌نامند. زیرا در خوابی که به طور معمول بر انسان عارض می‌شود حالتی مزاجی بر شعور او عارض می گردد، در حالی‌که این نوع حضور که حضرت در عالم مثال حاضر شوند، یک امر روحانی است که بهتر است به آن منامیه بگوئیم. این حالت، قسمِ نوع دوم، از نحوه‌ی تأویل بود.

﴿و کَذلِکَ إذا تَمَثَّلَ لَهُ المَلَکُ رجلًا فَذلِکَ مِنْ حَضْرَةِ الْخیال، فإنَّهُ لیسَ بِرَجُل﴾

و همچنین وقتی مَلَک به صورت مردی برای رسول خداﷺ از حضرت خیال، متمثّل می‌شود در حالی‌که آن ملک در حقیقت مرد نیست.

در راستای تأویل صورت‌های محسوس و متخیَّل، نوع سومی از تمثّل در حضرت خیال هست که در عین آن‌که حضرت با تمثّلِ یک حقیقت متعالی روبه‌رویند، کاملاً بدون هیچ غفلتی از محسوسات، در بیداری هستند.

﴿و إنّما هُوَ مَلَکٌ، فدَخَلَ فی صُورَةِ إنْسان. فعَبَّرَهُ النّاظِرُ الْعارفُ حَتّی وَصِلَ إلی صُورَتِهِ الْحَقیقِیَّة، فَقالَ هذا جبْریلُ أتاکُمْ یُعَلِّمَکُمْ دینَکُمْ. و قَدْ قالَ لَهُمْ رُدُّوا عَلیَّ الرَّجُلَ فَسَمَّاهُ بالرَّجُلِ مِنْ أجْلِ الصُّورَةِ الَّتی ظَهَرَ لَهُمْ فِیها. ثم قال هذا جبْریلُ فاعْتَبَرَ الصُّورَةَ الَّتی مَآلُ هذا الرَّجُلِ الْمُتَخَیّلِ إلَیْها﴾

آن صورت متمثَّل، فرشته‌ای است که به صورت انسان در آمده است. پس ناظرِ عارف – رسول خداﷺ – آن را تعبیر کرده و به صورت حقیقی‌اش رسانده است. پس حضرت فرمود: «این جبرئیل آمده است تا امر دین‌تان را به شما تعلیم کند» و به اصحاب فرمود: «آن مرد را به سوی من برگردانید» پس جبرئیل را مرد نامید از جهت صورتی که بر اصحاب در صورت مرد ظاهر شد. سپس فرمود: این جبرئیل است، پس تعبیر کرد صورت ملکی جبرئیل را که مآل و مرجع صورت مرد، همان جبرئیل است که به خیال در آمده است.

﴿فَهُوَ صادِقٌ فِی الْمَقالَتَیْنِ صدق لِلْعَیْنِ فِی الْعَیْنِ الحِسِّیَّة، و صدق فی أنَّ هذاجبریل، فإنَّهُ جبریلُ بِلا شَکٍّ﴾

پس رسول خداﷺ در هر دو مقال، صادق است. صدقِ چشم در رؤیت ذاتی که در خارج حسّ می‌شود و صادق است در این که این جبرئیل است و او بلاشک جبرئیل است و این دو در نفس رسول خداﷺ جمع است. لذا هم از پایگاه حسّ، او را مرد می‌بینند مثل اصحاب، و هم جبرائیل می‌بینند با نظر به حقیقت او، و این به جهت مقام رؤیت توحیدی حضرت است.

﴿و قالَ یوسُفُ علیهِ السّلامُ: «إنِّی رَأَیْتُ أَحَدَ عَشَرَ کَوْکَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَیْتُهُمْ لِی ساجدِینَ» فرأی إخْوَتَهُ فِی صُورَةِ الْكَواكِبِ و رَأی أباهُ و خالَتَهُ فِی صُورَةِ الشَّمْسِ و الْقَمَر. هذا مِنْ جَهةِ یُوسُفَ، و لَوْ كانَ مِنْ جهَةِ الْمَرئی لَكانَ ظُهُورُ إخْوَتِهِ فِی صُورَةِ الْكواكِبِ و ظُهورُ أبیهِ و خالَتِهِ فی صُورَةِ الشَّمْسِ و القَمَرِ مُراداً لَهُمْ. فلَمّا لَمْ یَکُنْ لَهُمْ عِلْمٌ بما رَآهُ یُوسُفُ كانَ الإدراكُ مِنْ یُوسُفَ فِی خزانَةِ خیالِهِ، و عَلِمَ ذلکَ یَعْقُوبُ حینَ قَصَّها عَلَیْهِ فَقالَ: «یا بُنَیَّ لا تَقْصُصْ رُؤْیاکَ عَلی إخْوَتِکَ فَیَکِیدُوا لَکَ کَیْداً»﴾

و یوسف به پدر خود گفت: «إِذْ قَالَ یُوسُفُ لِأَبِیهِ یَا أَبتِ إِنِّی رَأَیْتُ أَحَدَ عَشَرَ کَوْکَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَیْتُهُمْ لِی سَاجِدِینَ»(یوسف/۴) پس برادران خود را در صورت ستاره، و پدر و خاله‌ی خود را در صورت شمس و قمر دیده است. این رؤیت از جهت و جانب یوسف بود – نه از جانب القاء برادران – و اگر از جهتِ دیده‌شده یعنی مرئی بود، هرآینه ظهور برادران در صورت ستاره و ظهور پدر و خاله‌اش در صورت شمس و قمر، باید مراد آن‌ها می‌بود – و آن‌ها آن را اراده کرده بودند – ولی چون آن‌ها از رؤیای یوسف آگاه نبودند، ادراک از جانب یوسف بود در خزانه‌ی خیالش، و یعقوب نیز به آن آگاهی نداشت مگر موقعی که حضرت یوسف برای او نقل کرد. پس فرمود: ای فرزندم! رؤیای خود را برای برادرانت نقل مکن که درباره‌ات کید می‌کنند، کیدی سخت.

اگر در عالم رؤیا کسی یا چیزی دیده شود از چهار حالت خارج نیست. یا آن تمثّل به اراده‌ی مرئی بوده و یا به اراده‌ی رائی و یا به اراده‌ی هر دو و یا به اراده‌ی هیچ کدام. مورد اول مثل آن که مَلکی و یا کُمّلی از اولیاء خواسته باشند به اراده‌ی الهی برای پیامبری یا انسان صالحی ظاهر شوند. و در مورد دوم مثل وقتی که کاملِ متصرّفی بخواهد ارواح مَلکی یا انسانی را جهت کشف امر خاصی نازل کند. مانند کاری که محی الدین در ظاهر کردن روح بایزید انجام داد و از او سؤالاتی کرد. و مورد سوم مثل آن که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله طلب نزول جبرائیل کردند و جبرئیل نیز به اراده‌ی خدا طالب آن نزول بود. و مورد چهارم مثل عموم خواب‌هایی که مردم می‌بینند بدون آن‌که قصدی از طرف مرئی و یا رائی در میان باشد. و خواب حضرت یوسف‌علیه‌السلام از نوع چهارم بود که نه حضرت یوسف‌علیه‌السلام اراده کرده بود چنین خوابی ببیند و نه برادران، و لذا برادران نیز از خواب حضرت یوسف اطلاعی نداشتند و حضرت یعقوب‌علیه‌السلام هم بعد از آن‌که حضرت یوسف آن خواب را نقل کرد از آن آگاه شد.

﴿ثُمَّ بَرَّأَ أبْناءَهُ عَنْ ذلِکَ الکَیْدِ و ألْحَقَهُ بِالشَّیْطانِ﴾

پس حضرت یعقوب‌علیه‌السلام در ادامه‌ی گفتار خود به حضرت یوسف، برادران یوسف را از عیب مبرّا کرد و آن کید را به شیطان نسبت داد.

چنانچه ملاحظه می‌کنید بعد از آن که حضرت یعقوب‌علیه‌السلام به یوسف‌علیه‌السلام فرمود رؤیای خود را با برادرانت در میان مگذار، ادامه داد: «فَیَکِیدُواْ لَکَ کَیْدًا»(یوسف/۵) پس برایت کید می‌کنند آن هم کیدی سخت. سپس فرمود: «إِنَّ الشَّیْطَانَ لِلإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِینٌ»(یوسف/۵) زیرا شیطان نسبت به انسان دشمنی آشکار است. محی الدین در متن فوق متذکر همین امر است که حضرت یعقوب‌علیه‌السلام برادران یوسف را از کید مبرّا کرد و آن را به شیطان نسبت داد و در ادامه می‌گوید:

﴿وَ لَیْسَ إلّا عَیْنَ الْکَیْدِ، فَقالَ: «إنَّ الشَّیْطانَ لِلْإنْسانِ عَدُوٌّ مُبِینٌ» أیْ ظاهِرُ العَداوة﴾

و همین کار حضرت یعقوب نیز چیزی جز کید نبود. و در این رابطه فرمود: شیطان دشمن آشکار انسان است یعنی دشمنی‌اش آشکار است. تا در عین آن که می‌داند شیطان مظهر اسم مضلّ خداوند است، عمل بد را به خدا نسبت ندهد و یک نوع وقایه‌ای برای خدا باشد. در ضمن موجب سوء ظنّی بین یوسف‌علیه‌السلام و برادران نباشد و یوسف در فضای کینه قرار نگیرد.

﴿ثُمَّ قالَ یوسُفُ بَعْدَ ذلِکَ فِی آخرِ الأمْرِ: «هذا تَأْوِیلُ رُءْیایَ من قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّی حَقًّا» أیْ أظْهَرَها فِی الحِسِّ بَعْدَ ما کانَتْ فِی صُورَةِ الخیالِ، فَقالَ النّبی محمّدٌ صلّی الله علیه و سلم: «النّاسُ نیامٌ»﴾

سپس یوسف در آخرالامر که به عزیزی مصر رسید و برادران و پدر و خاله‌اش به او سجده کردند، گفت: این تأویل رؤیای گذشته‌ی من است و پروردگار من آن را به حق تبدیل کرد و به واقع رساند. یعنی آن را بعد از آن‌که به صورت خیالی بود به صورت حسّ ظاهر کرد. در حالی‌که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله در مورد عالم حسّ فرمود: مردم در خواب‌اند.

با توجه به نکته‌ای که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله فرموده‌اند عالم حسّ نیز نوعی از انواع خواب است و آنچه اصل است حقایق الهی است و مردم در دنیا در خواب‌اند و نسبت به حقایق الهی غفلت دارند، مثل کسی که خواب است و از خواب خود غفلت دارد. تفاوتی در نگاه رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله به دنیا با نگاه حضرت یوسف‌علیه‌السلام مطرح است.

﴿فکانَ قَوْلُ یوسُف: «قَدْ جَعَلَها رَبِّی حَقًّا» بِمَنْزِلَةِ مَنْ رأی فی نومِهِ أنّهُ قَدْ اسْتَیْقَظَ مِنْ رُؤیا رَآها ثُمّ عبَّرَها و لَمْ یَعْلَمْ أنَّهُ فی النومِ عَیْنِهِ﴾

وقتی حضرت یوسف علیه السلام خواب خود را در عالم حسّ مشاهده کرد، چنین گفت: «پروردگار من؛ آن رؤیا را به واقع و به حق تبدیل کرد.» در حالی که این به منزله کسی است که در خواب خود، خواب ببیند سپس بیدار شده و خواب خود را در آن خواب تعبیر کند و نداند آن بیداری هم عیناً خواب بوده است.

﴿ما بَرِحَ فإذا اسْتَيْقَظَ يقُولُ رأيتُ كَذا و رأيتُ كَأنّی اسْتَيْقَظْتُ و أوَّلْتها بِكذا هذا مِثْلُ ذلِكَ﴾

همچنان در خواب است. پس چون آن فرد فوق‌الذکر به واقع بیدار شد می‌گوید آنچه واقع شد که گمان کردم بیدار شدم و تعبیر کردم، آن تعبیر هم خواب بود و جریان یوسف علیه السلام مثل این قضیه است.

﴿فَانْظُرْ كَمْ بَيْنَ إدراكِ مُحَمّدٍ صلّى الله عليه و سلّم و بَيْنَ إدراكِ يوسفَ عليه السّلام فی آخِرِ أمْرِهِ حينَ قالَ: «هذا تَأْويلُ رُءْيایَ من قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبّی حَقًّا». معناهُ حِسّاً أیْ مَحْسُوساً، و ما كانَ إلّا مَحْسُوساً، فَإنَّ الْخيالَ لا يُعْطِی أبداً إلّا الْمَحْسُوساتِ، غيرُذٰلِكَ ليسَ لَهُ﴾

بنگر در آخر امر، چه اندازه فاصله است بین ادراک حضرت محمد صلی الله علیه و آله و ادراک حضرت یوسف علیه السلام، آنگاه که حضرت یوسف گفت: «این تأویل و تعبیر رؤیایی است که قبلاً دیدم و پروردگار من آن را به حقیقت تبدیل کرد». یوسف چون خیال برایش محسوس شد آن را حق دانست در حالی‌که آن صورتِ خیالی هم محسوس بود. اساساً خیال هم همیشه عطا نمی‌کند مگر محسوسات را. غیر از این برای خیال نیست که از محسوساتی که قبلاً دیده استفاده می‌کند.

رسول خدا صلی الله علیه و آله صور حسی را مانند صور خیالی قرار داد، به طوری که هر دو را خیال دانست و هر جا خیال در میان است عبور از آن صور به سوی حقیقت آن صور لازم است. حقیقتی که در این صورت‌های خیالی و حسّی تجلی کرده، و حضرت یوسف علیه السلام صور حسّی را حق و ثابت قرار داد و صور خیالی را غیر آن، و از این لحاظ می‌توان گفت: در نزد حضرت یوسف علیه السلام مجالی حق و معانی غیبی، حسّ است نه خیال.

﴿فَانْظُرْ ما أشْرَفَ عِلْمَ وَرَثَةِ محمّدٍ صلّى الله عليه و سلّم﴾

پس بنگر چه شرافتی دارد علم ورثه‌ی محمد صلی الله علیه و آله که عالِمان کُمّلی هستند صاحب ذوق محمدی، از جمله‌ی آن ها محی الدین نیز می‌باشد که متوجه این اسرار دقیق شده است.

﴿و سَأَبْسُطُ مِنَ الْقَولِ فی هذهِ الْحَضْرَةِ بِلِسانِ يُوسُفَ المحمّدیِّ ما تَقِفُ عليهِ إنْ شاءَ الله﴾

و به زودی سخن را در این گفتارِ رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمود «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا»[۴] و این‌که همه عالم خیال است، بسط خواهم داد، در حضرت خیالی به زبان یوسف محمدی آنچنان که بدان واقف و مطّلع گردی إن‌شاءالله.

جناب قیصری در تبیین «یوسف محمدی» می‌فرماید: رسول اللهصلی‌الله‌علیه‌وآله همه‌ی مراتب انبیاء را در خود دارد و محیط به جمیع مراتب انبیاء می‌باشد، چه در نبوت و چه در ولایت. لذا مقامات سایر انبیاء همه فروعات مقام رسول الله است. هر چه در آن‌ها می‌گذرد اصل آن در رسول اللهصلی‌الله‌علیه‌وآله است و روح همه‌ی انبیاء شعبه‌ای از روح رسول اللهصلی‌الله‌علیه‌وآله می‌باشد و از روح کلی آن حضرت، جمیع ارواح متفرّع می‌شوند و قلب هریک از ورثه‌ی آن حضرت یا قائم به ولایت خاص محمدی هستند در جمیع مراتب که همان قطب است –و از نظر شیعه امامان معصوم هستند– و یا قائم اند بر ولایت نبی‌ای از انبیاء. از این رو بعضی بر قلب ابراهیم‌اند و بعضی دیگر بر قلب یوسف و بعضی دیگر بر قلب موسی«صلوات‌الله‌علیهم». معنای این‌که شیخ اکبر فرمود «به لسان یوسف محمدی» یعنی به لسان قائم بر ولایت یوسفی که او محمدی است و چون آن‌کسی‌که قائم بر ولایت یوسف است، مظهر سرّ اوست، آن را به اسم او نامید. این‌ها کشف مثالی دارند و از حضرت یوسفعلیه‌السلام مدد می گیرند و لو از امّت حضرت ختمی باشند و لذا اسرار مقام یوسف در دست آن‌ها است. البته باید متوجه بود که یوسف محمدی در عین مذاق یوسفی‌داشتن به جهت قوّتی که دارد تأویل رسول اللهی می‌کند نه تأویل یوسفی، آری در فضای یوسفی است ولی در کلّ هستی تأویل می‌کند.

مرحوم قیصری در انتهای این قسمت از شرح خود می‌فرماید: در این گفتار سرّ دیگری است که بر آن اطلاع نمی‌یابد مگر کسی که مطّلع است بر ظهورات کُمّل در عوالم که اگر این سرّ را دنبال کنی می‌یابی.

می‌خواهد متذکر شود که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله در تمام عوالم و ولایت سایر انبیاء و اولیاء سریان دارد و لذا همه‌ی ولایت‌ها، ولایت اوست و از این جهت ولایت ابراهیمعلیه‌السلام هم ظهور ولایت رسول اللهصلی‌الله‌علیه‌وآله است که در حضرت ابراهیم ظهور کرد و این راز ظهور کُمّل در عوالم است.

﴿فَنَقُولُ: اعْلَمْ أنَّ الْمَقُولَ علیهِ «سِوَى الحقِّ» أو مُسَمَّى العالَمِ هُوَ بِالنِّسْبَةِ إلى الحقِّ كَالظِّلِّ لِلشَّخْصِ﴾

---

۴ – بحار الأنوار، ج ۵۰ ص ۱۳۴.

محی الدین در این فراز بنا دارد با مثالی که می‌آورد دوگانگی وجود عالم و وجود حق را نفی کند. زیرا در دوگانگی بین عالم و حق، عالَم، نماد نخواهد بود بلکه مستقل است. در حالی که عالَم، نمایانگر حق است و حقیقت آن همین است که خبر از دیگری می‌دهد و در این حالت است که تأویل معنا می‌دهد. در نظر محی الدین ماسوی الله نسبت به حق، همه احتیاج به تأویل دارند. و بر این اساس که کل عالم، خیال است. او می‌گوید: بدان آنچه به عنوان ما سوی الحق تعبیر می‌کنیم یا عالَم می‌نامیم، نسبت به حق مثل سایه‌ی یک شخص است. همان‌طور که سایه، به وجود شخص موجود است عالَم، وجودی از خود ندارد مگر به وجود حق، و همان طور که سایه، تابعِ صاحب سایه است عالم، تابع حق است زیرا صورت اسماء و مظهر صفات اوست.

وقتی کلّ عالم، ظلّ و سایه‌ی حق شد از یک جهت حق را نشان می‌دهد و از جهت دیگر حجاب حق است و چون کل ماسوی الله یک خیال است و باید از خیال عبور کرد پس باید از کل عالم عبور کرد، ولی نه همچون حضرت یوسف عليه‌السلام عبوری از خیال به سوی محسوسات، بلکه باید از عالم محسوسات هم عبور نمود. زیرا «سوی الحق» نماد است برای حق و در «وجود»، حقیقتی به نام حق و عالَم نداریم.

﴿ فهُوَ ظِلُّ الله، فهُوَ عِیْنُ نِسْبَةِ الوُجُودِ إلی العالَمِ﴾

پس عالم، ظِلّ الله است، پس عالم، عین نسبتِ «وجود» به عالَم است. یعنی همین‌که وجود را به عالم نسبت دهی، عالَم، ظلّ الله می‌شود. پس ظِلّ الله، عین نسبت «وجود اضافی» به عالم است یعنی اگر «وجود مطلق» در تک تک موجودات بیاید «وجود مقیّد» می‌شود که در واقع وجود حق است در تعیّنات. زیرا هر وقت سایه‌ای در میان باشد نیاز است سه چیز در میان باشد یکی محلی که سایه بر آن می‌افتد که همان اعیان موجودات است و دیگر شخصی که سایه‌ی او بر محل می‌افتد که حضرت حق است و سوم نوری که سایه را آشکار می‌کند که همان اسم نور حق است که از خودِ حق نشأت گرفته است. و از آن جهت که وجود عالم، سایه‌ی حق است، تأویل برمی‌دارد.

﴿لأنَّ الظّلَ موجُودٌ بلا شکٍّ فی الحِسِّ، و لکنْ إذا کانَ ثَمّةَ مَن یَظْهَرُ فیهِ ذلکَ الظّلُ: حتّی لَوْ قدرت عَدَم مَنْ یَظْهَرُ فیهِ ذلکَ الظّلُ: کانَ الظّلُ معقولًا غیرَ موجودٍ فِی الحسِّ، بَلْ یَکُونُ بِالْقُوَّةِ فِی ذاتِ الشَّخْصِ الْمَنْسُوبِ إلیهِ الظِّلُ﴾

از آن جهت که وجود عالَم، عین نسبتِ وجود، به عالم است و ظِلّ و سایه‌ی وجود در عالمِ حس، هم اکنون موجود است پس محل ظهور وجود و محل وجود نوری که آن سایه را ایجاد می‌کند، موجود است. لکن این ظلّ هنگامی است که کسی باشد که ظلّ در او ظاهر شود حتی اگر فرض کنی عدم کسی را که در او این ظلّ ظاهر شود، حتماً آن سایه به صورت معقول در ذات آن شخص هست، هرچند در حسّ موجود نباشد. بلکه به صورت بالقوه در ذات شخصی که سایه به او نسبت یافت، هست. مثل وجود بالقوه‌ی درخت در دل هسته.

شیخ اکبر نظر دارد به این که در هر حال همه‌ی ماسوی الله، سایه‌ی حقایق عالم وجودانـد و به صاحب سایه‌ای منسوب هستند حتی اگر سایه‌ی حق در عالم محسوسات از جهاتی ظاهر نشده باشد، چنین چیزی بالقوه هست و به تفصیل نیامده، بلکه به صورت اندماجی موجود است. می‌گوید چون سایه بدون شک موجود است با صاحب سایه ارتباط دارد و اسم نور حق که همان اسم ظاهر است متکفّل ایجاد تعیّنات خلقی است که همان تجلی وجودی حق است. اسم نور بر اعیان ثابته تجلی می‌کند و وجود عالم ظهور می‌کند که ظِلّ حق است و امتداد حق می‌باشد و اگر جایی نبود که این سایه از آن ظاهر شود، یعنی اگر اعیان ثابته نبود وجود خارجی به صورت معقول در حالت بالقوه باقی می‌ماند.

﴿فمَحَلُّ ظُهُورِ هذَا الظِّلِ الإلهی الْمُسَمَّی بِالعالَمِ إنَّما هُوَ أعیانُ الْمُمْكِناتِ عَلَیْها امْتَدَّ هذا الظِّلُ، فتُدْرِکُ مِنْ هذَا الظِّلِ بِحَسبِ مَا امْتَدَّ علیهِ مِنْ وُجُودِ هذهِ الذّاتِ. و لكِنْ بِاسْمِهِ النُّورِ وَقَعَ الإدْراکُ ﴾

پس محل ظهور این ظلّ الهی به نام عالَم، اعیان ممکنات است که این ظلّ بر آن‌ها کشیده شده است. پس تو این ظلّ را به حسب امتداد ذات حق که بر ممکنات تجلی کرده درک می‌کنی. لکن ادراک، به کمک اسم نور حق واقع می‌شود.

بدین معنا که عامل ادراک حقایق در هر عالمی «نور» است که همان وجود است. وجود، نور است چون عامل ظهور اشیاء از کتم عدم است و با تجلی بر اعیان حق امتداد می‌یابد و چون وجود حق در عالم هست ما موجودات را درک می‌کنیم.

﴿و امْتَدَّ هذا الظِّلُّ عَلی أعیانِ المُمْكِناتِ فی صُورَةِ الْغَیْبِ المَجْهُولِ﴾

این ظِلّ وجودی به اسم نور امتداد می‌یابد، به صورت غیب مجهول یعنی اعیان ثابته. به همان معنایی که قرآن می‌فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»(نور/۳۵) یعنی آسمان‌ها و زمین

نور وجودی حضرت الله است و چون آن نور آمده این ظِلّ در صحنه است و او در آسمان و زمین، نور آسمان و زمین است.

نور الهی، ابتدا در علم الهی در اعیان ثابته امتداد می‌یابد و سپس در اعیان خارجی. اعیان ثابته را صورت غیب مجهول نامید به جهت ظلمت عدمیّتش نسبت به خارج. شأن ظلمت آن است که هم خودِ ظلمت مخفی است و هم بقیه را مخفی می‌کند.

﴿أَلا تَرَى الظِّلالَ تَضْرِبُ إلى السَّوادِ تُشِيرُ إلى ما فِيها مِنَ الْخَفاءِ لِبُعْدِ الْمُناسَبَةِ بَيْنَها و بينَ أشخاصِ مَنْ هِيَ ظِلٌّ لَهُ؟ و إنْ كانَ الشَّخْصُ أَبْيَضَ فظِلُّهُ بِهذِهِ الْمَثابَةِ﴾

آیا نمی‌بینی سایه کمی به سیاهی می‌زند، اشاره می‌کند به آنچه از خفا در سایه است به جهت دوری مناسبت بین سایه و اشخاصی که سایه دارند؟ و اگر چه شخصی سفید باشد باز سایه‌اش به سیاهی می‌زند.

سایه‌ی خدا یعنی عالَم، کمی به سیاهی می‌زند از آن جهت که ظلمتی در عین ثابته‌ی عالم هست و نور حق به این ظلمت می‌افتد و آن ظلمت به اضافه‌ی نورِ حق، می‌شود سایه. در حالی که صاحب سایه یعنی حضرت حق در ذات خود روشن بود.

﴿أَلا تَرَى الْجِبالَ إذا بَعُدَتْ عَنْ بَصَرِ النّاظِرِ تَظْهَرُ سَوْداءَ و قَدْ تَكُونُ فی أَعْيانِها عَلى غَيْرِ ما يُدْرِكُها الحِسُّ مِنَ اللَّونِيَّة، و لَيْسَ ثَمَّ عِلَّةٌ إلّا الْبُعْدَ؟ و كَزُرْقَةِ السَّماءِ. فَهذا ما أَنْتَجَهُ الْبُعْدُ فِی الحِسِّ فِی الأَجْسامِ غیرِ النَّيِّرَة. و كَذلِكَ أَعْيانُ الْمُمْكِناتِ لَيْسَتْ نَيِّرَةً لأَنَّها مَعْدُومَةٌ و إنِ اتَّصَفَتْ بِالثُّبُوتِ لكِنْ لَمْ تَتَّصِفْ بِالْوُجُودِ إذِ الْوُجُودُ نورٌ﴾

آیا نمی‌بینی کوه‌ها چون از نظر دور شوند سیاه دیده می‌شوند در حالی که در واقعیتِ خود غیر آن رنگی است که حسّ درک می‌کند و این نیست مگر به علت دوری – نفسِ فاصله گرفتن موجب سیاهی و کبودی است – مثل کبودی آسمان. و این مربوط به اجسام غیر نورانی است. همین‌گونه است اعیان ممکنات که نیّر و نورانی نیستند. زیرا آن‌ها معدوم‌اند اگر چه متصف به ثبوت شوند لکن به وجود متصف نمی‌شوند زیرا وجود، نور است. اگر نورِ حق به سیاهی می‌زند، زیرِ سر اعیان است.

در نسبت بین «ثبوت» و «وجود»، نظر به وجود خارجی دارد و وجود خارجی، نورِ خدا است زیرا اوست که اعیان را در خارج ظاهر می‌گرداند پس چون نورِ وجود به اعیان موجودات بخورد علاوه بر آن‌که از خود مطّلع می‌شوند و مُبدِع خود را نیز می‌شناسند، همدیگر را هم خواهند شناخت بر خلاف «ثبوت» که تنها ظهوری است برای عالِم و ثبوت

علمی اگر چه دارای نوعی وجود است لکن برای آن ظهوری مثل وجود عینی ندارد که موجب اطلاع از خود و اطلاع دیگران از آن باشد.

اگر انسان در خود نظر کند همه‌ی عوالم را در خود دارد. یکی از آن عوالم، عالَم معانی و حقایق عقلی است که به صورت اندماجی در روح مجردش ثابت است و انسان به صورت منفصل به آن‌ها علم ندارد تا آن‌که در قلب بیایند و تفصیل یابند به شکلی که هر یک صورتی نزدیک به صورت خیال بگیرند هر چند هنوز معنا هستند و انسان آن‌ها را به صورت معانی منفصل بیابد. پس چون به لباس خیال در آمدند مشاهده می‌شوند مانند مشاهده‌ی محسوسات و حالت صور برزخی پیدا می‌کنند و چون در خارج ظهور کردند ظهور تامّ پیدا می کنند و در این حالت غیر خود انسان بقیه هم می‌توانند آن‌ها را مشاهده کنند و لذا باید روشن شود که اعیان، در عالم غیب دارای مراتب‌اند و هر کدام به همان معنا که از ذات خبر می‌دهند، ظِلّ الهی‌اند.

﴿غیرَ أنَّ الأجسامَ النَّیِّرَةَ یُعطی فِیها البعدُ فی الحسِّ صِغَراً، فَهذا تَأثِیرٌ آخَرُ لِلْبُعْدِ. فلا یُدْرِکُهَا الحِسُّ إلّا صَغِیرَةَ الْحَجْمِ و هِیَ فِی أعْیانِها کبِیرةٌ عَنْ ذلِکَ القَدْرِ و أکْثَرُ کَمِیّاتٍ، کَما یُعْلَمُ بالدَّلِیلِ أنَّ الشَّمْسَ مِثْلُ الأرض فِی الْجِرْمِ مائةً و ستّینَ مَرَّةً، و هِیِ فِی الحِسِّ عَلی قَدْرِ جِرْمِ التُّرْسِ مَثَلًا. فَهذا أثَرُ الْبُعْدِ أیْضًا﴾

در رابطه با این که فرمود بُعد در اجسامِ غیر نیّر موجب سیاهی می‌شود در این جا متذکر می‌شود که: جز این که در اجسام نیّر بُعد موجب کوچکی جسم نیّر برای حسّ می گردد و این تأثیر دیگری است برای بُعد که حسّ، جسم نیّر را در بُعد درک نمی‌کند مگر با حجم کمتر و حال آن که آن‌ها از این اندازه‌ای که دیده می‌شوند بزرگ‌ترند و کمیّات‌شان بیشتر است. چنانچه روشن شده خورشید یک صد و شصت برابر زمین است.[۵] و حال این‌که خورشید در حسّ به اندازه‌ی سپر است. پس این اثر بُعد و دوری است و بُعد، محدود و کوچک می کند.

﴿فَما یُعْلَمُ مِنَ العالَمِ إلّا قَدْرِ مَا یُعْلَمُ مِنَ الظِّلالِ، و یُجْهَلُ مِنَ الحَقِّ عَلی قَدْرِ ما یُجْهَلُ مِنَ الشَّخْصِ الّذِی عَنْهُ کانَ ذلِکَ الظِّلُّ﴾

۵ – طبق هیئت جدید ظاهراً خورشید یک میلیون و ششصد هزار برابر زمین است.

پس دانسته نمی‌شود از عالم مگر به آن اندازه که سایه دانسته می‌شود و نسبت به حق جهل در میان است به اندازه‌ای که نسبت به شخص جهل هست. شخصی که سایه، حاصل وجود اوست.

ما از عالم به همان اندازه که سایه‌ی حق در آن تابیده است می‌فهمیم و از این جهت هویت عالم، هویت سایه‌ای است. زیرا همه، اعیانی هستند که به حسب ظرفیت خود سایه‌ی حق در آن‌ها امتداد یافته و به اندازه‌ای که اعیان موجودات سایه‌ی حق‌اند و نه خود حق، ما در نظر به آن‌ها نسبت به حق در جهل قرار می‌گیریم. پس عالم در عین آن که حق را نشان می‌دهد ولی تمام وجود حق در آن دیده نمی‌شود.

﴿فَمِنْ حَیْثُ هُوَ ظِلٌّ لَهُ یُعْلَم، و مِنْ حَیْثُ ما یُجْهَلُ ما فِی ذاتِ ذلِکَ الظِّلِّ مِنْ صُورةِ شخصِ مَنِ امْتَدَّ عَنْهُ یُجْهَلُ مِنَ الحقِّ. فَلِذلِکَ نَقُولُ إنَّ الحقَّ مَعلُومٌ لَنا مِنْ وَجْهٍ و مجهولٌ لَنا مِنْ وَجْهٍ﴾

پس از آن حیث که عالم ظلّ اوست او از عالم فهمیده می‌شود –و عالم این مقدار حق را نشان می‌دهد– و از آن جهت که حق در ذاتِ سایه دیده نمی‌شود –سایه‌ای که امتداد شخص است که در محل سایه امتداد یافته– حق در عالَم دیده نمی‌شود. از این رو می گوئیم: حق از وجهی برای ما معلوم و از وجهی برای ما مجهول است.

﴿«أَ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً»(فرقان/۴۵) أیْ یَکُونُ فِیهِ بِالقُوَّة﴾

در راستای تطبیق بحثی که در مورد سایه گذشت با منطق قرآنی این آیه را شاهد می‌آورد که خداوند می‌فرماید: آیا نظر نداری به سوی پروردگارت که چگونه سایه را گستراند؟ و اگر خدا می‌خواست هر آینه آن سایه را ساکن می کرد.

آیه‌ی فوق را شاهد آورد بر این‌که وجود خارجی، ظِلِّ حضرت حق است که به اسم ربّ تجلی کرده و اگر خداوند نمی‌خواست که آن ظِلّ یعنی عالم وجود ظاهر شود درکتم عدم در مقام ذات و غیبت مطلق می‌ماند و آن را اظهار نمی کرد ولی چنین نخواست که عالم در غیب مطلق ساکن باشد و آن حرکت معنوی که موجب ظهور عالَم شد، صورت نگیرد بلکه خواست تا حِکَم الهی ظاهر شود و اعیان بسط یابند. خداوند باقی‌ماندن اعیان در صقع ربوبی را به «ساکن» تعبیرکرد زیرا در نگاه عرفانی ظهور از قوّه به فعل، نوعی حرکت معنوی حبّی است.

﴿یَقُولُ ما کانَ الحقُّ لِیَتَجَلّی لِلْمُمْکِناتِ حَتّی یُظْهِرَ الظِّلَّ فَیَکونُ کَما بَقی مِنِ الْمُمْکناتِ الّتی مَا ظَهَرَ لَها عینٌ فِی الوُجودِ﴾

خداوند در آیه‌ی فوق می‌گوید: حق تجلی نکرد برای ممکنات تا آن که سایه ظاهر گردد، پس آن ظلّ همانند باقی بودن ممکناتی که در خارج ظاهر نشده‌اند، در مقام مکنونش باقی است و در واقع ابقاء سکونی‌اش پا بر جا است.[۶] اگر نور حق تجلی نمی‌کرد ممکنات در کتم عدم می‌ماندند با نظر به آیه‌ای که فرمود: «أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ»(فرقان/۴۵) در واقع می‌گوید در آن صورت حق تجلی نمی‌کرد از برای اظهار ممکنات که ظلال اوست، بلکه آن ظلّ در کتم عدم باقی می‌ماند و مثل ممکناتی که ظهور نکردند این‌ها نیز «لَجَعَلَهُ ساکِناً» در سکون خود باقی می‌ماندند.لکن او نخواست که ظلّ، ساکن باشد. زیرا هویت مطلقه به ظهور ظلال نمودار شد و اگر این ظلال نبود اعیان ممکنات در کتم عدم بودند مانند آن اعیان مکتوم در غیب مطلق که به وجود خارجی عینی نیامدند.

﴿«ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا»﴾

پس شمس را – یعنی وجود خارجی را که نور الهی است – دلیل قرار دادیم بر ظِلّی که اعیان ممکنات است. شمس اسم ظاهر حق است.

اسماء و اعیان، همه ظلّ الله‌اند و وجود در حکم شمس است از آن جهت که وجود نور است، و لذا شمس در حکم وجود است و آن دلیل می‌شود بر ظهور وجودات خارجی. نور وجود را شمس نامید زیرا آن نور، اعیان را ظاهر می‌کند.

﴿و هُوَ اسْمُه النّورُ الّذی قُلْناه، و یَشْهَدُ لَه الحِسُّ: فإنَّ الظِّلالَ لا یَکُونُ لَها عینٌ بِعَدَمِ النّورِ﴾

و آن شمس اسم نوری است که ما در مورد آن گفتیم به اسمِ نور، وَقَعَ الإدراک، و بدون نور ادراک واقع نمی‌شود و در راستای آن که شمس می‌تواند دلیل برای ظلّ باشد می‌فرماید ظلِّ حسی شاهد این مطلب است که برای سایه، وجودی نیست وقتی نوری نباشد.

﴿«ثُمَّ قَبَضْناهُ إِلَيْنا قَبْضاً يَسِيراً»﴾

سپس قبض کردیم آن ظلّ را – که وجود اکوان است – به سوی خودمان، قبض و گرفتنی سهل و آسان.

---

۶ – منظور از عدم ظهور مکنونات، ممکناتی است که از جهت جزئی هنوز ظهور نکرده‌اند مثل فرزند سوم کسی که هنوز فرزند سوم ندارد و نه آن که نظر به ذات ممکنات داشته باشد که گفته شود از جهت کلی امکان ظهور دارند.

خداوند در آیه مذکور متذکر می‌شود که چون، سایه‌ی ما بود وقتی قبض کنیم، به سمت خودمان قبض می کنیم. از آن جهت که حق به عنوان اصلِ شاخص است و سایه‌ی او عالَم است. آن سایه دو باره جمع می‌شود و حق می‌شود.

﴿و إنّما قَبَضَهُ إليهِ لأنَّهُ ظِلُّهُ، فمِنْهُ ظَهَرَ «و إليه يرجعُ الأمْرُ كُلُّهُ»﴾

و همانا سایه را به سوی خود قبض کرد زیرا سایه ظلّ حق است. پس سایه از او ظاهر شد و به سوی او بازگشت «و همه‌ی امور به سوی او برگشت دارد.» پس آن ظلّ – یعنی اکوان – اوست و غیر او نیست. بدین معنا که وجود اکوان، عین هویت حق است پس هر چه از ماسوی الله می بینی عبور برای نظر به حق است زیرا همه‌ی آن‌ها حیثیت حق‌نمایی دارند و ظلّ، همان ذی ظلّ است و تأویل، یعنی این که سایه را صورت حق به وجه خاص بدانی و آن را به حق بنگری. در نتیجه عملاً خداوند در صحنه است و هر چه را می‌بینی مگو عالم را دیدم، بگو حق را در عالم دیدم. این همان وحدت شخصی وجود است.

﴿فَهُوَ هُوَ لا غيرُه. فكلُّ ما نُدرِكُهُ فهُوَ وُجُودُ الحقِّ فی أعيانِ الْمُمْكِنات﴾

پس هرآنچه را که ادراک می کنی و بدان چشم می‌اندازی، حق است و نه چیز دیگر، و هر آن‌چه ما ادراک می کنیم وجود حق است در اعیان ممکنات. اعم از آن که آن مُدرَکات، عقلی باشند و یا حسّی، همه وجود حق‌اند در آینه‌ی ممکنات.

در نگاه انسان موّحد، عالَم آینه‌ی حق است و ممکنات در مقام خود در عدم‌اند ولی در نگاه انسانِ محجوب، موجودات در آینه‌ی وجود موجوداند. زیرا حالتِ کثرت را می‌بیند و وجود را به عنوان یک حقیقتِ معتدل می‌فهمد، و مشرب انسان محقق جمع میان حق و خلق است به طوری که با شهود یکی دیگری از منظر او محجوب نمی‌شود.

﴿فمِنْ حيثُ هُويَّة الحَقِّ هُوَ وُجُودُهُ، و مِنْ حيثُ اخْتِلافِ الصُّوَرِ فيهِ هُوَ أعيانُ الْمُمْكِنات. فَكَما لا يَزُولُ عَنْهُ باخْتِلافِ الصُّوَرِ اسْمُ الظِّلِّ، كَذلِکَ لا يَزُولُ عنه باخْتِلافِ الصُّورِ اسْمُ العالَمِ أوِ اسْمُ سِوَى الحقِّ﴾

پس آنچه را ادراک می کنی از آن حیث که هویت حق است، عین وجود حق است و از آن حیث که صورت‌های گوناگون دارند، اعیان ممکنات‌اند.

همان‌طور که اسمِ ظلّ، از وجودی که به عالَم منسوب است، به سبب اختلاف صور آن‌ها، زایل نمی‌شود. همچنین اسمِ سوی الحق، به سبب اختلاف صور از آن زایل نمی‌شود. یعنی اسم عالَم و اسم سِوی الحق، از عالم به اعتبار کثرتی که دارد زایل نمی‌شود.

﴿فمِنْ حیثُ أحَدِیَّةِ کَوْنِهِ ظِلاًّ هُوَ الحقُّ، لأنَّهُ الواحِدُ الأحَدُ. و مِنْ حَیْثُ کَثْرَةِ الصُّوَرِ هُوَ العالَمُ﴾

پس عالم از حیث احدیتش که یک سایه است، حق است. چون حضرت حق واحد و اَحد است – در این نگاه یک شاخص است به نام حق و یک سایه است به نام عالم – و عالم از حیث کثرت صورت‌هایش عالَم است و ماسوی الحق.

عالم مجموعه‌ای از حقایق مثل عقل اول و جبرائیل و عالم مثال و عالم حسّ است. حال همه‌ی آن‌ها به عنوان یک حقیقت، ظلّ حق‌اند. مثل سایه بدن که سایه یک حقیقت است – نه از آن جهت که دست و پا و سر در میان است – این عالم به عنوان یک حقیقت، سایه حق است و جهت حقّانی در آن هست و حق را نشان می دهد از آن جهت که خدا واحد است و سایه او هم واحد است ولی عالم، از حیث کثرت صورت‌ها، عالَم است.

﴿فَتَفَطَّنْ و تَحَقَّقْ ما أوْضَحْتُهُ لَکَ. و إذا کانَ الأمْرُ عَلی ما ذَکَرْتُهُ لَکَ فالعالَمُ مُتَوَهَّمٌ ما لَهُ وُجُودٌ حقیقیٌ، و هذا مَعَنی الْخیالِ. أیْ خُیِّلَ لَکَ أنَّهُ أمْرٌ زائِدٌ قائِمٌ بِنَفْسِهِ خارِجٌ عنِ الحقِّ و لَیْسَ کَذلِکَ فی نَفْسِ الأمْرِ﴾

پس با توضیحاتی که برایت دادم بفهم و توجه کن، اگر امر آن طوری است که برایت ذکر کردم، پس عالَم، توهّم است و برای آن وجود حقیقی نیست و این است معنای خیال – خیالت برایت صورت‌گری کرده – که آن را مستقل و خارج از حق می‌یابی در حالی که در واقع و نفس الامر چنین نیست.

از آن جهت که عالم، خیال است باید آن را تأویل کرد و در دل حق معنای آن را یافت و خود را از این توهّم آزاد کرد که عالم را مستقل بپنداریم. خیال، از نظر وجودی بدین معنا است که حق، این‌گونه متصوَّر و متخیَّل می‌شود و خود را به ما نشان می‌دهد و خیال از این جهت هیچ و پوچ نیست. او را وجود حقیقی نیست یعنی وجود حقیقی‌اش این نیست تو خیال می‌کنی مستقل است، در نفس الامر این طور نیست، بلکه ادامه‌ی حق است.

﴿ألا تَراهُ فی الْحِسِّ متّصِلًا بالشَّخص الّذی امْتَدَّ عنْهُ، یَسْتَحِیلُ علیهِ الانْفِکاکُ عَنْ ذلِکَ الاتِّصالِ لأنّهُ یَسْتَحِیلُ عَلَی الشَّیءِ الانْفِکاکُ عَنْ ذاتِه؟﴾

مگر سایه را در حسّ نمی‌بینی در حالی که متّصل است به شخصی که آن سایه از او امتداد یافته، انفکاک سایه از صاحب سایه محال است. زیرا انفکاک شیئ از ذاتش محال است و سایه، جدای از ذات شیئ نیست. از آنجایی که سایه از صاحب سایه قابل انفکاک نیست، عین

آن است و هر دو در حقیقت یکی هستند و دوگانگی بین آن دو یک نوع توهّم است. کار یوسفِ ختمی، تأویل وجودی است و نه تأویل خواب، زیرا «النَّاسُ نِیَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا».[۷]

﴿فَاعْرِفْ عَیْنَکَ و مَنْ أنْتَ و ما هُوِیَّتُکَ و ما نِسْبَتُکَ إلَی الحَقِّ، و بِما أنْتَ حَقٌّ و بما أنْتَ عالَمٌ و سِوِیً و غیرٌ و ما شاکَلَ هذهِ الألْفاظُ. و فی هذا یَتَفاضَلُ العلماءُ، فعالِمٌ و أعْلَم﴾

حال که متوجه شدی عالَم، مُتَوَهَّم است و حق، مشهود است، پس عین خود را بشناس و این‌که تو کیستی و هویت تو چیست و نسبت تو به حق چگونه است. و تو به چه چیز حق هستی و تو به چه چیز عالَم و ماسوی و غیری، و بشناس آن‌چه مشاکل این الفاظ مثل عالَم و ماسوی است. در این نگرش توحیدی عرفانی بین علماء فرق است؛ یکی عالِم بالله است و دیگری اَعلم از او است.

﴿فالحَقُّ بالنِّسْبَةِ إلی ظلٍّ خاصٍّ صغیر و کبیر، و صافٍ و أصْفی، کَالنُّور بالنِّسْبَةِ إلی حِجابهِ عن النّاظِرِ فِی الزُّجاجِ یَتَلَوَّنُ بِلَوْنِهِ، و فی نفسِ الأَمْرِ لا لَوْنَ لَهُ. و لکِنْ هکَذَا تُراهُ. ضَرْبَ مِثالٍ لِحَقیقَتِکَ بربِّکَ﴾

جناب شیخ اکبر در این فراز با مثال دیگر موضوع تشکیک در ظهورات را به میان می‌آورد و می‌فرماید: پس حق در نسبت با هر یک از اعیان – نه از حیث احدیت کون عالم – که سایه‌ی خاص حق هستند، نسبت به یکی صغیر است و نسبت به دیگری کبیر و نسبت به یکی صاف و نسبت به دیگری اصفی است. مثل نور نسبت به حجاب خودش که آن شعاع نور است از ناظر در شیشه که به رنگ شیشه متلوّن و رنگین می‌شود و حال آن‌که در واقع آن نور را رنگی نیست، ولی تو آن را چنین می‌بینی. پروردگارت این مثال را نوعی از مثال قرار داد برای حقیقت تو نسبت به پروردگارت.

خداوند نشان داد به ما حالِ نور و ظهورِ آن را، رنگین به رنگ‌های مختلف و یا غیر رنگین، به حسب رنگین بودن شیشه و یا رنگین نبودن شیشه تا نوعی مثال باشد در نسبت ما با پروردگارمان که او به عنوان واحد حقیقی در نفس الامر هیچ صورتی ندارد و در مظاهر اسماء و صفات متکثّر است و انسان ربّ خود را در مظاهر می‌بیند و به همان اندازه در حجاب است.

﴿فإنْ قُلْتَ: إنَّ النُّورَ أخْضَرُ لِخُضْرَةِ الزُّجاجِ صَدَقْتَ و شاهِدُکَ الْحِسُّ، و إنْ قُلْتَ إنَّهُ لَیْسَ بِأخْضَرَ و لا ذِی لَوْنٍ لِمَا أعْطاهُ لَکَ الدَّلِیلُ، صَدَقْتَ و شاهِدُکَ النَّظَرُ الْعَقْلی الصَّحِیحُ﴾

---

۷ – بحار الأنوار، ج۶۶، ص ۳۰۶.

پس اگر بگویی نور، سبز است –به جهت سبزبودن شیشه –راست گفتی و حسّ تو گواه است، و اگر بگویی نور، سبز نیست و نور به خودی خود رنگ ندارد زیرا دلیل داری که نور به خودی خود بی‌رنگ است و این موضوع را، دلیل به تو عطا کرده، باز راست گفتی و نظر عقلیِ صحیح گواه تو است.

﴿فَهذا نُورٌ مُمْتَدٌّ عَنْ ظلٍّ و هو عَيْنُ الزُّجاجِ فهُوَ ظَلٌّ نُوریٌ لِصَفائِه﴾

پس این نوری است که از شیشه عبور کرد، نور ممتدّی است از سایه‌ای که آن نور ممتدّ عین شیشه است –ظلّ و سایه‌ی خود زجاج است مثل اعیان ثابته – پس آن نورِ ممتدّ، ظِلِّ نوری است به جهت صفای شیشه. اگر شیشه نبود و دیوار بود ظلِّ نوری در میان نبود بلکه ظلِّ ظلمانی در میان بود. اعیان ثابته حکم زجاج را دارند و موجودات خارجی حکم نور ممتدّی را دارند که از خارج عبور می‌کنند که به حسب استعداد اعیان ثابته‌شان مختلف‌اند و نور حق به رنگ آن‌ها ظهور می‌کند که هر اندازه شیشه‌ی اعیان، صفای بیشتری داشته باشد کمالاتِ حق را بیشتر نمایش می‌دهد، مثل انسان کامل که از خود چیزی ندارد. در همین رابطه در ادامه می‌فرماید:

﴿کَذلِکَ المُتَحَقِّقُ منّا بِالْحَقِّ تَظْهَرُ صُورةُ الْحَقِّ فیهِ أکْثَر مِمّا تَظْهَرُ فی غیْره. فمِنّا مَنْ یَکُونُ الحقُّ سَمْعَهُ و بَصَرَهُ و جمیعَ قُواهُ و جوارِحَهُ بِعلاماتٍ قَدْ أعْطاهَا الشَّرعُ الّذی یُخْبِرُ عَنِ الحَقِّ﴾

و همچنین کسی از ما که متحقق به حق شد و به حقیقت رسید، صورت حق در او بیشتر از دیگری ظهور می کند. پس، از ما کسی است که حق، سمع او و بصر او و جمیع قوا و جوارح او می‌شود به دلایلی که شرع از حق خبر داد. که همان خبری است که حدیث قدسیِ قرب نوافل متذکر شد و فرمود علامات کسی که خداوند سمع و بصر او شود، تقرّب‌یافتن به حق است از طریق نوافل.

﴿وَ مَعَ هذا عَیْنُ الظِّلِّ مَوجُودٌ، فإنَّ الضَّمیرَ مِنْ سَمْعِهِ یَعُودُ علیهِ: و غیرُهُ مِنَ الْعَبیدِ لَیْسَ کَذلِکَ. فَنِسْبَةُ هذَا الْعَبْدِ أقْرَبُ إلی وُجودِ الحقِّ مِنْ نِسْبَةِ غَیْرِه مِنَ الْعَبیدِ﴾

و با این‌که عبد در موطن قرب نوافل، فانی در حق شد، در عین حال حضرت حق ظِلّ و سایه‌ی موجودات است. زیرا فرمود چشم او و گوش او می‌شوم و سمع و بصر را به او برگرداند و دیگر ظلّ‌ها و بندگان، چون او نیستند –ظلِّ دارای صفا نیستند – پس نسبت این عبد به وجود حق، اقرب است از نسبت دیگر بندگان به حق و بدین معنا بعضی در نمایاندن کمالات حق صاف‌اند و بعضی اصفا.

﴿و إذا كانَ الأمْرُ عَلی ما قَرَّرْناهُ فَاعْلَمْ أنَّکَ خیالٌ و جمیعُ ما تُدْرِكُهُ مِمّا تَقُولُ فیهِ سِوی خیالٌ. فَالوُجودُ كُلُّهُ خیالٌ فی خیالٍ، وَ الوُجُودُ الحقُّ إنَّما هُوَ الله خاصَّةً مِنْ حَیْثُ ذاتِهِ و عَیْنِهِ لا مِنْ حیثُ أسمائِهِ﴾

حال که امر و موضوعِ وجود چنین بود که ما آن را تقریر کردیم –که از یک جهت عالَم، ظلّ الله است، از طرف دیگر موجودات در عین صاف و اصفا بودن، همه نماد حق‌اند– پس بدان تو و جمیع آنچه در موردش می گوئی غیر، همه به حساب ظلّ‌بودن، خیال‌اند. پس کل عالمِ وجود، همه خیال در خیال است –بدین معنا که حقیقتش مجازی است–[۸] وجود حق به اعتبار ذات حق، فقط الله است از حیث ذات و عینیتش، نه از حیث اسماء‌اش. بدین معنا که از این جهت اسماء هم خیال محسوب می‌شوند ولی در عین حظّ نفس الامری که دارند و هیچ و پوچ نیستند بلکه رؤیائی‌اند دارای تأویل.

شیخ اکبر با نتیجه‌گیری از مباحثی که گذشت می گوید مصداق حقیقی حق که در آن جای هیچ تأویلی نیست، ذات حق است، حتی اسماء هم می‌شود خیال حق. لذا در ادامه می‌فرماید:

﴿لأنَّ أسماءَهُ لَها مدلُولان: الْمَدلُولُ الواحدُ عینُهُ و هُوَ عَینُ المسمّی، و المدلولُ الآخَرُ ما یَدُلُّ علیهِ مِمّا یَنْفَصِلُ الاسمُ بهِ مِنْ هذا الاسمِ الآخَرِ و یَتَمَیَّزُ. فأیْنَ الغفُورُ مِنَ الظّاهِرِ و مِنَ الباطنِ، و أینَ الأوّلُ مِنَ الآخِرِ؟﴾

زیرا برای اسماء هم دو مدلول هست، یکی مدلول واحدی که عین حق است که آن عین مسمّاست، و مدلول دیگری که به جهت آن، این اسم از اسم دیگر منفصل و متمیّز می‌شود. غفور کجا و ظاهر کجا و اول کجا و آخر کجا.

از آن جهت اسماء دارای دو مدلول‌اند که هر اسمی ذات است با صفت خاص که از جهت ذات، اسم، عین مسمّا است یعنی خودِ حق در صحنه است ولی از جهت صفت خاص که هر اسمی بر اساس آن صفت مطرح است، هر اسمی غیر از اسم دیگری است.

﴿فقَدْ بانَ لَکَ بما هُوَ كلُّ اسْمٍ عَیْنُ الاسْمِ الآخَرِ و بما هو غیرُ الإسْمِ الآخَرِ. فبِما هُوَ عینُهُ هُوَ الحقُّ، و بِما هو غیرُهُ هو الحقُّ المتَخَیَّلُ الّذی كُنّا بِصَدَدِهِ﴾

---

۸ – می‌توان خیال در خیال بودنِ عالم را بدین معنا گرفت که عالمِ خیال، نسبت به عالم بالاتر، خیال است و عالم بالاتر نسبت به حق، خیال است و لذا عالم، خیال در خیال خواهد بود. یا چون هر چه می بینیم در خیال خود می بینیم خیال در خیال است.

پس برایت روشن شد از چه جهت هر اسمی عین اسم دیگری است –از جهت ذات – و از چه جهتی غیر اسم دیگری است –از جهت صفات. – در نتیجه می‌توان گفت اسماء از جهت ذات متحداند و به حسب صفات، متکثّرند. از آن جهت که هر اسمی عین حق است، آن اسم از جهت ذات عین حق است و حق به آن صورت در میان است و از آن جهت که غیر حق است –از جهت صفات – آن اسم، حقِّ متخَیَّل است که بحث ما آن است.

با توجه به نکته‌ی فوق همه‌ی عالم اعم از عالم علم و عالم روحانی و عالم مثالی و عالم حسّی همه ظِلال حق به عنوان ذات الهی‌اند و همه خیال وجودی‌اند که نمایانگر حق‌اند و نه هیچ و پوچ، بلکه ظِلّ‌اند که دلالت به حق می‌کنند و دارای حظّ نفس الامری‌اند.

﴿فسُبحانَ مَنْ لَمْ یَکُنْ علیهِ دلیلٌ سِوی نفسِهِ و لا یُثْبت کَونُهُ إلا بِعَیْنِهِ. فَما فِی الْکَونِ إلّا ما دَلَّتْ علیهِ الأحدیَّةُ. و ما فی الْخیالِ إلّا ما دَلَّتْ علیهِ الکَثْرَةُ﴾

پس منزّه است کسی که دلیلی بر او جز ذاتش نیست و وجودش ثابت نمی‌شود مگر به عین و ذاتش. پس در واقع هر چه در کون و هستی هست، چیزی نیست مگر آن که احدیت حضرت حق دلالت بر وجود آن دارد و در خیال نیست مگر آنچه کثرت، دلالت بر وجود آن دارد و در خیال نیست چیزی مگر آنچه دلیل بر کثرت است، و اگر در خیال، وجودِ چیزی را می‌بینیم همه به جهت کثرت است. شیخ اکبر متذکر می‌شود که وقتی تنها وجود حق در صحنه است، وجودهای خارجی نیز با وجود احدیت حق ثابت می‌شود و در عالَم وجود، چیزی نیست مگر آنچه احدیت بر آن دلالت می‌کند و همان‌طور که دلیل، مدلول را ظاهر می‌کند احدیت، عالم را ظاهر می‌گرداند. به یک معنا یک حق داریم و یک خیال حق که خیالِ حق، زیر سر کثرت است، چه کثرت اسمائی و چه کثرت اعیانی.

﴿فمَنْ وَقَفَ مَعَ الکَثرةِ کانَ معَ العالَمِ و معَ الأسماءِ الإلهیَّةِ و أسماءِ العالَمِ﴾

پس آن‌کس که متوقف است باکثرت و با کثرت محشور است با عالم و با اسماء الهی و با اسماء عالَم است.

زیرا عالم و اسماء الهی در مقام کثرت‌اند و منظور از «اسماء عالَم» آن اسمائی است که بر عالم صدق می‌کند مثل حادث و ممکن، که در مقابل قدیم و واجب قرار دارند.

﴿و مَنْ وَقَفَ معَ الأحدیَّة کانَ معَ الحقِّ مِنْ حیثُ ذاتِـهِ الْغَنِیَّـةِ عـنِ العـالَمینَ لا مـن حیـث الوهیته و صورته و إذا کانَتْ غنیَّةً عنِ العالمینَ﴾

و آن کسی که با حق مأنوس است از آن جهت که حق، اَحَدیّ الذّات است، با حق است از حیث ذاتِ حق که غنیٌّ عن العالمین است نه از حیث الوهیت و صفاتش.

سالك در این حالت همه‌ی مظاهر را در حق مستهلك می‌یابد.

﴿فهُوَ عَینُ غِنائِها عَنْ نِسبةِ الأسماءِ لَها، لأنَّ الأسماءَ لَها كَما تَدُلُّ علیها تَدُلُّ عَلی مُسَمَّیاتٍ أُخَرَ یُحَقِّقُ ذلک أثَرُها﴾

حال که ذات او از عالمیان غنی است.[۹] پس آن غنا عین بی‌نیازی ذات است از نسبت اسماء به ذات. زیرا اسماء چنانچه دلالت بر ذات دارند دلالت بر مُسَمّیات و معانی دیگری هم دارند که آن مُسَمّیات اثر اسماء را محقق می‌کند و به اسماء اثر خارجی می‌بخشد. مثل اسم هادی که اثری غیر از اسم مضلّ پدید می‌آورد.

غنیٌّ عن العالمین‌بودنِ ذات الهی بدین معنا است که هیچ نحوه کثرتی را نباید در آن مقام راه دهیم و به عنوان شاهد به سوره اخلاص نظر می‌کند که می‌گوید:

﴿«قُلْ هُوَ الله أَحَدٌ» مِنْ حیثُ عینِهِ «الله الصَّمَدُ» مِنْ حیثُ استِنادِنا إلیهِ «لَمْ یَلِدْ» مِنْ حیثُ هویَّتِهِ و نحنُ﴾

بگو او که الله است احد است، از حیث ذاتی‌اش. «الله صمد» است از حیث استناد ما به او که به او محتاجیم هم در اصلِ وجود و هم در جمیع صفات. «لَم یَلِد» از حیث هویتش از کسی متولد نشده است، و از حیث هویت ما، که ما کثیریم و ولادت در کثرت مطرح است که دومی از اولی تولّد می‌یابد، او «لَم یَلِد» است.

در تبیین وحدت شخصی حضرت حق، سوره‌ی اخلاص را شاهد می‌آورد از آن جهت که آن وحدت، غیبِ غیر قابل دسترس است لذا با «هو» بدان نظر کرد و احدیتش ذاتی است که دومی ندارد، نه آن‌که بحث اسم احد منظور باشد که تعیّن اول است لذا فرمود اَحد است از حیث عین و ذات و لذا یك حقیقتی است که عالَم را پر کرده و صمد است به معنای مقصودٌ الیه در همه‌ی حوائج و او از نظر هویتش از کسی متولد نمی‌شود و ما هم از حیث هویت خود می‌توانیم روشن کنیم او از کسی متولد نشده است. زیرا همان‌طور که عرض شد او اَحد است و ما کثیر و چون ولادت، در موطن کثرت معنا دارد او که اَحد است ولادت برایش معنا ندارد.

---

۹ – عالَمین در این‌جا به معنای هر چیزی است که مصداق عالَم است مثل جهان آدمی و یا جهان حیوانات و غیره. او از هر جهانِ شناخته‌شده‌ای غنی است.

﴿«وَ لَمْ یُولَدْ» کذلِک، «وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ» کذلِک﴾

و او از حیث هویت وحدانی‌اش از کسی متولد نشده و نیز از حیث همان هویت وحدانی‌اش احدی هم‌تراز و کفو او نیست.

﴿فَهذا نَعْتُهُ فَأَفْرَدَ ذاتَهُ بقَولِهِ: «اللهُ أَحَدٌ» و ظَهَرَتِ الکَثْرَةُ بنُعُوتِهِ الْمَعْلُومَة عِندَنا. فنحنُ نَلِدُ و نُولَدُ و نحنُ نَسْتَنِدُ إلیهِ و نَحْنُ أکفاءٌ بَعْضُنا لِبَعْضٍ. و هذَا الواحِدُ مُنَزَّهٌ عَنْ هذِهِ النُّعوتِ فَهُوَ غَنِیٌّ عَنْها کَما هُوَ غَنیٌّ عَنّا﴾

این سوره وصف حق است و حضرت حق با توصیف «هو اَحد» ذات خود را منفرد کرده و حال آن‌که کثرت با توصیف‌های مشخص که نزد ما است ظاهر می‌شود مثل این‌که متولد می‌شویم و از ما نیز کسانی متولد می‌شوند و استناد به حق داریم و کفو همدیگریم و آن واحد، از حیث احدیتش منزّه است از این نُعوت –که نزد ما است– پس حضرت حق یعنی حضرت اَحد از آن نعوت، غنی است همان‌طور که از ما بی‌نیاز است.

﴿و ما لِلْحَقِّ نَسَبٌ إلّا هذِهِ السُّورَةُ، سورةُ الإخلاصِ، و فی ذلِکَ نَزَلَتْ﴾

برای حق نَسَبی نیست مگر این سوره. سوره‌ای که خالص است برای خدا و در همین رابطه نازل شد.

در هیچ کجای قرآن وصف جامعی در رابطه با بیان احدیت و صفات ثبوتیه و سلبیه‌ی حق نیست مگر در این سوره و به همین جهت آن را اخلاص نامیدند یعنی سوره‌ای که خالص است برای خدا.

کفار به رسول خدا صلی الله علیه و آله گفتند: «اَنْسِبْ لَنَا رَبَّکَ»[۱۰] پروردگار خود را برای ما توصیف کن که چگونه است و در جواب آن‌ها این سوره آمد.

شیخ اکبر خواست با شاهد آوردن این سوره نظرها را متوجه احدیت ذاتی بگرداند –که هیچ کثرتی در آن نیست– و نه «احدیّةُ الکثره» که اسماء از جهات کثرت‌شان به یک حقیقت واحدی برمی‌گرداند به عنوان کلّ مجموعی.

﴿فَأَحَدیَّةُ الله مِنْ حَیْثُ الأسماءِ الإلهیَّة الّتی تَطْلُبُنا أحدیَّةُالْکَثْرَة وأحدیّةُ الله مِنْ حَیْثُ الغنی عَنّا و عنِ الأسماءِ الالهیّةِ أحدیّةُ الْعَینِ وکِلاهُما یَطْلُقُ علیه اسمُ الأحدِ فَاعْلَمْ ذلِکَ﴾

---

۱۰ – الکافی، ج۱، ص ۹۱.

پس احدیتِ «الله» از حیث اسماء الهی که ما را طلب می‌کنند –و ما مجالی آن‌ها هستیم– احدیتِ کثرت است و احدیتُ الله از آن حیث که بی‌نیاز از ما و از اسماء الهی است، احدیةُ العین و احدیت ذاتی است –یکتای بی همتا– و بر هر دو معنا احد اطلاق می‌شود و باید متوجه آن باشی.

احدیتِ کثرت را با عنوان مقام جمع یا احدیةُ الجمع و یا واحدیت نام می‌برند و احدیةُ العین را با عنوان مقام جمع الجمع نام می‌برند ولی عموماً وقتی گفته می‌شود مقام احدی بیشتر منظور مقام احدیةُ العین است.

حق در مقام ذات، هیچ طلبی ندارد و غنیٌّ عن العالمین است ولی از حیث مقام واحدیت و مقام اسماء ما را طلب می‌کند که مظاهر اسماء او باشیم و به این معنا و در مقام احدیت اسمائی است که اسماء، طالب ظهور هستند و عالم نیز طلب نمی‌کنند مگر اسماء را از آن جهت که موطن ظهور اسماء باشند.

﴿فَما أوْجَدَ الحقُّ الظِّلالَ و جَعَلَها ساجِدَةً مُتَفیئَةً عَنِ الشّمالِ و الیمین إلّا دلائلَ لَکَ عَلیکَ و علیهِ لِتَعرفَ مَنْ أنتَ و ما نسبتُکَ إلیهِ و ما نسبتُهُ إلیکَ حتّی تَعْلَمَ مِنْ أیْنِ و مِنْ أیِّ حقیقة إلهیّة اتَّصَفَ ما سِوَی الله بالْفقر الکُلّی إلی الله و بالْفقر النِّسبی بافْتِقارِ بعضِهِ إلی بعضٍ و حتّی تَعْلَمَ مِنْ أینَ و مِنْ أیِّ حقیقة اتَّصَفَ الحقُّ بالغِنی عَنِ النّاسِ و الغِنی عَنِ العالَمینَ﴾

حق تعالی ظلال محسوسً را ایجاد نکرده و آن‌ها را ساجد نگردانیده است و سایه را از شمال به سوی یمین نگردانید مگر آن که راهنما و نشانه برای تو باشد بر خدا و نشانه‌ی خدا باشد بر تو –از حقیقت تو خبر دهد که تو سایه‌ای و از خدا خبر دهد که شاخص و صاحب سایه است– تا بدانی که تو کیستی و نسبت تو به او چگونه است و نسبت او به تو چگونه است. تا آن‌که بدانی از کجا و از چه حقیقت الهیه‌ای، ماسوی الله به فقر کلیِ الی الله اتصاف می‌یابند و از چه جهت در رابطه با فقر نسبی، بعضی به بعضی دیگر محتاج‌اند.

آری از جهت ذاتِ خود، مستغنی از عالمیان است، اما از جهت ظهورش، مظهر می‌خواهد و اسماء الهی طالب مظاهر کثیراند.

قرآن می‌فرماید: «أَوَ لَمْ یَرَوْاْ إِلَی مَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَیْءٍ یَتَفَیَّأُ ظِلاَلُهُ عَنِ الْیَمِینِ وَالْشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِلّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ»(نحل/۴۸) شیخ اکبر با نظر به آیه مذکور می‌فرماید خداوند خواست با نظر به این سایه‌ها متوجه عین ثابته‌ات شوی از آن جهت که تو سایه‌ی عین ثابته‌ات هستی و عین ثابته‌ات، سایه‌ی حق است و برایت روشن شود که نسبت تو به حق، به سایه بودن تو است

از آن جهت که سایه به شاخص که حضرت الله است، محتاج است و از این جهت افتقارت به الله را حسّ کنی در حالی‌که شاخص از سایه مستغنی است و حضرت حق دارای غنای ذاتی است.

با توجه به نکته‌ی مذکور معلوم می‌شود عالَم از چه جهت نیازمند حضرت حق است و از چه جهت عین حق می‌باشد. عالَم از جهت وجود و کمالات، مطلقاً محتاج به حق است و بدین لحاظ به فقر به معنای کامل توصیف می‌شود و نیاز موجودات عالم به یکدیگر از جهت نیازی است که موجودات به وسائط و اسباب دارند که همان فقر نسبی آن‌ها است.

احتیاج مطلق تنها در رابطه با احتیاج عبد به رب مطرح است و از این جهت عبد به عبد محتاج نیست مثل آن‌که سایه به سایه احتیاج ندارد ولی از آن جهت که موجودات نیاز به اسباب دارند به همدیگر محتاج‌اند ولی این احتیاج یک نوع احتیاج نسبی است و این غیر از احتیاج مطلقی است که عبد نسبت به حق دارد. لذا در ادامه می‌فرماید:

﴿و اتَّصَفَ العالَمُ بِالغِنی أیْ بِغِنی بعضِهِ عَنْ بَعْضٍ مِنْ وجه، ما هُوَ عَیْنُ مَاافْتَقَرَ إلی بعضِهِ بهِ﴾

و عالَم یعنی ماسوی الله متصف به غنا است یعنی بعضی از بعض دیگر غنی است از وجهی و نه از همه جهات، بلکه از وجهی عین نیاز به بعضی از اجزای عالم نیست.

موجودات از جهت عبودیت به غیر نیاز ندارند، تنها محتاج رب خویش‌اند. جهتِ عبدی، موجب بی‌نیازی آن‌ها به غیر است ولی همین جهتِ بی نیازی‌اش که همان جهتِ عبدبودن است موجب نیازمندی است از آن جهت که عبد از جهت افتقارش نیاز به اسباب دارد. لذا فرمود عالَم متصف به غنی است ولی نه از همه وجه، بلکه از وجهی عین نیاز به بعضی از اجزاء عالم نیست.

﴿فإنَّ العالَمَ مُفْتَقِرٌ إلَی الْأسْبابِ بِلاشَکٍّ افْتِقاراً ذاتیّاً و أعْظَمُ الأسبابِ لَهُ سَبَبِیَّةُ الحَقِّ﴾

پس عالم بلاشک در ذات خود نیاز به اسباب دارد و اعظم اسباب برای عالَم سببیّت حق است. زیرا غیر حق همه، ممکن الوجوداند و نیاز به خدایی دارند که واجب الوجود بالذات است. حاصل آن‌که عالم دارای غنای ذاتی نیست لذا هرکس از افراد که به هر کمالی برسد خود را میان تهی احساس می‌کند.

﴿ولا سببیَّةَ لِلْحَقِّ یَفْتَقِرُ العالَمُ إلیها سِوَی الأسماءِ الإلهیّةِ﴾

و برای حق سببیّتی نیست که عالم نیازمند به آن باشد غیر از اسماء الهی. یعنی سببیّت حق از باب اسماء الهی است و نه از باب ذات حق. زیرا در مقام ذات هیچ نسبتی راه ندارد و همه‌ی نسبت‌ها در آن ذات مندک‌اند. به همین جهت ایجاد و خلق‌کردن را نمی‌توان به ذات نسبت داد، بلکه باید آن را به اسم الله نسبت داد که مقامش تعیّن ثانی است. سببیّت حق از حیث اسم الله است و نیاز به اشتیاقِ حق هم، با نظر به کمال اسمائی حق است نه به حسب کمال ذاتی‌اش، زیرا اسماء اشتیاق به موطن دارند تا ظهور کنند.

ملاحظه کردید که چگونه جناب محی الدین بین احدیت الله به حسب اسماء و احدیت الله به حسب ذات فرق گذاشت و در متنِ آن، بحث غنا و فقر را پیش کشید که فقر چیست و از چه ناحیه‌ای است و این‌که حقیقت عالم فقر است و حقیقت حضرت حق غنا است و فقر کلّی موجودات به حق است و فقرِ نسبی آن‌ها به خلق، مثل فقر فرزند به والدین. سپس روشن می‌کند فقر نسبی هم به حق برمی‌گردد لذا در ادامه می‌فرماید:

﴿و الأسماءُ الالهیَّةُ کُلُّ اسْمٍ یَفْتَقِرُ العالَمُ إلیهِ مِنْ عالَمٍ مِثْلِهِ أو عَیْنِ الحقِّ﴾

و اسماء الهی عبارت است از هر اسمی که عالَم بدان نیاز دارد، نیاز به عالمی که مثل خودش باشد –مثل نیاز آب برای گرم شدن به خورشید– یا نیاز به خود حق دارد از آن جهت که عین ثابته نیاز به اسماء الهی دارد.

﴿فَهُوَ الله لا غیرُهُ و لِذلِکَ قالَ:«یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی الله وَ الله هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ»﴾

پس آن‌جا هم که خورشید در صحنه است، در واقع آن، همان حق است و از این جهت خداوند فرمود: ای مردم شما همه فقیران نیازمند به الله هستید تنها الله است که غنیّ و حمید است.

محی الدین روشن می‌کند نیاز آب به خورشید از وجه عبودیت خورشید نیست بلکه از وجه ربوبیت و تأثیر آن است که این وجه ذاتی خورشید نیست بلکه وجهی است که مربوط به حق است. مضافاً که همه‌ی مخلوقات در ذات امکانی خود چیزی ندارند مگر مظهر حق‌بودن. پس در هر حال همه از همه‌ی جهات نیازمند حق‌اند و همه، نحوه‌ی وجودی‌شان فقر است.

﴿و معلُومٌ أنَّ لَنا افْتِقاراً مِنْ بَعْضِنا لِبَعْضِنا. فأسْماؤُنا أسْماءُ الله تعالی إذْ إلیهِ الافْتِقارُ بِلا شکٍّ، و أعیانُنا فی نَفْسِ الأمْرِ ظِلُّهُ لا غَیْرُه. فَهُوَ هُوِیَّتُنا لا هُوِیَّتُنا، و قَدْ مَهَّدْنا لَکَ السَّبیلَ فانْظُرْ﴾

و در عین حال معلوم است برای ما که بعضی از ما به بعضی دیگر محتاج هستیم، پس اسماء ما اسماءالله است –از حیث ربوبیت و تأثیری که داریم – زیرا بدون شک نیازمند به حق هستیم و اعیان ما در واقع و در نفس‌الامر ظِلّ اوست نه ظِلّ غیر او. پس او هویت ما است و او هویت ما نیست. پس آماده کردیم برای تو راه را، پس نظر کن.

همه‌ی آنچه را که ما برای‌شان تأثیر قائلیم، اسماءالله‌اند زیرا حق در آن مظاهر در صحنه‌است و اعیان ما در نفس‌الامر تنها وجود ظِلّی است یعنی نه پوچ است و نه مستقل. لذا در آخر فرمود: حق، هویت ما است به اعتبار آن که محل ظهور کمالات حق هستیم و هویت ما نیست به اعتبار آن که ما هویت ظِلّی داریم و او چنین نیست.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فصُّ حکمةٍ أحَدِیَّةٍ فی کلمةٍ هُودیّةٍ

بسم الله الرحمن الرحیم

نام فصّ را اَحدی نامید از آن جهت که کشف حضرت هود علیه السلام احدیتُ الکثرت یا اَحدیتِ اسمائی است که در فص یوسفی مطرح شد. احدیتُ الکثره‌ای که در احدیت ظاهر می‌شود، رسیدن سالک است به مقامی که هر فعلی از هر کس سر بزند، حق را در آن فعل مؤثّر می‌یابد، از آن جهت که همه‌ی افعال از اسماء است. همان‌طور که در توحید ذاتی همه اسماء مندکّ در ذات حق‌اند.

توحید افعالی ذوق حضرت هود علیه السلام است، ذوقی که اسباب و وسائط در آن اصالت ندارند. همان‌طور که ذوق حضرت محمد صلی الله علیه و آله توحید ذاتی است که در آن صورت فعل با ذات یکی است.

احدیّتِ افعال، نتیجه احدیّت ربوبیّت است و این که حضرت «الله» است که تدبیر می‌کند تا کمالات شیئ را به آن بدهد.

با توجه به آیه «مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّی عَلَی صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ»(هود/۵۶) حضرت هود علیه السلام می‌فرماید: هیچ جنبنده‌ای نیست مگر آن که حضرت حق گیرنده‌ی پیشانی اوست. زیرا پروردگار من بر صراط مستقیم است. که نظر به صراطِ وجودی موجودات دارد. می‌گوید حضرت حق ناصیه‌ی هر جنبده‌ای را گرفته و بر صراط مستقیم می‌برد. چون خود حق بر صراط مستقیم است، هر چه را ببرد بر صراط مستقیم می‌برد که معلوم است این صراط، صراط مستقیمِ وجودی است که غیر از صراط مستقیم سلوکی است که سوره‌ی حمد متذکر آن است.

ذوق حضرت هودعليه السلام در این کلمه است که یک راه بیش نیست که به آن «احديةُ الطريق» گویند از آن جهت که هیچ موجودی در آسمان‌ها و زمین نیست مگر آن‌که به سوی حضرت رحمان، بنده‌وار در حرکت است‌به همان معنایی که می‌فرماید: «إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا»(مریم/۹۳) البته این عبودیت غیر از عبودیت اختیاری است و در این فصّ «احديةُ الطريق» یا سیر وجودیِ موجودات مدّ نظر قرار می‌گیرد.

در قول حضرت هودعليه السلام ملاحظه فرمودید صراطی وصف می‌شود که مطابق آن، هستی در حال حرکت به سوی خداوند است چه مؤمن و چه کافر. قرآن در این رابطه می‌فرماید: «أَلا إِلَى اللَّهِ تَصيرُ الْأُمُورُ»(شوری/۵۳) آگاه باشید که همه امور به سوی او در حال حرکت‌اند. یا می‌فرماید: «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ»(هود/۱۲۳) هر امری به سوی او رجوع دارد. یا می‌فرماید: «يا أَيُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّكَ كادِحٌ إِلى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقيهِ»(انشقاق/۶) ای انسان! تو با تمام تلاش به سوی پروردگارت در حال حرکت هستی و او را ملاقات خواهی کرد. البته این حرکت و ملاقات منحصر به مؤمنین نیست بلکه خبر از یک حرکت حقیقی و وجودی در صراطِ وجودی می‌دهد.

حضرت هودعليه السلام در شهود خود دید که حضرت حق همه را به سوی خود می‌برد و او آخذِ هر جنبنده‌ای است. البته این حرکت با پای قلب انجام می‌گیرد.[1] و چون همه‌ی این حرکات به خدا ختم می‌شود پس صراطِ همه موجودات، مستقیم است به سوی خدا هر چند همه، ملاقات یکسان نسبت به پروردگار خود ندارند ولی همه، عبدِ وجودی خداوند هستند و در این رابطه فرمود: «أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»(طه/۵۰) به همه، اعمّ از مؤمن و کافر آفرینش خاص خودشان را می‌دهد و در همان راستا هدایت‌شان می‌کند و از این جهت این هدایت در صراط مستقیمِ وجودی است که ماورای اختیار انسان‌ها می‌باشد. مثل سیر به سوی برزخ و قیامت است و حضرت هودعليه السلام این سیر و صراط را شهود کردند و این صراط است که به عدد انفس خلائق است.

صراط مستقیم سوره‌ی حمد، صراط خاصه یعنی صراط «اَنعَمْتَ عَلَيهِم» است که به آن صراط مستقیم سلوکی گویند و هرکس از طریق شریعت الهی به سوی حق سلوک می‌کند و به

۱ - با توجه به همین امر گفته می‌شود حضرت هودعليه السلام ذوق رِجلی دارند، همچنان که حضرت موسیعليه السلام ذوق سمعی داشتند ولی ذوق بصری نداشتند و به همین جهت «لَن ترانی» شنیدند. و ذوق ختمی آن است که هر جا بنگرد ذات را می‌یابد.

مقام عبدِ سلوکی می‌رسد و سعادت او به این نحوه از سلوک است. مثل معراج رسول خداﷺ که قرب سلوکی بود. در حالی که از نظر وجودی همه عبد وجودی هستند چه مؤمن و چه کافر. محی الدین چنین شروع می کند:

﴿إنَّ لِلَّـه الصِّراطَ المستقیمَ ظاهرٌ غیرُ خفیٍّ فِی العمومِ﴾

برای خداوند و حضرت ذات، صراط مستقیمی است ظاهر و غیر خفی، در همه مخلوقات.

﴿فِی کبیر و صغیر عینُه و جَهول بِأمور و علیم﴾

عین حق در دل هر موجودی - چه بزرگ و چه کوچک- هست، چه در نادان به امور و چه در دانا به امور.

وقتی هویت حق با هر موجودی است و او بر صراط مستقیم است، پس هر موجودی بر صراط مستقیم است.

﴿و لِهذا وَسِعَتْ رحمتُه کلَّ شیءٍ مِنْ حقیر و عظیم﴾

و از این روی رحمت او همه چیز را از کوچک و بزرگ فرا گرفته است. زیرا او رحمان بر کل است. کل را ایجاد کرد و با رساندن به کمال‌شان بر آن‌ها رحمت ارزانی داشت و در این راستا غضب و انتقام نیز عین رحمت اوست زیرا اکثر اهل عالم به سبب غضب و انتقام به کمالی که برایشان مقدّر است می‌رسند. اگر چه ملایم طبع‌شان نباشد.

﴿«ما من دَابَّة إِلَّا هُوَ آخِذٌ بناصِیَتِها إِنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیم»﴾(هود/۵۶)

هیچ جنبنده‌ایً نیست مگر آن که خداوند پیشانی آن موجود راً گرفته است. پروردگار من بر صراط مستقیم است.

حضرت حق به حکم هویت ساریه‌اش در همه موجودات، پیشانی آن موجود را گرفته و به حسب اسماءاش در آن‌ها تصرف کرده و در صراط مستقیمی که خود او قرار دارد آن موجودات را جلو می‌برد. آری همه به سوی خداوند می‌روند و دعوت انبیاء دعوت به سوی اسم هادی است، نسبت به اسم مُضلّ. یعنی دعوت از اسمی به اسمی.

﴿فکُلُّ ماشٍ فَعَلی صراطِ الرَّبِّ المستقیمِ فَهُو«غیر المغضوب علیهم» مِن هذا الوجهِ و «لَا الضَّالّینَ﴾

پس هر رونده‌ای - حتی جماد از آن جهت که حیات و روح دارد و جنبنده به حساب می‌آید- بر صراط مستقیم است و از این جهت آن رونده نه مَغضُوبِ عَلَیهِمْ است و نه ضَّالِّینَ، بلکه بر صراط مستقیم ربّش قرار دارد.

﴿فَکَما کانَ الضّلالُ عارضاً کذلکَ الغضبُ الإلهی عارضٌ، و المَآلُ إلی الرّحمةِ الّتی وَسِعَتْ کلَّ شیءٍ، و هِیَ السّابِقَةُ﴾

همان‌طور که ضلال عارض است، همچنین غضب الهی عارض است و مآل به رحمتی است که همه چیز را فرا گرفته و آن رحمتِ سابق است.

از یک طرف انسان‌ها به جهت عین ثابته‌شان می‌توانند در ضلالت باشند و از طرف دیگر هر موجودی قبل از عین ثابته‌اش دارای استعداد حقّانی و وجودی است و از این جهت ضلالت برای ذات وجودیِ او عارضی است. زیرا فطرت اصلی هر موجودی، اصلِ وجودی هر شیئ است و بر این مبنا همه در مقابل ربوبیّت پروردگار «قالوا بلی» دارند. پس اصالتاً همه بر توحیدند و ضلالت از این جهت برای آن‌ها عارضی است. و برگشتش به سوی رحمتی است که هر چیزی را به حکم «سَبَقَتْ رَحْمَتی غَضَبی» فرا گرفته و چون غواشی و حجاب‌های ظلمانی، طبیعتِ او را فرا گرفته از آن وجود حقّانی‌اش محجوب شده و ضلال بر او عارض گشته است.

﴿و کُلُّ ما سوَی الحقِّ فهو دابّةٌ فإنَّهُ ذُو روح و مَا ثمَّ مَنْ یَدُبُّ بِنفسِه و إنّما یَدُبُّ بِغیرِه. فَهُو یَدُبُّ بِحُکمِ التَّبَعیَّةِ لِلّذی هُوَ عَلی الصّراطِ المُستقیمِ﴾

و هر آنچه غیر از حق است، دابّه و جنبنده است، زیرا دارای روح است - حال چه جماد باشد و چه نبات- و در عالم کسی که به ذات خود دابّه باشد وجود ندارد، بلکه به غیر خود، در جنبش و حرکت است. پس به حکم تبعیت، آن کسی که بر صراط مستقیم است در حرکت است.

از آن‌جایی که حضرت حق بر صراط است و صراط، آن چیزی است که در آن مشی و حرکت انجام گیرد، پس حضرت حق بر صراط، در حرکت است و سایر مخلوقات به تبعیتِ حق، بر صراط در حرکت‌اند و به حکم معیّت با حق، حضرت حق که حرکت می‌کند اینان نیز بر صراط، در حرکت‌اند که آن حرکت در ظاهرِ موجودات نیز ظاهر می‌شود ولی همه به حق برمی‌گردد.

در رابطه با این که حضرت حق، بر صراط حرکت می‌کند می‌فرماید:

﴿فإنَّهُ لا یکونُ صراطاً إلّا بِالمَشْیِ علیه﴾

زیرا صراط را صراط نمی‌گویند مگر وقتی حرکت بر آن صورت گیرد. هر چند خود حضرت حق صراط است و در نتیجه صراط و آن کسی که بر آن حرکت می‌کند، حضرت حق است و مربوب به حکم تبعیت از حق بر صراط حرکت دارد.

﴿إذا دانَ لکَ الخَلْقُ فقَدْ دانَ لکَ الحقُّ﴾[2]

حال که همه از حق تبعیت می‌کنند، می‌گوید: هنگامی که خلق نسبت به تو انقیاد کند، یقیناً حق نیز نسبت به تو انقیاد کرده است. زیرا طاعت خلق، ظِلّ طاعت حق است و طاعت حق مقدم است از طاعت خلق. علت این که حق از تو تبعیت کرده که خلق از تو تبعیت می کنند، عین ثابته‌ی تو نسبت به حق است که قبول تجلی کرده است و حق مطیع کسی است که از او اطاعت کند. که فرمود: «مَن اَطاعَنی فَقَد اَطَعتُه» عبد یک قدم به سمت خدا رفت و خداوند چند قدم به سمت او آمد زیرا عملاً حق تابع ظرفیت عین ثابته مخلوق است.

﴿و إنْ دانَ لکَ الحقُّ فقَدْ لا یَتْبَعُ الخَلْقُ﴾

و اگر حق از تو اطاعت کند گاهی خلق از تو تبعیت نمی‌کند.

با توجه به آن که در بیت قبل روشن کرد در راستای معیّت حق با هر مخلوقی و این که هر وقت مخلوقی به سمت شما آمد خبر از حرکت حق به سوی شما می‌دهد، در این بیت متذکر می‌شود: این بدین معنا نیست که حق در همه‌ی مواطن از تو تبعیت می‌کند تا لازم آید خلق نیز در موطن دیگر از تو تبعیت کند. تبعیت حق در ضمنِ یکی از صراط‌ها است نه در همه‌ی صراط‌ها.

﴿فحَقِّقْ قَولَنا فیهِ فقَولِی کُلُّهُ الحقُّ﴾

پس با نظر به معیّت حق در عالم و رجوع حق به تو از طریق هر کس که به سوی تو می‌آید، به‌خوبی قول ما را در خود پیاده کن که سراسر آن قول، حق است.

﴿فَما فِی الکَونِ مَوجودٌ تَراهُ مَا لَهُ نُطْقٌ﴾

پس در عالمِ کون هیچ موجودی را نمی‌بینی که برایش نطق و شعور و حرکت در صراط مستقیم حق نباشد. همان‌طور که آیه‌ی «وَإِن مِّن شَیْءٍ إِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَکِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ»(اسراء/۴۴) متذکر شده و این تسبیح تنها تسبیح به زبان تکوین نیست بلکه حقیقت

---

۲ – دَانَ به معنای انقیاد است از الدّین.

وجودی هر شیئ نطق دارد منتها همه نمی‌شنوند چون آن موجودات مزاج مناسب مثل لب و حنجره جهت اظهار سخنان خود ندارند، همه نطق آن‌ها را نمی‌شنوند.

﴿و ما خَلْقَ تَراهُ العَيْنُ إلّا عينُه حقٌّ﴾

و خلقی نیست که چشم آن را ببیند مگر آن‌که ذات آن خلق، حق است و آنچه مشهود است حق است و خلق موهوم است.

﴿و لكنْ مودَعٌ فيهِ لِهذا صُورُهُ حُقٌّ﴾

لکن حق در خلق به ودیعه گذاشته شده است. از این جهت صُوَرِ حقّ برای خداوند، حُقّ است.

«حُقّ»؛ ظرف‌هایی است که در آن مروارید می‌ریختند. می‌فرماید به خاطر آن که خدای سبحان در همه‌ی مخلوقات به ودیعه گذاشته شده، صُوَر خلق، حُقّ است یعنی همچون ظرف مرواریدی حَقّ را در خود جای داده است.

﴿واعْلَمْ أنّ العُلُومَ الإلهيَّةَ الذَّوْقِيَّةَ الحاصلةَ لأهلِ الله مختلفةٌ باختلافِ القُوى الحاصلةِ مِنها معَ كَونِها تَرْجِعُ إلى عينٍ واحدةٍ﴾

بدان علوم الهیِ ذوقیً که برای اهل الله حاصل می‌شود، به اختلاف قوایی که آن علم الهی از آن قوا حاصل می‌شود، مختلف است. با این که همه‌ی قوا به عین واحد رجوع دارند.

محی الدین از این جا می‌خواهد بحث را به ذوق حضرت هود(ع) ربط دهد، از این جهت ابتدا روشن می‌کند علوم ذوقی متفاوت است به تفاوت قوه‌ای که سالک حظّ ذوقی خود را از آن قوه می‌گیرد. مثل آن که یکی حظّ سمعی دارد ولی حظّ بصری ندارد و لذا «لن ترانی» می‌شنود. حال می‌خواهد بفرماید شهود حضرت هود(ع) رِجلی است و از طریق ذوق قلبی متوجه حرکت هستی، به سوی حضرت حق است.

از آن جهت که قوابل مختلف‌اند علوم ذوقی اگرچه همه اسم علیم را جلوه می‌دهند ولی با مظهریت متفاوت، بدین لحاظ فرمود: با این که همه‌ی قوا به عین واحد رجوع دارند مثل تفاوت ذوق اولیاء و انبیاء الهی، حقیقت این علومِ ذوقی، واحد است.

﴿فإنَّ الله تعالى يَقولُ«كنتُ سمعَه الذى يَسمعُ به و بصره الذى يُبْصِر به و يَدَهُ التى يَبْطِشُ بها و رِجْلَه التى يَسعى بها». فذكَرَ أنَّ هويَّتَهُ هى عَينُ الجوارحِ التى هى عَينُ العبدِ فالهُويَّةُ واحدةٌ و الجوارحُ مختلفةٌ و لكلِّ جارحةٍ علمٌ مِن علومِ الأذواقِ يَخُصُّها مِن عَينٍ واحدةٍ تَختلِفُ

باخْتلافِ الجوارحِ، کالماءِ حقیقةٌ واحدةٌ مختلفٌ فی الطّعمِ باخْتلافِ البقاعِ، فمِنه عَـذْبٌ فُـراتٌ و مِنه مِلحٌ أُجاجٌ، و هُوَ ماءٌ فی جمیعِ الأحوالِ لا یَتَغَیَّرُ عن حقیقتِهِ و إنْ اخْتَلَفتْ طُعُومُه﴾

در راستای این که همه‌ی قوا به عین واحد ختم می‌شوند در حدیث قدسی داریم که حضرت حق می‌فرماید: «من سمع او می‌شوم که به آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که به آن می‌نگرد و دست او می‌شوم که به کمک آن می‌گیرد و پای او می‌شوم که به کمک آن می‌رود.» حدیث فوق متذکر می‌شود که هویت حق عین جوارحی می‌شود که آن جوارح عین عبداند. پس هویت یکی است و جوارح مختلف است و برای هر جارحه و عضوی علمی است از علوم ذوقیِ مخصوص آن عضو، و همه از عین واحدانـد کـه بـه اختلاف جـوارح مختلف شدند. مثل آب که حقیقت واحده‌ای است که طعم آن به اختلاف زمین‌های مختلف، مختلف می‌شود. پس بعضی از آب‌ها گوارا و بعضی تلخ و ناگوار است و آب در همه‌ی احوال آب است و در حقیقتش متغیر نمی‌شود اگر چه طعم‌هایش مختلف است.

﴿و هذهِ الحِکْمَةُ مِنْ عِلمِ الأرْجُلِ و هو قوله تعالی فی الأکلِ لِمَنْ أقامَ کُتُبَه «وَ مِن تَحْتِ أرْجُلِهِمْ»﴾

و این حکمت یعنی حکمت اَحدی، از علم ارجل است و خداوند در کلام متعالی‌اش در مورد آن‌هایی که کتب الهی را اقامه می‌کنند، فرمود: «وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم»(مائده/۶۶) اشاره به آیه‌ای است که می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيهِم مِّن رَّبِّهِمْ لأكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم»(مائده/۶۶) اگر آن‌ها تورات و انجیل و آنچه از طرف پروردگارشان نازل شده است را اقامه کنند هم از انوار فوقانی خواهند خورد - جذبه‌های بدون تلاش- و هم می‌خورند از آنچه زیر پایشان است یعنی بهره‌مند می‌شوند از نتایجی که با سلوک خود به‌دست می‌آورند. این غذا گرفتن و تغذی از رِجل، شهودی قلبی است که با پای دل حاصل می‌شود.

﴿فإنَّ الطّریقَ الّذی هو الصّراطُ هُوَ لِـسُّلوکِ علیـهِ و المَـشْیِ فیـهِ، و الـسَّعْیُ لا یکـونُ إلّـا بِالأرْجُلِ﴾

از آن جهت طریقی که راه است، راهی است برای سلوک بر آن و رفتن در آن، و رفتن ممکن نیست مگر با پا.

با توجه به این که محی الدین روشن کرد علومِ ذوقی مختلف است به اختلاف قوا، نظر می‌کند به علم ذوقیِ حضرت هود‌علیه‌السلام با قوه‌ی رِجلی که آن مشیِ به سوی حق است که توسط حضرت حق مخلوقات به سوی او کشانده می‌شوند. بدین لحاظ معلوم است که حرکت در

میان است، آن هم در بستر صراط مستقیم به سوی حق. حضرت هود‰ این حرکت را که خود و سایر مخلوقات به سوی حق در حرکت‌اند، شهود کردند ولی این حرکت وجودیِ عمومی را همه نمی‌یابند.

مسیری در میان است و رفتنی، و لذا پای مطرح است که آن پایِ قلبی و وجودی است و شامل همه‌ی مخلوقات است، چه کافر و چه مؤمن، هر چند کافر متوجه چنین رفتنی نیست. ولی حضرت هود‰ این را می‌یابند و می‌فرمایند: «إِنِّی تَوَكَّلْتُ عَلَى اللّهِ رَبِّی وَرَبِّكُم مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّی عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ»(هود/۵۶). حق در صراط حرکت می‌کند و من هم دارم می‌روم. حق می‌شود پای او و دارد حرکت می‌کند و از این جهت خود حق سالك است.

﴿فلا يُنْتَجُ هذا الشُّهودَ فی أخْذِ النَّواصِی بِيَدِ مَنْ هُوَ على صراطٍ مستقيمٍ إلّا هذا الفنُّ الخاصُّ مِن علومِ الأذواقِ﴾

پس نتیجه نمی‌دهد این نوع شهود در اخذ نواصی –که به دست خدایی است که بر صراط مستقیم است– مگر با این فن خاص از شهود که آن علم اَرجل است از علوم اذواق. بنابراین با شهود بصری و یا شهود سمعی، شهود اخذ نواصی نتیجه نمی‌دهد.

پس از این مقدمه؛ شیخ اکبر در راستای جمع بین این که «أَلا إِلَى اللَّهِ تَصيرُ الْأُمُورُ» همه‌ی امور به سوی خدا صیرورت دارد و بین این که همه کافران به جهنم می‌روند، می‌خواهد بیان کند که رفتن کافران به جهنم و رفتن آن‌ها به سوی خدا چگونه است. در این رابطه ابتدا نظر کنید به آیاتی مثل ۱۲۳ هود که می‌فرماید: «إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» هر امری به طور کلی به سوی خداوند رجوع دارد. یا در آیه ۱۰۵ مائده می‌فرماید: «إِلَى اللّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا» رجوع همه شما –چه مؤمن و چه کافر– به سوی خداوند است. یا می‌فرماید: «يا أَيُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّكَ كادِحٌ إِلى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقيهِ»(انشقاق/۶) که روشن می‌کند همه‌ی انسان‌ها چه مؤمن و چه کافر، خدا را ملاقات می‌کنند، لذا شیخ اکبر این طور موضوع را مطرح می‌کند.

﴿«ونسوقُ المجرمينَ» و هم الّذينَ استحقُّوا المقامَ الّذی ساقَهُم إليهِ بريحِ الدَّبورِ التی أهْلَكَهُم عن نفوسِهم بِها﴾

و ما مجرمین را به سوی جهنم می‌رانیم و مجرمین آن‌هایی‌اند که مستحق مقام جهنم‌اند و همان‌هایی که به سوی جهنم رانده می‌شوند به وسیله‌ی باد «دبور».[۳] کسانی که آن باد آن‌ها را از خودشان هلاک و فانی می‌کند.

در آیات ۸۵ و ۸۶ سوره‌ی مریم می‌فرماید: «یَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِینَ إِلَی الرَّحْمَنِ وَفْدًا * وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِینَ إِلَی جَهَنَّمَ وِرْدًا» در قیامت متقین را به سوی رحمان میهمان‌وار جمع می‌کنیم و مجرمین را تشنه‌کام به سوی جهنم می‌رانیم که البته این جهنم رفتن، با در صراط مستقیم به سوی خدا رفتن، قابل جمع است و در این رابطه می‌فرماید:

﴿فهُوَ یَأخُذُ بِنواصِیهم و الرِّیحُ تَسوقُهُم - و هی عَینُ الأهواءِ الّتی کانوا علیها - إلی جهنّمَ، و هی البعدُ الّذی کانوا یَتَوهَّمُونَه فلَمّا ساقَهُم إلی ذلکَ المَوطِنِ حَصَلُوا فی عینِ القُرْبِ فَزالَ البُعْدُ فزالَ مُسَمّی جهنّمَ فی حقِّهِم، فَفازُوا بنعیمِ القُرْبِ مِن جِهةِ الاسْتِحقاقِ لأنَّهم مُجرمُونَ﴾

پس خداوند پیشانی آن‌ها را گرفته و باد، آن‌ها را به جلو راند. آن باد و حقیقت آن‌که آن‌ها را به سوی جهنم راند، عیناً همان هوس و هوایی است که بر آن بودند و آن جهنم چیزی جز همان بُعدی نبود که گمان می‌کردند. پس چون خدای سبحان آن‌ها را به آن مواطن - یعنی جهنم - راند حاصل شدند در عین قرب. پس بُعد، زایل شد و مُسمّای جهنم در حق آن‌ها زایل گشت. پس از جهت استحقاقشان به نعمت قرب نایل شدند، زیرا که مجرم بودند به مقام قربِ جهنمی‌شان رسیدند هرچند عذاب، در نتیجه‌ی «إِلَی اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُور»، با به جهنم رفتن کافر، قابل جمع گشت. در حالی‌که مجرمان در توهّم خود گمان می‌کنند از خدا دورند و در قیامت روشن می‌شود که همه در صراط مستقیم بوده‌اند و به سوی خداوند در حرکت‌اند و آن‌ها به امیال نفسانی خود عمل کردند و همین امیال نفسانی باد دبوری بود که آن‌ها را به سوی جهنم راند.

﴿فَما أعطاهُم هذا المقامَ الذَوْقِیَّ اللَّذیذَ مِنْ جهةِ المِنَّةِ، و إنَّما أخَذُوهُ بِما اسْتَحَقَتْهُ حقائقُهُم مِنْ أعمالِهِمُ الّتی کانُوا عَلَیها﴾

---

۳ - رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «اُهْلِکَتْ عَادٌ بِالدَّبورِ» قوم عاد از طریق باد دبور هلاک شدند. بادی است که از طرف مغرب می‌وزد. (راوندی، نوادر، ص ۹)

پس خداوند این مقام ذوقیِ لذیذ را - که موجب قرب و فنا شد- از جهت منّت و فضل به آن‌ها نداد، بلکه این مقام را اخذ کردند به جهت آن‌که حقایق‌شان استحقاق آن قربِ خاص جهنمی را داشت. از جهت اعمال‌شان که بر آن اعمال بودند.

﴿و کانُوا فِی السَّعْی فی أعمالِهِم عَلی صِراطِ الرَّبِّ المُستقیمِ لأنَّ نواصِیَهُم کانتْ بِیَدِ مَنْ لَهُ هذهِ الصِّفَةُ﴾

پس با توجه به این امر این‌ها در سعی در اعمال‌شان بر صراط ربّ مستقیم‌اند. زیرا نواصی آن‌ها در دست کسی است که این صفت مستقیم را دارا است و خودشان با کارهای خود به سوی حق می‌روند.

﴿فَما مَشَوا بِنُفُوسِهِم و إنَّما مَشَوا بِحُکمِ الجَبْرِ إلی أنْ وَصَلُوا إلی عَیْنِ القُرْبِ﴾

پس آن‌ها خودشان با پای خود به این قرب نرفتند، بلکه به حکم جبر الهی به این قرب رسیدند، نه آن که خودشان چنین اراده‌ای کرده باشند.

﴿«وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْکُمْ وَ لکِنْ لا تُبْصِرُونَ» و إنَّما هُوَ یُبْصِرُ فَإنَّهُ مَکشُوفُ الغِطاءِ «فَبَصَرُهُ حدیدٌ»﴾

با نظر به آیه‌ی ۸۵ سوره‌ی واقعه که خداوند می‌فرماید: ما به آن متوفّی -اعم از آن که مؤمن باشد یا کافر- از شما نزدیک‌تریم ولکن شما نمی‌بینید. آن محتضر است که آن قرب را می‌بیند زیرا پرده‌ها از چشم او کنار رفته و چشم او تیز شده است.

در راستای معیّتِ وجودِ حضرت حق با مؤمن و کافر که بعضی از مؤمنان آن قرب را در این دنیا احساس می‌کنند و کافران آن را احساس نمی‌کنند مگر بعد از مرگ، به آیه‌ی ۲۲ سوره‌ی ق اشاره می‌کند که می‌فرماید: «لَقَدْ کُنتَ فِی غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَکَشَفْنَا عَنکَ غِطَاءکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدِیدٌ» ما در این دنیا پرده‌ها را از جلو چشمِ تو کنار زدیم و دیده تو بینا شد در حالی که قبلاً نسبت به آن در غفلت بودی. یعنی قبلاً هم این قرب را داشتی ولی متوجه نبودی و حالا متوجه قرب خداوند می‌شوی. منتها در حال حاضر خدای غضبناک را می‌یابی و نه خدای رحمان رحیم را.

﴿و ما خَصَّ مَیِّتاً مِنْ مَیِّتٍ أیْ ما خصَّ سعیداً فی القُرْبِ مِنْ شَقِیٍّ «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِن حَبْلِ الْوَرِیدِ» و ما خَصَّ إنساناً مِنْ إنسان﴾

پس آیه‌ی فوق هیچ میّتی را در نسبتِ قرب، از میّت دیگر مخصوص نگرداند. یعنی سعید را در قرب از شقی رجحان نداد که قرب را مخصوص سعید بگرداند و فرمود: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا

الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»(ق/۱۶) ما از شما به او از رگ گردن نزدیک‌تریم. و در این قرب، انسانی را نسبت به انسانی دیگر مخصوص نگرداند.

﴿فَالقُربُ الإلهی مِنَ العَبْدِ لا خَفاءَ بِهِ فِی الإخبارِ الإلهی فَلا قُرْبَ أقْرَبُ مِنْ أنْ تکُونَ هُوِیَّتُهُ عَیْنَ أعضاءِ الْعَبْدِ و قُواهُ و لَیسَ الْعَبْدُ سِوی هذهِ الأَعضاءِ و القُوی فَهُوَ حَقٌّ مشهودٌ فی خَلْقٍ مُتَوَهَّمٍ﴾

اساساً قربِ الهی به عبد چیزی نیست که در اخبار الهی روشن نباشد. اصلاً هیچ قربی اقرب از این نیست بلکه هویت حق تعالی، عین اعضاء عبد و قوای اوست و عبد، غیر از اعضاء و قوا نیست و آن عبد، حقِّ مشهود است در خلقِ متَوّهم.

وقتی خداوند می‌فرماید: «وَ إذا سَأَلَکَ عِبادی عَنِّی فَإِنِّی قَرِیبٌ»(بقره/۱۸۶) دیگر جایی نمی‌ماند که بحث عدم قرب الهی در میان باشد بلکه آنچه مشهود است حق است، و خلق را جدای از حق دیدن یک توهّم است در حالی که او در مرایای اعیان تجلی کرده است.

﴿فَالْخَلْقُ معقولٌ و الحقُّ مَحسُوسٌ مَشهُودٌ عِنْدَ المؤمنینَ و أهلِ الْکَشْفِ و الوُجُودِ و ما عدا هذینِ الصِّنْفَیْنِ فَالْحقُّ عِنْدَهم مَعقولٌ و الْخَلقُ مشهودٌ﴾

پس نزد مؤمنین و اهل کشف و وجود، خلق، معقول و حق، محسوس و مشهود است و در نزد غیر از این دو صنف، حق، معقول و خلق، مشهود است. زیرا از جهت نظر به حق در مظاهر در حجاب هستند بر عکسِ دو صنف قبلی که در همه‌ی مظاهر، به حق نظر دارند و متوجه محدودیت عین ثابته خلق در تعلّق خود هستند. حتی ایمان آورندگان به سخن پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و عرفا از آن جهت که می‌دانند که عالَم را حق پر کرده، با این‌حال تا بهره‌ای از آن نور را نداشته باشند، نمی‌توانند سخن اهل کشف را تصدیق کنند.

﴿فَهُم بِمَنْزِلَةِ الماءِ المِلْحِ الأجاجِ وَ الطّائِفَةُ الأُولی بِمَنْزِلَةِ الماءِ الْعَذْبِ الفُراتِ السّائغِ لِشاربِه﴾

علم آن‌هایی که حق برای‌شان معقول و خلق مشهود بود، به منزله آب تلخ و شور است و علم طائفه اول به منزله آب گوارای شیرینی است برای آن کسی که آن را بنوشد.

با توجه به مباحث گذشته می‌توان قرب را تقسیم کرد به قرب وجودیِ خاص که عبد با اعمال و انجام وظایف شرعی بدان می‌رسد که این قرب از ناحیه‌ی عبد است، و قرب وجودی عالَم که از ناحیه‌ی حق است و مربوط به همه‌ی مخلوقات است.

در رابطه با قرب وجودی خاص یا قرب سلوکی، آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی علق می‌فرماید: «سجده کن و نزدیک شو» و رسول خدا صلی الله علیه و آله در معراج با قرب سلوکی در آن مقام قرار گرفتند که قرآن

تعبیر می کند «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»(نجم/۹ و۸) سپس نزدیک شد، پس نزدیک‌تر، به اندازه نزدیکی دو سر کمان و از آن هم نزدیک‌تر. این نوع قرب در ازای عملِ سالك پیش می آید که قرآن با «أُولئِکَ الْمُقَرَّبُونَ» آن را توصیف می کند. زیرا این قرب مخصوص عده‌ای خاص است، همان‌طور که بُعد سلوکی داریم آن‌جا که حضرت حق به کفار می‌فرماید: «قَالَ اخْسَؤُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ»(مؤمنون/۱۰۸) دور شوید و سخن نگویید.

در قرب سلوکی، حق به سمت عبد می‌آید به همان معنایی که در حدیث قدسی داریم «اِذا تَقَرَّبَ اِلَیَّ العبدُ شِبراً تَقَرَّبتُ اِلَیه ذراعاً»[۴] چون بنده یك وجب به سوی من آید من یك ذراع به او نزدیك می گردم. یا می‌فرماید: «وَ الَّذینَ جاهَدُوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنینَ»(عنکبوت/۶۹) که این هدایت، در کنار هدایت عالَم که برای همه‌ی موجودات هست، یك هدایت خاص است. قرب وجودی خاص به مدد اسماء جمال و رحمان صورت می گیرد.

با توجه به آنچه گذشت متوجه دو گونه بودن قرب و بُعد در کلام شرع می‌شویم. شیخ اکبر در ادامه می‌فرماید:

﴿فالنّاسُ على قِسمَیْنِ مِنَ النّاسِ مَنْ یَمْشی عَلی طَریق یَعْرِفُها و یَعْرِفُ غایَتَها، فَهیَ فی حقِّهِ صراطٌ مستقیمٌ و مِنَ الناسِ مَنْ یَمْشی عَلی طریقٍ یَجْهَلُها و لا یَعْرِفُ غایَتَها و هِیَ عَیْنُ الطَّریقِ الّتی عَرَفَها الصِّنفُ الآخِرِ﴾

مردم دو قسم‌اند. عده‌ای در مسیر و در راه قرار دارند آن را و غایت آن را می‌شناسند. در حق آن‌ها است که بگوئیم در صراط مستقیم‌اند و عده‌ای از مردم در مسیر و در راه قرار دارند ولی آن را نمی‌شناسند و غایت آن را نمی‌دانند که آن راه به کجا منتهی می‌شود و آن‌ها هم راه‌شان عین راهی است که اوّلی‌ها در آن‌هستند. زیرا غایتِ طریق، واحد است به معنای احدیتُ الطریق.

پس تفاوت عارف و موحد با کافر و ملحد، در تفاوت صراط نیست، بلکه در شناخت راه و شناخت غایت راه است که یکی از آن آگاه است و دیگری بدان جاهل.

﴿فَالعارفُ یَدعُو إلی الله عَلی بَصیرة، و غَیرُ العارفِ یَدعُو إلی الله عَلی التَّقلیدِ و الْجَهالَة﴾

پس عارف به سوی خدا می‌خواند بر مبنای آگاهی و بصیرت - چون راه و غایت آن را می‌شناسد- و غیر عارف نیز به سوی خدا می‌خواند - بر مبنای صراط مستقیمِ وجودی- منتها از سر

---

۴ - الجواهر السَنیّه، کلیات حدیث قدسی، ص ۳۲۱.

جهالت و پیروی از همفکران خود یعنی مجرمین که همان گناه و جرم آن‌ها را به سوی خدا راند زیرا هیچ‌کس از مسیر به سوی خدا بیرون نمی‌رود.

در رابطه با دعوت عارف به سوی خدا از سر بصیرت، خداوند به پیامبر خود می‌فرماید: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَ مَنِ اتَّبَعَنِي»(یوسف/۱۰۸) بگو این راه من است که همه را از سر بصیرت، خود و آن‌هایی که از من پیروی می‌کنند - یعنی اولیائی که وارثان دعوت انبیاءاند- به سوی خدا می‌خوانم.

﴿فَهذا عِلمٌ خاصٌّ یَأتِی مِنْ أسْفلِ سافِلِینَ، لأنَّ الرِجلَ هِیَ السِّفْلُ مِنَ الشَّخْصِ، و أسْفَلُ مِنْها مَا تَحْتَها و لَیسَ إلّا الطّریقَ﴾

این علمِ کشفی که خبر از صراط مستقیم برای همه‌ی مخلوقات می‌دهد، از اسفل سافلین به‌دست می‌آید. زیرا رِجل یا پا، پائین‌ترین عضو است و پائین‌تر از آن، چیزی است که در زیر پا قرار دارد و آن غیراز راه و طریق نیست.

همان‌طور که علم کشفیِ حضرت موسیعليه‌السلام از طریق سمع، شنونده‌ی کلام حق بود، علم کشفیِ حضرت هودعليه‌السلام دیدن صراط است که همه مخلوقات در آن در حال حرکت‌اند.

﴿فَمَنْ عَرَفَ أنَّ الحقَّ عَیْنُ الطّریقِ عَرَفَ الأمْرَ عَلی مَا هُوَ عَلیه، فإنَّ فیهِ جلَّ و عَلا تَسْلُکُ و تُسافِرِ إذ لا مَعلُومَ إلّا هُوَ، و هُو عَینُ السّالِکِ و المُسافِرِ فَلا عالِمَ إلّا هُوَ﴾

پس آن کسی که بداند حق عین طریق است، حقیقت را آن‌طور که هست شناخته است. زیرا که این عارف در حق «جلّ و علا» سلوک و سفر می‌کند -زیرا معلومی جز حضرت حق نیست- معلوم صراط است و معلومی جز حق نیست، پس آن صراط که معلوم اوست همان حق است و در حق، سفر و سلوک دارد –و آن عین وجود سالک و مسافر است- پس عالِمی نیست مگر او.

در این جا باید متوجه تفاوت ذوق اَرْجُلی حضرت هودعليه‌السلام و ذوق اَرْجُلیِ رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله بود از آن جهت که ذوق محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله ذاتی است و در دل هر ذره -حتی صراط- ذات را می‌یابد از آن جهت که در دل هر ذره عین حق موجود است و این‌که شیخ اکبر مطرح می‌کند حق، عین طریق است، ذوق محمدیصلی‌الله‌علیه‌وآله است و شیخ با ذوق محمدیصلی‌الله‌علیه‌وآله به کشف حضرت هودعليه‌السلام می‌نگرد زیرا بحث اخذ ناصیه خبر از توحید افعالی می‌دهد که ذوق حضرت هودعليه‌السلام است. و

رسول الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله در عین این‌که این ذوق را دارند ولی با توحید ذاتی در این ذوق هستند که در آن سالک و مسلک و سلوک همه یکی است و آن حق است.[5]

محی الدین در هر فصّ از فصوص الحکم در عین آن‌که ذوق هر نبی را مطرح می‌کند ولی آن را با ذوق رسول الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله ادامه می‌دهد و کامل می‌کند. خود او در صفحه ۲۲۱ جلد اول فتوحات می‌گوید شیخ من جناب عُرَیبی، عیسوی مشرب بود - یعنی از اولیاء محمدی که بر قلب عیسوی است، زیرا اذواق مختلف‌اند- و این بدایت من بود که عیسوی مشرب شدم، سپس به فتح موسوی رسیدم و بعد هودی مشرب شدم و سپس محمدی گشتم - که آن تجلی ذاتی محمدی است که وجه حق در هر شیئ دیده می‌شود در مقام بقاء بعد از فنا - و محی الدین از این جهت با ذوق محمدی‌صلی‌الله‌علیه‌وآله، ذوق هودی‌علیه‌السلام را هم می‌یابد و در نتیجه سالک و مسلوک و سلوک را حق می‌بیند و اگر حضرت هودعلیه‌السلام صراط را شهود کردند، محی الدین می‌گوید من در دل صراط هم حق را دیدم در حالی‌که در ذوق هودی، شاهد هود است و مشهود صراط.

در نگاه توحید ذاتی محمدی است که محی الدین در متن قبلی گفت: «فَلا قُرْبَ أقْرَبُ مِنْ أنْ تکُونَ هُویَّتُهُ عَیْنَ أعضاءِ الْعَبْدِ و قُواهُ» که هویت حضرت حق را عین اعضاء و قوای عبد می‌بیند و یا فرمود: «فَالْخَلْقُ معقولٌ و الحقُّ مَحسُوسٌ مَشهُودٌ» خلق معقول و حق محسوس و مشهود است.

﴿فَمَنْ أنْتَ؟ فَاعْرِفْ حَقیقَتَکَ و طَریقَتَکَ، فَقَدْ بانَ لکَ الأمرُ عَلی لِسانِ التَّرْجُمانِ إنْ فَهِمْتَ و هو لِسانُ حقٍّ فَلا یَفْهَمُهُ إلّا مَن فَهمهُ حقّ﴾

با توجه به امر فوق که جز حق در صحنه نیست می‌گوید: پس تو چه هستی - خلق یا حق، چه در حقیقت و چه در طریقت- پس حقیقت و طریقتِ خود را بشناس - که حقیقت و مسیرت همه حق است- حقیقتاً برای تو روشن شد آنچه هست با ترجمان منی که ترجمان سخن رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله هستیم اگر آن را فهم کنی و آن لسان حق است و آن را نمی‌فهمد مگر آن‌که حق او را تفهیم کرده باشد با القاء نور بر قلبش.

﴿فإنَّ لِلْحَقِّ نِسَباً کَثیرةً و وُجوهاً مُخْتَلِفَة﴾

---

۵ - عنایت داشته باشید که نام فصّ حکمت احدی است زیرا در این فص حکمت احدی به ذوق محمدی‌صلی‌الله‌علیه‌وآله مطرح است و از این جهت لازم نمی‌آید حکمت اَحدی را توحید افعالی معنا کنیم.

در رابطه با این که حق، هم سالک و هم مسلوک است، فرمود: پس برای حق نسبت‌های کثیر و وجوه مختلفی هست که مطابق آن وجوه، در هر موطنی یک شکل تجلی می کند.

﴿أ لا تَری عاداً قومَ هودٍ کیفَ «قالُوا هذا عارِضٌ مُمْطِرُنا» فَظَنُّوا خَیراً باللَّه تَعالی﴾

در راستای نظر به وجوه مختلفه‌ی حق، می‌فرماید: آیا نمی‌بینی عاد، یعنی قوم هود را چگونه وقتی آن ابر را دیدند گفتند: «این ابری است که به ما باران می‌دهد؟ پس به خدا گمان خیر بردند.

قرآن در رابطه با عذاب قوم عاد بعد از آن که به حضرت هود‌علیه‌السلام گفتند: آنچه ما را بدان بیم دهی بیاور. می‌فرماید: «فَلَمَّا رَأَوْهُ عارِضاً مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قالُوا هذا عارِضٌ مُمْطِرُنا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فيها عَذابٌ أَليمٌ»(احقاف/۲۴) چون آن قوم ابری را دیدند که به سوی آن‌ها می‌آید گفتند این ابری است که برای ما می‌بارد، بلکه آن چیزی است که برای آن عجله داشتند. بادی که در آن عذابی دردناک بود. و حضرت حق در صورت ابر بر آن‌ها تجلی کرد و گمان کردند او به صورت لطف و رحمت بر آن‌ها تجلی کرده است.

﴿و هُوَ عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِهِ بِهِ، فأَضْرَبَ لَهُم الحَقُّ عَنْ هذَا الْقَوْلِ فأَخْبَرَهُم بِما هُو أَتَمُّ و أعلی فی القُربِ﴾

با توجه به این که خداوند در گمان بنده‌اش می‌باشد به مقتضای گمان ایشان که گمان خیر داشتند از قول آن‌ها اضراب و اعراض کرد و به آن‌ها خبر داد به آنچه در قرب، اتمّ و اعلا است و آن خلاص کردن آن‌ها بود از اِنِّیّاتشان و خارج‌شان کرد از عالم تضاد و ظلمت به سوی عالمی که برتر از بارانی بود که آن‌ها گمان می کردند.

﴿فإِنَّهُ إذا أَمْطَرَهُم فَذلِکَ حَظُّ الأرضِ و سَقی الْحَبَّةِ فَما یَصِلُونَ إلی نتیجةِ ذلکَ المَطَرِ إلّا عَنْ بُعْدٍ﴾

زیرا آنچه از ناحیه ابر به آن‌ها می‌رسید حظّ زمین و سیراب‌کردن حبّه و دانه بود و آن‌ها به نتیجه‌ای از مطر نمی‌رسیدند مگر بُعد و دوری از مقام قرب، در حالی که این هلاکت آن‌ها را به رب‌شان رساند.

﴿فَقالَ لَهم «بَلْ هُوَ ما اسْتَعْجَلْتُمْ به رِیحٌ فِیها عَذابٌ أَلِیمٌ»﴾(احقاف/۲۴)

پس به آن‌ها فرمود: «بلکه این، آن چیزی است که بدان عجله می کردید، بادی است که در آن عذابی دردناک است. لذا خداوند آن‌ها را از بدن‌هایشان که حجاب قرب بود هلاک کرد.

﴿فجَعَلَ الرّیحَ إشارةً إلی ما فِیها مِنَ الرّاحة لهم فإنَّ بِهذِهِ الرِّیحِ أراحَهُمْ مِـنْ هـذِهِ الْهَیاکِـلِ المُظْلِمَةِ و المَسالِکِ الوَعْرَةِ و السُّدَفِ المُدْلَهِمَّةِ﴾

پس خداوند ریح را اشاره به چیزی فرمود که در آن برایشان راحت است. زیرا به این ریح آن‌ها را از این هیکلِ تاریک و راه‌های سختِ هلاک‌کننده و حجب ظلمانی، راحت گردانید.

﴿و فی هذهِ الرّیحِ عذابٌ أیْ أمْرٌ یَسْتَعْذِبُونَهُ إذا ذاقُوهُ، إلّا أنَّهُ یُوجِعُهُم لِفُرْقَةِ المألُوفِ﴾

و در این ریح، عذابی است. یعنی امری که شیرین می‌شمارندش هنگامی که می‌چشند، مگر آن که به جهت فاصله‌گرفتن‌شان از مألوفاتشان، برایشان دردآور است. یعنی نعیمِ قرب است با ظاهر عذاب.

﴿فَباشَرَهُم العَذابُ فَکانَ الأمْرُ إلیهم أقْرَبَ مِمّا تَخَیَّلُوهُ﴾

پس عذاب، مباشر و همراه‌شان شد و امری که مطلوبشان بود در حقیقت به آن‌ها نزدیک‌تر بود. از آنچه تخیّل می‌کردند، چون فکر می‌کردند ابر می‌آید و زمین و زراعت‌شان را سیراب می‌کند.

﴿فَدَمَّرَتْ «کلَّ شیءٍ بِأمرِ ربّها، فأصبحوا لا یُری إلّا مساکِنُهم» و هی جُثثهُم الّتی عَمَّرتْها أرواحُهُم الحَقِّیَّةُ﴾

پس آن باد به امر پروردگارش همه چیز را هلاک کرد پس چیزی نماند مگر مساکن آن‌ها یعنی جثّه‌هایشان که ارواح حقّی، آن‌ها را آباد نگه می‌داشت و به این معنا بدن آن‌ها را تعمیر می‌کرد.[۶]

اشاره به آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی احقاف است که می‌فرماید: «تُدَمِّرُ کُلَّ شَیْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا یُرَی إِلَّا مَسَاکِنُهُمْ کَذَلِکَ نَجْزِی الْقَوْمَ الْمُجْرِمِینَ» می‌گوید: همه چیز در اثر ربِّ باد از بین رفت در حالی‌که قصد اصلیِ باد مرگ قوم عاد بود که با جدایی روح از بدن محقق می‌شود و چون مسکن اصلی روح، جسم آن‌ها بود در واقع این‌که می‌فرماید: بعد از وزیدن آن باد دیده نمی‌شد مگر مساکن آن‌ها، یعنی جسم آن‌ها مانده بود و روح آن‌ها در راستای «إِلَی اللَّهِ الْمَصیرُ» مسیر قرب جهنمی خود را شروع کرد. این که فرمود: «أرواحُهُم الحَقِّیَّةُ» و صفت حقّیّه را برای ارواح به کاربرد، به جهت آن است که حضرت حق از طریق آن ارواح بدن را تدبیر می‌کند.

---

۶ – تعبیرِ تعمیر آسمان‌ها توسط فرشتگان به همین معنا است یعنی فرشتگان روح آن آسمان‌ها هستند.

﴿فَزالَتْ حَقِّيَّةُ هذهِ النّسبةِ الخاصّةِ و بَقِيَتْ عَلى هَياكِلِهِمُ الحياةُ الخاصَّةُ بِهِم مِنَ الحقِّ﴾

جسم‌هایشان ماند و حقیقت این نسبت خاص زایل شد و تنها حیات خاص -که برای جمادات هست- برای بدن‌های آن‌ها باقی ماند.

حقیقتِ این نسبت خاص که بین روح و جسم بود و آن ربوبیّت بدن توسط روح بود، از طریق آن باد زایل شد و تنها حقیقت حیات بدن آن‌ها که مربوط به هر موجودی است، ماند ولی آن حیاتی که مربوط به روح است از جسم‌های آن‌ها زایل شد.

﴿الّتی تَنْطِقُ بِهَا الجُلُودُ و الأَيْدِی و الأَرْجُلُ و عَذَبات الأسواطِ و الأفخاذ و قَدْ وَرَدَ النَّصُّ الإلهیُّ بِهذا كُلِّهِ﴾

حیات خاصه‌ای که پوست‌ها و دست‌ها و پاها به کمک آن سخن می‌گویند و نیز حیاتی که -طبق حدیث نبوی- دنباله تازیانه و ران او با او صحبت می‌کند. و این حیات خاص یعنی چیزی است که در نص الهی یعنی قرآن و روایت در همه این امور وارد شده است.

شیخ اکبر در این متن از یک طرف اشاره دارد به آیاتی که سخن گفتن پوست و دست و پا را متذکر می‌شود و از طرف دیگر اشاره دارد به روایتی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرمایند: «و الذی نفسی بیده، لا تقوم الساعة حتّی تكلّم السباع الناس، و يكلّم الرجل عذبة سوطه، و شراک نعاله فتخبره فخذه بما يحدث علی أهله بعده»[۷] سوگند به آن کسی که جانم در دست اوست! قیامت برپا نمی‌شود تا آن که درندگان با مردم سخن می‌گویند و دنباله تازیانه با مرد تکلم می‌کند و بند کفش او به او خبر دهد و ران او از آنچه برای اهلش پیش می‌آید خبر دهد.

﴿إلّا أنّه تَعالی وَصَفَ نَفْسَهُ بِالْغَيْرَة، و مِنْ غَيْرَتِهِ «حرَّم الفواحش» و لَيْسَ الْفُحْشُ إلّا مَا ظَهَرَ. و أمّا فُحْشُ ما بَطَنَ فَهُو لِمَنْ ظَهَرَ لَهُ﴾

مگر این که عینیت حق با اشیاء -که در توحید ذاتی محمدی صلی‌الله‌علیه‌وآله مطرح است- برای عموم مطرح نیست به جهت آن که حق، خود را به غیرت وصف کرد و به جهت این غیرت همه نمی‌توانند حق را در همه مظاهر بیابند و از غیرتش است که فواحش را حرام کرد و فُحش از جهت لغت نیست مگر به معنای آنچه ظاهر است و اما فُحش باطن، آشکار کردن آنچه پنهان است برای کسی -از کمّلین- که آن باطن برایش ظاهر شده است. پس در واقع اگر آنچه باطن است ظاهر می‌شود، به جهت ظهورش، به آن فاحش یا ظاهر می‌گویند.

---

۷ - الثاقب فی المناقب، ص: ۷۲

اشاره به آیه ۳۳ سوره اعراف است که می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ» بگو پروردگار من فواحش را اعمّ از آن که ظاهر باشند یا باطن، حرام کرد. در این رابطه در ادامه می‌فرماید:

﴿فَلمّا حَرَّمَ الفَواحِشَ أیْ مَنَعَ أنْ تُعْرَفَ حَقِیقَةُ مَا ذَکَرْنَاهُ، و هِیَ أنَّهُ عَیْنُ الأشیاءِ، فَسَتَرَها بِالغَیْرَةِ﴾

این‌که فرموده: «حَرَّمَ الفَواحِشَ» به این معنا است که منع کرد که شناخته شود حقیقت آنچه ما گفتیم و آن عبارت است از این که خداوند عین اشیاء است. پس آن را -آنچه را ما گفتیم- با غیرت پوشاند.

می‌فرماید هرکس به حریم وحدت شخصی راه داده نمی‌شود و حضرت حق از سر غیرت، آنچه را آشکار است برای بعضی حرام کرده است.

﴿و هُوَ أنتَ مِن الغیر﴾

و آن غیرت همان تو هستی که حجاب شده‌ای و بدین لحاظ غیرت حق می‌باشی تا عینیّت حق با اشیاء دیده نشود. تو به عنوان عامل غیرت حق هستی.

﴿فَالغیرُ یَقُولُ السَّمْعُ سَمْعُ زَیدٍ و العارفُ یَقُولُ السَّمْعُ عَینُ الحقِّ و هکذا ما بَقِی مِنَ القُوی و الأعضاء فَما کُلُّ أحَدٍ عَرَفَ الحقَّ فَتَفاضَلَ الناسُ و تَمَیَّزَتِ المَراتِبُ فَبانَ الفاضِلُ و المَفْضُولُ﴾

پس غیر عارف می‌گوید شنوایی، شنوایی زید است و عارف -با نظر به حدیث قرب نوافل- می‌گوید: شنوایی، عین حق است و همین طور سایر قوا و اعضاء. این‌طور نیست که هرکس حق را بشناسد و در همین رابطه بین مردم تفاوت هست و مراتب آن‌ها فرق می‌کند و فاضل از مفضول مشخص می‌شود.

﴿وَ اعْلَم أنَّهُ لمّا أطْلَعَنِی الحقُّ و أشْهَدَنِی أعیانَ رُسُلِه و أنبیائِهِ کُلِّهِم البَشَرِیّینَ مِنْ آدمَ إلی محمدٍ صلوات الله علیهم أجمعین﴾

شیخ اکبر در راستای تأکید بر عینیّت حق با خلق، واقعه‌ای را که برایش پیش آمده نقل می‌کند و می‌گوید: بدان وقتی حضرت حق مرا از اعیان رسولان مطّلع کرد و همه اعیان رسولان و انبیاء خود را نشانم داد. انبیایی که بشری بودند -نه انبیاء سایر موجودات را- از آدم تا **محمد** «صلوات‌الله‌علیهم‌اجمعین».

محی الدین با آوردن قید بشریّین برای انبیاء، خواست انبیای انواع دیگر موجودات را خارج کند. زیرا در نزد عرفا برای هر نوع از انواع موجودات، پیامبری هست که واسطه بین حق و

آن‌ها است. در این رابطه قرآن فرمود: «وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِی الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم»(انعام/۳۸) هیچ جنبنده‌ای در زمین و هیچ پرنده‌ای در آسمان نیست مگر آن که آن‌ها نیز امت‌هایی مثل شما هستند.

﴿فی مَشْهدٍ اُقِمْتُ فيه بِقُرْطُبَةَ سَنَةَ ستٍّ و ثمانينَ و خَمْسَمِائة، ما كَلَّمَنِی أحدٌ مِنْ تِلكَ الطّائفة إلّا هودُ عليه السلام فإنّهُ أخْبَرَنِی بِسببِ جَمْعِيَّتِهم﴾

آن ملاقات در مشهد و مقامی صورت گرفت که در قرطبه اقامت داشتم، در سال ۵۸۶.[۸] در آن مقامی که اعیان همه‌ی انبیاء را مشاهده می‌کردم، هیچ کدام از آن طائفه با من سخن نگفتند مگر هود﷣ که علت جمع شدنشان را به من خبر داد.[۹]

﴿و رَأيتُهُ رجُلًا ضَخْماً فی الرّجالِ حَسَنَ الصورة لطيفَ المُحاوَرَة عارفاً بالأمورِ كاشفاً لها و دَليلی عَلی كَشْفِهِ لَها قولُه: «ما من دَابَّةٍ إلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُستَقِيمٍ» و أیُّ بِشارةٍ لِلْخَلقِ أعظمُ مِن هذِه؟﴾

من در آن مقام هود را مردی عظیم الجثّه، نیکو صورت، لطیف المحاوره و عارف به امور و کاشفِ امور دیدم و دلیل من که او را کاشف امور دیدم سخن اوست که فرمود: «إِنِّی تَوَكَّلْتُ عَلَى اللّهِ رَبِّی وَرَبِّكُم مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّی عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» و چه بشارتی برای خلق از این بزرگ‌تر –که بفهمد همه در دست قدرت خداوند هستند.–

﴿ثُمَّ مِن امْتِنانِ الله علينا أنْ أوْصَلَ إلينا هذِهِ المَقالةَ عنهُ فِی القرآن، ثُمَّ تَمَّها الجامعُ لِلْكُلِّ محمدٌ صلى الله عليه و سلم بما أخْبَرَ به عَن الحقِّ بِأنّهُ عَينُ السَّمْعِ و البَصَرِ و اليَدِ و الرِّجلِ و اللّسان أیْ هُوَ عَيْنُ الحواسِّ و القُوی الرُّوحانيَّةُ أقْرَبُ مِنَ الحواسِ فاكْتَفی بِالأبْعَدِ المَحدودِ عَنِ الأقْرَبِ المَجْهُولِ الحدُ﴾

سپس از امتنان حق تعالی بر ما این که این جمله هود را خداوند در قرآن از هود به ما رسانده است. سپس جامع الکل محمدیﷺ آن گفتار را از طریق حق و به صورت حدیث قدسی –در حدیث قرب نوافل– به ما رساند که حق عین سمع و بصر و ید و رجل و لسان است در حالی که قوای روحانی –مثل عقل و قلب– از نظر مرتبه به خدا نزدیک‌ترند، زیرا واسطه‌ی بین

---

۸ – با توجه به این که فتوحات را در سال ۵۹۸ شروع کرده و فصوص را در سال ۶۲۷، این ملاقات حدود چهل سال قبل از شروع فصوص الحکم و ۱۲ سال قبل از شروع فتوحات بوده است.

۹ – بنا به نظر بعضی از شارحان فصوص، علت جمع‌شدن انبیاء﷩ برای آن بوده که خاتمیت ولایت جزئیه‌ی محمّدیه محی الدین را به او خبر دهند.

حق و قوای جسمانی‌اند. پس وقتی حضرت حق عین آن عضوِ اَبعد باشد به طریق اولی عین آن قوایی است که اقرب‌اند.

﴿فَتَرْجَمَ الحقُّ لنا عن نبیِّهِ هودٍ مَقالَتَهُ لِقَومِهِ بُشری لَنا، و تَرْجَمَ رسولُ الله صلی الله علیه و سلم عن الله مقالَتَهُ بُشری فَکَمُلَ الْعِلْمُ فی صدورِ الّذینَ أوتُوا العلم «وَ ما یَجْحَدُ بِآیاتِنا إِلَّا الْکافِرُونَ» فإنَّهم یَسترُونَها و إنْ عَرَفُوها حَسَداً مِنْهم و نَفاسَةً و ظلماً﴾

پس حق تعالی، سخن پیامبرش هودﷇ را که به قومش فرمود، برای ما به عنوان بشارت و مژده، ترجمه و گزارش فرمود و رسول الله﷐ از جانب خداوند سخن او را باز به عنوان بشارت و مژده برای ما ترجمه کرد. پس در این راستا این دو گزارش و ترجمه موجب شد تا علم و معرفت در سینه کسانی که علم به آن‌ها داده شده، کامل شود، و تنها آن‌هایی آیات ما را انکار کردند که کافر بودند و با انکار خود ساتر حق بودند. آن‌ها حق را -در آن دو ترجمه- می‌پوشانند هر چند آن را می‌شناسند. آن را از سر حسادت و بخل و ظلماتی که دارند می‌پوشانند.

﴿و ما رأینا قطُّ مِنْ عندِ الله فی حقِّهِ تعالی فی آیةٍ أنزلَها أو إخْبارٍ عنه أوْصَلَهُ إلَینا فِیما یَرْجِعُ إلیهِ إلّا بِالتَّحْدِیدِ تَنْزیهاً کانَ أو غیرَ تنزیهٍ﴾

در راستای آن‌که محی الدین فرمود حق، عین اشیاء است می‌گوید: ما ندیدیم آیه‌ای در مورد خداوند صحبت کند که از طرف خداوند آمده باشد یا اخباری که به وسیله‌ی انبیاءاش به ما رسیده باشد، مگر این‌که او را در آن آیه و خبر به تحدید یافتیم، چه در راستای تنزیه حق باشد و چه در راستای غیر تنزیه حق، یعنی در راستای تشبیه او باشد.

در ادامه، شواهدی از آیات و روایات می‌آورد تا نشان دهد آنچه در شریعت آمده عمدتاً با تحدیدِ حق همراه است، ولی این تحدید به جهت اطلاق حق موجب تعدّد نمی‌شود.

﴿أوَّلُهُ العَماءُ الّذی مَا فَوقَهُ هواءٌ و لا تَحْتَهُ هواءٌ فَکانَ الحقُّ فیهِ قبلَ أنْ یَخْلُقَ الخَلْقَ﴾

اولین نمونه محدود دیدن خدا در روایات، مرتبه عمائیه است که نه فوق او هواست و نه تحت او و حق در عماء بود پیش از آن که خلق را بیافریند.

در روایت داریم شخصی از رسول خدا﷐ پرسید: «أَیْنَ کَانَ رَبُّنَا قَبْلَ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فَقَالَ﷐ کَانَ فِی عَمَاءٍ»[10] پروردگار ما قبل از خلقت آسمان‌ها و زمین کجا بود؟ رسول

---

۱۰ - عوالی اللئالی، ج۱، ص: ۵۴

خداﷺ فرمود: او در عماء بود. عماء به معنای ابر رقیق است و برای آن که با ابر دنیایی اشتباه نشود، حضرت در ادامه فرمودند: مافوق آن عماء، هوا است ولی پایین آن هوا نیست.[11] در این حدیث نظر به محدودیت عماء و حضور حق در مرتبه‌ی تعیّن ثانی دارد.

﴿ثُمَّ ذَکَرَ أنّهُ اسْتَوی عَلی العرشِ، فهذا أیضاً تحدیدٌ﴾

سپس حضرت حق فرمود که او بر عرش استواء یافت و این نیز یک نوع محدودیت برای حق به حساب می‌آید. زیرا استواء بر عرش، ظهور اسم رحمان است در صورت عرشیه. به آیه ۵ سوره طه اشاره دارد که می‌فرماید: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»

﴿ثُمّ ذَکَرَ أنّه یَنْزِلُ إلَی السّماءِ الدّنیا فَهذا تحدیدٌ﴾

سپس حق تعالی فرمود که به آسمان دنیا نازل می‌شود، پس این نیز یک نوع محدودیت و تحدید برای حضرت حق به‌حساب می‌آید.

در حدیث است که حق تعالی به زبان پیامبرش فرمود: «انّ اللّه یَنزلُ کلَّ لیلة إلی السماء الدّنیا فیقول: هل من تائِبٍ فأتوب علیه، هل من مستغفرٍ فَأَغْفِرَ لَهُ؟» خداوند در هر شب به سوی آسمان دنیا نزول می‌کند و می‌گوید: آیا توبه‌کننده‌ای هست تا توبه او را بپذیریم؟ آیا استغفارکننده‌ای هست تا او را ببخشیم؟ و این یک تحدید است برای حضرت حق که به آسمان دنیا که پائین‌ترین مرتبه‌ی عالم غیب است نزول کرده.

﴿ثمّ ذَکَرَ أنّه فِی السّماءِ و أنّه فی الأرضِ و أنّه مَعَنَا أیْنما کنّا إلی أنْ أخْبَرَنا أنّهُ عَیْنُنا﴾

سپس بنابر آیه‌ی ۸۴ سوره‌ی زخرف فرمود که او در آسمان و در زمین معبود است و این که فرمود: او با ما است هر کجا هستیم، تا این که خبر داد که او عین ما است - در حدیث قرب نوافل- و ما محدودیم پس حق تعالی وصف نکرده خود را مگر به حدّ.

شیخ اکبر اشاره دارد به آیات «وَهُوَ الَّذِی فِی السَّمَاء إِلَهٌ وَفِی الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَکِیمُ الْعَلِیمُ»(زخرف/۸۴) و «وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ مَا کُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ»(حدید/۴) که در هر دو آیه یک نحوه محدودیت برای حضرت حق مطرح است تا آن‌جا که در حدیث قرب نوافل موضوع عینیت قوای مخلوق با خالق در میان می‌آید که به نحو بارز با نظر به محدودیت ما و قوای ما، محدودیت حق را از این جهت مدّ نظرها قرار می‌دهد و نشان می‌دهد چگونه وحدت

---

۱۱ - البته این حدیث به صورت دیگر هم آمده که می‌فرماید: «ما فوقه هوا و تحته هوا» ولی محی الدین به همان صورت که در متن آمده آن را آورده است.

اطلاقی حق باید شامل همه‌ی مخلوقات باشد و به جهت همین اطلاق است که با همه‌ی مخلوقات است و جدای از آن‌ها نیست.

﴿و نحنُ محدُودُونَ، فَما وَصَفَ نفسَهُ إلّا بِالحدِّ﴾

و همه‌ی ما محدود هستیم، پس حضرت حق خود را وصف نمی‌کند مگر با حدّ.

﴿وقولُهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ حدٌ أيضاً إنْ أخَذْنا الكافَ زائدةً لِغيرِ الصّفة و مَنْ تَمَيَّزَ عنِ المحدودِ فَهُو محدودٌ بِكَونِهِ ليسَ عَيْنَ هذا المحدودِ فالإطلاقُ عنِ التَّقييدِ تَقييدٌ، و المُطلَقُ مُقَيَّدٌ بالإطلاقِ لِمَنْ فَهِمَ﴾

و این‌که فرمود: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» حال چه «ک» را زائد بگیریم- و چه نگیریم در هر دو صورت- حدّ است -وقتی چیزی مثل او نیست پس آنچه در وجود است، اوست- و این اطلاق یک نوع محدودیت است و مطلق به خودی خود مقید به اطلاق است برای کسی که مطلب را بفهمد. زیرا ممتاز از محدودیت، غیر محدود نیست، محدود است به این‌که محدود نباشد.

﴿و إنْ جَعَلْنا الكافَ للصّفة فَقَدْ حَدَّدْناهُ﴾

و اگر «کاف» را صفت فرض کردیم -و معنا عبارت شود از این‌که برای خدا مثلِ مثل نیست، یعنی برای او مثل هست- و ما در این صورت نیز او را محدود کرده‌ایم.

﴿و إنْ أخَذْنا «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» عَلى نَفيِ المِثلِ تَحَقَّقنا بالمفهومِ و بالإخبارِالصحيحِ أنّهُ عينُ الأشياءِ، و الأشياءُ محدودةٌ و إن اخْتَلَفَتْ حُدودُها﴾

و اگر آیه‌ی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» را به آن معنا گرفتیم که برای خدا هیچ مثلی نیست -به قصد نفی مثل به طریق مبالغه، بی‌ملاحظه‌ی مماثل- در آن صورت از جهت مفهوم و از جهت اخبار صحیح می‌رسیم به این که او عین اشیاء است و اشیاء محدوداند هر چند حدود آن‌ها فرق دارد. با این اوصاف نمی‌توان از تحدّد حق در هر ذره غفلت کرد.

﴿فهُو محدودٌ بحدِّ كُلِّ محدودٍ فَما يُحَدُّ شيءٌ إلّا و هُوحدٌّ لِلْحَقِّ﴾

پس حق، محدود به حدّ هر محدودی است. پس هیچ تعریف و حدّی نیست مگر آن که تعریف حق است و آن تعریف برای حق صادق است. به یک معنا همان «بَسيطُ الحقيقة كلُّ الاشياء و لَيسَ بِشَئٍ منها» می‌باشد که کمال هر شیئ در حق هست بدون آن‌که حق، یکی از آن اشیاء باشد.

﴿فَهُوَ السّاری فِی مُسَمّی المَخلوقاتِ و المُبدَعاتِ و لَو لَمْ يكن الأمرُ كذلكَ ما صَحَّ الوجودُ﴾

پس حق در همه مسمّای مخلوقات و مبدعات ساری است و اگر در موجودات ساری نبود، هیچ موجودی موجود نبود. حق در حقایق و مسمّای موجوداتِ زمانی یعنی مخلوقات و موجودات غیر زمانی یعنی مبدعات ساری و جاری است و وجود آن‌ها به سریان حق است در آن‌ها. از این جهت می‌گوید: اگر چنین سریانی از حق در موجودات نبود هیچ موجودی به وجود نمی‌آمد.

﴿فَهُو عَینُ الوُجودِ «فهو عَلی کُلِّ شَیْءٍ حَفِیظٌ» بِذاتِه، «وَ لا یَؤُدُهُ» حفظُ شیءٍ﴾

پس حق عین وجود است و او به ذات خود بر هر چیزی حفیظ است و حفظ هیچ چیزی برای او سخت نیست. وقتی روشن شد تمام آیات و روایات گواه محدودیت حق به اشیاء در عین نامحدودیت حق است و حق عین وجود هر موجودی است، همین که حق ذات خود را حفظ می‌کند هر موجودی را حفظ کرده است.

﴿فَحِفْظُهُ تَعالی لِلأشیاءِ کُلّها حِفْظُهُ لِصُورَتِه أنْ یَکونَ الشیءُ غیرَ صورتِهِ و لا یَصِحُّ إلّا هذا﴾

پس عملاً حفظ اشیاء توسط حق تماماً حفظ حق است صورت و تجلیات خود را و این که حفظ کند اشیاء را که به غیر صورت حق و مظهر حق نباشد و محال است که آن‌ها غیر صورت حق باشند و ممکن نیست مگر به همین صورت که هستند.

﴿فَهُوَ الشاهِدُ مِنَ الشاهِدِ و المشهودُ مِنَ المشهودِ﴾

پس حق است که شاهد حقیقی از هر شاهدی، و مشهود حقیقی از هر مشهودی است.

قبلاً فرمود سالك که همان شاهد است و مشهود که همان صراط است همه عین حق است و در این فراز نیز همان مطلب را به این شکل بیان فرمود.

﴿فالْعالَمُ صورتُهُ، و هُوَ روحُ العالَمِ المُدَبِّرُ لَهُ فَهُوَ الإنسانُ الکبیرُ ﴾

پس عالَم از آن جهت که عالَم است، صورت حق است و حق روح عالم است که عالم را تدبیر می کند. پس عالَم، انسان کبیر است و حق، روح اوست.

﴿فَهُوَ الکونُ کُلُّه و هُوَ الواحِدُ الّذی﴾

پس حق، کلّ وجود و کلّ ماسوی الله است. و او واحدی است که

﴿قامَ کونِی بِکونِه و لِذا قُلْتُ یَغْتَذِی﴾

وجود من به وجود او قائم است. و از این جهت گفتم حق، غذای عالَم می‌شود و عالَم غذای او.

﴿فَوُجُودی غِذاؤُهُ و بِهِ نحنُ نَحْتَذِی﴾

پس وجود من غذای اوست و ما هم از این طریق به او اقتدا می‌کنیم.

غذای حق، وجود عالَم می‌شود و غذای عالَم، وجود حق می‌گردد، از آن جهت که وجود ما به وجود او قائم است و غذای عالَم، وجود حق و اسماء حق است. زیرا غذا موجب بقاء مغتذی است با اختفاء غذا در مغتذی. وجود ما به اختفای حق است در ما، و ظهور حق به صور ما است، و بقای ما نیز به اتصال ما به فیض دائم اوست. اعیان عالم در ذات حق مختفی است و حق با اعیان ظاهر می‌شود و نیز وقتی حق غذای خلق شود، حق در خلق مختفی است و اعیان مخلوقات آنچه را در حق است ظاهر می‌کنند و به این معنا فرمود: «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ اعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِاعْرَفَ»[12]

﴿فبِهِ مِنْهُ إنْ نَظَرْتُ بوجهٍ تَعَوّذِی﴾

پس اگر از جهت دیگر –به وجه اطلاق– نظر کنی از او به او پناه ببر. به این معنا که غذا و مغتذی همه اوست همان‌طور که رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله فرمود: «اَعوذُ بِکَ مِنک» از تو به تو پناه می‌برم. یعنی از ذات به ذات پناه می‌برد.

﴿و لِهذا الکَرْبِ تَنَفَّسَ، فَنَسَبَ النَّفَسَ إلی الرّحمنِ﴾

از این جهت که حق و ذات او مشتمل بر حقایق عالم و صور آن است، و از آن جهت که حقایق، طلبِ ظهور می‌کردند، کَرب حق تنفّس کرد –برای اظهار آنچه در باطن داشت– لذا نَفَس را به اسم رحمان نسبت داد.

کرب، آن تراکمی است که فشار می‌آورد جهت آزادشدن، و چون اعیان از طریق تجلی اسماء به‌وجود و ظهور آیند، نَفَس کشیده شده و آن کرب می‌رود و حضرت حق این تنفّس را از زبان پیامبرش به رحمان نسبت داد، آن‌جایی که رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله فرمودند: «اِنّی اَجِدُ نَفَسَ الرّحمن مِن قِبَلِ الیَّمَن».

﴿لأَنَّهُ رَحِمَ بِهِ مَا طَلَبَتْهُ النِّسَبُ الإلهیَّةُ مِنْ إیجادِ صُوَرِ العالَمِ التی قُلنا هی ظاهرُ الحَق﴾

زیرا حق ترحّم کرد به اسم رحمان آنچه را نِسَبِ الهی یعنی اسماء الهی از او طلب می‌کردند از ایجاد صُوَر عالَمی که ما گفتیم آن ظاهر حق است.

---

۱۲ – الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی (للشریف الشیرازی)، ص ۴۴۹.

کرب الهی با نَفَس رحمانی برطرف می‌شود و این یک نوع ترحّم بر اسماء الهی است. نفس رحمانی و به تعبیر دیگر فیض مقدّس، محلی است برای ظهور اعیان و به این اعتبار هیولای اولیِ همه اعیان و حامل همه‌ی صُور است و به همین جهت به آن، «جوهر نخستین» می‌گویند و چون حامل همه صور است «وجود عام منبسط» گفته می‌شود.

﴿إذْ هُوَ الظاهرُ، و هُوَ باطِنُها إذْ هو الباطِنُ، و هُوَ الأولُ إذْ کانَ و لا هِیَ، و هُوَ الآخِرُ إذْ کانَ عینَها عندَ ظُهورِها. فالآخِرُ عَینُ الظاهرِ و الباطِنُ عینُ الأولِ، و «هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ» لأَنَّهُ بِنَفْسِهِ علیمٌ﴾

در فراز قبل فرمود صور عالم، ظاهر حق است، حال می‌فرماید بدان علت عالم ظاهر حق است که قرآن در معرفی حق می‌فرماید: «هو الظاهر» و از طرفی باطن این عالم نیز حق است زیرا قرآن در معرفی حق می‌فرماید: «هو الباطن» و «هو الاول» زیرا او بود و صورت عالم نبود – به همان معنایی که در روایت داریم «کان الله و لا شیئ معه» و فرمود: «هو الاخر» زیرا او عین اعیان عالمِ ظاهر در خارج است. پس آخر عین ظاهر است و باطن، عین اول است و حق به هر چیزی علیم است زیرا به خودش علیم است. وقتی عین اشیاء است، وقتی به خود علم دارد به همه اشیاء علم دارد.–

﴿فَلمّا أوْجَدَ الصُّوَرَ فِی النَّفَسِ و ظَهَرَ سُلطانُ النِّسَبِ المُعَبّر عنها بِالأسماءِ صَحَّ النّسَبُ الإلهی لِلْعالَمِ﴾

پس چون حق تعالی صُوَر را در نَفَس رحمانی ایجاد کرد[۱۳] و سلطان نِسَب را ظاهر نمود آن نِسَبی که به اسماء تعبیر می‌شود، انتساب الهی برای عالم صحت یافت.

نَفَس رحمانی، عبارت است از هیولای عالم رحمانی و جسمانی و به نسبت نَفَس انسان نام آن را «نَفَس رحمانی» گذارده‌اند. نَفَس انسانی، هوایی است که از باطن به سوی ظاهر خارج می‌شود و با برخورد با عضلاتِ حلق تبدیل به صوت می‌گردد و سپس با برخورد با مراتب حلق و دندان‌ها و لب‌ها به صورت حروف ظهور می‌کند که از ترکیب آن‌ها کلمات حاصل می‌شود و نَفَس رحمانی نیز چون در خارج محقق شود به همین صورت است و از این لحاظ صُور اعیانِ همه‌ی عالم ظاهر باشد در نَفَس رحمانی به منزله‌ی ماده‌ی صور جسمانی و به عنوان جوهر وحدانی عالَم.

---

۱۳ – نَفَس رحمانی، کرب منبسط شده است، آن کربی که از تراکم نسبت‌ها و صورت‌ها یعنی اسماء الهی حاصل شده.

﴿فَانْتَسَبُوا إليهِ تعالی فقالَ «اليومُ أضَعُ نَسَبَكُم و أرْفَعُ نَسَبِی»أی آخذُ عَنْكم انْتِسابَكم إلی أنفسِكم و اَردُّكُم إلی انْتِسابِی إلیَّ﴾

پس همه‌ی عالم به حق نسبت می‌یابد و رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله -از جانب پروردگار و از زبان او- حکایت فرمود: «امروز یعنی در قیامت، نسبت شما را فرو می‌نهم و نسبت خود را پا بر جا می‌کنم». یعنی انتساب شما را نسبت به خودتان می‌گیرم و شما را به خودم منتسب می‌سازم –تا ذوات شما ذات من باشد و صفات و افعال شما صفات من – که این یک نوع فنایِ از خود و بقای به حق برای افراد خواهد بود که مربوط به قیامت کبرا است که در آیه‌ی ۱۰۱ سوره‌ی مؤمنون نیز بدان اشاره شده و می‌فرماید: «فَإِذَا نُفِخَ فِی الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَیْنَهُمْ یَوْمَئِذٍ وَلَا یَتَسَاءلُونَ» پس آنگاه که در صور دمیده شود [دیگر] میانشان نسبت خویشاوندی وجود ندارد و از [حال] یکدیگر نمی‌پرسند.

﴿أینَ المتَّقُونَ؟ أیْ الّذینَ اتَّخَذُوا الله وِقایَةً فکانَ الحقُّ ظاهِرَهُم أیْ عینَ صُوَرِهم الظاهِرةِ، و هُوَ أعظمُ الناسِ و أحَقُّهُ و أقواهُ عندَ الجمیعِ﴾

کجایند متقیانی که خدا را وقایه خود گرفتند؟ –کمالات را به حق نسبت دادند – پس حق ظاهر ایشان است، یعنی حق تعالی عین صورت ظاهره ایشان است. چنین کسی اعظم و احقّ و اقوای مردم است نزد همه.

چون شیخ اکبر عالَم را در ذات و صفات و افعال، به حق منسوب کرد، در حالی که بعضی از آن صفات و افعال محمود و بعضی مذموم‌اند، ما را متوجه صفت اهل تقوا کرد که چگونه کمالاتی را که از آن‌ها صادر می‌شود به حق نسبت می‌دهند و نقص‌هایی را که در آن‌ها است از حق مبرّا می‌دانند. چنین افرادی به جهت فنای از هستیِ خود با ارزش‌ترین افراد نزد همه‌ی فرق اهل الله‌اند. زیرا دست آن‌ها دست خدا و سمع و بصرشان سمع و بصر خداوند است. با نظر به چنین صفتی برای افراد متّقی، در ادامه می‌فرماید:

﴿و قَدْ یکونُ المُتّقی مَنْ جَعَلَ نَفْسَهُ وقایَةً لِلْحَقِّ بِصُورتِه إذْ هُوِیَّةُ الحقِّ قُوَی العبدِ فجُعِلَ مُسَمَّی العبدِ وقایةً لِمُسَمَّی الحقِّ﴾

گاهی متّقی کسی است که خود را به صورت وقایه‌ی حق قرار می‌دهد -نقص‌ها را به خود نسبت می‌دهد- در حالی که هویت حق عین عبد و قوای عبد شده -به معنایی که در قرب نوافل هست که فرمود: «من سمع و بصر او هستم»- پس در این حال مسمّای عبد وقایه است برای مسمّای حق. بنابراین احکام نقصی عبد را حق می پذیرد ولی عبد باید فدای حق شود و این نقص‌ها را به

خود نسبت دهد، مثل سیره حضرت ابراهیم(ع) که وقتی موضوع غذا دادن است آن را به خدا نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «وَ الَّذی هُوَ یُطْعِمُنی وَ یَسْقینِ» اوست که مرا آب و غذا داد. ولی وقتی بحث بیماری است آن را به خود نسبت می‌دهد و نمی‌گوید خدا مرا بیمار کرد بلکه می‌فرماید: «وَ إذا مَرِضْتُ فَهُوَ یَشْفینِ»(شعراء/۸۰) چون بیمار شدم او مرا شفا داد.

﴿عَلی الشهودِ حتّی یَتَمَیَّزَ العالِمُ مِنْ غَیرِ العالِمِ «قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لا یَعْلَمُونَ»﴾ (زمر/۹)

این‌که متوجه است نقص‌ها را به حق نسبت ندهد به جهت شهودی است که دارد. در اثر این شهود و این عمل، عالِم از غیر عالِم تمیز داده می‌شود و حضرت حق به رسول خدا(ص) فرمود: «بگو آیا آن‌هایی که می دانند با آن‌هایی که نمی‌دانند مساوی‌اند؟»

این که آن فرد متّقی نفس خود را در نقص‌ها، وقایه حق قرار داد، باید حق را در جمیع مظاهر محمود و مذموم ببیند تا متمایز شود کسی که عارف به حقیقت است، از کسی که جاهل به آن است. زیرا اگر در همه‌ی مظاهر شاهد حق نباشد محجوب به رؤیت غیر است.

﴿«إنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ» و هُم النّاظِرُونَ فِی لُبِّ الشَّیءِ الّذی هُوَ المطلوبُ مِنَ الشَّیءِ فَمَا سَبَقَ مُقصِّرٌ مُجِدّاً کذلکَ لا یُماثِلُ أجیرٌ عبداً﴾

در ادامه‌ی آیه هست «این که عالِم با غیر عالِم مساوی نیست را اُولواالالباب متذکر می‌شوند، و آن‌ها ناظران‌اند در لُبّ اشیاء. همان چیزی که در هر چیزی مطلوب است و نظر به هر چیزی برای نظر به آن لُبّ است. اینان به جهت صفای باطن، دارای علوم وجدانی هستند و متذکر هستند از علومی که از عالم قدس بر آن‌ها اشراق می‌شود. پس هیچ‌گاه انسان مقصّر از انسان پر تلاش پیشی نمی‌گیرد و لذا اولوا الالباب از آن‌هایی که کوتاهی کرده‌اند پیشی گرفته‌اند. همان‌طور که اجیر مانند عبد که حقیقتاً عبد است، نیست. و از این جهت اهل کمال و عبادت هم متفاوت‌اند و مساوی نیستند. اجیر چون مزد خود را گرفت، دنبال کارش می‌رود.

﴿و إذا کانَ الحقُّ وقایةً لِلْعَبْدِ بوَجْهٍ و العبدُ وقایةً لِلحقِّ بوجهٍ فقُل فِی الکون ما شِئتَ: إنْ شئتَ قُلْتَ هُوَ الخَلْقُ، و إن شئتَ قُلتَ هو الحقُّ، و إنْ شئتَ قلتَ هو الحقُّ الخَلْقُ، و إنْ شئتَ قلتَ لا حق من کلِّ وجهٍ و لا خلق مِنْ کلِّ وجهٍ، و إن شئتَ قلتَ بِالْحَیْرَةِ فِی ذلکَ فقدْ بانَتِ المطالبُ بتَعیینِکَ المراتبَ﴾

چون معلوم شد حق تعالی به وجهی وقایه عبد است - و حق در عبد ظاهر می‌شود- و به وجهی عبد وقایه‌ی حق است - و عبد در حق ظاهر می‌شود- پس در این حال هر چه می‌خواهی بگو. اگر

می‌خواهی بگو او خلق است - مثل محجوبان و به اعتبار صفات نقص- و اگر می‌خواهی بگو او حق است - مثل سخن موحّدین به اعتبار صفات کمال- و اگر می‌خواهی بگو او حق و خلق است - به اعتبار جمع بین کمال و نقص. به همان معنایی که علی‌علیه‌السلام می‌فرمایند: «مَعَ كُلِ شَىْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَىْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ»[۱۴] با هر چیزی هست نه به معنای یگانگی و غیر هر چیزی است نه به معنای دوگانگی و جدایی- و اگر می خواهی بگو نه حق است از همه جهات و نه خلق است از همه جهات - مثل سخن محقّقانی که بین مراتب الهیّت و عبودیّت جمع می‌کنند- و اگر می‌خواهی بگو مقام، مقام حیرت است - مثل کسانی که گفته‌اند: ادراکِ عجز، از درک ادراک است- چون حق را در خلق و خلق را در حق می‌یابند. در هر کدام از این گفتار، جایگاه انسان معلوم می‌شود.

در هر حال وقتی این‌طور گفتی جمیع مطالب به تعیّن تو برایت روشن شد. چون اگر در مرتبه‌ی قرب نوافلی، گویی او خلق است و اگر در مرتبه قرب فرائضی، گویی او حق است و اگر در مرتبه جمع آن دو هستی، گویی او حق و خلق است و اگر در مرتبه تحقیق و تمیز بین مراتب الهی و خلقی هستی، گویی نه حق است از هر وجهی و نه خلق است از هر وجهی و اگر در مرتبه‌ی عجزی قائل به حیرتی. تا تعیُّن تو به حسب استعداد و سلوک تو در مراتب و حالات چگونه باشد.

﴿و لَوْلا التَّحديدُ ما أخْبَرَتِ الرُّسُلُ بِتَحَوُّلِ الحقِّ فی الصّوَرِ و لا وَصَفَتْهُ بِخَلْعِ الصُّوَرِ عَنْ نفسِهِ﴾

اگر تحدید نبود رسولان خبر از تحوّل حق در صُوَر نمی‌دادند و خداوند وصف نمی‌شد به خَلع صور از خود.

با توجه به این که حق، عین اشیاء است، تحدید و محدودیتِ حق در صُوَر اشیاء پیش می‌آید و در این رابطه روایت هست که «إنّ الحقّ یتجلّی یوم القیامة للخلق فی صورة منکرة فیقول:أنا ربّکم الأعلی فیقولون: نعوذ باللّه منک، فیتجلّی فی صورة عقایدهم فیسجدون له» خداوند در روز قیامت در صورتی که مردم خدا را در آن صورت نمی‌شناسند، برای آن‌ها تجلی می‌کند و می‌گوید: «انا ربکم الاعلی» پس مردم می‌گویند به خدا پناه می‌بریم از تو. پس خداوند در صورت عقاید آن‌ها تجلی می‌کند پس بر او سجده می‌کنند. این روایت نشان می دهد که حق به صورت‌های محدود ظهور می‌کند و به اعتبار آن که داریم «هو الظاهر» برای

---

۱۴ - نهج البلاغه (صبحی صالح)، ص ۴۰.

عارف این علم حاصل می‌شود که - آن که به این صور ظاهر می‌شود غیر حق نیست و ظاهر در این صور همان حق است.

﴿فَــلا تَنْظُــرُ العَــیْنُ إلّــا إلیــهِ و لا یَقَــعُ الحُکْــمُ إلّــا عَلیــه﴾

پس چشم نظر نمی‌کند مگر به سوی او. و حکم واقع نمی‌شود مگر بر او.

هر حکمی واقع شود بر حضرت حق حکم می‌شود و حضرت حق آن حکم را می‌پذیرد. زیرا وجودی غیر از او نیست که مشاهده شود بلکه او شاهد و مشهود است و او حاکم و محکوم.

﴿فنحنُ لَهُ و بِهِ فِی یَدَیْهِ و فی کُلِّ حالٍ فإنّا لَدَیْهِ﴾

پس ما بندگان اوییم و وجود ما به او و در قبضه‌ی قدرت او هستیم. و در هر حال ما نزد او هستیم.

در هر حال اعمّ از حال خوش و یا حال ناخوش در نزد او حاضریم، همان‌طور که او از ما جدا نیست به همان معنایی که قرآن می‌فرماید: «هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ مَا کُنتُمْ»(حدید/۴) در عین عینیّت در دل هر ذرّه.

﴿لِهذا یُنْکَرُ و یُعْرَفُ و یُنَزَّهُ و یُوصَفُ﴾

به جهت ظهوری که در صُوَر محدود دارد گاهی شناخته نمی‌شود و گاهی تنزیه و گاهی تشبیه می‌شود. تنزیه، در آنجایی که ناشناخته است که او را منزّه می‌دانند از آن صورتی که ظهور کرده است. و تشبیه، در آن‌جایی که شناخته می‌شود و او را در آن منظری که ظهور کرده می‌شناسند.

﴿فَمَنْ رَأی الحقَّ مِنْهُ فِیهِ بِعَیْنِه فذلکَ العارف﴾

هر کس حق را از خودش و در خودش به چشم حق ببیند، او عارف است. زیرا ادراکش حقّانی است و به چشم حق می‌بیند.

﴿و من رأی الحقَّ مِنْهُ فِیهِ بِعَینِ نفسِهِ فذلکَ غیرُ العارفِ﴾

و آن کس که حق را از خود و در خود به چشم خود ببیند -نه به چشم حق- غیر عارف است، هر چند دارای شهود باشد، با این وصف عارف نیست، زیرا نمی‌داند ادراک، با چشم غیر حق واقع نمی‌شود.

﴿و مَنْ لَمْ یَرَ الحقَّ مِنْهُ و لا فیهِ وَ انْتَظَرَ أنْ یَراهُ بِعَینِ نَفْسِهِ فذلکَ الجاهلُ﴾

و کسی که نه حق را از خودش و نه در خودش می‌بیند و منتظر است با چشم خود حق را ببیند، جاهل است. هر چند بخواهد در آخرت با چشم خود حق را ببیند، باز جاهل است به همان معنایی که قرآن می‌فرماید: «وَمَن كَانَ فِي هَـذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً»(اسراء/۷۲) کسی که در این دنیا از دیدن حق، کور بود او در آخرت هم کور است و در گمراهی است. ولی آن کسی که منتظر است تا در آخرت با چشم پروردگارش حق را ببیند، جاهل نیست.

﴿و بالجملة فلا بُدَّ لِكُلِّ شخص مِنْ عقيدة فی ربّهِ يَرْجِعُ بِها إليهِ و يَطْلُبُهُ فِيها﴾

خلاصه آن که هر شخصی را در باره پروردگارش عقیده خاصی است که براساس آن عقیده به خداوند رجوع دارد و در صورت آن عقیده او را طلب می‌کند.

﴿فإذا تَجَلّى لَهُ الحقُّ فِيها عَرَفَهُ و أقَرَّ بهِ، و إنْ تَجَلَّى لَهُ فِي غَيرها أنْكَرَهُ و تَعَوَّذَ مِنْهُ و أساءَ الأدبَ عليهِ فی نفسِ الأمرِ و هو عندَ نفسِهِ أنّه قَدْ تَأدَّبَ مَعَهُ فلا يَعْتَقِدُ مُعْتَقِدٌ إلهاً إلاّ بِما جَعَلَ فی نفسِهِ، فالْإلهُ فی الاعتقاداتِ بالْجَعْلِ، فَما رَأوا إلّا نُفُوسَهُم و ما جَعَلُوا فيها﴾

چون حضرت حق در قیامت برای او به صورت عقیده‌اش تجلی کرد، او را می‌شناسد و به ربوبیت او اقرار می‌کند و اگر در غیر صورت عقیده‌اش تجلی کند، انکارش می‌کند و از او به خدا پناه می‌برد و در واقع بر خداوند بی‌ادبی روا می‌دارد، در حالی که در نفس خود گمان دارد ادب نگه داشته – که جز خدای خود را حرمت نگذاشته – پس اعتقاد به الله ندارد مگر به آنچه که برداشت خود اوست و عملاً معبود او مجعول اوست و نمی‌بیند مگر خود را و آنچه را در نفس خود جعل کرده است.[۱۵]

حضرت حق به حسب ذات، منزّه از هر تقیّد و تعیّنی است زیرا نسبتی بین حق از آن جهت با احدی نیست و یکی نامتناهی و دیگری متناهی است و به حسب اسماء و صفات و تجلیاتش، دارای ظهور در صُوَر مختلف است. پس هر کس خدای غیر محصور را محصور کند و نفی غیر او نماید، اله معتقَد او مجعول نفس اوست. از این جهت محجوبون که معبود خود را مقیّد می‌کنند به آنچه می‌پرستند، در حقیقت آنچه در نفس خود دارند را می‌پرستند و در وادی حقیقت – و نه در وادی شریعت– فرقی بین معبود آن‌ها و معبودی که بت‌پرستان می‌پرستند نیست

۱۵ – امام باقر عليه السلام می‌فرمایند: «كُلَّمَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ الْمَعَانِي فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ؛» هر معنایی را که ذهن شما با دقت و لطافت فراوان تصور کند (که هیچ شائبه نقص و اشتباه هم نداشته، تنها مفهومی باشد که بر خدا صدق کند) نهایتاً این مفهوم، مخلوق و مصنوعی مانند شما (و ساخته ذهن شما) می‌باشد.

و بـه ایـن معنـا در مـورد آن‌هـا در قـرآن داریـم: «مـا یُـؤْمِنُ أَكْثَـرُهُمْ بِاللَّـهِ إِلاَّ وَ هُـمْ مُشْرِكُونَ»(یوسف/۱۰۶) با این‌همه چون حضرت حق در قیامت به حسب اعتقاداتِ صاحب اعتقـاد، تجلی کند، آن تجلی، تجلی حق است و مـشاهده‌کننـده‌ی آن صـورت، مـشاهده‌کننـده‌ی حـق است در آن صورت.

حضرت حق برای اصحاب اعتقـادات مقیّـد، بـه حـسب اسـماء حـاکم بـر آن‌هـا و براسـاس استعداد اعیان آن‌ها تجلی می‌کند، و شهود آن‌هـا صـورت اعتقاداتـشان را هنگـام تجلـی، عـین شهودشان است ربّ‌شان را همان‌طور که عرفا هنگام تجلیِ ذاتی، مطابق اعتقادات و اعیان‌شان، حق برایشان جلوه می‌کند، با این تفاوت که شهود اعتقادات جزئی هرگز مثل شـهود کُمّـل کـه خدا را مقیّد به عقیده خاص نکرده‌اند، نیست، بلکه شهود کُمَّل شهودی است که رسول خداﷺ در وصف آن فرمودند: «تَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ» بـه زودی در قیامـت پروردگار خود را رؤیت می‌کنید مثل دیدن ماه شب چهاردهم.

﴿فانْظُرْ: مراتبَ النّاسِ فِی العِلمِ باللّه هو عینُ مراتِبِهِم فی الرُّؤْيةِ یومَ القیامةِ﴾

پس بنگر مراتب مردم در علم به خداوند را که –این علم به خداوند در این نشئه– عـین مراتـب آن‌ها در رؤیت است در قیامت. به این معنا که به حسب معرفتشان نسبت به حق در دنیا، حـق را در قیامت رؤیت می‌کنند.

﴿و قَدْ أعْلَمْتُکَ بِالسّبَبِ الموجب لِذلکَ﴾

من به شما سبب رؤیت متفاوت را –که در حدیث تحوّل مطرح است- گفتم که چگونه مربـوط است به علم شما به حق.

﴿فإیّاکَ أنْ تَتَقَیَّدَ بعَقْدٍ مخصوص و تَكْفُرَ بما سَواهُ فَيَفُوتُکَ خیـرٌ کثیـرٌ بَـلْ یَفُوتُـکَ العِلـمُ بالأمر عَلی ما هُوَ عَلَيهِ فَكُنْ فِی نَفْسِک هَیُولًی لِصُوَرِ المُعْتَقَداتِ کُلِّها فإنَّ الله تبـارک و تعـالی أَوْسَعُ و أعْظَمُ مِنْ أنْ یَحْصُرَهُ عقدٌ دونَ عقدٍ فإنّهُ یقولُ «فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْـهُ الله» و مـا ذَکَـرَ أیناً مِن أینَ﴾

پس مبادا به عقیده مخصوص مقیّد شوی و به ماسوای آن کفر بـورزی کـه در آن صـورت خیر کثیری از تو فوت می‌شود –و آن خیر کثیر نظر به پروردگاری است که نفی کـرده‌ای- نه‌تنهـا خیـر کثیر بلکه علم به امر آن‌طور که هست از تو فوت می‌شود. زیـرا امـر در واقعیـتش غیـر منحـصر است –که حق این باشد و جز این نباشد- و تو در آن صورت محدود به اعتقاد خـود شـده‌ای. پـس تلاش کن نفس تو هیولای صور همه معتَقَدات باشد. زیرا که خداوند تبارك و تعالی وسیع‌تر و

عظیم‌تر از آن است که محدود به عقیده‌ای غیر از عقیده‌ی دیگری باشد. چنانچه خود فرمود: «وَلِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»(بقره/۱۱۵) و در این آیه جایی را جدای جای دیگر برای خدا قرار نداد.

﴿و ذَكَرَ أنَّ ثَمَّ وجْهَ الله، و وَجْهُ الشَّيءِ حَقيقتُهُ فَنَبَّهَ بِهذا قُلوبَ العارفينَ لِئلّا تَشْغَلَهُمُ العوارِضُ فِي الحياةِ الدّنيا عَنِ اسْتِحْضارِ مِثْلِ هذا﴾

در آیه فوق ذکر کرد هر چه در این عالم هست «وجه الله» است و وجه هر چیزی حقیقت آن چیز است. پس خداوند با این بیان -که به هر جا روی کنی همان جا وجه الله است- قلوب عارفان را آگاه کرد تا عوارض حیات دنیا، قلب آن‌ها را از استحضاری اینچنین مشغول نکند تا در هر موطنی که نگاه کنند مراقب حق باشند و حق را در هر موطنی ببینند، بلکه در عوارض دنیا نیز ذات حق و وجود و اسماء او را مشاهده کنند و در جمیع احوال با حق باشند.

﴿فإنَّهُ لا يَدْرِي العبدُ فِي أيِّ نَفَسٍ يُقْبَضُ، فَقَدْ يُقْبَضُ فِي وَقْتِ غفلةٍ فَلا يَسْتَوِي مَعَ مَنْ قُبِضُ عَلى حُضُورٍ﴾

در حالی که عبد نمی‌داند در کدام حال قبض می‌شود. پس شاید در وقتی قبض شود که در غفلت بوده باشد. زیرا مساوی نیست کسی که قبض روح او در حالت حضور باشد با کسی که قبض روح او در حالت غفلت باشد. آن کسی که در حال حضور مقبوض شود متوجه حق است و با حق است و آن کسی که در حال غفلت قبض شود استحقاق بُعد دارد منتها بُعد سلوکی که مخصوص این طایفه است.

این نوع احساس که در بعضی به وجود می‌آید از القائات مَلَکی است به طوری که در دل متوجه‌اند یک لحظه از حق غفلت نکنند مبادا در همان حال قبض شوند. به طوری که در احوالات بعضی داریم فاصله‌ی صد متری بین محل قضای حاجت تا محل وضو را در همان اول، تیمّم می‌کردند تا به محل وضو برسند و وضو بگیرند.

﴿ثُمَّ إنَّ العبدَ الكامِلَ مَعَ عِلْمِهِ بهذا يَلْزَمُ فِي الصُّورَةِ الظّاهِرةِ و الحالِ المُقَيَّدَةِ التَّوَجُّهَ بالصّلاةِ إلى شَطْرِ المسجدِ الحرامِ و يَعْتَقِدُ أنَّ الله فِي قِبْلَتِهِ حالَ صَلاتِهِ، و هو بَعضُ مراتِبِ وَجْهِ الحقِّ في «أَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله» فشَطْرُ المسجدِ الحرامِ مِنها، ففِيهِ وَجْهُ الله﴾

پس عبد کامل با این که علم به این –که همه جا وجه او نمایان است- دارد، ملزم است در صورت ظاهر و حالت مقیّد در نماز به سوی مسجد الحرام روی کند و اعتقاد دارد خداوند در حال نماز او در قبله اوست -اللّه فِي قبلةِ الْمُصَلّي- و این بعضی از مراتب وَجه حق در «أَيْنَما تُوَلُّوا

فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»(بقره/۱۱۵) است. پس جانب مسجد الحرام از آن وجوه است و در آن، وجه اللّه است.

﴿و لکِنْ لا تَقُلْ هُوَ هُنا فقط، بَلْ قِفْ عندَ مَا أَدْرَکْتَ وَ الْزَم الأدَبَ فی الاسْتِقْبالِ شَطْرَ المسجدِ الحرامِ و الْزَمِ الأدَبَ فِی عَدَمِ حَصْرِ الوَجْهِ فِی تلکَ الأَیْنِیَّةِ الخاصّة، بَلْ هِیَ مِنْ جُمْلَةِ أَیْنِیّات ما تَوَلّی مُتَولٍّ إلیها فَقَدْ بَانَ لکَ عَنِ الله تعالی أَنَّهُ فی أینیَّةِ کُلِّ وِجْهَةٍ﴾

لکن نگو وجه اللّه تنها در طرف مسجد الحرام است -وَجه اللّه منحصر در قبله نیست ولی در نماز، او را در قبله می‌یابید- بلکه بایست نزد آن چه به تو گفته شده و درک کردی -که همه جا هست و باید به طرف مسجد الحرام نماز بگذاری- و ادب را در استقبال به جانب مسجد الحرام به کار ببر و ادب را نیز در عدم حصر وَجه او در این مکان‌های خاص به‌کار ببر. بلکه این مکان‌ها از جمله مکان‌هایی است که هر روکننده‌ای به سمت آن‌ها روی می‌کند. حق در هر مکانی که هر وجهی از او هست، حاضر است.

﴿و ما ثَمَّ إلّا الاعتقاداتُ فالکُلُّ مُصیبٌ، و کُلُّ مُصیب مَأجُورٌ و کُلُّ مأجور سعیدٌ و کُلُّ سعیدٍ مَرضِیٌّ عنه و إنْ شَقِیَ زماناً ما فِی الدّار الآخرة فَقَدْ مَرِضَ و تَأَلَّمَ أهلُ العِنایةِ -مَعَ عِلْمنا بِأنَّهم سُعَداءُ و أهلُ الحقِّ -فی الحیاةِ الدّنیا﴾

با توجه به امر فوق که هر توجهی به هر جهتی شود، حق در آنجاست، می‌توان گفت: در خارج چیزی جز اعتقادات نیست و همه مصیب‌اند به آن معنا که همه بر اساس اعتقاداتی که دارند، روی به حق دارند- هرچند آن اعتقادات محدود به وجهی از وجوهِ حضرت حق باشد -و هر مصیبی مأجور است و هر مأجور سعید است و هر سعیدی نزد پروردگارش مرضی است، و اگر مدتی در آخرت شقی و بدبخت باشد مثل آن است که اهل عنایت در دنیا مریض می‌شوند با این که می‌دانیم آن‌ها در دنیا اهل حق و سعیداند. پس این دردها با سعادت ذاتی آن‌ها منافات ندارد.

﴿فَمِنْ عبادِ الله تُدْرِکُهُم مَنْ تِلکَ الآلامُ فِی الحیاة الأخری فِی دار تُسَمّی جهنَّمَ، و مع هذا لا یَقْطَعُ أحدٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ الذینَ کَشَفُوا الأمرَ عَلی ما هُوَ علیهِ أَنَّهُ لا یَکُّونُ لَهم فِی تلکَ الدّارِ نعیمٌ خاصٌ بِهم، إمّا بِفَقْدِ أَلَم کانُوا یَجدُونَه فَارْتَفَعَ عَنْهُم فیَکُونُ نَعِیمُهُم راحَتَهُم عَنْ وجدانِ ذلکَ الألمِ، أَو یَکونُ نَعیمُ مُسْتَقِلٌ زائدٌ کنَعیمِ أهلِ الجنانِ فی الجنانِ و الله أعلم﴾

پس بعضی از عبادالله کسانی‌اند که آلام در قیامت به آن‌ها روی می‌آورد، در داری که جهنم نامیده می‌شود با این وجود که هیچ‌یک از اهل علمی که واقع برایشان مکشوف است،

قطع ندارند که برای عبادالله – که در هر حال به نحوی بر اساس اعتقادات محدودشان رجوع به حق دارند - در دار آخرت نعیم خاص نباشد. حال آن نعیم خاص یا به فقدان اَلمی است که داشتند و اکنون بر طرف شد. پس نعیم آن‌ها از راحت‌شدن نسبت به آن اَلم است یا نعیم مستقلی است که به آن‌ها اضافه می‌شود مانند نعیم اهل بهشت. و الله اعلم.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فَصُّ حِکْمَةٍ فُتُوحِیَّةٍ فی کَلِمَةٍ صالِحِیَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحیم

«فتوح»؛ کشفی است که ظهور کند و چون حضرت صالح‌علیه‌السلام ناقه را از دل کوه بیرون آوردند، از طریق ایشان یک نوع فتوح شکل گرفت، لذا محی الدین این فصّ را «حکمت فُتُوحیَّه» نامید. و به اعتبار دیگر در معنای فتوح گفته‌اند حصول چیزی از چیزی که از آن توقع نیست و حصول ناقه از کوه توقع نبوده لذا آن کار را فتوح صالح‌علیه‌السلام گویند و چون حضرت صالح‌علیه‌السلام مظهر اسم فتّاح بود، نام این حکمت، حکمت فتوحی گذاشته شد. اسم فتّاح از مفاتیح غیب، فتحِ غیب می‌کند و از این جهت یک نحوه ایجاد در میان است چرا که غیب را می‌شکافد و ظاهر می‌کند و این مربوط به همّت‌های فعّال است که در وصف آن می‌فرمایند: «یَخْلُقُ بِهِمَّتِهِ» با همّت خود خلق می‌کنند و ایجاد می‌نمایند. جناب ابن عربی اینطور شروع می‌کند:

﴿مِنَ الآیاتِ آیاتُ الرَّکائبِ و ذلک لِاخْتلافٍ فِی المذاهبِ﴾

از آیات و معجزات الهی آیات و معجزه‌ی رکائب یا مَرکب‌ها است و اختلاف مَرکب‌هایی که به صورت معجزه ظهور کرده‌اند به جهت طریقت آن‌هایی است که این معجزه‌ها را دارند.

معجزه‌های مرکب‌ها مثل ناقه‌ی حضرت صالح‌علیه‌السلام و براق رسول اللّه‌صلی‌الله‌علیه‌وآله است. این مرکب‌هایِ معجزه‌ای در حقیقت صورت نفوس حیوانیه‌ی رسولان است که آن نفس، مرکب نفوس ناطقه‌ی آن‌ها است. همان‌طور که ابدان برای همه، مَرکب نفوس حیوانیه می‌باشد.

مرکب وسیله‌ای است که راکب را به مقصد می‌رساند و نفوس ناطقه به مقصد و کمال خود نمی‌رسند مگر از طریق نفوس حیوانی که مرکب آن‌ها است.

مرحوم کاشانی معتقد است: نفس حیوانیِ هر انسانی خصوصیات خاص خود را دارد؛ یکی نفس حیوانی‌اش مانند گوسفند رام است و دیگری مثل گرگ، غضبناک. نفس ناطقه‌ی انبیاء نیز صورت خاص خود را دارد که اگر ظهور کند در مورد حضرت صالح‌علیه‌السلام به صورت ناقه در خواهد آمد و یا برای حضرت موسی‌علیه‌السلام به صورت عصایی که اژدها شد و برای رسول خدا‌صلی‌الله‌علیه‌وآله به صورت بُراق، که به عنوان معجزه نه‌تنها تَمَثُّلِ صوری دارند، بلکه تحقق خارجی پیدا می‌کنند. از این جهت می‌توان گفت نفس حیوانی حضرت صالح، هویّت ناقه‌ای دارد و در همان راستا، ناقةُ اللّه معجزه‌ی آن حضرت می‌باشد و نفس حیوانی رسول اللّه‌صلی‌الله‌علیه‌وآله چون حالت جمع‌الجمعی دارد، به صورت بُراق است که خصوصیات همه‌ی حیوانات را دارا می‌باشد.

﴿فَمِنْهُمْ قائمونَ بِها بِحَقٍّ و مِنْهُم قاطِعونَ بِها السَّباسِبَ﴾

پس بعضی از اصحابِ آن مذاهب قائم‌اند به وسیله‌ی رکائب، به مدد حق و نه با تکیه بر نفس خود، و بعضی به وسیله‌ی آن مرکب‌ها صحراها و بیابان‌ها را طی می‌کنند.

کسانی که به آن رکائب قائم‌اند به سوی حق و آن هم با اعتماد به حق و نه به خود، آن‌هایی‌اند که مرکبِ تن را در طاعت حق قرار داده‌اند و قائم به رکائب‌اند به شهود حق، و هیچ صحنه‌ای آن‌ها را از شهود حق باز نمی‌دارد. بر عکس طائفه‌ی دیگر که به کمک آن رکائب یعنی نفس حیوانی خود، بیابان‌های عالم ظلمات و اجسام دنیوی را می‌پیمایند و در وادیِ خودکامی‌ها و امیال حیوانی سیر می‌کنند.

﴿ فأَمَّا القائمونَ فَأَهلُ عَيْن و أمّا القاطِعونَ هُمُ الْجَنائِبُ﴾

پس آن‌هایی که قائم به حق‌اند؛ اهل عین و شهودند و آن‌هایی که طی‌کنندگان صحراهای دنیایند، از حضرت حق و از معرفتِ به حقایق دوراند، هرچند بیابان‌های عالم را با استدلال و با عقول آمیخته به وَهم پیموده‌اند.

﴿و كُلٌّ مِنْهُمْ يَأتيهِ مِنْهُ فُتوحُ غُيُوبِهِ مِنْ كُلِّ جانِب﴾

و هریک از آنان؛ چه قائمان و چه قاطعان، برایشان از طرق حق، فتوحات غیبی و عطایای الهی از هر جانب می‌رسد. چه از جانب روحانیّات و چه از جانب جسمانیّات، فتوحات اسماء الهی و تجلیات ذاتی و صفاتی مطابق استعدادشان برایشان می‌رسد و همه را به کمال لایق‌شان می‌رساند.

﴿ اعْلَمْ وَفَقَكَ الله أنَّ الأمرَ مَبْنیٌّ فِی نَفْسِهِ عَلَى الْفَرديَّةِ﴾

بدان، خداوند تو را موفق گرداند. امر ایجادی در نفس خود مبتنی بر فردیّت است.

با توجه به حکمت فتوحی که حاصل است از مفاتیح غیب و سبب ایجاد آن چیزی است که از غیب به شهود می‌آید؛ جناب شیخ اکبر بحث ایجاد را به میان می‌آورد و می‌فرماید امر ایجادی در ذات خود همواره مبتنی بر «فردیّت» است یعنی مبتنی بر زوج نیست.

«فردیّت» از سه و بالاتر از سه، مثل پنج و هفت به بالا را می‌گویند زیرا «یک» را عدد به حساب نمی‌آورند، به همین جهت عدد «سه» اولین عدد فرد است و لذا می‌فرماید:

﴿و لَهَا التَّثْلِیثُ، فَهِیَ مِنَ الثَّلَاثَةِ فَصاعداً. فَالثَّلاثَةُ أوّلُ الأفرادِ. و عَنْ هـذِهِ الْحَـضْرةِ الإلهیّـةِ وُجِدَ العالَمُ﴾

و برای فردیّت، تثلیث یا سه تا بودن هست و آن فردیت از سه به بالا است و سه، اولین فردیت است و از این حضرت، اولین فردیّتِ الهی عالم به‌وجود آمده است.

﴿ فقالَ تعالی «إنَّما قَوْلُنا لِشَیْءٍ إذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ» و هذه ذاتٌ، ذاتُ إرادة و قَول. فَلَولا هذه الذّاتُ و إرادَتُها و هیَ نسبةُ التَّوجُّهِ بِالتّخصیصِ لِتکوینِ أمرٍ ما، ثم لَـولا قولُـه عندَ هذا التوجّهِ کُنْ لِذلکَ الشّیءِ ما کانَ ذلکَ الشّیءُ﴾

پس خداوند تعالی فرمود: «قول ما برای ایجاد یک چیز آن است که چون اراده کردیم، بگوییم به او بشو، پس می‌شود». (سوره نحل/ ۴۰) پس این آیه دارای «ذات» و «ذات اراده» و «قول» است. پس اگر آن ذات -که فرمود قول ما- نبود و اراده‌ی او -که نسبتِ توجه خاص برای ایجاد چیزی است- نیز نبود و اگر «قوله» -در این توجه که همان «کُن» یا باش است- نبود، آن شیئ موجود نمی‌شد.

در این فراز محی‌الدین نظرها را متوجه سه امر در فاعل می‌سازد از آن جهت که در فاعل سه امر مطرح است؛ یکی «ذات فاعل» و دیگر «اراده‌ی او» و سوم «قول او» که می‌فرماید: «کُن». او روشن می‌کند برای ایجاد یک چیز سه امر در فاعل واقع می‌شود.

البته لازم است عنایت داشته باشید که «اراده» که توجه تخصیصی حق است به موجودی که می‌خواهد موجود شود؛ یک توجهِ احدی است که هر عینی در پرتو آن اراده، وجود مناسب خود را می‌گیرد و آن توجه، به لحاظ متعلّقاتش، هزاران می‌باشد.

﴿ثُمَّ ظَهَرَتِ الفَردیَّةُ الثُّلاثِیَّةُ أیضاً فی ذلکَ الشّیءِ، و بِها مِنْ جهَتِهِ صَحَّ تکوینُـهُ و اتّـصافُهُ بِالوُجودِ﴾

سپس در مورد آن چیزی که ایجاد شده – یعنی قابل- نیز آن «فردیّتِ ثلاثه» ظاهر خواهد شد و به آن سه چیز، تکوین و تحقق آن قابل حاصل می‌شود و به «وجود» متصف می‌گردد.

﴿ و هی شیئیّتُهُ و سَماعُهُ و امْتِثالُهُ أمْرَ مُکَوِّنِهِ بالإیجادِ﴾

و آن سه چیز عبارت‌اند از «شیئیّت عین ثابته‌ی قابل» و «سماع و شنیدنش» - که امر کُن را می‌شنود- و «امتثال امر حضرت حق» که به آن امر کرد که باشد و او هم، «فَیَکون» شد.

﴿فَقابَلَ ثلاثةٌ بثلاثة: ذاتُهُ الثّابتَةُ فی حال عَدَمِها فی مُوازَنة ذاتِ مُوجِدِها و سَماعُهُ فی مُوازَنَةِ إرادةِ مُوجِدِهِ و قَبُولُهُ بالامْتثالِ لِما أُمِرَ بِهِ مِنَ التّکوینِ فی مقابلةِ قَولِهِ کُنْ، فکانَ هو﴾

پس در مقابل سه وجه فاعل، سه وجه قابل قرار گرفت. ذات عین ثابته‌ی شیئ در شرایطی که هنوز وجود نیافته، در مقابل ذات حق که ایجادکننده‌ی ذات عین ثابته است؛ و سماع و شنیدنِ عین ثابته‌ی شیئ در مقابل اراده‌ی ایجادکننده‌اش و قبول عین ثابته‌ی شیئ با پذیرفتن امری که برای ایجادشدن به آن شد در مقابل قول «کُن»، و در نتیجه آن شیئ موجود شد.

﴿فَنَسَبَ التّکوینَ إلیهِ فَلَوْلا أنّه فی قوّتِهِ التّکوینُ مِن نفسِهِ عندَ هذا القولِ ما تَکوَّنَ﴾

پس ایجادشدن را به آن شیئ نسبت داد. اگر آن شیئ در امری که به آن شد استعداد به‌وجودآمدن را در خودش نداشت، به‌وجود نمی‌آمد. از این جهت می‌توان متوجه شد عین ثابته‌ی شیئ نیز در به‌وجودآمدنش نقش دارد و خودش با شنیدن قول «کُن» ایجاد شد به همان معنایی که قرآن می‌فرماید: «ثُمَّ اسْتَوی إلَی السَّماءِ وَ هِیَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً قالَتا أَتَیْنا طائِعینَ»(فصلت/۱۱) سپس فرمان خداوند بر آسمان در حالی‌که آسمان دود بود قرار گرفت، پس به آسمان و زمین فرمود بیایید از سر رغبت و یا کراهت، و گفتند از سر رغبت می‌آییم و به امر پروردگارشان آمدند.

﴿فَما أوجَدَ هذا الشّیءَ بعدَ أنْ لَمْ یَکُنْ عندَ الأمْر بالتّکوینِ إلّا نفسُهُ. فَأَثْبَتَ الحَقُّ تعالی أنّ التّکوینَ للشّیءِ نفسِهِ لا لِلْحَقِّ، و الّذی لِلْحقِّ فیهِ أَمْرُهُ خاصّةً و کذلک أخْبَرَ عَنْ نفسِهِ فی قولِهِ «إنَّما أَمْرُهُ إذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ» فَنُسِبَ التّکوینُ لِنفسِ الشّیءِ عَنْ أمرِ الله﴾

ایجاد نکرد آن شیئ را - بعد از آن‌که نبود و هنگام صدور امر، ایجاد شد- مگر نفس خود آن شیئ - خودش نسبت تَکَوُّن را می‌پذیرد- پس حق تعالی ثابت داشت در «فیکون» که تکوینِ آن شیئ، از آن شیئ است و نه از حق، و آن‌چه از حق در این میان هست امر خاص اوست به آن شیئ. در همین رابطه حق تعالی از خود خبر داد و فرمود: «إنَّما أَمْرُهُ إذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُون»(یس/۸۲) امر او چون خواست چیزی را ایجاد کند آن است که بگوید بشو، و آن شیئ می‌شود. پس در این آیه «تکوین» و «ایجاد» را به نفس شیئ نسبت داد.

﴿و هُوَ الصّادقُ فِی قَولِه. و هذا هُوَ الْمَعقولُ فی نفسِ الأمرِ، کما یَقولُ الآمِرُ الّذی یُخَافُ فَلا یُعْصی لِعَبْدِهِ قُمْ فیَقُومُ العبدُ امتِثالًا لأمرِ سیِّدِهِ فلَیسَ لِلسَّیِّدِ فی قیامِ هذا العبدِ سِوَی أمْرِهِ لَهُ بالقیامِ، و القیامُ مِنْ فعلِ العبدِ لا مِنْ فعلِ السّیّدِ﴾

در آیه‌ی فوق خداوند تکوین را به شیئ نسبت داد و او در قول خود صادق است - پس حقیقت امر همین‌طور بوده است- و این امر در نفس‌الأمر هم حرف معقولی است همان‌طور که کارفرمای بزرگی که از او می‌ترسند و در مقابل امر او سرپیچی نمی‌کنند، به بنده‌ی خود بگوید: برخیز و آن بنده هم به امتثال امر فرمانروایش برمی‌خیزد. در این صورت، برخاستن عبد در رابطه با فرمانِ فرمانروایش همه از عبد بود، مگر آن امری که فرمانروایش کرد و قیام، فعل عبد بود و نه فعل فرمانروا. البته «قابل» با نور حق موجود می‌شود، ولی ظرفیت از «عین ثابته» است. آری! در این مورد فاعل و قابل، عین ثابته است، ولی این کار از حق منقطع نیست بلکه بالحق و فی الحق این کار انجام می‌گیرد.

﴿فقامَ أصلُ التّکوینِ عَلَی التّثلیثِ أیْ مِنَ الثّلاثةِ مِنَ الجانبَیْنِ، مِنْ جانبِ الحقِّ و من جانبِ الخَلْقِ﴾

پس اصل ایجاد بر «تثلیث» است از هر دو جانب؛ چه از جانب حق و چه از جانب خلق.

ملاحظه فرمودید که محی‌الدین روشن کرد کار حق یا به تعبیر ایشان «سَیّد»، «امر» است و «ایجاد» به دست خود شیئ است. شیخ اکبر متوجه در هم تنیدگی حق و عبد در همه‌ی عوالم است، او حتی در بنیادین‌ترین مقامِ حضرت حق، عبد را حاضر می‌داند و معتقد است هستی را نمی‌توان با یکی از آن دو نگریست. لذا آن‌جا که اراده‌ی حق در صحنه است متذکر می‌شود که اراده‌ی عبد نیز در آن صحنه مطرح است. روشن می‌کند اعیان ثابته، اقتضائاتی دارند و علم حق، تابع معلوم یعنی عین ثابته‌ی مخلوق است و از این جهت خداوند کسی را سعید و یا شقی نکرده، بلکه اراده‌ی حق به خواست آن کس تعلق گرفته و خودش خواسته «ایجاد» شود و جایی برای این سؤال نمی‌ماند که چرا خداوند من را خلق کرد.

یکی از اقتضائات عین ثابته، استعداد و قوه‌ی آن است. به همین جهت فرمود: «فلولا إنّه فی قوّتِهِ التکوین...» اگر «قوه» و «استعداد» و «ایجاد» در نفس خود شیئ نبود «ما تَکَوَّنَ» آن شیئ ایجاد نمی‌شد و بدین لحاظ اعیان ثابته‌ی ممکن‌الظهور داریم که مربوط به آن‌هایی می‌شود که قوه و استعدادِ موجودشدن در خودشان هست و اراده‌ی خداوند برای ایجاد به آن‌ها تعلق می‌گیرد و اعیان ثابته مُمتنع الظهور داریم که خطابی به آن‌ها نمی‌شود و از این جهت می‌گوید

عین ثابته‌ی موجودات در تحقق آن‌ها نقش دارند. پس می‌توان گفت: این اعیان نه‌تنها طالب ایجاداند، بلکه ایجاد، فعلِ خودِ شیئ است و امر الهی را امتثال می‌کند.

در نگاه سرّ القدری است که می‌توان متوجه شد در ایجاد، حظّ خلق و حظّ رب هر دو در صحنه است و با امر «کُن»، شیئ تحریک می‌شود تا خود را از وجود علمی به‌وجود عینی بیاورد و از این جهت مخلوق در خودش به شکفتن آمده است.

﴿ثُمَّ سَرَی ذلکَ فی إیجادِ المعانی بالأدِلّة: فلا بُدَّ فِی الدّلیلِ أنْ یَکونَ مُرکّباً مِنْ ثَلاثةٍ عَلی نِظامٍ مَخْصُوص و شَرْطٍ مخصوص، و حینَئذٍ یُنتجُ لا بُدّ مِنْ ذلک﴾

سپس حکمِ تثلیث سریان پیدا کرد در ایجاد معانی ذهنی به سبب ادلّه و استدلال -که قیاس برهانی است- در آن‌جا هم دلیل، مرکّب از سه چیز است -موضوع و محمول و حدّ وسط- بر نظام مخصوص -که شکل اول منطقی باشد- و شرط مخصوص -که صغری، موجبه باشد و کبری، کلّیه- و در این صورت از ترکیب صغری و کبری، نتیجه حاصل می‌شود و لابد شد از این‌که دلیل، مرکّب از سه چیز باشد.

﴿و هو أن یُرکِّبَ النّاظِرُ دلیلَهُ مِنْ مُقَدِّمَتَین کُلُّ مُقَدّمَة تَحْوی عَلی مُفْرَدَیْن فَتکُونُ أرْبَعةً واحِدُ مِنْ هذهِ الأربعة یَتَکَرَّرُ فی المُقدِّمَتَین لِتُرْبَطَ إحداهُمَا بالأخری کَالنِّکاحِ فتکونُ ثَلاثَةً لا غَیْر لِتَکرارِ الواحِدِ فیهِما فَیَکونُ المطلوبُ إذا وَقَعَ هذا التّرتیبُ عَلَی هذا الْوَجْهِ المخصوصِ و هُوَ رَبْطُ إحْدَی الْمُقَدِّمَتَیْن بِالأخْری بِتَکرارِ ذلکَ الواحِدِ المُفردِ الّذی بهِ یَصِحّ التّثلیثُ﴾

و آن نظام مخصوص این‌که ناظر -اهل نظر و استدلال- دلیلش را از دو مقدمه ترکیب کند که هر مقدمه، دو مفرد را در بر می‌گیرد -یکی موضوع و یکی محمول، یا مقدّم و تالی را- پس در دو مقدمه، چهار مفرد است که یکی از این چهار، در هر دو مقدمه مکرّر است که یک مقدمه را به دیگری ارتباط بدهد. مانند نکاح -که از زوج و زوجه و ارتباط آن دو حاصل می‌شود- پس سه تا می‌شود و نه بیشتر، به جهت آن‌که رابط یعنی حدّ وسط، در هر دو مقدمه تکرار می‌شود. پس از اجتماع ثلاثه، مطلوب که نتیجه است حاصل شد، وقتی ترتیب به وجه مخصوص -که قضیه به شکل اول باشد- واقع شود به تکرار آن واحد که مفرد است -حدّ وسط که یکی است و تکرار می‌شود و آن دو را یکی می‌کند- واحد مفردی که به وسیله‌ی آن، تثلیث درست می‌شود.

﴿و الشَّرطُ المَخْصُوصُ أن یَکونَ الحُکْمُ أعَمَّ مِنَ العِلَّةِ أو مُساوِیاً لَها، و حینَئذٍ یَصْدُقُ، و إن لَمْ یَکُنْ کَذلکَ فإنّهُ یُنْتجُ نتیجةً غیرَ صادِقةٍ﴾

و اما شرط مخصوص این‌که حکم - یعنی محکومٌ به که اکبر است- اعم از علت باشد - یعنی اعم از حدّ وسط- و یا این‌که اکبر مساوی با علت باشد که در این شرط، دلیل، منتج است و گرنه عقیم می‌باشد.[1]

﴿و هذا مَوجودٌ فی العالَمِ مِثلُ إضافة الأفعال إلَی العبدِ مُعَرّاةً عَن نسبتِها إلَی الله، أوْ إضافَة التّكوينِ الّذی نحنُ بِصَدَدِهِ إلی الله مطلقاً. و الحقُّ ما أضافَهُ الّا إلی الشّیءِ الّذی قِيلَ لَهُ كُنْ﴾

و این موضوع که نتیجه‌عقیم و غیر صادق باشد در عالم هست. مثل اضافه‌کردنِ افعال به عبد، در حالی‌که آن فعل به خدا نسبت داده شود - از نسبتش به حق تعالی عاری گردد- یا ایجاد به صورت مطلق به خدا نسبت داده شود بدون آن‌که به عبد نیز نسبت دهیم. در این مورد هم نتیجه غیر صادق است و حق تعالی در آیه‌ی مورد بحث، تکوین را اضافه نکرد مگر به خود شیئ‌ای که گفته شد به آن «کُن» یعنی بشو. تنها در این حالت، نتیجه صادق است.

﴿و مِثالُهُ إذا أرَدْنا أن نَدُلَّ أنَّ وُجودَ العالَمِ عَنْ سَبَب فنَقولُ كُلُّ حادِثٍ فَلَهُ سببٌ فَمَعَنَا الحادثُ و السببُ. ثُمَّ نقولُ فی المُقَدَّمَةِ الأخْری و العالَمُ حادِثٌ فَتَكَرَّرَ الحادثُ فی المُقَدَّمَتَيْنِ و الثالثُ قولُنا العالَمُ، فأنْتَجَ أنَّ العالَمَ لَهْ سببٌ﴾

و مثال آن‌چه گفتیم-که وقتی در قیاس نیز به نتیجه می‌رسیم که نظام و شرط مخصوص در میان است- آن است که وقتی بخواهیم ثابت کنیم «العالَم فَلَهُ سَبَبٌ» می‌گوییم «کُلُّ حادثٍ فَلَهُ سَبَبٌ». در این مقدمه با ما «حادث» و «سبب» هست. حال در مقدمه‌ی دیگر می‌گوییم: «العالَمُ حادثٌ» که «حادث» در هر دو مقدمه تکرار شده است. نتیجه‌ای که از این دو مقدمه حاصل می‌شود عبارت است از «العالَم فَلَهُ سَبَبٌ» پس با رعایت نظام مخصوص و شرط مخصوص، نتیجه صادق خواهد بود.

﴿ و ظَهَرَ فِی النتیجةِ ما ذَكَرَ فی المُقَدّمَةِ الواحدة و هُوَ السببُ﴾

پس در نتیجه، ظاهر شد به طور تفصیل آن‌چه در یک مقدمه بود -در کبری به طور اجمال بود- و آن‌چه در آن مقدمه بود همان است که برای عالم، سببی هست.

﴿ فَالْوَجهُ الخاصُّ هُوَ تَكرارُ الحادثِ، و الشّرطُ الخاصُّ هو عُمومُ العلّة لأنَّ العلّةَ فی وُجودِ الحادث السّبب، و هو عامٌ فی حُدوثِ العالَمِ عَنِ الله أغْنِی الْحُكمَ فَنَحْكُمُ عَلی كُلِّ حادثٍ أنَّ لَهُ

---

۱ – در قضیه: «انسان حیوان است، هر حیوانی جسم است، پس انسان جسم است» حکم که همان جسم است اعم از حیوان است، زیرا جسم‌هایی هستند که حیوان نیستند و در قضیه: «انسان حیوان است و هر حیوانی حسّاس است، پس انسان حسّاس است» حسّاس که همان حکم است با انسان مساوی است.

سبباً سواءٌ کانَ ذلکَ السَّبَبُ مُساویاً لِلحکم أو یَکونُ الحُکْمُ أعَمَّ مِنهُ فَیَدْخُلُ تحتَ حُکْمِه، فَتَصْدُقُ النَّتیجةُ فهذا أیضاً قَدْ ظَهَرَ حُکْمُ التَّثْلیثِ فِی إیجادِ المعانِی الّتی تُقْتَنَصُ بِالأدِلَّة﴾

پس وجه خاص در این قیاس تکرار حادث است -که حدّ وسط است- و شرط خاص در این قیاس، عموم علت است- یعنی عموم اکبر، اگر اکبر اعم نبود، قضیه ثابت نمی‌شد- زیرا علت در وجود حادث، سبب است و این سبب، عام است در حدوث عالم از حق تعالی که حکم می‌کنیم که هر حادثی برای آن سببی هست. خواه سبب که حدّ وسط است مساوی با حکم یعنی با اکبر باشد، یا حکم اعم از سبب که اوسط است باشد، لذا نتیجه می‌دهد. پس ایجاد معانی -یعنی نتایج و حقایق علمی -که از طریق قیاس، اقتناص و نتیجه می‌شود مبنی بر تثلیث است.

﴿فَأصْلُ الْکَوْنِ التّثلیثُ، و لِهذا کانَتْ حِکْمَةُ صالحٍ علیهِ السلامُ الّتی أظْهَرَ الله فِی تَأخیرِ أخْذِ قَومِهِ ثَلاثَةَ أیّام وعْداً غیرَ مکذوبٍ، فَأنْتَجَ صِدقاً و هیَ الصَّیْحَةُ الّتی أهْلَکَهُم الله بِها فَأصْبَحوا فی دیارِهم جاثمینَ﴾

پس اصل کَوْن یعنی ایجاد وجود خارجی عالم، بر تثلیث است. لذا از آن‌جایی که «سه» در میان است، حکمت حضرت صالح﷤ نیز در اهلاک قومش مبنی بر تثلیث آمد. خداوند ظاهر کرد هلاکت آن قوم را با تأخیر سه روز با وعده‌ای که مکذوب نیست و مطابق آن تثلیث، نتیجه صادق شد و حاصل آن صیحه‌ای است که از طریق آن هلاک شدند و صبح کردند، در حالی‌که همه در خانه‌هایشان زمین‌گیر شده بودند و امکان تحرک نداشتند.

﴿فأوّلَ یوم مِنَ الثّلاثة اصْفَرَّتْ وُجُوهُ القَومِ، و فِی الثّانِی احْمَرَتْ و فِی الثّالثِ اسْوَدَّتْ فلَمّا کَمُلَتِ الثّلاثةُ صَحَّ الاسْتِعدادُ فَظَهَرَ کَونُ الفسادِ فِیهِمْ فَسُمِّیَ ذلکَ الظُّهُورُ هلاکاً﴾

پس در اولین روز از آن سه روز، چهره‌ی آن قوم زرد شد و در روز دوم، سرخ و روز سوم، سیاه شد -همان‌طور که وقتی سفیدی به سیاهی سیر کند چنین می‌شود- چون آن سه روز تمام شد استعداد وصول به عالم دیگر به وقوع پیوست؛ پس تحقق فساد در آن‌ها ظاهر شد و این ظهور هلاکت نامیده شد.

﴿فَکانَ اصْفِرارُ وُجُوهِ الأشقیاءِ فِی مُوازَنَة إسفارِ وُجُوهِ السُّعَداءِ فی قولِهِ تعالی «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ» مِنَ السُّفُور و هُوَ الظُّهُورُ، کَما کانَ الاصْفِرارُ فِی أوّل یوم ظهورَ علامة الشّقاءِ فی قَومِ صالح ثمَّ جاءَ فِی مُوازَنَة الإحْمِرارِ القائمِ بِهِم قولُهُ تعالی فی السُّعداءِ «ضاحِکَةٌ»، فإنَّ الضِّحکَ مِنَ الأسبابِ المُوَلِّدَةِ لِاحْمِرارِ الْوُجُوهِ، فَهِی فِی السُّعَداءِ احْمِرارُ الوَجَنات ثُمَّ جُعِلَ فِی مُوازَنَة تَغَیُّرِ

بشرة الأشقياءِ بالسّوادِ قولُهُ تعالی «مُسْتَبْشِرَةٌ» و هُوَ ما أثَرُهُ السُّرُورُ فی بَشَرَتِهِم كَما أثَرُالسِّوادِ فِی بَشَرَةِ الأشقیاءِ﴾

پس زردی چهره‌ی اشقیاء، در مقابل شکوفایی چهره‌ی سُعداء است که خداوند در موردشان فرمود: «در آن روز چهره‌هایی درخشان هستند». مُسفِرَه، مشتق از سُفور است و سفور به معنای ظهور می‌باشد. چنان‌که زردشدن و اصفرارِ چهره‌ی اشقیاء در روز اول، ظهور علامت شقاوت در قوم صالح بود. سپس در مقابلِ اِحمرار که عارض به قوم صالح شد، در قرآن برای سعداء «ضاحکه» آمد. - فرمود: «ضاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ»(عبس/۳۹)- زیرا ضحک و خنده از اسباب مولّد احمرار وجوه است که در سعداء عامل سرخیِ گونه‌ها می‌شود. سپس در مقابل تغییر بشره و ظاهر اشقیاء به سیاهی، در سعداء «وجوهٌ مُستَبشره» است که اثر سرور در بشره‌ی آن‌ها ظاهر می‌شود از باطن به ظاهر، چنان‌چه اثر سیاهی در بشره‌ی اشقیاء ظاهر می‌گردد، از باطن به ظاهر.

﴿و لِهذا قالَ فی الْفریقَین بالْبُشری، أیْ یَقولُ لَهم قولًا یُؤثِّرُ فِی بَشَرَتِهِم فَیَعدِلُ بِها إلی لَون لَمْ تَكُنِ الْبَشَرَةُ تَتَّصِفُ بِهِ قبلَ هذا. فقالَ فی حقِّ السُّعَداءِ «یُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوانٍ» و قالَ فی حقِّ الأشقیاءِ «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِیمٍ» فأثَّرَ فی بَشَرَةِ كُلِّ طائفةٍ ما حَصَلَ فِی نُفُوسِهِم مِنْ أثَرِ هذا الكلامِ. فَما ظَهَرَ عَلیهِم فی ظَواهِرِهِم إلّا حُكْمُ مَا اسْتَقَرَّ فِی بَواطِنِهِم مِنَ المَفهوم. فَما أثَّرَ فِیهِم سَواهُم كَما لَمْ یَكُنِ التّكوینُ إلّا مِنْهُم. «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ»﴾

و لذا به اعتبار ظهور علامت شقاوت و سعادت در بشره‌ی فریقین، خداوند در مورد هر دو واژه‌ی «بشارت» را به‌کار برده است، برای آن‌ها سخنی را فرمود که در بشره‌ی آن‌ها مؤثّر افتاد. پس عدول می‌کند بشره به قول حق -که فرمود: «بُشری»- به آن رنگی که بشره قبل از آن چنین رنگی را نداشت. پس در حق سعداء فرمود: «یُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوانٍ»(توبه/۲۱). خداوند به آن‌ها بشارت داد به رحمتش و به رضوان الهی. -به صرف این قول، چهره و بشره‌ی آن‌ها به درخشندگی می‌گراید- و در حق اشقیاء می‌فرماید: «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِیمٍ»(آل‌عمران/۲۱). پس به صرف این اقوال آن‌چه در نفوس هرکدام از دو طایفه بود، در چهره‌ی آن‌ها اثر می‌کند. در نتیجه در ظاهر آن‌ها آشکار نمی‌شود مگر حکم آن‌چه در درون آن‌ها در معنای عذاب و ثواب بود. در نتیجه غیر از آن‌چه مربوط به خود آن‌ها بود بر آن‌ها مؤثّر نیفتاد. همان‌طور که در تکوین و ایجاد خودشان هم قول حق موجب شد آن‌چه در عین ثابته‌ی آن‌ها بود از «علم» به «عین» آید. پس برای حقّ، حجّت بالغه است و کسی را نشاید که بگوید چرا خداوند با من چنین کرد.

﴿فَمَنْ فَهِمَ هذهِ الحِكمةَ و قَرَّرَها فِی نَفْسِهِ و جَعَلَها مَشهُودَةً لَهُ أراحَ نَفْسَهُ مِنَ التَّعَلُّق بغَيرِهِ و عَلِمَ أَنَّهُ لا يُؤتی عليهِ بخير و لا بشرٍّ إلّا مِنْهُ. و أعْنی بالْخَير مَا يُوافِقُ غَرَضَهُ و يُلائـمُ طَبْعَـهُ و مِزاجَهُ، و أعنی بِالشَّرِّ مَا لاً يُوافِقُ غَرَضَهُ و لا يُلائِمُ طبعَهُ و لا مزاجَهُ﴾

پس آن‌کس که این حکمت را بفهمد -که همه مربوط به خودش است- و آن را در جان خـود جای دهد و آن برایش مشهود شود -که حق تنها وجود مـی‌دهـد، حـال اگـر عـین ثابتـه خیـر خواسـت، حضرت حق به او همان را می‌دهد و بر عکس- نفس چنین کسی از این‌که مسائل را به غیر نسبت دهد راحت می‌شود -از این‌که بگوید چرا او چنین و چنان کرد- و متوجه می‌شود که بـه او خیـر و شـرّی داده نمی‌شود، مگر از ناحیه‌ی خود او. و این‌که گفته شد خیر، منظور آن‌چیزی بود که در ایـن دنیا موافق مقصد و طبع و مزاجش است. و این‌که گفته شد شرّ، با نظر به آن‌چیزی است که در این دنیا با مقصد و طمع و مزاج او موافقت ندارد -هرچند با عین ثابته‌اش موافـق اسـت و طبـع ازلـی و کلّی‌اش با این شرّ موافق می‌باشد.-

﴿و يُقِيمُ صاحِبُ هذا الشّهودِ مَعاذِيرَ المَوجُوداتِ كُلِّها عَنْهُمْ و إنْ لَمْ يَعْتَذِرُوا، و يَعلمُ أَنَّهُ مِنهُ كانَ كُلُّ ما هُوَ فيهِ كَما ذَكَرْناهُ أَوّلًا فِی أَنَّ الْعِلْمَ تابعٌ لِلْمَعلُومِ، فيقُولُ لِنَفْسِهِ إذا جاءَهُ ما لا يُوافِقُ غَرَضَهُ: يَداکَ أوْكَتَا و فُوکَ نفخ. و الله يَقُولُ الحقّ و هُوَ يَهدِی السّبيل﴾

کسی که صاحب این شهود است عذر تمام موجودات را از خود آن‌هـا مـی‌دانـد و معـاذیر آن‌ها را از خود آن‌ها اقامه می‌کند و اگر عذر هم نیاورند -که زیر سر خودشان است- می‌داند زیـر سر نفس خود اوست و از او حاصل شده، هـر آن‌چـه او در آن اسـت. همـان‌طـور کـه در ابتـدا یادآور شدیم که علم، تابع معلوم است. پس چون چیزی که با غرضش موافق نیـست -شخـصی که ناظر اعتراض اوست- به او روی می‌آورد و می‌گوید: «دو دست تو سر مشک را بـست و دهـان تو در آن دمید»[۲] و خداوند حق می‌گوید و او هدایت می‌کند.

«والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته»

---

۲ -این یک ضرب المثل است. مثل آن‌که ما می‌گوییم: «از ماست که بر ماست». در آن ضرب‌المثل چـون طـرف بـه امید آن‌که می‌تواند به مشکی که باد کرده و دهانه‌ی آن را بسته، تکیه کند و از غرق‌شدن نجات یابد، ولی دهانـه‌ی مـشک باز شد و غرق گشت؛ می‌گوید: «دو دست تو سر مشک را بست و دهان تو در آن دمید».

فَصٌّ حِكْمَةٍ قَلْبِيَّةٍ فِى كَلِمَةٍ شُعَيْبِيَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحيم

«حکمت قلبی» که اختصاص به جناب شعیب علیه السلام دارد ما را متوجه مقام «نفس ناطقه» می‌کند، از آن جهت که شاهد کلیّات و جزئیات است به نحو تفصیل، و به آن قلب گویند. لذا هرگاه بخواهد چیزی را بداند، می‌داند به همان معنایی که فرموده‌اند: «إذا شاء أن عَلِمَ عَلِمَ». این خاصیت قلب است که به وزان «عقل مستفاد» در حکمت است.

به قلب، قلب گویند به جهت تقلّب آن بین عالَم عقلیِ محض و عالَم نفس حیوانی، و نیز تقلّب آن بین عوالم گوناگون از عالم ماده و عالم مثال و عالم عقل گرفته تا عوالم بالاتر. از این جهت برزخی است بین ظاهر و باطن و در مقام «احدیتِ جمع» است در جمع بین اسماء الهی، و حقّ هر اسمی را اداء می‌کند با وسعتی که حتی حضرت حق در آن جای می‌گیرد.[1]

قلب از آن جهت که همه‌ی اسماء در آن جای دارد مظهر مرتبه‌ی الوهیّت یا تعیّنِ ثانی است و برای حضرت شعیب علیه السلام نیز علمش همه تفصیلی است و مجمل نیست، و از این جهت حکمت مربوط به آن حضرت، حکمت قلبی گفته شد.

چون قلب کثیرالشعب است تا آن‌جا که قلبِ صنوبری هم در همه‌ی بدن شعبه دارد و حضرت شعیب علیه السلام نیز کثیر الاولاد بودند و شاهد مَشاهدِ کلی و جزئی بودند؛ نام حکمتِ مربوط به آن حضرت، حکمت قلبیّه شد و آن حضرت قائم به عدل بود و بر اساس روایت: «بالعدل قامت السموات و الأرض» به رعایت حقوق، در کیل و میزان دستور می‌داد.

---

۱ - از آن جهت که قلب مؤمن عرش رحمان است قلب، وسعت جای‌دادنِ حق را در خود دارد.

از آن جهت که حضرت شعیب﷤ قلب مثالی دارند، احکام ظاهر بر آن حضرت حکومت می‌کرد و حضرت موسی﷤ تحت تأثیر ایشان بود که با رجوع به حضرت خضر﷤ این مسئله روشن شد.

حضرت شعیب با علم ذوقیِ تفصیلیِ خود به کمک قلب، عالِم به امور نامتناهی بودند و دم به دم بهره‌مند از تجلیّات الهی، بدون هیچ‌گونه توقفی با صفت تقلّب و سِعه، علم به امور نامتناهی برایشان تجلی می کرد.

﴿اعْلَم أنَّ الْقَلْبَ - أعنی قَلْبَ العارفِ بِاللَّه - هُوَ مِنْ رَحْمَةِ الله، و هو أوْسَعُ مِنها، فإنّه وَسِعَ الحقَّ جَلَّ جلالُه و رحمتُه لا تَسَعُهُ﴾

بدان‌که قلب - یعنی قلب عارفِ باللّه که حقایق را شهود می‌کند- از رحمت حضرت اللّه است و آن قلب از رحمت الهی وسیع‌تر است. آن قلب شامل حق جلّ جلاله می‌شود، ولی رحمت الهی شامل حق نمی‌شود که حق را در خود جای دهد.

از آن‌جایی که رحمت الهی صفت حضرت حق است و صفت، غیر از موصوف است، پس رحمت شامل حق نمی‌شود. در حالی‌که در روایت قدسی داریم: «مَا وَسِعَنِی سَمَائِی وَلا أرْضِی، وَلَکِنِّی وَسِعَنِی قَلْبُ عَبْدِی الْمُؤْمِنِ» زمین من و آسمانِ من، مرا در خود جای نمی‌دهد، ولی قلب مؤمن مرا در خود جای می‌دهد. بدین لحاظ می‌توان گفت قلب، شامل وجود حق می‌گردد.

﴿و هذا لِسانُ العُمومِ مِنْ بابِ الإشارَة، فإنَّ الحقَّ راحِمٌ لیسَ بِمَرحُومٍ فَلا حُکْمَ لِلرَّحْمَة فیهِ﴾

و این‌که گفته می‌شود - قلب شامل حق می‌شود ولی رحمت شامل حق نمی‌گردد و قلب وسیع‌تر از رحمت است- بر مبنای زبان عموم خلایق و علمای ظاهر است از باب اشاره -از باب اشاره است چون به صراحت در روایت چنین نکته‌ای مطرح نشده- و مطابق زبان عموم، حق راحم هست، ولی مرحوم نیست پس رحمت، حکمی در حق ندارد تا حق مرحوم باشد.

﴿و أمّا الإشارةُ مِن لِسانِ الخُصُوصِ فإنَّ الله وَصَفَ نفسَهُ بِالنَّفَس و هو مِنَ التَّنْفِیس﴾

و اما در لسان خصوص یعنی عرفا، به اشاره، قضیه از این قرار است که خداوند خود را مطابق روایت به «نَفَس» وصف فرمود[۲] و نَفَس را نَفَس گفتند از باب تنفیس و خارج‌کردن هوا از درون جهت راحت‌شدن از فشاری که نگه‌داشتن هوای درون ایجاد می‌کند. فشار او از طرف

---

۲ - فرمود: «انّی اَجد نَفَس الرّحمن مِن قِبَلِ الیمن».

طلبِ اسماء الهی است که در ذات احدی به صورت بالقوه هستند و با تنفس به تعیّن در می‌آیند.

﴿و أنَّ الأسماءَ الإلهيَّةَ عَيْنُ المُسَمّى و ليسَ إلّا هُوَ﴾

اسماء الهی که مورد رحمت قرار گرفت عین مسمّا یعنی ذات است و غیر از ذات چیز دیگری در میان نیست. در نتیجه از نظر عرفا راحم و مرحوم خودش است. چون اولاً: خود را به نَفَس وصف نمود که همان هویّت ساری در موجودات است. ثانیاً: اسماء نیز خودش است.

﴿و أنّها طالِبَةٌ ما تُعْطِيهِ الحقائق﴾

و اسماء الهی طالب آن چیزی هستند که حقایق می‌دهند. –و آن ظهور دادن اسماء است.- اگر «مِن الحقائق» باشد بدین معنا خواهد بود که اسماء، طالب آن چیزی هستند که از حقایق خارجی صادر می‌شود. یعنی اسماء، طالب احکام کونی حق هستند. مثل آن‌که شجر خارجی این احکام را اعطاء می‌کند.

﴿و ليسَتِ الحقائقُ الّتی تَطْلُبُها الأسماءُ إلّا العالَمُ فالألُوهيّةُ تَطْلُبُ المَألُوهَ، و الرُّبُوبِيَّةُ تَطْلُبُ المَرْبُوبَ﴾

و آن حقایقی که اسماء طالب آن هستند، غیر از عالَم نیست. پس الوهیّت، طالب مألوه یعنی عالَم است[۳] و ربوبیت، طالب مربوب است.

می‌فرماید حقایقی که اسماء، طالب آن هستند همین عالَم است؛ اعم از عقل فعّال یا شجر. از آن‌جایی که الوهیّت، اسم جامع اللّه است و هرکدام از اسماء و صفات و افعال اقتضا می‌کنند محل ولایت خدا را که در آن ظاهر شوند. مثل خالق که در مخلوق ظاهر می‌گردد.

تفاوت الوهیّت و ربوبیّت که در متن آمده در آن است که «الوهیّت» شامل اسماء ذات و صفات و افعال می‌شود ولی ربوبیّت، تنها شامل اسماء و صفات و افعال می‌گردد.

﴿و إلّا فلا عَيْنَ لَها إلّا بهِ وُجوداً أو تقديراً﴾

و اگر الوهیت و ربوبیت طالب مألوه و مربوب نبود، ابداً الوهیّت و ربوبیّت محقق نمی‌شدند – مثل آن‌که پدری، با بودن فرزند برای پدر محقق می‌شود– پس هیچ تعیّنی برای الوهیّت و ربوبیّت نبود

---

۳ – «مألوه» در لغت به معنای عالَم هم آمده، از آن جهت که در الوهیّت تأثیر نهفته است و مألوه یعنی عالَمی که اللّه در آن تأثیر می‌گذارد.

مگر به وجود عالَم، حال چه عالم موجود باشد و چه وجود آن فرض شود. در هر دو صورت تحقق الوهیّت و ربوبیّت به وجود عالَم است.

﴿و الحقُّ مِنْ حَیثُ ذاتِهِ غَنیٌّ عَنِ العالَمینَ و الرُّبُوبِیَّةُ مَا لَها هذا الحُکمُ، فَبَقِیَ الأمرُ بَینَ ما تَطْلُبُهُ الرُّبُوبِیَّةُ و بَینَ ما تَسْتَحِقُّهُ الذّاتُ مِنَ الغِنی عنِ العالَمِ﴾

و حق از حیث ذاتش غنی از عالمین است، ولی برای ربوبیّت این حکم نیست. پس امر باقی می‌ماند بین دو چیز؛ یکی بین آن‌چه ربوبیّت طلب می‌کند -که همان افتقار اسمائی است- و بین آن‌چه مربوط به ذات است که غنیّ از عالمین است.

بحث بین غنای ذاتی و افتقارِ کمال اسمائی است که باید مرز هرکدام محفوظ بماند. حضرت حق از حیث ذات، چه عالَم و مخلوقات باشند و چه نباشند در ذاتش تغیّری حاصل نمی‌شود و او ازلاً و ابداً در حال خود است، چه با وجود عالَم و چه با عدم عالم. افتقار در رابطه با ربوبیّت و الوهیّت پیش می‌آید که نیاز به مربوب و مألوه در میان است.

﴿و لَیسَتِ الرُّبُوبِیَّةُ عَلَی الْحَقِیقَةِ و الاتّصافِ إلّا عَینَ هذهِ الذّات﴾

و ربوبیت در حقیقت و از جهت اتصافِ حق به ربوبیّت، جز عین همین ذات نیست. از آن‌جایی که ربوبیّت، صفت ذات است و ذات، غنیٌّ عن العالمین است و صفت در احدیّت عین موصوف است پس ربوبیّت، عین ذات است. البته از جهت احدیّت که مقامی فوق اسماء است. ولی از جهت اسماء، برای حضرتِ حق افتقار هست، از آن جهت که اسماء بالقوه است و هنوز بالفعل نشده و نیاز است که کارهایی در این رابطه انجام شود. - تا اسم ربّ با مربوب ظهور کند.-

﴿فَلَمّا تَعارَضَ الأمْرُ بِحُکمِ النِّسَبِ وَرَدَ فِی الْخَبَرِ ما وَصَفَ الْحقُّ بِهِ نَفْسَهُ مِنَ الشَّفَقَةِ عَلی عبادِهِ﴾

پس چون با توجه به نکته‌ی فوق تعارضی در امر الهی به حکم اسماء، ایجاد شد -مثل تعارضی که بین اسم قهر و اسم لطف هست- در خبر آمده آن‌چه حضرت حق در مورد نفس خود وصف کرد شفقت بر بندگانش است.

به حکم طلب اسماء جهت ظهور حضرت حق، در تعارضی که بین بعضی از اسماء هست، با توجه به این‌که فرمود: «سَبَقَتْ رَحْمَتی غَضَبی»؛ به رحمت و شفقت به اسماء نظر کرد و اسم لطف را بر اسم قهر مقدّم داشت و به اسم رحمت به بندگان و به اسماء، رحمت کرد و همین موجب ایجاد عالَم شد، چه از جهت رحمتی که به اسماء کرد و جواب طلب آن‌ها را داد، و چه از جهت رحمتی که به اعیان نمود و آن‌ها را خلق کرد.

﴿فأوَّلُ ما نَفَّسَ عَنِ الرُّبُوبِيَّة بنَفَسِهِ المَنسُوب إِلى الرّحمن بإِيجادِهِ العالَمَ الّذی تَطْلُبُه الرُّبُوبِيَّةُ بِحَقِيقَتِها و جميع الأسماءِ الإلهِيَّة﴾

پس اولين چيزی كه حضرت حق از ربوبيّت، إزالهی كَرب نمود، به نَفَس خود بود كه منسوب به «نَفَسُ الرّحمان» است و آن إزالهی كرب با ايجاد عالم بود، همان چيزی كه ربوبيت، طالب آن بود و پيرو آن جميع اسماء الهی طالب آن بودند تا محل سلطنت خود را بهدست آورند و لذا بعد از إزالهی كرب از ربوبيّت، از جميع اسماء إزالهی كرب نمود.

﴿فَيَثبُتُ مِن هذاَ الْوَجْهِ أَنَّ رَحْمَتَهُ وَسِعَتْ كُلَّ شیءٍ فَوَسِعَتِ الحَقَّ، فَهِیَ أَوْسَعُ مِنَ القَلْبِ أو مُساوِيَةٌ لَهُ فِی السِّعَة﴾

پس با توجه به اين‌كه حق مرحوم است -به لسان خصوص- ثابت شد كه رحمت حق شامل همهی اشياء میشود و حق را نيز شامل میشود -زيرا حق عين اسماء و اشياء است- و از اين جهت رحمت از قلب وسيع‌تر يا از نظر وسعت مساوی قلب است.

با توجه به امر فوق نمی‌توان آن‌طور كه عموم می‌گويند بگوييم قلب نسبت به رحمت وسيع‌تر است زيرا طبق آن‌كه فرمود: «رَحْمَتی وَسِعَت كُلَّ شَیئٍ» رحمت شامل قلب هم می‌شود، زيرا قلب هم يک شیئ محسوب می‌شود. نهايتاً می‌توان گفت چون قلب علاوه بر احاطهی علمی به همه‌چيز، احاطهی علمی به خود هم دارد؛ پس با رحمت مساوی است، ولی در هر حال وسيع‌تر از رحمت نيست.

﴿هذا مَضَی﴾

اين تا اين‌جا در رابطه با وسعت رحمت و مرحوم‌بودن حق از جهت اسماء و صفات.

﴿ثم لِتَعْلَمْ أَنَّ الحقَّ تعالی كَما ثَبَتَ فِی الصَّحِيحِ يَتَحَوَّلُ فِی الصُّورِ عندَ التَّجَلّی، و أَنَّ الحقَّ تعالی إِذا وَسِعَهُ القلبُ لا يَسَعُ مَعَه غيرُهُ مِنَ المخلوقاتِ فكَأَنَّهُ يَمْلَؤُهُ﴾

سپس بايد بدانی كه حق تعالی، همان‌طور كه در صحيح مسلم آمد، هنگام تجلی بر قلب انسان صورت‌های مختلفی به خود می‌گيرد -گاهی به صورت معتقَد فرد برای او ظهور می‌كند و گاهی به صورت غير معتقَدش برايش ظهور می‌كند- پس حق تعالی، وقتی قلب وسعت يافت و استعداد لازم را جهت تجليات الهی يافت، ديگر در آن قلب برای غير مخلوقات جايی نمی‌ماند، به طوری كه گويا حق آن قلب را پر كرده است.

﴿و معنی هذا أَنَّهُ إِذا نَظَرَ إِلی الحقِّ عندَ تَجَلِّيهِ لَهُ لا يُمْكِنُ مَعَهُ أن يَنْظُرَ إِلی غيرِهِ﴾

معنای این حالت آن است که حق بر آن قلب تجلی کرد و آن قلب به حق نظر نمود. برای آن دیگر امکان ندارد که به غیر حق نظر کند و همه‌چیز در نور حق مختفی می‌شوند. سالک در این حال به جهت حقی همه‌چیز، نظر دارد و نه به جهت خلقی آن‌ها.

﴿وَ قَلبُ العارفِ مِنَ السَّعَة کَما قالَ أبو یَزیدِ الْبسطامیُّ «لَو أنَّ العَرشَ و ما حَواه مِائَةَ ألفِ ألفِ مَرّة فی زاویة مِن زَوایا قَلبِ العارفِ ما أحسَّ بِه»﴾

و قلبِ عارف از نظر وسعت -به حَسب اطلاق سِعه- همان چیزی است که بایزید بسطامی گفت که: «اگر عرش و اطراف عرش هزاران هزار برابر شود و در گوشه‌ای از گوشه‌های قلب عارف قرار گیرد، آن قلب به جهت وسعتی که دارد اصلاً آن را احساس هم نمی‌کند». زیرا همه‌ی این مخلوقات، متناهی هستند و قلب، نامتناهی است.

﴿و قالَ الجُنَیدُ فی هذا المَعنی: «اِنَّ المُحدَثَ إذا قَرَنَ بِالقدیمِ لَمْ یَبْقَ لَهُ أثَرٌ» و قلبٌ یَسَعُ القدیمَ کَیفَ یُحِسُّ بِالمُحدَثِ مَوجوداً؟﴾

در رابطه با سعه‌ی قلب، جُنید می‌فرماید: «وقتی مُحْدَث با قدیم قرین شد اثری از حدوث نمی‌ماند». بنابراین دلی که قدیم در آن قرار گرفت، چگونه مُحْدَث را احساس کند و به عنوان یک موجود بخواهد بدان بپردازد؟ زیرا قلب در چنین شرایطی در مقام فنای ذاتی و صفاتی و افعالی است.

﴿و إذا کانَ الحقُّ یَتَنَوَّعُ تَجَلِّیهِ فی الصُّوَر، فَبالضَّرُورة یَتَّسِعُ القلبُ و یَضِیقُ بِحَسَبِ الصُّورَةَ الّتی یَقَعُ فِیها التَّجَلّیُ الإلهیُّ، فإنَّهُ لا یَفْضُلُ من القلب شیءٌ عَن صُورة ما یَقَعُ فِیها التَّجَلی. فإنَّ الْقَلْبَ مِن العارفِ أو الإنسانِ الکاملِ بمَنزِلَة مَحَلِّ فَصِّ الخاتَمِ مِنَ الخاتَمِ لا یَفضُلُ، بَل یَکونُ عَلی قَدْرِهِ و شَکْلِهِ مِنَ الاسْتِدارَة إنْ کانَ الفَصُّ مُستَدِیراً، أو مِنَ التّرْبیع و التَّسْدِیس و التَّثْمِین و غیر ذلکَ مِن الأشکال إنْ کانَ الفَصُّ مُرَبَّعاً، أو مُسَدَّساً، أو مُثَمَّناً، أو ما کانَ مِنَ الأشکالِ، فإنَّ مَحَلَّهُ مِنَ الخاتَمِ یَکونُ مِثْلَهُ، لا غَیْرُه﴾

و از آن‌جایی که حق به صورت‌های متنوع بر قلب تجلی می‌کند، پس به ضرورت، گستردگی و تنگی قلب به حَسَب گستردگی و محدودیت صورتی است که آن تجلی در قلب ایجاد می‌کند و به همین جهت قلب، چیزی بیش‌تر از صورت متجلی‌شده در آن نیست. زیرا قلب عارف یا قلب انسان کامل -که حقیقت قلب محل بحث است- همانند نگین انگشتر است که انگشتر مطابق شکل نگین ساخته می‌شود و نه بزرگ‌تر و یا کوچک‌تر از آن. لذا اگر نگین

دایره‌ای باشد، انگشتر دایره‌ای ساخته می‌شود همچنان که اگر نگین مربّع یا شش ضلعی یا هشت ضلعی باشد، انگشتر نیز به همان شکل ساخته می‌شود.

﴿و هذا عَکسُ ما یُشیرُ إلیهِ الطّائفَةُ مِن أنَّ الحقَّ یَتَجَلّی عَلی قَدْرِ اسْتِعْدادِ الْعَبدِ، و هذا لیسَ کَذلِکَ، فإنَّ الْعَبْدَ یَظهرُ لِلْحقِّ عَلی قَدْرِ الصُّورَةِ الّتی یَتَجَلّی لَهُ فِیها الْحَقُّ﴾

و موضوع فوق، عکس آن چیزی است که طائفه‌ی عرفا بدان اشاره دارند که حق به قدر استعداد قلب بر قلب تجلی می‌کند و قضیه آن طور نیست که آن‌ها می‌گویند. زیرا عبد برای حق به قدر صورتی که حق در آن صورت برای عبد تجلی می‌کند، ظاهر می‌شود.

﴿و تَحریرُ هذهِ المَسألَةِ أنَّ لِلَّه تَجَلِّیَیْنِ تَجَلِّیَّ غَیبٍ و تَجَلِّیَّ شَهادةٍ، فمِنْ تَجَلِّیِّ الغَیبِ یُعْطِی الاسْتِعْدادَ الّذی یَکُونُ عَلیهِ القَلْبُ﴾

و تحریر این مسئله آن است که برای خداوند دو تجلی هست: یکی تجلی غیبی و دیگری تجلی شهاده. پس از طریق تجلی غیبی استعدادی که قلب بر آن استعداد است، داده می‌شود- هرچند این استعداد مبتنی بر استعداد نامجعولی است که مربوط به ذات خود شیئ است-.

﴿و هُوَ التَّجَلِّیُّ الذّاتی الّذی الْغَیْبُ حَقِیقَتُهُ، و هُوَ الهُوِیَّةُ الّتی یَسْتَحِقُّهَا بِقَولِهِ عَن نَفْسِهِ «هُوَ». فَلا یَزالُ «هُو» لَهُ دائماً أبداً﴾

و آن تجلی، تجلیِ ذاتی حضرت حق است که حقیقت آن غیب است و آن هویتی است که حضرت حق از ذات خود یعنی از «هو» دارد و در واقع آن تجلی از حق است به عنوان خودِ حق برای خودش و همواره آن تجلی برای همیشه برای حق هست.

﴿فإذا حَصَلَ لَهُ -أعْنی لِلْقَلْب- هذا الإسْتِعدادُ، تَجَلّی لَهُ التَّجلِّیَّ الشُّهُودِیَّ فِی الشَّهادَةِ فَرَآهُ فَظَهَرَ بِصُورَةِ مَا تَجَلّی لَهُ کَمَا ذَکَرْناهُ. فَهُو تَعالی أعْطاهُ الإسْتِعدادَ بِقَولِهِ «أعْطی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ»، ثُمَّ رَفَعَ الْحِجابَ بَینَهُ و بَینَ عَبدِهِ فَرَآهُ فِی صُورَةِ مُعْتَقَدِهِ، فَهُوَ عَینُ اعْتِقادِهِ. فَلا یَشْهَدُ الْقَلبُ وَ لا الْعَینُ أبداً إلّا صُورَةَ مُعْتَقَدِهِ فِی الْحَقِّ﴾

پس چون آن استعداد برای قلب حاصل شد،[۴] حق برای قلب تجلی می‌کند، آن‌هم تجلیِ شهودی در عالمِ تعیّنات و عالم شهادت. پس عبد، حق را در آن تجلی می‌بیند. لذا قلب ظاهر می‌شود به صورت آن‌چه حق برای آن تجلی کرد، آن‌طور که ما گفتیم -که قلب به حسب تجلی شکل می‌گیرد- پس خداوند آن استعداد را به آن داد، به همان معنایی که فرمود: «أعْطی کُلَّ

---

۴ - استعدادی که بر مبنای امکان ذاتی انسان برای انسان در صقع ربوبی تجلی می‌کند.

شَیْءٍ خَلْقَه» که به هر موجودی خلقت او را داد. سپس با هدایتِ خود، آن حجابی را که بین آن مخلوق و خالقش بود رفع نمود و لذا حق را با عطای استعدادی که به انسان داد، در صورت معتَقَدَش می‌بیند و آن عین اعتقاد آن عبد باشد و نه غیر آن. پس قلب با چشم قلب و با چشم حسّ، حق را مشاهده نمی‌کند مگر به صورت معتَقَدَش.

محی‌الدین در جمع نظر بین طایفه‌ی عرفا -مبنی بر این‌که حضرت حق به حکم استعدادِ قلب افراد برای آن‌ها تجلی می‌کند- و بین نظر خودش -مبنی بر آن‌که تجلیات است که قلب را شکل می‌دهد- این‌طور جمع می‌کند، آن‌هایی که نظر به استعداد قلب دارند، آن تجلی بر اساس همان استعدادی که دارند با تجلیّات الهی شدت و ضعف می‌یابد و شکل می‌گیرد در نتیجه از یک طرف استعداد نامجعول و امکان ذاتی انسان مطرح است که مربوط به خود انسان است و از طرفی حضرت حق مطابق آن استعداد تجلی می‌کند و استعدادی مناسب استعداد اولیه به آن داده می‌شود که این آن چیزی است که طایفه‌ی عرفا بر آن تأکید دارند. منتها نکته‌ی دیگری که شیخ اکبر بر آن تأکید دارد توجه‌دادن به این مطلب است که همان قلب بر مبنای همان استعدادی که خداوند به آن داده آماده می‌شود که با تجلیات الهی شکل بگیرد و در واقع این تجلیات است که قلب را شکل می‌دهد.

«فَالحَقُّ الّذی فِی المُعْتَقَدِ هُوَ الّذی وَسِعَ القَلبُ صُورَتَهُ، و هُوَ الّذی یَتَجَلّی لَهُ فَیَعْرِفُهُ»

پس حقی که در معتَقَدِ انسان نشسته و او بدان اعتقاد دارد همانی است که قلب با تجلیِ صورت آن وسعت یافته و آن حق همانی است که برای انسان تجلی می‌کند، پس او را می‌شناسد. در حالی‌که اگر به صورت غیر معتَقَدَش تجلی کند آن را انکار می‌کند.

«فَلا تَرَی الْعَینُ إلّا الحَقَّ الاعْتِقادِی، و لاخَفاءَ فی تَنَوُّعِ الاعْتِقاداتِ فَمَنْ قَیَّدَهُ أنْکَرَهُ فِی غَیْرِ ما قَیَّدَهُ بهِ، و أقَرَّ بهِ فِیما قَیَّدَهُ بهِ إذا تَجَلَّی. و مَنْ أطْلَقَهُ عَنِ التَّقْیِیدِ لَمْ یُنْکِرْهُ و أقَرَّ بهِ فِی کُلِّ صُورَةٍ یَتَحَوَّلُ فِیها و یُعْطِیهِ مِنْ نَفْسِهِ قَدْرَ صُورَةِ ما تَجَلّی لَهُ فیها إلی ما لا یَتَناهی، فَإنَّ صُوَرَ التَّجَلّیً ما لَها نِهایَةٌ تَقِفُ عِندَها»

پس چشم، در دنیا و آخرت حق را هنگام تجلی نمی‌بیند مگر به صورت اعتقادش و آن‌چه در اعتقادش برایش ثابت شده است. و تنوّع اعتقادات بر کسی پوشیده نیست -زیرا تجلیات متفاوت است- پس در تجلی الهی کسی که خدا را در اعتقادی خاص مقیّد کرده باشد، حق را در غیر آن اعتقاد انکار می‌کند و تنها وقتی حق بر اساس آن اعتقادی که آن شخص دارد تجلی کند، به حق اقرار می‌کند. ولی آن‌کسی که حق را از هر تقیّدی آزاد دانست وقتی به هر

صورتی تجلی کند او را انکار نمی‌نماید و به او اقرار می‌نماید در هر صورتی که تحوّل یابد و به او از طرف خداوند داده می‌شود به اندازه‌ای که خداوند برای او تجلی کرده تا بی‌نهایت. زیرا تجلی الهی نهایتی ندارد که بخواهد در آن نهایت متوقف شود.

حالت فوق که قلب هیچ محدودیتی در پذیرش تجلیات الهی ندارد، مربوط به قلبی است که در اعتقادش به حق، حضرت حق را مقیّد به تجلّی خاص نکرده است.

﴿و کذلِکَ العِلمُ باللّٰه ما لَهُ غایَةٌ فِی العارفین یَقِفُ عِندَها، بَل هُوَ الْعارِفُ فی کُلِّ زمان یَطْلُبُ الزّیادةَ مِنَ العِلْمِ بِهِ، «رَبِّ زِدْنِی عِلْماً»، «رَبِّ زِدْنِی عِلْماً»، «رَبِّ زِدْنِی عِلْماً». فَالأمْرُ لاَ یَتَناهَی مِنَ الطَّرَفَیْن﴾

و بر اساس نکته‌ی فوق، علم شهودی به حضرت حق، در عارفین نهایتی ندارد تا عارف در آن نهایت متوقف شود. بلکه او عارف است و عارف در هر زمانی طلب علم بیشتر به حق را دارد و همچنان و مکرّر می گوید: «رَبِّ زِدْنی عِلْما» پس امر از هر دو طرف است، تجلی بی‌نهایت از طرف حق و سعه‌ی بی‌نهایت از طرف قلب، و از این جهت برای عارف در اثر آن تجلیات علم نامتناهی حاصل می‌شود.

﴿هذا إذا قُلْتَ حَقٌّ و خَلْقٌ، فإذا نَظَرْتَ فی قَولِهِ تعالی «کُنتُ رِجْلَهُ الّتی یَسْعَی بها و یَدَهُ الّتی یَبْطُشُ بها و لِسانِهِ الّذی یَتَکَلّمُ بِهِ» إلی غَیرِ ذلکَ مِن القُوی، و مَحَلِّهَا الّذی هُوَ الأعْضاءُ، لَمْ تَفْرُقْ فَقُلْتَ الأمْرُ حَقٌّ کُلُّهُ أو خَلْقٌ کُلُّهُ. فَهُوَ خَلقٌ بِنِسبَةٍ و هُوَ حَقٌّ بِنِسبَةٍ و العَینُ واحِدَةٌ﴾

و امر فوق وقتی است که بگویی حق و خلق -و نظر به مقام فرق و تفصیل داشته باشی- ولی چون نظر کنی در قول خداوند متعال در حدیث قرب نوافل که فرمود: «من پای بنده‌ام می‌شوم که بدان راه می‌رود و دست او می‌شوم که اشیاء را بدان می گیرد و زبان او می‌شوم که بدان تکلّم می کند» إلی غیر ذلك از قوای دیگر و محل قوا که اعضاء است. چنان‌چه به این حدیث نظر کنی بین «حق و خلق» و «عبد و رب»، فرق قائل نمی‌شوی، پس خواهی گفت: «در واقع همه حق است به‌کلّی، و خلق است به‌کلّی. پس حضرت حق، خلق است به لحاظ تعیّن وجود و تقیّد آن و او حق است به تمامه به اعتبار ظهور اعیان در آینه‌ی وجود حق و به اعتبار وجودِ بدون تعیّن». پس در واقع یك وجود بیش نیست.

﴿فَعَینُ صُورَةَ ما تَجَلّی عَینُ صُورَةَ مَنْ قَبلَ ذلِکَ التَّجَلِّیَّ، فَهُوَ الْمُتَجَلِّی و المُتَجَلَّی لَهُ. فَانْظُرْ ما أعْجَبَ أمْرَ اللهِ مِنْ حَیْثُ هُوِیَّتِهِ، و مِنْ حَیْثُ نِسبَتِهِ إلَی الْعالَمِ فِی حَقائِقِ أسمائِهِ الحُسْنی﴾

پس عین صورت آن‌چه تجلی کرده، عین صورت آن چیزی است که قبل از تجلی بود -به معنای یگانگی فاعل و قابل در وحدت وجود- پس همان حق که تجلی کرده، همانی است که برایش تجلی شده. ببین که امر الهی از جهت هویتش چه تعجب برانگیز است و از حیث نسبتش به عالَم در حقایق اسماء حسنا که متکثّر می‌شود.

﴿فَمَنْ ثَمَّ و ما ثَمَّه   و عَينُ ثَمَّ هُوَ ثَمَّه﴾

چیزی در متن واقع نیست -چه آن‌چه ذوالعقول باشد و چه غیر ذوالعقول- آن‌چه هست حق هست و عینی که در این‌جا هست -مثل وجود شجر- اوست که این‌جا هست. اشاره به وحدت شخصی وجود دارد و این‌که همه‌ی مخلوقات به حق برمی‌گردند.

﴿فَمَنْ قَدْ عَمَّهُ خَصَّهُ   و مَنْ قَدْ خَصَّهُ عَمَّهُ﴾

پس کسی که حق را عمومیّت ببخشد، در واقع او را مخصوص کرده و کسی که او را خاص نموده، عمومیّت بخشید.

وقتی وجود را تعمیم دهد بدین معنا که بگوید حضرت حق همه جا را پر کرده است، پس او شجر را هم شامل می‌شود و از این طریق حق را خاص نموده است، و کسی که او را خاص کرده که مثلاً حضرت حق در مظاهر آمده، در واقع او را عام کرده که به صورت هر موجودی در آمده است.

﴿فَما عَينٌ سِوى عَيْن   فَنُورٌ عَيْنُهُ ظُلْمَة﴾

این طور نیست که عینی غیر از عین دیگر باشد. پس نوری است که عین ظلمت است. مثل نور و سایه که به یک اعتبار هر دو موجودند. پس تمام عالم به حسب موضوع یکی است، ولی به حسب عوارض متفاوت‌اند.

﴿فَمَنْ يَغْفُلُ عَنْ هذا   يَجِدْ فِى قلبِهِ غَمَّة﴾

هرکس از چنین وحدتی که در عالم هست غفلت کند در قلب خود با حجاب کثرات روبه‌رو می‌شود، از آن جهت که کثرات منبع ظلمت‌اند.

﴿وَ لا يَعْرِفُ ما قُلْنا   سِوى عَبدٍ لَهُ هِمَّة﴾

آن‌چه ما گفتیم را کسی نمی‌شناسد مگر بنده‌ای که دارای همّت باشد و می‌تواند حجاب‌های کثرات را کنار بزند و به حقایقی برسد که فکر، توان رسیدن به آن‌ها را ندارد.

﴿«إِنَّ فی ذٰلِکَ لَذِكْرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ» لِتَقَلُّبِهِ فی أنواعِ الصُّوَرِ و الصِّفاتِ و لَمْ يَقُلْ لِمَنْ كانَ لَهُ عَقْلٌ فَإِنَّ العَقْلَ قَيْدٌ فَيَحْصُرُ الأمْرَ فی نَعْتٍ واحِدٍ و الْحَقِيقَةُ تَأبى الحَصْرَ فی نَفْسِ الأمْرِ﴾

حضرت حق فرمود: در این قرآن برای کسی که دارای قلب است تذکر و هشدارباشی هست. علت آن‌که در آن واژه «قلب» را به‌کار برد به جهت تقلّب و تحوّل قلب، در انواع صُور و صفات است و نفرمود قرآن تذکری است برای کسی که دارای عقل است. زیرا کار عقل، ایجاد قید است و محدودکردنِ موضوع در یک معنا. پس عقل، مطلب را در صفتی واحد محدود می‌کند، در حالی‌که حقیقت، در نفس‌الأمر و در متن واقع، ابا دارد که در معنای واحدی محدود شود.

﴿فَما هُوَ ذِكْرى لِمَنْ كانَ لَهُ عَقْلٌ و هُمْ أصْحابُ الاعْتِقاداتِ الَّذِينَ يُكَفِّرُ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُهُم بَعْضاً﴾

پس قرآن برای کسی که صاحب عقل است ذکر و تذکّر نیست - برای کسی که بخواهد اشیاء را با عقل درک کند- و صاحبان عقل همان اصحاب اعتقاداتی هستند که یکدیگر را تکفیر می‌کنند[5] و همدیگر را لعن می‌نمایند. زیرا اعتقاد حق را منحصر به برداشت خودشان می‌دانند و بقیه را کافر و مستحق کفر و لعن. در حالی‌که اگر مبدأ اعتقادات آن‌ها قلب‌شان بود و مقیّد به ادراکات قلبی بودند از آن‌جایی که قلب مقیّد به یک نگاه نیست، آن‌ها خداوند را در جمیع صُوَر و شئونات عبادت می‌کردند.

﴿و ما لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ. فإنَّ إلٰهَ المُعْتَقِدِ ما لَهُ حُكْمٌ فی إلٰهِ المُعْتَقِدِ الآخَرِ﴾

شیخ اکبر با نظر به آیه‌ی مذکور می‌فرماید: پس آن إله که اصحاب اعتقادات دارند یاری‌کننده‌ی آن‌ها نیست. پس آن إلهی که بدان معتقداند حکمی در إله معتقِد دیگر ندارد که بخواهد در دیگری اثر کند. در حالی‌که ربّ واقعیِ هر موجودی به آن موجود کمک می‌کند. ولی ربّ مجعول نه به معتقِدِ خود کمک می‌کند و نه به معتقِد طرف مقابلش. مثل آن‌که إله

---

۵ - اشاره است به آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی عنکبوت که می‌فرماید: «وَ قالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثاناً مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضاً وَ مَأْواكُمُ النَّارُ وَ ما لَكُمْ مِنْ ناصِرِينَ»؛ (ابراهیم) گفت: «شما غیر از خدا بت‌هایی برای خود انتخاب کرده‌اید که مایه‌ی دوستی و محبت میان شما در زندگی دنیا باشد؛ سپس روز قیامت از یکدیگر بیزاری می‌جویید و یکدیگر را لعن می‌کنید؛ و جایگاه(همه) شما آتش است و هیچ یار و یاوری برای شما نخواهد بود!»

مجعولِ معتزلی نه به کمک معتزلی می‌آید و نه به کمک رقیب معتزلی یعنی اشعری. زیرا إله اشعری نیز مجعول است.

﴿فَصاحِبُ الاعْتِقادِ یَذُبُّ عَنْهُ أیْ عَنِ الأمْرِ الَّذی اعْتَقَدَهُ فی إلِهِهِ و یَنْصُرُهُ، و ذلِکَ الذی فی اعْتِقادِهِ لا یَنْصُرُهُ﴾

صاحب عقل، از الهی که بدان معتقد است، دفع می‌کند آن‌چه را مخالف و منافی آن إله است و به إله خود کمک می‌کند و این در حالی است که آن إله در اعتقادی که صاحب اعتقاد به او دارد، یاری‌کننده‌ی صاحب اعتقاد نیست.[۶]

﴿فَلِهذا لا یَکُونُ لَهُ أثَرٌ فی اعْتِقادِ المُنازِعِ لَهُ، و کَذا الْمُنازِعُ ما لَهُ نُصْرَةٌ مِنْ إلِهِهِ الّذی فِی اعْتِقادِهِ، فَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِینَ﴾

با توجه به آن‌که ربّ مجعول، عاجز است از هرگونه نصرتی در تغییر اعتقاد کسی که مخالف کسی است که به او اعتقاد دارد و اثری در اعتقاد مخالفش ندارد، همچنین مخالف هم از جانب إلهِ مورد اعتقاد خود یاری نمی‌شود. پس آن‌ها را هیچ ناصری نیست. پس صاحبان اعتقادات عقلی از هیچ جهت یاری‌کننده‌ای ندارند زیرا خودشان إله خود را جعل کرده‌اند و مجعول، قوی‌تر از جاعل نیست.[۷]

﴿فَنَفَی الْحَقُّ النُّصْرَةَ عَنْ آلِهَةِ الاعْتِقاداتِ عَلَی انْفِرادِ کُلِّ مُعْتَقِدٍ عَلی حِدَّتِهِ، و الْمَنْصُورُ المَجْمُوعُ، و النّاصِرُ الْمَجْمُوعُ﴾

پس حضرت حق نفی کرده نصرت را از الهه‌ی اعتقادی -عقلی- که تک تکِ معتقدین را کمک کند به صورت فرد فرد.

شیخ اکبر در این فراز اشاره دارد به آخر آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی عنکبوت که فرمود: «وَ ما لَکُمْ مِنْ ناصِرِین» یعنی هیچ یاری‌کننده‌ای برایتان نیست و هم مخاطب را که منصورین باشد، به صورت جمع آورد و هم یاری‌کننده‌گان را. یعنی إله‌ی مجعول در هیچ حالی کمک‌کننده

---

۶ - زیرا آن إله، مصنوع خود افراد است به همان معنایی که امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: «کُلَّمَا مَیَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِکُمْ فِی أَدَقِّ الْمَعَانِی فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُکُمْ مَرْدُودٌ إِلَیْکُمْ»(بحارالأنوار، ج ۶۶، ص ۲۹۳) هر معنایی را که ذهن شما با دقت و لطافت فراوان تصور کند(که هیچ شائبه‌ی نقص و اشتباه هم نداشته، تنها مفهومی باشد که بر خدا صدق کند) نهایتاً این مفهوم مخلوق و مصنوعی مانند شما (و ساخته‌ی ذهن شما) می‌باشد.

۷ - این سخن تا حدّی نزدیک است به نقدی که هایدگر به تاریخ هزارساله‌ی متافیزیک دارد.

نیستند، در حالی‌که إله یا ربِّ حقیقیِ هر مخلوقی، برای خود آن مخلوق یاری‌کننده است ولـی برای غیر آن مخلوق یاری‌کننده نیست، فقط مربوب خود را یاری می‌کند. –مگر الله–.

﴿فَالْحَقُّ عِنْدَ الْعارِفِ هُوَ الْمَعْرُوفُ الّذی لا یُنْکَرُ﴾

پس حق در نزد عارف همان معروفی است کـه هرجـا او را ببینـد مـی‌شناسـد و او را انکـار نمی‌کند در هر صورتی که در آید.

در راستای نظر به آیه‌ی ۳۷ سوره‌ی ق و این‌که قـرآن صـاحب قلـب را بـه میـان آورد و نـه اصحاب عقل را و این‌کـه قلـب اسـت کـه بـه جهـت تقلیـب و تحـولی کـه دائمـاً دارد حـق را می‌شناسد؛ می‌فرماید حق در نزد عارف همان معروفی است که هرجـا مـی‌توانـد او را بـشناسد. همان‌طور کـه محـی‌الـدین در ایـن رابطـه در فتوحـات آورده اسـت: «الآمـرونَ بـالمعروف هُـمُ الآمرون بالحقّ» آمران به معروف همان آمران به حق هستند زیرا حق است که معـروف اسـت و در هر جلوه‌ای که آمد او را می‌شناسد.

﴿فَأَهْلُ المَعْرُوفِ فِی الدُّنیا هُمْ أَهْلُ المَعْرُوفِ فِی الآخِرَةِ﴾

پس اهل معروف در دنیا همان اهل معروف در آخرت‌اند.[۸]

زیرا آن‌هایی که حق را در صُوَر مختلف و تجلیات گوناگون می‌شناسند کـه همـان عارفـان باشند، در آخرت هم که طبـق حـدیث تحـوّل حـضرت حـق بـه صـورت‌هـای مختلـف ظهـور می‌کند، او را در صورتی که متحوّل شود، می‌شناسند.

﴿فَلِهذا قالَ «لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ»﴾

پس به این جهت که اهل معروف در دنیا و آخرت چنین اهل معروف هستند که قلـب‌شـان همواره در تقلیب و تحوّل است. خداوند فرمود این قرآن برای اهل قلب تذکّر اسـت و نفرمـود آن‌کس که برایش عقل است این قرآن تذکر مـی‌باشـد. زیـرا صـاحب قلـب بـه حـسب عـوالم پنج‌گانه، تحوّل می‌یابد و با توجه به تقلیب قلب در عوالم پنج‌گانه، صاحب قلب می‌یابد چگونه حق در صور مختلف ظهور دارد و او را در هر کدام از صورت‌ها عبادت می‌کند.

﴿فَعَلِمَ تَقْلِیبَ الحَقِّ فِی الصُّوَرِ بِتَقْلِیبِهِ فِی الأَشْکالِ، فَمِنْ نَفْسِهِ عَرَفَ نَفْسَه﴾

پس قلب می‌شناسد و می‌یابد تقلیب و تحوّل حق را در صـورت‌هـا و اشـکال مختلـف بـه تقلیبی که قلب دارد. پس قلب از طریق نفسِ خود حق را می‌شناسد.

---

۸ – این سخن مضمون حدیث نبوی است.

﴿و لَیسَتْ نَفْسُهُ بغَیْرِ لِهُویَّة الْحَقِّ، و لا شَیءَ مِنَ الْکَوْنِ مِمّا هُوَ کائِنٌ و یَکُونُ بغَیرِ لِهُویَّة الْحَقِّ، بَلْ هُوَ عَینُ الْهُویَّةَ. فَهُوَ الْعارِفُ و الْعالِمُ و الْمُقَرُّ فی هذهِ الصُّورَة، و هُوَ الّذی لا عارِفٌ و لا عالِمٌ، و هُوَ الْمُنْکَرُ فی هذهِ الصُّورَةَ الأخری﴾

و نفسِ عارف غیر از هویت حق نیست و نه‌تنها نفسِ عارف بلکه هیچ‌چیزی در هستی چه آن‌چه موجود است و چه آن‌چه بعداً موجود می‌شود، چیزی غیر از هویت حق نیست، بلکه حق عین هویت اشیاء است. پس حق، عارف و عالم و اقرارشده در این صورت‌های مختلف است برای اهل عرفان و ایمان - و از آن جهت که عین همه‌ی اشیاء است.- و هم اوست که نه عارف و نه عالم است بلکه انکار شده در صورت محجوبین.

﴿هذا حَظُّ مَنْ عَرَفَ الْحَقَّ مِنَ التَّجَلّی و الشُّهُودِ فی عَیْنِ الْجَمعِ ﴾

این حظّ و بهره -که سالک، حق را در هر صورتی بیابد- مربوط به کسی است که حق را در تجلیات و شهود در «عین جمع» بشناسد و نه حظّ و بهره‌ی اهل عقل و اصحاب فکر.

﴿ فَهُوَ قَولُهُ «لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ» یَتَنَوَّعُ فی تَقْلِیبِه﴾

پس مراد حق، این حظّ است که فرمود تذکر و اشارات قرآنی برای اهل قلب است که قلبش در تقلیبش متنوّع است.

﴿و أمّا أهلُ الإیمان و هُمُ الْمُقَلِّدَةُ الّذینَ قَلَّدُوا الأنْبیاءَ و الرُّسُلَ عليهم السلام فِیما أخْبَرُوا بهِ عَنِ الْحَقِّ، لا مَنْ قَلَّدَ أصْحابَ الأفْکارِ و الْمُتَأوِّلینَ لِلأخْبارِ الْوارِدَة بحَمْلِها عَلی أدِلَّتِهِمُ العَقْلِیَّة، فَهؤُلاءِ الّذینَ قَلَّدُوا الرُّسُلَ «صلواتُ الله علیهم و سلامُه» هُمُ الْمُرادُونَ بِقَولِهِ تعالی «أوْ أَلْقَی السَّمْعَ» لَما وَرَدَت بهِ الأخْبارُ الإلهیَّةُ عَلی ألْسِنَة الأنْبیاءِ عليهم السلام ﴾

در رابطه با ادامه‌ی آیه که می‌فرماید: «أوْ أَلْقَی السَّمْعَ وَ هُوَ شَهیدٌ» شیخ اکبر کسانی را که به تذکرات قرآن گوش می‌سپارند، اهل ایمان معرفی می‌کند و می‌فرماید: و اما آن‌ها اهل ایمان‌اند و نسبت به آن‌چه انبیاء الهی از حق خبر می‌دهند از انبیاء و رسولان تقلید می‌کنند، نه آن‌که اهل تقلید از اصحاب افکار و یا اهل تقلید از صاحبان افکاری باشند که اخبار وارده را با ادلّه‌ی عقلی تأویل می‌کنند. اهل ایمان آن‌هایی‌اند که از رسولان «صلوات‌الله‌علیهم» تقلید می‌کنند. آن‌ها مرادِ آیه‌ای هستند که قرآن در باره‌شان می‌فرماید: «أوْ أَلْقَی السَّمْعَ» گوشِ جان می‌سپارند وقتی اخبار الهی بر زبان انبیاء عليهم السلام وارد می‌شود.

﴿و هُوَ یَعْنی هذَا الّذی أَلْقَی السَّمْعَ شَهیدٌ﴾

می‌فرماید این‌که قرآن فرمود هرکس دل به ذکر الهی بسپارد «و هو» یعنی چنین کسی «شهید» است یعنی یک نوع شهود دارد. مؤمنی که القای سمع کرده و گوش جان را به حق سپرده، در نتیجه آن به یک نوع شهود برزخی و خیالی رسیده و احساسی دارد که حق را احساس می‌کند، هرچند به شهود قلبی نایل نشده است.

﴿یُنَبِّهُ عَلى حَضْرَةِ الْخِیالِ و اسْتِعْمالِها﴾

در راستای مطالب فوق می‌فرماید حضرت حق با طرح «و هو شهید» تنبّه می‌دهد به حضرت خیال و استعمال فعالیت‌های خیال که این اولین مرحله‌ای است که مؤمن نسبت به حقایق به صورت تمثّلات برزخی منکشف می‌شود و در خواب خوشِ خود با مثال متّصل مأنوس می‌گردد و در این حالت که صورت‌های خوش خیالی را یافته، با تمام وجود به آن حالِ خوش خیالی دل سپرده است. یعنی او حضرت خیال را به‌کار گرفته بدون آن‌که طریق فکر و عقل را پیشه کند که در آن صورت باب کشف بسته می‌شود.

﴿و هُوَ قَوْلُهُ علیه السلام فِی الإحْسانِ «أنْ تَعبُدَ الله کَأَنَّکَ تَراهُ»، و الله فی قِبلَةِ المُصَلّی، فَلِذلِکَ هُوَ شَهیدٌ﴾

و این احساسِ معنوی همانی است که در سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله در وصف «احسان» مطرح شده است که احسان یعنی خدا را طوری عبادت می‌کنی که گویا او را شهود می‌کنی. و یا در حدیث داریم: «واللّهُ فی قِبلَةِ المُصَلّی» خداوند در قبله و مقابل نمازگزار قرار دارد و این به جهت آن است که نمازگزار خدا را مشاهده می‌کند که آن یک نوع شهود فی الجمله است. زیرا چنین کسی که در مقام باور قلبی و ایمان به غیب است، دارای یک نحوه احساس و حالی است که می‌توان آن را شهود نامید ولی شهود در موطن خیال و تشبیه. مؤمن در قبله‌ی خود هنگام نماز چنین احساسی را نسبت به خدا دارد که خداوند در روبه‌روی اوست بدون دیدن، ولی «کَاَنّکَ تَراهُ» گویا تو او را می‌بینی، که این حالت و احساس، مفاد معرفتی به همراه دارد و با استعمال قوه‌ی خیال محقق است در دیدن حق، به همین نحوه و اندازه می‌تواند در صورت استمرار به شهود قلبی تبدیل شود و خدا را که به حکم «فَاَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه» در همه‌جا هست، در همه‌جا ببیند.

﴿و مَنْ قَلَّدَ صاحِبَ نَظَرٍ فِکریٍّ و تَقَیَّدَ بِهِ فَلَیْسَ هُوَ الّذِی أَلْقَی السّمْعَ، فإنَّ هذَا الّذِی أَلْقَی السَّمعَ لا بُدَّ أن یَکُونَ شَهیداً لِما ذَکَرْناهُ. و مَتی لَمْ یَکُنْ شَهِیداً لِما ذَکَرْناهُ فَما هُوَ الْمُرادُ بِهذِهِ

الآيَة. فَهؤُلاءِ هُمُ الّذينَ قالَ الله فيهمْ «إذْ تَبرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا من الَّذِينَ اتَّبَعُوا» وَ الرُّسُلُ لا يَتَبرَّءُونَ مِنْ أَتْباعِهِمُ الّذينَ اتَّبَعُوهُم فَحَقِّقْ يا وَلِيّى ما ذَكَرْتُهُ لَکَ فى هذِهِ الحِكْمَة القَلْبِيَّة ﴾

و چنان‌چه کسی به جای تقلید از انبیاء - به همان معنای «أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهيد» - از صاحبان نظر فکری -که عموماً منظور متکلّمین معتزلی و اشعری مدّ نظر است- تقلید کند و بدان تقلید مقیّد باشد، از کسانی نخواهد بود که مصداق گوش جان‌سپردن باشد و پیرو آن به مقام شهود خیالی و برزخی برسد و کسی که به مقام شهود نرسد پس کسی نخواهد بود که مراد آیه‌ی مذکور باشد. زیرا با پیروی از صاحبان نظر فکری، کسی به شهود نمی‌رسد، بلکه از کسانی خواهد شد که خداوند در موردشان می‌فرماید: «در هنگام قیامت تبرّی می‌جویند آن‌هایی که پیروی شده‌اند از آن‌هایی که از آن‌ها پیروی کرده‌اند»(بقره/۱۶۶) در حالی‌که رسولان از پیروان خود تبرّی نمی‌جویند.

پس ای دوست من! متوجه باش و آن را محقق بدار که برای تو چه گفتم در این حکمت قلبی، و در حقیقت آن امعان نظر کن.

﴿و أمَّا اخْتِصاصِها بِشُعَيْب، لِما فِيها مِنَ التَّشَعُّبِ، أىْ شُعَبُها لا تَنْحَصِرُ، لأنَّ كُلَّ اعْتِقادٍ شُعْبَةٌ فَهِىَ شُعَبٌ كُلُّها، أعنِى الاعْتِقاداتِ﴾

اما اختصاص این فصّ به شعیب، به جهت تشعُّب و شعبه‌شعبه‌بودن است که در این حکمت هست. یعنی در حکمت قلبی، تشعیب است و شعبه‌هایش غیر محدود می‌باشد. زیرا هر اعتقادی، شعبه‌ای از حکمت قلبی است. پس همه‌ی اعتقادات، شعبه‌ای از قلب‌اند که در حضرت شعیب به صورت تجلیّاتِ پی در پی جاری بوده و حضرت در هر چیزی حقایق را می‌یافتند و از این جهت شیخ اکبر قلب را که دارای چنین خواصی است، به این فصّ اختصاص داد.

﴿فإذَا انْكَشَفَ الْغِطاءُ انْكَشَفَ لِكُلِّ أحَدٍ بِحَسَبِ مُعْتَقَدِهِ، و قَدْ يَنْكَشِفُ بِخَلافِ مُعْتَقَدِهِ فِى الْحُكْمِ، و هُوَ قَوْلُهُ «وَ بَدا لَهُمْ من الله ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ». فَأَكْثَرُها فِى الْحُكْمِ كَالْمُعْتَزَلِيِّ يَعْتَقِدُ فِى الله نُفُوذُ الْوَعِيدِ فِى الْعاصِى إذا ماتَ عَلى غَيْرِ تَوْبَة، فإذا ماتَ و كانَ مَرْحُوماً عِنْدَ الله قَدْ سَبَقَتْ لَهُ عِنايَةٌ بِأنَّهُ لا يُعاقَبُ، وَجَدَ اللهَ غَفُوراً رَحيماً، فَبَداً لَهُ مِنَ الله ما لَمْ يَكُنْ يَحْتَسِبُهُ﴾

پس چون در قیامت پرده‌ها کنار رفت و برای هرکس مطابق آن‌چه اعتقاد داشت حقایق روشن شد، بعضاً پیش می‌آید که انسان در حکمی به خلاف آن‌چه بدان معتقد بود مطلبی و حکمی برای او ظاهر شود، آن‌طور که قرآن می‌فرماید: «و در قیامت برای آن‌ها آشکار شد از

طرف خداوند آن‌چه را حساب نکرده بودند» که البته این تغییر، اکثراً در حکم واقع می‌شود. مثل آن‌که معتزلی که در مورد خداوند معتقد است خداوند وعیدی که برای گناهکاران داده چنان‌چه توبه نکنند و بمیرند، عملی می‌کند ولی چون رحلت کرد ملاحظه کند در نزد خدا بخشیده شده و عنایت حضرت حق شامل او شده و او عقاب نمی‌شود و خداوند را غفور و رحیم می‌یابد. در این حال روشن شود برای او از طرف خدا چیزی را که حساب نمی‌کرد و مطابق اعتقادش نبود عملی شده است. این یک نوع تکامل برزخی و قیامتی به‌حساب می‌آید.

﴿و أمَّا فِی الْهُوِيَّة فَإنَّ بَعْضَ الْعِبادِ يَجْزِمُ فِی اعْتِقادِهِ أنَّ اللهَ كَذا و كَذا، فإذَا انْكَشَفَ الْغِطاءُ رَأی صُورَةَ مُعْتَقَدِهِ و هِیَ حَقٌّ فَاعْتَقَدَها. و انْحَلَّتِ الْعُقْدَةُ فَزالَ الاعْتِقادُ وَعادَ عِلْماً بِالْمُشاهَدَةِ، و بَعدَ احْتِدادِ الْبَصَرِ لا يَرْجِعُ كَلِيلَ النَّظَرِ﴾

شیخ اکبر در رابطه با ظهور تجلیات الهی پس از مرگ بر خلاف اعتقادی که انسان دارد این تفاوت را از یک طرف در رابطه با احکام الهی می‌داند، بدان معنا که معتزلی اعتقاد دارد وعید الهی بدون توبه تخلف‌بردار نیست ولی در برزخ و قیامت ممکن است با خلاف آن حکم روبه‌رو شود؛ و از طرف دیگر تغییر در هویّت الهی ممکن است برایش پیش آید. لذا می‌فرماید: اما تغییر در هویت الهی به این شکل که بعضی از بندگان اعتقاد جازم دارند که خدا چنین و چنان است، پس چون با مرگ، پرده رفع شد و صورت معتَقَدِ خود را که همان حق است، دید، پس بدان معتقد می‌شود -به صورت علم شهودی- و عقده‌ی حجاب اعتقادی برطرف گردد، پس اعتقاد می‌رود و علم مشاهده‌ی حق برمی‌گردد و بعد از آن‌که چشم او تیز گشت، دیگر آن کندی اعتقادِ نظری برنمی‌گردد، بلکه حالت شهودی تا آخر می‌ماند به آن صورت که اعتقاد، به شهود تبدیل می‌شود.

﴿فَيَبْدُو لِبَعْضِ الْعَبِيدِ بِاخْتِلافِ التَّجَلّی فِی الصُّوَرِ عِنْدَ الرُّؤيَة خِلافَ مُعْتَقَدِهِ لأنَّهُ لا يَتَكَرَّرُ، فَيُصَدِّقُ عَلَيهِ فِی الْهُوِيَّة «وَ بَدا لَهُمْ من الله» فی هُوِيَّتِهِ «ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» فِيها قَبْلَ كَشْفِ الْغِطاءِ﴾

پس برای بعضی از بندگان به اختلاف تجلی در صور هنگام رؤیت، حق آشکار می‌شود خلاف معتقَدَش. زیرا عین آن اعتقاد که قبلاً داشت برایش تکرار نشد. پس صادق است برای چنین شخصی در مورد هویّت حق که گفته شود «آشکار شد برای آن‌ها از طرف خدا» در هویّت حق «آن‌چه بدان گمان نداشتند» در آن اعتقاد، قبل از کشف غطاء و برطرف‌شدن پرده.

﴿و قَدْ ذَکَرْنا صُورَةَ التَّرَقِی بَعْدَ الْمَوتِ فِی الْمَعارِفِ الإلهیَّة فِی کِتابِ التَّجَلِّیاتِ لَنا عِنْدَ ذِکْرِنا مَنِ اجْتَمَعَنا بِهِ مِنَ الطّائِفَةِ فِی الْکَشْفِ وَ ما أفَدْناهُمْ فِی هذِهِ الْمَسأَلَةِ ممّا لَمْ یَکُنْ عِنْدَهُمْ﴾

و من در کتاب «تجلیات» صورِ ترقّیاتِ بعد از موت را در معارف الهی، ذکر کردم. هنگامی که با بعضی از طایفه‌در کشف، اجتماع نمودم و در این مسئله - ترقی بعد از موت یا تکامل برزخی- به آنان افاده نمودم، چیزی را که نزدشان نبود.[۹]

ترقّی برزخی از یک جهت زوال موانعی است که آن موانع، در دنیا نمی‌گذاشت آن کمالات ظاهر شود و بدین لحاظ می‌توان گفت ترقّی و تکامل برزخی، ظهور خفایی است که با فشار قبر پیش آمد و از آن طریق، تجلیات جدیدی شروع شد. بالاخره انسان بذرهایی از این دنیا با خود می‌برد و آن قدرت فکری که در نهان داشت برایش ظهور می‌کند به همین جهت این نوع ترقّی، با این سخن متضاد نیست که می‌فرماید: «الیوم یوم العمل و غداً یوم الحساب» این دنیا روز عمل است و فردا روز حساب.

﴿و مِنْ أعْجَبِ الأمورِ أنَّهُ فِی التَّرَقِی دائماً و لا یَشْعُرُ بذلِکَ لِلِطافَةِ الْحِجابِ و رِقَّتِهِ و تَشابُهِ الصُّوَرِ مِثْلَ قَولِهِ تَعالی «وَ أُتُوا به مُتَشابِهاً». و لَیْسَ هُوَ الْواحِدُ عَیْنَ الآخَرِ فإِنَّ الشَّبِیهَیْنِ عِنْدَ الْعارِفِ أنَّهُما شَبیهانِ، غَیْرانِ﴾

و از امور بسیار عجیب این‌که انسان دائماً در ترقّی است ولی به جهت لطافت حجاب و رقّت آن و تشابه صور، متوجه این ترقّی نیست. شاهد این مطلب، این قول خدای متعال است که می‌فرماید: «... کُلَّما رُزِقُوا مِنْها مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قالُوا هذَا الَّذی رُزِقْنا مِنْ قَبْلُ وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً...»(بقره/۲۵) هرگاه به اهل بهشت از بهشت روزی داده شود، گویند این همانی است که قبلاً روزیمان شده و برایشان شبیه آن آورده می‌شود. و هیچ‌یک از آن‌ها شبیه دیگری نیست. زیرا دو تجلّی که شبیه هم هستند نزد عارف از آن حیث که شبیه هم هستند، غیر از دیگری است.

در رابطه با «تجدّد امثال» و ربط آن با بحث «تحوّل تجلّیات» می‌فرماید از عجیب‌ترین حالت انسان این‌که دائماً در حال ترقّی است از سیر علمی‌اش که در صقع ربوبی بود و شروع به نزول کرد به سوی وجه عینی‌اش، و از این جهت یک نوع تبدیل قوه به فعل برایش محسوب می‌شد.

---

۹ - شیخ اکبر در کتاب «تجلیات» خود گزارشی از ملاقات برزخی خود با جنید و شبلی و ذوالنون و غیره می‌دهد و می‌گوید که چگونه ذوالنون معتقد به تکامل برزخی نبود و شیخ اکبر او را متوجه تکامل برزخی نمود.

زیرا عین ثابته‌ی انسان همواره ظاهر می‌شود در صورت یکی از مراتب قوس نزول و قوس صعود و در جمعِ عوالم روحانی و جسمانی در دنیا و آخرت و آن‌چه هم که در آخرت ظهور می‌کند جلوه‌های عین ثابته‌ی اوست و حصول عین ثابته‌به صورت بالفعل که این یک نوع ترقّی به حساب می‌آید. با این‌که دائماً در ترقّی است ولی به جهت لطافت حجاب‌ها انسان متوجه نیست این صورت جدید، آن صورت قبلی نیست و چون همه‌ی این صورت‌ها به یک معنا حجاب ذات احدی هستند، آن‌ها را حجاب نامید به همان معنایی که در روایت داریم که برای خداوند هفتادهزار حجاب هست از نور و ظلمت.

﴿و صاحِبُ التَّحْقِيقِ يَرَى الْكَثْرَةَ فِي الْواحِدِ كَما يَعْلَمُ أنَّ مَدْلُولَ الأسْماءِ الإلهيَّة، و إن اخْتَلَفَتْ حَقائِقُها و كَثُرَتْ، أنَّها عَيْنٌ واحِدَةٌ فَهذهِ كَثْرَةٌ مَعْقُولَةٌ فی واحِدِ العَيْنِ فَتَكُونُ فِي التَّجَلّی كَثْرَةٌ مَشْهُودَةٌ فی عَيْنٍ واحِدَة﴾

در عین آن‌که متشابه‌ها مانند هم نیستند و یک نوع کثرت در میان است، ولی عارف محقق در دل آن کثرت، وحدتی را شهود می‌کند. لذا فرمود: صاحب تحقیق، کثرت را در حضرت واحد می‌بیند و شهود می‌کند -که این واحد همان نَفَس رحمانی است- چنان‌که می‌داند مدلولِ اسمای الهی- مُسمّی- هرچند که حقایق آن‌ها مختلف است، آن اسماء در عین واحد جمع‌اند. -اسماء متکثّراند، ولی مُسمّی یکی است- پس این کثرت که همان اسماء متکثّره باشند، معقول‌اند در واحد-کثرت فهمیده می‌شود در واحد مطلق- برعکس حالت تجلی که در تجلی کثرتِ مشهود داریم در عین واحد به طوری که واحد معقول است.

صاحب تحقیق، کثرتِ واقع در عالَم را در واحد حقیقی می‌بیند مثل دیدن موج در دریا، از آن جهت که کثرت اسمائی در واحد حقیقی به صورت معقول هستند و متعلقِ اولِ واحد العین است، بر عکس وقتی اسماء تجلی دارند که اسماء مشهود و واحد معقول است و متعلق اول کثرت اسمائی است و وحدت در کثرت مستور است، برعکس قیامت که کثرت، مقهور حضرت احدی می‌شود به حکم: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّار»(غافر/۱۶)، امروز ملک از آن کیست؟ از واحد قهّار است.

﴿كَما أنَّ الْهَيُولی تُؤْخَذُ فی حَدِّ كُلِّ صُورَةٍ، و هِيَ مَعَ كَثْرَةِ الصُّوَرِ و اخْتِلافِهَا تَرْجِعُ فی الْحَقِيقَةِ إلی جَوْهرٍ واحِدٍ و هُوَ هَيولاها﴾

همچنان که هیولا، در تعریف هر صورتی اخذ می‌شود و آن هیولا در عین کثرتِ صور و اختلاف صور، در حقیقت، به جوهری واحد ارجاع داده می‌شود و آن هیولای همه‌ی صورت‌ها است.

در رابطه با آن‌که کثرات به عین واحد برگشت دارد، مثال هیولای عرفانی یا نفَس رحمانی را می‌زند که در عین واحدبودن، صور همه‌ی اشیاء به آن رجوع دارد و به معنای یک حقیقت واحد در همه‌ی مظاهر در صحنه است، و این غیر از هیولایی است که در فلسفه به‌کار می‌رود که صرفاً یک مفهوم انتزاعی است و قوه‌ی صِرف می‌باشد.

﴿فَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ بِهذِهِ الْمَعْرِفَةِ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ فَإِنَّهُ عَلى صُورَتِهِ خَلَقَهُ، بَلْ هُوَ عَيْنُ هُوِيَّتِهِ و حَقِيقَتِهِ﴾

پس هرکس خود را با نظر به این معرفت بشناسد -که یک حقیقت است در عین کثرت معقول- حقیقتاً پروردگار خود را شناخته- پروردگاری که یک حقیقت است در عین کثرت- پس حضرت حق بر صورت خلقش می‌باشد، بلکه او عین حقیقت انسان و هویت انسان است. به همان معنایی که در حدیث شریف داریم: «انَّ اللَّهَ خَلَقَ آدمَ عَلَى صُورَتِه» خداوند آدم را بر صورت خود خلق کرد. لذا هویت حق پنهان شد در حقیقت انسان و انسان ظهور یافت. پس هویت انسان عین هویت حق است و خلقت او به جمیع اسماء و صفات الهی موصوف شد.

﴿و لِهذا ما عَثَرَ أحَدٌ مِنَ الحكماء و الْعُلَماءِ عَلى مَعْرِفَةِ النَّفْسِ و حَقِيقَتِها إلّا الإلهيُّونَ مِنَ الرُّسُلِ و الاكابر من الصُّوفِيَّة. و أمّا أصْحابُ النَّظَرِ و أرْبابُ الْفِكْرِ مِنَ الْقُدَماءِ وَ الْمُتَكَلِّمِينَ فى كَلامِهِمْ فِي النَّفْسِ و ماهِيَّتِها، فَما مِنْهُمْ مَنْ عَثَرَ عَلى حَقِيقَتِها، و لا يُعْطِيها النَّظَرُ الْفِكْرِيُّ أبَداً فَمَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ بها مِنْ طَرِيقِ النَّظَرِ الْفِكْرِيِّ فَقَد اسْتَسْمَنَ ذا وَرَم و نَفَخَ فى غَيْرِ ضَرم لا جرمَ أنَّهُم مِنَ «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فى‌الْحَياة الدُّنْيا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً». فَمَنْ طَلَبَ الأمْرَ مِنْ غَيرِ طَرِيقِهِ فَما ظَفَرَ بِتَحْقِيقِهِ﴾

و به همین جهت -با غفلت از موضوع فوق- هیچ‌یک از حکماء و علماء بر معرفت نفس و حقیقت آن اطلاع نیافتند مگر الهیون از رسولان و اکابر صوفیه. اما اصحاب نظر یعنی حکماء و ارباب فکر از قدما و متکلّمین در کلام‌شان در نفس و ماهیت نفس هیچ‌یک بر حقیقت آن مطلع نشدند و هیچ‌گاه نظر فکری، این معرفت را به کسی عطا نمی‌کند. پس هرکس علم به ماهیت نفس و حقیقت آن را از طریق نظر فکری طلب کند، چنان است که انسان آماس‌کرده، خود را فربه بپندارد، و یا مثل کسی است که در هیزم بدمد بدون آن‌که آتش‌گیره‌ای در هیزم

باشد. ناچاراً این افراد از کسانی‌اند که قرآن در توصیف آن‌ها فرمود: «آن‌هایی که تلاش خود را در زندگی دنیایی‌شان ضایع می‌کنند و گمان می‌کنند اعمال درستی انجام داده‌اند». کسی که چیزی را از غیر مسیرش دنبال کند، حقیقتاً به چیزی نایل نمی‌شود.

﴿و ما أحْسَنَ ما قالَ الله تَعالی فی حَقِّ الْعالَمِ و تَبَدُّلِهِ مَعَ الأنْفاس «فی خَلْقٍ جَدیدٍ» فی عَيْنٍ واحِدَة، فَقالَ فی حَقِّ طائِفَة، بَلْ أكْثَر الْعالَمِ، «بَلْ هُمْ فی لَبْسٍ مِن خَلْقٍ جَدِیدٍ». فَلا یَعْرِفُونَ تَجْدِیدَ الأمْرِ مَعَ الأنْفاسِ﴾

حضرت حق، در رابطه با تجلیات دم به دم و تجدّد امثال، چه نیکو فرمود در حق عالَم و تبدّل عالم با نَفَس‌های دم به دم و پی در پی از طرف حق، در آیه‌ی «لَفی خَلْقٍ جَدید» در عین واحدبودن. لذا در حق طائفه‌ای - اعم از منکران معاد یا آن اهل نظری که منکر خلق جدیدانـد- بلکه اکثر مردم، فرمود: بلکه آن‌ها نسبت به خلق جدید در حجاب‌اند و به تجدید نفس‌الأمر همراه با انفاس دم به دم آگاهی ندارند.

شیخ اکبر در این فصّ که فصّ حکمت قلبی است و تقلّبات دم به دم قلب، به جهت تجلّیات دم به دم انوار الهی، متذکر خلق جدید می‌شود و این‌که نَفَس رحمانی همچون تنفّسی مدام عالم را خلق می‌کند و به همان معنایی که چون آن نَفَس مدام ظهور دارد عالم دم به دم جدید است و اساساً واژه‌ی «خلق جدید» متذکر این امر است که این مخلوق، آن مخلوق نیست و غیر مخلوق قبلی است هرچند به ظاهر خود را همان مخلوق می‌نمایاند.

﴿لکِنْ قَدْ عَثَرَتْ عَلَیهِ الأشاعِرَةُ فی بَعْضِ الْمَوجوداتِ و هِیَ الأعراضُ، و عَثَرَتْ عَلَیهِ الحسْبَانِيَّةُ فِی الْعالَمِ کُلِّهِ و جَهَّلَهُمْ أهْلُ النَّظَرِ بِأجْمَعِهِمْ﴾

بلکه اشاعره به این خلق جدید در بعضی از موجودات یعنی در اعراض پی بردند، و حسبانیه یا سوفسطائیان نیز متوجه‌ی این امر در کلّ عالم شدند، ولی اهل نظر نسبت به این امر تماماً ناآگاه‌اند.

﴿و لکِنْ أخْطَأَ الْفَرِیقان أمّا خَطَأُ الْحسْبانِيَّةُ فَبِکَوْنِهِم ما عَثَرُوا مَعَ قَولِهِمْ بِالتَّبَدُّلِ فِی الْعالَمِ بِأسْرِهِ عَلی أحَدِيَّةِ عَيْنِ الْجَوْهَرِ المعقول الّذی قَبِلَ هذِهِ الصُّورةَ و لا یُوجَدُ إلّا بِها کَما لا تُعْقَلُ إلّا بِهِ فَلَو قالُوا بِذلِکَ فازُوا بِدَرَجَةِ التَّحْقِيقِ فِی الأمْرِ﴾

با این‌همه هر دو فرقه به خطا رفتند. خطای سوفسطائیان در آن است که با قول به تبدّل در همه‌ی عالم، بر احدیت عینِ جوهرِ معقولی که همه‌ی این صور را قبول می‌کند به خطا رفتند، در حالی‌که آن جوهر خود را نشان نمی‌دهد مگر به‌وسیله‌ی آن صورت‌ها، همان طور که آن

صورت‌ها تعقل نمی‌شود مگر به آن جوهر - به همان معنایی که در تعریف عقل و یا نفس می‌گوییم جوهرٌ کذا و کذا- پس اگر می‌گفتند جوهر -که همان نَفَس رحمانی است- منظورشان شیئ واحدی است که صور عالم به آن برمی‌گردد، به درجه‌ی تحقیق در نفس‌الأمر فائز می‌شدند.

﴿و أمّا الأشاعِرَةُ فَما عَلِمُوا أنَّ الْعالَمَ کُلَّهُ مَجْمُوعُ أعْراضٍ فَهُوَ یَتَبَدَّلُ فی کُلِّ زمانٍ إذِ الْعَرَضُ لا یَبْقی زَمانَینِ﴾

و اما اشاعره که گفتند همه‌ی اعراض در حرکت‌اند و «لایبقی زمانین»، گمان کردند این حرکتی که در اعراض هست محدود به همین اجسام است و آن اجسامی که این اعراض مربوط به آن‌ها است حرکت ندارند و ندانستند که کل عالم، مجموع اعراض است و عالم در هر زمانی در تبدّل و تغییر است زیرا اعراض در دو زمان به یک شکل نیستند. البته این‌که محی‌الدین اصطلاح اشاعره را به‌کار برد که اعراض در دو زمان به یک صورت نیستند و تغییر می‌کنند، با نظر به این است که او همه‌ی عالم را عرض می‌داند و هر آن‌چه از نَفَس رحمانی ظهور دارد عرض است.

﴿و یَظْهرُ ذلِکَ فِی الْحُدُودِ لِلأشیاءِ، فَإنَّهُمْ إذا حَدُّوا الشَّیءَ تَتَبَیَّنُ فی حَدِّهِمْ تلک الأعْراض، و أنَّ هذِهِ الأعْراضَ الْمَذکُورَةَ فی حَدِّهِ عَیْنُ هذا الجَوهَرِ و حَقیقَتِهِ القائِمِ بِنَفْسِهِ، و مِنْ حَیْثُ هُوَ عَرَضٌ لا یَقُومُ بِنفْسِهِ﴾

و این‌که کلّ عالم اعراض‌اند، از تعریفی که اشاعره از اشیاء دارند ظاهر می‌شود. زیرا آن‌ها وقتی شیئ را تعریف کنند و بخواهند حدّش را بیان نمایند، همین اعراض را در تعریف و در حدّ می‌آورد. این اعراض مذکور در حدّ شیئ، عین جوهر و حقیقت آن است که قائم به نفس خود است و از آن حیث که اعراض‌اند، قائم به نفس خود نیستند ولی از جهت آن‌که در تعریف ذات به‌کار می‌روند، عین ذات‌اند.

محی‌الدین معتقد است ما در هر تعریفی که از هر موجودی داشته باشیم به یک حقیقت وُحدانی که همان جوهرِ مربوط به تعریف هر چیزی است، می‌رسیم و اعراض، همه‌ی احوال جوهر است و عملاً همه به یک جوهر برمی‌گردد که با حالات خاص، جسم یا نفس و یا عقل شده و آن جوهر، یک حقیقت وُحدانی است و همه‌مخلوقات اعراض آن جوهر وُحدانی محسوب می‌شوند که نَفَس رحمانی است.

﴿فَقَدْ جاءَ مِنْ مَجْمُوعِ ما لا یَقُومُ بِنَفْسِهِ مَن یَقُومُ بنَفْسِهِ کَالتَّحَیُّزِ فی حَدِّ الْجَوهَرِ الْقائمِ بِنَفْسِهِ الذّاتی و قَبُولِهِ لِلأعْراضِ حدٌّ لَهُ ذاتِی و لا شَکَّ أنَّ الْقَبُولَ عَرَضٌ إذْ لا یَکُونُ إلّا فی قابِلٍ لأنَّهُ

لا يَقُومُ بِنَفْسِهِ و هُوَ ذاتیّ لِلْجَوهَرِ و التَّحَيُّزُ عَرَضٌ لا يَكُونُ إلّا فی مُتَحَيِّزٍ، فَلا يَقُومُ بِنَفْسِهِ. و لَيْسَ التَّحَيُّزُ و الْقَبُولُ بِأمْرٍ زائدٍ عَلى عَيْنِ الْجَوهَرِ الْمَحْدُودِ لأَنَّ الْحُدودَ الذّاتِيَّةَ هِيَ عَيْنُ الْمَحدُودِ و هُوِيَّتُهُ﴾

در تعریف اشاعره از آن‌چه قائم به نفس نیست -یعنی اعراض- آن‌چه قائم به نفس است -یعنی جوهر- پیش می‌آید. مثل تحیّز در حدّ و تعریفِ جوهری که قائم به ذات خود است. این‌که جسم قبول می‌کند اعراض یعنی ابعاد ثلاثه را، حدّ ذاتی جسم است و شک نیست که قبول، عرض است. زیرا قبول نیست مگر در قابل. زیرا قبول، قائم به خود نیست و قبول، ذاتی جوهر است که جسم است. و تحیّز، عرض است و نمی‌تواند باشد مگر در متحیَّز. پس تحیّز، قائم به خود نیست و تحیّز و قبول که بر عین جوهر تعریف شده، به حسب وجود، زائد نیستند. زیرا حدود ذاتی که اجزاء جسم تعریف‌شده‌اند، عین جسمِ تعریف‌شده و هویت آن هستند -پس نمی‌توانیم بگوییم یک جسم داریم و یک تحیّزِ جدا از جسم- چرا که اشاعره قبول و تحیّز را که به عنوان عرض در تعریف جسم می‌آورند، تعریف چیزی قرار می‌دهند که معتقدند جوهر است.

﴿فَقَدْ صارَ ما لا يَبْقى زَمانَيْنِ يَبْقى زمانَيْنِ و أزْمِنَةً و عادَ ما لا يَقُومُ بِنَفْسِهِ يَقُومُ بِنَفْسِهِ، و لا يَشْعُرُونَ لِما هُمْ عَلَيهِ، و هؤُلاءِ هُمْ فی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدیدٍ﴾

با توجه به این امر همان چیزی را که «لایبقی زمانین» پنداشتند که در دو زمان به یک صورت باقی نیست، باقی در زمانین و در ازمنه می‌شود -زیرا طبق تعریف آن‌ها اعراض عین جوهر می‌شوند که از نظر آن‌ها ثابت است- و آن‌ها متوجه آن تناقضی که در آن قرار دارند، نیستند و عملاً مصداق کسانی‌اند که نسبت به خلق جدید در غفلت‌اند.

﴿و أمّا أهْلُ الْكَشْفِ فَإنَّهُمْ يَرَوْنَ أنَّ اللهَ تعالى تَجَلَّى فی كُلِّ نَفَسٍ و لا يَتَكَرَّرُ التَّجَلّى، و يَرَوْنَ أيْضاً شُهُوداً أنَّ كُلَّ تَجَلٍّ يُعْطِی خَلْقاً جديداً و يَذْهَبُ بِخَلْقٍ. فَذهابُهُ هُوَ الْفَناء عِنْدَ التَّجَلِّی و الْبقاءُ لِما يُعْطِيهِ التَّجَلِّی الآخَرُ فَافْهَمْ﴾

و اما اهل کشف می‌بینند که خدای تعالی در هر نَفَسی در تجلی است و تجلی تکرار نمی‌شود و این تجلی، تجلی قبلی نیست. و اهل کشف ایضاً می‌بینند که هر تجلی که واقع شود خلق جدیدی را عطا می‌کند و خلق قبلی را می‌برد. پس رفتن خلق اول، عین فناء آن است هنگام تجلیِ بعدی. از آن جهت که هر مخلوقی، در ذاتِ امکانی خود، با ربط به خالقش موجود است و وقتی با خلق جدید، آن ارتباط قطع شد، فانی می‌شود. مثل نور شمع که با آمدن نور بعدی، آن نور می‌رود و این است بحث تجدّد امثال که آیه‌ی «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ»

متذکر آن است، و حق دم به دم در تبدّل و تقلّب است. هر روز در شأنی غیر از شأن قبلی است و از این جهت فعل الهی دوبار تکرار نمی‌شود، بلکه هر بار فعل او فعل جدیدی است و از این لحاظ او «بَدیعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْض» بوده و در نتیجه هر لحظه آسمان‌ها و زمین جدید و نو می باشند.

«تجدّد امثال» اولین بار توسط اشاعره مطرح شد ولی با تغییر دائمی اعراض و محی‌الدین از آن معنای جدیدی را به میان آورد. به این صورت که همه‌ی ماسوی اللّه هر لحظه جدید است و از این جهت از حضرت حق، خلق مدام صورت می‌گیرد و نیاز ماسوی اللّه به حق، همیشگی و هر لحظه‌ای است.

با نظر به این‌که ریشه‌ی همه‌ی صورت‌ها، نَفَس رحمانی است، پس جوهرهای مختلف نداریم، بلکه باید قائل به وحدت جوهر باشیم که آن در جوهریت خود همواره ثابت است، و عالم چیزی جز صُوَر نیست که در نَفَس رحمانی ظاهر می‌شود و آن صور، اعراضِ آن جوهرند. حال چه آن اعراض ظاهر شده باشند و چه هنوز ظاهر نشده باشند. حضرت حق در این جوهر وُحدانی، خالق علی‌الدوام است و از آن طریق در عالم حاضر است زیرا نَفَس رحمانی، نَفَس خود حق است.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فَصُّ حِكمةٍ مَلْكِيّةٍ فی كلمةٍ لوطيّةٍ

بسم الله الرحمن الرحيم

شیخ اکبر در فصّ لوطی نظر به مقامی خاص دارد. مقامی که ولیِّ الهی در عین داشتن قوّتی برای زیر و روکردن یک قوم، طلب می‌کند تا شدتی از طرف حق جهت این امر ظهور کند. محی‌الدین در این فصّ این‌طور شروع می‌کند:

﴿المَلْكُ الشّدَّةُ و المَلِيكُ الشَّديدُ: يُقالُ مَلَكْتُ الْعَجينَ إذا شَدَدْتَ عَجْنَهُ قالَ قَيسُ بنِ الْحَطيمِ يَصِفُ طَعْنَة:

مَلَكْتُ بِها كَفّی فَانْهَرتُ فَتْقَها ... يَرى قائمٌ مِن دونِها ما وراءَها

أی شَدَدْتُ بِها كَفی يَعْنی الطَّعْنَة﴾

مَلْك به معنای شدّت است و مليك به معنای شديد است. گفته می‌شود «مَلَكْتُ الْعَجينَ» خمیر کردم – وقتی خمیرکردن را با شدت انجام داده باشد– قیس بن حطیم در وصف زدن نیزه‌اش می‌گوید: زخم محکمی به دشمن زدم و به زدن نیزه چنان شکاف واسعی ایجاد کردم که ناظرِ قائم آن‌چه در آن طرف شکاف بود از درون آن شکاف می‌دید.

﴿فَهُوَ قَوْلُ الله تَعالی عَن لُوطٍ﵇ «لَوْ أَنَّ لِی بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوی إِلی رُكْنٍ شَديدٍ». فَقالَ رسولُ اللهﷺ يَرْحَمُ الله أخی لُوطاً لَقَدْ كانَ يَأوی إِلی رُكْنٍ شديدٍ فَنَبَّهَﷺ أَنَّهُ كانَ مَعَ الله مِن كَوْنِهِ شَديداً﴾

آن شدت در قول خداوند از زبان حضرت لوط﵇ آمده است: ای کاش برای من در مقابله با شما قدرتی بود و یا به رکن شدیدی تکیه می‌کردم. و رسول خداﷺ فرمودند: خداوند

برادرم لوط را رحمت کند، حقیقتاً به رکن شدید و تکیه‌گاه قوت‌مندی تکیه کرد. و رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله خبر دادند او با خدا بود از آن جهت که خداوند تکیه‌گاه شدیدی است.

مراد از «قوّت» همّت عارفانه‌ای است که در نفوس تأثیر می‌گذارد «أَوْ آوِی إِلى رُکْنٍ شَدِیدٍ» به حسب ظاهر به معنای آن است که التجاء کنم به رکن شدید، یعنی قبیله‌ای قوی که بر دشمنان غلبه کنم، ولی به حسب باطن، التجاء به خداوند است از آن جهت که بنا به تنبّه رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله، حضرت حق، قوی و شدید است.

﴿و الّذی قَصَدَ لُوطُ علیه السلامُ الْقَبیلةُ بِالرُّکْنِ الشّدیدِ و الْمُقاوَمَةُ بِقَولِهِ «لَوْ أَنَّ لِی بِکُمْ قُوَّةً» و هِیَ الْهِمَّةُ هُنا مِنَ الْبَشَرِ خاصَّةً﴾

آن‌چه را لوط‌عليه‌السلام در سخن خود به عنوان رکن شدید و مقاومت مدّ نظر قرار داد، قبیله بود و آن‌چه با گفتن «ای کاش مرا در مقابل شما قوتی بود»، نظرش؛ همّت بود به عنوان همّت بشریِ خودش.

از آن جهت برای دفع دشمنان نظر به قبیله داشت که می‌دانست افعال الهی در خارج ظاهر نمی‌شود مگر به‌دست مظاهر. لذا آن حضرت به سرّ خود به سوی خدا توجه نمود و طلب و تقاضایی از او، تا آن‌که حضرت حق یارانی را قرار دهد که او را در مقابل دشمنان یاری رسانند و قوّت و همّتی در او قرار دهد که نفس او را در مقابل دشمنان مقاوم گرداند، به آن معنا که مأذون باشد همّت معنوی خود را علیه دشمنان توحید به‌کار گیرند.

﴿فَقالَ رَسولُ اللهِ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله فَمِن ذلکَ الْوَقتِ یَعنی مِنَ الزَّمَنِ الّذی قالَ فِیهِ لوط‌عليه‌السلام: «أَوْ آوِی إِلى رُکْنٍ شَدِیدٍ» ما بُعِثَ نَبیٌّ بَعْدَ ذلکَ إلّا فی مَنْعَة مِنْ قَومِهِ﴾

رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله فرمودند از آن زمان که حضرت لوط‌عليه‌السلام گفت: «یا به رکن شدیدی تکیه می‌کردم» هیچ پیامبری مبعوث نشد مگر در میان قوم خود، مدافعان و یارانی داشت که شرّ قوم را از آن پیامبر دفع می‌کردند.

﴿فَکانَ تحْمِیهِ قَبیلُهُ کَأبی طالب مَعَ رسول اللهِ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله فَقَولِهِ «لَوْ أَنَّ لِی بِکُمْ قُوَّةً» لِکَونِه‌عليه‌السلام سَمِعَ الله یَقُولُ «اللّه الَّذِی خَلَقَکُمْ منْ ضَعْفٍ» بِالأَصالَة﴾

پس حمایت می‌کرد آن نبی را از آن به بعد قبیله‌اش مثل آن‌که جناب ابی‌طالب در کنار رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله از آن حضرت حمایت کرد. پس سخن حضرت لوط‌عليه‌السلام آن‌جا که فرمود: «ای کاش برای من در مقابل شما قدرت و قوتی بود» به جهت آن بود که آن حضرت از خدا و به نور الهی شنیده بود - قبل از آن‌که برای رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله نازل شود- «خداوند همان کسی است که شما

را از ضعف خلق کرد» ضعفی که بالإصاله برای هر مخلوقی هست مگر آن‌که خداوندِ صاحب قوّت آن را برطرف نماید.

﴿ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً» فَعَرَضَتِ الْقُوَّةُ بِالْجَعْلِ فَهِیَ قُوَّةٌ عَرَضِيَّةٌ، «ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّة ضَعْفاً وَ شَيْبَةً» فَالْجَعلُ تَعَلَّقَ بِالشَّيبَة، و أمّا الضّعفُ فَهُوَ رُجُوعٌ إلى أصْلِ خَلْقِهِ و هُوَ قَولُهُ «خَلَقَكُمْ من ضَعْفٍ»، فَرَدَّهُ لِما خَلَقَهُ مِنْهُ كَما قالَ تعالی «و مِنكُم مَن يُرَدُّ إلی أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ من بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً» فَذَكَرَ أَنَّهُ رُدَّ إِلَی الضَّعْفِ الأوّلِ فَحُكْمُ الشَّيخِ حُكْمُ الطِّفلِ فِی الضَّعْفِ﴾

«سپس خداوند بعد از ضعف، قوّت را جعل نمود» پس قوّت به جعل الهی بر انسان عارض شد. پس آن قدرت و قوه‌ای است که عارض شد. سپس در ادامه‌ی آیه هست: «پس خداوند بعد از قوت، ضعف و پیری را قرار داد». جعلی که در آیه می‌فرماید مربوط به پیری است و ضعفی که در آیه می‌فرماید رجوع به اصل است و آن همانی است که در آیه فرمود: «خَلَقَكُمْ من ضَعْفٍ» پس خداوند برگرداند انسان را به اصل خودش -که همان ضعف است.- همان‌طور که در آیه‌ی ۵ سوره‌ی حج می‌فرماید: «از شما هستند افرادی که خداوند آن‌ها را تا پایین درجه‌ی عمر که پیری باشد جلو می‌برد تا معلوم شود چگونه از آن علمی که در قبل از پیری داشتند در آن حال هیچ خبری نیست» که این آیه متذکر برگرداندن انسان است به همان ضعف اولیه به همان معنایی که گفته شد. حکم پیران از جهت ضعف در بدن و فکر، همانند حکم کودکان است.

﴿و ما بُعِثَ نَبِیٌّ إلاّ بَعْدَ تَمامِ الأربَعِينَ و هُوَ زَمانُ أخْذِهِ فِی النَّقصِ و الضّعفِ. فَلِهذا قالَ «لَوْ أَنَّ لِی بِكُمْ قُوَّةً» مَعَ كَوْنِ ذلِكَ يَطْلُبُ هِمَّةً مُؤَثِّرَةً﴾

و پیامبری مبعوث نمی‌شود مگر بعد از چهل‌سالگی که زمان ضعف و نقص بدن است و با این وصف حضرت لوط علیه‌السلام فرمود: «کاش برای من در مقابله با شما قوّتی بود» با این‌که ضعف بدن، همّت مؤثّر سالك را طلب می‌کند و در این حالت که قوّت بدن ضعیف شود قوّت روحانی ظهور می‌کند و یا به همّتی از حضرت لوط علیه‌السلام در این حالت ظهور می‌کرد.

قبل از چهل‌سالگی، نشئه‌ی عنصری غالب است و قدرت طبیعی، بر قوه‌ی روحانی غلبه دارد، لذا است که قوه‌ی روحانی چندان ظاهر نمی‌شود تا آن‌که به مرور قوت نشئه‌ی دنیایی کاسته می‌شود و قوه‌ی روحانی فزونی می‌گیرد تا به کمال خود برسد. این‌که در آیه‌ی ۵ سوره‌ی حج فرمود: پیری او در حدّی می‌شود که بعد از علمی که داشت هیچ علمی برایش نمی‌ماند؛ به معنای از دست‌رفتن وسیله‌ی اظهار آن علم است، نه آن‌که آن علم به جهل تبدیل

شده باشد وگرنه نباید بعد از مفارقت از این دنیا علم او برایش باقی می‌ماند، در حالی‌که برایش باقی می‌ماند.

﴿فَإن قُلْتَ و ما یَمْنَعَهُ مِنَ الْهِمَّة الْمُؤَثِّرَة و هِیَ مَوجُودَةٌ فِی السّالِکینَ مِنَ الْأتْباع، و الرُّسُلُ أولَی بها؟ قُلْنا صَدَقْتَ و لکِنْ نَقَصَکَ عِلْمٌ آخَرُ، و ذلِکَ أنَّ الْمَعْرِفَةَ لا تَتْرُکُ لِلْهِمَّة تَصَرُّفاً. فَکُلَّما عَلَتْ مَعْرِفَتُهُ نَقَصَ تَصَرُّفُهُ بالْهِمَّة و ذلِکَ لِوَجْهَینِ الْوَجْهُ الْواحِدُ لِتَحَقُّقِهِ بِمَقامِ الْعُبُودِیَّة و نَظَرِهِ إلی أصْلِ خَلْقِهِ الطَّبیعیّ، و الْوَجْهُ الآخَرُ أحَدِیَّةُ الْمُتَصَرِّفِ و الْمُتَصَرَّفِ فِیهِ فَلا یَری عَلی مَن یُرسِلُ هِمَّتَهُ فَیَمْنَعَهُ ذلِکَ﴾

پس چنان‌چه پرسیده شود: چه چیزی موجب شد که حضرت لوط همّت مؤثّر خود را که در سالکینِ پیرو انبیاء موجود است و در انبیاء به نحو شایسته‌تر وجود دارد، به‌کار نگیرد؟ خواهم گفت: درست می‌گویی که رسولان چنین قدرتی دارند، ولکن دانش دیگری را از دست دادی و آن این‌که معرفت، همّت را به حال خود نمی‌گذارد که تصرف کند. پس هرچه معرفت بالا رود، تصرف به وسیله‌ی همّت کم می‌گردد -مگر آن‌که مأذون باشد- و این «نقصِ تصرّف» به دو وجه خواهد بود. یک وجه از جهت تحقق لوط به مقام عبودیت و نظرش به اصل طبیعت خلقتش -از آن جهت که تصرف از آنِ مالك عالم است تا در ملك خود هرگونه که خواست تصرف کند و نه از آنِ عبد- و وجه دیگرِ عدمِ تصرّف، توجه به احدیَّت متصرّف و آن چیزی است که بخواهد در آن تصرّف کند. پس بر اساس چنین شهودی او کسی را نمی‌بیند که بخواهد به سوی او ارسال همّت کند و آن احدیّتِ معرفت مانع انجام کرامت یا معجزه‌ای می‌شود که بخواهد به کمك آن، آن قومِ معاند را هلاك کند.

﴿و فی هذا الْمَشْهَدِ یَری أنَّ الْمُنازِعَ لَهُ ما عَدَلَ عَن حَقِیقَتِهِ الّتی هُوَ عَلَیها فی حالِ ثُبُوتِ عَیْنِهِ و حالِ عَدَمِهِ فَما ظَهَرَ فِی الْوُجُودِ إلّا ما کانَ لَهُ فی حالِ الْعَدَمِ فِی الثُّبُوتِ، فَما تَعَدّی حَقِیقَتَهُ و لا أخَلَّ بِطَرِیقَتِهِ﴾

و در چنین مشهد و شهودی پیامبر خدا می‌یابد که منازع و آن کسی که با پیامبر خدا مقابله می‌کند از حقیقتی که در عین ثابته‌اش، قبل از وجودش بر آن بوده، عدول نکرده است. پس در عالم وجود، چیزی ظاهر نشد مگر همان چیزی که آن فردِ معاند در حال عدم، در مقام عین ثابته‌اش بر آن بود -در حالی‌که می‌توانست نباشد و یا اکنون می‌تواند نباشد.- پس در واقع آن شخصِ معاند از حقیقت خود دست نکشیده و از طریقت خود تغییر رویه نداده است، زیرا هیچ‌چیز در وجود عینی، ظاهر نمی‌شود مگر بر مبنای آن‌گونه که در وجود غیبی قرار دارد.

﴿فَتسمِيَةُ ذلِکَ نِزاعاً إنَّما هُوَ أمْرٌ عَرَضیٌّ أظْهَرَهُ الْحِجابُ الّذی عَلی أعْيُنِ النّاسِ کَما قالَ الله تعالی فِيهِم «وَ لکِنَّ أکْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ»، «يَعْلَمُونَ ظاهِراً من الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ عَنِ الْـآخِرَةِ هُمْ غافِلُونَ» و هُوَ مِنَ الْمَقلُوبِ فَإنَّهُ مِن قَوْلِهِم «قُلُوبُنا غُلْفٌ» أی فی غلافٍ و هُوَ الکِنُّ الّذی سَتَرَهُ عَن إدْراکِ الأمْرِ عَلی ما هُوَ عَلَيه﴾

پس این‌که مقابله‌ی این افراد با پیامبران را نزاع می‌نامند، به واقع آن نزاع، امری عرضی است و حجابی که بر چشم مردم است آن را نزاع نامیده -اگر حجاب برداشته شود نزاعی نیست.- همان‌طور که خداوند تعالی در این رابطه فرمود: «وَ لکِنَّ أکْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ»(اعراف/۱۸۷). و یا فرمود: «يَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ عَنِ الْـآخِرَةِ هُمْ غافِلُونَ»(روم/۷). و «غافلون» در آیه‌ی مذکور از قلب و دگرگونی اهل ظاهر است که همه‌چیز را خلاف واقع می‌یابند به همان معنایی که قرآن از قول آن‌ها در آیه‌ی ۸۸ سوره‌ی بقره نقل می‌کند که در مقابل رسول خدا ﷺ گفتند: قلب‌های ما غُلف است یعنی در غلاف است[1] و به همین جهت غلاف را نزاع نامیدند، زیرا غافل، از هرچیزی غافل است به جهت حجابی که بر قلب او حاکم شده و آن غلاف همان «الْکِنّ» است که آن را از درک آن‌چه واقع است می‌پوشاند به همان معنایی که در آیه‌ی ۴۶ سوره‌ی إسراء فرمود: «وَ جَعَلْنا عَلی قُلُوبِهِمْ أکِنَّةً أنْ يَفْقَهُوهُ وَ فی آذانِهِمْ وَقْراً» ما بر قلب آن‌ها حجابی قرار دادیم تا متوجه سخن انبیاء نشوند و در گوش‌های آن‌ها سنگینی قرار دادیم.

﴿فَهذا و أمْثالُهُ يَمْنَعُ الْعارِفَ مِنَ التَّصَرُّفِ فِی الْعالَمِ﴾

پس آن‌چه نقل شد در رابطه با علت همّت‌نکردن رسولان جهت هلاکت قوم معاند و امثال این نوع علت‌ها در عدم همّت رسولان، همه مانع می‌گردد تا عارف در عالَم تصرّف کند.

﴿قالَ الشَّيخُ أبُو عَبدِ الله بنُ قايد لِلشَّيخِ أبی السُّعُودِ بن الشِّبلِ لِمَ لا تَتَصَرَّفُ؟ فَقالَ أبُو السُّعُودِ: «تَرَکْتُ الحَقَّ يَتَصَرَّفُ لی کَما يَشاءُ» يُريدُ قولُهُ تَعالی آمِراً «فَاتَّخِذْهُ وَکِيلا» فَالْوَکيلُ هُوَ الْمُتَصَرِّفُ و لا سِيّما و قَدْ سَمِعَ الله يَقُولُ «وَ أنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَکُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ». فَعَلِمَ أبُو السُّعُودِ و العارِفُونَ أنَّ الأمرَ الَّذی بِيَدِهِ لَيسَ لَهُ و أنَّهُ مُسْتَخْلَفٌ فِيهِ ثُمَّ قالَ لَهُ الْحَقُّ هذا الأمرُ الّذی اسْتَخْلَفْتُکَ فِيهِ و مَلَّکْتُکَ إيّاهُ اجْعَلْنِی و اتَّخِذْنِی وَکيلا فيهِ، فَامْتَثَلَ أبُو السُّعُودِ أمْرَ الله فَاتَّخَذَهُ وَکِيلًا. فَکَيفَ تبْقی لِمَن يَشْهَدُ هذَا الأمْرَ هِمَّةٌ يَتَصَرَّفُ بِها؟!﴾

---

۱ – «وَ قالُوا قُلُوبُنا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللّهُ بِکُفْرِهِمْ فَقَليلاً ما يُؤْمِنُون»

شیخ ابوعبیدالله بن قائد از شیخ ابی‌السعود ابنِ الشِّبل پرسید: چرا تصرفی در امور انجام نمی‌دهی؟ ابوالسعود گفت: «حق را آزاد گذاردم تا هرطور خواست برای من تصرف کند». سخن خداوند را اراده کرده بود که امر می‌فرماید: «خدا را وکیل بگیرید» و وکیل آن‌کسی است که متصرّف است، به‌خصوص که ابوالسعود شنیده بود که خداوند می‌فرماید: «انفاق کنید از آن‌چه خداوند شما را در آن جانشین خود قرار داده». پس ابوالسعود و عارفان دانستند آن‌چه در دست‌شان است مال خودشان نیست و در آن مستخلف‌اند و خداوند هم به آن‌ها فرمود: آن‌چه را که من شما را در آن خلیفه قرار دادم و به شما تملیک کردم، آن را برای من قرار دهید و مرا وکیل بگیرید. ابوسعید هم امر خدا را امتثال کرد و خدا را وکیل گرفت. حال با توجه به این امر چگونه برای کسی که چنین امری را شاهد است، همّتی باقی می‌ماند که بخواهد از طریق آن همّت تصرف کند؟

﴿و الْهِمَّةُ لا تَفعَلُ إلّا بالْجَمْعِیَّةِ الّتی لا مُتَّسَعَ لِصاحِبِها إلی غَیرِ ما اجْتَمَعَ عَلَیهِ و هذِهِ الْمَعْرِفَةُ تُفَرِّقُهُ عَن هذِهِ الْجَمْعِیَّةِ. فَیَظْهَرُ الْعارِفُ التّامُّ المَعْرِفَةِ بِغایَةِ الْعَجْزِ و الضَّعْفِ﴾

و همّت نمی‌تواند فعلی را انجام دهد مگر به سبب جمعیتی که برای صاحب همّت، اتّساع و توجه به غیرِ آن‌چه که بدان متمرکز است، نباشد و آن معرفت او را از این حقیقت دور می‌گرداند. پس عارف تامُّ المعرفه به غایتِ عَجز و ضعف، ظاهر می‌شود و هرچیزی که او را از این جمعیت باز دارد، موجب می‌شود تا او از قدرت خدادادی استفاده نکند.

﴿قالَ بَعْضُ الأبْدالِ لِلشَّیخِ عَبْدِ الرَّزّاقِ قُلْ لِلشَّیخِ أبی مَدیَن بَعدَ السَّلامِ عَلَیهِ: یا أبَا مَدْیَن لِمَ لا یَعْتاصُ عَلَینا شَیءٌ و أنْتَ تَعْتاصُ عَلَیکَ الأشیاءُ و نَحْنُ نَرْغَبُ فی مَقامِکَ و أنْتَ لا تَرْغَبُ فی مَقامِنا؟ و کَذلِکَ کانَ مَعَ کَونِ أبی مَدیَن رَضِیَ الله عَنهُ کانَ عِنْدَهُ ذلِکَ المَقامُ و غَیرُهُ و نَحنُ أتَمُّ فی مَقامِ العَجزِ و الضَّعفِ مِنهُ و مَعَ هذا قالَ لَهُ هذا الْبَدَلُ ما قالَ و هذا مِنْ ذلِکَ الْقَبیلِ أیْضاً﴾

بعضی از ابدال از شیخ عبدالرّزاق خواستند که از شیخ ابی مدین بعد از ابلاغ سلام بپرسد چرا بر ما انجام امور خارق‌العاده مشکل نیست، ولی برای شما انجام چنین اموری سخت و مشکل است؟ در حالی‌که ما نسبت به مقام شما رغبت داریم و غبطه‌ی مقام شما را می‌خوریم و شما رغبتی به مقام ما ندارید. و حقیقتاً همین‌طور بود که ابومدین رغبتی نسبت به مقام آن‌ها نداشت، در حالی‌که در نزد ابومدین آن مقام و بالاتر از آن مقام بود - ولی به جهت معرفتی که داشت، هرگز آن معرفت او را دعوت به کارهای فوق‌العاده نمی‌کرد، بلکه آن معرفت مانع چنین کارهایی نیز

بود- و ما در مقام عجز و ضعف، جهت انجام امور خارق‌العاده از ابومدین هم ناتوان‌تر بـودیم و با این حال آن بَدَل آن سخن را به ابومدین گفت و این عدمِ تـصرّف از همـین قبیـل اسـت کـه معرفت به مقام عبودیت مانع انجام آن است.

﴿و قالَ عَلَیْهِ‌السَّلامُ فِی هذا الْمَقامِ عَنْ أمْرِ الله لَهُ بِذلِکَ «ما أدْری ما یُفْعَلُ بی وَ لا بِکُمْ إنْ أتَّبِعُ إلّـا ما یُوحی إلَیَّ». فَالرَّسُولُ بِحُکْمِ ما یُوحی إلیهِ بِهِ ما عِنْدَهُ غَیْرُ ذلِکَ. فَإنْ أُوحِیَ إلیـهِ بِالتَّـصَرُّفِ بِجَزْمٍ تَصَرَّفَ: و إنْ مُنِعَ امْتَنَعَ، و إنْ خُیِّرَ، اَخْتارَ تَرْکَ التَّصَرُّفِ إلّا أن یَکُونَ ناقِصَ الْمَعْرِفَةِ﴾

و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در نظر به همین مقام یعنی عبودیت، در تبعیت از امر الهی چنین گفت: «من نمی‌دانم با من و با شما چه می‌شود، مگـر آن‌کـه مـن پیـروی مـی‌کـنم از آن‌چـه بـه مـن وَحـی می‌شود». پس رسول حکم می‌کند آن‌چه به او وَحی می‌شـود و نـزد او غیـر از تبعیـت از وَحـی چیزی نبود. در نتیجه اگر وَحی شود که به طور جزم تصرف کند، تصرف مـی‌کنـد و اگـر منـع شد، خودداری می‌کند و اگر مخیّر شد، ترک تصرف را اختیـار مـی‌کنـد مگـر آن‌کـه شـخص مخیَّر معرفتش ناقص باشد که در آن صورت تصرف را اختیار می‌کند. به جهت آن‌که نفس او بیش از آن‌که بخواهد در مقام عبودیت باشد، در مقام ربوبیت است؛ در حالی‌که کُمَّل خـود را در مقام عبودیت مستقرّ می‌دارند.

ملاحظه بفرمایید که محی‌الدین چگونه از اشاره‌ی آیـه «وَ ما أدْری ما یُفْعَلُ بی وَ لا بِکُمْ إنْ أتَّبِعُ إلاَّ ما یُوحی إلَیَّ»(احقاف/۹) مطالب فوق را متوجه می‌شود و متذکر می‌گردد.

﴿قالَ أبُوالسُّعُودِ لِأصحابِهِ الْمُؤمِنینَ بِهِ إنَّ الله أعْطانِی التَّصَرُّفَ مُنْـذُ خَمْـسَ عَـشَرَةَ سَـنَةً و تَرَکْناهُ تَظَرُّفاً هذا لِسانُ إدْلال﴾

ابوالسعود به اصحابش که به او مؤمن بودند گفت: «خداوند پـانزده سـال اسـت کـه قـدرت تصرف را به من عطا کرده و من آن را از سر بی‌اعتنایی ترک کرده و کنار کـشیدم». ایـن بیـان یک نوع شیرین‌زبانی است که با سوء ادب نسبت به حضرت الهی همراه است.

﴿و أمّا نَحْنُ فَما تَرَکْناه تَظَرُّفاً - و هُوَ تَرْکُهُ إیثاراً - و إنَّما تَرَکْنـاهُ لِکَمـالِ الْمَعْرِفَـةِ، فـإنَّ الْمَعْرِفَةَ لا تَقْتَضِیهِ بِحُکْمِ الاخْتِیارِ. فَمَتی تَصَرَّفَ الْعارِفُ بِالْهِمَّةِ فِی الْعالَمِ فَعَن أمْرٍ إلهِیّ و جَبْـرٍ لا بِاخْتیار﴾

و اما ما تصرف را از سر تَظَرُّف ترک نکردیم که نوعی ایثار به حساب آیـد. مـا تـصرف را به جهت کمال معرفت، ترک کردیم. زیرا وقتی سالک مخیّـر باشـد معرفـت، اقتـضای تـصرف

نمی‌کند. پس اگر عارف به همّت خود در عالم تصرف کند، آن تصرف از امر الهی است بدون آن‌که اختیار خود را به میان آورد و تنها به اذن الهی تصرف می‌کند.

﴿و لا نَشُکُّ أنَّ مَقامَ الرِّسالَة یَطْلُبُ التَّصَرُّفَ لِقَبُولِ الرِّسالَةِ الَّتی جاءَ بها، فَیُظْهَرُ عَلَیهِ ما یُصَدِّقُهُ عِنْدَ أُمَّتِهِ و قَومِهِ لِیُظْهِرَ دینَ الله. و الْوَلِیُّ لَیْسَ کَذلِکَ. و مَعَ هذا فَلا یَطْلُبُهُ الرَّسُولُ فِی الظّاهِرِ﴾

شکی نیست که مقام رسالت، تصرف را جهت قبول رسالتی که به آن آمده، طلب می‌کند. پس معجزاتی از او ظاهر می‌شود تا نزد امت و قوم او موجب تصدیق او گردد تا دین خدا را ظاهر کند. اما ولیّ الهی چنین موقعیت و مأموریتی را ندارد - مگر آن‌که اذنی برایش پیش آید- با این‌همه رسول در ظاهر طلب معجزه‌های دم به دم نمی‌کند - با این‌که رسالت جهت اظهار دین خدا اقتضای اظهار معجزات را دارد.-

﴿ لِأنَّ لِلرَّسُولِ الشَّفَقَّةَ عَلی قَومِهِ، فَلا یُریدُ أن یُبالِغَ فِی ظُهورِ الْحُجَّةِ عَلَیهِم، فَإنَّ فِی ذلِکَ هَلاکَهُمْ فَیُبقِی عَلَیْهِمْ﴾

علت عدم طلب معجزات مکرّر، شفقت رسول بر قومش می‌باشد. پس نمی‌خواهد در اظهار حجّت بر آنان مبالغه کند، زیرا در این مبالغه، هلاکت قومش نهفته است. پس آن‌ها را از سر رحمت به حال خودشان وامی‌گذارد.

﴿و قَدْ عَلِمَ الرَّسُولُ أیضاً أنَّ الأمْرَ الْمُعْجِزَ إذا ظَهَرَ لِلْجَماعَة، مِنْهُمْ مَنْ یُؤمِنُ عِندَ ذلِکَ و مِنْهُم مَنْ یَعرِفُهُ و یَجحِدُهُ و لا یُظْهِرُ التَّصْدیقَ بِهِ ظُلْماً و عُلُوّاً و حَسَداً، و مِنهُم مَنْ یُلْحِقُ ذلِکَ بالسِّحرِ و الإیهام. فَلَمّا رَأتِ الرُّسُلُ ذلِکَ و أنَّهُ لا یُؤمِنُ إلّا مَنْ أنارَ الله قَلبَهُ بنُورِ الإیمانِ و مَتی لَمْ یَنْظُرِ الشَّخْصُ بِذلِکَ النُّورِ المُسَمّی إیماناً فَلا یَنْفَعُ فی حَقِّهِ الأمْرُ الْمُعْجِز. فَقَصَرَتِ الْهِمَمُ عَنْ طَلَبِ الأمُورِ الْمُعْجِزَةِ لِما لَمْ یَعُمَّ أثَرُها فِی النّاظِرینَ و لا فی قُلُوبِهِمْ﴾

و نیز رسول می‌داند چون امر معجزه برای جماعت ظاهر شود بعضی ایمان می‌آورند و بعضی عارف به آن می‌شوند و انکارش می‌کنند و از سر ظلم و علوّ و حسادت، اظهار تصدیق نمی‌نمایند و بعضی معجزه را به سحر و شعبده ملحق می‌کنند. پس چون رسولان دیدند که ایمان نمی‌آورد مگر کسی که خداوند قلب او را به نور ایمان منوّر فرموده و هرگاه شخص به این نور که به نام ایمان نامیده شده، به امر معجزه نظر نکند، معجزه در حق او نافع نیست، آن رسولان در امر همّتِ به آوردن معجزه قاصر می‌گردند از این‌که از خداوند طلب امور معجزه

نمایند. زیرا که اثر معجزه در حق ناظرین، عام نیست که همه قبول کنند و یا در قلوب‌شان مؤثر باشد.

﴿کَما قالَ فِی حَقِّ أکْمَلِ الرُّسُلِ و أعْلَمِ الْخَلْقِ و أصْدَقِهِم فِی الْحالِ «إنَّکَ لا تَهْدِی مَن أحْبَبْتَ وَ لکِنَّ الله یَهْدِی مَن یَشاءُ». و لَوْ کانَ لِلْهِمَّة أثَرٌ و لا بُدَّ، لَمْ یَکُنْ أحَدٌ أکْمَلَ مِنْ رَسُولِ الله صَلَّی الله عَلیهِ و سَلَّمَ و لا أعْلی و لا أقْوی هِمَّةً مِنْهُ، و ما أثَّرَتْ فی إسْلامِ أبی طالِبِ عَمِّهِ، و فیهِ نزلَتِ الآیَةُ الّتی ذَکَرْناها و لِذلِکَ قالَ فِی الرَّسُولِ إنَّهُ ما عَلَیهِ إلّا الْبَلاغُ، و قالَ «لَیْسَ عَلَیْکَ هُداهُمْ وَ لکِنَّ الله یَهْدِی مَن یَشاءُ»﴾

چنان‌که خداوند در حق اکمل رُسل و اَعلم خلق و اصدق‌شان در حال فرمود: «تو آن‌کس را که بخواهی هدایت نمی‌کنی ولکن خداوند هرکس را که بخواهد هدایت می‌نماید». و اگر برای همّت اثری بود کسی اکمل از رسول الله و اعلی و اقوی همّت‌تر از او نبود و حال آن‌که همّت او در اسلامِ ابوطالب عموی او اثر نکرد و در باره‌ی اسلام ابوطالب آیه‌ی فوق نازل شد.[۲] و لذا خداوند در مورد رسول خود فرمود بر او جز وظیفه‌رساندن نیست و فرمود: بر تو نیست که آن‌ها را هدایت کنی، ولکن این خداوند است که هرکس را خواست هدایت می‌کند.

﴿و زادَ فِی سُورَةِ الْقَصَصِ «وَ هُوَ أعْلَمُ بِالْمُهْتَدِینَ» أی بِالَّذینَ أعْطَوْهُ الْعِلْمَ بِهدایَتِهِم فِی حالِ عَدَمِهِم بِأعْیانِهِمُ الثّابِتَةِ فَأثْبَتَ أنَّ الْعِلْمَ تابِعٌ لِلْمَعْلُومِ فَمَنْ کانَ مُؤمِناً فی ثُبُوتِ عَیْنِهِ و حالِ عَدَمِهِ ظَهَرَ بِتِلکَ الصُّورَةِ فی حالِ وُجُودِهِ. و قَدْ عَلِمَ الله ذلکَ مِنْهُ أنَّهُ هکَذا یَکُونُ، فَلِذلِکَ قالَ «وَ هُوَ أعْلَمُ بِالْمُهْتَدِینَ»﴾

---

۲ – شیخ در این مطلب از عقیده رایج در اهل سنت تبعیت نموده که ناشی از جعلیات و تبلیغات بنی امیه است و از جمله امویان این مطلب را در شأن نزول این آیه ساخته‌اند. در حالی که افعال و اقوال و اشعار و فداکاری‌های فوق تصور حضرت ابو طالب گواه صادقی است بر اینکه آن بزرگوار از ابتدا به اسلام و نبوت پیامبر ایمان آورده بود ولی برای حمایت بهتر از پیامبر از اظهار علنی آن خودداری نمود و ائمه«علیهم‌السلام» نیز بر این مطلب تصریح دارند و ایمان آن بزرگوار را در بالاترین درجات می‌دانند. در این مورد به کتاب «ایمان ابوطالب» ترجمه بخشی از «الغدیر» علامه امینی و «سیرة المصطفی» نوشته‌ی هاشم معروف حسنی رجوع شود. مضافاً این‌که نمی‌توان از تقیّه‌ای که جناب محی‌الدین در این امور دارد غفلت کرد. آن‌چه روشن است محی‌الدین در عقیده و در بعضی از فروعات مثل قیاس، شیعه است حال یا در شیعه‌بودن تقیّه می‌کند و یا در عین عقیده‌ای که به شیعه نزدیک است، متأثر از بستر اهل سنت است. می‌ماند که چگونه او سخنانی می‌گوید که به نگاه شیعه نزدیک است، به طوری که بعد از او بسیاری از عرفا شیعه شده‌اند تا آن‌جایی که قونوی در وصیت‌نامه‌ی خود می‌گوید اگر آن‌چه از من باقی مانده است را متوجه نشدید به آن‌ها دست نزنید تا مهدی ظهور کند. اگر بگوییم محی‌الدین از طریق کشف به حقایقی رسیده که شیعه بدان معتقد است؛ این هم چیز کمی نیست به‌خصوص که ما شیعیان از طریق معارفی که از محی‌الدین به‌جا مانده، معارفی مثل امامت را آن‌طور که خود معتقدیم می‌توانیم تبیین کنیم.

و در ادامه‌ی آیه‌ی ۵۶ سوره‌ی قصص که فرمود: «تو آن‌کس را که بخواهی هدایت نمی‌کنی ولکن هرکس را خدا خواست هدایت می‌کند»؛ آمده است «او نسبت به هدایت‌یافتگان اَعلم است». یعنی خداوند اعلم به کسانی‌اند که علم به هدایت‌شان را در حال عین ثابته‌شان، به خدا داده‌اند –به این معنا که گفته‌اند: به من به اقتضای عین ثابته‌ام هدایت بده– پس این آیه اثبات نموده است که علم، تابع معلوم است. یعنی هرکس که در مقام عین ثابته‌اش، مؤمن است در حال وجودش، به آن صورت ظاهر می‌شود و خداوند بر اساس عین ثابته‌ی او دانست که او چنین خواهد بود. لذا فرمود: «وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِینَ».

﴿فَلَمّا قالَ مِثلَ هذا قالَ أَیْضاً «ما یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ» لأنَّ قَوْلی عَلی حَدِّ عِلْمِی فی خَلْقِی «وَ ما أَنَا بِظَلّامٍ لِلْعَبِیدِ» أی ما قَدَّرْتُ عَلَیهِمُ الْکُفرَ الَّذی یَشْقِیهِمْ ثُمَّ طَلَبْتُهُمْ بِما لَیسَ فِی وُسْعِهِمْ أن یَأتُوا بِهِ بَلْ ما عامَلْناهُم إلّا بِحَسَبِ ما عَلِمْناهُمْ و ما عَلِمْناهُمْ إلّا بِما أَعْطَوْنا مِنْ نُفُوسِهِم مِمّا هُمْ عَلَیهِ فَإنْ کانَ ظُلْماً فَهُمُ الظّالِمُونَ و لِذلِکَ قالَ «وَ لکِنْ کانُوا أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ» فَما ظَلَمَهُمُ اللهُ﴾

و با توجه به آن‌چه فرمود: او به هدایت‌یافتگان از همه آگاه‌تر است؛ می‌فرماید: در نزد من «قولْ» تبدّل‌پذیر نیست. زیرا قول من –که همان «کن فیکون» باشد– تابع علم من به خلق می‌باشد و من نسبت به بندگان ظلم روا نمی‌دارم که بخواهم به آن‌ها ظلم کنم. یعنی من بر آن‌ها کفر را تقدیر نکردم تا آنان را شقی گردانم سپس از آن‌ها طلب کنم آن‌چه را که در وسع‌شان نیست. بلکه ما با آن‌ها معامله نمی‌کنیم مگر به حسب آن‌چه از خود آن‌ها می‌دانیم، و به آن‌ها علم نداریم مگر بر اساس آن‌چه نفوس آن‌ها مطابق آن‌چه بر آن هستند به ما عطا کرده‌اند. پس اگر ظالم باشند خودشان ظالم‌اند و از این جهت فرمود: «لکن خودشان ظالم بودند.» پس خدا به آن‌ها ظلم نکرد. اگر عین ثابته‌ی آن‌ها در حال ثبوت، ایمان را اختیار کرده بودند به قول رُسل و در هنگام شنیدن امر الهی مؤمن می‌بودند.

﴿کَذلِکَ ما قُلْنا لَهُمْ إلّا ما أَعْطَتْهُ ذاتُنا أن نَقُولَ لَهُم، و ذاتُنا مَعْلُومَةٌ لَنا بِما هِیَ عَلَیهِ مِنْ أن نَقُولَ کَذا و لا نَقُولَ کَذا. فَما قُلْنا إلّا ما عَلِمْنا أَنَّا نَقُولُ. فَلَنا القَوْلُ مِنّا، و لَهُم الامْتِثالُ و عَدَمُ الامتِثالِ مَعَ السَّماعِ مِنْهُمْ﴾

ما به آن‌ها نگفتیم مگر آن‌چه را که ذات ما به ما اعطا کرده که از طریق قول «کُن» به آن‌ها بگوییم –از آن جهت که قول «کُن» از طرف فاعل نیز اقتضائاتی دارد– و ذات ما برای ما معلوم است که باید چه بگوییم و چه نگوییم –زیرا که قول «کُن» و ایجاد بر اساس اسماء الهی است که اقتضای حق است به عنوان فاعل– پس ما نمی‌گوییم مگر آن‌چه را می‌دانیم که باید خلق شود. یعنی قول از ما است

- چه در امر تکوینی و چه در امر تشریعی- و امتثال و عدم امتثال در عین آن‌که سماع و شنیدن از آن‌ها است و امر را می‌شنوند، از مخلوقات است در امر تشریعی. در حالی‌که در امر تکوینی تماماً شنیدن است، زیرا خودشان طلب ایجادشدن دارند.

﴿فَالْكُلُّ مِنّا و مِنْهُمْ و الأخْذُ عَنّا و عَنْهُمْ﴾

اعیان به زبان حال می‌گویند: آن‌چه بر موجودات عارض می‌شود، همه به حسب قابلیت ما است، و هر آن‌چه از اسماء الهی است، به حسب فاعلیت از اسماء است -به نحوی در امر خلقت، جمع امرین در میان است- و أخذ از ما است به این معنا که خداوند علم را از ما گرفت که ما چه می‌توانیم باشیم و أخذ از اسماء است که ما وجود خود را از اسماء گرفتیم.

﴿إنْ لا يَكُونُونَ مِنّا فَنَحْنُ لا شَكَّ مِنْهُم﴾

اگر اسماء از جهت وجود از ما نیستند، شک نیست که ما از جهت وجود از آن‌ها هستیم، چه از جهت وجود علمی و چه از جهت وجود عینی.

﴿فَتَحَقَّقْ يا وَلِيُّ هذهِ الحِكْمَةَ الْمَلْكِيَّةَ فى الْكَلِمَةِ اللُّوطِيَّةِ فَإنَّها لُبابُ المَعرِفَةِ﴾

ای دوست من، این حکمت مَلکیّه در کلمه‌ی لوطیّه را متحقق بدار که آن لباب معرفت است در راستای معرفتِ ضعفِ اصلی که در خلقت ذاتی انسان هست و کمال معرفت، مانع تصرف صاحب آن معرفت در عالَم می‌شود. در حالی‌که مردم معمولی خلاف آن تصور می‌کنند.

از جمله نکاتی که در این فصّ مورد توجه قرار گرفت موضوع «اعیان ثابته» و بیان «سرّ قدر» بود که جز بزرگان اولیاء متوجه آن نمی‌شوند.

﴿فَقَدْ بانَ لَكَ السِّرُّ و قَدْ اتَّضَحَ الأمْرُ﴾

برای تو سرّ واضح شد و امر روشن گردید. بدین معنا که «سرّ قدر» و «امر وجود» آن‌چنان که هست در این فصّ روشن گردید و هم‌چنین «امر جبر و اختیار» که عموماً افراد در آن به اشتباه می‌افتند، تبیین گردید. از آن جهت که بعضی مثل اشاعره با نسبت‌دادن فعل مخلوقات به حق، جبری مسلک می‌شدند که هر فعلی، فعل خداوند است، و بعضی مثل معتزلیان فعل را به عبد نسبت می‌دادند و منکر توحید افعالی حضرت حق می‌شدند. در حالی‌که در این فصّ روشن شد چگونه موضوع در «امر بین الأمرین» قابل بررسی است و در فضای وحدتِ شخصی وجود که حق و خلق در هم تنیده‌اند، به نفس اراده‌ی عبد، اراده‌ی حق در میان است، زیرا حق

است و خلق، و خلق است و حق، و مشیت حق است و مشیت خلق؛ و در همان موطنی که حق اختیار می‌کند، عبد اختیار می‌کند به اعتبار آن‌که حق، عین اشیاء است و حضرت حق، علم به اراده‌ی عبد در عین ثابته‌ی عبد دارد.

﴿و قَدْ أُدْرِجَ فِی الشَّفْعِ   الّذی قِیلَ هُوَ الوَتَرُ﴾

در شفع، مندرج شد آن‌که در وَتر است. بدین معنا که شفع یعنی اعیان ثابته در وَتر، یعنی حق مندرج است و اعیان، تکرار حق است که وَتر، واحد است و با تکرار آن، شفع حاصل می‌شود و شفع، دو است. و این واحد است که در مظاهر، متجلّی است.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فَصُّ حِكْمَةٍ قَدَرِيَّةٍ فِي كَلِمَةٍ عُزَيْرِيَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحيم

در فصّ عُزیری محور بحث بر روی آیه ۲۵۹ سوره‌ی بقره است که می‌فرماید: «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى العِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» مشهور است که آن شخصی که از آن قریه رد شد و دید سقف خانه‌ها بر دیوارها ریخته و مردم آن مرده‌اند، حضرت عُزَیر بوده که چون این صحنه را دید گفت: چطور خداوند بعد از آن که این‌ها مردند، آن‌ها را زنده می‌کند؟ پس خداوند صد سال او را میراند و سپس او را زنده کرد و از او پرسید چه مدت در اینجا توقف داشتی؟ گفت: یک روز یا نصف روز بیشتر نبود. خداوند گفت: صد سال در اینجا بوده‌ای. پس به آب و غذایت بنگر که تغییری نکرده و به الاغ‌ات بنگر و ما تو را نشانه‌ای برای مردم قرار دادیم و بنگر به استخوان‌های آن الاغ که چگونه آن‌ها را از گوشت می‌پوشانیم. پس چون موضوع برای او روشن شد، گفت: می‌دانستم که خدا بر هر کاری قادر است.

به قسمت آخر آیه نظر کنید که حضرت عزیر به «قدرت» خداوند نظر دارند و این‌که حضرت حق چگونه اجرای قدرت می‌کند، با نظر به این‌که در اجرای قدرتش، علمش نیز نهفته است و این علم مربوط به معلومی است به نام عین ثابته که همان سرّ قدر مخلوقات است و از این جهت نام این فصّ را حکمت قَدَریه گذاشت در اشاره به سرّ قدر، از آن جهت که عین ثابته حضرت عزیر مقتضای علمِ به سرّ قدر داشته و می‌خواسته کیفیت احیا را شهود کند و

لذا طلب علم کرد به کیفیت تعلق قدرت به مقدور که همان عین ثابته یا سرّ القدر موجودات است. از آنجایی که علم انبیاء علم فکری نیست و علم به نفس الامر است جایی برای این سخن نمی‌ماند که گفته شود جمله حضرت که فرمودند: «چگونه خدا این قریه را بعد از مردن زنده می کند» یک نوع استبعاد است. محی الدین فصّ عُزیری را این‌طور شروع می کند:

﴿اِعْلَم، أنَّ الْقَضاءَ حُکْمُ الله فِی الأشْیاءِ﴾

بدان که «قضاء»، حکم خدا در اشیاء است. که همان حکم کلی الهی در اعیان موجودات است مطابق آنچه موجودات در اعیان ثابته‌شان هستند.

﴿و حُکْمُ الله فِی الأشْیاءِ عَلی حَدِّ عِلْمِهِ بِها و فِیها﴾

و حکم خدا در اشیاء در حدّ علمی است که خدا نسبت به اشیاء و نسبت به آنچه در اشیاء می گذرد، دارد.

﴿و عِلْمُ الله فِی الأشْیاءِ عَلی ما أعْطَتْهُ الْمَعْلُوماتُ مِمّا هِیَ عَلَیهِ فی نَفْسِها﴾

و علم خدا در اشیاء براساس آن چیزی است که معلومات به خدا می‌دهند نسبت به آن چیزی که آن‌ها بر آن هستند. از آن جهت که علم تابع معلوم است.

البته باید توجه داشت که علم در مرتبه احدیّت، عین ذات است و علم و معلوم و ذات، یک چیزند ولی در مرتبه واحدیّت است که علم و معلوم معنا دارد و علمْ معلوم می‌خواهد.

﴿و الْقَدَرُ تَوْقِیتُ ما هِیَ عَلَیهِ الأشْیاءُ فِی عَیْنِها مِنْ غَیْرِ مَزِیدٍ﴾

و «قدر»، تعیین وقت کردن زمان ایجاد همان خصوصیاتی است که اشیاء در عین ثابته خود دارا هستند بدون اضافه‌تر کردن آنچه در عین ثابته آن شیئ هست. مثل این که آن فرد که در عین ثابته‌اش فرزند فلان آقا است در فلان زمان و در فلان مکان متولد می‌شود. پس قدر در واقع مشخص کردن خصوصیات جزئی اشیاء است مطابق عین ثابته‌اش.

﴿فَما حَکَمَ الْقَضاءُ عَلَی الأشْیاءِ إلاّ بِها﴾

پس خداوند حکم نمی کند مگر به همان نحوه‌ای که اشیاء بر آن نحوه هستند، بدون آن که چیزی از طرف حضرت حق بر آن اشیاء تحمیل شود.

﴿و هذا هُوَ عَیْنُ سِرِّ الْقَدَرِ الذی یظهر «لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَی السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِیدٌ»(ق/۳۷)﴾

و این که خداوند به حکم آنچه اشیاء بر آن هستند حکم می کند، عین حکم براساس سرّ قدر است. سرّ قدری که برای کسانی که صاحب قلب‌اند و در عوالم ملک و ملکوت می‌توانند

به جهت تقلّب قلب‌شان در تحوّل باشند، ظاهر می‌شود و نیز سرّ قدر، برای آن‌هایی که به سخنان انبیاء و اهل شهود گوش می‌سپارند و دارای برزخ مثالی می‌شوند، نیز ظاهر می‌شود.[۱]

﴿«فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ»﴾

پس حجّت بالغه، برای خدا است از آن جهت که خداوند مطابق استعداد افراد با آن‌ها برخورد کرده است. این آیه در مقابل سخن کفار است که قرآن می‌فرماید: «سَیَقُولُ الَّذینَ أَشْرَکُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَکْنا وَ لا آباؤُنا وَ لا حَرَّمْنا مِنْ شَیْءٍ» به زودی مشرکان می گویند: «اگر خدا می‌خواست، نه ما مشرک می‌شدیم و نه پدران ما؛ و نه چیزی را تحریم می کردیم!»(انعام / ۱۴۸) خداوند در جواب می فرماید: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ»(انعام/۱۴۹) حجّت بالغه از آنِ خداوند است به این معنا که آنچه خواستند به آن‌ها داده شد به همان معنایی که صورتِ حماربودن، جواب تقاضای عین ثابته‌ی خود حمار است. پس هر چیزی خزینه دارد به همان معنایی که فرمود: «إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ» یعنی تمام اقتضائات آن شیئ نزد خدا

---

۱ – در رابطه با امر فوق از رسول خدا صلی الله علیه و آله داریم: «سَبَقَ الْعِلْمُ وَ جَفَّ الْقَلَمُ وَ مَضَى الْقَدَرُ بِتَحْقِيقِ الْكِتَابِ - وَ تَصْدِيقِ الرُّسُلِ وَ بِالسَّعَادَةِ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لِمَنْ آمَنَ وَ اتَّقَى وَ بِالشَّقَاءِ لِمَنْ كَذَّبَ وَ كَفَرَ وَ بِوَلَايَةِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِينَ وَ بَرَاءَتِهِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله عَنِ اللَّهِ أَرْوِي حَدِيثِي إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَقُولُ يَا ابْنَ آدَمَ بِمَشِيَّتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشَاءُ وَ بِإِرَادَتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تُرِيدُ لِنَفْسِكَ مَا تُرِيدُ وَ بِفَضْلِ نِعْمَتِي عَلَيْكَ قَوِيتَ عَلَى مَعْصِيَتِي وَ بِعِصْمَتِي وَ عَوْنِي وَ عَافِيَتِي أَدَّيْتَ إِلَيَّ فَرَائِضِي فَأَنَا أَوْلَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ وَ أَنْتَ أَوْلَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي فَالْخَيْرُ مِنِّي إِلَيْكَ بِمَا أَوْلَيْتُ بَدَاءً وَ الشَّرُّ مِنِّي إِلَيْكَ بِمَا جَنَيْتَ جَزَاءً وَ بِإِحْسَانِي إِلَيْكَ قَوِيتَ عَلَى طَاعَتِي وَ بِسُوءِ ظَنِّكَ بِي قَنَطْتَ مِنْ رَحْمَتِي فَلِيَ الْحَمْدُ وَ الْحُجَّةُ عَلَيْكَ بِالْبَيَانِ وَ لِيَ السَّبِيلُ عَلَيْكَ بِالْعِصْيَانِ وَ لَكَ جَزَاءُ الْخَيْرِ عِنْدِي بِالْإِحْسَانِ لَمْ أَدَعْ تَحْذِيرَكَ وَ لَمْ آخُذْكَ عِنْدَ عِزَّتِكَ وَ لَمْ أُكَلِّفْكَ فَوْقَ طَاقَتِكَ وَ لَمْ أُحَمِّلْكَ مِنَ الْأَمَانَةِ إِلَّا مَا أَقْرَرْتَ بِهِ عَلَى نَفْسِكَ رَضِيتُ لِنَفْسِي مِنْكَ مَا رَضِيتَ لِنَفْسِكَ مِنِّي» رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود که علم سبقت گرفت و قلم خشک شد و قَدَر گذشت به تحقیق کتاب و تصدیق رسولان و به سعادت از خدای عزّ و جلّ از برای کسی که ایمان آورده و پرهیز کرده و به شقاوت از برای کسی که دروغ گفته و کافر شده و به ولایت خدا از برای مؤمنان که ایشان را دوست می‌دارد و بیزاریش از مشرکان. بعد از آن رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود که من حدیثم را از خدا روایت می کنم به‌درستی که خدای تبارک و تعالی می‌فرماید که ای پسر آدم به خواست من چنان‌شده که می‌خواهی از برای خویش آنچه را که می‌خواهی و به اراده‌ی من چنان‌شده که اراده می کنی از برای خود آنچه را که اراده می کنی و به فضل نعمت من بر تو، بر نافرمانیم توانا شدی و به نگاه‌داری و یاری و عافیت من واجبات مرا به من رسانیدی. پس من به خوبی‌های تو از تو سزاوارترم و تو به گناهت از من سزاوارتری پس خوبی از من به سوی تو به آنچه ارائه کرده‌ام بداء (شروع) است و بدی از من به سوی تو به آنچه جنایت کرده‌ای جزاء است و به نیکی کردن من با تو بر فرمان‌برداریِ من توانا شدی و به بدگمانیت به من از رحمت من نومید شدی پس مرا است حمد و حجت بر تو به بیان و مرا به نافرمانی بر تو راه و تسلط است و تو را در نزد من به نیکی کردن جزاء خیر و سزای خوبست و من ترسانیدن تو را وانگذاشتم و تو را در نزد فریفتگی و غفلت نگرفتم و بالاتر از طاقت، تو را تکلیف نکردم و باز نکردم بر تو از امانت مگر آنچه را که به آن بر نفس خود اقرار کردی و از برای خود از تو پسندیدم آنچه را که تو از برای خود از من پسندیدی.(التوحید للصدوق، ص: ۳۴۴)

است و خدا همان را افاضه کرد که ما بودیم در حالی که خارج از او نبودیم تا لازم آید برای علم به ما به غیر خودش نظر کند بلکه اعیان ثابته‌ی همه اشیاء، علم خداوند است و علم او به خودش، مساوی علم به عین ثابته همه‌ی مخلوقات است با همه‌ی اقتضائاتی که دارند و خداوند همان اقتضائات را به آن‌ها افاضه می‌کند که مثلاً در کربلا به عنوان عمر سعد حاضر شود و این همان در هم تنیدگی حق و خلق است.

از حضرت صادق‌عليه‌السلام داریم: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّعَادَةَ وَ الشَّقَاءَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ فَمَنْ خَلَقَهُ اللَّهُ سَعِيداً لَمْ يُبْغِضْهُ أَبَداً وَ إِنْ عَمِلَ شَرّاً أَبْغَضَ عَمَلَهُ وَ لَمْ يُبْغِضْهُ وَ إِنْ كَانَ شَقِيّاً لَمْ يُحِبَّهُ أَبَداً وَ إِنْ عَمِلَ صَالِحاً أَحَبَّ عَمَلَهُ وَ أَبْغَضَهُ لِمَا يَصِيرُ إِلَيْهِ فَإِذَا أَحَبَّ اللَّهُ شَيْئاً لَمْ يُبْغِضْهُ أَبَداً وَ إِذَا أَبْغَضَ شَيْئاً لَمْ يُحِبَّهُ أَبَداً»[2] به راستی خدا پیش از آن‌که آفریده‌های خود را بیافریند سعادت و شقاوت را آفرید، هر که را خدا خوشبخت و سعادتمند آفرید، هرگز او را دشمن ندارد، اگر بد کند کار او را دشمن دارد نه خود او را، و اگر بدبخت و با شقاوت باشد، هرگزش دوست ندارد و اگر کار خوبی کند، کارش را دوست دارد و خودش را دشمن دارد به خاطر سرانجامی که به سوی آن می‌رود، هر گاه خدا چیزی را دوست دارد هرگزش دشمن ندارد و هر گاه چیزی را دشمن دارد هرگزش دوست ندارد. باز در روایت داریم: ابو بصیر گوید: من حضور امام صادق‌عليه‌السلام نشسته بودم و یکی از آن حضرت چنین پرسید: «جُعِلْتُ فِدَاكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ أَيْنَ لَحِقَ الشَّقَاءُ أَهْلَ الْمَعْصِيَةِ حَتَّى حَكَمَ اللَّهُ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ بِالْعَذَابِ عَلَى عَمَلِهِمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام أَيُّهَا السَّائِلُ حُكْمُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يَقُومُ لَهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ بِحَقِّهِ فَلَمَّا حَكَمَ بِذَلِكَ وَهَبَ لِأَهْلِ مَحَبَّتِهِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ وَ وَضَعَ عَنْهُمْ ثِقْلَ الْعَمَلِ بِحَقِيقَةِ مَا هُمْ أَهْلُهُ وَ وَهَبَ لِأَهْلِ الْمَعْصِيَةِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْصِيَتِهِمْ لِسَبْقِ عِلْمِهِ فِيهِمْ وَ مَنَعَهُمْ إِطَاقَةَ الْقَبُولِ مِنْهُ فَوَافَقُوا مَا سَبَقَ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ وَ لَمْ يَقْدِرُوا أَنْ يَأْتُوا حَالًا تُنْجِيهِمْ مِنْ عَذَابِهِ لِأَنَّ عِلْمَهُ أَوْلَى بِحَقِيقَةِ التَّصْدِيقِ وَ هُوَ مَعْنَى شَاءَ مَا شَاءَ وَ هُوَ سِرُّهُ»[3] جانم فدای تو ای فرزند رسول الله، از کجا بدبختی دامنگیر گنهکاران شده تا در علم خدا گذشته که به کیفر کردار خود محکوم به عذاب شدند؟ امام فرمود: ای سئوال‌کننده، احدی از خلق خدای عز و جل به حق و شایستگی نسبت به حکم او قیام نکند و نتواند آن را به درستی درک کند و بسنجد. چون خدا بدان حکم صادر کرد، به دوستان خود نیروی معرفت

---

۲ - الکافی، ج ۱، ص: ۱۵۳

۳ - الکافی، ج ۱، ص: ۱۵۳

بخشید و از رنج کردار آن‌ها کاست، در عوضِ حقیقت‌شناسی آن‌ها، و به اهل معصیت نیروی نافرمانی داد به خاطر پیشینه دانش خود در باره‌ی آن‌ها و به خاطر بی‌تاب‌کردن‌شان از پذیرش فرمان خود و به ناچار با آنچه در علم خدا گذشته هم‌آهنگ شدند و نتوانستند وضعی به خود گیرند که آن‌ها را از عذاب خدا وارهاند، زیرا دانش حق باورکردنی است و تحقق پذیرد و همان است معنی «خواهد هر چه خواهد» و آن همان راز نهان حضرت او است.

امام صادق(ع) فرمود: «يُسْلَكُ بالسَّعِيدِ فِی طَرِيقِ الْأَشْقِيَاءِ حَتَّى يَقُولَ النَّاسُ مَا أَشْبَهَهُ بِهِمْ بَلْ هُوَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَتَدَارَكُهُ السَّعَادَةُ وَ قَدْ يُسْلَكُ بالشَّقِيِّ فِی طَرِيقِ السُّعَدَاءِ حَتَّى يَقُولَ النَّاسُ مَا أَشْبَهَهُ بِهِمْ بَلْ هُوَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَتَدَارَكُهُ الشَّقَاءُ إِنَّ مَنْ كَتَبَهُ اللَّهُ سَعِيداً وَ إِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا فُوَاقُ نَاقَةٍ خَتَمَ لَهُ بِالسَّعَادَةِ»[۴] بسا که سعادتمندی به راه و روش شقاوتمندان پیش رود تا آنجا که مردم گویند، وه تا چه اندازه به آن‌ها می‌ماند، آری از آن‌ها است، و سپس جبران کند او را سعادتمندی. و بسا که شقاوت‌مآبی را به راه و روش نیک‌بختانِ سعادتمند برند تا مردم گویند، وه چه اندازه بدان‌ها ماند، آری او از آن‌ها است، و سپس شقاوت او آنچه از کار خیر کرده از میان ببرد، براستی هر که سعادتمند نوشته شده اگر از دنیا جز به اندازه‌ی زمان و لحظه‌ی دوشیدن شتری نماند، سرانجام او به سعادت پایان یابد.

صالح نیلی گوید از امام صادق(ع) پرسیدم: «هَلْ لِلْعِبَادِ مِنَ الِاسْتِطَاعَةِ شَيْءٌ قَالَ فَقَالَ لِی إِذَا فَعَلُوا الْفِعْلَ كَانُوا مُسْتَطِيعِينَ بالاسْتِطَاعَةِ الَّتِی جَعَلَهَا اللَّهُ فِيهِمْ قَالَ قُلْتُ وَ مَا هِيَ قَالَ الْآلَةُ مِثْلُ الزَّانِی إِذَا زَنَى كَانَ مُسْتَطِيعاً لِلزِّنَا حِينَ زَنَى وَ لَوْ أَنَّهُ تَرَكَ الزِّنَا وَ لَمْ يَزْنِ كَانَ مُسْتَطِيعاً لِتَرْكِهِ إِذَا تَرَكَ قَالَ ثُمَّ قَالَ لَيْسَ لَهُ مِنَ الِاسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ قَلِيلٌ وَ لَا كَثِيرٌ وَ لَكِنْ مَعَ الْفِعْلِ وَ التَّرْكِ كَانَ مُسْتَطِيعاً قُلْتُ فَعَلَى مَا ذَا يُعَذِّبُهُ قَالَ بِالْحُجَّةِ الْبَالِغَةِ وَ الْآلَةِ الَّتِی رَكَّبَ فِيهِمْ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يُجْبِرْ أَحَداً عَلَى مَعْصِيَتِهِ وَ لَا أَرَادَ إِرَادَةَ حَتْمٍ الْكُفْرَ مِنْ أَحَدٍ وَ لَكِنْ حِينَ كَفَرَ كَانَ فِی إِرَادَةِ اللَّهِ أَنْ يَكْفُرَ وَ هُمْ فِی إِرَادَةِ اللَّهِ وَ فِی عِلْمِهِ أَنْ لَا يَصِيرُوا إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ قُلْتُ أَرَادَ مِنْهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا قَالَ لَيْسَ هَكَذَا أَقُولُ وَ لَكِنِّی أَقُولُ عَلِمَ أَنَّهُمْ سَيَكْفُرُونَ فَأَرَادَ الْكُفْرَ لِعِلْمِهِ فِيهِمْ وَ لَيْسَتْ هِيَ إِرَادَةَ حَتْمٍ إِنَّمَا هِيَ إِرَادَةُ اخْتِيَارٍ»[۵] آیا برای بندگان تأثیری در استطاعت انجام کار هست؟ فرمود: وقتی کار را انجام دادند دارای استطاعت باشند به استطاعتی که خدا در آن‌ها نهاده است.

---

۴ – همان

۵ – الکافی، ج۱، ص: ۱۶۲

گوید: گفتم، آن چیست؟ فرمود: ابزار کار، مانند زناکار چون زنا کند در موقع زنـا توانـایی زنـا دارد و اگر ترک زنا کند و مرتکب آن نگردد به ترک زنا، استطاعت تـرک زنـا در او تحقـق یابد. گوید: سپس فرمود: برای او پیش از ارتکاب زنا هیچ استطاعتی کم یا بیش نباشـد ولـی بـه همراه فعل یا ترک، مستطیع باشد -با فعل، مستطیعِ فعل است و با تـرک، مـستطیعِ تـرک- گفـتم: پـس خدا برای چه او را عذاب کند؟ فرمود: به حجّت بالغه و ابزاری که مردم را با آن ترکیب کرده. خداوند احدی را بر گناه وادار نکند و اراده نکرده ارادهی کفر را برای هیچ‌کس، ولی چون بـه اختیار خود کافر شود، در اراده خدا باشد کـه کفـر ورزد و در اراده خـدا و علـم او اسـت کـه آن‌ها به سرانجام خیری نرسند. گفتم: یعنی از آن‌ها خواسته که کافر باشـند؟ فرمـود: مـن چنـین نمی‌گویم ولی می‌گویم دانسته است که آن‌ها محققاً کفر مـی‌ورزنـد. ارادهی کفـر آن‌هـا پیـرو علم به کفر آن‌ها است و اراده ایجاد و حتم نیست، همانا آن اراده و اختیار است.

پس در واقع قَدَر در ابتدا به معنای موقعیت و محدودیت‌های ابتدا است و سپس حکم خـدا براساس همان قَدَری که مخلوق دارد اجرا می‌شود و به این معنا اول قدری هست و سپس حکم الهی جاری می‌شود. یعنی حکم او براساس قَدَرِ معلوم مخلوقات است.

﴿فَالْحاکِمُ فِی التَّحْقِیقِ تابِعٌ لِعَیْنِ الْمَسْأَلَةِ الّتی یَحْکُمُ فِیها بِما تَقْتَضِیهِ ذاتُها﴾

پس به طور تحقیق حاکمْ تابع محکومٌ علیه است، محکومٌ علیه‌ای که حکم می‌شـود در آن به اقتضای آنچه در ذاتش هست -عین ثابته را از آن جهت که اقتضای ذات اعیان و احوال اعیان می‌شـود به عین مسئله تعبیر کرد-.

﴿فَالْمَحْکُومُ عَلَیهِ بِما هو فِیهِ حاکِمٌ عَلیَ الْحاکِمِ أن یَحْکُمَ عَلَیهِ بِذلِکَ﴾

پس محکومٌ علیه براساس قابلیتی که دارد حاکم است بر حاکم، براساس آنچه در محکـومٌ علیه هست بر حاکم حکم می‌کند.

﴿فَکُلُّ حاکِمٍ مَحْکُومٌ عَلَیهِ بِما حَکَمَ بِهِ و فِیهِ کانَ الْحاکِمُ مَنْ کانَ﴾

پس هر حاکمی محکومٌ علیه است به آنچه حکم می‌کند به آن، حال حـاکم هـر کـس کـه می‌خواهد باشد. چه آن حاکم، حاکم حقیقی باشد مثل خدا و فرشـتگان و رسـولان و چـه غیـر حقیقی و اعتباری باشد مثل ملوک که آن‌ها نیز به حسب طبایع قوم و استعدادهای آن‌هـا حکـم می‌کنند و از این جهت هر حاکمی از جهتی محکومٌ علیه است.

﴿فَتَحَقَّقْ هذهِ المَسْأَلَةَ فَإنَّ الْقَدَرَ ما جُهِلَ إلاّ لِشِدَّةِ ظُهُورِهِ، فَلَمْ یُعْرَفْ و کَثُـرَ فیـهِ الطَّلَـبُ و الإلْحاحُ﴾

پس در این مسئله متحقق باش که قَدَر مورد جهل و غفلت قرار نگرفته مگر به جهت شدت ظهورش. پس از این جهت شناخته نشده و طلب و اصرار در آن زیاده شده است.

در شدت وضوح قَدَر همین بس که هر کس می‌داند خداوند صورت اسب را تنها به نطفه‌ای می دهد که قابلیت اسب شدن دارد و این که مسلماً آنچه را که مخلوق نمی‌تواند تحمل کند بر آن تحمیل نمی‌نماید، و این یعنی در هر جا قَدَر رعایت شده و افاضه‌ی الهی مطابق استعداد مخلوقات بوده و کثرت طلب و اصراری که بعضی دارند به جهت آن است که سرّ قدر آن‌ها برایشان در حجاب است وگرنه مطابق سرّ قدرشان تقاضا و طلب داشتند.

﴿و اعْلَمْ أنَّ الرُّسُلَ صَلَواتُ الله عَلَيهم - مِنْ حَيثُ هُمْ رُسُلٌ لا مِنْ حَيْثُ هُمْ أولياءُ و عارِفُونَ- عَلی مَراتِبَ ما هِیَ عَلَيْهِ أُمَمُهُمْ. فَما عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ الّذی أُرْسِلُوا بِهِ إلّا قَدْرَ ما تَحْتاجُ إليهِ أُمَّةُ ذلِکَ الرَّسولِ لا زائدٌ و لا ناقِصٌ﴾

در راستای نظر به استعداد هر قابلی می‌فرماید: بدان که رسولان عليهم‌السلام از آن حیث که رسول‌اند -نه از آن حیث که اولیاء الهی و عارف‌اند- بر مراتب آنچه امم آن‌ها بر آن هستند، می‌باشند. پس علمی که نزد رسول است -که به آن علم ارسال شده- به قدر آنچه که امت آن رسول احتیاج دارد، است، نه بیشتر و نه کمتر.

درجات رسالت، به وزان درجه امت‌ها است. زیرا پیامبر از حیث رسالت، رو به سوی خلق دارد، ولی نبوّت جهت مَلَکی و باطنی رسالت است و مربوط به خود او می‌باشد و ولایت باطن نبوت بوده و آن ارتباط با حق است. آری رسولان از حیث رسالت، به اندازه آنچه امت‌شان بر آن قرار دارند عالم‌اند.

﴿و الْأُمَمُ مُتَفاضَلَةٌ يَزيدُ بَعْضُها عَلی بَعْض فَتَتَفاضَلُ الرُّسُلُ فِی عِلْمِ الإرْسالِ بِتَفاضُلِ أُمَمِها، و هُوَ قَوْلُهُ تَعالی «تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلی بَعْض»(بقره/۲۵۳) **کَما هُمْ أيضاً فِيما يَرْجِعُ إلی ذَواتِهِم عَلَيهِمُ السَّلامُ مِنَ الْعُلُومِ و الأحْكامِ مُتَفاضِلُونَ بِحَسَبِ اسْتِعْداداتِهِمْ، و هُوَ فی قَوْلِهِ «وَ لَقَدْ فَضَّلْنا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلی بَعْض»**(إسراء/۵۵)**﴾**

امت‌ها متفاوت‌اند و بعضی بر بعضی دیگر فزونی دارند، لذا رسولان نیز در علم رسالت به سبب تفاضل امت‌شان، متفاضل‌اند و این سخن خداوند است که «بعضی از رسولان را بر بعضی دیگر برتری دادیم(بقره/۲۵۳) همان‌طور که آن رسولان در آنچه به ذات خودشان برمی‌گردد

متفاضل‌اند، در علوم و احکامی که به استعداد خودشان برمی‌گردد.[6] و آن تفاضل -که به ذات خودشان برمی‌گردد- همانی است که به آن اشاره شده در آیه‌ای که می‌فرماید: «حقیقتاً ما بعضی از انبیاء را بر بعضی برتری دادیم»(إسراء/۵۵) که در این آیه بحث «نبوت» آن‌ها را مدّ نظر قرار دارد و نه موضوع رسالت آن‌ها را.

﴿و قالَ تعالی فی حَقِّ الْخَلْق «وَ الله فَضَّلَ بَعْضَکُمْ عَلی بَعْضٍ فی الرِّزْقِ»(نحل/۷۱) وَ الرِّزْقُ مِنْهُ ما هُوَ رُوحانِیٌّ کَالْعُلُومِ، و حِسِّیٌّ کَالأغْذِیَةِ﴾

و حضرت حق در رابطه با خلق فرمود: «خداوند بعضی از شما را نسبت به بعضی دیگر در رزق، برتری داد». و رزق بعضاً روحانی است مانند علوم و بعضاً حسّی است مانند اغذیه. پس انبیاء به حَسَب علوم هم می‌توانند نسبت به همدیگر تفاضل داشته باشند و همان‌طور که ریشه‌ی تفاضل رزق، در خود مخلوقات است، ریشه‌ی تفاضل علوم انبیاء نیز در خود انبیاء می‌باشد.

﴿و ما یُنَزِّلُهُ الْحَقُّ إلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُوم، و هُوَ الْاِسْتِحْقاقُ الّذی یَطْلُبُهُ الْخَلْقُ فإنَّ الله «أَعْطی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ»(طه/۵۰) فَیُنَزِّلُ بِقَدْرٍ ما یَشاءُ، و ما یَشاءُ إلاّ ما عَلِمَ فَحَکَمَ بِهِ و ما عَلِمَ -کَما قُلْناه- إلاّ بِما أعْطاهُ الْمَعْلُومُ مِن نفسه»﴾

و فرمود: خداوند نازل نکرد رزق را مگر به قَدَر معلوم و آن قَدَر معلوم همان استعداد است که خلق از حضرت حق طلب می‌کند. پس خداوند هم به حکم آن که به هر چیزی تنها خلقت خود آن موجود را به آن می دهد -مال خود شیئ را به خودش می‌دهد و خلقت خاصی که آنجا دارد در اینجا به آن می‌دهد- فرمود: «پس هر زمان به اندازه‌ای که می‌خواهد تنزیل می‌کند و خداوند نمی‌خواهد مگر آنچه را که به آن علم دارد و مطابق آن حکم می‌کند و همچنان که گفتیم علم ندارد مگر به آنچه که معلوم از خودش به حضرت حق عطا می‌کند. یعنی تقدیر الهی به تقدیر خود شیئ برمی‌گردد و خداوند براساس عین ثابته خود شیئ تقدیر کرد.

﴿فَالتَّوْقِیتُ فِی الأصْلِ لِلْمَعْلُومِ، و الْقَضاءُ و الْعِلْمُ و الإرادَةُ و الْمَشیئَةُ تَبَعٌ لِلْقَدَرِ﴾

پس توقیت و قرارگرفتن در زمان خاص، در اصل از جانب معلوم است و قضا و علم و اراده و مشیّتِ حضرت حق همه تابع قَدَری هستند که مخلوق از جانب خود دارد. یعنی اول توقیت در خود عین ثابته است و بعد مطابق آن قضاء الهی انجام می‌شود به این معنا که از ازل هست که ابن سعد در زمان خاص و مکان خاص آنچنان می‌کند که کرد و حضرت حق در

---

۶ -این علوم و احکام، غیر از علوم و احکامی است که براساس تشریع و رسالت‌شان به آن‌ها داده شده است.

واقع آن قَدَر معلوم را در آن زمان و مکان خاص نازل می کند و از این جهت قدر و توقیتِ اشیاء مقدّم بر قضاء الهی است.

﴿فَسِرُّ الْقَدَرِ مِنْ أجَلِّ الْعُلُومِ، و ما یُفَهِّمُهُ الله تعالی إلاّ لِمَن اخْتَصَّهُ بالْمَعْرِفة التّامَّة فَالْعِلْمُ بِهِ یُعْطِی الرّاحَةَ الْکُلِّیَّة لِلْعالِمِ بِهِ، و یُعْطِی الْعَذاب الألِیم لِلْعالِمِ بِهِ أیضاً فَهُوَ یُعْطِی النَّقِیضَیْن﴾

پس سرّ قدر به جهت علوم است و خداوند آن را تفهیم نمی کند مگر به کسی که آن را به معرفت تامّه اختصاص داده است. پس علم به سرّ قدر، به عالِم به سرّ قدر، راحت کلی می دهد و نیز به عالم به سرّ قدر عذاب الیم می دهد. پس علم به سرّ قدر عملاً نقیضین را عطا می کند.

زیرا عالِم به سرّ قدر می داند حق تعالی در قضاء سابقش به مقتضای ذات آن شخص بر او حکم کرده -به اراده ی کلی او نظر کرده و بر او حکم نموده- از این جهت سبب حصول اطمینانش می شود که می داند هر کمالی که حقیقت او اقتضا دارد و هر رزق صوری و معنوی که عین قلب اوست، به او می رسد. به همان معنایی که رسول خداﷺ فرمود: «إنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فی رَوْعی إنَّ نَفْساً لَنْ تَمُوتَ حَتّی تَسْتَکْمِلَ اجَلَها وَ تَسْتَوْعِبَ رِزْقَها، فَاتَّقُواالله وَ اجْمِلوا فِی الطَّلَبِ»[۷] یعنی حضرت جبرائیل در روح من دمید که هیچ کس نمی میرد مگر این که اجَلش تمام شود و رزقش به انتها برسد، پس تقوای الهی پیشه کنید و حرص و هوس را کنترل نمایید و در طلب رزق، راه اعتدال پیشه کنید.

با توجه به امر فوق، انسان از طلبِ همراه با تعب آسوده می شود و در مورد آن کس که علم به سرّ قدر موجب عذابش می شود به جهت آن است که گاهی اموری مقتضای ذات اوست ولی ملایم نفس او نیست مثل فقر و کمی استعداد، از آن جهت که راهی در خودش برای خلاص از این امور نمی بیند عذاب می کشد. پس می توان گفت علم به سرّ القدر مُعطی نقیضین است.

﴿و بِهِ وَصَفَ الْحَقُّ نَفْسَهُ بِالْغَضَبِ و الرِّضا، و بِهِ تَقابَلَتِ الأسْماءُ الإلهِیَّةُ﴾

و به سبب علم به سرّ القدر حق تعالی نفس خود را به غضب و رضا وصف کرد و به سبب سرّ القدر و اسماء الهی نسبت به هم تقابل یافتند.

آن کس که سرّ القدرش اقتضای غضب دارد، حضرت حق بر او غضب می کند و آن کس که سرّ القدرش اقتضای رضا دارد، حضرت حق از او راضی است و اسماء الهی نیز براساس سرّ

۷- نهج الفصاحه، حدیث شماره ی ۸۵۳

القدر افراد و اقتضایی که ذات آن‌ها دارد بر آن‌ها متجلی می‌شود و چون سرّ القدر بعضی مقتضی رحمت است و بعضی مقتضی غضب، اسماء الهی به صورت متقابل ظهور و بروز دارند.

﴿فَحَقِيقَتُهُ تَحْكُمُ فى الْوُجُودِ الْمُطْلَقِ و الْوُجُودِ الْمُقَيَّدِ، لا يُمْكِنُ أن يَكُونَ شَيءٌ أَتَمَّ مِنْها و لا أقْوى و لا أعْظَمَ لِعُمُومِ حُكمِهَا الْمُتَعَدِّى و غَيرِ الْمُتَعَدِّى﴾

پس حقیقت سرّ قدر یا علم به سرّ قدر حکم می‌کند در موجود مطلق -یعنی حکم می‌کند در خدا در ایجاد رضا و غضب نسبت افراد- و حکم می‌کند در موجود مقیّد- مثل زید به همان معنایی که سعادت یا شقاوتِ او را رقم می‌زند-. با توجه به این امر چیزی از حقیقت سرّ القدر اتمّ و اقوا و اعظم نیست به جهت آن که حکم آن هم متعدّی و هم غیر متعدّی را شامل می‌شود.

حکم متعدّیِ سرّ قدر آن نوع حکمی است که از محدوده‌ی خودِ شخص به غیر سرایت می‌کند، مثل آنچه از عین ثابته شخص به دیگر اشخاص می‌رسد با فعل و تلاش. و غیر متعدّی آن نوع حکمی است که در محدوده شخص می‌ماند مثل علم و حکمت.

﴿و لَمّا كانَتِ الأنْبياءُ صلواتُ الله عَلَيهم لا تَأْخُذُ عُلُومَها إلاّ مِنَ الْوَحيِ الْخاصِّ الإلهى، فَقُلُوبُهُمْ ساذِجَةٌ مِنَ النَّظَرِ الْعَقلِىّ لِعِلْمِهم بقُصُورِ الْعَقلِ مِنْ حَيثُ نَظَرِهِ الْفِكرى، عَن إدْراكِ الأمُورِ عَلَى ما هِيَ عَلَيهِ. و الإخْبارُ أيضاً يَقْصُرُ عَنْ إدْراكِ ما لا يَنالُ إلّا بالذَّوْقِ. فَلَم يَبْقَ الْعِلْمُ الْكامِلُ إلاّ فِى التَّجَلِّى الإلهى و ما يَكْشفُ الْحَقُّ عَنْ أعْيُنِ الْبَصائِرِ و الأبْصارِ مِنَ الأغْطِيَةِ فَتُدرِكَ الأمُورَ قَديمَها و حَديثَها، و عَدَمَها و وُجُودَها، و مُحَالَها و واجِبَها و جائزَها عَلى ما هِيَ عَلَيهِ فى حَقائقِها و أعْيانِها﴾

و چون انبیاء«صلوات‌الله‌علیهم» علوم‌شان را جز از طریق وَحیِ خاص الهی نمی‌گیرند- از آن جهت وحی آن‌ها خاص است و مثل آن نوع وَحی که به زنبور عسل می‌شود نیست- پس قلوب آن‌ها از نظر عقلی و استدلال، ساده و خالص و بی‌نقش است.[۸] این به جهت آن است که علم دارند به این‌که عقل از حیث نظر فکری قاصر از ادراک امور است، آن طور که امور هستند. و اخبار نیز از ادراک آنچه به دست نمی‌آید مگر از طریق ذوق -مثل ادراک کیفیات- ناتوان است. پس علم کامل باقی نمی‌ماند مگر در تجلی الهی و آنچه حضرت حق به عنوان حجاب از چشم‌ها و

۸ – قلوب آن‌ها با علوم عقلی که انسان تلاش می‌کند تا کاری بکند جهت کسب مفاهیم عقلی، پاک است زیرا دانسته‌های عقلی، قلب را مغشوش می‌کند.

بصیرت‌ها برطرف می‌کند. در نتیجه‌ی آن تجلی و این رفع حجاب موجب می‌شود تا انسان امور را در شهود خود می‌یابد، چه آنچه قدیم است و در صقع ربوبی است و چه آنچه ممتنع الظهور است و محال بودنش در صقع ربوبی است و چه آنچه وجوب و تحققش واجب است و چه جایز آن‌ها آنچنان که در حقایق و اعیان آن‌ها هستند، همه را درک می‌کند. زیرا وقتی حجاب‌ها برطرف شود نور بصر و بصیرت متحد می‌گردد به طوری که نور بصیرت و نور قلبی تا حسّ پائین‌می‌آید و در عالم حسّ، حقایق را شهود می‌کند تا آنجا که از طریق سمع درک می‌کند آنچه را که بصر درک می‌نماید و بالعکس و این خصوصیات کشف تامّی است که فوق طور عقل است.

﴿فَلَمّا کانَ مَطْلَبُ الْعُزَیْرِ عَلَی الطَّریقَةِ الْخاصَّة، لِذلِکَ وَقَعَ الْعَتْبُ عَلَیهِ کَما وَرَدَ فِی الْخَبَرِ. فَلَو طَلَبَ الْکَشْفَ الّذی ذَکَرْناهُ رُبَّما کانَ لا یَقَعُ عَلَیهِ عَتْبٌ فی ذلِکَ﴾

چون آنچه حضرت عُزیر طلب می‌کرد به طریق همان نبوت و خبر بود، مورد عتاب واقع شد -آن‌طور که در خبر داریم- ولی اگر آن طور که ما گفتیم طلب کشف می‌کرد در این خصوص، مورد عتاب قرار نمی‌گرفت.

مشکل آن بود که از طریق نبوت آن را طلب کرد در حالی‌که آن کشف، در نبوت و خبر نمی‌گنجد. این بدین معنا نیست که برای همه‌ی انبیاء این محدودیت باشد. این محدودیت برای حضرت عُزیر به جهت محدودیت عین ثابته آن حضرت بوده است.

مسلّم آنچه حضرت عزیر طلب می‌کردند از طریق ذوق ممکن بوده و آن «طلبٌ اَنْ یکونَ له قُدْرَةٌ تتعلقُ بالمقدور» شهودی است همراه با کسب قدرت به آن صورت که تحقق پیدا کند آن مطلوب به حقیقت قدرت -که از خصائص الهی است.- و این غیر از آن است که موضوع را شهود کند بلکه ایجاد کند به نحوی که خدا ایجاد می‌کند و در این رابطه در روایت داریم که مورد خطاب قرار گرفت که «لئن لَمْ تنته یا عزیر لَاَمْحُوَنَّ اسْمَکَ من دیوانِ النبوّه» اگر ادامه دهی این سؤال را اسم تو از دیوان نبوت محو می‌شود. که این روایت از یک جهت وَعد است و از جهتی وعید. زیرا می‌فرماید اگر از جهت وَحی بخواهی آن جهت کشفی به تو داده می‌شود ولی نبوت از تو برداشته می‌گردد. که بحث آن خواهد آمد.

﴿الدَّلیلُ عَلَی سَذاجَةِ قَلْبِهِ قَولُهُ فی بَعْضِ الْوُجُوهِ «أَنَّی یُحْیِی هذِهِ الله بَعْدَ مَوْتِها»(بقره/۲۵۹) ﴾

و دلیل بر سادگی قلب او و این که سؤال او و از راه عقلی نبوده، قول اوست در بعضی از وجوه که گفت: «أنّی یُحْیِی هذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِها»(بقره/۲۵۹) که «اَنّی» را در بعضی از وجوه به

معنای «مِن اَین» گرفته‌اند و نه به معنای «اَیْن» و چون آن حضرت سؤال کرده «مِنْ اَیْنَ»، نحوه‌ای از طلب چگونگی در آن هست.

﴿و أمّا عِندَنا فَصُورَتُهُ عَلَیه السّلامُ فی قَولِهِ هذا کَصُورَةِ إبراهیمَ عَلَیهِ السَّلامُ فی قَولِـهِ رَبِّ «أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتی». و یَقتَضی ذلِکَ الْجَوابَ بِالْفِعلِ الّذی أظْهَـرَهُ الْحَـقُّ فیـهِ فـی قَولِـهِ تَعالی «فَأَماتَهُ اللهُ مِائَةَ عامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ» فَقالَ لَهُ «وَ انْظُرْ إِلَی الْعِظـامِ کَیْـفَ نُنْـشِزُها ثُـمَّ نَکْـسُوها لَحْماً»(بقره/۲۵۹) فَعایَنَ کَیْفَ تَنْبُتُ الأَجْسامُ مُعایَنَةَ تَحقِیقٍ، فَأَراهُ الکَیْفِیَّةَ﴾

ولی در نزد ما -یعنی اهل کشف- نه تنها استبعادی در صورت سخن حضرت عزیـر نـسبت بـه حیات بعد از مردگان نیست، بلکه سخن او در این آیه مانند سخن حضرت ابراهیمعلیه‌السلام است در آیه‌ای که حضرت ابراهیم از حضرت حق تقاضا کرد که کیفیت زنـده‌کـردن مردگـان را بـه او نشان دهد و اقتضای این سؤال برای حضرت عُزیر جوابی بالفعل بود و خداوند ظاهر کرد آن را در آنجا که فرمود: «پس خداوند او را صدسال میراند و سپس زنده کرد» پس بـه او گفـت: «بـه استخوان‌های آن حمار بنگر که چگونه آن‌ها را پیوند می دهیم و گوشـت بـر آن مـی‌پوشـانیم» پس عزیر مشاهده کرد که چگونه اجسام می‌رویند، با چشم تحقیق دیـد، پـس کیفیـت را بـه او نشان داد.

از آن‌جایی که وقتی کسی در مقـام نبـوت و ولایـت باشـد هرگـز از محیـی و ممیـت‌بـودن خداوند غافل نیست، نباید آن آیه را حمل بر استبعاد احیای اموات برای حضرت عزیر دانـست، مگر آن‌که متوجه باشیم او طالب کیفیت قدرت احیای اموات بود تا صاحب شهود شود.

محی الدین معتقد است درست است اهل نظر استدلال کرده‌اند «اَنّی» به معنای «کَیْـفَ» هـم آمده تا بگویند سؤال حضرت عزیر از کیفیت احیای اموات بوده است، ولی از نظر ما -یعنی اهل کشف- اساساً انبیاء که به مقام ولایت رسیده‌اند چنین‌اند که جز این گونه سؤال نمی‌کننـد حتـی اگر «اَنّی» به معنای «کَیْفَ» هم نباشد.

﴿فَسَأَلَ عَنِ الْقَدَرِ الّذی لا یُدْرَکُ إلاّ بِالْکَشفِ لِلأشیاءِ فی حالِ ثُبُوتِها فی عَدَمِها، فَما أُعْطِیَ ذَلِکَ فَإنَّ ذلِکَ مِنْ خَصائِصِ الإطّلاعِ الإلهی فَمِنَ الْمَحالِ أن یَعْلَمَهُ إلاّ هِوَ فَإنَّها الْمَفـاتِحُ الأُوَلُ، أعنِی «مَفاتِحُ الْغَیبِ الّتی لا یَعْلَمُها إلاّ هُوَ»(انعام/۵۹) ﴾

پس این‌که حضرت عزیر سؤال کرد، سؤال از قَدَری بود که درک نمی‌شود مگر با کـشف اشیاء در حال عین ثابته‌شان که هنوز وجود خارجی ندارند و در حال عدم‌اند. پس ایـن کـشف داده نشد زیرا که مربوط به ساحت اختصاصی ربّ است و با ذوق حضرت حق کشف می‌شود

به همان معنایی که فرمود: «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ» پس محال است غیر از حق از آن آگاهی یابد و اعیان ثابته مفاتیح و کلیدهای نخستین‌اند یعنی همان مفاتیح غیبی هستند که کسی جز خداوند از آن‌ها اطلاع ندارد. اشاره است به «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لا یَعْلَمُها إِلاَّ هُوَ»(انعام ۵۹) مفاتیح غیب، کلیدهایی هستند که غیب را باز می‌کنند و آن غیب ظاهر می‌گردد.

﴿و قَدْ یَطَّلِعُ اللهُ مَن شاءَ مِنْ عِبادِهِ عَلی بَعْضِ الأمُورِ مِن ذلِکَ﴾

و گاهی خداوند اطلاع می‌دهد بعضی از مفاتیح غیب را به آن بندگانی که بخواهد. به همان معنایی که در قرآن می‌فرماید: «یَعْلَمُ مَا بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ یُحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء»(بقره/۲۵۵) آنچه در پیش روی آنان و آنچه در پشت‌سرشان است می‌داند و به چیزی از علم او جز به آنچه بخواهد، احاطه نمی‌یابند. یا به همان معنایی که فرمود: «عَالِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلَی غَیْبِهِ أَحَدًا * إِلاّ مَنِ ارْتَضَی مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ یَسْلُکُ مِن بَیْنِ یَدَیْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا»(جن/۲۶ و ۲۷) دانای نهان است و کسی را بر غیب خود آگاه نمی‌کند. جز پیامبری را که از او خشنود باشد که [در این صورت] برای او از پیش رو و از پشت‌سرش نگاهبانانی بر خواهد گماشت. بدین معنا که کشف عین ثابته یا سرّ قدر از مقام ساحت ربوبی است و علم حضرت حق است و تنها کسی که با فنای فی الله، ذوق الهی بیابد به آن می‌رسد و به همین جهت در ادامه فرمود:

﴿وَ اعْلَمْ أَنَّها لا تُسَمّی مَفاتِحَ إلاّ فی حالِ الْفَتحِ، و حالُ الْفَتحِ هُوَ حالُ تَعَلُّقِ التَّکوینِ بِالأشیاءِ، أو قُلْ إنْ شِئتَ حالُ تَعَلُّقِ الْقُدرَةِ بِالْمَقدُورِ و لا ذَوْقَ لِغَیرِ الله فی ذلِکَ﴾

بدان که مفاتیح، مفاتیح نامیده نشد مگر در حال فتح -وقتی به عنوان یک کلید باز می کند- و حال فتح، حال تعلّق اراده، به تکوین اشیاء است یا اگر خواهی بگو حال تعلّق قدرت به مقدور است و این تکوین و تعلّق قدرت برای غیر خداوند نیست.

بحث تعلّق قدرت را به میان کشید زیرا در آخر آیه ۲۵۹ بقره که حضرت عزیر کیفیت احیاء را در خود حس کردند و گفتند: «أَعْلَمُ أَنَّ اللّهَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ» و بحث قدرت را به میان آوردند و معلوم است آن حضرت نیز علم به کیفیت به جریان‌آوردن قدرت در تکوینِ موجودات را می‌خواست تا اراده‌ی احیای مردگان را در خارج پیاده کند که این یک نحوه فتح غیب و ظهور غیب است.

چون در آن روایت تهدیدی که در مقابل آن درخواست هست، تهدید در رابطه با خارج شدن از دیوان نبوت است، معلوم می‌شود طلب آن حضرت، باید از نوع طلبی باشد که می‌خواسته‌اند در راستای نبوت برای ایشان پدید آید و با حفظ نبوت، آن شهود به ایشان داده

شود و روایت می‌خواهد بگوید برای حضرت عزیر این راه نیست مگـر آن‌کـه از دیـوان نبـوت خارج شود و به ساحتی دیگر در آید که فرشته وَحی واسطه نباشد، بلکه با جهت ولایت خـود و مقام کشف، به آن مطالب دسـت یابـد. زیـرا آن طلـب، از موضـوعات ذوقـی اسـت و عمـلاً حضرت عزیر طالب علمی ذوقی بودند منتها از طریق خاص می‌خواستند -که نبوت بستر آن باشد- که از آن طریق ممکن نبوده است.

﴿فَلا يَقَعُ فيها تَجَلٍّ و لا كَشْفٌ، إذْ لا قُدْرَةَ و لا فِعْلَ إلاّ للّٰه خاصَّةً، إذ لَـهُ الْوُجُـودُ الْمُطْلَـقُ الّذی لا يَتَقَيَّدُ. فَلَمّا رَأَيْنا عَتْبَ الْحَقِّ لَهُ عَلَيهِ السَّلامُ فی سُؤالِهِ فِی الْقَدَرِ عَلِمْنـا أَنَّـهُ طَلَـبَ هـذَا الإطِّلاعَ﴾

پس در قدرت، نه تجلی راه دارد و نه کشف. زیرا که قدرت و فعل نیست مگـر مخـصوص خدا. زیرا که برای او وجود مطلقی است که مقیّد نمی‌شود. پس چون عتـاب حـضرت حق بـه عزیر﷣ را نسبت به سؤالی که کرده، می‌بینیم، می‌فهمیم او طلب چنین اطلاعی را کرده. یعنـی اطلاع از کیفیت قدرت بر مقدر، بر سبیل ذوق.

﴿فَطَلَبَ أن تكُونَ لَهُ قُدرَةٌ تَتَعَلَّقُ بالْمَقدُور، و ما يَقْتَضِی ذلِکَ إلاّ مَنْ لَـهُ الْوُجُـودُ المُطلَـقُ. فَطَلَبَ ما لا يُمْكِنُ وُجُودُهُ فِی الْخَلْقِ ذَوْقاً، فإنَّ الْكَيفياتِ لا تُدْرَكُ إلّا بالأذواقِ﴾

پس حضرت عُزیر، قدرتی را که متعلق به مقدور باشد -به معنـای کیفیـت ایجـاد- از حـضرت حق طلب کرد و حال آن‌که این قدرت و ذوق اقتضا ندارد مگر برای آن‌که دارای وجود مطلق است -که منظور حضرت حق است و یا کسی که فانی در حق باشد و عملاً حضرت حق از آن طریق بـه میـان آید.- بنابراین روشن است که حضرت عزیـر طلـب کـرد چیـزی را کـه وجـود آن در خلـق بـه حسب ذوق؛ از آن جهت که خلق است، ممکن نیست. همان‌طور کیفیات ادراک نمی‌شود مگر با ذوق. مثل آن‌که ما شیرینی را تنها با چشیدن ادراک می‌کنیم.

﴿و أمّا ما رَوَيْناهُ مِمّا أوْحَى الله بهِ إليهِ لَئنْ لَمْ تَنْتَهِ لأمْحُوَنَّ اسْمَکَ مِـنْ ديـوان النُّبُـوَّة، أی أرْفَعُ عَنکَ طَريقَ الْخَبرِ و أعْطِيک الأمُورَ عَلَى التَّجَلّی، و التَّجَلّی لا يَكُونُ إلّا بما أنْتَ عَلَيهِ مِنَ الاسْتِعْدادِ الّذی بِهِ يَقَعُ الإدراکُ الذَّوْقِی، فَتَعْلَمَ أنّکَ ما أدْرَكتَ إلّا بِحَسَبِ اسْتِعدادِکَ﴾

اما آنچه بر ما روایت شده که خداوند به حضرت عزیر وَحی کرد: «اگـر از آن درخواسـت دست برنداری اسم تو را از دیوان نبوت محو می‌کنم» به این معنا است که طریـق خبـر را از تـو برمی دارم و امور را از طریق تجلی به تو اعطا می‌کنم و تجلی هم محقق نمی‌شود مگر براساس عین ثابته‌ای که بر آن هستی، استعدادی که ادراک ذوقی به آن وابسته اسـت. در ایـن صـورت

خواهی دانست که آن ادراکِ ذوقی را ادراک نمی کنی مگر به حسب استعداد خودت و لذا بیشتر از آن نمی‌خواهی –به این معنا که اگر استعداد تو بر ادراک ذوقی است، آن را به تو می‌دهند و از این جهت هر تجلی به هرکس داده نمی‌شود زیرا در عین ثابته‌ی او نیست–

﴿فَتَنْظُر فی هذَا الأمْرِ الّذی طَلَبْتَ، فلمّا لَمْ تَرَهُ تَعْلَمْ أنَّهُ لیسَ عِنْدکَ الاسْتِعدادُ الّذی تَطْلُبُهُ و أنَّ ذلِکَ مِنْ خَصائص الذّاتِ الإلهیَّة﴾

پس بنگر در این امری که از خدا خواستی، پس چون آن را نیافتی متوجه باش که آن چیزی را که طلب می کردی، در عین ثابته و استعداد تو نبود و آن از خصائص ذات الهی و مربوط به ساحت ربوبی می‌باشد.

﴿و قَدْ عَلِمْتَ أنَّ الله «أعْطی کُلَّ شیءٍ خَلْقَهُ»(طه/50) **فان لَمْ یُعْطِکَ هذَا الاسْتِعدادَ الْخاصَّ، فما هُوَ خَلْقَکَ، و لَو کانَ خَلْقَکَ لأعْطاکَهُ الْحَقُّ الّذی أخْبَرَ أنَّهُ «أعْطی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ». فَتَکُونَ أنْتَ الّذی تَنْتَهِی عَنْ مِثْلِ هذَا السُّؤالِ مِنْ نَفْسِکَ، لا تَحْتاجُ فیهِ إلی نَهْی إلهی. و هذِهِ عِنایَةٌ مِنَ الله بِالْعُزَیْرِ عَلیهِ السَّلامُ عَلِمَ ذلِکَ مَنْ عَلِمَهُ و جَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ﴾**

و می‌دانی که خداوند به هر چیزی تنها خلقت مربوط به آن چیز را می‌دهد –پس اگر خلقتِ مربوط به خودت را طلب کرده بودی خدا می‌داد– حال اگر به تو این استعداد را نداد به جهت آن بود که خلقت تو چنین استعدادی را نداشت و اگر خلقت تو دارای آن استعداد بود حتماً خدایی که فرمود: «أعْطی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ»(طه/۵۰) او به هر چیزی خلقتِ مربوط به خود آن مخلوق را می‌دهد، به تو آن استعداد خاص را می‌داد. در نتیجه وقتی تو متوجه چنین طلب و سؤالی از درون خلقت خود شدی دیگر احتیاج نیست به نهی الهی –پس حضرت عزیر هم که به عین ثابته‌اش رسیده و از آن آگاهی دارد، نهی نشد و طلب محال نکرد– و این عتاب، عنایتی از طرف خدا به حضرت عزیر عليه‌السلام بود. این مطلب را دانست آن‌که دانست –از اهل کشف و عرفان– و ندانست آن‌که ندانست –از اهل حجاب و طغیان–

﴿وَ اعْلَمْ أنَّ الْولایَةَ هِیَ الْفَلَکُ الْمُحِیطُ الْعامُّ، و لِهذا لَمْ تَنْقَطِعْ، و لَها الإنْباءُ الْعامُّ و أمّا نُبوَّةُ التَّشْریعِ و الرِّسالَة فَمُنْقَطِعَةٌ. و فی مُحَمَّدٍ صلَّی الله عَلَیهِ و سَلَّم قَدِ انْقَطَعَتْ، فَلا نَبِیَّ بَعْدَهُ مُشَرِّعاً أو مُشَرَّعاً لَهُ، و لا رَسُولَ و هُو الْمُشَرِّع﴾

از آن‌جایی که محی‌الدین موضوع را به ولایت کشاند –و این که با عتاب الهی به حضرت عزیر، نبوت او می‌رود ولی ولایت او می‌ماند،– این‌طور ادامه می‌دهد که: و بدان «ولایت» فلک محیط عام است– به این معنا که ولایت احاطه دارد بر نبوت و رسالت و لذا هر نبی و رسولی ولیّ است، ولی هر ولیّ‌ای

رسول و نبی نیست- و ولایت به جهت همان وسعتی که دارد هیچ‌گاه منقطع نمی‌شود[۹] و دارای انباء عام است - به این معنا که ولیّ از طرف حضرت حق به اعتبار ولایتش و این که به مقام حق الیقینی رسیده، خبر می‌گیرد و به خلق می‌رساند- ولی نبوتِ تشریع و رسالتِ تشریع - مثل نبوت پیامبران اولوالعزم- منقطع می‌شود و با حضرت محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله منقطع گردیده و لذا پیامبری بعد از ایشان نیست، چه پیامبر مُشرِّع - مثل حضرت موسی و عیسی«علیهماالسلام»- و چه پیامبری که مشرَّعاً لَه است - مثل پیامبران بنی اسرائیل که تابع شریعت حضرت موسی‌علیه‌السلام هستند- و نه بعد از حضرت محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله نبی‌ای هست و نه رسولی و او یعنی حضرت محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله مُشرِّع است.

ولایت از آن جهت که حضور در صقع ربوبی است و فنای در حق است، با یک نوع اطلاع از حقایق و خبردادن از آن‌ها همراه است و از این جهت ولایت، انباء عام و خبردادن عام خواهد بود و هر پیامبری از جهت ولایتش خبرهایی را آورده که آن خبرها غیر از انباء تشریعی‌اش می‌باشد. با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت با بسته‌شدن نبوتِ تشریعی، درهای آسمان در مقابل بشر بسته نشد و اولیاء الهی خبرهای خاص خود را که از آن مطّلع شده‌اند به بشر می‌رسانند.

﴿و هذَا الْحَدیثُ قَصَمَ ظُهُورَ أولیاءِ اللهِ لأنَّهُ یَتَضَمَّنُ انْقِطاعَ ذَوْقِ الْعُبُودیَّةِ الْکامِلَةِ التّامَّة. فَلا یَنْطَلِقُ عَلَیهِ اسْمُهَا الْخاصُّ بِها فَإنَّ الْعَبْدَ یُریدُ أَلَّا یُشارکَ سَیِّدَهُ - و هُوَ اللهُ - فی اسْمِ، و اللهُ لَمْ یَتَسَمَّ بِنَبیٍّ و لا رَسول، و تسَمّی بالوَلِیِّ و اتَّصَفَ بِهذَا الاسْمِ فقالَ «اللهُ وَلِیُّ الَّذینَ آمَنُوا»(بقره/۲۵۷) و قالَ «هُوَ الْوَلِیُّ الْحَمِیدُ»(شوری/۲۸) و هذا الاسْمُ باق جار عَلی عِبادِ اللهِ دُنیاً و آخِرَةً. فَلَمْ یَبْقَ اسمٌ یَختَصُّ بِهِ الْعَبدُ دونَ الْحَقِّ بانْقِطاعِ النُّبُوَّةِ و الرِّسالَةِ﴾

و آن حدیثی که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودند: «لا نَبِیَّ بَعدی» پشت اولیاء الهی را شکست. زیرا این حدیث با خبر دادن از انقطاع رسالت و نبوت، متضمّن انقطاع ذوق عبودیت کاملِ تامّ است – عنوان نبوت و رسالت برای خدا نیست و مربوط به بنده است ولی «ولیّ» اسم خدا است و با انقطاع نبوت و رسالت آن نامی که برای اولیاء الهی می‌ماند، «وَلِیُّ الله» است. لذا شیخ اکبر در ادامه می‌فرماید – پس جایز نیست که انسان به اقتضای ذاتش که عبودیت است، با اسمی که مخصوص خدا است – یعنی وَلیّ بودن- با حضرت حق و سیّدش مشارکت داشته باشد. در حالی که خداوند به نبی و رسول

---

۹ - «وَلیّ» به همان معنایی که قرآن در رابطه با خداوند می‌فرماید: «هُوَ الْوَلِیُّ الْحَمید»(شوری/۲۸) اسمی از اسماء الهی است و از این جهت انقطاع‌پذیر نیست، در حالی‌که نبی و رسول از اسماء الهی نمی‌باشد و به افرادی به اقتضای شرایط تاریخی، مأموریتی در راستای رسالت و نبوت داده می‌شود.

نامیده نشده اما به ولیّ نامیده شده است. چنانچه متّصف شد به اسم ولیّ در آیه‌ای که می‌فرماید: «اللّهُ وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُواْ»(بقره/۲۵۷) و یا فرمود: هُوَ الْوَلِیُّ الْحَمِیدُ»(شوری/۲۸) و این اسم یعنی «اسم ولیّ» برای بندگان خدا در دنیا و آخرت باقی و جاری است. پس به انقطاع نبوت و رسالت، اسمی که اختصاص به عبد داشته باشد در کنار حضرت حق باقی نماند –اما اسم ولیّ که یک نحوه مشارکت با حضرت حق دارد باقی ماند.–

ملاحظه فرمودید که روشن شد رسول خدا صلی الله علیه و آله علاوه بر جهت نبوت و رسالت، خبرهایی از جهت ولایی نیز به امت می‌دهند و با جهت ولایی، جایگاهی خاص دارند. در این رابطه می‌توان به موارد زیر اشاره کرده:

الف: وقتی حضرت می‌فرمایند: «لِی مَعَ اللّه وَقْتٌ لا یَسَعَهُ ملکٌ مقرّبٌ و لا نبیٌّ مرسل وَ لا عبدٌ مؤمن اِمْتَحَنَ اللّه قَلبَه لِلإیمان»[۱۰] برای من با خدای متعال وقتی هست که نه فرشته مقرب و نه پیامبر مرسل و نه بنده‌ای که خدا دلش را پر از ایمان کرده قدرت تحمل آن حال را ندارند.

ب: راوی می گوید از امام حسن عسکری علیه السلام سؤال کردم «هَلْ رَأَی رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله رَبَّهُ فَوَقَّعَ علیه السلام إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی أَرَی رَسُولَهُ بِقَلْبِهِ مِنْ نُورِ عَظَمَتِهِ مَا أَحَب» [۱۱] آیا رسول خدا صلی الله علیه و آله پروردگار خود را دید؟ حضرت علیه السلام در جواب نوشت که خدای تبارک و تعالی به قلب رسول خود نمود از نور عظمت خویش آنچه را که دوست داشت. و نیز از حضرت رضا علیه السلام داریم: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله لَمَّا أُسْرِیَ بِی إِلَی السَّمَاءِ بَلَغَ بِی جَبْرَئِیلُ مَکَاناً لَمْ یَطَأْهُ جَبْرَئِیلُ قَطُّ فَکَشِفَ لِی فَأَرَانِیَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ نُورِ عَظَمَتِهِ مَا أَحَب»[۱۲] رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود که چون مرا به آسمان بردند جبرئیل علیه السلام مرا به جایی رسانید که هرگز پا در آن‌جا نگذاشته بود و به آن مکان نرسیده بود. بعد از آن پرده از برایم برداشته شد و خدای عزّ و جلّ از نور عظمت خود آنقدر که دوست داشت و خواست به من نمود. زراره از پدرش نقل می کند که گفت: «قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام جُعِلْتُ فِدَاکَ الْغَشْیَةُ الَّتِی کَانَتْ تُصِیبُ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله إِذَا أُنْزِلَ عَلَیْهِ الْوَحْیُ فَقَالَ ذَاکَ إِذَا لَمْ یَکُنْ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ اللَّهِ أَحَدٌ ذَاکَ إِذَا تَجَلَّی اللَّهُ لَهُ قَالَ ثُمَّ قَالَ تِلْکَ النُّبُوَّةُ یَا زُرَارَةُ وَ أَقْبَلَ بِتَخَشُّع»[۱۳] به حضرت صادق علیه السلام عرض کردم که فدای تو گردم غشیه و بیهوشی که به رسول

---

۱۰ – سنن النبی صلی الله علیه و آله، ترجمه فارسی، ج ۱، ص: ۴۱۰
۱۱ – التوحید للصدوق، ص: ۱۰۸
۱۲ – التوحید للصدوق، ص: ۱۰۸
۱۳ – التوحید للصدوق، ص: ۱۱۵

خداصلی‌الله‌علیه‌وآله می‌رسید چون وحی بر او نازل می‌شد چه بود؟ راوی می گوید که حضرت فرمود: آن در وقتی بود که در میان او و خدا کسی واسطه نبود و آن در وقتی بود که خداوند از برایش متجلی و ظاهر می‌شد. راوی می گوید؛ بعد از آن فرمود که آن «نبوت» است ای زراره، و آن حضرت شروع به خشیت کرد. این‌ها همه حکایت از آن دارد که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله از طریق ولایت خود و بدون واسطه‌ی ملائکه‌با حضرت حق مرتبط بوده‌اند.

﴿إلاّ أنَّ الله لَطیفٌ بِعِبادِهِ، فَأبْقی لَهُمُ النُّبوَّةَ الْعامَّةَ الَّتی لا تَشْریعَ فِیها، و أبْقی لَهُمُ التَّشریعَ فِی الاجْتِهادِ فی ثُبُوتِ الأحْکام، و أبْقی لَهُمُ الوِراثَةَ فِی التَّشْریعِ فَقالَ «العلماء ورثة الأنبیاء». وَ ما ثَمَّ مِیراثٌ فی ذلِکَ إلّا فِیمَا اجْتَهَدُوا فِیهِ مِنَ الأحْکامِ فَشَرَّعُوهُ﴾

با انقطاع نبوت و رسالت، اسمی که مخصوص عبودیت باشد باقی نماند، مگر آن که خداوند به بندگان خود لطف کرده و نبوت عامه را که در آن تشریع نیست باقی گذارده و علاوه بر آن برای بندگان نصیبی از تشریع را باقی گذارده در ثبوت احکام و تلاش برای در کنار هم قراردادن چند اصل جهت ارائه نکته‌ای جدید. و در رابطه با باقی ماندن تشریع برای بندگان فرمود: «العلماءُ وَرَثَةُ الأنبیاء» و در این جا میراثی برای آن‌ها در میان نیست مگر در آنچه اجتهاد می کنند در احکام به حسب اجتهادشان از آن جهت که مسائل اجتهادی و احکام ظنّی نوعی از تشریع است.

آری عرفا وارث انبیاءاند در معارف و حقایق، و مجتهدین وارث انبیاء هستند در تشریع و اجتهاد. عرفا وارث بواطن نبوت‌اند و علماء وارث ظواهر و اولیائی که مجتهدند وارث هر دو مقام‌اند.

عموماً نبوت عامه و تشریع در شخص واحد جمع نمی‌شود مگر در خاتم ولایت، یعنی حضرت مهدیعلیه‌السلام که با آمدن او همه مذاهب که حاصل اجتهاد عالمان بود جمع می‌شود. زیرا آن حضرت بر اساس آنچه در نفس الامر مشاهده می کند حکم می‌نماید مطابق آنچه خاتم الانبیاءصلی‌الله‌علیه‌وآله حکم می کرد.

در رابطه با آن‌که هر آنچه در امر دین به رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله تفویض شده به ائمهعلیهم‌السلام نیز تفویض شده، در روایت داریم که موسی‌بن اَشیم می گوید: «کُنْتُ عِنْدَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِعلیه‌السلام فَسَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ آیَةٍ مِنْ کِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَأَخْبَرَهُ بِهَا ثُمَّ دَخَلَ عَلَیْهِ دَاخِلٌ فَسَأَلَهُ عَنْ تِلْکَ الْآیَةِ فَأَخْبَرَهُ بِخِلَافِ مَا أَخْبَرَ بِهِ الْأَوَّلَ فَدَخَلَنِی مِنْ ذَلِکَ مَا شَاءَ اللَّهُ حَتَّی کَأَنَّ قَلْبِی یُشْرَحُ بِالسَّکَاکِینِ فَقُلْتُ فِی نَفْسِی تَرَکْتُ أَبَا قَتَادَةَ بِالشَّامِ لَا یُخْطِئُ فِی الْوَاوِ وَ شِبْهِهِ وَ جِئْتُ إِلَی هَذَا یُخْطِئُ هَذَا الْخَطَأَ کُلَّهُ

فَبَیْنَا أَنَا کَذَلِکَ إِذْ دَخَلَ عَلَیْهِ آخَرُ فَسَأَلَهُ عَنْ تِلْکَ الْآیَةِ فَأَخْبَرَهُ بِخِلَافِ مَا أَخْبَرَنِی وَ أَخْبَرَ صَاحِبَیَّ فَسَکَنَتْ نَفْسِی فَعَلِمْتُ أَنَّ ذَلِکَ مِنْهُ تَقِیَّةٌ قَالَ ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَیَّ فَقَالَ لِی یَا ابْنَ أَشْیَمَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَوَّضَ إِلَی سُلَیْمَانَ بْنِ دَاوُدَ فَقَالَ هذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِکْ بِغَیْرِ حِسابٍ وَ فَوَّضَ إِلَی نَبِیِّهِ صلی الله علیه و آله فَقَالَ - ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا فَمَا فَوَّضَ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله فَقَدْ فَوَّضَهُ إِلَیْنَا»[۱۴] من نزد امام صادق علیه السلام بودم مردی از آن حضرت یک آیه قرآن پرسید و به او جواب داد و دیگری آمد و از همان آیه پرسید و جوابی دیگر به او داد، در دل من آنچه خدا خواهد از این اختلاف گوئی امام وارد شد تا آن‌جا که گویا دل مرا با کارد تکه‌تکه می‌کنند تا آن‌جا که با خود گفتم: من أباقتاده استاد خود را در شام واگذاردم با این‌که در یک واو خطا نمی‌کرد و آمدم این‌جا خدمت این امام که تا این حد مرتکب خطا و اشتباه می‌شود، در این میان که من در این اوهام آتشین اندر بودم یک‌باره مرد دیگری بر آن حضرت وارد شد و از همین آیه پرسید به او جوابی داد جز جوابی که به من و رفیق من داد و دلم آرام شد و دانستم که اختلاف در جواب برای تقیّه است، گوید: سپس رو به من کرد و فرمود: ای پسر أشیم، به راستی خدا اختیاراتی به سلیمان بن داود داد و فرمود: «این بخشش ما است ببخش یا نگهدار» - اختیار با تو است- و حسابی نیست، و اختیاراتی هم به پیغمبر خود داد و فرمود: «آنچه رسول خدا به شما داد بگیرید و آنچه را نهی کرده وانهید» آنچه به رسول خدا واگذار شده به ما نیز واگذار شده است.

با توجه به امثال روایات فوق می‌توان گفت ائمه علیهم السلام به اعتبار ولایت‌شان همه شئونات رسول الله صلی الله علیه و آله را دارا می‌باشند بدون آن که مقام نبوت برای آن‌ها مطرح باشد. در روایت داریم؛ محمّد بن سنان گفت خدمت حضرت امام محمّد تقی علیه السلام بودم، سخن از اختلاف شیعه به میان آمد؛ «وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ کُنْتُ عِنْدَ أَبِی جَعْفَرٍ الثَّانِی علیه السلام فَذَکَرْتُ اخْتِلَافَ الشِّیعَةِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ لَمْ یَزَلْ فَرْداً مُتَفَرِّداً فِی وَحْدَانِیَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّداً وَ عَلِیّاً وَ فَاطِمَةَ فَمَکَثُوا أَلْفَ أَلْفِ دَهْرٍ ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْیَاءَ وَ أَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا وَ أَجْرَی عَلَیْهَا طَاعَتَهُمْ وَ جَعَلَ فِیهِمْ مِنْهُ مَا شَاءَ وَ فَوَّضَ أَمْرَ الْأَشْیَاءِ إِلَیْهِمْ فَهُمْ قَائِمُونَ مَقَامَهُ یُحَلِّلُونَ مَا شَاءُوا وَ یُحَرِّمُونَ مَا شَاءُوا وَ لَا یَفْعَلُونَ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ فَهَذِهِ الدِّیَانَةُ الَّتِی مَنْ تَقَدَّمَهَا غَرِقَ وَ مَنْ تَأَخَّرَ عَنْهَا مُحِقَ خُذْهَا یَا مُحَمَّدُ فَإِنَّهَا مِنْ مَخْزُونِ الْعِلْمِ وَ

---

۱۴ - الکافی، ج۱، ص: ۲۶۶

مَکْنُونِه»[۱۵] حضرت فرمودند: خداوند پیوسته یکتا و تنها در وحدانیت خویش بود، سپس محمّد و علی و فاطمه‌علیهم‌السلام را آفرید. هزاران هزار سال گذشت آنگاه اشیاء را آفرید و آن‌ها را گواه بر آفرینش اشیاء قرار داد و اطاعت ایشان را لازم گردانید و هر چه مایل بود در آن‌ها قرار داد و اختیار اشیاء را به ایشان سپرد. آن‌ها جانشین خدا هستند هرچه را بخواهند حلال می کنند و هر چه را بخواهند حرام، و جز آن‌چه خدا بخواهد انجام نمی‌دهند. این دیانت و راهی است که هرکه از آن تجاوز کند هلاک می‌شود و هرکه عقب بماند نابود می گردد. این مطلب را در خاطر بسپار که از مکنون علم و اسرار است.

از آن‌جایی که قرآن می‌فرماید: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْیاءَ إِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ وَ إِنْ تَسْئَلُوا عَنْها حینَ یُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَکُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْها وَ اللَّهُ غَفُورٌ حَلیمٌ» (مائده/۱۰۱) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از چیزهایی نپرسید که اگر برای شما آشکار گردد، شما را ناراحت می کند! و اگر به هنگام نزول قرآن، از آن‌ها سؤال کنید، برای شما آشکار می‌شود؛ خداوند آن‌ها را بخشیده(و نادیده گرفته) است. و خداوند، آمرزنده و بردبار است. معلوم می‌شود مطالبی بوده که گفته نشده و ممکن است اهل البیت‌علیهم‌السلام به حکم ولایت‌شان که بی واسطه‌ی ملك با حقایق مرتبط‌اند، براساس ابراز ما فی حکم الله آن‌ها را بعداً گفته باشند و یا زمان ظهور حضرت مهدی‌عجل‌الله‌فرجه گفته شود. حاکی از آن‌که انباء‌علیهم‌السلام مبتنی بر ولایت آن‌ها است و این غیر از نبوتی است که به رسول خدا‌صلی‌الله‌علیه‌وآله ختم شد.

﴿فإذا رَأَیْتَ النَّبِیَّ یَتَکَلَّمُ بِکَلام خارجٍ عَنِ التَّشریعِ فَمِنْ حَیْثُ هُوَ وَلِیٌّ و عارِفٌ، و لِهذا، مَقامُهُ مِنْ حَیْثُ هُوَ عالِمٌ و ولیٌّ أَتَمُّ و أَکْمَلُ مِنْ حَیْثُ هُوَ رَسُولٌ أو ذو تَشْریعٍ و شَرْعٍ﴾

پس آنچه دیدی نبیّ الله خارج از شریعت به کلام سخن می گوید - خارج از احکام حلال و حرام- از آن حیث است که او ولیّ و عارف به اسرار الهی است - مثل روایات قدسی و یا آنچه از احوال آخرت و درجات آن از طریق پیامبر‌صلی‌الله‌علیه‌وآله به ما رسیده- و از این حیث مقام نبی از آن حیث که عالم و ولیّ است، اتمّ و اکمل است از آن حیث که رسول است یا صاحب تشریع و شرع است. زیرا ولایت، غیر منقطع است و رسالت، منقطع است و مقام نبی از آن حیث که عالم بالله و اسماء و صفات اوست و بدین لحاظ عبودیت او و فانی در ربوبیت حق است، اتمّ و اکمل از مقام

---

۱۵ - بحار الأنوار، ج۲۵، ص: ۵

رسالتش می‌باشد چرا که ولایت جهتی است حقّانی و ابدی، و نبوت جهتی است خلقی و منقطع.

﴿فَإذا سَمِعْتَ أحَداً مِنْ أهْلِ اللهِ یَقُولُ أو یَنْقُلُ إلیکَ عَنْهُ أنَّهُ قالَ الْوِلایَةُ أعْلی مِنَ النّبُوَّةِ، فَلَیْسَ یُرِیدُ ذلِکَ الْقائِلُ إلّا ما ذَکَرْناهُ﴾

با توجه به نکات فوق چنانچه از یکی اهل الله شنیدی یا برای تو از طرف او نقل می‌کردند که «ولایت اعلا از نبوت است» چیزی نخواسته بگوید مگر همان نکته‌ای که ما گفتیم. یعنی ولایت او از رسالتش برتر است، زیرا ولایت نبی از رسالت او برتر است. مثل آن که اگر کسی در عین عالِم‌بودن، خیاط است. وجه عالم بودنش از وجه خیاط بودنش برتر است.

﴿أو یَقُولُ إنَّ الْوَلِیَّ فَوْقَ النَّبیِّ و الرَّسُولِ فإنَّهُ یَعنِی بِذلِکَ فی شَخْصٍ واحِدٍ و هُوَ أنَّ الرَّسُولَ - مِنْ حَیْثُ هُوَ وَلِیٌّ- أتَمُّ مِنْ حَیْثُ هُوَ نَبِیٌّ رَسولٌ لا أنَّ الْوَلِیَّ التّابِعَ لَهُ أعْلی مِنْهُ، فإنَّ التّابِعَ لا یُدْرِکَ الْمَتبُوعَ أبَداً فِیما هُوَ تابِعٌ لهُ فِیه إذ لَوْ أدْرَکَهُ لَمْ یَکُنْ تابِعاً لَهُ فَافْهَم﴾

یا این‌که کسی می‌گوید: ولیّ، فوق نبی و رسول است، یعنی در شخص واحد چنین است و آن رسول از آن حیث که ولیّ است، مقام ولایت او اتمّ است نسبت به آن حیث که نبیّ و رسول است، نه این که ولیِّ تابعِ رسول، اعلا از رسول باشد. زیرا هیچ‌گاه تابع، متبوع خود را در آن چیزی که تابع اوست، ادراک نمی‌کند، چرا که اگر ادراک کند دیگر تابع نمی‌باشد. این نکته را درک کن.

مسلّم هرکس به برکت شریعت الهی بالا آمد، عملاً مسیر «اِنّی» را طی کرده و از معلول پی به علت برده است. ولی رسول مسیر «لِمیّ» را طی نموده و از خودِ خدا به خدا رسیده که همان ولایت است و این ولایت، نبوت را به همراه دارد، حال چگونه می‌شود کسی با این نبوت به ولایتی برسد که بالاتر از باطن آن نبوت باشد؟ حتی خاتم ولایت به همان حقیقتی دست می‌یابد که رسول الله ﷺ دست یافت و بالاتر نمی‌رود.

﴿فَمَرْجِعُ الرَّسُولِ و النَّبیِّ الْمُشَرِّعِ إلَی الْوِلایَةِ و الْعِلْمِ. ألا تَری انّ اللهَ تَعالی قَدْ أمَرَهُ بِطَلَبِ الزِّیادَةِ مِنَ الْعِلْمِ لا مِنْ غَیرِهِ فَقالَ لَهُ آمِراً «وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِی عِلْماً»(طه/۱۱۴) ﴾

پس مرجع رسول و نبیِّ مُشَرِّع به سوی ولایت و علم بالله است و به سوی شهود ذاتی. آیا نمی‌بینی خداوند به زیادت طلب‌نمودنِ علم، امر فرمود و به او امر کرد: «قُل رَّبِّ زِدْنِی عِلْمًا».

حضرت حق به رسول خود دستور نداد که طلب زیادت نبوت و رسالت کند، زیرا شریعت مربوط به نشئه‌ی دنیا است در حالی‌که ولایت و اُنس با حضرت حق در قیامت نیز ادامه دارد و

امر فرمود جهت ترقّی در مراتب ولایت. زیرا به حسب ترقّی هر مرتبه‌ای از آن علم، مراتب ولایت ترقّی می‌کند.

﴿و ذلِکَ أنَّکَ تَعْلَمُ أنَّ الشَّرعَ تَکلیفٌ بأعْمال مَخْصوصَة أو نَهیٌ عَنْ أعمال مَخْصوصَة و مَحَلُّها هذهِ الدّارُ فَهیَ مُنْقَطِعَةٌ، و الْولایَةُ لَیسَتْ کَذَّلِکَ إذْ لَو انْقَطَعَتْ لَانْقَطَعَتْ مِنْ حَیْثُ هِیَ کَمَا انْقَطَعَتِ الرِّسالَةُ مِنْ حَیْثُ هِیَ و إذا انْقَطَعَتْ مِنْ حَیثُ هِیَ لَمْ یَبْقَ لَها اسْمٌ و الْوَلِیُّ اسْمٌ باقٍ للّه تَعالی﴾

این برای تو روشن است که شریعت، تکلیف به اعمال مخصوص یا نهی از اعمال مخصوص است و محل آن همین دنیا است -که دار عمل است- و پس از این دنیا، منقطع می‌شود. ولی ولایت این طور نیست زیرا اگر ولایت، منقطع شود تماماً از آن جهت که هست منقطع می‌شود و اصل ولایت منقطع می‌شود همان طور که وقتی رسالت منقطع شد پیامبری منقطع شد و اگر ولایت از آن جهت که ولایت است منقطع شود، اسمی برای آن باقی نمی‌ماند در حالی که «ولیّ» اسم ماندگار خدا است. همان‌طور که خداوند فرمود: «هُوَ الْوَلِیُّ الْحَمِیدُ»(شوری/۲۸) و یا از زبان حضرت یوسف علیه السلام فرمود: «أَنتَ وَلِیِّی فِی الدُّنْیَا وَالآخِرَةِ»(یوسف/۱۰۱)

﴿فَهُوَ لِعَبیدِهِ تَخَلُّقاً و تَحَقُّقاً و تَعَلُّقاً﴾

پس آن ولایت و اسم «ولیّ» در عین آن که باقی است، منحصر به حضرت حق نیست بلکه برای بندگان نیز به نحو تخلّق و تحقّق و تعلّق هست.

«تحقّق» یعنی معرفت پیداکردن سالک به اسم -که در اینجا اسم ولیّ مطرح است- و محقق‌شدن به آن اسم. لذا چنین انسانی نسبت به عده‌ای ولایت دارد. «تَخَلُّق» مقام و مرتبه‌ی قبل از ولایت است که سالک دست به کار شده و حرکات و سکناتش شبیه ولایت است -در بخشش و رعایت احکام الهی- ولی هنوز اسماء الهی در او پیاده نشده، هر چند متخلّق به اخلاق الهی است ولی هنوز به آن درجه از فناء نرسیده که اسم الهی به جای آن شخص عمل کند و عملاً آن اسم در جان آن شخص نشسته باشد که در مقام تحقق واقع می‌شود. «تعلّق» حالتی است که بنده احساس تعلّق به اسم ولیّ را در خود دارد و خود را نیازمند آن اسم می‌داند که اسم ولیِّ حضرت حق در او حکومت کند و اظهار می‌دارد که نیاز به ولایت تو دارم و از این جهت عبدُ الولیّ است ولی هنوز به مقام تخلُّق و تحقّق نرسیده است.

﴿فَقَوْلُهُ لِلْعُزَیرِ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ عَنِ السُّؤالِ عَنْ ماهِیَّةِ الْقَدَرِ لأمْحُونَّ اسمَکَ مِن دیوان النُّبُوَّةِ فَیَأتِیکَ الأمْرُ عَلَی الْکَشفِ بِالتَّجَلِّی و یَزُولُ عَنْکَ اسْمُ النَّبِیّ و الرَّسُولِ، و تَبْقی لَهُ وِلایَتُهُ﴾

پس قول حضرت حق به حضرت عزیر در آن روایت که فرمود: «اگر دست برنداری از سؤال» نسبت به ماهیت قَدَر و تعلق تکوین به اشیاء «حتماً اسم تو را از دیوان نبوت محو می‌کنم» به آن معنا است که امر بر کشف تجلی برایت باقی می‌ماند و اسم نبی و رسول از تو زایل می‌شود و برای عُزیر، ولایت عزیر باقی می‌ماند بدان معنا است که برخوردار از حظّ تجلی خواهد شد.

﴿إلاّ أنَّهُ لَمّا دَلَّتْ قَرینةُ الْحالِ أنَّ هذَا الْخِطابَ جَری مَجْرَی الْوَعیدِ عَلِمَ مَن اقْتَرَنَتْ عِنْدَهُ هذِهِ الْحالَةُ مَعَ الْخِطابِ أنَّهُ وَعیدٌ بانْقِطاعِ خُصوصِ بَعْضِ مَراتِبِ الْوِلایَةِ فی هذِهِ الدّارِ، إذ النُّبُوَّةُ و الرِّسالَةُ خُصوصُ رُتبَةٍ فِی الْوِلایَةِ عَلی بَعْضِ ما تَحْوی عَلَیهِ الْوِلایَةُ مِنَ الْمَراتِبِ﴾

جز این‌که چون قرینه حالیه دلالت دارد که این خطاب، حکایت بر وعید دارد، دانسته می‌شود کسی را که چنین حالتی برایش پیش آید او با چنین خطابی تهدید می‌شود به انقطاع خصوصِ بعضی از مراتب ولایت در این دنیا -که همان نبوت است که مربوط به دنیا است- زیرا که نبوت و ولایت به صورت خاص، رتبه‌ای است در ولایت -مرتبه‌ای از ولایت در نبوت و رسالت هست و نبوت، آن ولایت است با خصوصیتی و رسالت، نبوت است با خصوصیتی- و این وجه از ولایت نیز از حضرت عزیر محو می‌شود که در متن نبوت و رسالت نهفته است.

با توجه به مطالب فوق روشن است که نبیُّ اللّه نوعی ولایت دارد که آن ولایت موجب تشریع احکام می‌شود. به این معنا که در ولایتِ او، قدرت تحقق نبوت هست و در رسول حتی قدرت ولایت بیشتر از قدرت ولایتی است که در نبیّ هست. لذا وقتی درجه نبوت کم شود عملاً درجه ولایت نیز کم خواهد شد و از این لحاظ در آن روایت که حضرت حق به حضرت عزیر خطاب فرمود یک نحوه وَعید نهفته است. ولی از جهت دیگر برای حضرت عزیر علیه‌السلام وَعد است زیرا طلب حضرت عزیر را که یافتن قدرت بر تکوین اشیاء است، به او می‌دهد و آنچه جناب عزیر در عین ثابته خود می‌یابد که طلب چنین قدرتی است، محقق می‌شود.

﴿فَیُعْلَمُ أنَّهُ أعْلی مِنَ الْوَلِیِّ الَّذی لا نُبُوَّةَ تَشریعٍ عِنْدَهُ و لا رِسالَةَ﴾

با توجه به این که نبوت و رسالت دو خصوصیتی هستند که ولایت را قوّت می‌بخشند، دانسته می‌شود که نبیّ از ولیّ که نبوت تشریع و رسالت ندارد، برتر است. از آن جهت که نبوت نحوه‌ای خاص از ولایت است و آن ولایت است که منجر به نبوت و رسالت شده است.

﴿و مَن اقْتَرَنَتْ عِنْدَهُ حالَةٌ أخْری تَقْتَضِیها أیْضاً مَرتَبَةُ النُّبُوَّة، یَثْبتُ عِنْدَهُ أنَّ هذا وَعْدٌ لا وَعِیدٌ فإنَّ سُؤالَهُ عَلیهِ السَّلامُ مَقْبُولٌ إذ النَّبیُّ هُوَ الْوَلِیُّ الْخاصُّ﴾

و هر کس حالت دیگری نزد او مقارن شود که مقتضی مرتبه‌ی نبوت باشد، نزد او ثابت می‌شود که آن عتاب یک نوع وَعد است و نه وعید و سؤال و تقاضای آن پیامبر مستجاب است. زیرا نبیّ، ولیّ خاص است و چون ولیّ است از عین ثابته خود خبر دارد و چیزی که عین ثابته او نیست را طلب نمی‌کند و لذا چون در عین ثابته و سرّ قدر خود، متوجه آن طلب شد آن را تقاضا کرد و از این جهت آن تقاضا جواب داده می‌شود و دعای او قبول می‌گردد به همین جهت شیخ اکبر در ادامه می‌فرماید:

﴿و یَعْرِفُ بقَرینَة الْحالِ أنَّ النَّبیَّ مِنْ حَیْثُ لَهُ فی الْوِلایَةِ هذَا الاخْتِصاصُ مُحالٌ أنْ یُقْدِمَ عَلی ما یَعْلَمُ أنَّ الله یَکْرَهَهُ مِنْهُ، أو یُقْدِمَ عَلی ما یَعْلَمُ أنَّ حُصولَهُ مُحالٌ﴾

با توجه به ولایت خاصی که نبیّ دارد دارای ولایت خاص است - و از عین ثابته‌ی خود خبر دارد - مشخص می‌شود که محال است اقدام کند بر طلب آنچه که حق مایل به دادن آن نیست یا اقدام کند به طلب آنچه حصولش محال باشد.

﴿فإذَا اقْتَرَنَت هذهِ الأحْوالُ عِنْدَ مَن اقْتَرَنَتْ عِنْدَهُ و تَقَرَّرَتْ عِندَهُ، أُخْرِجَ هذَا الْخِطابُ الإلهی عِندَهُ فی قَولِهِ «لأمحُوَنَّ اسْمَکَ مِن دیوانِ النُّبُوَّة» مُخْرَجَ الْوَعْدِ، و صارَ خَبَراً یَدُلُّ عَلی عُلُوٍّ رُتْبة باقیة، و هِیَ الْمَرتَبَةُ الْباقیةُ عَلَی الأنبیاءِ و الرُّسُلِ فِی الدّارِ الآخِرَةِ الّتی لَیْسَتْ بِمَحَلٍّ لِشَرْعٍ یَکُونُ عَلَیهِ أحَدٌ مِنْ خَلْقِ الله فی جَنَّة و لا نار بَعْدَ الدُخُولِ النّاسِ فِیهِما﴾

پس برای کسی که دارای چنین احوالی است که مقارن شده در او - نبوت و ولایت - این خطاب الهی که فرمود: «اسم تو را از دیوان نبوت محو می‌شود» خارج می‌شود معنای وَعد و این عنوان خبری است که دلالت دارد بر علُوّ مرتبه‌ای باقی و آن مرتبه‌ی باقی بر انبیاء و رسولان است در دار آخرت - در این‌جا دارد و با خود به آن‌جا می‌برد - دار آخرتی که محل شرع و تکلیف نیست تا کسی از خلق خدا بر آن شرع و تکلیف، در جنّت و نار باشد، بعد از دخول انسان‌ها در جنّت و نار. هر چند قبل از دخول در جنّت و نار، در همان قیامت، شرع و تکلیف برای عده‌ای مثل اصحاب فَترات و اطفال و مجانین معنا دارد و شیخ اکبر در رابطه با موضوع اخیر در ادامه می‌فرماید:

﴿و إنَّما قَیَّدناهُ بالدُّخولِ فِی الدّارَین - الْجنَّة و النّار - لِما شُرِّعَ یَوْمَ الْقِیامَة لأصْحاب الْفَتَراتِ و الأطْفالِ الصِّغارِ و الْمَجانِینَ، فَیحْشَرُ هؤلاءِ فی صَعید واحِدٍ لإقامَة العَدْلِ و الْمُؤاخَذَة بِالْجَریمَةِ

و الثَّواب العَمَلي في أصحابِ الجَنَّة. فإذا حُشِروُا في صَعيدٍ واحِدٍ بِمَعْزِل عَن النّاس بُعِثَ فِيهِمْ نَبِيٌّ مِنْ أَفضَلِهِم و تَمَثَّلَ لَهُم نارٌ يَأتِي بها هذَا النَّبِيُّ الْمَبْعُوثُ في ذلِكَ الْيَومِ فَيَقُولُ لَهُمْ أنا رَسُولُ الْحَقِّ إِليكُم، فَيَقَعُ عِنْدَهُمُ التَّصديقُ بِهِ و يَقَعُ التَّكذيبُ عِندَ بَعْضِهِم﴾

این که گفتیم و قید کردیم بعد از دخول جنّت و نار، دار آخرت محل شرع و تکلیف نیست، از این روست که برای اصحاب فترت و اطفال خردسال و مجانین در روز قیامت، شرع و تکلیف هست که آن‌ها را در صعید واحد -زمین بلندی- برای اقامه‌ی عدل و مؤاخذه به جریمه و ثوابِ عملی، وادار می کنند و در میان آنان افضل آنان را مبعوث به نبوت می‌نمایند و این نبیّ مبعوث، در آن روز آتشی را به صورت تمثیل برای آن‌ها می‌آورد و به آنان می گوید: من رسول خدا به سوی شمایم بعضی تصدیق می کنند و بعضی تکذیب.

﴿و يَقُولُ لَهُم اقْتَحِمُوا هذِهِ النّارَ بِأنْفُسِكُم، فَمَنْ أطاعَني نَجا و دَخَلَ الْجَنَّةَ، و مَنْ عَصانِي و خالَفَ أمْرِي هَلَكَ و كانَ مِنْ أهْلِ النّار. فَمَن امْتَثَلَ أمْرَهُ مِنْهُمْ و رَمى بِنَفْسِهِ فِيها سُعِدَ و نالَ الثَّوابَ العَمَلِي و وَجَدَ تِلْكَ النّارَ بَرْداً و سَلاماً و مَنْ عَصاهُ اسْتَحَقَّ الْعُقُوبَةَ فَدَخَلَ النّارَ و نَزَلَ فِيها بِعَمَلِهِ الْمُخالِفِ لِيَقُومَ الْعَدْلَ مِنَ الله فِي عِبادِهِ﴾

به آنان می گوید: در این آتش وارد شوید هرکس از من اطاعت کرد نجات می‌یابد و داخل بهشت می‌شود و هرکس عصیان نمود و امرم را مخالفت کرد هلاك می گردد و از اهل آتش می‌شود. پس هر کس که امر او را امتثال کرد و خویشتن را در آتش افکند، اهل سعادت است و به ثواب عملی می‌رسد و آن آتش را بر خود بَرْد و سلام می‌یابد و آن که عصیان ورزید مستحق عقوبت است و داخل آتش (جهنم) می گردد.

﴿و كَذلِكَ قَوْلُهُ تَعالى «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ» أي أمْرٌ عظيمٌ مِنْ أمُورِ الآخِرة، «وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ» و هذا تَكْليفٌ و تَشْريعٌ فيهم. فَمِنْهُمْ مَن يَسْتَطِيعُ و مِنهُمْ مَنْ لا يَسْتَطِيعُ، و هُمُ الّذينَ قالَ الله فِيهِم «وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ»(قلم/۴۲) كَما لَمْ يَسْتَطِعْ فِي الدُّنيا امْتِثالَ أمْرِ الله بَعْضُ الْعِبادِ كَأبي جَهل وغَيرِهِ. فَهذا قَدرُ ما يَبْقى مِنَ الشَّرعِ فِي الآخِرةِ يَومَ الْقيامةِ قَبْلَ دُخولِ الْجَنَّة و النّار، فَلِهذا قَيَّدْناهُ. و الْحَمدُ لِلَّه رَبّ العالَمين﴾

چنین است که خداوند فرمود: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ»(قلم/ ۴۲) روزی که از ساق امر الهی آشکار می‌شود که دعوت به سجود می‌شوند. این تکلیف، در حق آنان، تشریع است پس بعضی از آنان استطاعت دارند و سجده می کنند و بعضی از آنان استطاعت ندارند چنانکه در دنیا امتثال امر اله را استطاعت نداشتند مثل اباجهل و امثال او. این است شرعی

(تکلیفی) که در قیامت پیش از دخول نار و جنّت باقی می‌ماند. لذا ما گفتیم و قید کردیم دار آخرتی که پس از دخول جنّت و نار، محل شرع نیست «وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ».

در رابطه با آنچه محی الدین نسبت به اطفال و مجانین و اصحاب فترات آورد در روایت داریم که راوی می گوید: «سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله فَقُلْتُ أَخْبِرْنِی أَ یُعَذِّبُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ خَلْقاً بِلَا حُجَّة فَقَالَ مَعَاذَ اللَّهِ قُلْتُ فَأَوْلَادُ الْمُشْرِکِینَ فِی الْجَنَّة أَمْ فِی النَّار فَقَالَ اللَّهُ تَبارَکَ وَ تَعَالَی أَوْلَی بِهِمْ إِنَّهُ إِذَا کَانَ یَوْمُ الْقِیَامَة وَ جَمَعَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْخَلَائِقَ لِفَصْلِ الْقَضَاءِ یَأْتِی بِأَوْلَادِ الْمُشْرِکِینَ فَیَقُولُ لَهُمْ عَبِیدِی وَ إِمَائِی مَنْ رَبُّکُمْ وَ مَا دِینُکُمْ وَ مَا أَعْمَالُکُمْ قَالَ فَیَقُولُونَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْتَ خَلَقْتَنَا وَ لَمْ نَخْلُقْ شَیْئاً وَ أَنْتَ أَمَتَّنَا وَ لَمْ نُمِتْ شَیْئاً وَ لَمْ تَجْعَلْ لَنَا أَلْسِنَةً نَنْطِقُ بِهَا وَ لَا أَسْمَاعاً نَسْمَعُ بِهَا وَ لَا کِتَاباً نَقْرَؤُهُ وَ لَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَهُ وَ لا عِلْمَ لَنا إِلَّا ما عَلَّمْتَنا قَالَ فَیَقُولُ لَهُمْ عَزَّ وَ جَلَّ عَبِیدِی وَ إِمَائِی إِنْ أَمَرْتُکُمْ بِأَمْرٍ أَ تفعلوه فَیَقُولُونَ السَّمْعَ وَ الطَّاعَةَ لَکَ یَا رَبَّنَا قَالَ فَیَأْمُرُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ نَاراً یُقَالُ لَهَا الْفَلَقُ أَشَدُّ شَیْءٍ فِی جَهَنَّمَ عَذَاباً فَتَخْرُجُ مِنْ مَکَانِهَا سَوْدَاءَ مُظْلِمَةً بِالسَّلَاسِلِ وَ الْأَغْلَالِ فَیَأْمُرُهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ تَنْفُخَ فِی وُجُوهِ الْخَلَائِقِ نَفْخَةً فَتَنفُخُ فَمِنْ شِدَّة نَفْخَتِهَا تَنْقَطِعُ السَّمَاءُ وَ تَنْطَمِسُ النُّجُومُ وَ تَجْمُدُ الْبِحَارُ وَ تَزُولُ الْجِبَالُ وَ تُظْلِمُ الْأَبْصَارُ وَ تَضَعُ الْحَوَامِلُ حَمْلَهَا وَ یَشِیبُ الْوِلْدَانُ مِنْ هَوْلِهَا یَوْمَ الْقِیَامَة ثُمَّ یَأْمُرُ اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی أَطْفَالَ الْمُشْرِکِینَ أَنْ یُلْقُوا أَنْفُسَهُمْ فِی تِلْکَ النَّارِ فَمَنْ سَبَقَ لَهُ فِی عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ یَکُونَ سَعِیداً أَلْقَی نَفْسَهُ فِیهَا فَکَانَتْ عَلَیْهِ بَرْداً وَ سَلَاماً کَمَا کَانَتْ عَلَی إِبْرَاهِیمَ علیه السلام وَ مَنْ سَبَقَ لَهُ فِی عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ یَکُونَ شَقِیّاً امْتَنَعَ فَلَمْ یُلْقِ نَفْسَهُ فِی النَّارِ فَیَأْمُرُ اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی النَّارَ فَتَلْتَقِطُهُ لِتَرْکِهِ أَمْرَ اللَّهِ وَ امْتِنَاعِهِ مِنَ الدُّخُولِ فِیهَا فَیَکُونُ تَبَعاً لِآبَائِهِ فِی جَهَنَّمَ وَ ذَلِکَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیدٌ. فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فِیها زَفِیرٌ وَ شَهِیقٌ. خالِدِینَ فِیها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا ما شاءَ رَبُّکَ إِنَ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِما یُرِیدُ. وَ أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا فَفِی الْجَنَّة خالِدِینَ فِیها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا ما شاءَ رَبُّکَ عَطاءً غَیْرَ مَجْذُوذی»[۱۶] از رسول خدا صلی الله علیه و آله سؤال نمودم و عرض کردم که مرا خبر ده که آیا خدای عزّ و جلّ بی‌حجّتی آفریده را عذاب می‌کند؟ فرمود معاذ اللّه پناه می‌برم به خدا که خدا چنین امری از او سر زند. عرض کردم پس فرزندان مشرکان در بهشتند یا در آتش دوزخ؟ فرمود که خدای تبارک و تعالی به ایشان سزاوارتر است به‌درستی که چون روز قیامت شود و خدای عزّ و جلّ همه‌ی خلائق را به جهت فصل قضاء و حکم حق جمع کند،

---

۱۶ – التوحید للصدوق، ص: ۳۹۲

فرزندان مشرکان را می‌آورد و به ایشان می‌فرماید که ای بندگان و کنیزان من! کیست پروردگار شما و چیست دین شما و کارهای شما چیست؟ حضرت فرمود که می‌گویند خداوندا! ای پروردگار ما! تو ما را آفریدی و ما چیزی را نیافریدیم و تو ما را میراندی و ما چیزی را نمیراندیم و از برای ما زبان‌ها را قرار ندادی که گویا شود و نه گوش‌ها که بشنود و نه کتابی که ما آن را بخوانیم و نه پیغمبری که ما او را پیروی کنیم و ما را دانشی نیست مگر آنچه به ما تعلیم داده. حضرت فرمود که خدای عزّ و جلّ به ایشان می‌فرماید که ای بندگان و کنیزان من اگر شما را به امری فرمان دهم آن را انجام می‌دهید؟ عرض می‌کنند که می‌شنویم و تو را اطاعت می‌کنیم ای پروردگار ما. حضرت فرمود: پس خدای عزّ و جلّ آتشی را امر می‌کند که آن را فلق می‌گویند و آن سخت‌تر چیزی است در دوزخ از روی عذاب که عذابش از هر چیزی که در دوزخ است بیشتر باشد. پس از جای خود بیرون آید، سیاه و تار با زنجیرها و غل‌ها و خدای عزّ و جلّ آن را فرمان دهد که در روی‌های خلائق بدمد دمیدنی اندک یا سخت پس از سختی دمیدنش آسمان بریده و پاره شود و ستارگان ناپدید شوند و دریاها فشرده و بسته و کوه‌ها نیست و نابود و دیده‌ها تار گردند و زنان آبستن بار خود را بر زمین گذارند و بچه را بیندازند و بچگان از ترس آن پیر شوند در روز قیامت بعد از آن خدای تبارک و تعالی اطفال مشرکان را امر فرماید که خود را در آن آتش افکنند پس هر که در علم خدای عزّ و جلّ از برایش پیشی گرفته باشد که نیکبخت باشد خود را در آن افکند و آتش بر او سرد و سلامت باشد چنان که بر ابراهیم﷣ سرد و سلامت بود و هرکه در علم خدای عزّ و جلّ از برایش پیشی گرفته باشد که بدبخت باشد، امتناع کند و باز ایستد و خود را در آن آتش نیفکند پس خدای تبارک و تعالی آتش را فرمان دهد تا به جهت ترک کردنش امر خدا را و امتناعش از داخل‌شدن در آن، او را برگیرد پس او در دوزخ شود پیرو پدرانش و این است معنی قول خدای عز و جل که «فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیدٌ فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فِیها زَفِیرٌ وَ شَهِیقٌ خالِدِینَ فِیها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا ما شاءَ رَبُّکَ إِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِما یُرِیدُ وَ أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا فَفِی الْجَنَّةِ خالِدِینَ فِیها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا ما شاءَ رَبُّکَ عَطاءً غَیْرَ مَجْذُوذٍ»[۱۷] یعنی پس از جمله ایشان صاحب شقاوت و بدبختی است و بعضی از ایشان صاحب سعادت و نیکبختی است پس اما آنان که بدبخت شدند در آتش دوزخ باشند از برای ایشان

۱۷ - التوحید للصدوق، ص: ۳۹۱

است در دوزخ فریاد و ناله مادامی که آسمان‌ها و زمین باشند و به درستی که پروردگار تو کننده است هر چیزی را که خواهد و اما آنان که نیک‌بخت شدند پس در بهشتند در حالتی‌که جاویدانند در آن مادامی که آسمان‌ها و زمین باشند و مگر آنچه خواهد پروردگار تو که ایشان را به مرتبه بلندتر از آن برساند که زیاده بر رتبه ایشان است در حالی‌که این بخشش، بخششی است غیر منقطع.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فَصُّ حِكْمَةٍ نَبَوِيَّةٍ فِی كَلِمَةٍ عِيسَوِيَّةٍ

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

لازم است در ابتدا روشن شود که چرا جناب شیخ اکبر این فصّ را که مربوط بـه حـضرت عیسی﷣ است، به حکمت نبوی اختصاص داد. در این مورد شارحین محترم دو معنا از نبـوت را در نظر گرفته‌اند؛ به معنای «انباء یا خبردادن» و به معنای «برتری و ارتفاع».

با توجه به این‌که قرآن خصوصیاتی را برای حضرت عیسی﷣ نقل می‌کند کـه مخـصوص به خود آن حضرت است می‌توان نبوت را در این فصّ به معنای «برتـری» گرفـت. از آن جملـه دمیدن بدن و روح حضرت عیـسی﷣ توسـط جبرائیـل و ایجـاد بـدن و روح در یـک لحظـه - برعکس سایر انسان‌ها که ابتدا بدن ایجاد می‌شود و پس از آمادگی لازم بدن، روح در آن دمیـده مـی‌شـود- بـا نظر به این‌که حضرت جبرائیل﷣ خاصیت نفخ دارند و قرآن در توصـیف حـضرت مـریم﷣ می‌فرمایـد: «وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَـالَمِينَ»(انبیـاء/۹۱) آن بانو رَحِم خود را از هر گناهی محفـوظ داشـت و مـا در آن دمیـدیم از روح خـود و او را و فرزندش را آیه‌ای برای عالمیان قرار دادیم. با توجه به این که حـضرت جبرائیـل خاصـیت نفـخ دارند و عیسی﷣ را به حضرت مریم داد از ابتدا حضرت عیـسی﷣ خاصـیت جبرائیلـی یعنـی نفخ دارند.

عنوان روح الله بودن حضرت عیسی﷣ موجب شده که در قرآن بـه صـورت خـاص بـرای آن حضرت موضوع «أَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» مطرح شود - به آیات ۸۷ و ۲۵۳ سوره‌ی بقره و آیه‌ی ۱۱۰ سوره‌ی مائده رجوع شود- و روح‌اللّه‌بودن به جهت تمثُّل حضرت جبرائیل اسـت، و از ایـن جهـت این فصّ به روح‌اللّه‌بودن حضرت عیسی﷣ گره خورده، همان‌طور که کـلّ فـصّ ابراهیمـی‌بـه

خلیل‌اللّه بودن حضرت ابراهیم و کلّ فصّ شیثی به هبةاللّه‌بودن ایشان گره خورده، یعنی مقام حضرت شیثت مقام هبةاللهیِ خداوند را دارا است. هر فصّی صورت اسماء الهی است به صورت خاص، مثل آن که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله، حبیب‌اللّه و حضرت علی‌علیه‌السلام، ولیّ‌اللّه‌اند.

با توجه به روح الله بودن حضرت عیسی‌علیه‌السلام و علوّ روحیِ خاصی که برای آن حضرت هست می‌توان گفت حکمت نبوی برای آن حضرت در معنای نبی، به معنای برتری و ارتفاع معنا دارد. ولی در نگاهی دیگر می‌توان تأیید به روح القدس را در رابطه با نبوت به معنای انباء گرفت از آن جهت که حضرت عیسی‌علیه‌السلام حتی در کودکی خبر از آن می‌دهند: «آتَانِیَ الْکِتابَ وَ جَعَلَنی نَبِیًّا»(مریم/۳۰) شاهد این امر را که روح القدس حامل نبوت است می‌توان در روایت زیر ملاحظه کرد، از آن جهت حضرت صادق‌علیه‌السلام می‌فرمایند: «یَا مُفَضَّلُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی جَعَلَ فِی النَّبِیِّ‌صلی‌الله‌علیه‌وآله خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ، رُوحَ الْحَیَاة فَبِهِ دَبَّ وَ دَرَجَ وَ رُوحَ الْقُوَّة، فَبِهِ نَهَضَ وَ جَاهَدَ وَ رُوحَ الشَّهْوَة فَبِهِ أَکَلَ وَ شَرِبَ وَ أَتَی النِّسَاءَ مِنَ الْحَلَال وَ رُوحَ الْإِیمَان فَبِهِ آمَنَ وَ عَدَلَ- وَ رُوحَ الْقُدُس فَبِهِ حَمَلَ النُّبُوَّةَ فَإِذَا قُبِضَ النَّبِیُّ‌صلی‌الله‌علیه‌وآله انْتَقَلَ رُوحُ الْقُدُس فَصَارَ إِلَی الْإِمَامِ وَ رُوحُ الْقُدُس لَا یَنَامُ وَ لَا یَغْفُلُ وَ لَا یَلْهُو وَ لَا یَزْهُو وَ الْأَرْبَعَةُ الْأَرْوَاحِ تَنَامُ وَ تَغْفُلُ وَ تَزْهُو وَ تَلْهُو وَ رُوحُ الْقُدُسِ کَانَ یَرَی بِه».[1] مُفَضَّلِ بن عمر گوید: از امام صادق علیه‌السلام از علم امام پرسیدم نسبت به آنچه در اقطار زمین باشد با این‌که خودش در میان خانه است و پرده هم جلوی او افتاده؟ فرمود: ای مفضّل، به راستی خدا تبارک و تعالی، در پیغمبر پنج روح نهاده: روح حیات و زندگی که به‌وسیله‌ی آن بجنبد و راه رود، روح توانائی که به‌وسیله‌ی آن قیام کند و مبارزه نماید، روح شهوت که به‌وسیله‌ی آن بخورد و بنوشد و به حلالی با زن‌ها بیامیزد، روح ایمان که به‌وسیله‌ی آن عقیده دارد و عدالت می‌ورزد، و روح القدس که به‌وسیله‌ی آن تحمل نبوت کند و چون پیغمبر درگذرد و جان بدهد روح القدس از او منتقل شود و متعلق به امام گردد، روح القدس نه بخوابد و نه غفلت کند و نه به بازی سرگرم شود و نه بر خود ببالد و مغرور شود و نه فریب خورد و دستخوش آرزوی دروغ و استخفاف گردد، ولی آن چهار روح دیگر بخوابند، غفلت کنند، به بازی سرگرم شوند و بر خود ببالند و فریب خورند و امام همه‌چیز را با روح القدس درک می‌کند.

---

۱ – الکافی، ج۱، ص: ۲۷۲

در روایت داریم وقتی کسی گناه کند «یُنْزَعُ مِنه رُوحُ الایمان»(بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۱۹۳) بنابراین ملاحظه می‌فرمائید که روح ایمان علاوه بر آن سه روحی که بین همه‌ی انسان‌ها مشترک است، مخصوص مؤمنین است که چون خلاف کنند آن روح می‌رود و چون توبه کنند آن روح برمی‌گردد. حال، انبیاء معصوم علاوه بر روح ایمان از روح القدس برخوردارند و نفسِ تأیید روح القدس موجب نبوت و عصمت و معرفت خاص در آن‌ها می‌گردد. و حضرت عیسی علیه السلام به طور خاص مؤیَّد به روح القدس‌اند - به جهت روح‌اللّه‌بودن - زیرا روح‌اللّه‌بودن و بدون واسطه توسط حضرت جبرائیل ایجادشدن، در ایشان به صورت خاص هست و از این جهت که روح القدس مبنای نبوت است، فصّ عیسوی به حکمت نبوی به معنای نبوتِ إنبائی اختصاص یافت. این نبوت در همه‌ی انبیاء هست ولی در حضرت عیسی علیه السلام غلبه دارد. جناب ابن عربی این فص را این طور شروع می‌کنند:

﴿عَنْ ماءِ مَریَمَ أو عَنْ نَفْخِ جِبرین   فی صُورَةِ الْبَشَرِ الْمَوجُودِ مِنْ طین﴾

از آب مریم و از نفخ جبرئیل در صورت بشر در آمد، موجود از گِل.

﴿تکَوَّنَ الرُّوحُ فی ذاتٍ مُطَهَّرَةٍ   مِنَ الطَّبیعَةِ تَدْعُوها بِسِجِّین﴾

- از آب مریم و نفخ جبرئیل - روح تکوّن یافت و ظهور پیدا کرد در ذات مطهّر از طبیعت که شما عرفا آن طبیعت را به نام سجّین [۲] می‌نامید.

شیخ اکبر متذکر می‌شود که چگونه روح مطهّر حضرت عیسی علیه السلام در بدن آن حضرت ظهور پیدا کرد، در حالی که آن روح، ترکیبی از آب مریم و نفخ جبرئیل بود و به همین جهت «اَو» در بیت اول را به معنای «واو» گرفته‌اند.

﴿لِأجْلِ ذلِکَ قَد طالَتْ إقامَتُهُ   فِیها فَزادَ عَلی ألْفٍ بِتَعیین﴾

به جهت روحانیت خاصی که حضرت عیسی علیه السلام دارند، اقامت ایشان در بدن‌شان طولانی شد در آن حدّ که به تعیین مقدار، آن اقامت از هزارسال هم بیشتر شد.

این یک امر طبیعی است که بدن انسان‌ها به جهت ابعاد گوناگون مادی پس از مدتی فرسایش می‌یابند و امکان تحمل روح را از دست می‌دهد مگر آن‌که آن بدن آن‌چنان لطیف شده باشد که بیش از آن‌که احکام عالم ماده بر آن حاکم باشد، احکام مجردات بر آن حاکم

۲- از آن جهت دنیا را سجّین نامیدند که مؤمنین به جهت تعلّقات جسمانی و قیود ظلمانی از انوار روحانی محجوب‌اند. لذا رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «الدُّنْیَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْکَافِرِ» (بحار الأنوار، ج۴۳ص۳۴۶)

باشد و بدن حضرت عیسی‌علیه‌السلام به جهت صعود به آسمان معنا آن‌چنان لطیف شده که تحت تأثیر فرسایش‌های معمولیِ عالم ماده نخواهد بود به همان معنایی که اهل البیت‌علیهم‌السلام علاوه بر این که روح‌شان از علیّین است می‌فرمایند بدن ما نیز از علیّین است.

به یک معنا می‌توان گفت جسم حضرت عیسی‌علیه‌السلام مثل تجسّد روح است، شبیه تجسّدی که حضرت جبرائیل‌علیه‌السلام برای حضرت مریم‌علیها‌السلام پیدا کردند با این تفاوت که جسم حضرت عیسی‌علیه‌السلام مادی است ولی ماده‌ای بسیار لطیف به همین جهت در دنیا نیاز به غذا داشتند ولی وقتی همان جسم در مرتبه‌ی بالاتری از وجود قرار گیرد دیگر نیاز به غذا ندارد زیرا احکام عالم مجردات بر آن جسم جاری شده است.

﴿رُوحٌ مِنَ‌اللهِ لا مِنْ غَیرِهِ فَلِذا أحْیَاالْمَوَاتَ و أنْشَا الطَّیرَ مِنْ طِین﴾

حضرت عیسی‌علیه‌السلام روحی است از خدا نه از غیر خدا، پس از این جهت مردگان را احیاء می‌کرد و از گِل، پرنده ایجاد می‌نمود.

در این‌جا سرّ کرامات حضرت را به روح‌اللّه‌بودن آن حضرت متصل می‌گرداند زیرا در قرآن صراحت دارد که از روح خدا بود. می‌فرماید: «وَ رُوحٌ مِنْهُ»(نساء/۱۷۱) و این تأکید خبر از آن می‌دهد که روح خاصی برای حضرت هست و این غیر از روحی است که بقیه‌ی انسان‌ها از خدا دارند.

از آن‌جایی که فرمود: «روحٌ منه» و آن روح را به خدا اختصاص داد پس حضرت جبرائیل تنها واسطه‌ی القاء آن روح خواهند بود.

﴿حَتّی یَصِحُّ لَهُ مِنْ رَبِّهِ نَسَبٌ بِهِ یُؤَثِّرُ فِی الْعالِی و فِی الدُّونِ﴾

احیاء اموات و خلق طیر کرد حتی به این خاطر که نسبت پیدا کند به پروردگارش، به‌کمک این نسبت اثر می‌کند هم در عالی - یعنی انسان- و هم در دانی - یعنی خلق طیر-.

﴿اللهُ طَهَّرَهُ جِسْماً و نَزَّهَهُ رُوحاً و صَیَّرَهُ مِثْلًا بِتَکوین﴾

خداوند جسم حضرت عیسی‌علیه‌السلام را مطهّر قرار داد و روح او را منزّه کرد و او را مثل خود قرار داد به لحاظ تکوین تا مثل خدا احیاء اموات نماید و خلق طیر کند، یا او را مثل آدم قرار داد که از پدری خاص خلق نشده است.

﴿اعْلَمْ أنَّ مِنْ خَصائصِ الأرْواحِ أنَّها لا تَطَأُ شَیْئاً إلّا حَییَ ذلکَ الشَّیءُ و سَرَتِ الْحَیاةُ فِیهِ و لِهذا قَبَضَ السّامِریُّ قَبْضَةً مِنْ أثَرِ الرَّسولِ الّذی هُوَ جِبْریلُ‌علیه‌السلام و هُوَ الرُّوحُ و کانَ السّامِریُّ

عالِماً بِهذَا الأمْرِ فَلَمّا عَرَفَ أَنَّهُ جبريلُ، عَرَف اَنَّ الْحَياةَ قَدْ سَرَتْ فِيما وَطِئَ عَليه، فَقَبَضَ «قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ»(طه/۹۶) بالصّادِ أَو بالضّادِ أی بِمِلء يَدِهِ أو بِأَطْرافِ أصابعِه، فَنَبَذَها فِی الْعِجْلِ فَخارَ الْعِجلُ، إذ صوتُ الْبَقَرِ إنَّما هُوَ خُوَارٌ، و لَو أقامَهُ صُورَةً أُخرى لَنُسِبَ إليهِ اسْمُ الصَّوتِ الّذی لِتِلکَ الصُّورَةِ كَالرُّغاءِ لِلإبِلِ و الثُّؤاجِ لِلْكِباشِ و الثُّغاء لِلشاةِ و الصَّوتُ لِلإنْسانِ أو النُّطقُ أوِ الْكَلامُ﴾

بدان‌كه از خصوصيات ارواح آن است كه بر چيزی قدم نمی‌گذارند مگر آن‌كه آن چيز زنده می‌شود و حيات در آن سريان می‌يابد و با توجه به اين امر، سامری از اثر رسول كه جبرئيل بود و او روح بود -به معنای روح الامين- قبضه‌ای گرفت و سامری عالم به اين امر بود - كه آن كسی كه با حضرت موسیعليه‌السلام صحبت می‌كند جبرئيل است نه بشر- پس چون شناخت آن رسول جبرئيل است، دانست كه حيات در آنچه كه او قدم نهاده سريان دارد. پس مشتی از اثر رسول را برداشت -قَبَضَ به معنای يک مشت و يا قَبَصَ يعنی با چند انگشت برداشت- و آن را در كالبد گوساله ريخت، پس گوساله بانگ برآورد. زيرا خوار صدای گاو است و اگر آن كالبد به صورت ديگری بود به اسم صوتی كه بر آن صورت بود منسوب می‌شد مثل رغاء (نعره) برای شتر و ثواج برای قوچ و ثُغاء برای بره و نطق و كلام برای انسان.

همان‌طور كه حضرت عيسیعليه‌السلام بر گِل دميدند و آن گِل، ديگر گِل نبود بلكه پرنده‌ای بود با بدنی از جنس پرندگان. سامری هم از طلا و زينت آلاتِ قوم گوساله‌ای ساخت و مشتی از اثر رسول را بر آن ريخت و ديگر آن جسد يک گوساله بود با خصوصيات گوساله و همين امر حيرت قوم را برانگيخت و از آن جهت كه حضرت موسیعليه‌السلام آن را آتش زدند و خاكستر آن را در دريا ريختند، نشانه از آن دارد كه به صورت طلا نبوده زيرا آن جسد آتش گرفته و خاكستر شده است.

آری چون جبرائيل به صورت مثالی و جسمی درآيد و بر زمين قدم گذارد به آن زمين، حياتی مازاد بر حياتی كه به طور ذاتیِ هر موجودی دارد، می‌بخشد و اين خاصيت همه‌ی ارواح عالی است.

﴿فَذلِکَ الْقَدرُ مِنَ الْحياةِ السّارِيَةِ فِی الأشياءِ يُسَمّی لاهوتاً﴾

اين اندازه از حيات ساری در اشياء را لاهوت می‌نامند. به اعتبار آن كه حيات مربوط به الوهيّت حضرت حق است و اسم حيات، امام الاسماء است.

﴿و النّاسُوتُ هُوَ الْمَحَلُّ الْقائِمُ بِهِ ذلِکَ الرُّوحُ فَسُمِّیَ النّاسُوتُ روحاً بِما قامَ بِهِ﴾

و ناسوت -که بدن باشد- محلی است که به آن روح قائم است و ناسوت را هم روح می‌نامند به سبب آنچه ناسوت به آن قائم است که روح باشد.

شیخ اکبر در نکته فوق، نظر به سخنان عیسویان دارد که می‌گویند لاهوت در ناسوت جلوه کرده و ناسوت، لاهوت شده است. متذکر می‌شود همین مقدار هم که به حضور لاهوت در ناسوت برمی‌گردد و روح الله بودن، به سبب ناسوت نیست بلکه «بما قام به» به آنی مربوط است که بدن به آن قائم است.

﴿فَلَمّا تَمَثَّلَ الرُّوحُ الأمینُ الّذی هُوَ جِبْریلُ لِمَریمَ«عَلَیهِماالسَّلامُ» بَشَراً سَوِیّاً تَخَیَّلَتْ أنَّهُ بَشَرٌ یُریدُ مُواقَعَتَها، فَاسْتَعاذَتْ بالله مِنهُ اسْتِعاذَةً بِجَمعِیَّة مِنْها. لِیُخَلِّصَهَا الله مِنْهُ لِما تَعْلَمُ أنَّ ذلِکَ مِمّا لا یَجُوزُ. فَحَصَلَ لَها حُضُورٌتامٌّ مَعَ الله و هُوَ الرُّوحُ الْمَعنَوِیُّ﴾

چون روح الامین، که همان جبرئیل باشد برای مریم -که سلام خدا بر او و بر جبرئیل باد- به صورت بشری زیبا اندام، تمثُّل کرد، او گمان کرد که جبرئیل، بشری است که می‌خواهد با او نزدیکی کند. لذا با تمام وجود و با جمع همّت و همه‌ی قوای روحانی‌اش از او به خدا پناه برد، برای آن‌که خداوند او را از دست آن رهایی بخشد. زیرا می‌دانست چنین فعلی جایز نیست. پس برای مریم حضور تامّ مَعَ الله که همان روح معنوی است حاصل شد -مثل استعاذه‌ای که حضرت یوسف‌علیه‌السلام از حضور تامّ مع اللّه از خداوند در آن صحنه‌ی مقابل با همسر عزیز مصر داشت-.

﴿فَلَوْ نُفِخَ فِیها فی ذلِکَ الْوَقتِ عَلی هذِهِ الْحالَةِ لَخَرَجَ عِیسیعلیه‌السلام لا یُطِیقُهُ أحَدٌ لِشَکاسَةِ خُلقِهِ کحالِ أُمِّهِ﴾

اگر جناب جبرئیل در همان وقت که جناب مریم‌علیهاالسلام به خدا پناه برده بود و هنوز جبرئیل خود را معرفی نکرده بود، بر مریم می‌دمید و نفخ انجام می‌شد، وقتی حضرت عیسی‌علیه‌السلام متولد می‌شدند از نظر اخلاقی طوری بودند که هیچ‌کس تحمل ایشان را به جهت تُندخلقی نداشت، همان‌طور که مادرش در حال قبض بود. با توجه به این امر در شریعت آمده پدر و مادر در حال مقاربت مواظب وضع روحی خود نسبت به القائات شیطانی باشند.

﴿فَلَمّا قالَ لَها «إنَّما أنَا رَسُولُ رَبِّکِ»جئتُ «لِأَهَبَ لَکِ غُلاماً زَکِیًّا»(مریم/۱۹) انْبَسَطَت عَن ذلِکَ الْقَبضِ وانْشَرَحَ صَدْرُها فَنَفَخَ فِیها فی ذلِکَ الْحِینِ عِیسی﴾

پس چون جبرئیل به حضرت مریم گفت: من رسولی از طرف پروردگار تو هستم، آمده‌ام تا کودک پاکیزه‌ای را به تو ببخشم. حضرت مریم -به جهت سابقه ذهنی که داشتند که بنا است از آن

خانواده پیامبری مبعوث شود- از حالت قبض در آمدند و شرح صدری پیدا نمودند، پس حضرت جبرئیل در این حال عیسی علیه السلام را بر او نفخ کرد.

﴿و کانَ جبریلُ ناقِلًا کَلِمَةَ الله لِمریمَ کَما یَنْقُلُ الرَّسُولُ کلامَ الله لِأمَّتِهِ﴾

و جبرئیل در آن حال ناقل کلمه‌ی الله به مریم بود -و خودش آن را ایجاد نکرد- همان‌طور که رسول خدا صلی الله علیه و آله کلام خدا را به امت خود منتقل کرد و خودِ حضرت آن را ایجاد نکردند.

﴿و هُوَ قَولُهُ «وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلی مَرْیَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ»(نساء/۱۷۱)﴾

و آنچه در فوق گفته شد همان سخن خدا است که فرمود: و کلمه خدا که القاء کرد جبرئیل آن را به مریم و آن کلمه روحی بود از طرف خدا.

﴿فَسَرَتِ الشَّهوَةُ فِی مَریمَ، فخُلِقَ جِسْمُ عِیسی مِنْ ماءٍ مُحَقَّقٍ مِنْ مَریَمَ و مِن ماءٍ مُتَوَهَّمٍ مِنْ جبریلَ، سَرَی فی رُطُوبَةِ ذلِکَ النَّفخُ لِأنَّ النَّفخَ مِنَ الْجِسْمِ الْحَیَوانِی رَطْبٌ لِما فِیهِ مِنْ رُکْنِ الْماءِ. فَتَکَوَّنَ جِسْمُ عِیسی مِنْ ماءٍ مُتَوَهَّمٍ و ماءٍ مُحَقَّقٍ﴾

پس شهوت در مریم ساری شد و جسم عیسی علیه السلام از آبی که از مریم محقق شد و از آب متوهَّمی که از جبرئیل در رطوبت آن نفخ ساری شد، خلق گردید. زیرا نفخ وقتی از جسم حیوانی صورت گیرد همواره با رطوبت است زیرا آبی در آن هست. پس جسم عیسی از آبی متوهَّم و آبی محقَّق به وجود آمد.

نفسِ دمیدن و نفخ جبرئیل یک نوع بخاری را در تصور حضرت مریم علیها السلام به همراه آورد بدون آن‌که در واقعیت بخاری پدید آید، بلکه تنها صورت تَمَثُّل برزخی برای حضرت مریم علیها السلام داشت. از این جهت محی الدین گفت: پس تکوین یافت جسم عیسی علیه السلام از آب متوَهَّم و آب محقَّق.

﴿و خَرَجَ عَلی صُورَةِ الْبَشَرِ مِنْ أَجْلِ أُمِّهِ، و مِن أَجْلِ تَمَثُّلِ جِبْرِیلَ فی صُورَةِ الْبَشَرِ حَتّی لا یَقَعُ التَّکوینُ فی هذَا النَّوعِ الإنسانِی إلّا عَلی الْحُکْمِ الْمُعْتادِ﴾

شیخ اکبر در راستای آن که چرا حضرت عیسی علیه السلام را «ابن مریم» می‌گویند و چرا جهت بشری دارد می‌گوید: و عیسی به صورت بشر متولد شد به جهت مادرش و به جهت تمثّل جبرئیل در صورت بشر تا آن‌که تکوین در این نوعِ انسانی جز بر حکم متعارف واقع نشود و حضرت به صورت بشر در آید و بتواند رسالت خود را در بین انسان‌هایی که در بین آن‌ها مبعوث شده است به درستی انجام دهد.

﴿فَخَرَجَ عیسی یُحْیِی الْمَوتی لِأنَّهُ رُوحٌ إلهِیٌ، و کانَ الإحیاءُ للّه و النَّفخُ لِعیسی، کَما کانَ النَّفْخُ لِجبْریلَ و الْکَلِمَةُ للّه﴾

پس عیسی‌؈ به گونه‌ای متولد شد که مردگان را زنده می‌کرد زیرا روح الهی بود و احیاء از خدا بود و نفخ از عیسی، همان‌طور که در آن هنگام نفخ از جبرئیل بود و کلمه از خدا - عملاً در هر دو مورد نَفَس رحمانی در میان است-.

چون روح حضرت عیسی‌؈ بلاواسطه از حضرت حق است - بدون واسطه روحی از ارواح و اسمی‌از اسماء الهی- به صفت الهی، متّصف است که همان احیاء اموات است در راستای غلبه لاهوت آن حضرت بر ناسوتش.

﴿فکانَ إحْیاءُ عِیسی؈ لِلأمْواتِ إحْیاءً مُحَقَّقاً مِنْ حَیْثُ ما ظَهَرَ عَن نَفْخِهِ کَما ظَهَرَ هُوَ عَنْ صُورَةِ أُمِّهِ و کانَ إحْیاؤُهُ أیضاً مُتَوَهَّماً أنَّهُ مِنْهُ و إنَّما کانَ لِله فَجَمَعَ بِحَقِیقَتِهِ الّتی خُلِقَ عَلَیها کَما قُلْناهُ «أنَّه مَخْلُوقٌ مِنْ ماءٍ مُتَوَهَّمٍ و ماءٍ مُحَقَّقٍ» یُنْسَبُ إلیهِ الإحْیاءُ بِطَرِیقِ التَّحقِیقِ مِنْ وجْهٍ و بِطَرِیقِ التَّوَهُّمِ مِن وَجْهٍ﴾

و احیاء اموات از طریق عیسی؈ احیاء محقق بود از آن حیث که آن احیاء از نفخ او ظاهر شد همان‌طور که او خودش از صورت مادرش ظاهر شد محققاً و احیائش نیز متوهّم بود که از حضرت عیسی است در حالی که از خدا است پس جمع کرد حضرت عیسی؈ به حقیقتش بین این دو حقیقتی که براساس آن خلق شد که گفتیم «خلقتش از ماء متوهَّم و ماء محقَّق بود.» احیاء، به طریق تحقّق، به حضرت عیسی نسبت داده می‌شود که از وجهی، احیاء از اوست و احیاء، به طریق توهّم، به او نسبت داده می‌شود از وجهی دیگر، زیرا آن احیاء از خداوند است چرا که تا در دل نفخ، اذن الهی نباشد احیائی صورت نمی‌گیرد پس احیاء از طریق عیسی؈ توهّم است و روح الله بودن اوست که احیاء می‌کند. پس اوست از وجهی و خدا است از وجهی دیگر، زیرا روح الله بودن را نمی‌توان از او جدا کرد.

﴿فَقِیلَ فیهِ مِنْ طَرَیقِ التَّحقِیقِ «وَ یُحْیِ الْمَوْتی»، و قِیلَ فِیهِ مِنْ طَرِیقِ التَّوَهُّمِ فیَنْفُخُ فِیهِ فَیکُونُ طَیْراً بِإذْنِ الله فَالْعامِلُ فِی الْمَجرورِ فَیکُونُ لا تَنْفخُ و یُحْتَمَلُ أن یَکُونَ الْعامِلُ فیهِ یَنْفخُ، فَیَکونُ طیراً مِنْ حَیْثُ صُورَتِهِ الْحِسِّیَّة الْجِسْمِیَّة﴾

پس در حق عیسی؈ به طریق تحقیق گفته شده «یُحْیِ الْمَوْتی» او مرده را زنده کرد و به طریق توهم گفته شد: «أَنِّی قَدْ جِئْتُکُم بِآیَةٍ مِّن رَّبِّکُمْ أَنِّی أَخْلُقُ لَکُم مِّنَ الطِّینِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ فَأَنفُخُ فِیهِ فَیَکُونُ طَیْرًا بِإِذْنِ اللّهِ وَأُبْرِیءُ الأکْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْیِی الْمَوْتَی بِإِذْنِ اللّهِ وَأُنَبِّئُکُم بِمَا تَأْکُلُونَ

وَمَا تَدَّخِرُونَ فِی بُيُوتِكُمْ»(آل عمران/۴۹). در این آیه متذکر می‌شود نفخ، به اذن الله بود یا طیر، به اذن الله بود و هر دو صحیح است که بگوئیم عیسی‌علیه‌السلام نفخ کرد پس آن متوفّا آن نفخ را پذیرفت - مثل آن که در فصّ صالحی گفته شد حضرت حق فرمود «کن» و مخلوق آن را پذیرفت، «فیکون»- و یا بگوئیم خلق از عیسی‌علیه‌السلام باشد و از آن حیث که حضرت از طرف خدا در این مورد مأذون است می‌دمید، پس طیر کائن می‌شد همان‌طور که بیماران کور مادرزاد و پیسی را از بیماری‌شان نجات می‌داد از حیث صورت متحقق در حسّ.[۳]

مسلّم است وقتی کسی از طرف حضرت حق مأذون به عملی است در خودِ آن شخص استعداد ذاتیِ خاصی فراهم می‌آید تا خودش مسیر تجلی انوار و اسماء الهی گردد و در درجه‌ی وجودی خاصی قرار می‌گیرد.

﴿و كَذلِكَ «تُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ» وَ جَميع ما يُنْسَبُ إليهِ و إلى إذْنِ الله﴾

و براین اساس است شفای کور مادرزاد و بیمار مبتلا به پیسی و هر آنچه به حضرت عیسی‌علیه‌السلام نسبت داده می‌شود به اذن الهی. همه شامل هر دو جهتِ تحقّق و توهّم است.

﴿او إذْنِ الْكِنايَةِ فی مِثْلِ قَوْلِهِ بِإذْنِی و بِإذْنِ الله. فَإذا تَعَلَّقَ الْمَجرُورُ بِ«تَنْفُخُ» فَيَكُونُ النّافِخُ مَأذوناً فِی النَّفْخِ و يَكُونُ الطّائِرُ عَنِ النّافِخِ بِإذْنِ الله﴾

یا «اِذن» کنایه -یعنی ضمیر باذنی-[۴] است، در قول خداوند تعالی «باذنی» و «باذن الله» اگر جار و مجرور متعلق به «تنفخ» باشد پس معنا این است که نافخ در نفخ مأذون بود. آن گاه معنا چنین می‌شود که طائر از نافخ، باذن الله حاصل شده است.

﴿و إذا كانَ النّافِخُ نافِخاً لا عَنِ الإذْنِ، فَيَكونُ التَّكوينُ لِلطّائِرِ طائراً بإذنِ الله﴾

و اگر نافخ، نافخِ بدون اذن باشد - قید نافخ از نفخ باشد نه از اذن- پس می‌شود يكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّه، و تکوین از طائر خواهد بود به اذن الله نه آن‌که عیسی‌علیه‌السلام آن را طائر قرار داد، بلکه نفخ از

۳- پس عامل در مجرور «یکون- می‌شود» است، نه «انفخ- می‌دمم» و احتمال دارد که عامل در آن «انفخ فیکون طیرا» باشد، از حیث صورت جسمیِ حسّی او، و همین‌طور که کور مادرزاد و پیسی گرفته را شفا می‌داد، و نیز تمام آن‌چه که بدو و به اذن خداوند منسوب می‌شود، و یا اذن کنایه [ضمیر] است، مانند فرموده الهی: به اذن من، و به اذن خدا، و چون مجرور تعلق به «تنفخ» گیرد، می‌شود: دمنده در دمیدن از او مأذون است و پرنده از دمنده، به اذن خداوند [حاصل] شده است. و اگر دمنده بدون اذن دمنده باشد تکوین پرنده راست [یعنی] پرنده‌ای به اذن خداوند. در این صورت عامل «یکون» باشد.

۴- در کتب ادبی بعضاً از ضمیر به کنایه تعبیر می‌شود.

عیسی است و تکوین از خود طائر - به همان معنایی که در فصّ صالحی گفته شد که تکوین از خود شیئ است گرچه قول «کُن» از خداوند است-.

﴿فَیَکُونُ الْعامِلُ عِنْدَ ذلِکَ «فیَکُونُ».فَلَولا أنَّ فِی الأمْر تَوَهُّماً و تَحَقُّقاً ما قَبِلَتْ هذهِ الصُّورَةُ هذَینِ الْوَجهَینِ بَلْ لَها هذانِ الْوَجهانِ لِأنَّ النَّشأَةَ الْعِیسَوِیَّةَ تُعْطِی ذلِکَ﴾

پس اگر این طور شد که «باذن الله»، قید یکونُ شود، عامل، «یکونُ» است. نتیجه آن که اگر نشئه عیسوی در اصلِ خلقت چنین تحملی را در دو ساحت «توهّم» و «تحقّق» نداشت،آن نشئه این هر دو وجه را قبول نمی‌کرد بلکه برای آن نشئه، این هر دو وجه هست، زیرا نشئه‌ی عیسوی که عطا می‌کند این دو وجه را از یک جهت روح الله است و از جهت دیگر تعیّن عیسوی است و خود آن حضرت نشئه‌ای است با این دو وجه.

﴿و خَرَجَ عِیسی مِنَ التَّواضُعِ إلی أن شُرِّعَ لِأُمَّتِهِ أن «یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ»(توبه/۲۹) **و أنَّ أحَدَهُم إذا لَطِمَ فِی خَدِّهِ وَضَعَ الْخَدَّ الآخَرَ لِمَنْ لَطِمَهُ، و لا یَرْتَفِعُ عَلَیهِ و لا یَطْلُبُ الْقِصاصَ مِنهُ هذا لَهُ مِنْ جِهَةِ أُمِّهِ، إذِ الْمَرأةُ لَها السِّفَلُ، فَلَها التَّواضُعُ لِأنَّها تَحْتَ الرَّجُلِ حُکْماً و حِسّاً﴾**

و عیسی‌علیه‌السلام از مادر متولد شد همراه با تواضعی که در او بود تا آن‌جا که برای امت خود در آخرالزمان و با ظهور حضرت مهدی‌عجل‌الله‌فرجه همان حکمی را که اسلام برای امت عیسی تشریع کرد، تشریع می‌کند[5] مبنی بر آن‌که قرآن فرمود: «جزیه دهند در حالی که متواضع‌اند و حاکمیت اسلام را پذیرفته‌اند». و این‌که مکرر فرمود برای امت خود که اگر یکی از آن‌ها سیلی به رویش خورد طرف دیگر صورت خود را به سوی زننده سیلی قرار دهد و بر او ترفّع نجوید - حاکی از آن‌که تا ممکن است تقابلی بین امت پیش نیاید- و طلب قصاص نخواهد و این حالت از جهت مادرش بود از آن جهت که او دست پائین و تواضع را می‌گیرد - نفرمود از جهت ضعف، بلکه از جهت تواضع- و از آن جهت که به حکم «الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَی النِّساءِ» تحت نظر مرد است حُکماً و حِساً.

﴿و ما کانَ فیهِ مِنْ قُوَّةِ الإحْیاءِ و الإبْراءِ فَمِنْ جِهَةِ نَفْخِ جبریلَ فی صُورَةِ الْبَشَرِ فَکانَ عیسی یُحْیِی الْمَوتی بِصُورَةِ الْبَشَرِ و لَو لَمْ یَأتِ جِبریلُ فی صُورَةِ الْبَشَرِ و أتی فِی صُورَةِ غَیْرِها مِن

۵- گویا حضرت عیسی‌علیه‌السلام امت خود را آزاد می‌گذارند که بر مسیحیت خود باقی بمانند و یا به دین اسلام ایمان بیاورند.

صُوَرِ الأکْوانِ الْعُنصُرِیَّة مِنْ حَیَوان أو نَباتٍ أو جَمادٍ لَکـانَ عِیـسی لا یُحْیِـی المـوتی إلاّ حتّـی یَتَلَبَّسَ بِتِلک الصُّورَةِ و یَظْهرُ فِیها﴾

و آنچه در رابطه با زنده‌کردن و شفا در حضرت عیسی‌‌ؑ به عنـوان قـوت بـود بـه جهـت نفخه‌ی جبرئیل‌ؑ در صورت بشر بود و لذا عیسی مردگان را در صورت بشری زنده مـی‌کـرد و اگر جبرئیل هنگام نفخ به صورت بشر متمثّل نمی‌شـد و بـه صـورت غیـر بـشر از نـوع اکـوان عنصری مثل حیوان و نبات و جماد در می‌آمد، عیسی احیاء مردگان نمی‌کرد مگـر مـوقعی کـه به آن صورت در آید و ظاهر شود. -البته این بدان معنا نیست که نفسِ تمثّل جبرئیل به صورت بشری تنها جهت همین امر است که آن حضرت هنگام احیاء مردگان به صورت بشر باشند. بلکه تمثّل جبرئیل بـه صـورت بشر نتایج دیگری هم داشته است، از جمله احساس آرامشی که حضرت مریم در خود یافتند بعد از خبر جبرئیل به حضرت که می‌خواهد فرزندی به او هبه کند.-

﴿و لَو أتی جبریلُ بصورَتِهِ النُّورِیَّة الْخارِجَة عَنِ الْعَناصِرِ و الأرکان إذ لا یَخْرُجُ عَنْ طَبیعَتِهِ لَکانَ عِیسی لا یُحْیِی الْمَوتی إلّا حَین یَظهُرَ فی تِلکَ الصُّورَةِ الطَّبیعِیَّة النُّورِیَّة لَا الْعُنـصُرِیَّة مَـعَ الصُّورَةِ الْبَشَرِیَّة مِنْ جِهَة أمِّهِ فَکانَ یُقالُ فیهِ عِندَ إحْیائِهِ الْمَوتی هُوَ لا هُوَ﴾

اگر جبرئیل به صورت نوریِ خود خـارج از عناصـر و اکـوان در مـی‌آمـد و در آن حـال از طبیعت نوری خود خارج نمی‌شد، هر آینه عیسی مردگان را احیاء نمی‌کرد مگر زمـانی کـه در آن صورت طبیعی جبرئیلی ظاهر می‌شد نه بـه صـورت عنـصری بـا ایـن کـه از جهـت مـادرش صورت بشری داشت –باید حضرت عیسی‌ؑ آن صورت طبیعـت نـوری را بـا صـورت بـشری‌اش کـه از جهت مادر داشت جمع می‌کرد لذا هنگام احیاء باید متحول می‌شد و به صورت نوری در می‌آمد – در آن حـال در هنگام احیاء مردگان در مورد او گفته می‌شد. اوست و او نیـست- از آن جهـت کـه بـا صـورت بـشری احیاء مردگان نکرد، پس او نیست و از آن جهت که خودش متحول شد و به صورت نوری در آمد تا احیاء مردگان کند، خودش است.

﴿و تَقَعُ الحیْرَةُ فِی النَّظَرِ إلیهِ کَما وَقَعَتْ فِی الْعاقِلِ عِندَ النَّظَرِ الْفِکریِّ إذا رَأی شَخْصاً بَشَرِیّاً مِنَ الْبَشَرِ یُحْیِی الْمَوتی، و هُوَ مِنَ الْخَصائصِ الإلهِیَّة، إحیاءَ النُّطقِ لا إحیاءَ الْحَیَوانِ، بَقی النّـاظِرُ حائِراً، إذ یَرَی الصُّورَةَ بَشَراً بِالأثَرِ الإلهی﴾

و در نظر به حضرت عیسی‌ؑ حیرت پیش می‌آمد، مثل حیرت عاقل وقتی بـا نظر فکـری ملاحظه کند که شخصی از نوع بـشر، مـرده زنـده مـی‌کنـد در صـورتی کـه احیـاء مردگـان از خصائص الهی است که کسی را زنده کند. در حالی‌که آن کسی که زنده شده سخن بگویـد و

تنها در حد حیات حیوانی هم -که مثلاً حرکاتی بکند- نباشد، بلکه با آن حضرت سخن بگوید[۶] در چنین شرایطی ناظر صحنه حیران می‌شود از آن جهت که بشری را می‌بینند که خاصیت و اثر الهی دارد و احیاء شعور و فهم برای مردگان می‌کند.

﴿فَأدی بَعْضُهُم فِیهِ إِلَی الْقَولِ بِالْحُلُول، و أَنَّهُ هُوَ الله بِما أَحْیا بِهِ مِنَ الْمَوتی، و لِذلِکَ نُسِبُوا إِلَی الْکُفرِ و هُوَ السَّترُ لِأَنَّهُم سَتَرُوا الله الّذی أَحْیَا الْمَوتی بِصُورَةِ بَشَرِیّة عیسی﴾

آن نظر فکری بعضی را به این قول کشاند که بگویند خداوند در آن حضرت حلول کرده و او همان خدا است که به‌وسیله‌ی او مردگان زنده می‌شوند و از این جهت منتسب به کفر شدند که همان ستر و پوشاندن است. زیرا آن‌ها پوشاندند خدایی را که احیاء مردگان می‌کند در لباس و صورت بشری عیسی علیه‌السلام.

﴿فَقالَ تَعالی «لَقَدْ کَفَرَ الّذِینَ قالُوا إِنَّ الله هُوَالْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ»(مائده/72) **فَجَمَعُوا بَینَ الْخَطَأ و الْکُفرِ فی تَمامِ الْکَلامِ کُلِّهِ لا بِقَولِهِم «هُوَ الله»، و لا بِقَولِهِم «ابْنُ مَرِیمَ»﴾**

خداوند در آیه‌ی ۷۲ سوره‌ی مائده می‌فرماید: یقیناً کافر شدند آن‌هایی که گفتند خداوند همان مسیح فرزند مریم است. شیخ اکبر می‌فرماید: آنها که چنین گفتند بین خطا[۷] و کفر[۸] وقتی کلام را به این صورت کلی گفتند، جمع نمودند. در حالی که خطا نبود اگر جدا جدا گفته بودند «او فرزند مریم است» زیرا بلا شک او فرزند مریم است لکن وقتی آن دو را جمع کنند همان که عیسی است، همان حق است، باطل است.

﴿فَعَدَلُوا بِالتَّضمِینِ مِنَ الله مِن حَیْثُ إِحْیاءِ الْمَوتی إِلَی الصُّورَةِ النّاسُوتِیَّةِ الْبَشَرِیَّةِ بِقَولِهِم ابنُ مَریمَ و هُوَ ابْنُ مَریمَ بِلا شَکٍّ﴾

پس مسیحیان عدول کردند از خدا به صورت ناسوتی بشری از جهت احیاء مردگان با قراردادن خدا در ضمن مسیح که این همان حلول است، با گفتن این که او فرزند مریم است

۶- در روایت داریم حضرت عیسی علیه‌السلام سام بن نوح را زنده کرد و او شهادت به نبوت حضرت عیسی داد و سپس به جای خود برگشت.

۷- خطای آنها این بود که قائل به حلول شدند بدین معنا که خداوند در عیسی علیه‌السلام حلول کرده به جای این که متوجه تجلی و ظهور اسم حیّ در آن حضرت باشند.

۸- بین خطا و کفر جمع کردند. کفر همان معنایی است که قبلاً پوشاندند خدایی را که احیاء موتی می‌کرد در صورت بشریِ عیسی علیه‌السلام.

که بدون شک چنین است. ولی نه به آن معنا که لاهوت حلول کرده باشد در ناسوت و خداوند در موطن بشری قرار گیرد.

﴿فَتَخَيَّلَ السّامِعُ أنَّهُم نَسَبُوا الألُوهِيَّةَ لِلصُّورَةِ و جَعَلُوها عَيْنَ الصُّورَةِ و ما فَعَلُوا، بَلْ جَعَلُوا الْهُوِيَّةَ الإلهيَّةَ ابتِداءً فی صُورةٍ بَشَرِيَّةٍ هِیَ ابنُ مَريمَ، فَفَصَلُوا بَينَ الصُّورَةِ و الْحُكْمِ الاّ أنَّهُم جَعَلُوا الصُّورَةَ عَيْنَ الْحُكمِ﴾

در حالی‌که شنونده‌ی آیه‌ی فوق وقتی آیه را می‌شنود گمان می‌کند مسیحیان الوهیّت را به حضرت مسیح نسبت داده‌اند و می‌گویند الله همان مسیح است و خداوند را در عین صورت بشری قرار داده‌اند. ولی آن‌ها این را نمی‌گویند بلکه تصور آن‌ها حلول خدا در بشر است. بلکه هویت الهی را در ابتداء در صورت بشری قرار دادند که فرزند مریم بود[۹] و از این جهت خود آن‌ها بین صورت بشری حضرت عیسی و حکم الوهیّت فاصله انداختند تا بگویند مسیح خدا است و خدا مسیح. مگر آن‌که بعد از فاصله انداختن بین صورت و حکم، صورت را عین حکم یعنی عین الله قرار دادند.

محی الدین متذکر می‌شود که آیه‌ی ۷۲ سوره‌ی مائده متذکر عقیده حلول برای مسیحیان است زیرا آن‌ها ابتدا به وجود خداوند قائل‌اند و از طرفی حضرت عیسی‌عليه‌السلام را بشر می‌دانند و حال که ملاحظه کردند کاری از حضرت عیسی‌عليه‌السلام سرزده که مربوط به خدا است با یک تجزیه و تحلیل فکری به این نتیجه رسیدند که خدا در حضرت عیسی‌عليه‌السلام حلول کرده است.

﴿كَما كانَ جبْريلُ فِی صُورَةِ الْبَشَرِ و لا نَفخَ، ثُمَّ نَفخَ، فَفَصَلَ بَينَ الصُّورَةِ و النَّفخِ و كانَ النَّفخُ مِن الصُّورةِ، فَقَدْ كانَتْ و لا نَفَخَ، فَما هُوَ النَّفْخُ مِن حَدِّها الذّاتی﴾

مسیحیان این‌طور تصور کردند همان‌طور که ابتدا صورت جبرئیل بود ولی نفخ نبود، سپس نفخ حاصل شد، پس نفخ فاصله انداخت بین صورت جبرئیلی و نفخ، و نفخ از صورت جبرئیلی به وجود آمد. در حالی‌که صورت جبرئیلی بود و نفخ نبود. همچنین هویّت الهی بود و صورت عیسوی موجود نبود و نیز صورت عیسوی بود و احیاء نبود - پس آن نفخ از حدود ذاتی جبرئیلی نیست- در نتیجه نفخ عیسوی هم از صورت عیسوی نیست و از حلول الهی در اوست و این تحلیل منجر به خطای مسیحیان شد.

۹- او را در ابتدا به صورت بشری که فرزند مریم‌عليها‌السلام است پذیرفتند و سپس موضوع الوهیت او را مطرح کردند و از این جهت موضوع حلول پیش می‌آید زیرا منکر خدا نیستند بلکه معتقد به حلول خدا در عیسی‌عليه‌السلام هستند.

﴿فَوَقَعَ الْخِلافُ بَينَ أهلِ الْمِلَلِ فی عِیسی ما هُوَ؟ فَمَنْ نَاظِرَ فیهِ مِنْ حَیْثُ صُورَتِهِ الإنسانِیَّة الْبَشَرِیَّة فَیَقُولُ هُوَ ابْنُ مَرِیَمَ، و مَنْ ناظِرَ فِیهِ مِنْ حَیثُ الصُّورَةَ الْمُمَثَّلَة الْبَشَرِیَّة فَیَنْسِبُهُ لِجبریلَ الْعَلَیهِ و مَنْ ناظِرَ فیهِ مِنْ حَیْثُ ما ظَهَرَ عَنْهُ مِنْ إحیاءِ الْمَوتی فَیَنْسِبُهُ إلی الله بالرُّوحِیَّة، فَیَقُولُ رُوحُ الله، أی بهِ ظَهَرَتِ الْحَیاةُ فِیمَنْ نَفَخَ فیهِ فَتارَةً یَکُونُ الْحَقُّ فِیهِ مُتَوَهَّماً، اسم مَفعُول و تارَةً یَکُونُ الْمَلَکُ فیهِ مُتَوَهَّماً، و تارَةً تَکُونُ الْبَشَرِیَّةُ الإنسانِیَّةُ فیهِ مُتَوَهَّمَةً فَیَکُونُ عِنْدَ کُلِّ ناظِرٍ بِحَسَبِ ما یَغْلِبُ عَلَیهِ فَهُوَ کَلِمَةُ الله و هُوَ رُوحُ الله و هُوَ عَبدُ الله، و لَیسَ ذلِکَ فی الصُّورَةِ الْحِسِّیَّة لِغَیرِه، بَل کُلُّ شَخْصٍ مَنْسُوبٌ إلی أبیهِ الصُّوری لا إلَی النّافِخِ رَوحَهُ فِی الصُّورَةِ الْبَشَرِیَّة﴾

لذا بین نحله‌های مسیحی درباره‌ی عیسی علیه السلام اختلاف شد که او کیست و چیست؟ آن‌هایی که از حیث صورت انسانیِ بشری‌اش به او نگاه کردند، گفتند او فرزند مریم است و آن‌هایی که از حیث صورت مُمَثّل بشری، جبرئیلی به او نگاه کردند، او را به جبرئیل نسبت دادند و آن‌هایی که او را از آن جهت که احیاء مردگان از او ظاهر می‌شد، نگاه کردند او را به «الله تعالی» نسبت دادند به سبب روح، پس گفتند «روح الله» است یعنی از طریق او حیات ظاهر می‌شود در کسی که به او بدمد - پس روح الله است-.

پس گاهی حق در او مُتوَهَّم است و گاهی ملک در او مُتوَهَّم است و گاهی بشریت انسانیت در او متوهَّم شد که در نظر هر کس به حسب اعتقادی که بر وی غالب بود به عیسی آن گمان را می‌برد و او در واقع در نزد اهل حق کلمةُاللّه و روح اللّه و عبداللّه است - از آن‌جایی که جبرئیل ناقل کلمةُ اللّه و روح اللّه است، کلمةُ اللّه همان روح اللّه است- و این حالت که برای حضرت عیسی علیه السلام هست در صورت حسی برای غیر از حضرت عیسی علیه السلام نیست بلکه هر شخصی منسوب به پدرِ صوریِ خود است نه منسوب به نافخ روحش در حالی‌که آن نافخ در صورت بشری متمثّل است.

﴿فإنَّ الله إذا سَوَّی الْجِسمَ الإنسانِیَّ کَما قالَ تَعالی «فَإذا سَوَّیْتُهُ» نَفَخَ فیهِ هُوَ تَعالی مِن رُوحِهِ فَنَسَبَ الرُّوحَ فی کَونِهِ و عَیْنِهِ إلیهِ تَعالی و عِیسی لَیسَ کَذلِکَ، فَإنَّهُ انْدَرَجَت تَسْوِیَةُ جِسْمِهِ و صُورَتِهِ الْبَشَرِیَّة بِالنَّفخِ الرُّوحِیِّ، و غَیرُه کَما ذَکَرْناهُ لَمْ یَکُنْ مِثْلَهُ﴾

خداوند ابتدا جسم انسانی را تسویه کرد به همان معنایی که فرمود: «إِذَا سَوَّیْتُهُ»(حجر/۲۹) سپس از روح خودش در آن دمید و روح در وجودش و در عین‌اش به خدای تعالی نسبت داده شد، ولی در حضرت عیسی علیه السلام چنین نیست. زیرا تسویه‌ی جسم عیسی و صورت بشری‌اش

مندرج در نفخ روحی است - ابتدا جسم تسویه نشد و سپس روح بـر آن دمیـده شـود بلکـه همـه در یـک موطن ایجاد شد -.

﴿فَالْمَوجُوداتُ كُلُّها كَلِماتُ الله الَّتی لا تَنْفَدُ فَإنَّها عَنْ «كُنْ» و كُنْ كَلِمَـةُ الله فَهَـلْ تُنْـسَبُ الْكَلِمَةُ إليهِ بحَسَبِ ما هُوَ عَليهِ فَلا تُعْلَمُ ماهِيَّتُها، أو يَنْزِل هُوَ تعالی إلی صُورةِ مَن يَقُولُ «كُـنْ» فَيَكُونَ قَولُ كُنْ حَقِيقَةً لِتِلکَ الصُّورةِ الّتی نَزَل إليها و ظَهَرَ فِيها؟﴾

در راستای آن‌که باید معلوم شود قول «کُن» در ایجاد موجودات مستقیماً از آن خدا است و یا آن‌گاه که حضرت عیسی﷣ مرده را با قول «کُن» زنده مـی‌کنـد از آنِ عیـسی﷣ و هویـت الهـی در صـورت عیـسوی تنـزّل کـرده، مـی‌گویـد: موجـودات همـه کلمـات خداونـدانـد کـه تمام‌شدنی نیست. پس همه‌ی آن‌ها از «کُن» می‌باشند و «کُن» را به خدا نسبت دهیم آن‌گونه که حق در مقام خود هست؟ که در آن صورت چون ماهیت حق بـرای مـا معلـوم نیـست، ماهیـت کلمه برای ما معلوم نخواهد شد - زیرا کلام او عین ذات اوست و ذات او قابل فهـم نیـست، پـس ماهیـتِ کلمه برای ما معلوم نخواهد شـد- یا آن‌که حضرت حق تعالی به صورتی که مـی‌گویـد «کُـن» نـازل می‌شود، پس قول «کُن» حقیقتاً از آن صورتی است که خداونـد بـه سـوی آن از مرتبـه‌ی الهـی نازل شده و از طریق آن ظاهر گشته که در مورد حضرت عیسی﷣ می‌توان شاهد بود و گفت: هویت الهی در صورت عیسوی ظاهر شد و بعضی صفات الهی را به ظهور آورد.

﴿فَبَعْضُ الْعارِفينَ يَذْهَبُ إلَی الطَّرفِ الْواحِدِ، و بَعْضُهُمْ إلَی الطَّرفِ الآخَر، و بَعْضُهُم يَحارُ فِی الأمْرِ و لا يَدْرِی و هذِهِ مَسْألَةٌ لا يُمْكِنُ أنْ تُعْرَفَ إلّا ذَوقاً كَأبی يَزيد حِينَ نَفَخَ فِی النَّملَةِ الَّتـی قَتَلَها فَحَيِيَتْ فَعَلِمَ عِندَ ذلِکَ بِمَنْ يَنْفُخُ فَنَفَخَ فَكانَ عِيسَوِيَّ الْمَشْهَدِ﴾

بعضی از عرفا به یک طرف رفته‌اند و کلمه «کُن» را به خدا نسبت داده‌اند و بعضی دیگر بـه طرف دیگر مایل شده‌اند و کلمه «کُن» را به عبد نسبت داده‌اند ولی باذن الله و بعضی هم در این موضوع حیران شده‌اند و ندانستند به کدام باید نسبت دهند. زیرا این مسئله‌ای اسـت کـه جـز بـه ذوق شناخته نمی‌شود مثل بایزید هنگامی که در مورچه‌ای که او را کشته بود دمید و زنـده شـد و در آن حالت دانست چه کسی آن را زنده کرد - خودش یا حضرت حق-. بایزید عیسوی مـشهد بود، هر چند نبی تشریعی نبود.

﴿و أمَّا الإحْياءُ الْمَعنَوِیُّ بِالْعِلْمِ فَتِلکَ الْحَياةُ الإلهِيَّةُ الذاتيّةُ الْعَلِيَّةُ النُّورِيَّةُ الّتی قـالَ الله فِيهـا «أوَ مَن كانَ مَيْتاً فَأحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِی به فی النَّاسِ»(انعام/122) فَكُـلُّ مَـنْ أحْيَـا نَفْـساً

مَیتَةً بحَیاة عِلمِیَّة فی مَسْأَلَة خاصَّة مُتَعَلِّقَة بِالْعِلمِ بِاللَّه، فَقَدْ أَحْیاهُ بِها و کانَتْ لَهُ نُوراً یَمْشِی بِهِ فِی النَّاسِ أَی بَیْنَ أَشْکالِهِ فِی الصُّورَةِ﴾

با نظر به این‌که حضرت عیسی﷣ هم احیاء حسی و صوری می‌کردند و هم احیاء معنوی، و با نفخ، جسم بی‌جان را احیاء صوری می‌کردند؛ در این فراز نظر به احیاء معنوی آن حضرت دارد که با علم انجام می‌گیرد، علمی که منجر به حضرت الله می‌شود.

می‌فرماید: و اما احیاء معنوی از طریق علم است. که آن حیات الهیِ ذاتیِ بلند مرتبه‌ی نوری است. - حیاتی است الهی چون منجر به شهود بالله می‌شود- و ذاتی است - چون مثل حیات جسم عارضی نیست و نسبت به حیات جسمی برتر است- و از آن‌جایی که نور هم خود ظاهر است و هم موجب اظهار غیر می‌شود، حیات معنوی است که به جهت نورانیتش موجب می‌شود تا انسان هم خودش به شعوری خاص برسد و هم دیگران را متوجه امور بگرداند، حیات معنوی همان حیاتی است که خداوند در وصف آن در آیه‌ی ۱۲۲ سوره‌ی انعام فرمود: آیا مساوی است کسی که جدای از ایمان است با کسی که مرده بود - به معنای آن که کافر بود و به خدا جاهل بود- پس ما او را زنده کردیم - به حیات معنوی- و برای او نوری قرار دادیم که در بین مردم حرکت کند - آن نور، علمی است که به کمک آن می‌فهمد در باطن مردم چه می‌گذرد، از جهت استعداد و خواطر و نیّات‌شان و آنچه در اعمال‌شان خبر می‌دهد که چه چیزی منجر به این اعمال شده- پس هر کس نفس مرده‌ای را به حیات علمی در مسئله‌ای خاص- مثل فهم وحدت وجود- که متعلق به علم بالله است، احیاء کند، او را به این حیات الهی زنده کرده و آن حیات علمی برای او نوری است که با آن در میان مردم راه می‌رود، یعنی بین اَشکال و بین ابدان مردم نفوذ می‌کند که آن‌ها چگونه‌اند.

﴿فَلَوْلاهُ و لَوْلانا لَمَا کانَ الَّذی کانا﴾

در راستای آن‌که در امر نفخ و احیاء، باید هم سهم حق را نگه داشت و هم سهم خلق را محی‌الدین می‌گوید: اگر خدای سبحان که منبع کمالات و اسماء و صفات است نبود و اگر ما - به عنوان اعیان ثابته‌مان در عدم- نبودیم آن‌چه که باید موجود می‌شد، موجود نمی‌شد. نظر به حضرت عیسی﷣ و آن‌هایی دارد که قدرت احیاء موتی را دارند که اگر آن‌ها نبودند در اظهار اسم حیّ، آن پرنده‌ای که ایجاد شد، ایجاد نمی‌شد.

﴿فإنّا أعْبُدُ حَقّاً و إنَّ الله مَولانا﴾

پس ما حقیقتاً بنده‌ایم و خدا مولای ما است. ما با قبول فیض الهی و اظهار صفات غیبی حق، بنده‌ایم و از آن‌جایی که عبودیّتْ، طلب ربوبیّت می‌کند او مولای ما است. پس نباید در

امر احیاء بگوئیم ما کردیم در حالی‌که ما بنده‌ایم و ما و عیسی در این امر مولا داریم و این امر مربوط به اوست.

﴿و إنّا عَيْنُهُ فَاعْلَمْ إذا ما قُلْتَ إنْساناً﴾

و ما عین او هستیم، پس بدان آنگاه که می‌گویی انسان هستی، عین اویی، از آن جهت که ما و اعیان عالم، اسماء و صفات اوئیم و اسماء عین مسمّی است. نگو عیسی به عنوان انسان آن کار را کرده در حالی‌که انسان عین خدا است پس چرا در این رابطه با نظر به انسان، خدا را برداریم؟

﴿فَلا تُحْجَبْ بإنسان فَقَد أعطاکَ بُرْهاناً﴾

پس تو را آن کس که به تو می‌گوید انسان، محجوب نگرداند از آن‌که عین حق هستی. در حالی‌که برهان کشفی و نقلی در جهت این امر به تو عطا شده است. در برهان کشفی به اعتبار حقیقت‌ات حق را در خود می‌توانی بنگری و در امثال حدیث قرب نوافل روشن شد که چگونه ربّ، چشم و گوشِ عبد می‌شود و حق عین انسان می‌گردد.

پس با نظر به انسان، محجوب مباش. زیرا می‌دانی خدا در دل هر ذرّه هست و احیاء نیز از اوست.

﴿فَکُنْ حَقّاً و کُنْ خَلْقاً تَکُنْ بِالله رَحْماناً﴾

پس خلق باش و حق باش - زیرا هر دو در تو هست، پس هر دو باش- در آن حال به عنوان واسطه‌ی حضرت الله، مظهر رحمت الهی به همه‌ی مخلوقات خواهی شد. به اعتبار روح‌ات یعنی «حقیقت جامع‌ات» نسبت به حقایق الهی، حق باش و به اعتبار جسدت و تعیّن و تقیّدت، خلق باش.

در راستای در هم تنیدگی حق و خلق، احیای موتی توسط حضرت عیسی، احیای حقّی و خلقی است.

﴿و غَذِّ خَلْقَهُ مِنْهُ تَکُنْ رَوْحاً وَ رَيْحاناً﴾

و خلق الله را از طرف الله غذا بده. در آن صورت اگر چنین کنی روح و ریحان خواهی بود. حق غذای خلق می‌شود از حیث وجودی از آن جهت که نیاز به کمالات آنها را با اسماء خود برآورده می‌کند و حق در صورت خلق پنهان می‌شود، مثل اختفای غذا در متغذّی، و

انسان چون خلیفه‌ی الهی است اسماء را از حق می‌گیرد و به خلق می‌رساند و وسیله‌ی راحتی خلق می‌گردد و با وزیدن نسیم وجود، خلق را از نابودی می‌رهاند.

ای عیسی و ای کسی که مانند عیسی در امر احیاء موتی هستی، به خلق غذا بده. پرنده را ایجاد کن و برای همه روح و ریحان باشد در غذا دادن وجودی به آن‌ها.

﴿فَأعْطَيْناهُ ما يَبْدُو بِهِ فِينا وَ أعْطانا﴾

پس ما به خدا می‌دهیم آن احیائی که توسط او در ما ظاهر شد و او به ما -آن کاری را که ما می‌کنیم- داده است.

﴿فَصارَ الأمْرُ مَقْسُوماً بإيّاهُ و إيّانا﴾

پس امر احیاء، مقسوم است به حق و به ما -به همان معنایِ درهم تنیدگی حق و خلق و آزادشدن از خدای انتزاعی و غفلت از حضور او در خلق-.

﴿فَأحْياهُ الّذى يَدْرِي بِقَلْبِى حِينَ أحْيانا﴾

پس خدایی که به قلب من آگاه است احیاء کرد آن طیر را آن‌گاه که ما احیاء کردیم.

﴿فَكُنّا فِيهِ أكْواناً و أعْياناً و أزْماناً﴾

پس ما در حق بودیم -عیسی به عنوان احیاءکننده‌ی موتَی در حق بود- در صقع ربوبی به صورت اکوان و اعیان و اَزْمان بودیم و این ترتیب در آن‌جا نیز جاری بود. تربیت عالم اعیان و سپس عالم ارواح و عالم اَزْمان.

﴿و لَيْسَ بِدائِم فِينا و لكِنْ ذاكَ أحْياناً﴾

و این احیاء الهی در ما دائمی نیست ولکن احیاناً و در بعضی مواقع قلوب ما را به حیات معنوی منوّر می‌کند.

﴿و مِمّا يَدُلُّ عَلى ما ذَكَرْناهُ فى أمْرِ النَّفخِ الرُّوحانِي مَعَ صُورَةِ الْبَشَرِ الْعُنصُرِيِّ هُوَأنَّ الْحَقَّ وَصَفَ نَفْسَهُ بالنَّفَسِ الرَّحمانِي و لا بُدَّ لِكُلِّ مَوصُوفٍ بِصِفَة أن يَتْبَعَ الصِّفَةَ جَمِيعُ ما تَستَلْزِمُهُ تِلْكَ الصِّفَةُ و قَدْ عَرَفْتَ أنَّ النَّفَسَ فِي الْمُتَنَفِّسِ ما يَستَلْزِمُهُ. فَلِذلِكَ قَبِلَ النَّفَسُ الإلهِيُّ صُوَرَ الْعالَمِ فَهُوَ لَها كَالْجَوهَرِ الْهَيُولانِيّ، و لَيسَ إلّا عَينَ الطَّبيعَةِ﴾

و آنچه دلالت می‌کند بر آنچه ما در امر نفخِ روحانی ذکر کردیم همراه با صورت بشری عنصری -که صِرف نفخ، بدن حضرت ایجاد می‌شود- آن است که حق وصف کرد خود را به «نَفَسِ رحمانی» و چاره‌ای نیست که هر موصوف به صفتی، در جمیع آن‌چه آن صفت مستلزم آن

است، تابع آن صفت باشد.[۱۰] و در قبل دانستی که نَفَس در مُتَنفِّس - آن کسی که نفس می‌کشد- چه چیزی را مستلزم است. -مثل آن‌که لازمه‌ی تنفّس، ازاله‌ی کَرب و ظهور کلمات است- لذا نَفَس الهی صور عالم را قبول کرد -از آن جهت که نَفَس الهی صور عالم را می‌پذیرد- پس نَفَس الهی برای صور عالم مثل جوهر هیولانی است -که همه‌ی صور را قبول می‌کند- و آن نفس رحمانی در حقیقت نیست مگر عین طبیعت -طبیعت کلیه‌ای که تعیّن نفس رحمانی است از حیث تأثیر نفس رحمانی- زیرا طبیعت در اصطلاح این قوم جهت فعلیت اشیاء مادی است و طبیعتِ کلیه جهت تأثیر نَفَس رحمانی است در کل عالم.

طبیعت کلّی، تعیّنی است که روی نفس رحمانی نشسته -مثل کلمات که بر روی صوتِ نَفَس قرار دارند- و هر جایی را که نفس رحمانی پر کرده طبیعت کلی نیز پر کرده است. پس طبیعت کلی نزد عرفا معنای روحانیِ ساری در جمیع موجودات است چه موجودات مادی و چه مجرد و بدین لحاظ آن نفخ چون در موطن عیسوی درآید در موطن عناصر، صورت عیسوی می‌شود، مثل نَفَس رحمانی که هرجا درآید صورت آن‌جا را به خود می گیرد.

﴿فَالْعَناصِرُ صُورَةٌ مِنْ صُوَرِ الطَّبيعَةِ و ما فَوْقَ الْعَناصِرِ و ما تَوَلَّدَ عَنْها فَهُوَ أيضاً مِنْ صُوَرِ الطَّبيعَةِ و هِيَ الأرْواحُ الْعِلوِيَّةُ الَّتی فَوْقَ السَّمواتِ السَّبعِ﴾

پس عناصر اربعه صورتی از صور این طبیعتِ کلی هستند و آن‌چه فوق عناصر است و آن‌چه از آن‌ها متولد می‌شود از همین صور طبیعت کلیه‌اند -چه عالم اَمر و چه عالم خلق- و آن صور که فوق عناصرند ارواح عِلویه‌ای هستند که فوق آسمان‌های هفت‌گانه‌اند. -ارواح عِلویه، ملائکه عرش و کرسی می‌باشند که آن‌ها نیز از صور طبیعت کلیه‌اند به اعتبار آن که نفس رحمانی می‌باشند-

﴿و أمّا أرْواحُ السَّمواتِ السَّبعِ و أعْيانُها فَهِيَ عُنصُرِيَّةٌ فَإنَّها مِنْ دُخانِ الْعَناصِرِ الْمُتَوَلِّدِ عَنْها﴾

اما ارواح آسمان‌های هفت‌گانه و اعیان آن‌ها همه عنصری‌اند زیرا این ارواح از دخانِ عناصر هستند و از آن عناصر متولد شده‌اند.

۱۰- چون انفکاک لازم از ملزوم محال است پس آنچه را این صفت مستلزم است، موصوفِ این صفت که حق تعالی است نیز باید به آن لوازم صفت، متصف و مستلزم باشد، پس آنچه که طبیعت کلی یعنی نَفَس رحمانی بدان متصف است در واقع حق تعالی است که به آن متصف است. نتیجه این‌که روح الامین که نَفَس خود را در مریم نفخ کرد، با صورت عنصری مُنْضَمّ بود که صورت عنصری، خود صورتی از صور طبیعت کلی یعنی نفس رحمانی و وصف حق است، پس حق است که نفخ کرده است و عیسی روح الله است.

عنایت داشته باشید که منظور از روح سماوات سبع، نفوس منطبعه‌ی مدبره‌ی آن‌ها است و نه عقول و نفوس مجرده‌ی آن‌ها.

﴿و ما تَکَوَّنَ عَنْ کُلِّ سَماءٍ مِنَ الْمَلائکَةِ فَهُوَ مِنْها﴾

و آن‌چه از ملائکه از هر آسمانی به‌وجود آید، از جنس و ماده همان آسمان‌اند. با نظر به ملائکه دارای مراتب متفاوت‌اند.

﴿فَهُمْ عُنْصُرِیُّونَ وَ مَنْ فَوْقَهُم طَبیعِیُّونَ و لِهذا وَصَفَهُمُ الله بِالاختِصامِ أعْنی الْمَلَأَ الأعْلی لِأنَّ الطَّبیعَةَ مُتَقابِلَةٌ﴾

از آن‌جایی که عالون اختصام ندارند، خداوند وصف کرد اختصام را برای فرشتگانی که در ملأ اعلا هستند و دارای حظّ عنصری‌اند و فی الجمله شباهتی با عنصریات دارند و پائین‌تر از عالون می‌باشند و دارای طبیعت عنصری‌اند و چون در طبیعت کلی تقابل هست، اختصام در آن عالم صورت می‌گیرد.

این که ارواح سماوات و ارض عنصری‌اند و خداوند آنها به اختصام وصف کرد همه ریشه در تقابل اسمائی آن عالم دارد و با نَفَس رحمانی ظهور کرد.

ملائکه‌ی مهیمن مورد خطاب نبودند زیرا بالذّات خدا را پرستش می‌کنند و نه به حکم تکلیف. ملائکه‌ی عالون یعنی لوح و قلم، چون آگاه به مقام آدم بودند بدون اعتراض سجده کردند و اولین مخلوقاتی بودند که بیعت کردند. اختصام در مرتبه‌ی پائین‌تر صورت گرفت که مقام تقابل اسماء است.

﴿و التَّقابُلُ الّذی فِی الأسماءِ الإلهیَّةِ الّتی هِیَ النِّسَبُ، إنَّما أعْطاهُ النَّفَسُ﴾

از آن‌جایی که صفات و اسماء، متقابل‌اند و این تقابل در مظاهر ظهور می‌کند و مظاهرِ خارجی محقق نمی‌شوند مگر به نَفَس رحمانی، شیخ اکبر می‌فرماید: و تقابلی که در اسماء الهی هست -که آن‌ها نسبت‌هایند نسبت به هم[11]- تقابلی است که نفس رحمانی آن را اعطاء می‌کند.

﴿أ لا تَرَی الذّاتَ الْخارِجَةَ عَن هذَا الْحُکْمِ کَیْفَ جاءَ فِیهَا الْغِنَی عَنِ الْعالَمینَ؟﴾

۱۱- چنان‌چه رحیم مقابل منتقم و مُعزّ مقابل مُذلّ است.

آیا نمی‌بینی ذات الهی که در مرتبه احدیت از حکم تقابل اسماء خارج است، چگونه در مورد ذات وارد شده که غنیّ از عالمیان است - تنها از لحاظ واحدیت و ظهورش در مظاهر، رب، مربوب و إله، مألوه می‌خواهد و این نیز دلیلی است بر تقابل در حضرت اسمائی-.

﴿فَلِهذا أُخْرِجَ الْعالَمُ عَلى صُورَةِ مَنْ أوجَدَهُم و لَيسَ إلّا النَّفَسَ الإلهیّ فَبما فِيهِ مِنَ الْحَرارَةِ عَلا، و بما فِيهِ مِنَ الْبُرُودَةِ و الرُّطُوبَةِ سَفُلَ و بما فِيهِ مِنَ الْيُبُوسَةِ ثَبَتَ و لَمْ يَتَزَلْزَلْ فَالرُّسوبُ لِلْبُرُودَةِ و الرُّطُوبَةِ ألا تَرَى الطَّبيبَ إذا أرادَ سَقْىَ دَواءٍ لِأحَدٍ يَنْظُرُ فى قارورَةِ مائِهِ، فإذا رَآه راسِباً عَلِمَ أنَّ النَّضْجَ قَدْ كَمُلَ فَيَسْقِيهِ الدَّواءَ لِيُسْرِعَ فِى النَّجحِ و إنَّما يَرْسُبُ لِرُطُوبَتِهِ و بُرُودَتِهِ الطَّبيعِيَّة﴾

با توجه به این‌که ذات در مقام احدیت، غنیّ از عالمین است پس عالم - با توجه به تقابلی که دارد- بر صورت کسی ظاهر شده که عالم را ایجاد کرده و آن جز نَفَس رحمانی نیست. پس به لحاظ حرارتی که در نفَس هست بالا می‌رود - مثل آتش و اسم حاکم بر آن- و به لحاظ رطوبت و برودتی که در آن هست پایین می‌آید - مثل خاک که رب حاکم بر آن طالب مرکز است در وجود- و به لحاظ آن‌که در نفس یبوست و خشکی هست، ثابت است و متزلزل نیست - مثل زمین- پس پائین آمدن به جهت برودت و رطوبت است. نمی‌بینی طبیب چون خواست به کسی دارو بخوراند در قاروره‌ی ماء او نظر می‌کند و چون دید رسوب کرده می‌داند، نضج کامل شده - پختن اخلاط اربعه حاصل گردیده برای جدایی اخلاط و اعتدال مزاج- آن‌گاه به او دارو می‌دهد تا در بهبودی سرعت پیدا کند و رسوب از جهت رطوبت و برودت طبیعیه‌اش می‌باشد، همان نَفَس رحمانی در راستای نزال به یک لحاظ به هوا تبدیل شد و به یک لحاظ به آب و قس علی هذا و عملاً تقابل ظهور کرد.

﴿ثُمَّ إنَّ هذَا الشَّخصَ الإنْسانِیّ عَجَنَ طِينَتَهُ بِيَدَيْهِ و هُما مُتَقابِلَتان و إنْ كانَتْ كِلتا يَدَيْهِ يَمِيناً، فَلا خَفاءَ بِما بَيْنَهُما مِنَ الْفُرقانِ، و لَو لَمْ يَكُن إلّا كَوْنُهُما اثنَينِ أعنِى يَدَينِ﴾

سپس حق تعالی طینت این شخص انسانی را به دو دست خود - اسماء جمال و جلالی یا لطف و قهر- عجین نمود و دو دست او متقابل‌اند. هرچند دو دست او یمین است - به معنای مبارک و رحمان- خفایی در تفاوت میان آن دو نیست هرچند این فرق در تقابل ایشان نباشد مگر همین اندازه که از دو چیز یعنی از دو دست‌اند و بحث اختصام به معنای تقابل طبایع در طبیعت در میان است.

﴿لِأنَّهُ لا يُؤَثِّرُ فِی الطَّبيعَةِ إلّا مايُناسِبُها و هِیَ مُتَقابِلَةٌ. فَجاءَ بِالْيَدَينِ و لَمّا أوْجَدَهُ بِالْيَدَينِ سَمّاهُ بَشَراً لِلْمُباشَرَةِ اللّائِقَةِ بِذلِکَ الْجَنابِ بِالْيَدَينِ الْمُضافَتَينِ إليهِ﴾

زیرا در طبیعت مؤثّر نیست مگر آن‌چه مناسب طبیعت است و آن اسماء متقابله است که با دو دست جمال و جلال پیش آمده است و امور، همه با همین تقابل‌ها جلو می‌رود و مؤثر می‌افتد، و چون انسان را با دو دست خود آفرید او را بشر نامید از جهت مباشرتی که لایق به آن جناب - یعنی خداوند- است به دو دستی که مضاف و منسوب به اوست - نه آن‌که گمان کنیم برای خداوند دو دست مثل دست انسان‌ها منظور است، بلکه همان یدین «جمال و جلال» یا «لطف و قهر» است.-

﴿و جَعَلَ ذلِکَ مِن عِنايَتِهِ بِهذَا النَّوعِ الإنسانِیّ فَقالَ لِمَنْ أبی عَنِ السُّجُودِ لَهُ «ما مَنَعَکَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَیَّ أسْتَکْبَرْتَ» عَلی مَنْ هُوَ مِثْلُکَ يَعنِی عُنصُرِيّاً «أم کُنْتَ مِنَ الْعالِينَ»(ص/۷۵) عَنِ الْعُنصُرِ و لَسْتَ کَذلِکَ و يُعنِی بِالْعالِينَ مَنْ عَلا بِذاتِهِ عَنْ أن يَکُونَ فِی نَشْأتِهِ النُّورِيَّةِ عُنصُرِيّاً و إنْ کانَ طَبيعِيّاً﴾

و از عنایت خودش به نوع انسان چنین کرد و به کسی که از سجود به آدم ابا کرد، فرمود: «چه چیز تو را مانع شد که سجده نکنی بر کسی که او را با دو دست خود خلق کردم، آیا استکبار کردی؟» بر کسی که او هم مثل تو است یعنی او هم عنصری است. «یا تو از عالین بودی» یعنی بالاتر از عالم عناصر بودی؟ در حالی که این طور نیست و منظور از عالین کسی است که در ذات خود بالاتر از عالم عنصریِ نوری باشد، هر چند نوریِ طبیعی باشد -از نظر آقایان فرشتگان ارضی و سماوی همه عنصری به حساب می‌آیند-.

﴿فَمَا فَضَلَ الإنْسانُ غَيْرَهُ مِنَ الأنواعِ الْعُنصُرِيَّةِ إلّا بِکَوْنِهِ بَشَراً مِنْ طِينٍ، فَهُوَ أفْضَلُ نَوعٍ مِنْ کُلِّ ما خُلِقَ مِنَ الْعَناصِرِ مِنْ غَيرِ مُباشَرَةٍ والإنْسانُ فِی الرُّتْبَةِ فَوقَ الْمَلائِکَةِ الأرْضِيَّةِ و السَّماوِيَّةِ، و الْمَلائِکَةُ الْعالونَ خَيرٌ مِن هذَا النَّوعِ الإنسانِیّ بِالنَّصِّ الإلهِیِّ﴾

انسان از بقیه‌ی انواع عنصری برتر نیست مگر به جهت بشر بودنش. این‌که حق تعالی در خلقت او با دو دست خود مباشرت نمود -که موجب جمع صفات متقابله‌ی جمالی وجلالی در او شد- پس انسان برترین نوع است نسبت به همه‌ی آن‌چه خلق شده‌اند از عناصر بدون مباشرت الهی.

پس انسان در رتبه‌ای بالاتر از رتبه‌ی فرشتگان ارضی و سماوی است و فرشتگان عالین برتر از نوع انسانی‌اند. بنا بر این نصّ الهی، از آن جهت که حضرت حق در آن کریمه فرمود: «أمْ کُنْتَ مِنَ الْعالِينَ»(ص/۷۵)

با توجه به نکات فوق این سؤال پیش می‌آید که آیا می‌توان گفت ملائکه‌ی عالون از انسان‌های کامل که مقام خلیفةاللهی دارند نیز برترند؟ آیت الله حسن‌زاده ذیل این فراز از فصوص این طور می‌فرمایند: در کتب کلامی و شرح جوامع روایی اختلاف است که آیا انسان افضل است یا ملک. خداوند می‌فرماید: «وَ فَضَّلْناهُمْ عَلی کَثِیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِیلًا» (اسراء: ۷۰). مرحوم خواجه در تجرید می‌فرماید: «و هو (یعنی نبیّ، انسان) افضل من الملائکة لوجود المضاد» یعنی وجود ضد در انسان، که انسان با خواسته‌های نفسانی که ضد و دشمن هم خانه‌اند می‌جنگد و صاحب نفس مطمئنّه می‌شود. به خلاف ملائکه که ضد ندارند. پس آن که مجاهد است بر این فضل دارد. «فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجاهِدِینَ عَلَی الْقاعِدِینَ أَجْراً عَظِیماً» (نساء: ۹۵) شیخ أکبر گوید: نصّ الهی «أَمْ کُنْتَ مِنَ الْعالِینَ» حاکی است که ملائکه عالین یعنی مهیّمین بهتر از بنیِ آدم اند. و در فتوحات گوید: رسول اللّهصلى‌الله‌عليه‌وآله را دیدم و از او سؤال کردم آیا انسان افضل است یا ملائکه. در جواب فرمود: آیا نشنیدی که خداوند می‌گوید: «مَن ذَکَرَنی فی نَفسِهِ ذَکَرتُهُ فی نفسی و مَن ذَکَرنی فی مَلَإ ذَکَرتُه فی ملإ خیر منهم» پس من از شنیدن این جواب خوشحال شدم و این ملائکه‌ای که بهتر از بنی آدم است ملائکه عالین‌اند.

صائن‌الدین در شرح فصوص خود می‌فرمایند نوع انسان به جهت مقام جمعی‌اش از همه فرشتگان حتی از عالین برترند و از این جهت باید گفت نوع انسان اکمل است در جمع مراتب، ولی نه از جهت شرافت که مقام قرب است که ملائکه مهیّمین مقرّب‌تر و اشرف از همه‌اند ولی آنها در عین اَشرفیّت، اَجمع و اکمل نیستند.

ملائکه عالین، عالین از عنصراند و از این جهت اختصام در آن مقام نیست، زیرا اختصام مربوط به عنصر بود.

﴿فَمَنْ أرادَ أن یَعْرِفَ النَّفَسَ الإلهیَّ فَلْیَعرِفِ الْعالَمَ فإنَّهُ مَنْ عَرَفَ نَفسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ الّذی ظَهَرَ فیهِ أی العالَمُ ظَهَرَ فی النَفَسِ الرَّحمانی الّذی نَفَّسَ الله تعالی بِهِ عَنِ الأسماءِ الإلهیَّةِ ما تَجِدُهُ مِن عَدَمِ ظُهُورِ آثارِها فَامْتَنَّ عَلی نَفْسِهِ بما أوْجَدَهُ فی نَفَسِهِ﴾

پس هرکس خواست نَفَس رحمانی را بشناسد باید عالم را بشناسد زیرا عالم، صورت نَفَس رحمانی است و خداوند کَرب اسماء الهی را به‌وسیله‌ی همین نَفَس رحمانی از اسماء برطرف کرد.

در راستای شناخت نَفَس رحمانی از طریق شناخت عالم، پروردگار خود را که همان نفس رحمانی و ربّ عالم است شناسانده است. از آن جهت که هرکس خود را به عنوان عالم

شناخت، پروردگار خود را شناخته است. شناخت عالمی که ظاهر شد در نَفَس رحمانی و خدای تعالی تنفیس می‌کند و برطرف می‌نماید به‌وسیله‌ی آن از اسماء الهی آن‌چه را در خود می‌یافت به جهت عدم اظهار آثار آنها به ظهور آثار اسماء. پس آنچه در خویش ایجاد کرد بر ذات خویش امتنان نمود.

﴿فَأوَّلُ أثَر کانَ لِلنَّفَسِ الرحمانی إنَّما کانَ فی ذٰلِکَ الْجَنابِ، ثُمَّ لَمْ یَزَلِ الأمْرُ یَنْزِلُ بِتَنْفیسِ الْغُمُومِ إلی آخِرِ ما وُجِدَ﴾

پس اولین اثری که برای نَفَس رحمانی بود در جناب الهی بود، سپس امر به تنفیس غموم و کرب نزول می‌یابد تا آخرین چیزی که به وجود می‌آید.

این مسلّم است که اولین تعیّن از اعیان در علم الهی، عین انسان کامل است که مظهر اسم الله است که جامع همه اسماء می‌باشد و برای آن شدیدترین کرب است و اولین تنفیس از جناب الهی مربوط به انسان کامل است و به جهت کمالات مهمی که دارد، طالب است که اظهار آن کمالات کند.

﴿فَالْکُلُّ فی عَیْنِ النَّفَسِ　　　کَالضَّوْءِ فی ذاتِ الْغَلَسِ﴾

نفس رحمانی مبدأ آغاز روز است که در ظلمت شب ظهور می‌کند و اعیان همان نورهای اولیه‌اند که در ابتدای صبح بر روی خورشید قرار دارند.

﴿و الْعِلْمُ بِالْبُرهانِ فی　　　سَلْخِ النَّهارِ لِمَن نَعَسَ﴾

و علم برهانیِ کشفی برای کسی ظهور می‌کند که در آخرِ روزِ سلوک خَرق قوای بدنی نموده و قوای جسمی را از کار بیندازد و آن علم برای چنین کسی پیش می‌آید.

﴿فَیَرَی الّذی قَدْ قُلْتُهُ　　　رُؤیا تَدُلُّ عَلَی النَّفَسِ﴾

پس آن کسی را که من گفتم در این مسیر به برهان شهودی می‌بیند. تجلیات برایش پیش می‌آید و به نَفَس رحمانی پی می‌برد و در پیش خود علائمی‌از نَفَس رحمانی را می‌یابد.

﴿فَیُریحُهُ مِنْ کُلِّ غَمٍّ　　　فی تِلاوَتِهِ «عَبَسَ»﴾

پس به‌کمک آن برهانِ کشفی از هر غمی نجات یابد، از همان غمی که گویا به جهت غمناکی همواره سوره‌ی عبس را تلاوت می‌کند.

﴿و لَقَدْ تَجَلّی لِلّذِی　　　قَدْ جاءَ فی طَلَبِ الْقَبَسِ﴾

حقیقتاً خداوند تجلی می‌کند برای کسی که موسی وار در طلب نور باشد.

﴿فَــــرَآهُ نــــاراً و هُــــوَ نــــو رٌ فِــی الْمُلُــوکِ[12] و فِــی الْعَــسَسِ﴾

پس می‌بیند آتشی را که همان نور بود، تحقّق رؤیت آن نور در مورد ملوكِ نهارِ کشف و برای عسس که نگهبان لیالیِ برهان‌اند و از متوسطین‌انـد، بـا رفـع حجب از ایـن ظلمـات پـیش می‌آید.

﴿فَـــــإذا فَهِمْـــــتَ مَقـــــالَتی تَعْلَـــــم بِأَنَّـــــکَ مُبتَـــــئِسٌ﴾

پس چون مطلب و گفته‌ام را درست گرفتی، می‌فهمی‌در این مسیر محتـاج تـلاش هـستی و باید اظهار فقر کنی تا به تو بدهند.

﴿لَـــو کـــانَ یَطْلُـــبُ غَیـــرَ ذا لَـــرَآهُ فیـــهِ و مـــا نَکَـــسَ﴾

اگر حضرت موسی‌ؑ غیر از آن آتش را طلب می‌کرد خداوند را در همان چیزی می‌دید که طلب کرده بود و از آن روی بر نمی‌گرداند به چیزی دیگر. زیـرا خداونـد مـی‌خواسـت آن حضرت را جذب کند لذا در چیزی او را جذب کرد که در آن شب به دنبال آن بود.

﴿و أمّا هذهِ الْكَلِمَةُ الْعِیسَوِیَّةُ لَمّا قامَ لَها الْحَقُّ فی مَقامِ «حَتَّى نَعْلَمَ» و «یَعلَمُ»، إسْتَفْهَمَ عَمّـا نَسَبَ إلیها هَلْ هُوَ حَقٌّ أمْ لا مَعَ عِلْمِهِ الأوّلِ بِهَلْ وَقَعَ ذلِکَ الأمْرُ أم لا؟﴾

و اما این کلمه‌ی عیسوی، چون حق تعالی در مقام «حتّـی نَعلَـم» و «یَعلَـم» بـرای آن قیـام فرموده است. از این کلمه‌ی استفهام -که در آیه‌ی ۱۱۶ سوره‌ی مائده آمـده[۱۳]- سـؤال کـرد یعنـی از کلمه‌ی عیسوی نسبت به آن‌چه به او نسبت داده بودند که آیا حق است -امر الهیّت او و مـادرش- یا نه. در عین آن‌که خداوند علم دارد به این سؤال که آیا واقع شده است یا نه.

در این‌جا بحث بر روی آیاتی است که خداوند به صراحت می‌فرماید «حتی نعلم» تا بدانم و یا می‌فرماید: «و الله یعلم» که نظر به علمی دارد که در فعل خداوند ظهور می‌کنـد مثـل آن‌کـه

---

۱۲ - در راستای این‌که اگر کسی دنبال کار را بگیرد خدا را می‌بیند، می‌گوید: پس خدا به او آتشی نشان داد که نـور بود و این در اقطاب که ملوك و سلاطین ولایت‌اند و بر متوسطین که نگهبان شب‌اند، پیش می‌آید.

۱۳- «وَإِذْ قَالَ اللّهُ یَا عِیسَى ابْنَ مَرْیَمَ أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِی وَأُمِّیَ إِلَهَیْنِ مِن دُونِ اللّهِ قَالَ سُبْحَانَکَ مَا یَکُونُ لِی أَنْ أَقُولَ مَا لَیْسَ لِی بِحَقٍّ إِن کُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِی وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِکَ إِنَّکَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُیُوبِ» و هنگـامی که خدا فرمود ای عیسی پسر مریم آیا تو به مردم گفتی من و مادرم را همچون دو خدا در کنـار خداونـد بپرسـتید؟ گفـت منزهی تو! مرا نزیبد که چیزی را که حق من نیست بگویم اگر آن را گفته بودم قطعاً آن را می‌دانستی، آن‌چه در نفـس مـن است تو می‌دانی و آن‌چه در ذات توست من نمی‌دانم چرا که تو خود دانای رازهای نهانی.

در آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی محمدﷺ می‌فرماید: «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ» می‌خواهد بداند مجاهدین و صابرین شما چه کسانی هستند. شیخ اکبر معتقد است این سخن، سخنی است جدّی و واقعاً خداوند می‌خواهد بداند، بدین معنا که حضرت حق می‌خواهد آن را در آن فعل بچشد و آن علم حضوری است در مقام فعل.

محی الدین جریان مکالمه‌ی حضرت عیسی علیه السلام با حضرت حق در آیه‌ی مورد بحث را تحت عنوان مقام «حتی نعلم» به میان آورد. از یک طرف می‌دانیم خداوند قبل از ایجاد هر چیز به آن علم دارد و از طرفی می‌فرماید «حتی نعلم» تا در موطن عالم مادی علم پیدا کند و در نتیجه این نوع آیات معنای حقیقی دارند، و نه معنای مجازی.

قرآن می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ»(حج/۶۳) بدین معنا حضرت حق لطیف است و در همه‌ی اشیاء سریان دارد و خبیر است و این خُبْرَویت یک نوع علم خاص است از آن جهت که او با حضور در هر موطن، علمی خاص پیدا می‌کند که این علم، علمی‌است بعد از ایجاد و جدای علم قبل از ایجاد که در عقل اول و لوح محفوظ برای خدا هست. این علمی‌است در موطن فعل و در نفسِ فعل، به فعل علم دارد که علمی حضوری و اشراقی است. این علم با اسم خبیر که یک نوع اختبار در آن هست، چشیدنی است، در همان جایی که فعل واقع می‌شود.

پرسش حضرت حق از حضرت عیسی علیه السلام یک پرسش جدّی است در عین علمِ قبل از ایجاد و این به معنای اقتضای مقام جمع برای خداوند است تا به حکم خبیر بودنش در دل هر ذره، معلوم خاص را بچشد.

﴿فَقالَ لَهُ «أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِی وَ أُمِّیَ إِلهَیْنِ من دُونِ الله»(مائده/۱۱۶) فَلا بُدَّ فِی الأدَبِ مِنَ الْجَوابِ لِلْمُسْتَفْهِمِ لأنَّهُ لَمّا تَجَلّی لَهُ فی هذَا الْمَقامِ وَ هذِهِ الصُّورَةِ اقْتَضَتِ الْحِکمَةُ الْجَوابَ فِی التَّفْرِقَةِ بِعَیْنِ الْجَمعِ﴾

پس به حضرت عیسی علیه السلام گفت: آیا تو به مردم گفتی مرا و مادرم را در کنار خدا به عنوان دو معبود بگیرید؟ پس در مقام ادب باید مستقیم جواب حق را بدهد -که این جواب در مقام اختبارِ «حَتَّی نَعْلَم و حَتَّی یَعْلَم» صورت می‌گیرد، و گفتن تو منزّهی نظر به مقام جدایی بین عبد و رب دارد- به خاطر این‌که خداوند برای حضرت عیسی در این مقام، که مقام «حتّی نعلم» است در صورت سؤال تجلی نمود و از این جهت اقتضای حکمت، جواب‌دادن است در مقام تفرقه به عینیّت حقّ با خلق.

﴿فقالَ و قَدَّمَ التَّنزيهَ «سُبْحانَکَ» فَحَدَّدَ بالْکافِ الّتی تَقْتَضِی الْمُواجَهَةَ و الْخِطابَ «ما يَکُونُ لِی» مِنْ حَيثُ أنا لِنَفسِی دونکَ «أَنْ أَقُولَ ما لَيْسَ لِی بِحَقٍّ» أی ما تَقْتَضِيهِ هُوِيَّتِی و لا ذاتِی﴾

پس عیسیعليه‌السلام در جواب، در حالی که تنزیه را مقدّم داشت، گفت: «سُبْحانَکَ» و به کافِ خطاب محدود کرد که مواجهه و خطاب اقتضا می کند. گفت: مرا نرسد چیزی را که اقتضای ذات و هویّت من نیست و از آن حیث که من در مقابل تو، غیر تو هستم، بگویم چیزی را که برای من ثابت و حق نیست، یعنی ذات و هویت او اقتضای چنین سخنی را ندارد.

﴿«إِنْ کُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ» لأنَّکَ أنْتَ الْقائِلُ فی صورتی، و مَنْ قالَ أمْراً فَقَدْ عَلِمَ ما قالَ، و أنتَ اللِّسانُ الّذی أتَکَلَّمُ بهِ کَما أخْبَرَنا رسولُ اللهِصلى‌الله‌عليه‌وآله عَن رَبِّهِ فِی الْخَبَرِ الإلهی فَقالَ «کُنتُ لِسانَهِ الّذی يَتَکَلَّمُ بهِ» فَجَعَلَ هُوِيَّتَهُ عَينَ لِسانِ الْمُتَکَلِّمِ، و نَسَبَ الْکَلامَ إلی عَبدِهِ﴾

اگر آن را گفته بودم تو آن را می‌دانستی زیرا تو در صورت منِ قائلی -به اقتضای آن که تو در دل هر ذره بودی، پس تو با من بودی و عین من بودی و اگر من گفته بودم تو می‌دانستی- زیرا هرکس چیزی را بگوید می‌داند که گفته است -و تو آن زبانی هستی که من با آن سخن گفتم- چنان که رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله از ربّ خود در خبر الهی به ما خبر داد که خدا فرمود: من زبان آن هستم که به آن تکلّم می کند. در آن حدیث کلام را به بنده خود نسبت داد.

﴿ثُمَّ تَمَّمَ الْعَبدُ الصّالِحُ الْجوابَ بِقَولِهِ «تَعْلَمُ ما فی نَفْسِی» و الْمُتَکَلِّمُ الْحَقُّ﴾

سپس حضرت عیسیعليه‌السلام آن عبد صالح، جواب را کامل کرد با گفتن: «تو خود آنچه در من می گذرد را می‌دانی» که در واقع گوینده خود خدا است -که در مقام «حتی نعلم» آن حضور را چشیده و حضرت حق در هویت و کمالات حضرت عیسیعليه‌السلام سخن گفت-.

﴿و لا أعْلَمُ ما فِيها فَنَفَی الْعِلمَ عَنْ هُوِيَّةِ عِيسی مِنْ حَيثُ هُوِيَّتِهِ لا مِن حَيثُ إنَّـهُ قائلٌ و ذو أثَر﴾

و این که حضرت عیسیعليه‌السلام اظهار داشتند من نمی‌دانم آن‌چه نزد من است، نفی کرد علم را از هویت خود که هویت عیسوی است از آن حیث که هویت و تعیّن اوست، نه از آن حیث که او قائل و گوینده و دارای اثر است.

﴿«إنَّکَ أنْتَ» فَجاءَ بالْفَصلِ و الْعِمادِ تَأکيداً لِلْبَيانِ و اعْتِماداً عَليهِ، إذ لا يَعْلَمُ الْغَيبَ إلاّ الله. فَفَرَّقَ و جَمَّعَ، و وَحَّدَ و کَثَّرَ، و وَسَّعَ و ضَيَّقَ﴾

حضرت عیسیعليه‌السلام در ادامه عرض کردند: حقیقتاً تو علّامُ الْغُيوبی. پس ضمیر منفصل آورد به‌عنوان تأکید و اعتماد بر این که غیب را جز او نمی‌داند. پس حضرت عیسیعليه‌السلام در این گفتار

تفریق کرد و جمع کرد و واحد انگاشت و کثیر کرد، توسعه داد و تنگ کرد. زیرا از یک جهت می‌گوید تو خدایی که روبه‌روی منی، و از طرف دیگر می‌گوید تو عین هستی من هستی. پس فَرّقَ، با جدا دانستن هویت عیسوی از هویت حق. و جَمَّعَ، با نظرکردن به حضور حق در دل هر ذره. و «وَحَّدَ» با یکی‌دانستن حق. و «کَثَّرَ» با حضور او در کثرات. و «وَسَّعَ» با توسعه‌دادن حق، تا شامل همه‌ی خلق نیز بشود. و «ضَیَّقَ» با محدود دانستن حضرت حق در مقام تعالی محض.

﴿ثُمَّ قالَ مُتَمِّماً لِلْجَواب «ما قُلْتُ لَهُمْ إلَّا ما أَمَرْتَنِی به» فَنَفی أوّلاً مُشِیراً إلی أنَّهُ ما هُوَ ثَمّة. ثُمَّ أوْجَبَ الْقَولَ أدَباً مَعَ الْمُستَفهِم، و لَو لَمْ یَفْعَلْ ذلِکَ لَاتَّصَفَ بِعَدَمِ عِلْمِ الْحَقائِقِ و حاشاهُ عَنْ ذلِکَ، فَقالَ «إلاّ ما أَمَرْتَنِی به» و أنتَ الْمُتَکَلِّمُ عَلی لِسانِی و أنتَ لِسانِی﴾

سپس حضرت عیسی﷯ در جواب ادامه داد: «من چیزی نگفتم به آنها مگر آنچه را به من امر کردی» پس ابتدا در این جمله نفی کرد، اشاره به این‌که جز حضرت حق در میان نیست. سپس اثبات کرد و ایجاب نمود قول را به آن معنا که قول انجام شد از سر ادب در جواب خداوند و اگر چنین نمی‌کرد - و جمع بین نفی و اثبات نمی‌کرد- متصف می‌شد به عدم علم به حقایق. حاشا که عیسی چنین باشد که عالم به حقایق نباشد. لذا گفت: «مگر آنچه تو بدان امر کردی» و تو متکلمی بر زبان من و تو زبان من هستی.

﴿فَانْظُرْ إلی هذِهِ التَّنبِئَةِ الرُّوحِیّةِ الإلهیَّة ما ألطَفَها و أدَقَّها﴾

بنگر به این اِنباء روحی الهی که چه اندازه لطیف و دقیق است در طرح نظر به خداوند در جمع و فرق و وحدت و کثرت و وسعت و ضیق.

اگر به جای «التَّنبِئَة» در متن محی الدین «التثنیة» آمده باشد معنا چنین می‌شود که بنگر به این جمع‌کردنِ دوگانگی‌های جمع و فرق و وحدت و کثرت و وسعت و ضیقِ روحی الهی که چه اندازه لطیف و دقیق است.

﴿«أَن اعْبُدُوا الله» فَجاءَ بالاسمِ الله. لِاخْتِلافِ الْعُبَّادِ فِی الْعِباداتِ و اخْتِلافِ الشَّرائع، و لَمْ یَخُصَّ اسْماً خاصّاً دونَ اسْم، بَل جاءَ بِالإسْمِ الْجامِعِ لِلْکُلِّ. ثُمَّ قالَ «رَبِّی وَ رَبَّکُمْ»، و مَعلُومٌ أنَّ نِسْبَتَهُ إلی مَوجودٍ ما بالرُّبُوبِیَّة لَیسَتْ عَیْنَ نِسبَتِهِ إلی مَوجودٍ آخَر، فَلِذلِکَ فَصَّلَ بِقَولِهِ «رَبِّی وَ رَبَّکُمْ» بِالْکِنایَتَین کِنایَةِ الْمُتَکَلِّمِ و کنایَةِ الْمُخاطَب﴾

آنچه را که به من امر کردی آن بود که به مردم بگویم «أَن اعْبُدُواْ اللّهَ رَبِّی وَ رَبَّکُمْ»(مائده/۱۱۷) اسم «الله» را آورد زیرا بندگان در عبادت و اختلاف شرایع مختلف‌اند -چون

هرکس با اسمی عبادت می‌کند، اسم جامع الله را آورد که شامل همه بشود- و لذا اسم خاصی را اختصاص نداد به جای اسم دیگری. بلکه اسم جامع را که الله است و همه را شامل می‌شود آورد.

سپس آن حضرت گفت: ربّ من و ربّ شما. معلوم است که «الله» هرجا به نسبت خاصی ربوبیّت می‌کند، یکی را هدایت و یکی را عقاب می‌نماید. پس الله نسبت به موجودی از جهت ربوبیّت، عین نسبتش به موجود دیگر نیست. از این جهت به تفصیل گفت: «ربّی و ربّکم» با دو کنایه و ضمیر آورد، ضمیر متکلم و ضمیر مخاطب.

﴿«إلّا ما أَمَرْتَنِی به» فَأَثْبَتَ نَفْسَهُ مَأمُوراً و لَیسَتْ سِوی عُبُودِیَّتِهِ، إذ لا یُؤمَرُ إلّا مَن یُتَصَوَّرُ مِنهُ الامْتِثالُ و إن لَمْ یَفعَلْ﴾

با گفتن جمله «إلاّ ما أَمَرْتَنِی به»، خویشتن را مأمور نشان داد و این جز عبودیت -که فرمود: «اَن اعبدالله»- نیست زیرا امر نمی‌شود به کسی مگر آن‌که تصور امتثال و امکان پذیرفتن از او بشود، هرچند عمل نکند و من در این رابطه مأمور بودم که عبودیت را به میان آورم. پس دو اثبات داشت: یکی در قبل که ایجاب قول کرد که قول، قول خدا است، و این‌جا که اثبات کرد من مأمورم.

نظر به این نکته دارد که امر در هر موطن، به حسب هر موطن حکمی دارد. یعنی «امر» به لحاظ موطنِ مأمور حکمی دارد و به لحاظ موطنِ آمر حکم دیگری دارد. به این صورت که از جهت آمر، طلب است و در نسبت به مأمور، امتثال است و از این جهت شیخ اکبر در متن فوق می‌فرماید: «اِذ لا یُومَر الاّ من یتصور منه الامتثال» یعنی وقتی «امر» در موطن مأمور قرار می‌گیرد، امتثال است. به همین جهت در ادامه می‌فرماید.

﴿و لَمّا کانَ الأمْرُ یتنزّلُ بحُکمِ الْمَراتِبِ، لِذلِکَ یَنْصَبِغُ کُلُّ مَنْ ظَهَرَ فی مَرتَبَة مّا بما تُعْطِیهِ حَقِیقَةُ تِلکَ الْمَرتَبَةِ فَمَرتَبَةُ الْمَأمورِ لَها حُکْمٌ یَظْهَرُ فی کُلِّ مَأمورٍ، و مَرتَبَةُ الآمِرِ لَها حُکْمٌ یَبْدُو فِی کُلِّ آمِرٍ﴾

و چون امر به حکمِ مراتب تنزّل یابد -در مأمور به حکم امتثال و در آمر به حکم طلب- در هر مرتبه‌ای به آن‌چه حقیقت آن مرتبه عطا می‌کند و اقتضاء می‌نماید، منصبغ می‌شود و رنگ آن مرتبه -یعنی آمر یا مأمور- را می‌گیرد. پس مرتبه‌ی مأمور را حکمی‌است که در هر مأمور ظاهر می‌شود- چه آن مأمور خلق باشد و چه حق- و مرتبه‌ی آمر را نیز حکمی‌است که در هر امری ظاهر و پیدا می‌شود -که همان طلب باشد-.

﴿فَیَقُولُ الْحَقُّ «أَقِیمُواالصَّلاةَ»(بقره/۴۳) **فَهُوَ الآمِرُ و الْمُکَلَّفُ الْمَأمورُ و یَقُولُ الْعَبدُ «رَبِّ اغْفِرْ لِی» فَهُوَ الآمِرُ و الْحَقُّ الْمَأمُورُ فَما یَطْلُبُ الْحَقُّ مِنَ الْعَبدِ بِأمْرِهِ هُوَ بِعَیْنِهِ یَطْلُبُهُ الْعَبدُ مِنَ الْحَقِّ بِأمْرِهِ﴾**

بنابراین حق تعالی می‌گوید: «اقیموا الصلواة» پس او آمر است و مکلَّف، – یعنی عبد - مأمور است. و عبد می‌گوید: «رب اغفرلی» پس عبد آمر است و حق مأمور. بنا براین آن‌چه حق از عبد به امر خود طلب می‌کند به عینه همانی است که عبد از حق به امر خود طلب می‌نماید.

﴿و لِهذا کانَ کُلُّ دُعاءٍ مُجاباً و لابُدَّ، و إنْ تَأخَّرَ کَما یَتَأخَّرُ بَعْضَ الْمُکَلَّفینَ مِمَّن أُقِیمَ مُخاطَباً بِإقامَةِ الصّلاةِ فَلا یُصَلِّی فِی وَقْتٍ فَیُؤَخِّرُ الامْتِثالَ ویُصَلّی فی وَقْتٍ آخَر إن کانَ مُتَمَکِّناً مِنْ ذلِکَ فَلا بُدَّ مِنَ الاجابَةِ و لَوْ بِالْقَصدِ﴾

با توجه به امر فوق هر دعائی مجاب است و حتماً اجابت می‌شود هر چند در اجابت آن تأخیری صورت گیرد. حدّاقل اجابت دعای عبد، اجابت لبیکی است که داعی، شوق ادامه‌ی دعا دارد. به همان معنایی که در شعر مولوی داریم: که حضرت حق به آن شخص عابد گفت: «زیر هر یا ربّ تو لبیک هاست»

تأخیر اجابتِ دعا در عین امتثال امر، مثل تأخیر بعضی از مکلّفین است از اجابت دستور خدا که مثلاً مخاطب به اقامه صلات می‌شوند ولی در وقتش به جا نمی‌آورند و امتثال را به تأخیر می‌اندازند و در وقت دیگر نماز می‌خواند، اگر که متمکّن بود که تأخیرِ امتثال کند. پس لابد است تا امر را اجابت کند هرچند آن را به قصد، به تأخیر انداخت.

﴿ثُمَّ قالَ «وَ کُنْتُ عَلَیْهِمْ» و لَمْ یَقُلْ عَلی نَفسِی مَعَهُمْ کَما قالَ رَبِّی و رَبَّکُم «شَهیداً ما دُمْتُ فِیهِمْ» لأنَّ الأنبیاءَ شُهداءُ عَلی أُمَمِهِمْ ما دامُوا فیهِمْ «فَلَمَّا تَوَفَّیْتَنِی» أی رَفَعْتَنِی إلیکَ و حَجَبْتَهُمْ عنّی و حَجَبْتَنی عَنْهُمْ «کُنْتَ أَنْتَ الرَّقِیبَ عَلَیْهِمْ» فی غَیرِ مادَّتی، بَلْ فی مَوادِّهِمْ إذْ کُنْتَ بَصَرَهُمُ الّذی یَقْتَضِی الْمُراقَبَةَ﴾

سپس حضرت عیسی علیه‌السلام گفت: «کنتَ علیهم شهیداً ما دمتُ فیهم» و نگفت «علی نفسی» من بر نفس خود بر آن‌ها شاهد بودم مادامی که در بین آن‌ها بودم آن طور که گفت: «ربّی و ربّکم» – که در آن‌ها موضوع خود و آن‌ها را با هم آورد– علت این که در شاهدبودن، خود را همراه امّت ذکر نکرد آن بود که انبیاء مادامی که در بین امّت‌اند شاهد بر امّت‌اند است – از آن جهت که مظهر اسم شهیدِ حق هستند و حق بر مردم شاهد است منتها از طریق انبیاء–.

پس چون مرا به سوی خود تَوَفّی کردی، یعنی به سوی خود بالا بردی و آن‌ها را از من پوشاندی و مرا از آن‌ها پوشاندی - بین من و آن‌ها حجاب ایجاد کردی- تو خودت شاهد و رقیب بر آن‌ها بودی بدون ماده من بلکه در مواد - روحانی و جسمانی- خودشان به حکم معیّت حق با خلق و قرب وریدی، رقیب و شاهد بر آن‌ها بودی. زیرا تو بصرشان هستی که اقتضایش مراقبت است.

﴿فَشُهُودُ الإنْسانِ نَفْسَهُ شُهُودُ الْحَقِّ إیّاهُ و جَعَلَهُ بالإسْمِ الرَّقِیبِ لِأنَّهُ جَعَلَ الشُّهُودَ لَهُ فَأرادَ أن یُفَصِّلَ بَیْنَهُ و بَیْنَ رَبِّهِ حَتّی یَعْلَمَ أنَّهُ هُوَ لِکَوْنِهِ عَبْداً فی الواقع و أنَّ الْحَقَّ هُوَ الْحَقُّ لِکَونِهِ ربّاً لَهُ، فَجاءَ لِنَفْسِهِ بِأنَّهُ شهیدٌ و فِی الْحَقِّ بِأنَّهُ رَقیبٌ﴾

پس شهود انسان نفس خود را، شهود حق است انسان را. حضرت عیسی علیه السلام قرار داد شهود حق را به اسم «رقیب» زیرا «شهود» را برای خود قرار داد تا رقیب را برای حق قرار دهد و شهود را برای خود. پس خواست بین خود و خدا فرق بگذارد تا دانسته شود خدا، خدا، و عیسی، عیسی است. زیرا در واقع او عبد است و حضرت حق، حق است و ربِّ حضرت عیسی است. از این جهت در مقام فصل و تمیز درباره نفس خود گفت شهید و درباره حق گفت: رقیب.

﴿و قَدَّمَهُمْ فی حَقِّ نَفْسِهِ فَقالَ «عَلَیْهِمْ شَهیداً ما دُمْتُ فِیهِمْ» إیثاراً لَهُمْ فی التَّقَدُّمِ و أدَباً، و أخَّرَهُمْ فی جانِبِ الْحَقِّ عَنِ الْحَقِّ فی قَوْلِهِ «الرَّقِیبَ عَلَیْهِمْ» لِما یَسْتَحِقُّهُ الرَّبُّ مِنَ التَّقدیمِ بِالرُّتبَةِ﴾

و عباد را بر خود مقدّم داشت، پس گفت: «کُنْتُ عَلَیْهِمْ شَهیداً ما دُمْتُ فیهِم» -من بر آن‌ها شاهد بودم مادامی که در بین آنها بودم- از سر ادب، تقدّم مردم بر خود را برگزید. ولی در جانب حق تعالی، خداوند را مقدّم آورد از مردم. آنجا که فرمود: «کُنْتَ أنْتَ الرَّقیبَ عَلَیْهِم» به جهت استحقاق ربّ در تقدّم بالمرتبه.

﴿ثُمَّ أعْلَمَ أنَّ لِلْحَقِّ الرَّقِیبِ الاسمَ الّذی جَعَلَهُ عِیسی لِنَفْسِهِ و هُوَ «الشَّهیدُ» فی قَوْلِهِ «عَلَیْهِمْ شَهِیداً». فَقالَ «وَ أنْتَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهیدٌ». فَجاءَ بِکُلّ لِلْعُمُوم و بِشَیءٍ لِکَوْنِهِ أنْکَرَ النَّکَرات و جاءَ بِالإسْمِ «الشَّهیدِ»، فَهُوَ الشَّهیدُ عَلی کُلِّ مَشْهُودٍ بِحَسَبِ ما تَقْتَضیهِ حَقیقَةُ ذلِکَ الْمَشهُودِ﴾

سپس حضرت عیسی علیه السلام اعلام کرد که حق تعالی رقیب است. اسمی که عیسی علیه السلام برای خود اعلام کرد «شهید» بود در آنجا که گفت: «علیهم شهیداً» در عین حال گفت: «و انت علی کل شیئ شهیداً» - تا معلوم شود عیسی علیه السلام هم که شهید است، خدا است، که شهید است و خدایی که رقیب است، خدایی است که شهید است- پس عیسی علیه السلام این تعبیر را به کار برد تا روشن کند همه‌چیز

مشهود او یعنی خداوند است و واژه‌ی «شیئ» را به‌کار برد که انکر النکرات است و اقتضای عموم را دارد -و محدود به پدیده خاصی نمی‌شود- و حضور حق را با اسم «شهید» آورد زیرا او شاهد هر مشهودی است به حسب اقتضای حقیقت آن مشهود که حضرت حق با آن‌ها است.

﴿فَنَبَّهَ عَلی أَنَّهُ تَعالی هُوَ الشَّهیدُ عَلی قَومِ عِیسی حِینَ قالَ «وَ کُنْتُ عَلَیْهِمْ شَهِیداً ما دُمْتُ فِیهِمْ» فَهِیَ شَهادَةُ الْحَقِّ فی مادَّة عِیسَوِیَّة کَما ثَبَتَ أَنَّهُ لِسانُهُ و سَمْعُهُ و بَصَرُهُ﴾

پس عیسی علیه‌السلام تنبّه کرد که وقتی می‌گوید «او»، یعنی عیسی بر قوم خود شهید است، خودِ خداوند شهید است. وقتی گفت: «کُنْتُ عَلَیْهِمْ شَهِیداً ما دُمْتُ فِیهِمْ» پس آن شهادت هم شهادت حق است در ماده‌ی عیسویه. همچنان که ثابت شد حق تعالی لسان و سمع و بصر عبد است.

﴿ثُمَّ قالَ کَلِمَةً عِیسَوِیَّةً و مُحَمَّدِیَّةً، أَمّا کَوْنُها عِیسَوِیَّةً فَإِنَّها قَولُ عِیسی بِإِخْبارِ الله تعالی عَنْهُ فی کِتابِهِ، و أَمّا کَوْنُها مُحَمَّدِیَّةً فَلِمَوقِعِها مِن مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله بِالْمَکانِ الّذی وَقَعَتْ مِنهُ، فَقامَ بِها لَیْلَةً کامِلَةً یُرَدِّدُها لَمْ یَعْدِلْ إِلی غَیْرِها حَتّی مَطْلَعِ الْفَجرِ «إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُکَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ»(مائده/۱۱۸)﴾

سپس عیسی علیه‌السلام کلمه‌ای گفت که در عین عیسوی بودن، محمدی است. اما این‌که عیسوی است، از آن جهت است که خداوند در کتاب خود به آن کلمه خبر داد. اما این‌که محمدی است، به خاطر آن است که این کلمه از حضرت محمد صلی الله علیه و آله نیز به مکانی واقع شد که برای حضرت عیسی علیه‌السلام واقع شد. چه این‌که رسول الله صلی الله علیه و آله در شبی به صورت کامل -از سر شب تا طلوع فجر- به این آیه قیام نمود و آن را مکرّر قرائت می‌کرد و به‌کار دیگری عدول نکرد تا طلوع فجر و پیوسته می‌گفت: «اگر آن‌ها را عذاب کنی که آن‌ها بنده‌ی تواند و اگر از آن‌ها در گذری تو حقیقتاً عزیز و حکیم هستی.»[۱۴] (مائده/۱۱۸)

﴿و «هُمْ» ضَمیرُ الْغائِبِ کَما أَنَّ «هُوَ» ضمیرُ الْغائب کَما قالَ «هُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا»(فتح/۲۵) بِضَمیرِ الْغائب، فَکانَ الْغَیبَ ستراً لَهُمْ عَمّا یُرادُ بِالْمَشهودِ الْحاضِرِ فَقالَ «إِنْ تُعَذِّبْهُمْ» بِضمیرِ الْغائبِ و هُوَ عَیْنُ الْحِجابِ الّذی هُمْ فیهِ عَنِ الْحَقِّ﴾

۱۴- از أبوذر روایت کردند که رسول الله صلی الله علیه و آله در شبی این آیه را قرائت کرد، تا شب را به روز آورد و به آن آیه رکوع و سجود می‌نمود. چون صبح شد، گفتم یا رسول اللّه! پیوسته این آیه را قرائت می‌کردی تا صبح گردید. گفت: من از ربّم برای امتم شفاعت طلبیدم و شفاعت را به من عطا کرد، ان‌شاءاللّه به شفاعت نایل می‌شود کسی که شرک به خدا نیاورده باشد.

در آیه‌ی فوق «هُم»، ضمیر غائب است مثل «هُوَ» که فرمود: «هُمُ الَّذینَ کَفَرُوا»(فتح/۲۵) که آن‌ها را با ضمیر غائب مورد اشاره قرار دارد. پس غیب، ستر است برای کفار نسبت به آنچه اراده می‌شود از مشهود حاضر.

پس آن حضرت به حضرت حق عرض کرد: «اگر آنها را عذاب کنی» و با ضمیر غائب از آنها یاد کرد -زیرا آن‌ها از حضرت حق که ظاهر بود، غائب بودند- و آن عذاب که به ضمیر غائب آمده، عین حجاب است، حجابی که امتِ حضرت عیسی‌علیه‌السلام از حق دارد. به همین جهت هم حضرت عیسی‌علیه‌السلام نگفت: «إِنْ تُعَذِّبْنا» تا آن‌ها در مجموعه‌ی حاضران قلمداد شوند و گفت: «إِنْ تُعَذِّبْهُمْ» زیرا آن‌ها در حجاب واقعی بودند و حضرت عیسی‌علیه‌السلام را خدا می‌دانستند.

﴿فَذَکَّرَهُمُ اللّهَ قَبْلَ حُضُورِهِم حَتّی إذا حَضَرُوا تَکُونُ الْخَمِیرَةُ قَدْ تَحَکَّمَتْ فِی الْعَجِینِ فَصَیَّرَتْهُ مِثْلَها﴾

پس حضرت عیسی‌علیه‌السلام با جمله‌ی «اَن اعبدوا الله ربی و ربکم» امت خود را متذکر به «الله» کرد قبل از آن که در قیامت به حضور حضرت حق برسند -چون در غیبت بودند- تا وقتی در حضور رفتند از قبل، موضوعِ در حضور بودن نسبت به حق به گوش‌شان خورده باشد و خمیری در آن‌ها ایجاد شده باشد و آن خمیر در طینت آن‌ها محکم گردد و ذکر حضرت عیسی‌علیه‌السلام آن‌ها را مثل نفس خود گرداند در ایصال به کمالی که از آن‌ها مراد بود.

﴿«فَإِنَّهُمْ عِبادُکَ» فَأَفْرَدَ الْخِطابَ لِلتَّوحیدِ الّذی کانُوا عَلَیهِ و لا ذِلَّةَ أَعْظَمُ مِنْ ذِلَّةِ الْعَبیدِ﴾

در آیه‌ی«فَإِنَّهُمْ عِبادُک» خطاب را منفرد آورد به جهت توحیدی که عباد به حسب فطرت برآن بودند و هیچ ذلّتی اعظم از ذلّت عبید نیست. با نظر به ذلّت بنده موضع شفاعت خداوند را با خداوند نسبت به بندگانش در میان گذاشت که اگر آنها را عذاب کنی آنها بنده تواند و نفس بندگی بیشترین ذلّت و خواری است پس چه جای عذاب برای خوارشدن.

﴿لأَنَّهُم لا تَصَرُّفَ لَهُم فی أَنْفُسِهِمْ فَهُم بحُکم ما یُریدُهُ بهِمْ سَیِّدُهُم و لا شَریکَ لَهُ فِیهِم، فَإِنَّهُ قالَ «عِبادُک» فَأَفْرَدَ و الْمُرادُ بالْعَذاب إِذْلالُهُم و لا أَذَلَّ مِنْهُمْ لِکَوْنِهِمْ عِباداً، فَذَواتُهُم تَقْتَضی أَنَّهُمْ أذِلّاء، فَلا تُذِلُّهُم فَإِنَّکَ لا تُذِلُّهُم بأَدونَ مِمّا هُمْ فِیهِ مِنْ کَوْنِهِم عَبیداً «وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ» أی تَسْتُرُهُم عَنْ إِیقاعِ الْعَذابِ الّذی یَسْتَحِقُّونَهُ بِمُخالَفَتِهِمْ أی تَجْعَل لَهُم غَفْراً یَسْتُرُهُم عَن ذلِکَ و یَمْنَعُهُم مِنهُ. «فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزیزُ» أی الْمَنیعُ الْحِمی﴾

زیرا آنان هیچ نحوه تصرفی در خودشان ندارند. آنان به حکم آن‌چه سیّدشان اراده می‌کند هیچ نحوه شریکی برای سیّد در آنان نیست. پس این‌که حضرت گفت: «عبادك» و به صورت

مفرد به حضرت حق خطاب کرد و مراد از عذاب ذلیل کردن آن‌ها است و از این رام‌تر نمی‌شود زیرا آن‌ها بنده‌اند و ذات آن‌ها به عنوان بنده اقتضای خواری دارد. پس آن‌ها را با عقاب، خوار و ذلیل نکن، زیرا هر چه بکنی از این پائین‌تر که بنده‌اند نمی‌شود و اگر از عذاب‌دادن به آن‌ها چشم‌پوشی کنی یعنی آنان را از قرار دادن در عقابی که استحقاق آن را به سبب مخالفت‌شان دارند، ساتر شوی. یعنی برای آن‌ها پوششی قرار دهی که مانع از وقوع عذاب شود. پس تو عزیز هستی، یعنی منیع الحمی می‌باشی.

گفته شد حضرت عیسی عليه السلام عرض کردند: «وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُم» اگر از آن‌ها بگذری و حضرت، غفران را به معنای ستر گرفتند به این معنا که اگر پوششی برای آنها ایجاد کنی که آن‌ها را از عذاب بپوشاند و مانع عذاب شود، «فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ» تو عزیز هستی، یعنی منیع الحماء می‌باشی و قُرُق‌گاه تو طوری است که ممنوع است تا اسم منتقم وارد آن شود و در آن قهر و غلبه را حاکم کند.

﴿و هذَا الإسْمُ إذا أعْطاهُ الله لِمَنْ أعْطاه مِن عِبادِهِ تُسَمّى الْحَقُّ بِالْمُعِزِّ، و الْمُعطَى لَهُ هذا الإسْمُ بِالْعَزیزِ فَیَکُونُ مَنیعَ الْحِمی عَمّا یُریدُ بِهِ الْمِنْتَقِمُ و الْمُعَذِّبُ مِنَ الانْتِقامِ و الْعَذاب﴾

و این اسم - یعنی اسم عزیز- را اگر خداوند به یکی از بندگانش عطا کند، حق در آن صورت می‌شود «مُعِزّ» و آن کسی که آن اسم به او عطا می‌شود، «عزیز» می‌شود در حالی‌که در آن، اسم عزیز آمده است. بنابراین خداوند خودش عزیز است و منیع‌الحماء و بلندپایه است نسبت به آن‌که اسم منتقم و اسم معذِّب بخواهند جهت انتقام و عذاب وارد شوند. به نفس عزّتی که حضرت حق بخواهد کسی را عفو کند دیگر اسم دیگری جای ورود ندارد و حضرت عیسی عليه السلام با نظر به چنین نکته‌ای عرضه داشتند: «وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ».

﴿و جاءَ بِالْفَصل و الْعِمادِ أیضاً تأکیداً لِلْبَیانِ و لِتَکُونَ الآیَةُ عَلی مَساقٍ واحِدٍ فی قَوْلِهِ «إِنَّکَ أَنْتَ عَلاّمُ الْغُیُوبِ» و قَوْلِهِ «کُنْتَ أَنْتَ الرَّقِیبَ عَلَیْهِمْ» فَجاءَ أیضاً «فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ»﴾

و حضرت عیسی عليه السلام ضمیر فصل و عماد را آورده[۱۵] برای تأکیدِ بیان آن‌جا که فرمود «إِنَّکَ أَنْتَ عَلاّمُ الْغُیُوبِ» و برای آن‌که آیه بر مساق واحد باشد چنان‌چه فرمود: «إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ

۱۵- یعنی «انت» بعد از «انّک» که ضمیر «انت» فصل بین «انّک» و «العزیز» است و بعضی علمای ادب، ضمیر فصل را عماد گویند.

عِبادُکَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ». ملاحظه می‌کنید که در هر دو آیه، «اَنْتَ» آمده است.

﴿فَکانَ سُؤالاً مِنَ النَّبی‌ﷺ و إلْحاحاً مِنْهُ عَلی رَبِّهِ فِی الْمَسأَلَةِ لَیْلَتَهُ الْکامِلَةَ إلی طُلُوعِ الْفَجرِ یُرَدِّدُها طَلَباً لِلإجابَةِ. فَلَوْ سَمِعَ الإجابَةَ فی أوَّلِ سُؤالٍ ما کَرَّرَ. فَکانَ الْحَقُّ یَعْرِضُ عَلَیهِ فُصُولَ مَا اسْتَوْجَبُوا بِهِ الْعَذابَ عَرْضاً مُفَصَّلاً فَیَقُولُ النبیّ لَهُ فی کلّ عَرْضٍ عَرْضٍ و عَیْنِ عَیْنِ «إنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإنَّهُمْ عِبادُکَ وَ إنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ». فَلَوْ رَأی فِی ذلِکَ الْعَرْضِ ما یُوجِبُ تَقدیمَ الْحَقِّ و إیثارَ جَنابِهِ لَدَعا عَلَیهِمْ لا لَهُمْ.﴾

پس آن آیه‌ای که خداوند از قول حضرت عیسی‌علیه السلام فرمود، تقاضایی و الحاحی از طرف نبی الله‌ﷺ از خدا نیز بود که از پروردگارش در مسئله‌ی شفاعت در یک شب کامل تا طلوع فجر، آیه را تکرار می‌کرد به جهت طلب اجابت که اگر در همان ابتدا اجابت می‌شد آن را تکرار نمی‌کرد. پس خداوند بر آن حضرت عرضه می‌کرد فصل‌های متفاوت گناهانی را که موجب عذاب امت می‌شد، عرضه‌ای مفصّل و پیامبرﷺ در هر عرض عرض و عین عین متعاقباً به حق می‌گفت «إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُکَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّکَ أَنتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ» اگر رسول خداﷺ در نفس خود آن عرضه‌ی گناهان را می‌دید که خداوند آن گناهان را عرضه می‌دارد تا انتقام بگیرد، هرگز آن آیه را نمی‌خواند زیرا به لحاظ تقدیم حق و برگزیدن جنابش حتماً به جای دعا، بر آن‌ها نفرین می‌کرد - از آن جهت که گناه‌کردن یک نوع تعرّض به جناب حق است می‌گوید حق را و جناب حق را مقدّم می‌داشت- حضرتﷺ در آن عرضه‌کردن گناه از طرف حق، میل الهی را که جهت عفو در آن است مشاهده می‌نمود، ولی آن را مشروط به شفاعت پیامبر کرده بود و آن حضرت بر این اساس تقاضای شفاعت امت را از خدا می‌کردند، زیرا انبیاء از اراده‌ی الهی آگاه‌اند و در همین راستا شفاعت نمی‌کنند مگر به اذن الهی.

﴿فَما عَرَضَ عَلَیهِ إلاّ مَا اسْتَحَقُّوا بِهِ ما تُعْطِیهِ هذِهِ الآیةُ مِنَ التَّسلیمِ لله و التَّعْریضِ لِعَفْوِهِ﴾

پس خداوند عرصه نکرد بر رسول خدا مگر آنچه قرار بود عفو شود و این آیه از تسلیم در برابر حق و تعریض به عفوش افاده می‌کند - هر گناهی به رسول خداﷺ عرضه نشد مگر گناهانی که استحقاق عفو دارند و اسم منتقم را امکان ورود در آنها نیست-.

﴿و قَدْ وَرَدَ أنَّ الْحَقَّ إذا أحَبَّ صَوْتَ عَبدِهُ فی دُعائِهِ إیّاهُ أَخَّرَ الاجابَةَ عَنْهُ حَتّی یَتَکَرَّرَ ذلِکَ مِنْهُ حُبّاً فیهِ لا إعْراضاً عَنهُ، و لِذلِکَ جاءَ بِالإسْمِ الْحَکیمِ﴾

در روایت وارد شده خداوند چون صوت بنده‌اش را دوست داشته باشد در دعایی که می‌کند، اجابت را به تأخیر می‌اندازد تا آن را تکرار کند به جهت محبّتی که به او دارد نه به جهت بی‌محلی به بنده‌اش.

و از این جهت در آخر آیه مذکور، اسم حکیم آمد که استحقاق عفو در آن گناهان خوابیده بود. و حکیم آن کسی است که هر چیزی را در جای خود قرار دهد و از آنچه حقایق اشیاء و صفاتشان اقتضاء می‌کند، عدول نمی‌نماید. از این جهت بعد از «انت العزیز» اسم حکیم آمد تا در متن آن تقاضا که رسولان داشتند و طالب عفو به نور اسم عزیز بودند و اسم عزیز، منیع الحماء است نسبت به اسم منتقم و معذّب، بگویند تو حکیم هستی و با حقیقت عفوی که اعمال می‌کنی عفو را در جای خود قرار داده‌ای و از حقایق اشیاء تجاوز نمی‌کنی تا عفو را به عقاب تبدیل نمایی.

﴿و الْحَکیمُ هُوَ الّذی یَضَعُ الأشْیاءَ فی مَواضِعِها و لا یَعْدِلُ بها عَمّا تَقْتَضِیهِ و تَطْلُبُهُ حَقائِقُها بِصِفاتِها. فَالْحَکیمُ هُو الْعَلیمُ بِالتَّرتِیب. فَکانَ صَلَّی الله علیهِ و سَلَّم بِتَرْدادِ هذِهِ الآیَةِ عَلی عِلْمٍ عَظیمٍ مِنَ الله تَعالی. فَمَنْ تَلا هذه الآیه فَهکَذا یَتْلُو، و إلاّ فَالسُّکُوتُ أوْلی بِهِ﴾

با توجه معنای حکیم می‌فرماید: پس حکیم همان علیم به ترتیب اشیاء و آثار آن‌ها است. پس رسول الله ﷺ با تکرار این آیه بر علم و معرفت عظیمی از جانب خدای سبحان است. پس هرکس می‌خواهد این آیه را تلاوت کند باید این چنین تلاوت کند وگرنه سکوت کند بهتر است.

﴿و إذا وَفَّقَ الله عَبْداً إلَی النُّطْقِ بِأمْرٍ ما، فَما وَفَّقَهُ إلیهِ إلّا و قَدْ أرادَ إجابَتَهُ فیهِ و قَضاءَ حاجَتِهِ، فَلا یَسْتَبطِئ أحَدٌ ما یَتَضَمَّنُهُ ما وُفِّقَ لَهُ، و لِیُثابِرْ مُثابَرَةَ رَسولِ الله ﷺ عَلی هذِهِ الآیةِ فی جَمیعِ أحْوالِهِ حَتّی یَسْمَعَ بِأُذُنِهِ أو بِسَمْعِهِ کَیفَ شِئْتَ أَو کَیفَ أسْمَعَکَ الله الاجابَةَ. فَإنْ جازاکَ بِسُؤالِ اللِسانِ أسْمَعَکَ بِأُذُنِکَ، و إنْ جازاکَ بِالْمَعنی أسْمَعَکَ بِسَمْعِکَ﴾

و هنگامی‌که خداوند موفق گرداند بنده‌ای را که صحبتی با خدا پیش آورد، توفیق به او نمی‌دهد مگر این‌که خواسته است آن دعا را در آن امر، در قضاء حاجت آن عبد، اجابت کند. پس کُند و بَطی نشمارد هیچ‌کس آن اجابت را که متضمّن است آن اجابت دعائی که بدان موفق شده - و نگوید اجابت به تأخیر می‌افتد بلکه مواظب دعایش باشد مادامی‌که موفق به دعا شده- و باید در دعا مداومت و موظبت کند مثل مداومت و مواظبت رسول الله ﷺ بر این آیه در جمیع

احوالش، تا آن‌که به گوش -که وسیله‌ی شنیدن است- و به سمع خود -که سمع روحانیِ قلب است- بشنود.

حال تو ای دعاکننده، هر طور خواستی دعا کن، یا هر طور که خدا تو را شنوای اجابت کند. اگر تو سؤال لسانی کردی جزایت می‌دهد آن طور که گوش تو می‌شنود و اگر به معانی جزایت داد، قلبت را می‌شنواند.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فَصُّ حِكْمَةٍ رَحْمانِيَّةٍ فِی کَلِمَةٍ سُلَيمانِيَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحیم

با نظر به این‌که حضرت سلیمان علیه السلام نامه‌ی خود به بلقیس را با «بسم اللّه‌الرّحمن الرّحیم» شروع کردند، شیخ اکبر این فصّ را حکمت رحمانی نامید، از آن جهت که رحمت عامّه در حضرت سلیمان علیه السلام مستقر است و ظاهرشدن وسعتِ حکومت او بر آب و باد و حیوان و جنّ به عنوان «فضلُ المبین» است مانند اسم رحمان که شامل همه‌ی موجودات می‌شود.

﴿«إِنَّهُ» يَعْنِی الْكِتابَ «من سُلَيْمانَ، وَ إِنَّهُ» أی مَضْمُونَ الْكِتاب «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الـرَّحِيمِ». فَأخَذَ بَعْضُ النّاسِ فِی تَقْدِيمِ اسْمِ سُلَيمانَ عَلَى اسْمِ اللهِ و لَمْ يَكُنْ كَذلِکَ، و تَكَلَّمُوا فِی ذلِکَ بما لا يَنْبَغِی مِمّا لا يَلِيقُ بِمَعْرِفَةِ سُلَيمانَ علیه السلام بِربِّهِ، و كَيْفَ يَلِيقُ ما قالُوهُ و بِلْقِيسُ تَقُولُ فيهِ «أُلْقِیَ إِلَیَّ كِتابٌ كَرِيمٌ» أی يكْرُمُ عَلَيها﴾

آن نامه یعنی آن نوشته از سلیمان است و مضمونش «بسم اللّه الرّحمن الرّحیم» است. بعضی از مفسّرین از آیه این‌طور برداشت کرده‌اند که در آن نامه نام حضرت سلیمان بر اسم اللّه مقدم نوشته شده، در حالی‌که چنین نیست. آن مفسرین چیزی را گفته‌اند که با توجه به معرفتی که حضرت سلیمان نسبت به پروردگارش دارد، سزاوار نیست. و چگونه سزاوار است آن‌چه را آن مفسّرین می‌گویند در حالی‌که بلقیس در رابطه با آن نامه می‌گوید: به سوی من نوشته‌ی کریمی آمده است، و در نزد آن خانم آن نامه ارزشمند بوده –زیرا مردم آن کشور «وثنی‌مذهب» بوده‌اند، یعنی در عین ایمان به خدا، خورشید را می‌پرستیدند و از این جهت آن نامه که با نام خدا شروع شده بود، نامه‌ی با ارزشی قلمداد می‌شد–.

﴿وَ إنَّما حَمَلَهُمْ عَلى ذلِکَ تَمزیقُ کِسری کِتابَ رَسُولِ اللهﷺ، و ما مَزَّقَهُ حَتّی قَرَأهُ کُلَّهُ و عَرَفَ مَضمُونَهُ فَکَذلِکَ کانَتْ تَفعَلُ بلقِیس، لَوْ لَمْ تُوَفَّقْ لَما وُفِقَتْ لَهُ، فَلَمْ یَکُنْ یَحْمِی الکِتابَ عَنِ الإحْراقِ لِحُرْمَةِ صاحِبِهِ تَقْدیمُ اسْمِهِ؈ عَلَی اسْمِ الله تعالی و لا تَأخِیرُهُ﴾

آن مفسّرین نظر خود را حمل کردند بر کاری که کِسری در برخورد با نامه‌ی رسول خداﷺ انجام داد -که گفته بود چرا رسول خداﷺ اسم خود را مقدم بر اسم کسری نوشتند- در حالی که کسری آن نامه را پاره نکرد تا آن‌که همه‌ی نامه را خواند و از مضمون نامه با خبر شد و آن موضوع را بهانه آورد، و بالقیس نیز همه‌ی نامه را خواند و همان کار را می کرد، اگر موفق نمی‌شد نسبت به آن‌چه موفق شد، و حمایت نمی‌کرد از آتش‌زدن آن نامه به جهت حرمت صاحب نامه که مقدّم باشد بر اسم اللّه و یا مؤخّر باشد، فرقی برایش نمی‌کرد -کسری با اصل نبوت مسئله داشت-.

﴿فَأتی سُلَیمانُ بالرَّحْمَتَین: رَحْمَة الامْتِنان و رَحْمَة الْوُجُوب اللَّتان هُما الرَّحمن الرَّحیم فَامْتَنَّ بالرَّحْمنِ و أوْجَبَ بالرَّحیمِ، و هذَا الْوُجوبُ مِنَ الامْتِنانِ، فَدَخَلَ الرَّحیمُ فِی الرَّحمنِ دُخولَ تَضَمُّن﴾

حضرت سلیمان؈ با آوردن بسم اللّه در ابتدای نامه، دو نوع رحمت را به میان آوردند. رحمت «امتنان و عام» را و رحمت «وجوب و خاص» را -که خدا به جهت عمل خیر بنده، بر خود واجب کرده تا به بنده‌اش عنایت کند- و آن دو رحمت همان «الرّحمن الرّحیم» است. پس با اسم رحمان، امتنان کرد و با اسم رحیم بر خود واجب کرد، و همان وجوب هم، از امتنان است، پس داخل است رحمت رحیمیّه در رحمت رحمانی- دخولَ تَضَمُّن- به این معنا که خداوند از سر رحمانیّتش آن را بر خود واجب کرد تا صد برابر آن‌چه عبد انجام داده به او ارزانی کند-.

﴿فَإنَّهُ «کَتَبَ عَلی نَفْسِهِ الرَّحمَةَ» لِیَکُونَ ذلِکَ لِلْعَبدِ بما ذَکَرَهُ الْحَقُّ مِنَ الأعْمالِ الّتی یَأتِی بِها هذَا الْعَبدُ، حَقّاً عَلَی الله أوْجَبَهُ لَهُ عَلی نَفْسِهِ، یَسْتَحِقُّ بِها هذِهِ الرَّحمَةَ، أعْنِی رَحمَةَ الْوُجُوب﴾

با نظر به «بسم اللّهالرّحمنالرّحیم» خداوند رحمت را بر خود واجب نمود تا آن رحمت برای عبد به سبب اعمالی که حق ذکر کرده که عبد انجام داده حتی بر خدا لازم آید. اللّه تعالی با اسم رحمت، آن حق را برای عبد، بر خود واجب کرده که همان رحمت وجوب است. بدین معنا عبد به موجب اعمالش که بر او واجب شده، به رحمت وجوبی، مستحق آن رحمت می‌شود و این را از سر رحمت به عبد بر خود نوشته و چون رحمان است، رحیم است.

﴿و مَن كانَ مِنَ الْعَبيدِ بهذِهِ الْمَثابَة فَإنَّهُ يَعْلَمُ مَنْ هُوَ الْعامِلُ مِنهُ، و الْعَمَلُ مُقَسَّمٌ عَلى ثَمانِيَـة أعْضاءٍ مِنَ الإنْسانِ و قَدْ أخْبَرَ الْحَقُّ أنَّهُ تَعالى هُوِيّةُ كُلِّ عُضْوٍ مِنْها، فَلَمْ يَكُن الْعامِلُ غَيرَ الْحَـق، و الصُّورَةُ لِلْعَبدِ، و الْهُوِيَّةُ مُدرَجَةٌ فِيهِ أى فِى اسْمِهِ لا غَيْرُ﴾

و آن بنده‌ای که به مثابه‌و منزلت کسی که عمل خیری انجام مـی‌دهـد و خـدا بـه او پـاداش می‌دهد- به حکم حدیث قرب نوافل- می‌داند عامل چه کسی است. از آن جهت که خداست کـه عمل می‌کند. پس از منظری اعلا که دوگانگی بین عبد و ربّ در میان نباشد، رحمـت حق بـه عبد، در واقع رحمت به خودش است و بر نفس خود رحمـت را نوشـت، منتهـی از مـوطنی بـر موطنی. زیرا فرمود چشم و گوش عبد می‌شود و عمل او به هشت عضو انسان تقسیم می‌شـود - که عبارت باشد از دو دست و دو پا و سمع و بصر و لسان و پیشانی- از آن جهت که حق تعالی هویت هر عضوی از اعضاء است پس عامل اصلی جز حق نیست، هرچند صورت، صورت عبد است ولی هویت او در اسم عبد مندرج است، از آن جهت که موجودات همگی اسماء اللّه‌انـد بـه همـان معنایی که گفته شده است.

ای بـسا کـس را کـه صـورت راه زد　　　قـصد صـورت کـرد و بـر اللّـه زد

﴿لِأنَّهُ تَعالى عَيْنُ ما ظَهَرَ و سُمِّىَ خَلْقاً و بِهِ كانَ الإسْمُ الظّاهِرِ و الآخِرُ لِلْعَبْـدِ، و بِكَونِـهِ لَـمْ يَكُنْ ثُمَّ كانَ﴾

در رابطه با این‌که فرمود عاملِ آن اعمال خداوند است و خداوند رحمت را بر خـود نوشته است، می‌گوید: زیرا خداوند تعالی عین آن چیزی است کـه ظـاهر گـشته و خلـق نامیـده شـده است و به همان عبد که ظاهر شده اسم ظاهر و اسم آخر تحقق یافته است - از آن جهت کـه عبـد نبود سپس محقق شد- عبد، محل ظهور اسم ظاهر و اسم آخر گشت زیرا خلق، همـان حـق اسـت که مقدّر به حدّی شده و در خلق ظاهر گشته است و آن مخلوق از جهتی محل ظهور اسم آخرِ حضرت اللّه است.

﴿و بِتَوَقُّفِ ظُهُورِهِ عَلَيهِ و صُدُورِ الْعَمَلِ مِنْهُ كانَ الاسمُ الْباطِنُ و الأوَّلُ. فَإذا رَأَيْـتَ الْخَلْـقَ رَأَيْتَ الأوَّلَ و الآخِرَ و الظّاهِرَ و الْباطِنَ﴾

و نه‌تنها ظهور اسم ظاهر و آخر به عبد است، بلکه به توقف ظهور عبد بر حق و صدور عمل از حق، اسم باطن و اسـم اول محقّـق و حاصـل مـی‌شـود. پـس چـون خلـق را دیـدی، «اول» را دیده‌ای - به اعتبار رؤیت هویّت حق که موصوف به اوّلیّت اسـت- همچنین خلق را که دیدی، «آخر» و

«ظاهر» و «باطن» را دیده‌ای. از آن جهت که مخلوق، آخرین مرتبه‌ی وجود است، همچنان که باطن روح مخلوقات است.

﴿و هذهِ مَعْرِفَةٌ لا یَغِیبُ عَنها سُلَیمانُ، بَلْ هِیَ مِنَ الْمُلْکِ الّذی لا یَنْبَغِی لِأحَدٍ مِن بَعدِهِ، یَعنِی الظُّهورَ بهِ فِی عالَمِ الشَّهادَة فَقَدْ أُوتِیَ مُحمّدٌ ما أوتِیَهُ سلیمانُ، و ما ظَهَرَ بهِ، فَمَکَّنَهُ الله تَعالی تَمکِینَ قَهْر مِنَ الْعِفریتِ الَّذِی جاءَهُ باللَّیل لِیَفْتِکَ بهِ، فَهَمَّ بأخْذِهِ و رَبْطِهِ بِسارِیَة مِن سَواری الْمَسجدِ حَتّی یُصْبِحَ فَتَلْعَبَ بهِ وِلْدانُ المَدینَة، فَذَکَرَ دَعْوَةَ سُلَیمانَ فَرَدَّهُ الله خاسِئاً، فَلَمْ یَظْهَرْ بما أُقْدِرَ عَلَیهِ و ظَهَرَ بِذلِکَ سُلَیمانُ﴾

این معرفت -که در دل هر ذره حضرت حق هست و او عامل حقیقی است- از حضرت سلیمان غایب نبود بلکه این معرفت توحیدی همان مُلکی است که بعد از او شایسته‌ی کسی نمی‌بود، به معنای ظهور آن معرفت در عالم شهادت. در حالی که طبق روایات به حضرت محمد داده شد آن‌چه به سلیمان داده شد ولی برای حضرت محمد ظاهر نشد آن‌چه به او داده شد. پس خداوند تعالی او را تمکین داد، تمکینِ قهر و غلبه بر عفریتی که شبانه به سراغ پیغمبر آمد تا او را گمراه کند و ترور نماید. پس پیامبر اراده کرد او را بگیرد و به ستونی از ستون‌های مسجد ببندد تا صبح‌گاهان کودکان مدینه او را به بازی بگیرند، ولی به یاد دعوت سلیمان افتاد. پس خداوند به جهت ادب پیامبر، عفریت را راند و از غلبه‌ی بر پیامبر ناامیدش کرد، و پیامبر ظاهر نکرد آن‌چه را بر آن قادر بود و برای سلیمان ظاهر شد.

باید توجه کرد حضرت سلیمان مُلکی را که از خدا طلب کردند، معرفت بود که آن سلطنتِ توجه به حق است. منتها آن‌چه به حضرت سلیمان اختصاص یافت، ظهور آن سلطنت -که همه‌کاره‌ی امور خدا است- در عالم شهادت بود. زیرا دوران، دورانِ به ظهورآمدنِ آن سلطنت بود و حضرت سلیمان این را می‌دانستند که در آینده چنین ظهوری واقع نمی‌شود که چنین اقتداری به صورت مجموع ظاهر شود، وگرنه آن اقتدار را رسول خدا و ائمه‌ی هدی دارا هستند و به صورت غیر مجموع بعضاً ظاهر کرده‌اند.

﴿ثُمَّ قَولُهُ «مُلْکاً» فَلَمْ یَعُمَّ، فَعَلِمْنا أنَّهُ یُرِیدُ مُلْکاً مّا، و رَأَیْناهُ قَدْ شُورِکَ فِی کُلِّ جُزءٍ مِنَ الْمُلکِ الّذی أعْطاهُ الله، فَعَلِمْنا أنَّهُ مَا اخْتَصَّ إلّا بالْمَجمُوعِ مِنْ ذلِکَ، و بِحَدیثِ الْعِفْریتِ، أنَّهُ مَا اخْتَصَّ إلّا بِالظُّهُورِ. و قَدْ یَخْتَصُّ بِالْمَجمُوعِ و الظُّهُورِ﴾

این‌که فرمود «مُلکاً» - ملکی را- و آن را عمومیت نبخشید، پس ما را آگاه کرد که او اراده کرده است ملک خاصی را - یک نوع ملکی که مأمور به ظهور آن بودند- و ما می‌بینیم شریک پیدا

می‌کند در جزءجزء ملکی که خدا به او عطا کرد. پس دانستیم که سلیمان به مجموعِ چنین ملکی مختص شده و به حدیث عفریت دانستیم او اختصاص پیدا نکرد مگر به ظهور، و مختص شد به مجموع و ظهور.

﴿وَ لَو لَمْ یَقُلْ‌ﷺ فِی حَدِیثِ الْعِفرِیتِ «فَأمکَنَنِی الله مِنه» لَقُلْنا إنَّهُ لَمّا هَمَّ بِأخْذِهِ ذَکَّرَهُ الله دَعوةَ سُلَیمانَ لِیَعْلَمَ أنَّهُ لا یُقْدِرُهُ الله عَلی أخْذِهِ. فَرَدَّهُ الله خاسِئاً فَلَمّا قالَ فَأمْکَنَنِی الله مِنهُ عَلِمْنا أنَّ الله تَعالی قَدْ وَهَبَهُ التَّصَرُّفَ فِیهِ ثُمَّ إنَّ اللهَ ذَکَّرَهُ فَتَذَکَّرَ دَعْوَةَ سُلَیمانَ فَتَأدَّبَ مَعَهُ، فَعَلِمْنا مِنْ هذا أنَّ الّذی لا یَنْبَغِی لِأحَدٍ مِنَ الْخَلقِ بَعْدَ سُلَیمانَ الظُّهُورُ بِذلِکَ فِی الْعُمُومِ﴾

اگر رسول خداﷺ در حدیث عفریت نفرموده بودند «خداوند تمکّن اخذ عفریت را به من داده»، ما گمان می‌کردیم وقتی آن حضرت همّت می‌کردند عفریت را بگیرند خداوند به یادشان می‌آورد ادعای سلیمان را -که چنین اقتداری مخصوص سلیمان است و من نباید به آن اقدام کنم- و چون رسول خداﷺ می‌دانستند چنین اقتداری ندارند، اقدام به گرفتن عفریت نکردند و خداوند آن عفریت را راند. ولی وقتی فرمود: «خداوند تمکّن اخذ او را به من داد»، می‌فهمیم خداوند تسلط بر عفریت را به رسول اللّهﷺ هبه کرد. سپس دعوت سلیمان را به یادش آورد و پیامبر متذکر شد و با سلیمان ادب به‌کار آورد. پس خداوند به ما تعلیم داد آن چیزی که برای احدی از خلق بعد از سلیمان سزاوار نیست، ظهور آن ملک در عموم و در مجموع است.

﴿و لَیسَ غَرَضُنا مِن هذِهِ الْمَسألَةِ إلّا الْکَلامَ و التَّنبیهَ عَلَی الرَّحمَتَینِ اللَّتَین ذَکَرَهُما سُلَیمانُ فِی الإسْمَینِ اللَّذَین تَفْسِیرُهُما بِلِسانِ الْعَرَبِ «الرَّحمنُ الرَّحیمُ». فَقَیَّدَ رَحْمَةَ الْوُجُوبِ و أطْلَقَ رَحْمَةَ الإمْتِنانِ فِی قَوْلِهِ تَعالی «وَ رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ» حَتّی الأسْماءِ الإلهِیّة، أعنِی حَقائِقَ النِّسَبِ، فَامْتَنَّ عَلَیها بنا، فَنَحْنُ نَتِیجَةُ رَحْمَةِ الإمْتِنانِ بِالأسْماءِ الإلهیّةِ و النِّسَبِ الرَّبّانِیَّةِ، ثُمَّ أوْجَبَها عَلی نَفْسِهِ بِظُهُورِنا لَنا﴾

و غرض ما در طرح این مسئله چیزی نبود جز کلام و تنبیه بر دو رحمتی که در آن دو اسم ذکر کرد که تفسیر آن‌ها به زبان عرب «الرّحمن الرّحیم» است -وگرنه به زبان حضرت سلیمان واژه‌های دیگری بوده- پس حضرت حق رحمت وجوب را مقیّد کرد، مثل آن‌که فرمود: نسبت به مؤمنین رؤوف و رحیم است و یا فرمود: به زودی آن رحمت برای کسانی که تقوا پیشه کرده‌اند، نوشته می‌شود. ولی رحمت امتنان را مطلق آورد و مقیّد نکرد در وقتی فرمود: «و رحمت من همه‌ی اشیاء را در بر می‌گیرد» حتی اسماء الهی را که حقایقِ نِسَب و صفات باشند.

پس امتنان کرد بر اسماء از طریق ایجاد ما، پس ما نتیجه‌ی رحمت امتنان به اسماء الهی و نِسَب ربّانی هستیم و سپس رحمت رحیمی را بر خود واجب کرد به ظهور ما برای ما -از آن جهت که با تعیّن خلقی ما است که عمل خیر از ما صادر می‌شود و او بر خود واجب کرده که پاداش آن عمل را به رحمت خاص عنایت فرماید-.

﴿و أعْلَمَنا أنَّهُ هُوِيَّتُنا لِنَعْلَمَ أنَّهُ ما أوْجَبَها عَلی نَفْسِهِ إلّا لِنَفْسِهِ. فَما خَرَجَتِ الرَّحمَةُ عَنهُ، فَعَلی مَن امْتَنَّ و ما ثَمَّ إلّا هُوَ؟ إلّا أنَّهُ لا بُدَّ مِن حُكْمِ لِسانِ التَّفصِيلِ لِما ظَهَرَ مِنْ تَفاضُلِ الْخَلْقِ فِی الْعُلُومِ، حَتّی يُقالَ إنَّ هذا أعْلَمُ مِن هذا مَعَ أحَدِيَّةِ الْعَينِ﴾

و به ما اعلام فرمود که خود او هویّت ما است تا بدانیم او رحمت را بر نفس خود واجب نگردانید مگر برای خود، و رحمت از حق‌تعالی خارج نشده است. پس خداوند بر چه کسی امتنان کرد و حال آن‌که به حکم احدیّتِ او جز او کسی نیست؟ مگر آن‌که به حکم لسان تفصیل ناچاریم متوجه‌ی مظاهر باشیم و این‌که رحمت امتنانی و رحمت وجوبی او در میان آید و از این جهت در زبان تفصیل کثرت را واقعی بدانیم. زیرا تفاضل خلق در همه‌جا ظاهر است تا آن‌جا که گفته می‌شود این فرد از آن فرد عالم‌تر است، در عین «احدیّت عین» و یکی‌بودنِ وجود و وحدت در وجود.

﴿و مَعْناهُ مَعْنی نَقْصِ تَعَلُّقِ الإرادَةِ عَنْ تَعَلُّقِ العِلْمِ، فهذهِ مفاضَلَةٌ فِی الصِّفاتِ الإلهيَّةِ و كَمالِ تَعَلُّقِ الإرادَةِ و فَضْلِها و زيادَتِها عَلی تَعَلُّقِ الْقُدرَةِ، و كَذلِکَ السَّمعُ الإلهیّ و البَصَرُ، و جَميعُ الأسماءِ الإلهيَّةِ عَلی دَرَجاتٍ فِی تفاضُلِ بَعْضِها عَلی بَعْضٍ، كذلک تَفَاضُلُ ما ظَهَرَ فِی الْخَلقِ مِنْ أن يُقالَ هذا أعْلَمُ مِن هذا مَعَ أحَدِيَّةِ الْعَينِ﴾

و معنای تفاضل در خلق مثل معنای نقص تعلّق اراده است نسبت به تعلّق علم -زیرا مواردی هست که علم حق به عنوان اسمی از اسماء الهی، به آن تعلّق می‌گیرد ولی اراده‌ی حق جهت ایجاد آن به آن تعلّق نمی‌گیرد مثل علم حق به ممتنعات و از این جهت می‌توان گفت تعلّق اراده‌کم‌تر از تعلّق علم است- پس این نوع تفاضل، مفاضله در صفات الهی است. و هم‌چنین کمال تعلّق اراده و فضل و زیادت آن بر قدرت، از همین نوعِ تفاضلِ صفاتی بر صفاتی است و هم‌چنین سمع الهی و بصر و جمیع اسماء الهی بر درجات متفاوتی که در تفاضل بعضی از آن‌ها بر بعضی دیگر هست -اسماء بر یکدیگر تفاضل دارند با این‌که ذات همه یکی است[1]- هم‌چنین است تفاضل آن‌چه در خلق ظاهر شده

۱ -از نظر تفاضل اسماء می‌توان به این ترتیب گفت که اول حیات و سپس علم و بعد اراده و بعد قدرت قرار دارد.

که گفته می‌شود این فرد از آن عالم‌تر است در عین «احدیة العین» و یکی‌بودنِ وجود در وحدت شخصی.

﴿و کَما أنَّ کُلَّ اسْمٍ إلهیٍّ إذا قَدَّمْتَهُ سَمَّیْتَهُ بجَمیعِ الأسْماءِ و نَعَتَّهُ بها، کَذلِکَ فِیما یَظْهَرُ مِنَ الْخَلقِ فِیهِ أهْلِیَّةُ کُلِّ ما فُوضِلَ بِهِ، فَکُلُّ جُزْءٍ مِنَ الْعالَمِ مَجْمُوعُ الْعالَمِ، أی هُوَ قابِلٌ لِحَقائقِ مُتَفَرِّقاتِ الْعالَمِ کُلِّهِ﴾

در رابطه با احدیت‌العین‌بودن از نظر وجود و این‌که هر اسمی با همه‌ی اسماء الهی همراه است زیرا در کنار هر اسمی قرار دارد، می‌فرماید و همچنان که هر اسمی را که پیش کشیدی و آن را به جمیع اسماء، مقدّم داشتی، آن اسم را به جمیع اسماء نامیده و منعوت گردانیده‌ای. هم‌چنین است در آن‌چه از خلق که در آن اهلیّت و قوّت قبولِ هر آن‌چه در آن فضیلت یافت، ظاهر شد - یعنی هر مخلوقی اگر از جهتی بر مخلوق دیگر افضلیّت یافت، همان اسمی که موجب افضلیّت آن مخلوق شد در دیگر مخلوقات موجود است هرچند به ظهور نیاید، این به جهت وحدت شخصی وجود است- پس هر جزئی از عالم، مجموع عالم است، یعنی قابل و حامل کل حقایق متفرقه‌ی عالم و یا حاملِ کلّ مفردات عالَم است.

﴿فَلا یَقْدَحُ قَولَنا إنَّ زیداً دونَ عَمرو فِی الْعِلمِ أنْ تَکُونَ هُوِیَّةُ الْحَقِّ عَیْنَ زَیدٍ و عَمرو، و تَکُونَ فی عَمرو أکْمَلَ و أعْلَمَ مِنهُ فِی زَیدٍ، کَما تَفاضَلَتِ الأسْماءُ الإلهِیَّةُ و لَیسَتْ غَیرَ الحَقِّ، فَهُوَ تَعالی مِنْ حَیْثُ هُوَ عالِمٌ أعَمُّ فِی التَّعَلُّقِ مِن حَیْثُ ما هُوَ مُریدٌ و قادِرٌ، و هُوَ هُوَ لَیْسَ غَیْرَهُ﴾

پس طعنی بر آن‌چه گفتیم وارد نیست که بگوییم هویّت حق از یک جهت عین زید و عمرو است - به حکم وحدت شخصی- و هم زید از نظر علمی پایین‌تر از عمرو می‌باشد و عِلْم در عمرو اکمل از زید می‌باشد، چنان‌که اسماء الهی متفاضل‌اند و در عین حال غیر حق نیستند. پس خداوند از آن حیث که عالِم است در تعلّق، اعمّ است، از آن حیث که مرید و قادر است و او، اوست و جز او نیست و تشکیک در مظاهر موجب تشکیک در وجود نمی‌شود.

﴿فَلا تَعْلَمهُ یا وَلِیّی هُنا و تَجْهَلهُ هُنا، و تُثْبِتهُ هُنا و تَنْفِیهِ هُنا إلّا أن أثْبَتَّهُ بالْوَجْهِ الّذی أثْبَتَ نَفْسَهُ، و نَفَیْتَهُ عَن کَذا بالْوَجْهِ الّذی نَفی نَفْسَهُ کَالآیَةِ الْجامِعَةِ لِلنَّفی و الإثباتِ فِی حَقِّهِ حِینَ قالَ «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» فَنَفی، «وَ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ» فَأثْبَتَ بصِفَةٍ تَعُمُّ کُلَّ سامِعٍ بَصیرٍ مِن حَیَوانٍ و ما ثَمَّ إلّا حَیَوانٌ إلّا أنَّهُ بَطَنَ فِی الدُّنیا عَنْ إدْراکِ بَعْضِ النّاسِ، و ظَهَرَ فِی الآخِرَةِ لِکُلِّ النّاسِ، فَإنَّها الدّارُالْحَیَوانُ، و کَذلِکَ الدُّنیا إلّا أنَّ حَیاتَها مَسْتُورَةٌ عَن بَعْضِ الْعِبادِ لِیَظْهَرَ الاخْتِصاصُ و الْمُفاضَلَةُ بَینَ عِبادِ الله بِما یُدْرِکُونَهُ مِنْ حَقائِقِ الْعالَمِ﴾

پس ای دوست! مواظب باش که حق را این‌جا حاضر ندانی و آن‌جا به حق جهالت بورزی و این‌جا او را نفی کنی و آن‌جا او را اثبات نمایی، مگر آن‌که اثبات کنی به وجهی که او نفس خود را اثبات کرده و نفی کنی به وجهی که او خویشتن را نفی کرده است. مثل آیه‌ای که جامع نفی و اثبات در حق تعالی است وقتی می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» که نفی است و «وَ هُوَ السَّميعُ الْبَصير» که اثبات کرد به صفتی که شامل هر شنوندی بصیری می‌شود. و در این عالم هیچ موجودی نیست مگر آن‌که زنده است -حتی جمادات- مگر آن‌که حیات آن موجودات در این دنیا از ادراک بعضی از مردم پنهان است و در آخرت برای همه‌ی مردم آشکار می‌شود زیرا آخرت، دار حیات است و هم‌چنین دنیا هم عین حیات است جز این‌که حیاتِ آن از بعضی عِباد مستور است تا اختصاص و مفاضله بین عبادالله ظاهر شود به سبب آن‌چه از حقایق عالَم ادراک می‌کنند. در حالی‌که هرجا وجود قدم گذارد، صفات اختصاصیِ وجود مثل حیات و علم و اراده و قدرت، قدم می‌گذارند و از این جهت حق در دل هر ذره با همه‌ی لشکریانش موجود است، نه آن‌که جایی باشد و جایی نباشد و کُمَّل متوجه حیات و علم در همه‌ی موجودات هستند همان‌طور که حضرت علی علیه السلام فرمودند در سفری که با رسول خدا صلی الله علیه و آله داشتند هیچ سنگ و درختی نبود مگر آن‌که به رسول خدا صلی الله علیه و آله سلام می‌کردند.

﴿فَمَن عَمَّ إدراكُهُ كانَ الحَقُّ فيهِ أَظْهَرَ فِي الْحُكمِ مِمَّن لَيسَ لَهُ ذٰلِكَ الْعُمومُ. فَلا تُحْجَبْ بالتَّفاضُلِ و تَقُولُ لا يَصِحُّ كَلامُ مَن يَقُولُ إنَّ الخَلْقَ هُوِيَّةُ الْحَقِّ بَعْدَ ما أَرَيتُكَ التَّفاضُلَ فِي الأَسماءِ الإلهيَّةِ الّتى لا تَشُكُّ أنتَ أَنَّها هِيَ الْحَقُّ و مَدْلُولُهَا الْمُسَمّى بها و لَيسَ إلّا الله تَعالى﴾

پس چنان‌چه کسی ادراک خود را وسعت داد، حق در او اظهر است در حکم مذکور، نسبت به کسی که چنین وسعتی برای او نیست. پس تو با نظر به تفاضلی که بین افراد هست مواظب باش در حجاب قرار نگیری که بگویی سخن کسی که می‌گوید خلق، هویت حق است، صحیح نیست! بعد از آن‌که تفاضل در اسماء الهی را به تو نشان دادم که شک نداری اسماء همان حق هستند و مدلول اسماء که مسمّای آن اسماءاند، جز اللّه تعالی نیست.

﴿ثُمَّ إنَّهُ كيفَ يُقَدِّمُ سُلَيمانُ اسْمَهُ عَلَى اسْمَ الله كَما زَعَمُوا و هُوَ مِنْ جُمْلَةِ مَنْ أوْجَدَتْهُ الرَّحْمَةُ فَلا بُدَّ أنْ يَتَقَدَّمَ الرَّحمنُ الرَّحيمُ لِيَصِحَّ اسْتِنادُ الْمَرْحُومِ. هذا عَكْسُ الْحَقائِقِ تَقديمُ مَنْ يَستَحِقُّ التَّأخيرَ و تَأخيرُ مَن يَسْتَحِقُّ التَّقديمَ فِي الْمَوضِعِ الّذى يَسْتَحِقُّهُ﴾

شیخ اکبر پس از آن‌که جایگاه اسماء الهی و به‌خصوص اسمُ الرّحمن را روشن نمود و تفاضل بعضی آن‌ها را در عین توجه به وحدت شخصی وجود، مطرح کرد، به ابتدای بحث

برمی‌گردد و این‌که حضرت سلیمان، «بسم اللّه الرّحمن الرّحیم» را مقدم بر اسم خود آوردند و قرآن سخن بلقیس را نقل کرد که گفت آن نامه از سلیمان است و آن نامه با «بسم اللّه الرّحمن الرّحیم» شروع شده است. حال شیخ اکبر در ادامه می‌فرماید: سپس چگونه سلیمان اسم خود را بر اسم اللّه مقدم دارد که بعضی چنین گمان کرده‌اند، در حالی‌که خود سلیمان از جمله کسانی است که او را رحمت مربوط به اسم اللّه ایجاد کرده است؟ پس ناچار باید اسم اللّه را بر «الرّحمن الرّحیم» مقدم بدارد تا اِسناد مرحوم درست گردد -مرحوم یعنی آن کسی که مورد رحمت اسم رحمان قرار گرفته که همان حضرت سلیمان باشند- و لذا این حرفی را که بعضی گفته‌اند در تقدم‌داشتن اسم سلیمان، عکسِ آنی است که حقایق عالم اقتضاء دارد که آن عبارت است از تقدیم سلیمانی که حق آن تأخیر است و تأخیر آن که استحقاق آن تقدیم است در موضعی که استحقاق تقدیم دارد.

﴿و مِن حِکْمَةِ بلْقیسَ و عُلُوِّ عِلْمِها کَوْنُها لَمْ تَذْکُرْ مَنْ أَلْقی إلیهَا الْکِتابَ، و ما عَمِلَتْ ذلِکَ إلّا لِتُعْلِمَ أصْحابَها أَنَّ لَها اتّصالًا إلی أمُور لا یَعْلَمُونَ طَریقَها، و هذا مِنَ التَّدبیر الإلهیّ فِی الْمَلِکِ، لأنَّهُ إذا جُهِلَ طَریقُ الإخْبار الْواصِلِ لِلْمَلِکِ خافَ أَهْلُ الدَّوْلَةِ عَلی أَنْفُسِهِم فی تَصَرُّفاتِهِم، فَلا یَتَصَرَّفُونَ إلّا فی أَمْر إذا وَصَلَ إلی سُلْطانِهِم عَنْهُم یَأمَنُونَ غائِلَةَ ذلِکَ التَّصَرُّفِ، فَلَو تَعَیَّنَ لَهُمْ عَلی یَدَیْ مَنْ تَصِلُ الأَخْبارُ إلی مَلِکِهِمْ لَصانَعُوهُ و أَعْطَوْا لَهُ الرِّشا حَتّی یَفْعَلوا ما یُریدُونَ و لا یَصِلُ ذلِکَ إلی مَلِکِهِمْ، فَکانَ قَوْلُها: «أُلْقِیَ إلَیَّ» و لَمْ تَسُمَّ مَنْ أَلْقاهُ، سِیاسَةً مِنْها أوْرَثَتِ الْحَذَر مِنْها فِی أَهْلِ مَمْلَکَتِها و خَواصِّ مُدَبّریها، و بِهذا اسْتَحَقَّتِ التَّقَدُّمَ عَلَیهِم﴾

و از حکمت بلقیس و علوّ همّتش این‌که اسم نبرده که چه کسی آن نامه را برای او فرستاده و این کار را نکرد مگر آن‌که به اصحاب و اطرافیان خود بفهماند که وی به اموری متصل است که آنان طریقش را نمی‌دانند و این از تدبیر الهی در مَلِک است. زیرا مَلِک و حاکم چون طریق اَخبارِ واصل را پوشیده دارد اهل دولت در تصرفات‌شان بر خویشتن ترس دارند. بنابراین تصرف نمی‌کنند مگر در امری که چون خبرش به سلطان‌شان رسید از غائله و هلاکت آن تصرف ایمن باشند. در حالی‌که اگر برایشان معیّن شود که اخبار از طریق چه کسی به سلطان می‌رسد به آن شخص رشوه‌ها می‌دهند و با او معامله‌هایی می‌نمایند تا آن‌چه را می‌خواهند انجام دهند و خبر آن به مَلِک نرسد. پس قول بلقیس که گفت: «أُلْقِی إلَیّ» -به من داده شد- و آن‌کس را که القاء کرد اسم نبرد، سیاستی از وی بود که در اهل ممکتش و خواص مدیران

ممکتش پرهیز و ترس از وی را به‌جای گذاشت و بدین سبب استحقاق تقدم بر آن‌ها را در امر حکومت یافت.

﴿و أمّا فَضْلُ الْعالِمِ مِنَ الصِّنفِ الإنسانِیّ عَلَی الْعالِمِ مِنَ الجنِّ بأسْرارِ التَّصْریفِ و خَواصِّ الأشیاءِ، فَمَعْلومٌ بالْقَدْرِ الزَّمانِیِّ، فَإنَّ رُجُوعَ الطَّرفِ إلَی النّاظِرِ بِهِ أسْرَعُ مِنْ قِیامِ الْقائِمِ مِن مَجْلِسِهِ، لِأنَّ حَرَکَةَ الْبَصَرِ فِی الإدْراکِ إلی ما یُدْرِکُهُ أسْرَعُ مِن حَرَکَةِ الْجسمِ فِیما یَتَحَرَّکُ مِنْهُ، فَإنَّ الزَّمانَ الّذی یَتَحَرَّکُ فِیهِ الْبَصَرُ عَیْنُ الزّمانِ الّذی یَتَعَلَّقُ بِمُبْصَرِهِ مَعَ بُعْدِ الْمَسافَةِ بَیْنَ النّاظِرِ و المَنْظُورِ، فَإنَّ زَمانَ فَتْحِ الْبَصَرِ زَمانُ تَعَلُّقِهِ بِفَلَکِ الْکَواکِبِ الثّابتَةِ، و زَمانِ رُجُوعِ طَرْفِهِ إلیهِ هُوَ عَیْنُ زَمانِ عَدَمِ إدْراکِهِ. و القِیامُ مِنْ مَقامِ الإنْسانِ لَیْسَ کَذلِکَ: أی لَیْسَ لَهُ هذِهِ السُّرعَةُ، فَکانَ آصَفُ ابْنُ بَرْخیا أتَمَّ فِی الْعَمَلِ مِنَ الجنِّ﴾

اما فضل آن عالِم از نوع انسان -آصف بن برخیا- بر عالِم از نوع جنّ -عفریت جنّی- که عالِم به اسرار تصریف و تصرّف کردن و عالم به خواص اشیاء بود، به جهت تصرّف در زمانی کم‌تر معلوم است -فعل عفریتِ جنّ به اندازه‌ی برخاستن سلیمان‌علیه‌السلام از جایش بود، ولی فعل آصف‌بن‌برخیا به قدر یک طرفةُ العین بود- زیرا برگشتن طَرْف و توجه به ناظر، سریع‌تر از قیام قائم از مجلس خود است. چرا که حرکت بصر در ادراک به آن چیزی که ادراکش می‌کند سریع‌تر از حرکت جسم است در آن‌چه که از آن حرکت می‌کند. زیرا زمانی که بصر در آن حرکت می‌کند عین زمانی است که بصر به مبصَر تعلق می‌گیرد با بُعد مسافتی که بین ناظر و منظور است. چه این‌که زمان فتح بصر، زمان تعلق اوست به فلك کواکبِ ثابته و زمان رجوع نظرِ ناظر به ناظر عین زمان عدم ادراك اوست. در حالی‌که وقتی انسان بخواهد از محل خود بلند شود آن اندازه کوتاه نیست که در نگاه‌کردن به چیزی کوتاه است و سرعت برخاستن به اندازه‌ی نگاه‌کردن سریع نیست، پس آصف بن برخیا در علم کامل‌تر است نسبت به جنّ.

﴿فَکانَ عَیْنُ قَولِ آصَفَ بنِ بَرخِیا عَیْنَ الْفِعلِ فِی الزَّمَنِ الْواحِدِ، فَرَأی فِی ذٰلِکَ الزَّمانِ بِعَیْنِهِ سُلیمانُ عَلیهِ السّلام عَرْشَ بِلْقِیس مُسْتَقِرّاً عِنْدَهُ لِئَلّا یَتَخَیَّلَ أنَّهُ أدْرَکَهُ و هُوَ فی مَکانِهِ مِن غَیْرِ انْتِقال﴾

پس عین قول آصف بن برخیا، عین فعل، در زمان واحد است. لذا در همان زمان که آصف آن سخن را گفت: «أنَا آتیک» در همان دم به عینه سلیمان تخت بلقیس را نزد خود مستقر دید. به این دلیل خداوند فرمود: «مُسْتَقِرّاً عِنْدَه» تا خیال نشود که سلیمان عرش را در همان مکانش که در یمن بود با رفع حجابی که برایش پیش آمد، بدون انتقال به اورشلیم، دید -ظاهراً حضرت

آصف وقتی ادعای عفریت جنّی را شنید به غیرت آمد و یک‌مرتبه گفت من قبل از برهم‌زدن یا قبل از برگشتِ نگاه به چیزی، آن را می‌آورم و همین که گفت، آورد-.

﴿و لَمْ يَكُنْ عِندَنا باتّحادِ الزَّمانِ انْتِقالٌ، و إنّما كانَ إعْدامٌ و إيْجادٌ مِنْ حَيثُ لا يَشْعُرُ أحَدٌ بذلِكَ إلّا مَن عَرَفَهُ و هُوَ قَولُهُ تَعالى «بَلْ هُمْ فى لَبْس من خَلْق جَديدٍ» و لا يَمْضِى عَلَيهم وَقْتٌ لا يَرَوْنَ فيهِ ما هُمْ راءونَ لَهُ، و إذا كانَ هذا كَما ذَكَرْنَاهُ، فَكانَ زَمانُ عَدَمِهِ أعْنى عَدَمَ العَرشِ مِن مَكانِهِ عَيْنَ وُجُودِهِ عِندَ سُلَيمانَ، مِنْ تَجدِيدِ الْخَلقِ مَعَ الأنْفاسِ، و لا عِلْمَ لأحَدٍ بِهذا الْقَدْرِ﴾

در نزد ما با توجه به اتحادی که بین زمان قول و فعل هست، انتقالی در کار نیست، بلکه قضیه عبارت است از اعدام و ایجاد به حیثی که هیچ‌کس متوجه این امر نمی‌شود مگر کسی که متوجه اعدام و ایجاد است از طریق نَفَسِ رحمانی. -از آن جهت، کسی متوجه نمی‌شود که انتقالی صورت نگرفته است- این نحوه ایجاد، مثل سخن خداوند است که فرمود: این کافران نسبت به خلق جدید در غفلت‌اند و این نحوه ایجاد از آن‌ها پوشیده می‌باشد. در موضوع اعدام و ایجاد این طور نیست که زمان و وقتی بر آن‌ها بگذرد که آن‌ها آن موجود را که می‌دیدند نبینند و سپس ببینند. وقتی نحوه‌ی آوردن تخت آن طور بود که ما گفتیم -اعدام و ایجاد است- پس زمانِ عدم آن، یعنی عدم عرش در مکان قبلی‌اش -عین وجودش در این مکان است- یعنی همان زمانی که عرش در آن مکان نیست، همان زمانی است که نزد سلیمان است. از قبیل تجدید خلق با انفاس -یعنی در هر «آن» و مع «آنات» خلق جدیدی در میان است- و اَحدی را به این قدر علم نیست -که هر «آن» خلق جدیدی در میان است- بلکه انسان به نفس خویش آگاه نیست که در نَفَسی «نیست» می‌شود و «هست» می‌گردد.

در مورد تجدّد امثال کافی است متوجه باشیم که ممکن‌الوجود در ذات خود هیچ نحوه وجودی ندارد و در ذات خود اقتضای عدم دارد و با تجلی وجود بر آن، همواره وجود بر آن تجلی می‌کند، به طوری که هر لحظه با تجلی وجودِ بعدی، وجود قبلیِ آن ممکن‌الوجود، معدوم می‌گردد. مثل تجلی نور که با آمدن نور اول، نور دوم معدوم می‌شود به آن معنا که لحظه‌ی ایجاد نور دوم، همان لحظه‌ی اعدام نور اول است و از آن جهت که همه‌ی عالم در مقام امکان خود تجلی وجودند، «لا يَبْقَى زمانين»، در دو زمان باقی نیستند بلکه در زمان بعدی، وجودِ بعدی در صحنه است.

﴿بَلِ الإنْسانُ لا يَشعُرُ بِهِ مِنْ نَفْسِهِ أنَّهُ فى كُلِّ نَفَس لا يَكُونُ ثُمَّ يَكونُ و لا تَقُلْ «ثُمّ» تَقْتَضِى الْمُهْلَةَ، فَلَيسَ ذلِكَ بِصَحيحٍ، و إنّما «ثُمَّ» تَقْتَضِى تَقَدُّمَ الرُّتبَةِ الْعِلِّيَّةِ عِنْدَ الْعَرَبِ فِى مَواضِعَ

مَخْصُوصَة كَقَولِ الشّاعِرِ: «كَهَزِّ الرُّدَينِی ثُمَّ اضطَرَبَ» و زَمانُ الهَزِّ عَيْنُ زَمان اضْطِراب المَهْزُوزِ بلا شَکٍّ. و قَدْ جاءَ بِثُمَّ و لا مُهْلَةَ. كَذلِکَ تَجْديدُ الْخَلْقِ مَعَ الأنْفاسِ، زَمانُ الْعَدَمِ زَمانُ وُجودِ الْمِثْلِ كَتَجْديدِ الأعْراضِ فی دَليلِ الأشاعِرَةِ﴾

بعد از آن‌که فرمود: «انسان به نفس خویش آگاه نیست که در هر نَفَسی نیست می‌شود و «ثُمّ» هست می‌گردد، می‌گوید: اشکال نکن که لفظ «ثُمّ» اقتضای مهلت می‌کند. زیرا این‌طور نیست که «ثُمّ» همیشه به معنای مهلت زمانی باشد، چرا که لفظ در نزد عرب بعضاً اقتضای تقدم رتبه‌ی عِلیّ در مواضع مخصوصی دارد. مثل قول شاعر که گفت: «نیزه‌ی خانم رُدَینی به حرکت در آمد سپس «ثم» آن نیزه مضطرب شد که بدون شک زمان حرکت عین زمان اضطراب نیزه است. لذا با این که لفظ «ثم» آورده، مهلت زمانی بین به حرکت‌آوردن نیزه و به حرکت‌آمدن آن در میان نیست. با توجه به این امر، در تجدید خلق در آنات زمان، عدمِ همان زمان، وجود مِثْل است، مثل آن‌چه اشاعره در تجدید اعراض می‌گویند که: «الاعراض لا یبقی زمانین»، با این تفاوت که در نظر عارف همه‌ی عالَم، اعراض نَفَس رحمانی‌اند و اعراض منحصر به اعراض در عالم ماده نمی‌شود.

﴿فَإنَّ مَسْأَلَةَ حُصُولِ عَرْشِ بلقيسَ مِن أشكلِ الْمَسائلِ إلّا عِندَ مَنْ عَرَفَ ما ذَكَرْناهُ آنِفاً فی قِصَّتِهِ، فَلَمْ يَكُنْ لِآصَفَ مِنَ الفَضْلِ فی ذلِکَ إلّا حُصولُ التَّجْديدِ فی مَجْلِسِ سُلَيمانَ عليه السلام فَما قَطَعَ الْعَرشُ مَسافَةً، و لا زُوِيَتْ لَهُ أرْضٌ و لا خَرَقَها لِمَنْ فَهِمَ ما ذَكَرْناهُ، و كانَ ذلِکَ عَلی يَدَی بَعْضِ أصْحابِ سُلَيمانَ لِيَكُونَ أعْظَمَ لِسُلَيمانَ عليه السلام فی نُفُوسِ الْحاضِرِينَ مِن بِلْقيسَ و أصْحابِها﴾

مسئله‌ی حصول تخت بلقیس از مشکل‌ترین مسائل است مگر در نزد کسی که به آن‌چه ما در قصه‌ی او گفتیم - یعنی اعدام و ایجاد- آشنا باشد. پس آصف را در این کار فضلی نبود مگر حاصل‌کردن تجدید در مجلس سلیمان عليه السلام - به آن معنا که مِثل آن تخت را بعد از آن‌که در یمن معدوم شد، چون آن تخت در ذات خود معدوم بود، نزد حضرت سلیمان عليه السلام ایجاد نمود به همان معنای تجدّد امثال- پس آن تخت مسافتی را طی ننمود و زمین برای آن در نوردیده نشد و آصف زمین را خَرق و شکافته نکرد. این سخن برای کسی است که آن‌چه را ما گفتیم فهم کرد و این حاصل شد به دست بعضی از اصحاب سلیمان تا سلیمان عليه السلام در نفوس حاضران اعم از بلقیس و اطرافیان او، بزرگ‌تر جلوه کند.

﴿و سَبَبُ ذلِکَ کَوْنُ سُلَیمانَ هِبَةُ اللهِ تَعالی لِداوُدَ مِنْ قَولِهِ تَعالی «وَ وَهَبْنا لِداوُدَ سُلَیْمانَ»، و الْهِبَةُ عَطاءُ الْواهِبِ بِطَریقِ الإنْعامِ لا بِطَریقِ الجزاءِ الْوِفاقِ أوِ الاسْتِحْقاقِ، فَهُوَ النِّعْمَةُ السّابِغَةُ و الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ و الضَّرْبَةُ الدّامِغَةُ﴾

سبب اختصاصی که برای سلیمان و اصحابش حاصل شد این بود که سلیمان هبه‌ی الهی برای حضرت داود بود آن‌جا که خدای تعالی فرمود: «وَ وَهَبْنا لِداوُدَ سُلَیْمان»(ص/۳۰) و هبه، عطای واهب است به طریق انعام، نه به طریق جزای وفاق -که قرآن در إزای عملی که انسان انجام می‌دهد می‌فرماید: «جَزاءً وِفاقاً» و آن هبه به طریق استحقاق هم نیست که در إزای عمل باشد- بلکه سلیمان به خودی خود به عنوان هبه‌ای که به داود شده نعمتی است که نعمت‌های قبلی را کامل می‌کند و حجّت بالغه و ضربتی است که بر فرق کفار کوبیده می‌شود.

﴿و أمّا عِلْمُهُ فَقَوْلُهُ تَعالی «فَفَهَّمْناها سُلَیْمانَ» مَعَ نَقیضِ الْحُکْمِ، «و کُلّاً» آتاه اللهُ حُکْماً و عِلْماً، فَکانَ عِلْمُ داوُدَ عِلْماً مُؤتیً آتاهُ اللهُ، و عِلْمُ سُلَیمانَ عِلْمُ اللهِ فِی الْمَسْأَلَةِ إذ کانَ هو الْحاکِمُ بِلا واسِطَةٍ﴾

و اما عِلم سلیمان و این‌که خداوند در موردش فرمود: ما آن حکم را به سلیمان دادیم با وجود حکم متناقض - در نسبت با تفاوتی که بین حکم سلیمان و حکم داود«علیهماالسلام» در یک موضوع به‌وجود آمد[۲]- در حالی‌که خداوند می‌فرماید: خداوند به همه‌ی پیامبران حکم و علم داده و علم حضرت داود علیه‌السلام علمی بود که خدا به او داده بود و علم حضرت سلیمان علیه‌السلام در آن مسئله بنا به صراحت آیه علمُ اللّه بود به صورتی بلاواسطه نه به آن صورتی که مثل حضرت داود حکم کلّی را بداند و تطبیق آن به عهده‌ی خودش باشد.

حضرت داود علیه‌السلام به وحی الهی می‌دانستند باید ضرر وارده را آن‌کس که ضرر زده جبران کند و مطابق آن حکم کردند. ولی در مورد حضرت سلیمان علیه‌السلام همان قاعده، با تفصیل به حضرت سلیمان وَحی شد و اگر همان وَحی برای حضرت داود علیه‌السلام می‌آمد ایشان هم به صورتی که حضرت سلیمان حکم می‌کردند، حکم می‌نمودند. به این جهت می‌توان گفت

---

۲ - گوسفندان شخصی، مزرعه‌ی صاحب‌مزرعه را شبانه به‌کلّی خراب کردند و حضرت داود علیه‌السلام جهت جبران خسارت آن فرد، حکم کردند گوسفندان را مالک شود و چون نظر حضرت سلیمان علیه‌السلام را خواستند فرمود: منافع یک‌سال گوسفندان، جبران خسارت آن مزرعه است. قرآن می‌فرماید: «وَ داوُدَ وَ سُلَیْمانَ إِذْ یَحْکُمانِ فِی الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فیهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ کُنَّا لِحُکْمِهِمْ شاهِدینَ»(انبیاء/۷۸) و داوود و سلیمان را(به خاطر بیاور) هنگامی که درباره‌ی کشتزاری که گوسفندان بی‌شبان قوم، شبانگاه در آن چریده(و آن را تباه کرده) بودند، داوری می‌کردند؛ و ما بر حکم آنان شاهد بودیم.

حکم حضرت سلیمان، تفصیل همان حکم حضرت داود است، نه آن‌که حضرت داود به خطا حکم کرده باشند. مثل آن‌که خداوند در مورد آن جوانی که در سوره‌ی بقره متذکر می‌شود که کشته شد و حکم کلّیِ آن این بود که بقره‌ای را ذبح کنند و جسد آن جوان را به آن بزنند تا زنده شود و قاتل خود را معرفی کند؛ ولی وقتی از چگونگی آن بقره پرسیدند همان حکم به صورت تفصیل در آمد. حضرت داود﴿ع﴾ آن حکم کلّی را به عنوان قاضی، آن‌طور پیاده کردند و حکم خدا به‌وسیله‌ی حضرت داود﴿ع﴾ شکل گرفت. ولی در مورد حکم حضرت سلیمان﴿ع﴾ حکم خدا به وسیله‌ی خود خدا شکل گرفت.

علامه طباطبایی«رحمة‌الله‌علیه» معتقدند یک حکم است که اختلاف در اجرای آن است، زیرا خداوند در آخر آیه‌ی ۷۸ سوره‌ی انبیاء می‌فرماید: «وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدِين» ما شاهد حکم آن‌ها بودیم و نفرمود: ما به آن دو حکم که آن‌ها کردند شاهد بودیم، ولی حکم حضرت سلیمان﴿ع﴾ روشن‌تر است.

﴿فَكانَ سُلَيمانُ تَرجُمانَ حَقٍّ فی مَقْعَدِ صِدْقٍ، كَما أنَّ الْمُجْتَهِدَ الْمُصِيبَ لِحُكْمِ الله الّذى يَحْكُمُ بِهِ الله فِی الْمَسْأَلَة لَوْ تَوَلّاها بِنَفْسِهِ أو بِما يُوحِيَ بِهِ لِرَسولِهِ لَهُ أَجْرانِ، و الْمُخْطِئُ لِهذا الْحُكْمِ الْمُعين لَهُ أجْرٌ مَعَ كَوْنِهِ عِلْماً و حُكْماً فَأُعْطِيَتْ هذِهِ الأمّةُ الْمُحَمّديّةُ رُتْبَةَ سُلَيْمان﴿ع﴾ فِی الْحُكْمِ، و رُتْبَةَ داوُدَ﴿ع﴾، فَما أفْضَلَها مِنْ أمَّة﴾

با توجه به این‌که علم سلیمان بدون واسطه در حالت تفصیلی بود، پس سلیمان در جایگاه صدق، ترجمان حق بود. چنان‌چه مجتهد مُصیب، نسبت به حکم خدا، به طوری که عملاً خداوند در آن صورت حکم کرده و خودش مسئله را به‌عهده می‌گیرد، یا از راه آن‌چه به رسولش وحی می‌کند به آن حکم می‌کند، که در آن صورت دو اجر است - یکی اجر اجتهاد و یکی اجر اصابت- ولی مخطئِ حکمِ معیّن را یک اجر است -اجر اجتهاد- با این‌که حکم مخطئ، علم و حکم است. زیرا مجتهد بر اساس قواعد شرعی حکم کرده در عین آن‌که خطا باشد که به این علم تنزیلی گویند.

شیخ اکبر می‌خواهد روشن کند هر دو پیامبر خدا درست عمل کردند، با این تفاوت که جایگاه حضرت سلیمان مثل جایگاه مجتهد مُصیب است و جایگاه حضرت داود در آن حکم، مانند مجتهد مخطئ. در حالی‌که شرع همان حکم مُخطئ را حکم و علم شرعی می‌داند. البته باید توجه داشت که شیخ اکبر معتقد است علم پیامبران از طریق نزول ملک می‌باشد و در مقام نبوت، اجتهاد راه ندارد، بلکه خواست در تفاوت بین دو حکمی که از طرف حضرت داود و

سلیمان مطرح شد مثال دو مجتهدی را بزند که در زمان غیبت حکم می‌کنند و اجر دارند با تفاوتی که در اجر آن‌ها هست.

شیخ اکبر در ادامه و در مقایسه بین رتبه‌ی امت محمدیه صلی الله علیه و آله و رتبه‌ی سلیمان علیه السلام در حکم و رتبه‌ی داود علیه السلام می‌فرماید به امت محمدی هر دو حکم داده شد، هم رتبه‌ی سلیمان را در اصابت حکم و هم رتبه‌ی داود را در اجرای حکم به اجمال، لذا در آخر گفت: چه امت با فضیلتی!

﴿و لَمّا رَأَتْ بلقیسُ عَرشَها مَعَ عِلْمِها بِبُعْدِ الْمَسافَةِ و اسْتِحالَةِ انْتِقالِهِ فی تِلکَ الْمُدَّةِ عِنْدَها، «قالَتْ کَأَنَّهُ هُوَ»، و صَدَقَتْ بِما ذَکَرْناهُ مِنْ تَجْدیدِ الْخَلْقِ بِالأمْثالِ، و هُوَ هُوَ، و صَدَقَ الأَمْرُ، کَما أَنَّکَ فی زمانِ التَّجْدیدِ عَیْنُ ما أَنْتَ فِی الزَّمَنِ الْماضِی﴾

وقتی بلقیس تخت خود را دید با توجه به آن‌که متوجه فاصله‌ی زیادی که بین محل تخت او و اورشلیم بود و با نظر به آن‌که انتقال آن تخت را در مقابل خود در این مدت کم محال می‌دانست، گفت: گویا این تخت، همان تخت باشد، و با گفتن «گویا» ناآگاهانه به زبان تصدیق کرد آن‌چه را ما در رابطه با تجدّد امثال می‌گوییم و آن عرش، همان بود و حکم به اتحاد را تصدیق کرد. همان‌طور که در تجدّد امثال تو همان هستی که در قبل بودی.

﴿ثُمَّ إنَّهُ مِنْ کَمالِ عِلْمِ سُلَیمانَ التَّنْبیهُ الّذی ذَکَرَهُ فِی الصَّرْحِ، فَقیلَ لَها «ادْخُلِی الصَّرْحَ» و کانَ صَرْحاً أَمْلَسَ لا أَمْتَ فیهِ مِنْ زُجاجٍ، فَلَمّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً أَی ماءً، «وَ کَشَفَتْ عَنْ ساقَیْها» حَتّی لا یُصیبَ الْماءُ ثَوبَها، فَنَبَّهَها بِذلِکَ عَلی أَنَّ عَرْشَها الّذی رَأَتْهُ مِن هذَا الْقَبیلِ، و هذا غایَةُ الانْصافِ، فَإنَّهُ أَعْلَمَها بِذلِکَ إصابَتَها فی قَوْلِها «کَأَنَّهُ هُوَ»﴾

سپس از کمال علم سلیمان، تنبیهی است که در رویارویی بلقیس با قصر سلیمان در رابطه با تجدّد امثال ذکر کرد، وقتی خادمان سلیمان به جناب بلقیس گفتند بفرمایید داخل قصر شوید و آن قصر، قصری بود از شیشه و صاف و نرم و هیچ‌گونه برآمدگی در آن نبود.

پس چون بلقیس قصر را دید گمان کرد آب است، لباس خود را بالا زد به طوری‌که ساق پاهایش آشکار شد تا آن‌که آب به لباس‌اش نرسد. جناب سلیمان از این طریق بلقیس را به صورت علمی آگاه کرد که آن تختی را هم که دید و گفت: «کَأنّه هو» گویا همان تخت است، از همین قبیل بود - یعنی حق با تو بود که بگویی همان تخت نیست بلکه همان «است» و همان «نیست»، زیرا ناخودآگاه تجدّد امثال را تصدیق کردی و حقیقتاً قصر شبیه آب است ولی آب نیست، مثل آن

تخت که شبیه آن است و آن نیست، به اعتبار تجدّد امثال- و این غایت انصاف سلیمان را نشان می‌دهد که به بلقیس اصابت و صحّت قولش را به صورت عملی اعلام کرد در «کَأَنّه هو».

﴿فَقالَتْ عِندَ ذلِکَ «رَبِّ إِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَیْمانَ» أی: إسْلامِ سُلَیمانَ «لِلَّـهِ رَبِّ الْعالَمِینَ»، فَما انْقادَتْ لِسُلَیمانَ و إنَّما انْقادَتْ للّه رَبِّ الْعالَمِینَ، و سُلَیمانُ مِنَ الْعالَمِینَ، فَما تَقَیَّدَتْ فِی انْقِیادِها کَما لا تَتَقَیَّدُ الرُّسُلُ فِی اعْتِقادِها فِی الله، بخِلافِ فِرْعَونَ فإنَّه قالَ «رَبِّ مُوسی وَ هارُونَ» و إنْ کانَ یَلْحَقُ بهذا الانْقِیادِ الْبِلْقِیسی مِنْ وَجْهٍ، و لکِنْ لا یَقْوی قُوَّتُهُ فَکانَتْ أَفْقَهَ مِنْ فِرْعَونَ فِی الانْقِیادِ للّه و کانَ فِرعَونُ تَحْتَ حُکْمِ الْوَقْتِ حَیْثُ قالَ: «آمَنتُ بالّذی آمَنَتْ بِهِ بَنُو إسرائیلَ» فَخَصَّصَ، و إنّما خَصَّصَ لِما رَأی السَّحَرَة قالُوا فی إیمانِهِم بالله «رَبِّ مُوسی وَ هارُونَ»﴾

جناب بلقیس در این حال گفت: پروردگارا من در واقع بودن در کفر و شرک به خود ظلم کردم و متوجه چنین توحیدی نشدم و هم‌اکنون همراه با سلیمان یعنی همراه با اسلام سلیمان، ایمان آوردم به خدای ربّ‌العالمین.

ملاحظه می‌فرمایید که جناب بلقیس با گفتن «لِلّهِ ربِّ العالمین» منقاد و تسلیم سلیمان نشد، بلکه منقاد ربّ العالمین شد و سلیمان هم از عالَمین است و با تسلیم ربّ‌العالمین‌شدن، تسلیم ربّ سلیمان هم شده است. پس در انقیادش محدود و مقیّد نشد همان‌طور که رسولان در اعتقادشان به اللّه مقیّد نمی‌شوند، بلکه عارف به حضرت حق، در همه‌ی ظهورات و مراتب هستند و در جمیع اسماء، به ربوبیت حق نظر دارند. به خلاف فرعون که گفت: «ربّ موسی و هارون» و هرچند فرعون از وجهی ملحق به این انقیاد بلقیس هست -چون ربّ موسی و هارون، ربّ العالمین است- ولی این انقیاد، به قوّت انقیاد بلقیس نیست. پس بلقیس در بیان انقیاد به حق تعالی افقه از فرعون بود و فرعون تحت حکم وقت -که خطر غرق‌شدن و ادعای «أنا ربّکم الأعلی» بود- قرار داشت و از آن حیث گفت: ایمان آوردیم به همانی که بنی‌اسرائیل به او ایمان آوردند و ایمان خود را مخصوص گردانید به آن‌که بنی‌اسرائیل به او ایمان آوردند زیرا دیده بود که ساحران در اظهار ایمان‌شان ایمان خود را به اللّه، مخصوص کردند به ربّ موسی و هارون که همانی است که بنی‌اسرائیل بدان ایمان آوردند.

در موضوع ایمان فرعون

در رابطه با ایمان فرعون اختلاف هست. ابن عربی در اجتهادی که در آیات قرآن کرده معتقد است حقیقتاً فرعون ایمان آورده است. زیرا وقتی فرعون گفت ایمان آوردم، خداوند در خطاب به او فرمود: الآن ایمان آوردی با آن‌که از قبل یقین داشتی آن‌ها پیامبرند. ولی مثل برخوردی که با اَعراب کرد با او نکرد که بگوید اسلام آوردی تا زنده بمانی، ولی ایمان نیاوردی. فرمود: «آلْآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ»(یونس/۹۱) تو قبلاً اهل عصیان بودی، ولی نگفت «انت من المفسدین» بدین معنا که هم اکنون نیز فاسد هستی. و لازم نیست گفته شود اگر ایمانش قبول شده بود باید نجات پیدا می‌کرد، زیرا در قرآن در مورد قوم یونس علیه‌السلام هست: «فَلَوْ لا كانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إيمانُها إلاّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْيِ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ مَتَّعْناهُمْ إِلى حينٍ» چرا شهرها ایمان نمی‌آورند تا ایمان‌شان به آن‌ها سود بخشد، مگر یونس که چون ایمان آوردند عذاب خوارکننده‌ی دنیا را از آن‌ها برطرف کردیم و تا مدتی در دنیا ماندند. ملاحظه می‌کنید که قوم یونس به صورتی استثناء وقتی ایمان آوردند، عذاب دنیایی را از آن‌ها برطرف کرد. لذا این امکان هست که قومی توبه کنند و توبه‌ی آن‌ها قبول شود ولی از طریق عذابی که به آن می‌رسد هلاك شوند ولی در قیامت گرفتار عذاب نباشند. لذا نمی‌توان گفت چون فرعون از غرق‌شدن نجات پیدا نکرده پس باید ایمانش مورد قبول خداوند واقع نشده باشد.[3] از طرفی قرآن می‌فرماید: «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ»(غافر/۴۶) هر صبح و شب آتش بر آل فرعون عرضه می‌شود و در قیامت وارد کنند آل فرعون را در سخت‌ترین عذاب. ملاحظه می‌کنید که در این آیه بحث عذاب آل فرعون است که توبه نکردند و تا لحظه‌ی مرگ ایمان نیاوردند و بحث عذاب فرعون در میان نیست. همان‌طور که می‌فرماید: «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَ بِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ»(هود/۹۸) فرعون در قیامت قوم خود را جلو می‌برد و آن‌ها را وارد آتش می‌کند، چون الوهیت فرعون را پذیرفتند. در این‌جا هم بحث ورود فرعون در آتش در میان نیست.

---

۳ – مثل آن‌که اگر کسی مرتکب گناهی شود که باید برایش حدّ جاری شود، اگر توبه هم بکند باز هم حدّ بر او جاری می‌گردد.

قرآن در مورد فرعون می‌فرماید: «فَقالَ أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلی ﴿﴾ فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَکالَ الْآخِرَةِ وَ الْأُولی ﴿﴾ إِنَّ فی ذلِکَ لَعِبْرَةً لِمَنْ یَخْشی»(نازعات/آیات ۲۴ و ۲۵ و ۲۶) فرعون گفت من پروردگار بزرگ شما هستم. پس خداوند به کیفر این ادعا او را به عذاب اول و آخر گرفت. در این نحوه گرفتن، عبرتی برای کسی که اهل خشیت هست مطرح است. محی‌الدین می گوید این عذاب، همان غرق‌شدن است چون بحث عبرت‌گیری که مربوط به دنیا است، در آن مطرح است.

با توجه به این‌که اگر کسی توبه کند و بدون آن‌که بداند چند دقیقه بعد می‌میرد، توبه‌ی او قبول است و عذابی نخواهد داشت چون فرصت جبران حق‌الناس را که ممکن بوده به گردنش باشد نداشته است تا جبران کند و فرعون چون احتمال می‌داده زنده می‌ماند مثل آن‌که دید بنی‌اسرائیل به جهت ایمان‌شان غرق نشدند، خواست با ایمان‌آوردن مثل ایمان‌آوردن بنی‌اسرائیل غرق نشود و می‌توان گفت با احتمال زنده‌ماندنش ایمان آورد. از آن جایی که فرعون می‌دانست حضرت موسی و هارون از طرف خدا هستند و تکبّرش مانع پذیرفتن ایمان شد. خداوند می‌فرماید: اَلآن؟ خداوند همراه با عتاب به او می گوید، حالا باید ایمان بیاوری؟ نه آن‌که بخواهد بگوید ایمانت قبول نیست، بلکه عتاب می کند که چرا این اندازه دیر ایمان آوردی؟ عجیب است که فرعون مورد خطاب خدا قرار می گیرد و می‌فرماید بدنت را نجات می‌دهیم هم‌چنان‌که به جهت ایمانش، روح او را نیز نجات داد.

آن‌چه می‌توان در مورد نظر ابن‌عربی گفت آن است که او با اجتهاد در آیات قرآن به این عقیده رسیده است که فرعون ایمان آورد، و ایمانش قبول شده و معتقد است علت آن‌که خداوند به حضرت موسی و هارون می‌گوید با قول لیّن با فرعون سخن بگویند آن است که با باطن فرعون برخورد مناسبی شود تا ظاهرش هم مناسب باطنش گردد،[4] زیرا فرعون می‌دانست آن سخنان حق است و قرآن نیز همین نکته را متذکر می‌شود و می گوید: «وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَیْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا فَانْظُرْ کَیْفَ کانَ عاقِبَةُ الْمُفْسِدینَ»(نمل/۱۴) چون موسی معجزات خود را نشان آن‌ها داد آن‌ها را انکار کردند، در حالی‌که جانشان به حقّانیت آن‌ها یقین داشت و فرعون هنگام غرق‌شدن آن‌چه را در پنهان خود داشت، ظاهر کرد و با گفتن ایمان‌آوردن به

---

۴ – می‌توان گفت علت آن‌که فرعون در همان ابتدا دستور نداد حضرت موسی و هارون را به قتل برسانند، همین نجات باطن بوده، چون ولدالزّنا نبوده است. بر عکس نمرود که چون ولدالزّنا بود از همان ابتدا خواست حضرت ابراهیم علیه‌السلام را به قتل برساند.

ربّ بنی‌اسرائیل می‌خواهد بگوید ربّ‌بودن خودش دروغ است و ساحران نیز قبلاً به همان صورت گفتند تا معلوم کنند به ربّ‌بودن فرعون ایمان ندارند.

با همه‌ی آن‌چه گفته شد ما در بین دو موضوع مانده‌ایم و آن این‌که اگر ایمان‌آوردنِ فرعون را قبول کنیم، باید آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی نازعات را آن‌طور که محی‌الدین توجیه کرد، بپذیریم. ولی اگر آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی نازعات را طوری بفهمیم که عذاب آخرت یعنی عذاب قیامت، دیگر نمی‌توان ایمان فرعون را پذیرفت و نظرات ابن‌عربی را یک کار اجتهادی بر روی آیات قرآن می‌دانیم که اگر خطا هم کرده باشد، یک اجر دارد بدون آن‌که سخن او را صحیح بدانیم، به‌خصوص که ظاهر روایات ما حکم به شقاوت برای فرعون را مطرح می‌کند.

﴿فَکانَ إسْلامُ بلْقِیسَ إسْلامَ سُلَیمان إذ قالَت «مَعَ سُلَیْمانَ» فَتَبِعَتْهُ، فَما یَمُرُّ بشَیءٍ مِنَ الْعَقائِدِ إلّا مَرَّتْ بِهِ مُعْتَقِدَةً ذلِکَ، کَما نَحنُ عَلی الصِّراطِ الْمُستَقیمِ الّذی الرَّبُّ تعالی عَلَیهِ لِکَوْنِ نَواصِینا فی یَدِهِ و یَسْتَحیلُ مُفارَقَتُنا إیّاهُ﴾

پس اسلام بلقیس همان اسلام سلیمان است از آن جهت که بلقیس گفت: ایمان‌آوردم همراه سلیمان. پس پیروی کرد سلیمان را، و سلیمان به هیچ‌یک از عقاید عبور نمی‌کرد مگر آن‌که بلقیس به آن عبور کرد در حالی‌که معتقد بود. مثل آن‌که ما بر صراط مستقیم هستیم، صراطی که خدا بر آن است به جهت آن‌که پیشانی ما در دست خدا است و مفارقت ما از او محال است.

﴿فَنَحنُ مَعَهُ بالتَّضْمِینِ، و هُوَ مَعَنا بالتَّصْریحِ، فَإنَّهُ قالَ «وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ» و نَحنُ مَعَهُ بکَوْنِهِ آخذاً بنَواصِینا، فَهُوَ مَعَ نَفْسِهِ حَیْثُما مَشی بنا مِنْ صِراطِهِ فَما أحَدٌ مِنَ الْعالَمِ الّا عَلی صِراطٍ مُسْتَقیم، و هُوَ صِراطُ الرَّبِّ تَعالی﴾

بعد از آن‌که روشن کرد بلقیس به همان نحوه‌ای که سلیمان به نحوی خاص ایمان آورد، او هم به همان نحو ایمان آورد و این معنای تبعیت از سلیمان است مثل تبعیت و معیّت وجودی ما با خدا. از این جهت می‌فرماید: پس ما با خدائیم به دلالت تضمین و او با ما است به دلالت صراحت آیه، از آن جهت که فرمود: «او با شما است، هرجا باشید» و او به دلالت تضمین با ما است از آن جهت که پیشانی ما را گرفته و ما این همراهی با او را با نظر به آیه‌ای می‌فهمیم که می‌فرماید پیشانی ما را گرفته، پس ما با او هستیم، و او با خودش می‌باشد هرکجا با ما در صراطش هست - چون وقتی با ما هست و ما با حق هستیم، پس حقیقتاً او با خودش می‌باشد- پس احدی

از عالم نیست مگر این‌که بر صراط مستقیم است - چون خود حق بر صراط مستقیم است - و آن صراط، صراط ربّ تعالی است که اسم ربّ است به عنوان ربّ خاص.

﴿و كَذا عَلِمَتْ بلقِيسُ مِن سُلَيمانَ فَقالَتْ «لله رَبِّ الْعالَمِينَ» و ما خَصَّصَتْ عالَماً مِنْ عالَمٍ﴾

در راستای تبعیت از سلیمان همان‌طور که بلقیس می‌دانست، سلیمان می‌گوید: اسلام آوردم به اللّه که ربّ العالمین است، او هم به همان شکل گفت و عالَمی را بر عالَمی اختصاص و ترجیح نداد، بلکه گفت: ربّ العالمین از آن جهت اللّه ربّ جمیع عالمین است.

﴿و أمّا التَّسْخيرُ الّذِى اخْتُصَّ بهِ سُلَيمانُ و فُضِّلَ بهِ على غَيْره و جَعَلَهُ الله لَهُ مِنَ الْمُلْكِ الّذى لا يَنْبَغِى لأحَدٍ مِنْ بَعدِهِ فَهُوَ كَوْنُهُ عَنْ أمْرِهِ، فَقالَ «فَسَخَّرْنا لَهُ الرِّيحَ تَجْرى بأمْرِهِ». فَما هُوَ مِنْ كَوْنِهِ تَسْخِيراً، فَإنَّ الله يَقُولُ فِى حَقِّنا كُلِّنا مِنْ غَيْرِ تَخْصِيص «وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فى السَّماواتِ وَ ما فى الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ»، و قَدْ ذَكَرَ تَسْخِيرَ الرِّياحِ و النُّجُومِ و غَيْرِ ذلِكَ و لكِنْ لا عَنْ أمْرنا بَلْ عَنْ أمْرِ الله فَمَا اخْتُصَّ سُلَيمانُ - إنْ عَقَلْتَ - إلّا بالأمْرِ مِنْ غَيْرِ جَمْعِيَّةٍ و لا هِمَّةٍ، بَلْ بمُجَرَّدِ الأمْرِ، و إنَّما قُلْنا ذلِكَ لأنّا نَعْرِفُ أنَّ أجْرامَ الْعالَمِ تَنْفَعِلُ لِهِمَمِ النُّفُوسِ إذا أُقيمَتْ فِى مَقامِ الْجَمْعِيَّةِ، و قَدْ عايَنّا ذلِكَ فى هذَا الطَّريقِ فَكانَ مِنْ سُلَيمانَ مُجَرَّدُ التَّلَفُّظِ بالأمْرِ لِمَنْ أرادَ تَسْخيرَهُ مِنْ غَيْرِ هِمَّةٍ و لا جَمْعِيَّةٍ﴾

اما در مورد تسخیری که قرآن به سلیمان اختصاص داده و از کمالات سلیمان است نسبت به غیر و خداوند قرار داد برای او مُلکی را که شایسته‌ی احدی بعد از او نبود، وجود آن تسخیر از امر سلیمان بود. پس خداوند در این رابطه فرمود: «پس ما تسخیر کردیم برای او باد را که به امر او جریان می‌یافت.» آن تسخیر از نوع تسخیری نبود که خداوند در حق همه بدون استثناء گفته؛ «و تسخیر کردیم برای شما همه‌ی آن‌چه در آسمان‌ها و آن‌چه در زمین است از سوی او» و تسخیر بادها و ستارگان و جز آن‌ها را ذکر نمود، ولکن این تسخیر از امر ما نیست، بلکه از امر خدا است. اما اگر تعقل کنی می‌یابی که در مورد سلیمان نبود آن تسخیر مگر از باب امر سلیمان بدون آن‌که نیاز باشد به جمعیت اراده و یا به‌کاربردن همّتی خاص، بلکه به مجرد امر او کار انجام می‌شد.

و این‌که گفتیم -که در سلیمان به مجرد امر، تسخیر انجام می‌شود- به آن جهت بود که می‌دانیم اَجرام عالَم، با همت نفوس منفعل می‌شوند هرگاه نفوس در مقام جمعیت و تمرکز قرار گیرند. ما این معنا را در این طریق به معاینه و رؤیت یافتیم. پس سلیمان این‌طور نیست، بلکه به مجرد

تلفظ به امر بود برای کسی که بخواهد آن را تسخیر کند. مثل آن‌که به باد بگوید برو، بدون همّت و جمعیت و تمرکز.

﴿و اعْلَمْ أیَّدَنَا الله و إیّاکَ بِرُوحٍ مِنْهُ، أنَّ مِثْلَ هذَا الْعَطاءِ إذا حَصَلَ لِلْعَبدِ أیَّ عَبْدٍ کانَ فإنَّهُ لا یَنْقُصهُ ذلِکَ مِنْ مُلْکِ آخِرَتِهِ، و لا یُحْسَبُ عَلَیهِ، مَعَ کَوْنِ سُلَیمانَ؈ طَلَبَهُ مِن رَبِّهِ تَعالی، فَیَقْتَضِی ذَوقُ الطَّرِیقِ أنْ یَکُونَ قَدْ عُجِّلَ لَهُ ما ادُّخِرَ لِغَیرِهِ و یُحاسَبُ بِهِ إذا أرادَهُ فِی الآخِرَةِ، فَقالَ الله لَهُ «هذا عَطاؤُنا» و لَمْ یَقُلْ لَکَ و لا لِغَیرِکَ «فَامْنُنْ» أی أعْطِ «أَوْ أَمْسِکْ بِغَیْرِ حِسابٍ»﴾

بدان! خداوند ما و شما را به روح خود مؤیّد بدارد. این‌که وقتی مثل این عطا -که از امر الهی است- برای بنده‌ای حاصل شد، هر بنده‌ای که باشد، این عطا از مُلک آخرتش چیزی کم نمی‌گرداند و در مقابل بعضی درجات که در آخرت مقدّر است، محسوب نمی‌شود؛ اگر این طلب از نفس بنده باشد، چه رسد که طلب نیز به امر خدا انجام شود و ذوق طریق اقتضای آن می‌کرد که از ذخایر حضرت حق که برای دیگران ذخیره است، برای او تعجیل گردد و اگر در آخرت اراده کند بدان محاسب شود، با وجود این، به نسبت با او محاسبه نگردد. سلیمان؈ آن مُلک را با آن خصوصیات خاص از پروردگارش طلب کرد می‌دانست امر پروردگارش بر آن جاری است.

پس خداوند به سلیمان فرمود: «هذا عَطاؤُنا» این عطای ما است(ص/۳۹) و نفرمود تنها برای تو و یا غیر تو، پس می‌توانی آن را به دیگری عطا کنی یا می‌توانی آن را نگهداری، آن عطایی است به غیر حساب از آن جهت که بخواهد به حساب آخرتت باشد.

﴿فَعَلِمْنا مِنْ ذَوْقِ الطَّرِیقِ أنَّ سُؤالَهُ ذلِکَ کانَ عَنْ أمْرِ رَبِّهِ، و الطَّلَبُ إذا وَقَعَ عَنِ الأمْرِ الإلهی کانَ الطّالِبُ لَهُ الأجْرُ التّامُّ عَلی طَلَبِهِ. و الباری تَعالی إنْ شاءَ قَضی حاجَتَهُ فِیما طَلَبَ مِنْهُ و إنْ شاءَ أمْسَکَ، فإنَّ الْعَبْدَ قَدْ وَفّی ما أَوْجَبَ الله عَلَیهِ مِن امْتِثالِ أمْرِهِ فِیما سَأَلَ رَبَّهُ فیهِ، فَلَوْ سَأَلَ ذلِکَ عنْ نَفْسِهِ مِن غَیرِ أمْرِ رَبِّهِ لَهُ بذلِکَ لَحاسَبَهُ بِهِ، و هذا سارٍ فِی جَمِیعِ ما یُسْأَلُ فیهِ الله تَعالی، کَما قالَ لِنَبِیِّهِ مُحَمَّدٍ ﷺ «قُلْ رَبِّ زِدْنِی عِلْماً»، فَامْتَثَلَ أمْرَ رَبِّهِ فَکانَ یَطْلُبُ الزِّیادَةَ مِنَ الْعِلْمِ حتّی کانَ إذا سِیقَ لَهُ لَبَنٌ یَتَأوَّلَهُ عِلْماً کَما تَأوَّلَ رُؤیاهُ لَمّا رَأی فِی النَّومِ أنَّهُ أوتِیَ الیهِ بِقَدَحِ لَبَنٍ فَشَرِبَهُ و أعْطی فَضْلَهُ عُمَرَ بْنَ الْخَطّابِ. قالُوا فَما أوَّلْتَهُ قالَ الْعِلْم و کَذلِکَ لَمّا أُسْرِیَ بِهِ أتاهُ الْمَلَکُ بإناءٍ فِیهِ لَبَنٌ و إناءٍ فِیهِ خَمْرٌ فَشَرِبَ اللَّبَنَ فَقالَ لَهُ الْمَلَکُ أصَبْتَ الْفِطْرَةَ أصابَ الله بِکَ امتکَ، فَاللَّبَنُ مَتی ظَهَرَ فَهُوَ صُورَةُ الْعِلْمِ، فَهُوَ الْعِلْمُ تَمَثَّلَ فِی صُورَةِ اللَّبَنِ کَجِبْرِیلَ تَمَثَّلَ

فی صُورَة بَشَر سَویٍّ لِمَریَمَ و لَمّا قالَعلیه‌السلام «النّاسُ نیامٌ فَإذا ماتُوا انْتَبَهُوا» نَبَّهَ عَلی أنَّهُ کُلُّ ما یَراهُ الإنْسانُ فِی حَیاتِهِ الدّنیا انَّما هُوَ بِمَنْزَلَةِ الرُّؤیا لِلنّائِمِ خیال فَلا بُدَّ مِنْ تَأویلِهِ﴾

ما از ذوق طریق دانستیم که سؤال سلیمان به امر پروردگارش بود و طلب اگر از امر خدا واقع شود، طالب به خاطر طلبش دارای اجر تمام است و اگر خدای تعالی بخواهد حاجت او را برآورده می‌کند و اگر نه، خودداری می‌کند، در حالی‌که عبد به آن‌چه بر او واجب شده که امتثال امر خداوند است - در طلب‌کردن از خدا- وفا کرده است. - نفس امتثال امر خدا، در طلب‌کردن از خدا، برای عبد برکات خاص خود را دارد- پس اگر عبد از جانب خود بدون امر ربّ سؤال می‌کرد در آخرت به حسابش آورده می‌شد و این در جمیع آن‌چه از خداوند سؤال شود - بر اساس امتثال امر- جاری است. مثل این‌که به نبیِّ خود حضرت محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «قُلْ رَبِّ زِدْنی عِلْماً» بگو پروردگار من، علم مرا بیفزا. پس پیامبر خدا امتثال امر او کرد و طلب زیادتی علم نمود، هرگاه برای او شیری - در خواب یا در بیداری- می‌آوردند آن را تأویل به علم می‌نمود. چنان‌چه در خواب دید قدح شیری برای او آوردند، شیر را نوشید و زیادی آن را به عمربن خطاب عطا کرد،[5] پرسیدند شیر را به چه تأویل بردید؟ فرمود: به علم.

همچنان در شب معراج مَلَکی ظرفی شیر و ظرفی خرما آورد، پس پیامبر شیر را نوشید. ملك به او گفت: فطرت را اصابت نمودی و مطابق فطرت عمل کردی، خداوند به وجود تو امت تو را به آن اصابت داد.

پس هرگاه لبن ظاهر شود - برای امت محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله- صورت علم است، یعنی علم است که به صورت لبن تَمَثُّل یافته است. مثل جبرئیل که به صورت بشری متعادل برای مریمعلیهاالسلام تَمَثُّل یافت. و با توجه به این‌که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: مردم در این دنیا در خواب هستند، پس چون مردند بیدار می‌شوند؛ متذکر شد از طریق این سخن آن‌چه انسان در حیات دنیا می‌بیند به منزله‌ی رؤیای انسان خواب، خیال است و باید آن را تأویل کرد مثل آن‌که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله شیر را به علم تأویل می‌فرمود از آن جهت که مأمور بود به امر الهی بگوید: پروردگارا علم مرا بیفزا. مانند حضرت سلیمان که مأمور به امر الهی بود که چنین مُلکی از خداوند طلب کند.

---

5 - عنایت داشته باشید که جناب شیخ اکبر از نظر معارف همچنان به معارف شیعی نزدیک است ولی اولاً: در بستر اهل سنت قرار دارد. ثانیاً: روایاتی این‌چنین که عمدتاً از طریق بنی‌امیه برای به حاشیه‌بردنِ حضرت علیعلیه‌السلام ساخته شده، دست او را به جهت اعتماد به روایات منسوب به رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله بسته است.

﴿إنّمَــــا الکَـــــوْنُ خیــــــالٌ   و هُـــوَ حَـــقٌّ فِـــی الْحَقِیقَـــةِ﴾
﴿و الّـــــذی یَفْهَـــــمُ هـــــذا   حــــازَ أســـــرارَ الطَّرِیقَـــةِ﴾

بعد از آن‌که روشن کرد آن‌چه به حضرت سلیمان علیه‌السلام در دنیا داده شد از آن نوع عطایایی نبود که از حساب آخرت او کم شود و او مأمور بود که آن ملک را از خدا بخواهد، موضوع مأموریت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله را پیش کشید که مأمور بودند طلب زیادتی علم کنند و شیر را نیز به علم تأویل نمایند تا آن‌جا که در اشعار فوق متذکر می‌شود آن‌کس که راسخ در علم است، می‌داند کلّ دنیا رؤیایی بیش نیست و باید همه‌ی صورت‌های دنیایی تأویل شود، زیرا مانند خیال انسانی است که در حالت رؤیا به‌سر می‌برد.

می‌فرماید: تمام عالم خیال است و حضرت حق، حق است و خیال نیست. هرکس این مطلب را بفهمد –که باید آن‌چه در این عالم است را تأویل کند– به اسرار طریقتِ سلوک إلی اللّه نایل می‌شود.

﴿فَکانَ صلی‌الله‌علیه‌وآله إذا قُدِّمَ لَهُ لَبَنٌ قالَ «اللّهُمَّ بارِک لَنا فیه و زِدْنا مِنْهُ» لِأنَّهُ کانَ یَراهُ صُورَةَ الْعِلْم، و قَدْ أُمِرَ بِطَلَبِ الزِّیادَةِ مِنَ العِلْمِ، و إذا قُدِّمَ لَهُ غَیْرِ اللَّبَنِ قالَ «اللّهُمَّ بارِکْ لَنا فیهِ و أطْعِمْنا خَیْراً مِنهُ» فَمَنْ أعْطاهُ اللهُ ما أعْطاهُ بِسُؤالٍ عَنْ أمْرٍ إلهِیٍّ فَإنَّ اللهَ لا یُحاسِبُهُ بِهِ فِی الدّارِ الآخِرَةِ، و مَنْ أعْطاهُ اللهُ ما أعْطاهُ بِسُؤالٍ عَنْ غَیْرِ أَمْرٍ إلهِیٍّ فَالأمْرُ فیهِ إلَی اللهِ، إنْ شاءَ حاسَبَهُ به و إنْ شاءَ لَمْ یُحاسِبْهُ، و أرْجُو مِنَ اللهِ فِی الْعِلْمِ خاصَّةً أنَّهُ لا یُحاسِبُهُ بِهِ. فَإنَّ أمرَهُ لِنَبِیِّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله بِطَلَبِ الزِّیادَةِ مِنَ العِلْمِ عَیْنُ أمْرِهِ لِأمَّتِهِ: فَإنَّ اللهَ یَقُولُ «لَقَدْ کانَ لَکُمْ فی رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»، و أیُّ أسْوَةٍ أعْظَمُ مِنْ هذَا التَّأسِّی لِمَنْ عَقَلَ عَنِ اللهِ تَعالی﴾

شیخ اکبر در این فراز به موضوع تأویل برمی‌گردد که هرگاه در نزد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله شیر می‌آوردند، ایشان می‌فرمودند: «پروردگارا در آن برای ما برکت قرار ده و آن را برای ما زیاد گردان.» زیرا آن حضرت، شیر را صورت علم می‌دیدند و مأمور شده بودند طلب زیادی علم کنند و هرگاه در نزد ایشان غیر از شیر آورده می‌شد، می‌فرمودند: «پروردگارا در آن برای ما برکت قرار ده و ما را به چیزی بهتر از آن اطعام کن».

پس آن‌کس که خداوند او را از امر الهی عطا کرده است، در آخرت محاسبه نمی‌شود و کسی را که خداوند به او از غیر امر الهی عطا کرده، مربوط به حق تعالی است، خدا اگر بخواهد در قیامت به حساب او آورد و اگر بخواهد به حسابش نیاورد.

امید من آن است که به‌خصوص در علم - در قیامت- به حساب آورده نشود. زیرا به پیامبر خود امر فرمود که طلب زیادت علم کند و امر به نبی جهت طلب زیادت علم، عین امر به امت اوست. زیرا فرمود: «برای شما در سیره‌ی رسول اللّه اسوه‌ی حسنه است»(احزاب/۲۱) و کدام اسوه اعظم از این تأسّی است برای کسی که از جانب خدا تعقل کند و بفهمد.

﴿و لَو نَبَّهْنا عَلَى الْمَقامِ السُّلَيمانِيّ عَلى تَمامِهِ لَرَأَيتَ أمْراً يَهُولُکَ الإطّلاعُ عَلَيهِ فَإنَّ أكْثَرَ عُلَماء هذهِ الطَّريقَةِ جَهِلُوا حالَةَ سُلَيمانَ و مَكانَتَهُ و ليسَ الأمْرُ كَما زَعَمُوا، واللهُ يقول الحق و هو يهدى السبيل﴾

اگر ما از تمام آن‌چه را که از مقام سلیمانی می‌دانیم، خبر دهیم اطلاع به آن موجب هول و هراس می‌شود و اکثر علمای این طریقت، به حالت و مکانت سلیمان(علیه السلام) جاهل‌اند و چنان نیست که آن‌ها می گویند - مثل آن‌که او نام خود را بر نام خداوند مقدّم داشت و یا طلب دنیا نمود. در حالی‌که او مظهر اسم رحمان بود و در پی مُلکی بود که دنیوی نباشد و محل رؤیت شئونات حق باشد- خداوند است که حق می گوید و اوست که به سوی راه صحیح راهنمایی می کند.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فصّ حکمةٍ وجودیه فی کلمة داودیه

بسم الله الرحمن الرحیم

قونوی در فکوک علت آن‌که شیخ اکبر نام این حکمت را «وجودیه» گذارده، این می‌داند که چون بین حضرت سلیمان عليه‌السلام و حضرت داود عليه‌السلام در بسیاری امور اشتراک است.[1] و در مورد حضرت سلیمان عليه‌السلام بحث رحمت امتنانی یعنی وجودِ عامٍّ منبسط مطرح شد و در مورد حضرت داود عليه‌السلام هم همان رحمت در میان است و از این جهت شیخ اکبر نام حکمت داودی را «حکمت وجودیّه» نامید. در واقع فصّ سلیمانی که رحمانی بود به یک معنا همان فصّ داودی است که وجودیّه است و چون خلافت با تمام آثارش در حضرت داود عليه‌السلام ظاهر شد، خداوند فرمود: «یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناکَ خَلیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»(ص/۲۶) ای داود ما تو را در زمین خلیفه کردیم، پس بین مردم به حق حکم کن.

جناب جامی، علت آن‌که حکمت داودی را شیخ اکبر «حکمة وجودیّه» نام‌نهاد؛ این می‌داند که «وجودیّه» به معنای وجدان است و چون الطافی که به حضرت داود شده به صورت هبه بوده، یافتِ محض است و حالت وجدانی دارد.

﴿اعْلَم أنَّهُ لَمّا کانَتِ النُّبُوَّةُ و الرِّسالَةُ اخْتِصاصاً إلهیّاً لَیْسَ فِیها شَیءٌ مِنَ الاکْتِساب أعْنِی نُبُوَّةَ التَّشریعِ، کانَتْ عَطایاهُ تَعالی لَهُمْ عَلَیهِمُ السَّلامُ مِنْ هذا الْقَبیلِ مَواهِبَ لَیسَتْ جَزاءً و لا یُطْلَبُ عَلَیها مِنهُمْ جَزاءٌ. فإعْطاؤُهُ إیّاهُمْ عَلی طَریقِ الإنْعامِ و الإفْضالِ﴾

---

۱ – قیصری نمونه اشتراک بین آن دو را با نظر به آیات قرآن این‌طور آورده: «وَ لَقَدْ آتَیْنا داوُدَ وَ سُلَیْمانَ عِلْماً»(نمل/۱۵) و یا: « وَوَرِثَ سُلَیْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ یا أَیُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطَّیْرِ وَ أُوتِینا مِنْ کُلِّ شَیْءٍ.» (نمل/16) و یا: «وَ کُلًّا آتَیْنا حُکْماً وَ عِلْماً» (انبیاء/۷۹) و یا: «قالا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی فَضَّلَنا عَلی کَثِیرٍ مِنْ عِبادِهِ الْمُؤْمِنِینَ»(نمل/۱۵)

بدان که نبوت و رسالت اختصاصی است الهی که چیزی از اکتساب در آن نیست، یعنی نبوت تشریع - در نبوت تشریع خداوند به پیامبر خود آن نبوت را هبه می‌کند و آن‌چنان نیست که پیامبران خودشان در پیامبرشدنِ خود نقشی داشته باشند، بر عکسِ نبوت إنبائی که حاصل تلاش خود اولیاء الهی است، مثل خبرهای غیبی که جناب سلمان اظهار می‌فرمود- عطایای حضرت حق تعالی به انبیاء علیهم السلام از این قبیل است که خودشان آن را اکتساب نکرده‌اند و اختصاصی و امتنانی است، مواهبی است که در إزای عمل نبوده تا جزای آن عمل باشد و نسبت به آن مواهب از پیامبران جزای خاصی طلب نمی‌شود. پس عطای حق تعالی چنین موهبتی را به آن‌ها به طریق انعام و افضال است.

﴿فَقالَ تَعالی «وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ»(انعام/۸۴) **یَعْنِی لِإبراهیمَ الْخَلیلِ** علیه السلام**، و قالَ فی أَیُّوبَ** علیه السلام **«وَ وَهَبْنا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ»**(ص/۴۳) **و قالَ فی حَقِّ مُوسی** علیه السلام **«وَ وَهَبْنا لَهُ مِن رَحْمَتِنا أَخاهُ هارُونَ نَبِیًّا»**(مریم/۵۳) **إلی مِثْلِ ذلِکَ. فَالَّذِی تَوَلّاهُمْ أَوَّلًا هُوَ الَّذِی تَوَلّاهُم فی عُمُومِ أَحْوالِهِم أَوْ أَکْثَرِها، و لَیْسَ إلّا اسْمَهُ الوَهّابَ و قالَ فی حَقِّ داوُدَ** علیه السلام **«وَ لَقَدْ آتَیْنا داوُدَ مِنّا فَضْلا»**(سبأ/۱۰) **فَلَمْ یَقْرَنْ بِهِ جَزاءً یَطْلُبُهُ مِنْهُ﴾**

خداوند فرمود: و به ابراهیم، اسحاق و یعقوب را هبه کردیم. و در مورد ایوب علیه السلام فرمود: و ما هبه کردیم به ایوب اهلش را و مثل آن‌ها را، یعنی دو چندان به او دادیم. و در حق حضرت موسی علیه السلام فرمود: و از رحمت خود به او هبه کردیم برادرش هارون را که او خود پیامبری بود. و مثل این آیات که در آن‌ها موضوع «هبه» مطرح است. پس همانی که در ابتدا متولّی پیامبران بود، همان تا آخر در عموم احوالات‌شان یا در بیشتر آن احوالات متولّی آن‌ها بود، و آن متولّی کسی نبود مگر اسم «وهّاب» خداوند. و در حق حضرت داود علیه السلام فرمود: «از جانب ما به داود فضلی داده شد.» و مقرون نساخت در إزای عطایی که کرده بود جزائی را که از او بخواهد در إزای آن عطا، کاری انجام دهد.

﴿و لا أَخْبَرَ أَنَّهُ أَعْطاهُ هذَا الَّذی ذَکَرَهُ جَزاءً و لَمّا طَلَبَ الشُّکْرَ عَلی ذلِکَ الْعَمَلِ طَلَبَهُ مِنْ آلِ داوُدَ و لَمْ یَتَعَرَّضْ لِذِکْرِ داوُدَ لِیَشْکُرَهُ الآلُ عَلی ما أَنْعَمَ بِهِ عَلی داوُدَ فَهُوَ فِی حَقِّ داوُدَ عطاءُ نِعْمَةٍ و إِفْضال، و فِی حَقِّ آلِهِ عَلی غَیْرِ ذلِکَ لِطَلَبِ الْمُعاوَضَةِ فَقالَ تَعالی «اعْمَلُوا آلَ داوُدَ شُکْراً وَ قَلِیلٌ من عِبادِیَ الشَّکُورُ»(سبأ/۱۳) **و إِنْ کانَتِ الأَنْبیاءُ** علیهم السلام **قَدْ شَکَرُوا الله عَلی ما أَنْعَمَ بِهِ عَلَیهِمْ و وَهَبَهُمْ، فَلَمْ یَکُنْ ذلِکَ عَلی طَلَبٍ مِنَ الله، بَلْ تَبَرَّعُوا بِذلِکَ مِنْ نُفُوسِهِمْ کَما قامَ رَسُولُ الله** صلی الله علیه و آله **حَتّی تَوَرَّمَتْ قَدَماهُ شُکْراً لِما غَفَرَ الله لَهُ ما تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِهِ و ما تَأَخَّرَ فَلَمّا قِیلَ لَهُ فی ذلِکَ قالَ**

«أفَلا أکونُ عبداً شکوراً»؟ و قالَ فی نوحٍ «إنَّهُ کانَ عَبْداً شَکُوراً»(إسراء/۳) فَالشَّکُورُ مِنْ عِبادِ اللهِ تَعالی قَلِیلٌ﴾

و خبر نداد برای عطایی که ذکر کرد، جزائی را و آن‌جایی هم که طلب شکر به عمل در إزای عطائی بود، طلبی بود که از آل داود کرد و متعرض نام داود نشد تا آل داود بر آن‌چه به داود انعام شد شکر کنند. پس آن نعمت در حق داود عطای نعمت و افضال بود که نعمت امتنانی است و در حق آل داود موضوع فرق می‌کند و نعمتش جزائی است به جهت طلب معاوضه. پس در همین رابطه حضرت حق تعالی فرمود: «اعْمَلُوا آلَ داوُدَ شُکْراً وَ قَلیلٌ مِنْ عِبادِیَ الشَّکُورُ»(سبأ/۱۳) ای آل داود! شکرگزار باشید و تعداد کمی از بندگان من شکرگزارند.

هرچند که انبیاءعلیهم‌السلام، خدا را شکر کردند بر آن‌چه به آنان إنعام فرمود و هبه کرد، ولکن این شکر از روی طلبِ حق تعالی نبود بلکه خود آنان تبرّعاً و محض رضای او و نه تکلیفاً شکر کردند. چنان‌که رسول اللّه‌صلی‌الله‌علیه‌وآله از سر شکر به نماز ایستاد تا این‌که قدم‌های آن حضرت ورم کرد به خاطر آن که خداوند ذنب مقدّم و مؤخّر آن حضرت را آمرزید و چون درباره‌ی آن سؤال کردند شما که بخشیده شده‌اید چرا خود را تا این اندازه به زحمت می‌اندازید؟ فرمودند: آیا بنده‌ی شکوری نباشم؟ و در مورد حضرت نوح هم به همین معنای شکرِ تبرّعی خداوند فرمود: «إنَّهُ کانَ عَبْداً شَکُوراً»(إسراء/۳) او بنده‌ی شکوری بود و شکور به این معنا در عباد اللّه قلیل است.

﴿فَأوّلُ نِعْمَةَ أنْعَمَ اللهُ بها عَلی داوُدَعلیه‌السلام أنْ أعْطاهُ اسْماً لَیْسَ فِیهِ حَرْفٌ مِن حُرُوفِ الاتِّصال، فَقَطَعَهُ عَنِ الْعالَمِ بذلِکَ إخْباراً لَنا عَنهُ بمُجَرَّدِ هذَا الاسْمِ، و هِیَ الدّالُ و الألِفُ وَ والواو سَمَّی مُحَمّداًصلی‌الله‌علیه‌وآله بحُرُوفِ الاتِّصالِ و الانْفِصال، فَوَصَلَهُ بهِ و فَصَلَهُ عَنِ الْعالَمِ فَجَمَعَ لَهُ بَینَ الْحالَینِ فِی اسْمِهِ کَما جَمَعَ لِداوُدَ بَینَ الحالَینِ مِنْ طَرِیقِ الْمَعْنی﴾

پس اول نعمتی که خداوند به داود عطا کرد این بود که به او اسمی داد که در آن حرفی از حروف اتصال نیست.[۲] پس خداوند او را از عالم به واسطه‌ی این اسم، انقطاع داد و به ما خبر داد از این موضوع به مجرد این اسم که «دال» و «الف» و «واو» است و محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله به حروف اتصال و انفصال نامیده شد که وصلش را به حق و فصلش را از عالم اخبار فرمود. پس برای او

---

۲ – حروف «اتصال»، به معنایی که در این‌جا مراد است حروفی هستند که در نوشتن، به مابعدِ خود متصل می‌شوند و حروف «انفصال» به خلاف آن است. چون در اسم داود که «دال و الف و واو» است، هیچ‌یک به مابعدِ خود اتصال نمی‌یابد، گفته شده در نام او حرفی از حروف اتصال نیست.

جمع کرد بین دو حالت در اسمش، همان‌طور که جمع کرد برای داود بین همان دو حالت را، منتها از طریق معنا و نه از طریق اسم.

﴿و لَمْ یَجْعَلْ ذلِکَ فِی اسْمِهِ، فَکانَ ذلِکَ اخْتِصاصاً لِمُحَمَّدٍ عَلَی داودَ علیهما‌السلام أعْنِی التَّنبیهَ عَلَیهِ بِاسْمِهِ فَتَمَّ لَهُ الأمْرُ مِنْ جَمِیعِ جِهاتِهِ، و کَذلِکَ فِی اسْمِهِ أحْمَد، فَهذا مِنْ حِکْمَةِ الله تَعالی﴾

و خداوند این حروف فصل و وصل را در اسم داود قرار نداد و این معنا را به محمد صلی الله علیه و آله اختصاص داد. یعنی تنبیه فرمود به اسم او که امر برای محمد صلی الله علیه و آله از جمیع جهات تمام است و همچنین در اسم احمد و این از حکمت الله است.

﴿ثُمَّ قالَ فِی حَقِّ داوُدَ علیه‌السلام فِیما أعْطاهُ عَلی طَرِیقِ الإنْعامِ عَلَیهِ تَرْجِیعَ الْجِبالِ مَعَهُ التَّسبِیحَ، فَتُسَبِّحُ لِتَسبِیحِهِ لِیَکُونَ لَهُ عَمَلُها و کَذلِکَ الطَّیرُ و أعْطاهُ القُوَّةَ و نَعَتَهُ بِها، و أعْطاهُ الْحِکْمَةَ و فَصْلَ الْخِطابِ﴾

سپس در رابطه به هبه‌هایی که در حق داود علیه‌السلام إعمال فرمود، نسبت به آن‌چه به او عطا کرد از طریق إنعام، جواب دادن و همراهی کوه‌ها با داود علیه‌السلام در تسبیح گفتن را مطرح کرد و متذکر شد. پس آن‌ها با داود علیه‌السلام تسبیح می گفتند زیرا عمل کوه‌ها برای داود بود و هم‌چنین تسبیح پرندگان و خداوند به داود قوّت داد و او را به آن قوّت توصیف کرد و به او حکمت و فصلُ الخطاب داد.

در رابطه با تسبیح کوه‌ها و پرندگان با حضرت داود علیه‌السلام، خداوند می‌فرماید: «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبالَ مَعَهُ یُسَبِّحْنَ بِالْعَشِیِّ وَ الْإِشْراقِ ❁ وَ الطَّیْرَ مَحْشُورَةً کُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ»(ص/آیات ۱۸ و ۱۹) ما کوه‌ها را مسخّر کردیم تا با داود هر شامگاه و بامداد تسبیح گویند و پرندگان هم جمع می‌شدند و با تسبیح حضرت داود تسبیح می گفتند و همه برای تسبیح و ذکر به سوی او باز می گشتند. و در همین رابطه باز می‌فرماید: «یا جِبالُ أَوِّبی مَعَهُ وَ الطَّیْرَ وَ أَلَنَّا لَهُ الْحَدیدَ»(سبأ/۱۰) ای کوه‌ها و ای پرندگان! در تسبیح با او همراه شوید و برای او آهن را نرم کردیم.

در رابطه با صاحب قدرت‌بودن حضرت داود علیه‌السلام، قرآن می‌فرماید: «وَ اذْکُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الْأَیْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ»(ص/۱۷) یاد کن بنده‌ی ما داود را که دارای توانایی و قدرت بود، او بنده‌ای بود بسیار رجوع‌کننده به پروردگارش، و به داود حکمت عطا کرد به آن معنا که او را عالِم به حقایق و عارفِ به الله و مراتب اسماء الهی و عامل به مقتضای علمش کرد – حکمت عبارت است از جمع بین علم و عمل.– و او را فصل‌الخطاب قرار داد، یعنی واسطه‌ی بین خدا و بندگانش، به همان معنایی که قرآن می‌فرماید: «وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ

حِجابٍ»(شوری/۵۱) هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن بگوید مگر از طریق وَحی یا ورای حجاب، و حضرت داود از آن جهت که پیامبرند همان حجاب و یا واسطه بین خداوند و بندگان‌اند که خداوند از طریق او بر بندگان تجلی می‌کند.

در رابطه با تسبیح کوه‌ها و پرندگان با تسبیح حضرت داود باید متوجه بود که چون آن حضرت از طریق تسبیح و تحمید با توجه کلی به حضرت حق توجه نمود، نه‌تنها اعضاء و جوارح و قوای او همراهی می‌کنند، به اعتبار آن‌که عالَم در حکم اعضاء و جوارح انسان کامل است، عالَم هم متابعتاً از آن حضرت با او تسبیح می‌گویند و از این جهت تسبیح آن‌ها در حکم تسبیح حضرت داود﷣ محسوب می‌شود. البته این نحوه تسبیحی که عالم با تسبیح حضرت داود﷣ انجام می‌دهند، غیر از تسبیحی است که هرکدام از موجودات برای خود دارند. تسبیح حضرت داود﷣ در روحانیت جبال و طیر تأثیر می‌کند و آن تسبیح بالإصاله برای حضرت داود و بالتّبع مربوط به سایر موجودات است.

﴿ثُمَّ الْمِنَّةُ الْکُبْری و الْمَکانَةُ الزُّلْفی الَّتی خَصَّهُ الله تعالی بِها التَّنْصِیصُ عَلی خِلافَتِهِ. و لَمْ یَفْعَلْ ذلِکَ مَعَ أحَدٍ مِنْ أَبْناءِ جِنْسِهِ و إنْ کانَ فِیهِمْ خُلَفاءُ فَقالَ «یا داوُدُ إنَّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوی»(ص/۲۶) أی ما یَخْطُر لَکَ فِی حُکْمِکَ مِنْ غَیْرِ وَحْیٍ مِنِّی «فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبِیلِ الله» أی عَنِ الطَّرِیقِ الّذی أُوحِی بِها إلی رُسُلِی﴾

پس از جمله‌ی آن عطایای هبه‌ای، منّت کبری و مکانت برتری است که خدای تعالی به داود اختصاص داد با تنصیص و با صراحت خلافت داود، و این کار را خداوند برای احدی از ابناء جنس داود یعنی بشر انجام نداد، هرچند در بین ابناء بشر خلفائی بودند. پس در مورد حضرت داود﷣ می‌گوید: ای داود ما تو را خلیفه قرار دادیم، پس بین مردم به حق حکم کن و از میل خود پیروی مکن، یعنی پیروی مکن آن‌چه در حکم تو خطور می‌کند بدون وَحی من که تو را از خداوند گمراه کند، یعنی گمراه کند از راهی که پیامبرانم را به آن وَحی کردم.

﴿ثُمَّ تَأَدَّبَ سُبْحانَهُ مَعَهُ فَقالَ «إنَّ الَّذِینَ یَضِلُّونَ عَنْ سَبِیلِ الله لَهُمْ عَذابٌ شَدِیدٌ بِما نَسُوا یَوْمَ الْحِسابِ»(ص/۲۶) و لَمْ یَقُلْ لَهُ فَإنْ ضَلَلْتَ عَنْ سَبِیلی فَلَکَ عَذابٌ شَدِیدٌ﴾

سپس خداوند در ادامه برای بنده‌اش داود ادب نگه داشت و این‌طور ادامه داد: آن‌هایی که از راه خداوند منحرف شدند برایشان عذاب شدیدی است، چون روز حساب را فراموش کردند، و نفرمود اگر از راه من منحرف شوی برای تو عذاب شدیدی است.

﴿فَإنْ قُلْتَ و آدَمُ﴾ قَدْ نُصَّ عَلی خلافَتِهِ. قُلْنا ما نَصَّ مِثلَ التَّنصِيص عَلی داوُدَ، و إنَّما قالَ لِلْمَلائِكَة «إنِّی جاعِلٌ فی الْأرْضِ خَلِيفَةً»(بقره/۳۰) و لَمْ يَقُلْ إنِّی جاعِلٌ آدَمَ خَلِيفةً فِی الأرض. و لَوْ قالَ ايضا مثل ذلک، لَمْ يَكُنْ مِثلَ قَولِهِ «انّا جَعَلْناکَ خَلِيفَةً» فی حَقِّ داوُدَ، فَإنَّ هذا مُحَقَّقٌ و ذلِکَ لَيْسَ كَذلِکَ. و ما يَدُلُّ ذِكْرُ آدَمَ فِی الْقِصَّة بَعْدَ ذلِکَ عَلی أنَّهُ عَيْنَ ذلِکَ الْخَلِيفَةِ الَّذی نَصَّ الله عَلَيهِ فَاجْعَل بالَکَ لإخْبارات الْحَقِّ عَنْ عِبادِهِ إذا أخْبَرَ﴾

اگر بگویی برای خلافت آدم هم در قرآن نَصّ و صراحت هست، می‌گوییم: آن صراحت که در مورد خلافت داود هست، در آن‌جا نیست. در قرآن آمده: به فرشتگان فرمود من قرار خواهم داد در زمین خلیفه‌ای، و نفرمود من آدم را در زمین خلیفه قرار می‌دهم و اگر هم چنین گفته بود مثل آن‌چه در مورد داود گفته نمی‌شد آن‌طور که خطاب به داود و در حق او فرمود: ما تو را خلیفه قرار می‌دهیم. که در این آیه برای داود خلافت محقَّق است و در مورد آدم چنین نیست.

و دلالت نمی‌کند ذکر آدم در آن قصه بعد از آن بر عین آن‌که او خلیفه‌ای است که خدا بر او نصّ آورده. پس دل خود را حاضر کن نسبت به خبرهای حق در مورد بندگانش آن‌گاه که خبر می‌دهد.

﴿و كَذلِکَ فِی حَقِّ إبْراهيمَ الْخَليلِ قال «إنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إماماً»(بقره/۱۲۴) و لَمْ يَقُلْ خَلِيفَةً، و إنْ كُنّا نَعْلَمُ أنَّ الإمامَةَ هُنا خلافَةٌ، و لكِن ما هِیَ مِثْلَها، لِأنَّهُ ما ذَكَرَها بِأخَصِّ أسْمائِها و هِیَ الْخلافَةُ﴾

و همین حالت که در مورد خلافت آدم گفتیم نسبت به داود، در مورد حضرت ابراهیم خلیل هست آن‌جا که فرمود: من تو را برای مردم امام قرار دادم و نفرمود خلیفه قرار دادم، هرچند که ما می‌دانیم امامت در این‌جا همان خلافت است لکن این امامت مثل خلافت نیست، زیرا خلافت را به اخصّ اسماءاش که همان واژه‌ی خلافت باشد ذکر نکرد.

﴿ثُمَّ فی داوُدَ مِنَ الاخْتِصاص بالْخلافَة أنْ جَعَلَهُ خَلِيفَةَ حُكْم، و لَيسَ ذلِکَ إلّا عَن الله تعالی فَقالَ لَهُ «فَاحْكُمْ بَينَ النّاس بالْحَقِّ»، و خلافَةُ آدَمَ قَدْ لا تَكونُ مِن هذِهِ الْمَرْتَبَة فَتَكُونُ خلافَتُهُ أن يَخلُفَ مَنْ كانَ فِيها قَبْلَ ذلِکَ، لا أنَّهُ نائِبٌ عَنِ الله فِی خَلْقِهِ بِالْحُكم الإلهیِّ فِيهِمْ، و إنْ كانَ الأمْرُ كَذلِکَ وَقَعَ، و لكِنْ لَيسَ كَلامُنا إلّا فِی التَّنْصِيص عَلَيهِ و التَّصْريح به﴾

سپس در مورد داود نسبت به اختصاص به خلافت برای او خلافتِ حکم را قرار داد -که بین مردم حکم کند- و این نوع خلافت نیست مگر از طرف خدا. لذا در مورد او فرمود: «پس بین

مردم به حق حکم کن» -که خلافت حکم و حکومتی است- و خلافت آدم در این مرتبه نبود، خلافت او خلافتی بود که جانشین گذشتگانی که قبل از او بودند می‌شد -که شاید فرشتگان یا جنّیان بوده‌اند- نه آن‌که آدم نائب در حکم الهی در بین مردم باشد و اگر بگویی حکم در بین مردم از طرف حضرت آدم واقع شده، لکن سخن ما و ادعای ما جز این نیست که آن تنصیصی و صراحتی که در مورد خلافت حضرت داود‌ﷺ آمده، برای آدم نیامده است.

البته می‌توان خلافت عن اللّه را برای آدم و فرزندانش پذیرفت، ولی خلافت در حکم مربوط به حضرت داود‌ﷺ است.

﴿و للّه فِی الأرضِ خَلائِفُ عَنِ الله، و هُمُ الرُّسُلُ و أمَّا الْخِلافَةُ الْیَومَ فَعَنِ الرُّسُلِ لا عَنِ الله، فَإنَّهُم ما یَحْکُمُونَ إلّا بِما شَرَعَ لَهُمُ الرَّسُولُ لا یَخْرُجُونَ عَنْ ذٰلِکَ غَیْرَ أنَّ هُنا دقیقةً لا یَعْلَمُها إلّا أمْثالُنا، و ذٰلِکَ فِی أخْذِ ما یَحْکُمونَ بِهِ مِمّا هُوَ شُرِّعَ لِلرَّسولِ‌ﷺ.﴾

و برای خداوند در زمین خلیفه‌هایی هست که پیامبران باشند و اما در این ایام خلیفه‌هایی‌اند که خلیفه‌ی رسول‌اند و نه خلیفه‌ی خدا. آن‌ها حکم نمی‌کنند مگر به آن‌چه رسول خدا برایشان تشریع کرده و از آن حالت که خلیفه‌ی رسول‌اند، خارج نمی‌شوند. غیر از این‌که در این‌جا معنای دقیقی وجود دارد که آن را امثال ما نمی‌دانند و آن احکام دقیق، در اخذ آن چیزی است که حکم می‌کنند به آن از احکام به آن‌چه که خدا برای رسول تشریع کرد.

محی‌الدین در این فراز اذعان می‌دارد که معتقد است بعد از رسول خدا هم باز خلیفةُاللّه وجود دارد و از همان ماده‌ای که رسول اللّه‌ﷺ مدد می‌گرفتند، مدد می‌گیرد که این اعتقاد، نوعی فاصله‌گرفتن از اهل سنت است.

﴿فَالْخَلیفَةُ عَنِ الرَّسولِ مَنْ یَأخُذُ الْحُکمَ بالنَّقْلِ عَنهُ‌ﷺ أو بالاجْتِهادِ الّذی أصْلُهُ أیضاً مَنْقُولٌ عَنهُ صَلَّی الله عَلَیهِ و سَلَّمَ و فِینا مَنْ یَأْخُذُهُ عَنِ الله فَیَکُونُ خَلیفَةً عَنِ الله بعَیْنِ ذٰلِکَ الْحُکمِ، فَتَکونُ الْمادَّةُ لَهُ مِنْ حَیثُ کانَتِ الْمادَّةُ لِرَسُولِهِ‌ﷺ فَهُوَ فِی الظّاهِرِ مُتَّبِعٌ لِعَدَمِ مُخالَفَتِهِ فِی الْحُکمِ، کَعِیسی إذا نَزَلَ فَحَکَمَ، و کَالنَّبی مُحَمَّدٍ‌ﷺ فِی قَولِهِ «أُولٰئِکَ الَّذِینَ هَدَی الله فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ»(انعام/۹۰)﴾

خلیفه‌ی رسول کسی است که حکم را از رسول به حسب نقل از رسول خدا‌ﷺ و یا به حسب اجتهادی می‌گیرد که اصل آن اجتهاد هم از رسول خدا‌ﷺ منقول است که فرمودند در امر دین اجتهاد کنند. در بین ما و در امت رسول عده‌ای هستند که از خدا می‌گیرند و خلیفه‌ی عن‌اللّه‌اند به عین حکمی که به رسول اللّه داده شد. پس ماده و مأخذِ مربوط به آن خلیفه از

همان حیثی است که مأخذ و ماده برای رسول خداﷺ بود. آن خلیفه در ظاهر، به جهت عدم مخالفتش در حکم، تابع رسول خداﷺ است. مانند حضرت عیسی‌علیه السلام که چون از آسمان نازل شد حکم می‌کند مطابق آن‌چه رسول خداﷺ حکم می‌کنند و مانند محمدﷺ در قول الهی که به رسول خداﷺ فرمود: این پیامبران کسانی‌اند که خداوند آن‌ها را هدایت کرده، پس از هدایت آن‌ها پیروی کن. به این معنا که رسول خداﷺ می‌رسند به آن حکمی که برای نبیّ قبلی هم بود و از خدا اخذ می‌کنند آن حکم را، همان‌طور که پیامبران قبلی اخذ کردند.

﴿و هُوَ فی حَقِّ ما یَعْرِفُهُ مِن صُورَةِ الأخْذِ مُختَصٌّ مُوافِقٌ، هُوَ فیهِ بِمَنزِلَةِ ما قَرَّرَهُ النَّبیُّﷺ مِنْ شَرْعِ مَنْ تَقَدَّمَ مِنَ الرُّسُلِ بِکَوْنِهِ قَرَّرَهُ فَاتَّبَعْناهُ مِن حَیْثُ تَقْریرِهِ لا مِنْ حَیْثُ إنَّهُ شَرْعٌ لِغَیْرِهِ قَبْلَهُ﴾

و آن خلیفه که خلیفه‌ی خدا است، در حقِ آن‌چه می‌شناسد که به صورت اَخذِ عنِ اللّه می‌یابد، مختص است و آن از اختصاصات او به‌حساب می‌آید در عین موافق‌بودن با نبیّ، و او در این اخذ به منزله‌ی نبیّ اللّه است آن‌گونه که حضرت احکام انبیاء گذشته را تقریر کرده است. به جهت آن‌که رسول اللّهﷺ تقریر کرده‌اند، ما از حیث تقریر او تبعیت می‌کنیم، نه از حیثی که پیامبر قبلی تشریع نموده است. مثل مناسک حج که در عین بودن آن در زمان حضرت ابراهیم‌علیه السلام ما به جهت تقریر و صحّه‌گذاردن رسول اللّهﷺ آن را انجام می‌دهیم چون فرمود آن حکم را از طرف خدا آورده است.

﴿و کَذلِکَ أخْذُ الْخَلیفَة عَنِ الله عَیْنُ ما أخَذَهُ مِنْهُ الرَّسُولُ. فَنَقُولُ فیهِ بِلِسانِ الْکَشْفِ خَلِیفَةُ الله و بِلِسانِ الظّاهِرِ خَلیفَةُ رَسولِ الله. و لِهذا ماتَ رَسُولُ اللهِﷺ و ما نَصَّ بخلافَة عَنْهُ إلی أحَدٍ. و لا عَیَّنَهُ لِعِلْمِهِ أنَّ فی أُمَّتِهِ مَن یَأخُذُ الْخلافَةَ عَن رَبِّهِ فَیَکُونُ خَلیفَةً عَنِ الله مَعَ الْمُوافَقَةِ فِی الْحُکْمِ الْمَشرُوعِ فَلَمّا عَلِمَ ذلِکَ رسول الله صَلَّی الله عَلَیهِ و سَلَّمَ لَمْ یَحْجُرِ الأمْرَ﴾

خلیفه‌ی عنِ اللّه عین آن‌چه رسول خداﷺ از خدا اخذ کرده است را از خدا اَخذ می‌کند. پس ما در این مورد به زبان کشف می‌گوییم او خلیفه‌ی خدا است و به زبان ظاهر او را خلیفه‌ی رسول می‌نامیم -زیرا در احکام تابع رسول اللّه است-[3] و با توجه به این امر رسول خداﷺ رحلت می‌کنند در حالی‌که کسی را به جای خود تصریح نکرده و معیّن ننموده‌اند، زیرا عالِم بودند که در امت او کسی هست که از جانب پروردگارش اَخذ خلافت می‌نماید، پس او خلیفة اللّه

---

۳ - ملاحظه فرمایید که محی‌الدین در این‌جا چه اندازه به شیعه نزدیک است و چگونه با چنین نگاهی به ائمه‌ی معصومین‌علیهم السلام، احادیث ما قابل فهم است در آن حدّ که نگاه علمای ما به احادیث ائمه، در عمیق‌فهمی نسبت به احادیث قبل و بعد از فهم سخنان محی‌الدین متفاوت می‌شود.

است -نه خلیفه‌ی رسول- با موافقت در حکم شرع. چون رسول اللّه این معنا را می‌دانست امر خلافت را برای کسی تعیین نکرد.

ملاحظه فرمایید که جناب شیخ اکبر چگونه سخن مشهور اهل سنت را که می‌گویند رسول خدا صلی الله علیه و آله بعد از خود کسی را جهت جانشینی خود معیّن نکرد، به جایی می‌برد که لازم نبوده معیّن کند. زیرا کسی در مقام خلیفه‌ی خدا در آن زمان بوده که تنها در تشریع موافق رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده ولی خودش حقیقت دین را از همان مأخذی می‌گرفته که رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌گرفته و این خلیفه کسی نیست که مطابق باشد با کسانی که اهل سنت خلیفه‌ی رسول می‌دانند. زیرا نه اهل سنت چنین مقامی را برای خلفاء قائل‌اند و نه محی‌الدین با تعریض‌هایی که در جای‌جایِ فصوص‌الحکم به خلیفه‌ی اول و دوم زده، چنین مقامی برای آن‌ها قائل است.

﴿فَلِلّهِ خُلَفاءُ فِی خَلْقِهِ یَأخُذُونَ مِن مَعْدِنِ الرَّسُولِ و الرُّسُلِ ما أخَذَتْهُ الرُّسُلُ علیهم السلام، و یَعْرِفُونَ فَضْلَ الْمُتَقَدّمِ هُناکَ لِأنَّ الرَّسُولَ قابِلٌ لِلزِّیادَةِ و هذَا الْخَلیفَةُ لَیسَ بِقابِلٍ لِلزِّیادَةِ الّتی لَو کانَ الرَّسولَ قَبِلَها﴾

پس برای خدا در زمین خلفائی هست که از معدن پیامبر ما یا از معدنی که پیامبران قبلی اخذ حقایق می‌کردند اَخذ می‌نمایند که آن خلفاء الهی در مقام اخذ می‌دانند که رسول را نسبت به آن‌ها فضلِ تقدّم هست. زیرا رسول قابل زیادت و نقصان شریعت را دارند و در این خلیفه قابل زیادت شریعت نیست، در حالی‌که اگر رسول بود امکان قبول آن را داشت.

﴿فَلا یُعْطِی مِنَ الْعِلْمِ و الْحُکمِ فِیما شَرَّعَ إلّا ما شُرِّعَ لِلرَّسُولِ خاصَّةً فَهُوَ فِی الظّاهِرِ مُتَّبِعٌ غَیرُ مُخالِفٍ، بِخَلافِ الرُّسُلِ ألا تَری عِیسی علیه السلام لَمّا تَخَیَّلَتِ الْیَهُودُ أنَّهُ لا یَزیدُ عَلی مُوسی مِثْلَ ما قُلْناهُ فِی الْخلافَةِ الْیَومَ مَعَ الرَّسُولِ، آمَنُوا بِهِ و أقَرُّوهُ فَلَمّا زادَ حُکْماً أو نَسَخَ حُکْماً کان قَدْ قَرَّرَهُ مُوسی - لِکَوْنِ عِیسی رَسولا - لَمْ یَحْتَمِلُوا ذلِکَ لأنَّهُ خالَفَ اعْتِقادَهُم فیهِ؟ و جَهِلَتِ الْیَهُودُ الأمْرَ عَلی ما هُوَ عَلَیهِ فَطَلَبَتْ قَتْلَهُ فَکانَ مِنْ قِصَّتِهِ ما أخْبَرَنَا الله تعالی فی کِتابِهِ الْعَزیزِ عَنْهُ و عَنْهُم فَلَمّا کانَ رَسُولًا قَبِلَ الزِّیادَةَ إمّا بِنَقْصِ حُکْمٍ قَدْ تَقَرَّرَ أو زِیادَةِ حُکْمٍ عَلی أنَّ النَّقصَ زیادَةُ حُکْمٍ بِلا شَکٍّ﴾

به آن خلیفه داده نمی‌شود از علم و حُکم در آن‌چه تشریع شده، مگر آن‌چه به رسول اللّه مخصوص شده است. پس آن خلیفه تابع رسول است بدون هرگونه خلافی، بر عکس پیامبران نسبت به هم که هرکدام شریعت خود را دارا هستند. نمی‌بینی که عیسی علیه السلام هنگامی که یهود خیال کردند که او زیاده‌ای بر موسی علیه السلام ندارد مانند آن‌چه ما در وصف خلفای الهی در این

ایّام گفتیم که با رسول خدا هستند، به او ایمان آوردند و اقرار بـه نبـوت او کردنـد. پـس چـون عیسیعليه‌السلام حکمی را زیاد یا نسخ کرد، حکمی را که حضرت موسیعليه‌السلام تقریر کرده بود، لکـن حضرت عیسیعليه‌السلام به جهت رسـول خـدابودن آن را نـسخ کـرد، یهـود آن عمـل عیـسیعليه‌السلام را تحمل نکرد. زیرا مخالف اعتقاد آن‌ها نسبت به عیسیعليه‌السلام بود و یهود به امر واقعی جاهل بودنـد که عیسیعليه‌السلام پیامبر است و نه خلیفه‌ی خدا. پس در پی قتل او برآمدند و قصه‌اش همـان اسـت که خداوند در کتاب عزیزش در باره‌ی عیسی و یهود به ما خبر داد. پـس چـون عیـسی رسـول بود، زیاده بر نسبت به پیامبر پیشین را قبول کرد، یا به نقص حکمی که موسی تقریر فرمود یا بـه زیاده بر حکم، با این تفاوت که نقـص هـم زیـاده‌ی حکـم اسـت بـلا شـک. چـون حکمـی را برمی‌دارد و حکم جدیدی را می‌گذارد، نقص حکـم یعنـی واجبـی را غیـر واجـب‌دانـستن کـه همین غیر واجب‌دانستن، زیاده است چون مطلبی تازه اظهار می‌شود.

﴿و الْخِلافَةُ الْيَومَ لَيْسَ لَها هذَا الْمَنْصَبُ و إنَّما تَـنْقُصُ أو تَزِيـدُ عَلَـى الـشَّرْعِ الّـذِی تَقَـرَّرَ بِالإجْتِهادِ لا عَلَى الشَّرعِ الّذِی شُوفِهَ بِهِ مُحَمَّدٌصلى‌الله‌عليه‌وآله.﴾

و در این ایام برای خلافت چنین منصب زیاده و نقصان‌کردن نیست و همانا نقص و زیاده بر شرعِ مقرّر، به حسب اجتهاد مجتهدان به وقوع می‌پیوندد نه بر تشریعی که مستقیماً و مـشافهتاً بـه حضرت محمد رسول اللّهصلى‌الله‌عليه‌وآله از طرف فرشته‌داده شده است. زیرا در آن‌چـه از طـرف حـضرت رسیده آن حضرت اجتهاد نمی‌کنند زیرا در نفس‌الامر همان بوده کـه آن حـضرت یـا خلیفـه‌ی خدا اظهار می‌دارد.

﴿فَقَدْ يَظْهَرُ مِنَ الْخَلِيفَةِ ما يُخالِفُ حَدِيثاً ما فِی الْحُكْمِ فيُتَخَيَّلُ أَنَّهُ مِنَ الْإجْتِهادِ و لَيْسَ كَذلِكَ و إنَّما هذَا الإمامُ لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَهُ مِنْ جِهَةِ الْكَشْفِ ذلِكَ الْخَبَرَ عَنِ النَّبِیصلى‌الله‌عليه‌وآله، و لَوْ ثَبَتَ لَحَكَمَ بِهِ و إنْ كانَ الطَّرِيقُ فيهِ الْعَدْلَ عَنِ الْعَدْلِ فَما هُوَ مَعْصُومٌ مِنَ الْوَهْمِ و لا مِنَ النَّقْلِ عَلَى الْمَعنى فَمِثْـلُ هذا يَقَعُ مِنَ الْخَلِيفَةِ الْيَومَ﴾

بعضاً از طرف خلیفه‌ی الهی که حکم را از حق تعالی اخذ می‌کند، چیزی ظاهر می‌شود که مخالف حدیثی در حکمی است. پس خیال می‌شود که این از اجتهاد اوست، در حالی‌کـه ایـن اجتهاد نیست. مسئله‌این است که نزد این امام از جهت کشف، ثابت نشده که این خبر از نبیصلى‌الله‌عليه‌وآله است و اگر برایش ثابت شده باشد به آن حکم مـی‌کنـد. هرچنـد کـه آن خبـری کـه از جهـت کشفش رد کرده است، طریق اسنادش همـه رُوات عـادی باشـند کـه عـادلی از عـادلی روایـت کرده باشد. زیرا آن راوی، معصوم از وَهم نیست و همچنین معصوم نیست که نقل به معنا کرده

باشد. پس مثل این ردکردن حدیث در این روزگار برای خلیفه‌ی الهی پیش می‌آید -زیرا او به مخزن احکام آگاه است-.

﴿و کَذلِکَ یَقَعُ مِنْ عِیسیعلیه‌السلام، فَإنَّهُ إذا نَزَلَ یَرْفَعُ کَثیراً مِنْ شَرْعِ الاجْتِهادِ الْمُقَرَّر فَیُبَیِّنُ برَفْعِهِ صُورَةَ الْحَقِّ الْمَشْرُوعِ الَّذی کانَعلیه‌السلام عَلیهِ، و لا سِیَّما إذا تَعارَضَتْ أحْکامُ الأئمَّةِ فِی النّازِلَةِ الْواحِدَة. فَنَعْلَمُ قَطْعاً أَنَّهُ لَوْ نَزَلَ وَحْیٌ لَنَزلَ بأحَدِ الْوُجُوه، فَذلِکَ هُوَ الْحُکْمُ الإلهیّ و ما عَداهُ و إنْ قَرَّرَهُ الْحَقُّ فَهُوَ شَرْعُ تَقْرِیرٍ لِرَفْعِ الْحَرَجِ عَنْ هذهِ الأُمَّة و اتِّساعِ الْحُکْمِ فِیها﴾

و به همین صورت برای حضرت عیسیعلیه‌السلام پیش می‌آید، هنگامی که نزول کند بسیاری از شرع اجتهاد مقرّر را -نه حکم رسول اللّه را- رفع می‌نماید. و به سبب رفع آن حضرت، آن حکم شرع اجتهادیِ ظاهری را، صورت حق مشروعی که نبیّ بر آن بوده است آشکار می‌گردد. به‌خصوص آن‌گاه که احکام آن ائمه- اشاره به ائمه‌ی چهارگانه‌ی اهل سنت است- در نازله‌ی واحدی تعارض داشته باشند که قطعاً معلوم است اگر وجهی نازل شده، یک وجه بیش نخواهد بود و تنها آن حکم الهی است و ماعدای آن حکم الهی نیست هرچند حق تعالی تقریر فرموده باشد، آن شرعِ تقریر، برای رفع حرج از این امت است و اتّساع حکم در آن مقرر شده است. پس خلیفة اللّه، منصوصِ شرع را رفع نمی‌کند، بلکه احکام اجتهادیِ اختلافی را برمی‌دارد و دین واقعی را پیاده می‌کند.

﴿و أمّا قَوْلُهُعلیه‌السلام «إذا بُویعَ الْخَلیفَتَینِ فَاقْتُلُوا الآخرَ مِنْهُما» هذا فِی الْخلافَة الظّاهِرَة الَّتی لَهَا السَّیْفُ و إنِ اتَّفَقا فَلا بُدَّ مِن قَتْلِ أحَدِهِما بِخلافِ الْخلافَة الْمَعنَویَّة فَإنَّهُ لا قَتْلَ فِیها﴾

اما سخن رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمودند: «اگر دو خلیفه بودند و بخواهد بیعت با آن دو انجام گیرد، آن دومی را به قتل برسانید» مربوط به خلافت ظاهری است که در آن شمشیر مدخلیت دارد و حتی اگر هر دو در خلافت اتفاق کنند که بر اساس دستور رسول اللّهصلی‌الله‌علیه‌وآله حکم کنند، باز باید یکی از دو کشته شود. بر خلاف خلافت معنوی که در آن قتل نیست.

چون موضوع در خلافت حضرت داودعلیه‌السلام در میان است و آن خلافت هم خلافت در حکم است و موضوع آن حکومت دینی است، جناب شیخ اکبر با نظر به سخن رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله متذکر می‌شود که در چنین حالتی نمی‌شود دو نفر در امر حکومتِ جامعه مطرح باشند.

﴿و إنَّما جاءَ الْقَتْلُ فِی الْخلافَةِ الظّاهِرَة و إنْ لَمْ یَکُنْ لِذلِکَ الخَلیفَةِ هذَا الْمَقامُ، و هُوَ خَلیفَةُ رَسُولِ اللهصلی‌الله‌علیه‌وآله إنْ عَدَلَ﴾

و حکم قتل که در روایت فوق هست، در خلافت ظاهری آمده است هرچند برای خلیفه‌ی اوّلی که به قتل نمی‌رسد مقام اَخذ مِنَ اللّه نباشد و خلیفه‌ی رسول اللّهﷺ باشد و اگر دومی به عدالت هم عمل کند باز باید او را به قتل رساند.

﴿فَمِنْ حُکْمِ الأصْلِ الَّذی بِهِ تُخُیِّلَ وُجُودُ إلهَینِ، «لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا الله لَفَسَدَتا»(انبیاء/۲۲) و إن اتَّفَقا﴾

آن‌چه از رسول خداﷺ - در رابطه با روایت فوق- برمی‌آید از باب حکم اصلی است که اگر دو خلیفه در میان باشد، خیال می‌شود دو معبود در عالم هست، زیرا خلیفه، مظهر حضرت معبود در عالم است. در حالی‌که خداوند در قرآن فرموده: اگر در زمین و آسمان غیر از حضرت معبود، معبود دیگری بود عالم فاسد می‌شد، حتی اگر آن دو اتفاق داشته باشند.

﴿فَنَحْنُ نَعْلَمُ أنَّهُما لَوْ اخْتَلَفا تَقْدِیراً لَنَفَذَ حُکْمُ أحَدِهِما، فَالنّافِذُ الحُکْمِ هُوَ الإلهُ عَلَی الْحَقِیقَةِ، و الَّذِی لَمْ یَنْفُذْ حُکْمُهُ لَیسَ بِإلهٍ. و مِنْ هُنا نَعْلَمُ أنَّ کُلَّ حُکْمٍ یَنْفُذُ الْیَومَ فِی الْعالَمِ أنَّهُ حُکْمُ الله عَزَّ و جَلَّ، و إنْ خالَفَ الْحُکْمَ الْمُقَرَّرَ فِی الظّاهِرِ الْمُسَمّی شَرْعاً إذْ لا یَنْفُذُ حُکْمٌ إلّا للّه فی نَفْسِ الأمْرِ، لِأنَّ الأمْرَ الْواقِعَ فِی الْعالَمِ إنَّما هُوَ عَلی حُکْمِ الْمَشیئَةِ الإلهیَّةِ لا عَلی حُکْمِ الشَّرعِ الْمُقَرَّرِ، و إنْ کانَ تَقْرِیرُهُ مِنَ الْمَشیئَةِ و لِذلِکَ نَفَذَ تَقْرِیرُهُ خاصَّةً فَإنَّ الْمَشیئَةَ لَیْسَتْ لَها فیهِ إلّا التَّقریرُ لَا الْعَمَلُ بِما جاءَ بِهِ﴾

چه این‌که ما می‌دانیم هرگاه آن دو خدا، بر فرض، اختلاف می‌کردند و حکم یکی از آن دو نافذ بود، پس آن‌که نافذُ الحکم است حقیقتاً اللّه است و آن‌که حکم او نافذ نیست، اللّه نیست و از آن‌جایی که آن‌که نافذُ الحکم است اللّه است در می‌یابیم آن‌چه در امروز در عالم نافذ است حکم اللّه است. هرچند که آن حکم در ظاهر مخالف حکم مقرّر شرعی است، زیرا هیچ حکمی نافذ نیست مگر آن‌که در واقع و نفس الأمر از خدا است. -در حالی‌که خدا دستور به عبادت داده و عده‌ای انجام نمی‌دهند- علت این امر آن است که باید متوجه بود امر واقع در عالم بر حکم مشیت الهی است، نه بر حکم شرع مقرّر -که حکم تشریعی است و نه تکوینی-. آری! گرچه تقریر شرع نیز بر مشیت الهی واقع است، هرچند حق تعالی فقط تقریر شرع را خواسته است و آن تقریر نافذ است. در مشیت الهی تقریر شرع اراده شده نه چیز دیگر و نه عمل به آن‌چه از طرف خدا به عنوان شریعت آمده، زیرا اگر خداوند با مشیت خود عمل به شرع را اراده کرده بود، هیچ‌کس نمی‌توانست از آن تخلف کند.

حضرت صادقعليه‌السلام فرمودند که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرمایند: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَبارَکَ وَ تَعالَی یَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشاءِ فَقَدْ کَذَبَ عَلَی اللَّهِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَیْرَ وَ الشَّرَّ بِغَیْرِ مَشِیَّةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ مِنْ سُلْطَانِهِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعَاصِیَ بِغَیْرِ قُوَّةِ اللَّهِ فَقَدْ کَذَبَ عَلَی اللَّهِ وَ مَنْ کَذَبَ عَلَی اللَّهِ أَدْخَلَهُ اللَّهُ النَّارَ».[۴] هرکس گمان کند خدای تبارک و تعالی به بدی و زشتی امر می‌فرماید، بر خدا دروغ گفته و هرکس گمان کند خوبی و بدی بی‌خواستِ خدا است، خدا را از سلطنتش بیرون برده و هرکه گمان کند که گناهان بدون قوّت و قدرت خدا است، بر خدا دروغ گفته و هرکه بر خدا دروغ گوید خدا او را در آتش دوزخ در آورد.

﴿فَالْمَشیئَةُ سُلْطانُها عَظیمٌ، و لِهذا جَعَلَها أبوطالب عَرْشَ الذّاتِ، لأنّها لِذاتِها تَقْتَضِی الْحُکْمَ. فَلا یَقَعُ فِی الْوُجُودِ شَیءٌ و لا یُرْتَفَعُ خارجاً عَنِ الْمَشیئَة، فَإنَّ الأمْرَ الإلهیّ إذا خُولِفَ هُنا بِالمُسَمّی مَعْصِیَةً، فَلَیسَ إلّا الأمْرَ بِالْواسِطَةِ لا الأمْرَ التَّکوینیَّ﴾

پس مشیّت، سلطان عظیمی دارد و بدین جهت ابوطالب مکّی مشیّت را عرش ذات قرار داد، زیرا مشیّت در ذات خود اقتضای حکم می‌کند - مانند عرش که پادشاه با تکیه بر آن بر رعیّت حکم می‌کند و حکم خود را جاری می‌سازد- لذا هر آن‌چه در عالم جاری می‌شود مبتنی بر مشیّت الهی است. پس در عالمِ وجود چیزی واقع نمی‌شود و مرتفع نمی‌گردد که از مشیّت بیرون باشد. پس اگر از امر الهی در این دنیا تحت عنوان معصیت مخالفت می‌شود، نیست مگر امری تشریعی که به واسطه‌ی انبیاء مطرح شده، نه امر تکوینی که بی‌واسطه به حکم «کُن» محقق می‌شود.

﴿فَما خالَفَ الله أحَدٌ قَطٌّ فی جَمیعِ ما یَفْعَلُهُ مِنْ حَیْثُ أمْرِ الْمَشیئَةِ، فَوَقَعَتِ الْمُخالَفَةُ مِنْ حَیْثُ أمْرِ الْواسِطَةِ فَافْهَمْ﴾

پس اَحدی در جمیع آن‌چه انجام می‌دهد از حیث امرِ مشیّت و امرِ تکوینی با خداوند مخالفت نمی‌کند، مخالفت تنها از حیث امر واسطه‌ای که امر تشریعی است انجام می‌شود.

﴿و عَلی الْحَقیقَة فَأمْرُ الْمَشیئَة إنَّما یَتَوَجَّهُ عَلَی إیْجادِ عَیْنِ الْفِعْلِ لا عَلی مَنْ ظَهَرَ عَلی یَدَیْهِ، فَیَسْتَحیلُ ألّا یَکُونَ. و لکِنْ فی هذَا الْمَحَلِّ الْخاصِّ، فَوَقْتاً یُسَمّی بِهِ مُخالَفَةً لأمْرِ الله، و وَقْتاً یُسَمّی مُوافَقَةً و طاعَةً لِأمْرِ الله و یَتْبَعُهُ لِسانُ الْحَمْدِ و الذَّمِّ عَلی حَسَبِ ما یَکُونُ﴾

---

۴ - التوحید للصدوق، ص: ۳۵۹

حقیقت این است که امر مشیّت یعنی امر تکوینی که بدون هرگونه واسطه‌ای متوجه ایجادِ عینِ فعل است، نه این‌که آن امر از چه کسی صادر و ظاهر می‌گردد -اگر به فعل نظر کنی متوجه‌ی مشیّت حق می‌شوی، به فاعل بنگری موضوع مخالفت و موافقت در میان است- پس با نظر به مشیّت حق که به فعل تعلق می‌گیرد محال است فعل محقق نشود. لکن آن فعل در محل خاص-که آن محل اراده‌ی فاعل باشد- یک موقع به حسب تشریع، مخالفت امر الهی است و یک موقع بر همان اساسِ تشریع، موافقت و طاعت امر الهی است و به واسطه‌ی موافقت و یا مخالفت حمد و ذمّ را همراه دارد بر حسب شریعت الهی.

عبداللّه بن سنان گوید از امام صادق‌علیه‌السلام شنیدم می‌فرمود: «اَمَرَ اللّه و لم یشاء و شاء و لم یأمر. امر ابلیس ان یسجد لآدم و شاء ان لا یسجد و لو شاء لسجد و نهی آدم من اکل الشجرة و شاء ان یأکلَ منها و لو لم یشأ لم یأکل».[5] حق تعالی ممکن است امر کند ولی آن را نخواهد و به وجود نیاید و ممکن است بخواهد ولی امر نکند. به ابلیس دستور داد به آدم سجده کند و خواست که سجده نکند، و اگر می‌خواست سجده کند حتماً سجده می‌کرد و آدم را از خوردن شجره نهی کرد و می‌خواست که آدم از آن شجره بخورد و اگر می‌خواست که نخورد، حتماً نمی‌خورد.

﴿و لَمّا کانَ الأمْرُ فی نَفْسِهِ عَلی ما قَرَّرْناهُ، لِذلِکَ کانَ مآلُ الْخَلْقِ إِلَی السَّعادَةِ عَلَی اخْتِلافِ أنواعِها. فَعَبَّرَ عَن هذَا الْمَقامِ بِأَنَّ الرَّحمَةَ وَسِعَتْ کُلَّ شَیءٍ، و أَنَّها سَبَقَتِ الْغَضَبَ الإلهیّ﴾

و چون امر در نفس خود آن‌طور است که ما گفتیم که تمام افعال به مشیّت الهی است؛ مآل خلق به سعادت است به اختلاف انواع سعادت که یکی در بهشت است و دیگری در جهنم، و خداوند از زبان این مقام تعبیر فرمود که «رحمتش همه‌چیز را فرا گرفته است» و از غضبش پیش افتاده -به اعتبار آن‌که فرمود: «إِنَّ رَحْمَتِی سَبَقَتْ غَضَبِی»- پس وقتی هم که غضب بیاید از نظر وجودی، آن رحمت بر آن سبقت می‌گیرد و بر غضب غلبه می‌کند، حتی برای آن‌هایی که در جهنم مخلَّداند رحمت بر غضب پیشی می‌گیرد به فقدان اَلَم بدون نعیم مستقل، یعنی این نعمتِ فی‌الجمله هست زیرا همه‌ی آن کارها در مشیّت الهی انجام شده و به این معنا برای آن‌ها سعادت هست.

---

۵ -الکافی، ج۱، ص: ۱۵۱

﴿و السّابقُ مُتَقَدِّمٌ، فَإذا لَحِقَهُ هذَا الَّذِی حَکَمَ عَلَیهِ الْمُتَأَخِّرُ حَکَمَ عَلَیهِ الْمُتَقَدِّمُ فَنالَتْهُ الرَّحْمَةُ إذْ لَمْ یَکُنْ غَیْرُها سَبَقَ فَهذا مَعْنی سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ، لِتَحْکُمَ عَلی ما وَصَلَ إلیها فَإنَّها فِی الْغایَةِ وَقَفَتْ﴾

و سابق که رحمت باشد متقدّم است. پس چون ملحق شود بر عبد گناهی که متأخّر را -که غضب باشد- بر او حاکم کند، فوراً متقدّمی که رحمت است حاکم شود. پس آن عبد به رحمت نایل می‌شود، زیرا غیر از رحمت، سابق نبود حالا هم همان رحمت عبد را فرا می گیرد. پس این است معنای «سبقت رحمتُهُ غضبهُ» که اگر غضب در میان باشد رحمت الهی می‌آید و از غضب الهی پیشی می گیرد و بر غضب الهی غلبه می کند و انسان را از دست منتقم بیرون می‌آورد، برای آن‌که حاکم شود رحمت بر کسی که رحمت به آن می‌رسد، زیرا رحمت توقف نمی کند مگر در غایت و نهایت.

وقتی می گوید رحمتِ من بر غضب من پیشی می گیرد، یعنی ابتدا رحمت بوده و سپس غضب بر آن پیشی گرفته و در نهایت باز رحمت از غضب پیشی می گیرد.

﴿و الکُلُّ سالِکٌ إلَی الْغایَةِ فَلا بُدَّ مِنَ الْوُصُولِ إلیها، فَلا بُدَّ مِنَ الْوُصُولِ إلَی الرَّحْمَةِ و مُفارَقَةِ الْغَضَبِ، فَیَکُونُ الْحُکْمُ لَها فِی کُلِّ واصِلٍ إلَیها بِحَسَبِ ما تُعْطِیهِ حالُ الْواصِلِ إلیها﴾

و همه به سوی غایت می‌روند و چاره‌ای نیست که به آن غایت برسند که لابد همه به رحمت واصل می‌شوند و از غضب آزاد می‌شوند. پس حکم در هر عینی از اعیان که به غایت رسید برای رحمت است به حسب آن‌چه اعطاء می کند حالِ وصولِ به رحمت -چه در جهنم باشد و چه در بهشت-.

﴿فَمَنْ کانَ ذا فَهْمٍ یُشاهِدُ ما قُلْناهُ و إنْ لَمْ یَکُنْ فَهْمٌ فَیَأْخُذُهُ عَنّا﴾

پس هر کس دارای فهم است آن‌چه ما گفتیم را می‌یابد و اگر برایش فهمی نیست پس از ما آن فهم را بگیرد.

﴿فَما ثَمَّ إلّا ما ذَکَرْناهُ فَاعْتَمِدْ عَلَیهِ و کُنْ بِالْحالِ فیهِ کَما کُنّا﴾

در خارج و نفس‌الأمر نیست مگر آن‌چه ما گفتیم، پس بر آن اعتماد کن و باش بر حالی که ما در آن هستیم که حال مشاهده است.

﴿فَمِنْهُ إلَینا ما تَلَوْنا عَلَیکُم و مِنّا إلَیکُمْ ما وَهَبْناکُمْ مِنّا﴾

پس حق به سوی ما آمد در آن‌چه بر شما تلاوت می‌کنیم و از ما به شما رسید آن‌چه را به شما بخشش می‌کنیم.

﴿و أمَّا تَليينُ الْحَديدِ فَقُلوبٌ قاسِيَةٌ يُلَيِّنُهَا الزَّجرُ و الْوَعيدُ تَليينَ النّارِ الْحَديدَ. و إنَّمَا الصَّعبُ قُلُوبٌ أشَدُّ قَسَاوَةً مِنَ الْحِجارَةِ، فَإنَّ الْحِجارَةَ تُكَسِّرُها و تُكَلِّسُها النّارُ و لا تُلَيِّنُها﴾

و اما در مورد نرم‌کردن آهن، اشاره است به این‌که قلب‌های سخت، با سختی و وَعد، نرم می‌شوند همان‌طور که آهن، با آتش نرم می‌شود. و اشاره است به آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی سبأ، به نحوی که شیخ اکبر از نرم‌شدن آهن توسط آتش منتقل شده به نرم‌شدن قلب توسط ریاضت، به همان معنایی که: «هرچه در آینه جوان بیند / پیر، در خشت خام آن بیند».

سپس در ادامه می‌فرماید: سختی واقعی، قلب‌هایی‌اند که از سنگ هم سخت‌ترند و به هیچ‌وجه نرم نمی‌شوند، مثل سنگ که با آتش می‌شکند و یا تبدیل به آهک و گچ می‌شود، ولی نرم نمی‌شود.

﴿و ما ألَانَ لَهُ الْحَديدَ إلّا لِعَمَلِ الدّرُوعِ الْواقِيَة تَنْبيهاً مِنَ الله أی لا يُتّقَى الشَّیءُ إلّا بِنَفْسِهِ، لِأنَّ الدّرعَ يُتَّقى بهَا السِّنانُ و السَّيفُ و السِّكّينُ و النَّصلُ، فَاتَّقَيْتَ الْحَدِيدَ بِالْحَدِيدِ. فَجاءَ الشَّرعُ الْمُحَمَّدِیّ بِأعوذُ بِکَ مِنکَ، فَافْهَمْ، فَهذا رُوحُ تَليِينِ الْحَديد فَهُوَ الْمُنْتَقِمُ الرَّحِيمُ و الله الْمُوَفِّقُ﴾

و خداوند برای داود آهن را نرم نکرد مگر برای ساختن زره‌ای که حافظ شخص باشد. این تنبیه و تذکری است از جانب خدا که شیئ نگه داشته و محفوظ نمی‌شود مگر به نفس همان چیز. زیرا انسان به وسیله‌ی زره خود را از نیزه و شمشیر و کارد و پیکان -که همه از آهن‌اند- در امان می‌دارد. پس خداوند حدید را با حدید محفوظ داشت.

در همین رابطه در شریعت محمدی آمده: «پناه می‌برم به تو از تو»، پس متوجه این امر بشو. پس این‌که گفته شد روح، تلیین حدید است، پس خدا منتقم و رحیم است -از منتقم‌بودنش به رحیم‌بودنش پناه می‌بریم- والله الموفّق.

یعنی از یک طرف به وسیله‌ی حدید، از آسیب آلات حدیدی حفظ می‌شوی و از اسم منتقمش به اسم رحیمش پناه می‌بری، یعنی با خودش از خودش محفوظ می‌مانی. مثل پناه‌بردن کودک که از طریق اشک از غضب مادر به رحمت او پناه می‌برد.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فصّ حكمةٍ نَفْسيَّةٍ فی كَلِمَةٍ يونُسيَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحيم

در رابطه با علت نام‌گذاری این فصّ به حکت نَفْسیّه می‌توان گفت چون این فصّ نظر به عظمت نفس انسانی دارد و این‌که هَدْم نفس انسانی چیز ساده‌ای نیست، این فصّ را «حکمت نَفْسیّه» نامید. تعریض به این‌که چرا حضرت یونس عليه‌السلام غیرتُ اللّه را بر شفقت خداوند بر بندگان ترجیح دادند و با حالتی غضبناک از امت خود جدا شدند و نگران هَدْم نفس انسانی آن قوم نبودند.

قرآن در آیات ۱۳۹ تا ۱۴۸ سوره‌ی صافات در رابطه با حضرت یونس عليه‌السلام می‌فرماید:

«وَ إِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلينَ۞ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ۞ فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضينَ۞ فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَ هُوَ مُليمٌ۞ فَلَوْ لا أَنَّهُ كانَ مِنَ الْمُسَبِّحينَ۞ لَلَبِثَ فی بَطْنِهِ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ۞ فَنَبَذْناهُ بِالْعَراءِ وَ هُوَ سَقيمٌ۞ وَ أَنْبَتْنا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطينٍ۞ وَ أَرْسَلْناهُ إِلى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزيدُونَ۞ فَآمَنُوا فَمَتَّعْناهُمْ إِلى حينٍ».[1]

---

۱ – و یونس از رسولان(ما) است!۞ به خاطر بیاور زمانی را که به سوی کشتی پر(از جمعیّت و بار) فرار کرد.۞ و با آنها قرعه افکند، (و قرعه به نام او افتاد و) مغلوب شد!۞ (او را به دریا افکندند) و ماهی عظیمی او را بلعید، در حالی که مستحقّ سرزنش بود!۞ و اگر او از تسبیح‌کنندگان نبود...۞ تا روز قیامت در شکم ماهی می‌ماند!۞ (به هر حال ما او را رهایی بخشیدیم و) او را در یک سرزمین خشک خالی از گیاه افکندیم در حالی که بیمار بود!۞ و بوته کدویی بر او رویاندیم(تا در سایه برگهای پهن و مرطوبش آرامش یابد)!۞ و او را به سوی جمعیّت یکصد هزار نفری -یا بیشتر- فرستادیم!۞ آنها ایمان آوردند، از این رو تا مدّت معلومی آنان را از مواهب زندگی بهره‌مند ساختیم!

و در آیات ۸۷ تا ۸۹ سوره‌ی انبیاء در مورد حضرت یونس علیه‌السلام می‌فرماید: «وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنادى فِي الظُّلُماتِ أَنْ لا إِلهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمينَ ۞ فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَ نَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَ كَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنينَ».[۲]

در آیات 48 تا 50 سوره‌ی قلم، خطاب به حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله هست که خداوند می‌فرماید: «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لا تَكُنْ كَصاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نادى وَ هُوَ مَكْظُومٌ ۞ لَوْ لا أَنْ تَدارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَراءِ وَ هُوَ مَذْمُومٌ ۞ فَاجْتَباهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحينَ».[3]

ملاحظه می‌فرمایید که خداوند در آیات فوق به رسول خود حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید تو مانند حضرت یونس علیه‌السلام زودتر از آن‌چه به تو در مورد خلق امر می‌شود عمل نکن و غیرتُ الله را بر شفقت بر بندگان ترجیح مده و نخواه که آن‌ها زودتر از بین بروند.

جناب شیخ اکبر، فصّ را این‌طور شروع می کنند:

﴿ اعْلَمْ أنَّ هذهِ النَّشْأةَ الإنْسانِيَّةَ بِكَمالِها رُوحاً و جِسْماً و نَفْساً خَلَقَهَا الله عَلى صُورَتِهِ، فَلا يَتَوَلّى حَلَّ نِظامِها إلّا مَنْ خَلَقَها، إمّا بِيَدِهِ و لَيْسَ إلّا ذلِكَ أو بِأمْرِهِ﴾

بدان که خداوند این نشئه‌ی انسانی را به کمال و تمامش از حیث روح و جسم و نفس، بر صورت خود آفریده است. پس کسی نمی‌تواند متولّی و مباشر گردد بر حلّ و جداکردن نظامِ این نشئه مگر خالقش -که جداکردن و حلّ نظام- یا به دست خودش، به صورت تکوینی خواهد بود، به همان معنایی که فرمود: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حينَ مَوْتِها»(زمر/۴۲) و جز این هم نیست و یا به امر خدا -به حکم تشریعی-.

﴿و مَنْ تَوَلّاها بِغَيرِ أمْرِ الله فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ و تَعَدّى حَدَّ الله فِيها و سَعى فى خَرابِ مَنْ أمَرَهُ الله بِعِمارَتِهِ﴾

---

۲ - و ذا النون[یونس] را(به یاد آور) در آن هنگام که خشمگین(از میان قوم خود) رفت؛ و چنین می‌پنداشت که ما بر او تنگ نخواهیم گرفت؛ (امّا موقعی که در کام نهنگ فرو رفت،) در آن ظلمت‌ها(ی متراکم) صدا زد «(خداوندا) جز تو معبودی نیست! منزّهی تو! من از ستمکاران بودم!» ۞ ما دعای او را به اجابت رساندیم؛ و از آن اندوه نجاتش بخشیدیم؛ و این گونه مؤمنان را نجات می‌دهیم!

۳ - اکنون که چنین است صبر کن و منتظر فرمان پروردگارت باش، و مانند صاحب ماهی[یونس] مباش(که در تقاضای مجازات قومش عجله کرد و گرفتار مجازات ترک اولی شد) در آن زمان که با نهایت اندوه خدا را خواند. ۞ و اگر رحمت خدا به یاریش نیامده بود، (از شکم ماهی) بیرون افکنده می‌شد در حالی که نکوهیده بود! ۞ ولی پروردگارش او را برگزید و از صالحان قرار داد!

پس چنان‌چه کسی به غیر امر الهی، متولّی حلِّ این نظام گـردد و ارتبـاطی کـه بـین نفـس و بدن هست را از بین ببرد، به نفس خود ظلم کرده و از حدود الهی در این امـر تعـدّی نمـوده[4] و سعی کرده در از بین‌بردن چیزی که خداوند امر به عمارت آن نموده. زیرا بایـد نـشئه‌ی انـسانی حفظ شود.

﴿و أعْلَمْ أنَّ الشَّفَقَّةَ عَلی عِبادِ الله أحَقُّ بالرِّعایَةِ مِنَ الغَیْرَةِ فِی الله﴾

بدان که شفقت بر بندگان خدا شایسته‌تر است نسبت به رعایت غیرتِ فـی اللّـه، کـه در آن نحوه‌ای از رضایت قتل خلق خدا به غیرت الهی نهفته است. در این رابطه نمونـه‌هـایی داریـم از این قرار:

﴿أرادَ داوُدُ بُنْیانَ الْبَیتِ المَقْدِسِ فَبَناهُ مِراراً، فَکُلَّما فَرَغَ مِنْـهُ تَهَـدَّمَ، فَـشَکا ذلِـکَ إلَـی الله فَأوْحَی الله إلیهِ أنَّ بَیْتِی هذا لا یَقُومُ عَلی یَدَیْ مَنْ سَفَکَ الدِّماءَ، فَقالَ داوُدُ یـا رَبِّ أ لَـمْ یَکُـنْ ذلِکَ فِی سَبِیلِکَ؟ قالَ بَلی! و لکِنَّهُمْ أ لَیْسُوا عِبادِی؟ قالَ یا رَبِّ فَاجْعَلْ بُنْیانَهُ عَلی یَدَیْ مَنْ هُوَ مِنِّی، فَأوْحَی الله إلیهِ أنَّ ابْنَکَ سُلَیمانَ یَبْنِیهِ. فَالْغَرَضُ مِـنْ هـذِهِ الْحِکایَـةِ مُراعـاةُ هـذِهِ النَّـشأةِ الإنسانِیَّةِ، و أنَّ إقامَتَها أوْلی مِنْ هَدْمِها﴾

حضرت داود(ع) بنیان بیت‌المقدس را اراده کـرد و آن را چنـدبار بنـا کـرد و هرگـاه از بنـا فارغ می‌شد، آن‌چه ساخته بود خراب می‌شد. او به خدا شکایت کرد. خداوند به او وحی کـرد که خانه‌ی من با دستی که خون ریخته، به پا نمی‌شـود. داود(ع) گفـت: آیـا آن قتـل در راه تـو نبود؟ خداوند فرمود: آری! ولکن آیا آن‌ها بندگان من نبودنـد؟ داود(ع) گفـت: ای پروردگـار من! پس بنیان آن را به دست کسی که از من است، قرار بده. پس خداوند به او وحی کـرد کـه فرزند تو سلیمان آن را بنا می‌کند. غرض از این حکایت، مراعات این نشئه‌ی انـسانی اسـت کـه اقامه‌نمودن آن سزاوارتر از هَدْم آن است.

﴿أ لا تَری عَدُوّ الدّینِ قَدْ فَرَضَ الله فی حَقِّهِم الجزْیَةَ و الصُّلحَ إبْقـاءً عَلَـیهِم، و قـالَ «وَ إنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَکَّلْ عَلَی الله»؟﴾

نمونه‌ی دیگر در این رابطه: آیا نمی‌بینی خداوند در حق دشمنان دین، جزیه و صلح را برای ابقاء آنان فرض نمود و فرمـود: «وَ إنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللّـهِ»(انفال/۶۱) اگـر آن‌ها مایل به تسلیم هستند، تو نیز برای آن‌ها کوتاه بیا و بر خدا توکل کن.

---

۴ – قرآن می‌فرماید: «تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ»(طلاق/۱)

﴿أَ لا تَری مَنْ وَجَبَ عَلَیهِ الْقِصاصُ کَیفَ شُرِّعَ لِوَلِیِّ الدَّمِ أَخْذُ الْفِدْیَةِ أَو الْعَفْوُ، فَإِنْ أَبی حِینَئِذٍ یُقْتَلُ؟ أَ لا تَراهُ سُبْحانَهُ إذا کانَ أَوْلیاءُ الدَّمِ جَماعَةً فَرَضِیَ واحِدٌ بِالدِّیَةِ أَو عَفا، و باقِی الأَوْلیاءِ لا یُرِیدُونَ إِلّا القَتْلَ، فکَیفَ یُراعَی مَنْ عَفا و یُرَجَّحُ عَلی مَنْ لَمْ یَعْفُ فَلا یُقْتَلُ قِصاصاً؟ أَلا تَراهُ عَلَیهِ السَّلامُ یَقُولُ فِی صاحِبِ النِّسْعَةِ «إِنْ قَتَلَهُ کان مِثْلَهُ»؟﴾

آیا نمی‌بینی بر کسی که قصاص واجب شده چگونه برای ولیّ دم، فدیه یا عفو را تشریع فرمود؟ - و دستِ ولیّ دم را برای به قتل‌نرساندن قاتل بازگذاشت؟- پس اگر ابا کرد آنگاه آن قاتل کشته می‌شود آیا نمی‌بینی خدای سبحان حکم فرمود هرگاه در جماعت اولیای دَم یکی از آنان راضی به دیه شد و عفو کرد و باقی اولیای دم جز قتل را نمی‌خواهند؛ چگونه خداوند مراعات می‌کند نظر آن کسی را که عفو کرد و نظر او را ترجیح داد بر نظر آن‌هایی که عفو نکردند و در نتیجه قاتل به قصاص کشته نمی‌شود؟

آیا نمی‌بینی که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودند: اگر صاحب نِسْعه را بکشند، آن شخصِ کشنده مثل قاتل، ظالم خواهد بود؟[5]

﴿أَلا تَراهُ تعالی یَقُولُ «وَ جَزاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثْلُها؟» فَجَعَلَ الْقِصاصَ سَیِّئَةً، أی یَسُوءُ ذلِکَ الْفِعْلُ مَعَ کَوْنِهِ مَشْرُوعاً «فَمَنْ عَفا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَی اللهِ» لِأَنَّهُ عَلی صُورَتِه. فَمَنْ عَفا عَنهُ و لَمْ یَقْتُلْهُ فَأَجْرُهُ عَلی مَنْ هُوَ عَلی صُورَتِهِ لِأَنَّهُ أَحَقُّ بِهِ إِذ أَنْشَأَهُ لَهُ، و ما ظَهَرَ بِالاسْمِ الظّاهِرِ إِلّا بِوُجُودِهِ فَمَنْ راعاهُ إِنَّما یُراعِی الحَقَّ﴾

آیا نمی‌بینی که خداوند فرمود: «وَ جَزاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثْلُها»(شوری/۴۰) پس قصاص را در آیه‌ی مذکور با واژه‌ی سیّئه مطرح کرد. یعنی آن قتل آزار می‌رساند با این‌که مشروع است. لذا در ادامه‌ی آیه فرمود: «پس آن‌کس که عفو کرد و اصلاح نمود اجر او بر خدا است» - خدا اجر او را بر گردن می‌گیرد- زیرا آن کس که عفو شده بر صورت حق آفریده شده و حضرت حق در دادن اجر مقدّم است. زیرا آن انسان را برای خودش خلق کرده تا محل جلوه‌ی او باشد[6] - لذا خداوند اجر کسی که قاتل را به قتل نرساند به عهده گرفت- و خداوند به اسم ظاهر، ظاهر نشد مگر به وجود عبد. پس هرکس مراعات انسان را نمود، مراعات حق را نموده است.

---

۵ - نسعه، طناب و کمربندی است که زین اسب را محکم می‌کنند. در زمان رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله قتلی واقع شد و ولیّ مقتول نسعه‌ی مقتول را در دست شخصی دید و قصد کشتن او را کرد و رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله آن روایت را فرمودند.

۶ - فرمود: «خَلَقْتُ الأشیاء کلّها لِأجْلِکَ، و خلقتک لِأجْلی».

﴿و ما يُذَمُّ الإنْسانُ لِعَيْنِهِ و إنَّما يُذَمُّ الفِعْلُ مِنْهُ و فِعْلُهُ لَيْسَ عَيْنَهُ و كَلامُنَا فى عَيْنِهِ و لا فِعْلَ إلّا الله، و مَعَ هذا ذُمَّ مِنْها ما ذُمَّ و حُمِدَ مِنْها ما حُمِدَ و لِسانُ الذَّمِّ عَلى جِهَةِ الْغَرَضِ مَذْمُومٌ عِنْدَ الله فَلا مَذْمُومَ إلّا ما ذَمَّهُ الشَّرْعُ، فَإنَّ ذَمَّ الشَّرْعِ لِحِكْمَة يَعْلَمُهَا الله أو مَنْ أَعْلَمَهُ الله كَما شُرِعَ الْقِصاصُ لِلْمَصْلَحَة إبْقاءً لِهذَا النَّوعِ و إرْداعاً لِلْمُعْتَدِى حُدودَ الله فِيهِ «وَ لَكُمْ فى الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِى الْأَلْبابِ» وَ هُمْ أَهْلُ لُبِّ الشَّىءِ الَّذينَ عَثَرُوا عَلى سِرِّ النَّوامِيسِ الإلهيَّة و الْحُكْمِيَّة﴾

و انسان به جهت عین‌اش و ذات انسانی‌اش مذموم نیست، بلکه از جهت فعلش مذموم است و فعل او عین او نیست و کلام ما در این بحث از عین انسان است -با نظر به مشیت الهی، هیچ فعلی نیست مگر فعل خدا و با وجود این همین فعل از یک جهت مذموم است- به اعتباری که شریعت فرموده و منتسب به عبد است -و از جهت دیگر محمود است از آن جهت که به خدا منتسب است و جنبه‌ی تکوینی فعل است- و لسان ذمّ که کسی بر اساس نظر خودش بگوید آن فعل بد است، نزد خدا مذموم خواهد بود. پس هیچ فعلی مذموم نیست مگر آن‌که شریعت آن را مذموم بداند زیرا ذمّ شرع مبتنی بر حکمتی است که آن را خدا می‌داند یا کسی که خدا به او اعلام فرمود. همان‌طور که قصاص مشروع شده برای مصلحتی که ابقاء این نوع بشر است و برای ردّکردن و منع کسی که از حدود الهی تعدّی می‌کند. در این رابطه فرمود: ای اُولوالالباب برای شما در قصاص حیات هست و اولوالالباب اهل مغز شیئی است یعنی کسانی‌که بر اسرار قوانین الهی یعنی شرایع الهی، آگاهی دارند و هم‌چنین از حکمت آگاه‌اند -یعنی از احکامی که اقتضای عقل است و بشر با عقل خود آن‌ها را جعل می‌کند، آگاه‌اند-.

هرچند در عین آن‌که حُسنْ و قبحْ عقلی است، ولی عقل به تنهایی نمی‌تواند به همه‌ی آن‌چه شرع گفته دست پیدا کند. آن‌چه روشن می‌کند که سخن شرع مبتنی بر نفس‌الامر و واقعیت است، این‌که اهل شهود بعضاً غذاهای حرام را به صورت چرک و خون دیده‌اند، و این شاهد بر این مدعا است که سخنان شرع مبتنی بر نفس‌الأمر می‌باشد.

﴿و إذا عَلِمْتَ أنَّ الله راعى هذهِ النَّشْأةَ و إقامَتَها فَأنْتَ أوْلى بِمُراعاتِها إذْ لَكَ بِذلِكَ السَّعادَةُ، فَإنَّهُ ما دامَ الإنْسانُ حَيّاً، يُرْجى لَهُ تَحْصيلُ صِفَةِ الْكَمالِ الَّذى خُلِقَ لَهُ و مَنْ سَعى فى هَدْمِهِ فَقَدْ سَعى فى مَنْعِ وُصُولِهِ لِما خُلِقَ لَهُ﴾

وقتی دانستی خداوند رعایت نشئه‌ی انسانی و رعایت اقامت انسان را در این نشئه کرده تا حلّ نظام نشود، تو سزاوارتر هستی که بهتر مراعات کنی، زیرا سعادت تو به مراعات آن است. چون تا انسان زنده است امید می‌رود صفت کمالی را که برای آن خلق شده تحصیل کند و

هرکسی سعی در هدم و خراب‌نمودن انسان کرد حقیقتاً در منع وصول آن شخص به چیزی که برای آن خلق شده، سعی نموده است. -البته این احتمال هست که خداوند نیز به حکم مکافات، مانع کمالات او شود-.

﴿و ما أحْسَنَ ما قالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ «ألا أنَبِّئُکُم بِما هُوَ خَیرٌ لَکُم و أفْضَلُ مِن أن تُلْقُوا عَدُوَّکُم فَتَضْرِبُوا رقابَهُم و یَضْرِبُوا رقابَکم؟ ذِکْرَ الله»﴾

چه نیکو است آن‌چه رسول اللّه ﷺ فرمود: آیا به شما خبر ندهم آن‌چه را که برای شما بهتر و برتر از آن است که با دشمنانتان روبه‌رو شوید و گردن‌شان را بزنید و آنان گردن شما را بزنند؟ آن «ذکر اللّه» است -این حدیث شریف نظر به جهاد اکبر دارد و اولویت‌دادن به آن بدون آن‌که بخواهد جهاد کبیر را در جای خود نفی کند، بلکه تأکید بر این نکته دارد که ذکر الهی، در نشئه‌ی انسانی محقق می‌شود-.

﴿و ذلِکَ أنَّهُ لا یَعْلَمُ قَدْرَ هذِهِ النَّشأة الإنسانِیَّة إلّا مَنْ ذَکَرَ الله الذِّکْرَ المَطْلوبَ مِنهُ، فَإنَّهُ تَعالی جَلیسُ مَنْ ذَکَرَهُ، و الْجَلیسُ مَشْهودٌ لِلذّاکِرِ و مَتی لَمْ یُشاهِدِ الذّاکِرُ الْحَقَّ الَّذی هُوَ جَلِیسُهُ فَلَیْسَ بِذاکِرٍ﴾

این‌که «ذکر»، از جهاد فی سبیل اللّه افضل است بدان جهت می‌باشد که کسی نمی‌داند قدر نشئه‌ی انسانی چه اندازه است، مگر کسی که ذاکرِ حق تعالی است به ذکری که خداوند به عنوان ذکر مطلوب از او خواسته است. زیرا خداوند جلیس و همنشین کسی است که ذاکر اوست و جلیس و همنشین برای ذاکر مشهود است. وقتی ذاکر، حق تعالی را که همنشین و جلیس اوست مشاهده نکند، ذاکر نیست.

از آن‌جایی که ثواب جهاد، حصولِ جنّت است و نتیجه‌ی ذکر، رؤیت حق است و رؤیت حق، افضل از جنّت است؛ ذکر را از جهاد فی سبیل اللّه افضل دانست.

ملاحظه خواهید کرد جناب شیخ اکبر با طرح این موضوع که کسی قدر نشئه‌ی انسانی را نمی‌داند مگر کسی که اهل ذکر الهی باشد، باب بحث در موضوع ذکر را به میان می‌کشد و منظور او از ذکرِ مطلوب بدان معنا است که ذاکر، هم با لسان و هم با حضور قلب و روح و هم با جمیع قوا، مثلِ قوه خیال و وَهم، تماماً متوجه پروردگارش شود، در آن حدّ که خواطر و حدیث نفس از او رخت بر بندد. حال اگر در این حالت مداومت کند، ذکر از زبانش به قلبش منتقل می‌شود و همچنان ذکر ادامه می‌یابد تا آن‌که حق بر او تجلی می‌کند و باطن انسان منوّر می‌شود و به حکم «وَ أشْرَقَتِ الْأرْضُ بِنُورِ رَبِّها»(زمر/۶۹) و زمینه‌ی جان انسان برای تجلیات

صفاتی و اسمائی و سپس ذاتی آماده می‌شود و عبد در حق فانی می‌گردد. در این حالت به حکم از بین‌رفتنِ دوگانگی بین عبد و ربّ و تجلی نور احدیت، حضرت حق است که خود ذاکر خود می‌گردد. جناب شیخ اکبر در ادامه در توصیف ذکر مطلوب همچنان که گذشت، می‌فرماید:

﴿فَإنَّ ذِکْرَ الله سارٍ فِی جَمیعِ الْعَبْدِ لا مَنْ ذَکَرَهُ بِلِسانِهِ خاصَّةً. فَانَّ الحَقَّ لا یَکُونُ فی ذلِکَ الوَقْتِ إلّا جَلیسَ اللِّسانِ خاصَّةً، فَیَراهُ اللِّسانُ مِن حَیثُ لا یَراهُ الإنسانُ: بما «هُوَ راءٍ»﴾

زیرا ذکرُ اللّه در جمیع اجزای عبد ساری است و روح و قلب و نفس و جسم او را فرا می‌گیرد، به سریان هویت الهی که هم او ذاکر خودش است.

آری! قدر این نشئه‌ی انسانی را کسی می‌داند که منوّر به ذکر مطلوب است، نه کسی که تنها به زبان ذکر حق می‌کند. زیرا در آن صورت حضرت حق در میان نیست مگر آن‌که تنها همنشین و جلیس زبان است و در آن حال زبان است که خداوند را می‌بیند از آن حیث که انسان خدا را نمی‌بیند به آن نحوی که زبان در آن حالت می‌بیند و بصیر است.

عملاً در ذکر زبانیِ تنها، به جهت غفلت قلب، آن رؤیت خاصه‌ی انسانی حاصل نمی‌شود بلکه به حکم آن‌که هر موجودی دارای وجه روحانی است زبان با وجه روحانیِ خود، خدا را می‌بیند.

﴿فَافْهَمْ هذَا السِّرَّ فی ذِکْرِ الْغافِلینَ فَالذّاکِرُ مِنَ الْغافِلِ حاضِرٌ بلا شَکٍّ، و الْمَذکُورُ جَلِیسُهُ، فَهُوَ یُشاهِدُهُ. و الْغافِلُ مِنْ حَیْثُ غَفْلَتِهِ لَیْسَ بِذاکِرٍ فَما هُوَ جَلِیسُ الْغافِلِ﴾

پس این سرّ را در ذکر غافلین متوجه باش، پس ذاکر یعنی زبان کسی که قلبش غافل است، بلاشک آن زبان حاضر است و مذکور که حضرت حق باشد، جلیس و همنشین آن زبان است و آن زبان حق را مشاهد می‌کند و برعکس، آن‌که غافل است از حیث غفلتش ذاکر نیست و حق جلیس غافل نمی‌باشد.

﴿فَانَّ الإنْسانَ کَثیرٌ ما هُوَ أحَدِیَّ الْعَینِ، و الْحَقُّ أحَدِیُّ الْعَیْنِ کَثیرٌ بِالأسْماءِ الإلهیَّةِ کَما أنَّ الإنْسانَ کَثیرٌ بِالأجْزاءِ و ما یَلْزَمُ مِنْ ذِکْرِ جُزْءٍ مّا ذِکْرُ جُزْءٍ آخَرَ﴾

شیخ اکبر در جواب این سؤال که چگونه می‌شود بُعدی و یا عضوی از انسان ذاکر باشد و سایر اعضاء یا ابعاد، نسبت به آن ذکر غافل باشند، می‌فرماید: انسان کثیر است و او اَحَدی‌العین نیست و حضرت حق احدی‌العین است، در عین کثیر بودن به اسماء الهی. همان‌طور که انسان

کثیر است به اجزاء و لازم نمی‌آید که ذکرِ جزئی از انسان، ذکر جزء دیگری را. لذاست که زبان می‌تواند ذاکر باشد در عین آن‌که قلب غافل است.

﴿فَالْحَقُّ جَليسُ الْجُزْءِ الذّاكِرِ مِنْهُ و الآخَرُ مُتَّصِفٌ بِالْغَفْلَة عَنِ الذِّكْرِ. و لا بُدَّ أنْ يَكُونَ فِى الإنْسانِ جُزْءٌ يَذْكُرُ بِهِ و يَكُونُ الْحَقُّ جَلِيسَ ذلِكَ الْجُزْءِ فَيَحْفَظُ باقِى الأجْزاءِ بِالْعِنايَةِ﴾

و حضرت حق جلیس و همنشین آن جزئی از ابعاد انسان است که ذاکر حق است و جزء دیگر به غفلت از ذکر خدا متصف است و ناچاراً باید در انسان، جزئی ذاکر باشد و حق جلیس آن جزء باشد تا بقیه‌ی اجزاء به عنایت آن محفوظ باشند.

همان‌طور که عالَم، به وجود انسان کامل که در جمیع احوالش خدا را عبادت می‌کند، حفظ می‌شود. به همان معنایی که در حدیث داریم: «لا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى لا يقال فى الأرض: اللّه، اللّه» قیامت به‌پا نمی‌شود تا بر روی زمین کسی هست که اللّه اللّه می‌گوید. به معنای حقیقی آن تا حضرت حق جلیس او باشد. آری! وقتی دیگر چنین انسانی در عالم نبود نظام عالم به جهت وجود اشرار هَدْم می‌گردد.

﴿وَ ما يَتَوَلَّى الْحَقُّ هَدْمَ هذِهِ النَّشْأَة بِالْمُسَمّى مَوْتاً، و لَيْسَ بِإعْدام و إنَّما هُوَ تَفْريقٌ، فَيَأْخُذُهُ إلَيهِ، و لَيْسَ الْمُرادُ إلّا أن يَأْخُذَهُ الْحَقُّ إلَيهِ، «وَ إلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» فإذا أخَذَهُ إلَيهِ سَوَّى لَهُ مَرْكَباً غَيْرَ هذَا الْمَرْكَبِ مِنْ جنْسِ الدّارِ الَّتى يَنْتَقِلُ إلَيها، و هِىَ دارُ الْبَقاءِ لِوُجُودِ الاعْتِدالِ فَلا يَمُوتُ أبَداً، أى لا تُفَرَّقُ أجْزاؤُهُ﴾

جناب شیخ اکبر بعد از طرح موضوعِ ذکر، به ارزش نشئه‌ی انسانی و مراعات آن نشئه برمی‌گردد و می‌فرماید: و آن‌چه را حق متولّی می‌شود در هَدْم این نشئه به عنوان مرگ، در واقع نابودی نیست، بلکه چیزی جز جدایی از دنیا و اخذ به سوی خودش نمی‌باشد و مراد از موت چیزی نیست مگر آن‌که خدای سبحان انسان را به سوی خود اخذ می‌کند تا همه را به خود برساند و فرمود: امر به سوی او برگشت دارد. به طور کلّی برای انسان، مرکبی را و بدنی را آماده می‌کند غیر از این مرکبی که از جنس عالَمی است که از آن منتقل شده به سوی حق، و آن عالَم، دار بقاء است به جهت وجود اعتدالی که در وجود انسان‌ها پدید می‌آید و مانع فرسایش قوه‌ای توسط قوه‌ی دیگر می‌شود. شیخ اکبر در این جمله، به یک معنا، متذکر بدن برزخی می‌شود، با تفاوتی که افراد در برزخ و قیامت نسبت به کمال و نقص دارند.

سپس شیخ اکبر در ادامه می‌فرماید: بعد از مرگ ابداً مرگی نیست، یعنی اجزاء متفرق نمی‌گردند، چه در برزخ و چه در قیامت به همان معنایی که قرآن می‌فرماید: «لا يَذُوقُونَ فيهَا الْمَوْتَ إلاَّ الْمَوْتَةَ الْأُولى»(دخان/۵۶).

﴿و أَمّا أَهْلُ النّار فَمَآلُهُمْ إلَى النَّعيم، و لكِنْ فِی النّار إذْ لا بُدَّ لِصُورَةِ النّار بَعْدَ انْتِهاءِ مُدَّةِ الْعِقابِ أن تَكُونَ بَرْداً و سَلاماً عَلى مَنْ فِيها و هذا نَعِيمُهُمْ﴾

در راستای رجوعِ به حق که اهل نار نیز به نحوی رجوع به حق دارند، می‌فرماید: اما اهلِ نار نیز مآل‌شان به نعیم است لکن در آتش. زیرا صورت نار پس از انتهای مدت عقاب ناچاراً برای هرکس که در آن است بَرد و سلام می‌شود و این نعیمِ آن‌ها است -که در فصّ اسماعیلی مورد بحث و بررسی قرار گرفت- به آن معنا که برای اهل نار، خلودِ در آتش هست ولی خلودِ عذاب نیست و با به انتها رسیدن عقاب و با خوگرفتن به عذاب، همان عذاب برای آن‌ها حالت نعیم پیدا می‌کند، هرچند همان حالت برای اهل بهشت بسیار آزاردهنده است.

﴿فَنَعِيمُ أَهْلِ النّار بَعْدَ اسْتِيفاءِ الْحُقُوق نَعيمُ خَليلِ الله حِيْنَ أُلْقِیَ فِی النّار فَإنَّهُ عَلَيهِ السَّلامُ تُعَذَّبُ بِرُؤْيَتِها و بِما تَعَوَّدَ فی عِلْمِهِ و تَقَرَّرَ مِنْ أَنَّها صُورَةٌ تُؤْلِمُ مَنْ جاوَرَها مِنَ الْحَيوان. و ما عَلِمَ مُرادَ الله فِيها و مِنْها فِی حَقِّهِ فَبَعْدَ وُجُودِ هذِهِ الآلامِ وَجَدَ بَرْداً و سَلاماً مَعَ شُهُودِ الصُّورَةِ النّارِيَّةِ فی حَقِّهِ﴾

پس نعیم اهل نار، بعد از آن‌که حضرت منتقم، حقوق خود را گرفت، مانند نعیمِ حضرت خلیل اللّه است موقعی که در آتش انداخته شد، به طوری که آن حضرت با دیدن آتش به نحوی عذاب دید، به جهت آن‌که در علمش عادتاً و به اقرارش، آن آتش صورتی بود که هرکس در کنارش قرار می‌گرفت می‌سوزاند و آن حضرت مراد خدا را در آتش و از آتش در حق خود نمی‌دانست، لذا دارای چنین احساسی بود که آن آتش می‌سوزاند. پس بعد از وجود این آلام آن آتش را بَرد و سلام یافت، در عین شهود صورت ناریّه در حق خود.

﴿و هی نارٌ فی عُيُونِ النّاس﴾

و آن در چشم مردم حقیقتاً آتش بود.

و از منظر مردم آتش سوزان بود، در حالی‌که در نظر ابراهیم‌علیه‌السلام بَرد و سلام بود مثل آن‌که از نظر بهشتیان آن‌چه جهنمیان را فرا گرفته، چرک و خون و محرومیت از صفا است، ولی برای جهنمیان یک نوع نعمت است. در این رابطه در ادامه می‌فرماید:

﴿فَالشَّیءُ الْواحِدُ یَتَنَوَّعُ فی عُیُونِ النّاظِرِینَ هکَذا هُوَ التَّجَلِّیُّ الإلهیّ فَإنْ شِئْتَ قُلْتَ إنَّ الله تَجَلّی مِثْلَ هذَا الأمْر، و إنْ شِئْتَ قُلْتَ إنَّ الْعالَمَ فِی النَّظَرِ إلیهِ و فِیهِ مِثْلُ الْحَقِّ فِی التَّجَلِّیِّ، فَیَتَنَوَّعُ فِی عَیْنِ النّاظِرِ بِحَسَبِ مِزاجِ النّاظِرِ أو یَتَنَوَّعُ مِزاجُ النّاظِرِ لِتَنَوُّعِ التَّجَلِّی و کُلُّ هذا سائغٌ فِی الْحَقائِقِ﴾

پس یک شئی واحد می‌تواند در چشم ناظرین متنوّع باشد و تجلی الهی هم چنین خواهد بود که به حسب قوابل و افرادِ مختلف، متفاوت باشد. حال می‌خواهی بگو که تجلی الهی مثل این امر است -که درونی‌ها آن را نعیم می‌بینند و بیرونی‌ها آن را بُعد از حق می‌نگرند در عین آن‌که یک تجلی است- و اگر هم خواهی بگو عالم در نظر به حق و در آن مثل حق است در تجلی، که به تفاوت مزاج ناظر، آن تجلی متنوّع است. پس تجلی در عین ناظر به حسب مزاج ناظر، متنوّع می‌شود. -چه ناظر درونی و چه بیرونی- هر دو حال، به حسب مزاج افراد که در جهنم‌اند یا در بهشت، صحیح است و این دو شکل‌دیدن به جهت دو شکل تجلی است. آن تجلی که مزاج اوّلی را ساخته، و آن تجلی که مزاج دومی را ساخته، یعنی با دو تجلی دو نوع تنوّع پیش می‌آید.

﴿و لَو أنَّ الْمَیِّتَ و الْمَقْتُولَ - أیَّ مَیِّتٍ کانَ أو أیَّ مَقْتُولٍ کانَ- إذا ماتَ أو قُتِلَ لا یَرْجِعُ إلَی الله، لَمْ یَقْضِ الله بِمَوْتِ أحَدٍ و لا شَرَّعَ قَتْلَهُ﴾

پس اگر میّت و یا مقتول، هر میّت و مقتولی که باشد -چه آدم خوبی باشد و چه آدم بدی و به هر شکل هم که بمیرد- هنگامی که مُرد -یا به مرگ طبیعی- یا کشته شد، اگر به حق تعالی رجوع نداشته باشد، خداوند به موت کسی حکم نمی‌کند و قتل او را تشریع نمی‌فرماید- که مثلاً قصاص شود- پس آن‌چه حقیقتاً در مرگ انسان‌ها واقع می‌شود خروج از سلطنت اسم ظاهر و ربوبیت اسم ظاهر است به ولایت و سلطنت اسم باطن به طوری که بنده‌ی خدا هرگز از عبودیت خداوند خارج نمی‌شود.

﴿فَالْکُلُّ فِی قَبْضَتِهِ فَلا فِقْدانَ فِی حَقِّهِ﴾

پس همه در قبضه‌ی او هستند و فقدانی در حق تعالی نیست. به آن معنا که با نابودی آن بنده، فقدانی در حق تعالی به‌وجود آید و با نابودی آن، خداوند چیزی از دست داده باشد. به همین جهت قرآن می‌فرماید: «فَلا فَوْتَ وَ اُخِذُوا مِنْ مَکانٍ قَرِیبٍ»(سبأ/۵۱) یعنی با فوت انسان، نسبت به خداوند فوتی صورت نمی‌گیرد.

﴿فَشَرَعَ الْقَتْلَ و حَكَمَ بالْمَوتِ لِعِلْمِهِ بأنَّ عَبْدَهُ لا يَفُوتُهُ فَهُوَ راجِعٌ إليهِ عَلى أنَّ قَوْلَهُ «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» أی فيهِ يَقَعُ التَّصَرُّفُ، و هُوَ الْمُتَصَرِّفُ﴾

پس حضرت حق، قتل را در حكم قصاص و حكمِ به موت را، تشريع فرمود زيرا می‌دانست بنده‌اش فوت نمی‌شود. و او به حق تعالی راجع است بر مبنای همان اشاره‌ای كه فرمود: «و همه‌ی امور به سوی او برمی‌گردد» يعنی در او تصرف واقع می‌شود[7] و هم او متصرِّف است.

به آن معنا كه حضرت حق عين اشياء است، پس آغاز، حق است و به حق هم برمی‌گردد و اين از باب وحدت شخصی وجود، همان به ميان‌آمدنِ بطون است به جای ظهور و اين‌كه حضرت حق عبد را از دست نمی‌دهد و عبد برای حق فوت نمی‌شود. به همين جهت در ادامه می‌فرمايد:

﴿فَما خَرَجَ عَنْهُ شَیءٌ لَمْ يَكُنْ عَيْنَهُ، بَلْ هُوِيَّتُهُ هُوَ عَيْنُ ذلِكَ الشَّیءِ و هُوَ الَّذِی يُعْطِيهِ الْكَشْفُ فِی قَوْلِهِ «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ»﴾

پس چيزی از او خارج نمی‌شود -كه آن عين حق نباشد- بلكه همان چيز هويت حق است و حق، عين آن شیئ است. - يعنی خدا خودش تصرف كرده و متصرِّف و متصرَّفٌ فيه، خدا است- اين مطلب -كه هويت حق عين هويت اشياء است- همانی است كه كشف در گفتار حق عطا كرد در آيه‌ی «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ»(هود/۱۲۳).

اين آيه در كشف حقيقی چنين می‌گويد كه هويت حق، عين هويت اشياء است و رجوع، شأنی از شئون حق است و شئون حق از حق جدا نيست و به حكم وحدت شخصی وجود، خود حق است كه به حق برمی‌گردد.

«والسلام عليكم و رحمة‌الله و بركاته»

---

۷ - تصرفی كه توسط مرگ، در بنده می‌شود، تصرف خدا است در خودش و خود او متصرِّف است.

فَصُّ حِكْمَةٍ غَيْبِيَّةٍ فی كَلِمَةٍ أَيُّوبِيَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحیم

در موضوع علت نامگذاری این فصّ به «حکمت غیبیّه» سخن‌ها گفته شده که همگی آن سخن‌ها بر این نکته نظر دارند که با حضرت ایّوب، غیب به صورتی خاص در میان بوده است، به طوری که در همه‌ی حالاتی که بر آن حضرت می‌گذرد، «غیب» در میان است، چه آن وقتی که به مال و منال اولّیه دست پیدا کردند و آن ثروت بدون کسب و غیر معمول بود و چه آن وقتی که مبتلا به بلا شدند و چه وقتی شفا یافتند و اهل او به او برگشت داده شدند.

حضرت ایّوب علیه السلام به جهت صبری که پیشه کردند، به نماد صبر تبدیل شدند، صبری که در باطن و غیب آن، برکاتی نهفته بود و آن صبر به جهت قوّت ایمانی بود که او به غیب داشت.

قیصری در موضوع علت نامگذاری این فصّ به «حکمت غیبیّه» می‌گوید: چون حق تعالی غیب الغیوب و هویت ساری در همه اشیاء است، او غیب اشیاء می‌باشد و به ایوّب فرمود: «اُرْكُضْ بِرِجْلِكَ هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَ شَرابٌ»(ص/۴۲) پای خود را بر زمین بکوب، اینک این آبی است برای شستشو که هم خنک است و هم قابل نوشیدن. آن آب باید آب حیات حقیقی باشد که از غیب برای او اظهار فرمود و او را از امراض حاصل از مَسِّ شیطان که همان بُعد از جانب رحمان است، تطهیر نمود و این آبِ پاک‌کننده، در زیر پای او و به صورت غیب بود. لذا این حکمت را غیبیّه نامید و خداوند فرمود: «وَ كانَ عَرْشُهُ عَلَى الْماءِ»(هود/۷) یعنی آبی که عرش بر آن است از زیر پای حضرت ایّوب جاری شد، مثل آبی که خداوند سینه‌ی رسول اللّه صلی الله علیه و آله را شستشو داد. پس مراد از حکمت غیبیّه، ظهور حق برای ایوّب به سبب سلوک و ریاضت و

طاعت و عبادت است و حصول آب حیاتی که در عین ظلماتِ ریاضت و بلا برای او حاصل شد، به سبب صبر او در انواع بلاها و محنت‌ها.[1]

آبی که به جهت صبر ایّوب علیه السلام برای ایشان ظهور کرد روحانیتی در درون خود داشت که به یک معنا می‌توان گفت در دل آن آب ظاهری که جاری شد، آب حیات سریان داشت و همان موجب شفابخشی آن آب ظاهری گشت به اعتبار نَفَس رحمانی که در موجودات جاری است و به صورت‌های مختلف ظهور می‌کند و در این‌جا به صورت آب حیات به میان آمد.

قرآن در آیات ۴۱ تا ۴۴ سوره‌ی «ص» در مورد حضرت ایّوب علیه السلام می‌فرماید: «وَ اذْكُرْ عَبْدَنا أَيُّوبَ إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّى مَسَّنِيَ الشَّيْطانُ بِنُصْبٍ وَ عَذابٍ۞ ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَ شَرابٌ۞ وَ وَهَبْنا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَ ذِكْرى لِأُولِي الْأَلْبابِ».[2]

و در آیات ۸۳ و ۸۴ سوره‌ی انبیاء چنین می‌گوید: «وَ أَيُّوبَ إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّى مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ۞ فَاسْتَجَبْنا لَهُ فَكَشَفْنا ما بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَ آتَيْناهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ ذِكْرى لِلْعابِدِينَ».[3]

﴿اعْلَمْ أَنَّ سِرَّ الْحَياة سَرَى فِي الْماءِ فَهُوَ أَصْلُ الْعَناصِرِ وَ الْأَرْكان و لِذلِكَ جَعَلَ الله «مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْ‌ءٍ حَيٍّ» و ما ثَمَّ شَيْ‌ءٌ إِلّا و هُوَ حَيٌّ فَإِنَّهُ ما مِنْ شَيْ‌ءٍ إِلّا و هُوَ يُسَبِّحُ بِحَمْدِ الله و لكِنْ لا تَفْقَهُ تَسبِيحَهُ إِلّا بِكَشْفٍ إِلهيٍّ و لايُسَبِّحُ إِلّا حَيٌّ فَكُلُّ شَيْ‌ءٍ حَيٌّ فَكُلُّ شَيْ‌ءٍ الْماءُ أَصْلُهُ﴾

بدان سرّ حیات - یعنی حیاتی که سرّ و باطن است که همان نَفَس رحمانی است- در آب ساری شده است و آن آب که حامل نَفَس رحمانی است، اصل عناصر و ارکان چهارگانه است - همین آب عنصری هم جزء عناصر چهارگانه است و همین آبی است که از زیر پای حضرت ایّوب جاری می‌شود- لذا خداوند هر چیز زنده را از آب خلق کرد و در واقع هیچ‌چیز در عالم نیست مگر این‌که حیّ است - و به همین دلیل- و در واقع هیچ‌چیز نیست مگر این‌که به حمد الهی تسبیح می‌کند و لکن

---

۱ - شرح فصوص قیصری، ص ۳۸۷ و ۳۸۸.

۲ - و به خاطر بیاور بنده ما ایّوب را، هنگامی که پروردگارش را خواند(و گفت: پروردگارا!) شیطان مرا مسّ کرده به رنج و عذاب. (۴۱) (به او گفتیم:) پای خود را بر زمین بکوب! این چشمه آبی خنک برای شستشو و نوشیدن است! (۴۲) و خانواده‌اش را به او بخشیدیم، و همانند آنها را بر آنان افزودیم، تا رحمتی از سوی ما باشد و تذکّری برای اندیشمندان. (۴۳)

۳ - و ایّوب را(به یاد آور) هنگامی که پروردگارش را خواند(و عرضه داشت): «بد حالی و مشکلات به من روی آورده؛ و تو مهربان‌ترین مهربانانی!» (۸۳) ما دعای او را مستجاب کردیم؛ و ناراحتی‌هایی را که داشت برطرف ساختیم؛ و خاندانش را به او بازگرداندیم؛ و همانندشان را بر آن‌ها افزودیم؛ تا رحمتی از سوی ما و تذکّری برای عبادت‌کنندگان باشد. (۸۴)

تسبیح او دانسته نمی‌شود مگر به کشف الهی و تسبیح نمی‌کند مگر موجودی که حیّ است. پس همه چیز، حیّ است و آب، اصل هر چیز است - و آن همان نَفَس رحمانی است-.

ملاحظه کردید سرّ حیات یعنی باطنِ حیات و آن هویت ساریه‌ی حق است که همان حیات است و در آب سریان پیدا کرد و لذا هرجا آب برود حیات را با خود می‌برد.

﴿ أ لا تَرَی الْعَرْشَ کَیْفَ کانَ عَلَی الْماءِ لِأَنَّهُ مِنْهُ تَکَوَّنَ فَطَفَا عَلَیهِ﴾

آیا نمی‌بینی عرش چگونه بر آب است؟ زیرا عرش از آب متکوّن شده است. پس بر روی آب برآمده است. یعنی آب به عنوان حقیقت ساری، همه‌ی عالم بر روی آن است حتی عرش هم که شامل کلّ شیئ می‌شود بر روی آن آب است که باطن اشیاء است و همه‌چیز بر آن استواراند.

آبی که اصل هر چیز است نَفَس رحمانی است که همان هیولای کلی و جوهر اصلی و طبیعت کل است. قرآن می‌فرماید: «کانَ عَرْشُهُ عَلَی الْماءِ»(هود/۷) یعنی عرش بر آب است.

پس عرش، فوق آب است و از آب متکوّن است و لذا «طَفَاَ علیه» یعنی بر روی آب برآمد و مرتفع شد و از این جهت گفت: عرش بر آب است. مثل کف که از آب برآمده است که متکوّن از آب است و بر روی آب است. عرشی که از آب متکوّن شد و بر اوست بدین سان است. و چون در بنیان همه‌چیز ساری و جاری است به آن «آب» گفت.

آن‌چه می‌توان در این قسمت گفت آن است که بحث بر سر آب به عنوان «سرّ الحیاة» است و نه آب متعارف، و آن آب قبل از خلقت زمین و آسمان است و این‌که فرمود: «وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَی»(انبیاء/۳۰) یعنی خلقنا کل شیئ از آن آب، و آب اصل هر چیز زنده‌ای است که همه‌ی اشیاء باشد و آب اصل کلّ شیئ است و آن‌چه موجب می‌شود تا آب موجب حیات شود «سرّ الحیات» است یعنی سرّ حیات در آب است که همان نَفَس رحمانی است که اصل حیات است و این‌که فرمود: «کان عرشه علی الماء» یعنی عرش او از آب به‌وجود آمد و متکوّن شد، آن آب هم آب حیات است که سرّ و باطن است. یعنی نفسِ حیات، سرّ و باطن است و این همان است که شیخ می‌فرماید حفظ عرش به آب است و بر آن استوار است.

﴿ فَهُوَ یَحْفَظُهُ مِنْ تَحْتِهِ، کَما أَنَّ الإنْسانَ خَلَقَهُ الله عَبْداً فَتَکَبَّرَ عَلی رَبِّهِ و عَلا عَلَیهِ، فَهُوَ سُبْحانَهُ مَعَ هذا یَحْفَظُهُ مِنْ تَحْتِهِ بِالنَّظَرِ إلی عُلُوِّ هذَا الْعَبْدِ الْجاهِلِ بِنَفْسِهِ﴾

پس آبی که عرش از او متکوّن شده است حافظ عرش است. اما حافظِ اوست از زیر آن، همچون انسان که خداوند او را عبد آفرید آن‌گاه بر خدای خود تکبّر کرد و بر او علوّ نمود، با وجود این حق سبحانه حافظ او و از زیر اوست با نظر به علوّ این عبدِ جاهلِ به نفس خود.

یعنی تحت‌بودن خداوند در این فرض به لحاظ نظر عبدِ متکبّرِ بی‌خبر از خود است که خودش را بر ربّ خود عالی و فایق می‌بیند و مراد از عرش، مُلك است که مقام استیلا و استوا و تسلط و قدرت است، چنان‌که عرش صوری که کرسی و منبر و تخت است مقام انفاذِ اوامر و دستورات شخص امیرِ مستولی و مسلّط است.

به حسب حالات عبد، انواع نسبت‌ها را می‌توان به حضرت ربّ داد و حفظ حضرت حق از زیر به معنای آن است که استواری هرچیزی به حضرت حق است.

﴿ و هُوَ قَوْلُهُ‌عليه‌السلام: «لَو دُلّيْتُم بِحَبْلٍ لَهَبَطَ عَلَى اللهِ» فَأشارَ إلى نِسْبَةِ التَّحْتِ إليهِ كَما أنَّ نِسْبَةَ الفَوْقِ إليهِ فی قَوْلِهِ «يَخافُونَ رَبَّهُمْ من فَوْقِهِمْ» «وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ». فَلَهُ الفَوْقُ و التَّحْتُ. و لِهذا ما ظَهَرَتِ الْجِهاتُ السِّتُّ إلّا بالإنْسانِ، و هُوَ عَلى صُورَةِ الرَّحْمنِ ﴾

و رسول‌اللّه‌صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «لَو دُلّيْتُم بِحَبْلٍ لَهَبَطَ عَلَى اللهِ». یعنی اگر با ریسمانی آویخته بشوید به چاهی، آن ریسمان بر خدا واقع می‌شود. اشاره به نسبتِ تحت‌دادن به خداوند چنان که نسبت فوق، به او داده می‌شود و خداوند فرمود: «يَخافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ»(نحل/۵۰) «وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ»(انعام: ۱۸) پس «فوق» و «تحت» برای خدا در متون دینی مطرح است و لذا جهات شش‌گانه ظاهر نشد مگر به بود انسان و انسان بر صورت رحمن است. خلاصه آن‌که برای هویت ساریه می‌توان اطلاق «تحت» را آورد و این‌که او از زیر حفظ می‌کند و بقاء اشیاء به همین آب حیات است.

یعنی چون نسبت فوقیّت و تحتیّت و نسبت جمیع صفات متقابل به خداوند یکسان است، جهات شش‌گانه به بودِ انسان ظاهر شد. زیرا وی بر صورت رحمن، جامع صفات متقابل، خلق شده است. زیرا هویت جمعیِ احاطیِ انسان بر صورت رحمان است، و هویت جمعیِ احاطی در اصل از حضرت حق است و انسان می‌تواند خود را در همه‌ی عوالم جلوه دهد، ولی سایر اشیاء چنین تحققی را نمی‌توانند داشته باشند.

﴿ و لا مُطْعِمَ إلّا الله، و قَدْ قالَ فی حَقِّ طائِفَة «وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا التَّوْراةَ وَ الْإِنْجيلَ»، ثُمَّ نَكَرَ و عَمَّم فَقالَ «وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ من رَبِّهِمْ»، فَدَخَلَ فی قَوْلِهِ «وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ من رَبِّهِمْ» كُلُّ حُكْمٍ مُنْزَلٍ عَلى لِسانِ رَسُولٍ أو مُلْهَمٍ، «لَأَكَلُوا من فَوْقِهِمْ» و هُوَ المُطْعِمُ مِنَ الفَوْقِيَّةِ الَّتی نُسِبَتْ إليهِ،

«وَ من تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ» و هُوَ الْمُطْعِمُ مِنَ التَّحْتِيَّةِ الّتی نَسَبَها إلی نَفْسِهِ عَلی لِسانِ رَسُولِهِ الْمُتَرْجِمِ عَنْهُ صلی الله علیه و آله ﴾

و کسی جز حق تعالی مُطعِم نیست (چه طعام روحانی و چه طعام جسمانی که شخص متغذّی بدان در أطوار وجودی‌اش غذا می‌گیرد. مطعِم آن، یعنی فایض آن حق تعالی است) و در حقّ طایفه‌ای فرمود: «وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا التَّوْراةَ وَ الْإِنْجيلَ»(مائده/ ۶۶) سپس به صورت نکره و تعمیم فرمود: «وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ»(مائده/ ۶۶) از فوق خودشان و از زیر پای خودشان می‌خوردند که هر حکمی باشد که از طرف رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده باشد یا مُلْهم شده باشد، از فوق خود می‌خورند. پس خداوند مطعِم است از فوقی که نسبت به او دارد و از زیر پایشان نیز می‌خورند و او مطعم است از زیر، آن‌طور که خدا به خود نسبت داد بر زبان رسول صلی الله علیه و آله که رسول زبان و مترجم خدا است. و چون نسبت فوقیّت و تحتیّت به حق تعالی یکسان است. پس اوست که از جانب فوق مطعِم است که معارف و حِکَم را روزی می‌گرداند و از جانب تحت مطعم است که علومی را به سلوک یعنی به سبب سیرِ پاها که علم کسبی است روزی می‌گرداند.

﴿ و لَوْ لَمْ يَكُنِ الْعَرْشُ عَلَى الْماءِ مَا انْحَفَظَ وُجُودُهُ، فَإِنَّهُ بِالْحَياة يَنْحَفِظُ وُجُودُ الحَيِّ ألا تَرَى انّ الحَيَّ إذا ماتَ الْمَوتَ العُرفِيَّ تَنْحَلُّ أجْزاءُ نِظامِهِ و تَنْعَدِمُ قُواهُ عَن ذلِكَ النَّظْمِ الْخاصِّ؟﴾

اگر چنان‌چه عرش بر آب نباشد محفوظ نمی‌ماند. چه این‌که وجود حیّ به حیات محفوظ است. - در این‌جا به جای «ماء»، حیات را آورد که همان حیات الهی است- نمی‌بینی که حیّ چون به موتِ عرفی بمیرد، اجزای نظام او منحل و قوای او از آن نظم خاص منعدم می‌شوند. یعنی آبِ حیات که نَفَس رحمانی است مایه‌ی حیاتِ ماسوی‌اللّه است و اگر آن نباشد، نظم عالم منعدم می‌شود.

از اول فصّ تا این‌جا مقدمه بود برای طرح حال ایّوب علیه السلام. لذا اکنون گوید:

﴿ قالَ تَعالى لِأَيُّوب «ارْكُضْ برِجْلِكَ هذا مُغْتَسَلٌ»، يَعنِي ماءٌ، «بارِدٌ» لِما كانَ عَلَيهِ مِنْ إفْراطِ حَرارَةِ الألَمِ، فَسَكَّنَهُ الله بِبَرْدِ الْماءِ﴾

اللّه تعالی به ایّوب فرمود: «ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَ شَرابٌ»(ص/ ۴۲). پای خود را بر زمین بزن، این آبی است جهت شستشو که هم خنک است و هم قابل نوشیدن. یعنی آبی سرد است و آشامیدنی از آن جهت که شدت حرارت درد بر ایّوب علیه السلام چیره بوده است. پس خداوند آن را به سردیِ آب تسکین داده است. این ظاهر آیه، ولی باطن آیه این است که زمینِ نفس را باید به پای ریاضت و مجاهده زد تا آب حیات حقیقی از وی بجوشد و قلب را از

امراض روحانی که حجاب‌ها باشد، شستشو دهد، چنان‌که بدن را از بیماری‌های جسمانی شستشو می‌دهد و قبول فیض الهی می‌کند. به این معنا که حضرت ایّوب‌علیه‌السلام هفت‌سال تمام پا زدند و آب حیات به صورت مثالی‌اش برایشان ظهور کرد و موجب دفع آن موانع شد، یا بگو در همان لحظه که آب عادی را می‌بینند این روحانیت آب است که نقش اصلی را به عهده گرفت که آن آب، همان آب حیات باشد و موجب رفع بُعد و دوری می‌شود. آن نوع دوری که با بلایی خاص برطرف می‌شود و این البته بُعدی نیست که مانع تحقق عصمت پیامبر خدا باشد.

﴿و لِهذا کانَ الطِّبُّ النَّقْصَ مِنَ الزّائِدِ و الزِّیادَةَ فِی النّاقِصِ و المَقْصُودُ طَلَبُ الاعْتدالِ، و لا سَبیلَ إلیهِ إلّا أنَّهُ یُقارِبُهُ﴾

لذا کار علم طب، نقصِ در زاید، و زیادت در ناقص است و مقصود، طلب اعتدال است و راهی به اعتدال نیست جز این‌که طبیب، مزاج را قریب به اعتدال می‌گرداند یا برداشتن آن‌چه زاید است و یا اضافه‌کردن آن‌چه ناقص است. و فرمود علم طب ما را به اعتدال نزدیک می‌کند، زیرا اعتدالِ مطلق در هستی نیست بالاخره یک طرف می‌چربد، مثل آن‌که یا رضا می‌چربد، یا غضب، تا چیزی محقق شود حتی در اهل‌البیت‌علیهم‌السلام هم رحمت بر غضب می‌چربد تا محقق شوند.

﴿و إنَّما قُلْنا و لا سَبیلَ إلیهِ أعْنَی الاعْتِدالَ مِنْ أجْلِ أنَّ الْحَقائقَ و الشُّهُودَ تُعْطِی التَّکْوینَ مَعَ الأنْفاسِ عَلَی الدَّوامِ﴾

و اینکه گفتیم راهی به سوی اعتدال نیست از این جهت است که حقایق حِکمی و شهود ذوقیِ یقینی، معطی تکوین با هر نَفَسی علی‌الدوام و دم به دم است (یعنی أشیاء در هر آن و نفسی علی الدوام متکوّن می‌شوند). چنان‌که حق تعالی فرمود: «بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ»(ق/ ۱۵) و تکوین بعد از انعدام است، با آمدن اراده‌ی دوم، اراده‌ی اول معدوم می‌شود که تجدّد امثال را به میان می‌آورد.

﴿و لا یَکُونُ التَّکْوینُ إلّا عَنْ مَیْل یُسَمّی فِی الطَّبیعَةِ انْحِرافاً أو تَعْفِیناً﴾

تکوین نیست مگر از میلی که آنً را در طبیعت انحراف یا تعفین گویند.

در طبیعت در مرکّباتِ حیوانی، میل پیش می‌آید و در مرکباتِ غیر حیوانی، تعفین یا عفونت پیش می‌آید. مثلا اگر مزاجِ میوه یا شیر یا شیره یا غیر از این‌ها متغیّر شد می‌گویندآن شیء عفن شده است و عفونت پدید آمده است. یا بگو در هر حال هرگاه تکوینی به میان آید،

انحراف و تعفینی از مرحله‌ی اعتدال در میان باید باشد تا به طرفی ترجیح پیدا شود و از حالت امکان درآید.

﴿و فی حَقِّ الحَقِّ إرادَةً و هِیَ مَیْلٌ إلَی الْمُرادِ الْخاصِّ دونَ غَیرِهِ و الاعْتِدالُ یُؤْذِنُ بِالسَّواءِ فِی الجَمیعِ، و هذا لَیْسَ بِواقِعٍ، فَلِهذا مَنَعْنَا مِنْ حُکْمِ الاعْتِدالِ﴾

میل، نسبت به جناب حق جلّ و علا، اراده نامیده می‌شود و اراده، میلِ به مراد خاص است، نه غیر آن.[۴] و اعتدال، إشعار به برابری در همه است و این معنی وقوع پذیر نیست لذا اعتدال را منع کردیم.

اعتدال به معنی برابربودنِ اجزای مرکّبِ طبیعی، صورت‌پذیر نیست. مثلاً این‌که در حیوانی اجزای عناصر آب و خاک و هوا و آتش، همه در مقدار و وزن به یک اندازه باشند ممکن نیست.

و چون جهان، جهان است یعنی هر آن در جهش و جهندگی است و در آن، جمع بین وجود و عدم، صورت‌پذیر نیست. از آن جهت که جمع بین وجود و عدم ممکن نیست، لذا عالم از میل و اراده‌ی حضرت حق به‌وجود آمد که بین وجود و عدمِ عالم، به وجود عالم میل کرد.

﴿و قَدْ وَرَدَ فِی الْعِلْمِ الإلهیِّ النَّبَوِیِّ اتّصافُ الْحَقِّ بالرِّضا و الْغَضَب، و بالصِّفاتِ وَ الرِّضا مُزیلٌ لِلْغَضَب، و الْغَضَبُ مُزیلٌ لِلرِّضا عَنِ الْمَرْضِیّ عَنهُ وَ الاعْتِدالُ أنْ یَتَساوَی الرِّضا و الْغَضَبُ، فَما غَضِبَ الْغاضِبُ عَلی مَنْ غَضِبَ عَلَیهِ و هُوَ عَنْهُ راض. فَقَد اتّصَفَ بِأحَدِ الحُکْمَینِ فی حَقِّهِ و هُوَ مَیلٌ و ما رَضی الحَقُّ عَمَّن رَضی عَنهُ و هُوَ غاضبٌ علیه فَقَد اتّصَفَ بِاَحَدالحُکمَین فی حَقّه و هُوَ مَیلٌ﴾

در علم الهیِ نبوی، حق تعالی به رضا و غضب و به صفات متقابل متصف شده است، و رضا، مُزیل غضب از «مغضوبٌ علیه» است - و غضب را از او برمی‌دارد- و غضب، مزیل رضا از «مرضیٌّ عنه» است. اعتدال این است که رضا و غضب متساوی باشند. - و اگر یا غضب و یا رضا نباشد، هیچ‌کس نه بهشتی می‌شود و نه جهنمی - پس غاضب، غضب نمی‌کند بر کسی که بر او غضب کرده در حالی که از او راضی است یعنی به یکی از دو حکم متصف شده و این میل است، و

---

۴ - طبّ الهی همان میل یا اراده‌ی خاص است که موجب شفای حضرت ایوب‌علیه‌السلام نیز می‌شود.

راضی نشده است حق تعالی از کسی که از او راضی است در حالی که بر او غـضب دارد پـس مرضیٌّ عنه متصف شده است در حق به یک حکم که آن رضاست و این میل است.

خلاصه این‌که حق تعالی بر کسی که از او راضی است غاضب نیست و بر کسی که غاضب است راضی نیست. آن جا که رضاست، میلِ از غضب است و آن جا که غضب اسـت، میـلِ از رضاست، پس اعتدالِ رضا و غضب، تحقق نمی‌یابد. زیـرا اعتـدال، بـودنِ هـر دو یعنـی رضـا و غضب به طور مساوی است و حال آن که چنین نیست و در هر حال در خداوند خیر غلبـه دارد در عین جامعیّت همه‌ی اسماء در او.

﴿و إنَّما قُلْنا هذا مِنْ أجْلِ مَنْ يَرى أنَّ أهْلَ النّارِ لا يَزَالُ غَـضَبُ الله عَلَـيهِمْ دائمـاً أبَـداً فـی زَعْمِهِ. فَما لَهُمْ حُكْمُ الرِّضا مِنَ الله، فَصَحَّ المَقْصُودُ﴾

این‌که گفتیم حکمِ رضا به کسی که تعلق گرفت غضب به او تعلق نمی‌گیرد و بر عکس، به این جهت است که اهل حجاب بر این گمان‌اند که غضبِ خداوند بر اهـل نـار دائمـی اسـت و حکم رضای حق به آنان تعلق نمی‌گیرد. پس اگر امر در واقع چنین است که آنان مـی‌پندارنـد، باز مقصود صحیح است که بالاخره برای خدا میل هست، چه برای اهل نار که میـل بـه غـضب ابدی هست و برای اهل جنّت برعکس.

﴿ فإنْ كانَ كَما قُلْنا مَآلُ أهْلِ النّارِ إلَى إزالَةِ الآلامِ و إنْ سَكَنُوا النّـارَ، فَـذلِكَ رضـا فَـزالَ الْغَضَبُ لِزَوالِ الآلامِ، إذا عَيْنُ الألَمِ عَيْنُ الْغَضَبِ إنْ فَهِمْتَ﴾

و اگر چنان است که ما گفتیم - آلام از اهل نار برداشته می‌شود، هـر چنـد کـه سـاکن در آتـش‌انـد- انتهای کار اهل نار به إزاله و از میان‌رفتن آلام و عذاب است با این‌که در آتش مخلّدانـد و ایـن یک نوع رضا و زایل‌شدن غضب است با از میان‌رفتن آلام و عذاب. زیرا بودنِ درد، عین بـودن غضب است اگر متوجه باشی و حال که درد و عذاب تمام شد و جهنّمیان به جهنّم خو کردند، عملاً غضب برداشته شده و میل به رضا در خداوند پیش آمده است.

﴿فَمَنْ غَضِبَ فَقَدْ تَأذَّى، فَلا يَسْعى فِی انْتِقامِ المَغْضُوبِ عَلَيـهِ بِإيْلامِـهِ إلّـا لِيَجِـدَ الْغاضِـبُ الرّاحَةَ بذلِكَ، فَيَنْتَقِلُ الألَمُ الَّذِی كانَ عِنْدَهُ إلَى الْمَغضُوبِ عَلَيهِ و الحَقُّ إذا أفْرَدْتَـهُ عَـنِ الْعـالَمِ يَتَعالى عُلُوّاً كَبيراً عَن هذِهِ الصِّفَة عَلى هذَا الْحَدِّ﴾

پس اگر کسی از خلایق غضب کند هر آینه اذیت می‌بیند و رنج می‌برد. بنا بر این در انتقـامِ «مغضوبٌ علیه» به اَلَم‌رساندن آن سعی نمی‌کند مگر این‌که غاضب از آن عذاب‌دادن می‌خواهد راحتی کسب کند و آسایش ببیند و المی که در نزد او بود به «مغضوبٌ علیه» منتقل گردد. حال

این‌که شایسته است حق تعالی را از عالم، از این صفتِ غضب بر این حد و معنای مذکور، به اعتبار غنای او و از عالمیان، جدا گردانی، -که تا ابد در خودش غضب باشد- در حالی‌که او و متعالی است، علواً کبیراً.

﴿و إذا كانَ الْحَقُّ هُوِيَّةَ الْعالَمِ، فَما ظَهَرَتِ الأحْكامُ كُلُّها إلّا مِنْهُ و فِيهِ﴾

و چون حق تعالی هویت عالم است. پس احکام -رضا و غضب- ظاهر نشد مگر از او و در او. درواقع حق است که شفا می‌دهد و شفا می‌یابد.

ممکن است این تصور برای انسان پیش آید که غضب و انتقامِ منسوب به حق تعالی مثل غضب و انتقامِ منسوب به ما نیست، بلکه به معنی دیگری است. در این مورد در این قول رسول اللّه‌صلی‌الله‌علیه‌وآله تأمل کن که فرمود: «انّ اللّه خلق آدم علی صورته» پس رویهمرفته هر آن‌چه بر آدم می‌گذرد، بر خدا هم می‌گذرد، منتها نه به نحو آن نقصی که در آدم هست.

﴿و هُوَ قَوْلُهُ «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» حَقِيقَةً و كَشْفاً «فَاعْبُدْهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَيْهِ» حِجاباً و سِتْراً﴾

و این است معنی قول خداوند که فرمود: «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ»(هود/۱۲۳) یعنی همه‌ی امور به حق برمی‌گردد. هم به حسب حقیقت و هم به حسب کشف، روشن است که همه‌ی امور به حق برمی‌گردد و حق، هویت همه‌ی عالم است. پس او را عبادت کن و بر او توکل کن در حالی که تو حجاب حق و پوشش برای حضرت حق هستی و در عین آن‌که حضرت حق هویت همه‌ی مخلوقات است. از جهت دیگر مخلوقات حجاب حق‌اند، پس تو ای انسان در چنین موقعیتی که حجاب حق هستی خدا را عبادت کن و بر او توکل نما، وگرنه از نظر هویت که جز حق در صحنه نیست. آری ظاهر حجاب می‌شود برای باطن و وقتی حجاب می‌شود همان حجاب که انسان باشد باید عبادت کند.

﴿فَلَيسَ فِی الإمْكانِ أَبْدَعُ مِن هذَا الْعالَمِ لِأَنَّهُ عَلی صُورَةِ الرَّحمنِ، أَوْجَدَهُ الله أی ظَهَرَ وُجُودُهُ تَعالی بِظُهُورِ الْعالَمِ كَما ظَهَرَ الإنْسانُ بِوُجُودِ الصُّورَةِ الطَّبيعِيَّةِ﴾

و چون هویت حق تعالی هویت عالم است و جمیع اموری که در عالم است به او راجع است. پس در عالمِ امکان بدیع‌تر و احسن از نظام این عالم نیست. زیرا مخلوق بر صورت رحمان است[5] و خداوند، عالم را ایجاد کرده و خود را در این عالم جلوه داده است. یعنی

---

۵ – با این‌که انسان بر صورت رحمان خلق شده، ولی با توجه به این‌که عالَم، تفصیل انسان است، می‌توان گفت عالم نیز بر صورت رحمان خلق شده است.

وجود حق تعالی، به ظهور عالم ظاهر شده و باطن این عالم است. چنان‌که انسان در وجود صورت طبیعی، یعنی بدن ظاهر شده است و نفس او باطن این بدن است. پس خداوند باطن و غیب عالم است و با عالَم ظهور می‌کند. تمام عالم صورت‌هایی هستند بر روی آب حیات که آن بی‌رنگ است و به همه‌چیز معنا می‌دهد و معنای همه‌ی اشیاء است که آن هویت حق، در عالم است و این عالم چون صورت حق است به این معنا عالم، بدیع‌تر و نیکوتر از آن‌چه هست نمی‌شود.

﴿فَنَحنُ صُورَتُهُ الظّاهِرَةُ، و هُوِیَّتُهُ تعالی رُوحُ هذهِ الصُّورَةِ الْمُدَبِّرَةَ لَها فَما کانَ التَّدْبیرُ إلّا فِیهِ کَما لَمْ یَکُنْ إلّا مِنْهُ. فهُوَ «الْأَوَّلُ» بِالْمَعنی «وَ الْآخِرُ» بالصُّورَةِ و هُوَ «الظّاهِرُ» بتَغَیُّرِ الأَحْکامِ و الأَحْوالِ، «وَ الْباطِنُ» بِالتَّدْبیرِ، «وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ» فَهُوَ عَلی کُلِّ شَیءٍ شَهِیدٌ، لِیَعْلَمَ عَنْ شُهُودٍ لا عَنْ فِکْرٍ﴾

پس ما یعنی اعیان عالم، صورت ظاهر حق هستیم و هویت حق تعالی، روح این صورت است و مدبّر آن است. پس تدبیر نیست مگر در حق و نبوده است مگر از حق. او به حسب معنی، اول است -که هویت و روحِ بودن است- و به حسب صورت، آخر است و او به حسب تغییر احکام و احوال، ظاهراست -که در این صور ظاهرش دم به دم تغییر می‌کند که ریشه‌ی این تغییر به آن باطن است- و به حسب تدبیر و تصرف در صُوَر ظاهر، باطن است. «وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ* وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ» از آن جهت علیم و شهید یعنی شاهد است که هم ظاهر است و هم باطن است و در دل هر ذرّه هست و لذا علیمِ شهودی است و نه فکری. وقتی در دل هر ذرّه هست و به هرچیزی عالم است، این نحوه عالِم‌بودن به صورت شهودی است و نه حصولی.

ریشه‌ی همه‌ی تبدلات و تغییرات در میلی است که در آب حیات هست و لذا اَلَمِ حضرت ایّوب‌علیه‌السلام به شفا تبدیل می‌شود. در آن باطن یا معنا چیزی می‌گذرد که به این ظاهرها تبدیل می‌شود، در حالی‌که آن معنا است و مدبّر است و کیفیت این تبدّل، تجدّد امثال و خلقِ دم به دم است و سرّ آن همان میل است.

﴿ فَکَذلِکَ عِلْمُ الأذْواقِ لا عَنْ فِکْرٍ و هُوَ الْعِلْمُ الصَّحیحُ و ما عَداهُ فَحَدْسٌ و تَخْمِینٌ لَیْسَ بِعِلْمٍ أصْلاً﴾

علم اذواق هم این چنین است، مثل علم حضرت حق است که از نوع فکری نیست و آن علم صحیح است و جز آن حدس و تخمین است که اصلا علم نیست. حتی علم حصولیِ

برهانی به درجه‌ی علم که یقین صد در صد باشد، نمی‌رسد، آن‌طور که علم ذوقی می‌رسد و به همین دلیل عقل در جای خود حجت است، نه در همه‌جا.

﴿ثُمَّ کانَ لِأَیُّوبَ‌علیه‌السلام ذلِکَ الْماءُ شَراباً لِإزالَةِ أَلَمِ الْعَطَشِ الَّذی هُوَ مِنَ النُّصْبِ و الْعَذابِ الَّذِی مَسَّهُ بِهِ الشَّیطانُ، أی الْبُعْدِ عَنِ الْحَقائِقِ أَن یُدْرِکَها عَلی ما هِیَ عَلَیهِ فَیَکونُ بِإدْراکِهَا فِی مَحَلِّ الْقُرْبِ﴾

پس برای ایوب‌علیه‌السلام آن آب، شراب بود یعنی نوشیدنی بود برای إزاله‌ی اَلَمِ عطش، عطشی که از نُصب و عذابی بود که شیطان به سبب آن، ایّوب را مسّ کرد، و مسّ شیطان، بُعد از حقایق است تا آن‌طور که حقایق هستند ادراک نگردند. پس ایّوب به ادراک آن حقایق با نوشیدن آب حیات، در محل قرب قرار گرفت.

و چون ایّوب‌علیه‌السلام آب حیات را نوشید و ظاهر و باطنش به آن حیات یافت و قلبش به ادراک حقایق نورانی شد درد فراق و آتش شوق و اشتیاق از او زایل گردید و در قربی که طالب بود نایل گشت و عذاب جسمانی او در مقابل عذاب حجاب، چیزی برایش به حساب نمی‌آمد. خداوند با رفع این حجاب، مشکل اصلی حضرت ایّوب‌علیه‌السلام را رفع نمود. زیرا استعدادی داشت که برایش شکل نمی‌گرفت مگر با این فشار هفت‌ساله‌ی جسمی و روحی، و شیطان این حجاب را برای حضرت به‌وجود آورد. آب حیات خاصیت علم نوری دارد و فراق را برطرف می‌کند و اساساً شهودِ هر حقیقتی موجب قرب است. لذا در ادامه می‌فرماید:

﴿فَکُلُّ مَشْهُودٍ قَریبٌ مِنَ الْعَیْنِ و لَو کانَ بَعِیداً بِالْمَسافَةِ فَإِنَّ الْبَصَرَ یَتَّصِلُ بِهِ مِنْ حَیْثُ شُهُودِهِ و لَولا ذلِکَ لَمْ یَشْهَدْهُ، أو یَتَّصِلُ الْمَشْهُودُ بِالْبَصَرِ کَیفَ کانَ فَهُوَ قُرْبٌ بَیْنَ الْبَصَرِ و الْمُبْصَرِ﴾

پس هر مشهودی به چشم نزدیک است. هر چند به مسافت دور باشد. زیرا بصر از جهت مشهودش به آن مشهود متصل است و اگر این اتصال نباشد چشم آن مشهود را شهود نمی‌نماید. یا اینکه بگوییم مشهود به بصر نزدیک است. هر طور باشد در دیدن بین بصر و مُبصَر قربی هست. یعنی شهود یا به نحو اشراق است و یا به نحو تنزّل، و هر دو قرب است.

﴿و لِهذا کَنَّی أَیُّوبُ فِی الْمَسِّ، فَأَضافَهُ إِلَی الشَّیْطانِ مَعَ قُرْبِ الْمَسِّ فَقالَ الْبَعیدُ مِنِّی قَرِیبٌ لِحُکْمِهِ فِیَّ﴾

لذا به خاطر مسئله‌ی قرب، ایوب‌علیه‌السلام در مسّ، کنایه - یعنی ضمیر متکلم وحده- آورده و گفت: «أَنِّی مَسَّنِیَ الشَّیْطانُ»(ص/ ۴۱) و مسّ را به شیطان اضافه کرد و گفت شیطان مرا مسّ کرد، به جهت نزدیکی که در مسّ هست، لذا مسّ شیطان را قریب به نفس خود آورده است. با

آن که آن را به شیطان نسبت داده است - تا جریان بُعد خود را بیان کند-. پس ایوب(علیه السلام) در این قولش به لسان اشاره گفته است: بعید به من نزدیک است. زیرا حکم آن شیطان در من هست. با این‌که شیطان دور است، ولی به جهت حجابی که حضرت متوجه‌ی آن حجاب هستند آن‌که بعید است در عین حال قریب و نزدیک می‌شود. به جهت مناسبتی که از جهت حجاب در حضرت هست و حضرت متوجه‌ی این امر در خود شدند که آن‌که از من دور است و نمی‌تواند در من تصرف کند، به من نزدیک است ولی نه به جهت تصرفی که شیطان کرده - زیرا در حریم من به عنوان پیامبر راه ندارد- بلکه به جهت آن‌چه در خود حضرت هست و عذاب حضرت همان بُعدی است که احساس می کنند.

زیرا شیطان بر کسی داخل نمی‌شود و در وی تصرف نمی‌کند مگر از جهت معنایی که در آن کس وجود دارد. پس این کلام ایّوب شکایت به سوی حق است از نفس و تعیّن خویش که موجب ثنویّت و بُعد از رحمان و قرب به شیطان است. آری! هرکس از حضرت حق بُعد دارد به نحوی به شیطان نزدیک است و حضرت معنای نزدیکی به شیطان را با «مَسَّنی» اشاره کردند که اشاره به قرب است.

ابن عربی با نظر به مسّ شیطان که مثلاً در آیه‌ی ۲۰۱ سوره‌ی اعراف داریم که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذينَ اتَّقَوْا إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّيْطانِ تَذَكَّرُوا فَإِذا هُمْ مُبْصِرُونَ»[۶] نشان می‌دهد مسّ شیطان امری است معنوی و عمده کارش عذاب روحی است و حضرت ایّوب(علیه السلام) متوجه می‌شوند قرب به حقیقت و شهود حقیقت را ندارند و این برایش عطش ایجاد کرده با این‌که شیطان نمی‌تواند در انبیاء نفوذ کند. پس این عذاب که شیطان ایجاد می کند نحوه‌ای از حجاب و بُعد است، به عنوان مانعی جهت رسیدن به حقایق، که البته آن مانع در خود حضرت است، نه آن‌که شیطان کنشی داشته باشد.

﴿وَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْقُرْبَ و الْبُعْدَ أَمْرانِ إِضافِيانِ، فَهُما نِسْبَتانِ لا وُجُودَ لَهُما فِي الْعَيْنِ مَعَ ثُبُوتِ أَحْكامِها فِي الْقَرِيبِ و الْبَعيدِ﴾

شیخ اکبر در جواب اشکالی که ممکن است پیش بیاید که چگونه ممکن است چیزی هم قریب باشد و هم بعید، می‌فرماید: و تو می‌دانی که قرب و بُعد دو امر اضافی‌اند. پس قرب و

---

۶ - طائفی از شیطان چون اهل تقوا را مسّ کنند آن‌ها به سرعت متوجه می‌شوند.

بعد دو نسبتی هستند که برای آنها در عین یعنی در خارج، وجودی نیست ولی احکام قرب و بُعد در قریب و بعید هست ولی خودشان چیزی نیستند که بتوان به آن‌ها اشاره کرد.

﴿وَ اعْلَمْ أنَّ سِرَّ الله فِی أَیُّوبَ الَّذِی جَعَلَهُ عِبْرَةً لَنا و کِتاباً مَسْطوراً حالِیّاً تَقْرَؤُهُ هذِهِ الأُمَّةُ الْمُحَمَّدِیَّةُ لِتَعْلَمَ ما فِیهِ فَتَلْحَقَ بِصاحِبِهِ تَشْرِیفاً لَها﴾

بدان! سرّی که خداوند در ایّوب علیه السلام قرار داد آن است که آن را برای ما عبرت و کتاب مسطوری قرار داده تا این امت آن‌چه را بر ایّوب گذشته، به زبان حال قرائت کند، برای آن‌که بداند آن‌چه را در کتاب مسطور است، پس به صاحب این سرّ که ایّوب است از باب تشریف این امت، ملحق شود.

این کلام شیخ که سرّ ایّوب را موجب عبرت ما قرار داده است حاکی از آن است که کلمات وجودی بیست و هفتگانه در فصوص، اشاراتی به مقامات انسان کامل است و تعبیر به عبرت برای این است که انسان بتواند احوال این کلماتِ وجودی را عبرت خود قرار دهد، یعنی از این ظواهر عبور کند و سیر نماید تا به کمال مطلوب خود نایل آید. به همین معنی در قرآن کریم مثلاً در آخر سوره یوسف احوال انبیا و قصص آنان را عبرت قرار داده است. خلاصه این‌که تمام این کلمات که در فصوص آمده، بیان مقامات انسانِ نوعی است و مبتنی بر این اصل، شیخ اکبر در این‌جا می‌فرماید این امت از سرّ ایّوب که در قرآن آمده استفاده کند و به صاحب آن سرّ، ملحق شود. در این خصوص، در قرآن در رابطه با حضرت ایّوب علیه السلام آمده: «ذِکْری لِلْعابِدین»(انبیاء/۸۴) و «ذِکْری لِأُولِی الْأَلْباب»(ص/۴۳) یعنی جریان حضرت ایّوب علیه السلام برای عابدین و اولی الالباب ذکری است تا راه خود را از طریق سیره‌ی آن حضرت بیابند.

﴿فَأَثْنَی الله عَلَیهِ - أَعْنِی عَلی أَیُّوبَ - بِالصَّبْرِ مَعَ دُعائِهِ فی رَفْعِ الضُرِّ عَنهُ فَعَلِمْنا أَنَّ الْعَبْدَ إذا دَعَا الله فی کَشْفِ الضُرِّ عَنهُ لا یَقْدَحُ فی صَبْرِهِ و أَنَّهُ صابِرٌ و أَنَّهُ نِعْمَ العَبْدُ﴾

پس خداوند بر ایّوب به سبب صبرش ثنا گفت با این‌که ایّوب دعا کرد یعنی از خدا خواست از او رفع ضرر نماید.[۷] پس دانستیم هرگاه بنده برای رفع ضرر از خود خدا را بخواند این دعای او نفی‌کننده‌ی صبر او نیست که صابر و بنده خوب باشد. چنان‌چه در وصف آن حضرت فرمود: «إِنَّا وَجَدْناهُ صابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ»(ص/۴۴) پس شکایت‌بردن نزد خدا، با صبر منافات

---

۷ – به آیه‌ی ۸۳ سوره‌ی انبیاء مراجعه شود که حضرت به خداوند عرض می‌کنند: «أَنِّی مَسَّنِیَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمینَ».

ندارد و اگر حال دعا برایش پیش می‌آمد و دعا نمی‌کرد در مقابل خدا اظهار عجز نکرده مقاومت کرده بود؛ در حالی‌که این کار خوبی نیست.

﴿کَما قالَ تَعالی «إِنَّهُ أَوّابٌ» أی رَجّاعٌ إِلَی اللهِ لا إِلَی الأَسْبابِ، و الْحَقُّ یَفْعَلُ عِنْدَ ذلِکَ بِالسَّبَبِ لِأَنَّ الْعَبْدَ یُسْتَنَدُ إِلیهِ﴾

همان‌طور که خداوند در مورد آن حضرت فرمود: «إِنَّهُ أَوَّابٌ» یعنی رجّاع، بسیار رجوع کننده به خداست نه به اسباب. و حق تعالی آن چه را که ایوب و غیر وی طلب کند عطا می‌کند با دست عبدی از عبادش و آن عبد را سبب قرار می‌دهد نه این‌که این عبدِ داعی اعتماد به آن سبب کند.

یعنی عبد داعی مثلاً ایّوب علیه‌السلام و هر داعیِ ایّوبی مشرب، اعتماد به اسباب ندارد و رَجّاع و رجوع‌کننده الی اللّه است. هرچند که خداوند خواسته‌ی او را با دست عبدی از عبادش عطا می‌کند و دعایش را مستجاب گرداند. زیرا که عالم، دار اسباب است و ربّ مطلق، در مظاهر ایفای مقاصد و اجابت دعوات می‌کند.

﴿ إِذِ الأَسْبابُ الْمُزِیلَةُ لِأَمْرٍ ما، کَثِیرَةٌ و المُسَبِّبُ واحِدُ الْعَینِ فَرُجُوعُ الْعَبْدِ إِلَی الْواحِدِ العَیْنِ الْمُزِیلِ بِالسَّبَبِ ذلِکَ الأَلَمِ أَوْلَی مِنَ الرُّجُوعِ إِلی سَبَبٍ خاصٍّ رُبَّما لا یُوافِقُ عِلْمَ اللهِ فِیهِ، فَیَقُولُ إِنَّ اللهَ لَمْ یَسْتَجِبْ لِی و هُوَ ما دَعاهُ، و إِنَّما جَنَحَ إِلی سَبَبٍ خاصٍّ لَمْ یَقْتَضِهِ الزَّمانُ و لَا الوَقْتُ فَعَمِلَ أَیُّوبُ بِحِکْمَةِ اللهِ إِذ کانَ نَبِیّاً﴾

زیرا اسبابِ مزیله‌ی امری - مثل بلا -، بسیار است ولی مسبِّب یکی است. پس رجوعِ عبد به عین واحد که خدا است تا به واسطه‌ی سببی مزیل الم کند، اَوْلی است از رجوع به سبب خاص. زیرا چه بسا رجوع به سببی خاص با علم الهی موافق نباشد و مقدّر نکرده با این سبب خاص، این مشکل برطرف شود. لذا در آن صورت عبد گوید خداوند دعای مرا مستجاب نکرد. حال اینکه عبد خدا را نخواند و به سببی خاص میل کرد که زمان و وقت اقتضای آن را نداشت. بنابراین ایّوب علیه‌السلام چون پیغمبر بود به حکمت الهی عمل کرد. چون عالم به حکمت الهی بود و می‌دانست باید ماورای سبب‌ها به خدا رجوع کند.

﴿ لَمّا عُلِمَ أَنَّ الصَّبْرَ الَّذِی هُوَ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشَّکوی عِنْدَ الطّائِفَةِ، و لَیْسَ ذلِکَ بِحَدٍّ لِلصَّبرِ عِنْدَنا و إِنَّما حَدُّهُ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشَّکوی لِغَیْرِ اللهِ لا إِلَی اللهِ فَحَجَبَ الطّائِفَةَ نَظَرُهُمْ فی أَنَّ الشّاکِیّ یَقْدَحُ بِالشَّکوی فِی الرِّضا بِالْقَضاءِ، و لَیْسَ کَذلِکَ، فَإِنَّ الرِّضا بِالْقَضاءِ لا تَقْدَحُ فِیهِ

الشَّکوی إلَی اللهِ و لا إلی غَیْرِهِ، و إنَّما تَقْدَحُ فِی الرِّضا بِالْمَقْضِیِّ و نَحْنُ ما خُوطِبْنا بِالرِّضا بِالْمَقْضِیِّ و الضُرُّ هُوَ الْمَقْضِیُّ ما هُوَ عَیْنُ الْقَضاءِ﴾

دانسته شد نزد علمای اهل سلوکی که هنوز به مقام تحقیق نرسیده‌اند، صبر، حبس نفس و خویشتن‌داری از شکوا است. حال این‌که این معنی نزد ما حدّ و تعریف صبر نیست. همانا حدّ صبر، حبس نفس از شکوا به غیر خداست نه شکوا به حق. چنان‌که حضرت یعقوب علیه السلام فرمود: «فَصَبْرٌ جَمِیلٌ» و در عین حال فرمود: «إِنَّما أَشْکُوا بَثِّی وَ حُزْنِی إِلَی اللَّه» و نظر این طایفه، در این‌که شکایت به خدا منافی رضای به قضای الهی می‌باشد، درست نیست. زیرا رضای به قضا مانع شکایت‌بردن نزد خدا نیست، زیرا شکایت‌بردن نزد خدا از وضع ناگواری که داریم، یک نوع اظهار عجز و اظهار بندگی است و مخالف رضا به قضای الهی هم نمی‌باشد. زیرا رضا به قضا غیر از رضا به مَقضی است که به آن‌چه بر انسان از مشکلات وارد می‌شود انسان راضی باشد و ما مخاطب نشدیم به رضای به مَقضی و آنی که ضرر دارد و ضرر می‌رساند مقضی است که عین قضا نیست.

سالك از آن جهت که آن مشکلات به خدا نسبت دارد راضی است، ولی نه آن‌که از وجود مشکلات راضی باشد. به همین جهت حضرت زینب علیها السلام در عین آن‌که کربلا را به جهت انتساب آن حادثه به خدا، جز زیبایی نمی‌بینند، به عبیداللّه اعتراض دارند و وعده‌ی آتش به او می‌دهند. آری! ممکن است بگوییم شکایت به غیر بردن از وضع ناگوار خود، با صبر نمی‌سازد ولی این ربطی به رضا به قضای الهی ندارد. زیرا در این حال هم ممکن است به جهت انتساب آن شرایط ناگوار به خدا راضی باشد در عین آن‌که به بیماری راضی نیست و طلب عافیت می‌کند. بنا آن است که به حکم خدا در مورد بودن شیطان راضی بود نه آن‌که به گناهی که شیطان برای انسان ایجاد می‌کند راضی باشیم.

در رضا به قضا، عبدِ راضی می‌داند که هم گُل باید و هم خار. هم ابلیس باید و هم آدم، هم هادی و هم مُضِلّ، و هر یک به اقتضای عین ثابت خود از مبدأ فیاض، عطا خواستند و به اقتضای ذاتیِ خود در کارند. و خداوند که باید خدایی کند علم عنایی او به نظام احسن عالم با همه اختلاف مظاهر اسماء، چنین اقتضا می‌کند. در این مرحله عدمِ رضا به قضا کفر است. که «مَنْ لَمْ یَصْبِرْ عَلَی بَلَائِی وَ لَمْ یَرْضَ بِقَضَائِی فَلْیَتَّخِذِ رَبّاً سِوَائِی» اما راضی‌بودن به این قضا و حکم، منافات ندارد که عبدِ راضی به مقتضی، راضی نباشد. به همین جهت شیخ اکبر می‌گوید:

ما مخاطب نشدیم که رضا به مقضی داشته باشیم. یعنی ما مخاطب شده‌ایم که رضای به قضا داشته باشیم.

﴿و عَلِمَ أیُّوبُ أنَّ فی حَبْسِ النَّفْسِ عَنِ الشَّکوی فی رَفْعِ الضُرِّ إلَی الله مُقاوَمَةَ الْقَهْرِ الإلهیِّ و هُوَ جَهْلٌ بِالشَّخْصِ إذِ ابْتَلاهُ الله بِما تَتَألَّمُ مِنْهُ نَفْسُهُ فَلا یَدْعُوالله فی إزالَةِ ذلِکَ الأمْرِ الْمُؤْلِمِ﴾

ایّوب علیه‌السلام می‌دانست در حبس نفس از این‌که شکوای به سوی حق تعالی در دفع ضرر و شکایت خود را به محضر حق نبردن، مقاومت در برابر قهر الهی است[8] و این جهلی است که دامنگیر شخص شده است هنگامی که خداوند او را مبتلا کرده است به آن چه نفس آن شخص از آن متألم است و درد می‌کشد و او خدا را در إزاله‌ی این امر مؤلِم نمی‌خواند.

﴿ بَلْ یَنْبَغِی لَهُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِ أن یَتَضَرَّعَ و یَسْألَ الله فی إزالَةِ ذلِکَ عَنْهُ، فَإنَّ ذلِکَ إزالَةٌ عَنْ جناب الله عِنْدَ الْعارِفِ صاحِبِ الْکَشْفِ فَإنَّ الله قَدْ وَصَفَ نَفْسَهُ بِأنَّهُ یُؤْذی فَقالَ «إنَّ الَّذِینَ یُؤْذُونَ الله وَ رَسُولَهُ». و أیُّ أذیً أعْظَمَ مِنْ أنْ یَبْتَلِیکَ بِبَلاءٍ عِندَ غَفْلَتِکَ عَنهُ أو عَنْ مَقامٍ إلهیٍّ لا تَعْلَمُهُ لِتَرْجعَ إلیهِ بِالشَّکوی فَیَرْفَعَهُ عَنْکَ﴾

بلکه در نزد محقق و از دیدگاه وحدت شخصیِ وجود بر این شخص مبتلا لازم است که تضرّع نماید و از خداوند ازاله آن امرِ مؤلم را مسألت کند. چه این ازاله در نزد عارفِ صاحب کشف همانا ازاله از جناب الله است - زیرا هویت عبد هویت حق است- و خداوند خود را وصف فرمود به این‌که اذیت می‌شود. چنان‌که فرمود: «إنَّ الَّذِینَ یُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ»(أحزاب/ ۵۷) و کدام اذیتی بزرگتر از اینکه تو را مبتلا کند به بلایی که تو غافل از آن یا از مقام الهی باشی که بدان عالم نیستی. - بلا را داد چون از غفلت تو اذیت شد و بلا را داد تا دلت نرم شود و به سوی او آیی و حالا این کار را نمی‌کنی و خدا را اذیت می‌کنی-.

﴿ فَیَصِحُّ الافْتِقارُ الَّذی هُوَ حَقِیقَتُکَ، فَیَرْتَفِعُ عَنِ الحَقِّ الأذی بِسُؤالِکَ إیّاهُ فی رَفْعِهِ عَنْکَ، إذْ أنْتَ صُورَتُهُ الظّاهِرَةُ﴾

و با دعا، افتقاری که حقیقت توست به اعتبار عبودیت، تثبیت می‌شود و به صحت و راستی آید. پس حق تعالی، به سبب مسألت‌کردن تو از خداوند در رفع اذیت از تو، اذیت را از

---

۸ - یعنی وقتی حال دعا آمد برای دفع آن مشکل باید دعا کرد هرچند حضرت ایوب متوجه بودند در آن هفت‌سال باید کاری نمی‌کردند و در کنار آن بلا صبر می‌نمودند ولی وقتی حال دعا آمد و احساس کردند حالا وقت دعا است دیگر مقاومتی نکردند، در حالی‌که در قبل دهان‌شان از این نوع دعا بسته بود و احساس می‌کردند بی‌ادبی کرده‌اند، زیرا وقت «لعلّهم یضّرعون» است که تضرع را شروع کردند.

خودش رفع می‌نماید. چه این‌که تو صورت ظاهره خدایی و حقیقت تو هویت حق است که در صورت تو ظاهر شده است و چون از خداوند رفع اذیت از خودت را درخواست نمودی در حقیقت رفع اذیت از خود او را خواسته‌ای.

﴿ كَما جاءَ بَعْضُ الْعارِفينَ فَبَكَی فَقالَ لَهُ فی ذلِکَ مَنْ لا ذَوْقَ لَهُ فی هذَا الْفَنِّ مُعاتِباً لَهُ، فَقالَ الْعارِفُ «إنَّما جَوَّعَنِی لأبکِیَ». يَقُولُ إنَّما ابْتَلانِی بِالضُّرِّ لأسْألَهُ فی رَفْعِهِ عَنّی، و ذلِکَ لا يَقْدَحُ فِی كَوْنِی صابِراً﴾

چنان‌که یکی از عارفان[۹] گرسنه شد و گریست. کسی که در این فن صاحب ذوق نبود بر او عتاب کرد، عارف به او گفت: «خداوند مرا گرسنه گردانید تا گریه کنم.» پس صاحبِ بلا مثل حضرت ایّوب علیه السلام می‌گوید: مرا به ضُرّ مبتلا گردانید تا رفع آن را از او مسألت نمایم و این مسألت در صابر بودن من اشکالی ایجاد نمی‌کند.

﴿ فَعَلِمْنا أنَّ الصَّبْرَ إنَّما هُوَ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشَّكْوی لِغَيْرِ الله، و أعْنِی بِالْغَيْرِ وَجْهاً خاصّاً مِنْ وُجُوهِ الله و قَدْ عَيَّنَ الله الْحَقُّ وَجْهاً خاصّاً مِنْ وُجُوهِ الله و هُوَ الْمُسَمّی وَجْهَ الْهُوِيَّةِ[10] فَتَدْعُوهُ مِنْ ذلِکَ الْوَجهِ فی رَفْعِ الضُّرِّ عنه لا مِنَ الْوُجُوهِ الأُخَرِ المُسَمّاةِ أسْباباً، و لَيسَتْ إلّا هُوَ مِنْ حَيْثُ تَفْصِيلِ الأمْرِ فی نَفْسِهِ﴾

پس دانستیم که صبر، حبس نفس است از شکوای به غیر حق تعالی و مرادم از غیر، وجه خاصی از وجوه اللّه تعالی است و حق تعالی وجه خاصی از وجوه خود را - در قرآن - تعیین فرمود که آن را «وَجْهُ الْهُوِيّه» می‌نامند - مثل آن‌که فرمود: «ادْعُونی أسْتَجِبْ لَكُم»- پس بنده، خدا را از آن وجهِ هویت در رفع ضرر از خود می‌خواند، نه از وجوه دیگری که به نام اسباب گفته می‌شود هرچند غیر از همان «وَجْهُ الْهُوِيّه» از حیث تفصیل نیست.

این سخن جواب سؤال مقدر است که اگر پرسیده شود در وحدت شخصی مراد از غیر چیست. شیخ در جواب می‌گوید مراد از غیر، وجودات مقیّده‌اند که اسباب‌اند و بنده از این مقیّدات نباید بخواهد، بلکه باید از آن وجهی که «وَجْهُ الْهُوِيّه»الهی است که روح عالم است، طلب کند. لذا هرگاه انسان در مقام دعا است و حضرت حق را می‌خواند، خداوند را به عنوان ذاتِ مقابل خلق می‌خواند که ذات متعیّن در حیات الهی است که نسبت به ظاهر، باطن است.

---

۹ - این عارف ابو یزید بسطامی است، چنان‌که شیخ در فتوحات بدان تصریح فرموده.

۱۰ - «وَجْهُ الْهُوِيّه» آن نحوه ظهور اللّه است که در مقابل خلق است و در هنگام دعا باید به او نظر کرد.

﴿ فَالْعارِفُ لا یَحْجُبُهُ سُؤالُهُ هُوِیَّةَ الحَقِّ فی رَفْعِ الضُرِّ عَنْهُ عَنْ أنْ تکونَ جَمیعُ الأسْباب عَیْنَهُ مِنْ حَیْثِیَّة خاصَّة و هذا لا یَلْزَمُ طَریقَتَهُ إلّا الأُدَباءُ مِنْ عِبادِ الله الأمَناءِ عَلی أسْرارِ الله، فـإنَّ لِلـه أمَناءَ لا یَعْرِفُهُمْ إلّا الله و یَعْرِفُ بَعْضُهُمْ بَعْضاً. و قَدْ نَصَحْناکَ فَاعْمَلْ و إیّاهُ سُبْحانَهُ فَاسْألْ﴾

پس هنگامی که سؤال عارف از هویت حق در رفع ضرّ از او اسـت، آن نـوع خواسـتن از هویت حق یا وجه الهویّه‌ی حق، حجاب او از اسباب نشود که فکر کند آن اسـباب چیـزی جـز خداونداند، بلکه در این مرحله از هویت حق می‌خواهد. این طریقه اهل ادب از عباد اللّـه اسـت که امنای بر اسرار الهی‌انـد. - مثـل حـضرت ابـراهیم‌علیه‌السلام کـه در عـین دسـتِ ردّزدن بـه سـینه‌ی حـضرت جبرائیل‌علیه‌السلام، جناب جبرائیل را مظهر خدا می‌داند، ولی در هنگام طلب، نظر به هویت حق دارند.- اینان امنایی هستند که آنان را جز خدا نمی‌شناسد و آنان همدیگر را می‌شناسند و ما تو را - در این‌که در بلوا و ضُرّ جز از خدا مسألت نکنی- نصیحت نموده‌ایم. پس عمل کن و فقط از حق سبحانه بخواه.

این سلسله آداب‌دانان می‌دانند که هویت حق وجهی است که قبلـه حاجـات اسـت و تمـام اسباب از حیثیت خاصی عین او هستند جز این‌که در عین حال که عین‌اند، غیرند، بایـد در ایـن مقام توجه به مقام جمع و فرق داشت.

«والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته»

فَصٌّ حِكْمَةٍ جَلالِيَّةٍ فی كَلِمَةٍ يَحْيَوِيَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحيم

روشن است که از صفات الهی و اسمای ربّانی آن‌چه به قهر اختصاص دارد «جلالی» است و آن‌چه به لطف و رحمت اختصاص دارد «جمالی» است. اسماء جلالی، قبض و خشیت و تقوی و ورع اعطا می‌کند و اسماء جمالی، بسط و رجاء و انس و لطف و رحمت عطا می‌نماید. حضرت یحیی(علیه السلام) همواره منقبض بود و از خداوند خشیت داشت و همیشه حزن و بکاء را برای خود عادت داده بود به طوری که از اشکِ چشمش در چهره‌ی او شکاف‌ها پیدا شده بود. رسول اللّه(صلی الله علیه و آله) خبر دادند که یحیی و عیسی«علیهماالسلام» یک‌دیگر را ملاقات کردند،[1] یحیی هنگامی که عیسی خنده کرد از روی عتاب به وی گفت: گویا تو از مکر و عذاب خدا ایمنی. عیسی در جوابش گفت: گویا تو از فضل و رحمت الهی ناامید شده‌ای. خداوند به آنان وحی فرمود: محبوب‌ترین شما پیش من کسی است که ظنّ او به من نیکوتر است. عاقبت امرِ یحیی(علیه السلام) این شد که او را به قتل رساندند و پیوسته خون او می‌جوشید تا از کفار، هفتاد هزار نفر به قصاص خون او کشته شدند، پس فوران خون باز ایستاد.

شیخ اکبر بر اساس حالت حضرت یحیی(علیه السلام)، حکمتِ جلالیّه را به کلمه‌ی یحیویّه اختصاص داد. وجه دیگر در این‌که فصّ یحیوی جلالی شد آن‌که، اسم جلالِ حق نفی موجودات می‌کند تا همه‌چیز به اوّلیّت رجوع کنند به همان معنایی که حق تعالی فرمود: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ»(غافر/ ۱۶) و واحد و قهّار (یا اوّلیّت و قهّاریت) از اسماء جلالند و

---

۱ – حضرت یحیی و حضرت عیسی«علیهماالسلام» پسر خاله یکدیگر بودند.

یحیی را اوّلیتی در اسماء بود.[۲] لذا حکمت او اختصاص به اوّلیّت یعنی اسم جلال دارد و حکمت جلالیّه، حکمت اوّلیّت در اسماء است.

خداوند یحیی را یحیی نامید زیرا یاد زکریا به بود او زنده شد و پیش از یحیی کسی به این اسم هم نام او نبود.

حضرت زکریا، یحیی«علیهماالسلام» را به صورت مریمی علیها السلام یعنی باطنی خواست و خداوند دعای زکریا علیه السلام را اجابت کرد و به همان شکل که حضرت عیسی علیه السلام آیت الهی بود حضرت یحیی علیه السلام آیت الهی شد.[۳]

در اسم حضرت یحیی علیه السلام، اسم و صفت و فعل آن حضرت جمع شده به شکلی که «یحیی» در عین آن که اسم آن حضرت است، صفت هم هست و آن حضرت با فعل خود، نام زکریا علیه السلام را نیز زنده نگه داشت، همچنان که صفات حضرت زکریا را در شخصیت خود احیاء نمود.

قرآن در آیه‌ی ۳۷ تا ۴۱ سوره‌ی آل‌عمران می‌فرماید:

«فَتَقَبَّلَها رَبُّها بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَ أَنْبَتَها نَباتاً حَسَناً وَ کَفَّلَها زَکَرِیَّا کُلَّما دَخَلَ عَلَیْها زَکَرِیَّا الْمِحْرابَ وَجَدَ عِنْدَها رِزْقاً قالَ یا مَرْیَمُ أَنَّی لَکِ هذا قالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ یَرْزُقُ مَنْ یَشاءُ بِغَیْرِ حِسابٍ(37) هُنالِکَ دَعا زَکَرِیَّا رَبَّهُ قالَ رَبِّ هَبْ لِی مِنْ لَدُنْکَ ذُرِّیَّةً طَیِّبَةً إِنَّکَ سَمِیعُ الدُّعاءِ(38) فَنادَتْهُ الْمَلائِکَةُ وَ هُوَ قائِمٌ یُصَلِّی فِی الْمِحْرابِ أَنَّ اللَّهَ یُبَشِّرُکَ بِیَحْیی مُصَدِّقاً بِکَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ سَیِّداً وَ حَصُوراً وَ نَبِیًّا مِنَ الصَّالِحِینَ(39) قالَ رَبِّ أَنَّی یَکُونُ لِی غُلامٌ وَ قَدْ بَلَغَنِیَ الْکِبَرُ وَ امْرَأَتِی عاقِرٌ قالَ کَذلِکَ اللَّهُ یَفْعَلُ ما یَشاءُ(40) قالَ رَبِّ اجْعَلْ لِی آیَةً قالَ آیَتُکَ أَلاَّ تُکَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَیَّامٍ إِلاَّ رَمْزاً وَ اذْکُرْ رَبَّکَ کَثِیراً وَ سَبِّحْ بِالْعَشِیِّ وَ الْإِبْکارِ(41).[4]

---

۲ –خداوند در وصف حضرت یحیی علیه السلام می‌فرماید: «لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِیًّا» و نام او را قبل از او به هیچ کس ندادیم. و این یک نوع اوّلیّت برای حضرت یحیی علیه السلام است.

۳ – هر دو ازدواج نمی‌کنند و چون حضرت مریم، بتول بود و چون زکریا حضرت یحیی علیه السلام را مریمی خواست، حضرت یحیی علیه السلام «حصور» شدند و چون حضرت زکریا علیه السلام در حین تقاضای از خدا خوفِ عدم ادامه‌ی نبوت‌شان را داشتند، همان حالت موجب حالت جلالی حضرت یحیی علیه السلام شد.

۴ – خداوند، او[مریم] را به طرز نیکویی پذیرفت؛ و به طرز شایسته‌ای، (نهال وجود) او را رویانید(و پرورش داد)؛ و کفالت او را به«زکریا» سپرد. هر زمان زکریا وارد محراب او می‌شد، غذای مخصوصی در آن جا می‌دید. از او پرسید: «ای مریم! این را از کجا آورده‌ای؟!» گفت: «این از سوی خداست. خداوند به هر کس بخواهد، بی حساب روزی می‌دهد.» (۳۷) در آنجا بود که زکریا، (با مشاهده آن همه شایستگی در مریم،) پروردگار خویش را خواند و عرض کرد: «خداوندا!

و در آیات ۸۴ و ۸۵ سوره‌ی انعام می‌فرماید: «وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ كُلاًّ هَدَيْنا وَ نُوحاً هَدَيْنا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ داوُدَ وَ سُلَيْمانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسى وَ هارُونَ وَ كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (84) وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيى وَ عِيسى وَ إِلْياسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ (۸۵)».[5]

در آیات ۱ تا ۱۵ سوره‌ی مریم هست: «ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا(2) إِذْ نادى رَبَّهُ نِداءً خَفِيًّا(3) قالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً وَ لَمْ أَكُنْ بِدُعائِكَ رَبِّ شَقِيًّا(4) وَ إِنِّي خِفْتُ الْمَوالِيَ مِنْ وَرائِي وَ كانَتِ امْرَأَتِي عاقِراً فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا(5) يَرِثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا(6) يا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلامٍ اسْمُهُ يَحْيى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا(7) قالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ وَ كانَتِ امْرَأَتِي عاقِراً وَ قَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا(8) قالَ كَذلِكَ قالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَ قَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُ شَيْئاً(9) قالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيالٍ سَوِيًّا(10) فَخَرَجَ عَلى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرابِ فَأَوْحى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَ عَشِيًّا(11) يا يَحْيى خُذِ الْكِتابَ بِقُوَّةٍ وَ آتَيْناهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا(12) وَ حَناناً مِنْ لَدُنَّا وَ زَكاةً وَ كانَ تَقِيًّا(13) وَ بَرًّا بِوالِدَيْهِ وَ لَمْ يَكُنْ جَبَّاراً عَصِيًّا(14) وَ سَلامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا»(15)[6]

از طرف خود، فرزند پاکیزه‌ای(نیز) به من عطا فرما، که تو دعا را می‌شنوی!» (۳۸) و هنگامی که او در محراب ایستاده، مشغول نیایش بود، فرشتگان او را صدا زدند که: «خدا تو را به» یحیی«بشارت می‌دهد؛ (کسی) که کلمه خدا[مسیح] را تصدیق می‌کند؛ و رهبر خواهد بود؛ و از هوسهای سرکش برکنار، و پیامبری از صالحان است.» (۳۹) او عرض کرد: «پروردگارا! چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد، در حالی که پیری به سراغ من آمده، و همسرم نازاست؟!» فرمود: «بدین گونه خداوند هر کاری را بخواهد انجام می‌دهد.» (۴۰) (زکریا) عرض کرد: «پروردگارا! نشانه‌ای برای من قرار ده!» گفت: «نشانه تو آن است که سه روز، جز به اشاره و رمز، با مردم سخن نخواهی گفت. (و زبان تو، بدون هیچ علّت ظاهری، برای گفتگو با مردم از کار می‌افتد.) پروردگار خود را(به شکرانه این نعمت بزرگ،) بسیار یاد کن! و به هنگام صبح و شام، او را تسبیح بگو! (۴۱)

۵ – و اسحاق و یعقوب را به او[ابراهیم] بخشیدیم؛ و هر دو را هدایت کردیم؛ و نوح را(نیز) پیش از آن هدایت نمودیم؛ و از فرزندان او، داوود و سلیمان و ایّوب و یوسف و موسی و هارون را(هدایت کردیم)؛ این گونه نیکوکاران را پاداش می‌دهیم! (۸۴) و(همچنین) زکریّا و یحیی و عیسی و الیاس را؛ همه از صالحان بودند. (۸۵)

۶ – (این) یادی است از رحمت پروردگار تو نسبت به بنده‌اش زکریا...(۲) در آن هنگام که پروردگارش را در خلوتگاه(عبادت) پنهان خواند...(۳) گفت: «پروردگارا! استخوانم سست شده؛ و شعله پیری تمام سرم را فراگرفته؛ و من هرگز در دعای تو، از اجابت محروم نبوده‌ام!(۴) و من از بستگانم بعد از خودم بیمناکم(که حق پاسداری از آیین تو را نگاه ندارند)! و(از طرفی) همسرم نازا و عقیم است؛ تو از نزد خود جانشینی به من ببخش... (۵) که وارث من و دودمان یعقوب باشد؛ و او را مورد رضایتت قرار ده!»(۶) ای زکریا! ما تو را به فرزندی بشارت می‌دهیم که نامش«یحیی» است؛ و پیش از این، همنامی برای او قرار نداده‌ایم!(۷) گفت: «پروردگارا! چگونه برای من فرزندی خواهد بود؟! در حالی که همسرم نازا و

این که قرآن در مورد حضرت زکریا می‌فرماید: «فَأَوْحی إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَ عَشِيًّا» به آن صورت بود که حضرت با اشاره به مردم چنین می‌فرمودند که همواره تسبیح حق بکنند. و این که فرمود: «يا يَحْيى خُذِ الْكِتابَ بِقُوَّةٍ» یک حالت جدّیت و قبض را خداوند در آن حضرت قرار داد در عین آن که در حال قبض، جبّار نبود. و این که در همان کودکی به حضرت زکریا حکم و معارف شهودی داده شد، زمینه‌ی پذیرش مردم نسبت به حضرت عیسی عليه السلام شد که آن حضرت در کودکی سخن می گویند.

در آیات ۸۹ و ۹۰ سوره‌ی انبیاء داریم: «وَ زَكَرِيَّا إِذْ نادى رَبَّهُ رَبِّ لا تَذَرْنی فَرْداً وَ أَنْتَ خَيْرُ الْوارِثينَ ۞ فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَ وَهَبْنا لَهُ يَحْيى وَ أَصْلَحْنا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كانُوا يُسارِعُونَ فِی الْخَيْراتِ وَ يَدْعُونَنا رَغَباً وَ رَهَباً وَ كانُوا لَنا خاشِعينَ».[۷]

با توجه به آیاتی که مربوط به حضرت یحیی عليه السلام مطرح شد فصّ یحیوی را دنبال می کنیم. جناب شیخ اکبر فصّ یحیوی را این‌طور شروع می کند:

﴿هذهِ حِكْمَةُ الأَوَّلِيَّةِ فِی الأسْماءِ، فَإِنَّ اللهَ سَمّاهُ يَحْيى أیْ يَحْيا بِهِ ذِكْرُ زَكَرِيّا و لَمْ يجْعَلْ لَهُ من قَبْلُ سَمِيًّا﴾

همین حکمت جلالی -که عنوان فصّ است- حکمت اوّلیّه در اسماء است -چون جلال، نفی غیر می‌نماید و اوّلیّت را تثبیت می کند.- پس خداوند اسم حضرت یحیی را یحیی گذارد. یعنی زنده کرد به وسیله‌ی یحیی نام زکریا را و خداوند قبل از حضرت یحیی چنین نامی را برای کس دیگر قرار نداده بود.

عقیم است، و من نیز از شدّت پیری افتاده شده‌ام!»(۸) فرمود: «پروردگارت این گونه گفته(و اراده کرده)! این بر من آسان است؛ و قبلاً تو را آفریدم در حالی که چیزی نبودی!»(۹) عرض کرد: «پروردگارا! نشانه‌ای برای من قرار ده!» فرمود: «نشانه تو این است که سه شبانه روز قدرت تکلّم(با مردم) نخواهی داشت؛ در حالی که زبانت سالم است!»(۱۰) او از محراب عبادتش به سوی مردم بیرون آمد؛ و با اشاره به آنها گفت: «(بشکرانه این موهبت،) صبح و شام خدا را تسبیح گویید!»(۱۱) ای یحیی! کتاب(خدا) را با قوّت بگیر! و ما فرمان نبوّت(و عقل کافی) در کودکی به او دادیم!(۱۲) و رحمت و محبّتی از ناحیه خود به او بخشیدیم، و پاکی(دل و جان)! و او پرهیزگار بود!(۱۳) او نسبت به پدر و مادرش نیکوکار بود؛ و جبّار(و متکبّر) و عصیانگر نبود!(۱۴) سلام بر او، آن روز که تولّد یافت، و آن روز که می‌میرد، و آن روز که زنده برانگیخته می‌شود!(۱۵)

۷ - و زکریا را(به یاد آور) در آن هنگام که پروردگارش را خواند(و عرض کرد): «پروردگار من! مرا تنها مگذار(و فرزند برومندی به من عطا کن)؛ و تو بهترین وارثانی!»(۸۹) ما هم دعای او را پذیرفتیم، و یحیی را به او بخشیدیم؛ و همسرش را(که نازا بود) برایش آماده(بارداری) کردیم؛ چرا که آنان(خاندانی بودند که) همواره در کارهای خیر بسرعت اقدام می کردند؛ و در حال بیم و امید ما را می‌خواندند؛ و پیوسته برای ما(خاضع و) خاشع بودند.(۹۰)

﴿فَجَمَعَ بَیْنَ حُصُولِ الصِّفَةِ الَّتی فِیمَنْ غَبَرَ مِمَّنْ تَرکَ وَلَداً یَحْیا بِهِ ذِکْرُهُ و بَیْنَ اسْمِهِ بِذلِکَ فَسَمّاهُ یَحْیی فَکانَ اسْمُهُ یَحْیی کَالْعِلْمِ الذَّوْقِی﴾

پس خداوند جمع کرد در یحیی اسم و صفتی را که در هرکس که به رحمت خدا رود - غبر-، وقتی که فرزندی از خود به‌جای گذاشت، ذکرش به آن صفت زنده می‌شود و خداوند جمع کرد بین این صفت و بین اسم یحیی با این نامی که گذارد. پس اسم او یعنی یَحْیی زنده می‌گرداند، همان‌طور که علم ذوقی، نفوس جاهل را زنده می‌کند.

﴿فَإنَّ آدَمَ حُیِّیَ ذِکْرُهُ بشیْثٍ و نُوحاً حُیِّیَ ذِکْرُهُ بسام، و کَذلِکَ الأنْبیاءُ ولکِنْ ما جَمَعَ الله لِأحَدٍ قَبْلَ یَحْیی بَیْنَ الاسْمِ الْعَلَمِ مِنْهُ و بَیْنَ الصِّفَةِ إلّا لِزَکَرِیّا عِنایَةً مِنْهُ إذْ قالَ «فَهَبْ لِی مِن لَدُنْکَ وَلِیًّا» فَقَدَّمَ الحَقَّ عَلی ذِکْرِ وَلَدِهِ کَما قَدَّمَتْ آسیَةُ ذِکْرَ الْجارِ عَلَی الدّارِ فی قَوْلِها «عِنْدَکَ بَیْتاً فی الْجَنَّة» فَأکْرَمَهُ الله بأنْ قَضی حاجَتَهُ و سَمّاهُ بصِفَتِهِ حَتّی یَکُونَ اسْمُهُ تَذْکاراً لِما طَلَبَ مِنْهُ نَبِیُّهُ زَکَرِیّا، لِأنَّهُ؏ آثَرَ بَقاءَ ذِکْرِ الله فی عَقِبِهِ إذِ الْوَلَدُ سِرُّ أبیهِ، فَقالَ «یَرِثُنِی وَ یَرِثُ من آلِ یَعْقُوبَ»﴾

چه این‌که آدم، ذکرش به شیث؏ زنده شد و نوح ذکرش به سام زنده شد و همچنین دیگر انبیا. ولکن خداوند پیش از یحیی برای کسی بین آن اسمِ عَلَم و صفت جمع نکرد، مگر برای زکریا؏ از روی عنایتی به حضرت زکریا هنگامی که زکریا عرض کرد: «فَهَبْ لِی مِنْ لَدُنْکَ وَلِیًّا» پس حق تعالی را مقدّم داشت بر ذکر فرزندش -آن‌جا که گفت: «مِنْ لَدُنْکَ وَلِیًّا»، کاف، خطاب به حق تعالی است.- و چنان‌که آسیه ذکر «جار» را -که خداوند است- بر «دار» مقدّم داشت و گفت: «رَبِّ ابْنِ لی عِنْدَکَ بَیْتاً فِی الْجَنَّة»(تحریم/۱۱). پس خداوند زکریا را اکرام کرد به این‌که حاجتش را برآورد و فرزندش را به صفت حیات نامید که یحیی شد تا اسم یحیی تذکاری باشد برای آن‌چه پیغمبرش، زکریا از خدا طلب کرد. زکریا؏ در میان همه‌ی مطالب، بقای ذکر الله را پس از خود اختیار کرد، در حالی‌که «الولد سرّ أبیه» فرزند سرّ پدر است و متصف به صفت اوست. پس گفت: «یَرِثُنِی وَ یَرِثُ مِنْ آلِ یَعْقُوبَ» تا او وارث من و وارث آل یعقوب باشد.

﴿و لَیْسَ ثَمَّ مَورُوثٌ فی حَقِّ هؤُلاءِ إلّا مَقامَ ذِکْرِ الله و الدَّعوَةَ إلیه﴾

و در واقع در این‌جا موروثی در حق انبیا نیست مگر مقام ذکر الهی که مقام ولایت است و دعوت به ذکر الهی که مقام نبوت است جهت دعوت به هدایت. از آن جهت که حضرت

زکریا‌علیه‌السلام دائماً ذاکر حق بود و دعوت‌کننده‌ی خلق به سوی حق، و ادامه‌ی همین را برای فرزند خود تقاضا کرد.

﴿ثُمَّ إِنَّهُ تعالی بَشَّرَهُ بما قَدَّمَهُ مِنْ سَلامِهِ عَلَیهِ یَوْمَ وُلِدَ و یَوْمَ یَمُوتُ و یَوْمَ یُبْعَثُ حَیّاً فَجاءَ بِصِفَةِ الْحَیاةِ و هِیَ اسْمُهُ و أَعْلَمَ بِسَلامِهِ عَلَیهِ، و کلامُهُ صِدْقٌ فَهُوَ مَقْطُوعٌ بِهِ﴾

سپس خداوند به زکریا بشارت داد به جهت تقدّمی که در آوردن نام خداوند داشت، سلامت‌بودن فرزندش یحیی را در اوّلیّت -هنگام تولد- و در آخریّتش -هنگام مرگ- که فرمود: «سَلامٌ عَلَیْهِ یَوْمَ وُلِدَ وَ یَوْمَ یَمُوتُ وَ یَوْمَ یُبْعَثُ حَیًّا»(مریم/ ۱۵).

پس خداوند در آخر آیه برای حضرت یحیی‌علیه‌السلام صفت «حیات» را آورد و این حیات، اسم اوست که یحیی بود و خداوند اعلام فرمود به سلام خودش بر یحیی و کلام خداوند، صدق است. پس این سخن، قطعی است، و حضرت یحیی‌علیه‌السلام از هرگونه حجاب أنانیت و بُعد از حق تعالی در سلامت است.

﴿و إِنْ کانَ قَوْلُ الرَّوْحِ «وَ السَّلامُ عَلَیَّ یَوْمَ وُلِدْتُ وَ یَوْمَ أَمُوتُ وَ یَوْمَ أُبْعَثُ حَیًّا» أَکْمَلَ فِی الاتِّحادِ، فهذا أَکْمَلُ فِی الاتِّحادِ و الاعْتِقادِ﴾

هرچند که سخن روح اللّه حضرت عیسی‌علیه‌السلام که در مورد آن حضرت داریم: «وَ السَّلامُ عَلَیَّ یَوْمَ وُلِدْتُ وَ یَوْمَ أَمُوتُ وَ یَوْمَ أُبْعَثُ حَیًّا»(مریم/ ۳۳) اکمل در اتحاد است -نسبت به اهل کشف.- ولی این قول که در مورد حضرت یحیی هست، اکمل است در اتحاد و اعتقاد -نسبت به اهل حجاب-. چون لازمه‌ی سلامت، مصون‌بودن از احکام کثرت و نقائص و امکان است پس سلام، ما را به اکمل اتحاد با خدا می‌کشاند.

چون اهل کشف، عیسی‌علیه‌السلام را لسان اللّه می‌دانند که لسان او لسان حق است، پس حضرت عیسی‌علیه‌السلام به زبان حق بر خود سلام داد ولی کلام حق تعالی درباره‌ی حضرت یحیی‌علیه‌السلام اکمل در اعتقاد است از آن جهت که نفوس بشری آن را بهتر می‌پذیرند که حق بر کسی سلام کرده باشد.

﴿و أَرْفَعُ لِلتَّأْویلاتِ فَإِنَّ الَّذِی انْخَرَقَت فیه الْعادَةُ فی حَقِّ عِیسی إِنَّما هُوَ النُّطْقُ، فَقَدْ تَمَکَّنَ عَقْلُهُ و تَکَمَّلَ فی ذلِکَ الزَّمانِ الَّذی أَنْطَقَهُ الله فِیهِ. و لا یَلْزَمُ لِلْمُتَمَکِّنِ مِنَ النُّطْقِ - عَلی أَیِّ حالَةٍ کانَ - الصِّدْقُ فِیما بِهِ یَنْطِقُ﴾

امّا این که کلام حق درباره‌ی یحیی‌علیه‌السلام رفیع‌تر برای تأویلات باشد، از این روست که آن چه درباره‌ی عیسی‌علیه‌السلام خرق عادت شد، این است که عیسی در آن زمانی که خداوند او را به

نطق آورد عقل او تمکّنی- استحکام و استقراری- به‌دست آورد و تکمّل یافت. –در عقل، تمام و کامل شد.- صرف تمکّن بر نطق، در هر حالت که باشد، لازم نمی‌آورد صدقِ در آن‌چه را که از آن در موردش ناطق شده که لازم باشد آن حرف که بر خود سلام داد، مطابق واقع باشد.

﴿بِخِلافِ الْمَشْهُودِ لَهُ كَيَحْيى. فَسَلامُ الْحَقِّ عَلى يَحْيى مِنْ هذَا الْوَجْهِ أرْفَعُ لِلالْتِباسِ الْواقِعِ فِی الْعِنايَةِ الإلهيَّةِ بِهِ مِنْ سَلامِ عِيسى عَلى نَفْسِهِ﴾

به خلاف آن کسی که حق تعالی درباره او شهادت داد مانند یحیی. پس سلام حق در عنایت الهی بر یحیی از این وجه بهتر رفع التباس می‌کند از سلامی که عیسی عليه السلام بر خود کرده است.

﴿و إنْ كانَتْ قَرائِنُ الأحْوالِ تَدُلُّ عَلى قُرْبِهِ مِنَ اللهِ فِی ذلِكَ و صِدْقِهِ، إذْ نَطَقَ فی مَعْرَضِ الدِّلالَةِ عَلى بَراءَةِ أُمِّهِ فِی الْمَهْدِ فَهذا أحَدُ الشّاهِدِينَ﴾

هرچند که قراین احوال دلالت می‌کند بر قرب عیسی به حق و بر صدق گفتارش وقتی در معرض دلالت بر برائت مادرش قرار دارد در حالی‌که کودکِ گاهواره‌ای بود و نطق کرد و این یکی از دو شاهد بر برائت مادرش می‌باشد.

﴿و الشّاهِدُ الآخَرُ هَزُّ الْجِذْعِ الْيابِسِ فَسَقَّطَ رُطَباً جَنِيًّا مِنْ غَيْرِ فَحْلٍ و لا تَذْكِيرٍ، كَما وَلَدَتْ مَرَيَمُ عِيسى مِنْ غَيْرِ فَحْلٍ و لا ذَكَرٍ و لا جِماعٍ عُرفِیٍّ مُعْتادٍ﴾

و شاهد دیگر بر برائت مریم عليها السلام جنباندن شاخه‌ی خشک درخت خرما و سبزشدن درخت و فروریختن خرمای تازه از آن بود بدون هرگونه لقاحی که باید بین درخت نر و ماده‌ی خرما صورت گیرد، چنان‌که مریم عليها السلام عیسی عليه السلام را متولد کرد، بدون فحل و تذکیر و بدون جماع عرفی که معمول است.

همین‌که درخت خشک یک‌مرتبه سبز شود و مردم ببینند چنین شده، دلیل بر آن است که مریم عليها السلام مشمول مدد الهی است و مسلّم انسانی بدکار مشمول چنین رحمتی نمی‌شود و این هم دلیل بر برائت مریم عليها السلام شد به عنوان شاهدی دیگر علاوه بر نطق کودک.

﴿لَوْ قالَ نَبِیٌّ آيَتِی و مُعْجِزَتِی أنْ يَنْطِقَ هذَا الْحائِطُ، فَنَطَقَ الْحائِطُ و قالَ فی نُطْقِهِ تَكْذِبُ ما أنْتَ رَسُولُ اللهِ، لَصَحَّتِ الآيَةَ و ثَبَتَ بِها أنَّهُ رَسُولُ اللهِ، و لَمْ يُلْتَفَتْ إلی ما نَطَقَ بِهِ الْحائِطُ﴾

در راستای معجزه‌بودن نطق حضرت عیسی عليه السلام می‌فرماید: حتی اگر پیغمبری بگوید که معجزه‌ی پیغمبری من این است که این دیوار به نطق بیاید و دیوار به نطق آمده در نطقش به آن نبی بگوید: «تو کاذبی و رسول اللّه نیستی» باز معجزه‌ی پیغمبر محقق شده چون دیوار به حرف

آمد و صرف نطقِ دیوار ملاک خارق‌العاده‌بودن عمل آن پیامبر است و بـه آن‌چـه دیـوار گفتـه یعنی تکذیب رسول التفات نمی‌شود و کسی چندان به آن کاری ندارد که دیوار چه گفته، مهم آن است که دیوار به امر آن پیامبر سخن گفته است.

﴿فَلَمّا دَخَلَ هذَا الاحْتِمالُ فی کَلامِ عِیسی بِإشارَةِ أُمِّهِ إلَیهِ و هُوَ فِی الْمَهْـدِ، کـانَ سَـلامُ الله عَلی یَحْیی أرْفَعُ مِن هذَا الْوَجْهِ﴾

جناب شیخ اکبر باز به سلام خدا بر حضرت یحیی برمی‌گردد و وجهی را به میان آورد کـه در آن وجه، سلام خدا بر یحیی برتر است و می‌گوید: پس چون ایـن احتمـال در کـلام عیـسی هست که نطق او به اشاره مادرش به او بود، در حالی که عیسی کودک گاهواره‌ای بود، سـلام خدا بر یحیی رفیع‌تر از سلام عیسی بر خودش می‌باشد. از این وجه که گفته‌ایم.

﴿فَمَوضِعُ الدَّلالَة أنَّهُ عَبْدُ الله مِنْ أجلِ ما قِیلَ فِیهِ إنَّهُ ابْنُ الله و فَرَغَتِ الدَّلالَةُ بِمُجَرَّدِ النُّطْـقِ و أنَّهُ عَبْدُ الله عِنْدَ الطّائِفَة الأُخْری الْقائِلَة بِالنُّبُوَّة و بَقی ما زادَ فـی حُکْـمِ الاحْتِمـالِ فِـی النَّظَـرِ الْعَقْلِیِّ حَتّی ظَهَرَ فِی الْمُسْتَقْبَلِ صِدْقُهُ فی جَمِیعِ ما أخْبَرَ بِهِ فِی الْمَهْدِ فَتَحَقَّقْ ما أشَرْنا إلَیهِ﴾

پس موضع دلالت در تکلّم حضرت عیسی علیه‌السلام که فرمـود: «إنّـی عبداللّـه» مـن بنـده‌ی خـدا هستم، به جهت آن است که می‌دانست در موردش خواهند گفت او «ابن اللّه» است و به مجرد این‌که چنین سخنی را بر زبان راند دلالت کامل گشت، و او برای طائفه‌ای که قائل بـه پیـامبری او بودند، عبداللّه است و نه ابن اللّه، و بقیه‌ی سخن حضرت که در ادامه می‌فرمایـد: «وَ الـسَّلامُ عَلَیَّ یَوْمَ وُلِدْتُ وَ یَوْمَ أمُوتُ وَ یَوْمَ أُبْعَثُ حَیًّا» می‌تواند در حکم احتمال باشد و در نگـاه عقلـی لازم نیست مطابق واقع درآید تا در آینده آن‌چه را در مهد از آن خبر داده، ظـاهر گـردد. پـس آن‌چه ما بدان اشاره کردیم، دریاب.

یعنی به فرض آن‌که در ابتدای امر بعد از گفتن سخن «إنّی عبداللّه»، بقیه‌ی سخنان او در آن زمان قابل اثبات نباشد و در بوته‌ی احتمال قرار داشته باشد، باز قسمت اول سخن حـضرت کـه فرمود: «إنّی عبداللّه» دلالت خود را در همان زمان به میان آورد که مؤیّد طهارت مادرش باشـد علاوه بر این‌که طوری سخن گفت تا بعدها او را «ابن اللّه» ننامند.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فصّ حکمة مالکیّة فی کلمة زکریّاویّ

بسم الله الرحمن الرحیم

در علت نام‌گذاری این فصّ به «مالکیّه» نظرات مختلفی بیان شده است. قونوی معتقد است مالك در این‌جا از «مَلْك» است به معنای شدّت و قوّت، و به جهت قوّت تقاضای حضرت زکریا علیه‌السلام نام این فصّ «مالکیّه» گذارده شده است. زیرا نه خود حضرت به جهت پیری و سالخوردگی و نه همسر ایشان به جهت عاقربودن و سالخوردگی هیچ‌کدام آمادگی تولد فرزند نداشتند، ولی با وجود چنین موانعی حضرت زکریا علیه‌السلام با همّت قویِ خود چنین تقاضایی کرد و با همّت خود که با قوّت ربّانی به او رسید همسر خود را که از ابتدا عاقر و نازا بود جهت تولد حضرت یحیی علیه‌السلام آماده کرد.

جَنْدی می‌گوید: حضرت زکریا علیه‌السلام نسبت به حضور نبوتش در خوف بود به همان معنایی که در آیه‌ی ۵ سوره‌ی مریم علیهاالسلام اظهار می‌دارند: «وَ إِنِّی خِفْتُ الْمَوالِیَ مِنْ وَرائی وَ کانَتِ امْرَأَتی عاقِراً فَهَبْ لی مِنْ لَدُنْکَ وَلِیًّا»[1] با توجه به چنین خوفی که آیه متذکر آن است، جلال حضرت حق در او ظاهر و رحمت حضرت حق که آیه‌ی ۲ سوره‌ی مریم علیهاالسلام متذکر آن است و می‌فرماید: «ذِکْرُ رَحْمَتِ رَبِّکَ عَبْدَهُ زَکَرِیَّا»، در آن حضرت مستور بود. حضرت حق به قدرت عبودیت و آمادگی حضرت زکریا علیه‌السلام به مالکیت خود و مملوکیت حضرت زکریا، در آن حضرت تصرف می‌کرد بدون آن‌که ایشان در راستای مطیع محض بودن، جهت رفع مشکلات دعایی بکند تا آن حدّ که بخواهد در مقابل ارّه‌شدنِ بدن مبارکش کوچک‌ترین مقابله‌ای بکند.

---

۱ – من نسبت به بعد از خود جهت ادامه‌ی راهی که آورده‌ام از خویشاوندانم بیمناکم و همسرم نیز نازا است، پس از طرف خودت به من فرزندی عطا کن.

البته بعد از شهادت حضرت، رحمت حق برای او ظاهر شد و او را فرا گرفت و قهر و جلال الهی به دشمنانش رسید و جلال و جمالی که در حضرت زکریا در زمان حیات با مستوربودن جمال، جمع بود بعد از شهادت آن حضرت جلال و جمال از هم جدا شدند و قهر و جلال الهی به دشمنان حضرت رسید.

شیخ اکبر در «نقشُ النصوص» می‌فرماید: چون حضرت زکریا مطابق آیه‌ی «ذِکْرُ رَحْمَتِ رَبِّکَ عَبْدَهُ زَکَرِیَّا» به رحمت ربوبی دست یافت، همچنان که در آیه‌ی ۳ هست: «إِذْ نادی رَبَّهُ نِداءً خَفِیًّا» پروردگار خود را به صورت خفی و تنهایی خواند. زیرا در این حالت همّت او جهت متمکّن‌شدن به حضرت یحیی بهتر به میان می‌آید و این حالتِ تنهایی به جهت رحمت ربوبیت بود که چنین همتی برای آن حضرت پیش آمد تا بتواند همسر عاقر و پیر خود را اصلاح کند. چون حضرت زکریا تصور لقاح کرد، اصلاح همسر عاقرش با همّت آن حضرت شکل گرفت.

با توجه به نکته‌ی فوق باید متوجه بود سؤال و تقاضایی که ولیّ الهی می‌کند موجب می‌شود تا مالک رحمت الهی شود و سپس آن رحمت را إعمال می‌کند و از این جهت است که خداوند فرمود: «وَ أَصْلَحْنا لَهُ زَوْجَهُ»(انبیاء/۹۰) و این اصلاح از طریق حضرت زکریا إعمال شد. زیرا به تعبیر اساتید محترم در این امر، اولیاء الهی رحمت را جذب می‌کنند و صاحب رحمت می‌شوند و سپس آن را إعمال می‌نمایند و بدین لحاظ حضرت زکریا‌عليه‌السلام مالک آن رحمت می‌شود و در همین راستا شیخ اکبر عنوان فصّی که مربوط به حضرت زکریا‌عليه‌السلام است را «فصّ حکمة مالِکیّه» نامید و با توجه به این امر دیگر نیاز نیست تا «مالک» را از ماده‌ی «مَلْک» بدانیم که به معنای شدّت و قوّت باشد، در حالی‌که در سراسر این فصّ آن‌چه مدّ نظر است «رحمت» می‌باشد.

قرآن در مورد حضرت زکریا‌عليه‌السلام آورده است: «ذِکْرُ رَحْمَتِ رَبِّکَ عَبْدَهُ زَکَرِیَّا ۞ إِذْ نادی رَبَّهُ نِداءً خَفِیًّا ۞ قالَ رَبِّ إِنِّی وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّی وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَیْباً وَ لَمْ أَکُنْ بِدُعائِکَ رَبِّ شَقِیًّا ۞ وَ إِنِّی خِفْتُ الْمَوالِیَ مِنْ وَرائی وَ کانَتِ امْرَأَتی عاقِراً فَهَبْ لی مِنْ لَدُنْکَ وَلِیًّا ۞ یَرِثُنی وَ

يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا۞ يا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُکَ بِغُلامٍ اسْمُهُ يَحْيى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا».[۲]

از جمله آیاتی که در مورد حضرت زکریا علیه السلام سخن دارد، آیات ۳۸ تا ۴۰ سورهی آل‌عمران است که می‌فرماید: «هُنالِکَ دَعا زَکَرِيَّا رَبَّهُ قالَ رَبِّ هَبْ لی مِنْ لَدُنْکَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّکَ سَميعُ الدُّعاءِ۞ فَنادَتْهُ الْمَلائِکَةُ وَ هُوَ قائِمٌ يُصَلِّی فِی الْمِحْرابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُکَ بِيَحْيى مُصَدِّقاً بِکَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ سَيِّداً وَ حَصُوراً وَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحينَ۞ قالَ رَبِّ أَنَّى يَکُونُ لی غُلامٌ وَ قَدْ بَلَغَنِيَ الْکِبَرُ وَ امْرَأَتی عاقِرٌ قالَ کَذلِکَ اللَّهُ يَفْعَلُ ما يَشاءُ».[۳]

﴿اعْلَمْ أنَّ رَحمَةَ الله وَسِعَتْ كُلَّ شَیءٍ وُجُوداً و حُكْماً و أنَّ وُجودَ الْغَضَبِ مِن رَحْمَةِ الله بِالْغَضَبِ فَسَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ أی سَبَقَتْ نِسْبَةُ الرَّحْمَةِ إليهِ نِسْبَةَ الْغَضَبِ إلَيهِ﴾

بدان که رحمت الهی همه‌چیز را، هم از حیث وجود و هم از حیث حکم، فرا گرفته است. - مراد از حکم لوازم آن اعیان است و همان استعداد و قابلیت آن‌ها است که در حکم وجود آن‌ها می‌باشد- از آن‌جایی که هرچیزی را وجودی است، وجودِ غضب هم در راستای به‌وجودآمدنش، از رحمت الهی به غضب است. پس رحمت او سابق بر غضب اوست. یعنی نسبت رحمت به حق تعالی سابق است از نسبت غضب به او. و به غضب هم رحمت می‌شود تا موجود شود.

بحث با نظر به آیه‌ی دوم سوره‌ی مریم علیها السلام است که فرمود: «ذِکْرُ رَحْمَتِ رَبِّکَ عَبْدَهُ زَکَرِيَّا» و رحمتی که حضرت ربّ به حضرت زکریا علیه السلام کرده و این‌که این رحمت، رحمت عام است، همان رحمتی که شامل عذاب یا غضب الهی هم می‌شود که در آیه‌ی ۴۵ سوره‌ی مریم علیها السلام

---

۲ - آیات ۲ تا ۷ سوره‌ی مریم علیها السلام: (این) یادی است از رحمت پروردگار تو نسبت به بنده‌اش زکریا. ۞ در آن هنگام که پروردگارش را در خلوتگاه(عبادت) پنهان خواند.۞ گفت: «پروردگارا! استخوانم سست شده؛ و شعله پیری تمام سرم را فراگرفته؛ و من هرگز در دعای تو، از اجابت محروم نبوده‌ام! ۞ و من از بستگانم بعد از خودم بیمناکم(که حق پاسداری از آیین تو را نگاه ندارند)! و(از طرفی) همسرم نازا و عقیم است؛ تو از نزد خود جانشینی به من ببخش. ۞ که وارث من و دودمان یعقوب باشد؛ و او را مورد رضایتت قرار ده!» ۞ ای زکریا! ما تو را به فرزندی بشارت می‌دهیم که نامش«یحیی» است؛ و پیش از این، همنامی برای او قرار نداده‌ایم!

۳ - در آنجا بود که زکریا، (با مشاهده آن همه شایستگی در مریم،) پروردگار خویش را خواند و عرض کرد: «خداوندا! از طرف خود، فرزند پاکیزه‌ای(نیز) به من عطا فرما، که تو دعا را می‌شنوی!» ۞ و هنگامی که او در محراب ایستاده، مشغول نیایش بود، فرشتگان او را صدا زدند که: «خدا تو را به» یحیی«بشارت می‌دهد؛ (کسی) که کلمه خدا[مسیح] را تصدیق می‌کند؛ و رهبر خواهد بود؛ و از هوسهای سرکش برکنار، و پیامبری از صالحان است.» ۞ او عرض کرد: «پروردگارا! چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد، در حالی که پیری به سراغ من آمده، و همسرم نازاست؟!» فرمود: «بدین گونه خداوند هر کاری را بخواهد انجام می‌دهد.»

تحت عنوان «عَذابٌ مِنَ الرَّحْمن» متذکر آن می‌شود. یعنی عذاب هم از حضرت رحمان صادر می‌شود و بدین لحاظ شیخ اکبر غضب یا عذاب را هم مشمول رحمت می‌داند. در ادامه با نظر به این نکته می‌فرماید:

﴿و لَمّا کانَ لِکُلِّ عَیْنٍ وُجُودٌ یَطْلُبُهُ مِنَ الله، لِذلِکَ عَمّتْ رَحْمَتُهُ کُلَّ عَیْنٍ، فَإِنَّهُ بِرَحْمَتِهِ الَّتی رَحِمَهُ بها قَبِلَ رَغْبَتَهُ فی وُجُودِ عَیْنِهِ، فَأَوْجَدَها فَلِذلِکَ قُلْنا إنَّ رَحْمَةَ الله وَسِعَتْ کُلَّ شَیءٍ وُجُوداً و حُکْماً﴾

و چون برای هر عین، وجودی است که اسماءِ مربوط به آن عین، آن را از خداوند طلب می‌کنند، لذا رحمت حق تعالی همه‌ی اعیان را فرا گرفت، پس حضرت حق به رحمتی که به آن رحمت قبول می‌کند رغبت عین ثابته‌ی موجود را که خواست در خارج ایجاد شود، آن اعیان را ایجاد کرد. بر این اساس ما گفتیم که رحمت او هر چیز را وجوداً و حکماً فرا گرفته است. یعنی هرجا بروید غلبه‌ی رحمت او آن‌جا را فرا گرفته، نه‌تنها وجود رحمت او همه‌جا را فرا گرفته، بلکه حکم و اثر رحمت او هم همه‌جا هست، حتی در غضب هم حکم رحمت او حاضر است.

﴿و الأَسْماءُ الإلهِیَّةُ مِنَ الأَشْیاءِ و هِیَ تَرْجِعُ إلی عَیْنٍ واحِدَة فَأَوّلُ ما وَسِعَتْ رَحْمَةُ الله شَیْئِیَّةُ تِلْکَ الْعَیْنِ الْمُوجِدَة لِلرَّحْمَة بِالرَّحْمَة فَأَوَّلُ شَیءٍ وَسِعَتْهُ الرَّحْمَةُ نَفْسُها ثُمَّ الشَّیْئِیَّةُ الْمُشارُ إلَیها﴾

و اسماء الهی از اشیائی هستند که به عین واحد یعنی نَفَس الرّحمن رجوع دارند.[۴] پس اول چیزی که رحمت حق تعالی - با اطلاقی که دارد- آن را فرا گرفت شیئیّت همین رحمت است که به جهت رحمت ذاتی، اسم رحمت را ایجاد کرد. پس اولین چیزی که رحمت شامل آن می‌شود، نَفْسِ رحمت و خودِ رحمت است، سپس آن «اسم الرّحمن» ایجاد شد که اشاره به آن است به عنوان اسم رحمان. آن‌گاه عین رحمانی پدید آمد و مشار الیه شد.

در مورد رحمت ذاتی در ذات حق تعالی می‌گوید رحمت، نخست شامل حال خودِ رحمت شده است. یعنی «وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ» خود اسم رحمت را نیز که یکی از مصادیق کلّ شیء است فرا گرفته است. آن‌گاه «ذات» با صفت رحمت، اسم الرّحمن شد که موجد رحمت در خارج است.

---

۴ - عنایت داشته باشید که شیخ اکبر اسماء را «شیئ» گرفته و اگر می‌گوید شیئیت هر موجود، یعنی اسماء آن موجود که منجر به ظهور عین ثابته‌ی آن موجود می‌شوند و آن عین ثابته منجر به عین خارجی می‌گردد.

﴿ثُمَّ شَيْئِيَّةُ كُلِّ مَوجُودٍ يُوجَدُ إلى ما لا يَتَناهى دُنْياً و آخِرَةً، و عَرَضاً و جَوْهَراً، و مُرَكَّباً و بَسِيطاً و لا يُعْتَبَرُ فِيها حُصُولُ غَرَضٍ و لا مُلائمَةُ طَبْعٍ، بَلِ الْمُلائمَ و غَيْرَ الْمُلائمِ كُلَّهُ وَسِعَتْهُ الرَّحْمَةُ الإلهيَّةُ وُجُوداً﴾

سپس شیئیت هر موجود به طور غیر متناهی به حسب دنیا و آخرت و عَرَض و جوهر و مرکب و بسیطبودن، به‌وجود می‌آیند. البته باید توجه داشت که در افاضه‌ی رحمت بر هر چیزی حصول غرض و ملایمت طبع اعتبار نمی‌شود، بلکه رحمت الهی ملایم و غیر ملایم را به حسب «وجود» فرا گرفته است و همه را ایجاد نموده است به لحاظ آن‌که همه وجود دارند، چه ملایم طبع و چه غیر ملایم طبع، بلکه به صرف رغبتی که جهت وجودداشتن دارند شامل رحمت واسعه‌ی الهی می‌شوند.

﴿و قَدْ ذَكَرْنا فِي الْفُتُوحاتِ أَنَّ الأثَرَ لا يَكُونُ إلّا لِلْمَعْدُومِ لا لِلْمَوجُودِ، و إنْ كانَ لِلْمَوجُودِ فَبِحُكْمِ الْمَعْدُومِ﴾

ما در فتوحات گفته‌ایم که اثر برای معدوم است نه برای موجود - یعنی معدوم، مؤثّر است و مقصود معدومِ مطلق نیست. بلکه مراد معدومِ در خارج و موجودِ در باطن است- و اگر چنان‌چه اثر برای موجود باشد اثر از موجودی است که در حکم معدوم است. مثل عنوان سلطنت برای سلطان هرچند آن سلطان کودک باشد. یا مثل قاضی که با عنوان قاضی‌بودن حکمش نافذ است، نه آن‌که ذات آن شخص مؤثّر باشد. لذا می‌توان گفت آن‌چه مؤثّر است امر وجودی نیست.

سخن شیخ اکبر در فراز فوق، در این رابطه مطرح شده که گفته می‌شود اشیاء به رحمت ایجاد می‌شوند و پیرو آن حقایق خارجی پرتو رحمت هستند. در حالی‌که رحمت یک نسبت بیش نیست و ذات هم با نسبتِ رحمتش مؤثّر است و نه به صِرف ذات. از طرفی، نسبت هم امری است عدمی، پس باید گفت اثر از وجود نیست، بلکه اثر از معدوم است و اگر هم از وجود است به جهت اثر معدومی است که در وجود هست که همان نسبت است. از طرفی فقط خدا وجود است ولی حضرت حق از حیث اُلوهی یعنی از حیث نسبت، مؤثّر است و از حیث اسماء، عالم را خلق کرد، در حالی‌که نِسَب و اسماء در ذات خود وجودی نیستند هرچند با وجود هستند، پس باید نتیجه گرفت اثر از آن‌هایی است که معدوم‌اند.

﴿و هُوَ عِلْمٌ غَرِيبٌ و مَسْأَلَةٌ نادِرَةٌ، و لا يَعْلَمُ تَحْقِيقَها إلّا أصْحابُ الأوْهامِ، فَذلِكَ بِالذَّوْقِ عِنْدَهُم. و أمّا مَنْ لا يُؤَثِّرُ الْوَهْمُ فيهِ فَهُوَ بَعِيدٌ عَنْ هذهِ المَسْأَلَةِ﴾

و این علمی غریب و مسأله‌ای نادر است و تحقیق این را جز اصحاب اوهام که واهمه‌ای قوی دارند و به ذوق چشیده باشند تصدیق نمی‌کنند - افرادی که از تصورات خود به شدت متأثّر می‌شوند- امّا کسانی که از وَهم متأثّر نمی‌شوند برای آنان نصیبی از این مسأله به حسب ذوق نیست.

کسانی که اصحاب اوهامند و وَهم در آن‌ها اثر شدید دارد این معنی را خوب می‌فهمند که امر معدوم می‌تواند مؤثّر باشد. همان‌طور که عرض شد این سخن شیخ اکبر، جواب سؤال مقدّری است که می‌گوید: «رحمت» وصف است و وجود خارجی ندارد، زیرا آن چه در خارج است ذاتِ متصف به رحمت است یعنی راحم و رحیم و رحمن. پس چگونه رحمتی که در خارج موجود نیست منشأ اثر می‌شود که فرمود: «رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ». شیخ اکبر در جواب آن اشکال مطلب فوق را به میان آورد و در ادامه می‌فرماید:

﴿فَرَحْمَةُاللهِ فِی الأکْوانِ سارِیَةٌ و فِی‌الذَّواتِ و فِی‌الأعْیانِ جارِیَةٌ﴾

رحمت الهی در همه‌ی اکوان ساری و در ذوات و در اعیان جاری است. به همان معنا که هویت ساریه‌ی حق در همه‌ی اکوان جاری و ساری است. زیرا بین رحمت حق و نَفَس الرّحمان و هویت او تفاوتی نیست. چون همان رحمت است که موجب می‌شود هویت حق در اکوان سریان پیدا کند و بسط یابد.

﴿مَکانَةُ الرَّحْمَةِ الْمُثْلی إذا عُلِمَتْ مِنَ الشُّهُودِ مَعَ الأفْکارِ عالِیَةٌ﴾

مکانت و مرتبه‌ی عالیه‌ی رحمت از طریق شهود وقتی دانسته شود، این مکانت بر افکار، عالی است و افکار نمی‌تواند بر شهود دست یابد.[5]

﴿فَکُلُّ مَنْ ذَکَرَتْهُ الرَّحْمَةُ فَقَدْ سُعِدَ، و ما ثَمَّ إلّا مَنْ ذَکَرَتْهُ الرَّحْمَةُ و ذِکْرُ الرَّحْمَةِ الأشْیاءَ عَیْنُ إیجادِها إیّاها فَکُلُّ مَوجُودٍ مَرْحُومٌ و لا تُحْجَبْ یا وَلِیُّ عَنْ إدْراکِ ما قُلْناهُ بِما تَری مِنْ أصْحابِ الْبَلاءِ و ما تُؤمِنُ بِهِ مِنْ آلامِ الآخِرَةِ الَّتی لا تَفْتُرُ عَمَّنْ قامَتْ بِهِ﴾

جناب شیخ اکبر به قسمت اول آیه‌ی دوم سوره‌ی مریم علیها السلام «ذِکْرُ رَحْمَتِ رَبِّک» برگشت که در آن بحث «ذکر» بود و می‌فرماید: پس هرکس را که رحمت یاد نمود نیکبخت و

---

۵ – مُثْلَی به معنای فُضْلَی است که تأنیت افضل است به همان معنایی که در قرآن آمده است: «قالُوا إنْ هذانِ لَساحِرانِ یُریدانِ أنْ یُخْرِجاکُمْ مِنْ أرْضِکُمْ بِسِحْرِهِما وَ یَذْهَبا بِطَرِیقَتِکُمُ الْمُثْلی»(طه/۶۳)

سعادت‌مند است.[۶] در واقع کسی نیست مگر این‌که رحمت، او را یاد نمود. -رحمت همه را فرا گرفت- و ذکر أشیاء توسط رحمت، عین ایجاد اشیاء توسط رحمت است. پس هر موجودی مرحوم است. پس ای دوست از ادراک آن‌چه گفتیم که -همه مرحوم و سعیداند- محجوب مباش با نظر به‌آن‌چه از صاحبان بلا در دنیا می‌بینی و به آن‌چه در رابطه با آلامِ آخرت ایمان داری، آلام آخرتی که هرگز فتور و سستی پیدا نمی‌کند آن آلام برای کسی که آن آلام به آن قائم است. با این‌همه، این موارد تو را به حجاب نبرد، زیرا در این‌جا بحث از وجود هر مخلوقی است که به صرف وجودداشتن، رحمتِ وجود بر او جاری شده است.

﴿فاعْلَمْ أوَّلًا أنَّ الرَّحْمَةَ إنَّما هِیَ فِی الإیجادِ عامَّةٌ فَبِالرَّحمَةِ بِالآلامِ أوْجَدَ الآلامَ ثُمَّ إنَّ الرَّحْمَةَ لَها أثَرٌ بِوَجْهَیْنِ أثَرٌ بِالذّاتِ، و هُوَ إیجادُها کُلَّ عَیْنٍ مَوجُودَةٍ﴾

پس بدان که اولاً: به طور عموم، رحمت در ایجاد استً و رحمت عام مدّ نظر است که از طریق آن همه ایجاد می‌شوند. بنا بر این به سبب رحمت نمودن به آلام، آلام را ایجاد فرمود و ثانیاً: این‌که برای رحمت دو وجهِ اثر هست:یکی اثر بالذّات که آن اثر رحمت رحمانیِ عام متعلق به ایجاد همه اعیان است مطلقا. -وجه دوم اثر رحمت رحیمیّه است که بعداً به آن می‌پردازد-.

﴿و لا تَنْظُرُ إلی غَرَضٍ و لا إلی عَدَمِ غَرَضٍ، و لا إلی مُلائمٍ و لا إلی غَیْرِ مُلائمٍ فَإنَّها ناظِرَةٌ فی عَیْنِ کُلِّ مَوجُودٍ قَبْلَ وُجُودِهِ بَل تَنْظُرُهُ فی عَیْنِ ثُبُوتِهِ﴾

رحمت، ناظر به غرض و یا به عدم غرض و به ملایم و به غیر ملایم نیست، آن رحمت، ناظر به عین هر موجود قبل از وجود خارجی‌اش است، بلکه رحمت، ناظر به اعلاء مرتبه‌ی وجود در عینِ ثبوت آن موجود است.

زیرا ایجاد، مطابق استعداد و لسان خواهش هر موجود در حال ثبوتش که عین ثابته می‌باشد، به آن موجود عطا می‌شود.

﴿و لِهذا رَأتِ الحَقّ الْمَخْلُوق فِی الاعْتِقاداتِ عَیْناً ثابِتَةً فِی الْعُیُونِ الثّابِتَةِ فَرَحِمَتْهُ بِنَفْسِها بِالإیجادِ﴾

و از این جهت وقتی خدای سبحان به حسب رحمتش حقِ مخلوق را در اعتقادش دید، به نحو حقیقت ثابت در عیون ثابته.[۷] پس خداوند ترحم می‌کند حق مخلوق را به نفسِ رحمت با

---

۶ -البته سعادت در این‌جا، سعادت وجودی است و نه سلوکی.

۷ - حال ثابت در عیون ثابته را دید که مثلاً عین ثابته‌ی اشعری چه حق مخلوقی را در خود دارد.

ایجاد آن. در نتیجه همین‌که خداوند ایجاد می‌کند عین موجودی را این حقِ مخلوق در اعتقادات را هم ایجاد می‌کند. مثل آن‌که آن‌چه را برای اشعری در اعتقادات هست با عین ثابته‌ی او برای او ایجاد می‌کند. زیرا در دل هر عین ثابته‌ای احکامی است که از جمله‌ی آن‌ها حقِ مخلوق در اعتقاد آن عین ثابته است، آن را نیز به رحمت خود خلق می‌کند.

حقِ مخلوق، تجلیات حق سبحانه است در اشخاص به حسب اعتقاداتشان، که هر معتقدی به حسب اعتقادی که درباره حق تعالی دارد، حق تعالی به حسب اعتقادش در او تجلی می‌کند و آن را به حسب کثرت و ظهور و بروزش در مجالی و مرایا، حقِ مخلوقِ نفوس می‌گویند. غرض این است که در میان عین‌های ثابته، یکی هم حقِ مخلوق است و او را هم تقاضا و طلبی است که باید به خواسته‌هایش نایل آید و چون رحمت شامل همه چیز است، شامل حقِ مخلوق هم می‌شود و او را ایجاد می‌کند.

﴿و لِذلِکَ قُلْنا إنَّ الْحَقَّ الْمَخْلُوقَ فِی الاعْتِقاداتِ أَوَّلُ شَیءٍ مَرْحُومٍ بَعْدَ رَحْمَتِها بنَفْسِها فی تَعَلُّقِها بِإیجادِ الْمَرْحُومین﴾

و با توجه به آن‌چه قبلاً گفتیم بعد از نفسِ رحمت، اعیان و اشیاء قرار دارند؛ می‌گوییم که حقِ مخلوق در اعتقادات، اولین شیء مرحوم است بعد از تعلق رحمت ذاتی به نفس خود، در ایجاد مرحومان.

﴿و لَها أَثَرٌ آخَرُ بالسُّؤالِ فَیَسْأَلُ الْمَحْجُوبُونَ الْحَقَّ أنْ یَرْحَمَهُمْ فِی اعْتِقادِهِم، و أَهْلُ الْکَشْفِ یَسْأَلُونَ رَحْمَةَ اللهِ أنْ تَقُومَ بِهِمْ فَیَسْأَلُونَها بِاسْمِ اللهِ فَیَقُولُونَ یا اللهُ ارْحَمْنا و لا یَرْحَمُهُمْ إلّا بقیامِ الرَّحْمَةِ بِهِمْ﴾

برای رحمت علاوه بر اثر بالذات، اثر دیگری است که به سبب سؤال اثر کند. بنا بر این افراد محجوب به حسب اعتقادشان، از حق تعالی سؤال می‌کنند که بر آنان رحم کند -که مثلاً گناهانشان را بیامرزد و از آنان بگذرد- اما اهل کشف سؤال می‌کنند که رحمت به آنان قائم بشود و متصف به رحمت بشوند -رحمت را به اسم اللّه می‌خواهند که مظهر اسم رحمت شوند- می‌گویند: «یا اللّه إرْحَمْنا» و خداوند آنان را رحم نمی‌کند مگر به قیام رحمت به آنان، به طوری که رحمت را در وجود خود احساس می‌کنند. پس هم راحمِ خودشان هستند که رحمت به آنان قیام کرده است و هم راحمِ غیر خودشان. مثل آن‌که خداوند در وصف رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «وَ ما أرْسَلْناکَ إلاّ رَحْمَةً لِلْعالَمین»(انبیاء/۱۰۷) که خود رسول صلی الله علیه و آله می‌شود «رحمت» و هرجا آن حضرت هستند رحمت آن‌جا است حتی در طفولیت موجب می‌شوند آن سینه‌ی خشک جناب حلیمه

شیر آورد. یا در مورد حضرت خضر علیه السلام می‌فرماید: «فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْما»(کهف/۶۵) پس هرجا حضرت خضر علیه السلام هستند، رحمت هم هست.

سؤال حضرت زکریا علیه السلام طوری شد که «رحمت» آن حضرت را گرفت و او مظهر اسم «رحمت» شد و در این رابطه قرآن می‌فرماید: «ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا» یعنی ذکر رحمت پروردگارت در رابطه با حضرت زکریا در میان است، و لذا وجود آن حضرت رحمت است و موجب اصلاح زوجه‌ی خود می‌شود. زیرا مرحوم‌بودنِ ولیّ خدا غیر از مرحوم‌بودنِ و مورد رحمت قرارگرفتنِ دیگران است. اولیاء الهی همچنان که در فراز فوق هست، عین رحمت می‌شوند یعنی «لا يَرْحَمُهُمْ إلاّ قيامُ الرَّحْمَةِ بِهِمْ». اگر حضرت زکریا علیه السلام تصور نمی‌کردند که تولد حضرت یحیی علیه السلام از طریق لقاح انجام شود، اصلاح زوجه‌ی ایشان صورت نمی‌گرفت، چون در آیه‌ی مذکور بحث ذکر رحمت است و نه ذکر حضرت زکریا علیه السلام، و بدین لحاظ راحم، همین رحمت است و حضرت زکریا علیه السلام نفسِ آن رحمت شدند. لذا هرجا حاضر باشند رحمت آن‌جا است. این‌که فرمود: «فِی اعْتِقادِهِم» که محجوبین مطابق اعتقادشان از خدا طلب رحمت می‌کنند، اشاره به «حقِ مخلوق» است که در فراز قبلی بدان اشاره کرد. ولی اهل کشف از خدا رحمت را طوری می‌خواهند که رحمت به آن‌ها قیام کند و وجودشان رحمت بشود، خدا به آن‌ها ترحم می‌کند و وجود آن‌ها مظهر رحمت می‌شود.

﴿فَلَها الْحُكْمُ، لِأَنَّ الْحُكْمَ إنَّما هُوَ فِی الْحَقِيقَةِ لِلْمَعْنَى الْقائِمِ بِالْمَحَلِّ فَهُوَ الرّاحِمُ عَلَى الْحَقِيقَةِ﴾

پس حکم از آن رحمت است در هر مرحومی که اثر می‌کند. زیرا حکم در حقیقت برای معنایی است که قائم به محل است. پس در حقیقت حکمِ رحمت راحم است نه آن شخص، لذا رحمت است که حکم می‌کند، چون قیام رحمت به آن است.

﴿فَلا يَرْحَمُ اللهُ عِبادَهُ الْمُعْتَنى بِهِمْ إلّا بِالرَّحْمَةِ، فَإذا قامَتْ بِهِمْ الرحمة وَجَدُوا حُكْمَها ذَوْقاً فَمَنْ ذَكَرَتْهُ الرَّحْمَةُ فَقَدْ رَحِمَ و إسْمُ الْفاعِلِ هُوَ الرَّحِيمُ و الرّاحِمُ﴾

پس خداوند بر بندگانش که به آن‌ها اعتنای خاص دارد، ترحّم نمی‌فرماید مگر به رحمت - با رحمت به آن‌ها ترحم می‌کند تا رحمت در آن‌ها قائم شود- وچون رحمت به آنان قائم شد، حکم رحمت را به حسب ذوق می‌یابند و آثار رحمت و راحم‌بودنِ خود را در خود می‌یابند. پس هرکس را که رحمت ذکر و یاد کند، او مرحوم است و فاعل، همان رحیم و راحم است. یعنی همان رحمت فاعل است، نه آن‌که فاعل شخص مرحوم باشد. زیرا آن وَلیّ خدا مظهر آن اسم است و آن اسم در صحنه است.

﴿و الْحُکْمُ لا یَتَّصِفُ بِالْخَلْقِ لِأَنَّهُ أَمْرٌ تُوجِبُهُ الْمَعانی لِذَواتِها فَالأَحْوالُ لا مَوجُودَةٌ و لا مَعْدُومَةٌ، أی لا عَیْنٌ لَها فِی الْوُجُودِ لِأَنَّها نِسَبٌ و لا مَعْدُومَةٌ فِی الْحُکْمِ لِأَنَّ الَّذی قامَ بِهِ الْعِلْمُ یُسَمّی عالِماً و هُوَ الْحالُ﴾

و حکمِ رحمت که حالت حال برای انسان دارد، متصف به خلق نمی‌گردد. زیرا امری معنوی است که عقل آن را برای ذاتی واجب می‌گرداند و به عبارتی حکم و اثر از لوازم ذاتی معنا است، لذا وقتی معنا آمد، حکم هم می‌آید. پس اگر رحمت آمد و در جناب زکریا نشست، اثر آن که همان اصلاح زوجه است هم با آن می‌آید و درنتیجه می‌توان گفت آن اثر، مخلوق و مجعول نیست. زیرا آن حکم و اثر ذاتی معنا است و معانی آن امر را به حسب ذات خودشان اقتضا می‌کنند. پس احوالی مثل عالمیّت و قادریّت و رحمت به صورت فاعل آن‌ها در صحنه‌اند، بلکه نه جعلِ جدا می‌خواهند و نه بی‌تأثیر هستند. بنابراین نه موجودند و نه معدوم - بلکه اثرشان در خارج هست، ولی وقتی موجودالعین نیست صفت خلق برایش معنا ندارد- چه آن‌کسی که علم به او قائم است او را عالم گویند و این «حال» است.

﴿فَعالِمٌ ذاتٌ مَوصُوفَةٌ بِالْعِلْمِ، ما هُوَ عَیْنُ الذّاتِ و لا عَیْنُ الْعِلْمِ، و ما ثَمَّ إِلّا عِلْمٌ و ذاتٌ قامَ بِها هذَا الْعِلْمُ و کَوْنُهُ عالِماً حالٌ لِهذِهِ الذّاتِ بِإتِّصافِها بِهذَا الْمَعْنی فَحَدَثَتْ نِسْبَةُ الْعِلْمِ إِلَیه، فَهُوَ الْمُسَمّی عالِماً﴾

پس عالِم، ذاتِ موصوف به علم است. این عین ذات نیست و عین علم هم نیست و غیر علم و ذات هم که در میان نداریم. «وکونه عالِما» و این‌که او عالم است به حسب ذات، حالی است که این حال به سبب اتصاف ذات به این معنی که علم است، حاصل شده است. پس عالمیّت از باب اتصاف علم به ذات پیدا شد و حادث گشت و آن شخص عالم نامیده شد.

﴿وَ الرَّحْمَةُ عَلَی الْحَقِیقَة نِسْبَةٌ مِنَ الرّاحِمِ، و هِیَ الْمُوجِبَةُ لِلْحُکْمِ، و هِیَ الرّاحِمَةُ و الَّذی أَوْجَدَها فِی الْمَرْحُومِ ما أَوْجَدَها لِیَرْحَمَهُ بِها و إِنَّما أَوْجَدَها لِیَرْحَمَ بِها مَنْ قامَتْ بِهِ﴾

رحمت، در حقیقت از جمله نِسَب راحم است و رحمت است که موجب حکم بر صاحبش است به اینکه او راحم است - پس رحمتِ راحم حقیقی همان رحمت است و نه شخص، یعنی شخصِ راحم نسبت رحمت را دارد ولی خودِ راحم نیست- و آن خدایی که رحمت را در مرحوم - از اهل کشف - ایجاد فرمود، ایجاد نفرمود که مرحوم را به این رحمت، رحمت کند بلکه خواست او راحم شود و بتواند رحمت را که به او قائم است، در جاهای دیگر إعمال کند. عملاً مرحومی به میان می‌آید که خودِ رحمت است.

﴿و هُوَ سُبْحانَهُ لَيْسَ بِمَحَلٍّ لِلْحَوادِثِ، فَلَيْسَ بِمَحَلٍّ لإيجادِ الرَّحمَةِ فِيهِ و هُوَ الرّاحِمُ، و لا يَكُونُ الرّاحِمُ راحِماً إلّا بِقِيامِ الرَّحْمَةِ بِهِ فَثَبَتَ أَنَّهُ عَيْنُ الرَّحْمَةِ﴾

حق سبحانه در عين آن‌كه راحم است ولی محل حوادث نيست. پس محل برای ايجاد رحمت در حق نيست به آن معنا كه گفته شد راحم باشد. در حالی‌كه راحم، راحم نيست، مگر به قيام رحمت به او. پس ثابت می‌شود كه حق سبحانه عين رحمت است و رحمت عين ذات اوست و به جهت رحمت ذاتی‌اش به رحمت صفاتی ترحم می‌كند و رحمت صفاتی را ايجاد می‌كند.

فرضاً زيد كه تا اين ساعت قاضی نبود الآن سمت قضاوت را پذيرفت، او محل اين حادث يعنی مقام قضاوت گرديد و حادث يعنی چيزی كه نبود و پديد آمد. خداوند راحم است و صفت رحمت برای او چون حدوث صفت رحمت برای زيد نمی‌تواند باشد. زيرا حق سبحانه محل حوادث نيست و از طرفی راحم است و راحم كسی است كه رحمت قائم به او است و چون او محل حوادث نيست، پس رحمت عين ذات اوست.

﴿و مَنْ لَمْ يَذُقْ هذَا الأمْرَ و لا كانَ لَهُ فِيهِ قَدَمٌ مَا اجْتَرَأَ أنْ يَقُولَ إنَّهُ عَيْنُ الرَّحْمَةِ أو عَيْنُ الصِّفَةِ، فَقالَ ما هُوَ عَيْنَ الصِّفَةِ و لا غَيْرَها فَصِفاتُ الْحَقِّ عِنْدَهُ لا هِيَ هُوَ و لا هِيَ غَيْرَهُ، لِأنَّهُ لا يَقْدِرُ عَلى نَفْيِها و لا يَقْدِرُ أن يَجْعَلَها عَيْنَهُ، فَعَدَلَ إلى هذِهِ الْعِبارَةِ و هِيَ عِبارَةٌ حَسَنَةٌ﴾

و كسی كه اين امر را يعنی رحمت را كه می‌تواند عين مرحوم باشد، نچشيد و او را در اين امر قدمی شهودی نباشد، جرأت ندارد كه بگويد رحمت عين ذات است. اشعری گفته است كه حق سبحانه نه عين صفت است و نه غير صفت. بنابراين صفات حق در نزد او نه ذات حق است و نه غير ذات حق. زيرا كه اشعری نه بر نفی صفات قادر است و نه می‌تواند صفات را عين حق قرار بدهد. لذا عدول كرد به اين عبارت كه «ما هو عين الصفة و لا غيرها» و اين در جای خود عبارت خوبی است.

﴿و غَيْرُها أحَقُّ بِالأمْرِ مِنْها و أرْفَعُ لِلإشْكالِ، و هُوَ الْقَولُ بِنَفْیِ أعْيانِ الصِّفاتِ وُجُوداً قائِماً بِذاتِ الْمَوْصُوفِ﴾

و عبارتی غير از اين عبارت كه گفته شد، سزاوارتر است نسبت به معنای واقع در نفس‌الأمر و اشكال را بهتر رفع می‌كند كه آن عبارتِ بهتر آن است كه قائل به نفی اعيان صفاتِ زايد بر ذات شويم در حالی‌كه آن صفات، قائم به ذاتِ موصوف به رحمت است نه مستقل و نه زائد بر ذات.

﴿و إنَّما هِیَ نِسَبٌ و إضافاتٌ بَیْنَ المَوْصُوفِ بِها و بَیْنَ أعْیانِها المَعْقُولَةِ﴾

و همانا صفات -مثل علیم و قدیر و راحم و رحیم- نِسَب و اضافاتی هستند بین ذاتِ موصوف به این صفات و بین اعیان و حقایق معقول این صفات. اعیان معقول مثل «هویت» و «حیات» و «رحمت» که ما در همان ذات حیث قدرت و علم و رحمت او را بدون آن‌که عارض بر ذاتش باشد، می‌فهمیم. چنان‌که نفس ناطقه‌ی عالِم، به ذات خود عالم است و ذات او معلوم و معقول اوست. یعنی هم عالم است و هم معلوم و بین عالم و معلوم بودنِ نفس تغایری اعتباری در وعاء عقل لحاظ می‌شود، همچنین است قیام صفات کمالی به حق سبحانه.

﴿و إنْ کانَتِ الرَّحْمَةُ جامِعَةً فَإنَّها بِالنِّسبَةِ إلی کُلِّ اسْمٍ إلهیّ مُخْتَلِفَةٌ، فَلِهذا یُسْألُ سُبْحانَهُ أن یَرْحَمَ بِکُلِّ اسْمٍ إلهیٍّ فَرَحِمَهُ الله﴾

هرچند رحمت به عنوان رحمت عام است ولی نسبت به هر یک از اسمای الهی مختلف است -گاهی به صورت شفا عمل می‌کند و گاهی به صورت هادی- لذا از خداوند سبحان سؤال می‌شود که به هر اسمی از اسماء الهی رحمت بنماید، پس خداوند نیز رحمت می‌کند.

این بیان شیخ، اشاره به توحید در مقام ذات و صفات و افعال است. زیرا گفت: از خداوند خواسته می‌شود مطابق اقتضای هر اسمی رحمت بنماید. غرض این‌که تعیّن اسم رهزن نشود، زیرا فعّال ما یشاء واجب تعالی است.

﴿والْکِنایَةُ هِیَ الَّتی وَسِعَتْ کُلَّ شَیءٍ، ثُمَّ لَها شُعَبٌ کَثِیرَةٌ تَتَعَدَّدُ بِتَعَدُّدِ الأسماءِ الإلهیَّة فَما تَعُمُّ بالنِّسْبَةِ إلی ذلِکَ الاسْمِ الخاصِّ الإلهیِّ فی قَوْلِ السّائِلِ رَبِّ ارْحَمْ، و غَیْرِ ذلِکَ مِنَ الأسْماءِ حَتَّی الْمُنْتَقِمِ لَهُ أن یَقُولَ یا مُنْتَقِمُ ارْحَمْنِی، و ذلِکَ لِأنَّ هذِهِ الأسْماءَ تَدُلُّ عَلَی الذّاتِ الْمُسَمّاة، و تَدُلُّ بِحَقائِقِها عَلی مَعانٍ مُخْتَلِفَة﴾

و این رحمت الهی به عنوانِ رحمت عام کنایه‌ای است از ضمیر متکلّم در «رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ»(اعراف/۱۵۶) که شامل همه‌ی أشیاء می‌باشد. (یعنی ذات او شامل همه أشیاء است زیرا رحمت او عین ذات اوست). سپس رحمت الهی به سبب تعدد اسماء الهی به شعب کثیر منشعب می‌شود.

بنابر این رحمت در هر اسمی عمومیت دارد. حتی در اسم منتقم هم رحمت هست. وقتی کسی می‌گوید: «یا مُنتَقِم اِرحَمنی» -که اراده می‌کند تخفیف عذاب را- در این‌جا هم منتقم در مقابل رحمت نیست. این مطلب از آن روست که همه‌ی اسماء دلالت بر ذات مسمّا به این اسم دارند و از طرفی حقایق هر اسمی دلالت بر معانی خاص دارد. مثل نور آفتاب که در شبکه‌های

مختلف به اشکال و الوان مختلف می‌تابد در حالی که تمام آن شبکه‌ها در داشتن اصل ذات نور آفتاب شریکند و به اقتضای شکل و لون خودشان هریک را اثری خاص است.

آن‌چه را شیخ اکبر در این آخرین فراز در مقابل خواننده‌ی این فصّ قرار می‌دهد توجه به این امر است که چگونه در آیه‌ی دوم سوره‌ی مریمعليها‌السلام بین رحمت اولِ آیه که رحمت واسعه است، با «ربّ» که رحمت خاص می‌باشد، می‌توان جمع کرد. آری! «ربّ»، اسم خاص است و منطبق بر رحمت واسعه نیست ولی ربّ، با هر اسم از اسماء الهی شعبه‌ای از رحمت واسعه‌ی الهی است.

در آیه‌ی مورد بحث، رحمتْ رحمتِ واسعه است که به حسب تقاضای داعی اختصاص به اسم خاص پیدا می‌کند. لذا به لحاظ رحمت، به هر اسمی که نظر کنی، منظور ذات است و نه اسم خاص. رحمت واسعه یک رحمت است ولی در هر اسمی متعدد شده به جهت ذاتی که در هر اسمی هست و آیه‌ی «وَ رَحْمَتی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْ‌ءٍ» نشان می‌دهد «یای» رحمتی، یای کنایه به ذات است که همه را فرا گرفته است. پس وقتی می‌گوییم «یا شافی» از آن اسم دو رحمت در میان است؛ یکی رحمت ذاتی و دیگر رحمت خاصِ شفائی که شعبه‌ای از رحمت است.

حضرت زکریاعليه‌السلام عرضه داشتند: «رَبِّ إِنِّی وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّی وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَیْباً» که ظاهراً نظر به ربّ به عنوان اسم خاص است، ولی اصل حرف «یا ربِّ ارْحَمْنی» بود و با نظر به این رویکرد خداوند در خطاب به حضرت می‌فرماید: «ذِکْرُ رَحْمَتِ رَبِّکَ عَبْدَهُ زَکَرِیَّا»(مریم/۲) لذا این رحمت که در آیه هست، رحمت واسعه است که جهت خاص آن را «ربّ» به عهده دارد. در نتیجه وقتی گفته می‌شود «یا ربّ ارحمنی» علاوه بر رحمت واسعه، رحمت خاص نیز در میان است.

«فَیَدْعُو بها فِی الرَّحْمَةِ مِنْ حَیْثُ دَلالَتِها عَلَی الذّاتِ الْمُسَمّاةِ بِذلِکَ الاسْمِ لا غَیْرُ، لا بِما یُعْطِیهِ مَدْلُولُ ذلِکَ الاسْمِ الَّذی یَنْفَصِلُ بِهِ عَنْ غَیْرِهِ و یَتَمَیَّزُ»

آن داعی به‌وسیله‌ی آن اسماء در طلب رحمت از حیث دلالت‌شان بر ذات مُسَمّای به این اسم، از خود خدا طلب رحمت می‌کند، نه از غیر آن. یعنی نه از غیر ذات - نظر داعی در دعایش فقط ذات مسمّای به اسم است. زیرا دهنده در حقیقت، ذات است هر چند داعی از دست اسم خاص می‌گیرد.- نه به آن‌چه که مدلول این اسم عطا می‌کند مثل شفا و رزق، که به آن از غیر خود منفصل می‌گردد و تمیُّز می‌یابد. - برای هریک اسماء، خصوصیتی است که به آن خصوصیت از غیر خود متمیّزند.

هرچند همه در یک ذات شریکند و آن ذات قبله‌ی حاجات است، هرچند داعی باید به دست ایادی اسماء از قبله‌ی حاجات بگیرد.-

﴿فَإنَّهُ لا یَتَمَیَّزُ عَنْ غَیْرِهِ و هُوَ عِنْدَهُ دَلیلُ الذّاتِ، و إنَّما یَتَمَیَّزُ بِنَفْسِهِ عَنْ غَیْرِهِ لِذاتِهِ، إذْ المُصْطَلَحُ عَلَیهِ بِأیِّ لَفْظٍ کانَ حَقِیقَةٌ مُتَمَیِّزَةٌ بِذاتِها عَنْ غَیْرِها و إنْ کانَ الْکُلُّ قَدْ سِیقَ لِیَدُلَّ عَلی عَیْنٍ واحِدَةٍ مُسَمّاة فَلا خِلافَ فی أنَّهُ لِکُلِّ اسْمٍ حُکْمٌ لَیْسَ لِلآخَرِ، فَذلِکَ أیْضاً یَنْبَغِی أنْ یُعْتَبَرَ کَما تُعْتَبَرُ دَلالَتُها عَلَی الذّاتِ الْمُسَمّاة﴾

زیرا این اسم از غیر آن متمیّز نمی‌شود، در حالی‌که آن اسم در نزد سائل دلیل ذات است. - و وقتی می‌گوید: «یا ربّ ارحم»، به ذات اشاره دارد.- و از طرفی هر اسم خاص به نفسِ ذاتش از غیر خود متمیز است زیرا آن حقیقتی که در اسم هست -مثل شافی- به لفظ مصطلح علیه بر هر لفظی که باشد -چه فارسی و چه عربی- به ذات خود از غیر خود متمیّز است. هرچند که جمیع اسماء، استعمال شده تا بر عین واحده‌ی مُسمّی دلالت کند، و هیچ خلافی نیست که هر اسم را حکمی خاص است که آن حکم خاص در اسم دیگر نیست. مثل مریض که «یا اللّه» می‌گوید و شافی را می‌خواهد، و شخص گمراه که «یا اللّه» می‌گوید و هادی را می‌خواهد. پس این حکم را نیز که جنبه‌ی کثرت اسماء است باید اعتبار کرد همچنان‌که جنبه‌ی وحدتش اعتبار می‌شود. پس باید طلبِ آن مطلوب از ذات به اسمی کند که به خصوصیت آن اسم، مطلوب او حاصل می گردد.

﴿و لِهذا قالَ أبُو الْقاسِمِ بْن قَسیٍّ فِی الأسْماءِ الإلهیَّة إنَّ کُلَّ اسْمٍ إلهیٍّ عَلَی انْفِرادِهِ مُسَمًّی بِجَمِیعِ الأسْماءِ الإلهیَّة کُلِّها إذا قَدَّمْتَهُ فِی الذِّکْرِ نَعَتَّهُ بِجَمیعِ الأسْماءِ، و ذلِکَ لِدَلالَتِها عَلی عَیْنٍ واحِدَةٍ، و إنْ تَکَثَّرَتِ الأسْماءُ عَلَیْها و اخْتَلَفَتْ حَقائِقُها، أی حَقائِقُ تِلْکَ الأسماءِ﴾

لذاً ابو القاسم بن قسی -صاحب کتاب خلع نعلین که شیخ او را در فتوحات نامبرده و از أکابر اهل طریق دانسته است- گفته است که هر اسم از اسماء الهی به تنهایی مسمّی به جمیع اسماء الهی است و هرگاه آن اسم را پیش بکشی او را منعوت به جمیع اسماء می گردانی. زیرا که اسماء دلالت بر عین واحده دارند، هرچند که حقایق‌شان متکثّر است و اسماء به تکثّر آن حقایق مختلف‌اند.

﴿ثُمَّ إنَّ الرَّحْمَةَ تُنالُ عَلی طَرِیقَیْنِ، طَرِیق الْوُجُوب، و هُوَ قَوْلُهُ «فَسَأَکْتُبُها لِلَّذِینَ یَتَّقُونَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاةَ» و ما قَیَّدَهُمْ بِهِ مِنَ الصِّفاتِ العِلْمِیَّة و الْعَمَلِیَّة و الطَّرِیقُ الآخَرُ الَّذی تُنالُ بِهِ هذِهِ الرَّحمَةُ طَرِیقُ الامْتِنانِ الإلهیِّ الَّذی لا یَقْتَرِنُ بِهِ عَمَلٌ و هُوَ قَوْلُهُ «وَ رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ» و

مِنْهُ قِیلَ «لِیَغْفِرَ لَکَ الله ما تَقَدَّمَ من ذَنْبِکَ وَ ما تَأَخَّرَ»، و مِنْها قَوْلُهُ «اعْمَلْ ما شِئتَ فَقَدْ غَفَرْتُ لَکَ» فَاعْلَمْ ذلِکَ﴾

سپس این‌که رحمت بر دو طریق است یکی طریق وجوب است -که در مقابل تکلیف و عمل است. زیرا پاداش دادن واجب است- که فرمود: «فَسَأَکْتُبُها لِلَّذِینَ یَتَّقُونَ وَ یُؤْتونَ الزَّکاةَ»(اعراف/۱۵۶) پس به زودی آن رحمت را برای کسانی‌که تقواپیشه‌اند و زکات می‌دهند، مقرّر خواهم داشت و آن‌چه مؤمنان را بر آن مقیّد کرد از صفاتِ علمی و عملی که چه بکنند و چه بشوند. و طریق دیگر که بدان طریق آدمی به رحمت نایل می‌گردد، طریق امتنان الهی است که مقرون به عمل نیست و این طریقِ امتنان نیز بر دو قسم است: یک وقت رحمت رحمانیِ عام است به اشاره‌ی آیه‌ی «رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ» -که به‌عنوان رحمت ذاتی شامل جمیع عباد است- و یک وقت رحمت رحمانی خاص است که شامل بعضی از عباد است مثل خطاب به رسول اللّهﷺ که فرمودند: «لِیَغْفِرَ لَکَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَ ما تَأَخَّرَ»(فتح/۲) و چنان‌که به بعضی از بندگانش خطاب کرد که «اِعمَل ما شِئتَ فَقَد غَفَرتُ لَکَ» هر طور خواستی عمل کن بدان تو را بخشیدم، پس این را بدان.

«والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته»

فصّ حکمة إیناسیّة فی کلمة إلیاسیّة

بسم الله الرحمن الرحیم

جناب قیصری در رابطه با نام‌گذاری این فصّ به «حکمت ایناسی» می‌گوید: بدان که قوای روحانی را به حسب فعل و انفعال و اجتماعات قوا، امتزاجاتی روحانی است که از آن امتزاجات هیأتی وَحدانی حاصل می‌شود که مصدر احکام و آثار نتایج می‌گردد و صورت مَلکی تابع آن هیأت است، چنان‌که صورت طبیعی تابع مزاج حاصل از عناصر مختلف و کیفیات متقابل است و احکامی که ظاهر و غالب بر آن صورت طبیعی است، به حسب آن مزاج است. چون این مطلب دانسته شد، بدان که الیاس(علیه السلام) به حسب مزاج روحانی‌اش مناسبت یافته است با مزاج صُوَر ملکی و به عقل مجرد تبدیل می‌شود و به حسب مزاج جسمانی‌اش مناسبت با مزاج صور بشری آن‌قدر قوی است که در همین دنیا با ملائکه مجالست دارد. لذا از جهت صورت روحانی با ملائکه انس گرفته است و به حکم اشتراک در بینشان که در مراتب روحانی آن‌ها واقع است با آن‌ها مصاحبت داشته است و به حسب صورت جسمانی‌اش با اَنَاسی انس گرفته است و به حسب اشتراک با آنان در صورت طبیعی عنصری با آن‌ها مخالطت و آمیزش داشته است. لذا جامع صورتین شد و آن حضرت به برزخیتِ بین عالَمَین ظاهر شد، از این جهت حکمة ایناسیّه به کلمه‌ی «الیاسیّه» اختصاص یافت و به سبب آن صورت مَلَکی، به اعتدال حقیقی به حیات دائم - چون خضر و عیسی - فائز شد چه این‌که حضرت خضر و عیسی«علیهماالسلام» هم صورت ملکیه‌شان به صورت طبیعیه‌شان غلبه داشت، جز این‌که خضر(علیه السلام) صورت مَلَکیه‌اش بر صورت بشری غلبه یافت که از چشم مردم پنهان شد و موت بر او طاری نشد و عیسی(علیه السلام) با صورت بشری به آسمان ارتفاع یافت.

قرآن در آیه‌ی ۸۵ سوره‌ی انعام در مورد حضرت الیاس علیه‌السلام می‌فرماید: «وَ زَکَرِیَّا وَ یَحْیی وَ عیسی وَ إِلْیاسَ کُلٌّ مِنَ الصَّالِحینَ» و در آیه‌ی ۱۲۳ سوره‌ی صافات می‌فرماید: «وَ إِنَّ إِلْیاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلینَ». ملاحظه می‌کنید که حضرت ادریس علیه‌السلام نبیّ بودند و حضرت الیاس علیه‌السلام رسول هستند و این در صورتی است که در این فصّ با یک نوع تبدیل شخصیتِ ادریس به الیاس روبه‌رو هستیم. ادریسی که وجه عقلانی بر او غلبه دارد، یعنی وجه تنزیهی که شأن فرشتگان است و الیاسی که در مقام جمع تنزیه و تشبیه است و تبدیل آن شخصیت که عقل بدون شهوت بود به شخصیتی که جمع بین عقل و شهوت بود. حضرت الیاس نوعی اُنس بین آن سو و این سو ایجاد می‌کند و حق را در مظاهر می‌بیند و بین حضرت حق و کثرات، اُنس ایجاد می‌کند و از این جهت شیخ اکبر این حکمت را «حکمت ایناسی» نام نهاد.

﴿إلْیاسُ هُوَ إدْریسُ علیه‌السلام کانَ نَبیّاً قَبْلَ نُوح، و رَفَعَهُ الله مَکاناً عَلیّاً. فَهُوَ فی قَلْبِ الأفْلاکِ ساکِنٌ و هُوَ فَلَکُ الشَّمْس، ثُمَّ بُعِثَ إلی قَرْیَةِ بَعْلَبَکَ، و بَعْلٌ اسْمُ صَنَم، و بَک هُوَ سُلْطَانُ تِلکَ الْقَرْیَة، و کانَ هذَا الصَنَمُ الْمُسَمّی بَعْلًا مَخْصوصاً بالْمَلِک، و کانَ إلْیاسُ الّذی هُوَ إدْریسُ قَدْ مُثِّلَ لَهُ انْفِلاقُ الْجَبَلِ الْمُسَمّی لُبْنانَ - مِنَ اللُّبانَة، و هِیَ الْحاجَةُ - عَنْ فَرَس مِنْ نار، و جَمیعُ آلاتِهِ مِنْ نار فَلَمّا رَآهُ رَکِبَ عَلَیهِ فَسَقَطَتْ عَنْهُ الشَّهْوَةُ، فکانَ عَقْلًا بِلا شَهْوَة، فَلَمْ یَبْقَ لَهُ تَعَلُّقٌ بِما تَتَعَلَّقُ بِهِ الأغراضُ النَّفْسِیَّةُ فَکانَ الْحَقُّ فِیهِ مُنَزَّهاً﴾

الیاس همان إدریس علیه‌السلام است که قبل از نوحِ پیامبر بوده و خداوند او را به مکان عَلِیّ بالا برد. «رَفَعْناهُ مَکاناً عَلِیًّا»(مریم/ ۵۷) و او در قلب افلاک که فلک شمس است ساکن بود. سپس - حضرت ادریس به صورت الیاس- به قریه‌ی بعلبک مبعوث شد. «بعل»، اسم بُت است و «بَکْ»، سلطان آن قریه بود و آن صنم مسمّایِ به «بعل» مخصوص به مَلَک آن‌جا به نام «بَکْ» بود و الیاس که همان إدریس است[1] برای او انفلاق و شکافتن کوه به نام لبنان تمثّل پیدا کرد. -لبنان مشتق از لُبانَه است که به معنای حاجت است.- اسبی آتشین با جمیع آلات که از آتش بود از کوه به در آمد و چون الیاس آن اسب را بدید بر او سوار شد و شهوت از او ساقط گردید و عقلِ بدون شهوت شد و برای او تعلقی به أغراض نفسی باقی نماند. بنا بر این حق در او منزّه بود.[2] لذا جهت تنزیهی حضرت ادریس علیه‌السلام قوی شد و با برگشت آن حضرت به دنیا در شخصیت

---

۱ - شخصیت واحدی از نظر وجودی در میان است.

۲ - این حالت شبیه آن است که در خبر داریم کُمّلین به صورت‌های مختلف ظهور می‌کنند و این تناسخ نیست.

الیاس،[۳] جنبه‌ی حیوانی به او برگشت ولی حیوانیت بعد از انسانیت، که این غیر از حیوانیت قبل از انسانیت است. مثل تنزیهِ همراه با تشبیه رسول اللّه‌صلی الله علیه و آله که تنزیه آن حضرت غیر از تنزیه ملائکه است که تشبیه در آن نیست و در حضرت ادریس نیز حق تنزیه می‌شود، مانند تنزیه فرشتگان نسبت به حق.

﴿فَکانَ عَلَی النِّصفِ مِن الْمَعْرِفَةِ باللّه، فَإنَّ الْعَقلَ إذا تَجَرَّدَ لِنَفْسِهِ مِنْ حَیْثُ أَخْذِهِ الْعُلُومَ عَنْ نَظَرِهِ، کانَتْ مَعْرِفَتُهُ باللّه عَلَی التَّنْزیهِ لا عَلَی التَّشبیهِ، و إذا أَعْطاهُ الله الْمَعْرِفَةَ بالتَّجَلِّی کَمُلَتْ مَعْرِفَتُهُ باللّه، فَنَزَّهَ فی مَوْضعٍ و شَبَّهَ فی مَوْضعٍ، و رَأی سَریانَ الحَقِّ فِی الصُّوَرِ الطَّبیعِیَّةِ و الْعُنْصُرِیَّةِ، و ما بَقِیَتْ لَهُ صُورَةٌ إلّا و یَرَی عَیْنَ الْحَقِّ عَیْنَها، و هذِهِ الْمَعْرِفَةُ التّامَّةُ الَّتی جاءَتْ بِهَا الشَّرائعُ الْمُنْزلَةُ مِنْ عِنْدِ الله﴾

پس الیاس‌علیه السلام بر نصف معرفتِ باللّه بود - معرفت تشبیهی را نداشت- چه عقل وقتی از جهت أخذ علوم از نظر خودش، مجرد شود - و معرفت به تجلی برایش حاصل نشود- معرفتش به خداوند بر تنزیه است نه بر تشبیه و وقتی خداوند معرفت به تجلی را به بنده عطا فرمود معرفت انسان به اللّه تعالی کامل می‌شود و در موضع تنزیه، تنزیه می کند و در موضع تشبیه، تشبیه و سریان حق را به وجود، در صور طبیعی و عنصری می‌بیند. پس برای او صورتی باقی نمی‌ماند مگر این‌که عین حق را عین آن صورت - از حیث اتحاد ظاهر و مظهر- می‌بینند و این معرفت که جامع بین تنزیه و تشبیه است معرفت تامّه است. معرفتی که شرایع مُنَزّله از جانب خداوند آن را آوردند و حکم فرمودند که باید میان تشبیه و تنزیه جمع کرد، نه این‌که در یکی از آن دو متوقف بود. و خلاصه در این راستا ادریس که در مقام قدّوسیّت بود، الیاس شد در مقام ایناسیّت.

﴿و حَکَمَتْ بهذِهِ الْمَعْرِفَةِ الأوْهامُ کُلُّها[4] و لِذلِکَ کانَتِ الأوْهامُ أَقْوی سُلْطاناً فی هذِهِ النَّشْأةِ مِنَ الْعُقُولِ لِأنَّ الْعاقِلَ و لَوْ بَلَغَ فی عَقْلِهِ ما بَلَغَ لَمْ یَخْلُ عن حُکْمِ الْوَهْمِ عَلَیْهِ و التَّصَوُّرِ فِیما عَقَلَ﴾

---

۳ - این‌که اسبی آتشین از کوه برای حضرت ادریس به در آمد، تمثُّلی مثالی است که برای حضرت رخ داده و حقیقتی است آن‌سویی و موجب تحول روحی آن حضرت شد در آن حدّ که او عقل بدون شهوت گردید، چون حقایقِ آن‌سویی بر حضرت غلبه کرد. و اساساً در هر تمثُّلی حقیقتی نهفته است و در این‌جا آن تمثّل تأثیر بر حیوانیت حضرت ادریس کرد و شهوات از او ساقط شد و روحانیت بر او غلبه کرد و عقل مجردی شد بر صورتی انسانی.

۴ - وَهم، معانی را در دل صور می‌یابد مثل آن‌که مادر، محبتِ جزئی را می‌یابد -نه محبت کلّی را- و تشبیه در وَهم محقق می‌شود و از این جهت وَهم می‌تواند تشبیه را درک کند، که در آن صورت هم معنا را می‌یابد و هم آن را در صورت می‌یابد. وَهمِ منوّر چنین توانایی‌هایی دارد.

همه‌ی اوهـام بـه ایـن معرفـت حکـم کـرده‌انـد. زیـرا وَهـم از آن‌جـایی کـه اوهـام مـدرِک جزئیات‌اند و تشبیه را درک می‌کنند، در نشئه‌ی انسانی قـوی‌تـرین حاکمیـت را دارا مـی‌باشـند نسبت به عقول، حتی مطالب عقلی را هم که عقل می‌فهمـد وَهـم اسـت کـه آن را بـه صـورت جزئی پیاده می‌کند. لذا حکم وَهم بر عقل حاکم است. از ایـن جهـت عاقـل در عقـل خـود بـه هرجا برسد از حکم وَهم بر عقل و از تصور -یعنی صورت وهمی‌یافتن- در آن‌چـه تعقـل کـرده خالی نیست و این نشئه به آن‌چه عقل تعقل کرده صورت خیالی و حسّی می‌دهد.

﴿فَالْوَهْمُ هُوَ السُّلْطانُ الأعْظَمُ فی هذِهِ الصُّورَةِ الْکامِلَةِ الإنْسانِیَّة، و بِهِ جاءَتِ الشَّرائِعُ المُنْزَلَةُ فَشَبَّهَتْ و نَزَّهَتْ، شَبَّهَتْ فِی التَّنْزِیهِ بِالْوَهْمِ، و نَزَّهَتْ فِی التَّشْبِیهِ بِالْعَقْلِ فَارْتَبَطَ الْکُلُّ بِالْکُلِّ، فَلا یُمْکِنُ أن یَخْلُوَ تَنْزِیهٌ عَنْ تَشْبیهٍ و لا تَشْبیهٌ عَنْ تَنْزِیهٍ﴾

پس وَهم در این صورت کامله انسانی، سلطان اعظم است[5] و بـه وَهـم و آن‌چـه وَهـم بـدان حکم می‌کند شرایع منزّله از جانب حق تعالی فرود آمده است -که به جهت ایجاد اُنس بـا خـدا در مظاهرش پر از تشبیه است.- بنابراین شرایع، هم تنزیه کردند و هم تشبیه کردنـد. در مقـام تنزیـه بـه زبان وَهم، تشبیه کردند و در مقام تشبیه به زبان عقل، تنزیه کردند. -عقل در این تشبیه متذکر معانی کلّی است که در حجاب پرده‌های حسّ قرار گرفته است- پس کل به کل مرتبط شد. یعنی کلِّ عقـل و وَهم به کلِّ تشبیه و تنزیه ارتباط یافتند. پس ممکن نیست «تنزیه» از «تشبیه»، و «تشبیه» از «تنزیه» خالی باشد.

﴿قالَ اللهُ تَعالی: «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» فَنَزَّهَ و شَبَّهَ، «وَ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ» فَشَبَّهَ﴾

خداوند فرمود: «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ»(شوری/ ۱۱) که هم تنزیه فرمود و هـم تـشبیه. تنـزیهش کـه ظاهر است. زیرا نفی مماثله برای خداوند فرمود و گفت شبیه او چیـزی نیـست- بـا آن فـرض کـه «ک» را اضافه بگیریم- اما تشبیه‌اش این‌که خدا برای خود مثل اثبـات کـرد و نفـی مماثلـه کـرد و اثباتِ مثل، تشبیه است. چون فرمود مثلِ مثل ندارد، پس مثل دارد. و این مثل نیست مگر انسانی که مخلوق بر صورت او و متصف به کمالات اوست، مگر وجوب ذاتـی کـه مخـصوص خـدا است. پس در همین آیه هم که به ظاهر تنزیه است، تشبیه نهفته است. و این که فرمـود: «وَ هُـوَ

---

۵ – اگر عقل سلطان اعظم در انسان است، وَهم سلطان اعظم در حیوان است، با این حال ایـن وَجـهِ حیـوانی در انـسان نقش فعّال دارد و عقل از این وجه بیرون نیست به عنوان حیوانِ بعد از عقل، نه حیوان قبل از عقل، این یعنـی ادریـس اسـت که الیاس شده است.

السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» به خودی خود تشبیه کرد از آن جهت که هر سمع و بصری شبیه سمع و بصر حق است. اما از آن جهت که سمع و بصر را منحصر در خود کرد، پس تنزیه است.

﴿و هِیَ أعْظَمُ آیَة تَنْزیهٍ نَزَلَتْ، و مَعَ ذلِکَ لَمْ تَخْلُ عَنِ التَّشْبیهِ بِالْکاف، فَهُوَ أعْلَمُ الْعُلَماءِ بِنَفْسِهِ، و ما عَبَّرَ عَنْ نَفْسِهِ إلّا بما ذَکَرْناهُ. ثُمَّ قالَ «سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّة عَمَّا یَصِفُونَ» و ما یَصِفُونَهُ إلّا بما تُعْطیهِ عُقُولُهُم، فَنَزَّهَ نَفْسَهُ عَنْ تَنْزیهِهِم إذ حَدَّدُوهُ بِذلِکَ التَّنْزیهِ، و ذلِکَ لِقُصُورِ الْعُقُولِ عَنْ إدْراکِ مِثْلِ هذا﴾

و این آیه‌ی «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» بزرگ‌ترین آیت تنزیه است که در قرآن نازل شده است با وجود این از تشبیه خالی نیست، به سبب کافی که بر سر اوست و خداوند اَعلَم علما به ذات خود است و از خود تعبیر نکرد مگر به آن چه گفتیم (یعنی تنزیه در عین تشبیه).

سپس فرمود: «سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّة عَمَّا یَصِفُونَ»(صافات/ ۱۸۰) زیرا واصفون وصفش نمی‌کنند مگر به آن‌چه عقل‌های آن‌ها به آن‌ها عطا کرده است. - فقط خدا را بر اساس عقل‌شان به صفات تنزیهی وصف می‌کنند- و خداوند خودش را از این وصفِ تنزیهی آنان که در واقع تحدید است، تنزیه و منزّه فرموده است - زیرا تمیُّز او از هر شیء، جدایی او از آن شیء است- و این محدودکردن که از تنزیه آنان برخاسته است به جهت قصور عقولشان از ادراک مِثل این معنی است. لذا استفاده این‌گونه نکات عرشی از آیات کریمه قرآنی از اسرار آیات است که باید به اعلام و اطلاع الهی بوده باشد نه با عقل خودشان.

﴿ثُمَّ جاءَتِ الشَّرائعُ کُلُّها بما تَحْکُمُ بِهِ الأوْهامُ، فَلَمْ تُخْلِ الْحقَّ عَنْ صِفَة یَظْهَرُ فِیها، کَذا قالَتْ، و بِذا جاءَت فَعَمِلَتِ الأُمَمُ عَلی ذلِکَ فَأعْطاهَا الحَقُّ التَّجَلّی فَلَحِقَتْ بِالرُّسُلِ وراثَةً فَنَطَقَتْ بما نَطَقَتْ بِهِ «رُسُلُ الله، الله أعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رسالَتَهُ» فاللّه أعلم مُوَجَّهٌ لَهُ وَجْهٌ بِالْخَبَرِیَّة إلی رُسلِ الله، و لَهُ وَجْهٌ بالابْتِداءِ إلی أعْلمُ حَیثُ یَجعَلُ رسالَته و کِلا الوَجْهَیْنِ حَقیقَةٌ فِیهِ، و لِذلِکَ قُلْنا بِالتَّشْبیهِ فِی التَّنْزیهِ و بِالتَّنْزیهِ فِی التَّشْبیهِ﴾

سپس همه‌ی شرایع به آن چه اوهام حکم می‌کنند آمده است - که حضرت حق را در دل تشبیه معنا می‌کنند.- پس حق تعالی را از صفتی که در آن ظاهر می‌گردد خالی نگردان. شرایع این‌چنین فرمودند و به این حکم آمدند و امت‌ها نیز به مقتضای همین تنزیه در عین تشبیه عمل کرده‌اند و حق تعالی امت‌ها را تجلی عطا کرده است. پس امت‌ها به حسب وراثت (نه به اصالت) به رسل و رسولان‌شان ملحق شدند و پیوستند که امت‌ها ناطق‌اند به آن‌چه رسولان حق تعالی ناطق‌اند، «اللّهُ أعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسالَتَهُ»؛ آیه در کل این‌گونه است که می‌فرماید: «وَ إذا

جاءَتْهُمْ آیَةٌ قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّی نُؤْتی مِثْلَ ما أُوتِیَ رُسُلُ اللَّهِ، اللَّهُ أَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسالَتَهُ»(انعام/ ۱۲۴)این آیه به دو وجه موجّه است. یکی این‌که پس از «مِثْلَ ما أُوتِیَ» وقف کنیم تا کلام تامّ شود آن‌گاه بگوییم «رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ» که «اللَّه» خبر «رُسُلُ اللَّـه» بشود و «اعلم» خبرِ مبتدای محذوف که «هو» است. یعنی «هو أَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسالَتَهُ». وجه دوم این‌که بعد از «رُسُلُ اللَّه» وقف کنیم و «اللّه» را مبتدا بگیریم و اَعْلم را خبر او و هر دو وجه حق است. لذا گفتیم تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه است.

در یک کلمه می‌توان گفت چون خدا تکویناً با رسولانش همراه است پس هرچه رسول اللّه هست، او هست. لذا از جهتی رسول اللّه است و از جهت دیگر خداوند منزّه از آن است که رسول اللّه باشد، و از طرفی اوست که علیم است و در صحنه است. پس او به رسول اللّه در میان است که همان تشبیه است به صورت مخلوق که گفت هرکس رسول را اطاعت کند خدا را اطاعت می کند. مثل آن‌که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِینَ یُبایِعُونَکَ إِنَّما یُبایِعُونَ اللَّـهَ یَدُ اللَّـهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ»(فتح/ ۱۰) و یا می‌فرماید: «مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ»(نساء/۸۰).

جناب جامی معتقد است گاهی به عارف حالی دست می‌دهد که در «رُسُل اللّـه»، «اللّـه» را می‌بیند. مثل آن‌که در یک منظر «وَ هوَ شهید» را «مشهود» می‌نگرد و در همان حال او را «شاهد» می‌نگرد.

﴿و بَعْدَ أنْ تَقَرَّرَ هذا فَنُرْخِی السُّتُورَ و نُسْدِلُ الْحُجُبَ عَلی عَیْنِ الْمُنْتَقِدِ و الْمُعْتَقِدِ و إنْ کانا مِنْ بَعْضِ صُوَرِ ما تَجَلّی فِیها الْحَقُّ و لکِنْ قَدْ أُمِرْنا بِالسَّتْرِ لِیَظْهَرَ تَفاضُلُ اسْتِعْدادِ الصُّوَرِ﴾

و بعد از آن که مقرّر شد تنزیه از تشبیه خالی نیست و بالعکس، پرده‌ها را می‌افکنیم و حجاب‌ها را فرو می‌نهیم بر چشم منتقِد و معتقِد. هم برای منتقد و هم برای معتقد، زیرا به ما دستور داده‌اند این نوع مباحث را از آن‌ها بپوشانیم. هرچند که هر دو خودشان بعضی از صوری هستند که حق در آن‌ها تجلی کرده است ولکن به ما امر شده که موضوع یعنی وحدت شخصی وجود را پنهان کنیم تا تفاضل استعداد صور ظاهر شود و هرکس مطابق آمادگی‌اش از آن سر در بیاورد و فاضل از مفضول در همین‌جا معلوم می‌شود.

﴿و أنَّ الْمُتَجَلّی فی صُورَةٍ بِحُکْمِ اسْتِعْدادِ تِلْکَ الصُّورَة، فَیُنْسَبُ إلَیهِ ما تُعْطِیهِ حَقِیقَتُها و لوازِمُها و لا بُدَّ مِنْ ذلِکَ﴾

زیرا متجلی که در صورتی تجلی می‌کند، تجلی به حکم استعداد آن صورت است.[۶] پس نسبت داده می‌شود به متجلی آن‌چه را که حقیقت آن صورت و لوازم آن صورت اعطا می‌کند و ناچار باید این‌چنین باشد. زیرا قرار نیست همه تجلیِ اعظم شوند.

﴿مِثْلُ مَن یَرَی الْحَقَّ فِی النَّوْمِ و لا یُنْکِرُ هذا﴾

مثل آن کسی که حق تعالی را در عالم خواب می‌بیند و این معنی انکار نمی‌شود. مثل آن‌که انسان در آخرت خدا را می‌بیند و قابل انکار نیست.

﴿و أنَّهُ لا شَکَّ الْحَقُّ عَیْنُهُ فَتَتْبَعُهُ لَوازِمُ تِلْکَ الصّورَةِ و حَقائِقُهَا الَّتی تَجَلّی فِیها فِی النَّوْمِ، ثُمَّ بَعْدَ ذلِکَ یُعَبَّرُ أی یُجازُ عَنْها إلی أمْرٍ آخَرَ یَقْتَضِی التَّنْزِیهَ عَقْلًا فَإنْ کانَ الَّذِی یُعَبِّرُها ذا کَشْفٍ او إیمان فَلا یَجُوزُ عَنْها إلی تَنْزِیهٍ فَقَطْ، بَلْ یُعْطِیها حَقَّها فِی التَّنْزِیهِ و مِمّا ظَهَرَتْ فِیهِ فَاللَّه عَلَی التَّحْقِیقِ عِبارَةٌ لِمَنْ فَهِمَ الإشارَةَ﴾

و شک نیست که مرئی عین حق است. پس لوازم آن صورت - از شکل و وضع و امور دیگر- به تبعیت آن صورت به حق می‌رسد و حقایق آن صورتی که در خواب برای او تجلی کرده به تبع آن صورت برای آن فرد پیش می‌آید. سپس بعد از بیداری، از آن صورت عبور می‌کند به امر دیگری که به حسب عقل اقتضای تنزیه می‌نماید.- به آن معنا که می‌گوید خدا نباید چنین و چنان باشد.- پس اگر آن کسی که از آن صورت عبور می‌کند صاحب کشف و ایمان است - و در تنزیه عقلی متوقف نیست- از آن صورت به سوی تنزیه تنها نمی‌رود بلکه حقِّ صورت را از تنزیه و از آن چه که در آن ظهور کرده است - یعنی حقِ هویت الهی را- عطا می‌کند. - جمع بین تشبیه و تنزیه می‌کند-.[۷] پس اللّه تعالی بنا بر تحقیق – که گفته شد: «اللَّهُ أعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسالَتَه...»- عبارت است از حقیقتی که در صورت رسل ظاهر شده است. برای کسی که اشاره‌ای را که نموده‌ایم فهم کند. اشاره آن بود که در آیه‌ی سابق گفتیم: اللّه، خبر رسل اللّه است. یعنی رسل اللّه، اللّه است. به همان صورتی که انسان در خواب از طریق قوه‌ی وَهم، خدا را می‌بیند و در این رابطه می‌توان گفت در دل کثرات هم آن‌چه مؤثر است حق است و به وسیله‌ی قوه‌ی وَهم می‌توان متوجه‌ی آن شد وقتی در کنار تنزیه حق، تشبیه را هم داشته باشیم و متوجه باشیم حضرت حق در این موطن به این صورت خاص ظاهر شده است.

---

۶ – خداوند در هر جایی حکم آن‌جایی که در آن تجلی می‌کند را می‌پذیرد، لذا در منکر هم در حدّ منکربودنش تجلی می‌کند.

۷ – که البته تشبیه در مقام وَهم صورت می‌گیرد.

﴿و رُوحُ هذِهِ الْحِكْمَةِ و فَصُّها أنَّ الأمْرَ يَنْقَسِمُ إلى مُؤثِّر و مُؤثَّر فِيهِ و هُما عِبارَتان فَالْمُؤَثِّرُ بِكُلِّ وَجْهٍ و عَلى كُلِّ حالٍ و فى كُلِّ حَضْرَة و هُوَ الله و الْمُؤَثَّرُ فِيهِ بِكُلِّ وَجْهٍ و عَلى كُلِّ حالٍ و فى كُلِّ حَضْرَة هُوَ الْعالَمُ فَإذا وَرَدَ فَألْحِقْ كُلَّ شَىْءٍ بِأصْلِهِ الَّذِى يُناسِبُهُ فَإنَّ الْوارِدَ أبَداً لا بُدَّ أنْ يَكُونَ فَرْعاً عَنْ أصْل﴾

و روح این حکمت و فصّ آن، این است که امرِ وجود به «مؤثِّر» و «مؤثَّرٌ فیه» تقسیم می‌شود و آن دو، دو تعبیر و عبارتند از این‌که مؤثِّر به هر وجه و بر هر حالی و در هر حضرتی، حق تعالی است و مؤثَّرٌ فیه به هر وجه و به هر حال و در هر حضرت، عالَم است. –در عالم ماده هم مؤثِّر واقعی فقط حضرت حق است و این همان اُنس و ایناسِ بین حق و خلق است.–

پس چون وارد الهی و حقیقی، وارد شد، آن را به اصل آن‌که مناسب آن است نسبت ده و الحاق کن. زیرا فرع همیشه به اصل آن پیوند دارد. پس همه‌چیز را به مؤثِّر که حضرت حق است برگردان.

مثلا هر گاه وجود و علم و قدرت و امثال این امور از کمالات الهی بر تو وارد شد آن را به حضرت الهی بپیوند و هر گاه فقر و احتیاج و امکان و جز آن‌ها از نقایص کونیّه وارد شد به حضرت اعیان عالَم الحاق کن و به عالَم اسناد ده. زیرا هر وارد و کمالی همیشه فرع از اصلی است.

﴿كَما كانَتِ الْمَحَبَّةُ الإلهيَّةُ عَنِ النَّوافِلِ مِنَ الْعَبْدِ فَهذا أثَرٌ بَيْنَ مُؤَثِّر و مُؤَثَّر فِيهِ كَما كانَ الْحَقُّ سَمْعَ الْعَبْدِ و بَصَرَهُ و قُواهُ عَنْ هذِهِ الْمَحَبَّةِ فَهذا أثَرٌ مُقَرَّرٌ لا تَقْدِرُ عَلى إنْكارِهِ لِثُبُوتِهِ شَرْعاً إنْ كُنْتَ مُؤمِناً﴾

همچنان که محبت الهی از جانب نوافلی است که صادر از عبد است. –حتی در این‌جا هم که گمان می‌شود عبد فاعل و مؤثِّر است، جهت کمالی آن خداوند است که عبد توفیق انجام نوافل را دارا می‌شود.– پس این حبّ اثری است بین مؤثِّر که عبد است به قوه‌ی نوافل و مؤثَّرٌ فیه که حق است. از این جهت حق تعالی سمع و بصر و قوای عبد می‌شود که همان محبت الهی است و این اثری است که مقرّر است و کسی نمی‌تواند آن را انکار کند. زیرا به حسب شرع ثابت شده است. –یعنی در خبر است– اگر مؤمن به شرع و شریعت هستید.

﴿و أَمَّا الْعَقْلُ السَّليمُ،[8] فَهُوَ إمّا صاحِبُ تَجَلٍّ إلهيٍّ فى مَجْلَى طَبيعِيٍّ فَيَعْرِفُ ما قُلْناهُ، و إمّا مُؤْمِنٌ مُسْلِمٌ يُؤْمِنُ بِهِ كَما وَرَدَ فِى الصَّحيحِ﴾

اما عقل سليم يا صاحب تجلی الهی در مجلای طبیعی است - به اعتبار آن‌که بحث در تشبیه بود در مجلای طبیعی و عنصری.- پس چنین کسی به سبب شهود خود، حقیقت آن چه را ما گفتیم می‌شناسد، و یا مؤمن مُسْلِم است که تسلیم صاحب تجلی و مؤمن به اوست به جهت آن‌که روایت «قرب نوافل» وارد شده است. در هر حال هرکدام که باشد چه آن‌که عقل سلیم دارد و عقل او مشوب به عقاید باطل نیست و چه مؤمنی که تسلیم سخن خدا و رسول است، موضوع محبت الهی در عبد را از طریق وَهم خود می‌پذیرد که در موطن تشبیهِ حضرت حق به میدان می‌آید هم‌چنان‌که وقتی «ما رَمَيْتَ إذْ رَمَيْت» را می‌شنود باید وَهم خود را به کار ببرد تا آن را بنگرد، زیرا خداوند در عالم ماده رَمی‌کننده شده است.

﴿و لا بُدَّ مِنْ سُلْطانِ الْوَهْمِ أن يَحْكُمَ عَلَى الْعاقِلِ الْباحِثِ فِيما جاءَ بِهِ الْحَقُّ فى هذِهِ الصُّورَةِ لِأنَّهُ مُؤمِنٌ بِها﴾

و ناچار باید سلطان وَهم، بر عاقلِ باحث در آن‌چه که حق در این صورت آورده است، حکم کند و عاقلِ باحث باید در این موارد وَهم را به‌کار ببرد. زیرا عاقل، به آن صورت مؤمن است، آن صورت عبدی که قرب نوافل را انجام داده است.

﴿و أمّا غَيْرُ الْمُؤْمِنِ فَيَحْكُمُ عَلَى الْوَهْمِ بِالْوَهْمِ فَيَتَخَيَّلُ بِنَظَرِهِ الفِكْرِيِّ أَنَّهُ قَدْ أحالَ عَلَى الله ما أعْطاهُ ذلِكَ التَّجَلِّيُّ فِى الرُّؤيا، و الْوَهْمُ فى ذلِكَ لا يُفارِقُهُ مِنْ حَيْثُ لا يَشْعُرُ لِغَفْلَتِهِ عَنْ نَفْسِهِ﴾

اما غیر مؤمن با وَهم آشفته‌ی خود بر وَهم که قدرت تشبیه دارد، حکم می‌کند و به این وَهم، حکم وَهم را که اثبات صور برای حق تعالی است باطل می‌داند. و به نظر فکریِ خود خیال می‌کند که آن صورتی که تجلی در رؤیا به او عطا کرد محال است. و وَهم در این حکمش که می‌گوید محال است خدا را در خواب دیده، این شخص را که عقلش مشوب به وَهم است، رها نمی‌کند از آن حیث که به غفلت خود از خویشتن آگاه نیست که چه توانایی‌هایی از طریق وَهم در او هست.

---

٨ - عقل سلیم عقلی است که متن واقع را آن‌گونه که حق است بیابد و خطا در آن نباشد و از وَهمی که به صورت جزئی جهت تشبیه می‌آید بهره‌مند گردد به همان معنایی که وَهم، عقلِ جزئی‌یاب است در کنار عقلِ کلی‌یاب.

﴿و مِنْ ذلِکَ قَوْلُهُ تَعالی: «ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ» قالَ تَعالی: «وَ إذا سَأَلَکَ عِبادِی عَنِّی فَإِنِّی قَرِیبٌ أُجِیبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إذا دَعانِ» إذ لا یَکُونُ مُجیباً إلّا إذا کانَ مَنْ یَدْعُوهُ، و إنْ کانَ عَیْنُ الدّاعِی عَیْنَ الْمُجِیبِ فَلا خِلافَ فِی اخْتِلافِ الصُّوَرِ، فَهُما صُورَتانِ بلا شَکٍّ﴾

و از مواردی -که امرْ منقسم به مؤثِّر و مؤثَّرٌ فیه است- قول خدای تعالی است که می‌فرماید: «ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ»(غافر/۶۰) - هنگامی که خدا را بخوانی، این خواندن موجب اجابت است، لذا خواندن می‌شود مؤثِّر، و اجابت می‌شود مؤثَّرٌ فیه، و نفس دعاکردن، از خدا است- و قولش که می‌فرماید: «وَ إذا سَأَلَکَ عِبادِی عَنِّی فَإِنِّی قَرِیبٌ أُجِیبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إذا دَعانِ»(بقره/ ۱۸۶). زیرا خداوند مُجیب نمی‌باشد مگر آن‌گاه که کسی او را بخواند. داعی، قابلِ متأثّر است و مُجیب، فاعلِ مؤثّرٌ فیه و اگر عین داعی عین مجیب است، پس خلافی در اختلاف صور نیست. پس داعی و مجیب بلا شک دو صورتند. که اجابت از یکی از آن‌هاست و استجابت از دیگری.

﴿و تِلْکَ الصُّوَرُ کُلُّها کَالْأَعْضاءِ لِزَیدٍ فَمَعْلُومٌ أنَّ زَیداً حَقِیقَةٌ واحِدَةٌ شَخْصِیَّةٌ، و أنَّ یَدَهُ لَیسَتْ صُورَةَ رِجْلِهِ و لا رَأْسِهِ و لا عَیْنِهِ و لا حاجِبِهِ. فَهُوَ الْکَثِیرُ الْواحِدُ الْکَثِیرُ بِالصُّوَرِ، الْواحِدُ بِالْعَیْنِ و کَالإِنْسانِ واحِدٌ بِالْعَیْنِ بلا شَکٍّ و لا شَکَّ أنَّ عَمْراً ما هُوَ زَیدٌ و لا خالِدٌ و لا جَعفَرٌ، و أنَّ أَشْخاصَ هذِهِ الْعَیْنِ الْواحِدَةِ لا تَتَناهی وُجُوداً فَهُوَ و إنْ کانَ واحِداً بِالْعَینِ، فَهُوَ کَثِیرٌ بِالصُّوَرِ و الأَشْخاصِ﴾

و همه‌ی این صورت‌ها - یعنی صورت اجابت و استجابت- همه مانند اعضاء زیدند. پس معلوم است که زید یک حقیقت واحد شخصی است و هرچند دست او صورتِ پایش و صورت سر و صورت چشم و صورت ابروانش نیست. پس زید کثیر است به صور اعضا، ولی واحد است به عین. مانند انسان که از نظر نوع یک نوع واحد است، ولی بدون شک عَمرو، غیر از زید و خالد و جعفر است و هرچند اشخاصِ این عینِ واحد از نظر وجود بی‌نهایت است. پس هرچند یک واحد بالعین است، از نظر صور و اشخاص کثیر است.

﴿و قَدْ عَلِمْتَ قَطْعاً إنْ کُنْتَ مُؤْمِناً أنَّ الْحَقَّ عَیْنُهُ یَتَجَلَّی یَوْمَ الْقِیامَةِ فی صُورَةٍ فَیُعْرَفُ، ثُمَّ یَتَحَوَّلُ فی صُورَةٍ فَیُنْکَرُ، ثُمَّ یَتَحَوَّلُ عَنْها فی صُورَةٍ فَیُعْرَفُ، و هُوَ هُوَ الْمُتَجَلِّی - لَیْسَ غَیْرَهُ- فی کُلِّ صُورَةٍ و مَعْلُومٌ أنَّ هذِهِ الصُّورَةَ ما هِیَ تِلْکَ الصُّورَةَ الأُخْری فَکَأَنَّ الْعَیْنَ الْواحِدَةَ قامَتْ مَقامَ الْمِرْآةِ، فَإِذا نَظَرَ النّاظِرُ فِیها إلی صُورَةِ مُعْتَقَدِهِ فِی اللهِ عَرَفَهُ فَأَقَرَّ بِهِ و إذا اتَّفَقَ أن یَری فِیها مُعْتَقَدَ غَیْرِهِ أنْکَرَهُ، کَما یَرَی فِی الْمِرْآةِ صُورَتَهُ و صُورَةَ غَیْرِهِ فَالْمِرْآةُ عَیْنٌ واحِدَةٌ و الصُّوَرُ کَثِیرَةٌ فِی عَیْنِ الرّائی، و لَیْسَ فِی الْمِرْآةِ صُورَةٌ مِنْها جُمْلَةً واحِدَةً﴾

اگر مؤمن هستی به طور قطع دانستی که عین حق تعالی در قیامت -در حدیث تحوّل- به صورتی تجلی می‌کند که شناخته می‌شود، سپس در صورتی تحوّل پیدا می‌کند که مورد انکار قرار می‌گیرد، یعنی شناخته نمی‌شود، سپس از این صورت تحوّل می‌یابد بر صورتی که شناخته می‌شود. و حق تعالی است که در هر صورتی متجلی است و جز او نیست و معلوم است که این صورت آن صورت دیگر نیست. پس مانند یک عین واحد، در مقام مرآت قرار گرفته است. پس چون ناظر در مرآت به صورت معتقَد خودش در آن نظر کند او را می‌شناسد و اقرار می‌کند و هرگاه چنین اتفاق افتاد که در مرآت معتقَد غیر خودش را ببیند، انکار می‌کند. مثل این‌که در مرآت، صورت خود و صورت دیگری را ببیند. پس مرآت یک عین است و صورت‌ها در عین رائی کثیر است. حال این‌که در مرآت اصلاً صورتی نیست.

﴿مَعَ كَوْنِ الْمِرْآة لَها أَثَرٌ فِی الصُّور بوَجْهٍ و ما لَها أَثَرٌ بوَجْهٍ فَالْأَثَرُ الَّذی لَها كَونها تُرَدُّ الصُّورَةَ مُتَغَيِّرَةَ الشَّكْلِ مِنَ الصغَر و الْكِبَر و الطُول و الْعَرض، فَلَها أَثَرٌ فِی الْمَقادِير، و ذلِکَ راجِعٌ إِلَيها و إنَّما كانَتْ هذهِ التَغْيِيراتُ مِنْها لاخْتِلافِ مَقادِيرِ الْمَرائی فَانْظُرْ فِی الْمِثالِ مِرْآةً واحِدَةً مِنْ هذهِ الْمَرايا، لا تَنْظُرِ الْجَماعَةَ، و هُوَ نَظَرُکَ مِنْ حَيْثُ كَوْنِه ذاتاً فَهُوَ غَنِیٌّ عَنِ الْعالَمينَ﴾

با این‌که مرآت خالی از صورت‌ها است ولی به وجهی برای آینه اثر می‌باشد و به وجهی برای آن در صورت‌ها اثری نیست. پس اثری که در آینه هست این است که صورت‌ها را به اشکال گوناگون از کوچک و بزرگ و طول و عرض برمی‌گرداند. پس مرآت را در اندازه‌ی صورت‌ها اثر است و اثر راجع به آینه است و این تغیّرات از آینه به علت اختلاف مقادیر و حالات آینه‌ها است -که محدّب یا مقعّر است-. پس در این مثال یک آینه را در نظر بگیر و نه جماعت آینه‌ها را -زیرا در این‌جا نظر به ذات داریم.- پس حق تعالی از حیث ذاتش غنیّ از عالمیان است و از این جهت به حق واحد بنگر.

﴿و مِنْ حَيْثُ الأَسْماءِ الإلهيَّة فَذلِکَ الْوَقْتُ يَكُونُ كَالْمَرايا فَأَیُّ اسْم إلهیٍّ نَظَرَتْ فِيهِ نَفْسُکَ أو مَنْ نَظَرَ، فَإنَّما يَظْهَرُ فِی النّاظِرِ حَقِيقَةُ ذلِکَ الاسْمِ فَهكَذا هُوَ الأَمْرُ إنْ فَهِمْتَ﴾

و از حیث اسماء الهی در آن هنگام همچون نظر در مرآت‌هاست -که هر اسمی مرآتی است.- بنابراین به هر اسم الهی که خودت را در آن آینه می‌نگری و به هرکس که در آن اسم می‌نگرد، بنگری، حقیقت آن اسم، برای ناظر، ظاهر می‌شود. پس متن واقع این گونه است، اگر

بفهمی که ذات احدی هیچ صورتی ندارد و درک نمی‌شود و در عین حال مُظْهِر همه‌چیز هست و همه، صورت آن ذات واحد است.

﴿فَلا تَجْزَعْ و لا تخَفْ فَإنَّ الله یُحِبُّ الشَّجاعَةَ و لَو عَلی قَتْلِ حَیَّةٍ، و لَیسَتِ الْحَیَّةُ سِوی نَفْسِکَ و الْحَیَّةُ حَیَّةٌ لِنَفْسِها بِالصُّورَةِ و الْحَقِیقَةِ﴾

پس از این معارف - که حق را باید در همه‌چیز دید و به وحدت شخصی دست پیدا می‌کنی- جزع و بی‌تابی نکن چه این‌که خداوند شجاعت را دوست دارد و لو بر کشتن ماری.[۹] مار، جز نفس تو نیست. رسول اللّه‌ﷺ فرمود: «أعْدَی عَدُوِّکَ نَفْسُکَ الَّتِی بَیْنَ جَنْبَیْک.» و مار به صورت و حقیقتش مار است.

غرض این است که شیئیّت شیء به صورتش می‌باشد نه به ماده‌اش و صورت شیء حقیقت اوست که در هر عالمی و در هر لباسی محفوظ است و نفس انسان که در این‌جا از او تعبیر به مار شد اگر صورتِ ماری‌اش که طبیعت و ماده است فاسد شود، صورت حقیقی‌اش باقی است.

﴿وَ الشَّیءُ لا یُقْتَلُ عَن نَفْسِهِ و إنْ اُفْسِدَتِ الصُّورَةُ فِی الْحِسِّ فَإنَّ الْحَدَّ یَضْبِطُها و الْخیالَ لا یُزیلُها﴾

و شیء از حقیقت خود کشته و نابود نمی‌شود و اگر فساد داخل شود در صورت حسّیه‌ی آن داخل شده - مثل فنای صورت ادریسی و باقی‌شدن به صورت الیاسی، عملاً صورتی از ادریس است که در این دنیا ظهور کرده و باقی است. یعنی به لحاظ عین حضرت ادریس یکی است، و به لحاظ صورت دو شخص است، مثل ارواح کُمّل- زیرا حدّ، صورت و حقیقت نفس ما را نگه می‌دارد و خیال آن را زایل نمی‌کند و آن نفس در موطن خیال باقی می‌ماند.

﴿و إذا کانَ الأمْرُ عَلی هذا فَهذا هُوَ الأمانُ عَلَی الذَّواتِ و الْعِزَّةُ و الْمَنَعَةُ، فَإنَّکَ لا تَقْدِرُ عَلی فَسادِ الْحُدُودِ و أیُّ عِزَّة أعْظَمُ مِنْ هذهِ الْعِزَّةِ؟ فَتَتَخَیَّلُ بِالْوَهْمِ أنَّکَ قَتَلْتَ، و بِالْعَقْلِ و الْوَهْمِ لَمْ تَزَلِ الصُّورَةُ مَوجُودَةً فِی اَلْحَدِّ﴾

و چون امر بر این منوال است -که شیء فانی نمی‌شود هرچند در عالم ماده از بین برود-این امان الهی است بر ذوات و حقیقت موجودات و این عزتی است بر ذوات و این‌که آن‌ها را محفوظ می‌دارد. پس تو بر فساد حدود یعنی هلاک صور محدود قادر نیستی و کدام عزت از این عزت

---

۹ - حدیث از رسول اللّه‌ﷺ است: «إنَّ اللّه یُحِبُّ الشَّجَاعَةَ وَ لَوْ عَلَی قَتْلِ حَیَّة».

بزرگ‌تر است -که ذوات در حفظ و حراست الهی‌اند.- و به وَهمِ کاذب، خیال می‌شود که تو قاتلی و به حکم عقل و وَهمِ صادق، صورت در حدّ خود موجود است و اگر حضرت حق خواست می‌تواند آن را دوباره زنده کند.

﴿و الدَّلیلُ عَلی ذلِکَ «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللهَ رَمی» و الْعَیْنُ ما أدرکَتْ إلّا الصُّورَةَ الْمُحَمَّدِیّةَ الَّتِی ثَبَتَ لَها الرَّمْیُ فِی الْحِسِّ، و هِیَ الَّتِی نَفَی اللهُ الرَّمی عَنْها أوَّلًا ثُمَّ أثْبَتَهُ لَها وَسَطاً، ثُمَّ عادَ بالاسْتِدْراکِ أنَّ اللهَ هُوَ الرّامِی فی صُورَةٍ مُحَمَّدِیَّةٍ و لا بُدَّ مِنَ الإیمان بهذا، فَانْظُرْ إلی هذَا الْمُؤَثِّرِ حَتّی أنْزَلَ الْحَقَّ فی صُورَةٍ مُحَمَّدِیَّةٍ وَ أخْبَرَ الْحَقُّ نَفْسُهُ عِبادَهُ بذلِکَ، فَما قالَ أحَدٌ مِنّا عَنْهُ ذلِکَ بَل هُوَ قالَ عَن نَفْسِهِ وَ خَبَرُهُ صِدْقٌ و الإیمانُ بِهِ واجِبٌ، سَواءٌ أَدْرَکتَ عِلْمَ ما قالَ أو لَمْ تُدْرِکْهُ: فَإمّا عالِمٌ و إمّا مُسْلِمٌ مُؤْمِنٌ﴾

دلیل بر این‌که مؤثِّر و مؤثَّرٌ فیه یکی است این‌که خداوند فرمود: «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی»(انفال/ ١٧). چشم، جز صورت محمّدیه صلی الله علیه و آله را ادراک نمی‌کند که در حس و به حسب ظاهر رَمی برای صورت محمّدیه ثابت است و حال این‌که صورت محمّدیه آنی است که خداوند در اول نفی رَمی از او فرمود. سپس رَمی را برای او اثبات فرمود و او را وسط و واسطه قرار داد و گفت: «إذْ رَمَیْت» و سپس برگشت و استدراک کرد و گفت رامی، اللّه تعالی است در صورت محمّدیه صلی الله علیه و آله و لابدّ باید بدان ایمان داشت -چون خود خداوند می‌فرماید.- پس بنگر به این مؤثر که این رامی یعنی خدا چگونه تنزل نمود و خود را در صورت محمّدیه صلی الله علیه و آله نازل کرد. -البته درک این به کمک وَهم ممکن است.- و خداوند بندگانش را از نفس خود به این صورت اخبار فرمود. پس هیچ‌یک از ما از خود نمی‌گوید، بلکه خداوند از خود می‌گوید، خبر خداوند صدق است و ایمان به خبر او واجب است، خواه علمِ آن چه را گفت ادراک بکنی خواه نکنی. پس مردم یا عالم‌اند، یا مسلمِ مؤمن‌اند -کسانی که ادراک کرده‌اند عالم‌اند که صاحب قلب‌اند و کسانی که ادراک نکرده‌اند مسلم‌اند یعنی گردن نهادند و پذیرفتند و مؤمن به ایمان تقلیدی‌اند.-

﴿و مِمّا یَدُلُّکَ عَلی ضَعْفِ النَّظَرِ الْعَقْلِیِّ مِنْ حَیْثُ فِکْرِهِ، کَوْنُ الْعَقْل یَحْکُمُ عَلَی الْعِلَّة أنَّها لا تَکُونُ مَعْلُولَةً لِمَنْ هِیَ عِلَّةٌ لَهُ هذا حُکْمُ الْعَقْلِ لا خَفاءَ بِهِ، و ما فِی عِلْمِ التَّجَلِّی إلّا هذا، و هُوَ أنَّ الْعِلَّةَ تَکُونُ مَعْلُولَةً لِمَنْ هِیَ عِلَّةٌ لَهُ﴾

و آن‌چه که تو را دلالت می‌کند بر نظر عقلی از حیث فکری‌اش، این است که نظر عقلی حکم می‌کند که معلول، علت آنی که علت اوست نمی‌شود -«الف» که علت «ب» است، نمی‌تواند

معلولِ «ب» باشد- و این امر حکم عقل است که در آن خفایی نیست. اما در علم تجلی نیست مگر همین مطلب که علت می‌تواند معلولِ علت خود باشد. مثل آن‌که در عرفان می‌گوییم عین معلول در حال عین ثابته‌اش در عدم یعنی در ذات باری تعالی از عین علت که ذات حق است طلب می‌کند که او را موجودِ معلول قرار دهد یعنی وجود خارجی دهد. پس معلول، علتش را وصف علّیّت می‌دهد و عملاً معلول در عین آن‌که معلول است، علت هم هست.

﴿و الَّذِی حَکَمَ بِهِ الْعَقْلُ صَحیحٌ مَعَ التَّحْرِیرِ فِی النَّظَرِ﴾

و آن‌چه عقل حکم کرده است که علت هیچگاه نمی‌تواند معلولِ معلولش باشد، صحیح است در صورتی که در نظر تحریر شود که آری! ذات علت حتماً بر ذات معلول سبقت دارد. ولی چنان‌چه مکاشف، وحدت شخصی وجود را مطرح کند، عقل آن را می‌پذیرد و در این رابطه می‌توان گفت که بالاخره علیّتِ علت منوط به معلولیّتِ معلول است و معلول، علتِ علیّت می‌شود از آن جهت که در واقع معلول است که علت را علت کرده است. همان‌طور که فرزند، پدر را پدر می‌کند و هرکدام متوقف بر دیگری می‌شوند.

﴿و غایَتُهُ فی ذلِکَ أنْ یَقُولَ إذا رَأَی الأمْرَ عَلی خِلافِ ما أعْطاهُ الدَّلیلُ النَّظَریُّ، إنَّ الْعَیْنَ بَعْدَ أنْ ثَبَتَ أنَّها واحِدَةٌ فی هذَا الْکَثِیر، فَمِنْ حَیْثُ هِیَ عِلَّةٌ فی صُورَة مِنْ هذِهِ الصُّوَرِ لِمَعْلُول ما، فَلا تَکُونُ مَعْلُولَةً لِمَعْلُولِها، فی حال کَوْنِها عِلَّةً، بَلْ یَنْتَقِلُ الْحُکْمُ بانْتِقالِها فی الصُّوَر، فَتَکُونُ مَعْلُولَةً لِمَعْلُولِها، فَیَصِیرُ مَعْلُولُها عِلَّةً لَها هذا غایَتُهُ إذا کانَ قَدْ رَأَی الأمْرَ عَلی ما هُوَ عَلَیهِ، و لَمْ یَقِفْ مَعَ نَظَرِهِ الْفِکْرِیِّ﴾

و غایت عقل، وقتی متوجه وحدت شخصی وجود شود و ببیند امر، خلاف آن‌چیزی است که دلیل عقلی مطرح می‌کند،[10] آن است که بگوید متن واقع، بعد از آن‌که وحدت شخصی ثابت کرد در این کثیر یکی بیشتر نداریم، از آن حیث که علت، در این صورت‌ها علت برای معلولی می‌باشد، نمی‌شود معلول برای معلولش باشد در موقعی که علت است، بلکه حکم علت منتقل می‌شود به انتقال عین واحد در صُوَر وقتی طبق وحدت شخصی، تجلی دیگری به میان آید، در این صورت حکم تغییر می‌کند و علت، معلول می‌شود. این غایت عقل است وقتی امر را آن‌طور که هست می‌نگرد و لذا در نظر فکریِ خود متوقف نمی‌شود که می‌گفت هرگز علت نمی‌تواند معلول باشد. بلکه وقتی با نظر به وحدت شخصی با متن واقع روبه‌رو شود،

---

۱۰ – که عقل بگوید اگر علت بخواهد معلول باشد، دور لازم می‌آید.

متوجه می‌شود در حالت اول و تجلی اول، «الف» علت است و «ب» معلول، ولی در تجلی دوم علت، معلولِ معلولش می‌شود. وقتی وحدت شخصی را یافت که در وحدت شخصی در هرحال یک تجلی است چه در مقام علیّت و چه در مقام معلولیّت.

﴿و إذا كانَ الأمْرُ فِى الْعِلِّيَة بهذِهِ الْمَثابَة، فَما ظَنُّكَ باتِّساعِ النَّظَرِ الْعَقْلِيِّ فى غَيْرِ هذَا الْمَضيقِ؟ فَلا أعْقَلَ مِنَ الرُّسُلِ صَلَواتُ الله عَلَيهِمْ و قَدْ جاءُوا بما جاءُوا بهِ فِى الْخَبَرِ عَنِ الْجَنابِ الإلهيِّ، فَأَثْبَتُوا ما أثْبَتَهُ الْعَقْلُ و زادُوا ما لا يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بإدْراكِهِ، و ما يُحِيلُه الْعَقْلُ رَأْساً و يُقِرُّ بهِ فِى التَّجَلِّى الالهى فَإذا خَلا بَعْدَ التَّجَلِّى بنَفْسِهِ حارَ فِيما رَآهُ، فَإن كانَ عَبْدَ رَبٍّ رَدَّ الْعَقْلَ إلَيه، و إنْ كانَ عَبْدَ نَظَر رَدَّ الْحَقَّ إلى حُكْمِهِ﴾

وقتی امر در موضوع علیّت به این صورت است که عقل می‌تواند برسد به این موضوع که معلول می‌تواند علتِ علت خود گردد، پس گمان تو چه خواهد بود به اتّساع نظر عقلی، در غیر این مضیق و در غیر این تنگنا. -که مثلاً همه‌ی عالم حتی عالم ماده دارای شعور و ادراک است، در غیر این موضوع بهتر می‌تواند خود را تصحیح کند و نظر شهود را بپذیرد.- پس کسی که اعقل از رسلﷺ نیست و خبر آوردند از جناب الهی آن چه را که عقل درباره‌ی حق جلّ و علا اثبات کرد و زیاده‌ی بر آن چیزهایی گفتند که عقل به ادراک آن، استقلال ندارد و آن را محال می‌داند[11] ولی در تجلی الهی که برایش رخ می‌دهد به آن اقرار دارد[12] و چون بعد از تجلی به حال خود آمد و با خود خلوت کرد نسبت به آنچه دیده به حیرت می‌افتد. پس اگر عبدِ ربّ باشد، عقل را به آن‌چه دیده که همان تجلی و واقع است، إرجاع می‌دهد- و سطح عقل را بالاتر می‌آورند، مثل کاری که ملاصدرا در فلسفه‌اش انجام داد.-[13] و اگر عبدِ نظر و عبدِعقل باشد، حق را به حکم عقل إرجاع می‌دهد و به نحوی توجیه می‌کند که همان نظر عقلی اوّلی پا برجا باشد.

﴿و هذا لا يَكُونُ إلّا ما دامَ فى هذِهِ النَّشْأَة الدُّنْيَويَّة مَحْجُوباً عَنْ نَشْأتِهِ الأُخْرَويَّة فِى الدُّنْيا فَإنَّ الْعارِفِينَ يَظْهَرُونَ هُنا كَأنَّهُمْ فِى الصُّور الدُّنْياويّة لِما يَجْرى عَلَيْهِمْ مِنْ أحْكامِها، و الله تَعالى قَدْ حَوَّلَهُمْ فى بَواطِنِهِمْ فِى النَّشْأَةِ الأخْراويَّةِ، لا بُدَّ مِنْ ذلِكَ، فَهُمْ بالصُّورَة مَجْهُولُونَ إلّا لِمَنْ

---

۱۱ – مثل ظهور حق در مظاهر در امر تشبیه که عقل با حالت انتزاعی خود آن را محال می‌داند.

۱۲ – متوجه‌ی ضعف مقدماتش می‌شود و شوب خود را برطرف می‌کند.

۱۳ – عقل فلسفیِ ملاصدرا چیزی ماوراء آن‌چه شهود عرفانی یافته، نمی‌یابد. ولی آن عقل توانست به عرفانِ شهودی وزانت دهد و توانست به برکت شهود، حقایقی را بفهمد زیرا راهِ شهود، یافتِ دست اول است و عقل، دریافتِ دست دوم دارد و طبیعی است که باید از شهود تبعیت کند.

كَشَفَ اللهُ عَنْ بَصيرَتِهِ فَأدْرَکَ، فَما مِنْ عارفٍ بِاللّهِ مِنْ حَيْثُ التَّجَلِّى الإلهیِّ إلّا و هُوَ عَلَى النَّشْأةِ الآخِرَةِ قَدْ حُشِرَ من دُنْياهُ و نُشِرَ فی قَبْرِهِ، فَهُوَ يَرَى ما لا يرَوْنَ، و يشْهَدُ ما لا يشْهَدُونَ، عِنايَةً مِنَ اللهِ بِبَعْضِ عِبادِهِ فی ذلِکَ﴾

و این ردّ حکمِ حق به عقل، واقع نمی‌شود مگر مادامی که شخص در این نشئه دنیاوی از نشئات اُخروی‌اش محجوب باشد. –در حالی‌که در قیامت دیگر چنین نزاعی نیست، زیرا انسان سراسر در مقام شهود قرار می‌گیرد.- زیرا عارفان به حسب ظاهر و به صورت در این دنیایند و احکام متعلق به موطن دنیا بر آن‌ها جاری است و حال این‌که خداوند دلشان را به سوی نشئه‌ی اُخروی تحویل فرموده است و غیر آن نمی‌باشد. پس عارفان به حسب صورت در دنیا هستند و به حسب باطن در آخرت و آنان را نمی‌شناسد مگر کسی که پرده از پیش رویش برداشته شود پس آن‌ها را درک می‌کند.[۱۴] پس هیچ عارف باللّهی از حیث تجلی الهی نیست مگر این‌که در نشئه‌ی اُخروی است که در دنیا محشور به نشئه‌ی اُخروی شده است و هم اکنون در قبرش که همان قبر بدنی است خارج شده است. پس عارف می‌بیند آن‌چه را که دیگران نمی‌بینند و شاهد است آن‌چه را که دیگران شاهد آن نیستند. این عنایتی است از جانب خداوند به بعض عبادش در این امر.

﴿فَمَنْ أرادَ الْعُثُورَ عَلى هذِهِ الْحِكْمَةِ الإلْياسيَّةِ الإدْريسيَّةِ الَّذِى أنْشَأهُ اللهُ نَشْأتَيْن، فَكانَ نَبيّاً قَبْلَ نُوحٍ عليه‌السلام ثُمَّ رُفِعَ و نَزَلَ رَسُولًا بَعْدَ ذلِکَ، فَجَمَعَ اللهُ لَهُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَين فَلْيَنْزِلْ عَنْ حُكْمِ عَقْلِهِ إلى شَهْوَتِهِ، لِيَكُونَ حَيْواناً مُطْلَقاً حَتّى يَكْشِفَ ما تَكْشِفُهُ كُلُّ دابَّةٍ ما عَدَا الثَّقَلَين، فَحينَئِذٍ يَعْلَمُ أنَّهُ قَدْ تَحَقَّقَ بِحَيْوانِيَّتِهِ﴾

پس اگر کسی بخواهد بر این حکمت الیاسی ادریسی آگاهی پیدا کند که خداوند او را در دو نشئه‌ی نبوت و رسالت انشاء فرمود، که او پیش از نوح عليه‌السلام منزلت نبوت داشت، سپس خداوند او را بالا برد و دو باره بعد از نوح نزول فرمود و رسول گردید، پس خداوند برای او منزلتین نبوت و رسالت را جمع گردانید، اگر کسی بخواهد از این حکمت آگاهی پیدا کند، باید از حکم آسمان عقلش نازل بشود و به سوی شهوتش که زمینِ بدن اوست پایین بیاید تا

۱۴– چنان‌که خداوند متعال فرمود: اولیای من زیر قِباب من‌اند و آنان را جز من کسی نمی‌شناسد. آن گنبدهایی که به سر آن‌ها کشیده‌ام موجب شده دیگران آن‌ها را نشناسند.

حیوان مطلق شود،[۱۵] تا آن‌گاه آن‌چه بر حیوانات، جز آن‌چه بر ثقلین یعنی جن و انس می‌گذرد، برایش کشف شود. پس به این حالت که رسید بداند به حیوانیتش تحقق یافته است و آن‌چه بر حیوان می‌گذرد را می‌یابد.

حیوانات بر احوال مردگان اطلاع دارند چنان‌چه با وجود برزخی‌شان به غیر احوال مردگان نیز آگاهی پیدا می‌کنند. مثلا پیش از وقوع زلزله از آن آگاهی می‌یابند و پیش از دیگران از حوادث ارضی و سماوی اطلاع می‌یابند.

﴿و عَلامَتُهُ عَلامَتانِ الْواحِدَةُ هذَا الْكَشْفُ، فَيَرَى مَنْ يُعَذَّبُ فی قَبْرِهِ و مَنْ يُنَعَّمُ، و يَرَى الْمَيِّتَ حَيّاً و الصّامِتَ مُتَكَلِّماً و الْقاعِدُ ماشِياً﴾

و علامت تحقق به این مقام دو چیز است، یکی کشف یاد شده در بالا است که در این صورت کسی را که در قبرش در تعذیب یا تنعیم است می‌بیند و مرده را زنده به حیات برزخی و صامت را متکلّم به کلمات ملکوتیِ روحانی و نشسته را رونده به حرکات معنوی و مثالی می‌بیند.

﴿و الْعَلامَةُ الثّانِيَةُ الْخَرَسُ بِحَيْثُ إنَّهُ لَو أرادَ أنْ يَنْطِقَ بِما رَآهُ لَمْ يَقْدِرْ فَحِينَئِذٍ يَتَحَقَّقُ بِحَيْوانِيَّتِهِ، و كانَ لَنا تِلْميذٌ قَدْ حَصَلَ لَهُ هذَا الْكَشْفُ غَيْرَ أنَّهُ لَمْ يُحْفَظْ عَلَيهِ الْخرسُ فَلَمْ يَتَحَقَّقْ بِحَيوانِيَّتِهِ، و لَمّا أقامَنِیَ اللهُ فی هذَا الْمَقامِ تَحَقَّقْتُ بِحَيْوانِيَّتی تَحَقُّقاً كُلِّياً، فَكُنْتُ أرَى و أُرِيدُ ان انطقَ بِما أشاهِدُهُ فَلا أسْتَطِيعُ، فَكُنْتُ لا أُفَرِّقُ بَيْنِی و بَيْنَ الْخرسِ الَّذِينَ لا يَتَكَلَّمُونَ﴾

علامت دوم، لال بودن است به طوری که اگر بخواهد به آن‌چه می‌بیند نطق کند قادر نیست. پس در این هنگام به حیوانیت خود متحقق می‌شود و ما شاگردی داشتیم که آن کشف برایش حاصل شد جز این‌که گنگی را حفظ نکرد و به حیوانیت خود متحقق نشد و چون خداوند مرا در این مقام اقامه فرمود، به حیوانیت خودم تحققی کلی یافتم. می‌دیدم و اراده می‌کردم به آن‌چه مشاهده می‌نمودم نطق کنم، ولی توانایی نداشتم به گونه‌ای که بین من و گنگانِ بی‌زبان فرق گذاشته نمی‌شد.

---

۱۵ – تُستری می‌گوید: ملک، عقلِ بلا شهوت است و حیوان، شهوتِ بلا عقل است و انسان، عقلِ مع الشهوت است. مقام مَلَک تنزیهی است و سُبّوحٌ قدوس مقام اوست و اگر کسی بخواهد بداند بر الیاس چه می‌گذرد، باید از این عقل به سمت شهوت بیاید و منغمِر در ماده شود و تماماً در مقام وَهم و تشبیه قرار گیرد تا در تجردی برزخی احوالاتی که بر برزخیان می‌گذرد و سر و صدای آن‌ها را بیابد.

﴿فَإذا تَحقَّقَ بما ذَکَرْناهُ انْتَقَلَ إلی أن یَکُونَ عَقْلًا مُجَرَّداً فی غَیْرِ مادَّة طَبیعیَّة فَیَشْهَدُ أمُوراً هِیَ أصُولٌ لِما یَظْهَرُ فی الصُوَرِ الطَّبِیعَةِ فَیَعْلَمُ مِنْ أیْنَ ظَهَرَ هذَا الْحُکْمَ فی صُورَة الطَّبِیعَةِ عِلْماً ذوقِیّاً﴾

پس چون به این مقام حیوانی متحقق شد، منتقل می‌شود و ارتقاء می‌یابد به این‌که عقل می‌شود در غیر ماده طبیعی - یعنی در مقام اعتلای نفس ناطقه در همان مقام عقلانی، به عقول مجرده که مبادی عالیه‌اند می‌پیوندد- پس اموری را مشاهده می‌کند که اصول آن‌چه در طبیعت ظاهر می‌شوند، می‌باشند. پس به علم ذوقی می‌داند که این حکم در این صورت طبیعی از کجا ظاهر شده است. - جایگاه معنا را در دل صورت می‌شناسد.- زیرا عوالم همه در طول هم هستند و انسان در سیر علمی‌اش در هر مرتبه از وجود قرار گرفت، از آن مرتبه می‌تواند به مقامات عالی آن آگاهی یابد و هر چیزی را به مقام اصلی بر عهد ازلی‌اش ارجاع می‌دهد. لذا کیفیت تنزلات ذات الهی را که از مقام احدی و واحدی به عالم طبیعت تنزل کرده، می‌شناسد و خداوند را در جمع مراتب وجود شهود می‌کند و به سعادت عظما نایل می‌گردد.

﴿فَإنْ کُوشِفَ عَلی أنَّ الطَّبیعَةَ عَیْنُ نَفَسِ الرَّحْمنِ فَقَدْ أوتِیَ خَیْراً کَثِیراً﴾

پس اگر برای او ذوقاً مکشوف شود که طبیعت عین نَفَسِ رحمانی است حقیقتاً خیر کثیر به او داده شده است که همان حقیقت حکمت است.

﴿و إن اقْتُصِرَ مَعَهُ عَلی ما ذَکَرْناهُ فَهذَا الْقَدْرُ یَکْفِیهِ مِنَ الْمَعْرِفَة الْحاکِمَة عَلی عَقْلِهِ،[16] فَیَلْحَقُ بِالْعارِفِینَ و یَعْرِفُ عِنْدَ ذلِکَ ذَوْقاً «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لکِنَّ الله قَتَلَهُمْ» و ما قَتَلَهُمْ إلّا الْحَدِیدُ و الضّارِبُ، و الَّذِی خَلْفَ هذِهِ الصُّوَرِ، فَبِالْمَجْمُوعِ وَقَعَ الْقَتلُ و الرَّمیُ﴾

و اگر به مقام گنگی و لالی اقتصار کند آن‌چه ما گفتیم که شهود اصول بود برای عالم طبیعت، به این‌جا که برسد معرفتی که حاکم بر عقل اوست او را کفایت می‌کند. - همان جهت وَهمی که معنا را در دل جزئیات می‌آورد.- پس ملحق به عارفان می‌شود و در این هنگام به حقیقت قول خداوند تعالی به حسب علم ذوقی معرفت می‌یابد که فرمود: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لکِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ»(انفال/ ۱۷) و حال این‌که آنان را نکشت مگر آهن و ضارب و آن کسی که این صورت از

۱۶ – قبلاً متذکر شد که وَهم معرفت حاکم بر عقل است و در این‌جا متذکر آن امر است که عقلی است سازگار با مقام حیوانیت و تشبیه.

هویت الهی را جانشین شده است، پس به مجموع این امور قتل و رَمی واقع شد. عملاً مؤثّر را در این صحنه، به کمک عقل نزدیک شده بر وَهم می‌یابد.

﴿فَيُشاهِدُ الأمُورَ بأصُولِها و صُوَرِها، فَيَكُونُ تامّاً، فَإنْ شَهِدَ النَّفَسَ كانَ مَعَ التَّمامِ كاملًا فَلا يَرَى إلّا الله عَيْنَ ما يَرَى فَيَرَى الرّائِى عَيْنَ الْمَرئِىِّ و هذَا الْقَدْرُ كافٍ، و الله الْمُوَفِّقُ الْهادِىّ﴾

پس امور را به اصول آنها که حقایق مجرده کونیه‌اند و نیز به صور آن‌ها که صور طبیعی و عنصری و مثالی و خیالی‌اند، مشاهده می کند. اگر به این مقدار اکتفا کند پس شخصی تامّ می گردد. پس اگر با حقایق مجرد، نَفَسِ رحمانی را که اصل اصول است مشاهده کند علاوه بر این که تامّ است، کامل[۱۷] هم هست. پس در این هنگام نمی‌بیند مگر خدا را عین آن‌چه می‌بیند. می‌بیند که اللّه، عین مایری است و عین مایری، اللّه است. پس رائی را عین مرئی می‌بیند و این‌قدر در عرفان کافی است و خداوند موفق و هادی است.

«والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته»

---

۱۷ - کامل وقتی است که سالک به سریان حق در عالم حاضر باشد که شرط آن یافتن نَفَسِ رحمانی است.

فصّ حكمة احسانيّة فى كلمة لقمانية

بسم الله الرحمن الرحيم

علامه قیصری در رابطه با علت نامیده‌شدن این فصّ به «حکمت احسانیّه» می‌گوید: إحسان به حسب لغت، فعل خیری است که سزاوار به‌جاآوردن است به «مال» و «قال» و «فعل» و «حال». چنان‌که رسول اللّه‌صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «ان اللّه کتب إحسانا علی کُلِّ شَیْءٍ فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ وَ إِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَةَ». نسبت به هر چیزی به صورت خیر و احسان برخورد کنید، زیرا خداوند بر هر چیزی احسانی را نگاشته، پس چون قتلی را باید انجام دهید، به بهترین نحو انجام دهید، و اگر می‌خواهید ذبحی انجام دهید به بهترین نحو انجام دهید. در مورد انجام قتل به نحو برتر مثل آن‌که وقتی باید آن شخص به قتل برسد مورد شکنجه قرار نگیرد.

إحسان در ظاهر شرع همان است که فرمود: «اَنّ تَعبُدَ اللّهَ کَأَنَّکَ تَرَاه» طوری خدا را عبادت کن که گویا او را می‌بینی، و در باطن شرع و حقیقت آن این‌که إحسان، شهود حق در جمیع مراتب وجودی است. - در این مرحله که بحث در حقیقت شریعت است موضوع در حدّ «کَأَنَّ تَراه» نیست بلکه نفسِ رؤیت است، زیرا در آن حدیث شریف که رسول اللّه‌صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «کَأَنَّکَ تَرَاه»، کلمه‌ی «کانّک» تعلیم و خطاب به اهل حجاب است ولی اهل حقیقت از این مرحله گذشته‌اند.-

پس إحسان را سه مرتبه است: مرتبه‌ی نخستین آن لغوی است و آن این‌که بر هر چیزی إحسان کنید، حتی بر آن کسی‌که به تو بدی کرد و معذورش بدارید و به جمیع موجودات به نظر رحمت و شفقت بنگرید. مرتبه‌ی دوم آن این است که عبادت، با حضور تمام بوده باشد و سالك خود را کاملاً در محضر حق قرار دهد، «کَأنَّ» عابد ربّ خود را مشاهده می‌کند. مرتبه‌ی سوم این‌که شهود ربّ با هرچیز و در هرچیز بشود -یعنی «کأنّ»، «أنّ» بشود- چنان‌که خدای تعالی

فرمود: «وَ مَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقى»(لقمان/ ۲۲) و معنی «وَ هُوَ مُحْسِنٍ» این است: زمانی که ذات و قلبش را به اللّه تعالی تسلیم کرده باشد و قلب، حق را مشاهده کند –که در آن صورت «کانّ»، «انّ»- شود.

در نگاهی دیگر می‌توان گفت حکمت احسانیّه به کلمه‌ی لقمانیّه اختصاص یافت به این جهت که لقمان صاحب حکمت است به شهادت قول خدای تعالی: «وَ لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ»(لقمان/۱۲) «وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً»(بقره/ ۲۶۹). پس لقمان صاحب خیر است و خیر همان إحسان است و إحسان فعل خیری است که سزاوار است به جا آورده شود و حکمت هم وضع شیء در موضع خود است. پس حکمت و إحسان از یک وادی‌اند و دیگر این‌که حکمت، مستلزم إحسان بر هر چیز است. - چون لازمه‌ی حکمت دستوردادن به کار خیر و انجام آن است.- لذا شیخ اکبر، إحسان را با کلمه‌ی لقمانی مقارن نمود. با نظر به وصیت حضرت لقمان و احسان به والدین می‌توان گفت علت نام‌گذاری این فصّ به حکمت احسانی نظر به این امر است و این‌که حال غالب بر حضرت لقمان، احسان بوده و آن هم احسان به شهود علمی و توحید و حکمت و اسلام. لذا فرمود: «وَ لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ»(لقمان/۱۲) و ما حکمت را به لقمان دادیم. و حکمت را به لقمان اختصاص داد.

شیخ اکبر در ابتدا پنج بیت شعر آورده است آن گاه در حکمت احسانی کلمه لقمانی بحث نموده است و آن اشعار این است:

﴿إذا شاءَ الإلهُ يُرِيدُ رِزْقاً　　لَهُ فَالْكَوْنُ أجْمَعُهُ غِذاءٌ﴾

هرگاه خداوند برای خود رزقی را اراده کند جمیع کون و عالم وجود، غذای اوست. زیرا که حق از حیث اسماء و صفاتش ظاهر نمی‌شود مگر به سبب اعیان موجودات، هرچند از حیث ذاتش با قطع نظر از ظهور و بطون و اسماء و صفات، غنی از عالمیان است. پس جمیع اعیان، غذای او هستند از آن جهت که حق تعالی را اظهار می‌کنند و نیز از جهت فنا و اختفای آن‌ها به عنوان غذا در حق تعالی تا خداوند به وحدت حقیقیه‌اش در مظاهر ظاهر شود.

﴿و إنْ شاءَ الْإلهُ يُرِيدُ رِزْقاً　　لَنا فَهُوَ الْغِذاءُ كَما يَشاءُ﴾

و اگر خداوند برای ما رزق را اراده کند، خود او غذای ما خواهد شد. چنان‌که ما می‌خواهیم - دو بیت مذکور همان مطلبی است که گفته شده- «ظهور تو به من است و وجود من از تو». زیرا غذا از یک جهت در مغتذی مختفی می‌شود و از جهت دیگر در انسان یعنی در

مغتذی آشکار می‌شود و همان غذا تبدیل شده به بدن او. حضرت حق در اعیان خلایق خود را مختفی می‌کند و نیز با صورت خلایق ظاهر می‌شود.

﴿مَشِیئَتُهُ إرادَتُهُ فَقُولُوا　　بِها قَدْ شاءَها فَهِیَ الْمَشاءُ﴾

مشیت خداوند همان اراده اوست. زیرا مشیت عین اراده است. پس بگویید: خداوند به اراده،مشیت را خواسته است، پس اراده، همان مشیت است. مشیت توجه ذات به سوی حقیقت شیء و عین آن است. پس مشیت و اراده به نسبتِ هویت غیبی ذاتی حق، متحدند.

﴿یُرِیدُ زِیادَةً و یُرِیدُ نَقْصاً　　و لَیْسَ مَشاءَهُ إلّا الْمَشاءُ﴾

در فرق بین اراده و مشیت می‌گوید که اراده گاهی به زیادة و گاهی به نقصان تعلق می‌گیرد، به خلاف مشیت که در مشیت، عنایت الهی متعلق به کلیات است نه به جزئیات و مشیت نیست مگر مشیت او که «وَ ما تَشاؤُنَ إلاّ أنْ یَشاءَ اللَّهُ».

شاید طرح مشیت در این اشعار را بتوان به رزق نسبت داد از آن جهت که در قرآن داریم: «اللَّهُ یَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ یَشاءُ وَ یَقْدِرِ»(رعد/۲۶) گویا این مشیت از طریق اراده جاری می‌شود و در اراده است که نقصان و زیادت مدّ نظر قرار می‌گیرد.

﴿فَهذا الْفَرْقُ بَیْنَهُما فَحَقِّقْ　　و مِنْ وَجْهٍ فَعَیْنُهُما سواءٌ﴾

پس فرق میان مشیت و اراده را محقق کن و از یک جهت عین آن دو یکی بیش نیست و ذات حضرت حق، هم در اراده هست و هم در مشیت.

﴿قالَ الله تَعالی: «وَ لَقَدْ آتَیْنا لُقْمانَ الْحِکْمَةَ وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً». فَلُقمانُ بِالنَّص ذو الْخَیر الْکَثِیر بشَهادَةِ الله تَعالی لَهُ بذلِکَ. وَ الْحِکْمَةُ قَدْ تَکُونُ مُتَلَفَّظاً بها و قد تکون مَسْکُوتاً عَنْها مِثلُ قَولِ لُقْمانَ لِابْنِهِ «یا بُنَیَّ إنَّها إنْ تَکُ مِثْقالَ حَبَّة مِنْ خَرْدَل فَتَکُنْ فی صَخْرَةٍ أَوْ فی السَّماواتِ أَوْ فی الْأَرْضِ یَأْتِ بِهَا الله». فَهذِهِ حِکْمَةٌ مَنْطُوقٌ بِها، و هِیَ أنْ جَعَلَ الله هُوَ الآتِی بِها، و قَرَّرَ ذلِکَ الله فی کِتابِهِ، و لَمْ یَرُدَّ هذَا الْقَوْلَ عَلی قائِلِهِ﴾

خدای متعال فرمود: «ما به لقمان حکمت دادیم»(لقمان/ ۱۲) و «هر که را حکمت دهند خیر کثیر داده‌اند»(بقره/ ۲۶۹) پس لقمان به نص قرآن، به شهادت خداوند بر آن، صاحب خیر کثیر است و گاهی حکمت به لفظ در می‌آید- مثل احکام شرعیه- و گاهی مسکوت می‌ماند- و به لفظ آورده نمی‌شود و این اقتضای حکمت است که بعضی امور مسکوت گذاشته شود مگر برای اهلش- آن حکمتی که به لفظ می‌آید مثل قول لقمان به پسرش: «یا بُنَیَّ إنَّها إنْ تَکُ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ

فَتَکُنْ فِی صَخْرَةٍ أَوْ فِی السَّماواتِ أَوْ فِی الْأَرْضِ یَأْتِ بِهَا اللَّهُ» (لقمان/ ۱۶) این حکمتِ منطوق و به لفظ آمده است که لقمان خدا را آورنده‌ی حبّه قرار داده است و خداوند هم آن را تقریر کرده و رد ننموده است.

﴿و أَمَّا الْحِکْمَةُ الْمَسْکُوتُ عَنْها و عُلِمَتْ بِقَرِینَةِ الْحالِ، فَکَوْنُهُ سَکَتَ عَنِ الْمُؤْتَى إِلَیهِ بِتِلْکَ الْحَبَّةِ، فَما ذَکَرَهُ، و ما قالَ لِابْنِهِ یَأْتِ بِهَا الله إِلَیْکَ و لا إِلى غَیْرِکَ، فَأَرْسَلَ الإِتْیانَ عاماً و جَعَلَ الْمُؤْتَى بِهِ فِی السَّمواتِ إِنْ کانَ أَو فِی الأَرْضِ تَنْبِیهاً لِیَنْظُرَ النّاظِرُ فی قَوْلِهِ «وَ هُوَ الله فی السَّماواتِ وَ فی الْأَرْضِ»﴾

اما حکمتی که از آن سکوت شده است و به قرینه حال دانسته شد، این است که خداوند از کسی که آن حبّه به سوی او آورده می‌شود سکوت کرد و آن را نام نبرد.[1] و لقمان به پسرش نگفت که خداوند، آن حبّه را به سوی تو می‌آورد یا به سوی غیر تو می‌برد. پس اتیان حبّه را به سوی مؤتی الیه به طور عام رها نمود.

یعنی به طور مطلق گفت خداوند آن مثقال حبّه را می‌آورد اما به سوی چه کسی نام نبرده است و به اطلاق و عمومیتش گذاشته است. و خداوند، «مؤتی به» را که مثقال حبّه است در آسمان‌ها یا در زمین قرار داد. - جهت علوّ، موسوم به سماء است و جهت سِفل، موسوم به ارض مطلقا- این جعل برای تنبیه ناظر است در قول خداوند متعال که فرمود: «هُوَ اللَّهُ فِی السَّماواتِ وَ فِی الْأَرْضِ» تا بنگرد - و تنبّه حاصل کند که او در آسمان‌ها و زمین‌ها إله است- به آن معنا که خداوند عین «مؤتَی به» است.

﴿فَنَبَّهَ لُقْمانُ بِما تَکَلَّمَ به و بِما سَکَتَ عَنْهُ أَنَّ الْحَقَّ عَیْنُ کُلِّ مَعْلُومٍ﴾

پس لقمان به آن‌چه تکلّم نمود و به آن‌چه از آن سکوت نمود، تنبیه نمود که حق، عین کل معلوم است و او سریان حق را در همه‌ی اشیاء می‌بیند.

با توجه به این‌که خدا عین هر معلومی است، عین معلوم خارجی است، به عنوان کلمات اللّه مذکور که ذکر شده و نازل شده، و کلمات الهی که علمی است و نازل نشده، کلمات اللّه مسکوت است زیرا هنوز ذکر به آن‌ها تعلق نگرفته و ایجاد نشده است. در هر حال جناب لقمان با سکوت و با تکلّم خود نشان داد که حق عین کلِ معلوم است هرچند با آوردن صخره و

---

۱ - خداوند، آتی حبّه است، حبّه، مؤتی بها است و آن کسی که حبّه به سویش برده می‌شود، مؤتی الیه است.

سماوات و ارض، معيّت حق با مذکورها را گفت ولی با مسکوت‌ها را نگفت، ولـی حـضور بـا آن‌ها هم هست، لذا بايد گفت حضرت حق عين هر معلومی است.

﴿لِأنَّ الْمَعْلُومَ أَعَمُّ مِنَ الشَّیءِ فَهُوَ أَنْکَرُ النَّکِرَاتِ﴾

و علت آن‌که به جای واژه‌ی «اشياء»، واژه‌ی «معلوم» را به‌کار برد، آن است که معلوم شامل همه‌ی اشياء می‌شود و معلوم أنْکَرُ النَّکَرات است و شامل همه می‌شود.

﴿ثُمَّ تَمَّمَ الْحِکْمَةَ و اسْتَوفاهَا لِتَکُونَ النَّشْأَةُ کامِلَةً فِيها فَقـالَ «إنَّ الله لَطِيـفٌ» فَمِـنْ لُطْفِـهِ و لِطافَتِهِ أنَّهُ فِی الشَّیءِ الْمُسَمّی کَذا الْمَحْدُودِ بِکَذا عَيْنُ ذلِکَ الشَّیءِ﴾

سپس لقمان، حکمت را که حکمت احسانی بود، تمام کرد و آن را اسـتيفا کـرد تـا نـشئه‌ی لقمانی در حکمت و احسانی، کامل باشد. پس گفت: «إنَّ اللّهَ لَطِيفٌ» از لطافـت و لطـف حـق اين‌که خداوند در شیءِ مسمّای به کذا (به دريا، به صـحرا) و محـدود بـه کـذا، عـين آن شـیء است. در اين‌جا لطيف‌بودن را به معنای نافذبودن آورد. يعنی در اشياء سريان دارد نه آن‌کـه در اشياء حلول کرده باشد، بلکه به معنای «داخِلٌ فی الأشياء لا بالممازجه» می‌باشد.

﴿حَتّی لا يُقالُ فِيهِ إلّا ما يَدُلُّ عَلَيهِ اسْمُهُ بِالتَّواطُؤِ وَ الاصْطِلاحِ فَيُقالُ هـذا سَـماءٌ و أَرْضٌ و صَخْرَةٌ و شَجَرٌ و حَيَوانٌ و ملکٌ و رِزْقٌ و طَعَامٌ، و الْعَيْنُ واحِدَةٌ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ و فِيهِ﴾

حتی در مورد آن شیئ خارجی گفته نمی‌شود مگر آن‌چه دلالت مـی‌کنـد بـر آن، اسـم آن شیئ خارجی، اسمی که توافق کرده‌ايم به آن اسم خوانده شود، پس گفته می‌شود اين آسـمان است و اين زمين و صخره است که مکان هستند و غذا در آن‌جاها هست و درخت و حيـوان و ملک که هرکدام به فراخور حال خود غذا می‌خورند و مغتذی هستند و رزق و طعام است کـه حکم حبّه را دارند و حال اين‌که عين واحد است، يعنی خدا محل غذا است و هم غذاخورنـده و هم خود غذا است. يعنـی خداونـد در راسـتای غذادهنـدگی، احسان مـی‌کنـد و در راسـتای غذابودن، خودش احسان است و به اعتبار محل غذا، محل احسان است از آن جهت که لطيـف است و در همه‌ی اين موارد سريان دارد و عين واحد است کـه در همـه‌ی ايـن مـوارد و در دل همه‌ی اشياء نيز هست.

﴿کَما تَقُولُ الأشاعِرَةُ إنَّ الْعالَمَ کُلَّهُ مُتَماثِلٌ بِالْجَوهَرِ: فَهُوَ جَوْهَرٌ واحِدٌ، فَهُوَ عَيْنُ قَولِنا الْعَـيْنُ واحِدَةٌ. ثُمَّ قالَتْ و يَخْتَلِفُ بِالأعْراضِ، و هُوَ قَوْلُنا و يَخْتَلِفُ و يَتَکَثَّرُ بِالصُّورِ و النِّسَبِ حَتّی يَتَمَيَّزَ فَيُقالُ هذا لَيْسَ هذا مِنْ حَيْثُ صُورَتِهِ أو عَرَضِهِ أو مِزاجِهِ کَيفَ شِئْتَ فَقُلْ، و هذا عَيْنُ هـذا مِـنْ حَيْثُ جَوْهَرِهِ، و لِهذا يُؤْخَذُ عَيْنُ الْجَوْهَرِ فی کُلِّ حَدِّ صُورَةٍ و مِزاجٍ فَنَقُولُ نحنُ إنَّهُ لَـيسَ سِـوَی

الحَقِّ، و يَظُنُّ المُتَكَلِّمُ أنَّ مُسَمَّی الْجَوْهَر و إنْ کانَ حَقّاً، ما هُوَ عَیْنَ الْحَقِّ الَّذِی یُطْلِقُهُ أهْلُ الْکَشْفِ و التَّجَلِّی. فَهذا حِکْمَةُ کَوْنِهِ لَطِیفاً﴾

چنان‌که اشاعره گفته‌اند که همه‌ی عالم متماثل و ایستاده بر جوهر است و آن جوهر، واحد بالنوع است. این همان است که گفتیم عین واحد است. سپس اشاعره گفتند این جوهر واحد به حسب اعراض مختلفه، مختلف است و این همان است که گفتیم اختلاف و تکثّر به حسب صور و نسب اسمائی است. تا این‌که صور و نسب از یک دیگر متمایزند که گفته می‌شود این آن نیست. یعنی از حیث صورت یا عرض یا مزاج -هرگونه که خواهی تعبیر کنی- غیرِ دیگری است. هر چند که به حسب جوهر عین واحدند و چون به حسب جوهر عین واحدند عین جوهر در حد هر ذی صورت و ذی مزاج أخذ می‌شود. پس ما می گوییم: این جوهرِ مأخوذ در حد هر صورت و مزاج، جز حق نیست و متکلم یعنی اشاعره گمان می کنند که مسمّای جوهر هرچند در خارج وجود دارد و حق است. یعنی امر ثابت و متحقق است، ولی عین حقی که اهل کشف و تجلی بدان اطلاق می کنند نیست. این بود حکمت لطیف‌بودن خدا و سریان لطف در همه أشیاء و بودن خداوند عین أشیاء.

﴿ثُمَّ نَعَتَ فَقالَ «خَبیراً» أی عالِماً عَن اخْتِبار و هُوَ قَوْلُهُ «وَ لَنَبْلُوَنَّکُمْ حَتَّی نَعْلَمَ» و هذا هُوَ عِلْمُ الأذْواق فَجَعَلَ الْحَقُّ نَفْسَهُ مَعَ عِلْمِهِ بِما هُوَ الأمْرُ عَلَیْهِ مُسْتَفِیداً عِلْماً و لا یَقْدِرُ عَلی إنْکارِ ما نَصَّ الْحَقُّ عَلَیهِ فی حَقِّ نَفْسِهِ﴾

سپس لقمان خداوند را منعوت و موصوف فرمود به اینکه «خبیر» است که «إنَّ اللَّهَ لَطِیفٌ خَبیرٌ» یعنی خداوند از روی اختبار و خبرگرفتن، عالِم است و این علم اختباری است که خبر ندارد و باید به او بدهند که قول خداوند دال بر آن است آن‌جا که فرمود: «وَ لَنَبْلُوَنَّکُمْ حَتَّی نَعْلَمَ»(محمد/ ۳۱) «می‌آزماییم شما را تا بدانیم» این علم جدای علم ازلی است، این علم جدید است در موطن فعل که خداوند آن را در دل هر ذرّه می‌چشد و این علمِ اذواق است -که چشیدن در آن موطن است.- پس خداوند در این آیه خود را علاوه بر عالم‌بودنش به نفس الأمر، مستفید قرار داد که علمی را به‌دست می‌آورد و از آن مستفید می‌شود و مقدور کسی نیست آن چه را حق بر آن در حق خود نص فرموده انکار کند.

﴿ففَرَّقَ تَعالی ما بَیْنَ عِلْمِ الذَّوق و الْعِلْمِ الْمُطْلَق، فَعِلْمُ الذَّوْق مُقَیَّدٌ بِالْقُوی و قَدْ قالَ عَنْ نَفْسِهِ إنَّهُ عَیْنُ قُوی عَبْدِهِ فی قَوْلِهِ «کُنتُ سَمعَه»، و هُوَ قُوَّةٌ مِنْ قُوَیَ العَبْدِ، «و بَصَرَهُ» و هُوَ قُوَّةٌ مِنْ قُوَی الْعَبْدِ، «و لِسانَهُ» و هُوَ عُضْوٌ مِنْ أعْضاءِ الْعَبْدِ، «و رِجْلَهُ و یَدَه» فَمَا اقْتَصَرَ فِی التَّعْریفِ

عَلَى الْقُوى فَحَسْبُ حَتّى ذَكَرَ الأعْضاءَ و لَيْسَ الْعَبْدُ بغَيْر هذهِ الأعْضاءِ و الْقُوى فَعَيْنُ مُسَمَّى الْعَبْدِ هُوَ الْحَقُّ، لا عَيْنُ الْعَبْدِ هُوَ السَّيِّدُ، فإنَّ النِّسَبَ مُتَمَيِّزَةٌ لِذاتِها، و لَيْسَ الْمَنْسوبُ إلَيهِ مُتَمَيِّزاً، فَإنَّهُ لَيْسَ ثَمَّ سِوى عَيْنِهِ فی جَميعِ النِّسَبِ فَهُوَ عَيْنٌ واحِدَةٌ ذاتُ نِسَبٍ و إضافاتٍ و صِفاتٍ﴾

پس خدای متعال بین علم ذوق و علمِ مطلق فرق گذاشت. علم ذَوق، مقیّد به قوای روحانی یا جسمانی است و خداوند از خود خبر داد که عین قوای عبد خود می‌باشد و با بندگانش که در حکم قوای اوست، این علم را می‌چشد. چنان‌که از نفس خود خبر داد آن‌جا که فرمود: «من سَمع او هستم.» و سمع، یکی از قوای عبد است. - یعنی خداوند عین اعضاء عبد می‌شود.- و «من بصر او هستم.» و بصر یکی از قوای عبد است. و فرمود: «من زبان او هستم.» و زبان عضوی از اعضای عبد است. و فرمود: «من پا و دست او هستم.» پس خداوند متعال در مقام تعریف خود، به سریان خود در عبد، اقتصار به ذکر قوا نکرد حتی اعضا را هم ذکر کرد و حال این‌که عبد به غیر از این اعضا و قوا نیست. پس عینی که مسمّای عبد است، حق است، نه این‌که نفسِ عبد به‌عنوان عبد، سید و مولایش باشد. زیرا هر نسبت در ذات خود غیر از نسبت دیگر است و منسوب الیه که حق است از حیث حقیقتش متمیّز نیست و در همه‌ی نسبت‌ها وجود دارد، چه این‌که در واقع جز عین او در جمیع نسب نیست. پس او عین واحدِ دارای نسب و اضافات و صفات است. حال این‌که او عین اشیاء است و با آن اشیاء می‌چشد و اختبار می‌کند.

﴿ثُمَّ فَمِنْ تَمامِ حِكْمَةِ لُقْمانَ فی تَعْليمِهِ ابْنَهُ ما جاءَ بِهِ فی هذِهِ الآيَةِ مِنْ هذَيْنِ الاسْمَيْنِ الإلهيَّيْنِ «لَطيفٌ خبيرٌ» سَمَّى بِهِمَا الله تَعالى فَلَوْ جَعَلَ ذٰلِكَ فِی الْكَوْنِ - و هُوَ الْوُجُودُ- فَقالَ «كان» لَكانَ أتَمَّ فِی الْحِكْمَةِ و أبْلَغَ﴾

سپس تمام حکمت لقمان -که عینیت حضرت حق در تمام اشیاء به عنوان روزی‌دهنده و روزی‌خورنده است- این‌که خواست آن را در تعلیم فرزندش کامل کند، آن است که در این آیه دو اسم الهی «لطیف» و «خبیر» را آورد و لقمان خدا را به این دو اسم نامید و اگر به جای «إنَّ»، «کان» را می‌آورد در حکمت، اتمّ و در دلالت أبلغ بود. زیرا «کان» کلمه‌ی وجودی است و وقتی می گوییم «کان اللّه» یعنی خداوند در آن امر متحقق است و در «إنّ اللّه» یعنی در این مورد مثلاً لطیف و خبیر است و با این‌که خداوند با لطیف و خبیربودنش عین اشیاء است، کم‌تر مناسبت دارد.

﴿فَحَكَى الله قَوْلَ لُقْمانَ عَلَى الْمَعْنى كَما قالَ لَمْ يَزِدْ عَلَيهِ شَيْئاً و إنْ كانَ قَوْلُهُ إنَّ الله لَطِيفٌ خَبيرٌ مِنْ قَوْلِ الله لِما عَلِمَ الله مِنْ لُقْمانَ أنَّهُ لَوْ نَطَقَ مُتَمِّماً لَتَمَّمَ بِهذا﴾

و خداوند قول لقمان را مطابق معنای سخن لقمان حکایت کرد و در نقل قول چیزی زیاد نکرد. هرچندکه قول «إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» از قول خداوند است - ولکن قول لقمان حکایت شده به زبان خداست.- از این رو که خداوند می‌دانست لقمان به عنوان متمّم کلام خود که می‌خواست کلام خود را کامل کند می‌گفت: «إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» و نمی‌گفت «كانَ اللّه» و قول «إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» تمام حکمت اوست.

قیصری گوید: بعضی‌ها- یعنی ملا عبدالرزاق- در مقام عذرآوردن برای لقمان گفته‌اند: لقمان از فرط شفقت و تعطّف بر فرزندش در مقام تعلیم و ارشاد و نصیحت قرار گرفت و از واقع خبر داد تا در نفس فرزندش جا کند که «إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» در واقع این در حکمت انسب است چون می‌خواهد به فرزندش تعلیم بدهد.

﴿و أمّا قَوْلُهُ «إِنْ تَكُ مِثْقالَ حَبَّة من خَرْدَل» لِمَنْ هِيَ لَهُ غِذاءٌ، و لَيْسَ إلَّا الذَّرَّةَ الْمَذْكُورَةَ فى قَوْلِهِ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّة خَيْراً يَرَهُ، وَ منْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّة شَرًّا يَرَهُ» فَهِيَ أصْغَرُ مُتَغَذٍّ و الْحَبَّةُ مِنَ الْخَرْدَل أصْغَرُ غِذاءٍ و لَو كانَ ثَمَّ أصْغَرُ لَجاءَ بِهِ كَماً جاءَ بقَوْلِهِ تَعالى «إِنَّ الله لا يَسْتَحْيِى أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً»، ثُمَّ لَمّا عَلِمَ أَنَّهُ ثَمَّ ما هُوَ أصْغَرُ مِنَ الْبَعُوضَة قالَ «فَما فَوْقَها» يَعْنِى فِى الصِّغَر﴾

اما حکمت در ذکر «مِثْقالَ حَبَّة من خَرْدَل»، برای کسی است که آن حبّه غذای اوست و آن نیست مگر ذرّه‌ی مذکور. حکمت آوردن حبّه در این است که بیان کوچک‌ترین غذا برای کوچک‌ترین متغذّی است. - نظر به غذای مورچه دارد و این‌که این‌غذاهای ریز را هم خدا می‌آورد- در آیه‌ی «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّة خَيْراً يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّة شَرًّا يَرَهُ»(زلزال/ ۸ و ۷) -که این ذرّه یعنی مورچه و عالَم ذر را هم به جهت توجه به موجودات ریزی که شبیه مورچه‌اند، عالَم ذر گفته‌اند. - می‌خواهد بفرماید اگر به اندازه‌ی وزن مورچه هم باشد، آن را خدا می‌آورد.- و از نظر عرف آن ذرّه، کم‌ترین غذاخورنده و حبّه‌ی خردل، کوچک‌ترین غذا است. ما می‌دانیم که اگر در واقع غذا و مغتذیی اصغر از حبّه و ذرّه بود حضرت لقمان آن را ذکر می‌کرد، چنان‌که خداوند فرمود: «إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِى أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها»(بقره/ ۲۶) و چون فوق بعوضه در صغر وجود دارد فرمود: «فَما فَوْقَها» و اگر کوچک‌تر از حبّه و ذرّه، غذا و متغذّی وجود داشت ذکر می‌کرد.

﴿و هذا قَوْلُ الله و الَّتى فِی «الزَّلزَلَة» قَولُ الله أيضاً، فَاعْلَمْ ذلِکَ فَنَحْنُ نَعْلَمُ أنَّ الله تَعالى مَا اقْتَصَرَ عَلى وَزْنِ الذَّرَّة و ثَمَّ ما هُوَ أصْغَرَ مِنْها، فَإنَّهُ جاءَ بذلِکَ عَلَى الْمُبالَغَة و الله أعْلَمُ، و أمّا تَصْغِيرُهُ اسْمَ ابْنِهِ فَتَصْغِيرُ رَحْمَة: و لِهذا أوْصاهُ بِما فِيهِ سَعادَتُهُ إذا عَمِلَ بِذلِکَ﴾

و این قول خداوند است که به کوچک‌تر از پشه نظر می‌کند و آن‌چه هم در سوره‌ی زلزال آمد، قول خداوند است و آن را متوجه باش. پس ما فهمیدیم خداوند به وزن ذرّه مختصر نکرد چرا که در عرف، مغتذی کوچک‌تر از ذرّه یا مورچه نیست و این کلام را در راستای مبالغه آورد، و خدا داناتر است. و اما تصغیر این‌که فرمود: «یا بُنَیَّ»، تصغیر رحمت است.

لذا به او توصیه فرمود به آن‌چه که سعادت او در آن است، اگر بدان عمل کند.

﴿و أمّا حِكْمَةُ وَصِيَّتِهِ فى نَهْيِهِ إيّاهُ أن لا تُشْرِکْ بِاللَّهِ «إنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»، و الْمَظْلُومُ الْمَقامُ حَيْثُ نَعَتَهُ بِالانْقِسامِ و هُوَ عَينٌ واحِدَةٌ، فَإنَّهُ لا يُشْرِکُ مَعَهُ إلّا عَيْنُهُ و هذا غايَةُ الْجَهْل﴾

اما حکمت وصیتش در نهی‌نمودن فرزندش که به او گفت: «لا تُشْرِکْ بِاللَّهِ إنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»(لقمان/ ۱۳). این تنبیه به فرزند او و به هرکسی که این کلام را می‌شنود، می‌باشد بر این‌که شریک در نفس‌الأمر، منتفی است. زیرا امر واحد احدی، ظاهر در جمیع صور است، پس با شریک قراردادن یکی از دو صورت برای صورت دیگر، شریک قراردادن شیء با نفس و ذات خود است که دو صورت برای عین واحد است و این ظلم عظیم است -که آن مشرک یکی را دو تا کرده‌است.- و چون شرک را ظلم گفت و ناچار باید ظلم بر کسی واقع شود لذا فرمود: آن که در این‌جا مظلوم است مقام ربوبی است از آن حیث که او را به انقسام موصوف کردی. زیرا چیزی با او شریک نمی‌شود مگر این‌که عین اوست و این اشتراک، نیست مگر غایت جهل. چون آن‌چه را همراه خدا است شریک خدا قرار داده و چون شخص به نفس‌الأمر معرفت ندارد، نفس‌الأمر را تجزیه می‌کند.

﴿و سَبَبُ ذلِکَ أنَّ الشَّخْصَ الَّذِى لا مَعْرِفَةَ لَهُ بِالأمْرِ عَلى ما هُوَ عَلَيْهِ، و لا بِحَقِيقَةِ الشَّیْءِ إذا اخْتُلِفَتْ عَلَيهِ الصُّوَرُ فِى الْعَيْنِ الْواحِدَة، و هُوَ لا يَعْرِفُ أنَّ ذلِکَ الاخْتِلافَ فى عَيْنٍ واحِدَة، جَعَلَ الصُّورَةَ مُشارَكَةً لِلأُخْرى فى ذلِکَ الْمَقام فَجَعَلَ لِكُلِّ صُورَة جزءاً مِنْ ذلِکَ الْمَقامِ﴾

و سبب غیر عالمانه‌بودن این شرک‌ورزیدن، این است که شخص به امر و متن واقع، آن‌چنان که هست معرفت ندارد و به حقیقتِ شیء آشنا نیست که اگر یک شیئ به صورت‌های متعدد درآمد، از یک حقیقت بودن خارج نمی‌شود. او نمی‌داند این اختلاف در عین واحد

است، لذا یک صورت را شریک صورت دیگر قرار می‌دهد که مقام یادشده را به دو صورت تجزیه می‌کند و هرکدام از صورت‌ها را جزئی از آن مقام قرار می‌دهد.

﴿و مَعْلُومٌ فِی الشَّریکِ أنَّ الأمْرَ الَّذِی یَخُصُّهُ مِمّا وَقَعَتْ فِیهِ الْمُشارَکَةُ لَیْسَ عَیْنَ الآخَرِ الَّذِی شارَکَهُ، إذ هُوَ لِلآخَرِ فَإذَنْ ما ثَمَّ شَریکٌ عَلَی الْحَقِیقَة، فَإنَّ کُلَّ واحِدٍ عَلی حَظِّهِ مِمّا قِیلَ فِیهِ إنَّ بَینَهُما مُشارَکَةً فِیهِ، و سَبَبُ ذلِکَ الشِّرکَةُ المُشاعَةُ، و إنْ کانَتْ مُشاعَةً فَإنَّ التَّصْرِیفَ مِنْ أحَدِهِما یُزِیلُ الإشاعَةَ﴾

و معلوم است که در شریک آن امری که به آن جزء اختصاص دارد در آن‌چه در شریک هست، عین قسم دیگری که مربوط به دیگری است، نیست و در این صورت این‌ها در واقع شریک نیستند. زیرا هرکدام بر حظّ خود هستند، در عین آن‌که گفته می‌شود بین آن‌ها مشارکت هست و این نوعی انقسام و تجزیه است، و سبب شراکت، همیشه بودن متن مشاع است که دو طرف از آن استفاده کنند. در حالی‌که آن بتی که شریک قرار می‌دهند هیچ امکان تصرفی ندارد، پس شریک محسوب نمی‌شود زیرا وقتی با تصرف یک طرف یعنی حضرت حق، عملاً مشاع‌بودن از بین می‌رود، پس جایی برای شرک به معنای مشاع‌بودن باقی نمی‌ماند.

﴿«قُلِ ادْعُوا الله أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ» هذا رُوحُ الْمَسأَلَة﴾

شیخ اکبر در راستای شرک، نظر به شرکی می‌کند که می‌تواند صحیح باشد و آن چیزی است که خداوند می‌فرماید: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ»(إسراء/ ۱۱۰). بگو خدا را بخوانید، اللّه بگویید یا رحمان بگویید و ذات را با الوهیت بگیرید و یا ذات را با رحمت بخوانید. این روح مسئله شرک حقیقی است که ظلم نیست. زیرا ذات را تجزیه نمی‌کند و شرکت بین اسم اللّه و اسم رحمن امر حقیقی است، زیرا هر یک از این دو اسم دلالت بر ذات دارند و این شرکت از آیه‌ی فوق برداشت می‌شود و این روح مسأله‌ی شرکت است.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فَصُّ حِكْمَةٍ إمامِیَّةٍ فی کَلِمَةٍ هارُونِیَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحیم

قیصری در علت نامگذاری این فصّ به «حکمت امامیّه»، می‌گوید: امامت لقبی از القاب خلافت و یا اسمی از اسماء خلافت است. چنان‌که حق سبحانه به پیغمبر خود إبراهیم«صلوات‌اللّه‌علیه» فرمود: «إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إماماً»(بقره/۱۲۴) و امامت که همان خلافت است یا با واسطه است یا بدون واسطه و هر دو قسمِ خلافت برای هارون‌علیه‌السلام بود و از این جهت امامت به کلمه‌ی هارونی اختصاص یافت. اما قسم اول که با واسطه است این‌که هارون‌علیه‌السلام خلیفه‌ی موسی‌علیه‌السلام بود، چنان‌که موسی‌علیه‌السلام گفت: «اُخْلُفْنی فی قَوْمی»(اعراف/ ۱۴۲). و اما قسم دوم که بلاواسطه باشد این‌که هارون نبی و رسولِ مبعوث از حق به سوی خلق به سیف بوده است. چنان‌که برادرش موسی بدین سمت بود.[1] پس نسبت امامت به هارون قوی شد زیرا از جانب حق امام مطلق بود و از جانب موسی امام مقیّد. پس هارون این دو جهت را جمع کرد. می‌توان گفت حضرت هارون‌علیه‌السلام رسالت را به تقاضای حضرت موسی‌علیه‌السلام پیدا کرد ولی نبوت را از خود داشت. حضرت موسی‌علیه‌السلام از حضرت حق تقاضای همراهی حضرت هارون‌علیه‌السلام را دارد و عرضه می‌دارد: «وَ أخی هارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّی لِساناً فَأَرْسِلْهُ مَعی رِدْءاً یُصَدِّقُنی إِنِّی أَخافُ أَنْ یُکَذِّبُون»(قصص/۳۴) و این‌که در آیه‌ی ۷۵ سوره‌ی یونس خداوند می‌فرماید: «ثُمَّ بَعَثْنا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسی وَ هارُونَ إِلی فِرْعَوْنَ وَ مَلائِهِ بِآیاتِنا فَاسْتَکْبَرُوا وَ کانُوا قَوْماً مُجْرِمینَ»، حکایت از آن دارد که حضرت هارون هم علاوه بر نبوت، رسالت هم داشته‌اند.

---

۱ – زیرا شأن رسالت، ابلاغ و شأن خلافت، اقدام است.

﴿اعْلَمْ أنَّ وُجُودَ هارُونَ‌عليه السلام كانَ مِنْ حَضْرَةِ الرَّحَمُوت بِقَوْلِهِ تَعالی «وَ وَهَبْنا لَهُ من رَحْمَتِنا» يَعْنِي لِمُوسی «أَخاهُ هارُونَ نَبِيًّا» فَكانَتْ نُبُوَّتُهُ مِنْ حَضْرَةِ الرَّحَمُوتِ﴾

بدان که وجود هارون‌علیه السلام از حضرتِ رحموت است به دلیل گفتار حق تعالی که فرمود: «وَ وَهَبْنا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنا»(مریم/ ۵۳) یعنی بخشیدیم به موسی برادرش هارون را. پس نبوتش از حضرتِ رحموت است. -از آن جهت که رحموت، مبالغه در رحمت می‌باشد.-

جهت رحمت‌بودن هارون‌علیه السلام برای موسی‌علیه السلام این‌که قرآن از زبان حضرت موسی‌علیه السلام نقل می‌کند که عرض کرد: «رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِی وَ یَسِّرْ لِی أَمْرِی وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِی یَفْقَهُوا قَوْلِی وَ اجْعَلْ لِی وَزِیراً مِنْ أَهْلِی هارُونَ أَخِی اشْدُدْ بِهِ أَزْرِی وَ أَشْرِكْهُ فِی أَمْرِی كَیْ نُسَبِّحَكَ كَثِیراً وَ نَذْكُرَكَ كَثِیراً إِنَّكَ كُنْتَ بنا بَصِیراً»(طه/ ۳۵- ۲۵).

﴿فَإِنَّهُ أكْبَرُ مِنْ مُوسی سِنّاً و كانَ مُوسی أكْبَرَ مِنْهُ نُبُوَّةً و لَمّا كانَتْ نُبُوَّةُ هارُونَ مِنْ حَضْرَةِ الرَّحْمَةِ لِذلِكَ قالَ لِأخيهِ مُوسی «عَلَيهِمَاالسَّلامُ»: «يَا بْنَ أُمَّ» فَناداهُ بِأُمِّهِ لا بِأبيهِ إذْ كانَتِ الرَّحْمَةُ لِلْأُمِّ دُونَ الْأبِ أوْفَرَ فِي الْحُكْمِ و لَوْلا تِلكَ الرَّحْمَةُ ما صَبَرَتْ عَلى مُباشَرَةِ التَّرْبِيَةِ ثُمَّ قالَ «لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَ لا بِرَأْسِي و فَلا تُشْمِتْ بِيَ الْأعْداءَ». فَهذا كُلُّهُ نَفَسٌ مِنْ أنْفاسِ الرَّحْمَةِ﴾

هارون به حسب سن، بزرگ‌تر از موسی‌علیه السلام بود و موسی به حسب نبوت، بزرگ‌تر از هارون بود و چون نبوت هارون از حضرت رحمت است به برادر خود موسی گفت:«يَا بْنَ أُمَّ» پس او را با اضافه به مادر صدا زد نه با اضافه به پدرش. زیرا رحمت برای مادر در تعطّف و شفقت، اَوْفر و بیشتر است و اگر این رحمتِ ذاتی در مادر نبود، مادر باید بر مباشرتِ تربیت اولاد صبر نمی‌کرد. سپس هارون گفت: «لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَ لا بِرَأْسِي و فَلا تُشْمِتْ بِيَ الْأعْداءَ» که همه‌ی این حرف‌ها نَفَسی از انفاس رحمت است.

﴿و سَبَبُ ذلِكَ عَدَمُ التَّثَبُّتِ فِي النَّظَرِ فِيما كانَ فی يَدَيْهِ مِنَ الألْواحِ الَّتی ألْقاها مِنْ يَدَيْهِ فَلَوْ نَظَرَ فِيها نَظَرَ تَثَبُّتٍ لَوَجَدَ فِيهَا الْهُدی و الرَّحمَةَ﴾

و سبب غضب موسی‌علیه السلام عدمِ تَثَبُّت در نظرکردن در الواحی بود که در دستش بود، آن‌ها را انداخت که اگر در الواح نظر تَثَبُّت می‌کرد،[۲] در آنها هدایت و رحمت می‌یافت. چنان‌که

---

۲ - نظر تَثَبُّت یعنی نظری که با دقت به آن الواح انداخته می‌شد که در آن الواح، همه‌ی آن وقایع که حضرت موسی‌علیه السلام بعداً با آن روبه‌رو شدند، مطرح شده بود. نظر حضرت موسی‌علیه السلام در الواح در آن موقع تنها نظرِ مختصر بوده است.

حق تعالی فرمود: «وَ لَمَّا سَکَتَ عَنْ مُوسَی الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْواحَ وَ فِی نُسْخَتِها هُدیً وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِینَ هُمْ لِرَبِّهِمْ یَرْهَبُونَ»(اعراف/ ۱۵۴).

﴿فَالْهُدی بَیانُ ما وَقَعَ مِنَ الأمْرِ الَّذِی أغْضَبَهُ مِمّا هُوَ هارونُ بَرِیءٌ مِنْهُ وَ الرَّحْمَةُ بأخِیهِ، فَکانَ لا یَأْخُذُ بِلِحْیَتِهِ بِمَرْأی مِنْ قَوْمِهِ مَعَ کِبَرِهِ و أنَّهُ أسَنُ مِنْهُ فَکانَ ذلِکَ مِنْ هارُونَ شَفَقَةً عَلی مُوسی لِأنَّ نُبُوَّةَ هارُونَ مِنْ رَحْمَةِ الله، فَلا یَصْدُرُ مِنْهُ إلّا مِثْلُ هذا﴾

پس هُدی، بیان امری است که واقع شد و آن امر موسی را به غضب آورد، چیزی که هارون از آن بری بود.- و آن بت‌پرستی قوم بود و انکاری که حضرت هارون اعلان کرد، ولی حضرت موسی(علیه السلام) از کار حضرت هارون خبر نداشتند و به همین جهت آن حضرت بر برادرشان غضب کردند. در حالی‌که حضرت هارون مبرّای از آن است، نه این‌که گمان کنیم حضرت موسی(علیه السلام) به حضرت هارون اعتراض می‌کند چرا مردم را از گوساله‌پرستی نهی کردی در حالی‌که باید خدا را در آن می‌دید.- و آن هُدی، رحمت به برادرش هارون بود -با نظر به الواح متوجه می‌شد حضرت هارون مبرّاست- و اگر زودتر به آن الواح نظر می‌کردند لحیه‌ی هارون را در مرآی قوم نمی‌گرفتند، با این‌که هارون بزرگ‌تر و مسنّ‌تر از او بود، پس این عمل از سوی هارون شفقتی بر موسی بود زیرا نبوت هارون از رحمت اللّه یعنی از حضرتِ رحموت بود، لذا از او جز این‌گونه رحمت صادر نمی‌شود.

﴿ثُمَّ قالَ هارُونُ لِمُوسی«عَلَیهِمَاالسَّلامُ»: «إنِّی خَشِیتُ أنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَیْنَ بَنِی إسْرائِیلَ» فَتَجْعَلَنی سَبَباً فی تَفْرِیقِهِم فإنَّ عِبادَةَ الْعِجْلِ فَرَّقَتْ بَیْنَهُم، فَکانَ مِنْهُمْ مَنْ عَبَدَهُ اتِّباعاً لِلسّامِرِیِّ و تَقْلِیداً لَهُ، و مِنْهُم مَنْ تَوَقَّفَ عَنْ عِبادَتِهِ حَتّی یَرْجِعَ مُوسی إلَیهِمْ فَیَسْألُونَهُ فی ذلِک فَخَشِیَ هارُونُ أن یُنْسَبَ ذلِکَ الْفُرْقانُ بَیْنَهُم إلَیهِ﴾

سپس هارون به موسی گفت من ترسیدم که تو بگویی بین بنی اسرائیل جدایی انداختی و مرا سبب تفریق و پراکندگی آن‌ها قرار بدهی، چه این‌که عبادت عِجل بین آنان تفرقه ایجاد کرد. زیرا بعضی از آنان به پیروی سامری و تقلید از وی، عجل را پرستش کردند و بعضی از آنان از عبادتش خودداری نمودند و توقف کردند تا موسی به نزد آنان برگردد و از وی در این امر بپرسند. لذا هارون بیم آن داشت که این فرقان و جدایی بین آنان به او نسبت داده شود و اگر بت‌پرستیِ قوم را بیش از این انکار کند منجر به جنگ داخلی شود.

﴿فَکانَ مُوسی أعْلَمَ بِالأمْرِ مِنْ هارُونَ لأنَّهُ عَلِمَ ما عَبَدَهُ أصْحابُ الْعِجْلِ، لِعِلْمِهِ بِأنَّ الله قَدْ قَضی ألَّا یُعْبَدَ إلّا إیّاهُ کَما قال تعالی: «وَ قَضی رَبُّکَ ألاَّ تَعْبُدُوا إلاَّ إیَّاه» و ما حَکَمَ الله بِشَیءٍ

إلاّ وَقَعَ فَكانَ عَتْبُ مُوسى أخاهُ هارُونَ لِمَا وَقَعَ الأمْرُ فِى إنْكارِهِ و عَدَمِ إتِّساعِهِ فَإنَّ الْعارِفَ مَنْ يَرَى الْحَقَّ فى كُلِّ شَىْءٍ، بَلْ يَراهُ عَيْنَ كُلِّ شَىءٍ﴾

موسی علیه السلام به‌واقع و نفس‌الأمر و به امر توحید، اَعلم از هارون بود. چه اینکه می‌دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می‌کردند. زیرا او عالم بود که خداوند این‌چنین قضای خود را قرار داده که جز او پرستش نشود، هم‌چنان‌که در قرآن هست: «پروردگار تو آن‌چنان حکم راند که جز او را نپرستید» و آن‌چه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد -پس جمیع عبادت‌ها عبادت حق تعالی است.-

بنابراین عتاب موسی به برادرش هارون از این جهت بود که تصور می‌کرد حضرت هارون انکار عبادت نکرده و سرّ انکار عبادت عجل را در فهم حقیقت حق در هرچیز می‌دانسته است و تندی حضرت موسی علیه السلام در این رابطه بود که باید حضرت هارون به عنوان ولیّ الهی تابع نبیّ صاحب شریعت باشد و حضرت موسی علیه السلام گمان می‌کردند در این مورد تابعیت از نبیّ صاحب شریعت و انکارِ پرستش عجل صورت نگرفته است. چون عارف، حق را در هرچیز می‌بیند بلکه او را عین هرچیز می‌بیند.

﴿فَكانَ مُوسى يُرَبِّى هارُونَ تَرْبِيَةَ عِلْمٍ و إنْ كانَ أصْغَرَ مِنْهُ فِى السِّنِّ﴾

چون حضرت موسی مربی هارون بود و او را تربیت علمی می‌نمود، هر چند به حسب سن کوچک‌تر از هارون بود. و از این جهت حضرت موسی علیه السلام خواست این نکته‌ی مهم را یادآوری کند که هر ولیّ باید تابع نبیّ صاحب شریعت باشد.

در رابطه با آیه‌ای که می‌فرماید: «وَ قَضى رَبُّكَ ألاَّ تَعْبُدُوا إلاَّ إيَّاه» اگر با توجه به نظر ابن عربی حکمی را که خداوند با توجه به این آیه رانده است حکمی تکوینی در نظر بگیریم، معنای آیه این می‌شود که خداوند چنین رانده که شما در هر صورت نمی‌پرستید مگر او را. لذا آن‌هایی که شجر و حجر را می‌پرستند معبود خود را خدا قرار داده‌اند. زیرا در هرچیزی که می‌پرستند تخیّل الوهیتِ نسبت به آن کرده‌اند و بدین لحاظ در آن موارد هم با نظر به علوّی که در بت تصور می‌کنند رفیع‌الدرجات را می‌پرستند. همان معنایی که در قرآن داریم: «إنْ كُلُّ مَنْ فِى السَّماواتِ وَ الْأرْضِ إلاَّ آتِى الرَّحْمنِ عَبْداً»(مریم/۹۳) که هیچ‌کس در آسمان‌ها و زمین نیست مگر به‌عنوان عبد و بنده به سوی خدای رحمان رهسپار است.

ابن عربی متذکر این نکته است که در عبودیت، ذلّت و افتقار که تنها در برابر خدا معنای حقیقی دارد، پیش می‌آید و هرکس هم در برابر غیر خدا ذلّت و افتقار خود را به میان آورد

عملاً آن را إله می‌نامد چه آن إله، هوای نفس باشد و چه بت سنگی. در حالی‌که در هر حال عبودیّت در مقابل الوهیّت و اللّه واقع شده است. زیرا به آن سنگ و هوا هم الوهیّت نسبت داده شده، ولی خداوند عذر آن‌ها را نمی‌پذیرد. زیرا باید ذات را در کنار آن الوهیت مدّ نظر داشتند و جمع این دو، توحید محسوب می‌شود. زیرا ذات الوهیّت، ذات معبود است، در حالی‌که در بت‌پرستی خدا در آن صورت منحصر می‌شود و عارف با این بت‌پرستی مقابله می‌کند. زیرا درست است که او در آن صورت هم خدا را می‌بیند ولی نه منحصراً در آن صورت.

﴿و لِذالِکَ لَمّا قالَ لَهُ هارُونُ ما قالَ، رَجَعَ إلَی السّامِرِیِّ فَقالَ لَهُ «فَما خَطْبُکَ یا سامِرِیُّ» یَعْنِی فِیما صَنَعْتَ مِنْ عُدُولِکَ إلی صُورَةِ الْعِجْلِ عَلَی الاخْتِصاصِ، و صُنْعِکَ هذا الشَّبَحِ مِنْ حُلِیِّ الْقَومِ حَتّی أخَذْتَ بِقُلُوبِهم مِنْ أجْلِ أمْوالِهِم، فَإنَّ عِیسی یَقُولُ لِبَنی إسرائیلَ «یا بَنی إسرائیلَ قَلْبُ کُلِّ إنسانٍ حَیثُ مالُهُ، فَاجْعَلُوا أمْوالَکُم فِی السَّماءِ تَکُنْ قُلُوبُکُم فِی السَّماءِ» وَ ما سُمِّیَ الْمالُ مالًا إلّا لِکَوْنِهِ بِالذّاتِ تَمِیلُ الْقُلُوبُ إلَیهِ بِالْعِبادَةِ فَهُوَ الْمَقْصُودُ الأعْظَمُ الْمُعَظَّمُ فِی الْقُلُوبِ لِما فِیها مِنَ الافْتِقارِ إلَیهِ﴾

وقتی که هارون به موسی گفت، آن چه را که گفت - و معلوم شد حضرت هارون وظیفه‌ی خود را در انکار پرستش عجل انجام داده؛ به سهولت از او گذشت- به سوی سامری برگشت و به او گفت ای سامری این کار تو چیست و مراد تو چه خواهد بود؟ یعنی این کاری که کردی که به صورت عجل عدول کردی و اختصاصاً آن را پرستیدی و این شبح را از حُلّی قوم ساختی - و إله مطلق را که إله عالمیان است ترک گفتی- و به سبب اموال‌شان دل‌های‌شان را جذب کردی. چه این‌که عیسی‌ عليه السلام به بنی‌اسرائیل می‌گوید: ای بنی‌اسرائیل! قلب هر انسان آن جاست که مال او در آن جاست، پس اموال‌تان را در آسمان قرار دهید تا دل‌های شما در آسمان باشد. -که البته مراد از اموالِ سماوی، علوم و معارف و اعمال صالح است که عامل تجلیات الهی و سعادت ابدی می‌باشد- و مال، مال نامیده نشد مگر بدین جهت که دل‌ها بالذّات به سوی آن میل می‌کند و آن را می‌پرستد. پس مال، مقصود اعظم معظّم در دل‌هاست، زیرا به آن احتیاج هست.

﴿و لَیسَ لِلصُّوَرِ بَقاءٌ، فَلا بُدَّ مِنْ ذَهابِ صُورَةِ الْعِجْلِ لَوْ لَمْ یَسْتَعْجِلْ مُوسی بِحَرْقِهِ فَغَلَبَتْ عَلَیهِ الْغَیْرَةُ فَحَرَّقَهُ ثُمَّ نَسَفَ رَمادَ تِلْکَ الصُّورَةِ فِی الْیَمِّ نَسفاً و قالَ لَهُ «انْظُرْإلی إلهِکَ» فَسَمّاهُ إلهاً بِطَریقِ التَّنْبِیهِ لِلتَّعْلِیمِ، لِما عَلِمَ أنَّهُ بَعْضُ الْمَجالِی الإلهیَّة «لَنُحَرِّقَنَّهُ» فَإنَّ حَیَوانِیَّةَ الإنْسانِ لَها التَّصَرُّفُ فِی حَیَوانِیَّةِ الْحَیَوانِ لِکَوْنِ اللهِ سَخَّرَها لِلإنْسانِ، و لا سِیَّما و أصْلُهُ لَیْسَ مِنْ حَیَوانٍ،

فَكانَ أعْظَمَ فِی التَّسْخِیرِ لِأنَّ غَیْرَ الْحَیَوانِ ما لَهُ إرادَةٌ بَلْ هُوَ بِحُكْمِ مَنْ یَتَصَرَّفُ فِیهِ مِنْ غَیْرِ إبائَة﴾

صُور را بقا نیست پس ناچار صورت عجل به طور طبیعی پس از مدتی از بین می‌رفت، حتی اگر موسی علیه السلام به سوزاندن آن شتاب نمی‌کرد، پس غیرت بر او غلبه کرد و عجل را سوزاند و خاکستر آن صورت را در دریا ریخت و به سامری گفت به إله خود نظر کن. حضرت موسی علیه السلام او را إله نامید به طریق تنبیه برای تعلیم، از آن روی که اگر عجلِ تو به واقع إله بود که این‌طور نابود نمی‌شد.

به سامری گفت به الهت بنگر که او را می‌سوزانم و خاکسترش را به دریا می‌ریزم چه این‌که حیوانیت انسان قدرت بر تصرف در حیوانیت حیوان دارد، چون خداوند حیوان را مسخّر انسان قرار داد. به‌خصوص که اصلِ عجل، حیوان نبود، لذا در قبول تسخیر، اعظم بود نسبت به حیوان عادی. زیرا غیر حیوان را اراده نیست بلکه به حکم کسی است که در او تصرف می‌کند، بدون هیچ‌گونه إبا و امتناعی.

﴿و أمَّا الْحَیَوانُ فَهُوَ ذو إرادَة و غَرَض فَقَد یَقَعُ مِنهُ الإباءَةُ فی بَعض التَّصریفِ فَإن كانَ فِیهِ قُوَّةُ إظْهارِ ذلِکَ ظَهَرَ مِنْهُ الْجُمُوحُ لِما یُرِیدُهُ مِنْهُ الإنْسانُ و إنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ هذِهِ القُوَّةُ أو یُصادِفُ غَرَضَ الْحَیَوانِ انقادَ مُذَلَّلاً لِما یُرِیدُهُ مِنْهُ﴾

اما حیوان، چون صاحب اراده و غرض است، گاهی از او ابا و امتناع در بعضی از تصرفات انسان واقع می‌شود، پس اگر در حیوان اظهار ابا و امتناع قوی باشد سرکشی و ابای او در مقابل اراده انسان ظاهر خواهد شد و اگر قوت اظهار در او نباشد -مثل پشه- یا اراده‌ی حیوان موافق اراده‌ی انسان باشد، منقاد انسان خواهد بود و در مقابل اراده‌ی او ذلیل و رام خواهد بود.

﴿كَما یَنْقادُ مِثْلَهُ لِأمْرٍ فِیما رَفَعَهُ‌الله بِهِ- مِنْ أجْلِ الْمالِ الَّذِی یَرْجُوهُ مِنهُ- الْمُعَبَّرُ عَنْهُ فی بَعْضِ الأحْوالِ بالأجْرَة فی قَوْلِهِ «وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْض دَرَجاتٍ لِیَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِیًّا» فَما یُسَخَّرُ لَهُ مَنْ هُوَ مِثْلُهُ إلّا مِنْ حَیَوانِیَّتِهِ لا مِنْ إنسانِیَّتِهِ﴾

چنان‌که انسان منقاد و مطیعِ مثل خود یعنی مثل انسان دیگر می‌شود در امری که خداوند به سبب آن او را بالا برده است. -همچون علم و جاه و منصب- از جمله این‌که انسانی به امید مال که از آن در بعضی احوال تعبیر به أجرت می‌شود، منقاد انسان دیگری مثل خود می‌گردد -و انقیاد انسان در مقابل مثل خود و برتربودن بعضی بر بعض دیگر- در قرآن کریم منصوص است آن‌جا که می‌فرماید: «وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِیًّا»(زخرف/ ۳۲) پس

هیچ کس مسخّر کسی نمی‌شود مگر از جهت حیوانیّتش نه از جهت انسانیّتش، و تنها وجه حیوانی او را می‌تواند تسخیر کرد.

﴿فَإنَّ المِثلَين ضِدّان، فَيُسَخِّرُهُ الأرفَعُ فِی المَنزلَة بالْمال أو بالْجاه بإنْسانِيَّتِه و يَتَسَخَّرُ لَهُ ذلِکَ الآخَرُ -إمّا خَوْفاً أو طَمَعاً- مِنْ حَيَوانِيَّتِهِ لا مِنْ إنْسانِيَّتِهِ فَما يُسَخَّرُ لَهُ مَنْ هُوَ مِثْلُهُ أ لا تَری ما بَيْنَ الْبَهائِمِ مِنَ التَّحْريش لِأَنَّها أَمْثالٌ؟ فَالْمِثْلان ضِدّان، و لِذلِکَ قالَ «و رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْض دَرَجاتٍ» فَما هُوَ مَعَهُ فی دَرَجَتِهِ فَوَقَعَ التَّسْخِيرُ مِنْ أَجْلِ الدَّرَجاتِ﴾

چه این‌که دو مثل، ضدّ هم هستند.[۳] پس کسی که به سبب مال یا جاه، در منزلت برتر و بالاتر است به انسانیت خود، انسان دیگر را که نسبت به او حیوان است تسخیر می‌کند و آن انسانِ حیوان یعنی ناقص، مسخّر او می‌گردد یا از جهت ترس یا از جهت طَمَع و امید که از حیوانیت خود مسخر می‌شود نه از انسانیت خود. پس انسانی که مثل انسان دیگر و در مرتبه‌ی اوست مسخّر او نمی‌گردد. نمی‌بینی بین بهایم چه تحریشی و جنگ و نزاعی است. علت این است که بهایم مثل هم هستند و مِثلان، ضدّان‌اند. از این جهت خداوند فرمود: «وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ»(انعام/۱۶۵). این اختلاف درجات برای این است که تفاوت در مراتب حاصل گردد و به حسب مراتب، تسخیر و تسخّر صورت پذیرد. پس متسخِّر در درجه‌ی مسخِّر نیست، پس تسخیر از جهت درجات شده است.

﴿وَ التَّسْخِيرُ عَلی قِسْمَينِ: تَسْخِيرٌ مُرادٌ لِلْمُسَخِّر، اسمَ فاعِلٍ قاهِرٍ فِی تَسْخِيرِهِ لِهذَا الشَّخْص الْمُسَخَّر كَتَسْخِيرِ السَّيِّدِ لِعَبْدِهِ و إنْ كانَ مِثْلَهُ فِی الإنْسانِيَّة، و كَتَسْخِيرِ السُّلْطانِ لِرَعاياهُ، و إنْ كانُوا أَمْثالاً لَهُ فی الانسانية فَيُسَخِّرُهُمْ بِالدَّرَجَة﴾

تسخیر بر دو قسم است: یکی تسخیری که از روی قصد و اختیار است که تسخیر مرادِ مسخِّر است که آن مسخِّر در تسخیر خود بر شخص مسخَّر قاهر است. -بنا دارد عبد خود را تسخیر کند.- مانند تسخیر سید و ارباب، عبد خود را هر چند که در انسانیت مثل اوست. -ولی به جهت ترفیع درجه مسخِّر آن عبد است.- یا چون تسخیر سلطان رعایای خود را هر چند که در انسانیت مثل سلطانند. پس به سبب درجه و رتبه و امارت و سلطنت آن‌ها را تسخیر کرده است.

﴿و القِسْمُ الآخَرُ تَسْخِيرٌ بِالْحال كَتَسْخير الرّعايا لِلْمَلِکِ الْقائِمِ بِأمْرِهِمْ فِی الذَّبِّ عَنْهُمْ و حِمايَتِهِمْ و قِتالِ مَنْ عاداهُمْ و حِفْظِهِ أمْوالَهُمْ و أنْفُسَهُمْ عَلَيهِمْ و هذا كُلُّهُ تَسْخِيرٌ بِالْحالِ مِنَ

---

۳ - دو مِثل از جهت این‌که جمع نمی‌شوند ضدّ هم هستند. دو مِثل در یک موضوع واحد تحقق پیدا نمی‌کنند.

الرّعایا یُسَخِّرُونَ بذلِکَ مَلیکَهُم، و یُسَمّی عَلَی الْحَقِیقَة تَسْخِیرَ الْمَرْتَبَة فَالْمَرتَبَـةُ حَکَمَـتْ عَلَیـهِ بذلِکَ فَمِنَ الْمُلُوکِ مَنْ سَعی لِنَفْسِهِ، و مِنْهُم مَنْ عَرَفَ الأمْـرَ فَعَلِـمَ أنَّـهُ بِالْمَرْتَبَـة فـی تَـسْخِیر رَعایاهُ، فَعَلِمَ قَدْرَهُمْ و حَقَّهُم، فَآجَرَهُ الله عَلی ذلِکَ أجْرَ الْعُلَماءِ بِالأمْر عَلی ما هُـوَ عَلَیـهِ و أجْـرُ مِثْل هذا یَکُونُ عَلَی الله فی کَوْنِ الله فی شُئُونِ عِبادِهِ فَالْعالَمُ کُلُّهُ مُسَخَّرٌ بِالْحالِ مَنْ لا یُمْکِـنُ أن یُطْلَقَ عَلَیْهِ أنَّهُ مُسَخَّرٌ﴾

و دیگر تسخیر به سبب حال است -که به قصد و اختیار تسخیرکننده نیست- مانند تسخیر امیر و مَلکِ قائم به امرِ رعایا توسط رعایا در حفظ و حمایتشان و قتال با دشمنانشان و حفظ اموال و انفسشان و حمایت از حریمشان، که رعایا او را تسخیر می کنند. و همه‌ی این امور تسخیر به حال است از جانب رعایا که ملیک خودشان را یعنی مالک خودشان را تسخیر می کنند و این تسخیر در حقیقت تسخیر مرتبه است که مرتبه رعیت بر مالکشان این چنین حکم می کند.

پس بعض از ملوک برای خود کوشش می کنند و بعضی از ملوک عارف به امرند و می‌دانند که به مرتبه در تسخیر رعیت‌اند. پس این مَلک، عارف به قدر رعایاست و حق آنان را می‌داند. بنابراین خداوند او را بر این عمل از روی معرفتش أجر علمای بالأمر -که آن‌چنان که باید عمل می کنند- عطا می کند. أجر چنین کسی برخداست، به علت اینکه خداوند در شئون عباد خود و قضای حوائج آنان است. -بنابراین هرگاه کسی به قصد قربة إلی اللّه نه از روی غرض نفس خود، در کار دیگران قیام به امری نمود، أجر او بر خدا واقع می‌شود چون خداوند در شئون عبادِ خود است.- پس همه‌ی عالم به حال، مسخِّر کسی هستند که نمی‌شود بر آن‌کس اطلاق کرد که او مسخَّر است. به اعتبار آن‌که خالق همه می‌باشد.

﴿قالَ تَعالی «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأْن»﴾

خداوند فرمود: هر روز، او در شأنی است، و این نیست مگر شئون بندگانش. البته توهّم نشود که خدای متعال را غیر خدا تسخیر کرده بلکه هرچه بر او اطلاق اسمِ غیر شود از حیث وجود و حقیقت عین حق است. اگر چه از جهت مقیّد و متعیّن بودن، غیر نامیده می‌شود، پس حق، خود مسخَّر خود است به حسب شئون و تجلیاتش نه مسخَّر دیگری.

﴿فَکانَ عَدَمُ قُوَّة إرداعِ هارُون بِالْفِعلِ أن یَنْفُذَ فی أصْحابِ الْعِجْلِ بِالتَّسْلِیطِ عَلَی الْعِجْلِ کَما سُلِّطَ مُوسی عَلَیهِ، حِکْمَةً مِنَ الله ظاهِرَةً فِی الْوُجُودِ لِیُعْبَدَ فـی کُـلِّ صُـورَة و إن ذَهَبَـتْ تِلْـکَ الصُّورَةُ بَعْدَ ذلِکَ فَما ذَهَبَتْ إلّا بَعْدَ ما تَلَبَّسَتْ عِنْدَ عابدِها بالأُلُوهِیَّة و لِهذاً مـا بَقـی نَـوْعٌ مِـنَ الأنْواعِ إلاّ و عُبِدَ إمّا عِبادَةَ تَأَلُّهٍ و إمّا عِبادَةَ تَسْخِیرٍ فَلا بُدَّ مِنْ ذلِکَ لِمَنْ عَقلَ﴾

قوت و قدرت نداشتن هارون بر بازداشتن مردم نسبت به پرستش عجل و عدم نفوذ قول و فعل و عدم تسلط او بر اصحاب عجل، چنان‌که موسی علیه السلام تسلط یافت، این خود حکمتی است از جانب خداوند که در وجود ظاهر شد تا خداوند در هر صورتی پرستش بشود. هرچند که صورت، از بین رونده است و هیچ صورتی از بین نمی‌رود مگر بعد از آن که در نزد عابدِ آن صورت متلبّس به الوهیّت شد و بعد از آن‌که آن را پرستیدند از بین می‌رود. لذا هیچ نوعی از انواع نیستند مگر این‌که -به حکم «وَ قَضى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاه»- معبود واقع شدند یا به عبادت تألّهی -که دیگران آن‌ها را إله خود قرار دادند چون اصنام و شمس و قمر و کواکب و عجل- و یا به عبادت تسخیری - چنان‌که اموال و اصحاب جاه و مناصب پرستش می‌شوند.- و آن‌کس که عاقل است حتماً متوجه‌ی این امر هست.

﴿و ما عُبِدَ شَیءٌ مِنَ الْعالَمِ إلّا بَعْدَ التَّلَبُّس بالرِّفْعَة عِنْدَ الْعابدِ و الظُّهُور بالدَّرَجَة فی قَلْبِهِ و لِذلِکَ یُسَمِّی الْحَقُّ لَنا برَفِیعِ الدَّرَجاتِ، و لَمْ یَقُلْ رَفِیعُ الدَّرَجَة فَکَثَّرَ الدَّرَجات فی عَیْن واحِدَة فَإِنَّهُ قَضی أَلَّا نَعْبدَ إلّا إیّاهُ فی دَرَجاتٍ کَثِیرَة مُخْتَلِفَة أعْطَتْ کُلُّ دَرَجَة مَجْلًى إلهیّاً عُبِدَ فِیها﴾

و هیچ شیء در عالَم معبود واقع نشد مگر آن‌که در نزد عابدش به رفعت تلبّس یافته و بعد از ظهور درجه و رتبه در قلب معبود قرار گرفته است. لذا از این جهت حق سبحانه برای ما خود را «رَفِیعُ الدَّرَجات» نامید و نفرمود رفیع الدّرجه، بلکه درجات را به صورت تکثیر و جمع آورد، با این‌که خود، عین واحد است. برای این است که قضای الهی این چنین است که پرستش نکنید مگر او را در درجات کثیره مختلف و گوناگون و هر درجه‌ای یک مجلای الهی را عطا نموده است که حق در آن درجه معبود واقع شود.

﴿و أعْظَمُ مَجلًى عُبِدَ فیهِ و أعْلاهُ «الهَوی» کَما قالَ «أَ فَرَأَیْتَ مَن اتَّخَذَ إلهَهُ هَواهُ» و هُوَ أعْظَمُ مَعْبُودٍ، فَإنَّهُ لا یُعْبَدُ شَیْءٌ إلّا بهِ، و لا یُعْبَدُ هُوَ إلاّ بذاتِهِ، و فِیهِ أَقُولُ﴾

و بزرگ‌ترین و عالی‌ترین مجلایی که خدا در آن معبود واقع می‌شود، «هوی» است. چنان‌که فرمود: «أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ»[۴] (جاثیه/ ۲۳). پس هوی بزرگ‌ترین معبود است. زیرا هیچ چیز معبود واقع نمی‌شود مگر به هوی، و هوی معبود نیست مگر به ذات خود. -حتی اگر به قصد بهشت هم عبادت کردیم خدا در راستای هوی عبادت شده است.- من در این باره گفته‌ام:

---

۴ – ملاحظه کنید که در فرهنگ قرآن «هوی» به عنوان إله مطرح است و می‌توان گفت هوی به مطلق گرایش و میل اطلاق می‌شود و نه صرفاً به هوای نفس.

﴿و حَـقِّ الْهَـوی إنَّ الْهَـوی سَـبَبُ الْهَـوی   و لَولا الْهَوی فِی الْقَلْـبِ مـا عُبِـدَ الْهَـوی﴾

به حق هوی قَسَم که هوی سبب هوی است.[۵] -میل و گرایش سبب هوی می‌شود- و اگر هوی و حبّ الهی ساری در جمیع موجودات، در قلب نبود، هوی عبادت نمی‌شد. -چون در دل قرار دارد مورد پرستش قرار می‌گیرد.-

جناب قیصری گوید: شیخ در فتوحات گفته است: من در بعضی از مکاشفات «هوی» را مشاهده کردم که به الوهیّت ظاهر شده و بر عرشی نشسته است و جمیع عبادت‌کنندگانش اطراف او را احاطه کرده‌اند و نزد او ایستاده‌اند و من در صور کونیّه هیچ معبودی را بزرگ‌تر از هوی مشاهده نکرده‌ام.

﴿أ لا تَری عِلْمَ الله بالأشْیاءِ ما أکْمَلَهُ، کَیْفَ تَمَّمَ فی حَقِّ مَنْ عَبَدَ هَواهُ و اتَّخَذَهُ إلهاً فَقالَ «وَ أَضَلَّهُ الله عَلی عِلْمٍ» و الضَّلالَةُ الْحَیْرَةُ و ذلِکَ أنَّهُ لَمّا رَأی هذَا الْعابِدَ ما عَبَدَ إلّا هَواهُ بانْقِیادِهِ لِطاعَتِهِ فِیما یَأمُرُهُ بِهِ مِنْ عِبادَةِ مَنْ عَبَدَهُ مِنَ الأشْخاصِ، حَتّی أنَّ عِبادَتَهُ للّه کانَتْ عَنْ هَوی أیْضاً، لِأنَّهُ لَوْ لَمْ یَقَعْ لَهُ فی ذلِکَ الْجَنابِ الْمُقَدَّسِ هَوی - و هُوَ الإرادَةُ بمُحَبَّةٍ - ما عَبَدَ الله و لا آثَرَهُ عَلی غَیْرِهِ و کَذلِکَ کُلُّ مَنْ عَبَدَ صُورَةً ما مِنْ صُوَرِ الْعالَمِ و اتَّخَذَها إلهاً ما اتَّخَذَها إلّا بالْهَوی فَالْعابِدُ لا یَزالُ تَحْتَ سُلْطانِ هَواهُ﴾

آیا نمی‌بینی علم حق تعالی به أشیاء چقدر کامل است و چگونه -بعد از آن‌که فرمود: «أَفَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَواهُ» در ادامه‌ی آیه- علم را در حق کسی که هوایش را بندگی کرد و هوی را إله خود گرفت تتمیم فرمود یعنی به تمام و کمال رساند و فرمود: «وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلی عِلْمٍ»(جاثیه/ ۲۳) و ضلال به معنی حیرت است.[۶] این قول از این جهت است که حق تعالی چون این عابد را دید که عبادت نمی‌کند مگر هوای خود را، به سبب انقیاد عابد در اطاعت هوایش در آن‌چه هوی به او امر کرد از عبادت اشخاص، حتی عبادت خدا را، آن عبادت نیست، مگر عبادت هوا ایضاً. زیرا اگر برای عابد در آن جناب مقدس الهی، هوی یعنی اراده‌ی همراه با محبت نبود، خدا را پرستش نمی‌کند و او را بر غیر او بر نمی‌گزیند و هم‌چنین هرکس صورتی از صُور عالم را پرستش می‌کند و آن را إله خود اتخاذ نموده است، آن صورت را اتخاذ ننموده است، مگر به هوی. پس عابد همواره در تحت سلطان هوی است.

---

۵ -«واو» حرف قسم است.

۶ -بنا بر این «و أضلّه اللّه» یعنی «و حیّره اللّه». مقصود از حیرت سرگردانی است.

﴿ثُمَّ رَأَی الْمَعْبُوداتِ تَتَنَوَّعُ فِی الْعابِدِینَ، فَکُلُّ عابِدٍ أَمْراً ما یُکَفِّرُ مَنْ یَعْبُدُ سِواهُ، وَ الَّذِی عِنْدَهُ أَدْنی تَنَبُّهٍ یَحارُ لِاتِّحادِ الْهَوی، بَلْ لِأَحَدِیَّةِ الْهَوی، فَإِنَّهُ عَیْنٌ واحِدَةٌ فی کُلِّ عابِدٍ «وَ أَضَلَّهُ اللهُ» أی حَیَّرَهُ «عَلی عِلْمٍ» بِأَنَّ کُلَّ عابِدٍ ما عَبَدَ إِلّا هَواهُ و لا اسْتَعْبَدَهُ إِلّا هَواهُ سَواءٌ صادَفَ الأَمْرَ الْمَشْرُوعَ أَو لَمْ یُصادِفْ﴾

سپس چون حق تعالی دید که معبودات که متعلّقات هوی هستند در عابدان متنوّع است و هر عابدی هر چیزی را که عبادت کند غیر آن را انکار می‌کند و کسی که دارای کم‌ترین آگاهی است در حیرت می‌افتد از جهت آن‌که هوا یکی بیش نیست، بلکه تنها «احدیة الهوی» در میان است و یک هوی هست. پس هوا در هر عابدی یک عین واحد است. خداوند، عابد را به حیرت انداخت «وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلی عِلْمٍ» با علم به این‌که هر عابدی این را می‌داند که هوای خود را عبادت می‌کند و طلب عبادت نمی‌کند از این عابد مگر هوی، خواه هوایِ مصادف و موافق با امر مشروع باشد خواه نباشد.

﴿و الْعارِفُ الْمُکَمَّلُ مَنْ رَأَی کُلَّ مَعْبُودٍ مَجلًی لِلْحَقِّ یَعْبُدُ فِیهِ و لِذلِکَ سَمَّوْهُ کُلُّهُم إِلهاً مَعَ اسْمِهِ الْخاصِّ بِحَجَرٍ أَو شَجَرٍ أَو حَیَوانٍ أَو إِنْسانٍ أَو کَوکَبٍ أَو مَلَکٍ هذا اسْمُ الشَّخْصِیَّةِ فِیهِ﴾

عارف مکمَّل کسی است که هر معبود را - خواه مشروع باشد و خواه غیر مشروع- مجلای حق می‌بیند که حق در آن مجلی پرستش می‌شود. از این رو همه‌ی آن‌هایی که عبادت می‌کنند معبود را «إله» نامیدند. با این‌که آن معبود را اسم خاص است که مسمّی به حَجَر یا شجر یا حیوان یا انسان یا کوکب یا ملك یا فلك است، این اسمِ شخصیت‌هایی است که به آن موسوم شده‌اند، ولی همه‌ی آن‌ها را به‌عنوان «إله» مدّ نظر دارند و می‌پرستند.

﴿وَ الأُلُوهِیَّةُ مَرتَبَةٌ تَخَیَّلَ الْعابِدُ لَهُ أَنَّها مَرْتَبَةُ مَعْبُودِهِ، و هِیَ عَلَی الْحَقِیقَةِ مَجلًی لِلْحَقِّ لِبَصَرِ هذَا الْعابِدِ الخاص الْمُعْتَکِفِ عَلی هذَا الْمَعْبُودِ فی هذَا الْمَجلَی الْمُخْتَصِّ﴾

الوهیّت مرتبه‌ای است که عابد برای معبود خود خیال می‌کند که آن الوهیّت مرتبه معبود خاص اوست. حال این‌که الوهیّت در حقیقت مجلای حق است در نگاه این عابدِ خاصِ معتکف و ملتزم‌شده بر این معبود در این مجلای خاص. یعنی ناخودآگاه در این بت بعضی از اسماء و صفات حق را می‌بیند.

﴿و لِهذا قالَ بَعْضُ مَنْ عَرَفَ مَقالَةَ جَهالَةَ «ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِیُقَرِّبُونا إِلَی اللهِ زُلْفی» مَعَ تَسْمِیَتِهِمْ إِیّاهُمْ آلِهَةً حَتّی قالُوا «أَ جَعَلَ الْآلِهَةَ إِلهاً واحِداً إِنَّ هذا لَشَیْءٌ عُجابٌ» فَما أَنْکَرُوهُ بَلْ تَعَجَّبُوا مِنْ ذلِکَ، فَإِنَّهُمْ وَقَفُوا مَعَ کَثْرَةِ الصُّوَرِ و نِسْبَةِ الأُلُوهِیَّةِ لَها فَجاءَ الرَّسُولُ و دَعاهُمْ إِلی إِلهٍ واحِدٍ

يُعْرَفُ و لا يُشْهَدُ، بِشَهادَتِهِمْ أَنَّهُمْ أَثْبَتُوهُ عِنْدَهُمْ و اعْتَقَدُوهُ فی قَوْلِهِمْ «ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى الله زُلْفى»﴾

لذا بعضی از کسانی که عارف به وحدت اله هستند و «اللّه» را فی‌الجمله می‌شناسند، گفتاری جاهلانه دارد که: «ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللَّهِ زُلْفى»(زمر/۳) با این‌که هم خدا را إله می‌دانند و هم معبودها را آلهة نامیدند. حتی این‌که گفته‌اند: «أَ جَعَلَ الْآلِهَةَ إِلهاً واحِداً إِنَّ هذا لَشَيْءٌ عُجابٌ»(ص/۵) آیا این‌همه خدایان را یکی قرار دادی، این چیز عجیبی است. پس إله واحد یعنی اللّه را انکار نکردند، بلکه از وحدت او تعجب کردند که فقط اللّه، إله است. از این جهت آنان وقوف نمودند بر همین صورت‌های متکثّر و به آن‌ها نسبت الوهیّت دادند. -لذا می‌گویند ما آن بت‌ها را نمی‌پرستیم مگر در راستای نزدیکی به خدا.- پس رسول آمد و آنان را به سوی إله واحد که معروف و شناخته‌شده است ولی مثل بت‌ها مشهود نیست، دعوت نمود. -برای بت‌پرست‌ها اللّه شناخته شده بود، ولی مشهور نبود.- واحدبودن یا معروف‌بودنش به سبب شهادت آنان است که اعتقاد به اله واحد داشتند و اصنامِ مشهوده را مقرّبات الی اللّه دانستند که گفتند: «ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللَّهِ زُلْفى».

﴿لِعِلْمِهِمْ بِأَنَّ تِلْكَ الصُّوَرَ حِجارَةٌ و لِذلِكَ قامَتِ الْحُجَّةُ عَلَيهِمْ بِقَوْلِهِ «قُلْ سَمُّوهُمْ» فَما يُسَمُّونَهُم إِلّا بِما يَعْلَمُونَ أَنَّ تِلْكَ الأَسْماءَ لَهُمْ حَقِيقَةً﴾

چه می‌دانستند این صُور، سنگ‌اند لذا حجّت بر آنان قائم شد. به قول خداوند: «قُلْ سَمُّوهُمْ»(رعد/۳۳) بگو آن‌ها را نام ببرید. پس آنان را اسم نمی‌بردند مگر به آن‌چه که عالم بودند که آن‌ها حجر و کوکب هستند، مگر آن‌که می‌دانستند برای آن بت‌ها حقیقتی هست که آن إله آن‌ها است.

﴿و أَمّا الْعارِفُونَ بالأَمْرِ عَلى ما هُوَ عَلَيهِ فَيُظْهِرُونَ بِصُورَةِ الإِنْكارِ لِما عُبِدَ مِنَ الصُّوَرِ لِأَنَّ مَرْتَبَتَهُمْ فِي الْعِلْمِ تُعْطِيَهُمْ أَنْ يَكُونُوا بِحُكْمِ الْوَقْتِ لِحُكْمِ الرَّسُولِ الَّذى آمَنُوا بِهِ عَلَيهِم الَّذِى بِهِ سُمُّوا مُؤمِنِينَ﴾

اما عارفان به نفس امر، آن چنان که هست -یعنی کسانی که حقیقت امر را می‌دانند و ظهور حق در مجالی متعدد برایشان روشن است و می‌دانند در همه‌ی این بت‌پرستی‌ها نظر به إله هست، با این حال- به صورت انکار در می‌آیند و عبادت صور را انکار می‌کنند. -این معبودات متعیّن را انکار می‌نمایند با این‌که می‌دانند همین معبودات، مجالی حق‌اند.- این انکار از جهت مرتبه‌ی آن عارفان مکمّل در علم است که آن مرتبه به آنان عطا می‌کند که به حکم وقت باشند، یعنی به حکم رسولی که به او

ایمان آوردند و آن‌ها به حکم آن وقت می‌شوند مؤمن. چون دانش لدنّی آنان، وجوب متابعت نبیّ را متذکرشان می‌شود و نبوت هم اقتضا نمی‌کند مگر انکار بر پرستش بت‌ها. لذا این عارفان به پیروی از انبیا انکار کردند، به همان معنایی که حضرت هارون‌علیه‌السلام به متابعت حضرت موسی‌علیه‌السلام انکار پرستش عجل کرد و حضرت موسی‌علیه‌السلام گمان کردند که حضرت هارون انکار پرستش عجل را نکردند. به این اتّباع از انبیاء، آنان مؤمنین نامیده شدند.

﴿فَهُمْ عُبَّادُ الْوَقْتِ مَعَ عِلْمِهِمْ بِأَنَّهُمْ ما عَبَدُوا مِنْ تِلْكَ الصُّوَرِ أَعْيانَها﴾

این عارفانِ مکمّل که نقش دستگیری خلق را نیز به عهده دارند، عابدانِ زمان و وقت‌اند. با این‌که عالم‌اند که آن مردمِ عابدِ مجالی، پرستش نکردند اعیان آن اصنام و مجالی را بلکه آنان پرستش کردند آن اعیان را از این حیث که مقرِّبشان به حق است و خداوند از آنان حکایت فرمود: «ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللَّهِ».

﴿و إِنَّما عَبَدُوا الله فِيها بِحُكْمِ سُلْطانِ التَّجَلِّي الَّذى عَرَفُوهُ مِنْهُم﴾

همانا این عُبّادِ وقت به حکم سلطان تجلی‌ای که در همین اعیان ظاهر است و آن را در آن مجالی می‌شناسند، خدا را پرستش کردند و می‌دانند آن بت‌پرست هم خدا را می‌پرستد.- مَعَ عِلْمِهِمْ بِأَنَّهُمْ ما عَبَدُوا مِنْ تِلْكَ الصُّوَرِ أَعْيانَها.-

﴿و جَهِلَهُ الْمُنْكِرُ الَّذى لا عِلْمَ لَهُ بِما تَجَلّى، و يَسْتُرُهُ العارِفُ الْمُكَمّلُ مِنْ نَبِيٍّ و رَسُولٍ و وارِثٍ عَنْهُم فَأَمَرَهُمْ بِالانْتِزاحِ عَنِ تِلْكَ الصُّوَرِ لِما انْتَزَحَ عَنْها رَسُولُ الْوَقْتِ اتِّباعاً لِلرَّسُولِ طَمَعاً فى مَحَبَّةِ الله إيّاهُم بِقَوْلِهِ «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الله فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ الله وَ يَغْفِرْ لَكُمْ»﴾

و منکری که عالم نیست به این‌که حق است که در صور کونیّه متجلی است، بدان جاهل ماند و عارف مکمّل خواه نبی و خواه رسول و خواه وارثان‌شان، پنهان می‌کنند که در بت هم حق حاضر است. –منکر به این امر جاهل است و عارف مکمّل جاهل نیست می‌شناسد ولی پنهان می‌کند.–

پس عارفِ مکمّل که می‌خواهد دستگیری کند به پیروی از رسول وقت، امر می‌کند و از پرستیدن صور معبود اجتناب می‌نماید، از جهت طمع و آرزو داشتن در محبت خداوندی مر آنان را یعنی وارثان نبی و رسول را، چنان‌که قرآن کریم فرموده است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ»(آل عمران/ ۳۱).

﴿فَدَعا إِلى إِلهٍ يُصْمَدُ إِلَيهِ و يُعْلَمُ مِن حَيْثُ الْجُمْلَة، و لا يُشْهَدُ «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ»، بَلْ «هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ» لِلُطْفِهِ و سريانِهِ فى أَعْيانِ الأَشْياءِ فَلَا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ كَما أَنَّها لا تُدرِكُ أَرْواحَهَا الْمُدَبِّرَةَ أَشْباحَهَا و صُوَرَها الظّاهِرَةَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾

پس رسول به سوی إلهِ صمد دعوت نمود و من حیث المجموع و الإجمال می‌داند که او خالق است ولی شاهد ذات او نیست که دیده شود. همان‌طور که فرمود: «و لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ»(انعام/ ۱۰۳). از آن جهت او که مدرک ابصار است، لطیف است و ساری در اعیان أشیاء است و همین لطیف‌بودنِ او هم علت عدم ادراک او توسط ابصار است. پس أبصار او را درک نمی‌کنند، چنان‌که ابصار، أرواح مدبّره أشباح مثالی و ارواح مدبّره صور ظاهره را نیز درک نمی کنند، و خداوند لطیف است -از این‌که به بصایر و أبصار ادراک شود.- و خبیر است -بر ضمایر و اسرار چون که لطیف است.- قرآن می‌فرماید: «أَ لا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ»(ملک/ ۱۴).

﴿و الْخُبْرَةُ ذَوْقٌ، و الذَّوْقُ تَجَلٍّ، و التَّجَلِّی فِی الصُّوَرِ فَلا بُدَّ مِنْها و لا بُدَّ مِنْهُ، فَلا بُدَّ أَنْ یَعْبُدَهُ مَنْ رَآهُ بِهَواهُ إنْ فَهِمْتَ، و عَلَی الله قَصْدُ السَّبِیلِ﴾

و «خبره» ذوق است و ذوق، تجلی است و تجلی در صور است. پس ناچار باید صوری باشد که حق در آنها تجلی کند و ناچار باید حقی باشد که به آن صور متجلی باشد.- و انبیاء دعوت به خدای نادیده‌ی حاضر در دل هر ذرّه می‌کنند.- پس ناچار هر کس که حق را در آن صور و مظاهر می‌بیند چه عارف باشد و چه نباشد او را بر اساس هوا و میلی که به او دارد، او را پرستش کند. اگر حرف‌های گذشته ما را فهم کردی که همه بر اساس هوی و جذبه‌ای که دارند خدا را می‌پرستند، و بر خداست قصد سبیل. قصد، اقتصاد و میانه بودن راه است و «قصد سبیل» ایضاح طریق و بیان تحقیق است که امت قاصد، خدای صمد را در همه مظاهر می‌بینند و او را از همه مظاهر تنزیه می‌کند که حدود و نواقص امکانی را از او نفی می‌نماید. و اللّه الهادی.

«والسلام علیکم و رحمةالله و برکاته»

فَصٌّ حِکْمَةٍ عِلْوِیَّةٍ فی کَلِمَةٍ مُوسَوِیَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحیم

شاید بتوان گفت علت اختصاص کلمه‌ی موسویّه به حکمت عِلویّه کثرت آیات و معجزات و قوّت معجزاتی است که از حضرت موسی﷣ صادر شده، به خصوص که این معجزات از قبل از تولد آن حضرت شروع شد تا ابتدای تولد آن حضرت که او را بر آب انداختند و آن چه بعد از آن به مدد الهی جهت نفی فرعون پیش آمد. لذا از ابتدا بناست مددهایی پیش آید تا حضرت موسی ﷣ بالا بیایند و عِلوی بودن آن حضرت می‌تواند از این جهت باشد.

شیخ اکبر در این فصّ چندین حکمت را عنوان می‌کند که هر یک بیانگر گوشه‌ای از احوال و أطوار و اوضاع و شئون زندگی موسای کلیم ﷣ است: یکی حکمت قتل أبناء که در اثنای این بحث از علوّ مقام اطفال سخن می‌گوید. حکمت دیگر القای موسی در تابوت است. حکمت دیگر در گفتار آن جناب است که فرمود: «فَفَرَرتُ مِنکُم» که در اثنای این حکمت، حرکت حبّی و مسائل دیگر را عنوان می‌کند. حکمت دیگر حکمت فراق است که در پیرامون موسی و خضر عنوان می‌شود. حکمت دیگر سؤال فرعون از ماهیت الهیّت است و بسیار حقایق دیگر که در این فصّ شریف عنوان می‌شود.

در مورد راز قتل کودکان، شیخ اکبر معتقد است تا این ابناء به قتل نمی‌رسیدند حضرت موسی ﷣ پدید نمی‌آمد. لذا ارواح مقتولین دست به دست هم دادند تا روح حضرت موسی ﷣ از طریق والدین متکوّن شد و مقدمات تقدیر الهی چنین باید می‌بود که علاوه بر والدین حضرت، امداد ارواحِ ابناءِ به قتل رسیده هم باید در میان می‌آمد. از طرفی باید فرعون از تولّد حضرت موسی ﷣ مطّلع می‌شد تا دست به قتل آن ابناء بزند و به لحاظ سرّ قدریِ موضوع،

دلیل به قتل رساندن آن کودکان این بود. در این رابطه بود که کاهنان به او خبر دادند و عملاً خداوند فرعون را هم خدمه‌ی اراده‌ی خود قرار داد، به همان معنایی که قرآن می‌فرماید: « فَلِلّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا» (رعد ۴۲) و ابن عربی در این رابطه این طور شروع می کند:

﴿حِكْمَةُ قَتْلِ الأَبْناءِ مِنْ أَجْلِ مُوسى لِتَعُودَ إِلَيْهِ بالإمْدادِ حياةُ كُلِّ مَنْ قُتِلَ مِنْ أَجْلِهِ لِأَنَّهُ قُتِلَ عَلى أَنَّهُ مُوسى و ما ثَمَّ جَهْل. فَلا بُدَّ أَنْ تَعُودَ حياتُهُ عَلى مُوسى أَعْنِى حَياةَ المَقْتُول مِنْ أَجْلِهِ و هِىَ حَياةٌ طاهِرَةٌ عَلَى الفِطْرَةِ لَمْ تُدَنِّسْهَا الأَغْراضُ النَّفْسِيَّةُ، بَلْ هِىَ عَلى فِطْرَةِ «بَلى». فَكانَ مُوسى مَجْمُوعَ حَياةِ مَنْ قُتِلَ عَلى أَنَّهُ هُوَ، فَكُلُّ ما كانَ مُهَيِّئاً لِذلِکَ المَقْتُولِ مِمّا كانَ اسْتِعْدادُ رُوحِهِ لَهُ، كانَ فى مُوسى عَلَيهِ السَّلامُ ﴾

اما حکمت قتل أبناء به دست فرعون برای آن بود که حیات و روحانیت همه‌ی مقتولین که به خاطر موسی کشته شدند، به سمت حضرت موسی(ع) جهت امداد، عود و برگشت نماید. زیرا هر طفلی به امید این که موسی است به قتل رسید و آن قتل‌ها این جا از سر جهل نبود. - بلکه به یک معنا هر کدام موسایی بودند - پس ناچار باید حیات و روح مقتول، به موسی برگشت کند. حیات مقتولی که به جهت موسی به قتل رسید و آن حیات مقتول به جهت موسی، حیاتی طاهر بر اساس فطرت است که أغراض نفسانی آن را آلوده نکرده است. بلکه، بر فطرت «بلی» است.[1] و موسی مجموع حیات کسانی بود که به عنوان موسی بودن کشته شدند و همه‌ی آن‌چه به عنوان استعداد و توانایی برای مقتول مهیا بود در حضرت موسی(ع) جمع شده است، مثل شجاعت و تدبیر و غیره.

﴿وَ هذَا اخْتِصاصٌ إلهىٌّ بِمُوسى لَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ قَبْله فَإِنَّ حِكَمَ مُوسى كَثِيرَةٌ و أنا إِنْ شاءَ الله تعالى أَسْرُدُ[2] مِنْها فى هذَا الْبابِ عَلى قَدْرِ ما يَقَعُ بِهِ الأَمْرُ الإِلهىُّ فى خاطِرِى. فكانَ هذا أَوَّلَ ما شُوفِهْتُ بِهِ مِن هذَا الْباب﴾

و این اجتماع أرواح برای امداد، اختصاص الهی برای موسی است و برای احدی از انبیای قبل از موسی نبوده است. این از جمله حِکمی است که خداوند موسی را بدان مخصوص گردانید. البته حِکَم موسی بسیار است. و من إن شاء الله تعالی در این باب (یعنی در این فصّ

---

۱ - اشاره است، به آیه‌ی کریمه‌ی «ألست بربکم قالوا بلی» (اعراف/۱۷۲).

۲ - در پی هم می‌آوریم.

موسوی) از آن حکم چند حکمت را بدان قدری که امر الهی در خاطر مـن رسـانده اسـت، در پی هم نقل می کنم.

اول چیزی که در مکاشفه‌ی حضرت محمدیّه که از این بـاب یعنـی بـاب فـصّ موسـوی بـه طور شفاهی مخاطب شدم[۳] اتحاد أرواح أبناء به قتل رسیده و عود آن أرواح در ماده‌ی موسـویّه بوده است.

﴿فَما وُلِدَ مُوسی إلّا و هُوَ مَجْمُوعُ أرواحٍ كَثِيرَةٍ جُمِعَ قُوىً فَعَّالَةٌ﴾

پس موسی متولد نشد مگر این که او مجموع أرواح کثیره و قوای فعّاله بود. به همان معنایی که عقل کلی همه‌ی عقول جزئی را به صورت جامع در خود دارد، مثل مدد به مـؤمنین توسـط فرشتگان –اشاره بـه آیـه ۱۲۵ سـوره آل عمـران کـه مـی‌فرمایـد: «يُمْـدِدْكُمْ رَبُّكُـم بِخَمْـسَةِ آلافٍ مِّـنَ الْمَلآئِكَة» -

﴿ لِأَنَّ الصَّغِيرَ يَفْعَلُ فِي الْكَبِيرِ ألا تَرَى الطِّفْلَ يَفْعَلُ فِي الْكَبِيرِ بِالْخاصِيَّة فَيُنَـزِّلُ الْكَبِيـرُ مِـن رِياسَتِهِ إلَيهِ فَيُلاعِبُهُ و يُزَقْزِقُ لَهُ و يَظْهَرُ لَهُ بعَقْلِهِ؟ فهُوَ تَحْتَ تَسْخِيرِهِ و هُوَ لا يَشْعُرُ، ثُمَّ يـشغَلهُ بتَرْبِيَتِهِ و حِمايَتِهِ و تَفَقُّدِ مَصالِحِهِ و تَأنِيسِهِ حَتَّى لا يضِيقَ صَدْرُهُ هذا كُلُّهُ مِن فِعْلِ الصَّغِيرِ بالْكَبِيرِ و ذلِكَ لِقُوَّة الْمَقامِ، فَإنَّ الصَّغِيرَ حَدِيثُ عَهْدٍ بِرَبِّهِ لِأنَّهُ حَدِيثُ التَّكْوِينِ و الكَبِيرُ أَبْعَدُ. فَمَـنْ كـانَ مِنَ الله أقْرَبَ سَخَّرَ مَنْ كانَ مِنَ الله أَبْعَدَ﴾

علت این که أرواح اطفال، قوای فعّاله‌اند، این است که تأثیر از طرف بـاطن اسـت. -و طفـل، قریب العهد به باطن است.- علت این که صغیر به سبب تصرف در کبیر فاعـل اسـت، ایـن کـه آیـا نمی‌بینی طفل به سبب خاصیتی که در او هست در کبیـر کـاری مـی کنـد کـه او را از ریاسـتش پایین می‌آورد، پس کبیر با او بازی می کند و به زبان او با او حـرف مـی‌زنـد و خـود را بـه پایـه عقل او پایین می‌آورد. پس این کبیـر در تحـت تـسخیر طفـل اسـت و توجـه نـدارد کـه مـسخَّر اوست. سپس آن طفل، کبیر را مشغول به تربیت و حمایـت و تفقّـد مـصالح و انـس گـرفتن بـه خودش می کند تا این که سینه او تنگی ننماید و حوصله‌اش سر نرود.

همه‌ی این کارها از فعل صغیر به کبیر است و ایـن فعـل، یعنـی تـصرف صـغیر در کبیـر از جهت قوّت مقام و مرتبه‌ی صغیر می‌باشد که حـدیث العهـد بـه ربّ خـود اسـت. زیـرا طفـل بـه

---

۳ – معلوم می شود که رابطه‌ی ابن عربی با پیامبر خدا از آن مکاشفه، حالت سخن گفتن داشته است.

حسب تکوین، حدیث و تازه است و کبیر، از این جهت اَبعد و دور است و هر کس که قریب العهد به خداست تسخیر می کند آن را که ابعد است.

﴿کَخَواصِّ المَلِکِ لِلْقُربِ مِنْهُ یُسَخِّرُونَ الأبْعَدِینَ کانَ رَسُولُ الله صَلَّی الله عَلَیهِ و سَلَّمَ یَبْرُزُ بِنَفْسِهِ لِلْمَطَرِ إذا نَزَلَ و یَکْشِفُ رأسَهُ لَهُ حَتّی یُصِیبَ مِنْهُ و یَقُولُ إنَّهُ حَدِیثُ عَهْدٍ بِرَبِّهِ. فَانْظُرْ إلی هذِهِ المَعْرِفَةِ بِاللَّهِ مِنْ هذَا النَّبیِّ ما أجَلَّهَا و ما أعْلاها و أوْضَحَها. فَقَدْ سَخَّرَ الْمَطَرُ أفْضَلَ الْبَشَرِ لِقُرْبِهِ مِنْ رَبِّهِ فَکانَ مِثْلَ الرَّسُولِ الَّذِی ینزلُ الیه بِالْوَحْیِ، فَدَعاهُ بِالْحالِ بِذاتِهِ فَبَرَزَ إلَیهِ لِیُصِیبَ مِنْهُ ما أتاهُ بِهِ مِنْ رَبِّهِ فَلَو لا ما حُصِّلَتْ لَهُ مِنْهُ الفائِدَةُ الإلهِیَّةُ ما أصابَ مِنْهُ، ما بَرَزَ بِنَفْسِهِ إلَیهِ. فَهذِهِ رَسالَةُ ماءٍ جَعَلَ الله مِنْهُ کُلَّ شَیءٍ حَیٍّ فَافْهَمْ﴾

مانند نزدیکان مَلِک که به سبب قرب به او، کسانی را که از ملک دورند تسخیر می کنند. - مثل آن که کمّل اولیا و انبیاء در غیر خودشان تصرف می کنند چون قرب به خدا دارند. - رسول الله ﷺ خود را در هنگام نزول باران در باران نگاه می‌داشت و سرش را برهنه می کرد که باران به او اصابت کند و می‌فرمود که باران حدیث العهد به رب خود است. بنگر به این معرفت به خدا از این پیغمبر که تا چه اندازه جلیل و عالی و روشن است. پس باران از جهت قرب به ربّ خود، افضل بشر را تسخیر خود کرد. پس باران مثل رسولی که وحی به پیغمبر نازل می‌نمود، بود - مانند جبرائیل.- پس باران به زبان حال و ذات خود رسول را به سوی خود خواند. رسول الله ﷺ خود را در معرض باران قرار داد تا اصابت کند به آنچه که باران از جانب رب خود آورده است -که عبارت باشد از حیات و علم و رزق و غیر ذلک است.- پس اگر برای رسول از باران فایده الهیه‌ای از لطایف علوم و معارف نمی بود رسول به سوی باران بارز و ظاهر نمی‌شد. این رسالت آب است که خداوند هر چیز زنده را از آب قرار داده است و باران، رسول الله است. پس فهم کن.

﴿و أمّا حِکْمَةُ إلْقائِهِ فِی التّابُوتِ و رَمْیِهِ فِی الیَمِّ: فَالتّابُوتُ ناسُوتُهُ، و الْیَمُّ ما حَصَلَ لَهُ مِنَ العِلْمِ بِواسِطَةِ هذَا الجِسْمِ مِمّا أعْطَتْهُ القُوَّةُ النَّظَرِیَّةُ الفِکرِیَّةُ و القُوَی الحِسِّیَّةُ و الخَیالِیَّةُ الَّتِی لا یَکُونُ شَیءٌ مِنْها و لا مِنْ أمْثالِها لِهذِهِ النَّفسِ الإنْسانِیَّةِ إلّا بِوُجُودِ هذَا الجِسْمِ العُنْصُرِیِّ فَلَمّا حَصَلَتِ النَّفْسُ فی هذَا الجِسْمِ و اُمِرَتْ بِالتَّصَرُّفِ فِیهِ و تَدْبِیرِهِ، جَعَلَ الله لَها هذِهِ الْقُوی آلاتٍ لِیُتَوَصَّلَ بِها إلی ما أرادَهُ الله مِنْها فی تَدْبِیرِ هذَا التّابُوتِ الَّذِی فِیهِ سَکِینَةُ الرَّبِّ﴾

و اما حکمت القای موسی در تابوت و قراردادن او در دریا، این است که تابوت از حیث زبان، اشاره به ناسوت و بدن اوست و دریا اشاره است به علمی که به واسطه‌ی این جسم برای

او حاصل شده است و آن علم را قوه‌ی نظریه‌ی فکری و قوای حسی و خیالیه‌ای که هیچ‌یک از این قوا و امثال قوا برای این نفس انسانی نمی‌باشد مگر به وجود این جسم عنصری، عطا کرده است. - چون اگر این جسم نبود، نه چشم بود و نه گوش - پس چون نفس در این جسم حاصل شد و مأمور به تصرف در آن و تدبیر آن شد، خداوند این قوا را آلات و افزار برای نفس قرار داد تا به آن چیزهایی که خداوند از نفس در تدبیر این تابوتی که در آن سکینه‌ی رب است، اراده فرموده است، واصل بشود.

و تابوت را از آن رو سکینه رب گفته‌است که امور کلی و معانی حقیقی به حرکت حُبّی ذاتی، همیشه در حرکت است تا به حضرت شهادت مطلق واصل بشود و در تحت اسم ظاهر در آید که سالك در حضرت شهادت، معانی کلی حقیقی را به صور آن‌ها بیابد و سکون و آرامش به دست آورد. -مثل آن که در دل مادر محبت دیده می شود.- لذا محسوسات، روشن‌ترین بدیهیات‌اند، پس یقین و علم ذوقی و ایمان غیبی و تجلی شهودی حاصل نمی‌شود مگر در حضرت شهادت، و از این جهت دنیا که حضرت شهادت مطلق است مزرعه‌ی آخرت است، پس حضرت شهادت یعنی دنیا، سکینه‌ی رب شده است. یا بگو تابوت، این بدن است و آن روح الهی که در آن دمیده می‌شود سکینه‌ی رب است، و جسم عنصری که تابوت نفس ناطقه است مجمع جمیع صور معانی حقیقی است، و خداوند در قرآن فرمود: «أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ» (بقره/ ۲۴۸).

﴿فرُمِیَ به فِی الیَمِّ لِیَحْصُلَ بهذهِ القُوی عَلی فُنُونِ العِلْمِ فَأَعْلَمَهُ بذلِکَ أَنَّهُ و إنْ کانَ الرُّوحُ المُدَبِّرُ لَهُ هُوَ المَلِکُ، فَإِنَّهُ لا یُدَبِّرُهُ إلّا بهِ. فَأَصْحَبَهُ هذِهِ الْقُوَی الْکائِنَةَ فی هذَا النّاسُوتِ الَّذِی عَبَّرَ عَنْهُ بِالتّابُوتِ فی بابِ الإشاراتِ و الْحِکَمِ﴾

پس حضرت موسی در دریا انداخته شد. -به این معنا که با نظر به زبان اشاره، نفس را در بدن انداختند.- تا به وسیله‌ی این قوای در بدن، بر فنون علم، استعلاء یابد و آنها را تحصیل کند. -اعم از علوم ذوقی و برهانی- پس حق سبحانه اعلام فرمود که اگرچه روح می‌خواهد در مدینه‌ی انسانی اثر کند بدون این بدن و قوای آن نمی‌تواند تدبیر خود را اعمال نماید و حساب ناسوت را باید داشت. پس او مدبّر نیست مگر به واسطه‌ی این تابوت. پس مصاحب شد با این روح

قوای کائنه در این ناسوتی که از آن در باب اشارات و حکم به تابوت تعبیر شده است.[۴] یعنی اشاره به این که نفس انسانی در تابوتِ بدن قرار گرفت و در دریای علم انداخته شد تا بر فنون علم مستعلی شود. این بیان و امثال این بیان در کتاب «فصوص الحکم» و همچنین در «فتوحات مکّیه» و نوشته‌های تفسیری اهل عرفان در حکم تفسیر انفسی قرآن است که ظاهر به حال خود محفوظ است و انتقالات عرفانی که همان تفسیر انفسی قرآن است بیان تأویلات آیات است که «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران-۷)

﴿كَذلِكَ تَدْبيرُ الحَقِّ الْعالَمَ فانّه ما دبَّرَهُ إلّا بهِ﴾

همچنین است تدبیر حق تعالی عالم را که تدبیر نمی‌فرماید عالم را مگر به عالم.

﴿أو بصُورَتِهِ، فَما دَبَّرَهُ إلّا بهِ كَتَوَقُّفِ الْوَلَدِ عَلى إيجادِ الْوالِدِ و الْمُسَبَّباتِ عَلىأسْبابها، و المَشْرُوطاتِ عَلى شُرُوطِها، و المَعْلُولاتِ عَلى عِلَلِها، و المَدْلُولاتِ عَلى أدِلَّتِها، و المُحَقَّقاتِ عَلى حَقائِقِها و كُلُّ ذلِكَ مِنَ الْعالَمِ و هُوَ تَدْبيرُ الحَقِّ فِيهِ فَما دَبَّرَهُ إلّا بهِ﴾

یا عالم را تدبیر می‌نماید به صورت عالم. پس حق سبحانه عالم را تدبیر نکرده است مگر به واسطه‌ی عالم. مانند توقف ولد بر ایجاد والد و توقف مسبّبات به اسباب‌شان و مشروطات بر شروط‌شان و معلولات بر علل‌شان و مدلولات بر ادلّه‌شان و محقّقات - آن‌هایی که به حقیقت محقق می‌شوند - بر حقایق‌شان، و همه‌ی این‌ها از عالَم‌اند. این‌که هر چیز موقوف بر چیزی در عالم است، تدبیر حق سبحانه در عالَم است. پس حق سبحانه عالَم را تدبیر نکرده است مگر به واسطه‌ی عالَم.

﴿و أمّا قَوْلُنا أو بصُورَتِهِ -أعْنِي صُورَةَ العالَمِ -فَأعْنِي بهِ الأسْماءَ الْحُسْنى و الصِّفاتِ الْعُلى الَّتِي تَسَمَّى الحَقُّ بها و اتَّصَفَ بها فَما وَصَلَ إلَيْنا مِن اسْمٍ تَسَمَّى بِهِ إلّا وَجَدْنا مَعْنى ذلِكَ الاسْمِ و رُوحَهُ فِي الْعالَمِ فَما دَبَّرَ الْعالَمَ أيْضاً إلّا بصُورَةِ الْعالَمِ﴾

اما آن که گفتیم «أو بِصُورَتِه»، مراد از آن، صورت عالم بود نه صورت حق، یعنی به صورت عالم که همان اسماء حسنی و صفات علیایی است که حق سبحانه به آنها نامیده می‌شود و بدان‌ها متصف می‌گردد. پس هیچ اسمی که خداوند بدان اسم نامیده می‌شود به ما

---

۴ - این که فرمود: «از باب اشاره و حِکَم»، منظور آن است که عارف در بعضی مواقع از یک واقعه‌ی خارجی به امری دیگر منتقل می‌شود و موضوع بیرونی را درونی می‌کند و می‌توان گفت آن وقتی که حضرت حق به یاد حضرت موسی علیه‌السلام آورد که تو را در آب قرار دادیم و به دریا انداختیم؛ حضرت به این امر منتقل شدند که روحشان در دریای بدن قرار گرفت.

نرسیده است مگر این‌که معنی و روح آن اسم را در عالم می‌یابیم. پس خداوند که عالم را به اسماء حسنای خود تدبیر می‌فرماید به آن معنا است که عالم را به صورت عالم تدبیر می‌کند.

﴿و لِذلِکَ قالَ فی حَقِّ آدمَ الَّذِی هُوَ الْبَرْنامَجُ الْجامعُ لِنُعُوتِ الحَضْرَةِ الإلهیَّةِ الَّتِی هِیَ الذّاتُ و الصِّفاتُ و الأفْعالُ «إنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلی صُورَتِهِ» و لَیْسَتْ صُورَتُهُ سِوَی الحَضْرَةِ الإلهیَّةِ﴾

و از این جهت که خداوند عالم را به عالم تدبیر می‌کند و آدم را خلیفه خود بر عالم قرار داد و عالم را به خلیفه تدبیر نمود، در حق آدم که برنامه جامع صفات حضرت الهی است، گفته است: «إنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلی صُورَتِهِ» - بر صورت الهی گفت - و صورت حق جز حضرت الهی که حضرت اسماء و صفات است، نیست.

﴿فَأَوْجَدَ فی هذَا المُخْتَصَرِ الشَّریفِ الَّذِی هُوَ الإنْسانُ الْکامِلُ جَمِیعَ الأسْماءِ الإلهیَّة و حَقائِقَ ما خَرَجَ عَنْهُ فِی الْعالَمِ الْکَبِیرِ الْمُنْفَصِلِ، و جَعَلَهُ رُوحاً لِلْعالَمِ فَسَخَّرَ لَهُ العِلْوَ و السِّفْلَ لِکَمالِ الصُّورَةِ. فَکَما أنَّهُ لَیْسَ شَیءٌ مِنَ الْعالَمِ إلّا و هُوَ یُسَبِّحُ اللهَ بحَمْدِهِ، کَذلِکَ لَیْسَ شَیءٌ مِنَ العالَمِ إلّا و هُوَ مُسَخَّرٌ لِهذَا الإنْسانِ لِما تُعْطِیهِ حقیقَةُ صُورَتِهِ فَقالَ تَعالی «وَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فی السَّماواتِ وَ ما فی الْأَرْضِ جَمیعاً مِنْهُ». فَکُلُّ ما فِی الْعالَمِ تَحْتَ تَسْخِیرِ الإنْسانِ، عَلِمَ ذلِکَ مَنْ عَلِمَهُ -و هُوَ الإنْسانُ الْکامِلُ -و جَهِلَ ذلِکَ مَنْ جَهِلَهُ، و هُوَ الإنْسانُ الحَیَوانُ﴾

پس خداوند سبحان در این مختصر شریفی که انسان کامل است، جمیع اسماء الهی را ایجاد فرمود و همچنین در این مختصر شریف، جمیع حقایقی را که از حق تعالی در عالم کبیر منفصل، خارج و ظاهر شده‌است ایجاد فرمود، و این مختصر شریف یعنی انسان را - به اعتبار این جمعیت اسمائی و حقایق یادشده - روح عالم قرار داد. و از جهت کمال صورتش - به جهت صورت الهی و صورت رحمانی که در آدم هست - عوالم علوی و سفلی مسخّر اویند. پس همچنان که هیچ چیز در عالم نیست مگر این که به حمد خدا تسبیح می‌کند، همچنین هیچ چیز در عالم نیست مگر این که مسخّر این انسان است به علت آن که حقیقت صورت انسانی عطا کرده این مسئله را که انسان روح عالم است و خداوند در این رابطه فرمود: « وَسَخَّرَ لَکُم مَّا فِی السَّمَاوَاتِ وَمَا فِی الْأَرْضِ جَمِیعًا مِّنْهُ» (جاثیه/۱۳). پس آنچه در عالم است تحت تسخیر انسان است. این را می‌داند آن کس که می‌داند و آن انسان کامل است - که به کشف و عیان و ذوق و وجدان می‌یابد - و جاهل بدان است آن کس که جاهل است و آن انسانی است که به صورت، انسان است و در معنی حیوان. - به همان معنایی که در قرآن داریم این انسانها مانند حیوان‌اند و بلکه از حیوان پایین‌ترند، زیرا استعداد انسانی دارند، ولی آن را زیر پا گذارده‌اند. -

﴿فَكانَتْ صُورَةُ إلْقاءِ مُوسى فِى التّابُوتِ، و إلْقاءِ التّابُوتِ فِى الْيَمِّ صُورَةَ هَلاکٍ فى الظاهر، و فِى الْباطِنِ كانَتْ نَجاةً لَهُ مِنَ الْقَتْلِ فَحُيِّىَ كَما تَحيا النُّفُوسُ بِالْعِلْمِ مِنْ مَوْتِ الجَهْلِ﴾

پس صورت القای موسی در تابوت و القای تابوت در دریا به حسب ظاهر صورت هلاك موسی است و به حسب باطن نجات او از قتل بود. -زیرا خلاصی او از فرعون به صورت القای او در تابوت و انداختن تابوت در دریا شکل گرفت.- پس موسی به القای در دریا حیات یافت، چنان‌که نفوس به سبب علم از موت جهل، حیات می‌یابند. وقتی تابوت بدن در دریای علم انداخته شود از آن جهت که آب، صورت علم است موجب حیات نفوس است. همچنان‌که حیات أبدان، به آب است.

﴿كَما قالَ «أَ وَ من كانَ مَيْتاً» يَعْنِى بِالجَهْلِ «فَأَحْيَيْناهُ» يَعْنِى بِالعِلْمِ، «وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِى بِهِ فِى النَّاسِ» و هُوَ الْهُدى، «كَمَنْ مَثَلُهُ فى الظُّلُماتِ» و هِىَ الضَّلالُ «لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها» أى لا يَهْتَدِى أَبَداً فَإِنَّ الأَمْرَ فى نَفْسِهِ لا غايَةَ لَهُ يُوقَفُ عِنْدَها﴾

چنان‌که خداوند فرمود: «أَ وَ من كانَ مَيْتاً»، یعنی آن کسی که به سبب جهل مرده است، «فَأَحْيَيْناهُ» پس او را به علم زنده گردانیدیم «وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِى بِهِ فِى النَّاسِ» برای او نوری قرار دادیم که به آن نور -که مراد هدی است- در میان مردم راه می‌رود، «كَمَنْ مَثَلُهُ فى الظُّلُماتِ»، مانند کسی است که در تاریکی‌هاست و مراد از ظلمات، ضلال است. «لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها»[5] یعنی ابدا هدایت نمی‌یابد و هرگز از ظلمات به در نمی‌رود. -این که گفتیم ابدا هدایت نمی‌یابد و از ظلمات به در نمی‌رود- بدین سبب است که امر ضلال، غایت ندارد تا در نزد آن غایت توقفی پیش آید و از آن به بعد ضلالت نباشد.

با توجه به این که حیرت، هم از جهل حاصل می‌شود و هم از علم و حیرت حاصل از علم آن مقامی است که مطلوب حضرت خاتم در آن مناجات است که عرضه داشتند: «رَبِّ زِدنی فيكَ تَحَيُّراً». شیخ اکبر در ادامه می‌فرماید:

﴿فَالْهُدى هُوَ أن يَهْتَدِى الإنْسانُ إِلَى الحَيْرَةِ، فَيَعْلَمُ أَنَّ الأَمْرَ حَيْرَةٌ و الحَيْرَةُ قَلَقٌ و حَرَكَةٌ، و الْحَرَكَةُ حَياةٌ فَلا سُكُونَ، فَلا مَوْتَ، و وُجُودٌ، فَلا عَدَمَ﴾

پس هدی آن است که انسان را به حیرت می‌آورد. پس آگاه شود که امر هدایت به واقع، حیرت است، و حیرت، قلق یعنی دمبدم تحرك و حرکت است و حرکت حیات است. پس در

---

۵ – مجموعه عبارات مذکور، مربوط به سوره انعام، آیه‌ی ۱۲۲ می‌باشد.

حیرت سکونی نیست، پس موتی نیست و حرکت، وجود است، پس عدمی نیست. زیرا واقع امر آن است که خداوند دمبدم در تجلی است و نظر به حضرت او موجب حیرت می‌شود به آن معنا که سالک دائما با تجلی جدیدی روبه‌روست و این جنب و جوش درونی سالک که در اثر علم و هدایت الهی است، همان حیات است و وقتی آب هست و علم هست، پس حیات است و شهود پی در پی.

﴿و كَذلِکَ فِی الْماءِ الَّذِی بِهِ حَیاةُ الأرْضِ﴾

و هم‌چنین است در آبی که حیات ارض به سبب آن است.

﴿و حرکَتُها، قَولُهُ تَعالی «اهْتَزَّتْ»﴾

و حرکت ارض، در قول خداوند سبحان است که فرمود: «اهْتَزَّتْ» یعنی زمین از طریق باران به حرکت در آمد، اشاره به آیه‌ای که می‌فرماید: «وَتَرَی الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» (حج/۵).[۶]

﴿و حَمْلُهَا، قَولُهُ «وَ رَبَتْ»، و وِلادَتُهَا قَولُهُ «وَ أَنْبَتَتْ من كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ»﴾

و قول خداوند در «رَبَتْ» نظر به حمل زمین است، یعنی زمین باردار می‌شود.[۷] و این که فرمود: «وَ أَنْبَتَتْ من كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ»، «أَنْبَتَتْ» ولادت زمین است. زیرا انبات رویاندن و تولید و ولادت است. خلاصه این‌که «اهْتَزَّتْ» اشاره است به حرکت ارض، و «رَبَتْ» اشاره به حمل آن و «أَنْبَتَتْ» اشاره به ولادت آن و شگفت این که حرکت و حمل و ولادت ارض با تکوّن نطفه و أطوار وجودی بعد از آن در یک آیه انسجام یافته‌است.

﴿ أی أنَّها ما وَلَدَتْ إلّا مَنْ یُشْبِهُها أی طَبِیعِیّاً مِثْلَها﴾

و زمین نزاییده است مگر آنچه را که شبیه اوست. یعنی مانند آن طبیعی است.

﴿فَكانَتِ الزَّوجِیَّةُ الَّتی هِیَ الشَّفْعِیَّةُ لَها بِما تَوَلَّدَ مِنْها و ظَهَرَ عَنْها﴾

پس زوجیّتی که به معنای شفع است. -و نه زوج به معنای همسر- از وی ظاهر می‌گردند و تولد می‌یابند. همه زوج و شفع‌اند - یعنی مرکب‌اند.- لذا خداوند سبحان فرمود: «وَ أَنْبَتَتْ من كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ».

---

۶ - از سوی دیگر، زمین را خشک و مرده می‌بینی، اما هنگامی که آب باران بر آن فرو می‌فرستیم، به حرکت در می آید و می‌روید؛ و از هر نوع گیاهان زیبا می‌رویاند.

۷ - «رَبَت» از ربو به معنی زیادت است و رَبَت یعنی زادَت که ازدیاد فزونی و باردار شدن است. به همین مناسبت معاملات ربوی را ربا گویند که زیاد ستاندن است و تل و تپه را ربوه گویند که زمین زیاد انباشته در یک جاست.

﴿کَذلِکَ وُجُودُ الحَقِّ کانَتِ الْکَثْرَةُ لَهُ و تَعَدُّدِ الأسْماءِ أَنَّهُ کَذا و کَذا بِما ظَهَرَ عَنهُ مِنَ الْعالَمِ الَّذِی یَطْلُبُ بِنَشْأتِهِ حَقائِقَ الأسْماءِ الإلهیَّةِ﴾

هم‌چنین است وجود حق سبحانه در کثرت و تعدد اسماء برای او که او کذا و کذاست به سبب آنچه از حضرت حق صادر یا زائیده می شود. از عالمی که به نشئه‌ی خود، حقایق اسماء الهی را طلب می کند.

﴿فَثَبَتَ بِهِ و بِخالِقِهِ أَحَدِیَّةُ الْکَثْرَةِ﴾

پس به عالم و به خالق عالم «أَحَدِیَّةُ الْکَثْرَةِ» ثابت می‌شود که آن یگانه همه‌ی کثرت‌ها است.

﴿و قَدْ کانَ أَحَدِیَّ الْعَیْنِ مِنْ حَیْثُ ذاتِهِ کَالْجَوْهَرِ الْهَیُولانِیِّ أَحَدِیُّ الْعَینِ مِنْ حَیْثُ ذاتِهِ، کَثِیرٌ بِالصُّوَرِ الظّاهِرَةِ فِیهِ الَّذِی هو حامِلٌ لَها بِذاتِهِ کَذلِکَ الْحَقُّ بِما ظَهَرَ مِنْهُ مِنْ صُوَرِ التَّجَلِّی، فَکانَ الحقُّ مَجْلی صُوَرِ الْعالَمِ مَعَ الأحَدِیَّةِ المَعْقُولَةِ﴾

و خداوند از حیث ذاتش أَحَدِیُّ الْعَیْنِ بوده است، مانند جوهر هیولانی که از حیث ذاتش احدی العین است و به سبب صوری که در او ظاهر می‌شوند و خود حامل آن صور است کثیر است. همچنین است حق تعالی به سبب صور تجلّی که از او صادر شده است. پس حق تعالی با احدیت معقوله بودنش مجلای صور عالم است در عین آن که احدیت معقوله است و از او یگانگی را می‌فهمیم و او واحدی است که با تکثر نشو و نما پیدا می کند.

﴿فَانْظُرْ ما أَحْسَنَ هذا التَّعْلِیمَ الإلهیَّ الَّذِی خَصَّ اللهُ بِالاطِّلاعِ عَلَیهِ مَنْ شاءَ مِنْ عِبادِهِ﴾

بنگر چه نیکوست این تعلیم الهی که خداوند بعضی از عبادش را که مشیّتش به آن تعلق گرفت به این اطلاع مخصوص گردانید. و تعلیم الهی به کمک آن آیه نشان داد حضرت حق هم نشو و نما پیدا می کند.

﴿و لمّا وَجَدَهُ آلُ فِرْعونَ فِی الیَمِّ عِنْدَ الشَّجَرَةِ سَمّاهُ فِرْعَونُ مُوسی و الْمُو هُوَ الْماءُ بِالْقِبْطِیَةِ وَ السَّا هُوَ الشَّجَرَةُ فَسَمّاهُ بِما وَجَدَهُ عِنْدَهُ، فَإنَّ التّابُوتَ وَقَفَ عِنْدَ الشَّجَرَةِ فِی الْیَمِّ﴾

و چون آل فرعون، موسی را در دریا نزد شجره یافتند، فرعون او را موسی نامید زیرا «مو» در لغت قبطی به معنی ماء و «سی» در لغت آنان به معنی شجره است. لذا او را همان‌طور که در میان آب نزد شجره یافتند موسی نامیدند یعنی یافته‌شده نزد آب و درخت، پس تابوت در دریا نزد شجره ایستاد.

﴿فَأرادَ قَتْلَهُ فَقالَتِ امْرَأتُهُ - و كانَتْ مُنْطَقَةً بالنُّطقِ الإلهیِّ - فِیما قالَتْ لِفِرْعَونَ، إذْ كانَ الله خَلَقَها لِلْكَمالِ كَما قالَ عَلَیهِ السَّلامُ عَنْها حَیْثُ شَهِدَ لَها و لِمَریَمَ بِنْتِ عِمْرانَ بِالْكَمالِ الَّـذِی هُـوَ لِلذُّكرانِ﴾

فرعون اراده كرد او را به قتل برساند، زن او به نطق الهی گویا بود در آن‌چه به فرعون گفت.- توصیه به نگهداری او كرد.- زیرا خداوند او را برای كمال خلق كرده بود، چنان كه رسول الله شهادت داد برای او و مریم بنت عمران به كمالی كه برای مردان است. از رسول‌الله داریم: «كملت من النساء أربع، مریم بنت عمران و آسیة امرأة فرعون و خدیجة و فاطمة». و این‌كه ابن‌عربی درباره‌ی حضرت مریم گفت، رسول خدا به كمالی كه برای مردان است برای آن زنان شهادت داد. از این جهت است كه خداوند در قرآن در مورد آن‌ها فرمود: «و كانَت مِن القانتین» و نفرمود: مِن القانتات».

﴿فَقالَتْ لِفِرْعَونَ فی حَقِّ مُوسی إنَّهُ «قُرَّتُ عَیْنٍ لِی وَ لَکَ» فَبِهِ قَرَّتْ عَیْنُها بِالْكَمـالِ الَّـذِی حَصَلَ لَها كَما قُلْنا، و كانَ قُرَّةَ عَیْنٍ لِفِرْعَونَ بالإیمانِ الَّذِی أعْطاهُ الله عِنْدَ الغَرَقِ﴾

پس زن فرعون، به فرعون در حق موسی گفت: موسی نور چشم من و توست. موسی نور چشم آسیه شد به كمالی كه برای او حاصل گشت، و نور چشم فرعون بود به سبب ایمانی كه خداوند تعالی به فرعون در هنگام غرق شدنش عطا فرمود.[۸]

﴿فَقَبَضَهُ طاهِراً مُطَهَّراً لَیسَ فِیهِ شَیءٌ مِنَ الخُبْثِ لِأنَّهُ قَبَضَهُ عِندَ إیمانِهِ قَبْلَ أن یَكْتَسِبَ شَـیْئاً مِنَ الآثامِ و الإسْلامُ یَجُبُّ ما قَبْلَهُ و جَعَلَهُ آیَةً عَلی عِنایَتِهِ سُبْحانَهُ بِمَنْ شاءَ حَتّی لا یَیْأسُ أحَـدٌ مِنْ رَحْمَةِ الله، فَإنَّهُ لا یَیْأسُ من رَوْحِ الله إلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ فَلَوْ كانَ فِرْعونُ مِمَّنْ ییأس ما بادَرَ إلَی الایمانِ﴾

پس حق تعالی فرعون را طاهر و مطهَّر قبض نمود كه هیچ خُبث و پلیدی در او نبود، زیرا خداوند او را قبض نمود در زمانی كه ایمان آورد، پیش از آن كه گناهی كسب كند به حكم آن كه داریم: «الإسلامُ یجبُّ عمّا قبله» اسلام آنچه را كه انسان قبل از ایمان انجام داده می‌پوشاند. و خداوند او را آیت قرار داد بنا بر عنایتش بر هر كسی كه می خواهد، تا این كه هیچ كس از رحمت حق سبحانه مأیوس نشود. «انَّهُ لاَ یَیْأَسُ مِن رَّوْحِ اللّهِ إلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ»

۸ – ابن عربی معتقد است چون فرعون دید برای بنی اسرائیل به جهت ایمانشان راهی در میان رود نیل باز شد، گمان كرد اگر او هم ایمان بیاورد آن راه برای او هم باز می‌ماند و لذا قبل از غرق شدن ایمان آورد و ایمان او اضطراری نبود كه قبول نشود.

(یوسف / ۹۷). پس اگر فرعون، از زمره‌ی کسانی بود که آیس و ناامید بودند، مبادرت به ایمان نمی‌کرد.

﴿فَکانَ مُوسی عَلَیهِ السَّلامُ کَما قالَتْ امْرَأَةُ فِرْعَونَ فِیهِ إنه «قُرَّتُ عَیْنٍ لِی وَ لَکَ لا تَقْتُلُوهُ عَسی أَنْ یَنْفَعَنا» و کَذلِکَ وَقَعَ فَإنَّ الله نَفَعَهُما بِهِ عَلَیهِ السَّلامُ﴾

پس موسی آن چنان بود که زن فرعون در مورد وی گفت: «قُرَّتُ عَیْنٍ لِّی وَلَکَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَی أَن یَنفَعَنَا» (قصص / ۹) او را نکشید شاید به ما نفع برساند و هم‌چنین واقع شد که خداوند به وجود موسی، فرعون و زنش را نفع رساند.

﴿و إنْ کانا ما شَعَرا بِأنَّهُ هُوَ النَّبیُّ الَّذِی یَکُونُ عَلی یَدَیْهِ هَلاکُ مُلْکِ فِرْعَونَ و هَلاکُ آلِهِ﴾

هر چند که فرعون و زنش آگاه نبودند که او پیغمبری است که هلاك فرعون و آل فرعون بر دست او یعنی به دست موسی است. که ناظر است به آیه‌ی ۹ سوره‌ی قصص که در آخر آیه می‌فرماید: «وَهُمْ لَا یَشْعُرُونَ» و نه فرعون و نه همسر فرعون و نه فرعونیان نمی‌دانستند.

﴿و لَمّا عَصَمَهُ الله مِنْ فِرْعَونَ «أَصْبَحَ فُؤادُ أُمِّ مُوسی فارِغاً» مِنَ الْهَمِّ الَّذِی کانَ قَدْ أصابَها ثُمَّ إنَّ الله حَرَّمَ عَلَیهِ الْمَراضِعَ حَتّی أقْبَلَ عَلی ثَدْیِ أُمِّهِ فَأَرْضَعَتْهُ لِیُکَمِّلَ الله لَها سُرُورَها بِهِ ﴾

و چون خداوند، موسی را از فرعون حفظ کرد، «دل مادر موسی از اندوهی که به او رسیده بود فارغ و آسوده شد.» سپس خداوند همه‌ی شیرده‌ها را بر او حرام گردانید تا به پستان مادرش اقبال کرد و مادرش او را شیر داد تا خداوند سرورش را به این شیر دادن به فرزندش کامل گرداند.

﴿کَذلِکَ عِلْمُ الشَّرائِع، کَما قالَ تَعالی «لِکُلٍّ جَعَلْنا مِنْکُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً» أی طَرِیقاً و مِنْهاجاً أی مِن تِلْکَ الطَّرِیقَة جاءَ فَکانَ هذَا الْقَولُ إشارَةً إلَی الأصْلِ الَّذِی مِنهُ جاءَ فَهُوَ غِذاؤُهُ کَما أنَّ فَرْعَ الشَّجَرَةِ لا یَتَغَذّی إلّا مِنْ أصْلِهِ﴾

این چنین است علم شرایع. چنان که در فصوص پیش دانسته شد شیر، صورت علم است، که شیر غذای انسان است. علم نیز غذای انسان است و غذا مطلقاً مظهر اسم حیّ است و از سَدَنه اسم شریف قیّوم است. غرض این که همان‌طور که در موسی همه‌ی مراضع حرام شد مگر شیر مادرش، هم‌چنین پیروی از شریعت دیگران حرام شده‌است مگر شریعت خودش.

چنان‌که خداوند سبحان فرمود: «لِکُلٍّ جَعَلْنَا مِنکُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» (مائده / ۴۸) «شِرْعَة» طریق است و «مِنْهَاج» از آن شرعه و طریق که اصل است آمده‌است. گویا این قول اشاره دارد به اصل و ریشه‌ای که حضرت موسی از آن‌جا آمده -مَثَل شریعت، مَثَل ریشه است.- و آن اصل

غذای اوست همان‌طور که شاخه‌ی درخت تغذیه نمی‌کند مگر از اصل و ریشه‌ی خود. حضرت موسی نیز از شیر شریعت خود می‌خورد.

﴿فَماکانَ حَراماً فی شَرْعٍ یَکُونُ حَلالًا فی شَرْعٍ آخَرَ یَعْنِی فِی الصُّورَةِ أعْنِی قَوْلِی یَکُونُ حَلالًا، و فی نَفْسِ الأمْرِ ما هُوَ عَیْنُ ما مَضی، لِأنَّ الْأمْرَ خَلْقٌ جَدِیدٌ و لا تَکْرارَ فَلِهذا نَبَّهْناکَ﴾

از آن جهت که «لِکُلٍّ جَعَلْنَا مِنکُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» پس چیزی که در شرعی حرام بود در شرع دیگری حلال شد زیرا خلق، لایزال متجددند و در تجلی هیچ گاه تکرار نیست. از این‌جا تو را آگاه نمودیم که امر یعنی واقع و نفس الأمر خلق جدید است. این حلال عین آن که حرام شده نیست، زیرا خلق، دم به دم جدید است و شباهت آن دو که در دینی حلال و در دین دیگر حرام است، به حسب صورت است، نه به حسب نفس الأمر و واقع، زیرا شرایط امت‌ها متفاوت شده است.

﴿فَکَنّی عَنْ هذا فی حَقِّ مُوسی بِتَحْرِیمِ الْمَراضِعِ فَأُمُّهُ عَلَی الْحَقِیقَةِ مَنْ أرْضَعَتْهُ لا مَنْ وَلَدَتْهُ﴾

پس خداوند از این معنی کنایه و اشاره فرمود که مراضع را بر او حرام گرداندیم. - یعنی شریعتی جز شریعت خود حضرت که مادر حقیقی حضرت است، برای آن حضرت حرام شد.- چه مادر حقیقی کسی است که او را شیر می‌دهد، نه کسی که او را زاییده است.

﴿فَإنَّ أمَّ الوِلادَةِ حَمَلَتْهُ عَلی جِهَةِ الأمانَةِ فَتَکَوَّنَ فِیها و تَغَذّی بِدَمِ طَمْثِها مِنْ غَیْرِ إرادَةٍ لَها فی ذلِکَ حَتّی لا یَکُونَ لَها عَلَیهِ امْتِنانٌ، فَإنَّهُ ما تَغَذّی إلّا بِما لَو لَمْ یَتَغَذَّ بِهِ و لَمْ یَخْرُجْ عَنْها ذلِکَ الدَّمُ لَأهْلَکَها و أمْرَضَها فَلِلْجَنِینِ الْمِنَّةُ عَلی أمِّهِ بِکَوْنِهِ تَغَذّی بِذلِکَ الدَّمِ فَوَقاها بِنَفْسِهِ مِنَ الضَّرَرِ الَّذِی کانَتْ تَجِدُهُ لَو امْتَسَکَ ذلِکَ الدَّمُ عِندَها و لا یَخْرُجُ و لا یَتَغَذّی بِهِ جَنِینُها و المُرْضِعَةُ لَیسَتْ کَذلِکَ، فَإنَّها قَصَدَتْ بِرضاعَتِهِ حَیاتَهُ و إبْقائَهُ فَجَعَلَ اللهُ ذلِکَ لِمُوسی فی أمِّ وِلادَتِهِ، فَلَمْ یَکُنْ لِامْرَأةٍ عَلَیهِ فَضْلٌ إلّا لِأمِّ وِلادَتِهِ لِتَقَرَّ عَیْنُها أیضاً بِتَرْبِیَتِهِ و تُشاهِدَ انْتِشاءَهُ فی حجرِها، «وَ لا تَحْزَنَ»﴾

زیرا مادر ولادت -یعنی مادری که زاییده است- تنها وَلَد را بنا بر جهت امانت حمل نموده است و فرزند از مادر متکوّن شد و از دم طمث - خون حیض - مادر تغذّی کرده است بدون این که مادر در تغذّی طفل اراده‌ای داشته باشد، تا مادر بر فرزند منّت و امتنانی نداشته باشد، زیرا آنچه را که جنین تغذّی کرد، اگر تغذّی به آن نکند و از مادر هم خارج نشود، هرآینه آن خون کشنده‌ی مادر و بیمار کننده‌ی اوست. پس جنین بر مادر خود منّت دارد از این که به آن دم

(خون) تغذّی کرد و مادر را از ضرری که اگر خون را نگه می‌داشت و خارج نمی‌نمود حفظ گردانید، ولی مادر مُرضعه که به فرزند شیر می‌دهد این چنین نیست. زیرا مادر مرضعه با شیردادن فرزند، حیات فرزند و ابقای او را قصد می کند. پس خداوند غذا را برای موسی در اُمّ ولادتش یعنی مادرش قرار داد تا زنی را بر او فضل نباشد مگر مادری که او را زائیده[۹] تا ایضاً به تربیت فرزندش چشمش روشن شود و نشو و نمای فرزندش را در دامن خود مشاهده کند و اندوهگین نشود.

﴿و نَجّاهُ الله مِن غَمِّ التّابُوتِ، فَخَرَقَ ظُلْمَةَ الطَّبِیعَةِ بِما أَعْطاهُ الله مِنَ الْعِلْمِ الإلهیِّ و إنْ لَمْ یَخْرُجْ عَنْها﴾

و خداوند موسی را از غم تابوت نجات داد. - به جهت آن که نزد مادر آمد. - از آن جهت که ظلمت طبیعت را درید و به واسطه‌ی علم الهی که خدا به او عطا فرموده بود حضرت موسی ظلمت طبیعت را که همان ناسوت بود، شکافت هر چند که به کلی از طبیعت یعنی از بدن خارج نشد.

﴿و فَتَنَهُ فُتُوناً أی اخْتَبَرَهُ فی مَواطِنَ کَثِیرَةٍ لِیَتَحَقَّقَ فی نَفْسِهِ صَبْرُهُ عَلی ما ابْتَلاهُ الله بِهِ﴾

و خداوند او را امتحان‌هایی کرد که فرمود: «وَفَتَنَّاکَ فُتُونًا» (طه / ۴۰) یعنی او را در چندین جا اختبار و امتحان کرد تا در نفس او، صبر بر آن‌چه خداوند او را بدان مبتلا نمود، تحقق یابد.

﴿فَأَوَّلُ مَا أَبْتلاهُ الله بِهِ قَتْلُهُ الْقِبْطِیَّ بِما أَلْهَمَهُ الله و وَفَّقَهُ لَهُ فی سِرِّهِ و إنْ لَمْ یَعْلَمْ بِذلِکَ، و لکِنْ لَمْ یَجِدْ فی نَفْسِهِ اکْتِراثاً بِقَتْلِهِ﴾

پس اول چیزی که خداوند او را بدان مبتلا کرد قتل قبطی بود به سبب آن چه خداوند در سرّ او به او الهام کرد، و خداوند او را توفیق داد هرچند که موسی به الهام و توفیق عالم نبود، ولکن در نفس خود باکی از قتل آن قبطی نیافت و تردید نکرد چون الهام الهی بود. ولی چون به آن عالم نبود که الهام، الهام الهی است، عمل را به شیطان نسبت داد و گفت: «هذا مِن عَمَلِ الشَّیطان». خلاصه این که فعل موسی فعل حق بود که در دست موسی صادر شد، هرچند حضرت آن را نمی‌دانستند.

---

۹ - زیرا قبل از آن که به او دستور دهد او را در تابوت قرار ده و به دریا بینداز، فرمود به او شیر بده و بعد هم که آن حضرت را به مادرش برگرداند تا از همان مادر شیر بخورد.

﴿مَعَ كَوْنِهِ ما تَوَقَّفَ حَتّی يَأتِيَهُ أمْرُ رَبِّهِ بِذلِكَ، لِأنَّ النَّبِیَّ مَعْصُومُ الباطِنِ مِنْ حَيْثُ لا يَشْعُرُ حَتّی يُنَبَّأَ أی يُخْبَرَ بِذلِكَ﴾

با این که توقف و صبر نکرد تا این که امر پروردگارش نسبت به آن قتل برسد، زیرا پیامبر در باطن، معصوم است هر چند نمی‌داند تا آن زمان که به او خبر دهند یعنی خبر دهند که تو معصوم هستی.

این جمله تأکید گفتار شیخ اکبر است مبنی بر این که قتل آن قبطی به الهام و توفیق الهی بوده، زیرا باطن نبی معصوم است، هر چند که خود بدان آگاه نباشد. و این سخن که گفت: «النَّبِیَّ مَعْصُومُ الباطِنِ» یعنی پیامبر در باطن خود معصوم است، مطابق با عقیده‌ی امامیه است و دیگر فرق مسلمانان در عصمت نبی حرف‌های دیگری دارند.

﴿و لِهذا أراهُ الخِضْرُ قَتْلَ الغُلامِ فَأنْكَرَ عَلَيهِ قَتْلَهُ و لَمْ يَتَذَكَّرْ قَتْلَهُ القِبْطِیَّ فَقالَ لَهُ الخِضْرُ «ما فَعَلْتُهُ عَنْ أمْرِی» يُنَبِّهُهُ عَلی مَرْتَبَتِهِ قَبْلَ أن يُنَبَّأَ أنَّهُ كانَ مَعْصُومَ الْحَرَكَةِ فی نَفْسِ الأمْرِ و إنْ لَمْ يَشْعُرْ بِذلِكَ﴾

و لذا برای آگاهی و اطلاع به عصمت باطنی موسی، حضرت خضر به موسی قتل غلام را ارائه داد، پس موسی قتل غلام را انکار کرد یعنی آن را منکر شمرد و به قتل قبطی که خودش انجام داد متذکر نشد. پس خضر به او گفت: «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِی» (کهف / ۸۲) یعنی این قتل را من از امر خودم انجام ندادم و به این گفتار موسی را بر مرتبه‌اش آگاه نمود که او در نفس الأمر و واقع، معصوم الحرکة است هر چند بدان آگاه نبود.

﴿و أراهُ أيضاً خَرْقَ السَّفِينَةِ الَّتِی ظاهِرُها هَلاكٌ و باطِنُها نَجاةٌ مِنْ يَدِ الغاصِبِ جَعَلَ لَهُ ذلِكَ فی مُقابَلَةِ التّابُوتِ لَهُ الَّذِی كانَ فِی الْيَمِّ مُطْبَقاً عَلَيهِ. فَظاهِرُهُ هَلاكٌ و باطِنُهُ نَجاةٌ﴾

و نیز به موسی خرق سفینه را ارائه داد که ظاهر آن، هلاکت و تباهی و باطن آن نجات از دست غاصب است. خرق سفینه را برای او در مقابل تابوت قرار داد که در دریا انداخته شد و سر آن تابوت بر موسی بسته بود و ظاهر تابوت - با در آب انداختن آن - هلاك است و باطن آن نجات.

غرض این که منافات ندارد انسانی معصوم الباطن و معصوم الحرکة باشد ولی از آن آگاهی نداشته باشد و گفتن حضرت خضر و این که گفت: «از امر خودم این کار را نکرده‌ام، می‌تواند تنبیه برای حضرت موسی باشد به دارا بودن صفت و مقام عصمت برای آن حضرت مبنی بر این‌که ای موسی، تو هم به امر خود آن کار را نکردی.

﴿و إنَّما فَعَلَتْ بهِ أمُّهُ ذلِکَ خَوْفاً مِن یَدِ الغاصِبِ فِرعَونَ أن یَذْبحَهُ صَبْراً و هِیَ تَنْظُرُ إلَیهِ، مَعَ الوَحْیِ الَّذِی ألْهَمَهَا الله بهِ مِنْ حَیْثُ لا تَشْعُرُ فَوَجَدَتْ فی نَفْسِها أنَّها تُرْضِعُهُ فَإذا خافَتْ عَلَیهِ ألْقَتْهُ فِی الیَمِّ لِأنَّ فِی الْمَثَلِ «عَیْنٌ لا تَری قَلبٌ لا یَفْجَع» فَلَمْ تَخَفْ عَلَیهِ خَوْفَ مُشاهَدَةِ عَین، و لا حَزَنَتْ عَلَیهِ حُزْنَ رُؤیَةِ بَصَر، و غَلَبَ عَلی ظَنِّها أنَّ الله رُبَّما رَدَّهُ إلَیها لِحُسْنِ ظَنِّها بهِ فَعاشَتْ بهذَا الظَّنِّ فی نَفْسِها، و الرَّجاءُ یُقابلُ الخَوْفَ و الْیَأسَ، و قالَتْ حِینَ اُلْهِمَتْ لِذلِکَ لَعَلَّ هذا هُوَ الرَّسُولُ الَّذِی یُهْلَکُ فِرْعَونُ و القِبْطُ عَلی یَدَیْهِ فَعاشَتْ و سُرَّتْ بِهذَا التَّوَهُّمِ و الظَّنِّ﴾

و مادر موسی با موسی چنان کرد -او را در تابوت نهاد- به علت ترس از دست غاصب که فرعون باشد مبادا فرزندش را دستگیر و بازداشت کند برای ذبح نمودن و حال آن که مادر به او می‌نگرد. -که به آن قتلِ صَبر می‌گویند.- در عین وَحیی که خداوند به صورت الهام به آن مادر فرمود و خود او بدان آگاه نبود. -که از طرف خدا الهامی به قلب او شده است.- و در درون خود به حالت الهام دریافت که موسی را شیر بده و سپس به دریا بینداز.[۱۰] -و همین کار را کرد.- و چون درباره‌ی او ترس داشت او را در دریا انداخت، زیرا در مَثَل هست: «عَیْنٌ لا تَری، قَلبٌ لا یَفْجَع» چشم که نبیند، دل نالان نخواهد بود. پس درباره‌ی او، خوفی که به چشم دیده شود نداشت که جلو چشم او فرزندش را به قتل برسانند و لذا حزنی که به رؤیت بصر باشد نداشت و ظنّ غالب او این بود که خداوند موسی را به او بر می‌گرداند. چون حسن ظنّ بالله داشت و با این ظنّ به سر می برد و رجاء، مقابل خوف و یأس است و چون به او آن الهام شده بود تا حدی نگرانی‌اش فرو نشسته بود. گفت شاید این همان رسولی باشد که فرعون و قبط بر دست او هلاک می‌شوند و با این توهّم و ظنّ به سر برد و مسرور زیست. زیرا بنی اسرائیل در خبر داشتند که موسایی برای قتل فرعون می‌آید.

﴿بِالنَّظَرِ إلَیها، و هُوَ عِلْمٌ فی نَفْسِ الأمْرِ﴾

و این توهّم و ظنّ که آن فرزند او همان قاتل فرعون است، به نظر و نسبت به مادر موسی است وإلّا در نفس الأمر، علم بود، یعنی ظنّ مادر موسی نسبت به واقع و نفس الأمر، علم است و نه ظنّ و گمان.

﴿ثُمَّ إنَّهُ لَمّا وَقَعَ عَلَیهِ الطَّلَبُ خَرَجَ فاراً خَوْفاً فِی الظّاهِرِ، و کانَ فِی المَعْنی حُبًّا لِلنَّجاةِ فَإنَّ الحَرَکَةَ أبَداً إنَّما هِیَ حُبِّیَّة، و یُحْجَبُ النّاظِرُ فِیها بِأسْبابٍ أخَرَ و لَیسَتْ تِلْکَ﴾

---

۱۰ - این کلمات اشاره دارد به آیه‌ی اول سوره‌ی قصص که خداوند فرمود: «و أوحینا إلی أمّ موسی» (قصص / ۷).

سپس چون در تعقیب موسی بر آمدند، گریزان بیرون رفت، در ظاهر از ترس کشته شدن و در معنی به علت حبّ در نجات خود. زیرا حرکت همیشه حبّی است و ناظر در این حرکت، با اسباب دیگر، در حجاب می‌افتد در حالی که آن اسباب سبب حقیقی نیست. مثلاً در این جا حبّ از نجات، با خوف و ترس، در حجاب می‌رود.

این اسباب ظاهری که در حقیقت، اسباب نیستند ولی حاجب ناظر در حرکت می گردند یعنی ناظر محجوب می‌شود و در این حجاب، علت واقعی حرکت را نمی‌بیند.

﴿و ذلِکَ لِأنَّ الأصْلَ حَرَکَةُ العالَمِ مِنَ الْعَدَمِ الَّذِی کانَ ساکِناً فیهِ إلَی الوُجُودِ، و لِذلِکَ یُقالُ إنَّ الأمْرَ حَرَکَةٌ عَنْ سُکُون﴾

این گفتار ما، که حرکت حبّی است، از این روست که اصل در حرکات، حرکت عالم از عدمی است که در آن ساکن بود به سوی وجود. لذا گفته می‌شود: «إنَّ الأمْرَ حَرَکَةٌ عَنْ سُکُونٍ».

از وجود علمی تعبیر به عدم نمود، زیرا در مقابل وجود عینی است. وجود عینی یعنی وجودات أشیاء خارج از ذات به یک معنی. از آن وجود علمی ثابت در روایت به کنز مخفی تعبیر شده‌است. سپس به حرکت حبّی، کنز مخفی وجود عینی پیدا کرده‌است. لذا شیخ اکبر فرمود امر یعنی واقع و نفس الامر، این است که حرکت از سکون است. یعنی عالم عینی از وجود علمی است.

﴿کانَتِ الحَرَکَةُ الَّتِی هِیَ وُجُودُ العالَمِ حَرَکَةَ حُبٍّ و قَدْ نَبَّهَ رَسُولُ الله صَلَّی الله عَلَیهِ و سَلَّمَ عَلی ذلِکَ بِقَوْلِهِ «کُنْتُ کَنْزاً مخفیاً لَمْ أُعْرَفْ فَأحْبَبتُ أنْ أُعْرَفَ» فَلَولا هذِهِ الْمَحَبَّةُ ما ظَهَرَ الْعالَمُ فی عَیْنِهِ فَحَرَکَتُهُ مِنَ الْعَدَمِ إلَی الوُجُودِ حُبُّ الْمُوجِدِ لِذلِکَ و لِأنَّ العالَمَ أیْضاً یُحِبُّ شُهُودَ نَفْسِهِ وُجُوداً کَما شَهِدَها ثُبُوتاً. فَکانَتْ بِکُلِّ وَجْهٍ حَرَکَتُهُ مِنَ الْعَدَمِ الثُّبُوتِی إلَی الوُجُودِ حَرَکَةَ حُبٍّ مِنْ جانِبِ الحَقِّ و جانِبِهِ فَإنَّ الکَمالَ مَحْبُوبٌ لِذاتِهِ﴾

پس حرکتی که وجود عالم است، حرکت حبّی است و رسول الله بر این معنی تنبیه فرموده‌است. به فرموده‌ی خداوند که: «کُنْتُ کَنْزاً لَمْ أُعْرَفْ فَأحْبَبتُ أنْ أُعْرَفَ»، گنجی بودم که شناخته نشده بودم، پس دوست داشتم شناخته شوم. اگر این محبت نبود عالم در وجود عینی‌اش ظاهر نمی شد. پس حرکت عالم از عدم به وجود، حرکت حبِّ موجِد عالم یعنی خداوند است و در همین رابطه است ایجاد عالم که می‌خواهد خود را در خارج ببیند، چنان که خود را در مقام ثبوت و وجود علمی مشاهده کرد، پس حرکت عالم از هر جهت - چه از

ناحیه موجِد و چه از ناحیه‌ی موجَد - حرکت از عدم ثبوتی یعنی عدم ثبوتیِ علمی به وجود عینی، حرکت حبّی است، هم از جانب حق و هم از جانب عالم. زیرا کمال، لذاته محبوب است و دیگر چیزها که محبوبند به خاطر کمال است و کمال ظاهر نمی شود مگر به وجود عینی.

حال اگر سؤال شود حق سبحانه و تعالی ازلاً و ابداً به ذاتش و همه‌ی کمالاتش، عالم است و این ذات و کمالات، پیش از ظهور عینی آن‌ها یعنی پیش از وجود عالم، برای او حاصل است. بنابراین فایده‌ی ظهور عینی آن‌ها چیست؟ در جواب می‌توان این طور گفت:

﴿و عِلْمُهُ تَعالی بنَفْسِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ غَنِیٌّ عَنِ الْعالَمِينَ، هُوَ لَهُ و ما بَقِیَ لَهُ إلّا تَمامُ مَرْتَبَةِ العِلْمِ بِالْعِلْمِ الْحادثِ الَّذِی يَكُونُ مِن هذهِ الأعْيان، أعْيان العالَمِ، إذا وُجِدَتْ. فَتَظْهَرُ صُورَةُ الكَمالِ بِالْعِلمِ المُحْدَثِ و الْقَدِيمِ فَتَكْمُلُ مَرْتَبَةُ العِلْمِ بِالْوَجْهَين﴾

علم حق تعالی به ذات خود از آن حیث که او غنی از عالمیان است ازلاً و ابداً برای او حاصل است و چیزی باقی نمانده‌است، مگر تمام مرتبه‌ی علم به علم حادثی که این علم حادث از این اعیان یعنی اعیان عالم هنگامی که موجود شد ظاهر می‌شود. پس با موجود شدن اعیان عالم، صورت کمال به علم محدَث و علم قدیم هر دو ظاهر می گردد پس مرتبه‌ی علم به هر دو وجه کامل می گردد که همان مقام «حتّی نَعلَم» است.

﴿و كَذلِكَ تَكْمُلُ مَراتِبُ الوُجُودِ فَإنَّ الْوُجُودَ مِنْهُ أزَلِیٌّ و غَيرُ أزَلِیّ و هُوَ الْحادِثُ فَالأزَلِیُّ وُجُودُ الحَقِّ لِنَفْسِهِ، و غَيرُ الأزَلِیّ وُجُودُ الحَقِّ بِصُوَرِ العالَمِ الثّابِتِ فَيُسَمّی حُدُوثاً لِأنَّهُ ظَهَرَ بَعْضُهُ لِبَعْضِهِ﴾

وجه دیگر جواب سؤال یاد شده که علاوه بر به کمال رسیدن علم یعنی علم محدث و قدیم بود، جواب دیگری هم هست و آن این که با ظهور مخلوقات، مراتب وجود نیز کامل می‌شود. زیرا وجود حق، بعضی از آن أزلی است و بعضی غیر أزلی و غیر ازلی حادث است. پس ازلی، نفس وجود حق است و غیر ازلی وجود حق به صورت عالمِ ثابت است که حدوث نامیده شده است. به علت این که وقتی مخلوقات ظهور کردند، بعضی از عالم برای بعضی دیگر ظاهر می‌شوند.

﴿و ظَهَرَ لِنَفْسِهِ بِصُوَرِ العالَمِ فَكَمُلَ الوُجُودُ فَكانَتْ حَرَكَةُ العالَمِ حُبِّيَّةً لِلْكَمالِ فَافْهَمْ﴾

و خداوند به صور عالَم از حیث خارجی برای خود ظاهر شده‌است، پس وجود هم با حدوث مخلوقات کامل شد و حرکت عالم بر حرکت حبّی است برای حصول این کمال. پس فهم کن.

﴿ أ لا تَراهُ كَيفَ نَفَّسَ عَنِ الأسْماءِ الإلهِيَّةِ ما كانَتْ تَجِدهُ مِنْ عَدَمِ ظُهُورِ آثارِها فی عَيْنِ مُسَمّى العالَمِ، فَكانَتِ الرّاحَةُ مَحْبُوبَةً لَهُ﴾

آيا نمی‌بينی حق تعالی چگونه از اسماء الهی خود تنفيس كَرب فرمود كه اسماء را كه در وجود علمی متحقق بودند و به وجود عينی نرسيده بودند، از كَرب به در آورد يعنی از علم به عين آورد. پس خود او نيز از كَرب به در آمد، از آن جهت كه راحت، محبوب حق تعالی است و همين موجب آن حركات شد.

﴿و لَمْ يُوصَلْ إلَيها إلّا بِالوُجُودِ الصُّورِیِّ الأعْلى و الأسْفَلِ فَثَبَتَ أنَّ الحَرَكَةَ كانَتْ لِلحُبِّ، فَما ثَمَّ حَرَكَةٌ فِی الْكَوْنِ إلّا و هِیَ حُبِّيَّةٌ﴾

و حق به راحت، اسماء را نمی‌كشاند مگر به وجود صوری، چه صُوَر عالم شهادت اعلی و چه صور عالم شهادت اسفل. پس ثابت شد كه حركت مطلقاً برای حبّ است. پس در كون و واقع و نفس الأمر حركتی نيست مگر اين كه حبّی است.

﴿فَمِنَ العُلَماءِ مَنْ يَعْلَمُ ذلِكَ و مِنْهُمْ مَنْ يَحْجُبُهُ السَّبَبُ الأقْرَبُ لِحُكْمِهِ فِی الْحالِ و اسْتِيلائِهِ عَلَى النَّفْسِ﴾

پس بعضی از علما كه عالم به حقايق‌اند اين را می‌دانند و بعضی از علما - كه عالم به حقايق نيستند و عالم به احكام‌اند كه ناظر در اين ظاهر است - از اين علم محجوب‌اند به جهت حكم سبب اقرب در حال و استيلاء بر نفس. استيلاء بر نفس حضرت موسی و استيلاء بر نفس كسی كه آن را می‌بيند.

﴿فَكانَ الْخَوْفُ لِمُوسى مَشْهوداً لَهُ بما وَقَعَ مِنْ قَتْلِهِ القِبْطِیَّ، و تَضَمَّنَ الخَوْفُ حُبَّ النَّجاةِ مِنَ القَتْلِ. فَفَرَّ لَمَّا خافَ، و فِی المَعْنى فَفَرَّ لَمَّا أحَبَّ النَّجاةَ مِنْ فِرْعَونَ و عَمَلِهِ بِهِ﴾

پس خوف موسی برای او مشهود و ظاهر بود به سبب آن‌چه برای او واقع شد، يعنی قتل قبطی و اين خوف متضمّن حبّ نجات از قتل خودش بود. پس موسی به حسب ظاهر، به علت خوف از قتل فرار كرد ولی در معنی، به علت حبّ نجات از فرعون و عمل فرعون به او گريخت. لذا شعيب، سبب حركت موسی را به او تنبيه نمود كه به او گفت: « لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (قصص/۲۵).

﴿فَذَكَرَ السَّبَبَ الأقْرَبَ الْمَشْهُودَ لَهُ فِی الْوَقْتِ الَّذِی هُوَ كَصُورَةِ الجِسْمِ لِلْبَشَرِ و حُبُّ النَّجاةِ مُضَمَّنٌ فِيهِ تَضْمِينَ الجَسَدِ لِلرُّوحِ المُدَبِّرِ لَهُ و الأنبياءُ صلوات الله عليهم لَهُم لِسانُ الظّاهِرِ بِهِ يَتَكَلَّمُونَ لِعُمُومِ الخِطابِ، و اعْتِمادُهُم عَلى فَهْمِ الْعالِمِ السّامِعِ فلا يَعْتَبِرُ الرُّسُلُ إلّا العامَّةَ لِعِلْمِهِمْ

بمَرْتَبَة أهْلِ الفَهْمِ، كَما نَبَّهَ عَلَيهِ السَّلامُ عَلى هذهِ المَرْتَبَةِ فِی الْعَطایا فَقالَ «إنّی لأُعطِیَ الرَّجُلَ و غَیرُهُ أَحَبُّ إلیّ مِنْهُ مَخافَةَ أن یُكِبَّهُ الله فِی النّار»﴾

پس موسی سبب اقرب مشهود خود را در وقت ملاقاتش با شعیب متذکر شد. آن سبب قریب مانند صورت جسم است برای بشر. و حبّ نجات که در سبب اقرب متضمّن است، مثل متضمّن بودن جسد است که در آن روح مدبّر هست و انبیاء را لسان ظاهر است که با آن لسان ظاهر با عمومِ اهل خطاب، تکلّم می‌کنند و اعتمادشان بر فهم سامعِ عالِم است. پس رسل اعتبار نمی‌کنند مگر عامه را، زیرا به مرتبه‌ی اهل فهم عالم‌اند از آن جهت که اهل فهم خودشان می‌فهمند. چنان‌که رسول‌الله بر این مرتبه در عطایا تنبیه نموده، فرمود: من عطا می‌کنم مرد را و حال این که غیر او پیش من محبوب‌تر از اوست. از ترس آن که مبادا خداوند او را -که به من دور است- در آتش بیفتد.

﴿فَاعْتَبَرَ الضَّعِیفَ العَقْلِ و النَّظَرِ الَّذِی غَلَبَ عَلَیهِ الطَّمَعُ و الطَّبَعُ فَكَذا ما جاءُوا بِهِ مِنَ العُلُومِ جاءُوا بِهِ و عَلَیهِ خِلْعَةُ أدْنَى الفُهُومِ لِیَقِفَ مَنْ لا غَوْصَ لَهُ عِندَ الخِلْعَةِ، فَیَقُولُ ما أَحْسَنَ هذهِ الخِلْعَةَ و یَراها غایَةَ الدَّرَجَةِ﴾

نبی در گفتار خود آدم ضعیف العقل و ضعیف النظر را که طمع و طبع[11] بر وی غلبه کرده، اعتبار نموده است. همچنین علومی را که آورده بر آن علوم خلعت و لباسی پوشانده که مطابق پایین‌ترین فهم است، تا کسی نتواند غوص کند و به عمق مطالب برسد بلکه در نزد خلعت یعنی صورت ظاهر گفتار بایستد. این ضعیف العقل چون ظاهر خلعت را می‌بیند، می‌گوید چه نیکو خلعتی است و آن را در غایت درجه و رتبه می‌بیند.

﴿و یَقُولُ صاحِبُ الفَهْمِ الدَّقِیقِ الغائِصُ عَلى دُرَرِ الحِكَمِ - بِمَا اسْتَوجَبَ هذا - «هذهِ الخِلعَةُ مِنَ المَلِكِ» فَیَنْظُرُ فی قَدْرِ الخِلْعَةِ و صِنْفِها مِنَ الثِّیابِ، فَیَعْلَمُ مِنْها قَدْرَ مَنْ خُلِعَتْ عَلَیهِ، فَیَعْثُرُ عَلى عِلْمٍ لَمْ یَحْصُلْ لِغَیْرِهِ مِمَّنْ لا عِلْمَ لَهُ بِمِثْلِ هذا﴾

و آن که صاحب فهم دقیق است و در دُرَر حکمت‌ها غوص می‌کند، می‌گوید چه چیز موجب شده تا این پادشاه این خلعت را به آن فرد بدهد. پس در قدر خلعت و صنف ثیاب آن نظر می‌کند. پس می‌فهمد قدر کسی را که این خلعت به او پوشیده شده است. پس عثور یعنی

---

۱۱ – الطبع یعنی رین و زنگ.

وقوف و اطلاع پیدا می‌کند بر علمی که برای غیر او حاصل نشده است. آن غیری که او را به مثل وی علمِ انتقال و استنباط نیست.

﴿و لَمّا عَلِمَتِ الأنْبیاءُ و الرُّسُلُ و الوَرَثَةُ أنَّ فِی الْعالَمِ و فی أُمَمِهِمْ مَنْ هُوَ بِهذِهِ الْمَثابَةِ، عَمَدُوا فِی العِبارَةِ إلَی اللِّسانِ الظّاهِرِ الَّذِی یَقَعُ فِیهِ اشْتِراکُ الخاصِّ و العامِّ، فَیَفْهَمُ مِنْهُ الخاصُّ ما فَهِمَ العامَّةُ مِنْهُ و زیادَةً مِمّا صَحَّ لَهُ بِهِ اسْمُ أنَّهُ خاصٌّ، فَیَتَمَیَّزُ بِهِ عَنِ العامِّی فَاکْتَفَی المُبَلِّغُونَ العُلُوم بِهذا هذا حِکْمَةُ قَوْلِهِ عَلَیهِ السَّلامُ «فَفَرَرْتُ مِنْکُمْ لَمَّا خِفْتُکُمْ»، و لَمْ یَقُلْ فَفَرَرْتُ مِنْکُم حُبّاً فِی السَّلامَةِ و العافِیَةِ﴾

و چون انبیاء و رسل و ورثه‌ی انبیاء که علمایند - «العلماءُ ورثةُ الأنبیاء» - دانستند که در عالم و در امم‌شان کسانی هستند که به این مثابه و منزلت از علم می‌باشند، تعهد دارند در عبارت به زبان ظاهر سیر کنند، به لسان ظاهری که خاص و عام در آن اشتراک دارند. پس خاص از آن لسانِ ظاهر فهم می‌کنند آنچه را که عامه از آن فهم کردند علاوه بر زیاده، پس بدین جهت خاص از عامی امتیاز می‌یابند بنا بر این مبلغان اعم از انبیا و رسل و ورثه به لسان ظاهر اکتفا کردند. این است حکمت قول خداوند که از زبان موسی حکایت فرمود: «فَفَرَرْتُ مِنْکُمْ لَمَّا خِفْتُکُمْ» (شعراء / ۲۱) و نگفت: «فَفَرَرْتُ مِنْکُم حُبّاً فِی السَّلامَةِ و العافِیَةِ» -به حسب ظاهر که سبب اقرب، خوف است سخن گفت، نه به زبان باطن که فرار برای حبّ نجات بود. —

﴿فَجاءَ إلی مَدْیَنَ فَوَجَدَ الْجارِیَتَیْنِ «فَسَقی لَهُما» مِنْ غَیْرِ أجْرٍ، «ثُمَّ تَوَلَّی إلَی الظِّلِّ» الإلهیِّ فَقالَ «رَبِّ إنِّی لِما أنْزَلْتَ إلَیَّ من خَیْرٍ فَقِیرٌ» فَجَعَلَ عَیْنَ عَمَلِهِ السَّقْی عَیْنَ الخَیْرِ الَّذِی أنْزَلَهُ الله إلَیهِ، و وَصَفَ نَفْسَهُ بِالفَقْرِ إلَی الله فِی الْخَیْرِ الَّذِی عِنْدَهُ﴾

پس به مدین آمد و آن دو دختر را یافت. پس برای آنان بدون مزد آب کشید. سپس به ظلّ الهی روی آورد و گفت: «رَبِّ إنِّی لِما أنْزَلْتَ إلَیَّ من خَیْرٍ فَقِیرٌ» (قصص ۲۴) خداوندا! من به این خیر -که همان خدمت بدون اجرت بود،- نیاز دارم. پس عین عملش را که سقی است، عین خیری که خداوند بر وی نازل فرمود قرار داد. پس خویشتن را به فقر إلی الله در خیری که نزد خدا می‌باشد وصف نمود.

﴿فَأرادَ الخِضْرُ إقامَةَ الجدار مِنْ غَیْرِ أجْرٍ فَعَتَبَهُ عَلی ذلِکَ، فَذَکَّرَهُ سِقایَتَهُ مِنْ غیرِ أجْرٍ، إلی غَیْرِ ذلِکَ مِمّا لَمْ نَذْکُرْ حَتّی تَمَنّی رسولُ اللهِ صَلّی الله علیهِ و سلّمَ أن یَسْکُتَ مُوسی علیه السّلامُ و لا یَعْتَرِضَ حَتّی یَقُصَّ الله عَلیهِ مِنْ أمْرِهِما﴾

پس خضر به موسی اقامه‌ی جدار بدون أجر را ارائه داد. پس موسی او را بر این کار عتاب نمود. -که اگر می‌خواستی، بر این کار اجرت می‌گرفتی. - پس خضر موسی را یاد آوری نمود به سقایه او یعنی آب کشیدن او برای دختران شعیب بدون پاداش و دیگر مسائلی که ما در این کتاب نگفته‌ایم و در کشف بدان اطلاع یافتیم هنگامی که به شهود خضر رسیدیم.[۱۲] حتی این که رسول الله آرزو نمود ای کاش موسی سکوت می‌کرد و اعتراض نمی‌نمود تا خداوند تعالی امر موسی و خضر را برای حضرت حکایت می‌فرمود.

﴿فَیَعْلَمُ بِذلِکَ ما وُفِّقَ إلَیهِ مُوسی عليه‌السلام مِن غَیرِ عِلْمٍ مِنْهُ﴾

پس رسول الله به آن اخبار و حکایت خضر دانا می‌شد آنچه را که موسی بدان توفیق یافته بود، بدون آن که موسی به آن توفیقات آگاه باشد. حضرت رسول خاتم سکوت موسی را در مقابل خضر تمنا کرده بود که اگر موسی سکوت می‌کرد و خضر آن حقایق را ارائه می‌داد جناب رسول الله و دیگر طالبان معارف بدان حقایق و وقایع آگاهی می‌یافتند.

بیان آنچه گفته شد در صورتی است که عبارت را به صورت مضارع معلوم قرائت کنیم. یعنی «فیَعلم بذلک» که ضمیر فعل، راجع به رسول الله شود و خود فعل که «یعلم» است عطف بر «یَقُصّ». ولکن اگر «یُعلَم» به صیغه‌ی مجهول و مرجع ضمیر منه راجع به موسی است و معنی عبارت این است که پس از واقعه‌ی موسی و خضر دانسته می‌شود آنچه را که موسی بدان توفیق یافت و بدان عالم نبود.

﴿ إذ لَوْ کانَ عَن عِلْمٍ ما أنْکَرَ مِثْلَ ذلِکَ عَلَی الخِضْرِ الَّذِی قَدْ شَهِدَ الله لَهُ عِنْدَ مُوسی و زَکّاهُ و عَدَّلَهُ و مَعَ هذا غَفَلَ مُوسی عَنْ تَزْکِیَةِ الله و عَمّا شَرَطَهُ عَلَیهِ فِی اتِّباعِهِ، رَحْمَةً بِنا إذا نَسِینا أمْرَ الله﴾

چه اگر بدان عالم بود، در مانند آن بر خضر انکار وارد نمی‌کرد. خضری که خداوند در نزد موسی به نفع او شهادت داد و او را مزکّاه و عادل شمرد. - خداوند در مورد حضرت خضر فرمود: «آتیناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنّا علما» (کهف / ۶۵) - با وجود این موسی از تزکیه‌ی خداوند نسبت به حضرت خضر و از آنچه که حضرت خضر در اتّباع و پیروی موسی شرط کرد غافل ماند، از روی رحمت به ما آن گاه که امر خدا را فراموش کردیم. زیرا غفلت

---

۱۲ - از شیخ روایت شده است که در کشفی با خضر اجتماع کرد، خضر به او گفت من برای موسی بن عمران هزار مسأله از آنچه بر او جاری شده است از اول تولد تا زمان اجتماع بین ما مهیا نمودم، پس موسی بر سه مسأله از آن‌ها صبر نکرد.

رحمتی است از جانب خداوند به ما كه هرگاه حكم خدا را فراموش كرديم ما را بـه نـسيان مـا مؤاخذه نمی‌فرمايد.

﴿و لَوْ كانَ مُوسى عالِماً بذلِکَ لَما قالَ لَهُ الخِضْرُ «ما لَمْ تُحِطْ به خُبْراً» أی إنّی عَلـی عِلْـمٍ لَمْ يُحْصَلْ لَکَ عَنْ ذَوْق كَما أنْتَ عَلى عِلْمٍ لا أعْلَمُهُ أنا فَأنْصَفَ﴾

و اگر موسی بدان عالم بود خضر به او نمی‌گفت: «ما لَمْ تُحِطْ به خُبْراً». يعنـی خـضر بـه او گفت من بر علمی هستم كه برای تو از روی ذوق حاصل نـشده اسـت. چنـان‌كـه تـو بـر علمـی هستی كه من آن را نمی‌دانم. پس حضرت خضر انصاف داد.

﴿و أمّا حِكْمَةُ فِراقِهِ فَلِأنَّ الرَّسُولَ يَقُولُ الله فيهِ«وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْـهُ فَانْتَهُوا» فَوَقَفَ العُلَماءُ بالله الَّذينَ يَعْرِفُونَ قَدْرَ الرِّسالَةِ و الرَّسُولِ عِنْـدَ هـذَا القَـوْلِ و قَـدْ عَلِـمَ الخِضْرُ أنَّ مُوسى رَسُولُ الله فَأخَذَ يَرْقَبُ ما يَكُونُ مِنهُ لِيُوَفِّيَ الأدَبَ حَقَّهُ مَعَ الرَّسُولِ فَقالَ لَهُ «إنْ سَألْتُکَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَها فَلا تُصاحِبْنِي» فَنَهاهُ عَن صُحْبَتِهِ فَلَمّا وَقَعَتْ مِنْهُ الثّالِثَةُ قالَ «هذا فِـراقُ بَيْنِي وَ بَيْنِکَ» و لَمْ يَقُلْ لَهُ مُوسى لا تَفْعَلْ و لا طَلَبَ صُحْبَتَهُ لِعِلْمِهِ بِقَدْرِ الرُّتبَةِ الَّتِـی هُـوَ فِيهَـا الَّتی نَطَقَتْهُ بِالنَّهْيِ عَنْ أن يَصْحَبَهُ فَسَكَتَ مُوسى و وَقَعَ الفِراقُ﴾

اما حكمت فراق اين كه خداوند در حق رسول فرمود: « وَ ما آتاكُمُ الرَّسُـولُ فَخُـذُوهُ وَ مـا نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر/۷). پس علمای بالله - مثل حضرت خضر - كه قدر رسالت و رسـول را مـی شناسند در نزد اين قول می‌ايستند و امتثال می‌كننـد و خـضر هـم دانـست كـه موسـی رسـول‌الله است. بنابراين به مواظبت و مراقبت از آنچه از موسی صادر می‌شود پرداخت تا حق أدب را بـا رسول‌الله يعنی حضرت موسی اداء كند زيرا موسی به او گفته بـود: «إنْ سَألْتُکَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَها فَلا تُصاحِبْنِي». پس خضر را از مصاحبت با خودش چنان چه سؤال دفعه‌ی سوم واقع شده باشد نهی فرمود. حضرت خضر هم مطابق سخن حضرت موسی گفـت: «هذا فِراقُ بَيْنِي وَ بَيْنِـکَ» و موسی به او نگفت نكن و فراق را به جا نيار. و از او طلب مصاحبت هم نكـرد. زيـرا موسـی بـه قدر رتبه‌ای - يعنی رتبه‌ی رسالتی - كه در او است عالم بود، رتبه‌ای كه موسی را به نطق آورد كه از مصاحبت خضر نهی بنمايد، پس موسی ساكت شد و فراق واقع شد.

﴿فَانْظُرْ إلى كَمالِ هذَينِ الرَّجُلَينِ فِي العِلْمِ و تَوْفِيَةِ الأدَبِ الإلهيِّ حَقَّهُ و إنْصافِ الخِضْرِ عليه‌السلام فِيمَا اعْتَرَفَ بِهِ عِنْدَ مُوسى عَلَيهِ السَّلامُ حَيْثُ قالَ لَهُ «أنا عَلى عِلْمٍ عَلَّمَنِيهِ الله لا تَعْلَمُهُ أنْـتَ، و أنْتَ عَلى عِلْمٍ عَلَّمَكَهُ الله لا أعْلَمُهُ أنَا» فَكانَ هذَا الإعْلامُ مِنَ الخِضْرِ لِمُوسى دَواءً لِما جَرَّحَهُ بِهِ

فی قَوْلِهِ «وَ کَیْفَ تَصْبِرُ عَلی ما لَمْ تُحِطْ به خُبْراً» مَعَ عِلْمِهِ بِعُلُوِّ رُتْبَتِهِ بِالرِّسالَةِ، و لَیْسَتْ تِلْکَ الرُّتْبَةُ لِلْخِضْرِ﴾

پس بنگر به کمال این دو مرد در علم و در اداء حق أدب الهی و به انصاف خضر که در نزد موسی اعتراف نمود و گفت: خداوند مرا علمی روزی کرده که تو از آن خبردار نیستی و نیز تو را علمی کرامت کرده که من از آن خبر ندارم. پس این اعلام خضر به موسی دوا و مرهمی بود برای جراحتی که خضر در گفتارش به موسی داشت که بدو گفت: «وَ کَیْفَ تَصْبِرُ عَلی ما لَمْ تُحِطْ به خُبْراً». علاوه این‌که خضر عالم بود به علوّ رتبه‌ی موسی به داشتن رسالتش و این رتبه برای خضر نبود.

﴿و ظَهَرَ ذلِکَ فِی الأمَّة المُحَمَّدِیَّة فِی حَدِیثِ إبَارِ النَّخْل، فَقالَ عَلَیهِ السَّلامُ لِأصْحابِهِ «أنْتُم أعْلَمُ بِمَصالِحِ دُنْیاکُم» وَ لا شَکَّ أنَّ العِلْمَ بالشَّیءِ خَیْرٌ مِنَ الجَهْلِ بِهِ و لِهذا مَدَحَ الله نَفْسَهُ بأنَّهُ بکُلِّ شَیءٍ عَلیمٌ فَقَدِ اعْتَرَفَ صَلَّی الله علیهِ و سَلَّم لِأصْحابهِ بأنَّهُمْ أعْلَمُ بِمَصالِحِ دنیاهم مِنْهُ لِکَوْنِهِ لا خُبْرَةَ لَهُ بِذلِکَ فَإنَّهُ عِلْمُ ذَوْقٍ و تَجْرِبَةٍ و لَمْ یَتَفَرَّغْ عَلَیهِ السَّلامُ لِعِلْمِ ذلِکَ، بَلْ کانَ شُغْلُهُ بِالأهَمِّ فَالأهَمِّ﴾

و در امت محمدیّه مثل این انصاف خضر از پیغمبر ما نسبت به امتش ظاهر شده است در حدیث إبار نخل[13] که رسول به اصحابش فرمود: « أنْتُم أعْلَمُ بِمَصالِحِ دُنْیاکُم.» و شک نیست که علم به شیئی مطلقاً چه جزئی باشد و چه کلی بهتر از جهل به آن شیء است. لذا خداوند خویشتن را مدح فرمود به این که «إنه بکل شیء علیم» پس رسول الله اعتراف فرمود که اصحاب او در مصالح دنیا اعلم از او هستند. زیرا او خبره و آگاه به این گونه مصالح دنیا نیست چه این که آن علم ذوق و تجربه است و حضرت برای دانستن این علم فارغ نگردیده است بلکه مشغول به اَلاَهَمُّ فَالاَهَمّ بود.

ابن عربی برای نشان دادن انصار رسول الله چنین شاهدی را آورده، شاید بتوان گفت لزوم نداشته رسول خدا در این امر به عنوان شخصی که به این امور مهارت دارد وارد شود هرچند اگر می‌خواستند به عنایت الهی می‌توانستند. همان طور که حضرت باقر(علیه السلام) در سن سالخوردگی در مجلس هشام بن عبد الملک تیرها را در فاق تیر قبلی زدند.

---

۱۳ – حدیث إبار این است که نقل شده جمعی خدمت حضرت رسول بودند، حضرت فرمودند امسال ابار نکنید، بالنتیجه محصول خرمای آن سال کم شد. ممکن است از حضرت رسول پرسیده باشند ابار بکنیم، حضرت فرموده‌اند شما به مصالح دنیا از من اعلم‌اید.

﴿فَقَدْ نَبَّهْتُکَ عَلی أدَبٍ عَظیمٍ تَنْتَفِعُ بِهِ إن اسْتَعْمَلْتَ نَفْسَکَ فِیهِ﴾

پس من تو را تنبیه کردم بر أدبِ عظیمی که اگر نفست را در آن به کار گیری از آن بهره خواهی برد.

﴿و قَوْلُهُ «فَوَهَبَ لِی رَبِّی حُکْماً» یُرِیدُ الْخِلافَةَ، «وَ جَعَلَنِی من الْمُرْسَلِینَ» یُرِیدُ الرِّسالَةَ فَما کُلُّ رَسُولٍ خَلِیفَةً، فَالْخَلِیفَةُ صاحِبُ السَّیفِ و الْعَزْلِ و الْولایَةِ و الرَّسُولُ لَیْسَ کَذلِکَ إنَّما عَلَیهِ بَلاغُ ما أُرْسِلَ بِهِ فَإنْ قاتَلَ عَلَیهِ و حَماهُ بالسَّیفِ فَذلِکَ الْخَلِیفَةُ الرَّسُولُ فَکَما أنَّهُ ما کُلُّ نَبِیٍّ رَسولاً، کَذلِکَ ما کُلُّ رَسُولٍ خَلِیفَةً أی ما أُعْطِیَ المُلْکَ و لا التَّحَکُّمَ فِیهِ﴾

آن که موسی فرمود: و پروردگارم به من حُکم را هبه نمود. از حکم، خلافت را اراده کرد و آن‌که فرمود: «وَ جَعَلَنِی من الْمُرْسَلِینَ». رسالت را اراده کرد. پس هر رسولی خلیفه نیست. پس خلیفه صاحب سیف و عزل و ولایت است و رسول، این چنین نیست بلکه وظیفه او بلاغ یعنی رساندن آن چیزی است که بدان إرسال شده است. پس اگر بر اساس آنچه بدان إرسال شده است حق داشته باشد قتال کند و آن را به شمشیر حفظ کند پس این شخص خلیفه‌ی رسول است - در عین آن که رسول است، خلیفه هم هست- و همان‌طور که هر نبی رسول نیست، هم‌چنین هر رسول نیز خلیفه نیست. یعنی به هر رسولی ملك و تحکّم عطا نشده است.

﴿و أمّا حِکْمَةُ سُؤالِ فِرْعَونَ عَنِ الْماهِیَّةِ الإلهیَّةِ فَلَمْ یَکُنْ عَنْ جَهْلٍ، و إنَّما کانَ عَنِ اخْتِبارٍ حَتّی یَری جَوابَهُ مَعَ دَعْواهُ الرِّسالَةَ عَنْ رَبِّهِ - و قَدْ عَلِمَ فِرْعَونُ مَرْتَبَةَ الْمُرْسَلِینَ فِی العِلْمِ - فَیَسْتَدِلُّ بجَوابِهِ عَلی صِدْقِ دَعْواهُ و سَألَ سُؤالَ إیْهامٍ مِنْ أجْلِ الْحاضِرِینَ حَتّی یُعَرِّفَهُمْ مِنْ حَیْثُ لا یَشْعُرُونَ بِما شَعَرَ هُوَ فِی نَفْسِهِ فِی سُؤالِهِ﴾

و اما حکمت سؤال فرعون از ماهیت الهی که گفت: «و ما رَبُّ العالَمین؟» این سؤال ناشی از جهل فرعون نبود -که فرعون علم به خدا نداشته باشد. - سؤال برای اختبار و امتحان حضرت بود تا جواب موسی را با ادعای او که از جانب پروردگارش رسالت دارد ببیند و فرعون، مرتبه مرسلین را مطابق واقع در علم به حق می‌دانست -که اگر مرسل باشد علم بالله دارد.- می‌خواست با جواب حضرت بر صدق ادعای خودش که می‌گفت: «أنَا رَبُّکُم الأعلَی» به رسالتش استدلال نماید و در این رابطه سؤال کرد سؤالی ایهام و دو پهلو، با گفتن «ما رَبُّ العالَمین» که «ما» هم به صورت سؤال از ماهیت شیئ به کار می‌رود و هم به صورت سؤال از حقیقت شیئ. سؤال با «ما» از جهت حاضران -که اصحاب موسی و اصحاب فرعون بودند- به طوری بود که آنها گمان کردند فرعون از چیستی می‌پرسد، فرعون از این طریق به حاضران نشان دهد برتری خود را

«مِن حَيثُ لا يَشعُرون». از آن حیث که حاضران قضیه را نمی‌دانند آنچه را که خودش در سؤالش متوجه‌ی آن بود که اگر با «ما» سؤال کند حضرت چگونه جواب می‌دهد، زیرا از نظر حضرت خداوند ماهیت ندارد. آن چه را که خود بدان در نفس خود شاعر است.

﴿فَإذا أجابَهُ جَوابَ العُلَماءِ بالأمْرِ أظْهَرَ فِرْعَونُ - إبْقاءً لِمَنْصَبه - أنَّ مُوسى ما أجابَهُ عَلى سُؤالِهِ، فَيَتَبَيَّنُ عِنْدَ الحاضِرينَ - لِقُصُور فَهْمِهِمْ - أنَّ فِرْعَونَ أعْلَمُ مِنْ مُوسى و لِهذا لَمّا قالَ لَهُ فِي الجَوابِ ما يَنْبَغِي و هُوَ فِي الظّاهِرِ غَيْرُ جَوابِ ما سُئِلَ عَنْهُ، و قَدْ عَلِمَ فِرْعَونُ أنَّهُ لا يُجيبُهُ إلّا بذلِكَ فَقالَ لِأصْحابهِ «إنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» أى مَسْتُورٌ عَنْهُ عِلْمُ ما سَألْتُهُ عَنْهُ، إذْ لا يَتَصَوَّرُ أنْ يَعْلَمَ أصْلًا﴾

پس چون موسی او را جواب داد آن‌چنان که علمای به امر یعنی آگاهان بما فی نفس الامر باید جواب بدهند،[14] فرعون به علت ابقای منصب خود اظهار نمود که موسی مطابق سؤالش جواب نداده است و به حاضران از جهت قصور فهم آنان چنین وانمود کرد که فرعون، اعلم از موسی است و لذا چون موسی جوابی را که سزاوار بود داد و در ظاهر جواب سؤال فرعون نبود و فرعون هم می‌دانست که او جز بدین وجه جواب نمی‌دهد، به اصحاب خود گفت: « إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» (شعراء ۲۷). یعنی این کسی که به زعم خود رسول است علم آنچه از او پرسیدم بر او پوشیده است.

﴿فَالسُّؤالُ صَحِيحٌ، فَإنَّ السُّؤالَ عَنِ الماهِيَّة سُؤالٌ عَنْ حَقِيقَة المَطْلُوب، و لا بُدَّ أن يَكُونَ عَلى حَقِيقَة فى نَفْسِهِ و أمّا الَّذِينَ جَعَلُوا الحُدُودَ مُرَكَّبَةً مِنْ جِنْس و فَصْل، فَذلِكَ فِي كُلِّ ما يَقَعُ فِيهِ الاشْتِراكُ، و مَنْ لا جِنْسَ لَهُ لا يَلْزَمُ ألّا يَكُونَ عَلى حَقِيقَة فى نَفْسِهِ لا تَكُونُ لِغَيرِه. فَالسُّؤالُ صَحِيحٌ عَلى مَذْهَبِ أهْلِ الحَقِّ و العِلْمِ الصَّحِيحِ و العَقْلِ السَّلِيمِ، و الجَوابُ عَنْهُ لا يَكُونُ إلّا بِما أجابَ بِهِ مُوسى﴾

پس سؤال صحیح است زیرا سؤال از ماهیت، سؤال از حقیقتِ مطلوب است و ناچار مطلوب، در نفس خود بر حقیقتی است. اما کسانی که حدود را مرکب از جنس و فصل قرار داده‌اند این حدّ در آن چه که اشتراک در آن راه دارد می‌باشد و آن که برای او جنس نیست لازم نمی‌آید که حقیقت فی نفسه نداشته باشد که آن حقیقت برای غیر آن نیست. پس سؤال، بنا بر مذهب اهل حق و علم و عقل سلیم، صحیح است و جواب آن جز آنچه موسی بدان داد

---

۱۴ - « قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إن كُنتُم مُّوقِنِينَ» (شعراء ۲۴) اگر اهل یقین یعنی اهل کشف هستید.

نمی‌باشد. - زیرا تعریف بسایط جز به لوازم بینه آن نمی‌باشد.- منظور ابن‌عربی این است که حدّ به معنی جنس و فصل در حق سبحانه بلکه در همه بسایط صادق نیست و بسیطی که برای آن جنس نیست این‌گونه نیست که بر حقیقتی - که غیر او با او در آن حقیقت شریک نباشد - نبوده باشد. بلکه می‌شود هم جنس نداشته باشد و هم بر حقیقتی بوده باشد که غیر او با او در آن حقیقت شریک نباشد. پس سؤال فرعون از ماهیت الهی صحیح است و چون بسیط است جوابش جز به همان نهج که موسی داده است نمی‌باشد.

﴿و هُنا سِرٌّ کَبیرٌ، فَإِنَّهُ أجابَ بِالفِعْلِ لِمَنْ سَأَلَ عَنِ الحَدِّ الذّاتی، فَجَعَلَ الحَدَّ الذّاتی عَیْنَ إضافَتِهِ إلی ما ظَهَرَ بِهِ مِنْ صُوَرِ العالَمِ، أو ما ظَهَرَ فِیهِ مِنْ صُوَرِ العالَمِ﴾

و در این‌جا، سرّ بزرگی است که از نظر عقل مستور است و آن این که حضرت موسی سؤال از حدّ ذاتی را به فعل جواب داد، در جواب کسی که از حدّ ذاتی می‌پرسد و حضرت حدّ ذاتی خدا را عین صور عالَمی قرار داد که خدا به آنها ظهور می‌کند و یا صور عالم به خدا ظاهر می‌شوند.

﴿فَکَأَنَّهُ قالَ له فی جواب قَوْلِهِ «وَ ما رَبُّ الْعالَمِینَ» قالَ الَّذِی یَظْهَرُ فِیهِ صُوَرُ الْعالَمِینَ مِنْ عِلْوٍ و هُوَ السَّماءُ و سِفْلٍ و هُوَ الأرْضُ «إِنْ کُنْتُمْ مُوقِنِینَ»﴾

پس گویا موسی در جواب قول فرعون که گفت «وَ ما رَبُّ الْعالَمِینَ» فرمود: آن کسی است که صور عالمین در او ظاهر می‌شود، چه عالمین از علوّ باشند که سماء است و چه عالمین از سِفل که ارض است باشد. «إِنْ کُنْتُمْ مُوقِنِینَ» (شعراء ۲۴).

﴿ أو یَظْهَرُ هُوَ بها﴾

در جواب «وَ ما رَبُّ الْعالَمِینَ» یا آن را گفت یا این که فرمود: آن کسی است که به صور عالمین ظاهر می‌شود. بنا بر وجه اول صور عوالم در حق و به واسطه‌ی حق ظاهرند و در صورت دوم صور عوالم، مظاهر حق‌اند که حق در آن‌ها ظاهر شده و خود را نشان داده است. چون به وحدت شخصی «وجود» یک حقیقت ذات مظاهر است.

﴿فَلَمّا قالَ فِرْعَونُ لِأصْحابِهِ «إِنَّه لَمَجنُونٌ» کَما قُلْنا فی مَعْنی کَوْنِهِ مَجْنُوناً، زادَ مُوسی فِی البَیان لِیَعْلَمَ فِرْعَونُ مرتبته فِی العِلْمِ الإلهیِّ لِعِلْمِهِ بِأنَّ فِرْعَونَ یَعْلَمُ ذلِکَ فَقالَ «رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ» فَجاءَ بِما یَظْهَرُ و یُسْتَرُ، و هُوَ الظّاهِرُ و الباطِنُ، و ما بَیْنَهُما و هُوَ قَوْلُهُ «بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ» «إِنْ کُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» أی إنْ کُنْتُمْ أصْحابَ تَقْیِیدٍ، فَإِنَّ العَقْلَ یُقَیِّدُ﴾

پس چون فرعون به اصحاب خود گفت که او مجنون است یعنی علم جواب سؤالی کـه از او شد بر وی پوشیده است، موسی بیان را ادامه داد تا فرعون مرتبه‌ی او را در علـم الهـی بدانـد. زیرا موسی عالم بود که فرعون، این معنی را یعنی علم الهی را می‌داند پـس در جـواب فرمـود: «قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَـا إِن كُنـتُمْ تَعْقِلُـونَ» (شعراء ۲۸). «مـشرق» ظـاهر اسـت و «مغرب» باطن و او ظاهر و باطن است و ربّ بین مغرب و مشرق است، یعنی ربّ ظاهر و مستور است و او به هر چیزی عالم است. «إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ» یعنی اگر شما اصحاب تقیید هـستید زیـرا که عقل تقیید است. تقیید از عقل است که عقال و پایبند است که همان معرفت فکری اسـت و ایقان معرفت شهودی.

﴿فَالْجَوابُ الأوّلُ جَوابُ الْمُوقِنِينَ و هُمْ أَهْلُ الكَشْفِ و الوُجُودِ فَقالَ لَهُم «إنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ» أی أَهْلُ كَشْفٍ و وُجُودٍ، فَقَدْ أَعْلَمْتُكُمْ بما تَيَقَّنْتُمُوهُ فی شُهُودِكُم و وُجُودِكُم، فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا مِـنْ هذَا الصِّنفِ، فَقَدْ أَجَبْتُكُمْ فِی الجَوابِ الثّانِی إنْ كُنْتُمْ أَهْلَ عَقْلٍ و تَقْيِيـدٍ و حَـصرتُم الحَـقَ فِيمـا تُعْطِيَهُ أَدِلَّةُ عُقُولِكُم فَظَهَرَ مُوسى بِالْوَجْهَينِ لِيَعْلَمَ فِرْعَونُ فَضْلَهُ و صِدْقَهُ﴾

پس جواب اول، جواب موقنین است که اهل کشف و وجودانـد، لـذا بـه آنـان فرمـود: «إنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ». یعنی اگر اهل کشف و وجود هستید من بدان چه شما در شهود و وجود خودتان یقین دارید اعلام کردم و اگر از این صنف نیستید در جواب دوم، شما را جواب دادم اگر اهـل عقل و تقیید و حصر هستید و حق را تنهـا محـصور در آن چـه ادلّـه عقـول شـما عطـا مـی‌کنـد می‌دانید. پس موسی به هر دو وجه جواب داد تا فرعون فضل و صدق او را در ادعـای رسـالت بداند.

﴿و عَلِمَ مُوسى أَنَّ فِرْعَونَ عَلِمَ ذلِكَ أَو يَعْلَمُ ذلِكَ لِكَوْنِهِ سَأَلَ عَنِ الْماهِيَّةِ، فَعَلِمَ أَنَّـهُ لَـيْسَ سُؤَالُهُ عَلَى اصْطِلاحِ الْقُدَماءِ فِی السُّؤالِ بِما فَلِذلِكَ أَجابَ﴾

و موسی می‌دانست که فرعون به فضل و صدق او در آن چه جواب داده یا عالم است. و یـا بعدا خواهد فهمید که علم موسی الهی است، زیرا فرعون از ماهیت ربّ سـؤال نمـود و موسـی می‌دانست که سؤال وی بر اصطلاح قدما در سؤال «بما هُو» نیست. چرا که قدما یعنـی حکمـای پیشین اجازه نمی‌دهند سؤال شود از ماهیت چیزی که بـه جـنس و فـصل تعریـف نمـی‌شـود تـا بپرسند خدا چیست. چون موسی این را می‌دانست آن‌طور جواب فرعون را داد.

﴿و لَوْ عَلِمَ مِنْهُ غَيْرَ ذلِكَ لَخَطَّأَهُ فِی السُّؤالِ﴾

اگر موسی می‌دانست که فرعون از ماهیت خدا سؤال کرده است، او را تخطئه می کرد که چگونه از چیزی که اجزای ذاتی و ماهیت ندارد سؤال حدّی می کنی.

﴿فَلَمّا جَعَلَ مُوسی المَسْئُولَ عَنْهُ عَيْنَ العالَمِ، خاطَبَهُ فِرْعَونُ بِهذَا اللِّسانِ و الْقَومُ لا يَشْعُرُونَ فَقالَ لَهُ «لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلهاً غَيْرِی لَأَجْعَلَنَّکَ من الْمَسْجُونِينَ»﴾

پس چون موسی مسئولٌ عنه یعنی خدا را که رب عالمیان است، عین عالَم قرار داد، فرعون به این لسان با موسی خطاب نمود و قوم شعور بدان نداشتند و لذا فرعون به موسی گفت: اگر جز من الهی اتخاذ کنی تو را از مسجونین قرار می‌دهم. چون وقتی می گویی خداوند عین عالَم است و من هم که فرعون هستم همان عالَم هستم، پس من خدایم و می‌توانم بر تو غلبه کنم.

﴿و السِّينُ فِی «السِّجن» مِنْ حُرُوفِ الزَّوائِدِ أی لَأَسْتُرَنَّکَ﴾

سین سجن از حروف زواید است پس می‌شود «جن» یعنی هر آینه تو را می‌پوشانم. -با همان زبانی که تو ای موسی می گویی.- یعنی تو را تحت ظهور خودم و غلبه بر تو می‌پوشانم، به این معنی بر تو حاکم و غالبم چون وقت خلافت من است.

﴿فَإِنَّکَ أَجَبْتَنی بِما أَيَّدْتَنِی بِهِ أَنْ أَقُولَ لَکَ مِثْلَ هذَا القَوْلِ﴾

فرعون گفت زیرا تو مرا جواب دادی به چیزی که بدان مرا تأیید نمودی که مثل این قول را به تو بگویم.

﴿فَإِنْ قُلْتَ لِی فَقَدْ جَهِلْتَ يا فِرعَونُ بِوَعِيدِکَ إِيّایَ، و الْعَيْنُ واحِدَةٌ، فَكَيفَ فَرَّقْتَ، فَيَقُولُ فِرعَونُ إِنَّما فرَّقَتِ الْمَراتِبُ الْعَيْنَ، ما تَفَرَّقَتِ الْعَيْنُ و لَا انْقَسَمَتْ فی ذاتِها و مَرْتَبَتِی الآنَ التَّحَكُّمُ فِيکَ يا مُوسی بِالفِعْلِ، و أنا أَنْتَ بِالْعَيْنِ و غَيْرُکَ بِالرُّتْبَةِ﴾

پس ای موسی اگر به من بگویی که تو ای فرعون در وعید من به سجن و ستر، جهالت نمودی زیرا عین واحد است پس چگونه جدا کردی بین من و خودت؟ فرعون در جواب می گوید: مراتب است که عین را از تفریق جدا نموده است. زیرا اگر مراتب نمی‌بود، عین، جدا و متفرق نمی‌شد و در ذات خود منقسم نمی گردید، و ای موسی اکنون مرتبه‌ی من تحکّم در توست بالفعل، و من از حیث عین، تو هستم و از حیث رتبه، غیر تو.

﴿فَلَمّا فَهِمَ ذلِکَ مُوسی مِنْهُ أَعْطاهُ حَقَّهُ فِی كَوْنِهِ يَقُوْلُ لَهُ لا تَقْدِرُ عَلی ذلِکَ، و الرُّتْبَةُ تَشْهَدُ لَهُ بِالْقُدْرَةِ عَلَيهِ و إِظْهارِ الأَثَرِ فِيهِ لِأَنَّ الحَقَّ فی رُتْبَةِ فِرْعَونَ مِنَ الصُّورَةِ الظّاهِرَةِ، لَها التَّحَكُّمُ عَلَی الرُّتْبَةِ الَّتِی كانَ فِيها ظُهُورُ مُوسی فی ذلِکَ المَجْلِسِ﴾

چون موسی این حکم و تسلّط را به حسب مرتبه از فرعون فهم کرد، حق فرعون را اعطا نمود، که می‌دانم تو تحکّم داری، در عین آن که به فرعون گفت قدرت بر آن نداری. و رتبه‌ی فرعون شاهد است بر آن که فرعون بر موسی قدرت دارد و در موسی اظهار اثر می‌کند. زیرا حق در رتبه‌ی فرعون از صورت ظاهره که رتبه‌ی سلطنت است، تحکّم بر مرتبه‌ای دارد که موسی در آن مجلس در آن رتبه ظهور داشت.

﴿فَقالَ لَهُ، یُظْهِرُلَهُ المانِعَ مِنْ تَعَدِّیهِ عَلَیهِ، «أَ وَ لَوْ جِئْتُکَ بِشَیْءٍ مُبِینٍ» فَلَمْ یَسَعْ فِرْعَونُ إلّا أنْ یَقُولَ لَهُ «فَأْتِ بِهِ إنْ کُنْتَ من الصَّادِقِینَ» حَتّی لا یَظْهَرَ فِرْعَونُ عِنْدَ الضُّعَفاءِ الرَّأیِ مِنْ قَوْمِهِ بِعَدَمِ الإنْصافِ فَکانُوا یَرْتابُونَ فِیهِ، و هِیَ الطّائِفَةُ الَّتِی اسْتَخَفَّها فِرْعَونُ فَأطاعُوهُ «إنَّهُمْ کانُوا قَوْماً فاسِقِینَ» أی خارِجِینَ عَمّا تُعْطِیَهُ العُقُولُ الصَّحِیحَةُ مِنْ إنْکارِ ما ادَّعاهُ فِرْعَونُ بِاللِّسانِ الظّاهِرِ فِی الْعَقْلِ، فَإنَّ لَهُ حَدّاً یَقِفُ عِنْدَهُ إذا جاوَزَهُ صاحِبُ الکَشْفِ و الْیَقِینِ﴾

پس موسی به فرعون در حالی که چیزی برای فرعون ظاهر کرد که مانع تعدّی فرعون بر موسی شود، گفت: «قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُکَ بِشَیْءٍ مُّبِینٍ» (شعرا ۳۰) حتی اگر برایت چیز روشنی در صدق گفتارم بیاورم؟ پس فرعون نتوانست چیزی بگوید، مگر این‌که بگوید: «قَالَ فَأْتِ بِهِ إِن کُنتَ مِنَ الصَّادِقِینَ» (شعرا ۳۱) پس بیاور آن را اگر راست می‌گویی. تا این که در نزد افراد ضعیف الرأی از قوم خود به عدم انصاف ظاهر نشود که در او شک کنند. زیرا آنها طایفه‌ای بودند که فرعون آنان را خفیف نموده بود، پس اطاعت او را می‌نمودند. آنها قومی فاسق بودند یعنی کسانی خارج از حکم عقول صحیح، که آن انکار ادعای فرعون به لسان ظاهر در عقل می‌باشد، آری! برای عقل حدّی است که در آن حدّ می‌ایستد، هنگامی که صاحب کشف و یقین از آن می‌گذرد.

﴿و لِهذا جاءَ مُوسی فِی الْجَوابِ بِما یَقْبَلُهُ الْمُوقِنُ و العاقِلُ خاصَّةً﴾

از این جهت موسی در جواب، چیزی آورد که موقن و عاقل هر دو آن را بپذیرند که جواب اول برای موقن یعنی صاحب کشف و یقین بود و جواب ثانی برای عاقل بخصوص.

﴿«فَأَلْقی عَصاهُ»، و هِیَ صُورَةُ ما عَصَی بِهِ فِرْعونُ مُوسی فی إبائِهِ عَنْ إجابَةِ دَعْوَتِهِ، «فَإذا هِیَ ثُعْبانٌ مُبِینٌ» أی حَیَّةٌ ظاهِرَةٌ﴾

پس حضرت موسی عصای خود را انداخت و عصا، صورت عصیان و عنادی است که فرعون بدان بر موسی عصیان کرد و ابا کرد و سر باز زد، از اجابت دعوت موسی - تعصی و

تأبی- و نسبت به اجابت دعوت موسی، سرباز زد پس عصا شد «ثعبانٌ مُبین» یعنی ماری آشکار.

﴿فَانْقَلَبَتِ المَعْصِيَةُ الَّتِی هِيَ السَّيِّئَةُ طاعَةً أیْ حَسَنَةً كَما قالَ «يُبَدِّلُ الله سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ» يَعْنِی فِی الحُكْمِ﴾

انقلاب و تبدیل معصیت، که به خودی خود سیّئه است، به طاعت که حسنه است، مثل قول خداوند است که فرمود: «يُبَدِّلُ الله سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ» (فرقان ٧٠) یعنی در حکم، «سیّئه» به «حسنه» تبدیل می‌شود. یعنی عین آن‌ها حسنه نمی‌گردد ولی حکم حسنه بر آن‌ها مترتب می‌شود.

﴿فَظَهَرَ الحُكْمُ هُنا عَيْناً مُتَمَيِّزَةً فی جَوْهَرٍ واحِدٍ فَهِيَ الْعَصا و هِيَ الْحَيَّةُ و الثُّعْبانُ الظّاهِرُ، فَالْتَقَمَ أمْثالَهُ مِنَ الْحَيّاتِ مِنْ كَوْنِها حَيَّةً و الْعِصِيَّ مِنْ كَوْنِها عَصاً﴾

پس حکم عصیان به صورت عصای موسی و حیّه و ثعبان که جوهر واحدی هستند و در حقیقت تعدّد ندارد، ظاهر گردیده است. و ثعبان امثال خود را بلعید که مارها بودند و عصاها را بلعید از آن جهت که خودش هم عصا بود.

﴿فَظَهَرَت حُجَّةُ مُوسی عَلی حُجَجِ فِرْعَونَ فی صُورَةِ عِصِيٍّ و حَيّاتٍ و حِبالٍ، فَكانَتْ لِلسَّحَرَةِ الْحِبالُ و لَمْ يَكُنْ لِمُوسی حَبْلٌ و الحَبْلُ التَّلُّ الصَّغِيرُ أی مَقادِيرُهُمْ بِالنِّسْبَةِ إلی قَدْرِ مُوسی بِمَنْزِلَةِ الْحِبالِ مِنَ الجِبالِ الشّامِخَةِ فَلَمّا رَأَتِ السَّحَرَةُ ذٰلِکَ عَلِمُوا رُتْبَةَ مُوسی فِی العِلْمِ، و أنَّ الَّذِی رَأَوْهُ لَيسَ مِنْ مَقْدُورِ الْبَشَرِ و إنْ كانَ مَقْدُوراً لِبَشَرٍ﴾

پس حجّت موسی به حجج فرعون در صورت عصاها و حیّه‌ها و ریسمان‌ها غلبه نمود. سحره حبال داشته‌اند و موسی را حبلی نبود. حبل در اصل لغت به معنی تپه کوچک است که اشاره است به این معنی که مقدار فرعون و قوم وی به نسبت قدر موسی چون نسبت حبال به جبال شامخه است. پس چون سحره این را دیدند رتبه‌ی موسی و علوّ قدر او را در علم دانستند و آنچه از موسی دیدند مقدور بشر نیست. اگر چه برای بشری مقدور است.

﴿فَلا يَكُونُ إلّا مِمَّنْ لَهُ تَميزٌ فِی العِلْمِ المُحَقَّقِ عَنِ التَّخَيُّلِ و الإيهامِ﴾

پس دانستند این عمل موسی از کسی است که او را در علم محقَّق از تخیّل و ایهام، تمییز هست. آری! تخیّل و ایهام سبب جذب عوام الناس است و علم محقَّق را کسی داراست که صاحبان عقول و ارباب قلوب را به سوی حق مطلق و سعادت ابدی می‌کشاند و آن قوم فهمیدند که موسای حکیم صاحبِ علم محقّق است که متمایز از تخیّل و ایهام می‌باشد.

﴿فَآمَنُوا بِرَبِّ الْعالَمِينَ رَبِّ مُوسى و هارُونَ أی الرَّبِّ الَّذِی یَدْعُو إلَیهِ مُوسى و هارُون، لِعِلْمِهِم بأنَّ القَوْمَ یَعْلَمُونَ أنَّهُ ما دَعا لِفِرْعَونَ و لَمّا کانَ فِرْعَونُ فی مَنْصَبِ التَّحَکُّمِ صاحِبَ الوَقْتِ و أنَّهُ الخَلِیفَةُ بالسَّیْفِ - و إنْ جارَ فِی العُرْفِ النّامُوسیّ - لِذلِکَ قالَ «أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلى» أیْ و إنْ کانَ الکُلُّ أَرْباباً بِنِسْبَةٍ مَا فَأنَا الأعْلى مِنْهُمْ بِما أُعْطِیتُهُ فِی الظّاهِرِ مِنَ التَّحَکُّمِ فِیکُمْ﴾

پس سحره به ربّ عالَمیان، ربّ موسی و هارون ایمان آوردند. یعنی ربّی که موسی و هارون به سوی او دعوت می‌نمودند. چه سحره می‌دانستند که قوم می‌دانند موسی و برادرش به سوی فرعون دعوت ننمودند. - لذا گفتند ایمان آوردیم به ربّ عالمین - و چون فرعون در منصب تحکّم، صاحب وقت و زمان بود و صاحب وقت، خلیفه‌ی ظاهری به شمشیر است، هرچند که در عرف ناموسی و شرعی یعنی به مقتضای شریعت و به موجب حکم شرعی او جائر باشد، گفت: «أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلى» (نازعات / ۲۴) یعنی هر چند همه به نسبتی ربّ‌اند، ولی من ربّ اعلای آنانم، به آنچه که در ظاهر به من داده شده، از تحکّم در میان شما.

﴿و لَمّا عَلِمَتِ السَّحَرَةُ صِدْقَهُ فی مَقالِهِ لَمْ یُنْکِرُوهُ و أقَرُّوا لَهُ بِذلِکَ فَقالُوا لَهُ:إنَّما تَقْضِی هذهِ الحَیاةَ الدُّنیا «فَاقْضِ ما أنْتَ قاضٍ»، فَالدَّوْلَةُ لَکَ﴾

و چون سحره صدق قول فرعون را که دارای خلافت ظاهری است دانستند، انکار ننمودند که می‌تواند دست و پای آن‌ها را قطع کند، و بدان اقرار کردند. پس به فرعون گفتند: هر آن‌چه می‌توانی انجام بده، زیرا تو تنها در زندگی دنیایی می‌توانی حکم برانی که دولت یعنی خلافت صوری ظاهری از آن توست.

﴿فَصَحَّ قَوْلُهُ «أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلى» و إنْ کانَ عَیْنَ الحَقِّ فَالصُّورَةُ لِفِرْعَونَ﴾

پس صحیح است قول فرعون که گفت: «أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلى» و هر چند عین و ذات فرعون مثل دیگر موجودات عین حق است، ولکن صورت فرعونیه آن را از این که او عین حق و رب العالمین باشد، متمایز می کند.

﴿فَقَطَّعَ الأیْدِیَ و الأرْجُلَ و صَلَبَ بِعَیْنِ حَقٍّ فِی صُورَةِ باطِلٍ لِنَیْلِ مَراتِبَ لا تُنالُ إلّا بِذلِکَ الفِعْلِ﴾

پس دست‌ها و پاها را قطع کرد و آن‌ها را دار زد، به عین حق و به خاطر حضور حق در صورت فرعونی که باطل بود، برای رسیدن به مراتبی که دست یافته نمی‌شود مگر به همین فعل بریدن دست‌ها و پاها. لذا سحره به فرعون گفتند: «فَاقْضِ ما أنْتَ قاضٍ» تا به مراتبی که باید به آن نایل آیند، برسند، هم‌چنان‌که فرعون به آن‌چه باید به آن نایل شود، برسد.

﴿فَإِنَّ الأَسْبابَ لا سَبیلَ إلی تَعْطِیلِها لِأَنَّ الأَعْیانَ الثّابِتَةَ اقْتَضَتْهَا، فَلا تَظْهَرُ فِی الوُجُودِ إلّا بِصُورَةِ ما هِیَ عَلَیهِ فِی الثُّبُوتِ إذْ لا تَبْدِیلَ لِکَلِماتِ الله و لَیْسَتْ کَلِماتُ الله سِوی أعْیانِ المَوْجُوداتِ، فَیُنْسَبُ إلَیْهَا الْقِدَمُ مِنْ حَیْثُ ثُبُوتِها، و یُنْسَبُ إلَیْهَا الحُدُوثُ مِنْ حَیْثُ وُجُودِها و ظُهُورِها کَما تَقُولُ حَدَثَ الیَوم عِنْدَنا انْسانٌ أو ضَیْفٌ، و لا یَلْزَمُ مِنْ حُدُوثِهِ أَنَّهُ ما کانَ لَهُ وُجُودٌ قَبْلَ هذَا الحُدُوثِ و لِذلِکَ قالَ تَعالی فِی کَلامِهِ الْعَزیز أی فی إتْیانِهِ مَعَ قِدَمِ کَلامِهِ «ما یَأْتِیهِمْ من ذِکْرٍ من رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إلّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ یَلْعَبُونَ»، «و ما یَأْتِیهِمْ من ذِکْرٍ من الرَّحْمنِ مُحْدَثٍ إلّا کانُواْ عَنْهُ مُعْرِضِینَ» و الرَّحْمنُ لا یَأتِی إلّا بِالرَّحْمَةِ و مَنْ أعْرَضَ عَنِ الرَّحْمَةِ اسْتَقْبَلَ الْعَذابَ الَّذی هُوَ عَدَمُ الرَّحْمَةِ﴾

زیرا راهی به تعطیل اسباب نیست. برای آن که اعیان ثابته در ثبوت علمی و ارتباط بعض آن‌ها به بعض دیگر به سببیّت و مسببیّت، اقتضای آن اسباب و وسایط را دارند.-که چگونه چه کسی به نتیجه‌ای که باید برسد، می‌رسد.- پس اعیان در وجود عینی ظاهر نمی‌شوند مگر به صورتی که در ثبوت علمی بر آن هستند. زیرا کلمات‌الله را تبدیل نیست و کلمات‌الله سوای اعیان موجودات نمی‌باشند. پس به اعیان، قِدم نسبت داده می‌شود از حیث ثبوت‌شان و به آن اعیان نسبت حدوث داده می‌شود از حیث وجود و ظهورشان. چنان که می گویی امروز انسانی یا مهمانی برای ما حادث شده است و از حدوث او لازم نمی‌آید که قبل از این حدوث، وجود نداشته است. لذا حق سبحانه در کلام عزیز خود در شأن اتیان و حدوث کلامش با قِدم کلامش فرموده است: «ما یَأْتِیهِمْ من ذِکْرٍ من رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إلّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ یَلْعَبُونَ» (انبیا ۲)[۱۵] که کلامش در نزد مردم محدَث است یعنی اتیان کلام او محدَث است و هم‌چنین قول خداوند سبحان: «ما یَأْتِیهِمْ من ذِکْرٍ من الرَّحْمنِ مُحْدَثٍ إلّا کانُوا عَنْهُ مُعْرِضِینَ» (شعرا ۵)[۱۶] و رحمن نمی‌آورد مگر رحمت را و هر کس از رحمت اعراض کرد، عذاب را که عدم رحمت است استقبال کرده است.

۱۵ – هیچ یادآوری تازه‌ای از طرف پروردگارشان برای آن‌ها نمی‌آید، مگر آن که با بازی(و شوخی) به آن گوش می‌دهند!

۱۶ – و هیچ ذکر تازه‌ای از سوی خداوند مهربان برای آن‌ها نمی‌آید مگر این‌که از آن روی گردان می‌شوند؟

﴿و أمّا قَوْلُهُ «فَلَمْ یَکُ یَنْفَعُهُمْ إیمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِی قَدْ خَلَتْ فی عِبادِهِ»[17] إلّا قَوْمَ یُونُسَ، فَلَمْ یَدُلّ ذلِکَ عَلی أنَّهُ لا یَنْفَعُهُمْ فِی الآخِرَة بقَوْلِهِ فِی الاسْتِثْناءِ إلّا قَوْمَ یُونُسَ، فَأرادَ أنَّ ذلِکَ لا یَدْفَعُ عَنْهُمُ الأخْذَ فِی الدُّنیا، فَلِذلِکَ أُخِذَ فِرْعَونُ مَعَ وُجُودِ الإیمانِ مِنهُ﴾

اما قول خداوند که می‌فرماید: ایمان آن‌ها برایشان سودی ندارد وقتی عذاب ما را دیدند و این سنت خدا است که در بندگانش جای داده، مگر قوم یونس. (غافر ۸۵) یعنی عذاب دنیا از آنان به حکم سنت الهی در دنیا رفع نشد. این دلیل نیست که ایمان ایشان در آخرت هم به حال آنان نافع نیست. به جهت آن‌که تنها قوم یونس را استثناء کرد که با دیدن عذاب، ایمان آن‌ها برای دنیای شان نیز سودمند شد. پس خداوند سبحان می‌فرماید ایمان فرعون در زمان رؤیت بأس، عذاب را در دنیا از او دفع نمی‌کند لذا فرعون را اخذ کرد با وجود ایمان او.

﴿هذا إنْ کانَ أمْرُهُ أمْرَ مَنْ تَیَقَّنَ بالانْتِقالِ فی تِلْکَ السّاعَة و قَرینَةُ الحالِ تُعْطِی أنَّهُ ما کانَ عَلی یَقِینٍ مِنَ الانْتِقالِ، لِأنَّهُ عایَنَ الْمُؤمِنِینَ یَمْشُونَ فِی الطَّریقِ الْیَبَسِ الَّذی ظَهَرَ بضَرْبِ مُوسی بِعَصاهُ البَحْرَ فَلَمْ یَتَیَقَّنْ فِرْعَونُ بالْهَلاکِ إذْ آمَنَ، بِخِلافِ المُحْتَضَرِ حَتّی لا یُلْحَقُ بِهِ﴾

تازه این که درباره‌ی ایمان فرعون گفتیم، در صورتی است که امر او به تیقّن و یقین به انتقال از دنیا در آن ساعت بوده باشد. ولی قرینه‌ی حال عطا می‌کند و می‌رساند که او بر تیقّن از انتقال نبوده است. زیرا او مؤمنان را دید که در راه خشکی که از زدن موسای کلیم عصا را در دریا پدید آمد، راه می‌روند، پس فرعون هنگامی که ایمان آورد یقین به هلاکت نداشت. به خلاف شخص محتضر که یقین به مرگ خود دارد. پس فرعون ملحق نمی‌شود به انسان محتضر تا ایمان او را در آن حال مانند ایمان محتضر قلمداد کنیم.

﴿فَآمَنَ بالَّذِی آمَنَتْ بِهِ بَنُو إسْرائیلَ عَلَی التَّیَقُّنِ بالنَّجاة، فَکانَ کَما تَیَقَّنَ لکِنْ عَلی غَیْرِ الصُّورَةِ الَّتِی أرادَ فَنَجّاهُ اللهُ مِنْ عَذابِ الآخِرَةِ فی نَفْسِهِ و نَجّی بَدَنَهُ کَما قالَ تَعالی «فَالْیَوْمَ نُنَجِّیکَ بِبَدَنِکَ لِتَکُونَ لِمَنْ خَلْفَکَ آیَةً» لِأنَّهُ لَو غابَ بصُورَتِهِ رُبَّما قالَ قَوْمُهُ احْتَجَبَ فَظَهَرَ بالصُّورَةِ المَعْهُودَةِ مَیِّتاً لِیُعْلَمَ أنَّهُ هُوَ فَقَدْ عَمَّتْهُ النَّجاةُ حِسّاً و مَعْنًی﴾

پس فرعون ایمان آورد به آن‌چه بنی اسرائیل بدان ایمان آوردند، بر یقین به نجات. پس نجات برای او حاصل شد همان‌طور که یقین داشت، لکن بر غیر صورتی که اراده کرد و

---

۱۷ – این جزء آیه‌ی کریمه‌ی ۹۸ سوره‌ی یونس است که خداوند سبحان فرمود: «فَلَوْلاَ کَانَتْ قَرْیَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِیمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ یُونُسَ لَمَّآ آمَنُواْ کَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الخِزْیِ فِی الْحَیَاةَ الدُّنْیَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَی حِینٍ».

خداوند او را از عذاب آخرت در نفسش نجات داد و بدنش را هم نجات داد و او را به ساحل آورد. چنان که فرمود: «فَالْیَوْمَ نُنَجِّیکَ بِبَدَنِکَ لِتَکُونَ لِمَنْ خَلْفَکَ آیَةً» (یونس ۹۲) امروز تو را نجات دادیم همراه بدنت تا برای آنانی که بعد از تو می‌آیند، نشانه باشد. زیرا اگر صورت او یعنی بدن او از انظار غایب می‌شد چه بسا قوم او می‌گفتند به ظاهر از چشم‌ها پنهان شده است. - عملاً عقیده‌ی آنان به ربوبیتش تقویت می‌شد.- بنابراین به صورت معهوده‌ی مردم بدن مرده‌ی او ظاهر شد تا دانسته شود که او همان فرعون است. پس نجات به طور عموم او را فرا گرفت. هم حسّاً که بدنش را خداوند از دریا نجات داد و هم از حیث روح نجات شامل او شد.

﴿و مَنْ حَقَّتْ عَلَیهِ کَلِمَةُ الْعَذابِ الأخْرَوِی لا یُؤْمِنُ و لَوْ جاءَتْهُ کُلُّ آیَةٍ حَتّی یَرَوْا الْعَذابَ الأَلِیمَ﴾

و آن کسی که کلمه‌ی عذاب اخروی برای او محقق شده و ثابت گردیده است هر آیتی او را بیاید ایمان نمی‌آورد. خداوند در سوره‌ی یونس فرمود: «إِنَّ الَّذِینَ حَقَّتْ عَلَیْهِمْ کَلِمَتُ رَبِّکَ لاَ یُؤْمِنُونَ وَلَوْ جَاءَتْهُمْ کُلُّ آیَةٍ حَتَّی یَرَوُاْ الْعَذَابَ الأَلِیمَ» (یونس/ ۹۶ و ۹۷)، و بدان آن‌ها که فرمان پروردگار تو بر آنان تحقق یافته، (و به جرم اعمالشان، توفیق هدایت را از آنها گرفته هرگز) ایمان نمی‌آورند، هر چند تمام آیات و نشانه‌های الهی به آنان برسد، تا زمانی که عذاب دردناك را ببینند. (زیرا تاریکی گناه، قلب‌هایشان را فرا گرفته، و راهی به روشنایی ندارند!).

﴿ أی یَذُوقُوا الْعَذابَ الأُخْرَوِی فَخَرَجَ فِرْعَونُ مِنْ هذَا الصِّنْفِ هذا هُوَ الظّاهِرُ الَّذِی وَرَدَ بِهِ القُرْآنُ﴾

یعنی تا عذاب اخروی را بچشند. پس فرعون از این صنف خارج است. این سخن ظاهری است که قرآن بدان وارد شده است.

﴿ثُمَّ إنّا نَقُولُ بَعْدَ ذلِکَ و الأمْرُ فِیهِ إلَی الله، لِما اسْتَقَرَّ فی نُفُوسِ عامَّةِ الخَلْقِ مِنْ شِقائِهِ، و ما لَهُمْ نَصٌّ فی ذلِکَ یَسْتَنِدُونَ إلَیهِ﴾

سپس ما بعد از نظر به ظاهر آیات گفتیم آنچه را گفتیم و امر درباره‌ی فرعون موکول به خداوند است به جهت این که در نفوس عامّه‌ی خلق مستقر شده که فرعون در آخر شقی مُرد و حال این که نصّی نیست که بدان استناد جویند.

﴿و أمَّا آلُهُ فَلَهُمْ حُکْمٌ آخَرُ لَیْسَ هذا مَوْضِعَهُ﴾

اما سخن درباره‌ی «آل فرعون» پس آنان را حکم دیگر است که این‌جا موضع بیان آن نیست. زیرا خداوند سبحان در سوره‌ی مؤمن آیه‌ی ۴۵ فرموده است: «وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ» حاکی از این که آل فرعون در عذاب هستند.

﴿ثُمَّ لِيُعْلَمْ أَنَّهُ ما يَقْبِضُ الله أحَداً إلّا و هُوَ مُؤمِنٌ أی مُصَدِّقٌ بما جاءَتْ بِهِ الأَخْبارُ الإلهيَّةُ و أعْنِى مِنَ المُحْتَضَرِينَ و لِهذا يُكْرَهُ مَوْتُ الْفُجاءَةِ و قَتْلُ الغَفْلَةِ﴾

پس باید دانسته شود که خداوند احدی را قبض نمی‌کند مگر آن که -با شهودی که در آن حال برایش پیش می‌آید- مؤمن خواهد بود. یعنی تصدیق می‌کند آنچه را که اخبار الهی آورده و مراد از این اشخاص محتضران می‌باشند. -و به همین جهت موت فجأة و قتل غفلت که همان ترور است، کراهت دارد.-

﴿فَأمّا مَوْتُ الفُجاءَةِ فَحَدُّهُ أن يَخْرُجَ النَّفَسُ الدّاخِلُ و لا يَدْخُلَ النَّفَسُ الخارِجُ فَهذا مَوْتُ الفَجاءَةِ و هذا غَيْرُ المُحْتَضَرِ﴾

اما موت فجأة حد و تعریفش آن است که نَفَس داخل، خارج بشود، ولی نَفَس خارج، داخل نشود. این مرگ فجأة است و این غیر از مرگ در حالت احتضار است.

﴿و كَذلِكَ قَتْلُ الغَفْلَةِ بِضَرْبِ عُنُقِهِ مِنْ وَرائِهِ و هُوَ لا يَشْعُرُ فَيُقْبَضُ عَلى ما كانَ عَلَيهِ مِنْ إيمان أو كُفْر و لِذلِكَ قالَ عَلَيْهِ السَّلامُ «و يُحْشَرُ عَلى ما عَلَيهِ ماتَ» كَما أنَّهُ يُقْبَض عَلى ما كانَ عَلَيهِ و المُحْتَضَرُ ما يَكُونُ إلّا صاحِبَ شُهُود، فَهُوَ صاحِبُ إيمان بما ثَمَّةَ فَلا يُقْبَضُ إلّا عَلى ما كانَ عَلَيهِ، لِأنَّ «كان» حَرْفٌ وُجُودِيٌّ لا يَنْجَرُّ مَعَهُ الزَّمانُ إلّا بقَرائِنَ الأحْوال فَيُفْرَقُ بَيْنَ الكافِرِ المُحْتَضَرِ فِى المَوْتِ و بَيْنَ الكافِرِ المَقْتُولِ غَفْلَةً أوِ المَيِّتِ فُجاءَةً كَما قُلْنا فِى حَدِّ الْفُجاءَةِ﴾

و هم‌چنین است قتل غفلت که گردن شخص از ورای او زده شود و او به آن آگاه نباشد. پس بر آن حالی از ایمان و کفر که هستند مقبوض می‌گردند. لذا رسول الله فرمود: محشور می‌شوند بر همان نحوه‌ای که بودند همان‌طور که قبض می‌شوند. و محتضر نمی‌باشد مگر صاحب شهود -صاحب شهود ملائکه و احوال آخرت و تمثّلات اعمال پیش از موتش.- پس او صاحب ایمان است. پس قبض نمی‌شود مگر بر آن چه در حال موت بوده است، زیرا «کانَ» حرف وجودی است. -کان در حدیث که فرمود: «علی ما کان علیه» چنان که می‌گوییم: «کان زید عالما» به همین اندازه دلالت دارد که خبر را به اسم خود ارتباط دهد.- و زمان همراه «کان» نیست مگر به قرینه‌ی احوال. نظر شیخ این است که کان در حدیث دلالت بر زمان سابق ندارد تا کسی که به مرگ فجأة و قتل غفلت مرده است حکم پیشینش بر او صادق باشد، بلکه مراد این است که بر آن

امری که هست محشور می‌گردد. لذا گفته است: زمان با «کان» منجر و همراه نیست مگر به قراین احوال. پس بین کافرِ محتضر در موت و بین کافر مقتول به غفلت یا میّت به مرگ ناگهانی فرق گذاشته می‌شود. هر چند به هر حال صرف ایمان در حال احتضار برای کافر نافع نیست، مگر آن که ممکن است عذاب او نسبت به غیر او کمتر باشد و این هم باز به نحوه‌ی اعمال دنیایی‌اش مربوط می‌شود.

﴿و أمّا حِكْمَةُ التَّجَلّی و الْكَلام فِی صُورَةِ النّار، فَلِأنَّها كانَت بُغْيَةَ مُوسى فَتَجَلّى لَهُ فی مَطْلُوبِهِ لِيُقْبِلَ عَلَيهِ و لا يُعْرِضَ عَنْهُ فَإنَّهُ لَو تَجَلّى لَهُ فِی غَيْرِ صُورَةِ مَطْلُوبِهِ أعْرَضَ عَنْهُ لِاجْتِماعِ هَمِّهِ عَلى مَطْلُوبٍ خاصٍّ﴾

اما حکمت تجلی و کلام در صورت نار برای این است که نار در آن حالت، مطلوب حضرت موسی بود و خداوند برای او در مطلوبش تجلی کرد تا بدان اقبال نماید و از آن اعراض ننماید. چه اگر در غیر صورت مطلوبش تجلی می‌کرد از آن اعراض می‌نمود، زیرا همّتش بر مطلوبی خاص اجتماع نموده بود و تنها بر آن اهتمام داشت. خداوند سبحان از زبان موسای کلیم حکایت فرمود که: « إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّی آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّی آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى.» (طه ١٠) که حکایت از آن دارد حضرت موسی به دنبال آتش بوده‌اند.

﴿و لَوْ أعْرَضَ لَعادَ عَمَلُهُ علَيْهِ و أعْرَضَ عَنْهُ الحَقُّ، و هُوَ مُصْطَفىً مُقَرَّبٌ. فَمِنْ قُرْبِهِ أنَّهُ تَجَلّى لَهُ فی مَطْلُوبِهِ و هُوَ لا يَعْلَمُ﴾

و اگر موسی اعراض می‌نمود، عمل او که اعراض بود به او بر گشت می‌کرد و حق هم از او اعراض می‌نمود و خدا این را در نظر گرفت که به صورت مطلوب حضرت موسی بر او تجلی کند. زیرا او مصطفای مقرّب حق بود، به همان معنایی که در قرآن داریم: «قَالَ يَا مُوسَى إِنِّی اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاَتِی وَبِكَلاَمِی» (اعراف/ ١۴). از قرب او این که خداوند برای او در مطلوبش تجلی کرد و او نمی‌داند.

﴿كَنارِ مُوسى رَآها عَيْنَ حاجَتِهِ　　　و هُوَ الإلهُ و لكِنْ لَيْسَ يدْرِيهِ﴾

همچون آتش موسی که آن آتش را عین اجابتش دید آن نار، إله است ولکن او متوجه نبود.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فَصُّ حِكْمَةٍ صَمَدِيَّةٍ فی كَلِمَةٍ خالِدِيَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحيم

«الصمد»، يعنی كسی كه أجوف نباشد «الذی لا جوف له». معنای ديگر «صمد» به معنای مقصد و ملجأ همه است كه همه به او نيازمندند و او ملجأ همه است، به او استناد می‌جويند و اعتماد می‌نمايند و چون حضرت خالدعليه‌السلام مظهر اسم شريف الصمد بود و خدايش را به «الأحد الصمد» ذاكر بود و نيز ملجاء قوم بود؛ اين فصّ را به حكمت صمدی در كلمه‌ی خالدی اختصاص داد.

چنين نگاشته‌اند كه او: «من الأنبياء الّذينَ كانُوا زَمنَ الْفَتْرَةِ بَيْنَ عِيسَى و نَبيّناصلی‌الله‌عليه‌وآله» از پيامبرانی بود كه در زمان فَترت بين حضرت عيسیعليه‌السلام و بين حضرت محمدصلی‌الله‌عليه‌وآله بوده است.

﴿و أمّا حِكْمَةُ خالِدِ بن سِنان فَإنَّهُ أظْهَرَ بدَعْواهُ النُّبُوَّةَ البَرْزَخيَّةَ، فَإنَّهُ مَا ادَّعَى الإخْبارَ بما هُنالِكَ إلّا بَعْدَ المَوْتِ فَأمَرَ أنْ يُنْبَشَ عَلَيهِ و يُسْأَلَ فَيُخْبرُ أنَّ الحُكْمَ فِی البَرْزَخِ عَلى صُورَةِ الحَياةِ الدُّنيا، فَيُعْلَمُ بذلِكَ صِدْقُ الرُّسُلِ كُلِّهُمْ فِيما أخْبَرُوا بهِ فی حَياتِهِمُ الدُّنيا فَكانَ غَرَضُ خالِدٍ إيمانَ العالَمِ كُلِّهِ بما جاءَتْ بهِ الرُّسُلُ لِيَكُونَ رَحْمَةً لِلْجَمِيعِ فَإنَّهُ تَشَرَّفَ بقُرْبِ نُبُوَّتِهِ مِنْ نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍصلی‌الله‌عليه‌وآله، و عَلِمَ أنَّ اللهَ أرْسَلَهُ رَحْمَةً لِلْعالَمينَ و لَمْ يَكُنْ خالِدٌ بِرَسُولٍ، فَأرادَ أنْ يَحْصُلَ مِن هذهِ الرَّحْمَةِ فِی الرِّسالَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ عَلى حَظٍّ وافِرٍ و لَمْ يُؤْمَرْ بالتَّبليغِ، فَأرادَ أنْ يَحْظى بذلِكَ فِی البَرْزَخِ لِيَكُونَ أقْوى فِی العِلْمِ فِی حَقِّ الخَلْقِ فَأضاعَهُ قَوْمُهُ و لَمْ يَصِفِ النَّبِیُّصلی‌الله‌عليه‌وآله قَومَهُ بأنَّهُمْ ضاعُوا و إنَّما وَصَفَهُمْ بِأنَّهُمْ أضاعُوا نَبِيَّهُمْ حَيْثُ لَمْ يُبْلِغُوهُ مُرادَهُ﴾

اما حکمت خالدبن‌سنان این‌که خالد به دعوای نبوت خود، نبوت برزخی را اظهار فرمود[۱] چه این‌که خالد ادعای اخبار به آن‌چه در برزخ است ننمود مگر بعد از موتش، پس امر داد که قبر او را نبش کنند و از او بپرسند، پس اِخبار بنماید، حکمِ در برزخ بر صورت حیات دنیا است تا به این اخبار دانسته شود صدق جمیع رسولان که در حیات دنیا اخبار فرمودند. پس غرض خالد ایمان همه‌ی اهل عالم بود به آن‌چه که رسل الهی آورده‌اند تا خالد رحمت برای جمیع باشد به خاطر آن‌که به قرب نبوتش از نبوت محمدﷺ تشرّف یابد و خالد می‌دانست که خداوند محمدﷺ را به عنوان رحمت برای عالمیان إرسال فرموده است. خالد، به عنوان رسولی که دینی را تشریع کند، نبود، پس اراده کرد تا از رحمت شامله در رسالت محمدیهﷺ حظ وافر حاصل کند و چون رسول نبود و به تبلیغ هم مأمور نبود، پس اراده کرد تا از طریق این تبلیغ از مقام رسالت در برزخ بهره‌مند بشود و در نتیجه در حق خلق اقوا در علم بوده باشد. - این نوعی کسب کمال برای حضرت خالد می‌شد- و این‌که می‌خواست بعد از برزخ تبلیغ خود را انجام دهد زیرا در آن صورت آن تبلیغ نسبت به خلق در علم اقوا است و مردم از او بهتر می‌پذیرند. زیرا کسی بعد از موت آمده و تبلیغ می‌کند. پس قومش او را ضایع گردانیدند.- یعنی می‌توانست این کار را بکند و این شایستگی را داشت، ولی قومش به آن عمل نکردند.- لذا رسول اللّهﷺ قوم او را وصف نفرموده است که ضایع شدند بلکه فرمود آنان پیغمبرشان را ضایع نمودند، از این حیث که او را به مرادش نرساندند. - و مانع کمال برای آن پیامبر شدند.-

قیصری، قصه‌ی خالد را چنین آورده است: خالد با قومش در بلاد عدن ساکن بودند آتش عظیمی از غاری خارج شد و زرع و حیوانات پستان‌دار را هلاک کرد. قوم خالد به او التجاء نمودند. خالد به زدن آتش با عصای خود پرداخت تا آتش برگشت و به سوی همان غار که از آن خارج شده بود فرار کرد. سپس خالد به اولادش گفت من پشت سر این آتش داخل غار می‌شوم تا آن را خاموش کنم و به آنان گفت بعد از سه روز تمام من را بخوانید و به آنان اعلام کرد اگر پیش از سه روز مرا ندا کنید، من خارج می‌شوم و می‌میرم و اگر سه روز صبر کنید به سلامت خارج می‌شوم. پس چون خالد داخل غار شد اولاد او دو روز صبر کردند و شیطان آنان را وسوسه کرد. لذا سه روز تمام صبر نکردند و گمان کردند که او هلاک شده است.

---

۱ - با توجه به این‌که حضرت خالدؑ نبوت خود را در دنیا اظهار نفرمود، رسول اللّهﷺ می‌فرمایند: «أنا أولی النّاس بعیسی بن مریم، لیس بَینی وَ بَینَهُ نبیّ» من نزدیک‌ترین مردم به عیسی‌بن‌مریم هستم، زیرا بین من و بین او پیامبری نیست. که منظور پیامبری است که در دنیا شریعت آورده باشد.

پس او را صدا زدند. از صدا و صیحه آنان خالد از غار خارج شد در حالی‌که بر سر او از صیحه‌ی آنان اَلم و رنج حاصل شد. پس گفت: مرا ضایع کردید و وصیت مرا ضایع نمودید و آنان را به موت خود خبر داد و آنان را امر کرد که او را در قبر بسپارند و چهل روز مراقبت نمایند تا رمه‌ی گوسفندی که در جلوی آن‌ها حماری دُم بریده می‌باشد، می‌رسد، چون محاذی قبر او شدند و ایستادند، قبر او را نبش کنند که خالد برمی‌خیزد و آنان را به احوال برزخ و قبر، از روی یقین و رؤیت اخبار می‌فرماید. پس مردم چهل روز انتظار بردند، روز چهلم رمه‌ی گوسفند که در جلو آن حمار أبتر بود، آمدند و در موازی قبر او ایستادند. پس مؤمنان قوم خالد قصد آن نمودند که قبر او را نبش کنند ولی اولاد خالد إبا کردند، از بیم آن‌که مبادا موجب ننگ و عارشان گردد و بعد مردم بگویند این‌ها فرزندان کسی هستند که قبر او را نبش کردند. پس این حمیّت جاهلی آنان را وادار نمود که وصیت خالد را ضایع کردند و او را ضایع نمودند و چون بعداً رسول اللّهﷺ مبعوث به رسالت شد، دختر خالد به حضور رسول اللّهﷺ تشرف حاصل کرد. آن حضرت فرمودند: «مرحبا یا بنت نبی إضاعه قومه» خوش‌آمدی ای دختر پیامبری که قومش او را ضایع کردند.

در روایتی آمده است که چون دختر خالد به حضور رسول اللّهﷺ آمد شنید که آن جناب قرائت می‌فرمایند: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» دختر خالد گفت پدرم هم این را قرائت می‌کرد. و از این جهت هم می‌توان گفت چرا ابن‌عربی نام این فصّ را «فصّ حکمت صمدیّه» گذارده است.

این گونه وقایع برای انسانِ متصف به اوصاف ربوبی و صاحب مقام کُن که فوق مقام خلافت کبرای الهی است و چنان قلبی عرش اعظم الهی است؛ برای اهل بصیرت و ارباب درایت موجب استبعاد و استیحاش نمی‌گردد. در جوامع روایی ما طایفه امامیه از زبان ائمه ما علیهم السلام آمده است که رسول اللّه به حضرت وصی فرمود: چون مرا کفن کردی مرا بنشان و هرچه خواهی از من بپرس.

﴿فَهَلْ بَلَّغَهُ الله أجْرَ أُمْنِيَّتِهِ؟ فَلا شَکَّ و لا خِلافَ أَنَّ لَهُ أَجْرَ الأُمْنِيَّة، و إنَّما الشَّکُّ و الخِلافُ فی أَجْرِ المَطْلُوبِ هَلْ يُساوی تَمَنِّی وُقُوعِهِ عَدَمَ وُقُوعِهِ بِالْوُجُودِ أمْ لا فَإنَّ فِی الشَّرْعِ ما يُؤَيِّدُ التَّساوِیَ فی مَواضِعَ كَثِيرَةٍ كَالآتِی لِلصَّلاةِ فِی الجَماعَة فَتَفُوتُهُ الجَماعَةُ فَلَهُ أَجْرُ مَنْ حَضَرَ الجَماعَةَ، و كَالْمُتَمَنّی مَعَ فَقْرِهِ ما هَمَّ عَلَيهِ أَصْحابُ الثَّرْوَةِ و الْمالِ مِنْ فِعْلِ الْخَيْراتِ فَلَهُ مِثْلُ أُجُورِهِمْ و لكِنَّ مِثْلَ أُجُورِهِمْ فی نِيّاتِهِمْ أو فی عَمَلِهِمْ فإنَّهُمْ جَمَعُوا بَيْنَ الْعَمَلِ و النِّيَّةِ و لَمْ يَنُصَّ النَّبِیُّ عَلَيْهِما و لا عَلى واحِدٍ مِنْهُما فَالظّاهِرُ أَنَّهُ لا تَساوِیَ بَيْنَهُما﴾

حال سخن در این است که آیا خداوند تعالی اجر آرزوی جناب خالد را به او می‌دهد؟ در این شک نیست که اجرِ آرزو داده می‌شود، شک و خلاف تنها در أجر مطلوب است و اجر آن‌چه باید واقع می‌شد. آیا أجر مطلوب به حسب وجود، مساوی تمنّای وقوع عملِ مطلوب، مطلوب است یا نه؟ - یعنی آیا صرف تمنّی حصول شیء با اینکه حاصل نشده است با همان شیء یعنی عمل مطلوب که در خارج وجود یافت و حاصل شد در أجر مساوی است یا نه؟- مواضع کثیری در شرع آمده است که مؤید تساوی است. مثل این‌که کسی برای نماز جماعت بیاید و نماز جماعت از او فوت شود که او را أجر کسی است که جماعت را ادراک کرده است و مثل شخص فقیری که متمنّی و آرزومند فعل خیر اصحاب ثروت و مال است که او را مثل أجر ثروتمندان است، ولی مانند أجر ایشان در نیّت‌هاشان یا در عمل‌شان؟ چه اصحاب ثروت موفق به جمع بین عمل و نیّت شدند و نصّی بر این دو و یا بر یکی از این دو از پیغمبرﷺ نرسیده است-که اجر نیّت را می‌برد یا اجر عمل را- ظاهر این است که بین آن دو یعنی بین نیّت و عمل تساوی نباشد.

چه این‌که نسبت بین نیّت و عمل نسبت جزء با کل است و حکم به تساوی بعید است بلکه عدم آن مسلّم است. چنان‌که مبانی برهانی و موازین قرآنی و روایی بر عدم تساوی حاکمند و اقتحام در بحث موجب اطاله و تطویل است.

﴿و لذلِکَ طَلَبَ خالِدُ بن سِنانٍ الإبْلاغَ حَتّى یَصِحَّ لَهُ مَقامُ الجَمْعِ بَیْنَ الأمْرَیْنِ فَیَحْصُلُ عَلَى الأجْرَیْنِ و الله أعْلَمُ﴾

از این روی که تساوی بین آن دو نیست، خالد بن سنان إبلاغ را طلب کرد تا برای او مقام جمع بین امرین درست شود تا أجر نیّت و عمل برای او حاصل آید. و خدا عالم است.

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

فَصُّ حِكْمَةٍ فَرْدِيَّةٍ فِى كَلِمَةٍ مُحَمَّدِيَّةٍ

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إنَّما كانَتْ حِكْمَتُهُ فَرْدِيَّةً لِأنَّهُ أكْمَلُ مَوْجُودٍ فِى هذَا النَّوْعِ الإنْسانِىِّ، و لِهذا بُدِئَ بِهِ الأمْرُ و خُتِمَ فَكانَ نَبِيّاً و آدَمُ بَيْنَ الماءِ و الطِّينِ، ثُمَّ كانَ بِنَشْأتِهِ العُنْصُرِيَّة خاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾

حکمت فردیّه از آن روی به کلمه محمّدیّه صلی الله علیه و آله اختصاص دارد که در اکملیت متفرّد است، زیرا در نوع انسانی اکمل موجودات است، لذا امر وجود به او آغاز شد. -چه در آغاز و چه در پایان، همه از اوست و به او برمی‌گردند به عنوان بدو هستی و ختم هستی- که نبیّ بود و آدم بین ماء و طین بود.- پس حقیقت نبوت از رسول الله صلی الله علیه و آله است و آدم، جلوه‌ی اوست.- سپس به نشئه‌ی عنصری‌اش خاتم نبیّین است که به‌عنوان مظهر همه‌ی عوالم در این عالم ظهور کرده است.

﴿و أوَّلُ الأفْرادِ الثَّلاثَةُ﴾

در راستای یگانگی و فردیّتِ حضرت محمّد صلی الله علیه و آله می گوید: اول اَفراد یعنی اولین عددِ فرد، سه است. ثلاثة را از این جهت اول افراد دانسته است که واحد را عدد به شمار نمی‌آورند و دو، اولین زوج است، و اولین عددِ فرد، سه است.

﴿و ما زادَ عَلى هذِهِ الأوَّلِيَّةِ مِنَ الأفْرادِ فَإنَّها عَنْها﴾

و عددهای فرد دیگر که زائد بر این اولیّت‌اند، مثل پنج و هفت و نُه و ... از این اولین فرد که ثلاثه است، می‌باشند. جناب قیصری این سه‌بودن در فردانیت محمّدی را این‌طور برمی‌شمارد: «ذات احدیّت» و «مرتبه‌ی الهیّت» و «حقیقت روحانیة محمّدیّه». از آن جهت که در فصّ صالحی روشن شد اساس تکوین در خلق، تثلیث است.

﴿فَكانَ صلی الله علیه و آله أدلَّ دَليلٍ عَلى رَبِّهِ، فَإنَّهُ أُوتِىَ جَوامِعَ الكَلِمِ الَّتى هِىَ مُسَمَّياتُ أسْماءِ آدَمَ﴾

و چون حضرت خاتمﷺ اکمل نوع انسانی است، اَدَلّ دلیل و روشن‌ترین دلیل بر ربّ خـود است. زیرا به آن جناب جوامع‌الکلم که مسمّیات اسماء آدمند داده شده است. «مسمّای اسماء»، حقایق هستی است که همه در رسول اللّهﷺ جمع است.

﴿فأشْبَهَ الدَّلِیلَ فی تَثْلِیثِهِ، و الدَّلیلُ دَلِیلٌ لِنَفْسِهِ﴾

پس رسول اللّه شبیه‌ترین دلیل شد در تثلیث‌اش و دلالت دلیل بر مدلول خود، ذاتی اسـت و احتیاج به غیر خود ندارد. هم‌چنین دلالـت رسـول اللّـهﷺ بـر ربّ خـود ذاتـی اسـت و در ایـن دلالت احتیاج به غیر خود ندارد چون دلالتش ذاتی است.

﴿و لَمّا کانَتْ حَقِیقَتُهُ تُعْطِیَ الفَرْدِیَّةَ الأوْلی بما هُوَ مُثَلَّثُ النَّشْأة﴾

و چون حقیقت آن حضرت اعطای فردیتِ اُوْلی می کند -که اَدَلُّ دلیل بر ربّ خـود اسـت و ربّ ظاهر نمی‌شود مگر به مربوبش- آن جناب مثلّثُ النشأة است که عبارت باشد از روح و جسد و جمع بین روح و جسد.

﴿لِذلِکَ قالَ فی بابِ المَحَبَّة الَّتی هِیَ أصْلُ المَوْجُوداتِ «حُبِّبَ إلیّ مِن دُنیاکُم ثَـلاث» بمـا فیهِ مِنَ التَّثْلِیث، ثُمَّ ذَکَرَ النِّساءَ و الطِّیبَ و جُعِلَتْ قُرَّةُ عَیْنِهِ فِی الصَّلاة، فَابْتَدأ بِذِکْرِ النِّساءِ و أَخَّرَ الصَّلاةَ، و ذلِکَ لِأنَّ المَرْأةَ جُزْءٌ مِنَ الرَّجُلِ فی أصْلِ ظُهُورِ عَیْنِها﴾

از این روی در باب محبّت که اصل موجودات است فرمـود: «حُبِّبَ إلَیَّ مِنَ الـدُّنْیَا ثَلَـاثٌ» که در این گفتارش تثلیث را عنوان کرد. سپس آن سه را بیان فرمـود: «النِّسَاءُ وَ الطِّیبُ وَ جَعَـلَ اللَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ قُرَّةَ عَیْنِی فِی الصَّلاة.» ابتداء نساء را یاد کرد و صلات را در آخر آورد. زیرا مرأه در اصلِ ظهور عین‌اش جزء رجل است، لذا رجل به سوی آن میل می‌نماید همچون میلِ کل به جزء خود. رسول اللّهﷺ چون حبیب اللّه است آن حبّ در او نشسته و در ایـن رابطـه بـه عـالم عشق می‌ورزد حتی به امور دنیایی مثل زن یا عطر، که البته صلوة جای خود دارد.

﴿و مَعْرِفَةُ الإنْسان بنَفْسِهِ مُقَدَّمَةٌ علی مَعْرِفَتِهِ بربِّه، فَإنَّ مَعْرِفَتَهُ بربِّهِ نَتِیجَةٌ عَنْ مَعْرِفَتِهِ بنَفْسِهِ، لِذلِکَ قالَﷺ: «مَن عَرَفَ نَفسَهُ عَرَفَ ربَّهُ» فَإنْ شِئْتَ قُلْتَ بمَنْعِ المَعْرِفَةِ فی هذَا الخَبَرِ و العَجْزِ عَنِ الوُصُولِ فَإنَّهُ سائِغٌ فِیهِ، و إنْ شِئْتَ قُلْتَ بِثُبُوتِ المَعْرِفَـةِ، فَـالأوَّلُ أنْ تَعْـرِفَ أنَّ نَفْـسَکَ لا تَعْرِفُها فَلا تَعْرِفُ رَبَّکَ، و الثّانِی أنْ تَعْرِفَها فَتَعْرِفُ رَبَّکَ﴾

و معرفت انسان به نفس خود مقدّم است بر معرفت انسان به ربّ خود. زیرا معرفت انسان بـه ربّش نتیجه معرفت او به نفس خود است. لذا آن جنابﷺ فرمود: «مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَـد عَـرَفَ رَبَّهُ». حال در رابطه با این حدیث می‌توانی بگویی: بـه منع معرفـت در ایـن خبـر و بـه عجـز از

وصول معرفت به ربّ. زیرا این برداشت از این خبر جایز است، و نیز می‌توانی از این روایت به ثبوت معرفتِ ربّ از طرف نفس نظر کنی. بنا بر اول این‌که بدانی عارف به نفس خود نمی‌شوی، پس عارف به ربّ خود نیز نخواهی شد، و بنا بر دوم این‌که نفس خود را بشناسی پس ربّ خود را بشناسی.

﴿فَکانَ مُحَمَّدٌ صلی الله علیه و آله أوْضَحَ دَلِیلٍ عَلی رَبِّهِ، فَإنَّ کُلَّ جُزْءٍ مِنَ العالَمِ دَلِیلٌ عَلی أصْلِهِ الَّذِی هُوَ رَبُّهُ فَافْهَمْ﴾

پس محمد صلی الله علیه و آله روشن‌ترین دلیل بر ربّ خود است. زیرا هر جزء از عالم بر اصل خود که آن اصل، ربّ آن جزء است، دلیل می‌باشد. این نکته را دریاب.

﴿فَإنَّما حُبِّبَ إلَیهِ النِّساءُ فَحَنَّ إلَیْهِنَّ لِأنَّهُ مِنْ باب حَنِینِ الکُلِّ إلی جُزْئِهِ، فَأبانَ بِذلِکَ عَنِ الأمْرِ فی نَفْسِهِ مِنْ جانِبِ الحَقِّ فی قَوْلِهِ فی هذِهِ النَّشْأةِ الإنْسانِیَّةِ العُنْصُرِیَّةِ «وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِن رُوحِی»﴾

در راستای آن‌که معرفتِ نفس معرفتِ ربّ است، می‌خواهد بفرماید پس خدا به تو مایل است به همان شکلی که حبّ تو به نساء است. لذا می‌فرماید: و حبّ نساء برای او قرار گرفت و نساء را محبوب او گردانیدند پس بدان‌ها میل کرد، که از باب نیل کل به جزء خود است. پس رسول اللّه صلی الله علیه و آله به این قول خود اظهار کرد از امری که آن امر در جایگاه خود از جانب حضرت حق مطرح است در این نشئه‌ی انسانی عنصری که فرمود: «وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی»(حجر/ ۲۹). که همین امر موجب اشتیاق حضرت حق به انسان است، همان اشتیاقی که کلّ نسبت به جزء خود دارد. خداوند به رسول اللّه صلی الله علیه و آله مشتاق است از باب کل به جزء، آن‌هم جزئی که کلّ را به‌خوبی نشان می‌دهد. و چون همان‌طور که عرض شد رسول اللّه صلی الله علیه و آله حبیب اللّه است، آن حبّ در رسول خدا نیز نشسته و همه‌ی عالم را به اعتبار محبّت کلّ به جزء دوست دارد.

﴿ثُمَّ وَصَفَ نَفْسَهُ بِشِدَّةِ الشَّوقِ إلی لِقائِهِ فَقالَ لِلْمُشْتاقِینَ «یا داوُدُ إنِّی أشَدُّ شَوْقاً إلَیهِم» یَعْنِی المُشْتاقِینَ إلَیهِ و هُوَ لِقاءٌ خاصٌّ، فَإنَّهُ قالَ صلی الله علیه و آله فی حَدِیثِ الدَّجّالِ إنَّ أحَدَکُمْ لَنْ یَری رَبَّهُ حَتَّی یَمُوتَ، فَلابُدَّ مِنَ الشَّوقِ لِمَنْ هذِهِ صِفَتُهُ﴾

سپس حق سبحانه خود را وصف فرمود به شدت شوق به لقای خود و درباره‌ی مشتاقان فرمود: «یا داوُدُ إنِّی أشَدُّ شَوْقاً إلَیهِم»، یعنی شدیدترین شوق را به مشتاقان حق دارد و لقاء، این لقای خاص است. -که با مرگ مشتاقان به خدا، برای خدا پیش می‌آید تا خود را در آینه‌ی آن‌ها بنگرد.- چه این‌که رسول اللّه صلی الله علیه و آله در حدیث دجّال فرمود: «إنَّ أحَدَکُمْ لَنْ یَری رَبَّهُ حَتَّی یَمُوتَ»

هیچ‌کدام از شما پروردگارش را نمی‌بیند تا آن‌که بمیرد. پس کسی که این حالت یعنی «لقاء» خاص صفت اوست، ناگزیر شوقِ به موت دارد. پس لابد شوقی است از طرف کسی که این لقاء و شوق، صفت اوست. یعنی خداوند مشتاق عبد است به عنوان لقاء خاصِ مثبت، وگرنه لقائی که منجر به عقوبت کفار شود، بحث دیگری دارد و خداوند کراهت دارد از لقاء آن‌ها.

﴿فَشَوْقُ الحَقِّ لِهؤُلاءِ المُقَرَّبینَ مَعَ کَوْنِهِ یَراهُمْ فَیُحِبُّ أنْ یَرَوْهُ و یَأبَی الْمَقامُ ذلِکَ، فَأشْبَهَ قَوْلَهُ «حَتَّی نَعْلَمَ» مَعَ کَوْنِهِ عالِماً﴾

پس شوق حق به این مقرّبان، با این‌که خداوند آن‌ها را می‌بیند پس دوست دارد آن‌ها او را ببینند و مقام دنیوی ابای از آن دارد- زیرا آن نحوه دیدنی که خداوند می‌خواهد بندگان مقرب ببینند در دنیا ممکن نیست و بعد از مرگ ممکن می‌شود- این حالت که در عین آن‌که می‌بینند می‌خواهد ببینند، درست شبیه به قول خداوند سبحان است در «حَتَّی نَعْلَمَ» با آن‌که خداوند قبل از وجود عینی، عالِم بود، ولی این نحوه بودن در مظاهر را طلب می‌کرد.

یعنی خداوند با این‌که مقربان را به شهود أزلی می‌بیند دوست دارد مقربان، او را در صور تجلیات و مظاهر اسماء و صفاتش ببینند و مقام دنیاوی مقام حجاب است جز با رفع حجاب او را نمی‌بینند. این قول حق تعالی شبیه آن فرمایش اوست که فرمود: «حتَّی نَعْلَمَ» با این‌که خود عالم است. یعنی با این‌که همه‌ی معلومات ازلاً و ابداً برای او حاصل است در مقام اختبار و تجلیات اسمِ خبیر در صور مظاهر فرموده است «حَتَّی نَعْلَمَ».

﴿فَهُوَ یَشْتاقُ لهذِهِ الصِّفَةِ الْخاصَّةِ الَّتِی لا وُجُودَ لَها إلّا عِنْدَ المَوْتِ، فَیَبُلُّ بها شَوْقَهُمْ إلَیهِ کَما قالَ تَعالی فی حَدیثِ التَّرَدُّدِ و هُوَ مِنْ هذا الْباب «ما تَرَدَّدتُ فِی شَیءٍ أنا فاعِلُهُ کَتَرَدُّدِی فی قَبْضِ عَبدِی المُؤمِنِ یَکْرَهُ المَوْتَ و أکْرَهُ مَساءَتَهُ و لا بُدَّ لَهُ مِنْ لِقائِی»، فَبَشَّرَهُ و ما قالَ لَهُ و لابُدَّ لَهُ مِنَ المَوْتِ لِئَلّا یَغُمُّهُ بذِکْرِ المَوْتِ و لَمّا کانَ لا یَلْقَی الحَقَّ إلّا بَعْدَ المَوتِ کَما قالَ﷤ «إنَّ أحَدَکُم لا یَری رَبَّهُ حَتّی یَمُوتَ» لِذلِکَ قالَ تَعالی «و لا بُدَّ لَهُ مِنْ لِقائِی». فَاشْتِیاقُ الحَقِّ لِوُجُودِ هذِهِ النِّسْبَةِ﴾

پس حق تعالی مشتاق این صفت خاص، یعنی رؤیت در مظاهر است که جز در هنگام موت حاصل نمی‌شود. پس به این «آب وصال»[1] آتش شوق مشتاقان به حق آرام می‌شود. چنان‌که در حدیث تردّد -که از باب اشتیاق حق تعالی به لقاء عبد است.- می‌فرماید: هیچ چیز مرا در تردید قرار

---

۱ – یَبُل به معنای رطوبت است، لذا به «آب وصال» تعبیر شده.

نداد به اندازه‌ی تردیدی که می‌خواهم بنده‌ی خود را قبض روح کنم و او از مرگ اکراه دارد و برای من نیز سختی او سخت است، ولی چاره‌ای از لقاء او نیست. پس حق تعالی عبد مؤمن را به لقاء بشارت داد و فرمود «وَ لا بُدَّ لَهُ مِنْ لِقائِی» و نفرمود «لا بُدَّ لَهُ مِنَ المَوْت» تا به ذکر موت او را غمگین ننماید. و چون مؤمن به لقای حق تعالی نایل نمی‌شود مگر بعد از موت، چنان‌که رسول اللّهﷺ فرمودند: «إنَّ أحَدَکُم لا یَری رَبَّهُ حَتّی یَمُوت»، از این جهت حق تعالی فرمود: «وَ لا بُدَّ لَهُ مِنْ لِقائِی» پس اشتیاق حق تعالی برای وجودِ این لقاء و نسبت است.

﴿یَحِنُّ الحَبِیبُ إلی رُؤْیَتِی   و إنِّی إلَیهِ أشَدُّ حَنِینا﴾

شعر از زبان حق تعالی گفته شده است. خداوند می گوید حبیب من آرزومند رؤیت من است و من بیش از آن خواهان رؤیت او هستم.

﴿و تَهفُو النُّفُوسُ و یَأبی القَضا   فَأشْکُو الأنِینَ و یَشْکُو الأنِینا﴾

نفوس مشتاقان به شوق لقاءِ من مضطرب‌اند و رؤیت و لقاء مرا طلب می کنند ولکن قضا إبا دارد و مانع است زیرا هرکس أجل معین دارد. پس من شکایت کنم از ناله تا وقت أجل و محبّ من که بنده‌ی من است شکایت کند از أنین به جهت فراق.

﴿فَلَمّا أبانَ أنَّهُ نَفَخَ فِیهِ مِنْ رُوحِهِ، فَمَا اشْتاقَ إلّا لِنَفْسِهِ، ألا تَراهُ خَلَقَهُ عَلی صُورَتِهِ لِأنَّهُ مِنْ رُوحِهِ؟﴾

پس چون خداوند ابانه و اظهار فرمود که در آدم از روح خود نفخ فرمود. پس اشتیاق پیدا نکرد، مگر به خویشتن.

زیرا روح هر چیز عین آن چیز است. نمی‌بینی خداوند آدم را بر صورت خود آفرید زیرا آدم از روح اوست چون از روح خود در آدم دمید، به صورت او خلق شد.

﴿و لَمّا کانَتْ نَشْأتُهُ مِنْ هذهِ الأرْکانِ الأرْبَعَةِ المُسَمّاةِ فی جَسَدِهِ أخْلاطاً. حَدَثَ عَنْ نَفْخِهِ اشْتِعالٌ بِما فی جَسَدِهِ مِنَ الرُّطُوبَة﴾

و چون نشئه‌ی آدم از این ارکان اربعه است که در جسد او به نام اخلاط‌اند، از نفخ حق در آن ارکان به سبب رطوبتی که در جسد هست، اشتعالی حادث شد. در حالی‌که همان نفخه چون در مَلَک دمیده شد تجسد او صورت نوری و مثالی پیدا کرد، نه حال حرارت غریزی.

حرارت غریزی در متن طبیعت و سرشت بدن و حیات آن نهفته است و در ارتباط روح به بدن دخیل است و با فقدان آن بدن سرد می‌شود و می‌میرد. در هر حال حرارت غریزی بدن به جهت نفخه‌ی الهی برای بدن پیش آمد.

﴿فَکانَ رُوحُ الإنْسانِ ناراً لِأجْلِ نَشْأتِهِ﴾

پس روح انسان که حاصلِ نفخ الهی است، نار است، به جهت نشئه‌ی عنصری او. آری! روح یا نفسِ مرتبط با بدن، نار است. ولی نفس ناطقه در ذات خود به جهت تجردی که دارد نور است. هرچه هست حرارتی که در بدن انسان هست نار اللّه می‌باشد.

﴿و لِهذا ما کَلَّمَ اللهُ مُوسی إلاّ فِی صُورَةِ النّارِ و جَعَلَ حاجَتَهُ فِیها فَلَو کانَتْ نَشْأتُهُ طَبیعِیَّةً لَکانَ رُوحُهُ نُوراً﴾

و به همین سبب که روح در بدن به صورت نار ظاهر شده است، حق تعالی در صورت نار برای موسیؑ تجلی کرد و با او در صورت نار تکلم نمود و حاجت او را در نار نهاد. -چون در عالم عنصری جای دارد و حاجاتش هم در امور عنصری مثل آتش قرار دارد.- پس اگر نشئه‌ی انسان طبیعیه بود[۲] مثل ملائکه که فوق سماوات هستند، نشئه‌ی انسان نشئه‌ی طبیعیه‌ی نوریه می‌بود که روح آن نشئه، صورت نوریه است، مثل ملائکه که تمثّل نوری دارند.

﴿و کَنَّی عَنهُ بِالنَّفْخِ یُشِیرُ إلی أنَّهُ مِنْ نَفَسِ الرَّحْمن، فَإنَّهُ بِهذَا النَّفَسِ الَّذِی هُوَ النَّفْخَةُ ظَهَرَ عَیْنُهُ، و بِاسْتِعْدادِ المَنْفُوخِ فِیهِ کانَ الاشْتِعالُ ناراً لا نوراً فَبَطَنَ نَفَسُ الرَّحْمنِ فِیما کانَ بِهِ الإنْسانُ إنْساناً﴾

و حق سبحانه از این ظهور و حدوث، کنایه به نفخ فرمود، در آن‌چه انسان به آن انسان شد که همان نشئه‌ی حیوانی و عنصری است. حق، کلّ می‌شود و این نفس می‌شود جزء. اشاره کرد که آن نفخْ از نَفَس رحمن است -از آن جهت که نَفَس رحمان فلك حیات است- چه این‌که به این نَفَسی که دمیدن است، عین روح که عین انسان است در خارج ظاهر شد و به استعداد منفوخ فیه -یعنی بدن- اشتعالِ نار شد نه نور. پس نفخه‌ی الهی یعنی آن روحِ حاصل از نفس رحمانی در آن جوهری که انسان بدان انسان است، پنهان شد و مستتر گردید در آن‌چه به آن انسان، انسان شد و صورت انسانی ظاهر گردید.

﴿ثُمَّ اشْتَقَّ لَهُ مِنْهُ شَخْصاً عَلی صُورَتِهِ سَمّاهُ امْرَأةً، فَظَهَرَتْ بِصُورَتِهِ فَحَنَّ إلَیْها حَنِینَ الشَّیءِ إلی نَفْسِهِ، و حَنَّتْ إلَیهِ حَنِینَ الشَّیءِ إلی وَطَنِهِ﴾

۲- طبیعیه به اصطلاح عارف یعنی اگر نشئه‌ی او غیر عنصری بود چنان‌که در فصّ عیسوی به تفصیل بحث آن گذشت که گفت: «فالعناصر صورة من صور الطبیعة ...» روح او نوری بود.

سپس برای انسان، شخصی را به صورت او مشتق نموده، آن را امرأه یا زن نامید. پس زن به صورت مرد ظاهر شد. پس مرد به زن میل نمود مثل میل و قصد نمودن شیء به نفس خود، و زن هم به مرد مایل شد مثل میلِ هرچیزی به سوی وطنش.

﴿فَحُبِّبَتْ إلَیهِ النِّساءُ، فَإنَّ اللهَ أحَبَّ مَنْ خَلَقَهُ عَلی صُورَتِهِ و أسْجَدَ لَهُ مَلائِکَتَهُ النُّورِیّین عَلی عِظَمِ قَدْرِهِمْ و مَنْزِلَتِهِمْ و عُلُوِّ نَشْأتِهِمُ الطَّبِیعِیَّة، فَمِنْ هُناکَ وَقَعَتِ المُناسَبَةُ﴾

پس نساء، محبوبِ مرد قرار داده شد، چه خداوند دوست دارد کسی را که بر صورت خود آفرید و ملائکه‌ی نوری را با بزرگی قدر و منزلت‌شان و علوِ نشئه‌ی طبیعه‌ی آنان، مأمور سجده بر وی فرمود. پس از این جهت مناسبت بین عبد و ربّش واقع شد که هر یک حنین به دیگری دارد.

﴿و الصُّورَةُ أعْظَمُ مُناسَبَةً و أجَلُّها و أکْمَلُها فإنَّها زَوْجٌ أی شَفَعَتْ وُجُودَ الحَقِّ، کَما کانَتِ المَرْأةُ شَفَعَتْ بِوُجُودِها الرَّجُلَ فَصَیَّرَتْهُ زَوْجاً فَظَهَرَتِ الثَّلاثَةُ حَقٌّ و رَجُلٌ و امْرَأةٌ، فَحَنَّ الرَّجُلُ إلی رَبِّهِ الَّذِی هُوَ أصْلُهُ حَنِینَ المَرْأة إلَیهِ، فَحَبَّبَ إلَیهِ رَبُّهُ النِّساءَ کَما أحَبَّ اللهُ مَنْ هُوَ عَلی صُورَتِهِ، فَما وَقَعَ الحُبُّ إلاّ لِمَنْ تَکَوَّنَ عَنْهُ، و قَدْ کانَ حُبُّهُ لِمَنْ تَکَوَّنَ مِنْهُ و هُوَ الحَقُّ، فَلِهذا قالَ «حُبِّبَ» و لَمْ یَقُلْ أحْبَبْتُ مِن نَفْسِهِ لِتَعَلُّق حُبِّهِ بِرَبِّهِ الَّذِی هُوَ عَلی صُورَتِهِ حَتّی فِی مَحَبَّتِهِ لِامْرَأتِهِ، فَإنَّهُ أحَبَّها بِحُبِّ اللهِ إیّاهُ تَخَلُّقاً إلهِیّاً﴾

و صورتِ مخلوق از حیثِ بر صورت خدابودن، اجلّ و اکمل مناسبات است. زیرا صورت می‌شود زوج یعنی دومیِ وجود حق، چنان‌که زن به وجود خود دوم می‌شود برای مرد، پس زن، مرد را زوج می‌کند. پس ثلاثه ظاهر شد که عبارت است از: «حق» و «رجل» و «امرأة». پس رجل به ربّ خود که اصل اوست میل کرد. مثل قصد و میل مرأه به رجل. پس ربّ او، نساء را محبوب او گردانید. چنان‌که خداوند دوست دارد انسان را که بر صورت اوست. پس حبّ رجل واقع نشد مگر به کسی که از رجل متکوّن شده است و حب رجل به کسی است که از او یعنی از حق تعالی متکوّن شده است. لذا فرمود، «حُبِّبَ» - یعنی در کام من محبوب قرار داده شد- نفرمود: «أحْبَبْتُ» - که بگوید من دوست دارم- به این معنی که حکایت از نَفْس خود نفرمود به جهت تعلق حبّ آن مرد به پروردگار است که بر صورت اوست، حتی در محبتش به زن خود. و در آن جلوه خدا را می‌بیند، از آن جهت که رسول اللّه ﷺ متخلّق به تخلّق الهی بود و در راستای حبیب الهی‌اش محبت را از خدا می‌گیرد و به عالم محبت دارد، محبتی که خدا در کام او ریخته، لذا از زن لذّت می‌برد.

﴿و لَمّا أحَبَّ الرَّجُلُ المَرْأةَ طَلَبَ الوَصْلَةَ أی غایَةَ الوَصْلَة الَّتِی تکُونُ فِی الْمَحَبَّة، فَلَمْ یَکُنْ فی صُورَةَ النَّشْأة العُنْصُریَّة أعْظَمُ وَصْلَةً مِنَ النِّکاحِ، و لِهذا تَعُمَّ الشَّهْوَةُ أجْزاءَهُ کُلَّها، و لِذلِکَ أُمِرَ بِالاغْتِسالِ مِنْهُ، فَعَمَّتِ الطَّهارَةُ کَما عَمَّ الفَناءُ فِیها عِنْدَ حُصُولِ الشَّهْوَةِ﴾

و چون رجل، محبّ و دوست‌دار زن است، طلب وصلت می‌کند تا به غایت وصلت که در محبت است نایل آید و در نشئه‌ی عنصری وصلتی اعظم از نکاح نیست،[۳] لهذا شهوت همه‌ی اجزای مرد را فرا می‌گیرد و در نتیجه هر یکی را خداوند مأمور به غسلِ جمیع اجزاء بدن کرد. پس طهارت عمومیت یافت، چنان‌که شهوت و محبت فنای مُحِبّ در محبوب عمومیت داشت. امر به غسل فرمود تا از فنای حسّی به فنای حقّانی تبدیل شود.

﴿فَإنَّ الحَقَّ غَیُورٌ عَلی عَبْدِهِ أن یَعْتَقِدَ أنَّهُ یَلْتَذُّ بغَیْرِهِ، فَطَهَّرَهُ بِالغُسْلِ لِیَرْجِعَ بِالنَّظَرِ إلَیهِ فِیمَنْ فَنِیَ فِیهِ، إذ لا یَکُونُ إلاّ ذلِکَ﴾

چون حق تعالی بر عبد خود غیور است، یعنی غیور است بر بنده‌ی خود که اعتقاد کند که به غیر حق سبحانه لذت برد. پس او را به غسل‌کردن تطهیر نمود تا از این تطهیر، عبد برگردد و به حق بنگرد. پس حق را در آن کسی که عبد در او فانی شده بود مشاهده کند یعنی در زن، زیرا در واقع و نفس الأمر التذاذ به حق است نه به غیر حق.

﴿فَإذا شاهَدَ الرَّجُلُ الحَقَّ فِی المَرْأةِ کانَ شُهُوداً فی مُنْفَعِلٍ، و إذا شاهَدَهُ فی نَفْسِهِ مِنْ حَیْثُ ظُهُور المَرْأة عَنْهُ شاهَدَهُ فی فاعِلٍ، و إذا شاهَدَهُ فی نَفْسِهِ مِنْ غَیْرِ اسْتِحْضار صُورَةَ ما تَکَوَّنَ عَنْهُ کانَ شُهُودُهُ فی مُنْفَعِلٍ عَنِ الحَقِّ بِلا واسِطَة. فَشُهُودُهُ لِلْحَقِّ فِی المَرْأة أتَمُّ و أکْمَلُ، لِأنَّهُ یُشاهِدُ الحَقَّ مِنْ حَیْثُ هُوَ فاعِلٌ مُنْفَعِلٌ، و مِنْ نَفْسِهِ مِنْ حَیْثُ هُوَ مُنْفَعِلٌ خاصَّةً﴾

پس چون رجل حق را در مرأه مشاهده کرد، شهود در منفعل کرده است و چون رجل حق را در نفس خود مشاهده کند از جهت ظهور مرأه از او یعنی از رجل، حق را در فاعل مشاهده کرده است. و چون حق را از نفس خود بدون استحضار صورتِ آن زنی که از او رجل متکوّن شده است شهود کند، شهود می‌کند حق را در منفعل از حق -که خودش باشد- بدون واسطه. پس شهود رجل، حق تعالی را در مرأه اتمّ و اکمل است. زیرا رجل، حق را در مرأه مشاهده می‌کند از آن حیث که حق فاعل و منفعل است. و حق را نیز مشاهده می‌کند در خود بدون در نظرگرفتن زن، در این حالت حق را مشاهده کرده ولی خودش از حق منفعل است.

---

۳ - و رسول اللهﷺ در راستای همان محبّت خدادادی می‌فرمایند: «النِّکَاحُ سُنَّتِی فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِی فَلَیْسَ مِنِّی».

﴿فَلِهذا أحَبَّ ﷺ النِّساءَ لِکَمالِ شُهُودِ الْحَقِّ فِيهِنَّ، إذ لا يُشاهدُ الحَقُّ مُجَرَّداً عَنِ المَوادِّ أبَداً، فَإنَّ اللهَ بِالذّاتِ غَنِیٌّ عَنِ العالَمِينَ، و إذا کانَ الأمْرُ مِنْ هذَا الوَجْهِ مُمْتَنِعاً، و لَمْ تَکُنِ الشَّهادَةُ إلّا فی مادَّةٍ، فَشُهُودُ الحَقِّ فِی النِّساءِ أعْظَمُ الشُّهُودِ و أکْمَلُهُ﴾

پس از این جهت رسول اللهﷺ محبّ نساء بود که کمال شهود حق در نساء است. چه این‌که حق تعالی هیچ‌گاه مجرد از مواد - یعنی مظاهر و مجالی- مشاهده نمی‌شود زیرا حق تعالی به حسب ذات، غنی از عالمیان است - و شهود او مجرد از آن‌ها یعنی مواد و عالمین امکان ندارد.- پس چون امر از این وجه ممتنع است که در عینِ بودن از عالم دیده شود و شهادت و شهود نمی‌باشد مگر در ماده، پس شهود حق در نساء، اعظم شهود و اکمل آن است، چه در حین نکاح و چه در غیر آن برای کسی که جمال حق را در هر چیز می‌نگرد.

﴿و أعْظَمُ الوصْلَةِ النِّکاحُ و هُوَ نَظِيرُ التَّوَجُّهِ الإلهیّ عَلی مَنْ خَلَقَهُ عَلی صُورَتِهِ لِيَخْلُفَهُ فَيَری فِيهِ صورته بل نَفْسَهُ فَسَوّاهُ و عَدَلَهُ و نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ الَّذِی هُوَ نَفَسُهُ، فَظاهِرُهُ خَلْقٌ و باطِنُهُ حَقٌّ﴾

بزرگ‌ترین وصلت نکاح است و نکاح نظیر توجه الهی است بر آن چه که بر صورت خود خلق کرده است، تا آن را خلیفه خود قرار دهد و در آن خلیفه صورتش را به اعتبارِ تعیّن ببیند بلکه نفس خود را ببیند. پس آن صور را تسویه و تعدیل نمود - «اَلَّذِی خَلَقَکَ فَسَوّاکَ فَعَدَلَکَ»(انفطار/۷)- و در آن از روح خود که نفس خودش است، دمید، پس ظاهر او خلق است و باطنش حق، چون باطن انسان روح الله و نَفَس رحمانی است.

﴿و لِهذا وَصَفَهُ بِالتَّدْبِيرِ لِهذَا الهَيْکَلِ، فَإنَّهُ تَعالی «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ من السَّماءِ» و هُوَ العُلُوّ، «إلَی الْأَرْضِ» و هُوَ أسْفَلُ سافِلِينَ، لِأنَّها أسْفَلُ الأرْکانِ کُلِّها﴾

از این جهت حق سبحانه خود را به تدبیر برای هیکل جسمانی انسانی وصف فرموده است. پس حق تعالی در این رابطه فرمود: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إلَی الْأَرْضِ»(سجده/۵) تدبیر می‌کند امرِ وجود را در صور مظاهرِ وجودیه از آسمان که مراد مطلق علوّ است به زمین که اسفل سافلین است. از آن جهت که اسفلِ همه‌ی ارکان است و بدن جزء اسفل ارکان است و بدن را هم خدا تدبیر می‌کند.

﴿و سَمّاهُنَّ بِالنِّساءِ و هُوَ جَمْعٌ لا واحِدَ لَهُ مِنْ لَفْظِهِ، و لِذلِکَ قالَﷺ: «حُبِّبَ إلَیَّ مِن دُنیاکم ثَلاثٌ: النِّساءُ» و لَمْ يَقُلِ المَرْأةُ، فَراعی تَأَخُّرَهُنَّ فِی الوُجُودِ عَنْهُ، فَإنَّ النُّسْأةَ هِیَ التَّأخِيرُ قالَ تَعالی «إنَّمَا النَّسِیءُ زِيادَةٌ فی الْکُفْرِ» و البَيْعُ بِنَسِيئَةٍ يَقُولُ بِتَأخِيرٍ، و لِذلِکَ ذَکَرَ النِّساءَ﴾

و خداوند زنان را نساء نامیده است. کلمه نساء جمعی است که از لفظ خودش، مفرد ندارد. - یعنی نساء اسم جمع است مثل قوم و رهط که لفظِ مفرد ندارند، بر خلاف رجال که لفظ مفرد دارد که رجل باشد.- لذا رسول اللّه صلی الله علیه و آله فرمود: «حبّب إلیّ من دنیاکم ثلاث: النساء». و نفرمود «المرأة» پس تأخّر زن را در وجود از مرد، در این تعبیر لحاظ فرمود: (زن در وجود، متأخّر از مرد است. زیرا در عالم انسانی نسبت زن به مرد نسبت زمین به آسمان است). چه اینکه به حسب لغت «نسأ» به معنی تأخیر است. خداوند سبحان فرمود: «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيادَةٌ فِي الْكُفْرِ»(توبه/ ۳۷) و همچنین بیع نسیئه یعنی بهای آن به تأخیر انداخته شد. و لذا از جهت معنای تأخیر است که لفظ نساء را در حدیث آن‌گونه به کار برد.

﴿فَما أَحَبَّهُنَّ إلّا بالمَرْتَبَة و أَنَّهُنَّ مَحَلُّ الانْفِعالِ فَهُنَّ لَهُ كَالطَّبيعَة لِلْحَقِّ الَّتِى فَتَحَ فِيها صُوَرَ العالَمِ بِالتَّوَجُّهِ الإرادِى و الأَمْرِ الإلهِىِّ الَّذِى هُوَ نِكاحٌ فِى عالَمِ الصُّوَرِ العُنْصُرِيَّةِ، و هِمَّةٌ فِى عالَمِ الأَرْواحِ النُّورِيَّة﴾

پس رجل نسا را دوست ندارد مگر به مرتبه‌ی آن‌ها و به این‌که نساء محل انفعال‌اند. پس نساء برای رجل مانند طبیعت کلی است که نفس رحمانی است برای حق تعالایی که گشود صور عالم را در این طبیعت به توجه ارادی و امر الهی - در این زن فتح الهی صورت می‌گیرد- آن امر الهی که در عالمِ صور عنصری، نکاح است و در عالم أرواح نوری، همّت است.

﴿و تَرتِيبُ مُقَدَّماتٍ فِى المَعانِى لِلإنْتاجِ و كُلُّ ذلِكَ نِكاحُ الفَرْدِيَّةِ الأُوْلى فى كُلِّ وَجْهٍ مِنْ هذِهِ الوُجُوهِ﴾

نکاحی که در عالم، صورت عنصری نکاح است و در معانی، ترتیب مقدمات است برای نتیجه‌گرفتن و هر یک از این نکاح‌ها فردیت اُولی است- یعنی همان ثلاث، مثل انسان که زن است و مرد است و نکاح- در هر وجهی از این وجوه فردیت اُولی برای نتیجه در میان است.

﴿فَمَنْ أَحَبَّ النِّساءَ عَلى هذَا الحَدِّ فَهُوَ حُبٌّ إلهِىٌّ و مَنْ أَحَبَّهُنَّ عَلى جِهَةِ الشَّهْوَةِ الطَّبيعِيَّةِ خاصَّةً نَقَصَهُ عِلْمُ هذِهِ الشَّهْوَة فَكانَ صُورَةً بلا رُوحٍ عِنْدَهُ و إنْ كانَتْ تِلْكَ الصُّورَةُ فِى نَفْسِ الأَمْرِ ذاتَ رُوحٍ و لكِنَّها غَيْرُ مَشْهُودَةٍ لِمَنْ جاءَ لِامْرَأَتِهِ أو لِأُنثى حَيْثُ كانَتْ لِمُجَرَّدِ الالْتِذاذِ و لكِنَّ لا يَدْرِى لِمَنْ فَجَهِلَ مِنْ نَفْسِهِ ما يَجْهَلُ الغَيْرُ مِنْهُ ما لَمْ يُسَمِّهِ هُوَ بِلِسانِهِ حَتّى يعْلَم﴾

پس کسی که نساء را بر این حد از معرفت و علمِ به حقیقتِ محبوب در انوارش دوست داشته باشد این حُبّ، حبّ الهی است و کسی که نساء را فقط بر جهت شهوت طبیعی دوست داشته باشد علم، این میل و شهوت او را ناقص می‌دارد و در واقع در نزد او آن محبت، صورتِ

بدون روح است. هرچند این صورت یعنی حبِّ محبِّ یادشده در واقع و نفس‌الأمر روح دارد ولکن این روح برای مردی که به مجرد التذاذ به همسر خود وارد شود یا به مملوک و کنیز خود وارد شود و نمی‌داند از چه کسی التذاذ می‌برد و چه کسی به این لذّت متجلی است، آن روح، مشهود و معلوم او نیست. پس این چنین شخص از خودش -که حقیقت ظاهره در صورت مرأه می‌باشد- نمی‌داند آن‌چه را که دیگران از او نمی‌دانند مادامی که آن شخص به زبان نیاورد تا این غیر بداند، یا این‌که او از خویشتن چیزی را جاهل است که غیر او یعنی محبِّ آگاه بدان جاهل نیست تا آن غیر، این رجل جاهل را به لسان او نام نبرد و او را تفهیم ننماید که شأن او و شأن حبّ او و شأن التذاذ و مرأه او چیست.

﴿کَما قالَ بَعْضُهُمْ﴾:

﴿صَحَّ عِنْدَ النّاسِ أَنِّی عاشِقٌ   غَیرَ أَنْ لَمْ یَعْرِفُوا عِشْقِی لِمَنْ﴾

این نکته نزد مردم مسلّم شده است که من عاشقم و همه این را می‌دانند، ولی نمی‌دانند که عاشق چه کسی هستم.

﴿کَذلِکَ هذا أَحَبَّ الالْتِذاذَ فَأَحَبَّ المَحَلَّ الَّذی یَکُونُ فِیهِ و هُوَ المَرْأَةُ، و لکِن غابَ عَنْهُ رُوحُ المَسْأَلَةِ فَلَوْ عَلِمَها لَعَلِمَ بِمَنْ الْتَذَّ وَ مَنْ الْتَذَّ و کانَ کامِلاً﴾

همچنین این رجل جاهل، التذاذ را دوست دارد و محل التذاذ را که مرأه است دوست دارد و لکن روح مسأله از او غائب شده است. پس اگر روح مسأله را می‌دانست عالم بود که از چه کسی لذت می‌برد و چه کسی التذاذ دارد -که هر دو خدا است- پس کامل بود -یعنی محبّ با این علم کامل می‌بود.- این سخن در مقابل حرف بالاست که بدون این علم، ناقص است.

﴿و کَما نَزَلَتِ المَرْأَةُ عَنْ دَرَجَةِ الرَّجُلِ بِقَوْلِهِ «وَ لِلرِّجالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» نَزَلَ المَخْلُوقُ عَلَی الصُّورَةِ عَنْ دَرَجَةِ مَنْ أَنْشَأَهُ عَلی صُورَتِهِ مَعَ کَوْنِهِ عَلی صُورَتِهِ فَبِتِلْکَ الدَّرَجَةِ الَّتی تَمَیَّزَ بِها عَنْهُ، بِها کانَ غَنِیّاً عَنِ العالَمِینَ و فاعِلًا أَوَّلًا. فإِنَّ الصُّورَةَ فاعِلٌ ثانٍ، فَما لَهُ الأَوَّلِیَّةُ الَّتِی لِلْحَقِّ﴾

و چنان‌که مرأه از درجه‌ی رجل نازل است به قول حق تعالی: «وَ لِلرِّجالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ»(بقره/ ۲۲۸) درجه‌ی مخلوق یعنی انسان که بر صورت حق، کسی که مخلوق را بر صورت خود انشاء فرموده است، نازل است در عین آن‌که بر صورت و وزان اوست. پس به این درجه‌ی رفیعی که حق تعالی از مخلوق متمیز است غنی از عالمیان و فاعل اول است. چه این‌که صورت انسانی فاعل ثانی -و خلیفه‌ی اوست- پس برای او اوّلیتی که برای حق هست، نمی‌باشد.

﴿فتَمَيَّزَتِ الأعْيانُ بالمَراتِبِ فَأعْطى كُلَّ ذِی حَقٍّ حَقَّهُ كُلُّ عـارِفٍ فَلِهـذا كـانَ حُـبُّ النِّـساءِ لِمُحَمَّدٍ ﷺ عَن تَحَبُّبٍ إلهیٍّ و أنَّ الله «أعْطى كُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ» و هُوَ عَـیْنُ حَقِّـهِ فَمـا أعْطـاهُ إلّـا باسْتِحْقاقٍ اسْتَحَقَّهُ بِمُسَمّاهُ أی بذاتِ ذلِکَ المُسْتَحَقِّ﴾

پس اعیان کونیه به مراتب خودشان از حق تعالی تمیز یافتنـد و چـون هـر عـارفی حقّ هـر ذی‌حقّ را اداء مـی‌کنـد، رسـول اللّـه ﷺ از روی تحبّـب الهـی کـه آن حـبّ را خـدا در دل آن حضرت انداخت، نسبت به زنان محبّت می‌ورزند، به اقتضای عین ثابته‌شان به همان معنـایی کـه خداوند «أعْطى كُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ»(طه/ ۵۰) خداوند به هر مخلوقی حق‌اش را مـی‌دهـد. ایـن تحبّـب الهی، عین حقّ او و اقتضای عین ثابته‌ی حضرت بود. پس خداوند این حبّ را به محمّد ﷺ عطا نکرده است مگر به استحقاقی که حضرت محمّد ﷺ آن حبّ را به مسمّای خـود یعنـی بـه ذات خود مستحق بوده است.

﴿و إنَّما قدّمَ النِّساء لِأنَّهُنَّ مَحَلُّ الانْفِعالِ كَما تَقَدَّمَتِ الطَّبیعَةُ عَلی مَنْ وجدَ مِنْها بالصُّورَةِ﴾

رسول اللّه ﷺ در حدیث مذکور نساء را بر طیب و صلات مقدم داشـت بـرای ایـن‌کـه نـساء محل انفعال‌اند و تا قابل نباشد نتایج حاصل نمی‌شود. چنان‌که طبیعـت کلیـه بـر آن‌چـه حاصـل می‌شود از طبیعت کلیه، به صورت مقدم است، زیرا تا طبیعت کلیه به عنوان قابل نَفَس رحمانی نباشد، این‌همه نفوس بر روی آن به ظهور نمی‌آید. خلاصه این‌که طبیعت نساء و طبیعت کلیه‌ی مذکور، قابل‌اند و باید قابل مقدّم بر مقبول باشد.

﴿و لَيْسَتِ الطَّبیعَةُ عَلَى الحَقِيقَة إلّا النَّفَسَ الرَّحمانِیَّ، فَإنَّهُ فِيهِ انْفَتَحَتْ صُوَرُ العـالَمِ أعْـلاهُ و أسْفَلِهِ لِسَرَيانِ النَّفْخَة فِی الجَوْهَرِ الهَيُولانِیّ فی عـالَمِ الأجْـرامِ خاصَّـةً و أمّـا سَـرَيانُها لِوُجُـودِ الأرْواحِ النُّورِيَّةِ و الأعْراضِ فَذلِکَ سَرَيانٌ آخَرُ﴾

و این طبیعت کلیه در حقیقت نیست مگر نفس رحمانی. - بـه اعتبـار آن‌کـه جهـت فـاعلی نفـس رحمانی از جهت قابلی طبیعت کلی جدا نیست.- چه این‌که در آن صور عالم، اعلی و اسفل آن انفتاح یافت به جهت سریان نفخه‌ی نفس رحمانی در جوهر هیولانی در عالم اجرام، مخصوصاً. و امـا سریان نفس رحمانی در وجود أرواح نوری و اعراض،[۴] سریان دیگری است غیـر از سـریان در جوهر هیولانی.

---

۴ - اعراض در این‌جا به معنای جهت ظهوریِ الهیِ ارواح نوری است.

﴿ثُمَّ إِنَّهُ عليه‌السلام غَلَّبَ فی هذَا الخَبَرِ التَّأنِيثَ عَلی التَّذکِيرِ لِأَنَّهُ قَصَدَ التَّهَمُّمَ بِالنِّساءِ فَقالَ «ثَلاثٌ» و لَمْ يَقُلْ «ثَلاثَةٌ» بالهاءِ الَّذِی هُوَ لِعَدَدِ الذُّکْران، إذ هَمُّهُ فِيها، ذَکَرَ الطِّيبَ و هُوَ مُذَکَّرٌ، و عادَةُ العَرَبِ أنْ تُغَلِّبَ التَّذْکِيرَ عَلَی التَّأنِيثِ فَتَقُولُ «الفَواطِمُ و زَيدٌ خَرَجُوا» و لا تَقُولُ خَرَجْنَ، فَغَلَّبُوا التَّذْکِيرَ- و إنْ کانَ واحِداً- عَلَی التَّأنيثِ و إنْ کُنَّ جَماعَةً، و هُوَ عَرَبِیٌّ، فَراعی عليه‌السلام المَعْنَی الَّذی قُصِدَ بِهِ فِی التَّحَبُّبِ إلَيهِ ما لَمْ يَکُنْ يُؤْثِرُ حُبَّهُ﴾

بحث این است که رسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله در این روایت تأنیث را بر تذکیر غلبه داد زیرا در آن روایت اهتمام به نساء قصد کرده شده و فرمود: « حُبِّبَ إِلَیَّ مِنْ دُنْیاکُمْ ثلاث النِّسَاءُ وَ الطِّیبُ وَ جُعِلَتْ قُرَّةُ عَیْنِی فِی الصَّلَاة» که «ثلاث» فرمود، نه «ثلاثة» در حالی‌که ثلاثة با هاء عددِ ذکور است. -فی ثلاث و سبعة بعده، ذکّر انّث بعکس ما اشتهرا.- زیرا در این روایت ذکر «طیب» شد و عادت عرب این است مذکر را بر مؤنث غلبه دهند، مثلاً می‌گویند: «الفواطم و زید خَرَجوا» نمی‌گویند: «خَرَجنَ» یعنی تذکیر را بر تأنیث غلبه می‌دهند هرچند که مذکر واحد باشد و مؤنث جمع، و رسول الهی که خود عرب است، در روایت مذکور، تذکیر را بر تأنیث غلبه نداد از این جهت که مراعات نمود معنایی را که بدین تغلیب قصد تَحبّب کرده است، مادامی که حبّ را برای خود اختیار نکرده است بلکه حبّ نساء را به حبّ اللّه برگزیده است.

﴿فَعَلَّمَهُ الله ما لَمْ يَکُنْ يَعْلَمُ و کانَ فَضْلُ الله عَلَيهِ عَظِيماً، فَغَلَّبَ التَّأنيثَ عَلَی التَّذکِيرِ بِقَوْلِهِ «ثَلاث» بِغَيْرِ هَاءٍ فَما أعْلَمَهُ عليه‌السلام بِالحَقائِقِ، و ما أشَدَّ رِعايَتَهُ لِلحُقُوقِ﴾

پس خداوند او را تعلیم نموده است آن چه را که نمی‌دانست و فضل خداوند بر او عظیم است، از آن جهت که حبّ زنان را شهوانی نمی‌دید.[5] پس تأنیث را بر تذکیر غلبه داد و ثلاث فرمود بدون هاء. پس چه اندازه رسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله عالم به حقایق بود و چه اندازه در رعایت حقوق عنایت شدیدی إعمال فرمود.

﴿ثُمَّ إنَّهُ جَعَلَ الخاتِمَةَ نَظِيرَةَ الأوْلی فِی التَّأنِيثِ و أدْرَجَ بَيْنَهُما التذکير فَبَدأَ بِالنِّساءِ و خَتَمَ بِالصَّلاة و کِلتاهُما تَأنِيثٌ، و الطِّيبُ بَيْنَهُما کَهُوَ فی وُجُودِهِ، فَإنَّ الرَّجُلَ مُدْرَجٌ بَيْنَ ذاتٍ ظَهَرَ عَنْها و بَيْنَ امْرَأَةٍ ظَهَرَتْ عَنْهُ، فَهُوَ بَيْنَ مُؤَنَّثَينِ تَأنِيثِ ذاتٍ و تَأنِيثٍ حَقِيقِیٍّ﴾

---

۵ – اقتباسی است از قرآن کریم در آیه‌ی ۱۱۴ سوره‌ی نساء که حق سبحانه فرمود: «وَ عَلَّمَکَ ما لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ وَ کانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْکَ عَظِيماً».

سپس نبی صلی الله علیه و آله خاتمه را در تأنیث نظیر اولی گردانید که بین دو مؤنث مذکر را درج فرمود - یعنی طیب را که مذکر است بین نساء و صلات که مؤنث‌اند، آورده است-چنان‌که خود نبی صلی الله علیه و آله در وجودش این چنین است. زیرا رجل درج است بین ذاتی که از آن ذات، ظاهر شده است - یعنی رجل از آن ذات ظاهر شده است و لفظ ذات در لغت عرب مؤنث است- و بین زنی که آن زن از رجل ظاهر شده است. پس رجل بین دو مؤنث قرار گرفت یکی تأنیث ذات - یعنی ذات واجب تعالی- و دیگر تأنیث حقیقی.

﴿کَذلِکَ النِّساءُ تَأنِیثٌ حَقِیقِیٌّ و الصَّلاةُ تَأنیثٌ غَیرُ حَقِیقِیٍّ، و الطِّیبُ مُذَکَّرٌ بَینَهُما کَآدَمَ بَینَ الذّاتِ المَوْجُودِ هو عَنها و بَیْنَ حَواءِ المَوجُودَةِ عَنْهُ﴾

همچنین نساء تأنیث حقیقی است و صلات تأنیث غیر حقیقی است و طیب مذکر است بین آن دو مؤنث، چنان‌که آدم بین ذاتی است که از آن موجود شد و بین حوا که از آن موجود شده است.

﴿و إنْ شِئْتَ قُلْتَ الصِّفَةُ فَمُؤَنَّثَةٌ أَیْضاً، و إنْ شِئْتَ قُلْتَ القُدْرَةُ فَمُؤَنَّثَةٌ أَیْضاً، فَکُنْ عَلی أیِّ مَذْهَبٍ شِئْتَ، فَإنَّکَ لا تَجِدُ إلّا التَّأنیثَ یَتَقَدَّمُ حَتّی عِنْدَ أَصْحابِ العِلَّةِ الَّذینَ جَعَلُوا الحَقَّ عِلَّةً فی وُجُودِ العالَمِ و العِلَّةُ مُؤَنَّثَةٌ﴾

و اگر خواهی به جای ذات بگو صفت که باز مؤنث است و یا بگو قدرت که باز مؤنث است، بر هر مذهبی که می‌خواهی باش، جز تأنیث را مقدم نمی‌یابی حتی نزد اصحاب علت یعنی فیلسوفان که حق را علت وجود عالم می‌دانند که در این صورت هم «علت» مؤنث است. پس پیش از رجل که آدم است، مؤنث قرار دارد که آن ذات یا صفت یا قدرت یا علت است و مآل همه یکی است.

﴿و أَمّا حِکْمَةُ الطِّیبِ و جَعْلُهُ بَعْدَ النِّساءِ، فَلِما فِی النِّساءِ مِنْ رَوائِحِ التَّکْوِینِ، فَإنَّهُ أَطْیَبُ الطِّیبِ عِناقُ الحَبِیبِ، کَذا قالُوا فِی المَثَلِ السائرِ[6]﴾

و اما حکمت طیب و قرار دادن آن بعد از نساء این‌که در نساء روایح تکوینِ اهل عالم هست و بوی وجود فرزندان از زن استشمام می‌شود و اول بوی وجود زن در میان است و بعد بوی خوش تکوین فرزندان. و صاحب کشف بوی وجود اولاد را در مرأه به ذوق شمّ ادراک می‌کند، پس آن بهترین بو در زیر گردن محبوب است همان‌طور که عرب در این موارد

---

۶ – سائر به معنای عرب‌ها.

این‌طور می‌گوید: «أَطْيَبُ الطِّيبِ عناق الحبيب» يعنی اطيب طيب آن است كه محبّ از معانقه‌ی حبيب درمی‌يابد، زيرا در او رائحه‌ی عين و حقيقت خويش را می‌يابد. اينك شيخ مقدمه‌ای می‌گيرد كه معنی طيب را در خود رسول اللّه‌ﷺ كه به نحو اكمل قرار دارد، بيان كند و می‌گويد.

﴿و لَمّا خُلِقَ عَبْداً بالاصالَة لَمْ يَرْفَعْ رَأسَهُ قَطُّ إِلَی السِّيادَة، بَلْ لَمْ يَزَلْ ساجِداً واقِفاً مَعَ كَوْنِهِ مُنْفَعِلًا حَتّی كَوَّنَ الله عَنهُ ما كَوَّنَ، فَأَعْطاهُ رُتْبَةَ الفاعِلِيَّةِ فی عالَمِ الأَنْفاسِ الَّتی هِیَ الأَعْرافُ الطَّيِّبَةُ، فَحُبِّبَ إِلَيهِ الطِّيبُ، فَلِذلِكَ جَعَلَهُ بَعْدَ النِّساءِ﴾

چون خداوند رسول اللّه‌ﷺ را در اصل جبلّت و خلقتش عبد آفريده است -كه منفعل و متأثر از سيد و مولای خود است چه اقتضای عين ثابتش عبوديت ذاتی حاصل از تعيّن و تقيّد و حفظ أدب با حضرت الهی است- هيچ‌گاه سر خود را به سوی سيادت برنداشت. بلكه همواره ساجد ربّ خود و واقف و متوقف در مقام عبوديتش به مرتبه‌ی انفعالش بود تا آن جا كه خداوند ايجاد كرد از او آن چه را كه ايجاد فرمود -كه آن ايجاد از عقل اعظم رسول اللّه‌ﷺ بود به طوری كه همه‌ی أرواح و مظاهر آن‌ها را از روح او ايجاد كرد.- پس خداوند او را رتبه‌ی فاعليت و تأثير در عالم انفاس يعنی أرواح داده است. انفاسی كه بوهای خوش‌اند -به عنوان كلمات وجوديه طيّبه‌اند كه رسول اللّه‌ﷺ مصدر آن‌ها می‌باشند- پس خداوند طيب را محبوب او گردانيد. پس از اين جهت طيب را بعد از نساء ذكر كرد -زيرا نساء، صورت آن قابليت و انفعالند- چون روائح بعد از طبيعت كليه هستند، ارواح و انفاس از طبيعت كليه می‌باشند. نسيم ارواح برای رسول اللّه‌ﷺ سراسر خوش است و ايشان همه‌ی عالم را كه بوی خوش دارد محبوب خود قرار می‌دهد، در عين حال در عالم عناصر بعضی را خوش دارد و بعضی را ناخوش به اعتبار شمّ، همان شمّی كه بوی رحمان را از قِبَل يمن استشمام می‌كند.

حاصل سخن اين‌كه، انسان، عبدِ منفعل از مولای خود است كه در پيشگاه او همواره ساجد و متذلّل است و چون عين ثابت رسولِ خاتمﷺ اقتضای عبوديت تامّه را داراست كه در فعل و قولش هيچ‌گاه سرش را به سوی سيادت نيفراشت و در اعتلای وجودی‌اش در قوس صعود اوّلُ ما خلق است و همه‌ی كلمات نوريه موجودات خارجی از اين نور ايجاد شدند، خداوند سبحان به رسول اللّه‌ﷺ رتبه‌ی فاعليت داد كه معطی كمال كل اهل عالم و واسطه‌ی فيض است كه جميع أرواح و مظاهر آن‌ها از آن نور وجود يافتند و هم روايح طيبه وجوديه شهاديه، از اين انفاس طيبه أرواح ظاهر شده است، پس طيب را بعد از نساء آورد.

﴿فَراعَی الدَّرَجاتِ الَّتی لِلْحَقِّ فی قَوْلِهِ «رَفِیعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ» لاسْتِوائِهِ عَلَیْهِ بِاسْمِهِ الرَّحمنِ﴾

پس جناب رسول اللّه‌ﷺ در این ترتیب درجاتی را که برای حق است رعایت کرد چنان‌چه در کریمه: «رَفِیعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ» این ترتیب رعایت شده که به اسم رحمن بر آن استواء دارد و رحمت او شامل همه‌ی عالمیان است به همان معنایی که خداوند فرمود: «وَ ما اَرْسَلْناکَ إلاَّ رَحْمَةً لِلْعالَمین»(انبیاء/۱۰۷).

﴿فَلا یَبْقی فِیمَنْ حَوی عَلَیهِ العَرْشُ مَنْ لا تُصِیبُهُ الرَّحْمَةُ الإلهیَّةُ، و هُوَ قَوْلُهُ تَعالی «وَ رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ» و العَرْشُ وَسِعَ کُلَّ شَیءٍ، و المُسْتَوی الرَّحْمنُ فَبِحَقِیقَتِهِ یَکُونُ سَرَیانُ الرَّحْمَةِ فِی العالَمِ کَما بَیَّنّاهُ فی غَیْرِ مَوْضِعٍ مِنْ هذَا الکِتابِ، و فِی الفُتُوحِ المَکِّی﴾

پس در آن‌چه شامل عرش است همه از رحمت الهی نصیب برده‌اند. -باقی نمانده چیزی که از رحمت الهی نصیب نبرده باشد.- این است معنی قول خدای تعالی: «وَ رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ»(اعراف/۱۵۶) و عرش همه چیز را فرا گرفته است و مستوی اسم رحمن است- به همان معنا که فرمود: «الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی»- پس به حقیقت عرش، اسم رحمان در عالم سریان یافت. چنان‌چه در چند موضع این کتاب و در فتوح مکّی بیان کرده‌ایم.

﴿و قَدْ جَعَلَ الطِّیبَ الحقُّ تَعالی فی هذَا الالْتِحامِ النِّکاحِی فی بَراءَةِ عائِشَةَ فَقالَ «الْخَبِیثاتُ لِلْخَبِیثِینَ وَ الْخَبِیثُونَ لِلْخَبِیثاتِ، وَ الطَّیِّباتُ لِلطَّیِّبِینَ وَ الطَّیِّبُونَ لِلطَّیِّباتِ، أُولئِکَ مُبَرَّؤُنَ مِمَّا یَقُولُونَ»﴾

حق تعالی طیب و بوی خوش از همدیگر را در این وصلت نکاحی واقع بین رجل و مرأه، در برائت عایشه قرار داد. پس فرمود: «الْخَبِیثاتُ لِلْخَبِیثِینَ وَ الْخَبِیثُونَ لِلْخَبِیثاتِ وَ الطَّیِّباتُ لِلطَّیِّبِینَ وَ الطَّیِّبُونَ لِلطَّیِّباتِ»(نور/۲۶). که فرمود: «أُولئِکَ مُبَرَّؤُنَ مِمَّا یَقُولُونَ» یعنی اینان طیّبات‌اند. پس پیغمبرﷺ و دیگر اولیای الهی از آن‌چه ظالمان در حق آن‌ها می‌گویند مبرّایند.

﴿فَجَعَلَ رَوائِحَهُمْ طَیِّبَةً، لِأنَّ القَوْلَ نَفَسٌ، و هُوَ عَیْنُ الرّائِحَةِ فَیَخْرُجُ بِالطَّیِّبِ و الخَبِیثِ عَلی حَسَبِ ما یَظْهَرُ بِهِ فی صُورَةِ النُّطْقِ﴾

پس خداوند روایح طیّبین را - یعنی لوازم وجودی‌شان از اقوال و احوال و صفات‌شان- طیّب و اقوال‌شان را صادق گردانید. زیرا قول، نَفَس است و نفس عین رایحه است که از طیّب و خبیث بر حسب آن چه از او ظاهر می‌شود چه صدق چه کذب، به صورت نطق خارج می‌گردد.

غرض این است که نَفَس یعنی دَم تا به مخارج نخورده است قول نمی‌شود بلکه محض دَم و نَفَسِ بی‌رنگ و بی‌تعیّن است. پس قول همان نَفَس و دم است که تعیّن گرفته و به صورت حروف و کلمات درآمده است و دانستی که نَفَس رحمانی دَم الهی است که خوشبوترین رایحه است.

﴿فَمِنْ حَيْثُ هُوَ إلهِیٌّ بِالأصالَةِ كُلُّهُ طِيبٌ فَهُوَ طَيِّبٌ، و مِنْ حَيْثُ ما يُحْمَدُ و يُذَمُّ فَهُوَ طَيِّبٌ و خَبِيثٌ﴾

پس از این حیث که نَفَس بالإصالة منسوب به حق تعالی است، همه طیّب است. پس قول هم طیّب است و از آن حیث که محمود و مذموم واقع می‌شوند، آن قول طیّب و خبیث واقع می‌شود.

﴿فَقالَ فی خُبْثِ الثَّومِ هِیَ شَجَرَةٌ أَكْرَهُ ريحَها و لَمْ يَقُلْ أكْرَهُها، فَالعَيْنُ لا تُكْرَهُ، و إنَّما يُكْرَهُ ما يَظْهَرُ مِنْها، و الكراهَةُ لِذلِكَ إمّا عُرْفاً أوْ بِعَدَمِ مُلاءَمَةِ طَبْعٍ أو غَرَضٍ، أو شَرْعٍ، أو نَقْصٍ عَنْ كَمالٍ مَطْلُوبٍ و ما ثَمَّ غَيْرُ ما ذَكَرْناهُ، و لَمَّا انْقَسَمَ الأمْرُ إلی خَبيثٍ و طَيِّبٍ كَما قَرَّرْناهُ، حُبِّبَ إلَيهِ الطَّيِّبُ دُونَ الخَبيثِ﴾

پس رسول اللّه‌ﷺ درباره‌ی بدی سیر فرمود: «هِیَ شَجَرَةٌ أكْرَهُ ريحَها» و آن درختی است که بوی آن را مکروه می‌دارم، و نفرمود «أكرهها» یعنی نفرمود خود سیر را بد دارم چون «عین» آن‌چه واقعی است، مکروه واقع نمی‌شود و همانا مکروه آن چیزی است که از عین ظاهر می‌گردد. از این جهت کراهت که از عین ظاهر می‌گردد یا به حسب عرف است یا به حسب عدم ملایمت طبع یا غرض یا شرع یا به سبب نقص از کمال مطلوب و در واقع جز این‌که گفتیم نیست و چون امر، منقسم به خبیث و طیّب است چنان‌که تقریر کردیم، طیب محبوب رسول اللّه‌ﷺ گردانیده شد نه خبیث.

﴿و وَصَفَ المَلائِكَةَ بِأنَّها تَتَأذّی بِالرَّوائِحِ الخَبيثَةِ لِما فی هذهِ النَّشْأةِ العُنْصُريَّةِ مِنَ التَّعَفينِ فَإنَّهُ مَخْلُوقٌ مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ أی مُتَغَيِّرِ الرِّيحِ فَتَكْرَهُهُ المَلائِكَةُ بِالذّاتِ، كَما أنَّ مِزاجَ الْجُعَلِ يَتَضَرَّرُ بِرائِحَةِ الوَرْدِ و هِیَ مِنَ الرَّوائِحِ الطَّيِّبَةِ فَلَيسَ ريحُ الوَرْدِ عِنْدَ الجُعَلِ بِريحٍ طَيِّبَةٍ﴾

و نبی‌ّﷺ ملائکه را وصف فرمود که از روایح خبیث متأذّی می‌شوند به خاطر تعفّنی که در این نشئه عنصری است. و همین تعفّن است که مبدأ کراهت ملائکه از انسان است، چه این‌که انسان مخلوق است از گِل بو گرفته و متغیّر الریح، «مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ»(حجر/۲۶). پس

ملائکه - از جهت طهارت نشئه‌ی خودشان از عفونات- از انسان متغیر الریح کراهت دارند - لذا مأمور شدیم به طهارت لباس و بدن و دوام وضو، و مستحب شد استعمال بوهای خوش تا بین ما و ملائکه مناسبت حاصل شود و با طیّبین بپیوندیم- چنان‌که مزاج جُعَل یعنی سرگین‌خوار به بوی گُل متضرر می‌شود. حال آن که بوی گُل از بوهای خوش است. پس بوی گل در نزد جُعَل بوی خوش نیست.

﴿و مَنْ کانَ عَلی مِثْلِ هذَا المِزاجِ مَعْنیً و صُورَةً أضَرَّ بالْحَقِّ إذا سَمِعَهُ و سُرَّ بالْباطِلِ و هُوَ قَوْلُهُ: «وَ الَّذِینَ آمَنُوا بالْباطِلِ وَ کَفَرُوا باللَّهِ»، و وَصَفَهُمْ بالْخُسْرانِ فَقالَ «أُولئِکَ هُمُ الْخاسِرُونَ الَّذِینَ خَسِرُوا أنْفُسَهُمْ»، فَإنَّه مَنْ لَمْ یُدْرِکِ الطَّیِّبَ مِنَ الخَبِیثِ فَلا إدْراکَ لَهُ، فَما حُبِّبَ إلی رَسُولِ اللهِ صلی الله علیه و آله إلّا الطَّیِّبُ مِنْ کُلِّ شَیءٍ و ما ثَمَّ إلّا هُوَ﴾

و کسی که در معنی و صورت بر این مزاج جُعَلی است، چون حق را بشنود بدو زیان رساند و به باطل مسرور گردد. و این معنی سخن خداوند که فرمود: «وَ الَّذِینَ آمَنُوا بالْباطِلِ وَ کَفَرُوا باللَّهِ»(عنکبوت/ ۵۲) و آنان را به خسران وصف فرمود، پس گفت: «أُولئِکَ هُمُ الْخاسِرُونَ الَّذِینَ خَسِرُوا أنْفُسَهُمْ» زیرا کسی که طیّب و خبیث را ادراک نکند و تمیز ندهد اصلا ادراک ندارد. پس برای رسول اللّه صلی الله علیه و آله محبوب گردانیده نشد مگر طیّب از هر چیز و در خارج جز حق نیست و این‌که در نفس‌الأمر همه طیب‌اند.

﴿و هَل یُتَصَوَّرُ أنْ یَکُونَ فِی العالَمِ مِزاجٌ لا یَجِدُ إلَّا الطِّیبَ مِنْ کُلِّ شَیءٍ، و لا یَعْرِفُ الخَبِیثَ، أمْ لا؟ قُلْنا هذا لا یَکُونُ، فإنّا ما وَجَدْناهُ فِی الأصْلِ الَّذی ظَهَرَ العالَمُ مِنْهُ و هُوَ الحَقُّ، فَوَجَدْناهُ یَکْرَهُ و یُحِبُّ، و لَیسَ الخَبِیثُ إلّا ما یُکْرَهُ و لا الطَّیِّبُ إلّا ما یُحَبُّ، و العالَمُ عَلی صُورَةِ الحَقِّ، و الإنْسانُ عَلَی الصُّورَتَینِ﴾

و آیا می‌توان تصور کرد که در عالم، مزاجی باشد که نیابد مگر طیّبِ از هر چیز را و خبیث را نشناسد، یا چنین کسی متصور نیست؟ گفتیم که این چنین چیزی نمی‌باشد که بدی چیزها را نبیند. ما نیافتیم او را در اصلی که عالم از او ظاهر شد و آن اصل، حق تعالی است که چنین باشد. او را یعنی حق تعالی را یافتیم که چیزی را مکروه و ناخوش می‌دارد و چیزی را محبوب، و خوش. و خبیث نیست مگر آنی که مکروه است و طیّب نیست مگر آن‌چه که محبوب است. و عالَم هم که بر صورت حق است چنین است که در آن کراهت و عدم کراهت مطرح است و انسان بر دو صورت است؛ هم بر صورت عالَم و هم بر صورت حق، پس خبیث و طیّب برای او هم مطرح است.

﴿فَلا يَكُونُ ثَمَّ مِزاجٌ لا يُدْرِکُ إِلَّا الأَمْرَ الواحِدَ مِنْ كُلِّ شَیءٍ، بَلْ ثَمَّ مِزاجٌ يُدْرِکُ الطِّيبَ مِنَ الخَبِيثِ، مَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّهُ خَبِيثٌ بِالذَّوْقِ طَيِّبٌ بِغَيْرِالذَّوْقِ، فَيَشْغَلُهُ إِدْراکُ الطَّيِّبِ مِنْهُ عَنِ الإِحْساسِ بِخُبْثِهِ هذا قَدْ يَكُونُ﴾

پس در واقع مزاجی نیست که از هر چیز تنها یک امر را ادراک کند - یا فقط طیّب را ادراک کند و یا فقط خبیث را- بلکه در واقع هر مزاجی طیّب را از خبیث ادراک می‌کند و تمیز می‌دهد با این‌که عالِم است که آن به حسب ذوق ظاهر خبیث است و به غیر ذوق، طیّب است، از آن جهت که او را باز می‌دارد ادراک طیّب از احساس به خبیث آن. چنان‌که حضرت عیسی‌عليه‌السلام با مریدان که گذارشان به مرداری افتاد و فرمودند این جیفه چه دندان سفیدی دارد؛ این ممکن است. - یعنی ممکن است که امری مانند جیفه در نظر شخصی به دو لحاظِ مذکور خبیث و طیّب باشد.-

﴿و أَمّا رَفْعُ الخَبَثِ مِنَ العالَمِ - أی مِنَ الکَوْنِ - فإِنَّهُ لا يَصِحُّ، و رَحْمَةُ الله فِی الخَبِيثِ و الطَّيِّبِ، و الخَبِيثُ عِنْدَ نَفْسِهِ طَيِّبٌ و الطَّيِّبُ عِنْدَهُ خَبِيثٌ. فَما ثَمَّ شَیْءٌ طَيِّبٌ إِلّا و هُوَ مِنْ وَجْهٍ فی حَقِّ مِزاجٍ مّا خَبِيثٌ و كَذلِکَ بِالْعَكْسِ﴾

اما رفع خبیث از عالم صحیح نیست - چون طبایع مختلف است و ممکن است چیزی با طبیعتی ملایم باشد و همان چیز با طبیعت دیگر غیر ملایم- و رحمت الهی در خبیث و طیّب هر دو حاصل است زیرا اگر این رحمت نمی‌بود هیچ‌یک از خبیث و طیّب موجود نمی‌شد. -و خبیث در نزد خود طیّب است و طیّب در نزد او خبیث است، به همان معنا که هر چیزی دوست ندارد مگر خویشتن را و آن چه را که مناسب با اوست. نه آن چه را که مضاد اوست.- پس در واقع هیچ طیّبی نیست مگر آن که آن به وجهی در حقّ مزاجی خبیث است و هم‌چنین بالعکس. در عین حال می‌توان گفت آن‌چه در نزد رسول اللّه‌صلى‌الله‌عليه‌وآله خبیث یا طیّب است، حقیقتاً آن‌طور است.

﴿و أَمَّا الثّالِثُ الَّذِی بِهِ كَمُلَتِ الفَرْدِيَّةُ فَالصَّلاةُ، فَقالَ «و جُعِلَت قُرَّةُ عَينی فِی الصَّلاة» لِأَنَّها مُشاهَدَةٌ، و ذلِکَ لِأَنَّها مُناجاةٌ بَيْنَ الله و بَيْنَ عَبْدِهِ كَما قال: «فَاذْكُرُونِی أَذْكُرْكُمْ»﴾

اما مورد سوم که فردیّت بدان کامل شد «صلات» است. حدیث مذکور چنین است: «حُبِّبَ إِلَیَّ مِنَ الدُّنْیَا ثَلَاثٌ: النِّسَاءُ وَ الطِّیبُ وَ جَعَلَ اللَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ قُرَّةَ عَیْنِی فِی الصَّلاة». رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله به قرینه‌ی «جُعِلَت قُرَّةَ عَیْنِی فِی الصَّلاة». کلمه «الصلاة» را به عنوان سومین ذکر نفرمود و از ذکر آن بدین جمله اکتفا نمود. پس گفت: «جُعِلَت قُرَّةَ عَیْنِی فِی الصَّلاة» نور چشمم در نماز قرار داده شد. زیرا «صلاة» مشاهده و سبب مشاهده است و مشاهده‌ی محبوب، قُره عین و راحتی جسمِ مُحِبّ است. زیرا صلات مناجات میان اللّه تعالی و عبد اوست. چنان‌که فرمود:

«فَاذْکُرُونِی أَذْکُرْکُمْ»(بقره/ ۱۵۲). و در حدیثی رسول اللّهﷺ فرمودند: «الْمُصَلِّی یُنَاجِی رَبَّه» نمازگزار با پروردگارش مناجات می‌کند.

﴿و هِیَ عِبادَةٌ مَقْسُومَةٌ بَیْنَ الله و بَیْنَ عَبْدِهِ بِنِصْفَین فَنِصْفُها للّه و نِصْفُها لِلْعَبْدِ کَما وَرَدَ فِی الخَبَرِ الصَّحِیحِ عَنِ الله تَعالی أَنَّهُ قالَ «قَسَمتُ الصَّلاةُ بَینِی و بَینَ عَبْدِی نِصْفَین فَنِصْفُها لِی و نِصْفُها لِعَبْدِی و لِعَبْدِی ما سَأَلَ» یَقُولُ العَبْدُ «بِسْمِ الله الرَّحْمنِ الرَّحِیم» یَقُولُ الله ذَکَرَنِی عَبْدِی، یَقُولُ العَبْدُ «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ» یَقُولُ الله حَمَدَنِی عَبْدِی، یَقُولُ العَبدُ «الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ» یَقُولُ الله أَثْنَی عَلَیَّ عَبْدِی، یَقُولُ العَبْدُ «مالِکِ یَوْمِ الدِّینِ» یَقُولُ الله مَجَّدَنِی عَبْدِی فَوَّضَ إِلَیَّ عَبْدِی، فَهذَا النِّصْفُ کُلُّهُ لَهُ تَعالی خالِصٌ﴾

و صلاة عبادتِ مقسوم بین اللّه و بین عبد است به دو نصف: پس نصفی از آن برای خدا و نصفی برای بنده است، چنان‌که در خبر صحیح آمده است که حق تعالی فرمود: من صلاة را بین خودم و بین عبدِ خودم دو نصف نمودم. نصف آن برای من و نصف آن برای عبد من است. و برای عبد است آن‌چه را که درخواست کند. عبد می‌گوید: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ». خداوند می‌گوید: عبدم مرا یاد نمود. عبد می‌گوید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ». خداوند می‌گوید: عبدم مرا ستایش نمود. عبد می‌گوید: «الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ» خداوند می‌گوید: عبدم مرا ثنا نمود. عبد می‌گوید: «مالِکِ یَوْمِ الدِّینِ». خداوند می‌گوید: عبدم مرا بزرگ داشت و خویشتن را به من تفویض نمود. این نصف همگی خالص برای خداست.

﴿ثُمَّ یَقُولُ العَبْدُ «إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ» یَقُولُ الله هذِهِ بَیْنِی و بَیْنَ عَبْدِی و لِعَبْدِی ما سَأَلَ، فَأَوْقَعَ الاشْتِراکَ فی هذِهِ الآیَة، یَقُولُ العَبْدُ «اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ صِراطَ الَّذِینَ أَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَیْهِمْ وَ لا الضَّالِّینَ»، یَقُولُ الله فَهؤُلاءِ لِعَبْدِی و لِعَبْدِی ما سَأَلَ، فَخَلَصَ هؤُلاءِ لِعَبْدِهِ کَما خَلَصَ الأَوَّلُ لَهُ تَعالی﴾

سپس عبد می‌گوید: «إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ»، خداوند می‌گوید: این بین من و بین بنده من است و برای عبد است هرچه که بخواهد. پس خداوند در این آیه بین خود و بنده‌اش اشتراک قرار داد. بنده می‌گوید: «اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ» تا «وَ لَا الضَّالِّینَ». خدای تعالی می‌فرماید: این‌ها برای عبد من است و برای عبد است آن‌چه را که بخواهد. پس این‌ها را خالص برای عبد خود قرار داد. چنان‌که نصف اول را خالص برای خودش قرار داد.

﴿فَعُلِمَ مِنْ هذا وُجُوبُ قِراءَةِ الحَمدُ لله ربِّ العالَمین. فَمَنْ لَمْ یَقْرَأْها فَما صَلَّی الصَّلاةَ المَقْسُومَةَ بَیْنَ الله و بَیْنَ عَبْدِهِ﴾

از این کلام، وجوب قرائت حمد دانسته می‌شود. پس کسی که آن را قرائت ننماید صلاتِ مقسوم میان اللّه و عبدش را به جای نیاورده است. چنان‌که رسول اللّهﷺ فرمودند: «لا صَلاةَ إلاّ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ».

﴿و لَمّا كانَت مُناجاةً فَهِىَ ذِكْرٌ، و مَنْ ذَكَرَ الحَقَّ فَقَدْ جالَسَ الحَقَّ و جَالَسَهُ الحقُّ، فَإنَّهُ صَحَّ فِى الخَبَرِ الإلهىِّ أَنَّهُ تَعالى قالَ أنا جَلِيسُ مَن ذَكَرَنِى، و مَنْ جالَسَ مَنْ ذَكَرَهُ و هُوَ ذُو بَصَرٍ حَديد رَأى جَلِيسَهُ، فَهذِهِ مُشاهَدَةٌ و رُؤيَةٌ، فَإنْ لَمْ يَكُنْ ذا بَصَر لَمْ يَرَهُ﴾

و چون صلات، مناجات است - چنان‌که رسول اللّهﷺ فرمود: «الْمُصَلِّى يُنَاجِى رَبَّه»- پس صلات ذکر حق است و کسی که ذکر حق کند همنشین حق است و حق هم همنشین اوست. چنان‌که در خبر الهی صحیح آمده است که خداوند فرمود: «أَنَا جَلِيسُ مَنْ ذَكَرَنِى» و کسی که همنشین است با کسی که ذاکر اوست و آن ذاکر صاحب چشم تیزبین است و جلیس خود را می‌بیند و إلاّ جلیس او نیست و دیدن جلیس، مشاهده‌ی عیانی روحانی و شهود روحی است. و اگر مصلّی صاحب بصر نباشد و خود را درست تربیت نکرده باشد، حق را نمی‌بیند.

﴿فَمِنْ هُنا يَعْلَمُ المُصَلّى رُتْبَتَهُ هَلْ يَرى الحَقَّ هذِهِ الرُّؤيَةَ فى هذِهِ الصَّلاة أمْ لا فَإنْ لَمْ يَرَهُ فَلَيَعْبُدهُ بِالإيمانِ كَأنَّهُ يَراهُ فَيُخَيِّلُهُ فى قِبْلَتِهِ عِنْدَ مُناجاتِهِ، و يُلْقَى السَّمْعَ لِما يَرِدُ بِهِ عَلَيهِ مِنَ الحقِّ﴾

پس از این‌جا مصلّی رتبه‌ی خود را می‌داند که آیا در این صلات، حق را رؤیت نموده است یا نه. اگر چنین رؤیتی ندارد خدا را لااقل به ایمان عبادت نماید که کَأنّ او را می‌بیند. پس در این صورت هنگام مناجات با خدا او را در قبله‌ی خود تخیّل می‌کند و با القاء سمع و گوش‌فرادادن می‌شنود آن‌چه را که از حق بر او وارد و فائض می‌شود.

﴿فَإنْ كانَ إماماً لِعالَمِهِ الخاصِّ بِهِ و لِلْمَلائِكَة المُصَلِّينَ مَعَهُ - فَإنَّ كُلَّ مُصَلٍّ فَهُوَ إمامٌ بِلا شَكٍّ، فَإنَّ الْمَلائِكَةَ تُصَلِّى خَلْفَ العَبْدِ إذا صَلّى وَحْدَهُ كَما وَرَدَ فِى الْخَبَرِ - فَقَدْ حَصَلَ لَهُ رُتْبَةُ الرُّسُل فِى الصَّلاة﴾

پس اگر امام یعنی پیش نماز عالَمِ خاصِ خود باشد و امامت برای ملائکه با او باشد، چه اینکه هر مصلّی بدون شک امام است، چه این‌که ملائکه در خلف عبد که به تنهایی نماز می‌خواند نماز می‌خوانند.- چنان‌که در خبر وارد شده است.- پس برای چنین کس که امام است رتبه‌ی رسول در صلات حاصل شد.- از آن جهت که رسول پیرو خود را دستگیری می‌کند.-

﴿و هِیَ النِّیابَةُ عَنِ الله، إذا قالَ سَمِعَ الله لِمَنْ حَمِدَه، فَیُخْبِرَ نَفْسَهُ وَ مَنْ خلْفَهُ بِأنَّ الله قَدْ سَمِعَهُ فَتَقُولُ المَلائِکَةُ و الحاضِرُونَ رَبَّنا و لَکَ الحَمْدُ فَإنَّ الله قالَ عَلی لِسانِ عَبْدِهِ سَمِعَ الله لِمَنْ حَمِدَهُ، فَانْظُرْ عُلُوَّ رُتْبَةِ الصَّلاةِ و إلی أیْنَ تَنْتَهِی بِصاحِبِها﴾

و آن نماز نیابت از حق تعالی است، چون مصلّی می‌گوید: «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَه» خویشتن را و کسانی را که خلف او هستند اخبار می‌کند به این‌که حق تعالی حمد حامدان را شنیده است. پس ملائکه و حاضران می‌گویند: «رَبَّنَا وَ لَکَ الْحَمْد».[7]پس همانا سخن حق تعالی بر لسان عبد مانند شجره‌ی طور سیناست که آن‌جا «إِنِّی أَنَا اللَّـهُ» می‌گوید و در این‌جا إخبار می‌کند که «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَه». پس بنگر علّو رتبه‌ی صلات را و این‌که در نهایتِ امر، صاحب خود یعنی مصلّی را به کجا می‌کشاند که انسان زبان خدا و جانشین رسول او می‌شود.

﴿فَمَنْ لَمْ یُحَصِّلْ دَرَجَةَ الرُّؤْیَةِ فِی الصَّلاةِ فَما بَلَغَ غایَتَها و لا کانَ لَهُ فِیها قُرَّةُ عَیْن، لِأنَّهُ لَمْ یَرَ مَنْ یُناجِیهِ فَإنْ لَمْ یَسْمَعْ ما یَرِدُ مِنَ الحَقِّ عَلَیهِ فِیها فَما هُوَ مِمَّنْ ألْقَی السَمْعَ و مَنْ لَمْ یَحْضُرْ فِیها مَعَ رَبِّهِ مَعَ کَوْنِهِ لَمْ یَسْمَعْ و لَمْ یَرَ فَلَیْسَ بِمُصَلٍّ أصْلًا و لا هُوَ مِمَّنْ ألْقَی السَّمْعَ و هُوَ شَهِیدٌ﴾

پس کسی که درجه‌ی رؤیت یادشده را در نماز تحصیل ننماید، به غایت مطلوب صلات نرسیده است و برای او در نماز قرة عین نمی‌باشد، زیرا او نمی‌بیند کسی را که با او مناجات می‌کند. پس اگر نشنود آن‌چه را که از حق بر او در نماز وارد می‌شود پس القای سمع نکرده است و واردات غیبی را از حق نشنیده است و کسی که در نماز حضور ندارد یا اینکه نشنیده است و ندیده است اصلاً نمازگزار نیست و از کسانی که القای سمع کردند و شهیدند نمی‌باشد.

﴿و ما ثَمَّ عِبادَةٌ تَمْنَعُ مِنَ التَّصَرُّفِ فِی غَیْرِها - ما دامَت - سِوَی الصَّلاةِ﴾

و در واقع عبادتی نیست که آن عبادت مانع در تصرف غیر خود بشود، مگر صلات. زیرا در عبادات، انسان می‌تواند که در غیر آن عبادت تصرفی بنماید و دستی داشته باشد مثل صوم و طواف و اعتکاف و غیرها. اما در صلات به هیچ‌کار دیگر نمی‌تواند اشتغال داشته باشد.

﴿و ذِکْرُ الله فِیها أکْبَرُ ما فِیها لِما تَشْتَمِلُ عَلَیهِ مِنْ أقْوالٍ و أفْعالٍ و قَدْ ذَکَرْنا صِفَةَ الرَّجُلِ الکامِلِ فِی الصَّلاةِ فِی الفُتُوحاتِ المَکِّیة کَیْفَ یَکُونُ﴾

۷-این ذکر مربوط به تشیع نیست.

و ذکر خداوند در نماز بزرگ‌ترین چیز است از آنچه نماز شامل آن می شود از اقوال و افعال، لذا آن‌چه در نماز مهم است «ذکر اللّه» است و ما در فتوحات مکّیه -باب شصت و نهم- صفت رجلِ کامل در صلات را ذکر کرده‌ایم.

﴿لِأنَّ اللهَ تَعالی یَقُولُ:«إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ» لِأنَّهُ شُرِعَ لِلْمُصَلِّی ألّا یَتَصَرَّفَ فی غَیْرِ هذِهِ العِبادَةِ ما دامَ فِیها و یُقالُ لَهُ مُصَلٍّ﴾

این‌که گفتیم صلات تنها عبادتی است که مانع از تصرف در غیر آن است از آن روست که خداوند فرمود: «إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ»(عنکبوت/ ۴۵).یعنی نهی می کند از اشتغال به غیر حق را، چه آن امر در حال غیر صلات مباح باشد و چه نباشد که مراد از «منکر» است و فحشاء یعنی مناهی، زیرا برای مصلّی مشروع و مفروض شده است که تا در نماز است و تا به او مصلّی گفته می‌شود، در غیر این عبادت تصرف نکند.

﴿«وَ لَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ» یَعْنِی فِیها أی الذِّکْرُ الَّذِی یَکُونُ مِنَ اللهِ لِعَبْدِهِ حِینَ یُجِیبُهُ فی سُؤالِهِ و الثَّناءُ عَلَیهِ أكْبَرُ مِنْ ذِکْرِ العَبْدِ رَبَّهُ فِیها لِأنَّ الْكِبْرِیاءَ للّه تَعالی و لِذلِکَ قالَ «وَ اللهُ یَعْلَمُ ما تَصْنَعُونَ» و قالَ «أَوْ أَلْقَی السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِیدٌ» فَإِلْقاؤُهُ السَّمْعَ هُوَ لِما یَكُونُ مِنْ ذِکْرِ اللهِ إیّاهُ فِیها﴾

و ذکر اللّه در صلات اکبر است. یعنی ذکری که از خداوند برای عبدش می‌باشد هنگامی که سؤالش را اجابت می‌نماید و ثنای خدا بر عبد بزرگ‌تر است از ذکر عبد، ربّ خود را در صلات. زیرا یادی که ربّ از عبد می کند از کبریائی حق تعالی است. از این جهت که گفتیم مراد از ذکر، ذکر خداوند است عبدش را. خداوند سبحان در ادامه‌ی آیه‌ی مذکور فرمود: «وَ اللَّهُ یَعْلَمُ ما تَصْنَعُونَ»(عنکبوت/ ۴۵) و خدا می‌داند شما در نماز چه انجام می‌دهید و یاد شما می کند. و فرمود: «أَوْ أَلْقَی السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِیدٌ»(ق/ ۳۷) چه القای عبد گوش خود را و گوش‌فرادادن به آن‌چه از طرف خداوند به عبد می‌رسد، از همه‌چیز برتر است.

﴿و مِنْ ذلِکَ أنَّ الوُجُودَ لَمّا كانَ عَنْ حَرَكَةٍ مَعْقُولَةٍ نَقَلَت العالَمَ مِنَ الْعَدَمِ إِلَی الوُجُودِ عَمَّتِ الصَّلاةُ جَمِیعَ الحَرَكاتِ﴾

و از این جهت هستی از حرکتِ معقولِ غیر محسوس پدید آمده است. به این حرکت، عالَم از عدم یعنی از صقع ربوبی به وجود خارجی منتقل شد، صلات شامل جمیع حرکات عالَم است.

﴿و هِیَ ثَلاثٌ: حَرَکَةٌ مُسْتَقِیمَةٌ و هِیَ حالُ قِیام المُصَلِّی و حَرَکَةٌ اُفُقِیةٌ و هِیَ حالُ رُکُوعِ المُصَلِّی و حَرَکَةٌ مَنْکُوسَةٌ و هِیَ حالُ سُجُودِهِ فَحَرَکَةُ الإنسان مُسْتَقِیمَةٌ و حَرَکَةُ الحَیَوانِ اُفُقِیَةٌ و حَرَکَةُ النَّباتِ مَنْکُوسَةٌ و لَیْسَ لِلْجَمادِ حَرَکَةٌ مِنْ ذاتِهِ فإذا تَحَرَّکَ حَجَرٌ فَإنَّما یَتَحَرَّکُ بغَیْرِهِ﴾

و آن حرکات سه قسم است. یکی حرکت مستقیم است. که حال قیام مصلّی است و یکی حرکت افقی است و آن رکوع مصلّی است و یکی حرکت منکوس است و آن حال سجود مصلّی است. زیرا حرکت انسان مستقیم است و حرکت حیوان افقی است و حرکت نبات، منکوس است و جماد از خودش حرکت ندارد. پس اگر سنگی حرکت کرد حرکتش به سبب غیر اوست.

﴿و أمّا قَوْلُهُ «وَ جُعِلَت قُرَّةُ عَینِی فِی الصَّلاةِ» - و لَمْ یَنْسِبِ الجَعْلَ إلی نَفْسِهِ- فَإنَّ تَجَلِّیَ الحَقِّ لِلْمُصَلِّی إنَّما هُوَ راجِعٌ إلَیهِ تَعالی لا إلَی المُصَلِّی فَإنَّهُ لَوْ لَمْ یَذْکُرْ هذِهِ الصِّفَةَ عَنْ نَفْسِهِ لَأمَرَهُ بالصَّلاةِ عَلی غَیْرِ تَجَلٍّ مِنْهُ لَهُ﴾

اما این‌که رسول اللّه‌صلی الله علیه و آله فرمود: «وَ جُعِلَت قُرَّةُ عَینِی فِی الصَّلاةِ» آن حضرت جعل نور چشم را که همان تجلی است، به خود نسبت نداد، برای این است که تجلی حق برای مصلّی راجع به حق تعالی است نه به مصلّی. اگر رسول خداصلی الله علیه و آله این شهود و صفت را از خودش ذکر نفرموده بود -که در نماز قرّةُالعین و شهود دارد- امر حق به نماز بود بدون تجلی. زیرا نماز واجب است، اما تجلی در صلات واجب نیست، بلکه آن تجلی به طریق امتنان است.

آری! آن تجلی به خدا برمی‌گردد نه به مصلّی، زیرا همچنان که عرض شد قُرَّةُ عَین با شهود همراه است و شهود هم با تجلی پیش می‌آید و تجلی هم از طرف خدا است به امتنان و فضل، و از این جهت آن تجلی را به خاطر نماز نداد، بلکه از سر امتنان داد، به آن معنا که آن از طرف عبد نیست و راز آن‌که فرمود: «وَ جُعِلَت قُرَّةُ عَینِی فِی الصَّلاةِ» این است.

﴿فَلَمّا کانَ مِنْهُ ذلِکَ بطَرِیقِ الامْتِنان، کانَتِ المُشاهَدَةُ بطَرِیقِ الامْتِنان، فَقالَ و جُعِلَتْ قُرَّةُ عَیْنِی فِی الصَّلاةِ، و لَیْسَ إلّا مُشاهَدَةَ المَحْبُوبِ الَّتی تَقَرُّ بها عَیْنُ المُحِبِّ، مِنَ الاسْتِقْرارِ فَتَسْتَقِرُّ العَیْنُ عِنْدَ رُؤْیَتِهِ فَلا تَنْظُرُ مَعَهُ إلی شَیْءٍ غَیْرِهِ فی شَیءٍ و فی غَیْرِ شَیْءٍ﴾

پس چون این تجلی از حق تعالی به طریق امتنان است، مشاهده به طریق امتنان است. لذا فرمود: «وَ جُعِلَت قُرَّةُ عَینِی فِی الصَّلاةِ» و قُرَّة عینِ عبد نیست مگر مشاهده‌ی محبوب که به آن مشاهده، چشم مُحبّ «قرار» می‌گیرد که «قرة عین» از استقرار است که چشم در نزد رؤیتِ محبوب در شیء و در غیر شیء، استقرار می‌گیرد و همراه نظر به محبوب به غیر او نمی‌نگرد.

﴿و لِذٰلِکَ نُهِیَ عَنِ الالْتِفاتِ فِی الصَّلاة﴾

از این جهت که قُرَّة عین به معنی استقرارِ عین مُحبّ است، در نماز از التفات به این سو و آن سو نهی شده است.

﴿و أنَّ الالْتِفاتَ شَیءٌ یَخْتَلِسُهُ الشَّیطانُ مِنْ صَلاة العَبْدِ فَیَحْرِمُهُ مُشاهَدَةَ مَحْبُوبِهِ، بَلْ لَوْ کانَ مَحْبُوبَ هذَا المُلْتَفِتِ، ما الْتَفَتَ فی صَلاتِهِ إلی غَیْرِ قِبْلَتِهِ بوَجْهِهِ﴾

چه این‌که التفات چیزی است که شیطان آن را از نماز عبد اختلاس می‌کند و او را از مشاهده محبوبش محروم می‌نماید - خواه التفات قلبی باشد خواه حسی- بلکه اگر حق، محبوب این ملتفت بود در نماز خود به غیرِ قبله خود روی نمی‌گرداند. یعنی وجه محبوب در قبله‌ی مصلِّی مُشاهَد اوست و مصلِّی وَجه خود را از روی محبوب بر نمی‌گرداند.

﴿و الإنْسانُ یَعْلَمُ حالَهُ فی نَفْسِهِ هَلْ هُوَ بهذِهِ الْمَثابَة فی هذِهِ الْعِبادَة الْخاصَّة أمْ لا. فَإنَّ «الإنسان عَلی نَفْسِهِ بَصِیرَةٌ وَ لَوْ أَلْقی مَعاذِیرَهُ»، فَهُوَ یَعْرِفُ كِذْبَهُ مِنْ صِدْقِهِ فی نَفْسِهِ، لِأنَّ الشَّیءَ لا یَجْهَلُ حالَهُ فَإنَّ حالَهُ لَهُ ذَوْقِیٌّ﴾

و انسان حال خود را در خود می‌داند که آیا در این عبادت خاص به این مثابت هست یا نیست. چه این‌که «بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصِیرَةٌ وَ لَوْ أَلْقی مَعاذِیرَهُ»(قیامت/۱۵-۱۴) یعنی انسان به خویشتن آگاهی دارد و بر خود بصیر و بیناست هرچند همه‌ی عذرهای خود را إلقاء کند و پیش بکشد. یعنی ممکن است در کاری برای تبرئه‌ی خویش عذرهای گوناگون اظهار بدارد و عذرهایش را به دیگران إلقاء کند ولی با همه‌ی إلقاء معاذیر، خودش می‌داند که چه کاره است. هرچند دیگران از إلقاء معاذیرش او را معذور بدارند. پس انسان کذب خود را از صدق خود در نفس خود می‌شناسد. زیرا شیء از حال خود جاهل نیست، چون حال او برای او ذوقی و وجدانی است.

﴿ثُمَّ إنَّ مُسَمَّی الصَّلاة لَهُ قِسْمَةٌ أخْری فَإنَّهُ تَعالی أمَرَنا أنْ نُصَلِّی لَهُ و أخْبَرنا أنَّهُ یُصَلِّی عَلَیْنا﴾

سپس گوییم مسمّای صلات، یعنی خود صلات را به طور عام و مشترک قسمت دیگر است. چه اینکه به ما فرمود برای او نماز بخوانیم و به ما إخبار فرمود که او نیز بر ما نماز دارد، و بدین لحاظ او مصلّی می‌شود. حق سبحانه فرمود: «هُوَ الَّذِی یُصَلِّی عَلَیْكُمْ وَ مَلائِكَتُهُ لِیُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ»(أحزاب/۴۳). خداوند و فرشتگان است که بر شما نماز می‌خوانند تا شما را از ظلمات به سوی نور آورند.

﴿فَالصَّلاةُ مِنّا و مِنْهُ، فَإذا کانَ هُوَ المُصَلِّی فَإنَّما یُصَلِّی بِاسْمِهِ الآخِرِ﴾

پس صلات هم از ماست و هم از او. پس در صورتی که مصلِّی حق تعالی باشد به اسم شریفِ الآخر، حق متأخّر از عبد می‌شود. زیرا در مسابقه‌ی اسب‌دوانی آن اسبی که جلو می‌افتد مُجَلّی گویند و اسبی که پشت سر آن است مصلّی گویند و از این جهت مصلِّی متأخّر است.

﴿فَیَتَأخَّرُ عَنْ وُجُودِ العَبْدِ، و هُوَ عَیْنُ الحَقِّ الَّذی یَخْلُقُهُ العَبْدُ فی قِبلته بِنَظَرِهِ الفِکْرِیِّ أو بِتَقْلِیدِهِ و هُوَ الإلهُ المُعْتَقَدُ﴾

پس حق تعالی، متأخّر از وجود عبد است و همین حقِ متأخّر، عین حقی است که عبد او را در قبله خویش به نظر فکری خود یا به تقلیدش از دیگری، خلق می‌کند. این حقِ متأخّر، إله معتقَد است. یعنی معتقَد عبد مصلّی است.

این‌که حق تعالی مصلّی ما باشد از آن روست که به صور استعدادهای ما برای ما متجلی است و به همین عنوان که تجلیّات و رحمت‌ها و فیوضات الهی باید از قابلیت و استعداد عبد بر او فایض بشود، اطلاق تأخّر حق تعالی -که مصلّی عبد است- بر وجود عبد شده است.

﴿و یَتَنَوَّعُ بِحَسَبِ ما قامَ بِذلِکَ المَحَلِّ مِنَ الاسْتِعْدادِ کَما قالَ الجُنَیدُ حِینَ سُئِلَ عَنِ المَعْرِفَةِ بِاللهِ و العارِفِ فَقالَ لَوْنُ الماءِ لَوْنُ إنائِهِ، و هُوَ جوابٌ سادٌّ أخْبَرَ عَنِ الأمْرِ بِما هُوَ عَلَیهِ﴾

و این إله معتقَد به حسب استعدادِ محل که عبد است، متنوع است چنان‌که وقتی از جنید درباره‌ی معرفت باللّه و عارف سؤال شد، در جواب گفت «لَوْنُ الْمَاء لَوْنُ إنائِه» رنگ آب به رنگ ظرف است. خدا هم رنگ ندارد، پس به رنگ معتقَد افراد در می‌آید. این قول جنید جوابی محکم است که از واقع و نفس‌الأمر آن‌چنان که هست إخبار کرده است.

﴿فَهذا هُوَ اللهُ الَّذِی یُصَلِّی عَلَیْنا و إذا صَلَّیْنا نَحْنُ کانَ لَنا الإسْمُ الآخِرُ فَکُنّا فِیهِ کَما ذَکَرْناه فی حالِ مَنْ لَهُ هذَا الإسْمُ﴾

پس این اله بر ما نماز می‌کند و بدین لحاظ از ما متأخّر است و چون ما نماز می‌خوانیم ما می‌شویم اسم آخر، چون تا خدا نباشد ما نمی‌توانیم نماز بخوانیم. پس در مقام تجلّی، ما آخر باشیم چنان‌چه ذکر کردیم که اگر مصلّی حق باشد، اسم آخر مربوط به او خواهد بود.

﴿فَنَکُونُ عِنْدَهُ بِحَسَبِ حالِنا، فَلا یَنْظُرُ إلَیْنا إلّا بِصُورَةِ ما جِئْناهُ بِها فَإنَّ الْمُصَلِّی هُوَ الْمُتَأخِّرُ عَنِ السّابِقِ فِی الحَلْبَةِ﴾

پس ما در نزد حق تعالی به حسب احوال خودمان هستیم. پس حق سبحانه به ما نظر نمی‌کند و تجلّی نمی‌فرماید مگر به صورت استعدادی که ما بدان صورت در پیشگاه حق سبحانه قرار

گرفته‌ایم. چه این‌که مصلّی در میان حَلبَه - یعنی گروه اسبانی که به جهت دوانیدن جمع‌شان کنند- متأخّر از سابق که مُجَلّی است می‌باشد.

﴿و قَولُهُ تعالی «کُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبِیحَهُ» أی رُتْبَتَهُ فِی التَّأخُّرِ فی عِبادَتِهِ رَبَّهُ، و تَسْبِیحه الَّذی یُعْطِیهِ مِنَ التَّنْزِیهِ اسْتِعْدادُهُ﴾

و خداوند فرمود: «کُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبِیحَهُ»(نور/ ۴۱) یعنی همه رتبه‌ی صلات خود را می‌دانند در تأخّر، و تسبیح خود را می‌دانند در تنزیه، و صلات و تسبیح خداوند تکمیل کار ما است. آری! هر موجودی رتبه‌ی خود را در عبادت و تسبیحی که إعطا می‌کند، استعدادش که آن تنزیه ربّ می‌باشد به حسب استعداد، می‌داند و می‌داند که رتبه‌ی عبادتش از صلاتِ ربّ متأخّر است از آن جهت که اگر صلات و رحمت وجودیه نبود موجودی جهت قیام عبادت وجود نداشت.

﴿فَما مِنْ شَیءٍ إلّا و هُوَ یُسَبِّحُ بِحَمْدِ رَبِّهِ الحَلیمِ الغَفُورِ، و لِذلِکَ لا نَفْقَهُ تَسْبِیحَ العالَمِ عَلَی التَّفْصِیلِ واحِداً واحِداً﴾

پس هیچ چیزی نیست مگر آن‌که به حمد ربِّ حلیمِ غفور خود تسبیح می‌کند. از این روی ما تسبیح یک یک افراد عالَم را به تفصیل نمی‌فهمیم. اشاره است به کریمه‌ی: «وَ إنْ مِنْ شَیْءٍ إلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ إنَّهُ کانَ حَلِیماً غَفُوراً»(إسراء/ ۴۴) و چون هر موجودی را تسبیحی خاص است، ما و حتی عرفا قادر به تسبیح یکان، یکان موجودات نیستیم. و آیه اشاره دارد به این‌که هر موجودی تسبیح ربّ خود را می‌کند.

﴿وَ ثمَّ مَرتَبَةٌ یَعُودُ الضَّمِیرُ عَلَی العَبْدِ المُسَبِّحِ فِیها فی قَوْلِهِ «وَ إنْ مِن شَیْءٍ إلّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» أی بِحَمْدِ ذلِکَ الشَّیءِ، فَالضَّمِیرُ الَّذِی فِی قَوْلِهِ «بِحَمدِهِ» یَعُودُ عَلَی الشَّیءِ أی بالثَّناءِ الَّذِی یَکُونُ عَلَیهِ کَما قُلْنا فِی المُعْتَقِدِ إنَّهُ إنَّما یُثْنِی عَلَی الإلهِ الَّذِی فی مُعْتَقَدِهِ و رَبَطَ بِهِ نَفْسَهُ، و ما کانَ مِنْ عَمَلِهِ فَهُوَ راجِعٌ إلَیهِ﴾

و سخن دیگر درباره‌ی ضمیر «بحمده»، عاید به عبد است که عبد در واقع در مرتبه‌ای است که در آن مرتبه‌ی مسبّح است. پس ضمیر بحمده راجع به شیء است. یعنی عبد تسبیح می‌کند به ثنایی که خود بر آن است. زیرا چنان‌که گفتیم معتقِد ثنا می‌گوید بر الهی که در معتقَد اوست و در نفس خود به آن إله گره خورده، و هر چه از عمل عامل -که در این‌جا عبد است- باشد راجع به خود عبد است. یعنی إله معتقدِ عبد که عمل اوست به خود او برمی‌گردد.

﴿فَما أُثْنِى إلّا عَلى نَفْسِهِ، فَإنَّهُ مَنْ مَدَحَ الصَّنْعَةَ فَإنَّما مَدَحَ الصّانِعَ بِلا شَکٍّ، فَـإنَّ حُـسْنَها و عَدَمَ حُسْنِها راجِعٌ إلى صانِعِها، و إلهُ المُعْتَقِدِ مَصْنُوعٌ لِلنّاظِرِ فِيهِ، فَهُوَ صَـنْعته فَثَنـاؤُهُ عَلـى مـا اعْتَقَدَهُ ثَناؤُهُ عَلى نَفْسِهِ. و لِهذا يَذُمُّ مُعْتَقَدَ غَيْرِهِ، و لَوْ أنْصَفَ لَمْ يَكُنْ لَهُ ذلِکَ.[8]﴾

پس عبد ثنا نمی‌گوید مگر بر نفس خود. زیرا کسی که مدح صنعتی را بنماید بلاشک مدح صانع می‌نماید. چه حُسن صنعت و عدم حُسن آن، راجع به صانع آن است و إله معتقَد، مصنوع عبدِ صاحب‌نظر می‌باشد. پس إله او صنیعه‌ی او و معمول اوست، پس ثنای عبد بـر آن چـه کـه بدان اعتقاد دارد ثنای او بر نفس خودش می‌باشد و لذا معتقَدِ غیـر خـود را مـذموم مـی‌دارد، و اگر انصاف بدهد نباید معتقَد غیر خودش را نکوهش کند. -زیرا خودش در معتقَد خود مانند آن غیر است در معتقَدش.-

﴿إلّا أنَّ صاحِبَ هذَا المَعْبُودِ الخاصِّ جاهِلٌ بِلا شَکٍّ فی ذلِکَ لاعْتِراضِـهِ عَلـى غَيْـرِهِ فِيمـا اعْتَقَدَهُ فِى الله﴾

پس آن که نکوهش می‌کند، عارف به امر نیست، چه عـارفِ بـه امـر منـصف اسـت. مگـر این‌که صاحب این معبودِ خاص جاهل است بدون شک در این امر، زیرا اعتراض بر غیـر خـود می‌نماید در آن چه که خود بدان در اللّه تعالی معتقد است.

اگر این غیر که خود صاحب معبود خاص است حق را در صـور اعتقادیـه معمولـه خـودش حصر نمی‌کرد، دیگری را بر اعتقاد او در این موضوع ثنا می‌گفت که در حقیقت ثنـا بـر نفـس خودش هم می‌باشد، و شیخ فرمود صـاحب ایـن معبـودِ خـاص از ایـن رو اسـت کـه کـأنَّ ایـن شخص از خود بی‌خبر است که خودش نیز صاحب معبود خاص است.

﴿إذْ لَوْ عَرَفَ ما قالَ الجُنَيدُ لَوْنُ الْماءِ لَوْنُ إنائِهِ لَسَلَّمَ لِكُلِّ ذِى اعْتِقادٍ مَا اعْتَقَدَهُ، و عَرَفَ الله فِى كُلِّ صُورَةٍ و كُلِّ مُعْتَقِدٍ﴾

اگر به قولِ جنید معرفت پیدا می‌کرد که فرمود: «لـون المـاء لـون إنائـه» هـر آینـه نـسبت بـه اعتقاد هر صاحب اعتقادی تسلیم بود و اللّه تعالی را در هر صورت می‌شناخت.

﴿فَهُوَ ظانٌّ لَيْسَ بِعالِمٍ﴾

و هر معتقِد به اعتقادٍ خاص، ظانّ است و در گمان خود و نه عالِم به حقیقت.

۸- در روایت داریم: «بأوهامکم فی أدق معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود إلیکم».

﴿فلذلِکَ قالَ «أنا عِندَ ظَنِّ عَبدِی بِی» لا أظْهَرُ لَهُ إلّا فی صُورَةِ مُعْتَقَدِهِ، فَإنْ شاء أطْلَقَ و إنْ شاءَ قَیَّدَ﴾

لذا خداوند فرمود: «أنا عِندَ ظَنِّ عَبدِی بِی»، من در گمان بنده‌ام هستم که به من گمان دارد. من برای عبدم ظاهر نمی‌شوم مگر در صورت معتقَد او، پس اگر عبد بخواهد مطلق گرداند و اگر خواهد مقیّد. یعنی اگر خواهد إله خود را به صورت مطلق در هر مظهر و مجلی عبادت کند و اگر بخواهد به صورت معینه‌ای که استعداد اصحاب نظر و تقلید ایجاب می‌کند مقیّد بدارد و او را عبادت کند.

﴿فَإلهُ المُعْتَقَداتِ تَأْخُذُهُ الحُدُودُ و هُوَ الإلهُ الَّذِی وَسِعَهُ قَلْبُ عَبْدِهِ﴾

پس إله معتقَدات قابل حدود است چون مقیّد و معیّن است و آن الهی است که قلب عبد او گنجایش آن را دارد.

﴿فَإنَّ الإلهَ المُطْلَقَ لا یَسعُهُ شَیْءٌ لِأَنَّهُ عَیْنُ الأشْیاءِ و عَیْنُ نَفْسِهِ و الشَّیْءُ لا یُقالُ فِیهِ یَسَعُ نَفْسَهُ وَ لا، لایَسَعُها فَافْهَمْ و الله یَقُولُ الحَقَّ و هُوَ یَهْدِی السَّبِیلَ﴾

إله مطلق را هیچ چیزی وسعت و گنجایش ندارد که در آن جای گیرد[۹] چه این‌که إله مطلق عین أشیاء و عین نفس خود است که وجود یک پارچه عین و نفس اوست و گفته نمی‌شود در باره شیئی که گنجایش خودش را دارد و یا گنجایش خودش را ندارد. زیرا هیچ‌چیز موصوف نمی‌شود که احاطه‌ی نفس خویش می‌کند یا نمی‌کند. فافهم. «وَ اللَّهُ یَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ یَهْدِی السَّبِیلَ»(أحزاب/ ۴).

«والسلام علیکم و رحمة‌الله و برکاته»

۹ – حتی در تجلّی ذاتی هم مطلق دیده نمی‌شود، بلکه به حسب ظرفیت قلب تجلّی صورت می‌گیرد. زیرا همواره در تجلّی، تنزّل در میان است.

آثار منتشر شده از استاد طاهرزاده

معرفت النفس و الحشر (ترجمه و تنقیح اسفار جلد ۸ و ۹)

گزینش تکنولوژی از دریچه بینش توحیدی

علل تزلزل تمدن غرب

آشتی با خدا ازطریق آشتی باخود راستین

جوان و انتخاب بزرگ

ده نکته از معرفت نفس

کربلا، مبارزه با پوچی‌ها (جلد ۱و۲)

زیارت‌عاشورا، اتحادی‌روحانی‌با امام حسین علیه‌السلام

فرزندم این‌چنین باید بود

فلسفه حضور تاریخی حضرت حجت عجل‌الله‌تعالی‌فرجه

مبانی معرفتی مهدویت

مقام لیلةالقدری فاطمه علیهاالسلام

از برهان تا عرفان (شرح برهان صدیقین و حرکت جوهری)

جایگاه رزق انسان در هستی

زیارت آل یس، نظر به مقصد جان هر انسان

فرهنگ مدرنیته و توهّم

دعای ندبه، زندگی در فردایی نورانی

معاد؛ بازگشت به جدّی‌ترین زندگی

بصیرت حضرت فاطمه علیهاالسلام

جایگاه و معنی واسطه فیض

آنگاه که فعالیت‌های فرهنگی پوچ می‌شود

صلوات بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله؛عامل قدسی‌شدن روح

عوامل ورود به عالم بقیت اللهی

اسماء حسنا، دریچه‌های نظر به حق

امام خمینی و خودآگاهی تاریخی

امام و امامت در تکوین و تشریع

امام و مقام تعلیم به ملائکه

خویشتن پنهان

جایگاه اشراقی انقلاب اسلامی در فضای مدرنیسم

مبانی نظری و عملی حب اهل بیت علیهم‌السلام

ادب خیال، عقل و قلب

عالم انسان دینی

جایگاه جنّ و شیطان و جادوگر در عالم

هدف حیات زمینی آدم

زن، آن‌گونه که باید باشد

خطر مادی‌شدن دین

چگونگی فعلیت‌یافتن باورهای دینی

هنر مردن

راز شادی امام حسین علیه‌السلام در قتلگاه

تمدن زایی شیعه

حقیقت نوری اهل البیت

بصیرت و انتظار فرج

آخرالزمان؛ شرایط ظهور باطنی‌ترین بُعد هستی

سلوک ذیل شخصیت امام خمینی

رمضان دریچه رؤیت