

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ





مَهْدِي الْقَوْلِ الْبَرِّ

تَأَلَّفَ

صَاهِبُ الدِّينِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَرْكَرِ

جَوَاشِي أَمْرًا مُحَمَّدًا رَضَا قَشِيرَةً وَأَقَابِيْرًا مَجْمُوعًا فِي فَرْدَةٍ



بِإِمْقَادِهِ وَتَصَدَّقَ

سَيِّدُ جَلَالِ الدِّينِ أَشْتِيَانِي

و

بِسَيِّدِ كِتَابِهِ
سَيِّدِ حَسَنِ نَصْرِ

129885

الهداء :

الى روح الامتاد الفقيه الحكيم الالهى آية الله
المغفور له آقاميرزا احمد آشتيانى - قدس سره -
سيد جلال الدين آشتيانى

کتابخانه رايونى فرهنگى ايران - اسلام آباد

شماره ثبت

ع

تاریخ

از انتشارات

انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران

شماره ۶

مرداد ۲۵۳۵

رمضان ۱۳۹۶

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیشگفتار

در نهضتی که در سیر علوم عقلی اسلامی از قرن هفتم آغاز شد و در قرن دهم به تلیق بین حوزه‌های مختلف فکری از قبیل فلسفه مشائی و حکمت اشراقی و عرفان و کلام منجر شد و زمینه را از برای ظهور حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی فراهم ساخت رسائل صائِن الدین علی بن محمد تر که خجندی اصفهانی از خاندان معروف ابن تر که اصفهان مقامی خاص دارد زیرا او بود که برای اولین بار قبل از ملاصدرا فلسفه مشائی و حکمت اشراقی و عرفان و جنبه باطنی تشیع را باهم نزدیک کرده و بیش از هر حکیم دیگر در عصر خود در این راه قدم نهاده و از این جهت زمینه را از برای ظهور افکار ملاصدرا فراهم ساخت .

صائِن الدین در نیمه دوم قرن هشتم هجری در

۱- آقایان دکتر سید علی موسوی بهبهانی و سید ابراهیم دیباجی چاپ مجموعه رسائل فارسی ابن تر که را آغاز کردند و در چهارده رساله فارسی از صائِن الدین علی بن محمد تر که اصفهانی ، طهران ۱۳۵۱ ، قسمت اول این رسائل را به طبع رسانیدند . امید است مجلدات بعدی این آثار مهم که از لحاظ نثر فلسفی فارسی نیز درخور اهمیت فراوان است هر چه زودتر به چاپ برسد . همچنین لازم است اثر مهم فلسفی اوالمفاحص که اهم کتب فلسفی قرن نهم است به حلیه طبع آراسته شود . راجع به آثار صائِن الدین رجوع شود به مقدمه‌های آقای دکتر بهبهانی و آقای دیباجی به چهارده رساله .

خانواده‌ای که فضلا و دانشمندان متعددی در دامان خود پرورانده بود تولد یافت و اکثر عمر خویش را در همان دارالعلم بزرگ زمان خویش گذرانید و در همان دیار به کسب علم و درك محضر استادان اشتغال ورزید، مدتی به هنگام فتح اصفهان به دست تیمور گور کانی به سمرقند تبعید شد و در آنجا به تحصیلات خود ادامه داد و پس از مرگ تیمور به اصفهان مراجعت کرد و پس از عمری پرثمر که حاصل آن قریب به شصت رساله و کتاب (که اکثر آنها به زبان فارسی با روانی و زیبایی خاص نگاشته شده است) و تربیت شاگردان متعدد بود صائین الدین در سال ۸۳۵ یا ۸۳۶ در همان زادگاه خود بدرود حیات گفت در حالیکه اثری جاویدان بر سیر بعدی تفکر اسلامی در ایران از خود بجای گذاشته بود. پس از او نوشته‌هایش همواره مورد مطالعه طالبان علم قرار داشته و بسیاری از متفکران بعدی از او نام برده‌اند. لکن اکثر کتب او فقط در دسترس گروهی معدود از متخصصان حکمت و عرفان قرار گرفت در حالیکه فقط یکی از آثار او یعنی تمهید القواعد به صورت کتاب درسی عرفان در آمد و نزد

۱- درباره حیات و آثار ابن ترکه و خاندان او رجوع شود به « احوال و آثار صائین الدین ترکه اصفهانی »، به قلم استاد سید علی موسوی بهبهانی، در «مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها درباره فلسفه و عرفان اسلامی» به اهتمام مهدی محقق و هرمان لندلت، طهران ۱۳۴۹ ش، ص ۹۹-۱۳۲ یا مقدمه استاد سید محمدرضا جلالی نائینی بر تنقیح الأدله والعلل فی ترجمه کتاب الملل والنحل از ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، ترجمه خواجه افضل الدین محمد ترکه اصفهانی، طهران، ۱۳۳۵ ش و اشاراتی که استاد محمد تقی دانش پژوه، از فهرست کتابخانه اهدائی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، مخصوصاً جلد ۳، قسمت اول، طهران، ۱۳۳۲ ش، ص ۴۲۴ که به خاندان ابن ترکه اختصاص داده‌اند.

خاص و عام شهرت یافت و در قرن گذشته به صورت چاپ سنگی نیز در آمد. این رساله که شرحیست بر قواعد التوحید ابو حامد محمد اصفهانی، یکی از رساله‌های ارزنده عرفان نظری محسوب می‌شود و مانند فصوص الحکم ابن عربی و مفتاح الغیب صدرالدین قونوی از ارکان این مکتب است و به صورتی نسبتاً موجز دقیق ترین بحثهای مربوط به وحدت وجود و اثبات وجود مطلق و توحید خاصه و مراتب علم الهی و غیره را به مشرب عرفای پیرو مکتب محی‌الدین بیان می‌دارد و به علت دقت در بیان و تعمق در مطالب و نظم در مباحث به صورت یکی از کتب اصلی عرفانی در آمده و تا به امروز همواره مورد استفاده طالبان این علم بوده است. متأسفانه متن این کتاب که به صورت سنگی چاپ شده است بسیار مغلوط است و حتی افتادگی‌های اساسی دارد که استفاده از آنرا مشکل می‌سازد، بهمین جهت چاپ منقحی از این اثر مهم کاملاً ضرور بود و سالها احتیاج به آن از طرف متخصصان و طلاب و علاقه مندان به عرفان و حکمت احساس می‌شد. بالاخره حکیم و استاد ارجمند معاصر آقای سید جلال‌الدین آشتیانی که خدمتشان به احیای متون فلسفه و عرفان اسلامی ایران در این عصر بی‌همتاست به این مهم همت گماشتند و چند نسخه از این اثر را تهیه کرده متن را به صورت منقح تصحیح فرمودند و با حواشی خود آراستند و اجازه دادند انجمن شاهنشاهی فلسفه آنرا به صورت فعلی بچاپ برسانند. نسخه اصلی که مورد استفاده آقای آشتیانی قرار گرفت متعلق بود به مرحوم میرزا احمد آشتیانی یکی از برجسته ترین حکمای دوران اخیر که به دست خود ایشان با خطی شیوا تصحیح شده است. نیز استاد سید جلال‌الدین آشتیانی از نسخه‌های معتبر دیگر

استفاده کردند مخصوصاً نسخه موجود در مجموعه کتب اهدائی آقای سید محمد مشکوة به دانشگاه تهران که متعلق به آقای میرزا یداله کجوری بوده و به احتمال قوی بانسخه آقا میرزا طاهر تنکابنی مقابله شده بوده است .

متن کتاب توأم با حواشی سودمندی از آقا محمد رضا قمشه‌ای عارف بی بدیل قرن گذشته و آقا میرزا محمود قمی از شاگردان آن بزرگ است . نیز مصحح یعنی استاد آشتیانی خود حواشی دقیق و سودمندی بر متن افزوده‌اند . وانگهی ایشان در مقدمه‌ای مبسوط علاوه بر بحث درباره ابو حامد اصفهانی و صائِن الدین بن ترکه و مرحوم آقا میرزا احمد آشتیانی که نسبت استادی نسبت به استاد آشتیانی داشته‌اند، مصحح دانشمند مطالب کتاب را به دقت تحلیل کرده و يك دوره بحث درباره توحید را با اشاره به سایر منابع مهم عرفان و حکمت توجیه کرده و خواننده را از برای درك متن کتاب آماده ساخته‌اند .

برای انجمن شاهنشاهی فلسفه باعث خشنودی است که می‌تواند این اثر مهم عرفانی را که از شاهکارهای اندیشه متفکران این سرزمین است در دسترس علاقه‌مندان قرار دهد و از استاد آشتیانی امتنان دارد که با همتی والا و نیروئی خلل ناپذیر به خدمات بسیار ارزنده خود برای احیای فلسفه و حکمت و عرفان ادامه می‌دهند و ثمرات ثمین کوشش‌های خود را در اختیار انجمن قرار می‌دهند . توفیق روزافزون ایشان را در این راه از درگاه پروردگار متعال خواستارم .

سید حسین نصر

جمادی الاول ۱۳۹۶

خردادماه ۲۵۳۵

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتاب حاضر بنام تمهید القواعد تألیف عارف بارع و حکیم متألّه علی بن محمد ابن محمد - التشرکه - ملقب به - صائِن الدین - شرحی است بر رسالهُ - قواعد التوحید - تألیف - الامام الفاضل ، والحکیم العارف صدر الحق والملة والدين ، ابو حامد محمد الاصفهانی (۱) - مؤلف - الحكمة المنیعة - و - الحكمة الرشیدیة - و - الاعتماد الكبير - .

ابو حامد از محققان حکمای مشائی در عصر خود بود که بعلم توحید و تصوف گرایش پیدا نمود و منغم در طریق تصوف شد و در عرفان آثاری بوجود آورد، از جمله رسالهُ قواعد توحید که از آثار کم نظیر در عرفان علمی بطریق ابن عربی، محیی الدین است .

تمهید القواعد شرح تحقیقی و عمیقی است بر رسالهُ قواعد و مؤلف تمهید ،

۱ - سید حیدر آملی عارف نامدار ایرانی در کتاب «جامع الاسرار» باختصار از مؤلف قواعد و شارح آن نام برده است، و دوست دانشمند آقای دکتر سید علی بهبهانی در نشریه مؤسسه مطالعات اسلامی شعبه طهران سال ۱۳۴۹ شرح حال نسبتاً مفصل از شارح آورده است و ما امیدواریم آقای بهبهانی به شرح حال و آثار مؤلف قواعد توحید بپردازند و اصولاً شرح حال مبسوطی از خاندان با برکت - ترکه - تهیه فرمایند که کار بسیار با ارزشی بشمار میآید .

صائن‌الدین علی - الترکه - اصفهانی از اسباط مؤلفِ قواعد، و معاصر است با شاه‌رخ، فرزند امیر تیمور.

حقیر موفق به مطالعه آثار علمی فلسفی ابو حامد، مؤلف متنزائر حاضر نشده است ولی آثاری از شارح رساله در دست مطالعه دارد، از جمله شرح فارسی بر تأییه ابن فارض و مفاحص و چند اثر فارسی و عربی دیگر (۱).

کتاب تمهید القواعد از کتب درسی در حوزه علمی و عرفانی طهران بود و این کتاب در اصفهان نیز تدریس میشد، مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ئی همین کتاب را چند دوره تدریس نموده است و خود نیز همین کتاب را نزد مرحوم سید رضی لاریجانی در اصفهان قرائت کرده است.

نسخه‌یی که در حوزه طهران تدریس میشد و با آنکه در حوزه درسی چند بار نسخه تصحیح شده است معذک مملو است از اغلاط و افتادگی عبارات، و همین نسخه مغلوط را مرحوم حاج شیخ احمد شیرازی کتاب‌فروش چاپ نمود. حقیر گمان مینمود نسخه چاپی روی عدم مراعات و بی‌توجهی مصحح مغلوط از کار درآمده است ولی نسخه‌هایی که در دست افاضل بوده است و ما برای تصحیح و مقابله بعضی از آن نسخ را بدست آوردیم و مرحوم حاج شیخ احمد شیرازی کتاب را با همان نسخ مقابله کرده که مملو است از اغلاط و پُر است از سقطات و با کمال تأسف همه نسخ خطی بهمین واسطه و از این جهت غیر قابل اعتماد است.

مرحوم آقا میرزا محمود قمی یکی از تلامیذ مشهور حوزه درس آقا محمد رضا،

۱ - از خاندان ترکه افاضل متعددی برخاسته‌اند و فضیلتی این خاندان دارای نبوغ و استعداد سرشارند و همین آثار فلسفی مؤلف متن این شرح از آثار کم‌نظیر در حکمت مشائی محسوب میشود، نگارنده حدود هشت - ۸ - صفحه از کتاب حکمت منیعه را در سابق مطالعه نموده‌ام و سه - ۳ - صفحه از آن را استنساخ کرده‌ام مؤلف دارای آثار علمی فراوان بوده است. و همین متن شرح حاضر از حیث استحکام مطالب و عمق و پختگی، در آثار اسلامی کم‌نظیر است.

از روی همان کتابی که استاد تدریس می‌نموده است نسخه‌ای تهیه کرده است که هم مغلوط است و هم افتادگی زیاد دارد، بعد از چاپ کتاب تمهید، از هرات نسخه‌یی بطهران آوردند که از روی نسخه خط شارح یا یکی از تلامبذ شارح علامه، استنساخ شده است و این نسخه کار قرائت کتاب را آسان نمود .

بعد از پیدایش نسخه مصحح ، فضلا، نسخ خود را تصحیح کردند و یکی از نسخه‌های مصحح نسخه‌ای است که استاد علامه ومجتهد بارع وحکیم متألّه آقای آقامیرزا احمد آشتیانی زمان قرائت رساله نزد استاد بزرگ خود آقامیرزا هاشم کیلانی آن را با کمال دقت با نسخه اصل مقابله نموده‌اند و نسخه‌یی کامل‌عیار بوجود آورده‌اند .

کتاب حاضر از روی نسخه آقای آشتیانی استنساخ شده‌است و با چند رساله دیگر نیز مقابله بعمل آمده است و نسخه آقای آشتیانی از همه نسخه‌ها معتبرتر است و نسخه مورد اعتماد در چاپ همین نسخه است . یکی از نسخه‌های کم غلط ومعتبر که میشود بآن اعتماد نمود ولی در رتبه بعد از نسخه آقای آقامیرزا احمد قرار دارد، نسخه‌ایست چاپی جزء کتب اهدائی آقای مشکوة استاد بزرگوار دانشگاه طهران از کتب ملکی مرحوم فاضل کامل ودانشمند بزرگوار آقامیرزا یدالله کجوری معروف به میرزا یدالله نظر پاک «رحمه‌الله تعالی» که یکی از نسخ چاپی را با نسخه اصل ، شاید با نسخه مرحوم حکیم دانا آقامیرزا طاهر تنکابنی - قده - مقابله وتصحیح کرده است .

حقیر ، نسخه حاضر را با این نسخه نیز مقابله نمود ولی کامل‌ترین نسخه همان نسخه آقای آشتیانی است. مرحوم آقا میرزا احمد با خط زیبا و کم نظیر خودش کتاب را تصحیح کرده‌اند . نمونه خط آن مرحوم ونیز نمونددی از خط آقا میرزا یدالله در مقدمه کتاب از نظر اهل ذوق میگردد (۱) .

۱ - آقامیرزا یدالله کجوری از تلامبذ مرحوم حکیم دانا آقامیرزا طاهر بود وبه آقامیرزا

از آنجا که نسخه حاضر ، همان نسخه مصحح آقای آشتیانی است، نگارنده این رساله را که در توحید بسبک اهل الله و ولایت تألیف شده است (و آن مرحوم خود از خواص موحّدین از متألّهین و از اولیاء بزرگ حق بودند) به پیشگاه روح پرفتح آن عالم متألّه تقدیم میدارم .

نگارنده مدتی (حدود ۶ ماه) در طهران از محضر تدریس آقای آشتیانی استفاضه نموده‌ام و قسمتی از مباحث اسفار، حدوث و قدم و اوائل عقل و معقولات و مقداری از مباحث الفاظ - تقریرات مرحوم آقای نائینی - نزد آن مرحوم قرائت کردم . در دوران تحصیل همیشه مورد عنایات آن عالم ربّانی بودم و حقوق زیادی از آن مرحوم بر ذمه فقیر است .

آن مرد بی نظیر آنچنان از تظاهر و ریا و خودنمائی مبرا بود که حقیر احتمال میدهد بر شمردن حقوق فراوان او، چه بسا موجب رنجش آن روح پرفتح شود . چنان جهات کثرت و خلقی در جنبه حقی او فانی شده بود که واقعاً تبدیل شده بود به ملکی در لباس انسانی و از ناحیه کثرت تقوا و عبادت دارای نورانیّت خاص بود و بغیر از حق و حقیقت بامری دیگر توجه نداشت .

مرحوم آقای آقامیرزا احمد در سال - ۱۳۰۰ - ه. ق. در طهران متولد شد، ایشان کوچکترین فرزند مرحوم آقای حاج میرزا حسن آشتیانی مجتهد نامدار عصر ناصری و مظفری است .

بعد از تحصیل مقدمات عربی و قرائت کتب معمول فارسی بدروس مدرسان کتب فقه و اصول و منطق و حکمت و عرفان حاضر شدند . مدتی نزد پدر ماجد خود به تحصیل فقه و اصول فقه پرداخت و بعد از رحلت مرحوم میرزای آشتیانی بدروس

→

ظاهر زیاد ارادت داشت. مرحوم نظریاک در مدرسه سپهسالار جدید حجره داشت حقیر اوائل طلبگی از دور آن مرحوم را زیارت نموده است

دیگر اساتید حاضر شدند (۱) .

۱ - مثل مرحوم آقا سید محمد یزدی و حاج سید عبدالکریم لاهیجی و حاج شیخ مسیح طالقانی و حاج شیخ محمد رضای مازندرانی و دیگر اساتید آن عصر و زمان .
 مجتهد بزرگ عصر قاجار آقای حاج میرزا حسن آشتیانی از اعظم تلامید شیخ انظم ، شیخ مرتضی انصاری و از مروّجان و شارحان کلمات و مبانی استاد خود می باشند .
 مرحوم حاج میرزا حسن در حدود یکصد و شصت - ۱۶۰ - سال قبل در قصبه آشتیان از مضافات و نوابع (اراک) عراق سلطان آباد متولد شدند و بعد از فرا گرفتن علوم مقدماتی بشهر بروجرد مسافرت نمودند و مدتی در آنجا به تحصیل خود ادامه دادند و از برای درک محضر صاحب جواهر که در آن زمان شهرت بسزائی داشت به نجف اشرف مسافرت نمودند ولی به اصحاب شیخ انصاری پیوستند و بواسطه استعداد ذاتی و علاقه شدید به تحصیل علم و دانش سعی و کوشش در صف افاضل حوزه درس شیخ قرار گرفتند و درس استاد خود شیخ انصاری را برای تلامید شیخ تقریر می فرمودند و به لسان الشیخ شهرت داشتند .

تعلیقہ میرزا برسائل شیخ بنام بحر الفوائد یکی از آثار عالی دو علم اصول بسبک جدید است کتاب قضا و شهادت دیگر تالیف او از آثار کم نظیر مورد توجه افاضل است .

میرزای آشتیانی بعد از رحلت استاد خود، بایران مراجعت کردند و برای سکونت طهران را انتخاب نمودند. در طهران بزرگترین حوزه علمی، حوزه تدریس آن مرحوم بود که افاضل زیادی در حوزه تدریس ایشان تربیت شده اند .

فرزند بزرگ میرزای آشتیانی آقای حاج شیخ مرتضی آشتیانی و کوچکترین فرزند ایشان آقای آقامیرزا احمد میباشند .

مرحوم حاج شیخ مرتضی یکی از علماء و فقهای بزرگ عصر خود بود آقای آقا میرزا محمود آشتیانی فقیه و اصولی و حکیم الهی عصر حاضر یکی از فرزندان مرحوم حاج شیخ مرتضی است و فرزند دیگر آن مرحوم استاد بزرگ نقاشی مرحوم حاج میرزا اسمعیل آشتیانی بزرگترین شاگرد کمال الملك می باشد . فرزند بزرگ حاج شیخ مرتضی آشتیانی مرحوم آقامیرزا ابراهیم آشتیانی است که از رجال وطن پرست و با ایمان مملکت بودند و دو سال قبل درگذشتند .

آقای آشتیانی در علوم عقلی از تلامیذ درجه اول حوزه فلسفی آقامیرزا حسن کرمانشاهانی و آقامیرزا هاشم گیلانی و آقامیرزا شهاب حکیم شیرازی بشمار میروند .

کتاب تمهیدالقواعد ، کتاب حاضر و شرح فصوص قیصری و مصباح الانس حمزه فناری و الهیات اسفار را نزد حکیم متاله آقامیرزا هاشم گیلانی و طبیعی و الهی شفا و شرح اشارات و سفر نفس اسفار و امور عامه اسفار بانضمام جواهر و اعراض کتاب را نزد حکیم معظم آقا میرزا حسن کرمانشاهی و قسمت زیادی از اسفار را نزد حکیم متاله آقا میرشهاب قرائت کردند و کتب تحقیقی طب مثل شرح نفیسی و شرح کلیات قانون را نزد اساتید مشهور عصر مرحوم میرزا محمدحسین و میرزا ابوالقاسم نائینی فراگرفتند و بدروس اساتید طب جدید آن آن عصر ، میرزا علی اکبر ناظم الأطباء و رئیس الأطباء میرزا ابوالحسن نیز حاضر شده اند . آقای آشتیانی در طب قدیم تسلط کامل داشتند و مدتها کتب تحقیقی طب را تدریس نموده اند .

در علوم ریاضی آقای آشتیانی از تلامیذ نامدار میرزا جهان بخش و میرزا عبدالغفار نجم الدوله بودند و چندین دوره علوم ریاضی را تدریس نموده اند .
آقای آقامیرزا احمد مدت ده سال در نجف از حوزه پرفیض مرحوم آقا میرزا حسین نائینی فقیه و اصولی نامدار عصر خود استفاده نمودند و بعد از تکمیل تحصیل در علوم نقلی به طهران مراجعت کردند، و به تدریس علوم عقلی و نقلی پرداختند (۱) .
آقای آشتیانی در نجف دارای حوزه تدریس بودند و کثیری از افاضل نامدار بدروس ایشان حاضر میشدند . نگارنده تصمیم دارم یادنامه ای مشتمل بر شرح احوال

۱ - فرزند بزرگ آقای آشتیانی ، آقا میرزا محمدباقر یکی از فضلی نامدار و مدرسان عالیقدر این عصرند . آقای حاج میرزا محمدباقر آشتیانی از شاگردان آقا ضیاء الدین عراقی و آقامیرزا حسین نائینی میباشند و بعد از مراجعت از نجف بطهران در مدرسه خان مروی به تدریس فقه و اصول پرداختند .

و آثار آقای آشتیانی تهیه نموده (۱) و یکی از آثار آن جناب را بضمیمه این یادنامه چاپ و منتشر کنم .

آقای آشتیانی سال - ۱۳۰۰ - هجری قمری در طهران متولد و سال ۱۳۹۵ قمری چهره به نقاب خاک پنهان نمودند . مرحوم آقای آقامیرزا احمد علاوه بر جامعیت کم نظیر در علوم متداول عصر خود، و احاطه (۲) بمراتب معقول و منقول، عالمی متقی و دانشمند زاهد و متورع و انسانی تمام عیار بود

يك دهان خواهم به پهنای فلك تا بگویم مدح آن رشك ملك

* * *

۱ - این دانشمند نامدار آثار علمی زیادی در علوم عقلی و نقلی از خود باقی گذاشته اند حقیر در منتخبات فلسفی قسمتی از افکار و عقاید آن مرحوم را در مسائل فلسفی و عرفانی جزء آثار محققان از حکما و عرفای قرن حاضر نقل می نماید .

آقای آشتیانی علاوه بر احاطه بعلوم نقلی در فلسفه و حکمت الهی و عرفان دارای مقامی بس ارجمندند و از حکمای بزرگ عصر حاضر محسوب میشوند .

۲ - تحصیل جامعیت در علوم عقلی و نقلی کاری بسیار مشکل است ، تبصر و تسلط در علم فقه و اصول و حدیث در حد اجتهاد و تحصیل علوم عقلی ، فلسفه و حکمت مشاء و اشراق و حکمت متعالیه ملاصدرا و تعلیم عرفان و علم توحید، بنحوی که قدرت تام جهت تدریس شفا و اشارات و حکمت اشراق و اسفار و شواهد و شرح فصوص و مصباح الانس حاصل گردد، کاری دشوار و محتاج به قبول مشقات و تحمل مشکلات طاقت فرساست . و کمتر کسی می تواند باین درجات نائل آید .

آقای آشتیانی علاوه بر دارا بودن تسلط تام^۳ به تدریس کتب فلسفی و عرفانی و احاطه تام^۴ به علوم نقلی در علم طب قدیم و تدریس کتب تحقیقی طب و علوم ریاضی متداول نیز در ۶۰ سال قبل تخصص کامل داشت . از همه این امور مهمتر سلامت نفس و باکی روح و اهتمام بامور مردم محتاج و عدم آلودگی بطور مطلق از محیط از خواص آن وجود ملکوتی بود .

در تصحیح تمهید القواعد از چند نسخه استفاده بعمل آمد، یکی نسخه آقای آشتیانی که کتاب حاضر بر طبق آن چاپ شده است، دوم نسخه‌یی که مرحوم میرزا یدالله کجوری آنرا تصحیح کرده و اصل نسخه جزء کتب اهدائی جناب آقای سید محمد مشکاة استاد دانشگاه طهران در کتابخانه مرکزی است.

نسخه دیگر مورد استفاده ما، نسخه‌یی است خطی بخط مرحوم آقامیرزا محمود قمی که بر کتاب حواشی نوشته است، و کتاب را از روی نسخه استاد خود آقا محمد رضا استنساخ نموده و حواشی آقا محمدرضا را در نسخه آورده است و خود نیز بر برخی از موارد و مواضع مشکل کتاب تعلیقه نوشته است (۱).

حواشی این رساله، منحصر است به حواشی مرحوم آقا محمدرضا و حواشی تلمیذ نامدار او، آقا میرزا محمود قمی و چند حاشیه از مرحوم آقامیرزا هاشم و تعلیقات نگارنده.

آقامیرزا محمود یکی از شاگردان معروف آقا محمدرضا بود که بهوش و کثرت ذكاء و حدت فهم شهرت داشت و از مدرسان معروف علوم عقلی بود و برخی او را در استعداد ذاتی بر آقامیرزا هاشم مقدم میدانستند ولی ابتلای ب فقر و تنگدستی چنان او را در تنگنا قرار داده بود که در این اواخر نظم فکری را از دست داده بود (۱).

۱- مرحوم آقامیرزا محمود زمانی که در مدرسه خان مروی ساکن بود و نزد آقا محمدرضا تحصیل می کرد، تمهید القواعد را استنساخ کرده است، اصل نسخه جزو کتب خطی دانشکده الهیات طهران است که بکتابخانه مرکزی منتقل شده است.

۱- مرحوم آقا میرزا حسن کرمانشاهی فیلسوف متألّه آن عصر نیز مبتلا به تنگدستی بود و معاش خود و عائله خود را از حقوق مختصر مدرسی که از مدرسه سپهسالار قدیم میگرفت تأمین می نمود، ولی شدت ایمان و کثرت زهد آقامیرزا حسن کرمانشاهی، مانع از تأثیر فقر در روحیات او بود، چون در تقوا و زهد و ایمان واقعی سلمان عصر و ابودر دوران بشمار میرفت.

آقامیرزا محمود طبع روان داشت و در مدح ائمه اشعاری عرفانی دارد که در سابق اهل ذوق از وعظ طهران در مناظر می خواندند و بعضی از این اشعار نیز در کتابها چاپ شده است .

مرحوم آقامیرزا محمود بر شرح منظومه و اسفار و شرح فصوص حواشی نوشته است و رساله‌ئی مفصل در ولایت کلیه تألیف نموده است . حواشی آقا محمد رضا بر رساله مختصر است ولی برخی از حواشی موجود در نسخه آقامیرزا محمود از آقا محمد رضا است، چون میرزا حواشی خود را با ذکر نام خود، بعنوان لمحرره الشریف القمی مشخص کرده است (۱) .

از آقا محمد رضا و برخی از تلامیذ او، مثل آقامیرزا هاشم و آقا شیخ غلامعلی شیرازی و آقامیرزا محمود، بر شرح فصوص قیصری و مقدمه بی نظیر قیصری بر شرح فصوص حواشی تحقیقی در دست داریم که در آینده نزدیک با شرح فصوص قیصری چاپ و منتشر میشود .

ما از آقامیرزا هاشم و آقا محمد رضا تعلیقات نفیسی بر نصوص و رساله توحید و ولایت پیدا کرده ایم و بچاپ آن اقدام نموده ایم. و در تصوف اسلامی آنچه که در دست انتشار داریم عبارت است از رسائل قیصری و نصوص صدرالدین رومی قونوی و همین رساله تمهید القواعد و آنچه که در دست چاپ داریم عبارتست از شرح محققانه عارف نامی جنیدی، مؤیدالدین بر فصوص و شرح بی نظیر فارسی بر تأییه ابن فارض مصری حموی تألیف شیخ کامل محقق اصحاب صدرالدین رومی سعیدالدین سعید فرغانی، که بهمت دانشمند بزرگوار آقای سید حسین نصر استاد دانشگاه طهران و مقدمه انگلیسی معظم له در دسترس ارباب معرفت قرار می گیرد و شرح فصوص قیصری نیز با تعلیقات نفیس از اساتید بزرگ طهران بهمین زودبها چاپ میشود

۱ - برخی از حواشی این رساله از ابن حقیر است که در ایام گذشته نوشته است و در مقدمه نیز به تقریر و تحریر مشکلات و عوایض رساله پرداخته است .

و در دسترس اهل علم قرار می گیرد .

آقامیرزا محمود حکیم در عرفان و تصوف و الهیات از تلامیذ بنام آقا محمد رضا اصفهانی است و در بین اساتید عصر به آقا محمدرضا علاقه خاص داشت استاد نگارنده حضرت آقای میرزا ابوالحسن قزوینی ، ادام الله ظلال وجوده الشریف، که بدرس شرح فصوص آقا میرزا محمود حاضر شده اند می فرمودند ، مرحوم میرزا محمود به آقا محمدرضا ارادت داشت و او را بر دیگران ترجیح میداد . از حوزه درس استاد محقق آقا علی حکیم و سیدالاحکماء آقامیرزا ابوالحسن جلوه نیز استفاده کرده بود .

در بین تلامیذ آقا محمدرضا ، آقامیرزا هاشم ، آقامیرزا محمود ، آقامیرزا صفای کرونندی اصفهانی و آقامیرزا علی محمد کرونندی ، به کثرت ذوق شهرت داشتند ولی مرحوم آقامیرزا هاشم حوزه درس استاد را بعد از رحلت او اداره مینمود و شرائط تدریس شاید در او بیش از دیگران بوده و شاگردان زیادی تربیت کرد . آقامیرزا محمود معاصر بود با مرحوم آقا میر شهاب حکیم شیرازی و آقامیرزا حسن کرمانشاهی و آقامیرزا هاشم و میرزا علی محمد و بعضی دیگر از فضلاء عصر ، ولی حوزه آقامیرزا حسن و آقامیرزا هاشم و آقامیر شیرازی ، گرم تر از دیگر حوزه ها بود و در آن عصر اساتید زیادی در حکمت در طهران و دیگر حوزه های علمی ایران وجود داشتند که بعضی از آنان در طهران و برخی در اصفهان و جمعی در سبزوار تحصیل کرده بودند .

مرحوم آقامیرزا حسن اگرچه در حکمت مشاء شهرت داشت ولی اسفار و شرح فصوص و شواهد و حکمت اشراق نیز تدریس میکرد ، و این نزد افاضل مسلم بود که میرزای کرمانشاهی (۱) در تدریس سفر نفس اسفار و جواهر و اعراض تسلط

۱ - آقا میرزا حسن علاوه بر احاطه بعلوم متداول عصر از علوم ریاضی و طب و حکمت

مشاء و اشراق و فلسفه ملاصدرا و عرفانیات و آگاهی از علوم نقلی ، در عمل و اخلاق فرید عصر

خاص داشت و شاید احدی در آن عصر سفر نفس اسفار را مثل او تدریس نمی‌کرد. نگارنده حواشی و تعلیقات او بر اسفار و شفا و بعضی دیگر از افادات او را انشاء الله با شرح کامل در منتخبات فلسفی جلد ۶ خواهم آورد .

مرحوم آقامیرزا محمود در قم متولد شد و از برای تکمیل تحصیل به طهران آمد مدتی در مدرسه مروی سکونت داشت. بعلی از این مدرسه اخراج شد و این اواخر در مدرسه صدر تدریس مینمود و در سال - ۱۳۰۴ - هجری شمسی دار فانی را وداع گفت .

تهیه شرح حال کامل از اساتید فلسفه و عرفان که در طهران پرورش یافته‌اند و یا از دیگر مراکز علمی به طهران منتقل شده‌اند ، از کارهای اساسی بنظر می‌آید . برخی از اعظام حکما و عرفا از اصفهان به طهران آمدند از جمله آقا سید رضی لاریجانی و آقامیرزا حسن نوری فرزند آخوند ملاعلی نوری و آخوند ملا عبدالله زنوزی و آقا محمدرضا که بعد از رونق حوزه طهران اصفهان را ترك کردند .
مرحوم لاریجانی بدعوت مرحوم میرزا علی‌رضای گرگانی مستوفی و آقامیرزا حسن بدعوت اعتماد سلطنه و قبل از آنها ، آخوند زنوزی بدعوت فتحعلی شاه قاجار به طهران آمدند و بعضی مثل آقامیرزا ابوالحسن و آقامحمدرضا (۱) بعلل دیگر

خود بود ، نجابت و عفت نفس و بی‌توجهی او بدنی و اهل بلبید آن زبان زد خاص و عام بود با اینکه در کمال عشرت زندگی مینمود ، از احدی پول قبول نمی‌کرد ، و با همان حق تدریس مدرسه سپهسالار زندگی مینمود ، ابتلا بفقر و تنگدستی شدید هرگز در روحیه او تزلزل وارد نکرد و هرگز از این بابت از روزگار شکایت نداشت و با شدائد می‌ساخت هیچ چیز مانع او از تدریس و تربیت شاگرد نمیشد ، یکی از اکابر می‌فرمود : گاهی در اثناء درس و دیگر اوقات که بحال خود فکر می‌کرد آهی از عمق دل بر می‌آورد که از آن نور می‌بارید .

۱ - معروف است (یعنی استاد این بنده می‌فرمود) آقامیرزا ابوالحسن به عزم رفتن به سبزوار جهت استفاده از حکیم سبزواری از اصفهان خارج شد . و آقامحمدرضا ، برای

اصفهان را ترك کردند .

تهیه شرح حال از اساتید بزرگ حکمت و عرفان که در عصر صفویه در اصفهان حوزه علمی داشتند و اساتید دوران افشاریه و زندیه و قاجاریه با آنان منتهی میشود، خیلی با اهمیت باید تلقی شود، در هنگام تفحص در آثار دانشمندان باثاری دست می یابیم که شایان توجه اند، وجود آثاری از تلامیذ اردستانی، مولانا محمدصادق و شاگردان خواجوئی و بیدآبادی و بعضی دیگر حکایت از عمق و اصالت این حوزه ها می نماید، بیش از آنچه که تصور می رود وضع آنان ایجاب می کند که بررسی عمیق در سطح وسیع در این باب بعمل آید .

کتاب حاضر یکی از بهترین بل که بهترین اثر در اثبات وجود مطلق و برخی از مسائل مترتب بر این مسأله است .

مؤلف در این کتاب در صدد اثبات وجود مطلق برآمده است، و مراد از وجود مطلق وجود صرف معرّا و مبرّا از کلیه قیود، حتی قید اطلاق است که از نهایت تمامی لایشرط از کلیه تعینات و اضافاتست و از نهایت کمال

→

شکایت از خوانین اطراف اصفهان که ملك او را تصاحب کرده بودند، به طهران آمد و چون کسی بعراض او ترتیب اثر نداد باصرار طلاب در مدرسه صدر درس شروع کرد و تا آخر عمر در همان حجره یی که بالای آب انبار مدرسه است سکونت اختیار نمود با اینکه در اوائل زندگی تمکّن مالی قابل توجه داشت، در اواخر عمر به حال تجرّد با نان و پنیر ساخت و به تربیت شاگرد پرداخت، يك آن بففلت نگذراند، یا تدریس میکرد و یا به عبادت مشغول میشد و در ۲۴ ساعت بیش از ۵ ساعت نمی خوابید، اغلب روزها روزه داشت و بیشتر ساعات شب عبادت می کرد با آنکه دائماً در خود سیر می نمود و همیشه حزن قلبی داشت هیچگاه تبسم از لبش دور نمیشد .

معرا از هر قید و شرط است .

مراد از اطلاق، اطلاق بحسب مفهوم نمیباشد، بل که مراد از وجود مطلق، وجود شخصی متَّصِف بوحدهت اطلاقست که قبول تعدد و تکثر نمی‌نماید و در دار وجود، ثانی از سنخ خود ندارد، غیر او هر چه هست ظهور و تجلّی و عکس و صورت آن اصل واحد است . نزد این طائفه، وحدت در وجود، واقعی و حقیقی و کثرت اعتباری و وهمی است .

هر چیز که غیر حق بیاید نظرت نقش دومین چشم احوال باشد

اهل عرفان بکلی تشکیک در اصل مراتب وجود را از باب نفی افراد و مراتب وجود، انکار می‌نمایند، و از برای وجود، یک اصل فارد و حقیقت واحد قائلند و ماتن و شارح برهان بر نفی تشکیک در وجود اقامه نموده‌اند و ما در این مقدمه دلیل اصل مدعای آنان را نقل می‌نمائیم و خواهیم گفت که آنها از تشکیک، اشتداد در کیفیات فهمیده‌اند و آنرا منحصر در عرضیات کیفی دانسته‌اند و از وجود، از باب آنکه خارج از سنخ ماهیات است، آنرا نفی کرده‌اند و بکلام محقق طوسی استشهاد نموده‌اند .

ولی تشکیک خاصی در اصل وجود، بنا بر آنچه که صدر الحکماء در مراحل و مراتب قوس نزول و صعود وجود تقریر نموده‌اند و اصل مراتب را در نزول و صعود در سلك اصل و حقیقت واحد، تصویر فرموده‌اند، ثابت است و اشکال آنان متوجه کلام صدر الحکماء و دیگر حکمای الهی قائل بنشکیک در وجود، و یا تشکیک در مراتب نورکما حقه مؤسس مسلك الاشرافیة فی الدورة الاسلامیة، نخواهد بود . چون محققان از حکمای اتباع صدر حکما و عرفا افراد را از وجود نفی کرده‌اند ولی مراتب در وجود اثبات کرده‌اند که هر مرتبه عالیّه در عین اتصال بمرتبه اعلی یا مرتبه دانی متمیّز است از مرتبه مقّدم یا مؤخّر، بشدت و ضعف و تمامیت و نقص . بنا بر مسلك عرفا وحدت حقیقی و کثرت اعتباری است ولی حکما وحدت

و کثرت را حقیقی میدانند ، چون کثرت حاصل از اصل حقیقت که بالذات اقتضای علیت و معلولیت نماید منشأ کثرتست و این کثرت حاصل یا عارض از ماهیاتست که اعتباری است، چه آنکه اصل ماهیت اعتباری است کثرت حاصل از آن نیز اعتباری و سرابی است .

عرفا و محققان از صوفیه ، کثرت حاصل از تجلی اصل وجود را اعتباری میدانند و تصریح می نمایند که وجودات امکانی نیز سراب وجود حق و ثانیه می باشد و باید توجه داشت که این مسأله ، یعنی بحث اعتباری بودن وجودات امکانی و یا حقیقی بودن کثرت امکانی و وهمی بودن کثرت ماهوی از عویصات فن عرفان و حکمت محسوب میشود و اینکه بعضی از اکابر خواسته اند کثرت در اصل وجود را حقیقی بدانند و در صدد توجیه کلمات صادر از باب عرفان برآمده اند ، چندان کلام آنان وجیه نمیشود .

اول باید سراغ مبنای این اکابر رفت یعنی باید دید که چرا عرفا کثرت را اعتباری میدانند و حکما به عدم اعتباری بودن کثرت رفته اند .

اگر کسی در وجود بوحدت شخصی قائل شد و مراتب را نفی کرد ، قهراً برای حقایق امکانی (ماهیت و وجوداً) چیزی باقی نمی ماند ، ولی اگر وجود مراتب داشت و اصل محیط بر مراتب مبدأ مراتب بود، و مراتب متجلی از اصل وحدت محیط بر مراتب، دارای تشریح و تحقق واقعی بودند، ناچار هر مرتبه‌ئی و هر وجودی در مقام خاص خود متحقق است و نفی تحقق از آن معنا ندارد، ناچار کثرت حقیقی خواهد بود و وجود مراتب وجودی انتزاع میشود و بر آن حمل می گردد، النهایه حمل وجود بر اصل محیط بر مراتب محتاج بهیچ حیثیت و اعتباری نمیشود و در وجود امکانی انتزاع و حمل، بحیثیت تعلیلی احتیاج دارد، و ماهیت محتاج بحیث تقییدی است .

یکی از مباحث مهم این رساله ، بحث اشتراك معنوی وجودست ، و این

اشتراک معنوی در فلسفه از اُمّهات مباحث بشمار میرود و قائلان به تنابین و نافیان سنخیت بین علت و معلول، اشتراک معنوی را نفی کرده‌اند، و آنهایی که با اشتراک معنوی وجود قائلند و معدّک وجودات را حقایق متباینه میدانند، مرتکب اشتباه شده‌اند، چون با حفظ اصالت و تحقق وجود، نمی‌توان، وجود را مفهومی واحد دانست و در عین حال، بتباین افراد آن قائل شد، مگر آنکه قائل با اشتراک مفهومی، از برای وجود مصداق حقیقی قائل نباشد و آن را اعتباری صرف داند، اگرچه بر این قول هم مناقشه می‌توان وارد ساخت.

محققان از حکما و متکلمان با اشتراک معنوی قائلند، قائلان با اصالت ماهیت اتحاد و اشتراک مفهومی را با تباین خارجی سازگار میدانند، از باب آنکه این مفهوم بدیهی مصداق حقیقی ندارد، مصداق ماهیت است و در واقع از برای مفهوم اگر کسی مصداقی جویا شود، غیر ماهیت نمی‌یابد و چون ماهیات متبایناتند، و هر ماهیتی خارج از ذات ماهیت دیگر است، قهراً تباین در ماهیات اصالت دارد، اگرچه از ناحیه لزوم سنخیت بین علت و معلول، شیخ اشراق و جمعی از اتباع او، به اتحاد یا وحدت مراتب علل و معالیل، بحسب سنخ قائل شده‌اند.

و اینکه حکمای مشائی به تباین افراد وجود قائل شده‌اند و از طرفی قواعدی مقرر فرموده‌اند که منافات با تباین علل و معالیل دارد، مثل، فعل کل فاعل مثل طبیعت و العلة حدّ تام اوجود المعلوم، یا از تباین، تباین بحسب ماهیت قصد کرده‌اند و یا آنکه تباین در عین وحدت سنخی قائلند از باب آنکه تباین بحسب شدت و ضعف و تمامیت و نقص، باعتباری اتم انحاء تباین میباشد.

و اینکه برخی از کُمل تصریح با اشتراک لفظی نموده‌اند، در حالتیکه بوحدت وجود معتقدند و در وحدت، وحدت سنخی را نفی کرده‌اند و بوحدتی

بالا تر از وحدت سنخی معتقدند، برخلاف محققان از حکمای قائلان به تشکیک خاصی، و جمعی خیال کرده‌اند این اعظم با اشتراك لفظی در مفهوم معتقد شده‌اند، توهم صرف است، چون مفهوم وجود، با کوان وجودی به نحو وحدت و اشتراك صادق است، ولی صدق وجود بر مقام احدیت ذاتی و واحدیت، و وجود امکانی بنحو اشتراك لفظی است، چه آنکه مصداق در حق بنحو استقلال و نهایت تمامیت و در خلق عین ربط و صرف تعلق است، ولی مفهوم عام بهر دو بنحوی واحد اضافه می‌شود، لذا اکابر عرفا و کمال از حکما با اشتراك لفظی در عین اشتراك معنوی قائلند.

مؤلف علامه و شارح تمهید نیز برهان بر اشتراك اقامه نموده‌اند - لوجود المناسبة بین موجود و موجود ولم یکن هذه المناسبة بین المعدوم والموجود، ولا نعنی بالسنخیة الا هذا - .

از باب وحدت معنای عدم، چون وجود نقیض عدم است، ناچار معنای وجود، نیز باید واحد باشد، اگر واحد نباشد - لم یلزم من فرض انتفائه من الكل، انتفاء الكل - .

حقیر در برخی از آثار خود گفته است، در صورتی که (با حفظ اتحاد معنای عدم) وجود مفهومی واحد نباشد، لازم آید، امکان ارتفاع نقیضین، چون نقیض واحد، واحد است، اگر نقیض واحد، کثیر باشد بالفعل ارتفاع لازم نیاید ولی امکان ارتفاع محال نیست، در صورتی که ممتنع بالذات، در جمیع احوال، ممتنع است.

یکی از مباحثی که اصل و اساس قول بوحدت وجود، اعم از وحدت مراتب و وقوع تشکیک در درجات طولی و وحدت حقیقی بمعنای وحدت شخصی و وقوع تشکیک در مظاهر بر آن استوار است اصالت وجود است.

بنا بر قول محققان از حکما، کثرت حاصل از اصل تجلیات ذات وجود، کثرتی حقیقی است، اما، بنا بر ممشای عرفا، کثرت اعتباری است و وجود منحصرست بحق، چون اصل حقیقت واحدست و صرف الشیء قبول تعدد نمی کند، غیر صرف وجود، مرکب است از اصل وجود و قید حاصل از تعیین وجود، چون قید و کثرت حاصل از تعینات، کثرت سرابی و غیر حقیقی است، ناچار تعینات عارض بر وجود، امور اعتباریه اند، قهراً با صرف نظر از قید و تعیین نمی ماند مگر وجود صرف منزّه از قبول تعدد و کثرت حقیقی - کانه بنا بر حصول کثرت حقیقی توحید وجودی قابل تعقل نمی باشد و قائل بحصول کثرت حقیقی، منزّه از ارتکاب شرک خفی نمی باشد. بهر حال، اصالت وجود، یکی از ارکان قول بوحدت وجود است، چه وحدت وجود و کثرت وجود و موجود، یا وحدت وجود و وحدت موجود، در عین کثرتیها، ولی کثرت در موجودات امکانی، یعنی کثرت حاصل از تجلیات و مظاهر، اعتباری و وجود ممکن وجود مجازی است.

قائلان بوجود مطلق، از وجود مطلق، اراده نمایند، اصل وجود صرف عاری از کافه تعینات که واحد شخصی است و مطلق و معرّاً از کلیه قیود است و حاق حقیقت آن قبول قید نمی نمایند، قیود، راجع بظهور و شئون آن میباشد، ناچار، اصل وجود واحد بالشخص است و نسبت بهر تعینی مطلق است و از قید اطلاق نیز، مطلق است، چون وجود مقید باطلاق و سریان، وجه و ظهور و صورت وجود ساری در مظاهر امکانی است و فرق بین اصل وجود مطلق، و وجود مقید باطلاق، بقید و عدم قید، یعنی به لابشرطی، و بشرط لائی است و یک حقیقت باعتبار اصل ذات. مطلق، و باعتبار سریان در غیر باطلاق مقید است، و اگر در صمیم ذات مطلق باشد و سریان در اغیار آنرا مقید سازد، باید مقام و موطنی جدا از مظاهر برای آن تصویر نشود، در حالتی که اصل مقام ذات از باب معرّاً بودن از همه قیود

- حتی قید الاخلاق - مقدم است بر جمیع جلوات، حتی جلوه احدی و واحدی، - وقد ضلَّ من توهم أنَّه کلی طبیعی - مگر آنکه بین طبیعی وجود و ماهیت فرق بگذارد، از باب آنکه طبیعی وجود مبدأ کافه قیود عارضه است و طبیعی ماهیت در تحقق معلول قیود خود میباشد، لان الماهیة مالم تتشخص ، لم توجد .

عرفا در مقام بیان اثبات وحدت شخصی و تحقیق در اطراف حقیقی بودن وحدت و اعتباریت کثرت امکانی غیر از طریق مشاهده و رؤیت اصل وحدت و شهود احکام آن ، به دلایلی از عقل و نقل تمسک جسته اند، اکثر ادله عقلی آنان ضعیف و شبیه کلمات اهل کلام مبتلایان باو هام از اشاعره و معتزله است . برخی از متأخران از عرفا که در مشارب حکمیه نیز محقق و راسخند و بیاناتی نسبتاً محکم در اطراف این مسأله آورده اند .

مطلبی که در این مقام باید مورد توجه و دقت خاص قرار گیرد آنستکه وجود نزد این طائفه واحد شخصی اطلاق است که غیب آن حق و ظهور آن خلق است، وجود حقیقی دارد و صورتی ، صورت وجود باعتبار تعین بعین ثابت خلق و ممکن است و امکان آن از جهت تلطش آن با ماهیات است لذا بالذات واجب و بالعرض ممکن است .

این دقیقه نیز قابل توجه است که ظهور و بطون در وجود تأخر از ذات و حقیقت وجود دارد و در اصل حقیقت ظهور و بطون نیز از آنجائی اسم ظاهر و باطن تعین اصل ذات وجود غیب مغیب است از عوارض ذات، و هر اسمی به حقیقت وجود تعین میدهد اطلاق ماسوی و غیر نسبت به اصل وجود، ناشی از تعین است و اطلاق عالم بمراتب طولی و عرضی وجود از باب قید امکانی است که عارض بر وجود میشود و چون تعینات قائم باصل وجودند ظهور دارند و مگر نه جهت خلقی که همان ماهیت و عین ثابت و مصحح اسم ماسواست ، در کمال خفا و عدم ظهور است از باب عدمیت آن ، نه از باب

تمامیت واحاطه و صرافت و سریان در مظاهر خلقی بلحاظ صورت ذات، لذا شیخ اکبر گفته است، الحق ظاهر ماغاب قطش، والخلق غائب مظهر قطش، والناس فی هذه المسألة علی عکس الصواب.

ولی از باب آنکه ظاهر و مظهر در وجود یک حقیقت رفیع الدرجاتست باید گفت: الحق هو الظاهر الباطن، چه آنکه در آیه، اولیت و آخریت و ظاهر و باطن شأن حق دانسته شده است.

تحقیق قرآنی بلسان الترمز والإرشاد

قال هو فی کتابه العزیز: «ولا یحیطون به علماً عن الوجود...» اشارت بآنکه حق بحسب کُنه ذات و حقیقت مشهود و معلوم احدی واقع نمیشود. و اگر حق آلت ادراک عبد شود، در مقام قرب نوافل، و یا بحسب قرب فرائض عبد از باب - رضانا اهل البیت رضی الله -، و قوله: ان الله یقول بلسان عبده، سمع الله لمن حمده، یا از باب - مارمیت از رمیت - عبد بمقام جمع بین دو قرب، و اصل شود، من دون تقییده باحد القربین، متعلق ادراک در این مقامات اگرچه جز حیثیت علم او بذات او باعتبار مقام واحدیت حق نمیباشد، ولی بدون تعین ذات این صورت نمی پیوندد و مشیت حق تعالی باین معنا که - عبد آلت ادراک حق یا حق آلت ادراک شود، گرفته است و این امر محال نیست که، لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء.

مؤلف بعد از اثبات اشتراک در وجود، به بحث از اصالت آن پرداخته است، چون باعتباری بودن وجود، بحث از وحدت وجود و کثرت موجود، یا وجود، بی موردست.

شارح به تبع مؤلف علامه قول شیخ اشراق را در اصالت ماهیت باطل

و مردود شمرده و تحقق وجود را امری شبیه به بدیهیات دانسته است ، چون نفس ماهیات از باب آنکه فاقد هستی و تحقق و مبدئیت اثر است ملحق بمعدومات می باشد ، قهراً باید تحقق اختصاص بوجود داشته باشد ، حکما از برای این امر متحقق و واقع در خارج و مبدأ آثار ، افراد متعدد ، باندازه حقایق خارجی دانسته اند ولی مؤلف و شارح ، وجود را همان اصل حقیقت هستی میدانند و مطلقاً از برای وجود ، افراد قائل نیستند ، افراد از خواص ماهیات کلیه است که وجود و تعیین زائد بر ذات آنهاست ، ناچار علت منشأ تکثر ماهیات ، علت و مبدأ افراد ماهیت است و از انحاء جعل ، ماهیت دارای انحاء وجود میشود و اصل وجود همان حقیقت وجود است و این حقیقت نه تعدد می گیرد و نه تکثر قبول می کند و رقایق وجودی انحاء جلوه آن حقیقت اند نه افراد آن ماهیت ، لذا در بحث بعد فرماید : « حقیقت من حیث هی هی ، لا یقبل العدم ، و آنچه بالذات قبول عدم نکند وجود است » چون وجود بخودی خود واحد است و اطلاق و تشخیص ذاتی وجود است و قبول و حد و خروج از صرافت و محو صفت عارض بوجود است و ذات بی حد و عد است و شئون وجود همان اصل وجود است مع اضافه ما الی الاعیان ، و چون اضافه اعیان بوجود عوارض و لواحق تحلیلی است - نوعی از تحلیل - قطع لحاظ از تعیینات اعتباری ، باقی نمی ماند مگر اصل وجود .

در بیان مراد عرفاً از وجود من حیث هو و حقیقة الوجود

در کلام عرفاً این اصل مهم زیاد دیده میشود ، حقیقة الوجود حق ، یا فی ان الوجود هو الحق ، والمطلق فعله ، اوفیضه والمقید اثره .
در کلام الهی و مآثورات از این حقیقت به هو ، تعبیر شده است « قل هو الله احد » لفظ هو ، مقدم بر اسم الله است ، که به آن ، امّ الاسماء و اسم اعظم ، اطلاق شده است ، هو ، قهراً ، اشاره است بمقام ذات ، و احدیت وجود .

همین حقیقت وجود است که به آن حق اطلاق شده است و این همان حقیقتی است که گویند، من حیث الذات ، لا یقبل العدم و کلاً لا یقبل العدم بذاته - بدون ملاحظه جهتی و اعتباری و حیثیتی اعم از حیث تعلیلی و تقییدی متّصف است بضرورت ازلیه، چه آنکه اصالت اختصاص بوجود دارد و علیّت و معلولیّت در وجود است، و چون وحدت ذاتی وجود است، مقدم بر هر چیز ، صرف است، هر حقیقتی بخصوص وجود، مقدم بر تعدّد و تکثر و حدّ و نفاد است .

لذا نگارنده در شرح مقدمه قیصری بیان کردم که مقام صرافت وجود کافه کلیه کمالات و منشأ انتزاع جمیع نعوت و اوصاف کمالیه است و این حقیقت بخودی خود طارد عدم است، و ذات در مقام انتزاع وجوب ، بهیچ جهتی و امری احتیاج ندارد، و باید اصل حقیقت آنچنان تام و تمام باشد، که در مقام منشأ بودن جهت انتزاع وجوب، محتاج بلحاظ غیر نیز باشد و لحاظ هر امری و مقابل قراردادن آن با هر شیئی منافات با اطلاق ذاتی و صرافت فطری آن دارد .

ومما ذکرنا یظهر ان ما ذکره العارف البارع استاذنا الاقدم الاقا میرزا محمدرضا الاصفهانی حق و صدق ، او در حواشی بر شرح فصوص در مقام شرح قول مصنف « فی ان الوجود هو الحق » و در فصل اثبات وجوب ذاتی برای اصل وجود، برهان بروحدت وجود اقامت نموده است، و ما بیان کردیم که اصل برهان او بر آنچه ذکر شد مبتنی است و دلیل مؤلف این کتاب و شارح و برهان قمشه‌ای تام است و بین مفهوم و مصداق خلط نشده است کما ظنّه بعض المعاصرین (۱) دامت افاضاته .

۱ - وهو الفاضل البارع الكامل اخی وزمیلی - آقا میرزا علی آقای طهرانی - ارنکه‌ئی -

ادامه الله تعالی حراسته .

وجود بما هو هو ، وهستی بخودی خود، حدّ ندارد و تکرر نمی پذیرد و تمام قیودی که اصل وجود را از اطلاق و سعه، خارج کند، در مقام متأخر از هستی قرار دارد و عارض آنست ، و این عروض ، غیر از عوارض معهود و مشهور در السنه اهل حکمت و معرفت می باشد .

هر تعیّن عارض بر وجود یا حاصل از سریان هویت الهیه در مظاهر خلقی ، داخل در صمیم ذات وجود مطلق نیست و لاحق بر آنست که بلحاظ تجلیات اسمائی مناسب با مقتضیات ذاتی اسماء الهیه و فیض اقدس و مقدس از بطون خارج و در مقام احدیت مستهک و فانی اند و هرگز بوجود ملحق نمی شوند و در بطلان سرمدی و هلاک ذاتی باقی اند و عند رجوع الکل^۳ الى الملك اللدیان بعدم ذاتی و فناء ازلی برمی گردند .

اثبات وجود مطلق و بیان مراد عرفا در این مقام

در بیان مقصود و غرض قیصری در مقدمه اول فصوص، فی الوجود و انه هو الحق ، محشّین مختلف سخن گفته اند ، هم مشربان وی گویند، وجود، یعنی حقیقت هستی حق اول است که باعتبار تجلی در احدیت متّصف بوجوب ذاتی و در مقام واحدیت متّصف است بکلیه صفات و اسماء کلیه و جزئیه ، بعد ما کان متصفاً بجميع الأسماء والعناوین الوصفیه اجمالاً و نیز در مقام تجلی در جلیاب و هیاکل اعیان و صور اسمائیه ، به تعیّنات و اوصاف خلقیه و یظهر بكل الصور و هو الباطن فی ذاته و الظاهر بصور خلقه و هو الظاهر

→

آقا شیخ علی آقا از دوستان قدیم این حقیر و قریب سی - ۳۰ - سال است که بین ما، کمال مودت برقرار است. ایشان در منقول و معقول از افاضل این عصرند ، علاوه بر مراتب علمی در سلامت نفس و صفای باطن و پاکیزگی طینت دارای مقامی رفیع است . معظم له فعلاً در مشهد سکونت اختیار نموده است و از مدرسین عالی مقام عصر ماست .

129885

من جهة الذات والمظهر ، باعتبار ظهور در کسوت اعیان ، نه مظاهر خلقی که صورت ذات اویند از موجود دیگر بظهور پیوسته‌اند و نه ذات جدا از مظاهر و مابین با صور سوائیه است، بل که يك حقیقت، ظاهر و مظهر است، و این شأن وحدت اطلاقی است که در عین وحدت عین کثرات است .

بعضی در مقام (۱) بیان و تقریر معنای حقیقت وجود و قول ارباب عرفان - فی الوجود و انه الحق - گفته‌اند: مراده من هذا الوجود ، الوجود الذی هو فی مقابل المفهوم ، ای حقیقة الوجود التي بها يطرده العدم ، وهی ساریة فی جمیع الاشياء ، وهو حقیقة الحق عند العرفاء ، والمراد من هذا الحق هو الذی يكون ذاته عين التحقق والتحصيل ولا يحتاج الى الحیثیة التقييدية (۱)

۱ - سیدال حکما آقامیرزا ابوالحسن در حواشی خود بر مقدمه فیصری بر شرح فصوص، حقیقت وجود را مقابل مفهوم عام وجود دانسته‌اند، لذا آنرا اعم از وجود واجب و ممکن پنداشته‌اند و در مقام تقریر مطلب گفته‌اند که ، حقیقت وجود منشأ انتزاع وجوب است ، بدون حیثیت تقييدی، چون ماهیت در مقام اتصاف بوجود و وجوب محتاج بجهت تقييد است که با ملاحظه انضمام بآن تقرر خارجی پیدا می‌نماید .

۱ - رجوع شود به شرح حقیر بر مقدمه فیصری، نگارنده در آنجا مفصل بیان کرده‌ام که بنا بر مسلك عرفا حقیقت وجود که به تصریح فیصری مقام ذات است لذا، وجود مطلق را فعل و مقید را، اثر آن دانسته، بضرورت ازلی متصّف است و چون وجود ممکن نسبت و ظهور حقیقت است، خود حکمی ندارد و اتصاف آن به تحقق مجاز است .

باید باین اصل توجه داشت که قائل به تحقق وجود مطلق بحسب وجود خارجی، حقایق ذهنی و مفاهیم ادراکی از جمله مفهوم وجود را امری حقیقی میدانند و البتة تحقق وجود مطلق هویت الهیة و حقیقت وجود مطلق را شامل جمیع مراتب و مظاهر وجودی میدانند و ما در این مسأله مفصل بحث کرده‌ایم که سریان هویت الهیة در مراتب وجودی از نقل تا ماده، ملاک تحقق وجود اشیاست بحسب خارج و حقایق ذهنی نیز از سریان هویت وجود مطلق در نشأت ذهن متحقق و ثابتند

وان احتاج فی بعض المراتب الی الحیثیة التعلیلیة ، واطلاق الحق کثیر فی عبارات العرفاء .

اطلاق حق بر فیض مقدس کثیر الدوران است بر السنه عرفا ولی در صورتی که وجود مطلق مقابل وجود حق قرار نگیرد، لذا از آن تعبیر به - حق مخلوق به - وحق ثانی کرده اند و گفته اند - حقیقت وجود حق، و مطلق فعل و مقید، اثر آن است و آنچه سیدال حکماء در حواشی بر مقدمه در مقام بیان تقریر کلام قیصری - فی الوجود وانه الحق - گفته است متحمل مناقشات بل که ایرادات زیاد است .

اما استشهاد بکلام صاحب مجلی و دیگران خالی از فائده است، قال (قده) : قال صاحب المجلی : «کل مفهوم مغایر للوجود ، فهو یحتاج الی الوجود ، واما نفس مفهوم الوجود ، فلا یحتاج فی تحققه الی الوجود ، لانه عین التحقق ، فلا یحتاج الی تحقق به یتحقق ، فهو لا یكون ممکناً لعدم احتیاجه الی غیره فی تحققه . ولا نعنی بالواجب الا هذا المعنی ، فکل ما هو مغایر للوجود ممکن ولا شیء من الممكن بواجب . باید توجه داشت که مراد مجلی از عبارات - فهو لا یكون ممکناً ، لعدم احتیاجه الی غیره - آنستکه سنخ وجود واجب است بوجوب ازلی و مراد از - غیره - علت وجود واجبی است نه جهت تقییدی . ناچار اصل وجود واجب بالذات است و فی المجلی : - فان قلت لا یتصور هذا عروضه لشیء من المهیات ، قلت نعم ، لیس عارضاً لشیء منها ، بل معنی انها موجود ، ان لها نسب مخصوصة الی تلك الحضرة المنزهة القائمة بالذات ، وتلك النسب علی انحاء مختلفة و جهات شتی ، وهذا هو معنی التوحید الوجودی الذی اشار الیه الكل من اهل الولاية .

مرحوم میرزای جلوه از عبارات عرفا نظیر، ان لها نسب مخصوصة الی تلك الحضرة ، وتلك النسب علی انحاء مختلفة، میخواهد بگوید، انتزاع وجود از نسب وجود حق و ظهورات و تجلیات وجود مطلق، توقف بحیثیت تعلیلی

دارد اگرچه انتزاع وجود از مطلق وجود، اعم از حقیقت وجود و نسب و جلوات آن، بجهت تقيیدی محتاج نمی باشد.

قیصری در شرح خود بر فصوص، فص^۳ یوسفی گفته است: ان الوجود من حیث هو هو، هو الله، والوجود الذهنی والخارجی والاسمائی الذی هو وجود الأعیان الثابتة ظلالة.

مرحوم جلوه، از وجود ظلی وجود امکانی فهمیده است و آنرا دلیل بر قول خود میدانده که گفت، مراد عرفا از حقیقت وجود، حقیقت مقابل مفهوم است که شامل جمیع انحاء وجود از واجبی و ممکنی و جواهر و اعراض میشود. این حقیقت صاحب درجات و مراتب واجب است، از این جهت که از سنخ ماهیات نیست، لذا وجود و وجوب بدون لحاظ جهت تقيیدی از حاق ذات مراتب وجودی، انتزاع میشود و جمیع مراتب باین اعتبار واجب و حقد، اگرچه وجود امکانی از باب آنکه متقوم بعلت است و علت مقوم آن میباشد، توقف بر جهت تعلیلی دارد و انتزاع وجود از ذات آن توقف بر ملاحظه علت مقوم دارد و قطع نظر از علت معلول معدوم و باطل صرف است.

صاحب قواعد مؤلف متن این شرح (۱) در مقام بیان اثبات وجود مطلق

۱ - رجوع شود به صفحه ۵۹، ۶۰ کتاب حاضر.

ذکر این نکته لازمست که در کلمات ارباب عرفان از وجود مطلق بطبیعت وجود و از مفهوم حاکی از طبیعت خارجی بطبیعی و درپاره‌ئی از موارد آنرا با کلی طبیعی مقایسه کرده‌اند، و گفته‌اند، بهمان اعتبار که کلی طبیعی موجودست، طبیعی وجود نیز تحقق دارد، از این عبارات نباید از جمیع جهات احکام کلی طبیعی در ماهیات را، در طبیعی وجود جاری دانست، مورد مقایسه فقط جهت خارجیت دو طبیعت است و آن‌کان بینهما بعدا المشرقین لان احدهما منشأ الشخص والآخر منشأ الابهام وعدم التعیین.

وتقریر این اصل مهم که وجود واحد شخصی است و مقام ذات وجود منشأ انتزاع وجود و وجوب است بدون احتیاج بملاحظه جهتی و حیثیتی و بدون قرار دادن آن حقیقت مقابل امری از امور، گفته است:

«ومن البین ان حقیقته من حیث هی لا یقبل العدم لذاتها، لامتناع اتصاف احد النقیضین بالآخر، و امتناع انقلاب طبیعة الی طبیعة اخر، ومتی امتنع العدم علیه لذاتها کانت واجبة لذاتها» .

محقق قیصری در اوائل مقدمه فصل اول، فرموده است: «تنبیه للمستبصرین بلسان اهل النظر - الوجود واجب لذاته، اذ لو کان ممکناً لکان له علة موجودة، فیلزم تقدّم الشیء علی نفسه . لا یقال، الممكن فی وجوده یحتاج علی علة وهو غیر موجود عندنا لکونه اعتباریاً . لأنّنا لانسلّم انّ الإعتباری لا یحتاج الی علة، فانه لا یتحقق فی العقل الا باعتبار المعبر» .

قیصری در - تنبیه - بعد گفته است: «الوجود لیس بجوهر ولا عرض لمامر، وکلّمّا هو ممکن فهو اما جوهر او عرض، ینتج، ان الوجود لیس بممکن، فتعیّن ان یكون واجباً .

وایضاً الوجود لاحقیقة له زائدة علی نفسه، والا یكون کباقی الموجودات فی تحقیقه بالوجود... وکلّمّا هو كذلك فهو واجب بذاته، لاستحالة انفکاک الشیء عن ذاته ...» .

براهین دیگر در این مقام در شرح مفتاح - مصباح الانس - وبعضی دیگر از آثار عرفانی نقل شده است که اکثر متحمل مناقشات است .

تنبیه للمستبصر بلسان التالیه

مراد محققان از - وجود - در این مقام، طبیعت لابشرط و مطلق است بهمان معنائی که بیان کردیم، وجود لابشرط اگرچه بحسب ذات غیر متعیّن است، وای بلحاظ ظهور و تجلی عین تجلیات و نسب وجودی است که از

این نسب بلسان حکمت متعالی به اضافه و نسب اشراقی تعبیر نموده‌اند بعد از تعمق در آنچه که ذکر شد، وبا ملاحظه مقدمات مذکور، میشود کلام مؤلف این شرح و مطلب قیصری را بنحوی تقریر نمود که مناقشه‌ئی وارد نیاید.

قال بعض (۱) الاعاظم - قده - : «يمكن ان يبرهن على تلك البفية من مسلك آخر لاح لى عندالتعمق البليغ فيه، وهو يبتنى على مقدمات بيّنة او مثلها .

الأولى - ان البرهان القاضى باصالة الوجود وتحققه بالذات فى الخارج مطلق غير مقيّد و عام غير مخصّص ، اى يقتضى باصالة تلك الحقيقة مطلقا ولا ينظر فى ذلك الحكم اضافته الى الواجب والممكن .

الثانية - ان الشىء لا ينفك^ش عن نفسه بالأولى مطلقا، وان نسبه الى نفسه لا يتساوى نسبه الى غيره، بل هذه بالوجوب وتلك بالإمتناع .

الثالثة - ان الامكان الماهوى يخالف الامكان الوجودى، فان الاول سلب الضرورتين والثانى بالفقر والربط المحض والصرف .

الرابعة - حقيقة الوجود لا يعقل فى مقابلها الا العدم البحت ، اى ليس

۱ - مراد مرحوم استاد كامل آقا شيخ غلامعلى شيرازى است ، ايشان از اكابر تلاميذ آقا محمدرضا بودند و بر شرح فصوص و اسفار و شواهد ، حواشى نوشته‌اند . از شرح فصوص قيصري نسخه‌ئى در آستان قدس رضوى موجود است كه در گذشته ملك آقا شيخ غلامعلى برده است ، كتاب را نزد استاد قرائت کرده و حواشى استاد و برخى از حواشى نافع ديگر را بخط خود در کنار صفحات نوشته است و كتاب را على تصحيح کرده است و خود نيز بر آن جسته جسته، حواشى زده است، اسفار بنده چاپ سنگى طهران - در دست يکى از تلاميذ آقا شيخ غلامعلى بوده است و برخى از حواشى على در اسفار موجود است كه كتاب نوشته است - من افادات الاستاد آقا شيخ غلامعلى شيرازى - .

ورائها الا العدم . اذا تمهدت تلك المقدمات ، نقول، لو لم يكن الوجود واجباً لكان ممكناً، فان المقسم هو الوجود ، فلا يكون ممتنعاً ولكنه ليس بممكن، فيكون واجباً ، فان الامكان ان كان بالمعنى الماهوي يلزم خلاف ما قرر في المقدمة الثانية ، وان كان بالمعنى المقول في الوجود ، يلزم خلاف ما قرر في المقدمة الرابعة . وايضاً معنى الوجود في البسيط ليس ما ذكر في الميزان ، فان مفادها في غيره كون الشيء وفيه كون نفسه لا ما يعتبر فيه، وان عقاد القضية لغو بمعنى تأكده وشدته وهما في الحقيقة الاطلاقية اصدق واليق .

حقیر برای اجتناب از تطویل بجرح و تعدیل زیاد نمی پردازد ولی این امر قابل توجه است که حقایق امکانی و تعیّنات خلقی که حکما از آن بوجودات خاصه امکانیه و صدر الحکما بر روابط محضه و اهل اشراق اضافات اشراقیه تعبیر کرده اند، از باب انحصار حقیقت وجود در فرد یا شخص واحد حقیقت وجود نیستند و چون نسب و یا ظهور اصل وجودند تحقق حقیقی ندارند و لذا جانب محققان را تقویت کردیم و گفتیم وجود ظهوری و نسب و اضافات وجود واجبى ظلّ وجود حقد که بالمجاز و الاعتبار تحقق دارند لذا وحدت حقیقی و کثرت اعتباری است، و توحید وجودی اقتضا دارد انحصار حقیقت را در حق ، باقی نسب و اعتباراتند که باو برمی گردند ، عند رجوع الكل الى الملك اللّٰهیان باسمه القهار والمعید والمفنی - ولی این فنا واقعی و دائمی است نه نسبی .

نقل و تزییف

مرحوم آقامیرزا ابوالحسن در حواشی بر مقدمه (۱) شرف الدین قیصری

۱ - حواشی خطی آقا میرزا ابوالحسن جلوه که نسخه‌ای از آن در اختیار نگارنده این سطور است و این حواشی بانضمام رسائل متعدد از آقا محمدرضا و آقامیرزا هاشم در ←

بر فصوص الحکم ابن عربی سخت در تلاش افتاده است که اثبات نماید ، حقیقی بودن کثرات را و اصرار ورزیده است جهت اثبات آنکه ممکنات ، یعنی وجودات امکانیه موهوم صرف و خیال محض نیستند و در این مقام به نقل کلمات عرفا پرداخته و در برخی از حواشی دیگر خود، در تزییف قول مرحوم آقا محمد رضا، اهتمام فرموده است .

کسی اصل کثرت در وجود را نفی نمی کند مگر آنکه در صف سو فسطائیان پیوسته باشد ، بحث در این است که این کثرات نسب و اضافات حقیقت وجودند ، و ظهور حقیقت ظل حقیقت است نه خود حقیقت لذا کثرت اعتباری و مجازی ، نه مجاز عرفی و نه مجاز فلسفی و نه اعتباری باصطلاح حکمت - فانظر الی قوله تعالی : الم تر الی ربک کیف مد الظل ... ثم قبضناه الیه قبضاً یسیراً - وجود ممکن طبیعت وجود نیست ، چون وجود دارای افراد نیست ، بل که ماسوی الله ظهورات و جلوات اویند ، و ظهور الشیء لیس بشیء فی قبال الشیء .

سید الحکماء بعد از نقل عبارات مکرر از اهل عرفان - مؤید الدین جندی و علاء الدوله و صابر الدین ، گوید :

«یمكن ان يقال ان مراد القیصری من الوجود ، هو الوجود الصّرف ، ای المرتبة الاحدیة ، و اما الوجود المشوب ، هو ظهور الوجود لیس بوجود» قال فی موضع آخر : «یمكن ان یکون مراد القیصری من الوجود الذی یتعیّن بکلّ التعیّنات هو وجود الصّرف مع تجلیه ، و عندی هذا اوفق بعبارتهم ، المراد من السریان هو التجلی اذا کان المراد من الوجود هو الوجود الصّرف . قال

->

کتابخانه مرکزی وگویا اصل آن در کتابخانه مجلس شورای ملی است . حواشی بخط بسیار زیبای مرحوم سیدعلی اکبر طباطبائی فرزند مرحوم آقا سید محمد صادق طباطبائی است که خود از تلامید جلوه و آقا محمد رضا و به درس آقا میرزا هاشم نیز حاضر میشده .

مولانا الجامی : «مراد بسریان وی در همه، عموم تجلی اوست مرموجودات را ظاهراً و باطناً» .

مرحوم میرزا ابوالحسن در حواشی گفته است : «اعلم ان القول بوحدۃ الوجود بمعنی ان الوجود هو الواجب بعینه و بذاته یكون ساریاً فی جمیع الموجودات او یتعیّن بجمیع التعیّنات ولا یكون له مرتبة خارجة عن تلك التعیّنات باطل وان كانت عبارات العرفا توهم ذلك» . باید توجه داشت که مشکل اساسی در این مبحث اعتباری بودن کثرات است و اساس قول عرفا بر این اصل استوار است که وحدت حقیقی و کثرت اعتباری است. و اینکه از جهله صوفیه نقل شده است که حق وجود مطلق بمعنای کل طبیعی و یا نظیر طبیعی است و در مقام تحقق خارجی درست مثل طبیعی ماهیت مقام و مرتبه‌ئی جدا و منعزل از حقایق کونیه ندارد و تمام هویت واجب همان مقام تلطخ او با کثرات است و این قول از این جهت باطل است که حق اول در مقام تحقق خارجی محتاج به مشخصات امکانی است و نتیجه آن که حق فاقد مقام وجوب وجود و در حقیقت تحقق خاص کثرات است و کثرت بدون توقف بر وحدت متحقق شده است و ثمره این قول انکار واجب و انحصار موجودات در کثرات امکانی است .

اما اعتقاد به اعتباریت کثرت و قول به تحقق وجود بنحو صرافت و محو صفت و تجلی آن در موطن کثرت بدون تجافی از مقام ذات و حقیقت صرفه منعوت به عنقاء مغرب و غیب الغیوب و کنز مخفی و خلاصه و جان کلام و لب لباب مرام اعتقاد اعتباری بودن کثرات با حفظ حقیقی بودن وحدت و قول به انحصار وجود در فرد واحد و اصل فارد شخصی مطلق از کافه قیود و اعتبارات و مقدم بر کلیه کثرات ، ملازم انکار واجب الوجود و محکوم شدن بحکم کثرات و بالاخره نفی واجب الوجود بالذات نیست بل که این معنا ملازم

است با توحید وجودی و نفی وجود حقیقی از کثرات امکانی. قائل باین قول حقایق امکانی را صرفاً ظهور و جلوه حق میدانند و میگویند: ظهور شیء و ظهور نور و تجلی و جلوه وجود فرع شیء و نمود و ظل شیء است لذا رئیس اهل معرفت امام صادق (ع) فرمودند: «انَّه تعالی شیء لا کالاشیاء بل هو شیء بحقیقة الشئیة...».

مراد امام از شیء در این مقام شیئیت وجودیست نه شیئیت ماهوی از سنخ مفاهیم و معانی کلیه اعتباریه، کما هو الواضح عند المتدرِّب فی الفن. این اصل مسلم است که احدی از محققان عرفا، قائل نیست باینکه حق اول که همان حقیقت وجود است با این فرض که حقیقت وجود حد ندارد و عین تحقق و ثبوت است و از ناحیه صرافت ذات و عدم محدودیت جمیع تعیِّنات و اعتبارات و اوصاف و اسماء و عناوین را از خود دور می کند - یحذِّرکم الله نفسه والله رؤوف بالعباد - در اشیاء ساری است و احاطه او باشیاء احاطه سریانی است بل که تصریح کرده اند که احاطه حق اول نسبت باشیاء، احاطه قیومی است و این احاطه قیومی همان معیَّت قیومی اوست و این وجود مطلق مقید باطلاق، یعنی وجود منبسط است که در اشیاء ساری است و این سریان نیز منزه از حلول و اتحاد است، بل که نحوه این سریان نیز مثل معیَّت و احاطه قیومی حق، مجهول الکنه است و قابل درک نمی باشد.

کسی که بین اطلاق حقیقی وجود حق که همان حقیقت صرفه مطلق و آزاد از کلیه قیود و از جمله قید اطلاق، و اطلاق فعل و فیض او فرق قائل شود و یا از این سر غافل باشد که مقام وجوب وجود نیز از تعیِّنات اصل وجود است و اصل وجود چون دارای وحدت اطلاق است و وحدت اطلاق عین وحدت شخصی است و بنا بر قول بوحدت شخص اصل حقیقت وجود بی تعیِّن است و در مقام تجلی و ظهور ذات للذات که متاخر از مقام ذات

است ، اصل وجود حق واحد مطلق ، متصف بوجوب ذاتی و در مقام تجلی فعلی از نواحی اسماء و صفات متَّصِف بامکان است و موطن ظهور و صورت و وجه و عکس و فرع و مشهد و جویی ، مقام اصل و معنای آنست و اصل ذات غیب الفیوب و غیب مفیب است و اطلاق هر اسمی نسبت باین مقام و مقام و موطن مخصوص خلق و ماسوی الله ، بنحو اشتراك لفظی است .

ومما ذکر ظهر سرّ ما یرد علی ما ذکره سیدالحکما فی الحواشی «ان کان الوجود بتمامه فی کل تعیّن ، یجب ان یکون کل التعیّنات فی کل واحد من التعیّنات - مثلاً - یجب ان ینتزع من وجود الانسان جهة الفرس و غیرها الی ما نهایة له» عوام صوفیه قائلان بقول مذکور در کلام - میرزا - اتحاد بحسب مفاهیم واجب و اسماء و مظاهر ، قائل نیستند و بلحاظ وجود خارجی باتحاد ملتزم میشوند ، مثل آنکه مفاهیم قوای نفس و نفس مختلفند ولی بحسب وجود خارجی متحدند .

آنچه که مورد بحث و مصداق نفی و اثباتست بین محققان از عرفا و اهل تحقیق از حکما ، مسأله وحدت و کثرتست ، عرفا وحدت را حقیقی و کثرت را اعتباری و حکما هر دو را حقیقی دانند ، که از آنها سؤال می شود آیا حقیقت در وحدت اصل وجود و در تحقق کثرات خلقی یک میزان و در هر دو بیک ملاک موجود است و یا آنکه کثرت ظهورات و شئون و فروع و عکس و اظلال و حق اصل کلیه اشیاء است .

مگر نه آنستکه وحدت اطلاق وجود ، که آنرا دارای مراتب میدانند و عرفا مراتب را نفی می کنند و می گویند ، وجود بنا به وحدت شخصی دارای افراد مماثل نمیباشد ، بنا بر انحصار هستی در یک مصداق اقتضادارد که اصل حقیقت باعتبار رفعت درجات دارای مقام غیب و شهادت باشد ، ناچار مرتبهئی مطلق و مرتبهئی مقید باطلاق و در نتیجه از ظهور اطلاق و تقیّد آن باعیان وجود

بکثرت عددی متصف شود ولی مبدأ آن اطلاق ذاتی وجود است چه آنکه هر مرکبی به بسیط و هر فرعی باصل و هر کثرتی باصل و وحدت برمی گردد مرحوم میرزا بین وحدت اطلاق و وحدت عددی بطور دقیق تمیز قائل نشده است و با حفظ وحدت شخص نمی تواند تعقل کند که شیء واحد واجب و ممکن و جوهر و عرض باشد و نیز در این مبحث گرفتار شده است که اگر اصل وجود واحد شخصی باشد امکان ندارد کثرت ظاهر شود و گرنه باید کلیه ماهیات متباینه واحد باشند ، وقال - قده - : «ان قلت : اما سمعت ، انهم يقولون ان العالم شخص واحد ، قلت مرادهم ، ان المجموع للارتباط الذی بین اجزائه یكون شخصاً واحداً ، لا ان هذا الجزء عین جزء الآخر بالشخص ، کزید مثلاً شخص واحد مع انّه مشتمل علی الاجزاء المختلفة للارتباط الذی بین اجزائه ، لا ان - ید - زید ، مثلاً عین رجله . وایضاً اذا کان الامر کما توهموه ، فما الفرق بین الوجود العلمی للأشیاء والوجود العینی لها ، والفرق بین فیض الاقدس والمقدس ، مع ان کلمتهم ینادی باعلی صوته بالفرق بینهما ، ویقولون ، ان الاعیان الثابتة کانت موجوده بالوجود العلمی ثم صارت موجودة بالوجود الخارجی» .

واقعا صدور این مطالب از شخصی باین معروفی در حکمت حیرت آور است ، تقوّم کثرت بوحدت و ظهور و تجلی وحدت در کثرت و وحدت اصل وجود در حق و خلق ، باعتبار سلسله طولی است نه عرضی و وحدت بین اجزاء انسان مثل - دست و پا و لسان و گوش ، از ناحیه تعلق نفس با اجزاء بدنی و وجود ترکیب اتحادی بین نفس که صورت تمامی بدن است و بدن میباشد و گرنه ترکیب بین نفس اجزاء انضمامی است و بوجودات متمایزه وجود دارند و بحسب وضع جدا از یکدیگر میباشد و بحسب نظام واحد حاکم بر نفس و بدن ، اتحاد دارند .

اما فرق بین فیض اقدس و مقدس ، باید توجه داشت که اصل وجود

متجلی در مظاهر باعتبار منشأ بودن جهت ظهور اسماء و صفات و اعیان مستجن در احدیّت ، فیض اقدس است، ای اقدس من ان یكون المفیض غیر المفاض والمستفیض بنابراین فیض مقدس صورت و جمال و ظهور فیض اقدس و اعیان مظهر و صورت اسماء الهیّه اند ، یعنی وجود علمی اشیا مظهر اسماء الهیّه اند و بوجود واحد موجودند، لوجوب الاتحاد بین الظاهر والمظهر . و چون وجودات خارجی ، یعنی کثرات خلقی ، از ناحیه تجلی حق از ناحیه اسماء در اعیان، بظهور پیوسته اند، قهراً اعیان ثابته مقام بطون اشیا و حقایق خلقیه مقام ظهور اشیاست ، و مظهر و ظاهر بوجودی واحد موجودند ولی وجودی که دارای وحدت اطلاق است و تنزل و ظهور قادح در وحدت و تجلی ملازم با تجافی اصل وجود حق از مقام غیب الغیوب در رتبه مقام خلقی نمی باشد .

اما نسبت صور علمیه با یکدیگر ، باید فهمید که این صور علمی ، صور اسماء الهیّه اند و هر اسمی مشتمل است بر جمیع اسماء ولی بنحو ظهور و بطون و خفاء و جلاء و کمون و بروز - و برزوا لله الواحد القهار - لذا هر وجود محدود خلقی که صورت وجود علمی است، جامع کلیه اسماست، با این فرق که احکام برخی از اسماء ظاهر و حکم برخی دیگر مخفی است .

و این نیز مسلم است که وجود دارای وحدت اطلاق است، لذا از اجتماع با کثرات ابا ندارد و چون کثرت از تجلی اصل وجود که مقام حق مطلق است حاصل شده است کثرتهای ناشی از جلوه حق که آن جلوه واحد نیز عالم را مملو از فیض نموده (و این همه کثرت حاصل آمده دارای وحدت اطلاق است نسبت بمقیّدات ولی خود دارای وحدت عددی است، نسبت بوحدت اصل وجود که از آن وحدت، این وحدت ساری در کثرات ظاهر شده است) قادح در اصل وحدت نمی باشد بل که مؤکّد وحدتست لذا عرفاً این کثرت را عارض اصل وجود میدانند و حکم باعتباری بودن آن

نموده‌اند . باید از ایشان سؤال کرد که حکما از جمله شیخ رئیس که ایشان خود را مروّج و شارح کلمات او میدانند ، بچه اعتبار قائل بعقل بسیط شده‌اند و در برخی از کلمات خود نفس را در مقام عقل بسیط خلاق صور تفصیلی میدانند و صور عقلی متکثر و متمیّز را در رتبه غیب نفس ، بوجودی واحد و غیر متمیز که از آن بخرینه عقلیات تعبیر کرده‌اند موجود میدانند .

در مسأله علم حق بچه نحو کثرات را در وجود واحد حق مشهود و معلوم میدانند و در مقام تقریر قاعده - بسیط الحقیقة کل الأشياء - بچه نحو کثرات بنحو صرافت در اصل وحدت که بسیط و معرّا از ترکیب است تحقق دارند . تحقق حقایق ممکنه در وجود بسیط ، بطور کثرت در وحدت و تجلی و ظهور و سریان اصل وحدت در کثرات در صورتی قابل تعقل است که وحدت اصل کثرات ، وحدت اطلاقى باشد که از ناحیه تجلی و ظهور بصور کثرات در مظاهر و مشاهد وجودی متجلی گردد .

مؤلف علامه بعد از اثبات وحدت شخصی در وجود و تقریر مسلك حق در حقیقت هستی و بیان این اصل که حقیقت وجود غیر سنخ مفاهیم و ماهیاتست ، به بحث از فروعات این مبحث اشتغال جسته است .

حقیقت وجود چون بوحدت اطلاقى متّصف است و وحدت اطلاقى با وحدت شخصی مساوق است ، چه آنکه اطلاق وصف حقیقت وجود است نه مفهوم آن ، ناچار وجود از معانی کلیه دارای توطی و تشکیک نمیباشد ، قهراً تشکیک در مظاهر و جلوات و شئون وجود واقعست . بهمین مناسبت ارباب معرفت مثل قونوی و فرغانی و جندی و کاشانی و قیصری در مقام نفی حدّ از وجود تصریح کرده‌اند که وجود قبول تشکیک و اشتداد و تضعف نمی‌نماید و همانطوری که مؤلف و شارح علامه گفته‌اند: «الاشتداد والتضعف لا يتصوران الا فی الحال القار کالسواد والبیاض الحالین فی محلین ، او الفیر القار متوجّهاً الی غایة ما من الزیادة والنقصان کالحركة» .

کسانی که وجود را دارای مراتب تشکیکی میدانند و تفاوت در انحاء وجودات را به تقدم و تاخر و اولویت و اقدمیت و عدم اولویت و... دانسته‌اند، مسلك آنها از این لحاظ در نظر عرفاً باطل است که وجود ثانی از سنخ خود ندارد و اصل حقیقت از باب عدم تعیین ولی عدم تعیین ناشی از محوضت و تمامیت خاص وجود، دارای افراد نمی‌باشد تا تفاوت بجهت مذکوره بر آن صدق نماید.

و اما حصول و وقوع تشکیک از ناحیه وقوع شدت و ضعف در وجود، این معنا نیز از باب آنکه وجود افراد ندارد تا اشتداد و تضعف قبول نماید نزد ارباب عرفان درست نیست، علاوه بر این، این قسم از تشکیک از خواص اعراض حال^۳ در موضوعات است، مثل وقوع تشکیک در مقوله کیف، و حرکت جسم در وصفی از اوصاف کیفی که اتصاف جسم به این مقوله فقط از ناحیه حرکت در این مقوله حاصل میشود و جسم به تدریج متصف بحرارت و یا سفیدی و سیاهی میشود از باب آنکه نفس مقوله کیف از راه اشتداد و تضعف تحقق پیدا نماید، چون این تشکیک در اعراض حال^۴ در موضوعات واقع میشود و وجود، از سنخ اعراض و جواهر نیست، ناچار وقوع چنین تشکیکی در آن محال است، علاوه بر آنکه حقیقت وجود قبول تعدد نمی‌آید تا بعضی از افراد یا تمام افراد تدریجی الحصول باشد، مضافاً بر اینکه وجود بحسب شئون و تجلیات ذاتیه و بحسب حقیقت محیطه کامله، جمیع موضوعات و اعراض را فرو گرفته است و هیچ حقیقتی از حقیقت وجود مطلق خارج نمی‌باشد و ماوراء وجود مطلق عدم صرف است.

نزد عرفاً وجود بسیط است و از سنخ ماهیات نیست تا قبول جنس و فصل نماید و متصف است بوحده اطلاقیه شخصیه، لذا افراد ندارد تا قبول تشکیک نماید.

تنبیه

مؤلف متن - قده - همانطوری که ذکر کردیم معتقد است از راه اینکه وجوب با ضرورت مساوق است و وجوب با اصل وجود متحدند، نفس حقیقت وجود بدون ملاحظه جهت و حیثیتی منشأ انتزاع وجوب ذاتی است و این ماهیت و عین ثابت است که بامکان متصف است بحسب ملاحظات عقلیه. این برهان چون خالی از مناقشه نیست استاد محقق آقا محمد رضا - قده - آنرا با مهارت بصورتی تقریر نموده که مناقشه بر آن وارد نشود دلائل دیگری نیز در کتب مفصله از قبیل مصباح الانس ذکر کرده اند که برخی از آن دلائل را شارح محقق صائن الدین تقریر نموده است. باید در این معنا متمیق بود که بنا بر اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و اثبات تشکیک خاص در مراتب وجود، وجه صحت قول عرفا ظاهر میشود و دلائل مذکوره ذهن صاف و غیر معوج را بمسلك عرفا نزدیک می کند و به تدریج عقل حکم می کند که وجود واحد شخص است و از آنجا که وحدت اطلاق مساوق با وحدت شخصی است و شیء متصف بوحدت اطلاق، جزئی حقیقی است، وجود منحصر است به فرد واحد نه سنخ واحد.

بعقیده نگارنده وحدت شخصی وجود با انغمار در کثرات و بوجه نفس بعالم کثرت آشکار نمیباشد و محققان از طریق مکاشفه بسر وحدت پی برده اند و سالك عقل نظری وجود را متکثر و کثرت را حقیقی می پندارد (۱).

۱ - تجلی اسماء الهیه نیز در توجه نفس به اصل وحدت و کثرت و حصول اعتدال در تعقل وحدت و کثرت، مدخلیت دارند و انغمار در طرف وحدت یا کثرت و نیز جمع بین وحدت و کثرت یا غلبه حکم احدهما بر دیگری در عرصه ادراک تابع استعداد محل قابل نیز می باشد.

وقال بعض الاكابر (۱) في حواشيه : « فان وحدة الوجود في عرفهم قد يطلق على الوحدة الانبساطية التي تشتمل على وجود الواجب بالذات ووجودات الممكنات وهذا بحسب الكشف الجلي في اواسط السفر الاول من الاسفار الاربعة للنفس الانسانية . وقد يطلق على الوحدة الشخصية المنحصرة في الواجب بالذات وهذا بحسب الشهود العرفاني في نهاية السفر المذكور يحصل للاولياء الكاملين ، وح لا يبقى للممكنات وجود ليكون واحداً مع وجود الواجب او كثيراً ، بل لا موجود الا هو والوجود واحد شخصي وهو الواجب ، والوجودات الامكانية لمعات نوره واشراقات ظهوره ، بل هي كسراب بقية يحسبه الظمئان ماءً . والاول توحيد خاصي ، والثاني توحيد الخاص الخاصي . فاذا ظهر لك ، ان الوجود واحد بالوحدة الشخصية » .

نقل و تحقيق

در کلمات ارباب معرفت بوجود منبسط که اول صادر از حق است و از ناحیه انبساط آن، اعیان بوجود خاص^۳ خود میشوند و مبادی آثار خاص خود واقع می شوند ، ظل^۳ - سایه وجود حق - اطلاق نموده اند و باصطلاح حکمت متعالیه نیز وجودات امکانیه ظل^۳ وجود حقند ، از باب تبعیت

→

استعداد سالک طریق شهود نیز شرط طی درجات کثرت و رؤیت وحدت است ، برخی از سلاک در مقام سلوک سریعاً بمقام فناء در توحید میرسند ولی مقهور احکام وحدت گردیده و از تأثیر اسماء الهیه در صورت خلقیه بکلی غافل میمانند، برخی در مقام هتک پرده های پندار و یا کشف حجب نوری محتاج باتیان اعمال شاقه و ریاضات ندارند و در اسرع اوقات بمقام فناء و محو و ثم تحویل بقاء بعد از فناء و صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین میرسند

- کالنبی و علی - علیهما السلام - ومن شاء الله من العترة - علیهم السلام .

۱ - وهو العارف البارع - آقا میرزا محمد رضای اصفهانی قمشانی - .

آنها نسبت بحق و از این نظر که فروع وجود مطلقند ، وجود ظل ، نسبت به ذی ظل تبعی است ، و از این نظر ممکنات بوجود تبعی موجودند و با حفظ قیام حقایق خلقی بحق مطلق و بلحاظ ظل بودن آنها نسبت به نور حق ، در مقابل اعدام و نقائص خود موجودند و لذا بوجود حق نور و بوجود ممکنات ضوء ، اطلاق کرده اند ، لذا شیخ اکبر در فصوص الحکم فرموده است : « اعلم ان المقول علیه سوی الحق ، او مسمى العالم ، هو بالنسبة الى الحق كالظل للشخص ، فهو ظل الله » .

شارح فصوص (۱) در مقام شرح عبارت مذکور گفته است : ای مایقال عایه سوی الحق فی العرف العام ، واما فی العرف الخاص عند اهل التحقيق لیس سوی وجود ، ولو اعتبر السوی بالإعتبار العقلی الذی هو الصفات والتعیّنات التی هی حقایق الأسماء عند نسبتها الى الذات ، لقیل فیہ ، صور اسماء الحق ، اذ لیس فی الوجود الا هو و اسمائه باعتبار معانی الصفات فیہ - چون صفات با ذات متحدند و اسماء با ذات مفایرند ولی چون صفات روح و معنای اسماء الهیّه اند ، گویند ، آنچه موجود است ، اسماء و صفات الهیه است - فاذا اعتبر وجود الاضافی المتعدد بتعیّنات الاعیان التی هی صور معلومات الحق - باعتبار سریان هویت حق در اسماء و ظهور آن در صور اسماء که اعیان ممکنات بحسب وجود در حضرت علم و ارتسام باشند - سمیته سوی الحق و العالم ، وهو بالنسبة الى الحق ، ای الوجود المطلق كالظل للشخص ، فالوجود الاضافی ای المقیّد بقیود التعیّنات ظل الله .

وجود ظلّی و وجود امکانی همان نسبت وجود حق است بعالم ماسوی لذا قال الشیخ الاکبر فی الفصوص :

لان الظل موجود بلا شك فی الحس - بنابراین وجود حق بعد از اضافت باعیان

۱ - مولانا عبدالرزاق الكاشی - فده - ص ۱۱۲ ، ۱۱۴ شرح فصوص چاپ قاهره .

همان وجود خلق است ، و چون حقیقت ذات تجافی از مقام خود نمی نماید ناچار وجود مضاف که از آن به نسبت تعبیر میشود، همان اشراق نور الانوار است که نسبت آن بحق ، نسبت وجوبی و بعین ثابت، نسبت امکانی است و نفس وجود که مضاف است به ماهیت و عین در عقل و در خارج از ماهیت خبری نیست غیر از حدّ منشأ قید وجود ، عین تدلّی و نفس ظهور حق است که بآن ظل ممدود اطلاق میشود .

اما ظهور ظل، توقف دارد به شخص که ظلّ بآن متصل است و تابع صرف است، و محلی که این سایه در آن قرار می گیرد ، و نوری که منشأ امتیاز و تشخیص ظل است، و این نور همان اسم حق است که در ادعیه بعنوان - یا نور - خوانده میشود و حق باعتبار - اسم الله الظاهر - نور است، و اگر عوالم وجودی بحق متصل نباشند، ظل وجود پیدا نمی کند و در ظلمت صریح باقی میماند - الله نور السماوات والأرض - پس ممکن قطع نظر از واجب در ظلمت و عدم ازلی واقع است بلکه نفس ظلمت و عدم است .

۴

بحث و تحقیق

محققان از حکما که به تشکیک خاصی در حقیقت مطلقه وجود قائل شده اند ، تفاوت در انحاء وجودات را ناشی از اصل حقیقت وجود میدانند و کثرات حاصل در وجود نزد این دانایان معلول اصل حقیقت وجود است، باین معنی که اصل حقیقت در مرتبهئی واجب و در مقاماتی ممکن، در مرتبهئی غنی و در مرتبهئی ضعیف ، در علت تامّه شدید و در معلول ضعیف است .

غنا و شدت و تمامیت ذاتی اصل وجود و فقر و فناء و معلولیت نیز خاصیت وجود است، وقوع وجود بنحو استقلال در علت و تحقق آن بوصف محتاج در معالیل ذاتی اصل وجود است و ملاک تفاوت و تشکیک خاصیت ذاتی هستی است و اصل وجود با حفظ وحدت اطلاق دارای مراتب متصل

و هر مرتبه‌ئی دارای حکم خاص و درعین حال واجد جمیع احکام مخصوص طبیعت وجود است .

بنا بر مسلك مذکور وجود در قوس نزول بالذات متفاوت و بنفس حقیقت مشکک است و در قوس صعود، از باب لزوم حرکت در جوهر و وقوع مراتب حاصل از اشتداد ذاتی مراتب معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی، کلیه مراتب حاصل از قوس صعود، بوجودی واحد موجودند، کما اینکه در قوس نزولی نیز کلیه مراتب در سلك يك وجود قرار دارند و صعود بعینه بر طبق نزول است .

وجود بنا بر مسلك این اعظم، باعتبار بشرط لا - بودن آن نسبت به تعیین امکانی واجب است و این بشرط لائی با - لا بشرطی - مصطلح عرفاً منافات ندارد، چه آنکه اصل حقیقت که نسبت به تعیینی لا بشرط است، از باب اطلاق صرف، عاری از هر قیدی است از جمله قید اطلاق، لازمه چنین حقیقتی تنزه از قیود وارده بر وجود امکانی است و ما میدانیم که همین اصل وجود است که در مقام تنزل قبول قیود و تعیینات لازم وجود امکانی را می‌نماید .

بنا بر آنچه که ذکر شد، کلیه اشکالات مؤلف در این مقام، متوجه مسلك حکمای مشائی است و بر مسلك محققان وارد نمی‌باشد، اشکالات او بر اشتداد و تضعف و تشکیک نیز بر مسلك قائلان بحرکت جوهر وارد نمی‌باشد، چون این تشکیک خاص اصل وجود است نه وجود واقع در مرتبه اعراض و دیگر مقولاتی که از ناحیه حرکت موجود میشوند، مثل اشتداد در مقولات تدریجی الحصول .

از آنچه که ذکر شد، معلوم میشود که اکثر اشکالات ماتن و شارح کتاب حاضر بر قائلان به تشکیک خاصی وارد نیست و بنا بقول کسانی که در وجود مراتب قائلند و جمیع احکام وارد بر مراتب را از باب اعتقاد بوقوع تشکیک

در نفس حقایق وجودیه و تخصیص مرتبه‌ئی بفناء ذاتی و اتصاف مرتبه‌ئی به تجرد تام و وقوع مرتبه‌ئی در مقام وجود برزخی و تحقق مرتبه‌ئی در عالم ماده، از اصل حقیقت وجود منبعث میشود و از امور خارج از ذات حقیقت وجود، بوجود ملحق و عارض نمیشود، عروض برخی از احکام بحسب مراتب عقلیه، با اتحاد آن با مقام حاق وجود تنافی ندارد.

تنبيه

مطلبی که ذکر آن در این مقام لازم و تعمیق در آن در توضیح برخی از مشکلات و عویصات در محل بحث مدخلیتی تمام دارد، آنستکه منکران اصالت و تحقق وجود گفته‌اند، اگر وجود تحقق خارجی داشته باشد، چون وجود مفهومی واحد است، باید کلیه افراد آن داخل در یک امر و حقیقت باشند، مثلاً اگر فردی از وجود مجرد باشد باید تمام افراد آن مجرد، و اگر فردی مادی باشد، باید کافه افراد آن مادی و اگر فردی شدید باشد باید تمام افراد آن شدید باشد و هكذا. بعضی دیگر گفته‌اند، چون وجود بحسب مفهوم مساوق با وجوب و ضرورت است، اگر وجود امری خارجی باشد و مفهوم مصدری و انتزاعی آن دارای معنوی و مصداق، نیز باشد، لازم آید که کلیه افراد آن واجب بالذات باشند در غیر وجود نیز این مناقشات آمده است، مثل منکران مثل نوری گفته‌اند، اگر انسان و هر نوع متحصّل خارجی دارای فرد عقلانی و مثل نوری واقع در عالم عقل باشد لازم آید که حقیقت واحد افراد مختلف بشدت و ضعف و تقدّم و تأخّر و علیّت و معلولیّت و تجرد و مادیت و برزخ بین این دو باشد، در حالی که اگر اصل طبیعت انسان اقتضای تجرد عقلانی نماید باید تمام افراد آن عقل مجرد باشند و گرنه لازم آید که یک حقیقت علت و همان حقیقت با حفظ هویت معلول باشد. شیخ اشراق که خود قائل بمثل نوری است در جوابش

گفته است ، این اشکال در ماهیات متواطی از ماهیات جاری است ولی در ماهیات مشککه دارای عرض عریض جاری نیست ، ولی خود شیخ اشراق همین اشتباه شیخ رئیس را درمسأله وجود ، مرتکب شده است ، چون گفته است وجود از آنجا که دارای مفهوم واحد است نمیشود ، افراد مختلف داشته باشد .

مؤلف علامه - اعلی الله مقامه - نیز بواسطه غفلت از سر تشکیک خاصی ، افراد یا مراتب را از وجود نفی می کند و گمان می فرماید که اگر اصل طبیعت که بوصف اطلاق وعدم تعین موجود است دارای فرد دیگر باشد ، لازم می آید تکرر اصل طبیعت ، درحالی که بنا بر تشکیک خاصی و اعتقاد بر اینکه کثرت در وجود بحسب مراتب و درجات تشکیکی از اصل ذات و حقیقت وجود منبث شود ، طبیعت متکرر میشود ولی این تکرر باطل نیست ، چون مقام و مرتبه اعلای وجود ، بلحاظ تمامیت هویت ، قائم بذات و غنی محض و مرتبه متأخر از آن ، معلول و فقیر و متنزل از مرتبه صرف وجود است ، و چون طبیعت مشکک است و تشکیک ذاتی آنست و جهت اشتراك و امتیاز عین ذات وجود است ، کثرت منبث از اصل حقیقت است ، مراتب موجود در سلك حقیقت واحد ، دارای افراد نمی باشد ، و اگر بر مراتب فرد ، اطلاق شود ، مجاز خواهد بود و مراد همان مراتب است و ناشی است از صدق مفهوم عام وجود بر مراتب .

بنا بر آنچه که ذکر شد ، حقیقت وجود که مقام محیط بر کافه مراتب است ، چون بشرط لاست نسبت به حد امکانی ، تکرر و تعدد نمی پذیرد . و مراتب غیر صرف ، ثانی طبیعت نیست ، بلکه مقام فرق و تفصیل همان اجمال و جمع است .

مراتب غیر صرفه ، نسب و اضافه و رشح و ظهور اصل حقیقت میباشد ، و حقیقت وجود منحصر است در حق و مابقی نسب و اعتبارات و اضافات

وتجلیات آن حقیقت می‌باشند که اهل عرفان به تحقق مجازی آنها قائلند، مثل ماهیات که بعقیده حکمای متأله بالعرض متحققند .

و اما ما استدلال به الشارح العلامة علی اثبات وجود المطلق، بقوله : «ان الوجود المطلق موجود بسیط و غیر معلول، و کما کان ذلك - فهو واجب - لذاته - ، اما کونه موجوداً، فلأنه لو کان معدوماً لزم اتصاف الشیء بنقیضه، والموصوف یبقی مع الصفة ، والشیء لا یبقی مع نفيه ...» فغیر تام ، لأنه فرق واضح بین مفهوم الوجود بوصف الإطلاق ، والوجود المطلق العاری عن التعینات . چون مفهوم وجود مطلق، امری عقلی و ذهنی است ، و مفهوم وجود مطلق، وجود مطلق است بحمل اولی از باب آنکه ثبوت شیء لنفسه ضروری و سلب شیء از شیء محال است ولی آیا این مفهوم مصداقی بوصف اطلاق دارد ، یا ندارد ؟ بعضی شبیه این اشتباه را در اثبات واجب، مرتکب شده‌اند ، و گفته‌اند، واجب الوجود اگر در خارج موجود نباشد، عدم تحقق آن یا از ناحیه عدم علت است، واجب بی‌نیاز از علت است، و یا وجود مانع ، و فقدان شرط ، سبب عدم تحقق آنست، و واجب قائم بذات و مقدم بر کافه اشیاست و قاهر بر کل شیء لذا مانع مقابل حق متصور نمی‌باشد . مستدل بین مفهوم و مصداق خلط کرده است ، بحث در این است آیا این مفهوم مصداق دارد یا نه ؟ و آنچه که قائل بجای استدلال ذکر کرده است ملاک تحقق مفهوم واجب الوجود است .

قال الشارح العلامة ایضاً : «أنه لو لم یکن الوجود المطلق واجباً لکان ممکناً او ممتنعاً، ضرورة اندراج جمیع المفهومات تحت المواد الثلاث، والأول محال ، اذ الممکن ما یقبل لذاته الوجود والعدم ، والشیء لا یقبل نفسه ولا نقیضه» و فیه ما لا یخفی علی الفطن ان ما ذکره مصادرة علی المطلوب و خلط

۱ - رجوع شود بهمین رساله حاضر - صفحات : ۷۹ ، ۸۰ ، ۸۱ ، ۸۲ ، ۸۳ .

بین المفهوم والمصداق .

علیّت و معلولیّت و وجوب و امکان (۱) و دیگر عناوین مخصوص حقایق خارجیّه، منبعث از حاقّ ذات وجود است و ماهیات از حدود وجودات انتزاع میشود و بین ماهیات علیت و معلولیت و تأثیر و تأثر واقع نمیشود، و بنا برمسلك تحقیق ماهیات در علوم ارتسامی تقرّر دارند و حصول ماهیات در مقام واحدیّت به تبع اسماء و صفات که عرفاً علم حق را به تفصیل وجودی، باعتبار حصول ماهیات دانسته‌اند، ظاهر کلام آنان در این مقام مراد نیست، و اینکه اکابر تصریح فرموده‌اند، ماهیات ثبوت تبعی و تقرّر عرضی، به تبع اسماء الهیّه دارند، خود، دلیل است بر معنائی رفیع، غیر آنچه که بعضی اهل ظاهر فهمیده‌اند، و اصولاً تقرّر و تحقیق جهت غیر وجود، در جمیع مراتب بخصوص در مشهد علم ربوبی معنا ندارد .

نقل و توضیح

صاحب قواعد توحید (۲) در - متن - فرموده است : ثم ان الوجود الحاصل للماهیات المختلفة لا يقبل الوجود والعدم لذاته ، فيجب ان يكون واجباً ، وح ولو وجد موجود آخر مفایر له لتعدّد الواجب لذاته ، و انقائل بالتشکیک ینکره کل الإنکار ...» الی آخر ما ذکر - قده - فی هذا المقام .
وجود حاصل از برای ماهیات مختلفه، وجودات قائم بذات نیستند .
لذا از آنها محققان بر روابط محضه تعبیر نموده‌اند، و این وجودات با فرض عدم استقلال باعتباری واجب الوجودند، چون مفاض از واجب بالذاتند،

۱ - مراد ما از امکان، امکان وجودی است .

۲ - صفحات : ۸۲، ۸۳ رساله حاضر .

ولی حقیقت وجود ، واجب است بضرورت ازلیه و این وجودات بلحاظ قیام بعلت فیاضه واجب الوجودند بضرورت ذاتیه ، وبدون لحاظ علت واجبه معدومند . و همین وجودات ، باصطلاح دیگر ممکن الوجودند، باعتبار آنکه محض ارتباط و صرف تعلق بحق اولند . و باید دانست که قائل به تشکیک در وجودات باعتبار اضافه بماهیات یا لحاظ ماهیت در تشکیک خاصی ، نیست، بل که تجلیات ذاتی وجود، کثرت ساز است و کثرت حاصل از وجود ملاک تحقق تشکیک خاصی است و تشکیک خاصی منبعت از حاق و ذات حقایق است .

شارح علامه نیز به تبع مؤلف ، تشکیک واقع در وجودات را که ملاک تمیز مراتب وجودی است ، تشکیک عامی فرض نموده است و از کتاب فلسفی جد خود ابن ترکه - بنام اعتماد کبیر - نقل کرده است که - ان عروض التشکیک الذی، یوجب تقرر عرضیه معروضه لموضوعاته لایتحقق الا بتبدل انواع ذلك العارض المشتمل علیها علی سبیل التعاقب ایضاً بالنسبة الیه . و یعلم تفصیل ذلك مما بین الفاضل الطوسی (۱) فی شرحه للاشارات حیث قال : ذلك انما يتصور فی حقیقه یمکن ان تجعل نازلة فی محل ثابت - یعنی جسم ثابت موضوع حرکت است - احوال غیر قار - عرض قائم به محل جسمانی که از جهت حصول ندریجی، ثبات ندارد - یتبدل نوعیته - چون اهل تحقیق از مشاء گفته اند حدود متحصّل از حرکت در مقوله

۱ - محقق طوسی - رض - در شرح اشارات در مقام اثبات حرکت در اعراض، وعدم

وقوع آن در جواهر ، گفته است ، اصولاً حرکت در اموری ممکن الحصول است که موضوع

حرکت امری ثابت باشد و موضوع - متحرك - در وصفی از اوصاف حرکت نماید و در هر آنی

متصف شود بفردی از همان مقوله‌ئی که حرکت در آن واقع میباشد .

واحد هریک نوع خاص متمایز از حد دیگر است - اذا قیس ما توجد منها فی ان الی ما يوجد منها فی آن آخر - .

اما باید توجه داشت که تشکیک در مراتب وجود در قوس نزول که جمیع مراتب در سلك وجود واحد قرار دارند ، اشتداد نمی باشد ، و قائلان به تشکیک خاصی ، در نفس حقایق وجودیه ، تفاوت قائلند ، و این تفاوت عین انحاء وجوداتست ، و اما تشکیک حاصل در قوس صعود ، متقوم بحرکت جوهریه است و کسی که حرکت جوهری را منکر است ، اصلاً از تحقیق قوس صعودی تصویر درستی نمی تواند داشته باشد .

چون صعود بر طبق نزول است ، از طرفی تشکیک خاصی است و در جای خود مبرهن است و علیت و معلولیت در انحاء وجود واقع است و وجود علت اصل و تمام معلول است - الی آخر ماذکرنا فی مسألة التشکیک و لزوم السنخية و ارجاع السنخية بنحو من الاتحاد فی الوجود - باید ماده بحسب جوهر ذات متحول شود تا بمقام عقل برسد و از عقل تجاوز نموده بمقام فناء فی الله ختم شود .

تمام اشکالات شارح و مؤلف بر مشائیة اسلام وارد است ولی بنا بر تشکیک خاصی تمام اشکالات او مندفع است .

استاد این حقیر (۱) ، در تقریر عبارت قیصری در حاشیه مقدمه فصوص «ولا یقبل الإشتداد ...» مرقوم فرموده اند : قال استادنا (۲) - دامت افاضاته - ، هذا لا ینافی ما قاله صدر الحکماء - رض - من ان الوجود بنفس

۱- وهو الحکیم التحریر سید سادات اعظم الفلاسفة ، المرحوم المبرور ، الحاج میرزا ابوالحسن القزوینی . موقع چاپ این مقدمه ، استاد چهره نورانی خود را در نقاب خاک پنهان نموده اند - اف علی الدهر ما اقدر صافیها - .

۲ - مراد از این استاد ، حکیم متاله آقامیرزا محمود نمی است ، محشی تمهید القواعد .

ذاته متفاوت بالشدة والضعف وامثالهما ، لأن مراده، ان مابه التفاوت امر غير خارج عنه ، والتشكيك فيه خاصى ، ومراد الشارح - قده - ، انه لا يتصور التفاوت عند اعتبار ذاته بلا ملاحظة المراتب ، ونسبة بعضها الى بعض . ويمكن ان يكون مراده من التشكيك فى طبيعة الوجود كما قال استاذنا الأجل (۱) ، التشكيك فى ظهوره ، وانما اسند التشكيك الى نفس الطبيعة باعتبار عينية الفيض للمفيض واتحاده معه . وهنا سر لطيف لا يقتضى المقام التنصيص عليه - فليتأمل - .

بنا بروحدات شخصى در وجود ، نفس طبيعت باعتبار وحدت ذات ، قهراً قبول تعدد وتكثّر نماید تا چهرسد به تشكيك ، چون صدر المحققين قائل به مراتب است ، نفس طبيعت درجات متفاوته دارد .
اما تشكيك خاصى مصطلح صدر الحكماء مورد انكار عرفاست از باب انكار مراتب در وجود . اما از دليل آنها بر نفى تشكيك ، معلوم ميشود بعمق تشكيك خاصى نزد صدر الحكماء پي نبرده بودند .

آنها هم در قوس نزول به تشكيك خاصى قائل نيستند ، چون شدت و ضعف را در مراتب استحالات و حصول تدريجى كيفيات معقول و متصور مى دانند و به تبع اهل نظر از معاصران خود ، از باب عدم جواز حرکت در جواهر ، فقط در چهار مقوله ، حرکت قائلند و ناچار در قوس صعود نیز از تصور اتصال مراتب و تشكيك خاصى غافل مانده اند ، اگرچه بر طبق اصول وقواعد مقرر در مسفورات آن محققان بايد ملتزم بحرکت جوهرى مى بودند ، و اينکه در کلمات آنها دیده ميشود که حرکت در اصل وجود امکانى حاکم است ، مراد حرکت اصطلاحى نيست ، نظير همان حرکت حبی و عشقى حاصل در مقام احدیت ، جهت تجلى بصور اسماء واعيان ، وسير در مظاهر

۱ - وهو العارف البارع الميرزا محمد رضا الاصفهاني - رضی الله عنه - .

خلقی من العقل الی الهیولی که در اصل حقیقت قائلند ، چون بدون عروض اطوار در اصل حقیقت عروج تحلیلی و ترکیبی معنا ندارد، و آنها از تنزل وجود و ظهور در منازل و درجات تعبیر بحرکت نموده‌اند، چون بدون صعود در ماده و خمیره طبیعت و مقام استقرار در رحم ، عروج ترکیبی معنا ندارد، ناچار حرکت ناشی از توجه حبّی در صعود وجود نیز باید بمذاق آنان متحقق شود .

از مطاوی کلمات این اکابر هویدا است که نفس بحسب وجود مادی حادث بحدوث جسمانی و مادی است و طی درجات وجود، از مقام استقرار در رحم طبع، تدریجی است و نفس در مقام ادراک صور و حقایق ، با معلوم و مدرك خود متحد میشود و غیر این‌ها از تحقیقات رشیکه که در کلمات این اعظم از علمای شریعت حضرت رسالت پناهی موجود است، و لسی تقریر این مطالب و تطبیق آن با قواعد اهل نظر ، مورد توجه نبوده است و یا از بیان عاجز بوده‌اند .

مضافاً بر این اشتداد و تضعف و دیگر امور مختص به جهات تشکیکی؛ نزد عرفا ، اختصاص به مظاهر و مجالی دارد و به جلوه‌ها و ظهورات وجود برمی‌گردد نه باصل وجود و صدر الحکما از باب اتحاد ظاهر و مظهر به تفاوت و تشکیک خاصی در وجود قائل نشده‌است او شاید با حفظ وحدت شخصی اطلاقی در هستی، احکامی خاص اصل طبیعت و احکام مخصوص بدرجات وجود قائل است و الحق معه - قدس الله لطیفه و اجزل تشریفه - چون این عظیم در حکمت بحثی و ذوقی کامل و مکمل است و از جهتی در دوران اسلامی فرید و وحید است .

یکی از مباحث نسبتاً بااهمیتی که در این جا مورد بحث واقع شده است، این مسأله است ، که بعد از قبول این معنی که حق وجود مطلق است، یعنی وجود مطلق موجود است ، و این حقیقت بنفیس ذات تحقق دارد ، چون گفته

شد، وجود مطلق منشأ انتزاع ضرورت ازلی است و در تحقق بهیچ امری وابسته نمیباشد، در تحقق نه محتاج به اجزاء ذاتست، چون بسیطست، و عوارض نیز بطریق اولی محفوف نمیباشد.

برخی از قاصران خیال کرده هر مطلق و عامی در تحقق خارجی محتاج بامور زائد بر حقیقت آن میباشد تا قبول تشخیص نماید.

شارح مقاصد **سعدالدین تفتازانی** شبهات وارده در این باب را، در شرح خود بر مقاصد آورده است و شبهاتی که مؤلف و شارح بیان کرده اند در کلام سعد تفتازانی دیده میشود و خود ملا سعدالدین ایرادات را پذیرفته است، شبهات از قرار زیر است:

«المشبهة الاولى - ان المطلق لا تحقق له الا فی الذهن، والواجب من یجب وجوده فی الخارج.

الشبهة الثانية - ان لا تحقق للعام الا فی ضمن الخاص، فلا یتحقق الواجب الا فی ضمن غیره!

الشبهة الثالثة - لو كان الوجود المطلق واجباً، لكان كل وجود واجباً حتی النجاسات والکلاب والخنزیر.

الشبهة الرابعة - ان الوجود لیس بموجود، كما ان الكتابة لیس بکاتب والسواد لیس باسود.

الشبهة الخامسة - ان الوجود المطلق ینقسم الی الواجب والممكن والقديم والحادث، والمنقسم الی شیء و غیره لایكون عینه، فضلاً عن ان یتکثر المنقسم الی الممكن واجباً والی الحادث قديماً.

الشبهة السادسة - ان الوجود یتکثر بتکثر المجالی والمتکثر لایكون واجباً اذ یجب وحدته تعالی.

الشبهة السابعة - ان الوجود مقول بالتشکیک، فانه فی العلة اقوی واولی منه فی المعلول، والواجب لا یتکثر بقولاً علی غیره بالتشکیک، لان المشکک

یکون زائداً ، والزائد علی حصص الوجود لا یكون عینها .

الشبهة الثامنة - اشتراك الوجود معنوياً بین الواجب والممكنات قد ثبت بالبرهان النیر فلو وحد الوجود ، فاما بوجود زائد ، او بوجود هو نفسه ، وایاً ما كان ، فلیس اطلاقه علی جمیع الموجودات بذلك المعنی ، فلم یكن مشتركاً معنوياً .

الشبهة التاسعة - ان دلیهم فی اثبات زیادة الوجود علی الماهية ، باننا نعقلها ونشك فی وجودها ، فالمعقول ، غیر ، غیر المعقول جار فی وجود الواجب فثبت بذلك انه لیس عینه .

الشبهة العاشرة - ان مفهوم الوجود هو الكون العام معلوم لكل احد حتی قیل ببداهته ، وحقیقة الواجب غیر معلومة ، فلا یكون هو ایاًها .

وهذه الشبهات قد جمعها الشارح للمقاصد وارتضاها ولكنه لیس فی وسع فهم شارح المقاصد وامثاله من اولی الوسوس ولا وهام ، درك هذه اللطائف وكان شأنهم جمع الآراء والأفكار المتناقضة بعضها بعض .

محقق فناری در شرح مفتاح در جواب از شبهه اول گفته است ، حق آنستکه کلی طبیعی در خارج موجود است ، از باب وجود - احد قسمیه ، وهو المخلوطة - چون قائلان بوجود طبایع ، استدلال بوجود کلی طبیعی کرده اند از باب آنکه قسم دیگر آن که طبیعت بشرط شیء باشد موجود است ، ولی باید توجه داشت که حکم وجود ، و طبیعت آن جدا از احکام طبایع ماهویه است که در تحقق به تشخیص و وجود محتاجند ، و اصل وجود بدون احتیاج به تشخیصات موجود است ، چون مقام صرافت وجود که مرتبه اصل حقیقت باشد ، مقدم است بر کافه تعینات ، و ماوراء وجود مطلق چیزی موجود نیست ، لذا باید به شارح مقاصد جواب داد که وجود مطلق قائم بذات است ، از این باب که وجود از امور انتزاعی اعتباری نیست و بعد از اثبات اصالت وجود ، وجود خود مبدا کلیه تشخیصات و منشا کافه تعینات است .

سر مطلب آنستکه، وجود، در طبایع کلیه زائد بر ذاتست، لذا طبایع در تحقق محتاج به وجود و امری شبیه وجود است که طبیعت را از ابهام خارج نماید و اگر اصل طبیعت وجود، دارای تشخیص زائد باشد، یلزم معلولیه وجود الواجب الذی یقول بتحقیقه بالذات، کل من فی سواد مملکة العقل .

دیگر آنکه هر معنا و مفهومی که غیر سنخ وجود است، از ناحیه وجود تحقق می یابد و اصل وجود متحقق بالذاتست لذا معانی ماهویه و ظهورات و نسب وجودیه، از عوارض متأخر از مقام حقیقت وجودند .

از آنچه که ذکر شد، جواب ایراد دوم که - ان لا تحقق للعام الا فی ضمن الخاص - در باب ماهیات درست است نه در باب وجود، و اصل حقیقت از سنخ مفاهیم کلی نمیباشد - وهو لا کلی ولا جزئی ولا عام ولا خاص - و همه این معانی و مفاهیم از جلوه ها و تجلیات و سریان وجود در اعیان و اذهان حاصل میشود، و این شأن کلی و عموم ماهوی است که از باب غایت ابهام و نهایت ضعف با ملاحظه انضمام بفر تشخیص و تعیین پیدامی کنند نه چیزی که خود اصل کلیه تعییناتست .

در جای خود گفته ایم که وجود هر چه از قید دور شود، تمامیت آن کاملتر و از حدود و نقائص دور میشود، تا چه رسد بوجودی که اصلاً قید ندارد و مبرراً از هر قیدی است حتی قید اطلاق .

جواب از اشکال سوم آنکه وجود خاص امکانی که آن را فرد وجود میدانند و متصف است بوجوب، بنا بر قول بوجود مطلق، یعنی وجود مطلق مصطلح عارف، از نسب و ظهورات بل که صورت وجود حق است که - له نسبة خاصة الى الوجود الحق المطلق - ولی نه نظیر نسبت متعین قائم بذات بوجود متعین مثل خود، بل که نسبت، اضافه اشراقی حق است که قطع نظر از معنا و باطن خود، از اوهام و باطیل است، و اما بنا بر قول برخی از عرفا که حقایق ممکنه موجودند بمعنای آنکه نفس اضافه و اشراق نور

الانوارند ، قهراً واجبند وای بوجوب مترشح از علت، و جوب و ضرورت در ممکنات از باب وجوب ذاتی بمعنای ضرورت ازلیه نمی باشد که علی الاطلاق موجود باشد . و باید دانست که موجود حقیقی نفس وجود است و اعیان به تبع وجود موجودند و در مشتقات ترکیب از ذات و مبدأ اشتقاق علی الاطلاق قابل قبول نمی باشد ، چون کثیری از متکلمان و قائلان باصالت ماهیت ، در حق وجود صرف قائلند و از ناحیه اشکال و ایراد لزوم عدم ترکیب در مشتقات و اهمهائی بخویشتن راه نمی دهند .

اما مسأله اشترک مفهوم وجود و وقوع تشکیک در حقایق وجودی، باید توجه نمود که عرفاً به اشترک معنوی قائلند و تشکیک را به انحاء وجودات نمی برند ، بل که به تشکیک و تفاوت در شئون و تجلیات قائلند کما ذکرناه مفصلاً . از آنچه که ذکر شد جواب بقیه شبهات نیز واضح شد .

بحث و تحقیق

مسأله وحدت وجود یکی از غامض ترین بل که غامض ترین مبحث در علم عرفان و حکمت متعالیه است ، چه آنکه تصور وجود مطلق با اوصافی که در پیرامون آن آورده اند ، از اصعب امور است و درست بکنه مسأله وحدت وجود بمعنای اعتباری بودن کثرات ناشی از اصل وحدت و حقیقی بودن اصل وحدت ، رسیدن به نحوی که مستلزم اتحاد و حلول و دیگر اشتباهاتی که از عدم نیل بکنه مطلب و عدم غور در این اصل اصیل که پایه و اساس معرفت ربوبی است نشود، نهایت ادراک عقل نظری است .

مشاهده اصل وحدت و شهود کثرات امکانی و فنای کثرت از ناحیه طلوع خورشید وحدت امری است و تعقل آن از ناحیه عقل نظری امری دیگر است .

برخی از وحدت وجود، وحدت سریانی فهمیده اند ، باین معنا که مفهوم

وجود مطلق را عین کثرات خارجی دانسته و از برای وجود مطلق حقیقت مطلقه خارجیّه مقدم بر کثرات، قائل نشده‌اند، و از درک وجود مطلق عاجز مانده‌اند.

مراد از وجود مفهوم وجود مطلق که امری ذهنی و از معقولات ثانیه بشمار میرود و امری عام و بدیهی مشترک فیہ جمیع اشیاست، نیست، بل که مراد آنستکه اصل حقیقت وجود بمعنای امری عام و مطلق خارجی که بحسب تجلی و سریان فعلی، از باب سریان هویت وجود در کافه وجودات که از حیطة شمول آن هیچ امری خارج نباشد، و بحسب صریح ذات و اصل حقیقت همه اضافات و تعیینات وجودی و ماهوی و تعیینات اسمی و رسمی را از خود دور نماید (۱) و باعتبار اسم قهار، کلیه رسوم و اسماء و تعیینات را در خود فرو برد، و بلحاظی منشأ ظهور و بروز کلیه کثرات، اعم از کثرات اسمی منبعث از ذات بلا واسطه امر، و کثرت حاصل از تجلی اسمائی و ظهور آن در کسوت اعیان علمی و اظهار مابطن فی غیب هویت، از راه تلبس به صور خلقی در طول و عرض مراتب وجود، امری خارجی و حقیقی است که به حسب ذات قیوم حقایق و محیط بکلیه موجودات و مبرا از اختلاط و اتحاد با اشیا و به حسب ظهور و سریان عین اشیاست.

این عجب بلبل چو بگشاید دهان

می خورد او خار را با گلستان

این نهمرغ است، این نهنگ آتش است

جمله ناخوش‌ها، به پیش‌وی خوش است

قال الشيخ الكبير فی (۲) المفتاح: «ان الحق هو الوجود المحض الذی لا

۱ - چون خاصیت قهر و سطوت است.

۲ - مفتاح الغیب صدرالدین رومی قونیوی، مؤلف مفتاح ونصوص و فکوک و نفعات و غیر این‌ها از آثار بی نظیر در تصوف نظری.

اختلاف فیه» چون وجود صرف واحد غیر قابل تکرر و تعدد، قبول اختلاف نمی‌نماید، اختلاف ناشی از تمیّز و تعدد است که بر متمیّزات و متعدّدات هر یک اثری جدا از هر شیء دیگر مترتّب شود، لذا تعدد و تخالف بحسب ماهیت یا باعتبار وجود که همان نسب و ظهورات باشد، معلول پیدایش کثرت و مغایرت است.

ولذا قال فی موضع آخر فی تفسیر وجود المحض: «وهو كونه وجوداً فحسب بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا نسبة ولا حكم، بل وجود بحت» چه آنکه تا پای کثرت در میان نیاید، شیء مرکّب نخواهد بود تا حدّ قبول نماید وباسم و رسم متمایز شود. مراد از وجود مطلق، وجودی است که قید در آن لحاظ نشود، و همین قید است که منشأ کثرت میشود. ولی این حقیقت از باب اطلاق صرف و عدم تعین محض، لا بشرطت نسبت بهر چیزی که ماوراء حقیقت صرفه وجود باشد، لذا از قید اطلاق نیز آزاد و مطلق است، ولی ابا از قبول قید ندارد، نه در مرتبه ذات، بل که باحاط تجلی و ظهور.

مراد شیخ کبیر، از - لا اختلاف فیه - بحسب ظاهر همان عدم وجود قید است - اذالقیود منبع الاختلاف - اولین اختلاف، اختلاف ذات شیء مع لحاظ عدم القید، مع اعتباره مقیداً بالقید. بناءً علیهذا، لا اختلاف فیه، حاکی است از اطلاق تام وجود باعتبار صرافت ذات و محو ضت حقیقت.

قال - قده - : «وانّه واحد وحدة حقیقیّة لا يتعقل فی مقابلة كثرة، ولا يتوقف تحقّقها فی نفسها ولا تصورها فی العالم الصحيح المحقق علی تصور ضدّها لها» کسانی که توهم کرده‌اند، وجود مطلق جدا از مظاهر و تعیّنات، مرتبه‌ئی ندارد، در ضلالت واقع شده‌اند. چه آنکه مظهر بحسب رتبه، متأخر از ظاهر است، و اگر بحسب وجود و ذات متحد در حاقّ واقع باشند، نه ظاهری موجود است و نه مظهری. وحدت حقیقی، مساوق است

با اطلاق ذات ، باین معنا که حقیقت مطلقه مبرا از هر قید و یا لا بشرط نسبت بقیود ، عین وحدت حقیقیه است و وحدت عددی که منشأ کلیه کثرات است از تعینات وحدت حقیقیه است و این وحدت مطلقه ذاتیه ، بحسب حقیقت قائم بحقیقت ذات است لذا در تحقق متوقف بر غیر نمیباشد ، لذا تعقل آن توقف بر تصور و لحاظ ضد آن حقیقت ندارد و همین معنی همان احدیت ذاتیه است که بحسب اصل ذات - احد - و باعتبار ظهور در ملابس صفات و اسماء - واحد - است .

فالأحادیة سقوط کل الاعتبارات است ، والواحدیة ، تعلقها فی ظهور الذات ، چه آنکه در مقام واحدیت ذات و اسماء و صفات هر یک جدا از هم قابل تصورند ، ناچار اسماء عارض و تعین ذات و اعیان علمیه از عوارض اسماء الهیه اند و از باب اتحاد ظاهر و مظهر ، همه در سلك وجود تام و صرف ذات قرار دارند و همان تجلی ذات است بصور اسماء و اعیان . لأن الوحدة حقیقیة و الكثرة اعتباریة .

بهین ملاحظه است که اطلاق اسم مطلق یا وجود محض یا وحدت حقیقیه بر ذات ، از برای تفهیم است نه آنکه این عناوین اسم حقیقی از برای ذات باشند ، چون ذات اسم ندارد ، و اسم و رسم توقف بر تصور مسما و مرسوم دارد و اصل حقیقت قابل ادراک نمیباشد ، لذا حضرت ولایت پناهی فرموده اند : « و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه » .
از این جهت است که گنه ذات او مدرك احدی واقع نمیشود و مشهور نمیگردد « ولا یحیطون به علماً و عننت الوجوه ... » .

غیب هویت در اصطلاح ارباب عرفان همان لا تعین و اطلاق حقیقی اوست و لذا قال الشیخ ، لا یصح ان یحکم علیه ، بحکم او یعرف ، او یضاف الیه نسبة ما ، من وحدة او وجوب وجود ، او مبدئیة او اقتضاء ایجاد ، او صدور

اثر او تعلق علم منه بنفسه او بغيره .

وهم و تنبيه

برخی از محققان گفته اند: «ان حقيقة الحق مجهولة ...» و فی کلام بعضهم: انه مجهول مطلق .

بعضی از غیر واردان باصول تصوف گمان کرده اند که بعضی از ارباب عرفان علم ذاتی حق را نفی کرده اند و از عبارات مذکور و بعضی از عبارات دیگر، نظیر آنکه بعضی فرموده اند ، مقام ذات ینبوع علم و قدرت است و در این موطن تعیین علمی منفی است .

ولی باید توجه داشت که مراد ارباب معرفت آنستکه مقام ذات مقام تعقل و عرصه ادراک غیر نمی باشد ، لذا محققان فرموده اند : هویت ذاتیه الهیه مطلق است از کلیه قیود و متصف است باطلاق حقیقی و از این باب بحسب حقیقت اقتضا دارد که معلوم و مدرك واقع نشود، و عدم تعلق علم ناشی از آنستکه حقیقت وجود باحاطه حقیقی مقوم جمیع اشیاء است و مرتبه ذات از باب اطلاق ملازم با عدم تعیین و صرافت تمیز و غیر و سوی نمی پذیرد و عدم معلومیت ذات مقتضی نفس ذات است از باب آنکه ذات محاط واقع نمیشود - والشیء اذا اقتضى امرأ لذاته فانه لا يزال علیه مادامت ذاته - .

وجود حق بر ذات او احاطه دارد از باب اتحاد وجود با ذات حق و عدم مفایرت بجمیع انواعها و صرف الشیء با غیریت منافات دارد، و این خود دلالت دارد بر اینکه مقام ذات موطن و مشهد و طرف تعلق علم غیر واقع نمیشود ، چون نسبت علمیه که یکی از نسب الهیه است، نسبت بذات از باب اطلاق حقیقی ذات محال است، و لذا قال فی المفتاح : «ان الجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر والمراتب والتعینات لاستحالة ذلك ، فانه من هذه الحیثیة لا نسبة بینه و بین غیره» .



مؤلف بعد از اثبات اشتراك مفهومی وجود در مقابل اشتراك لفظی و بعد از اثبات اصالت وجود و تقریر این معنا که وجود قائم بذات و منشأ انتزاع و جوب است، در صدد آن برآمد که اثبات نماید اصل و حقیقت وجود بضرورت ازلیه منعتست و این حکم بوجوب ذاتی شأن حقیقت بسیطه‌ئی است که مصداق مفهوم کلی نمی‌باشد، باین معنا که وجود مفهوم کلی تشکیکی باشد و حقیقت یکی از افراد آن محسوب شود و صدق وجود بر او به نحو اولیّت و یا اولویّت باشد.

بلکه مفهوم وجود مطلق عنوان و مرءات يك حقیقت مطلقه است که بحسب ذات لا بشرط و مطلق است و بحسب ظهور و تجلی مشتمل است بر جمیع مظاهر از علم و عین - وان الوجود لیس بامر ذهنی ولا خارجی ولا مطلق ولا مقید ولا کلی ولا جزئی، فهو مع المطلق، مطلق ومع المقید، جزئی و فی الذهن مفهوم و فی الخارج مصداق - ولذا قال فی المتن: « فنقول، ان (۱) من الأنسب الاولی والا وجب ان يجعل الكون الحقیقی العینی، الكون المطلق الذي يحیط بسائر التعینات، ونجعل المتعینات من حیث هی متعینات، معانی عقلیة و طبایع مأخوذة... ».

بهمین جهت قبلاً گفتیم که نزاع محققان با قوم لفظی نیست، چون بعضی گفته‌اند، مفهوم ذهنی وجود بنا بر مشرب محقق و حکیم امری عقلی است، ولی از این مهم غفلت کرده‌اند که باعتبار سریان هویت الهیّه در علم و ذهن، مفهوم نیز واقع در مصداق واقعی بل که پرتو همان حقیقت مطلقه است و اصل الحقیقه بحسب تعین و ظهور عین جمیع اشیاء است، اگر چه بحسب بطون غیر اشیاء است و حقیقت مبّرّا از احکام لازم تعینات است و از طرفی سعه اطلاق حکم می‌کند که شامل کمالات و اوصاف جمیع مظاهر و شئون

۱ - رجوع شود به صفحه - ۱۲۴ - رساله تمهید القواعد .

باشد وفاصله بين ذات وتجليات ومظاهر صفات واسماء ملازم با محدوديت است واصل حقيقت عين مظاهر محدوده است بجهتي وغير آنهاست بجهتي - وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى - .

لذا نقل عن الامام المحقق قطب ارباب العرفان جعفر الصادق «الجمع بلا تفرقة زندقه، والتفرقة بدون الجمع تعطيل والجمع بينهما توحيد» اين توحيد اختصاص دارد بكساني كه بمقام تمكين واستقامت وفناء عن الفنائين رسيده اند، ومن لم يذق هذا المشهد ، لم يكن محمدي المحتد وعلوي المشرب .

نقل ودراية

قال الاستاذ العارف المتأله والفقير البارع الكامل سيد الاساطين في شرحه على الدعاء المتعلق بالاسحار رزقنا الله حلاوة قرائته : «... واذا بلغ السالك الى الله والمجاهد في سبيله الى مقام الاستقرار والتمكين ، وتجلّى عليه الحق في مظاهر الخلق ، مع عدم الاحتجاب عن الحق والخلق بنحو الوحدة في ملابس الكثرات ، والكثرة في عين الوحدة ، يفتح عليه ابواب من المعرفة والعلوم والاسرار الالهية من علم وراء الرسوم منها - حقيقة الامر بين الامرين التي وردت من لدن حكيم عليم على لسان الرسول الكريم واهل بيته - عليهم السلام - فان فهم هذه الحقيقة ودرك سرها، لا يتيسر الا من القى السمع وهو شهيد، فانه يرى بعين البصيرة والتحقيق بلا غشاوة التقليد وعجاب العصبية، ان كل موجود من الموجودات بذواتها وقويها الظاهرية والباطنية من شؤون الحق واطواره وظهوره وتجلياته ، وهو تعالى مع علو شأنه وتقديسه عن مجانسة مخلوقاته وتنزّهه عن ملابس التعيينات ، وان في المظاهر الخلقية ظاهر في مراتب العباد ، وهو الاول والآخر والظاهر والباطن، كذلك الافعال والحركات والتاثيرات والتاثرات كلها في مظاهر الخلق. فالخلق فاعل بفعل الله وقوة العبد ظهور قوة الحق - وما رميت اذ رميت - فجميع الذوات والصفات

والمشييات والارادات من شئون ذاته وظل فيضه وارادته وبروز نوره وتجليه. وكل جنوده ودرجات قدرته - والحق حق والخلق خلق - وهو تعالى ظاهر فيها وهي مرتبة ظهوره - ظهور تو بمن است و وجود من از تو - وليست تظهر لولای لم اكن لولاك» .

خلاصه کلام آنکه استناد فعل بخلق بدون ملاحظه سریان هویت الهیّه در جمیع مظاهر وجودی ، واستناد افعال بحق بدون مشاهده کثرات ، وعدم مراعات تنزیه و تقدیس عین احتجاب و خروج از اعتدال حقیقی است.

تنبيه

وقد حصل مما ذكرنا وجه ما قال المؤلف التحرير: ان الكون الذي يشترك فيه الأكوان العينية، كون عيني تكون طبيعته عن تلك الأكوان في الاعيان والاذهان. واما اختلافها وتعشدها ، فهو بالاضافات والنسب والاعتبارات المخصصة الحقيقية لا غير . محجوب از مشاهده نور حق در وجود کثرت می بیند و کثرات را از شئون حقیقت واحد دانسته و حق اول را محصور در مرتبه ثنی خاص و حقایق امکانیه را موجود حقیقی می پندارد ، غافل از آنکه حقیقت وجود و طبیعت هستی واحد است بوحده اطلاق و وحدت اطلاق منافات با کثرت ندارد و کثرات ناشی از تجلی اصل واحد ، نه آنکه قادح در حقیقت وحدت صرفه اطلاقیه نیستند بل که مؤکد وحدتند و از سریان فیض واحد متحققند و در حال تحقق نفس ظهور و نسب و اضافات و ربط می باشند .

بیان نحوه تجلی و ظهور حق در مراتب الهیّه

حقیقت اطلاق وجود در مقام ذات به هیچ یک از انحاء کثرت متصف نمی باشد و به هیچ حقیقتی اضافه ندارد و کلیه انحاء کثرت در آن مقام معدومند و بهیچ نحوی از انحاء ظهور و وجود، در آن مقام شامخ اعتبار نمیشوند ،

ولی از آنجا که هویت متصف بوحده حقیقی از ذات خود مسلوب نمی باشد و حقیقت ذات ، جهت اصل هویت ذات حاصل است و ذات للذات حاضر و غیر غائب است باتم^۳ انجای حصول و حضور، نسب علمیه ملازم با حضور و ظهور ذات لنفسها لا للغير ، اول لازم ذات و نخست تعیین لازم ذات است. حقیقت مطلقه وجود از آنجا که وجود محض و صرف است از باب ملازمت بین وجود و وحدت، متصف است بوحده اطلاق مناسب با اطلاق وجود ، اطلاق وحدت مطلقه بحقیقت وجود و هویت صرفه از آن جهت که حق در حجاب عزت و رفعت است، باین لحاظ است که حقیقت حق غیب الغیوب است، لذا متعلق وحدت با این وصف، مقام بطون ذاتست، و ذات باین اعتبار ما حی کلیه اعتبارات و نسب و اضافات است، ولی از طرفی ذات جهت ذات حاضر بل که عین حضور است و از آنجا که ذات ینبوع و چشمه کلیه اوصاف کمالیه و مبدا کافه فعلیات و تحصیلات است و از ناحیه ظهور ذات و حضور للذات، کلیه حقایق در موطن ذات مستجن و کامن و از باب بساطت ذات بوجدی جمعی متحققند ، و حقیقت ذات با وصف وحدت ینبوع کل التعینات است، ناچار اطلاق وحدت باین اعتبار بر ذات باین لحاظ است که متعلق وحدت ظهور ذات و وجه حضور الاشیاء به تبع حضور ذات و بالاخره وحدت مطلقه از این جهت متمایل بطرف کثرت و ذات مطلقه احدی با استفراق در بطون توجه حسی^۴ به تبع حب بذات بکثرات حاصل از ذات دارد و از این طریق اراده نماید شهود خویش را در لباس کثرت بعد از مشاهده ذات در غیب ذات و من هذه الجهة يعلم کل شیء ویتجلی فی کل شیء از ناحیه اسماء و صفات، جهت آنکه کلیه حقایق صور اسماء الهیه اند و ذات از جلیب اسماء بصور کثرات متجلی میشود .

وان شئت ان تفهم ان الحق لم يتصف بالبطون والظهور ، فاستمع لما يتلى عليك حتى يتبين لك صراح الحق .

نقل وتحقيق

واعلم ان الحق واحد وحدة حقيقية لا يتعقل فى مقابله كثرة وبيان ان الوجود الخاص بالبحث الذى ليس فيه شوب كثرة كيف يصير منشأ الكثرة وانه ما المراد من الكثرة وتحقيق الحق يبنى على مقدمات .

المقدمة الاولى - ان التوحيد لفة التفريد وفى اصطلاح ارباب الذوق عبارة عن العلم بتفريد الوجود المحض على وجه ينطوى المبادئ والترتيب فى عظمتة القيسومية .

ملاك عظمت حق ومعناى بزرگى او عبارتست از احاطة قيسومية او بهر شىء وحضور هر موجودى نزد او وغايت اتحاد او با هر شىء كه همين اتحاد، ملاك علم بهر شىء است، چه آنكه علم بهر شىء تابع رفع جهات مفايرت است وهر چه جهت مفايرت كم تر، علم تام تر است .

بنا بر مسلك اهل الله تفريد بدون علم و وجود محقق نميشود، لذا هيچ موجودى بدون وجود متحقق نيست وحضور نيز نحوى از وجود است و وجود حاضر نزد حق ومتعلق علم او اعم است از علمى وخارجى ، واعيان وصور علمى خود نيز نحوى از وجود خاص است كه باعتبارى ماهيت وعين ثابت وباعتبار عبارت است از حصول وثبوت در موطن علم وثبوت مساوق است با وجود . ومعنى القيسومية واضح لانه مقوم كل شىء باعتبار تقوم الاشياء به والمقوم امر غير خارج عن الشىء .

مقدمه دوم در اقسام وحدت است من الوحدة الذاتية والوصفية والفعلية باعتباراتها المشتملة على ثلاثة مشاهد ، بعضها فوق بعض .

شيخ صدر الدين قونوى در فكوك فرموده اند: ان للوحدة ثلاث مراتب، الاولى اعتبارها من حيث هي هي، فلا تغاير الاحدية بل عينها ، وليس نعتاً للواحد وهي المراد عند المحققين من الاحدية الذاتية ، ولكل شىء احدية

ذاتیة من حیث عدم مغایرة کل^ش شأن الهی الذات الاحد . المرتبة الثانية ، اعتبارها من جهة كونها نعتاً للواحد ، ویسمى بوحده الصفات والنسب والاضافات ، وینضاف الی الحق من حیث الإسم الله الذی هو محتد الصفات ومشرع الوحدة والكثرة المعلومین للجمهور - این همان وحدتی است که متعلق و طرف اضافة آن مقام ظهور ذات است و متعلق وحدت در مرتبة اول ، بطون ذات بود وما میدانیم که ظهور متأخر از بطون است ، اگر چه باعتباری حق ظاهر و باطن است و علت ظهور بطون و علت بطون کثرت ظهور است - . بل من حیث ذاته باعتبار لا یتصف بالظهور و البطون معانته الظاهر انباطن .

المرتبة الثالثة - اعتبارها من حیث الاحکام اللاحقة التي هي على نوعین ، نوع من الاحکام یتعقل فی الوحدة و ظهوره موقوف علی شرط او شروط ، مع اشتغال الوحدة علیها بالقوة . والنوع الآخر لا یشتمل علیها الوحدة وانما یتحقق من امور خارجة مخرجة عن معقولة صرافة وحدتها ، کقولنا : الواحد نصف الاثنین وثلث الثلاثة وهذا هو المبدأ للتعدد النسبی او الوجودی وهو المضادة للكثرة و تختص بمرتبة الافعال كو وحدة الفعل والفاعل مع كثرة محاله وانها الخصیصة بذوق هود - ع - والسر فیہ عدم اعتبار الوسائط ...» .

چون هود علیه السلام ، گفت : « اننی توکلت علی الله ربی و ربکم » و سر آنکه شیخ در فصوص گفت : - فص^ش حکمة احدیة فی کلمة هودیة - آنستکه شهود این نبی و کشف او ، مشاهدة احدیت کثرت افعال الهیه مضاف به احدیت الهیه است و اختصاص دارد به قسیم سوم از وحدت و شیخ فرمود که وحدت دارای سه مرتبه است ، باعتبار اول احدی الذات و باعتبار دوم احدی الالهیه و باعتبار سوم احدی الربوبیه است که اختصاص به هود دارد ، لذا حق از او حکایت فرمود « ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ، ان ربی علی صراط مستقیم » این مقام مشرب متوسطین از محققان است .

چه آنکه مشرب این اکابر آنستکه جمیع مراتب وجودی از علل واسطه بین حق و عبد، مؤثر در وجود نمی باشند، بل که معنات و علل اعدادیه اند جهت رسیدن فیض وجود از حق، لذا در بین کلیه علل و وسایط، به اسم رب حق را مشاهده نمود و حق را اقرب از هر چیز دید. از این مقام به تولیه و قرب و ریدی تعبیر نموده اند، لسان سالک واقع در این مقام، آیاتی نظیر - تو کلت علی الله ربی، وان ربی علی صراط مستقیم - است.

برخی از سالک حق از این مقام و موطن گذشته اند و اسباب و علل توسطی را تعینات حق دیده و فعل و حدانی حق را ساری در مظاهر وجودی و حق را بحکم - والله غالب علی امره - بوصف احدیة التصرف نافذ در هر چیز رؤیت می کند.

لسان این مقام - مارمیت اذرمیت ولكن الله رمی - و - ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله - قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم - است.

وحدت به اعتبار دیگر منقسم میشود به وحدت حقیقی و وحدت عددی. حقیقی آن - لا یتوقف علی مقابله کثرة تعقلاً و وجوداً - این وحدت یا ذاتی است و یا نسبی. - کون الواحد، واحداً لنفسه ولا غیر - بدون تعقل آنکه وحدت صفت یا حکم باشد از برای آن، فقط لحاظ واحد و ثبوت این وصف جهت واحد، بدون ملاحظه و اعتبار امری معروض واحد و مضاف بآن همان وحدت ذاتی و حقیقی است و فرق بین این واحد و غیب هویت ذات موجود نمی باشد. وحدت نسبی عبارتست از وحدت نسب و احکام خاص حقیقت وجود است باعتبار نسبت یا اضافه آن بذات، با این ملاحظه که در وحدت نسبی اضافه نسب و احکام وجودی به ذات حقیقت وجود بدون اعتبار مفهوم مقوم این وحدت است.

وحدت عددیه مقابل وحدت ذاتیه است و مقابله با کثرت مقوم معنای آن می باشد و بحسب وجود و تعقل توقف دارد به مقابله با کثرت.

این وحدت به وحدت جنسی و نوعی و شخصی و مشابهت و موازات و غیر این‌ها از وحدات منقسم میشود .

حقیقت حق بحسب ذات - من حیث هی هی - ظاهر است از برای ذات خود و عالم است بذات خود بدون صور و معانی زائد بر ذات و چون ذات ینبوع وجود و منشأ مظاهر وجودی است علم بذات، علم بجمیع اشیاست و حق درمشهد ذات بجمیع اسماء و صفات و تعینات اسماء و صفات و تعینات است، کما اینکه وجود او از باب اتصاف به احدیتی که متعلق آن ظهور ذات است وجود جمیع اشیاست .

عرفا در مقام بیان آنکه حق به عین علم به ذات عالم است بجمیع اشیاء گفته‌اند : علمه بذاته یقتضی علمه بجمیع الأشیاء علی ما هی علیه . و گویند، این اقتضا همان مشیت الهیه است که محققان از حکما آن را علم به نظام انم و در نتیجه آن را اراده دانسته‌اند ولی عرفا بین اراده و مشیت فرق قائل شده‌اند و از راه استعمال لفظ اراده و مشیت در کتاب و سنت اراده را از مشیت اخص دانسته‌اند .

اما علت وسر اقتضاء ذات ظهور و بروز را و سبب خروج حقیقت از کمون و توجه به غیر و حصول تعین از طریق اقتضای مفاتیح غیب، از این قرار است ، باید دانست که در مقام ذات حقیقت حق نه احد است و نه واحد ، نه ظاهر است و نه باطن ، باین معنی که نسبت بجمیع تعینات از جمله - احد و واحد و ظاهر و باطن - لا بشرط و مطلق است و اگر بشرط لا، می‌بود از قبول تعینات هیچ تعینی را نمی‌پذیرفت .

در مقام اطلاقی حقیقی و غیب ذات حکم ظهور در بطون مندمج و حکم احدیت در احدیت در کمون بود و وحدت ذاتی حق که از آن به تفصیل سخن رفت از نهایت سطوت و صولت کلیه تعینات حاصل در وجود را در

خود مندمج و جمیع اسماء کلیه و جزئیة را در خود مندرج داشت .
 چون کافه تعیّنات در این مقام مستهلك و جمیع اسماء و رسوم و نعوت
 و اوصاف از ظهور و بطون و وجوب و امکان در این موطن مستجن بود، حق
 در موطن ذات خویش را بوصف احدیت ذاتی ینبوع کلیه شوون شهود نمود
 و شهود بوصف احدیت با وصف استجنان کلیه کمالات و اسماء و مظاهر
 اسماء اول تعین عارض بر حقیقت محضه وجود است که ملازم است با
 ظهور ذات للذات و جاوه و نمایش ذات للذات پس حق از مقام غیب بخود ظاهر
 گشت و این ظهور بصفت و وحدت مطلقه است و تعیّن بوحدتی است که اصل
 جمیع قابلیتات است در این موطن و مشهد، هیچ یک از ظهور و بطون بردیگری
 غلبه ندارد و قابلیت اتصاف بهر یک از ظهور و بطون علت ظهور احدیت و
 واحدیت است .

مرتبۀ بعد از غیب ذات و هویت غیر متعیّن و وحدت حقه ایست که
 احدیت و واحدیت نسبت بآن تعیّن محسوب میشوند تعین اول همان
 وحدت متمیز از ذات است که اصل جمیع قابلیتاتست که از آن بمرتبۀ
 - الجمع والوجود - احدیت جامعه، مقام جمع - تعبیر نموده اند .

این وحدت مضاف بذات، اگر متعلق آن بطون ذات مطلق ازای بوده که
 ملازم است با سقوط کافه اعتبارات ، ذات باین لحاظ احد است و قیل :
 -- الاسم الاحد الى السلب احق من نسبته الى الثبوت والایجاب -- .

و اگر متعلق آن ظهور ذات باشد، ظهور ذات از آنجا که مقتضی تعیّنات
 و تجلی با اسماء و صفات و ظهور در کسوت ممکنات ، ذات بحت وجود صرف
 غیر متناهی است ، قهراً شئون ذاتی و اسماء و صفات و نتیجۀ فیض ذاتی
 او تناهی نمی پذیرد. متعلق این وحدت ظهور ذاتست با کلیه اسماء و صفات
 جزئیة و کلیه مظاهر این اسماء ، و اگر چه اصول اسماء تناهی دارد ولی فروع
 و اغصان آن بحسب امتزاج و تناکح اسمائی غیر متناهی است و صور این

اسماء نیز متعین به تعین اسماء کلیه و جزئیها اند و این صور همان مظاهر خلقیه اند که در مقام علم شیئیست ثبوتی دارند .

منشأ تعین ذات باحدیت ظهور ذات و جلوه ذاتست در عرصه ذات که جلوه و متجلی بوجود واحد موجود است بلاشوب کثرت و این ظهور و تجلی - تجلی ذاته لذاته - ظهور ذاتست بوصف احدیت وجود جامع جمیع صفات و کمالات و متضمن جمیع صور و نقوش خلقیه بوجودی واحد احدی . ذات در این مشهد بعین علم بذات عالم است بجمیع اسماء و صفات بوجود جمعی اجمالی و الحق یری الكل فی هذا المقام رؤیة مفصل فی المجلد بوصف عدم تناهی و عدم محدودیت و این تجلی مقتضی است ظهور کلیه اسماء ، و اعیان را بوجودی تفصیلی باعتبار تنزل ذات از مقام احدیت بواحدیت و تحقق اصول نقوش و رقوم کلمات وجودی در نتیجه تعین حق باسم المتکلم در مقام مطلع کلمات وجودیه و رؤیة الاصول و الکلیات بصورة المتعینات علی سبیل التفصیل فی الواحدیه که از تجلی حق بفیض اقدس حاصل آمده است . اگر بحق اطلاق واحد شود باین اعتبار است .

وقد افادوا ذلك بقولهم : تجلی بذاته فی صور اسمائه و کسوة صفاته بشنونه الذاتیه .

حقایق و صور اشیاء که همان اعیان ثابته و حقایق اشیاء اند عبارتند از تمیزات و تعینات وجود حق در مقام ارتسام و حضرت علم و این تمیزات ناشی از اقتضاءات مختلفه مستجن در بواطن اسماء و نتیجه خصوصیات و اعتبارات مستجن در غیب وجودند که در احدیت بوصف وحدت موجودند و حکم کثرت و تمیز مقهور وحدت ذاتیه است .

والی ما ذکرنا یشیر «الوجود يتجلی بصفة من الصفات ويتعین و يتمیز عن الوجود المتجلی بصفة اخرى و یصیر حقيقة ما، من الحقایق الاسمائیة ، و صورة تلك الحقيقة فی علم الحق سبحانه هی المسمأة بالمهية» .

منشأ ظهور این حقایق اسماء الهیه است که در کسوت این صور از مقام استجنان بمقام ظهور و تفصیل تنزل می نمایند و منشأ آن تجلی و حرکت غیبی است بوساطت حب ذاتی و طلب مفاتیح غیب .

باید متوجه بود که احدیت و واحدیت شأن وجود واحدی است که جلوه و ظهورش مختلف است و این هویت الهیه است که تجلیات آن مختلف است و جلوه های آن متعدد میباشد و اضافات و نسب آن متکثر میشود و این کثرت ناشی از جلوه های ذات از ذات جدا نیست و نزد اهل الله، کثرت نسب، کثرتی اعتباری و قائم باصل و حدتست - ساریست سر عشق در اعیان علی الدوام - هر لحظه بشکلی بت عیار درآید - .

وهم و تنبیه

برخی از صاحبان اوهام و مبتلایان باوهام، گمان کرده اند که مطالب مذکور با قواعد عقل و نصوص شرع منافات دارد و شیء واحد از باب تقابل بین کثرت و وحدت ممکن نیست هم واحد وهم کثیر باشد، لذا اصل وحدت جدا از کثرتست و وحدت و کثرت هر دو حقیقی است و وجود بوصف اطلاق تحقق خارجی ندارد و بین مراتب وجودی تباین ذاتی و بینونت عزلی است و حقایق امکانیه ماهیات متباینه اند یا وجودات متباینه، و ممکن نیست حقایق وجودی سنخ واحد و تحت حقیقت واحد باشد .

غافل از آنکه وحدت اصل وجود، وحدت اطلاق است نه عددی، وحدت اطلاق منشأ حصول کثرت و ساری در کثرات و مقوم کثراتست .

وفی الكتاب والسنة اشارات لطيفة الى ما ذكره اهل التحقيق ويقال لهم اما قرأت قوله: هو الأول والآخر والظاهر والباطن .

حال آنکه شیء واحد ممکن نیست باوصاف متقابله متصف شود - وهو معكم اینما كنتم - این معیت مگر غیر معیت قیومی و وجودی مگر آنستکه

مقوم شیء حاق ذات شیء را تقویم می‌کند و لذا باید امری داخل در متقوم باشد - وفی انفکسم افلا تبصرون - نحن اقرب الیکم من جبل الورد - .

خواص وحدت ذاتیه

۱ - وحدت ذاتیه بالذات از ترکیب ابا و امتناع دارد و بهیچ وجه در آن ترکیب راه ندارد نه بحسب تحقق خارجی و نه باعتبار تعقل .

۲ - این وحدت از باب آنکه از هر قیدی از جمله قید اطلاق رها و آزاد است اختصاص بمرتبه و موطن خاص ندارد، دارای قبل و بعد و وضع و جهت نیست، یعنی قبل و بعد و اول و آخر باعتبار جمیع مراتب وجود، بطریق اولی، قبل و بعد و تقدم و تاخر و... زمانی در آن راه ندارد و باین امور متصف نمی‌شود .

بکنه حقیقت او اشاره عقلی نیز نتوان کرد تا چه رسد اشارات خیالی و حسی و وهمی . نه صاحبان عقل بکنه آن راهی دارد و نه از طریق کشف می‌توان بکنه ذاتش رسید، چون وحدت ذاتیه تمام واقع را فرو گرفته و از حیطة او هیچ موجودی خارج نیست و ماوراء وجود مطلق چیزی تحقق ندارد .

۳ - از خواص وحدت ذاتی معیّت قیومی است با جمیع کثرات و از باب حضور کل شیء عنده و رسوخه و سریانه بحسب الفعل فی کل شیء واحاطته القیومیة علی کل شیء و لغایة اتحادہ مع الکثرات ، لا یعزب عن علمه شیء ، از این لحاظ اشیاء تعینات تعقل حقند، فلا بکلی و جزئی بنحو وحدت علم دارد بل که جمیع صفات کمالیه او از جمله علم ، بهمه شیء تعلق دارد بل که جمیع مراتب و مشاهد وجودی درجات علم او هستند بمعنی عالمیت او و بهمین اعتبار کلیه اشیاء مراتب سمع و بصر و اراده و قدرت او میباشند، از باب مریدیت و سمیع بودن و هکذا سایر اوصاف کمالیه . و علمه تعالی

بحسب احدية ذاته هيولاني النعت ووحداني الوصف است بل كه چشمه و
ينبوع جوشش علم و قدرت و اراده است وهكذا .

۴ - از باب عدم تقيد وحدت اطلاقى بزمان جميع آفات نزد او حاضر
است وحقايق زمانى بنحو دهریت باو مستندند ، و ليس عنده صباح ولا
مساء . و اينكه برخى از افعال حق بماضى و مستقبل اقتران دارد ، شايد در
مقام تفهيم و ملاحظه حال مخاطبان باشد ، و گرنه فعل حق از زمان انسلاخ
دارد و فعل زمانى اختصاص بموجودى دارد كه محصور زمان و محكوم
حرکت است و در قطعهئى از قطعات زمان قرار دارد وجود او تدريجى و
قهرآ فعل او نيز تدريجى الحصول است .

۵ - ولا طلاقه الذاتى وسع كل شىء وجوداً ورحمة وعلماً و قدرة، و از
باب عدم محدوديت علم و قدرت ، علم او شامل جميع مراتب علم است و
چون احاطه بجميع مراتب وجودى دارد و علم او يكسان بحال و ماضى و
استقبال تعلق گرفته است ، تردد و ابهام در علم او نيست وارد شده است
«جفَّ القلم بما هو كائن» و لذلك حكمه حتم و جزم .

فى احاديث ائمتنا و ساداتنا، خزائن علمه تعالى «لارادنا لقضائه و مشيئته
نافذة ، لا يبرمه الحاج الملحين» .

۶ - چون مقيد همان مطلق است با قيد تعيين و تعيين امرى عدمى
است ، نسبت وجود امكانى باو برسبيل حقيقت و به مظهر امكانى ، برسبيل
مجاز است ، بنا بر اين - لا كمال الا لله - فكل نعمة فضل منه ، لانه عنوان
جماله ، و كل نقمة عدل منه ، لانه تبیان جماله و هما برهان كماله . فمن (۱)
وجد خيراً فيحمد الله ، ومن وجد شراً فلا يلومنن ، الا نفسه ، و كل ميسر

۱ - و اعلم ان ما ذكرناه حول خواص الوحدة خلاصة ما ذكره الشارح العظيم الفرغانى فى

شرحه على القصيدة .

لما خلق له - او لاجله - .

تحقیق عرشی

وان قیل : درمباحث قبل گفته شد کہ در مقام نیل بہ مقام قرب نوافل و تقدم سلوك بر جذبہ و سبق فنا بر بقا و قرب فرائض و مقام تأخر سلوك از جذبہ و تقدم بقا بر فنا در سیر محبوبی و مقام جمع بین دو قرب بدون احتجاب عارف بیکی از این دو - تجلی جمعی - ، در مقام فتح معنوی حق آلت ادراک عبد و عبد آلت ادراک حق واقع میشود - کما قال ، انہ قال علی لسان عبده ، سمع الله لمن حمده ، مارمیت از رمیت ... - پس چگونه گفته شد حقیقت حق را نتوان ادراک نمود وان الملا الأعلى یطلبونه ، کما انتم تطلبونه . جواب آنکہ این ادراک و شہود ناشی از ارادہ و مشیت حق است باعتبار واحدیت ذات نہ احدیت وجود و مقام اطلاقی حقیقی کہ مقام غناء عن العالمین باشد . ولهذا الکلام تحقیق رشیق سیجیء البحت فیہ .

علی ای حال بین مقام ذات و احدیت ذاتیہ کہ مقام غناء عن العالمین و مرتبہ واحدیت و تعیین خلقی فرق واضح و آشکار است ، حق در این مقام کہ مرتبہ اطلاق ذاتی است هیچ تعیینی متعین نیست تا چہ رسد کہ فعل غیر با و مستند شود ، چہ آنکہ در مقام تنزیہ صرف از غیر وجود صرف اطلاقی خبری نیست و شہود غیر بوجه غیریت خود تعیین است و با اطلاق حقیقی سازش ندارد .

وبهذه المرتبة اشار «يحذرکم الله نفسه والله رؤوف بالعباد» ومن غاية رافته حذر عباده عن طلب المحال ، ومع ذلك هو معنا اینما کنا ، وان منشأ اتحادہ مع کل شیء فی مراتب سریانہ فی الأشياء ، بحسب الفعل لسریان هویة الالهیة فی کل شیء (وهو المعبود فی کل مکان والمدعو بكل لسان وله الخلق والأمر) اقتضاء ذاته ظهور غیره بتبع حضور ذاته والمراد بالاقضاء الإيجاب الداتی ، لان ذاته ينبوع الوجود .

بیان حقیقت ممکن باصطلاح ارباب عرفان

بنا بر طریقه عرفا و محققان از صوفیه، ممکن عبارتست از وجود متعین، اصل وجود غیر متعین است و در وجود صرف و محض از باب عدم تحقق مقید در مقام اطلاق حقیقی، تعین متصور نیست ولی تعین از هستی صرف متحقق میشود، نه در مرتبه وجود صرف بل که در مرتبه متأخر از وجود صرف لاقتضاء الوجود الظهور، وذلك الظهور فی مرتبة الاحدیة یقتضی ظهور الغیر و از این اقتضاء تعین اسمی حاصل میشود و از تعین اسمی وجود قبول قید می نماید.

امکان وجود ممکن - از باب ترکیب ممکن الوجود، از وجود وحد وجود و عین ثابت - منبعت از جهت تعین است چون اسماء الهیه بعد از قبول تعین در صورت عین ثابت متجلی میشود - فامکانه من (۱) حیث تعین، و وجوبه من حیث حقیقه - یعنی از جهت حقیقت وجود ممکن، وجود مقید همان مطلق است باضافه قید، و این قید از خارج ملحق نمیشود بل که از تجلیات هستی ظاهر میشود، لذا عین ثابت در خارج معدوم و در علم موجود است.

تعین نسبت عقلی است نه عینی باین جهت که سراب وجود وحد و نفاد وجود متعین میباشد، لذا با قطع نظر از تعین، نمیماند مگر اصل وجود. - وان التعین نسبة عقلية، فهی بالنسبة الى المرجح واجبة للمتعین - همین نسبت که تعین وجود است از ناحیه تجلی و تأثیر علت حادث میشود و علت

۱ - این عبارات از شارح فرغانی سعیدالدین سعید کاشغری است در مقدمه و شرح

قصیده که ملا جامی در مقدمه نص النصوص آورده است.

واجبی مادامی که جمیع انحاء عدم معلول را سد ننماید معلول موجود نمیشود ، لذا بدون وجود مرجح معلوم متحقق نمیشود و شیء وقتی ضروری الوجود و واجب التحقق میشود که حقیقت اطلاق وجود متعین شود به تعیین امکانی ، لذا وجود واحد باعتبار ظهور ذاته لذاته واجب و بلحاظ ظهوره فی مجالی الممكنات ، ممکن می شود و ماهیت باین اعتبار از ناحیه تنزل وجود ظاهر میشود و در حقیقت از عوارض ذاتی وجود است (من و تو عارض ذات وجودیم) .

- والتعین (۲) هو حدوث ظهور الوجود من وجه معین یعینه القابل المعین للوجود بحسب خصوصه الذاتی، فیمكن بالنظر الی کل تعین حادث للوجود ، ان ینسلخ الوجود عنه ویتعین تعیناً آخر، وینعدم التعین الاول ، اذ هو الواجب للوجود الحق الساری فی الحقایق، لا التعین المعین . ولس کل تعین معین واجباً علی التعین الا لموجباته ، فیمكن ان ینعدم ویتعین الوجود تعیناً آخر، اذ الوجود المتعین لا ینقلب عدماً ، بل یتبدل تعیناته بتعینات اخر غیر تعینات قبلها، فیتحقق من هذا حقيقة الإمكان للتعین المعین فهو نسبة عدمية فی الوجود - ممکن بمشرب حکما و عرفاً تا واجب نشود موجود نمیشود ، این وجوب از ناحیه ممکن و ذات ماهیت و عین ثابت بوقوع نمیرسد، چه آنکه اصل ماهیت بحسب ذات رائحه وجود را بسو نکرده است و هرگز استشمام نمی کند نه بعد از وجود و نه قبل از وجود و نه حال وجود، ناچار وجوب از ناحیه علت است و گفتیم که مقام ذات و اصل حقیقت وجود باعتبار ظهور ذات للذات و ظهور ممکنات از باب استجنان در غیب وجود، مقتضی ظهور است بصور اسماء و تجلی از جلیاب اسماء به صور ممکنات .

ولی ماهیت مکانی باعتبار تعیین خاص در مقام واحدیت از باب العطیات علی حسب القابلیات بوجود حد^۳ میبخشد ماهیت مخصوص و متعین بتعین خاص ناشی از استدعای استعداد ذاتی قابل است که همان عین ثابت باشد .

و از طرفی تعیین خاص هر ماهیت در علم مستند است باسم خاصی که بماهیت تعیین و استدعای خاص میبخشد و ماهیت بلسان استعداد تعیین و وجود و ظهور خاص میطلبد ، لذا اهل عرفان گویند، منشأ تعیین خاص از جانب ماهیت و عین ثابت است که وجود مناسب خود طلب نماید و با آنکه اصل حقیقت واجب ساری در مظاهر مکانی واحد است و نسبت آن بجمیع اعیان متساوی است، در هر ماهیتی جلوه‌ئی خاص دارد، با عقل عقل و با نفس نفس و با قدیم قدیم و با حادث حادث و فی السم سم و فی التریاق تریاق . از طرفی اسماء الهیّه منشأ تعیین وجود مطلقند و هر اسمی سهم خاصی از وجود دارد و کلیه اسماء کلیه تعیین وجود مطلقند که تعیین هر کدام به ظهور خاص و خواص مخصوص ذاتی اسماء است و هر اسم بصورت خاص و ماهیت مخصوص جلوه و ظهور دارد، و از این تعیین و تجلی قوایل متحقق میشوند ولی ظهور قوایل بفیض اقدس است، و از جانبی هر عین ثابت ظهور و وجود خاص از اسم متجلی در خود طلب می کند و این دعا چون بلسان تام^۴ است مستجاب میشود و عین ثابت بفیض مقدس بوجود و ظهور عینی متصف میشود - والقابل من فیضه الأقدس والوجود المفاض علی القوایل من فیضه المقدس - و آنچه در مراتب ساری است يك وجود واحد است که در مقام ذات تعیین ندارد و تعیین و جویی و امکانی از عوارض و تجلیات ذاتی حقیقت وجود است . موجودات واقع در عالم حدوث نیز از ناحیه تجلی حق متحقق میشوند ولی اسماء مناسب با عالم حرکات و متحرکات در اعیان حوادث تجلی و ظهور نمایند ، وجود در عالم حرکت دائماً جلوه‌های متفنن بخود

گیرند و هر آن وجودی خاص طالبند و چون حرکت متصل واحد است و در عین تجدد دارای ثبات و این ثبات عین زوال و بقا در آن عین فناء است اسمائی لایزال و اسمائی برسبیل تفنن در اعیان سیّاله تجلی دارند و چه بسا دولت و سلطنت اسمی منقضی شود و اسم متناسب با عین سیّال جای آن را بگیرد. در مقام تجلی وجود در قوایل سیّاله، اصل وجود واقع یا اصل در مجلای سیال و حادث به نحو وحدت از باب اتصال مراتب حاصل از حرکت و از بات آنکه حرکت امری واحد است که قبول حدود مختلف نماید و از آنجا که موضوع متحرک و قابل روان و متجدد هر آن متصف بفردی از وجود متعین خاص است، باقی است و تعیینات ناشی از تفنن در تجلی زائل و معدوم میشوند و تعیین خاص جای آن می‌گیرد.

عرفا این تجدد در موضوع حرکت را ناشی از تفنن در تجلی و معلول تشکیک واقع در مظاهر میدانند و حکمای متألّه این تجدد را از خواص ماده واقع در عالم حوادث دانسته و معتقدند که مرتبه اخیر وجود جهت تحقق قوس صعودی و ظهور و ایجاد معراج ترکیب برای رجوع انسان باصل خود و تحقق فناء فی الله و بقاء بحق بحکم انّا لله و انّا الیه راجعون بالذات سیّال است تا بعد از طی درجات معدنی و نباتی و حیوانی و استیفای حظ فطری و ذاتی خویش و سیر در مراتب عقول طولیه و تحصیل فناء در حق به - الی ما بدء منه - رجوع نماید تا بالاخره تعین از وجود مرتفع شود و اضافات اسقاط گردد و حق با اسم قهار تجلی نماید.

تعین مرتفع گردد زهستی نماند در جهان بالا و پستی
بنا بر مشرب حکمای متألّه اتباع صدرالمحققین حرکت اختصاص بمقام
حضیض وجود دارد و از ناحیه حرکت این انسان است که بواسطه سیلان
ذات و سیر الی الله باوج وجود برسد.

عرفا نیز بر این مشرب متفقند، ولی تحریر مقاصد خود با تأسیس

مقدمات این مهم که در آخر کار حرکت در جوهر پایه و اساس مسأله است و تقریر مرام و دفع شبهات، در دوران اسلامی، بل که در ادوار رواج حکمت و معرفت حق طلق صدر المتألهین است .

در هر صورت ظهور وجود و قبول تعیّنات در عالم خلق با آنکه مظاهر دنیوی دائماً متجدد و سیّالند و هر آن صورتی افاضه میشود و بمجرد وصول در مظهر زائل میشود، از آنجا که سیلان و حدوث و حرکت و فناء و دثور و زوال ذاتی عالم خلق است ولی فیض از باب قیام آن باصل وجود مطلق غیر متناهی و نامحدود بحسب ذات و صفات، قدیم و ثابت است و منافاتی بین ثبات و دوام فیض و قدم وجود مطلق و نفس رحمانی و حق مخلوق نمیباشد .

باید توجه داشت که با زوال تعیّنات امکانی و صور واقع در مواد قابله، اصل فعلیت باقی است و متحرک، مدام، فعلیت بر فعلیت می افزاید، و آنچه که در مراحل حرکت و سیر موضوع حرکت - من النقص الی الکمال - معدوم میشود حدود لازم وجود ناقص طالب کمال است .

محقق جامی فرماید: «وجود ممکنات عبارتست از تعین و تمیز وجود حقیقی در مرتبه‌ئی از مراتب ظهور به سبب تلبس او با حکام و آثار اعیان ثابتہ، که حقایق ممکناتست، و الایجاد عبارة عن تجلیه سبحانه فی الماهیات الممكنة الفیر المجعولة الی کانت مراینا لظهوره و سبباً لأشعة انبساط نوره (۱)» .

مقصود آنکه وجود ممکن موجود اگر بحق اضافه شود، عبارتست از ایجاد حق، چون باین لحاظ حالتی غیر نفس نسبت اضافه ندارد و اگر بماهیت امکانی نسبت داده شود یا اضافه شود باصل عین ثابت و ماهیت،

۱ - کتاب نصر النصوص جامی به تصحیح و مقدمه و تعلیقات آقای ویلیام جیتیک ص ۲۴.

عبارتست از وجود امکانی و وجود ممکن که حقیقت آن باصطلاح ارباب تصوف تعیین و تمییز وجود حقیقی است در مرتبه‌ئی از مراتب ...

چون اصل وجود واحد است و این وجود واحد است که بحسب باطن و بحسب اصل ذات متصف است بوحده اطلاق و از ناحیه تجلی و ظهور در ماهیات، متمیز میشود از اصل وجود مطلق، از نواحی حدود وارد بر اصل حقیقت در مراتب نزول، و وحدت اطلاق مؤکد اصل وحدت است نه قیاس در وحدت. چون مراتب وجود انحاء تعقّلات حقند و متقومند بباطن و اصل وجود، از باب تقوم رقیقت بحقیقت و قوام صورت بمعنی، اثر و اصل ناشی از باطن و معناست ولی غافل، اثر را از صورت و ظاهر میداند ولی - ای بسا کس را که صورت راه زد - بهمین لحاظ اهل معنا گویند، حق ظاهر است و خلق مخفی و بباطن و حق آنستکه، اوست باطن و ظاهر و هو الحق الظاهر الباطن و الباطن الظاهر.

در بیان آنکه اول صادر از حق وجود منبسط است

یا عقل اول و روح اعظم

این مسأله در نزد عرفا و حکمای الهی مسلم است که اول صادر از حق و نخستین جلوه وجود مطلق واحد است و - الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ولی اختلاف دارند در اینکه این واحد عقل اول و روح کلی است. یا وجود منبسط بر مظاهر خلقی.

در لسان قرآن از نخستین صادر از حق به - امر - تعبیر شده است و فرموده است: «وما امرنا الا واحده» و مسلم است که مراد از امر، امر تکوینی است نه تشریحی، چون ضرورت قائم است بر تعدد امر تشریحی.

امر به صلوة و امر به صوم و حج و دیگر امور تشریحی واجب .
 پس این امر، ناچار فیض صادر از حق است که همان نفس رحمانی و
 مشیت فعلیه و حق مخلوق به و کلمه کن وجودی و غیر اینها از القاب و
 عناوین بوده باشد شیخ عارف کامل در مفتاح فرموده است: «والحق
 سبحانه (۱) من حیث وحدة وجوده لم یصدر عنه الا الواحد لإستحالة اظهار
 الواحد و ایجاده من کونه واحداً ما هو اکثر من واحد، لکن ذلك الواحد عندنا
 هو الوجود العام المفاض على اعیان الممكنات مما وجد منها و ما لم یوجد مما
 سبق العلم بوجوده. وهذا النور مشترك بین القلم الأعلى الذی هو اول موجود
 المسمی ایضاً بالعقل الأول و بین سائر الموجودات» .

شارح مقاصد مفتاح حمزه فناری دلائلی نیز در این مقام آورده است
 که این دلائل چندان محکم نیستند و وجهی که شیخ مؤلف مفتاح ذکر کرده
 است تمامتر است . دلائل شارح از این قرار است که نقل میشود .

الأول - فلأن الوجود العام لکونه بسیطاً فی ذاته کالأول بعینه لو لاتقیده
 بنسبة العموم ، صحَّ صادراً عنه، و لا اعتبار بنسبة العموم اعنی نسبه الی کل
 ماهیه قابله من العقل الاول الی ما لایتناهی ، صحَّ رابطاً لها الی الوجود المطلق
 المتعیّن بالتعیّن المطلق ، اذ العموم فی الحقیقه لنسبة ظهوره، فله احدى
 الوجود الظاهری، و کثرة النسب المظهریة الی الوجودات المظاهر کنسبة
 الابصار الواحد الی المبصرات ...

اهل نظر و محققان از حکما می توانند بگویند ، صادر از حق عقل اول
 است، عقل اول دارای وجود است و ماهیت ، صادر از حق وجود عقل اول
 و این وجود شامل کلیه موجوداتست و احاطه بر کافه حقایق دارد و در همه

۱ - رجوع شود به مصباح الانس ط ع طهران ۱۳۲۱ هـ . ق . چاپ حاج احمد شیرازی ص

مظاهر وجودی ساری است . واما ترکیب آن از وجود و ماهیت ، بحسب عقل است و در خارج ماهیت از باب عدم مجعولیت موجود نمی باشد ، فرق عقل اول با حق ، بعینه مثل فرق وجود منبسط است با حق ، چون وجود عام فیض حق و وجه و ظهور حق است در مظاهر امکانیه و این امر در عقل موجود است ، نفس وجود عقل چون بجعل بسیط مجعول است عین ربط و نفس ارتباط و صرف نسبت بحق اول است .

وجه دیگر آنکه فیض منبسط نیز از باب تقیّد آن بعموم ، از مقام وجود مطلق تنزل دارد و قهراً مرکب است از جهت وجدان و فقدان ، فرقی که هست ، وجود عام ماهیت ندارد ولی از ترکیب مزجی مبراً نمی باشد .
از آنچه ذکر شد ، جواب برهان دوم محقق فناری نیز معلوم شد ، قال (قده) :

«انّ العقل الاول كسائر الممكنات مشتمل على الماهية الممكنة القابلة، والوجود المقبول ، فالصادر عن الحق اما المجموع من حيث هو وفيه كثرة ، او الوجود من حيث خصوصيته باقترانه بتلك المهيّة ، فان كانت الخصوصية جزء الصادر فقد كثر ، والا - فالصادر هو الوجود الذي لا خصوصية له بمهية ممكنة قابلة ، لذا كان من المراتب الالهية لا الكونية ، واذا كان كذلك فالوجود الذي ثبت اشتراكه بين المهيّات بالادلة وعروضه لها ، يكون ذاك من حيث نسبه ، لا من حيث ذاته» .

جواب آنکه : ان الصادر عن الحق هو الوجود الخاص الذي وقع في رتبة المتقدمة على الأشياء وان الماهية غير صادرة عن الحق واما لم يكن العقل في رتبة العلة الاولى وانّه لا يمكن تحقق المعاول في رتبة العلة فيجب ان يكون متأخراً عنها واز این انحطاط و تنزل از مقام واجب الوجود حدى عدمی به تبع وجود باعتبار تعمل عقل ویا بحسب ترکیب صادر اول از وجدان و فقدان ، ماهیت ظاهر یا انتزاع میشود .

قوله: فالصادر هو الوجود الذي لا خصوصية له بماهية ممكنة ... باید توجه داشت که ماهیت ذاتی و غیر قابل انفکاک است از وجود ممکن لذا آنرا بمرتبه خاص محصور می نماید ، لذا صادر وجودی است متأخر از ذات علت بمرتبه واحده و هو العقل الاول .

دلایلی نیز برخی از ارباب نظر در اثبات مرام خود و نفی صدور وجود منبسط از حق ذکر کرده اند که شیخ محقق در رساله مفصحه این دلایل را نقل فرموده اند ولی این شکوک بسیار سست است و حاکی از آن است که به مفزای مرام و لب لباب مطلب محققان پی نبرده اند . و معلوم میشود این شکوک از امثال شارح مقاصد و مؤلف آن و کسانی که در طبقه آنها هستند ، این شکوک را وارد نموده اند .

یکی از شکوک آنستکه ، وجود العام اما ممکن او واجب ، الثانی محال لإستحالة صدور الواجب و تعدده ، و علی الأول ان اشتمل علی مهية غیر الوجود و كان الاشتراك بين الماهيات بمجموع الوجود و المهية ، و كان المشترك بينهما بمهيته و وجوده و ليس كذلك الخ ...

ما بیان کردیم و به تفصیل می گوئیم که وجود عام ماهیت ندارد لذا ساری در ذوات ماهیات و مظاهر خلقیه است و ای عین ربط و اضافه بحق است کما ذکره ارباب المعرفة فی کتبه ، و اشکال کننده اصلاً توجه بلب مرام و اصل مطلب نداشته است .

چون ارباب عرفان گفته اند ، وجود عام و مطلق و رحمت ساریه و مشیت الهیه مجعول نیست ، گمان شده است که باید با واجب الوجود ، فرقی نداشته باشد ، در حالتی که در این جا تصریح بصدور آن از حق شده است ، چون بحث در این مطلب است که ، اول ماصدر وجود منبسط است ، و عدم مجعولیت از ناحیه جهت عینیت آن با حق است و مجعولیت و صدور از لحاظ تعین بصور ممکنات .

بعضی دیگر گفته‌اند، چون اهل عرفان از وجود عام نفی ماهیت کرده‌اند، باید واجب باشد، چون واجب الوجود معرّا از ماهیت است .
 جواب آنکه ، وجود منبسط از این جهت واجب نیست که قائم بحق واجب است ، واما حدیث عدم انفکاک ماهیت از وجود ، در ماسوی الله ، این امری مسلم نیست ، لذا گفته‌اند : « النفس وما فوقها انیّات صرفة » علاوه بر این وجود عام از باب انحطاط از مقام وجوبی ، از عدم و ترکیب مزجی از وجود و عدم و از باب آنکه عین ارتباط بحق است قهراً از شوب ترکیب معرّا نمی‌باشد .

تحقیق عرشی

شارح فناری در مقام شرح کلام شیخ اجل صدر ارباب المعرفة وبرهان الحق والحقیقة صدرالدین رومی - التمهید الجملی ومن ذلك ان الشیء لا یثمر ما یضاده ویناقضه علی اختلاف صور الاثمار - ، بعد از بیان انواع اثمار و ذکر قواعد کلیه وحقّه در این مقام از تفسیر فاتحه شیخ نقل کرده است .
 «ومنها ان العقل الاول ، اول مخلوق او اول صادر، لکن فی عالم التدوین والتسطیر ، اما مطلقا ، فلا، لان اول متعین فی المراتب الالهیة هی حضرة احدیة الجمع والواحدیة التي تلیه . وفی المراتب الكونیة عالم التهیّم ، ثم القلم الاعلی فی عالم التسطیر ... » .

شیخ در موضع دیگر از تفسیر فرموده است : «... انّ اول متعین من الحضرة العمائیة (۱) عالم المثال ، ثم عالم التهیّم ، ثم القلم الاعلی ، فذلك

۱ - مراد عالم مثال اکبر است که مقام واحدیت باشد که از آن بعالم علم یا حضرت علم وارتسام تعبیر کرده‌اند .

مراد از حضرت عمایه مقام احدیّت است که در حدیث منقول از حضرت ختمی مقام در
 ←

(والله اعلم) باعتبار تقدمه في الجمعية وكونه صورة حضرة العماء ومرتبة الانسان الكامل الذي به يتعين الأولية كالآخريّة، لا بحسب الوجود، اذ بحسبه عالم التهيّم مع العقل الأول وعالم المثل (۱) بعد عالم الأرواح .

اما اينکه ملائکه مهيمين در عرض عقل اول يا در مرتبه مقدم بر عقل خلق شده اند و اين معنا با قاعده «الواحد» سازگار است يا نيست، و اصلاً دليل بر وجود مخلوقات متکثره در عرض يکديگر چيست؟ آيا امکان دارد با حفظ آنکه وجود عام اول صادر و عقل اول قابل است، اين عذر که عقل اول صادر در مقام تسطير و ترقيم نقوش ممکنات است، پذيرفته است .

آيا امکان دارد، در مرتبه عقل و يا مقدم بر آن حقايق موجود باشند که در مرتبه مقدم بر کليه موجودات واقع شده باشند و فيض وجود از آنان بمادون نرسد، در حالي که عقل تام الوجود است و اراده و علم و قدرت و مشيت عين وجود اوست ؟

در جای ديگر گفته اند، افراد قليل و کاملی از انسان وجود دارند که - افرادند - يعنى محکوم بحکم قطب زمان نيستند، مثل آنکه حضرت ولايت مقام بعد از حضرت رسول از احدی متابعت نمود، مظهر ملائکه واقع در عالم تهيم بود .

اين گفته بکلی غلط و دور از حقيقت است، محققان از عرفای عامه آن

→

جواب سؤال ابورزين عقيلي که به حضرت عرض نمود، اين کان ربنا قبل ان يخلق الخلق؟ قال - عليه السلام - : کان في عماء ماکان... در اينکه مراد از عما چيست؛ در مباحث بعد باجمال در آن بحث خواهيم نمود .

۱ - مراد از عالم مثال در اين مورد، مثال جسماني و صور برزخی است، و مراد از عالم ارواح، عالم عقول است، چون ارباب معرفت از عقول بارواح نیز تعبیر کرده اند لما ورد عن الرسول - اول ما خلق الله روحی، و اول ما خلق الله العقل .

حضرت را خاتم ولایت محمدیه میدانند، و شیخ اکبر آنحضرت را بعد از حضرت ختمی مقام افضل کائنات و اول قابل تجلی وجودی و—سر الانبیاء— دانسته و دلیل او روایات معتبره غیر قابل خدشه مروی از حضرت خواجه کائنات است .

حکمای اسلامی روی قواعد و اصول حکمی و فلسفی صادر اول از حق را عقل اول میدانند و از برای وجود منبسط مرتبه‌ئی مقدم بر مراتب وجود قائل نیستند و وجود ماسوای عقل اول مقام نازل عقل اول است و عقل اول بواسطه صرافت ذات و اطلاق وجودی و بساطت حقیقت کل اشیاء بعد از خود است و وحدت آن نسبت بمراتب وجودی وحدت اطلاق است و نسبت بمادون بسیط الحقیقه است، اگر چه نسبت بوجود حق مرکب است از جهت وجدان و فقدان و وحدت آن نسبت بوحدت حق که در آن شائبه ترکیب بطور مطلق نیست عددی است نه اطلاق، چه آنکه عقل بحسب تحلیل مرکب است و وحدت عقل نظیر وجود آن، زائد است بر ذات عقل .

هر وجود کلی سعی مجرد از ماده بوحدت اطلاق موجود است و بسیط است، ولی نسبت بمادون نه مافوق خود، از این جهت برخی گویند: «النفس و مافوقها انیات بحتة» چون در مرتبه‌ئی از وجود محصور نیستند و مجلای فیض حق اولند و از این لحاظ بحسب آثار تناهی ندارند .

بنا بر مبنای حکما عقل اول جامع جمیع کمالات ممکنات است و جمیع کمالات مفصل در حقایق وجودی از عقول طولی و عرضی و نفوس را واجد است به نحو وحدت و جمعیت، و از این جهت عقل مقام قرآن و اجمال و کمالات اشیا است و اشیا تفصیل و فرقان و ظهور و بروز عقلند، لذا صدر المتألهین بین قول عرفا و حکما جمع کرده‌اند و گفته‌اند، عقل مقام اجمال فیض و اسعه حق و وجود منبسط، تفصیل آن می‌باشد .

از آنجا که علیت و فاعلیت عین ذات حق است و حق اول بالذات متجلی

در عقل است، عقل بوجدی مناسب مقام ربوبی در علت اصلی موجود است و از این وجود باقتضاء و وجوب سابق و تعیین معلول در وجود علت تعبیر کرده‌اند، لذا در رتبه عقل و در عرض عقل، وجودی متصور نمی‌باشد، چه آنکه لازم آید دو اقتضاء در حاق ذات علة العلل متحقق باشد و در رتبه مقدم عقل نیز وجودی متصور نمی‌باشد، از این باب که باید این وجود در ذات علت نحوه تحقیقی داشته باشد و بآن اقتضا در وجود خارجی مستند شود، لازمه این قول آنستکه واقع و مرتبه بین حق و عقل را وجود او پُر نموده باشد و قهراً فیض وجود از طریق آن حقیقت بعقل اول برسد و در این صورت اول ماصدر نمی‌باشد. عبارت دیگر اگر وجودی یا وجوداتی مقدم بر عقل در رتبه واحد موجود باشند باید در علة العلل نحوه تحقیقی داشته باشند، این معنا با بساطت حقه سازش ندارد، و اگر از این تالی فاسد، صرف نظر شود، وجود مقدم بر عقل بحسب رتبه وجودی از عقل اکمل است، چون مراد از اکملیت تقدم بحسب رتبه وجود است و در این صورت باید فیض از آن طریق بعقل برسد چه آن وجود از شدت غیمان بفعل خود عالم باشد یا نباشد - ولا نعنی من الوساطة فی الترقیم والتسطیر الا هذا - و اگر گوئیم چون صادر بالذات وجود منبسط است در حق ترکیب لازم نمی‌آید، گفته میشود لازمه آن ترکیب وجود منبسط است.

قال استاد مشایخنا العظام، العارف المتأله والحکیم المحقق - آقا میرزا هاشم اشکوری، اعلی الله مقامه الشریف - فی بیان حقیقة ارواح المهیمة فی حواشیه:

«واعلم انّه قد يطلق المهیمة ويراد بها الأرواح النورية العالیة التي قد غلب عليها العشق والمحبة؛ سواء كانت من المهیمة التي لم يكن لها مظاهر، او من التي يكون مظاهرها الأفراد، او من التي لها مدخل فی عالم التدوین والتسطیر، فالمهیمة بهذا المعنی تشتمل القلم والعقل الأول، وكذلك المهیمة

التى لا تعرف غير الحق ولا ان ثمة سواه ولا يلتفت الى نفسها فضلاً عن غيرها ، لاستيلاء سلطان الجلال عليها ، والمهيمه التى فى ارض بيضاء لا يعرفون ان الله خلق سواهم . كما اشير اليهم فى الحديث : «ان الله ارضاً بيضاء...» وقد يطلق ويراد بها من لم يكن له مدخل فى التدوين والتسطير ، وهذا هو المهيمه التى قيل فى المشهور ، انّها فى مرتبة العلم الأعلى الذى هو العقل الاول ، لأنّه اول عالم التدوين والتسطير ، فلا واسطة بينه وبين الحق كما قال عليه السلام - «اول ما خلق الله القلم» وفى رواية «العقل» وفى رواية «نورى» يعنى أنّه اول فى نظام الكائنات ، فانّه منبع نقوشها . فهذه المهيمه من جهة عدم الواسطة بينهم وبين الحق فى مرتبة العقل الاول وان كان قد يحكم بتقدمها على القلم من حيث الرتبة ، لكونها اقرب الى الوحدة ، لعلمهم برّبهم فقط دون انفسهم وغيرها ، ومن جهة غلبة التجلى النفسى الرحمانى عين القابل ، بخلاف العقل الاول . كما اشير الى الوجه الأخير ما قيل فى تقسيم التجلى الى العقل والنفس والجسم ، وهو ان التجلى النفس الرحمانى مطلقاً اما ان تغلب عين القابل فتستهلكه فيهم فى جلال جماله وهو المهيم ، واما ان لم يستهلكه ، فأمّا ان يغلب المحل القابل على التجلى ، فان غلب حكم اصل نوريته على ظلمة عدميته الامكانية فهو النفس ، وان كان بالعكس فهو الجسم (الى آخره) انتهى .

ويدلّ على مساواتهم مع القلم الأعلى فى الرتبة من جهة عدم الواسطة ، ما قيل فى تقسيم المراتب الوجودية ، وهو ان المراتب الوجودية والاعيان بحسبها ينقسم بنحو قسمين ، قسم لا حكم لامكان فيه الا من وجه واحد ، اى من جهة حقيقة الامكانية ، فلا يتوقف قبوله الوجود من موجد على شرط غير الحق ، فمن احكام هذا القسم ان له الاوليّة الوجودية والقرب التام من الحق سبحانه فى حضرة الاحدية والدوام بحسب دوامه ، ويختص

به من الأرواح الملكة اثنان، فاولها، القلم الأعلى، وثانيها، الملائكة المهيممة. والقسم الآخر ممكن في ذاته يتوقف وجوده على امر وجودي غير مختص^٣ الوجود الحق، فيكون تعلقه بالحق من وجهين، وجه الوسائط من الشروط والاسباب واحكامهما، والثاني هو المسمى بالوجه الخاص الذي للحق في كل موجود يعرفه المحققون لا غير، فان تشبيهه ما بين الحق وكل موجود متعين المعبر عنها بالقرب الوريدي والمعينة الذاتية، تشبيه المطلق والتعيين الوارد عليه، ولا واسطة في تلك النسبة، والقلم الأعلى وما بعده سواء في تلك النسبة، وهذا القسم الثاني ينقسم الى اقسام. انتهى.

ولا تتوهم من قولنا، ان المهيممة في مرتبة العقل الاول من جهة عدم الواسطة بينهم وبين الحق انهما معاً في مرتبة الاتحاد بحيث يكونا في سلسلة العرض، حتى تنافي القاعدة الممهدة المقررة المحققة، من عدم جواز صدور الكثرة من واحد الحقيقي من كل جهة، وهي، ان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه الا الواحد. بل التحقيق ان المهيممة مقدمة في الوجود على القلم، وانشاء المهيممة من تجلي الحق سبحانه بنفسه لنفسه، لكن لا في نفسه، بل فيما يسمى غيراً، لا يعرف ذلك الغير نفسه. وهذا التجلي يلي التجلي في المراتب الالهية، وهو تجلي سبحانه نفسه لنفسه في نفسه.

والذي يدل على ما ذكرنا قول الشيخ صدر الدين علي ما نقل «والذي يلي شهود الحق نفسه في مرتبة ظاهريته الاولى بالأسماء الأصلية، وهي العما مرتبة شهود الظاهر في مرتبة الغير، من غير ان يدرك ذلك الغير نفسه، وعليه حكم الغيب واحدية التجلي، وذلك صفة المهيمين في جلال الحق، ثم يليه مرتبة شهود الظاهر نفسه في مرتبة الغير الممتاز عنه في الشهادة، ليظهر حكم الغيب في كل تشبيه ظهر تعيينها عنه بحسب ثبوتها في العلم، فيدرك بهذا التجلي عليه، وما امتاز عنه وما امتاز به عن غيره» انتهى.

تقدم المهيممة على القلم الأعلى لا ينافي حكم المذكورين عدم الواسطة بين

القلم و بین الحق ، لعدم کونها واسطه ، ومنه الوجود القلم الاعلیٰ ای لا یتوقف وجود القلم الاعلیٰ علی وجود المهیمه . و یمکن ان ینقل ، انھا من صقع الربوبی ، فلا یتوقف قبول القلم الوجود علی الشرط غیر الحق سبحانه .

ومما ذکرنا ینفرد انھ لا تناقض بین ما ذکرنا و بین ما نقل عن المحققین فی وصف القلم الاعلیٰ ، من انھ اول تعینات وجود الحق فی اول مجالیه الممكنة ، لأن اولیة القلم فی ایجاد عالم التدوین والتسطیر ، لا مطلقاً ، ولا ینافیہ اولیة المهیمین لعدم توسطھم فی التسطیر .

والبرهان علی تقدم تلك المهیمه علی القلم الاعلیٰ ان المهیمه مظاهر الجلال ، والقلم مظهر الجمال ، ولا یخفی ان جلال الحق مقدم علی جماله ، والأحدیة سابقه علی الوحانیة ، فكذا اثرهما . ولا یتناقض ما ذکر سبق الرحمة علی الغضب ، لأن هذا السابق فی مرتبة الصفات ، وما قلنا ، من سبق الجلال ، فهو من حیث الذات الفنی عن العالمین ، فتأمل ، و او لا ضیق المجال فی المقام لفصلنا الكلام» هذا ما افاده الاستاد المحقق فی الربوبیات وخریط الفن - اعلیٰ الله قدره ونضره . الله وجه . میرزا هاشم رشتی .

بحث و تحقیق

همانطورى كه در مبحث سابق بیان نمودم بحث از وجود ملائکہ مهیمه در عرض عقل اول یا در مرتبه مقدم بر آن در آثار محققان از حکما اثرى دیده نمیشود و محققان از اشراقیه كه بقول عرضى معتقدند و از برای انواع مادی و بازاء افراد هر نوع فردى عقلانى در صف نعال عقول طولید قائل شده اند در مقام استناد این عقول بعقول قاهره واقع در سلسله طولیه با اشکالاتى مواجه شده اند ، تا چه رسد بآنکه در مرتبه مقدم عقل اول یا در عرض قواهر عقلیه قائل شوند ، و چه بسا قائل باین قبیل از اقوال را از اصحاب مبتلا به سودا و شبه جنون بدانند عرفا راجع بملائکہ مهیمه مختلف سخن

گفته‌اند و چون وجود عام را اول جلوه حق میدانند چه بسا گمان برود که با قول به وجود عقول متعدد در عرض یکدیگر از علت اول، مشکل صدور کثرت از واحد حقیقی پیش نیاید ولی بحث این جاست که چرا عقل واسطه در ترقیم و تسطیر کلمات وجودی متعدد در مرتبه واحد نباشد. شیخ کبیر (۱) در مفتاح گوید:

«والمراتب الوجودية - او الأعیان - تنقسم (بنحو من القسمة) قسمین ، قسم لا حکم للامکان فیہ الا من جهة واحد (یعنی صرف امکان ذاتی کافی است جهت صدور از علت و اخذ فیض از نور الأنوار ، در مقام اخذ فیض و توقف بر شرط یا شروط دیگر ندارد و حکم امکان تعدد پذیر نمی‌باشد) فمن احکام هذا القسم له الاولیة الوجودیة فی مرتبة الایجاد وله القرب التام من الحق فی حضرة احدیته ، اذ لا واسطه بینہ و بین ربه ، و یختص^ش بهذه المرتبة القلم الاعلی والملائكة المهیمة والکمل والأفراد من بعض الوجوه» .

یعنی در مقام قوس نزول و در مرتبه ایجاد عقل اول و قلم اعلی و ملائک مهیمة در مرتبه اول ایجاد قرار دارند و بلا واسطه از حق اخذ فیض نمایند. بعبارت دیگر فعل اطلاق و مشیت ساریه حق و حق ثانی و نفس رحمانی و وجود عام و وجود مطلق اول تعینی که بخود می‌گیرد و باول قابلی که تلاقی می‌کند ، عقل اول و جمعی از ملائکه مقرب درگاه الهی است که از آنها بملائکه

۱ - رجوع شود به شرح مصباح الانس عارف محقق حمزه فناری ، ط تهران ۱۳۲۲ هـ . ق . ص ۱۰۰ ، ۱۰۱ ، ۱۰۲ . عبارتی که نقل شده از فونوی مؤلف مفتاح الغیب است نه شارح مفتاح . در اوائل کتاب نیز راجع به این مسأله بحث شده که نگارنده قبل از نقل کلام اسناد محقق و حکیم متاله آقامیرزا هاشم - اعلی الله مقامه - از آن موضع نقل نمودم .

از ظهور کلمات وجودیه از ناحیه عقل و نیز از تحقق ملائکه مهیمة کمال جلاء و از ناحیه نور محمدی و حقیقت احمدی ، کمال استجلاء حاصل آید .

مهیمین تعبیر کرده‌اند، اگرچه عقل اول نیز ملك مقرب الهی است، فرقی که هست آنستکه عقل اول واسطه فیض و واسطه صدور اشیاء از حق و قلم تسطیر رقوم و نقوش کائنات است، ولی ملائکه مذکور از شدت هیمنان و فنا در جمال معشوق کل و محبوب ازلی، نه خود را تعقل نمایند و نه غیر خود را تا واسطه، و مصدر فیض قرار گیرند.

غیر از ارواح کلیه و عقول سابقه، برخی از افراد نفوس بشری نیز قرب آنها بحق بهمین منوال است، یعنی واسطه بین آنها و حق وجود ندارد که حکما از آنها بعقول لاحقه تعبیر نموده‌اند از ذیل کلام قونوی بحث خواهد شد.

شیخ در برخی از مواضع کلمات خود، مهیمه را بحسب رتبه وجودی مقدم بر عقل اول و در برخی از کلمات خود، آنها را هم رتبه عقل اول دانسته است. شارح فناری در وجه جمع بین این دو کلام بظاهر، متناقض گفته است:

«فانهم (ملائکه مهیمه) من حیث عدم الواسطة بینهم و بین الحق فی مرتبة القلم الاعلی، وانکان من حیث ان شأنهم علمهم بریهم فقط لا بانفسهم وبما تمیز عن کل منه بخلاف القلم وما بعده ابسط منه، فکانهم اقرب الی الوحدة. ولهذین الاعتبارین حکم الشیخ تارة بتقدمهم علی القلم، تارة بمساواتهم معه فی الرتبة».

این وجه درست نیست و گمان ندارم شیخ باین توجیه راضی باشد. و سیاتی هذا البحث مفصلاً فی اواخر بحثنا فی هذه المقدمة، فانتظر. تهیم در لغت شدة هیمنان است و این ملائکه بواسطه شدت هیمنان و انفجار و فنا در جمال محبوب ازلی، بغیر محبوب توجه ندارند و از خود (۱)

۱ - مرحوم آقا محمدرضا - رض - فرموده است:

نیز غافلند و سر این هیمن را باید در اسم متجلی در این قبیل از مظاهر جستجو نمود .

مهمین از ملائکه عقول عرضیه‌ی هستند که در مقام مقدم بر کثرت قرار دارند و از شدت غلبه حقیقت حق بر جنبه خلقت آنها از باب تجلی حق با اسم جمال و جلال ، در مظاهر آنان، غیر حق شناسند و نمیدانند که خداوند آدم و عالم آفریده است و از تجلی حق با اسم جلال مستغرق جمال کبریائی حق و از کثرت استغراق مبهوت و هاج و واج شده‌اند .

هیمن از کثرت محبت و عشق حاصل میشود ، منشأ حب و عشق مهمین تجلیات حق با اسم جمال و علت هیمن آنها تجلیات جلالی است اسماء جمالیه و جلالیه بر مطلق عقول بلکه بر کلیه مظاهر حاکم است در مهمین تجلی جلالی غلبه دارد و گرنه عقل اول نیز فانی در حق و مستغرق در جمال حق مطلق است .

صاحبان جذبه قبل از سلوک، یعنی مجذوبان سالک و کمال از محبوبین نیز بملائکه مهمین ملحق میشوند ولی کمال از انبیاء و اولیاء در مقام سیر اسمائی و رجوع از خلق بخلق از باب آنکه بمقام وساطت در فیض نائل می‌آیند بواسطه اعتدال حقیقی و نیل بمقام اکملیت و تحصیل مقام فناء عن الفناء بل عن الفنائین و استیفای مقامات و مراتب از هیمن خارج میشوند .

شیخ در فص^ش - ابراهیمی - حکمت تهیم را باو نسبت داده است لذا معتقد است که تبری ابراهیم از پدر و قوم خود و ذبح فرزند و خروج از موطن با آنهمه مال و مکت ملحق است به کمالی که شیخ کبیر در عبارت قبل فرمود و ملحق نمود بکمال - افراد - را . و برخی از عرفا افراد را

→

«در بی خبری از تو، صد مرحله من پیشم تو بی خبر از غیری، من بی خبر از خویشم»

کتابخانه رازی فرهنگی ایران - اسلام آباد

شماره ثبت

تاریخ

مظاهر ملائکہ مہیمین دانستہ اند در حالتی کہ گفتہ شد ، آنها واسطہ در تسطیر نمی باشند .

شارح فرغانی در این موضع گفتہ است : «ولذا نسب فی الفصوص ، حکمة التھیّم الیہ - یعنی ابراہیم (۱) - ع - (۲) ومظاهرہم الافراد الخارجون عن حکم القطب» .

۱- مرحوم آقا محمد رضا برای رفع همان مناقشہ بی کہ حقیر نمود ملائکہ مہیمین واسطہ نیستند تا افراد مظاهر باشند حاشیہئی بر این موضع از کلام فناری فرماید : «عطف علی الكل - یعنی - و حرف عطف است - والظمیر - ہم - راجع الی الملائکہ المہیمہ ، ونسبہ تلك المظاهر الی القطب ، کنسبہ الملائکہ المہیمہ الی القلم الأعلى - حدواً بحدود - . ولی مرحوم آقا میرزا ہاشم در حاشیہ بر این قسمت فرمودہ است : «ولیس القطب واسطہ فی فیضہم - ای الافراد - بل ہم عند اللہ بمکانة مثله ، الا انہم لیسوا متصرفین مثلہم فی العالم بل ہم مظاهر التھیّم من بعض الوجود» .

۲- شیخ در فکوک - فصّ ابراہیمی گفتہ است : «التھیّم یقتضی عدم امتیاز صاحبہ بصفہ معینہ و هو المقام الخلة الاولى الحاصلة مع عدم ارتفاع الحجب . فلہذہ الخلة الابراہیمیّة اولیة الظہور بالصفات الالہیة الثبوتیة ، بمعنی انہ کسی الذات بالصفات ، لذا ورد فی الصحیح اول من یکسی من الخلق یوم القیامۃ ابراہیم...» .

عارف محقق ابو الفنائم عبدالرزاق کاشی در فصّ ابراہیمی بعد از بیان این معنی کہ از فرط عشق بحق ، حق در او بجلال جمالہ تجلی کرد و این تجلی عبارتست از تجلی بکمال ذات احدی بجمیع الصفات مع بقاء حجاب انیتہ ، فہام لقوۃ انحیازة الی المحبوب من کل وجہ ، فلا ینحاز الی جہتہ تعینہ و تقیثدہ لما قبل نور الذات ... ولو لا بقیة قابلیتہ لارتفع عند الہیمان الموجب لترك اباء و ولدہ و مالہ ، والتحقق بالاحدیة الموهوبہ لمحمد - حبیب اللہ - ...» ثم در مقام فرق بین خلئہ محمدی و ابراہیمی خطبہئی از حضرت ختمی مقام نقل کردہ است و مدعی شدہ است کہ حضرت ←

از مطاوی آنچه که در این مقدمه بیان نمودیم، معلوم شد که نفس رحمانی

→

پنج - ۵ - روز قبل از رحلت فرمود: «... انّه قد کان لی فیکم اخوة واصدقاء، وای ابرءالله ان اتخذ احداً منکم خلیلاً، ولو کنت متخذاً خلیلاً لأتخذت ابابکر خلیلاً...» این جمله حدیث از موضوعاتست برای اینکه پیغمبر در مقام عقد اخوت برای خود حضرت ولایتمدار امیر مؤمنان را انتخاب نمود و دیگر آنکه علی را نفس خود معرفی نمود آنهم بامر من الله كما فی الآیة المباهلة. دیگر اینکه همین شارح علامه حضرت را خاتم ولایت محمدیه دانسته و ولایت او را عین ولایت محمدیه دانسته است.

تعجب میکنم این مرد عظیم که تمایل به تشیع دارد این حدیث مجعول را چرا نقل کرده است. در همین شرح روایتی دیگر نقل کرده است که علاوه بر آنکه علائم جعل از صدر و ذیل حدیث هویدا است خالی از اسهزاء نیست والحق که - یضحک به التکلی و بیکی منه العرّیس - . «قال - ص - ۴: انا و ابوبکر کفرسی رهان، فلو سبقنی لأمنت به، ولكن سبقته فأمن بی» .

این خبر ترد برخی از متعمقین از عامّه از مجعولات مسلم است، ظاهر حدیث آنستکه پیغمبر فرموده است، من و ابوبکر در رتبه وجود و مرتبه ولایت کلیه - العیاذ بالله - متساوی و در عرض یکدیگر قرار داریم ولی من بحسب تقدّم زمانی نبوت را حق خود قرار دادم و اگر باعتبار زمان بر من پیشی گرفته بود بمقام ختمیت نبوت نائل میشد و من باو ایمان میآوردم. (جای شکر باقی است که کذاب جاعل -- خذ له الله - باین صورت حدیث جعل نکرده است که پیغمبر بفرماید اگر او بر من بحسب زمان پیشی گرفته بود، من عمر خود را در بت پرستی و جاهلیت می گذراندم و او من را هدایت می کرد) با آنکه ابوبکر به حسب زمان تقدّم بر حضرت ختمی مقام داشت.

←

و وجود عام بیک معنا اول تنزل وجود است از مقام اطلاق حقیقی، بمرتبه اطلاق وصفی و انحطاط از وجوب ازلی بوجوب ذاتی، لذا اطلاق و سریان در مظاهر قید و تعیین وجود منبسط و نفس رحمانی و حق ثانی است .

بعد از تدبیر در آنچه که تحریر نمودیم معلوم میشود که وجود عام و نفس رحمانی اول کلمه وجودی است که اعیان ثابته و ماهیات امکانیه را از حد علم بمرحله ظهور می آورد و از ناحیه این فیض عام اسماء الهیه در صورت

→

اگر مراد از حدیث این باشد که ما ، در رتبه تساوی داریم ولی من در دعوت براو سبقت گرفتم ، او لطف کرد و به من ایمان آورد ناچار اگر او هم در عرض حضرت ختمی مقام ، مردم را دعوت مینمود ، او هم پیغمبر خاتم بود و کار را با قرعه یا چیزی شبیه آن تمام می کردیم .

اگر مراد آنستکه ما هر دو بحسب رتبه بمقام و مرتبه شأنیت جهت خاتمیت در ولایت و نبوت نائل آمدیم ولی با فرض تساوی در رتبه، من براو سبقت گرفتم و به صرف سبقت این شأنیت بفعلیت رسید درحالی که علاوه بر لزوم ترجیح بسلا مرجح ، باید قبل از دعوت حضرت ختمی مآب بمقام نبوت کلی نرسیده باشد در حالتی که زمان دعوت متأخر از زمان نبوت است . برخی از همین عامه عمیا، نقل کرده اند که حضرت رسول فرمود : (اگر بعد از من پیغمبری بنا بود بیاید و من خاتم انبیاء نبوم، آن پیغمبر هر آینه - عمر بن خطاب - بود). شاعر ایرانی بهمین حدیث نظر داشته است :

دوم عمر که لایق پیغمبری بَدی گر خاتم رسل نبدی ختم انبیاء

کسی که بیشتر عمر خود را در بت پرستی و انواع و اقسام جنایت صرف کرده است همه شرایط نبوت او در اثر بت پرستی و کفر فراهم شده بود، فقط وجود حضرت پیغمبر اورا از این کمال مطلق ممنوع نمود فلیضحک الضاحکون علی هاؤلای السفهاء.

و تعیّنات خود تجلی نموده و هر صورتی را بر طبق خواص و ذاتیاتی که داراست ظاهر مینماید ، این خواص و ذاتیات از ناحیه اسماء الهیه است در علم و از مقتضیات اعیان ثابت است در علم و هر صورت خارجی که از تجلی اسماء ظاهر میشود باعتباری ذاتی است و باعتباری معلل است باسم حاکم بر این مظهر ، لذا عین عقل اول مناسبت دارد با وجودی که بآن افاضه شده است و ملائکه مهیمه وجودی مناسب با ذات خود بلسان قابلیت میخواهند ، لذا این اشکال وارد نیست که چرا هیمنان از خواص عقول و ملائکه‌یی است که در عرض عقل اول خلق شده‌اند و هر دو بوجود عقلی موجودند و نسبت حضرت عمائی و وجود عام بهر دو متساوی است ولی بحسب خواص تباین وجودی دارند .

حق اول بهر موجودی وجودی افاضت نماید که با عین ثابت و ذات آن شیء مناسبت داشته باشد ، اتصاف هر عین و ماهیت بوجود آن ماهیت ذاتی است و معلل بامری وراء ذات شیء نیست ، لذا شارح فرغانی گفته است : « فعلم الحق سبحانه بالعلم الذاتی والتعلق الازلی بها ، ومنها ما یقتضی البروز فی الرتبة الاولى الایجادیه كالقلم الاعلی والملائكة المهیّمین فابرزها » .
 راجع بملائکه مذکور فرموده است : « المهیّمین الذین تجلّی لهم الحق فی جلال جماله فما موافیه وغابوا عن انفسهم فلا یعرفونها ولا غیر الحق ، فهم فی رتبة العقل الاول ، الا ان نسبه الی مظهریه الاسماء الذاتیه الثبوتیه من التعیّن والتجلّی الاول نحو الواحد اقوی . ونسبه المهیّمه الی الاسماء الذاتیه السلبیه منهما نحو الفرد اولی » .

پس ملائکه مهیمه مظهر تجلیات اسماء ذاتیه سلبیه‌اند و باین تعین متعین گردیده‌اند ، لذا خاصیت آنان هیمنان و فناء در حق است بدون شهود ذات خود و ماهده غیر . در این مقام اشکالات و مناقشات زیاد است که در طی این مبحث بطور اختصار متعرض مناقشات خواهیم شد .

شیخ کبیر در تفسیر در این باب گوید: «... والسذی یلی شهوده نفسه سبحانه فی مرتبة ظاهرته الاولى باسمائه الاصلية وهی - العماء - مرتبة شهود الظاهر نفسه فی مرتبة الفیر من غیر ان یدرک ذلك الفیر نفسه وما ظهر به لقرب نسبه وعهده مما امتاز عنه وغلبة حکم الغیب الحق واحدية التجلی وذلك صفة المهیمین فی جلال الحق ثم ۞ ۞ یلیه مرتبة الشهود الظاهر نفسه فی مرتبة الفیر الممتاز عنه فی الشهادة لیظهر حکم الغیب فی کل نسبة ظهر تعینها عنه بحسب ثبوتها فی العلم» .

شیخ در تفسیر نیز گفته است: «ان القلم الأعلى اول تعینات الحق فی اول مجالیه الممكنة» در همین تفسیر گفته است: «ان اول العوالم المتعینة من العماء عالم المثال (مراد عالم واحدیت است، چون حضرت عمایه واسطه است بین مقام ذات و واحدیت . بعالم اسماء و صفات و اعیان ثابتة که همان عالم واحدیت باشد عالم مثال اکبر یا اعظم گویند، از باب آنکه صور علمیه و اعیان ثابتة مثال عوالم وجودیه اند) ثم ۞ ۞ عالم التهیّم ، ثم القلم» .

در کثیری از موارد گفته است ، اول متعین از حضرت عمایه، بعد از عالم مثال ، عالم تهیّم است .

ظاهراً اولیّت قلم اعلی در خلقت نسبت بموجوداتی است که توسط قلم اعلی موجود می شوند و قلم دارای وساطت در تسطیر و ترقیم نقوش کائنات است ، نه اولیّت مطلق که شامل مهیمین شود ، و یا منافات با تقدّم مهیمین داشته باشد، و تقدّم عالم مثال بر قلم اعلی، تقدّم خلق بر خلق نیست و عالم مثال ، عالم علم حق است و مقام واحدیت و احدیت و حضرت عمایه، خارج از دائرة ایجاد و خلقند ، و تفاصیل صور عمائی از ناحیه قلم و واسطه بودن آن در تحریر رقوم و نقوش صور مفصّلة وجود متحقق میشود .

مرحوم استاد مشایخنا العظام - آقا میرزا هاشم - رض - فرمودند ،

تقدم ملائکه مهیمه از باب تقدم جلال حق بر جمال اوست و ناچار مظهر جلال که ملائکه مهیمه باشند، مقدم بر عقل است که مظهر جمال است و ما گفتیم که صفت جمال و جلال در قواهر اعلون بیک وجود تحقق دارند و جهتی بر جهتی نمی چربد .

برخی گفته اند ، ملائکه مهیمه بر عقل مقدمند و اگر درجائی گفته شود، این دو در یک رتبه اند ، از باب عدم وساطت بین آنها و حق اول است . حقیر نگارنده بیاد دارد که مؤلف اساس التوحید در قاعده الواحد در این مسأله مفصل بحث فرموده است ولی مطالب آن در نظر نگارنده این سطور نیست، چون آن استاد عظیم (۱) در قید حیات بودند که این اثر چاپ شد و شاید

۱ - مراد حکیم متألّه و عارف نامدار آقا میرزا مهدی آشتیانی - قدس الله روحه - است . مرحوم میرزا نسخه‌یی از این کتاب را برای حقیر فرستادند - قم - نگارنده در آن زمان در شهرستان قم تحصیل می نمودم ، و همان ایام بقرائت اسفار اشتغال داشتم، و دو سال بعد که برای تحصیل به نجف اشرف مشرف شدم کتاب اساس التوحید را با خود بردم و هنگام مراجعت بایران، این کتاب را با دوره اسفار و شواهد ربوبیه و چند کتاب دیگر بکتابخانه مدرسه‌یی که در آن سکونت داشتم - مدرسه مرحوم استادنا العظیم آیت الله حاج آقا حسین بروجردی - اعلی الله قدره فی النشآت العقلیه و المثالیة و رفع شأنه فی الدرجات العلمیه و العملیه - تقدیم کردم ، لذا از مطالب آن کتاب در زمینه ملائکه مهیمه چیزی بیاد ندارم همین اندازه میدانم که مرحوم آقای آشتیانی در این مسأله بحث کرده اند و به یاد دارم که می فرمودند با استاد خودشان مرحوم آقامیرزا هاشم گیلانی در این باب مباحثات و مناقشات زیاد داشته اند .

حقیر با اینکه بیشتر از همه کس مورد عنایات مرحوم آقا میرزا مهدی بودم ، بدرس ایشان غیر از چند مجلس آنهم زمانی که بنده خیلی مبتدی بودم حاضر نشدم

دو سال بعد از آن رحلت نمودند .

- اگرچه الآن هم مبتدی هستم - در زمانی که بنده بدرس فلسفه می توانستم حاضر شوم ، آن مرحوم مبتلا بکسالت شدید بود و استفاده از محضرشان میسر نبود . مرحوم - میرزا - قده ، به عرفان تمایل شدید داشت و هر بحثی را بعرفان می کشاند ، لذا به آقا محمد رضا قمشه‌ئی علاقه و ارادت خاص داشت ، چون استاد او مرحوم آقامیرزا هاشم از تلامیذ درجه اول قمشه‌یی بود . مرحوم میرزا در هنگام بیان قواعد عرفانی اشعار عرفانی زیاد میخواند و می فرمود: آقا محمد رضا در تصوف اشعار عرفانی زیادی قرائت می کرد که بعضی از آن‌ها را خود بداهة انشاء مینمود و بعد از درس اغلب آنها را فراموش می کرد .

استاد محقق آقامیرزا ابوالحسن قزوینی از آقامیرزا ابراهیم زنجانی نقل کردند که بیانات و تقریرات آقا محمد رضا بعضی از شاگردان از جمله میرزا صفا را به حالت جذب و امید داشت . مرحوم قزوینی - قده - زیاد به کشاندن مباحث نظری به عرفان اعتقاد نداشت ، و سبک او همان طریقه ملاصدرا بود که در آن مهارت حیرت‌انگیزی داشت و گاهی چنان مباحث مشکل را با اعجاز و ید و بیضای تقریر خود بسرحد وضوح می آورد که انسان مات و مبهوت میشد .

خداوند همه اساتید ما را غریق رحمت خود بگرداند ، همه رفتند ، بخصوص در این سال اغلب اساتید ما چهره به تیره تراب پنهان نمودند ، اساتیدی که دیگر محیط ما استعداد پرورش آن مردان عظیم را از دست داده است . زمانی که در قید حیات ظاهری بودند ، قدر و منزلت آنها را ندانستیم - هر وقت چهره آن اکابر را بیاد می آورم ، گویا این شعر را می شنوم - که چه بسیار بجوئی و نیابی بازم - آقای آقا میرزا احمد آشتیانی ، آقای حاج میرزا سید ابوالحسن قزوینی ، آقای میرزا حسن بجنوردی و آقای سید کاظم عصّار جملگی در زمانی قلیل باصل خویش پیوستند .

علی ای حال بهتر است مواردی که از وجود عقول و ارواح مہیّمہ صحبت بمیان آمده است مورد بررسی قرار گیرد تا معلوم شود کہ مراد از این عقول چیست و اصولاً دلیل بر وجود عقول عرضیّہ و ارواح ہم رتبہ ، آنہم در مرتبہ اول ایجاد و مأخذ اعتقاد باین قول چیست ؟

آیا اہل مکاشفہ در مقام سیر روحی و یا در مقام فناء در واحدیت ، چنین موجوداتی را مشاهده نموده اند و یا از مضامین مآثورات نبویہ و ولویہ بر این مسلک رفتہ اند ؟

آیا در مقام کشف عقول و ارواح لاحقہ یی کہ در مقام سلوک و کشف سبحات جلال بواسطہ دارا بودن استعدادات تہیّم و ولہ ، در مرتبہ عقل اول و مرتبہ مقدم براو در حالت ہیمنان ابدی باقی مانده اند و فرصت خلاصی از غلبہ اسماء جلالی را نیافتہ اند ؛ از ناحیہ عدم استعداد ترقی از این موطن و مشہد و یا از جانب رسیدن اجل و موت تجاوز نموده اند تا بمقام اعتدال جمیعت اسماء سلبیہ و ثبوتیہ نائل شوند .

شارح محقق مؤید الدین جندی (۱) در شرح خود بر فصوص الحکم گفته است : «... والتجلّی من حیث تعینہ بالقلب یسمی سرّاً الہیّاً و خفیّاً و مستجناً فی مظهریۃ الانسان کامل والیہ یشیر الحدیث ، وقد عرفت حقیقۃ الروح والنفس والقلب والسر ومبادی تعیناتها والفرق من تجلیاتها

۱ - جندی اول شارح فصوص الحکم است شرح او از جہتی بہترین شرح است، این شرح با مقدمہ نگارندہ این حروف بہمین زودیہا با قاید و مشیّت حق منتشر میشود .

از شرح جندی نسخ متعدد قابل اعتماد بدست آوردیم ، بہترین نسخہ در ایران ، نسخہ خطی مدرسہ نواب مشہد است کہ در قرن ہفتم کتابت شدہ است و شاید مؤلف او در قید حیات بودہ است. نسخہ مدرسہ نواب از کتب مدرسہ مرحوم فاضل خان است کہ بعد از تخریب مدرسہ کتب مدرسہ را بمدرسہ نواب منتقل نمودند، خدا عاقبت این مدرسہ را خیر کند .

وقيل : الروح اعم من الكل ، لأنه نور من الحق يبقر ظلمة عدم الكون ، وهو نور التجلي الفائض مطلقا التعيين في القابل وينقسم الى الروح المهيمة والعقل والنفس والجسم ، لأن تجلي النفس الرحمانى مطلقا اما ان يغلب على عين القابل فيستهلكه فيهيمة في جلال جماله وهو المهيمة .

مراد از روح صاحب هيمان همان عقل است که از نهايت استفراق از خود وغير خود خبر ندارد و وله ومنفمر در معشوق کل است و اهل عرفان به عقل مجرد نيز روح اطلاق کرده اند و به نفس ناطقه که بمقام تجرد تام رسیده باشد روح اطلاق کنند، از باب تروحن آن و در عبارت شارح علامه مؤيدالدين جندی ملائکه مهيمه مقدم بر عقل اول ذکر شده و اين تقدم دلالت دارد بر تقدم بحسب رتبة وجودی .

شيخ اكبر ابن عربى در (العقل المستوفر) گفته است : «تجلى الحق تعالى بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية من كونه عالماً مریداً، فظهرت الأرواح المهيمة من الجلال والجمال - چه آنکه از تجليات انوار جمال عشق و حب و از تجلی باسم جلال هيمان حاصل میشود و كأنه سهم جلال در تجلی در اين قبيل از مظاهر بیشتر از جمال است - وخلق في غيب الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لمخلوق العنصر الأعظم دفعة من غير ترتيب سببي او على ، وما منهم روح يعرف ان ثمة سواه لاستيلاء سلطان الجلال عليه، ثم انه سبحانه اوجد دون هولاء الأرواح بتجل آخر ارواحاً متحيزة في ارض بيضاء وهيهم فيها بالتسبيح والتقديس لا يعرفون ان الله خلق سواهم .»

مراد شيخ اعظم از ارواح مهيمه عقول عرضيه ئى میباشد که در مقام تسطير و ترقيم کلمات وجوديه قرار ندارند، چون از شدت هيمان از خود بی خبرند و در وساطت در تسطير، علم بکمالات وجوديه که از اس قلم بصفحات وجود تنزل می نماید، لازم است. و مراد از ارواح متجسده موجودات برزخی واقع در جنت نزولی است و مراد از ارض بيضاء جهت قابلی اين موجودات

است، وبآن روح اطلاق ميشود از باب تجرد اين ارواح از ماده اگرچه از مقدار و لون تجرد ندارند . شيخ اكبر از باب اشتراك اين دو دسته از موجودات در وصف تهيم بهر دو روح اطلاق فرموده است با آنكه موجودات در عالم برزخ، از مقدار جسماني تجرد ندارند و على الاطلاق تروحن ندارند و از ارواح بشمار نميروند .

شيخ در اين مقام مطلبى على دارند كه نقل آن در اين جا مفيد است . فرموده اند: «وللانسان فى هذه الارض مثال، وله فى الأرواح مثال آخر، وهو فى كل عالم على مثال ذلك العالم - وجه آن معلوم است، چون انسان داراى درجاتى از وجود است وجوداتى قبل از حصول در عالم ماده و وجودى در ماده و ظهورات و تعيّنات بعد از بوار عالم مواد و حرکات و در هر عالمى مناسب است با آن عالم - ولذلك العنصر الاعظم المخزون فى غيب الغيب الذى هو اكمل موجود فى العالم التفاته الى عالم التسطير فوجد الله عند ذلك الالتفاتة العقل الاول . فهو من حيث انه علم نفسه وموجده، والعالم من عين علمه بموجده عقل، ومن حيث التسطير قلم، ومن حيث التصرف روح ومن حيث الاستواء عرش ومن حيث الاحصاء امام مبين . فامر الحق ان يجرى على اللوح بما قدره وقضاه مما كان من ايجاده وما فوق اللوح الى اول موجود و ايجاد الارواح المهيمه فى جلال الله الذين لا يعرفون العقل ولا غير سوى من هاموا فى جلاله، نيس لهم لحظة الى ذواتهم، فنائم فناء لا يند، عبدوا الله بحقه لا من حيث امره . وعلى قلوب هاؤلاء الارواح هم الافراد منا الخارجون عن دائرة القطب ومما يكون الى يقال - فريق فى الجنة فريق فى السعير - » .

شارح فنارى بعد از نقل عبارت مذکور از کتاب شيخ اكبر، گفته است: «ويفهم منه اولاً، ان انتشاء المهيمه من تجلى الحق سبحانه بنفسه لنفسه، وقد مر ان هذا التجلى انما يتحقق فى المراتب الالهية دون الكونيه، وثانياً ان العنصر الاعظم اقدم من القلم، كالارواح المهيمه مع ان له مدخلاً فى عالم

النسطیر ، فلم یکن القلم علی ما عرفت ، اول موجود فی عالم التسطیر ، وثالثاً ، ان للارواح المہیمة مظاهر ہی الافراد الخارجة عن حکم القطب ، وقد قلت انہا من القسم المقید بعدم المظہر ، ورابعاً ، ان اللوح والقلم ان لم یكونا من المہیمة ، فكيف قال الشیخ الکبیر (۱) فی الفتوحات ، انہما من المہیمة ، وان کان منہما ، فكيف اخرجہما الشیخ (۲) ہاہنا ، وفی التفسیر وسایر تصانیفہ ؟» .

قلت - واللہ اعلم - جواباً عن الأول ان انتشاء المہیمة من تجلی الحق بنفسہ لنفسہ لکن لا فی نفسہ ، بل فیما یسمی غیراً لا یعرف ذلك الفیر نفسہ . وعن الثانی بان العنصر الاعظم فسرہ الشیخ فی عقلہ المستوفر - بالحیوة المعبر عنها بالماء الذی منہ کل شیء حی ، وهو عرش الهویة واسم الاسماء ومقدمہا ، واقول کأنہ هو المراد بالہباء الذی قال فی الفتوحات : «بدء الخلق الہباء واول موجود فیہ الحقیقة المحمدیة . وقال ایضاً فی الفتوحات المکیة : لما اراد اللہ بدء العالم علی حد ما علمہ ، انفعل عن تلك الارادة المقدسة بضرب تجل من تجلیات التنزیہ الی الحقیقة الکلیة ، وانفعل عنہا حقیقة تسمى الہباء . وهو اول موجود فی العالم ... ثم تجلی الحق سبحانہ بنورہ الی ذلك الہباء ، فقبل منہ کل شیء علی حسب استعدادہ ، فلم یکن اقرب الیہ قبولاً ، الا حقیقة محمد - ص - المسماة بالعقل وکان سیدا العالم بأسرہ ، واول ظاہر فی الوجود واقرب الناس الیہ علی بن ابیطالب - سلام اللہ علیہ وآلہ - وکان سر الأنبیاء اجمعین ، ثم سائر الانبیاء - علیہم السلام - تم کلامہ فی فتوحاتہ المکیة (۲) .

عبارات منقول از ابن عربی در فتوحات مکیہ چاپ ہای قدیم و جدید

- ۱ - تلامب فونوی وکاشانی و قیصری از محیی الدین ابن عربی - مصباح کبیر واربعہ و حلیفہ او بہ شیخ تعبیر نمودہ اند ، حقیر بمتابعت از اسابید وانلام منازرہ از ابن عربی - شیخ اکبر - و از - صدرالدین رومی - بہ شیخ کبیر تعبیر می نماید .
- ۲ - مصباح الانس حمزہ فنارن سن ۱۷۱ تا ۱۷۵ ، ۱۷۶ ، ۱۷۷ .

نسخ خطی موجود است و صریح است در این که حضرت ختمی ولایت ، ولایتمدار - امیر مؤمنان و شاه مردان خاتم ولایت محمدیه است یعنی دائره ولایت او اتم^ت و اوسع است از دیگر اولیاء ، و مهدی موعود نیز خاتم ولایت است از باب آنکه دارای ولایت مطلقه است و بولایت مطلقه او خلافت مقیده محمدیه ختم می شود ، بدقت باید تأمل نمود تا خلط بین اصطلاحات نشود و گمان نشود که خلافت مقیده محمدیه با خلافت مطلقه تباین دارد .

قال الشارح الفاضل المحقق مؤلف المصباح : اقول : هذا غير الهباء الذي قال في الفتوحات بعد وريقات ، : لما خلق العلم واللوح وسمّاهما العقل والروح ، واعطى الروح صفتين ، علميه وعملية ، وجعل العقل لها معلماً ، ثم^ت خلق جوهرآ دون النفس الذي هو الروح المذكور وسمّاه الهباء ، قال : « فكانت هباءً منبثاً » سماه به - على بن ابي طالب ، كرم الله وجهه - لما رأى هذه الجوهره منبثه في جميع الصور الطبيعية » در جواب از شبهه مربوط به عقل اول و مهيمه گفته است : وعن الثالث ، ان المهيمه لما كانت قسمين ، جازان يكون المقيّد بعدم المظاهر القسم الأول منهما ، والتي مظاهرها الأفراد ، هي القسم الثاني . بل التحقيق ، انها ثلاثة اقسام ، القسم الثالث منها ، ماله مدخل في التسطير كالقلم واللوح على ما قاله الشيخ الكبير - رض - وعن الرابع ، ان مراد الشيخ في تصانيفه من المهيمه من لم يكن له مدخل في التسطير ، لامطلق الأرواح النورية العالية من حيث خلّوها عن المظاهر الحسيّة والمثاليه . ثم^ت اقول ، ان ما قال الشيخ الكبير في الحقيقة المحمدية المسمّى بالعقل الاول اذ كان مراده بالحقيقة ، روحه ونفسه الشريفة المقدسه كما مرّ ، فان حقيقته باتفاق المحققين (۱) هي حقيقة الحقائق .

۱ - شرح مفتاح - مصباح الانس حمزه فناری ط تهران ۱۳۲۳ هـ . ق . ص ۱۷۰ ، ۱۷۱ ،

۱۷۲ ، ۱۷۳ ، ۱۷۴ ، ۱۷۵ .

بعقل اول و وجود منبسط ، حقیقت محمدیہ و حقیقت ولویہ علویہ در کلمات عرفا زیاد اطلاق شدہ است ، چون در قوس نزول اول ظهور حقیقت کلیہ محمدیہ عقل اول است ، و اول من بایعہ و اول من قبل ولایۃ وصیہ و بایعہ هو العقل الأول . و قال بعض اساتیدنا :

اصولاً قول بملائکہ مہیّمہ با قاعدۃ الواحد تناقض دارد ، چون معلول اول و متنزل از علۃ العلل اگر عقل باشد ، صدور اکثر از واحد ، مستلزم ترکیب در حق اول است و اگر وجود منبسط باشد ، چون وجود منبسط و عام مطلق و بسیط و صرف است و در آن جہات کثرت ، تکثر حاصل از وجود و ماہیت تحقق ندارد ، لازم آید صدور کثیر از واحد ، و واحد ساری در کثرات در مرتبہ واحدہ مقید و متعین با کثیر از مظهر واحد نمیشود ، چون لازمہ آن حصول کثرت در فیض عام بل کہ مستلزم تکرار در تجلی است و اگر مہیّمہ در خلقت مقدم بر عقل باشند و بوحدت نزدیکتر و اقرب ، لازم آید در مقام و موطن و مرتبہ مقدم بین حق و عقل قرار گیرند ، قہراً فیض وجود از آنها باید بعقل برسد و بالأخرہ در مقام تسطیر قرار گیرند .

اگر مہیّمہ داخل در نوع واحد باشند و در عرض یکدیگر صادر شوند ، لازمہ آن صدور کثیر از واحد حقیقی است و نیز مستلزم تعدد افراد نوع واحدست بدون مدخلیت مادہ و مقدار ، و اگر جہات کثیرہ در حق وافی بصدور کثرت باشد لازم آن ترکیب در بسیط حقیقی است و اگر فردی مقدم و فرد دیگر مؤخر باشد لازم آید وقوع موجودی عقلی بین حق و عقل دیگر ، قہراً اول ما صدر در مقام تسطیر ، غیر عقل اول مستند با سماء حاکم و مناسب با مظهر یعنی عین ثابت عقل خواهد بود .

روی این اشکالات و وجود این قبیل ایرادات سبب شدہ است کہ متاخرین در باب مہیّمہ ساکت شوند و از این ناحیہ است کہ بعضی از اساتید ملائکہ مہیّمہ را شئون و ظہورات حقیقت محمدیہ در مقام صعود و

عروج ترکیبی دانسته و حمل بررقایق متشان از حضرت ختمی مآب
نموده‌اند (۱).

اگر جائز باشد صدور انواع مختلف از ملائکه که در صفت هیمنان
مشترک و همه مستند باسم خاص حق و مظهر اسم یا اسماء مخصوص باشند،
ناچار منشأ این کثرت را باید در مقام واحدیت جستجو نمود و اگر این
مرتبه وافی بصدور انواع مختلف از عقول عرضی باشد، چرا اجسام برزخی
در این مرتبه از وجود، متحقق نشود، با این فرض که کثرت موجود در عالم
مثال مستند است به جهات فاعلی موجود در عقل مجرّد، در حالتی که از عقل
اول که بکثرت نزدیکتر است، کثرت افرادی صادر نمی‌شود، و کثرت عقل،
کرت تحلیلی و اعتباری است، و این مسلم است که مقام واحدیت معرّا از
کثرت خارجی است و کلیه کثرات علمی و اسمی و رسمی متنوع از وجود
واحد میشود، در آن مقام بحمل شایع نه عقلی است، و نه فلکی و نه ملکی و
نه جوهری و نه عرضی و جمیع کثرات در مرتبه (۲) واحد مشهودند.

۱ - حقیر گمان دارد مرحوم استاد تحریر آقا میرزا مهدی آشتیانی که یکی از اکابر فن
عرفان علمی در دوره اخیرند در مقام توجیه کلام قائلان بملائکه مهیمین، فرموده‌ای قریب بآنچه
که عرض شد در کتاب - اساس التوحید - مرقوم داشته‌اند، تفصیل این بحث در شرح حقیر
بر نصوص خواهد آمد.

کتاب اساس التوحید نزد حقیر نیست و در آن دورانی که نسخه نزد فقیر بود بعمق
مطالب آن کتاب نمیرسیدم، اگرچه الآن هم فاقد درک این قبیل از عویصات می‌باشم - آن ذره
که در حساب ناید مائیم -

۲ - ممکن است شیخ اکبر و اتراب و امثال او در مقام مکشفه موجوداتی را در حال هیمنان
شهود نموده و گمان کرده‌اند چنین حقایقی در قوس نزول صادر از حق شده‌اند و بعد از
مسلم داشتن این معنا، در صدد اثبات آن برآمده‌اند و در مقام استدلال مبتلا به فوات شده‌اند.
←

بنا بر تحقیق مجردات واقعه در عالم ملکوت اعلی و ارواح متوطن در نشأت جبروت دارای احکام مختلف نیستند بخصوص اگر در عرض یکدیگر باشند آنها در مقام متصل بمقام ربوبی ، تباین در احکام ندارند ، لذا کلیه عقول طولیه در سلك وجود واحد قرار دارند که فقط از ناحیه شدت و ضعف و تمام و نقص متمایزند و در آثار نیز بهمین حکم واحد محکومند وجود ماده و حصول استعدادات و تهییؤ جهت قبول صورت خاص یا تحصیل استعداد جهت توجیه احکام اسماء الهیة ، منشأ حصول تباین نوعی و تمایز تام در آثار می باشد و لا غیر .

ولی باید توجه داشت که خطا از غیر معصوم رواست و شیخ اکبر از اکابر محققان علمای اسلام، و از مجاهدان در حق و از اولیای حق محسوب میشود .

شیخ از همه عرفا بیشتر با اصول تشیع اعتقاد دارد، امیرالمؤمنین را از جمیع انبیاء افضل میدانند و معتقدست که کلیه اولیاء و انبیاء از باطن

→

و اینکه در اخبار وارد است که موجوداتی در عالم ملائکه - اعم از ملائکه موجود در برزخ صعودی و نزولی و عالم عقل، اعم از عقول لاحق و سابقه - از شدت هیمن از هیچ موجودی از جمله وجود خود اطلاع ندارند بفرض تواتر این قبیل از روایات که مسلماً شرایط صحت خیر واحد را هم واجد نمی باشد) قابل حمل و تأویل اند و در امور اعتقادی، تمسک باین قبیل از ادله صحیح نیست . علاوه بر آنچه که ذکر شد ، شیخ برخلاف تلمیح خود قوی ، که می محکوم با حکام خیال میشود و روح او بواسطه سعه وجودی و فقدان قوه عصب که اختصاص بعترت دارد، به برخی از برارخ و عوالم و نفوس که دعایات خیالی و جزایات حاکمند ، منشأ صدور کلمات بی اساس میشود . برخلاف تلمیح او صدرالدین رومی قونوی که بندرت تناقض در گفتارش شاید دیده شود، حقیر ندیده است که او مطلب بی اساسی نوشته باشد .

ولایت او اخذ معارف نموده‌اند و خلیفه و وراثت علم او مهدی موعود دارای ولایت مطلقه است. عشق او به ذریه حضرت ختمی مقام مرز و حد ندارد و از نهایت حب باهل عصمت گوید ذریه زهرا کلاً معصومند، اگر در ظاهر از آنها عصیان سر بزنند در باطن آنها تأثیر نمی‌گذارد - اگرچه این کلام اخیر او نیز از همان مطالب بی‌اصل و اساس است عصیان هر روحی را تیره می‌کند و کفر هر نفسی را بعداب ابدی مبتلا می‌نماید، لذا صاحب ولایت کلیه فرمود: مطیع به بهشت میرود اگرچه سیاه حبشی باشد و عاصی در نار حرمان می‌سوزد اگرچه سید قریشی باشد.

بحث و تحقیق

در مباحث گذشته بیان نمودیم که اولین جلوه حق در مظاهر خلقی نزد عرفا و صوفیه وجود عام و فیض مقدس و وجود منبسط است، استدلال این طایفه را نقل و بوجوه متعدد تقریر نمودیم، و نیز بیان شد که حکما اولین صادر و فعل اول و بلا واسطه حق را عقل اول دانسته‌اند، و هر دو دسته، به قاعده مسلمة - الواحد - استدلال کرده‌اند و بیان نمودیم که بعضی از اکابر، بین این دو عقیده یک نحو جمعی برقرار نموده‌اند، باین معنی که عقل اول را اجمال وجود عام و وجود عام را تفصیل آن دانسته‌اند.

دلایلی را که عرفا جهت اثبات مرام خود، ذکر کرده‌اند به تفصیل نقل کردیم و در ضمن این بحث به سبک و روش عرفا سخن از ملائکه و عقول مجرده‌ئی بمیان آمد که اهل عرفان آنها را ملائکه مهیمین یا میهیمیه نامیده‌اند و در مطاوی این بحث بیان شد که عقل اول، اولین عقل مجرد، در مقام تسطیر و ترقیم کلمات وجودیه است و صادر نخست وجود عام و مطلق است که فعل حق است و اول قابل که واسطه جهت ترقیم یا تکوین

کلمات و حقایق وجودیه است، عقل اول است .
نگارنده این سطور برخی از کلمات اهل تحقیق را در این باب نقل نمود
و بعد از توضیح کامل، بذکر مناقشاتی که در نظر می آید پرداخت، و اکنون
به تمیم این مبحث عمیق و مهم می پردازد .

در اینکه اول جلوه و تجلی حق از باب آنکه مقام و مرتبه حق اول، حقیقت
وجود و وجود صرف و هستی بحت و محض است، واحد است، آنهم واحد
بوحده اطلاق، شك و شبههائی وجود ندارد، ولی آیا این واحد عقل اول
است یا وجود عام و یا اینکه حقیقت وجود عام به نحو وحدت و بساطت و
باعتبار مقام جمع عین عقل اول است و یا آنکه بحسب ذات و مرتبه، اوسع از
عقل اول است و مقام ارتباط آن بحق مقدم است بر مرتبه ظهور و سر بیان در
عقل اول؟ حکمائی که بمشرب عرفان گرایش داشته اند، این قبیل از مسائل
را بهتر و منقح تر از عرفا بحسب تقریر برهانی، بیان کرده اند .

برخی از محققان در مقام تحریر مسلك عرفا گفته اند: «... نزد حاذق
محقق بعد از امعان نظر و دقت تام منکشف میشود که این مرتبه از وجود،
فعل مطلق و مجعول اول ذات مقدس حق اول است، بیان انکشاف آنستکه
در مباحث سابقه منکشف گردید که حقیقت واجب الوجود بالذات . بسیط
است من جمیع الجهات والحیثیات، پس بنفس ذات متجلی و فیّاض است (۲)

۱ - رجوع شود به انوار جلیّه تالیف آخوند ملا عبدالله زنوزی چاپ مشهد ۱۳۹۵ هـ. ق
از انتشارات مؤسسه تحقیقاتی مک کیل مونترال، شعبه طهران ص ۱۹۵ و نیز رجوع شود
بدایع الحکم آقاعلی مدرس چاپ سنکی طهران ۱۳۱۲ هـ. ق. ص ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷ .

۲ - یعنی جهت علیّت و تائیر و فیاضیّت . امری منضمّ وجهی زائد بر ذات نیست .
بلکه حقیقت ذات بعینها فیّاض و متجلی در مظاهر است لذا اول جلوه او ، تمام جلوه و تمام
ظهور ذات است ، و نظیر ذات بوحده حقیقی و اطلاق متّصف است و در آن حدّ و نقادی

زه به ضمیمه‌ئی از ضمائم و حیثیتی از حیثیات ، والا جهت امکانی ، بل که ترکیب از جهت وجوبی و امکانی در ذات اقدس او ثابت میشود، و حق به تمام ذات متجلی و فیاض است ، نه بجزء ذات، والا ترکیب لازم می‌آید .

پس باید جلوه اول و فیض اول ، تمام اثر ذات حق و جلوه تمام ذات و حقیقت مبدأ اول باشد، و از بیسناست که اثر تمام ذات، تمام اثر ذات و جلوه تمام ذات، تمام جلوه ذاتست، در شدت و قوت و تمامیت و صرافت غیر متناهی است بعده غیر متناهی، پس تمام اثر نیز صرف و تام ، و محدودیتی در او متحقق نباشد، مگر بقدر اینکه لازم مجعولیت است، و آن فقدان مرتبه فوقیت همه کمالات و نقصان از درجه شدت و قوت غیر متناهیه مفیض بالذاتست ، زیرا که دو مجعول بالذات و اثر بالذات حقیقت تعلقیه و حیثیت ارتباطیه است . پس حقیقت و حیثیتی از برای او، سوای ارتباط و تعلق متصور نمیتواند شد ، پس در محدودیت و صرافت تابع مرتبطالیه خواهد بود مگر بقدری که مقتضای اثریت و نزول است و او اینستکه ، مبدأ اول ، تام بل که فوق التمام است ، و این مرتبه تام است . بعبارت دیگر میگویم ، ذات اقدس مبدأ اول در شدت و عدت کمالات غیر متناهی است، و این مرتبه از وجود بحسب عدت کمالات غیر متناهی است نه بحسب عدت و شدت . و بعبارت دیگر ، وجود مبدأ اول ، صرف صرف ، و این مرتبه از وجود ، صرفست ؛ و با وجود این معنی ، نسبت این مرتبه از وجود بمبدأ اول ، نسبت نقص به تمام و نسبت ضعف بقوت و نسبت فقر بفساست ...» .

→

متصور نمی‌باشد مگر آن حدی که لازمه مجعولیت است و آن فقدان مقام حقیقت وجود و دارا بودن نقص لازم انحطاط آن از مقام وجوبی . اگر کسی بگوید ، این حد نقصی لازم انحطاط، همان ماهیت کلیه لازم و ذاتی وجود معلول امکانی است و این فقط منطبق بر عقل اول است، جواب این شبهه عویصه خواهد آمد .

باید توجه داشت که آنچه را که آخوندز نوزی تقریر فرموده اند و از کلام خود نتیجه گرفته اند که فیض نخست باید جامع کلیه کمالات و منشأ کافه فعلیات باشد و تناهی در آن بحسب وجود و ظهور آثار متصور نشود و از ناحیه این فیض اطلاقی فاعلیت حق در جمیع نشآت دائم و ظهور فیض از حق ، از ناحیه این فیض مطلق ازلی و ابدی است ، لذا در این فیض حد منشأ انتزاع ماهیت متصور نمی باشد ، و گرنه تمام جلوه و جلوه تام حق نخواهد بود ، در کمال اتقان و استحکام است ، ولی می توان بر آن از این جهت ایراد و اشکال نمود که بنا بر مشرب حکمای مشاء و اشراق تمام آنچه که بر وجود عام و فیض مطلق منطبق میشود ، بر عقل اول نیز با تقریر و بیانی دیگر ، میتوان منطبق ساخت ، چون عقل اول نیز در مقام و مرتبه ذات از آنجا که واسطه فیض است و در آن جهت قوه و استعداد ، و فقدان کمال متصور نمی باشد باید بالفعل جامع و واجد کلیه کمالاتی باشد که از ازل تا ابد بحقایق وجودیه از جانب فیاض مطلق میرسد چون معطی یا واسطه اعطا فاقد آن نمی تواند باشد و این عقل اول چون مجعول اول حق است و از مقام صرف صرف وجود متنزل است . نفاد و حد ندارد ، مگر آن حدی که لازمه مجعولیت است و این حد منشأ انتزاع ماهیت کلیه است و عجب آنکه محققان از حکمای اشراق پا را بالاتر گذاشته اند و گفته اند ، ماهیت در عقول امری عقلی است ، نه خارجی ، لذا نفاد خارجی ندارد و از این لحاظ وجود صرفند و شیخ اشراق بهمین دقیقه نظر دارد که در حکمت اشراق ، فرموده است .

بین عقول تشکیک خاصی موجود است و فرق بین نور اول و نور الانوار .

بشدت و ضعف است ، ضعف لازم انحطاط از مقام وجود مطلق حق است .

و صدر حکمای الهیین فرموده است ، چون بین هر عقل و عقلی و بین عقل و مقام وجوب وجودی بر طبق قاعده امکان اشرف باید عقلی موجود باشد .

و یلزم بنا بر جریان قاعده امکان اشرف ، وجود عقول طولیه الی مالا نهاییه

له . در جواب فرموده است ، جمیع مراتب از عقول بیک وجود موجودند و این وجود دارای مراتب و درجات و حدود عقلی است که متنزع است از نفاذ لازم مجعولیت .

مسأله توحید وجودی نیز که عرفا از ناحیه مجعولیت وجود عام باثبات آن پرداخته‌اند ، بنا بر مشرب حکما نیز تمام خواهد بود ، چون وجودی ساری متحد با مراتب که بعد از تجلی حق در عقل از مرتبه‌ئی بمرتبه دیگر مرور نموده و ساری در کل^۳ است متحقق و عقل اول تمام حقیقت اشیاء و در نتیجه، جلوه تام و تمام حق خواهد بود .

بعبارت واضحتر ، همان‌طور که فیض عام از باب آنکه عین ربط بحق^۴ است و مصحح^۵ توحید فعلی همین عین ربط بودن آن می‌باشد ، عقل اول نیز بحسب وجود ربط محض بحق و فعل آن نفس فعل حق است و فعل و اثر عقل نیز که مبدأ وجود عقل دیگر است، عین ربط بحق اول است، و این معنا در کلیه موجودات و حقایق مبادی آثار ثابت است و حق بحسب احاطه قیومیه مؤثر و مفیض فیض است و لا غیر، و غیر او معدّات و سبب سریان فیض از مقام و مرتبه‌ئی بمقام و مرتبه دیگر است - و لیس لما بالقوة مدخلية فی افاضة الوجود - و نور ضعیف سبب عدم استیلای نور قوی نمیشود - و لا مؤثر فی الوجود الا الله، یدالله فوق ایدیهم - .

کلیه استدلالاتی که عرفا و عظمای صوفیه در اثبات آنکه فیض نخست وجود عامست ، قابل خدشه می‌باشد ، و تقریر تمامی که بتوان از این استدلالات بصورت برهان قویم الأركان ، بیان نمود همانست که آخوند ملا عبدالله در انوار جلیه ذکر فرموده است و ما آنرا نقل کردیم و باید با تقریر این استدلال با ذکر دقایق موجود در بطن آن ثابت نمود که تمام جلوه حق بیک فیض ساری در کافه درجات و مراتب است و کثرت ناشی از قوایل و

ماهیاتست و این بیان در صورتی تمام خواهد بود که به کثرت واقعی در وجود که از تجلی اصل وجود و لازم اصل حقیقت صاحب درجات است، قائل نشویم و کثرت را در وجود نیز اعتباری بدانیم نه حقیقی و تشکیک اختصاص پیدا نماید به مظاهر وجود نه مراتب وجود، چون بطور اشاره بیان کردیم که وجودی واحد ساری در مراتب است.

تقریر برهان لتشید مرام

حکیم محقق و نحریر مدقق، مؤسس مسلك اشراق در ادوار اسلامیه، الشیخ البارع شیخ شهاب الدین سهروردی در حکمت اشراق کلامی و بیانی دارد که نیل بمغزای آن صعب و فهم آن دشوارست و خاتم المحققین صدر المتألهین بر این موضع حاشیه و تعلیقه‌ئی مرقوم فرموده‌اند که از آن می‌توان نتیجه گرفت، که در مراتب نزول و صعود وجود، وجودی (۱) واحد ساری که احاطه‌اش بر درجات، احاطه سریان است، و احاطه مقوم این وجود و معیّت جاعل این فیض واحد ساری در درجات صعودی و نزولی، احاطه (۲)

۱ - باید متوجه بود که وجود عام ساری در مراتب که حکما بآن معتقدند و حکمای اشراق آنرا نور ساری میدانند، این وجود ساری مقام و مرتبه‌ئی مقدم بر مراتب وجود ندارد، عرفا برای وجود منبسط مقامی مقدم و حقیقتی جدا از وجودات و انوار خاصه قائلند ولی این وجود نزد حکما عین مراتب است و بالذات باطلاق متصف نمیباشد و جعل و افاضه آن مین جعل وجودات خاصه است و وجود در هر مرتبه‌ئی دارای حکمی عام است که شأن اصل وجود است و دارای حکمی خاص مرتبه دارد، لذا وجود در هر مرتبه مقوم آن مرتبه است یعنی خارج از آن نمی‌باشد.

«هر مرتبه از وجود حکمی دارد هر حفظ مراتب نکنی زندیقی»

۲ - غفلت از سر این احاطه و عدم نیل بکیفیت آن، سبب شده است که جمعی از ظاهریون، معیّت حق را که در کریمه معجز نظام بآن تصریح شده است، «وهو معکم اینما»

ومعیت قیومی است .

شیخ اشراق برخلاف طائفه مشائیه ، به تشکیک خاصی قائل است ، او این مطلب را از حکمای قبل از خود نپذیرفت که تمایز بین دو شیء فقط منحصر به تمایز بجنس و یا عوارض غریبه باشد، بل که باصلی عالی که کثیری از قواعد بر آن اصل مبتنی است متفطن گردید و فرمود که میشود تمایز در افراد یا مراتب حقیقت واحده به نفس ذات باشد، لذا در انوار طولی به تشکیک خاصی معتقد شد و چون مراتب نور را در سلك يك اصل و حقیقت واقع میداند، و مراتب انوار باصطلاح او - یا مراتب وجود - باصطلاح محققان از حکما، از باب آنکه وجود و نور بسیطند نه مرکب بنفیس ذات متمایزند بدون آنکه بالذات متباین باشند ، ناچار تفاوت بین مراتب روی این قاعده باید به شدت و ضعف و کمال و نقص باشد به تفصیلی در جای خود محقق شده است لذا در باب انوار از **حکمت اشراق (۱)** و نیز در تلویحات و **الواح** و دیگر آثار خود فرموده است :

«... فاذا التميز بين نور الأنوار وبين النور الاول الذي حصل منه ليس

→

کنتم» معیت علمی بدانند و از این معیت علمی نیز فقط لفظی بدون تعقل معنا بر زبان آنان جاری شده است چه آنکه علم حق عین ذات ارست و معیت علمی او نیز بمعیت قیومی برمی گردد «وللثنوین الویل مما تصفون» .

۱ - حکمت اشراق چاپ طهران ۱۳۱۳ هـ . ص ۱۷۶ .

این مطلب را صدرالحکما در قسمت الهیات اسفار نیز آورده است و بهمان نحوی که ملاحظه میشود از ایراد خود جواب داده است این بیان در اثبات وحدت فیض و وحدت اصل وجود بوحدت شخصی بهترست از اغلب دلائلی که عرفا در مقام بیان وحدت وجود بسبک برهان و اهل نظر اقامت نموده اند .

الا بالكمال والنقص» .

در همین موضع فرماید: «و هذا مع ما برهن من ان الأنوار سیما المجردة غیر مختلفة الحقایق» شارح علامه گوید :

«وانما هی نوع واحد لا يتمیّز بعضها عن بعض ، الا بالكمال والنقص ، وهو راجع فی الحقيقة الی زیادة کمال فی الذات الكاملة ونقص فی الناقصة ، وخارج عن التمیّز الفصلى والعرضی ...» .

یعنی حقیقت نور بما هو نور در علت قوی و همین حقیقت بما هو نور در معلول ضعیف است و اصل حقیقت ساری در مراتب به نفس ذات متفاوتست ، و اشکالی که شیخ و اتباع او در نفی تشکیک خاصی ذکر کرده اند و در باب ماهیات و دیگر ابواب مثل نوری و صور افلاطونی را انکار کرده اند و شاید در بحث حرکت در جوهر نیز بعضی از منکران که حرکت در ذاتیات را انکار کرده اند ، گرفتار همین شبهه و شبهاتی نظیر آن شده اند ، لذا از برای ضایع افراد مختلف مشکک را از این باب انکار نموده اند که ، نشاید ماهیت واحد مثلاً دارای سه فرد باشد ، قوی ، متوسط ، ضعیف ، چون اگر ملاک

۱ - مسألة تشکیک از مباحث مهم فلسفی بشمار میرود ، جمعی از محققان از این لحاظ که تشکیک خاصی را انکار نموده اند و حجّت آنها بدو دلیل برمی گردد ، که افراد حقیقت واحد ، برخی علت و مقدم و بعضی معلول و متأخر ، بهری مجرد و بی نیاز از ماده ، و از برای این افراد مادی و نیازمند بماده باشند ، اگر در ذاتیات تشکیک روا بود و نفس ذات از حقایق مشککه باشد ، اگر آنچه که ملاک تحصیل ذاتست آنستکه در قوی است ، باید ضعیف و متوسط واجد آن نباشد و اگر ملاک تحصیل آن چیز است که در ضعیف است باید زائد بر آن در قوی و متوسط ، خارج وزائد بر ذات باشد .

تمامیت ماهیت و ذاتی شیء آنستکه در قوی است ، باید متوسط و ضعیف داخل در طبیعت نباشد، و اگر ملاک صدق ماهیت بر افراد آنستکه در ضعیف است ، باید زائد بر آنچه که در ضعیف است امری عارض و خارج از طبیعت باشد . شبهه دیگر آنکه، افراد طبیعت واحد نشاید ، برخی علت و مقدم و برخی معلول متأخر ، برخی مجرد، و بعضی مادی باشد، در حالتی که این اشکالات و نظائر آن ، در متواطی از ماهیات وارد و در مشککه غیر وارد ، بل که مصادره بمطلوب است صدر الحکما در حاشیه خود (۱) بر این موضوع قول شیخ اشراق «التمیّز بین الانوار ... الخ» فرموده است :

«هاهنا اشکال قوی عرضناه مراراً علی استادنا ، سید اماجد العرفاء والفقهاء دام ظلّه العالی وعلی غیره، فلم یأت احد فی حلّه ما یشفی العلیل ویروی الفلیل وذلك الأشکال هو ان یقال: ان بعد مرتبة نور الأنوار وقبل مرتبة النور الاقرب هل یتصور فی مرتبة فی الشدّة والضعف من النور بینهما ، ام لا ؟ فان کان متصّوراً فیجب صدوره قبل المعلول الاول بناءً علی قاعدة امکان الأشرف ، ثمّ الکلام عاند ایضاً فیما نفرض بین هذا المتوسط و بین احدهما ، فیجب صدوره ، فهكذا ...» بنابراین تقریر، لازم آید صدور انوار غیرمتناهیة مترتب بر یکدیگر علی سبیل العلیة والمعلولیة بین معلول اول و نور اول ، نور الأنوار بهر نوره .

مقصود آخوند ملاصدرا آنستکه بنا بر طریقۀ مشاء و دیگر طرق فلسفی که معلول اول را وجودی مباین یا جدا و متمیّز در وجود از نور الأنوار دانند و همچنین بین معلول اول و معلول ثانی، برزخی ممکن الوجود که به

۱- این مرد عظیم به سر تشکیک خاص الخاصی پی برده است ، و در مقام تقریر برهان آنرا چنان ماهرانه تقریر فرموده است و بر آن برهان قویم الارکان اقامت فرموده است که از عهدۀ کلیة عرفا و حکمای سابق و لاحق خارج است .

نور الأنوار مثلاً اقرب باشد از معلول اول ، ممکن التحقق است - پس آن برزخ در حقیقت مجعول بالذات بود از برای آن جاعل بالذات ، واگر آن برزخ با هر یک از طرفین یا با یک طرف مباین باشد در وجود، همین بیان در او با هر یک از طرفین یا با یک طرف مباین باشد در وجود، همین بیان در او با هر یک از طرفین یا با یک طرف جاری شود، و سلسله غیر متناهی از جاعلات و مجعولات (۱) حاصل گردد، و حال آنکه محصور بین حاضرین باشد - .

اگر گفته شود که بین معلول اول و حق اول، برزخ متصور نشود، لازم آید که معلول اول در شدت وجود غیر متناهی باشد و فرقی بین او و علته العلی حقایق وجودی متصور نشود .

صدر الحکماء در جواب از اشکال فرموده است : «... ان کل واحد من الأنوار العقلية ليس محدوداً فی حدٍّ غیر منقسم فرضاً ، بل کل منها ذوسعة فی الرحمة الوجودية محتوية علی مراتب غیر متناهیة بالقوة . بل لكل منها جهتان فی الکمال والنقص ، وجهة کماله متصل بجهة نقص ما هو فوقه وجهة نقصه متصل بکمال ما هو تحته، الا نور الأنوار، اذ لا يتصور فوقه نور آخر. فالحق ان کل کامل فی مرتبة من المراتب يحوی جمیع کمالات التي هو دونه، فالواجب يحوی جمیع ما فی الوجود ، وكذا العقل الاول يحوی علی جمیع ما هو دونه لذا يصدر منه عقل ونفس وخیال وحس وطبع وجرم وهیولی ، وهي مترتبة فی الوجود ، متصلة من اعلى مراتبها العقلية الی ادناها الهیولانية ، وهكذا فی غیره من العقول والنفس ...» .

۱ - رجوع شود به شرح حکمت اشراق چاپ مک ط سال ۱۲۱۲ هـ . ق. ص ۲۱۷، ۲۱۸ ، ۲۱۹ . حواشی صدر الحکما به حکمت اشراق سهروردی ونیز رجوع شود به انوار جلیه چاپ مشهد سال ۱۳۹۵ هـ . ق. از انتشارات دانشگاه مک گیل شعبه تحقیقات ایرانی و بدایع الحکم آفا علی حکیم ص ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸ .

خلاصه جواب آنکه جمیع مراتب و درجات در سلسله نزولی بوجدی واحد و در سلك هستی رفیع الدرجات موجودند و معلول همان علت متنزل بصورت معلول است ، که منشأ تنزل چیزی غیر وجود دانی در مرتبه عالی که از آن باقتضا و وجوب و ضرورت سابق تعبیر نموده اند نمیباشد ، و همین تحقق معلول ، در مرتبه علت بوجدی ضمنی و تبعی ، اقتضا دارد ، تحقق و ظهور در کسوت وجود خاص خارجی را که بلسان استعداد قابلی طلب ظهور نماید و علت مفیض وجود خواهش وی را اجابت نماید چون علت نیز طالب ظهور است در مرء آت معلول لِحصول الجلاء و الاستجلاء ، لذا معلول بوجدی جدا از علت ندارد و متصل بعلت و با آن متحدست و ظهور علت است و علت بطون آن و اصل آن و حقیقت آن رقیقت است .

بنا بر آنچه که ذکر شد حقیقت وجود بالذات واحد و نیز بالذات متطور و متشأن و متکثرست و به شئون ذاتیه و صفاتیّه ، متشأن است .

حقیر در مقدمه بر کتاب **اصول المعارف فیض** کاشانی در مقام تحقیق در مباحث حرکت ، به تفصیل بیان کرده است که همانطوری که مجعول بالذات با جاعل بالذات متحدست این اتحاد در سمت قابل بالذات نیز تحقق دارد و ماده متحول به صور جوهری با هر صورت حاصل بر سبیل تدریج متحد و جمله قابل و صورت بوجدی واحد متحقق است و ماده بعد از تحول بصور نباتی و حیوانی و انسانی و تحصیل فعلیات و کمالات زمینه است جهت حصول صور و فعلیات متکثره ممتد بوجدی واحد . در حرکت جوهری مراتب حاصل از حرکت از باب آنکه هر متصل انقسام الی غیر النهایه را قبول نماید و ای همه حدود حاصل از حرکت بیک وجود واحد موجود است و این وجود واحد دارای عرضی عریض است که مقام نازل آن عالم ماده و مقام عالی آن متحد با عقل کل و یا متحد با مرتبه واحدیت است که مرتبهئی از آن حس ، مرتبهئی خیال و برزخ و مرتبهئی عقل و مقام سرّ آن مقام و فناء فی الله

است که دارای صعود و نزول است و جمیع مراتب مانند مراتب نزولی به تفصیلی که ذکر شد، بوجدی واحد موجود است . بنا بر آنکه مراتب صعود و نزول هر دو بیاك وجود موجود باشند و بوجدی واحد در مراتب متکثر ساری باشد، وجود واحد ساری در مراتب نزول همان وجود واحد ساری در مراتب صعود است، چون نازل و صاعد، حقیقت وجود واجبی است که بحسب فعل متجلی و متشأن در مظاهرست و در هر موطن اسمی خاص دارد و رنگی مخصوص قبول نماید، و قد قلنا، ان شیئاً واحداً یمن ان یكون ظاهراً ومظہراً، مطابقاً لقوله تعالی، هو الاول والآخر، وهو الظاهر والباطن، الا ان الله بکل شیء محیط، و فی انفسکم افلا تبصرون . وعن النبی، لودایتم بحبل الی الارض السفلی لهبطتم - لهبط - الی الله .

بنابر آنچه که ذکر شد، بوجدی واحد بذات خود متطور و بنفس خود دائرست و یدور علی نفسه .

نقل و تحقیق

همانطوری که ملاحظه شد، آخوند ملاعبده الله ز نوزی برهان اقامت فرمودند بر آنکه مجعول بالذات فیض عام و وجود منبسط و حق مخلوق به است و جز آن، هیچ مجعولی در نظام وجود موجود نمیباشد، و مجعول بالذات حق اوست و دیگر موجودات مجعول و معاول بالعرضند، کما اینکه فاعل حقیقی و مبدأ فیض بوجه عام و اطلاق حق او است و موجود حقیقی اوست . باتی نسبند و اعتبارات - و بعد از نقل کلام این فیلسوف محقق گفتیم که برهان آن دانشمند بر اثبات مدعی او، محتاج به تتمیم است و از برای تسجیل مطلب و ادای توضیح بیشتر می پردازیم به نقل کلام فرزند بارخ او . حکیم عصر و متاله عظیم، استادنا الاقدم آقاعلی مدرس معروف به آقاعلی حکیم .

چون مطالب آقاعلی غامض و فهم کلام او بخصوص در عویصات مشکل و برای غیر متدرّب و غیر ورزیده، ثقیل است، لذا جابجا به توضیح کلام آن تحریر می پردازیم . قال - رضوان الله علیه - فی البدایع :

«... از آنجا که وجودی عام تمام اثر مبدأ اول باشد و تمام ظهور اسماء و صفات او در حقیقت، اطوار اطوار حق اول بود لکن نه بحسب ذات و کنه بل که بحسب فعل و ظهور وجه - در هر چه بنگرم تو پدیدار آمدی - ای ناموده رخ تو چه بسیار بوده ای - و چون هویت خاصه مجعول بالذات در مرتبه اقتضای جاعل بالذات که عین ذات او بود بحکم مناسبت ذاتیه جاعل بالذات با مجعول بالذات (نظر بعدم امکان اقتضای عموم او یا تساوی اقتضای او نسبت بمجعول بالذات و غیر او، والا تخصص بلا مخصص لازم آید) باید متعین بود به تعینی که او را بحسب وجدان بود، نه بحسب فقدان . زیرا که حدّ عدمی یعنی فقدانی که مجعول بالذات را باشد بحسب مقامی که او را در ترتیب و نظام وجود بود، در مرتبه ذات و اقتضای ذاتی جاعل بالذات نباشد، والا جاعل بالذات محدود شود در مرتبه ذات، بحدی که مجعول بالذات را بود، بل که ترکیب در ذات او لازم آید، و آنچه مفروض شد که تمام ذات جاعل بالذات بود چنین نباشد، بل که تکرر یک عین وجودی بحدی خاص و تعینی مخصوص لازم آید، وهم شیء واحد مفیض ذات خود شود، وهم جاعل بالذات مفروض، فاقد مقام خود بود و مکافی با مجعول بالذات شود، پس جاعلیت و مجعولیّت از میان برخیزد، مجعول بالذات از قبل اقتضای جاعل بالذات او را نباشد و حدود عدمیه و ماهویه بالذات مجعول نباشند، و از مرتبه و مقام تقرّر وجودی مجعول بالذات که او را در نظام وجود بود سلب شوند و در مرتبه اخیره لاحق شوند، و چون چنین باشد وجهت مظهریّت و مجلایّت مجعول بالذات نسبت بذات و کمالات ذاتیه جاعل بالذات، مجعولیّت بالذات بود، مجعول بالذات در مرتبه

متقدمه بر حدود عدمیه و ماهویته بحسب ذات و تقرر وجودی مظهر و مرآت و محل نمایش ذات و کمالات ذاتیه جاعل بالذات باشد، لیکن بوجه وجه ، نه بطور کُنه، لهذا ذات او را و کمالات ذاتیه او را از حدود عدمیه و ماهویه مطلق نماید، زیرا که نمایش و مرآتیت او نسبت بجاعل بالذات از آن جهت باشد که هویت خاصه او در مرتبه اقتضای جاعل بالذات متعین باشد، و در مرتبه آن اقتضا متعین نباشد مگر وجدان او، و چون در وجدان او بدقت فلسفی نظر کنیم، گوئیم، اگر چه وجدان او حدی وجودی بوده، ولیکن این حد وجودی بحسب ملاحظه او باشد باعتبار مقامی که او را در نظام وجود بماهو نظام الوجود بود، و اما بحسب ملاحظه او باعتبار آنکه از اقتضای ذاتی جاعل بالذات ناشی بود و در مرتبه آن اقتضا متعین باشد از این حد نیز مطلق افتد، زیرا که این حد در مرتبه اقتضای جاعل بالذات بوجه اعلی متحقق و متعین و معلوم بود. پس بآنجهت که از قبیل اقتضای فاعل تام^۱ الاقتضا متعین باشد و بآنجهت که به ذات باو مرتبط و از او کاشف بود بآن حد^۲ وجودی که او را در مرتبه و مقامی که او را در نظام وجود بحسب نشاء امکان بود متصف نباشد و باین جهت ظهور فاعل بود بماهو ظهورده، و بر تعیین وجودی مظهر بماهو مظهر که حد^۳ وجودی او باشد بحسب مقام او فی نفسه و بحسب این مقام مصداق و محکی عنه وجود و موجود باشد بالذات نه للذات ، مقدم بود، و از حقیقت ظاهره مؤخر باشد، و باین ملاحظه او را رابطه حرفیه و برزخ البرازخ خوانند، نه بآنجهت که برزخ جامع بین الطرفين باشد ، زیرا که اشاره نمودم که برزخ باین معنی یعنی جامع بین الطرفين در میان واجب الوجود و ممکنات معقول نباشد، چه جای آنکه موجود بود. پس در تحقق ظهور حق اول جل جلاله، سه درجه بود. درجه اول، درجه حقیقت ظاهره، درجه ثانی درجه ظهور بماهو ظهور، و درجه ثالثه، درجه مظهر بماهو مظهر بآن جهت که متعاقب اشیاء باشد ، و اشیاء باو موجود شوند و در همه

اشیاء ساری بود، فعل اطلاق و قیومیت مطلقه و مشیت ثانیه و اراده ساریه و رحمت رحمانیه و رحمت واسعه (۱) گویند» .

حق اول بحسب نفس ذات علت و جاعل و مفیض و مبدا وجود عام و این وجود عام که نفس ظهور و فیض حق است، اگرچه بلحاظ تنزل از مقام وجوب ذاتی ازلی خالی از حد و معرا و مبرا از نقص نیست و مشوب است با جهت عدمی و مرکب است از جهت وجدان و فقدان، ولی جهت فقدان جهت تحقق آن در مرتبه علت او نمیباشد، بل که لازم مقام تنزل آن میباشد و چون این وجود عام باعتبار وجود اقتضائی در علت و بلحاظ کینونت در علم حق که عین وجود حق است و از ناحیه همین تعین بوجود قضائی نه وجود قدری، از علت صادر میشود، و حقیقت وجود در موطن ذات جامع کافه اسماء و صفات کلیه کمالیه است، این وجود در مقام تنزل و ظهور و تحقق لازم فیض، با حفظ کیله صفات کمالیه لازم حقیقت وجود، در صورت وجود منبسط و نفس رحمانی متعین میشود و از این جهت متعین باسم الله و جامع کمالات لازم ظهور این اسم است و اسم الله، از ناحیه نفس رحمانی و فیض مقدس متجلی در مظاهر امکانی است، لذا وجود در کلیه مظاهر جامع کلیه اوصاف است. و این فیض از آن جهت که ظهور حق است مطلق و کلی است، و از لحاظ آنکه نفس ظهور و فیض حق اول است، عین ربط بحق اول است و از لحاظ ربط بحق حد ماهوی ندارد و در مقام ذات چون صورت وجود حق است، مشیت فعلی و علم فعلی و قدرت فعلی و اراده فعلیه و حیات فعلیه و ماء مطلق جاری در او دیده و سماع و بصر و کلام الهی است، لذا مرادات و معلومات و مقدرات و مسموعات و مبصرات، تعین آن حقیقت کلیه محسوب میشوند، چون وجود باعتبار ظهور و بلحاظ آنکه نفس

۱ - رجوع به بدایع الحکم طبع گد طهران ص ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹

ظهور حق است، اسم و رسم ندارد، و مقام ربطی فیض عام، مقدم بر قوایل است، لذا از سریان و تعین آن، تعینات ماهوی عارض بر این حقیقت میشوند، که، - من و تو عارض ذات وجودیم - .

این وجود از آنجهت که نفس ظهور حق اول است، عین اوست، و از جهت سرایت در مظاهر و متعین شدن بصور اعیان، عین ممکنات است، لذا بان برزخ جامع - جامع بین احکام و جوب و امکان - اطلاق کرده اند، نه از این باب که هم واجب بالذات است و هم ممکن بالذات، لعدم جواز اجتماع الوجوب الذاتی مع الامکان الذاتی - چه آنکه ما بالذات از مواد ثلاث و جهات قضایا در شیء واحد مجتمع نشود. آقاعلی، اعلی الله مقامه بعد از ذکر آنچه که نقل کردیم (۱) گفته است:

«پس در تحقق ظهوری حق اول سه درجه بود، درجه اولی، درجه حقیقت ظاهره، درجه ثانیه، درجه ظهور بماهو ظهور، درجه ثالثه، درجه مظهر بماهو مظهر. و بانجهت که متعلق باشیاء باشد، و باو اشیاء موجود شوند و در همه اشیاء ساری بود، فعل اطلاق و قیومیت مطلقه و مشیت ثانیه و اراده ساریه و رحمت رحمانیه و رحمت واسعه گویند، از اینجاست که متأهین از حکما فرموده اند که مشاهده اثر بماهو اثر زمینها مشاهده مؤثر باشد و ملاحظه حکایت بماهی حکایه بعینها ملاحظه محکی عنه باشد. زیرا که بحسب این ملاحظه و مشاهده تعینی که حکایت و اثر را در مقام خود بحسب نظام وجود بود، از نظر عقل که مطابق بود با واقع و شهود قلت مثلاً که عین واقع باشد ملفی بود. پس از این بیانات ظاهر و منکشف گردید که فعل حق و مجعول بالذات او، خواهی بگو، ظهور او، خواهی بگو، تجلی او، خواهی بگو، فروغ او، خواهی بگو، فیض اقدس او، وجودی واحد بود، و

۱ - رجوع شود به بدایع الحکم آقاعلی حکیم جاب ۱۲۱۳ ه. ق. که مرحوم ملا عبدالله زنوزی مدرس نیز این مبحث را در انوار جلیه و لمعات محققانه تقریر فرموده است.

هم ظاهر و منکشف گردید که مرائی و مظاهر او با آنکه محدودند در مقام خود بحسب ذات او از آنحدود منزّه و مقدس نمایند، چگونه چنین نباشد، و حال آنکه اگر او را محدود نمایند، او را ننموده باشند، بل که غیر او را ننموده باشند...» .

نقل و درایه

در صحیفه مبارکه الهیه فرماید: «انما امره اذا اراد شیئا، ان يقول له، کن، فیکون، وما امرنا الا واحده، کلمح بالبصر» درجائی فرموده است: «رحمتی وسعت کلّ شیء» .

عن الرضا، علیه آلاف التحية: «فارادته احداً، فاراداة الله الفعل لا غیر ذلك، يقول له کن...» وعن الصادق علیه السلام- «خلق الله الأشياء بالمشية، والمشية بنفسها» وعن ابی الحسن الرضا - ع - : «خلق الله الصنوع، وخلق الأشياء بالصنوع» از این فیض عام بوجه الله نیز تعبیر شده است «کل شیء فان، و یبقی وجه ربك...» وجه واحد، واحد است، موافقاً لقوله: «وما امرنا الا واحده» مراد از امر، امر تکوینی است که واحد است، از این باب که امر آن واحد است. کلمه کن وجودی، یعنی اولین کلمه‌ئی که از تعیین حق باسم المتکلم قرعت اسماع الممكنات، از باب برخورد آن با مخارج حروف و اعیان ثابتات که از آن به صنع تعبیر شده است نه مصنوع، صنع همان فیض واحد است که از صنع الهی است.

اهل عرفان از آن به قیومیت مطلقه و مشیت ساریه و فیض مقدس و وجود عام و مطلق و کلی و رحمت واسعه و حق ثانی و حق مخلوق به و نفس رحمانی و حقیقت محمدیه و علویّه و وجود عام و غیر ذلك من الالقاب تعبیر نموده‌اند.

این حقیقت مائیه مبدأ حیات اشیا که باعتباری عرش هویت و مقام استوا

نام دارد، از آنجا که جهت ارتباط اشیاست نفس ربط و ظهور و تجلی و تدلی و اشراق و افاضه است که مجعول بالذات بل که نفس جعل و عین فیض حق است که از لحاظ ارتباط آن با حق چون نفس ارتباط و ظهور حق است، همان حق و عین حق است، ولی در مقام ظهور و تدلی عین ممکنات است، باین لحاظ که ساری در کل است، باعتبار اول مقدم بر اشیاست و بجهت اطلاق اوسع از جمیع حقایق است و مقام تَلَطُّحِ آن با ماهیات متأخر از مقام اطلاق و قید عارض بر آنست.

تلخیص فیه تحقیق

از آنچه که ذکر شد، فهمیده میشود که حقیقت وجود با آنکه واحد است و از باب بساطت مابه الاشتراك در آن عین مابه الامتیاز است، مقام ذات آن متصل است به مرتبه ظهور آن و مرتبه ظهور آن متصل بل که متحد است با مرتبه تقید آن بماهیات.

از مقام اخیر که مقام سرایت در ماهیات باشد، به وجود بشرط شیء تعبیر میشود و از مقام ظهور وجود به وجود لا بشرط، مقید به قید لا بشرطیت و اطلاق تعبیر میشود و از مقام مقدم بر مرتبه ظهور، به بشرط لا - یعنی بشرط لا از تعینات امکانی و مقام وجوب وجود تعبیر نموده اند چون کلیه این اعتبارات در حقیقت اطلاقیه واحد، جاری است و یک حقیقت متشأن به شئون متعدد است، اصل حقیقت بهیچ قیدی متعین نمی باشد ولی لازمه چنین حقیقت مطلقهئی تنزه است از قیودی که وجود را از سرافت و اطلاق خارج مینماید. ولی باین امر باید توجه داشت که تمام اعتبارات مذکوره وارد بر یک اصل میشود و یک اصل واحد و حقیقت فارد از باب آنکه مملو است از کمالات وجودی و متجلی است به جلوات متعدد لازم ذاتی آن حقیقت در هر صورتی ظاهر است و خود در جلیب هر تعینی مخفی است - وهو الظاهر الباطن وهو الاول وهو الآخر - والله میراث السماوات والارض - .

مرتبه بشرط شیء که از آن به اثر تعبیر فرموده‌اند، متأخر است از مقام لا بشرط وجود، و مقام ظهور وجود و جلوه هستی محض که از آن به فیض تعبیر میشود، مقید است باطلاق و واجد است جمیع کمالات و فیوضاتی که از ازل تا بابد بموجودات میرسد، مظاهر موجود در وعاء زمان و ماده و حقایق مظاهر موجود در آخرت و موجودات مقدم بر عالم زمان و دهر همه رقایق این حقیقت کلیه‌اند باین لحاظ این حقیقت غیرمتناهی و نسبت بشئون وارده بر آن، صرف است - جفَّ القلم بما هو کائن - ناظر است باین مقام از وجود، لذا در مقام ظهور آنچه از کمال متصور است در آن موجود است و نفاد و حد ندارد، چون منبعث است از حقیقت و ذات وجوبی و جهت علیت عین ذات واجب الوجود است، لذا حد بمعنای ماهیت کلیه، از مقام صرافت و اطلاق وجود منبعث نمی‌باشد و صنع بما هو صنع و فیض بما هو فیض نامتناهی است، بهمین مناسبت گفته‌اند، فیض حق قدیم و احسان حق دائمی است، و در این جمال بی‌همال حق که از آن بمشیت نیز تعبیر شده است، دارای سعه و اطلاقی است که قبول تعدد و تکرار نمی‌نماید - وان فی جمال الحق سعة لو تکرر لضاق - وحد و نفاد از جانب مفاض و مخلوق است. از این جهت است که اسماء حاکم بر مظاهر دنیوی و اسماء حاکم بر مظاهر اخروی و اسماء مشترک بین این دو و اسماء حاکم بر ارواح کلیه و ملائکه و واسطه در تسطیر و ملائکه مهیمة کلاً و طمراً، قائم بوجود منبسط و وجود عام و مطلقند و حقیقت وجود در مقام ظاهر صورت اسم رحمان است و اسم رحیم نیز از لوازم اسم رحمان است باعتباری.

نتیجه قرآنیة

اطلاق و سریان در وجود و هستی در مقام ظهور و فیض، قید وجود است و در ذات قید نیست، بهمین لحاظ متأخران از متألهان از وجود

حق به لاشرط مقسمی و از فیض او به لاشرط قسمی، تعبیر فرموده‌اند، لذا اصل حقیقت نه مطلق است و نه مقید، چون مقوم کل است، با مطلق، مطلق و با مقید، مقید است. و این اطلاق و تقيید، غیر از اطلاق و تقيید مصطلح در باب ماهیات است، و کیفیت ارتباط وجود منبسط با حق و خلق قابل ادراک نمیباشد و مجهول الکنه است، و با عناوین و مفاهیم بنحوی از انحاء آن را ادراک می‌نمائیم و به تعبیر خاص از آن اسم می‌بریم، عنوان آن حقیقت معلوم و معنون در غایب ابهام است و همین اندازه است که می‌فهمیم حقیقت فیض همان رحمت الهیه است که فرمود، و رحمتی وسعت کل شیء. و این رحمت از لحاظ استناد بحق و قوام آن به حق، واحد است و نفاد نپذیرد، و ان تعدوا، نعمة الله، لا تحصوها.

فیض مطلق حق و وجود عام، از آنجا که بحق اول قائم است و باو مقوم است و ملاک انتساب آن بحق و ظهور آن از حق مطلق، آنستکه مقتضای ذات وجود حق است و حقیقت وجود مقتضی و هر مقتضائی بحسب وجود و وجوب سابق، عین مقتضی است، هر وجود منشأ تحقق معلول در مرتبه ذات واجد آن معلول، و آن مجعول بالذات در مرتبه علت بوجدی اتم و اعلی از وجود خاص خود موجود است و بهمین مناسبت از آن صادر میشود.

از آنجا که بین حق و عقل اول برزخی ممکن التحقق است و بحکم قاعده امکان اشرف صدور آن از حق لازم است و چون تحقق امور غیر متناهی، بین حاصرین محال است و در نظام وجود طفره محال است. به تقریری که به تفصیل گذشت انفصال و بینونت، در مراتب وجود محال است. کلیه مراتب بوجدی واحد متحققند، پس بوجدی واحد، ساری در مراتب است، و این وجود در هر موطنی با ماهیت کلیه‌ئی متحدست و بالذات مقدم

برمظاهر است . چون بالذات مقدم برمظاهر است، شاید نتوان گفت که عقل اول مقام اجمال و وجود عام مقام تفصیل عقل است تا از این طریق بین قول عرفا و حکما در این مسأله سازش برقرار نمود، چون وجود منبسط و عام اتم و اکمل از عقل است ، لذا ملائکه مهیمن که مقدم بر عقلند تعیین فیض عام محسوب می‌شوند، و این فیض مقدس و نفس رحمانی باطنی دارد که فیض اقدس است و ظاهری که عقل اول و ملائکه مهیمة می‌باشند و چون فیض علی سبیل الاشراف فالاشرف مرور بر مراتب و درجات نماید هر عالی باطن دانی و آن دانی نسبت بمعلول خود عالی و بسیط الحقیقه است.

از آنچه که ذکر شد معلوم گردید که فیض مقدس و وجود عام تمام فعل حق و جامع کلیه آثار در نزول و صعود وجود است و از حیطة این فیض هیچ امری خارج نمی‌باشد. این فیض عام بوجه وحدت و اتصال بحق حکمی دارد و از ناحیه سریان در حقایق وجودی حکمی دیگر بل که دارای احکامی است . بوجه اطلاق آن ناظر است قول حق «ما اصابك من حسنة فمن الله» و بوجه تلطّخ بماهیات ناظر است قول او عز من قائل «وما اصابك من سيئة فمن نفسك» و باعتبار آنکه بالآخره کلیه وجوه و عناوین به تجلی آن بر می‌گردد، گوید: «قل كل من عند الله» - وما تشاؤون الا ان يشاء الله - .

غفلت از سر این کلام معجز نظام، جمعی جبری و برخی تفویضی، بهری به تنزیه صرف و جماعتی به تشبیه محض معتقد شده‌اند، ولیکن لسان هوشمندان صومعه ملکوتی در مقام استناد فیوضات بحق به «لا جبر ولا تفویض، بل امر بین الامرین» مترنم است. بهمین دقیقه ناظر است کلام الهی - واما امرنا الا واحد - کلمح بالبصر - و کلام معجز نظام - جف القلم بما هو کائن - و - کل یوم هو فی شأن - منظور جمع بین مشکل اطلاق و تشبیه و التزام بمفسده تنزیه و تجسیم نمی‌باشد، بل که نفی درعین اثبات است، که - ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی - افاعیل عباد و همچنین کلیه آثار مترتب

بر مبادی آثار، اعم از عقول و نفوس و مادیات، هر مؤثر مبدأ اثر، حتی نار در احراق و ماء در تبرید، نفس در مقام ایجاد افعال اختیاری و مصدریت جهت افعال ایجابی و تسخیر و اضطراری، نسبت اثبات و نفی متحقق است.

از قائلان به تنزیه و نافیان افعال عباد از حق به نحو اطلاق به قدریه - تعبیر فرموده اند و بعدد مبادی آثار مؤثر مستقل در وجود و منزل از مشیت و اراده حق قائلند و اشاعره مشبهه چون دیده عقل آنان کور و نابیناست بحق اول آثاری را نسبت میدهند که باید فاعل مباشر این آثار، جسم و جسمانی باشد. دومی منکر محسوسات و بدیهیات و حق اول را فاعل مباشر حرکت و بالمثال او را متغیر و متحرک و متصف بصفات اجسام میدانند و جماعت اول مشیت او را محدود و اراده او را مقید و وجود او را در افعال و صفات معطل میدانند، و نعم ما قیل فی نظم الفرس چنان، آن گبر، یزدان اهرمن گفت

مر این نادان احمق، ما و من گفت

جبری خلق را باطل نماید از تأثیر و قدری حق را معطل داند از تأثیر در اشیاء تبعاً لکلمة الیهود - خذ لهم الله - قالت الیهود، ید الله مفلولة . سر آنکه طائفة امامیه اثناعشریه، کثر هم الله در این مسأله طریق حق پیموده اند، از ائمه خود - اهل بیت - عصمت و طهارت و واقفان باسرار وحی که از ثدی ولایت علوم لدنیه مکیده اند و روح القدس در جنان صاغوره از حدائق آنان با کوره چشیده است - متابعت کرده اند .

مع ذلك بعضی از امامیه نیز بواسطه عناد با اهل حکمت و معرفت در جاده لجاج واقع شده اند و از برای فرار از جبر تصریح نموده اند . که حق اول بما قدرت و علم و اراده و مشیت عطا فرموده ولی خود در فعل ما تأثیر ارادی ندارد و ایجاد فعل را بما وا گذاشته است ولی از آنجا که قادر مطلق است، اگر اراده نماید که من فعل خاص را مثلاً ایجاد نکنم، نمی توانم مبدأ

فعل خود واقع شوم .

ایشان گمان کرده‌اند که مفوضه معتقدند ، عباد آن چنان مستقل در ایجاد فعل خود می‌باشند، که اگر - العیاذ بالله - خداوند، اراده نماید عدم صدور فعل از آنانرا ، معذک مبدأ اثر فعل خود خواهند بود .
علت گمراهی این جماعت نیز ، عدم غور و توجه در کلمات ائمه - علیهم السلام - است .

متابعت از اقوال و اعتقادات اهل عصمت و طهارت ، در صورتی میسور است که در کلمات آنان غور کامل بعمل آید، چون کلام آن بزرگواران دارای محکمت و متشابهاست - کلا مناصب مستعصب لا یحتمله ملک مقرب ولا نبی مرسل، الا امتحن الله قلبه بالایمان -

«با کمان سست، تیر انداختن کار هر بافنده حلاج نیست»

کما اینکه بدون متابعت حقیقی از حضرت ولایت مدار، امیر مؤمنان ، کسی شیعه محسوب نمی‌شود (۱) و چه بسا مگدعیان و یا متعصبان در تشیع که

۱ - در روایات وارد است که در یکی از شبهای مهتابی حضرت مرتضی علی - ع - از خانه خود خارج شد جمعی در کوچه‌های کوفه مولای متقیان را دنبال می‌نمودند، حضرت رو بآنها نمودند ، و فرمودند شما کیستید ، عرض نمودند ، یا علی ما شیعه تو هستیم ، حضرت بآنان نظری افکند و فرمود، شما شیعه من نیستید ، شما دوست من هستید . اگر چه دوستی علی نیز افتخار بزرگی است، ولی شیعه علی باید پیرو واقعی او باشد و برخلاف روش او عمل ننماید.
اینکه در برخی از کلمات دیده میشود کسی که شیعه علی نباشد در آخرت دو زمره ناجیان محشور نمیشود، قابل تأمل است، دشمن علی - ع - ناجی نیست - بعضی علی سیئه لا تضر معها حسنة - کلیه فیرق اسلامی مطابق آیه کریمه قرآن و کلمات صادر از حضرت ختمی مرتبت حب عترت را واجب میدانند و کثیری از فقهای عامه ناصبی را مانند سگ و خوک نجس میدانند جمعی تصریح کرده‌اند ، لا شک فی کفر الناصبی . و ناصب اهل بیت اهل نجات ←

عملاً طریق مخالفان و غاصبان حقوق آنحضرت را می‌پیمایند .

تلخیص

ومما ذکرنا ظهران ماهو الربط بین الحق و آثاره هو الوجود العام الصادر والمنتزل عن الحق . واین وجود قبل از اتحاد با ماهیات چون نفس ظهور وجود صرف واجبی است ، ماهیت ندارد ، قبول حد و رسم ننماید چون در ذات خود حدّ ماهومی ندارد ، تعریف بماهیت از آن امکان ندارد ، و چون نفس ظهوروعین ربط بحق است بالذات آنرا نتوان مورد ملاحظه عقل قرار داد - ولا ثانی له و لیس معلوماً ولا مجهولاً ، لا محکماً ولا متشابهاً -

→

نیست و در بین عامه کسانی هستند که درجه عشق آنان بعترت علیهم السلام، حدّ ندارد . کثیری از عرفا و صوفیه عامه، اتباع شیخ اکبر مثل او مقام ولایت و خلافت واقعی را خاص عترت میدانند و امر خلافت را اختصاص داده‌اند به آل رسول و اهل بیت و مهدی موعود - ع - نزد آنان خاتم ولایت خاصّه محمدیه است . رجوع شریک به شرح قیصری برفصوص ابن عربی شرح بر خطبه کتاب - تفسیر و بیان معنای آل . و نیز رجوع شود به شرح علامه مؤیدالدین چندی برفصوص الحکم ، شرح دیباجه کتاب - بیان معنای آل . منشأ این نظر نه آنستکه محبب‌الدین و اتباع او از طایفه شیعه در امر خلافت متأثر شده باشند ، بل که احادیث مسلمة صادر از مقام حضرت ختمی مقام مثل - احادیث عترت - انّی تارک فیکم الثقلین ... و روایاتی که دلالت بر خلافت شخص حضرت ولایتمدار علی مرتضی دارند . مثل «انت منی بمنزلة هرون من موسی، انت یا علی وصیّی و خلیفتی ...» ابوالعلاء عینی مصری در تعلیقات خود برفصوص گمان کرده است شیخ اکبر ابن عربی در امر خلافت از شیعه متأثر شده است، این گمان بکلی بی‌اساس است فقها و مفسران و متکلمان عامّه بواسطه نداشتن آزادی فکر و شهامت روحی این روایات مسلم را نادیده گرفته و راه لجاج پیموده‌اند .

بیان آنکه انسان هو الغایة الحیة

یکی از مباحث مهم این رساله، بیان این اصل کلی و بحث عالی است که غیر از انسان هیچ مرتبه و مقامی از مراتب و درجات وجود غایت تجلی حق نمیباشد و کمال جلاء و استجلاء، بوجود انسان متحقق میشود و اوست غایة الغایات.

نظری کرد، به بیند بجهان، قامت خویش

خیمه در مزرعه آب و گلِ آدم زد

باید اول باین مسأله توجه داشت که مفتاح جمیع مفاتیح غیب و شهود، و علة العلل ارکان ایجاد و اظهار کمالات و مبدأ اصلی جمیع تعینات، از تعین احدی و واحدی و تعین خلفی و ایجاد و اظهار کمالات وجودی از مقام کمون و اجمال، به بسط و تفصیل، حبّ و عشق است، عشق همان حبّ تامّ و تمام است که باعتبار عدم تناهی آن در مقام استجنان کلیه شئون اسماء و صفات و کمالات لازم لاینفکّ از وجود مطلق، و عین آنست و اهل عرفان از این محبتّ بعشق تعبیر کرده اند.

از اولین جلوه و ظهور، رقیقه عشقیه، متعین شد که این رقیقه صورت عشق حق است که از آن به مشیتّ و اراده و ابتهاج نیز تعبیر کرده اند. عندلیب گلستان توحید و هزارستان چمن آرای تفرید (۱) فرموده است:

۱ - مراد، خواجه شیرازست که در یکی از غزلهای بی نظیر خود که مطلع آن ذکر شد، اصول و قواعد اصلی مبحثی را که در صدد تحقیق آن برآمده ایم با بیانی شیوا، افادت فرموده اند، آن منحرفانی که از خواجه، مردی لا ابالی و مثل خود، الدنکی ترسیم نموده اند، مقام او را نشناخته اند و بواسطه صفای روح خواجه، باطن زشت و سیمای آلوده خود را در

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد
 محبت دارای اقسامی است از ذاتی و اسمائی و فعلی و... که در مطاوی
 بحث از آن گفتگو می‌نمائیم .

متعلق محبت کونیه، اگر ذات بی‌همال حق باشد، محب‌عارف و مشاهدی
 است که حق را در جمیع مظاهر خلقی شهود می‌نماید و از مشاهده کثرات
 لذت می‌برد، به محبت آثاری نیز از آن تعبیر گردیده است .

کل الجهات لشمس حسنک مشرق

واکل ذی قلب الیک تشوق

یا واهب الحسن البدیع لاهله

کل لحسنک فی الحقیقه یعشق

منشأ حب در مظاهری وجودی، حب حق است بذات و صورت ذات یعنی
 اسماء و صفات و به تبع اسماء حب حق به مظاهر و صور اسماء یعنی اعیان
 نابته تعلق گرفته و از این طریق بمدلول «فخلقت الخلق لکی اعرف» تجلی
 فعلی حبیبی حق در مظاهر وجودی ساری است و هر وجودی بقدر مرتبه
 وجود خود عشق و عاشق و معشوق است و در جمیع مظاهری خلقی حق
 اول شهود نماید ذات خود را در مراتب و مظاهر فرقی و تفصیلی که در حقیقت
 اوست عاشق و معشوق و عشق و غیر او رقایق عشق حق بذات و صفات و
 آثار خودست .

→

آئینه خواجه دیده‌اند . در شرح مطالب این غزل می‌توان رساله‌ی تحقیقی در اصول و قواعد
 تصوف و عرفان بوجود آورد .

گرمی بازار عالم هست از سودای عشق
عشق اگر دکّان به بندد، گردد این بازار سرد
قال الشيخ الكبير (۱) فی المفتاح:

«وبالمحبة یبدی من کونه محبا، وهی تبدیه، وبها من کونه سبحانه محبا
ومحبوباً، یعید کل شیء فی قبضته، ومقهور تحت قوّة بطشه، لقوّة فعله وضعف
المنفعل، ومظهر قدرته، وآلة حکمته فی فعله بسنته، ومحل ظهور سرّ القبض
والبسط والإبداء والاختفاء والغیب والشهادة والكشف والحجاب الصوری
النسبی الذی (۲) به یفعل تعالی، ، ما ذکر لا مطلقاً، هو العرش المجید...» .
اراده و مشیت و حبّ اگر علت بسط بساط فیض وجود باشد و حق به
احدیت وجود متجلی در مراتب وجود شود و از ناحیه این اراده وجود درجه
بدرجه و مرتبه بمرتبه از مقام جمع به تفصیل گراید، نتیجه پیدایش عالم
وجود و خالق است و ابتدای ظهور خلقی عقل اول و انتهای آن، عالم مواد و
استعدادات است، ابداء در لسان قرآن همان اظهار کلمات وجودیه است که
از آن به بسط تعبیر شده است .

اگر متعلق اراده قبض و عروج کلمات وجودیه الی مابداً منه باشد، بآن
اعاده تعبیر می شود، لذا، بسط و عروج، مقابل قبض و عروج است، منشأ
اول اسمائی نظیر اول و ظاهر و مبدی، و علت دوم، اسمائی نظیر معید و
قابض و آخر است .

با اصطلاح از قبض و بسط به عروج و معراج ترکیب و تحلیل تعبیر کرده اند.
باید توجه داشت که در مقام بسط و قبض، وجودی واحد، گاهی صاعد و
موقعی نازل است و کلیه مراتب حاصل از عروج ترکیبی و تحلیلی در سلك

۱ - مصباح الانس ط تهران گد ص ۹۵، ۹۶ .

۲ - لصفة لقوله : ومظهر قدرته، والاولی المطف باظهار الواو المعاطفة .

وجود واحد، بل که مظاهر يك شیء و حقیقت واحد شخصی میباشند . بسط نور وجود و ظهور و اظهار حقایق مستجن^۳ در غیب ذات ناشی از ابداء و معلول اظهار کلمات وجودی، و علت اعاده و قبض، انجذاب کل اجزاء خود را و میل و حنین جزء الی الکل و اشتیاق وصول فروع باصل و فناء و رجوع مقیدات بمطلق می باشد و علت اصلی، محبت ساریه از حق در مظاهر تفصیلی و اجمالی است .

در نتیجه ، از ناحیه محبت و سرّیان آن در اسم مبدا و مبدی و اتصاف حق بمحبت جمالیه - المترجم عنها باحببت - و از اتصاف حق به محبوبیت و محبت ذاتیه جلالیه، منشأ اعاده است و بالاخره علت ابداء و اخفا و قبض و بسط محبت ذاتیه کامنه در غیب ذاتست و حق در مقام نزول و صعود وجود حاکم مطلق است. قال الشيخ الكبير فی المفتاح :

«... واهذا قال سبحانه مبدیاً سرّ هذا الامر: لمن كان له قلب او القى السمع، وهو شهيد، ان بطش ربك لشديد، انه هو يبدىء ويعيد، وهو الففور الودود، ذو العرش المجيد، فعّال لما يريد فى مرتبتى الاطلاق والتقييد . وقوله: فعال اما يريد، جواب سؤال مقدر، علم انه يبد ومن معترض محجوب» .

ارتباط حق با اشياء از دو راه تحقق دارد، طریق اسباب و علل و مسببات و معاليل و تأثير در اشياء از ناحیه روابط، و اینکه حق از برای هر چیز سبب و علتی قرار داده است و بر طبق اسباب و علل و شرایط از هر فیض بمظاهر وجودی میرسد . طریق دیگر ارتباط حق با اشياء از جهت وجه خاص است، طریقی که اسباب و علل در آن مدخلیت ندارند و حق از باب احاطه قیومیه و اتحاد مطلق با مقیده اقرب از هر قریب است . از این طریق به - تولیه - و - قرب و ریدی - و - وجه خاص - تعبیر شده است که اسباب و شرایط در این مقام بی تاثیرند چه آنکه در مقابل سلطه و سیطره حق

مقهورند ، لذا از آن به سبب سوزی تعبیر کرده اند .

نقل و تحقیق

قال الشيخ الكبير في الفكوك: «متعلق حب الحق ايجاد العالم، انما موجبه حب كمال رؤية الحق نفسه جملة من حيث مرتبة وحدته ، وتفصيلاً من حيث ظهوره في شئونه. ولما كانت شئونه ذاتية ، وكان الاستجلاء التام للذات ، لا يحصل الا بالظهور في كل شأن منها بحسبه، ورؤيته نفسه من ذلك الشأن بمقدار ما يقبله من اطلاقه، توقف كمال الرؤية على الظهور في جميع الشئون . ولما كانت الشئون مختلفة غير منحصرة ، وجب دوام تنوعات ظهوره لا الى حد ، فكان خلاقاً الى الأبد. واما المشية الذاتية فهي الاختيار الثابت للحق» .

كمال رؤيت حق ومشاهده تمام ذات با اتصاف آن با اسماء وصفات به نحو تفصيل، به نحوی که شامل جميع مظاهر ومراتب وجودی باشد ، فقط در حقیقت مرات انسان ممکن الحصول است باعتبار احاطه مراتب وجودی انسان وجامعیت آن نسبت بجمع حضرات بطور تفصیل و ظهور، نه به نحو کمون واستجنان، وگرنه، هر شیء مظهر جميع حضرات است .

واما حضرات خمس : «وهي الغيب المشتمل على الأسماء والصفات والأعيان الممكنة والمعاني المجردة والتجليات، وفي مقابلتها حضرة الشهادة والحس والظهور والاعلان، وبينهما حضرة الوسط الجامع بين الطرفين ويختص بالانسان وبين الغيب . وهذا الوسط حضرة الارواح العلى والروح الاعظم، وما سطره بالامر العلى المسمى بالقلم الأعلى وبين الشهادة ، والوسط ايضاً مرتبة عالم المثال المقيد ومستوى الصحف الالهية والكتب المتفرعة عن الكتاب الرباني المختص بسماء الدنيا» .

موجودات عالم ماده بموجب احكام حضرات، دارای جميع حضراتند ،

در مقام تحقق در علم حق (۱) . اعتبار آن بحسب وجود عقلی و تحقق در وجود قلم اعلی بوجود اجمالی و ذرّی ، تحقق در عالم برزخ - ثمّ اعتباره من حیث طبیعت و صورته . و اعتباره من حیث روحانیت (۲) ثمّ ان الصورة اللازمة لكل روحانية على ضروب، فان كان الروح مما من شأنه ان يتلبس بصور متعددة في وقت واحد كالملائكة والاکابر من الناس فله حکم ، ثمّ ان كان شأن ذلك الروح التقيد بصورة متعیّنة لا يتعداها كجمهور الناس... فللروحانية احكام كامنة يلزمها بحسب المظاهر وبتلك المظاهر يتعیّن الارواح .

و ثمة اعتبار آخر، وهو اعتبار الشيء من حیث التجلی الوجودی الساری فی المراتب الثلاث المذكورة ، ثمّ الوصف والحکم الجامع بین هذه المراتب الأربعة المتوقف معرفته على تعقل الهيئة المعنوية المتحصلة من اجتماع الأربعة، وهو الحکم الاخير الکمالی والنفسی الرحمانی .

بحث در این مقام در آنستکه ، در صورتی که جمیع مراتب خمس ، در هر موجودی متحقق باشد ، كما قيل : «کل شیء فیہ کل شیء» در این صورت هر شیء و هر موجود ، جامع کلیه حصرات است ، در این صورت غایت ایجاد و اظهار در جمیع مراتب وجودی متحقق میشود ، سبب چیست

۱ - یعنی اعتبار آن بحسب تحقق ضمنی آن بوجودی علمی که از آن بوجودی علمی که «الشیء فی علم الحق الذاتی ازلآ وابدآ علی وتیرة واحدة» تعبیر شده است . البته در این اشیا در علم حق دارای احکامی هستند ، هر صورت علمی بوجود تبعی موجود است ، لذا از این جهت به شئییت وجودی تحقق ندارد ، بل که شئییت وجودی آن ، همان تحقق آن بوجود خاصّ خارجی است که دارای آثار خاصّ خود باشد

۲ - هر شیء حتی جمادات و نباتات ، دارای کلمه خاص و روحانیت است ، این کلمه در معادن و نباتات مخفی و در حیوان ظاهر و در انسان اظهر است .

که انسان غایت ایجاد و ثمره وجود است .

دیگر آنکه ، حقیقت قلم ، در مرتبه جامعه ، نظیر انسان کامل جامع جمیع فعلیات و محیط بکلیه تعینات است ، جمیع احکام در احدیت و واحدیت در قلم اعلی که واسطه در ترقیم و تسطیر کلمات وجودیه است ، به نحو تفصیل موجود است ، چرا عقل اول غایت ایجاد ، نباشد ؟ این دو اشکال را مؤلف متن و شارح علامه ، ذکر کرده اند و از آن جواب داده اند .

چون جای این سخن هست که چرا مقام تعین اول و مقام تعین ثانی ، یعنی مرتبه احدیت و واحدیت مرات شهود ذات نباشند ، چون آنچه که مستجن در غیب ذات است در تعین احدی و واحدی موجود است ، غایت تجلی که کمال جلاء و استجلاء باشد ، در این دو موطن تحقق دارد و حق اول در احدیت خود را مستجمع جمیع شئون و کمالات شهود نماید و این مشاهده ناشی است از ظهور ذات للذات ثم جمیع شئون و کمالات وجودی موجود در واحدیت و احدیت در عقل اول و کلیه کمالات متحقق در عقل اول بوجودی جمعی و قرآنی در عالم کبیر ، به تفصیل متحقق است و تجلی حق در هر موجودی بلاحاظ آنکه جامع کلیه حضرات ، کمال جلاء ، و مشاهده حق ذات خود را در جمیع حضرات ، کمال استجلاست ، سبب خلقت انسان و شهود حق ذات خود را ، به شهود فرقی لغو است . از باب آنکه این غایت در عالم کبیر نیز متحقق میشود ؟

* * *

تحقیق در این مسأله و اختیار مشرب و مرام خاص در این بحث مبتنی است بر این امر مهم ، که آیا حقیقت انسان چیست ، انسان بحسب وجود در علم حق چه تعینی دارد و باعتبار وجود بدوی و ابتدائی داری چه نحو از وجود است ، آیا غایت وجودی او چیست ؟
جمعی معتقدند که انسان باعتبار وجود و قبول تعین انسانی عقل بالفعل

است و نفس مفاض به بدن او در همان ابتدای وجود، مجرد تام است و این صورت بحسب ظاهر کلمات مشاء و اشراق در کلیه افراد دارای درجه‌ئی خاص از فعالیت است، و ناچار غایت وجودی آن همان فاعل واسطه در فیض بین حق و عالم ناسوت و طبیعت است و اتصال بعقل فعال یا رب النوع بنا بر اختلاف در مشارب نهایت وجودی نفوس است و اختلاف در نفوس جوهری نیست و تمایز بحسب ملکات مکتسبه از اعمال بوساطت قوای بدنی است.

جماعتی با حفظ مبنای مذکور نهایت وجودی انسان را اتحاد با عقل اول دانسته و معتقدند که نفوس کمال با عقل اول متحد میشوند و یا آنکه غایت وجودی و نهایت رجوع آنها بمبانی قبول سیر تکاملی است تا محاذی عقل و قوس صعودی از این رجوع انسان بمبانی حاصل میشود. برخی از محققان گویا خواسته‌اند بگویند بدن کمال بحسب استعداد خاص نفس مدبری را طلب نماید که بحسب قوت وجودی و قبول استکمال ناشی از اعمال و افعال مقرب بحق سلسله مراتب بین خود و حق را در سیر عروجی پیموده و هم‌سنگ عقل اول گردیده و بلا واسطه از حق اخذ فیض نماید.

باید توجه داشت که بدون اعتقاد بحرکت جوهری و تکامل تدریجی ذاتی هیچ نفسی عقل بالفعل نمی‌گردد و نفس مجرد بالفعل همان عقل است و استکمال عرضی حاصل از اعمال مقرب بحق با سکون نفس منافات دارد. عقل بالفعل مجرد، محل عوارض غریبه واقع نمیشود و امکان ندارد. نفوس کمال بحسب اصل درجه وجود با نفوس - باه - در یکدرجه از کمال باشند. همانطوری که در قوس نزول ذات و حقیقت وجود بدون تجافی از مقام قبول تضاعف در تنزلات نموده تا بدرجه قوه وجود میرسد و قوه وجود

جوهر بالقوه است و در عروج ترکیبی نیز ذات ماده متحرک بطرف فعلیات است و کون و فساد اصلاً با قواعد درست درمیآید و نفوس بحسب تعینی که در عالم اعیان و حضرت ارتسام دارند متدرجاً بغایت خود می پیوندند ، لذا غایت برخی از نفوس نیل بدرجۀ خیال بالفعل و بالاخره حشر با برازخ شالی است ، و غایت بعضی از ارواح اتحاد با عقلی از عقول با حفظ تفاوت در درجات ، و نهایت بعضی از نفوس فناء فی الله و غایت برخی از نفوس اتحاد با اسم اعظم و فنای در احدیّت و بقاء بوجود جمعی الهی است با نیل بمقام صحو بعد از محو و فناء عن الفنائین و تمکین بعد از تلوین است .

لذا حظّ کمال از اولیاء محمدین از مقامات ، مقام اوادنی و از مراتب و درجات مرتبه اکملیّت و از فتوح ، فتح مطلق و از بطون سبعة ، بطن هفتم و از اسفار ، نهایت سفر چهارم است .

این معنی بدون اعتقاد بحرکت در جوهر و اذعان به تحول ذاتی صورت و وقوع قبول نمی نماید و حقیقت این نفوس همان نحوه تعین آنهاست در علم حق بصورت اسم اعظم ، و این مقام بالاصالة اختصاص به حضرت ختمی مقام دارد که عین ثابتش سیمت سیادت بر سایر اعیان دارد و کمال از وراثت او دارای این مقامند بالوراثه ، یعنی اخذ فیض از همین مقام نمایند و مأخذ فیض آنان همین مقام است . خاتم این مقام مهدی موعود - علیه السلام - است و غیر عترت که اول آنان خاتم ولایت محمدیه علی مرتضی و آخر آنان ، مهدی - علیه السلام - است ، از این مقام حظّی ندارند و اولوالعزم از انبیاء اگر چه چهار سفر از اسفار سلاک الی الله را پیموده اند ولی اسم حاکم بر مظاهر آنان ، اسم اعظم نیست ، لذا شیخ اکبر و تلمیذ او صدرالدین قونوی و کلیه شارحان فصوص در شرح بر فصّ شیشی به تبع مؤلف اعظم ، تصریح نموده اند که کلیه انبیاء از باطن خاتم ولایت ، مهدی موعود - علیه السلام -

اخذ فیض واحکام و معارف نموده اند و از باطن مقام او فیض بعالم میرسد ،
و عارف محقق از لسان گوید :

ومن لم يرث مني الكمال فناقص، على عقبه ناكس في العقوبة
ومن مطلق النور البسيط كلمعة؛ ومن شرعى البحر المحيط كقطرة
وانى وان كنت ابن آدم صورة، ولى فيه معنى شاهد بابوتى
از آنجا که مرتبه تعیین حق به - اسم الله، اسم اعظم - و مقام احدیت،
صورت مقام احدیت است، و مرتبه و احدیت تفصیل مقام جمع الجمع است
و احدیت باطن و معنی و اصل احدیت است (احدیتی که عین وحدت
مطلقه ایست که متعلق آن ظهور ذات است نه بطون ذات) مقام تعیین انسان
کامل محمدی مرتبه احدیت وجود است، لهذا احدیت غایت وجودی انسان
کامل است از این باب که نهایت همان رجوع الی البدایات است .

ولی باید توجه داشت که مقام احدیت و واحدیت و مرتبه عقل اول
و ثانی - الی المرتبة البرزخية المطلقة - تا عالم ماده و درجات آن از درجات
معدنی و نباتی و حیوانی، که از ناحیه حرکت انسان و تکامل آن از مقام استقرار
در رحیم، (فمستقر و مستودع و نقر فی الارحام) حاصل شده است، نتیجه
سیر معنوی انسان است و انسان راه اسم قوس صعود، عالم اکبر و جمیع
عوالم، عالم کبیر و یا عالم صغیر است در مقابل انسان، لذا کلیه مراتب و
درجات وجودی در واقع از عروج تحلیلی و ترکیبی انسان حاصل شده است
و انسان بحسب معنا و باطن واسطه است از برای ظهور کلیه تعینات حاصله
از تجلیات وجود مطلق .

به معنایی که ذکر شد و به تفصیل آن را تقریر می نمائیم. انسان غایت خلقت
و مرآت شهود حق و منشأ ظهور وجود و مبدا کمال جلا و استجلاست. این
معنی بطریق اهل عرفان قابل تعقل است و بنابر سایر مشارب، انسان عالم کبیر

ومراتب ودرجات وجود عالم اکبر است، لذا مجلای ظهور حق بنا بر دیگر مشارب عقل اول است به اجمال و مراتب و درجات وجود به تفصیل و مقام و مرتبه واجب غایت و مراد بالذاتست و بناءً علی ما ذکرنا قال الشيخ فی المفتاح:

«اعلم ان الانسان من حين قبوله لأول صورة وجودية ، حيث لا حيث ولا حين (یعنی در مقام و مرتبه مقدم بر زمان و مکان) ، بل حال مفارقتہ بالنسبة والاضافة ، مرتبة تعينه بالحضرة العلمية (در حضرت علمیه غیر حق دارای شیئیست وجودی نیست بل که بظهور علمی تحقق دارد و این مفارقت از مقام ربوبی، تحرك معنوی و انتقال ذاتی است که انسان از این ناحیه از ظلمت تقدیر به مقام نور وجود قدم می گذارد و بوجود خاص خود نزدیک میشود و از این ناحیه دوباره باصل خود رجوع می نماید ولی باوجود و ظهور خارجی) الالهية الازليّة والتنقل المعنوي المخرج له من العلم الى العین، تقلبات فی صور الموجودات ، طوراً بعد طور، وانتقالات من صورة الى صورة (در این سیر ، انسان مسافر بعد از قبول حکم هر مرتبه و تلبس به صورت هر درجه از وجود، جهت عبور درجات، حکم خاص هر مرتبه را رها نموده و در آن مرتبه بودیعت و امانت می سپارد تا بعد از رجوع آنرا تحویل گیرد، این خاصیت ذاتی سیر و انتقال از درجه بدرجه و از مرتبه بمرتبه ای است که رسیدن به کمالات خاص انسان جهت استیفای حقوق ذاتی خویش توقف بر این انتقالات دارد و این انتقال زمینه است از برای رجوع الى المحل الارتفاع والموطن الخاص للانسان که :

هر کسی، کو دور ماند ، از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

وهذه التنقلات والتقلبات ، هي عروج للانسان وسلوك له من حضرة الغيب

الاهی والامکان والمقام العلی فی تحصیل الکمال الذی اهل له واقتضت مرتبه عینه الثابته باستعداده الکلّی (ولی استعدادات کلّی لازم عین کلّی انسان، مثل اصل عین ثابت، غیر مجعول است بلامجعولیه عین ثابت وانسان بعد از انتقال از مقام علم به عین و تحقق بصورت قلم اعلی ثم انتقال از مرتبه قلمی به مقام لوح، و لاینقطع این سیر متحقق و این انتقال پابرجاست تا آنکه بعد از مرور از حضرات وجودی متعین شود بصورت مستقر در رحم) از مقام استقرار در رحم شروع به انتقال و سیر نموده تا آنکه نشأت وجودی او کامل و بعد از تکامل نشأت وجودی و تمامیت استواء خاص صورت مفاض به او، یعود عروجه بالانسلاخ للترکیب المعنوی الثانی» .

بحث و تحقیق

یجب علینا فی المقام ذکر نکتة مخفیة علی کثیر من المحجوبین وهی: در جمیع اطوار انتقالیه انسان اسماء حاکم در هر نشأت از نشأت وجودی منشأ تلبس انسان بصور و تعین او، به تعینات مخصوص هر نشأت و مرتبه است. ولی بعد از تعین ماده بصورت غذا و تحوّل آن بصورت نطفه و استقرار آن در رحم و تحوّل آن بصورت علقه و مضغه، آثار اسماء حاکم بر مظاهر انسانی به تدریج ظاهر میشود و چه بسا اسمائی از باب آنکه دور ذی دولت و سلطنت آنها تمام میشود بیاطن غیب رجوع نمود یا تحت حکم اسمی کای تر ظاهر شده و منشأ انتقال ماده انسانی از صورت نباتی به حیوانی و از صورت حیوانی به انسانی میشود و از ناحیه تطوّر در اطوار است که در نتیجه تناکح واقع در اسماء الهیه مزاج انسانی در ماده قابل طالع میشود و بعد از عبور از صورت حیوانی، آثار روحانی به تدریج در آن ظاهر گردیده ولی اثر روحانی خاص مقام روح انسانی مفلوب آثار خاص روح حیوانی است و اثر روحانی نازل از عالم علوی و ملکوتی بحکم غایبه مرتبه حسّیه و سلطنت طبیعت از اصل

خود محجوب و محکوم با احکام حس و طبیعت میشود، چون هر مرتبه‌ئی دارای احکامی است، قهراً لطافت خاص روح مغایب احکام حس و محسوس و محکوم به احکام خاص حیوان بالفعل است و تا جهت روحانیت غالب نباید احکام خاص انسانی ظاهر نمیشود .

لذا نفس در مقام طبع از اصل فطرت خود محجوب است ولی احکام فطرت مخفی است و قابل ظهور و بروز می‌باشد ، و عهد و موثیق خود را که در عالم ذر^۱ بآن گردن نهاده بود و به - بلی - اجابت نموده بود فراموش نموده است .

لذا انسان محکوم با احکام طبع و مرتبه حس مانند شخص خواب و نائم از اصل فطرت غافل و منغمراست در او هام و خیالات و لذات حسی مخصوص حیوان و بهائم . پاره‌ئی از نفوس برای همیشه در این عالم مستقرند و برای آنها بیداری و توجه به غفلت و اقدام جهت مافات عنه دست نمیدهد و احکام غفلت حقیقت و سر^۲ وجودی و حقیقت اثر روحانی و حقیقت نفس انسانی و حیوانی او را در بر گرفته و از ناحیه غلبه احکام کثرت ، اخلاق و روحيات - انحراف اخلاقها و اوصافها بالمیل الی جانب التفريط او الافراط بحکم المرتبة والنشأة (چون جاهل یا مفرط است یا مفرط) و خفی لذلك الغلبة والانحراف والمیل اثر القلب الوحدانی الاعتدالی فی کل واحد من النفس والروح والسر - باین معنی که شخص متوقف در مقام طبع و منغمر در احکام حواس ظاهره، بمقام نفس و روح و سر^۳ بالفعل نمیرسد و این حقایق که فصول حقیقت انسانی و مقوم درجات وجودی او هستند هرگز بمقام ظهور و بروز و فعلیت^۴ نمیرسند و در حالت قوه و استعداد میمانند، چون نفس انسانی ، بنا بر تحقیق ، جسمانیة الحدوث است و شخص متوقف در عالم حیوانی بعد از انغمار در مشتهیات نفسانی خاص حیوان، استعداد و قوه

قابل انتقال بعالم نفس و روح و سر را از دست میدهد و یا صورت جوهری مخصوص حیوان از ناحیه ماکات رذیله، در جوهر حیوانی اشتداد پیدا نموده و حیوان بالفعل غیر عابر بطرف صورت و فعلیت خاص انسان میشود، و این استهلاك در بعضی از موارد صاحب خود را ملحق به مسموخین نموده باطن او تبدیل حیوان درنده و پلنگ و ببر خونخوار و یا حمار متوجه به آب و علف می‌گردد.

ای دریده پوستین یوسفان گرگ بر خیزی از این خواب گران
و یا آنکه به صف سباع نمی‌پیوندد و در عالم بهائم که فکر و ذکر آنها خواب
و خوراک و شهوت می‌پیوندد و از عالم انسانی غافل میماند.

ده بود آن نه دل که اندر وی گاو و خر باشد و ضیاع و عقار
والی ما ذکرنا اشار فی الآیه عز من قائل - ثم قست قلوبکم ... قلوبهم
کالحجارة او اشد قسوة - در برخی از نفوس احکام سابق بر طبیعت گاهی
ظاهر میشود و عنایت از ایته شامل حال نائم گردیده - بحکم قلّة میل (۱)

۱ - مقدمه منتهی المدارك ص ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸. شرح بر قصیده تائید ابن
فارض، تألیف شیخ عارف، سعیدالدین فرغانی تلمیذ شیخ کبیر صدرالدین قونوی
رومی.

این عارف نامدار دوشرح بر تائیه نوشته است، شرحی فارسی که در دست طبع
است و جمیع مراتب و مقامات در این شرح بیان شده است، دوم شرح عربی که یک بار
در مصر چاپ شده است. شرح عربی منتهی المدارك نام دارد. و شرح فارسی به
مشارق الدراری است که بر آن صدرالدین قونوی، مقدمه مرقوم فرموده اند. مؤلف
و نیز قونوی دارای قلمی جذاب و روان و شیرین بزبان فارسی هستند و نوشته عربی
آنان شاید بدرجۀ فارسی شیرین و روان نباشد، چون زبان فارسی در آن عمر در
قونیه، زبان اهل فضل بوده است و اساتید بفارسی درس میدادند. در این عمر
←

حقیقته من الحضرة البرزخية، الى الحقيقة الامكانية، او بحکم عدم ميلها منها اصلاً، حتى ظهر من باطنه اثر النور الفطري الايماني، فأمن بربه وانقاد لحكمه - .

منشأ بیداری تجلی حق اول به اسم - الهادی - است، واز ناحیه این تجلی است که انسان به بیچارگی خود پی می برد و وعظ وعاظ و ذاکران نیز در صورتی مؤثر افتند که حق باین اسم در انسان غافل تجلی نماید وگرنه از خواب بیدار نمیشود. هیچ کلامی برای کسی که بفهمد مانند قرآن بیدارکننده نیست. قال عز من قائل: قل، انما اعظکم بواحدة، ان تقوموا لله. ولذا (۱) قال الشيخ العارف المتأله: «القومة لله هي اليقظة من سنة الغفلة والنهوض عن ورطة الفترة» .

انسان بحسب مقتضیات توأد در نشآت طبیعت وانفمار در آثار آن، مانند شخص خوابست، كما قال، علی - علیه السلام - الناس نيام، اذا ماتوا، انتبهوا. منبه حق است، وهو واعظ الله بانقذاف نور اسم الهادی فی القلب الانسانی. كفى بالقرآن واعظاً وكفى بالله منبهاً. القومة لله، باصطلاح ارباب معرفت بیداری از خواب است .

→
قونوی دارای حوزهئی عظیم بوده است از همین حوزه درسی اکابر واعاظم در عرفان پرورش یافته اند از جمله کمال الدین عبدالرزاق کاشانی و شرف الدین قیصری و سعید الدین فرغانی و مؤید الدین جندی و عراقی شاعر صوفی مشرب و قطب الدین شیرازی و دهها دانشمند بزرگ در عرفان و تصوف و دیگر علوم از تفسیر حدیث و حکمت. مولانا جلال الدین مولوی در همین عصر در قونیه می زیسته است .

۱ - شرح منازل السائرین تألیف عارف محقق ایرانی، مولانا ملا عبدالرزاق ابوالغنائم کاشی اعلی الله مقامه .

«آنکه در خوابست ، بیداریش ، به

مستِ غافل ، عین هشاریش ، به»

حقیر در مقام شرح مراتب و مقامات در بیان حقیقت (۱) انسان کامل از مقدمه منتهی المدارك استفاده می نماید و از خداوند توفیق در بیان این قسم از مقدمه خود می خواهد و از مقام قدس روح مؤلف همّت می طلبد .
مراتب و درجات و مقامات سالک الی الله بقدم شهود و توسط براق و

۱ - جهت فهم مطالب کتب قونوی شرح فارسی و عربی سعیدالدین فرغانی بسیار اهمیت دارد، کلیه متأخران در مقام تحریر مبانی عرفانی شیخ اکبر محبی الدین و تلمیذ عظیم او شیخ کبیر قونوی از شرح فرغانی و بعد از آن ، از شرح مؤید جندی خیلی استفاده نموده اند ، آقامیرزا هاشم در حواشی خود بر اوائل کتاب مصباح الانس مقامات را بر طبق شرح فرغانی شرح کرده است. حقیر نیز در این قبیل از مباحث از این شرح استفاده و استفاضت می نماید و بعد از تفحص و ممارست زیاد تازه بفهمی نفهمی چیزی سر در می آوریم و بفهم خود می بالیم اگر قدری از مطالب را بفهمیم . خدا میداند درك این مطالب چقدر صعب و مستعصب است ، و نعم ما قیل فی المقام :

«نکته ها، چون تیغ پولادی است، تیز گر نداری تو سپر ، واپس گریز
پیش این شمشیر ، بی اسپر میا از بریدن ، تیغ را ، نبود حیا»
ولی اشخاصی را مشاهده می کنیم که بدون حضور در محضر درس استاد و بدون تحمل زحمت با کمال وقاحت مدعی تخصص در این قبیل از مباحث میشوند و بدعیرف هوس خود را استاد معرفی می نمایند . بهر حال آنچه که فرغانی در این مقدمه نوشته اند در دیگر آثار عرفانی باین ضبط و ترتیب دیده نمیشود، والله یقول الحق وهو یهدی السبیل .

رفرف معرفت بحسب مراتب و درجات بطون قرآن و کتاب تدوینی است ، چه آنکه کتاب تدوین و تکوین در جمیع مراتب و درجات مشابه یکدیگر بل که با هم صعوداً و نزولاً متحدند .

ظهر قرآن همان مفهوم و معنای مستفاد از الفاظ آنست مطابق آنچه که عموم مخاطبان از عامه از این الفاظ درک می کنند ، کما این که ظاهر انسان همان قوا و مبادی آثار موجود در بدن انسان است و مراتب و درجات باطن انسان از حس مشترک و خیال و عقل و مراتب و درجات مقام تجرد انسان ، مراتب باطن اوست .

قال الشارح المحقق الفناری فی اوایل شرحه (۱) علی المفتاح المسمی ب: المصباح الانس : « واما تفسیر سبعة ابطن ، ولما كانت المخاطبات الربانیة والتنزلات الالهیة ، السنة احوال المخاطبین عنده من حیث انهم معه و السنة احواله عندهم ومعهم و السنة النسب و الاضافات المتعینة فی البین ، کما قال فی تفسیر الفاتحة ، کان تعین بطونها علی حسب تعین بطونهم ، و ذلك علی ما فی شرح القصيدة للفرقانی (ره) مع مزید بیان ان للنفس من حیث قوتها العاملة فی ضبط الامور الدنیویة المذكورة کلیاتها ثمانية فی قوله تعالی : « زین للناس حب الشهوات ، بطناً اولاً ، ولسانه یعلمون ظاهراً من الحیاة الدنیا ... و طلب صاحبه : ربنا آتانا فی الدنیا ، و ماله فی الآخرة من خلاق ... » .

چون شخص نائم بعد از بیداری با لقاء نور غیبی توسط - اسم الهادی - در باطن وجود او ، متوجه آخرت و عوالم باطن می شود و قوه عاقله ، یعنی عقل او در حالت توجه بحق بوسیله توبه در صدد جبران مافات برآمده و

۱ - مصباح الانس ط طهران ۱۳۲۳ هـ . ق . ص ۶ ، ۷ ، ۸ .

در حالت اعراض از انغمار در خطوط نفسانی و مشہیات خاص نفس حیوانی و بہیمی بگیب وجود متوجہ شدہ و لسان حال او در این مقام از آیات قرآنیہ، ربنا آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة و قنا عذاب النار، است. این حالت یا مقام منطبق است با بطن دوم از بطن قرآنیہ و مطابق است با اول مرتبہ از مراتب احسان.



قال الشارح المحقق انعارف التحرير (۱) سعيدالدين الفرغانی - اطاب الله
ثراه - فی مقدمته علی شرحه :

«فمهما ظهر حکم السابقة (یعنی احکام مقدم بروجود دنیوی و خاص عالم عہود و موثیق) المعبر عنها بالعیایة الازلیة المشار الیها فی قوله تعالی: لهم قدم صدق عند ربهم فی تشخیص انسانی بحکم قلة میل حقیقتہ من الحضرة البرزخية الی الحقیقة الامکانیة، او بحکم عدم میلها منها اصلاً، حتی ظهر من باطنه اثر النور الفطری الایمانی، اما بواسطہ سمعہ، او بلا واسطہ گاهی بواسطہ شنیدن و عظم و اعظا الہی یا قرائت آیات الہیہ در کتاب تکوین و تدوین، نور ہدایت در قاب اومی تابد، و اورا از خواب غفلت بیدار می نماید و با آنکہ فطرت تام^۳ او بحکم - الاله فی ایام دهر کم ... - اورا از حالت رخوت و خواب بیدار می کند) فآمن بر ربہ و انقاد لحکمہ (بعد از این مرحلہ نفوس بحسب احکام مختلفند) ثم^۴ بعد ذلك انجذب من عین ہذہ انجذب والاحکام المذكورة و تخلص من قیودها سرہ الوجودی المفاض علی حقیقتہ، والمضاف الیها الی اصله واستتبع الاثر الروحانی والنفس الانسانیة فی حکم

۱ - شرح سعیدالدین فرغانی بر قصیدہ تالیف ابن فارض صفحہ ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴.

ذالك الانجذاب والتخلص وخلع لباسات تلك الأحكام ، بحكم ظهور اثر ،
- قبيل من قبل ، لا لعلّة ، وردّ من ردّ ، لا لعلّة - وبموجب جذبة من
جذبات الحق يوازي عمل الثقلين ، فكان من الاولياء ، الذين اخرجهم الله من
الظلمات الى النور بلا سعى وكسب منهم اصلاً ، او ظهر النور الايمانى
من باطنه ثم رأى عينه ومظهره الروحانى والنفسانى مسجونين كلهم فى
سجن الطبيعة بالاحكام الطبيعية وآثار الحجب الظلمانية متشبّثين باذيال
الاسباب المتفرقة فى حصول لذاتهم وشهواتهم الحيوانية .

فقال السرّ الرحمانى والفيض الربانى مخاطباً لمظهره ومنبّها لهما عن
نومة الاعراض عن الامر الحقيقى وعن الاستجابة للعزیز الجبار وعن سنة
الاقبال على الامور الخيالية السريعة الزوال ، والانتقال والاستدبار ، يا
صاحبى السجّنة ارباب متفرقون خير ، ام الله الواحد القهار .

دراين هنگام نفس انسانى متوجه باطن وباطن باطن خود مى شود و
احساس مى کند که چقدر از سعادت و امانده و اوقات خود را در توجه تام
بطبیعت و لذات خاص قواى بهیمی صرف نموده و لسان او در این مقام آیاتى
نظیر - یا حسرتاً على ما فرطت فى جنب الله - است. شخص بیدار از خواب،
قبل از تدارك مافات خود را محاط در حجب ظلمانى و قيود طبیعى ناشى از
احكام عادات نفسانى و متابعت از شهوات و آثارى که از ابن انغمار در باطن
حاصل شده است باطن و روح را آلوده نموده و مانع از رؤیت انوار جمال
الهی شده است، شخص بیدار شده از خواب و متنبّه محاط بلوازم اعمال
ناشى از قواى نفسانى و شهوانى درک مى کند که از برای خلاصی از تبعات
اعمال و افعال منبعت از متابعت نفس از هوى و هوس - وجب و لازم علیها
ثلاث امور مهمه - :

اولها ، الأخذ فى السیر والرجوع من مقارن احكام عاداتها وملازمة طلب

حظوظها و شهواتها و مراداتها الزائلة النفسانية الفانية والطبيعية الحيوانية ،
وذلك بملازمة الأمر والنهي في جميع حركاتها وسكناتها قولاً وفعلاً ، وهذا
الأخذ والسير متعلق بمقام الاسلام - چون بدون اعراض از مقارن احكام
عادات كه احياناً بي اختيار اورا و ادار به تبعيت از هوای نفس واجابت از
دعات شيطان می نماید، جبران مافات و وقوع در صراط رحمان امکان ندارد.
نفس منغم در طبيعت بعد از تنبّه و بيداری از خواب غفلت، جهت خلاصی
از تبعات موجبات غفلت باید اموری را مراعات نماید ، چون يقظه را به
-القومة لله- تعريف نموده اند - القومة لله هي اليقظة من سنة الغفلة والنهوض
عن ورطة الفترة - غافل از فطرت و نور توحيد بعد از آگاهی نتیجه بيداری،
و شعور به نور فطرت قيام با امر حق نماید و قيام لله از سستی و كاهلی لازم
غفلت و رخوت خواب اورا مير هاند و اورا و ادار بتدارك و جبران مافات
می نماید و خود را محاط به نعم ظاهري و باطنی الهی دیده و از جهت استخلاص
خود از تبعات خواب طولانی و غفلت ممتد حاصل از آن در صدد چاره جوئی
برآمده و چون نفس خود را معتاد به بطالت و محكوم باحكام شهوات و لذات
حيوانی می بیند و مانع اساسی سير الى الله و قرب بحق را در عادات و ملكات
راسخه حاصل از غفلت ممتد و خواب طولانی دیده و به يقين درك می کند كه
محال است چون نفس منغم قيام بوظايف عبوديت بدون انخلاع از عادات
در شهوات بدون خلع عادات و رجوع از مخالفت حكم حق بسوی موافقت
او، امکان ندارد بحق مطلق و مبدا وجود نزديك شود و باصل خود پیوندد
«ومن لم يتب فاولئك هم الظالمون» توبه نیز بدون معرفت گناه و شناسائی
عصيان محال است .

بنده گنه کار و عاصی بعد از شناسائی خود و پی بردن به کوچکی خویش و
درك عظمت حق، می فهمد كه جنایت او بزرگست، چون خود را در مقابل عظمت
حق، حقیرترین اشیاء دیده و خود را كه كوچكترین شیء در مقابل عظمت

حق است، در طریق محاربه با حق می بیند، چون مخالفت حق نوعی محاربه با اوست؛ حرب و جنگ ضعیف ترین شیء با عظیم ترین موجود، قبیح ترین گناه و جنایت است، علم به چنین جنایت بزرگ قهراً اورا وادار باستغفار می نماید .

بنا بر آنچه ذکر شد اول مرتبه بدایات، یقظه و مرتبه بعد از آن توبه و بعد از توبه باب محاسبه است مرتبه سوم از بطون قرآنیة ، مقام تعیین روحست در عالم ارواح و لوح محفوظ است، و این باب مفتوح بر خواص است و لسان مرتبه آن جواب حارثه است که بحضرت رسول عرض کرد ، اصبحت مؤمناً حقاً ... وعزفت (عرفت - خ) نفسی عن الدنيا ، فتساوی عندی ذهبها وحجرها ومدرها ، ثم قال : کأنی انظر الی عرش الرحمن بارزاً ... الخ، قال صلی الله علیه وآله ، عرفت فالزم . این عبارت، فاعبد ربك كأنك تراه، از حضرت رسول و حضرات ائمه در موارد مختلف نقل شده، به ابوذر حضرت فرمودند، فاعبد ربك كأنك تراه. در تعبیر به كأنك سري است که اهل آن، درك می کنند . شیخ کبیر در فکوک فرمودند ، این مرتبه اوسط مرتبه احسانیه است، و مرتبه اخیر آن، مرتبه مشاهده حق یا عبادت حق است بدون - کان - و این مرتبه منطبق است بر مرتبه چهارم از بطون، چون مرتبه و مقام بعد از روح انسانی که مرتبه سر او باشد بحسب ظهور عینی آن در مراتب کون، باعتبار روح و مثال و حس ، محاذی است با بطن چهارم از بطون قرآنیة؛ اول مراتب مقام ولایت ، که لسان مرتبه آن، کنت سمعه وبصره ... الخ است، چون بعد از مرتبه روحیه ، مرتبه و مقام سر قرار دارد، گفته اند : وللسر الالهی وهو الوجود المضاف الی الانسان من حیث ظهوره العینی فی مراتب الكون ، روحاً و مثلاً و حساً بطن رابع و لسانه، کنت سمعه وبصره ... و من حیث بطونه الاستعدادی فی قلب الانسان القابل لتجلیه بطن خامس . و من حیث جمعه الروحانی بین الظهور و البطون فی

دائرة الصفات الالهية التي هي المفاتيح الثانية للبرزخية الثانية بطن سادس. ومن حيث احدية جمع الجمع بطن سابع .

شارح قصيده سعيدالدين بعد از عبارت - فعند ذلك تنبَّهت النفس الانسانية بباطنها وباطن باطنها عن نومتها واستيقظت من سنة غفلتها واحسَّت بنقصانها ... الى قوله : وجب عليها ثلاث امور ... اولها ، الاخذ في السير ... الخ قال : وثانيها، دخولها، اي دخول النفس من حيث باطنها في الغربة بالانفصال عن مقرها الحيوانية ومقام مألوفاتها الشهوانية ووطن ظهورها بصور كثراتها وانحرافات الجسمانية والشيطانية والاتصال بحضرة باطنها واحكام عدالته ووحدته من الاوصاف والاخلاق الملكية الروحانية وذلك متعلق بمرتبة الايمان . وثالثها، حصول النفس من حيث سرها على المشاهدة الجاذبة الى عين التوحيد بطريق الفناء عن احكام الحجب والقيود الطارية عليها بالتنزل والتلبس باحكام المراتب ونفض غبار آثار خلقيتها عن اذبال حقيقتها، وذلك متعلق بمقام الاحسان (كه گفتيم استاد شارح در فكوك از برای احسان سه مرتبه يا مقام قائل شده است اول آن منطبق است بر بطن دوم از بطون قرآنی ومقام آخر احسان بر بطن چهارم از بطون قرآنيه) اما المهم الاول، الذي هو الاخذ في السير، فمنقسم على ثلاثة اقسام ؛ كل قسم يتضمن امورا كلية مهمة مسمّاة بالمقامات، لاقامة النفس في كل واحد منها لتحقيق ما هوتحت حيطتها المتناوية ظهورها على النفس المسمّاة احوالا لتحولها ، فان النفس الطارية عليها الحجب المذكورة لها ثلاثة وجود :

احدها، وجه توجهها الى تدبير البدن وتكميله وتوصيله الى ما فيه نفعه عاجلا واجلا على وجه جميل، اي على وفق الشريعة بوساطة قواها ومداركها ومظاهرها ، ويسمى السير من هذا الوجه ومقاماته من قسم البدايات ، فانه بداية الاخذ في استعداد السير بتقويم قوى النفس وتعديل آلاتها الظاهرة

وتحصیل قواها وقوتها ...

واما وجهها الثانی، وهو وجه توجّہها ونفسها وتعديل صفاتها والنظر فی عواقبها وتسکین ثباتها . وهذا الوجه باب دخولها فی السیر من المظاهر الی الباطن فیسمى قسم الابواب .

قرآن و کتاب تدوینی حق دارای مراتبی است که اولین تعیین آن در مقام تعیین حق باسم (المتکلم) ظاهر شده است و آخرین مرتبه آن ظهور بصورت الفاظ و عبارات است و این مرتبه، غایت ظهور کلام الهی است - فان غاية ظهورها ، ان تظهر بصورة اللفظ جاری علی لسان الانسان - كما اینکه غایت ظهور انسان، ظهور بصورت انسان لحمی است که حواس ظاهری او هر یک متمیز است از دیگری و فرق آن با حیوان لحمی و متمیز نفس آن از دیگر حیوانات از ناحیه عقل عملی و افعال ارادیست که بالقوه مستعد است از برای عبور از این مرتبه و این استعداد در دیگر انواع حیوانات وجود ندارد. باطن اول انسان همین مرتبه از وجود انسان است و لسان آن «یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنیا وهم عن الآخرة هم غافلون» .

و باطنها الثانی، ما یضاف الی نفسه من حیث عقله المنور بنور الشرع و الایمان بالله و کتبه و رسله ، و بالأمور الأخروية ، فیعبر مما یتعلق بالدنیا الی ما یتعلق بالآخرة فی نطقه و سماعه و نظره و فعله بفهم و عقل صحیح و ایمان قوی .

و باطنها الثالث، ما یضاف منها الی روحه الروحانية المجردة الثابت تعیینها و تمیزها فی عالم الأرواح و اللوح المحفوظ .

و باطنها الرابع، ما یضاف منها الی الوجود العینی المضاف الی حقيقة الانسانية المقيّد بها و المظهر لأحكامها فی مراتب الكون روحاً و مثلاً و حساً، المعنی عن هذا الباطن بقوله : كنت سمعه و بصره و لسانه و یده .

وباطنها الخامس، ما یضاف منها الی قلبه القابل للتجلی الوجودی الباطنی فیہ المعنی بقوالہ : وسعنی قلب عبدی ...

وباطنها السادس ، منها ما یضاف الی الوجود الالہی الرحمانی الجمعی الظاہر فی مرتبة البرزخیة الثانية بحکم فیاضیته التي علی کلشیء .
وسابع ابطنها ، هی هذه المعانی الكلية التي فی الرتبة الاولى متوحدة العین .

بطن ہفتم بنا برآنچه کہ در منتهی المدارک موجود است ہمین است کہ نقل شد، و عبارات نسخہئی کہ در دست ماست درست واضح نیست و فرانت نمیشود و در مصباح گفته است : «ومن حیث حضرة احدیة جمع الجمع للکل متوحدة العین بطن سادس ، ولا یفتح شمة منه الا لصاحب الارث المحمدی فانہ له خاصة» .

باید توجه داشت کہ مرتبة نبوت - ثم الرسالة ثم الخلافة اعنی الرسالة المقرونة بالسيف المختصة بأولی العزم (کل من الثلاث بالنسبة الی امّة مخصوصة) ثم العامة من الثالث، ثم الکمال المتضمن للاستخلاف الاتم من الخلیفة الکامل لربه سبحانه، فما ظنک بدرجات الاکمیة التي وراء الکمال - بین بطن چهارم ومرتبة کمال مخصوص بصاحب احدیة جمع، مقام حضرت ختمی مرتبت وکملّ از وارثان او ؛ اهل بیت عصمت وعترت، قرار دارند.

نقل و تحقیق

والناس فی فتح باب هذه الابطن علی درجات :

جمعی از مردم کہ - کالانعام بل هم اضل - را مصداقند ومطلقا از خواب قفلت بیدار نمیشوند ، هیچیک از ابواب برایشان گشوده نشود کالامجانین والاطفال وکالبهائم والسبع، غوطه ور شهواتند .

ولبعضهم ، انفتح باب الاول ، وهو الذى اوتى فى الدنيا حسنة وماله فى الآخرة من خلاق .

ومنهم ، من انفتح له باب ثان وهو من عوام اهل الاسلام والايمان .

ومنهم ، من انفتح له باب ثالث وهو من خواص اهل الايمان

ولبعض الخواص انفتح الباب الرابع من البطون، وهو من اهل بداية مقام

الولاية والاحسان ومنهم من انفتح له الباب الخامس وهو من المتوسطين .

ولاهل النهايات يفتح باب السادس وهو يختص ^ش بالكمّل والافراد .

والباب السابع يختص ^ش بصاحب الإرث المحمدى وسيأتى تفصيل المقامات

والمراتب .

والى هذه المراتب اشار العارف الشرومى :

حرف قرآن را ، مدان كه ظاهرست	زیر ظاهر ، باطنی هم قاهرست
زیر آن باطن ، یکی بطنِ دگر	خیره گردد اندر او ، فکرو نظر
زیر آن باطن ، یکی بطن سوم	بچه در او گردد خردها جمله گم
بطن چهارم از- نسی خود کس ندید	جز خدای بی نظیر و بی ندید
همچنین تا هفت بطن ای بوالکرم	می شمر تو زین حدیث معتصم

تحقيق في بيان المقامات والمراتب

ما در مقام شرح ابواب و بطون قرآنی که هرباب آن منطبق است با درجه و مرتبه سير انسان در مرتبه‌ئی از مراتب ناچاریم از آنچه که استاد مشايخنا العظام العارف النحرير والحكيم المتأله آقاميرزا هاشم گيلانی - قدس - در مقام تقرير و توضيح كلام حمزه فناری در حواشی بر شرح مفتاح مرقوم داشته‌اند .

قوله : «ومن حيث عبورها الى طلب الامور الاخریة ...» .

ای السالك بعد التنبه واليقظة ، ترجع عن اللذات الطبيعية الحسية الفانية وعن الأحكام العادية الى الامور الاخریة ، بملازمة الاوامر والنواهي وضبط نفسه عن التصرفات الغير المرضية والاحوال الباطلة الغير المقيدة والآراء والتصورات الفاسدة، وهذا مقام دخوله في دائرة الايمان ، ولها عرض عريض ومراتب كثيرة .

قوله : «وللروح من حيث تعيّنهُ في عالم الأرواح ...» وهذا روح الايمان وآخر درجاته وحقيقته، كما ان المراتب السابقة عليه هي حق الايمان لاحقيقته، وتوضيح هذا المقام وفهم الحديث الحارثة يحتاج الى كلام جملي بحسب مناسبة الموضوع، وهو ان للايمان صورة وروحاً . صورته هي الاقرار باللسان والعمل بالاركان ، وروحه هو التصديق ، وذلك التقسيم الايمانى ينقسم الى قسمين :

تصديق جملى وهو التصديق المخبر الصادق على وجه كلى ؛ اما الاجل
سكون وامن يجده فى نفسه من دون سبب خارجى ، او يكون الموجب آية
ومعجزة وتصديق تفصيلى بالنسبة الى افراد واخبارات المخبر الصادق
انصديق واشخاصها من المبدأ والمعاد وما بينهما . ويوجب ذلك التصديق
رغبة ورهبة فى استحضار ما قرر وبين المخبر الصادق فى اخباراته من تفاصيل
الوعد والوعيد . ومنها ، التصديق والاستحضار التفصيلى بحسب قوّة
استحضاره للأفراد والاخبارات وما قرن بها من الوعد والوعيد مراتب ودرجات
على حسب استعداد الطالبين والمؤمنين عاماً وخاصاً، اعلاها وآخر درجاتها
فى مقام الايمان الحجابى العالمى .

قصة حارثة مع النبى -ص- وهو مقام حقيقة الايمان الذى هو وراء
حقه وفوقه مقام العيان والمشاهدة على اختلاف درجاته ، ولها مقام قرب
النوافل وبعده خصوصيات الولاية لا نهاية لها، وكان المقدم على المخالفة
والتصديق الجملى، واليه الاشارة بقوله -ص- : « لا يزنى الزانى حين يزنى
وهو مؤمن » اى تام الايمان ، بمعنى : ان كمال التصديق موقوف على الجمع
بين التصديق الاجمالى والتفصيلى ، وهو استحضار المخالف ما قرن بكل فعل
من العقوبة وجزم بوقوعها وصدق الله فى اخباره وانه يعلم ما يفعلون ، لم يقدم
على المخالفة؛ كالطبيب الماهر لا يقدم على تناول السمومات والمثاكل
والمشارب المضرة .

والمخالف انما اقدم على المخالفة لخلل واقع فى كمال التصديق او
استحضاره لرجاء العفو والتوبة والاستدراك . ولا يخفى ان قوة الاستحضار
افراد الاخبار النبوية وما قرن بها من الوعد والوعيد، موجب مزيد الخوف
والتقوى، فتفاوت درجاتهما بحسب تفاوت تلك الاستحضار وكمال الخوف،
والتقوى فى مقام قصة حارثة ، بل فى ذلك المقام تكون الخشية متحققة ،

أى رهبة فى ذلك المقام تصير خشية لا خوفاً، كما تصير رغبة من هذا شأنه، رغبة سعى فى الظفر والفوز بامر معين محقق واجب الحصول، لارغبة رجاء . وفى المراتب السابقة على تلك المرتبة تكون الرغبة والرغبة التابعتان للتصديق التفصيلي، رغبة رجاء ورهبة خوف، ولكن حكم تلك المرتبة حكم عيان كما ذكرنا سابقاً .

والرغبة والرهبة الحاصلتين فى مقام المشاهدة والعيان وموجبهما علم محقق ومشاركة للمخبر الصادق فى معاينة ما يخبر عنه وكيفية تحصيله تكونان كذلك، أى تصير رغبة من هذا مقامه، رغبة سعى فى الصورة والنظر بامر محقق واجب الحصول، لارغبة رجاء وتصير رهبة خشية، لا خوفاً فان الخوف صفة المحترز بموجب حكمه بامكان وقوع ما ذكر له . وكذلك حكم الرجاء كحال امريض الذى لا يعرف الطب مع الطبيب الذى يعتقد صدقه وكحال خبرته بالطب . والخشية صفة الطبيب العارف بمضار الاغذية والأشربة ومنافعهما ونحو ذلك .

والى هذا المقام الاشارة بقوله : «انما يخشى الله من عباده العلماء الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا يحزنون» وحصل مما ذكرنا، انه لا يخلو الرغبة والرهبة من احد الأمرين، احدهما علم قطعى والآخر ايمانى .

فموجب الرغبة اما تصديق تام بالموعود، او اطلاع محقق من قبل ما اطلع عليه المخبر الصادق ومن ماخذه ومشربه . وموجب الرهبة ايضاً اما التصديق التام بما وقع الانذار به، فينتج خوفاً، كتصديق امريض الطبيب بما يحذره منه من المضرات ويسمى خوفاً . واما علم محقق بالمضار والمنافع كحال الطبيب مع ما يعرفه من مضار المآكل والمشارب . فالتصديق يوجب الخوف والعلم ينتج الخشية، فالخشية خوف خاص لا يقوم الا بمن يعام نتائج الاعمال،

وثمره الخشية .

فمن قامت به عدم الاقدام على كل فعل يعلم ان نتيجته متى ظهرت واتصلت به لا يلائمه ولا يرضيه. والخوف لا يشترط فيه العلم بمعرفة كل فعل ونتيجته، بل يشترط فيه التصديق بما ورد الاخبار عنه بلسان الانذار، والنظر في اسباب العلامة بالاهتمام بالمقصود، وخصوصاً امر الفرق بين الخوف والخشية، فانه قد اشتبه على كثير من الافاضل، حتى نقل عن بعض الاعاظم عدم الفرق بينهما، وبعضهم فرقوا بينهما لجهات سخيفة واعتبارات ضعيفة غير قابلة للنقل والتضعيف» هذا ما افاده استاد مشايخنا العظام - العارف المتأله الميرزا هاشم اشكوري الجيلاني «رضي الله عنه» - .

اما بيان كلام حضرت ختمی مقام كه به حارثه فرمودند: «ان لكل (۱) حق حقيقة، فما حقيقة ايمانك؟ ...» .

«ولمّا كان الانسان السالك مع ايمانه وتوبته وملازمته الاعمال الصالحة

ع

۱ - برای بحث تفصیلی مراتب و مقامات، رجوع شود به مقدمه شارح محقق سعیدالدین سعید فرغانی بر شرح خود، بر قصیده تائیه شرف الدین ابن فارض حموی مصری شارح دو شرح بر قصیده نوشته است شرح عربی باسم - منتهی المدارك ط مصر - قاهره و شرح فارسی به نام مشارق الدراری در دست چاپ است و قسمتی از آن بطبع رسیده است و جزء سلسله انتشارات انجمن شاهنشاهی با مقدمه و تصحیح و تعلیق نگارنده، و مقدمه انگلیسی دوست دانشمند جناب آقای دکتر سید حسین نصر، بهمین زودیها به خواست و مشیت حق در اختیار اهل ذوق قرار می گیرد. شرح فرغانی یکی از عالی ترین آثار عرفانی و تصوف اسلامی و بهترین شرح بر قصیده است و کلیه متأخران بعد از فرغانی در مقام تحقیق عویصات از آن استفاضة نموده اند، و شاید بتوان گفت که بزبان فارسی کتابی باین عظیمی در عرفان نظری دیده نشده است. صدرالدین دومی بر این اثر مقدمه نوشته است و باید توجه داشت که فرغانی یکی از اکابر تلامید شیخ کبیر است - جلال آشتیانی الموسوی - .

واستحضاراته العقلیة التفصیلیة يتحرى الأسد^۱ فالأسد^۲ الأولى فالأولى ؛ من كلام وعمل فیتقی ویرتقی من حق الایمان الی حقیقتہ، فقال - ص - : لكل حق وحقیقتہ ، منبہاً ذلك علی الحارثة، فقسّم معنی الایمان الذی هو روحه الی حق وحقیقتہ . فلما قال : عزفت نفسی (۱) (عرفت نفسی - خ ل) من الدنيا فتساوی عندی ... الخ، فقال علیه السلام: عرفت فالزم . ای عرفت ان الشرط فی کمال التصدیق والایمان، استحضار ماوردت به الإخبارات الالهیة والنبویة علی القطع والیقین وما بعد ذلك فوق مرتبة الایمان ، لانه شهود وعیان فمقام فی: انظر الی عرش الرحمن بارزاً ... برزخ بین التصدیق الجملی وبين الكشف العیانی والعلم الشهودی وما بعد مقام : کانی ... علم تام وشهود محقق ومعاينة، ولما كان هذا المقام اعلى درجات الایمان الحجابی (۲) وما دونه درجة فيه، امره بالالزام ، لانه ماوراء عبادان قریة . والامر باللزوم من جهة كونه موجباً لوصله الی الایمان الشهودی ، او لان هذا مقامه المقدر له فی الحضرة العلمية بحسب استعدادہ الذاتی، فالامر باللزوم اخبار عن حقیقة الامر باللزوم ملازمة الكامل ومصاحبته ، ای: انت وان عرفت الایمان ووجدت انحارثة ای عرفت حقیقة ایمان، فانزم ما عرفت . ویحتمل ان يكون المراد من الامر باللزوم ملازمة الكامل ومصاحبته، ای : وان عرفت الایمان ووجدت حقیقتہ، ولكن فالزم ملازمة تامة وحضور تام، حتی تصل الی مقام اعلى منه . فتدبر .

واما آنکه شیخ در فکوک فرموده است، مرتبة عبادت حق مع کان .

- ۱ - عزفت و عرفت (با عین مهمله و راء معجمه، وعین و راء مهمله، هر دو نقل کرده اند.
- ۲ - حارثه حق را در حجاب کان مشاهده نمود و این مقام بالاربعین مقام ایمانی است جهت سلاکی که از مقام کان عبور نکرده اند و توحید آنها عیانی نشده است و حق را بدون کان - شهود نمی کنند .

اوسط مراتب الاحسان ودر تفسير وتأويل فاتحة الكتاب فرموده است : اين مرتبه آخر درجات ايمان واول مرتبه احسان است، مرحوم آقاميرزا هاشم اعلى الله مقامه در مقام رفع يا دفع تناقض از كلام شيخ كبير وبيان مراد او در حواشى مصباح فرموده اند :

«واعلم ان الاحسان قد يطلق ويراد به المعنى العام المستفاد من قوله : «هل جزاء الاحسان، الا الاحسان» وله ثلاث مراتب، الاول: فعل ما ينبغى لما ينبغى، اى متابعة الأوامر والنواهي الإلهية، قولاً وفعلًا، هذا هو المعاملة مع الحق فى مقام النفس والحس الظاهر وفى مرتبة الاسلام .

والمرتبة الثانية، هى التى اجابها النبى -ص- عن سؤال الاحسان بقوله : الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه، وهى عبارة عن استحضار الحق على ما وصف به نفسه فى كتبه وعلى السنة رسله وانبيائه، دون مزج ذلك بشيء من التأويلات السخيفة بمجرد الاستبعاد، وقصور ادراك العقل النظر المشوب بالوهم الغير المنور بنور الشرع فى فهم مراداته واخباراته . وبعبارة اخرى، العلم القطعى بتفاصيل اخبارات النبوية من المبدأ والمعاد وما بينهما. وهذا هو المعاملة مع الحق فى مقام الروح الغيبى الاضافى المختص بحكمه بباطن الايمان وروحه وحقيقته، كما ان نشأة النفس الحسية وحكمها، يختص بصورة الايمان، كما فصلنا تلك المرتبة فى قصة حارثة، او زيد بن حارثة .

-- والمرتبة الثالثة هى مقام المشاهدة من دون - كان - وهذا هو المراد من قول على - عليه السلام - لم اعبد رباً لم اراه. وهذا هو المعاملة مع الحق فى مقام السرّ الغيبى الحقيقى، فهى اول مراتب الولاية وآخر مراتب الاحسان بهذا المعنى العام، وقصة الحارثة اوسط مراتب الاحسان. وقد يطلق الاحسان على معنى خاص على حسب طبق الحديث النبوى المذكور، ان الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه، بحيث تكون المرتبة الاولى المذكورة خارجة عن درجات

الاحسان وعلى هذا الاطلاق الثاني، فالاستحضار التفصيلي القطعي العلمي وحقيقة الايمان وباطنه كما في قصة حارثة اول درجات الاحسان، ومقام قرب النوافل، وكنت سمعه... ثاني درجاته، ومقام قرب الفرائض آخر درجاته، واوسط مراتب الولاية والمشاهدة.

وقد يطلق على معنى اخص^١ على ما استفاد من قوله: ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما عملوا، اذا ما اتقوا و عملوا الصالحات، ثم اتقوا و آمنوا فاحسنوا، فالله يحب المحسنين، حيث ختم الآية بذكر الاحسان، وقرن محبة الحق بالمحسنين. وقوله: ومن يسلم وجهه الى الله وهو محسن. اي ومن ينقاد برمسة ذاته الى الله وهو مشاهد، فقد استمسك بالعمود الوثقى والى الله عاقبة الامور. فعلى هذا المعنى فالدرجة الثانية ايضاً خارجة عن درجات الاحسان.

فأول ظهور الولاية ومرتبة الكمال والمشاهدة، اول درجات الاحسان، فمقام قرب النوافل اول درجاته وقرب الفرائض اوسط درجاته ومقام احديّة الجمع آخرها. فاذا فهمت ما نبهنا عليه، فيرتفع التنافى والتناقض والتخالف من كامات الشيخ وغيره من العرفاء الكاملين.

قال في الفكوك (١): ان قضية حارثة ومرتبة كأنك تراه اوسط مراتب الاحسان، وآخرها مرتبة المشاهدة من دون - كان - (٢) وفي تفسيره: أنها آخر درجات الايمان واول مراتب الاحسان.

وقال ايضاً: ان مرتبة قرب النوافل، اول درجات الاحسان. وقال الشارح الفرغانى على ما نقله الشارح، على طبق ما ذكرنا في المعنى

١ - فكوك طبع في طهران ١٣٢٢ هـ. ق. ص ٢٨٦، فكش ختم فصره للقمالي.

٢ - تفسير قونوي چاپ احمد آباد دکن ١٣٠٩ ص ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢.

الاول (۱) ، وقال في تحقيق المنازل على ما نقل عنه الشارح مفصلاً في مواضع ثلاثة : « ان اول درجات الاحسان ، مقام المشاهدة وقرب النوافل » .

قال الشارح الفنارى : « والسرّ الإلهى ، وهو الوجود المضاف الى الحقيقة الانسانية من حيث ظهوره العينى ... الخ » .

قال استاد مشايخنا العظام - قدس الله نفسه وروح رسمه - : « واذا تخلّص السالك عن قيود الانحرافات وتعرّى عن احكام التعلّقات الكونية ، وتحقق بالفقر وهو الخلو الحقيقي عن سائر احكام الغيرية ، حتى رؤية الخلق وعن نفى تلك الرؤية ايضاً ، فيظهر من مشيئة جمعية النفس بحكم اجتماع الروح والنفس ، قلب حقيقى جامع بين احكامها واحكام السرّ ، وصار هذا القلب قابلاً للتجلّى الوحدانى الصفاتى ، فيتجلّى الحق من حيث التجلى الظاهرى بحسب مرتبة الاسم الظاهر ، و- ح- يترقى السالك من مرتبة اسم الى مرتبة اسم آخر كلى اعلى من الأسماء الجزئية التى يشتمل عليها الاسم الظاهر ، الذى حكمه رؤية الوحدة الوجودية فى عين الكثرة الظاهرة ، ويتلّون من حيث تعاقب ظهور الأسماء على قلب السائر متنوعة الأحكام متميزة الاوصاف ، وعند ظهور كل واحد بخصوصية تكون السائر محتجباً عن حكم خصوصية اخرى الى ان يظهر الحق من حيث جمعية الاسم الظاهر ، فيدخل فى التمكين ولا يتأثر عن التلوين من حيث خصوصيات الأسماء المندرجة تحت الاسم الظاهر ، فيشمل هذا التجلى جميع قواه الظاهرة ، وافاد التجلى له رؤية الحق

۱ - شارح علامه مفتاح از كتاب منتهى المدارك آنچه را كه استاذ مشايخنا العظام نقل کرده است ، در اين جا آورده است و اين كتاب فعلاً در اختيار حقير نيست رجوع شود به مقدمه فارسى شارح علامه كه بهمين زودى بها بخواست حق با مقدمه فقير منتشر خواهد شد - جلال آشتياني - .

فى كل شىء رؤىة حال، فظهر سرّ حكم التوحيد فى مرتبة طبيعته وقواها الحسية والخيالية ولم يزهد فى شىء من الموجودات ، فانشقّ رابع ابطن : كنت سمعه وبصره ورجله ونطقه ، فكثرة الشؤون الوجودى العلمى الباطنى النسبيّة التى صورتها الحقايق الكونية مرآت لوحدة الوجود العلمى الظاهرى، فالوحدة فيها ظاهرة وكثرة الشؤون باطنة . ففى هذا السرّ يرفع حجب الكثرة عن مراتب الوحدة الوجودى الى ان يتجلّى وحدة الوجود الظاهرة من عين كثرة النفس وصور العالم ، ويظهر الكمال الحاصل للوجود الواحد بتلك الكثرة نزولاً . فالبطن الرابع للوجود المضاف الى الانسان من حيث ظهوره العينى روحاً ومثالاً وحساً ، وشهود وحدة الوجود ظهور حكم التوحيد الوجودى فى جميع مراتبه حتى المرتبة الحسية وتحققه بجميع ما يحوى عليه الاسم الظاهر من الأسماء ، حتى يصير قائماً فى نقطة الوسطية الاعتدالية ، بحيث تكون نسبة جميع الاسماء الظاهرة اليه على السواء» هذا ما ذكره الاستاد الكبير الميرزا هاشم الجيلانى الاشكورى فى حواشيه المباركة على المصباح (ص ٧ مصباح طبع تهران ١٣٢٣ هـ. ق.) .

هر اسم متجلى در قلب سالك داراى خواص و آثار است و سالك در مقام حق اليقين است كه از نواحى تجليات صفاتى و انوار حاصل از تجليات اسمائيه از كلية قيود انحرافات خلاص مى شود و حق را بحسب تجلى واحد سارى در كلية موجودات مشاهده نموده و از مغالبه واقع بين رتبه سر و روح و نفس اثرى نزد او باقى نمى ماند و آثار عشقيه و حبّيه متجلى از غيب ذات، او را در مى يابد از كربت غربت مى رهد - فينقل من مقام الكون والبون الى حضرة الصون والعون - سالك در اين موطن متحقق است به مقام كنت سمعه وبصره ولسانه ، ونتيجة تجلى حق باسم كنت سمعه وبصره و ثمره توحيد قرب نوافل، تحقق عبداست بمقام فقر حقيقى وميوه اين فقر، خلّو

قلب است از كليه احكام مترتب بر غيريت وسوائيت و خلو از رؤيت اين خاو
و خلو از نفي رؤيت .

قال الشارح الفنارى : ومن حيث بطونه الاستعدادى فى قلب الانسان...
الى آخر ما نقلناه قال المحشى المحقق استاذ مشايخنا فى تعاليقه المباركة :
«واذا حصل سالك اسائر التمكين فى المرتبة الظاهرية ، وتنسور بالوجود
الحقانى النورى وتحقق بجمعية ما يحوى عليه الاسم الظاهر ، وانتهى سيره
الاول المحبى وصار ولياً محبوباً ، ويشرع فى السير الثانى المحبوبى لخرق
حجاب وحدة الوجود العينية الظاهرة على الروح والسر الظاهرى فى السير
الاول عن مرآت كثرة الشئون النسبية العلمية ، فيظهر التجلى الباطنى بخصائصه ،
فيتولد -ح- بحكم اجتماع وامتزاج وفعل وانفعال واقع بين السر والروح
من مشيمة الروح ، قلب قابل للتجلى الوجودى الباطنى ، فيتعين الحق من
حيث التجلى الباطنى بحيث يتعاقب آثار الاسماء المندرجة تحت الاسم الباطن ؛
حاجباً كل اسم من حيث خصوصية حكمه واثره عن خصوصية حكم اسم
آخر واثره ، الى ان يظهر له جمعية الاسم الباطن ويصير قائماً فى نقطة الوسطية
الاعتدالية بحيث يكون نسبة جميع الاسماء الباطنة اليه على السواء و- ح -
يكون السر الظاهرى مرآة للباطنى والسر الباطنى باحكامه وآثاره ظاهراً على
الظاهرى ، فيصير عالماً بالعلوم الغيبية والاسرار الإلهية والحقائق الكونية
كما هى فى الحضرة العلمية . وفى هذا المقام كثرة الشئون والصور العلمية
ظاهرة ووحدة الوجود باطنة ، فالبن الخامس للوجود المضاف الى الحقيقة
الانسانية من حيث ظهوره بالبطون ، والاسم الباطن هو ظهور حقيقة الأشياء
كما هى فى حضرة العلم الذاتى الأزلى ، وشهود الكثرة النسبية . واذا تدبرت
فيما ذكرناه ، ظهر لك معنى قوله : ومن حيث بطونه الاستعدادى فى قلب
الانسان القابل لتجليه ، بطن خامس . تدبر ، تفهم .»

هذا ما ذكره استاذ مشايخنا في حواشيه على المصباح، آخذاً ومستمداً من كلمات الشارح المحقق الفرغاني (۱) في مقدمته على شرح القصيدة منه - رض - .

قال الشارح الفناری آخذاً من كلام الشارح الفرغاني: «من حيث جمعه الروحاني بين الظهور والبطون...» قال الاستاد الآقاميرزا هاشم - رض - : «واذا تحقق السالك السائر بمقام التمكين المختص بهذه المرتبة، أي التجلي الباطني، يستعد^ش للدخول في حضرة الجمع والبرزخية بين الظاهر والباطن بخصوصياتها، لأن احكام كل من الظاهر والباطن بخصوصياتها تكون مستلزماً لاحتجاب احكام الآخر و - ح - عرف، انه في مقام التقييد بحكم احد التجليين، أي الظاهر والباطني، ويستلزم عليه ازالته حتى لا يحتجب كل عن الآخر، ويتمكن عن الجمع بين احكامهما ويفرق بينهما، فلا يحجبه شأن عن شأن، فيتوجه (ح) توجهاً حقيقياً الى حضرة جمع الجمع مستمداً منها باستعداد في ذلك الطلب، فيتداركته العناية الازلية، فيحكم البرزخية عند ظهور كل من الاسم الظاهر والباطن بكمالاتها عليهما بامتزاج وفعل وانفعال بينهما وبين احكامهما، فيتواءم بينهما قلب جامع بين الحضرتين وهو صورة ومظهر للبرزخية الثانية والتعين الثاني ومجلاً ومرآة لامهات الصفات الالوهية التي هي المفاتيح الثانية، ويتألفون السالك في هذه المرتبة الجمعية حتى يحصل

۱ - شجب آنکه آنچه را که شارح فرغانی در مقام بیان منازل و مراحل و مقامات و درجیات انسان تحریر فرموده است آنقدر نام و تمام است که بعد از او هر عارف محقق که در این وادی وارد شد و از این مقولات سخن گفت در اطراف کلام او و تلخیص کفار او بیرون و عجب تر آنکه بعد از گذشت قرون و اعصار کلمات او بکلی از گفته های دیگران منازست و جان سخن آنکه، احدی تاکنون در این قسمت به گزرد او هم نرسیده است - جلال الدین الاشعری - .

له التمكين في التلوين والتلبس بأي لباس ومظهر شاء ، فإذا يصلح لتكميل العام والخاص وخاص^ش الخاص، من اهل الشريعة والطريقة والحقيقة . ومن هنا شرع اولو العزم من الرسل والانبياء الافضلين من السابقين والكمثل عليهم السلام .

وهذا مراده من قوله : ومن حيث جمعه الروحاني بين الظهور والبطون في دائرة ... بطن سادس...» .

قوله (في المصباح) : «من حيث احدية الجمع متوحدة العين ... الخ» اقول : هذا هو التجلي الذاتي الاحدى المخصوص بالمحمديين ، وبعد انتهاء السير السالك الى ما ذكرناه سابقاً في قوله : من حيث جمعه الروحاني وظهور كمالات الاسماء الظاهرة وامتهات الاسماء في التعيين الثاني يقع اجتماع وامتزاج بين الاسماء الذاتية التي هي المفاتيح الاول للغيب واحكامه الوحدانية الثابتة في التجلي التعيين الاول وبين الاسماء الكلية المذكورة في التعيين الثاني فيتولد ويحصل من ذلك الاجتماع قلب نقى احدى جمعى احمدى هو صورة التعيين الاول ومظهره، ومرآت ومجلى للوحدة الحقيقية الجامعة، فله الجمعية الاحدية بين جميع الاسماء من الكلية والجزئية، والاصلية والفرعية، والذاتية والصفاتية ، وهذا مقام - او ادنى - ولصاحب هذا المقام السيادة العظمى والرياسة الكبرى، ومنه يصل الفيض الى الكل من الشدة الى اللذرة» هذا ما ذكره استاد (١) مشايخنا الحكيم العارف المتأله في حواشيه على المصباح، فيجب علينا بيان حقيقة التلوين والتمكين ومراتبهما . قال الشارح الفرغانى (٢) :

١ - مصباح الانس حمزه فنارى چاپ طهران ١٢٢٢ هجرى قمرى ص ٦٦، ٧، ٨ .

٢ - منتهى المدارك دراواخر مقدمه ومشارق الدرارى چاپ مشهد انتشارات انجمن

شاهنشاهى فلسفه ص ٧١، ٧٢ .

«... واعلم ان للتلوین والتمکین ثلاث مراتب» :

الاولی من حیث التجلی الظاهری (یعنی هنگام تعاقب ظهور آثار اسماء - چون اسماء در قلب سالک بالغ باین مقام لاینقطع و پی در پی آثار خود را ظاهر می سازند - بر قلب سالک سائر فی الله ، چون هر اسمی دارای حکم و اثری است و قلب قبول آثار متنوع می نماید، اثر هر اسمی موجب حجاب سالک است از احکام اسم دیگر و قلب از هر اسمی لونی غیر لون مخصوص اسم دیگر می گیرد، مگر آنکه قلب سالک متحقق شود بمقام جمعیت اسم ظاهر و در مقامی از اعتدال واقع شود که نسبت جمیع اسماء بآن ، در مرتبه واحده باشد . نقطه حاق وسط و مقام اعتدالی قاب که نسبت جمیع اسماء بآن نسبت واحده است عبارتست از مقام تمکین و سالک صاحب سیر بعد از ترقی از مقام احتجاب قلب از احکام اسمی نسبت باسم دیگر ، از تلوین خلاص و بمقام تمکین تشرف حاصل می کند) .

الثانیة ، من حیث التجلی الباطنی (چون مقام بعد از تحقق بجمعیت اسم ظاهر، نوبت تجلی اسم باطن میرسد و تجلی اسماء باطن اگر در حال تفرقه باشد، باین معنا که قلب سالک بواسطه عدم اعتدال و احاطه در حجاب باشد از آثار اسماء باطن هر یک نسبت بدیگری، و این خود مقام تلوین است بحسب تأثیر اسماء باطن ، و قیام سالک بمقام جمعیت اسم باطن و تحقق در نقطه حاق وسطی که نسبت جمیع اسماء بآن متساوی باشد، عبارت است از مقام تمکین قلب در این مقام. اذا ممکن است سالک نسبت باسم ظاهر از تلوین خلاص شده باشد و بمقام تمکین نائل آمده باشد، ولی نسبت به احکام اسماء باطنه، در مقام تلوین باشد .

الثالثة مرتبة الجمع والبرزخية بين الظاهر والباطن (چون احکام هر یک از اسماء مشعر بظهور و بطون دارای حکم و اثر خاص است مباین با اثر اسم

دیگر - بین ظهور و بطون تقابل موجود است - ولی قطب سالک سائر بعد از تحصیل تمکین نسبت بجمعیت اسم باطن، مظهر تجلیات اسماء متنوعه از ظاهر و باطن واقع میشود، و قلب نسبت به خاصیت هر اسمی نسبت باسم دیگر در احتجاب است، مگر آنکه خود را از این تلوین برهاند و بمقام جمعیت اسماء ظاهر و باطن قرار گیرد، و متمکن از جمع بین آثار این اسماء شود و بین آثار آنها فرق بگذارد، و لا یحجبه شأن عن شأن .

مرتبۀ اول تمکین اختصاص بقسم ولایات آخر قسم ولایات از منازل (الاحظ، الوقت، الصفاء، السرور، السر، النفس، الفربة، الفرق، الفیبة والتمکن) دارد و سالک صاحب قلب بعد از تحصیل این تمکین وارد قسم حقایق از منازل می شود (المکاشفة والمعاینة، الحیوة و... الانفصال) چون هر تمکینی مسبوق است به تلوین، قسم سوم از تمکین و خلاصی از تلوین، اختصاص دارد به باب نهایت که اول منزل آن، - معرفت، دوم، فناء و سوم، البقاء و آخر آن توحید است سالک بعد از تحقق بمقام تجلی اسم باطن و تحصیل تمکین دوم شروع می نماید به ورود در مقام حضرت جمع الجمع، - لتحققه بحقیقة المعرفة التي هی الاحاطة بعینه، و ادراك ماله وما علیه، وذلك مبدأ مقامات قسم النهایات، وعند ذلك عرف حقیقة ان علیه بقیة من حقوق الفناء فی الفناء (که از این فنا آنچنان بنای و بنیان وجود مجازی سالک خراب شود که اثری از شریک نماند که: لیس للخراب خراج). الذي هو ازالة قید التقیّد بحکم احد التجلّیین الظاهری والباطنی، بحيث لا یحجب کل عن الآخر. قلب سالک محقق جهت خلاصی از شرک خفی و برداشتن تقید بحکم یکی از دو تجلی اسم ظاهر و باطن بنحوی در حجاب تقید یکی از این دو باقی نماند باید متوجه شود بمقام جمع الجمع منشأ تعیین این دو اسم و از ناحیه عنایت حق بحقیقت تقید یکی از دو تجلی اسم ظاهر و باطن و نقص مترتب بر آن پی می برد .

فقد ارکته العنایة الازلیة ، اولاً : بفناء معرفته المقیة باحد التجلیین
وبفناء تعین کل منهما وتمیزه فی حضرة جمع الجمع وبالفناء عن شهود هذا
الفناء ، که از آن به فناء عن الفنائین تعبیر میشود. از این مقام به - قاب قوسین
تعبیر نموده اند . در مقام تحقق سالک باسم جامع بین ظاهر و باطن ، لم یبق
للسالک اسم و رسم ولا اشارة توذن بحقیقة تمیز و اضافة سالک در این مقام
می تواند در هر مظهری ظاهر شود و بهر لباسی متلبس گردد ، چون صاحب
مقام تمکین بعد از تلوین شده است و از همین مرتبه متحقق میشود به حقیقت
وجود جمعی و مطلوب خود را در جمیع اشیاء می یابد و به تدریج از کلیه
ملابس و مظاهر آزاد میشود و بمقام اعلاى تجرید نائل می گردد و غیر حق
چیزی را نمی بیند و بمقام اعلاى تفرید و اصل میشود ، و متحقق می گردد
بحقیقت جمع بین نفی و اثبات بمشاهده مجملات در تفصیل و شهود
تفصیل در اجمال ، در مراتب حقى و خالقى ، از این ناحیه بمقام و مرتبه اعلاى
از توحید میرسد ، ویتلاشى عنده الحدوث فى القدم والقدم فى الحدوث ،
والعلم فى العین والعین فى العلم و بسر قول حق که فرمود : هو الاول والآخر
والظاهر والباطن پی برده و بمقام اولوالعزمی تشرف حاصل می نماید .

فینصب عموم شواهد آیات للعامة اهل الشریعة ، ورسوم قواعد هدايات
للخاصة اصحاب الطريقة ، و هجوم عوائد عنایات لخاصة من ارباب
الحقیقة ، لیظهر عند الجمع ، علماً و عیناً و حقاً ، حقیقة الامر کله لله منه ابتدائه
والیه انتهائه .

هذا کله من مقام قاب قوسین . جمیع انبیاء اولوالعزمه باین مقام
رسیده اند .

اما مقام اولوالعزمی المختص بسیر نبینا سید الاولین والآخرین ، ابتدای
آن بعد از آخر مقام قاب قوسین مذکورست .

از خواص صاحب این مقام و سر عروج باین مرتبه، مشاهده جمیع حضرات است در هر شیء و شهود کل شیء فیہ معنی کل شیء و نحوه حصول این سیر (سیر بمقام قاب قوسین و وقوف به سر اسماء مستأثر) از این قرار است که بین مفاتیح غیب و اسماء ذاتیه و بین اسماء مستأثره از این تجلی ثانی از ناحیه محبت ذاتیه اصلیه (که نفس حقیقه الحقایق و عین قابلیت کلی است و هر ظهوری و هر قبول ظهوری از هر قابل و فاعلی ناشی از این محبت اصلی است و جمیع انواع نکاحات بر آن مترتب است) امتزاج و اجتماع و تناکح حاصل شد و از ناحیه تأثیر ذاتیات و صفاتیات و اصول در فروع - ولد قلب تقی نقی احدی جمعی محمدی هو صورة عین برزخیه الاولی الاصلیه ویتجلی فیہ عین التجلی الاول الذی له احدیة جمعیه بین جمیع الاسماء الكلية والجزئیة والاصلیه والفرعیة ... بحيث لا ینظر غلبه شیء منها اصلاً، فکان کل اسم منها مشتملاً علی الجمیع . چون محبت اصلیه کلیه عین برزخیت اول - یعنی برزخ بین احدیت و واحدیت - و عین حقیقت احمدی است، قهراً قبله توجه و تعلق و میل آن، قلب اعدل محمدی و وراثت خلافت او از اولیاء محمد یعنی عترت طاهرین او است که از آن به محل کمال استجلاء ذاتی احدی تعبیر کرده اند .

تحقیق

بنا بر آنچه که ذکر شد، حقیقت محمدیه مفتاح مفاتیح غیب و شهود است و از ناحیه و بوساطت او فیض بعالم وجود میرسد و قلب مبارک او مشرق فتح تجلی اولی ذاتی غیبی و منشأ تحقق او بجمع الجمع، ثم بجمعه الجمع ثم مقام احدیت جمعی که از آن بمقام اکملیت مخصوص باو تعبیر رفته است می باشد . این حقیقت کلیه باعتبار تحقق بمظهریت جمیع اسماء

الهیة از کلیه و جزئیة ، ظاهریه و باطنیه و تحقق بمقام جمعیت این اسماء و ترقی از این مقام، ذات حق را باعتبار تحقق بجمیع اسماء و از اسان کلیه اسماء تحمید و تمجید و تنزیه و تقدیس می نماید و چون این حقیقت کلیه اصلیه نسبت بکلیه عوالم متعینه در حاقّ وسطیت و اعتدال واقع است در هر موطن و مقام و هر مرتبه و مقام دارای آثار است .

اثر او در عالم غیب آنستکه بالذات، بدون واسطه از حق استفاضه نماید و براموری مطلع شود که احدی بر آنها علم ندارد (اللهم انی اسئلك بكل اسم هو لك سمیت به نفسك ، او انزلته فی کتابك او علمته احداً من خلقك ، او استأثرت به فی مکنون الغیب عندك) .

اما اثر این حقیقت در مرتبه متأخر از این مقام که مقام جبروت و عالم اسماء و صفات باشد، عبارتست از سیر آن حقیقت در کلیه اسماء الهیه و مشاهده تفصیل حقایق و خواص و آثار این اسماء در عوالم، اجمالاً و تفصیلاً و لذا قال علیه السلام - فضرّب الله بیده بین کتفی فوجدت برد انامله - .
اما اثر او در عالم ملکوت اعلا و ارواح و عقول، عبارتست از مکاشفات و واردات و تنزلات روحانیه و خبر از علوم شریعت و طریقت و دقایق و حقایق و رموز آن که در قرآن و حدیث مندرج است .

اثر آن در عالم حس و شهادت ، موائد نعم و ارزاق ظاهری است که بدون تطلّع و تطلّب و استشراف نفس شریف او بآن ارزاق بانجناب میرسد. چنانکه فرمود: احدثت لی الفنائم ولم یحل لاحد قبای. وما افاء الله علیه اصراً من غیر ایجاف خیل ولا رکاب .

از آنچه که در مباحث گذشته ذکر شد، معلوم شد که ممکن است عین ثابتی در مقام صعود و عروج، جمیع درجات را پیموده و از مرتبه عقل اول که اشرف موجودات در قوس نزول وجود است بگذرد و بمقام واحدیت و احدیت و تعین اول برسد و در مقام مقدم بر تعینات از مقام و مرتبه باطن

اسماء و صفات مظهر تجلی غیبی واقع گردد، و مشتمل شود بر مقام «اودنی» و «قاب قوسین» و اول صادر و نخستین ممکن در مقام نزول و مراتب عقول طولی و عرضی و عوالم برزخی و عالم شهادت ابعاض و اجزاء وجود او محسوب شوند این مقام از صعود و عروج حاصل شود که ابتدای آن نطفه و مرتبه استقرار در رحم و نهایت آن مرتبه اودنی و اتصال بقیب ذاتست .

این مقام، یعنی مقام اکملیت اختصاص دارد به حقیقت محمدیه و اولیاء محمدیین بالوراثه از این مقام بهره دارند، خاتم ولایت مطلقه باید مشروع انوار او مقام اودنی باشد لذا محققان از عرفا در مقام بیان حقیقت خاتم ولایت مطلقه محمدیه باین معنی تصریح کرده اند، و جمیع مدارج وجودی که حضرت ختمی در مقام معراج پیمود، شأن مقام باطن و ولایت اوست و تقدم او بر او و العزم از رسل از ناحیه سعه دایره ولایت آنحضرت و بحسب اصل ولایت متحد است با خاتم ولایت خود، ولایتی که کانت علی قلب محمد. قال الشيخ الأكبر فی عقله المستوفى: «ان حملة العرش ثمانية يحملونه يوم القيامة، واما اليوم فيحمله (منهم - خ ل) اربعة .

الاول على صورة اسرافيل والثانى على صورة جبرائيل، والثالث على صورة ميكائيل، والرابع على صورة رضوان، والخامس على صورة مالك، والسادس على صورة آدم، والسابع على صورة ابراهيم، والثامن على صورة محمد . فاسرافيل و آدم للصور و جبرئيل و محمد للأرواح... و عمر الحق سبحانه بالملائكة الحافيين، وهم الواهبات... و من هنا سمع الرسول صلى الله عليه وآله صريف الأقلام و هنا نزل الوقوف (ترك الرفرف - خ ل) و من هنا غلبت عليه الفناء و تجرد عن عالم التركيب و نودى بصوت على بن ابي طالب، قف ان ربك يصاى، ثم تلا - على - عليه: هو الذى يصلى عليك و ملائكته .

همانطوری که در اوائل مقدمه ذکر شد، نگارنده این سطور در مقام تصحیح رساله از چندین نسخه استفاده نموده که در بین نسخ مذکور سه نسخه دارای اهمیت شایان است :

۱ - نسخه خطی، بخط حکیم عارف آقامیرزا محمود شریف قمی که آنرا نزد استادالکل آقامیرزا محمد رضا اصفهانی قمشهئی قرائت نموده و حواشی استاد را با تعلیقات خود در کنار صفحات نقل کرده است . این نسخه از دانشکده الهیات طهران به کتابخانه مرکزی دانشگاه منتقل شده است .

۲ - نسخه فاضل کامل آقامیرزا یدالله کجوری معروف به نظریاک که به خط زیبای خود از روی نسخ قابل اعتماد آنرا تصحیح نموده است . این نسخه جزء کتب اهدائی استاد سید محمد مشکات به کتابخانه مرکزی دانشگاه طهران است و قبلاً در ملك مرحوم حکیم دانا میرزا ظاهر تنکابنی - ره - بوده است .

۳ - نسخه استاد محقق مجتهد بارع و حکیم متألّه آقامیرزا احمد آشتیانی - اعلی الله مقامه - که بهترین نسخ و کاملترین آنهاست . آقای آشتیانی - قده - با خط بسیار عالی خود با کمال دقت زمان قرائت رساله نزد استاد عارف متألّه آقا میرزا هاشم رشتی - قدس الله لطیفه - از روی نسخه اصل آنرا تصحیح نموده اند و حقیر کتاب را بر طبق همین نسخه مقابله و تصحیح نمود، لذا این کتاب تقدیم به روح پرفروش آن استاد بزرگ می شود . این نسخه در اختیار حقیر بود و فعلاً در کتابخانه دانشکده الهیات مشهد نگهداری می شود .

هذا آخر ما اردنا ابراده فی هذه المقدمة علی سبیل الاستعجال والحمد لله علی حصول ما اردناه وتحصیل ما قصدناه والصلوة والسلام علی سیدنا محمد والکمل من ورثته وآله لا سیما خاتم ولایتہ الخاصّة علیہ وعلی آبائه افضل التحیات .

اللهم نستمد منک ونعوّل فی کل حال الیک، فلا نجعلنا من المجیبین لکل صائت وکن لنا عوضاً عن کل فائت، وتول کل امر تضیفه الینا بنفسک فلا تکلنا الی نفوسنا طرفة عین .

مشهد مقس رضوی ۶ صفر الخیر ۱۳۹۶ ، فوریة ۱۹۷۶
وانا العبد جلال الدین الموسوی الآشتیانی

به اصحاب النظر فادنا ^{المجهد} المستحصل السالك
 تلك الملكة فلو عبر فائشاء ^{كان} الطلب والطلب
 ونوقف في بعض المطالب التي لا يحصل ^{لظهور} بها
 يمكن من استخراجها بتلك الملكة الفاضلة ^{من}
 فوجبه حقيقته للشيء النافذ ولا يخفى ^{فيها}
 انما واكمل والتكامل مما لم يكن له ذلك هذا
 كنه اذالم يكن له شيخ مسلك برشد وامام
 مكمل بقندي به وببدي مقاليد انعاله واحكام
 واما اذ كان له ذلك فاكل منزل ومقام
 كل وقت واستعداد علوم وميزان ^{بجسده}
 نظير ما في استغلامه على تلك العلوم ^{بها}
 لكن لتخصيص هذه الكلام وتبيين احكامها ^{بها}
 طويل الزيل لا يناسبها امثال هذه ^{المختص}
 فلنكف بهذا القدر في هذه التعليقا ^{بها} ما عين
 رب العالمين ومصليها
 محمد المصطفى واله الطيب
 الطاهرين وصحبه
 اجمعين وسلم
 تسليما كثيرا
 كتاب السبل الذي في نسخة المعرف بقصود
 آقا بزرك القمي بنامه المحقق آقا محمد
 القمي الاصفهاني في شهر ربيع الثاني سنة
 1200 لله



صفحه آخر تهیید القواعد بخط حکیم عارف آقا میرزا محمود قمی که از روی نسخه استاد
 خرد آقا محمد رضا قمی استنساخ کرده است و از تراز نوشته خودش در اوائل رساله
 کتاب را نورد استاد قرائت کرده است . شهر آبان مرحوم در کتاب صفحه دیده می شود .

اول ما يلاحظ في هذه الاشارة الى ان الوجود لا يتصور الا في صورة الوجودات والاشياء
 والصفات والاعتبارات وهو في مظهره موقفا لها عن الخريف والتغير ما من
 قابل من القوابل الامكانية يقبل فيضان الصو الكونية من المبدء المقدس على نحو
 من القبول والقوابل الوجودية يظهر فيه الصو الاسمائية على ضرب من التعيين
 الا في الانسان الكامل مثال ذلك على وجه اكل الجامعة الكالات الجلائية
 والاستجلابية والظهورية والاطهارية على ما عرفت فجو اب ذلك ان الكون الجامع
 انما يصلح لتلك المراتبة لو ادرك الناظر فيه بسائر الاسماء والصفات في المراتب
 الموجودة فيه على ما هي عليه وليس كذلك ضرورة ان الحقيقة الشارعية في كل المظاهر
 ههنا التي هي الناظر في الحقيقة لو حله الحقيقة غير مدركة بجميع المراتب الموجودة
 في كونها الجامع حين ينظر اليه الا لزم ان يكون جميع افراد الانسانية مدكاهها على
 الوجه المذكور وليس كذلك انما يدرك الحقيقة صوتنا ههنا في بعض المراتب فقط
 كما هو المشاهد فيكون ادراك بعض الاسماء تعقلا غيبيا لا غير مني نحن هذا
 من البين عنده ان مراتب الكون الجامع ليست للصو الجامعة لعدا راسه جميع المراتب
 مط على انما نقول ان حقيقة النحو وصورته الحقيقية لو كانت نفس حقيقة الانسان
 وصورته لم يبق فرق بين الظاهر والمظهر والمراء والمرئي ولو كانت غيرها فلو كانت
 نفس حقيقة الوجود المطلق كان غير الانسان الكامل كالعقل مجرد لفتح ان يكون
 مجلي وعظماها ولو كانت هي الوجود المعين بجميع هذه التعينات وسائر الصفات
 والاضافات لفتح ان يكون مظهرها مجموع العالم الكبير فان اجزاء مجموع العالم
 الكبير الواحد بال موضوع وبالهبة الصورية الاجتماعية مثل مجموع الانسان انشا

الاسمائية بل انما يصلح المراتبة تلك الصوة الكون الجامع الذي يظهر به سائر الاشياء
 والصفات والاعتبارات وهو في مظهره موقفا لها عن الخريف والتغير ما من
 قابل من القوابل الامكانية يقبل فيضان الصو الكونية من المبدء المقدس على نحو
 من القبول والقوابل الوجودية يظهر فيه الصو الاسمائية على ضرب من التعيين
 الا في الانسان الكامل مثال ذلك على وجه اكل الجامعة الكالات الجلائية
 والاستجلابية والظهورية والاطهارية على ما عرفت فجو اب ذلك ان الكون الجامع
 انما يصلح لتلك المراتبة لو ادرك الناظر فيه بسائر الاسماء والصفات في المراتب
 الموجودة فيه على ما هي عليه وليس كذلك ضرورة ان الحقيقة الشارعية في كل المظاهر
 ههنا التي هي الناظر في الحقيقة لو حله الحقيقة غير مدركة بجميع المراتب الموجودة
 في كونها الجامع حين ينظر اليه الا لزم ان يكون جميع افراد الانسانية مدكاهها على
 الوجه المذكور وليس كذلك انما يدرك الحقيقة صوتنا ههنا في بعض المراتب فقط
 كما هو المشاهد فيكون ادراك بعض الاسماء تعقلا غيبيا لا غير مني نحن هذا
 من البين عنده ان مراتب الكون الجامع ليست للصو الجامعة لعدا راسه جميع المراتب
 مط على انما نقول ان حقيقة النحو وصورته الحقيقية لو كانت نفس حقيقة الانسان
 وصورته لم يبق فرق بين الظاهر والمظهر والمراء والمرئي ولو كانت غيرها فلو كانت
 نفس حقيقة الوجود المطلق كان غير الانسان الكامل كالعقل مجرد لفتح ان يكون
 مجلي وعظماها ولو كانت هي الوجود المعين بجميع هذه التعينات وسائر الصفات
 والاضافات لفتح ان يكون مظهرها مجموع العالم الكبير فان اجزاء مجموع العالم
 الكبير الواحد بال موضوع وبالهبة الصورية الاجتماعية مثل مجموع الانسان انشا

ان الوجود لا يتصور الا في صورة الوجودات والاشياء
 والصفات والاعتبارات وهو في مظهره موقفا لها عن الخريف والتغير ما من
 قابل من القوابل الامكانية يقبل فيضان الصو الكونية من المبدء المقدس على نحو
 من القبول والقوابل الوجودية يظهر فيه الصو الاسمائية على ضرب من التعيين
 الا في الانسان الكامل مثال ذلك على وجه اكل الجامعة الكالات الجلائية
 والاستجلابية والظهورية والاطهارية على ما عرفت فجو اب ذلك ان الكون الجامع
 انما يصلح لتلك المراتبة لو ادرك الناظر فيه بسائر الاسماء والصفات في المراتب
 الموجودة فيه على ما هي عليه وليس كذلك ضرورة ان الحقيقة الشارعية في كل المظاهر
 ههنا التي هي الناظر في الحقيقة لو حله الحقيقة غير مدركة بجميع المراتب الموجودة
 في كونها الجامع حين ينظر اليه الا لزم ان يكون جميع افراد الانسانية مدكاهها على
 الوجه المذكور وليس كذلك انما يدرك الحقيقة صوتنا ههنا في بعض المراتب فقط
 كما هو المشاهد فيكون ادراك بعض الاسماء تعقلا غيبيا لا غير مني نحن هذا
 من البين عنده ان مراتب الكون الجامع ليست للصو الجامعة لعدا راسه جميع المراتب
 مط على انما نقول ان حقيقة النحو وصورته الحقيقية لو كانت نفس حقيقة الانسان
 وصورته لم يبق فرق بين الظاهر والمظهر والمراء والمرئي ولو كانت غيرها فلو كانت
 نفس حقيقة الوجود المطلق كان غير الانسان الكامل كالعقل مجرد لفتح ان يكون
 مجلي وعظماها ولو كانت هي الوجود المعين بجميع هذه التعينات وسائر الصفات
 والاضافات لفتح ان يكون مظهرها مجموع العالم الكبير فان اجزاء مجموع العالم
 الكبير الواحد بال موضوع وبالهبة الصورية الاجتماعية مثل مجموع الانسان انشا

صفحة ۱۳۰ از تمهید القواعد چاپ طهران که حضرت استاد علامه آقای قامیرزا احمد شیبانی
 آنرا از روی نسخه اصل تصحیح کرده است. حاشیه این کتاب که بخط آقای شیبانی است
 از نسخه اصل نقل شده.

۱۲۳
 حاشیه این صفحه قسمت هائی است که از نسخه اصل آقای آشتیانی نقل فرموده اند و در ایامی که
 این رساله را نزد استاد خود آقا میرزا هاشم قلیانی قرائت می نمودند، آنرا تصحیح کرده اند

للطبقة والتعقبات العنيفة كما هو المشاهد عند رباب الذوق واحلا زهد
 كذا يقيد طبع الشئ بخارجية بصوارم التجريد والتعزيب وادعها في اليا
 بمواصف التحسين لا يفار بعض التعقبات فان قلت فيكون اولها حل هذا الطريق
 وميدعنا لك انما هو فزيغ المحل اعني القلب عما يتغله عن انه ثم التاشيب
 التوفعات والواردات الوجودية والتعرض والتعرض المنفحات الوجودية ولا
 شك ان ذلك التفريع المذكور مما لا يمكن اجتماعه مع التعقبات الفكرية الشا
 فلن ان تحصيل الملكات الادراكية التفاضلية او الالابنية في تفريع المحل ومخلصه
 عن الادراكات ثابته انما يشكل على من ذهب لطريق النظر هو المستقل
 في الاتصال وانما الابدانه وليس كذلك فان ما ذهب اليه المم ههنا ان طريق
 التصفية هو المستقل بنفسه وطريق النظر غايته ان لا يكون مانعا او يكون
 معدا اعدادا كما يعلم من كلامه في طريقه الى بعض اساطير الكشف وعظما
 المشاعل جوابا عما سئل منه حيث قال ان اعداد المحل القدسي بالحركات الفكرية
 الثوبية غير مانع بل نافع مسمى في ظهورها استخراج فيه من المعارف والحكم عند
 القوة القدسية على القوى الجسمانية واستدامتها على فوني الوهم والمخيلة
قال وما قبل ان علوم النظر ما خود من
 الحواس الالهية كما يتشاء في كيننا المعهولة في صناعة الحكمة **اقول**
 بعد ثبات حقيقة طريق التصفية ودفع شبهات اهل النظر عليه زاد ان بشر المنا
 اورده اصحاب التصفية على طريق النظر ودفعه وتفريد للشان علوم النظر ما
 الالات الجسمانية والقوى الجسمانية الهلوسة التي هي مشار الخفا وفضا الغلاد

حاشیه این صفحه قسمت هائی است که از نسخه اصل آقای آشتیانی نقل فرموده اند و در ایامی که
 این رساله را نزد استاد خود آقا میرزا هاشم قلیانی قرائت می نمودند، آنرا تصحیح کرده اند

حاشیه این صفحه قسمت هائی است که از نسخه اصل آقای آشتیانی نقل فرموده اند و در ایامی که
 این رساله را نزد استاد خود آقا میرزا هاشم قلیانی قرائت می نمودند، آنرا تصحیح کرده اند

المفضلة منها في الخارج علما تفصيلا فهو بحقيقة الواحدة بالوجه الحقيقية
بعض الاشياء كلها ويدد كنها بالوجهين جميعا واما الجزئيات للمادة فامتا
يدد كها على وجه بلوثة بكالة الحقيقة اي على الوجه الكلي لاعلى الوجه الذي يلزم منه

النفوس الثغرية ذاته **اقول**

بعد فرغ من تحقير ذلك الاصل الكلي وبيان الانسان هو الغاية للحركة الاجمالية
على ما هو مقتضى طريقهم ليشير الى دفع ما يرد عليه من الواجب لذاته بما له من التميز
على الوجه المذكور مستغن عن مظهر غير ذاته في ظهوره على نفسه وعلى تقدير التمييز
فالعقل الاول كاف في ذلك وذلك لان الواجب لذاته انما يعقل ذاته بمحمول ذاته
لذاته كما سبق بيانه ويعقل ايضا معلوله الاول الذي يعقل الاشياء كلها بمحمول
صورها المفضلة فيه كمن يحسوه له ويحسون عنده لما عرفت ان الانقضاء والاشياء
انما يسند عيان حصول الموجب حضوره عند الموجب حاضر عنده بما اشتمل عليه
من الصور المفضلة فيه لانضمام آتاه واجابته له وافاضته عليه جميع ما هو حاصل
فيه من الصور ايضا فان الواجب يعقل الاشياء كلها علما عيبيا اجماليا بمحمول
ذاته لذاته في التعيين الجامع على ما ذهب اليه بغيرنا انما يحسوها صورها المفضلة
فيها في الخارج علما تفصيلا في النفس الرحمان في الواجب بحقيقة الواحدة بالوجه
الحقيقية يعقل الاشياء كلها ويدد كها بالوجهين الاجمالي والتفصيلي كان
ذلك فاجعلتم غاية للحركة الاجمالية انما هو الادراك التفصيلي للاشياء مطم
كلها انها وجوئياتها والواجب حده الحقيقية انما يدرك الكتاب منها على
هذا الوجه دون الجزئيات لان ذلك الواجب الجزئيات مطم بل يدد كها

بالحقيقة

الحادثة من الالمانية

وعلى ضربين الموصل
اليه بحسب القواعد
الحكومية والقوانين
الجدلية فيها

بضرب من النسبة عند
الارتباط وكان المعلو
للاول ههنا صلا
عند الواجب

فاجعلتم غاية للحركة
الاجمالية والرياء
الذاتي لا يصح للقاء
لحصولها بدون الحركة
فلم يقبل الغاية للحركة
الاجمالية من

حواشي اين صفحه بخط نسخ از استاد بزرگ آقاي آقاميرزا احمد آشتياني است
که هنگام مقابله وتصحيح نسخه خودشان از نسخه مصحح نقل فرموده اند

(۴۴)
 العقل بدانه بل اما يصل اليه يدركه باستغناء قوة اخرى
 هي شرف منه واشبهانه فورا ضوء هو انه قنر مفسدا
 من مشكوة الرجاء الا اننا نبتلن فيها المصباح لكن بعد
 الوصول يدركه العقل مثل ساير يدركه كما في المدركات
 الجبرية فانه في شخصها يحتاج الى قوة اخرى لكنها
 واخر منه وبعد الوصول يدركها مثل ساير يدركها
 على الهواء وما الاشباه الباقية فكلما يدرك ويوصل اليها
 تلك القوة يدرك ايضا بالعقل ويوصل بها على انما هو
 ان كل يدركه مع

سواء كان ذلك التلويح
 والبيان او غيرهما
 والوصول مع

فصل في يدركه
 كونه يدركه

نسخة كتابخانه مركزى دانشگاه طهران . خطوط اين صفحه قسمتهائى است كه از نسخه اصل
 توسط آقاى كجورى نقل شده است و در نسخه چاپ طهران موجود نيست .

ان كل ما يدرك معنى كليا او حقيقة كلية يصدر عن عليه
 هذا العقل واسمه نعم العقل الذي يقولون به ويعنون عن العلوم
 المعنوية اليه بالعلوم الرسمية انما يريدون به القوة الفكرية التي تأخذ
 العلوم من مبادئها بوسط استخراج الأوساط وما كلفها مع حد
 المطلوب على ان الحافظة والثوهم والمخيلة تدل على طبع العقل
 الفكري وتعادلك القوة بل يصير من جواهرها والاولاها
 ذلك ممتنع ان يعبر ما ادرك تلك القوة بغير من العبارات عنها
 اقول هذه اشارة الى دفع الشبهة القائلة بان المعارف الكلية
 التي بموجبها الكمال من الامور المستعصية التي لا يمكن ان يدركها
 العقل كما سبق بيانه وتفسيره فلك انما لانتم ان العقل لا يدرك
 تلك المكاشفات والدرجات التي في الطور الاعلى الذي هو
 فوق العقل اسم نعم ان من الأسباب الخفية ما لا يصل اليه
 من حيزها في علم كبر نظري

نسخة كتابخانه مركزى دانشگاه طهران اهدائی سيّد محمد مشكوة . ابن قسمت خط مرحوم
 ميرزا يدا الله نظرباك است كه از نسخه اصل در اینجا نقل شده است و در نسخه چاپى طهران
 موجود نيست

فهرست مطالب تمهيد القواعد

ابن ترکه

خطبة كتاب تمهيد ، بيان مسألة التوحيد حسبما حقة المكاشفون وتحقيق ما بينه اهل الكشف وترجيح جانب الكشف والعيان على ما حقه اهل النظر من الحكماء المتمسكين بالبرهان دون الرجوع الى الواردات الكشفية والمخاطبات العيانية بحسن متابعة الأنبياء والاولياء - عليهم السلام - ، والتحقيق في الاصول الكشفية وبيان ان ما جاء في الكتب السماوية والزبر الكشفية لا تصل اليه افكار المغرورين بعقولهم ولا يمكن الوصول الى الحقايق ، الا بعد خلع النعلين ص ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ .

بيان خصوصيات رسالة القواعد تأليف ابو حامد محمد الاصفهاني ، وانها مشتملة على خلاصة ادواق السالكين مع جعلها مشتملة على البراهين والحجج العقلية وان الرسالة لبعده غور مؤلفها وعلو طور مصنفها ، وقد قصرت فهم اكثر المستفيدين عن مرامي مقاصده ، وبيان موضوع العلم على مشرب التحقيق وان موضوعه هو الوجود المطلق وبيان وجوه الفرق بين هذا العلم والعلم الالهى المسمى بما بعد الطبيعة وكيفية اندراج موضوعات العلوم تحت هذا العلم ص ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ .

في التعبير عما يصلح لأن يكون موضوع هذا العلم وان موضوع العلم يجب ان يكون بيّنًا بنفسه او مبينًا في العلم الاعلى ، وان موضوع كل علم ما يبحث من عوارضة الذاتية ، وان الأسماء والحقايق كلتها من مقتضيات الذات نفسها ، وان كل مفهوم انما يتصور عمومه بالقياس الى المندرجات التي تحته وان لتلك الجزئيات اعتباران ، والأسماء والحقايق باعتبار تكون من اللواحق ، وكيفية اقتضاء الذات جميع الأسماء

بنفسها، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢ .

بيان مبادئ العلم الالهي من التصورية والتصديقية وكيفية تصور امتهات الحقايق اللازمة لوجود الحق المطلق وكيفية طريقة استعمال المبادئ وهي الحقايق المذكورة في هذا العلم ، ظهور آثارها في العالم ومشاهدة العارف تلك الآثار والأحكام ، او اخذها عن صاحب كشف اعلى ص ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥ .

بيان مسائل هذا العلم ، وانها عبارة عما يتبين فيه متعلقات هذه الحقايق والأسماء من المراتب ، وتخصيص كل منها بمحتدة وموطنه، وان لكل اسم موطناً، وبيان توقيفية الأسماء وكيفية الأسماء الالهية والبحث عن بعض الالفاظ المتداولة في الفن المكاشفة وكيفية اشتراك بعض الالفاظ وبيان مصاديق مفهوم الوجود ، وانه امر زائد على الماهيات وان نسبة الماهيات الى الوجود ، كنسبة الاجسام الى الحيز وان الموجود هو الحق الواحد وان الموجود الذهني ايضاً من مراتب حقيقة الوجود وان سعة نوره وسع كل شيء ص ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢ .

في الوجود وانه الحق وانه ليس امراً على الماهيات والموجودات انما هي من جزئياته النوعية ، المقول هو عليها ، ونقل كلام الشيخ الأكبر عن - انشاء الدواير - في بيان مرادهم من قولهم: ان الوجود والعدم ليسا بامر زائد على الموجود والمعدوم، وان الوجود ليس من الاعتبارات العقلية كما ذهب اليه الشيخ الاشراق وبيان ما استدل عليه صاحب الاشراق وترييف ما قاله واعتمد عليه ص ٣٢، ٣٣، ٣٤ .

في بيان معنى لفظ الكون وتقرير معاني الوحدة وان لها اعتبارين وبيان وجوه الفرق بين الوحدة الحقيقية والوحدة النسبية وبيان اعتبارات الكثرة وبيان ان الاوصاف اعتبارين وبيان وجوه الفرق بين الوحدة والكثرة وان الكثرة الحاملة من التجليات التي تنبعث عن حاق الوجود ترجع الى الوجود وان الكثرة مؤكدة للوحدة وقد حقق العارف المحقق - الآقا محمدرضا - هذه المسألة في تعاليقه وتقرير مرام العرفاء،

في الوجود وبيان ان الكثرة بوجه اعتباري والوحدة حقيقيه وباعتبار ان الوحدة حقيقية والكثرة تابعة لها في التحقق وانه لا مجاز في الوجود وان كلما دخل في الوجود والتحقق حق وله اثر يختص به وان لكل مرتبة من الوجود حكماً خاصاً ص ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧ .

التحقيق في بيان قول المؤلف ، ان تقرير مسألة التوحيد على ما ذهب اليه العارفون من المسائل الغامضة ، التي لا تدركها انظار المجادلين واثبات وحدة مطلق الوجود وان الحقيقة الوجودية مع اعتباراتها التي ترد عليه، من الاحدية والواحدية والمظاهر الخلقية ، امر واحد شخصي، وبيان ان المصنف العلامة يقرر اولاً كلام الخصم ويجهتد في تشييد مرامه واثبات كلامه حسب الامكان ، ثم يشرع في تبين موارد شكوكه وانه يقرر المباحث على طريقة ارباب النظر ثم يبحث حولها على ما اختاره بناءً على مرام ارباب التحقيق. بيان ان القطع بحقيّة هذه المسألة يدل على سوء امزجة موضوعات القوى النفسانية التي هي مناط الادراكات ... وان كل طريق يكون عبارة عن اختلال القوى الادراكية ، انما يكون طريقاً للجهل وبيان دفع ما اوردوا على طريقة اهل النظر ص ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢ .

بيان حقيقة مذهب العارفين وبطلان قول الطاعنين وان ما ذكره المصنف الماتن مشتملة على صفوة ما ظهر له بالحدس ومحتوية على زبدة ما انتهى اليه نظره في تلك المعركة وتقرير المسألة على طريقة اهل النظر ثم تشييدها بالبراهين العقلية والمآرب النظرية ص ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥ .

بيان اشتراك الوجود بحسب المعنى والمفهوم وانه امر ذهني بحسب المفهوم واشتراكه انما يكون بحسب المعنى لا بحسب اللفظ على ما حققه المصنف الماتن في كتبه العقلية وتقرير ان بداهة مفهوم الوجود، يدل على اشتراكه بالبداهة والتحقيق في ان النزاع بين العارف والحكيم ليس لفظياً لسريان هويّة الالهية في الخارج والذهن وان ما في الذهن انما هو من شؤون الالهية لا من الاعترافات والنسب وان

الوجود لما كان نوراً وظهوراً ، فهو اظهر من كل شيء ، علماً وخارجاً ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ .

بيان وجوب الحقيقة بعد ما ثبت اشتراكه وهو امر خارجي ، وواجب بالضرورة لأنه لا يقبل العدم بالذات ، لأنه تقيضه بالذات ، وما لا يقبل العدم بالذات ، فهو واجب بالذات وللذات وليس له علّة ، وذكر الشارح دلائل اخر على اثبات مرامه المصنف الماتن واستدل بما ذكره الشارح الفناري في شرحه على المفتاح وما ذكره من الدلائل لا يخلو عن المناقشة كما ذكرناه في المقدمة ص ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ .

بيان ان الحق هو الوجود المطلق وان الوجود ليس له افراداً خارجية ، كما انه ليس للوجود افراد ذهنية ، وانه امر واحد شخصي والافراد انما تكون للماهيات الكلية وان الوجود ليس كلياً ولا جزئياً ولا واحداً بالوحدة التي تتصف بها الماهيات وان الوحدة والكثرة في الوجود غير الوحدة والكثرة التي هما شأن الماهية التي ليست بذاتها واحدة ولا كثيرة ولا جزئية ولا كلية وانما تعرضها الاطلاق والكلية والجزئية وغيرها من الامور الخارجة عن ذاتها ص ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ .

في بيان ان الطبيعة الوجود منشأ تمام المتميزات والتعيينات والتشخصات وان جميع التعينات عارضة وخارجة عن اصل الحقيقة وان اتصاف الحقيقة بالوحدة والكثرة والكلية والجزئية انما تلحق الوجود باعتبار سريان الحقيقة في الأحدية والواحدية والمراتب الخلقية وان نفسها لتامة هويتها وصرافة ذاتها لا تقبل الثاني وان الصرف من كل حقيقة لا يقبل التعدد والتكثّر فضلاً عن ان تكون له افراد ، فهو فرد احد صمد وان الحقيقة باعتبار ذاتها غيب محض ومجهول مطلق مع انه وسع كل شيء علماً وقدرة ووجوداً ، وان الوجود ليس امراً اعتبارياً كما يقوله الظالمون وبيان ابطال آراء القائلين بان للوجود مراتب مقولة بالتشكيك ، لأن التشكيك فرع

التعشيد والتكثير وانه ليس للوجود افراداً ، وان الطبيعة المشككة اذا كان بعض افراده واجباً يلزم ان تكون كلها واجبة لأن حكم الأمثال واحدة ، وان التشكيك انما يكون في الكيفيات التي لها افراد آنية وزمانية ص ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ .

بيان حقيقة التعيين ومعناها وبيان ما قيل ان التعيين للحق الاول انما تكون

بحسب نفس ذاتها اي ان الحق يتعين بنفس ذاته وانه ليس يلزم ان يكون للحق افراد ، ومعنى كون تعيئتها نفسها في الأعيان ، هو انه يمتاز عن غيره بنفسه لا بصفة زائدة ، ولا يلزم ان يكون نفس الحقيقة هي الشخصية بعينها وانها عاقلة ومعقولة لذاتها ولغيرها ومعقولة بالنسبة الى كل العقول بحسب اعتبارات ونسب زائدة على ذاتها ولا تكون معقولة لاحد بكنه حقيقتها ص ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ .

في بيان انه لا يمتنع اقترانها بالغير واقتران الغير بها وان الهوية الالهية سارية في الكل والحق مع كل شيء وفي كل شيء وقبل كل شيء وبعد فناء الأشياء . ، وان الطبيعة الواجبية لا يقبل التعدد وليس لها افراد ولهذا كان الوجود عين هويته واذا لم يكن الوجود عارضا لمهية ، يكون هو نفس الوجوب والضرورة ولا يكون له فرد من سنخه ، وانه ليس من الطبائع التي تكون نوعها منحصرأ في شخص واحد ، والا تكون طبيعة كلية لا يتصف بالوجوب وان افرادها ممكنة بذاتها واجبة لغيرها وبغيرها وان الطبيعة بنفسها ولنفسها واجبة بالوجوب الاطلاقي وانما الامكان انما يعرضه باعتبار سريانه في الأعيان ، وان سئلت الحق ان الوجوب والامكان انما يفرضان بعد مرتبة الحقيقة المطلقة ، لأن تجليها بذاتها منشأ اتصافها بالوجوب وان تجليها في الجلباب الممكنات ، منشأ اتصافها بالامكان وبيان كيفية اتصافها بالاطلاق وان الاطلاق في الحق امر سلبي بمعنى عدم اتصافه بالقيود وانما ما هو متصف بالاطلاق بمعنى الثبوتى انما هو فعله السارى وفيضه الانبساطى المقيد بالاطلاق والسريان وان الممكن ليس من افراد الوجود المطلق ، لأن الامكان انما يحصل من اقتران الوجود المطلق مع الماهيات الامكانية والامكان انما هو من عوارض الوجود المطلق وان

الوجود غير داخل في ذات الممكن وان الكون الذهني هو الكون العيني، والتمايز بالاعتبار وليس الوجود الذهني من افراد الوجود، بل الوجود واحد والافراد الخارجية والذهنية انما تحصلان من تجليه تعالى في المهيئات وما يتصف بالكثرة والتعدد والشدة والضعف، انما هو الوجود المطلق باعتبار عروض التفاوت والتشكيك في مظاهره المتكثرة مع ان اصله واحد وان انحاء ظهوراته متفاوتة مختلفة وانه فرق واضح عند اهله بين التفاوت والشدة والضعف في المظاهر والمراتب ومن قال بالتشكيك من الحكماء انما يعنى المراتب المتفاوتة لا المظاهر المختلفة وبينهما فرقان عظيم ص ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١.

بيان المقدمات وتقرير الاصول، لأثبات وحدة الوجود واثبات وجود المطلق العازى عن كافة القيود، حتى قيد الاطلاق، وان الكون الحقيقي هو الكون المطلق المحيط بسائر التعيّنات وان جميع التعيّنات معانى عقلية وطبايع اضافية، وان الحق هو الموجود على الاطلاق وان الكثرة اعتبارية والوحدة حقيقية وان حضرة الاطلاق الذاتى عبارة عن الغيب الذاتى والكنز المخفى وبيان كيفية ظهور الذات للذات وان علمها بذاتها منشأ لظهور غيرها وان هذا هو التعين الاول الذى هو بمنزلة - بذرة - للكثرات الواقعة فى الوجود وان متعلق الوحدة قد يكون مقام بطون الذات وقد يكون منعلقها مقام ظهور الذات ص ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨.

فى ان الهوية المطلقة المتصنفة بالوحدة الحقيقية تلزمها النسبة العلمية بمناسبة حضورها لذاتها ومنها تظهر الكثرة باعتبار كونها مريداً ومفيضاً ومنشأ لكثرات فى الواحدية ثم فى المظاهر الخلقية وتفصيل هذا الكلام على ما افاده السارح العلامة وتقرير اقسام الوحدة وبيان ما افاده الماتن المحقق: ان طرفى بطون الذات وظهورها انما هو بحسب المدارك واما بالنسبة الى الذات، فلا ظهور على بطون ولا بطون على ظهور اصلاً ص ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣.

بيان كيفية تأثير المفاتيح الغيب وتأثر عناوين الذات عنها وكيفية تأثير الأسماء المدرك للمدرك وبيان ان هذا الحصول يختلف بحسب قوة العالم وضعفه وان هذا الحصول في العقول والأرواح بالنسبة الى معلوماتها وصورها الادراكية اتم من الارتباط الذي يكون بين النفوس ومدركاتها وان الادراك العقلي اتم وجوداً من الادراك الخيالي الجزئي ص ۱۲۴ . ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲ .

بيان وجوه الفرق بين الكمال الذاتي والأسمائي والتحقيق في كيفية حصول الأشياء وصورها في الاحدية والواحدية وبيان حقيقة العلم الاجمالي والتفصيلي في الموطنين، الواحدية والاحدية وتحقيق حقيقة العلم على مسلك المحقق والحكيم المشائي ص ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷ .

بيان ان التضاييف بين العاقلية والمعقولية لا يوجب تباين الحق مع الصور الادراكية والمعاليل الخارجية وان التقابل بحسب المفهوم، لا يوجب التباين بحسب الوجود وتقرير كيفية ظهور الماهيات في الحضرة العلمية ص ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱ .

في ان الذات باعتبار اتصافها بالوحدة الحقيقية، اقتضت الظهور والبروز من حد الغيب الى الشهادة وان التعيين الاول الجامع بين الأحديّة والواحدية المعبر عنها بالوحدة الذاتية منشأ جميع التعيّنات، وتقرير وجوه الفرق من التعيين الجلائى والاستجلائى وبيان كيفية صدور الأشياء عن الحق على ما سلكه المحقق وان الصوادر المتصلة بالحق حروف عاليات متعلقات. في ذرى اعلى القلل وان العقل الاول اقرب الأشياء نسبة وابسطها ذاتاً فاقرب العوالم الى الحق انما هو عالم الارواح اى العقول المجردة السابقة، ثم عالم المثال ثم عالم الشهادة ص ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵ .

۱۴۶، ۱۴۷ .

بيان كيفية تحقق الملازمة ووجود المضاهات بين الكتاب التكويني والكتاب التدويني وان تعيّنات بطونه حسب تعيّنات بطونه وتحقيق ان لكل واحد من العوالم تفاصيل بحسب جزئيات مراتبه ونسب احكام بعضها مع بعض، وتقرير الجواب عما يقال في المقام، الوجود مطلقاً واجب وان ما في الوجود من صقع الوجوب وان

الماهيات امور اعتبارية، فلا سبيل الى القول بالامكان وان القول بالامكان باطل
وتقرير الجواب وبيان حقيقة الأمر على ما حققه العرفاء وتحقيق الحق وابطال المناقشات
ودفع الاشكال عما ربما يقال، ان القول بالايجاب والاقتضاء باطل وان القول بالظهور
مما لا يتصور له معنى اصلاً، وان القول بعالم المثال باطل لأن المشائية ابطالوا القول
بالأمر المتوسط بين العقل المجرد والمادى الصرف ص ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١،
١٥٢، ١٥٣.

تقرير الاجوبة عن المناقشات التي صدرها بصورة الأسئلة وبيان ان موضوعات
الامكان ومتعلقاته هي التعيّنات وان الوجود مع وحدته وتفرد ذاته له شئون واحوال
ومظاهر يرجع الكثرة والمعلولية الى مظاهره وتحقيق الحق في الجواب عن الشك
الرابع والخامس وابطال كلام المشاء في المثال وان لكل طبيعة افراداً عقلية ومثالية
ومادية بل لبعضها فرد جبروتى الهى ويجوز التشكيك والتفاوت في المظاهر الوجودية
بحسب تطور اصل الوجود ص ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١،
١٦٢، ١٦٣، ١٦٤.

بيان حديث الأكمليّة بحسب ظهور الوجود في المرتبة الأخيرة وكيفية تنزلات
الوجود، وتحقيق مرادهم : ان الغاية القصوى للحركة الابدائية ليست الا الحقيقة
الانسانية، والانسان المستكمل لا يكون كماله ان بان يحصل له جميع مراتب العمليات،
وكيفية ظهور سر الوجودى ص ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١.

فى ان الهوية الواحدة بالوحدة الاطلاقية لما غلب فيها احكام الكثرة وانمحي
الكثرة تحت القهر الأحدى، ثم ظهرت فى مظاهر متفرقة وتقرير كيفية ظهور الذات
فى مظهر جامع للحقايق السرية والجهرية والتحقيق فى كيفية صلاحية الانسان
للمظهرية وبيان ان الحقيقة الانسانية قد يترقى ويصير جامعاً للعمليات وبه يتحقق
احسن تقويم للجميع وقد يتنزل وبوجوده يتحقق اسفل سافلين ص ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤،
١٧٥، ١٧٦، ١٧٧.

بيان كيفية ظهور تعيّن الاول بادرالك الحق ذاتها لذاتها ادراكاً غير زائد على

ذاته ولا متميزاً عنه في التعقل والواقع وادراك صفاتها ونسبها الذاتية غير ظاهرة الآثار ولا متميزة في الوجود والعين ثم ظهوره بصور صفاته وادراك ذاته مع اسمائه تفصيلاً ثم طلب الظهور والتعيين بصور المهيمن والعقل الاول وتنزله بصور الأشياء الى آخر تنزله بصور خلقه، وبيان ان غاية انبعاث الارادة هي الكون الجامع والمظهر الكلي واقامة البرهان على ان التجلي الاول وكذا التجلي الثاني لا يصلحان للمظهرية ص ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤ .

تقرير اعتراض المعترضين على ما حققه المؤلف وبيان اشكالاتهم على التفصيل وتحرير الجواب عن ايراداتهم بالتفصيل وبيان ان العقل الاول لا يصلح للمظهرية وان نظام الكون لا يصلح ان يكون منشأ كمال الاستجلاء مع ان كل شيء فيه كل شيء وان كل شيء جامع لجميع الحضرات الوجودية ص ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣ .

في بيان كيفية احاطة الانسان على المظاهر الوجودية وان الكمال الحاصل لخاتم الأولياء لا يمكن حصوله لغيره من الكمال ومن المظهر الكلي منحصراً في الهيكل الانساني وان اجزاء العالم الكبير لا تصلح للمظهرية ابداً ص ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣ .

في ان الانسان لا يصل الى حد الكمال الحقيقي الا بانحلال العقود وحصول الاطلاق الحقيقي، وبيان هذا الكلام تفصيلاً وتقرير الجواب عما رُبما يقال ان انحلال العقود وحصول الاطلاق وان كان امراً ممكناً ذاتاً ولكن وقوعه متعسراً وان لم يكن وقوعه محالاً وتقرير دلائل القائلين بان الانسان لا يصلح للمظهرية وان منتهى عروج الانسان هو اتصاله بالعقل الفعال او العقل الاول ص ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥ .

بيان عدم امكان حصول العلم بالأشياء باعتبار تحققها في الحضرة العلمية وتقرير الإيراد على عدم صلاحية الانسان للمظهرية وان العقل او مجموعة العالم لها صلاحية

المظهرية والمرآتية وتقرير وجوه من الدلائل على صلاحية الانسان وعدم صلاحية غيره لأن يكون مظهراً تاماً كلياً بحيث يرى الحق ذاته في مظهر كامل انساني وان له الإحاطة والكلية وان مراتب وجود الانسان متصلة بعضها ببعض ص ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦ .

بيان كيفية تحقق الانسان وانه كيف يمكن من تأليف مجموعة اجزاء مادية وصورة مجردة حصول موجود جامع لجميع التعيينات وتحقق حقيقة جامعة لها الاحاطة بالنسبة الى الخلق والأمر، وتقرير كيفية حصول الانسان والتحقيق في ان للحقيقة الانسانية نزولاً وعروجاً وان حقيقة الانسان هي حقيقة الحقائق باتفاق المحققين ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥ .

في كيفية ظهور الحق بالأشياء وتقوم الأشياء، بالحق وتقرير الاشكال وبيان الجواب عنه، وانه لا يستحيل ان يتوقف الحق في الاتصاف ببعض الصفات الممكنة، كالكمالات الأسمائية على صفات وتعيينات آخر صادرة عنه تعالى ص ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤ .

بيان احاطة الانسان وكيفية اشتماله على الخلق والأمر وتقرير ان لا يدرك الحقائق وان هناك طور وراء طور العقل وبيان دفع الشبهة التي اوردوا بان المعارف الكشفية لا يصل اليها العقل والاشارة الى دفع الاستبعاد الذي استشكلوه في طريق استحصال الاطلاق عن القيود، وبيان ان الحقيقة الانسانية لسعة قابليتها واحاطة جامعيتها للبحرين، الاسماء الالهية والحقائق الكونية وصلاحيتها للمرآتية وتقرير ان دواء المراقبة والمواظبة اقرب طريقة وانسب وسيلة لاستحصال المعارف ص ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣ .

في ان من جعل المعارف العقلية المستندة الى البراهين الخاصة للانسان المعتدل المزاج الذي لم يستول عليه الرذائل البدنية من الخيالات الناسدة والحجب المانعة من الكمالات الحقيقية، فمن الاولى ان تعده من زمرة المجانين واصحاب المايلخوليا وان الرياضات الشاقة مذمومة في طريق التصوف وان ما يجب مراعاته في طريقة التصوف

فهو لازم المراعات في طريق التعليم البرهاني والتعليم النظري وان الكشف والنظر يرتضان من ثدى واحد وان الفرق بين الطريقتين انما يكون بالشدة والضعف وان كل شرط يعتبر في طريق التصوف ، فلا بد من اعتباره في طريق النظر وما هو مانع من الوصول في طريق الكشف ، فهو مانع في طريق النظر وان علوم النظائر ايضاً غير مأخوذة من الحواس ، بل الحواس معده ووسيلة لادراك العقل والعقل يدرك حاق الأشياء والعارف يرى حقيقة الشيء ص ۲۵۶ ، ۲۵۷ ، ۲۵۸ ، ۲۵۹ ، ۲۶۰ ، ۲۶۱ ، ۲۶۲ ، ۲۶۳ ، ۲۶۴ .

في بيان ان من اعتقد انه لا اعتبار بالتركية والتصفية في طريق التعليم والنظر ، ركب من الهوى والهوس وان طريق التصفية والنظر كلاهما حق وصدق ص ۲۶۵ ، ۲۶۶ ، ۲۶۷ ، ۲۶۸ .

في تحقيق الحق وبيان انه كما يجب على اصحاب النظر حفظ القوة النظرية عن الخطاء باستعمال القواعد الميزانية ، فكذلك يجب على السالك مراعاة امور لتلايقع في الهلاك وان للكشف موازين مقررة عند ارباب الكشوف . ص ۲۷۱ ، ۲۷۲ ، ۲۷۳ ، ۲۷۴ ، ۲۷۵ .

مَهْدِي الْقَوْلِ

تَالِيفِ

صَابِرِ الدِّينِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ

کتابخانه، رازی فرہنگی ایران - اسلام آباد

شماره ثبت

تاریخ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل مكان من ظلال^١ جلاله^٢ مجالى انوار^٣ جماله تفصيلاً
لما جعل من الأحكام، وصيّر صور تجلياته مشارق شمس المعاني تكميلاً
لما عمّ من الأنعام، فأصبحت^٤ لعباده من اولى وداده ولأهل عناده من ذوى
بعاده مطالع^٥ طوالع المعارف^٦ ومغارب طلايع العوارف اسعافاً لما عبر عنه

- ١ - قوله : جعل مكان من ظلال جلاله مجالى انوار جماله ... اى اما كان الجمال فى الجلال كامناً مستوراً، اى يكون مظهر الجلال محل كمون الجمال . وكل شىء يكون محل كمون الشىء يصح ان يكون مجلى نور جماله . فح ظهر منه ماكن فيه ، ولذا قال الشارح العلامة : الحمد لله الذى جعل مكان ... اى قوله : لما اجمل من الاحكام (آقاميرزا محمود قمى - قده - ١ .
- ٢ وهم نفوس القدسيّة ، لانهم محال ظلال صفة جماله ، وهى القدوسية التى هى ظل قدوسية الحق الاول - آقاميرزا محمود قمى شريف .
- ٣ - لانهم مع كونهم معادن خفاء قدوسية الظلّية الجلاية ، مجالى ظهور انوار اوصاف الجمال من العلم والقدرة وامثالها من الاوصاف الجمالية .
- ٤ - اى النفوس القدسيّة صيرت .
- ٥ - قوله : (مطالع) خبر اقوله : اصبحت .
- ٦ - اى المعارف بالنسبة اولى الوداد ومغارب بالنسبة الى اهل الفناء .

لسان الاستعداد من المرام، فسبحانه من باطن ليس لخفائه سبب سوى غاية الظهور بنيّرات منصّاته^١ وما تستوجه من لوازم الأضواء ظهور الأنوار بالأكام، وجّل شأنه من ظاهر لا علّة لظهوره غير توغّث كونه في بطائن حجه وما يستدعيه من غياهب الظلام، فباطن لا يكاد يخفى وظاهر لا يكاد يبدو. ثم الصلاة والسلام على محمد، مطلع تناشر (تناثر-خ ل- تباشير فجر-خ ل) كحل خير وتمام، ومفتّح فواتح كل فتح ومختتم كل ختام، ذلك هو النور الساطع الذي لا يشوبه شوائب النقيء ولا غوائل الغمام.

شعر:

لا ترم في شمس، ظلّاً سوى

فهى شمس، وهى ظلّ، وهى فىء

وعلى آله واصحابه مشكاة شمل كل شتات، ومصباح جمع كل ظلام.

(نظام - خ ل).

وبعد، فان مسألة التوحيد^٢ حسب ما حقّقه المشاهدون، وطبق ما

١ - لأن غاية الظهور، هو الظهور بالهياكل الحسيّة الشهادته، وهذا نهاية التعيّن والتقيّد، لأن شدة التعيّن بحسب شدة الظهور، فان الظهور ملازم للتعين، وكلّما كان القيد - التقيّد - أكثر، كان خفاء المطلق اوفر. لمحرره الشريف محمود القمى.

٢ - واعلم ان التوحيد فى اللغة التفريد، وفى اصطلاح اهل الذوق هو العلم بتفريد الوجود المحض، وشهود الترتيب فى عظمتة القيوميّة. ومعنى عظمتة احاطته بكل شىء وحضوره عنده وغاية قربه منه، لأن الوجود يساوق الشئية، فلا يتحقق شىء بدون الوجود. فالوجود العيني يساوق شئية الوجود والعلمى الثبوت، فالأول قوله تعالى: هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً، ولبيان الثانى قوله: اذا اردنا ان نقول لشىء كن، فيكون والقيومية دوام القيام وعدم تعلق الوجود بغيره، بل تعلق الغير به، ولذا قيل:

شاهد المحققون من اولى الكشف والعيان^١، مما لم يهتد اليه الى الآن نظر ذوى العقول بمشاغل الحجج والبرهان، الا من ايده الله بنور منه، ووفقه بهدايته اليه، من الحائزين منهم مرتبتي الاستدلال العقلي والشهود الذوقي، الفائزين بمنقبتي العلم العلي والكشف الآلى، الذين خلصهم الله تعالى عن مضائق المقدمات من الخطائية والبرهانية، الى افضية الواردات الكشفية، والمخاطبات العيانية، بحسن متابعة الأنبياء صلوات الله عليهم اجمعين، الذين هم روابط رقائق الحقائق من عين الجمع الى محل التفصيل^٢ ووسائط

→
القيوم هو القائم بذاته، والمقيم لغيره. فمعنى المبالغة اثر فى التعدية كما فى الظهور اى الظاهر لنفسه والمظهر لغيره. (ميرزا محمود قمى).

١ - قوله: المحققون من اولى الكشف والعيان. اقول: لما كان لأصحاب الكشف درجات، الاولى الذين اعتبروا الوسائط اسباباً مؤثرة. الثانية الذين اعتبروا الوسائط معقدات لا مؤثرات، بمنعى ان كل فعل اثر الحق واصله واحد، لكن الفعل يكتسب من المحال تعدداً ويتبع التعدد كيفيات نافعة او مضرّة عاجلاً وآجلاً، ويعود النفع والضرر تارة على الانسان من حيث روحه واخرى من حيث جسمه وطوراً من حيث صورته ونشأته واخر من حيث المجموع.

الثالثة الدرجة العالية، ولهذه الدرجة مشاهد؛ مشهد كان ذوق ابدان الفعل الالهى اوحدانى المطلق عن الوصف يكون متعيّناً بالتأثير الكيفى، وبحسب المراتب يحصل حمله من احكام الوجوب والامكان، ومشهد كان ذوق اهله، ان كل سبب وشرط وواسطة ليس الا تعين من تعيّنات الحق، وان فعله ائوحدانى يعود اليه من حيثية كل تعيّن. ومن اضيف اليه الفعل ظاهراً، يتصل تمرته بحسب شهوده ومعرفته ونسبته الى الاصل واحدية التصرف والمتصرف وانصرف افعاله بحكم الوجوب والسر الالهى.

٢ - قوله: «من عين الجمع الى محل التفصيل...» يعنى ان الانبياء عليهم

نزول المعانی عن اسماء القدس الی مقام التنزیل ، شیئاً من تأسی منہم
اسوة حسنة بالأول منہم وجوداً ورتبة ، والآخ منہم زماناً وبعثة ، محمد
الذی هو غایة الغایات^٢ وآثاره المنیفة (المنیعة - خ ل) . مورد الکمالات ،

→ السلام بحکم انہم مظاهر ائمة الاسماء الالہیة ، یكونون روابط رقائق الحقائق ،
یعنی ما به الارتباط لتعیّنات الاسماء الالہیة من مرتبة احدیة الجمع الوجودی
وہو مقام الأعیان الثابتة الی محل الوجود التفصیلی . یعنی ان الخلاق من مرتبة
اعیانہم الثابتة الی رتبة وجوداتہم التفصیلیة مرتبطة الی الذات الاحدیة
بواسطة الانبیاء (ع) فاعیانہم روابط اعیان الخلائق ووجوداتہم روابط
وجوداتہم . فہم علیہم السلام ، سلاطین الحقائق غیباً وشهادة وہم رعاہم
غیباً وشهادة . (میرزا محمود ، قدہ) .

١ - الاسوة الحسنة هی الاستجابة الكلية له - صلی اللہ علیہ وآلہ - وہی
متابعة الہیة ، فانه - ح - یصیر قلبہ منوراً ویسبوعاً للعلوم الظاہرة والباطنة
- فح - یصیر مشابہاً للنبی فی ان علمہ لدنی^٣ او کشفی ، وعبداً من عبادنا
آیناہ من لدنا علماً . وبحسن المتابعة حصل لسلامان الفارسی مقام الاولیاء
حیث قال فی حقہ : السلامان منا اهل البيت .

٢ - والسر فی ذلك ان کل شیء یتوقف ظهور غایة الوجود علیہ ، یكون
ذلك الشیء سبباً . ولاشک ان غایة الایجاد والوجود عقلاً ونقلاً ، ہی معرفة اللہ .
كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف ، وما خلقت . الجن والإنس الا ليعبدون ،
ای لیعرفون لان العبادة فرع المعرفة ، واما عقلاً فواضح ، لان الایجاد والوجود ،
لیس الا اظهار مراتب کمالاتہ ، والفرض من الاظهار لیس الا کون الفیر عارفاً
به ، فغایة الایجاد والوجود ہی معرفة اللہ . وترتیب القیاس هكذا : ان کان
الوجود هو اظهار الكمال ، کان کلاً ما هو غایة لإظهار الكمال غایة للوجود ، لكن
الوجود هو اظهار الكمال ، فغایة اظهار الكمال غایة الوجود . فلما لم یتصور
للاظهار غایة الا المعرفة ، فغایة الوجود لیست الا المعرفة . ولما لم یتصور
←

ومنبع السعادات ، عليه وعلى آله افضل الصلوات واجمل (اكمل - خ ل) التحيات . ولذا ترى امته (اوليائه - خ ل) الشريفة اذا حاولوا تحقيق معاني التوحيد، وفقوا بين البراهين العقلية والنواميس النقلية بما لا يتصور عليه المزيد، حيث يدفعون (يندفعوا، يندفع - خ ل) شبهات بعض الفلاسفة القاصرين عن تطبيق لما انزل عليهم من النصِّ ما افادهم النظر الصحيح، الصريح ، وكذلك في سائر العلوم الحقيقية ، والسعارف اليقينية، قد يشنوا مواقع خللهم، واطهروا مواضع زللهم، بما يستبان منه محل اللبس، ويتبيّن به السهء من الشمس ، كل ذلك انما هي شعثة من ذكاء تسيطر نيلاً ادهم . بل شننة اعرفها من اخزم، هذا وان زماننا هذا قد بلغ منتهى كسائه . واستوى دوحه اقباله، وحاد او ان اجنء ثماره، وكشف القناع عن محذرات ابكاره، بما استنارت على صفحات اياته، من الآثار السوجودة (سوعودة - خ) في الكتب المنزلة السماوية والشزبر الكشفية العالية، واعمره (ولأمره - خ ل) تجد مالا تصل اليه الاكابر الا بعد ارتياض نفوسهم بالرباطات المتعبة الشاقة ، مدى النياي والأيام . قد صدر مضعفة لخصم وانعم، وما كان افشاؤه افسى باهراق ده الكبير (دمه - خ) ، قد اصبح في الاشهر

→
في اظهار الانساني فرد اعلى وفي البروز الكمال الجدلي والجملي افسى ومزاجه اعذل منه - عن - ختمت المعرفة الانبيية بوجوده لبيوتية الوجود والوجود وقد بسطت القول في هذه المسألة في رسالتنا المسماة بالمعرفة النبوية في حقيقة المحمدية . انما يبرز محمود قمي .

١ - اعلم ان الكشف يكون بالذات والاحسن من مقدم الرسالة ومن منبهية اسماء الافعال . وهذا هو المسمى بالكشف العالي، فاشير الكشفية العالية عبارة عن الاحاديث النبوية، لان الاحاديث النبوية من مقتضيات الكشف . كما ان القرآن من اوحى الذي هو من اقتضاء الولاية ومن اسماء الذات . والحديث

كالشمس في رابعة من النهار . وبالجملة مالا يمكن للكتمل ان يطؤا مراحل طواه، الا بعد خلع النعلين، ولا لأحد ان يحوم حول حماه، الا بانطواء القدمين القدمين - المتقدمين - بل بالانحلاع عن القوتين ، قد تسمع اسراره من شراكهما ، ويقتنض توافر دقايقه من رقائق نضدهما ، واشتراكهما - واشتباكهما - اقتناص شوارد حقايقه من حباثل ادراكهما ، فان اللبيب بقوتى الوهم والعقل ، وترتيب مدركاتهما بميامن هذه الاحياز والاوقات، وصل اليه وعثر عليه وصوله الى اجلى اليقينيات ، وعثوره على اول البديهيّات .

شعر :

كم ذاتلوح بالشعبتين والعلم
والأمر اوضح من نار على علم

→ القدسي من اقتضاء الالهام الذي هو من النبوة . مرحوم آقاميرزا محمود حكيم قمى - قده - .
١ - يعنى امره ، وهو ظهوره ولاية المحمدية فى مظهر الولاية العلوية واظهار على عليه السلام ، الاسرار العمائية بقوله : انا جنب الله الذى فرطتم فيه ... وانا يدالله وانا عين الله وان الله الواعية وانا ... فلمثل هذه الكلمات صار اسرار التوحيد - مضغة - للخاص كقول المنصور «انا ...» وللعام كاعتراف التابعين لاهل الشهود بما قال الاكابر . ميرزا محمود حكيم قمى .
غيرت عشق زبان همه خاصان بريد

از كجا سر غمش در دهن عام افتاد

٢ - واعلم ان العرفاء الشامخين متفقون على ان وراء العقل طور، وهم رضوان الله عليهم، لما كانوا من اهل المكاشفة والشهود وقد قرر والصحة مكاشفتهم ومشاهدتهم موازين ، وكان منها المطابقة لكتاب الله ، والموافقة لسنة النبوية ، والاحاديث الواردة من خلفاء الله واوصياء نبيّه، فلا جرم ←

على ان المختار عند الصدر الأول من الحكماء ، الذين هم من جملة الاصفياء - من الأنبياء - والأولياء ، على ما اخبر عنه المؤرخون ، كاغاثاذ يمون ، المدعو بلسان الشرع (الشریعة - خ) بلقمان ، وهرمس الهرامسة ، المدعو بادريس ، وفيثاغورث ، المدعو بشيث ، وافلاطن الالهى ، ليس الا هذا. لكن المتأخرين من اصحاب المعلم الاول اعنى المشائين ، لما قصر وا طريق الاستفاضة ، واستعلام الحكمة الحقّة على الحجة المحضّة ، والبحث البحت،

→

لابد وان يكون لمقالتهم هذه فى كتاب الله اسم وأثرو عنها فى الماثورات عن المعصومين رسم وخبر . ومما يمكن ان يدل عليها فى كتاب الله على ما حصره الآن قلبى قوله تعالى : «فكان قاب قوسين او ادنى» فان مقام او ادنى ، هو مقام الذى قال جبرئيل عليه السلام ، الذى كان مقامه او حاله مقام العقل : «ولو دنوت انملة لا احترقت» .

گفت جبريلا ، پير ، اندر پييم

گفت رو ، رو - من حريف تو نيم

فقوله : او ادنى ، اى بل ادنى ، على ما فسرہ الامام جعفر بن محمد الصادق ، اشارة الى ان وراء العقل طورا . اما فى الاخبار مما وجدته بالنص والصراحة على ما نقله العالم الربانى والمعارف الصمدانى ملا عبدالصمد الهمدانى (فى بحر المعارف) من قطب الاولياء ورئيس الموحدين على عليه السلام «العقل لمراسم العبودية ، لا لإدراك سر الربوبية» - هرکه را از بهر كارى ساختند - .

قال بعض العرفاء : لا يكمل الرجل ايمانا (اولا يكمل ايمان الرجل) حتى يقال انه مجنون .

در عالم عشق کو جهان دگر است

ارن دگر است وآسمان دگر است

←

حجزہم حجب الشبہات المظلمة الناشئة مما استست علیہ (علی - خ) مناہجہم من القواعد الجدلیة ، عن ان یتفطنوا لما هو الحق فی تلك المسألة الجلیة . والذی یقضى منه العجب ، ان من رام منهم افادة تحقیق ، او زیادة تدقیق ، ائما جاء بالحاق منع ونقض ، فاصبحت مؤلفاتهم بتراکمات المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض ، فما یخلص من (عن - خ) دیاجیرها الا الأقلون ، وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم یظلمون .

واما الرسالة التي صنفها مولای وجدی - ابو حامد ، محمد الاصفهانی - المشتهر ب: ترکه «قدس سره» ، فانه مع جعلها مشتملة علی البراهین القاطعة ، والحجج الساطعة علی اصل المسألة ، وفق ما ذهب الیه المحققون ، قد بالغ فی دفع تلك الشبہات بلطائف بیانه ، وبذل الجهد فی اماطة تلك الاذیات بمکاسب تیانه ، بحيث لا یبقى لمن له ادنی دربة فی العقلیات شائبة خدشة فیما هو الحق من تلك الیقینیات ، لكن لبعده غوره فی الحکییات وعلشو طوره فی (تقریر - خ) البرهانیات ، قد قهرت فهوم اکثر المستفیدین عن مرامی مقاصده المنیعة ، وعجزت مدارک سائر المسترشدین عن مبانی فوائده الرفیعة ، فحاولت حین مذاکراتی مع بعض المشارکین فی التحصیل من خلص الاخوان ، ان اکشف قناع الایجاز عن وجوه مختدرات تلك العبارة باوضح بیان ، تعمیماً لفوائدها المنیفة ، وتعمیماً لعوائدها الشریفة ، مشیراً الی معظم اصول الكشف وامتهات قواعدهم مؤمیاً الی معاهد تلك المباحث وکلیات مقاصدهم ، حافظاً للالفاظ المتداولة بینهم وعباراتهم ، مراعیاً

→

هرقانه را ، راه بدین بادیہ نیست

این بادیہ را ، راه روان دگر است

والی هذا الطور اشار قطب الاولیاء فی حدیث معرفة النفس . من الاستاد انعارف آقامیرزا محمود قمی - قدہ - .

للمناسبات المعتبرة بين مصطلحاتهم ومستعاراتهم، حذراً من ان يفهم خلاف المراد، فيفضي الى الخبط في البحث والفساد. وقد سمى بعد فراغه ب: كتاب التمهيد، في شرح رسالة قواعد التوحيد.

على اننى في فترة شاغلة عن طريق المباحثة، واشتغال صارف (صارفة-خ) عن المطالعة والقبيل والقال، فالمرجئو من العاثر على ما يرى من السهو، ان يسبل عليه ذيل العفو، عصمنا الله واياكم - عن طريق الغرور والاباطيل وهدانا واياكم - سواء السبيل، وسقانا من المشرب الخاص بالمحمدى، عليه وعلى آله من الصلاة افضلها واتمها، ومن التحيات اشملها واعتمها ما يروى الغليل.

ثم انه لما كان سوق الكلام في هذه الرسالة اتما هو على مساق اهل الاستدلال، ناسب ان نصدر الكلام بمقدمة مبنية لتصور - لتصوير - ما فيه على سبيل الاجمال، مميّزة بين ما يختص بهذا العلم من الموضوع والمبادئ والمسائل، تأسياً بهم، وجرياً على عادتهم، في تقديم هذا المقال. وبعد ذلك نشرع في تحرير مقاصد الرسالة وتبيين فوائدها انشاء الله وحده العزيز.

[في بيان موضوع العلم على مشرب التحقيق]

اما المقدمة، فاعلم ان العلم المبحوث عنه - هيئنا - لما كان - هو العلم الالهى المطلق الذى هو - اعلى العلوم مطلقاً، يجب ان يكون موضوعه

۱- واعلم ان العلوم، اما ظاهريّة واما باطنية. والعلوم الظاهري ان تعلقت بالعبايد، فعلم الكلام والالهى، وان تعلقت بالافعال فباعتبار ضبطها تحت قواعد استنباط احكامها من الكتاب والسنة والاجماع والقياس على مسك الاعمّة، فهو علم اصول الفقه، وان تعلقت بها باعتبار بذل الجهد ومعرفة كل

اعم الموضوعات مفهوماً ، بل اشم المفهومات^١ حيطة وشمولاً ، وايينها معنى ، واقدمها تصشوراً وتعقلاً ، لما تقرّر في فنّ - ، البرهان ان علو العلوم بحسب عموم الموضوع ، وشمول حيطة^٢ . فالعلم انما يكون اعلى مطلقاً اذا كان موضوعه اعم مطلقاً بالنسبة الى ساير الموضوعات حتى يكون موضوعات جميع العلوم من جزئياته .

فلن قيل : انما يلزم ذلك ، ان لو وجب ان يكون موضوع السافل اخصاً من موضوع العالى مطلقاً ، وليس كذلك ، لجواز كونه مباناً

→

فعل ، فعل منها على التفصيل ، فهو علم الفقه والمذهب والفتوى . والمتوسل به الى تحصيل هذه المقاصد سندا ومنتأ . علم ظاهر التفسير والحديث . والعلوم الباطنية انما يتحقق بعد احكام الاحكام الظاهرية لكن على طريق السلف ، وهى بعد ان حقيقة اكثرها وهبية يتلقى من الكمل لا كسبية . فهى ان تعلقت بتعمير الباطن بالمعاملات القلبية وبتخليته عن المهلكات ، وتحليته بالمنجيات ، فعلم التصوف والسلوك . وان تعلقت بالارتباط بين الحق والخلق وجهة انتشاء الكثرة من الوحدة الحقيقية مع تمام منها ، فعلم الحقايق والمكاشفة والمشاهدة ، وتسميه الشيخ الاكبر بالعلم بالسر وكما يسميه قبله بالعلم بمنازل الآخرة .

٢ - سواء كانت المفهومات موضوعات اولم تكن .

٢ - والعلم الشرعى الالهى المسمى علم الحقايق ، هو العلم بالله الحق تعالى من حيث ارتباطه بالخلق ، وانتشاء العالم منه بحسب الطاقة البشرية ، اذ منه ما يتعذر معرفته حيرة الكمل . فموضوعه الخصىص به وجود الحق سبحانه من حيث الارتباطات لا من حيث هو ، لانه من تلك الحيثية غنى عن العالمين ، لا يتناوله اشارة عقلية ولا وهمية . فلا عبارة عنه ، فكيف يبحث عنه وعن احواله ، وكذا من كل حقيقة من حقايقه فى الحقيقة .

كالموسيقى بالنسبة الى الحساب فانهم صرّحوا بانه تحته ، مع تباين موضوعهما - عيها - بالذات .

قلنا : يجب ان يكون موضوع السافل تحت موضوع العالى واخص منه ، اما بذاته او بالحيثية - بحيثية - المبحوث عنها ، والا لا يكون سافلاً ، وعلم الموسيقى انما جعل تحت الحساب باعتبار حيثيته ، فان النغم المبحوث عنها فيه وان كانت من الكيفيات المبينة لمطلق الكم ، لكن لا يصير موضوعاً للموسيقى الا اذا عرضت لها عوارض من باب الكم المنفصل ، فهو بهذه الحيثية يكون تحت الحساب ضرورة .

لا يقال : لو كفى هذا فى تحقيق - تحقق - النسبة هيهنا ، لم يلزم ان يكون موضوع الأعلى اعم بالذات ، لجواز ان يكون عمومه باعتبار حيثية لا حقة ، فلا يتشم اذا البيان .

١ - واعلم ان علوم التعاليم اربعة ، لان موضوعها الكم ، وهو اما متصل او منفصل . والمتصل اما متحرك او ساكن ، فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة . والمنفصل اما ان يكون له نسبة تأليفية ، او لا يكون ، فالاول هو الموسيقى ؛ فموضوع الموسيقى الكمية العددية الحاصلة فى الصّوت الكائنة فى الهواء المكتنفة بالنغمات والايقاعات الصوتية المناسبة المتألّفة واعلم ان صناعة الموسيقى تشتمل على جزئين ، احدهما يسمّى التأليف وموضوعه النغمة ، والنغمة عبارة عن صوت ثابت على حدّ معين من الحدة والنقل ومقداراً من الزمان . والثانى علم الايقاع وموضوعه الازمنة المتخلّطة النقرات المنتقل بعضها الى بعض وينظر فى حال وزنها وخروجها عنه ، وعلى كل ... فهو من التعليميات وموضوعه الكم المنفصل على وجه يكون له نسبة تأليفية . فان كان لا على هذا الوجه فهو علم الحساب . لمحرره الشريف آقاميرزا محمود قمى - قده - .

لأننا نقول ، بعد المساعدة على الملازمة المذكورة ، ان الحيثية هي هنا ليست خارجة عن الموضوع ، بل نفس مفهومه ، فالعموم بالذات حينئذ لازم على التقديرين .

فان قلت : لو كان حيثية الموضوع هي هنا نفس مفهومه وطبيعته ، يلزم ان يكون البحث فيه عما يلحق الوجود من حيث انه وجود ، فيكون بحثه مقصوراً على ما لا يكون في وجوده وحدوده محتاجاً الى المادة - ضرورة ان ما يكون فيهما او في احدهما محتاجاً الى المادة - فالبحث عنه انما يكون يلحقه من الحيثية^٢ الخاصة به ، والا فلا يكون بحثاً عنه ، وحينئذ يكون هذا هو العلم المسمى بعلم ما بعد الطبيعة ، لا غير .

قلنا : انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود المأخوذ هي هنا موضوعاً ، هو الوجود المجرد المطلق ، واما اذا كان هو مطلق الوجود ، بدون اعتبار الاطلاق معه من حيث هو كذلك ، فلا شك ان سائر الخصوصيات والحيثيات مادية كانت او غير مادية ، يكون مندرجة فيه ، كما سيجيء بيانه على التفصيل .

١ - يعنى لانسانم أولاً ، ان جهة الأخصية لو كانت اعتبار الحيثية ، لكنت الأعمية ايضاً باعتبار الحيثية ، فيلزم ان لا يكون الاعم ، اعم بالذات - ميرزاى قمى - .

قوله (س ١١) : هو مطلق الوجود ... ليشمل المجردات والماديات ، حتى يكون مسائل الطبيعى والرياضى ايضاً من مسائل هذا العلم (مرحوم ميرزا طاهر طوسى) .

٢ - وهى الحيثية كونه وجوداً مطلقاً ، لا وجوداً مقيداً خاصاً ، فعلى هذا يكون كل خصوصية وجود خارجة عن الموضوع الذى هو لهذا العلم ، اعنى ، علم الحقايق والعرفان . وايس هذا الا موضوع العلم المسمى ما بعد الطبيعة . ولما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، والموضوع في هذا لموضع موضوع واحد ، لم يكن العلمان متميزان . آقاميرزا محمود قمى - قده -

فان قلت : هذا غير موافق لما علم^٢ من تصفح كلامهم ، فان شيخ المشائين قد صرح في الفصل الثاني من الهيئات الشفاء ، - من - ان "الموجود بما هو موجود ، امر مشترك بين المقولات - لجميع المقولات - ، وانه - وبه - يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة .

قلنا : ان الموجودية المشتركة بالمعنى الذي جعل به موضوعاً للصناعة وان شملت جميع المقولات من حيث انها عارضة ايّاهها، لكن خصوصيات

١ - يعنى على ما قررت جعلت الحيشية المأخوذة في الوجود على مذاق الفلسفة تقييدية غير مشتركة، هذا غير موافق الا ... واعلم ان حاصل الفرق بين موضوع علم الحقايق والفلسفة، ان الوجود من حيث هو على ان يكون الحيشية عنواناً للاطلاق لا قيماً احترازياً يحترز به عما يكون في وجوده وحدوده محتاجاً الى المادة ، موضوع لعلم الحقايق ، وهو من حيث هو، على ان يكون الحيشية قيماً احترازياً موضوع للفلسفة فانهم - امحرره محمود القمى - .

٢ - فان قلت بناءً على ما قررت من الفرق بين موضوع هذا العلم

وموضوع الفلسفة ، يكون البحث عن الجسم بما هو جسم مثلاً مسئلة لهذا العلم ، فيكون العارض له، عارضاً للوجود فلزم ان يكون العوارض لخصوصيات الوجود ، عوارض طبيعة الوجود اينما تحققت . فالتحيز والحركة مثلاً العارضان للجسم ، عارضان للاله . قلت : اجواب ظاهر على القول بتشكيك الوجود ، واما على القول بانه متواط ، فالجواب بوجهين : احدهما ، ان خصوصيات الوجودية وجوه الوجود ، والوجود مختلفة . ومع الاختلاف عين الوجود بوجه وغيره بوجه . فعارض الوجود عارض الوجود، ولا يلزم ان يكون العارض بوجه من الوجوه عارضاً لكل الوجود ، لمفايرتها واختلافها والعارض للمفاير ليس بعارض لمفاير آخر . فالعارض للجسم مخصصة للجسم . ليس عارضاً للاله ، وان كان عارضاً للوجود وثانيهما ، ان الالفانك موضوعة للمعاني النفس الامرية الشاملة والعارض لفرد من الوجود ، عارض لتمام مقامات الوجود ، لكن العارض في كل مقام له اسم ، فالسكون عارض للجسم وعارض للاله، لكنه فيه تعالى له اسم، وفي الجسم له اسم آخر فان اسماء الله توقيفية.

كل منها وحيثياتها ، ليست داخلة فيها ولا صادقة - هي - عليها فهو هو ، عندهم ، فيكون بالحقيقة هو المعنى المجرد ، دون المعنى الذي جعل به موضوعاً لهذا العلم ، فاتت بها بهذا المعنى نفس حقيقة الخصوصيات ، وعين تلك الحيثيات ، اذ تلك انما هو صور تعيّناتها المتميزة بمجرد النسب^٢

١ - لأن شمول تلك الموجودية المشتركة وعمومها ليس الا استفاداً من القيد الذي يكون خارجاً عنها ، فدخول الخصوصيات والحيثيات فيها انما هو بتوسط ذلك القيد الخارج ، وما هو في تحت الشيء بتوسط الخارج فهو خارج .

٢ - قال القيصري : في شرح القصيدة لابن الفارض : موضوع هذا العلم هو الذات الاحدية ونعوتها الازليّة وصفاتها السرمديّة ، ومسائله كفيّة صدور الكثرة عنها ورجوعها اليها ، وبيان مظاهر الاسماء الالهية والنعوت الربانية ، وبيان كفيّة رجوع اهل الله تعالى ، وكفيّة سلوكهم ومجاهداتهم ورياضاتهم ، وبيان نتيجة كل من الأعمال والأفعال والاذكار في دار الدنيا والآخرة على وجه ثابت في نفس الأمر .

ومباديه معرفة حده وفائدته ، واصطلاحات القوم فيه ، وما يعلم حقيقته بالبديهة ليبتنى عليه المسائل . فهذا العلم اشرف العلوم واعزها ، لشرف موضوعه وعزّة مسائله . وعلم الحكمة والكلام وان كان موضوعهما ايضاً موضوع هذا العلم ، لكن لا يبحث فيه عن كفيّة وصول العبد الى ربه والقرب من جنابه انذى هو المقصد الاسنى والمطلب الاعلى من تحصيل العلوم واتيان الطاعات والعبادات ، والمدرك بعلومهم المفهوم باوهمهم وفهومهم ليس الا مجعول نظرهم الفكري لا عين الحق الازلي ، فحده العلم بالله سبحانه من حيث اسمائه وصفاته ومظاهرها ، واحوال المبدأ والمعاد وحقائق العالم وكفيّة رجوعها الى حقيقة واحدة هي الذات الاحدية ، ومعرفة طريق السلوك المجاهدة انتهى كلامه .

والإضافات وصنوف الاعتبار ، على ما ستطلع عليه انشاء الله تعالى .
 فاذا عرفت هذا، عرفت، ان الفرق بين هذا العلم الالهي ، والعلم الالهي
 المسمى بما بعد الطبيعة ، كالفرق بين المطلق والمقيّد - من غير فرق - .
 ثم لما تقرر بحكم الحصر العقلي، انه ليس ولا واحد من المفهومات،
 الا وهو مندرج تحت موضوع احد من العلوم الثلاثة، اعنى العلم المنسوب
 الى الطبيعة وما بعدها والمتوسط بينهما، اندراج موضوع ما هو الأعلى من
 تلك العلوم تحت موضوع هذا العلم ، ظهر وجوب عمومته بالنسبة الى ساير
 المفهومات مطلقاً ، ووجوب كونه ايّنها معنى واقدمها تصثوراً ايضاً ،
 ضرورة انّه لو كان بين المفهومات ما هو ايّين منه، يلزم ان لا يكون هو
 اعتم المفهومات مطلقاً ، والا يلزم ان يكون الخاص ايّين من العام، وذلك
 محال . واذا ظهر اندراج سائر الموضوعات تحت موضوع هذا العلم .

١ - قوله: بمجرد النسب... وهي الصفات التي هي نسب معقولة وليست
 اموراً عينية ، فهي امور عديمة بالنسبة الى الخارج ، اذ لا اعيان لها في
 الخارج مجردة عن المظاهر ، وان كانت وجودية في العقل وفي ضمن المظاهر
 او نقول: ان الاسماء الالهية لكونها ليست حقايق موجودة متميزة بوجودها
 عن وجود الحق ، بل وجودها عن وجود الحق كالشاخص والعكس، كانت
 نسباً واقعة على الوجود الحق المطلق حاصلة بينه تعالى وبين الاكوان التي
 هي الموجودات المقيدة . والاسماء اسم فعل كالباري والخالق . واسم صفة
 كالعليم والرحيم واسم ذات كانه والربّ والقيّوم . والشاهد على كونه
 تعالى هو الوجود المطلق من الكتاب قوله تعالى : هو الاول والآخر . والظاهر
 والباطن وتقريب الاستدلال انّه تعالى اخبر عن نفسه بانه بهويته مجمع
 للمحمولات المتضادة ، وما هو كذلك، هو مجمع الاضداد وما يصلح شيء ان
 يكون مجمع الاضداد الا الوجود المطلق . وفي الحديث ما صدر عن الولاية العلوية:
 ومضادته بين الاشياء، عرف ان لا ضد له . فان المضادة بين الاشياء، معناها -

ظہر (علم - خ) حکم سائر المسائل والمبادئ التي هي احكام الموضوع ومبيّنات تلك الأحكام .

وإذا عرفت هذا فاعلم ، ان التعبير عما يصلح لأن يكون موضوعاً لهذا العلم من المعنى المحيطاً والمفهوم الشامل الذي لا يشذ منه^۲ شيء ، ولا يقابله شيء ، عسير (عسر - خ) جداً ، فلو عبّر عنه بلفظ الوجود المطلق او الحق انما ذلك تعبير عن الشيء باخص او صافه الذي هو اعظم المفهومات هيئنا ، اذ لو وجد لفظ يكون ذا مفهوم محصّل اشمل^۱ من ذلك وابين ، لكان اقرب اليه واخص^۳ به ، وكان ذلك هو الصالح لأن يعبّر به عن موضوع انعلم الالهى المطلق لا غير .

ثم انّه ليس بين الألفاظ المتداولة هيئنا شيء احق من لفظ الوجود

→ جعل هذا ، ضدّاً لذلك ، والجعلان لا يصحّان الا من مجمع الأضداد . ومجمع الأضداد لا يكون الا المطلق عن القيود ، فهو الوجود المطلق . قال ابو سعيد الخرّاز ، ان الله لا يعرف الا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها ، وهو الاول والآخر والظاهر والباطن . فافهم - ميرزا محمود شريف قمى - قده .

۱ - اى ما يفهم من اللفظ ، سواء كان معنأ خارجياً محققاً ، او فى ذهن .

۲ - قوله : لا يشذ منه : اى لا عدّة ولا شدّة ، واو سامنا ان الوجود محيط لا يشذ منه اسم ولا مفهوم ، بل شامل لمفهوم العلم والقدرة والحيات وامثال ذلك ، تكن ليس شاملاً لشدّة العلم والقدرة .

۳ - اللفظ الذي هو صاحب المفهوم المحصّل عبارة عن لفظ يكون فى الخارج له ما بحذاء ، والشيء والأمر ليسا كذلك . قوله : كون الشيء بيّنًا ... اى كون الشيء بيّنًا وغير بيّن ، دائر مدار احتياجه فى الاتصاف بالتحقق والحصول الى الواسطة فح فهو غير بيّن كغير الوجود من المفهومات ، مثل الشيء والأمر . وعدم احتياجه فى الاتصاف بالتحقق والحصول الى الواسطة ، فهو ح بيّن كالوجود .

بذلك، اذ معناه اعم المفهومات حيطة وشمولاً، وايئها تصوراً، واقدمها تعقلاً وحصولاً، بالوجهين^١ :

اما الأول، فلان - تحقيق - تحقق معنى نسبة العموم والخصوص، راجع الى ان المتصّف باحد الحصولين من افراد الخاص، مندرج في المتصّف بذلك الحصول من افراد العام دون العكس، ويبيّن ان كل مفهوم لا يتحقق عموم المفهومات الا بعد اتصافها بأحد قسميه، لا بئد وان يكون ذلك المفهوم مطلقاً، اعم المفهومات، ضرورة .

واما الثاني، فلان معنى كون الشيء بيئاً او غير بيئ، ايضاً، راجع الى عدم احتياجه في الاتصاف باحد الحصولين والوجودين الى واسطة والى احتياجه اليها، فان مايكون في الاتصاف المذكور مسبوفاً بغيره، ومحتاجاً في تلك النسبة الاتصافية التي بينهما الى واسطة، يكون بعيداً عن الحصول المذكور، ويقال انه غير بيئ، ويتفاوت البعد بحسب قلّة الوسائط وكثرتها، وما لا يكون في الاتصاف المذكور مسبوفاً بغيره، ولا محتاجاً فيه الى واسطة بل له الاتصاف بالحصول المذكور اولاً وبالذات . يكون قريباً منه، ويقال انه بيئ، ويبيّن ان كل مايكون نسبة القرب - من خواصّه - منه، يوجب ان يكون المتسبب اليه بيئاً، ونسبة البعد عنها يستدعي ان يكون غير بيئ، لا بئد وان يكون ايئ المفهومات، والا لم تكن تلك النسبة موجبة (موجباً - خ) للتبيين، ولا عدمها مانعاً له، على انه اقرب المعاني بالنسبة - نسبة - الى المبدأ فانه ما من شيء يتحقق بنفسه . او بشيء آخر . الا ويكون مقارنته اياه اولاً، ولا يكون حصوله في نفسه او لشيء الا بعد حصول ذلك المعنى له وتحققه به، ولذا تجد ذلك اللفظ اظهر دلالة واكثر مداولة - تداولاً - ، في عبارات المحقّقين، عند ارادتهم (ارادتهم - خ)

١ - لفظة لوجهين ليست في نسخة مصحّحة .

ايتاه من سائر الأسماء والألفاظ .

فلان قيل : الموضوع في كل علم على ما تعارف بينهم ، هو ما يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية الخاصة به ، اي المحمولات الخارجة عن ذات الموضوع اللاحقة اياها ، اما لذاتها ، او لما يساويها ، جزءاً كان ، او خارجاً . ولا شك ان صدق ما يحمل ههنا على الموضوع من الأسماء والحقايق ، لا يمكن ان يكون على سبيل الشقوق ، فان ذلك الموضوع ، نفس الأسماء والحقايق (على ما قلتم) ، ولا شيء بخارج عنه اصلاً .

سلمناه ، لكن نمنع (يمنع - خ) ان يكون ذلك اللقوق لذاته او لأمر يساويها ، والا يلزم عدم انفكاك شيء من تلك اللواقح عن الموضوع العام ، فالعام لا يكون عاماً بالنسبة الى محمولات مسائله ، فلا يكون جعله موضوعاً اولى من غيره من المفهومات المساوية له .

وايضاً قد تقرّر على قواعد اهل التحقيق ان الأسماء والحقايق كلها انما هي من مقتضيات (مقتضى - خ) الذات - نفسها في نفسها لنفسها فيمتنع ان ينفك عنها فان مقتضى الذات - لا يمكن ان يتخلف عنها اصلاً ، فكيف يتصور حينئذ عموم ما دل عليها واحاطتها بالنسبة الى تلك الحقايق والأسماء قلنا : ان ههنا مقدمة لا بُد من الاطلاع عليها اولاً وهي ، ان كل مفهوم انما يتصور عمومته بالقياس الى الجزئيات المندرجة تحته ، لكن

١ - لأن عموم العام ، انما هو باقترافه عن الخاص بحيث كان العام ، ولا يكون هناك خاص . قوله : وقد تقرّر ... الخ الكلام هو الكلام السابق بعينه ، لكن الأول مذكور على طريق المجادلة التي هي احسن كما صرح بذلك قوله فيمقام التعليل . فان ذلك الموضوع نفس الأسماء والحقايق على ما قلتم ، وهذا الكلام مذكور على سبيل البرهان كما لا يخفى . واعلم ان العام له ذات في مرتبة التي هي من مراتب الواقع ، وهي ذاته من حيث هي ، وله ذات في نفس الواقع ، والمرتبتان متفايران ذاتاً وحكماً . فافهم - لمحرره الشريف القمي .

لتلك الجزئيات اعتباران ، احدهما ، من حيث صدق ذلك المفهوم الكلى عليها بهو هو ، واشتماله على كلتها ، وبهذا الاعتبار ليست شيئاً زائداً على نفس ذلك المفهوم اصلاً .

والآخر ، من حيث حقايقها الامتيازية وخصوصياتها النسبية الاعتبارية التى بها يمتاز كل منها عما عداها^١ ، وبهذا الاعتبار ليست نفس ذلك المفهوم ، ولا داخلة فيه ، بل انما هي من الامور الخارجة عنه ، اللاحقة اياه لذاته . وذلك لأن خصوصية المعنى المحيط التى بها يمتاز عن سائر ما عداها ، انما هي الشمول والاحاطة ، ولا شك ان هذه الخصوصية انما يقتضى ملحوقية المعنى المحيط بسائر المفومات ، وعدم مانعيتها - مانعيتها - مما نعيتهما - لشيء من الخصوصيات المتقابلة المتتابعة - المتمانعة - بعضها مع بعض ، على ما هو مقتضى طبيعة الاحاطة والشمول ، كما سنتطلع عليه ، وهذا يناسب ما سمعنا من ائمة التحقيق يسمون الهوية المطلقة ، مجمع الأضداد^٢ ، ولهذه الدقيقة مواضع يقع فى هذه الرسالة ، فليكن على ذكر من المستبصرين .

فاذا تقرّر ، هذا ، ظهر ان تلك الأسماء والحقايق^٣ بهذا الاعتبار من

١ - والى هذين الوجهين نظر من قال : سبحانه الذى خلق الاشياء وهو عينها . فالاشياء بحسب اصل الوجود عينه تعالى وهو عينها . وبحسب حقائقها الإمتيازية ، وخصوصياتها النسبية غيرها ، والاشياء ، اشياء ، وهو ، هو تعالى . فهو منزّه عن مجانسة مخلوقاته .

٢ - اى مجمع ذوات الأضداد بوصف الضدية . اى خوش آن روزى كه پیش از روز و شب - فارغ از اندوه و عارى از تعب - متحد بودیم با شاه وجود - حکم غیریت بکلی محو بود .

٣ - اى صور الأسماء وهى الاعيان الثابتة التى ماشمت رائحة الوجود . قوله : بهذا الاعتبار صالح للموضوعية الخ ... جواب لقوله : فلا يكون جعله موضوعاً اولى من غيره من المفومات . قوله : لو سلمت الخ اى على ما ←

اللواحق التي يصلح لأن يكون مبحوثاً عنها في الفن ، كما ان ملحوقها بذلك الاعتبار صالح للموضوعية . ومساواتها للموضوع لو سلّمت لا ينافي موضوعية لتلك الأسماء والحقايق ، كما في الخواص واللوازم المساوية بالنسبة الى الحقايق النوعية .

ثم ان اقتضاء الذات لجميع (لجميع - خ) الأسماء بنفسها واشتمال كل منها على الذات بجميع اعتباراتها وان كانت مقتررة عندهم ، لكنّها انما يختلف بحسب ظهور احكامها - في القوابل ، فانه قد يكون الغالب منها بحسب ظهور احكامها - في بعض المظاهر اسماً كلياً ، وقد يكون اسماً جزئياً ، ويكون ذلك الغالب هو الظاهر الناعت له دون غيره من الأسماء ، فان احكامها مستهلكة تحت حكم اسمه (اسمها - خ - تحت حكم اسمه

→ قررنا ليست متساوية ... وكما ان الحقايق النوعية ، اصلية ومستقلة ، والخواص واللوازم توابع وجعل ما هو اصل ومستقل موضوعاً اولى من جعل التابع موضوعاً ، فذلك فيما نحن فيه - فافهم .

قوله : ثم ان اقتضاء الذات الخ ... جواب الاشكال الذي قرره بقوله : وايضاً قد تقرّر الخ. وحاصل الجواب ان اقتضاء الذات جميع الأسماء بنفسها ، وعدم انفكاكها عن الآخر الذي هو مقتضى لعدم عموم الذات مسلّم بانظر الى باطن الأمر ، ولكن الاختلاف والانفكاك بين الذات والجميع من الأسماء والحقايق ثابتة بحسب ظهور سلطنة اسم من الأسماء في قابل من القوابل وبطون البواقى فيه ، كالارض والسماء والملك والفلك والانسان والشجر ، لكل منها مسمى باسم ظهر حكمه فيه ، وان كان كل منهما بحسب سريان الهوية مسمى بجميع الأسماء ، لكن الأشياء على منوال الحق ، فكما ان الأسماء الله توقيفية ، فكذلك أسماء الأشياء . فالفلك متحرك ، لانه مظهر لاسمه الباسط المستازم للحركة ، والارض ساكنة ، لانه مظهر اسمه القابض الملازم للسكون .

١ - كالعلم الكلى الذي هو عبارة عن العلم بجميع الأشياء ، ازلاً وأبداً.

المهيمن - حكمه المهيمن) ، كما في الطبائع المركبة عند حكمنا بأنها حارة او باردة .

واذا تقرّر هذا ظهر، انه لا يلزم من اقتضاء حقيقة في نفسها اسماً ، وعدم انفكاكه عنها في الوجود، ان يكون ذلك الاسم ظاهراً حكمه في جميع صور تعيشتاتها ، ناعناً ايّاهها في الكل .

واما مباديه المختصة به ، فالتصوريّة منها، هي تصور امّيات الحقايق اللازمة للوجود الحق سبحانه المسمّاة عند القوم بالأسماء الذاتيّة^٢ وما يليها من اسماء الصفات ، ثم اسماء الأفعال واسماء النسب والاضافات الواقعة بين كل منها .

واما التصديقيّة ، منها، هي الحكم عليها بثبوتها في نفسها ، او بثبوت بعض لوازمها لها .

فلان قيل : يجب ان يكون المبادى اما بيّنة بنفسها ، او مبيّنة (بيّنة - خ) في العلم الأعلى - مسلّمة في علمها ، وهذه الحقايق لما لم تكن بيّنة بنفسها ، يجب ان تكون مبيّنة في العلم الأعلى - ولا أعلى من هذا العلم ، على ما تقرر .

قلنا : طريق استعمال المبادى على ما تقرّر، وهي الحقايق المذكورة في هذا العلم أيضاً هو انما باحد الوجهين ، اما بظهور آثارها في العالم : ومشاهدة العارف لتلك الآثار ، (بتلك الآثار - خ) والأحكام حساً وعتلاً

١ - وهي عبارة عن الاسماء التي لا تفسر الذات ولا يخرجها عن الاطلاق. قوله : وما يليها من اسماء الصفات الخ ... واعلم ان الاسماء الذاتية اطلاقاً ، احدهما - في مقابل الحقايق والاعيان وهي من يشمل الصفاتية والافعالية وغيرها . والثاني ، في مقابل اسماء الصفات والافعال، ومن يكون المراد منهما مالا يفسر الذات ولا يخرجها عن الاطلاق .

او حدساً وكشفاً ، وتعلمه (وتعلمهما - خ) منها، وهو بمنزلة البيّنة في العلوم الرسميّة .

وامّا بأخذها عن صاحب كشف أعلى واتم منه، كالكمّل من الأنبياء والاولياء ، وذلك بمنزلة المبيّن في العلم الأعلى .

لا يقال : انما يصح ذلك لو كان عندهم ميزان يتميّز به صحيح ما يختصر بذلك العلم عن غيره، كما هو في سائر العلوم النظرية، حتى يؤخذ ما يؤخذ من تلك العلوم معيّراً بمعيّاره الصحيح ، والا فلا تعويل في العلوم الحقيقيّة على ما حصل منها بمجرد التقليد .

لأننا نقول : ممّ انه ليس^٢ عندهم آلة كذلك ، فانه قد ثبت عند المحقّقين من اهل الكشف، ان له بحسب كل شخص ووقت ميزاناً ومرتبة

١ - حاصل الجواب ، ان لنا ان نختار كلاً من الوجهين ، فنقول : ان المساوي لا يثبت وان يكون اما بيّنة او بمنزلة البيّنة . وهاهنا لو لم تكن بيّنة فهي بمنزلة البيّنة ، وهي كافية . او نقول : انها مبيّنة اما في العلم الاعلى ، او ما هو بمنزلة العلم الاعلى وهي هنا او تكن العلم الاعلى ، فلا جرم يكون ما هو بمنزلة العلم الاعلى وهو الكشف الصحيح، وما هو بمنزلة العلم الاعلى كاف عن العلم الاعلى . آقاميرزا محمود شريف قمى - قده . -

٢ - واعلم انه لا يثبت ان يكون للكشف ميزاناً يوزن به الكشف حتى ينكشف به الكشف فيعلم صحته ويمتاز فاسده عن صحيحه وغثه عن تمينه. والميزان اما عام او خاص. والميزان العام هو المحكمات من القرآن والحديث الصادر عن المعصوم. فكل كشف يطابق هذا الميزان فهو صحيح، والا فهو خطأ ان لم يكن مطابقاً للميزان الخاص ايضاً والميزان الخاص على قسمين: احدهما، ان ينكشف الشيء متصفاً بوصف الصحة، نظير القضايا التي قياساتها معها. والثاني ان يكون لازماً للكشف الصحيح الذي يطابق هو الميزان ، عاماً كان الميزان المطابق، او خاصاً .

←

يناسبه ، ولذلك تجدهم يظهرون لشخص من تلك الحقائق ما يخفون عن آخر ، ويخفون عنه في وقت ما يظهرون له في وقت آخر ، ولو لا ذلك ما يمكن للانسان من التفرقة بين الالقاء الصحيح الالهى وبين التسويل الفاسد الشيطانى .

واما المسائل ههنا ، فهي عبارة عما يتبيّن به ١ متعلّقات هذه الحقائق والأسماء من المراتب والمواطن ، وتخصيص كل منها بموطنه ومحتده ، فان لكل اسم موطناً يختص به ، وهذا هو المراد بتوقيفية اسماء الله تعالى على قواعدهم ، وبيان تفصيل (تفاصيل - خ) احكامها ونسبها (نسبة - خ) المختصة (الخصيصة - خ) بكل منها .

فان قلت : المسألة في كل علم انما يطلق على ما يبرهن عليه في ذلك العلم ، فحيث لا برهان كيف يتصور المسألة ؟

قلت : البرهان انما هو تأليف المبادئ اليقينية من البيّنة او المسلّمة . بحيث ينساق الى الحكم المطلوب المسمى بالمسألة ، واذ قد عرفت في هذا العلم ما هو بازاء الضربين المذكورين من المبادئ ، فما حصل ممّا يتألف

١ - والمسائل ههنا عبارة عما يتضح بامهات الاسماء التي هي المبادئ من حقايق متعلقاتها ، والمراتب والمواطن ونسبة تفاصيل احكام كل قسم منها ومحلّة وما يتبعن بها وبآثارها من النعوت والاصناف والاسماء الفرعية وغير ذلك . ومرجع كل ذلك الى امرين وهما معرفة ارتباط العالم بالحق والحق بالعالم ، وما يمكن معرفته من المجموع وما يتعدّر . والعبارة التي في المتن غير وافية بهذا المنمى الذي ذكرت . اللهم الا ان يكون الباء في قوله : به ، للصلاة ، كما في قول النحاة مفعول به . وقوله : متعلقات ... الخ . بيان لقوله : ما في قوله : عما ، او يكون كلمة (من) في قوله : من المراتب متقدمة على قوله : متعلقات . فافهم - ميرزاى قمى (قده) .

منها عند استحصال المطالب العلميّة والمعارف الحقيقيّة ، يكون مسألة ، على ان هذا ككثه ، انّما هو قواعد مصطلحة في العلوم الرسميّة الجزئيّة المقيدة ، فلا يلزم انطباقها على العلم الكليّ المطلق ، لما بيّن من مباينة خصوصيّة المطلق لخصوصيّات جزئيّاته ، وعدم وجوب انطباق احكام الكليّ المطلق على جزئيّاته دون العكس ، لكن لما كان مبنى الكلام في هذه الرسالة انّما هو على طريقة اهل النظر والاستدلال ، لا يكون التزام هذه الطبقات (التطبيقات - خ) خارجاً عن قانون التوجيه كل الخروج.

[في معنى بعض الالفاظ المتداولة بحسب غرضهم]

اعلم ان بعض الالفاظ المتداولة هي هنا لما فيه من الاشتراك بحسب عرفى اهل النظر والتحقيق ، يقع للدخيل اختباط باختلاط الاصطلاحين ، واخذ احدهما مكان الآخر ، فوجب التنبيه اولاً للمعنيين (على المعنيين - خ) حسب الاصطلاحين - الاستعمالين - ، تحريراً للبحث (للمبحث - خ).
منها، لفظ الوجود، فانه عند اهل النظر انما يطلق على الكون في الأعيان، اولكون مطلقاً، والكون في عرفهم وان كان مرادفاً للوجود، الا انه يحسن عندهم، ان يعرّفوا امثال هذه الطبايع البسيطة بلفظ اجلى منه، تعريفاً لفظياً تنبيهاً .

ثمّ ، ان الوجود عندهم لما كان امراً زائداً على ماهيات الموجودات، ولم يكن لشيء منها تحقق الا باقترانه اليه، ودخوله في نوع من انواع مطلق الحصول ، حقيقياً كان او اعتبارياً، تخيلوا، ان نسبة الماهيات الى

١ - بمعنى وجوب كون كل حكم ثابت للجزئيّات الكليّ دون العكس ،

يعنى كل حكم ثابت للكليّ ، يجب ان يكون للجزئى .

الوجود ، كنسبة الأجسام الى الحيّز ، فكما ان لكل جسم اختصاصاً طبيعياً
بمكان خاص لا يتعدى من نوع ذلك المكان اصلاً ، كذلك الماهيات بالنسبة
الى الوجود ، فان منها ، مالا يكون لها تحقق الا بحسب الفرض العقلي ،
وهو الذى وجودها فى القوى المدركة فقط ، كالنسب والاضافات الاعتبارية ،
وهذا النوع من الوجود يسمى عندهم بالوجود العرضى (الفرضى - خ)
والامور الاعتبارية (و - خ) معروضاته . ومنها ، ما يكون لها تحقق خارج
الفرض والاعتبار - سواء وجد الفرض العقلي ، اولم يوجد ، ويسمى عندهم
بالوجود الحقيقى ، والوجود فى نفس الأمر . ومن هذا القسم منها ، ما يكون
بالقياس الى الخارج ايضاً موجوداً ، وهو المسمى بالوجود الخارجى ، اى
الخارج عن المشاعر .

ومنها ، (منه - خ) ما يكون تحققه فى المشاعر كالنسب والاضافات
الحقيقية وسائر ما يقع فى الدرجة الثانية من التعقل^١ .

لا يقال : فحينئذ يكون هذا من اقسام الوجود الفرضى ، ضرورة ان
حصوله انما هو فى القوى المدركة .

لانا نقول : حصوله وان كان فى القوى المدركة - ولكن ليس مختصاً

١ - اى الاعتبارية الفرضية اى التى من باب انياب الاغوال . فانها
ومعروضاتها امور فرضية ليس لها فى الذهن ولا فى الخارج وجود ولا ماهية .
وانما يحكم عليها بمجرد عنوانها فيه وفرضها فى الخارج . وذلك كتقابل
العدم مع الوجود ، فان معروض التقابل هاهنا اى العدم امر يفرضه العقل
ويوصفه بالتقابل ، وليس للعدم ولا لوصفه فى الذهن ولا فى الخارج حقيقة
اصلاً فضلاً عن العارضية والمعروضية ، فهى من باب انياب الاغوال ومن
اعتبارات العقل وفرضه - ميرزا محمدرضا قمشيبى .

٢ - اى المعقولات الثانية الفلسفية .

بها ، بل له في الخارج عنها وجود ، فهو من اقسام الموجودات الحقيقية ، اذ محصّل هذا التقسيم ، ان ما يتصوره العقل ، لا يخلو من ان يكون قابلاً للحقوق الوجود في نفسه^١ ، او لم يكن ، فان لم يكن ، فهو الموجودات الفرضية . وان كان قابلاً له ، فهو الموجود الحقيقي^٢ ، وذلك لا يخلو من ان يختص بلحوقه له خارجاً (خارج المشاعر - بخ) عن المشاعر اولاً؟ فالأول هو الموجود الخارجي ، والثاني هو الموجود الذهني .

فعلم من هذا ان الموجودات الذهنية المذكورة^٣ من اقسام الموجود الحقيقي والموجود في نفس الأمر ، فنفس الأمر حينئذ اعم من الخارج ، لأنه متى تحقق امر في الخارج ، تحقق في نفس الامر ، وليس كلما تحقق في نفس الأمر تحقق في الخارج ، فان انسانية زيد المعدوم في الخارج ، متحقق في نفس الأمر ، وليس بمتحقق في الخارج .

فلئن قيل: فكيف يحكم بصدق انسانية زيد المعدوم ، وكذب حماريته اذا لم يكن لها مطابق في الخارج اصلاً ، والصادق هو الذي له مطابق في

١ - في نفسه : اي يكون نفس ذلك الشيء موجوداً في الخارج ، سواء كان ذلك الوجود وجوداً له فيكون الخارج ظرفاً لوجوده ، او يكون وجوداً لمنشأ انتزاعه ، فيكون الخارج ظرفاً لنفسه . آقا محمد رضا اصفهاني - قدمه -
٢ - فهو الوجود الحقيقي ، اي الموجود الحقيقي اما ان يكون الوجود اللاحق له في الخارج عن المشاعر وجوداً له ، كالوجود اللاحق لماهية السماء مثلاً ، فانه وجود المختص^ش به ، او لا يكون وجوداً له ، كوجود السماء ايضاً اللاحق للفوقية ، فانه لا يتحقق بالفوقية ، بل يختص^ش بالسماء ، ويلحق الفوقية بالتبع وبالعرض ، فالاول هو الموجود الخارجي ، والثاني هو الموجود الذهني ، واراد بالموجود الذهني المعقولات الثانية الحكيمة يشعر بهذا .

٣ - قوله : الموجودات الذهنية المذكورة ، وفيه نظر يظهر بالتأمل .

آقا محمد رضا اصفهاني - رض - .

الخارج دون الكاذب .

قلنا : ان الخارج مشترك بالاشتراك اللفظي ، تارة يطلق ويراد به الواقع في الخارج ، اي الخارج عن اعتبار العقل^١ (عن الاعتبار العقلي - خ) كما يقال : هذا الخبر له مطابق في الخارج ، وهذا ليس فيه مطابق ، وهو مرادف لنفس الأمر .

وتارة يطلق على ما يقابل الوجود الذهني ، كما في بحثنا هذا ، وهذا المعنى اخص من المعنى الأول كما عرفت آنفاً .

وإذا تقرّر هذا ، ظهر انه لا يلزم من عدم مطابق للخبر في الخارج بالمعنى الاخص ، ان لا يكون له مطابق فيه بالمعنى الأعم .

لا يقال : الضرورة قاضية هي هنا ، بان كل موجود ليس له وجود في القوى المدركة ، لا بحد وان يكون له في الخارج عن تلك القوى وجود ، والا فلا يكون موجوداً اصلاً . والقول بان وراء الوجودين امر آخر يسمى بنفس الأمر ، فمما يحتاج هليته الى بيان (زايد - خ) واثباته الى برهان .

لانا نقول : قد قيل في اثباته (في بيانه - خ) انه قد ثبت بسقنضى القوانين العقلية ، وجود موجود في الخارج قائم بنفسه غير ذي وضع ، مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج الى الفعل ، بحيث يستحيل عليه وعليها التغيير والاستحالة والتجديد والزوال . ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلاً وابدأ ، يسمونه بالعقل الكل^٢ واللوح المحفوظ

١ - اي عن فرض العقل . آقا ميرزا محمدرضا قمشهبي (قدد) .

٢ - واعلم ان العقل الكل باعتبار توجهه الى موجدته بواسطة القام الاعلى . يسمى لوحاً محفوظاً ، وكما انه باعتبار توجهه الى موجدته واخذاً بمدد منه بلا واسطة يسمى روحاً - آقا ميرزا محمود قمى - قدده .

عندهم ، اشارة اليه . فقد (وقد - خ) اورد عليه بعض المتأخرين نقضاً بالواجب والعقول ، فانه يلزم ان لا يكون لها (لهما - خ) وجود في نفس الأمر حينئذ . وحقق بعد ذلك بما حاصله ، ان نفس الأمر عبارة عن حقيقة (حقائق - خ) الأشياء بحسب ذواتها مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها . ولا يخفى ان هذا التحقيق انما افاد ههنا زيادة اجمال من القول ، انهم الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه المتقدمون ، من ان سائر المعقولات من الصور والمعاني ، لها تمثل في نفسه وتقرر في ذاته ، على ما هو مذهب المحققين ، لكن لما كان المعترض من نفى (من نفاة - خ) هذا القول ، لا يمكن حمل كلامه عليه .

والوجه في تحقيق هذا الكلام على طريقتهم (ما يفهم - خ) ان يقال : نفس الأمر عبارة عما ثبت فيه الصور والمعاني الحقة ، اعنى العالم الأعلى الذى هو عالم المجردات ، ويؤيده ، اطلاق عالم الأمر على هذا العالم ، وذلك لأن كل ما هو حق وصدق من المعاني والصور ، لا يكاد وان يكون له مطابق في ذلك ، كما يلوح تحقيقه من كلام معلم المشائين ارسطو في الميمر الثامن^١ من كتابه في العلم الالهى ، المسمى باثولوجيا ، بعد فراغه عن ، ان العالم الأعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الأشياء ، وان هذا العالم الحسى كالصنم والانموزج لذلك العالم من ان اول فعل الحق هو العقل الأول ، فلذلك صار له من القوة ما ليس لغيره ، وانه ليس جوهر من الجواهر التى بعد العقل الأول ، الا وهو من فعل العقل الأول واذا كان هذا كذا ، قلنا : ان الأشياء كلها هي العقل^٢ ، والعقل هي الأشياء ، وانما صار العقل

١ - وقد ذكر المحقق الداماد معنى الميمر في القبسات مشروحاً ، من شاء

فليرجع اليها .

٢ - يعنى ان العقل جميع الأشياء الموجودة فى العين باعتبار كون الأشياء

مطابقة لما هو فى العقل الاول .

هو جميع الأشياء - لأن فيه جميع كليات الأشياء وصفاتها، وصورها وجميع -
 الأشياء التي - كانت ويكون مطابقة لما في العقل الأول ، كما ان معارفنا
 التي في نفوسنا ، مطابقة للاعيان التي في الوجود ، ولا يمكن غير ذلك .
 ولو جئوزتا غير ذلك ، اعنى ان يكون بين تلك الصثور التي في نفوسنا ،
 وبين الصور التي في الوجود تباين او اختلاف ، ما عرفنا تلك الصور ، ولا
 ادركنا حقايقها ، لأن حقيقة الشيء ماهو به هو (و - خ) اذا لم يكن ،
 فلا محالة غيره وغير الشيء نقيضه . فاذن جميع ما تدركه النفس وتتصوره
 من أعيان الموجودات ، هو تلك الموجودات ، الا انه تنوع - بنوع -
 ونوع . واثما اوردت هذا الكلام كله ، لأنه مع انطوائه لما نحن بصدده ،
 مشتمل ايضاً على تحقيق معنى الحقيقة ، ومعنى الصدق والحق ، وسبب
 تسميه هذا الوجود بالوجود الحقيقي ، وغيره من اللطائف فليتأمل .

واعلم : ان اكثر مباحث هذا الكتاب لبعده عن الطبايع ، وغرابتها عن
 الأذهان . منظوية على نصوص المشايخ لما أنها عرضة (عرضة) لانظار اهل
 الاستدلال ، وقلتما يوجد فيهم الناقد البصير ، فلا يئد من التعرض فيها . لما
 يصلح لان يستند (يسند - خ) اليه ، ويعتمد عليه ، على ما اقتضت عادتهم .
 وجرت عليه استفادتهم وافادتهم ، ليطمئن (حتى يطمئن - خ) به قلوبهم
 بعض الاطمينان ، عسى الله ان يفتح عليهم بمفاتيح ذلك الاذعان والايان
 ابواب الحق واليقين ، فانه هو الفتح المبين . والا فامثال هذه الأبحاث لا
 يلبق بها الاستشهاد بالاقاويل النقليّة ، كما لا يحتاج اليه نعيم البراهين
 العقلية . وهذا كله على رأى اهل النظر والاستدلال . وبقى الالفاظ
 لاشتهار معانيها المتعارفة عندهم ، وعدم الاشتباه فيها ما احتيج الى التعرض

١ - ومنها لطيفة الكثرة في الوحدة واوحدة نى الكثرة . ومنها كون
 المعلول عين العائنة والعائنة عين المعلول .

لها هيئنا (هنا - خ) .

واما عند المحققين ، فالوجود ليس شيئاً زائداً على الموجودات ، بل - الموجودات - انما هي جزئياته النوعية ، المقول هو عليها ، بهو هو ، وتنشوعاته المعينة التمايزة بمجرد النسب ، واحوالها الطارئة لها بحسب المدارك والمشاعر . فان اعيان تلك الحقائق هي عين هويتها ووجودها ، لا غير ، كما يلوح ذلك من تحقيق الشيخ « رحمه الله » في كتابه المسمى بانشاء الدوائر ، حيث قال : اعلم ان الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود والمعدوم ، لكن الوهم يتخيّل ، ان الوجود والعدم صفتان راجعتان الى الموجود والمعدوم ، ويتخيّلهما ، كالبيت قد دخل فيه ، ولهذا تقول : قد دخل هذا الشيء في الوجود بعد ان لم يكن ، وانما المراد بذلك عند المحققين ، ان هذا الشيء وجد في عينه - ووجد عينه - والوجود والعدم عبارتان عن اثبات^٢ عين الشيء^٣ ونفيه .

ثم اذا ثبت عين الشيء او اتفى ، فقد يجوز عليها الاتصاف بالعدم والوجود معاً ، وذلك بالنسبة والاضافة ، فيكون زيد الموجود في عينه ، موجوداً في الشوق ، معدوماً في الدار . فلو كان العدم والوجود من الاوصاف

١ - مقصوده (قده) ، ان الأعيان الثابتة الموجودة بوجوداتها الخاصة ، عين هويتها التي عبارة عن الوجود المتعين الذي هو ظهور العين الثابتة التي هي نحو من الوجود ، لأن العين الثابتة ليست الاعين تعين الكمالات الاسمائية الذاتية التي هي عين الذات الالهى الذي هو الوجود الحق الصرف المحض . - آقا ميرزا محمود قمى - .

٢ - اي العين الثابت ؛ اي افاضة الوجود ليست الا ، ونفيه عبارة عن

عدم الافاضة .

٣ - اي ينتزع من الوجود المفاض الذي هو ظهور حقيقة الوجود المطلق

مفهوم الوجود الذي هو وجود بالقياس .

التي ترجع الى الوجود، كالسواد والبياض، لأستحال وصفه بهما معاً ، بل اذا كان معدوماً، لم يكن موجوداً، كما انّه اذا كان اسود، لا يكون ابيض، وقد صح وصفه بالوجود والعدم معاً في زمان واحد، هذا هو الوجود الاضافي والعدم الاضافي، مع ثبوت العين . فاذا صح انه ليس بصفة قائمة بالموصوف ، ولا بموصوف معقول وحده دون اضافة ، فثبت انّه من باب الاضافة والنسب مطلقاً ، مثل المشرق والمغرب واليمين والشمال والامام والوراء...» الى هنا كلامه بعبارته الشريفة ، اطلق عنان الفكر في مجاريها (فحاويها - خ) وامعن لحاظاً - لحاظ - النظر في مطاويها ، حتى يظهر لك ان مافهمه المتأخرون من الوجود واصطلحوا عليه ، حيث ذهبوا الى انّه من الاعتبار العقلية العارضة للموجودات في العقل ، ليس من الوجود الحقيقي الذي هو اسس قواعد - عقايد - المحققين ومبنى معاقدهم في شيء^١ ، ولا من الصفات الحقيقية المختصة به بل انما هو (هي - خ) من الاضافات التي لا دخل لها في حقيقة الوجود اصلاً . كما تبين منها^٢ ايضاً منشأ غلطهم ومزال^٣ قدمهم .

والعجب كل العجب ان ما استدل به صاحب الاشراق على اعتبارية الوجود ، هو امر النسبة على الوجه الذي ذكره الشيخ «رحمه الله» بعينه . حيث جعل مفهوم زيد يوجد - في السوق ، وزيد في الدار ، وزيد يوجد - في الدهن ، وزيد يوجد في العين ، كلثها بمعنى واحد . وهو معنى النسبة المشار اليها ، وقد جعل - دخل معنى الوجود منحصرأ في المعنى النسبي بامثال هذه الدلائل ، وسيجيء لهذا البحث مزيد تحقيق انشاء الله .

١ - متعلق لقوله : ليس .

٢ - اي عباراته الشريفة .

[فى بيان معنى لفظ الكون]

واما لفظ الكون فقد قال الشيخ فى شرح الألفاظ على طريقة اهل الله :
ان الكون كل امر وجودى^١ ، وتحقيق معنى هذا الكلام يحتاج الى تمهيد
مقدمة جلية الجدوى ، وهى ان للوحدة اعتبارين :

احدهما ، ذاتى ، وهى بذلك الاعتبار يسمى بالوحدة المطلقة والحقيقية ،
وهى كون الشئ بحيث لا يعتبر فى مفهومه ما يشعر بتعدد الوجود (الوجود -
خ) والاثنيّة اصلاً ، حتى ان عدم اعتبار الكثرة ايضاً غير معتبر فى
مفهومه ، لما فيه من الاشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة للاثنيّة ، فالواحد
بهذا الاعتبار لا يكون فى مقابلة شئ ، ولا فى مقابته شئ ، فلا يكون
مقابلة للكثير ، فيكون غير الواحد المعتبر فى الأعداد ، وقولهم : الله واحد
لا بالعدد ، اشارة الى هذا المعنى .

والثانى لاحق لها عارض ايّاها ، وهى بذلك الاعتبار يسمى بالوحدة
الاضافية والنسبيّة ، وهو كون الشئ لا ينقسم فى ذاته الى الامور المتعددة
من حيث هو كذلك ، والواحد بهذا المعنى هو الذى قيل فيه ، انه مقابل
للكثير تقابلاً^٢ عرضياً .

١ - اى قال الشيخ الاكبر ، ابن عربى . مراد الشيخ (من امر وجودى) هو
الماهيات الإمكانية ، فالمراد من الكون ، هو الامر الوجودى ، لا الوجود .
والمراد من الوحدة الذاتية وهى نفس ذات المتصف بالوحدة . ولما كان تلك
الوحدة عين الحقيقة التى لا تنهى ولا تتحدد ، فهى بحكم عينيتها مع
الحقيقة ، حقيقيّة ، وبحكم ان الحقيقة التى لا تنهى ولا تتحدد نفس
تلك الوحدة ، فالوحدة مطلقة .

٢ - يعنى الوحدة والكثرة متقابلان بالذات ، والواحد والكثير المعروضان
للوحدة والكثرة ، متقابلان بالعرض .

ثم ان الكثرة ايضاً لها اعتباران :

احدهما ، ذاتي لها ، وهي بذلك الاعتبار يسمي الكثرة الحقيقية ، وهي كون الأشياء المتعددة بحيث لا يعتبر فيها ما يشعر بالجهة الاتحاديّة ، وما به الاشتراك اصلاً ، حتى ان عدم اعتبار الوحدة ايضاً غير معتبر ههنا ، لما فيه من الاشعار بالجهة الاتحاديّة .

فلئن قيل : عدم اعتبار ما يشعر بالجهة الاتحاديّة ، جهة اتحاديّة ، ولا يمكن ان يشترك فيها افراد الكثير ، وكذلك عدم اعتبار ما يشعر بتعدد الوجود (الوجوه - خ) مشعر بتعدد الوجود (الوجوه - خ) في مفهوم الوحدة المطلقة ، وذلك لأنه مفهوم عدمي لاحق لها بالاضافة الى الغير^١ ، فيكون مغايراً لحقيقتها ضرورة^٢ ، ويلزم حينئذ تعدد الجهات^٣ .

قلنا : ان للعقل ان يفرض للامور المجهولة (المجمولة - خ) حقايقها من حيث هي هي جهات ، بالنظر الى ذواتها بتصور تلك الحقايق ، ويعبر عنها بتلك الجهات ، وان كانت متنافية لتلك الحقايق بالنظر الى الخارج^٤ عنها ، كما في قولنا: المجهول مطلقاً يمتنع الحكم عليه ، فانه فرض للذات المجهولة^٥

١ - اي الاضافة الى الشيء المفاهيم الخارج عن ذاته وحقيقته - م - .

٢ - لان انكون اللاحق المفاهيم عن حقيقة الشيء للشيء ، مغايراً له ، ضروري

- م - .

٣ - كما فرضته واحداً حقيقياً ، ليس فيه تعدد الجهات . ليس كما

فرضته - م - .

٤ - يعنى يعبر عنها بتلك الجهات بالنظر الى الخارج عنها ، والخارج عن

الذات ، هو كونها واقعة في التصور - م - .

٥ - واعلم ان للذات المجهولة مرتبتان : مرتبتها من حيث هي هي مع

قطع النظر عن تعلق العقل به ، وهي بهذا الاعتبار ، لاخبر عنه اصلاً . ومرتبها

←

مطلقاً وصفاً معلوماً ، تتصورها به ، ونحكم عليها باعتبارها ، مع منافاة تلك الذات من حيث هي الذات لهذا الوصف .

فان قلت : كيف يتصور احد المتنافيين بالآخر ، ويحكم عليه باعتباره ، والوجه الذي يعلم به الأشياء ويحكم عليها به ، يجب ان يكون من الاوصاف المحمولة عليها بهو هو .

قلت : ان الاوصاف لها اعتباران :

احدهما ، بحسب طبائعها في نفسها ، وهي بهذا الاعتبار لا منافاة بينها وبين ذواتها اصلاً ، بل ، لا بد من صدقها عليها بهو هو .
والآخر ، بحسب العوارض اللاحقة ايها باعتبار حصولها في العقل ، وانما يتحقق المنافاة بهذا الاعتبار ، وهذا ظاهر في المثال المفروض ، فان وصف المجهولية اذا اعتبر طبيعته من حيث هي هي ، لا منافاة بينه وبين ذاته اصلاً ، والا ، لا يكون ذاتاً له ، ولا يكون صادقاً عليها بهو هو . اما اذا اعتبر معه الهوية اللاحقة له باعتبار حصوله في العقل ، تتحقق حينئذ باعتبار هذه الهوية العرضية التي انما تلحقه بالنظر الى (في-خ) الخارج ، عن نفسه - تعيشه المنافاة بينه وبين الذات ، ولا شك ان العوارض اللاحقة للاشياء باعتبار الامور الخارجة عن انفسها ، لا دخل لها في الأحكام الذاتية ، وما بعرض تلك الأشياء لذواتها ، والا يلزم ان لا يكون شيء من المفهومات باقياً على كليتها عند تصورها ، اذ كثر ما حصل في العقل باعتبار حصوله

→ من حيث تعلق التعقل بها ، فهي ما يوصف بعنوان من العناوين ؛ ومعوم ، ان هذا العنوان الطارى انما يكون طريانه باعتبار الامر الخارج عن حقيقة تلك الذات المجهولة ، وهو ليس الا نحو هويته اللاحقة لتلك الذات باعتبار وقوعها في العقل ، وكأما كان كذلك ، كان منافياً لتلك الذات . فقوله : بالنظر الى ذاتها ، بتصور تلك الحقايق ، اشارة الى ما ذكرنا (م قمى) .

فيه جزئى، وهذا من مقتضى الحكمة البالغة انه قد جعل الله للعقل قوة خاصة وغريزة بها يتصور المفهومات الحاصلة فيه كما هي هي معرأة عن اللواحق الطارئة لها باعتبار حصولها العرضى وتقيّداتها التابعة للمحال الجزئية حتى يتمكن من تميز الأحكام الحققة التى (له - خ) بحسب الأمر بعينه المفهومة (المقومة - خ) لها (والمميّزة - خ) والتميّزة ايّاها فى ذاتها عن غيرها من اللواحق العارضة لها باعتبار المجالى والمراتب، ليقدّر بذلك على تصور الأشياء على ما هي عليه الوجود، والتجلى بالحقايق كما هي هي وهذه القوة من آثار ما اشير اليه آنفاً، بانه اول فعل الحق العقل الأول ومن صور تعيّناته فى هذه النشأة، فتنبّه .

والاعتبار الثانى للكثرة، وهو الذى يسمى به الكثرة الاضافية والنسبية، هو كون الشئ بحيث ينقسم الى الامور المتعددة من حيث هو كذلك، والفرق بين هذا الاعتبار، والاعتبار اللاحق للوحدة غير مختلف^٢ - مختلف. ثم اذا تحقق هذا، فنقول: ان الوجود الواحد الحق الظاهر بنوره الذاتى الذى هو المتجلى له باعتبار غيب هويته المطلقة، اذا اعتبرت التعددات الظاهرة^٣ فى مجلاه، التى هي عبارة عن تعدد شئون المتجلى.

١ - عطف على الاشياء. آقا محمد رسيا فمشتلى .

٢ - ربما يتوهم انه لا فرق بين الاعتبارين . الا عند الاستعمال .

اشار الى الفرق بينهما بانه فى هذا الاعتبار مأخوذ وفى الاعتبار اللاحق للوحدة ليس مأخوذاً بل اشعار به فان المأخوذ فيه نفيه لا نفسه .

٣ - توضيحه يستدعى مقدمة فنقول: فى كثرة الأشياء الظاهرة فى الوجود ووحدها من الواجب والممكن، جوهرأ كان او عرضياً، ثلاثة مذاهب قد ذهب الى كل منها طائفة . فذهب جمهور الحكماء والمتكلمين الى انها واقعة فى الوجود موجودة فى نفس الامر، والاشياء متخالفة بما هيّاتها متكثرة

→
بوجوداتها متحدة في المعاني الزائدة على ذاتها والاعتبارات الخارجة عن حقايقها، كالأموال العامة وغيرها من الأحوال والأوصاف، كما يشاهدها الحس ويشهد به العقل . فان النار في الحس غير الماء ، والأرض غير السماء ، والنار يسخن والماء يبرد ، والسخونة غير البرودة بالذات والحقيقة، واختلاف الآثار بالذات والحقيقة يدل^ش على اختلاف المؤثرات بالذات والحقيقة، فيكون كثرتها حقيقية ووحدها اعتبارية .

وبازاء هؤلاء طائفة من الصوفية ، قد ذهبت الى انها ليست واقعة في الوجود ولا موجودة في نفس الأمر والموجود فيه (فيهما - خ ل) ذات واحدة بسيطة واجبة لذاتها قائمة بنفسها ، لا تعدد لها ولا تكثر فيها ، وهي حقيقة الوجود ، والكثرة المترائية فيها صرف التوهم ومحض التخيل كثانية ما يراه الأحوال ، فيكون الوحدة حقيقية والكثرة اعتبارية محضة . ولعلمهم يسندون ذلك الى مكاشفاتهم ، ويلزمهم نفى الشرايع والملل ، وانزال الكتب وارسال الرسل ، ويكذبهم الحس والعقل ، كما عرفت ، وهذا اما من غلبة حكم الوحدة عليهم ، واما من مداخلة الشيطان في مكاشفاتهم .

راه سخت است مگر يارشود لطف خدا

ورنه انسان نبرد صرفه ز شيطان رجيم

وهذا احد وجوه احتياج السالك الى الشيخ الكامل المكمل .

قطع اينمرحله بيهمرهي خضر ، مكن

ظلمات است ، بترس از خطر گمراهي

وبازاء كلتا الطائفتين فريق من العلماء الراسخين والعرفاء الشامخين والحكماء المتألهين يقولون : الكثرة الظاهرة في الوجود حقيقية، لان المتكثرات موجودات في نفس الأمر متخالفة بالماهيات، لترتب الآثار المختلفة عليها . ووحدها ايضاً حقيقية ، لو حدة الوجود الناطقة بها الكتاب والسنة والكشف الصحيح والعقل الصريح ، كما يظهر في موضعها، ولا تنافي ←

→ بين الوحدة الحقيقية والكثرة الحقيقية ، لأن الوحدة في الوجود ، والكثرة في الماهيات .

لست اقول، الوجود خارج عنها، وهي مشتركة فيه، حتى يكون الوحدة شيء ، والكثرة شيء آخر . بل اقول : الوجود الواحد سارٍ وظاهر فيها، وهو عينها بوجه، وهي عينه واطواره كما سنشير اليه فهي واحدة كثيرة، وليست وحدة الوجود عديدة لتنافي الكثرة الحقيقية ، بل وحدة انبساطية اطلاقية، وليس اطلاقها كاطلاق الماهيات ، ليلزم كونها اعتبارية ، وليس انبساطها في الكثرات كانبساط الدم في الاعضاء ، ليلزم اتحادهما بها ، ولا كانبساط الدهن وسريانه في الطعام، ليلزم حواها فيها، ولا كانبساط البحر في الامواج، ليلزم تخصصها وتجزئتها ، بل يكون كانبساط الضوء (المضيء - خ ل) في اشراقاته، والنور في لمعاته، والعاكس في عكوسه واطواره، فالوحدة متطورة بالكثرة وانكثرة اطوار الوحدة ، وهذا معنى الوحدة في الكثرة ، والكثرة في الوحدة. فان نظرت الى الوحدة تكون الكثرة مرآة لها، وحكم المرآة ان لا ترى، وان نظرت الى الكثرة تكون الوحدة مرآة لها، وحكم المرآة ان لا ترى، وبهذين الاعتبارين يكون الحق مرآة الخلق ، والخلق مرآة الحق . وقيل النظر الاول بالعين اليمنى ، والنظر الثاني بالعين اليسرى ، فكن ذا العينين ، لترى الحق في الخلق ، والخلق في الحق ، ولما ذكر في النظر قال هؤلاء اكبراء في الطائفة الاولى ، راوا الحق بالعين اليسرى، وفي الطائفة الثانية ، راوا الحق بالعين اليمنى . لكن الطائفة الاولى قالت في الطائفة الثانية، راوا الحق بالعين العوراء ، والطائفة الثانية قالت في الاول ، راوا الحق بالعين الحولاء . وكانى خرجت عما كنت في بيانه، فارجع واقول: فالاشياء في عين الكثرة واحدة، وفي عين الوحدة كثيرة . وان شئت قلت : الوجود واحد، كثير باوحدته ، والكثرة الحقيقيتين ولا تنافي بين وحدته وكثرته ، اما علمت، من ان وحدته اطلاقية وايست عديدة لتنافي الكثرة ، وبذلك ظهر ان وحدة الحق ليست

→ وحدة عددية . وما ورد من ان له وحدانية العدد، اشارة الى تلك الوحدة ، فان العدد يتقوم بها ولا يتقوم بالوحدة العددية ، لان الشيء لا يتقوم بما يقابله ، بل الوحدة العددية والكثرة المقابلة لها كلاهما منشآن عنها ومتقومان بها، وهي قيوهما ومقومهما .

ولست اريد بقولي : الوجود واحد، كثير، انه واحد في مرتبة الاجمال، كثير في مرتبة التفصيل ؟ بل اريد انه واحد في مرتبة التفصيل ، كما انه كثير في تلك المرتبة ، لانك علمت ان الكثرة اطوار الوحدة ، واطوار الشيء عين ذلك الشيء ، وليقين (وليطمنن - خ ل) قلبك تأمل في قوله تعالى : «وهو معكم» ، فانه واحد، ونحن كثير، فلا تنافي بين وحدته وكثرتنا . وبالجملة المطلق عين المقيد في مقام التقييد ، والمقيد عين المطلق في هذا المقام .

واعلم : ان المطلق مع المقيد والمقيد ليس مع المطلق، فالحق معنا، واسناعمه ، لتحقق المطلق بدون المقيد، وعدم تحقق المقيد بدون المطلق، ومعينة (وتقييد - خ ل) المطلق للمقيد ، ايس بالانضمام، ولا بالحاول ، ولا بالاتحاد ، بل، بالعينية وعدم الاثوة .

حلول و اتحاد اينجا محال است

که در وحدت دوئی عين ضلال است

ثم اعلم انه صرف الوجود ومحض الفعلية، والوجود ظاهر بذاته مظهر لغيره، فهو صرف النور وبحث الظهور، فظهر بنفس ذاته انفس ذاته الاطلاقية ، فعلم نفس ذاته وكمالاته نفس ذاته، فعلم كمالاته ، فعلمه بنفس ذاته علم بكمالاته، ولا تكثر في ذاته ، فكمالاته مستجنة في ذاته ، والاشياء (فالاَسْمَاء - خ ل) صور كمالاته ومظاهرها ، والمظهر عين الظاهر بوجه ، فالاشياء (فالاَسْمَاء - خ ل) مستجنة في كمالاته ، فعلمه بنفس ذاته عين العلم بكمالاته وصور كمالاته . فاول ماتعيين به تعين بعلمه ، وذلك هو التعيين الاول الجامع لجميع التعيينات ، لاطلاقه واحاطته ، ويسمى بالحق الاول، وفي ذلك الموطن ←

→ باعتبار احد ، وباعتبار واحد . فلما وجد كمالاته وصورها مستجنة فى ذاته ، طاب جلائها فتجلى بها بنوره الذاتى فظهرت اسماء واعياناً ، وتعلق عامه بها ، ويسمى بالواحدية الاول ، والمرتبة الالهية والتعيين الثانى ، ومرتبة الجلاء ، لظهورها مفصلة ممتازة فى العلم ، وحضرة البطون جامع لها . ثم وجد الأسماء والاعيان طالبة للاستجلاء ، وهو ظهورها لانفسها وبعضها لبعضها ، وهو ايضاً كان طالباً لذلك الإستجلاء ليتم ظهورها فى الإستجلاء ، فظهر بنوره الذاتى فى صور تلك الأسماء والاعيان فى العين ، فيتم ظهوره بها ، واستوى على العرش ، ويسمى بهذا الظهور حضرة الظهور والحق الثانى والحق المخلوق به ، فحضرة الظهور وحضرة البطون واحدة بحسب نفس الذات . ومختلفة بحسب الظهور العلمى والعينى ، وايسر ان يكونا مختلفين بحسب نفس الذات ، لان الاثنوة مرتفعة فى الوجود ، والاختلاف فى الظهورات ، فالتعددات الظاهرة فى مجالى الحق بحسب الحضرتين المسماة بالشئون . اذا اعتبرت بوحدتها الحقيقية فى الحضرتين - اى فى حضرتى الظهور والبطون . وقد علمت استجنانها فيهما - قيل حق ، واذا اعتبرت بكثرتها الحقيقية . قيل خلق وسوى وصور وشئون ونحو ذلك ، واذا اعتبرت وحدتها النسبية بان اخذت جميعها نسباً راجعة الى عين واحدة . اى اوضافاً لذات واحدة . وهى حقيقة الوجود ، قيل هى اسماء الحق ، واذا اعتبرت الكثرة النسبية بان اخذت تلك الكثرة من حيث انها منتسبة الى الامر الجامع انتساباً مابى معنى نسبة الى مفهوم العام الجامع لها ، ونسبتها اليه انها اجزائه . اى كل واحد منها جزء منه وعقلت بتوحيده عن الصفة بالوجودية . اى غفقت عن كل واحد منها يأخذ وحدته النسبية صفة للوجود واسم من اسمائه . او غفقت بسبب توجه كل منها فى النسبة الى الامر الجامع عن كونه صفة للوجود اسماً من اسمائه ، فهى الامر المشار اليه المنسوب الى الوجود فى قول الشيخ الكبير فى شرح الالفاظ حيث قال : ان الكون ككل امر وجودى ، وهو المسمى بحقيقة معنى العام وعينه الثابتة ، و نحو ذلك .

→ قال الشارح : فعلم من هذا ان لفظ الكون بالمنعى الذى ذهب اليه المحققون يباين لفظ الوجود على اصطلاحهم ، وذلك لان فى الكون غفلة عن الوجود ، ولا يعتبر الوجود بوجه من الوجوه . قال : واما على رأى اهل النظر فبينهما تساوى بل ترادف على ما سبق وذلك ظاهر . قال : فيكون بين معنى الوجود ، عموم وخصوص من وجه ، لتصادقهما فى الماهيات الحقيقية ، اى الماهيات الموجودة بانضمام حقيقة الوجود اليها ، وعند المشائين بانضمام الوجودات الخاصة ، اعتبارية كانت او عينية ، وعند الاشراقيين بنفس المجمعولية ، فهى مادة التصادق . قال وتخالفا فى الحقائق الالهية ، اى الاسماء الالهية عند المحققين ، موجودات حقيقية ، لأنها موجودة بوجود الحق ، وليست بموجودات عند الفلاسفة ، لأنها امور اعتبارية ، والصور الكونية ليست بموجودة عند المحققين على ما عرفت ، وموجودة عند الفلاسفة ، لأنها ماهيات الاشياء ، ولا يعتبر الغفلة عن الوجود فيها . قال وبين معنى الكون عموم وخصوص مطلق ، اى الكون باصطلاح الفلاسفة اعم من انكون باصطلاح المحققين ، لان كلما يصدق عليه الكون باصطلاحهم ، يصدق عليه الكون الفلسفى ، وليس كلما يصدق عليه الكون الفلسفى ، يصدق عليه الكون باصطلاحهم . قال : الكون الفلسفى يصدق على الواجب تعالى وعلى الممكنات الموجودة ، وانكون العرفانى لا يصدق عليهما . للعارف المتأله استاذ مشايخنا الآقا محمد رضا قمشه يى - رضا - .

اعلم ان ما ذكره هذا التحرير المحقق فى ذيل كلامه مبنى على كون العبارة غفلت بتوحيده بالفين المعجمة والفاء واما على ما صححناه من كون العبارة عقلت متوحدة بالعين المهملة والقاف فلا يحتاج الى التوجه الذى تصدى له .

قوله: ان الوجود الواحد الحق الى آخر اعتبارات الوحدة والكثرة فى حضرتى غيب الهوية والظهور الذاتى .

اقول : ان وحدة الوجود الحق وحدة اطلاقية سعية محيطه بجميع الوحدات والكثرات ، واجدة لجميع ما هو من نسخها ، جامعة لكل ما هو ←

→ من صقعها في المراتب المتقدمة من الأحديّة والواحدية الأولى الاجمالية وانوحدية التفصيلية والجبروت والملكوت والناسوت والبرزخ بمراتبه والآخرة الى القيامة الكبرى التي هي عين الانسان الأول والظهور في الازل هو عين الازل والابد والكون الجامع للمراتب المذكورة من حيث المظهرية لذلك الوجود المطلق، فلا يبقى شيء الا والوجود الواحد بتلك الوحدة واجدة انه بوحدته وبساطته وجوداً وماهيةً لأن الماهيات عند التحقيق وجودات خاصة، فهي مستجنة في تلك الحضرة استجنباً اتم، لا يشوبها الكثرة بوجه حتى الكثرة من حيث الماهيات التي هي شئون ذاتية لها، ومن حيث الأسماء والاعيان. وهذه الحضرة لا اسم لها ولا رسم ولا نعت فيما ولا تعين ولا تغيير ولا تبدل، ولذا اشير اليها بالهاء المشبع فقيل «قل هو الله» بل ذلك اسم لا بد منه في مقام التعبير، وذلك الوجود ليس فيه شيء وشيء، كما قال العارف الجامي:

وجودى بود از نقش دوئى دور زگفتگوی مائی و توئى دور
نه با آيينه رويش، در ميانه نه زلفش را كشيده دست شان

والذا قال الحكماء الراسخون العارفون: ان الأشياء معاومة للواجب في مقام ذاته تفصيلاً وجوداتها وماهياتها، كليّاتها وجزئياتها. وما يعزب عن ربك [علمه ظ] مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء...، وذات لانه كما علمت بسيط الحقيقة بنحو اعلى هو كل الأشياء لا بصفة الميز والكثرة بل بارتفاع نقصاناتها وحدودها بحيث تكون واحدة بالوحدة الاطلاقية. والذا قيل: العلة حد تام للمعاول، يعنى ان المعول بارتفاع نقصان المعاولة عين العلة في مقام ذات العلة، وذلك الوجود ظاهر بنوره الذاتى الذى هو الفيض المقدس والرحمة الواسعة، وذلك النور الذاتى مظهر للوجود المطلق المنزلة عن الإطلاق والتقييد والتشبيه والتنزيه باعتبار غيب الهوية امتشخصة بذاتها الذى هو الكنز المخفى والمشية الأولى التي تكون الأشياء مستجنة في مشيمنتها وذلك النور هو عين المفيض لان الفيض ايس الا تجلى ←

→ المفيض وتجليه بتنزله لا بالتجافى عن مقامه الشامخ فى المقام الثانى ووقوعه فيه بحيث لا تباين المفيض الا بالبينونة الصفيتية لا العزلية ، والبينونة الصفيتية هى اعلى من العزلية التى يفهمها العوام تلقياً من آباءهم ومقلديهم لأن الفيض الذى هو فائض عن المفيض هو رابط محض بالنسبة اليه لاحكم له على حيااله، بل ان حكم على مفيضه يكون محكوماً بهذا الحكم بتبعه ، بخلاف البينونة العزلية لأن المتباينين موجودان بوجودين مستقلين لا يصلح فى الواقع ان يكون احدهما مفيضاً والآخر فيضاً وذلك النور يتعين بتعيينات شتى وتجددات مختلفة متكررة ، بحيث يكون متحداً معها. ولذا قيل :

فى السم - سم وفي الترياق - ترياق .

فاذا تحقق هذا فاعلم : ان الواحد الحق اذا اخذ باعتبار تلك الكثرات امتشقة فى مقام والمتوحدة فى مقام آخر ؛ بانوحدة الحقيقية الجمعية بحيث لا يكون فيها شوب كثرة ، فقيل : الخلق حق فى حضرة غيب الهوية وفى حضرة الشهود، لأن الخلق بهذا الاعتبار زال تعين خلقته وازيح كثرته، فالكثرة بما هى كثرة ليست معتبرة حينئذ . واذا اخذ بالوحدة النسبية بحيث يكون الكثرات والماهيات راجعة الى امر واحد ووجود واحد، ففى الحضرتين تكون اسماء وصفات. واذا اخذ بالكثرة الحقيقية بحيث لا تكون بينها جهة اتحادية فى تينك الحضرتين ، قيل : الحق خلق، واذا اخذ بالكثرة النسبية بأن تكون الكثرات منسوبة الى امر جامع لها بحيث يكون الإنتساب داخلاً فيها والمنتسب اليه خارجاً عنها، قيل : كون واعيان ثابتة فى الحضرتين ، وان شئت توضيح ذلك فعبر هكذا : الاعيان الثابتة التى هى نفس التعددات ، ان كانت مأخوذة بالوحدة الحقيقية ، ففى موطنى الغيب والشهود كليهما ، حق . وان كانت مأخوذة بالكثرة الحقيقية ، ففى المواطنين ، خلق ومظاهر وشئون . وان كانت مأخوذة بالوحدة النسبية، ففى المواطنين ، اسماء الحق واحواله . وان كانت مأخوذة بالكثرة النسبية ففى المواطنين ، اعيان ثابتة . فعلى هذا ، الأرض والارضى ، والفلك والفلكى ، والعنصر والعنصرى ، والعقل والمعقول ، حق، باعتبار رفع الكثرة ، وباعتبار خلق، ←

كما سيحق في موضعه ، انشاء الله ، حصل هناك باعتبارها في الحضرتين^١ اربع اعتبارات وحدة وكثرة حقيقتان ، ووحدة وكثرة نسبتان اعتباريتان . فمتى اعتبرت الوحدة الحقيقية في الحضرتين المذكورتين المتميزتين بنسبتى البطون والظهور ، قيل حق . وان اعتبرت الكثرة الحقيقية فيهما ، قيل خلق ، وسوى ومظاهر وصور وشئون ونحو ذلك . وان اعتبرت الكثرة النسبية ، بان اخذت تلك الكثرة من حيث انها منتسبة الى الامر الجامع اتساباً ما وعقلت^٢ بتوحيده - مجردة - عن الصفة (الصبغة خ) الوجودية ، فهي الامر المشار اليه المنسوب الى الوجود المسمى بالكون وحقيقة معنى العالم وعينه الثابتة ، ونحو ذلك . فعلم من هذا ، ان لفظ الكون بالمعنى الذى ذهب اليه المحققون ، يباين لفظ الوجود على اصطلاحهم ، واما على رأى اهل النظر ، فيبينهما تساوي بل ترادف ، على ما سبق ، فيكون بين معنى الوجود ، عموم وخصوص من وجه ، لتصادفهما في الساهيات الحقيقية ، وتخالفهما^٣ في الحقايق الالهية والصور الكونية .

بالنظر الى الكثرة ، وباعتبار ، اسماء بالنظر الى الوحدة النسبية . وباعتبار اعيان ثابتة ؛ الصاعد هو الهابط ، والهابط هو الصاعد . الحكيم العارف ميرزا محمدرضا (طاب ثراه) .

١ - حضرة الظهور وغيب النوية . والمراد به حضرة البطون الذى يشمل حضرة الاحدية والواحدية ، لان المراد به غير الظهور . فيكون شاملاً لجميع مراتب البطون . واعلم ان الاعيان اعتبارات في حضرة الظهور والبطون الذى هو غيب الهوية واعتبار الوحدة الحقيقية . باعتبار الوحدة الحقيقية حق وباعتبار الكثرة الحقيقية خلق وسوى وباعتبار الوحدة النسبية عالم وباعتبار كثرة النسبية كون وحقيقة معنى العالم وعينه .

٢ - عقلت متوحدة اى مجردة . رضا .

٣ - قواه : وتخالفهما في الحقايق الالهية ... توضيحه . ان الحقايق

←

لا يقال : الماهية عند اهل النظر غير موجودة في نفسها، فكيف يكون

مادة التصادق ؟

→
الالهية والصورة الكونية هي التعددات الواقعة في مجلى الحق وغيب الهوية التي هي شئون المتجلى فيه، وقد علمت انها ان اعتبرت في الحضرتين بالوحدة الحقيقية حق، وان اعتبرت الكثرة الاضافية اى من حيث انها منتسبة الى الامر الجامع وعقلت عن الصفة الوجودية بسبب توحد ذلك الامر الجامع، اى الوجود، فهي الامر المشار اليه المنسوب الى الوجود المسمى بالكون وحقيقة انعام والاعيان الثابتة. فبالاعتبار الاول لا وجود لتلك التعددات لا في الذهن ولا في الخارج، بناءً على ان الوجود هو الكون في الاعيان او في الازهان كما اعتبره الفلاسفة، وهي الوجود الحق على ما اعتبره المحققون من ان الوجود هو الحق الثابت في نفسه، وباعتبار الثانى وهو انها الكون والاعيان الثابتة، وحقيقة العالم هي راجعة الى العدم كما قالوا: الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود. قال شيخ الأعظم : «انما الكون خيال، وهو حق في الحقيقة» فلا يصدق عليه الوجود عندهم، وهي موجودة في الاعيان والازهان عند الفلاسفة (كنايه از آنكه نزد اهل وحدت، وحدت در وجود حقيقى وكثرت اعتبارى است ونزد حكما وحدت وكثرت هردو حقيقى است - ج) لأنها ماهيات الاشياء ويصدق عليها الوجود في الذهن والخارج ويترتب عليها الآثار في الخارج دون الذهن فهي مادة افتراق الوجود من طرفين، ومادة الاجتماع ظاهرة في الماهيات الموجودة. فالتعددات الظاهرة في الحضرتين باعتبار وحدتها الحقيقية مصداق الوجود عند المحققين دون الفلاسفة، وباعتبار كثرتها الاضافية التي باعتبارها حقيقة العالم والاعيان الثابتة مصداق الوجود عند الفلاسفة دون المحققين، فبينهما عموم من وجه. قوله : «وبين معنى انكون عموم وخصوص مطلق...» وذلك لان الكون عند اهل المعرفة هو التعددات الظاهرة في الحضرتين باعتبار، ومفهوم الوجود واحد من تلك التعددات، فيصدق عليه الكون لدى المحققين باعتبار وعند الفلاسفة لترادف الوجود معه ←

لان الكلام انما هو في الماهيات الحقيقية الموجودة ، وهي بذلك الاعتبار ، صالحة للتصادق ، وبين معنى الكون عموم وخصوص مطلقا .
ثم انه ، قد ظهر لك مما سلف من البيان ، ان للوحدة اعتبارين ، فاعلم ، ان احد اعتباري الوحدة وهو الحقيقي منهما ، هو معنى الاطلاق الذي يلحق الوجود لذاته ، ويقتضيه اولاً ، فانه من خواصه اللازمة البيئية ، فحقيقة الوجود حيث يظهر لا يظهر الا به ، ولا يتحقق احكامها الا باعتبارها ، وظاهر الوجود في كلام المحققين ، عبارة عنه ، فان الظاهر من الشيء هو اول ما يدرك به الشيء منه ، والوجوب اشارة اليه .

والثاني من الاعتبارين وهو النسبي منهما هو الذي يلاحظ فيه الرقائق الارتباطية الراجعة الى العين الواحدة ، ولا شك انه انما يلحق الوجود بعد

→
ولساير الحقايق اصدق الكون عند المحققين ولا يصدق عند الفلاسفة . قوله :
«هاهنا نكتة شريفة ...» النكتة ، ان الوجوب قبل الامكان والاطلاق قبل التقييد . وكذا ظهورهما ، فبالمطلق يظهر المقيد وبالحق يعرف الخلق ، لان الوجود ظاهر بنفسه وغيره يظهر به وقوله : او لم يكف بربك ، انه على كل شيء شهيد . وكذا قوله : شهد الله انه لا اله الا هو وقول امير المؤمنين : ما رايت شيئا وقد رايت الله قبله وبعده ومعه وفيه كذا قرره شيخنا - الاستاد آقا محمد رضا اصفهاني دام ظلّه - ميرزا محمود قمى .

قوله : الرقائق الارتباطية ... مقصوده هو اوجودات الامكانية التي هي نفس الربط الى الوجود الصريف الالهي . وقوله : وهاهنا نكتة ... المراد بها هو استازام انتشاء المقيد من المطلق وان الاطلاق قبل التقييد . ومعلوم ان الانتشاء هو الظهور ، فظهور المقيد بعد ظهور المطلق ، فالمطلق هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره ، فليس لغيره ظهور الا واه الظهور اولاً فهو انشاء لذاته والظاهر -- بذاته -- قمى م .

اعتبار لحوق العلم ايّاه ، فهو الذي يقتضيه الطبيعة العلمية اولا ، ويظهر به احكامها ، والامكان اشارة اليه .

وهي هنا نكتة شريفة لطيفة يظهر بالتأمل وسيجيء لهذا الكلام ولباقى الالفاظ المتداولة لديهم فى اثناء الكلام على الرسالة زيادة بيان وتحقيق انشاء الله وحده العزيز ، فلا نطول المقدمة بها .

قال : « الحمد لوليّه ، والصلاة على نبيّه محمد وآله . وبعد - فان تقرير مسألة التوحيد على النحو الذى ذهب اليه العارفون ، و اشار اليه المحققون ، من المسائل الغامضة التى لا يصل اليها افكار علماء الناظرين المجادلين ، ولا يدركها اذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين » .

اقول : اعلم ان هذه القرينة المصنّدة بها هي هنا مع اشتمالها على ما هو الواجب تقديمه فى نظر التأليف والتصنيف ، متضمنة ايضاً لما يدل عليه مقاصد هذه الرسالة اجمالاً على ما هو مقتضى صناعة التعليم والتفهم ، وذلك لأن الكلام فيها يرجع الى مطلبين :

الأول، اثبات وحدة مطلق الوجود ووجوبه، وحصر ما يستوجب الحمد، من الصفات الكمالية فيه ، فيكون قوله : الحمد لوليّه ، اشارة اليه .

والثانى ، اثبات ان الحقيقة المطلقة المذكورة ، وان كانت الموجودات كلها مظاهرها ، لكنها بجملة مراتبها واحديّة جمعيتها انما ظهر فى افراد الحقيقة النوعية الانسانية المتحققين بالمراتب المذكورة ذوقاً وشهوداً ، الذين منهم من اختصّ فى تلك المظهرية والمرآئية بمزية الختم والتمام، عليه وعلى آله الصلاة والسلام .

١ - وهي هنا نكتة (السى آخره) : يحتمل ان يكون النكتة انه لا يعزب عن عامه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ويحتمل وجوها اخرى (اكشف واظهر للعارف) . رضا .

فقوله: والصلاة على نبيّه، اشارة اليه ، ثمّ قوله: ذهب اليه العارفون، اشارة الى المتأخّرين من الاولياء المحمديين ، صلوات الله وسلامه عليهم ، ورضى عنهم ، الذين صرّحوا بافئائها وباحوا ، بانشادها وانشائها نظماً وثرأ ، واستدلوا على اثباتها للمستبصرين ، نقلاً وعقلاً .

وقوله: و اشار اليه المحققون، اشارة الى المتقدمين كالأنبياء، سلام الله عليهم ، وتلامذتهم الاولياء من الهرامسة والحكماء القدماء .

قال : «فان الاكثرين منهم يزعمون ، ان القطع بها يدل على استحكام سوء المزاج في موضوعات القوى النفسانيّة، وعلى احتراق (احتراف - خ) المواد الصالحة البدنيّة ، واستيلاء المرّة السوداء على الأعضاء الشريفة الاصليّة ، اذالقطع يبطلان جميع الاحكام العقلية والحسيّة والنظريّة والغريزيّة عقيب ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافية ، الصادرة عن انوساوس الخياليّة، لا يمكن لاحد، الا عند عروض ذلك السبب الحديث، وابتلائه بما ذكرنا من المرض الخبيث» .

اقول : اعلم ان من عادة المصنّف ، كما علم من تصفّح كلامه في ساير كتبه ، ان يقرّر اولاً عند اثبات المطالب النظريّة كلام الخصم بما استدلّ به عليه باوثق بيان ، ويجتهد في تأسيس قواعده وتشييد معاقده حسب الامكان ، ثمّ يشرع ثانياً في تبين موارد شكوكه ومشتبهاته وقطع مواد (موارد - خ) شبهاته . فاراد ان يسلك في هذه الرسالة مسلكه المعتاد . ولهذا صدرها بما يمكن ان يستدل به الخصم على فساد طريقهم^٢ السوصل الى مطالبهم الكشفيّة ومعارفهم الذوقيّة، المسمى بطريق التصفية والنخلة،

١ - غلظ الصوت .

٢ - اي طريق العرفاء .

وذلك لأنه هنا بمنزلة افادة النظر في طريق الاستدلال ، فيجب تقديمه على ساير الأبحاث والأقوال .

وبيانه ، ان القطع بحقيّة هذه المسألة يدل على ان امزجة موضوعات القوى النفسانيّة ، التي هي مناط الادراكات ، قد انحرفت عن اصلها ، بل ، قد استحکم فيها سوء المزاج واستمرّ بها ما يستوجب العلاج ، والا لما قطع بها كل القطع ، فيكون السبب المعّد والطريق الموصل بذلك (لذلك - خ) القطع ، هو اختلال القوى الادراكيّة ولا شك ان كل طريق يكون عبارة عن اختلال قوى الادراكيّة ، انما يكون طريقاً للجهل والنقصان ، فضلاً عن ان يكون موصلاً الى العلوم اليقينيّة والكمالات الحقيقيّة .

فان قلت : كيف يمكن الاستدلال بالقطع العلمي الذي هو من قبيل الكيفيات النفسانيّة على انحراف امزجة موضوعات القوى ، التي هي من الكيفيات الجسمانيّة ؟

قلنا : انه من قبيل الاستدلال بثبوت المعلول^٢ على تحقق العلة المسمى ببرهان الان ، عند اهل النظر ، وبيان العليّة ظاهر . فان اختلال موضوعات القوى النفسانيّة ، اعني ، الأعضاء للآلات الفكرية الدماغية ، التي هي للبصيرة المميّزة الحاكمة على الأشياء بما هي عليه ، بمنزلة اجزاء العين وطبقاتها لقوة الابصار ، سبب اختلال مدركات تلك الموضوعات ، كما ان اختلال شيء من اجزاء العين

١ - قوله : فان قلت : ايراد على البيان المذكور ، قوله : قلنا ... يعني ، ان مقدمة الاستدلال لا بد وان يكون مشتملاً على النتيجة ، واهذا شرط الكلية ، والكيفيات النفسانيّة ، مع الجسمانيّة ، ليس احديهما مشتملاً على الاخرى ، فلا يمكن الاستدلال من احديهما على اخرى - م ق - .

٢ - يعني ، ان الكيفيات النفسانيّة معلولة للكيفيّة الجسمانيّة . وبين المعلول والعلّة سخيّة لا محالة .

موجب للاختلال في مدركاتها ، وذلك لأن كل ادراك، يكون بتوسط آلة من الآلات الجسمانية ، لا بد وان يكون بحكم رقيقة حقيقة ، ووساطة مناسبة جامعة ، بين طبيعة تلك الآلة ونوع ذلك الادراك ، والا لما اختص بها دون غيرها من الآلات . وحينئذ يلزم ان يكون انحراف مزاج تلك الآلة عن حقيقتها الاعتدالية، يوجب (موجب-خ) بطلان حكم الرقيقة، ضرورة بطلان حكم الشيء عند اتفائه ، فبحسب بعدها عن المناسبة يقع الاختلال والفساد في الادراك ، فكلما انحرف المزاج ، انحرف المدركات عن اصلها القويم ونهجها المستقيم، ضرورة، سيما اذا استحکم ذلك الانحراف واستمر. لا يقال: انما يتم هذا لو كان المسألة من قبيل الصور والمعاني الجزئية التي يدركها النفس بواسطة القوى الجسمانية والآلات الهيولانية ، اما اذا كانت من قبيل الكليات التي تعقلها النفس بدون توسط شيء من الآلات، فكيف يتم هذا الاستدلال ؟

لانا نقول : على تقدير تسليم ، ان هذه المسألة من قبيل الكليات ، لانسلم ان جميع الكليات انما تعقلها النفس بدون توسط الآلات ، فان من الكليات ما تعقلها بها بعد اتزاعها من الجزئيات بحذف الشخصيات ، ويسمى كليا بعد الكثرة ولئن سلمنا ذلك، لكن لانسلم ان هذا الاستدلال انما هو بادراك نفس هذه المسألة ، بل انما هو باعتبار ما يستلزمه من رفع المشاهدات والأوليات ، ولهذا استدل على ذلك بقوله ، اذالقطع ببطلان جميع الأحكام العقلية... وبيان ذلك ان القطع ببطلان مسألة النوحيد قطع ببطلان جميع اقسام اليقينيّات . من العقلية المبرهنة والتي قياساتها معها والحسية التي هي من المشاهدات والفطرية التي هي الأوليات وتخالف المتعيّنات على ما هو مقتضى تلك المقدمات، ينافي الحكم بهذه المسألة الرافعة لأحكام التفرقة والتميز .

ثم ان بدو علامات الأمراض اذا كان مسبوقاً بارتكاب اسبابها مما يقضى به الحدس القويم والذهن المستقيم على طريان ذلك المرض الخبيث، ولهذا استعقب ذلك الاستدلال بقوله، عقيب ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافية، التي هي عبارة عن السهر والجوع المفرطين الموجبين لاستيلاء المرّة الشوداء على الأعضاء الدماغية الشريفة الأصلية التي هي مناط ساير الادراكات العقلية التي هي المبدأ الأصلي للصورة المقنومة للحقيقة النوعية الانسانية.

قال: «لكن لما كان الأمر على خلاف ما ظنوه يدل على عكس ما

تخيّلوه».

اقول: وذلك، لأن ما استدلوا به على سوء امزجة موضوعات القوى النفسانية، انما هو دليل على صحة تلك الأمزجة واستقامتها، فان ادراك القوى المدركة والمشاعر الشاعرة، اذا كان مطابقاً لما في الأمر نفسه، ويكون حكمها على الأشياء بما هي عليه، انما يدل على استقامة أمزجة موضوعاتها، لأن صدور الأفعال عن الموضوعات سالمة عن النقص، انما هو دليل على صحتها، فيكون الأمر في الاستدلال المذكور، على خلاف ما ظنوه، بل على عكس ما تخيّلوه، اذ ما جعلوه دليلاً على سوء مزاج موضوعات ادراكات (ادراك - خ) القاطعين بالقطع اليقيني بالمسألة الحقّة، انما يدل على استحكام سوء مزاج موضوعات ادراك القاصرين عن تلك الدرجة. وذلك لأن كل قوّة ومبدأ، طبيعية كانت او حيوانية او نفسانية، اذا جعلت لغاية مختصة بها، ثم تخلفت عنها تلك الغاية في ترتبها عليها، انما يكون ذلك لطريان سوء مزاج عرض لها وانحرفت عن اصلها، فان ذلك المزاج، لو خلّى وطبعه، سالماً عن العوائق، لأنساق الى تمامية (خاصة - خ) وترتبت عليه غايته، ولا شك، ان غاية القوى النفسانية الادراكية، انما

هي ادراك الاشياء على ما هي عليه ، فلما تخلف عنها هذه الغاية ، يكون لطريان سوء المزاج . فظهر ، ان الامر في عروض سوء المزاج على عكس ما تخيلوه .

فان قلت : القول بان مسألة التوحيد على النحو المذكور ، من جملة الادراكات التي للاشياء على ما هي عليه ، وانها الغاية المطلوبة للقوى النفسانية ، اول المسألة ومحل النزاع ، فكيف يصح الاستدلال به في طريقتهم (طريقتهم - خ) ؟ .

قلنا : فليكن هذه القضايا مسلّمة موضوعة هيها ، حتى يبرهن عليها في الموضوع الذي يليق به في اثناء الرسالة على ما هو المتعارف عندهم ، في اثبات المطالب النظرية .

قال : « اردت ان اكتب رسالة ، اوضح فيها حقيقة (حقيقة - خ) مذهب العارفين ، وبطلان قول الطاعنين من المنكرين ، مشتملة على صفوة ما ظهر لي من الحدس (بالحدس - خ) في هذه المسألة ، ومحتوية على زبدة ما انتهى اليه نظري في تلك المعركة ، و اردنا (رأينا - خ) ان نقرر تلك المسألة على طريق المناظرين (الناظرين - خ) ، وان نسلك مسلك المناظرة مع الطاعنين .

١ - والى هذا اشار الحق في كلامه بقوله : شهد الله انه لا اله الا هو ... وقوله : وقضى ان لا تعبدوا وقوله : وامروا ان لا يعبدوا وجه الاشارة في الآية الاولى ، ان شهادة الحق بالتوحيد ، هي الشهادة الحقة الحقيقية النفس الامرية وهي عبارة عن فطرة الله التي فطر الناس عليها ... وفي الآية الثانية والثالثة بان الامر الصادر عن الامر متعلقاً بالمكلف لا يصلح عقلاً ونقلًا ووجدانا الا بعد احراز قابلية المأمور ، فما دام لم يكن القوة النفسانية مخلوقة ومفطورة على ادراك التوحيد وقابلة لنيل هذه الغاية الاصلية من الخلقه ام يصح ان تكون مأمورة بهذا الامر العظيم - م ق - .

ونثبتها بحجج قويّة ندفع بها عنها طعن المنكرين ، ونشُد (تشد - خ) بها رغبة الطالبين . اللهم اجعلنا من زمرة الناجين الفائزين دون الضالّين المردودين ، يا اخوان التحصيل ، سارعوا الى تحصيل الكمال الحقيقي ، والبقاء (بالبقاء - خ) الأبدى ، قبل ان يتسارع اليكم الفناء الضروري ، والفوت الأبدى ، وبادروا في حياتكم قبل ان يتبادر اليكم الموت الطبيعي ، واستعينوا به في كل الامور ، وتوكلّوا عليه ، ان كنتم مؤمنين .

اقول : اعلم ، ان من دأب المصنّف ، ان يسند ساير المعاني الذوقية او الكشفية ، على اختلاف العبارات ، الى الحدس ، على ما هو قاعدة اهل النظر . فانه ليس في مقابلة الفكر عندهم سوى الحدس ، شيء ، كما سيجيء تحقيقه ، وباقي الفاظ الكتاب ههنا ، ظاهر .

ثم انما خصّص خطاب الوصية باخوان التحصيل ، اعنى المستبصرين بطريق اهل النظر ، لقرب استعدادهم الى اقتناص المعارف الذوقية ، واستيهاهم لاستفاضة الكمالات الحقيقية ، بتوقّيفهم عن الصور الخيالية والمحسوسات الجزئية ، الى المعاني العقلية والمعارف الكلية ، وخلصهم عن ربة التقليدات الراسخة المستدعية لالتباس احكام الجزئيات الوهمية بالحقايق الكلية ، عند العقل وقبوله للظنيّات والوهميّات ، حين قبول اليقينيّات والعقليّات ، لكن لقصورهم عن تحصيل الكمال الحقيقي ، بحصرهم نوع الكمال على استحضار الاصطلاحات الجزئية المرتسمة في الآلات البدنية والقوى الجسمانية المنطوية بانطواء موضوعاتها عند انقراض النشأة العنصرية ، ما نفهم ذلك الترقى ككل النفع ، واسترداف الكمال الحقيقي بالبقاء الأبدى في المتن اشارة الى هذا المعنى .

[في اشتراك الوجود بحسب المعنى والمفهوم]

قال : «اعلم ان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة كلها لا بحسب

اللفظ ، بل بحسب المعنى ، كما بيّناه في ساير كتبنا» .

اقول : لما كان حقيقة الوجود بيّنه الهئية والماهية الحقيقية ، كما

سبق التنبيه عليه ، شرع في احكامه ، وقدم الاشتراك ، لأنه اقرب الأحكام

بالنسبة الى الحقيقة ، ومناط ساير الأحكام والأبحاث المقصودة في هذه

الرسالة كالوجوب والوحدة .

ثم ، ان بداهة الحقيقة وان استلزمت بداهة اشتراكها ، لكن المصنّف

قد افاد ، ههنا بوجوه منبّهة مزيداً للتبصرة ، من جملتها ، ان مفهوم الوجود

المعلوم بالبديهة لو لم يكن مشتركاً بين جميع الموجودات ، لم يلزم من

فرض انتفائه من (عن - خ) الكل ، انتفاء الكل بالكلية ، لكن التالي

باطل ، لأننا نعلم بالضرورة ، ان كل ما ليس له مفهوم الكون المعلوم بالبديهة ،

فهو منفي بالكلية .

لا يقال : المبيّن في سائر كتبه انما هو اشتراك معنى الوجود على ما

اصطلح عليه المشاؤون ، لأن كلامه فيها معهم وعلى نهجهم ، فلا يلزم «حينئذ»

من ذلك البيان اشتراك الوجود بالمعنى الذي نحن بصدده ، لما تبين بالفرق

بين المعنيين حسب الاصطلاحين .

لأننا نقول : ان ما ذهب اليه المصنّف من معنى (معنى - خ) الوجود ،

انما هو حقيقى (الحقيقى - خ) الذى ذهب اليه المحقّقون لا الاعتبارى ،

كما هو رأى بعض المتأخرين ، فانه بعد تبين ما اشتملت عليه مباني ذلك

الرأى من الوهن والاختلال والتنبيه على ما ترتب عليه من انخراط القواعد

وعدم الانضباط ، قد حقق في غير موضع من كتبه ، ان معنى الوجود لدينا

(المعنى بالوجود ، لدينا - خ) هو المعنى الحقيقي ، ويثن ذلك بما لا يتوقف المتأمل فيه ان كان واقفا على اصول صناعتهم عارفاً بها، معرفة ابقان وتحقيق في الجزم بما هو الحق ، عند الخوض في ذلك البحث العميق، كما قال في كتاب الاعتماد، بعد فراغه عن اجوبة ما استدل به صاحب الاشراف وغيره على اعتبارية الوجود .

اذا عرفت هذا فنقول : ان هذا الفاضل لو اراد بما ذكره، ان التحقق في الأعيان لا يكون له تحقق في الأعيان زائداً على نفسه ، فهو حق لكن لا يلزم من ذلك ان يكون نفسه من الامور الاعتبارية، وان اراد به، ان حقيقته انما يلزمها شيء من المفهومات الاعتبارية ، ويحصل من اجتماع الأمرين مجموع - امر - اعتباري، فلا منازعة لنا في ذلك، لكن لا يلزم من ذلك كون الوجود نفسه امراً اعتبارياً ، وان اراد به ان نفس ذلك التحقق من الاعتبار العقلية ، فمن البين - انه - ليس كذلك ، لأن لكل واحدة من الماهيات الموجودة في الأعيان، تحققاً وهوية - عينية - فذلك التحقق والهوية، لو كانتا زائدين عليه، كان نفس التحقق العيني من الامور الحقيقية، لأن ما به يتقوم الأمر الحقيقي ويتحقق به ، لا يتد وان يكون حقيقياً ، ولو كانتا نفس الماهية ، كان ذلك التحقق ، اما نفس تلك الماهيات ، او جزء منها ، لكونه مشتركاً بين الجميع ، فلا يكون مجرد امر اعتباري .

وايضاً ، لو لم يكن للوجود العيني تحقق في الأعيان ، لكانت الماهيات الحاصلة في الأعيان ، هي بعينها الحاصلة في الأذهان ، اذا لحصون في الأذهان ، اولى بان يكون اعتبارياً ، ولا يكون التخالف بين الماهيات الذهنية والخارجية ، الا باعتبار (بالاعتبار - خ) ، ولو كان الوجود من المعاني العقلية المحضة، للزم اما نفي المجعولية، او كون الماهيات مجعولة.

وايضاً ، - فانا ندرك - تحققاً في الأعيان ، فذلك التحقق يستحيل ان لا يكون متحققاً في الأعيان ، فيكون متحققاً في الأعيان .
فان قيل : لو صحَّ ذلك ، لصحَّ ان يقال : وجود الحادث المعدوم في الحال ، يمتنع ان لا يكون وجوداً ، فيكون موجوداً ، ولا يكون معدوماً في الحال .

قلنا : لانسَلَم بطلان ما ذكرتم من النتيجة ، اذ الوجود غير قابل للعدم ، كما هو غير قابل للوجود ، بل القابل للعدم هو الماهية ، فهي انما ينعدم بزوال مقارنتها للوجود ، والحق ان الوجود العيني كما هو متصور بالبداهة (بالبدية - خ) كذلك تحققته في الأعيان معلوم بالبدية ، لكن الاشتباه في مثل هذا الموضوع قديقع لا للدقة والخفاء ، بل لشدة الوضوح والجلء .

واعلم ان الزكي العارف باصول الصناعة ، لو احاط بجميع المباحث الذي اوردته ههنا ، ربما لاح له ما هو الحق في هذا الموضوع . واما تصريح القول على ما يشهد به الحدس القوي والبرهان المبين ، ففي كتابنا المسمى بالحكمة المنيعه (المتبعة - خ) وكذا قال في موضع من الحكمة الرشيدية :
فلئن جعلتم الوجود العيني كسائر السلوب والاضافات ، فلنجعل المفهومات الباقية بأسرها جارية مجريها ، بل هي اولى بان يجعل من قبيل الاعتبارات ، ثم نجعل نفسه اصلاً حقيقياً لما عداه في الأعيان .

وقال في موضع آخر ا هنا «لا شك ان اتصاف الماهيات بالوجود العيني في الأعيان ، يستدعي حصول ذلك الوجود في الأعيان ، بخلاف ما يكون حقيقته نفس هذا الوجود او ملزومه ، وقد يشبه الأمر على الازكيا ، في مثل هذا الموضوع ، لا لحفائه وغموضه ، بل لشدة ظهوره ...» هذا

كلامه .

ولا يستريب من كشف القناع عن تلك الوجوه الثلاثحة منها انوار التحقيق، ان ما لُوح اليه في معنى الوجود، بمعزل عما عليه آراء الحكماء المتأخرين - سيما المشائين منهم - .

لا يقال : كيف ذلك ، وقد نراه بتقفيته (يقضى - خ ل) آثارهم في تبين مقاصدهم ، وترتيب براهينهم ، ثم يشرع في تزييف بعض واتقاد آخر، ولا شك . ان ذلك انما يتم عند تواطؤ الاصطلاحين، وتوافق العرفين . لأننا نقول : ان تلويحه على ما اختص به من الراى بعد تنزيهه (تنزله - خ ل) معهم بما لديهم في مخاطبتهم العرفية على اصول صاحبهم [صناعتهم - ظ] وتنقيح ذلك وتحقيقه باقصى ما ينتهي اليه جهة الامكان ، ثم الابانة عمّا لزمهم من وجوه الاختلال والانخرام، مؤيداً بالبراهين التي لا يحوم حولها شوائب الاوهام، مما لا يتعزى به صورة المبحث عن ملابس النظام، على ان النزاع في هذه الصثورة، ليس مقصوراً على اللفظ فقط، وان المعنى

١ - يعنى ان النزاع بين المحقق العارف والحكيم ليس نزاعاً لفظياً ، بل المعنى والمفهوم من لفظ الوجود الذى هو مفهوم واحد ومعناً فارد، هو الذى ذهب الحكيم الى اعتباريته، وهو الذى ذهب اليه المحقق العارف بانه حقيقى ، ووجه كون هذا المفهوم امراً حقيقياً ومشاركاً، هو سر بيان الحقيقة الوجودية والهوية الالهية ، وتدلّيتها وظهورها فى كل الاشياء حتى المفاهيم ، فهذا المعنى النورى ، ظهور انور البدئى الواجد لكون الاول ، وظهور النور نور ، فالمفهوم ايضاً نور . فهو بحكم اتحاد العكس والعاكس حقيقة الوجود ... ومن هنا ظهر سر قوله : لا يمسه الا المطهرون، وسر ماورد فى الحديث النبوى - صلى الله عليه وآله - : لم يسم عالياً بلا وضوء ، وحرمة المس على اسماء الائمة عليهم السلام ، وكل ذلك دليل سر بيان الهوية الالهية فى عالم الالفاظ والمعانى . وسر الاختصاص بالموارد المذكورة ، هو الجامعية والمظهرية،

الذي ذهبوا الى اعتباريَّة هو الذي يبيِّن المصنّف بالوجود المذكورة، انّه حقيقي، كما ان ما ذهبوا الى انّه حقيقي من الماهيات، ذهب الى انّها من النسب والاعتبارات. ثم انهم لما خصّصوا - لفظ الوجود من جميع مراتبه واقسامه بما يكون له احد الكونين وعمومه [عمّموه - ظ] للكائنات بالكون العيني، انفصلوا عمّا ذهب اليه المحقّقون في ذلك بالعموم والخصوص^١ على ما اشير اليه في المقدمة. واما عما ذهب اليه المصنّف جسماً عرف عن (من - خ) تصفّح كلامه - من وجه فيما دون هذه الرسالة فبالخصوص فقط^٢ دون العموم.

واذا تقرّر هذا، فتمّ كلامه معهم، واستدلّاه عليهم، لأنّ ما ثبت للعامة^٣، لا بدّ من ثبوته للخاصّة (لخواصّه - خ).

قال: «ومن البيّن، ان حقيقته من حيث هي هي لا يقبل العدم لذاتها،

→
نظير كون الكعبه بيت الله، مع ان بقاع الارض كلّها بيت الله - قمي قد - .
١ - فوجود الاشياء على وجه الوحدة الحقيقيّة التي هي مرتبة الاحدية. وجود عند المحقق دون الحكيم، ووجودها على وجه الكثرة والفقلة عن الوحدة. وجود عند الحكيم دون المحقق فمادة الاجتماع هو وجود الاشياء بوجوداتها الخارجية التي انفسها - م ق - .

٢ - على القول بان الماهيات انحاء الوجودات. فكل ما هو وجود عند الحكيم، وجود عند المحقق دون العكس.

٣ - قوله: «لان ما ثبت عند العامة» من كون الوجود بديهياً. وقواه: لا بدّ من ثبوته للخاصّة. لان مناط اثبوت هو البداهة. وهو محقق عند الخاصّة. واعلم ان الاحكام والعوارض اللاحقة لموضوع هذا العلم وهو الوجود، انما هو بحسب الموضوع، فكما ان الموضوع عام فكذلك العوارض اللاحقة، فان الاشتراك مثلاً معنى عام بمعنى الظهور والسريان، وبمعناه الشفوي ايضاً فكذلك الاحكام الباقية - فانهم - آقاميرزا محمود قمي.

لامتناع اتّصاف احدالنقيضين بالآخر ، وامتناع انقلاب طبيعة الى طبيعة الآخر ، ومتى امتنع العدم عليه لذاتها ، كانت واجبة لذاتها .
اقول : بعد اثبات اشتراك معنى الوجود ، شرع في بيان وجوبه الذي هو احدالمقاصد ، وتقرير ذلك ، ان حقيقة الوجود من حيث هي هي ، لا يقبل العدم لذاتها ، وكثل مالا يقبل العدم لذاتها ، يكون واجبة لذاتها ، اتج ان حقيقة الوجود واجبة لذاتها . اما الكبرى فظاهر ، واما الصغرى فلان حقيقة الوجود لو كانت قابلة للعدم لذاتها ، لأمكن اتّصافها به ، ولو امكن اتّصافها به ، لم يلزم من فرض وقوعه محال ، لكن التالي باطل ، لاستلزام فرض وقوعه المحال . وذلك لان الموصوف حينئذ لا يخلو من ان يكون باقياً على حقيقته عند اتصافه بالعدم اولاً ، فان كان باقياً ، يلزم اتّصاف احدالنقيضين بالآخر ضرورة ، وان لم يكن باقياً ، يلزم انقلاب طبيعة الوجود انى طبيعة العدم ، وكلاهما بيّن الاستحالة .

هذا ما اكتفى به المصنّف في اثبات وجوب الوجود ، اذ اللبب يكفيه اليسير ، والبليد لا يكفيه الكثير ، لكن يمكن اثباته بوجوه عديدة ، تتعرض نظرف منها تبصرة للناظرين وتحريصاً - للمستبصرين من الناظرين .
الأول ، ان الوجود المطلق موجود بسيط وغير معلول ، وكلاما كان كذلك ، فهو واجب لذاته . اما كونه موجوداً ، فلانه لو كان معدوماً لزم انصاف الشيء بنقيضه ، والموصوف يبقى مع الصفة ، والشيء لا يبقى مع نفيه . واما كونه بسيطاً ، فلان اجزائه لو كانت موجودة لزم تقادم الوجود على نفسه ، وان كانت معدومة ، لزم عدمه .

واما كونه غير معلول ، فلانه لو لم يكن كذلك ، لزم تقادم الشيء على نفسه ، ضرورة تقادم وجود العلة على المعلول - واما بيان ان كل ما ثبت

اه هذه الأحكام ، فهو واجب لذاته فظاهر .

الثاني ، انه لو لم يكن واجباً ، لكان ممكناً او ممتنعاً ، ضرورة اندراج جميع المفهومات تحت المواد الثلاث ، والاول محال ، اذ الممكن ما يقبل لذاته الوجود والعدم ، والشئ لا يقبل نفسه ولا نقيضه .

والثاني ايضاً محال ، اذ الممتنع معدوم ، والوجود موجود لما تقدم ، ولأن امتناعه يقتضي انتفاء الوجودات ضرورة - وجوب - اتصاف الخاص بما يتّصف به العام المطلق وقد تعرّض بعض المتأخرين لجوابه . فمنهم من اختار الشق الثاني ، وجعل معنى اتصاف الشئ بالوجود انه بحاله اذا حضر في الذهن ، اتّصف بالوجود ، كما يتّصف الامور الخارجية بالوجوب والامكان ، مع عدم هويتهما في الخارج ، كذلك الوجود ليس له هويّة في الخارج ، مستنداً في ذلك الى مجرد تصريح الفاضل الطوسي (رحمه الله) : انّه من المعقولات الثانية ، وقد عرفت ما فيه من الخلل^١ . وليت شعري ان هذا الفاضل^٢ اذا لم يرض في جزئيات المسائل بمجرد ما نقل عن عظماء اهل الكشف واساطين الأئمّة المهتدين لأتته من الاقناعات ؛ كيف اقنع نفسه في هذه المسألة الجليلة بالنقل عن بعض افاضل المتأخرين اءاكفاً على ما استحصله بمجرد النظر مطمئناً لديه .

ومنهم من اختار الشق الاول مطبأفيه ، بما رجعه الى ، ان الوجود المطلق اذا اخذ لا بشرط شئ ، اعنى الكلّي الطبيعي ، لا يكون امراً واحداً ، بل امور متكثرة ، اذ الوجود المطلق يصدق على وجود الواجب والسكنات . فيكون بعض من الوجود المطلق واجباً وبعضه ممكناً خاصاً . ولا يخفى على من له ادنى دربة ناساليهم ، ان هذا التكثير انما يتصوّر فيما صدق

١ - في اجوبة ما استدل به صاحب الاشراف . رضا .

٢ - هو بعض المتأخرين .

عليه تلك الطبيعة من الأفراد، واما نفس حقيقة ذلك المفهوم الذي هو الكلتى الطبيعي، فليس فيه تكثير ولا تعشدد.

الثالث، الوجود موجود كما تقدم^١، فلو لم يكن واجباً لكان ممكناً، فعلته لا محالة موجودة، فهي اما نفسه، او جزئى من جزئياته، وكل منهما يستلزم تقدم الشيء على نفسه.

وقد اجابوا عن هذا ايضاً، تارة باختيار، ان علته انما هي جزئى من جزئياته، وتقدم الشيء على نفسه انما يلزم، لو لم يكن الوجود عارضاً له، ذاهلاً عن ان العلة يجب تقدمها بالوجود، والتقدم المحال لازم على كل تقدير. وتارة بان الوجود المطلق ليس شيئاً واحداً حتى تكون له علة واحدة، بل الواجب موجود مطلق، وكل من الممكنات موجود مطلق، فعلة كل موجود مطلق موجود آخر مطلق، حتى ينتهى الى موجود مطلق لا مؤثر له.

وقد عرفت ما فيه من الخلل، وانما اوردت حكاية كلامهم^٢ لتنبيه (ليتنبه - خ) الفطن، على ان العقل ما لم يكن بفطرته السليمة خالصة عن التحكيمات الوضعية والاعتبارات الاليفة - الالفية - لا تنفعه بيئات البراهين، ولا الدليل النظرى، يوصله الى اليقين والا - فما لهؤلاء الافاضل مع توغلتهم فى امر المجادلة وعلو مسلكهم فى طريق المباحثة والمناظرة، تراهم لا يرتكنون الى الحق المبين، مع انسياق براهينهم هذا المساق،

١ - من انه لو كان معدوماً لزم اتصاف الشيء بنقيضه والموصوف يبقى مع الصفة والشيء لا يبقى مع نفيه. رضا.

٢ - اى الذين اجابوا عن الادلة لا المستدلين والقرينة ذكر الرابع والخامس من الادلة بعد ذلك مع ان التعريض ليس لاهل الاستبصار كما لا يخفى. محمدرضاره.

ويركبون مطايا الاحتمال والتخمين .

الرابع، الوجود موجود ، ووجوده نفسه ، وكلّما كان كذلك ، فهو واجب لذاته . اما كونه موجوداً ، فلما تقدّم ، واما ان وجوده نفسه ، فلائته لو لا ذلك ، لكان اما جزءاً له ، او خارجاً عنه ، والاول يفضى الى تركيب الوجود ، وقد سبق بطلانه ، والثاني يستلزم التسلسل المحال .

الخامس، الموجود شيء له الوجود ، وما له الوجود اعم من ان يكون عينه ، او غيره ؟ بخلاف طبيعة الوجود ، فان الشيء ثابت لنفسه ، لأنّ ما بالذات لا يمكن رفعه ، فلا يؤثر الخارج فيه ، وما ثبت له الوجود لا بواسطة أمر ، فهو الواجب .

قال : «وتلك الحقيقة الواجبة لذاتها ، غير المأخوذة بقيد العسود ، اذ لا

١ - وفي هذا المطلب برهان الهمني الله بفضله وجوده اتم من البراهين المذكورة ، مذکور فی رسالۃ علی حدّۃ ، تلخیصہ : ان الوجود من حيث هو ، اي نفس الطبيعة الإطلاقية ، مع عزل النظر عن جميع الاعتبارات والحيثيات التعليمية والتقييدية ، ينتزع منه مفهوم الوجود . ويحمل . وبصدق عليه ، وكل ما هو كذلك ، فهو واجب الوجود بالذات . فالوجود من حيث هو هو ، واجب الوجود بالذات . اما الصغرى فظاهرة ، واما الكبرى . لأنّ ما كان انتزاع مفهوم الوجود عن ذاته بذاته ، يكون حيث ذاته . حيث انحقق والثبوت ، فيمتنع طريان العدم عليه بالذات ، لبطلان اجتماع التقييد . وقلب احدهما الى الآخر وهو المطلوب . ويظهر من ذلك كثر المعارف وجلّ المسائل ، حسب التدبّر ووسع المتأمل فيه . وبالجملة بذلك يثبت صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة ، وهو ان لا وجود ولا موجود بالذات الحقيقة الا الله الواحد القهار . «باقي نيسبند واعتبارات» من المحقق العارف ، محمدرضا انقمشي طاب ثراه . «همه هر چه هستند از آن کمترند - كه با هستيش نام هستي برند» .

تحقق للامر العام من حيث هو عام في الخارج ، وغير المأخوذة بقيد مخصّص من القيود الاعتبارية العدمية لما مرّ ، ولا بقيد مخصّص من القيود الوجودية ، لأن هذا القيد المخصّص ، لو كان كالصورة بالنسبة اليها ، لتركّب الواجب لذاته من جزئين ، أو اجزاء مختلفة ، هذا محال . ولو كان كالامر العرضي بالنسبة اليها ، فلا يكون لازماً لنفس طبيعتها ، والا لأستحال ان يكون قيداً مخصّصاً ، وحينئذ - افتقرت الحقيقة الواجبة في وجوبها الذاتى الى غيرها المباين لها ، لامتناع وقوع التسلسل في الامور المترتبة الواقعة بين طرفين حاصرين .

اقول : اذ قد يطلق الوجود من حيث هو هو ، على المقيّد بالعموم^١ والاطلاق^٢ اعنى الطبيعة بشرط لا شيء ، كما انه يطلق على المجرد من هذا القيد أيضاً ، اعنى الطبيعة لا بشرط شيء ، والمذكور في البرهان انما هو اثبات وجوب الطبيعة^٣ من حيث هي هي ، شرع يبيّن ان المثبت وجوبه ليس

١ - قد يطلق الوجود العام مع قيد العموم على هذا المفهوم الغير المتحقق في الخارج ، وقد يطلق على الفيض الاقدس وقد يطلق على الاعم من الأقدس والمقدس .

٢ - اى المجرد عن جميع القيود ، لا العموم بمعنى الحمل والصدق على الكثيرين .

٣ - واعلم ان الاطلاق في الواجب كالوحدة فيه تعالى ، فكما ان وحدته وحدة ذاتية تجتمع مع الكثرات بحيث لا ينثلم في وحدته ، فكذلك اطلاقه الذى هو عين ذاته الذى هو عبارة عن احاطته بكل شيء وجامعيته باحديته لحقيقة جميع لأشياء وكنها وملكها وملكوتها ، فهو تعالى في مرتبة ذاته ليس بواجب ولا بحكمين ، بل الواجب ظهور ذاتى حصل من تجلّيه لذاته بذاته في ذاته ، والممكن ظهور من تجلّيه بكمال من كمالاته . فسبحان الذى ليس بشيء من الأشياء وهو مع انه ليس بشيء من الأشياء ، كل الأشياء - م ق -

المقيّد بقيد العموم ، بل الحقيقة المطلقة بالاطلاق الحقيقي ، دون الاطلاق المقابل للتقيّد ، فأنه في الحقيقة تقيّد ، والواجب لا يمكن ان يكون مقيّداً بوجه من الوجوه اصلاً . فان القيد الذي يقيّد به طبيعة الواجب ، لا يخلو من ان يكون هو قيد العموم ، اعنى التجريد عن ساير القيود ، او قيّداً مخصّصاً يفيد اخراج المقيّد من عمومه وتخصيصه ببعض الجزئيات ، وتمييزه عما يقابله من الأفراد ، وحينئذ - لا يخلو من ان يكون ذلك القيد من القيود العدميّة الاعتباريّة ، او الوجود الحقيقيّة ، فههنا صور ثلاث كلها باطل .

اما الاولى ، فلانها اذا كانت الحقيقة الواجبة هي المأخوذة بقيد العموم ، تكون تلك الحقيقة الواجبة هي العام^١ من حيث انه عام ، والعام من حيث انه عام لا وجود له في الخارج حينئذ - فيلزم ان تكون الحقيقة الواجبة غير موجودة في الخارج - .

واما الثانية ، فلانها لو كانت الحقيقة الواجبة التي هي طبيعة الوجود من حيث هي هي ، مقيّده بالقيود الاعتباريّة العدميّة ، يلزم ما مرّ من اتصاف احد النقيضين بالآخر .

فان قلت : انما يلزم ذلك لو كانت القيود الاعتباريّة عدماً صرفاً وليس كذلك .

قلنا : الامور الاعتباريّة ، لا يبتد من اشتغالها على قيد عدمي ، وحينئذ يلزم الأمر الأول ، لأن الجزء الوجودي منه من حيث انه وجودي ، راجع الى مطلق الطبيعة فيبقى العدم الصرف ، ويلزم الاتصاف المذكور .

واما الثالثة ، فلانها لو كانت الحقيقة الواجبة ، مقيّدة بالقيد الوجودي

١ - اراد من العام نفس مفهوم الوجود ولذلك قيّد قواه : لا وجود له بفى الخارج فأنه موجود فى الدهن . رضا .

المخصّص ، فلا يخلو من ان يكون نسبه الى الحقيقة نسبة الصورة الى المركّب ، بان يكون فصلاً مقّوماً لها، او نسبه نسبة العرض الخارج عن الحقيقة الواجبة من جزئين اذا كان الفصل للجنس العالى، او المفرد، او اجزاء مختلفة ، اذا كان فصلاً لغيرهما ، وكذا الثانى . فان العارض الذى يلحق الشىء لا يخلو من ان يكون مبدأ عروضة نفس ذلك الشىء ، او جزؤه، او امراً خارجاً عنه .

والاول باطل، ضرورة وجوب ان يكون القيد المخصّص مخرجاً لبعض افراد المخصّص دون بعض، والمساوى لا يصلح لذلك ، وبطلان الثانى ظاهر . واما الثالث، فلائذ يلزم حينئذ - افتقار الحقيقة الواجبة فى وجوبها الذاتى الى غيرها المباين ، وذلك لأئذ لو لم تكن الواسطة مباينة للحقيقة، تكون لاحقة لها، ولا يمكن ان يكون لحقوقها لذاتها، ولا لجزئها ، فيكون الخارج عنها . فلو كان لا حقاً يستلزم التسلسل فى الامور المترتبة، ضرورة ان كل سابق، علّة للاخفه ، وذلك يكون بين طرفين حاصرين ، اى الطبيعة والمخصّص .

وليعلم المتفطنّ اللبيب ، ان هذا بيان شاف وبرهان كاف للمستبصر الناقد ، على ان الحقيقة الحقّة والطبيعة الواجبة ، من حيث انها طبيعة واجبة ، لا يمكن ان يشوبها شائبة القيد بوجه من الوجوه ، ولا يتطرق اليها التعيّنات الخارجة عنها بجهة من الجهات .

نعم تعيّناتها انما هو الاطلاق الحقيقى ، واحديّة الجمع الذاتى ، كما نهت عليه فى المقدمة ، فليتدبّر ، فانّها من جلائل النكت .

١ - مما يشوبها القيود الاعتبارية علماً او عيناً ، ظل الوجود لا نفس طبيعته ، فلا تفعل وتبصر . آقا محمدرضا قمشه ي .

قال : «فلئن قيل : ان الحقيقة الواجبة هي الطبيعة التي هي من ملزوماً .

ما ذكر من الوجود الذي يشترك فيه جميع الوجودات الخاصة» .
 اقول : بعد اثبات ما هو الحق ، اراد ان يثبت على ابطال ما ذهب اليه المتأخرون من المشائين ، مما نسبوه الى الحكماء المحققين ، تحقيقاً لما مهّده بالبرهان، وتشبيهاً لما استسه من البنيان. فانهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواجبة هي الطبيعة الخاصة التي هي فرد من افراد الوجود المطلق، ومقابل للوجودات الخاصة الممكنة، الا ان الوجودات الممكنات لها ماهيات معروضة لها دون الطبيعة الخاصة الواجبة ، فان الوجود نفس ماهيتها ، اذ ليس للواجب ماهية غير طبيعة الوجود، كما قضت به البراهين القاطعة - ، فيكون هذه الطبيعة مما انتقض به الدليل المذكور، ضرورة - فهذا اورد مذهبهم في صورة النقض الاجمالي عليه .

وتقرير ذلك ان الدليل بجميع مقدماته كما يستلزم الطبيعة المطلقة بالاطلاق الحقيقي، كذلك يستلزم الطبيعة المطلقة من حيث انها مطلقة، التي هي من الطبايع الملزومة لها ، فانها ايضاً وجود بحث لا اعتبار معها غير اعتبار عدم القيود، وذلك وان كان من القيود الخارجة، الا انك من الاعتبارات انعدامية التي لا تدخل لها في طبيعة الوجود ، وما زاد باعتبارها على نفس الطبيعة شيء فتكون الطبيعة حينئذ بحثاً مجرداً .

ثم ان قول الوجود المطلق عندهم على الوجودات لما كان بالتشكيك .
 بلزم ان يكون قوله عليها، قول اللازم على ملزوماته، وان كان نفس ماهية بعض الافراد ، كما ستعرف آنفاً ، فلماذا قال : فلئن قيل : الطبيعة التي هي

١ - الدليل المذكور ما ذكر في قوائمه ومن البين ان حقيقة من حيث هي لا يقبل العدم لذاتها (الى آخره) آقا ميرزا محمد رضا قمزني .

من ملزومات ما ذكر ...

قال : «ولا يلزم من هذا ان تكون تلك الحقيقة من الماهيات المغايرة للوجود ، فيكون مؤثرة للوجود لا بشرط الوجود - لان تلك الحقيقة نفس الوجود ، ولا تغائر الوجود - ويكون قول الوجود على تلك الحقيقة الملزومة ، وعلى ساير الوجودات الباقية الملزومة بالنسبة اليه ، على سبيل التشكيك» .

اقول : هذا شروع في دفع ما يمكن ايراده على ما ذهب اليه المتأخرون حتى يتحقق به - يحقق - مذهبهم ، وسيبين (يبين - خ) بعد ذلك ابطاله ، جرياً على مقتضى عادته ، كما سبق التنبيه عليه .

من جملة ذلك انه يلزم حينئذ ان تكون تلك الحقيقة ، اى الطبيعة الواجبة من الماهيات المغايرة للوجود ، ضرورة وجوب تحقق المغايرة بين الملزوم ولازمه ، وحينئذ - يلزم ان تكون تلك الطبيعة مؤثرة في الوجود ، لا بشرط الوجود ، اى بدون اعتبار انضمامها بالوجود ، وذلك لما تقرّر ، ان الحقيقة الواجبة هي العلة التامة المؤثرة الموجبة بالذات ، بدون الاحتياج الى امر خارج ، واعتبار انضمامه معها .

فاجاب بانه ، انما يلزم ذلك ، لو لم تكن الحقيقة نفس الوجود البحت ، بدون انضمام امر آخر معه . اما اذا كانت نفسه كما هو مذهبهم ، فلا يرد شيء مما ذكر ، اذ الخصوصية الواجبة عندهم هي تأكيد معنى الوجود في نفسه ، وتنشئه عما يشوب صرافته الذاتية ، فالحقيقة الخاصة الواجبة ،

١ - اذ نسبتها (الى آخره) علة الانتقاض ، وقوله : فانه ، علة لعدم الانتقاض ، وضمير حصصها ، راجع الى الماهيات الممكنة . والمراد بخصصها الوجودى ، الوجودات الخاصة الامكانية . فتبصر . ميرزا محمدرضا قمشهبي - قده - .

حينئذ - لا يغير الوجود [الوجود - ظ] المطلق بالذات .
فان قلت : - كيف - يمكن ان يكون العارض الذي يلحق الشيء بعد
ثبوته وتحققه ، نفس معروضه السابق عليه ومقتوماً له .

قلنا : العروض انما يتصور هيئنا في العقل ، كما سيجيء بيانه ، واما
في الخارج ، فهو نفسه . ولا ينتقض هذا بالماهيات الممكنة ، اذ نسبتها
الى حصصها الوجودى كذلك ، فانه ليس لتلك الحصص على رأيهم وجود
في الأعيان ، بل انما هي اعتبارات عقلية ليس لها في الخارج محاذ . ولأن
الطبيعة المطلقة معروضة للتشكيك ، لا يلزم ان تكون ساير حصصها اعتبارات
عقلية ، اذ منها ما هو الوجود الحقيقى الذى يوجد بنفسه ، ويوجد به
غيره ، ولا ان تكون عارضة ايضاً ، اذ معروض التشكيك انما هو المطلق
الشامل ، ومن البين ان عروض التشكيك للامر الاعم ولحوقه له ، لا يوجب
عروضه لشيء من ملزوماته ومعروضاته ، فان ذلك الامر المقوم جازان لا
يقبله ، اذ لا يلزم من كون اللازم مشككاً ، كون ملزومه كذلك . قوله :
ويكون قول الوجود ... اشعار بهذا الكلام .

ثم ان هيئنا نكتة لا يخلو التنبيه عليها عن فوائده ، وهى ان الطبيعة
الكلية المطلقة العارضة للحقايق المتخالفة والماهيات المتنوعة ، اذا اتسبت
الى حصصها الخاصة ، فاما ان تكون تلك الحصص غير متبدلة^١ ، بل حقايق
الكل . انما هى تلك الطبيعة المطلقة الواحدة ، فيكون قولها على تلك
الحصص ، قولاً متواطياً ذاتياً ، وان كان قولها على ملحوقات الحصص
قولاً عرضياً .

واما ان تكون تلك الحصص متبدلة الحقايق ، بمعنى أنها مشترك كلشها

١ - التبدل بمعنى التفاوت . رضا .

في حصولها لتلك الطبيعة الثابتة النازلة منزلة المحل لما يكون كالعوارض الغير القارة لها آخذة عن مبدأ معين . اما في الاولوية بالنسبة الى تلك الطبيعة او الأتقنية أو الأشدية ونحوها الى حيث ينتهي الى حصّة لا يكون اولى منها من تلك الحصص بالنسبة اليها، يعنى ليس لها من الحصص ما يظهر فيها بجميع احكامها ظهورها في تلك الحصّة، بان تكون تلك الحصّة ملحوقه لجميع لواحقها الخاصّة بها، بدون ممانعة خصوصيتها ايّاها ، وذلك انما يكون بخلوّ تلك الطبيعة الثابتة في تلك الحصّة عن الخصوصيات الخارجة عنها التي هي بمنزلة الأعراض الغير القارة المتبدّلة عليها ، فيكون قول الطبيعة المطلقة حينئذ على تلك الحصص عندهم قولاً مشكّكاً عرضياً .

لا يقال : ان خلّو تلك الطبيعة عن الخصوصيات ، تنافى ما تقدّم ، من ان تلك الحقيقة عندهم لها خصوصيّة امتيازيّة مقابلة لسائر الخصوصيات ، والا ، لا تكون حصّة لها .

لأنّا نقول : ان الخلّو عن الخصوصيات ايضاً خصوصية امتيازيّة مقابلة لسائر الخصوصيات ، الا ، ان سائر الخصوصيات لكونها اموراً خارجة عن نفس تلك الحقيقة ، لا يمكن ان يظهر احكام تلك الحقيقة من حيث هي بها ، وذلك ، لأن الأوليّة والأشدية ونحوهما في الحصص ، انما يتصور بأن تكون خصوصيتها المتبدّلة مندرجة في ممانعتها ، للحقوق ما يلحق الطبيعة لذاتها، ولزومها للحصّة المخصوصة الى ان ينتهي الى حصّة لا يمكن لها تلك الخصوصية الممانعة، بل خصوصيتها الامتيازيّة انما هي تنزّها عن الخصوصيات الممانعة ، كما نبّهت عليه آنفاً .

اذا عرفت هذا، فنقول : ان العروض انما طرء للطبيعة المطلقة باعتبار مقايستها للاُمور المتبدّلة والحصص المتخالفة ، بمقارنة القيود الزائدة

والاعتبارات الخارجة ، التي هي مبدأ عروض الامكان ، واما بالقياس الى الحصّة التي هي اولى الحصص التي خصوصيتها انما هي خلثوها عن تلك الامور الخارجة ، فلا يتصور العروض اصلا باعتبار خلثوها عن القيود الخارجة ، وان كان ذلك ايضاً عارضاً باعتبار ، ان هذا الاعتبار قيد خارج مقابل لسائر خصوصيات الحصص . وللمتفطنّ اللبيب المهتدي الى طريق التحقيق ، باقتفاء قائد التوفيق ، ان يوفّق بين هذا الكلام ، وبين ما نبّه عليه في المقدمة - بعض التوفيق .

شعر :

عبارتنا شتى ، وحسبك واحد وكل الى ذاك الجمال ، يشير

قال : «ولا يلزم ان يكون تلك الحقيقة موجودة مرتين ، كسائر الوجودات الباقية ، فان الوجودية المشتركة بينها وبين الوجودات الباقية ، هي نفس تلك الحقيقة في الأعيان وان كانت من العوارض الزائدة عليها بحسب العقول والأذهان» .

اقول : هذا أيضاً دفع لما يمكن ان يورد ههنا ، وهو ان الوجود المطلق لو كان مقولاً على الحقيقة الواجبة وعلى سائر الوجودات بالتشكيك والعروض ، يلزم ان تكون تلك الحقيقة موجودة مرتين ، والتالى ظاهر الفساد ، اما بيان الملازمة ، فلا تته اذا كان الوجود مشككاً عارضاً ، يلزم ان يكون معنى مشتركاً بين سائر الوجودات وبين تلك الحقيقة . فكسنا ان سائر الوجودات موجودة مرتين ، احديهما ، من حيث انها وجودات في نفسها ، والاخرى من حيث عروض الوجود المطلق ايّاها ، يلزم ان تكون تلك الحقيقة ايضاً كذلك ، سيّما اذا كانت تلك الحقيقة واجبة لذاتها ، فاذها يلزم ان تكون علة مؤثرة في جميع ما عداها ، فيلزم ان يكون مقدماً في الوجود

عنى الكل ، حتى على الموجودية المشتركة ، ضرورة وجوب تقدم العلة
التفاعلية بالوجود على معلولها .

فاجاب عن ذلك ب : انك انما يلزم ذلك ، ان لو كانت الموجودية المشتركة
بين الوجودات أمراً مغايراً فى الأعيان لتلك الحقيقة ، وليس كذلك ، بل
الموجودية ، نفس تلك الحقيقة فى الأعيان ، وان كانت من العوارض الزائدة
عليها بحسب العقول والأذهان .

لا يقال : اذا كانت الموجودية المشتركة نفس تلك الحقيقة فى الأعيان ،
يلزم ان تكون تلك الحقيقة فى الأعيان لا حقةً للماهيات ، وذلك باطل
بالضرورة ، لأنه انما يلزم ذلك ان لو كان فى الأعيان من اللقوق المذكور
اثر ، وليس كذلك ، فان للموجودية المشتركة حصصاً مختلفة الحقائق ، يكون
باعتبار كل حصّة كذلك ، كالمشى مثلاً بالنسبة الى حصصه الموجودة فى
الانسان والفرس وغيرهما ، فانه ليس للشىء المطلق فى الخارج وجود متميِّز
فى تلك الماهيات عن حصصه المتخالفة ، وان كان فى العقل مستقلاً فى الوجود ،
مثل حصصه لا حقاً ايّاه . فاللقوق انما يعرض للمطلق باعتبار حصوله
فى العقل ، واما فى الخارج ، فليس الا الحصص المتخالفة ، فلا لقوق فيه
اصلاً ١ .

قال : «قلنا : ان الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود ان صح . ان
بكون ذات افراد ذهنية او عقلية ، فلو وجد منها فرد وامتنعت الأفراد
الباقية ، كانت الأفراد كلها ممكنة بحسب ذاتها ، فلو امتنع البعض ، لامتنع
بالغير ، ولو وجب البعض ، لوجب بالغير ، فان ما بالذات لا يزول بالغير» .

١ - اى لا الحقيقة الواجبة ولا الحقيقة الممكنة فلا يلزم كون الحصص
الممكنة موجودة مرتين ايضاً فان موجودية الشىء مرتين باطلة مطلقاً
سواء كان واجباً او ممكناً . رضا .

اقول : هذا جواب لما اورده نقضاً على الدليل المذكور مما ذهب اليه المشاؤون يطل به مذهبهم، وهو ان يقال : الطبيعة الملزومة لمطلق الوجود التي هي الواجبة عندكم ، ان صحَّ (اما ان يصحَّ - خ ل) ان تكون ذات افراد ويكون الطبيعة بالنسبة اليها حقيقة كلية ، سواء كانت ذات افراد حقيقية عقلية ، كسائر الكليات الحقيقية ، او كانت ذات افراد اعتبارية ذهنية ، كالكليات الفرضية ، مثل الاشياء والامكان، او لا يصح ؟ فان صحَّ ، فلا يخلو من ان يكون الموجود منه واحداً ، او اكثر، والثاني ظاهر البطلان ، وعلى التقدير الأول يلزم ان يكون افراد الطبيعة الواجبة ممكنة بالذات، امتنعت الافراد الباقية منها، او امكنت، ضرورة امتناع وجود بها بالذات وامتناعها بها، والا يلزم خلاف الفرض .

لا يقال: انما يلزم الفرض المذكور، ان يكون ممكنة الاتصاف. لامسكنة الوجود، فان الطبيعة الملزومة الواجبة عندهم لما كانت نفس الوجود. نكون ممكنة الاتصاف بعينه هو ممكنة الوجود .

واذا كانت الأفراد كلشها ممكنة بحسب ذاتها، فلو امتنع البعض . لامتنع بالغير ، ولو وجب البعض ايضاً لوجب بالغير، وتكون الأفراد كلشها باقية على امكانها الذاتي ، لان ما بالذات لا يزول بالغير، فلا يكون فرد من افراده واجباً لذاته .

فان قيل : ان اريد بالامكان ، الامكان العام. فلا يلزم حينئذ ان تكون افراد الطبيعة لو وجبت لوجبت بالغير، لجواز ان يكون بعضها واجباً لذاته على هذا التقدير . وان اريد به الامكان الخاص . فمعلوم ان الطبيعة الواجبة لو صحَّ ان يكون ذات افراد ، لزمت ان تكون تلك الافراد ممكنة بالامكان الخاص ، كيف وبين مفهوميها تناف في الصدق !؟

نعم اللازم على هذا التقدير ان تكون الافراد ليست ممتنعة لذاتها .

وهذا مفهوم الامكان العام ، لا الخاص .

قلنا : الكلام على تقدير ان تكون تلك الطبيعة الواجبة البسيطة ذات افراد ، - وان يكون - الموجود منها واحداً او لباقي ممتنعاً ، وحينئذ ظهر لزوم كون الأفراد كلها ممكنة بالامكان الخاص ، فانه لو لم يكن كذلك ، فاما ان يكون افرادها مختلفة متنوعة في الوجوب والامتناع والامكان او متفقة ؟ والاول تدفعه البساطة الواجبة ، فحينئذ لو لم يكن كلها ممكنة بالامكان الخاص ، فاما كلها واجبة ، او كلها ممتنعة ، والاول يستلزم وجوب الممتنع ، والثاني امتناع الواجب ، ومن هذا تعرف اقتضاء طبيعة الوجوب الوحدة الذاتية . فتنبه .

قال : «وان لم يمكن ان تكون ذات افراد ذهنية او عقلية ، اما لأن

تعيشها نفس حقيقتها في الخارج ، او لأنها اقتضت تعيشها لذاتها - فامتنعت الأفراد الباقية الموجودة لذاتها ايضاً ، او لأن تلك الطبيعة المتعيّنة بالذات لما استحال ان تكون معقولة لشيء من العقول ، فاستحال ان تكون ذات افراد كثيرة ، او لأن تلك الطبيعة لما امتنع اقترانها بالغير - واقتران الغير بها ، فاستحال ان تكون ذات افراد عقلية او ذهنية» .

اقول : هذا بيان للشق الثاني من الترديد المذكور ، وهو ان تكون الطبيعة الواجبة ممّا لم يمكن ان تكون ذات افراد ذهنية او عقلية ، ولما كان الحق هو هذا ، وقد استبعده العقل غاية الاستبعاد ، بناء على ان الطبايع المعقولة يمتنع ان لا تكون ذات افراد ، كما ان الحقايق بدون ان تكون محفوفة بالعوارض الخارجية المشخصة والغواشي الغريبة المحدودة ، يستحيل ان يصير جزئية حقيقية ، اراد ان يحقق ذلك وينبئه - يبيئه - بوجوه عديدة ، يظهر بها ان منشأ ذلك الاستبعاد رسوخ العقائد العادية .

١ - اي بطلان كون طبيعة الوجود ذات افراد ، لزوم وحدة الوجود .

وتقرير ذلك ان امتناع افراد تلك الطبيعة يتصور من وجوه ، فانه اما ان يكون تعيشها نفس حقيقتها في الخارج ، فلو وجد منها فرد ان ، لزم قلب الحقيقة ، وذلك بيّن الاستحالة .

واما ان يكون التعيين^١ مقتضى نفس الحقيقة ، فان هذه الحقيقة حينئذ بالنظر الى ذاتها وان كانت ذات افراد موجودة ، لأنها طبيعة واجبة ، لكن لما اقتضت التعيين لذاتها امتنعت الافراد الباقية الموجودة لذاتها ايضاً ، وذلك لأن تلك الافراد الباقية يقتضى العدم لذاتها باعتبار اقتضاء الطبيعة التعيين لذاتها ، ويقتضى الوجود ايضاً لذاتها ، وهذا من جملة اقسام الممتنع . لا يقال : الممتنع من اقسام الممكن العام ، وسلب احدي الضروريتين معتبر مي مفهومه ، فكيف يكون هذا داخلاً في الممتنع - مع اشتماله على الضروريتين .

لأننا نقول : وان كان بحسب مفهومه مشتملاً على الضروريتين ، لكن ضرورة الوجود مسلوبة عنه بحسب الذات^٢ ، بل ضرورة العدم صادقة عليه ، فيكون ممتنعاً بحسب ذاته . ثم ان هذين الوجهين بحسب الظاهر^٣ انما يدلان على امتناع الافراد العقلية دون الذهنية لاستلزامهما امتناع تعدد افراد تلك

١ - لان المفروض لهما تعيّن ، والتعيّن متقابلان . فاذا كان التعيين نفس ذات الطبيعة وحقيقتها ، فوجدان الفردين لها موجب لقلب تعيّن بتعيّن آخر ، وقلب التعيّن عين قلب الذات والحقيقة واو وجد منها فردان - لزم قلب الحقيقة - قمي م - .

٢ - يعنى اقتضاء الذات ضرورة وجود التعينات مسلوبة عنه . ق .
٣ - وذلك ان المصنّف قيّد كلامه بقوله في الخارج فلو لم يقيّد الكلام بذلك القيد وبدلّ الخارج بنفس الامر وقال اما لان يعينها نفس حقيقتها في نفس الامر (انى آخره) لكان البرهان عاما في نفى الافراد الحقيقية والذهنية كما لا يخفى . آقا محمد رضا قمشه ي .

الحقيقة المتعيّنة في الخارج بحسب ذاتها، واما بحسب ما حصل منها في العقل اي باعتبار مفهومه الذهني، فلا دلالة لهما عليه قطعاً. فهذا تعرّض لوجهين آخرين : احدهما ، لبيان امتناع الأفراد الذهنيّة، الثاني لبيان امتناع مطلق الأفراد .

اما الأول ، فهو ان كل طبيعة متعيّنة لذاته، يمنع ان يكون معقولاً لشيء من العقول ، وذلك لوجهين : الأول ، فهو ان التعقّل ليس بانطباع المعقول في العاقل، بل لحصول نسبة اتحاديّة بين المعقول والعاقل، بحيث لا يتميّزان في الوجود ، كما ستطلع عليه . والتعيّن يستلزم الامتياز عن ساير ما عداه فلا يجتمع^١ المعقوليّة مع التعين الذاتي^٢ .

والثاني ، ان كل معقول تعيّنهُ انّما هو بالعاقل ، فلو كان له تعيّن آخر، يلزم ان يكون لشيء تعيّنهُ، وذلك مستحيل، فاذا استحال ان يكون معقولاً لشيء من العقول، استحال ان تكون ذات افراد كثيرة، لأنّ الافراد انّما يتصوّر باعتبار مطابقة الصورة المعقولة لها ، فلا يمكن عند اتفاء الصورة المطابقة تحقق الافراد ، ضرورة امتناع^٣ تحقق احد المتطابقين

١ - وذلك لان المعقول من الشيء لا بد وان يتجرد عن التعين حتى يكون الشيء معقولاً . هذا في الشيء الذي يكون التعين نفس ذاته او لازم ذاته محال، لأنّه اذا تجرّد عن التعين تجرد عن ذاته اذا كان التعين نفس ذاته ، ولزم انفكاك اللزم عن الملزوم اذا كان لازم ذاته، وكلاهما باطلان - م ق - .

٢ - التي لا بد وان تنسلخ عن التعيّن مع التعيّن الذي، هو ذاته او لازم ذاته .

٣ - هذا الوجه بظاهره يستلزم امتناع الافراد الذهنيّة والعقليّة كما لا يخفى، ولكن لما كان تحقق الافراد الذهنيّة بالمعقولة والمعقولة ممتنعة، فالافراد الذهنيّة ممتنعة الذوات ، وهذا بخلاف الافراد الخارجيّة لان امتناعها انما هو بوصف المطابقة للافراد الذهنية، وامتناع وصف المطابقة لا يستلزم امتناع ذات المطابق، ولذا خص الوجه بامتناع الافراد الذهنيّة - فافهم - م ق -

بدون الآخر .

واما الثاني ، فلان الطبيعة المتعيّنة بذاتها مجردة في نفسها ، فيمتنع اقتران الغير بها واقترانها بالغير، فان اقتران القيود انّما يتصوّر لما هو قابل للتخصيص والتعيين ، والمتعيّن بنفسه ليس كذلك ، واذا استحال اقتران القيود بها، استحال ان تكون ذات افراد كثيرة، عقلية كانت او ذهنية. ثم اعلم ان في تعدد هذه الوجوه اتّسبها على حصر ما لم يمكن ان يكون ذات افراد في الصور الأربعة وبيان الحصر ، ان الاشتراك ههنا عبارة عن التطابق بين الصورة العقلية - لما في الخارج من الصور المتكثّرة ، فالاشتراك لا يعقل بدون تحقق الصورة العقلية - والصور المتكثّرة، وحينئذ نقول : امتناعه اما باتفاء الصورة العقلية، وذلك بامتناع تعقله ، او باتفاء الصور المتكثّرة ، واتفاء الصور المتكثّرة اما باتفاء موجبها - وهو اقتران القيود، او بوجود مانع لها. والمانع اما ان يكون نفس الحقيقة أو امرأ خارجاً عنها لازماً لها، والا لا يكون مانعاً لها . والأول بان تكون الهوية الخارجية نفس طبيعتها^٢ - والثاني بان يكون مقتضى نفس طبيعتها ، وحينئذ يمتنع صدق شيء من هذه الامور على فرد غير نفس طبيعتها - ، والا لزم قلب تلك الطبيعة الى غيرها ، وذلك يبيّن الاستحالة. فان قلت : انّما يلزم ذلك لو وجب صدق طبيعة الكلّي على الأفراد في الخارج، وليس كذلك، لما تقرّر في السنطق ان امكان فرض الصدق كاف.

١ - لان ذكر الوجوه المتعدده يدل على ان ذلك الذاكر يكون في معرض البيان وسكوته في معرض التبيان والختم بالصور الاربع ينبّه على الحصر - م -
٢ - يعنى طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود. هي الهوية الخارجية .
فالهوية الخارجية نفس طبيعة الوجود، ومعلوم ان الهوية الخارجية مانعة عن الصور الكثيرة - م -

قلنا : امكان فرض الصدق ههنا غير ممكن ، للزومه القلب المذكور .
فان قلت : غاية ما في الباب ان يكون ذلك الصدق ممتنعاً ، وفرض الممتنع
ليس بمستحيل ، بل ممكن ، فيمكن فرض صدقه .

قلنا : ما هو غير مستحيل ، فرض الممتنع ، وما يلزم ههنا - فرض
ممتنع ، والفرق بينهما بيّن .

قال : « فان كانت حقيقته من حيث هي مغايرة لحقيقة الوجود الخارجي
والكون العيني الذي يتكوّن به الماهيات - الحقيقية - المختلفة بمقارنتها
في الأعيان بالذات ، كان اطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين بالاشتراك اللفظي
دون المعنوي ، على ان تلك الطبيعة لا بُد وان لا يكون في نفسها الكون
العيني ، لوجوب بساطتها ، وحينئذ اما ان يكون شيئاً من الماهيات الحقيقية ،
او امراً من الامور العقلية ، ويلزم من ذلك كثير المحالات ، وان لم تكن
مغايرة - لها - فاما امتنع استلزام الوجودات الخاصة العينية الممكنة
لحقيقة الوجود المطلق واشتراكها فيه (فيها - خ ل) وصدق تلك الحقيقة
عليها ، او وجب استلزامها للحقيقة الواجبة واشتراكها فيها وصدق تلك الحقيقة
عليها ، ومن الممتنع ان يكون الوجودات الخاصة الممكنة ملزومة للحقيقة
الواجبة بحسب الذات ، فاننا قد برهننا في كتبنا الحكيمية ، ان تلك الطبيعة
يمتنع ان يكون فيها جهة امكانية محضة وقابلية لشيء (شيء - خ ل) من
الاصناف الوجودية الحقيقية » .

اقول : اذا تقرّر ان الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود يمتنع ان
تكون ذات افراد ذهنية او عقلية ، فحينئذ نقول : تلك الطبيعة لا يخلو
من ان تكون مغايرة بالذات لحقيقة الوجود الخارجي والكون العيني الذي
هو عبارة عما يتكوّن الماهيات بمقارنتها في الأعيان بحيث لا يكون معنى
مشترك بينهما اصلاً ، بل انحصر مابه الاشتراك بينهما على مجرد اطلاق

لفظ الوجود او لا تكون مغايرة لها - هذه المغايرة - ، فان كان الأول يلزم ان يكون اطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين بالاشتراك اللفظي دون المعنوي . ثم انّه يمكن ان يقال ههنا ان مجرد تحقق المغايرة الذاتية بين الحقيقة الواجبة والكون العيني ، لا يستلزم ان يكون اطلاق لفظ الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي ، لم لا يجوز ان يكون لعارض مشترك بينهما ، اذا الاشتراك في العارض لا تنافي المغايرة الذاتية ، ولهذا اشار الى دفعه بقوله : «على ان تلك الطبيعة ...» وتقريره ان تلك المغايرة اما ان يستلزم الاشتراك اللفظي او كثيراً من المحالات ، ويبان ذلك ان تلك الطبيعة لا يثبت وان لا يكون في نفسها الكون العيني ، بمعنى ان لا يكون عينها ولا جزئها ، اذ على تقدير ان يكون عينها يلزم خلاف المقدر ، فان المقدر انما هو المغايرة بينهما ، وعلى تقدير ان يكون جزئها يلزم التركيب ، ووجوب البساطة ينافي ذلك . فاذن يلزم ان يكون غير الكون العيني ومعرضاً له ، فحينئذ اما ان يكون ذلك المعارض من الماهيات الحقيقية كما هو مذهب الستكسامين ، او امراً من الامور العقلية الاعتبارية ، وعلى كلا التقديرين يلزم كثير من المحالات ، اما على تقدير ان يكون الطبيعة الواجبة أمراً حقيقياً معرضاً للكون ، والكون امر خارج من حقيقته ، فلما يلزم حينئذ من جواز انفكاك الوجود عن الطبيعة الواجبة ضرورة لزوم كون الوجود ممكناً . والسكن ما يجوز زواله وعدمه ، ومن تقدم الوجود على نفسه ضرورة تقدم الطبيعة الواجبة - التي هي العلة بالوجود على الوجود ، ومن كون الطبيعة الواجبة - فاعلاً وقابلاً^١ واستحالة الكل بيّنه . ولما يلزم ايضاً ان يوجد شيء مرتين . اذ مقارنة الكون هي الموجبة للوجود كما في سائر الماهيات ، ولما كان

١ - يعنى ان واجب الوجود في كونه فاعلاً يجب تقدمه بالوجود ، كذلك اذا كان قابلاً للشئ ، اى شئ كان ، يجب تقدمه في الوجود على المقيول - م ق - .

الواجب مقدماً في الوجود يجب ان يكون موجوداً قبل هذا الوجود .
وامّا على تقدير ان تكون الطبيعة الواجبة التي هي ^١ مبدأ الكل ، امرأ
اعتبارياً ، فللزوم ما ذكر من وجوه المحال مع لزوم تخلف العلة من المعلول في
الخارج ، وان كان الثاني وهو ان يكون المغايرة بين الحقيقة الواجبة وبين
الكون العيني منتفية ، فيلزم احد الأمرين ، اما امتناع استلزام الوجودات
الخاصة الممكنة للوجود المطلق ، او - وجوب - استلزام الوجودات المعينية
الممكنة للحقيقة الواجبة ، وذلك لأن الوجودات الخاصة العينية الممكنة
(الوجود الخاص العيني الممكن - خ) لا يخلو من ان تكون حقيقته - حقيقتها -
مغايرة بالذات للكون العيني الذي بمقارنته يتكون الماهيات اولاً ، فان
كان الاول يلزم امتناع استلزام الوجودات الخاصة الممكنة لحقيقة الوجود
المطلق واشتراك تلك الوجودات في الحقيقة المطلقة وصدق تلك الحقيقة
عليها . وذلك لأن المغايرة بالذات بين الوجودين يقتضى التباين في الوجود ،
وكل واحد من هذه الامور يقتضى الاتحاد فيه فلا يجتمعان ، وان كان
الثاني وهو ان تكون المغايرة بالذات منتفية بين تلك الوجودات العينية
الممكنة وبين حقيقة الوجود المطلق ، يلزم الامر الثاني ، وهو ، وجوب
استلزام الوجودات الممكنة للحقيقة الواجبة ، ضرورة استلزام الخاص للمطلق
انعام الذي لا يغير الحقيقة الواجبة ، حينئذ يلزم اشتراكها فيها وصدقها
عليها ، ولا شك في امتناع استلزام الوجودات الخاصة الممكنة للحقيقة
الواجبة بحسب الذات ، فائهم قد برهنوا في كتبهم - الحكيمية - على امتناع
ان تكون للطبيعة الملزومة جهة امكانية محضة وقابلية شيء من الاوصاف

١ - ولما كان الطبيعة الواجبة مقدمة على الأشياء وليس قبلها شيء من
الأشياء ، والامر الاعتباري لا بد وان يكون له منشأ انتزاع ، يلزم عدم وجود
الامر الاعتباري لعدم وجود منشأ انتزاعه . فاذا كان امرأ اعتبارياً ، يلزم ان
لا يكون ، وهذا محذور اشد - لمحضره الشريف القمي - آقاميرزا محمود .

الوجودية، والا يلزم ان يكون الواجب لذاته ليس واحداً [واجباً - ظ] من جميع الجهات .

لا يقال : من اتفاء المغايرة بالذات لا يلزم ان تكون المغايرة مطلقاً متفية، اذ قد تكون المغايرة بحسب اللواحق والعوارض متحققة، فان مثل هذه المغايرة لا يتخالف بها الحقائق ، فيكون الملزوم على هذا التقدير ايضاً هو الحقيقة الواجبة لا غير ، ويلزم الامور المذكورة .

قال : «على ان اجتماع الأمثال واختصاص احد المتماثلين بالحالية والآخر بالمحلية، واتصاف احدهما بصفة دون الآخر، من غير ان يكون هناك فارق من الأحكام والأحوال المستحيلة بالذات» .

اقول : هذا دليل آخر بالاستقلال على ابطال الشق الثاني من الترديد ، وذلك لأنه اذا كانت الحقيقة الواجبة غير مغايرة بالذات لمطلق الوجود ولا الوجودات الممكنة ايضاً مغايرة لها، يلزم ان يكون الكل متماثلاً في الحقيقة، ويلزم اختصاص احد المتماثلين بالحالية اي العارضية، والاخرى بالمحلية اي المعروضية ، ويلزم ايضاً اختصاص احدهما بصفة الواجبية والثاني بالممكنية من غير ان يكون هناك فارق ، واختصاص المتماثلات بالامور المتقابلة المتنافية من الأحكام المستحيلة بالذات، اذ تنافي اللوازم انما يتحقق يتنافى الملزومات ، فلماذا يستدلون به عليه ، والتنافى بين العارضية والمعروضية والواجبية والممكنية يبين .

لا يقال : مع بقاء احتمال القول بالتشكيك خالياً عن الدافع ، كيف يتم الجزم بالتماثل^١ ؛ فلان (فان - خ) اللازم من الترديد المذكور ، ان ساير

١ - يعنى ان التماثل فى المعنى العام لا يستلزم التماثل فى الخصوصيات حتى يكون كل الافراد واجبة ، او كلها ممكنة ، بل الافراد متخالفة فى صدق الكل على غيرها . قوله : اذ ساير الطبايع الكلية ... الخ : يعنى ان الطبايع الكلية كلها

الموجودات واجبة كانت او ممكنة ، متماثلة في حقيقة الوجود المطلق ، ولا يلزم منه ان لا يكون مشككاً اصلاً ، اذ ساير الطبايع الكلية مشككاً أو متواطياً . عارضة او ذاتية - فان لها افراداً خاصة اعتبارية يكون قولها عليها قولاً نوعياً ، وان كان قول كل منهما مخالفاً للاخر بالنسبة الى الافراد الحقيقية منهما .

لأثنا نقول : سنشير آنفاً الى دفع ذلك الاحتمال بالاستقلال ، وتلخيص هذا البرهان ان يقال ، ان الوجود الخاص الواجبي الملزوم لحقيقة الوجود المطلق ، اما ان يكون قابلاً للاشتراك ، اولاً ، والاول ظاهر البطلان ، لمنافاة الوجوب الذاتي على ما عرفت ، وعلى تقدير الثاني لا يخلو ان يكون حقيقته غير حقيقة الوجود المطلق ، وذلك باطل للزوم تقادم الشيء على نفسه ، وغيره من وجوه المحالات او عين حقيقته ، ويلزم حينئذ احد الأمرين ، اما امتناع استلزام الوجودات الخاصة الممكنة لمطلق الوجود ، او استلزامها للوجود الخاص الواجبي ، وكلاهما بيّن الاستحالة ، اما الأول ، فلاقتضاء الخاص ، استلزامه للمطلق العام ضرورة ، واما الثاني فلما برهنوا عليه . فعلم من هذا ان القول بالطبيعة الملزومة التي هي الوجود الخاص باطل .

قال : «ثم ان الوجود الحاصل للماهيات المختلفة والطبايع المتخالفة لا يقبل الوجود والعدم لذاته لما اشير اليه في موضعه ، فيجب ان يكون واجباً لذاته ، وحينئذ لو وجد هناك موجود آخر مغاير له ، لتعدد الواجب لذاته ،

→ بالنسبة الى الافراد الذهنية الاعتبارية ، يكون قولها عليها قولاً عرضياً مشككاً ، ولكن بالنسبة الى الافراد الحقيقية ، يكون الطبايع مختلفة ، فبعضها متواطٍ وبعضها مشكك . والحاصل ان المتواطى من الطبايع والمشكك منها متشاركان في حال التشكيك بالنسبة الى الافراد الاعتبارية ومتخالفان بالنسبة الى الافراد الحقيقية ، فكل متواطٍ متساو بالنسبة الى الافراد .

والقائل بالتشكيك ينكره كل الانكار .

هذا ، اذا ذهب القائل بالتشكيك مذهب التجويز والاحتمال العقلي - لا غير ، واما اذا ذهب مذهب الوجوب والثبوت الضروري ، تمسك في بيانه باثبات الاولوية والأقدمية والاشدية والأكملية والاتيية وشبهها بالنسبة الى الطبيعة الواجبة الملزومة للكون العيني المطلق ومقابلاتها بالنسبة الى الملزومات الآخر الباقية، معنا ذلك، فان ثبوت تلك الأحوال لها بالقياس اليها مبنى^١ على ثبوت تلك الطبيعة الملزومة في نفس الأمر على ما ذكرتموه ، فلو يثبوتها بذلك، لزم المصادرة على المطلوب» .

اقول : هذا دليل على بطلان القول بالتشكيك الذي هو مبنى قواعد المشائين في هذه المسألة، وعمدة عقائدهم، ولما التزم المصنّف ان يسوق الكلام في هذه الرسالة مساق اهل النظر، وجب عليه ان يراعى في الاستدلال سائر طرقهم الممكنة السورود ، تمييزاً لما هو بصدده ، وتسديداً للنقل (للدليل - خ ل) عن مواقع (تدافع - خ ل) خلله . ولما كان كلامه فيما تقدم من الأدلة المذكورة مسوقاً على طريق التعليل والاستدلال ، فالأوفق للقائلين بالتشكيك هي هنا ان يسلكوا في البحث مسلك المنع^١ على طريقة التجويز والاحتمال ، فلهذا قدم^٢ هذا الشق .

ولهم ان يسلكوا في البحث مسلك التعليل على سبيل المعارضة فشدد (فشد - خ) اولاً مباني كلامه عن الثلمتين^٣، لتلا يدخل فيه شيء (بشيء - خ) من المدخلين ، والأول اذا كان دفعه انما هو باثبات المقدمه الممنوعة .

١ - لأن بالمنع يظهر عيوب البرهان ، فهو الاوفق في مقام الاستدلال - م قمي - .

٢ - قوله : فلهذا قدم ... اي للأوقية .

٣ - المنع والمعارضة . قوله : والاول ... اي تجويز التشكيك .

تعرض له بقوله : ان الوجود المطلق بمعنى لا بشرط الحاصل للماهيات والطبايع المتخالفة ، قد يبيّن في موضعه انه لا يقبل الوجود والعدم لذاته ، وكل شيء لا يقبل الوجودا والعدم لذاته يجب ان يكون واجباً ، فيجب ان يكون الوجود واجباً لذاته . وحينئذ نقول : القول بالتشكيك يستلزم وجود موجود آخر من افراده موصوفاً^٢ بهذه الصفات (الصفة - خ ل) ولو وجد^٣ هناك موجود آخر غير هذه الطبيعة المطلقة بهذه الصفة ، لزم تعدد الواجب لذاته ، سواء كان ملزوماً لهذه الطبيعة ، اولاً ، والقائل بالتشكيك ينكر تعدد الواجب كل الانكار .

١ - اى من افراد الطبيعة الموضوعية بهذه الصفات الواجبة .
 ٢ - اى لكون الوجود نفس ذاته لا يقبل ، لأن القابل للشيء لا بد وان يكون فى مرتبة ذاته خالياً عن الشيء ، فلا يقبل الوجودالعدم ، فهو واجب الوجود .
 ٣ - والمقدم محقق ، فكذا التالى ، فلزم تعدد الواجب وتحقق المعدوم .
 اما بتسليم المشاء كون الطبيعة الملزومة لا يكون المطلق واجبة ، واما بلزوم ذلك على مذهبهم من القول بالتشكيك . فعلى كل حال وجد على مذاق انحصم موجود آخر متّصف بالوجوب ، واتّصف الطبيعة المطلقة بالوجوب ثابت بالبرهان ، فلزم تعدد الواجب . فهذا اما نفس لزوم التماثل كما هو الظاهر من قوله باثبات المقدمة الممنوعة . فان المراد بالمقدمة هو التماثل الذى منعه المشائون بتجويزهم التشكيك . ووجه كون تعدد الواجب نفس التماثل ، هو ان المراد بالتماثل اتفاق تمام افراد الطبيعة فى اوصاف الطبيعة وصفاتها معها ، او اتفاق بعضها معها ، وهاهنا يكون الامر كذلك لاتفاق الطبيعة الملزومة التى هى فرد للطبيعة المطلقة معها فى وصف الوجوب . واما يلزمه التماثل فان تعدد الواجب اذا كان باطلاً ، كان القول بالتشكيك الذى يلزم منه هذا الباطل باطلاً . واذا كان التشكيك باطلاً كان التماثل ثابتاً ، وفى الحقيقة يلزم من القول بالتشكيك القول بالتماثل - فافهم - لمحرره شريف القمى .

لا يقال : انما يلزم تعدد الواجب لو لم يكن الطبيعة الملزومة موجودة بالوجود المطلق متحدة معه في الوجود ، واما اذا كان كذلك ، فلا يلزم ذلك .

قلنا : ان البرهان الدال على واجبيّة الوجود المطلق ، يدلّ ايضاً على انّه يجب ان يكون مستقلاً في الوجود الخارجيّ ، موجوداً بذاته بدون انضمام شيء معه ، فاذا استلزم القول بالتشكيك وجوب طبيعة الملزومة ، يكون ذلك ايضاً مستقلاً في الوجود ، ويلزم التعشّد - ضرورة . هذا اذا ذهب القائل بالتشكيك مذهب التجويز والاحتمال العقلي ، بان يقول : انما يلزم - ما لزم - التعدد لو لم يكن قول مطلق الوجود على الطبيعة الملزومة وعلى ساير الوجودات بالتشكيك ، واما على تقدير احتمال هذا وتجويز العقل ايّاه فلا يلزم .

فان قيل : حينئذ يكون كلاماً على السند ، وهذا غير مستقيم على قواعدهم .

قلنا : نعم الا ان السند ههنا مساو للمنع على ما هو المستفاد من عبارة المانع ، فابطاله يكون دفعاً للمنع .

واما اذا ذهب مذهب المعارضة والاستدلال ويّدعى وجوب القول بالتشكيك وثبوته بالضرورة وتمسك في بيان ذلك باثبات الأولويّة والأقدمية والأشديّة والأكمليّة والأتميّة وشبهها بالنسبة الى الطبيعة الواجبة الملزومة للكون العيني المطلق وبإثبات مقابلات تلك الامور كعدم الأولويّة والأقدميّة والأنقصيّة والأضعفيّة بالنسبة الى الملزومات الاخر الباقية التي هي الوجودات الخاصّة الممكنة ، منعنا ذلك ، اي منعنا اختصاص الطبيعة الملزومة الواجبة بتلك الأحوال ، فان ثبوت تلك الأحوال النسبيّة المعارضة

للطبیعة الملزومة الواجبة بالقیاس الى الوجودات الخاصة الممكنة ، مبنی^۳ على ثبوت تلك الطبيعة على صفة الواجبة ، فان تلك الأحوال انما هي صفات نسبية عارضة للحقیقة الواجبة بالقیاس الى الممكن ، وتحقق الصفات سیما النسبية منها موقوف على تحقق ذلك الموصوف الذي هو احد المنتسبين ، فلو بیّن ثبوت الحقیقة الواجبة بتلك الأحوال والنسب ، لزم المصادرة على المطلوب الاول، وذلك ظاهر. هذا هو الموافق لهذا المساق.

وقد حقق - أيضاً - ابطال ذلك في الاعتماد الكبير بما ملخصه ، ان عروض التشكيك الذي يوجب تقشّر عرضية معروضه لموضوعاته، لا يتحقق الا بتبدل اشخاص ذلك اللازم العارض المشتمل عليها على سبيل التعاقب بالقیاس الى ما ذكر من المحل ، او بتبدل انواع ذلك اللازم - والعارض - المشتمل عليها على سبيل التعاقب ايضاً بالنسبة اليه، ويعلم تفصيل ذلك مما (بیّنه - خ) بیّن الفاصل الطوسی في شرحه للاشارات حيث قال: «ذلك انما يتصور في حقیقة يمكن ان تجعل نازلة في محل ثابت لحال غير قار يتبدل نوعيته اذا قیس ما توجد منها، في آن، الى ما يوجد منها في آن آخر، بحيث تجد ما يوجد في كل آن متوسطاً في المعنى الذي يكون التشكيك بحسبه - بحسبه - بين ما يوجد في آنين يحيطان به». الى ههنا كلامه .

اذا تقشّر هذا فنقول ، صحة تبدل الوجودات المتخالفة بالنوع او الشخص على الماهية المتعينة الحقیقة ظاهر البطلان، فان تلك الماهية بدون شرط الوجود لا يمكن ان يبقى بعينها وتنتقل من احدي تلك الأحوال الى الاخرى ، ولئن سلّمنا ، لكن لانسلّم تحقق اشخاص متعاقبة بالقیاس الى

۱ - ای التشكيك . ما در مقدمه بیان کرده ایم که شارح و مؤلف تشكيك را عامی پنداشته اند و از بیان سر تشكيك خاصی سکوت کرده اند - آشتیانی -

شيء من الماهيات النوعية من حيث انها ماهية واحدة نوعية، ان اريد بها ذلك ، والا فلانسلم امتناع تقشوم الماهيات به - حينئذ - فان ما يكون احد فرديه بالنسبة الى احدى الماهيتين اقوى، والآخر انقص بالنسبة الى الاخرى ، جازان يتقشوم به الماهية ، اذ الجسمية عند المشائين مقشومه لأنواع الأجسام ، مع ان الفرد الذى يوجد منها فى الأفلاك ، اقوى واشد من الذى يوجد منها فى العناصر .

قال : «ثم انا نقول ، ان مفهوم تلك الطبيعة ، غير مفهوم شيء من التعيّنات التى هى من العوارض المستدعية لتحقق موضوعات يتعلّق بها فى الوجود العيني والعقلي ، وجودية كانت او عدمية بالضرورة . فلئن قيل : ان تعيّننا الذى هو نفس تلك الطبيعة فى الأعيان ، جازان يكون ملزوم مطلق التعيّن ويكون قول التعيّن المطلق عليه وعلى غيره من التعيّنات الباقية اما على سبيل التشكيك ، واما على سبيل الاشتراك اللفظى دون المعنوى ، وحينئذ ، جازان لا يكون تعيّننا معقولا ولا مستدعيا لتحقق موضوعات يتعلّق بها فى الوجود على شيء من هذين التقديرين .

قلنا : قد بينا فى كتبنا الحكيمة ان مفهوم التعيّن ومعناه ، مفهوم واحد ضرورى لا يختلف الا باختلاف الاضافات الى الموضوعات ، ومن البين ان تعقّل الاضافة لا يستدعى تعقّل المضاف اليه بكنه الحقيقة (حقيقته - خ ل) .

اقول : لما تقرر عند القائلين باثبات الطبيعة الملزومة ، انها لا يمكن ان تكون ذات افراد ذهنية او عقلية ، حتى يصلح لان تكون حقيقته واجبة . كما عرفت والطبايع الممتنعة الافراد ذهنا وخارجا منحصرة فى المشور الاربع ، كما نبّهت عليه ، شرع يبيّن انتفاء الصور الاربع عن الطبيعة الملزومة تحقيقا لما هو الحق ، فى نظر التعليم والتبيين ، من عدم صلوحها للواجبة على

تقدير ثبوتها ، وتنزيلاً على قاعدة النظر والبحث بعد تسليم بعض مقدمات الخصم ، وتقرير ذلك ، ان الطبيعة الملزومة بعد تسليم تحققها وثبوتها ، لا يصلح لأن تكون حقيقة واجبة ، وذلك لان الحقيقة الواجبة التي هي الوجود الخاص ، على ما تقرّر ، يجب ان تكون ممتنعة للأفراد ذهنياً وخارجياً ، والطبيعة الملزومة ليست من هذا القبيل ، فانها لو كانت من هذا القبيل ، لوجب ان تكون من احدى الصور الاربع ، والتالى باطل .

اما الملازمة ، فلما سبق من الحصر العقلي ، واما بطلان التالى ، فلان الطبيعة الملزومة لا يمكن ان تكون من الصورة الاولى فى شىء ، وهى ان تكون تلك الطبيعة عبارة عن نفس التعيشن ، لأن التعيين من العوارض المستدعية لتحقق موضوعات يتعلق بها فى الوجود العيني ان كانت تعيّنات خارجيّة ، وفى الوجود العقلي ان كانت تعيّنات ذهنيّة ، فحينئذ ، يمتنع ان تكون الطبيعة الملزومة على تقدير تسليمها عين هذا المفهوم ، وذلك لأنّها على تقدير تسليمها يجب ان يكون من الحقائق القائمة بنفسها القيشومة لغيرها ، فكيف يصحّ ان تكون نفس العارض المستدعى وجوده تحقق موضوع فى الخارج او فى العقل ، سواء ذهب الى وجوديّة ذلك العارض ، او عدميّة ، على ما هو المشهور من الخلاف الواقع فيه .

فلئن قيل : انما يلزم ذلك^١ لو كان التعيين طبيعة نوعيّة واحدة تكون ساير التعيّنات متفقة فيها اتفاق افراد الحقيقة النوعيّة فى طبيعتها ، اما اذا كان قول التعيين على افراده قولاً عرضياً وتكون التعيين الذى هو نفس تلك الطبيعة فى الأعيان ملزوماً لمطلق التعيّن ، فلا يلزم بذلك ، اذ على تقدير ان تكون

١ - اى كون المازوم عرضياً لعرضيّة عينه الذى هو التعيين الذى هو مفهوم عرضى . قوله : ... طبيعة نوعية واحدة الخ - ذاتية بالنسبة الى التعيّنات التى هى افراده ، كالانسان بالنسبة التى زيد وعمرو .

افراد مطلق التعيّن مختلفات الحقائق ، يمكن ان تكون بعضها قائماً بنفسه وبعضها قائماً بغيره . ولئن سلّمنا ذلك ، لكن لم لا يجوز ان يكون قول التعيّن المطلق على التعيّن الواقع (الواجبي - خ) وعلى غيره من التعيّنات الباقية ، اما على سبيل التشكيك ، واما على سبيل الاشتراك اللفظي دون المعنوي ، وحينئذ ، جازان لا يكون نفس الطبيعة الواجبة معقولا ولا مستدعيا لتحقق موضوعات يتعلق بها دون غيره (غيرها - خ) من التعيّنات على شيء من هذين التقديرين .

قلنا : قد بيّن المصنّف - قدّه - في كتبه الحكيمّة ، ان مفهوم التعيّن ومعناه مفهوم واحد ضروري ، فلا يتطرق اليه المنع ، لجواز القول بالتشكيك والاشتراك اللفظي ، وان اختلاف افراده انما هو باختلاف الاضافات الى الموضوعات ، ولا شك ان اختلافات افراد التعيّن اذا كان باختلافات الاضافات المستندة الى الموضوعات لا يحتمل ان تكون بحسب حقايقها على هذا التقدير ، بل لا تكون الاختلافات الا بحسب العوارض اللاحقة بها بالقياس الى الامور الخارجة ، فحينئذ ، يمتنع ان لا يكون التعيّن الواجبي معقولا ، فان الاضافة التي تحتاج الى تعقلها ، تعقل التعيّن الواجبي معلومة ، اذا الاضافة لا تستدعي تعقل المضاف اليه بكنه حقيقته ، حتى يستحيل تعقلها ، فيمتنع تعقل التعيّن الواجبي ، بل انما يستدعي تعقل المضاف اليه بوجه من الوجوه ، وذلك غير محال بالضرورة - بل ضروري - .

قال : «ثم ان معنى كون تعيّناتها نفسها في الأعيان ، هو انها يتناز

١ - اي ولئن سلّمنا ان قول التعيّن المطلق على التعيّنات لم يكن قولا عرضياً لم لا يجوز ان يكون قوله على التعيّن الواقع بالتشكيك وعلى غيره او بالاشتراك اللفظي فانه على التقديرين لا يكافي الذاتية . رضا .

عمّا عداها بنفسها لا بصفة زائدة عليها فى الأعيان، ولا يلزم من هذا ان يكون
نفسها هى الشخصية بعينها ، والا امتنع ان يكون عاقلاً لنفسها ولغيرها .
ثمّ انها بنفسها يفيد لنفسها ، ما يفيد شخصية الشخص له ، بالنسبة
الى غيره من الاشخاص الباقية من النوع .

اقول : هذا اشارة الى بيان انتفاء الصورة الثانية من الصور الاربع عن
الطبيعة الملزومة بوجه يعلم منه معنى قول المحققين عن آخرهم، ان تعيّن
الواجب نفسه ، ولذلك طوى التصريح بكون التعيّن مقتضى الذات على
ما هو المصرّح به فى الصورة المذكورة ، لأنّه يستلزمه على ما لا يخفى .
وتقرير ذلك ، ان معنى قولهم ، تعيّن الواجب نفسه فى الأعيان ، هو انه
ينفسه ممتاز عن ساير ماعداه ، لا انه يقتضى صفة زائدة خارجة بها يمتاز
عمّا عداه، والا يلزمهم الوقوع فيما هربوا منه ، وهو احتياج الواجب الى
امر خارج عن ذاته .

ثمّ انه يمكن ان يتوهم هيهنا، ان ذات الواجب حينئذ، يلزم ان يكون
عبارة عن مجرد الشخصية ، فانه لو كان مرادهم بكون تعيّن الواجب نفسه
ان يكون بنفسه فى الامتياز عن ساير ما عداه مستغنياً ، للزم ان يكون
الواجب هو الشخصية التى هى عبارة عن الهوية (الهديّة - خ) الخارجيّة،
وحينئذ ، يمتنع ان تكون عاقلة لنفسها ولغيرها ، اذ من البيّن ، ان الهوية
(الهديّة - خ ل) الخارجيّة انما هى الهيئة الاجتماعية الحاصلة من اللوازم
والعوارض النسبيّة اللاحقة للشيء بالقياس الى الامور الخارجة عنه فى
الخارج ، حتى يمكن ان يكون مميّزاً (مميّزاً - خ ل) له مما عداه فيه ،
ولا شك ان امثال هذه الطبايع مستحيل ان تكون محلاً للجواهر المدركة
والصور المعقولة منها . وقوله : ولا يلزم . اشارة الى دفع هذا التوهم .

ثمّ انه لما اُبطل ان يكون نفس الواجب هي الشخصية، اراد ان يبيّن معنى قولهم ، ان التعيّن نفس الواجب على ما هو الحق عندهم ، وهو ان معناه انه يفيد نفس الواجب ما يفيد شخصيّة الشخص له بالنسبة الى غيره من الأشخاص الباقية .

فلئن قيل : احد الأمرين لازم ، اما عدم انحصار الصور المذكورة في الأربعة ، او صحّة عروض الاشتراك للطبيعة الواجبة ، ضرورة ان الحقيقة الواجبة على هذا التقدير ليست من الصور الاربع في شيء ، فان كان ممّا لا يصحّ ان يكون ذات افراد يلزم الامر الاول ، والا يلزم الأمر الثاني .

قلنا : انّما يستحيل ذلك ان لو استلزم صحّة عروض الاشتراك المقابل للامتياز والتشخص لتلك الطبيعة ، وليس كذلك ، فان تشخصها انّما هو في عين الاشتراك كما نبّهت عليه غير مرّة ، لئلا يلزم ان يكون تميّزها بالنسب الخارجيّة (الخارجة - خ) ولا يكون تميّزها بالذات ، وهذا لو علمت هو الغاية في نفى الاشتراك والامتياز، حيث لم يكن لها مغاير يتميّز عنه او يتشخص به ، ولهذا الكلام بلسان اهل النظر توضيح يتوقف على مقدّمة ذوقيّة يحتاج المتفطن في ادراكها الى تلطيف السّر (للسر - خ) وتدقيق النظر (للنظر - خ) وهي، ان التعيّن انّما يتصور على وجهين ، اما على سبيل التقابل له او على سبيل الاحاطة، لا يخلو امر الامتياز عنهما اصلاً، وذلك لأن ما به يمتاز الشيء عمّا يغايره ، اما ان يكون ثبوت صفة للمتميّز

١ - يعنى نختار صحّة عروض الاشتراك. وانّما يستحيل صحّة عروض الاشتراك ان لو استلزم هذا الاشتراك صحّة عروض ...

٢ - لان الاشتراك يلزم التعدّد ، وكذا الامتياز . فاذا لم يكن في الدار غيره ، فلا امتياز ولا تعدّد - ميرزا محمود قمى - قدّه .

وثبوت مقابله لما يمتاز عنه ، كالمقابلات ، واما ان يكون ثبوت صفة للمتميز وعدم ثبوتها للآخر ، كتمييز الكل^١ من حيث انه كل^٢ ، والعام من حيث انه عام^٣ ، بالنسبة الى اجزائه وجزئياته .

وامارات التميز في القسم الاول منه لا بد وان يكون خارجاً عن المتعين (التعين - خ) ضرورة انها نسب او مبادى نسب بين الامور المتقابلة ، وفي الثاني لا يمكن ان يكون امراً زائداً على المتعين ضرورة انه بعدمه ينتفى الحقيقة المتعيّنة وبه (فه - خ ل) صارت الحقيقة هي هي ، اذ حقيقة الكل^٤ انما تحققت كليتته باعتبار احاطته الاجزاء وبها يمتاز عن اجزائه ، وكذلك العام انما يتحقق عمومه باعتبار احاطته الخصوصيات^٥ والجزئيات وجمعها تلك الخصوصيات - وبها يمتاز عن خواصه .

ولا شك ان الهيئة المجموعية والصور الاحاطية التي للاشياء ، ليس لها حقيقة - وراء - اجتماع تلك الخصوصيات واحديّة جمعها ، فحينئذ ، نقول ، ان التعيّن الواجب انما هو من هذا القبيل ، اذ ليس في مقابله تعالى شيء ، ولا هو في مقابلة شيء . وان شئت زيادة تحقيق لهذا المعنى او اقامة بيّنة لهذا (لهذه - خ) الدعوى فتأمل في قوله تعالى : «لم يلد ولم يولد^٦ ولم يكن له كفواً احد» ، بحيث سرى النفي فيه متوجّهاً الى

١ - واعلم ان المراد بالمقابل هو الذي لا يجتمع مع ذلك الآخر ، فجزئيات العام واجزاء الكل وظلال الحق ومقاماته ، ليست من مقابلات لتلك ، بل ، مفايرات - آقاميرزا محمود قمى - ره - .

٢ - س ١١٢ ، ي ٤ .

٣ - فان قلت : بانتفاء الخصوصية من الخاص ، وانتفاء الشخصية من الشخص ايضاً حقيقة الخاص والشخص ينتفيان مع كون الخصوصية زائدة

النوعين الوجوديين ، من انواع المتقابلات واصنافها .
 واذا تقرّر هذا ، عرفت معنى قوله ، ان الواجب يفيد لنفسه ما يفيد
 شخصية الشخص ، وتأمّل في هذه النكته ، فانها منطوية على معاني جمّة
 كثيرة الجدوى .

قال : «ولانسلم انها غير معقولة لشيء من العقول ، فاناقد برهنا في
 ساير كتبنا الحكيمّة انها عاقلة ومعقولة وعقل لذاتها ، ثم انها معقولة بالنسبة
 الى كل العقول بحسب اعتبارات واضافات ونسب زائدة عليها ، وان لم تكن
 معقولة (معقوليّة - خ) لأكثر العقول بكنه حقيقتها» .

اقول : هذا اشارة الى بيان انتفاء الصورة الثالثة من الصّور الأربع عن

→
 عليه ، والشخصيّة على الشخص ، فلم يكن هناك ميزان المعرفة كون التعيين
 غير زائد على المتعين او زائد عليه .

قلت : الميزان هو ما ذكرنا ، ولكن ليس المراد بالانتفاء هو الانتفاء في
 الخارج بل في العقل ، ولا شك ان الخاص مع انتفاء خصوصيّة في العقل لا
 ينتفى حقيقته ، بل يبقى ، بخلاف العام ، فانه بانتفاء العموم ينتفى حقيقته كما
 لا يخفى - ميرزا محمود قمى - .

١ - ومن جملة هذه المعاني المنطوية ، ان الكمالات الالهية والاسماء
 الذاتيّة من العلم والارادة والقدرة والحيوة كلها على منوال الذات . فكما ان
 الذات بحكم ان تعينه عين ذاته وانه من قبيل التعيين بمعنى الثاني ليس في
 مقابلة شيء ولا هو في مقابلة شيء ، فكذلك تلك الكمالات ، يعلمه ليس في
 مقابل الارادة ، والارادة ليست في مقابلة الحيوة ، بل كل واحد منها عين الآخر
 وجامع له . فاذا كان عليماً كان قادر وكان حياً الى اخر الاسماء والمعاني المنطوية
 فيه تعالى . وان هذا الحكم بحكم «قل كل يعمل على شاكلته» سرى في
 مظاهر الاسماء والمظاهر كلها واحد ، فالعالم عين واحدة وهو تعالى لا اله الا
 هو ، يا كان يا كينان يا كين - م ق ي - .

الطبيعة الملزومة ، وبيانه ، ان المقدّمة القائلة بأنّها غير معقولة لشيء من العقول ، على اطلاقها ممنوعة ، كيف ، وقد برهن في الحكمة ، ان تلك الطبيعة ، لا بدّ وان تكون عاقلة ومعقولة وعقلاً لذاتها ، فلا يمكن ان يقال : انّها ليست معقولة لذاتها اصلاً ، ولأن سلّمنا انها غير معقولة لذاتها بالنسبة الى العقول المفارقة ، لكن مسلّم ، انها ليست معقولة بحسب الاعتبارات والاضافات ، فانّها بحسب نسبتها الزائدة عليها واضافاتها اللاحقة لها بالقياس الى ساير المدارك ، يجب ان يكون معقولة لكل العقول ، وان لم تكن معقولة لأكثر العقول بكنهه حقيقتها ، وحاصل هذا الكلام ، ان من الصّثور التي يمتنع بها ان تكون الطبيعة ذات افراد ذهنيّة او عقليّة ، هو ان تكون الطبيعة غير معقولة اصلاً ، لا بالكنه ولا بالوجه ، حتى ينتفى معها نسبة الاشتراك والتطابق اللازمين لكون الافراد افراداً ، واما اذا كانت معقولة بالوجه لكل العقول وبالكنه للبعض ، فلا يلزم ذلك .

قال : «ولانسلمّ انه يمتنع اقترانها بالغير واقتران الغير بها لو لم يرد بالغير المنافي او المقابل لما ستعرّفه ، ان النسب والاضافات والأحوال السليبيّة والوجوديّة ، انما يقترن بها ضرباً ما من المقارنة وهي انما يقارن ضرباً آخر من ضروب المقارنة ، فتأمل ذلك» .

اقول : هذا اشارة الى اتفاء الصورة الرابعة من الصور الأربع عن الطبيعة الملزومة ، وبيانه ان الاقتران بالغير انما يكون محالاً لو كان المراد بالغير المنافي والمقابل ، كما نبّهت عليه آنفاً ، من ان تميّزه ليس عن المقابل ، فان الغير بمعنى المقابل هي هنا هو العدم المحض والاشياء الصّرف ، واما اذا اريد به ما سوى المقابل من الامور المغايرة المنسوبة اليها ، فلانسلم استحالته ، لما ستعرفه من ان النسب والاضافات والأحوال السليبيّة والوجوديّة ، لا

يستحيل اقترانها بالطبيعة الواجبة ، بل انما يقترن بها ضرباً من المقارنة ، وهي انما يقارن تلك الامور ضرباً من ضروب المقارنة. وتحقيق هذا الكلام راجع الى ما نبهت عليه في المقدمة من الفرق بين الكثرة النسبية التي باعتبارها تسمى الكثير (المسماة باعتبارها الكثير - خ) كوناً وعالمياً وبين الوحدة الاعتبارية المسماة باعتبارها اسماء الحق وشئونه ونسبه، فليتكّر، واذا صحّ هذا في الطبيعة المطلقة الواحدة بالذات ، فتلك الطبيعة الملزومة بذلك اجدر ، فتأمل فيه .

قال : «فلئن قيل، لو صحّ ما ذكرتموه في بيان ان الواجب لذاته لا يجوز ان يكون تلك الطبيعة الملزومة للوجود المطلق ، لصح ان يقال ، انه لا يجوز ان يكون نفس الوجود المطلق بمثل ما ذكرتموه ، فان حقيقته لو كانت ذات افراد عقلية فلا بدّ وان يوجد منه فرد، فامتنتت الافراد الباقية، لاستحالة ان يوجد كلشها ، وان لا يوجد شيء منها ، وحينئذ كان وجوب بعضها وامتناع ما عداه بالغير لا بالذات ، وان لم تكن ذات افراد عقلية لشيء مما ذكر من الوجوه ، فان كانت حقيقته مغايرة لحقيقة الوجودات العينية الخاصة الممكنة ، كان اطلاق لفظ الوجود عليه وعلى الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي ، وان لم يكن مغايرة لها، لزم اتصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي .

قلنا : ان تلك الطبيعة لا بدّ وان يكون مغايرة للوجود العيني وملزومه. لما ذكرنا، دون الوجود الواجب لذاته القائم بنفسه الممتاز عما عداه ، بعين (لعين - خ ل) حقيقة» .

اقول : هذه صورة نقض اجمالى على الدليل المذكور ، وتقديره ، ان ما ذكرتموه في بيان ان الواجب لذاته لا يجوز ان تكون تلك الطبيعة

الملزومة للوجود المطلق ، لو كان صحيحاً بجميع مقدماته ، لزم ان يكون الوجود المطلق ايضاً ليس واجباً ، لصدق الدليل المذكور عليه . وبيان ذلك ان الواجب لا يمكن ان يكون نفس الوجود المطلق ، لأن حقيقة لو كانت ذات افراد عقلية ، فلا بد وان يوجد منه فرد ، وامتنعت الأفراد الباقية ، لاستحالة ان يكون للوجود من الحقيقة الواجبة افراداً كثيرة ، وان لا يكون شيء منها موجوداً . واذا تقرّر ان الموجود ، منها لا يكون الا فرداً ، والباقي ممتنع ، لزم ان يكون وجود ذلك الفرد بالغير ، فيكون وجوبه بالغير ، وكذا امتناع الباقي ، يلزم ان تكون بالغير لا بالذات . وبيان ذلك ان الطبيعة الواجبة ، لا بد وان تكون طبيعة نوعيّة ، والا لزم ان تكون افرادها مختلفة الحقايق ، فيلزم التركيب في الواجب ، وذلك محال . واذا كانت طبيعة الواجب طبيعة نوعيّة ، يمتنع ان يختلف مقتضى افرادها بالذات ، فلو لم يقتض (فلو اقتضى - خ ل) بعض افرادها الوجوب والبعض الآخر الامتناع ، لزم (للزم - خ) ان لا يكون ذلك الاقتضاء بالذات ، بل ، بالغير ، فيلزم ان يكون الواجب في وجوبه محتاجاً الى الغير ، وذلك بيّن الاستحالة ، وان لم يمكن ان تكون ذات افراد عقلية لشيء مما ذكر من الوجوه الاربعة ، فان كانت تلك الحقيقة المطلقة مغايرة لحقيقة الوجودات العينية الخاصة المسمّاة بالوجودات الممكنة ، كان اطلاق لفظ الوجود عليها وعلى الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي لتغاير المعنيين ، وانحصار ما به الاشتراك بينهما في اطلاق لفظ الوجود فقط ، وان لم تكن مغايرة للوجودات العينية ، لزم اتصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي ، ضرورة وجوب اتصاف كل جزئي من جزئيات الحقيقة بلوازمها . فاجاب بان هذا النقص انما يرد على - من - جعل الطبيعة الواجبة متعيّنة مقابلاً لسائر المتعيّنات ،

فيكون مغايراً للوجود العيني وملزوماً له ، بناءً على ان يكون الاشتراك معنوياً ، بأن تكون الطبيعة في نفسها هي الكون العيني ، فيكون الكون المطلق المقول عليها وعلى غيرها مغايراً لها ولازماً لها ، ضرورة ، دون ما اذا جعلناه الوجود المطلق الشامل الواجب القائم بنفسه ، اذ لا شيء سواه يقوّمه الممتاز عما عداه بعين حقيقته، اذ ما عداه عدم محض ، فلا يحتاج الى مميّز خارج .

والحاصل انهم لما ذهبوا الى ان الواجب هي الطبيعة الخاصة المتعيّنة، مثل ساير المتعيّنات، لزم من قولهم : ان يكون مغايراً للمطلق المقول عليها وعلى مقابلها ، كما لزم ان يكون مقابلاً لسائر المتعيّنات الممكنة التي بازائها، وحينئذ لزم عليهم ما لزم. اما اذا جعل الوجود المطلق الشامل الذي لا يشذ منه نسبة ولا صفة ولا فرد من الافراد المتماثلة والمتنافية، فلم يرد عليهم (عليه - خ) من المحالات الواردة على القائلين بالتعيشن، شيء اصلاً.

فان قيل : يلزم عليهم ايضاً احد الأمرين ، اما اتفناء القول بالامكان والممكنات وسائر الماهيات ، واما ان يكون في الواجب جهة امكان ، وكلاهما ظاهر الاستحالة .

قلنا ان اريد باتفناء الامكان ، اتفأؤه مطلقاً ، فلزومه ممنوع ، وان اريد اتفأؤه عن الوجود من حيث انه وجود، فلزومه مسلّم، لكن استحالته ممنوعة ، فان الامكان حسبما نبّهت عليه في المقدمة ، انما هو اعتبار نعرض للاشياء باعتبار ظهور العلم ، وبين ظهور العلم وظهور الوجود، فرق ظاهر .

واعلم ان امثال هذه الابحاث عند الأزكياء من ارباب الذوق من اجلى البديهيّات ، واما عند غيرهم من الفضلاء المتقيّدين (فضلاء المقلّدين - خ)

بقلائد التقليد ، فهي مما لا يكاد يفهم (ينفهم - خ ل) ولا غرو «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» .

قال : «فلئن قيل : انَّ الحقيقة المطلقة لو كانت واجبة لذاتها قائمة

بنفسها ، لما كانت مطلقة ، بل كانت مقيّدة بالوجوب الذاتي .

قلنا : ان الحقيقة المطلقة من حيث هي مطلقة ، قد تكون لها احكام ضروريّة، لا يخرجها عن حد الاطلاق، ولا يوجب تقيّدها بشيء منها في الأعيان» .

اقول: هذا شروع فيما يرد على ظاهر مذهب المحققين ودفعه من الايرادات الموهمة للناظرين المجادلين من ارباب العقول الضعيفة والأفكار السخيفة والمشوشة لبعض المسترشدين من المتعّود عقولهم بالمغالطات الفكرية والقرائن الجدلية ؛ من جملتها ان الطبيعة المطلقة التي هي الواجب عندهم، انما هو باعتبار عدم اعتبار القيود والنسب مطلقا ، حتى عن هذا الاعتبار العدمي ايضاً ، فانها غير مقيّدة بالاطلاق على مذهبهم ، فحينئذ، لو كانت تلك الطبيعة المفروضة واجبة لذاتها، لزم خلاف الفرض . وبيان ذلك انه لو كانت واجبة لذاتها وكان الوجوب مقتضى ذاتها ، لامتنع انفكاكه عنها، وذلك يستلزم ان لا يكون مطلقة ، حينئذ ، بل كانت مقيّدة بالوجوب الذاتي ، اذ لا معنى للقيود - الا اعتبار معنى زائد على نفس الطبيعة ، واذا كان ذلك المعنى من مقتضى الذات لازماً لها ، فلا بدّ من اعتباره معها ، فحينئذ لا يكون الطبيعة المطلقة مطلقة . هذا خلف .

فاجاب ، بانّ الطبيعة المطلقة من حيث هي مطلقة، قد تكون لها احكام ضروري لا يخرجها عن حد الاطلاق ، فانّ الأحكام انما تكون مخرجة

للطبيعة عن اطلاقها ، اذا كانت زائدة عليها، حاصلة باعتبار معنى زائد في الخارج ، ويكون تحققها وتعلثقها انما هو بالقياس الى ذلك المعنى الخارجى. أما اذا كانت من الاعتبارات العقلية الحاصلة لها بالقياس الى نفسها بدون اعتبار معنى زائد ، يشوب صرافة الاطلاق به ، ولا نسبة خارجية تورث اضافة التقييد اليه ، لا يخرج الطبيعة بشيء منها حد اطلاقها فى الخارج ، ولا يوجب تقييدها بشيء منها فى الأعيان .

لا يقال : كل ما تغاير الطبيعة المطلقة من المفهومات ، سواء كانت اعتبارية عقلية حاصلة لها لذاتها ، او محصلة لاحقة لها من غيرها ، اذا اعتبرت معها يكون مخرجة لها حد اطلاقها الذاتى ، ضرورة .

لانا نقول : انما تكون مخرجة لها، ان لو كانت اموراً زائدة عليها فى الأعيان^١ منضمة معها فيها، او كان مبدأ^٢ عروضها ومنشأها غير حيثية الاطلاق الذاتى ، اما اذا كانت من الاعتبارات الحاصلة لها فى العقل بالنظر الى اطلاقها الذاتى ، فلا تخرجها ، ضرورة امتناع تنافى الشيء لبدئه . ومن ههنا تعرف منشأ التفرقة^٣ بين الأسماء الالهية والكونية .

١ - كالسواد بالنسبة الى الجسم .

٢ - معنى لم يكن امراً زائداً عليها فى الأعيان ، بل كان فى العين متحداً معه ولكن كان ... (م ق) .

٣ - واعلم ان الأسماء الالهية تنتزع من الذات الاحدية والمطلقة والأسماء الكونية من الحد والقيد، كالفلك والملك والانسان والحيوان. ولكونها منتزعة من الحد لا يطلق على الواجب الحق المطلق . فان قلت : ان العالم والقادر والمريد وامثالها من الأسماء الالهية لا ينتزع الا من المظاهر ، والمظاهر محدودة مقيدة فالأسماء الالهية بوجه التميز والانفصال واحد عن واحد لا بد ان تكون فى مقام الفيض ، والنزول ، وهذا المقام هو مقام الحد والقيد، لا مقام الاطلاق ، فكيف يكون الأسماء منتزعة عن الاطلاق ؟

قال : «فلئن قيل، لو صحّ ان يكون حقيقته المطلقة من حيث هي مطلقة قائمة بنفسها بحسب الوجود في الأعيان، من غير ان يفتقر الى اقترانها بشيء من المخصّصات والمعيّّنات ويصدق عليها الوجوب بالذات بالبرهان ، لم يتوجّه بوجه من الوجوه ان يورد هيئنا ما ذكر من الاحتمال ، ولم يصحّ منكم الشروع في الجواب، والترام الجواب مع انه عدول عن طريقة التوجيه، لا يفيد فائدة سوى تطويل الكلام وتكثير المقدمات وتمكين المخالف من المنع والنقض وتزييف البيان .

على انّا نقول : انّا نعلم بالضرورة ، انّ كلّ واحد من الوجودات الممكنة العينيّة الخاصّة من افراد الوجود العيني المطلق ، كما انّا نعلم بالضرورة ان الوجود الواجب بالذات المنافي لكلّ واحد من الوجودات الممكنة الخاصّة من جملة افراده .

قلنا : انّ الزكيّ الحادس يعلم يقيناً ، ان الكون العيني الكائن بنفسه في الخارج ، يمتنع ان يتكوّن فيه شيء من الكائنات التي يتكوّن فيه به وبمقارنته ، ولكنّ الجمهور انما يعتقدون ان حكم مطلقه حكم سائر

→

قلت : الأسماء الالهية لها حدود وقيود، وبهذا الوجه منتزع من القيد والحد ، واما حقيقتها الاطلاقية الجامعة الشاملة الغير المتميزة التي هي عين القدرة والارادة والعلم فهي منتزعة من الاطلاق الذاتي .

فان قلت : العالم مثلاً على وجه التقييد والتحديد بحيث يكون متبايناً عن صدق القدرة والارادة، لا بحد وان لا يحمل على الله، مع انه يقال : الله عالم وقادر مرید . قلت الموضوع في هذه القضية هو الله على وجه كون الله هو الله الوصفى الذي يعتبر فيه الصفات متميزة ، لا الله الاسمى الذي فيه جميع الاعتبارات ساقطة ، فانه لعلّ شأنه لا يحكم عليه بحكم ولا يوصف بوصف - استاد علامه ميرزا محمود قمى - قده - .

المطلقات من الماهيات الحقيقية العينية ، وينكرون الفرق بين الصورتين ، ويبادر الى الفهم الاحتمال المذكور ، وحينئذ كان ابطال هذا الاحتمال بعد تسليم كون الايراد مَوْجَّهًا ، ودفع ساير الشبه المانعة لحصول اليقين والقطع العقلي في المحل الغير المألوف بالقياس الى طباع الجمهور يكون مقيِّدًا بالنسبة الى من هو اشدُّ ذكاءً منهم وابعد عن رذيلتى البلادة ورسوخ التقليد الوهمي والخيالي ، ومن البيِّن ، ان رفع ساير الاحتمالات والشبه ، يكون اعداداً للاذهان الضعيفة ، ان يَلْتَوِّح لهم الحق ، ويكون منعاً للحركات الفكرية المشوّشة عن الاضطراب المستفادة من الوسوس العاديّة والتقليدات المنكرة الراسخة في النفوس الطالبة .

اقول : هذا اشارة الى ايرادين صعبين قد استشكلهما المستبصرون من اهل النظر غاية الاستشكال عند اكثر الأذكىاء من المخالفين هما التّداء العضال ، والحق ان كلاّ منهما عِرْق ، يتشعب منه فنون الشغب والجدال ، واصل يتفرع عليه اغصان الشبه وافنان الأشكال ، لا ينحسم مادتها الا باستعانة من الحدس القويم وفكر عن شوائب التعصّب والتقليد سليم ، اما الأول منهما فمبنى على مقدمة عشووها من المسلمات ، لشدة اشتباهها بها ، وهي ان الطبيعة المطلقة من حيث انها مطلقة عند من ذهب منهم الى وجودها لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها في الأعيان بدون انضمامها بشيء من القيود ، فان وجود المطلق على تقدير وجوده في رأيهم انما هو وجود المقيّد لا غير .

اذا تقرّر هذا ، فنقول ، لو صح ان تكون الطبيعة المطلقة من حيث هي مطلقة التي هي بديهيّة التصشور عند الجمهور قائمة بنفسها في الأعيان بدون انضمامها الى شيء من المخصصات ، ويصدق عليها الوجوب بالذات بالبرهان ، على ما سبق تحقيقه آنفاً ، لم يتوجّه بوجه من الوجوه ان يورد هيئنا ما ذكر

من الاحتمال ، لا منعاً ولا نقضاً . اما المنع فلا ممتناع تطرقه الى مقدمتي
الدليل حينئذ ، اما الاولى ، فلانها مبرهنة ، واما الثانية ، فلانها بديهية ،
واما النقض ، فلان تخلف الحكم من الدليل ، انما يتصور فيما لا يكون من
افراد ما استدل عليه ، والطبيعة الملزومة لما كانت من افراد المطلق من حيث
انه مطلق ، لا يصلح لأن تكون صورة للنقض .

واذا كان الأمر على هذا الوجه ، فلا يصح للعارف بطرق التحصيل
وانحائه ان يشرع في جواب امثاله ، اذ الشروع في جواب ما لا يرد على
قانون البحث واساليب المناظرة في قوة الخطاء ، على ان التزام الجواب مع
انه عدول عن طريقة التوجيه لا يفيد فائدة سوى تطويل الكلام ، وتكثير
المقدمات ، وتمكين المخالف من المنع والنقض ، وتزييف البيان ، وكل
ذلك محذور في قواعد الجدل وقوانين البرهان .

واما الثاني من الايرادين ، فتقريره ، انه لو صح ان يكون الوجود المطلق
من حيث انه مطلق واجباً للزم ان لا يكون وصفاً مشتركاً ، بين ساير افراد
الوجود ، والتالى باطل ، اما اللازمة فظاهرة ، واما بطلان التالى ، فلانا نعلم
بالضرورة ، ان كل واحد من افراد الوجودات الممكنة العينية الخاصة هو
من افراد الوجود العيني المطلق ، كما اننا نعلم بالضرورة ان الوجود الواجب
بالذات المنافى لكل واحد من الوجودات الخاصة منافاة احد القسمين للآخر
ايضاً من جملة افراده .

ثم ان هاتين الشبهتين لما فيهما من المقدمات المقبولة المألوفة لأكثر
افهام الأذكىاء سيما تلك المقدمة التي هي مبنى الشبهة واساسها ، يحتاج
دفعها الى نوع من الحدس ، اذ به يتخلص الذكي اللبيب من ربة الخطايات
المقبولة والجدليات الممّوهة والسادجة ، وبنوحه ينحل عقود التقليدات

والاعتقادات الراسخة - الراسجة - لما فيه من الخلوص - الخلو - عن شوائب التصرفات التعميلية الناشئة من القوى الادراكية العملية - العلمية - عند اقتناص المطالب النظرية ، ولما فيه من الشرسوح والطمأنينة اللازمة للعطايا الوهيبة الامتنائية ، وكانت النسبة بين الفكر والحس في طريق النظر كالنسبة بين السلوك والجذبة في غيره ، فهذا قال في الجواب : ان التزكي الحادس ، يعلم يقيناً ان الكون العيني الكائن بنفسه في الخارج ، الذي وجود سائر الأشياء في الخارج انما هو باسراق بارقة من بوارق نوره وظهورها بتناثر لمعة من لوامع ظهوره، يمتنع ان يتكّن في الخارج بشيء من الكائنات التي انما يتكّن فيه به، وبمقارنته .

ثم ان وضوح هذه المقدمة في مبادئ العقول لما بلغ مبلغاً لا يرتاب فيه من له ادنى تمييز فضلاً عن السابقين في مضمار غوامض العقليات ومغالق اليقينيات، اراد ان ينبّه على مرامي سهام سهوهم ومواطى خطوات خطائهم، اعتذاراً منهم على وقوعهم في هذا الخطاء الفاحش والغلط الظاهر ، ومن نفسه على الاشتغال بجوابهم وتمكينهم من المنع والنقض ، بقوله : ولكن الجمهور انما يعتقدون ان حكم مطلقه حكم ساير المطلقات. وتقرير ذلك انهم لما رأوا ، ان لسائر المطلقات حكماً وهو ان وجوده في الخارج لا يتحقق الا بعد تخصصه بالفصول المقنومة والعوارض المشخصة .

١ - الحكم بان وجود الأشياء في الخارج باسراق بارقة من بوارق نوره مع الحكم بان ذاته جل جلاله قيّوم الأشياء ، لا يتناحيان ، فان البارقة الالزمة بتعيين كونها بارقة وتجدد البارقية لا يؤثر في الأشياء . لان الحدس والتعبد يرجعان الى فقدان ، والفقدان لا يؤثر الوجدان ، فلا بد من الرجوع الى الله بالعبودية، لان العبادة جوهرية كنهها الربوبية - قمي - ميرزا محمود شريف رحمه الله تعالى . قوله (س ٨) بتناثر ... في (م ش) بتباشر ...

وبالجملة ، انما ينضم الى الوجود الخارجى ، ويتقوم به فى ضمن افراده ، حسبوا ، ان الوجود نفسه ايضاً من هذا القبيل ، فحكموا ان المطلق منه لا يكون قائماً بنفسه ، فلا يصلح للواجبية - ويجب ان يكون له مخصّص ومقّوم ، حتى يتقّوم فى الخارج ويصلح للواجبية - ومثل قياسهم هذا فى المشاهدات ، كمثل من زعم فى المبصرات من المحسوسات ، انه لها لم يمكن ادراك شىء منها بدون ان يظهرها نور من الانوار ، وذلك الاظهار ، انما يتم بعد ان يكون لذلك المحسوس سطوح متلّوثة ، فكذلك النشور ايضاً لآتته من المبصرات يجب ان يكون ظهوره بنور آخر بشرايطه ، الا ان الوهم لما كان ليس له دخل فى المشاهدات ، لم يقع شك للمشاهدين فى المثال المحسوس ، حتى لو اورد هذه الشبهة على الأعمى ، لم يبعد ان يعجز عن الجواب بخلاف المسألة المبحوث عنها ، فانها لما كانت من المعانى العقلية ، كان الأمر فيه بالنسبة الى اكثر العقول العديمة البصيرة (التبصرة - خ ل) الواقعة تحت حكمى الوهم والخيال ، كما وقع للأعمى ، فيما اورد عليه من المثال ، وهذا من جملة حكم الله البديعة ، ان جعل الوهم حارساً لحضرتة (للحضرة - خ) المنيعه ان يكون شريعة لكل بصيرة حولاء وفضافة بتراء ، الا لعباده المخلصين الذين فتح الله بصيرتهم بنور اليقين حتى رأوا الحق على ما هو عليه بنوره المبين «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» اللهم اجعلنا ممن ليس للشيطان عليهم سلطان (سبيل - خ) هذا كلام وقع فى البين ، فلا بد ان نرجع لما نحن بصدده ، ونقول : انهم لما لم يفرّقوا بين المطلق هذا ، وغيره من المطلقات ، حتى اعتقدوا ، ان حكم مطلق الوجود فى عدم تحققه الا فى ضمن المقيّد ، حكم ساير المطلقات من الماهيات

الحقيقتة العينية المبهمة في نفسها المتحققفة بغيرها، لا يبعد ان يبادر الى اذهانهم الاحتمال المذكور، وهو ان الواجب يجب ان يكون من الوجودات الخاصة والتعيثات الجزئية، والا يلزم ان يكون الواجب مما لا يقوم بنفسه في الخارج بل يحتاج في تحققه وقيامه في الخارج الى غيره، وحينئذ كان ابطال هذا الاحتمال بعد تسليم كون الايراد مؤجتهاً على سبيل التثزل لا يكون خارجاً عن قانون التوجيه، بل دفع ساير الشبه المانعة لحصول اليقين والقطع العقلي في المحل الغير المألوف بالقياس الى طباع الجمهور، وانما يكون مفيداً بالنسبة الى من اختص منهم بفضل الذكاء فيكون التزامه في نظر التعليم واجباً، وذلك ان جمهور اهل العقل من المناظرين انما يعتكفون عند المسلمات والنظريات الغير المحتاجة الى شيء غير ترتيب الضروريات والاوليات، واما امثال هذه المقدمات المحتاجة مع ذلك الترتيب الفكرى الى ضرب من الحدس والشذوق يكون في غاية البعد عن طباعهم، فلا بد من رفع (دفع - خ) الشبه المانعة لعروجهم الى مراقى الحقائق، وذلك وان لم يكن مفيداً بالنسبة الى كلهم، لكن يكون مفيداً بالنسبة الى من هو اشد ذكاء منهم وابعد عن رذيلتى البلادة ورسوخ التقليد الوهمى والخيالى. وهذا تلويح بان الكلام في هذه الرسالة ليس مع الجمهور من اهل العقل، بل مع من اختص منهم بمزيد الذكاء وفضل التفطن، ومع هذا كله يكون له حدس قوى وكشف ذوقى.

ثم لو سئلتم، ان دفع هذا الاحتمال لا توجيه له بالنسبة الى المخالفين من الناظرين، لكن من البيّن، ان دفع ساير الاحتمالات والشبه الممكنة الورود بالنسبة الى الطالبين والمسترشدين، يكون اعداداً لأذهانهم الضعيفة، ان يلوح لهم الحق، فيكون منعاً للحركات الفكرية المشوشة لهم عن (عند - خ) الاضطرابات المستفادة من الوسوس العادية والتقليدات المنكرة

الراسخة في نفوسهم القابلة الطالبة .
ولا شك ان التعرض لما يوجب تنظيف المحل عن العقائد التقليدية
الراسخة، وما يوجبه من الحركات المشوشة، المانعة الذي هو ههنا بمنزلة
رفع الموانع، المعبر عنه بالتخلية، واجب في نظر التعليم والتعلم، كما ان
التعرض لما يوجب اعداد المحل من المقدمات اليقينية التي هي للاستفاضة
بمنزلة المقتضى المسمى بالتخلية، واجب . في هذا النظر .

قال : «ومن الضروري ، ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير
مسموعة، على ان الوجود الخاص الممكن الذي ذكر، لو اريد به، معروض
شيء من هذه التعيينات والصفات والأحوال من غير اعتبارها معه ، فهو
بالحقيقة محض الوجود الواجب بالذات ولو اريد به، شيء من هذه العوارض
الموجودة بالعرض ، من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات ، فلان سلم
انه فرد من افراد الوجود المطلق، ولو اريد به، مجموع الأمرين، فلان سلم
امكان وجود - مثل - هذا المجموع في الأعيان . وحينئذ ، كان امتناع
الأفراد الذهنية ههنا في الأعيان بالذات ، ولو اريد به معروض شيء من
تلك العوارض من حيث هو معروضه، اى مع اعتبار هذا العارض معه على
ما هو الوجود في الأعيان ، كان كل واحد من الموجودات الخاصة بل
جميعها موجوداً واحداً واجباً بالذات كثيراً بحسب صفات ممكنة زائدة
على الذات ، وحينئذ لم يكن للوجود المطلق افراد ذاتية مختلفة بحسب
الوجوب والامكان والامتناع .

واما القول بالمنافاة التي ذهب اليها ، فإلطائل تحته لما سبق تقريره

من قبل .

اقول : هذا اشارة الى الجواب الثانى من الايرادين المذكورين ، لما

كان السائل ادعى الضرورة في المتنازع فيه، يمكن دفعه، بان ادعاء الضرورة في محل النزاع غير مسموع على ما هو مقتضى صناعة النظر، اذ قولنا، كل بديهي لا يتنازع فيه، ينعكس الى كل ما يتنازع فيه، لا يكون بديهيًا، لكن يكون مجادلة، والشبهة بمادتها باقية بحالها.

فالجواب الحاسم لمادة الشبهة ان يقال، ان الوجود الخاص الممكن الذي هو عبارة عن الوجودات المخصوصة بالتعيّنات والاضافات والأحوال النسبيّة العدميّة، لا يمكن ان يكون من افراد الوجود المطلق، وذلك لأنّ المراد بالوجودات الخاصّة التي هي افراد الوجود المطلق، لا يخلو من ان يكون معروض تلك التعيّنات بدون اعتبار العارض معها (مع - خ) اصلاً، او تلك العوارض بدون اعتبار المعروضات معها اصلاً، او يكون المراد به هو المعروض مع اعتبار العارض، وحينئذ، لا يخلو من ان يكون اعتبار العارض على سبيل العروض او الجزئيّة.

فحصل ههنا اربعة اقسام لا مزيد عليها عقلاً ووجوداً، ولا يمكن على شيء من التقادير ان يكون للوجود المطلق افراد هي ممكنة في ذاتها، وذلك لأنه لو اريد بها معروض شيء من هذه التعيّنات والصفات والأحوال، بدون اعتبارها معه الذي هو القسم الاول من الاقسام الأربعة، فهو بالحقيقة محض الوجود الواحد الواجب بالذات، ولو اريد بها شيء من العوارض الموجودة بالعرض، من غير اعتبار الوجودات بالذات معها الذي هو القسم الثاني من الاقسام المذكورة، فلانسلّم انها فرد من افراد الوجود المطلق، ضرورة انها معدومة بالذات بهذا الاعتبار. فكيف يصح ان يصدق عليه الوجود بهو هو، حتى يكون من افراد الوجود انما هو الوجود لذاته، الصادق مفهوم الوجود عليه بهو هو. ولو اريد بها مجموع الأمرين، اي المركب من العارض والمعروض الذي هو القسم

الثالث من الاقسام ، فلانسلم امكان وجود مثل هذا المركب ، ضرورة امتناع كون الوجود جزءاً من الماهيات في الأعيان على ما تقرّر عندهم ، وحينئذ، يلزم على هذا التقدير ان يكون امتناع الأفراد الذهنية في الأعيان بالذات ، فيلزم حينئذ اختلاف افراد الوجود ، وقد ثبت استحالته .

فان قلت : انما يلزم المحال لو كان ممتنعاً مطلقاً ، اما اذا كان ممتنعاً في الخارج فقط ، فلانسلم استحالته .

قلت : ما يكون فرداً للوجود المطلق ويصدق عليه الوجود بهو هو ، لا بد وان يقتضى الوجود لذاته ، فيستحيل ان يكون مقتضياً للعدم في مرتبة من مراتبه ، ولو اريد بها معروض شيء من تلك العوارض من حيث هو معروضه - اي مع - اعتبار هذا العارض معه من حيث هو عارض على ما هو الموجود في الأعيان ، فان الموجود في الأعيان ، من الوجودات الخاصة انما هو ملحقات تلك التعيّنات ، وهو القسم الرابع من الأقسام المذكورة ، فيكون كل واحد من الوجودات الخاصة متحداً مع الآخر بالذات بهذا الاعتبار ، بل مجموعها ليس الا امرأ واحداً واجباً بالذات ، فان ما بالذات لا يتغيّر بل حقوق اللواحق والعوارض فان الوحدة هي الذاتية له والكثرة انما هي لواحق عرضت له بحسب صفات معدومة بالذات موجودة بالعرض ، فيكون المتّصف بالامكان ليس الا هذه اللواحق المعدومة الزائدة على الذات ، فيقرّر من هذا التحقيق انه لا يمكن للوجود المطلق من حيث انه وجود مطلق ، افراد ذاتية مختلفة بحسب الوجوب والامكان والامتناع ، ضرورة ان الوحدة الحقيقية هي الذاتية له .

وهذا الكلام يفيدك زيادة تبين لما مهّدنا لك في المقدمة ، من ان الامكان انما يعرض (يفرض - خ) باعتبار ظاهر العلم ، والوجوب باعتبار ظاهر الوجود ، وبين ظاهرهما فرق ظاهر .

واما القول بالمنافاة بين الممكن والواجب ، فمبنى^٣ على تعدد افراد الوجود ، واختصاص فرد منه بالوجوب دون غيره، وقد عرفت ما فيه من الخلل فيما سبق من البيان، فلا حاجة لتطويل الكلام به .

قال : «فلئن قيل ، ان الوجود الذهني الذي يمتنع ان يوجد في الأعيان ، فرد من افراد الوجود المطلق الذي يكون من جملة افراد الفرد العيني الواجب بحسب الذات .

قلنا : الكون الذهني هو الكون العيني بالذات ، وان كان مغايراً له بالاعتبار، فان عروض المعاني العقلية انما هو للوجود العيني في بعض مراتبه، او بشرط اتصافه بصفات اخر عارضة له ، ولا اعتبار هيهنا بالموجودية بالفرض (بالعرض - خ) التي تعرض المعاني العقلية ، مثل عروضها لسائر الماهيات وجميع النسب والصفات والأحوال ، اذا الكلام هيهنا انما هو في الوجود الموجود بنفسه الواجب بالذات» .

اقول : هذا ايراد بعض [نقض - ظ] على ما برهن عليه ، من امتناع اختلاف افراد الوجود المطلق في الوجوب والامكان والامتناع ، وتقريره، ان الوجود الذهني، فرد من افراد الوجود المطلق، لأنه، قسم من اقسامه ، مع انه يمتنع ان يوجد في الأعيان من حيث هو كذلك، والا يلزم ان لا يكون وجوداً ذهنياً، كما ان الواجب ايضاً فرد من افراد الوجود المطلق - مع انه يجب ان يكون موجوداً في الأعيان بحسب الذات ، فيلزم اختلاف افراد الوجود والامتناع .

لا يقال : الذي يمتنع ان يوجد في الخارج، الكائن في الذهن من حيث انه كائن في الذهن، لا الكون الذهني الذي هو من قبيل الأعراض الخارجية، فان الكون الذهني عبارة عن حصول الصورة العقلية ، ولا شك انها من

حيث هي عارضة للعقول موجودة في الخارج .
 لأننا نقول : الصور العقلية هي العوارض للعقول ، واما ما تكوّن
 (تكون - خ) فيها ، فامر آخر غير نفس الصورة انما اعتبره العقل عند ملاحظته
 لما ملاحظة تكوّنهما فيه ، ولا شك ان ذلك انما وقعت في الدرجة الثانية من
 التعقّل ، فيمتنع حينئذ ان يكون لها وجود في الخارج ، ويلزم الاختلاف
 المذكور .

وجوابه ان الكون الذهني هو الكون العيني بالذات ، وان كان مغايراً
 له بالاعتبار ، وتحقيق هذا الكلام موقوف على تمهيد مقدمة ، وهي ان
 الوجود المطلق بالمعنى الذي ذهب اليه المحققون ، لا على ما اصطح عليه
 المتأخرون - كما نبّهت عليه في المقدمة ، له احوال اولية يسمونها بهذا
 الاعتبار شئوفاً ذاتية ، لاقتضاءها ان يظهر الذات بحسبها . وان شئت قلت :
 اقتضاء الذات ان يظهر بحسبها منصباً باحكامها ، اظهارةً لكمالها الاسماوية
 اللازمة للكمال الذاتي ، كما سيجي تفصيله انشاء الله . وتلك الشئون المسماة
 في مرتبة اخرى بالأعيان الثابتة ، وباعتبار آخر بالأسماء ، مختلفة بحسب
 الحيطّة والقرب الذاتي ، بعضها كليّات مشتمل ظهورها على ظهور جميع
 الجزئيات بحسبها (التي تحتها - خ) بالفعل ، يسمّى بالمراتب ، ولا يمكن
 ظهور الذات ، بالأبعد منها - الا بعد ظهورها بالأقرب ، ضرورة ان الظهور
 مندرج في تلك الكليّات من عالم الأرواح والمثال ، الى ان يتم بعالم الحس ،
 وهي المرتبة الاخيرة من كليّات المراتب المسماة عند اهل التحقيق بالمجالي ،
 والوجود في هذه المرتبة يعبر عنه في عرف آخر بالكون العيني .

واذا عرفت هذا وقد ظهر لك مما سبق من الأبحاث ، ان تلك الأحوال وما
 يتبعها من الأحكام المخصصة للوجود سواء كانت من الأحوال الكلية المسماة
 بالمراتب ، او الجزئية المحاطة لها - انما هي اعتبارات ونسب عدمية ليس

لها دخل في حقيقة الوجود من حيث هي. فلا يخفى عليك حينئذ، ان الكون الذهني ايضاً الذي هو مرتبة من تلك المراتب، هو الكون العيني بالذات، وان كان مغايراً له بالاعتبار، فان عروض المعاني العقلية انما هو للوجود العيني ايضاً، لكن في بعض مراتبه او بشرط اتصافه بصفات آخر عارضة له، فان عروض بعض اللواحق قد يكون مسبوقاً بلحوق الأقدم رتبة كما عرفت آنفاً. وفي الجملة (بالجملة - خ) لحوق هذه الاعتبارات والاحكام كلها في اي مرتبة كانت من المراتب، انما هو للكون العيني لا غير، اذ هو الآخر ظهوراً والأول رتبة. فتنبه.

قوله: ولا اعتبار هيهنا في الموجدية بالفرض (بالعرض - خ)، دفع لما يمكن ان يورد هيهنا، من ان الشبهة باقية بحالها، فان المعنى الاعتباري من الوجود الذي يعرض المعاني العقلية مثل عروضها لسائر الماهيات الاعتبارية وجميع النسب والاضافات العدمية غير المعنى الحقيقي منه الاصلى الذي هو متحد بالكون العيني الذي سائر الحقايق الوجودية والماهيات الحقيقية من صور تعيشاته ومراتبه على ما تحقق في صدر الرسالة، وصورة النقص انما هو الأول دون الثاني، حتى يندفع بما قيل في الجواب. وبيان دفعه، ان ذلك المعنى الاعتباري منه خارج عن المبحث، لأن الكلام هيهنا اي في هذه الرسالة انما هو في الوجود الموجود بنفسه الواجب بالذات، لا في المعنى الاعتباري منه الذي هو من قبيل النسب والاضافات التي هي من الاعتبارات العدمية.

قال: «تنبيه - اعلم ان اعتقاد كون المبدأ الأول الواجب بذاته، انية خاصة نوعية، يلزم من فرضها على ما يقولون به، رفع ما يعتقدون فيه، مع اعتقاد كونها علة لسائر الأشياء والانواع العينية الباقية بالمباينة وعدم المناسبة، ومندرجة تحت الوجود العيني المطلق الذي يشمل سائر الأشياء

العينية المستندة اليها عندهم اعتبارياً ، كما ذهب اليه البعض ، اوحقيقياً موجوداً بنفسه في الأعيان ، كما ذهب اليه الباكون ، مثل اندراجها تحت جميع الكليات والامور العامة ، وكثير من الكليات الباقية مما عداها ، فهو بعيد عن الحدس المبين والعقل السليم والكرالصحيح ، فتأمل في المباحث السالفة والآتية عسى ان يلوح لك الحق ويتبين (بيئ - خ ل) اليقين لو كنت من اصحاب الذكاء والفطنة والملكات المرضية الفاضلة، على انا نقول: انا نعلم بالضرورة، ان الكون الذي يشترك فيه الأكوان العينية، كون عيني" تكون طبيعته عن تلك الأكوان في الأعيان والأذهان ، واما اختلافها وتعددتها، فهو بالاضافات والنسب والاعتبارات المخصصة الحقيقية لا غير» .

اقول : لما فرغ عن بيان ما هو المطلب الأول ههنا على طريقة النظر والاستدلال ودفع ما يرد عليه من وجوه الاحتمال وابطال ما ذهب اليه المخالف بتبين ما اشتمل عليه مبانيه من الوهن والاختلال على مقتضى ما التزمه في مطلع الرسالة ، اراد ان يردف (يردف - خ) تلك الأبحاث بوجه تنبيهي يكفي للمانع المنازع، ان نظر بعين الانصاف والاعتبار، ويفيد للمريد الطالب مزيد الاستكشاف والاستبصار، تنبيهاً على ان المطلب من البديهيات التي لا يحتاج في تحصيلها الى التنبيهات . وبيان ذلك، انهم يعتقدون في اية الواجب وهويته تعالى ، ما ينافي الصفات الواجبة الثبوت له عندهم، وكل ما ينافي لواحقه السوابق من المذاهب والأحكام ، يتبين للمتأمل بطلانه - ان امعن النظر فيها حق الامعان - فلماذا سمى هذا المبحث تنبيهاً. وبيان ذلك، انهم يعتقدون في الواجب انه اية خاصة نوعية، اي كون عيني خاص مخالف بالذات لسائر الأكوان العينية ومع ذلك يعتقدون انها مبدأ وعلة لسائر الأكوان والأنواع الباقية بالمباينة وعدم المناسبة، وكذلك يعتقدون

مع هذا أيضاً انها مندرجة تحت الوجود العيني المطلق الذي يشمل ساير الأشياء العينية المستندة اليها عندهم على اختلاف معنى الوجود، سواء كان اعتبارياً كما ذهب البعض ، او حقيقياً كما ذهب اليه الباكون . وبالجملة يحكمون باندراجها تحته ، كما يحكمون باندراجها تحت جميع الكليات الشاملة والامور العامة، مثل كونها حقيقة وكونها علّة ومتعيّناً وواحداً، وباندراجها تحت كثير من الكليات الباقية ممّا عداها وهي الصفات الواجبة الثبوت لها كالعالمية والقادرية والمريديّة وغيرها ، ولا شكّ ان اعتقاد المبدئية التي هي نفس النسبة ، وكذا الأولية للشئ ، تنافى اعتقادهم عدم المناسبة بينها وبين شئ من معلولاتها ، كما انّ اعتقاد عدم المناسبة ينافى اعتقاد اشتراكها في الكون العيني الذي انبثته الخاصّة عبارة عنه، وكذلك اندراجها تحت شئ من الكليات والامور العامة (المعلولة لها - خ) ينافى عدم المناسبة بينها وبين جميع المعلولات كما يستلزم الاشتراك مع المدرج في ذلك المشترك من الأنواع العينية. فظهر على من استشم في الوجود رايحه اليقين، انّ اعتقاد مثل هذا في الواجب بعيد عن الحدس المبين، بل عن العقل السليم والفكر الصحيح ، لما استلزمه من التناقض الظاهر، والمحال الصريح .

فلئن قيل : الاشتراك التلازم في هذه الصّور انّما هو الاشتراك في اعوارض الخارجيّة ، اذا الكون المطلق عندهم عارض للانبيّة الواجبة عندهم، كما ان المبدئية ايضاً عندهم من النسب العدميّة واللواحق الخارجية التي تلحقها ، بقياسها الى الامور الخارجيّة، وكذلك ساير الكليات الشاملة، كالمهية والعلية وغيرهما .

وايضاً الوجود عندهم من الاعتبارات العقلية التي انما يعرض للانبيات والوجودات الخاصّة في العقل ، وكذلك سائر الصفات الشاملة ، فانها من الاعتبارات العقلية ، فاشترك الماهية (والانبيات الباقية - خ) والانبيات

التابعة في شيء منها، لا تنافي المباينة بحسب الخارج على مقتضى مذهبهم. قلنا : قد ظهر من المباحث السابقة ومثما سيجيء من المنبهات الذوقية والبراهين العقلية، ان الوجود لا يمكن ان يكون ذات افراد مختلفة الحقائق بحسبه ، حتى يكون قول الوجود المطلق عليها قولاً عرضياً مشككاً . وايضاً لا يخفى على من له ادنى دربة باساليب اولى الاذواق الكاملة من اصحاب الذكاء والفظنة والملكات المرضية الفاضلة، ان الضرورة حاكمة بأن الكون العيني الذي يشترك فيه الأكوان العينية التي بها يتكئون الأعيان في الخارج، لا بد وان يكون كوناً عينياً وان تكون تلك الأكوان في الأعيان والأذهان نفس حقيقة ذلك الكون وعين طبيعتها ، واختلاف تلك الأكوان وتعشدها انما يكون بالاضافات والنسب الاعتبارية المخصصة لا غير ، وان ما فهموه من لفظ الوجود انه اعتبار عقلي ، مما لا اعتبار به في عرف التحقيق على ما سبق بيانه غير مرة ، وكان قوله فتأمل الى آخره، اشارة دفع هذين الايرادين .

قال : «ومتى عرفت هذا، فنقول : ان من الآولى الأوجب، ان يجعل الكون الحقيقي العيني ، الكون المطلق الذي يحيط بسائر المتعينات، وان نجعل المتعينات من حيث هي متعينات ، معانى عقلية وطبايع مأخوذة ، مع اضافات ونسب اعتبارية .

اقول : بعد فراغه من اثبات المسألة على ما هو المطلوب ورد بعض المذاهب الموهمة للمستبصر الطالب بحيث يتفطن لبطلانه بانه مزال اقدمهم في تلك المسألة وازاحة ما يوجب اقدمهم على تلك الخطيئة من الشبهات القوية والشكوك الجلية التي لا يتخلص منها الا العقول السليمة والاذهان المستقيمة بعد تلطيف من السر وتدقيق من النظر مع ما يكون له اعانة من قبل الحدس المبين وحظ من جهة الذوق واليقين ، يريد ان يبين اصل الاجمال الحقيقي والاطلاق الذاتى ، حتى يؤسس عليه كيفية تفرع

(تفريع - خ) التفاصيل الأسمائية عنه تمييزاً لما هو بصدده ووفاءً بما
انتمه من بيان التوحيد على عرف التحقيق الذي لا بد له من الجمع بين
التفرقة والجمع والتبرئة (والتنزيه - خ ل) عن التنزيه والتشبيه كما هو
مقتضى حقيقة التوحيد حسبما نبه عليه الصادق «عليه السلام»: «ان الجمع

۱ - توضيح كلامه - عليه السلام - الذي يلوح منه الأسرار الإلهية
بتوقف على بيان ماهو الحق في الوجود ومسألة التوحيد العيانى وقد ذهب
جمع من المتصوفة الى ان الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها ولا تشأن
لها ، وما يرى من الممكنات المتكثرة امور موهومة باطلة الذوات يتخيلها
الواهمة كثانية ما يراه الأحوال ، وهذا زندقة وجحود ونفى له تعالى ، لأن
نفى الممكنات يستلزم نفى فاعليته تعالى . ولما كان فاعلية الحق نفس ذاته ،
فنفى فاعليته ، يستلزم نفى ذاته فاليه اشار بقوله (ارواحنا فداه) : «ان
الجمع بلا تفرقة زندقة» وقد ذهب طائفة اخرى منهم الى ان الممكنات
موجودة متكثرة ولا جاعل ولا فاعل لها خارجاً عنها ، والوجود المطابق
متحد بها ، بل هو عينها ، هذا ابطال لها وتعطيل لها فى وجودها ،
فانه لا معطى لوجودها ، لأن المفروض ان لا واجب خارجاً عنها ، والشىء لا
يعطى نفسها ، ولا يتصف الممكن بالذات بالوجوب الذاتى ، واليه اشار بقوله:
«والتفرقة بدون الجمع تعطيل» ويظهر من ذلك ، ان كلا القولين يشتمل على
التناقض ، لان الجمع بلا تفرقة يستلزم نفى الجمع . ولما كان الحق فى مقام
غيب ذاته غنياً عن العالمين وبحسب تجليه وظهوره يكون عين الكثرات وان
الكثرة ناشية عن الوحدة والوحدة مقومة الكثرة ، كان الحق بحسب تجليه
ومظاهره عين الكثرات والكثرات بجهة الوحدة مستجنسة فى قيب الذات
والكثرة الحاصلة فى العالم حصلت من ظهور الوحدة فهو الظاهر والمظهر ،
ولكن باعتبارين ، لذا قال : «الجمع بينهما توحيد» (م قمى) .

قال استادنا العارف المتأله والفقير البارع - آقاميرزا احمد آشتيانى -
رض : فى الجمع عين التفرقة وفى التفرقة عين الجمع ، وهو تعالى فوق الجمع

بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينهما توحيد» فقال، ان من الاولى الاوجب ان يجعل الكون العيني، الحقيقي العيني، هو الكون المطلق المحيط بسائر التعيّنات (المتعيّنات - خ) وبيان ذلك، انه لما تقرّر فيما سبق من البيان، ان الكون العيني هو القائم بنفسه المقوم لسائر ما يقارنه من الماهيات المتعيّنة وهي من حيث انها كذلك انما هي معان عقليّة وطبايع مأخوذة مع اضافات ونسب اعتباريّة لا وجود لها الا بالاضافة الى الكون العيني، فلا شك انه اولى بان يجعل الكون المطلق الواجب من تلك التعيّنات (المتعيّنات - خ ل) .

لا يقال: لفظ الأولويّة هي هنا لا يناسب المقصود، فان مفهومها انما هو رجحان احد الطرفين على الآخر والمقصود غير هذا .

لأننا نقول: اختيار لفظ الأولويّة بعد ابطال ما ذهب اليه المخالف من جعل التعيّنات (المتعيّنات - خ) والماهيات، حقايق عينيّة دون ما تكوّن (تكوّن - خ) به لما فيها من التهكّم والتغيير الذي هو كالباعث للمخالف عن الرجوع عما اعتقده بل كالقاطع عن باطنه تلك العقائد الراسخة على ما هو

→ والتفرقة، والله تعالى ظاهر بنفس ذاته وانه مظهر باعتبار فيضه وان شيئاً منهما ليس من غيره، ظاهر بذاته ومظهر بفيضه، وهذا لأن الفيض هو ظهوره تعالى والظاهر به، هو ذاته، بمعنى ظهوره للقلوب بحقائق الايمان . فانك تستدل من افعاله على ذاته . وليس المراد الظهور بحسب المدارك الحسيّة تعالى عن ذلك، والموجودات نسبة اي نسبة الاشراقية لا المفهومية وللعرفاء اصطلاحات يترأى منها، ما ليس مقصوداً لهم، فلا تأخذ بظواهرها فتضل او تنسب كل من تكلم بها الى الضلال وهذا ايضاً ضلال بل فوق الضلال - احمد آشتياني - .

مقتضى صناعة الخطابة اولى من غيره من العبارات، فيجب حينئذ، ان يجعل المتعيّنات من حيث هي متعيّنات، معان عقلية وطبايع مأخوذة مع اضافات ونسب اعتبارية على عكس الذاهبين الى الكون المطلق من الاعتبار الواقعية في الدرجة الثانية من التعقل، وان الأمور الحقيقية الكائنة في نفسها انما هي الماهيات المتعيّنة، وهذا في النظائر المحسوسة، كمن زعم في المثال المذكور لقصور قوّته الباصرة في الادراك، ان الظاهر بنفسه عند الحس في الأعيان الخارجية انما هي الألوان المتخالفة، وان النور المطلق البيّن بنفسه المبيّن لغيره لا ظهور له في الخارج اصلاً الا في ضمن الألوان، وهذا الحكم سببه انما هو تراكم عروق سبل اجهل المركّب الناشئة من التقليدات الراسخة المانعة لها عن ادراك النور مجرداً عن المظاهر الكثيفة الظلمانية وفالعاقل العارف لا ينكرهم فيما ادعوا من ذلك بل ينبغي ان يصدّقهم فيما هم فيه اذ اخبارهم انما هو عن محتدا دراكهم ومحط شعاع ابصارهم، وذلك لضعفه لا يتجاوز عن الألوان.

شعر

«اذا لم تكن للمرء عين صحيحة

فلا غرو ان يرتاب، والصبح مسفر»

ولما كان ذلك ايضاً مرتبة من مراتب ظهور الحق بحسب مشاعرهم ومجلى من مجالى كماله ومنصّات جماله لا ينكر، فلذلك ترى المسنّف وغيره من المحققين لا يحكمون ببطلان مذهبهم وغيره من المذاهب. ويسكن ان يستشعر من قوله: اولى، هذا المعنى.

شعر

كلّ من فى حماك، يهواك لكن

انا وحدى، لكلّ من فى حماكا

قال : «ومتى تقرّر هذا عرفت (عرف - خ) ان الحق هو الوجود المطلق الذي لا اختلاف فيه ولا تكثّر، بل هو محض الوجود بحيث لا يمازجه غيره، ولا يخلطه سواه، وهو بهذا الاعتبار لا تركيب فيه ولا كثرة، بل لا اسم من الأسماء الحقيقية ولا رسم، بل لا نعت له ولا وصف، وفان الصفات والأسماء والأحكام لا تنسب الى الذات المطلق من غير اعتبار التعيّنات ووجوه التخصيصات وسلب ما عدى الاطلاق المحض عنه الذي يستلزم سلب الأحكام والاصناف والتعيّنات الحقيقية، حكم سلبي مبدئه تعيّن غير حقيقي، لا يصح المناقضة عند التحقيق (التحقق - خ ل) فتأمل ذلك» .

اقول : متى تقرّر ان الكون الحقيقي العيني القائم بنفسه القيّوم لغيره، هو الكون المطلق، ولا شك انه هو الواحد الحقيقي، بمعنى ان ماعداه من الماهيات والخصوصيات من حيث هي كذلك، عدّيات ظهر لمن طهر قلبه عن الأدناس الطبيعية واخلص نفسه (قلبه - خ) وقواه عن العقائد التقليدية والصور الخيالية والوهميّة، ان الحق سبحانه هو الوجود المطلق الذي لا اختلاف فيه ولا تكثّر، فانه انما يقتضى لذاته الواحدة الذاتية الحقيقية، اذ هي اول (اولى - خ) اسم واول (ادل - خ) عبارة يعبر بها عنه، وذلك لأن التكثر والاختلاف انما يعقل فيما يصح ان يشعر (يتصوّر - خ) فيه الاثنيّة والتعدد، وحيث يختص بعضه بحكم دون الآخر . واما الواحد الحقيقي المطلق الشامل للكثير الذي سواه نفى محض وعدم صرف، كيف يصح ان يكون (- عرصة) عرضة للكثرة (للتكثر - خ ل) والاختلاف، نعم الاختلاف والتكثر يتوهّم في مراتب تنزّلاته ومجالي ظهوراته بحسب شئونه الذاتية واحواله، وذلك حيث تصادم النسب الاسمائية، واختلف

(اختلفت - خ ل) الاضافات الاعتبارية .

واما حضرة الاطلاق الذاتى المعبر عنه عند القوم بغيب الهوية واللاتعيين فلا مجال للاعتبارات فيه اصلاً ، حتى عن هذا الاعتبار ايضاً ، فلا يشوبه من اللواحق الاعتبارية شىء اصلاً بل هو محض الوجود بالبحث بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه (لا يشوبه - خ) سواء فهو بهذا الاعتبار ، اى باعتبار اطلاقه الذاتى لا تركيب فيه ولا كثرة ، بل لا اسم له من الأسماء الحقيقية ولا رسم اذا لاسم على اصطلاحهم هو الذات باعتبار معنى من المعانى ، عدمية كانت او وجودية ، يسمون ذلك المعنى بالصفة والنعته ، فلا اسم ، حيث لا صفة ، ولا صفة حيث لا اعتبار مع الذات ، اذ الذات بهذا الاعتبار هو المطلق من غير اعتبار شىء من التعيّنات ووجوه التخصيصات فيكون مجرداً عن ساير الأحكام والأسماء ، الا ان هذا الاعتبار لما اعتبر حصل للذات باعتباره اسم ، لكنّه ليس من الأسماء الحقيقية . اذ ليس حصوله باعتبار معنى مع الذات ، بل بعدم اعتبار المعانى ، وكون هذا معنى من المعانى لا يدفع هذا الأصل ، فانه ليس من المعانى الحقيقية ، اذ طبيعته انما هى نفي اعتبار المعنوية وسلبها ، فيكون عروض المعنوية لها انما هو بالفرض (بالعرض - خ) والاعتبار ، فلهذا قيد الأسماء بالحقيقة . وعلم من هذا انه لا رسم لضرورة (له ضرورة - خ) ان الرسم انما هو بالخواص ، وهى صفات (صفة - خ) خاصة بالشىء ، وانتفاء العام يستلزم انتفاء خواصه .

واما قوله : «وسلب ما عدا الاطلاق عنه» فهو جواب دخل مقتدر . وتقرير ذلك ان القاعدة القائلة بان اعتبار المعانى والأحكام للذات موقوف على اعتبار مبدئها من صنوف النسب ووجوه التعيّنات منقوضة بنفس هذا

الحكم، فان سلب ما عدا الاطلاق حكم من الأحكام مع انه لا يقتضى شيئاً من ذلك والا يلزم خلاف الفرض .

فاجاب عنه بان هذا وان كان حكماً الا انه حكم سلبي فمبدئه يكون تعيئناً غير حقيقي والكلام فى التعيين الحقيقى والأسماء الحقيقية فلا يصح المناقضة به، اى النقض الاجمالى وان كان بحسب الاغلب الاكثر انما يطلق على النقض التفصيلى الا ان الاظهر ههنا هذا .

فان قلت : التعيئانات مطلقا على ما ذهبتم اليه لا يكون اموراً حقيقية بل اعتبارية عدمية سواء كان مبدءاً للأحكام الوجودية او السلبية فلا وجه حينئذ للتخصيص .

قلت : ان التعيئانات كلها وان كانت اموراً اعتبارية الا انه فرق بين ما يكون مبدءاً للأسماء الحقيقية منها وبين ما لا يصلح لذلك، وذلك لأن العقل اذا اعتبر مع الذات معنى آخر سواء كان وجودياً او عدمياً حصل للذات باعتبار ذلك المعنى اسم من الأسماء الحقيقية بخلاف ما اذا اعتبرها مجردة عن سائر المعانى والأحكام حتى عن نفس هذا الاعتبار ايضاً فانه بهذا الاعتبار لا يكون لها تعيئن ولا صورة مخصوصة يصلح ان يكون مبدءاً دون الاول الا انه لما تصورته النفس باعتبار (باعتبار - خ) كونه متصوراً فيها حصل باعتبار خصوصيات المحل تعيئن بالعرض مكتسب منه ولو (ان- خ ل) لم يلاحظه العقل لا يستدعيه نفسه، فهذا هو التعيين الغير الحقيقى الذى هو المبدء للأحكام السلبية الذى نحن بصدده والمصطلح لاطلاق لفظ اللاتعيئن والوجود المطلق وغيب الهوية هو هذا الاعتبار .

لا يقال : فلا يبقى مع هذا الاعتبار حينئذ على اطلاقه الصرف ، فان للعقل ان يجرد عنه مع عروضه له، اذ فى وسع العقل ان يجرد الامور عن

الأوصاف المتصورة هي بها كما في مسألة المجهول المطلق والمعدوم المطلق وسائر المطلقات على ما سبق فتنبه، ثم تدبر قولهم في مجمع الاضداد وحضرة تضايق (تعاقب الأطراف - خ) الاضداد وكذا في المسألة الغامضة التي لا مجال للعقل الصرف فيها اصلاً مع تلطيف من اليقين (من السر - خ) وتلخيص للتوجه، عسى ان يلوح لك (له - خ) الحق على مدرجته (قدر درجته - خ) وقوله فتأمل اشارة الى مثل هذه الدقائق .

قال : «واعلم ان تلك الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية تلزمها النسبة العلمية اولاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها وتلزمها بتوسط هذا اللازم الواجبية بالذات والموجبية والمفوضية وغيرها من الصفات المترتبة - وغير المترتبة - اللازمة لذاتها» .

اقول : هذا شروع (هو الشروع - خ) في بيان تفريع التفصيل الاسمائي على الاجمال الذاتى وكيفية انتشاء تلك الأسماء باجناسها وانواعها واصنافها وتعيين متعلقات كل منها ومواطن اعتبارها^١ فان لكل اسم مبدء لا يظهر^٢ ذلك الا في موطن خاص من مواطن تنوعات الذات ومرتبة مخصوصة من مراتب تنزلاتها لا يطلق ذلك الاسم عليها الا بذلك الاعتبار وهذا معنى من معانى ما عليه ائمة الشريعة رضى الله عنهم ان اسماء الحق توفيقية وذلك من امهات - ابواب - مسائل هذا الفن كما سبق - بيانه في المقدمة ، ثم ان الكلام في هذه الرسالة كما سبق غير مرة ولما كان الكلام (ثم ان الكلام في هذه الرسالة كما سبق غير مرة لما كان - خ ل) مع اهل النظر والاستدلال وعلى نهجهم السلوك في تقرير الحجج والبراهين .

- ١- يعنى تعيين ان اى اسم من اى موطن ينتزع ومن اى موطن لا ينتزع .
- ٢- وان كان يتحقق في هذا الموطن وفى غيره ، ولكن الظهور ليس الا من موطن خاص .

وجب ان الا نعدل عن مصطلحاتهم المتعارفة بينهم ومخاطباتهم المتداولة لديهم تنزيلاً الى مدارك افهامهم عسى الله ان يخلصهم من مضايق اوهامهم ولان التنبيه (الا ان التنبيه - خ) على الكلمات المتداولة بين القوم وتنزيل كلام المصنف على مصطلحاتهم واجب في نظر التعليم تسهيلاً على الطالبين المسترشدين ، اذ بين المعاني الذوقية الكشفية والالفاظ المعبر بها عنها في عرفهم مناسبة خفية كثير دخل في ادراكها لا يطلع على تلك المناسبة الا بنور الولاية ومشكاة النبوة ، فحري بنا ان نتعرض في خلال هذه السطور لنزرٍ - لشر - منها .

اذا عرفت هذا فاعلم ان الذات باعتبار اللاتعيين المسمّاة بغيب الغيب، تارة والهوية المطلقة اخرى، يمتنع ان يعتبر فيها امر يستلزم التعين والتقييد ويستدعي التكثير والتعدد ، فاول ما اعتبر فيها من المعاني الوصفية هي الوحدة الحقيقية التي لا يتصور اعتبار الكثرة - والمغايرة فيها بوجه من الوجوه حتى ان الكثرة - لا يفاير الوحدة بالنسبة اليها وكذلك الوحدة لا يفاير الذات . وتحقيق هذا الكلام ماسبق من ان الوحدة يطلق باعتبارين: احدهما وهو الوحدة الذاتية المطلقة التي لا يعبر في مفهومها ما يشعر

١ - حتى يتنور عقله، ويدرك ان المفهوم ايضاً من مقاماته ومن درجاته وصار من الموحدين . قوله : «حتى ان الكثرة لا يفاير الوحدة ...» بمعنى انه ليس هناك كثرة حتى كانت مفائرة للوحدة ، يعنى ليست الأشياء بوصف الكثرة والتفصيل بل بوجه الاندماج والاجمال . قوله «يقابله الكثرة بالذات ...» . اقول : وجه الترديد، ان الواحد بالعدد له اعتباران، احدهما، اعتبار انه واحد من غير اعتبارانه مبدا للانتشاء الاعداد ، فهذا الاعتبار واحد مطلق يقابله الكثرة بالعرض والثاني اعتبارانه مبدا الكثرات ، وبهذا الاعتبار يقابله الكثرة بالذات .

بتعشدها الوجوه والاثنيية اصلاً حتى ان عدم اعتبار الكثرة لما فيه من الاشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة للاثنيية ، غير معتبر في مفهومها .

والثاني الوحدة الاضافية النسبية التي هي عبارة عن كون الشيء بحيث لا ينقسم الى الامور المشاركة من حيث هو كذلك وهذا هو الذي يقابله الكثرة بالعرض او بالذات ، والمعتبر ههنا هو الوحدة بالمعنى الاول والهوية المطلقة عبارة عن الواحد بها ، فتكون الذات بهذا الاعتبار ، لها الاحاطة العامة التي لا يشذ عنها - منها - شيء من المراتب حتى المحسوسات ، فتلزمها بهذا الاعتبار النسبة العلمية بحصول نفسها في نفسها .

ثم ان ههنا نكتة تتضمن فوائد لا بد من الوقوف عليها ، وهي ان للوحدة المعتبرة^٢ ههنا اعتبارين . احدهما متعلقة طرف بطون الذات

١- اي تقابلاً بالعرض وبالذات . قوله: « فتكون الذات بهذا الاعتبار... » اي اعتبار الاندماج والاجمال ونفى الكثرة في الاشياء . قوله : لا يشذ منها شيء من المراتب ... اي من مراتب العقل والمثال والحس . قوله : حتى المحسوسات ... يعني بوجه عدم التميز وبوجه الوحدة لا الكثرة .

٢- واعلم ان للهوية الالهية ثلاثة اعتبارات : الاول ، الوحدة اطلاقية اللاتعشني الذي لا اسم له ولا رسم له ، وهذه هي مقام غيب الفيوب والهوية المطلقة التي ليس الاطلاق قيدها له ، بل عنوان لسعته وانبساطه وخر عن عدم محدوديته ونفى تعينه ، وبهذا الاعتبار ليس له ربط ولا نسبة بما سواه وهو المعبر بلسان القرآن ب: هو ، بقوله: قل هو الله احد . والثاني مقام الواحدية الجمعية المجملية الجامع للكثرات والكمالات بوجه الوحدة وهذا هو مقام اسم الله الذاتي المعبر بقوله: قل هو الله احد ، ومقام الاحدية الذي يلاحظ فيها اسقاط الصفات والنسب والاضافات والاعتبارات والوصاف . لا بمعنى فقدانه وعدم وجدانه ، بل بمعنى عدم الاعتبار . ولرفع توهم عدم الاعتبار لا اعتبار الفقدان او صفه بقوله : الله الصمد ... يعني ان الذات بلحاظ اسقاط

و خفائها وهو اعتبار اسقاط ساير النسب والاضافات عنها ، ويسمى الذات به احدى .

وثانيهما متعلّقة طرف ظهور الذات وانبساطها واعتبار اثبات النسب والاضافات كليهما ، ويسمى الذات به واحداً ، وبهذا الاعتبار يصير الذات منشأ الأسماء والصفات ، وذلك فى الواحد العددي ظاهر، فانه اذا اعتبر من حيث انه واحد من غير ان يعتبر المبدئية للاعداد فهو الواحد المطلق الذى ليس فيه تعدد النسب والاضافات ، واذا اعتبر من حيث انه مبدء للاعداد حينئذ يصير مبدء للاسماء الغير المتناهية مثل نصفية الاثنين وتثنية الثلاثة وربعية الاربعة وهكذا الى غير النهاية ، اذ به يحصل له باعتبار كل مرتبة من المراتب العددية نسبة واسم خاص ليس فيه شىء من هذه النسب والأسماء سوى محض (هذا - خ) الاعتبار .

اذا عرفت هذا فنقول : لا شك ان طوفى بطون الذات وظهورها انما يتمايزان بحسب المدارك والمشاهد وظهورها لها باعتبار وخفاؤها عنها باخر حتى يسمى بالاول ظاهراً وبالآخر باطناً . واما بالقياس الى الذات نفسها، فلا ظهور على بطون ولا بطون على ظهور (فلا ظهور عن ... ولا بطون عن ظهوره - خ) .

→
الاصاف ، هو عين الله الصمد لا غيره حتى يلزم كونه غير واجد للكلمات - آقا ميرزا محمود قمى - اقول : يجب ان يعلم ان غياب الذات ومرتبة التى لا اسم لها ولا رسم ، يعنى مقام غياب الغيوب نه واحداست ونه احد ومع ذلك با احد ، احد وبا واحد، واحد است - لمحوره جلال الاشتياني - كتب الله له بالحسنى - .

۱ - لان الذات هو غياب الغيب، فاذا ظهر الغيب لذاته، ظهر الغيب للغيب، فلا ظهور على بطون ولا بطون على ظهور وهو ليس بطون ولا ظهور، فهو فى الليس ايس وفى الايس ليس، اى فى ليس الظهور والبطون ايس الظهور والبطون.

فقد علم بذلك ، ان الوحدة بالنسبة الى الذات لا تمايز بين اعتباريها اصلاً حتى لا يتميز مسمى الواحد فيها عن الاحد. تأمل في هذه الدقيقة فان فيها اسراراً جلية حققنا الله واياكم بالاهتداء اليها .

ثم ان الذات باعتبار اتصافها بالوحدة الحقيقية يقتضى تعيّننا يسمّى باصطلاح القوم بالتعيّن الاول تارة وبالْحَقِيقَةُ الْمَحْمُودِيَّةُ اخرى .

لا يقال : التعين انما يطلق على ما به الامتياز ولما كان في هذه الحضرة ليس للغير اثر ولا اعتبار ، ضرورة منافاته للوحدة المطلقة ، لا حاجة لها الى الامتياز ، فكيف يتصور التعيّن ؟

لأننا نقول : الامتياز تارة تكون بحسب التقابل والتضاد وتارة بحسب الاحاطة والشمول ، والمعتبر في تعيين - تعيّن - هذه الحضرة انما هو المعنى الثانى كما سبق تحقيق هذا. ثم ان التعيّن يقتضى التجلّى لذاته فان التعيّن هبنا على ما عرفت - هو - توجه الذات من كنهه غيب هويّتها وعدم تناهيا الى حضرة الاحاطة والتناهى ، وهو الظهور والتجلّى المعبر بالنسبة العلمية . فالذات بهذا التعيّن يقتضى ان يتجلّى على نفسها لنفسها ظاهرة لها بما اندرجت (اندمجت - خ ل) فيها من الشئون والأحوال واعتباراتها، واجدة اياها مظهرة لها (مظهرة - خ) ثم حاضرة عندها، فحصلت للذات باعتبار نسبتها الى الشئون المذكورة اسماء اربعة هي الأسماء الاول المسماة عندهم : بمفاتيح غيب الذات المضافة الى حضرة الهوية فى قوله تعالى : (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو)، وهى العلم الذى هو الظهور والوجود الذى هو الوجدان، والنور الذى هو الاظهار، والشهود الذى هو الحضور.

وبيان كيفية اعتبارها على هذا الترتيب، ظاهر عند اللبيب الفطن والمصنف
اشار الى هذه - الأسماء - الاربعة هي هنا على الترتيب ، بعبارة تليق بهذه
الرسالة، والى غيرها من الأسماء اللازمة لها المترتبة والغير المترتبة، ذلك
الترتيب المسمّاة بالأسماء الذاتية . فتأمل .

ثم ان هيهنا مقدمة اخرى لا يد من الوقوف عليها وهي ان الظهور

١ - من هذه المقدمة يعرف ان العلم الذاتى الاجمالى فى عين الكشف
التفصيلى ، وبيانه يعلم من مراجعة الانسان البصير الى نفسه ، فان الانسان
لكونه هو الكون الجامع لجميع الكمالات والحاوى لجميع الوجودات من الجماد
والنبات والحيوان ، اذا علم بذاته الجامعة ، فهناك اعتبارات ، احدهما -
علمه بذاته التى هى كل الأشياء والكمالات المذكورة من المعدن والنبات
والحيوان ومن العلم والارادة والحيوة والقدرة وغيرها من غير ملاحظة هذه
المراتب على وجه التفصيل والظهور فعلى هذا الوجه علمه بذاته ، مستلزم
لعلمه بجميع كمالاته واطوار وجوده ، لكن على وجه كلى جملى وهو عبارة
عن علمه بذاته الجامعة ، وهذا هو المراد بقوله : ان اخذت الأشياء على وجه
الحقيقة فهو حق ، لأن الجماد والنبات والحيوان بلحاظ الفناء القيود الخاصة
هى عين الانسان . والثانى اعتبار علمه بذاته الجامعة من حيث ملاحظة الكمالات
فيها على وجه الظهور والتفصيل ، والعلم الاول فى الاعتبار الاول عين العلم
الثانى ولكن متعلق العلمين مختلف، فى احدهما الذات الجامعة للكمالات على
وجه الاجمال ، والثانى الشئون ، فعلمه بذاته تعالى الذى عين ذاته ، هو بعينه
علمه بشئونه، والاول هو العلم الذاتى الاجمالى والثانى هو العلم الذاتى التفصيلى
فالتفصيل فى عين الاجمال ، فالأشياء برمتها وعضها وعضيضا وباوجها
وحضيضا معلومة اجمالا وتفصيلا للحق الاول الواجب تعالى، فى مرتبة ذاته
فبعلمه الكمالى الذاتى يعلم الأشياء تفصيلا ، واجمالا، مفصلاتها ومجملاتها.
ومن عرف الحق وعلم انه تعالى محض الوجود وصرف الانية وليس فيه قيد

المذكور لما كان مستلزماً للشعور بسائر الشئون والأحوال والاعتبارات للذات بمراتبها وأحوالها وأحكامها ولوازمها كلها حتى المحسوسات على وجه كلي جملي، فمتعلق الشعور المذكور أما ان يكون الذات في بطونها بحيث يكون الكل ثابتاً مشاهدًا كثبوت سائر المراتب العددية في الواحد مثلاً فحينئذ يسمى هذا الشعور في عرفهم بالكمال الذاتي المستلزم للغنى المطلق الذي هو عبارة عن ظهور الذات في بطونها على نفسها بالوجه المذكور بدون الاحتياج الى التطثور بالاطوار الغريبة (الغريبة - خ ل) والأدوار السوائية اصلاً، وأما ان يكون متعلق الشعور المذكور، نفس الشئون الذاتية باظهار ذواتها لأنفسها او باظهار بعضها للبعض في المراتب، وحينئذ، يسمى هذا الشعور بالكمال الأسماي .

اذا عرفت هذا، فاعلم، انه لا مغايرة بالاعتبار الاول بين الذات وكل واحد من الأسماء الاربعة، كما انه لا مغايرة بين كل واحد منها مع الآخر. واما بالاعتبار الثاني، فبينهما تمايز نسبي، فلكل واحد من العلم والوجود، هيئنا اعتباران :

احدهما، من حيث البطون، ولا امتياز بهذا الاعتبار بينهما اصلاً، واما من حيث الظهور، فالوجود متعلقه بهذا الاعتبار نفس الشئون المذكورة من جهة الظهور، واما العلم فمتعلقه ذلك ايضاً، الا انه (اما من - خ ل) من حيث انها معلومات في عالم المعاني، فبين ظاهرهما تمايز نسبي في هذه الحضرة الواحدة .

→
وحدًا، عرف الله في عين الاجمال تفصيل وفي عين التفصيل اجمال وهو هو لا اجمال ولا تفصيل (م ق) .

١ - وهذا شهود الكثرة في الوحدة .

لا يقال : عبارة المصنّف هي هنا لا يطابق ما مهّده قبل هذا بالبرهان من اثبات التوحيد الذاتي المطلق، ورفع التعيشن الخاص ونفى الاثنيّة مطلقاً، وذلك لأن القول بالحصول العلمي المشعر بوجود مغاير لم يكن ، وكذا الموجبيّة المستدعيّة للعليّة ، القاضية بالتباين، المستلزمة للتعين الخاصّ الواجبي ، كما هو مذهب الخصم ، في امر لا يمكن ان يتصوّر فيه سوى بروز عن كمون او ظهور عن بطون، انما يؤذن بالاضطراب وعدم الرسوخ. لأننا نقول : مرجع هذا النزاع الى مجرد العبارة ، وارتكاب المصنّف هي هنا الألفاظ المذكورة وعدم تفسير (تعبير - خ) المقاصد باصطلاحات القوم ، وذلك لما التزمه في صدر الرسالة من اثبات المسألة على طريقة المشائين ، وسوق الكلام على اساليبهم ومصطلحاتهم ، واما بعد تحقيق معاني تلك الألفاظ وتبيين ما قصد منها هي هنا، فلا يرد شيء من ذلك، فانه سيشرح في هذا البحث بعدم المغايرة بين الذات العاقلة والأعيان المعقولة، وان الحصول هي هنا ليس بالمعنى المتداول عند المشائين .

على اننا نقول : ان القول بالحصول العلمي والموجبيّة حسبما حقّقها المصنّف في كتابه المسمّى بالحكمة الرشيدية المعمولة في تحقيق قواعد المشائيّة، لا يستدعي شيئاً مما ذكرتم كما لا يخالف البروز والظهور فيه. وذلك لأنّه قال في الهيات ذلك الكتاب: لا يتحقق الادراك بمجرد الحصول للامر المجرد فقط، ولا بأى حصول اتفق من الأنواع المندرجة تحت المطلق، كما سبق بيانه، بل المعتبر في تحقّقه هو حصول الشيء للامر المجرد الذي يكون مؤثراً فيه ضرباً من التأثير .

ثمّ انه لو كان موجباً له لذاته ، اي لذلك الشيء المدرك ، من غير افتقاره في ذلك الايجاب الى غيره ، لم يحتج في ادراكه الى اشتراط امر

زائد على ذلك الايجاب ، والا اى ، وان لم يكن موجبا ، وجب ان يكون
هناك بشرط آخر ، وهو اقترانه به ، اقتران العرض بموضوعه ، تأكيدا لتحصيل
مطلق التأثير المعتبر فيه . ولا تناقض بينه وبين ما ذهبنا اليه من الايجاب ،
اذ الايجاب انما ، يجعل الأثر ، بحيث يصير مع الموجب كهو مع نفسه فى
الارتباط بينهما والقرب منه . ويين ان اعتبار الأضعف لا يوجب عدم
اعتبار الأقوى . الى هنا كلامه .

ولا يخفى على الفطن المستيقظ ، ان ملخص هذا الكلام ، هو ان
الحقيقة الادراكية ، اى الادراك العقلى ، المنسوب الى المجردات ، ليس
مطلق الحصول ، بل الحصول الخاص الذى هو عبارة عن استحضار المؤثر -
اثره المتصل به ، ويختلف ذلك حسب اختلاف المدركين فى التأثير ، فكلما
كان المؤثر اقوى فى التأثير واكل احتياجا الى الوسائط ، كان ذلك الاتصال
اقوى ، وكلما كان اضعف واكثر احتياجا الى الوسائط كان ذلك الاتصاف
اضعف . فمنهم من بلغ فى قوة التأثير مبلغ الايجاب الذاتى الذى يحصل
الاثر بحيث يصير مع المؤثر كهو مع نفسه فى الارتباط بدون الاحتياج الى
غيره من الوسائط والآلات ، وهذا غاية القوة فى التأثير ، لا يمكن ان يتصور
لها مزيد ، فيكون النسبة الارتباطية والرقيقة الاتحادية (الايجابية - خ)
الحاصلة له مع المدرك ايضا لا يمكن ان يتصور لها مزيد فى الوجود اصلا .
ومنهم من بلغ فى الضعف الى حيث لا يقدر بدون ارادة واختيار زايد
عليه ، ومع ذلك يحتاج الى وسائط كثيرة واسباب شتى ، وهذا نهاية
الضعف فى التأثير ، فكذلك النسبة الارتباطية والرقيقة الاتحادية
(الايجابية - خ) فى غاية الضعف والبعد ، حتى ينتهى الى المقارنة الفرضية
- العرضية - .

فعلم من هذا ، ان لفظي الحصول والايجاب ، مع عدم استدعائهما ما

ذكر من التدافع وعدم التطابق ، يفيد ما يستفاد من لفظي البروز والظهور بالبلغ وجه واتم قصد ، مع دقايق لطيفة وتنبهات شريفة لا يعرفها الا واحد بعد واحد من الازكياء ، وهكذا - سبيل - ساير متداولات القدماء من الحكماء لا غبار عليه في افادة التحقيق وايصال الحق الى المسترشد الحقيقي ، الا ان المتأخرين من المشائين لما دخلوا عليها وتزلواها على مدركاتهم النازلة المشوبة ، وقع الاختلاف والتشويش . اذ تلك الألفاظ انما اخذوها خلفاً عن سلف حتى ينتهي الى عظماء الكشف واساطين النبوة ، مثل هرمس المسمى بلسان الشريعة بادريس «عليه السلام» ، واغاثا ذيمون المسمى : «ب: شيت» عليه السلام ، وهما امامان (الامان - خ ل) المستندان لسلسلة القدماء في التعليم والتعلم المخصوصان بتدوين الحكمة وتأسيس بنائها ، ولا تغفل عن دقايق مرموزاتهم الشريفة - فكم خبايا في الزوايا الخفية - .

قال : «ثم ان ادراكها لذاتها ، يتضمن ادراك ساير الصفات التي تلزمها ، لكونها عين ذاتها ، وادراك جميع ما تستلزمها تلك الصفات جمعاً

١ - اوله :

كنّا حروفاً عاليات لم نقل متعلقات في ذرى اعلى القل
١ - وذلك كما في النفس ، فانها اذا تعقّلت شيئاً علمت به ، وكذا اذا تعقّلت شيئاً آخر علمت به ، وهكذا اذا تعقّلت كل شيء ، شيء من الأشياء ، علمت بكل الأشياء مفصّلاً ، وصارت ح عقلاً بالمستفاد وح بحكم اتحاد العاقل مع المعقول ، صارت النفس متحداً مع جميع المعقولات بذاته البسيطة المجملة الواحدة الصمدية ، فاذن اذا تعقّلت نفس ذاته البسيطة وعلمت بها ، علمت وتعقّلت الأشياء مفصّلاً بتعقّل واحد في مرتبة واحدة ، والأشياء كلّها معلومة في تلك الحضرة مفصّلة متميّزة عند العالم بها ، وان لم تكن متميّزة مفصّلة بعضها لبعض آخر . وهذا هو العالم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي - لمحوره الشريف القمي - .

وفرادى» .

اقول: لما استلزمت الهوية المطلقة، الظهور المذكور المسمى بالتجلى الأول^١، المعبر عنه بالنسبة العلمية، فلا بُد وان يتضمن ذلك الظهور بسائر الصفات التى تلزم الذات لكونها عين الذات باعتبار هذا التعيّن وان كانت صفة لازمة باعتبار تعيّن آخر، ويتضمن ايضاً شعور ما تستلزم (تستلزمه - خ ل) تلك الصفات من الأحكام الخاصة لكل واحد منهما، لما تقرر ان جميع المراتب حتى المحسوسات مشاهد فى تلك الحضرة من حيث انها عينها كما قال الشيخ :

شعر

انا انت ، انت نحن ، نحن هو

والكلّ فى هو هو، فسل عمّن وصل^١

(انا انت فيه ونحن انت وانت هو - خ ل)

وهذا هو المسمى بالكمال الأسمائى، فيكون التعيّن المذكور متضمناً للشعور بالكمال الذاتى والأسمائى، الذى هو ظهور الذات على نفسها فى تعيّناتها فى نفسها - الحاصلة (الحاصل - خ ل) ظ - بالفيض الأقدس - اى الأقدس عن ان يكون المستفيض غير السفيض والافانة، وهذا هو المعبر عنه [عندهم - ظ] بالاستجلاء^٢، وذلك منحصر فى الصور الأربع لا مزيد عليها، فان ظهور الذات فى مظاهرها الستعيّنة (التعيّنة -

١ - وبالتعيّن الأول عند بعض . والتعبير بالتجلى الأول اولى اعدم السوائيّة، والتعيّن مشعر بالسوائيّة، بل دالّ عليها. قوله: وان كانت صفة لازمة باعتبار... وهو مقام احديّة الاولى .

٢ - فى العبارة غلق وتفسير مطابق لعبارة اقوم والظاهر ان سقطاً فلا تنفل.

خ ل) علی نفسها اما ان يكون بحسب الظاهر، او بحسب المظهر، والاول لا يتصور الا من حيث شأن كلي ومظهر جامع لجميع شئونها واعتباراتها، كالانسان الكامل، فان ظهور الذات الظاهرة بحسبها (بحسبه - خ ل) علی نفسها، انما يكون بكليتها واحديّة جمعيتها، وذلك لا يمكن الا في مظهر له تمام الجامعية وكمال القابلية، حتى يقابل كل يقابله، وهو الانسان الكامل، لا غير، اذ ليس كمثل شيء. وحينئذ، اما ان يكون ذلك الظهور من حيث جمعية ذلك الشأن وكليتها (كليته - خ)، كما في قوله تعالى: «وما رميت اذ رميت» او من حيث جزئياته المخالطة (المخالطة - خ) له، كنداء الشجرة لموسى، عليه السلام، ب: «اننى انا الله»^۲.

والثاني، وهو ان يكون ظهورها على نفسها بحسب المظاهر، فلا يخلو من ان يكون ظهورها بحسب ذلك المظهر على نفسه بخصوصية المميّزة كجزئيات العالم في حد ذاتها بحسب مرتبتها، فان كل فرد من افراد العالم، له في حد ذاته، ظهور على نفسه، وهو مبدأ التسيحة المشار اليها بقوله تعالى «وان من شيء الا يسبح بحمده» او على آخر (على الآخر - خ) من الأفراد المقابلة له بوجود (بوجوه - خ) المناسبات، كالنسب الواقعة بين افراد العالم من الموافقات والمنافرات. ويمكن استفادة هذه الأقسام كلشها من قوله: «جمعاً وفرادى...».

۱- س ۸ ی ۱۸.

يعنى ان الظهور بحسب الظاهر لا يكون الا في الشأن الكلي والمظهر الجامع، ولكن هذا الظهور، اى ظهور الذات في المظهر الجامع، اما ان يكون فيه بوصف جمعيته وكليته، واما ان يكون فيه بوصف جزئى من جزئياته بالفاء وصف الجزئية.

۳- س ۱۷ ی ۴۶.

۲- س ۲۸ ی ۳۰۳۱.

قال : «ويوجبه ايضاً على النسق المنتظم في الوجود الخارجي علماً
اجمالياً جمعياً لا تفصيلاً ، لا لما قيل : ان العلم بالعلّة ، يوجب العلم
بالمعلول المباين لها بحسب الوجود على ما ذهب اليه المشاؤون . فانّ
الماهيات والاعيان الثابتة غير مجعولة ولا معلولة بالذات ، واعتبار كونها
معقولة ، انما هو باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة في الخارج ، فانها
من حيث هي انها [كونها - ظ] مغايرة لها لا تكون موجودة بالفعل ههنا ،
ولا معقولة بالمعنى الذي ذهب اليه محقق المشائين ، وهو كون الشيء
حاصلاً للعلّة القابلة ، أو حاصلاً للعلّة الفاعليّة الموجبة المباينة له ، فلا يصحّ
ان يقال : انها مفتقرة اليها بحسب احد الوجودين ، الغير الفرضيين
[العرضيين - ظ] .»

اقول : لما بين الحقيقة الواحدة بالوحدة الحقيقيّة ولتوح على كيفية
اتشاء الكثرة الاعتبارية منها (منبّها - خ) على النظام المحكم في الوجود ،
يريد ان يبيّن على مبلغ افهام المشائين في هذه المسألة ومنشأ اوهامهم فيها .
وتقرير ذلك ، انّ ادراك الحقيقة المذكورة لذاتها ، كما انه يتضمّن ادراك
ساير الصفات على الوجه المذكور ، كذلك يوجب ادراكها على النسق المحكم
المنتظم في الوجود الخارجي ادراكاً اجمالياً جمعياً لا تفصيلاً . اذ هذه
الحضرة ليس لتفاصيل الاحكام فيها مجال اصلاً ، كما عرفت غير مرّة ،
وذلك ، لأنّ ظهور الذات بكليتها واحدية جمعيتها التي هي (الذي هو -
خ ل) من احدي الصّور الأربع اللازمة شعورها ، لا يسكن تعلق الادراك
بها ، الا مع نسبة^١ - تأليفية - يوجب تقدّم بعض الجزئيات وتأخير (تأخّر

١ - اي يعلم الاشياء التي في التراتب الطولي والعرضي ينبعث من الطولي ،
فيعلم الطوليات والعرضيات .

- خ ل) البعض ، والا لا يتصوّر الجمعيّة ، والا احديّتها .
 فهذا هو الموجب بالعلم بالنظام الوجودي ، لا ما ذهب اليه المشاؤون ،
 من ان العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول المبين لها بحسب الوجود ،
 فانّهم لما نفوا المشيئة والارادة المرجحة للمختار ، اضطروا ، الى اثبات
 صفة للمبدأ ، تقتضى ذلك النظام المحكم ، يسمونها العناية ، وهى تمثل
 النظام فى علم البارى ، الذى هو حضور المعلول الأول عنده ، بما اشتمل
 عليه من المعلولات المتسقة (المنسقة - خ ل - المنسقة - خ ل) المنتظمة
 من الأزل الى الابد ، بناءً على انّ العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
 المبائن ، وذلك لا يتناهى على الباطل يكون فاسداً ، ضرورة كونه متفرعاً
 على ان الماهيات والأعيان الثابتة من حيث انها مباينة للذات بحسب الوجود ،
 لها وجود لذاتها (بذاتها - خ) مجعولة كانت او معلولة - على اختلاف
 الرايين ، وقد عرفت مما سبق ، ان الأعيان بهذا الاعتبار ما شمت رائحة
 الوجود ، والعدم الصرف ، لا يمكن ان يكون مجعولاً ولا معلولاً .

ثمّ انّه يمكن ان يتوهّم ههنا ، ان هذا الكلام لا يطابق ما تقدّم من
 ان ادراك الواجب ذاته يستلزم ادراك سائر الصفات والأعيان ، لكونها عينها ،
 فانّه يقتضى وجود الأعيان ضرورة . فلو قيل : انّها غير موجودة ، يكون
 بين الكلامين تناف بحسب الظاهر ، فلذلك قال : اعتبار كون الماهيات
 والأعيان معقولة انما هو اعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة . ولا شك
 انّ هذا الاعتبار غير اعتبار كونها مجعولة او معلولة مباينة لها بحسب
 الوجود ، فعند تغاير الاعتبار ، لا تنافى بين الحكّمين .

واما بيان ان معقولية الماهيات ، انما هو باعتبار كونها غير مغايرة
 للذات العاقلة ، فهو انّها من حيث المغايرة لا وجود لها اصلاً ، لا خارجاً

ولا عقلاً . اما خارجاً ، فلانها من حيث هي مغايرة للذات مباينة لها بحسب الوجود في الخارج ، وكل ما يكون مباناً لها كذلك ، لا يمكن ان يكون موجوداً في الخارج ، لما سبق من ان الوجود حقيقته [حقيقة واحدة - ظ] في نفسه ، لا تباين بين افراده ، فيكون المبان للوجود بحسبه في الخارج لا يكون موجوداً بالضرورة .

واما عقلاً ، فلان المعقولية [المعلوليّة - ظ] بالمعنى الذي ذهب اليه محقق المشائين ، وهو كون الشيء حاصلًا للعلة القابلة ، وهو الانطباع المفسّر به الادراك ، المسمى بالعلم الانفعالي عندهم ، او بحصوله للعلة الفاعليّة ، الموجبة ، المعبر عنه بالحضور المسمى بالعلم الفعلي ، منفية عن الماهيات من الحيثية المذكورة ، لأنها من الحيثية المذكورة ، مباينة للذات العاقلة ، فتكون مباينة للوجود - مباينة العلة للمعلول قابلة او فاعلة .

وقد عرفت ان المبان للوجود بحسبه ، لا يمكن ان يكون له حصّة من الوجود والحصول ، لا في نفسه ، ولا في غيره (لغيره - خ ل) .
وايضاً ، المعقول من حيث انه معقول ، يجب ان لا يكون مغايراً للعقل الا بضرب من الاضافة ، فلا يكون المبان لشيء بحسب الوجود ، معقولاً له بهذا الاعتبار ، كما سبق .

ومما يؤيد هذا ما ذكره بعض المحققين من اهل الذوق : ان العلم بالشيء اى علم كان ، بالذوق الصحيح والكشف الصريح ، عبارة عن استجلاء العالم ذلك المعلوم في نفسه بالقدر المشترك بين العالم والمعلوم ، الذي من جهته يتحدان ، فلا يفايران - فلا يتغايران -

وعبارة ايضاً ، عن استجلائه ايضاً من حيث الأمر المميز للمعلوم من العالم القاضى بان يسمّى احدهما معلوماً والآخر عالماً ، اذ لا تسمية (لا نسبة - خ)

فی الأحدیة ولا تعشدد (ولا تعداد - خ ل) .

ولابد ایضاً فی هذا القسم الثانی القاضی بالتمییز من معنی یقتضی الاشتراک بین العلم والعالم والمعلوم وهو التمییز ، وامر آخر لازم له لا یجوز اظہاره .

وائتما اوردت هذا الکلام فی هذا المقام ، لبعده هذه المسألة عن مدارک اهل الاستدلال من العارین عن الذوق السلیم ، فعسی ان یأملوا فی مجاری (فحاوی - خ) عباراتهم الجلیة ، فیظللهم الله علی بعض مرموزاتهم الخفیة ، وما ذلك علی الله بعزیز .

واذا تقرّر ان الماهیيات والأعیان باعتبار مغایرتها للذات ، لیس لها حصّة من الوجود اصلاً ، فلا یمکن اضافة الوجود الیها واعتبارها معها بهذا الاعتبار ، فلوا ضیف الیها [او - ظ] اعتبر لها بوجه من الوجوه ، لا یمکن ذلك المضاف الا الوجود الذاتی الحقیقی ، فلا یصحّ حیث ان یقال : أنّها مفتقرة الی الذات العاقلة بحسب احد الوجودین الغیر الفرضیین (العرضیین - خ ل) لأنّ الوجود المضاف الی الماهیة حیث انّما هو الوجود الذاتی الحقیقی الذی لا یمکن ان یفتقر موصوفه بحسبه الی شیء ، فان الافتقار انّما یمکن للموجود بالوجود الفرضی [العرضی - ظ] الذی قد ثبت انتفاؤه مطلقاً .

وملخص هذا الکلام ، ان الماهیيات والأعیان ، لو اخذت مع اعتبار المغایرة ، فهي معدومة ضرورة (بالضرورة - خ ل) لا یصلح لأن یوصف بالمجعولیة والمعلولیة وغیرهما من الصفات اصلاً ، ولو اخذت مجردة عن هذا الاعتبار ، یمکن ان ینسب الیها الوجود ، لكن لا یصلح لأن یوصف

۱ - فی الکلام سقط وغلط . قوله : لا یجوز اظہاره ... لأن العلم التام لا یحصل الا برفع جهات التعشدد بین العالم والمعلوم وهو العالم والمعلوم ... - جلال آشتیانی .

بما يستلزم الافتقار والاحتياج ، كالمجعلية والمعلوية ، لأن الوجود المضاف إليها حينئذ ، إنما هو الوجود الحقيقي الذي له الغناء المطلق . فتقرر ، ان القول بالمجعلية والمعلوية على التقديرين فاسدا .

قال : « فان (فلن - خ) قيل : العاقليّة يقابل المعقوليّة ، فعند انتفاء المغايرة ، فلا عاقليّة ولا معقوليّة . قلنا : لو صحّ ما ذكرتموه مطلقا ، لوجب ان لا يكون الواجب لذاته ولا شيء من الملائكة المجردة عاقلا لنفسه . ثم ان تلك المغايرة هي هنا انما حصل بالاعتبار فقط ، مثل حصول تلك الماهيات من حيث هي مغايرة لها ، ومن البيّن ، ان تلك الماهيات من حيث هي مغايرة لها ، لا يكون الا نسباً واضافات تعيينيّة ، لا تمايز بينها بالفعل بحسب الخارج ، لكون موضوعها واحداً بتلك الوحدة الحقيقيّة ، فلا يصحّ ان يقال ، ان شيئاً منها بتلك الحيثيّة موجود بشيء من الوجودين في هذا الموضوع . نعم انّها باعتبار كونها عين تلك الهوية في الخارج ، يكون

۱- فان قلت : فاذا لم يكن الماهيات مجعولة على ما ذهب اليه الاشراقيون ، ولا معلولة على ما ذهب اليه المشاؤون ، فمن اين وكيف تكون في العين ويترتب عليها احكامها باتفاق جميع العقلاء والعرفاء ؟ والملل والشرايع تبتنى عليها وعلى احكامها .

اقول : قد علمت في ماسبق ، ان الكثرات كانت بوحداتها الحقيقيّة مندمجة ومستجّنة في غياب الهوية واحدية الجمع المشار اليها في قوله تعالى : «الله الصّمد» وفي ذلك الموطن لم يكن لها تمايز وتكاثر اصلاً . بل كانت عين ذاته الاحدية ، كما قيل بالفارسيّة :

«ای خوش از روزی که پیش از روز و شب

فارغ از اندوه ، خالی از تعب

متّحد بودیم ، با شاه وجود

نقش غیریت بکائی محو بود»

حاصلة لها حصول نفسها لنفسها» .

اقول : هذا اشارة الى ما يمكن ايراده ههنا ودفعه ، ذلك انه يلزم

→ ثمَّ بحكم «كنت كنزاً مخفياً ، فاحببت ان اعرف» تحركت بالحركة الغيبية الحسية العشقية ، فان غاية المحبة العشق ، وصفاته تعالى في غاية الكمال والتمام ، وتنزلت من موطن الاجمال ومرتبة الاستجنان الى مرتبة الظهور والبروز والتكاثر والتمايز العلمي ، من غير تغيير في ذاته تعالى ، بل بالتجلى والفيضان ، المسمى بالفيض الاقدس ، فتكثرت وتمايزت بعضها عن بعض في علمه تعالى ، وهذا مرتبة الجلاء ، عندهم ، لظهورها مفصلة متميزة ، وليس ذلك على الله بعزيز ، فان العلوم الكثيرة والمعلومات المختلفة مندمجة ومستجنة بوحدتها الحقيقية في عقلك الاجمالي ، ويتنزل بارادتك ومشيتك بالحركة الغيبية من موطن الاجمال الى موطن التفصيل ، متكثرة متميزة بعضها عن بعض ، منجلية بذلك في كمال الانجلاء ، من غير تغيير في عقلك الاجمالي . فاذا كان حالك هكذا ، فما ظنك بربك العليم القدير . ثم تطلب ظهورها لنفسها وبعضها لبعض ، واستدعاء ترتب آثارها عليها ، وسعة رحمة بارئها تنزلت من ذلك الموطن الغيبي بالحركة الغيبية ايضاً الى موطن العين والشهادة ، وذلك بنزول الفيض الاقدس من الاقدسية عن السوائية الى المقدسية المستلزمة للسوائية ، لظهور احكام الإمكان ، وترتب آثار الامكنات عليها . وهذا مرتبة الاستجلاء في عرفهم ، والى ذلك النزول اشير في قوله تعالى : «الم ترالى ربك كيف مدَّ الظل» فان الظل هو الفيض ، ومثده نزوله وانبساطه طولاً وعرضاً ، علماً وعيناً ، في الفيب والشهادة ، فالممكن ستر الواجب ، والواجب سيره ، والواجب ستر الممكن والممكن سيره ، وهذا مراد من قال : ياطن الخلق ظاهر الحق ، وظاهر الخلق باطن الحق . فظهر بذلك ان لا عالية ولا معلولية ولا جاعلية ولا مجعولية في الوجود ، ولنفى انتفاير فيه انما الأمر بالكمون والبروز ، فتبصر .

روى عن باب مدينة العلم مقتدى العارفين وامام الموحدين امير المؤمنين

←

على ما ذهبتم اليه، ان الماهيات والأعيان انما تكون معقولة باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة، وذلك محال، لأن العاقلة تقابل المعقولة، تقابل المضاف، وذلك لا يتصور الا بعد تحققها في موضوعين مباينين بحسب الوجود، فعند اتفاء المغايرة بين موضوعيهما، لا تكون العاقلة ولا المعقولة.

واجاب عن هذه الشبهة بجوابين : احدهما، جدلي في صورة النقض، وهو انه لو صح ما ذكرتموه من المقدمات الدالة على تقابل العاقلة والمعقولة ووجوب التغاير بين موضوعيهما بحسب الوجود والحقيقية، لوجب ان لا يكون الواجب لذاته ولا شيء من الملائكة المجردة عاقلة لنفسها عندكم، والأمر ليس كذلك. ولما لم يندفع الشبهة بهذا الجواب بل مازاد الا تعميماً لمواردها، اشار الى وجه تحقيقى به ينقل مادة الشبهة عن اصلها. وهو : ان التغاير الواقع بين العاقلة والمعقولة، وان كان تغاير التقابل، لكن مجرد الاعتبار كاف في حصوله، كما انه كاف في حصول نفس تلك الماهيات الحقيقية التى هى المبادئ لحصول التقابل والتغاير وعروضهما. فان حصول تلك الماهيات ووجودها انما يتصور ههنا بحض الاعتبار، فما يكون وجوده متفترعاً عليها، اجدر بان يكون كذلك.

اما بيان ان الماهيات يكفى فى حصولها مجرد الاعتبار. فهو ان

→
«سلام الله عليه وعلى اولاده المعصومين» انه قال : «رحم الله امرءاً اعد نفسه، واستعد لرمسه، وعلم من اين وفى اين والى اين» واذا علمت ذلك فقد علمت انك من اين، وفى اين، وعلمت انك الى اين، فان المبدأ هو المعاد «انا لله وانا اليه راجعون». من الاستاد المتأله العظيم . ميرزا محمد رضا اصفهانى - دام مجده وظلاله -

الماهيات من حيث هي مغايرة للذات، لا تكون الا نسباً واضافات تعيئية
 لما عرفت ان الوحدة الحقيقية المعبر عنها بالوجود المطلق الشامل الذي
 ما عداه ، عدم صرف وباطل محض، يمتنع ان يكون ههنا شيء آخر خارج
 عنها .

مصراع :

«الا كل شيء ما خلا الله باطل»

والماهيات من حيث هي مغايرة ، لا يكون لها تحقق اصلاً^١ الا ان
 تلك الحقيقة لما اقتضت الظهور بحسب الجلاء والاستجلاء، اختلفت مراتب
 ظهوراتها في الجلاء والخفاء بحسب ادراكنا^٢ لا بحسب الأمر نفسه ، فاذا
 نسبنا بعض ظهوراتها الى بعض، وجدنا بعضها اتم جلاءً لكثرة آثاره في
 عرصة الظهور ووضوحاً ، بحسب المدارك ، وبعضها انقض لقلتها . فحصل
 لتلك الظهورات باعتبار نسبتنا بعضها الى البعض، تمايز نسبي^٣ بحسب ادراكنا
 فقط^٤ ، فعلم ان هذه الظهورات المتعددة وتعيئتها ، انما هي النسب
 الادراكية والاضافات الاعتبارية . واما تلك الحقيقة في نفسها فمجردة
 عن هذه النسب والاضافات ، كنور الشمس مثلاً ، فانه اذا وقع شعاعها
 على اجسام صيقلية ، مختلفة الألوان ، كقطع من الزجاج الملونة مثلاً،

١ - اي في تلك المرتبة . ميرزا محمدرضا قمشه بي .

٢ - في تلك المرتبة ايضاً . رض .

٣ - في تلك المرتبة ايضاً . رض .

٤ - وفي مرتبة النسب اجمالها، واما في مرتبة التفصيل فتلك الحقيقة

ليست مجردة عن هذه النسب .

٥ - وهذا بمنزلة مداركنا . قوله : كقطع من الزجاج ... وهذه بمنزلة

مداركنا ايضاً ... قوله : فترى فيه الوان ... وفيما نحن فيه، عقل ونفس وطبيعة.

لا يتد وان يحصل لبعض اطراف ذلك الشعاع بالنسبة الى بعض، تمايز نسبي^١ (شتى - خ ل) ، وتعشدد اعتبارى بحسب ادراكنا ، فيحكم الوهم هيهنا ، ان النور هو المنصب نفسه، والواقع خلافه، اذ لا لون للنور، لكن للزجاج بدا، شعاعة ، فترى^١ فيه الوان .

فظهر، ان حصول تلك الماهيات، انما هو باعتبار تعيشتات اعتبارية. فعلم ايضا من هذا، ان لا تمايز بينهما بالفعل بحسب الخارج ، وذلك لأن التمايز بالفعل فى الخارج ، يستدعى تمايز موضوعاتها فيه وتعددتها وتعدد الموضوع محال، لكون موضوعها واحداً بتلك الوحدة الحقيقية، فلا يصح^٢ ان يقال: ان شيئاً من الماهيات بتلك الحيثية، اى من حيث انها مغايرة لتلك الهوية ، موجود بشىء من الوجودين فى هذا الموضوع ، اى فى هذه المرتبة ، نعم ، انها باعتبار كونها عين تلك الهوية فى الخارج، يكون حاصلة لها ، حصول نفسها لنفسها، فاعتبار (فباعتبار - خ) هذا الحصول النسبى وازافتها اليه، تكون موجودة ، وهذه الاضافة انما هى محض الاعتبار . تدبر ماسمعت ، فانه غاية التوضيح فى هذا السقام . لعل الله يوصلك الى المرام .

قال^٢: «ثم^٢ انها اقتضت الظهور والبروز من حد الغيب الى الشهادة، وحصول تلك الصفات والتعيشتات متميزة فى الأعيان بالفعل . وتعقلها على وجه التفصيل» .

اقول: لما كان التعيشت الأول الجامع بين الواحدية والأحادية. السعبر

١ - انت .

٢ - هذا تعقيب لقوله فاعلم ان تلك الهوية المطلقة (الى آخره) اى على وجه يترتب عليها آثارها واحكامها وليس المراد منه امتياز البعض عن البعض فانه حاصل فى الغيب فى عالم المعانى ايضا . رضا .

عنه بالوحدة الذاتية، تارة، وبالهيئة المطلقة اخرى، لغلبة احكام البطون والوجود على احكام الظهور والاضهار، لا تمايز بين ما يعبر فيه من المعاني الاسمائية والتعشّنات، اذ لا تغاير هنا (هي هنا - خ) اصلاً، حتى ان الكثرة المعتبرة فيها هي عين الوحدة كما عرفت . فلا مجال فيه حينئذ ، ان تظهر تلك التعشّنات على ما هو مقتضى الكمال الاسمائى ، بان تظهر تلك الهيئة فى التعشّنات الاسمائية بحسبها ، لأنّ المراتب التى هى محال ظهورها ومجالى تفاصيلها ، مخفية مندمجة هي هنا ، مستهلكة الحكم استهلاك اعيان الحروف واندماجها فى نفس المتنفس مادام فى مبدأ صدورها وباطن صدره وقبضة قلبه قبل بروزها فى مراتب المخارج وظهورها بتعشّنات احكامها المتكثرة ، فحينئذ، اقتضت تلك الهيئة الظهور والبروز، لكن لا من حيث ذاتها ، بل من حيث اعتباراتها وشؤونها، على مقتضى اسؤلتهم بالسنة الاستعدادات والقابليات الاقدسية ، فانبعث (فانبعث - خ ل) من ذلك التجلى وكنه بطونه، ميل ارادى وحركة حبيّة وشوق عشقى بحسبه تجلى^٢ (بحبّه - خ تجلى - تجلّ - خ ل - نحو تجل - خ ل) ، بتعشّن آخر، وبنوع اظهر، على مثال نفس منبثّ يصلح لأن تحصل به تلك الصفات والاعيان - متميزة بالفعل - تمايز الحروف فى النفس ، عند انبثائه الى المخارج. فيمكن تعقلها على سبيل التفصيل حسبما ذكر فى مراتب الكمال الاسمائى ، ويسمى هذا التجلى باصطلاحهم ، النفس الرحمانى ، اما لأئنه

١ - مقصوده انه بعد الاقتضاء العلمى والواحدية الاولى تقتضى الظهور العينى والواحدية الثانية ... قوله متميزة فى الاعيان ... اى بعد كونها متميزة فى العلم قوله : المعبر عنه بالوحدة الذاتية ... اقول : لأنه بنفس ذاته يتعين بالتعين الاول ، لأن الوحدة الذاتية اسم لمرتبة اللاتعين، وفى الحقيقة التعشّن الاول راجع الى اللاتعين ، وكذا اطلاق الهوية المطلقة .

٢ - فاعل انبعث .

كالنفس الانساني في كونه حقيقة بخاريّة بسيطة الذات، انما تختلف جزئياتها بحسب اصبغها (باحكام - خ ل) في مراتب المخارج، فالنفس الرحمانى هو المادة الهيولانية لصور العالم، كمادة النفس، لصور الحروف والكلمات - الكمالات - واما، الأتة يحصل به تنفيس الكرب، كما قال الشيخ «رضى الله عنه» في فصوص الحكم: «العالم ظهر في النفس الرحمانى الذى نفس الله به، عن الأسماء الالهية ما تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها، فامتت على نفسه بما اوجده في نفسه، فاول اثر كان للنفس، انما كان في ذلك الجنب، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس الغوم، الى آخر ما وجد.

شعر:

الكل (فالكل - خ) في عين النفس - كالضوء في ذات الغلس - والعلم بالبرهان في - سلخ النهار لمن نعس - فيرى الذى قد قلته - رؤيا : يدل على النفس - فريجه من كل ع - م في تلاوته عبس - ولقد تجلى للذى - قد جاء في طلب القبس - فرآه ناراً، وهو نور - فى الملوك وفى العسس - فاذا فهمت مقاتلى - فاعلم بانك مبتس - لو كان يطلب غير ذا - لرأه فيه وما نكس» وانما اوردت هذا الكلام بتمامه فى هذا المحل (هذه الرسالة - خ ل) لاحتوائه على ماله مدخل تام فيما نحن بصدده فى هذه الرسالة . فتأمل .

قال: «فاوجدت عالم الأرواح، اى عالم العقول والنفوس . فان فهور الجود فيه اتم من عالم المعانى، ثم عالم المثال . ثم عالم الأجسام . وفى

١ - فالحق مرحوم بهذا الاعتبار، لان الامتدان هو الرحمة ولكن بالرحمة الذاتية .

هذا العالم تمّ ظهور الوجود ، فإن ظهور التجلى الوجودى ، كمل وتمّ عند
ايجاد الجرم الأول ، اعنى ، محدّد الجهات الذى هو العرش الجسمانى مقام
الاستواء فى كلام الالهى . ثمّ ، ان الترتيب المعتبر فى كل عالم من هذه
العوالم وتفصيل المراتب المحصورة فيها ، وملخص (تلخيص - خ) الحجج
والبراهين فى كل موضع ، موضع ، من هذه المواضع ، قد اشبعنا القول فيها
فى كتبنا المعمولة فى صناعة الحكمة .

اقول: بعد فراغه عن تبين المرتبة الالهية وما قبلها من المراتب المتعيّنة
بالتعيّن الجلائى الذى هو مقتضى الكمال الذاتى الغالب فيه احكام اطلاق
الذات ووجودها الحقيقى على احكام تعيّنات الاسماء وظهورها الاعتبارى ،
شرع يبيّن المراتب المتعيّنة بالتعيّنات الاستجلائية التى هى مقتضى الكمال
الاسمائى الغالب فيها (فيه - خ ل) احكام التعيّنات ، وظهورها الاعتبارى
على احكام اطلاق الذات ووجودها الحقيقى . فما كانت ظاهرة فى المراتب
الأول ، بظنت فى هذه المراتب ، وما بظنت هناك هو الظاهر فى هذه
المراتب ، وكان من قال ، باطن الخلق ظاهر الحق ، وظاهر الخلق باطن الحق ،
انما مراده هذا ، وقبل هذه المراتب لا يسمى خلقاً ولا ايجاداً ولا غير ذلك
من الأسماء المشعرة بالفاعلية المتميّزة من المفعول ، وذلك لأنّ ايجاد
عند المحقّقين عبارة عن اقتران القوابل الأقدسية الثابتة فى التعيّن الأول ،
الذى هو منبع التعيّنات والقوابل ، بظاهر الوجود الذى هو طرف ظاهرة
النفس الرحمانى ، ولا شك ان الحاصل من اقتران المتغايرين يغيرهما
مغايرة الولد للابوين والنتيجة للمقدمتين ، ويستقلّ دونهما بوجود خاصّ
(بوجوده الخاص - خ) صالحاً لأن تضاف اليه الأحكام التى انما تضاف الى
المستقلين (المستقل - خ) ، كارتسام صور الموجودات وتنسب اليه الآثار

المنسوبة اليهم - اليهما - ، فهذا يطلقون عليه اسم العالم ، وعلى النسبة الواقعة بينه وبين مبدئه الايجاد والخلق .

ثم ان ههنا مقدمة محتوية على فوائد كثيرة الجدوى ، لا بد للمستبصرين من الوقوف عليها ، وهى ان نسبة الفعل الى الحق اما ان يكون لذاته بمعنى ان ذلك الفعل يلزمه بلا توسط شىء بين ذاته وبين المفعول غيرا نسبة معقولة بها يتميز عن الاطلاق الذاتى ، ويسمى ذلك المعلول (المفعول - خ) فى هذه المرتبة حروفاً عاليات ، وحروفاً أصليات ومفاتيح (مفاتيح - خ) اول وتارة ، يعبر عنها بمفاتيح الغيب والأسماء الذاتية والشئون الأصلية ، كل ذلك بحسب اعتبارات مترتبة (مرتبة - خ) منزلة ، - تنزله - فى التعيّن الأول ٢ .

واما فى التعيّن الثانى الذى هو حضرة ارتسام المعلومات فى عرصة العلم الذاتى فمن حيث الامتياز النسبى ، وهذه الحضرة هى التى يشير اليها اكابر المحققين والمتألهين من الحكماء بان الأشياء مرتسمة فى نفس الحق ، لكن فرق بين ذوق الحكيم والمحقق ههنا ، وهو ان الارتسام عنده انما هو وصف للعلم باعتبار ، امتيازه النسبى عن الذات ، لا انه وصف للذات او وصف للعلم باعتبار انه (كونه - خ) عينها (تعينها - خ) فتسمى تلك الأشياء بهذا الاعتبار حروفاً معنوية وكلمات معنوية واعياناً ثابتة ، وتارة يعبر عنها بالحقايق الالهية والأسماء الربوية والحروف الوجودية (الوجودية - خ ل) ، واما ان يكون بواسطة بأن يكون بين الفاعل الحق وبين ما يوجد آله وجودية ، او صورة مظهرية يستدعيها مرتبة المفعول ،

١ - وهى التعيّن الاول الذى هو ظهوره انفسه بنفس ذاته ، وهذا هو مرتبة احادية الجمع ، والفعل عليها هو مفاتيح الغيب واهل الأسماء - م ح ض -
٢ - الذى هو مرتبة الاحادية . قوله : فى التعيّن الثانى ... اى الذى هو الواحدية الاولى ومرتبة الالهية - م ض - .

ويسمى حينئذ إيجاداً وقولاً ، فإن هذه النسبة في الكلام الإلهي مكنتي عنها بالقول ، حيث قال : « انّما قولنا لشيء إذا اردناه ... » وتلك الأشياء بهذا الاعتبار تسمى كلمات وجوديّة وماهيّات [وماهيّاتاً - ظ] واعياناً ممكنة ، ولهذا يسمى هذا العالم ، عالم الأمر ، لأنّ الأمر عبارة عن القول .

ثم ان الموجودات التي في العوالم اقربها نسبة وابطها ذاتا انما هو العقل الاول ، اذ له ضرب واحد من التركيب لا غير ، وهو ان (انّما - خ) له ماهيّة متّصّفة بالوجود ، وهو أول مراتب الامكان ، وهو من عالم الأرواح ، فاقرب العوالم نسبة الى المرتبة الإلهيّة انما هو عالم الأرواح ، فاول الموجودات المبدعة هو عالم الارواح دون عالم المعاني ، لاستقلاله في الوجود وظهوره بحسب تعيّنه ، وما يلزمه من افاضة الأحكام وصدور الآثار دون عالم المعاني .

فان قلت : فتسميته عالماً ، يكون بايّ الاعتبار ؟

قلنا : باعتبار احد الوجهين اللازمين للصفات من حيث انّها صفات ، وهو الذي به تغاير الذات ، ولمّا لم يكن لها بهذا الوجه وجود اصلاً ، ما عُدوه من العوالم الموجودة ، اذ عالميّة انّما هي بالاعتبار فقط .

ثم عالم المثال لظهور المعاني فيه بصور الأشكال ، وذلك معنى زائد حصل به ضرب آخر من التركيب ، ثمّ عالم الاجسام لعروض هذا كنه مع لحوقه التمكّن وشغله للحيز ، وهذا انهي الغاية في التركيب ، وبه تمّ ظهور الوجود ، اذ لا مرتبة في الظهور اشدّ من المحسوسات ، وذلك لبلوغه في الكثرة الامكانيّة ، اقصى النهاية ، صلح لأن يكون مظهراً للوحدة الوجوديّة ، اذ ما جاوز حشده انعكس ضده ، فعند ايجاد الجرم الأول ، وذلك هو العرش العظيم وعرش الرحمان ، تمّ ظهور تجلّي الوجودي وكمل ، اذ هو مقام

الاستواء في الكلام الالهي، وهذا احد معاني الاستواء بحسب اللغة، كما يقال: استوى الرجل اي انتهى نشوه (رشده - خ) وتم شبابه .

فهذه ثلاثة عوامل والمرتبة الجلائية المشتملة على التعيين المذكورين، فيكون المراتب حينئذ اربعاً، وخامسها هو الجامع للكل، وهو المرتبة الانسانية، وهذه المراتب، اعني المتعيّنة، هي المسمّاة بالمجالي عندهم والمنصّات والمطالع، اذ مطلق المراتب عندهم سنّه لدخول مرتبة غيب الهوية واللاتعشّن فيه، لكنّ المعبر ههنا انما هو المتعيّن منها، وللنفس الرحمانى، السراية في هذه المراتب الخمس، والظهور بحسبها، وامّتهات مخارج الحروف الانسانية خمسة ايضاً، باطن القلب، ثم الصدر، ثم الحلق، ثم الحنك، ثم الأسنان (الشفقان - خ)، وهى نظاير المراتب فى النفس الرحمانى، وقد روعى هذا الترتيب الايجادى فى الكلام الالهي والكتاب المنزّل السماوى، فانّ اول مراتبه حرف، ثم كلمة، ثم آية، ثم سورة، والكتاب جامعها. واما الكتب فهى ايضاً من حيث الامهات اربعة، التوراة، والانجيل، والتزبور، والفرقان^١، والقرآن جامعها. وكذلك ساير الموجودات عقلية او خارجية (وخارجية - خ ل) كلية، او جزئية (وجزئية - خ) فان الكليات العقلية مراتبها اربع، سواء كان غير مرتبة كالجنس والفصل، والخاصة والعرض العام، والنوع جامعها، او كانت مرتبة - ايضاً - كالجنس العالى والمتوسط والسافل والمفرد، والنوع جامعها. وكذا الجزئيات الخارجية، فان الطبائع الموجودة فيها اربع، والمزاج خامسها، ولذلك ان وقع تركيب تلك الطبائع على مقتضى التركيب - مقتضى الترتيب الوجودى - يكون المزاج معتدلاً كاملاً فى

١ - المراد بالفرقان، حروف القرآن مقطعات (منه).

الامتزاج ، والا كان ناقصاً غير تام الامتزاج ، فانّ الأوليّة في ذلك الترتيب ، انما هي للحرارة ثم للرطوبة ، ثم للبرودة ، ثم لليبوسة ، وكل ذلك انما هو لسراية الذات بحسب الأسماء الاربعة الأولى . وهيهنا اسرار جلييلة المعنى ، ونكت عزيزة الجدوى وليس هذا الكتاب موضع تفصيلها لكن او مانا الى بعض منها على الاجمال ، تأمل فيها تطّلع على بعض آخر انشاء الله تعالى .

ثم انّ لكل عالم من هذه العوالم تفاصيل بحسب جزئيات مراتبه ونسب احكام بعضها الى البعض ، كعالم الأرواح مثلاً ، فان لها مرتبة العقول المجردة والنفوس الفلكيّة والارواح البشريّة ، ولكل من هذه المراتب مراتب جزئيّة ، ولها تفاصيل واحكام خاصّة ، وكذلك في عالم المثال وعالم الاجسام ، لكن المتكفل لبيان هذا كله ، انما هو الحكمة الطبيعيّة وما قبلها ، فلهذا حال المصنف رحمه الله الكلام فيها عليها .

قال : «فلئن قيل فعلى هذا لا سبيل الى القول بالامكان ، لكون الوجود واجباً بالذات ، وكون الماهيات والنسب والاضافات من الصفات غير مجعولة ولا معلولة ، لكونها غير موجودة ، بل غير قابلة للوجود . ومتى تحقّق هذا ، فلا سبيل الى القول بالامكان ، بل بالايجاب والاقتضاء ، وهذا يسنّ لا حاجة بنا على التطويل [الى التطويل - ظ] والاطناب ، ولا سبيل ايضاً الى القول بالظهور ، لأنّه لو اريد به الوجود نفسه ، فان بطلان اقتضائه الظهور لم يحتج الى بيان زائد ، ولو اريد به الوجود المقيّد بقيد من القيود المعيّنة ، فمن البيّن ، ان شيئاً من جزئيه لا يقبل الجعل والتأثير ، لما

اشير اليه من قبل، وهكذا الكلام في المجموع من حيث هو مجموع، فان ما يقوم بشيء، ما، لا يقبل الوجود ايضاً .

واما الوجود العقلي، فانه لا يقبل الوجود العيني ولا العقلي، وقد عرفت القول المحقق فيما عدا الوجودين من القيود المخصصة، وهذا الكلام في المجموع العقلي، فلا وجه للاعادة . ولو اريد به شيء من الماهيات أو النسب والاضافات، فقد عرفت ما فيه فلا حاجة الى تقرير وتوضيح، ولا فرق بين ما ذكرتم من عالم المعاني وعالم الشهادة، فان حصول الموجودات فيهما واحد لا اختلاف فيه عند التحقيق .

واما الأسماء والصّور النوعية والاضافات والنسب العقلية وبالجملة الأعيان الثابتة التي هي من عوارض الوجود والوجود المطلق، فلا اختلاف في شيء منها الا بحسب الموضوع والمحل ولا بحسب المفهوم ولا بشيء من العوارض .

واما القول بالاجمال والتفصيل، فلا طائل تحته، لاشتراك العالمين في الموضوع الذي يستلزم تلك الماهيات والصفات، وليس في احد الموضوعين دون الآخر شرط زائد او تحقق مانع .

واما القول بعالم المثال، فلا طائل تحته أيضاً . وكيف لا، وقد ذهب الى نفيه جمهور المشائين، واحتجوا على ذلك بحجج قوية قاطعة قد اثبتوها في كتبهم .

واما القول بان ما يكون ابعد من منبع الوجود واقرب الى طبيعته الامكان الصرف والعدم المحض فان ظهور الوجود يكون فيه اتم واكمل . فهو بعيد عن الحق والصواب، بل الأولى الأجود، ان يجعل الأمر على العكس . فانما يكون ابعد عن الفساد والتغيير والفناء، فلا بد وان يكون ظهور الوجود وظهور خاصته فيه اتم واكمل .

اقول: بعد تحقيق ما هو بصدده حسبما التزمه من البيان باوثق البراهين وتزييف ما يمكن ان يشوش ساير الطباع والاذهان من مذاهب المخالفين ودفع ما يرد على ذلك من الشبه المانعة لظهور الحق كما هو على الطالبين ، يريد ان يتعرض لدفع ما يرد على امتهات اصولهم ومعاهد قواعدهم من الشكوك الكاشفة عن كنهه تحقيقاته والاسئلة المستجلية لغاية تدقيقاته ، اذ به ينحل عقود القيود المتركمة في العقائد، وينحسم مواد الحجب الحاجزة للبصائر عن ادراك الحقائق .

وتقرير ذلك ان ما ذكر تموه في تحقيق هذه المسئلة غير مستقيم من وجوه ستة :

اما الاول، فلان القول بالامكان على ما قلتم باطل، فان الامكان سواء كان صفة وجودية او معنى نسبياً، لا بد له من محل يقومه، وليس ههنا شيء يصلح لذلك .

اما الوجود، فلكونه واجباً بالذات، فلا يمكن اتصافه بالامكان، واما الماهيات التي هي من النسب والاضافات الناشئة من (عن - خ ل) الصفات، فلا تتها غير مجعولة ولا معلولة عندهم ، لانها غير موجود بل غير قابلة للوجود ، والأمر ينحصر فيهما ، فلا شيء يتصف بالامكان .

لا يقال: انما يتم هذا لو كان الامكان من الصفات الوجودية الحقيقية، واما على تقدير كونه اعتبارياً عديمياً ، لا يلزم ذلك .

فاننا نقول: على تقدير تسليم اعتباريته ، لا بد له من موضوع صادق عليه قابل للوجود ، فان المستحيلات يمتنع اتصافها بالامكان ، ضرورة امتناع قلب الحقائق ، وكان قوله : «بل غير قابلة» اشارة الى دفع هذا السؤال .

واما الثاني، فلان القول بالايجاب والاقتضاء ايضاً ظاهر البطلان، فانهما من المعانى النسبيّة التي لا يتصور تحققها بها - الا بين الامور المتغايرة ، فاذا كان ماهو الموجود ، ذاتاً كان اوصفة ، واحداً ، وما سواه من المعانى الاسمائيّة والأعيان الثبوتية على ما تقرّر عندكم ، عدم محض ، فحينئذ لا يتصوّر لهما معنى هيهنا ، اذ لا يمكن قيام المعانى النسبيّة بموضوع واحد ، وهو ظاهر لا حاجة في بيانه الى التطويل .

واما الثالث، فلان القول بالظهور هيهنا ممّا لا يتصوّر له معنى اصلاً، لأنّ المراد بالظهور اما ان يكون الوجود نفسه ، او الاعيان التي هي مبادئه و اضافاته ، وعلى التقدير الأول ، اما ان يكون هو الوجود المطلق او المقيّد، وذلك القيد اما ان يكون قيداً مشخصاً متعيّناً خارجياً، او مخصّصاً منوعاً عقلياً ؟ ولا سبيل الى شيء من ذلك اما الاول، وهو ان يكون المراد به هو الوجود المطلق نفسه ، فانّ (فلان - خ) اقتضائه الظهور لم يحتج الى بيان - بطلان - زايد، اذ الشيء لا يقتضى نفسه. واما الثاني، وهو ان يكون المراد به الوجود المقيّد ، فان اريد به القيود المشخصّة الواقعة في مرتبة الكون ، فمن البيّن ، انّ شيئاً من جزئى المقيّد - حينئذ - لا يقبل الجعل (الجعليّة - خ ل) والتأثير (والتأثر - خ) ، كما اشير اليه من قبل في طيّ البرهان المذكور ، من انّ الوجود لا يقبل التأثير - التأثر - وكذا الامور العدمية ، لأنّ العدم ايضاً غير قابل للتأثير (للتأثر - خ) ، فلا يتصوّر فيها معنى الظهور المسبوق بالخفاء المستدعى لذلك، وهذا (هكذا - ح) الكلام في المجموع من حيث هو مجموع ، فان ما يقوم بشيء لا يقبل الوجود ، فانه لا يقبله ايضاً بالضرورة ، وان اريد به القيود المخصّصة الكلية اللاحقة للوجودات في العقل التي بها يصير الوجود عقلياً ، فان معروض هذه القيود

يمنتع ان يقبل شيئاً من الوجودين ، لاستحالة اجتماع المتماثلين كاجتماع المتنافيين ، و اشار الى ابطال هذا القسم بقوله : « واما الوجود العقلي فانه لا يقبل الوجود العيني ولا العقلي... » وكذا القيود المخصصة ، فانك عرفت القول المحقق فيما عدا الوجودين من القيود المخصصة ، ان امرها راجع الى العدم ، وهو لا يقبل الوجود ، وهذا (هكذا - خ) الكلام في المجموع المركب من القيد المخصص الكلي والمقيّد ، للزوم تركيب الشيء من الوجود وغيره ، وقد مر الكلام فيه غير مرّة ، فلا حاجة الى الاعداد .

واما ان اريد بالظهور المذكور ، اعتبار الأعيان التي هي عبارة عن اثبات الماهيات والنسب والاضافات من حيث هي مغايرة للوجود ، فقد عرفت ما فيه ، من عدم قابليتها للوجود والظهور ، فلا حاجة الى مزيد تقرير وتوضيح .

واما الرابع ، فهو ان القول بالفرق بين ما ذكرتم من عالم المعاني وعالم الشهادة ، غير معقول ، وكذلك ساير العوالم على مقتضى قواعدكم ، وذلك لأن الوجودات (لأن الموجودات - خ) الخاصة في جميع العوالم واحدة لا اختلاف فيها عند التحقيق ، اذ لو وجد الاختلاف ، فمبدئه اما نفس طبيعة الوجود الذي هو كالمحل والموضوع بالنسبة اليها ، واما الأعيان الثابتة التي هي الاضافات والنسب العارضة للوجود ، او الهيئة الاجتماعية الحاصلة بينهما ، اذ الأمر ههنا منحصر في الأمور الثلاثة ، ولا سبيل الى شيء منها . اما الأسماء والصور النوعية والاضافات والنسب العقلية ، وبالجملة الأعيان الثابتة التي هي من عوارض الوجود ، فلانها من حيث هي اعيان - ثابتة - اي بقطع النظر عن معنى الوجود ، معدومات محضة ، فلا يصلح لأن يكون مبدأ لشيء .

واما الوجود المطلق ، فلانّه هو الوحدة الحقيقية ، كما تقرّر ، فكيف

يكون مبدأ الاختلافات (للاختلافات - خ ل) المتكثرة .
 واما الهيئة الخارجية، فلان حكمها ايضاً حكم ساير العوارض في كونها
 عدماً محضاً، فلا اختلاف في شيء منها، لا بحسب الموضوع والمحل الذي
 هو الواحد بالذات، ولا بحسب المفهوم الاسمائي، ولا بشيء من العوارض.
 واما القول بالاجمال والتفصيل، فمجرد العبارة ومحض اللفظ لا طائل
 نحته ههنا، الا اشتراك العالمين بل ساير العوالم في الموضوع الذي يستلزم
 تلك الماهيات والصفات - ويثبوتها - وليس في احدها شرط تحقق به
 دون الآخر، ولا مانع ينفيه، لما تقرر، ان ماسوى الموضوع الواحد عدم
 صرف .

واما الخامس، فهو ان القول بوجود عالم يسمّى عالم المثال ايضاً من
 الخيالات الفاسدة والعبارات التي لا طائل تحتها، وكيف لا، وقد ذهب الى
 نفيه جمهور المشائين، واحتجوا على ذلك بحجج قوية وبراهين قاطعة.
 قد اثبتوها في كتبهم، ولا شك ان ما ذهب اليه، مثل هذا الجسم الغفير
 واثبتوها بالبراهين القاطعة، يمتنع ان يكون الواقع خلافه، والا ارتفع
 الأمان عن اليقينيّات وافادة البراهين مطلقاً .

واما السادس، فهو ان القاعدة المقررة عندكم القائلة . بان ما يكون
 ابعد من منبع الوجود واقرب الى طبيعة الامكان الصرف والعدم. فان ظهور
 الوجود فيه يكون اتمّ واكمل، بعيدة عن الحق جداً، والاول اجد . ان
 يجعل الأمر على العكس، اذ البديهة شاهدة بان القرب . اي نوع كان، هو
 المقتضى لظهور اثر احد المتأثرين المتغايرين في الآخر، والبعده هو السبائن
 - المنافي - لذلك، كما يتبيّن فيما نحن بصدد، فان ما يكون ابعد عن
 الفساد والتغيّر والفناء، مثل العقول والنفوس القريبة الى السبدا، لا شك

ان احكام الوجود فيه اكثر وظهور خاصته فيه اتم واكمل مما يتطرق اليه الكون والفساد ، ولا يبقى على نهج مستمر ساعة ، كعالم الحس وما يجاوره من عالم الصور ، لبعده عن المبدأ .

قال : «قلنا ان موضوعات الامكان ومتعلقاته بالطبع ، هي التعيّنات ،

ولانسلم ان الماهيات والنسب والاضافات (والصفات - خ) غير قابلة للوجود ، فانها لو قارنتها الوجود صارت موجودة بالضرورة (فانها لو قارنت الوجود - خ ل) الوجود ، فان من التعيّنات ما يكون موضوعها الطبيعي ، الوجود الخارجي ، ومنها ما يكون موضوعها الطبيعي الوجود العقلي ، ومنها ما يكون موضوعها بالطبع الوجود المطلق ، نعم انّها غير موجودة بوجود يكون نفسها او مقّوماً من مقوماتها ، ولو كانت الماهيّة (الماهيات - خ ل) من حيث هي هي غير مجعولة ولا معلولة ، فلا يلزم ان يكون الماهيات الموجودة غير مجعولة ولا معلولة ، فانها لما صارت بمقابلة الوجود موجودة ، احتاجت في موجوديتها الى مقارنة الوجود الذي هو غيرها بالضرورة ، ولا يجب ان يكون كل موجود ، موجوداً بالذات ، فان من الموجودات ما يكون موجوداً بالعرض . فتأمل ذلك .

وهذه الموجوديّة من الاعتبار العقليّة ، ولهذا قد تعرض الصفات السلبيّة والعوارض الذهنيّة [العدميّة - ظ] ومن جعل الوجود المطلق من الاعتبار العقليّة ، فلعله لم يفرق بينه وبين هذه الموجوديّة ، بل التبس على نظره امر القسامين ، فجعل الحقيقة المحقّقة بذاتها التي هي اصل ساير الحقايق - الحقيقيّة - امراً اعتبارياً . فاعرف ذلك .

اقول : هذا شروع في هدم (حل - خ) تلك الاشكالات ودفع تلك الايرادات ، مع تحقيق اصولهم وتأسيس قواعدهم ، بحيث لا يوهنها

الشكوك ، ولا يزل لها الشبه ، فإشار الى جواب الشك الأول منها ، بأن موضوعات معنى الامكان ومتعلقاته ، من المجعوليّة والمعلوليّة والحدوث وغيرها ، انّما هي التعيّنات النسبيّة ، كما سبق تحقيق هذا الكلام في المقدمة ، من ان الامكان عبارة عن الوجود بنسبته الى المعلومات ولا شك ان تلك التعيّنات عن ظاهر العلم باعتبار تمايزه عن الوجود بنسبة الى المعلومات ، ولا شك ان تلك التعيّنات التي هي المعلومات ، انّما هي احوال الوجود وصفاته التي لا يدرك الوجود الا بحسبها ، اذ الادراك انّما وقع من الوجود على صفاته واحواله اللاحقة له في مراتبه المستهلكة ، احكام اطلاقه ووجوده فيها ، ولا شك انها من حيث هي احوال واعراض وعوارض للوجود ، يستدعي المقارنة ، فكيف يقال : انّها غير قابلة للوجود مطلقا ؟ فانها عند مقارنتها للوجود ومقارنة الوجود ايّاه ، ضروريّة الوجود . نعم انها من حيث انفسها بقطع النظر عن معروضها ومقارنتها له ، لا يستحق الوجود ، ولا العدم ايضاً ، بل انما يقتضى بهذا الاعتبار عدم الاستحقاق لشيء منهما (عدم الاستحقاقية لشيء منها - خ ل) ، وهذا هو مفهوم الامكان . فالتعيّنات النسبيّة التي هي موضوعات بالطبع لهذا المفهوم ، لانّسلم انّها غير قابلة للوجود ، فانّ مقتضى طبائعها عدم استحقاقية الوجود ، لا ، استحقاقية العدم . وذلك لأنّ تلك الاحوال عند مقارنة الوجود ايّاه ومقارنتها للوجود ، يصير موجودة بالضرورة ، فلو كان عدم الاستحقاقية (استحقاقية العدم - خ) مطلقاً ، مقتضى طبائعها . للزم سيرورة الممتنع الذاتي موجوداً بضرورة الوصف ، وذلك بيّن الاستحالة ، فظهر انّ عدم استحقاقية الوجود والعدم ، هو مقتضى طبائع التعيّنات ، وهذا معنى قوله : «انّ موضوعات الامكان ومتعلقاته التعيّنات» ، وعلم ايضاً ، ان التعيّنات من حيث هي ، وان كان مقتضى طبائعها عدم الاستحقاقية ،

لكن من حيث ائتها احوال للوجود وصفاته، يقتضى بالطبع ان يكون الوجود في مرتبة من مراتبه موضوعاً لها، فان من التعيّنات ما يكون موضوعه الطبيعي، الوجود الخارجي، ضرورة كونه من الاحكام المختصة بهذه المرتبة، ومنها ما يكون موضوعه الطبيعي، الوجود العقلي، لاختصاصه بمرتبة العقل، ومنها ما يكون موضوعه بالطبع، الوجود المطلق. فعلم ان التعيّنات بهذا الاعتبار ضرورية الوجود، نعم ائها غير موجودة بوجود يكون نفسها او مقّوماً من مقّوماتها، فاذا قيل: «ائها غير قابلة للوجود» ائها يكون بهذا المعنى، لا غير.

قوله: ولو كانت الماهية [الماهيات - ظ] الى ههنا مقدمات لتمهيد الجواب، وهذا شروع في دفع مقدمات السائل، من ان الماهيات عندكم غير مجعولة ولا معلولة، لكونها غير موجودة، بل غير قابلة للوجود، فكيف يكون موضوعات للامكان؟

فاجاب: بانه لو كان الماهيات من حيث هي هي، غير مجعولة ولا معلولة بالمعنى الذي عرفته آنفاً، فانه لا يلزم ان يكون الماهيات المنضم اليها الوجود الموجود لمقارنة الوجود ايتاها، غير مجعولة ولا معلولة، وذلك لانه اذا صارت بمقارنة الوجود الخارج عن ذاتها موجودة، فاحتاجت في موجوديتها ضرورة الى ذلك المقارن الخارجي (الخارج - خ) الذي هو غيرها بالضرورة، ولا معنى للمعلولية والجعل سوى الاحتياج في الوجود الى الامر الخارجي.

فلئن قيل: ائكم قد ذهبتم الى ان الوجود امر واحد حقيقي، ماعده عدم محض وان التكثر ائها هو امر عدمي لا تحقق له في نفسه، فكيف يصح - حينئذ - اعترافكم بما يشعر بتعدد الوجود وما يستلزمه (ويستلزمه

- خ ل ١ .

قلنا : مسلّم ان الوجود امر واحد حقيقى وهو الموجود بالذات ،
والواحد الذى ماعداه عدم محض ، لكن لذلك الواحد احوال كما عرفت
غير مّرة يظهر فيها بحسبها ، ولا يقع الادراك ، اى ادراك كان ، الا على
تلك الاحوال بحسبها ، فان الواحد من حيث هو هو ، لا يعقل ولا يدرك ،
فحينئذ ، لو اضيف (يضاف - خ) الوجود الى المدرك من تلك الأحوال
بحسب ما ظهر فيها (فيه - خ) من مشاهدة آثاره يكون ذلك الموجود موجوداً
بالعرض لا بالذات ، اذ اضافة الوجود اليه انما هو (هى - خ ل) بحسب
توهمه واعتباره فقط ، اذ الموجود فى نفسه لا نسبة فيه ، والنسب الوهميّة
اعتباريّة لا يقدر فى حقيقة الأشياء اصلاً ، فقولهم : التوحيد اسقاط
الاضافات ، اشارة الى هذا المعنى .

وقوله : ولا يجب ان يكون كل موجود موجوداً بالذات ، اشارة الى
هذا السؤال والجواب ، ويفهم من تقريره على الوجه المذكور ما يحتاج فى
ادراكه من عبارة المصنف الى تأمّل ، فلا تغفل عنه .

ثم ان ما يضاف الى الماهيات وينسب الى التعيّنات وما يحصل عليها
من الوجود انما هو معنى اعتبارى لا حصول له الا باعتبار السدارك اذ ليس
له فى الخارج عنها محاذ ، كما عرفت فيكون الموجوديّة المدرك (المدركة
- خ ل) لها من الاعتبار العقلية ولهذا تعرض الصفات السلبية والعوارض
العدميّة .

ومن جعل من المتأخّرين نفس الوجود المطلق من الاعتبار العقلية

١ - اى ما يستلزمه تعدد الوجود من الوجوب والامكان ومتعلقاتها من
الاصناف المتقابلة كاقدم والحدوث والجاعلية والمجعوليّة وغيرها .
(آقا محمدرضا طاب ثراه) .

فلعلّة لم يفرق بين الوجود المطلق وبين ما يكون موقع ادراكه من احواله المستهلكة فيها احكام وحدته واطلاقه بل التبس على نظره امر القسمين ، فجعل الحقيقة الحقّة بذاتها ، التي هي اصل سائر الحقايق امراً اعتبارياً - فاعرف ذلك - وهذا غير بعيد منهم ، فان من رام باهتداء بصيرته الحولاء ، ان يحوم حول مثل هذا الحمى ، كمن ركب متن عمياء ، فلا غرو ان يخطب خطب عشواء .

قال : «والقول بالظهور هيهنا انما يعنى به صيرورة المطلق متعيّناً بشيء من التعيّنات، وقد عرفت ان متعلّقات الامكان بالطبع هي التعيّنات» .

اقول : هذا اشارة الى ما ينحلّ به الشكّ الثانى والثالث ، وذلك ان مرادهم ، بلفظ الظهور هنا ، ليس معنى الوجود ، بان يكون الشيء معدوماً فوجد ، ولا ان يكون مخفياً عن المشاعر الحسيّة ، فظهر ، بل المراد بقول الظهور هيهنا ان الهوية المطلقة ، لما يلزمها من الوحدة الحقيقية الصرفة التي تأبى اعتبار النسب والاضافات ، تنافى انتساب معنى الظهور وما يجرى مجراه اليها ، لما عرفت من اقتضائه التكثر حتى لو فرض ان تكون معروضة لأحد المتقابلين ، وذلك بعد ملاحظة نسبة التقابل ، فانما ينسب اليه الخفاء ليس الا كما عبّر عنه لسان الشريعة بقوله : «كنت كنزاً مخفياً» وذلك لما فى معناه (من اعتبار عدم الظهور عن عدم الكثرة وهذا - خل) من اعتبار عدم الظهور الذى هو عبارة عن عدم الكثرة ، وهذا انما يكون بعد تنزلها عن سرافة اطلاقها واعتبار النسب فيها ، فائته لا اعتبار للنسبة اصلاً فى تلك الحضرة كما عرفت غير مرّة ، فحينئذ ، ظهورها انما يكون بتنزلها عن

١ - اى ليس قولى هذا الا كما عبّر عنه لسان الشريعة ، او يكون المعنى وليس الأمر الا ما ذكرناه . آقا محمدرضا اصفهانى .

صرافة اطلاقها ووحدها ، الى الاتساق بالتقييدات والانصباح بكثرة
 تعيشتها، فان الحقائق انما تظهر، بمقابلاتها، وذلك لأن الظهور عند التحقيق،
 هو ان يتصوّر الظاهر بصورة اثره ، فلا بد ههنا من متأثر قابل في مقابلته
 حتى يؤثر فيه ويتأثر منه، فيظهر بصورته ويجعله مظهراً له، ولو تأمل
 متأمل، يجد هذا الحكم مطرداً في جميع المراتب حتى في (حتى الى -خ)
 المحسوسات، فان اشعة الشمس مثلاً ما لم يصل الى جرم كثيف يصلح لأن
 يكون مقابلاً لها ومتأثراً عنها، لا يؤثر فيه ولا يظهر بصورته من الالوان
 والاضواء، فان الأجسام اللطيفة الشفافة ليست قابلة للاضاءة والتنوير، وكذلك
 في الطبايع ، فانه ما لم يحصل بينها فعل وانفعال، لم يتصوّر ان يظهر الفاعل
 بصورة منفعة (متعلقة - خ) حتى يحصل امر ثالث غير الفاعل والمنفعل ،
 فيكون ذلك نتيجة الامتزاج ، والا يكون، امتزاجاً عقيماً فاسد.

ثم ان التعيشتات على ما عرفت، لما كانت هي المتعلقة بالطبع للامكان،
 فيكون معدومات بالذات ، ويصلح - حينئذ - ان يكون مقابلات للوجود
 المطلق حتى يتأثر منه فيظهر بصورتها .

فان قلت : كيف يكون التعيشتات معدومات بالذات ، فانها انما يكون
 كذلك لو كانت مقتضية للعدم ، وقد تقرّر انها في ذاتها لا يقتضى الوجود
 ولا العدم .

قلنا : عدم اقتضاؤها الوجود ، يكفي في كونها معدومات بالذات .
 لأن تلك التعيشتات اذا لم تكن علة مقتضية للوجود، يكون معدومات بالنظر
 الى ذواتها ، ضرورة ان عدم علة الوجود كاف في عليّة العدم ، وان كانت
 بالنظر الى الخارج من ذواتها ، موجودات ، لكن اذا قطعنا النظر عن ذلك
 الخارج ، فانما يستحق العدم ، وهذا معنى قولنا : ان العدم ذاتي للممكن.

وإذا تقرّر هذا ، ظهر اندفاع الشبهتين .
 واما الثانية ، فلان الايجاب والاقتضاء على هذا التقدير انما يكون
 بحسب هذه التعيّنات الامكانية التي هي المظاهر والمجالي للحقيقة ، وذلك
 ظاهر لا حاجة الى بيان زايد .

واما الثالثة ، فلانّا نقول ، انّ ما نسب اليه الظهور ، هو تلك التعيّنات .
 فان قلت : قوله : التعيّنات معدومة صرفة .

قلنا : انما يكون كذلك ، لو اعتبر التعيّنات من حيث انها هي تعيّنات
 فقط ، واما اذا اعتبر من حيث انها احوال للوجود مقارنة له ومظاهر يظهر
 بها ، فلا ، فان تلك التعيّنات مأخوذة تارة من حيث انها كثرة حقيقيّة ،
 وحينئذ ، يكون معدومات صرفة ، ومعتبرة اخرى من حيث انها معروضة
 للوحدة ، وبهذا الاعتبار موجودة ، وحينئذ . يصلح لأن ينسب اليها الظهور
 وغيره من المعاني الوجوديّة المقتضية لأن يكون محالاً موجودة ، كالايجاب
 والاقتضاء وغيرهما .

قال : «واما الطبيعة الشوعيّة التي يشمل النوع العيني والعقلي ، لما
 اقتضت الظهور العيني ، تعيّنت بالتعيّن العيني ، فلزمتها الصفات اللازمة
 لها عينيّة ايضاً ، فيحصل منها باعتبار بعض صفاتها انواع عينيّة معينة كاملة
 بالذات ، وحصل باعتبار بعض صفات اخر انواع آخر عينيّة غير كاملة
 بالذات ، متميّز كل ما في الطور الأعلى عن كل ما في الظهور (في الطور-خ)
 الذي تحته ويليه ، فتأمّل هذه النكته ، ليظهر لك الفرق بين الصورتين ،
 ويظهر لك الفرق بين العالمين ، فان حصول الشيء في الكون المطلق من حيث
 هو كون مطلق ، انما يكون بحسب الاطلاق . على انّا نقول : انّ تحقيق
 القول في هذا الموضوع ، انما يحتاج الى كلام مبسوط لا يحتمله هذا

المختصر ، فعليك بمطالعة كتابنا المسمى بالحكمة المنيعه (المتقنه - خ ل - المتبعة - خ ل) .

اقول : هذا تمهيد مقدمة يعلم منها جواب الشك الرابع ، ولما كان منشأ تلك الشبهة، انما هو قصور افهامهم عن ادراك ما بعد عن المحسوسات من المراتب ، لا عتياد اذهانهم بالمحسوسات وما يجرى مجريها من المراتب القريبة اليها، فلا بد من المقدمات المنبّهة والتمثيلات المعربة (المقربة - خ) لهم تلك المراتب ، عسى ان يتجاوز واعماً وقعوا فيه (وقفوا عنده - خ ل)، من القصور واذ (واذا - خ) كان هذا الموضع مما ليس للمقدمات (من المقدمات - خ) البرهانية فيه كثير دخل فائه ، غاية ما يمكن ان يستفاد منها رفع امتناعه وامكان ثبوته ، اقتصر المصنّف ههنا على صورة تمثيلية يفيد ذلك ، فان كان المتعلّم من ذوى الفطنة والذوق السليم يكفيه، والا ، فكثرة المقدمات والبراهين ايضاً ليس يغنيه ، وهى انّ الطبيعة المطلقة (للوجود - خ ل) التى يشتمل النوع العيني منها والعقلى، لما اقتضت بمقتضى تلك الحركة الحبيّة الوجوديّة ، الظهور العيني ، تعيّن بالتعيّن العيني اى الشخصيات الخارجية والأحوال اللاحقة للاعيان فى الخارج كالاتقلال بالوجود وقبول فرض الأبعاد وما يتبعهما ، فلزمتها الصفات اللازمة لتلك (بتلك - خ ل) الأحوال، عينية، كاقضاء التحيز والتشكل وقبول الألوان والاوزاع وغيرها ، فيحصل حينئذ، من تلك الطبيعة باعتبار بعض صفاتها، اى باعتبار ظهورها بحسب بعض احوالها العينية، كالجوهر مثلاً ، انواع (انواعاً - خ) متعيّنة (معيّنة - عينية - خ ل) كاملة الذات ، اى مستقلة

١ - وهى المسمّات عند بعض مشايخ العرفاء ، بالحركة الفيبيّة من العلم الى العين .

فى الوجود غير تابعة لشيء فيه، يسمّى عندهم بالحقايق المتبوعة. - وباعتبار (ويحصل باعتبار - خ ل) بعض صفات اخرى، انواع اخرى، عينيّة غير كاملة الذات، اى غير مستقلة وباعتبار ظهورها بحسب بعض احوالها الآخر، انواع آخر عينيّة (انواع متعيّنة، معيّنة - خ) غير كاملة الذات، اى غير مستقلة فى الوجود تابعة بشيء فيه يسمّى عندهم بالحقايق التابعة والصثور الكاينة، كأقسام الكم والكيف.

ولمّا كان الوجود العقلى من حيث كذلك داخلاً فى هذا القسم، ماتعرض له بالاستقلال، فحصل للوجود العينى بهذا الاعتبار نوعان مرتبان فى الظهور، متميّز كل ما فى الظهور (الطور - خ) الأعلى، من الحقايق الجوهرية عن كل ما فى الظهور (الطور - خ) الذى يليه وتحتة من الصور العرضية.

اذا عرفت هذا فاعلم، انه اذا امكن ان يحصل للوجود المقيّد العينى مرتبتان كليتان، مرتبتان فى التابعية والمتبوعية متميز كل ما فى المرتبة العليا منه، عن كل ما فى المرتبة السفلى، فليكن حصول مثله للوجود المطلق الشامل له، ولما يقابله اجدر واخرى. فتأمل هذه النكته يظهر لك الفرق بين الصورتين، اى مطلق الوجود بالقياس الى الوجود المقيّد العينى، فيظهر لك الفرق بين العالمين، فان عالم المعانى هو الوجود المجرّد عن التعيّنات الصوريّة والمشخصّات العينيّة، وذلك، لأن حصول الشيء فى الكون المطلق، انما يكون بحسب الاطلاق، اى مجرداً عن تعيّناته العينيّة والعقلية والمثاليّة وسائر ما يتبعها من الصّور، فما يكون فى عالم المعانى من الموجودات، يكون معرّى عن تلك المشخصّات، دون ما يكون فى عالم الشهادة والمثال منها، فانه لا بد وان يكون محفوفاً بها. فظهر ان الفرق بين عالم المعانى والشهادة كالفرق بين المطلق والمقيّد من غير فرق؛ وينبغى

ان يفهم ان المطلق هيهنا هو الشامل للعيني والعقلي كما اشار اليه آنفاً في صدر المقدمة ، لا المطلق الحقيقي ، فانه يمتنع حصول شيء فيه .
 ثم ان هذا الكلام وان كان في غاية الجهد في هذا المقام ، لكن انما يدل على وجود ذلك العالم اجمالاً (ومما - خ) لا دلالة له على حقيقته اصلاً ، فلهذا - أحال تحقيق القول فيه الى الحكمة المنبئة (المتبعة - خ ل، المتقنة - خ ل) .

قال : «وهكذا الكلام المبسوط في عالم المثال ، فقد اشبعنا القول فيه هناك ، وغرضنا في هذا المختصر تحقيق بحث آخر ، فيكون الشروع فيه من قبيل الفضول» .

اقول : هذا اشارة الى جواب الخامس من الاسئلة . ولما كان طريق دفع هذه الشبهة ما سلكه في دفع الشبهة الرابعة - بل تلك الصورة بعينها يصلح لأن يدفع بها هذه الشبهة ، فان نسبة عالم المثال الى عالم الشهادة ايضاً كنسبة المطلق الى المقيّد بعينه كما سبق بيانه في اثبات عالم المعاني - فذلك التمثيل يكفي في اثبات وجوده الذي هو محل الشبهة ، لكن بيان حقيقته وتحقيق الأمر في ذلك ، فما هو خارج عن غرض هذه الرسالة ، فيكون الشروع فيه من قبيل الفضول . لأن دفع الشبهة يتم بدونه ، ولا يتعلّق به ما انتظم لأجله جملة هذه الأبحاث اصلاً ، اذ غايتها انما هو اثبات التوحيد على ما ذهب اليه اهل الحق من الصوّفيّة ، وقد فرغ عن بيان ذلك باتم وجه . لكن عند تطبيق امتهات اصولهم على قواعد اهل النظر ، يتوجّه (بتوجهه - خ) شكوك لا بد (ولا بد - خ) ان يتعرّض لبيان دفعها بالاستقلال .

ثم ، ان من ذلك بيان اتية عالم المثال وهليته البسيطة ، ولما امكن بيان ذلك بالصورة المثالية (التمثيلية - خ) التي يبيّن بها اتية عالم المعاني ،

اكتفى بذلك في دفعه . واما بيان حقيقة شيء من العالمين ، فلما لم يتعلق به غرض هذه الرسالة ولا حل الشكوك ، فليس من الأبحاث المحتاج إليها في شيء ، فالتعرض لها من الفضول .

قال : « واما حديث الأكمليّة بحسب ظهور الوجود في المرتبة الأخيرة ، فلعلّهم ارادوا بها ، ان ما يكون مدركاً على سبيل الاجمال ومعقولاً على سبيل التفصيل ومخيّلاً وموهوماً ومحسوساً بالحواس الظاهرة ، فان خواص الوجود وآثاره فيه يكون اكثر واكمل ممّا لا يدرك بجميع هذه الوجوه ، على انّ من البيّن ، ان الاتيّة المدركة المتصرّفة الأخيرة (في المرتبة الأخيرة - خ ل) مدركة بجميع هذه الادراكات ، بخلاف الاتيّة المدركة المتصرّفة في المراتب الباقية التي هو (هي - خ ل) فوق هذه المرتبة ، فتأمّل ذلك» .

اقول : هذا تحقيق ينحلّ به الشبهة الأخيرة ، وتقديره ان مرادهم بأكمليّة المرتبة الأخيرة بحسب ظهور الوجود ، هو تشوع وجوه الظهور ، وتعّدّد آثاره ، اذ المرتبة عبارة عن اثر يكون صورة ومظهراً لمؤثرة ، فكلّما كان وجوه ظهور المؤثر في ذلك الأثر اكثر ، وتشوعات قبول آثاره فيه اشمل ، كان اكمل بالضرورة ، وذلك بيّن ظاهر في المحسوسات . فان ما يكون مدركاً على سبيل الاجمال بحسب عوارضه الكلية ولو احقه العامة - ككونه موجوداً وذا حياة ، ومعقولاً على سبيل التفصيل بحسب ماهيته وحقيقته من حيث ذاتياته ومقّوماته ككونه ذا حس وحركة ونطق . هذا كلّه من حيث حقيقته الكلية ، واما من حيث تشخّصه الجزئيّ وتعيّنه الخارجي ، فيكون عند غيبته عن الحواس وبعده مخيّلاً بحسب صورته الشخصية ، ككونه ذا كمّ وكيف ووضع معيّن ، وموهوماً بحسب المعاني الجزئيّة المتعيّن هو بها ، ككونه ذا نسب معيّن ، مثل انه اب لشخص وابن لآخر ،

ومحب ومحبوب وغير ذلك ، ومحسوساً بالحواسّ الظاهرة عند حضوره وقربه ، لا شك ان آثار الوجود وخواصّه فيه اكثر ممّا لا يكون مدركاً بجميع هذه الوجوه من المراتب ، وذلك لاشتمال تعيّن الواحد الذي هو الغاية القصوى للحركة الابدائية على جميع تنوعات الظهور المتكثّرة ، اذ الظهور باحدىّة جمع الجمع هو الغاية .

ثم ان ساير الماديات من الجسمانيّات ، وان كانت مشتملة على جميع الوجوه الظهوريّة المدركة القابلة ، لكنّه ليس فيها شيء من الوجوه الاظهارية الادراكيّة المتصرّفة ، الا المرتبة الأخيرة منها ، وهى النشأة العنصريّة الانسانيّة ، فانّها ، كما انّها لها احاطة بحسب الظهور على جميع وجوه الظهور ، ومراتب الصّور ، كذلك لها الاحاطة بحسب الاظهار على جميع مراتب الاظهار ايضاً ، فان الانبيّة المدركة المتصرّفة فيها مدركة (تدركة - خ ل) بجميع هذه الادراكات ، بخلاف ساير الانبيات المدركة المتصرّفة التى فى المراتب الباقية من العقول والنفوس ، فانها ليس لها تنوعات وجوه الادراك مثلها . فعلم من هذا ، انّ للمرتبة الانسانيّة ، احدىّة جمع بحسب كل واحد من الطرفين ، اعنى طرفى الظهور والاظهار ، اذ هو بالحقيقة مجمع بحرى القابل والفاعل ، ولهذا يعبر عن حقيقته بقاب قوسين ، قوسى الوجوب والامكان ، وسيجىء لهذا البحث مزيد بسط انشاء الله تعالى .

لا يقال : انّ السؤال كان عام الورود بالنسبة الى جميع السراتب السنزلة اذ نسبت الى ما هو اعلى منها ، والجواب حسبما قرره المصنّف مخصوص بالمرتبة الأخيرة ، فكيف يتطابقان .

لأننا نقول : وان كان هذا الجواب بحسب صورته التمثيلية التى التزم المصنّف ابتناء بيانه عليها تقريباً للاذهان المتعلّمين ، له اختصاص بالمرتبة

الأخيرة ظاهراً، لكن لا يخفى على اللبيب وجه تعميمه (تفهيمه - خ) بحسب
سائر المراتب، فان سائر المراتب المتنزلة، اذا استقصيت بالنسبة الى ما هو
اعلى منها، ترى اثر الظهور فيها اتم، ووجوهه اكثر، كالحيوان مثلاً
بالنسبة الى النبات، والنبات بالنسبة الى المعادن، والمعادن بالنسبة الى
بسائطها، وهكذا الى آخره، فان جميع ما هو انزل، ترى وجوه ظهوره
اشمل، هذا هو الوجه الاثنى (الآتى - خ) الذى ذكره المصنف تقريباً للاذهان.
واما بيان لمية ذلك، فهو ان الظهور بحسب المدارك اتم ما هو بحسب
اختفاء الحقيقة واحكامه الذاتية الاطلاقية وظهور النسب الاسماوية، وذلك
انما هو حسب تراكم القيود الامكانية، وتعاكس وجوه الكيانية افكل مرتبة
يكون انزل بحسب رتبة (مرتبة - خ) الوجود، لا بد وان تكون تلك القيود
فيها اكثر، اذ النازل مشتمل على ما اشتمل عليه العالى من تلك القيود - مع
ما اختص به فى تنزلاته، وكل ما كان انزل، لا بد وان يكون للخواص
والاحكام اشمل، وكلما كان اشمل، كان اكمل، ضرورة ان الكمال هو
الجامعية التى يستتبع الخلافة الالهية، كما ستطلع عليه انشاء الله تعالى.

هذا معنى ما اتفق عليه كلمة القوم فى هذا المقام، ثم ان المصنف
لمّا كان فى صدد افحام الخصم على ما التزمه من الطريق^٢ فلا يستقيم له
على قانون التوجيه اخذ المسلمات فى طى المقدمات، فلهذا عدل عن عبارة

١- اى الاسماء المندمجة بعضها فى بعضها الغير المتميزة بحسب
المفاهيم تعاكس، واظهر عكسها، فصارت موجودات خارجية والاسماء
الكيانية.

٢- وهو طريق البرهان، قوله: على قانون التوجيه، اى المناظرة والجدل.

قوله: اخذ المسلمات، وهو الوجه اللحي.

القوم الى تحقيق له يكون كالوجه الاثنى لبيان المتنازع فيه، بحيث تصير به المسألة كالمشاهدات لا يمكن لأحد من ذوى العقول السليمة ان يشك فيها ونبه على ذلك بقوله : لعلهم ارادوا .

قال : «والانسان المستكمل لا يكون كماله الا بان يحصل له ملكات هذه الادراكات فى مراتبها ، ولا يكون الادراك الحسى وما يلزمه من القيود الحاصلة له بالطبع مانعاً لسائر الضروب الباقية التى لا يحصل له بحسب الاكثر الا بالكسب والاختيار ، ولا يكون الموت بالحقيقة تنقيصاً للنفس - بل تكميلاً لها - فان النفوس الكاملة انما يتمكثون بعد الموت على جميع ما يتمكثون عليه قبله ، وتحقيق هذا البحث والتفصيل المعتبر فيه ، انما يحتاج الى بسط كلام لا يحتمله هذا المختصر» .

اقول : هذا دفع لما يمكن ان يخطر على خاطر المسترشدين هيهنا، من ان تشوع الادراكات لو كان مكملاً (كمالاً - خ) وموجباً للكمال على ما ذهبتم اليه، لوجب ان لا يكون مانعاً للاستكمال، ضرورة امتناع سيرورة الموجب المعد مانعاً، والتالى ظاهر البطلان لما نشاهده من حال المكملين والمنسلكين المتكلمين بالنسبة الى الطالبين والسالكين، من منعهم استعمال القوى الادراكية، وامرهم بحبس الحواس الآلية عن التصرف فى مدرّكاتها. وايضاً يلزم ان يكون الموت تنقيصاً للنفوس حينئذ، لأنه موجب لعروها عن القوى الجسمانيّة التى هى، موجبات للكمال ، ولا شك ان العرو عسا يوجب الكمال ، نقص تام ، فإشار الى دفع الأول منها . باننا لانسلم منع الادراكات الجزئيّة للكمال ، بل الانسان المستكمل انما يكون كماله بتحصيل ملكات هذه الادراكات فى مراتبها وما يشاهد من حال المرشدين بالنسبة الى المسترشدين ، انما هو لتحصيل هذه الملكة وتعويد قواهم

(نقوية قواهم - خ ل) بها بحيث لا يكون الادراكات الحسّية وما يلزمها من الفيود، مانعة لهم عن ساير الضروب الباقية التي لا يحصل لهم بحسب الأكثر الا بعد التزام الكسب واختيار طريق التعمثل (طريق النقل - خ ل - العقل - خ).

ثم ان ههنا تحقيقاً يحتاج الى مزيد بيان يحتوى على اسرار جليلة انما يدرك بعد تلطيف من السرّ وتصفية للقلب، وهو، ان للانسان وراء هذه الادراكات الظاهرة والباطنة المتعارفة، نوعاً آخر من الادراكات غير المعتاد، نسبه الى هذه الادراكات، نسبة الجنس^١ الى حصصه النوعية، فانها صور تنوعاته، وهو ادراكه ما يدرك بحقيقته المطلقة، وسره الخفى من حيث تجليها المستجن فيه المتعین من اطلاق الحق الذاتى باستعداده الكلى الذى به قبيل حصته الخاصة من مطلق الوجود، وذلك التعيش فى الحقيقة، هو الوصف اللازم^٢ لصورة معلومية الشئ، للحق ازلاً، اذ هو

١- لاطلاق ذلك الادراك وتقيّد هذه الادراكات الظاهرة والباطنة المفارقة.

آقا محمد رضا قمشه يى - قده -

٢- وذلك اشارة الى الاستعداد وصورة معلومية الشئ للحق، هى الماهية الممكنة المعينة بوصفه اللازم، علمه تعالى المستتبع لارادته. والضمير فى قوله: وهو انشئ، راجع الى المراد، وهو هذه الماهية الموصوفة، والتوجه الابدادى، هو التجلى الوجودى المعين باستعداد المتوجه اليه المعبر عنه فى الآية المذكورة، بالامر، وهو ملاك معيه الحق وقيوميته للأشياء، كما اشار اليه «قدس سره» وعبر عنه، جل جلاله، بهويته حيث قال: «وهو معكم اينما كنتم» وهو النور الذى قال عز قائله «الله نور السموات والأرض» وبه قامت سماوات العقول وارض الاجسام، وفيه اسرار جمّة:

منها، سريان النور المحمدى «صلى الله عليه وآله» بسريان ولاية على

المعيّن للنسبة العلميّة المستتبعه لنسبة الارادة التي انما يضاف اليها التوجه
الايجادى من بين الممكنات ، طلباً لايجاد المراد ، وهو الشىء المشار اليه
بقوله تعالى : «انّما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون» .

ثمّ ، لما كان التوجّه الايجادى الالهى من الحق المطلق ، انما يتعيّن
ويتقيّد (يتعّدّد - خ) ، باستعداد التوجّه اليه ، فيقال : انّه مصاحب لكلّ
موجود ، وبهذا الاعتبار يتصوّر نسبة معيّة الحق للاشياء ، - وحيثيّة
قيوميّة (وحقيقة قيوميّة - خ ل) اذ هو سبب وجود ذلك الموجود
والمبقى له ، المسمّى بالمدد الوجودى فانه من حيث ذلك التوجه والتجلى
يصل اليه المدد من الحق بالوجود المبقى له ، ومن حيث ذلك ايضاً يتشوق
الى طلب الحق ومعرفته والتقرّب اليه ، لو لاه لم يصحّ ولم يثبت له مناسبة
يقتضى الارتباط بين الممكن من حيث هو ممكن ، وبين الحق من حيث هو
واجب .

واذا عرفت هذا فافهم ، ان ادراك الانسان ما يدرك بقواه الباطنة الروحانية
لا الجسمانيّات منها ، انّما هو بالامداد الواصل اليه من علم الحقّ الذاتى
الذى لا يغيّره من حيثيّة هذا التجلى المشار اليه ، لكن من مقام الاسم

→
ابن ابى طالب «عليه السلام» فى جميع ذرارى الوجود من الارواح والاجساد .
ويظهر منه ، ان اول من بايع محمد «صلى الله عليه وآله» هو العقل الانبى .
ويظهر منه ، ان العقل الاول حسنة من حسنات محمد «صلى الله عليه وآله»
ويظهر سرّ كونه «عليه السلام» قسيماً النار والجنة . وانما قلت : بسرّيان
ولاية على «عليه السلام» لانّ السريان حكم الولاية المطلقة دون نبوة التشريع ،
ليتفرّع عليه ما يتفرّع . اقاميرزا محمدرضا قمشهنى طاب ثراه .

الباطن الذي هو من صفات التعيشن الجامع للتعينات على ما مر، واما ادراكه ما يدرك بقواه الجسمانيات ، فمن حيث الامداد المذكور ، لكن من مرتبة الاسم الظاهر (لكن لا عن مرتبة الاسم الظاهر - خ ل) لا عن مرتبة الاسم الظاهر .

واذا تمهد هذا فاعلم ، ان الانسان اذا سلك مسلك اهل التحقيق من التجريد والتصفية وسائر ما ارشده اليه السالك الخبير، واستهلك احكام كثرته الامكانية في وحداته الكلية ، واستهلك تلك الوحدات في احديته عينه الثابتة التي هي صورة المعلومات المذكورة حال توجهه الحقيقي من حيثية التجلي المذكور، وطلبه الاتصال بالحق من تلك الحيثية - شهوداً ومعرفة - ظهر حكم الاتحاد بين هذا التجلي المتعین^٢ ، وبين الحق المطلق، فاكسب^٣

١ - كقوى الطبيعة الجسمانية الظاهرة وقوى النفسانية الروحانية ، واحكام تلك الكثرات كادراكات الخاصة بهذه وبذلك . آقا محمدرضا .

٢ - واما كان للروح شدة ارتباط باحكام اوجوب ، كان بالفاعلية اولى من النفس التي لها قوة ارتباط بالحضرة الامكانية ، فهي بالانفعال اولى ، ففعل الروح بالنفس بطور خاص وهو التجلي، فحن^٤ اليها حين المزوج الراضى الى زوجته الموافقة ، وبالعكس ، فامتزجا بكل ما يتضمن كل منهما من آثار الوحدة الاعتدالية امتزاجاً بطور آخر، فتولد بحكم اجتماعها من مشيمة جمعية النفس ولد هو المسمى بالقلب ، وهو قلب حقيقى جامع بين احكام الاب والام^٥ جميعاً، وبين احكام السر^٥. وهذا الولد بار^٥ بوالديه، وصار هذا القلب الجامع ، التقى النقى عن احكام الانحرافات ، مرآة ومجلى للتجلي الوحدانى انصفتى ، فيشمل هذا التجلي جميع قواه الظاهرة ، فانشق^٦ رابع ابطن سمعه وبصره، وح يكون السائر متخطياً جميع المراتب الكونية وداخلاً في مبداء الحضرات الحقيقية المسمى بمقام الاحسان ، وبانت له

القوى الظاهرة والباطنة من الروحانيّة والجسمانيّة، وصف التجلي المتعين، واستهلك احكام كثرتها فيه آخرأ، كما استجّن التجلي المذكور والحجب بالملابس (في الحجب والملابس - خ) الامكانيّة واحكامها اولاً، فيجّد حينئذ للانسان بحكم هذا الاتحاد نوع آخر من الادراك ليس من قبيل الادراكات النفسانيّة الباطنية، ولا الطبيعة الجسمانيّة الظاهريّة (الظاهرة - خ) بل نسبه في شمول المعلومات واحاطة احكامها الى القوى النفسانيّة،

→ حقيقة، كنت سمعه وبصره، وحينئذ يرى بسمعه كما سمع ببصره - ميرزا محمود قمى الشريف -

٣ - واذا اكتسبت القوى وصف التجلي يطلق عن اسر التقيد فتري السامعة كالسمع وتسمع الباصرة كما يرى وهكذا جميع قواه فيرى بخلفه كما يرى بقدامه بل يدرك بباطنه ما يدرك بظاهره ويدرك بظاهره ما يدرك بباطنه لأن ظاهره يتحد بباطنه وبالعكس فيرى الحق بحواسه الظاهرة كما راته القلوب بحقايق الايمان قال الولي الكامل عليه السلام: لم اعد رباً لم اره. آقامحمد رضا. ره

١ - وسر ذلك ان اتحاد المعين مع المطلق لا يمكن الا بعد انسلاخ التعيين ونفاده واستهلاكه، ويصير محكوماً بحكم الإطلاق. بل يصير مطلقاً. ومن حكم الاطلاق انه ظهر بصفة من الصفات، كصفة السمع مثلاً، لم تكن هذه الصفة مقيدة للاطلاق ومانعاً من ظهوره في موطن هذه الصفة بصفة اخرى. كحقيقة الإبصار مثلاً. وسر ذلك، ان المطلق مطلق ابدأً وازلاً ولن يصير مقيداً، والا ازم الانقلاب، بل المقيد ظهور المطلق، لا ان المطلق يصير مقيداً كما لا يخفى. وبعبارة اخرى، غلب حكم المطلق على المقيد. استاد مشايخنا. العارف الاقا محمدرضا.

كنسبة شمول معلوماتها الى القوى الجسمانية ، وهذا هو الادراك
الحاصل بالكسب والاختيار ، المسمى بالكشف تارة ، وبالقوة القدسيّة
اخرى ، فتلطف بنفسك ، ثمّ تدبّر في هذا المقال ، عسى ان تفوز بما
لم تكن تعلمّ بالنظر والاستدلال، وتحصيل الصور وتصوير المثل (وتحصل
بالصور وتصوير المثل - خ) .

ثمّ اشار الى دفع الثاني ممّا يمكن ان يخطر بالبال، بقوله : «ولا
يكون الموت بالحقيقة تنقيصاً للنفس بل تكميلاً لها . فان النفوس الكاملة
اتّما يتمكثون بعد الموت على جميع ما يتمكثون عليه قبله ...» من الافعال
الكماليّة، وذلك لأن قوتهم وتمكينهم، انما هي بالملكات الكماليّة التي
نسبة القوى الجسمانيّة ، المتلاشية (المناسبة لها - خ) عند هجوم صدمات
الموت اليها نسبة الآلات المعدّة لتحصيل وجود شيء اليه . ولا شك ان
بعد تمام وجود ذلك الشيء وكمال، قد تكون تلك الآلات كالموانع لصدور
ما هو المطلوب من ذلك الشيء فضلاً عن ان يكون مُعدياً ، فكذلك نسبة
الآلات الجسمانيّة عند حصول تلك الملكة الكماليّة .

وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى تبين عالم البرزخ (الى تحقيق عالم - خ)
وما للارواح الكاملة فيه، وذلك موقوف على مقدمات لا يسعها هذا المجال
(هذه المجالى - خ ل) .

قال : «واذا عرفت هذا ، فنقول : ان تلك الهويّة الواحدة بالوحدة
الحقيقيّة، لما غلب فيها احكام الوحدة على احكام الكثرة، بل انمحي الكثرة
تحت (بحسب - خ) القهر الأحدى في مقام الجمع المعنوي ، ثم ظهرت في

١ - اي معلومات القوى الجسمانيّة .

مظاهر متفرقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينية على سبيل التفصيل والتفريق (بالفعلى - خ) بحسب اقتضاء التفريق الفعلى والتفصيل العينى ، اراد ان يظهر ذاته فى مظهر كامل يتضمن سائر المظاهر النورانية والحقايق الظلية (والمجالى الظلمانية - خ ل) ويشمل على جميع الحقايق السريّة والجهرية ، ويحتوى على جملة الرقائق البطينية والظهيرية .

اقول : بعد فراغه عن تحقيق مسألة التوحيد ، دفع ما يرد على الاصول المبنية المنبثّة عليها ، من القواعد العامة الشاملة والقوانين الكلية الكاملة ، يريد ان يشير الى ما يتفرع عنها من المقاصد وامتهات المطالب ؛ بحيث ينساق الى ما هو المقصد الأقصى فى هذه الرسالة ، اعنى اثبات جامعية الانسان وكماله الذى لا يوازيه فى ذلك احد من الموجودات ، ولا يدانيه شىء من الكائنات ، ثم ان بيان ذلك وتحقيقه يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهى ان الوحدة الحقيقية المضافة الى هوية الحق ، هى الوحدة المطلقة التى يستهلك فيها جميع المتقابلات من المتناقضات والمتضادات وغيرها ، لاشتمالها بالذات على جميع الموجودات ، سواء كان واحداً أو كثيراً (او اكثر - خ) اذ كما يشتمل على جميع اقسام الوحدة (الواحد - خ) كذلك يشتمل على جميع اقسام الكثرة (الكثير - خ ل) ، فهى الجامع بالذات بين ساير المتقابلات . وباعتبار هذه الوحدة يقال : لا ضد ولا ضد للحق ، وانه واحد بلا عدد . اى لا بالوحدة التى يضادها الكثرة ، فانه بذلك الاعتبار ، الكثير منضاد . وهو الأصل فى العدد . فعلم من هذا ، ان نسبة الوحدة الاضافية والكثرة

١ - بحيث غلبت الكثرة فى احكامها على احكام الوحدة وخفى هناك امر الوحدة .

الاضافية، الى الوحدة المطلقة على السويّة، من حيث شمولها لهما واحاطتها بهما، الا ان الوحدة الاضافية لما لم يكن يميّز منها الا باعتبار معنى عدمى دون الكثرة، فان تمايزها انما هو بانضمام قيود زائدة عليها، فيكون لها تقّدم بالذات على الكثرة. فكل تعيّن يكون الغالب فيه احكام الوحدة، يكون آثار الوجود والاطلاق فيه اظهر، وكل تعيّن يكون احكام الكثرة هو الغالب فيه، يكون تلك الأحكام مخفية فيه. وقد عرفت ممّا اشير اليه، ان التعيّن على قسمين، ما يكون مبدأ خصوصيّة الامتيازيّة، هو الشمول والاحاطة بالنسبة الى مامتاز عنه من الامور المتغايرة، كتعيّن الكل بالنسبة الى اجزائه، والعام بالنسبة الى جزئياته - وما يقابله -، وما يكون مبدأ خصوصيّة الامتيازيّة هو التضاد والتمايز، كتعيّن الشيء بالنسبة الى ما يقابله، وتعيّن الأنواع والجزئيات المتقابلة بالنسبة الى ما يقابلها هذا القبيل.

ولا شك ان الغالب فيه حكم الوحدة على الكثرة من القسمين، هو الاول، فلذلك اذا استقرت وامعنت النظر في المراتب المتعيّنة والموجودات المتميّزة، وجدت كل ما كان الغالب على تعيّن المعاني الوجدانية الغير المتقابلة كعالم الأرواح والمثال، يكون الظاهر فيها من آثار الوجود كالحياة والادراك والحركات المتنوّعة اكثر، وكل ما كان الغالب عليه المعاني المتكثّرة والاحكام المتقابلة، يكون الآثار الوجدانية والحقايق الاصلية فيه كامنة مخفية، كما في عالم سورة معاداة الطبايع وثوران تضاد العناصر، فانه انما خفي فيه تلك الآثار من الحياة وتنوع الحركات، لغلبة حكم التقابل في تعيّناته، لما فيه من ظهور التضاد الذي هو انهي احكام الكثرة الامكانية. ولهذا اذا انكسر ذلك التضاد، يعود قابلاً لظهور تلك الآثار، وكلما كان الانكسار اشّد، كان قبول المنكسر لظهور تلك الآثار اكثر، كما في المعادن

بالنسبة الى النبات وكذلك النبات بالنسبة الى الحيوان، الى ان يتم الانكسار، ويحصل له قابليّة ظهور الوحدة بكمالها، حتى يصير قابلاً لأن يظهر فيه الحقيقة الانسانية التي هي ظل الوحدة الذاتية التي منها المبدأ واليها المصير. تأمل في هذه النكتة البديعة - لتستفيد عنها - فانها تتضمن اسرار جمّة جليلة .

اذا عرفت هذا فنقول : ان تلك الهوية الواحدة بالوحدة المطلقة ، لما غلبت فيها احكام وحدتها الاطلاقية الذاتية على احكام الكثرة الاسمائية والحقايق الوجودية، بل استهلك وانمحي ظهور الكثرة بحسب ظهور القهر الأحدى (تحت بطون القهر الأحدى - خ ل) الذاتى، اى خفى احكام القيود المتقابلة فى مقام الجمع المعنوى الذى هو التعيين الجامع لجميع التعينات كما سبق، ان التعيين المطلق وخصوصية هو جمع المتقابلات، ثم ظهرت بالتجلى النفسى الوجودى فى مظاهر متفرقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينية والحسية ظهور النفس وانبثاقه فى المخارج، بمظاهر الحروف والكلمات على سبيل التفصيل، كتشوع الموجودات فى المراتب، وتعيين كل منها بخصوصية الخاصة به، وظهور الكل بتلك الخصوصية، كما سبق التنبه عليه فى تفصيل الكمال الاسمائى، بان مقتضاه انما هو ظهور الكل بحسب جزئى من الجزئيات، مقهوراً احكام وحدة ذلك الكل، تحت احكام كثرة الجزئى الظاهر، فحينئذ خفى هناك أمر الوحدة بحسب اقتضاء الذات التفريق العقلى (الفعلى - خ) والتفصيل العينى، اظهارة للكلمات الخاصة الجزئية المتعلقة بجزئياتها، اراد ان يظهر ذاته الظاهرة، على التفصيل بكليتها واحدية جمعيتها فى مظهر كامل يتضمن ساير المظاهر الظاهرة هى بها تفصيلاً من الاسماء الالهية

النورانية والحقايق الكونية الظليّة (الظلمانية - خ)، ويشتمل على جميع الحقايق السريّة من الأسماء الذاتية المعنويّة والجهريّة من الأسماء الصفاتيّة والفعليّة، ويحتوى على جملة الرقائق البطنيّة الالهية، والظهيّة الخلقية، فى مرتبة الجامعة الانسانية .

وملخص هذا الكلام ، ان الوحدة الذاتية ، والهويّة المطلقة ، لغلبة حكم الاطلاق فيها، لا يمكن ان يكون للتفصيل الاسمائى فيها مجال اصلاً كما عرفت ، وكذلك المظاهر التفصيليّة التى هى اجزاء - اجرام - العالم الكبير ايضاً لغلبة حكم القيود الكونية والكثرة الامكانية فيها، لا يمكن ان يكون للجمعيّة الالهية التى هى صورة الوحدة الحقيقيّة فيها ظهور ، فاقضى الأمر الالهى ان تكون صورة اعتداليه ليس للوحدة الذاتية فيها غلبة ، ولا للكثرة الامكانية عليها سلطنة ، حتى يصلح لأن يكون مظهراً للحق من حيث تفاصيله الاسمائيّة، واحديّة جمعه (جمعيته - خ) الذاتية، بسعة قابليتها وعموم عدالتها، وذلك هو النشأة العنصريّة الانسانية، اذ ليس فى الامكان اجمع من الانسان، لاحاطته بالمرتبة الاطلاقيّة الالهية والقيديّة العبدية ، كما صرح به الشيخ «قدس سره» فى رسالته المسماة بانشاء الدوائر ، ولنورد عبارته الشريفة لعل المتأمل فيها يفوز ببعض ما يحتويه من النكات اللطيفة ، وهو قوله : «قد تقرّر عندنا ان للانسان نسختين : ظاهرة وباطنة. فنسخته الظاهرة مضاهية للعالم بأسره ، ونسخته الباطنة ، مضاهية للحضرة الالهية ، فالانسان هو الكل على الاطلاق الحقيقى ، اذ هو القابل لجميع الموجودات حديثها وقديمها وماسواه من الموجودات لا يقبل ذلك ، فان كل جزء من اجزاء العالم لا يقبل الالوهية ، والا له لا يقبل العبودية ، بل العالم كله عبد، والحق سبحانه وحده اِله، واحد، صمد ، لا يجوز عليه الاتّصاف بما يناقضه من الاوصاف الحادثة الخلقية العبادية ،

والانسان ذو نسبتين كاملتين ، نسبة يدخل بها الى الحضرة الالهية ، ونسبة يدخل بها الى الحضرة الكونية ، فيقال فيه ، عبد من حيث انّه مكلف ولم يكن ثم كان ، ويقال فيه ، ربّ من حيث انّه خليفة (خليفته - خ) ومن حيث انّه احسن تقويم (التقويم - خ) فكأنّه برزخ بين العالمين (بين العالم والحق وجامع الحق والخلق - خ) وجامع للخلق والحق ، وهو الخطّ الفاصل بين الحضرة الالهية والكونية ، كالخطّ الفاصل بين الظل والشمس ، فهذه حقيقته ا فله المطلق في الحدوث والقدم ، فله الكمال المطلق في الحدوث والقدم ، وللحق ، المطلق الكمال في القدم وليس له في الحدوث مدخل تعالى عن ذلك ، والعالم له الكمال المطلق في الحدوث ، وليس له مدخل في القدم ، فصار الانسان جامعاً ، لله الحمد على ذلك .

فما اشرفها من حقيقة وما اظهرها من وجود ، وما اخشها وما ادنسها ايضاً في الوجود ، اذ قد كان منها ، محمد «صلى الله عليه وآله» وابوجهل وفرعون وموسى «عليه السلام» ، فتحقق احسن تقويم ، واجعله مركز الطائعين (وجعله مركز الطالبين - خ) والمقربين وتحقق اسفل السافلين ، واجعله مركز الكافرين والجاحدين ، فسبحان من ليس كمثل شئ ، وهو السميع البصير» . هذا كلامه بعبارة الشريفة . تأمل فيها بعد تنقية الباطن عن المواد التقليدية والرسمية وتلطيف السرّ باللطائف الذوقية والشوقية ، عسى الله ان يوفّقك للاطلاع على شئ من مقاصده .

قال : «فان تلك الهوية الواجبة لذاتها ، انما يدرك ذاتها في ذاتها

١- تقدير بيك ناقه نشانيد دو محمل يلى حدوث تو و سلمى قدم را

لذاتها ، ادراكاً غير زائد الى ذاتها ، ولا متميِّز عنها ، لا في التعقل ، ولا في الواقع ، وهكذا يدرك صفاتها (وتجلياتها - خ) واسمائها ، كذلك نسباً ذاتيةً غيبيةً غير ظاهرة الآثار ولا متميِّزة الأعيان بعضها عن بعض .

ثمَّ انَّها لما ظهرت بحسب الارادة المخصَّصة والاستعدادات المختلفة والوسائط المتعددة ، مفصَّلة في المظاهر المتفرقة ، من مظاهر هذه العوالم المذكورة ، - و - لم يدرك ذاتها وحقيقتها من حيث هي جامع لجميع الكمالات العينية وسائر الصفات والأسماء الالهية ، فان ظهورها في كل مظهر ومحل (مجلى - خ) معيَّن ، انما يكون بحسب ذلك المظهر لا غير . الا ترى ان ظهور الحق في العالم الروحاني ، ليس كظهوره (كظهور الحق - خ ل) في - العالم - الجسماني ، فانه في الأول بسيط فعلى نوراني وفي الثاني ظلماني انفعالي تركيبى .

اقول : هذا تفصيل مانبه عليه آنفاً على سبيل الاجمال ، من عدم قابلية مرتبة من المراتب - جلائية كانت او استجلائية - لأن يصير مظهراً تاماً ومجلى جامعاً للهويَّة الواجبة الا نشأة العنصريَّة الانسانية . وقوله : «فان تلك الهويَّة الواجبة» اشارة الى دفع ما يمكن ان يورد هيينا ، من ان يقال : لو كان الغرض من ايجاد الكون الجامع الانساني ، ظهورها بجميع مراتبها على نفسها كما ذكرتم ، للزم تحصيل الحاصل ، لأَنَّها مدركة لذاتها بجميع مراتبها حتى المحسوسات ، في التعيَّن الجامع للتعيشات كما سبق تقريره .

فقال : تلك الهويَّة وان كانت مدركة لذاتها في ذلك التعيَّن بما اشتمل عليه من المراتب والتعيشات ، لكن من حيث انَّها نفس ذاتها حاصلًا ذلك الادراك في ذاتها لذاتها ، اى لكمالها الذاتى على ما عرفت ، وليس نفس ذلك

الادراك ايضاً امرأ زائداً على ذاتها، ولا متميِّزاً عنها لا عقلاً ولا وجوداً لما سبق بيانه، ان لا مجال للتعدد اصلاً في هذه الحضرة، حيث ان العلم فيها غير متميِّز من المعلوم والعالم، اذ هذا التميِّز انما يحصل حيث بتمايز قوسا الوجوب والامكان، وذلك في مرتبة اخرى غير هذه المرتبة، حيث بتمايز الوحدة من الكثرة كما مر، وهكذا سائر الصفات والأسماء في هذه الحضرة انما يدرك حيث انما نسب ذاتية غير ظاهرة الآثار ولا متميِّزة الأعيان بعضها عن بعض. ثم انها لما ظهرت تلك الهوية في النفس الرحمانى الذى هو محل تفصيل الأسماء ومظهر تعيُّنات الغير والسوى بحسب الارادة المخصَّصة والاستعدادات المختلفة حسب اختلاف شئونها (ثبوتها - خ ل) الذاتية الحاصلة بالفيض الأقدس والوسائط المتعددة بناءً على ما نفّرر عندهم، ان تلبس الهوية السارية، والحقيقة النازلة بالصور السافلة، لا يمكن الا بعد تلبسها بالعالية منها، ضرورة ان الأسماء توفيقية، اذ بحصول الأعلى، يستعد لتحصيل الأنزل منها، كتلبس (كتلبس - خ ل) السادة بالصورة الحيوانية مثلاً، فانها انما يمكن بعد تلبسها بالنباتية وحصول ذلك الاستعداد لها. فالمراد من الوسائط ههنا هو حصول الاستعدادات المرتبة الواقعة في دائرة مراتب الوجود، لا ما يشعر بالعالية كما يتوهم من ظاهر لفظة تمايزة، (تمايزت - خ) مفصلة في المظاهر المتفرقة، ومع هذا ما تم به امر الظهور، فان ظهورها في هذه الحضرة وان كانت متسايزة الأعيان مصححة لاطلاق اسم الغير لظهور آثار الأسماء واحكامها في تلك التعيُّنات المتفرقة من مظاهر هذه العوالم، لكن لم يدرك ذاتها وحقيقتها فيها بأحدية جمعيتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات العينية وسائر الصفات والأسماء الالهية، فان ظهورها في كل مظهر ومجلى (محل - خ) معيَّن، انما يكون

بحسب ذلك المظهر لا غير. الا ترى، ان ظهور الحق في العالم الروحاني، ليس كظهوره في العالم الجسماني، فانه في الأول بسيط فعلى نوراني، وفي الثاني تركيبى انفعالى ظلماني، وكذلك في غيره من العوالم والمراتب وجزئياتها، فان ظهور كل منها انما هو بتعييناته الخاصة به واطهار آثاره الخصيصة بذلك التعيّن كما سبق تحقيقه في بحث الكمال الأسماي .

قال : «فانبعث انبعاثاً ارادياً الى المظهر الكلّي والكون الجامع الحاصر للامر الالهى، وهو الانسان الكامل، فانه الجامع بين مظهرية الذات المطلقة وبين مظهرية الأسماء والصفات والافعال بما في شأنه (نشأته - خ) الكلية من الجمعية والاعتدال، وبما في مظهريته من السعة والكمال، وهو الجامع ايضاً بين الحقايق الوجودية ونسب الأسماء الالهية، وبين الحقايق الامكانية والصفات الخلقية^۱ فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل، محيط بجوامع ما في سلسلة الوجود، ليظهر فيه بحسبه، ويدرك ذاته حسبما ذكرنا من الحيثية الجامعة والجهة الكاملة» .

اقول : لما يبيّن، ان التجلي الأول الذي هو حضرة الجمع، لا يصلح للمظهرية المذكورة، ولا التجلي الثاني الذي هو محلّ التفصيل فلا بد من الانبعاث نحو مظهر جامع للجمع والتفصيل، فانبعث انبعاثاً ارادياً، لأن مبدأ هذا الانبعاث هو التخصيص العلمى السابق رتبة، فيكون الانبعاث نحو المخصّص ارادياً لا ايجابياً (لا ايجاباً - خ) اضطرارياً، كما هو مذهب

۱ - واليه اشار من قال :

«آئینه‌ئى نبود، سراپانماى دوست

غير از جناب حضرت انسان، زممکنات»

المشائين ، وذلك المخصّص المنبعث اليه باعتبار بطونه، هو المظهر الكلى
 اى الحقيقة الانسانية التى هى البرزخ الجامع بين الوجود والامكان ،
 الشامل لجميع الحقايق المنسوبة اليهما ، وباعتبار ظهوره هو الكون الجامع،
 اى النشأة العنصرية الانسانية التى هى آخر تنزلات الوجود، فيكون حاصراً
 للامر الالهى ، لأنّ كل سافل محيط بالعالى (بالتالى - خ) فيكون محيطاً
 بسائر الموجودات ، لأن الامر باصطلاحهم عبارة عن اظهار حكم الوحدة فى
 عين الكثرة ، المعبرّ بالحركة الايجادية تارة والنكاح السارى اخرى، كما
 ان النسي عبارة عن اظهار حكم الكثرة ورجوعها الى الوحدة .

اذا عرفت هذا ، فاعلم : انّ النسبة (السنة - خ) الالهية على ما هو
 مقتضى الوحدة الذاتية ، استدعت ان تكون الحركة الايجادية دورية

١ - واعلم ان لنا برهاناً على ان المخاطب بالامر الالهى والخطاب الربانى
 لا بد وان يكون واحداً مشخصاً كاملاً اكمل من الدرّة الى الدرّة، وبيانه ،
 النسبة الالهية، على حسب وحدتها الذاتية بحكم «قل كل يعمل على شاكلته»
 استدعت ان يكون فعالها الذى هو الحركة الايجادية ، فعلاً واحداً بسيطاً ،
 والبسيط هو الكرة والدايرة، لا بد وان تكون تلك الحركة دورية، والدورية
 ملازمة للرجوع والاسترجاع ، فهى دورية استرجاعية ، ومتعلّقتها انبعثت
 منها ايضاً لا بد وان يكون واحداً جامعاً على منوال الحركة التى على شاكلته
 المحرك ، والامر والخطاب الدورى مستازم للرجوع . والمأمور بالرجوع
 الى الله لا بد وان يكون قادراً على الرجوع وممكناً له الرجوع وهو فرج ذليلته
 لجميع القوابل وجامعيته لجميع الكمالات. وبعد هذا البيان سادنت فى تفسير
 الصافى ، فى تفسير قوله : «او ادنى» بالحديث المروى عن الصادق «روحى
 وارواح العالمين له الفداء» : اول من سبق الى بلى رسول الله . صلى الله عليه
 وآله، وذلك انّه اقرب الخلق الى الله وكان بالمرتبة التى قال له جبرائيل لما
 ←

استرجاعية ، كما سيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى . فالمدد الالهي الذي يتعيّن من مطلق الفيض الذاتي والبرزخية (بالبرزخية - خ) المشار اليها (اليه - خ) يصل الى العقل الأول المكتسب عنه بالقلم، ثم الثلوح، ثم العرش، ثم الكرسي، ثم باقى الافلاك، فلما بعد فلك، ثم يسرى فى العناصر ، ثم المولدات ، وينتهى الى الانسان منصعباً بجميع خواص ما مر عليه من المراتب .

ثم ان كان الانسان المنتهى اليه ذلك المدد ، المنصبغ ممن ترقى ، وسلك واتحد بمراتب النفوس والعقول، وتجاوز عنها ايضاً بالمناسبة الذاتية اللازمة لسورته الاعتدالية حتى اتحدا ببرزخية التى هى مرتبة الاصلية،

→ اسرى الى السماء ، تقدّم يا محمد ، فقد وطئت موطناً لم يطأ ملك مقرب ولا نبي مرسل . ولو لا ان روحه ونفسه كانت من ذلك المكان لما قدر ان يبلغه قاب قوسين او ادنى ، اى بل ادنى .

٢ - قوله : اتحد ببرزخية انتى ... اقول : اى وصل الى تلك المرتبة البرزخية التى تكون تعيناً لاسم الله ، وجامعاً لجميع الاسماء والكمالات ولكن بالبرزخية النازلة موجودة بوجود الله ، وكان الوجود حسبه ونسبه، بخلاف البرزخية الصاعدة ، لأن الوجود فيها وجود الله ولكون حسب صاحب البرزخية ونسبه لئلا يكون النازل والصاعد متمثلان غير مفترقان ، فيكون النزول هو الصعود بعينه وهو فى نفسه باطل مضافاً الى اللغوية «وهم عن الشغو معرضون» ولا يبعد ان تكون الآية المباركة «يا ايها النفس امطمئنة، ارجعى...» هكذا ، يعنى ايتها الحقيقة المحمدية صاحبة البرزخية الجامعة ، انت بمرورك فى العوالم وظهورك بالملك والملكوت ، من العقل الى آخر مراتب الوجود ، علمت وشهدت انك فى كل مرتبة منصعب بخواص تلك المرتبة ولنفسك تكون تلك الخاصية ، وهى حسبك، فانت مطمئنة النفس بخاصية النزول، فارجعى ←

فان المدد الواصل اليه بعد انتهائه في الكثرة الى اقصى درجاتها، ولا شك ان هذه الكثرة لا بُد من صورة احاطية لا يشذ عنها شيء، وهي احديتها التي بها يصل الى تلك البرزخية التي هي من جملة نعوتها الواحديّة (الوحدانية - خ) التالية للوحدة الحقيقية، فتمّ الدائرة حينئذ بالاتهاء الى المقام الذي منه تعيّن الفيض الواصل الى العقل. تدبر هذا السر العظيم، اذ به تعرف كيفية توجّشه من مبدئه وانبعائه اليه، وهو المظهر الكلي باطناً، والكون الجامع الحاصر للامر الالهي ظاهراً، وهو الانسان الكامل، اذ هو الجامع بين مظهرية الذات المطلقة وبين مظهرية الأسماء والصفات والأفعال، لما في شأنه (نشأته - خ) الكلية، من الجمعية والاعتدال، ولما في مظهريته اي قابليته التي هي الحقيقة البرزخية الجامعة من [بين - ظ] السعة والكمال، وهو الجامع ايضاً بين الحقائق الوجودية والامكانية، ونسب الأسماء الالهية والصفات الخلقية، ضرورة ان حقيقة التي هي قاب قوسين (قوسى - خ) الوجود والامكان، منشأ سائر النسب والصفات والحقائق، وجويّة كانت او امكانية، حقيقة كانت او خلقية، فهو جامع بين مرتبتى الجمع والتفصيل، كما مرّ، محيط بجميع ما في سلسلة الوجود من المراتب. وقوله: «ليظهر فيه بحسبه» متعلق بقوله: «انبعث» اي ذلك الانبعث المذكور نحو هذا المظهر الكلي انما هو ليظهر فيه بحسبه من احديّة جمعيته.

وملخصه، انه اراد ان يظهر على نفسه في شأن من شئونه الكلية الجامعة لجميع افراد شئونه بحسب ذلك الشأن، فانه لا يمكن ان يظهر

→

انى ربك منصبة بصيغة ربك وهذا الوجود الربانى حسبك ونسبك راضية باضافة ربك كمالاته اليك - قمى م - .

بحسب جامعيتته واحديته جمعيتة الكمالية ، الا في شأن جامع كذلك ، شريف لا يمكن مثله ، اذ ليس كمثل شئ ، فيدرك فيه ذاته من تلك الحيثية الجامعة التي ليس ورائها امكان اصلاً بتلك الجهة الكاملة الاحاطية ، فهذا هو الغاية للحركة الابدائية والسراية الحبية ، المعبر عنها ههنا بالانبعاث .

قال : «فلن قيل : ان الواجب لذاته ، انما يعقل ذاته بحصول ذاته لذاته، ويعقل معلوله الاول الذي يعقل الأشياء كلها بحصول صوره المفصلة فيه ، وبحصوله له . وبحضوره عنده ، لاقتضائه ايّاه ، وايجاب له ، وافاضته عليه جميع ما يحصل فيه من تلك الصور المفصلة . ثم انّه انما يعقل الأشياء كلها ، علماً غيبياً اجمالياً على ما ذهبت اليه ، ويعقلها ايضاً بحصول صورها المفصلة فيها في الخارج علماً تفصيلاً ، فهو بحقيقته (بالحقيقة - خ) الواحدة بالوحدة الحقيقية ، يعقل الأشياء كلها ، ويدركها بالوجهين جمعياً . واما الجزئيات المادية الحادثة (الاجابية - خ) فانما يدركها على وجه يليق به ، وبكماله الحقيقي اي على الوجه الكلي ، لا على الوجه الذي يلزم منه النقص والتغير في ذاته» .

اقول : بعد فراغه عن تحقيق - ذلك - الاصل الكلي ، وبيان ان الانسان هو الغاية للحركة الابدائية على ما هو مقتضى طريقهم ، يشير الى دفع ما يرد عليه ، وعلى طريقهم الموصل اليه بحسب القواعد الحكمية والقوانين الجدلية فيها ، ان الواجب لذاته بما له من الظهور على الوجه المذكور ، مستغن عن مظهر غير ذاته في ظهوره على نفسه . وعلى تقدير التسليم ، فالعقل الاول كاف في ذلك ، وذلك لأنّ الواجب لذاته انما يعقل ذاته بحصول ذاته لذاته كما سبق بيانه ، ويعقل ايضاً معلوله الاول الذي يعقل الأشياء كلها ،

بحصول صورها المفصلة فيه، كذلك بحصوله وبحضوره عنده، لما عرفت ان الاقتضاء والايجاب انما يستدعيان حصول الموجب وحضوره عند الموجب، بضرب من النسبة، شديدة الارتباط، وكان المعلول الأول هي هنا حاصلًا عند الواجب حاضرًا عنده بما اشتمل عليه من الصور المفصلة فيه، لاقتضائه ايّاه، وايجابيه له، وافاضته عليه جميع ما هو حاصل فيه من الصور .

وايضاً، فان الواجب يعقل الأشياء كلها علماً غيبياً (عينياً - خ) اجمالياً بحصول ذاته لذاته في التعيّن الجامع على ما ذهبتم اليه، ويعقلها ايضاً بحصول صورها المفصلة فيها في الخارج علماً تفصيلياً في النفس الرحمانى، فالواجب بحقيقته الواحدة بالوحدة الحقيقية يعقل الأشياء كلها ويدركها بالوجهين (بالوجه - خ) الاجمالى والتفصيلى، فما جعلتم غاية للحركة الابدائية والسريان الذاتى لا يصلح للغاية لحصولها بدون الحركة .

فلئن قيل: الغاية للحركة الابدائية انما هو الادراك التفصيلى للأشياء مطلقاً، كليّاتها وجزئياتها، والواجب بوحدته الحقيقية انما يدرك الكليات منها على هذا الوجه دون الجزئيات .

قلنا : لا نسلّم عدم ادراك الواجب الجزئيات مطلقاً، بل يدركها على وجه يليق بكماله الحقيقى، اى على الوجه الكلى، لا على الوجه الذى يلزم منه النقص والتغيّر، فانه يمتنع ان يتوجه الحق نحو هذا التوجه - الوجه - بالارادة (الارادة - خ) الالهية، ولا يلزم من عدم ادراكه (ادراكها - خ) على هذا الوجه عدم ادراكه مطلقاً، والى دفع هذا السؤال اشار بقوله :
وامّا الجزئيات ...

قال : «وما قيل: ان رؤية الشىء نفسه بنفسه، ما هي مثل رؤيته نفسه في امر آخر يكون له كالمراة، فانه يظهر له في نفسه في صورة يعطيها

المحل المنظور فيه مّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له (فيه - خ) .

ففيه نظر، فانتّه لو اريد بالرؤية هي هنا، الادراك المنسوب الى البصيرة، وهو الادراك العقلي، فالأمر الذي يصحّ ان يكون مرآة لرؤية نفسه فيه هو العقل الاول من جملة معلولاته، ولو اريد بها الادراك المنسوب الى الباصرة، وهو الادراك الجزئي، فمن البيّن ان الواجب لذاته، لا يكون جزئياً، لما عرفت ان كل جزئي لا يتّدد وان يكون ممكناً لذاته، وكيف لا، وان كل مرئي بالذات برؤية الباصرة، لا يتّدد وان يكون عرضاً جسمانياً، وكل ما هو مرئي بالذات بالعرض برؤية الباصرة، فهو ماديّاً جسمانياً كان، او جسمانياً .

اقول : هذا اشارة الى ما ذكره الشيخ محيي الدين «قدس سره» في فصوص الحكم ايماءً، بدفع الشبهة المذكورة، وهو، ان رؤية الشيء نفسه بنفسه بدون تمييز المظهر من المظاهر واستقلاله بظهور احكامه الخاصة به، ماهي مثل رؤيته نفسه في امر آخر يكون متميّزاً في الوجود عيناً وحسباً بظهور احكامه، كالمرآة فانتّه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مّا لم يكن يظهر له غير وجود هذا المحل، وذلك لأنّ القابل له تأثير في الظاهر فيه باعطائه اياه صورته التي اظهر لها، فانها بخصوصياتها (بخصوصيتها - خ) متفرّعة على تأثير متولّد (تأثره متولدة - خ) منه، كما اشار اليه بقوله :

رئيس الموحّدين حسين بن منصور الحلاج، في قوله: «ولدت امّي اباها ان ذا، من عجبات» ثم اورد عليه المصنف، انه لو اريد بالرؤية فيه، الادراك المنسوب الى البصيرة، وهو الادراك العقلي، فالأمر الذي يصحّ ان يكون مرآة لرؤيته فيه، هو العقل الاول، لتميّزه في الوجود واستقلاله،

١ - كالنفوس المعدنيّة والنباتيّة .

ضرورة كونه من معلولاته، واختصاصه بالتعيشن الامكاني، ولو اريد بها الادراك المنسوب الى الباصرة وهو الادراك الجزئي، فمن البيّن ان الواجب لذاته لا يكون جزئياً لما عرفت ان كل ما هو معرض للتشخص والتعيشن اللذين بهما يصير الشيء جزئياً، لا بحد وان يكون من الممكنات، وكيف لا، وان - فان - كل مرئي بالقوة الباصرة لا يخلو من ان يكون ادراكها له اما اولاً وبالذات، او ثانياً وبالعرض، وكل مرئي بالذات برؤية الباصرة، لا بحد وان يكون عرضاً جسمانياً، وذلك لأن الرؤية اما لخروج الأشعة او بالانطباع، والأشعة انما تنتهي الى السطوح الملونة، كما ان الانطباع لا يكون الا من شأنها، وكل ما هو مرئي بالعرض برؤية الباصرة، فهو مادي، جسماً طبيعياً كان، او جسمانياً. لكن ههنا محل بحث، وهو ان كان المراد بقولكم: ان الادراك المنسوب الى الباصرة هو الادراك الجزئي المتعلق بالأعراض الجسمانية، ان ما حصل للعقل بتوسط هذه الآلة مطلقاً ينحصر فيه، فممنوع، لما ثبت عندكم من وجود الكلي بعد الكثرة. وان اردتم به، ان الادراك المنسوب الى هذه الآلة من حيث كونه صادراً منه (منها - خ) اولاً كذلك، فعلى تقدير تسليمه لا شك ان للعقل ان يجرد الصورة الموصلة اليه بواسطة الآلات اصلاً عن اللواحق الخارجية، فلا يصح ان يقال، ان العقل لا يدركها مطلقاً، سيما عند من هو معترف (اعترف - خ) بوجود الكلي الطبيعي الخارجي^١.

واذا تقرّر هذا، فلا يلزم ان يكون الواجب غير مدرك بواسطة الآلات اصلاً.

١ - بعين وجود الاشخاص ولا يلزم من ذلك تبعيته للاشخاص بل الامر بالعكس كما في الملزومات واللازام. من الاستاذ آقا ميرزا احمد آشتياني

فلئن قيل: انّ ما يكون متعلقاً لهذا الادراك من حيث هو كذلك، يجب ان يكون محفوفاً بالعوارض الماديّة الخارجيّة، والواجب من حيث اتّكّه واجب يمتنع ان يكون كذلك فلا يصحّ نسبة الرؤية اليه .

قلنا: انّ ما يعطيه المحل المنظور فيه، لا يثدّ وان يكون من التلواحق الخارجيّة للطبيعة الواجبيّة، حتى يصحّ اسنادها الى المحل، فالتباسها بتلك الملابس المظهرة لها في المدارك من الغاية المطلوبة الباعثة للحركة الايجاديّة، فيجب ان يكون مشاهدة مدركة (يدرکه - خ ل) بهذه الحيثيّة، نعم يلزم ان لا يطلق عليه حينئذ اسم الواجب، لأنّ الأسماء توقيفيّة عندهم كما سبق الايماء اليه، لكن لا يلزم من عدم اطلاق هذا الاسم عليه في مرتبة من المراتب، ان لا يكون تلك الحقيقة مرئيّة مطلقاً .

والشيخ ما اطلق عليها هذا الأسم من هذه الحيثيّة، بل^١ اتّما اطلق عليها اسم الحق لا مطلقاً، بل من حيث اسمائه الحسنی .

ويؤيّد ما قلنا، بقول^٢ بعض الأئمة: «لم اعبد ربّاً لم اره» وكذلك قول الشيخ في مواضع متفرقة، كقوله: «فلا تنظر العين الا اليه، ولا يقع الحكم الا عليه» وقوله: فان قلت: محجوب، فلست بكاذب، وان قلت: مرئيّاً فذاك الذي ادري . وامثاله ممّا لا يحصى في كلامهم . هذا كلّه اذا نسب الرؤية المذكورة الى الحقيقة الحقّة من حيث اطلاقها وظاهريّتها في مقام قرب النوافل، واما اذا نسب اليها لا من حيث تقيّدتها ومظهرها الخلقية العبدية، فسائر المدارك والمشاعر متساوية في عدم ادراك جماله، والعقل كالحس قاصر عن الوصول (الوصف - خ) الى سرادق جلاله، لعدم المناسبة

١ - اي بل اطلق هذا الاسم عليه من حيث اسمائه الحسنی . رضا .

٢ - مراده من بعض الأئمة، رئيس الموحدين، علي بن ابي طالب «عليهما السلام» .

بين الحادث والقديم ، حيث قال الشيخ في الفتح المكي في هذا البحث :
وان اطلقت المناسبة يوماً عليه كما اطلقها الامام الاوحد ابو حامد الغزالي
«رضي الله عنه» في كتبه ، وغيره ، فبضرب من التكشف وبمرمي بعيد عن
الحقائق ، والا ، فاي نسبة بين المحدث والقديم ، ام كيف - يشبه - نسبه ،
نسبة من لا يقبل المثل ، الى من يقبل المثل ، هذا محال .
اعلم ان نسبة هذا الكلام من المنصف ههنا ، انما وقع في معرض
التشكيك من حيث انه في صدد توجيه المسألة (الأسئلة - خ) وايراد الشبهة ،
لكن لما لم يكن في تقرير الاجوبة ما يتعلق بهذا الكلام ، وجب التعرض
لجوابه حتى يتوهم ، انه انما ذكر للتحقيق ١ .

قال : «فان قيل : العقل الأول لا يصلح لمرآية صورته الجامعة لسائر
صفات الكمالية والتعشبات الاسماوية ، بل انما يصلح لمرآية تلك الصورة ،
الكون الجامع الذي يظهر به سائر الاسماء والصفات والتعشبات ، وهو في
مظهرته ٢ موقياً - موق - لها عن التحريف والتغيير ، اذ ما من ٣ قابل من
القوابل يقبل الفيض المقدس على نحو من القبول ، او يظهر فيه الصثور
الالهية على ضرب من التعيشن ، الا وفي الانسان الكامل مثال ذلك على الوجه
الأكمل .

١ - قوله : اعلم الى آخره ، هذا اعتذار من الشارح لتعرض الجواب عما
اورد المصنف على الشيخ فانه دفع الايراد عن الشيخ حيث اورد عليه المصنف
فاعتذر عنه . رضا .

٢ - اي وهو ثابت في مظهرته . والضمير في مظهرته . راجع الى
المبدا ، وموقياً ، حال عنه . آقا محمد رضا قمشيني .

٣ - تعليل للصلاحيّة ، والقوابل الإمكانيّة ، هي الماهيات . والقوابل
الوجوديّة ، هي الوجودات (قمشيني) .

قلنا : ان حقيقة السارية في كل المظاهر هيها بوحدتها الحقيقية غير مدركة في كل المراتب الموجودة في الكون الجامع ، بل انما يدرك صورتها هيها في بعض المراتب ، فيكون ادراك بعض صور الأسماء تعقشياً غيبياً لا غير، ومتى تحقق هذا ، فمن البيّن حينئذ، ان مرآة الكون الجامع ، ليست لصورتها .

اقول : هذا ايراد على ما ذهب اليه السائل ، من ان صلاحية المرآة، انما هي للعقل الأول، وان الكون الجامع ليس له صلاحية ذلك اصلاً . وبيانه، ان العقل الاول لا اختصاصه بمرتبة واحدة من مراتب تلك الحقيقة ، لا يصلح لأن يكون مرآة لصورتها الجامعة لسائر صفاتها الكمالية من الجلالية والجمالية ومراتبها الجلائية والاستجلائية وانما يصلح لذلك، ان لو كان له بحسب كل مرتبة من تلك المراتب نسبة خاصة لا اختصاص له بمرتبة دون اخرى، بل يكون لكل منها، فيه حصّة بها يصح ان يكون مرآة لها بما فيها من الأفراد ، حتى يصح ان يكون مرآة للصوراة الجامعة ، مظهرة اياها بجميع ما هي عليه من غير تحريف ولا تغيير، فحينئذ، لا يصلح لتلك المرتبة الا الكون الجامع الذي لا اختصاص له بمرتبة دون مرتبة، الا وفيه منها جزء ، كما ستعرفه ، ولهذا يظهر به سائر الأسماء والصفات بجميع التعيّنات ، وهو في مظهريته لها موقياً اياها عن التحريف والتغيير، اذ ما من قابل من القوابل الامكانية يقبل فيضان الصور الكونية ، من المبدأ المقدس على نحو من القبول او القوابل الوجودية، يظهر فيه الصور الاسمائية، على ضرب من التعين الا وفي الانسان الكامل ، مثال ذلك على وجه اكمل

٢ - قوله : الجلائية، اي المعاني . قوله : والاستجلائية، اي الوجودات.
قوله (س ١٥) في مش : بمرتبة دون اخرى، بل ما من مرتبة الا ...

لجامعیتہ الکمالات الجلائیة والاستجلائیة ، والظهوریة والاظہاریة

۱ - يجب ان يعلم، ان الكمال الذاتى مقتضاه الأول كمال جلاء الذات ، باعتبار ظهور ذات للذات باعتبار جميع اعتبارات واحديت مندرج در عين واحديت و اقتضاء و احديت باحاط جامعيت اعتبارات جميع صور متجلى در مراتب وجودى ، چه آنکه کافه صور ظاهر در مراتب مندمج و کامن در واحديت است و صور تفصیلى حاصل در مظاهر صورت و ظهور صور کامن در واحديت می باشد . اولین حقیقت متیعن و متجلى از غیب هویت حق ، حقیقت ذاتیهئى است که نسبت احديت که اقتضاء آن اسقاط جميع اعتبارات است (که در فقره مروى از امام -ع- کمال الاخلاص نفى الصفات عنه اشارت بآن رفته است) و نسبت واحديت که جامع و شامل کافه اعتبارات و تعینات و اوصاف است بآن مقام متساوى است . بعبارت اوضح تعین اول همان وحدت حقیقیه است که شامل ویا جامع مقام و مرتبه احديت و واحديت می باشد و از آن به نسبت سوائیه نیز تعبیر کرده اند و گفته اند : این نسبت سوائیه عین تعین اول و برزخیت اولی است . از این مقام گاهى به حقیقت احدى و گاهى به مقام احمدى و از آن تارة به حقیقت محمدیه و حقیقة الحقائق و تارة به نور احمدى تعبیر می نمایند . این تعین اول یا تجلى اول اصل اسماء الهیة است که اسم رب به جميع معانى خود بآن اضافه میشود .

همین تجلی یا تعین منشأ کمال ذاتى و مبدا کمال اسمائى است و کمال اسمائى متعین از کمال ذاتى و صورت و ظهور آن میباشد .

و فرق بین کمال ذاتى و کمال اسمائى به اطلاق و تقييد است . باین اعتبار ، که تعین اول متکّصف است به حقیقت سوائیه بلا شرط شىء ، منشأ کمال ذاتى است و به لحاظ منشأ بودن جهت تعین ثانى و ظهور آن در مرتبه واحديت ، متکّصف بکمال اسمائى و یا مبدا انبعاث کمال اسمائى است . چه آنکه کمال اسمائى مقتضای ظهور کمال ذاتى است بصورت اسماء

علی ما عرفت .

وجواب - فجواب - ذلك، انّ الكون الجامع انّما يصلح لتلك المرآة

تفصیلی بلحاظ غلبه احكام واحديت .

بهمین لحاظ گفتیم، تجلیّ احدی باعتبار اتصاف آن به حقیقت سوائیه، تساوی باعتبار اسقاط اعتبارات بلحاظ نفی کافه تعیّنات، و اشتغال بر جمیع اعتبارات بلحاظ اعتبار آن متصفاً بجمیع الاوصاف و متجلیاً بصورة الأسماء کلّها و ظهور آن در جلیاب و صور اسماء که همان اعیان باشد کمال جلاء است، کمال جلاء ناشی است از کمال ذاتی و ذات در این موطن شهود نماید جمیع حقایق کونیّه و الهیّه را، شهود المفصل مجملاً، اجمال باعتبار تمامیت ذات و غلبه جهت وحدت و نفی سوائیت که «اوبسرناید زخود، آنجا که اوست - کی رسد عقل وجود آنجا که اوست» کمال الاخلاص نفی الصفات عنه، اشار بآن مرتبه است .

مقتضای دوم کمال ذات سریان وحدت مطلقه و برزخیّت اولی و حقیقت احدیه است در جمیع مراتب بدأ و عود من الازل الی الأبد و شهود ذات یا ظهور ذات للذات، باحدیت جمع جمیع اعتبارات و احدیته بر جوع الكلّ الیه و کمال استجلاء ذات للذات بلحاظ شهود ذات للذات، لکن من حیث الكمال الانسانی المضاهی لعین البرزخیّة الاولى .

چون ظهور ذات للذات و استجلاء ذات باعتبار تجلی عینی خارجی در جلیاب عالم وجود از جمله ظهور در انسان بدون رجوع انسان باحدیت غیب و بدون لحاظ مظهریّت آن نسبت به تجلی ذاتی کمال استجلاء نمی باشد . انسان باعتبار اتصاف باحدیت جمع و طی درجات نزولی و صعودی و عروج ترکیبی و تحلیلی مضاهی برزخیّت اولی بل که احراز مرتبه عینیّت نسبت به برزخیّت اولی همان کمال استجلاء ذات است و وارث ذوق ولایت او نیز همین حکم را داراست، لذا ولایت خاتم ولایت محمدیّه، ولایت مطلقه است و اول خاتم ولایت مطلقه که بفرموده شیخ اعظم - سیر الانبیاء

لو ادرك الناظر فيه بسائر الأسماء والصفات في المراتب الموجودة فيه على ما هي عليه، وليس كذلك، ضرورة ان الحقيقة السارية في كل المظاهر هي هنا التي هي الناظر في الحقيقة لوحدها الحقيقية، غير مدركة بجميع المراتب الموجودة في كونها الجامع حين ينظر اليه، والا لزم ان يكون جميع الأفراد الانسانية مدركاً لها على الوجه المذكور، وليس كذلك. بل انما يدرك الحقيقة صورتها هي هنا في بعض المراتب فقط، كما هو المشاهد، فيكون ادراك بعض الأسماء تعقلاً (تعليقاً - خ) غيبياً لا غير، ومتى تحقق هذا، فمن البيّن، ان مرآتية الكون الجامع ليست للصورة الجامعة، لعدم ارائته جميع المراتب مطلقاً. قال: على انا نقول: ان حقيقة الحق وصورته الحقيقية لو كانت نفس حقيقة الانسان وصورته، لم يبق فرق بين الظاهر والمظهر والمرآة والمرئي، ولو كانت غيرها، فلو كانت نفس حقيقة الوجود المطلق، كان غير الانسان الكامل، كالعقل المجرد، يصح ان يكون مجلي ومظهراً لها، ولو كانت هي الوجود المتعین بجميع هذه التعيّنات وسائر الصفات والاضافات، لصح ان يكون مظهرها مجموع العالم الكبير، فان مجموع اجزاء العالم الكبير الواحد بالموضوع وبالهئية الصورية الاجتماعية مثل مجموع الانسان المتألّف من النفس المجردة والقوة العاقلة والحاسة

→

والاولياء است حقيقت علوى وآخرين وارث خاتم الاولياء مهدي «عليه السلام» است لذا شيخ اكبر فرموده است «النبوة محمدى والولاية علوى» - المجرره سيد جلال الدين آشتياني عفى عنه -

۱ - قواه: والظهورية، باعتبار الماهيات، والاظهارية، باعتبار الوجودات. وان شئت قلت: باعتبار الأسماء والأعيان. - آقا ميرزا محمد رضا اصفهاني -

(او الحادسة - خ) والبدن المادى الانسانى . فلو صحَّ ان يقال : ان هيهنا وحدة حقيقيَّة وصورة طبيعيَّة نوعيَّة لصحَّ ان يقال : ان هناك ايضاً وحدة حقيقيَّة وصورة طبيعيَّة نوعيَّة (لصحَّ ان يقال، ان هناك ايضاً وحدة حقيقيَّة وصورة طبيعيَّة) هي المدبّرة المتصرّفة الموحّدة لجميع اجزائه المدركة لها جميعاً على ما يقولون به، على ان من جملة اجزاء العالم انواعاً غير متناهية وجد بعضها فى الأزمنة الماضية ، ثم انقرض بالكلية ، ووجد بعضها فى الأزمنة الحاضرة ، ثم انها تنقرض بالكلية فى الأزمنة المستقبلية ، ووجد البعض الباقي منها فى الأزمنة الآتية ، مع انه لم يوجد فى الأزمنة الماضية والحاضرة ، لكنّه انما يصير منقرضاً بعد زمان بالكلية .

ثم ان جميع الكمالات الممكنة لنوع الانسانى (الانسان - خ) لا يمكن حصولها للشخص واحد من الاشخاص الكاملين من ذلك النوع المختلفين بحسب الاستعدادات الغير المتناهية الموجودة فى الأزمنة الغير المحدودة، فلا يمكن ان يجعل فرد منهم من المظاهر التامة الكاملة بالنسبة الى صورة تلك الحقيقة، وكيف لا فان الكمال الذى يكون لخاتم الأنبياء^٢ لا يمكن حصوله لنبي

١- الصواب ان يكون العبارة من قوله : لصحَّ الى قوله : طبيعيَّة وكذا فى كلام الشارح من قوله : وحدة حقيقيَّة الى قوله : هناك ايضاً ، سهواً وزائداً - من قلم الناسخ ، كما يدل على ذلك عبارة الشارح فى شرحه . واذا كان الأمر على هذا، وقوله : فقوله، فلا يمكن جواب الشرط المذكور، اى لو صحَّ (الى آخره) هذا ما افاده المولى الأجل الاستاد آقاميرزا هاشم دام اقباله العالى .

٢- وقد ذكرنا، ان الكمال الذاتى مقتضاه الأول كمال جلاء الذات، ومقتضاه الثانى كمال استجلاء الذات وهو ظهوره لنفسه باحدى جمع جميع اعتبارات واحديته برجوع الكل اليه ولى ازجهت كمال انسانى مضاهى نسبت بعين برزخيَّة اولى باعتبار عدالت ودارابودن مرتبة احديت جمع، اعتدال و

آخر ، والكمال الذى لخاتم الأولياء عندهم ، لا يمكن حصوله لولى آخر من الأولياء .

اقول : هذا اشارة الى ابطال القول بالمرآتية والظاهرية والمظهرية مطلقا ، وبيان ذلك : ان صلاحية مرآتية الانسان الكامل بل مرآتية شىء من الموجودات بخصوصه للحقيقة الحقة غير متصورة بوجه من الوجوه ، فانه لو امكن ان يكون (هناك - خ) ههنا شىء يصلح للمرآتية ، كان العالم الكبير هو ذلك الشىء ، وهو ايضا لا يصلح لها . وذلك لأن حقيقة الحق وصورته الحقيقية لا يخلو من ان يكون هي نفس الحقيقة الانسانية او غيرها ، والثانى منحصر فى القسمين ، اذ لا يخلو من ان يكون هي حقيقة الوجود المطلق ، او الوجود المقيّد المتعيّن بجميع التعيّنات ، ضرورة ان السقيّد

→ احدىّ جمع نسبت بكافه اسماء الهية ووجدان نسبت سوائيه از جيت قبول ظهور تمامى اسماء حق ، فمظهره الحقيقى والصورى عين المزاج الأعدل المحمدى الذى قلبه الحقيقى وسع الحق من حيث تجايبه الاول وحقيقته النى هي عين البرزخية الاولى ، وهي الحقيقة المحمدية ، ولحقيق حكم الوترية المحبوبة يكون صورة وارث ذوق ولايته لا حقيقة بيوتته الذى هو الخاتم ايضا ، عين ذلك المظهر ، لذا كمال حاصل در خاتم انبياء وكمال حاصل در خاتم الاولياء ، يعنى ولايت مطلقه او ، در ديكر انبياء واولياء موجود نمى باشد . لذا جميع انبياء و اولياء از آدم تا خاتم بوساطت خاتم اولياء كسب فيض نمايند ، تشريعا وتكوينيا . ومحققان از عرفنا تفسير بح كردند ، وارث ذوق ولايت او ، كسى است كه نسبت ظاهرى ومعنوى او با او تام وتمام باشد ، يعنى از اهل بيت او كسى كه علاوه بر نسبت ظاهرى ، واجد نسبت معنوى نيز باشد ، خليفة اوست كما صرح بذلك القيصرى والكاشانى والمؤيد الدين الجندى ومحقق اصحاب الشيخ السعيد الفرغانى وغيرهم من الاقطاب والكمّل - جلال آشتياني . -

بتعيّن خاص من مطلق التعيّنات (للتعيّنات - خ) مقابل للتعيّنات ، قد ابطله الدلائل السالفة بالوجوه المبيّنة - البيّنة - المذكورة، فلو كان الاول، يعنى الحقيقة الحقّة ، نفس حقيقة الانسان ، فامتناعه ظاهر، ضرورة انه لم يبق حينئذ فرق بين الظاهر والمظهر والمرآة والمرئى، وذلك بيّن الاستحالة، ولو كان الثانى ، هو ان تكون تلك الحقيقة هي حقيقة الوجود المطلق، فلانه يلزم حينئذ ان يكون سائر افراد الموجودات، لها صلاحية المرآتية، فيكون غير الانسان الكامل له هذه الصلاحية سيّما العقل المجرد الذى هو اقرب رتبة واقدم صلاحية وادومها ، فلا اختصاص للانسان بهذه الصلاحية ، بل ولا شىء من الموجودات .

واما الثالث ، وهو ان يكون تلك الحقيقة هو الوجود المتعيّن بجميع التعيّنات وسائر الصفات والاضافات ، فلانه حينئذ يلزم ان لا يصلح لمظهريتها الا مجموع العالم الكبير بجميع اجزائه ، فان له ايضاً صورة وحدانية ، لأن مجموع اجزاء العالم الكبير الواحد بالموضوع وبالهيئة الصورية الاجتماعية ، مثل مجموع الانسان المتألف من النفس المجردة والقوة العاقلة والحاسة (او الحادة - خ) والبدن المادى الانسانى . فلو صحّ ان يقال : ان ههنا وحدة حقيقية وصورة طبيعية نوعيّة ، لصحّ ان يقال : ان هناك ايضاً اى فى العالم الكبير وحدة حقيقية وصورة طبيعية نوعيّة هي المدبّرة المتصرفة الموجودة لجميع اجزائه المدركة بها جميعاً ، اى كليّاتها وجزئياتها على ما تقولون به، فانه خلاف مذهب (فانه من مذهب - خ ل) السائل ، مع ان من جملة اجزاء العالم انواعاً غير متناهية وجد بعضها

١ - قوله : وحدة (الى آخره) هذا موضع الذى قد ذكرنا بزيادته وغلطه

ايضاً هناك ، وهيها فتدبّر - مرحوم آقا ميرزا هاشم ، قده - .

في الأزمنة الماضية، ثم افترض بالكلية كالحوادث ووجد بعضها في الأزمنة الحاضرة، ثم انها تنقض بالكلية في الأزمنة المستقبلية كالحوادث المقارنة لهذا الزمان، ووجد البعض الباقي منها في الأزمنة الآتية، مع انه لم يوجد في الأزمنة الماضية والحاضرة، لكنه انما يصير منقرضاً بعد زمان بالكلية كالامور المقارنة للازمنة المستقبلية، هذا، مع ان جميع الكمالات الممكنة لنوع الانسان لا يمكن حصولها لشخص واحد من الاشخاص الكاملين من ذلك النوع، لأن افراد ذلك النوع مختلفون بحسب الاستعدادات الموجودة في الأزمنة الغير المحدودة، فلو حصل لواحد منها جميع كمالات النوع يلزم ان يكون ذلك حاصراً لما لا يتناهي، وذلك محال. واذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا يمكن ان يجعل فرد منهم من المظاهر التامة.

فقوله: «فلا يمكن...» جواب الشرط المذكور، اي لو صح ان تكون الوحدة الحقيقية مدركة ومتصرفة في العالم الكبير المشتمل على الأجزاء الغير المتناهية المستدعي (المستدعية - خ) كل منها للكمالات الغير المتناهية، لاستحال ان يجعل فرد من افراد تلك الأجزاء من المظاهر التامة الشاملة الكاملة بالنسبة الى صورة تلك الحقيقة السارية في العالم الكبير بجميع اجزائه وكمالاته، وكيف لا يستحيل ذلك، واتم ذاهبون الى ان الكمالات المخصوصة لخاتم الأنبياء لا يمكن حصولها لنبي آخر، والكمال الذي لخاتم الأولياء ايضاً لا يمكن حصوله لولي آخر من الأولياء. فكيف يمكن ان يكون واحد من افراد الانسان الذي هو احد اجزاء العالم الكبير مشتملاً على جميع افراده وكمالاتها، على تقدير ان لا يمكن حصول كمالات واحد من تلك الأجزاء الآخر (لآخر - خ ل).

قال: «وحيث لو صح ان يجعل ذلك المظهر جميع اجزاء العالم الذي

يكون من جملته الانسان واشخاصه، ثم ان ادراك ذاتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات على النسق المذكور لو لم يكن من الكمالات الحقيقية المؤثرة المرغوب فيها المطلوب لذاتها، لم يصلح ان يكون علة غائية لا ييجاد العوالم على ما ذهبت اليه، ولا ينبعث نحوه الارادة المخصّصة والمحبة الذاتية الالهية، ولو وجب ان يكون من جملتها لتوقف الواجب لذاته في شيء من كمالاته الحقيقية على غيره الممكن بحسب ذاته الحادث من جهة نشأته فلم يكن الواجب لذاته واجباً من جميع جهاته .

فلئن قيل : (فلئن قلتم - خ ل) ان توقفه في ذلك على الكون الجامع ، لا يمكن ان يكون من حيث هو مغاير اياه .

قلنا : ان توقفه عليه من جهة اشتماله على جميع القوابل والمظاهر وانضمام بعضها الى بعض (البعض - خ) وما يشبهه ، ولا شك ان الكون الجامع من هذه الجهة مغاير له .

اقول : هذه تتمّة الايراد المبطل للمراتبة والمظهرية مطلقاً ، وبيان ذلك انه قد تبين ، ان حقيقة الانسان لا يصلح لتلك المظهرية ، فحينئذ لو جعل الصالح لها هو العالم الكبير بجملة اجزائه الكيانية (والالهية - خ) لزم المحال ايضاً ، لأنه لو صح ان يجعل مرآة الحقيقة الحقّة الواجبة العالم الكبير، اعني جميع اجزاء العالم الذي من جملته الانسان واشخاصه، فحينئذ ادراك تلك الحقيقة ذاتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات الاسماوية على النسق المذكور الذي هو عبارة عن ظهورها بسائر مراتب العالم حتى المحسوسات في نشأة جامعة لمرتبتى الظهور والاطهار حائزة لمنقبتى الشعور والاشعار اعني النشأة الحقيقية الانسانية لو لم يكن من الكمالات الحقيقية المؤثرة المرغوب فيها - المطلوب (المطلوبة - خ) لذاتها، لم يصلح ان يكون علة غائية لا ييجاد العوالم ، باعثة للحركة الحية الابدائية

على ما ذهبتم اليه، وحينئذ يجب ان لا ينبعث (لا يبعث - خ) نحوه الارادة المخصّصة والمحبة الذاتية الالهية، ولو وجب ان يكون من جملتها للزم ان يكون الواجب لذاته محتاجاً في شيء من کمالاته الحقيقية الى غيره الممكن بحسب ذاته الحادث من جهة نشأته متوقفاً (متوقفاً - خ) کمالاته عليه، فاذا كان مرآتيّة العالم يستدعي الادراك المذكور المستلزم لاحتياج الواجب وتوقفه في کمالاته على غيره، فلو صحّ مرآتيته لزم ان لا يكون

۱ - واعلم ان في المقام شبهة لا بأس بذكرها وتقرير حل عقدها فنقول: درمباحث گذشته بيان شد که حق اول دارای دو کمال و متصف به دو صفت کمالی است، یکی کمال ذاتی و دیگر کمال اسمائی. ظهور این کمال توقف دارد بر ایجاد عالم وجود، چون تا مظاهر وجودی از ناحیه تجلی حسی ظاهر نشوند، اسماء الهیّه ظاهر نشوند.

باید باین نکته دقیق نیز توجه داشت کمال ذاتی نیز باعتباری جزء کمال اسمائی محسوب میشود، چون حقیقت حق باعتبار غیب ذات و مقام لا اسم له و رسم له تعیین ندارد، وبدون ملاحظه تعقل ذات و قبل از اضافه اسماء باعتبار فناء کل التعینات در مقام غیب وجود قبول حکم امتیاز ننماید، لأن کمال الاخلاص نفی الصفات عنه - و میدانیم که مراد رئیس الموحّدين «عایه السلام» از توحید خالص نفی کایه تعینات و اعتباراتست و در مقام تمیز بشهادة کل موصوف انه غیر الصفة - حق متعین بتعیّن اسمی میشود و قهراً کمال، کمال اسمائی خواهد بود «ولا شك ان کل تعین يتعقل له اسم فهو اسم له - و نزد محققان و کمال از عرفا - فان الاسماء ليست الا تعینات الحق - در این صورت، هر کمالی که حق بآن متصف شود، کمال اسمائی است. باعتباری کافه کمالات (از باب آنکه منشأ جمیع تعینات وحدت ذاتیه حق است و هیچ تعینی قابل ملاحظه نیست مگر آنکه از تجلی ذات بوجه من الوجوه ناشی میشود) کمالات ذاتی محسوب میشوند لرجوع کل شيء الى الذات حتی صور اسماء و مظاهر صفات، چه آنکه کمال الاخلاص نفی

الواجب لذاته واجباً من جميع جهاته. فقوله: فلم يكن الواجب لذاته واجباً

→ الصفات عنه - شامل کلیه تعینات میشود و از تجلی اسم ظاهر، همه اسماء و لوازم اسماء و لوازم لوازم اسماء، متعین میشوند، و کلیه تعینات بباطن ذات رجوع نمایند و حقیقت ذات باعتبار غناء ذاتی ماحی کل تعینات است. بعد از تعقل آنچه که ذکر شد باید توجه داشت، که حقیقت حق باعتبار مقام غناء ذاتی و کمال ذاتی احتیاج بهیچ مظهری ندارد و در مرتبه غیب ذات همه چیز در آن مرتبه فانی و معدوم است، و در مراتب متأخره، ظهور تعینات و مظاهر، و عناوین اسمی و رسمی منبعت از اوست لذا خود ظاهر و خود مظهر است، چون اعیان ثابته مجلای اسمائیه، تعین اسماء او میباشند، لذا ظهور در مراتب و قبول تعینات بحسب تجلیات قادح در وحدت ذاتی و غناء حقیقی او نمیباشد، لذا شیخ کبیر در نصوص فرماید: «من كان له هذا الكمال لذاته من ذاته، فانه لا ينقص بالعوارض واللوازم الخارجية في بعض المراتب، بمعنى انه لا يقدح في كماله، ولا جائز ان يتوهم في كماله نقص ايضاً بحيث يكمل بها، بل قد يظهر بحسب العوارض واللوازم في بعض المراتب وصف اكملته» اینکه می فرمایند، در بعضی از مراتب اتصاف حق با کمالیت ظاهر میشود، یعنی بعضی از مراتب سبب ظهور کمالات اسمائی و اتصاف حق با کمالیت میشود، تعبیری خالی از مسامحه نمیباشد، چون ملاک کامل بودن او در صرافت ذات و عدم قبول حد و رسم ذاتی است و سرایت در مظاهر و قبول حد و رسم و تلمشخ به ماهیات شأن فیض و تجلی، بل که از شئون آثار امکانی اوست و لا غیر و اتصاف او بقیود و رسوم مظاهر، از جهت کمال وجودی ظاهر از ذات است و با عدم احاطه حد و رفع حدود و رفض تعینات بحق اضافه میشود.

در مسأله اختیار حق، که همان مسبوق بود ذات اوست به علم و قدرت و اراده، شبههئی نظیر آنچه که ذکر شد به برخی از افهام خطور نموده است، شیخ در مفتاح فرموده است: «فمن ذلك، ان الكشف الصحيح والشهود

من جميع جهاته ، جواب الشرط المذكور . ثم اورد على هذا الكلام ، بان توقّف تلك الحقيقة في كمالها على الكون الجامع ، اى النشأة الانسانية ، لا يمكن ان يكون من حيث هي مغايرة لها ، فانها (فان -خ) بهذه الحيثية معدومة مطلقا كما مرّ غير مرّة، فلا يصلح لأن يكون موقوفاً عليها الكمالات الواجبة . فاجاب بأن توقّفها على تلك النشأة انّما هو من حيث اشتغالها على

→
الصريح افاد ، ان الشيء اذا اقتضى امراً لذاته لا بشرط ، لا يزال عليه مادامت ذاته» يعنى اگر حقيقتى اقتضاء نمايد اثر يا آثارى را كه اين اثر مستند بذات باشد ، بدون مدخليات شرطى و قيدى خارج از ذات مقتضى، اين اثر بدوام ذات و با ذات موجود خواهد بود . نظير همين مطلب كلام حكماست در مسأله علت تامه و تصريح آنان بعدم جواز امتناع تخلف معلول از علت تامّه . شارح فاضل فنارى در شرح اين مطلب گفته است :

«وتأنيسه، قواهم ما بالذات لا يزول، لانه لازمه. فلو لم يدم وانتفى .
انتفى الملزوم ايضاً ، والا فلا لزوم ...» ثم قال الشارح: والتحقيق ان كون الحق مختاراً من حيث ذات الفنيّة لا ينافى الوجوب من حيث صفاته من حكمته و ارادته كمال الجلاء والاستجلاء ، وبهذا يحصل التوفيق بين عدم التعطيل فى الصفات ، وبين قوله : لو شاء لجعله ساكناً . اى ظل التكوين وقوله : كان الله ولم يكن معه شيء ...» تحقيق مطلب آنستكه حق تعالى به حسب ذات عين علم و قدرت و اراده است و غايت فعل او نفس ذات اوست و مراتب وجودى مطلوب بالذات ذات حق نيستند، و از آنجاكه اختيار حق مثل اراده و تدبير و علم او واجب بالذاتست ، متصف بوجوب است نه امكان . سحت فعل و ترك شأن اراده ممكن است ، و معنای ، ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل در اختيار واجب و ممكن موجود است، نه آنكه حق در مقام ايجاد اشياء مضطرّ باشد ، اضطرار و جبر شأن فواعلى است كه قوة قاهره لى بر آنها مسلط باشد - لمحروه سيد جلال الدين آشتياني - .

جميع القوابل والمظاهر المتكثّرة حتى يصح ان يكون مظهراً لحقايق الأسماء وخصوصياتها، ومن حيث اشتمالها على النسبة الانضماميّة التي لبعضها الى بعض وما يشبه تلك النسبة الانضماميّة من انواع النسب - مثل التنافى والتقابل الموجب لتعاكس اشعة الاظهار وظلال الظهور، حتى يصلح لأن يكون مظهراً لتلك النسب الواقعة بين تلك القوابل، فان خصوصيات القوابل انما يعرف بالنسب، ولا شك ان الكون الجامع من هذه الحيثيّة مغاير للواجب، ضرورة من جهة الكثرة الامكانيّة العدميّة.

قال: «ثمّ انهم قد اتفقوا، على ان وصول الانسان الى حد الكمال الحقيقي لا يمكن الا بانحلال العقد والتخلّص عن القيود وبحصول الانطلاق والوصول الى حد الاطلاق، فيكون الكمال الحقيقي والادراك الحقيقي العيني، لا يحصل عندهم للسالكين ما لم يصلوا الى مرتبة الاطلاق. فالادراك والعلم الذي هو الكمال عندهم، ما ينكشف لهم عند الوصول الى هذه المرتبة وسقوط سائر القوى الجسمانيّة المدركة والمعينة على الادراك عن التأثر والفاعلية وتوجه القوى القدسيّة والعاقلة بالكلية نحو القدس وانخراطها في سلك الملاء الأعلى من الأرواح المجردة وكونها بمعزل في تلك الحالة عن استعمال تلك القوى الجسمانيّة، وحينئذ فلا اعتبار عندهم بمثل هذه الادراكات الحسيّة والخيالية والوهميّة والفكريّة، بل هذه الادراكات عندهم مانعة لحصول ما هو الكمال الحقيقي عندهم، لاتفاقهم على ان حصوله لا يمكن الا بقهر القوى الطبيعيّة وتقوية (وتقوى - خ ل) القوى (للقوى - بخ ل) القدسيّة وتبديل الاخلاق السيئة بالحسنة وملازمة الافعال الجميلة، وحينئذ كان الانسان الكامل هو المشارك للعقود المجردة والأرواح الكاملة. فلا يمكن ان يقال، انه هو الكون الجامع، اذ لا يوجد فيه ما هو مثل العفاريت، والمردة، ولا ما يماثل السباع والوحوش والبهائم

والحشرات المودية. ومن البيّن انه لا يوجد فيه ما يماثل الافلاك والكواكب،
الغير القابلة للخرق والالتيام المتحركة على سبيل الاستمرار والدوام ، مع
عدم عروض الانقطاع .

اقول : ما سبق من الاشكالات ، انّما هي متعلّقة بالقسم النظرى من
علومهم ، وهذه الايرادات متعلقة بالقسم العملى منها (هيئنا -خ) من جملتها ،
انّهم قد اتّفقوا على ان وصول الانسان الى الكمال الحقيقى اى بلوغها الى
مرتبة حقيقته الجامعة لسائر الأسماء والحقايق كما عرفت لا يمكن الا بعد
انحلال العقد الحاصلة له عند تطوره بالاطوار الاستيداعية والاستقرارية ،

۱- از برای انسان باعتبار تنزل از مقام تعین اسمائى تا رسیدن بمقام
ماده و ترکیب عنصرى جهت قبول احکام اسماء کلیه و جزئیه و ترقى از مقام
یا مرتبه انصباع با حکام ماده ثم طى درجات جهت نیل الى ما بدء و ظهر منه
تعین اسمائى) ثم رجوع بکثرت جهت تکمیل خلق و سیر فی الخلق بانحسار
تقلبات و انتقالات کثیره یی است که مراتب استجلاء و استیداع و استقرار
از این انتقالات و تقلبات ، طوراً بعد طور و حالاً بعد حال حاصل میشود .

انسان باعتبار تعین اولی که قبول مینماید که از آن به تعین در صورت
اسماء الهیه تعبیر کرده اند ، مصداق شیئیّت وجودی نیست . که «هل اتى
على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» یعنی شيئاً مذكوراً فى
العین والوجود . لا فى العلم لانه فى العلم الاهى شىء مذكور . اگر شىء مذكور
در علم نباشد ، قبول امر و مشیّت الهى جهت ظهورات و برزات خارجى در
مراتب استجلاء یا استیداع و استقرار ننماید . انسان بعد از قبول حکم امر
الهى در مقام تعین اسمى جهت تابش باول صورت وجودى (حيث لا حيث
ولا حين) بلحاظ قبول مفارقت از مقام ظهور بصورت تعین اسمى و تحقق
ظلى (که در اسان ائمه از آن موطن با ظله تعبیر شده است . و قد كنا فى
الاطالمة نسبح الله و نقدسه) و تنقل و تحرك معنوى ناشى از قبول احکام حبی

والتخشص عن القيود الحاصلة في تلك المراتب مما اكتسب من كل واحد

→ وانتقال از موطن علم و مشهد ذرّ بعالم عین و خارج و قبول حکم شیئیّت وجودی از صورتی بصورتی و از موطنی بموطنی منتقل میشود و این انتقال علی الدوام ناشی از اسم حاکم بر اوست الی ان یصل الی رتبة المادة الجسمیة. مراتب استجلاء بیک اعتبار عبارتست از قبول انسان تقلبات و تحرکات معنویّه را تا نیل بمرتبّه استقرار ، و این خود مترتب است بر تنزل از مرتبّه حضرت جمع و وجود، بصورت قلم اعلی و طی درجات ارواح و سیر در مراتب وجودی من العرش الی البرازخ ثم الی العناصر و الی الموالید الثلاث الی ان یصل الی مرتبة قبول الصورة النطفیة و استقرارها فی الرحم . این سیر را باعتباری مراتب استجلاء و باعتباری معراج تحلیل نامیده اند و بطوار استیداعیه نیز از آن تعبیر نموده اند چون سالك در این مراحل حکم خاص هر مرتبه را در آن مرتبه بودیعه میگذارد و مجرداً عن احکام هذه المراتب جهت نیل بمرتبّه و مقام قبول صرف و تهیّاً مطلق جهت قبول آثار احکام اسمائی برای پیدا کردن کمال و وجود تفصیلی وارد عالم موالید میشود .

سیر از مقام استقرار در عالم تراکیب مترقیاً جهت کسب فعلیات و قبول تفصیلی احکام اسمائی وارد دیگر مراتب استجلائی می شود، که از آن بعروج ترکیبی تعبیر کرده اند اولدا قالوا، ان مراتب الاستجلاء اعم من مراتب الاستیداع) . انسان در این سیر و عروج جوهر و ذاتی ، لا یزال فعلیّت بر فعلیّت افزوده تا باصل خود که همان مقام حضرت الجمع والوجود، باشد می پیوندد . و اگر سالك بعد از نیل بمقام فناء و استفراق در احدیت جمع مشمول عنایات حق بشود و رجوع بخلق نماید ، جهت اظهار اراده الهی برای هدایت خلق، قهراً عارف در این مقام واقع شده است در صراط عروج انسلاخی جهت حصول ترکیب معنوی دیگر که بعد از نیل بمقام فتح حاصل میشود از آن بمعراج عود نام برده اند . این معراج نیز معراج تحلیل نام دارد ←

منها حين تلبسه بها وتطشوره (تصوره - خ) بحسبها ، حتى يدخل في الانطلاق الاصلى ويحصل له الوصول الى الاطلاق الذاتى الذى هو مقتضى تلك الحقيقة، فيصل الى الكمال الحقيقى الذى هو ادراك الحقائق على ما هي عليه (لا - خ) ادراكاً حقيقياً (حسبياً - خ) عينياً ، فانه لا يحصل لأحد من السالكين هذه المرتبة عندهم ما لم يصلوا الى مرتبة الاطلاق، فان الادراك الذى فى كل مرتبة انما هو بحسبها مشوب باحكامها الخاصة بها. فالادراك

→ وملازم است با عروج تركيبى .

قال الشيخ (الف) فى التفسير: ان السير عبارة عن تلبس الأحوال المتعاقبة، وانه كما ينسب الى الوجود والتجلى الذاتى ، ينسب الى الأسماء والحقائق والأرواح والطبيعة ... لأن كل كلى لتلبسه بالرقائق واحكامها الجزئية النازلة له السير المعنوى ، كتلبس الحقيقة الأحديثة الجمعية الانسانية ، دروجاً وعروجاً، وان كان كل منهما عروجاً فى الحقيقة، وذلك فى المراتب الاستيداعية الى مستقره الرحمى الذى هو اول مراتب مظاهر الجمعية، والاخرى للحقيقة الجامعة العلمية الالهية المسماة بالسير الالهى احياناً ، وذلك فى حقائق تلك المراتب الكلية متنازلة الى انهى درجات الجزئية .

ثم السير الالهى المذكور اذا وقع فى مراتب الاستيداع ، يسمى معراج التركيب ، واذا وقع فى العروج الانسلاخى للتركيب المعنوى الثانى (چون سالك بعد از رسيدن بمقام جمع وجودى همان طورى كه نيل باين مقام نتيجه احكام تراكيب و تناكح اسمائى است، رجوع بعالم ماده وشهادت نيز، از حكم امتزاج اسماء واحكام ناشى از آثار اسمائيه حاصل ميشود، الحاصل للعارفين بعد الفتح يسمى معراج التحليل اذا وقع فى العروج بعد هذا المعراج الى عالم الشهادة لتكميل غيره ، او نفسه، او لأمرين معاً، يسمى معراج العود - جلال آشتيانى - .

(الف) - مراد ما از شيخ كبير و شيخ، همان صدر الصدور و بدرالبدور شيخ ارباب العرفان فى الدورة الاسلامية ، صدرالدين محمد بن اسحاق قونوى است - جلال آشتيانى - .

الحقيقي والعلم اليقيني الذي هو الكمال عندهم لما ينكشف لهم عند الوصول الى هذه المرتبة وسقوط ساير القوى الجسمانية المدركة والمعينة على الادراك من الفاعلية والتأثير ، التلا يختلط المدركات الحقيقية الكلية باحكام تلك القوى من العوارض الخارجية الحاضرة واللواحق المادية المانعة عن ادراك الحقائق ، ويبقى على صرافتها الاطلاقية ، حتى يتمكن القوى القدسيّة والعاقلة للتوجه بالكلية نحو القدس ، وانخراطها في سلك الملاّ الأعلى من الأرواح المجردة والعقول المقترّبة ، بتحصيل وجوه المناسبات من دوام ملاحظته المبدأ الحق والاستخلاص عن وجوه مابه التمايز ، كما ذكر . ولا يخفى انه حينئذ بمعزل في تلك الحالة عن استعمال القوى الجسمانية ، واذا كان الأمر على هذا الوجه ، فلا اعتبار عندهم بمثل هذه الادراكات من الحسيّة والخياليّة والوهميّة والكفريّة ، بل هذه الادراكات كلّها يكون عندهم مانعاً - مانعة - لحصول ما هو الكمال الحقيقي لديهم .

وايضاً ، اتفاهم على ان الكمال الحقيقي لا يمكن تحصيله الا بقهر القوى الطبيعيّة وتقوية القوى القدسيّة وتبديل الاخلاق السيئة بالحسنة وملازمة الافعال الجميلة ، ويلزم منه ان يكون الانسان الكامل هو المشارك للعقول المجردة والأرواح الكاملة في تمام الصفات ، فلا يمكن حينئذ ان يقا، انه الكون الجامع ، اذ لا يوجد فيه على هذا التقدير ما هو مثل العفاريت والمردة ، ولا يماثل السباع والوحوش والبهائم والحشرات الموزية مادام في هذه المرتبة . ومن البيّن ايضاً انه لا يوجد فيه مطلقاً في جميع مراتبه ما يماثل الافلاك والكواكب الغير القابلة للخرق والالتيام المتحرّكة على سبيل الاستمرار والدوام ، مع عدم عروض الانقطاع ، لشهادة بديهة العقل بانّه ليس في الانسان شيء كذلك .

قال : «ثم ان من البيّن ، ان الكمال الذي يقولون به ، كالأمر الممتنع ،

لأنه لو وصل اليه السالك وادركه، لما أمكنه أن يعقله بالقوة العاقلة، لا تفاهم على أن العقل يستحيل أن يدركه لكونه من الأطوار التي فوق العقل، فامتنع أن يصل اليه القوة العاقلة، فامتنع أن يتعلّق به شيء من القوى الجسمانيّة المدركة بالحفظ والاحساس والتخيّل والمحاكاة، وهذا بيّن لا يحتاج إلى بيان زائد، فامتنع أن يعبر عنه بشيء من العبارات. على أن تجرّد القوة الناطقة القدسيّة عن القيود الطبيعيّة، لا يتحقق إلا بالموت، ولا يتحقّق بالأعراض عنها بعدم التفاتها إليها وإلى مقتضياتها وفعالها وغاياتها (ويبيّن - فان - خ) أن انحصار النظر في الأمر المطلق ودوام الملاحظة له لا يوجب رفعها وصيرورتها في حكم العدم. ثم إن الروح الناطقة لا تجرّد بالسوت عن كثير من القيود التي هي من لوازمها وكالأجزاء بالنسبة إليها.

أقول: هذه شبهة أخرى دالّة على امتناع حصول غايتهم المطلوبة والوصول إلى غرضهم المرغوب فيه المسمّى بالكمال عندهم، وذلك لأنّ الكمال الذي يقولون به كالأمر الممتنع؛ لأنّ حصوله يستلزم امتناع ادراكه، وكلّما كان حصوله مستلزماً لامتناع ادراكه، يكون مستنع التحصيل. فيكون الكمال المطلق عندهم، أمراً ممتنع التحصيل، فيكون مستنعاً. وبيان ذلك، أن من الأصول المقرّرة عندهم، أن الكمال الحقيقي السطوق لديهم لو وصل اليه السالك وادركه، لما أمكنه أن يتصوّر ذلك بالقوة العاقلة. ويحاط بالصورة العقليّة، فإنّ الآراء متفقّة على أن للعقل طوراً خاصّاً في الإدراك، لا يمكنه أن يتجاوز عنه كما هو حال ساير الشعاع. فإن لكلّ منها مرتبة مخصوصة في الإدراك، ومدركات خاصّة بها. لا يتعلّق ادراكاتهم إلا بها في تلك المرتبة خاصة. فللعقل أيضاً مرتبة مخصوصة في ادراكه ومدركات خاصة لا يتجاوز ادراكه عنها، فكما أن البصر مثلاً لا يقدر أن يتجاوز عن ادراك الكيفيات المبصرة ويدرك الأصوات والنعم، فكذلك العقل لا

يمكنه ان يتجاوز عن ادراك الكلّيات المعقولة^۱ ويدرك الحقائق الكشفيّة

۱ - واعلم انّه قد تقرّر زبرهم واسفارهم ، ان معرفة حقایق الاشياء على ماهی فی علم الله تعالى بالإدلة النظرية متعذرة ، لوجوه :

الاول، ان الأحكام النظرية تابعة لمدارك، وهي لتوجهات (الف) المدركين وهي للمقاصد وهي للعقاید والعوائد وهي للتجليات الإسمائية المتعيّنة بحسب استعداد القوابل - چون نزد محققان از صوفیه حقیقت هر شیء عبارتست از نحوه تعین آن شیء در علم حق تعالی، چه آنکه همه حقایق نازل از مقام ذات و ينبوع علم و قدرت و وجودند ، واحكام نظری مأخوذ از طریق برهان تابع قوه ادراکی است که همان عقل نظری باشد و باعتبار اختلاف توجهات صاحب ادراك مختلف میشود و بحسب اختلاف مقاصد و عقاید نیز قبول اختلاف مینماید . از آنجا که حقایق غیبی در مقام احدیّت و ينبوع وحدت صرف و بسیط و مطلق از قیود و تعیّنات است، ناچار تعدد آن بحسب تعدد قوای ادراکی و اختلاف از جهت عقاید و مقاصد و عوائد متعین از ناحیه تجلیات اسمائی مستند است بقوابل و نفوس مدرك حقایق و اختلاف در قوابل و قوای ادراکی متأثر از تجلیات اسمائی ناشی است از مواطن و مراتب و اوقات و احوال و امزجه و صفات آن و وسائط وجودی موجود بین قوه ادراکی و حقایق موجود در صقع احدیّت و ينبوع وحدت. خلاصه کلام آنکه احكام نظری تابع استعداد قوه ادراکی است و بلحاظ قرب و بُعد و لطافت و صفاء و جلاء قوه ادراکی مختلف میشود، کما اینکه قوه ابصار هر چه قوی باشد مبصر ظاهرتر و اگر مبصر زور باشد از قوه باصره حصول آن جهت قوه باصره ضعیفتر است و اگر مبصر ماون و شفاف باشد نیل آن از برای قوه باصره آسانتر و اگر کدر باشد آن ضعیفتر است، قوه نظری نیز بحسب جهات راجعه بقابل و جهات مربوط به مدرك از لحاظ قرب و بُعد و تمامیّت و نقص قبول اختلاف مینماید ولی باید توجه داشت که حقایق مأخوذ یا مفاض از ناحیه برهان و یا کشف، بالذات مختلف نمی باشد، مگر آنکه

(الف) - ای تابعة لها و تختلف بحسب اختلافها وهكذا البواقي (جلال) .

والمعاني الذوقية ، فاذا امتنع ان يحاط الكمال المذكور بالصورة العقلية ،

→ مرتبة كشف اتم واقواست، لذا احكام مستفاض از طريق كشف نیز تابع توجه سالک و توجه سالک نیز تابع مقاصد و مقاصد نیز تابع عقاید و عوائد و عوائد تابع تجلیات اسمائیه است و کلیه اختلافات موجود در ادراکات از طریق عقل نظری در طور كشف نیز موجود است، لذا اختلاف آراء و عقاید و مسالك در طریق كشف نیز کم نیست و لذا تعویل بر عقاید حاصل از كشف نیز دارای شرائط است و رب كشف یناقضه كشف آخر .

الثانی ، ان حقایق الأشياء فی الحضرة العلمية بسيطة فلا ندرکها على نحو تعینها فیها، الا من حیث احدیتها - احدیتنا ، وذلك متعذر ، اذ لا نعلم شیئا الا من حیث اتصاف اعیاننا بالوجود و قیام العلم و الحیوة بنا و ارتفاع الموانع الحائلة بیننا و بین ما نروم ادراکه، فهذا اقل ما یتوقف معرفتنا علیه ، وهذه جمعیة كثيرة، فالبسیط لا یدرکه الا البسیط - صور ادراکی حاصل از برهان بدون شک مفاض از غیب وجود و مفاض از مقام و موطن محیط بر ماست چون صور علمیه در موطن علم و حضور و شهود بوصف تمیز و تعین و کثرت تحقق ندارد و قوه ادراکی ما محکوم بحکم کثرتست . و حاصل این وجه که شیخ کبیر بر ترجیح طریق كشف بر طریق برهان اقامه نموده است آنستکه ، حقایق الأشياء فی الحضرة العلمية - مقام واحدیت - بسيطة ، فلا ندرکها، ای لا یمکن لنا ادراکها ، الا من حیث احدیتنا، یعنی قوه ادراکی نیز باید متصف باحدیت وجود و منخلع از کثرات شود و از طریق سلوک خود را بصور ادراکی که بوصف وحدانی در حضرت علم وجود دارند، برساند و در آن مشهد حقایق را شهود نماید، قوه نظری از نیل بمقام حضرت علمی و موطن احدیت وجودی صور ادراکی عاجز است مگر با انخلاع و در این صورت باب شهود مفتوح گردد و عقل نظری تعین خود را از دست خواهد داد و بهمین معنا از جهت قصور عقل برای نیل بحقایق علمی موجود در حضرت ارتسام مؤلف ابن ترکه و شارح علامه تصریح نمودند (چون قوه ←

فامتنع ان يتعلّق به شيء من القوى الجسمانيّة المدركة ويختصّ بحفظه واحساسه وتخيشله ومحاكاته ، لأن القوة العقليّة المجردة التي هي اقرب القوى الى صرافة القدس وابعدها عن اللواحق المادية والعوارض الخارجيّة لا يدركها ، فهذه القوى الجسمانيّة التي انما يدرك الأشياء مخفوفة

→ عاقله مادامي كه در عالم خود موجود است دسترسي بصور علمي كه وحداني انوصف وهيو لاني النعت وبسيط وغير متعين بتعين ادراكي بلحاظ قوه عقلي جزئي ندارد واگر خود را بوجود سعی احدي آراسته نماید مدرك او مشهود می شود و این خود همان طریق ارباب مکاشفه است . و از طرفی انحلاع از قيود جزئی موجب انحراف ادراکی بطریق اهل نظر امکان ندارد ، و یا سخت متعاند و دشوار است چون توقف دارد بر طی درجات سلوک از تخلیه و تحلیه و تجلیه و فناء در حضرت ارتسام و حضرت علم حق ، و طی این درجات توقف دارد بر اعتدال تام مزاج و تحمّل ریاضات و مشقات بدن را منحرف نماید و اعتدال بدن را از بین می برد . با عدم اعتدال ، روح نیز از فناء در غیب وجود سر باز می زند .

اما، علت آنکه ادراك اشياء من حيث احديّتها يا احديتنا، امکان ندارد، از این جهت است که عقل نظری از احکام کثرت خالی نیست ، لذا ، لا نعلم شيئاً من الحقائق المجردة البسيطة الا من جهة احديتنا و ليس لنا هذه، چون علم بحقائق بسیطه بدون ذات احدي بسیط ، امکان ندارد و حقیقت ما با حفظ کثرت ذات حاصل از علم و وجود و حیوة و ارتفاع موانع ادراك، از باب لزوم سنخیت بین مدرك و مدرك ، از درك بسائط عاجز است و لا يمكن هذا الا من جهة احديّة ذاتنا ولا تظهر احديّة ذاتنا الا بارتفاع احكام الكثرة والاطلاق عن القيود الكونيّة والتشرف بمقام كنت سمعه وبصره المختص برباب قرب الفرائض وما بعدها ، بهمین لحاظ علوم حاصل از نظر و برهان رقائق صور حقایق موجود در مقام و موطن حضرت ارتسام و مرتبه واحديت است - لمحرره جلال الاشتیانی - .

بالعوارض واللواحق ، اخرى بذلك ، وهذا يبيّن لا يحتاج الى بيان زائد .
 واذا كان كذلك ، فامتنع ان يعبر عنه ايضاً بشيء من العبارات ، لأن الالفاظ
 انما وضعت بازاء المعانى المعقولة ، فما لم يعقل ، لم يكن مدلولاً للالفاظ ،
 لأن دلالة الالفاظ على المعانى انما يكون بعد تعبيرها (بالألفاظ مسبوقة - خ)
 بالالفاظ والتعبير مسبق بتعقّل المعانى وانطباعاتها فى الحافظة ، ثم تخيلها فى
 المتخيّلة ومحاكاتها لما يخال (بما يحاكى - خ) به من الألفاظ ، فاحساسها
 بالحسّ المشترك وتعبيرها بذلك عنها ، فما (ما - خ) لم يكن المعنى معقولاً
 ومتخيّلاً ، لم يكن ان يدلّ عليه بالألفاظ المحسوسة ، والاشارات الوضعية ،
 فاذا تقرّر هذا ، ظهر انّه يمتنع ان يعبر عن تلك الغاية التى هى الكمال
 عندهم بشيء من العبارات ، فيكون من الممتنع والمعدومات الصرفة -
 ضرورة ، لأنّ كل ما ليس بممتنع ومعدوم صرف ، فهو صالح لأن يعبر
 عنه ، فالعكس الى قولنا ، كل ما امتنع ان يعبر عنه فهو مستنع ومعدوم
 صرف . وايضاً ، فان تجرّد القوة الناطقة القدسيّة عن القيود الطبيعيّة التى
 هى مبدأ الأخلاق الرديّة والأفعال الرذيلة على ما التزموه لكونه شرطاً
 للكمال عندهم لا يتحقق الا بالموت ، ولا يمكن تحقيقه بمجرد الاعراض عنها
 وعدم التفات النفس اليها والى مقتضياتها وافعالها وغايتها ، فان السلكات
 الطبيعيّة لا يمكن ان يتخلّف عن الشخص بمجرد التصورات والأفعال
 المضادة لها .

وما قيل ، انّ دوام ملاحظة المطلق يوجب رفع القيود . ليس كذلك ،
 فان انحصار النظر فى الأمر المطلق ودوام الملاحظة له لا يوجب رفعها
 وصيرورتها فى حكم العدم ، فان الامور الثابتة بالطبع اللازمة لخصوصيات
 المراتب التابعة اياه وجوداً وتحققاً ، لا يمكن ان يرتفع بمجرد امر اعتبارى

تصوري من الملاحظة والمراقبة وغيرهما ، على ان الروح الناطقة ، بالموت لا يتجرد عن كثير من القيود التي هي من لوازمها وكالأجزاء بالنسبة اليها، فكيف بدونه .

قال : «على انا نقول: ان الكمالات الفعلية المستندة الى الحجج القوية والبراهين القاطعة الحاصلة للنفس الناطقة بالأفكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن واعتدال امزجة ساير الأعضاء والقوى الحيوانية والنفسانية والطبيعية، لو صحَّ ان يقال ، اثَّها من المناقص والخيالات الفاسدة والحجب المانعة للوصول الى الكمالات الحقيقية ، لصحَّ ان يقال ، ان الادراكات الحاصلة من تكرار بعض الألفاظ المعيّنة بالأصوات القويّة المحلّلة للارواح النفسانية، المدهشة للحواس البشرية - لا سيّما عند التخلي عن الخلاق والشكوك في مواضع المظلمة وتناول الأغذية الرديئة المولدة (المؤدية للكيموسات-خ) للكيموسات الفاسدة في الاوقات المضرة وملازمة الطريقة المسماة عندهم بمخالفة النفس من جملة الادراكات الحاصلة لأرباب المايخولياء والمرورين ان الذين يحكمون بثبوت مالا تحقق له في الأعيان لسوء ظنونهم وفساد افكارهم ، ويشاهدون صوراً وأصواتاً لا وجود لها في الخارج اصلاً ، لانحراف امزجتهم وفساد بُنيّتهم .

اما الحالة المسماة عندهم بمخالفة النفس ، فهي بالحقيقة ايلام للروح واتعاب للبدن بالجوع والسهر المفرطين المجفّفين للدماغ واجزائه المخرجين لامزجة الأعضاء والارواح والبدن عن الاعتدال، وبارتكاب الآلام والمشقات

١ - قوله : من جملة، يتعلق بالعامل المقدر ، ليكون خبر - ان - في قوله : ان الادراكات الحاصلة من تكرار بعض الالفاظ . - ميرزا محمدرضا اصفهاني - .

وترك الراحة بالاختيار وتعذيب النفس بتحصيل ملكة نفسانية تكليفيّة - تكليفيّة - يفيد الحزن والبكاء والهم والخوف والتشقوس والذلة وقلّة الحميّة والفقر والمسكنة وسقوط الهمة والتفرس والبؤس وينفى السرور والفرح واعتدال المزاج الموجب للذة البدنيّة والروحانيّة . فهذه الحالة لا شكّ انها مسقطه للطبيعة، مضعّفة للقوة، موجبة لانحراف الامزجة الانسانية عن الحالة الاعتداليّة ، مفيدة لامراض كثيرة ، بعضها بدنيّة ، وبعضها نفسانيّة معدة لقرب الموت وزوال القوّة بالضرورة، فالادراكات المتفرّعة على هذه الطريقة ، لا شك انها من جملة الادراكات الفاسدة» .

اقول : هذه اشارة الى الشبهة التي اوردها في صدر الرسالة ، من انّ القطع بما يخالف العقل ضرورة، ممّا يدل على استحكام سوء المزاج، وبيان ذلك انّ الكمالات العقلية الحاصلة لأهل الاستدلال المستندة الى الحجج القويّة والبراهين القاطعة الحاصلة للنفس الناطقة بواسطة الأفكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن واعتدال امزجة ساير الأعضاء الآليّة من موضوعات القوى الادراكيّة وما يعاونها من القوى الحيوانيّة والنفسانيّة والطبيعيّة بدون تحريك شيء منها وميلها عن كفيّتها الاعتداليّة (عن الكيفيّة الاعتدالية - خ) التي هي صورة الوحدة الحقيقيّة ومظهر صورها (ومحل ظهورها - خ) ومصدر ساير الاوصاف الحقّة والآثار الصحيحة ، انّما هي الكمال الحقيقي والادراك العيني . فلو صحّ ان يقال ، انّها من المناقص والخيالات الفاسدة والحجب المانعة للوصول الى الكمات الحقيقيّة ، لصحّ ان يقال، انّ الادراكات الحاصلة من تكرار بعض الألفاظ المعيّنة بالأصوات انقوية المحلّلة للارواح النفسانيّة التي هي موضوعات العلوم والادراكات، المدهشة للحواس البشريّة، المعاونة اياها في صدور آثارها الكمالية ، لا سيّما عند التخلي عن الخلايق والسكون في المواضع المظلمة وتناول الأغذية

الرديّة المولّدة - المؤدّية - للكيموسات الفاسدة في الاوقات المضرّة وملازمة الطريقة المسماة عندهم بمخالفة النفس المعلوم بطريق التجربة والقياس العقلي، ان ارتكاب شيء من ذلك يزيد في القوّة الخياليّة والوهميّة بميل الصورة الاعتدالية الدماغيّة عن وحدتها المزاجيّة اللطيفيّة الانسانيّة، الى اليوسة الكثيفة الحيوانيّة، فمواظبة تلك الامور واستدامتها، لا شكّ انها تفضي الى غلبتها على الطبيعة جداً، واستيلاء المّرّة السوداء على ساير القوي المدركة، فيكون الادراك الحاصل لهم حينئذ من جملة الادراكات الحاصلة لارباب الماخيولياء والمرورين الذين يقطعون بتحقيق ما لا ثبوت له (بثبوت ما لا تحقّق له - خ ل) في الأعيان، لسوء ظنونهم وفساد افكارهم، باختلال الصورة الاعتداليّة التي هي آلات تلك القوي، ولذلك يشاهدون صوراً وأصواتاً لا وجود لها اصلاً، لانحراف امزجتهم من الاعتدال وفساد بنيتهم بتطرق الاختلال. وذلك لأن ظهور علامات الأمراض عقيب ارتكاب اسبابها ممّا يفيد الجزم بوقوعها ضرورة.

واما الحالة المسمّاة عندهم بمخالفة النفس، فهي بالحقيقة ايلام للروح بارتكاب المكاره وما يكون على خلاف ما تشتهيّه واتعاب للبدن بالجوع والسهر المفرطين المجفّفين للدماغ واجزائه التي هي من آلات القوي النفسانيّة الفكريّة المخرجين لأمزجة الأعضاء الاليّة والارواح النفسانيّة، بل، والبدن كلّه الذي هو موضوع جميع تلك القوي عن الاعتدال وبارتكاب الآلام والمشقّات وترك الراحة بالاختيار وتعذيب النفس بتحصيل ملكة نفسانيّة تكليفيّة، يفيد الحزن والبكاء والخوف والهّم والبؤس (والنفرس - خ ل) والذكّة وقلّة الحميّة والفقر والمسكنة وسقوط الهمة بارتكاب الامور الخسيّة والاوزاع الشنيعة واحتمال اذى الناس، وغير ذلك ممّا

يرتكبه الملامية منهم . وهذه كلثها مع انها من الأخلاق الخسيصة الواقعة في طرف التفريط من العدالة الحقيقية الكمالية تنفي الشرور والفرح واعتدال المزاج الموجب للذة البدنية والروحانية الذي به قيام العلاقة الحيوانية . فهذه الحالة لا شك انها مسقطه للطبيعة ، مضعفة للقوة ، موجبة لانحراف الأمزجة الانسانية عن الحالة الاعتدالية ، مفيدة لأعراض كثيرة ، بعضها ، بدنية ، وبعضها نفسانية كما سبق ، معدة لقرب الموت وزوال القوة بالضرورة . فالادراك المتفرع على هذه الطريقة ، لا شك من جملة الخيالات الفاسدة والادراكات الباطلة .

قال : «قلنا، ان المظهر الكامل هو الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر في سائر المراتب الموجودة فيها، فان المرتبة الاولى يوجد فيها العلم بالذوات

١ - در حقيقت انسان ونحوه جامعيت او نسبت بمشاهد وجودى و تطابق بين انسان وعالم وجود، سه قول در مشرب محققان ديده ميشود . حکما چون آخرين سير كمالى انسان كامل را تا مقام عقل اول دانسته اند گویند ، انسان بحسب جامعيت وجودى، مشتمل است بر عالم ماده وبرزخ و عقل . چه آنکه انسان باعتبار تركيب مزاجى بنحو اجمال واجد مراتب معدن و نبات و حيوانست و بحسب وجود امرى مشتمل است بر عوالم برزخى و مراتب عقول ، ونهايت سير او ، محاذى عقل اولست و حديث « اول ما خلق الله نوري » را حمل بر اين معنى کرده اند ، در صورتى که مراد از خلق انسان باشد ، نه تقدير .

برخی از محققان اهل کشف گفته اند: «ان الله اخبر بالصرورة و اول بالمرتبة، لان الله خلقه على صورته ، وخلق العالم على صورته . بناءا عليهذا المشرب ، اول ما خلق الله نوري، اى اول ما قدر الله نوري . لانه اول بالمرتبة و آخر بالصرورة (ع) ولى مشرب كمل از اولياء محمديين انستکه مقام و موطن و مرتبة حقيقت محمديه ، مقام احديت وجود است و مرتبه و احديت كه

وسایر الصفات والتعیّنات والماهیّات ، علماً غیبیاً اجمالیاً غیر تفصیلی ،

→

مقام اسماء وصفات باشد تعیّن مرتبه احدیت است . باین معنا که در مقام سیر نهاییاتی انسان کامل محمدی بعد از فناء در واحدیت و قبول تجلیات اسماء ظاهر و سیر در اسماء ظاهر از ناحیه تأثیر و تأثر از جهت قبول احکام متعدد و متفنن اسماء ظاهر، بمرتبه مظهریت اسماء باطن میرسد و بعد از سیر در اسماء باطن یکی بعد از دیگری قبول مظهریت اسماء ممتزج از باطن و ظاهر نموده و در اسماء جامع بین ظهور و بطون یکی بعد از دیگری سیر نموده و بمقام تعادل در جامعیت و وسطیت رسیده و از نتیجه تناح و امتزاج بین اسماء ظاهر و باطنه و جهت قابلی، قلب تقی نقی محمدی متولد میشود که متصف به نبوت مطلقه است و اول انباء او و وساطت اوست از برای اظهار حقایق احدیت ذاتیه بمرتبه واحدیت، و عقل اول، اولین جلوه و نخستین ظهور او در عالم وجود و خلق است و کمال جلاء و استجلاء ای کمال ظهور الحق و شهوده ای بالذات و الاسماء والصفات والمظهر الأکمل والمرآت الأتم لظهور جمع جمیع الکمالات من الغیب ، به حقیقت او متحقق میشود .

این حقیقت دارای دو صورت تفصیلی و اجمالی است، صورت فرقی او کلیه عوالم وجودی است و صورت جمعی و قرآنی او، همان روح عالم و جان وجود است که بآن انسان کامل نیز اطلاق میشود و مجموعه عوالم از عقل تا هیولی بمنزله جسد و بدن و هیکل اوست که خلق شده است تا در این صورت مستقر شود و هو المقصود بالذات والمراد بالذات و به تعلق الارادة الحبیة ، وهذا هو سر المصاهات بین النسختین . یشهد صاحب هذا الذوق نفسه والمسمى غیراً ، عین الحق فی اول درجه هذا الذوق . چرا مشاهده می کند خود و عالم وجود را ، عین الحق در درجه اول این ذوق و شهود ، چون حقیقت ولایت کلیه محمدیه یا علویّه و یا مهدیه بعد از عود و رجوع الی الخلق لارشادهم ، عود و رجوع بکثرت نماید جهت ترقی ←

وفي المرتبة الثانية يوجد فيها العلم بالجميع علماً عينياً غيبياً تفصيلاً، وفي المرتبة الثالثة يوجد تلك المعاني وجوداً عينياً تفصيلاً، ويدرك فيها الجمع بعدة ضروب من نوع الإدراك، وفي المرتبة الرابعة يوجد فيها جميع ما في هذه المراتب، لاشتمالها عليها، مع اشتمالها على معنى الأحدثية الجمعية الحقيقية الكمالية التي لا يتصور الزيادة عليها من جهة التمام والكمال. فظهر ان الصورة الأكملية الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر، لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك الا في هذا المظهر، فتأمل ذلك.

قوله: فيكون ادراك بعض الصور والأسماء تعقلياً غيبياً، مردود لأن الحقيقة السارية في الكل يدرك بذاتها ذاتها وما عدا ذاتها من لوازم ذاتها علماً غيبياً اجمالياً في الانسان الكامل والكون الجمع المتضمن بسائر المظاهر، المشتمل على جملة ما ذكرنا من المراتب. واتمّ يدرك الأمرين جميعاً فيه بعض التعيّنات والأسماء الالهية، ادراكاً عقلياً تفصيلاً على حسب بعض ما فيه من القوابل، ويدركهما ايضاً بعض تعيّنات واسماء اخرى ادراكاً وهمياً وتخيّلياً على حسب بعض ما فيه من قوابل اخرى، ويدرك

→

در مراتب اكملت، واين شهود بوصف استهلاك براي او نمى ماند .
بايد توجه نمود كه مراتب اكملت حد ندارد، لذا حسنات صاحب
اين ذوق ومشهد قابل تحديد نيست وبشمار نمى آيد .

شيخ كبير در صفحات در مقام بيان تقابل بين النسختين فرموده است :
«واعلم ان الحق لا يضاف اليه امر ما، من تنزيه وتعظيم وايجاد وتصريف و
علم و اراده و قدرة و حيوة و كلام حتى الوجود المطلق الا من حيث الحقيقة
الكمالية الإنسانية الذاتية وهي الاوهة بحسب بعض مراتبها والوجودات
مظاهر كفياتها واحكامها بالترتيب - لمحروه جلال الاشتياني - .»

ایضاً بتعیثات و اسماء اخر، ادراکات حسّیة ، علی حسب مافیہ من القوابل
التي تتعلق بتلك التعیثات ، فهي انما تدرك الكلّ بالکل بحسب ما فیها
من الكلّ ، ادراکاً تامّاً لا مزید علیہ، فتأمل ذلك» .

اقول : هذا شروع فی دفع تلك الشبهة علی الترتیب ، فبدءاً اولاً
بجواب الشبهة ، القائلة بعدم صلاحیة الانسان لأن يكون مظهرّاً كاملاً ،

۱ - واعلم انه بناءً علی المشرب الحکمی والاعتقاد بأن آخر سیر الانسان
وانتهاء عروجه هو الاتحاد بالعقل الفعال ولا یترفی من مرتبة العقل القدسی او
یدون آخر منزل سفره عتبة باب النور الأول والصادر الأول ، فلا بد ان یعتقد
باشرفیة العقل واکمیلته من الانسان، والمعتقد بهذا المبنى یصرّح بان العالم
الکبیر او العقل الاول اولی بالمظهریة من الانسان . ولی بنا برآنچه که اهل
معرفت از امت مرحومه مطابقاً لما صدر عن الاولیاء المحمّدیین گفته اند، انسان
کامل در اندک زمانی مراتب بین طبیعت و عقول را طی نموده و بمقام فنا و
ترب حقیقی و محو تام نائل میشود و بعد از تشرف بمقام صحو بعد از
محو و سیر فی الحق و اسمائه بالحق و رسیدن تحقق بمقام جمع جمیع
الاسماء الکلیّة و الجزئیّة ، (من حیث جمعه الرحمانی بین الظهور و البطون فی
دائرة صفات الألوهیة التي هی المفاتیح الثانیة للبرزخیة الثانیة ، یصیر من
اهل النهایات) قهراً از مقامات بمقام قاب قوسین و از بطون به بطن ششم و
از درجات بدرجه کمال بلکه درجه کمال و افراد نائل میشود و باهل نهایات
می پیوندد ، و در این مقام از ناحیه تأثیر جمعی اعتدالی اسماء ظاهره و باطنه
مستعد از برای قبول تجلی ذاتی احدی و وحدت مطلقه الهیه و مظهر جمعیه
احدیّه و مجلای احکام اسماء کلیه و جزئیه و اصلیه و فرعیّه و ذاتیه و
وصفاتیّه بل که بمقام تحقق بحقیقت جمعی این اسماء نائل آید ، این مقام
اختصاص به حضرت ختمیه دارد - ولا یفتیح شمة منه، الا لصاحب الارث
﴿

وان استحقاقية غيره من التعيّنات العلمى والعقل الاول والعالم الكبير لتلك المظهرية اكثر ، وبيانه : ان المظهر الكامل ، عبارة عن الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر التى فى ساير المراتب الموجودة فيه وهذا هو النشأة العنصرية الانسانية لا غير فائتها آخر تنزلات المظاهر الواقعة فى آخر تنزلات المراتب . وقد عرفت ان كل مظهر سافل شامل للعالى وكل مرتبة سافلة شاملة لعلياها بما فيها من المظاهر فيكون الانسان العنصرى هو الحائز لسائر المراتب والمظاهر ، فلا يصلح للمظهرية المذكورة الا هو لأن المظهر الكامل الذى هو عبارة عما يصلح لأن يكون مرآة جامعة لجميع الحضرات الالهية والعوالم الكيانية ، يجب ان يكون له بحسب كل مرتبة من المراتب الكلية المذكورة انموزج خاص به يكون ذلك عنده كالنسخة

→

المحمدى ، فان له خاصية . صاحب اين مقام ، از مقامات (الف) بمقام او ادنى واز درجات بدرجه اكملت واز بطون به بطن هفتم واز فتوح بفتح مطلق نائل آيد .

بنا بر آنچه كه ذكر شد مخصوص به تجلى ذاتى واسطة اظهار تجلى اسمائى است كه منشأ تعيّن واحديت وسبب تجلى فعلى بوجود منبسط ميباشد . لذا غايت ايجاد عوالمست وعوالم وجودى مقدمه ظهور او مى باشند . و او مطلوب بالذاتست - ادم ومن دونه تحت لوائه الى يوم القيامة المحرره جلال الدين الآشتياني - عفى الله عنه . . .

(الف) - صاحب اين مقام بمرتبه اعلاى از بوحيد كسفى واصل است و در مقام رجوع رجب و ريون امكانى ظاهر شود و در مقام رجوع بكار چون در حلد اعلاى از اسدال شهبورى قرار گرفته است ، واز سر ذات اعيان ومقتضيات اسماء و اعيان به رقيب و مورد حق وارد است قوانين كلييه جهت نظام اجتماع وضع نمايد واز اسرار توحيد واسماء وصفات حبيب دهد وهام را بوحدت دعوت نمايد .

چون دم وحدت زنى ، حافظ شوريدد حال حامة بوحيد است ، بر ورق انس و جهان

الجامعة لسائر جزئیات تلك المرتبة - الهيئة كانت او كونيّة - اذ لكل فرد من افراد المظاهر الجزئية مرتبة خاصّة يظهر بخصوصيته الخاصّة به فيها ، ولا يظهر في مرتبة اخرى ذلك الظهور ، فان الكمّل وان كان له ظهور في الكلّ ، لكن بحسبه ومن حيثية . ومع ذلك ا يكون له احدى جمع الجمع التي بها يصلح لمرآية الحضرة الواحدة بالوحدة الحقيقية^۲ ، وذلك مختص بالنشأة العنصرية الانسانية . فانها لما كانت آخر تنزلات الوجود ، فقد

۱ - قوله ومع ذلك (الى آخره) . هذه الجملة عطف على الجملة السابقة في قوله : يجب ان يكون ، فيكون المعنى ، ان المظهر الكامل يجب ان يكون له بحسب كل مرتبة من المراتب الكلية المذكورة انموزج خاص به ، ومع ذلك تكون له احدى جمع الجمع التي بها يصلح لمرآية الحضرة الواحدة بالوحدة الاطلاقية ، وذلك مختص بالنشأة العنصرية الانسانية ، لكونه آخر تنزلات الوجود ، مشتملاً على انموزجات مراتب التنزل مع احدى جمع الجمع «من كل شيء كنهه ولطيفه - مستودع في هذه المجموعة» آقا محمد رضا قمشه نئي .

۲ - بل كه ، له احدى جمع الجمع التي بها يصلح لمرآية حضرة الواحدة وما ورائها وصلوحه لمظهرية التجلي الذاتي كما حرنناه مفصلاً . واما سر اختصاص الانسان للمرآية من جهة نشأتها العنصرية ؟ برأى أنك صلاحيت عروج وصعود اختصاص بموجودي دارد كه داراي قوه واستعداد حرکت جوهری وتحول ذاتی باشد واین استعداد تکامل كه ملازم با تعلق نفس ببدن عنصری است ، مادامی كه باقیست عروج و حرکت وسیر ذاتی تحقق دارد ، لذا در عقل اول استعداد عروج بمقام واحدیت ، واحدیت موجود نیست ، لذا با آنكه داراي مقام قرب است ، بمقام - لی مع الله - راه ندارد - جلال الدین آشتیانی - .

حصل لها من كل مرتبة عند وصولها اليها في مرورها عليها ، انموزجاً ،
ونسخة شاملة يظهر فيها جميع ما في تلك المرتبة ، صالحة لأن تكون مرآة
لما فيها عندها ، فيكون نشأته هذه ، عبارة عن مجموع مشتمل على هذه
النسخ (النسخة - خ ل) - على جميع هذه النسخ - والانموزجات والمرايا
مع احديّة جمع الجمع .

شعر

من كل شيء كنهه - لبثه - ولطيفه

مستودع ، في هذه المجموعة

فاذا عرفت هذا ، علمت ان المرتبة الاولى ، اى التعيشن الأول العلمى لا
يصلح لتلك المظهرية وان كانت جامعة لجميع المراتب فان ما يوجد فيها
- منها - من المظاهر والمراتب ، غير متمايز بعضها عن بعض ولا متميِّز
عنها ، ايضاً فيكون ذلك الظهور ، علماً غيبياً اجمالياً تفصيلاً ، وكذلك
المرتبة الثانية ، اى العقل الاول ، فاتّها وان كان لها ايضاً جامعية توحّد
(توجد - خ) صور الجميع متمايزة ، اذ علمه بالجميع ، علم غيبى تفصيلى .
لكن تلك الصور المتمايزة انما هي الصور التى بحسب مرتبة الخاصّة فقط .
وكذلك المرتبة الثالثة ، وهى هيهنا العالم الكبير ، فانه وان كان توجد
فيها تلك المعانى وجوداً عينياً تفصيلاً ، ويدرك فيها الجميع ايضاً بعدة
ضروب من نوع الادراك ، لكن قد فاته احديّة جمع الجمع .

۱ - در مقام بيان فرق بين معراج تركيب وتحليل وبيان مراتب استيداع ،
بيان كرديم كه انسان چند قسم عروج دارد ودرجه معراج تعيّنات و
فعليات خود را درمواطن بوديعه مى گذارد ، ودرجه عروج همان ودابيع را
به تفصيل پس مى گيرد ، ثم باوجود جمعى احدى بخلق رجوع مينمايد
- جلال الدين آشتياني - .

واما المرتبة الرابعة التي هي النشأة العنصرية الانسانية ، فيوجد فيها جميع ما في هذه المراتب ، لاشتمالها على جميع المراتب بما فيها من المظاهر ، مع معنى الأحديّة الجمعيّة الكمالية ، التي لا يتصوّر عليها المزيد من جهة التمام والكمال ، اذ بها تحصل للحضرات الالهية مع العوالم الكيانية ، صورة وحدانية جامعة لجميع المظاهر ، بحيث لا يشذ منها في الوجود شيء اصلاً . فظهر من هذا التحقيق ، ان الصورة الكاملة الأكملية ، الظاهرة بحسب احديّة جمع جميع هذه المظاهر ، لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك ، الا في المظهر التام الانساني .

وما قال السائل ههنا ، من انه يلزم ان يكون ادراك بعض الصثور والأسماء تعقلاً عينياً تفصيلاً (عقلياً - خ ل) ، فلا يصلح ان يكون مرآة جامعة للجميع ، مردود ، فان للحقيقة السارية في الكل ، الظاهرة به لها في هذه النشأة الجامعة ، نوعان من الادراك ، ادراك من حيث الحقيقة الظاهرة ذاتها وما يلزمها ، اي ادراك ذاتها بذاتها ، وما عدّها من الأسماء الالهية الوجودية والحقايق الكونية الامكانية ، وذلك بان يدرك سائر الشئون في شأن جامع من حيث ذاتها - ادراكاً اجمالياً - وهو الكون الجامع الانساني المشتمل على سائر المراتب بحسب حقيقته الكاملة ودائرته المحيطة بالقوسين المذكورين حسبما عرفت غير مرّة ، وادراك آخر لذاتها لكن لا من حيث الحقيقة الظاهرة ، اي بذاتها ، بل من حيث المظاهر وبتعريفاتها ادراكاً تفصيلاً عينياً كما عرفت تحقيقه في تفصيل معنى الكمال الانساني ، لكن لهذا النوع من الادراك افراد مختلفة الحقايق (الحقيقة - خ) في كل مرتبة ، اذا الحقيقة في كل مرتبة انما يدرك ذاتها من حيث تلك المرتبة بادراك يناسب تلك المرتبة ، فان الادراك الذي بالحقيقة من حيث المرتبة لا يبد وان يكون بها ، فلا بد من ادراك يكون مبدئه من تلك الحقيقة (الحقيقة - خ) .

الا ترى انّها يدرك بذاتها من حيث بعض تعيّناتها الامكانية والأسماء
 الالهية ، من الكليات ادراكاً عقلياً تفصيلاً فقط على حسب ما فيه من
 القوابل الكلية، ويدركها ايضاً من الحيثيين المذكورين بتعيّنات واسماء
 اخر، كما اذا احتفّت (اختفّت، حفت - خ) ببعض اللواحق الجزئية
 والعوارض المشخصة من الامور المعنوية والمثالية ، فيدركها ببعض
 تعيّنات القوى ومظاهر المشاعر - ادراكاً وهمياً وتخيلياً - (تخيلاً - خ)
 على حسب بعض ما فيه من القوابل الجزئية، ويدركها ايضاً بتعيّنات واسماء
 اخر ، كما اذا احتفّت باللواحق الجزئية الصورية والعوارض المشخصة
 الخارجية، فيدركها بتعيّنات القوى الحساسة والمشاعر الظاهرة، ادراكات
 حسية ، كل ذلك على حسب ما فيه من القوابل التي تتعلق بها تلك التعيّنات
 من القوى والمشاعر. وانّما تعرض في الصورتين الاوليين للحيثيين، دون
 الأخيرة، لأن المشاعر الظاهرة التي اختصّت في هذه الصورة بالادراك ،
 فتعلّقها (فتمتلّقها - خ) بالذات انّما هي بالصورة (الصور - خ) الكونية
 والعوارض الامكانية .

واما الحقايق الاسمائية والجواهر الوجودية ، فلو تعلّقت بها . لا
 يكون ذلك الا بالعرض والواسطة، لا بالذات. فتعلق مدارك هذه الصورة
 لا يكون الا حيثية - حقيقة - واحدة من حيثيتي (حقيقتي - خ) الحقيقة،
 وقوساً واحداً من قوسى الدائرة .

واذ انت عرفت المقدمات ، تحقّقت : ان الحقيقة الحقّة بحسب هذه
 النشأة العنصرية الانسانية التي هي مجموعة من نسخ جميع السراب تطلّع
 على كل منها بمطالعة نسخها الخاصة بها (به - خ ل) ، فتدرك الكل حينئذ
 بالكل بحسبها فيها من الكل ، ادراكاً تاماً كاملاً ، فانّها بأحدىّة جمع هذا
 المجموع تدرك احدىّة جمع الكل ، فيكون ادراكها جامعاً بين الجمع

والتفصيل، فلا يكون اتمّ منه. وقوله: فتأمل ذلك، اشارة الى هذه النكتة.

شعر

كلّ كلى بكلّ كلك مشغول فكلّ كلى اليك ، يهرب منك

قال : «ولا يمتد ان يراد بحقيقة الكل وصورته، الوجود المتعيّن بسائر

التعيّنات التي بها يكون مصدراً لجميع الأفعال الكمالية وجملة الأثار الفعلية . ولا شك ان الانسان من حيث هو احاصر لجميع القوابل العلوية والسفلية والروحانية والمثالية والطبيعية الجسمانية على سبيل الجمع والتركيب والامتزاج الحقيقي ، فهو بهذه الحيثية انما يصح ان يصير مظهراً لتلك الصورة بذلك الاعتبار والحيثية المذكورة، على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي .

فلئن قيل : انّ الوجود المتعيّن بجملة التعيّنات الانفعالية ، لا يغير حقيقته وصورته بالحقيقة ، وحينئذ يرتفع الفرق بين الظاهر والمظهر، على انّ جعل الحقيقة المتعيّنة بالتعيّنات الفعلية، صورة له، دون الحقيقة المتعيّنة بالتعيّنات الانفعالية ، مع انه من التحكّمات الباردة ، يستلزم خلاف ما ذهبتم اليه، فان صورته حينئذ ليست الحقيقة الجامعة (جامعة - خ) لسائر التعيّنات ، بل هي الحقيقة المتعيّنة ببعض التعيّنات .

قلنا : ان الحقيقة المأخوذة (الموجودة - خ) بالتحقّقات والوجوه الوجودية والاعتبارات الشريفة التي بها يتحقّق الحقيقة المبدئية ، غير الحقيقة المأخوذة بالوجوه الامكانية التي بها يتحقّق الخلقية والمعلولية. على انّ حقيقة الحقايق الحقيقية (الحققة - خ) لا يغير حقيقة الحقايق والتعيّنات (والتحقّقات - خ) الخلقية ، من جهة الحقيقة المطلقة ، فتلك الحقيقة ببعض الاعتبارات هي الباطنة ، وبعض الاعتبارات هي الظاهرة ، وبعضها هي المظاهر ، وبعضها هي المكامن ، والكل واحد من جهة الحقيقة المطلقة

والذاتية الغير المقيّدة وليس بواحد من جهة الاضافات والنسب الاعتبارية». اقول : هذا جواب الشبهة الموردة في نفي المظهرية مطلقا، وذلك انما يتحقق بعد تمهيد مقدمة ، وهي ان الحقيقة المطلقة التي هي حقيقة الحقائق لظهورها بالتعيين الاول واقتضاءها الوحدة الذاتية ، قد اندمجت فيها الكثرة، فلا ظهور حينئذ للاسماء المشعرة بالكثرة من انواع المتقابلات، كالظاهريّة والمظهرية والحقيّة والخليّة، فلا تنسب اليها الصورة حينئذ، ولا غيرها من الأسماء المتقابلات (المتقابلة - خ) اصلاً .

ثمّ اذا ظهرت في التعيين الثاني ، وتمايز العلم من الوجود ، والظاهر من الباطن ، وانفضل قوس الوجود عن قوس الامكان، حينئذ ظهرت المتقابلات من الأسماء، وتمايزت الحقيّة من الخليّة والظاهريّة عن المظهرية، فحينئذ يمكن ان يطلق عليها اسم الصورة .

اذا تقرّر هذا فنحن نقول (فنقول - خ) نختار من صور التريد التي يبيّن السائل وبنى عليها الشبهة (وابتنى عليها الشبه - خ ل) ان صورة الكل وحقيقته هو الوجود المتعيّن بسائر التعيّنات التي بها يكون مصدراً لجميع

١- يعنى الاحدية الذاتية لما كانت في غاية البساطة والصرافة لا يتميز بها شيء عن شيء وان تجلى في الاحدية غير ممكن ، فلا يكون فيها صورة تعين شيء كيف وان الاسماء في هذه المرتبة غير متعيّنة فضلا عن الصورة الاسمائية التي لها صلاحية المظهرية لها. وازانجا كه تجلى حق مستند است براده ومتعلق اراده ونتيجة آن كمال جلا واستجلاست ناچار صورت و مظهر تجلى كلى مرتبة واحديت است وحق دراين مشهد بصورت اسم اعظم منيعن مى شود ودرنتيجة وجود غير متعيّن بجميع اسماء كليه وجزئيه خود را مشاهده نمايد واين مشهد صورت ظهور حق وعالم خلق وكثرت حقيقى صورت وتعيّن جامع اين مقام است .

←

الأفعال وجملة الآثار الفعلية .

لا يقال : فحينئذ ، لا يكون هذا الوجود متعيّناً بسائر التعيّنات بل بالتعيّنات الفعلية منها ، فيكون متعيّناً ببعض التعيّنات ، وقد ابطته (ابطله - خ) البراهين السالفة ، كما سبقت الاشارة اليه ، ولا تكون الصورة ايضاً صورة لكلّ ، بل انما تكون صورة للبعض فقط .

لانا نقول : ان ساير التعيّنات مندرجة في هذه الصورة ، فتكون صورة لكلّ حينئذ ، فان تعيّن جميع الأفعال الكمالية (الكلية - خ) وجملة الآثار الفعلية ، داخله في تلك التعيّنات المتعيّنة لتلك الصورة ، حسبما

→ ويمكن ان يقال ، في الجواب ، ان في الواحديّة صور اسماء الحق والحق ظهر بصور الاسمائية وليكن اين صور بحسب وجود خاص لايق خود معدومند اگرچه بوجود علمي موجودند و ظهور تام مع التفاصيل الوجوديه الحقيقية حاصل نميشود ، مگر آنکه اين صور به تفصيل وجودي متعيّن شوند و فيض وجود از ناحیه تجليات متفننه در صورت ماده و صورت استعدادي ظاهر شود و از آن زمينه ئي متحقق شود که در معراج ترکیبی از هر موطنی صورتی و از هر مقام فعلیتی با خود برداشته و بعد از طی مدارج و منازل هفتگانه با حدیّت وجود متصل شود و بحقیقت جمعیه ئی ظاهر گردد که جمیع مراتب خلقی از عقل تا ماده صورت و تعيّن او شوند و آن حقیقت معنا و اصل هر شیء و در مقام عروج عودی در هر ذرّه و ذرّه ئی جلوه گردد و سرّ اسرار خلایق در دو جهان از وی پیدا و آشکار شود و تمام عوالم و سکنان مدائن و جودی اعضاء و اجزای وجودی او محسوب شوند ، چنین حقیقت کلیه مشتمل است بر احدىّت و واحديّت و عقول طولیه و عرضیه و مراتب مثاليه و مظاهر خلقیه و امریه - يا حار حمدان ، من یمت یرنی - من مؤمن او منافق قبلا - وله الشفاعة الكلية وهو الميزان الأعمال والأفكار (جلال الدين الموسوي الأشتياني كتب الله له بالحسنى) .

اشار اليه المصنّف ، لكن من حيث الفعل لا من حيث القبول . وتحقيق هذا الكلام ان سائر التعيّنات اللاحقة للوجود من الفعلية والانفعالية متحدة بالذات والحقيقة ، لكن متميزة بالاعتبار فقط ، وذلك ، لأن الافعال الكمالية والآثار الفعلية المذكورة التي يعتبر (ان اعتبر-خ) صدورها من المبدأ لا بُدّ (فلا بد - خ) من حصول نسب هيهنا بينها وبين المبدأ ، فان اعتبر عروض تلك النسبة له ولحوقها ايّاه ، تسمى بالتعيّنات الفعلية والوجود الملحق لسائر التعيّنات بهذا الاعتبار هو صورة الكلّ الظاهر ، وان اعتبر عروضها للافعال والقوابل ولحوقها ايّاه ، فالوجود الملحق (الملحوق - خ) لسائر التعيّنات بهذا الاعتبار ، وهو صورة المظهر القابل والانسان الكامل .

فظهر من هذا ، ان الانسان من حيث هو حاصر لجميع القوابل العلوية والسفلية من الروحانية والمثالية والطبيعية الجسمانية بجملتها واحدية جمعيتها على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي الامتزاجي (والامتزاج الحقيقي - خ ل) فهو بهذه الحيثية انما يصلح ان يصير مظهراً لتلك الصورة بذلك الاعتبار والحيثية المذكورة بجملتها واحدية جمعيتها على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي الامتزاجي .

فلن قيل : ان الوجود المتعيّن بتلك التعيّنات الانفعالية حسبما قلتم ، لا يغير حقيقته وصورته بالحقيقة ، وحينئذ ، يرتفع الفرق بين الظاهر والسطح ، فلا يكون الظاهر ظاهراً ، ولا المظهر مظهراً ، على ان جعل الحقيقة السعينة بالتعيّنات الفعلية صورة الكلّ دون الحقيقة المتعيّنة بالتعيّنات الانفعالية ، مع انك من التحكّمات الباردة ، يستلزم خلاف ما ذهبتم اليه من جامعية الحقيقة المطلقة لجميع التعيّنات ، فان صورته حينئذ ليست الحقيقة الجامعة لسائر التعيّنات ، بل هي الحقيقة المتعيّنة ببعض التعيّنات .

قلنا: ان الحقيقة في حضرة التفصيل المأخوذة بالتحققات والوجوه الوجودية والاعتبارات الشريفة التي بها يتحقق الحقية والمبدئية، غير الحقيقة المأخوذة بالوجوه الامكانية التي بها يتحقق الخلقية والمعلولية من الاعتبارات الخسية، فعلم ان ذلك جعل والتخصيص ليس من التحكيمات الباردة (النادرة - خ ل).

واما ما قيل: من عدم جامعية الصورة المذكورة واستلزامه خلاف ما ذهبوا اليه، فليس كذلك، فان ما ذهبوا اليه من الاطلاق والجامعية المذكورة انما هو في حضرة الجمع الذي هو حقيقة الحقائق، ولا تفصيل هناك اصلاً، فان حقيقة الحقائق لا تغاير حقيقة الخلقية (الحقائق الخلقية - خ) من جهة الحقيقة المطلقة الجامعة كما سبق آنفاً. فتلك الحقيقة ببعض الاعتبارات هي الباطنة، وبعض الاعتبارات هي الظاهرة. وبعضها هي المظاهر، وبعضها هي المكامن، والكل واحد من جهة الحقيقة المطلقة والذاتية الغير المقيدة، وليست بواحدة من جهة الاضافات والنسب الاعتبارية التي حصلت لها في حضرة التفصيل كما مر تحقيق بعض تلك التحقيقات وتفصيل اسمائها شرعاً و عرفاً في المقدمة فليذكر.

قال: «ونحن قد بيّنا في العلوم الحقيقية الأصلية، ان من الممكن ان يتألف من جزئيات العناصر ابدان معتدلة ذوات اعضاء، يحمل قوى كثيرة يحصل عنها افعال (افعالها - خ ل) متنوّعة، يحصل من امتزاجها واختلاطها

۱ - در این مقام که از عویصات مباحث حکمیّه و عرفانیّه است، از چند جهت باید بحث نمود، اول آنکه بجهت متصور است که از ترکیب حاصل از بسائط صورتی حاصل شود که از نشأتی بنشأتی و از موطنی بموطنی منتقل شود تا بر تبه و وحدت اطلاق برسد و مبدأ آثار معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی

بعضها بالبعض ، احوال اعتداليّة ، وينبعث تلك القوى عن نفوس مجرّدة هي كالصورة لتك الأبدان المعتدلة ، ويحصل من مجموع البدن والنفس

→ واقع شود، چون موجود متصف بوحدت عددی مبادی این همه آثار متباین قرار نمی‌گیرد ، ناچار از ناحیه حرکت ذاتی و انتقالات جوهری و از جانب شوق و عشق و حبّ موجود در نهاد ماده انسانی باید ماده سیاله بمقام و موطن اصلی خود پیوندد چه آنکه باثبات جوهر انتقال از عالمی بعالمی صورت وقوع بخود نمی‌گیرد ، از این جا پی به حرکت و تحوّل جوهری و وجود عشق و شوق در ماده و هیولی پی میبریم .

دیگر آنکه نطفه و استعداد موجود در موالید ثلاث محکوم بچه اسم از اسماء الهیّه و تابع سلطنت چه نوع از اسماء می‌باشند که خاصیت این اسم یا اسماء ایجاد تحول و سیلان در مظاهر خود هستند ؟ آیا صورت نباتی که در ماده حاصل میشود بعد از بلوغ بحد نبات و تمامی قوه و استعداد و حصول قبول فساد و فناء ، اسم حاکم بر این قبیل از مظاهر چه حالی دارد و آیا ماده بعد از استقرار در رحیم و طیّ مدارج نبات هنگامی که نبات مستعد از برای عبور از درجات نباتی جهت ورود بعالم حیوانی ، محکوم با حکام اسم دیگر میشود و در عالم حیوان دوات اسم حاکم بر نبات سر می‌آید یا آنکه اسمائی حاکم بر این قبیل از مظاهرند که بلحاظ استعدادات خاص ، آثار متفنن از آنان سر می‌زند . بحث دیگر آنکه در مواد و استعداد ذاتی کمال که اکمل آنها صاحب مقام مظهریت تامّه است چه سّری نهفته است ؟ عین ثابت آن بزرگوار با ماده و قوه و استعداد جزئی که مبدل بحقیقت محمدیه شده چه مناسبتی دارد ؟

در این که وجود جزئی و مادی کمال نیز مثل سایر مواد باید بتدریج از راه حرکت حجب نورانی و ظلمانی را قطع نماید تا بمقام جمعی نائل آید جای سخن نمی‌باشد ، نگارنده در مقدمه در مقام معرفی مطالب کتاب و تقریر عقاید محققان از صوفیه در این مواضع و موارد بحث می‌نمایم - لمحرره جلال الدین آشتیانی -

المجردة وحدة حقیقیة ونوعیة طبیعیة، یدر عن ذلك المركب الحقیقی افعال طبیعیة یمتنع صدورها عن مبادئ متکثرة من حیث هی متکثرة، غیر واحدة بالوحدة الحقیقیة فانّ (وان - خ) من الممتنع ان یرحصل من کلیاتها مرکبات حقیقیة كما ان من الممتنع ان یرحصل منها ومن الافلاک والکواکب والمبادئ الموجدة لها والجواهر المجددة التي هی كالصورة النوعیة بالنسبة اليها مرکبات حقیقیة وانواع طبیعیة وان امکن ان یرحصل لها وحدة اجتماعیة لكن تحقیق البحث فی هذین الموضوعین وتوجیه الحجج وتقریر البینات لا یحتمل هذا المختصر» .

اقول : هذه اشارة الى دفع الوجوه المذكورة فی الشبهة الدالّة علی استحالة مظهریة فرد من افراد العالم الکبیر وجزئی من جزئیاته للوجود المتعیّن بجمیع التعیّنات، وعلی استحقاقیة العالم الکبیر اياها بجمیع اجزائه وسایر جزئیاته (بجمیع اجزائها وسائر جزئیاتها - خ) دون ذلك الجزئی، والی تحقیق الحق فی ذلك، فشرع یبیّن اولاً استحقاقیة الاول للمظهریة المذكورة، وامتناع استحقاقیة الثانی لها، بآته قد بیّن فی العلوم الحقیقیة الأصلیة، انّ من الممكن ان یتألف من جزئیات العناصر، ابدان معتدلة، فائتها بواسطة تصغیر اجزائها وامکان حصول التماس الکلی بینها المستلزم لتفاعل تلك کیفیات المتضادة (المضادة - خ) الموجب لرفع

۱ - حکما در مباحث نفس واطبنا در مبحث قوای نفس در نحوه ترکیب عناصر بسیطه در مرکبات حقیقیه جهت حصول مزاج وتحصل صور نوعیه مفصل در این مسأله بحث نموده اند و این مسأله در خور تحقیق است که آیا تصغیر اجزای بسیطه جهت بوجود آمدن مرکبات امری لازم است و یا در مرکبات تامه تصغیر شرط است، جای این بحث موکول میشود بمفصّلات و در این حواشی باید از عالی ترین و غامض ترین مباحث بولایت بحث کرد .

تعيّثاتها التقابليّة (المتقابلة - خ ل) الامكانيّة المستدعية لخباء للاحكام الوجودية قد استعدت لتلك الوحدة الاعتداليّة، فان هذا النوع من التعيين قد اختصّ به الموجودات الكونيّة، وانهى حكمه في العناصر كما سبقت الاشارة اليه. فاذا ارتفع هذه التعيّنات بحصول الوحدة المزاجيّة والتعيّنات الاحاطيّة الوجودية التي هي من خواصّ الحقائق والأسماء الالهية، استعدت ان يظهر في جميع اجزائها بحسب مناسبتها للوحدة الحقيقيّة، ما كانت مخفية من الأحكام الوجوديّة، بسبب تلك التعيّنات الكونيّة. فحينئذ، تصير بها ذوات اعضاء يحمل قوى كثيرة يصدر عنها افعال متنوّعة يحصل من امتزاج تلك الأفعال بالقوى وموضوعاتها واختلاط بعضها للبعض، احوال اعتداليّة يكون مظهراً للصور الحقيقيّة ومبدأً للاحكام الوجوديّة، فان تلك القوى انما ينبعث عن النفوس المجردة التي نسبتها الى تلك الأبدان المعتدلة نسبة الصورة الى المادة، وهذه النسبة انما حصلت لها بواسطة الرقيقة المزاجيّة الوحدانيّة التي بينها وبين الوحدة الحقيقيّة، فحينئذ يحصل من مجموع البدن والنفوس المجردة وحدة حقيقيّة ونوعيّة طبيعيّة. فان الوحدة الحقيقيّة هي التي لها التعيّن الاحاطي الجامع للاضداد، كما هو حال ساير الأمزجة، سيّما الانساني منها. فانه بكمال الامتزاج وظهور الاعتدال الكمال الذي هو صورة الوحدة الحقيقيّة، صار مركباً حقيقياً يمكن ان يصدر عنه افعال طبيعيّة يمتنع صدورها عن مباد متكثّرة. كتشوّع الحركات المختلطة [المختلفة - ظ] نحو الجهات المتضادة في حالة واحدة، مثل احوال الغذاء مشابهاً للمغتذى، والاحساس بالاحسوسات المتنوّعة والحركات الفكرية والشوقيّة الموجبة للمعارف الالهية والحقائق الكشفية، والكلّ في حالة واحدة. ولا شك، ان المبادى المتكثّرة يمتنع ان يكون مصدراً لهذه الافعال، من حيث هي متكثّرة، كما انه من الممتنع ان يحصل من

کلیات تلك العناصر مرکبات حقیقیة، فانه لا يمكن ان يقع فيها على کلیتها تفاعل کیفیات المتضادة وخروجها عن التعیثات المتقابلة، كما ان من الممتنع ان يحصل من تلك کیفیات ومن الأفلاك والكواكب والمبادئ الموجدة لها، ومن الجواهر المجردة التي هي كالصورة النوعیة بالنسبة الى تلك المبادئ مرکبات حقیقیة، حتى يكون مثل الانسان بالوحدة الحقیقیة. وذلك لأن کلیات العناصر ليس لها وحدة مزاجیة، تكون رابطة

۱ - یکی از مباحث مهم در این قسمت آنستکه بچه نحو از ترکیب مواد وعناصر و حصول مزاج و امتزاج موجودی مرکب حاصل میشود که جزء و یا برخی از اجزای آن که محصل ماده و جنس است، امور یا امری بتمام معنا مادی و جزء فصلی و یا صورت نوعی آن، مجرد امری و موجود مترفع از مواد و استعدادات است و باآنکه بین ماده و صورت باعتباری نسبت اتحادی باید موجود باشد و بالأخره از ترکیب وجودی واحد حاصل میشود این اتحاد بچه نحو بین جزء مادی و جزء مجرد قابل حصول است و اصولاً موجودی که در صمیم ذات مجرد از ماده است بچه نحو صورت نوعیه و تمامیه مادی صرف میشود و از مجموع این دو امری واحد و موجود متحصّل مرکب از جنس و فصل حاصل میشود. و دیگر آنکه نفس مجرد باآنکه در صمیم و جوهر ذات از ماده مجرد دارد و از این جهت نسبت آن بکلیه مادیات علی السواء است و قهراً خود داخل نوعی از انواع است و از این راه باید دارای اراده و قدرت و علمی کلی باشد و قهراً گرداننده نظامی کلی، با نظام جزئی بدن چه ارتباطی می تواند داشته باشد؟

این اشکالات در کتب حکمی مورد بحث واقع شده است و با مبانی مشهور از حکما سازگاری ندارد ولی از طریق اهل عرفان می توان چارهئی جست و شیخنا و مولانا و مقتدی طریقنا، صدر الحکماء صدر المتألّهین، مرد میدان این قبیل از عویصات است که، کلت عن درکها اذهان العرفاء و الحکماء و لعمری ان الخوض فی بحار هذه المسائل کان حقّه فی الدوران الفلسفة و المعرفة - لمحرة جلال الدین آشتیانی - .

لتلك المبادئ والمجردات بالنسبة اليها ، فيمتنع ان يعرض لها بهذا الاعتبار وحدة حقيقيّة. نعم يمكن ان يحصل وحدة اجتماعيّة، لكن لا يكفي ذلك في ان يكون مظهراً لتلك الحقيقة .

فلئن قيل: انما يمتنع عروض تلك الوحدة لها لو لم تكن امزجة المعادن والنبات والحيوان وكذلك الانسان داخلاً في العالم الكبير بها يستعدش لأن يصير مظهراً لتلك الحقيقة ، واما على تقدير ذلك فمنوع .

قلنا : ان ما يصلح لتلك الامزجة لأن يصير به الممتزج مظهراً للوحدة الحقيقيّة ، انما هو المزاج الاعتدالى الانسانى ، فحينئذ ان جعل (ان جعلت - خ ل) العالم الكبير به صالحاً للمظهرية المذكورة ، فمسلم لكن ليس للعالم الكبير كثير دخل في المظهرية، اذا الانسان لاشتتاله على تفاصيل مافيه من جزئيات المظاهر كما سيجىء بيانه مع ظهور الجمعية الالهية واحديّة جمع الجمع، مستغن في تلك المظهرية عنه، وان جعلت بدونه صالحاً لها ، فلا يتم له ذلك ، كما مر .

وملخص هذا الكلام ، ان الحقائق الوجودية والأسماء الالهية لغلبة سلطان الوحدة في صورة جمعيتها لا يمكن ان يكون للكثرة الامكانية فيها مجال اصلاً ، وكذلك الحقائق الكونية والأسماء الامكانية . لغلبة احكام الكثرة الامكانية عليها لا يمكن ان يكون للوحدة الوجودية فيها مجال للظهور اصلاً ، فلا يكون للوحدة الحقيقة الجامعة بين الوحدة والكثرة ظهور في شىء منهما ، اذ لا يصلح للمظهرية الا ما يكون جامعاً للطرفين محيطاً بالقوسين حتى يمكن ظهورها فيه باحدى جمع الجسيع (جمع الجسيع - خ ل) ، مثل الانسان . تأمل في هذا الكلام فانه اصل كبير يحتوى على معان جليلة .

ثم ، ان اكثر المقدمات المأخوذة فيها هيها (منها هاهنا - خ ل) في

بيان المطلبين المذكورين ، لما كانت اقناعيَّة ، اعتذر المصنّف بان تحقيق البحث في هذين الموضوعين وتوجيه الحجج وتقرير البيِّنات، لا يحتمله هذا المختصر ، اذ كل منهما (منها - خ) يحتاج الى اصول اثّما يبرهن بقواعد يفتقر بيانها الى مجال وسيع .

قال : «وقد بيّن ايضاً فيها ، ان الأنواع الشريفة التي يمكن ان يصدر عنها الأفعال الكمالِيَّة متناهية ، ولا اعتبار بالانواع الناقصة الخسيسة ههنا (منها - خ) فان جميع ما يصدر عن الخسيس من الأفعال الكمالِيَّة يصدر عن الشريف ، وبصدر عن الشريف مالا يمكن صدوره عن الخسيس ، والنوع الشريف الواحد بالوحدة الحقيقيَّة يتضمن سائر الأنواع الخسيسة بالنسبة اليه ، بالمعنى الذي اشير اليه ههنا ، وان كانت غير متناهية بحسب العدد. واما الكمال الأصلي الممكن بحسب النوع ههنا، فاتّما يشترك فيه جميع الاشخاص الكاملة من النوع ولا اعتبار بالكهالات الجزئيَّة التي تختلف بحسب اختلاف الاستعدادات الجزئيَّة. واما تفصيل الكلام في هذه المواضع وتوجيه البحث فيه وتحقيقه، فلا يخفى على الزكى العارف باصول المباحث السالفة ، فلا وجه لتطويل البيان وتكثير المقدمات في هذا المختصر» .

اقول: هذا جواب الشبهة القادحة في جامعِيَّة الحقيقة النوعِيَّة الانسانية، باثّما لا يشمل جميع الأنواع، اذ ليس فيها ما يشبه الأنواع الخسيسة كالديدان والحيّات وغير ذلك .

وبيانه ، ان الأفعال الواقعة في عالم الخلق منها ما هي كمالية شريفة مقصودة

١ - لأن ما يصدر من الحيَّة وهو القتل والايذاء يصدر من الانسان، وما يصدر من الأسد يصدر منه ، وهكذا ، ولا اعتبار بصورة الآن ، والمناط هو الملكات والآثار ، ولذا فبعض الانسان انعام بل اضل سبيلاً - استاد علامه آقا ميرزا احمد آشتياني دام ظلّه -

بالذات ، لها مدخل فى تكميل [تحصيل الغاية - ظ] الغاية^١ الحقيقية التى هى غاية الغايات ، كالتغذية والكمية [والتنمية - ظ] وغير ذلك . ومنها ، ماهى^٢ ناقصة خسيصة موجودة بالعرض والاستطراد ، ليس لها دخل فى تحصيل تلك الغاية ، كلدغ العقرب مثلاً ولسع الحيات فالايواع (فالانواع - خ ل) ايضاً بحسب مصدرين^٣ها للقسمين المذكورين يكون على قسمين : منها ، شريفة داخلية فى السلسلة المنتظمة من طرفى الخلق والأمر ، المنتهية الى الواسطة الحقيقية التى هى الغاية المذكورة ، ومنها ما يكون ناقصة خسيصة خارجة عن تلك السلسلة ، وجودها انما يكون بتبعية تلك الأرواح المنتظمة فيها ، متفرعة عليها .

وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول : ان الأنواع الشريفة المذكورة التى يمكن ان يصدر عنها الافعال الكمالية متناهية ، ضرورة انتهائها عند وصولها الى الغاية المذكورة ، فلا يمتنع احاطة تلك الحقيقة الواحدة بها حينئذ ، ولا اعتبار بالأنواع الناقصة الخسيصة منها ههنا ، فان جميع ما عن الخسيس من الأفعال الكمالية يصدر عن الشريف ويصدر عن الشريف من ذلك ما لا يصدر عن الخسيس ، على ان النوع الشريف الواحد بالوحدة الحقيقية . يمكن ان يتضمن سائر الأنواع الخسيصة ايضاً بالمعنى الذى اشير اليه وذلك لان ظهور الوحدة الحقيقية ، انما يكون بالعدالة المزاجية الجامعة (جامعة - خ) بين الوحدة الوجودية الذاتية ، وبين الكثرة الامكانية الأساسية .

وإذا ظهرت الوحدة الحقيقية الشاملة لسائر الوحدات والكثرات كما مر غير مرة ، فلا يمكن ان يكون حقيقة من الحقائق الا وتكون شاملة لها بحسب

١ - وهى الانسان الكامل . احمد آشتياني .

٢ - كالحشرات . - احمد -

الحقيقة ، وان كانت افرادها غير متناهية بحسب العدد ، فاتته لا ينافي احاطة الوحدة الحقيقية بذلك المعنى ، واذا عرفت جامعية الحقيقة النوعية بالمعنى الذى ذكر ، فلا اعتبار حينئذ بالكمالات الجزئية التى يختلف بحسب اختلاف الاستعدادات الجزئية ، فلا يرد حينئذ النقص بالخاتمتين على جامعية الحقيقة النوعية ، فان التحقيق انما يقتضى ان الوحدات الجنسية على اختلاف انواعها كما اقتضت ، ان تنتهى الى وحدة نوعية جامعة للجميع ، كذلك يجب ان يكون تلك الوحدة النوعية ايضاً مختلفة كمالاتها وجامعيتها المعنوية بحسب الحيطة الى ان ينتهى الى الوحدة الشخصية الجامعة للكلى صورة ومعنى ، التى هى التعيّن العيني الحقيقى الذى ساير الحقايق انما يتحقق ويتكون به كما لا يخفى على الذكى العارف باصول المباحث السالفة ، فان اصول قواعدهم السالفة يقتضى ان الكمالات الوجودية الشريفة الانسانية دائمة الترقى حسب تجشّد الأزمنة ، بحيث يجب ان يكون كل لاحق من الكمّل يستوعب كمالات السابق منهم على خصوصياته الكمالية الخاصة ، حتى يتم نوع ذلك الكمال بوجود الخاتم «عليه من الصلوات افضلها ومن التحيات اكملها» وذلك لان اقتباس تلك الكمالات انما هو من مشكاة اكملية وكل (فكل - خ) من كان اقرب نسبة اليه واكثر مناسبة له ، كان استفاضته منه اكثر. ولا شك ان المناسبة الزمانية من اتم المناسبات ، اذ يستتبع تلك كثيراً من وجوه المناسبات ، فكل من كان اقرب زماناً اليه ، كان اكثر حظاً منه . ومما يؤيد هذا ما نقل عن الحكماء المتألهة من قدماء الفرس ، انهم اتفقوا على ان مراتب العقول على مذهبهم فى التنازل تتضاعف اشراقاتها ، فكل ما تأخر فى الرتبة ، كان حظّه من اشراقات نور الأنوار وسبحات اشعة وجهه واشراقات الوسائط من القواهر ، اكثر واوفر . فكذا

١ - كل على سافله. لأن لكل علّة قهراً وسلطاناً على معلولها وان المعلول ←

في الزمان، ومن جملة ما يحتوي عليه قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»
«ان الزمان قد استدار كهيئة يوم خلق الله تعالى السموات والأرض» هذا
المعنى، وان كان للحديث المذكور معان كثيرة؛ عالية بحسب علو المشارب.
وإذا تقرّر هذا، فيكون ذلك الشخص هو المتحقق بتلك الحقيقة النوعية
بتمامها وكمالها، واما مادونه من الأفراد فليس له تحقق بها هذا التحقق،
الكمالي (فليس التحقق بها هو التحقق الكمالي - خ ل) ، لطريان العوائق
في الطرق والمنازل الاستيداعية والاستقرارية . وتفصيل الكلام في هذا
المواضع وتوجيه البحث فيه يحتاج الى مقدمات كثيرة لا يليق بهذا المختصر.
قال: «ولا يمتنع ان يتوقف الحق في الاتصاف ببعض الصفات والتعينات
على صفات وتعيّنات آخر لاحقة به من ذاته .

فلئن قيل : انها من حيث هي موجودات خاصّة ، امور ممكنة ولا
يجوز ان يتوقف الحق في الاتصاف - بصفة كمالية على امر ممكن - ببعض
الصفات الممكنة .

قلنا: لا يستحيل ان يتوقف الحق في الاتصاف ببعض الصفات الممكنة .
على صفات آخر ممكنة كالكمالات الاسمائية مثلاً على صفات اخر ممكنة.
والصفة الكمالية هي ظهوره في المظهر التامّ الكامل الكلي المطلق الذي
هو من الصفات اللازمة والتعيّنات الواجبة به، لا من غيره» .

اقول : هذه اشارة الى دفع الشبهة القائلة بابطال المظهرية مطلقاً وبأن
شيئاً من اجزاء العالم لو صحّ ان يكون مظهراً ، للزم ان يكون الواجب
محتاجاً الى غيره ، فلا يكون واجباً لذاته .

→
نفس النسبة والاضافة الى العلة .
١ - من الجامعية والبساطة .

و بیان دفعه، اِنَّه لا یمتنع^۱ ان یرتفع الحق فی الاتصاف ببعض الصفات

۱ - واعلم انَّه قد تقرّر فی الحکمة المتعالیة، ان الواجب بالذات واجب من جمیع الجهات والحيثیّات، كما ان الممكن بالذات، ممکن من کافّة الجهات والحيثیّات، ولو كانت فیہ تعالی جهة امکانیة، فلا بد ان یرتفع الحق تعالی من هذه الجهة معاللاً بالغير، وهو ینافی الوجوب الذاتی . سرّ مطلب در این جا است که حق اول بحسب نفس ذات وجود صرف است و هر صفت کمالی در حق بنحو وحدت و بساطت و عدم تناهی موجود است، و نفس ذات بدون لحاظ حیثیتی از حیثیات متّصف باوصاف کمالی است، چون کلیه صفات از باب عینیّت با ذات واجبند بوجوب ذاتی و ضرورت ازلی، چه آنکه ماوراء وجود مطلق کمالی قابل قرض نمیشود تا حق فاقد آن باشد . و نحوه ملاحظه وجود و اوصاف وجود، در حق مطلقاً توقف بر لحاظ غیر ندارد، باین معنی که عقل در مقام لحاظ ذات و حکم به ضرورت ازلیّه جهت وجود صرف حق قیوم بامری وراء ذات احتیاج ندارد و ملاحظه غیر در مقام حکم و یا اتصاف حق باوصاف کمالی و وجوب ازلی منافات با وجوب وجوب دارد، و بلسان ذوق، در مقام ذات که مقام نفی غیر است بنحو اطلاق، بنحوی که ملاحظه ذات و اسم و رسم و صفت کمالی از قبیل علم بغير در موطن ذات چه باجمال و چه به تفصیل منافات با عدم تعین ذاتی دارد، لذا از آن مقام، بفیض الغیوب تعبیر کرده اند . و در مقام ظهور بصور اشیا در مقام فعل و تجلی و ظهور ذاتی در احدیّت و واحدیّت حق تعالی از باب قیومیّت ذاتی، از باب آنکه آنچه که غیر متصور میشود و ثانی از برای وجود صرف چه بسا خیال شود، تفصیل و فرق و ظهور آن حقیقت جمعی الهی است عین هر متعیّن است .

فاذا تأملت فیما تلوناه عليك وبلغت الی مفزاهها، ولا بأس بذکر ما قبل فی هذا المقام، وقال بعض الاکابر من العرفاء فی مقام نفی ما ذکرناه واثبات ضعف افکار اهل النظر: «ومما يدل على ضعف النظر العقلي من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة، انها لا تكون معلولة لمن هي علّة له (ای العلة،

والتعيّنات الى صفات وتعيّنات اُخر لاحقة به من ذاته ، انّما الممتنع ان

→ علّة له) هذا حكم العقل لا خفاء به ، وما في علم التجلي الا هذا ، وهو ان العلّة معلولة لمن هي علة له ، والذي حكم به العقل صحيح مع التحرير بالنظر (فاعلم ان العقل المشوب بالوهم من حيث نظره الفكري ضعيف في ادراك الأشياء على ما هي عليه . ويدل عليه كون العقل يحكم على العلّة ، انها لا تكون معلولة لما هو معلول لها ، والتجلي الالهي يعطى للعارف المكاشف، ان العلّة معلولة لمعلولها ، وذلك لأن عين العلة حال ثبوتها في العدم ، تطلب من عين العلّة ان تجعلها موجودة معلولة لها ، كما تطلب عين العلّة وجود معلولها ، والطلب من الطرفين رابطة بينهما» .

معلوم نشد كه شيخ شارح چه مي فرمايند ؟ طلب از ناحیه معلول، طلب بنسب قابليت است وهر شيء بانذات طالب وجود است بدون آنكه درموجود وظاهر كننده خود ، تأثيري نمايد. علاوه بر اين اعيان صورت اسماء الهيه اند وباين اعتبار معلول ومجعول ويا تعيّن اسماء الهيه اند وبالاخره ذات حق است كه متجلي در اسماء و اعيان است در عالم علم ومقام واحديت . واما مسأله تضايّف ، مثل عليّت ومعاوليّت كه با مفهوم ارتباط دارد . مثل عالميّت و معلوميّت و ابوت وبنوت، اين مسلم است كه متضائفان بحسب قوه وفعليّت و وجود وعدم متكافئان اند و بين آنها اصلا عايّت ومعاوليّت وجود ندارد و اين ذهن است كه بعد از تصور واحاظ علت ومعلول مفهوم عليّت ومعلوليّت را دريك رتبه ملاحظه مي كند وليس بين المتضائف مع رفيقه عليه ومعاوية . قال : وايضاً عالية العلّة كمال من كمالاتها . ولا يتشّ الا بالمعلول ، فمعاوية المعلول سبب لعالية العلة . كما ان معاوية المعلول لا تحصل الا بعالية العلّة ، لكونهما متضائفين - هذا كلامه . وفيه ما فيه .

جه آنكه تأثير وتأثر بين علت ومعلول در وجود خارجي متصور است . باين معنی كه توقف بحسب ملاحظه عقل . ارتباطی با عليّت ومعاوليّت بمعنای تأثير وتأثر خارجي ندارد ، معلول طور وظهور علت است وعايّت علت عين ذات علت ونحوه وجود علت است، نه وصفي زائد بر علت .

يحتاج الواجب في الاتصاف المذكور الى ما ليس من ذاته من الصفات

→ و ملاك صدور معلول از علت ، تحقق معلول است در وجود علت مفيض وجود ، ولى وجودى اشرف وانم از وجود خارجى معلول ، و علت بحسب وجود مقدم است بر معلول و معلول متأخر از علت است و متأخر متأثر از متقدم ميشود و متقدم هرگز از متأخر متأثر نميشود و توقف بحسب ملاحظه عقل ، ربطى به صدور معلول از علت ندارد و دو طرف تضائف نسبت بهم سيمت عليت و معاوليت ندارند . و اظهر فساداً مما ذكر ، كلامه هذا: المكاشف يجد بالكشف ان ذاتى العلة والمعلول، شىء واحد، ظهر فى المرتبتين مختلفين ، والعلية والمعلولية من المتضائفين اللذين كل منهما علة للآخر (سبحان الله ، خلط بين احكام ذهنى وحقايق خارجى شارح محقق فصوص را در ورطه اشتباه باين بزرگى انداخته است، و ما هو المؤثر فى المعلول، هو وجود الخارجى من العلة ، لا ماله مدخيلة فى وصف من الاوصاف الذهنية) ويحكم على العلة من حيث امتيازها عن المعلول ، انها معلولة لمعلولها ، وهو حق (الف) اذا لم يكن الامتياز بينهما الا بما يقتضى التضائف ، والا، فلا» اما نفس مفهوم تضائف - اقتضاء دارد علم توقف يكى از اطراف را بر يكديگر ، ←

(الف) - قال استادنا الاقدم : «اي حكم المكاشف بان العلة من حيث الامتياز معلول لمعلولها حق، اذ لم يكن الامتياز بينهما ، الا بالعلية والمعلولية . واما ان كان الامتياز بينهما بوجه آخر ، مثل ان يكون العلة واجباً والمعلول ممكناً ، فحكمه ليس بحق ، لان الوجوب لا يعقل بالامكان . (فح) لا يصح ان يقال ، ان العلة من حيث الامتياز معلولة لمعلولها - ميرزا محمدرضا قمشه يى - فنقول: ان جميع التعيينات التى بها يتوهم توقف ظهور الحق فى مقامات الجلاية والاستجلاية من هذا القبيل لان الحق هو المؤثر المفيد للوجود وغيره من تعييناته وظهوراته . بنا بر اين غايت ايجاد در مقام تعيين اول بنا بر اصطلاح عرفا و علت غائى ايجاد در مشهد ذات واجبى ، نفس وجود حق است، حقيقت خاتمه با عقل اول و بنا نظام كلّى غايت بالعرض ايجادند - لمحّرره جلال الدين الاشتياني هداه الله تعالى .

والتعيّينات^١، واما اذا كانت تلك الصفات المحتاجة اليها من ذاته، فلا ينافي الواجبيّة ولا يمتنع ذلك .

فلئن قيل : انّ تلك التعيّنات المحتاجة اليها من حيث هي موجودات خاصّة امور ممكنة كما سبق بيانه، فلا يجوز ان يتوقّف الحق الواجب في الاتّصاف بصفة كماليّة على تلك التعيّنات ، والا يلزم احتياج الواجب الى الممكنات .

قلنا : لا يستحيل ان يتوقّف الحق في الاتّصاف ببعض الصفات الممكنة كالكمالات الاسمائيّة مثلاً على صفات وتعيّنات اخر ممكنة كظهوره بتلك الاسماء^٢ الهيّة كانت او كونيّة^٣ حادثة او قديمة ، نعم انما يستحيل لو

→ و در بين اقسام تقابل ، از قضا ، تضائف اقتضا ندارد تميز خارجى دو طرف متقابلان ذهنى را، چه آنکه در علم شىء بذات خود، عقل انتزاع عالميّت و معلوميّت از يك شىء مينمايد و تقابل را فقط در مفهوم معتبر ميداند لذا شيخ رئيس و ديگران گويند ، نفس مفهوم محرك و متحرك ، دلالت ندارند بر آنکه در خارج هم بين دو مفهوم سوائيت لازم باشد چه بسا در خارج متحد باشند و اين برهان است كه حكم مى كند در محرك فعليّت و در متحرك قوه معتبر است و قوه و فعل در شىء واحد از جهت واحد مجتمع نشوند - جلال آشتياني - .

٢- وقد قلنا: ان الواجب لا يعلّل بالممكن، وان الممكن معلل بالوجوب و حق بوجه خاص با هر مظهرى بلا واسطه مرتبط است و حق در مقام ذات علت غائى و مبدأ فاعلى است و ممكن مراد بالعرض است .

١ - كعفو و غفور .

٢ - كفلك و ارض .

٣ - اتّصاف حق بصفات امكانى بملاحظه تجلى اعرابى و ايجادى ، در

احتاج فی صفاته الواجبة هو بها ، كالكمال الذاتی مثلاً علی صفات ممكنة، وقد عرفت انه بهذا الاعتبار يلزمه الغناء المطلق. واما الاحتیاج فائماً يطرء علیه نظراً الى كمالاته (كماله - خ) الأسمائية المشار اليها فی عبارة المصنف هي هنا بالصفة الكمالية التي هي عبارة عن ظهوره فی المظهر التام الكامل الكلي المطلق الشامل لجميع حقايق المراتب وجزئيات المظاهر ، حادثها وقديمها ، وذلك من الصفات اللازمة له باعتبار حقيقته الكلية ، ومن التعيّنات الواجبة به باعتبار مظهره الجزئية (مظهريته للجزئية - خ) ، فلا بدّ من احتیاج الكامل بالكمال الكلي الى تلك التعيّنات فی الظهور ، كما ان تلك التعيّنات محتاجة اليه فی الوجود والوجود ، اذ وجودها بالوجود (الوجود - خ) الذي هو بذلك الظاهر الكامل لا بغيره .

فان قلت: كيف يطلق علی هذا المظهر لفظ الاطلاق، ولا قيد فی الوجود

→ مراتب وجودی با حفظ غناء ذاتی، اشكال ندارد ، بل كه احاطه و سعة وجودی حق بنا بر تشكيك خاص الخاصی ملازم است با اتحاد اصل و حقيقت وجود در مظاهر امکان وعدم جواز خلّو خلق متقوم بخالق از مقوم وجودی خود ، و كآته اصل وجود اطلاقى مقوم كلیه وجودات مقیده است و هر مقیدى متقوم به مطلق است با ملاحظه سلب جهات نقص از حق و اختصاص دادن آن باصل مراتب و مظاهر .

سالك مكاشف در مقام صحو بعد از محو و افاقه از فناء مطلق گویا ، بكلماتی نظیر مارمیت اذرمیت والذین یبایعونك انما یبایعون الله ، رضانا اهل البيت رضی الله ، ولا حول ولا قوّة الا بالله ، میشود و در این مقام بین احكام خاص مقام ذات و غناء ذاتی و مقام ظهور و تجلی و سریان فعلی حق در آیات آفاق و انفس و اتحاد با مظاهر عینی فرق میگذاورد، بسرّ و حقیقت لا جبر ولا تفویض، بل امر بین الامرین پی می برد و بین مقام تشبیه و مرتبه تنزیه خلط نمی نماید - جلال آشتیانی - .

الا وهو به مقيّد .

قلنا : الاطلاق الحقيقي هو الذي له احدىّة جميع (جمع القيود - خ ل) القيود ككثها ، على ما سبق بيانه^١ في المقدمة ، فلتذكره ، لا الذي له الاتفاء عن ساير القيود .

قال : « فلا يلزم ان يكون الادراكات الحسيّة والوهميّة والفكريّة

غير معتبرة لو كان الكمال الحقيقي والادراك اليقيني لا يحصل الا عند الوصول الى مرتبة الاطلاق ، فان القوّة القدسيّة لو اخذت العلوم والمعارف عن مآخذها ومعادنها عند تجردها واستولت على هذه القوى المدركة بحيث لا يستقل بنفسها في شيء من حركاتها وافعالها ، بدون استخدامها اياها وقهرها لتلك القوى على وجوب متابعتها^٢ ومبايعتها بالضرورة ، لا اعتبر بالضرورة ساير ادراكاتها وتصرفاتها ، واستحال ان يكون شيء منها مانعاً لحصول ما هو الكمال الحقيقي عندهم ، بل لا بد وان يكون معيّنّة لحصول ما هو الكمال الحقيقي ، ورسوخه وسهولة الترقى الى اقصى مراتبه فاعلم ذلك .

واما نظائر العفاريث والمردة ، فلانسلم انها غير موجودة فيه ، نعم القوى التي هي نظائرها لما تسخّرت وهربت (هتّبت - خ) بالمجاهدات المعتبرة عند اصحاب الاستكمال في الاشخاص الكاملة ، فقد صارت الأفعال المحسودة الصادرة عنها ، ملكيّة ، فصارت ممنوعة عما يصح ان يصدر عنها حسب اقتضاء طبائعها او مطاوعتها لبعض القوى الجسمانيّة . كالقوة الوهميّة

١ - من الاطلاق اللابشرطي .

٢ - قوله : ومبايعتها ، لا حاجة الى هذه الكلمة كما يستفاد من شرح

الشارح .

وشبهها ، من غير استخدام القوّة القدسيّة ايّاه ، وهكذا الكلام بعينه في الانواع المماثلة للوحوش والسباع والبهائم والحشرات الموزية .
واما الطبائع التي هي نظائر الافلاك والكواكب ، فلا يجب اتّصافها بجميع الصفات التي يتّصف بها الافلاك والكواكب ، فانّ ما يكون مثالاً للشئ المعيّن ، لا يجب اتّصافه بجميع ما يتّصف به ذلك الشئ بعينه ، ولا سلّم أنّه ليس هناك ما يتحرّك (يحرك - خ ل) على سبيل التّدوام والاستمرار ، فان الشرائين وشبهها كالريه متحرّكة دائماً من غير ضعف ولا فتور» .

اقول : هذا شروع في دفع ما اورد على القسم العملي من علومهم على الترتيب ، فبدأ يجب عن الأول منها ، وهو القائل بان اتفاهم على ان العلوم الحقيقيّة والمعارف اليقينيّة هو الذي يحصل للانسان وينكشف عليه عند الوصول الى الاطلاق الذاتى بانحلال العقد الامكانيّة والانطلاق عن القيود الهيولائيّة والانحراط فى سلك الملاء الأعلى من العقول المجردة ، ينافى ما ذهبوا اليه من جامعيّة الانسان كما سبق تفصيله .

وبيان ذلك ان المنافاة انما تلزم ان لو كان المراد بالاطلاق الذى هو الغاية فى الوصول هيها هو الاطلاق الرسمى الاعتبارى المقابل للتقييد ، والامر ليس كذلك ، بل الغاية هيها انما هو الاطلاق الذاتى الحقيقى الذى نسبة التقييد وعدمه اليه على السويّة ، اذ ذلك هو الشامل لهما شمول المطلق لجزئياته المقيّدة .

واذا تقرّر معنى الاطلاق على هذا الوجه ، وثبت انّ غاية الحركة الايجاديّة هو ظهور الحق فى المظهر التام المطلق الشامل لجميع جزئيات المظاهر ، فلا يلزم ان تكون الادراكات الحسيّة والوهميّة والفكريّة غير معتبرة لو كان حصول الكمال الحقيقى بالوصول الى مرتبة الاطلاق ، بل

لابد من اعتبارها حتى يتحقق الاطلاق والجامعية في الاظهار ، كما تحققت في الظهور. وذلك لأن القوة القدسيّة لو اخذت العلوم الحقيقية الكلية والمعارف اليقينيّة عن مأخذها ومعادنها عند تجرّدها ، واستولت حينئذ على هذه القوى اعنى الجسمانيّة المدركة للجزئيّات ، بحيث لا يستقل تلك القوى بنفسها في شيء من حركاتها وافعالها بدون استخدام تلك القوّة القدسيّة ايّاهها وقهرها لتلك القوى على وجوب متابعتها ومبايعتها بالضرورة، لا اعتبر في اطلاقها بالمعنى المذكور ساير انواع ادراكاتها من كليّاتها وجزئيّاتها ، صوراً كانت او معاني، غائبة او حاضرة ، كما اعتبر تصرّفاتنا من التركيبات الواقعة في تلك المدركات واستحال حينئذ ان يكون شيء منها مانعاً لحصول ما هو الكمال الحقيقي عندهم ، بل لابد وان يكون كل منها على ما سبق من البيان سبباً معيّنّاً وعلّة معدّة لحصول ما هو الكمال الحقيقي ولرسوخه وسهولة الترقى الى اقصى مراتبه ، لما تقرّر ، من ان استخدامها لتلك القوى وكون استحصال الأثر مع معاون ، اسهل من استحصاله بدونها فاعلم ذلك .

وامّا نظائر العفاريث والمردة التي ذهب السائل الى انتفائها في الانسان الكامل ، فلانسلم أنّها غير موجودة فيه، نعم النوى التي هي نظائرها لما تسخّرت وهذبت بالمجاهدات المعتبرة في طريق الاستكمال في الاشخاص الكاملة ، فقد صارت الافعال المحمودّة الصادرة عنها ملكيّة (ملكة - خ) ، فصارت ممنوعة عما يصحّ ان يصدر عنها حسب اقتضاء طبائعها، كما منعت عن مطاوعتها لبعض القوى الجسمانيّة كالقوة الوهميّة مثلاً من غير استخدام القوّة القدسيّة ايّاهها .

وما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله : انّ شيطانه قد اسلم على يده ، اشارة الى هذا المعنى، وهكذا الكلام بعينه في الأنواع المماثلة للوحوش

والسباع والبهائم والحشرات الموزية . واما الطبايع التي هي نظائر الأفلاك والكواكب ، فان ما يكون مثالاً للشيء المعين لا يجب ان يكون متصفاً بجميع ما اتصف به ذلك الشيء بعينه من الشخصيات ، اذ في المماثلة يكفي اتصافه بصفاته اللازمة للحقيقة المطلقة . ولئن سلّمنا ذلك ، لكن لانسلكم انّه ليس هناك ما يتحرك على الدوام والاستمرار ، فان الشرائين وشبهها كسائر العروق المحيطة (المختصة - خ) بسائر اجزاء البدن محيطة بالبدن ، احاطة الافلاك باجزاء العالم ، متحركة بعضها بالحركة الانقباضية والانبساطية ، وبعضها بنوع آخر من انواع الحركات ، وكالرية ايضاً فانّها متحركة دائماً ، وذلك باعتبار انّه اصل الحركات الواقعة في البدن ، كلّها يشبه ان يكون مثالاً لحركة الفلك الأعظم الذي به يحصل انقباض الليل وانبساط النهار . وقد تعرض الشيخ «قُدس سرّه» لبيان التطبيق بقول شاف فلنورد عبارته الشريفة لاحتوائها على نكات لطيفة ، قال : «ان العوالم ، اربعة ، عالم الأعلى ، وهو عالم البقاء ، وعالم الاستحالة وهو عالم الفناء ، وعالم التعمير - التغيير - وهو عالم البقاء والفناء ، وعالم النسبة ، وهذه العوالم في موطنين ، في العالم الأكبر وفي الانسان . فاما العالم الأعلى «فالحقيقة المحمدية» وملكها الحياة ، نظيرهما من الانسان اللطيفة والشروح القدسي والعرش ، ونظيره من الانسان الجسم والكرسى ونظيره النفس والبيت المعمور ، ونظيره القلب والملائكة ، ونظيرها ارواح الانسان وزحل وملكه ، ونظيرهما القوة العلمية والنفس والمشتري وملكه ، ونظيرهما القوة الذاكرة ، ومؤخر الدماغ والاحمر وملكه ، ونظيرهما القوة العاقلة ، واليافوخ والشمس وملكها ، ونظيرهما القوة الوهميّة ، والروح الحيواني والزهرة وملكها ، ونظيرهما القوة الخياليّة ، ومؤخر البطن الأول من الدماغ والكاتب وملكه ، ونظيرهما الحس المشترك ومقدم البطن الاول من الدماغ والقمر وملكه ،

ونظيرهما القوّة الحسيّة والجوارح ، فهذه طبقات العالم (العوالم - خ) الأعلى ونظائرهما من الانسان .

وامّا عالم الاستحالة ، فمنهم الفلك الأثير وروحه الحرارة واليبوسة ، ونظيره (نظيرها - خ) الصفراء وروحها (وروحه - خ) القوّة الهاضمة ، ومنهم فلك الهواء ، وروحه الحرارة والرطوبة ، نظيره الدم وروحه القوّة الجاذبة ، ومنهم فلك الماء وروحه البرودة والرطوبة، نظيرها البلغم وروحه القوّة الدافعة ، ومنهم فلك التراب وروحه البرودة واليبوسة ، نظيرها السوداء وروحها - روحه - القوّة الماسكة .

واما الارض ، فسبع طباق ، ارض سوداء وارض غبراء وارض حمراء وارض صفراء وارض بيضاء وارض زرقاء وارض خضراء ، نظيرها هذه السبعة من الجلد والشحم واللحم والعروق والعصب والعضلات والعظام .

واما عالم التعمير، فمنهم الروحانيون نظيرهم، القوى التي في الانسان، ومنهم عالم الأرواح نظيره ما يحس من الانسان ، ومنهم عالم النبات، نظيره كل ما ينمو من الانسان ، ومنهم عالم الجماد، نظيره ما لا يحس من الانسان .
واما عالم النسب، فمنهم العرض، نظيره الأسود والابيض، ومنهم الكيف نظيره الصحيح والسقيم ، ومنهم، الأين ، نظيره ، رأسى على عيني وعيني (عنقى - وعنقى - خ ل) على كنفى، ومنهم ، الاضافة ، نظيرها، هذا أبى وانا ابنه. ومنهم، الوضع، نظيره، يمينى - نفسى - ، ومنهم. ان يفعل: نظيره، الأكل، ومنهم، ان يفعل، نظيره: الشبع، ومنهم، اختلاف الصور فى الايئاب (الاهاب ، الامّهات - خ ل)، كالفيل والحمار والأسد والصرصر، نظيره ، القوى الانسانية التي يقبل، الصور السعويّة (النوعية - خ) من مذموم ومحمود، هذا فطن فهو فيل، هذا بليد، فهو حمار، هذا شجاع، فهو اسد، جيتار [جيان - ظ] ، فهو صرصر. فافهم والله يقول الحق وهو يهدى السبيل.

قال : «ولا نسلم، ان العقل لا يدرك كل ما يدرك في الطور الذي هو فوق العقل ، نعم، ان من الأشياء الخفية ما لا يصل اليه العقل ، ولا يدرك الا بقوة اخرى هي اشرف منه . واما الأشياء الباقية ، فكل ما يدرك بتلك القوة ، يدرك ايضاً بالعقل ، على انا نقول : ان كل ما يدرك معنى كلياً او حقيقة كلية يصدق عليه حدث العقل واسمه . نعم ان العقل الذي يقولون به ويعبرون عن العلوم المنسوبة اليه بالعلوم الرسمية ، انما يريدون به القوة الفكرية التي تأخذ العلوم من مبادئها بتوسط استخراج الاوساط وتأليفها مع حدى المطلوب ، على ان الحافظة والمتوهمة والمتخيّلة قد لا يطيع العقل الفكرى وتنقاد لتلك القوة ، بل تصير من جملة خوادمها وآلاتها، فلا يمتنع ان يعبر ما ادركته تلك القوة بشيء من العبارات عنه» .

اقول : هذا اشارة الى دفع الشبهة القائلة بان المعارف الكشفية التي يسمونها بالكمال من الامور الممتنعة التي لا يمكن ان يدركها العقل كما سبق بيانه . وتقرير ذلك انا لانسلم ان العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدركات التي في الطور الأعلى الذي، هو فوق العقل اصلاً ، نعم ان من الأشياء الخفية ما لا يصل اليه العقل بذاته، بل انما يصل اليه ويدركه باستعانة قوة اخرى هي اشرف منه، واستبانة نور اضواء هو اتم منه، مقتبساً من مشكاة الزجاجة الانسانية التي فيها المصباح، لكن بعد الوصول

١ - واعلم ان العقل النظرى فى درك كثير من المباحث المرتبطة باحوال الانسان بعد نشأتها الدنياوية عاجز ولكن بعد الرجوع الى ماورد عن الانبياء والاولياء في هذا المقام وغيره، يرفع عجزه وان يجب ان يعلم ان العقل النظرى لا يدرك من الامور الا خواصها ولوازمها واما درك اصل الحقيقة، وذلك لا يمكن الا برفع وجوه المفارقة بين العالم والمعلوم لأن سبب الجهل بالأشياء انما هو وجود جهات المباعدة والتفريق - ج ل - .

يدركه العقل مثل سائر مدركاته ، كما في المدركات الجزئية ، فأنه في استحصالها يحتاج الى قوة اخرى ، لكنها انزل واخس منه ، وبعد الوصول يدركها مثل سائر مدركاته على السواء . واما الأشياء الباقية ، فكلما يدرك ويوصل به اليها ، على اننا نقول : ان كل ما يدرك معنى كلياً او حقيقة كلية ، سواء كان ذلك بالنظر والبرهان ، او بواسطة الكشف والوجدان ، يصدق عليه حدث العقل ورسمه . نعم منشأ هذه التفرقة ، ان العقل بالمعنى الذى يتداول بين الناس ويقولون به ويعبرون عن العلوم المنسوبة اليه بالعلوم الرسمية ، سيما هذه الطائفة منهم ، انما يريدون به القوة الفكرية التى تأخذ العلوم من مبادئها بتوسط استخراج الاوساط وتأليفها مع حدث المطلوب (حدثى المطلوب - خ) ، ولا شك ان هذه من بعض قوى مطلق العقل ومراتبه . واذا كان الأمر على هذا الوجه ، فلا يلزم من قولهم : ان طور المكاشفات والكمالات الحقيقية فوق العقل بالمعنى المتعارف ، ان يكون ذلك الطور مما يمتنع ادراكه للعقل مطلقا حتى يمتنع التعبير عنها ، فيلزم ان تكون معدومات صرفة ، على ان الحافظة والمتوهمة والستخيلة التى هى آلات تعبير المعانى المدركة بالألفاظ المعينة ، قد لا يطيع العقل الفكرى ، لضعفه وعدم تسكطه عليهم ، وينقاد لتلك القوة ، اى العقل المطلق المنور بنور الاطلاق الذاتى القوى بالقوة الأصلية الاحاطية حتى يستخدمها فى ارادتها . فهذا تجد من عبارات ارباب هذه القوة ما بلغ فى فنون البلاغة حد الاعجاز . بحيث لا يقدر من صرف الاعمار فى تبشع قوانين الخطابة واستنباط قواعد الفصاحة ان يأتى بقريب منه .

قال : «وبئس ان دوام المراقبة والمواظبة على ما ذكرنا من الملاحظة مع ملازمة الآداب والشروط المعتبرة عند ارباب هذه الصناعة وترك استعمال

شيء من القوى الجسمانية في جذب الملاذذ الدنيوية ودفع المكاره البدنية، ثم قهرها على المطاوعة والمتابعة وممانعة اقتضاء ما يقتضيه القيود المذكورة، اما بحسب ذاتها، او بوجوب (او بوجود مطاوعتها - خ) مطاوعتها للهوى، والقوة الوهمية او المتخيّلة البدنية انما يقهرها على المتابعة والمدافعة عن توجهها بالكلية نحو البدن وتقيّد (ويفيد انجذابها - خ ل) انجذابها نحو المادة والكدورات المادية، فان الاسباب الفاعلة لا يبعد ان تصير معزولة عن بعض ضروب الفاعلية، مقهورة على ضرب آخر يقابل الضرب الاول باسباب اخر قويّة» .

اقول : هذه اشارة الى دفع الاستبعاد الذي استشكلوه في طريق استحصال الانطلاق عن العقود والاطلاق عن القيود المستتبع للمكاشفات الحقيقية، بأن الملكات الراسخة والأفعال الطبيعية، كيف يتخلف عن موضوعاتها بمجرد التصشورات والاعتبارات العقلية المسمّاة بالمراقبة والافعال المضادة لها. وتقرير دفعه، ان دوام المراقبة التي هي عبارة عن ملاحظة الحقيقية المطلقة في تنوعات تعيشاتها بحيث لا يغيب عن الواحد الظاهر بكثرة المظاهر، مما يستجلب تلك الكمالات ويستحصل به ساير العلوم والمعارف. وبيان ذلك انما يتمّ بتمهيد مقدمة وهي، ان امداد الحق سبحانه وتعالى وتجليّاته متواصلة الى العام في كل نفس، بل الموجود عند التحقيق ليس الا تجلياً واحداً يظهر له بحسب مراتب القوابل، واستعداداتها تعيشات هي المبدأ لهذه التعشّدات الظاهرة، والا فالتجلى الفايض على الممكنات من الحق، احديّ الذات، لكنّه انما يظهر بحسب احكام القوابل، فمهما غلب فيها من الصفات والاحكام، وجويّة كانت، او امكانية، يكون ظهور ذلك التجلى فيها بحسبها منصبغاً بذلك الغالب من الاحكام النسبية الاعتبارية محققاً (مختفياً - خ) باحكامه واوصافه الحقيقية

التي أولها العلم ، ثم ان الحقيقة القلبية الانسانية ، لسعة قابليتها واحاطة جامعيتها^١ لتجزيب^٢ للبحرين ، الأسماء الالهية والحقايق الكونية ، وصلاحيتها للمرآتية والمظهرية، جعلت موردة للأحكام الجزئية والكلية فما برحت ظاهرة (ما ، مما يوجب ظاهرة - خ ل) بأحكام ما خطر فيها ، كلية كانت او جزئية ، الهيئة او كونية متجددة منقلبة في تلك الأحكام ، فاذا لم يخطر فيها شيء من الجزئيات ولم يغلب عليها حكم صفة على التعيين ويظهر عن ساير العلايق بالكلية حتى عن التوجه الى الحق باعتقاد خاص ، أو الالتجاء اليه باسم جزئي ، فان ذلك التجلي حينئذ يظهر بحسب احديّة الجمع الذاتي باوصافه الحقيقية التي اولها رتبة واقويها (اقربها - خ) نسبة اليه العلم .

فعرفت من هذه المقدمات ، ان دوام المراقبة والمواظبة عليها انبى وسيلة واقرب طريقة لاستحصال العلوم والمعارف ، سيما اذا كانت مع ملازمة الآداب (الأدب - خ) والشروط المعتمدة عند ارباب هذه الصناعة من فطام النفس عن المألوفات وعدم الالتفات الى الرسوم والعادات وترك مقتضيات انقوى الجسمانية الحيوانية من البهيمية الشهوانية والسبعية الغضبية المستعملة في جذب الملاذّ الدنيوية ورفع المكاره البدنية ، ثم قهرها على المطاوعة والمتابعة للقوة القدسيّة ، وممانعة اقتضاء ما يقضيها القيود المذكورة ، اما بحسب ذاتها او بوجوب مطاوعتها للهوى والقوة الوهية والتخيّل البدنية ، اذ اسعاف المقتضيات (انبعاث المقتضيات - خ ل) القوى والنيود المذكورة انما يقهر القوة القدسيّة على المتابعة والمدافعة عن توجهها

١ - في النسخ المصححة : واحاطة جامعيتها لتجزيب الأسماء الالهية . وفي النسخة التي اعتمدنا عليها : «بحسب جامعيتها للبحرين . الأسماء ...» .

٢ - حَزَبَهُمْ جمعهم احزاباً . فراند اللفظة .

بالكلية نحو البدن وتقيّد انجذابها (تفيد انجذابها - خ ل) نحو المادّة والكدورات المظلمة اللازمة لها ، فان الاسباب الفاعليّة لا يبعدان تصير معزولة عن بعض ضروب الفاعليّة التي مبدئها اللواحق الماديّة والقيود الامكانيّة، مقهورة على ضرب آخر يقابل الضرب الأول باسباب آخر قويّة، مثل ارتكاب المكاره وسائر ما يضاد تلك المقتضيات ، فان من المقررات ، انّ معالجات الأمراض انّما هي باضدادها (ان معالجة الأضداد ، انّما هي باضدادها - خ) .

قال : «ومن جعل المعارف العقلية والعلوم اليقينية المستندة الى البراهين القطعيّة الحاصلة للانسان المعتدل المزاج، الذي لم يستول عليه الرزائل الطبيعيّة البدنيّة من الخيالات الفاسدة والحجب المانعة للكلمات الحقيقة لا نفسها ولا من الاسباب المعّدة بالنسبة الى ما هو من الكلمات الحقيقيّة عنده ، فمن الأولى، الأحق - الأخلق - ان تعّده من زمرة المجانين واصحاب المايخولياء ومنكري العلوم الضروري .^٤

واما تكرار بعض الألفاظ المعيّنة حال المراقبة ، فانّما يكون سبباً لاستمرار ما ذكرنا من الملاحظة .

واما قوّة الصوت ومجاهرته (وجهاريّته - خ) فغير معتبرة عند ارباب الصنعة (الصناعة - خ) .

واما التخلي عن الخلق وملازمة المواضع الخالية فانه ضروري (فامر ضروري - خ ل) ، لا يتصوّر بدونه تفرغ القلب عن الوسوس والشواغل المانعة والتبّرى من العلايق المظلمة والاقبال بكنه الهمة على الله بالكلية ، كما لا يتصوّر بدونه استنباط العلوم الفكريّة اليقينيّة والمطالب البرهانيّة، مجرّدة عن الشكوك والشبهات الوهميّة والخياليّة ، ومن شرط في هذا الأمر وطريقه تناول الأغذية الرديّة ، فهو جاهل او ممرور . نعم، انّ من

انسالكين من يناسبه غذاء معين دون غذاء آخر، ومنهم من يكون على عكس ذلك، فان الأمزجة مختلفة والصفات الذميمة الطبيعية الحاجبة بحسب ذلك أيضاً مختلفة، ولا شك ان التدبير بحسب الاغذية والادوية وغيرهما في مداواة الأمراض النفسانية انما يختلف حسب اختلاف تلك العلل والأمراض كما في العلل والأمراض البدنية.

واما الجوع الشديد والسهر المفرط، فهو مدموم كل التدم في طريق التصوف والمجاهدة، كما هو مدموم في طريق التعشم والنظر. نعم القدر المعتبر عندهم من الغذاء، ما لا يسقط بقلته القوة، ولم يستول بها على المزاج المرة، ولا تعرض اذيتها من الاضطراب والغفلة، ولا يوجب تكثير (تكثير - خ) الكسل ولا نثر الشهوة، ولا يوجب انصراف همة (همة - خ) عن جانب القدس واقباله على الهضم والتغذية ودفع الفضول وتوليد البراز وما يشبه ذلك وهكذا الكلام بعينه في النوم والسهر. وبالجملة، فكل ما هو شرط في احد الطريقتين، فهو شرط بعينه في الطريق الآخر.

واما ارتكاب الآلام والمشقات وترك الراحة بالاختيار. فلا يجوز الا بالنسبة الى المستكمل الذي اعتاد الترفته والتعشم والراحة البدنية واستولت على مزاجه الشهوات، وغلب عليه اخلاق السخايت والشهوات والنسوان. وهكذا الكلام بعينه في تحصيل الملكات المفيدة لهيئة الحزن والهَم والبكاء وما يشبهها. واما كسب الملكات المفيدة للذة وقلّة الحسنة والمسكنة وما يشبهها، فلا يجوز بالنسبة الى المرتاضين الذين غلب على مزاجهم الغضب الشديد والعجب، والتكبر والقهر والسطوة وحب الجاه وما يشبهها. ولا شك ان معالجة الأمراض النفسانية والتخليص (وتخليص النفس - خ). عن الاخلاق الرديئة المهلكة، وتجريدها عن العادات الخبيثة المظلمة لا يمكن بدون اتصافها بملكات مرضية وعادات حسنة تقابل تلك الاخلاق الذميمة

والصفات الخبيثة بمقابلاتها (باضدادها-خ)، فان دفع (رفع-خ) احد الضدين لا يمكن الا بالضد الآخر كما في معالجة الأمراض الجسمانية. ومن البين، ان سورة احد الضدين متى انكسرت بسورة الضد الآخر، حصل هناك حالة متوسطة قريبة من الاعتدال، والمزاج الذي استولت عليه الشهوة الخبيثة البهيمية متى انكسرت كيفية الموجبة لتلك الحالة بسورة الكيفية التي تقابله (تقابلها-خ) مال الى الحالة الاعتدالية، وهكذا الكلام في المزاج الذي غلبت عليه شدة القهر وحدة الغضب، فانه متى انكسرت كيفية المفيدة لتينك الحالتين بسورة الكيفية التي تقابلها، مال الى الحالة المتوسطة، وان لم يتفق الوصول الى حد الاعتدال الحقيقي (وان لم يتبين الوصول... -خ ل). ولا يخفى عليك، ان اخراج المزاج الواقع في الحدود المقابلة لحد الاعتدال، الى حد الاعتدال، باستعمال القوانين المعتمدة في صناعتى الطب والحكمة، لا يكون اسقاماً وتمريضاً للبدن، بل يكون بالحقيقة ابراء وتقوية للنفس والبدن، وافادة لصحتهما، ولا يتوهم ان ما يكون علاجاً لمرض معين في محل جزئى بحسب وقت وحال معينين، يكون علاجاً لسائر الأمراض الباقية، فان الأمراض النفسانية ائتما يختص بعضها بالحدود الواقعة في جانب الافراط، والبعض الآخر بالحدود الواقعة في جانب التفريط، على ان مداواة مرض معين ائتما يختلف حسب اختلاف الاوقات والأحوال والموضوعات والعادات وما يشبهها، فتأمل ذلك.

واعلم ان مخالفة النفس بالمعنى الذى ذهب اليه العارفون، كما يجب اعتبارها في طريق التصوف، يجب ايضاً اعتبارها في طريق التعليم والنظر

١ - همانطورى كه در مباحث قبل در تعليقه تقرير نموديم مفاض از طريق برهان وكشف، دو امر مباین نیستند، بل كه حقايق مستفاد از طريق عقل نظرى وحقايق مفاض از طريق كشف، يك چیز است، صورت در كشف صريح
←

(فی طریقه التعلیم والنظر - خ ل) .وقد اشرنا الى ذلك فی كثير من المواضع فلا حاجة ههنا الى تكرار الكلام وتوضیح البیان ، فاعرف ذلك ...» ..
 اقول : هذا جواب الشبهة الأخيرة ، وهی المشار اليها فی صدر الرسالة ، من ان ساير ما يتوسلون به فی الطريقة الحقة على مذهبهم المسمّاة بطريق التصفية من الأعمال والأحوال، انما هو اسباب استيلاء السرة السوداء على

→

وخالص وغير مشوب ودر برهان ضعيف ومخلوط باحد لازم تنزل است .
 وتعريه ذهن از رذائل وتحليه آن با فضائل، مدخلیت در افاضه حقایق از غيب وجود دارد ، چه آنکه ، بين مدرك ومدرك تناسب و سنخیت شرط است ومفيض معرفت حق اولست، كثرت تعليم وتعاليم مقدمه واعداد و موجب تمامیت قابل است نه مفيض صور علمی . از آنجا كه بنا بر تحقيق ملاك ادراك كليّات، اتحاد نفس وقوه نظري است با عقل فعّال شديد القوي .
 و دور از امکان واستعداد ، نفس در مقام تعقل صور . ناچار بايد از مقام قوه خارج شود تا بمقام عقل جهت اتصال به صور ادراكي واصل گردد و اين سير معنوي وعروج عقلائي متحقق نميشود، مگر آنکه نفس از تشور وخلاف صورت خيالي و فطرت حيواني خارج شود . چه آنکه اول فطرت انساني آخر فطرت حيواني است وصور برزخي تا مبدل بعقل صرف نشود . صور عقلي مكشوف نفس نميشوند ، لذا اگر بگوئي نفس از عالم قوه بعالم فعليّت و از جهت صورت بجهت معنا ، ارتقا يافت . درست است . و اگر بگوئي ذات قوه عقلي ، متحول ومنقاب بصورت عقلي شده، درست گفته اي و اگر بگوئي نفس بالقوه در مقام ادراك صور عقلي ، با صورت متحد شده . صدق است . و اگر بگوئي .
 نفس با عقل كلي متحد شده، اصبت .

على اى حال ، چه بنا بر طريق كشف وچه بطريق تعقل وادراك نظري .
 نفس مادامي كه از كدورت لازم مقام سافل خود . خلاص نشود ، با صور علمی متحد نگردد و ادراك عقلي به تمام معنا متحقق نشود ، و اين معنا در كشف و فنا در علم حق نیز معتبر است .

الاعضاء الشريفة الادراكية وانحرافها عن صورها المزاجية الاعتدالية ،
 فيريد ازاحة هذه الشبهة واثبات ما ادعى هنا لك من الأمر فيما زعموه ، من
 اختلال امزجة الاعضاء الادراكية وارتكاب اسبابه على خلاف ما ظنثوه ،
 بل على عكس ما تخيلوه ، فشرع يبيّن تلك الاعمال والافعال على التفصيل ،
 انها ليست موجهه لانحراف الامزجة عن الصورة الاعتدالية الأصلية ، بل التزام
 تلك الاعمال انّما هي لاسترداد تلك الامزجة عن الانحرافات الحاصلة لها
 بواسطة تراكم الأهوية النفسانية وتصادم الاقتضانات والعادات الطبيعية
 الهولانية الى صورها الاعتدالية الأصلية ، بعبارة مبسطة لا يحتاج
 الى تطويل الكلام بتوضيحه ، لكن ههنا مقدّمة جلييلة النفع لا بدّ من
 التعرّض لها ، وهى ، ان الصورة حيثما اعتبرت ، الهيئة كانت او كونيّة ،
 تقتضى ان تكون^۲ دوريّة ، وان المركز منها ، هو المظهر للحقيقة الحقّة
 الموجودة بالذات اولاً ، وان ساير النقط الباقية انّما هي مظاهر النسب
 الاسمائية والاعيان الاعتباريّة ، ولهذا لا يتميز وجوداتها الا باعتبارها

۱ - هنا محل رجوع ، والظاهر انّ في العبارة سقطاً فتأمّل . آقا ميرزا
 هاشم رشتى . اقول : ليس هنا محل رجوع واذا بدلنا هذه العبارة «الهولانية
 التى صورها الاعتدالية ...» الى ما فى النسخة الصحيحة بقوله : «الهولانية
 الى صورها ...» يصير المعنى واضحاً نساخ - الى - را ، به - التى - تبديل
 كرده اند واين قسم فهم عبارت را مشكل نموده اند - سيد جلال آشتيانى - .
 ۲ - اى لا بدّ وان تكون لها ، نسبة سوائية الى محلها ، والصورة الانسانية
 باعتبار مظهريّتها للوحدة الحقّة ، بمنزلة نقطة اعتدالية ولها نسبة سوائية
 الى القوى والفروع ، بل هى واقعة فى مركز دائرة الوجود اى تكون نفسها مركز
 دائرة الوجود وعليها يدور العالم وليس لها من هذه الجهة ضدونه الا انه صرف
 الوجود وصرف الشئ لا يتكرّر ولا يتثنى .

الى مقابلاتها، ونسبتها الى اضدادها. واما نقطة المركز، فليس لها مقابل ولا ضدٌّ وندٌّ (فلا ضدٌّ ولا ندٌّ - خ ل) ، بل هو الواحد الحقيقي الذي تعيَّن به ساير القُط ومقابلاتها . وما سمعت من انّ مظهر الوحدة الحقيقية هو الصورة الاعتدالية ، انّما المراد به هذا المعنى .

ثمّ ، ان كل ما كان من تلك النقط اقرب الى المركز، كانت آثار الوحدة والوجوب فيها اكثر واحكامها يكون اشمل، وكلّما كان ابعد، كانت آثار الكثرة والامكان فيها اكثر، واحكامها يكون اقلّ شمولاً واقصر نسبة لوجود مقابله بآثاره الخاصة المقابلة لآثارها واحكامها ، فحينئذ ، يكون الموجودات على ثلاثة اقسام ، منها - ما يكون متوسطاً في احكام الوحدة والكثرة وهي الحقيقة النوعية الانسانية، ومنها - ما يكون مائلاً في ذلك الى طرف الوحدة والبساطة ، وهي العقول والنفوس المجردة ، ومنها - ما يكون مائلاً في ذلك الى طرف الكثرة، كالحيوانات والنباتات والجمادات. ثمّ ، ان افراد تلك الحقيقة النوعية ايضاً لسعة عرضها واحاطة جامعيتها على ثلاثة اقسام ، منها - ما يكون بجميع احواله وافعاله واقعاً في وسط العدالة ، وهو الخليفة الحقيقية للحق والانسان الكامل .

ومنها ، ما يكون واقعاً اما في طرف الافراط او التفريط، خارجاً عن الصورة الاعتدالية ، فبحسب ميله عن تلك الصورة محتاج الى العلاج والميل عمّا فيه من المرتبة الخارجة الى الطرف المقابل لها من المراتب الخارجة ، حتى يحصل له المرتبة الاعتدالية الاصلية كما تقرّر في امر العلاج ، انّما يكون بالضد ، وقد بيّن المصنّف جميع ذلك في السّن مفصلاً مبسوطاً لا يحتاج الى مزيد من التوضيح .

قال : «واعلم ان المحقّقين من النظّار ، لا ينكرون امكان طريق التصوّف وافضائه الى المقصد على التدور، لكنّهم استوعروه واستبعدوا

اجتماع شروطه، وزعموا ان محو العلايق الى ذلك الحد كالمتعذر، وان حصل في حالة ومدة قريبة، فثباته ابعد منه، اذ ادنى وسوسة وخاطر يشوش القلب ويشغله وفي اثناء المجاهدة قد يفسد المزاج وتخلط العقل ويمرض البدن، ومتى لم يتقدم رياضة تهذيبه بحقايق العلوم، يتشبث بالقلب خيالات فاسدة يطمئن النفس اليها مدة مديدة، فكم من سالك سلك هذا الطريق، ثم بقي في خيال واحد حينئذ منذ - عشرين سنة - واكثر من ذلك، ولو كان قد اتقن العلم من قبل لا تضح (لا نفتح - خ) له وجه التباس ذلك الخيال في الحال، وحينئذ كان الاشتغال بطريق النظر اسهل واقرب الى الغرض واوفق (واوثق - خ) .

اقول : لما فرغ عن جواب شبهة المتحذقين [المتحذلقين - ظ] من اهل النظر والاستدلال، يريد ان يبين ما هو الحق عند المحققين منهم في هذا الأمر، حتى يشرع بعد ذلك فيما هو الحق عنده فيه، فان المتبادر الى الاوهام من مطلع الكتاب الى هذا المقام، ان ساير اهل النظر ينكرون طريق التصفية، وان تلك الشبهة الداهية (الواهية - خ) انما كانت من عندهم، والأمر ليس كذلك، فان المحققين من النظائر المتقدمين منهم والمتأخرين، المشائين منهم، وغير المشائين، لا ينكرون امكان طريق التصوف وافضائه الى المقصد على التدور، لكنهم لما رأوا فيه من تراحم الموانع والعوائق وتراكم الشروط والأسباب، استوعروه واستبعدوا اجتماع شروطه، وزعموا ان محو العلايق الذي هو أول منازل هذا الطريق ومبادئ مشارعه الى ذلك الحد المعتبر لديهم من قطع النسب والتعلقات الخارجية، ظاهرة كانت او باطنة، بحيث لا يخطر له خاطر يشغله عن ملاحظة امر واحد كالمتعذر، وان حصل في حالة واحدة لكن ثباته ابعد منه، اذ ادنى وسوسة وخاطر يشوش القلب ويشغله عمًا فيه، لسرعة تقلبه، ولهذا عبر عنه لسان الشريعة

(بلسان الشريعة - خ ل) الحققة بقوله، صلى الله عليه وآله : قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان، اذ ليس فى الجوارح اسرع تقلباً من الاصابع، وان سَلِمَ السالك من هذا، لكن بواسطة انحراف الأمزجة عن العدالة الأصلية، يتصادم الاهوية المتخالفة، لا شك انّه محتاج الى مواظبة المجاهدة وارتكاب ما يخالف الطبيعة ويضادها على ما مرّ بيانه آنفاً، وحينئذ لا يبعد ان يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن بسبب ارتكاب اسبابه المعقدة له، وان سَلِمَ من هذا ايضاً لكن متى لم يتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقايق العلوم الكلية والقوانين المميّزة تشبّث بالقلب خيالات فاسدة، تطمئن النفس اليها مدة مديدة، فكم من سالك يسلك (سلك-خ) بهذا الطريق، ثمّ بقى فى خيال واحد، مئدة - عشرين سنة - واكثر من ذلك كما روى عن الشيخ حسين بن منصور - قدس سره - انّه سأل من حال بعض المتصوفين من اهل الطريق ومقامه، فاجاب، انى منذ - ثلاثين سنة - اروض فى مقام التوكّل . فقال له الحسين : اذا افنيت عمرك فى تعمير الباطن، فأين الفناء فى التوحيد؟ وقد صرّح الشيخ ايضاً فى الفتوحات المكيّة، ان ارتكاب المجاهدة، انما ينتج المعارف بالنسبة الى ارباب الهمم، واما لغيرهم فانما ينتج صفاء الوقت ورقّة الحال .

شعر

خليلى قطّاع الفيا فى الى الحمى كثير : واما الواصلون فليل
واذا كان الأمر على هذا الوجه، فلو اتقن المرتاض السجهد تلك
القوانين العلمية المميّزة اولاً، لا تفتح عليه وجه التباس ذلك الخيال فى
الحال وما حطّ فيه الرحال .

ثمّ اذا تقرّر الأمر على هذا المنوال، ظهر ان الاشتغال بطريق النظر
لاستحصال تلك المعارف والحقايق اقرب واسهل واوثق، فانّ الاشتغال

بذلك الطريق ، يحتاج الى ان يكون مسبقاً بطريق النظر ، حتى يكون موثقاً به ، وافضاؤه الى المقصود ايضاً انما يتمّ به كما سبق بيانه دون طريق النظر ، فاتّه في ذلك كله مستغن عنه كما - على ما - تبين آنفاً .

قال : « واما نحن ، فنقول : ان كل شرط يعتبر في طريق التصوف ، فلا بدّ

من اعتباره في طريق النظر عند التحقيق ، فان رفع العلايق المشوّشة امر ضروري لا بدّ منه في كلا الطريقين ، وهذا يبيّن لا يحتاج الى بيان زايد ، وهكذا الكلام في النشوم والسهر . وبالجملة ، فان اعتبار جميع ما به يعتدل المزاج ضروري في الصورتين ، كما ان الاجتناب عن جميع ما يخرج عن الاعتدال ضروري فيهما ، ويعرف من هذا انه لا استبعاد في اجتماع شروطه ، واما الخواطر المشوّشة لجمع الهمة ، فهي من جملة الموانع في الطريقين فانه من الضرورت الواقعة في الطريق حسب اقتضاء الحكمة البالغة ، لكن تسكين المتخيّلة المتحركة بالحركات المضطربة المشوّشة والجامها ومنعها عنها ، غير متعذر عند ارباب الصناعة ، كما هو مذكور في كتبهم .

اقول : لما يبيّن ما استقرّ عليه رأى اهل النظر من المحققين منهم ، والمتحدقين (المتحدلقين - خ) في حقّية (حقيقة - خ) طريق النظر ، اراد ان يبيّن ما هو الحق عنده ، فنبّه بقوله : واما نحن الى آخر قوله يريد ان يبيّن ما هو الحق عنده في هذا الأمر ، فقال : انّ كلّ شرط يعتبر في طريق التصوف ، فلا بدّ من اعتباره في طريق النظر ، وذلك لأنّ رفع العلايق المشوّشة الذي هو من مبادئ هذا الطريق واوائل منازل ضروري في طريق النظر ايضاً ، والا ، فلا يمكن افضاؤه الى المطلوب ، فانّ ادراك الاوليات التي هي من اجلى المطالب عندهم ، لا يمكن بدون التوجّه الذي انما يتحقق بالاعراض عمّا سوى المتوجّه اليه والاقبال عليه بالكلية ، ولا معنى

لرفع العلايق، سوى هذا، فالوصول الى العلوم الكسبيّة والمعارف الخفيّة (الحقيقيّة - خ ل) اخرى بأن لا يمكن بدونه. فعلم انّ رفع العلايق ممّا لا بدّ منه في كلا الطريقتين، وهكذا الكلام في النشوم والسهو وما يوجبهما من الجوع والشبع، فان الافراط في شيء من ذلك يوجب كلال القوّة الفكرية وضعفها عن الحركة الانفعاليّة (الاتقاليّة - خ ل) المفضية الى المطالب الكسبيّة. وبالجملة فان اعتبار جميع ما به يعتدل المزاج ضروري في الصورتين، اعني طريق الاستدلال والتصفيه، كما انّ الاجتناب عن كل ما يخرج عن الاعتدال ضروري فيهما فعلم من هذا الكلام انّ الأمر فيما زعمه بعض المحقّقين من انّ طريق التصفيه مشروط في ايصاله الى المطالب الحقّة باستحصال طريق النظر، وانّ طريق النظر هو مستقلّ في الايصال بنفسه، على عكس ما تخيّلوه، فان طريق النظر هو المشروط في الايصال من الطريقتين، وانّ طريق التصفيه هو المحتاج اليه في الايصال، وهو الذي يمكن ان يكون مستقلّاً في ذلك على ما لا يخفى ممّا سبق من البيان.

ويعرف من هذا الكلام ايضاً، انه لا استبعاد في اجتناع شروطه بالنسبة الى المؤيّدين بالفطرة السليمة والموفّقين على المناهج المستقيمة، واما بالنسبة الى ساير الناس، فممّا لم يذهب اليه احد «جلّ جناب الحق ان يكون شريعة لكلّ وارد».

واما الخواطر المشوّشة فهي من جملة الموانع الواقعة في الطريقتين، فكون مشترك الالزام، وذلك لأنّ الحقيقة القلبية مجبولة حسب اتساق الحكمة البالغة الشاملة على سرعة التقلب كما سبق تحقيقه، لكن تسكين المتخيّلة المتحرّكة بالحركات المضطربة المشوّشة والجامها ومنعها عن الانتقالات المشوّشة، غير متعذر عند ارباب الصناعة، كاشتغالها بالاذكار القويمة المجهرة والاصوات القويمة (كاشتغالها بالادراكات المجهودة

(المجهورة - خ) والاصول القويمة (والاصوات القويمة - خ) عند بعضهم، واستماع نعمات المشوقة اللذيذة والتغزلات اللطيفة والتعشقات العفيفة كما هو المشاهد عند ارباب الشذوق .

واعلم انّ هذا كله انما يفيد قطع النسب الخارجية بصوارم التجريد والتفريد وقلع موادها عن الباطن (عن الباطن - خ) بعواصف (بعواصف - خ) التحقيق ، لا بمقاريض التقليد .

فان قلت : فيكون اول مراحل هذا الطريق ومبدأ مسالكة ، انما هو تفرغ المحل اعنى القلب عما يشغله عن ذاته ، ثمّ التاهّب لقبول التنشوعات والواردات الوجودية ، والتعرض للنفحات الجوديّة ، ولا شك ان ذلك التفرغ المذكور ممّا لا يمكن اجتماعه مع الحركات الفكرية الشاغلة .

قلت : انّ تحصيل الملكات الادراكية النفسانية اولاً ، لا ينافى تفرغ المحلّ وتخليته عن الادراكات ثانياً ، نعم هنا انما يشكل على من ذهب ان طريق النظر هو المستقل فى الايصال ، او انّه ممّا لا بدّ منه ، وليس كذلك . فان ما ذهب اليه المصنّف ههنا انّ طريق التصفية هو المستقل بنفسه ، وطريق النظر غايته ان لا يكون مانعاً او يكون معدّاً ، اعداداً ما ، كما يعلم من كلامه فى طيِّ مرسلته (مراسلاته - خ) الى بعض اساطين الكشف وعظماء المشاهدة جواباً عما صدر منه حيث قال : انّ اعداد المحلّ القدسي بالحركات الفكرية الشوقية غير مانع بل نافع مفيد فى ظهور ما استجّن فيه من المعارف والحكم عند استيلاء القوّة القدسيّة على القوى الجسمانيّة واستدامة قهرها وغلبتها على قوتى الوهم والمتخيّلة .

قال : «وما قيل : انّ علوم النظائر مأخوذة من الحواس وعلوم اصحاب

١ - قوله الى قوله كما بيّناه . هكذا كان جميع النسخ وقد نقل الشارح

المجاهدة المأخوذة من المبدأ الفيّاض ، فليس بشيء ، فان الحواس هي
المعدّات الاوّل في الطريقتين، ومفيض المعارف والعلوم هو المبدأ الفيّاض
بالذات ، اما الأوّل فكونها معدّة في طريق النظر، فظاهر، وكونها معدّة
في الطريق الآخر ، فلا تها لو لم يكن معدّة ، لما تعلّقت النفس الناطقة بيده
البتّة . ثم انّ الكمال الحقيقي لا بدّ وان يحصل لها بعد انقطاع ذلك التعلق
بالموت .

فلئن قيل : جازان يكتسب من ذلك التعلق ما يمنعه عن الوصول اليه .
قلنا : فعلى هذا يجب حصول ذلك الكمال قبل تعلقها وحينئذ لم
يعلّق به البتّة .

فلئن قلتم : فكما يكتسب من ذلك التعلق ملكات مانعة للوصول ، فلا
يعد ان يكتسب منه ملكات آخر تعدّ من جملة الأسباب والشروط المطلقة .
قلنا : فعلى هذا ، قد رجعت الى ما هو الحق واعترفتم به بعد ما

→ عبارة المصنّف بتمامه في شرحه وكان الناسخ قد اسقط بنقل الشارح بينه
ولعدم تفاوت بينهما . فتدبّر . ميرزا محمدرضا . نسّاخ بيش ازيك صفحه
از عبارت را اشتباهاً انداخته اند ومعلوم ميشود نسخه ئى كه مرحوم آقا
محمدرضا از روى آن تدریس مينموده اند ، همان نسخه ايست كه در طهران
چاپ شد - اش - .

١ - ويجب ان يعلم ان الادراك ، لا سيّما الادراك العقلي ليس له منشأ
جسمانياً مادياً الا ما هو من سنخ الاعداد ، لا الافاضة والايجاد . وليس هذا
موضع انكار ، ولكن الفرق بين العاوم الرسميّة والعلوم المأخوذة من طرق
المكاشفة بديهي بحيث لا يكون لاحد مجال مناقشة . لان العلوم النظائر واهالي
البحث والنظر اما مفاضة عن الغيب على سبيل الرشح واما تنشأ من باطن النفس
وصميم ذات الروح وتتحدّ مع النفس واما يتحدّ النفس مع الصور الادراكيّة
او يتحدّ النفس مع المجرد القدسي .

انکرتموہ . واما الثانی ، فلما بیّنناہ فی کتبنا المعمولة فی صناعة الحکمة .
 اقول : بعد اثبات حقیقۃ (حقیقۃ -خ) طریق التصفیة و دفع شبہات اہل
 النظر علیہ اراد ان یشیر الی ما اورده اصحاب التصفیة علی طریق اہل النظر
 و دفعہ . و تقریر ذلك ان علوم النظّار مأخذها الآلات الجسمانیة والقوی
 الحسیة هیولانیة التي هی مآثر الخطاء و منشأ الغلط ، دون علوم اصحاب
 المجاہدة و ارباب التصفیة ، فان مأخذها هو المبدأ الفیاض الذی هو منبع
 الحق و معدن الصدق بالذات بدون توسط آلة جسمانیة ولا قوة هیولانیة .

→ در هر صورت در علم رشحی حاصل از برهان جہات مفاہیرت غلبہ بر جہت
 اتحاد دارد و چون حقیقت ہر صورت ادراکی عبارتست از نحوه تعین آن در
 حضرت علم ، علم تام و تمام حاصل نمیشود مگر از ناحیہ فناء عالم در مقام
 احدیت و نیل بمقام « کنت سمعہ و بصرہ و... » و درک معلوم بجهت مقام احدیت
 جمع مدرك و حقیقت احدی جمعی نفس بحسب مدارک ظاہرہ و مشاعر باطنہ
 جامع بین روحانیّت و جسمانیّت و مرتبہ سہر و بطون و مقام ظهور و صورت
 انسانی واقع در مرتبہ اعتدال حقیقی نسبت بجهات ظهور و بطون ، بدون
 غلبہ جہت ظهور یا بطون .

لان الادراك بحسب احدیة النفس يستوعب معرفة كل ما اشتملت علیہ
 حقیقة المدرك من الامور الظاهرة و الباطنة .

قلب بعد از آنکہ مظهر تجلی ذاتی واقع شد و بمقام کمال جمعی احدی
 رسید ، جمیع حقایق را علی ماہی علیہا شہود نماید و من هذه الجهة یصح .
 ان یقال ، ذوات الاسباب لا یعرف الا باسبابها . و العلة حدّ تام للمعلول .
 رؤیت اشیاء باعتبار عین ثابت اشیاء ، و شہود حاق واقع آن از راه مشاہدہ
 اسم حاکم بر اشیاء ، حاصل نمیشود مگر بفناء شاهد در مشہود و قبول تجلی
 ذاتی بحيث لا یبقی لك اسم او رسم با این ملاحظات علم حاصل از برهان
 کہ بآن علم الیقین اطلاق کرده اند بحقیقت شیء تعلق نمی گیرد ، ولذا لا نعرف
 حقیقة الشیء وانما ندرك لوازمہ - آشتیانی - .

ولا شك ان ما يستفاض من المبدأ بهذا الوجه ، لا يمكن تطرق الخطاء اليه ، دون ما يستفاد منه بطريق النظر بتوسط الآلات والقوى .

وجواب ذلك ، ان القوى والحواس ، هي المعدات الاول بطريق (في طريق - خ) التصفية ، كما هي في طريق النظر ، وان المبدأ الفيض هو المفيض بالذات للمعارف والحقايق مطلقاً ، لا اختصاص له بطريق دون آخره :

اما بيان الاول في كسوف الحواس معّدة في طريق النظر ، فظاهر ، وكونها معّدة في الطريق الآخر ، فلا تها لو لم تكن معّدة ، لما تعلقت النفس الناطقة بيده البتة ، لحصول ما هو الغاية للحركة الوجودية بدونه ، وعدم توصل شيء من تلك القوى والآلات في استحصال تلك الغاية. ولئن سلمنا ذلك ، لكن يلزم ان يكون الكمال الحقيقي هو الذي يحصل لها بعد انقطاع ذلك التعلق بالموت .

فلئن قيل : لم لا يجوز ان يكتسب من ذلك التعلق ما يمنعها عن الوصول اليه ؟

قلنا : فعلى هذا يجب حصول ذلك قبل تعلقها به ، والا يلزم امتناع حصوله لها مطلقاً. لامتناع حصوله لها بعد التعلق المستتبع للموانع ، وحينئذ لم يتعلق به البتة ، لحصول الغاية الكمالية بدونه وممانعته لها .

والحاصل ، ان احداً من الامرين لازم ، اما عدم استتباع التعلق المذكور لاكتساب الموانع ، او عدم احتياج تعلق النفس الى البدن في استحصال الغايات واستغنائها عنه بالذات .

فلئن قيل : انما يلزم ذلك لو كان التعلق المذكور مستتبعاً لاكتساب الموانع فقط ، وليس كذلك ، فاتها كما يكتسب من ذلك التعلق ملكات مانعة للوصول في بعض المواد ، فلا يبعد ان يكتسب منه ملكات اخرى

تعدُّ من جملة الأسباب والشروط المطلقة في البعض الآخر .
 قلنا: فعلى هذا، قدر جعتم الى ما هو الحق واعترفتم به بعد ما انكرتموه،
 وذلك لأن المطلوب الأول، ان استعمال القوى الجسمانية الحسية والآلات
 الهيولانية البدنية، من شأنه ان يكون مُعِدًّا للنفس في استحصال الغايات
 الكمالية اذا كان استعمالها على ما ينبغي فيما ينبغي، فاذا كان استعمالها
 على خلاف ذلك، فلا بُدَّ من استتباعه ملكات مانعة عن استعمالها على
 الوجه الأول، فيكون مانعة لاستحصال الكمالات ضرورة .

واما بيان الثاني، فلما بيَّنا في الكتب الحكيمية، ان المبدأ هو المفيض
 لسائر المعارف والحقايق بالذات، فانه الخزانة الحافظة لها، وان المقدمات
 المستتجة منها انما هي معدّات للاستفاضات (للاستفاضة - خ) .

لا يقال: فلا يكون حينئذ المبدأ الفيّاض مفيضاً بالذات، ضرورة

توقف افاضته على استعداد المحل .

لأننا نقول: ان احتياج القابل في استفاضته الى الأسباب والشروط
 المعدة لا ينافي استغناء الفاعل في افاضته عن تلك الأسباب والشروط، على
 انه قد اعتبر في طريق التصفية مثل هذه المعدّات كتخيلة المحل وتصفية
 الباطن وتوجهه الى المبدأ وغير ذلك من الشروط والأسباب المعتبرة عندهم
 على ما سبق بيانه .

قال: «على انّا نقول: ان العلوم كلها موجودة فينا لما ستعرفه لو

تأمّلت في المباحث السالفة، لكنّها مخفية بالحجب المانعة عن الظهور .
 ولا يخفى عليك ان ظهورها تارة يكون بالحركات اللطيفة الفكرية
 الروحانية بعد تسليط القوة القدسية على قوتى الوهميّة والمتخيّلة وسائر
 القوى الجسمانية وتهذيب الاخلاق وتزيين النفس بالاخلاق الحسنة، وتارة
 اخرى بتسكين المتخيّلة والمتوهّمة والجامهما ومنعهما عن الحركات

المضطربة المشوّشة بعد تسخير القوى الجسمانيّة بالتزكية والتصفية ، وكلا الطرفين حق عند أكثر المحققين من اهل النظر واصحاب المجاهدة .

شعر

خذ ابطن هرشى^١ اوقفاها فانه كلا جانبي هرشى ، لهنّ طريق
ومن اعتقد انّه لا اعتبار بالتزكية والتصفية في طريق التعليم والنظر ،
ركب متن الهوى والهوس حسب هذه العقيدة الفاسدة وغلبت على نفسه
الشهوة والغضب واستولت عليه الرزائل الطبيعيّة المهلكة وحرمت عليها
الفضائل الملكيّة المحيية واشتغل بقراءة كتب مقلّدى الفلاسفة وزبر
المتكلّمين من اصحاب الجدل والمشاغبة وضيّع عمره في ضبط الآراء
المتناقضة وحفظ الأحوال والأقوال المتقابلة فوق (فاوقع - خ) نفسه في
لجج الخيالات الفاسدة والاهام الباطلة، عند تلاطم امواج الشكوك والشبهات
المفرقة [المفرقة - ظ]، فاضمحل نور قلبه وعميت بصيرته بتراكم الكدورات
المظلمة والعقائد الفاسدة ، وازداد فيه الجهل والتردد وحصل له البهت
والتحير ، ولا يدري أين يذهب ، فلحق به من الحق الغضب ، وظنّ انّه
الكمال ما حصل له ووصل اليه ، وليس ورائه حالة مرغوبة كمالية ، ولا
سعادة باقية، فيتقن خبث هذه العقيدة ووجه ضررها من لطفه واستعد به من
مكره وغضبه» .

اقول : بعد اثبات حقيقة طريقى التصفية والنظر على قوانين اهل
الاستدال ، اراد ان يبيّن امرهما على مقتضى ماسلف من قواعد التحقيق
ليكون اللّواحق من الأبحاث ، منخرطة مع السوابق منها في سلك الانتظام
والتطبيق ، وذلك انّه قد تقرّر من القوانين السالفة . ان ليست حقيقة من

١ - هرشى كسكرى تشيئة الجحفة . ق الشيئة العقبة . او طريقها . او
الجبل، او الطريقة فيه، او اليه . ق .

الحقايق الالهية ولا مرتبة من المراتب الكيانية الا وقد اشتملت عليها الحقيقة القلبية واللطفية الانسانية بالفعل، اشتمال الكل على اجزائه، والكل على جزئياته، لكن تراكم الغواشي المظلمة الهيولائية وتصادم الحجب والموانع الجسمانية قد انطمت آثارها واختفت انوارها، فمست الحاجة الى انكشاف تلك الغواشي وارتفاع تلك الموانع حتى يتمكن للخروج من مكان الخفاء والاستجنان الى مجالى الظهور والعيان، فيظهر بها ساير المعارف والحقايق ويتميز بها جميع النسب والرقايق.

ولا يخفى عليك ان ذلك يتصور من وجهين، فتارة تكون بالحركات اللطيفة الفكرية بعد تسليط القوة القدسية الروحانية على قنوني الوهمية والمتخيلة وسائر القوى الجسمانية بحيث يترتب عليها تهذيب الأخلاق وتزيين النفس بالهيآت المرضية والأخلاق الحسنة، وتارة اخرى بتسكين المتخيلة والمتوهمة والجامهما ومنعهما (والجامها ومنعها - خ) عن الحركات المضطربة المشوشة بعد تسخير القوى الجسمانية بالتزكية والتصفية، وكلا الطريقين حق عند المحققين من اهل النظر، واصحاب المجاهدة (واصحابنا المجاهدين - خ ل).

شعر

خُذ ابطن هرشى، اوقفاها فانه
كلا جانبي هرشى، لهن طريق
وذلك لأن الموجب لطريان تلك الغواشي والحجب انما هو تسلط

١ - وذلك لا يمكن الا بالعبور من مراتب النفس والاحاطة بلوازمه والورود فى ابواب المكاشفة والتخلص عن الحجب الظلمانية اللازمة للمرتبة النفسية وقمع قوى النفس وتسليمها بالتزكية والتصفية ولكن تحصيل هذا المقام من دون الورد فى باب الفناء وقمع قوى الشرك وقلع مظاهر الشيطان صعب بل محال جداً.

القوى الجزئية الجسمانية التي هي كالعمال والصناع في مملكة الحقيقة الانسانية على اللطيفة الاعتدالية القلبية التي هي السلطان في الحقيقة، وعلى اعوانها التي هي القوى الروحانية العقلية .

ولا يخفى ان تدير تلك المملكة حينئذ منحصر في وجهين، احدهما - تقوية السلطان وتمشية اعوانه وتسليطهما (تسليطها - خ ن) على القوى الجسمانية بحيث لا يتمكنون من العدول والتجاوز عما هم بصدده من الاعمال الجزئية المعينة لهم في ترتيب المملكة واستقامه امورها، فيكون الكل مقهورين تحت حكم السلطان وامره فظهر (فيظهره - خ) حينئذ آثاره واحكامه التي هي المعارف والعلوم، والآخر عزل تلك القوى الجسمانية وتسكينها ومنعها عن الحركات المشوشة بعد تسخير اعوانها (اعيانها - خ) وتضعيفها بالتزكية والتصفية وحينئذ يتمكن السلطان من اظهار آثاره .

فعلم من هذا، ان امر التصفية والتزكية التي هي عبارة عن كفاء القوى الجسمانية عن التعدي في المملكة الانسانية، ومنعها عن الحركات المشوشة المضطربة لازم في الطريقتين، غاية ما في الباب، انه لازم في الطريق الاول من التسليط، ومقصود بالقصد الثاني، والا - لم يتحقق التسليط. واما في الطريق الثاني، فمقصود بالقصد الاول، ويلزم منه التسليط. فمن اعتقد انه لا اعتبار بالتزكية والتصفية في طريق التعليم والنظر ركب متن الهوا والهوس ويكون مآل حاله الى الوبال والنكال على ما ذكر في المتن. نعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا، من يهدي الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً. وعبارة الكتاب هي هنا ظاهرة غنية عن التوضيح .

قال: «دقيقة - قد بقي هي هنا بحث مفيد لا بد» وان نشير اليه اشارة

خفية:

اعلم، ان اصحاب النظر والتعليم عندهم علم يمكن ان يميّز به النظر

الصحيح عن الفاسد ويمكن أيضاً ان يعرف به وجه الحق عن الباطل وليس عند السالكين من اصحاب المجاهدة ، آله شأنها ما ذكرناه .

فلئن قيل : انّ علومنا وجدانية ، وكما لا يفتقر في حصول العلوم الوجدانية الضرورية الى صناعة آليّة مميّزة ، فكذلك العلوم الحاصلة لنا بالذوق والوجدان .

قلنا : انّ ما يجده بعض السالكين قد يكون مناقضاً لما يجده البعض الآخر منهم ، ولهذا قد ينكر البعض منهم البعض الآخر في ادراكاتهم ومعارفهم ، ومتى عرفت هذا ، فنقول : لا بدّ للسالكين من اصحاب المجاهدة ان يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية اولاً بعد تصفية القلب بقطع العلايق المكثرة المظلمة وتهذيب الاخلاق وترتيبها (وتزيينها - خ ل) حتى يصير هذه العلوم النظرية التي تكون من جملتها الصناعة الالية المميّزة بالنسبة الى المعارف الذوقية كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة الى العلوم النظرية الغير المتسقة (المنسقة - خ) المنتظمة ، فلو تحيّر الطالب السالك وتوقف في بعض المطالب التي لا تحصل له بالفكر والنظر، حصله بالطريق الآخر ، ويدرك وجه الحق فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر. هذا اذا لم يكن له شيخ مكمل يرشده في كل مقام ومنزل. واعلم ان تحقيق الكلام في هذا الموضوع انّما يحتاج الى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر .

وهذا آخر ما اردنا ان نورد في هذه الرسالة، والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على نبيه محمد المصطفى وآله الطاهرين .

اقول : لما فرغ عن بيان مقاصد الرسالة والابانة عن الطريق الموصل اليها ودفع الشبهات الواردة عليها ، اراد ان يختمها بفائدة كثيرة الجدوى وبحث كثيراً ما يحتاج اليه السالكون للطريقة المثلى .

ثم انّ تحقيق اصوله وتبيين مأخذه يتوقف على ابحاث طويلة لا يحتملها هذا المختصر ، فلا بدّ من الاكتفاء في بيانه بلطيف تنبيه (بلطف تنبيه - خ ل) وخفيف اشارة انّما يتفطن لها الأذكاء العارفون باصول الصنایع ، فلهذا ترجمّة بالدقيقة ، وبيان ذلك انّك كثيراً ما يختلج في الأذهان، ان اصحاب النظر والتعليم الذين يستحصلون المعارف والحقايق بالحجج والبراهين عندهم علم آليّ يتوسّلون به (يتوصلون به - خ ل) في استحصال مطالبهم وبه يميّزون (يتميّزون - خ) النظر الصحيح المفيد للحق عن الفاسد منه ، وبذلك ايضاً يتمكنون من معرفة الحق ووجه حقيّته ومن معرفة الباطل وسبب بطلانه . وليس عند السالكين من اصحاب المجاهدات آلة شأنها ذلك . ولا يخفى انّ المعارف اذا حصلت بذلك الوجه، يكون اتمّ واكمل ممّا لم يكن حصوله الا بطرق شتّى ، ووجوه كيف كانت، فيكون طريقهم اسدّ .

فلئن قيل : انّ علوم اصحاب المجاهدة من قبيل الوجدانيات التي هي من الضروريّات ، وكما لا يفتقر اصحاب النظر في حصول علومهم الضروريّة الى صناعة آليّة مميّزة وقانون يبيّن الطريق (يبيّن طريق - خ) حصولها ومعرفة حقيقتها ، فكذلك العلوم الحاصلة لهم بالذوق والوجدان .

قلنا: انّما يتمّ ذلك لو كان علومهم من قبيل الوجدانيات المطلقة لسائر السالكين ، وليس كذلك، فانّ ما قد يجده بعض السالكين مناقضاً لما يجده البعض الآخر منهم، ولهذا قد ينكر البعض منهم البعض الآخر في ادراكاتهم الذوقيّة ومعارفهم الوجدانيّة الكشفيّة .

فلئن قيل : المخالفة بين السالكين في معارفهم ومواجدهم، انّما نشأت من قوّة الاستعداد وضعفه ، فانّ الضعيف منهم انّما يدرك معنى ويتصور انّك النهاية في ذلك فيتوقف عنده وما يتعداه ويعتقده عقداً لا يتطرق اليه الانحلال، واما القوي لا حاطة ادراكه بما هو الغاية عند الضعيف وتجاوزه

عن ذلك وبلوغه الى ما هو اعلى واتم منه، لا يرضى بتوقفه لديه وينكر عقده عنده وعدم تجاوزه عنه، لا انه ينكر المعتقد، بل قصره عليه وحصره به. قلنا : على تقدير التسليم ، لو كان عند الضعيف آلة مميّزة ، لما وقع له ذلك، وما توقّف هنا لك، بل لاح له عند الاعتبار بميزانه المميّزة ما فيه من النقص ، ما يميز (يتميز - خ) به بعض ما فيه من البعض (النقص - خ ل) فما اطمئن به كل الاطمينان ، وطلب ما هو اعلى واتم .

ومتى عرفت هذا فنقول : لا بدّ للسالكين^۱ من اصحاب المجاهدات

۱ - اى يجب ان يكون السائل العارف من اصحاب المجاهدات قبل وروده فى طريق السلوك العرفانى حكيماً محققاً فى طريق السلوك النظرى لان يشاهد ما حصله بطريق النظر وان العلم الحاصل من الادلة المتقنة انما يكون بذر المشاهدة وان لم يكن السالك المكاشف قبل وروده طريق التصفية حكيماً ماهراً ، يجب ان يكون متكلماً محققاً .

واين معنا مسلم است كه سالك طريق شهود آنچه را كه از طريق تفكّر در آيات آفاق وانفس بدست آورده و معارفى را كه از طريق دراست و مطالعه و حضور درس و تفكر در مسائل مربوط بمبدأ و معاد بدست آورده است از راه سير روحى و ورود در ابواب كشف و شهود به نحو عين اليقين و حق اليقين نائل ميشود و بدون تحصيل علم و معرفت ، ابواب مكاشفه بر روى سالك گشوده نخواهد شد و قطع نظر از تعلقات دنيوى و دورى از رذائل اخلاقى مراتب علم نظرى نيز در نفس داراى بنیان محكم نميشود و عالمان منغمّر در دنيا و طالبان حطام دنيوى چه بسا صورت يقين و اثر علم را از دست بدهند و لذا قال تعالى : «وكان عاقبة الذين اساءوا و السوء ان كذبوا بآيات الله . لذا تحليه نفس بفضائل اخلاقى و تبعيت از انبياء و تخلّق باخلاق اولياء در سلوك نظرى نيز شرط اساسى است و شخص سالك طريق نظر با تاديب با آداب شرع بعد از طى طريق نظر و استكمال عقل نظرى مستعد از براى ورود در وادى كشف و شهود ميشود و مادامى كه در وادى نظر قدم ميزند ميزانى كه نظر و صحيح را از غلط متميز نمايد در دست است ولى

السائرين في طريق الحقيقة بمساعي الجدِّ والاجتهاد ، ان يحصلوا العلوم الفكرية والمعارف اليقينية النظرية بعد تصفية القلب عن شوائب النسب الخارجية بقطع العلايق المكثرة وتحليلته بمكارم الأخلاق ومحامدها ، حتى يصير هذه العلوم النظرية التي من جملتها الصناعة الآلية المميّزة بالنسبة الى المعارف الذوقية كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة الى العلوم النظرية الغير المنسقة المنتظمة ، وذلك لأنّ الملكة الحاصلة عقيب هذه النظريات اليقينية، لا بدّ وان يكون مميّزة لليقينيّات عن غيرها كالملكات الحاصلة عقيب استحضار الأبحر الشعرية والنغم الموسيقية، فانّ بها يتمكن صاحبها من التميز بين الموزون وغير الموزون مما يتحيّر فيه اصحاب النظر ، فاذا استحصل السالك المجتهد تلك الملكة فلو تحيّر في اثناء الطلب والسؤال وتوقف في بعض المطالب التي لا يحصل له بالفكر، يتمكّن من استخراجها بتلك الملكة الفاضلة ومن توجيه حقيته (حقيقته - خ) للسترشد النافذ . ولا يخفى انّ هذا اتمّ في الكمال والتكميل ، واكمل (في التكميل - خ) ممّا لم يكن له ذلك .

→ بعد از ورود در طريق مشاهده و طي درجات و مراتب مكاشفه اهل الله موازين و اصولي مقرر فرموده اند كه مراعات اين اصول موجب عدم انحراف مي باشد لما ذكرنا في المقدمة في مقام بيان وجوه الفرق بين الواردات والاقاءات وما يعتمد عليها ومالا يعتمد عايبها وما يتوقف فيه الى ان يعرض الى كامل واقف بالاصول ومرشد مميز تام التحقيق و صاحب ميزان كامل كبر سرور اصحاب المكاشفة في زبرهم . اصعب طرق درمراتم . طريق مكاشفه است در اين راه دامها موجود است چه بحسب ظاهر و چه بحسب باطن و مدعيان كاذب و شيادان در اين راه زيادند «اي بسا خرقة كه شايسته آتش باشد» .. جلال آشتياني -

هذا كله اذا لم يكن له شيخ مسلك يرشده، وامام مكمل يقتدى به، ويده
مقاليد افعاله واحواله (اقباله واحواله، افعاله واحواله - خ) واما اذا
كان له ذلك، فلكل منزل ومقام بحسب كل وقت واستعداد، علوم
وميزان يخصه، ينبه السالك بحسب تفرسه مراقى استعداده على
تلك العلوم بموازينها، لكن لتحقيق هذا الكلام وتبيين
احكامه، ابجاث طويل الذيل، لا يناسبها امثال هذه
المختصرات، فلنكتف بهذا القدر في هذه التعليقات
حامدين لله رب العالمين، ومصليين على محمد وآله
الطيبين الطاهرين^۱ وصحبه اجمعين

۱ - الحمد لله الذي وفقني لتكميل هذه النسخة الشريفة وتصحيحها
ومقابلتها مع النسخ المتعددة وتهية حواشيتها وتحرير ما علقتة على
معضلات الرسالة - الحمد لله والشكر له اولاً وآخراً، والصلوة على سيدنا
واسطة نزول البركات ظاهراً وباطناً، والسلام على آله والكمّل من ورثته،
لا سيما مولانا خاتم الولاية المطلقة المحمدية، صاحب العصر والزمان روى
وارواح العالمين فداه - وانا العبد سيد جلال الدين الموسوي الآشتياني .

مشهد - ۳۰ شوال المکرم سنة ۱۳۹۵

من الهجرة النبوية المصطفوية

مرحوم آقاميرزا محمود قمى بعد از اتمام كتابت تمهيد، از روى نسخه اسعاده، گوید :
کتب العبد المذنب المعترف بقصوره، محمود الشريف ابن آقا بزرك القمى، من استادى المحقق
آقا محمدرضا القمى الاصفهاني فى - پنجم - ۵ - شهر ذى قعدة الحرام سنة ۱۳۰۴ هـ. ق. فى
مدرسة المروزي - طهران .

of S.J. Āshtiyānī. All students of Sufism, gnosis and Islamic philosophy are once again indebted to Professor Āshtiyānī for having made accessible to them the critically edited text of one of the major works of Islamic metaphysics. We can only pray for the success of S.J. Āshtiyānī and hope that he will be given the energy and stamina to continue his unparalleled service in making available the basic works of Islamic philosophy and gnosis in carefully edited versions. His efforts have played a significant role in the revival, during the past few years, of interest in Islamic philosophy in Persia itself as well as in many other parts of the world.

Seyyed Hossein Nasr
Tehran
Jamadi al-thānī 1396
Khordad 2535
May 1976

al-Qurṭawī, a standard guide to the mysteries of gnosis.

Since it has always been used widely as a text, the *Tamḥīd al-ḥawāḥid* was printed in a lithographed edition during the last century, but in contrast to many other editions of this period, this version contains numerous faults and even omissions. Therefore, for some years students of Islamic philosophy and gnosis have felt the need for a new edition which would be reliable. Now for the first time S. J. Āshṭivānī has made such a text available. Using a carefully corrected text of the late Mīrzā Aḥmad Āshṭivānī, himself one of the greatest of the gnostics of Persia during the past decades, and also other versions corrected personally by some of the leading authorities of the past century, S. J. Āshṭivānī has provided a carefully edited text with the commentaries of Āqā Muḥammad Riḍā Qumsnāzī, the celebrated gnostic of the Qajar period, and those of his student Āqā Mīrzā Maḥmūd Qummī. S. J. Āshṭivānī has also added many commentaries of his own.

Moreover, in an extensive prolegomena in Persian, S. J. Āshṭivānī has analyzed carefully the whole content of the *Tamḥīd al-ḥawāḥid* with reference to many other standard texts of Sufism and gnosis. He has also devoted several pages to the biography and writings of Mīrzā Aḥmad Āshṭivānī who was in fact one of the teachers

کتابخانه ریونی فرہنگی ایران - اسلام آباد
شماره ثبت
تاریخ

and inaccessible except to the few experts who can benefit directly from manuscripts. This is particularly lamentable because the writings of Ibn Turkah, most of which are in Persian, possess a high literary quality and represent one of the important collections of Persian prose literature of a philosophical and gnostic character.

Among the writings of Ibn Turkah, one gained particular fame and became a standard text for the study of *ʿirfān* throughout Persia: the *Tamhīd al-qawāʿid* which is a commentary by Ibn Turkah upon the short *Qawāʿid al-tawhīd* (*Principles of Unity*) of Abū Ḥāmid Muḥammad al-Iṣfahānī who was originally a Peripatetic philosopher but turned away from his earlier concerns to become immersed in Sufism and who then wrote this short treatise to summarize the doctrines of *tawhīd* basing himself upon the teachings of Ibn ʿArabī.

Ibn Turkah's commentary elucidates the synopsis of Abū Ḥāmid admirably. The result is a succinct, orderly and deeply penetrating treatise on pure metaphysics, concerned especially with the doctrine of *tawhīd*, the transcendent unity of being (*waḥdat al-wujūd*) and the grades of Divine Knowledge and cosmic existence. Because of its outstanding didactic qualities, it has become, along with such masterpieces as the *Fuṣūṣ* of Ibn ʿArabī and *Miftāḥ al-ghayb* of Ṣadr al-Dīn

Some fifty—seven treatises by Ibn Turkah have been identified and described.⁽³⁾ They embrace many of the esoteric sciences, as well as much of Sufism and philosophy, and include treatises on the symbolism of prayer, the esoteric significance of certain verses of the Holy Quran and *Hadīth*, Sufi technical terminology and various metaphysical doctrines. They also include commentaries upon certain poems of Ibn ʿArabī and Ibn al-Fāriḍ and the *Fuṣūṣ* of Ibn ʿArabī, as well as such masterpieces of Persian Sufi literature as the *Lamaʿāt* of Fakhr al-Dīn ʿArāqī and the *Gulshan-i rāz* of Maḥmūd Shabistarī. Despite the recent efforts of S.A. Mūsawī and S.M. Dībājī,⁽⁴⁾ most of this voluminous material remains unedited

on *Islamic Philosophy and Mysticism*, Tehran, 1971, pp. 99-132 of the Persian section.

See also H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, Paris, 1972, chapter III, “Typologie des spirituels selon Sâ’inoddin ’Alī ʿTorkeh ... “where a detailed study is also made of Ibn Turkah’s treatise on the “cleaving of the moon” (*shaqq al-qamar*).

(3) They are enumerated by S.A. Mūsawī, op. cit., pp. 112 ff.

(4) These two scholars edited fourteen treatises of Ibn Turkah under the title of *Chahārdah risālah*, with an introduction by S.H. Nasr, Tehran, 1351 (A.H. solar), as part of a program to publish all of his works. But unfortunately the other volumes have not as yet seen the light of day.

کتابخانه رایزلی فرهنگی ایران - اسلام آباد

شماره ثبت

تاریخ

IN THE NAME OF GOD MOST MERCIFUL AND
COMPASSIONATE

INTRODUCTION

Of all the figures who span the very fecund but little studied period between Suhrawardī and Ibn ʿArabī on the one hand and Mullā Ṣadrā on the other, Ṣāʿin al-Dīn ʿAlī ibn Muḥammad ibn Turkah stands as one of the most important. It was he who for the first time sought to unify the perspectives of Peripatetic philosophy, *ishrāqī* theosophy, the gnostic doctrines of Ibn ʿArabī (*ʿirfān*) and certain esoteric teachings of Shīʿism, thus blazing a trail which was to lead two centuries later to Mullā Ṣadrā and his "Transcendental Theosophy" (*al-hikmat al-mutaʿāliyah*). More-

Imperial Iranian Academy of Philosophy
Director: Seyyed Hossein Nasr
Publication No. 6

Ṣā'in al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad Turkah

Tamhīd al-qawā'id

(The Disposition of Principles)

with the glosses of Muḥammad Riḍā Qumshā'ī
and Āqā Mīrzā Maḥmūd Qummi

edited with prolegomena and notes
by

Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī

Persian and English introductions by
Seyyed Hossein Nasr

Tehran 1976
1396 (A. H. lunar)

