

كتاب

كتاب الجهاد

من المؤلف

عبد الرحمن الأندلسي

والمسلمين إية الله العليم

فقيب عمو وقيلوف دهمياو

عارف زمانه الحاج الشيخ كرم الله

الشيخ المشاهير الأديب محمد بن تليبة

ورؤيته وسوره مع الترجمة

والشرح من ابن

المؤلف

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR

32101 017417708

GEST ORIENTAL LIBRARY
PRINCETON UNIVERSITY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

JUN 15 1995

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رشحات البحار وقبسات الانوار و طلعات الاسرار و قرارة
الابصار و مجلبة الانظار و محط الافكار و خلاصة الكتب و الاسفار و سلالة
الحكم و جامعة الكلم من نفحات انفاس العلامة الذي يبخل الزمان عن
عديله و لم يسمع في سالف الزمان و القرون ببديله انسان العين و عين
الانسان صفة الدهر و اعجوبة العصر حجة الاسلام آية الله العظمى
في الانام الاقا ميرزا محمد علي الشهير بالشاه آبادي قدس سره
و روحه و قلبه الاصفهاني مولدا و الطهراني محتدا و شرح هذه الرشحات
منضا اليها لابن المصنف اجابه لبعض الاحبه تضاعفا لثواب المصنف
و الشارح و الباني برزخا و ملكوتا و جبروتا .

اللهم تقبله منا بقبول حسن من مصنفه و شارحه و بانيه و اغفر

لنا ذنوبنا و كفر عنا سيئاتنا و توفنا مع الابرار و المقربين .

الاحقر محمد الشاه آبادي عفي عنه

(SY)
BP194
S43

بسم الله الرحمن الرحيم

حمد و سپاس مر خدای را که نور جمال و هستی را در
اعماق ماهیات ممکنه از عقول و نفوس کلی و جزئی مجرد و مادی
اشراق نموده .

حمد و سپاس مر خدای را که نفس ما را برحمت تجلیه
و تجلیه آراسته و عقل ما را بنور معرفت مبدء و معاد و نبوت
و امامت منور ساخته و قلب ما را بحب جمال و کمال لایتنهای
و درک محضر و حضورش مورد تجلیات اسماء ظاهره و باطنه
قرار داده .

درود لایتنهای از مبدء فوق لایتنهای بر واجد قاب
قوسین او ادنی و عترت و آل معصومین او ، صاحبان مشیت
و حاملان کلمات تامه حضرت احدیت از ازل تا باید باد .
اما بعد ، شرحی در خور فهم و حد ادراک احبه نگاشتم
تا کتاب رشحات البحار عام المنفعه گردد ، و نصیب و حظ
ملکوتی و جبروتی مولف مرحوم حجة الاسلام و المسلمین آیه
الله العظمی آقای محمد علی شاه آبادی و شارح و بانی الحاج
علی اکبر اخوان مضاعف گردد .

ربنا تقبل منا بقبول حسن ، و اغفر لنا ذنوبنا و کفر عنا
سیئاتنا ، و توفنا مع الابرار .

الاحقر محمد شاه آبادی عفی عنه



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله جاعل النفوس والعقول غاية المرام والمسئول و صلى الله على صاحب قوسى الصعود والنزول كمال المنشآت و منشأ الكمال جمال الجمع و مجمع الجمال محمد و آله موازين الرد و القبول و اللعن على اعدائهم ما دام للنيرات طلوع و افول .

قال الله عز من قائل انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون و فيها مطالب :
المطلب الاول اعلم ان الله عالم بذاته لان مناط العلم الحضور و لاحضور للمادة فمناط العلم التجرد عن المادة كما ان نفوسنا كذلك و لذا تدرك النفس نفسها و حيث ان التعلق بالمادة موجب للاحتجاب والغيبه ايضا ، و لذا ما ندرك المحسوسات البرزخيه و صور الموتى و اصواتهم و لا نلامس ابدانهم و لانشم روائحهم و لا ندوق مطاعمهم بهذه

آيه شريفه مشتمل بر چند مطلب است :

مطلب اول در علم پروردگار بذات مقدسش ، گوئيم ملاك علم حضور است و حضور در ماده نيست پس علم و دانش در ماده نيست و چون ذات مقدسش مجرد از ماده است عالم بذات است چنانچه نفوس ما چون مجردند از ماده عالمندي بنفوس خود و لكن نفوس مادر عين تجرد از ماده متعلق بماده اند و اين خود حجاب است و لذا نفوس ما محتجبند از عالم برزخ و آنچه در او است از مبصرات و مسموعات و مسمومات و مذوقات و ملموسات و ماداميكه اين تعلق باقى است حجاب ثابت است ، تا تعلق رفع شود يا باختيار و يا باضطرار و ذات مقدس پروردگار مجرد است از تعلق بماده ملكى و چون تعلق بماده برزخى نيز حجاب است پس نفوس برزخى ولو ماده و متعلق بماده ملكى نيستند ولى چون متعلقند بماده برزخى از عالم ملكوت مثالى و مافوق آن بطريق اولى محتجبند و اگر نفوس برزخى از اين تعلق مجرد شوند يا آنكه نفوس ملكى از تعلق بماده ملكى و برزخى مجرد شوند هر آينه مشاهده ميكنند عالم ملكوت مثالى و آنچه در اوست و ذات مقدس پروردگار از اين حجاب

83- B73707-1

الحواس المقيدة المتعلقة بالمواد بخلاف ما اذا تجردنا عن هذه التعلقات اما بالاضطرار او باختيار اما بالنوم او الموت او غيرهما وح ندرك تلك الامور وهو تعالى مجرد عن التعلق بالمادة الملكية وحيث ان التعلق بالمادة البرزخية ايضا مانع عن ادراك ما وراء الطبيعة من عالم الملكوت المثالي وغيره فاذا تجردنا عن هذه العلاقة و سرنا من الحس المقيد والمطلق الى عالم الخيال فنذكر به عالم المثال وهو تعالى ايضا مجرد عن التعلق بالمادة البرزخية .

وحيث ان عالم المثال مقدر والتقدير موجب للغيبه والاحتجاب ولذا اذا تجردنا عن التقدير علمنا فوق المقدرات كالوهم لتجرده عن التقدير يدرك ما في العقل و كالنفوس التي تدرك ما في العقول بنحو الجزئية وهو تعالى مجرد عن التقدير ايضا .

وحيث ان عالم العقول محدد بالحدود العقلية والتحدد يوجب الاحتجاب عن المطلق الذي لا حد له ولذا يحتجب العقل عن المشية المطلقة والوجود المطلق ولا يدركها الاحتجاب به بالتحديد عن الاطلاق وهو تعالى مجرد عن التحدد الحق ماهية انيته

هم مجرد است .

و چون عالم ملکوت مثالی مقدر است و تقدر نیز حجاب است پس او محتجب است از موجود غیر مقدر مثل عالم ملکوت کلی و عالم جبروت کما اینکه خیال باعتبار تقدرش محتجب است از واهمه و عاقله و آنچه در آنها است از معانی جزئیه و کلیه و اگر نفوس ما از این حجاب هم مجرد شوند ادراک میکنند موجودیکه فوق مقدر است مثل واهمه که ادراک میکند آنچه در عاقله است بنحو جزئیت و ذات مقدس پروردگار از این حجاب هم مجرد است . (۱)

(۱) فرق بین ماده ملکی و برزخی آنستکه اولی بحواس مقید بآلات طبیعی ادراک

می شود و ثانی بحواس آزاد از آلات طبیعی ادراک می گردد .

اذ مقتضی العروض معلولیته .

و حیث ان الوجود المطلق محتجب بالتقوم بالوجود الصرف و هذا هو الحی المتقوم و لذا لا یدرک کنه هویة الذات و لکنه تعالی عالم الغیب و الهویة فهو تعالی مجرد عن التقوم ایضا و هو الحی القیوم .

اذا عرفت ما تلوناه علیک و عرفت ان الحق تعالی واجد لجميع مراتب التجرد اعنی التجرد عن المادة مطلقا و التجرد عن التعلق بالمادة الملكية و التجرد عن التعلق بالمادة البرزخیة و التجرد عن التقدر و التجرد عن التحدد و التجرد عن التقوم فاحکم بانه واجد لجميع انحاء الحضور فهو معقول بذاته و ذلك یقتضی عاذاً لمكان التضایف و

و چون عالم عقول محدود است بحد عقلی یعنی هستی محدود است از حیث اجزاء عقلی نه از حیث اجزاء خارجی که ماده و صورت است و نه از حیث تقدر پس تحدد نیز حجاب است از موجودیکه دارای حد نیست و لذا عالم جبروت محتجب است از عالم مشیت و ظهور اطلاق صرف الوجود و ذات مقدس پروردگار از این حجاب هم مجرد است یعنی مرکب از وجود و ماهیت نیست مثل سائر موجودات . (۱)

(۱) و چون عالم ملکوت متعلق بتقدر است و تعلق بتقدر نیز حجاب است پس عالم جبروت را بنحو کلیت و حقیقت درک نکند و مشاهده ننماید مثل قوه واهمه ما از درک حقیقت عقل و آنچه در او است بنحو کلیت و تمامیت محتجب است اگر چه بنحو جزئیت معانی را درک و مشاهده میکند و وقتی از حجاب تعلق بتقدر هم مجرد شود آنگاه درک و مشاهده میکند آنچه فوق تقدر و فوق تعلق بتقدر است یعنی عالم جبروت و آنچه در اوست بنحو کلیت و تمامیت مشاهده میکند چنانچه قوه واهمه ما وقتی از حجاب تعلق بتقدر هم وارسته شود عقل و آنچه در اوست بنحو کلیت و تمامیت مشاهده و درک نماید ذات مقدس پروردگار از این حجاب هم مجرد است این مرتبه از تجرد در کتاب ذکر نشده و مراتب تجرد با این مرتبه بنحوی کلی هشت مرتبه میشود نه هفت مرتبه که در کتاب ذکر شده

لا عاقل فی مرتبه ذاته الا هو فهو عاقل لذاته و هذا معنی قولهم كل مجرد عاقل و منه ظهر لك ان المجرّد من جميع الجهات هو الحق سبحانه و هذا هو مراد المجلسی طاب ثراه ، حيث خصص التجرد به تعالی ، ، و هو كذلك من حيث الاطلاق و الافله مراتب و لكل مرتبه منه مظاهر من النفوس الملكیه و البرزخیه و المثالیة و الملكوتیه و الجبروتیه و المشیه المطلقة و الحقیة الالهیه .

المطلب الثاني ان علمه بذاته عين ذاته و كك جميع صفاته و الاتحاد على اقسام :
 احدها اتحاد العرضيات مع الذاتيات كما في حمل زيد قائم و عمرو ضاحك .
 و ثانيها اتحاد الاجناس مع الفصول كاتحاد الناطق مع الحيوان .

و چون عالم مشیت و ظهور اطلاقى واجب الوجود متقوم است بصرف الوجود یعنی حقیقت وجودش ربط است بواجب الوجود پس او واجد حجاب تقوم و ربط است و لواز حجب سابقه مجرد است و لذا عالم مشیت و تجلی اطلاقى واجب الوجود محتجب است از كنه حقیقت واجب الوجود و مدرک كنه ذات واجب الوجود نیست و ذات مقدس پروردگار از این حجاب هم مجرد است یعنی اوحى قیوم است نه حى متقوم پس ذات مقدس پروردگار از تمام حجب مجرد است .

و بتعبیر دیگر چون ذات مقدس پروردگار مجرد است از ماده كشیفه ملكی و از ماده لطیفه برزخی و از تعلق بماده ملكی و از تعلق بماده برزخی و از تقدّر (۱) و تحدّد و تقوم و ربط یعنی هیچ حجابی در ذات مقدس پروردگار نیست پس تمام انحاء و مراتب حضور در ذات مقدس متحقق است پس ذات مقدس معقول است و معقول بالفعل عاقل بالفعل را اقتضاء دارد و عاقلی در مرتبه ذات مقدس نیست غیر ذات مقدس پس خود عاقل خود است و همین است منتهای كل عاقل مجرد و كل مجرد عاقل و مقصود مجلسی علیه

ثالثها اتحاد المهيبة مع الوجود وهذه الاقسام من الاتحاد لا يناسب مقام اتحاد الذات مع الصفات ، و ذلك لتحقق الاثنينية في الاول وجودا و مهية ، و ان كان القائم بوجوده الرابط متحدا مع الزيد و بعبارة اخرى مفاد الاتحاد هناك مفاد كان الناقصة وفي الثاني و ان كان الاتحاد متحققا في الوجود الحقيقي بين الجنس و الفصل الا ان مهية الجنس مغايرة و في الثالث و ان لم تكن المهية شيئا الا بنفس التقرر فهي في هذه المرتبة مغايرة للوجود و الحق تعالى مقدس عن شوب الاثنينية مطلقا .

و ح فالمقصود من الاتحاد في المقام هو كون الذات بحيث يصح ان ينتزع من حاقها مفاهيم العلم و الحيوة و القدرة و غيرها ، فذاته بذاته مصداق العلم و الحيوة و العشق الرحمة که فرموده مجردی غیر از پروردگار نیست محتمل است مجرد من جميع الجهات و مجرد از همه حجب باشد و الا از برای مجرد مراتب است و از برای هر مرتبه مظاهری است مثل نفوس ملكيه که مجردند از ماده و مثل نفوس برزخی که مجردند از ماده و تعلق بماد ملكي و مثل نفوس مثالی که مجردند از ماده ملكي و برزخی و تعلق بآنها و مثل نفوس ملكوتی و جبروتی که مجردند از ماده ملكي و برزخی و تعلق بآنها و تقدر ، و مثل مشیه و ظهور اطلاقى واجب الوجود که مجرد از ماده ملكي و برزخی و تعلق بآنها و تقدر و تحدداست و مثل صرف الوجود و واجب الوجود که از تمام حجب سابقه بعلاوه حجاب تقوم و ربط مجرد است ، پس باید گفت مراد مجلسی علیه الرحمه از اینکه فرموده مجردی غیر از ذات مقدسش نیست همانا مجرد من جميع الجهات و مجرد از تمام حجب است نه مجرد ولو ببعض مراتب تجرد تا اینکه مخالف برهان و عقل باشد .

مطلب دوم در اینکه علم پروردگار و بقیه صفات عین ذات اوست ، توضیح عینیت و اتحاد مبتنی است بر بیان اقسام اتحاد .

قسم اول اتحاد جوهر و عرض است مثل زید قائم که قیام در وجود رابط نه وجود نفسی متحد است با زید بنحویکه اشاره باحدهما عین اشاره بدیگری است .

و القدره و غيرها و على هذا فالاتحاد فى المقام غير انحاء الاتحادات فهو قسم رابع و الدليل على ذلك برهان صرفيه فى الوجود من فطرة العشق و فطرة الخوف و فطرة الرجاء و فطرة الخضوع و فطرة الانتظام و فطرة الافتقار ، و فطرة الامكان ، و فطرة الانفساخ ، و فطرة الارتقاء و فطرة البقاء و اللقاء الى غير ذلك من الادله كما فصلناها فى آية الفطرة فهو تعالى غير متحيث بالحيثية التقيدييه و لا بالحيثية التعليلية و ح فالهوية المطلقة خصيصة الربوبية ، كما امره ربه حين سئل عن نسبه ان يجيبهم بانه هو كما قال قل هو الله احد اذا عرضت مقام صرفيته و انه بحت الوجود و ان الصفات و الكمالات مراتب الوجود بداهة العلم و الحيوه و العشق و الغنى و القدره انحاء الوجودات و مراتبها فينتج انه

قسم دوم اتحاد جنس و فصل است مثل حيوان و ناطق كه ناطق متحد است باحيوان بنحويکه در خارج قابل تفکیک نیست و اشاره باحدهما عين اشاره بديگری است .

قسم سوم اتحاد مهيت و وجود است مثل انسان و وجود که در خارج مثلا زيد انسان و وجود است يعنى هر دو بر او اطلاق ميشود و با او متحد ميشوند بنحويکه قابل تفکیک نیست و اشاره باحدهما عين اشاره بديگری است و لكن هيچ يك از اقسام مذكوره مناسب با ذات مقدسش نمی باشد .

اما قسم اول برای اینکه جوهر و عرض بحسب وجود و ذات مغاير است يعنى وجود قيام غير وجود زيد و مهيت قيام غير مهيت زيد است .

و اما قسم دوم برای اینکه جنس و فصل در مرکبات خارجيه يعنى اجسام که دارای صورت و ماده اند متغاير است بحسب وجود و مهيت يعنى وجود جنس غير وجود فصل و مهيت جنس غير مهيت فصل میباشد ولی در بساطت خارجيه ولو بحسب وجود متحد است لكن بحسب ذات و هويت جنس مغاير با فصل است .

و اما قسم سوم : برای اینکه مهيت در مرتبه ماهوی غير وجود است و مرتبه ماهوی تجريد مهيت از وجود خارجی و ذهنی است ولو مهيت در عين تجريد مخلوط بوجود

صرف الحیوة و صرف العلم و صرف الغنی و صرف العشق و صرف القدرة فهو بهویته عین الحیوة و عین العلم و غیرهما و ح فیتم التوحید كما قال علی (ع) کمال التوحید نفی الصفات عنه بمعنی نفی الصفات الزائدة لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف انه غیرالصفة ولذا افادالله سبحانه تعالی بانه الله لان الاسم الاعظم عبارة عن الذات المتخصصة بجميع الکمالات فکانه (ص) استدل بالهویة المطلقة لکون ذاته متخصصا بالالهیة التامة فقال قل هو الله احد و بعبارة اخرى اذا کان هو تعالی صرف الوجود فهو صرف کمال الوجود و اذا کان هو صرف الوجود و صرف کمال الوجود فهو الله تعالی شأنه .

ذهنی است و لکن بوجود نظری نیست و ذات مقدسش منزله از شایبه دوثیت است و بهیچ وجه کثرت و ترکیب در آنجا راه ندارد و او بسیط من جمیع الجهات است پس اقسام ثلثه اتحاد در او مستحیل است برای اینکه در هر سه قسم ترکیب و کثرت است ولی هر کدام بنحوی که مذکور شد پس مقصود از اتحاد در اینجا غیر از اتحاد در اقسام ثلثه است و آن عبارتست از اینکه ذات بحیثی باشد که انتزاع صفات از نفس او من حیث هی هی صحیح باشد پس ذات من حیث الذات بدون هیچ حیثی مصداق علم و قدرة و حیوة و اراده و سمع و بصر و کلام باشد .

و دلیل بر این مطلب ادله دهگانه فطرت است برای اینکه ذات مقدسش صرف الوجود و تمام هستی است یعنی در ذاتش هیچ قیدی و حیثی نیست نه حیثیت حدی نه حیثیت ربطی و تقومی یعنی برای او مهیت که حد وجود است نمی باشد و وجودش مربوط بوجود دیگری نیست و چون تمام هستی است پس تمام علم و قدرت و حیوت و اراده و سمع و بصر و کلام است و الا غف لازم آید و لهذا گوئیم تمام صفات منتزع شوند از نفس ذات بدون هیچ حیثیتی از حیثیات و ادله فطریه مفصلا در کتاب (الانسان و الفطره) در ذیل آیه مبارکه فطره میآید انشاءالله تعالی .

المطلب الثالث فی ان علمه بما سواه بعین علمه بذاته و ذلك لمكان الهيته للمألوهات وعليته للمعلولات ثم ان مناط الهيته تاميه و جمعيته فذاته باعتبار قدرته وهي صفة جامعة لجميع الصفات من الرحمة الرحمانية و الرحيمية و غيرها ما يكون له كل شيء و علتها وعبارة اخرى فهو تعالى من حيث انه قادر على اعطاء الوجود فهو رحمن و من حيث انه قادر على اعطاء كمال الوجود فهو رحيم و من حيث انه يغفر المذنبين فهو غفور و من حيث انه قادر على الانتقام فهو المنتقم و من حيث انه قادر على الكرم فهو كريم و من حيث انه قادر على النفع و الضرر فهو الضار النافع و هكذا و ح فجميع المقدورات تحت اى اسم كان يكون تحت اسمه المحيط القادر و ذاته باذته مصداق هذه الصفة و هذا الاسم

و چون معلوم شد هستی صرف مخصوص ذات اوست واحدی با او شریک در هستی صرف نیست بلکه سائر هستی‌ها محدود و مقید است چنانچه پیغمبر اکرم (ص) در جواب یهود که سوال از نسب خداوند نمودند مامور شد بقرائت سوره مبارکه توحید ((قل هو الله احد)) کلمه‌ها اشاره بوجود صرف و هستی تام است و چون تمام هستی است و کمالات و صفات مراتب هستی پس اوتامام علم و قدرت و حیوت و اراده و سمع و بصر و کلام است پس هویت دلیل بر جامعیت همه صفات و کمالات است و چون صفات عین هستی تام است چنانچه مذکور شد پس کمال توحید که نفی صفات از ذاتش باشد صحیح است یعنی صفات زائده بر هستی تام برای او نیست زیرا تمام صفات و کمالات در هستی تام بنحو وحدت و بساطت متحقق‌اند پس هستی تام عین همه صفات و کمالات است کما قال سید الاوصیاء علی بن ابی طالب (ع) و کمال التوحید نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة و مغایرت صفت با موصوف در هستی محدود است نه در هستی صرف مطلب سوم در اینکه علم پروردگار بما سوا قبل الایجاد بعین علم بذاتش میباشد یعنی بدو علم نیست یکی علم ذات بذات و یکی علم بما سواى ذات بلکه بیک علم عالم بذات و ما سوا میباشد دلیل بر این مطلب علیت ذات و الهیت اوست نسبت بما سوا و

الاعظم .

و بالجمله الذات من حيث هی هی لایكون الا فی مرتبة الغیب المطلق بل الالهیة و العلیة باعتبار تلك الجمعیة الصفاتیة و الاسمائیة و کل هذه الاسماء تحت الاسم القادر و اذ قد عرفت علیته و الهیته لكل مالوه و معلول فنقول علمه بذاته و ذاته مصداق قدرته علم بقدرته و مقدوراته فبعین علمه بذاته یعلم ما سواه و هذا هو العلم العنائی الذاتی قبل الایجاد و هو المعبر عنه بالعلم الاجمالی فی عین الكشف التفصیلی و اجمال العلم اشارة الی وحدته و تفصیلیة كشفه باعتبار وجوب علمه و تمامیته فالعلم بالمعلول بوجود العلة اکشف من العلم بالمعلول بوجوده .

مناط علیت و الهیة جامعیت ذاتست نسبت بهمه کمالات و صفات مثلا صفت قدرت که عین ذات مقدسش می باشد از صفات جامعه است یعنی در تحت او جمیع صفات فعلیه نه ذاتیه مندرج است مثل رحمن و رحیم و غفور و منتقم و کریم و ضار و نافع و غیر اینها از اسماء فعلیه یعنی چون قادر بر اعطاء وجود می باشد رحمن است و چون قادر بر اعطاء کمال وجود می باشد رحیم است و چون قادر بر آمرزش و کرم و عفو و انتقام و ضرر و نفع می باشد غفور و کریم و عفو و منتقم و ضار و نافع است و هکذا پس جمیع مقدورات پروردگار از وجود و کمال وجود و غفران و انتقام و کرم و عفو و ضرر و نفع در تحت هر اسمی از اسماء حسنی که باشند بالاخره همه واقعند در تحت اسم اعظم و محیط قادر پس ذات پروردگار بجهت اینکه جامع و تام است از حیث علم و حیث وجود قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام اله و خالق همه چیز است که آنها معلوم و مقدور و مراد او است چنانچه گفته اند :

الملان اوجب الفیضان پری رخ تاب مستوری ندارد

و چون معلوم شد که ذاتش علت عالم است گوئیم که پروردگار عالم است بذاتش و ذاتش چون مصداق علت است و علت هم بدون معلول ممکن نیست بجهت آنکه از صفات متضایقه است یعنی طرفین لازم دارد مثل علم که عالم و معلوم می خواهد پس علت معلول

المطلب الرابع فى القرآن العلمى الذى اشير اليه فى قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقوله انا انزلناه فى ليلة مباركة وقوله انا انزلناه فى ليلة القدر الاية، لما عرفت ان علمه تعالى بذاته و صفاته و اسمائه و لوازم اسمائه و لوازم لوازمها الى ما لا نهاية لها عين ذاته و ان الهاء اشاره الى الهوية المطلقة و الذات المقدسة و ح فانزال هويته انزال علمه و هو حظه عن اشخ مراتب الوجود الى انزلها فصار عند انخطاطه صوتا و قرانا بل صار كتبا و نقشا بيان ذلك ان اول مرتبة نزوله لابد و ان يكون متحدا مع الانسان الكامل و هو الحقيقة الاحمدية عند فنائه و استتاره فى الاحدية حيث قال علمنى ربي و قال انا انزلناه فى ليلة القدر و فى ليلة مباركة و الحقيقة الاحمدية المستترة فى الاحدية هى الليلة

میخواهد ، پس علم بذاتش علم بعلت و معلولات است و بعبارت دیگر چون همه چیز را بقدرتش ایجاد میکند چنانچه معلوم شد تمام اسماء فعلیه تحت اسم اعظم قادر است گوئیم ذاتش عالم است بخودش و ذاتش مصداق قدرت است و قدرت هم بدون مقدر نمی شود و عالم مقدر اوست پس ذاتش عالم است بقدرت و مقدراتش بنفس علم بذاتش نه بعلم دیگری غیر از علم بذاتش و از این علم تعبیر شده بعلم اجمالی فى عين الكشف التفصیلى اجمالش اشاره بوحدت علم است و تفصیلت کشف اشاره بوجوب و تمامیت علم است زیرا علم بمعلول و مقدر از ناحیه علت و قادر اتم و اکشف است از علم بمعلول و مقدر از ناحیه خود معلول و مقدر و ملاکش اینست که علت واجد همه مراتب معلول و مقدر است بنحو وحدت و بساطت پس شهود علت شهود همه مراتب معلول است و از اینجاست که میگویند علت حد تام است نسبت بمعلول و لکن معلول حد ناقص است نسبت بعلت چون معلول واجد همه مراتب علت نیست بلکه بعض از مراتب را واجد است (۱) .

(۱) و غیر از علم ذاتی عنائی که عین ذات پروردگار است علم دیگری برای او ثابت است که از او تعبیر بعلم فعلی حق میکنند و او عین فعل و ایجاد است/ نه قبل از ایجاد و

المبارکة وهی لیلۃ القدر و یدل علیه امور :

الاول ان الزمان من اوله الی آخره موجود واحد متصرم محکوم بحکم واحد واقعا و لایختلف الا باعتبار احوال فالیله ان کانت زمانیه لایکون محکومة بالمبارکیة و لا القدریه و المکانة الا بالاعتبار و هذا خلاف ظاهر الحمل و هو خلف لانها مبارکة و ذات مکانة و قدر واقعا و فی علم الله و ح فلا بد و ان لاتکون زمانیه .

ثانیها بیان منزل العلم النازل و هو الحقیقه الانسانیة المتحدة مع العلم اولی من بیان زمان نزوله .

ثالثها الامتتان علی النبی (ص) فی معرفۃ اللیلۃ یدل علیه فان معرفۃ اللیلۃ الزمانیه

مطلب چهارم در قرآن علمی است چون معلوم شد علم پروردگار بذاتش و مخلوقاتش قبل الایجاد که از لوازم اسمائند عین ذاتش میباشد نه زائد بر ذاتش و بیک علم عالم بذات و ماسوا میباشد نه دو علم گوئیم کلمه هو اشاره بانزال ذات و هویت مطلقه است و انزال او انزال علم است که عین ذات مقدسش میباشد و خداوند عالم او را انزال فرموده از اشمنخ مراتب وجود که واجب الوجود است تا رسیده بسر حد انزل مراتب وجود که آن وجود لفظی و صوتی و کتبی و نقشی قرآن باشد .

اما اولین منزل نزول قرآن انسان کامل است و حقیقت قرآن که علم الله النازل است با او متحد میباشد و او حقیقت احمدیست در موقع توجه تامش بذات مقدس احدی بحیثی که شاهد چیز دیگری غیر ذات احدی حتی وجود خودش نباشد واحدی میان او و پروردگارش فاصله نباشد کما قال الله تعالی دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی و از اینجهت است که فرموده علمنی ربی و مراد از لیلۃ القدر و لیلۃ مبارکه حقیقت احمدی باشد که از فناش

اما دلیل بر علم فعلی پروردگار بنحو اجمال گوئیم چون ماسوا ظهور و جلوه ذاتست و ظهور هر شیئی عین حضور اوست و ملاک علم حضورشیی است برای شیئی پس عالم عین علم پروردگار است .

و هی لیلۃ نزول القرآن امر واضح لامعنی للامتنان فی معرفتها لانه من الامور الواضحة فالامتنان علی صیورۃ حقیقتہ منزلا متحدا مع القرآن اولی من الامتنان علی معرفۃ زمان النزول مع انه لامعنی فی معرفته لانه من الامور القهریة و علی هذا فمنشائه معرفۃ حقیقتہ صیورتها منزلا للعلم النازل و اتحادها معه .

رابعها حمل الخیر بقول مطلق من غیر تقييد بالاعتبار یدل علی عدم کونها زمانیة خامسها امتناع تنزل الملائکة و الروح فی الزمان بل لابد وان تنزل علی قلب الانسان الكامل كما قال تعالی نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من الموقنین نعم یمکن تمثیل الملائکة و الروح فی الملک زمانا و مکانا هو غیر التنزل كما قال تعالی فتمثل لها بشرا سويا .

در ذات احدی تعبیر بلیله شده بجهت آنکه در حال فناء نسبت بخود تاریک و بی اطلاع است و در عین تاریکی قدر و مبارک است بجهت آنکه در حال فناء منزل علم الله النازل گردیده و آن حقیقت قرآن است که با ذات او متحد شده و دلیل بر این مطلب امور است اول آنکه زمان موجودیست متصرم و دارای حکم و احداثست بحسب واقع و نفس الامر و اختلافی در حکم ندارد مگر بحسب اعتبار و بنا بر این اگر لیلۃ القدر زمانی باشد قدر و مبارک نمی باشد مگر اعتبارا و این خلاف ظاهر لفظ است زیرا ظاهر لفظ دلالت دارد بر اینکه لیلۃ القدر بحسب واقع و نفس الامر قدر و مبارک است نه بحسب اعتبار و حال آنکه لیلۃ زمانی ممکن نیست بحسب واقع قدر و مبارک باشد پس لیلۃ القدر زمانی نیست (۱) .

(۱) ممکن است گفته شود در اینجا دو ظهور است یکی ظهور لیلۃ در زمانی بودن و دیگر ظهور قدر و مبارک در قدر و مبارک واقعی و نفس الامر و بعید نیست که ظهور اول اقوی باشد از ظهور ثانی پس ظهور ثانی محمول بر قدر و مبارک اعتباریست و ثانی واقعیست و نفس الامریة هر چیز نسبت به آن چیز است و لذا میگوئیم واقعیست امور اعتباریه و عاء اعتبار آنهاست پس قدر و منزلت واقعی لیلۃ بحسب اعتبار وقوع امر ذی قدر و منزلت است

در بیان نزول علم از اشباح مراتب وجود تا انزل مراتب آن - ۱۵ -

سادسها اظهار کل الامور لابد وان يكون على الانسان ومن قال ان المراد الليلة الزمانية لابد وان يقدر النبي او الولي وهو خلاف الظاهر والحمل على ما لا يوجب خلاف الظاهر واجب كما لا يخفى .

بقي الكلام في امور احدها ان الف شهر ظاهر في الزمان وهو يويد زمانية الليلة ولكنك بعد ما عرفت من الوجوه الستة امتناع الحمل على الليلة الزمانية فليحمل الف شهر على ما يناسبها من الانواع البشرية وهي باعتبار الطينة تبلغ الى هذا المقدار تقريبا فتكون الحقيقة الاحمدية (ص) خيرا من جميع الانواع البشرية ولذا قال تعالى في مقام الامتنان عليه وما ادريك ما ليلة القدر .

دوم آنکه اگر امر دائر شود میان بیان منزل علم الله النازل که حقیقت قرآن است و

بیان زمان نزول علم البته بیان منزل علم مقدم است بر بیان زمان نزول علم . (۱)

سوم آنکه اگر لیله زمانی باشد محلی برای امتنان بر رسول اکرم (ص) در معرفت لیله

نیست بخلاف آنکه اگر مراد از لیله القدر حقیقت احمدی باشد امتنان بر رسول اکرم (ص) در معرفت لیله القدر صحیح است زیرا حقیقت موجودش متحد با علم الله النازل شده . (۲)

چهارم آنکه حمل کلمه خیر بر لیله القدر بدون تقييد بحسب اعتبار دلالت دارد بر

در آن نه بحسب قدر و منزلت ذاتی آن تا محتاج بحمل لفظ بر خلاف ظاهر شویم و مقایسه اقوی الظهورین نمائیم .

(۱) ممکن است گفته شود این اولویت در مقابل ظهور لیله در زمان اعتبار ندارد و موجب رفع ید از ظهور نمی شود .

(۲) ممکن است گفته شود امتنان بر رسول اکرم (ص) در معرفت ذات لیله نیست تا مورد اشکال شود بلکه در معرفت لیله القدر است یعنی معرفت شبی که دارای فضائل بیشمار است که بسبب آنها متصف بقدر و مبارک است اعتبارا .

الامرالثانی ان الطینة اما لطیفه علیینة او غلیظه سجینة و حیث ان للماده مدخلية تامة فی انشاء الروح لان فیها استعداد حصول الروح فبمناسبة لطافتها و غلظتها ينشاء و یختلف الروح فی روحانیتة بحسبها کاختلاف الروح المتوجة الى العین و العقب و لذا قد یرجح الحی من المیت و یرجح المیت من الحی کالابرار من الاشرار و الاشرار من الابرار و علیهما اما حلال او حرام فیختلف و رودها فی الصلب طاعة و عصیانا فیصیر (۴) و علیهما اما الصلب خیرا و شریرا فیصیر (۸) و ایرادها فی الرحم اما بنحو النکاح او السفاح فیصیر (۱۶) و الرحم اما سعیدة او شقیة (۳۲) و التغذیة فی الرحم اما بالحلال او بالحرام (۶۴) و علیهما اما بالغلیظ او اللطیف (۱۲۸) ثم بعد الخروج عن الرحم اما یتغذى بالحلال او عدم زمانی بودن لیلہ القدر (۱) .

بنجم آنکه ممتنع است تنزل ملائکه و روح در زمان بجهت مجرد آنها از ماده و لواحق ماده بلکه تنزل ملائکه و روح باید بر قلب انسان کامل باشد کما قال الله تعالی و نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من الموقنین و لکن تمثل آنها در زمان و مکان

(۱) ممکن است گفته شود در اینجا دو ظهور است یکی ظهور محمول در خیریت واقعی و نفس الامری نه اعتباری دیگر ظهور موضوع یعنی لیلہ القدر در زمانیت ، بعید نیست ظهور موضوع اقوی از ظهور محمول باشد پس حمل شود کلمه خیر بر خیریت اعتباری و علاوه بر این خیریت مطلقه نیست بلکه خیریت مقید بزمان است یعنی لیلہ القدر بهتر از هزار ماه است و ثالثا آنکه واقعیت و نفس الامریة هر چیز نسبت بخود آن چیز است لذا میگوئیم واقعیت امور اعتباریه و عا^ء اعتبار آنهاست پس خیریت واقعی زمان بحسب وقوع امر خیر و کمالی است در او .

الحرام فیصیر (۲۵۶) و علیهما اما لطیف او غلیظ (۵۱۲) و علیهما اما ترضعه السعیده
 او الشقیة (۱۰۲۴) و اذا ارتفعت الحجب المادیة فی جمیع المراتب یصح ان یقال اشهد
 انک کنت نورا فی الاصلاب الشامخة و الارحام المطهرة لم تنجسک الجاهلیة بانجاسها و
 لم تلبسک من مدلهمات ثیابها ، و ح فینبغی ان یقال فی حقهم (ع) ان ذکر الخیر کنتم
 اوله و اصله و فرعه و معدنه و مأویه و منتهاه .

فصلوات الله علیهم اجمعین ابدالابدین و تقابلهم اعدائهم من اهل الظلمة الطینة الخبیثة
 الكامنة فی اصلاب الاشقیاء و الارحام النجسة و المتنجسة بالاخلاق الجاهلیة و المتلبسة
 بالثیاب المدلهمة فصح ان یقال فی حقهم ان ذکر الشر کنتم اوله و اصله و فرعه و معدنه
 صحیح است و البتہ تنزل غیر تمثیل است کما قال الله تعالی فتمثل لها بشرا سويا (۱) .

شم آنکه بیان جمیع امور باید برای انسان کامل باشد و تقدیر نبی که انسان کامل
 میباشد است در کلام خلاف ظاهر است پس لیلۃ القدر زمانی نیست و الا محتاج بتقدیر
 نبی در کلام هستیم (۲) در این باب باید اموری ذکر شود :

اول آنکه کلمه الف شهر ظاهر است در زمان یعنی هزار ماه و علاوه موید زمانیت کلمه
 لیلۃ القدر میباشد و لکن بعد از اقامه شش دلیل بر امتناع زمانیت لیلۃ القدر باید کلمه
 الف شهر حمل شود بر معنای مناسب لیلۃ القدر غیر زمانی و معنای مناسب در اینجا نوع

(۱) ممکن است گفته شود امر دائر است بین تقدیر نبی یا ولی در کلام تا آنکه تنزل
 ملائکه و روح صحیح باشد و یا حمل کلمه لیلۃ القدر بر حقیقت احمدیه (ص) تا آنکه محتاج
 بتقدیر نباشیم البتہ تقدیر اهون است خصوصا بمناسبت مقام که نزول قرآن است .

(۲) ممکن است گفته شود همینطور که تقدیر کلمه نبی خلاف اصل است حمل کلمه لیلۃ
 القدر بر غیر زمان خلاف ظاهر است و بعید نیست که تقدیر بمناسبت مقام اهون از حمل باشد
 پس باید ظهور کلمه لیلۃ القدر در زمانیت حفظ شود .

در بیان طلوع فجر

و مأویه و منتهاه ، فلعنة الله عليهم اجمعين ابد الابدین كما قيل في حق بعض الاعادی
نظماً :

من جده خاله ووالده و امه اخته و عمته
اجدر ان یبغض الوصى وان ینکث یوم الغدیر بیعتہ

الامر الثالث ان طلوع الفجر ظاهر فی کونها زمانیة فانه نهایتها و لکنک بعد ما
احطت خبرا بما اسمعناک من امتناع کونها زمانیة فاجعل طلوع الفجر عبارة اخرى عن حال
البقاء بعد الفناء و هو طلوع شمس الاحدیة عن افق مشیته الاحمدیة و هذه ثالثة مراتب
القران و هی ظهوره فی مرتبة سره الوجودی الاطلاقی و کان ثانی مراتبه تعلمه (ص) عن
بشر است که تقریباً بشر بحسب نوع باین مقدار میرسد و آیه شریفه لیلۃ القدر خیر من
الف شهر ، یعنی حقیقت احمدیه (ص) بهتر است از هزار نوع بشر و لذا در مقام امتنان
نسبت به پیغمبر اکرم (ص) میفرماید و ما ادریک ما لیلۃ القدر یعنی چون حقیقت احمدیه
(ص) از تمام انواع بشر بهتر است بر او منت میگذارد باین کلمه شریفه . (۱)

دوم آنکه طینت بشر بحسب لطافت و غلظت تقسیم بدو نوع میشود یکی طینت
علیین و دیگر طینت سجین مگر لطافت و غلظت ماده در روح و روحانیت دخالتی دارد

(۱) بعد از بیان ضعف وجوه سه ظهور کلمۃ لیلۃ القدر و کلمه الف شهر در زمان مطابق
قاعده است یعنی لیلۃ القدر باعتبار رحمتها یکیکه در او واقع میشود بهتر است از هزار ماه
مثل تنزل ملائکه و روح بر قلب نبی و ولی در جمیع امور راجع بسال از ارزاق و آجال و غیر
اینها ، و سلام و رحمت ملائکه بر جمیع مومنین مگر مدمن الخمر یعنی کسیکه همیشه شارب
الخمر است و او قابل رحمت نیست و آمرزش گناهان نسبت بکسانیکه قاعمنند در آن شب و
منت خداوند بر پیغمبر اکرم (ص) در معرفت لیلۃ القدر بجهت فضیلت اعتباری او است
نسبت بهزار ماه .

الحق با ستاره و فنائه فيه و كان اول مراتبه الهیة الغیبیة كما اشیر الیه کلمه الهاء فی : انا انزلناه ، ثم ظهوره فی مقام عقله البسیط و هذه المرتبة رابعة مراتبه ثم ظهوره فی مقام عقله التفصیلی و هذه خامسة مراتبه و هی تنزل الروح فی مرتبة و همه فیجعل مرآة لصوته و لفظه فی مرتبة خیاله ، و هذه سادسة مراتب القرآن و هی تنزل الملائكة ثم تلتفظ به فیصیر قرآنا بالمعنی اللغوی و هذه سابعة المراتب و اذا سمع من سمع فقد شرع فی قوس الصعود الی ان يأخذ من الحق ما سمعه و ما قرئه كما قال المعصوم (ع) كررت آية اياك نعبد و اياك نستعین حتی سمعت من قائلها ، و هذا هو السبع الاخر و ح فیصیر القرآن السبع المثانی .

البته تمام دخالت را دارد زیرانفس و روح جسمانی الحدوث میباشد یعنی در ماده استعداد حصول روح است پس روح بمناسبت استعداد ماده و بدن انشاء و ایجاد میشود و هر چه ماده لطیف تر باشد روح منشأ بهمان نسبت ادراکش شدیدتر است و هر چه ماده غلیظتر باشد روح منشأ بهمان نسبت ادراکش ضعیف تر است مثل روح متوجه بچشم و پاشنه پا که اختلاف دارد اولی باعتبار لطافت ماده شدید الادراک است و دومی باعتبار غلظت ماده ضعیف الادراک است . و غذائیکه منشأ تحقق ماده منوی میشود یا حلال است و یا حرام یعنی تحقق ماده منوی در صلب بدو نحو است یکی آنکه غذای مأكول حلال باشد و دیگر آنکه حرام باشد مجموعاً چهار نوع میشوند و صلبیکه ماده منوی در او واقع میشود یا سعید است و یا شقی پس مجموعاً هشت نوع میشود و ورود ماده منوی از صلب مردان برحم زنان یا بنکاح که مرضی پروردگار است انجام میشود و یا بسفاح که غضب خداوند است تحقق میگیرد پس مجموعاً شانزده نوع میشوند و رحمیکه ماده منوی در او واقع میگردد یا سعیده است و یا شقیه پس مجموعاً سی و دو نوع میشود . و غذائیکه جنین از آن تغذیه میکند یا حرام است و یا حلال پس مجموعاً نصبت و چهار نوع میشود و آن غذا یا از مواد لطیفه بوجود آمده و یا از مواد کثیفه پس مجموعاً صد و بیست و هشت نوع میشود و طفل بعد از تولد

الامر الرابع لا نأبي عن زمانية ليلة القدر التي ذكرت في الاخبار و حملها على الزمان وذلك لان السلوك والارتقاء والوصول الى مقام اللقاء و الفناء او الرجوع عن الفناء الى مقام البقاء لا بد و ان ينطبق مع زمان ما فذلك باعتبار ما وقع فيه احترامها الشارع و جعل احترامها في عهدة الامّة، حتى يتوجهوا الى المولى و عشقوا اللقاء و تشرّفوا له كما تحقق ذلك للانبياء و الاولياء و ح فاختلف الاخبار في بيانها و تعيينها محمول على تحقق كل ليلة و زمان موقعا لهذا المقام لولى من الاولياء و بعبارة اخرى حيث ان الفاعل بحسب جسمانيته زمانى فينطبق افعاله على الزمان و ح فيقع فناءه في زمان و بقائه في زمان آخر ، رغب الشرع عباد الله على احياء هذه الليالى و على هذا فلا وجه للتحديد

از مادر يا تغذيه ميکند بشيرى که از حلال تهيه شده و يا بشيرى که از حرام آماده گرديده پس مجموعا دو بيست و پنجاه و شش نوع ميشود و آن شير يا از مواد لطيفه بوجود آمده يا از مواد کثيفه سر چشمه گرفته پس مجموعا پانصد و دوازده نوع ميشود و مرضه مولود يا از زنان با سعادت است از حيث علم و عمل و يا از نسوان با شقاوت پس مجموعا هزار و بيست و چهار نوع ميشود و آن نوعيکه واجد جميع لطافات مادى و مبرى از جميع کثافات طبيعى باشد صحيح است در حقيش گفته شود چنانچه در زيارت جامعه وارد شده ، ان ذکر الخير کنتم اوله واصله و فرعه و معدنه و مأويه و منتهاه يعنى شما خانواده عصمت و طهارت اول و آخر خير و اصل و فرع آن و معدن و مأوى آنيد و باز در محل ديگر وارد شده اشهد انک کنت نورا فى الاصلاب الشامخة و الارحام المطهرة لم تنجسک الجاهلية بانجاسها و لم تلبسک من مدلهمات ثيابها يعنى شهادت ميدهم که تو نور بودى در اصلاب شامخه و ارحام مطهره و بعد از قدم بعرضه عالم ملک نجاسات عصر جاهليت تو را ملوث نکرد و لباسهاى تيره و تار عصر جاهليت باندام تو پوشيده نشد ولى اعداء خانواده عصمت و طهارت صلوات الله عليهم اجمعين نقطه مقابل ايشانند از حيث کثافت و خباثت ماده و طينت آنها سجينى است و صحيح باشد در حق اعداء اهل البيت گفته شود آنها از حيث

و التخصیص و التعین بل تمام اللیالی التي ندب اليها الشارع احيائها و العبادۃ فیها لیلی القدر لانها اما لیلی اللقاء و الفناء او لیلی البقاء بعد الفناء ، فتدبر .

الامر الخامس فی مفاد جمله السوره ، فنقول : انا انزلناه ای العلم الذی کان متحدا مع الذات المقدسه فی لیلۃ القدر ای فی الحقیقه الاحمدیه (ص) عند استتاره فی الاحدیة و لقد ادریک حقیقتک استتارک فیها حتی طلعت شمس الاحدیة عن افق مشیته الاحمدیه (ص) فهي ح اشرف الانواع البشریة فصار وجوده قرآنا نازلا ثم شرع فی بیان کون عقله البسیط و عقلی التفصیلی قرانا بقوله تعالی : تنزل الملائکة فیها فصار وهمه و خیاله و حسه و صوته قرانا قوله تعالی باذن ربهم من کل امر یعنی کان ظهوره من عقله البسیط الی

ماده منوی ظلمت بودند در اصلا ب کثیفه و ارحام خبیثه و بعد از تولد نجاسات عصر جاهلیت و اخلاق و ملکات رذیله و افعال قبیحه آن دوره آنهارا ظلمانی تر کرد و البسته تیره و تار آن عصر و زمان باندام زشت آنها پوشیده شد بحیثی که ظلمت آنها مضاعف گردید و گوئیم ان ذکر الشر کنتم اوله و اصله و فرعه و معدنه و مأویه و منتهاه یعنی اگر ذکر شر شود آنها اول و آخر شر و اصل و فرع آن و معدن و ماوی آنند فلغنه الله علیهم اجمعین ابد الابدین و در باره بعضی از دشمنان اهل البیت شعری گفته شده :

من جده خاله و والده و امه اخته و عمته

اجدر ان یبغض الوصی وان ینکث یوم غدیر بیعته

یعنی کسیکه جد او دائی و پدر اوست و مادر او خواهر و عمه اوست سزاوار باشد که دشمن وصی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ناقض بیعت یوم غدیر باشد فلغنه الله علیه ابد الابدین ، و تصویر اینکه پدر شخصی جد و دائی آن شخص باشد و مادر کسی خواهر و عمه آن کس باشد بمعده خوانندگان محترم و با اندک تأمل و دقت واضح شود و محتاج بشرح نیست زیرا این مختصر گنجایش اینها را ندارد .

سوم کلمه حتی مطلع الفجر در سوره مبارکه قدر ظهور در زمانیت لیلۃ القدر دارد

العقل التفصیلی باذن الله و نزول جبرئیل بالنسبة الی کل امر و قضية و واقعة ، قوله سلام خبر مقدم لقوله هی حتی مطلع الفجر فکانه قال هی حتی مطلع الفجر سلام و معناه ان الحقیقة الاحمدیة (ص) فناء و بقاء بالاحدیة سلام علی الامة لان السلام رحمة خاصة موجبة لتسليم الامة للجهة الفاعلیة و بعبارة اخرى ان القران بعد اتحاده معک تتمكن امتک من اتحادهم معه و لیس معنی السلامة راجعا الی سلامته فی سیره فتدبر فیہ .

المطلب الخامس فی القران العینی و مصادیقه اعلم ان للقران مقامات من اعلى مراتب الوجود الی انزلها فانه فی مرتبة الهویة الالهیة علمه تعالی سبحانه متحد معه و اذا ظهر فاول نشأة ظهوره و تنزله عن الذات المقدسه عالم المشیة فهو هی و تعینها بالعقول و

ولکن بعد از امتناع حمل کلمه لیلہ القدر بر زمان بواسطه وجوه سابقه که ذکر شد باید طلوع فجر را حمل بر معنای مناسب لیلۃ القدر غیر زمانی کرد ، گوئیم چون لیلۃ القدر کنایه از حال فناء پیغمبر اکرم (ص) در حضرت احدیت است طلوع فجر کنایه از حال بقاء بعد الفناء اومیباشد یعنی طلوع و ظهور شمس حقیقت احدی از افق مشیت احمدی (ص) محقق شد (۱) و مرتبه بقاء بعد الفناء که سر وجودی اطلاق و مشیه الله از او تعبیر شده مرتبه سوم قرآن است و مرتبه اول آن ذات مقدس پروردگار است زیرا حقیقت قرآن علم میباشد و علم متحد با ذات مقدس اوست و مرتبه دوم قرآن حقیقت احمدیست (ص) در حال فناء و توجه تام نسبت بمقام احدی که از او تعبیر بلیلۃ القدر شده بنا بر آنچه گذشت و مرتبه چهارم قرآن ظهور و هویدائی اوست در عقل بسیط پیغمبر اکرم (ص) و پس از آن از عقل بسیط پیغمبر

ممکن است گفته شود ظهور کلمه حتی مطلع الفجر را حفظ میکنیم و صرف نظر از او نمی کنیم بعد از آنکه وجوه سابقه بر امتناع لیلۃ القدر زمانی را جواب دادیم و معنی این میشود که لیلۃ القدر زمانی انتهایش طلوع فجر است نه طلوع شمس یعنی بین الطلوعین فضیلت لیلۃ القدر را ندارد .

غیرها تنزلاته الاخری حتی ان عالم الملك باجمعه علمه النازل و القرآن المنزل و انزل مراتبه الصوت و لذا سمی علمه النازل قرآنا كما قال : انا انزلناه قرآنا عربیا و انزل منه نقشه و کتبه و تمام مراتبه محترم فی عالمه و مرتبه .

المطلب السادس فی ان الحکمة فی نزول القرآن من شامخ مراتب الوجود الی انزلها و اضعفها و هو الصوت و الکتب انما هی افاضة علمه تعالی الی البشر و تعلمه و تعقله كما قال تعالی : لعلکم تعقلون ، بداهة ان تعلم القرآن اما بالفناء فی الاحدیة و الواحیدیة كما للنبی الختم صلی الله علیه و آله ، او بالاتحاد مع المشیة كما قالوا نحن مشیة الله او بالاتحاد مع جبروت العقل و الاتحاد مع جبرئیل او الاتحاد مع الملكوت و اللوح المحفوظ

اکرم (ص) ظاهر در عقل تفصیلی آن بزرگوار میشود و این مرتبه پنجم قرآن است و تنزل روح بر پیغمبر اکرم (ص) در همین مرتبه بوده و پس از آن از عقل تفصیلی پیغمبر اکرم (ص) ظاهر در واهمه آن بزرگوار میشود تا آنکه قابل تقدیر صوتی و لفظی شود در مرتبه خیال آن بزرگوار و این مرتبه ششم قرآن است و تنزل ملائکه بر پیغمبر اکرم (ص) در همین مرتبه بوده و پس از آن بصورت الفاظ و کلمات در آید و قرآن لغوی بر او اطلاق شود و این مرتبه هفتم قرآن است و تا اینجا قوس نزول قرآن ختم شود و بعد از آن شروع بقوس صعود قرآن میشود چون قاری قرآن یا مستمع آن استماع صوت قرآن میکند صورت قرآن وارد شود در قوه بنطاسیا که حس مشترک نامیده شده و از آنجا بملکوت خیال منتقل شود و بعد از آن معنی قرآن مجرد از لفظ و صورت وارد ملکوت واهمه و از آنجا بجبروت عاقله و پس از آن وارد عقل بسیط و بعد از آن در مرتبه سر وجودی اطلاق و سپس در مرتبه تعلم از حق تبارک و تعالی در حال فناء سالک در ذاتش كما قال المعصوم کمرت آیه ایاک نعبد و ایاک نستعین حتی سمعت من قائلها ، یعنی آیه شریفه ایاک نعبد و ایاک نستعین را بحدی تکرار کردم تا آنکه در مرتبه فناء در حضرت احدیت از ذات مقدسش شنیدم و این کنایه از تعلم قرآن است از حق بدون واسطه در حال فناء در ذاتش و این هفت مرتبه قوس صعود قرآن

او بالاتحاد مع عالم المثال او بالاحاطه على البرزخ و عالم الملك كما قرء مولانا ابو محمد الحسن (ع) فى امر اللحيه و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه و الذى خبت لا يخرج الا نکدا فان وجوديهما آيتان من الايات الملكيه و معرفه هذه المراتب مخصوصه باهلها و هم اهل الذكر الذين امرنا بالسؤال عنهم .

و اما الطريق المتعارف فى باب التعلم فهو استماع نازلته صوت العلم بمشعر السمع او ابصار نازلته كتبه بمشعر البصر بداهه ان اصوات العلم اذا صدرت من العلماء فسمع من سمع خرج المسموع عن عالم الملك الى عالم برزخه و هو حسه المشترك ثم الى ملكوت خياله و مثاله و حافظته ثم الى ملكوت وهمه لدرك معناه ثم الى جبروت عقله و كذلك ميصر

است و قرآن را که اطلاق سبع المثانى بر او کرده اند بجهت آنستکه مجموع قوس نزول و صعود قرآن چهارده مرتبه ميشود .

چهارم آنکه ليله القدرى که در اخبار و ادعيه وارد شده بظاهرش حمل ميکنيم يعنى ميگوئيم مراد ليله القدر زمانى است زيرا سلوک و ارتقاء براى سالکين تا بحد لقاء معشوق و فناء در آن و بعد از آن بقاء بعد الفناء در زمان واقع شود چون سالک جسمانى است پس افعال او منطبق بر زمان ميشود و آن زمانیکه براى پيغمبرى از پيغمبران و ولى از اولياء خدا حالت فناء و لقاء پيدا شده آن زمان ليله القدر است و شارع مقدس آن زمان را محترم شمرده و احياى آنرا مستحب دانسته و آثار کثيره بر احياى آن ليالى مترتب نموده و ترغيب مردم بر احياى آن ليالى کرده شايد مردم متنبه شوند و عقب انبياء و اولياء حرکت کنند تا آنکه بهره از آن مقام شامخ که مقام قرب بحضرت احديت است نصيب آنها شود و بنا بر اين اختلاف اخبار در تعيين ليله القدر صورى است ولى حقيقه اختلافى ندارند زيرا جميع ليالى که در اخبار ليله القدر شمرده شده با اختلاف بحسب عدد و زمان گوئيم جميع آنها ليله القدر است و وجهى براى تعيين و تخصيص بعضى دون بعضى نمى باشد بلکه جميع

المکتوب و منه يظهر لك ان نهاية اللطف من الله تعالى افاضة علم القران بنزوله و نهاية كمال البشر تعلمه و اتحاده معه في عروجه من مقام الصوت والكتب الى مقام العقل .
المطلب السابع في حفظ القرآن النازل كما وعد الله تعالى سبحانه امتنانا على العباد في قوله : انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون ، فنقول ان النازل عن مرتبة الذات المقدسة في منزل المشية وهكذا سائر المنازل الى عالم الملك فلا اشكال في حفظه لانه في كل عالم عين ذلك العالم و ليس المراد من حفظه ذلك كما لا يخفى فلا يكون امتنانا على العباد و اما ظهوره في الذهن صورة او في الخارج كتبا و صوتا فلا يلزم حفظه لانه لا يكون الا حكاية القرآن لاحقيقته و لذا يمكن ان ينسى المحفوظ و يمحي عن الذهن

ليالي كه شارع مقدس احيای آنرا مستحب قرار داده ليالی قدر است (۱) .

(۱) ممکن است گفته شود اخبار ليلة القدر همه دلالت دارد بر اینکه ليلة القدر یکشب است الا اینکه در تعیین آن شب اختلاف دارند بعضی دلالت دارد بر اینکه ليلة القدر را طلب کنید در شب نوزدهم و بیست و یکم ، و بیست و سوم ماه مبارک رمضان .
بعضی دلالت میکند که ليلة القدر در یکی از دو شب بیست و یکم ، و بیست و سوم ماه مبارک رمضان است ، و بعضی دلالت دارد بر اینکه ليلة القدر شب بیست و سوم ماه مبارک رمضان است ، و بعضی دلالت دارد بر اینکه ليلة القدر شب سوم یا چهارم است .
محمّل است مراد از این روایت شب سوم یا چهارم ماه مبارک رمضان باشد و محتمل است مراد شب بیست و سوم یا بیست و چهارم باشد و از جهت وضوح کلمه بیست حذف شده پس بنا بر احتمال ثانی منافاتی با اخبار سابقه ندارد و بنا بر احتمال اول منافات با همه اخبار سابقه دارد ، و اما اخبار داله بر استحباب احيای بعض ليالی ولو دلالت بر ترتب آثار و فضائلی دارند لکن آثار و فضائل ایلة القدر بر آنها مرتب نمی شود پس نمی توان گفت تمام این ليالی ليلة القدر است .

كما يمكن ان يرتفع المكتوب بوجود شقى وغيره و يمنع عن قرائته و اما ظهوره العلمى فى عالم التعقل الذى هو نهاية سيره و اتحاده مع الانسان فهو القرآن النازل حقيقه و هذا يجب حفظه و بالجملة فظهوره بحسب التكوين فهو محفوظ و ظهوره صوره و صوتا و كتبافلا تشمله الاية لكونه حاكيا و اما ظهوره العلمى فهو المقصود من الاية الشريفة.

المطلب الثامن لاشكال حسبما رواه الفريقان عن النبى (ص) : انى تارك فيكم الثقيلين كتاب الله و عترتى لن يفترقا حتى يردا على الحوض يوم القيامة ان هذا القرآن العلمى بتمامه و العلم النازل الى الملك باجمعه متحد مع العترة الطاهرة و لقد روى جابر بن يزيد الجعفى حيث قال لابي جعفر محمد بن على عليهما السلام : لاي شىي يحتاج الى

پنجم در مفاد سوره مبارکه قدر ما نازل کرديم علم متحد با ذات مقدس خود را در حقيقت احمدیه (ص) در حال فناء و توجه تامل نسبت بحضرت احدیت و بتحقیق دانسا کرد تورا که حقیقت تو فناء و استتار در حضرت احدیت است و حقیقت تو اشرف انواع بشر است و سر وجودی اطلاقى تو قرآن نازل است کما اینکه جبروت عقل بسیط و تفصیلى تو قرآن نازل است چنانچه خداوند فرمود تنزل الملائکة و الروح فیها ، و مراد از کلمه باذن ربهم من کل امر یعنی ظهور و هویدائى قرآن از عقل بسیط پیغمبر اکرم (ص) در عقل تفصیلى آن بزرگوار باذن خداوند و نزول جبرئیل در هر قضیه و واقعه محقق شود و ایضا ملکوت و هم تو و مثال خیال تو و برزخ حس مشترک تو و ناسوت صوت تو همه قرآن نازل است و بالجمله جمیع مراتب وجود تو متحد باقرآن نازل است و حقیقت احمدیه (ص) در حال فناء و لقاء در حضرت احدیت و در حال بقاء بعد الفناء سلام و رحمت خاص است بر امت یعنی کلمه سلام خبر مقدم است و کلمه هی حتى مطلع الفجر مبتدای موخر است و سلام عبارتست از رحمتیکه سبب تسلیم امت شود برای تاثیر فاعل و موثر حقیقى در آنها چنانچه در سلسله انبیاء و اولیاء واقع شد و بعبارة آخری بعد از آنکه قرآن متحد با حقیقت احمدیه (ص) شد امت او متمکن شوند از اتحاد با قرآن و این امکان برای بعضی از امت که

النبي والامام فقال لبقاء العالم على صلاحه و ذلك ان الله يرفع العذاب عن اهل الارض اذا كان فيهم نبي او امام قال الله عز و جل و ما كان الله ليعذبهم و انت فيهم و قال النبي (ص) النجوم امان لاهل السماء و اهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهبت النجوم اتى اهل اسماء مايكروهن و اذا ذهبت اهل بيتي اتى اهل الارض مايكروهن يعنى اهل بيته الذين قرن الله عز و جل طاعتهم بطاعته فقال يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم و هم المعصومون المطهرون الذين لا يذنبون و لا يعصون و هم المويدون الموفقون المسددون بهم يرزق الله عباده و بهم يمهل اهل المعاصي و لا يعجل لهم بالعقوبة و العذاب لا يفارقهم روح القدس و لا يفارقونه و لا يفارقون القرآن و لا يفارقهم

خانواده عصمت و طهارت باشند بنص پیغمبر اکرم (ص) در خبر ثقلین بمرحله وقوع رسید پس از اینجا معلوم شد که مراد از کلمه سلام در آیه شریفه سلام هی حتی مطلع الفجر سلامت پیغمبر اکرم (ص) در سیر الی الله نیست (۱) .

مطلب پنجم در قرآن عینی و وجودی و مصادیق آنست البته برای قرآن بحسب عین و وجود مراتبی است که از اعلی و اشرف مراتب وجود شروع میشود و بادنی و اخس مراتب وجود ختم میگردد قرآن در مرتبه صرف الوجود و هویت مطلقه الهیه عبارت از علم

ممکن است گفته شود بعد از تضعیف وجوه سابقه بر لیلۃ القدر غیر زمانی تمام ظواهر آیات را از کلمه لیلۃ القدر و کلمه الف شهر و کلمه حتی مطلع الفجر حفظ میکنیم و تصرفی در آنها نمیکنیم مضافا آنکه حکم در جمله هی سلام معنی بغایه حتی مطلع الفجر شده یعنی لیلۃ القدر زمانی سلام و رحمت است بواسطه فیوضاتی که در آن شب از طرف خداوند نازل میشود تا آنکه طلوع فجر شود ، نه آنکه کلمه حتی مطلع الفجر قید برای لیلۃ القدر است زیرا خلاف صناعت لغت عرب است ، بلکه مقتضای صناعت لسان عرب آنستکه غایت قید حکم باشد نه قید موضوع و نه قید محمول .

صلوات الله عليهم اجمعين ، فظهر ان كل زمان كانت العترة باقية كان القرآن محفوظا آية و رواية و ح فمدّة بقاء القرآن بقاء الزمان كما ان بقاء العترة كذلك فهما مجتمعان معا في العالم .

المطلب التاسع ان العترة هي الائمة الاثني عشر كما يدل عليه متواتر الخبر و لنتبرك بذكر رواية واحدة منها في هذا المختصر عن الصادق (ع) عن آبائه عن الحسن بن علي (ع) قال سئل اميرالمومنين (ع) عن قول رسول الله (ص) اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي فسئل من العترة فقال عليه السلام انا و الحسن (ع) و الحسين (ع) و التسعة من ولد الحسين (ع) تاسعهم مهديهم و قائمهم لا يفارقون كتاب الله و لا يفارقهم حتى

خداوند است که متحد با ذات مقدسش میباشد و بعد از آن متحد با ظهور و جلوه اطلاقى صرف الوجود میباشد که از او تعبیر بعالم مشیت شده و بعد از آن متحد با تعینات ظهور اطلاقى و جلوه سرمدى است که عبارت از عالم عقول و نفوس کلبه و جزئیة و عالم برزخ و ملک باشد و جمیع عوالم مجرده و مادیة علم نازل خداوند است بحسب عین و وجود یعنی نقشه نظام وجود بر طبق نقشه علم عنائى ذاتیست و بعد از آن وجود صوتى قرآن است و لذا علم نازل را قرآن نامیده كما قال انا نزلناه قرآنا عربيا و بعد از آن وجود کتبى و نقشى قرآن که او انزل مراتب وجود است و معلوم است که تمام مراتب وجودیه قرآن و مصادیق عینیة او هر کدام در مرتبه خود محترم است .

مطلب ششم آنکه خداوند متعال قرآن را از اسماخ مراتب وجود نازل نمود باضعف مراتب وجود که وجود صوت و کتب باشد بجهت تعلیم و تربیت بشر بحقائق قرآن و تعلم و تعقل آنها كما قال لعلکم تعقلون برای تعلم قرآن دو طریق است یکی طریق غیر متعارف که مخصوص اهل الذکر است و دیگر طریق متعارف اما طریق اول تعلم قرآن یا بنحو فناء در حضرت احدیت و واحدیت است چنانچه برای خاتم النبیین (ص) محقق شد و یا بنحو اتحاد با مقام مشیت است چنانچه فرمودند نحن مشیه الله و یا بنحو اتحاد با جبروت

بگردید علی رسول الله (ص) حوضه و فی حدیث آخر و قد سئل و من عتره النبی (ص) فقال اصحاب العباء و عن ابن الاعرابی حکاه عنه تغلب، العتره ولد الرجل و ذریته من صلبه و لذلك سمیت ذریه محمد (ص) عتره محمد (ص) و هی لا محاله ولد فاطمه (ع) قال تغلب فقلت لابن الاعرابی فما معنی قول ابی بکر فی السقیفه نحن عتره رسول الله (ص) قال اراد بذلك بلدته و بیضته و عتره محمد (ص) لا محاله ولد فاطمه (ع) کذا فی معانی الاخبار و عن بعض الاعلام ذکر محمد بن البحر الشیبانی فی کتابه عن تغلب عن ابن الاعرابی انه قال العتره البلده و البیضاء و هم علیهم السلام بلده الاسلام و بیضته و اصوله و العتره صخره عظیمه یتخذ الضب عندها حجره یتهدى بها لثلا یضل عنها و هم الهداه للخلق

عقل و جبرئیل است و یا بنحو اتحاد با ملکوت و لوح محفوظ است و یا بنحو اتحاد با عالم مثال و ملکوت جزئی است و یا بنحو احاطه بر عالم برزخ و عالم ملک است و قرآن علمی مشتمل بر آنها است چنانچه امام حسن مجتبی (ع) در موضوع محاسن شریف خود و لویه دشمن خدا این آیه شریفه را قرائت فرمودند و البلد الطیب یتخرج نباته باذن ربه و الذی خبت لا یتخرج الا نکدا ، چون محاسن شریف آنحضرت و لویه خبیث آن پلید هر دو از آیات عالم ملک است پس قرآن عینی و وجودیست و قرآن علمی مشتمل بر آنست و البته معرفت مصادیق قرآن عینی و مراتب آن مخصوص اهل ذکر میباشد و آنها ائمه هدی صلوات الله علیهم اجمعین میباشد و ما بخکم فطرت ماوریم بسؤال از عترت طاهره که متحد با قرآنند .

اما طریق دوم که متعارف است غبارت از استماع صوت قرآن یا ابصار مکتوب آنست و بعد از آن عروج مسموع و مبصر از عالم سمع و بصر که عالم ملک نامیده شده بحس مشترک که عالم برزخ است و بعد از آن عروج بملکوت خیال و حافظه که عالم مثال جزئی است برای درک صور و بعد از آن عروج بملکوت وهم و جبروت عقل برای درک معانی جزئی و کلی و اقتضای لطف پروردگار نرول قرآن است بانزل مراتب وجود که صوت و کتب باشد

والعتره اصل الشجرة المقطوعة و هم الشجرة المقطوعة لانهم وتروا و قطعوا وظلموا والعتره قطع المسك الكبار في النافجة و هم من بين بنى هاشم و بنى ابيطالب كقطع المسك الكبار في النافجة و العتره العين الرابعة العذبة و علومهم (ع) لا شیء اعذب منها عند اهل الحكمة و العتره الذكور من الاولاد و هم (ع) ذكور غير اناث و العتره الريح و هم جند الله و حزه كما ان الريح جند الله و العتره نبت متفرق مثل المرزنجوش و هم (ع) اهل المشاهد المتفرقه و برکاتهم منبثه في المشرق و المغرب و العتره قلاده تعجن بالمسك و هم قلائد العلم و الحكمة و عتره الرجل اولیائه و هم اولیاء الله المتقون و عباد الصالحون المخلصون و العتره الرهط و هم رهط رسول الله (ص) و رهط الرجل قومه و قبيلته.

برای تکمیل بشر و نهایت کمال بشرت علم آن است بحیثی که قرآن متحد با عقل آنها شود مطلب هفتم در حفظ قرآن نازل است که خداوند وعده فرموده حفظ آنرا منته علی العباد كما قال انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون ، یعنی ما تنزیل نمودیم ذکر را و ما حفظ میکنیم او را ، البته معلوم است مراد از قرآنیکه وعده حفظ او داده شده قرآن عینی و وجودی نیست زیرا قرآن عینی محفوظ است باعتبار حفظ جمیع عوالم از عالم مشیت تا عالم ناسوت و در هر عالمی متحد با آن عالم است و در حفظ او امتنانی بر عباد نیست كما اینکه مقصود قرآن خیالی و صوتی و کتبی نیست زیرا او حقیقت قرآن نمیباشد بلکه حکایت قرآن است پس آیه شریفه شامل او نمی شود و حفظ او لازم نیست و لذا ممکن است قرآن خیالی مورد نسیان واقع شود و از ذهن محو گردد كما اینکه ممکن است مکتوب قرآن بواسطه وجود شقی زائل شود و منع از قرائت او گردد پس مراد از قرآنیکه وعده حفظ او داده شده قرآن علمی است و او متحد با انسان کامل یعنی پیغمبر اکرم (ص) وائمه اظهار صلوات الله علیهم اجمعین میباشد و اوست حقیقت قرآن پس آیه شریفه شامل قرآن علمی است و حفظ آن واجب است . (۱) .

(۱) ممکن است گفته شود ذکر چنانچه شامل قرآن علمی است همینطور شامل قرآن مکتوب

وفی حدیث المنافقین من کفار العرب لم یزالولعباد اصنام ینصبون لها العتایروینحرون لها القربان العتایر جمع عتیره ککریمه و کرائم و هی التي كانت تعترها الجاهلیة و هی الذبیحة كانت تذبح للاصنام فیصب دمها علی رأسها کان الرجل اذا نذر النذر یقول اذا کان کذا و کذا و بلغ شاته کذا فعلیه ان یدبح من کل عشرة منها فی رجب کذا و کذا و یسموها العتایر یقال عتر الرجل عترا بالفتح اذا ذبح العتیره و التحقیق ان العتره بعد الاتفاق علی انها ولد الرجل و ذریته لما كانت علی زنه فعله فهی دالة علی کیفیه مخصوصه بین الرجل و ولده بمعنی ان ولد الرجل اذا کان متهیئا بهیئة اختصاصیه الرجل فهی عترته و حیث ان النبی (ص) متخصصه بالعلم الالهی و العلم النازل، القرآنی فعترته هم

مطلب هشتم البته واضح و هویدا است قرآن علمی که وعده حفظ نسبت باو داده شده تمامش بدون نقص متحد است با عترت طاهره صلوات الله علیهم اجمعین بنص فرمایش پیغمبر اکرم (ص) که شیعه و سنی بنحو تواتر روایت کرده اند و آن خبر ثقلین است قال النبی (ص) انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی لن یفترقا حتی یردا علی الحوض یوم القیمه ، فرمود پیغمبر اکرم (ص) بتحقیق میگذارم در میان شما دو چیز سنگین یکی کتاب خدا و دیگری عترت خود و این دو هرگز از هم جدا نشوند و همیشه با هم باشند تا بر من وارد شوند در روز قیامت در حوض کوثر و این خبر شریف کاملا دلالت بر اتحاد قرآن با عترت طاهره دارد و کلمه لن نفی افتراق ابدی می کند ، و این معنی ملازم است با اتحاد ابدی .

و ایضا روایت کرده جابر بن یزید الجعفی از حضرت ابی جعفر محمد بن علی علیهما السلام که عرض کردم برای چه چیز مردم محتاجند به پیغمبر و امام؟ حضرت فرمودند برای

هم میباشد پس قرآن مکتوب هم واجب و لازم است حفظ آن و امکان زوال بواسطه وجود شقی منافات با دلیل عدم وقوع ندارد یعنی ممکن است ولی واقع نمی شود .

الذین يعلمون القرآن يتخصصون بما يتخصص به النبي (ص) و لذا قال لن يفترقا حتى يردا على الحوض و قال علي (ع) لا يفارقون كتاب الله و لا يفارقهم ، و ح فالقائل بموت الحجة في زمان الغيبة فهو مخالف للآية لان القرآن علم الله النازل الى الملك و هو باق الى يوم القيمة و لا يمكن بقاءه الا بالنفوس الكاملة البشرية و قد اظهر لنا رسوله (ص) ان هذه هي العتره الطاهرة كما ان ارتقاء النبي (ص) و هو اول عالم بالعلم النازل و ان اوجب ارتقائه لان ارتقاء العلم بارتقاء العالم الا انه حسب ما وعد الله بحفظ هذا العلم النازل في العالم في تمام الازمنة و قد عرفت انه متحد مع العتره و ح و ان ارتقى النبي العالم (ص) الا انه بتجدد الامثال كان كل واحد من العتره عالما بالعلم النازل و على

بقاء عالم بر صلاح و سازش و نظم و ترتيب زيرا خداوند عالم رفع ميكند عذاب را از اهل زمين زمانيكه در ميان ايشان پيغمبر يا امام باشد چنانچه خداوند مي فرمايد ما كان الله ليعذبهم و انت فيهم ، يعني خداوند عذاب نمي كند ايشان را و حال آنكه تو در ميان ايشان هستي و پيغمبر اكرم (ص) فرموده ستارگان امانند براي اهل آسمان و اهل بيت من امانند براي اهل زمين و چون نجوم بروند بيايد يا ظاهر شود اهل آسمان را چيزي كه كراهت دارند او را و زمانيكه اهل بيت من از ميان مردم بروند بيايد يا هويدا شود اهل زمين را چيزيكه كراهت دارند او را يعني عذاب و سخط پروردگار و مراد از اهل بيت پيغمبر اكرم (ص) كساني هستند كه خداوند اطاعت آنها را مساوق با اطاعت خود قرار داده و فرموده : يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولي الامر منكم ، يعني اي كسانيكه ايمان آورديد اطاعت كنيد خدا و رسول خدا و اولي الامر را و آنها كساني هستند كه خداوند آيه شريفه تطهير را در حقشان نازل فرموده :

انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا .

و كساني هستند كه خداوند بواسطه ايشان روزي دهد بندگان را و بسبب ايشان مهلت دهد گنه كاران را و تعجيل در عقوبت آنها ننمايد و روح القدس از ايشان مفارقت

هذافیكون العلم النازل بعد النبي (ص) باقيا في العالم وهو متحد مع اول العتره الطاهره و هو على (ع) كما انه لا اعلم منه باتفاق الامه و منه نشرت العلوم كلها فهو ح خليفة الرسول (ص) و مرجع الامه و لا نعى بالامامه و الوصايه و الخلافة الا من علم علمه و اتحد مع القرآن هويته و كذلك بعد مولانا امير المومنين (ع) يكون كل واحد من العتره عالما بالعلم النازل فهم حجج الله على خلقه و امناء و حيه و اوصياء نبيه الى ان وصلت النبوة الى اخرهم و هو المهدي الموعود المحكوم بحيوته و ان طال عمره لانه متحد مع القرآن الواجب حفظه كما وعد الله سبحانه و القول بعدم الولد للمولى الحسن العسكري (ع) او ارتحاله بعد تمام الغيبه الصغرى او عدم بقائه الى الحال يكذبه القرآن و بقاء العلم النازل

نکند و ایشان از روح القدس مفارقت نمایند و مفارقت از قرآن نکنند و قرآن از ایشان مفارقت ننماید ، صلوات الله عليهم اجمعين ابد الابدین .

پس تا عترت طاهره در عالم باقی است قرآن محفوظ است زیرا قرآن متحد است با اهل بیت عصمت و طهارت و چون قرآن محفوظ است تا انقراض عالم پس عترت طاهره باقی است تا انقراض عالم ، و خلاصه آنکه قرآن محفوظ است و قرآن علمی متحد است با عترت طاهره پس عترت طاهره محفوظ است .

مطلب نهم در بیان آنکه عترت پیغمبر اکرم (ص) عبارتست از ائمه اثنی عشر و اخبار متواتره دلالت بر این مطلب دارد و ما در اینجا اکتفا میکنیم بذکر یک روایت به عنوان تبرک زیرا این مختصر گنجایش بیشتر ندارد :

حضرت جعفر بن محمد عن آبائه عن الحسن بن علی فرمود سوال شد از حضرت امیر المومنین (ع) از کلام پیغمبر اکرم (ص) که فرمود : انی مخلف فيکم الثقلین کتاب الله و عترتی ، عترت پیغمبر اکرم (ص) کیست؟ فرمود من و حسن (ع) و حسین (ع) و نه فردیگر از اولاد حسین (ع) و نهمین نفر ایشان حضرت مهدی است که قائم ایشان است و مفارقت نکنند کتاب خدا را ، و کتاب خدا مفارقت نکند ایشان را تا وارد بر رسول خدا

المتحد مع الانسان المتخصص بالعترة الطاهرة في جميع الازمان .
 المطلب العاشر اذا عرفت اتحاد القرآن والعترة وانحصارها بالعترة رواية و دراية
 و حضرة مولانا المهدي آخر العترة و بقاء القرآن والعترة الى يوم القيمة و ح فاذا ظهر
 عجل الله فرجه و ظهوره ، فاما ان يبقى دائما ابدافى الدنيا الى انقضائها و اما ينقضى
 العالم بارتقائه و كلاهما ممنوعان لانه قد وصل الينا منهم (ع) انه يصير شهيدا مقتولا و
 العالم باق مضافا الى ان الهيولى فى سلسلة النزول كعالم الجبروت و الملكوت و المثال
 الملازمة للصورة الجسمية العرشية الحاملة للطبيعة الكلية امر باق و راس مال هذا العالم
 فلا محالة يكون العالم باقيا بهيولويته و ان كانت اجزائه مرتقية بصورته النوعية و الجسمانية

(ص) شوند در حوض ، ،

و در خبر ديگر وارد شده كه سوال شد كيست عترت پيغمبر اكرم (ص) فرمود اصحاب

عباء هستند .

تغلب حكايه كرده از ابن اعرابي كه او گفت العترة ولد الرجل و ذريته من صلبه .
 يعنى عترت اولاد مرد است از صلب او و از اينجهت ذريه پيغمبر را عترت او مينامند
 تغلب با بن اعرابي گفت پس چيست معنای كلام ابى بكر كه در سقيفه گفت نحن عتره رسول
 الله (ص) ابن اعرابي گفت : ابوبكر باين كلام اراده كرده كه ما اهل شهر و بلد پيغمبر
 اكرم هستيم و عترت پيغمبر بى شك و ترديد اولاد فاطمه هستند نه ابوبكر ، و در معانى
 الاخبار همينطور ذكر شده .

و محمد بن البحرالشيبانى در كتاب خود حكايه كرده از تغلب و او از ابن اعرابي
 كه او گفت براى عترت چند معنا است اول : العترة البلدة و البيضة ، يعنى عترت بلد
 و بيضة و ريشه است ، و البته اهل بيت عصمت و طهارت بلده اسلام و بيضة و اصل آنند
 دوم : العترة صخرة عظيمة يتخذ الضب عندها حجرة يهتدى بها لثلا يضل عنها ، يعنى
 عترت عبارتست از سنگ بزرگ كه سوسمار اختيار كند محل ماواى خود را در كنار آن و

الشخصية بحيث يتروح الاجسام الانسانية و يتجسم الارواح البشرية للملازمة بين الصورة النوعية والصورة الجسمية كما قال تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة و هو بكل خلق عليم ، و اذارجت الارض رجا و بست الجبال بسا فكانت هباء منبثا ، و الملازمة بين الهيولى والصورة الجسمية لاتكون بشخص الصورة ونوع الصورة الجسمية محفوظ بعد انبثائها و ح فآدم المادى من مقتضيات آدم المثالى و هو من مقتضيات آدم الملكوتى و هو من مقتضيات آدم الجبروتى و هو من مقتضيات آدم الاول و هو المشيئة الالهية ، و هو من مقتضيات الاسماء و الصفات اللاهوتية فآدم و العالم باقيا ن و الفيض و الفضل على البرية دائمان نعم الشمس و منظومتها تنحل و بانحلالها تنحل

هدايت شود بآن و كم نگرده و ايشان چون هادى خلقند عترت ناميده شدند .

سوم : العتره اصل الشجرة المقطوعة يعنى عترت عبارتست از ريشه درخت قطع شده و ايشان بسبب ايدى ظلمه بمنزله اشجار مقطوعه هستند .

چهارم : العتره قطع المسك الكبار فى النافجة ، يعنى عترت بمعنى قطعه بزرگ مشك است در ناف ، و ايشان (ع) در ميان پسران هاشم و پسران ابیطالب بمنزله قطعه‌هاى بزرگ مشكند كه عالم هستى از وجود ايشان معطر است .

پنجم : العتره العين الرابعة العذبة ، يعنى عترت چشمه آب صاف و شيرين است و ايشان چشمه‌هاى صاف و شيرين علم و حكمتند ، و از اينجهت عترت ناميده شدند .

ششم : العتره الذكور من الاولاد ، يعنى عترت اولاد ذكور است نه اناث و ايشان (ع) ذكورند .

هفتم : العتره الريح ، يعنى عترت ريح است و ايشان (ع) لشكر خدا و حزب او هستند چنانچه ريح لشكر خدا است .

هشتم : العتره نبت متفرق يعنى عترت گياه متفرق است و ايشان مشاهدشان متفرق در زمين و بر كاتشان منبت در مشرق و مغرب است و از اين حيث عترت ناميده شدند .

جميع محاملها و هكذا الشمس الاخر و منظوماتها و هو تعالى دائما في الخالق و البارئ و المصور و المصوره بايجاد الشمس و منظوماتها هو الله الخالق للبساتط الباري لتركيبها المصور لنوعيتها فالانسان دائما يوجد امثاله او ليس الذي خلق السموات و الارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى و هو الخلاق العليم و هذا رجعة الامثال كما ورد كثرة آدم و العالم و بالجملة عند انحلال العالم و آدم و هو الطامة الكبرى و الرجوع الى العقبى فالامر يرجع الى رجعة الامثال وان بقي على الارض و لم يبق من العترة فالامر يرجع الى رجعة العترة و ح فمع بقاء آدم و العالم و ارتقاء العالم و هو آخر العترة فيلزم رجعة العترة للزوم بقاء العلم النازل في العالم و هو متحد مع الانسان المتخصص بالعترة مع ان الانسان بفطرته

نهم : العترة قلادة تعجن بالمسك يعني عترت عبارتست از گلوبند معجون بمسك و ايشان (ع) قلايد معجون بعلم و حکمتند .

دهم : عترة الرجل اوليائه ، يعني عترت اولياء و دوستان انسانند ، و ايشان (ع) اولياء خدا و پيغمبر و عباد صالح و مخلص پروردگارند .

يازدهم : العترة الرهط يعني عترت قوم و طائفه است ، و ايشان (ع) قوم و رهط پيغمبر اکرم (ص) هستند .

در حديث منافقين از كفار عرب وارد شده كه آنها اصنام را عبادت ميکردند و نصب مينمودند بر آنها عتير را و نحر ميکردند براي اصنام قرباني را و عتير جمع عتيره است مثل كرائم جمع كريمه ، و او بمعني ذبيحه است كه براي اصنام ذبح مينمودند و خون آن را بر روس آنها ميریختند و اين عمل در موقعي بود كه يكي از آنها نذري ميکرد و ميگفت اگر بمقصود و مطلب خود رسيدم و گوسفندان من بفلان مقدار بالغ شد ، ذبح كنم از هر ده گوسفندي بعض آنها در ماه رجب ، و اين ذبائح را عتير ميناميدند و عتير الرجل عتير بمعني ذبح يعني ذبح كرد .

اما تحقيق در اين مقام گوئيم بعد از تسلیم جميع كه معنای عترت اولاد مرد است

لعاشقه للكمال و بفطرته الخاضعة للكمال و بفطرته العادلة في الحقوق و الحدود يحكم بوجود الفطرة الكاشفة و حيث انحصر الكشف التام بالعلم النازل و هو مخصوص بالعترة فلا بد و ان ترجع حتى يكون الانسان مجتمعا مع الفطرة الكاشفة و الا لزم تعطيل الوجود و ذلك ظلم بالموجود و لا يلزم من ذلك ملازمة الفطرة الكاشفة على ابواب الفطرة العاشقة و سهولته الحضور لديه حتى ينافي الغيبة بالنسبة اليه هذا مضافا الى الضرورة من مذهب الشيعة و هي كافية مع دلالة الايات و الروايات التي هي على ما يقولون تقرب الى اربع مائة الابية عن الحمل على الخطاء و الاعراض النفسانية و رمي الرواة بالغلو لا يضر القطع بالصدور عن الائمة مع ان الرمي بالغلو انما هو باعتبار عدم معرفه ارامي بمقام الولاية

چون كلمه عترت بر وزن فعله است ، دلالت ميكند بر هيئت مخصوص و كيفيت خاص ميان مرد و اولادش باين معنى كه اگر ولد متخصص باشد بهيئت و كيفيت مخصوص پدر عترت اوست ، والا معنون بعنوان عترت نيست ولو ولد است ، و چون پيغمبر اكرم (ص) متخصص و متكيف است بعلم الله النازل كه حقيقت قرآن است ، پس عترت او كسانى هستند كه متكيف باشند باين كيفيت و متخصص باشند باين خصوصيت ، ولذا پيغمبر اكرم (ص) فرمود لن يفترقا حتى يردا على الحوض ، يعنى هرگز مفارقت نكنند كتاب خدا و عترت من از يكديگر و على (ع) فرمود : لا يفارقون كتاب الله و لا يفارقهم ، يعنى ايشان مفارقت نكنند كتاب خدا را و مفارقت نكند كتاب خدا ايشانرا ، در اين صورت اگر كسى معتقد شود بموت حضرت حجت (ع) در زمان غيبت كبرى مخالفت کرده با مدلول آيه شريفة نحن نزلنا

(۱) ممكن است گفته شود اگر عترت اسم ذات باشد كما هو الظاهر يعنى ولد مذكر پس — بمعناى هيئت نيست و اگر بمعناى حدث باشد يعنى ذبح كردن صحيح است گفته شود كه مصدر دال بر هيئت است بمعناى هيئت و چگونگى ذبح است مثل جلسه چنانچه ابن مالك گفته و فعله لهيئة كجلسة ، ولى با مطلب و مبحث ما مناسب نيست .

و الامامه و حیث ان المرمی بالغلو انما هو عارف بمقاماتهم و عرفهم علی حد معرفتوهم لایعرفونهم بالنورانیة رموهم بالغلونعم اذا کان قائلا بالحلول والاتحاد والوحده الممنوعه کان غالیا و هولاء الروات اجل شأنا من هذه الجهه بل هم عرفاء بهم حسب ما هم علیه كما قالوا نزلونا عن الربوبیه و قولوا فینا ما شئتم رزقنا الله و ایاکم معرفتہم و محبتہم صلوات الله علیہم اجمعین .

المطلب الحادی عشر فی معرفتہم فنقول ان الامانہ المعروضه فی قوله تعالی سبحانه : اناعرضنا الامانہ علی السموات والارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا . هی الولایه و القرب الی الحق بمراتبه المشککه علی ما سیظهر لک

الذکر و انا له لحافظون و نصوص داله بر اتحاد ذکر با عترت و عترت با ذکر ، و اخبار داله بر تعداد و اسامی عترت ، زیرا از آیه شریفه استفاده میشود حقیقت قرآن که علم الله النازل است محفوظ میماند تا روز قیامت و از نصوص و اخبار استفاده میشود حقیقت قرآن که علم الله النازل است متحد با عترت طاهره است و نیز از اخبار استفاده میشود که عترت ۱۲ نفرند و آخر آنها حضرت حجت بن الحسن العسکری (ع) میباشد ، پس از انضمام و ترکیب این سه مطلب معلوم نتیجه میگیریم که : عترت باقی است تا روز قیامت ، از اینجا معلوم شد که اعتقاد بعدم وجود ولد برای حضرت امام حسن عسکری (ع) مخالف است با اخبار داله بر تعداد و اسما عترت طاهره و اعتقاد بارتحال حضرت مهدی (ع) بعد از انقضاء غیبت صغری مخالف است با نتیجه مستفاد از این سه دلیل و اعتقاد بعدم بقاء حضرت حجت تا این زمان نیز مخالف است با نتیجه مستفاد از این سه دلیل ، پس متعین شد بقاء حیات ملکی حضرت حجت بن الحسن العسکری (ع) که آخرین فرد عترت است و ببقاء او قرآن باقی است (۱) و اولین فرد عترت حضرت امیر المومنین علی بن ابیطالب است که علم (۱) و بهمین بیان استدلال میشود برای رجعت بعد از ظهور ولی عصر و شهادت آن بزرگوار و در کتاب الایمان و الرجعه مفصلا بیان خواهد شد انشاء الله تعالی .

اعلم ان الولاية قسمان تکوینی و تشریحی و التکوینی اضطراری و ارادی .
و الاول فی مقام نزول الوجود و الثانی عند قوس الصعود و ذلك لان للوجود بعد مرتبة
الهوية و الاحدية و الواحدية مرتبة ظهوره و جلوته علی المهیات الامکانیه و هو مشیتة و
اسمه الاعظم كما قال خلق الله الاشياء بالمشیة و خلق المشیة بنفسها ای لا بمشیة اخرى
لاستحالتها و يعبر عنه مضافالی هذه بالرحمة الرحمانية و الرحيمية و الرحمة السواسعة و
والمعیه القیومیة و الظل الممدود و الحق المخلوق به و الامر الواحدة و قوله الحق الی غیر
ذلك آیه و روایة ، و هذا هو الوجود الظلی المتقوم بالحق تعالی هو الذی لا اقرب منه

الله النازل بعد از ارتقاء و ارتحال پیغمبر اکرم (ص) با او متحد است و باتفاق فریقین
اعلم امت است بعد از نبی اکرم (ص) و نشر علوم و فضائل از آن بزرگوار در عالم محقق
شد ، و اوست خلیفه و وصی و امام بعد از پیغمبر اکرم (ص) زیرا خلیفه و امام کسی است
که عالم باشد بعلم نبی و متحد باشد هویت و حقیقتش با حقیقت قرآن که علم الله النازل
است و بعد از آن بزرگوار بقیه عترت طاهره یکی پس از دیگری چنانچه اسامی شریفه آنها
در خبر سابق ذکر شد همه حجج پروردگار و اماناء و حی او و اوصیاء نبی او هستند و آخرین
فرد عترت حضرت حجت بن الحسن العسکری مهدی موعود (ع) که حی است عجل الله
تعالی فرجه الشریف ، و حقیقت قرآن با او متحد است و قرآن باقی است ببقاء آن بزرگوار
مطلب دهم بعد از معرفت اتحاد قرآن نازل با عترت و انحصار عترت بدوازده نفر
که آخر آنها حضرت مولانا حجة بن الحسن العسکری (ع) ارواح العالمین له الفداء میباشد
و معرفت ببقاء عترت و قرآن نازل تا روز قیامت پس گوئیم زمانیکه ولی عصر حضرت مهدی
موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف ظاهر شود یا همیشه در عالم باقی است تا انقراض
آن ، و وقوع قیامت کبری یا اینکه عالم با ارتقاء آن بزرگوار منقضی و منحل میگردد و حال
آنکه هر دو احتمال ممنوع است زیرا از ایشان (ع) وارد شده که حضرت مهدی (ع) بعد

ایه و بعد هذه المرتبه التعینات الجبروتیه بمراتبهم و الملكوتیه و المثالیة الی ان وصل فیض الی عالم القبض کالهیولی الهاویة و ما ادرایک ماهیة ، هی ابعده العوالم العالیة فیتم قوس النزول و انتهت سلسله الفعلیات و وصل الامر الی عالم القوة و الهیولیات الملازمة للصورة الجسمیة العرشیه الحامله للطبیعه الكلية التي هی مبدء الحركة الموجبة لحصول عالم النور محل الملائكة الساجده ثم عالم النار محل الشیاطین و الاجنه ثم عالم البسائط ثم عالم المركب الجمادی من الكرات و المعادن ، ثم عالم المركب النباتی ثم عالم المركب حیوانی ثم عالم المركب الانسانی و بالجملة ما لم یستوف الطبیعه من المشیه الكمال الذاتی لم تتحرك نحو الكمال العالی .

المطلب الثانی عشر قد ظهر لك ان الانسان فی نهاییه العوالم بحسب التقیید فهو

از ظهورش بدرجه رفیعه شهادت میرسد و عالم محفوظ و باقی میماند و قیامت نمی شود علاوه آنکه هیولی و ماده عالم ملک که ملازم است با صورت جسمیه عرشیه در سلسله نزول مثل سائر عوالم مجردة باقی است و سرمایه عالم ناسوت است اگر چه صور جسمیه و نوعیه مرتقی شوند بالخصوص حقیقت انسان که بعد از ارتقاء صورت جسمیه و نوعیه او جسمش متروح و روحش متجسم گردد ، زیرا تلازم است بین صورت جسمیه و نوعیه كما قال الله تعالی : قل یحییها الذی انشاها اول مره و هو بكل خلق علیم و احیاء بعد از انشاء اشاره است بتروح صورت جسمیه بروح و تجسم روح بصورت جسمیه كما قال الله تعالی : اذا رجعت الارض رجا و بست الجبال بسا فکانت هباء منبثا ، و کلمه هباء اشاره باینست که صورت ارضیه مرتقی شود و هیولی و ماده که راس المال عالم طبیعت است محفوظ ماند و البته معلوم است که هیولی ملازم با صورت خاص نیست بلکه با صورتی از صور ملازم است ، و اگر صورت فعلی او زائل شود و هباء منبث گردد متلبس شود بصورت دیگری و بالجمله چون عالم طبیعت بحسب صورت خصوصا حقیقت انسان از مقتضیات انسان مثالی است و او از مقتضیات انسان ملکوتی است و او از مقتضیات انسان جبروتی است و او از مقتضیات انسان

فی اسفل سافلین بعد ما کان بحسب المشیة فی احسن تقویم و اعلى علیین ثم اذا ادركته العناية الالهية و قدر على الخروج من هذه العوالم التقيدية الى ان وصل الى سماء الاطلاق و المشیة فقد حصلت له الولاية فی مرتبة الصعود و تمت به دائرة الوجود كما قالوا نحن مشیة الله و ح فبمشیته حصل و الى مشیته وصل فصح ان یقال بكم فتح الله و بكم یختم فهم اولیاء النعم و بهم یمسك السماء ان تقع على الارض و بهم ینزل الغیث لانهم المشیة التي خلق الله بها الاشیاء و لا یحصل هذه المرتبة للانسان الا بالظلمیة و الجهولیة اما الظلمیة فهي الادبار على النفس و الخروج عن اهوائها و العمدة اهوائها عن سریر السلطنة و لیس المقصود من الظلمیة الشقاوة و الاتعاب كما قال تعالی طه ما نزلنا

اول و او عبارتست از مشیت الهیه و او از مقتضیات اسماء و صفات ذاتیه است ، پس چون ذات مقدسش ابدی است ظهور و جلوه او هم ابدی است بابدیت او پس عالم ناسوت و آدم باقی است و لو صورت آدم و عالم در تغییر است كما قال : یا دائم الفضل على البریه پس خورشید و خانواده او و همچنین سائر شمس و خانواده های آنها و آنچه در آنهاست و کذا سائر کواکب همه منحل شوند و هباء منبث گردند و ثانیاً پروردگار ایجاد نماید منظومه شمسی و سائر منظومات شمس و آنچه ممکن است در آنها و روی آنها لباس هستی در بر کند كما قال الله تعالی : هو الله الخالق الباری المصور ، یعنی اوست خالق و موجد بسائط و باری و مرکب آنها و مصور آنها بصور نوعیه و جسمیه خصوصاً حقیقت انسان که دائماً تجدد امثال است چنانچه خداوند فرموده اولیس الذی خلق السموات و الارض بقادر علی ان یخلق مثلهم بلی ، و هو الخلاق العلیم ، یعنی آیا قادر نیست خداوندی که خلق نموده آسمانها و زمین را بر اینکه خلق نماید مثل آنها که از جمله افراد انسان است ، بلکه او قادر است ، و اوست خلاق علیم ، و این عبارتست از رجعت امثال چنانچه در خبر هم وارد شده کثرت آدم و عالم وقتی از معصوم سوال شد قبل از آدم که بوده فرمود آدم و

علیک القرآن لتشقی ، ای لتتعب بل المقصود الطهاره عن الوات الطبیعه وارجاس سلطنتها و الهدایه الی المولی و الطافه و هو الطاهر الهادی المهدی كما قال : طه و بالجملة تمام الظلم علی النفس الاماره و الطبیعه الجهاله رفع هذا الاقتضاء عنها و عقالها بعقال العقل و الدین لا اتعابها بل یعامل معها بالعداله حتی صار روحه المقبل بذاته الی المولی من غیر مزاحم متوجهها الیه تمام التوجه لیصیر مفتخرا بتجلیات اسمه الطاهر الموجب لشهوده محبا عاشقا له فانیاً عن افعاله و صفاته و ذاته جهولا بتمام مراتبه فكان سمیعا بصیرا بربه كما قال فی حدیث القدسی لایزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احبته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یعبر عن هذا المقام بالقرب النوافلی و اذ اوصل

بالجملة پس از انحلال عالم و آدم قیامت شود و دو باره رجعت امثال شروع شود^(۱) و چون معلوم شد که بعد از شهادت حضرت مهدی (ع) عالم و آدم باقی است پس باید عترت طاهره رجعت نماید تا قرآن باقی باشد تا روز قیامت ، بنا بر وعده انبیا که خداوند عالم فرموده در حفظ قرآن نازل که متحد است با عترت طاهره و بغیر رجعت عترت طاهره ممکن نیست حفظ حقیقت قرآن که علم الله النازل است .

و ثانیاً فطرت عاشقه کمال و فطرت خاضعه نسبت بکامل و فطرت عادلّه در حقوق و حدود حاکم است بوجود فطرت کاشفه و الا لازم آید تعطیل در کمال وجود ، و این ظلم است نسبت بموجود و ظلم نسبت بذات مقدسش مستحیل است پس لازم است وجود فطرت کاشفه و چون منحصر است کشف تام بعلم نازل که او حقیقت قرآن است و او متحد است با عترت طاهره پس باید عترت طاهره رجعت نماید تا انسان عاشق کمال و خاضع نسبت بکامل و

(۱) ممکن است گفته شود وجه ثانی که عبارتست از بقاء هیولی و ماده عالم ملک دلیل بر مطلب مانیتست زیرا بعد از ارتقاء همه صور و بقاء هیولی و ماده قیامت کبری واقع شود و بقاء عترت در عالم ملک بعد از وقوع قیامت لازم نیست .

الی هذه المرتبة و شملته العناية الالهية وصار محبوبا له تعالى و علم ان الظهور لاستقلال له في هويته بل هو ظهور لبطونه فيتوجه اليه فاسراه في اسمائه الباطنة واحدا بعد واحد حتى تجلى عليه بجمعية الاسم الباطن وكذا اذا صار قابلا للجمع بين التجليين وافاضه اسمائه الحسنين بحيث يشاهد الظاهر والباطن فقد صار تام الجهولية حاملا للامانة

عادل در حقوق و حدود همیشه تا روز قیامت با فطرت کاشفه زیست نماید البته معلوم است مقتضای دلیل این نیست که فطرت کاشفه ملازم بیوت فطرت عاشقه باشد و سهل باشد تشرف بخدمت فطرت کاشفه تا اینکه غیبت امام عصر حضرت مهدی موعود (ع) منافی با این دلیل باشد بلکه مقتضای دلیل اینست که تشرف ممکن باشد و لو بصعوبت .

و ثالثا ضرورت مذهب شیعه قائم است بر رجعت عترت طاهره بعد از شهادت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و این ضرورت کافیت برای اثبات مطلب خصوصا با دلالت آیات کثیره و اخبار متواتریکه بنا بر آنچه گفته شده بچهار صد خبر بالغ میگردد و حمل آنها بر خطاء و اغراض نفسانیه غیر معقول و خارج از قانون محاوره است .

ورمی راوی حدیث بغلو منافات با قطع بصدور از امام در خبر متواتر ندارد علاوه آنکه رمی بغلو در راوی حدیث گاهی مستند باشد بجهل رامی بمقام ولایت و امامت و علم مرمی بمقام ولایت و خلافت ، ولی اگر راوی قائل باشد بحلول و اتحاد و وحدت وجود بر نحویکه ممتنع است ، یعنی اتحاد ذات پروردگار با مقام ولایت مطلقه و اتحاد مقام ولایت با ذات پروردگار از غلات است ، لکن روای مقامشان اجل از اینست که قائل با اتحاد حلول شوند زیرا عارفند بمقام ولایت بحسب آنچه از مقام ولایت وارد شده کما قالوا نزلوناعن الربوبية و قولوا فينا ما شئتم ، یعنی ما را از مقام ربوبیت تنزیل دهید و بگوئید در حق ما آنچه میخواهید .

مطلب یازدهم در معرفت عترت طاهره است ، امامت معروضه در آیه شریفه عبارتست

از ولایت و او قرب بمقام ربوبیت است و قرب دارای مراتب مشککه است .

المعروضات والولاية الالهية والقرب المعنوي لكن العبد بعد وصوله الى هذه المرتبة فقد يبقى على هذه الحالة اما دائما لشدة عشقه ولفساد مزاجه ودماغه فيكون ممن قال تعالى فيهم ان اوليائي تحت قبائي لا يعرفهم غيري و اما امدا بعيدا كاصحاب الكهف حيث طالت جذبتهم و فنائهم او يشمله العناية الالهية لكمال وجوده فارجعهم الى مملكته فخلعهم

بدان ولایت بر دو نوع است یکی تکوینی ، و دیگری تشریحی اما ولایت تکوینی نیز بر دو قسم است : یکی اضطراری و دیگری اختیاری ، اما ولایت تکوینی اضطراری در قوس نزولی وجود است و اما ولایت تکوینی اختیاری در قوس صعود وجود است زیرا حقیقت وجود بعد از مرتبه هویت که مرتبه کنز مخفی و لاتعین صرف است ، و بعد از مرتبه احدیت که تجلی علمی ذات است برای ذات بنحو اجمال و بعد از مرتبه واحدیت که تجلی علمی ذات است برای ذات ، بنحو تفصیل مرتبه ظهور و جلوه وجود است بر روس مهیات امکانیه ، و از این مرتبه تعبیر بمقام مشیت شده کما قال خلق الله الاشياء بالمشیة و خلق المشیة بنفسها ، یعنی ایجاد فرمود ذات دارای هر کمال و جمال اشياء را بمشیت و ایجاد فرمود مشیت را بخودش نه بمشیت آخر ، والا لازم آید تسلسل ، و بعبارة اخرى وجود همه اشياء بظهور و جلوه اطلاقی وجود صرف است و نیز تعبیر شده از این مرتبه برحمت رحمانیه و رحمت رحیمیة و ظل مددود و حق مخلوق به ، و امر واحده ، و قول حق ، و این ظهور و وجود ظلّی متقوم بواجب الوجود وجودیست که اقرب از او بذات مقدسش نیست و بعد از مرتبه ظهور اطلاقی و جلوه ذات متجلی نوبت بمراتب تعینات جبروتی از عقول طولیه و عرضیه و تعینات ملکوتی و مثالی از نفوس کلیه و جزئیة رسد ، تا اینکه فیض هستی بالغ شود بعالم هیولی و ماده المواد که واجد صورت جسمیه عرش می باشد و حامل طبیعتی که مبداء حرکت گردد ، و در نتیجه آن عالم نور که محل ملائکه ساجده است و عالم نار و دخان که محل شیاطین و اجنه است بوجود آید ، پس از آن عناصر بسیطه لباس هستی در بر کنند و نوبت بمرکبات جمادی از کرات و معادن رسد تا قابل تحقق مرکبات نباتی گردد و چون سیر مرکبات نباتی

البقاء بالوجود الحقانی فیکون متقربا الیه بالقرب الفرائضی فقد جمع بین القربین وحاز الخصلتین وح فیده ید الله الباسطه و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی وقوله تعالی ان الذین یبایعونک تحت الشجره انما یبایعون الله و عینه عین الله الناظره و اذنه اذن الله الواعیه و اطاعته اطاعته من اطاعکم فقد اطاع الله و من احبکم فقد احب الله و من

باخر رسد مرکبات حیوانی یا بعرضه وجود گذارد و چون مرکبات حیوانی بحد اعلا رسید لباس هستی بقامت انسان بریده شود و مرکب انسانی که در اسفل سافلین واقع است سراز ارض سابع بیرون کند و در اینجا قوس نزول به پایان رسد و قوس صعود که استکمال بکمال عالی است بعد از درک و استیفاء کمال ذاتی شروع شود . (۱)

مطلب دوازدهم در رسیدن انسان بمقام ولایت و سماء اطلاق و مشیت بعد از تقیید بجمیع قیود و واقع شدن در آخرین ارض وجود البته اگر شامل شود انسان را عنایت الهیه و قادر شود بر فرض جمیع قیود و خروج از عوالم مقیده تا بالغ شود بعالم اطلاق و بی قیدی و واقع شود در مرتبه مشیت و ظهور اطلاق و حاصل شود برای او ولایت تکوینی اختیاری در قوس صعود ، و تمام گردد باو دائره وجود کما قالوا نحن مشیه الله پس از مشیت حاصل بمشیت واصل گردیده .

و نیز صحیح است در شان شان گفته شود بکم فتح الله و بکم یختم و بکم یمسک السماء ان تقع علی الارض و بکم ینزل الغیث ، یعنی پروردگار بشما فتح نمود دائره وجود را و بشما ختم فرمود دائره هستی را و بشما حفظ میکند آسمان را از وقوع بر زمین ، و بشما نازل کند باران را و بعبارة آخری همه چیز را بشما ایجاد فرماید زیرا شما مشیت پروردگار و ظهور

(۱) ممکن است گفته شود مراد از امانت معروضه در آیه شریفه احکام شرعیه و اوامر و نواهی باشند نه ولایت و قرب بحق تبارک و تعالی ، ولكن بعید نیست از باب تفسیر مسبب بسبب باشد زیرا احکام و اوامر و نواهی سببند برای حصول مقام ولایت و قرب بمقام ربوبیت

ابغضکم فقد ابغض الله و هو السبیل الاعظم و الصراط الاقوم المامور بدعوة الناس الیه فی قوله تعالی ادع الی ربک و من اتیکم فقد اتی الله و من اعتصم بکم فقد اعتصم بالله و هم اولیاء النعم و عناصر الابرار .

المطلب الثالث عشر فی الولاية التشريعیة و هی قسمان :

اطلاقی او هستید و ذات مقدسش همه چیز را بمشیت ایجاد فرماید و انسان نائل باین مقام و مرتبه نمی شود مگر بدو چیز :

یکی ظلومیت و دیگری جهولیت اما ظلومیت عبارتست از ادبار بر نفس اماره و خروج از اهواء نفس و امارتهای او بحیثیکه نفس در مملکت انسان دارای سلطنت و ریاست نباشد بلکه تحت سلطنت عقل و دین باشد ، و مقصود از ظلومیت شقاوت و اتعاب نفس نباشد کما قال الله تعالی ؛ طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی ، یعنی ما نازل نمودیم قرآن را بر تو که خود را بتعب اندازی ای ظاهر هادی ، و بعبارة اخری تمام ظلم نسبت بنفس اماره سلب اوست از عنوان آمریت و معنون نمودن اوست بعنوان ماموریت نسبت بعقل و دین و این معنی بحسب ظاهر ظلم است ولی در باطن و نفس الامر تمام عدل است نسبت بنفس ، و در این صورت نفس واجد کمالات و صفات پسندیده شود ، یعنی مرتبه تجلیه و تخلیه و تحلیه در نفس هویدا شود که آخرین سیر ظلومیت است .

اما جهولیت عبارتست از آنکه نفس بعد از تحلیه بکمالات حسنه و ملکات پسندیده و تنور عقل بمعارف الهیه از معرفت واجب الوجود و صفات او و معرفت نبوت و ولایت و معاد متوجه معدن و منبع کمالات و معطی و خالق آنها شود و محب و عاشق پروردگار گردد کما قال هل الدین الا الحب ؟ و هر چه معرفت بیشتر گردد حب و عشق نسبت بذات مقدسش زیادتیر شود و التفات عاشق بخود کم گردد تا آنکه از شدت عشق بجائی رسد که از خود بیخود شود و جاهل بافعال و صفات و ذات خود گردد و تمام توجه و التفاتش بمنعم و خالق خود شود تا بجائی رسد که ابصار نکند مگر برب و خالق خود ، و سمع ننماید مگر

الاول معرفة النبي و الولی بانهم المقربون الواقعون فی مرتبة الاطلاق و المشیة بحیث لم یکن بینهم و بین الله احد و هی من العقائد اللازمة فی الشریعة و معرفتہم بالنورانیة لانهم اولیاء النعم حیث ان نعمة الوجود و کمالاته تحصل بالمشیة و هم صاروا مشیة و الفرق بینهم و بین الوجود المطلق و المشیة ان النقطة الاولى قد اخذت القرب من

بمنعم و مولای خود كما قال فی حدیث القدسی :

لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احبته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به .

یعنی عبد من تقرب بمن پیدا کند بواسطه عمل بنوافل تا آنکه من محب او شوم و در این صورت سمع و بصر او گردد در مرتبه ظهور تا بشنود بسمع من و ابصار نماید ببصر من . و بالجمله سالک در این مرتبه مشاهده کند که موجودات ظهور پروردگار است و ظهور شیئی از مراتب آن شیئی است پس سالک بشهود خودش مشاهده حق کند در مرتبه ظهور و مفتخر بتجلیات اسم ظاهر شود و تمام اسماء ظاهره از مادیات و مجردات یکی پس از دیگری بر او تجلی کند تا آنکه قابل شود برای تجلی اسم جامع هو الظاهر و از این مرتبه تعبیر بقرب نوافلی شده و چون سالک باین مقام نائل شد و عنایت الهیه شامل او گردید از این مرتبه ترقی کند و از ظاهر متوجه باطن شود و مورد تجلیات اسماء باطنه واحدا بعد واحد گردد ، تا آنکه قابل تجلی اسم جامع هو الباطن شود .

و طریق وصول باین مرتبه آنست که چون سالک عالم شود ظهور استقلالی برای او نیست و عین ربط بمظهر است پس بنفس توجه بظهور متوجه مظهر شود که عین بطون است و در این هنگام است که سالک قابل دو تجلی اسم ظاهر و باطن شود و مظهر تام هو الظاهر و الباطن گردد و حامل رداء امانت و ولایت الهیه و قرب تام معنوی شود و سیر جهولیت باخر رسد و لکن سالک بعد از رسیدن باین مقام و مرتبه یا همیشه در این حال که حال فناء تام است در حضرت احدیت باقی میماند زیرا عشقش شدید و با مزاج و دماغش فاسد گردیده

غیر اختیار و هم اخذوها بالظلمیة و الجهولیة و لیست الحقیقة الاطلاقیه الا امرا واحدا و الافراد عین الطبیعة المطلقة فتدبر فیه .

الثانی الاعتقاد بانهم ولایة الامر و انهم اولی بالانفس كما قال (ص) فی الغدیر

الست اولی بکم من انفسکم قالوا بلی فقال (ص) من کنت مولاه فهذا علی مولاه كما رواه

چنانچه میفرماید: ان اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری ، و همیشه از خود بی خود است تا عالم فانی را رها کند و در جوار معشوق زیست نماید و همیشه از نعمت لقاء حضرت احدیت برخوردار باشد و یا مدت زیادی سالک در این حال باقی بماند مثل اصحاب کهف که جذبہ و فناء آنها در حضرت احدیت مدت سیصد و نه سال طول کشید (۱) .

و یا آنکه عنایت خاصه الهی شامل او شود و رجوع بمملکت خود نماید و متخلع به خلعت بقاء شود زیرا وجودش در نهایت شدت و کمال است و در این هنگام سالک واجد قرب فرائضی شود پس حائز بدو قرب گردد و ید او ، یدالله الباسطه باشد كما قال و مارمیت اذ رمیت و لکن الله رمی ، یعنی رمی نکردی تو زمانی که رمی کردی و لکن خداوند رمی فرمود و قال ان الذین یبایعونک تحت الشجرة انما یبایعون الله یعنی کسانی که بیعت کردند با تو در زیر آن درخت بتحقیق بیعت نمودند با خداوند و عین او عین الله الناظره باشد و اذن

(۱) اگر گفته شود اصحاب کهف نائم بودند نه فانی در حق و مجذوب او گوئیم رقود منافات با فناء و جذبہ ندارد بلکه با او سازش هم دارد ، پس آیات اصحاب کهف نفی فناء و جذبہ نمی کند بلکه دلالت دارد که رقود ملازم با فناء و جذبہ بوده ، قوله تعالی فقالوا ربنا آتنا من لدنک رحمة ، و قوله تعالی : و زدناهم هدی ، و قوله تعالی : ینشر لکم ربکم من رحمته ، و ظاهر از رحمت رحمت رحیمیه است که موجب کمال انسان شود و نوم مجرد از توجه و فناء در حضرت احدیت موجب کمال انسان نشود ولی نوم ملازم با فناء و جذبہ در حضرت احدیت موجب کمال انسان و تقرب او بحضرت احدیت شود .

فالتشريع على طبق التكوين يعنى فكما انهم توابع لهم وجودا وتحققا فى الواقع وهم تحت لوائهم ذاتا واصلا فلا بد وان يكون لهم طوعا و تبعا فى الظاهر حتى يطابق الظاهر و الباطن اللهم اجعلنا ممن اعتقد بولايتهم ظاهرا و باطنا و ممن يواليهم ظاهرا و باطنا والحمد لله اولاً و آخراً قد وقع الفراغ من تصنيفه فى اواسط شهر جمادى الثانيه من شهر

و جهوليت کرده اند ، ولكن وجود اطلاقى متقوم دو حقيقت ندارد بلکه حقيقت واحده است و افراد عين آن حقيقت واحده اند .

دوم اعتقاد باينکه ايشان اولى الامر و اولى بانفسند يعنى امر امر ايشان ، و نهى نهى ايشان ، واحدى غير از ايشان حق امر و نهى و حق حکومت و ولايت ندارد مگر اينکه منسوب از طرف ايشان باشد چنانچه پيغمبر اکرم (ص) در غدیر خم فرمود الست اولى بکم من انفسکم قالوا بلى ، يعنى آيا من اولى نيستم نسبت بشما از نفوس شما همه گفتند بلى يا رسول الله (ص) شما اولى هستيد نسبت بما از نفوس ما بعد از اين استنطاق فرمود من كنت مولاه فهذا على مولاه يعنى هرکه من مولای او و اولى نسبت باو هستم على (ع) مولای او و اولى نسبت باوست و البته معلوم است که مناسب با استنطاق پيغمبر اکرم (ص) اينست که معنای مولى در اینجا عبارت از سيد و اولى بامر و فرمانفرما باشد نه ساير معانى مولى از قبيل دوست و غيره .

و قضيه غدیر خم متواتر است بين عامه و خاصه و عامه متجاوز از هشتاد طريق و خاصه متجاوز از چهل طريق قضيه غدیر خم را از پيغمبر اکرم (ص) مسندا روايت کرده اند پس از خبر غدیر خم استفاده ميشود که پيغمبر و امام اولى بانفس و اولى الامرند چنانچه خداوند ميفرمايد النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم و با ضميمه آيه مباهله مطلب ثابت ميشود و علاوه بر اين مطلب ولايت و فرمانفرمائى و اولى بانفس بودن از تبعات و آثار ولايت تکوينى و قرب تام بمقام ربوبيت و مظهر اتم اسماء و صفات حق بودن است زيرا تشريع بر طبق تکوين است همچنانکه موجودات تابع وجود ايشانند ، بحسب واقع و

سنه تسع و خمسين وثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية على مهاجرها الف صلوة وسلام و تحية.

نفس الامر يعنى همه از مشيت صادرند پس در ظاهر هم بايد اولى الامر و اولى باشند و ديگران تابع ايشان و مطيع و منقاد اوامر و نواهى ايشان باشند ، تا اينكه ظاهر مطابق با باطن و نفس الامر شود و تشريع مخالف تكوين نباشد .

اللهم اجعلنا ممن اعتقد بولايتهم ظاهرا و باطنا و ممن يواليهم ظاهرا و باطنا .
متن كتاب در اواسط شهر جمادى الثانية سال هزار و سيصد و پنجاه و نه هجرى تمام شد ولى شرح آن در اوائل شهر جمادى الثانى سال هزار و سيصد و هفتاد و هشت هجرى تمام گرديد . الحمد لله اولاً و آخراً .

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رشحات البحار و قبسات الانوار و طلعات الاسرار و قرارة
الابصار و مجلبة الانظار و محط الافكار و خلاصة الكتب و الاسفار و سلالة
الحكم و جامعة الكلم من نفحات انفاس العلامة الذي يبخل الزمان عن
عديله و لم يسمع في سالف الزمان و القرون ببديله انسان العين و عين
الانسان صفة الدهر و اعجوبة العصر حجه الاسلام آية الله العظمى
في الانام الاقا ميرزا محمد علي الشهير بالشاه آبادي قدس سره
و روحه و قلبه الاصفهاني مولدا و الطهراني محتدا و شرح هذه الرشحات
منضا اليها لابن المصنف اجابه لبعض الاحبه تضا عفا لثواب المصنف
و الشارح و الباني برزخا و ملكوتا و جبروتا .

اللهم تقبله منا بقبول حسن من مصنفه و شارحه و بانيه و اغفر
لنا ذنوبنا و كفر عنا سيئاتنا و توفنا مع الابرار و المقربين .
الاحقر محمد الشاه آبادي عفى عنه

«کتاب الایمان والرجعه»

در بیان کلمه قول و وقوع آن

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى في سورة النمل واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض
تكلمهم ان الناس باياتنا كانوا لا يوقنون .

و فيها مطالب : الاول القول كالکلام بالمعنى الاسمى هو ظهور ما كمن فى الغيب
ولذا يقال ان الكلام لفى الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا ، فقوله تعالى
ظهوره و مشيته و قوله الحق ظهوره الثابت حيث انه ظهور اسمائه و صفاته التى كانت عين
ذاته كما عرفت فهو تعالى واجب و مشيته و قوله حق ثابت ، نعم لقوله تعالى اضافتان فمن
حيث اضافته الاشراقية الى الله تعالى لاحكم له لكونه صرف الربط به بل الحكم لله تعالى

در اين آيه شريفه مطالب هست :

مطلب اول در کلمه القول گوئيم قول مثل کلام عبارتست از ظهور و هويدائى آنچه
در غيب است پس قول پروردگار عبارتست از مشيت او باعتبار اضافه اش بتعينات و مهيئات
امكانيه که ظهور اسماء و صفات است و چون اسماء و صفات عين ذاتست چنانچه در کتاب
القرآن و العترة مدلل و مبرهن شد و ذات مقدسش واجب است پس اسماء و صفاتش واجب
است ، و ظهور آنها ثابت و لازم است ، و از اينجهت از مقام مشيت تعبير بکلمه قوله
الحق شده يعنى ظهور ثابت پروردگار و وجه ثباتش ثبات اسماء و صفات است که مشيت
ظهور آنهاست و وجه ثبات اسماء و صفات ثبات ذات است و چون اسماء و صفات عين
ذاتست پس ثبات ذات ثبات اسماء و صفاتست و لکن براى قول و ظهور حق دو اعتبار است
يکى از حيث اضافه قول و ظهور بذات مقدس واجب الوجود ، و ديگر از حيث اضافه قول
و ظهور حق بمهيئات و تعينات امكانيه .

اما از جهت اولى حکمى براى او غير حکم واجب الوجود نيست زيرا عين ربطهاوست

و من حيث اضافته الى التعنيت يصح ان يقال واذا وقع القول عليهم و على هذا فوقع القول عليهم عبارة عن تعلق مشيته باظهار ما فى غيوب انفسهم من السعادة او الشقاوة .
المطلب الثانى قوله تعالى : اخرجنا لهم دابة من الارض الاية ، اعلم ان الاخراج لا يكون انشاء دفعا لظهوره فيما له السابقة فى الوجود و لا تكويننا تدريجيا لعدم كون الاخراج من الارض حيث لم يقل تعالى اخرجنا من الارض دابة فلا يكون الارض قيدا للاخراج بل قيد للدابة و لا يكون الدابة المتعلقة للاخراج الارواح السابقة لعدم كونها من الارض و لارواحا كائنا فى الملك لعدم صدق الاخراج و ح فلا بد وان يكون المراد الارواح الصاعدة حيث يصدق عليها انها دابة من الارض لكونها جسمانية الحدوث فصعدت ثم اخرجت

و از مراتب و شئون اوست ، پس متصف باحكام و اوصاف اوست .

و اما از جهت ثانيه صحيح است گفته شود چون قول و ظهور پروردگار بر ایشان واقع شود يعنى مشيت پروردگار تعلق بگيرد بهويداشدن آنچه در غيب ذات ایشانست از سعادت و شقاوت (۱) .

مطلب دوم در بيان جمله اخرجنا لهم دابة من الارض گوئيم اخراج دابة الارض عبارت از ايجاد و انشاء دفعى او نيست مثل سلسله مجردات جبروتى و ملكوتى و مثالى زيرا کلمه اخراج ظهور دارد در اينکه دابة الارض موجود است و نيز عبارت از ايجاد تدريجى او نيست زيرا اخراج از زمين نيست و لکن دابه از زمين است و بعبارة اخرى کلمه ارض قيد اخراج نيست بلکه قيد دابه است ، و مراد از دابة الارض روح سابق بر عالم طبيعت نيست مثل موجود جبروتى و ملكوتى و مثالى ، زيرا آنها از زمين نيستند و نيز روح کائن

(۱) ممکن است گفته شود قول عبارت از عذاب و وقوع عبارت از ثبوت است و معنای

صدر آيه اينست و قتيکه ثابت شود عذاب خدا بر ایشان و قرينه براين مطلب ذيل آيه است که

فرموده اذا وقع القول عليهم بما ظلموا فهم لا ينطقون .

« کتاب الایمان والرجعه »

من باطن العالم و هو البرزخ الی ظاهر العالم و هو الملك .

المطلب الثالث ، قوله تعالى دابة من الارض صفة للنفس فکانه قيل نفس دابة ناشئة من الارض و هي المدركة المتحركة فی الارض بالارادة و ح فهي النفس الفعالة الكاملة الصاعدة من هذا العالم المقتدرة علی اظهار نفسها علی اهل الملك بحيث يتمكنون من رويتهم لها بحسبهم المقيد فیصدق الاخراج لهم و هذا رجعة الارواح علی الاحياء و كذلك رجعة العترة علی الامة و علی هذا فدبابة النفس الصاعدة بتحركها فی الملك بحيث يرونها اهل الملك نهاية القدرة و الكمال للروح الصاعدة الظاهرة علی اهل العالم و لذا ورد فی الحديث المستفيض انها علی ابن ابیطالب (ع) فالحق يجعلها مدحا و الاحول

در عالم طبيعت و ناسوت نيست زیرا عنوان اخراج برآن صدق نمی کند پس متعین است که مراد روح صاعد از عالم ناسوت بعالم برزخ باشد زیرا اواز زمين است چون جسمانی الحدوث است یعنی بعد از تمام شدن بدن مادی روحی مناسب آن انشاء و ایجاد میشود که صورت نوعیه انسان است و عنوان اخراج بر او صدق میکند زیرا روح صاعد را از عالم برزخ که باطن عالم ملک است اخراج میکنند بظاهر عالم ملک و این معنی عبارت از رجعت است یعنی رجوع روح صاعد بعالم ملک (۱) .

مطلب سوم در بیان کلمه دابة من الارض ، گوئیم کلمه دابة صفت است برای موصوف (۱) ممکن است گفته شود کلمه من الارض متعلق باخراج و قيد اوست و بحسب ظاهر

منافات بااثبات مطلب ندارد ، زیرا اخراج دابه از زمين صدق نمی کند مگر آنکه از باطن زمين باشد بظاهر آن و الا اخراج نيست بلکه نقل از محلی بمحل ديگر است و بنا بر این مطلب تمام میشود ، یعنی روح صاعد را از باطن عالم ملک و ناسوت اخراج نمائیم بظاهر عالم ملک و ناسوت و ديگر آنکه دليل بر عدم ایجاد تدريجی ظهور کلمه اخراج است بر اینکه دابه موجود است نه اینکه دليل بر عدم ایجاد تدريجی قيدیت کلمه ارض است برای کلمه دابه نه برای کلمه اخرجنا .

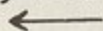
بل الخفاش يتوهمها قدحا و سياتى تحقق المدحة فى كيفية الرجعة .

المطلب الرابع ، قوله تعالى تكلمهم ، اعلم ان تكلم الروح معهم اظهار النبوة والولاية ليتم الحجة عليهم فيبايع معه المعتقدون له حسب الايمان بالغيب بعنوانهم فيكمل ايمانهم بالبيعة معهم و يقع هذا الامر قبل الموت لكل انسان فيظهر عليه النبوة والولاية كما قال تعالى ، وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته و الايمان بعيسى (ع) قبل الموت بتحقيق الايمان بالولاية المطلقة المحمدية لانها مندرجة فيها و اهل الكتاب هم المومنون بولاية عيسى بعنوانه فيؤمنون بعلى بالولاية المطلقة المشتملة على كل الولايات فيبايعون معه ، و اما غير اهل الكتاب الذين لا يعتقدون بولايته لجهلهم البسيط فيمكن حصول

محدوف كه او عبارت از نفس باشد يعنى اخراج ميكنيم براى ايشان نفسى را كه واحد دهايت و تحرك باراده است از زمين پس اين نفس متحركه در زمين نفسيست كه از عالم ملك صعود بعالم برزخ نموده يعنى از ظاهر عالم بباطن عالم عروج كرده و چون داراى قدرت و كمال است ميتواند ارائه دهد خود را باهل عالم بحيثى كه اهل عالم او را با حواس مقيدة به عالم ملك ادراك كنند يعنى با باصره مقيد ببصر او را ابصار كنند و با سامعه مقيد بسمع كلمات او را استماع كنند و بالامسه مقيد بلمس با او مصافحه و معانقه نمايند ، و اين عبارت از رجعت ارواح صاعده است بر احياء و رجعت عترت ظاهره است بر امت و لذا در خبر وارد شده كه مراد از دابة الارض حضرت امير المومنين على (ع) ميباشد و البته از باب بيان مصداق است و غرض ظهور عترت و رجعت آنهاست بر امت پس اين آيه در مقام مدح نفس صاعده ميباشد ولى شخص احوال بلکه خفاش گمان ميکند كه آيه شريفه در مقام مذمت نفس صاعده و دابة الارض است (۱) .

(۱) ممكن است گفته شود تقدير خلاف ظاهر است ، و نفس كلمه دابه دلالت بر حرکت

باراده دارد و احتياج بحذف چيزى نسبت و چون حرکت باراده در زمين نسبت بروح



الایمان لهم حال الاحتضار و یرتقی الی الاخرة و اما الجاهل بالترکیب و الباغضون له فینکرونه شخصاکما قال تعالی ان الناس بایاتنا ، وهی النبوة و الولایة كانوا لایوقنون فتکمل شقائهم بالاعراض عنهم باشخاصهم .

المطلب الخامس فی قوله ان الناس بایاتنا كانوا لایوقنون ، اعلم ان کیفیه ظهور الولی علی الناس قبل موتهم فهی علی قسمین : فاما ینکون له مرآة مجلوة و قلبا صافیا فیریه مطابقا لما فی مرآته فیبايعه و یومن به كما اذا اعتقد به بعنوانه فیشاهد العنوان و ینباع معه بشخصه و اما من لم یرتقد به فاما ینکون قاصرا ساذجا غیر مقصر فی حقه ظاهرا نقیا من الرزائل فلا محالة یشاهده بالنورانية فیومن به و یروح الی دارالسعادة و اما من

مطلب چهارم در بیان جمله تکلمهم یعنی دابه الارض تکلم نماید با ایشان و مراد از تکلم روح صاعد اظهار نمودن نبوت و ولایت مطلقه است با ایشان ، تا اینکه حجت بر ایشان تمام شود و معتقدین بمقام نبوت و ولایت مطلقه که اعتقاد آنها بغیب یعنی بعنوان نبوت پیغمبر اکرم (ص) و ولایت ائمه اطهار (ع) بوده بیعت با شخص ولایت و روح صاعد نمایند تا ایمان ایشان کامل شود و این معنی برای هر انسانی قبل از موت و ارتقاء بعالم برزخ واقع شود كما قال تعالی و ان من اهل الکتاب الالیومین به قبل موته ، یعنی جمیع اهل کتاب ایمان میآوردند قبل از موت بحضرت عیسی (ع) و چون ولایت حضرت عیسی (ع) در تحت ولایت مطلقه محمد (ص) و علی (ع) واقع است پس بیعت با علی (ع) که دارای ولایت مطلقه و مشتمل بر جمیع ولایات محدوده است بیعت با حضرت عیسی (ع) میباشد و نیز علی (ع) فرموده : یا حار همدان من یمت یرنی من مومن او منافق قبل .

و اما غیر معتقدین بمقام نبوت و ولایت مطلقه اگر جهل آنها بسیط باشد ممکن است

صاعد است دلالت بر اقتدار و کمال او دارد زیرا میتواند ظاهر کند خود را از باطن عالم بظاهر آن بنحویکه رویت کنند اهل عالم او را با حواس مقیده بعالم ملک .

لم یعتقد به و یقصر فی حقه او کان منکره فلیس له مرآة حتی یریه فی مرآة قلبه فلامحالة یرى نفسه فی مرآة الولی و حیث ان صورته و فعلته قبیحة منكرة لسیئات الاعمال ولقبائح الاخلاق و مفسد العقائد و انکار الشرائع اشتبه علیه المرئی بالولی فیبغضه و یروح الی دارالشقاوة و منه ظهر لك حقيقة عصی موسى (ع) معه فانه بتجلیه علی المومن ینفجرمن قلبه ماء الولاية و ینظرنورالتوحید من جبهته ، و اما الکافر فحیث لا قلب له فیختم علی قلبه فلا نور له فهو کالشیطان المقید بخاتم سلیمان فیظهر شقائه .

المطلب السادس فی سر وجوب البیعةمعهم و له مقدمات الاولى انه لاشکال فی ان کمال الانسان بالدين كما هو مقتضى فطرته و کمال الدين بالولاية تعلقا و اعتقادا او تخلقا و

حاصل شود ایمان برای ایشان در حال احتضار و بیعت نمایند با شخص نبی و ولی و منتقل بعالم برزخ شوند و متنعم بنعم پروردگار باشند ، و اگر جهل آنها مرکب باشد و از مبغضین مقام نبوت و ولایت مطلقه یا خصوص ولایت مطلقه باشند با انکار و اعراض از شخص نبی و ولی از عالم ملک منتقل بعالم برزخ شوند و معذب بعذاب الهی باشند كما قال تعالی ان الناس بآياتنا كانوا لا یوقنون ، یعنی مردم بمظاهر اتم ما که مقام نبوت و ولایت مطلقه هستند ایمان نمی آورند بلکه انکار میکنند و شقاوت ایشان کامل میشود (۱) .

مطلب پنجم در بیان جمله ان الناس بآياتنا كانوا لا یوقنون ، گوئیم کیفیت ظهور ولایت مطلقه بر مردم قبل از موت هر دو قسم است :

(۱) ممکن است گفت شود جمع بین رجعت دابه الارض و رجعت حضرت عیسی (ع) بنا بر رحلت آنحضرت منافات ندارد و آیه شریفه دابه الارض دلالت بر رجعت ولایت مطلقه علوی بر جمیع مردم دارد و آیه شریفه ان من اهل الکتاب دلالت بر رجعت حضرت عیسی (ع) بر اهل کتاب دارد و رجعت حضرت عیسی (ع) بنحو اندراج در ولایت مطلقه علوی خلاف ظاهر آیه شریفه است .

«کتاب الایمان والرجعه»

شهودا او تحققا و وجودا ، و ذالک لان اول مقامات الدین معرفة الحق تعالی بالهلیة البسیطة و کمال معرفته التصدیق بالعناوین الکیة و الهیة المركبة المنطبقة علیه کقولنا هو الله الذی لا اله الا هو عالم الغیب و الشهادة الملك القدوس السلام المومن المهیمن العزیز الجبار المتکبر الخالق الباری المصور ، الی غیر ذالک ، حسبما یقتضیه البرهان و هذا علم الیقین و لما لم یکن معرفته بالعنوان موجبا للتوحید فلا بد من اقامة البرهان علیه کما قال و کمال التصدیق به توحیده ، و نسبتہ التخصص الیه برهانا او عیانا او تحققا و ح فقد یسلک سلوک العارف الشاهد لهذه المقامات بالعیان لا بالبرهان فیتشخص معرفه فیتوحد مشهوده و هذا مرتبة عین الیقین ، و قد یفنی السالک العارف فی المعروف فعلا

قسم اول کسانیکه دارای قلب مصفی و نورانی هستند مشاهده می کنند مقام ولایت مطلقه را در مرآت خود و بیعت می کنند با شخص ولی بعد از آنکه معتقد بعنوان ولایت مطلقه بوده اند و بواسطه بیعت با شخص معنون ایمانشان کامل میشود و این معنی نسبت بکسانیکه معتقد بولایت ایشان باشند و اما کسانیکه معتقد بولایت مطلقه نباشند ولی از جهت قصور و جهل بسیط باشد نه تقصیر و انکار و دارای ملکات حسنه و صفات پسندیده باشند بعید نیست که در حال احتضار معتقد شوند و با ولایت مطلقه بیعت کنند و منتقل بعالم برزخ گردند و در نعمتهای پروردگار زیست نمایند .

قسم دوم کسانیکه معتقد بولایت مطلقه نباشند از جهت تقصیر و انکار برای آنها قلب مصفی و نورانی نیست بلکه قلوب آنها در اثر جهل مرکب و انکار و اعمال قبیحه و ملکات ردیله سیاه و تاریک شده پس برای آنها مرآتیی نیست که بآن مشاهده کنند مقام ولایت مطلقه را ، و از اینجهت فعلیت و حقیقت خود را در مرآت ولایت مطلقه مشاهده می کنند و چون نفس آنها متحد با ملکات ردیله و مذاهب فاسده شده صورت و حقیقت انسانیت را از دست داده اند و فعلیت آنها غیر انسان شده است پس صورت مرثیه در مرآت ولایت مطلقه مشتبه شود بر آنها بولایت مطلقه و با بغض و انکار با شخص ولی مطلق منتقل بعالم

و صفة و ذاتا و بقی فیہ او بقی بہ فیکون متحققا بہ و هو حق الیقین کالحدیة المحماة و هذه المرتبة حقیقة المعرفة و هذا مقام الولاية المطلقة و القرب التام بالحق نفل و فرضا .

المقدمة الثانية انه حيث لم یصل نوع اهل الدین بمثل هذین المقامین الاخیرین حتی یتصف بالتوحید الشهودی او التحققی فلا بد و ان یبایع الولی المقرب بالقریبین لانه فان عن هویة نفسه باق بهویة ربه فیتشخص به المعروف و هذا مفاد قولهم (ع) بنا عرف الله و بنا عبد الله ، فانه بالبیعة معه یتشخص المعتقد به و بمبايعته معه بايع الله تعالی كما قال : ان الذین یبایعونک تحت الشجرة انما یبایعون الله .

المقدمة الثالثة ان البيعة معهم اما بالعناوين فانها كلما قيدتها فلا یابی عن الشركة

برزخ شوند و معذب بعذاب الهی باشند .

و از اینجا ظاهر میشود حقیقت عصای حضرت موسی (ع) و خاتم حضرت سلیمان (ع) که در دست روح صاعد است چنانچه عصای حضرت موسی (ع) در آن زمان موجب انفجار و ظهور و بروز انهار کثیره گردید در زمان ظهور دابة الارض منشاء انفجار آب و نهر ولایت مطلقه از قلب مومن شود و چنانچه خاتم حضرت سلیمان (ع) در آن زمان موجب تقیید شیطان شد در زمان ظهور دابة الارض منشاء ختم و طبع قلب کافر گردد زیرا برای کافرنوری نیست و قلب او سیاه و تاریک است و بعبارة اخرى بعضا و خاتم باطن مومن و کافر هویدا و ظاهر شود .

مطلب ششم در بیان سر لزوم بیعت با مقام ولایت مطلقه در اینجا سه مقدمه رسم میکنیم :

مقدمه اولی : اشکالی نیست که کمال انسان بدین است و کمال دین بولایت است بنحو اعتقاد بآن مقام یا شهود آن مقام یا تحقق و وصول بآن مقام زیرا اولین مرتبه دین معرفت خداوند عالم است بهلیة بسیطة و معنای هلیت بسیطة اعتقاد بوجود خداوند عالم است و کمال این معرفت بهلیت مرکبه است و معنای هلیت مرکبه اعتقاد بصفات ذات مقدس

و لذا يحتاج الى البرهان على وحدته كالمومنين بالغيب لمحمد و على و الائمة عليهم السلام او بشهوده و تشخصه كالمومنين به حال حضوره اذا عرفت هذه فنقول اما الاخير فقد هناهم الله تعالى بايصالهم بهذه الشرافة و الهداية و اما المبايعون معهم بالعنوان فلا بد من ظهورهم على الامة قبل خروجهم عن الدنيا التمامية قابلية الامة لذلك واعتقادهم و تمامية الفاعلية للنبوّة و الولاية هذا لتكميل المومنين في سعادتهم و اما المنكرين الجاهدين فتكميلهم للشقاوة كما ان القاصرين ربما يؤمن بهم فيسعدون و اما تعرض عنهم لسوء احوالهم و ملكاتهم فيشقون ولذا قال الله تعالى و اذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض الاية ، كما قال على (ع) :

پروردگار است از علم و قدرت و حيوة و اراده و سمع و بصر و كلام و سائر صفات فعلیه كما قال على (ع) : اول الدين معرفته ، و کمال معرفته التصديق به ، و کمال اين معرفت به توحيد است ، يعنى اعتقاد باتحاد صفات با ذات بحسب مصداق و وجود نه بحسب مفهوم و عنوان و اين به نحو ممکن است :

یکی برهان چنانچه در کتاب (القرآن و العترة) مفصلا ذکر شد و دیگری شهود يعنى سالک بجائی رسد که شاهد وحدت باشد و تعینات و کثرت در نظر او ملغى شود و اين مرتبه عبارت از عين اليقين باشد .

و سوم تحقق و وصول است يعنى سالک بجائی رسد که فانی در معبود شود از حيث فعل و صفت و ذات بنحویکه فعل و صفت و ذات خود را نبیند و فقط شاهد ذات مقدس او باشد و سالک يا همیشه در اينحال باقى است چنانچه فرموده ان اولیائی تحت قبایى لا يعرفهم غيرى ، و يا رجوع بمملکت خود نماید و متخلع بخلقت بقاء گردد و باقى ببقاء حق باشد و اين مرتبه عبارت از حق اليقين و قرب تلم بمقام احدیت و مقام ولايت مطلقه است .

مقدمه ثانيه چون نوع متدینين و مومنين واصل بمقام توحيد شهودى و تحققى نمى

یا حار همدان من یمت یرنی من مومن او منافق قبلا .
و لعل هذامن الضروریات فتدبر فیه بقی فی المقام حال المومنین بهم قبل حیوتهم
کالامم السابقة و سیظهر لک حالهم من الایة الثانية فانظر .
الایة الثانية فی سورة النمل آیة (۸۵) و یوم نحشر من کل امة فوجا ممن یکذب
بایاتنا فهم یوزعون حتی اذا جاوا قال اکذبتم بایاتی و لم تحیطوا بها علما اما ذا کنتم
تعملون و وقع القول علیهم بما ظلموا فهم لاینطقون .

و فی هذه الایات مطالب ، الاول : فی قوله تعالی و یوم نحشر من کل امة فوجا اعلم
ان تبعیض الحشریدل علی ان هذا الظهور لا یكون فی الملكوت و القیمة الکبری لعدم کونه

شوند و از این دو مقام عالی حظی و بهره‌ای نمی‌برند پس باید با مقام ولایت مطلقه که
واجد توحید شهودی و تحقیقی و حائز قرب فرائضی و نوافلی و فانی از هویت خود و باقی
بحقیقت حق است بیعت نمایند تا اینکه معروف بتوحید برهانی آنها متشخص بتوحید
شهودی شود و ایمان آنها کامل گردد چنانچه فرموده‌اند بنا عرف الله و بنا عبد الله
یعنی پروردگار بما معروف و معبود شود و بعبارة اخرى بجهت بیعت با مقام ولایت مطلقه
و نبوت مطلقه که ظهوراتم ذات مقدس پروردگار و جلوه اکمل ذات باری تعالی است بیعت
با ظهور اطلاق پروردگار و جلوه اکمل او که محکوم بحکم حق است محقق شود و معروف
سالک متشخص گردد کما قال تعالی ان الذین یتابعونک تحت الشجرة انما یتابعون الله
یعنی کسانی که با تو بیعت میکنند در زیر آن درخت بتحقیق با پروردگار بیعت می نمایند
مقدمه ثالثه ، بیعت با مقام نبوت مطلقه و ولایت مطلقه یا بنحو عنوان است مثل
مومنین در عصر غیبت نسبت بمقام نبوت مطلقه محمدی و ولایت مطلقه علوی و سائر ائمه
هدی صلوات الله علیهم اجمعین ، و چون عنوان قابل انطباق بر افراد کثیره است و لو
مقید بقیود کثیره شود پس لازم است برهان و دلیل بر وحدت آنها و یا تشخص و شهود
آنها مثل مومنین در عصر حضور که حائز شرافت و کرامت بدرک حضور شدند و بیعت با

مبعضا فیها بل قال تعالی : و حشرناهم فلم تغادر منهم احدا بل يحشر الحيوانات فیها
 كما قال تعالی : و اذا الوحوش حشرت ، و ح فیوم حشر الافواج یوم رجعه الارواح فی هذا
 العالم .

المطلب الثانی فی قوله فهم یوزعون حتی اذا جاوا ، اعلم ان الوزع الكف و المنع
 و منه الوزعة محرکه فی شان الولاه المانعین عن محارم الله ، فالمراد منه الحبس و التقیید
 حتی اذا جاوا فی الدنيا و هم ایضا مقیدون فالایة تدل علی امرین و هما ان یکون الحشر
 فی الدنيا و انه علی وجه التقیید و انما یکون ذلك فی الملك لان الدنيا عالم الاجتماع
 بخلاف البرزخ و القیمة فانها عالمی الانفراد بیان ذلك ان الانسان یکون مدنی الطبع

شخص نبوت مطلقه و ولایت مطلقه نمودند و با کمال ایمان از عالم فانی بدار باقی رهسپار
 شدند و اما طائفه اولی که ایمانشان بعنوان و غیب بوده لازم است قبل از انتقال بعالم
 برزخ در حال احتضار مقام نبوت مطلقه و ولایت مطلقه بر آنها ظاهر شود و آنها بیعت
 با شخص نبی و ولی نمایند و ایمانشان کامل شود و وارد عالم برزخ شوند زیرا آنها قابل
 کمال و ارتقاء و نقصی در قابلیت ندارند بلکه در قابلیت تام هستند و ایشان
 در فاعلیت کامل و تام میباشند پس حالت منتظره در افاضه کمال نیست و اما کسانی که
 منکرند مقام نبوت مطلقه و ولایت مطلقه را یا منکرند خصوص مقام ولایت مطلقه را با اعراض از
 شخص نبی و ولی کامل در شقاوت کردند ، و وارد عالم برزخ شوند و معذب بعذاب الهی
 باشند .

و اما کسانی که جاهل در حق ایشانند بجهل بسیط ممکن است در اثر داشتن ملکات
 حسنه و افعال پسندیده در حال احتضار بیعت با مقام نبوت و ولایت نمایند و اهل سعادت
 شوند ، و محتمل است در اثر ملکات ردیله و افعال قبیحه اعراض از مقام نبوت و ولایت
 کنند و با کفر از دنیا بروند و بعید نیست ظهور مقام نبوت و ولایت در حال احتضار نسبت
 بجمیع مردم از ضروریات دین باشد كما قال علی (ع) یا حار همدان من یمت یرنی - من

فی الدنيا و يعيش فيها بالمعاونات الاجتماعية لكثرة الحوائج الناشئة من ضعفه فانه خلق ضعيفا لا يتمكن من القيام بجميع حوائجه كما لا يخفى و هذا بخلاف الآخرة فان كل واحد يعيش بماله من العلم والعمل والشفاعة ايضا ، ظهور ماكن في حقيقته من النبوة والولاية وقد ستره حجب العصيان والنكايه و لذا يعبر عنه بالشفاعة لانها تقوم بالقابلية في العبد والفاعلية في الولي ففي الحقيقة يعيش بما في نفسه بمعنى ان معرفة النبي والولي والعالم والمومن و محبتهم كانت في عقله وقلبه وكانت المعاصي حواجب عن ظهورها فذا ارتفعت الحجب ظهر ما كمن فيها من المقتضيات و بعبارة اخرى ليست الآخرة دار اكتساب و مبادلة و اقتراض و استعارة و استيجار و غيرها من المعاونات الملكية بل كل واحد يعيش في

مومن او منافق قبلا ، و اما كسانيكه معتقد بمقام نبوت و ولايت بوده اند قبل حيوت ايشان مثل امم سابقه ظاهر شود حال آنها از آيه بعد (آيه ثانيه در سورة نمل) .

این آیات شریفه مشتمل بر مطالبیست :

مطلب اول در بیان جمله و يوم نحشر من كل امة فوجا یعنی روزیکه محشور میکنیم از هر گروه دسته و جماعتی را ، البته واضح است که حشر بعض ارواح دلیل است بر اینکه مراد حشر در ملکوت و قیامت کبری نیست زیرا حشر در عالم ملکوت و قیامت کبری مبعض نیست و نسبت بجمیع افراد انسان است كما قال تعالى و حشرناهم فلم نغادر منهم احدا یعنی محشور میگردانیم ایشانرا و فرو گذار نمی کنیم احدی را بلکه جمیع حیوانات هم محشور میشوند كما قال تعالى و اذا اللوحوش حشرت یعنی زمینکه وحوش محشور شوند پس مراد از آیه شریفه رجعت بعضی از ارواح است در عالم ملک .

مطلب دوم در بیان جمله فهو یوزعون حتی اذا جاوا وزع در لغت بمعنای کف و منع است و از اینجهت عنوان وزعه در شان ولات گفته شده زیرا آنها مانع و رادعند از محارم پروردگار ، پس مراد از آیه شریفه اینست که آنها محبوس و مقیدند حتی در رجعت بعالم ملک پس آیه شریفه دلالت بر دو مطلب دارد :

البرزخ والقیمة بما عنده لكل امرء منهم یومئذ شان یغنیه و ذلك یوم یفر المرء من اخیه و امه و ابیه و صاحبته و بنیه ، الی آخر الایات الدالّة علی ما ذکرنا اما کون ذلك علی وجه الحبس و التقیید فالمراد اخراجهم عن البرزخ بتراکم ابدانهم البرزخیة بحیث یراهم اهل الملك بحواسهم من غیر تصرف لهم فی البرزخ کتقیید مولانا حشمة الله الجن و الشیاطین و اخراجهم عن برزخ العالم الی الملك لیعملون له ما یشاء من محاریب و تماثل ، الایة ، و فیه تقیید روحی هاروت و ماروت فی الملك و ذلك لامتحانهم فی رفع حاجاتهم مع عدم تمکنهم من التصرف فی البرزخ هل هم المطیعون المتقون ام العاصون المعرضون .

یکی آنکه حشر در عالم ملک است ، و دیگر آنکه این حشر بنحو تقیید است ، اما جهت تحقق حشر در عالم ملک اینستکه دنیا داراجتماع و برزخ و قیامت عالم انفراد است و بعبارت دیگر انسان در عالم ملک از جهت ضعف و ناتوانی چنانچه خداوند فرموده : خلق الانسان ضعیفا ، رفع حوائج خود را بعلم و عمل دیگران میکند و از قوه عامله و عالمه دیگران استفاده مینماید و زندگانی خود را منظم و مرتب میکند ، و اما در عالم برزخ و قیامت زندگانی هر فردی بعلم و عمل او اداره میشود و کسی نمی تواند در زیر سایه علم و عمل دیگری زندگانی خود را نظم و ترتیب دهد حتی باب شفاعت تنظیم زندگانی بعلم و عمل دیگران نیست بلکه بظهور و بروز معنویات مکنونه در شخص شفاعت شده است بعد از رفع حجب معاصی و ازاله تیرگیهای گناه از او و بعبارت دیگر مقتضی در شخص شفاعت شده موجود است ولی اثر آن منوط بفقدان مانع است و چون مانع رفع شود مقتضی علت تامه گردد و اثر خود را انجام دهد و شخص شفاعت شده بعلم و عمل مکنون در نفس خود زندگانی عالم آخرت را منظم کند کما قال تعالی لكل امرء منهم یومئذ شان یغنیه یعنی برای هر فردی در آن روز شأنیست که کفایت کند او را بلکه در آن روز هر فردی از نزدیکترین بستگان خود فرارزند ، کما قال تعالی : یوم یفر المرء من اخیه و صاحبته و بنیه

المطلب الثالث فی قوله تعالى اكدبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علما اعلم ان الاشقياء حيث كانوا مكذبين للانبيا عليهم السلام عن الجهل بمقاماتهم وهم آياته و يقولون لهم ان انتم الا بشر مثلنا ، و رسخ الحجاب و الجهل فيهم و كان هذا اعراضا عنهم حتى لم يؤمنوا بهم ولو بعنوانهم كانوا مستعدين لتكميل الشقاء فيهم بمشاهدتهم اياهم و الاعراض عنهم باشخاصهم .

المطلب الرابع فی قوله تعالى اما ذا كنتم تعملون ؟ هذا سوال عنهم فی صرف اعمارهم و مواخذته تعالى عنهم بانكم لم تصرفوا اعماركم فی تحصيل العلوم و المعارف و قنعوا و وقفوا على الجهالة ومع ذلك حکموا بما جهلوا ، فهم مضيعون لاعمارهم و اعمالهم

و بالجمله عالم برزخ و آخرت دار تحصيل و اكتساب و مبادله و اقتراض و استعاره و استیجار نیست بلکه منزل حصاد و درو است ولی دنیا دار تحصيل سعادت و شقاوت و تکمیل نفس در صفات پسندیده و یا ملکات رذیله است كما قال : الدنيا مزرعة الاخرة اما حبس و تقييد راجع بامم سابقه پس مراد ایتست که اخراج کنند ایشانرا از عالم برزخ و وارد عالم ملک نمایند بنحویکه ابدان برزخی آنها رامتراکم کنند و اهل عالم ملک آنها را با حواس مقیده مشاهده نمایند (۱) .

چنانچه حضرت سلیمان (ع) اجنه و شیاطین را از برزخ عالم اخراج نمود و آنها را وارد عالم ملک گردانید بحیثیکه مردم آنها را امیدیدند و صدای آنها را می شنیدند و برای او محاریب و تماثیل می ساختند ، كما قال تعالى : يعملون له ما يشاء من محاریب و تماثیل چنانچه تقييد روح هاروت و ماروت در عالم ملک بهمین نحو بوده و این تقييد و اخراج

(۱) ممکن است گفته شود ابدان برزخی هرچه تراکم پیدا کنند قابل ابصار طبیعی

نباشند پس باید از اجزاء لطیفه عالم طبیعت استفاده کنند و برای خودشان اتخاذ بدن

ملکی نمایند .

و جاهلون بالحقایق و الحاکمون علی خلاف الواقع فاذا رجعوا علی الحجة و ظهر ماکنم فیهم وقع القول علیهم بما ظلموا فهم لاینطقون ، لانهم لا یدرکون الحقیقه لمکان الرسوخ و الملكة .

الایة الثالثة قوله تعالى الم یروا انا جعلنا اللیل لیسکنوا فیه والنهار مبصرا ان فی ذلك لایات لقوم یؤمنون ، .

اقول الظاهر انه جواب للسؤال المقدر کانه یقال هل یقع ذلك بالنسبة الی الارواح بحیث یرجعون الی الدنیا و یظهرون فی الملک كما هو مفاد الایات السابقه فیجیب الحق بان من لم یهمل موجبات الحیوة الملكية للاجسام من جعل اللیل للسکونه والنهار للمعیشه برای امتحان آنها صورت گرفت تا آنکه عاصی از مطیع و مومن از کافر تمیز داده شود .

کما قال تعالی و ما نزل علی الملکین ببابل هاروت و ماروت ، و برای تکمیل دیگران و در اثر بیعت با مقام نبوت و ولایت مطلقه ایمان آنها کامل گردد و یا در نتیجه اعراض از شخص نبی و ولی شقاوت آنها کامل شود .

مطلب سوم در بیان جمله اکذبتم بآیاتی و لم تحیطوا بها علما ؟ ، مردمان شقی که از روی جهل و نادانی تکذیب نبی و ولی میکنند و آیات پروردگار را انکار مینمایند باید برای تکمیل شقاوت رجعت بعالم ملک کنند زیرا دنیا دار اکتساب و مزرعه آخرت است تا اینکه اعراض عنوانی آنها اعراض شخصی شود و با کمال شقاوت وارد عالم برزخ گردند و معذب بعذاب الهی باشند و استفهام در آیه شریفه استفهام تقریری است ، برای اینکه مکذبین اقرار و اعتراف بانکار و اعراض خود بشخص نبی و ولی نمایند .

مطلب چهارم در بیان جمله اما ذاکنتم تعملون ، سوال شود از ایشان راجع باعمالشان که در دنیا میکردند و عمر خود را در او صرف می نمودند و مواخذه شوند که چرا وقت گرانهای خود را در تحصیل معارف الهیه و علوم دینیّه و تکمیل نفس بملکات حسنه و اعمال صالحه صرف نمودند ؟ و او را بیپوده و ارزان از دست دادند و در جهالت و نا

فكيف يهمل الارواح بالارجاع للفلاح مع استعدادهم او استعدادهم لذلك ، كما هو مفاد قوله تعالى ان في ذلك لايات لقوم يؤمنون بمعنى ان من اتصف بالايمان بالله من كونه موجودا صرفا هو عين الحيوة و العلم و العشق و القدرة و الحكمة و العطفة يستدل بجعله الليل و النهار على امور كثيرة من الرجعة و القيمة و الفوز بالجنة و السعادة فيقول المومن ان الله عالم باستعدادهم و استعدادهم و هو غنى قادر ، حكيم كريم ، عطوف ، فكان مريدا ، شائيا ، و اذا كان مريدا شائيا فكان هذا واقعا ، فلا بد و ان يرجعهم الى الدنيا لتكاملهم بالولاية الشخصية و الا فيلزم فقدان احد الكمالات و هو محال و هكذا العود للقيمة و الفوز بالجنة و دار الكرامة فتدبر ،

دانی باقی ماندند بلکه صرف در تحصیل ملکات رذیله و افعال قبیحه نمودند و البته باید برای تکمیل شقاوت رجوع بعالم ملک نمایند تا اینکه انکار و اعراض عنوانی آنها نسبت به مقام نبوت و ولایت مبدل بانکار و اعراض شخصی نسبت بمقام نبوت و ولایت شود و ظاهر گردد آنچه در کمون ایشان است و واقع شود عذاب الهی بر ایشان و حال اینکه ساکت باشند زیرا مدرک حقیقت نیستند تا گویا باشند کما قال تعالی : و وقع القول علیهم بما ظلموا فهم لا ينطقون (۱) .

آیه ثالثه قوله تعالی : الم یروانا جعلنا اللیل لیسکنوا فیه و النهار مبصران فی

ذلك لايات لقوم یؤمنون ،

این آیه شریفه باعتبار صدر و ذیلش جواب از اشکال و سوال مقدر است گویا کسی از

(۱) ممکن است گفته شود آیه شریفه اگر دلالت بر رجعت داشته باشد بواسطه حشر

بعضی از نفوس ولی دلالت بر رجعت جمیع امم سابقه از سعاداء و اشقیاء ندارد بلکه دلالت

بر رجعت خصوص مکذبین بآیات دارد و تعدی از مکذبین بغیر آنها صحیح نیست مگر

بدلیل دیگر .

اذا عرفت مفاد هذه الايات الشريفة فنقول ان الرجعة لاتختص بالعترة بل الرجعة
ايضا للامة فهنا مقامان :
الاول في لمية الرجعة ، اعلم ان الملاك في رجعة الامة اما من استعدادهم او
استدعائهم او استحضارهم ، اللم الاول ، ففيه مقدمات :
الاولى ان الدنيا مزرعة الاخرة ، وهي دار العلم والاخرة دار حصاد وهي دار
شهود و من لازراعة له لا حصاد له و من لا علم له لا شهود له ، و بعبارة اخرى تحصيل
العلوم و تكميل القوى انما هو في مدرسة الدنيا و النتيجة في محصدة العقبى و قد مر ان
عالم الدنيا عالم الاجتماع و عالم البرزخ و القيمة عالم الانفراد .

روى تعجب استفهام ميکند که آيا ام سابقه که از عالم ملک صعود بعالم برزخ نمودند قبل
از ظهور پيغمبر اسلام و اوصياء آن حضرت رجعت بعالم ملک مينمايند ؟ بعد از بعثت پيغمبر
اسلام و خلفاء آنحضرت چنانچه آيات سابقه دلالت بر رجعت آنها دارد پروردگار جواب
می دهد کسی که اهمال در مقتضيات و موجبات حیات ملکی افراد انسان نمينمايد و جعل
ليل برای آسایش و سکونت آنها و تقدیر نهار برای معیشت آنها می نماید تا اینکه زندگانی
طبیعی آنها منظم و مرتب شود چگونه ممکن است اهمال در مقتضيات و موجبات حیات
برزخی و ملکوتی آنها که اهم از عالم ملک است بنمايد و استعداد آنها را در تکمیل سعادت
و شقاوت بواسطه رجعت آنها از عالم برزخ بملک و بیعت با شخص مقام نبوت و ولایت
مطلقه یا اعراض از شخص نبی و ولی تعطیل نماید ، چنانچه ذیل آیه شریفه دلالت بر
این مطلب میکند قال تعالی ان فی ذلک لآیات لقوم یؤمنون ، یعنی کسیکه معتقد است
خداوند موجود صرف است و حیات و علم و عشق و قدرت و حکمت و عطوفت عین ذات او
است (۱) ، بوجود لیل و نهار استدلال بر امور کثیره مينمايد و اثبات رجعت و قیامت و

(۱) عطوفت از صفات فعل است نه ذات .

المقدمة الثانية انه لا اشكال في ان الانسان مستعد للكمال و كماله الاسلام و كمال الاسلام بالولاية تعلقا او تخلقا او تحققا كما مر ، و تعلقه الاعتقادي بالعنوان يستلزم المشاهدة والعيان و هو البينة مع الانسان و حيث انه منع بالموت فلا بد من تكميله بالرجعة الى دار العلم و الا فيلزم تعطيل الوجود ، و ذلك ظلم بالموجود .

المقدمة الثالثة : ان حقيقة النبوة و الولاية حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك و لا بد وان يكون الايمان بتمام تلك الحقيقة و مظاهرها و لو بالعنوان بل يجب ان يكون الايمان بمظهرها الاتم حتى في السابقين و لذا كانت الانبياء يلقنون اممهم نبوة نبي الختم و الولي الختم ، و لو لم يدعوا اليه لما تم دعوتهم و نحن نؤمن بهم من حيث انهم داعون فائز شدة بسعادة و جنة ميكند و ميگويد چون ذات مقدس عالم است باستعداد آنها براي تكميل سعادت و شقاوت و غنى و دارا است آنچه آنها استعداد دارند و قادر و توانا است آنچه آنها مستعد هستند و حكيم است در اعطاء و افاضه آنچه آنها استعداد دارند و كريم است يعنى تجلى در او نيست نسبت بآنچه آنها مستعد هستند و عطوف و مهربان است يعنى دشمنى ندارد در افاضه آنچه آنها استعداد دارند و بعبارت ديگر فاعليت ذات مقدس تام است و استعداد و قابليت آنها هم براي ارتقاء و استكمال مسلم است و اين تكامل هم منحصر در مدرسه دنيا ممكن است پس بايد رجعت امت محقق شود زيرا اگر براي تكميل رجعت ننمايند بايد يكي از جهات كماليه در ذات مقدس مفقود باشد و اين معنى محال است زيرا او صرف الوجود و تمام هستي است و كمالات مراتب هستي پس او واجد همه كمالات است و الا تمام هستي نيست و يا بايد قابليت مخزن نباشد و اين معنى خلاف فرض است و بهمين دليل با كمى اختلاف اثبات قيامت و فوز بجنة و دار كرامت شود .

بعد از بيان و شرح آيات سابقه نتيجه ميگيريم كه رجعت مخصوص بعترت نيست بلكه امت هم رجعت بدنيا ميكنند پس در اينجا در دو مقام بحث ميكنيم يكي در ملاك و علت

الیه فلا نومن لموسی (ع) و عیسی (ع) الا كذلك كما قال عیسی (ع) بن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول الله الیکم مصدقا لما بین یدی من التوریه و الانجیل و مبشرا برسول یاتی من بعدی اسمه احمد (ص) و هذا الایمان انما هو بعبرة العنوان و کماله انما هو بشهود المعنون و العیان .

اذ اعرفت هذه المقدمات فنقول ان المستعدين الذين ظهروا بعد مجئ النبی (ص) الختم و الولی الختم فلا بد و ان يظهر مقام الولاية و النبوة علیهم و لو حال احتضارهم و هذا من قبیل رجعة العترة علی الامة كما مر سابقا آیه و ضرورة و اما الانبیاء و امهم الذين كانوا قبل ظهور محمد (ص) خاتم النبیین فلا بد و ان يظهر و اعلیه عند ظهوره ولو رجعت و دیگر در کیفیت و چگونگی آن .

اما مقام اول علت رجعت امت بر عترت یکی از سه چیز است :

اول استعداد دوم استعداد، سوم استحضار که هر کدام مفصلا ذکر می شود اما ملامک

و علت اول برای رجعت پس او محتاج بسه مقدمه است تا مطلب روشن شود .

مقدمه اول چنانچه سابقا تذکر دادیم دنیا دار تحصیل علم و عمل و تکمیل قوای

انسانیت و مزرعه آخرت است و عالم برزخ و آخرت دار شهود و حصاد و استفاده از قوای

معنوی است و کسیکه در مزرعه دنیا چیزی نکشت در آخرت حصاد نتوان کرد و اگر در مزرعه

دنیا تخم حنظل کاشت چگونه ممکن است بر داشت فواکه شیرین و معطر و حبوبات خوش

طعم نماید .

مقدمه دوم چنانچه ذکر شد انسان بحسب فطرت عاشق کمال است و کمال او باسلام

است و کمال اسلام بولایت است ، یا بنحو اعتقاد و تعلق ، و یا بنحو شهود و تخلق و یا

بنحو وصول و تحقق ، و اگر کسی حائز مرتبه اولی باشد یعنی اعتقاد بمقام نبوت و ولایت

مطلقه بحسب عنوان داشته باشد و در اثر فرا رسیدن مرگ موفق بشهود و بیعت با شخص

نبی و ولی نشده باشد باید برای تکمیل رجعت بعالم ملک نماید و با شخص مقام نبوت و

ولایت مطلقه بیعت کند تا ایمان او کامل شود و الا اگر رجعت بعالم ملک نکند تعطیل در

لحظه حتی آمنوا به و بایعوا معه لان الایمان التام انما یتحقق بالبیعة مع المعنون بشخصیته و هذا من باب رجعة الامة علی العتره ولذا یرجع عیسی (ع) للایمان بشخص الولی الختم و كذلك جمیع الانبیاء و ذکر عیسی (ع) من باب المثال و منه ظهور الشیاطین و الجنة عند کل ظهور للاستكمال سعادة و شقاوة و من هذا الباب ما ورد صحیحا عن الرسول (ص) انه بعد رسالته جاء علی قبر ابیه عبد الله (ع) و ارجعه الی الملك فقال اشهد ان لاله الا الله و اشهد انک رسول الله ، فانه کان مومنا به بالعنوان فاکمله بالبیعة و العیان ، ثم سئله ابوه عن وصیه و ولیه ، فقال : هو علی بن ابیطالب (ع) فقال اشهد ان علیا ولی الله ، الی آخر ، فقال (ص) لابیه عبد الله ارجع الی جنتک و نظیر هذا کثیر .

کمال وجود لازم آید ، و این معنی ظلم است در حق موجود قابل ارتقاء ، و ظلم لائق ذات مقدسش نیست ، زیرا او از تمام نقائص مبرا است .

مقدمه سوم نبوت و ولایت حقیقت واحده است ولی دارای مراتب مشککه میباشد و باید معتقد باین حقیقت و مظاهر او شد خصوصا بمظهر اتم و اجلی او و لو بحسب عنوان باشد و لزوم اعتقاد بمظهر اتم مخصوص این امت نیست بلکه در امم سابقه هم بوده و لذا انبیاء امم خود را بشارت میدادند بوجود مبارک خاتم الانبیاء که مظهر اتم نبوت مطلقه است و اگر دعوت نمی نمودند امم خود را بوجود مبارک آن حضرت هر آینه تبلیغ رسالت آنها تمام نبود و ما هم معتقد بنبوت آنها نیستیم مگر بواسطه اینکه آنها مبشر بوجود مبارک خاتم الانبیاء بودند چنانچه خداوند در قرآن مجید مقاله حضرت عیسی (ع) را بیان فرموده : یا بنی اسرائیل انی رسول الله الیکم مصدقا لما بین یدی من التوریه و الانجیل و مبشرا برسول یاتی من بعدی اسمہ احمد (ص) ، یعنی ای پسران اسرائیل ، من رسول پروردگارم بسوی شما در حالتیکه مصدق تورات و انجیل را و در حالتیکه مبشر شما راه رسولی بعد از خودم که اسم مبارک او احمد (ص) میباشد و البته ایمان و اعتقاد امم سابقه نسبت بعنوان خاتم الانبیاء بوده و باید اعتقاد عنوانی کامل شود بواسطه تبدل آن به

«کتاب الایمان والرجعه»

ومن هذا الباب رجوع سام بن نوح (ع) حيث اظهره على عليه السلام بامر الرسول (ص) و كان شمائله محفوظة عند الجماعة الذين استدعوا ظهوره و شهادته برسالته حتى تومنون به فظهورشهد عند الجماعة برسالته و ولاية مولانا على (ع) فامن بها الجماعة و شهدوا لهما .

اللهم الثاني و هو الرجعة بالاستدعاء بداهة ان اهل الایمان لما آمنوا بالنبي الختم والولي الختم ، واطلعوا على ابتلائاتهم و قلة انصارهم استدعوا من الله الرجعة والنصرة كما انا نلتمس و نستدعي من الله تعالى الرجعة و النصره بما ورد في دعاء العهد :

اللهم فان حال بيني و بينه الموت الذي جعلته على عبادك حتما مقضيا فاخرجني

ایمان شهودی و بیعت با شخص خاتم الانبياء .

بعد از بیان مقدمات سه گانه گوئیم افرادی که استعداد تکامل در آنها محقق است یا بعد از بعثت پیغمبر اکرم (ص) یا بعرضه وجود نهاده اند و یا قبل از بعثت خاتم الانبياء لباس هستی در بر کردند .

اما قسم اول باید مقام نبوت مطلقه و ولایت مطلقه بر آنها ظاهر شود ولو در حال احتضار که ایمان آنها کامل شود و این عبارت از رجعت عترت است بر امت چنانچه سابقا ذکر شد .

و اما قسم دوم باید برای تکامل ایمان ظاهر شوند و رجعت نمایند از عالم برزخ به عالم ملک و با مقام نبوت مطلقه و ولایت مطلقه بیعت نمایند تا ایمان و اعتقاد عنوانی آنها مبدل بایمان و اعتقاد شهودی شود ، و این عبارت از رجعت امت است بر عترت چنانچه حضرت عیسی (ع) برای ایمان بشخص خاتم الاوصیاء رجعت نماید و البته رجعت آن حضرت بر حسب مثال ذکر شده نه اینکه رجعت آن حضرت خصوصیتی دارد پس بنا بر این تمام انبیاء سلف و امم آنها برای استكمال ایمان و بیعت با شخص خاتم الاوصیاء ظاهر شوند بعد از آنکه ایمان و اعتقاد بعنوان آن حضرت داشتند و نیز وارد شده که شیاطین و

من قبری موتزرا کفنی شاهرا سیفی مجردا قناتی ملبیا دعوة الداعی فی الحاضر والبادی اللهم ارنی الطلعة الرشیده و الغرة الحمیده و اکحل ناظری بنظرة منی الیه و عجل فرجه و سهل مخرجه اللهم اشدد ازره و قو ظهره و طول عمره و اعمر اللهم به بلادک و احی به عبادک ، فانک قلت و قولک الحق ، ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس الی آخر .

و حیث ان الدعاء مستجاب حسب ما وعد الله تعالی ولا یوجب اختلال النظام كما سیاتی فی باب کیفیة لحقیقه الرجعة فلا بد من تکریمهم بالرجعة لمکان النصره او لرقیة الفطرة ، و من هذا الباب نصره نبیه (ص) بالف من الملائکه مردفین و فی بدر و حنین

اجنه در زمان بعثت هر نبی و ولی ظاهر شوند برای استکمال در سعادت و شقاوت و نیز وارد شده که پیغمبر اکرم (ص) بعد از بعثت بمقام نبوت مطلقه در مقبره پدر بزرگوار خود عبد الله (ع) تشریف بردند و او را از عالم برزخ ارجاع بعالم ملک نمودند و او شهادت بر وحدانیت حق و رسالت پیغمبر اکرم (ص) داد و بیعت با شخص نبی نمود بعد از آنکه معتقد بعنوان نبوت آن بزرگوار بود و بعد سوال از خلیفه و وصی پیغمبر اکرم (ص) نمود حضرت رسول فرمودند علی بن ابیطالب وصی و خلیفه منست و او شهادت بولایت و خلافت آن بزرگوار داد ، سپس پیغمبر اکرم (ص) فرمودند مراجعت کن ببهشت خود و نیز وارد شده که حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالب (ع) بامر پیغمبر اکرم (ص) سام بن نوح (ع) را از عالم برزخ ظاهر در عالم ملک نمود و او شهادت داد در حضور جماعتی که استدعای رویت و شهادت او کرده بودند بر رسالت خاتم النبیین و ولایت و خلافت علی بن ابیطالب (ع) و آن جماعت چون مشاهده این امر عجیب نمودند شهادت دادند به رسالت پیغمبر اکرم (ص) و ولایت و خلافت علی بن ابیطالب (ع) .

اما ملاک و علت دوم چون مومنین به پیغمبر اکرم (ص) و ائمه اطهار علیهم السلام مطلع شوند بر ابتلاء آنها خصوصا ابتلاء حاتم الاوصیاء و قلت انصار آن بزرگوار و فضائل

«کتاب الایمان والرجعه»

بخمسه آلاف من الملائكة و ثلثة آلاف من الملائكة ، و كذا نصره الارواح لمولانا ابى عبد الله (ع) و لا اشكال فى ان هذه الملائكة هى الارواح الصاعدة التى صاروا بدعائهم و استدعائهم قبل مماتهم جنودا مجنده و اما الملائكة التى كانوا فى ارض النور تحت العرش فليسوا بمجنده من اول يوم خلقوا و الا لزم تعطيل الوجود بل لا بد و ان يجندوا عند الحاجة كما امروا بالسجدة لادم عند خلقه آدم ، و حيث انهم مجندون صاعدون فلا بد و اين يبعثهم و يكرمهم بالنصرة ، و هكذا حال هذه الامة الامنة المومنة عند ظهور الحجة (ع) ولو فرض ان الملائكة لا تكون عبارة عن الارواح الصاعدة و كانت هى الارواح الكائنة تحت العرش يويد رجعة الارواح فى الملك لكونهم برزخيين فتظهر ، فتدبر .

درک و شهود زمان آنسرور موجودات و ثبوتات نصرت دین پروردگار در محضر مقدس مظهر اتم پروردگار استدعاء کنند از خداوند عالم رجعت از عالم برزخ را بعالم ملک تا درک فضائل محضولى عصر حضرت حجة بن الحسن العسکرى نمایند ، چنانچه ما هم استدعاى اين معنى را از خداوند عالم داريم و در دعاى عهد وارد شده :

ای پروردگارا اگر موت حائل شود ما بين ما و ظهور آن حضرت ما را از عالم برزخ بعالم ملک ظاهر گردان در حالتیکه لباس ما کفن ما باشد و شمشير ما هویدا و نهان باشد برای نصرت دین خدا و در حالتیکه تجريد کننده باشيم نيزه خود را ، و در حالتی که اجابت کننده ايم دعوت خواننده را ، در حضر و باديه یا دور و نزدیک ، پروردگار ارايه نما بما آن طلعت کامله و آن شريف چهره و سيمای پسندیده را و روشن نما دیدگان مارا بنظر بجمال مبارکش ، و تعجيل نما فرجش را ، و آسان نما خروجش را ، پروردگارا محکم نما میان او را ، و قوى نما پشت او را و طولانى نما عمر او را ، پروردگارا آباد نما بلاد را بوجود مبارک او و احیاء نما بندگان خود را بوجود منور او پروردگارا خودت فرمودی و حق است فرموده تو و ظاهر شد فساد در بر و بحر عالم باعمال قبيح مردم ، تا آخر . و چون دعاستجاب است بناهر وعده ائیکه خداوند فرموده كما قال تعالى : ادعونی استجب

الثالث و هو الرجعة بالاستحضار و هی للضعفاء من النفوس المومنة و قاطبة الاشقياء الكافرة ، كما دل عليه الاية و الرواية و استحضارهم انما هو بالوزع و التقيد اما المومن الضعيف فلا يقتدر على ذلك و يحتاج الى تصرف الولی المقنن فيرجعه لتكميله بالسعادة و اما الكفار فلعدم الرغبة لهم في الرجوع و ح فيرجعهم الولی و ذلك لان رسوخ الحجاب و ملكة الشقاء بكمال الشهود و الانكار حتى وقع القول عليهم بما ظلموا و هم لا ينطقون لانهم لا يدركون الحقيقة لمكان الرسوخ و الملكة كما كانوا لا يوقنون عند رجعة العترتة على الامة و تكلمها لهم و هذا نظیر الاشقياء في زمن الرسول و سائر الرسل مع مشاهدتهم الايات لا يؤمنون بهم و يرمونهم بالجنون تارة و بالسحر اخرى .

لكم ، و البته رجعت ارواح صاعده بعالم ملك موجب اختلال نظام نمیشود بلكه موافق با نظام احسن است زیرا رجعت برای تکمیل ایمان و تنظیم عالم آخرت است پس باید برای نصرت دین خدا و تکامل در سعادت بحسب استعداد ایشان مکرم بکرامت رجعت و معزز به عزت تشرف محضر ولی عصر حضرت حجة ابن الحسن العسكري عجل الله تعالى فرجه الشريف شوند ، چنانچه نصرت نمودند پیغمبر اکرم (ص) را در غزوات متعدده از بدر و حنین و غیر اینها جماعت زیادی از ملائکه که در حدود پنج هزار ملک در غزوه ای و سه هزار ملک در غزوه دیگر و هزار ملک در غزوه سوم بودند ، كما قال تعالى : انى مدكم بالف من الملائكة مردفين ، و نیز جماعتی از ملائکه برای نصرت حضرت سید الشهداء حسین بن علی (ع) بزمین کربلا آمدند ولی حضرتش اجازه نغرمود مراجعت نمودند به جایگاه خود و البته جمیع این ملائکه ارواح صاعده ای بودند که در زمان حیوت و زندگانی عالم ملک استعداد نصرت دین خدا در محضر خاتم النبیین نمودند ، و دعای آنها مستجاب شد و در عصر حضرتش رجعت نمودند و نصرت دین خدا کردند و ایمانشان کامل شد و مراجعت بعالم برزخ نمودند زیرا آنها در نتیجه دعا و استعدادی از باری تعالی جنود مجنده شدند در عالم برزخ و البته ملائکه تحت عرش از ابتدای خلقت جنود مجنده نیستند

المقام الثانی فی کیفیة الرجعة و فیها مقدمات :

الاولی ان البدن مادی و برزخی و الاول من الامشاج و البسائط التي اوجدها الله تعالی بمقام خالقیتہ ثم رکبها بمقام بارئیتہ ثم صورها بالصورة المنویة الی آخر ما قال و کسونا العظام لحما كما قال تعالی هو الله الخالق الباری المصور و الثانی یحصل من الحركة الدوریة لهذه الاجزاء المادیة البخار الخاص و هو الروح السحابی الصبابی ، كما قال تعالی الذی جعل لكم من الشجر الاخضر و هو البدن النباتی ناراً و هی الروح البخاری الحار و

زیرا تعطیل در وجود لازم آید و این معنی نسبت بذات مقدسش روا نیست پس آنها ملائکه تحت عرش نبودند بلکه ارواح صاعده از عالم ملک بودند ولی در زمان حاجت ملائکه تحت عرش جنود مجنده میشوند چنانچه در زمان خلقت حضرت آدم (ع) مامور بسجده بر آدم شدند ، كما قال تعالی : و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابی و استکبر و کان من الکافرین .

و اگر گفته شود انصار پیغمبر اکرم (ص) همان ملائکه تحت عرش بودند نه ارواح صاعده از عالم ملک زیرا خلاف ظاهر قرآن است ، .

گوئیم این معنی اگر دلیل نباشد موید مطلب است زیرا آنها ملائکه برزخی بودند که ظاهر در عالم ملک شدند برای نصرت پیغمبر اکرم (ص) پس بنا بر این امت پیغمبر اکرم (ص) که استدعای رجعت در عصر ظهور ولی عصر حضرت حجة ابن الحسن العسکری (ع) نموده اند ، بمقتضای اجابت دعوت از عالم برزخ رجعت بعالم ملک میکنند و با حضرتش بیعت مینمایند و نصرت دین خدا میکنند و با ایمان کامل مراجعت بعالم برزخ مینمایند .

و اما ملاک و علت سوم در رجعت ارواح صاعده بر مقام نبوت مطلقه و ولایت مطلقه استحضار آنها است باقتدار نبی و ولی از عالم برزخ بعالم ملک و جهت استحضار نفوس ضعف و یا عدم رغبت آنها است در رجعت بعالم ملک ، اعم از اینکه مومن باشند یا کافر

لیه اشار بالترتیب الانفصالی بین البدن و الروح المنشأه بقوله : ثم انشأناه خلقاً آخر
و منه تعرف ان البدن المادی و البدن البرزخی عله اعدادیه للروح المنشأه و فاستعداد
حصولها فی البدن بل فی الروح البخاری المصوب فيه .

المقدمه الثانيه ان الروح الذی یدرک نفسه بمجرد ظهوره امر انشائی حادث بعد
تمامیه حدوث البدن متعلق به و عله ایجابیه بالنسبه الی البدن لان مناطه العلم و القدره
و العشق .

و ظهور آنها در عالم ملک بنحو وزع و تقیید است چنانچه آیه شریفه و یوم نحشر من کل
امه فوجاً ممن یکذب بآیاتنا ، فهو یوزعون ، و روایات سابقه دلالت بر این مطلب دارد
پس بنا بر این مقام نبوت مطلقه یا ولایت مطلقه نفوس ضعیفه مومنین را از عالم برزخ
ظاهر در عالم ملک مینماید و آنها بواسطه بیعت با شخص مقام نبوت مطلقه یا ولایت
مطلقه ایمانشان کامل میشود و بجنّت برزخی خود باز میگردند و همچنین نفوس شقیه کفار
با حضار مقام نبوت مطلقه و یا ولایت مطلقه ظاهر در عالم ملک میشوند و با اعراض و انکار
شخص مقام نبوت مطلقه و یا ولایت مطلقه شقاوتشان کامل میشود و بدوزخ برزخی خود
باز میگردند چنانچه در موقع رجعت عترت بر امت نفوس سعیده بیعت میکنند و نفوس شقیه
اعراض مینمایند ، و هر طائفه نسبت بقابلیت خود کامل میشوند و مثل اینها مثل کسانی
است که در عصر مقام نبوت مطلقه و یا ولایت مطلقه زیست میکرده اند و هر چه مشاهده
آیات و معجزات مینمودند بر شقاوتشان افزوده میشد و آنها را مجنون و ساحر مینامیدند
و بالعکس مومنین هر قدر بیشتر مشاهده آیات و معجزات میکردند برایمانشان افزوده میشد .

مقام دوم در بیان چگونگی رجعت و در آن چند مقدمه ذکر میکنیم مقدمه اولی انسان
دارای دو بدن است یکی مادی که مولود از ماشاج^(۱) و بساططی است که خداوند بمقام خالقیتش

(۱) عبارتست از اخلاط مختلف .

اما العلم فلانه تدرك حوائج البدن واما القدرة على قضاء حوائجه فبالشهوة والغضب واما العشق فلان اللذة و هي ادراك الملائم للروح لا للبدن وان كان الملائم و غيره للبدن ولاتتوهمن انها هي الارواح السابقة على الاجسام كما فى قوله (ع) خلق الله الارواح قبل الاجسام لامتناع تعلقها بالاجسام و ذلك بالنسبة الى الارواح الكليّة ظاهر .

و اما الارواح الجزئية المثالية فهى ايضا مستقلات لا مادة لها و يمتنع ان يصير اسيرها بل كانت من مقتضيات المادة فهى تابعة للبدن ولولا استعداد حصوله فى البدن

ايجاد فرموده و بمقام بارئيتش تركيب نموده و بمقام مصوريتش صورت منوى انسانى باو عنایت کرده تا اینکه در اثر تکامل و حرکت جوهرى بدن کامل انسانى شود و قابل انشاء روح گردد ، كما قال تعالى :

هو الله الخالق البارى المصور له الاسماء الحسنی و قال : و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفه فى قرار مكين ثم خلقنا النطفه علقه ، فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فكسونا العظام لحما (۱) ثم انشأناه خلقا آخر .

و ديگر بدن برزخى که مولود از حرکت دوريه اجزاء بدن مادى است و آن بخار مخصوصى است که حاصل شود از حرکت دوريه اجزاء بدن مادى و او در تمام بدن سارى و جارى است و از اوتعبير بروح سحابى و صبابى نيز شده (۲) كما قال تعالى : الذى جعل لكم من الشجر

(۱) سلاله اسم مصدر سل ميباشد يعنى چيزيکه ريخته ميشود .

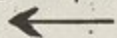
(۲) ممکن است گفته شود بخار متصاعد از اجزاء ماديه از سنخ اجزاء بدن مادى

است و ماده برزخى از سنخ اجزاء بدن مادى نيست .

و ثانيا بنا بر اين بدن برزخى حدوثا و بقاء تابع حرکت دوريه اجزاء ماديه است .

و ثالثا حرکت دوريه از ابتداى امر در اجزاء ماديه بوده پس بايد آن بخار مخصوص

که عبارت از بدن برزخى است از اول امر باشد نه اينکه حادث شود بعد از تمام شدن



لما اوجده ، و لذا يقال ان النفس جسمانية الحدوث و بينهما العلية اما البدن المادى و البرزخى فهو عله اعدادية كالام بالنسبة الى الولد اما الروح فهي عله ايجابية كالولد للام فيدبر امه و بدنه فتدبر .

المقدمة الثالثة ، ان البدن والروح متعاكسان بالموت و الحيوۃ و مناط حيوۃ البدن الذى بذاته ميت فبالروح حيث يبسط اشعته اما فى البدن بتمامه فهو شعاع اللامسة او فى بعضها و هو الذوق والشم و البصر و السمع و هذا خلق الحيوۃ للبدن و اما الموت فبقيض

الاخضر نارا ، و البته مراد از شجر اخضر بدن نبات ، و مراد از نار روح بخارى و حار نبات است (۱) .

→
بدن مادى ، و البته بدن برزخى براى انسان هست و آن بدنى است از ماده عالم برزخ شبیه بدن مادى در صورت ، که بعد از موت و قبض روح ، روح انسان بآن تعلق ميگيرد و در برزخ عالم زندگانی ميکند نه اينکه بدن برزخى بخارست مولود از حرکت دوريه اجزاء ماديه و در تمام بدن سارى و جارى است و دلالت ميکند بر اين مطلب خبر يونس بن ظبيان که از حضرت امام جعفر صادق (ع) ماثور است قال (ع) يا يونس المومن اذا قبضه الله تعالى صير روحه فى قالب كقالبه فى الدنيا فياكلون و يشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التى كانت فى الدنيا .

(۱) ممکن است گفته شود مراد از آيه شريفه اينست آن خداوند يکيه قرار ميدهد از درخت سبز آتش را براى استفاده شما و شما از او در موقع احتياج بواسطه حک جزء آن به جزء ديگر ايجاد نار ميکنيد تا رفع حوائج خود نماييد قادر است احياء نمايد شما را بعد از اماته و قادر است بر اعاده شما و بالجمله ذات مقدسش ايجاد آتش که ضد رطوبت است از درخت سبز که ضد آتش است مینماید نه آنکه شجر اخضر بدن نبات است و نار حاره روح نبات است .

الروح اشعته هذه عن البدن فيرجع البدن الى موته الذاتى و هذا خلق الموت و (ح) فالتقابل بين حيوة البدن و موته تقابل الملكة و العدم و ليس هذا من الامور التى كان كشفها على عهدة الانبياء حتى يكون من العقائد بل يدركها الكل حتى الحيوانات بل المراد من حقانية الموت التى جاء بها الانبياء هو ارتقاء الارواح و بقائها بعد موت الابدان فانه من عالم الامر لا فناء له و لا مفنى له لتجرده ، فتدبر .

و يدل على ذلك فطرة عشق البقاء و عشق اللقاء و فطرة عشق الحرية و عشق الراحة

و در آيه شريفه : ثم انشأناه خلقا آخر ، بكلمه ثم كه در لغت عرب براى تراخى است اشاره ببدن برزخى شده كه بعد از بدن مادى ايجاد شود و پس از آن روح انشاء شود زيرا روح جسمانى الحدوث است يعنى در بدن مادى و برزخى استعداد حصول روح است پس بدن مادى و برزخى علت اعداديه براى انشاء روح است (۲) .

مقدمه دوم روح منشاء بعد از تماميت بدن مادى حادث شود و او صورت نوعيه انسان و فعليت بدن مادى است ، و از عالم امر است نه خلق ، كما قال تعالى : و يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربهى ، و قال تعالى : الا له الخلق و الامر ، زيرا مناط امريت علم و قدرت و عشق است و هر سه در او موجود است چون عالم است بخود و حوائج خود و قادر است بر قضاء آنها بقوه غضبيه و شهويه و عاشق است قضاء آنها را براى تحصيل لذت يادفع الم و البته لذت و الم كه ادراك ملائم و منافراست براى روح است ولى ملايم و منافر براى بدن است و ظاهر آيه شريفه ثم انشأناه خلقا آخر ، دلالت بر حدوث روح ميكند نه انتقال آن از عالمى به عالم ديگر علاوه بر اينكه اين مطلب مستحيل است زيرا قبيح است موجود كامل بالفعل

(۱) ممكن است گفته شود كلمه ثم كه در لسان عرب براى تراخى است بجهت پيدائش

استعداد و قابليت بدن مادى است براى انشاء روح انسانى نه بجهت تحقق بدن برزخى

است چنانچه سابقا ذكر شد .

و فطره عشق صیت الخیر كما قرر فی الانسان و الفطرة .

المقدمة الرابعة ان هی هنا تلازمان ، الاول التلازم بین المادة البدنیة ملکیه وبرزخیه و الصورة الجسمیة و الثاني التلازم بین الصورة الجسمیة و الصورة النوعیة النفسانیة و ح فبعد التفکیک بین الروح و البدن بالموت یبقى التلازم بین الصورة الجسمیة و الصورة النوعیة مع احتمالهما المادة البرزخیه و تتحول الی عالم البرزخ الی ان یرتقی الیهما تمام الصورة الجسمیة و یرتقی الی عالم هذا العالم و لذا یتعلق الروح

را اسیر عالم ماده و قوه نمایند و سلسله مجردات در ابتداء تحقق و وجود هر کدام دارای مرتبه و مقام ثابت و معینی هستند که قابل تغییر نیست و تنزل و ترقی در آنها تصور نمی شود کما قال: و ما لنا الا وله مقام معلوم ، بخلاف روح انسان که در ابتدای وجود و تحقق ناقص است و قابل ترقی و تکامل است و در اثر تحصیل علم و عمل موجود کامل شود بلکه فوق تمام مجردات گردد و واجد شود مقام مشیة الله را که جلوه اتم ذات مقدس پروردگار است پس بنا بر این بحسب دلیل عقلی و نقلی گوئیم روح انسان حادث شود بعد از تمامیت بدن مادی زیرا در آن استعداد حصول روح است و از این جهت گوئیم روح جسمانی الحدوث است و بین روح و بدن علیت ثابت و محقق است یعنی بدن علت اعدادیه برای حصول روح و روح علت ایجابیه و تدبیریہ برای بدن است .

مقدمه سوم : بدن انسان قطع نظر از تعلق روح باو موجودی است مرده ولی روح به حسب ذاتش موجودی است زنده و ذی شعور پس روح و بدن عکس یکدیگرند در موت و حیوت و مناطق حیوت عرضی بدن انبساط اشعه روح است در تمام بدن مثل قوه لامسه که جمیع بدن را فرا گرفته مگر مراره و مثانه از حیثی و یادر بعض اعضاء بدن مثل قوه باصره و شامه و ذائقه و سامعه که هر کدام مختص بعضوی از اعضای بدن هستند و این عبارت از خلق حیوت است در بدن و مقابل او انقباض روح است اشعه خود را از بدن ، تا اینکه بدن بموت ذاتی خود بر گردد و این معنی عبارت از خلق موت است در بدن کما قال

بالبدن المقبور تعلقا ببرزخیا و يقع السؤال عنه مع هذا البدن فی القبر .

المقدمة الخامسة ان البرزخ و الملك كلاهما من عالم الحس و المحسوس و النسبة

بينهما نسبة الظهور و البطون و هذه الفضة الی تحت مقعر العرش مخصوص بهما و (ح)

فكل ما يدرك بالحس المقيد بالمادة فهي عالم الملك و كلما يدرك بالحس المطلق فهو

من عالم البرزخ فكل صورة تدرك بالبصر فهي من هذا العالم و كل صورة تدرك بالباصرة

و مقام اطلاقك فهي من الصور البرزخية و هكذا سائر المحسوسات و هذا العالم مملو من

تعالی و هو الذي خلق الموت و الحیوة ، و تقابل بين حیوت بدن و موت او تقابل عدم

و ملكه است (۱) و این معنی از اموری نیست که کشف آن در عهده انبیاء و اولیاء باشد

بلکه همه مردم این معنی را ادراک میکنند پس مراد از حقانیت موت که از معتقدات است

چیز دیگری است و او عبارتست از ارتقاء ارواح و بقاء آنها بعد از موت بدن زیرا روح از

عالم امر است و برای آن فناء و زوالی نیست و آنها باقی هستند بقاء پروردگار و علاوه

براین ادله و براهین فطریه ببقاء ارواح بعد از موت ابدان در کتاب (الانسان و الفطرة)

مفصلا بیاید انشاء الله ، و آنها عبارتست از فطرت عشق بقاء و فطرت عشق لقاء و فطرت

عشق حریت و فطرت عشق راحت و فطرت عشق صیت خیر، نام نیک .

مقدمه چهارم ماده بدن انسان ملازم است با صورت جسمیه آن بحکم امتناع وجود

ماده بدون صورت و صورت جسمیه آن ملازم است با صورت نوعیه انسانیه و این دو تلازم

باقی است تا زمان موت بدن و بعد از آن تفکیک شود بین تلازم اول یعنی ماده بدن انسان

(۱) ممکن است گفته شود بنا بر معنای مذکور که حیوت بدن عبارت از بسط اشعه

روح و موت او عبارت از قبض اشعه او باشد تقابل بین حیوت بدن و موت او تقابل تضاد

است چون هر دو امر وجودی است و از اینجهت اطلاق خلق حیوت و موت صحیح است و

الا اطلاق خلق موت مجازی است .

الهباء والاثیر و هذا هو الهیولی المجسمه بالصورة الجسمیة الملازمة للصورة النوعیة العرشیة و (ح) فالملائكة الساجدة و الشیاطین و الجنه و الارواح الصاعدة کلهم فی هذه الفضوة و لذاتلاقی اباک و اخاک و غیرهما فی البرزخ فی حاله الرویا و تصافحه و تعانقه و تری لونه و شکله و نورانیته و تسمع صوته و تشم رائحته الطیبه و تسئل عنه عن اشیاء بهیث تقطع انک شاهدت ایاک و تستظهر عن دفائنه و رسائله و اسناده و محاسباته و تأمرک بتصفیته حساب فلان علی مافی دفتره و تعیین مافی دفتره مع انک لا تعلم لشیء منها اصلا و تستکشف

در ضمن صورت جسمیه دیگر باقی بماند و صورت جسمیه بدن انسان از او سلب شود ولی تلازم دوم باقی بماند یعنی صورت نوعیه انسان ملازم باشد با صورت جسمیه او و با این تلازم در عالم برزخ زیست نماید ، و لکن حامل ماده برزخی است و سوال در قبر از روح انسان میشود با تعلق آن بنحو تعلق برزخی ببدن مقبورنه بنحو تعلق ملکی و تدبیری (۱)

مقدمه پنجم سابقا ذکر شد عالم ملک و برزخ هر دو از عوالم محسوسند منتهی یکی محسوس بحس مقید بماده ملکی و دیگری محسوس بحس آزاد از ماده ملکی ، و بعبارت دیگر هر چیزیکه درک شود بهبصره مقید بهبصر و یا سامعه مقید بسمع و یا لامسه مقید بلمس و یا ذائقه مقید بذوق و یا شامه مقید بشم او از عالم ملک است و هر چیزیکه درک شود بهبصره آزاد ازبصر و یا سامعه آزاد از سمع و یا لامسه آزاد از لمس و یا ذائقه آزاد از ذوق و یا شامه آزاد از شم ، او از عالم برزخ است و البته تمام این فضا و کواکب و افلاک و شمس

(۱) ممکن است گفته شود تلازم اول باقی است و تلازم دوم فانی یعنی ماده بدن

ملازم است با صورت جسمیه آن حتی بعد از موت بدن تا زمانیکه اجزاء بدن مادی متفرق نشده ولی تلازم بین صورت جسمیه و صورت نوعیه تفکیک شود بمجرد موت بدن و روح انسان تعلق گیرد بصورت و قالبی مثل صورت و قالب ملکی و لکن آن صورت صورت جسمیه ماده برزخی است و صورت جسمیه بدن انسان با ماده او باقی بماند چنانچه ذکر شد .

منه الاسرار والعلوم واجوبه الاشکالات الراجعه الى الدين او الدنيا و قد يقع ذلك فى غير الرويا من التجريد الاختيارى او التجرد الاضطرارى الناشئ من القواعد العلميه او الرياضه العمليه .

المقدمه السادسه ان الروح يقدر على بدنه البرزخى فتارة يتخلخل بحيث لا يرى الابلابصر المطلق و قد يتكاثف فيرى بالبصر المقيد كما انه قد يستبدل بدنه البرزخى و يستزيد بواسطه هذا الاثير كاستبدال البدن المادى بماده اخرى عند التحليل و ملاك

و خانواده آن و همجنين ساثرشموس و خانواده هاى آنها تا تحت مقعر عرش ، و آنچه بين آنها و در آنها است مخصوص بعالم ملك و برزخ است ولى تشخيص اينكه کدام يك از آنها موجود ملكى و کدام يك از آنها موجود برزخى بطريقىستكه ذكر شد و اصل اين عالم عبارت است از هيولای اولی و ماده المواد كه واجد صورت جسميه است و او ملازم است با صورت نوعيه عرشيه (۱) .

و بالجمله موجودات برزخى كه عبارتند از ملائكه ساجده و شياطين و اجنه و ارواح صاعده از عالم ملك تمام در همين فضا زيست ميکنند ، و انسان ميتواند بحواس آزاد از مواد ملكى آنها را مشاهده كند با آنها مصافحه و معانقه نمايد ، و كلمات آنها را استماع كند ، و روائح طيبه آنها را استشمام نمايد ، و از آنها راجع بامور دينى و دنىوى سؤالاتى كند ، و جوابهاى صحيح و متين بشنود ، مثلا پدر را در عالم روىا يا تجريد اختيارى مشاهده كند و از دفاعن و ذخائر او سؤال نمايد و بر آنها مطلع شود و يا از اسناد و محاسباتش استفهام نمايد و بر آنها واقف گردد و بواسطه قرائنى قطع بصدق مشاهده پيدا كند و البته اين معنى براى هرانسانى در عالم روىا يا تجريد اختيارى بواسطه قواعد علمى يارياضات

(۱) ممكن است گفته شود عرش عبارت است از جمله عالم خلق كه از سلسله مجرداتند

نه صورت نوعيه ملازمه با صورت جسميه هيولای عالم .

بدنیته له نفسه ، و لایکون له بدن خاص بل له بدن ما و تشخص بدنه بنفسه ملکا و برزخا ففی البرزخ له بدن من سنخ الاثیر كما فی الملک من سنخ الماده و الاستبدال و التحلیل فی الملک و البرزخ لمکان تاثیر البرق فی العالمین و اما الاستزاده و التصویر فلمکان تاثیر الروح فی العالمین غایه الامر فی الدنيا قهری و فی البرزخ ارادی و لذا یتشکل باشکال مختلفه و یتقدر بمقادیر شتی .

المقدمه السابغه التصرفات البرزخیه انما هو من اقتدار الارواح و قابلیه الماده البرزخیه

عملی و یا مجرد اضطراری بواسطه قواعد علمی و عملی ممکن است .

مقدمه ششم روح انسان در عالم برزخ نسبت ببدن برزخی خود مقتدر است و میتواند او را متکاثف نماید بنحویکه با باصره مقید ببصر مادی مشاهده شود و نیز میتواند او را متخلخل نماید بنحویکه در ک نشود مگر با باصره آزاد از ماده ، چنانچه گاهی تزئید و تبدیل نماید بدن برزخی خود را باثیر و عنصر . عالم مثل تبدیل بدن ملکی بماده دیگر در اثر تحلیل مواد و تزئید آن بمواد زائده بر مواد اصلیه ولی تبدیل بدن برزخی و ملکی بواسطه تاثیر برق و نور است در عالم ملک و برزخ و اما تزئید و تصویر آن بواسطه تاثیر روح منتهی تزئید و تصویر در عالم ملک قهری و خارج از اختیار است و لکن در عالم برزخ ارادی و تحت اختیار و لذا میتواند در آن عالم متشکل شود بصور مختلفه و مقادیر متفاوته (۱) البته بدن انسان بواسطه تعلق روح باو بدن انسان است نه اینکه برای انسان بدن خاصی

(۱) ممکن است گفته شود تکاثف بدن برزخی ملاک رویت و تخلخل او ملاک عدم رویت نیست بلکه ملاک رویت مجرد رایی از ماده ملکی یا تمثل مرئی بماده ملکی است و اما تاثیر برق نسبت بتبدیل و تحلیل بدن برزخی معلوم نیست بلکه معلوم العدم است زیرا لازم آید فساد در بدن برزخی و این معنی موجب الم روح شود پس منافی با بهشت برزخی است ولی بنا بر فرض تبدیل بواسطه تاثیر روح است .

لکونها مطاوعه للمشیة و اقتدار الارواح بالعلم و العمل و المراد منها ما کان منشأه العقل النظری و العقل العملی بحیث کما کملتا کملت القدرة و نفذت المشیه بل نوع التصرفات الاعجازیه من سنخ التصرفات البرزخیة .

المقدمه الثامنه لابد فی انفاذ المشیه من تبعیتها للمصلحه النوعیه و لا اقل من عدم الاختلال بالنظام النوعی بداهه ان ظهور کل شیء انما هو بمشیة الله التی هی تابعه لاسمائہ التامه و صفاته المنظمه و ما لم یکن للشیء علّه اسمائیه فلا یمكن ان یتعلق به

است و الا لازم آید در صورت تحلیل و تبدیل آن بدن دیگر بدن فعلی بدن انسان نباشد، پس نتیجه میگیریم بدن من بمن بدن منست و لذا تبدیل و تحلیل بدن بحسب عالم ملک و برزخ منافات با بدن انسان ندارد و وحدت شخصیه او محفوظ است بواسطه وحدت روح چنانچه در دنیا میگویند این شخص در سن کهولت همان است که در سن شباب بوده با اینکه بدن چندین مرتبه تبدیل و تحلیل ببدن دیگر شده همینطور نسبت بعالم برزخ و قیامت کبری .

مقدمه هفتم جمیع تصرفات برزخی بواسطه اقتدار و کمال روح و قابلیت ماده برزخی است و علت اقتدار و کمال روح تکامل عقل نظری و عملی است و البته برای هر کدام مراتبی است که در کتاب (الانسان و الفطره) مفصلاً بیان شود انشاء الله تعالی و هر قدر این دو قوه کامل شوند اقتدار روح بهمان نسبت بیشتر گردد و اراده و مشیتش قویتر شود بلکه می توان گفت نوع تصرفات اعجازیه انبیاء و اولیاء از سنخ تصرفات برزخی است (۱) .

مقدمه هشتم ، نفوذ مشیت و اراده در تصرفات ملکی و برزخی و غیر آن تابع مصالح نوعیه است و اگر مصلحت نوعی در تصرف نباشد اراده نافذ نگردد و مراد در خارج محقق

(۱) - ممکن است گفته شود نوعیت ممنوع است بلکه نوع تصرفات اعجازیه انبیاء و

اولیاء در مواد ملکی است نه مواد برزخی .

المشیه حتی فی مرتبه تنزلها و لو تعلقت به المشیه فی مرتبه تنزلها و لم يتحقق انکشف انه الى هذا الحد كانت الاقتضات الاسمائیه فتدبر فيه جدا .

المقدمه التاسعه انحاء التصرفات البرزخیه هی الخلق و اللبس للصور بحسب الملكات كالمسوخات والقبض والبسط بحسب الشكل والتخلخل و التکاثف بحسب الجسم والاستمداد والاستزاده بحسب ماده والظهور والخفاء بحسب الشخص والاماته و الاحياء بحسب الاشیه كتصرف آصف بن برخیا بالاضافه الى عرش بلقيس حيث قال انا اتيك به قبل ان يرتد اليك

نشود .

و اگر گوئیم مصلحت نوعیه در نفوذ مشیت معتبر نیست و لکن عدم اختلال بنظام نوعی در نفوذ مشیت و اراده معتبر است و الا نقض غرض شود نسبت بنظام احسن و اومحال است خصوصا نسبت بحکیم علی الاطلاق زیرا ظهور و تحقق هر چیزی چه از امور اختیاری و چه از امور غیر اختیاری منحصر با اراده و مشیت پروردگار است و اراده و مشیتش تابع اسماء و صفات ذات مقدسش میباشد پس هر گاه برای چیزی علت اسمائی یعنی ظهور علمی برای او در نشئه علم پروردگار نباشد مشیت و اراده پروردگار باو تعلق نگیرد حتی در مراتب تنزل مشیت و اگر مشیت در مراتب تنزل باو تعلق گیرد و تحقق پیدا نکند کشف شود که تا این مقدار برای او اقتضاء اسمائی بوده نه زائد بر این .

مقدمه نهم ، تصرفات برزخی یا از قبیل خلع و لبس صور نوعیه است که بواسطه ملکات رذیله محقق شود مثلا صورت نوعیه انسان خلع شود و متلبس بصورت نوعیه حیوانی از حیوانات گردد مثل بعضی از امم سابقه که در نتیجه طفیان و مخالفت در دنیا مسخ شدند و بصورت بعضی از حیوانات درآمدند یعنی صورت نوعیه انسانیه از آنها خلع شد و متلبس شدند بصورت نوعیه قریه ، کما قال تعالی : کونوا نمرده خاسئین ، و یا از قبیل قبض و بسط امت که باشکال مختلفه جلوه کند و یا از قبیل تکاثف و تخلخل در جسم برزخی

« کتاب الایمان والرجعه »

طرفک فانه لا زمان له فلا حرکتی فیه فیکون من قبیل الاماته و الاحیاء و یمکن ان یکون بل لعله کان من قبیل التصرف الولوی فی الجسم التعلیمی و یعبر عنه بطی الارض بان ینظم مکان العرش بمکانه فاخذہ واعطاه لانه لایجب ان یکون الصوره الجسمیه مقیده بمقدار معین بل لابد له من مقدار ما و (ح) فیتصرف الولی فیه ، فتدبر فیه .

و عدم تصرف حضرة سلیمان (ع) حشمة الله انما هو لکمال ولایته فانه یقتضی کمال العبودیه لا التظاهر بالربوبیه الا لاطهار الحق و اذنه کما قال تعالی و ما کان لرسول ان

است که ملاک رویت و عدم رویت است (۱) و یا از قبیل استمداد و استزاده بماده است (۲) ، و یا از قبیل ظهور و خفاء است که گاهی هویدا و نهان و گاهی مخفی و پنهان باشد و یا از قبیل اماته و احیاء اشیا خارجی است یعنی چیزی را اعدام کند در مکانی و ایجاد نماید در مکان دیگر البته چنین کسی مظهر اسم محیی و ممیت است مثل تصرف آصف بن برخیا نسبت بتخت بلقیس ، کما قال تعالی : انا اتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک ، زیرا آن و در آن تخت در غیر زمان بوده پس از جهت سرعت حرکت نبود و الا در زمان واقع شود ولو در اشد سرعت باشد بلکه از قبیل اماته و احیاء یعنی اعدام و ایجاد باشد و البته اماته و احیاء در غیر زمان است (۳) .

ولکن ممکن است گفته شود از قبیل تصرف در جسم تعلیمی باشد که از او تعبیر بطی

(۱) ولی سابقا ذکر شد که تکاثف و تخلخل ملاک رویت و عدم رویت نیست .

(۲) ممکن است گفته شود استمداد و استزاده بماده همان قبض و بسط بحسب شکل

است نه چیز دیگری غیر آن .

(۳) ممکن است گفته شود اماته و احیاء مناسب با مقام ما نیست زیرا معنای اماته

و احیاء اعدام و ایجاد نیست بلکه معنای آن میراندن و زنده کردن است ، علاوه بر اینکه

این معنی بنا بر فرض تسلیم از تصرفات برزخی نیست بلکه از تصرفات ملکی است .

یاتی بایة الاباذن الله .

المقدمة العاشرة فی ان الايات الدالة على عدم الرجوع مثل قوله تعالى كلا انها كلمة هو قائلها ، بعد سوال الرجعة عن ربهم رب ارجعونی لعلى اعمل صالحا فيما تركت ، وقوله تعالى : اولم یروا کم اهلکنا قبلهم من القرون انهم الیهم لا یرجعون فهی دالة على عدم امکان الرجوع بالابدان الملكية لابلتمثل كما فی الارواح المطلقة ولا بالتقید كما فی الابدان البرزخية للارواح المقيدة لامتناع الاول عقلا و امکان الثانی كما سیاتی بداهة ان الابدان

الارض میشود زیرا حقیقت جسم مقید بمقدار معین از امتداد جوهری نیست بلکه حقیقت جسم آنستکه واجد مقداری از امتداد جوهری باشد پس بنا بر این تصرف در جسم تعلیمی نماید و مکان تخت را متصل بمکان خود کند و تحت بلقیس را بگیرد و حضرت سلیمان (ع) اراده دهد و اما عدم تصرف حضرت سلیمان (ع) از جهت نقص او نبوده بلکه از جهت کمال ولایت او بوده زیرا کمال ولایت اقتضاء کند کمال عبودیت را ، نه تظاهر بر ربوبیت را مگر آنکه تظاهر بر ربوبیت مصداق عبودیت باشد یعنی برای اثبات و اظهار حق با اذن پروردگار باشد كما قال تعالى و ما کان لرسول (۱) ان یاتی بایة الاباذن الله .

مقدمه دهم ، آیات داله بر عدم رجوع ارواح بعد از موت ابدان منافات با رجعت ندارد زیرا مفاد آن آیات عدم رجوع ارواح است بعالم ملک با تعلق آنها با ابدان ملکیه و

(۱) ممکن است گفته شود برای اثبات خلافت و وصایت آصف بن برخیا نزد جن و انس بوده که احدی بعد از او گمراه نشود چنانچه این معنی مستفاد از خبر میشود قال الهادی (ع) علی ما رواه العیاشی فی تفسیره قال الذی عنده علم من الکتاب فهو آصف بن برخیا ولم یعجز سلیمان عن معرفه ما عرفه آصف ولكنه صلوات الله علیه احب ان تعرف امته من الانس و الجن انه الحجة من بعده و ذلك من علم سلیمان اودعه آصف بامر الله تعالى ، الی آخر .

الملکیة أن لم یکن واجدة للصورة المنشأة فهي اما فی صراط التركيب فهي مستعدة لحصول روح خاص لم یخرج من القوة الی الفعل بل حصوله للبدن الخاص اول خروجه من القوة الی الفعلية وهذا کالابدان الرحمية واما فی صراط التحليل الی البسائط کابدان الموتی فما لم ینحل الیها و لم یشرع فی صراط التركيب الخاص لم یستعد لانشاء روح خاص هو غیره و ان كانت واجدة للصورة الانشائية فلم یستعد لروح اخر بداهة وحدانية کل شخص شخص .

و اما الارواح ؤانها خرجت عن القوة الی الفعل و لو فی الجملة فلا یمکن ان یقیدها و

مفاد ادله رجعت رجوع ارواح است بعالم ملک با تعلق آنها بابدان برزخی که تعبیر شده از رجوع آنها با تعلق بابدان برزخی بتقیید و وزع ، چنانچه سابقا ذکر شد پس موضوع ادله رجعت مفاير است باموضوع آیات داله برعدم رجوع ارواح بعد از موت ابدان چنانچه ادله مانعه منافات با تمثل ارواح مطلقه عالم ملکوت و جبروت ندارد زیرا موضوع متعدد است و علاوه بر دلیل نقلی دلیل عقلی هم حکم کند بامتناع تعلق ارواح بابدان ملکى زیرا ابدان ملکى یا واجد صورت نوعیه منشئه هستند و یا فاقد آن ، و در صورت فقدان یا در طریق ترکیب و استعداد صورت نوعیه و یا در طریق تحلیل و رجوع آن باجزاء بسیطه اما صورت اولی مستحیل است تعلق روح صاعد باو، زیرا هر بدنی استعداد تعلق یک روح بیشتر ندارد و اما صورت ثانیه ممکن نیست تعلق روح صاعد باو زیرا هر بدن مستعد و قابل روح خاصی است که از مرحله قوه بمرحله فعلیت نرسیده باشد و چون روح صاعد بمرحله فعلیت رسیده معقول نیست که اسیر قوه و ماده شود .

و اما صورت ثالثه ابدان منحلّه باجزاء بسیطه و عناصر اولیه قابل تعلق روح مطلقا نیستند نه روح صاعد و نه روح منشأ مگر آنکه بعد از انحلال مرکب شوند و استعداد تعلق روح خاص منشأ پیدا کنند و اما ارواح صاعده چون فی الجملة بمرحله فعلیت نائل شده اند ممکن نیست آنها از فعلیت خارج شوند و بمرحله قوه باز گشت نمایند تا اینکه قابل تعلق بابدان مستعدّه شوند ، علاوه بر اینکه هر بدنی استعداد تعلق روح خاصی دارد پس

یخرجها عن الفعلية الى القوة ثانياً مع انه في ای ماده تفرض فهی مستعدة للروح الخاص به و يمتنع اجتماع النفسين .

و اما الابدان البرزخية فهی لها في الملك ایضا كما عرفت .

اذا عرفت هذه فنقول ان ظهور الارواح في الملك انما هو بابدانهم البرزخية لا بابدانهم الملكية و ذلك باقتدار الروح على تكاثف بدنه و الاستمداد و الاستزاده من الهواء و الاثير فهو الدبابة و سر التعبير عنه بالدبابة كما في الاية هو اقتداره على اظهار نفسه على اهل الملك

نوبت بتعلق روح صاعد نمی رسد ، و الا لازم آید تعلق نفسین ببدن واحد (۱) .

و اما تعلق ارواح صاعده بابدان برزخی از سابق بوده نه اینکه بعد از قطع علاقه از

ابدان ملکی پیدا شود چنانچه سابقاً ذکر شد (۲) .

(۱) ممکن است گفته شود سوال ارواح صاعده از پروردگار نسبت بر رجوع ابدان ملکی

خودشان میباشد که هنوز آن ابدان در طریق تحلیل واقع نشده اند نه بابدان منحلّه بعناصر و نه بابدان واقعه در طریق ترکیب و نه بابدانیکه واجد صورت نوعیه منشأه هستند و عبارات دیگر سوال ارواح صاعده از پروردگار نسبت بر رجوع بعالم ملک قسم رابعی است که دلیل عقلی بر امتناع او نیست و فقط دلیل نقلی بر عدم او قائم است كما قال تعالى كلا انها كلمة هو قائلها ، و اما مراد از وصول ارواح صاعده بمرحله فعلیت فی الجملة اگر عبارت باشد از اینکه بعضی از آنها بمرتبّه فعلیت رسیده اند نه جمیع آنها گوئیم تعلق آنهائیکه بمرحله فعلیت نرسیده اند بابدان ملکی اشکالی ندارد زیرا تقیید و تحبیس موجود کامل بقوه و ماده نمی شود و اگر عبارت باشد از اینکه ارواح صاعده تام الفعلیه نشده اند و هنوز قابل ترقی و تکامل هستند پس اشکالی ندارد تعلق آنها بابدان خودشان برای بلوغ بمرتبّه فعلیت تامه .

(۲) ممکن است گفته شود بعد از قطع علاقه از ابدان ملکی تعلق بابدان برزخی

پیدا شود چنانچه مقتضای بعض اخبار است و مانع عقلی هم ندارد .

بھیٹ بیرونه مع تقییدهم بالملک من غیر تجرید لهم كما ان علیا (ع) اظهر جسده البرزخیة علی ولدیہ حین حملہ مقدم نعشہ بنفسہ و اظهر الرسول (ص) لابی بکر فی مسجد قبا و بدنہ الشریف فی قبر المدینة و اظهر الصادق (ع) مولانا الباقر (ع) و بدنہ المادی فی قبرہ و قد یتعلق مشیة الروح باظهار یدہ و کتبہ كما رای ظلمة مولانا الحسین (ع) فی الطریق یدنا یکتب علی الجدار :

اترجوا امة قتلت حسينا شفاعة جده يوم الحساب ؟

كما یتعلق مشیته باعلان صوته فی الملک حتی یسمع السامعة المقیدة مثل انه قرء مولانا الحسین (ع) آیه الکہف ام حسبت ان اصحاب الکہف و الرقیم كانوا من آیاتنا عجبوا و

بعد از بیان مقدمات سابقہ گوئیم ظهور ارواح صاعده در عالم ملک با تعلق آنها بابدان برزخی است نہ ابدان ملکی اما نسبت بارواح قویہ بواسطہ اقتدار روح است بر تکاتف بدن برزخی و استمداد و استزادہ از هوا و اثیر و از اینجہت تعبیر شدہ از آنها بدابة الارض ، زیرا میتوانند اظہار نمایند خود را باہل عالم بنحویکہ آنها با حواس مقیڈہ بہ مواد ملکی مشاہدہ نمایند آنها را (۱) .

چنانچہ حضرت امیر اراءہ داد پیغمبر اکرم را باہی بکر در مسجد قبا با اینکه بدن شریفش در مسجد مدینہ مدفون بود و نیز اظہار نمود پیغمبر اکرم (ص) خود را بمنصور دوانقی در وقتیکہ ارادہ داشت قتل امام جعفر صادق (ع) را ، و اظہار نمود علی ابن ابیطالب (ع) خود را بدو فرزندش امام حسن (ع) و امام حسین (ع) در هنگامیکہ حامل مقدم نعش خود بود و اظہار نمود امام جعفر صادق (ع) حضرت امام محمد باقر (ع) را و حال اینکه بدن ملکی حضرت در قبر بود ، و گاهی ارادہ روح تعلق گیرد باظہار دست

(۱) ممکن است گفته شود ابصار اہل ملک آنها را یا از جہت تجرد است و یا از

جہت استمداد ارواح صاعده بمواد ملکی است چنانچہ سابقا ذکر شد .

قال (ع) ایضا وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون .
 كما ورد فی الاخبار الكثیره ظهور اشخاص معینة و لایخفی علی المنصف الخبیر
 فتدبر فیہ .

و بالجمله ارواح یتظاهرون فی الملك بابدانهم البرزخیة بالتکاثف و الاستمداد و
 الاستزادة حتی یریبهم اهل الملك بحواسهم المقيدة و منه تمثّل جبرئیل فی الملك بصورة
 الدحیة و تمثله لمريم و ظهوره لتخريب شهر لوط ، و اما تنزله فهو غیر التمثل كما وقع فی
 ليله القدر مع الملائكة كما قال تعالی : تنزل الملائكة و الروح فیها ، و هو ظهوره علی
 قلب النبی (ص) كما قال تعالی نزل به الروح الامین علی قلبک لتأون من الموقنین هذا
 برزخی خود بنحویکه اهل ملک با باصره مقید ببصر مادی او را ابصار کنند چنانچه قتله
 حضرت سیدالشهداء (ع) رویت نمودند در یکی از منازل بین کوفه و شام دستی را که کتابت
 میکرد بر دیوار این جمله را :

اترجوا ما قتلت حسینا شفاعته جده يوم الحساب

یعنی آیا امید دارند جماعتی که حسین را کشتند ، شفاعت جد او را در روز حساب ؟
 و گاهی اراده روح تعلق گیرد باظهار صوتش در عالم ملک بحیثیکه اهل ملک صوت
 او را با سامعه مقید بسمع ادراک کنند ، چنانچه قرائت نمود حضرت سیدالشهداء (ع)
 آیه کھف را و نیز قرائت نمود این آیه را : و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون ، و
 البته تظاهر ارواح صاعده در عالم ملک بحسب اخبار و روایات کثیر است و از حد تواتر
 اجمالی هم گذشته است و از این قبیل است تمثّل جبرئیل در عالم ملک بصورت دحیه
 برای انزال قرآن بر پیغمبر اکرم (ص) و نیز تمثّل جبرئیل در عالم ملک بصورت انسان
 مستوی الخلقه برای حضرت مریم و نیز تمثّل جبرئیل برای تخریب شهر لوط و حقیقت تمثّل
 اینست که استمداد از مواد ملکی نماید و برای خود بدنی تشکیل دهد که اهل ملک او را
 با حواس مقیده ادراک کنند .

بالاضافة الى الارواح القوية السعيدة و اما ارواح الضعفاء و الاشقياء فلمشية ارواح الاولياء كماورد عنهم (ع) انه يظهر الحجة (ع) جارى النبی و الشجرة الجافة ببركة بدنهما بالتسميد اخضرت و اثمرت لای بدن من الابدان مثل هذه الكرامة و الحاصل ان فى رجعة الارواح لا بد من ظهورها فى الملك على اهل الملك وذلك اما بالدبابة للارواح المقتدرة و بالوزع و التقييد و الحبس اما لضعفهم و عدم تعلق مشيتهم او لشقايتهم فانهم يقيدون بمشية الله .

و السلام

و اما تنزل جبرئیل غیرتمثل اوست زیرا تنزل او عبارتست از ظهور او بر قلب پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم كما قال تعالى نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من الموقنین ، و اما ارواح ضعیفه از مومنین و ارواح شقیه از کفار و منافقین آنها بمشیت ارواح قویه اولیاء ظاهر در عالم ملک شوند و از این معنی تعبیر بزوع و تقييد و حبس شده چنانچه ماثور است که حضرت حجة بن الحسن العسکری (ع) ظاهر کند ابوبکر و عمر را از عالم برزخ بملک و درخت خشک بواسطه تسميد بدن آنها سبز شود و میوه دهد .

تمام شد شرح کتاب (الایمان و الرجعه) در روز پنجم ماه رمضان سال هزار و سیصد و هفتاد و هشت هجری قمری و الحمد لله اولاً و آخراً .

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رشحات البحار و قبسات الانوار و طلعات الاسرار و قرارة
الابصار و مجلبة الانظار و محط الافكار و خلاصة الكتب و الاسفار و سلالة
الحكم و جامعة الكلم من نفحات انفاس العلامة الذي يبخل الزمان عن
عديله و لم يسمع في سالف الزمان و القرون ببديله انسان العين و عين
الانسان صفوة الدهر و اعجوبة العصر حجة الاسلام آية الله العظمى
في الانام الاقا ميرزا محمد علي الشهير بالشاه آبادي قدس سره
و روحه و قلبه الاصفهاني مولدا و الطهراني محتدا و شرح هذه الرشحات
منضا اليها لابن المصنف اجابه لبعض الاحبه تضا عفا لثواب المصنف
و الشارح و الباني برزخا و ملكوتا و جبروتا .

اللهم تقبله منا بقبول حسن من مصنفه و شارحه و بانيه و اغفر

لنا ذنوبنا و كفر عنا سيئاتنا و توفنا مع الابرار و المقربين .

الاحقر محمد الشاه آبادي عفي عنه

در معرفت واجب الوجود و اسما و صفات او

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على محمد و اله الطاهرين و لعنة الله
على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين .

الباب الاول من ابواب القرآن الذى نريد ان نتبرك بذكره هو باب ما يتعلق بمعرفة
الذات و وجوده ، و لقد فرقناها عما يتعلق باسمائه و صفاته لمكان اختلاف المفاهيم مضافا
الى لحاظ باب التعاليم و فيه آيات ؛

الاولى فى سورة الروم ، قال تعالى ، فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر

در شناسائى ذات بارى تعالى :

باب اول بحث در اطراف آيات مربوط بمعرفت ذات واجب الوجود است و بحث اسما
و صفات را جدا از بحث ذات عنوان نموديم زيرا اسما و صفات متغايرند با ذات بحسب
مفهوم اگر چه بحسب مصداق متحدند علاوه اينکه مقتضای باب تعليم تفريق است ميان
مباحث ذات و صفات .

آيه اولی در سوره روم قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر.

الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اكثر الناس لا يعلمون .

در اين آيه شريفه مطالبى مندرج است ؛

مطلب اول در بيان جمله فاقم وجهك للدين حنيفا ، گوئيم اين جمله مشتمل است
بر اصول کمالات انسان بنحو اجمال و آنها شش کمال است ، اول سرفت انسان نسبت به
خود کما قال من عرف نفسه فقد عرف ربه هر کس عارف به خود شد هر آينه عارف

الناس عليها لا تبدل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اكثر الناس لا يعلمون .
و فيها مطالب :

الاول في قوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا اعلم ان اصول كمالات الانسان ستة
قد جمعها الاية احدها معرفة الانسان نفسه ، ثانيها معرفة الانسان وجهه ، ثالثها معرفة
الانسان دينه ، رابعها معرفة الانسان اقامته ، خامسها معرفة لم وجوب اقامة وجهه ، سادسها
معرفة حنافته .

المطلب الثاني في قوله تعالى فطرة الله اعلم ان الفطرة منصوبة بالفعل المحذوف
من باب الاغراء فكانه قال تعالى الزم فطرة الله و (ح) فمفادها ايجاب لزوم الفطرة في

به خدا شده ، دوم معرفت انسان نسبت بوجه خود ، سوم معرفت انسان نسبت بدين
خود ، چهارم معرفت انسان نسبت باقامه وجه خود بسمت دين ، پنجم معرفت انسان نسبت
بعلت وجوب اقامه وجه خود بسمت دين ، ششم معرفت انسان نسبت بحنافت خود .

مطلب دوم در بيان كلمه فطره الله گوئيم كلمه فطرت منصوب است بفاعل مقدر و از
باب اغراء است مثل غريمك غريمك ، يعنى الزم غريمك پس مفاد كلمه فطره الله عبارت
است از الزم فطره الله يعنى واجب است ملازمت با فطرت براى استكشاف كمالات ششگانه
و البته كلمه فطرت چون بر وزن فعله ميباشد و اين هيئت در لسان عرب براى هيئت و
چگونگى فعل است مثل جلسه كه براى هيئت جلوس است و مثل قبله كه براى هيئت مقابله
با چيزى است و مثل زينه كه براى هيئت زين است ، پس مفاد كلمه فطره الله اينست كه
ملازم باش با كيفيت ايجاد و چون ايجاد و وجود حقيقت واحده است و فرق ميان آن دو
اعتبارى است يعنى باعتبار اضافه بفاعل ايجاد گفته شود و باعتبار اضافه بقابل وجود
ناميده شود پس بنا بر اين چون كيفيت ايجاد مساوق است با كيفيت وجود مفاد كلمه فطره
الله اينست ملازم باش با كيفيت وجود خود يعنى صفات لازمه وجود خود براى كشف كمالات
سابقه .

کشف هذه الامور الستة و اذا عرفت هذا فنقول ان الفطرة فعلة من الفطر و هو الایجاد فمفادها كيفية الایجاد كالجلسة لهية الجلوس و القبلة لهية المقابلة و الزينة لهيئة الزين و هكذا و حيث ان الوجود و الایجاد حقيقة واحدة فكيفية ايجاد الحق المساوق لهويتنا هي فطرتنا و صفاتنا اللازمة لوجودنا .

المطلب الثالث في قوله تعالى التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، اعلم ان هاتين الصفتين بيان للآزم الوجود كما قيل في الحكمة العالیة تبعا للحكمة الالهية

مطلب سوم در بیان جمله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، گوئیم کیفیت ايجاد متصف است بدوصفت یکی آنکه تخلفی در آن نیست یعنی یکی واجد باشد و دیگری فاقد دیگر آنکه اختلافی در آن نیست یعنی یکی واجد کثیر باشد و دیگری واجد قلیل و بعبارت دیگر فطرت لازم وجود انسان است و لازم هر چیز در او تخلف و اختلافی نیست و الا لازم نیست و البته جعل ترکیبی استقلالی در لوازم وجود بعد از جعل آن معقول نیست و معنای جعل ترکیبی آنستکه جعل چیزی برای چیز دیگر نمایند و این معنی در اعراض مفارقه معقول است زیرا بجعل معروض عرض مفارق منجعل نشود و مستغنی از جعل نباشد پس باید بجعل ثانوی مجعول گردد برای معروض خود بخلاف عرض لازم که از او تعبیر بذاتی ثانوی شده و او بنفس جعل معروض منجعل شونده بجعل ثانوی و الا عرض لازم نیست و بنفسی او منتفی شود و نفی استقلالی باو تعلق نگیرد و الا عرض لازم نیست و فطرت انسان چون از لوازم وجود انسان است بنفس جعل انسان منجعل شود كما قال تعالى التي فطر الناس علیها ، یعنی ايجاد نمود خداوند مردم را بر آن فطرت و قابل نفی استقلالی بعد از جعل انسان نباشد كما قال تعالى لا تبديل لخلق الله یعنی تبدیلی برای خلق خداوند نیست و لکن جعل و نفی تبعی در لوازم وجود معقول است .

مطلب چهارم در بیان جمله ذلك الدين القيم است ، گوئیم چون معلوم شد که فطرت امر ذاتی است و تخلف و اختلاف در او نیست و قابل جعل استقلالی نفیا و اثباتا

الذاتی لایختلف ولا یختلف ، و حیث ان لازم الشیء لایكون قابلا للجعل التالیفی اثباتا لان مناطه الفقر و الحاجة و اللزوم مناط الغنی قال تعالی فطر الناس علیها ، و لم یقل معها تنبیها علی انه من لوازم الوجود و لانفیا كما قال تعالی لاتبدیل لخلق اللهب بالجمله لامعنی لجعل لوازم الوجود بعد جعل الوجود الاتبع لاثباتا و لانفیا ، فتدبر .

المطلب الرابع فی قوله تعالی ذلك الدین القیم اعلم ان الفطره بعد ما عرفت من عدم مجعولیتها الابالتبع و انها امر ذاتی لایختلف و لایتخلف فلامجال لتصرف الوهم و الخیال فیها و ذلك لان کتاب ذاتنا مکتوب بیدیه تعالی حیث قال ما منعک الا تسجد لما خلقت بیدی استکبرت ام کنت من العالین ، مضافا الی کونه مدهابقا لکتاب ذات الحق

نمی باشد پس مجالی برای تصرف قوه واهمه و خیال در فطرت نمی باشد و الا تبدیل و اختلاف در فطرت ظاهر شود و این معنی خلف فرض است علاوه اینکه کتاب ذات ما مکتوب است بید رحمانیت و رحیمیت پروردگار كما قال تعالی ما منعک الا تسجد لما خلقت بیدی استکبرت ام کنت من العالین ، و این معنی اقتضاء کند که قوه واهمه و خیال را در مکتوب پروردگار مجال تصرف نباشد .

علاوه بر اینکه این مکتوب در لوازم وجود فی الجمله مطابق است با کتاب ذات احدیت و لذا قال خلق الله آدم علی صورته ، پس نتیجه میگیریم فطرت در احکام و مقتضیاتش معصوم از خطا است و از اینجهت باید ملتزم و متعبد با احکام و مقتضیات فطرت شویم زیرا آنها دین قیم است كما قال تعالی ذلك الدین القیم یعنی فطرت در احکام و مقتضیاتش دین قیم و استوار است .

مطلب پنجم در بیان جمله و لکن اکثر الناس لایعلمون ، پروردگار در این کلام توبیخ و سرزنش نموده کسانی را که عالم با احکام و مقتضیات فطرت نیستند و من را بتن اشتباه کرده اند و کتاب فطرت را که مکتوب ید قدرت پروردگار است تفکر و تعقل نمی کنند و تمیز بین احکام فطرت و طبیعت نمی دهند و الا اگر تدبیر در کتاب ذات نمایند هر آینه مدرک

لاتفاقهما فی لوازم الوجود و لذا قال خلق الله آدم على صورته فهي معصومه عن الخطاء
فی مقتضياتها واحكامها و (ح) لابد و ان يلتزم ويدان بها كما قال الله تعالى ذلك الدين
القيم و المشار اليه بقوله ذلك عبارة عن المفطور بهو هو حكمها و مقتضاها .

المطلب الخامس في قوله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون هذا توبيخ لاهل الحجاب
والاحتجاب بالطبيعة و عدم التمييز بين الفطرة والطبيعة و مقتضاها فلو كان عالما بالفطرة
و مقتضاها لكان مدركا لمولاها عاشقا لارتقاؤها هاربا عن انحطاطها حافظا لحقوقها ، مانعا
حنيقا عن الطبيعة في اختلاسها لكمالاتها ، و سيأتي تحقيق المقام انشاء الله .

اذا عرفت هذه فهنا مقامات :

اله شوند و از خود بينی بخدا بينی رسند و از خود خواهی بخدا خواهی منتهی شوند كما
قال من عرف نفسه فقد عرف ربه یعنی هرکس خود را شناسد خدای خود را میشناسد و حافظ
حقوق فطرت باشند و مانع از اختلاس طبیعت باشند نسبت بحقوق فطرت این بود بیان
آیه شریفه بنحو اجمال و اختصار اکنون وارد بیان او میشویم بنحو تفصیل و مطالب را در
ضمن مقاماتی شرح می دهیم :

مقام اول در معرفه النفس است چون سابقا ذکر شد طریق کشف کمالات ششگانه
فطرت است پس دست توسل بدان فطرت میزنیم برای معرفه النفس و میگوئیم برای این
معرفت طرق و براهینی است :

طریق اول رجوع بفطرت عالمه و در او سه مقدمه بیان میکنیم :

مقدمه اولی بدیهی است که انسان خودش برای خودش هویدا است باین معنی که
قبل از هر چیز انسان خود را مشاهده میکند و این علم برای او تحصیلی و ارتسامی نیست
بلکه حضوری است .

مقدمه دوم ملاک علم و دانش حضور و انکشاف چیزی است برای چیزی مثلا اگر فلان
مسئله اصولی در ذهن شما حاضر باشد شما عالم باو هستید و اگر فعلا در ذهن شما حاضر

دربیان معرفه النفس از طریق فطرت

- ۷ -

بام الاول فی معرفه الانسان نفسه اعلم انک بعد ما عرفت ان المرجع لکشف هذه الحقائق الستة هی الفطرة فنقول اما معرفه الانسان نفسه فمن امور احدها الرجوع الی فطرته الالهية لاننا اذا راجعنا الیها لوجدناها عالمة لنفسها اعنی (خود بین) و (ح) فلیست من عالم الخلق و المادة و لالجسم و لا للطبیعة بل كانت من عالم الامر و المشیة و ذلك قول الله عزوجل و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی ، بیانہ ان مناط العلم الحضور و لاحضور للمادة و لا للجسم و لا للطبیعة بداهة ان الكل مناط الغیبة و الجهل فان ذرات المادة و الاجسام کلها و ان كانت فی نهاية الصغر لا یدرک نفسها و لامجاوریهها و لذعة الجوع و العطش و المرض و غیرها العارضة للطبیعة ، فلا یدرکها طبیعة الجوعان و العطشان

نباشد شما عالم باو نیستید پس تنها ملاک علم حضور و ملاک جهل غیبت است .

مقدمه سوم در سراسر عالم ماده و جسم و طبیعت حضور و انکشاف نیست و تمام ذرات اجسام و لودر نهایت صغر باشند برای خود و مجاور خود حضور ندارند و تمام آنها از یکدیگر حتی از خودشان پنهانند مثلا گرسنگی و تشنگی که عارض هر طبیعت است طبیعت جوعان و عطشان ادراک او را نمی کند لذا اگر نفس انسان مشغول عملی باشد و تمام توجهش بآن فعل باشد عطش و جوع بر طبیعت مستولی شده ولی طبیعت مدرک نیست مگر آنکه من متوجه تن و طبیعت شود آنگاه صدای گرسنگی و تشنگی او بلند میشود پس از این سه مقدمه نتیجه میگیریم که حقیقت انسان غیر از ماده و جسم و طبیعت است و او مجرد از آنها است و از عالم مجردات و امراست کما قال تعالی و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی ، یعنی ای پیغمبر اکرم (ص) از تو سوال میکنند راجع بروح بگو او از عالم امر پروردگار است و از عالم خلق و ماده و طبیعت نیست پس بواسطه فطرت عالیه کشف نمودیم که نفس انسان غیر از بدن اوست حال میگوئیم احکام و مقتضیات نفس غیر احکام و مقتضیات تن و بدن است و نباید هر کدام اشتباه بدیگری شود و البته این کشف بهترین راه و شایسته ترین طریق است برای خارج شدن از طبیعت و متوجه شدن بحقیقت و از آن تعبیر بحنافت شده

بل المشار اليه (بانا) يدركها ولذا لاتدركها عند اشتغالک وان كانت الطبيعة تفعل مقتضاها
 كما لا يخفى على احد و هذا الكشف اول مقاصد الانبياء (ع) وله مدخلة تامة في الخروج
 عن اسر الطبيعة واختلاسها و به يرتفع الشبهة بين النفس و البدن فلتحكم باني لست
 بدنا ولامادة .

و اما ثانيا فبالفطرة العاشقة بدهمه ان الانسان عاشق لنفسه و لکماله و لاضافاته
 (خود خواه) حتى ان المنتحر لا ينتحر نفسه الا لحبه نفسه بحيث لا يختار هذه الحيوه
 المظلمه لنفسه فيقتل نفسه .

و اما ثالثا فبالفطرة الكاشفه كما في بداية الاعمال و نهاية الافکار و کالعلوم الوهبيه

و اين معنى مقصد اول و بزرگ انبياء است .

طريق دوم رجوع بفطرت عاشقه و در آن دو مقدمه رسم ميکنيم :

مقدمه اول بديهی است که انسان عاشق خود و کمال خود و آنچه اضافه بخود دارد
 ميباشد حتى شخصيکه انتحار ميکند از فرط محبت است نسبت بخود بنحويکه حاضر نيست
 زنده باشد و خود را غرق در شدايد و آلام بيند و البته اين عمل مبتنی است بر زعم اينکه
 بعد از مرگ بدن زنده نباشد و الا شدايد و مصائب حيويت برزخی و ملکوتی بواسطه اين
 عمل قبيح يعنی انتحار بمراتب شديدتر و طولانی تر است و از اينجهت مومن محاسب
 هرگز اقدام بچنين عمل زشتی نمی نمايد .

مقدمه دوم در تمام عالم ماده و جسم و طبيعت عشق و محبت وجود ندارد زیرا
 ملاک عشق ادارک کمال و جمال است و آنها فاقد ادراکند پس فاقد عشق و محبتند و از
 اينجا نتيجه ميگيريم که عاشق غير ماده و جسم و طبيعت است بلکه او مجرد از آنها و از
 عالم مجردات و عالم امر است .

طريق سوم رجوع بفطرت کاشفه و در آن دو مقدمه بيان ميکنيم مقدمه اولی بديهی

است که انسان کاشف امور و مطالبی است يعنی در ابتداء اعمال و انتهای افکار ملهم به

مثل علم الامتصاص والازدرداد التي يلزمها الاستبداد برأيه كما قال تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها بدهاه انه لا يتمكن ان يتحرك نحو الشيء الا بعد العلم بنفعه فيجلبها و ضره فيدفعه ولذا لا يمكنه الاستقلال برأى احد الا بعد انكشافه في نفسه ذلك بل يستحيل الزامه التقليد والتبعية الا بعد حكمه في نفسه انه لا بد ان يستظل بظل العالم بل الشريعة منعه عن التقليد في الاصول حتى و يخهم على تقليدهم لانه على خلاف الفطرة والشريعة على طبق الفطرة .

و اما رابعا فبطرّة حب الراحة بدهاه ان اهل العالم يعشقها بحيث يتعبون انفسهم في تحصيلها مع انه مناف لمحبوبه فانها هي اللذة المطلقة الغير المسبوقه بالتعب ولا مصالح و مفسد امور ميشود و بعد از آن جلب منافع و دفع مضار مينمايد و از اينجهت انسان مستبد برأى خود ميباشد و زير بار احدى نمي رود و تبعيت از كسى نمي كند و تقليد را در امور صحيح نمي داند مگر اينكه بفهمد بايد استقلال بظل عالم نمايد و لذا در شريعت مقدس اسلام منع از تقليد در اصول و عقائد شده حتى اينكه توبيخ و سرزنش از تقليد و تبعيت کرده اند پس بايد هر كسى در اصول و عقائد صاحب رأى و اندیشه از خود باشد و اين معنى بر طبق فطرت كاشفه است .

مقدمه دوم در تمام عالم خلق و ماده و طبيعت كشف نيست زيرا آنها خبرى از خود ندارند تا چه رسد كه كاشف غير باشند پس نتيجه ميگيريم كه كاشف غير ماده و جسم و طبيعت است (۱) .

طريق چهارم رجوع ببطرّت حب راحت و در آن دو مقدمه بيان ميكنيم مقدمه اولي بديهي است كه انسان عاشق راحتی است بنحويکه خود را در تعب و ناراحتي قرار ميدهد

(۱) ممكن است گفته شود طريق سوم رجوع بطريق اول ميکند و ملاک هر دو یکی

است و آن عبارت از کشف و حضور است منتهي یکی نسبت بخود و ديگری نسبت بغير .

المقارنته معه ولا الملحوقه به .

واما خامسا فبفطرة طلب الحرية بداهة عشق الكل لنفوذ مشيته و عدم المانع لمقصده
فبهذه الامور الخمسة يستكشف ان الانسان هو الذي يعلم ذاته و يعشقه و يستبد برايه و
يحب الراحة و يطلب الحرية و اذا قايست هذا الامور مع الطبيعة لم تجد فيها العلم
فلم تجد فيها هذه الامور كما لا يخفى فلتحكم بان حقيقتي غير طبيعتي .

المقام الثاني في التوسل اليها للحنافه المذكورة في قوله تعالى حنيفا قول الحنيف
على زنه الفعل وصف معدني لان هذه الهيئة كالفعال تدل على كون الموصوف معدنا
لذلك الوصف للتبادر و على هذا فلا بد ان يكون الانسان معدنا للحنافه و هي الاعراض
عن ما يخالف الحقيقة و كيف كان .

برای اینکه بمعشوق و محبوب خود یعنی راحتی برسد .

مقدمه دوم در تمام عالم ماده و جسم و طبیعت عشق راحت نیست زیرا ملاک محبت
که ادراک کمال است در آنها مفقود است پس نتیجه میگیریم که عاشق لذت مطلقه غیر
ماده و طبیعت و جسم است (۱) .

طریق پنجم رجوع بفطرت حریت است و در آن دو مقدمه ذکر میکنیم :

مقدمه اولی بدیهی است که انسان عاشق نفوذ مشیت است بنحویکه رادع و مانعی
برای تحقق مقصودش نباشد كما قال تعالى ما تشتهي الانفس یعنی نفس آنچه خواهان و
میرید باشد محقق شود .

مقدمه دوم در تمام عالم ماده و جسم و طبیعت عشق نفوذ مشیت نیست زیرا ملاک
عشق نفوذ مشیت که ادراک کمال است در آنها مفقود است پس نتیجه میگیریم که عاشق
(۱) ممکن است گفته شود طریق چهارم رجوع بطریق دوم میکند زیرا ملاک هر دو

یکی است و آن عبارت از عشق است منتهی یکی نسبت بخود و دیگری نسبت بغير .

فیه مقدمات: الاولی ان وجه لزوم الحنافة امتناع التوجه الى الشیئين لعدم الوجهین ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه الایة و بالجمله فنفس الفطرة تابی عن التوجه الى شی الا بعد الاعراض عن آخر والا لزم اجتماع الضدین و صدور الكثير عن الواحد و هو كصدور الواحد عن الكثير ممتنع و القلب واحد فلا بد ان لا يتعلق الا بالواحد .

المقدمة الثانية ان النفس حسبما كانت جسمانية الحدوث منشاته بعد حدوث البدن فهی واقعة بین الملك و الملكوت لها وجهان لكنه لما كانت بحکم الطفل و هی فی تربية ام الطبيعة و ترتع فی مراتع البهیمیة فی كثير من الازمنة و لهذه الجهة صارت شديدة الانس بامها بحيث غفلت عن ابیها الملكوتی بل عن نفس ذاتها و یكون وجهتها الى عالم

حریت و نفوذ مشیت غیر ماده و جسم و طبیعت است (۱) .

مقام دوم در معرفت انسان نسبت بحنافت خود كما قال تعالی فاقم وجهك للدين حنیفاً کوثیم حنیف چون بر وزن فعیل است وصف معدنی است یعنی دلالت میکند که موصوف معدن این وصف است مثل وزن فعول و دلیل بر این مطلب تبادل است یعنی انسباق معنای وصف معدنی بذهن و حنافت بمعنی اعراض از چیزیکه مخالف با حقیقت است پس معنای حنیف اینست که انسان باید معدن اعراض از مخالف حقیقت باشد و تمام توجهش بحقیقت و دین باشد و در اینجا مطلب را در ضمن سه مقدمه بیان میکنیم :

مقدمه اول انسان چون دارای یک قلب است كما قال تعالی ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه ، توجه و التفاتش نسبت بدو چیز در آن واحد ممتنع است زیرا لازم آید

(۱) ممکن است گفته شود طریق پنجم رجوع بطریق دوم میکند زیرا ملاک هر دو یکی است و آن عبارت است از عشق منتهی یکی نسبت بخود و دیگری نسبت بغير ، پس مجموع پنج طریق راجع شوند بدو طریق یکی فطرت عالمه و دیگری فطرت عاشقه ، بلکه ممکن است گفته شود جمیع طرق منتهی بطریق اول می شود و آن فطرت عالمه است .

جسمها و طبعها و تدبیر امورهما و قضاء و طرهما بل سلمت حبها لنفسها و استبدادها و حریتها و راحتها الفطریات الی الطبیعة فصارت هی محبوبة و مستبدة و قائمة بالحریة و الاطلاق راحة عن تحصیل الكمال و ما یشتاق .

المقدمة الثالثة فی بیان الاخبار الواردة فی الرحم و صلتها و قطعها فی النبوی عنه صلی الله علیه و آله حکایة عن الله تعالی سبحانه حیث قال انا الله و انا الرحمن خلقت الرحم و شققت لها اسما من اسمی فمن وصلها و صلته و من قطعها قطعته و عنه قال الله لها من وصلک وصلته و من قطعک قطعته و عنه ایضا (ص) الرحم شجنته من الرحمن و قال لها من وصلک وصلته و من قطعک قطعته .

اجتماع ضدین در محل واحد و صدور کثیر از واحد و هردو ممتنع است پس توجه نفس بدو چیز در زمان واحد ممتنع است و از اینجا نتیجه میگیریم که انسان اگر بخواهد متوجه به دین شود و اقامه وجه خود بسمت حقیقت نماید ناچار باید حنیف و معرض از مخالف حقیقت باشد زیرا این معنی بغیر حنافت و بدون اعراض از طبیعت محال است و لذا خداوند فرموده فاقم وجهک للددین حنیفا .

مقدمه دوم سابقا معلوم شد نفس جسمانی الحدوث است یعنی منشاء است بعد از حدوث بدن و طبیعت زیرا در ماده و طبیعت بدن انسان استعداد حصول روح است و روح از عالم مجردات است پس نفس انسان دارای دو نظر است یکی بعالم ماده و طبیعت و دیگری بعالم مجردات و حقیقت و لکن در ابتدای تحقق و وجودش تا مدت زیادی نظرش بتنظیم عالم طبع است و در مراتع بهیمیت زندگانی میکند و غافل از حقیقت ملکوتی خود و عالم ملکوت و مجردات است و از اینجهت انس و علاقه مفرطی بطبیعت و بدن پیدا میکند و تمام توجه و نظرش بطبیعت و بدن و قضاء حوائج آن میشود بنحویکه نفس را اشتباه به بدن و طبیعت میکند و احکام نفس و فطریات او را اشتباه با احکام طبیعت و بدن می نماید و از اینجهت تمام همش صرف وصول بمقتضیات طبیعت و بدن میشود و از کمالات و مقتضیات

و عنه (ص) الرحم متعلقه بالعرش تقول من وصلنی وصله الله و من قطعنی ، قطعه الله .

وعنه (ص) قال ان الله خلق الخلق حتی اذا فرغ منهم قامت الرحم فاخذت بحقو الرحمن فقال له قالت هذا مقام العائذ بك من القطیعه قال تعالی اما ترضین ان اصل من وصلک و اقطع من قطعک ، قالت بلی قال تعالی فذلک لک .

و فی الحدیث الرحم شجنه من الله و بعد التبرک بذکرها اقول اما کون الرحم هو العضو المخصوص بالنساء فلیس مرادا من هذه الاخبار بداهه ان وصلها نکاحها و قطعها ترک زواجها وهذا خلاف الظاهر کما سیاتی و ان کان المراد منها الاضافه والنسبه الی الرحم نفس بطور کلی باز میماند .

مقدمه سوم در بیان و شرح اخبار وارده راجع برحم و وصل و قطع آن در خبر نبوی از پیغمبر اکرم (ص) وارد شده که آنحضرت حکایت از کلام خداوند نموده ، خداوند فرمود من ذات مستجمع جمیع صفات کمال و من دارای رحمت واسعه هستم ایجاد نمودم رحم را و مشتق نمودم برای آن اسمی از اسماء خود را یعنی از اسم رحمان و رحیم برای رحم اسم قرار دادم کسیکه وصل رحم کند وصل کنم رحمت خود را باو و کسیکه قطع رحم نماید قطع نمایم رحمت خود را از او .

و در خبر دیگر از پیغمبر اکرم (ص) وارد شده که خداوند راجع برحم فرمود : کسیکه صلہ کند تو را صلہ کنم او را و کسیکه قطع نماید تو را قطع نمایم او را .

و نیز در خبر دیگر از پیغمبر اکرم (ص) وارد شده رحم شاخه مشتکیست از رحمن و خداوند فرمود کسیکه وصل کند تو را وصل کنم رحمت خود را باو و کسیکه قطع نماید تو را قطع نمایم رحمت خود را از او .

و نیز در خبر دیگر از پیغمبر اکرم (ص) وارد شده رحم متعلق بعرش است و میگوید هر کس مرصله کند خداوند صلہ کند او را و هر کس قطع نماید مرا خداوند قطع نماید او

والصلب اوها كما هو الظاهر في موضوع الاحكام الشرعية فهو من الامور الاعتبارية لا يكون متعلقا للجعل والخلق بل الرحم كما في هذه الاخبار هي التي يصح ان تاخذ بحق الرحمن و متعلقة بالعرش و كانت شجنة من الرحمن او شجنة من الله و ليست الا الطبيعية .

توضیح ذلك ان الرحمن هو الذات باعتبار انبساط جوده و بسط فيض وجوده و مد ظله على روس المهيات الامكانية و بعبارة اضحى ان رحمانيته عبارة عن ظهوره و ظله الممدود و فيضه المقدس و الوجود المنبسط السارى في جميع المهيات الامكانية و (ح) مجموع ظهوره و ظله رحمانيته الفعلية و حيث ان العرش الجسماني واقع في منتصف هذا الظهور و به امتازت الروحانيات الغير المحسوسات عن المحسوسات فيكون العرش حقو
را .

و نیز در خبر دیگر از پیغمبر اکرم (ص) وارد شده چون خداوند خلق فرمود عالم را از بین آنها رحم قیام کرد و چنگ زد بحقو رحمن خداوند فرمود چه میگوئی رحم عرض کرد در این مقام مقدس پناه بتو میبرم از قطع شدن خداوند فرمود آیا راضی میشوی صله کنم کسیکه صله میکند تو را و قطع نمایم رحمت خود را از کسیکه قطع مینماید تو را رحم عرض کرد قبول کردم خداوند فرمود این معنی برای تو ثابت باشد .

و در خبر دیگر وارد شده رحم شاخه مشتبه‌کیست از خداوند بعد از تبرک بذکر اخبار گوئیم مراد از رحم در اخبار مذکوره عضو مخصوص در نساء نیست چون وصل آن عبارت از نکاح است و قطع آن عبارت از ترک آنست و این معنی خلاف ظاهر اخبار است زیرا یکی از اوصاف رحم تعلق بعرش است و دیگر از اوصاف او اخذ بحقو رحمن است و عضو مخصوص در نساء فاقد این دو وصف است و نیز مراد از رحم نسبت و اضافه بر رحم و صلب که موضوع احکام شرعیه میباشد نیست زیرا اضافه و نسبت بصلب و رحم امر اعتباریست و مخلوق و مجعول نیست و متعلق بعرش و اخذ بحقو رحمن نمی باشد و شاخه مشتبهک از رحمن نیست و قابلیت قیام و تکلم با پروردگار را ندارد پس باید رحم مذکور در اخبار چیزی باشد

الرحمن والحقوموضع الازارولما كان ظهور الحق في مظاهر الروحانيات اقوى حتى قيل انها انيات محضه وفي الجسمانيات اخفى فيكون العرش نهاية ظهوره واستيلائه كما قال تعالى الرحمن على العرش استوى ، و ما بعد العرش من هيولاه وطبيعته موضع استتار الحق و اختفاء الوحدة و ظهور عالم الكثرة و اول ظهور الطبيعة هي المتعلقة بجسم العرش المجيد المحيط و (ح) فقد ظهر كون الطبيعة آخذة بحق الرحمن و انها متعلقة بالعرش كما انه ظهر لك انها شعبة من هذا الظهور الظلي و اما كونها شجرة فلانها الغصن المشتبك و الطبيعة بالذات امر مشتبك فهي اما مقدار امر مشتبك اذا قرأت الشجرة على زنة الفعله بضم الفاء او هيئته مشتبكه على زنة الفعله بكسر الفاء و تبويضها بالنسبة الي الرحمن لكون مظاهره الجسمانية

كه قابل اين اوصاف مذكوره باشد والته غير طبيعت واجداين اوصاف نيست پس بايد مراد از رحم در اخبار مذكوره طبيعتي باشد .

و اما بيان اينكه طبيعت متعلق بعرش و آخذ بحق الرحمن است گوئيم رحمَن عبارت است از ذات مقدس پروردگار باعتبار انبساط جودش و بسط فيض وجودش بر جميع روس مهيات امكانيه از سماوات و ارضين و از عالم مجردات و ماديات و ذات مقدسش باعتبار اين وجود منبسط و اين فيض مقدس و اين ظل ممدود و اين ظهور اطلاقي مسمى برحمن است و چون عرش واقع در منتصف اين ظهور است و بواسطه او عالم مجردات از عالم ماديات ممتاز شوند پس عرش حقو رحمان است و چون طبيعت متعلق بعرش است و عرش حقو رحمن است پس طبيعت متعلق بحقو رحمن است يعنى متعلق بميان و وسط مظاهر پروردگار است و چون ظهور و هويدائي ذات مقدس پروردگار در مظاهر مجردة و سماوات ارواح و اراضى اشباح اقوى است و ظهور او در مظاهر ماديات و جسمانيات اخفى است پس عرش نهايت ظهور و هويدائي او و نهايت ظهور وحدت و ابتدای ظهور كثر است ولي ما بعد العرش از عالم ماده و طبيعت محل استتار و اختفاء عالم وحدت و ظهور عالم كثر است اما بهان اينكه طبيعت شجرة من الله او شجرة من الرحمن است گوئيم شجرة عبارتست از شاخه مشتبك و البته طبيعت هيئتست مشتبك ، اگر بر وزن فعله بكسر فاء

امرا مشتبکا دون مظاهره الروحانية فيصح ان يقال انها شجته من الرحمن وكونها شجته من الله فباعتبار ظهوره الرحمانية وبالجملة فبتحقق هذه الخواص نحكم بكون المراد من الرحم في الروايات هو هذه بل نصحتها ايضا كما لا يخفى والطبايع الجزئية المقصودة في المقام التي هي من شئونها محكومة بحكمها اما وصلها فحيث ان الطبيعة باركانها مظهر لحقائق المعاني والارواح و منشأ لحصول روحانيا تنافوسها لحاظ رابطيتها بين روحانيتنا والعوالم السابقة فكما انها واسطة لوجودنا فلا بد وان يكون واسطة لحصول كمال وجودنا وذلك انما يحصل اذا نظر اليها نظرا آليا وهذا نظر عدل اليها لحصول الحضانه لولدها ويتحقق بهذه الصلة صلة الحق الينا و اما اذا نظر اليها نظرا استقلاليا فهو قطعها و نظر

قرائت شود و پا طبيعت مقدار امر مشتبک است اگر بر وزن فعله بضم فاء قرائت شود .
 و اما بيان اينکه طبيعت از بعض رحم است گوئيم چون رحم عبارت است از ذات مقدس پروردگار باعتبار ظهور اطلاقي او بر جميع مهيات ممکنه و عالم طبيعت و ماده بعض ظهور اطلاقي پروردگار است پس رحم که عبارت از طبيعت است بعض رحم است و بهمين بيان بعض از الله است در مرتبه ظهور و هويدائي او پس طبيعت واجد همه اوصاف مذکوره در اخبار است و از اين جهت ميگوئيم که مراد از رحم در اين اخبار طبيعت است و بواسطه همين جهت تصحيح اخبار مينمائيم و آنها را طرح نمی کنيم (۱)

(۱) ممکن است گفته شود مراد از رحم در اين اخبار منسوب برحم است نه نسبت و اضافه برحم و منسوب برحم مخلوق است نه مراعاتباري و متعلق بعرش است زيرا عرش حمله خلق است و منسوب برحم چون مخلوق است پس متعلق و بسته بحمله خلق است و بقيه اوصاف هم در او موجود است و موضوع احکام شرعيه همين معنی است نه نسبت و اضافه برحم زيرا امر اعتباري قابل قطع و وصل نيست پس اين اخبار مربوط است بصله برحم و قطع آن و ارتباطي با طبيعت و مقام ما ندارد .

ظلم الیها و اتلاف لولدها الروحانی و موجب لقطع الحق عنا و بذلك يتحقق البعد عن الحق سبحانه و تعالی و (ح) فحقیقه الحنافة الاعراض عن الطبیعه استقلالاً و هذا هو الاعراض عن الدنيا المقصود للانبیاء .

الثالث من المقامات الانسانیة التي تعرضت لها آية الفطرة معرفة لمیة وجوب اقامة

الوجه الى الدين .

اقول و حیث قد عرفت انه تعالی جعل كشفها فی عهدة الفطرة فاعلم انه لا اشكال فی وجود حب الذات و کمالها فی الفطرة فیکون الانسان بما هو انسان عاشقا لنفسه اعنی (خود خواه) حتی ان المنتحر لا ینتحر نفسه الا لحبه نفسه بحيث لا یختار هذه الحیوة

و طبایع جزئیة افراد انسان که از شئون طبیعت کلیه متعلق بعرش میباشند محکومند

با حکام او .

اما بیان وصل و قطع طبیعت گوئیم چون طبیعت واسطه است برای انشاء روح و حصول ولد روحانی باید وساطت خود را در حضانت ولد روحانی و تکامل آن جفظ نماید و این معنی وقتی محقق شود که نظر بطبیعت نظر آلی باشد نه نظر استقلالی یعنی طبیعت را برای وصول روح بکمالتش اداره نماید و باین نظر صله طبیعت محقق شود و موجب صله پروردگار گردد و اگر نظر بطبیعت نظر استقلالی باشد موجب اتلاف ولد روحانی او شود و باین نظر قطع رحم محقق شود و موجب قطع پروردگار گردد و عهد از ساحت مقدس مولی بعد پیدا کند و از رحمت های او محروم گردد و مورد سخط و غضب او واقع شود پس نتیجه میگیریم که اعراض از طبیعت بنحو استقلال حقیقت حنافت است و مقصود انبیاء و اولیاء راجع به اعراض از دنیا همین معنی است .

مقام سوم در بیان علت لزوم اقامه وجه بسمت دین گوئیم انسان بحسب فطرت عاشق

خود و کمالات خود میباشد حتی آنکه شخص منتحر انتحار نمی کند مگر برای علاقه و عشق

نسبت بخود بحیثی که راضی نمی شود باقی بماند و آلام و ناراحتیهای کثیره را تحمل

المظلمة لنفسه فيقتل نفسه ولذا يكون عاشقا لحيوته و ما يصح به حيوته بما هو انسان و ليس الاكماله علما وعلما و يرشدك الى ذلك النظر الى حال الطفل فانه لولا علمه بالامتصاص و الازدرداد و حيا من الله تعالى و العمل بهما لما امكن له النشوء و النماء في عالم الدنيا و كذلك حيوة الاخرة لا تنتظم الا بالعلم و العمل قد افلح المومنون الذينهم في صلوتهم خاشعون و (ح) فكلما يصح به حيوته فهو كماله و ما لامدخليه له في صحة حيوته بما هو انسان فليس بكماله و لذا لا يكون علم المقامر و عملها و الشطرنج و عمله كمالا لعدم كونها مصححة لحيوته بما هو انسان و ان كان قد يصح حيوته بما هو حيوان لان مدار صحة الحيوة بما هو انسان ان لا يكون مزاحما لجهاته الاخر و لالصحة حيوة الاخر فان الانسان كند و از اينجهت انتحار ميكند و يكي از كمالات كه معشوق انسان است عبارتست از حيويت و چيزيكه مصحح حيويت اوست و البته مصحح حيويت انسان غير از علم و عمل هيچ ديگري نيست چنانچه اگر نظر كنيم بحال طفل مييابي كه تنها سبب ادامه حيويت طفل علم امتصاص و ازدرداد و عمل آنها است كه خداوند منان اين دو علم و عمل را با الهام نموده و الا طفلي باقى نماند زيرا تعليم اين دو علم و عمل بغير از الهام كه عبارت از طرق متعارفه باب تعليم باشد در حق طفل ممكن نبود همينطور حيويت عالم آخرت بعلم و عمل تصحيح و تنظيم شود كما قال تعالى قد افلح المومنون الذينهم في صلوتهم خاشعون پس هر چيزيكه مصحح حيويت انسان باشد از حيث انسانيت كمال اوست و اگر مصحح حيويت انسان از حيث انسانيت نباشد كمال او نيست و از اينجهت علم مقامره و شطرنج و عمل آنها كمال انسان نيست زيرا مصحح حيويت انسان از حيث انسانيت نمى باشد و لو مصحح حيويت انسان از حيث حيوانيت باشد و اما ملاك صحة حيويت از حيث انسانيت اينست كه مزاحم جهات معنوي انسان يا مزاحم صحت حيويت ديگران نباشد والا مصحح حيويت انسان بما هو انسان نيست مثل معاملات ربويه و معاملات باطله كه مصداق آيه شريفه و لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ميباشد و تمام آنها موجب فساد حيويت ديگران و مزاحم جهات معنويه انسانست

بما هو انسان اجتماعى مدنى فصحة حيوته ملازمة للحيوۃ الاجتماعية و منه ان المعاملات الربوية و الاكل بالباطل تزامم الحيوۃ الاجتماعية الى غير ذلك ثم ان الكمال المصحح للحيوۃ الانسانية يختلف بحسب الازمنة و بحسب العوالم فرما يوجب تصحيح لحظة او ساعة او يوم او شهرا و سنة او عمر و (ح) فبحسب اختلاف تصحيح الازمنة يختلف الكمال شدة و ضعف او ربما يصح بحسب بعض العوالم دون بعض و ربما يوجب تصحيح العوالم كلها و لاشبهه ان الكمالات الدنيوية من صنایعها و کشفیاتها و اعمالها تصحح بها الحيوۃ الدنيوية و لاجابة معها الى الحيوۃ البرزخية و لا الملكوتية و لا الجبروتية بدها ان عالم البرزخ لايحتاج الى تلك الصنایع علما و عملا كالخياط و صانع الساعة و المراكب و البرق و غيرها

و بعبارة ديگر موجب فساد حيوۃ انسان است زيرا وقتى حيوۃ ديگران فاسد شد اجتماع فاسد ميگردد و قهرا حيوۃ اين فرد هم که از افراد اجتماع است فاسد ميشود و البته کمال مصحح حيوۃ انسان بحسب طول و قصر ازمنه و بحسب بعض عوالم يا جمیع آن مختلف است ، و از اينجهت هر چيزيکه مصحح حيوۃ انسان است هر قدر بحسب زمان يا بحسب عوالم بيشتر باشد کمال او شديدتر است و هر چيزيکه تصحيح حيوۃش از جهت زمان و عالم کمتر باشد کمال او ضعيف تر است پس چيزيکه مصحح حيوۃ همه عوالم انسان يعنى عالم ملک و برزخ و جبروت و ملکوت و تمام ازمنه عالم ملک باشد کمالش از همه شديدتر است مثلا صنایع عالم طبيعت از قبيل برق و مرکب و ماشين هاى مختلفى که مورد نیاز مردم است تمام اينها مصحح نظام و انتظام حيوۃ ملکی آنها است و ابدا فايده اى بحال عالم برزخ و ملکوت و جبروت ندارد زيرا در اين عوالم باين صنایع و کشفیات طبيعى امروز علما و عملا احتياجى نيست .

حال اگر تامل و تفکر کنید و مقایسه کمالات با یکدیگر نمائید هر آینه متذکر می شوید و قاطع میگردد که دین مصحح حيوۃ انسان است در تمام عوالم از ملک و برزخ و ملکوت و جبروت نه غير آن زيرا غير دین از کمالات علمى و عملى فقط ميتواند مصحح حيوۃ ملکی

کما لا يخفى و بالجمله فكل كمال يسع دائرة تصحيحه الحيوة الانسانية من الملك والبرزخ والملکوت والجبروت فهو اقوى الكمالات و اعظمها و اذا قايست الكمالات لوجدت الدين مصححا للحيوة الملكية و البرزخية و الملکوتية و الجبروتية بخلاف غيره من الكمالات لاختصاصها بالملك دون غيره، كما لا يخفى و اما الكمال الدينى و من شعبه المعدلة فتصحح الحيوة الانسانية وتنوط بها بداهة ان الهيئة الاجتماعية اذا كانت عادلة فاقبل نفع يتوجه اليها حفظ اعمارهم و اموالهم و اعراضهم و اخلافهم فصحة حيوة الانسان بما هو انسان يتوقف على المعدلة بل يتوقف صحة حيوته بالمعدلة قبل حيوته فلو كان ابواه متصفين بتلك الصفة لم ياكلوا حراما فينقصد النطفة منه و لم يعصيا فى المرابطة فيقع النطفة فى باسدهم مشروط و منوط باعمال قواعد دين و الا مخرب زندگانى فردى و اجتماعى است ،

اما بيان اینکه کمال دینى فقط مصحح زندگانى انسان است در همه عوالم خلقیه و امریه بنحو افراد و اجتماع گوئیم دین مشتمل است بر سه قسمت عدالت ، عبودیت و معرفت بحقایق از مبدء و معاد و بین المبدء و المعاد ،

اما عدالت که عبارتست از اعطاء کل ذی حق حقه اگر در میان اجتماع بر قرار باشد کوچکترین نفعی که عائد آنها میشود حفظ نفوس مردم و اموال آنها و حفظ نوامیس مردم و اخلاف آنها است پس صحت زندگانى انسان متوقف است بر پایه محکم عدالت حتى اینکه صحت حیوت انسان قبل از حیوت متوقف بر عدالت است زیرا اگر پدر و مادر انسان دارای ملکه عدالت نباشند و اجتناب از مال غیرنمایند هر آینه نطفه از مال حرام متحقق شود و البته چنین نطفه‌ای بعد از انسان شدن اقتضا صدور اعمال قبیح دارد و همینطور اگر پدر و مادر از جهت عدم عدالت مرتکب زنا شوند و نطفه بنحو سفاح در رحم مادر واقع شود چنین نطفه‌ای اقتضا شقاوت در او تام است پس میگوئیم عدم عدالت موجب فساد زندگانى انسان میشود حتى پیش از زندگانى .

الرحم سفاحا فی شقی الولد كما اذا قايست العبودية و حقيقتها الخضوع للكامل بقول مطلق الى الحيوة الانسانية لوجدتها تام المدخلية في صحتها بدهة نهاية مدخلية التواضع و الاحترامات في نظام الحيوة و اقل نتائجها العزة والمحبة و غيرها كما لا يخفى و اذ انظرت الى المعرفة و العلم بالحقايق لوجدتها تام المدخلية لصحة الحيوة كما عرفت حال الطفل ما لم يعلم الامتصاص و الازدراد و حيا من الله لما امكن حيوته فضلا عن صحتها و لا يمكن الحيوة الا بالعلم و العمل غاية الامر الجاهل يعيش تحت ظل العالم ، فتدبر .

ثم اذا نظرت الى المعرفة و العبودية و المعدلة و قايستها الى عالم البرزخ و العوالم الاخر لوجدت انها تمام ملاك حيوة تلك العوالم و ان كان كمال المعدلة ظهورها في البرزخ

اما عبوديت كه عبارتست از خضوع برای کامل چه كمالش ذاتی باشد یا غیرى اگر در بین اجتماع ثابت باشد كوچكترین نتیجه و فائده اى كه عائد اجتماع میشود پیدایش عزت و محبت است و در زیر سایه عبودیت زندگانی با عزت و حیوت با وداد و محبت محقق گردد .

اما معرفت بحقايق تمام مدخليت را در صحت زندگانی انسان دارد زیرا اگر علم و عمل نباشد بهیچ وجه زندگانی ممکن نیست تا چه رسد صحت و کمال آن چنانچه اگر ملاحظه حال طفل را در ابتدای تولد نمائی هر آینه صحت مطلب ما برای شما هویدا شود زیرا اگر طفل علم امتصاص و ازدراد و عمل آنها را در مدرسه غیب بتعلیم ذات باری تعالی نیاموخته بود بهیچ وجه حیوت و زندگانی دنیا برای او ممکن نبود تا چه رسد صحت و فضیلت آن چون طفل قابل تعلیم بطریق متعارف نیست ولی قابل تعلیم بطریق غیر متعارف یعنی الهام است پس علم و عمل مدخلیت تامه در صحت زندگانی انسان دارد و البته جاهل همیشه در ظل عالم و سایه او ادامه حیوت میدهد اینها مقایسه دین بود نسبت به عالم ملک حال اگر این کمالات سه گانه را با عالم برزخ و ملکوت و جبروت مقایسه نمایند هر آینه میباید این کمالات در صحت زندگانی آن عوالم تمام عامل موثر است منتهی

اقوى والعبودية والصفات الحسنه ظهورها فى الملكوت اقوى والمعرفة ظهورها فى الجبروت اقوى، واذا قد تحققت انحصار الكمال المصحح للحیوة الانسانية فى جميع العوالم بالدين عرفت حکما ً ايجاب اقامة وجهک الى الدين .

المقام الرابع فى معرفة وجهه فنقول ان وجه البشر هو وجهه الظاهر من صورته و جسمه و مقادیم بدنه كما هو المقصود من قوله تعالى اقم وجهک شطر المسجد الحرام لانه جسم ولا يقابل الجسم الا الجسم و هيئته مقابلتهما تسمى قبله كما مر و يجب التهيئ بهذه الهيئته فى الصلوة والنحر والذبح و حال الاحتضار و حال الصلوة عليه و حال دفنه و ان كانت كيفية التهيئ مختلفة حتى ان الميت اذا كان بنحو الامانة يجب ان يجعلوه متوجها ظهور و بروز هر كمالی از کمالات سه گانه نسبت بعالمی از عوالم اقوى است يعنى ظهور كمال معدلت در عالم برزخ اقوى است و ظهور كمال عبوديت و سائر ملكات حسنه در عالم ملكوت اشد است و ظهور كمال معرفت نسبت بمبدء و اسماء و صفات آن در عالم جبروت آكد است پس نتیجه ميگيريم كه علت وجوب اقامه وجه بسمت دين براى اينستكه تنها چيزيكه ميتواند حيوت و صحت آنرا در تمام عوالم تضمين و تامين نمايد منحصرآدين است .

پس بحكم فطرت كه عاشق حيوت و صحت آنست در همه عوالم اقامه وجه بسمت دين لازم و چون شريعت بر طبق فطرت است حكم به وجوب آن نموده كما قال تعالى ؛ فاقم وجهك للدين حنيفا .

مقام چهارم در بيان معرفت وجه انسان كما قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا البته انسان داراى دو وجه است يکى وجه ظاهرى كه عبارت از مقادیم بدن اوست وهمين معنى مراد است از آيه شريفة اقم وجهك شطر المسجد الحرام زيرا مسجد الجرام جسم است و تقابل پيدا نکند جسم مگر بجسم پس بايد مراد از اقامه وجه بسمت المسجد الحرام مقادیم بدن مصلی باشد نه وجه باطنی او و هيئت مقابله مقادیم بدن مصلی با مسجد الحرام قبله ناميده شود زيرا قبله بر وزن فعله مصدر دال بر هيئت است و اين مقابله

الی القبلة مثل القبر و قد غفل عنه المسلمون الا فتذكر و ارحمکم الله كما يحرم التهیئ
بهذه الهيئة فی حال التخلیه استقبالا و استدبارا بل و استنجا و مباشرة و فی غیر هذه
الاحوال يستحب الاستقبال و یؤكد فی حالات العبادات بل اكد فی حال النوم و هو اما
موافق لحال الاحتضار او حال القبر و الظاهر انه یتحقق الاستقبال بایها شاء و ان كان
الانصب اختیار حال الإحتضار و السلام علی من اتبع الهدی و اما الوجه المقصود ههنا
حیث ان المتوجه الیه هو الدین و لیس الا من مقوله المعانی كما سیاتی فذلک وجه الانسان
(ح) فهو بحسب ما یناسب فطرته الدراکة جهات ادراکه السبعة اعنی : وجه الحس و وجه
العقل و وجه القلب و وجه الروح ، وجه السر ، وجه الخفی ، وجه الاخفی ، و هذه مدائن

واجب است در حال صلوه و نحر و ذبح و احتضار و صلوه بر میت و دفن آن ولو بعنوان
امانت باشد اگرچه کیفیت استقبال در این موارد مختلف است چنانچه تهییئ بین هیئت
حرام است در حال تخلیه استقبالا و استدبارا بلکه در حال استنجا و مباشرت (۱) .

و در غیر این احوال استقبال مستحب مؤكد است خصوصا در حال عبادت و نوم و
البته استقبال در حال نوم بیکی از دو نحو است یا اینکه بنحو احتضار و یا بنحو دفن
میت اگرچه انصب اختیار حال احتضار است و دیگر وجه باطن که عبارتست از جهات دراکه
انسان و آنها هفت وجه است و همین معنی مراد است از آیه شریفه فاقم وجهک للددین
حنیفا ، زیرا دین از مقوله معنی است و مقابله با آن بغیر از وجوه معنوی ممکن نیست و
آن هفت جهت عبارتست از :

وجه الحس و وجه العقل و وجه القلب و وجه الروح و وجه السر و وجه الخفی و وجه
الاخفی ، و این وجوه مذکوره همان شهر انسانیت است :

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

(۱) ممکن است گفته شود در حال اسینجا احوط و در حال مباشرت مکروه است .

الانسان (هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم) فبوجه الحس المقیدیدرک محسوسات هذا العالم من المبصرات لوناوشكلا و من المسموعات صوتا باقسامها و من المشمومات بانواعها و من المذوقات بانحائها و من الملموسات باحنائها و بحسه المطلق و هو شعاع شمس روحه من الباصرة و السامعة و الذائقة و الشامسة و اللامسة، اذا خرجت عن اسر لوامیب البدن یدرک المحسوسات الخمسة من عالم البرزخ كما مر فی باب الرجعة تحقیق عالمی الملك و البرزخ، و بوجه العقل یدرک المعقولات بالبرهان حال ضعفه لاحتیاجه الی الفکر و الفکر حركة الی المبادئ و من مبادئ الی المراد، و عندکماله یدرک المعقولات المجردة بالعیان و الشهود و هو الكشف و (ح) فالكشف حظ العقل عند

اماوجه الحس منشعب بدوقسمت شود یکی حس مقید و دیگری حس مطلق اماحس مقید آن قوه ایستکه مدرک محسوسات عالم ملک است یعنی مبصرات و مسموعات و مشمومات و ملموسات و مذوقات عالم ملک بآن درک شود .

و اما حس مطلق آن قوه ایستکه محسوسات پنجگانه عالم برزخ بآن درک شود و بیان این مطلب و اختلاف عالم ملک و برزخ مفصلا در کتاب (الایمان و الرجعه) ذکر شد .

اما وجه العقل قوه ایستکه درک نماید معقولات را بوسیله برهان در حال ضعف زیرا عقل در درک آنها احتیاج بفکر دارد و فکر عبارتست از توجه عقل بمبادئ و مقدمات معلومه و از آنجا بمراد و مطلب تا معلوم گردد ولی عقل در حال کمال و شدت درک معقولات مجردة نماید بشهود و عیان و محتاج ببرهان نباشد پس کشف و شهود حظ و بهره عقل است در حال کمال و شدت نورانیت و از عقل در این مرتبه تعبیر بعقل مستفاد می شود چنانچه از عقل در مرتبه سابق تعبیر بعقل بالفعل و بالملکه میگردد .

واماوجه القلب و آن مرتبه ایست از نفس که بآن عاشق و محب خود و کمالات محسوس و معقول خود میباشد و البته ملاک عشق و محبت ادراک کمال و جمال است و چون انسان اول چیزیکه ادراک میکند نفس خود است پس عاشق خود و کمالات خود میباشد و از این

قوته و شدة نورانیتته و بوجه القلب و هو المرتبه التي للانسان بها يحب نفسه و كل كمال محسوس و معقول فيكون الانسان بالفطره (خود خواه) و حيث ان الحب بعد الادراك و اول من يدرك هو نفسه و (ح) فاول من يحب هو نفسه فيكون الانسان بما هو هو (خود بین) و (خود خواه) و حيث انه يحب نفسه فيحب كمال نفسه ، فيتوجه اليها في تحصيل کمالاتها و (ح) فقد يدرك الكمالات المحسوسه و يحبها فينتكس رأسه فيهبى الى هواها و قد يدرك کمالاتها المعقوله الفطريه المنحصرة بالمعرفه و العبودية و المعدله فترتفع رأسه فترتقى الى مولاها فاذا توجه الى ان حبه لا يقف عند شىء بل غير متناه فى عشقه و الاشياء فى کمالاتها متناهية و لذا قال تعالى ؛ خلقتك لاجلى و خلقت الاشياء لاجلك ، عرف انه لا يستحق

جهت تمام همش تحصيل کمالات نفس است حال اگر فقط متوجه کمالات محسوس شود و حب خود را صرف آنها نماید و از کمالات معقول که محبوب حقیقی انسانست باز ماند هر آینه خسران دنیا و آخرت نصیب او میشود و تا ابد در حسرت و ندامت و آثار آن بسر میبرد و نزد مولی روسیاه و سر بزیر است ، ولی اگر متوجه کمالات معنوی فطرت که آنها عبارت است از معرفت و عبودیت و معدلت گردد و همش راصرف تحصيل آنها بنماید هر آینه نزد مولی رو سفید و سر بلند است و در رحمتهای بی پایان اودر ملکوت و جبروت همیشه زیست مینماید مثلا اگر متوجه شود که انسان بحسب فطرت عاشق کمال و جمال غیر متناهی است و اشياء عالم در کمال و جمال محدود و متناهی هر آینه می فهمد که موجودات عالم لیاقت و قابلیت محبوبیت انسان را ندارند و فقط موجودی که حقیق و سزاوار محبوبیت است ذات مقدس پروردگار میباشد زیرا او صرف الوجود است و در کمال و جمال غیر متناهی است و لذا فرموده خلقتک لاجلى و خلقت الاشياء لاجلك ، یعنی تو را برای خود آفریدم ولی اشياء و موجودات را برای تو و البته چنین عهدهی مدرک مولی شود بعقلش و محب و عاشق مولی گردد بقلش و تمام حرکات و سکناش بر طبق نظر مولی و معشوق حقیقی

الاشياء ان يصرف حبه و قلبه اليها لانها تقصر عن محبوبيتها له و الحق هو الحقيق بذلك لانه صرف الوجود و الوجوب فهو غير متناه في الكمال و الجمال و الجود و (ح) فيكون نظره الى فطرته و کمالاتها فيصل الى حقيقتها و مولاها كما قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا ، و حيث ان اول معرفته بوجه عقله النظر الى آياته و ظهوراته و انها صرف الربط اليه فيوحده بعقله و يحبه بقلبه ولذا ورد عنهم عليهم السلام هل الدين الاالحب و بالجملة اذا التفت الى ان هذه الامور مطلقا ظهوره السارى فى الكل فقد وصل الى مقام علم اليقين و آخر مرتبة الاسلام لانه بالظهور يستدل و يستكشف الحق الظاهر تعالى .
و بوجه الروح يشاهد المحبوب الظاهر بعين يقينه فادرك ما ادرك فيقع فى مرتبة

خود باشد و همين است حقيقت دين چنانچه از ائمه اطهار صلوات الله عليهم اجمعين وارد شده هل الدين الاالحب يعنى دين غير محبت و عشق بذات مقدس بارى تعالى چيز ديگرى نيست و كارش بجائى رسد كه تمام موجودات و اشياء را ظهور و جلوه معشوق حقيقى بيند و باين ظهور استدلال نمايد بر حق ظاهر و اين مقام آخرين مرتبه اسلام است .

اما وجه الروح مقامى است كه سالك بقلبش شهود حق ظاهر در اسماء ظاهره پروردگار ميکند و محب حق ظاهر ميشود زيرا آيات و ظهورات پروردگار از مراتب و تطورات اوست پس بشهود آيات و جلوات مشاهده مرتبه اى از مراتب پروردگار كه مرتبه هو الظاهر است مينمايد ولى البته حق ظاهر را در مظاهر خلقيه شهود ميکند نه مظاهر امريه و عالم مجردات و اين مقام ايمان و مقام كنت سمعه و بصره ميباشد و زيد بن حارثه در زمان پيغمبر اکرم (ص) باين مقام نائل شد .

و اما وجه السر عبارتست از سر وجودى و سالك در اين مرتبه مورد تجليات صفات پروردگار واقع ميشود بحيثيكه فانى در اسماء باطنه ميگردد و بمرتبه احسان و مقام حق

الایمان و مقام کنت سمعه و بصره و الفرق بین المقامین ان الاول یشاهد الظهور و یستدل بعقله علی الحق الظاهر فیحبه بقلبه و الثانی یشاهد الظاهر و یعشقه بقلبه .

و بوجه السر و هوسره الوجودی یصیر مجلی للتجلیات الصفاتیة حتی فنی فی اسمائه الباطنة فیقع فی مرتبة الاحسان و مقام حق الیقین .

و بوجهه الخفی ، یصیر مجلی للتجلیات الذاتیة و اسمائه کلیه المطلقه فیوجب الفناء الذاتی و هذا مقام حق الیقین التام .

و بوجهه الاخفی یستغرق فی التجلیات بحیث یفنی من فناءه ایضا و هذا مقام حق الیقین علی الوجه الاتم و نرجو من الله التوفیق لنا و لجمیع المومنین و المومنات .

الیقین میرسد (۱) .

اما وجه الخفی مقامی استکه سالک مورد تجلیات اسماء باطنه اسما بعد اسم و صفه بعد صفه واقع شود و شهود وحدت حقه حقیقیه در کثرت اسماء باطنه مینماید و مظهر اسم هو الباطن میگردد و در این مقام سالک غافل از خود و صفات خود و افعال خود میباشد و نمی بیند مگر حق و این مقام مقام حق الیقین بر وجه تام است (۲) .

و اما وجه الاخفی مقامی است که سالک مستغرق در تجلیات اسماء باطنه می شود

(۱) ممکن است گفته شود وجه السر مقامی استکه سالک بقلبش شهود حق ظاهر را در تمام اسماء ظاهره پروردگار اعم از خلقیه و امریه مینماید و علاوه بر این شهود سرالهیته که آن وجود منبسط و وحدت متقومه بواجب الوجود است در کثرت اسماء عینییه و مظاهر کونییه مینماید و وارد در مرتبه احسان و مقام عین الیقین میشود نه شهود اسماء باطنه و نه وصول بمقام حق الیقین .

(۲) ممکن است گفته شود این مقام مقام حق البقین است و مقام اخفی مقام حق الیقین

بر وجه تام است .

المقام الخامس في معرفة الانسان دينه ، فنقول ان الدين هو الالتزام بالحقايق
و منه الدين و هو الالتزام بالاموال والحقوق و (ح) فاذا نظرنا الى كتاب ذاتنا لوجدناها
ملتزمة بامور :

الاول الالتزام بمعرفة الحقايق و مبدئها و معادها بحيث يعشقها و لايرضى لنفسه
الجهل باحدها اصلا و لذا فالانبياء كلهم يستدعون الحكمة في قولهم رب زدني فيك
تحيزا بل يعشق العلم مطلقا ولو لم ينفع له اصلا .

الثاني الالتزام بالخضوع للكامل و هي العبودية و يدلك على ذلك ابواب الاحترامات
الفطرية مثل احترام الحاضر و احترام المنعم ، و احترام المقتدر ، و احترام الكامل ،
بنحويكه فاني ميكردد حتى ازفناء خود درحضرت واحديت ، و اين مقام مقام حق اليقين
بر وجه اتم است (۱) .

مقام پنجم در معرفت انسان راجع بدین گوئیم دین عبارتست از التزام بحقايقى
که فطرت انسان بآنها ملتزم است و دین هم از همین ماده است و معنی او التزام بحقوق
واموال مردم است حال اگر مراجعه بکتاب ذات خود نمائیم و اوراق تکوینی آنرا ورق زنیم
هر آینه می یابیم که فطرت ملتزم بسه چیز است :

اول التزام بمعرفة مبدء و معاد و بين المبدء و المعاد بحیثی که انسان راضی نمیشود
جهل و نادانی نسبت به چیزی را ، ولو اینکه برای او اصلا فایده ای نداشته باشد تا چه رسد
بمعرفة مبدء و معاد که تمام فائده را برای صحت زندگانی انسان در تمام عوالم دارد
كما قال علی (ع) اول الدین معرفة ، یعنی اول دین و پایه محکم او معرفة نسبت بمبدء
عالم است و از همین جهت است که انبیاء و اولیاء همیشه از پروردگار عالم تقاضای علم
(۱) ممکن است گفته شود مقام اخفی مقامی است که سالک شهود حق را در اسماء باطنه

و اسماء ظاهره هر دو مینماید و مظهر اسم یا من لایشغله شأن عن شأن می شود و این مقام
مقام حق اليقين است بر وجه تام .

و احترام المحبوب ، و ابواب التواضعات للکامل علما و صنعه و مالا و حشمة و عشيرة و ابواب المحبة فانها من جهة الکمال و ابواب اختلاف المحبة فانها من جهة اختلاف الکمال و ابواب الاجور لارباب الصنایع کالمهندس ، و المعمار ، و البناء ، و العامل ، و ابواب المثوبة و العقوبة و ابواب الانتظامات فی کل اساس فانما هی لکمالها و الاختلال فی عهدة النقص كما لا یخفی فالکل تنشئ من فطرة الالتزام بالتواضع .

الثالث الالتزام بالمعدلة و ان کان ظالما فان هیجان حس الانتقام من الظالم بعد ملاحظه عدم قیام الناس بحقوقه و اطاعته المفروضة انه مطاع فلو لم یکن فی حقیقته الالتزام بالعدل و الاستقامة لما قام بالانتقام كما لا یخفی هذه دین فطری لا یخل احد و دانش میگردند ، كما قال : رب زدنی علما و قال ایضا رب زدنی فیک تحیرا .

دوم التزام بخضوع و فروتنی برای کامل اعم از اینکه کمال او ذاتی باشد یا غیری و دلیل بر این مطلب ابواب احترامات است که فطرت حاکم بآنها است مثل احترام حاضر و احترام منعم و احترام مقتدر و احترام کامل و احترام محبوب و معشوق ، و نیز دلالت بر این مطلب میکند حکم فطرت بتواضع نسبت بکامل علمی و صنعتی و مالی و سنی و عشیرتی و نیز دلالت بر این مطلب میکند ابواب محبت زیرا ملاک آن ادراک کمال است و هر قدر کمال بیشتر باشد محبت شدیدتر است و نیز شهادت بر این مطلب میدهد اختلاف اجور نسبت بآرباب صنایع یعنی هر قدر کمال صانع بیشتر باشد اجرت او زیادتر است چنانچه اختلاف عقوبت و مثبت از همین جهت است یعنی هر قدر کمال فاعل بیشتر باشد مثبت عمل زیادتر است با اینکه عمل واحد است و بهمین نسبت در طرف عقوبت و نیز شهادت میدهد بر این مطلب ابواب انتظامات در کلیه موسسات زیرا نظم و انتظام کمال است و بی نظمی و بی ترتیبی نقص است (۱) .

(۱) ممکن است گفته شود باب نظم و انتظام و باب محبت و اختلاف آن مناسبتی

با فطرت خاصه ندارد .

من ذلك و (ح) فكيف يمكن ان يقال ان الانسان لايحتاج الى الدين و هو متدين بالذات اذا عرفت هذه فنقول ان الاديان الالهية و الالتزامات السماوية كلها بيان لذلك و الكتب السماوية شرح لهذا الكتاب التكويني و الانبياء شراح كتاب ذاتنا و ان كنت في شك من ذلك فارجع اليها لتعرف التطابق حتى ان القرآن علم جميع الحقايق و بيان لزوم الخضوع و كيفيته و بيان الحدود و الحقوق و المعدلة و الامر بها حتى ان القصص الكريمة و بيان احوال القرون الماضية من الاخير و الاشرار انما هي لبيان تلك المقاصد الثلاثة و من هذا السير يظهر لك حقيقة قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام و قوله و من يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه ، لانه علم تام و عبودية كاملة و معدلة جامعة ، فتدبر

سوم التزام فطرت بمعدلت يعنى تاديه حقوق صاحبان حق ولو اينكه در مقام عمل ظالم باشد و برطبق التزام فطرى عمل نكند و دليل بر اين مطلب ظهور حس انتقام است در انسان اگر نسبت بحقوق مفروضه او تجاوز و تعدى شود و لو اينكه خودش نسبت بحقوق مسلم ديگران ظالم باشد زيرا اگر فطرت ملتزم بعدالت نباشد هر آينه حس انتقام در او ظاهر نمى شود و اين التزامات فطرى همان دين قيم است كه هيچ فردى از افراد انسان فاقد آنها نيست .

پس چگونه ممكن است گفته شود انسان محتاج بدين نيست و حال اينكه بحسب فطرت و ذاتش متدين است چون دين فطرى روشن شد گوئيم جميع اديان الهى و التزامات آسمانى بيان همين دين فطرى است و جميع كتب آسمانى شرح كتاب تكوينى انفسى است و تمام انبياء شراح كتاب فطرى ما هستند حال اگر خواهى از شك و ترديد در اين مطلب خارج شوى مراجعه بكتب سماوى كن مثلا قرآن مجيد كه اكل كتب سماوى است مشتمل است بر علم بحقايق از مبدء و معاد و بين المبدء و المعاد و بر عبوديت و خضوع نسبت بذات مقدس پروردگار و كيفيت آن ، و بر معدلت و امر بان ، و بيان حقوق و ارباب آن ، و كيفيت اداء حقوق حتى اينكه قصص و حكايات قرآن و بيان احوال قرون سالفه از نيكان و بدان تمام

المقام السادس قی قوله تعالى فاقم وجهك للدين ، اعلم انك بعد ما عرفت ان اصول وجوه الانسان ثلث وجه الحسن وجه القلب ، وجه العقل ، و (ح) فاقامة وجه العقل الى الدين لا بد وان يكون الى المعرفة واقامة وجه القلب الى الدين لا بد وان يكون الى العبودية والتخلق بالاخلاق الحسنة واقامة وجه الحسن الى الدين لا بد وان يكون الى المعدلة والاعمال الصالحة فيختلف كيفية الاقامة ، فبالنظر الى اقامة وجه الحسن الى المعدلة لا بد من معرفة الحقوق والحدود و اربابهما من الحق والخلق و ذلك يتوقف على النظر الى علم الفقه و اصولها للمجتهدين و الى فتاويهم للمقلدين و الى الاحتياط

مربوط بفطريات سه گانه است و چون دین اسلام از این سه جهت اکمل ادیان است پس اگر کسی تبعیت از غیر دین اسلام کند هرگز از او قبول نمی شود کما قال تعالی ان الدین عند الله الاسلام و من يتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه .

مقام ششم در معرفت انسان نسبت باقامه وجه بسمت دین کما قال تعالی فاقم وجهک للدين حنیفا گوئیم چون سابقا وجوه انسان را مفصلا شرح دادیم و معلوم شد که عمده آنها که اصول آنها است سه وجه است وجه الحسن ، و وجه العقل ، و وجه القلب ، اکنون بیان میکنیم که اقامه هر کدام بجانب دین بچه کیفیت است ؛

اما اقامه وجه الحسن مطرف دین عبارتست از توجه آن بمعدلت و آن ممکن نیست مگر بشناختن حقوق و حدود و معرفت ارباب آن از خالق و مخلوق و این معرفت متوقف است بر اجتهاد در علم فقه و اصول آن و یا تقلید و رجوع کردن بفتوای مجتهد جامع الشرائط و یا احتیاط نمودن اگر اجتهاد یا تقلید ننماید .

و اما اقامه وجه العقل بسمت دین ، عبارتست از توجه عقل بمعارف الهیه از معرفت مبدء و اسماء و صفات آن و معرفت معاد و معرفت نبوت مطلقه و ولایت مطلقه و تنور عقل باین معارف دینی از طریق دلیل و برهان ، و برای تحصیل آنها باید بخود فطرت و کتاب

للمتوقفين و بالنظر الى اقامة وجه القلب الى العبودية و هي الخضوع للربوبية لابد من معرفة الفضائل والرزائل من الصفات فيعبده بالصبر و ترك الجزع و نحوهما و بعبارة اخرى جامع فضائل الصفات العبودية فالصبر لغيرها لا يكون كاملا و بالنظر الى اقامة وجه العقل الى المعرفة لابد من التوسل بقراءة كتاب الفطرة كما قال تعالى : اقرء كتابك ، و قال تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها .

اذا عرفت هذا فنقول اما اقامة وجه الحسن فلا بد في تنظيمه و تعديله بترك المفساد و ارتكاب المصالح من الرجوع الى الفطريات الخمس و قرائه كتاب نفسك كما قال تعالى اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا :

ذات متمسك شويم كما قال تعالى اقرء كتابك و قال فطرة الله التي فطر الناس عليها (۱) و اما اقامه وجه القلب بجانب دين عبارتست از تخلق قلب بصفات حسنه و اخلاق پسندیده و عمده آنها ملکه عبودیت و خضوع نسبت بذات مقدس پروردگار است حتی اینکه میتوان گفت کمال جمیع ملکات حسنه غیر ملکه عبودیت متوقف بر عبودیت است مثلا صبر اگر برای عبودیت و خضوع نسبت بذات مقدس پروردگار باشد کمال است و الاکمال نیست (۲) و

(۱) ممکن است گفته شود آیه اولی ارتباطی با مطلب ندارد زیرا راجع بعالم آخرت است و مضمونش اینست که انسان در عالم ملکوت متذکر جمیع اعمال خود میشود گویا تمام آنها را در همین ساعت انجام داده که قال تعالى فوجدوا ما عملوا حاضرا و لا یظلم ربک احدا ، و تمام آنها را از خیر و شر خودش محاسبه میکند که قال تعالى : اقرء کتابک کفی بنفسک اليوم عليك حسيبا .

(۲) ممکن است گفته شود ملکات حسنه تماما فی حد ذاتها کمالند الا اینکه اگر آنها برای خدا تحصیل شوند کمالشان شدیدتر است نه اینکه اگر برای خدا تحصیل نشوند کمال نیستند چنانچه مستفاد از متن میشود .

الاولی احترام الحاضر فطری حتی بالنسبه الی العدو بل الانسان بفطرته یلاحظ حضور الطفل و لو لم یدرک قبح الفعل مع کونه حافظا لصورته فیدرک قبحه بعد کبره و حیث ان العاصی هتک حضور الرب بعصیانه فیواخذہ ربه یوم القیامه بفطرته فیقال هل لم اکن حاضرا فخالفتنی او لم یکن حضور الحاضر محترما فی فطرتک او کنت مستثنی من هذه الحکومه الفطریه و الكل ممنوع بفطرتک .

الثانیه احترام المنعم حتی فی الحيوانات فطری بل الشمس منها کذلک فیواخذک المنعم هل لم اکن منعما او لایجب احترامه او کنت خارجا من ذلك .

الثالثه احترام المقتدر فطری و هذا محسوس حتی فی الحيوانات فیواخذک هل لم

این معنی متوقف است بر معرفت صفات حسنه و اخلاق پسندیده و ملکات رذیله تا اینکه در مقام تکمیل نفس صفات حسنه را تحصیل نماید و از صفات رذیله و ملکات خبیثه اجتناب نماید و نفس ملکوتی را ملوث بظلمت های طبیعی نکند حال باید برای تنظیم اقامه وجه حس بسمت معدلت و اداء حقوق لازمه نسبت بخالق و مخلوق متمسک بفطریات پنجگانه شویم تا بسهولت بتوانیم اقامه وجه حس بجانب دین کنیم و از محرّمات الهی اجتناب نمائیم و در اداء واجبات پروردگار ساعی باشیم و هرگز مسامحه نکنیم .

اول هر فطرتی حاکم است که حضور حاضر محترم است ولو اینکه آن حاضر دشمن باشد بلکه اگر حاضر طفل باشد و ممیز حسن و قبح عمل نباشد ولی حافظ صورت آن باشد تا زمانیکه مدرک حسن و قبح آن شود و یا صورت عمل را برای ممیز حسن و قبح اعمال نقل کند حضور او هم محترم است و هتک حضور او بحسب فطرت و کتاب ذات روا نیست حال گوئیم چون ذات مقدس پروردگار حاضر و حضور او بحکم فطرت محترم است پس بنده گنه کار و عاصی روسیاه هتک حضور خداوند حاضر نموده و بحکم فطرت مسئول و مواخذ است و در روز قیامت خطاب از مصدر جلال نسبت بعبد عاصی صادر شود ای بنده گنه کار آیا من حاضر نبودم که مخالفت من نمودی و یا اینکه حضور حاضر محترم نبود و یا اینکه

اكن عظيما مقتدرا او لايجب احترام العظيم و المقتدر عندك او كنت غير مشمول لهذا الحكم .

الرابعة احترام الكامل فطرى حتى بالنسبة الى الكافر فلو احتج عليك يوم القيمة هل لم اكن كاملا او لم يجب احترامه عندك او كنت من المخرجين ؟ فای جواب هيئت الخامسة احترام المحبوب فطرى و هذا اوضح من ان يبين فلو قال الله لك يوم القيمة ا ولم اكن محبوبا ا ولم يجب احترام المحبوب ا والحكم مخصوص بغيرى فلا جواب لك الا الاعتذار ربنا ظلمنا انفسنا و اعترفنا بذنوبنا وان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين ولكن لا بد وان يكون هذا الاعتذار فى الدنيا حتى لاتقع فى مواخذه الاخرة

حضور هر حاضر محترم بود غير حضور من ؟ تمام احتمالات ثلثه بحكم فطرت ممنوع است پس بنده عاصی بحکم فطرت ماخوذ میباشد .

دوم منعم بحکم فطرت محترم است حتى نزد حیوانات اعم از اینکه واقعی باشد یا ظاهری مثلا وقتی نظر بحیوانات چموش می کنید می بینید که آنها نسبت بمنعم خود رام و متواضعند بحیثیکه اگر منعم کسی را روی آنها سوار کند چموشی نمی کنند و آرامش را از دست نمی دهند حال گوئیم چون منعم حقیقی بحسب عوالم وجود و کمال وجود از سماوات ارواح و اراضی اشباح و مادیات و افلاک ذات مقدس پروردگار است پس او بحکم فطرت محترم است و هتک او روا نیست و مخالفت او امر و نواهی مولی هتک احترام و طغیان بر منعم است و بنده گنه کار در روز جزاء مسئول و مواخذ فطرت واقع شود و سر بزیر و روسپاه گردد در وقتی که ذات مقدس پروردگار خطاب کند : آیا من منعم تو نبودم و یا اینکه منعم نزد تو محترم نبود ؟ و یا اینکه من از این حکم فطری مستثنی بودم ؟ .

سوم مقتدر بحکم فطرت محترم است حتى نزد حیوانات اعم از اینکه قدرت او ذاتی باشد یا غیرى و چون ذات مقدسش تمام القدرة و العظمة میباشد پس بحکم فطرت ذات مقدسش محترم و هتک او روا نیست و مخالفت دستوراتش جائز نمی باشد و بنده گنه کار

مورد القوله تعالى خذوه فقلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسله ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه
واذا كان الامر كذلك فكيف اذا كان المعصي حاضرا منعا مقتدرا عظيما كاملا محبوبا
ولا اشكال في ان مثل هذا العصيان اعظم لان للعصيان نسبة الى العاصي و نسبة الى عصيان
آخر و نسبة الى المعصي و احسن المقاييس مقايستها مع المعصي و (ح) فلا يكون المعصيه
في هذه النظرة الا انها كبرى .

و اما اقامه وجه العقل الى الدين فنقول انه اذا راجعناها لوجدناها عاشقه للكمال
بل الخير مطلقا بحيث لواحاط بما في الارض و اطلع او احتمل على وجودها في كرة القمر
لتمناها بل وان نال ما فيها و احتمل وجودها في كرة اخرى لتمنى حتى انه اذا نال الانسان

در عالم ملكوت مسئول و مواخذ بحکم فطرت است و قتیکه خطاب نماید خداوند قادر آیا
من مقتدر نبودم ؟ و یا اینکه مقتدر در فطرت تو محترم نبود ؟ و یا اینکه من از این حکم
فطری خارج بودم ؟ .

چهارم کامل بحکم فطرت محترم است اعم از اینکه کمال او ذاتی باشد یا غیر
و چون ذات مقدسش کامل همه موجودات است پس بحکم فطرت محترم و مخالفتش روانیست
و بنده گنه کار در روز رستاخیز مسئول و مواخذ پروردگار واقع شود وقتی که خطاب نماید
آیا من کامل نبودم ؟ و یا اینکه کامل نزد تو محترم نبود و یا اینکه من از این حکم فطری
مستثنی بودم ؟ .

پنجم محبوب بحکم فطرت محترم است اعم از اینکه محبوب حقیقی باشد یا مجازی
و چون ذات مقدسش محبوب کل است زیرا انسان عاشق کمال و جمال بحت است و ذات
مقدسش کمال و جمال صرف است پس پروردگار عالم محبوب حقیقی هر انسان میباشد و
چون محبوب بحکم فطرت محترم است پس ذات مقدسش محترم است و هتک او بحکم فطرت
روا نیست و مخالفت او امر و نواهی او بحکم فطرت جائز نمی باشد و بنده گنه کار بحکم

بما فی الملک و سائر الشموس و منظوماتها ثم التفت الی ان جمله من الانبیاء اخبیرنا بوجود ما هو اکمل منها فی ملکوت لمتناها و لو لم یثبت عندنا نبوتهم و صداقتهم و هكذا و بعد هذه المراجعة یتکشف علینا امور احدها انه کما وجدناه فلیس بمعشوقنا لان مناطه السکونه عنده حال الوصال فانه تمام مقصد العاشق و حیث تجاوز عنه لانکشف عدم کونه معشوقا له .

ثانیا انه لانهایه لعشقه لتجاوزه عن الجمال الی ما هو اجمل و من الکیمال الی ما هو اکمل و لو کان عنده المحتمل .

ثالثها عدم فتور الفطرة و لو کان سالکا جمیع المسالك و اتعب نفسه و القیها فی

فطرت روز قیامت مسئول و مواخذ است وقتی که ذات مقدسش خطاب کند آیا من محبوب تو نبودم؟ و یا اینکه محبوب نزد تو محترم نبود؟ و یا اینکه من از این حکم فطری خارج بودم؟ چه جواب برای این سوال و مواخذه تهیه نموده اید؟ بلکه باید گفت جوابی نداریم مگر اینکه بازبان اعتذار بگوئیم :

پروردگارا ما ظلم نمودیم نسبت بنفوس خود و معترفیم بگناهان و زشتی های خود حال اگر ما را نیامرزی و بر ما رحم ننمائی هر آینه ما از زیان کارانیم .
و البته باید این اعتراف و استغفار و توبه در عالم ملک محقق شود و الا در عالم برزخ و ملکوت مورد قبول واقع نشود بلکه در آنجا جواب اعتذار خطاب خدوه فغلوه ثم الجحیم صلوه ثم فی سلسله ذرعها سبعون ذراعا فاسلکوه ، باشد .

و بالنتیجه چون ذات مقدسش حاضر و منعم و مقتدر و کامل و محبوب است پس عصیان و مخالفتش عظیم است و هر معصیت باعتبار مقایسه با معصی کبیره است و لو باعتبار مقایسه با عصیان دیگر و یا مقایسه با عاصی صغیره باشد ، و البته احسن مقایسات در باب عصیان و مخالفت مقایسه معصیت است با معصی و در این مقایسه تمام معاصی کبیره

المهالك .

اذا عرفت هذه المراجعة و هذه المكاشفة فارجع اليها بالمطالعة و اسئل عنها و قل لها يا ذاتي و يا حقيقتي كلما اطعمتك من الكمال و استقيتک شراب الجمال فما شبعت و ما سقيت فما تريد مني ثم استمع لما يوحى اليك باني عاشق للكمال البحت و الجمال الصرف و اذا عرفت وجود العشق المطلق بالفعل في ذاتك و فطرتك بحيث لا يتفاوت فيه احد نبيا او وصيا مومنا او كافرا شقيا او سعيدا و العشق من الصفات الاضافية يقتضي معشوقا كما كنت عاشقا بالفعل فلتحكم بوجود معشوق الفطرة في دار التحقق كما قال مولانا عليه السلام عميت عين لاتراك و قال ايضا بك عرفتک و انت دللتني عليك كشافات فطرية:

است (۱) .

و اما برای اقامه وجه عقل بسمت دین متمسک بفطرت عشق کمال می شویم ، گوئیم انسان بحسب وجدان و فطرتش طالب کمال و حسن و جمال است بحیثیکه اگر احاطه بکره زمین پیدا کند و بهر چه کمال و جمال در آنست ظفر یابد باز قرار و آرام نمی گیرد و اگر اطلاع پیدا کند بر وجود کمال و جمالی در کرات و افلاک دیگر و یا احتمال وجود آنها را در کرات دیگر بدهد هر آینه تمنای آنها کند و اگر فرضا بر آنها دست یابد و احاطه پیدا کند باز قرار و آرام نمی گیرد و در این اثنا اگر بشنود که مردمانی بعنوان انبیاء و اولیاء میگویند در ماوراء عالم طبیعت عالمی است که کمال و جمال آنجا قابل مقایسه با کمال و جمال عالم طبیعت نیست باز هر آینه تمنای آنجا کند ولو اینکه یقین بصدق آنها نداشته

(۱) اگر گفته شود این معنی مخالف است با اخبار مأثوره از ائمه اطهار در باب معاصی

کبیره گوئیم معاصی کبیره و صغیره مذکوره در اخبار باعتبار مقایسه معاصی با یکدیگر است و البته در این مقایسه بعضی کبیره و بعضی صغیره میشوند نه باعتبار مقایسه آنها با معصی پس این مطلب مخالفت با اخبار ندارد .

أحداهمعرفة مفاد قولهم (ع) من عرف نفسه بانه عاشق فقد عرف ربه بانه معشوقه .
ثانيها معرفة وجه التعبير عن التوحيد بالفطرة كما في قولهم كل مولود يولد على
الفطرة فانه مقتضاها .

ثالثها معرفة وجه التعبير عن الولاية بالفطرة فانه ايضا مقتضاها وهكذا لانه بالوصول
اليه حسب اقتضاء الفطرة يتحقق الولاية والخلافة الالهية .

رابعها ان الفطرة حيث حكمت بوجود المعرفة فاعلم ان حكمها لا يكون محدودا
بمعرفة دون معرفة الا ان المعروف لما كان مختلفا في الثبوت والحدوث فالمقصود بالذات
من المعارف هو الثابتات والباقي للوصله اليها والقرآن مشحون بمعرفة الايات كلها

باشد ولي ميگويد اى كاش راست باشد آنچه آنها ميگويند و ما نيز ميتوانستيم بر آنها ظفر
پيدا كنيم و البته ما از اين مراجعه بكتاب ذات و فطرت سه چيز استفاده ميكنيم :

يكي آنكه آنچه بر او ظفر يافتيم معشوق ما نبوده زيرا اگر آنها معشوق فطرت بودند
هر آينه عاشق در نتيجه وصول بمعشوق سكونت پيدا ميكرد و از او دست بر نمى داشت و
چون ديديم كه آرامش نگرفت و از او تجاوز كرد مى فهميم كه او معشوق فطرت نبوده .
دوم عشق داراي نهايت و حدى نيست زيرا از كمال باكمل و از جمال باجمل سیر-
ميكند و هرگز متوقف نمى شود .

سوم آنكه فتورى در فطرت انسان پيدا نمى شود ولو اينكه مسالك بيشمار و طرق بسيار
سير كند براى تحصيل معشوق فطرت و در نتيجه ظفر پيدا نكند زيرا عشق كمال و جمال
از لوازم وجود انسان است و هرگز از او مفارقت نكند حال بايد بعد از مراجعه بكتاب ذات و
استكشاف اين امور سه گانه از حقيقت و ذات خود سوال كنى كه :

اى فطرت من و اى ذات من از من چه ميخواهى و چه اراده دارى هر چه كمال بود بتو
ارائه نمودم باز گرسنه اى و سير نشدى ؟ و هر چه جمال بود بتو اسقاء نمودم باز تشنه اى
و سیر آب نگشتى ؟ حال مقصود نهايتى و مراد واقعى خود را براى من بگو تا من بر او مطلع

مقدمه معرفه ذیها فتدبر ، ثم انها قد حکمت بعشقها الخضوع فلتعرف انها تحکم بوجوب الخضوع بقول مطلق من غیر تخصیص بخضوع دون خضوع و (ح) فیجب الخضوع لسانا و قلبا و جارحه بای الجوارح کانت کما انها قد تحکم بوجوب العدل بقول مطلق فی الحقوق والحدود و الاختصاصات و المعاملات و المعاشرات شخصا و شخصین و اشخاص و المنزل و المدینه الی غیر ذلك کما لایخفی علی من طالع کتاب ذاته و فطرته .

خامسها و اذ عرفت ان الفطره تحکم بوجوب التدرین و انه مقتضی ذاتک فلا تتمكن من الالباء عنه بترك المعرفه او العبودیه او المعدله فان فطرتک تخطأک و حیث قد عرفت اقتضاء ذاتک الدیانه المطلقه معرفه و عبودیه و معدله فلتحکم بامکان وصولک الیهما و الا

شوم .

اینجاست که باید کاملا استماع کنی تا اینکه بشنوی گفتار فطرت را که بزبان وحی و الهام با صدای رسا میگوید من عاشق کمال بحت و جمال صرفم من طالب حسن غیر متناهی و خیر بی پایانم ، و آنچه از کمال و جمال بمن دادی همه محدود و متناهی بود و معشوق فطرت نبود .

حال که ندای فطرت را شنیدی و معشوق آنرا دانستی که تمام کمال و جمال است و دانستی که تمام فطرتها اعم از انبیاء و اولیاء و مومنین و کفار و اشقیاء و سعداء همه در این جهت مساوی هستند و هیچ تفاوتی ندارند و دانستی که فطرت معصوم از خطا است گوئیم چون عشق از صفات ذات الاضافه است یعنی عاشق و معشوق میخواهد و اگر عاشق فعلا موجود باشد اقتضاء کند که معشوق فعلا موجود باشد پس باید حکم کنی که معشوق فطرت در دار تحقق موجود است زیرا عشق و عاشق فعلا موجود و محقق است چنانچه حضرت علی بن ابیطالب (ع) فرموده عمیت عین لاتراک ، یعنی کور باد چشمی که تو را نمی بیند و در جای دیگر فرموده بک عرفتک ، و انت دللتنی علیک ، یعنی بتو شناختم تو را و تو دلالت و راهنمایی نمودی مرا بر خود .

فلا يقتضيها و هي معصومة عن الخطاء كما عرفت و (ح) فالاعتذار بعدم التمكن منه لا يسمع
لا في الدنيا و لا في الآخرة فانك ماخوذ بفطرتك كما يقول تعالى و قوله الحق اقرء كتابك
كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا .

سادسها ان كشف صغريات العبودية و العدالة ليس في عهدة كل فطرة بل الكبريات
في عهدها فاذا كانت حسب مقتضى ذاتها ذلك فلتحكم الفطرة العادلة بلزوم وجود الفطرة
الكاشفة و العالم بتلك الحقائق و الا لزم تعطيل الفطرة العاشقة .

سابعها انه لا اشكال بعد عدم فطرة الكل كاشفا عارفا بحقايقها عاشقا لها في حكم
الفطرة العادلة حسب اقتضاء ذاتها بالرجوع الى العالم الكاشف لها و (ح) فهو بنفسه

در بیان مستکشفات فطرت

اول دانستن مفاد حديث شريف من عرف نفسه فقد عرف ربه يعني هر کس خود را
شناخت که عاشق جمال صرف و کمال بحت است هر آينه پروردگار خود را ميشناسد که
اوست معشوق او .

دوم دانستن اينکه چرا از توحيد تعبير بفطرت شده چنانچه وارد شده کل مولود
يولد على الفطرة يعني على التوحيد زيرا توحيد مقتضای هر فطرت است چنانچه سابقا
ذکر شد .

سوم دانستن اينکه چرا از ولايت تعبير بفطرت شده چنانچه وارد شده کل مولود
يولد على الفطرة يعني على الولاية زيرا ولايت مقتضای فطرت و معشوق آنست و بواسطه
وصول باين مقام شامخ خلافت الهيه محقق شود و ولايت کليه متشخص گردد .

چهارم چون سابقا ذکر شد که فطرت ملتزم بمعرفت و عبوديت و معدلت است حال
گوئيم حکم فطرت بعلم و دانش مخصوص بمعلومی و معروفی نيست بلکه شامل هر معروف و
معلوم است و لکن چون معروف و معلوم مختلف است بحسب ثبات و حدوث يعني بعضی
ثابت و بعضی حادث ميتوان گفت مقصود اصلي و مراد نهائی معرفت امور ثابت است و

یفتح علی نفسه التبعية والتقليد للعالم كما قال تعالى واسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون
ثامنها و اذا ثبت لزوم وجود الفطرة الكاشفة فلتحکم بان الفطرة الاولى و الفرد
الاول من الانسان لابد وان يكون کاشفة لها و لذا نقول بان اول افراد البشر يكون خليفه
و حجة كما قال تعالى للملائكة انى جاعل فى الارض خليفه و الافيلزم بطلان الاقتضاء كما
لا يخفى بل عند تمامية الاقتضاء فى الفطرة العاشقة دائما لابد من الحكم بوجود الفطرة
الكاشفة دائما و الا فكيف يمكن التقاضى و التوجه من الفطرة نحوها و لامتوجه اليه اصلا
فان قلت يكفى وجود العلماء فى كل عصر بالنسبة الى كل ما يقتضيه الفطرة .
قلت ان هذا الامر ممنوع من وجوه :

اما معرفت امور حادثه مقصود غيرى و مقدمى است يعنى براى وصول و نائل شدن بمعرفت
امور ثابتة است چنانچه قرآن مجيد مردم راسوق بتدبر و تفکر در آيات و آثار ذات مقدس
پروردگار ميدهد براى تحقق معرفت نسبت بذات وصفات مقدسش چنانکه حکم فطرت بعبوديت
و خضوع براى صرف الكمال و الجمال و تمام السلطنة و الجبروت مخصوص بخضوع خاصى
نيست بلکه شامل است خضوع و عبوديت را بتمام اقسامش اعم از لسان و جوارح و قلب چنانچه
حکم فطرت بلزوم معدلت مخصوص بحقى و صاحب حقى نيست بلکه نسبت بتمام حقوق و
صاحبان آنها است اعم از اينکه شخص واحد باشد يا متعدد و متعدد هم منزل باشد يا
مدنيه و اعم از اينکه در معامله باشد يا معاشرت و اعم از اينکه نسبت بحق خالق باشد
يا مخلوق .

پنجم چون دانستى که فطرت حکم بلزوم تدبير ميکند و دين مقتضای ذات و فطرت
هر انسان است پس نمى توان اباء از دين نمود و ترک معرفت و عبوديت و معدلت کرد زيرا
فطرت انسان تخطئه ميکند اين رويه و قول را و چون ذات و فطرت انسان مقتضى ديانت
است و او معصوم از خطاء و اشتباه است بايد حکم کنى که وصول بديانت ممکن است و به
عبارت ديگر تحصيل علم و دانش و ملکه عبوديت و معدلت مقدور انسان است پس اعتذار

الاول ان وجود هذه العلماء لا يكون دفعا فالكلام في حال الفطرة قبلها .
 الثاني هذه العلماء كيف احوالهم قبل تحقق الانكشاف للكل فانه يلزم التعطيل لهم
 و لغيرهم .

الثالث المنع من كون المجموع عالما بمقتضى الفطرة في كل زمان و في كل عصر .
 رابعها المنع من العلم بمقتضى الفطرة اصلا بداهة عدم القطع في باب العبودية و
 العدالة و لو فرض تحقق القطع في باب المعارف في الجملة و هذا لا يكون مقتضى الفطرة
 و (ح) فلا بد حسب مقتضى الفطرة تحقق العالم بمقتضياتها تفصيلا دائما .
 فان قلت اذا كان وجوب وجوده بمقتضى الفطرة فما المصلحة في غيبه العالم و هل

بعدم قدرت برديانت مسموع نيست نه در دنيا و نه در آخرت ، كما قال تعالى اقرء كتابك
 كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا .

ششم كشف مصاديق و صغريات عبوديت و معدلت در عهده هر فطرت نيست و هر
 ذات و فطرتي نمي تواند كشف چگونگي و كيفيت عبادت ذات مقدس پروردگار و كشف
 حقوق و كيفيت اداء آنها نسبت بصاحبان حقوق بدون واسطه از مبدء فياض و علام الغيوب
 بنمايد بلكه كبريات يعني حكم بلزوم عبوديت نسبت بذات مقدس پروردگار و حكم بلزوم
 معدلت و اداء حقوق بر عهده هر فطرت و ذات است ولي بحسب فطرت عادلها باي حكم
 كني كه شخصي بنام رسول و نبي كاشف صغريات و مصاديق عبادت و عدالت از طرف ذات
 مقدس پروردگار در بين جمعيت در هر عصر و زمان باشد والا لازم آيد تعطيل فطرت عبوديت
 و معدلت و اين معنى ظلم است و ظلم نسبت بذات مقدسش روا نيست .

هفتم چوم معلوم شد هر ذات و فطرتي كاشف مصاديق و صغريات عبوديت و معدلت
 نيست و فطرت كاشفه هم بحكم فطرت عادلها درميان اجتماع بايد باشد پس فطرت عاشقه
 حكم ميكند بلزوم رجوع و تبعيت از فطرت كاشفه در نيل بمعشوق و محبوب خود و در اينجا
 است كه فطرت باب تقليد و رجوع بعالم را بر خود ميگشايد كما قال تعالى و اسئلوا اهل
 الذكر ان كنتم لاتعلمون ، يعني مراجعه كنيد بخاندان وحى و نبوت و از آنها سوال نمايد

الغیبة لاتنافی الفطرة المقتضیة للدیانة بالفعل .

قلت ان الفطرة تحکم بلزوم وجود الفطرة الكاشفة و اما سهولته و عدم صعوبته فلا یكون فی مقتضى الفطرة و الا فیلزم كون العالم مجاورا للباب و لا یحتاج الی حركة و قطع طریق ، نعم اذا كان الغیبة دائمیة او لم یمكن الوصول الیه مع غیبتة فهو مناف لمقتضى الفطرة للزوم كون القصر دائمیاً و منع الفطرة عن مقتضاها ابداً و هو محال مع انه لو ثبت من العالم دستورا فی غیبتة نظیر الدستور للمتحرک الی الطریق قبل الوصول الی المقصد فهو من قبیل الخصوصیات و الاحکام الی تعجز من کشفها و قد ثبت ذلك بالضرورة و هو

اگر شما کیفیت عبودیت و معدلت و سائر امور را نمی دانید .

هشتم چون ثابت شد لزوم وجود فطرت کاشفه و عالم بحقایق صغریات و مصادیق عبودیت و معدلت گوئیم بحکم فطرت عادل اولین فرد بشر باید کاشف باشد و از اینجهت میگوئیم اولین فرد بشر بحسب عقل و نقل خلیفه و حجت خدا بوده کما قال تعالی للملائكة انی جاعل فی الارض خلیفه ، و الا لازم آید تعطیل در کمال وجود و این معنی ظلم است و ظلم نسبت بذات مقدسش روا نیست .

بلکه میتوان گفت چون اقتضای فطرت عاشقه بنحو دوام و استمرار در هر عصر و زمان است باید فطرت کاشفه هم بنحو دوام و استمرار در هر عصر و زمان باشد تا اینکه مراجعه باو برای رفع احتیاج فطرت عاشقه ممکن باشد .

و اگر گفته شود وجود علماء در هر عصر و زمان کافی است برای کشف صغریات و مصادیق عبودیت و معدلت و احتیاج بوجود ولایت مطلقه و کاشف تام نیست اولاً گوئیم وجود و پیدایش علماء دفعی نبوده بلکه بنحوتدریج و گذشتن سالیان دراز بوده پس قبل از پیدایش آنها تعطیل در کمال وجود لازم آید و این معنی ظلم است و ظلم نسبت بذات مقدسش روا نیست .

و ثانیاً علماء قبل از حصول انکشاف و علم بصغریات عبودیت و معدلت چه میکردند

مفاد ما ارسل الينا من حضرته عليه السلام واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله، روى له الفداء .

فان قلت القرآن شامل لجميع الحقايق .

قلت نعم الا ان اختلاف الانظار او صلنا الى الاخطار وهذا نظير ما قاله الثانى حسبنا كتاب الله ولايعرف ان حاق لسان الله لايعرف الا اهل الله .

فان قلت فكيف يكون حجة بالغه على الجامعة .

قلت ذلك لاينافى لزوم وجودالعالم بها فان القرآن ليس تلك النقوش بل هي حكاياته

و همچنين مردم معاصر با آنها چه ميکردند ؟ (۱) .

و ثالثا تمام علماء در هر عصر و زمان عالم بمقتضای فطرت نيستند بلکه بعضی

عالمند (۲) .

رابعاگوئيم اصلا عالم بمقتضای فطرت نيستند زيرا قطع و يقين بصغريات ومصاديق عبوديت و معدلت ندارند بلکه ظان بمصاديق و صغريات باب عبوديت و معدلت هستند و اين معنى مقتضای فطرت نيست بلکه فطرت خواهان عالم و كاشف تام است نسبت به صغريات عبوديت و معدلت پس بحسب مقتضای فطرت بايد كاشف تام و عالم بآنها كه عبارتست از مقام ولايت مطلقه در هر عصر و زمان باشد ولى نسبت بمعارف الهيه از مبدء

(۱) ممكن است گفته شود اين دو جواب خالى از اشكال نيست زيرا اگر علماء در عصر

حضور وحيوت مقام ولايت مطلقه بمقام انكشاف برسند و عالم بصغريات و مصاديق عبوديت و معدلت بشوند و در تمام اعصار و ازمنه باب تعليم و تدريس مفتوح باشد و عالم پرورش پيدا كند در هيچ زمانى تعطيل در كمال وجود لازم نيايد .

(۲) ممكن است گفته شود بعض كافي است و لازم نيست مجموع آنها عالم بمقتضای

فطرت باشند .

و كما ان الامى لا يعرفها الا بعد معرفة الكتابة والعجمى لا يعرفها الا بعد الادبیه و الكل يحتاج الى معلم فكذلك لا يعرفها الجاهل بحقيقتها الا بوجود العالم بها و (ح) فحجیته على الكل يحكم بوجود العالم مضافا الى قوله (ص) انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى سيما قوله (ص) لن يفترقا حتى يردا على الحوض.

و (ح) فلا بد فى العالم من وجود العالم بتلك الحقائق ولذا يقول الشيعة والشريعة على طبق الفطرة و الطريقة انه لو خلت الارض عن الحجة لساخت باهلها اللهم عجل فرجه وظهوره بدأه ما نهلوم يمكن الارتقاء الى سموات الفطرة لكان مقتضيات ارض الطبيعة و معاد فى الجملة قطع و يقين براى آنها از طريق برهان حاصل است و باب تعليم و تعلم هم نسبت با و مفتوح است .

و اگر گفته شود بعد از حکم فطرت بلزوم وجود فطرت کاشفه و مقام ولایت مطلقه در هر عصر و زمان پس چه مصلحت و فائده‌ای در غیبت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف میباشد ؟ بلکه میتوان گفت فائده‌ای که ندارد منافی با مقتضای فطرت است زیرا تعطیل در کمال وجود لازم آید چنانچه این اشکال در اصل عدم وجود امام و کاشف تام وارد بود .

در مقام جواب گوئیم اولاً حکم فطرت محض است در لزوم وجود فطرت کاشفه و مقام ولایت مطلقه ، و اما سهولت تشرف هر فردی از افراد بشر بمحضر مقدسش بنحویکه هیچ حجاب و مانعی نباشد از مقتضای فطرت نیست و الا لازم آید که عالم و کاشف تام همیشه اوقات مجاور باب هر مکلف باشد تا اینکه هر فردی از افراد بشر و مکلفین در تحصیل مقتضای فطرت و تعلم صغریات و مصادیق عبودیت و معدلت محتاج بحرکت و قطع طریق و مسافت نباشد و این معنی در زمان حضور هم لازم نیست تا چه رسد بزمان غیبت زیرا در زمان حضور هم باید هر مکلف قطع طریق و مسافت نماید تا اینکه تشرف بمحضر مقدسش پیدا کند و کسب معارف و وظائف خود نماید نه اینکه امام و کاشف تام خود را بمنزل

متحققه فیخلدون فیها .

تاسعها لاشکال فی عدم اختلاف احکام الفطرة بحسب کلیاتها الا ان الفطرة حسب اختلافها فی القوة الکاشفة یختلف خصوصیات احکامها فی باب العبودیة والعدالة کما انه لا بد فی هذین البابین من ملاحظه جهات طبیعة واستعدادها و لاشکال فی اختلافها غلظه ولطافة حسب اختلاف الامم و (ح) فاختلف الדיانات فی المقامین فانما هولاء اختلاف استعدادات الامة فیختلف البعث کما ان النسخ تابع لاختلاف القوى الکاشفة کما قال تعالی تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض والخاتمة تابعة لنهاية تلك القوة الکاشفة ولقد قال

جاهل رساند و دق الباب نماید و معارف الهیه و دستورات فرعیه را تعلیم او نماید بله اگر غیبت دائمی باشد و تشرف بمحضر مقدسش ممکن نباشد منافی فطرت است زیرا لازم آید قصر دائمی و منع همیشگی و این معنی ظلم است و ظلم نسبت بذات مقدسش روانیست و ثانیاً اگر از طرف عالم و کاشف تام در زمان غیبت دستوری رسیده باشد برای نیل بمقصد و مقتضای فطرت کافی است زیرا این معنی از قبیل احکام و وظایفی است که فطرت عاجز از کشف آنست والبتة چنین دستوری ثابت شده کما قال (ع) واما الخواصث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله .

و اگر گفته شود قرآن مجید و کتاب آسمانی مشتمل بر تمام مقتضیات فطرت و حقایق است و محتاج بکاشف تام و مقام ولایت مطلقه برای رفع حوائج و مقتضیات فطرت نیستیم در جواب گوئیم کسی تمام حقایق و مقاصد پروردگار و تمام مقتضیات فطرت را از قرآن درک میکند که مخاطب بقرآن باشد یعنی پیغمبر اکرم (ص) و ائمه اطهار صلوات الله علیهم اجمعین .

و اما غیر مخاطب بقرآن درک تمام حقایق قرآن و مقاصد پروردگار را از قرآن نمیکند چنانچه مشاهده میکنید اختلاف انظار را در فهم آیات شریفه قرآن و از همین جهت است که ما در اخذ بظواهر کتاب از عمومات و مطلقات و حقایق محتاج بمراجعه سنت و اخبار

لنهایه کشف ما عرفناک حق معرفتک و الا فما سواها فهو مکشوف له صلی الله علیه وآله
 واما فی باب المعارف فلا اختلاف فی اصل المبدء و المعاد فی الدیانات نعم یمکن
 الاختلاف فی بعض المعارف حسب لزوم معرفتها و عدمه لضعف الاستعدادات مثل معرفه
 الملائکه و الکتب و کیفیة المبدء و المعاد و غیرها و انما الاختلاف ایضا من باب عدم
 البیان لامخالفة البیان فان اختلاف طبایع الامة و قصورها عن الادراک منعت الفطرة
 الکاشفة و ان کشف حسب تمامیه ذاته عن ان یمین للامة ترحما علیهم .

عاشرها و اذا عرفت الاختلاف فی الفطرة الکاشفة فاذا تحققت فطرة یمکن کشفها اقوی

ماثوره از ائمه اطهار هستیم ، زیرا ممکن است مراد از عام خاص و دراد از مطلق ، مقید و
 مراد از حقیقت معنای مجازی او باشد ، و عبارت دیگر مراد از ظاهر خلاف ظاهر تاویل آن باشد و
 قرینه و بیان او در سنت نبوی و اخبار ولوی باشد پس بالاخره محتاج بکاشف تام و مقام
 ولایت مطلقه هستیم .

و اگر گفته شود چگونه قرآن مجید حجت بالغه بر تمام خلق است و حال اینکه درک
 نمی کند تمام حقایق آنرا مگر مخاطب بآن ؟ .

در جواب گوئیم حجیت قرآن منافات بالزوم وجود فطرت کاشفه و مقام ولایت مطلقه
 که عالم بتمام حقایق قرآن است ندارد زیرا چنانچه شخص امی و جاهل نقوش و کلمات
 قرآن را نمی فهمد مگر بعد از آموختن کتابت و محتاج بمعلم است و عجمی جهات ادبیت قرآن
 را نمی فهمد مگر بعد از تعلم علوم ادبی و محتاج بمعلم است همینطور جاهل به حقایق
 قرآن و مقاصد ذات پروردگار قرآن را درک نمی کند مگر بعد از تعلم از کاشف تام و مقام ولایت
 مطلقه چه در مشتهبات قرآن که هیچ مقصود را نمی فهمد و چه در محکمت و ظواهر که حدود
 مقاصد و مرادات را نمی فهمد مگر بعد از مراجعه بکاشف تام و مقام ولایت مطلقه
 زیرا ممکن است مراد از عام خاص و مراد از مطلق مقید و مراد از حقیقت مجاز باشد
 چنانچه سابقا ذکر شد .

و اتم فلا بد من كونها هي المتبعة و هكذا الى ان وصلت الفطرة الى نهايت الكشف حسب اقتضاء نهاية الفطرة و حسب نهاية الطبيعة فليتم دائرة الكشف و ليختتم بها لانها قد وصلت الى نهاية الامور كما انك بعد ما اثبت نبوة محمد (ص) و عصمته فقد انبأك بذلك كما قال الله ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله و خاتم النبيين .

اشراقات عشقيه . ان من جمله الكمالات المعشوقه العلم الغير المتناهي و هو من مراتب الوجود حتى ان اضعف مراتبه الذي عدوه من الكيفيات النفسانية ليس الا ظهور المهيئات

پس ميتوان گفت حجيت قرآن حکم ميکند بوجود کاشف تام و عالم بتمام حقايق قرآن و مرادات ذات مقدس پروردگار علاوه بر اين گفتار پيغمبر اکرم (ص) در خبر ثقلين اقوى شاهد بر اين مطلب است خصوصا جمله لن يفترقا حتى يردا على الحوض ، زيرا حقيقت قرآن که عبارتست از مقاصد ربوبي و مرادات الهی و معارف مبداء و معاد و بين المبداء و المعاد تمام متحد با حقيقت ولايت مطلقه است پس بدون کاشف تام و مقام ولايت مطلقه حقيقت قرآن مفهوم نمی شود و از اينجهت ما شيعيان قائليم که اگر حجت و کاشف تام در روی زمين نباشد لساخت الارض باهلها زيرا اگر ارتقاء با سمانهای فطرت و انسانيت ممکن نشد و از طرف ديگر مقتضيات طبيعت فراهم بود هر آينه نفوس در زمين طبيعت فرو ميروند و مخلد در او ميشوند (۱) .

نهم البته واضح است که حکم فطرت نسبت باصل التزام بعبوديت و معدلت در هر عصر و زمان اختلاف ندارد ولی بحسب مصاديق و صغريات اختلاف مسلم است و منشاء آن دو چیز است یکی اختلاف امم از حيث طبایع و استعدادات مزاجی آنها زيرا اشکالی

(۱) ممکن است گفته شود مراد از خسف نمودن زمين اهل خود را کنایه از ظهور

و بروز قیامت باشد نه فرو رفتن مردم در زمين طبيعت .

لدى العالم لا امرأ ينضم الى النفس حتى يكون كيفاً نفسانياً فليس للعلم مهيةٌ بداهةٌ انه ليس الا النفس و هذا الظهور والمهيات التي هي تعينها والعلم نفس ذلك الظهور والظلي الذي هو عين النفس في مرتبة تجليها و اشراقها و بالجمله لا اشكال في معشوقية مثل هذه الحقيقة بحيث لا يشبع منهومه منهومان لا يشبعان فاذن لا بد وان يحكم ان في دار التحقق موجود هو صرف العلم و الا فالعشق الكذائي لا معنى له مع ما عرفت من عصمة الفطرة و انها في احكامها معصومه .

الاشراق الثاني ان من جملة المعشوقات الفطرية القدرة التامة بحيث ان حب المال

نست كه طبائع بشر از جهت لطافت و كثافت مختلف است و در هر عصر و دوره روتكامل است و ديگر اختلاف در فطرت كاشفه بحسب قوت و ضعف كشف آن و اين معنى خود سبب مستقلى است براى اختلاف در خصوصيات باب عبادت و معدلت پس ميتوان گفت اختلاف بعث انبياء دائر مدار اختلاف ام است چنانچه نسخ اديان و احكام تابع اختلاف قواى كاشفه است كما قال تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض چنانچه مقام خاتميت آخرين منزل كشف و شهود است كه فوق او در ممكن تصوير نمى شود ولى در عين حال اين كاشف تام ميگويد ما عرفناك حق معرفتك والبهتة اين معنى نسبت بكنه ذات مقدس پروردگار است و الا غير از كنه ذاتش هر چيز مكشوف اوست بتمام انكشاف (۱) .

و اما در باب معارف الهية از مبدء و معاد اختلافى در اديان نيست و تمام آنها در اين هدف مشتركند ولى ميتوان گفت چون استعداد و قابليت ام سابقه كمتر بوده بيان معارف الهية بمقدار ظرفيت و در خور ادراك و فهم آنها بوده و هر چه استعداد و قابليت

(۱) ممكن است گفته شود نسخ اديان و احكام تابع اختلاف مكشوف است يعنى مصلحت

و مفسده در عمل حدوثا و بقاء منشا حدوث و بقاء دين و حكم است نه نقصان كشف و تماميت آن و الا لازم آيد جهل مركب و اين خلاصه، حكمت و لطف است .

و الرياسة و العشيرة و السلطنة و غيرها انما هو لمحبوبيه هذه المعشوقه بالذات و حيث ان لهذه الخصوصيه مراتب و العشق لاينتهى الى مرتبه بل كلما وجد مرتبه منها يتوجه الى الاعلى منها ، و (ح) فلا بد وان يكون في دار التحقق موجودا واجدا لتتام القدره و لايشذ قدره عن قدرته و المراد منهاكون الذات بحيث ان شاء فعل فعل وان لم يشأ لم يفعل .

الاشراق الثالث ان من جمله الكمالات المعشوقه الحيوة الصرفة بحيث لا يكون لها حد محدود ازلا و ابدا و هي مناط العلم و القدره و لذا عرفوها بالدراك الفعال الذين درهر عصر و زمان زيادترشود بيان معارف الهيه بهمان مقدار توسعه پيدا كند مثل معرفت ملائكه و كتب و كيفيت مبداء از حيث اسماء و صفات ذاتيه و فعليه و كيفيت معاد و غير اينها و اين معنى حقيقه اختلاف نيست بلكه مرجع آن بعدم بيان و بيان است (۱) .

دهم چون معلوم شد فطرت كاشفه بحسب كشف مختلف است بعضى ناقص و بعضى تام و بعضى اتم گوئيم مقتضاي اختلاف در كشف تبعيت از فطرت كاشفه اتم و اقوى نسبت بكاشف سابق است تا اينكه مقام كشف و شهود بنهايت رسد و دائره آن ختم شود و اين معنى نيست مگر براى اقتضاي فطرت و طبيعت زيرا طبيعت بشر در هر عصر و دوره رو بتكامل است و قابليت و استعداد آن رو بتزايد تا اينكه بنهايت استعداد و قابليت رسد و دائره آن ختم شود چنانچه خداوند ميفرمايد ' ما كان محمدا با احد من رجالكم و لكن رسول الله و خاتم النبيين .

(اشراقات عشقيه) اشراق اول يكي از كمالاتي كه معشوق انسان است علم غيرمتناهي

(۱) ممكن است گفته شود عدم لزوم معرفت بجهت عدم استعداد و قابليت نوع مردم منافات با بيان معارف الهيه بحسب كشف و شهود فطرت كاشفه ندارد علاوه براينكه ميتوان گفت بعض نفوس ندرتاً قابليت درك پاره‌اي از معارف الهيه را دارند ولو لازم نباشد

هما من آثارها و حیث انه علم بحت و قدره بحت و (ح) فمعشوق الفطره هی حیوة بحت و عشق الوجود و البقاء ابدآ یوید المطلوب ، فتدبر مع انک قد عرفت ان المعشوق وجود بحت لا یبتطرق الیه العدم فهو ح ازلی ابدی هو الاول و الآخر .

الاشراق الرابع ان من جمله المعشوقات الابتهاج اعلم ان الانسان کما ابتهاج بشیء یرید ابتهاجا هو اقوی من ذلك و (ح) فحقیقه الابتهاج هی التی لا ابتهاج فوقه و حیث ان حقیقه الابتهاج تابع لادراک الکمال و الجمال و لا اکمل من معشوق الفطره فانه غیر متناه فی کماله و هو صرف العلم و (ح) فهو صرف الابتهاج لانه مدرک باقوی الادراکلاتم

و بی اندازه است و آن از مراتب و شئون وجود است حتی انزل مراتب علم و اضعف درجات آن که گمان کرده اند کیف نفسانی است نه چنین است بلکه عبارتست از ظهور نفس و تجلی آن و البته ظهور و هویدائی نفس چیزی نیست که زائد بر نفس و منضم باو باشد تا اینکه از اعراض نفسانی شمرده شود بلکه ظهور نفس همان نفس است منتهی در مرتبه تجلی و اشراق آن ولی مخفی نماند که این ظهور را نسبت بمهیات هم میدهند ولیکن بالعرض و المجاز یعنی نسبت واقعی و حقیقی نیست بلکه نسبت مجازی و عرضی است و میگویند ظهور و هویدائی اشیاء و مهیات در نزد عالم ولی حقیقه ظهور نفس است و تبعا و تطفلا ظهور مهیات است ،

پس بنا بر این میتوان گفت برای علم مهیت نیست بلکه او وجود است و وجود مقابل

مهیت است (۱) ،

(۱) ممکن است گفته شود چون علم از مراتب و شئون عالم است در تحدید بحد مهیت

تابع ذات عالم است اگر ذات عالم فوق جوهر و عرض است یعنی حد ندارد آنهم فوق جوهر و عرض است و حد و مهیت ندارد مثل علم باری تعالی و اگر ذات عالم دارای حد و مهیت جوهری است آنهم تابع اوست .

المدرکات .

وحيث ان الابتهاج بالفعل والشوق الاكيد نحوه و هو الارادة من شئون هذا الابتهاج بالذات لان من عشق شيئا عشق آثاره و ظهوره ، و (ح) فهو يريد لافعاله و الحاصل اذا نظرنا الى ذواتنا و انها عاشقة للابتهاج و السرور بحيث لايقف عند ابتهاج دون ابتهاج فلنحكم بوجود ذات هو صرف الارادة و الابتهاج و الفطرة مريدها و يبتهج بها و هذا واضح لاسترة عليه و من هذه الفطرة نحكم بإمكان الوصول بل الانتهاء الى الابتهاج .

الاشراق الخامس ان من جملة المعشوقات اظهار ما في غيبه من المعاني و الكمالات

خلاصه علم غير محدود که از مراتب صرف الوجود است معشوق انسان است و هرگز اين گرسنه سير نمی شود چنانچه وارد شده منهومان لايشبعان منهوم العلم و منهوم المال پس بايد بمقتضای فطرت که معصوم از خطا است حکم نمائی در دار تحقق و عالم هستی علم غير متناهی و بی اندازه محقق و موجود است و الا لازم آید خطا در فطرت یا عدم وجود عشق و هر دو خلاف واقع است .

اشراق دوم دیگر از کمالاتی که معشوق انسان است قدرت غير متناهی و بی اندازه است حتی اینکه حب مال و ثروت و حب ریاست و سلطنت و حب عشیره و قبيله نیست مگر برای محبوبیت ذاتیه قدرت و انسان بهر مرتبه و پایه ای از قدرت و اقتدار که نائل شود باز عاشق مرتبه فوق و عالی آنست تا اینکه خود را بدریای بی پایان قدرت برساند و به بارگاه معشوق حقیقی فرود آید پس بحکم برهان تضایف باید قضاوت کنی که قدرت غير متناهی و بی اندازه در دار وجود و منزل هستی محقق و موجود است و البته باید بدانی حقیقت قدرت عبارتست از اینکه ذات بنحوی باشد که اگر خواست افاضه هستی و کمال هستی نماید بشود و اگر نخواست نشود .

اشراق سوم دیگر از کمالاتی که معشوق انسان است حیوت بی پایان و ازلی و ابدی است و لذا دهریین و طبیعیین از تصور مرگ و خاتمه حیوت بسیار متأثر میشوند و همواره

ولهذه الجهة يسمى الكلام كلاما ولا يشترط فيه اللفظ وتخصيصه به انما من جهة اهل التقييد
والا فالالفاظ موضوعة للمعاني الكلية .

اما بيان عشق الاظهار والاشتهار كما هو حقيقه الرياء الممنوع عند الابرار فهو واضح
للمحجوبين فانهم يظهرون كمالاتهم بحيث لا يقفون عند هذا الاظهار بل يعدون نقائصهم
كمالا و يظهرونها بل و يتالمون من عدم اطلاع الاموات بل حب الصيت و السمعة و بقاء
خير السمعة في الدهر اقوى شاهد على ذلك فانه لا يتم عشقه بسماع دون سماع بل لوسمعه
اهل الملك و كان محتملا لوجود من اظهر له في الملكوت او غيرها لكان مظهرا له ما في

ميكوشند عمر طولانی برای خود تحصیل نمایند و معشوق خود را که حیوت است حتی المقدور
حفظ نمایند زیرا آنها قائل بحیوت روح بعد از مرگ بدن نیستند و گمان میکنند مرگ بدن
مساوق با نیستی آنها است و حال اینکه حیوت و زندگانی روح و آثار آن بعد از مرگ بدن
شدیدتر است زیرا تجرد بیشتر است ولی مومنین از اینجهت خوف و هراسی ندارند زیرا
میدانند معشوق آنها که حیوت است بعد از مرگ بدن باقی است چنانچه پیغمبر اکرم (ص)
فرموده ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء و انما تنقلون من دار الی دار ، و چون حیوت
ملاک و مناط علم و قدرت است از اینجهت تعریف حیوت را بلازم او نموده و گفته اند هو
الدراک الفعال و چون ذات مقدسش صرف العلم و القدرة است پس او صرف الحیوة است
پس معشوق فطرت که حیوت غیر متناهی و بی پایان است در دار تحقق و خانه هستی محقق
و موجود است و علاوه بر این حب وجود و بقاء همیشگی مویذ این مطلب است (۱) .

علاوه بر این سابقا ذکر شد که چون معشوق فطرت وجود صرف و هستی غیر متناهی
است بنحویکه نیستی در او راه ندارد پس باید گفت او ازلی و ابدی است و اوست اول و

(۱) ممکن است گفته شود عشق بقاء ابدی غیر از عشق حیوت ابدی چیز دیگری

نیست و از اینجهت بعید نیست کلمه فتدبر اشاره بهمین مطلب باشد .

غيبه واما المحبين والمحبوبين فهم يظهرون کمالاتهم الى ان يصل الى ما لا يكون الا اظهارا بحتا و (ح) فلا بد وان يكون في دارالتحقق موجودا يكون نفس ذاته اظهارا للكمال فتدبر فيه تجد الحق .

اما كون الحق متكلما فلانه بعلمه و تجليه على ذاته اظهر کمالات ذاته على ذاته فقد تحقق صفات و اسماء و لوازم الاسماء الى الابد من الاعيان بلوازمها و لوازم لوازمها في المرتبة الواحديه فتدبر .

الاشراق السادس والسابع و من المعشوقات درک الکلام و شهود المقام و الانام و

آخر كما قال تعالى هو الاول و الاخر .

اشراق چهارم ديگر از کمالاتی که معشوق فطرت است ابتهاج و سرور غیر متناهی و بی پایان است و لذا انسان بهر چیزی که مبتهج و مسرور شود طالب ابتهاج فوق آن و اقوی از آنست و هرگز توقف نمی کند و بر ابتهاجی سکونت پیدا نمی کند مگر آنکه واقف بابتهاج غیر متناهی و نامحدود شود آن وقت آرامش و سکونت پیدا میکند و چون ملاک ابتهاج ادراک کمال و جمال است و معشوق فطرت هم صرف الکمال و الجمال است پس او صرف الابتهاج است زیرا او از حیث ادراک و مدرک و مدرک فوق هر ادراک و مدرک و مدرک است و از مراتب ابتهاج ذاتی ابتهاج بفعل است زیرا کسیکه عاشق چیزی باشد عاشق آثار و ظهور آنهاست و ذات مقدسش چون عاشق ذات خود میباشد عاشق آثار و جلوات او هم هست و از اینجهت گوئیم فهو تعالی مرید لافعاله .

خلاصه آنکه چون فطرت انسان عاشق ابتهاج و سرور غیر متناهی و بی پایان است باید بحکم برهان تضایف قضاوت کنی که در نشاء عین و تحقق صرف الابتهاج و السرور و صرف الاراده و العشق موجود و محقق است و علاوه بر این ممکن است لقاء و وصول آن كما قال تعالی فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه احدا بلکه انتهاء بابتهاج صرف در مرتبه تقوم نه صرف در مرتبه تقیوم که مستحیل است .

هذا ايضا امر لانهاية له في الفطرة فتدلنا على من هو صرف درك الكلام و شهود المقام بداهة انه تعالى سبحانه لما كان متكلمًا بالكلام النفسي فهو مدرک هذا الكلام فيكون سميعًا كما انه شاهد لكلمات ذاته فهو بصير و كلاهما من الصفات الذاتية و يرجعان الى العلم فهو من حيث حضور ذاته بكماله لدى ذاته عليم و من حيث انه اظهر ما في غيب هويته فهو متكلم ، و من حيث انه مدرک لهذا الاظهار فهو سميع و من حيث انه يشهد ذاته و كلمات ذاته فهو بصير و من حيث انه يتبهج بذاته فهو مرید ، و من حيث انه ان شاء فعل فعل فهو قادر ، و من حيث انه مدرک فاعل فهو حي ، و هذه امهات الصفات و الاسماء

اشراق پنجم دیگر از کمالاتی که معشوق فطرت است اظهار و ابراز کمالات باطنی است و از او تعبیر بکلام شده و از اینجهت که کلام ظهور مافی الغیب است کلام نامیده شده و کلام مشروط بلفظ نیست بلکه مصداقی از مصادیق آن لفظی است زیرا ظهور و بروز صفات و اسماء باطنی تاره بلفظ میشود و اخری بفعل دیگری غیر لفظ ، چنانچه از ائمه اطهار (ع) وارد شده نحن الكلمات التامات و ايضا در نهج البلاغه از امیرالمومنین (ع) وارد شده کلامه تعالی فعله و قال تعالی فی کتابه و کلمة منه اسمہ المسيح پس میتوان گفت اختصاص کلام بلفظ بی وجه است و بعید نیست که تخصیص کلام بلفظ از جهت اهل تقیید باشد زیرا الفاظ غیر اعلام شخصی موضوعند برای معانی کلیه و کلام عبارتست از ظهور و بروز مافی الغیب و نسبت بین لفظ و کلام عموم و خصوص مطلق است و علاوه بر این دلالت الفاظ عرضی است و لکن دلالت افعال و موجودات بر اسماء و صفات ذاتیه ذاتی است و اما وجود حب اظهار و اشتها در محبوبین که ریا ممنوع نزد ابرار است مسلم است زیرا آنها علاقه مفراطی باظهار کمالات خود دارند بلکه نقائص خود را کمال می پندارند و آنها را به عنوان کمال اظهار میکنند بلکه متألمند که چرا عده ای بنام اموات و مردگان بر کمالات آنها مطلع نشدند بلکه میتوان گفت حب بینام نیک و بقاء آن در تمام اعصار و ادوار و حب شنیدن مردم کمالات انسان را اقوی شاهد بر این مطلب است بلکه در حب اظهار کمال و

فهو الله العالم القادر الحي المرید المتکلم السميع ، البصیر ، تعالی شانہ .

اطفائات فطرية للنائرات الطبيعية :

النائرة الاولى وهي انه يمكن ان يقال ان الله ماهية من الماهيات غاية الامر مجهولة

الكنه .

اما اطفائها فنقول ان كان المراد منها الماهوية المرادفة للانية الوجودية فلا يخالف

مقتضى الفطرة فتدعن بها وهي مجهولة الكنه ايضا كما سيأتي .

جمال بحدی مفرطند که اگر برای اهل عالم ملک اظهار کنند و آنها بشنوند ولی احتمال

وجود عالم ملکوت را بدهند هر آینه شایقند برای آنها نیز اظهار نمایند .

و اما سلسله محبین و محبوبین آنها هم کمالات خود را اظهار میکنند تا واصل

شوند بموجودیکه نیست مگر صرف اظهار کمال و جمال و بالجمله پس باید بحکم برهان

تضایف قضاوت کنی در دار تحقق و منزل هستی موجودیکه صرف اظهار کمال و جمال است

محقق و موجود است و همین است معنای تکلم ذات مقدسش که بواسطه تجلی ذات بر ذات

اظهار نماید کمالات ذات را بر ذات بنحو تفصیل تا محقق شود صفات و اسماء و لوازم آن

از معلومات و مقدرات و مرادات و مسموعات و مبصرات در مرتبه واحدیت (۱) .

(۱) ممکن است گفته شود این تجلی غیر از علم ذات بذات بنحو تفصیل در مرتبه

واحدیت چیز دیگری نیست و اگر کلام ذاتی حق عبارت از همین باشد عین علم است به

حسب مفهوم و اگر چیز دیگری غیر از تجلی و نمایش ذات است برای ذات باید ذکر شود

ولکن میتوان گفت کلام حق فعل اوست چون فعل نسبت بهر فاعلی ظهور و نمایش کمالات

غیبی آن فاعل است و از اینجهت گفته شده که همه موجودات حمد و تسبیح ذات مقدسش

میکند .

وان كان المراد ما هو المصطلح منها وهي الكلي الطبيعي الذي لا يابى عن الوجود والعدم فهي مع كونها مخالفة لمقتضى الفطرة فان معشوقها الاقتضاء البحت والخير المحض لا يعقل انتزاع مفهوم الوجود عما لا يابى عن الوجود والعدم وان كان اعتباريا مضافا الى سائر ادله اصالة الوجود وانه هو الاصيل في دار التحقق و على هذا فلا يكون من مقوله الجنس والا فيحتاج الى الفصل المحصل له و لافصلا والا فيلزمه الجنس فيتربك المبدء و (ح) فلا نوع ولا عرضا والا فله معروض وهو مقدم على عارضه ذاتا مع انه اضعف من معروضه و الحاصل ان الوجود هو اولى بان يكون متحققا و انه هو الحق تعالى .

اشراق ششم و هفتم ديگر از کمالاتی که معشوق فطرت است درک کلام غیر متناهی، و شهود مقام و کمالات بی پایان است و آنها عبارت از سمع و بصرند پس باید بحکم برهان تضایف قضاوت کنی سمع غیر متناهی و بصر نامحدود در دار تحقق و خانه هستی محقق و موجود است و چون ثابت شد که ذات مقدسش متکلم است بکلام نفسی در مرتبه ذات پس گوئیم ذات مقدسش از حیث ادراک کلام ذاتی سمیع است و از حیث شهود ذات کمالات ذات را بصیر است و البته واضح است که سمع و بصر از صفات ذاتیه پروردگار است و هر دو از شئون علم ذاتی اوست (۱) .

خلاصه آنکه ذات مقدسش از حیث حضور ذات برای ذات علیم نامیده شده و از حیث اظهار غیب مکنون اطلاق متکلم بر او شود و از حیث ادراک اظهار غیبی انتزاع کلمه سمیع از او شود و از حیث شهود ذات و کمالات ذات بصیر نامیده شود و از حیث ابتهاج ذات بذات اطلاق کلمه مرید بر او شود و از حیث اینکه اگر بخواهد افاضه هستی و کمال

(۱) ممکن است گفته شود حضور مسموعات و مبصرات در مرتبه ذات مقدسش منشاء

انتزاع سمع و بصر است که هر دو از مراتب علم ذاتست بجمیع اشیاء قبل از ایجاد آنها نه مراد از سمع ادراک کلام ذاتی است که حالی از اشکال نیست چنانچه سابقا ذکر شد .

النائرة الثانية ان لوجوده مهية كسائر الممكنات حيث انها زوج تركيبى .
 اما اطفالها فنقول لو كان لوجوده حد و مهية فلا محاله وجوده زائد على ماهيته و
 عارض له و (ح) فجهة العروض اما غير ذاته فهو يقتضى الامكان و براهين مبدئية لكل وجود
 و موجود كما سبق ذكره من الفطرة كاف فى بطلانه و (ح) فلا بد و ان يكون جهة عروضة
 ذاته و هو اما موجود او معدوم و المعدوم الفاقد للشئ لا يمكن ان يكون معطيا فلا محالة
 كان ذاته موجودا و هذا مع انه تحصيل للحاصل فهو اما موجود بهذا الوجود العارض فهو
 دور و اما بوجود آخر فيتسلسل و كلاهما باطل .

هستى نمايد محقق شود قادر ناميده شود و از حيث دراكيت و فعاليت اطلاق كلمه حى بر
 او شود و البته اينها امهات اسماء و صفاتند كه در تحت هر کدام خصوصا اسم قادر اسماء
 كثيره اى مندرج است و سابقا در كتاب القرآن و العترة اشاره بآن شد .

كلام در اطفائات فطرت است نسبت بناثرات طبيعت ؛

ناثره اولى ممكن است گفته شود ذات واجب ماهيتى است از ماهيات منتهى حقيقت
 و كنهش مجهول است و عقل نمى تواند او را بشناسد زيرا جنس و فصلش معلوم نيست .
 و اما اطفاء آن ميگوئيم اگر مراد از ماهيت انيت است مخالف با مقتضاي فطرت نيست
 زيرا معشوق فطرت وجود صرف و هستى بحت است و از اينجهت حقيقت و كنهش مجهول
 است زيرا وجود بسيطو داراي جزء خارجى و مقدارى و ذهنى نيست تا اينكه عقل بتواند
 او را درك كند .

و اگر مراد از ماهيت ماهيت اصطلاحى باشد كه مقابل وجود و حد موجود است و از
 او تعبير بكلى طبيعى ميشود و آبي از وجود و عدم نيست گوئيم علاوه بر اينكه منافى با
 مقتضاي فطرت است زيرا معشوق فطرت اقتضاء بحت و خير محض است انتزاع مفهوم وجود
 از ماهيت كه لاقتضاء نسبت بوجود و عدم است معقول نيست و لو اينكه وجود اعتبارى
 باشد با اينكه ادله داله بر اصاله الوجود كافى است براى ابطال اين ناثره طبيعى و بالجمله

النائرة الثالثة توهم تجسمه تعالی و کذا تمکنه و استقراره علی العرش و غیره کما افتروه علی الله لقوله تعالی ثم استوی علی العرش و هذه و نظائرها واقعة فی سبع سور من القرآن و هی الاعراف و یونس و الرعد و طه و الفرقان و السجدة و الحديد .
و المجسمه ذهبوا الی هذه الدعوی حتی قالوا ان العرش مستقره و ینزل فی نصف لیلہ کل جمعة او عرفه الی سماء الدنيا بل الی الارض علی سطوح البيوت و ادعوا ان له تعالی نعوذ بالله حمارا یرکبه فیهیثون لحماره علفا علی السطوح (العیاذ بالله تعالی عن ذلك علوا کبیرا) .

بعد از اینکه ثابت شد ذات مقدسش صرف الوجود و هستی بحث است پس گوئیم از مقوله جنس نیست والا در تحصیل محتاج بفصل است و از مقوله فصل نیست والا ترکیب لازم آید زیرا فصل بدون جنس نمی شود .

و از اینجا گوئیم نوع نیست زیرا نوع مرکب از جنس و فصل است و از مقوله عرض نیست و الا متوقف بر معروض است ، علاوه بر اینکه هر عرضی از معروض خود ضعیف تر است و بالنتیجه چون وجود بسیط است و جزء خارجی و مقداری و ذهنی ندارد گوئیم جنس و فصل و نوع نیست پس جوهر و عرض نیست بلکه فوق جواهر و اعراض و خالق آنهاست .
ناثره دوم ممکن است گفته شود وجود ذات مقدسش دارای ماهیت است مثل سائر ممکنات که مرکبند از ماهیت و وجود .

اما اطفا آن گوئیم اگر برای وجود او حد و ماهیت باشد لامحاله وجودش زائد و عارض بر ماهیت است و منشأ عروض یا ذات خودش و یا ذات دیگری غیر ذات خودش می باشد اگر غیر ذاتش باشد امکان لازم آید زیرا محتاج بغیر است و این معنی خلف مفروض است علاوه اینکه کافی است برای بطلان او ادله فطریه داله بر واجب الوجود و اگر منشأ عروض ذاتش باشد خالی از دو صورت نیست یا ذاتش موجود است و یا معدوم ، اگر معدوم باشد چگونه ممکن است فاقد وجود تعطی آن باشد ؟ و اگر موجود باشد اولاً تحصیل حاصل

و اما اطفاؤها تجسما و تمکنا فلوجوه تبلغ الى عشرة :

احدها من جهة الفطرة فلعدم كونه معشوقها بنحو الاطلاق .

و ثانيها ان التجسم ملازم للامكان و قد فرضناه واجبا .

وثالثها انه لو كان جسما فلا بد وان يكون فيه شيئا بالقوه كالهيوولى و شيئا هو بالفعل

كالصورة و ليس الواجب الا ما كان تام الفعلية مضافا الى قوله تعالى قل هو الله احد من

المحكّمات فلو كان جسما لم يكن احدا .

و رابعها انك بعد اطفاء نائرتى الاولى و الثانية فلا يمكن ان يكون له تلك الاجزاء

است و ثانيا اگر موجود بوجود عارض باشد دور لازم آيد و اگر موجود بوجود ديگرى غير

وجود عارض باشد تسلسل لازم آيد چون نقل كلام در آن وجود ميشود و آنهاهم بالاخره

موجود بوجود ديگرى غير وجود عارض ميباشد و هلم جرا ، و هر سه باطل است پس حد

و ماهيت برآى ذات مقدسش مستحيل است .

نائره سوم طايفه اى بنام مجسمه گفته اند ذات مقدسش جسم و مستقر او عرش است

و تمسك بايات كثيره کرده اند مثل قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى ، و اين آيه

شريفه و مثل او در هفت سوره از سور قرآن واقع شده و آنها عبارتند از :

سوره اعراف ، يونس ، رعد ، طه ، فرقان ، سجده ، حديد ، و اضافه کرده اند که در

شبهه اى جمعه يا عرفه از عرش با سمان دنيا فرود مي آيد بلکه از آنجا بر بام خانه ها نزول

اجلال ميکند و مرکبش حماريست که مردم برآى او آب و علف بر بام خانه ها تهيه ميکنند

العياذ بالله عن ذالك علوا كبيرا .

و اما اطفاء آن از جهت تجسم و تمکن گوئيم اولاً موجود متجسم معشوق فطرت

نيست زيرا در کمال و جمال محدود است و معشوق فطرت کمال و جمال غير متناهي و

نامحدود است .

و ثانيا تجسم ملازم با امکان است زيرا جسم محتاج بمكان و زمان و سائر لواحق

الخارجیه فان ملامهیه له لا جزء له عقلا و ما لاجزء له عقلا فلا جزء له خارجا و ما لاجزء له خارجا لاجسم له ، فلا مقدار له ، و کذا غیره من اللوازم .

خامسها انه لو كان مقره العرش لكان العرش خارجا عن ذاته و هو نهايته من طرفه و ان لم يكن من طرف الفوق متناھیا و لا اشكال في ان المتناھی قابل للزيادة و كلما كان كذلك لزم في تخصصه بحد دون حد من مخصص فيكون حادثا لا واجبا .

و سادسها انه لا اشكال في ان الجسمیه مناط الضعف في الفاعلیة و القدرة بداهة ما كان اكثر في الحجمیه و الجسمیه لكان اضعف كالجمادات و ما كان اخف لكان اقوى ماده ميباشد و ايين خلف مفروض است .

و ثالثا جسم مركب است از هیولی و صورت و هیولی امریست بالقوه و صورت امری است بالفعل و حال اینکه واجب الوجود باید تام الفعلیه باشد و در او جهت قوه و هیولی نباشد و الا ناقص است و هر ناقص محتاج است و هر محتاج ممکن است .

علاوه بر اینکه اگر جسم باشد احد نیست و حال اینکه احد است چنانچه خداوند فرموده : قل هو الله احد (۱) .

و رابعا بعد از بطلان نائره اولی و ثانیه گوئیم ذات واجب الوجود چون ماهیت نیست و مرکب از ماهیت و وجود هم نیست پس اجزاء خارجیه که عبارت از ماده و صورت است برای او معقول نیست زیرا موجودیکه اجزاء عقلیه ندارد اجزاء خارجیه ندارد و چون اجزاء خارجیه ندارد جسم نیست و چون جسم نیست لوازم جسمیت را واجد نیست مانند مقدار و کیف و وضع و و .

و خامسا اگر مستقر او عرش باشد هر آینه عرش خارج از ذات او ولی انتهاء و حد او

(۱) ممکن است گفته شود اگر تمسک بآیه توحید شود برای احدیت ذاتش نه بپهران

عقلی جسمیت منافات با احدیت عرفیه ندارد .

فی الفاعلیة وان شئت فقايس التراب مع الماء و الماء مع الهواء و الهواء مع النار و النار مع الاجسام الفلکیة و هی مع النفوس و هی مع العقول و هی مع المشیة و هی مع الذات المقدسة الغائیة .

و بالجمله اذا قلنا بان الحق الواجب تام الفاعلیة و القدره برهانا او الزاما علی الحضم فلا یجتمع هذا مع التجسم للزوم الضعف و النقصان و هو ینافی التمامیه و الکاملیه الی حد الوجوب .

سابعها ان الجسمیه مناط الخسة وجودا بداهة ان ما كان حالا فی الماده اخس مما

از طرف سافل است پس میتوان گفت از طرف سافل متناهی است بحد عرش که مستقر او است و لواز طرف عالی و فوق غیر متناهی باشد و چون متناهی قابل زیاده و نقیصه است :

نتیجه میگیریم که تخصص و تحدید متناهی بمقدار خاص و حد معلوم محتاج بمخصص و محدود است و هر محتاج بغير ممکن پس ذات او حادث و ممکن است نه واجب و این خلاف مفروض است (۱) .

و سادسا مسلم است که جسمیت ملاک ضعف در فاعلیت و قدرت است و هر مقدار موجود جسمانی کثیف تر باشد ضعف او در فاعلیت بیشتر است مانند جمادات و هر مقدار لطیف تر باشد بهمان نسبت شدیدتر است در فاعلیت و قدرت چنانچه اگر میخواهی مقایسه کن جسم خاک را با جسم آب و آب را با هوا و هوا را با آتش و او را با جسم فلکی او را

(۱) بلکه میتوان گفت از طرف عالی و فوق هم متناهی است زیرا بنا بر مدعای مجسمه او جسم است و جسم و ماده متناهی است چنانچه در مبحث تناهی ابعاد ثابت شده پس از جهت عالی و سافل هر دو محدود است ولی از طرف سافل بیان شده حد آن که عرش باشد و از طرف عالی بیان نشده حد آن ، و لکن واقعا و فی نفس الامر دارای حد است .

لم یکن حالا و متعلقا فلاحظ القوة الطبيعية لانبثاتها في المادة الجرمانية بحيث اذا تجزى جسم حجرى لكان كل ذرة حجرا حاملا لتلك القوة فالقوة منبثه في الجميع وهذا اخس مرتبه من القوة النباتية لعدم كونها الا في الاصله لا في الاغصان و الاوراق و هي اخس من القوة الحيوانية لعدم انبثاتها في المادة اصلا بدها ان الموت لا يتحقق للحيوان ان قطع الاعضاء حتى الاعضاء الرئيسة بل يموت بعده و لو ببسير و لذا يكون الحيوان اشرف من النبات و هي من الجماد كما ان النفس الناطقة لتجردها و لو حينما كحال النوم يكون اشرف من النفس الحيوانية و هكذا .

با نفس و او را با عقل و عقل را با ظهور اطلاقى ذات مقدسش که از او تعبیر بمشیت شده و مشیت را با ذات مقدس واجب الوجود که قیوم همه موجودات است و البته در این مقایسه میبایستی که هر موجود جسمانی کثیف در فاعلیت ضعیف تر است از موجود جسمانی لطیف و هر موجود جسمانی در فاعلیت ضعیف تر است از موجود نفسانی و هر موجود نفسانی در فاعلیت ضعیف تر است از موجود عقلانی و هر موجود عقلانی ضعیف تر است در فاعلیت از موجود صرف متقوم و موجود صرف متقوم ضعیف تر است در فاعلیت از موجود صرف قیوم پس واجب الوجود در فاعلیت و قدرت از همه موجودات شدید تر است و تمام فاعلیت ها و قدرت ها متقوم باوست كما قال لا حول و لا قوة الا بالله .

پس بعد از آنکه بحسب برهان و فطرت اثبات نمودیم که ذات مقدسش تام القدرة و الفاعلیه است و قدرت او غیر متناهی است گوئیم جسمیت منافات با تمامیت قدرت و قدرت غیر متناهی دارد (۱) .

و سابعاً آنکه جسمیت مناط خست و پستی است زیرا چیزیکه حال در ماده و هیولی

(۱) ممکن است گفته شود جسم فلکی با سائر اجسام دیگر اختلافی ندارد و مذاق

قدماء در این باب خالی از اشکال نیست .

وبالجمله لا اشكال في ان الخساسة انما هي من جهة المادة الجسمانية فلو كان الحق جل جلاله مقيدا او متعلقا بالمادة لكان خسيسا ممكنا و فقيرا ذليلا و قد فرضناه واجبا فلا بد و ان يكون اشرف الوجودات بلانهاية فلا يمكن ان يكون له جسم و الا لزم الخسوة و هي ملازم للامكان و الفقر فلاحظ و تدبر حتى لا ينبهم الامر عليك .

ثانها ان الجسمية مناط الجهل فان كل جسم محجوب عن اجزائه فطرفه الايمن لا يطلع عن طرفه الايسر و هكذا و لا اشكال في انه عالم و واجب علمه فلو كان جسما و لو كان الطف الاجسام لزم محدوديته في العلم و ضعفه بمقدار جسميته فيكون متناهيا و هو

است اخس از آنچه زيستكه حال در ماده يا متعلق بماده نيست چنانچه اگر طبيعت را ملاحظه كنيد هر آينه مي بينيد او منبث در تمام ماده جرماني است بحيثيكه اگر جسم را تجزيه كنيم هر آينه هر ذره اي حامل اين طبيعت جسماني است بخلاف قوه نباتيه كه منبث در همه اجزاء جسم نبات نيست بلكه حال در خصوص ريشه نبات است و از اينجهت اشرف از جماد است ولي در عين حال اخس از حيوان است زيرا قوه حيوانيه اصلا منبث در ماده و حال در او نيست ولي متعلق بماده است .

و دليل بر اين مطلب اينسكه موت در حيوان بمجرد قطع اعضاء ريشه تحقق پيدا نكند بلكه بعد از مضي زمان كمى موت محقق شود (۱) چنانچه نفس ناطقه چون مجرد است ولو در بعض حالات مانند خواب اشرف از نفس حيوانى است (۲) .

(۱) ممكن است گفته شود نبات هم مانند حيوان از زمان قطع ريشه آن تا زمان خشكيدن آن مدتي فاصله ميشود پس بايد گفت شرافت حيوان نسبت بنبات از جهت داشتن اراده در پاره‌اي از افعال و درك بعض معاني است .

(۲) ممكن است گفته شود حيوان هم مجرد است و لو در بعض احوال پس اين معنى ملاك شرافت انسان بر حيوان نيست بلكه مناط شرافت انسان بر حيوان قوه درك معاني كليه است كه حيوان فاقد اوست .

مناف للوجوب فلامحالة غير متناه في العلم و هو ملازم للتجرد البحت عن المادة مطلقا و عن التعلق بها مطلقا و عن التقدر و عن التحدد و عن التقوم كما مر سابقا .
تاسعها انه لا اشكال في ان الحق لو كان جسما لكان آفلا غاربا و الافل غير محبوب
كما قال الخليل اني لاحب الافلين لان الجسم لامحالة متحيز و المتحيز آفل غارب عن
الانظار او آفل و غارب عنه الانظار و مثله ممكن لا محالة .

عاشرها انه لو كان جسما لكان له مثل و امثال و ما كان كذلك فلمثله مثل و قد نفى
سبحانه تعالى فقال ليس كمثله شئ و هذه العبارة في نفى المثلية أكد فانه لو لم يكن له

و بالجمله چون خست و پستی موجود از ناحیه ماده است اگر ذات مقدسش مقید
به جسم یا متعلق بآن باشد هر آینه موجود پستی است و هر موجود پست ممکن است زیرا
او فقیر و مربوط بغير است و این معنی خلاف مفروض است پس باید اشرف موجودات که
واجب الوجود است و در کمال و جمال غیر متناهی است دارای جسم نباشد و الا خست
لازم آید و او ملازم با امکان و فقر است .

و ثامنا ماده و جسمیت ملاک جهل و نادانی است زیرا ذرات ماده ولو در منتهی
درجه لطافت باشد از یکدیگر پنهان است بلکه هر جزئی از اجزاء جسم و ماده طرف
راستش اطلاع از اطراف دیگر و بالعکس اطراف دیگر از طرف راستش اطلاع ندارد ، چون
فاقد ملاک علم است چنانچه اگر موجود فی حد نفسه مجرد باشد یعنی واجد ملاک علم
باشد ولی متعلق بماده و جسم باشد هر آینه این تعلق موجب حجاب است و از این جهت
در علم و دانش محدود است و اطلاعی نسبت بموجود مجرد غیر متعلق بماده ندارد و این
معنی متافی با وجوب وجود است حال گوئیم اگر ذات مقدسش جسم یا متعلق بجسم باشد
فاقد علم یا محدود در علمیت است و این معنی ملازم با امکان است و چون ثابت شد که
ذات مقدسش صرف العلم و در علم غیر متناهی است پس او مجرد است از ماده و تعلق
بآن و از تقدر (۱) و تحدد و تقوم و بعزیزت دیگر هیچ حجابی برای او نیست و الا علم

مثل مثل فلم یکن له مثل فان فی فرض المثل یلزم مثل المثل ایضا فالكاف لیست بزائدة كما زعموا بل تفید فائدة لطیفة لاتفیدها لو لم تكن فتدبر .

تنبيهات

الاول واذ قد عرفت امتناع تجسمه و تمکنه فاعلم ان الاستواء لا یكون بمعنی الجلوس والاستقرار الملازم للجسمیه فلیکن المراد غیر هذا المعنی البتة و قد تصدی القفال لتوجیبه بمقام التشبیه فکانه شبه نفسه بالسلطان و العرش سریره فتجوز فی هذه الایة و هذا لیس بتحقیق فی المقام بل الحق و التحقیق ما افاده الامام (ع) بانه الاستیلاء و الاحاطة ثم

او محدود خواهد بود و مراتب مجرد سابقا در کتاب (القرآن و العترة) مفصلا ذکر شد .
و ناسعا اگر ذات مقدسش جسم باشد هر آینه او آفل و غارب است و موجودیکه غارب باشد محبوب فطرت نیست زیرا او ممکن است چنانچه ابراهیم خلیل (ع) گفت انی للاحب الافلین ، یعنی من دوست ندارم غروب کنندگان را زیرا جسم متحیز است و هر متحیز غارب از انظار است و یا انظار از او غارب است و این تردید برای اختلاف حرکت است زیرا یا منظور متحرک است و یا تاظر اگر منظور متحرک باشد او غارب از انظار است و اگر ناظر متحرک باشد او غارب از منظور است و چون هر غارب ممکن است پس ذات مقدسش اگر جسم باشد ممکن است و این معنی خلاف مفروض است .

و عاشرا اگر ذات مقدسش جسم باشد هر آینه برای او مثل و مانند بسیار است و چیزی که برای او مثل و مانند باشد هر آینه برای او مثل مثل متحقق است و حال اینکه خداوند نفی مثل مثل از خود نموده فقال لیس کمثله شیئی یعنی نیست مثل مثل برای ذات مقدسش و این عبارت آكد در نفی مثلیت است زیرا اگر برای او مثل مثل نباشد هر آینه برای او مثل نیست چون مثل ملازم با مثل مثل است پس نفی مثل مثل ملازم با نفی مثل است .

پس بنا بر این میتوان گفت کلمه کاف زاعده نیست چنانچه گمان کرده اند بلکه مفید

ان الاحاطة على اقسام : احاطة علمية ، واحاطة عليّة ، واحاطة وجودية ، واحاطة تسخيرية ، والكل واقع له تعالى بالنسبة الى كل شىي انما الكلام فى وجه اختصاصه بالعرش مع ان نسبتها الى الكل على السواء فى تلك الجهات والوجه شرافة العرش وقربه وقد عرفت انه حق الرحمن وانه نهاية الروحانيات وبداية الجسمانيات ومحل الفيوضات كما ان القلب عرش الروح مع ان الروح استوى على جميع القوى حتى العقب الا ان نسبة العقب الى الروح ليست كنسبة القلب اليه وان كان هو محيطا بالكل فى الكل .

التنبيه الثانى واذ قد عرفت امتناع تجسمه فاعلم امتناع لوازمه ولواحقه من الاعراض

ابن فائده دقيقه لطيفه است (۱) .

تنبيهات

تنبيه اول چون ثابت شد امتناع تجسم و تمکن پروردگار حال ميگوئيم مراد از کلمه استوى در آيات شريفه قرآن بمعنى جلوس واستقرار بر عرش نيست زيرا او ملازم با جسميت است پس بايد مراد غير جلوس واستقرار بر عرش باشد بعضى گفته اند مقام تشبيه است يعنى ذات مقدسش تشبيه نموده ذات خود را بمنزله سلطان و عرش خود را بمنزله سرير او واستعمال بنحو مجاز مشابهت است و لکن اين معنى خلاف تحقيق است بلکه حق و تحقيق همانست که امام (ع) فرمود مراد از کلمه استوى استولى است يعنى پروردگار بر عرش استيلاء دارد والبتة مراد استيلاء واحاطه تکوينى است و آن بر چهار نحو است يکى احاطه علمى است بر هر چيز کما قال تعالى وسع كل شىي علما ، يعنى از جهت علم و دانش سعه واحاطه دارد بر هر چيز و قال على (ع) و بعلمك الذى احاط بكل شىي .

(۱) ممکن است گفته شود ملازمه بين مثل و مثل مثل معلوم نيست علاوه بر اينکه

ميتوان گفت هر مثل مثلى مثل است زيرا ملاک مثليت اتعاد در ماهيت نوعيه باختلاف

در بعض عوارض است .

کما وکیفا و جدّه و وضعاً و زماناً و مکاناً و جهةً و نسبةً و اضافةً و اشارةً و تقسیماً و غیرها لانه موجدھا کما هو المفروض فکیف یکون مقیداً بها .

التنبیه الثالث انه لایکون حالاً فی الحواس و لا فی الخیال و لا فی الوهم و لا فی العقل و ذلك لان المحسوس بما هو محسوس عین وجود الحاس و کذا الموهوم و المتخیل و المعقول و هو موجد الحس و الوهم و الخیال و العقل و لذا قال (ع) کلما میزتموه باوھامکم فهو مخلوق مثلکم مردود الیکم ، و هو كذلك و الا لزم تاخره عنها فی عین کونه مقدماً علیها مضافاً الی ان الحق تعالی بعد ما عرفت من کونه صرف الوجود و العقل لا یصطاد الا ما له

و دیگر احاطه بنحو علیت است کما قال تعالی افی الله شک فاطر السموات و الارض سوم احاطه وجودی است زیرا صرف الوجود و تمام هستی واجد همه مراتب وجود و هستی است و لکن بنحو وحدت و بساطت پس ذات مقدسش احاطه وجودی بهر چیز دارد چهارم احاطه بنحو تسخیر است و تمام اقسام استیلاء و احاطه نسبت بجمیع اشیاء برای ذات مقدسش ثابت است و نسبت احاطه و استیلاء او بر هر چیز مساوی است پس ملاک اختصاص استیلاء بعرش چیست ؟ .

ممکن است گفته شود ملاک شرافت عرش و قرب او است بذات مقدسش چنانچه سابقاً ذکر شد و بعبارت دیگر چون عرش نهایت عالم مجردات و بدایت عالم مادیات و انتهای عالم وحدت و ابتداء عالم کثرت و محل فیوضات ذات مقدسش میباشد از اینجهت بین مخلوقات مختص بذکر شده چنانچه قلب در مملکت انسان نسبت بروح بمنزله عرش روح است و روح انسان ولو محیط بهممه قوی است حتی پاشنه پا الا اینکه نسبت پاشنه پا بروح مساوی با نسبت قلب بروح نیست .

تنبیه دوم چون ثابت شد امتناع تجسم ذات مقدسش گوئیم لوازم و اعراض تجسم هم نسبت باو ممتنع است پس کم و کیف و وضع و جدّه و زمان و مکان و نسبت و اضافه برای او ممتنع است بلکه ذات مقدسش موجد آنها است پس چگونه مقید با آنها باشد و حال

الاجزاء العقلیة و الوجود لاجنس له فلا فصل له فلا يتعقله .

النائرة الرابعة توهم رویت و لو فی الاخرة كما ذهب اليه طائفة من العامة .

اما اطفاؤها فحيث ان الابصار وان كان بايجاد النفس لا بالانطباع و لا بخروج الشعاع الا انه لا بد من الوضع و هو من لوازم الاجسام و قد عرفت انه صرف الوجود فلا وضع له و ما لاوضع له لا يتعلق الابصار عليه و لذا لا نبصر العقول و النفوس و لا الارواح المثالیة بل و لا نبصر بالابصار المقيدة الارواح البرزخیة مع انها مجسمة بالاجسام البرزخیة نعم نتمكن من ابصارهم بابصارنا المطلقة كما فی حال التجريد او التجرد بالنوم او التنويم و

اینکه منافات با وجوب وجود دارد و عبارت دیگر چون او هستی صرف است فوق جوهر و عرض و خالق آنها است .

تنبيه سوم ممتنع است حلول ذات مقدسش در حواس ظاهری و باطنی زیرا محسوس بهر حسی چه از حواس ظاهری باشد و چه از حواس باطنی از جهت محسوسیت عین وجود حاس است یعنی مبصر مثلا عین باصره و موهوم عین قوه واهمه ، و متخیل عین خیال و معقول عین قوه عاقله است و ذات مقدسش خالق حواس است پس چگونه مقید بآنها باشد و الا لازم آید تاخر ذات مقدسش از حواس و حال اینکه مقدم بر آنها است چون او علت همه حواس ظاهری و باطنی است چنانچه امام (ع) فرمود کلامیتموه باو هامکم فهم مخلوق متلکم مردود الیکم ، یعنی موهومات شما مخلوق شما و متاخر از شما است پس چگونه علت شما باشد ؟ بلکه او مخلوق شما است علاوه بر اینکه چون ذات مقدسش صرف الوجود و تمام هستی است پس برای او جزء نیست و چیزیکه جزء ندارد عقل نمی تواند او را صید کند دور بینان بارگاه الست بیش از این پی نبرده اند که هست

نائرة چهارم بعضی از عامه گمان کرده اند که ذات مقدسش در عالم آخرت رویت

میشود اگر چه در عالم ملک او دیده نمی شود .

اما اطفاؤها آن گوئیم چون در جای خود ثابت شده که حقیقت ابصار بايجاد نفس است

اما ما قال الامير (ع) لم اعبد ربا ، لم اره ، فقد مر ذكره مع انه (ع) صرح بعد بقوله لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن راته القلوب بحقائق الايمان ، و هي الاستحضارات الخمسة بالقلوب الخمسة و سادس القلوب قلب نقى احمدى (ص) و (ح) فان كان المراد من رويته في الاخرة مثل هذه الروية الديناوية لاهل الفناء فهو ، و الا فقد عرفت انه صرف الوجود و لا يصطاده العقل فكيف بالحس ، فتدبر .

النائرة الخامسة توهم جواز صدور الفعل منه تعالى باى وجه كان حتى لو اتاب العاصى و عاقب المطيع لكان حسنا بل او امره و نواهيه توجب الحسن و القبح حتى لو عكس عكس

نه بانطباع مرثى در جليديه و نه بخروج شعاع بجانب مرثى ولكن در عين حال يكى از شرائط رويت وضع و محاذات است و اين معنى از لوازم جسم است و ذات مقدسش چون صرف الوجود و تمام هستى است وضع و محاذات براى او معقول نيست پس رويت او ممكن نيست و از همين جهت ابصار مجردات مانند عقول و نفوس و ارواح مثالى براى ما ممكن نيست زيرا آنها وضع و محاذات ندارند بلكه ابصار با باصره مقيد ببصر مادي نسبت به ارواح برزخى مانند ملائكه واجنه و شياطين و ارواح صاعده نيز براى ما ممكن نيست با اينكه آنها داراى اجسام برزخى هستند زيرا سنخيت بين ما و آنها نيست ولى ابصار با باصره آزاد از بصر نسبت بارواح برزخى ممكن است چنانچه مردم گذشتگان خود را در حال نوم رويت ميكنند و از اين معنى در لسان علمى تعبير بتجرد اضطرارى ميشود و مقابل او تجريد اختيارى است براى نفوس قويه مانند انبياء و اولياء .

و اگر گفته شود كلام امير المومنين (ع) لم اعبد ربا لم اره ، منافات با اين مطلب دارد چون مفاد او جواز رويت پروردگار است گوئيم علاوه بر اينكه معناى حديث در سابق ذكر شد كه مراد مشاهده سالك و عابد است حق را در مظاهر امرية و خلقيه گوينده اين كلام خود تصريح ميكند كه حق با قوه باصره ابصار نمى شود و لكن قلوب بحقيقت ايمان حق را مشاهده ميكند كما قال على (ع) لم تره العيون بمشاهدة الابصار و لكن راته القلوب

و هو علی کل تقدیر يستحق المدح بذلک و لم یات بقبیح اصلا لانه تصرف فی مملکتہ وهو لایستل عما یفعل یقول بذلک الاشعریون من حیث لایشعرون .

اما اطفاؤها فهو موقوف علی اثبات اتصاف الافعال فی انفسها او بحسب الخصوصیات الکامنه فیها او الطاریه علیها بالحسن و القبح عقلا من غیر توقفه علی الشرع و استحقاق المدح والذم تابع لفعالها عقلا و قبل الخوض فی ذلک ان محل النزاع لیس فی الفعل الصادر من الحق لوجوب الحكم بكونه علی الوجه الاحسن الموافق للحکم برهاناً و انما الکلام فی جواز الصدور کیف ما کان ام لا و تحقیق هذا یتوقف علی بیان مقدمات :

بحقایق الایمان و مراد از رویت قلوب بحقایق ایمان مرتبه قلب و روح و سر و خفی و اخفی است که در سابق مفصلاً ذکر شد و فوق این پنج مرتبه مقام و مرتبه خاتم انبیاء است که خداوند عالم از او تعبیر بکلمه او ادنی فرموده و بیان او انشاء الله مفصلاً ذکر خواهد شد .

پس اگر مراد از رویت پروردگار در عالم آخرت همین معنی باشد که برای اهل فناء در عالم ملک میشود صحیح است و اگر مراد رویت بصری باشد ممتنع است زیرا او صرف الوجود و تمام هستی است و عقل با این کمال و مرتبه اش صید او نتواند پس چگونه حس ظاهر صید او تواند کرد ؟ (۱) .

ناظره پنجم جماعتی بنام اشعریین گفته اند جائز است صدور فعل از پروردگار بهر نحویکه باشد حتی اینکه اگر مطیع را عقاب کند و عاصی را ثواب بخشد هر آینه معنون بعنوان حسن و مستحق مدح و ثناء است بلکه نفس امر و نهی پروردگار موجب حسن و قبح افعال میشود بحیثیکه اگر امر مبدل بنهی و نهی مبدل بامر شود هر آینه حسن مبدل

(۱) ممکن است گفته شود مقام قلب شهود محضر ربوبیت است نه شهود حق حاضر

پس بنا بر این شهود حق بنحو فناء در اسماء ظاهره و باطنه بچهار قلب محقق شود مقام روح و سر و خفی و اخفی .

الاولی انه لا اشكال فی ترتب الاثار علی الافعال خیرا و شرا وذلك لاختلافها بحسب وجوداتها الخاصة سعة و ضیقا بحيث كلما كان وجوده اوسع فخيريته اشد لمساوقته معه و العکس العکس فبالجملة فالشیء لکثرة جهات وجدانه یصیر اشد وجودا و یترتب علیه الخیرات و لکثرة جهات فقدانه یصیر اضعف وجودا و یترتب علیه الشرور فالسعة و الضیق فی الوجود بحسب هاتین الجهتین والحاصل ان اختلاف الاثار خیرا و شرا یرجع الی اختلاف الموتر و تفاوته .

المقدمة الثانية لا اشكال فی اختلاف الافعال کالاشیاء بالقیاس الی کل واحد من

بقبح و قبح مبدل بحسن می شود پس میگویند فعل قبیح از او صادر نمی شود چون هر قبیحی که از او صادر شود حسن است و گفته اند دلیل بر این مطلب اینست که افعال صادره از او نیست مگر تصرف در مملکت خود و دیگر اینکه سوال نمی شود از آنچه میکند .

و اما اطفاء آن گوئیم متوقف است بر اثبات اتصاف افعال بحسن و قبح ذاتی یا اثبات اتصاف آنها بحسن و قبح بجهت خصوصیات کامنه در آنها یا اثبات اتصاف افعال بحسن و قبح بجهت خصوصیات طاریه بر آنها با قطع نظر از جهت تعلق امر و نهی تشریحی بآنها و البته واضح است که استحقاق فاعل بمدح و ذم عقلی تابع حسن و قبح عقلی است و مربوط بامر و نهی شرعی نیست و باید مخفی نماند که محل نزاع و بحث در فعل صادر شده از پروردگار نیست زیرا او محکوم است بر وجه احسن که موافق نظام اتم و اکمل است بلکه محل بحث در اینست که آیا ممکن است صدور فعل از پروردگار بهر نحویکه باشد و یا ممکن نیست مگر آنکه فعل متصف بحسن باشد و تحقیق این مطلب متوقف است بر ذکر چند مقدمه :

مقدمه اولی اشکالی نیست که آثار از قبیل خیرات و شرور مترتب بر افعال است و این اختلاف ناشی از اختلاف در سعه و ضیق آنها از جهت وجود است یعنی هر چیزیکه جهات وجودی او بیشتر باشد آثار خیریه او بیشتر است و هر چیزیکه جهات فقدان او بیشتر باشد

القوی ملائمه و منافره كالمسموعات و المذوقات و المشمومات و المبصرات و الملموسات و كذلك الاختلاف فيها في ايجاب الحزن و السرور و الانقباض و الابتهاج و غير ذلك و لا اشكال في ان للقوة العاقله ايضا ما ينافره و ما يلائمه فان يستعجب من بعض الافعال ويستغرب من آخر كالا حسان فانه موجب للعجب و الظلم موجب للغرابه من غير ملاحظه سائر القوی فيه كان يكون الظلم باعتبار تعلقه بحواسه او الاحسان الى نفسه بل بالظلم و الاحسان لولم يكونا عائدین اليه ببتهاج و ينقبض و يسر و يحزن وهكذا و هذا من اوائل البديهيات المقدمه الثالثه يشترط في الملائمات و المنافرات التي نشأت من ناحیه هذه الافعال

آثار شريره او بیشتر است و بالجمله اختلاف آثار از جهت خیر و شر تابع اختلاف موثراست مقدمه ثانيه اشکالی نیست که افعال نسبت بقوای ظاهری و باطنی از جهت ملائمت و منافرت با آنها مختلف است بعضی از افعال ملائم باقوی و بعضی منافر با آنها است مثلا بعضی از مسموعات ملائم با قوه سامعه و بعضی منافر با اوست و پاره‌ای از مذوقات ملائم با قوه ذائقه و پاره‌ای منافر با اوست و همچنین مشمومات و مبصرات و ملموسات چنانچه افعال از جهت ايجاب حزن و سرور و انقباض و انبساط در نفس مختلف است بعضی موجب حزن و انقباض و پاره‌ای منشأ سرور و انبساط در نفس میشود و البته این معنی از آثار ملائمت و منافرت افعال با قوی است مثلا قوه عاقله از بعضی افعال مبتهاج میشود مانند احسان ولو عائد خود نشود و از پاره‌ای افعال منقبض میگردد مانند ظلم ولو نسبت بدیگری باشد و این مطلب از بديهيات اوليه است و محتاج بدلیل و استدلال نیست مقدمه سوم شرط است وجود سنخیت در ملائمت افعال باقوی و عدم سنخیت در منافرت افعال با قوی پس اگر چیزی سنخیت با قوه‌ای از قوی داشته باشد هر آینه آن قوه در اثر ادراک آن مبتهاج میشود و حالت انبساط و سروری در او پیدا میگردد مانند افعال خیر و اگر چیزی سنخیت با قوه‌ای از قوی نداشت هر آینه آن قوه در اثر ادراک آن چیز مشمئز میشود و حالت انقباض و حزنی در او پیدا میگردد مانند افعال شر .

على حسب ما هي عليها من الجهات الخيرية و الشرية المترتبة على سعتها وجودا لكثرة جهات وجدانه اوضحها وجودا لكثرة جهات فقدانه من ملاحظه السنخيه مع القوة المدركه فانه اذا كان المدرك من سنخ المدرك ابتهج به و يناسبه و يلائمه كالافعال الموجبه للخير و ان لم يكن من سنخه ينافره و يشتمز منه كالشور فالسنخيه و البينونه توجب الملائمة و المنافرة .

اذا عرفت هذه المقدمات فلا معنى لانكار الحسن والقبح عقلا اذ لامعنى لهما الا اذا كان الشئ منافرا للقوة العاقله فيستغربه او ملائما لها فيستعجبه فيصح ان يقال ان

حال كه اين مقدمات سه گانه روشن شد گوئيم انكار حسن و قبح عقلى و جبهى ندارد زيرا مراد از حسن و قبح عقلى نيست مگر ملايمت چيزى با قوه‌اى از قوى و يا منافرت چيزى با قوه‌اى از قوى پس صحيح است گفته شود فلان فعل حسن است در صورتيكه بجهت سنخيت ملائم با قوه عاقله باشد و قوه عاقله از درك او منبسط شود و حالت سرور و فرحى در او پيدا گردد و صحيح است گفته شود فلان فعل قبيح است در صورتيكه بجهت عدم سنخيت منافر با قوه عاقله باشد و قوه عاقله از ادراك او مشتمز شود و حالت انقباض و حزنى در او پيدا گردد و همچنين ملاحظه افعال با ساير قواى ظاهرى و باطنى چنانچه فاعل افعال حسنه مستحق مدح است عقلا و مرتكب افعال قبيحه سزاوار ذم است عقلا حال كه حسن و قبح عقلى ثابت شد گوئيم محال است صدور قبيح از ذات مقدسش مانند ظلم زيرا ظلم نقص است و نقص منافى با وجوب وجود است بلكه بايد او متصف بعدل باشد زيرا عدل كمال است و هر كمال ملائم با هستى صرف است پس بايد صادر نشود از او مگر خيرات و حسنات و بعبارت ديگر همانطور كه توحيد صفت ذات و صفات اوست عدل هم از صفات فعل او است (۱) پس جائز نيست كه ذات مقدسش عاصى را ثواب بخشد از جهت عصيانش و مطيع (۱) ممكن است گفته شود توحيد از صفات فعل هم است يعنى صادر نعى شود از او

مگر شئى واحد كما قال تعالى و ما امرنا الا واحده .

الفعل حسن و الفعل قبیح بما هو علیه من جهات وجدانه و فقدانه الموجبه للمنافره و الملائمة للقوة العاقلة للسنخية والبینونية بینهما .

و بعد ما عرفت عقلیه حسن الافعال و قبحها فلا اشکال فی ان فاعل الخیر و الحسن ممدوح عقلا کما ان فاعل الشر و القبیح مذموم عقلا و (ح) فیستحیل صدور القبیح منه تعالی کالظلم و غیره بل یجب ان یتصف بالعدل حتی یصدر منه الخیر و الحسن کالعدل و بالجملة فکما ان التوحید صفة ذاته و صفاته فکذلک یجب ان یكون العدل صفة افعاله فلا یجوز ان یشیب العاصی لعصیانه و ان یعاقب المطیع لطاعته .

را عقاب نماید از جهت اطاعتش .

و اما اینکه سوال نمی شود از آنچه میکند از جهت اینستکه فاعل خیر و حسن و تارک شر و قبیح است نه اینکه فاعل است بهر نحویکه باشد و لو بغير عدل و حکمت .
و اما طائفه اشاعره تجویز میکنند صدور فعل را از ذات مقدسش بهر نحویکه باشد ولو آن فعل اقبح قبائح در نظر عقل باشد مثل کذب و خلف و وعد و ظلم و خلاف حکمت زیرا افعال در نظر آنها لا اقتضاء است از جهت حسن و قبح و اتصاف آنها بحسن متوقف است بر صدور آنها از ذات مقدسش یا امر پروردگار بآنها و اتصاف آنها بقبح متوقف است بر نهی ذات مقدسش از آنها و البته واضح شد که این مطلب کاملا باطل است زیرا افعال قطع نظر از حیث صدور و حیث امر و نهی متصف بحسن قبح عقلی است و در اتصاف بحسن و قبح متوقف بر صدور و یا امر و نهی نیست .

و اما طائفه عدلیه از امامیه آنها احکام تشریحیه را تابع مصالح و مفاسد کامنه در نفس افعال میدانند و اوامر و نواهی پروردگار را کاشف از آنها نه موجب و موجد آنها ولی گاهی میشود که مصلحت و مفسده در نفس امر و نهی یعنی در نفس حکم است و متعلق دارای مصلحت و مفسده نیست و یا مخالف مصلحت و مفسده ادر و نهی است بحسب واقع و نفس الامر مانند اوامر ظاهریه در مورد شک یا در موضوع شک که شارع مقدس جعل آنها نموده

واما قوله تعالى انالاسئل عما فعل فلكونه فاعلا للحسن و تاركا للقبیح لا انه يفعل كيف ما كان من غير عدل و حکمة .

واما الاشاعة فيجوزون عليه تعالى ارتكاب اقبح القبائح عند العقل من الكذب و خلف الوعد والظلم و خلاف الحكمة وغيرها لعدم كون المدارعلى ما ذكرنا عندهم حيث لا اقتضاء للافعال في نظرهم بل اذا صدر منه تعالى او امر به فيكون حسنا و لو كان قبيحا عند العقل كما انه اذا نهى عن شئ يصر قبيحا .

واما عند الامامية العدلية الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس الافعال

است و مانند او امر امتحانيه که مصلحت در نفس امر است و ممکن است متعلق دارای مفسده باشد .

نائره ششم گفته اند افعال عباد متصف بحسن و قبح نمی شود زیرا یکی از شرائط اتصاف فعل بحسن و قبح اختیاری بودن فعل است و افعال عباد اختیاری نیست پس آنها متصف بحسن و قبح نمی شود .

اما اطفاء آن گوئیم اگر ملاک اختیاریت فعل استواء فعل و ترک است در نظر فاعل بحیثی که اگر بخواهد بکند و اگر بخواهد نکند پس واضح است که این معنی در افعال عباد محقق است و ایجاب و وجوب فعل بواسطه اختیار فاعل جانب فعل را منافات با اختیاریت فعل ندارد بلکه موکد اختیاریت فعل است زیرا هر ممکنی تا سد انحاء عدم نسبت با و از طرف فاعل نشود وجود پیدا نمی کند و اگر ایجاب و وجوب فعل بواسطه اختیار منافی با اختیار باشد نقض باختیاریت پروردگار میشود و اگر مناط اختیاریت فعل مسبوق بودن آنست بتصور آن فعل و تصور فائده آن و تصدیق بآن فائده و حب و عشق بآن تا منتهی باراده شود و فعل در خارج محقق گردد پس گوئیم التبه این معنی در جمیع افعال عباد موجود است چنانچه همین معنی در افعال پروردگار نیز محقق است و بعبارت دیگر هرچه ملاک اختیاریت فعل پروردگار است همان معنی بعینه در افعال عباد محقق است منتهی

و الاوامر و النواهی کاشفه عنها لاموجهة لها نعم قد يكون المصلحة في نفس الاحكام من غير تحقق مصلحة في متعلقها كالواامر الظاهرية .

النائرة السادسة توهم ان افعال العباد ايضا لا يتصف بالحسن و القبح في نظرهم

من حيث عدم كون العباد مختارين في افعالهم بل هم مجبورون فيها .

اما اطفاؤها فنقول ما الملاك في الاختيار فان كان الملاك استواء الفعل و الترك عند

الفاعل بحيث ان يقال ان شاء فعلوا ان شاء لم يفعل فبالبداهة هذا المعنى موجود في

افعالهم و الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار و الا فينتقض بافعال الحق و ان كان مناط

اختلاف بين خالق و مخلوق بشدت و ضعف و كمال و نقص و وجوب و امكان است .

و اگر ملاک اختیاریت فعل اینستکه تمام مقدمات و مبادی آن اختیاری باشد و هرگز

منتهی نشود بامری که خارج از تحت اختیار باشد گوئیم فعل اختیاری در دارتحقق و جهان

هستی وجود ندارد زیرا شاه فرد فعل اختیاری فعل اختیاری پروردگار است و او اختیاری

باین معنی نیست زیرا نفس اختیار اختیاری نیست و الا تسلسل لازم آید علاوه بر این

یکی از مبادی فعل اختیاری پروردگار علم بنظام احسن است که منشاء تحقق این جهان

هستی شده و البته علم بنظام اکمل عین ذات پروردگار است و ذات پروردگار تحت اختیار

ذات نیست زیرا او واجب است و واجب تحت اختیار و قدرت نیست (۱) .

پس میتوان گفت بطریق اولی افعال عباد اختیاری باین معنی نیست زیرا تمام مبادی

آنها از علم و قدرت و عشق و اراده خارج از تحت اختیار است و تمام آنها عین ربط

بپروردگار است .

(۱) علاوه بر این دیگر از مبادی فعل اختیاری پروردگار قدرت و عشق است و هر

دو عین ذات پروردگار است پس بکلمه جامعه میتوان گفت تمام مبادی فعل پروردگار خارج

از تحت اختیار است .

اختيارية الفعل على كونه مسبوقا بالعلم بالشئى و فائده و التصديق بها بحيث دعته الى الارادة نحوه فيفعل فهذا المعنى ايضا موجود فى جميع افعال العباد خيرا و شرا كما كان فى الحق جل و على و بعبارة اخرى كلما كان ملاكا لقدرته و اختياره و صيرورة الفعل باختياره فهو بعينه متحقق فى العبد غاية الامرال اختلاف بالشدة و الضعف وان كان اختيارية الفعل تابعة لكون جميع مقدماته اختيارية وانه لا بد وان لا ينتهى الى ما لا باختيار العبد مثل كون الفعل مسبوقا بارادة الله فهى منقوضة بافعاله تعالى فان مقدمات اختياره ليست باختياره لامتناع كون الاختيار اختياريا مع ان علمه بالاصلح من مقدمات فعله و هو عين

و بالجمله بايد گفت ملاك اختياريت فعل اختيارى اين نيستكه جميع مبادئ آن يا بعض مبادئ آن اختيارى باشد بلکه ملاك اختياريت فعل اختيارى آنستكه فعل مسبوق به علم و اراده باشد و اين معنى در افعال خالق و مخلوق محقق است منتهى اختلاف بين آنها بشدت و ضعف و كمال و نقصان و وجوب و امكان است حال كه چنين شد ميتوان گفت افعال عباد هم مانند افعال خالق متصف بحسن و قبح عقلى و فاعل آن ممدوح و مذموم است .

ناظره هفتم جماعتى معتقدند كه عباد در افعال خود مجبورند و جماعت ديگر قائلند كه عباد در افعال خود مفاوضند از طائفه اول تعبير بجبريه ، و از طائفه دوم تعبير به مفاوضه شده .

اما اطفا آن گوئيم مسئله جبر و تفويض هر دو مبتنى است بر استقلال وجود و عرضيت وجود عبد در مقابل وجود خالق چنانچه ابليس لعين توهم كرد كه وجود خود مستقل است در مقابل وجود مبدء با اينكه قائل باصل خلقت بود كما قال تعالى حكاية عنه خلقتنى من نار و خلقته من طين ولى در عين حال چون معتقد بود كه وجود معلول در مقابل وجود علت مستقل است و جاهل بكيفيت خلقت و حقيقت عليت و معلوليت بود محكوم بكفر شد كما قال تعالى و كان من الكافرين ، و از اينجهت ما مامور شده ايم بهناه بردن بخدا از

ذاته و ذاته لیست باختیاره .

و بالجمله اذا كان مناط اختیاریته ذلك فلا وجود للفعل الاختیاری اصلا و الا فلا یصح التوقع فی صیورۃ العبد مختارا الی ازید ما هو المعتبر فی كونه تعالی مختارا فلا معنی لكونهم مجبورین فی افعالهم و (ح) فیتصف بالحسن و القبح كما مر و علیه ففاعله من حیث كونه حسنا عقلا ممدوح و من حیث كونه قبیحا عند العقل مذموم .

النائرة السابعة توهم الجبر فی افعال العباد كما علیه طائفة أو التفویض كما علیه اخرى اما اطفاؤها فهو مبتنی علی استقلال الوجود وكون وجود العبد فی عرض وجود الحق

شر او و چون این مطلب باطل است زیرا وجود معلول در طول وجود علت و عین ربط باو و از حالات و تطورات و شؤون علت است پس جبر و تفویض و تشریک و تسخیر تصور نمی شود زیرا معنی ندارد جبر نفس قوای خود را برای ابصار و استماع و ذوق و شم و لمس یا تفویض نمودن نفس آثار و افعال قوا را بقوا بدون مدخلیت نفس در آنها (۱) .

(۱) ممکن است گفته شود مسئله جبر مبتنی بر استقلال وجود معلول در مقابل وجود خالق نیست بلکه مبتنی بر ربطیت و طولیت معلول نسبت به علت است یعنی چون معلول از حالات و تطورات علت است از خود اراده ای در افعال و آثار ندارد و افعال و آثار او مثل وجود او تابع اراده و مشیت پروردگار است ولی مسئله تفویض مبتنی بر استقلال وجود معلول و عرضیت آنست نسبت به وجود علت و اما تشریک مانند تفویض مبتنی بر استقلال وجود معلول است ولی تسخیر مبتنی بر ربطیت وجود معلول نسبت به علت است و بالجمله تفویض نیست زیرا مخلوق مستقل در وجود نیست و جبر نیست زیرا تخیل اراده و اختیار است بین فعل و فاعل و مانند ید مرتعش و حرارت نارو نور شمس نیست و لو فعل اختیاری عبد مانند وجود او عین ربط پروردگار است پس باید گفت لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین .

کما كان كذلك في نظر ابليس فانه مع قوله خلقتني من نار و خلقته من طين لما كان جاهلا بكيفية الخلقه حيث توهم الاستقلال في الوجود حكم سبحانه تعالى بكونه كافرا في قوله و كان من الكافرين و لذا امرنا بالاستعاذه منه والا فلو كان هو في طوله و عين الربط به فلا يتصور الجبر و لا التفويض بل و لا التشريك و لا التسخير بادهه انه لامعنى في جبر النفس قواها للابصار و الاستماع و الذوق و الشم و اللمس او تفويضها اليها بلا مدخليه لها فيها ، و اما تحقيق مسئله الامر بين الامرين فهو كون الفعل المنتسب الى العبد حسبما ذكرنا في مسئله الاختيار منتسبا الى الحق بعين ذلك الانتساب لابن سبه اخرى و لها

اما مسئله امر بين الامرين حقيقت او اينستكه فعل عبد بعين استنادش بعبد باراده و اختيار مستند بهروردگار است و تحقيق و اثبات آن مبتنى است بر بيان چند مقدمه :

مقدمه اولى آنچه در جهان هستى مشاهده ميكنيم داراى دو جهت و حيثيت است يكي ذات و مهيت كه از او تعبير بکلى طبيعى ميشود و ديگرى وجود وهستى و از اينجهت گفته شده كل ممكن زوج تركيبى له مهية ، و وجود بحيشكه صحيح است انتزاع ماهيت و وجود از هر ممكنى از ممكنات مثلا يك فرد انسان را ميگوئيم او انسان است و او وجود است و همينطور سائر ممكنات زيرا هر موجود غير ذات مقدس بهروردگار داراى حد و اندازه است و از حد وجود كه جهت نفاد وجود است تعبير بماهيت ميشود و از حقيقت آن كه منشاء آثار است تعبير بوجود وهستى ميشود و از حيثيت ماهوى كه جهت نفاد موجود است تعبير بحيشيت تقيديه ميكنند .

مقدمه ثانيه ممكن نيست متاصل در جهان هستى مهيت و وجود هر دو باشند زيرا لازم آيد هر شى حقيقه و واقعا دو شى باشد منتهى يكي منضم بدىگرى مثل انضمام عرض بجوهرو علاوه بر اين لازم آيد ثنويت حقيقه در دار وجود و جهان هستى بحيشكه برهان تركيب او را باطل نكند زيرا ماهيت مقابل وجود و وجود مقابل ماهيت و جامع مشتركى بين آنها نيست تا اينكه اگر هر دو واجب باشند تركيب لازم آيد و منجر بامكان شود .

مقدمات .

الاولی ان کل ما نراه فله وجهان و جهتان جهة ذاته و جهة وجوده بحيث یصح ان ینتزع عنه مفهوم ان کالنار الموجودة فانها یصح ان یقال انها نار وانها موجودة و لذا یقال کل ممکن زوج ترکیبی بداهة ان ماسوی وجود الحق وجود محدود لا اقل من کون هویتة غیر هویة الحق فانه من حيث هویتة وجود و من حيث غیریتة شیء من الاشیاء و مثل هذه الحیثیة یقال لها الحیثیة التقییدیة .

الثانیة انه لا یمکن تاصلهما بحيث یمکن منضمنا الی الاخرکانضمام العرض الی الجوهر

و ثالثا لازم آید صادر اول و مخلوق اول مرکب باشد و حال اینکه ممکن نیست صدور مرکب از بسیط من جمیع الجهات زیرا سنخیتی بین بسیط و مرکب نیست تا اینکه احدهما صادر از دیگری باشد .

و رابعا حمل وجود بر ماهیت صحیح نیست زیرا نه حمل اولی ذاتی است و نه حمل شایع صناعی است پس باید یکی از دو امر اصیل باشد نه هر دو .

حال گوئیم ماهیت اصیل نیست زیرا ماهیت از هر مقوله از مقولات باشد به حسب ذاتش نه موجود است و نه معدوم یعنی وجود و عدم در ذاتش نیست و نسبتش بوجود و عدم علی السویه است و لکن بواسطه وجود متصف بموجودیت میشود و بواسطه عدم متصف بمعدومیت میگردد و از این جهت گوئیم ماهیت مخالف با وجود و مضاد با عدم نیست و لکن اتصافش بموجودیت فرع تحقق وجود است کما یقال کیف و بالکون عن استواء قد خرجت قاطبة الاشیاء ، یعنی چگونه ماهیات اصل باشند و حال اینکه آنها بواسطه وجود از حد استواء خارج میشوند .

اگر گفته شود ماهیت در اتصاف بموجودیت محتاج بوجود نیست بلکه کفایت میکند انتساب ماهیت بجاعل و مبدء عالم در اتصاف آن بموجودیت .

گوئیم اولاً ماهیت مجعول نیست زیرا در حیثیت ذات محتاج بغیر نیست و حال اینکه

بدهاءه واحده كل شىء و لاثنينية فى مرتبة واحدة فالجسم الموجود ليس امران منضمان و كذلك ساير الاشياء الموجودة مضافا الى مفاصد آخر من لزوم الثنوية الواقعية وكون الصادر الاول مركبا كما انه لا يمكن ان يكون المهية متصلة و اولى بحمل الموجودية عليها بدهاءه انها بذاتها من آية مقولة كانت ازلا و ابدا لا يخالف الوجود ولا يصاد العدم بل مع الوجود موجودة و مع العدم معدومة فهى فى حد ذاتها لا موجودة و لا معدومة فهى هى و ليست الا هى و على هذا فاتصافها بالموجودية فرع تحقق الوجود و الا فهى فى هذا الوصف و الاتصاف اعتبارية كما يقال فى نظم التحقيقات :

ملاك جعل احتياج است .

ثانيا ماهيت بعد از انتساب بمبدء و جاعل اول يا حالش تغيير ميکند و يا بحال خود باقى است اگر تغيير نمى کند و بحال خود باقى ميمانند ولى در عين حال متصف به موجوديت ميشود لازم آيد انقلاب ذاتى در ماهيت و اين معنى محال است و اگر تغيير ميکند گوئيم آنچيزيکه موجب تغيير حالش ميشود وجود است پس وجود حقيقه متصف بموجوديت ميشود نه ماهيت بلکه ماهيت بتبع وجود موجود ميشود و لکن در عين حال اتصاف ماهيت بوجود مانند اتصافات مجازيه نيست و لو بحسب دقت تحليلى عرفانى اتصاف ماهيت به وجود مجازى است و براى روشن شدن اين مطلب اقسام واسطه در عروض را شرح ميدهيم قسم اول آنکه واسطه و ذى الواسطه بحسب وجود و اشاره متعدد باشند يعنى وجود احدهما غير وجود ديگرى و اشاره باحدهما غير اشاره بدىگرى مانند سفينه و جالس آن که حرکت سفينه را بجالس آن نسبت ميدهند ولى وجود سفينه غير وجود جالس و اشاره بآن غير اشاره بجالس است .

قسم دوم آنکه واسطه و ذى الواسطه بحسب وجود متعدد ولى بحسب اشاره متحد باشند مانند سطح و جسم که اشاره بسطح عين اشاره بجسم ولى وجود سطح غير وجود جسم

است .

کیف و بالکون عن استواء قد خرجت قاطبة الاشياء

فان قلت اتصافها بالموجودیة لایکون فرع تحقق الوجود بل یکفی انتسابها الی الجاعل .

قلت مضافا الی عدم تعلق الجعل بالمهیه انه بعد انتسابها الیه هل یتغیر حالها ام لم یتغیر فعلی الاخیر یلزم الانقلاب فان الماهیات التی كانت علی حد الاستواء قد خرجت عن هذا الحد بلاوجه و ان تغیر حالها فما به التغیر هو الوجود و (ح) فالاولی بحصل الموجودیة هو الوجود بذاته و یکون الماهیه کائنه بالوجود و لایکون الوجود کونا للمهیه

قسم سوم آنکه واسطه و ذی الواسطه بحسب وجود و اشاره متحد باشند مانند جنس و فصل و ماهیت و وجود ، که اشاره بجنس عین اشاره بفصل و وجود آن عین وجود فصل است .

اما قسم اول سلب عرض واسطه از ذی الواسطه صحیح است حقیقه و این سلب مجازی نیست مثلا میگوئیم جالس سفینه متحرک نیست حقیقه ،

قسم دوم صحت سلب عرض واسطه از ذی الواسطه خفی است مثلا میگوئیم جسم ابیض نیست .

قسم سوم صحت سلب عرض واسطه از ذی الواسطه اخفی است بحیثیکه بنظر متعارف صحیح نیست مثلا میگوئیم جنس موجود نیست بلکه فصل موجود است یا میگوئیم ماهیت موجود نیست بلکه وجود موجود است و این دو سلب در نظر عرف صحیح نیست ولو بنظر دقت تحلیلی عرفانی سلب صحیح است بلکه میتوان گفت صحت سلب وجود از ماهیت در نهایت اخفائیت است زیرا ماهیت حد وجود و ظل آنست (۱) .

(۱) ممکن است گفته شود جنس از اجزاء ماهیت نوعیه است و در این حکم سلبی با او اختلافی ندارد یعنی همانطور که ماهیت نوعیه حد وجود است جنس هم حد وجود است پس نهایت اخفائیت بلا وجه است .

بل هو كون المهية كما لا يخفى فاتصاف المهية بالوجود ليس كساير الاتصافات المجازية وذلك لان اقسام الواسطة في العروض مختلفة قسم يختلف الواسطة و ذى الواسطة وجودا ووضعا كالجالس و السفينة و قسم يختلفان وجودا لاوضعا كالسطح و الجسم فان الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر مع اختلافهما وجودا و قسم لا يختلفان وجودا كالجنس و الفصل و (ح) ففي الاول يصح السلب حقيقة و في الثاني خفي و الثالث اخفي و امر المهية بالنسبة الى الوجود كالجنس بالنسبة الى الفصل حيث ان التحصل للفصل حقيقة و للجنس بواسطة الفصل و لا يصح سلب التحصل من الجنس لان ذلك كما في الفصل الابنحو الاخفوية بل الانصاف

و بالنتيجة اتصاف بموجوديت حق طلق وجود است ولى ماهيت باعتبار فناء در وجود محكوم بحكم وجود است بحسب نظر عرف نه بحسب نظر تحليلي عرفاني .
مقدمه ثالته در بيان اينکه آيا آثار و افعال مترتب بر وجودات است و يا مترتب بر ماهيات است و يا مترتب بر ماهيات و وجودات است ؟ .

گوئيم چون معلوم شد که متاصل درجهان هستي وجود است نه ماهيت و نه وجود و ماهيت پس ماهيات تا لباس هستي در بر نکنند معنون بعنوان شبي نمی شوند تا چه رسد که فاعل و موثر باشند و بعد از تلبس بلباس هستي شريك وجود در افعال و آثار و يا مستقل در آن نیستند زیرا ماهيت امری است اعتباری و حظ و بهره‌ای از جهان هستي ندارد و البته همانطور که موجوديت عرضي و مجازی با و منسوب میشود افعال و آثار هم بالعرض و المجاز با و منسوب میگردد ولى حقيقه افعال و آثار مربوط و منسوب بوجود است زیرا فاقد هستي نمی تواند معطی آن باشد .

ذات نایافته از هستي بخش کی تواند که شود هستي بخش؟

ولكن آثار و افعال عباد مترتب بر وجود مطلق نیست بلکه مترتب بر وجود مقید و محدود بحد ماهيت است بنحویکه قيد خارج باشد و تقيد آن داخل ، و حکم در هر مقید همینطور است که قيد خارج و تقيد داخل است كما قال الحصه الكلبي مقيدا بجئي تقيد جزء

انه ادق من هذا الامر بدهان المهية ظل الوجود وحده وصحة السلب هنا في نهاية الاخفوية فتحصل مما ذكرنا ان الموجودية حق طلق الوجود والمهية لفنائها في فنائها محكومة بحكمه فتدبر .
الثالثة ان الاثار المرغوبة المطلوبة فهل هي مترتبة على الوجودات او على الماهيات او عليهما اما الماهيات فما لم يقع واقعة في فناء باب الوجود فلم تكن شيئا مذكورا فالنار وان كانت نارا بذاتها الا انها ما لم تدخل في دار الوجود لم تصر محرقة ولو كانت متصورة في الازهان فضلا عما لا ظهور لها اصلا و بعد الظهور لا تكون شريكه الوجود في التأثير ولو اضيف اليها التأثير فهي كاضافة الموجودية اليها بنحو العرض بدها ان ما لا وجود له حقيقة فلا تاثير له في الاشياء اصلا فهي كاضافة الموجودية اليها بنحو العرض

و قيد خارجي و برای روشن شدن مطلب مثالی میزنیم :

گوئیم اگر مرآتى در مقابل آفتاب آسمان قرار دهند نور منعكس در مرآت طرف مقابل را بحكم محاذات روشن میکند والبته این روشنى معلول آفتاب آسمان نیست زیرا او بمحاذات میتابد و معلول نفس مرآت نیست زیرا او روشنى ندارد و معلول شمس و مرآت نیست زیرا از اجتماع دو لاقتضاء اقتضاء محقق نشود پس باید گفت این روشنى معلول آفتاب مرآت است بحیثیکه اضافه آفتاب بمرات داخل باشد ولی نفس قید و مرآت خارج حال اگر این مثال را با افعال و آثار عبد تطبیق کنیم میگوئیم ذات عبد بمنزله مرآت و وجود او بمنزله آفتاب مرآت و فعل عبد بمنزله روشنى مقابل مرآت و ذات پروردگار بمنزله آفتاب آسمان است پس فعل عبد بعین استنادش بعبد مستند به پروردگار است .

مقدمه چهارم یکی از شرائط تاثیر و تاثر سنخیت و مناسبت بین علت و معلول است مثلا میگوئیم حرارت مناسب با نار و برودت مناسب با آب است پس حرارت بحکم مناسبت میتواند معلول نار باشد و برودت بحکم سنخیت میتواند معلول آب باشد والا اگر سنخیت و مناسبت بین علت و معلول شرط نباشد هرآینه لازم آید صدور هرچیز از هر چیز و علاوه بر این لازم آید ترجیح بدون مرجح بلکه ترجیح بدون مرجح در صورتیکه صادر شود از علت

بداهه ما لاوجود له حقیقه فلا تاثیر له فی الاشیاء اصلا .

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که بود هستی بخش .

و (ح) فالاثار المترتبة علی الاشیاء انما هی للوجودات غایه الامر ان الوجود لمالم یکن مطلقا و المهیة حده و قیده فالاثار انما هو للوجود الخاص فی قبال الوجود المطلق بحيث یكون القید خارجا و التقید داخلا و الحصه الکلی مقیدا یجی تقید جزء و قید خارجی و لیتذکر فی هذا المقام مثال المرآة و شمسها بالنسبة الی النور المقابل فانه لیس للمرآة و لالشمس المطلق و لالمرآة و الشمس بل هو لشمس المرآة بحيث یكون الاضافة داخلة و المضاف الیه و هو المرآة خارجة و افرض افعال العباد بمنزله النور المقابل للمرآة

معلول خاصی با اینکه همه اشیا در معلولیت نسبت بعلت علی السویه است و هر سه محال است پس از اینجا میتوان گفت چون مناسبتی بین وجود باری تعالی و ماهیت نیست ماهیت از ذات مقدسش صادر نمی شود و دیگر از شرائط تاثیر و تاثر فقر و حاجت در طرف معلول است و چون ماهیت در حیثیت ماهوی و ذات غنی است پس ملاک جعل و معلولیت در او نیست و علاوه باید فعل هر فاعل ظهور و هویدائی آن باشد و ماهیت ظهور و هویدائی وجود صرف و هستی بحت نیست بلکه وجود ظهور و هویدائی وجود صرف و هستی بحت است پس باید گفت چون وجود با ذات مقدسش تمام سنخیت را دارد و ربط و فقر محض و ظهور و هویدائی وجود صرف است او مجعول و معلول ذات مقدسش میباشد نه ماهیت حال که مقدمات مذکوره روشن شد گوئیم :

آثار و افعال عبد مربوط و منسوب بوجود عبداست نه ماهیت و ذات عبد و نه وجود و ماهیت عبد و وجود عبد هم عین ربط بهروردگار و مجعول اوست نه ماهیت و ذات عبد و نه وجود و ماهیت عبد ، پس آثار و افعال عبد بعین استنادش بعهد مستند بخالق و بهروردگار است و بالجمله باید گفت تمام امور راجع باو و تمام موجودات و آثار آنها مفتقر بحی قیوم است منتهی بعضی بدون واسطه اختیار عبد و پاره ای با وساطت اختیار کماقال

و ذات العبد و مهیته بمنزله المرآة و وجوده الخاص بمنزله شمس المرآت و وجود الحق بمنزله شمس السماء و لیتذکر منه حال افعال العباد .

المقدمة الرابعة انه يشترط في باب التأثير والتاثر من المناسبة والسنخية والالزم صدور كل شئ من كل شئ و الترجيح من غير مرجح او الترجح و لامناسبة بين المهية و وجود الحق كما انه يشترط فيه الفقر والحاجة و المهية مستغنية عن الجاعل لانها هي بانفسها فالماء ماء بذاته من غير جعل مضافا الي انه لا بد ان يكون الفعل ظهور الفاعل و لا يكون المهية كذلك كما لا يخفى و (ح) فالوجود امر مجعول لمناسبتهم مع الجاعل كالفئ من الشئ فهو ربط محض و فقر صرف لا بمعنى انه شئ له الربط بل بمعنى انه شئ هو

تعالی : و عنت الوجوه للحی القيوم ، یعنی تمام وجوه بسته و مربوط بحی قیوم است و انسان باید متذکر باشد که تمام مقاصد و مراداتش بيد قدرت و مشیت اوست حتی اموری که بحسب ظاهر شخصی مجری آنها است نیز بيد قدرت و اراده اوست و عبارت دیگر نیست مشیت و اراده ای مگر مشیت و اراده او ، لاموثر فی الوجود الا هو .

ای انسان بیدار ، باطن خود را که مخفی از اغیار است حفظ کن برای حق و غیر صاحب خانه را در خانه دل راه مده ، و ظاهر خود را که آشکار است برای اغیار و خلق و اگذار ، كما قيل : خل قلبك عن الاغيار وصل فی مجامع الابرار و الاشرار .

و خلاصه آنکه افعال عباد بعین استنادش بعباد مستند بحق است چنانچه تابش آفتاب آینه بعین استنادش بآفتاب آینه مستند بآفتاب آسمان است بحیثیکه صحیح است گفته شود این تابش تابش آفتاب آسمان است و اما جهت انتساب افعال عباد بعباد نیست مگر بواسطه اختیار عباد و اما جهت انتساب افعال عباد بحی قیوم نیست مگر بواسطه اینکه وجود عباد عین ربط بپروردگار است چنانچه در مثال آینه آفتاب آینه عین ربط بآفتاب آسمان است و اینست حقیقت امر بین الامرین که فعل عبد بنفس استنادش بعبد مستند به پروردگار است كما قال تعالی : و الله خلقکم و ما تعملون .

الربط .

اذا عرفت هذه المقدمات فنقول اذا كانت الاثار للوجود والوجود راجع اليه فالامور كلها راجعة اليه و الكل مفتقر اليه و عنت الوجوه للحى القيوم و (ح) فلا بد و ان يلتفت العابد الى ان محبوبه من اى شى كان فهو بيده و بمشيته و ان كان احد مجرى امر فهو ايضا بمشيته و ارادته مضافا الى ان الظاهر محسوس الكل و الباطن مخفى عن الكل فاحفظ باطنك للحق و دع الظاهر للخلق و لذا قيل خل قلبك عن الاغيار وصل فى مجامع الابرار و الاشرار و بالجمله فقد ظهر لك ان الافعال الصادرة من هذه الوجودات بعين اضافتها اليها مضافة الى الحق المطلق فانظر الى الشمس و شمس المرآة فانها عين الربط بالشمس

در اين مقام اشکالاتى شده : اشکال اول چرا حسنات نسبت بحق داده ميشود و سيئات نسبت بعباد چنانچه وارد شده يابن آدم انا اولى منك بحسناتك و انت اولى منى بسيئاتك ، يعنى اى پسر آدم من اولى هستم نسبت بحسنات تو از تو ، و تو اولى هستى نسبت بسيئات خود از من ، و چنانچه در قرآن وارد شده ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك ، يعنى آنچه از حسنات ميرسد تو را از خداست و آنچه از سيئات ميرسد تو را از جانب تو است ، خلاصه آنكه حسنات عباد از خداست و سيئات عباد از عباد است و حال آنكه حقيقت امر بين الامرين اين شد كه افعال عباد از خوب و بد بعين استنادش بعباد مستند بحق است .

جواب آنكه چون حسنات امور وجوديه هستند و هر امر وجودى كمال و خير است و شرور امور عدميه هستند و هر امر عدمى نقص است و از اينجهت حسنات عباد مناسب با ذات مقدس واجب الوجود است زيرا او كمال غير متناهى و خير محض است و سيئات عباد مناسب با ذات عباد است زيرا آنها بحسب ذات فاقد كمال و خيرند پس حسنات بحكم

المطلق و (ح) فاناریتها لما یحاذیها من الجدار بعد الانتساب الی شمس المرآت حقیقه منسوبه الیها بنفس ذلك الانتساب و (ح) فتصح ان یقال ان هذا ضوء الشمس المطلقه .
اما وجه انتساب هذه الافعال الی هذه الوجودات الخاصه فانما لمكان اختیارهم و قد مر سابقا .

و اما انتسابها الی الحق فلمكان كون الوجود عين الربط به سبحانه و تعالی كما انك بعد تصحیح انتساب النور المقابل للمرآه الی شمس المرآه اذا ظهر لك ان نسبه شمس المرآه الی شمس السماء ربط محض و صرف الربط فلامحاله نحكم بان نور شمس المرآه نور شمس السماء من غیر تعدد النسبه فكذلك اذا صح نسبه الفعل الی العبد فبعین هذه النسبه

مناسبت مستند بذات مقدس پروردگار و سیئات بحکم سنخیت مستند بعباد است (۱) .

و اما در مقام تحقیق جواب گوئیم چنانچه عبد دارای دو حیثیت است یکی وجود و دیگری ماهیت و ذات همینطور افعال عبد از خوب و بد دارای دو جهت است یکی وجود و دیگر ماهیت و ذات که حیثیت وجود مربوط بذات مقدس پروردگار و حیثیت ماهیت و ذات مربوط بعباد است زیرا عبد تحدید و تقدیر فعل میکند و پس از آن فعل را در خارج ایجاد مینماید و از اینجهت گوئیم حسنات مستند بواجب الوجود و سیئات مستند بممكن الوجود است زیرا پروردگار معدن هستی و خیر است و عبد معدن نیستی و شر است (۲) .
توضیح آنکه خداوند عالم ایجاد عبد نموده و عبد تحدید و تقدیر فعل میکند و بعد

(۱) ممكن است گفته شود افعال سیئه مانند افعال حسنه امور وجودیه هستند نه

عدمیه و الا صدور آنها از انسان ممتنع است زیرا سنخیتی بین نیستی و هستی نیست .

(۲) ممكن است گفته شود نتیجه تحقیق اینست که وجود حسنات و سیئات مستند

بذات پروردگار و ماهیت و ذات آنها مستند بماهیت و ذات عبد است نه حسنات مستند

بواجب الوجود و سیئات مستند بممكن الوجود است .

تقول ان فعل العبد فعل الحق لان وجود العبد صرف الربط الى الحق المطلق و هذا حقيقة الامر بين الامرین فتدبر فيه .

اشکالات

احدها تخصيص نسبة الحسنات اليه دون السيئات يا بن آدم انا اولی منک بحسناتک و انت اولی منی بسیئاتک ، و نطق به القرآن العظيم ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسك اما الدفع فلان الحسنات امور وجودية و السيئات امور عدمية و الوجود كله خير والخير كله بيديه و العدم كله شر و الشر ليس اليه و ان شئت تحقیق ذلك فنقول ان العبد حيث ان له وجود و مهية و هي جهة لیسه كما ان الاول جهة ايسه

از آن ایجاد فعل مینماید و فعل عبد از دو حال خارج نیست یا آنکه مزاحم با نوامیس الهیه نیست پس در این صورت عبد تحدید حسنه و تقدیر آن نموده و بعد او را در خارج ایجاد کرده است و این وجود خاص مربوط و منسوب بهروردگار است ولو اینکه تحدید و تقدیر آن از ناحیه عبد است ولی چون این تحدید و تقدیر منافی با وجود و نورانیت آن نیست و متحد با وجود است هرآینه بنفس استنادش بعبد مستند بهروردگار است و یا فعل عبد منافی با یکی از نوامیس الهیه است و از اینجهت شارع مقدس منع از ارتکاب او نموده است و در این صورت عبد تحدید سیئه و تقدیر آن نموده و بعد او را در خارج ایجاد کرده است و این وجود خاص اگر چه مربوط و منسوب بهروردگار است ولی چون تحدید و تقدیر آن بحد سیئه مربوط بعبد است و این تقدیر و تحدید ظلمانی و متحد با وجود است از اینجهت نسبت سیئه بعبد اولی از حق است (۱) .

(۱) . ممکن است گفته شود اگر تحدید و تقدیر بحد ماهیت منشاء اولویه انتساب فعل بعبد است در هر دو صورت منشاء اولویه انتساب فعل بعبد محقق و موجود است و اگر ملاک اولویه انتساب فعل عبد بهروردگار بواسطه وجود است در هر دو صورت ملاک اولویه انتساب فعل عبد بهروردگار محقق و موجود است .

و الافعال ایضا لها مهیة و وجود فجهة مهیته ترجع الی العبد لانه حدده بحده و قدره بمقداره فاوجده بوجوده فمن حیث وجوده مربوط الی الحق و من حیث مهیته وحده مربوط الی العبد فالعبد معدن اللیس و الحق معدن الایس و (ح) فالحق اولی بالحسنات و العبد اولی بالسیئات .

توضیح ذالک ان الحق لما اوجد العبد و العبد حدد الفعل و هو لایزاحم النوامیس الالهیة فقد حدد الحسنات و اوجدها و هذا الوجود الخاص مربوط الی الله تعالی و اما الفعل الذی حدده و کان مزاحما لاحد النوامیس الالهیة الی منع عنه بالتشریح فقد حدد السیئة فاوجدها فهی بوجودها و ان کان مضافة الیه تعالی الا انه لما كانت مهیته وحدها غیر

و عبارت دیگر چون ماهیت متحد با وجود و وجود متحد با ماهیت است میتوان گفت احکام هر کدام سرایت بدیگری میکند و از اینجهت چون ماهیت و ذات فعل قبیح ظلمانی و تاریک است و این ظلمت و تاریکی سرایت بوجود آن میکند و وجود را ظلمانی و تاریک مینماید و در نتیجه آن وجود مندک در ماهیت شده گویا نورانیت خود را از دست داده و غیر از ظلمت و مهیت چیز دیگری نیست و چون مهیت مستند بذات و ماهیت عبد است گوئیم فعل قبیح هم که نورانیت وجود خود را بواسطه اندکاک در ماهیت از دست داده مستند بذات و ماهیت عباد است و ذات و ماهیت عبد مستند بهروردگار نیست مگر بتبع مجعولیت وجود پس فعل قبیح عبد مستند بهروردگار نیست مگر بالعرض و المجاز و اما ماهیت و ذات فعل زیبا چون منافی با نورانیت وجود نیست نور وجود بحکم اتحاد سرایت بماهیت میکند و ماهیت بحکم اتحاد مندک در وجود شده گویا ظلمانیت خود را از دست داده و از اینجهت افعال حسنه بعین استنادش بعبد مستند بهروردگار است (۱)

(۱) ممکن است گفته شود سرایت احکام وجود بماهیت و احکام ماهیت بوجود عرضی

و مجازی است چنانچه اندکاک ماهیت در وجود یا وجود در ماهیت عرضی و مجازی و حقیقتی ندارد پس از اینجهت گوئیم وجود در جمیع افعال اعم از خوب و بد و قبیح و حسن مربوط

مناسبه لمقام الحق وهي مع الوجود متحدة فهو اولى بالسيئه من الحسنه وبالجملة فالتحديد في المقام الاول وان كان من العبد الا انه لما لم يكن منافيا لنورانيه الوجود وهي مع الوجود متحدة والوجود مضاف اليه تعالى فلما حاله ينسب الوجود اليه .

واما في المقام الثاني لما كان التحديد على خلاف مقتضى نورانيه الوجود وهو وان كان مضافا الى الحق الا انه بملاحظه اتحاد مهيتها وهي ظلمانيه مع وجودها فليكن السيئات اولى بالعبد من الحق وبعبارته اخرى ان الوجود والمهيه لما كانا متحدين وحكم احدهما يسرى الى الاخر و (ح) فحيث ان ماهيه الفعل القبيح مظلمه وهي حد الوجود فيسرى ظلمتها اليه لكان الاتحاد فكانها لانور فيها فصار الوجود بحكم المهيه مندكافيا

و از اينجهت گوئيم در باب افعال حسنه خداوند عالم منت بر بندگان گذارده و افاضه وجود حسنات نسبت بعباد نمود زيرا نور وجود بدون واسطه يا با هزاران واسطه بالاخره مستند بهروردگار است و هيچ منت و حقي بندگان مطيع بر خداوند ندارند و هر چه پروردگار بآنها اعطاء نمايد تفضل است (۱) چنانچه در باب افعال سيئه خداوند عالم واجد حجت است بر بندگان گنه کار و آنها نسبت بذات مقدسش ناقد حجتند و بالجمله اگر خواهی مطلب روشن شود ملاحظه کن قوه باصره را بانفس و

مستند بوجود عبد است حقيقتا و بعين ارتباطش بعبد مرتبط بهروردگار است نه اينکه فعال حسنه مربوط بوجود عبداست چون ماهيت مندک در وجود است و افعال سيئه مربوط مستند بذات عبد و ماهيت اوست چون وجود مندک در ماهيت است .

(۱) ممکن است گفته شود اگر وعد پروردگار نبود حقي بندگان مطيع بر ذات مقدسش داشتند زيرا وجود و آثار آن همه مربوط و مستند بهروردگار است ولي چون خداوند وعده ياب نسبت بسلسله مطيعين فرموده هر آينه آنها بعد از اطاعت پروردگار ذي حق بر پروردگار ميشوند .

فی اختصاصه بالعبد و اما بالنسبة الی مهیة الحسنه فهی لاتزاحم نور وجودها فالوجود حاکم علی المهیة فیسری حکم الوجود علی المهیة فی استناده الی الحق فهو اولی بالحسنات لکونها وجودات لاندکاک المهیات فیها و العبد اولی بالسیئات لکونها مهیات لاندکاک الوجودات فح یصح تحقیقاً بان یكون لله علی العبد منه لان نسبة الحسنه الی وجود العبد و هو عین الربط الی الحق نسبتها الی الحق بعین نسبته وجود العبد الی الحق و اما السیئة فحیث ان وجودها مندک فی مهیتها و هو محکوم بحکمها فالمهیة مستندة الی ذات العبد الذی هو مضاف الی الحق بالتبع و (ح) فالسیئة مستندة الی ذات العبد اولاً و بالذات ببین چون قوه باصره وجودش عین ربط بنفس است مشاهده اش عین مشاهده نفس است یعنی ابصار قوه باصره بعین استنادش بقوه باصره مستند بنفس است و لکن چون قوه باصره محدود بحد جلیدیه است سوء ابصار راجع شود بحد قوه باصره که عبارت از جلیدیه باشد نه راجع شود بنفس مثل شخص احوال و باز اگر خواهی مطلب واضح تر شود ملاحظه کن آفتاب آینه و آفتاب آسمان را و ببین تابش آفتاب آینه بعین استنادش بآفتاب آینه مستند بآفتاب آسمان است و لکن چون آفتاب آینه محدود بحد آینه است اختلاف آینه از حیث روشنی و کدورت و از جهت تغییر و تحدیب موجب اختلاف تابش آینه است پس باید گفت سوء تابش آفتاب آینه مستند بحد اوست نه مستند بآفتاب آسمان و افعال قبیح عباد هم مستند بحدود وجودات آنها است نه خود وجودات و لو اینکه وجود و آثارش عین ربط بهروردگار است و لکن سوء افعال و ظلمت آنها راجع بذوات و مهیات است و ذوات موجودات مجعول نیست مگر بتبع موجودات پس سیئات اولاً و بالذات مستند بذوات عباد و ثانیاً و بالعرض مستند بهروردگار است (۱) .

(۱) ممکن است گفته شود افعال قبیحه چون امور وجودیه هستند اولاً و بالذات مستند

بوجود عباد و ثانیاً و بالعرض مستند بذوات و ماهیات عباد است و از این جهت افعال قبیح

و تستند الى الحق باعتبار استنادها الى مهية العبد المستندة الى الحق بالعرض فتلخص في باب الحسنه ان لله على الناس منه كما ان لله على الناس حجة في باب السيئة لان الوجود باسرها حق طلق الحق بلا واسطه او مع الف واسطه و(ح) فلا يكون للعبد على الله حقا ولو اعطاه فهو تفضل محض وان شئت تحقيق المقام فقايس القوة الباصرة التي وجودها عين الربط بالنفس فاذن شهودها شهود النفس من غير تكرار نسبة كما ان صفة شمس المرأة عين صفة شمس الفلك الا ان الجليدة و هي حد القوة و المرأة التي هي حد شمسها تختلف ضياء و كدوره و تعبيرها و تحديبا كما في العين الاحول و غيرها فكما ان سوء الابصار ترجع الى الجليدة و المرأة كذلك سوء الافعال ترجع الى حدود الوجودات و تكدرها من

اشكال دوم چرا عبد در ارتكاب افعال قبيحه مورد مذمت و حق در ايجاد آنها بيد عبد مورد حمد و ثناء است ، و بعبارت ديگر تفكيك بين خالق و مخلوق در ايجاد افعال قبيحه نسبت بمدح و ذم بهي وجه است ؟ .

جواب آنکه ملاحظه کن فعل مباشری را که بواسطه تسبیب غیر معنون بعنوان فعل تسبیبی شده و در این صورت فعل واحد مقصود فاعل مباشری و فاعل تسبیبی هر دو میباشد حال اگر داعی بر فعل در این دو فاعل مختلف باشد مثلا داعی فاعل مباشری اضرار بغير و داعی فاعل تسبیبی خیر و نفع غير باشد هر آینه فعل واحد نسبت بفاعل مباشری شر و نسبت بفاعل تسبیبی خیر است و از اینجهت فاعل مباشری مذموم و فاعل تسبیبی مدوح است (۱) .

مانند افعال حسنه بعین استنادش بعبد مستند به پروردگار است كما قال تعالى قل كل من عند الله .

(۱) ممکن است گفته شود جهت نفع و ضرر در فعل واحد یا مساوی است و یا نفع آن بیشتر و یا ضرر آن زیادتر است در صورت اول فعل نه متصف بخیر است و نه متصف بشر و در صورت ثانی متصف بخیر است نه شر و در صورت ثالث متصف بشر است نه خیر .

الافات و الطینه الخبیثه و الطینه السجینیة و العلینیة فیہ و (ح) فمع ان الوجودات عین الربط بالحق و افعالها و آثارها آثار الحق الا ان کدوره الافعال ترجع الی حدود ما هیاتها و ذات الفواعل و قد عرفت انها غیر مجعوله الا بالتبع و (ح) و ما اصابک من سیئه فمن نفسک .

الاشکال الثانی فی تفکیک الحق و العبد فی المدح و الذم بالنسبه الی هذه الافعال القبیحه و ان شئت توضیح المقام فلاحظ فی الافعال المباشریة اذا كانت افعالا تسبیبیة للغیر بحیث یکون تلك الافعال مقصوده للفاعل المباشرو الفاعل التسبیبی ولكن اذا اختلف الداعی فی السبب و المباشر بحیث یکون الداعی فی المباشر اضرارا و الداعی فی السبب

حال گوئیم قبائح صادره از عباد که مورد اراده عباد است البته مورد اراده پروردگار هم میباشد زیرا وجود در خارج و جهان هستی اعم از جوهر و عرض بدون مشیت او محقق نشود و الا لازم آید که فعل قبیح صادر از عبد واجب بالذات و یا مستند و مربوط بواجب الوجود دیگری باشد و هر دو صورت ببهان توحید واجب الوجود باطل است ولی داعی در اراده پروردگار اظهار سلسله نظام علت و معلول و آنچه مترتب بر این سلسله است میباشد .

و البته چون نظامی احسن و اکمل از این نظام نیست حق در اراده خود نسبت باین نظام اکمل اجمل احسن ممدوح است ولی داعی در اراده عبد چون خبث باطن و سوء سریره او بامولی و مصلحت شخصی خود است بحسب تخییل و لو اینکه بحسب واقع مصلحتی برای او نیست بلکه مضر بحال فاعل است زیرا شارع مقدس منع از ارتکاب او نموده پس عبد در اراده خود مذموم است مثلا ملاحظه کن پدر را که از راه لطف و مرحمت حجام برای حجامت یا فصد رگ طفل خود حاضر میکند ولی حجام از راه عداوت و دشمنی با طفل حجامت و یا فصد رگ میکند در این صورت پدر در اراده خود ممدوح ولی حجام در اراده

خیرا بالنسبة الى الفاعل التسبیبی فالقبائح من الافعال بماهيتها و ان اراد الحق ظهورها من العباد الا انه بداعی اظهار سلسله نظام العلل و المعلول و ما یترتب علیها من الاثار و لایكون احسن من هذا النظام الا ان الفاعل المباشر یفعل لخبث طینته و سوء سریره و مصلحه نفسه مع عدم كونه مصلحه نفسه كما اظهار له الشارع و (ح) فالحق بمشیته محمود و العبد بمشیته مذموم كما لایخفی فانظر الى الدلائل العادی لولدك اذا اتیت به لجرح جلده و اخراج دمه فانك لعاطفه ابوتك تسبب الجراح و هو لعداوته مباشرها فالاب ممدوح و الدلائل منفور مذموم فتدبر .

و منه یتظهر لك مفاد قوله ان الله شاء ان یراک قتیلا فالحق بتسبیبه ممدوح و شمر و

خود مذموم است (۱) .

و از اینجا ظاهر میشود که پروردگار عالم در اراده و مشیتش نسبت بشهادت امام حسین (ع) ممدوح است و یزید و شمر و سائر قتله آنحضرت مورد ذم و لعن و عذاب ابدی

(۱) ممکن است گفته شود بنا براین چون دوحیثیت در فعل قبیح محقق است که یکی موجب مصلحت و دیگری موجب مفسده پس دراین صورت سه حالت پیدا میشود یا مصلحت و مفسده در این فعل مساوی و یا مصلحت غالب بر مفسده و یا مفسده غالب بر مصلحت است و در صورت اول نه فعل متصف بحسن است و نه متصف بقبح و در صورت ثانی فعل حسن است و در صورت ثالث فعل قبیح است ، پس در هر سه صورت تفکیک بین عبد و خالق در مدح و ذم بی وجه است و تحقیق در این مقام اینست که گفته شود ذات فعل که اراده عبد باو تعلق میگیرد ذی مفسده و قبیح است و ذات فعل با تعلق اراده و اختیار عبد باو دارای مصلحت است پس از اینجهت عبد در ارتکاب فعل مذموم و پروردگار ممدوح است زیرا اراده عبد بذات فعل تعلق میگیرد و اراده و مشیت پروردگار بفعل ارادی و اختیاری عبد تعلق میگیرد .

یزید مذمومان فقدر، و نزدیک تحقیقا فی المقام ان الداعی الی الفعل هو العلم التصدیقی بالغایه یقینا کما للمقربین او ظنیا کما لاصحاب الیمین او تخیلیا کما لاصحاب الشمال والمحجوبین و حیث ان الداعی فی ایجاد الحق هو علمه بذاته التام الكامل الذی لایتم ولاکمل ولاجمل منه و هو عین ذاته فکمالیه ذاته دعاه الی الایجاد و (ح) فغایه ایجاده ذاته لامرا خارجا عن ذاته لانه لاجمل منه ینتظره حتی یتکمل بفعله ویستحصله فالغرض والغایه ذاته وعلمه بذاته الذی هو عین ذاته یتکمل بفعله ویستحصله فالغرض والجمال بالذات المستتبع لظهور الجمیل بالعرض فانظر الی داعی الحق و غرضه و داعی العبد و مرضه .

هستند اگر خواهی مطلب واضح تر شود گوئیم هر فاعل مختار فعل را برای غایتی انجام میدهد که آن غایت بوجود علمی داعی بر فاعلیت فاعل و مقدم بر فعل است و بوجود عینی و خارج متاخر از فعل است و این داعی در افعال مقربین علم تصدیقی بغایت است بر وجه یقین و در افعال اصحاب یمین علم تصدیقی بغایت است بر وجه مظنه و در افعال اصحاب شمال علم تصدیقی بغایت است بر وجه تخیلی و داعی در فعل و ایجاد پروردگار علم عنائی ذاتی است بذات اتم اکمل اجمل خود که فوق هر کمال و جمال است و برتر از او در کمال و جمال و حسن در جهان هستی نیست زیرا او صرف الکمال والجمال است و این علم چون عین ذات اوست پس ذات جمالیه او داعی بر ایجاد عالم است پس میتوان گفت غایت ایجاد و خلق ذات کمالیه و جمالیه پروردگار است نه امر خارج از ذات زیرا اکمل و اجمل از ذات مقدس در جهان هستی نیست تا ذات مقدسش انتظار او کشد و فعل را برای تحصیل و استکمال نسبت با و انجام دهد پس داعی و غایت در فعل ذات مقدس پروردگار اظهار جمال ذاتی و هویدائی کمال ازلی است و البته این مستتبع ظهور جمیل و هویدائی کامل بالعرض است حال که فهمیدی داعی حق در ایجاد جهان هستی اینست پس حق سزاوار مدح و ثناء است ولی چون داعی عهد در ارتکاب معصیت خبث ذاتی و سوء سریره

الاشكال الثالث في الشبهات السبعة الابليسية :

الاولى انك تعلم شقائي فلم خلقتني اجاب تعالى عنه انا لاسئل عما افعل والخلق مسئولون عما يفعلون اقول هذا الجواب اما عن نظرالوحدة راجع الى بيان الغاية في فعل رب العزة سيأتي بيانه انشاء الله تعالى بعد ذكر الشبهات واجوبتها التفصيلية واما عن نظر الكثرة والحكمة التفصيلية وهذا هو المقصود ههنا .

فنقول اولاً لاشكال في ان الوجود خير محض لانه منشاء للآثار المطلوبة في كل الاشياء ولذا يكون مختارالفطرة ومعشوقها والعدم شر محض ومنفور الفطرة و (ح) فاعطاء الكمال و توجيه الخير لايوجب المسئولية كما لا يخفى و ثانياً ذاتك لاتأبى عن لباس الوجود

او با مولى است عبد متمسك ذم و توبيخ است .

اشكال سوم در بيان هفت شبهه ابليس و جواب آنها :

شبهه اولى اى خالق آسمانها و زمين توکه عالم بودى درازل بشقاوت من درلايزال پس چرا مرا ايجاد نمودى ؟ .

جواب ، من از آنچه ميکنم سوال نمى شوم و لكن مخلوق از آنچه ميکنند سوال ميشوند كما قال ، انا لاسئل عما افعل والخلق مسئولون عما يفعلون ، اين جواب از نظر اجمال و وحدت راجع بغايت ايجاد و فعل پروردگار است و انشاء الله تعالى بيان او مفصلاً در نائره نهم بيايد و از نظر کثرت و تفصيل که مقصود در اينجا است گوئيم اولايكى از بديهييات اوليه خيريت و فضيلت وجود است زيرا تمام آثار مرغوب و مطلوب در جهان هستى و عالم وجود است و از اينجهت وجود و هستى معشوق فطرت و مختار اوست ولى عدم و نيستى بد و منفور فطرت است پس از اينجا نتيجه ميگيريم اعطاء وجود و کمال وجود نسبت به ذات و ماهيت ممکن موجب سوال و اشكال نيست بلکه منشاء تشکر و ثناء است پس اعتراض شيطان نسبت باصل خلقت خود بى وجه است ، و ثانياً ذات و ماهيت تو اى شيطان از ذوات ممکنه است بحيثيکه اباء از وجود و لباس هستى ندارد نه مانند ذوات ممتنعه که

کالممتنعات و کان ممکنا قابلا لتلبسه بالوجود .

و ثالثا وقوعه فی سلسله نظام الوجود بحيث لایکون احسن من تلك السلسله للتناسب

الذاتی بینها .

و رابعا انا اعلم بلیاقتک و رتبه وجودک .

و خامسا کنت غنیا واجدا لتلك الملايس و الوجودات مطلقا .

و سادسا کنت قادرا علی ایجاد تلك السلسله .

و سابعا کنت حکیما واضعا کل شیئی فی موضعه .

و ثامنا کنت عادلا معطیا کل ذی حق حقه .

قابل وجود و لباس هستی نیستند پس اگر ذات مقدسش اعطاء وجود بذات و ماهیت شیطان نماید هر آینه نسبت باو ظلم کرده و حال اینکه او معدن عدالت است پس از اینجانب نتیجه میگیریم که اشکال شیطان در اصل خلقت خود بی وجه است زیرا عدالت موجب تشکر و حمد و ثناء است .

و ثالثا آنکه شیطان واقع است در این نظام احسن اکمل که فوق هر نظام درزیبائی و تناسب ذاتی بین اجزاء آن میباشد پس از اینجهت ایجاد شیطان موجب اعتراض و اشکال نیست بلکه موجب مدح و ثناء است .

و رابعا آنکه ذات مقدس پروردگار عالم است در ازل بقابلیت شیطان بحسب ذات و ماهیت و بحسب وقوع او در نظام احسن اجمل .

و خامسا آنکه پروردگار عالم دارا و غنی است آنچه را شیطان و سائر ذوات ممکنه از جهت وجود و کمال وجود استعداد و قابلیت دارند .

و سادسا آنکه ذات مقدسش قادر و توانا است بر اعطاء و ایجاد شیطان و سائر

ممکنات و قادر و توانائی در مقابل او نیست که مانع از ایجاد او شود و قدرت و اقتدار

او را خنثی کند بلکه تمام قدرتها در جهان هستی ظهور و جلوه قدرت اوست .

و تاسعا كنت كريما غير بخيل .

وعاشرا كنت روفاعير عدو .

اذا عرفت هذه فلو لم يخلقه تعالى فاما لا يكون قابلا و قد عرفت قابليته او لم يقع في النظام و هو فيه او لم يعلم به تعالى فهو صرف العلم او لم يجد و هو صرف الغنى او لم يقتدر و هو صرف القدرة او لم يكن عادلا و هو عادل او لم يكن كريما و هو كريم او لم يكن روفاء و هو روف او الوجه تركب الجهات و هو منزه عن هذه النقايس .

الشبهة الثانية بعد ما خلقتني فلم كلفتني و لم تنتفع بمعرفتي و لابطاعتني فيقول الحق في نظر الكثرة كما قال اولاً و مفاده اني خلقتك ذا قوة دراکة عاملة على ما كنت عليه

و سابعا آنکه ذات مقدسش حکيم است يعني هر چيز را در جای خود قرار ميدهد .
و ثامنا آنکه ذات مقدسش عادل است يعني حق هر ذی حق و صاحب حقی را اعطاء مينمايد و آنها را از قابليت و استعداد خود محروم نمی کند .

و تاسعا آنکه ذات مقدسش کریم است زیرا ملاک بخل که نقصان دارائی و یا مشقت در تحصیل و یا رنج و تعب در عطاء و یا مرکب از اینها باشد در ذات مقدسش نیست زیرا تحصیل غنی و دارائی نکرده تا رنج کشیده باشد بلکه غنی و دارائی ذاتی اوست و رنج و تعب در اعطاء وجود و کمال وجود ندارد چون باراده و مشیتش لباس هستی و کمال هستی در بر ممکنات می نماید و نقصان در دارائی او پیدا نمی شود زیرا دارائی او غیر متناهی است .

و عاشرا آنکه ذات مقدسش روف است زیرا ملاک عداوت و دشمنی که افناء وجود و افناء کمال وجود است در ذات مقدسش منتفی است زیرا ظهور و هويدائی هر چيز محال است معنی آن چيز و یا معنی کمال آن چيز باشد چون وجودش عين ربط آن چيز است و از خود استقلالی ندارد پس تمام مخلوق که ظهور و جلوه پروردگارند نمی توانند معنی ذاتش و یا معنی کمال ذاتش باشند پس ملاک عداوت در ذات مقدسش منتفی است بلکه

فی علمی و ایصال القوه الی الفعلیه کمال و اعطاء کمال لایوجب المسئولیه بل یستدعی المشکوریه و (ح) فایصال القوه الی کماله اللایق به موقوف علی التعلیم و هذا مساوق للتکلیف و (ح) اذ لم اکلک یستلزم احد الامور المستحیله علی الله تعالی .

الشبهه الثالثه اذ خلقتنی و کلفتنی فلم کلفتنی بسجده آدم و هو موجب للشرك فیقول الحق کما قال اولان ان کمال المخلوق فی خروجه عن الانانیه و لامخرج له عن هذه الا العبادات و الطاعات و حیث ان السجده لادم اول مخرج للخلق من الانانیه و حسن علاج لتحصیل المعنویه فقد امرتک لذلك سیما تحقیرک لادم و تکبرک و استعجابک داء لا یعالج الا بمثل هذه المذله .

جميع مخلوق از حیث وجود محبوب و معشوق هیستند زیراهمه ظهور و هویدائی ذات مقدسش میباشند و چون ذات مقدسش عاشق خود میباشد عاشق آثار و جلوات خود هم میباشد بدلیل : من عشق شیئا عشق آثاره ، حال بعد از روشن شدن این امور دهگانه گوئیم اگر ذات مقدسش ایجاد شیطان ننماید یا باید شیطان قابل نباشد و حال اینکه او ممکن و از ذوات ممتنع نیست و یا باید واقع در نظام احسن اجمل نباشد و حال اینکه واقع است و یا ذات مقدسش عالم بقابلیت او نباشد و حال اینکه او صرف العلم است و یا ذات مقدسش دارا و غنی نباشد آنچه را شیطان استعداد و قابلیت دارد ، و حال اینکه او صرف الغنی است و یا ذات مقدسش قادر و توانا نباشد بر اعطاء لباس وجود باندام شیطان و حال اینکه او صرف القدره و الاقتدار است و یا ذات مقدسش حکیم نباشد و حال اینکه او صرف الحکمه است و یا ذات مقدسش ظالم باشد نسبت بشیطان و حال اینکه او منبع عدالت است و یا ذات مقدسش بخیل باشد و حال اینکه او کریم است و یا ذات مقدسش روف نباشد و حال اینکه او معدن روفت و عطوفت است و یا مرکب از این جهات باشد و حال اینکه او منزله از تمام نقایم است ،

شبهه ثانیه خداوندا حال که مرا ایجاد نمودی چرا تکلیف بمعرفت و اطاعت نمودی

و اما الجواب عن وجه التحقير و شبهة الاشرفية والاخسية و ترجيح المرجوح على الارجح الباطل عقلا فنقول ان ملاك الترقيات و الارتقائات القوة و حاملها المادة وكلما كانت المادة اضعف كانت القوة منه اكمل وكلما كانت القوة فيه اشد كانت الكمالات اللايقة به اتم كالنار حيث انها اقرب الى الفعلية ولذا تكون النفس المفاضة عليها واجدة للفعليات و يقل ارتقائها و هذا بخلاف الطين و التراب حيث انه ابعد عن الفعليات و لذا تكون النفس المفاضة عليها كالقوة المحضة و (ح) فقابليتها للصورة تامة و (ح) فآدم اشرف منك ولا يكون ترجيحا للمرجوح على الراجح و منه يظهر لك الامانة المعروضة بالنسبة الى الجميع و كيفية اباء الكل عن قبولها اما بالنسبة الى عالم سموات الارواح من الجبروت والملكوت

جواب آنکه چون تو را خلق نمودم استعداد و قوه ترقی و تکامل در تو بود بر حسب آنچه در علم من بودی و ایصال قوه و استعداد بفعلیت و تمامیت کمال است و اعطاء کمال موجب سوال و اعتراض نیست بلکه منشاء تشکر و حمد و ثناء است و ایصال قوه بفعلیت موقوف بر تعلیم است و تعلیم مساوق با تکلیف بمعرفت و عبودیت و معدلت است پس اگر تو را تکلیف نکنم یکی از محذورات سابق لازم آید و چون تمام آنها نسبت بذات مقدسش مستحیل است پس تکلیف شیطان نسبت بمعرفت و عبودیت و معدلت لازم است .

شبهه سوم خداوندنا حال که مرا ایجاد نمودی و تکلیف بمعرفت و عبودیت و معدلت نمودی چرا مرا تکلیف بسجده برآدم کردی و حال اینکه این معنی موجب شرک در عبودیت و ترجیح مرجوح بر راجح است و هر دو باطل است زیرا عبادت مخصوص تو است و کسی سزاوار پرستش غیر از تو نیست و تفضیل مفضل بر فاضل بحکم عقل قبیح است .

جواب آنکه چون اولین کمال مخلوق خروج اوست از منیت و انانیت و منحصر اچیزی که مخلوق را منیت و انانیت خارج میکند عبادت و طاعت است پس از اینجهت تو را امر بسجده برآدم نمودم حیث قال تعالی واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابي واستکبر وکان من الکافرين ، خصوصا بجهت تحقیر تو نسبت بحضرت آدم (ع) و تکبر

و عوالم المثل فلفعلیاتها و فقدان القوة فیها و ما منا الا له مقام معلوم و اما بالنسبة الى الاراضی مطلقا فلنقصانها فاما لفقدانها النفس كالمعادن و الجبال او لعدم قابلیتها لانفس لهذه الامانة كالنفوس النباتیة و الحيوانیة و ذلك لعدم الادراك لها حتی تعلم الحقوق و الحدود و تعامل معاملة العدل و قد استدل الحق تعالی علی لیاقة الانسان و کمال قابلیته بالظلومیة و الجهولیة و الظلومیة نهاییة العدل علی الفطرة و ان كانت بحسب الصورة نهاییة الظلم علی الطبیعة لاخراجها عن سریر السلطنة و الجهول عبارة عن عدم ادراکه فطرتها بل یدرک اصلها و حقیقتها و هو الحق تعالی ثم ان هذه الشبهه تشتمل علی مغالطوهی ان ترک السجود لادم (ع) انما هو لاختصاصک بالعبودیة فالجواب عن هذه المغالطة

تو نسبت باو و البته این مرض بزرگ که عبارت از تکبر و عجب باشد معالجه نمی شود مگر بسجده بر آدم و تعظیم تام نسبت بمظهر اتم اسماء و صفات ذات مقدس پروردگار که حضرت آدم باشد .

و اما جواب از شبهه شرک در عبادت بیان او مفصلا بیاید انشاء الله تعالی . و اما در جواب شبهه ترجیح مرجوح بر راجح و تفضیل مفضول بر فاضل گوئیم ملاک ترقی در مخلوق قوه است و حامل آن هیولی و ماده است و هر قدر ماده ضعیفتر باشد قوه ترقی و تکامل در او بیشتر است و هر قدر ماده قویتر و شدیدتر باشد قوه ترقی و تکامل در او کمتر است زیرا بفعلیت نزدیکتر است مثلاماده ناری که نفس مفاضه باو واجد بعض فعلیات مییابد و از اینجهت ترقی او کم است بخلاف ماده طینی و ترابی که چون دور از فعلیت و تمامیت است نفس مفاضه باو قابلیتش برای ترقی و تکامل زیادتر است پس باید گفت حضرت آدم (ع) اشرف از شیطان است زیرا آدم (ع) از طین و شیطان از نار است پس ترجیح مرجوح بر راجح و تفضیل مفضول بر فاضل نیست بلکه مطلب بعکس است و علاوه بر این حضرت آدم (ع) معلم بجمیع اسماء الهی از جانب پروردگار شده و بعد از آن تعلیم ملائکه نموده و از اینجهت واجد شرافت و عظمت تعلیم است و باید ملائکه در حضورش خضوع کنند و امر

فمن وجوده :

الاول ان العبودية هي خضوع خاص بباب المعبود وحيث ان حقيقة المعبود غير معروف لاحد الا لذاته تعالى كما انه لم يعرف اسمائه الحسنی و صفاته العلیا لمقربيه و خواصه فلم يعرف ما يناسبه من العبودية فيلزمه تعالى اظهار نحو عبوديته اما بنفسه او بارسال الرسل و (ح) فالعبودية المناسبة للمقام انما هو الذي امره تعالى بالسجود لادم (ع) فان الخضوع لمن امر المعبود بالخضوع له فهو خضوع له تعالى من اطاعكم فقد اطاع الله و من احبكم فقد احب الله و من ابغضكم فقد ابغض الله و من اعتصم بكم فقد اعتصم بالله الى آخر ما يناسب المقام .

پروردگار سجده ملائکه بر آدم (ع) مطابق فطرت و تفضیل فاضل بر مفضول و ترجیح راجح بر مرجوح است و از اینجا ظاهر و هویدا میشود که چرا جمیع آسمانها و زمین و سایر موجودات ابناء از حمل امانت نمودند ولی انسان با اینهمه ضعف و ناتوانی در میان آنها این بار بزرگ و این رداء امانت را که باندازه اندام و قامت او بود در بر کرد زیرا موجودات آسمانی از مجردات جبروتی و ملکوتی و مثالی آنها فعلیات محضه هستند و ابداء در آنها قوه ترقی و تکامل نیست كما قال و ما لنا الا له مقام معلوم و اما موجودات زمینی بعضی ناقصند زیرا دارای نفس و حیوت نیستند مانند معادن و جبال و بعضی قابل نیستند ولو دارای نفس و حیوت میباشد زیرا ادراک حسن و قبح و حدود و حقوق نمیکنند مانند نباتات و حیوانات ولی انسان در میان همه موجودات واجد قوه ترقی و تکامل میباشد نه مثل مجردات جبروتی و ملکوتی و مثالی و علاوه ناقص نیست زیرا واجد نفس و حیوت میباشد نه مانند معادن و جبال و علاوه بر این واجد شرط وصول بفعلیت و تمامیت میباشد نه مثل نباتات و حیوانات زیرا مدرک حسن و قبح و حدود و حقوق است و بعبارت دیگر خداوند عالم استدلال بر لیاقت انسان بظلومیت و جهولیت نموده یعنی چون انسان میتواند معدن ظلم نسبت به طبیعت و نفس اماره باشد و میتواند عقل را در مملکت بدن حاکم قرار دهد و نفس اماره

الوجه الثانی ان نظر اللعین لما كان قاصرا و كان ناظرا الى آدم (ع) و الى نفسه استقلالاً ای بما انه آدم و بما انه شیطان و كان هو من الطین و اللعین من النار و هو كان رئیساً علی الملائکه فكيف یصح ان یخضع لمن هو اخص و هو فی نظره ارفع منه و نظیر هذا النظر انظار الناس الى الانبیاء بما انهم اناس یاكلون و یمتعون و یمشون فی الاسواق فقالوا ما انتم الا بشر مثلنا و ما راوا انهم وان كانوا بشرا مثلهم الا انه یوحى الیهم و انهم مظاهر علمه و قدرته و لكن لو كان نظره الیه و الى نفسه نظراً عقلاً و هو النظر الی المرآتی نظیر من یرى صورته فی المرآة و هو لم یر المرآة و نظیر من سمع الحسن و هو ناظر الی المسمی و لم یر الحروف لكان رای الحق فی مرآة آدم و مرآة نفسه و لرای مرآة آدم اوسع

را از ریاست ساقط کند و این معنی بحسب واقع و نفس الامر منتهی درجه عدل نسبت به فطرت است ولی بحسب ظاهر ظلم بطبیعت و نفس اماره است زیرا او را از سریر سلطنت عزل نموده و عقل را بر سریر سلطنت نصب کرده است و دیگر اینکه چون انسان میتواند معدن جهل نسبت بخود باشد و تمام ادراک و توجهش نسبت بمبدء و حقیقت باشد بحیثی که از افعال و اوصاف و ذات خود بیخبر شود و هر چه مشاهده کند حق بیند کما قال ما رایت شیئاً الا رایت الله ،

و اما جواب از مغالطه و شبهه شرک در عبادت گوئیم اولاً عبادت عبارتست از خضوع خاصی که مناسب با مقام و شان معبود باشد و چون حقیقت و هویت معبود معروف احدی جز ذات مقدسش نیست بلکه میتوان گفت حقیقت اسماء و صفات ذاتیه او هم معروف احدی حتی مقربین و اولیاء او نمی باشد پس کسی عبادت و خضوع مناسب با مقام و شان ذات مقدس پروردگار را نمی داند مگر آنکه ذات مقدسش از باب لطف بدون واسطه یا بواسطه ارسال انبیاء خضوع و عبادت مناسب با مقام و شان خود را بیان کند پس باید گفت خضوعی که معبود امرها و نماید خضوع پروردگار است ولو اینکه آن خضوع بحسب ظاهر خضوع برای حضرت آدم (ع) باشد چنانچه در زیارت جامعه وارد شده من اطاعکم فقد اطاع الله و من

من مرآة نفسه لضيقه كبعض المرائي و الذي يرى شعرة من الانسان بالنسبة الى المرأة التي ترى تمام الانسان فانهما في جنس المرآة متشاركان الا انه اين احدهما من الاخر و لقصر نظر ابليس اللعين امرنا بالاستعاذة منه لثلا يكون نظرنا الى انفسنا و غيرنا استقلاليا شيطانيا بل يكون نظرا ليا عقلا نيا فنقول للاول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وللمقام الثاني بسم الله الرحمن الرحيم و بالجملة فحيث كان الكل في نظر آدم (ع) اسما للحق آياتا له تعالى و مرآي لجماله و جلاله كان آدم (ع) بما هو كذلك فانيا في الحق كفناء المرآت في ذى المرأة و فناء الحاكي في المحكى و الاية في ذى الاية و (ح) فسجدة آدم (ع) سجدة الحق لاسجدة آدم بما انه آدم .

احبكم فقد احب الله و من ابغضكم فقد ابغض الله و من اعتصم بكم فقد اعتصم بالله .
يعنى كسيكه اطاعت شما كند هر آينه اطاعت خداوند کرده است و كسيكه محب شما باشد هر آينه محب پروردگار است و كسيكه مبغض شما باشد هر آينه دشمن خدا است و كسيكه بشما اعتصام كند هر آينه بذات مقدسش اعتصام نموده .

و ثانيا آنكه چون شيطان خودش و آدم را در جنب ذات مقدس پروردگار مستقل ميديد و لو معتقد باصل خلقت بود چنانچه ميگويد خلقتني من نار و خلقته من طين يعنى مرا از نار و آدم را از طين ايجاد نمودى ولكن كيفيت خلقت را جاهل بود و مى پنداشت كه خلقت مانند چراغى است كه از چراغ ديگر روشن كنند كه چراغ فانى بعد از روشن شدن از چراغ اول مستقل است و اهدا در مرحله بقاء و استمرار مربوط بچراغ اول نيست و از طرف ديگر چون شيطان رياست برملا نكده داشت پس چگونه ممكن است شيطان با اين نظر استقلالى و رياست برملا نكده سجده و خضوع كند نسبت بموجوديكه اخس از خودش ميباشد و خودش ارفع از اوست بحسب نظر خود و مانند اين نظر نظر مردمان طبيعى و دهري نسبت بانبياء و اولياء كه ميگويند اينها مثل ما هستند ميخورند و ميآشامند و تمتع ميبرند و راه ميروند و ميخواهند كما قال تعالى ما انتم الا بشر مثلنا و لكن بايد گفت نظر شيطان و اين دسته

الوجه الثالث ان اللعين و ان اظهر مدلسا توحیده العبادى احترازا عن الشرك فى العبادة الا انه اظهر الشرك الاعظم و هو تعدد الوجود فى قبال وجود الحق فراى نفسه و آدم (ع) فى قبال الحق قل هل انبتکم بالاخسرین اعمالا الذین ضل سعيهم فى الحيوه الدنيا و هم يحسبون انهم يحسنون صنعا .

الشبهه الرابعه بعد ما خالفت امرک فلم تعذبنى و هو لاينفکک و لا يكون تشفيا لك بداهه انه تمام ، لا يكون له حاله منتظره و حيث انه كذلك فلا يكون العذاب عقلا نيا بل يكون امرا سفهيا كما لا يخفى .

و الجواب ان امر العذاب و العقاب لا يباين الاعمال بل النسبه بينهما الظهور و

از مردم هردو باطل است زیرا فرق میان مردم و انبیاء اینست که آنها مورد وحی خداوند و مظاهر علم و قدرت او هستند ولی سائر مردم از این کمال بزرگ محرومند و اما نظر شیطان باطل است زیرا مخلوق حدوثا و بقاء عین ربط بهروردگار است پس اگر نظر شیطان بخودش و آدم نظر رحمانی و عقلائی بود یعنی خودش و آدم را ظهور و جلوه او میدانست هر آینه حق را در مرآت آدم و خودش مشاهده میکرد و میدید که مرآت حضرت آدم (ع) اوسع از مرآت خودش می باشد و مرآت خودش اضیق از مرآت آدم (ع) است و چون شیطان نظرش نسبت بخودش و آدم استقلالى بود نه آلى مرآتى ما مامور شده ایم بپناه بردن به خداوند از شر شیطان و نظریه سوء او نسبت بکیفیت ایجاد زیرا ممکن است ما هم در اثر تلقینات شیطان و وساوس او تابع او شویم در نظریه سوء او نسبت بکیفیت خلقت پس برای جلوگیری از این اعتقاد فاسد میگوئیم اعوذ بالله من الشیطان الرجیم و برای رسوخ نظر آلى مرآتى در روح نسبت بچگونگی خلقت میگوئیم ؛ بسم الله الرحمن الرحيم ، خلاصه آنکه چون موجودات در نظر حضرت آدم (ع) آیات و اسماء حق و مرائى جمال و جلال او هستند پس آدم هر چه مشاهده میکند نمى بیند مگر حق و جلوه و ظهور او و از اینجهت آدم فانى در حق شده مثل فناء مرآت در صورت مرتمسه در آن و مانند فناء حاکی در محکی

البطون والشهادة والغيب وبالجملة الجزء عبارة عن ظهور الاعمال لملكوتها قال الله تعالى فالיום لا تظلم نفس شيئا ولا تجزون الا ما كنتم تعملون و قال يوم تجد كل نفس من خير محضرا و من يعمل سوء يود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا و من يعمل مثقال ذرة خيرا يره و من يعمل مثقال ذرة شرا يره .

و قال فوجدوا ما عملوا حاضرا بدهاءة ان للعمل بحسب عالم الشهادة صورة و له بحسب عالم الغيب صورة اخرى و الصورة الظاهرة لعالم الشهادة و الصورة الباطنة لعالم الغيب و يدل عليه قوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا فاكل مال الناس او اليتامى انما يتصور في هذا العالم بصورة رضى الطبع من الباصرة

خود و مثل فناء آيه در ذى الايه و چون فانى محكوم است بحكم مفنى فيه پس سجده بر آدم باعتبار فناء او در حق سجده بر حق است نه سجده بر آدم .

و ثالثا آنکه شيطان اگر چه بتدليس توحيد عبادى و احتراز از شرک در عبادت نسبت بذات مقدسش ترک نموده سجده بر حضرت آدم را و لکن دچار شرک اعظم شده و آن شرک در وجوب وجود است زيرا شيطان آدم و خودش را در قبال حق مستقل ميداند و لو قائل باصل خلقت و ايجاد هست ولى كيفيت خلقت و ايجاد را جاهل است و از اينجهت معلول و مخلوق را در مرحله بقاء مستقل در وجود ميپيوند و حال اينکه مخلوق حدوثا و بقاء وجودش عين ربط و نفس تدلى نسبت بذات مقدسش ميباشد و ابدا از خود استقلال و انانيتى ندارد و اين شرک اعظم از شرک در عبادت است کما قال تعالى هل انبئکم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوۃ الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا ، يعنى آيا اطلاع دهم شما راجه کسانى خسرا نشان از جهت عمل از همه بيشتر است و زيانشان از حيث رفتار از همه فزون تر است آنهايکه عملشان باطل و فاسد است ولى در عين حال گمان ميکنند

و الذائقه و السامعه و اللامسه و الشامه وله صوره هی سخط الحق غیبیه لایظهر للاکل الا فی عالم الغیب و لذا قال تعالی انما یاکلون فی بطونهم نارا و لقد شوهد بعض الموتی فی البرزخ انهم یاکلون النار و الدجاجه الناریه مضافا الی ان الاعمال فی هذا العالم یختلف صورته بحسب المقامات مثلا اذا لوحظ الفحش بالنسبه الی الانسان فاؤل ظهوره النفس ثم لوک اللسان ثم وقوعه فی المخارج ثم خروجه عنها حرفا و کلمه و کلاما و جمله ثم صوتا خارجا عن المقطع متحرکا فی الهواء او موجا له علی قول حتی یصل الی العصبه المفروشه فی الصماخ ثم الی زجاجته العکاسه و الحس المشترك ثم الی اللوح المنعکس فیهِ الصوره و هو الخیال ثم الی محفظه الحافظه ثم الی الواهمه المدركه لمعناه ثم الی الکبد

عملشان حق و صحیح است شیطان هم از اینجماعت است (۱) .

شبهه چهارم خداوند احوال که من مخالفت امر تو نمودم چرا عذاب میکنی مرا و حال اینکه در تعذیب من فائده ای بتو عائد نمی شود و تشفی برای تو پیدا نمی شود زیرا تواز جهت کمال و جمال تمامی و هیچ نقصانی از حیث کمال و جمال در تو نیست پس تعذیب تو مرا امریست غیر عقلانی بلکه امریست سفهی .

جواب آنکه عقاب و عذاب اخروی و همچنین ثواب و اجر ملکوتی مابین با اعمال نیست بلکه نسبت بین ثواب و عقاب و اعمال خوب و بد نسبت ظهور و بطون و غیب شهادت است یعنی جزاء اعمال عبارت است از ظاهر شدن ملکوت و باطن اعمال در روز قیامت کما قال تعالی فالیوم لاتظلم نفس شیئا و لاتجزون الا ما کنتم تعملون ، یعنی در روز قیامت ظلم و ستم نمی شود هیچ نفسی و جزا داده نمی شوید مگر آنچه بجای آوردید

(۱) ممکن است گفته شود وجه ثالث جواب از شبهه شرک در عبادت نیست بلکه

اشکال دیگری است بشیطان که چرامخلوق و معلول حق را در مرحله بقاء مستقل در وجود می پندارد و حال اینکه ممکن است گفته شود این مطلب از کلمات شیطان استفاده نمی شود .

فیتحقق الاحتراق فتدبر فيه .

جراحات السنان لها الالتیام و لا یلتام ما جرح اللسان .

آنچه زخم زبان کند با مرد زخم شمشیر جانستان نکند

و بالجمله فقد دریت ان الحقیقه الواحده یتشکل باشکال مختلفه هذا مضافا الی ان عالم الجنه و النار و ان کانتا موجودتین لكل احد من الافراد الا انه لا بد ان یعمرها لانها کالارضی القیعان فبافعالک العمران و بتروکها النفعان و یدل علیه مضافا الی الایات السابقه الاخبار المعراجیه علی ان هذه الوجودات الخاصه یتبدل انا فانا و لا یمكن ان یبقی انین مع ان الوجود لا یتبدل بالعدم و لا ینقلب الیه كما انه لا یجتمع مع العدم بل

و عبارت دیگر جزاء نفس عمل است که در روز قیامت ظاهر شود و باز در جای دیگر میفرماید یوم تجد کل نفس من خیر محضاً ، یعنی روزیکه بپاید هر نفسی عمل نیک خود را حاضر پس بحسب ظاهر آیه ثواب نفس عمل خیر است که در عالم برزخ و ملکوت تجسم پیدا کند و باز در جای دیگر میفرماید و من یعمل سوء یود لو ان بینها و بینہ امدا بعیدا یعنی کسی که مرتکب عمل زشتی میشود دوست دارد بین او و آن عمل قبیح فاصله زیادی باشد زیرا عاصی از نفس عمل خود متاثر و متالم میشود در عالم آخرت ، پس دوست دارد بین او و آن عمل زشت فاصله زیاد باشد تا الم و تاثر برای او نباشد ، باز در جای دیگر میفرماید و من یعمل مثقال ذره خیرا یره ، و من یعمل مثقال ذره شریره ، یعنی کسیکه بمقدار ذره ای عمل نیک انجام دهد آن عمل نیک را مشاهده میکند و کسیکه به مقدار ذره ای عمل زشت مرتکب شود آن عمل زشت را می بیند پس ظاهر آیه شریفه دلالت دارد بر ظهور و تجسم نفس اعمال در عالم آخرت و باز در جای دیگر میفرماید فوجدوا ما عملوا حاضرا ، یعنی پس میبایند آنچه کرده اند از اعمال نیک و بد حاضر ، خلاصه آنکه برای هر عملی بحسب عالم غیب و شهود دو صورت است یکی صورت ظاهر که مربوط بعالم شهادت است و دیگر صورت باطن که مربوط بعالم غیب است و دلالت میکند بر این مطلب گفتار حق

برجع الى الحق و محفوظ فى صفحه مشيته حتى يرجع الصور الاخيرة و ينتقل بالمره الى الله المرجع و المآب الا الى الله تصير الامور و هذه كالفيا ليم الملهوبها و ان شئت قلت ان فيض الوجود يظهر من الغيب الى الشهود و من الشهود الى الغيب و هذه عبارة عن قوسى الوجود و لذا كره الرحمانيه و الرحيميه فى سورة الحمد و هو اشاره الى هاتين القوسين فتدبر .

و حيث انتقل الى الله يشاهد حالاته العاديه و العباديه و العصيانيه و غيرها ان لها ظهورات لاتعد لاتحصى بحيث يتعجب و يقول ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيره و لا كبيره الا احصاها فوجدوا ما عملوا حاضرا و لا يظلم ربك احدا ثم ان الجنة المحسوسه الجسمانيه

الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون فى بطونهم ناراً ، يعنى كسانيكه اموال ايتام را از روى ظلم و ستم ميخورند هر آينه البته آتش ميخورند پس صورت ظاهر اكل مال يتيم لذت طبيعت باصره و ذائقه و سامعه و لامسه و شامه است و صورت باطن آن الم و تاشر باطنى و غيبى قواى نفسانى است و اين صورت تجسم پيدا نمى كند مگر در عالم غيب و اين صورت صورت غضب و سخط مولى است كما قال تعالى انما ياكلون فى بطونهم نار و در عالم برزخ مشاهده شده كه بعضى از اموات آتش و مرغ آتشين ميخورند اين نيست مگر تجسم اكل مال يتيم و مرغ بريان كرده از مال صغير و كبير ، و علاوه بر اين عمل واحد در همين عالم داراى صورتهائى مختلف ميشود بحسب مقامات و مراتب مختلفه مثلا اگر ملاحظه كنيد فحش را كه عمل واحد است هر آينه مى بينيد كه اول ظهور او نفس است پس از آن نوک لسان و پس از آن رسيدن نفس بمخارج حروف و پس از آن تحقق حرف و كلمه و كلام و جمله و بالاخره صوتى شود كه از مقاطع حروف خارج ميشود و در هوا حركت ميكند و يا ايجاد موج در هوا مينمايد تا اينكه بعصب واقع در گوش ميرسد و از آنجا بحس مشترك و از حس مشترك وارد لوح خيال و از آنجا بمخزن حافظه و پس از آن بقوه واهمه تا اينكه ادراك كند معنای او را آنكه كبدش محترق شود و قلبش آزرده گردد و اشكش جارى شود و

تعمر بالاعمال الحسنة والطاعات الا ان الانتفاع بها تابع للشهوة والاشتهاء و لا تحفظ
 الاشتهاء الا بترك المعاصي و (ح) فلكل طاعة ظهور و لكل ظهور لذة لتارك المعاصي ثم
 انه قد يتحقق الملكة بكثرة الاعمال وكثرة التروك فيتحقق هناك الخلاقية ولذا قال تعالى
 شانه و لكم ما تشتهيہ النفس و تلذ الاعين و يدل عليه الفطرة الحریة فاعطاء الدراهم
 موجب للعمران و ترك المعاصي موجب للنفعان و تكراره موجب للملكة الخلاقه .

اذا عرفت هذا فنقول ان العقوبة لا يكون لانتقامي و انتفاعي بل هي ظهور اعمالك
 بملكوتها و لذا قال تعالى و لا يظلم ربك احدا بعد ما قال تعالى فوجدوا ما عملوا حاضرا
 و خلاصته ان باب المثوبة و العقوبة غير باب الاجور و الجريمة لانها في عالم الاخرة

این جراحات قلبی ابد التیام پیدا نکند ، كما قال الشاعر :

جراحات السنان لها التیام و لا یلتام ما جرح اللسان

و تفسیر آن بشعر فارسی اینست :

آنچه زخم زبان کند با مرد زخم شمشیر جان ستان نکند

خلاصه آنکه عمل واحد متشکل شود باشکال مختلفه بحسب مراتب و مقامات متعدده
 و علاوه بر این بهشت و دوزخ اگر چه موجودند و لکن عمران و آبادی آن بسعی و اهتمام
 عباد است باید بافعال نیک و سائل زندگانی و آسایش را در آنجا فراهم نمایند و بترك معاصي
 و افعال زشت اشتهاى خود را برای انتفاع و استفاده از آن نعمتهاى بى پایان حفظ نمایند
 و نیز دلالت بر این مطلب میکند اخباریکه در باب معراج پیغمبر اکرم (ص) وارد شده و نیز
 شهادت بر این معنی میدهد برهان تبدل وجود در هر آن و عدم بقاء وجود در دو آن زیرا
 فیض وجود و کمال وجود بنا بر حرکت جوهریه از مبداء فیاض آنآ فآنا بذوات ممکنات میرسد
 و البته واضح است که وجود تبدیل بعدم نمی شود و با عدم اجتماع پیدا نمی کند بلکه
 رجوع بحق میکند و در صفحه مشیت باقی میماند تا جمیع صور بازگشت بهروردگار نماید
 كما قال تعالى الا الى الله تصیر الامور .

هی نفس تلك الاعمال بخلاف الدنيا غاية الامر ظهور ملكوت الاعمال و غیباتها و ایضا هذا تختلف بحسب عوالم البرزخ و الملكوت و الجبروت بداهه ان القرب و حقیقه الايمان و العلم و سائر الكمالات لا يمكن ان يظهر في الملك لضيقة فكذلك عالم البرزخ لا يتمكن من اظهاره ايضا كما ان الملكوت لا يتمكن من اظهار حقیقه العلم و التوحيد و موقعه الجبروت و (ح) فعالم البرزخ يظهر انوار الاعمال الواقعة في العالم بصورة الاحسان على العباد مثل نور السرور الداخل في قلب المومن لانه لا يظهر في الملك بل هو مورد ظهور الانوار المحسوسه بالحس المقيد و اما نور السرور فيظهر في البرزخ بصورة ملك نورانی ورد في البرزخ قبل ورود الروح فيسلم عليه و هو في احسن الصور و اشد نورا و بهاء فيبشره مع

و خلاصه آنکه وجود از عالم غیب ظاهر در عالم شهادت ، و از آنجا راجع بغیب میشود و همین است معنای قوس نزول و صعود و تکرار کلمه الرحمن الرحیم در سوره مبارکه حمد اشاره باین دو قوس است و مثال روشن برای این مطلب دستگاه فیلم برداری عالم طبیعت است که تمام حرکات ظاهریه انسان را کاملا نشان میدهد و باز مانند دستگاه حس صوت که صوت و کیفیات آنرا کاملا حفظ میکند و باز مثل دستگاه تلویزیون که تمام رفتار و کردار و گفتار زشت و زیبا را بدیگران ارائه میدهد و لو اینکه آنشخص نداند و نفهمد چه کسی او را دیده و چه کسی او را ندیده و هنگامیکه انسان منتقل بعالم برزخ و ملکوت میشود تمام حالات خود را در آنجا مشاهده میکند و می بیند که از کوچک و بزرگ و عبادت و معصیت هیچکدام فرو گذار نشده و برای هر عملی از نیک و زشت از ابتداء و شروع در آن عمل تا انتهای آن عمل ظهورات بهی شمار و عکسهای بی اندازه برداشته شده و از جهت تعجب میگوید ما لهذا الكتاب لا یغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصاها فوجدوا ما عملوا حاضرا و لا یظلم ربک احدا ، یعنی این چه دستگاه با عظمتی است و این چه مکتوب دقیقی است که از کوچک و بزرگ و از ظاهر و باطن و از طبع و نفس هیچ یک فرر گذار نکرده و تمام آنها را با دقت کامل درج نموده پس بیایند بندگان خدا آنچه کرده اند حاضر و خداوند با حدی ظلم و

تحيته عليه و تسميته بقوله يا ولي الله واما القرب الى الله في طاعته و عباداته فظهوره في الملكوت و كذلك الاعمال التي لا تكون لها وجهة ملكية كالصلوة و الصوم و الحج و غيرها فحال ظهورها في الملكوت كما ان ظهور المعارف و العلوم و الحقايق مقامها الجبروت و (ح) فالقرآن باعتبار قرائته يظهر في الملكوت كما يقول للقارى اقرء و ارق و اما باعتبار علمه فلا بد و ان يظهر في الجبروت و الجنة العقلية و هكذا و منه يظهر لك روبا العالم مقام المجلسي (ره) سائلا من جنابه ما وقع عليه بعد موته حيث اظهر لله تعالى في المطلع بحار الانوار فقال تعالى بل لك عندي تفاعهة اعطيتها للطفل اليهودى هذا و قد يتوهم ان البحار قد رد حاشا ثم حاشا بل مفاد الرويا ان اعطاء التفاعهة حيث ان لها وجهة

ستم نمى کند حال که معلوم شد بهشت جسمانى آباد نمى گردد مگر باعمال نيك و كردار پسندیده گوئيم انتفاع و استفاده از آن نعمتهاى ملكوتى موقوف بحفظ اشتها و حفظ آن موقوف بترك معاصى است و گاهى در اثر تكرر و كثرت افعال حسنه و يا در اثر تكرر و كثرت ترك معاصى و افعال زشت ملكه راسخه در نفس پيدا ميشود و در اين صورت نفس در عالم برزخ و قيامت بواسطه ملكه راسخه مقام خلاقيت پيدا ميكند و هرچيز را باراده و مشيت خود ايجاد مينمايد كما قال تعالى ولكم فيها ما تشتهيہ النفس و تلذ الاعين و دليل بر اين مطلب فطرت حريت است يعنى انسان بحسب فطرت عاشق نفوذ مشيت و اراده است و چون معشوقش در اين عالم نيست پس بايد بحكم برهان تضاييف عالم ديگرى باشد که انسان بمعشوق خود در آنجا نائل شود مثلا احسان دراهم بفقير موجب عمران و آبادى آن عالم شود و ترك معاصى منشاء حفظ اشتها و براى استفاده از آن گردد حال اگر اين عمل تكرر شود ملكه احسان در نفس پيدا گردد و اين ملكه در عالم برزخ و ملكوت منشاء خلاقيت نفس و نفوذ اراده و مشيت اوست و چون دانستى که ثواب و عقاب در عالم برزخ و قيامت ظهور غيبى اعمال است و مانند احرت و جرime عالم ملك نيست که مابين با عمل باشد پس گوئيم عقاب شيطان ظهور غيبى اعمال اوست در عالم آخرت نه جر ديگرى با ايکه کند

ملکیه لابد وان يظهر بعض خواصها فی البرزخ و التقرب به الی الله فی ملکوت و اما البحار فظهوره فی الجبروت فتدبر حتی تعرف الحقایق و الحاصل ان الاعمال بملکوتها ملاک المثوبه و العقوبه و ظهور ملکوتها یختلف بحسب العوالم برزخا و ملکوتا و جبروتا ثم انه یشرط فی الانتفاع بتلك الصور الملکوتیه ترک الملاذ الملکیه المحرمه و تنظیم الجنه الجسمانيه المحسوسه بهذین الامرین بداهه ان صرف وجود الغذاء لایوجب الالتذاز بل یشرط فیہ الميل و الشهوه و اذا افسد میله و شهوته بالامور الخسیسه المحرمه فلا یبقی له شهوه فلا التذاز و لذا کان باطاعة الاوامر یترتب الاشیاء المذذة و بطاعة النواهی و ترک المحرمات یبقی الميل و الشهوه فیتحقق اللذة ثم انه اذا تحقق الملکه بتکرار ترک

شود اگر برای انتفاع و یا تشفی باشد نسبت بذات مقدسش مستحیل است ،
مطلب دیگر آنکه ظهور غیبی افعال در عالم برزخ و ملکوت و جبروت مختلف است زیرا هر عالمی بقدر سعه و ضیق که دارد میتواند باطن افعال را نشان دهد و همانطور که عالم ملک بجهت ضیق که دارد نمی تواند قرب بحضرت احدیت و حقیقت ایمان و علم را نشان دهد عالم برزخ هم نمی تواند این امور را ارائه دهد چنانچه عالم ملکوت هم نمی تواند حقیقت علم و توحید را اظهار نماید بلکه حقیقت علم و توحید و معارف الهیه منحصر در عالم جبروت که جنت عقلی است ظاهر شود و حقیقت عبودیت و سائر ملکات حسنه و افعالیکه وجهه ملکی ندارند مانند صلوه و صوم و حج در عالم ملکوت که جنت جسمانی است ظاهر شود چنانچه قرآن باعتبار قرائتش ظاهر در ملکوت میشود کما قال لقاری القرآن اقرء و ارق ، یعنی بخوان قرآن را و بالا رو و باعتبار علوم و حقایقش ظاهر در عالم جبروت میگردد و اما افعالیکه وجهه ملکی دارند مانند احسان و اطعام و ادخال سرور در قلب مومن آنها در عالم برزخ ظاهر شوند و بعضی از آنها مانند نور ادخال سرور بصورت ملکی زیبا و در نهایت حسن و جمال و بهاء و نورانیت قبل از مومن وارد قبر و برزخ او میشود و براو سلام میکند و باو میگوید یا ولی الله بشارت باد تو را ببهشت و از اینجا

المعاصي او الملكة بتكرار فعل الطاعة فلهذه الملكة ظهور اخر هو ملكة الخلاقية كما اشار اليه تعالى ولكم فيها ما تشتهيهِ الانفس وتلذ الاعين .

الشبهة الخامسة فلم مكنتنى و سلطتنى على آدم (ع) و ما الحكمة فى هذه الجواب ان فى هذا التسلط فوائد عظيمة بالنسبة الى آدم و بالاضافة الى العالم .
اما فائدته بالنسبة الى آدم (ع) فتحتاج الى مقدمات :

الاولى انه لما اقتضى مشيئته تعالى ايجاد آدم (ع) و هو بفطرته عاشق للكمال و خاضع للكمال بفطرته و عادل مستقيم بفطرته ، كما عرفت فلا بد ان يوجد كاشفاً بفطرته لمعشوقه و كيفية الخضوع لديه و معرفة الحقوق و الحدود حتى يعطى كل ذى حق حقه و ظاهر شود تعبیر خواب آن عالم که مرحوم مجلسی را در عالم رویا مشاهده کرده و از او سوال نموده وقایع بعد از مرگ را و مرحوم مجلسی در مقام جواب آن عالم گفت ما کتاب بحار الانوار را در مقام مطلع به پیش گاه ذات مقدس پروردگار ارائه نمودیم حضرت احدیت فرمود برای تو نزد ما سیبی است که آنرا بطفل یهودی دادی آن عالم بعد از بیدار شدن گمان کرد کتاب بحار الانوار مقبول درگاه احدیت واقع نشده و ثوابی برای او نیست پس زحمات مرحوم مجلسی راجع بکتاب بحار الانوار بی فائده بوده و لکن نه چنین است که آن عالم گمان کرده بلکه تعبیر خواب اینست که چون احسان سبب و وجهه ملکی دارد و موجب سرور یک طفل یهودی شده از این جهت صورت باطنی و غیبی او ظاهر در عالم برزخ میشود چنانچه از جهت تقرب و وجهه قربی صورت باطنی و غیبی او ظاهر در عالم ملکوت میگردد و اما کتاب بحار الانوار چون حقایق و معارف دینی است عالم برزخ و ملکوت نمیتواند صورت باطنی و غیبی او را نمایش دهد بلکه منحصر حقیقت آن کتاب در عالم جبروت که جنت عقلی است هویدا شود پس جهت سکوت از کتاب بحار الانوار اینست نه آنکه آن عالم گمان کرده است خلاصه آنکه ثواب و عقاب عبارتست از ظهور غیبی و باطنی افعال منتهی ظهور افعال در عالم برزخ و ملکوت و جبروت بحکم سنخیت و مناسبت افعال با آن

الافيلزم التعطيل في الوجود وذلك ظلم بالموجود و هو تعالى منزه عنه لانه عالم بقابلية آدم (ع) عادل غنى قادر كريم روف حكيم ، و لذا قال تعالى انى جاعل فى الارض خليفه المقدمه الثانية انه على هذا لايد و ان يكون روحه انور الارواح و ذلك يقتضى ان يكون جسده الطف الاجساد ليتحقق المناسبه بينهما بداهه ان الروح المفاضه على المواد الغليظه كالعقب محتجبه لغلظه ماده بخلاف الروح المفاضه على المواد اللطيفه كالجليده و لذا كانت شديده الاحساس قويه الادراك ، و على هذا ملكوت آدم اغلب على ملكه فى بدو الامر ففعلياته اكثر من قواه لثلا يخل ارض جسده وغيره من الحجه و لذا قال تعالى انى جاعل فى الارض خليفه .

عوامل مختلف است و علاوه شرط ارتفاع و استفاده از آن نعمتهای ملکوتی که ظهور غیبی افعال نیک و عبادات است داشتن اشتها و شهوت است و حفظ اشتها موقوف بر ترک معاصی و محرّمات ملذّه عالم طبیعت است زیرا اگر میل و اشتها را بواسطه ارتکاب منہیات الهی فاسد و ضایع نمود دیگر نمیتواند استفاده از آلاء پروردگار در عالم ملکوت که ظهور باطنی طاعات است نماید چون تنها وجود اغذیه و اطعمه و اشربه و نساء و حور العين در عالم ملکوت موجب التذاز نمی شود بلکه باید میل و اشتها و رغبت باشد تا از آنها لذت برد و استفاده کند و اگر در نتیجه تکرار افعال نیک و یا تکرار ترک افعال زشت ملکه راسخه در نفس پیدا شود یک ظهور غیبی و باطنی برای افعال نیک است و ظهور دیگری که عبارت از اخلاقیّت نفس باشد در عالم ملکوت برای ملکه راسخه در نفس است کما قال تعالى و لکم فیها ما تشتهیة الانفس و تلذ الاعین ، یعنی برای شما است در بهشت آنچه نفس های شما بخواهد و آنچه چشم های شما لذت برد .

شبهه پنجم خداوندا چرا مسلط نمودی مرا بر آدم (ع) تا او را اغواء نموده و از بهشت بیرون کنم و حکمت آن چه بود ؟ .

جواب آنکه در این تسلط دو فائده است یکی نسبت بآدم (ع) و دیگر نسبت بعالم

فان قلت اذا كان ملكوت آدم (ع) اغلب على ملكه في بدو الامر فكيف يقدم غيره عليه .

قلت ملكوتيه الارواح مقوله بالتشكيك و (ح) فيمكن ان يكون ملكوت غيره اقوى من ملكوت آدم (ع) و اغلب على ملكه و كان ملك جسده الطف من جسد آدم (ع) كما يقال في حق آل محمد (ص) اشهد انك كنت نورا في الاصلاب الشامخة فان اجسادهم في غاية اللطافة فكيف بارواحهم .

فان قلت هذه اللطافة المستتعبة لملكوت الروح الكاملة توجب ارتفاع الاستكمال وفعليه الاشخاص باجسادهم و ارواحهم وعلى هذا بقاءه في العالم قهر و ظلم .

اما فائده ايکه نصيب آدم (ع) شد در اين تسلط بيانش متوقف بر چند مقدمه است :

مقدمه اولی چون مشيت پروردگار تعلق گرفت بايجاد حضرت آدم (ع) در زمين و آدم (ع) بحسب فطرت عاشق کمال و جمال و عاشق خضوع نسبت بکامل و عاشق عدالت و استقامت نسبت بحقوق و حدود بود مانند سائر افراد بشر چنانچه سابقا مقتضيات فطرت را مفصلا شرح داديم پس حضرت آدم (ع) را کاشف معشوق و محبوب و کاشف كيفيت خضوع و عدالت نسبت بکامل و کاشف حدود و حقوق قرار داد تا حق و صفات ذاتيه و فعليه او را بشناسد کما قال تعالى و علم آدم الاسماء کلها و نسبت بذات مقدسش عبادت و خضوع نمايد و حق صاحبان حق را از حوا و اولادش اداء کند و الا اگر او را کاشف قرار ندهد هر آينه تعطيل در کمال وجود لازم آيد و اين معنی ظلم است نسبت بموجوديکه عاشق کمال و جمال صرف و عاشق عبادت و خضوع نسبت بکامل و عاشق عدالت و استقامت است و ظلم نسبت بذات مقدسش روا نيست پس بايد بمقتضاي علم و عدالت و غني و قدرت و کرم و روفت و حکمتش آدم را کاشف قرار دهد کما قال تعالى اني جاعل في الارض خليفة ، يعني بدرستي که من قرار دادم در زمين خليفه .

مقدمه ثانيه بنا بر اينکه حضرت آدم (ع) از ابتداء خلقت داراي جهت کشف بوده

قلت اللطافه غیر البساطه والترکیب ، ولو من اللطائف حامل للقوه الكثيره نعم اذا كان البسيط قابلا فهو كالشیطان اضعف قوه من غیره و اشد فعلیه من آخر و (ح) فكلما كثرت الفعلیه فی بدو الامر قلت الحظوظ و كلما كثرت القوه كملت الحظوظ فلاحظ النساء و الرجال بل فی الحيوانات كذلك فلاحظ الكلب و الشاه و الدجاجة و الغراب و الحمامه و ما یترائی من بعض الاخبار ظهور فعلیات الائمه علیهم السلام عند الولاده كالامیر (ع) و قرائته القرآن قبل نزوله و التوریه و الانجیل و غیرها فهو شهود النبی و الولی هذه فی مرتبته كما یرى الانسان الشجر فی بذره و نواه و بعبارة اخرى شهد النبی (ص) المرتبه العلویه فی هذا الطفل و روحه وان امکن ان مقتضى هویته ذلك و هذا لا یقتضى حصر فعلیهته

بایدروح و ملکوت او در شدت نورانیت و ادراک و بدن او بحکم مناسبت روح با بدن در شدت لطافت باشد چنانچه مشاهده میکنید اختلاف روح متعلق یکف پا و جلیده چشم را و این اختلاف نیست مگر از جهت لطافت و غلظت ماده چون ماده چشم لطیف است روح متوجه بآن بحکم سنخیت شدید الادراک است ولی چون ماده کف پا غلیظ است روح متعلق بآن بحکم مناسبت ضعیف الادراک است و از اینجا گوئیم ملکوت آدم (ع) در بدو امر غالب بر ملک او بوده پس جهات کمالیه و فعلیت او بیشتر از جهات نقص و قوه او بوده زیرا اگر چنین نباشد تعطیل در فطرت عاشقه آدم (ع) و غیر او لازم آید و آدم (ع) و غیر او بی حجت و کاشف بماند و البته این معنی ظلم است و ظلم نسبت بذات مقدسش روا نیست پس باید آدم (ع) را کاشف و حجت قرار دهد تا زمین آدم (ع) و غیر او بی

حجت نماند و لذا قال تعالی انی جاعل فی الارض خلیفه (۱) .

اگر یگوئی حال که ملکوت و روح آدم (ع) غالب بر ملک و بدن او بوده در ابتداء

(۱) ممکن است گفته شود مراد از ارض بحسب ظاهر زمین است نه ماده و بدن آدم

لمكان تركيب مادته اللطيفة وقدمران اللطافة غير البساطة وذلك لاينافى كمال الاستعداد الموجب للاستكمال والارتقاء ، فتدبر .

المقدمة الثالثة ان غلبة ملكوته على ملكه تقتضى امورا احدها الكون فى باطن العالم وبرزخه وهى الجنة الاولى لالاخرى مع كونه فى هذا العالم كما قال الله تعالى وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين بيان ذلك ان بدنه المادى بعد ما كانت مركبة من الامشاج وهى بذواتها متحركة والحركة توجب الحرارة الخاصة وهو مفاد قوله تعالى : الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فوجدت نار الطبيعة الخاصة من اجتماع مادة البدن وامتزاجه بمقام بارئيه

خلقت پس بايد مقدم بر همه افراد بشر باشد وکسى مقدم بر او نباشد پس چگونه غير آدم را از انبياء اولو العزم بر آدم مقدم و افضل ميدانيد .

در مقام جواب گوئيم ملكوت ارواح مقول بتشكيك است پس ممكن است ملكوت غير آدم اقوى از ملكوت آدم باشد و بحكم سخنيت ماده و بدن او الطف از ماده و بدن آدم باشد چنانچه در شان آل محمد (ص) وارد شده اشهد انك كنت نورا فى الاصلاب الشامخة يعنى شهادت مى دهيم كه تو در اصلاب شامخه نور بودى ، ماده بدن آنها را از شدت لطافت تعبير بنور فرموده .

اگر گوئى لطافت ماده كه بحكم سخنيت مستلزم انشاء روح كامل است موجب فعليت و تماميت آن روح شود بحيشيكه ديگر استكمالى براى آن نباشد و در همان حد و فعليت خود هميشه باقى باشد پس بنا بر اين بقاء آن در عالم ملك قهر و ظلم است .

در مقام جواب گوئيم لطافت ماده غير بساطت آنست يعنى هر مركبى ولو اجزاء او در شدت لطافت و نورانيت باشد واجد قوه كثيره و حامل آنست ولى ماده بسيطه اگر قابل

الحق تعالی و هی البدن البرزخی السحابی و هی بذاته یقتضی روحا خاصا فقد انشأها تعالی و حیث ان البدن البرزخی من مقتضیات البدن المادی حاصل منه سار فی البدن المادی بل الروح المفاض المنشاء صورّه البدن البرزخی و فعلیته فهو ایضا فعلیه البدن المادی ولكن لما كان البدن المادی فی آدم نظیر الابدان المادیه فی الاطفال یقل مناسبتة مع الروح فلذا یكون مع البدن البرزخی فی البرزخ الذی قد عرفت سابقا انه باطن الملك و نسبتهما الاطلاق و التقیید و ما لم یصفوا البدن المادی لم یعتن الروح الیه و لذایشاهد ان الروح لم یظهر من جانب سمع الاطفال و بصره و سائر قواه حتی یصفو هذه و بدنه کالبغم و علی هذا كان (ع) متوجها ببدنه البرزخی الی عالم البرزخ و هو مع ذلك كان ببدنه

انشاء روح باشد مانند ماده بدن شیطان واجد قوه قلیله و فعلیت کثیره است (۱) .

پس هر چه فعلیت موجود در ابتداء خلقت زیادتر باشد قوه ترقی و تکامل در آن موجود ضعیف تر است و هر چه قوه ترقی و استعداد تکامل موجود در ابتداء خلقت بیشتر باشد فعلیت و تمامیت آن موجود در ابتداء خلقت ضعیف تر است ولی ترقی و تکامل آن و بهره و حظ آن بیشتر است مثلا ملاحظه کنید حال نساء و رجال را در ترقی و تکامل و قلت و کثرت حظوظ و این نیست مگر باعتبار اختلاف قوه و فعلیت در ابتداء خلقت چنانچه اختلاف حیوانات بحسب ترقی و تکامل معلول اختلاف قوه و فعلیت در ابتداء خلقت است مانند سگ و گوسفند و مرغ و کبوتر و کلاغ .

و اگر گفته شود بر حسب آنچه مشاهده میشود در اخبار و آثار از ظهور فعلیات ائمه علیهم السلام در حال ولادت مانند حضرت امیرالمومنین که در حال ولادت قرائت قرآن

(۱) ممکن است گفته شود اولاً ماده بدن شیطان بسیط نیست ، و ثانیاً ماده بسیط

و مرکب از حیث کثرت و قلت قوه و استعداد فرق ندارد ولی در میان عناصر بسیطه بعضی

قابل ترکیب با عنصر دیگر نیست .

البخاری متوجهها الی ملک بدنہ فللروح ظهور تام برزخی و ظهور ناقص مادی کالنائم الرائی و (ح) فمثل آدم (ع) کالنائم الرائی و (ح) فلا يمكن في الجنة الاخرى لانه (ع) كان في الدنيا متعلقا ببدنه المادي حيا بالحياة المادي الملكي .

و ثانيها ان يكون ارتزاقه برزخيا كما قال سبحانه وكلا منها رغدا حيث شئتما اقول انك بعد ما عرفت كون آدم (ع) في الجنة الدنيا و هي البرزخ فقد اذعنت بان ارتزاقه برزخی و ملاك الارتزاق البرزخی مشية المرتزق و لذا قال تعالى حيث شئتما فكلما يريد يتحقق بعين ما يريد و كلما يشتهي يوجد بعين ما يشتهي و ذلك نظير برزخك الجزئي فانه هولي روحي فهو يتشكل بالاشكال المختلفة حسب فعلية روحي و اذا اتصل برزخك

پیش از نزول آن و قرائت توریة و انجیل نموده منافی با این مطلب است .

در جواب گوئیم اولاً مراد از این اخبار شهود پیغمبر اکرم (ص) است این کمالات را در علی (ع) مثل شهود انسان درخت را در بذر او و بعبارت دیگر پیغمبر اکرم (ص) شهود مرتبه ولایت مطلقه در حضرت امیر المومنین در حال ولادت او نمود (۱) .

و ثانياً علی تقدیر ثبوت فعلیت قرائت گوئیم فعلیت و تمامیت منحصر باین کمال نیست زیرا موجود مرکب از مواد لطیفه واجد قوه و استعداد کثیر برای ترقی و تکامل است چنانچه سابقاً ذکر شد .

مقدمه نالسه در بیان آثار و مقتضیات غلبه ملکوت و روح آدم بر ملک و بدن او یکی از آثار غلبه ملکوت آدم (ع) بر ملک او زیست نمودن آدم است در بهشت برزخی نه بهشت ملکوتی با اینکه بدن ملکوتی او در این عالم است کما قال تعالی و قلنا یا آدم اسکن انت و زوجک الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما و لاتقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمین

(۱) ممکن است گفته شود این معنی خلاف ظاهر اخبار است زیرا ظاهر اخبار دلالت

دارد بر فعلیت قرائت نه قوه و استعداد آن .

الى برزخ العالم وكنت قادرا فى التصرف فيه فتصرف فيه كما تريد على نحو ما تريد وليس الملك متمكنا من هذا التصرف ولذا يعصى عن ارادتك الا بالمقدمات الخاصة واما برزخ العالم فهوتام القابلية للتصرف فيه ولذا يتصرف الاولياء فيه و يظهر على حسب ما ارادوا ظهوره و قاطبة المعجزات برزخية غاية الامران الابدان البرزخية قد يتراكم بمشية النبي و الولي فيظهر فى الملك و قد لا يريد تراكمه فلا يظهر فى الملك و بالجملة فآدم (ع) و حوا كانا ببرزخهما فى برزخ العالم واعطاهما الله القدرة على انشاء ما اراداه بقوله تعالى و كلامها رغدا حيث شئتما .

ثالثها انه كان بمرآة روجه المجلوه يرى عالم الملكوت والجبروت فيأنس بهم ويميل

يعنى اى آدم تو و حوا زيست نمايد در بهشت و تناول كنيد آنچه ميخواهيد و نزديك اين درخت نشويد والا از ستم گران شمرده شويد .

اما بيان اين مطلب چون بدن مادی انسان مرکب است از امشاج (۱) و امشاج بحسب ذات متحرکند و حرکت ايجاد حرارت ميکند كما قال تعالى الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا، يعنى آن خداوند يکة قرارداد برای شما آتش را از درخت سبز و اين آتش همان حرارت حاصله از حرکت عناصر نبات است (۲)، پس اين حرارت حاصله از امشاج متحرکه که ساری و جاری در تمام بدن مادی است همان بدن برزخی است که از او تعبیر بروح سحابی می شود (۳) .

(۱) اخلاط مختلف .

(۲) ممکن است گفته شود اين معنى خلاف ظاهر آيه است بلکه ظاهر آيه اين است که خداوند آتش را از درخت سبز ايجاد ميکند نه اينکه مراد از آتش حرارت معلول از حرکت عناصر نبات است .

(۳) ممکن است گفته شود حرارت حاصله از عناصر بدن انسان از سنخ عالم ملک است و نمی تواند ماده بدن برزخی باشد زیرا سنخیتی با مواد برزخی ندارد .

اليهم و يستدعى ان يكون منهم و حيث انه متاخر عنهم بمراتب فهو منهي عن الميل الى هذه الشجرة الملكوتية او الجبروتية او المشية المطلقة كما قال تعالى و لاتقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين لكونه مستحيل الحصول له الا بنحو الاكتساب في الصعود القوسى و الا فالصعود الاستقامى مع انه يستحيل موجب للفناء المحض كفناء القطرة في البحر و الشعلة في معدنها و لذا قال تعالى فتكونا من الظالمين مضافا الى انه تعطيل للملك و الصعود القوسى يحتاج الى تدبير ملك البدن و استيفاء الحظوظ فيه فيترقى تدريجا و يخرج من حضيض الجسمانية الى اوج الملكوتية و الجبروتية او فوقها .

اذا عرفت هذه الامور فقوله تعالى و لاتقربا هذه الشجرة كما ورد في الاخبار الكثيرة

و البته هر بدن برزخى تقاضاى روح مناسب با خود را از مبدء فياض دارد كما قال تعالى ثم انشأناه خلقا آخر (۲) ، و بعبارت ديگر روح منشأ صورت و فعليت بدن برزخى است و بدن برزخى صورت و فعليت بدن مادى است (۲) ، و چون بدن مادى حضرت آدم (ع) مانند سائر ابدان ملكى افراد بشر است مناسب بدن مادى آدم با روح او در ابتداء خلقت كم است و از اينجهت روح آدم با بدن برزخى او كه مناسب شديد با او دارد در بهشت برزخى كه باطن همين عالم است زيست ميكند و ماداميكه بدن مادى مصفى نشده روح اعتنائى باو ندارد و اظهار علاقه نسبت باو نمى كند مانند انسان خواب چنانچه مشاهده ميكنيد روح اطفال در ابتداء خلقت ظهور و بروزى از ناحيه سمع و بصر و بعضى قواى ديگر اطفال ندارد تا اينكه آنها صفى پيدا كنند و زيادى بلغم زائل شود خلاصه آنكه آدم با بدن

(۴) ممكن است گفته شود روح منشأ از مقتضيات بدن مادى است نه از مقتضيات بدن

برزخى است چنانچه آيه شريفه دلالت بر همين مطلب ميكند .

(۲) ممكن است گفته شود روح منشأ صورت نوعيه و فعليت بدن مادى است نه صورت

و فعليت بدن برزخى .

هی الشجرة الطيبة الاحمدية و العلوية و الشجرة النبوية و العلوية و الوجه فی ذلك كون القرب اليها منهيًا عنه لكونه مساوقًا لفنائهما عما هو فی جوهر استعدادهما فتكونا من الظالمين علی انفسهم بابطال استعدادهما و ذلك لان الروح بعد العشق ینجذب الی ما هو معشوقه فیفنی فیہ و لذا لا بد من صرفه عن الجذبة و توجيهه الی الملك كما قال (ص) عند غلبة الملكوت علیه كلمیني یا حمیری و اشغلیني یا حمیری ، فیتدرج فی الكمالات فیخرج من القوة الی الفعلية شيئًا فشيئًا حتی کمل جوهره فیتمکن من البقاء بعد الفناء و بالجملة مقتضى قوة ملكوته شهوده و مقتضى شهوده الشوق اليهم و العشق لهم و هو مساوق للفناء المحض فالقرب نحو هذه الشجرة و الاتحاد معها منهي عنه واقعا (ح) فلا بد من ایجاد

برزخی در برزخ عالم که باطن همین عالم است و نسبت او بعالم ملک نسبت اطلاق و تقیید است چنانچه سابقا در کتاب الایمان و الرجعة ذکر شد زندگانی میکند و البته توجه ضعیفی ببدن مادی و ملکی خود دارد مثل نائم رانی پس از اینجهت نمی تواند در بهشت ملکوتی باشد با اینکه در عالم دنیا است و زنده است بحیوت ملکی .

اثر دوم آنکه ارتزاق حضرت آدم (ع) بحکم سنخیت برزخی است و ارتزاق در عالم برزخ تابع مشیت و خواهانی انسان است و بطور کلی مشیت و اراده در آنجا نافذ و حکم فرما است و آنچه انسان بخواهد بمجرد خواستن محقق شود و ابداء و امتناع از تحقق و تصرف ندارد كما قال تعالی و کلا منها رعدا حیث شئتما (۱) .

چنانچه برزخ جزئی انسان همینطور است زیرا هیولای روح قابل تشکل و تصور باشکال و صور مختلف است بحسب فعلیت روح حال اگر برزخ جزئی روح متصل بعالم برزخ شود

(۱) ممکن است گفته شود ظاهر آیه دلالت میکند که اکل و شرب در عالم برزخ تابع اراده و مشیت است در هر زمان و اما وجود و ایجاد ماکول و مشروب تابع مشیت و اراده باشد و بمجرد مشیت و اراده محقق شود آیه دلالت بر او ندارد .

الصارف و اخرجاه عن هذه الجذبة ولا يتحقق الا بحميري شهوة الطعام و غيره و يلزمها القوة الواهمة الشيطانية فيحمل اللعين بحكم المناسبة صاحبه على مشتهاه فيخرج عن الجذبة فيرد في عالم الملك بعد ظهور مقتضاه و هو نهاية سير الطبيعة فيقع بعد الشهود في الاحتجاب و الفراق عن المعشوق فيتدرج في التكميل و يرتاض حتى يصل اليه قوسا و (ح) فلولا هذه الحميري الشهوية و الشيطانية لبطلت الحكمة في خلق آدم و لوقع في الجذبة هالكا و ظالما و على هذا لا يكون فائدة اعظم لادم (ع) من هذه كما لا يخفى .
 فان قلت ان الفناء كمال فكيف يكون الوصول اليه ظلما ؟

قلت ان الفناء تكويني و ارادي ، و اما التكويني فهو بالنسبة الى الروح المجرد

و قادر بر تصرف در آنجا باشد بهر نحو که بخواهد و اراده کند مراد و مقصودش محقق شود و حال اینکه در عالم ملک متمکن از چنین تصرفی نبود و مراد و مقصودش از اراده و خواهانی تخلف می نمود مگر بمقدمات مخصوصی بخلاف عالم برزخ که واجد قابلیت تامه است برای هرگونه تصرف و لذا اولیاء خدا در آنجا بهر نحو که اراده کنند مراد بر طبق اراده آنها حاصل شود چنانچه قاطبه معجزات انبیاء برزخی است (۱) ، و گاهی باراده و مشیت نبی و ولی ابدان برزخی آنها متراکم شوند بنحویکه مردم آنها را با حواس مقیده بعالم ملک حس کنند و گاهی ابدان برزخی آنها بواسطه عدم اراده نبی و ولی تراکم پیدا نکنند (۲)

(۱) ممکن است گفته شود چنین نیست مگر بعضی که مربوط بعالم برزخ است مثل زنده کردن اموات و ارجاع آنها از عالم برزخ بعالم ملک بنحویکه مردم آنها را با حواس مقیده بعالم ملک مشاهده کنند .

(۲) ممکن است گفته شود ماده بدن برزخی در اثر تراکم از حقیقت خود خارج نمی شود و ماده ملکی نمی گردد تا اینکه قابل ادراک بحواس مقیده باشد بلکه این مطلب از خواص بعض مواد ملکی است که در صورت تراکم دیده میشود و در صورت عدم تراکم رویت نمی شود .

كالعقول المهيمين العاشقين لربهم واما الارادی فهو بالنسبه الى الروح المتعلقة بالارواح
الانسانية فهو على اقسام :

احدها قبل استكمال جهات طبيعته ولايجوز ذلك كما قال لاقتلوا النفس التي
حرم الله بل قال و من يقتل مومنا متعمدا فجزائه جهنم خالدًا فيها .

ثانيها بعد استكمال عالم طبيعته والخروج عن بيتها كما قال تعالى و من يخرج
من بيته مهاجرا الى الله ثم ادركه الموت و الفناء في الله فقد وقع اجره على الله و هذا
على قسمين قسم يكون بعد الاستكمال موقفا بالبقاء بعد الفناء و قسم يبقي على حال فناءه
و جذبته .

و خلاصه آنکه حضرت آدم و حواد ابتدای خلقت با بدن برزخی در برزخ عالم زیست
میکرده اند و بقدرت پروردگار که بآنها اعطاء نموده ایجاد و انشاء مراد و مقصود بمجرد
اراده و مشیت میکردند و تنظیم زندگانی برزخ از مأكولات و مشروبات می نمودند كما قال
تعالی و کلا منها رغدا حيث شئتما .

اثر سوم آنکه حضرت آدم در اثر صفای باطن و عدم علاقه تدبیری ببدن مادی از
دریچه قلب و مرآت روح مشاهده عالم ملکوت و جبروت و مافوق آنرا مینماید و میل و اشتیاق
مفرطی پیدا می کند و استدعای وصول بآن عوالم را مینماید ولی چون حضرت آدم بمراتب
متاخر از آنها است و صعود بطرف آنها وهم افق شدن با آنها ممکن نیست مگر باکتساب
در قوس صعود از اینجهت حضرت آدم مورد نهی واقع شد از قرب باین عوالم كما قال تعالی
و لاتقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين زیرا صعود استقامی علاوه براینکه مستحیل است
و وجه استحاله اینستکه موجود طبیعی و مادی مادامیکه استیفاء کمال ذاتی ننماید نمی تواند
حرکت بطرف کمال عالی و ثانوی خود کند موجب فناء محض و فساد استعداد و قوه میشود
مانند فناء قطره در دریا و فناء شعله در معدن آن و لذا خداوند فرموده فتكونا من الظالمين
و علاوه بر این تعطیل عالم ملک لازم آید ولی ترقی و تکامل بنحویکه بمرتبہ ملکوت و جبروت

اذا عرفت هذا فمن تشرف بالبقاء بعد الفناء فهو اكمل الافراد و الخارج عن الطبيعة فانيا في الحقيقة فهو مجذوب و داخل في قوله ان اوليائى تحت قبابى لا يعرفهم غيرى و قد عرفت سابقا مقامى الضالين و المنعمين فراجع .

فان قلت و قد ورد في الايات و الروايات مسئله الاكل و اكل الحنطة و على ما ذكرت فلم يكن اكل الحنطة ممنوعا و منهيها عنه لادم فلا يكون خطيئة بل هو عبادة و مقدمه لرقيته فكيف يخطى آدم و الشيطان به ؟ .

قلت اما كونه خطيئة لادم فهو خطيئته بحسب مقامه لا بحسب دينه و شرعه لانه في مقام الكشف و شهود المحبوب و توجه المحب الى غير محبوبه في هذا النظر معصية

و عالم مشيت برسد در قوس صعود ممكن است پس از اينجهت آدم بايد براى لقاء حق و قرب تام بمقام پروردگار بعالم ملك هبوط كند و توجه ببدن و عالم طبع خود پيدا كند و از اينجا محرم شود براى لقاء حق و قرب بمقام پروردگار و تدريجا از حضيض طبع خارج و باوج ملكوت و جبروت و مافوق آن نائل شود (۱) .

چون مقدمات سابقه روشن شد گوئيم مراد از شجره چنانچه در اخبار كثيره وارد شده

(۱) ممكن است گفته شود مراد از شجره منهيه بحسب ظاهر و بنا بر تفسير حضرت عسكرى (ع) درخت مخصوص پيغمبر اکرم (ص) و اهل بيت اوست و براى كسى غير از آنها خوردنش جائز نيست و اگر بخورد موجب بعد از پروردگار شود و مميز او بين درختان بهشت آنستكه اين درخت حامل ميوهها و فواكه مختلف ميباشد و اين همان درختى است كه از ميوه آن پيغمبر اکرم (ص) و على و فاطمه و حسن و حسين عليهم السلام بعد از اطعام مسكين و يتيم و اسير تناول نمودند و خاصيت ديگرش اينستكه اگر كسى باذن پروردگار از آن تناول كند علم اولين و آخرين بر او الهام شود و اگر كسى بدون اذن پروردگار از آن تناول كند عصيان خداوند نموده و نااميد از مراد و مقصودش شود .

و بالجملة فاكل الحنطة وهو التوجه الى الملك بنظره كان خطأ لكونه مدعيا لمحبة الله تعالى كما في واقعة علي (ع) و عثمان بن مظعون و بلال موذن النبي (ص) فهو (ع) لشدة عشقه سارع في السلوك بالطبيعة الزنجبيلية فاردعهم النبي (ص) و احل ايمانهم و اسلكهم بالطبيعة الكافورية لانه بتلك الحركة الولوية قد لا يصل و يهلك لشدة العشق فيفنى و لا يكون قابلا للبقاء بخلاف الحركة النبوية فانها كافورية موصلة و اما كونه خبيثة لابليس فهو بحسب اعتقاده قد افسده و ابعد و هو كذلك الا ان هذا الابعاد صادر مقدماته للقرب فهو مما لامدخلية لارادة الشيطان و ان شئت قلت انه عصي ربه لتجريره عليه لالنفس فعله فهو اول من تجرى عليه تعالى هذا بالنسبة الى آدم (ع) و اما بالنسبة الى العالم

شجره طيبه احمدى (ص) و علوى (ع) و درخت باعظمت و شوكت نبوت و ولايت است و علت منع از قرب باين درخت حفظ استعداد و قوه ذاتى آدم و حواست زيرا فساد و افساد استعداد و قوه ظلم است و لذا بر خداوند لازم است كه آدم و حوا را از آن درخت منع كند كما قال تعالى و لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ، چون آدم بعد از ادراك آن مقام شامخ و عشق و ميل مفرط بآن كمال عالى حالت جذبه و فناء در معشوق برآى او پيدا ميشود از اينجهت بايد او را منصرف نمود از جذبه و فناء در معشوقش و اين معنى ممكن نيست مگر بتوجه بعالم ملك و طبيعت تا اينكه بتدريج از نقص بكمال و از قوه بفعليت برسد و آن استعداد و قوه ذاتى فاسد نشود و متمكن از وصول بمقام بقاء بعدالفناء باشد چنانچه پيغمبر اكرم (ص) مى فرمود كلمينى يا حميرى و اشغلينى يا حميرى (۱) .

(۱) ممكن است گفته شود اين تاويل در اخبار نيست بلكه اخبار در اينجا موافق

با ظاهر آيه است چنانچه در تفسير حضرت عسكرى (ع) وارد شده هى شجرة تميزت بين اشجار الجنة ان سائر اشجار الجنة كان كل نوع منها يحمل نوعا من الثمار و الماكول و كان هذه الشجرة و جنسها تحمل البر و العنب و التين و العناب و سائر انواع الثمار و الفواكه و الاطعمة .

فلاشکال فی احتیاج اخراج العالم من القوة الی الفعلیه بوجود الانسان و صنایعه کما لا یخفی و لذا قیل عصیان آدم صار منشاء لعمارة العالم فالحق بالنسبة الی هذا التسلیط محمود و الشیطان مردود .

الشبهة السادسة یقول اللعین فلم طرقتنی علی اولاده و بنیه و ما الحکمة فی هذا التسلیط مع انهم یتضررون به کما قال تعالی فبعزتک لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین .

والجواب عنها اما من ناحية الفاعل فبانی کنت کنزا مخفیا واجدا للاسماء والصفات المقتضیة للمظاهر و الانسان اتم المظاهر و اکملها و لو لم یکن لم یوجد فیها جهة الشیطنة

و خلاصه آنکه مقتضای غلبه ملکوت آدم شهود عالم ملکوت و مافوق آنست و مقتضای شهود شوق و عشق بآن عوالم است و مقتضای شوق و عشق حالت جذبه و فناء در معشوق است و مقتضای جذبه و فناء نسبت بآدم فساد استعداد و قوه او وعدم تمکن از وصول بمقام بقاء بعد الفناء است و از اینجهت قرب باین شجره واقعا و فی نفس الامر مورد نهی واقع شده حال باید برای انصراف آدم از حالت جذبه و فناء ایجاد صارف نمود و ایجاد آن ممکن نیست مگر بتوجه بعالم طبع و مقتضیات او از شهوت اکل و شرب و غیر آن و لازمه این مطلب تصرف شیطان است بحکم مناسبت و سنخیت در قوه واهمه حضرت آدم و حواء تا اینکه از حالت جذبه و فناء خارج شوند و هبوط بعالم ملک و طبیعت نمایند و بعد از شهود معشوق در حجاب و فراق آن واقع گردند و بمقتضای استعداد و قوه تدریجا از نقص بکمال و از قوه بفعلیت برسند و بمعشوق خود در قوس صعود نائل شوند و متمکن از بقاء بعد الفناء باشند .

پس میتوان گفت اگر قوه شهوت اکل و شرب و غیر آن و تصرف شیطان لعین در قوه واهمه آدم و حوا نبود هر آینه حکمت در خلقت آدم باطل میشد و آدم باعتبار حالت جذبه و فناء هلاک و تباہ میگردد پس چه فائده بالاتر از این فائده برای حضرت آدم در تسلط

المناسبة لك لما كان جامعا للاسماء و لذا صار خليقة الله في ارضه و سمائه فالقصد الاول في ذلك هو ظهور الحق باسمائه و صفاته و ان كان يترتب عليه ظهور الشيطنة منه في بعض المظاهر و اما من جهة القابل فلما كان الانسان اضعف الموجودات خلقا و الطفها تكوينا فيكون احوجها في موجبات نشوه و بقائه فلذا يحتاج بما يحتاج الكل اليه و ازيد منه و (ح) فقد خلق فيه شهوة جلب الملائم و غضب دفع المزاحم فيحتاج الى الحواس من اللمس و غيره و لو لم يكن فيه ذلك لاحترق لجلوسه في الحديدة المحماة و البرد الموات و هكذا الحواس الاخرم انه يحتاج اليه لحاجة الغذاء و مع ذلك لايحفظ بتلك الحواس بل لا بد له من الحس المشترك والزجاجة العكاسة حتى يحكم على الشيء الواحد بالاحكام الخمسة

شيطان بر او (۱) .

واگر بگوئی فناء در حق و توجه بهروردگار کمال است پس چگونه وصول باین مقام ظلم باشد ؟ .

در جواب گوئیم حالت جذب و فناء در حق بر دو قسم است یکی تکوینی که مخصوص

(۱) ممکن است گفته شود بعد از آنکه مراد از شجر همان معنای ظاهر آیه است ملاک نهی از اکل آن شجره بنا بر روایت حضرت عسکری (ع) اختصاص آن درخت است به پیغمبر اکرم (ص) و عترت طاهره او و اکل غیر آنها از آن درخت موجب دوری و بعد از ساحت قدس بهروردگار میشود و چون حضرت آدم و حوا از آن درخت تناول نمودند دور از رحمت بهروردگار شدند نه اینکه قرب بآن شجره موجب قرب بهروردگار شود منتهی استعداد و قوه فاسد گردد و فانی در حق متمکن از خلعت بقاء بعد الفناء نباشد و علاوه بر این شیطان آنها را بواسطه دروغ اغواء باکل از آن شجره منهیه نمود و آنها خوردند چنانچه آیه دلالت میکند : فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما ، نه اینکه شیطان آنها را از حالت جذب و فناء در معشوق بواسطه توجه به عالم ملک و طبیعت باز داشت .

مع احتجابه عن المقيدات ولا يحفظ الا باللوح الانعكاسي وهو الخيال والا فيحتاج الى التجربة دائما ولا يترقى ابدًا ولا يحفظ الا بالواهمة لان الخيال لا يحفظ الا الصورة والانسان يحتاج الى قوة يدرك بها المعاني فاي حس يدرك حب الام والوالدو باي حس يدرك به الاهانة والكرامة و باي حس يدرك به الامانة والخيانة و باي حس يدرك به العدالة والظلمة وليس ذلك الا الواهمة ولا يحفظ الانسان الا بوجود القوتين من الخيال الراسم للصورة والواهمة المدركة للمعاني ومع ذلك يحتاج الى القوة المركبة بين المعنى و صورته وفيه ظهور الملك الملهم والشيطان الموسوس فبالقصد الاول ظهور هذه القوة للنفع وان كان يترتب عليها بسوء اختيار العبد الشرور والاغواء وذلك لان الخيال والوهم ذوالوجهين

ملائكة مهيمين است و آنها مجردند از تعلق بماده و طبيعت و ديگر ارادي و آن مخصوص بارواح متعلقه بابدان و طبایع ميباشد مانند فناء افراد انسان در حق و فناء ارادي نيز بردو قسم است يکي قبل از استكمال جهات طبيعت و ديگر بعد از استكمال جهات طبيعت اگر فناء ارادي قبل از استكمال جهات طبيعت باشد جائز نيست كما قال تعالى : ولا تقتلوا النفس التي حرم الله و قال و من يقتل مومنا متعمدا فجزائه جهنم خالدًا (۱) .

و اگر بعد از استكمال جهات طبيعت و خروج از منزل نفس باشد حسن است كما قال تعالى و من يخرج من بيته مهاجرا الى الله و رسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله (۲) .

(۱) ممکن است گفته شود قتل نفس غير فناء در حق و توجه تام بذات مقدس پروردگار است زيرا حالت جذبه و فناء پروردگار حيوت ابدی است پس اين آيه شريفه مربوط بمقام ما نيست بلکه توجه تام به پروردگار مطلقا جائز است .

(۲) ممکن است گفته شود ظاهر از کلمه الموت مرگ بدن است نه مقام فناء يعنى مرگ مانع شود از وصول بمقصد نه اينکه مرگ موصل بمراد و مقصد باشد پس آيه شريفه مربوط بمقام فناء در حق نيست چه بعد از استكمال جهات طبيعت و چه قبل از استكمال جهات طبيعت باشد

وجه الى الحقيقة وجه الى الطبيعة فالنفوس الخيرة تميل الى الامور القدسية و تتابع الالهامات الملكية واما النفوس الشريرة فتميل الى الامور الخسية و تتابع الوسوس الشيطانية و لا سلطان له الاعليهم كما قال تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان انما سلطانه على الذين يتولونه و هم بامرهم يعملون مضافا الى ان عمارة العالم منوطه بوجود هذه القوى العماله الحماله حتى يصح بها حيوة القوى العلامه ليتمكنون من الطاعة و العبادة فانهم المقصودون بالذات من الخلقه قل ما يعبوء بكم ربى لولادعائكم واما غيرهم فهم المقصودون بالعرض فلا تتعرض .

الشبهه السابعة فى قوله فلم امهلتنى حين قلت وانظرنى الى يوم يبعثون قال انك

و اين بر دو قسم است يکى آنکه در حالت جذبه و فناء هميشه باقى بماند تا دار فانى رارها کند و در جوار پروردگار زيست نمايد كما قال ان اولياى تحت قبابى لا يعرفهم غيرى .

ديگر آنکه متخلع بخلعت بقاء شود براى تکميل افراد انسان و تربيت آنها مانند انبياء و اوصياء آنها و اين قسم اکمل افراد بشر و انسان است چنانچه سابقا شناختى مقام ضالين و منعمين را (۱) .

اگر بگوئى مضمون آيات و روايات اکل حنطه است و بنا بر آنچه گفته شد نبايد خوردن گندم ممنوع باشد زيرا عبادت و مقدمه ترقى و تکامل است پس چگونه آدم (ع) و ابليس خطا کار و عاصى هستند .

در جواب گوئيم اما گناه آدم (ع) بحسب دين و شريعتش نبود بلکه باعتبار مقام

(۱) ممکن است گفته شود مراد از ضالين بحسب ظاهر گمراهانند و بنا بر روايت حضرت عسکرى (ع) و روايت حرير از جعفر بن محمد (ع) نصارى هستند و منافات با ظاهر آيه ندارد زيرا از قبيل بيان مصداق است .

من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم فلو اهلكتنى فى الحال استراح الخلق منى و مابقى
 شر فى العالم اليس بقاء العالم على الخير خير من امتزاجه بالشر ؟ .
 والجواب اما بالاضافة الى الشيطان فلتكميل الشقاء كما ان الایجاد لتحصيل الشقاء
 و الدار دار سعادة و شقاوة و اما ابتلاء اولاده بك فهو لتحصيل السعادة او الشقاوة و اما
 صيرورة العالم خيرا محضا فهى مساوق لفناء الدنيا والا فالدنيا دار القوة و الهیولى ملازمة
 لذلك و اما قوله بقاء العالم على الخير خير من امتزاجه بالشرف هو كذلك ان لم يكن مقدمة
 للخير المطلق و قنطرة اليه بل لو كان بتمامه شرا لكان خيرا لانها قنطرة الى العقبى و دار
 البقاء و التشرف باللقاء .

و منزلتش بود زیرا کسیکه شاهد معشوق و محبوب است نباید متوجه غیر معشوق و محبوب
 شود و نظر خود را بجانب غیر معشوق افکند و چون حضرت آدم (ع) نظر خود را بغير محبوب
 انداخت پس از اینجهت عاصی و خطا کار شد خلاصه آنکه اكل حنطه که توجه بعالم ملک
 و طبیعت است در نظر حضرت آدم باعتبار مقامش خطا و عصیان است زیرا حضرت آدم
 مدعی محبت و عشق ذات مقدس پروردگار است (۱) چنانچه در واقعه علی (ع) و عثمان
 بن مظعون و بلال علی علیه السلام باعتبار شدت عشق و کمال قوه و استعداد ذاتی سیر
 و سلوک خود را بنحو حرکت زنجبیلی که بسیار شدید و سریع است به پایان رسانید و رسید
 بآنجا که باید برسد ولی پیغمبر اکرم (ص) عثمان و بلال را از این حرکت منع نمود زیرا
 آنها قوه و استعداد حرکت سریع و شدید را نداشتند و مزاجشان فاسد میشد و بمقصد

(۱) ممکن است گفته شود بحسب ظواهر آیات و اخبار چون حضرت آدم (ع) از شجره
 منہیه تناول نمود خداوند او را از بهشت بیرون کرد نه اینکه مراد از شجره منہیه و اكل
 حنطه توجه بعالم ملک و طبیعت باشد و علاوه بر این تهافت است بین این کلام و کلام
 در صفحه قبل که گفتید مراد از شجره منہیه شجره طیبه احمدی (ص) و علوی است .

النائرة الثامنة توهم صدور الشر منه تعالى مع انه خير محض فاما لا يشترط التناسب فيلزم الترجيح او الترجح بلامرجح او الجهل او الفقر او العجز و هو عليم غني قدیر او اسناد الشر الى غيره فيلزم الشرك و الثنوية .

اما اطفاؤها فبالمنع من كونه امرا وجوديا حتى يلزم من صدوره عن الحق اشكالات عويصة او من غيره فيلزم الثنوية بيان ذلك ان الشر قد يطلق على امر عدمی و قد يطلق على امر وجودی و الاول على قسمين فان ذلك الامر العدمی اما مما لا يقتضيه ذات الشيء و لا يمكن حصوله له او مما يقتضيه ذاته و يمكن حصوله له فالاول كعدمان كل مرتبة عالية بالنسبة الى المرتبة السافله كعدم كون العقل الاول الها و العقل الثاني عقلا اولاً فانه

نمی رسیدند و از این جهت آنهارا بحرکت بطی کافوریه دستور داد تا بمقصد نائل شوند و قوه و استعداد آنها بفعلیت و کمال برسد و اما گناه ابلیس آنستکه او بحسب اعتقاد و نظر خودش آدم (ع) را از رحمت پروردگار دور کرد و این خود عمل زشت و قبیح است ولو اینکه این دوری مقدمه نزدیکی و قرب است ولی نزدیکی و قرب مقصود شیطان نبوده و عبارت دیگر میتوان گفت عصیان شیطان از جهت تجری بر خداوند است نه از جهت قبح عمل است و ابلیس اول فردیست که تجری بر پروردگار نموده (۱) .

این بود فائده تسلط شیطان نسبت بآدم و اما فائده تسلط او نسبت بعالم چون عالم ملک موجودیست بالقوه و ناقص و هر موجود بالقوه و ناقص محتاج بفعلیت و کمال است و رسیدن عالم بفعلیت و کمال منوط بوجود انسان و صنایع اوست پس میتوان گفت عصیان آدم منشاء عمران و آبادی عالم ملک است و لذا پروردگار در این تسلیط محمود ولی شیطان

(۱) ممکن است گفته شود بحسب ظواهر آیات و روایات اکل از شجره واقعا و فی نفس

الامر مورد نهی بوده پس گناه شیطان از جهت تجری نیست بلکه از جهت معصیت حقیقه

و قبح عمل است .

فقدان کمال لا يقتضيه ذاته و لا يمكن حصوله له و الثاني كعدمان كل مرتبة نازلة المرتبة العالیه فی قوس الصعود فانه يقتضيه ذاته و يمكن حصوله له و هذا فی عالم الهيولى فعالم الجبروت و الملكوت و عالم المثال لا يخل عن شوب شریة لا يمكن ارتفاعه و عالم المادة كذلك بالنسبة الى الصور النوعية الا انه يمكن ارتفاعه و يقتضيه ذاته و اما اطلاق الشرعى الامر الوجودى كما يقال ان الشيطان شر و الشمر شر و هذا ان كان شريته بالنسبة الى نفس ذاته او كمال ذاته فهى غير معقولة فان الشىء لا يكون مفنيا لذاته و لامفنيا لكمال ذاته و

در اين تسليط مغضوب است .

شبهه ششم خداوند بعد از اينکه مرا بر آدم و حوا مسلط نمودى و آنها را از بهشت بيرون کردم چرا مرا بر اولاد آدم (ع) و حوا مسلط کردى و در اين تسليط چه فائده و حکمتى است ؟ با اينکه آنها گمراه ميشوند و بعد از ابدى گرفتار ميگردند كما قال تعالى فبعزتک لاغوينهم اجمعين الا عبادک منهم المخلصين ، يعنى بعزت و جلالت قسم که تمام بنى آدم را اغواء ميکنم مگر بندگان مخلص تورا .

در جواب از اين شبهه گوئيم چون پروردگار واجد همه اسماء و صفات کماليه و جمالیه است و آنها مقتضى ظهور و بروزند و هر موجودى از موجودات اعم از مجردات و ماديّات مظهر اسماء و صفات پروردگار است ولى انسان در ميان آنها مظهر اتم و اکمل اسماء و صفات است كما قال تعالى فتبارک الله احسن الخالقين پس از اينجهت انسان بايد واجد جهت شيطنت که مناسب با شيطان است باشد و الا مظهر اتم و اکمل اسماء و صفات حق نيست و لذا انسان در بين همه موجودات قابل خلافت و ولايت کليه الهيه است و رداى امانت با اندازه قامت اوست كما قال تعالى انى جاعل فى الارض خليفه و هيچ موجودى حتى ملائکه مقربين سزاوار اين مقام و منصب نيستند پس غرض اولى و ذاتى ظهور و بروز اسماء و صفات پروردگار است و لو ثانيا و بالعرض شيطنت در بعض از مظاهر فعليت و تحقق پيدا کند اين جواب از حيث فاعليت پروردگار بود .

حینئذ فلا یكون شرا بالنسبة الى ذاته فلا بد وان يكون شرا بالنسبة الى امر آخر بحيث اوجب عدمان ذات او عدمان کمالها و الا فلامعنى لشريته بالنسبة الى ذلك الاخر مثلا كون البرد شرا لذاته و کمالها فقد عرفت عدم معنى له .

و اما كون البرد شرا لوجود الفاكهة او کمالها فلامحاله ان لم يوجب فقدان الفاكهة ولا کمالها فلامعنى لشريته بالنسبة اليها و (ح) يكون شرا بالنسبة اليها اذا اوجب عدمان الفاكهة و عدمان کمالها و على هذا فالشر الحقيقى هو عدمان الفاكهة او عدمان کمالها و

اما جواب ديگر از حيث قابليت بندگان گوئيم چون انسان اضعف موجودات و الطف آنها است از جهت خلقت و تکوين پس در موجبات و اسباب نشوء و نما و ترقى و تکامل محتاج ترين موجودات است و از اينجهت محتاج است بآنچه همه محتاجند باو بعلاوه چيزهاى ديگرى که موجودات ديگر محتاج باو نيستند و لذا خداوند منان قوه شهوت و غضب در او نهاده تا جلب ملائم و دفع منافر از خود نمايد و براى تحصيل اين دو جهت حواس پنجگانه را قرار داده است مثلا اگر قوه لامسه نداشته باشد هر آينه از گرما و سرما تباه ميگردد و هيچ ادراک نمى کند و نيز از گرسنگى و تشنگى هلاک ميشود و هيچ نمى فهمد و از کثرت اکل و شرب معده پاره ميشود و هيچ حس نمى کند و همچنين سائر قواى ظاهرى که مدخليت تامه در جلب ملائم و دفع منافر دارد و علاوه بر اين محتاج است بحس مشترک و قوه بنطاسيا تا اينکه درشى واحد حکم نمايد باحکام خمه و نيز محتاج است بقوه خيال تا اينکه صور در او منتقش گردد و باقى بماند والا هميشه محتاج بتجربه است و نيز محتاج بقوه واهمه است تا اينکه معانى جزئيه را ادراک کند مثل محبت پدر و مادر و اهانت و اکرام جزئى و امانت و خيانت جزئى و عدالت و ظلم جزئى و بعبارت ديگر حفظ انسان منوط است بقوه خيال که راسم و حافظ صور است و قوه واهمه که مدرک معانى جزئيه است و علاوه بر اين محتاج است بقوه عاقله که ادراک معانى کليه نمايد و تميز مصالح از مفاسد و حسن و قبح دهد و نيز محتاج است بقوه متصرفه که ترکيب بين صورت و معنى نمايد و تفصيل معنى

اطلاق الشر علی وجود البرد انما هو من باب التجوّر و المسامحة فان البرد ما لم يترتب عليه ذلك وامثاله لا يكون الاخيرا لانه امر وجودی و حيث ترتب علی هذا الامر الوجودی ذاك الامر العدمی الذي هو شر بالحقیقه يتجوّر عليه اطلاق الشر فتدبر و (ح) فالوجود خیر محض و الخیر كله بیديه و العدم شر محض و الشر ليس اليه بل هو من مترتبات الامور الوجودیه فلا یحتاج الی علّه اصلا ، فتدبر .

فان قلت ان الامور وجودیه ضروره ان حقیقتها الادراک فكیف یصح ان یقال

از صورت دهد و در قوه واهمه و خیال الهام ملک و وسوسه شیطان تحقق پیدا کند زیرا برای این دو قوه باطنی دو جهت است یکی توجه بحق و حقیقت و دیگر توجه بطبع و طبیعت در صورت اول مورد الهام ملک واقع شود و تبعیت از آن الهامات نماید و در صورت دوم مورد الهام شیطان و وساوس او واقع گردد و متابعت از اوامر و نواهی او کند و البته مقصود اصلی و ذاتی در ایجاد این دو قوه در انسان تحصیل منافع و مصالح است و استفاده از الهامات ملائکه و تبعیت از آنها و قرب بمولی و پروردگار عالم است و شیطان بر این طبقه و طائفه از بندگان سلطنت ندارد ولو در اینها جهت تصرف که قوه واهمه باشد محقق است ولی در تصرف فعلی شیطان نیست بلکه در تصرف فعلی ملک است كما قال تعالی ان عبادی لیس لک علیهم سلطان ولی بواسطه سوء اختیار عبد گاهی تحصیل شرور و مضرات بآن دو قوه شود و مورد وساوس شیطان واقع گردد و در نتیجه تبعیت از آنها بعد از ساحت قدس پروردگار پیدا کند و در اینجا است که شیطان مسلط بر بندگان میشود كما قال تعالی انما سلطانه علی الذین یتولونه و هم بامرہ یعملون و علاوه بر این عمران و آبادی عالم ملک موقوف باین قوای عامله است تا اینکه تصحیح شود بآن حیوت قوای عالمه و انسان متمکن از طاعت و عبادت شود پس مقصود ذاتی و اصلی صرف این قوا است در اطاعت و عبادت پروردگار و قرب بمولی که در نتیجه تبعیت از ملک و اوامر و نواهی او پیدا شود كما قال قل ما یعبوء بکم ربی لو لادعائکم و قال ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون ، و

ان الشرور امور عدمیه فهذا خلاف الوجدان .

قلت ان الادراك وان كان امرا وجوديا وهذا كمال لاللم فيه بل الاللم انما هو من جهة متعلقه فان ادراك فقدان العضو الم ولذا لولم يدرك فقدان بحاسه لايتالم وان تالم بادراك باصرته واذا لم يدرك بباصرته ولا بحس آخر فلا الم اصلا وبالجملة فمناطق الاللم ادراك فقدان ای فقدان كان ، وكما لم يكن هناك ادراك اصلا فلا الالم اصلا كما ان اللذة هي ادراك وجدان الملائم ولذا لو فقد حسا من حواسه فقد فقد اللذة الخاصة

اما صرف این قوی در عصیان و طغیان پروردگار و بعد از مولی که در اثر تبعیت از شیطان و اوامر او پیدا میشود مقصود تبعی و عرضی است و نباید متعرض او شد و بحث از او کرد شبهه هفتم خداوند چرا مرا مهلت دادی زمانی که تقاضای آن از محضر مقدست نمودم كما قال وانظرنی الی یوم یبعثون قال انک من المنظرین الی یوم الوقت المعلوم و حال اینکه اگر مرا هلاک میکردی هرآینه خلق در گمراهی و ضلالت واقع نمی شدند و شری در عالم باقی نمی ماند و عالم مملو از داد و عدل و اطاعت و عبادت میشد و البته اگر عالم تمامش خیر و صلاح باشد بهتر است از اینکه مزوج با شر و فساد باشد .

در جواب گوئیم اما مهلت و بقاء نسبت بشیطان برای تکمیل شقاوت اوست چنانچه ایجاد و حدوشش برای تحصیل شقاوت است زیرا عالم ملک منزل و جایگاه تحصیل سعادت و شقاوت میباشد و اما ابتلاء بنی آدم بشیطان نیست مگر برای تحصیل سعادت و شقاوت اما گردیدن عالم با عدم شیطان خیر محض معقول نیست زیرا این معنی مساوق با نیستی و فناء عالم طبع و ماده است چون هیولی و ماده ملازم با قوه و قوه ملازم با شر است و اما اصلحیت بقاء عالم بر خیر و صلاح از اختلاط او بشر و فساد گوئیم همینطور است در صورتیکه این اختلاط و امتزاج مقدمه و طریق بخیر مطلق و صلاح ابدی نباشد والا در صورت طریقت و مقدمیت خیر است حتی اگر تمامش شر باشد زیرا او مقدمه و طریق بدار باقی و صلاح ابدی و تشرف ببقاء صرف الکمال والجمال است كما قال تعالی : فمن کان یرجو القاء

بتلك الحاسة كالذوق و الشم و السمع و البصر و اللمس .

النائرة التاسعة توهم كون الغاية في فعل الحق ايصال النفع الى الخلق و ذلك لانه

لولم يكن كذلك لزم اما عدم النفع و العبث او رجوع النفع اليه و كلاهما محال كما قيل

من نكردم خلق تا سودى كنم بلکه تا بر بندگان جودى كنم

اما الاول فلان الافعال الاختيارية تابعة لمبادئ الاختيار و هي تصور الشئ و فائدته

والتصديق به ولو كانت سفهية حتى يدعوه الى الفعل والا فلا يفعل حتى الاطفال و المجانين

ربه فليعمل عملا صالحا .

نائرة هشتم اگر شرور صادر از ذات مقدس باری تعالی شود با اینکه ذات مقدسش

خیر محض است یا لازم آید عدم اعتبار سنخیت و تناسب بیت علت و معلول پس لازم

آید ترجیح بدون مرجح بلکه ترجیح بدون مرجح و علاوه بر این لازم آید صدور هر چیز از

هر چیز و این هر دو غیر معقول است پس سنخیت بین علت و معلول شرط است و یا لازم

آید جهل نسبت بذات مقدسش و حال اینکه او صرف العلم است و یا لازم آید فقر نسبت

بذات مقدسش و حال اینکه او صرف الغنی است و یا لازم آید عجز نسبت بذات مقدسش

و حال اینکه او صرف القدره است و اگر شرور صادر از غیر ذات مقدسش شوند لازم آید

شرک و تعدد اله و این معنی باطل و محال است .

در جواب گوئیم شرور امور وجودیه نیستند تا اینکه اگر از ذات باری تعالی صادر

شوند آن اشکالات فوق لازم آید و اگر از غیر او صادر شوند تعدد واجب لازم آید بلکه

آنها امور عدمیه هستند و عدم محتاج بعلت نیست (۱) .

(۱) ممکن است گفته شود شر امری است وجودی و مستند است از حیث وجود نه

ماهیت شریه بذات مقدس پروردگار کما قال جعفر بن محمد (ع) فی دعاء عرفه :

وانت الله لا اله الا انت خالق الخیر و الشر و قال ایضا فی محل آخر من دعاء عرفه و

و الحيوان .

واما الثانى فلتمامية الفاعل و كماله و عدم الحاجة فى استكماله بفعله كما هو الدأب فى فواعل آخر فيكون لامحاله راجعا الى العباد .

اما اطفاؤها فنقول اولاً ان الداعى الى الفعل هو الذى يبعث الفاعل نحوه و ما لم يرجع اليه لا يدعوه اليه والا لزم الترجيح من غير مرجح ، و (ح) فايصال النفع الى العباد اما يتساوى بالنسبة الى ذات الحق فلم يصر داعياً له فيكون فعله ترجيحاً على تركه من

امابيان اين مطلب گوئيم کلمه شرد و اطلاق دارد يکى آنکه اطلاق ميشود بر امر عدمى و ديگر آنکه اطلاق ميشود بر امر وجودى .

و اما قسم اول نیز بر دو نوع است يکى آنکه کمال و وجود مفقود از مقتضيات ذات شى نباشد و علاوه حصول آن کمال و وجود مفقود برای آن شى ممکن نباشد مانند فقد معلول نسبت ببعض مراتب علت مثل الهيت برای عقل و اوليت برای عقل ثانى و التبه اين کمال مفقود را ذات معلول اقتضاء ندارد و علاوه ممکن الحصول برای او نيست بلکه ممتنع الحصول است ديگر آنکه آن کمال و وجود مفقود از مقتضيات ذات شى و ممکن الحصول برای آن شى باشد مانند فقد سافل و نازل مرتبه عالى را در قوس صعود که ذات سافل اقتضاء آن کمال مفقود را دارد و علاوه ممکن است حصول آن کمال برای او مانند عالم هيولى و ماده نسبت بصور نوعيه پس از اينجا نتيجه ميگيريم که عوالم مجردة از جبروت و ملکوت و مثال خالى از شوب شريت و فقدان کمال نيستند ولى کمال مفقود برای آنها ممکن الحصول نيست و اما عالم ماده و طبيعت نیز خالى از شائبه شريت نيست ولى تحصيل آن کمال مفقود ممکن است .

بیدک مقادير الخير والشر ، و اشکالى هم لازم نمى آيد زيرا از حيث معلوليت تمام سنخيت را با علت دارد و لو از حيث ماهيت مبائن با اوست مانند سائر ماهيات .

غير المرجح و ان لم يتساو بالنسبة الى ذاته بحيث يصح ان يقال فعل الحسن فهذا صفة كمال حاصل له من فعله فقد استكمل بفعله و المتوهم يفر من ذلك و ثانيا ايصال النفع الى العباد امر زائد على ذاته فلو كان غاية لفعله لزم الحاجة في تمامية فاعليته الى غيره و هو محال بل كما هو غنى في ذاته و صفاته يكون غنيا في افعاله فهو تعالى كامل تام من جميع الجهات .

فالتحقيق ان يقال ان كماله الذاتي و غنائه الاطلاقى و علمه العنائى الذاتى بنظام

و اما قسم دوم که اطلاق کلمه شر بر امر وجودى ميشود مثلا ميگويند شيطان شر است و شر شر است و سرما شر است اگر مراد اينستکه شيطان شر است نسبت بخودش يعنى شيطان معدوم و مفنى خود و کمال خود ميباشد اين معنى معقول نيست زيرا لازم آيد تقدم شى بر شى و تاخر شى از شى پس هيچ امر موجودى نسبت بخودش شر نيست بلکه نسبت بخودش خير است و اگر مراد اينستکه شيطان شر است نسبت بغير خودش بحيثکه موجب نيستى وجود غير و يا نيستى کمال غير ميشود گوئيم حقيقه شر عبارت است از نيستى غير و يا نيستى کمال غير و عرضا و تجورا اطلاق شر بر شيطان ميشود مثلا سرما چون مفنى فاکهه و يا مفنى کمال آن ميباشد از اينجهت اطلاق کلمه شر بر او ميشود بنحو مجاز و مسامحه ولى حقيقه فقدان فاکهه و فقدان کمال آن شر است .

پس نتیجه ميگيريم که امر وجودى از حيث وجود خير است حقيقه و مستند بذات مقدس پروردگار است کما قال و الخير كله بيدك و از حيث ترتب عدم و نيستى غير و يا عدم و نيستى کمال غير شر است مجازا و مسامحه و کلمه شر باطلاق حقيقى عدم شى و يا عدم کمال شى است و او مستند بپروردگار نيست زيرا نيستى چيزى نيست تا محتاج بعلت باشد کما قال و الشر ليس اليك .

اگر بگوئى الم و درد که مسلما شر ميباشد امر وجودى است زيرا حقيقت الم ادراک است و ادراک امر وجودى است نه عدمى پس چگونه صحيح است گفته شود شرور امور عدميه

الوجود و هو عین ذاته دعاه الی العطاء و الفیض و بالجمله الملائان اوجب الفیضان و (ح) فغایه فعله هو نفسه و ظهوره و جلائه و استجلائه (۱) لالاستکمال و لایصال النفع الی السفال بل هو من لوازمه و توابعه و اذا کان المقصود الاصلی فی الایجاد ظهور کمالاته فهو الغایه و البدایه و هو المبدء و النهایه كما قال تعالی فی الحدیث القدسی کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف و من هنا ظهر ان العطاء یدور علی نظام الوجود و هو سلسله العلل و المعلول و مقتضیات الاسماء الفواعل و الاعیان الثابته القوابل

هستند و حظ و بهره‌ای از وجود ندارند ؟ .

در جواب گوئیم ادراک اگر چه امر وجودی و کمال و خیر است و از این حیث الم و درد نمی‌باشد و لکن الم و درد از حیث متعلق ادراک است مثلاً ادراک فقدان عضو الم و درد است و لذا اگر ادراک نکند فقدان عضو را بهیچ حاسه‌ای تالم پیدا نمی‌کند پس ملاک الم و درد ادراک فقدان چیزی است چنانچه لذت ادراک وجود ملائم و کمال است پس اگر ادراک فقدان و یا ادراک وجدان ملائم نباشد ابداً الم و لذت نیست و از اینجهت است که میگویند هر کس فاقد حسی باشد فاقد لذت مخصوص بآن حس است پس کسیکه حس باصره ندارد از لذت مبصرات بی بهره است و کسیکه قوه سامعه ندارد از لذت مسموعات بی نصیب است و کسیکه قوه لامسه ندارد از لذت ملموسات بی حظ است و کسیکه حس شامه ندارد از لذت مشمومات بی بهره است و کسیکه حس ذائقه ندارد از لذت مذوقات بی نصیب است (۲) ناثره نهم بعضی توهم کرده‌اند غایت فعل پروردگار ایصال نفع است بمخلوق چنانچه گفته شده ؛ شعر

(۱) یعنی غایت فعلش خود نمائست .

(۲) ممکن است گفته شود تنها ادراک فقدان الم و درد نیست و گاهی ادراک وجدان

منافر الم و درد است .

و هو المراد من النظام الاحسن و ايجاد الاصلح و لما بلغ الامر الى هنا فلنتعرض لبيان ما في الحديث من الاشارات :

الاولى انه لا اشكال في تقدم المطلق على المقيد و اللا تعين على التعین فالتاء اشارة الى الذات البحتة و المرتبة التي لاتعین لها .

الثانية ان اول تعین يكون للذات حضورها للذات و شهود الذات لها و هو التجلي الاول الذاتي و هو علم الذات بها و فيه يتعین الذات بكمالاته الذاتية بانه وجود و نور

من نكردم خلق تا سودی كنم بلکه تا بر بندگان جودی كنم

زیرا اگر چنین نباشد از دو حال خارج نیست یا لازم آید عدم نفع و فائده در فعل و فعلش عبث و بی فائده باشد و یا لازم آید علت غائی در فعل پروردگار ایصال نفع و فائده بخودش باشد و این هر دو محال است .

اما شق اول برای اینکه هر فعل اختیاری تابع مبادی اختیار است و بدون آن فعل از فاعل صادر نمی شود و مبادی اختیار عبارتست از تصور فعل و تصور فائده آن و تصدیق بآن فائده و عشق و محبت بآن و دنبالش عزم و جزم و اراده که عبارت از شوق موکداست پس تا فاعل تصور فائده فعل و تصدیق بآن فائده ننماید و لو آن فائده سفهی باشد داعی بفعل پیدا نمی کند و فعل از فاعل مختار صادر نمی شود و لو اینکه آن فاعل طفل و یا سفسیه و یا حیوان باشد .

و اما شق دوم چون ذات مقدسش صرف الکیال و الجمال است و هیچ نقصانی در ذات مقدسش نیست تا بفعلش استکمال نماید و چون این دو احتمال باطل شد متعین میشود احتمال ثالث و آن ایصال نفع است بعباد .

و اما اطفاء آن اولاً گوئیم داعی بر فعل که فاعل را بعث بطرف فعل میکند مادامیکه رجوع بخود فاعل نکند هر آینه فاعل را دعوت بفعل نمی کند و بعث بجانب آن ننماید و الا لازم آید ترجیح جانب فعل بر ترک بدون جهت مرجح پس ایصال نفع بعباد از دو

و حضور و شهود و نحوها و يدل على ذلك تقدم مفاد كان التامة و الهلية البسيطة على المركبة و كان الناقصة بداهة ان الحكم بكونه كنزا مخفيا متاخر عن ادراك الذات و هو موضوع الحكم كما لا يخفى و هذه المرتبة تسمى مرتبة الاحدية وحيث ان الكمالات الذاتية يندرج فيها الكمالات الصفاتية و الاسمائية و لوازمها بحيث لا يميز كل عن الاخر بل متحدة بالذات وحدة قدسية عن انحاء التكثرات العلمية النسبية و الحقيقية كانت مفاتيح الغيب و الكنز المخفي لبساطته و وحدته و عدم لحاظ التكثر الصفاتي و الاسمائي فيتحقق بان

صورت خارج نیست یا مساویست وجود و عدمش نسبت بذات مقدس پروردگار و یا مساوی نیست بحیثیکه صحیح است گفته شود عمل نیکو انجام داده و استكمال بفعلش نموده .

در صورت اول لازم آید ترجیح جانب فعل بر ترک بدون هیچ وجه مرجح و این معنی

معقول نیست .

و در صورت دوم خصم ملتزم بآن نمی باشد بلکه از آن فرار میکند و میگوید همین

مقدار هم استكمال است و نسبت بذات مقدسش روا نیست .

و ثانيا ایصال نفع بعباد امری است زائد بر ذاتش پس اگر او غایت فعلش باشد هر

آینه در فاعلیتش محتاج بغیر ذاتش میباشد زیرا علت غائی موجب فاعلیت فاعل است و

این معنی نسبت بذات مقدسش محال است زیرا واجب الوجود غنی است بحسب ذات و

صفات و افعالش و تام و کامل است از جمیع جهات ، پس اگر محتاج بغیر باشد و لـو در

فاعلیت هر آینه ممکن است و این معنی خلف است در وجوب وجود .

حال گوئیم علت غائی در فعل پروردگار همانا علم عنائی ذاتی است نسبت بنظام

اتم احسن که این علم عین ذات اوست نه زائد بر ذاتش پس میتوان گفت علت غائی ذات

کمالیه اوست چنانچه علت فاعلی نیز همان ذات جمالیه اوست و عبارت دیگر علم عنائی

ذاتی نسبت بنظام اکمل اجمل که ظهور و هویدائی اسماء و صفات ذاتست او را دعوت

و بعثت بایجاد سلسله علل و معلول مینماید پس باید گفت الملئان اوجب الفيضان یعنی

شهود ذاته بذاته عين اسمائه و صفاته شهود مفصل في مجمل فان ذاته بوحدتها وبساطتها مفتاح کمالاته الاسمائية و کمالاته الصفاتية و (ح) فشهود کمالات الصفاتية و الاسمائية حيث يكون بعين شهود الذات بنحو الاجمال فلا يحکم على الذات بنحو التفصيل انه عالم قادر لعدم التميز بل يحکم عليها بانها مفاتيح الغيب و الكنز المخفی .

الثالثة و اذ قد عرفت مما تلوناه عليك انه مدرک لذاته و هي عين البهاء و الجمال فلما محالة يحب ذاته و يعشق ذاته بداهة ان الابتهاج من لوازم الادراک و حيث انه اعلى

کمال غير متناهی و جمال بی پایان موجب فيضان و اعطاء گردیده و جهان هستی را بوجود آورده ، شعر :

پری رخ تاب مستوری ندارد .

پس غایت فعلش خود نمائیت نه استکمال و نه ایصال نفع بعباد بلکه ایصال نفع بآنها از لوازم و توابع خود نمائیت حال که معلوم شد مقصود اصلی و غرض نهائی از ایجاد نظام احسن اظهار کمالات ذاتی است پس باید گفت هو الهدایة و الغایة و هو المبدء و النهایة یعنی اوست اول و آخر و اوست ابتداء و نهایت كما قال تعالی فی الحدیث القدسی : کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف ، یعنی من گنج پنهان بودم پس دوست داشتم که هویداشوم پس خلق نمودم مخلوقات را تا آنکه هویدا و ظاهر گردم (۱)

(۱) ممکن است گفته شود مفاد کلمه ان اعرف و لکی اعرف اینستکه شناخته شوم

نه اینکه ظاهر و هویداشوم پس غایت خلقت معروفیت ذاتست نه هویدائی و جلاء و استجلاء و لکن معروفیت یا بنحو علم و برهان است و یا بنحو شهود و عیان است و یا بنحو وصول و تحقق است و غایت مذکوره در حدیث قدسی ما ینتهی الیه الحركة و الفعل است نه ما لاجله الحركة و الفعل و مورد بحث دومی است نه اولی پس حدیث قدسی بی ارتباط با

ادراک فهو اقوی اشتیاق و ابتهاج بذاته و هذا عبارة عن الارادة التي هي عين ذاته وهذا تجلی اخر حبی قد اشیر الیه بقوله فاحببت .

الرابعه مقام المعروفیه و حیث قد عرفت ان هناک تجلیات تجلی علمی و تجلی حبی والثانی من لوازم الاول فنقول ان حب الذات التي هي صرف الكمال يقتضي تفصیل ذاک الاجمال بتجلی آخر و هذا ثالث التجلیات فکانه بید الحب یؤخذ مفاتیح غیب الکمالات الذاتیه فیفتتح و یفصل و هنا یتحقق الکمالات الصفاتیة و الکمالات الاسمائیة و هذا اول

چون مطلب باینجا رسید نیکو است که متعرض شویم پاره‌ای از اشارات حدیث شریف

را :

اشاره اولی البته واضح است که اطلاق بحسب رتبه مقدم است بر تقیید و لاتعین و بی رنگ بر تعین و رنگ و کلمه تا در کنت کنزا مخفیا اشاره بهمین مرتبه لاتعین و اطلاق است که در او هیچ تعین و تقیدی نیست و از او تعبیر بمرتبه هویت میشود (۱) .

اشاره ثانیه اولین تعین برای ذات لاتعین تجلی ذات است برای ذات و شهود و حضور ذات است برای ذات و این مرتبه عبارتست از علم ذات بذات بنحو اجمال یعنی ذات مشاهده کمالات ذاتیه را بنحو اجمال و وحدت و بساطت در خود مینماید و از این مرتبه تعبیر بمقام احدیت میشود و دلیل بر این مطلب تقدم مفاد کان تامه است بر کان ناقصه و هلیه بسیطه بر هلیه مرکبه زیرا حکم بکنزیت برای ذات متوقف بر ادراک ذات است و چون کمالات صفاتیه و اسمائیه و لوازم آن مندرج است در کمالات ذاتیه پروردگار بنحویکه هیچ کدام از یکدیگر تمیز ندارد بلکه همه متحد با ذات است بوحدتیکه مقدس است از تکثرات علمی اضافی و حقیقی گفته میشود کنز مخفی است زیرا در این مرتبه لحاظ

(۱) ممکن است گفته شود کلمه کنز مخفی اشاره باین مقام است نه کلمه تاء بلکه کلمه

تاء اشاره بمرتبه احدیت است که بعدا ذکر شود .

کثرة وقعت فی دار الوجود و (ح) یتّیّمز الکمالات الصفاتیة و امهاتها العلم و القدرة و الارادة و الحیوة و السمع و البصر و الکلام و یلاحظ النسبة بینها و بین الذات فیتحقّق الاسماء السبعة ای العالم القادر المرید حی السمع البصیر المتکلم و یعبّر عن هذا الظهور العلمی بنحو التفصیل بمقام الواحدیة و معروفیة الذات للذات ثم ان للاسماء لوازم هی صورها و مظاهرها و ینسب بالاعیان الثابتة بدهاقه ان العالم یقتضی معلوما و القادر مقدورا و المرید مرادا الی غیر ذلك و حیث ان جمیع المعانی الامکانیة واقعة تحت معنی المقدور و المعلوم

کثرت صفات و اسماء و لوازم آن نیست پس در این مرتبه باید گفت شهود ذات نسبت به ذات واجد همه صفات و اسماء و لوازم آن است بنحو اجمال نه تفصیل زیرا ذات مقدسش واجد همه صفات و اسماء و لوازم آن است بنحو وحدت و بساطت و از این جهت حکم نمی شود بر ذات بانه عالم قادر حی مرید سمیع بصیر متکلم ، بلکه فقط اطلاق کنزیت بر او میشود .

اشاره ثالثه چون معلوم شد ذات مقدسش مدرک میباشد و ذاتش در نهایت جمال و کمال است پس ذاتش عاشق و محب ذات میباشد زیرا ملاک ابتهاج و عشق ادراک کمال و جمال است و چون ذات مقدسش فوق هر کمال و جمال و در کمال و جمال غیر متناهی و بی پایان است پس ابتهاج و عشقش نسبت بذاتش فوق هرابتهاج و عشق است و درابتهاج و عشق غیر متناهی و بی پایان است و این همان اراده ایست که عین ذات مقدسش میباشد و میگوئیم انه تعالی مرید بذاته ، و این تجلی دیگری است عشقی و ابتهاجی که از لوازم تجلی علمی است و کلمه فاحبیت در حدیث شریف قدسی اشاره باین تجلی است .

اشاره رابعه در معرفیت ذات برای ذات بنحو تفصیل چون ثابت شد تجلی علمی اجمالی و تجلی عشقی و اینکه ثانی از لوازم تجلی اول است گوئیم تجلی ثانی که حب ذاتست نسبت ذات موجب شود که ذات مشاهده کند کمالات خود را بنحو تفصیل و این تجلی ثالث است که بواسطه تجلی ثانی تحقق پیدا کند و از لوازم اوست پس میتوان

والمراد و امثالها و لظهور للمهيات الابمرتبه من الوجود سواء كان عينيا او ذهنيا فاقوى الوجودات وجود الحق تعالى فكما ان الماهيات الامكانيه من جبروت العقل طوليه و عرضيه و ملكوت النفس باعلاها و اسفلها و الطبايع و الاجسام و الاعراض ولو الاعتباريه منها حتى مفهوم العدم و اجتماع الضدين و النقيضين يظهر بوجود و هو فيضه و ظله فكذلك يظهر بوجود اعلى و اقوى و ابسط و هو وجود الذات فالمقدور كله بحيث لا يخرج عنه اصلا مشهود بوجود القادر الذي هو عين الذات و كذا المعلوم و المراد و المسموع و غيرها فتدبرو (ح)

گفت بدست عشق و محبت فتح باب کنز مخفی و غیب مکنون گردیده و کمالات صفاتی و اسمائیه مشاهده شده و این اولین کثرتی است که در دار وجود و جهان هستی هویدا شده و در این مقام کمالات صفاتی از یکدیگر ممتاز است و گفته میشود هو العلم و القدرة و الحیوة و الإرادة و السمع و البصر و الکلام و اینها امهات صفات ذاتیه پروردگار است و چون ملاحظه صفات ذاتیه با ذات مقدسش شود اسماء سبعه محقق شود پس میگوئی هو العالم و القادر و الحی و السميع و البصیر و المرید و المتکلم و از این مرتبه تعبیر به مقام واحدیت میشود و البته برای هر اسمی از اسماء ذات مقدسش لوازمی است که از آنها تعبیر باعیان ثابته میکنند زیرا عالم بدون معلوم نمی شود و قادر بدون مقدور معنی ندارد و مرید بدون مراد معقول نیست پس باید گفت تمام معانی امکانیه و ماهیات ممکنه واقعتا در تحت اسم قادر و عالم و مرید و سمیع و بصیر و چون ذوات ممکنه از جواهر و اعراض فی حد نفسه ظهور و بروز ندارند بلکه ظهور و بروز آنها بوجود است اعم از اینکه وجود عینی باشد یا ذهنی پس باید گفت چنانچه در نشاء وجود و جهان هستی جمیع ماهیات ممکنه موجود و ظاهرند بوجود واحد که وجود مشیت و فیض مقدس و وجود منبسط باشد همینطور در نشاء ذات مقدس پروردگار که وجود قیوم و اعلى و ابسط و اقوى از وجود مشیت است همه ظاهرند بوجود ذات مقدسش یعنی مقدرات در نشاء ذات موجودند بوجود قادر که عین ذات مقدسش میباشد و معلومات در نشاء ذات موجودند بوجود عالم که عین ذات

فالماهیة بوجود هو اضعف الوجودات اذا كانت منکشفة فهي بوجود اقوى اکشف فتدبر .
الخامسة مقام فخلقت الخلق واذ قد عرفت ان الحب قد اظهر الکاملات الاسمائیة
وهی مستتبعه للاعیان الثابتة التي هی صورها و مظاهرها و (ح) فالاسماء فواعل الهیة و
الاعیان قوابل علمیة و لكل طلب ظهور فاذا اجتمع الطالبان من الحضرت الالهیة فقد وصل
النوبة الی التجلی بفیضه المقدس فیظهر المطلوب بالوجود العینی و بالجمله الخلق هنا
نفس الاضافة اشراقیة التي هی تمام ظله و امره و رحمته و مشیته و هی الوجود المطلق

مقدس مییاشد و مرادات درنشائه ذات موجودند بوجود مریدکه عین ذات مقدس مییاشد
اشاره خامسه در بیان جمله فخلقت الخلق چون سابقا معلوم شد که حب ذات بذات
موجب تجلی اسماء و صفات ذاتیه پروردگار میگردد و این تجلی مستلزم اعیان است که
آنها لوازم اسماء ذاتیه اند و بعبارت دیگر آنها صور و مظاهر اسماء ذاتیه پروردگارند و بعین
وجود اسماء ذاتیه حق موجودند پس باید گفت اسماء ذاتیه فواعل الهیة و اعیان ثابتة
قوابل علمیة اند و هر کدام از فاعل و قابل طالب ظهور و بروزند و در این هنگام نوبت
بتجلی رابع رسد و اعیان ثابتة بواسطه فیض مقدس پا درجهان هستی گذارند و درنشائه
عین و خارج برطبق نشائه علم بدون کم و بیش تحقق پیدا کنند و خلاصه آنکه کلمه خلق
عبارتست از اضافه اشراقیه ذات مقدسش که ظل او و امر واحده او و رحمت او و مشیت او
است و آن عبارتست از وجود مطلق متقوم و وجود منبسط که سزاوار صدور از ذات مقدسش
میباشد نه ماهیت و نه اتصاف که سنخیت با ذات مقدسش ندارند زیرا نسبت معلول بعلت
مثل نسبت فئ است بشیی و وجود اطلاقی مناسب با صدور از وجود صرف و هستی بحث
است منتهی یکی وجود قیوم و دیگری وجود متقوم است و چون اضافه اشراقیه مانند اضافه
مقولیه نیست که محقق نشود مگر بعد از تحقق طرفین مثل ابوت و نبوت بلکه اضافه اشراقیه
که از طرف فوق عین ربط بحضرت واحدیت است خودش بنفسه محقق طرف دیگر و موجد
آنست و اولین تعیین که آن وجود مطلق متقوم بخود میگیرد تعیین مهمیت است و آن ماهیتی

ای اللابشرط والوجود المنبسط و لاشکال فی انها هی المناسب للصدور منه تعالی بدهانه عدم مناسبه الماهیه فی مقام الجعل مضافا الی ان نسبتہ المعلول الی العله نسبه الفئی الی الشئی و هذا یناسب مقام الوجود لالمهیه و (ح) فلیس الصادر منه تعالی الا الوجود غایه الامر انه تعالی وجود قیوم و هذا متقوم به و حیث ان الاضافه الاشراقیه هی التي لاطرف لها الا الحضرة الواحديه و لایكون كالاضافه المقولیه بحیث تستدعی الطرفین فالطرف یحصل من نفس تلك الاضافه فان الوجود المفاض یكون امتیازہ هوانه غیر الحق و ظله فیحد بذلك انه الوجود المہیم ثم بعد ذلك یحد بانه الوجود العقل الاول و ذلك ان اول تعین یتعین به الوجود المطلق هو مہیتہ اذا وجدت لایكون الامہیمه فی خالقہا غیر عاقل لذاتہ یعنی غافلا عن نفسه مہیما فی ربه و بعد هذا التعین مہیہ اذا وجدت لکان عاقلا لنفسه و لرہ

است کہ وقتی وجود پیدا کند فقط مدرک خالق است بحیثیکہ از ذات خود ہم غافل میباشد و آنها عبارتند از ملائکہ مہیمین و تعین ثانی مہیتی است کہ چون وجود پیدا کند و پا درجهان هستی گذارد مدرک خود و پروردگار خود باشد و آن عبارتست از عقل اول و خلاصہ آنکہ وجود اطلاق متقوم بحق کہ از قید اطلاق ہم وارسته است با هر قید و حد و تعینی متحد و عین اوست با ملائکہ مہیمین ملائکہ مہیمین است با عقل اول عقل اول است و با جبروت جبروت است و با ملکوت ملکوت و با نفس نفس با صورت صورت با هیولی هیولی و با عرض عرض است كما قال تعالی اینما تولو قسم وجه الله .

و اگر گفته شود تقدم ملائکہ مہیمین از حیث وجود بر عالم عقل و جبروت منافی با اخباری است کہ دلالت میکند اولین مخلوق باری تعالی عقل است كما قال اول ما خلق الله العقل .

در جواب گوئیم این اولیت چنانچه از اخبار استفاده میشود باعتبار وساطت در افاضه و فیض هستی است و این معنی ممکن نیست مگر برای موجودیکہ مدرک خود و مدرک پروردگار خود باشد و درک نماید کہ وجودش عین ربط پروردگار و واجب باوست و از این

فقد تحقق من ذلك ان هذا الوجود الذى هو فيضه ورحمته مطلق حتى عن الاطلاق فمع الملائكة المهمة مهمة ومع العقل عقل ومع الجبروت جبروت ومع الملكوت ملكوت ومع النفس نفس ومع الهيولى هيولى الى غير ذلك ولا ينافى ما ذكر من تقديم المهممين المعبر عنهم فى القرآن على ما قيل بنون على العقل المعبر عنه بالقلم حسبما ما وردانه اول ما خلق الله العقل بداهة ان الاوليه فى مقام التدوين والتسطير والوساطة فى الافاضة وهذا المعنى لا يمكن الا اذا كان متعلقا لربه ولنفسه من وجوبه بالغير وافتقاره الى الغير ولذا يسمى عقلا فبتعقل موجدته يوجد الحق العقل الثانى وبتعقل وجوبه النفس الكلى وبتعقل امكانه وافتقاره الى الغير بحسب الوجود جسم العرش ، فتدبر .

جهت او را عقل مینامند و چون عقل دارای جهات کثیره است بهر جهتی منشاء تګون و هستی چیزی شود مثلا بحیثیت تعقل پروردگار ایجاد عقل ثانى کند و بحیثیت تعقل وجوب غیرى خود ایجاد نفس کلى نماید و بحیثیت تعقل امکان وافتقارش بحق ایجاد جسم عرش نماید ، و اما اولیت نسبت بملائکه مهممين باعتبار تعیین اول است يعنى اولين تعينى که ظهور و جلوه اطلاقى پروردگار بخود ميگيرد ملائکه مهممين است (۱) .

تنبیه کلمه خلق در جمله فخلقت الخلق اشاره باضافه اشراقیه پروردگار است و این اضافه اشراقیه از طرف فوق عین ربط بحضرت واحدیت و محقق طرف دیگر است زیرا خلق نمودن خلق جز این معنی ندارد يعنى نمیتوان گفت کلمه خلق بمعنی مخلوق است و الا لازم آید وجود کون ماهیت و تحقق ماهیت نباشد بلکه وجود کونا و تحققا للمهميه باشد و حال اینکه این معنی خلاف تحقیق است زیرا ماهیت امرى است اعتبارى و شى

(۱) ممکن است گفته شود تګون و هستی چه چیزی مستند و معلول بچه حیثی از

حیثیات عقل است محتاج بدلیل و برهان است والا امکانش مورد بحث نیست جدا

اصل وساطت عقل در افاضه مورد حرف نیست .

تنبيه قوله فخلقت الخلق اشاره الى ما ذكرنا من الاضافة الاشراقية التي لا طرف لها الا الحضرة الواحديه فان خلق الخلق لامعنى له الا هذا و بالجمله الهيئه وضعت لربط الحدث بالذات و الحدث هنا الوجود الظلى الذى هو نفس الاضافة الواقعيه بمعنى الربط المحض بالوجود القيومي فمعناه فاشرقت الاشراق حتى يفيد انه لا طرف لها و ذلك نظير قوله (ع) و خلق المشيه بنفسها ، فتدبر .

و لا يكون الخلق بمعنى المخلوق و الا لزم ان يكون الوجود كونا للمهيئه لان ثبوت شىء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيكون الوجود كونا للمهيئه ،
السادسه مقام لكى اعرف و هي الغايه و النتيجة بيان ذلك ان غايه الخلقه هو ظهوره

متحصلى نيست تا وجود برای او باشد و حال اينکه ثبوت چیزی برای چیزی فرع ثبوت مثبت له است و خلاصه آنکه هيئت فعل ماضى وضع شده برای ربط حدث بذات و حدث در این مقام عبارتست از وجود ظلى و ظهور اطلاقى پروردگار که همان اضافه واقعيه اشراقيه حق باشد و او عين ربط بوجود قیوم است پس معنای جمله فخلقت الخلق این میشود : فاشرقت الاشراق ، يعنى اشراق نمودم اشراق نمودنى تا اينکه افاده کند طرفى جز ذات مقدسش برای اضافه اشراقيه نيست مثل جمله خلق المشيه بنفسها (۱) .

اشاره سادسه در بیان جمله لكى اعرف ، گوئيم غایت و نتیجه خلقت پروردگار ظهور و هویدائی خودش میباشد و بعبارت ديگر از برای ذات مقدسش دو ظهور جلوه است يکى ظهور و جلوه علمى در مرتبه واحدیت بنحو کثرت اسمائى و صفاتى در وحدت حقه حقيقيه وجوديه و ديگر ظهور و جلوه فعلی پروردگار که عبارت از مشيت و رحمت و اسعه اوست و او

(۱) ممکن است گفته شود اگر خلق بمعنای مخلوق باشد آن تالی فاسد لازم نمیآید

زیرا مخلوق بمعنای مہیات ممکنه است از حيث وجود و تحقق آنها پس مفاد جمله اینست که ایجاد نمودم اشياء و مہیات ممکنه را مثل جمله فخلقت الاشياء .

و بعبارة اخرى ان للحق ظهور علمي في مرتبة الواحديّة بالكثره الاسمايية والنسب الصفاتيّة في الوحدة الوجودية و كذلك له ظهور فعلي هو مشيته و رحمته و هو ظهور الوحدة في الكثرة و بالجملة الغرض و الداعي في اليجاد هو ظهوره و يترتب عليه ظهور التعينات كظهور المهيئات الخاصة بالوجودات الخاصة بالعرض ولايتوهم ان قوله لكي اعرف ان يعرفه احد بل المقصود انه لكي اظهر الغرض ظهوره و اظهاره كمالاته لاظهاره للاخر فليس معرفه الخلق له غاية خلقتة ايضا فلو لم يعرفه احد لكان المقصود و الغرض حاصلًا نعم للظهور قوسان قوس النزول و قوس الصعود و المقصود بالذات في كليهما الظهور و يترتب عليه الاضافة الي المظهر بالعرض و بالجملة الداعي الي فعله و مشيته و الوجود المطلق هو

ظهور وحدت ظليه حق است در كثرت تعينات و اسماء ظاهره پروردگار و مقام لكي اعرف همين ظهور ثانوي است و خلاصه آنكه غرض وداعي در ايجاد اولاً وبالذات ظهور و هويدائي ذات مقدسش مي باشد و لكن ثانياً و بالعرض ظهور تعينات و ماهيات ممكنه است كه مترتب بر ظهور و هويدائي خودش مي باشد پس مفاد جمله فخلقت الخلق لكي اعرف، اينست كه پس خلق نمودم تا اينكه ظاهر و هويداشوم نه اينكه کسی مرا بشناسد و معروف احدی شوم پس بايد گفت شناسائي خلق ذات مقدسش را غايت ايجاد و نتیجه خلقت نيست و اگر کسی هم او را نشناسد هر آينه غايت و مقصود از خلقت و ايجاد حاصل است (۱) واضح

(۱) ممكن است گفته شود مفاد كلمه لكي اعرف اينست كه شناخته شوم نه ظاهر و هويدا كردم ولي شناسائي و معرفت ممكن نيست مگر بظهور و هويدائي پس ايجاد منشاء ظهور و هويدائي شود و ظهور و هويدائي موجب معرفت و شناسائي گردد و البته معرفت و شناختن پروردگاريًا بطريق برهان و يا بنحو شهود و عيان و يا بنحو وصول و تحقق است و بعبارت ديگر منتهی اليه ايجاد و خلقت معرفت ذات مقدسش مي باشد كه از او تعبیر بغايت عرضي ميکنند .

علمه بکمال ذاته و اسمائه الذی هو عین ذاته فالداعی لایکون خارجا عن ذاته و غایتہ ظهور کمالات ذاته و اسمائه و هی ایضا لایکون امرا خارجا عن ذاته حتی یحتاج الی امر زائد علی ذاته و حیث ان العباد تعینات فعله و عطائه و ایصال العطاء الیهم لازم عطائه فیکون متعلق غرضه بالعرض و ان شئت قلت ان وجوده الذاتی دعاه الی العطاء و ظهور جوده یعنی (خود نمائی) غایه عطائه و التعینات الخلقیه قوابل عطائه و لوازمه و (ح) فالغرض الاصلی ظهور الفاعل لا الایصال الی القابل و ان کان یترتب علیه فیکون تابعا للغرض الاصلی ، فتدبر ، ثم ان کون ظهور الکمال و اظهاره غایه لغرضه تعالی خصیصه الحق و هذا رداء کبریائیتہ فلو شارکه احد فی ذلك لاهلکه کالمرائی فانه اما یکذب فی

است که برای ظهور و هویدائی ذات مقدسش دو قوس است یکی قوس نزول و دیگر قوس صعود ولی مقصود اصلی و ذاتی در هر دو قوس ظهور و هویدائی پروردگار است ولو تبعا و عرضا ماهیات ممکنه هویدا و ظاهر شوند و ایصال نفع بآنها شود و بالجمله داعی در ایجاد خلق و مشیتش علم عنائی ذاتی بنظام احسن اکمل است که او عین ذات مقدسش میباشد و خارج از ذاتش نیست و غایت فعل و ایجادش ظهور و هویدائی کمالات ذاتی و اسمائی اوست و او نیز خارج از ذاتش نیست بلکه از مراتب ذات اوست و از اینجهت در فاعلیتش محتاج بامری زائد بر ذاتش نیست و الا اگر داعی بر ایجاد و غایت آن غیر ذات مقدسش باشد هر آینه در فاعلیتش محتاج بغير است و چون عباد و مخلوقات تعینات فعل و ظهور او هستند پس آنها متعلق غرض و مقصود او هستند و لکن تبعا و عرضا و بعبارت دیگر جود ذاتی داعی بر عطاء و ظهور و هویدائی جودش گردیده (۱) و تعینات خلقیه از لوازم و قوابل عطا و ظهور او میباشد پس باید گفت مقصود اصلی و غرض ذاتی ظهور و هویدائی ذات

(۱) ممکن است گفته شود جرد از صفات فعلیه ذات مقدسش میباشد نه صفات ذاتیه

اظهاره کمال ذاته او لايكون له بل هو لربه ولذا ينادونه يوم القيمة بالكاذب والمنافق والكافر وبالجملة اظهار کمال ذاته اذا كان داعيا له فهو الظهور بالكبريائية يعنى (خود نمائی) المختصة بالحق لانه صرف الكمال والجمال والجلال كما مر .

النائرة العاشرة توهم الشريك له فى ذاته والهيبة كما قرره ابن كموته وابداه فرعون لعنة الله عليه حيث قال اله فى الارض واله فى السماء .

اما اطفالها فعلى اصله المهيه وهى ان كانت باطله فى نفسها الا انه على هذا الفرض فلا بد من انتزاع مفهوم وجوب الوجود منهما لانهما متشاركان فى هذا المعنى الوجدانى وانتزاع مفهوم فردانى من الامور المتخالفة بالذات عين صيرورة الواحد كثيرا و هو محال

فاعل و متجلى است نه ايصال نفع بعباد و تعينات ولكن ايصال نفع بعباد از توابع غرض ذاتى و مقصود اصلى است كه مترتب بر آن ميشود .

مطلب ديگر آنكه فعل بداعى ظهور و اظهار كمال و جمال مخصوص ذات مقدس پروردگار است واحدى حق شراكت در اين جهت را با ذات مقدسش ندارد و اين رداء خصيصه ذات مقدس اوست زيرا شخص مراى يا فاقد كمال و جمالى است كه بفعلش اظهار آن ميكند و يا اگر واجد آن باشد عرضى است يعنى متعلق به پروردگار و عين ربط با اوست پس شخص رباكار از دو حال خارج نيست يا در اين ادعاء و اظهار كمال كاذب و منافق است و يا كافر و جاحد است و از اين جهت در روز قيامت خطاب شود بخطاب يا كاذب و يا منافق و يا كافر و چون ذات مقدسش تمام كمال و جمال است و كمال و جمال ذاتى اوست پس سزاوار اظهار و خود نمائى است .

نائرة دهم توهم شريك برآى ذات مقدسش در وجوب وجود و مقام الهييت و فاعليت چنانچه ابن كموته تقرير کرده است و حاجى سبزوارى قدس سره تقرير او را بنظم آورده :

هويتان بتمام الذات قد خالفتا لابن الكموته استند

يعنى ميگوئيم دو هويت بسيطه كه متباين بتمام ذات ميباشند واجب الوجود هستند

و کذا علی اصله الوجود و تباينه بالذات كما ذهب اليه المشاء وان كان باطلا في نفسه ايضا وعلی هذين لا يصح الجواب بلزوم التركيب كما لا يخفى و اما على التاصل و كونه سنخا واحدا كما هو مذهب الحق و التحقيق فعلى الاختلاف بالشدة و الضعف و ان لم يكن هناك تركيب لان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك الا انه يوجب الخلف من ما فرضناهما الهين و على اتفاقهما في المرتبة فمع ان صرف الشی لا يثنى و لا يتكرر فلا بد من وجود مميز في المقام ولو في احدهما ليتحقق المرام كما قاله الملك العلام : لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا و لا بد وان يكون المميز وجودا واجبا فيتحقق في فرض الالهين الواجبين آلهة ثلث فيكون خسما و يكون تسعا الي ما لانهاية له فلم يكن هناك لها اصلا فلا يكون مالوها

نه ببعض ذات تا تركيب لازم آيد و نه بامری زائد بر ذات تا اينکه واجب الوجود در هويتش محتاج بغير باشد و عنوان وجوب وجود ماهيت نوعيه تلقي شود و چنانچه فرعون ابداء اين احتمال نموده و خداوند مقاله او را در كتاب آسمانی بيان فرموده : اله في الارض و اله في السماء .

اما اطفاء اين نائره طبيعي بنا بر اصله المهية که مذهب اشراقين است و بنا بر اصله الوجود با تباين ذاتی موجودات که مقاله مشائين است و لو هر دو مذهب خلاف حق و تحقيق است گوئيم انتزاع مفهوم واحد که وجوب وجود باشد از امور متباينه بالذات محال است زیرا لازم آيد و احد عين کثير باشد پس اگر یکی واجب الوجود است ديگری قطعاً واجب الوجود نيست و اما بنا بر اصله الوجود و وحدت حقيقت آن چنانچه مذهب حق و تحقيق است گوئيم :

يا اختلاف بين دو واجب بشدت و ضعف است .

و يا هر دو متفق در مرتبه هستند و اختلاف بين آنها بشدت و ضعف نيست .

و اما در صورت اول لازم آيد خلف در وجوب وجود زیرا وجود ضعيف معلول وعين

رابط بوجود غنی و صرف است .

من السماء والارض وهذا ممتنع لوجود المالوه و به يتحقق انه لاله الا الله الواحد القهار
ولذا اشار الى امتناعه بالكلمة الامتناعية مضافا الى برهان التمانع و جواز التقسيم كما
وهمه فرعون لا يمنع جواز التمانع ولكنه لا يكون ذلك مفاد الاية كما زعموا بداهة اطلاق
الفساد على كل تقدير و لو كان مفادها التمانع لزم الفساد من بعض الوجوه و هو صورة
عدم التقسيم فتدبر .

المقام السابع في اقامه وجه القلب الذي به يحب نفسه وكمال نفسه الى الدين وهو
هنا العبودية بمعنى ان روح شتات الاعمال والصفات هي العبودية فيصلى و يصوم لله
و يصبر ويحلم لله كما يقول الامير (ع) اسئلك بحقك و قدسك و اعظم صفاتك و اسمائك

و اما در صورت دوم گوئيم اولاً صرف الوجود واحد است و ثانی ندارد زیرا اگر صرف
الشیئی واحد نباشد یا کثیر است و یا لا اقتضاء نسبت بوحدت و کثرت است اما اگر صرف
الشیئی مقتضی کثرت باشد لازمه او عدم وجود وحدت است و لازمه عدم وحدت عدم کثرت
است زیرا صرف الوحده بنا بر این کثیر است نه واحد پس وحدت نیست پس کثرت نیست
و اگر صرف الشئی نسبت بوحدت و کثرت لا اقتضاء باشد هر آینه لازم آید واجب الوجود
در وحدت معلول غیر باشد و این خلف فرض است .

و ثانياً ترکیب لازم آید زیرا دو واجب در وجوب وجود مشترکند پس باید برای هر
کدام جهت ممیزه باشد والا واحداست و هر مرکب محتاج است و این معنی خلف فرض است
و ثالثاً لازم آید الهه غیر متناهی زیرا جهت ممیزه امر عدمی نیست بلکه امر وجودی
است و آنها هم واجب است نه ممکن زیرا اگر وجود ممکن باشد دور لازم آید چون ممکن متوقف
بر واجب است و بالفرض واجب هم متوقف بر ممکن است و اگر جهت ممیزه در یکی هم باشد
لازم آید سه واجب و لازمه آن بحکم جهت ممیزه پنج واجب است و نیز لازمه آن بحکم
وجوب جهت ممیزه نه واجب است و بالاخره منتهی بالله غیر متناهی میشود و البته الهه
غیر متناهی باطل است پس الهه نیست پس مألوه نیست و حال اینکه این مطلب ممتنع است

ان تجعل اوقاتى فى الليل والنهار بذكرك معمورة و بخدمتك موصوله واعمالى عندك مقبولة حتى تكون اعمالى و اورادى كلها وردا واحدا و حالى فى خدمتك سرمدا .
 و بالجملة المطلوب ارجاع الكثرات الى الوحدة و اتصاف القلب بصفه العبودية هو المقصود من كثرات الاعمال والاوراد وهكذا الصفات حتى يكون الحال سرمدا ولا يحصل الا بارجاع الصفات الى الحق و عبوديته و بعبارة اخرى لابد من تزيين القلب بالعبودية حتى يصير موردا للتجليات الاسماوية و الصفاتية و لكن لابد فى تكميل القلب بالعبودية من التوجه و احضار القلب لذلك و هذا موقوف على تعلق القلب به و تعلقه موقوف على اهتمام القلب عليه و اهتمام القلب به موقوف على تذكر القلب بالاثار المحبوبة و تذكره

زيرا مألوه متحقق است پس اله واحد در دار تحقق و جهان هستى متحقق است كما قال تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا و ذات مقدس پروردگار بيان استحاله تعدد الهه را بکلمه لوا امتناعيه فرموده و مراد از فساد بر فرض تعدد الهه چنانچه گفته شد نيستى آسمان و زمين است (۱) .

و رابعا برهان تمنع دلالت ميكند بر امتناع دو اله و دو علت مستقل تام در جهان هستى زيرا يا لازم آيد اجتماع مثلين اگر هر دو اراده کنند شىء واحد را و يا اجتماع ضدین اگر مراد هر کدام ضد مراد ديگرى و يا اجتماع نقیضين اگر مراد يکى وجود شىء و مراد ديگرى عدم آن باشد بعد از التزام بعدم تصور عجز در يکى از آنها و عدم جواز ترجيح بلامرجح در نفوذ اراده يکى بدون نفوذ اراده ديگرى و چون هر سه محال است پس تعدد اله و تعدد علت مستقل تام در دار وجود و جهان هستى ممتنع و محال است و اگر گفته شود تقسيم رفع غائله اجتماع مثلين و ضدین و نقیضين را ميكند گوئيم در صورت تقسيم جواز و امکان اجتماع مثلين و ضدین و نقیضين رفع نمى شود و لكن مخفى نماند كه مفاد آيه شريفه برهان

(۱) ممکن است گفته شود نتیجه برهان استحاله دو واجب الوجود نه عدم واجب

بها موقوف علی العلم بالاثار و العلم بالاثار موقوف علی الاخذ من مبدء الوحي و النبوة و من اقسام الاخذ من مبدء الوحي و النبوة النظر الی تشریعه الاذان و الاقامة و هما من اعظم تصنعاته (ص) فنقول انه (ص) بدأ بذكر الالهية و الکبريائية بمراتبها ثم عقبهما بالشهادة بالتوحيد و الشهادة بالرسالة و بعبارة اخرى اثبت الالهية و الکبريائية بشهوده و اثبت حجیة شهوده برسالته و قد اثبت رسالته بقدرته و (ح) فبعد اثباته (ص) الالهية و الکبريائية بشهوده و شهادته توجه الی لزوم عبوديته و القيام بالصلوة لديه و هی بيتها و المشتملة علی جميع انواعها فقال حی علی الفلاح لانها من لوازم الالهية و الکبريائية كما تحکم بذلك الفطرة الباحثة علی الخضوع الكامل فکانه قال (ص) اذا کان هو متخصصا

تمانع نیست زیرا فساد در صورت عدم تقسیم لازم آید نه مطلقا و ظاهر آیه شریفه لزوم فساد است بنحو اطلاق بنا بر تعدد اله و تعدد فاعل مستقل تام (۱) .

مقام هفتم در اقامه وجه قلب بسوی دین سابقا گفته شد که قلب حقیقتی است که انسان باو خود و کمالات خود را دوست میدارد و محب خود و اضافات خود میباشد و اقامه قلب بجانب دین عبارتست از تنور آن بملکه عبودیت و تخلیق باخلاق و صفات حسنه و ملکات پسندیده ولی در عین حال باید تمام اعمال حسنه جوارحی و جوانحی بازگشت به عبودیت کنند تا کمال آنها زیادتتر شود و سعادت انسان بحد اعلا رسد و بعبارت دیگر چنانچه نماز و روزه باید برای عبودیت پروردگار باشد همینطور صبر و علم و عفت و تواضع و سایر صفات باید بقصد عبودیت و اطاعت امر او باشد چنانچه حضرت امیر المومنین (ع) در حال مناجات با ذات مقدس پروردگار عرض میکند اسئلك بحقک و قدسک و اعظم صفاتک و اسمائك ان تجعل اوقاتی فی اللیل و النهار بذكرک معمورة و بخدمتک موصولة و اعمالی

(۱) ممکن است گفته شود برهان تمنع مستلزم فساد آسمان و زمین است بنحو

اطلاق چه در صورت تقسیم و چه در صورت عدم آن .

بالایه و الکبریائیة و كانت العبودیة من مقتضیاتہ بحکم الفطرۃ و (ح) فلا بد وان تسرع الی الصلوۃ و الخضوع لیدیہ فاقوی اثر العبودیة انہا لازم الفطرۃ ثم بین (ص) ثانیاً فی قوله حی علی الفلاح الاثر الاخر للعبودیة و هو الفلاح و لافلاح الا بالحریة و الراحة اما الحریة فهی نفوذ المشیة و ستعرف انہا فی وراء عالم طبیعہ كما قال تعالی و لکم فیہا ما تشتهیہ الانفس و اما الراحة فهی اللذۃ المطلقة الغیر المسبوقة بالتعب و لا المقرونۃ بہ و لا الملحوقۃ بہ و هی تنحصر بالآخرۃ كما قال و لکم فیہا ما تشتهیہ الانفس و تلذ الاعین و سیاتی تحقیقہما انشاء اللہ تعالی .

و اذا کان الفلاح محبوباً للفطرۃ و هو من آثار العبودیة فلا بد و ان تسرع الیہا و لذا

عندک مقبولہ حتی تكون اعمالی و اورادی کلہا وردا واحدا و حالی فی خدمتک سرمدایعنی سوال میکنم تورا بحق و ثبات و بقدرت و پاکیت و بیزرگترین صفات و اسمائت کہ قرار دہی مرا متذکر بیاد خودت و مستخدم بخدمت خودت در تمام ساعات و دقائق شب و روز و قرار دہی اعمال و رفتار مرا مقبول درگاہت تا اینکہ افعال و اوراد من تماما منتہی بورد واحد شوند و ہمیشہ تا ابد خدمتکار تو باشم .

و خلاصہ آنکہ باید تمام کثرات افعال و صفات رجوع بوحدت نمایند و قلب انسان متصف بملکہ عبودیت شود تا اینکہ قابل تجلیات اسمائیہ و صفاتیہ ذات مقدسش واقع گردد و مشاهده نماید آنچه را باید مشاهده نماید و البتہ تکامل قلب بملکہ عبودیت متوقف است بر توجہ حضور قلب برای عبادت و آن متوقف است بر تعلق و علاقہ قلبی بعبادت ذات مقدسش و آن متوقف است بر اہتمام قلب بعبادت پروردگار و آن ممکن نیست مگر بر تذکر قلب بآثار مرغوبہ و محبوبہ عبادت و آن ممکن نیست مگر بر علم بآثار عبادت و آن متوقف است بر اخذ از مبدئ و حی و مقام نبوت مطلقہ و یکی از طرق و راهہای بی بردن بآثار بعبادت و اخذ نمودن از مبدئ و حی و مقام نبوت نظر کردن در فصول اذان و اقامہ است کہ شارع مقدس آن را قبل از نماز مستحب بنکہ مستحب موکد نموده است و آن مشتمل است

قال حى على الفلاح ثم بين (ص) فى قوله حى على خير العمل .
 الاثر الثالث للعبودية وهو الصيت الخير بدهاة ان (نام نيك از آثار كار نيك است) و
 حيث ان الانسان و لو لم يكن متدينا بدين يعشق الصيت الخير حتى ان الطبيعى الذى
 لا يعتقد البقاء بعد الموت يعيشه و لو بعد موته و ان كانت هذه الفطرة تدله على البقاء و
 ذلك لان حب كل امرئ لم يرجع الى نفسه محال و (ح) فرجوعه الى نفسه لا بد من بقائه
 و لو فرض عدمه بعد موته فلا يحبه ولكنه يحبه و لو بعد موته فهو (ح) باق غير فان و سيأتى
 لك مزيد بيان انشاء الله تعالى .

و بالجمله فلا اشكال فى حب خير الصيت و لا اشكال فى انه من مترتبات خير العمل

بر مراتب كبريائيت پروردگار و شهادت بالهيت او و شهادت برسالت پيغمبر اكرم (ص)
 و تسريع در امر نماز و رستگارى و بهترين اعمال و بعبارت ديگر پيغمبر اكرم (ص) بشهودش
 اثبات الهيت و كبريائيت ذات مقدس پروردگار نموده است و برسالتش اثبات حجيت
 شهودش کرده است و بقدرت براعجاز اثبات رسالتش نموده است و بعد از اثبات كبريائيت
 و الهيت بحكم فطرت خاضعه نسبت بكامل تسريع در امر عبادت و نماز كه خانه پرستش
 و عبودت نسبت باله است نموده و خلاصه آنكه چون ذات مقدسش تنها متخصص بالهيت
 و بكبريائيت است و از لوازم آن بحكم فطرت خضوع و عبوديت است نسبت بذات مقدسش
 پس بحكم فطرت خود و همه اهل عالم تسريع در امر نماز و عبادت نموده و فرموده است
 حى على الفلاح پس ميتوان گفت بهترين اثر عبادت اينستكه آن از لوازم فطرت است (۱)

(۱) ممكن است گفته شود اثر عبادت امريست كه مترتب بر عبادت ميشود و حكم
 فطرت بلزوم عبادت و خضوع براى كامل من جميع الجهات از آثار و معاليل عبادت نيست
 بلكه عبادت و خضوع از آثار و لوازم فطرت خاضعه است پس نهايد گفت بهترين اثر عبادت
 و خضوع آنستكه عبادت از لوازم فطرت خاضعه است بلكه بايد گفت قويترين و محكمترين
 حاكم در لزوم عبادت و خضوع نسبت بذات مقدسش فطرت خاضعه انسان است .

وكانه قال اذا كان خیر الصیت معشوقا للانسان و هو من آثار خیر العمل فلا بد و ان تسرع الیه فقال حی علی خیر العمل ثم ان خیر الصیت یختلف بحسب المقامات ، فرب صیت عند جماعة دون جماعة و عند الضعفاء دون العظماء و عند الخلق دون الخالق و فی عالم دون عالم و بالبدهة الانسان عاشق لذلك مطلقا عند الكل فی الكل و هذا الاخیر منوط بالعبودية فانظرالی اعلانات الحق عباده لعباده فی الكتب السماویة من الانبیاء و الاولیاء و الاشقیاء و الاعداء حیث صلی علی عباده الصالحین فی جمیع العوالم بل الزم علی جمیع الافراد فی کل یوم الترحیم و التسلیم علیهم فی اکمل احوالهم و افضل اعمالهم

و پس از آن اثر و خاصیت ثانوی عبادت را بیان فرموده بقوله حی علی الفلاح یعنی یکی از آثار و خواص عبادت ذات مقدس پروردگار رسیدن بفلاح و رستگاری است پس باید تسریع نمائید در امر عبادت و نماز برای نائل شدن بفلاح و رستگاری و حقیقت فلاح عبارت از دو امر است یکی حریت که نفوذ اراده و مشیت باشد و البته این معنی در جهان دیگری غیر جهان طبیعت است کما قال تعالی و لکم فیها ما تشتهیه الانفس یعنی برای شما است در عالم آخرت آنچه دلهای شما بخواهد و نفسهای شما اراده کند و دیگر راحتی و آن عبارتست از لذت مطلقه که نه مسبوق بتعب و نه مقارن با رنج و نه ملحق بمشقت باشد و البته این معنی مثل حریت در عالم دیگری غیر عالم ناسوت محقق شود و در جهان طبیعت ابدا چنین حقیقتی وجود ندارد کما قال تعالی ؛ و تلذ الاعین یعنی برای شما است در عالم ملکوت آنچه دیدگان شمالذت برد و چون نفوذ مشیت و اراده و لذت مطلقه محبوب و معشوق فطرت است و آن از آثار عبادت و خضوع نسبت بذات مقدس پروردگار است پس از اینجهت باید شتاب و تعجیل در امر عبادت و خضوع نمائیم تا بمعشوق و محبوب فطرت نائل شویم ولذا پیغمبر اکرم (ص) فرموده حی علی الفلاح و پس از آن اثر و خاصیت سوم عبادت را بیان فرموده بقوله حی علی خیر العمل چون نام نیک از آثار عمل نیک است و انسان بحسب فطرت ولو متدین بدینی نباشد عاشق و محب نام نیک است حتی طبعیین

خمس مرات حيث يقولون السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين و جعلت تمامية صلواتهم و قربهم على التسليم عليهم هذا مضافا الى التكريمات و التعظيمات عموما و خصوصا في القرآن و كذا الالطاف الخاصة عليهم في الدنيا و في حين الاحتضار و البرزخ و الملكوت و غيرها الا فلمثل هذا فليعمل العاملون و لمثل هذا فليتنافس المتنافسون فهذا الصيت خير ام صيت الجاحدين الظالمين حيث قال تعالى الا لعنة الله على القوم الظالمين الى غير ذلك ثم انك بعد ما عرفت آثار العبودية فلا بد من تذكرها و لذا اكد الشارع الاذان في الاوقات و كذا اكد الاذان و الاقامة في جميع الصلوات بل هو (ص) اعلن بما اذعن حتى كان الاذان من شئون النبوة و الولاية و لذا قال

بعد از مرگ قائل ببقاء روح نیستند عاشق و محب نام نیکند حتی بعد از مرگ و این خود دلیل روشنی است بر بقاء روح انسان بعد از مرگ بدن زیرا انسان هر چیز را برای خود دوست میدارد و تا بازگشت بانسان نکند او را دوست نمی‌دارد حال اگر انسان بعد از مرگ بدن باقی نباشد معقول نیست که نام نیک راحتی بعد از مرگ دوست بدارد پس از اینجا نتیجه میگیریم که انسان بعد از مرگ بدن باقی است چون نام نیک را دوست میدارد حتی بعد از مرگ کما قال (ص) خلقتم للبقاء لا للفناء و تحقیق آن مفصلا در اواخر کتاب بیان شود انشاء الله تعالی .

و خلاصه آنکه نام نیک محبوب و معشوق فطرت است و او از آثار عمل نیک و فعل پسندیده است و بدون عمل نیکو و کار شایسته پیدا نمی‌شود پس باید سرعت در عمل نیکو و فعل پسندیده نمائیم تا بمعشوق و محبوب فطرت نائل شویم و از اینجهت پیغمبر اکرم (ص) فرموده: حی علی خیر العمل یعنی تعجیل نمائید در بهترین اعمال که عبارت از عبادت و نماز است تا بمعشوق و محبوب خود نائل شوید ولی چون نام نیک بحسب مقامات مختلف است گاهی عملی موجب نام نیک شود نزد جماعتی یا نزد ضعفاء دون عظاما یا نزد مخلوق دون خالق یا در عالمی دون عالمی و البته واضح است که انسان بحسب فطرت عاشق نام

تعالی و اذن فی الناس بالحج و الاقامة اذعان للامة بما اعلنه النبوة فتکرار فصول الاذان و الاقامة انما هو لمقام تذکر المعبود و آثار العبودیة و اذا تذکر الاثار المحبوبة اهتم القلب بمنشاء الاثار و اذا اهتم به تعلق علیه و اذا تعلق علیه توجه الیه كما اذا ظهر علی الطفل آثار الدرهم و الدینار و تذکرها اهتم بها و صار الدرهم و الدینار عنده عظیما و اذا کان عظیما مهتما به تعلق القلب علیه و اذا تعلق علیه توجه القلب الیه و لذا یصیر وجه القلب الی الدنیا ثم اعلم ان حضور القلب فی جمیع الاشخاص بالنسبة الی جمیع اعمالهم امر سهل و هم واجدون له و ان کنت فی ریب من ذلك فانظر الی اهل

نیک مطلق است نه مقید و محدود یعنی نزد همه موجودات اعم از خالق و مخلوق و وضع و شریف و الهی و طبیعی و در همه عوالم اعم از ملک و برزخ و ملکوت و جبروت و این معنی حاصل نمی شود مگر بعبودیت و خضوع برای ذات مقدس پروردگار .

حال ملاحظه کنید که چگونه خداوند متعال در کتب سماوی نسبت بعباد صالح و عابد از انبیاء و اولیاء و تابعین آنها تحسین و تمجید فرموده و درود و رحمت نسبت بآنها در هر عالمی از عوالم و در هر حالی از حالات اعم از دنیا و آخرت و حال احتضار و برزخ بذل مرحمت فرموده و عزت آنها را قرین عزت خود قرار داده کما قال تعالی العزة لله ولرسوله وللمؤمنین بلکه فرض و لازم فرموده بر همه افراد بشر که در هر شبانه روزی در بهترین احوال خود و در شایسته ترین اعمال خود پنج مرتبه درود و رحمت بر آنها بفرستند و بگویند السلام علینا و علی عباد الله الصالحین بلکه درود و سلام بر آنها را متمم نماز و مقرب عبادت آنها قرار داده پس برای تحصیل این مقام و منزلت باید عمل نمایند عمل کنندگان و رغبت نمایند رغبت کنندگان در اطاعت و عبادت کما قال لمثل هذا فلیعمل العاملون ولمثل هذا فلیتنافس المتنافسون حال مشاهده کن این صیت و نیک نامی را با صیت و بد نامی عصات و طاغین که چگونه خداوند متعال در کتاب آسمانی نسبت بآنها توبیخ و سرزنش نموده و آنها را مورد لعن در دنیا و آخرت قرار داده بلکه سنت فرموده بر عموم طبقات

العادة في عاداتهم واللذات في لذاتهم واهل المعاصي في عصياناتهم واهل الصناعة في صناعاتهم واهل الوزن في ميزاناتهم واهل العلم في افكارهم واهل الرياسة في حيلتهم الى غير ذلك واعتبر هل يكون احد من هؤلاء وغيرهم ان يفعلوا من غير حضور القلب نعم كلهم طاعنون على اهل العبادة حتى العصاة ويقولون نحن ماعصينا الا بحضور القلب هل انتم صليتم بحضور القلب اولم تصل احد من هؤلاء صلوة واحدة بحضور القلب مع انه امر عادى سهل متعارف وبالجملة فما لم يعلم الاثار و لم يتذكرها لم يهتم به و مالم يهتم به لم يتعلق عليه وما لم يتعلق عليه لم يتوجه اليه و بدون ذلك لا يتمكن القلب

لعنت برآنها راحال كه آثار عبوديت و خضوع برای ذات مقدس پروردگار رادانستی باید در تمام مواقع عبادت و نماز متذکر آن آثار شوی تا حضور قلب در عبادت پیدا کنی ولذا پیغمبر اکرم (ص) تاکید اذان در اوقات سه گانه بلکه تاکید اذان و اقامه در تمام نمازهای یومیه فرموده تا اینکه متذکر آن آثار شوند و در نتیجه لااقل واجد یکی از مراتب حضور قلب در عبادت گردند و خلاصه آنکه حقیقت اذان اعلان مقام نبوت است بمعتقدات خودش پس باید گفت اذان از شئون نبوت و ولایت است و لذا خداوند فرموده و اذن فی الناس بالحج ولی اقامه اذعان و اعتقاد امت است بآنچه مقام نبوت اعلان باو فرموده (۱) و تکرار فصول اذان و اقامه برای تذکر نسبت بمعبود و آثار عبودیت است که در نتیجه آن قلب اهتمام بعبادت پیدا کند و علاقمند بآن شود و چون محبت و علاقه بآن پیدا کرد قلب متوجه بآن میشود و حضور قلب در عبادت محقق میگردد چنانچه اطفال وقتی آثار

(۱) ممکن است گفته شود اعلان بودن اذان نسبت بمعتقدات اختصاصی بمقام نبوت ندارد تا از شئون آن باشد و آیه شریفه هم دلالت بر این مطلب بهیچ وجه نمی کند چنانچه اقامه هم اختصاصی باذعان امت نسبت بآنچه مقام نبوت باو اعلان فرموده ندارد بلکه هر دو اعم است نسبت بمقام نبوت و امت .

من الحضور و لهؤلاء المتوجهين تحققت المقدمات و لم يتحقق ذلك الا لقليل من اهل العبادة و قليل من عبادى الشكور ثم انه لما كان معرفه الاثار المطلوبة و تذكرها لا ينفك عن الاهتمام و التعلق و التوجه اقتصر صلى الله عليه وآله بعد الحيعلات بقوله (ص) قد قامت الصلوة و اشار الى ان من حصل له حاله التوجه لا يحتاج الى احضار قلبه الا الى اخطاره كما ان المحاسب لا يحتاج فى احضار قلبه الا الاخطار باتيان الدفتر و هكذا غيره و (ح) فقول العابد قد قامت الصلوة اخطار لنفسه بالعبودية و لذا قال الحجة (ع) فى تفسير قول المعصومين لا تطوع فى وقت الفريضة هذا اذا قال الامام قد قامت الصلوة و (ح)

درهم و دينار بر آنها هويدا شد اهتمام بآن پيدا ميکنند و درهم و دينار نزد آنها عظمت و اهميت پيدا کند و در نتیجه درهم و دينار مورد علاقه و محبت قلبى آنها واقع گردد و از اينجهت قهرا قلب اطفال توجه تامى بآن پيدا کند و البته بايد گفت بسيار واضح و روشن است که حضور قلب در مردم نسبت بتمام اعمالشان اعم از صنعت و حرفه و عادت و پيشه و محاسبه و ميزان و تفکر و رياست امریست سهل و آسان که هرگز اين امور بدون توجه و حضور قلب از آنها صادر نمی شود حتى اهل معصيت عصيان و نافرمانى را با کمال توجه و حضور قلب انجام می دهد و هيچ وقت معصيتى بدون حضور قلب از آنها صادر نمی شود و بايد گفت تمام مردم و طبقات مختلف خصوصا معصيت کاران طعنه بر اهل عبادت ميزند و ميگویند آيا شد که شما نماز و عبادتى با حضور قلب و توجه بمعبود انجام دهيد يا هرگز نتوانستيد نمازى با حضور قلب بجا آوريد و حال اينکه حضور قلب امریست بسيار سهل و آسان و اينجا است که بايد گفت و اى بر مصلين که يك عمر نماز خواندند و يك نماز بسا حضور قلب نخواندند و خلاصه آنکه تا عاهد علم و تذکر بآثار عبادت پيدا نکند اهتمام بعبادت پيدا نمی شود و تا اهتمام بآن پيدا نکند علاقه و محبت بآن پيدا نمی شود و تا علاقه و محبت بآن پيدا نکند قلب توجه بآن نمی نمايد و حضور قلب در عبادت بدون اين مقدمات و سير در آنها ممکن نیست و کسانیکه باين کمال بزرگ نائل شده اند حتما و

یکره النافله فضلا عن غيرها من المشاغل فافهم و تدبر .

اذا تكلمت بتكريم التوجه وتخلعت بخلعة الحضور فنقول ان حضور القلب على اقسام

و مراتب ؛

الاولى حضور القلب في العبادة على نحو الاجمال وقوله (ص) قد قامت الصلوة
اشارة الى هذه المرتبة بحيث لا يفعل حينها وذلك لان جميع ابواب العبادة اثنية الربوبية
بداعي العبودية ولا يتمكن الانسان في بدو الامر الا بنحو الاختصار و (ح) فلا بد وان يحضر
قلبه على الشئ عليه بنحو العبودية بحيث يكون متوجها اليه في تمام صلوته و عبادته

بدون شك و تردید این مراحل و مقدمات را طی کرده اند و لوائیکه در میان جمعیت مسلمانها
و افراد مردم این اشخاص بسیار نادرند کما قال تعالی و قلیل من عبادی الشکور و چون
معرفت بآثار عبادت و تذکر آنها منفک از اهتمام و علاقه و توجه قلبی نمی شود لذا پیغمبر
اکرم (ص) بعد از بیان آثار عبادت بلافاصله بجهت احظار و توجه قلب اقتصار بکلمه
قد قامت الصلوة فرموده زیرا برای کسانیکه علاقه و توجه بعبادت پیدا شده زائد بر احظار
قلبی بعبادت و نماز چیز دیگری لازم نیست و این کلمه شریفه قد قامت الصلوة برای احظار
نفس عابد است بعبادت مثل احظار قلبی هر فاعلی نسبت بفعل خود و لذا حضرت حجة
بن الحسن العسکری (ع) در تفسیر و بیان قول امام (ع) لاتطوع فی وقت الفریضة فرموده
مراد از وقت فریضة زمانیستکه امام بگوید قد قامت الصلوة پس در این هنگام مکروه است
نافله تا چه رسد بغير او از مشاغل و افعال دیگر که مانع از توجه و حضور قلب است حال
که در اثر تفکر و تذکر آثار عبادت متخلع بخلعت حضور قلب گردیدی پس بدان که برای
حضور قلب مراتب و اقسامی است .

مرتبه اولی عبارتست از حضور قلب در عبادت بنحو اجمال و کلمه قد قامت الصلوة

اشاره بهمین مرتبه است و حقیقت آن توجه قلب است بر شئ پروردگار بداعي عبودیت
و پرستش او چه در نماز باشد یا سائر عبادات دیگر که از قبیل نماز است مثل ادعیه مستحبه

کما انه صلى الله عليه وآله عبد ربه كذلك فقال لاحصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك واذا صار هذا النحو من الثناء والعبودية ملكه قلبك كما اذا داومت عليه في الاربعين لوصلت الي :

المرتبه الثانية و هو حضور القلب في الثناء عليه تفصيلا بداعي العبودية بدهة صحة سلب الثناء الا مع الالتفات بما يثني به وهذه المرتبه تتوقف على معرفة الاثنية بانواعها و جزئياتها و اجزائها و لقد بينتها في منزل التفكير فراجع ، و اذا صار هذه ملكة لك في الاربعين او الاربعينات فقد وصل الامر الي :

و اذكار مسنونه و بايد اين معنى در تمام حالات نماز مورد التفات و توجه باشد و آنى از او غفلت نشود و قلب متوجه امر ديگرى نگردد چنانچه پيغمبر اكرم (ص) در مقام عبادت ذات مقدسش عرض ميكند لاحصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك و چون عابد در حال عبادت مداومت بر اين معنى نمايد در مدت چهل روز و بيشتتر قهرا اين معنى ملكه او شود و رسوخ در قلب او پيدا كند .

مرتبه ثانيه حضور قلب است در ثناء و ستايش پروردگار بداعي عبوديت و بندگى او و لكن بنحو تفصيل و اين معنى متوقف است بر معرفت انواع ثناء و ستايش و افراد و اجزاء آن و اين مطلب در منزل تفكر مفصلا بيان شده هر كس طالب آن باشد رجوع بانجا نمايد و چون مرتبه ثانيه حضور قلب در اثر تكرر ملكه عابد شود و رسوخ در قلب او پيدا كند نوبت بمرتبه ثالثه رسد و آن عبارتست از حضور و توجه قلب باينكه ثناء و ستايش عابد و عبادت و بندگى او بحضور مثنى و معبود است كما قال صلى الله عليه وآله اعبد ربك كانك تراه و ان لم تكن تراه فانه يراك يعنى عبادت كن پروردگار خود را گويى او را مشاهده ميكنى و اگر تو او را مشاهده نمى كنى هر آينه او تو را مشاهده ميكند و بدان كه در حضور او هستى زيرا همانطوريكه نفس انسان و افعال او بحضور انسان است و از او تعبیر بعلم حضوري ميكنند همچنين ما سوى الله چون فعل پروردگار و ظهور و جلوه او است پس

المرتبة الثالثة و هي حضور القلب بان الثناء و العبودية بحضور المثني و المعبود كما قال صلى الله عليه و اله اعبد ربك كأنك تراه وان لم تكن تراه فانه يراك فان الجملة الاخيرة دالة على الالتفات بحضورك للمعبود فانه اهون عليك بداهة ان علم النفس بنفسه حضوري بل العلم بافعاله بنفس وجود افعاله و هو ايضا علم حضوري له و حيث كان النفس و فعلها حضوريا لها فاذا التفت برهاننا ان ما سوى الله فعل الحق و هو ظهوره كما ياتي فقد سهل عليه ان يرى نفسه و عبادته بحضوره و هذا مفاد قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ، ومفاد قوله (ص) وان لم تكن تراه فانه يراك واذا صارت

بحضور اوست بلکه عين حضور اوست و از اينجهت بسيار سهل وآسان است بر عابد که خود و عبادتش را بحضور ذات مقدس پروردگار داند و همين است مفادو معنای جمله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين ، و مفاد و معنای جمله و ان لم تكن تراه فانه يراك ، و چون اين معنى ملکه نفس عابد شود و رسوخ در قلب او نمايد :

نوبت بمرتبه رابعه رسد و آن عبارتست از حضور و توجه قلب عابد باينکه معبود حاضر است و مشاهده ميکند عابد معبود را كما قال صلى الله عليه وآله در جمله اولی اعبد ربك كأنك تراه يعنى عبادت کن پروردگار خود را گویا او را مشاهده ميکنی قال على (ع) لم اعبد ربا لم اره ، يعنى عبادت نمیکنم پروردگاری را که مشاهده نکنم چنانچه زید بن حارثه باین مقام شامخ نائل شده و شرح آن مفصلا در شهر انسانييت و لطائف سبع بيايد انشاء الله .

اما بيان مشاهده حق حاضر گوئيم چون نسبت فعل بفاعل نسبت ظهور ببطون است يعنى تا فاعل متصف بوجود و حيوت و علم و عشق و قدرت نباشد هر آينه فاعل نيست پس ميتوان گفت فعل هر فاعل قبل از ظهور در نشاء خارج و عين متحقق در نشاء علم و عشق و قدرت است و موجود بوجود علم و عشق و قدرت است و از اينجهت معلوم و معشوق و مقدور است و هر موجود حي که عالم و عاشق و غنی و قادر باشد هر آينه او مرید و خواهان

هذه ملكة لك في زمان و ازمنة فقد وصل الامر الى :

المرتبة الرابعة و هي حضور قلب العابد بحضور المعبود كما هو مفاد الجملة الاولى و هي قوله (ص) اعبد ربك كأنك تراه وهذا مقام زيد بن حارثة كما سيأتي وحيث قد عرفت ان نسبة الفعل الى الفاعل نسبة الظهور الى البطن و ذلك لان الفاعل ما لم يتخصص بالوجود والحيوة والعلم و العشق والقدرة لم يكن فاعلا فالفعل كان متحققا عنده بالوجود العلمى و هو معلومه و بالوجود العشى و هو معشوقه و بوجود القدرة و هو مقدوره و كل من كان عالما عاشقا غنيا قادرا لكان شائيا لمعلومه و معشوقه و مقدوره و (ح) فمشيته ظهوره

معلوم خود و معشوق خود و مقدور خود میباشد .

حال میگوئیم مشیت پروردگار ظهور اطلاقى و جلوه و فعل اوست و متعلق مشیت پروردگار ماهیات ممکنه و ذوات قابله که تعینات ظهور و فعل او هستند كما قال (ع) و برحمتک التی وسعت کل شیء و ظهور و فعل پروردگار ملاک و مناط حضور پروردگار است و چون ظهور و جلوه پروردگار همه اشیا و ذوات ممکنه را احاطه نموده و آنها را نورانی کرده پس او با همه اشیا حاضر است و هو الظاهر و الحاضر و لذا قال تعالى هو معکم اینما کنتم ، یعنی او با شما است هر کجا که باشید و قال اینما تولوا فثم وجه الله ، یعنی هر کجا متوجه شوید و روگردانید آنجا وجه پروردگار و ظهور و جلوه اوست و بعبارت دیگر چون عالم ظهور و جلوه اوست و ظهور و جلوه هر شیء از مراتب آن شیء است پس عابد بمشاهده ظهور مشاهده حق ظاهر میکند و خلاصه فرق بین مرتبه ثالته و رابعه اینکه چون عابد در مرحله ثالته مشاهده کثرات و تعینات ظهور و جلوه حق میکند و هنوز از قید کثرت خارج نشده و از بند تکثر رهایی پیدا نکرده خود را در حضور حق مشاهده میکند و حق ظاهر را مشاهده نمیکند و لذا در مقام ثناء و ستایش پروردگار تمام محامد و جمیع عوالم حتی عالم آخرت را اضافه باو میدهد و میگوید : الحمد لله رب العالمین الرحمن الرحیم ، مالک يوم الدين ، ولی در مرحله رابعه چون از قید تکثر خارج شده و از جهات تکثر و ظلمت تعینات وارسته گردیده

و حقیقه فعله و متعلق مشیته تعین ظهوره و فعله و ظهوره و فعله مناط حضوره فهو الظاهر الحاضر فتدبر فيه و حاصل المقامین ان العبد لما كان في المرحلة الاولى مقيدا بعالم الكثرة فيرى تعین الظهور فيحكم بانه في حضوره ولذا كان نظره في ثنائه الى اضافة الحمد و جميع العوالم حتى الاخرة اليه في قوله الحمد لله الایة ، و اما في المرحلة الثانية فقد خرج عن التقييد في الجملة و توجه الى عالم الوحدة و الظهور فيحكم بان الحق ظاهر حاضر و (ح) فيوجه قلبه الى حضور المعبود فيقول اياك نعبد و اذا صارت هذه ملكة لك انشاء الله فقد وصل الامر الى :

و توجه بعالم وحدت و ظهور اطلاقى پروردگار پیدا کرده حق ظاهر را حاضر مشاهده میکند و عبادت معبود حاضر می نماید و میگوید ایاک نعبد ، و چون این معنی ملكه روح عابد شود و رسوخ در قلب او نماید نوبت بمرتبۀ خامسۀ رسد :

و آن عبارتست از حضور قلب عابد و توجه او باینکه عبادت بحول و قوه پروردگار و ظهور و مشیت اوست و دلیل بر این مطلب کلمه : بسم الله الرحمن الرحيم ، بانضمام او بکلمه ؛ ایاک نعبد ، میباشد یعنی بمشیت و ظهور اطلاقى پروردگار که عبارتست از رحمانیت که عطاء وجود باشد بر همه ذوات ممکنه و رحیمیت که عطاء کمال وجود باشد بر موجودات قابلۀ عبادت میکنیم تو را و عبارت دیگر چون همه اشیا بمشیت موجود میشوند پس گویا عباد در مقام عبادت میگوید بمشیت تو عبادت میکنیم تو را ، و چون عابد باین مرتبۀ نائل شد و مشاهده نمود که عبادت پروردگار بمشیت پروردگار است نوبت به :

مرتبۀ سادسۀ رسد و آن عبارتست از حضور قلب در مقام استعانت از پروردگار و مقام کنت سمعه و بصره یعنی عابد مشاهده میکند که شنیدن او و ابصار او و سائر افعال و حرکات و سکنات او تمام مستند بپروردگار است و لذا میگوید و ایاک نستعین پس عابد در این مقام تمام افعال خود را اعم از عبادت و غیر آن استناد بپروردگار میدهد و همه را از او می بیند و از استناد آنها بخود غافل و بی خبر است و این مقام مقام فناء افعالی است که

المرتبة الخامسة وهى حضور القلب بكون عبادة الحق بالحق كما يدل عليه باء البسمة منضمه الى قوله اياك نعبد فان مفادها انه بمشيته الرحمانية والرحيمية ظهرت المحامد كلها لله رب العالمين الاية فكانه يقول العابد بك اياك نعبد وقد ظهر لك انه تعالى خلق الاشياء بالمشية وخلق المشية بنفسها واذا كمل هذه المرتبة وشاهد ان عبادته للحق بالحق فقد وصل الامر الى :

المرتبة السادسة وهى حضور القلب فى الاستعانة ومقام كنت سمعه وبصره ومشاهدته انه يسمع ويبصر ويبطش به ولذا يقول و اياك نستعين فاسند جميع افعاله من العبادة و

از آن تعبیر بمقام محو میشود و چون عابد متوغل در این مقام شود و ادراک کند که مشیت و ظهور اطلاقى و جلوه پروردگار ناشى از اسماء و صفات ذاتى اوست نوبت به :

مرتبہ سابعہ رسد و آن عبارتست از مقام هدایت و ایصال بطریق و صراط ذات پروردگار که عبارتست از ایصال بطریق اسماء و صفات او زیرا اسماء و صفات عین ذات پروردگار است و چون عابد باین مقام نائل شود مورد تجلیات اسماء و صفات حق واقع گردد و اسمی بعد از اسمی بر او تجلی کند و صفتی بعد از صفتی بر او ظاهر گردد تا اینکه غافل از صفات خود و متخلق باخلاق پروردگار شود و از این مقام که مقام فناء صفاتی است تعبیر بمقام طمس میکنند ولی عابد هنوز متوجه و ملتفت ذات خود میباشد و از ذات خود غافل و بی خبر نگردیده و لذا میگوید اهدنا الصراط المستقیم (۱) .

حال که عابد فناء صفاتی پیدا کرد نوبت بمرتبہ ثامنہ رسد و آن عبارتست از مقام استقامت و شهود زیرا فناء در اسماء و صفات ذاتی پروردگار که عین ذات اوست موجب

(۱) ممکن است گفته شود صراط مستقیم بحسب مصداق بنا بر روایات مختلف است

ولی بحسب روایات اهل بیت محمد (ص) و ائمه اطهار هستند و آیه بعد هم شاهد بر این مطلب است .

غيرها الى مشيته و فنى من افعاله جميعا و حيث توغل فى هذه المرتبة و كانت المشية ناشئة من اسمائه و صفاته فقد وصل الامر الى :

المرتبة السابعة و هى الهداية و الايصال الى صراط ذاته و هو اسمائه و صفاته لانها عين ذاته فتجلى عليه اسما بعد اسم و صفة بعد صفة حتى فنى عن صفات نفسه و تخلق باخلاق ربه و حيث ان ذات العابد مشهودة و لذا يقول اهدنا فيصل الامر الى :

المرتبة الثامنة و هى الاستقامة فان استقامة الطريق الذى قد عرفت انه اسمائه و صفاته و هى عينه فالفناء فيها توجب شهود ذاته تعالى و هى صرف الجمال والجلال و اذا

شهود ذات بارى تعالى شود و چون ذات مقدسش كه مشهود عابد است تمام كمال و جمال است نوبت به :

مرته ناسعه رسد و آن عبارتست از عشق و محبت نسبت بذات مقدس پروردگار كه موجب فناء در ذاتش شود و در اين هنگام عابد از ذات خود غافل گردد و مشاهده نكند مگر ذات بارى تعالى و صفات و افعال او كما قال رب زدنى فيك تحيرا و اين مقام مقام ضالين است يعنى گمان در حق و ذات مقدس پروردگار و نيز از اين مقام تعبير بمقام محق هم ميكنند و چون عابد باين مقام نائل شود (۱) ، نوبت به :

مرته عاشره رسد و آن عبارتست از مقام انعام و مقام بقاء بعد الفناء كما قال صراط الذين انعمت عليهم تا اينكه مرسى ديگران شود و آنها را ارائه طريق نمايد (۲) .

اما تحقيق در اطراف آيه شريفه گوئيم انسان در اين آيه شريفه بدو نوع تقسيم شده

(۱) ممكن است گفته شود مراد از ضالين بحسب مصداق بنا بر روايت عياشى نصارى

هستند كه از گمراهانند نه گمان در حق .

(۲) ممكن است گفته شود مراد از صراط منعم عليهم بحسب مصداق بنا بر روايت

عياشى صراط انبياء باشد .

تشرف العبد بهفه الكرامة فقد وصل الامر الى :

المرتبة التاسعة وهى العشق لذاته الملازم للفناء فى ذاته تعالى سبحانه كما قال رب زدنى فيك تحيرا وهذا مقام الضالين واذا وصل العبد الى هذه المرتبة فقد وصل الى المرتبة العاشرة وهى الانعام بالبقاء بعد الفناء كما قال تعالى الذين انعمت عليهم الاية ، تحقيق ان الانسان قد قسم فى السورة الى المهتدين الى الصراط المستقيم والى المغضوبين المعرضين عنه ثم المهتدين الى المنعمين والى الضالين و ذلك لان المنعمين قد وصفهم الله بوصفين احدهما غير المغضوب عليهم ثانيها ولا الضالين يعنى ان المنعم عليهم من لم يعرض عن الصراط المستقيم حتى يكون مغضوبا ولم يتع فى الحيرة حتى

يكى سلسله مهتدين و ديگر طائفه مغضوبين و اما جماعت مهتدين نيز بدو دسته تقسيم شده يكى منعمين و ديگر ضالين زيرا خدوند منعمين را متصف بدو صفت فرموده يكى غير المغضوب عليهم و ديگر و لا الضالين و عبارت ديگر منعمين كسانى هستند كه از صراط مستقيم اعراض نكردند تا اينكه داخل در سلسله مغضوبين و مورد غضب و سخط پروردگار باشند و در مقام حيرت و فناء در حق هم باقى نماندند تا اينكه داخل در گروه ضالين و گمان در حق باشند و دليل و شاهد بر اين مطلب اينستكه كلمه ضالين عطف بر كلمه مغضوبين نيست زيرا لازم آيد تكرر نسبت بطائفه اشرار و علاوه عدم تعرض نسبت بطائفه اى از اخيار و ثالثا اينكه در مقام عطف كلمه ضالين بر كلمه مغضوبين محتاج بذكر حرف نفي نيست بلكه ميتوان گفت تعبير بكلمه لا اقوى شاهد بر اينست كه ضالين از طائفه و دسته اخيار است الا اينكه عاهد استدعاء ميكند از آن دسته نباشد زيرا آنها در حال حيرت و فناء در حق مانده اند و بمقام بقاء و خلعت انعام نائل نشده اند (۱) .

(۱) ممكن است گفته شود مهتدين در آيه شريفة منقسم بدو قسم نشده بلكه غير

مهتدين منقسم بدو قسم شده يكى مغضوبين كه يهود باشند بحسب مصداق و ديگر ضالين

يكون ضالا بحيث بقى فى فئاته والشاهد ان الضالين لا يكون معطوفا على المغضوبين والا لزم التكرار لطائفه الاشرار و عدم استيفاء الذكر لطائفة الاخيار مضافا الى عدم الحاجة الى ذكر حرف النفي مع العطف بل التحقيق ان التعبير بكلمة لا اقوى شاهد على كون الضالين من الاخيار وذلك لانك اذا قلت انى لا اروح فى دار عدوى ولا حبيبي يدل على ان الذهاب الى دار حبيبي لا يكون كذهابي الى دار العدو فى شرارته الا انى لا اروح فيها لحكمة و (ح) فكلمة لاتدل على ان الضالين وان كانوا مهتدين الا انى استدعى ان لا اكون منهم باقيا على الفناء بل استدعى البقاء بعد الفناء وهذا هو الكمال التام و مقام الانعام و لاحول و لا قوة الا بالله ذى الجلال و الاكرام .

حال كه مطلب باينجا رسيد وارد شهر انسانيت و مراتب كمال او ميشويم بعنوان مقدمه ميگوئيم انسان داراي دو جهت ميباشد يكي جهت ظاهرى و ديگر جهت باطنى آنچه هويدا و آشكار است مانند جسم و آثار آن ظاهر انسان محسوب ميگردد و آنچه نهان و پنهان است مانند قوه عاقله و غير آن باطن انسان شمرده ميشود و باطن انسان داراي هفت مرتبه است كه از او تعبير بلطائف سبع ميكنند و آنها از اين قرار است نفس، عقل، قلب روح، سر، خفى، اخفى .

اما مرتبه نفس عبارتست از تدبير موجود مجرد نسبت بظاهر بدن اگر تمام نظرش بطرف زندگاني عالم ملك و زخارف دنيا باشد و اهدا نظرى بمولى و دستوراتش نداشته

و گمراهان كه نصارى باشند بحسب مصداق بنا بر روايت عياشى و حريز و تفسير حضرت عسكرى (ع) و مهتدين فقط طايفه منعم عليهم هستند كه آنها عبارتند از سلسله جليله انبياء و صديقين و شهداء و صالحين و از اين بيان ظاهر و هويدا گرديد كه تكرر نسبت بطائفه اشرار نشده چنانچه كلمه لا بهيچ وجه دلالت ندارد كه ضالين از طايفه اخيارند و علاوه لازم آيد تقييد من غير وجه و دليل .

تحقیق توضیح فی مراتب الانسان اعلم ان للانسان ظهر و بطن و ظهره علنه وجسده و ما سوى هذه الامور بطنه و هو سبع و فيه بيان لطائف السبع النفس و العقل و القلب و الروح و السر و الخفی و الاخفی .

الاول من البطون مرتبة حسه و نفسه الناظرة الى الحيوة الدنيا و زخارفها المذكورة في قوله تعالى سبحانه زين للناس حب الشهوات من النساء و البنين و القناطير المقنطرة من الذهب و الفضة و الخيل المسومة و الانعام و الحرث و مقتضاها الوقوع في مراتع البهائم و الخلود فيها و الانسراح معها بحسب قوتها العاملة و لسانها ربنا آتنا في الدنيا و ماله في الآخرة من خلاق او فما له في الآخرة من نصيب و نظائرها كثيرة في القرآن ، فتدبر فيها

باشد و بعبارت دیگر تنظیم زندگانی عالم طبع بهر نحو که باشد ولو مخالف با عقل و دستورات پروردگار چنانچه خداوند میفرماید زين للناس حب الشهوات من النساء و البنين و القناطير المقنطرة من الذهب و الفضة و الخيل المسومة و الانعام و الحرث و البته این دسته از مردم مانند حیوانات در مراتع بهائم چرا میکنند و عمر گرنامه خود را در چرا گاه های طبیعت بسر میبرند و این جماعت و لو بصورت ظاهر انسانند ولی در حقیقت و معنی حیوانی بیش نیستند بلکه از حیوانات پست ترند زیرا کمالات ذاتی خود را که باعث تمیز بین آنها و حیوانات بوده از دست داده اند كما قال تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل و لسان آن دسته از مردم همانست که خداوند میفرماید ربنا آتنا في الدنيا و ماله في الآخرة من خلاق، یا در جای دیگر میفرماید و ما له في الآخرة من نصيب حال باید متنبه شوی و تفکر نمایی و عاقبت این گروه را در نظر گیری و خود را در ردیف آنها قرار ندهی و تا میتوانی از آنها اعراض کنی (۱) .

(۱) ممکن است گفته شود مرتبه نفس، که از شهوات انسانی است عبارتست از تنظیم عالم طبع و قوای جسمانی او با رعایت دستورات الهی که از مبدء وحی رسیده تا اینکه

احوال هذه الطائفة و اعرض عنهم .

البطن الثاني مرتبه عقله الشائق الى اللذات الباقية و الحشرم الملائكة بل الجمع بين اللذتين الدنيا و الاخرة و يبين لسانهم القران في قوله تعالى ربنا آتتنا في الدنيا حسنة و في الاخرة حسنة و قنا عذاب النار و مقتضى هذه اللطيفة الالهية الخروج من مرتع البهائم و الدخول في حوزة الكرائم من الانبياء و الاولياء الاعظم و (ح) فيوثر العقل في النفس حتى تتحرك نحو ما ينهني فعله كما وكيفا على حكومة العاقله و هذا مرتبه الاسلام و لا يحصل الا بعد معرفة المبدء و المعاد و ما بينهما من الحسنات و السيئات و ما يترتب عليها من الوعدات و الوعيدات اجمالا او تفصيلا بمرتبه عقله و نهايه كماله ايصاله الى

اما مرتبه دوم عبارتست از تنور عقل نظري بمعارف الهيه از شناختن مبدء و اسما و صفات او و معرفت نبوت و ولايت و معرفت معاد و آنچه بين مبدء و معاد است از حسنات و سيئات و اوامر و نواهي پروردگار و آنچه مترتب بر امتثال و عصيان آنها ميشود از وعد و وعيد بنحو اجمال يا تفصيل و در نتيجه آن انسان شوق و علاقه بلذات عالم آخرت و اشتياق حشر با ملائكة پيدا ميكند بلكه جمع بين لذات دنيا و آخرت مينمايد و در اين هنگام خارج از مراتع بهائم و داخل در حوزة انبياء و اولياء ميكرد و از اين مرتبه تعبير بمرتبه اسلام ميكند و لسان اين جماعت همانست كه خداوند بيان فرموده ربنا آتتنا في الدنيا حسنة و في الاخرة حسنة و قنا عذاب النار .

واجد مقام تجليه شود و نفس در مرتبه ظاهر بواسطه ملاحظه اوامر و نواهي پروردگار جلا و استجلاء پيدا كند و بعد از آن بباطن نفس بهر دازد و ملكات رذيله و اخلاق قبيحه را از باطن خود دور كند تا اينكه بمقام تخليه نائل گردد و بعد از آن نفس را بصفات پسنديده و اخلاق حميده آرايش نمايد و باطن خود را تخليه كند اينست شهر اول انسانيت كه از او تعبير بنفس و عقل عملي ميكند . .

مرتبهٔ نفسه حتى يتولد من مناكحة العقل و النفس قلب نفسانی نورانی و هو :

البطن الثالث و به يدرك حضور جميع الاشياء و الاعمال لدى الحق و مقام و ان لم تكن تراه فانه يراک و لسان هذه المرتبهٔ قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلوة و اتوا الزكوة و قوله و بشر الذين آمنوا و عملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار فان التصديق العقلي على نحو الاجمال و هو تصديق المخبر الصادق على الوجه الكلي كالتصديق بما جاء به النبي (ص) اما بسبب خارجي من الاية و المعجزة او بسكون النفس و امنية و جدانية او على نحو التفصيل و هو التصديق باحاد اخبار الصادق بالمبدء و المعاد و ما بينهما و الحسنات و السئيات و ما يترتب عليها على تفصيلهما يوجب العبودية

و اما مرتبهٔ قلب عبارتست از عشق و محبت انسان نسبت بذات مقدس پروردگار زیرا راز عشق ادراک کمال و جمال است و چون در مرتبهٔ عقل ادراک نمود که ذات مقدسش صرف الکمال و الجمال است پس بقلوبش عاشق و محب ذات مقدس پروردگار میشود که قال المعصوم هل الدين الا الحب .

و دیگر اینکه عابد در این مرتبهٔ خود و افعال و عبادات خود بلکه جميع اشياء را در حضور پروردگار مشاهده میکند زیرا همه موجودات در نظرش آیات و ظهورات و جلوات ذات مقدس پروردگار است که قال تعالى سنريهم آياتنا في الافاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و البته واضح است که ظهور هر چیز عین حضور آن چیز است و ابداء غایب و پنهان از او نیست پس همه اشياء عالم از موجودات علوی و سفلی عین حضور پروردگار است و ابداء ذره‌ای پنهان و غایب از او نیست که قال النبي صلى الله عليه و آله و ان لم تكن تراه فانه يراک ، و لسان این مرتبهٔ همانست که خداوند بیان فرموده یا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلوة و اتوا الزكوة و قوله و بشر الذين آمنوا ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار ، و از این مرتبهٔ تعبیر بمقام ایمان میکنند .

اما مرتبهٔ روح که بطن رابع است عبارتست از اطمینان قلب بحضور معبود و مشاهده

والايتان بالاعمال الصالحة من غير حضورها لدى المعبود فلما يدخل الايمان في قلوبهم لعدم تولد القلب لهم و اذا اثر العقل الايماني المدرك للحقايق على النفس في ايجاد الاعمال الصالحة حتى تتنور فيتولد له قلب في مرتبة النفس و به يحصل مقام و ان لم تكن تراه فانه يراک فيرى العابد حضور نفسه و عبادته بل جميع الاشياء و الاعمال لدى المعبود .

البطن الرابع مرتبة روحه و هو حصول الاطمينان بحضور الحق و مقام اعبد ربك کانک تراه و لسان هذه المرتبة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا ، الاية ، و الفرق بين القلب و الروح ان استحضار العقائد و تنور النفس بنور العبادة يوجب الالتفات بحضور

حق حاضر و مقام اعبد ربك کانک تراه يعنى عبادت کن پروردگار خود را گویا او را مبینی و مشاهده میکنی و خلاصه آنکه عابد بجائی رسد که حقیقه صحیح باشد بگوید ایاک نعبد و ایاک نستعین چنانچه علی (ع) فرمود لم اعبد ربا لم اره ، يعنى عبادت نمی کنم پروردگاری را که مشاهده نکنم ، زیرا راز مشاهده حق بشهود اشياء و موجودات اینست که موجودات چون آیات و ظهورات پروردگارند و ظهور هر شیئی از مراتب آن شیئی است پس بمشاهده ظهور حق مشاهده حق کند در مرتبه ظهور بخلاف مرتبه قلب که عابد در آنجا موجودات را محض ربوبیت تلقی کند و آنها را در حضور حق بداند نه حق حاضر را مشاهده نماید و لسان این مرتبه همان است که خداوند بیان فرموده یا ایها الذين آمنوا آمنوا .

یعنی ای کسانی که ایمان آوردید دوباره ایمان آورید ، و از اینجا میتوان گفت اختلاف بین حضرت خضر (ع) و حضرت موسی (ع) در مقام حضور و محضر بوده یعنی حضرت خضر (ع) متصدی و مامور حضور پروردگار و حضرت موسی (ع) مامور تنظیم محضر ربوبیت بوده و گاه شود که بین مامور حضور و محضر اختلاف واقع شود و البته شکی نیست که مامور محضر باید تبعیت از مامور حضور نماید زیرا ممکنست مصلحت یا مفسده در واقع و نفس الامر متحقق باشد و مامور محضر از او اطلاعی نداشته باشد ولی مامور حضور کاشف و عالم

الاشیاء لدى الحق وانها محاضره و هذا مقام القلب و قد يترفع فيوجب الاطمینان بحضوره و هذا مقام الروح و منه يظهر لك وجه اختلاف الخضر (ع) و موسى (ع) فان الخضر يدرك الحضور فهو مأمور الحضور و موسى (ع) يدرك المحضر و هو مأمور حفظ المحاضر فيقع التنازع بينهما و قد تشرف زيد بن حارثه بهذا المقام حيث قال له رسول الله (ص) كيف اصبحت قال اصبحت مومنا حقا فقال (ص) ان لكل حق حقیقه فما حقیقه ایمانك قال عزفت نفسی عن الدنيا بالزء المعجمه بمعنى اعرضت عنها او عرفت نفسی الدنيا بالتخفيف والتشديد بمعنى عرفت عیبها فیساوی عندی ذهبها و حجرها و مدرها ثم قال و کانی انظر الی عرش الرحمن بارزا الی ان قال عرفت فالزم فهذا مرتبه ان تعبد الله

بآن باشد مانند آن سه موردیکه میان حضرت خضر (ع) و حضرت موسی (ع) اتفاق افتاد و انشاء الله بیان او مفصلا در باب فطرت ارتقاء ذکر شود ، و از کسانیکه تشرف باین مقام پیدا کرده بتنصیص پیغمبر اکرم (ص) زید بن حارثه است که نبی اکرم (ص) باو فرمود کیف اصبحت ، یعنی چگونه صبح نمودی عرض کرد : اصبحت مومنا حقا ، یعنی صبح نمودم درحالی که مومن ثابت و پا برجای هستم نبی محترم (ص) باو فرمود ان لكل حق حقیقه فما حقیقه ایمانك ، یعنی برای هر امر حق و ثابتی حقیقتی است پس چیست حقیقت ایمان تو زید بن حارثه در مقام جواب عرض کرد عزفت نفسی عن الدنيا بالزء المعجمه او عرفت نفسی الدنيا بالراء المهمله و کانی انظر الی عرش الرحمن بارزا ، یعنی نفس من اعراض از دنیا نموده و اعتنائی باو ندارد و بعبارت دیگر اهدا حب دنیا در دلم نیست یا اینکه نفس من دنیا را شناخته و عیب او را دانسته و از این جهت طلا و نقره اش با سنگ و کلوخش در نظرم یکسانست و گویا عرش پروردگار را بارز و هویدا مشاهده میکنم پیغمبر اکرم (ص) باو فرمود عرفت فالزم فهذا مرتبه ان تعبد الله کانک تراه یعنی شناختی و دانستی و او را از دست مده و نگاهداری کن این مقام و منزلت است که عبادت میکنی پروردگار خود را گویا او را مینگری و مشاهده میکنی .

کانک تراه و الحاصل ان الوصول الى استحضار مراتب الايمان يوصل الانسان بمرتبته كأنه يشاهد الرحمن و ذلك لشهود نفسه من مراتب علمه و حضوره لربه و بشهود حضوره لديه كأنه يشهد الحق الحاضر ولذا يقول لزيد بن الحارثه فهذا مرتبه ان تعبد الله کانک تراه كما يقول له ابن حارثه وکانی انظر الى عرش الرحمن بارزا حيث ان حضوره فی هذه المرتبه لا يتجاوز عن العرش لان العرش حقوالرحمن ومنتصف فيض السبحان و نهاية عالم الوحده و بداية عالم الكثرة و (ح) فابن حارثه يدعى حیطنه على جميع العوالم الجسمانيه و هي العرش و ما حواه و هذا و ان كان ظاهرا فی اداركه المحضر و مقام القلب الا ان اضافة العرش الى الرحمن يدل على ادراكه الحضور مضافا الى قوله (ص) عرفت فالزم فهذا مرتبه

و خلاصه آنکه رسیدن انسان بمرتبته ایمان که درک محضر پروردگار باشد موجب شود که انسان بمقام و منزلتی نائل گردد که گویا حق حاضر را مشاهده میکند زیرا بعد از آنکه انسان خود و سایر موجودات را علم فعلی پروردگار و عین حضور او بداند میتوان گفت بنفس حضورش برای ذات مقدس پروردگار گویا مشاهده حق حاضر میکند (۱) لذا پیغمبر اکرم (ص) بزیید بن حارثه فرمود فهذا مرتبه ان تعبد الله کانک تراه ، یعنی این مقام و منزلت است که توعبادت میکنی خالق خود را گویا او را مشاهده میکنی و مینگری چنانچه زیید بن حارثه به پیغمبر اکرم (ص) عرض کرد کانی انظر الى عرش الرحمن بارزا ، یعنی گویا من عرش پروردگار را بارز و هویدا مشاهده میکنم زید بن حارثه در این جمله مدعی است که احاطه دارد بر عرش و آنچه در محاط آنست که عبارت از جمیع عوالم جسمانیه باشد زیرا عرش نهایت عالم مجردات و بدایه عالم مادیات است پس میتوان گفت عرش در منتصف

(۱) ممکن است گفته شود ملاک مشاهده حق حاضر اینستکه چون موجودات ظهور و

جلوه ذات مقدس پروردگارند و ظهور هر شیئی از مراتب و شئون همان شیئی است پس بشهود

ظهور شاهد حق حاضر است ،

ان تعبد الله كانك تراه فهذا مرتبة ادراك الحضور و مقام الروح ثم اعلم ان المراد من كون الايمان حقا اي ثابتا و صوله الى مرتبة القلب و حصول الاطمینان بتوسط يد الذکرا لا بذكر الله تطمئن القلوب حتى يتولد الروح و لسان هذه المرتبة قوله تعالى سبحانه ، يا ايها الذين آمنوا آمنوا كما ان و صوله الى مرتبة النفس باقامة الصلوة و ايتاء الزکوة و بالجمله بتوسط يد العبادة يصل الايمان الى نفسه فيتولد القلب النفساني النوراني المدرك لكونه حاضرا للحق و علمه الفعلي رزقنا الله و اياکم و اما قوله صلى الله عليه و آله لكل حق حقيقة فهو سوال عن وجه ثبوته و حقيقته فاستدل له باعراضه عن الدنيا و زخارفها و من هنا نعرف ان التعبير عن مقام الايمان الاجمالي بالحق و عن التفصيلي بالحقيقة لا يناسب

ظهور اطلاقى و فيض سبحانى واقع شده و گویا زید بن حارثه حق را در تمام مظاهر جسمانيه مشاهده میکند و هنوز استیلاء بعالم مجردات و عالم وحده تامه پیدا نکرده و اطلاعی از آن عوالم لطیفه و موجودات نوریه ندارد .

و اگر گفته شود کلام زید بن حارثه دلالت میکند که او شاهد محضر و واجد مرتبه قلب بوده نه شاهد حضور و واجد مرتبه روح زیرا در جواب پیغمبر اکرم (ص) عرض کرد گویا من عرش رحمن را مشاهده میکنم نه بشهود عرش شاهد رحمن و شاهد حق حاضرم . و لکن در جواب گوئیم اضافه عرش بکلمه رحمن دلالت بر وصول بمرتبه روح دارد (۱) . و علاوه اینکه کلام پیغمبر اکرم (ص) در مقام تصدیق حقیقت ایمان او دلالت بر وصول زید بن حارثه بمرتبه روح و ادراک حضور پروردگار میکند .

مطلب دیگر آنکه مراد از ایمان حق در کلام زید بن حارثه عبارتست از ثبوت و تحقق ایمان بمرتبه قلب و اطمینان بتوسط اذکار و اسماء حسنی كما قال تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب ، تا اینکه بمرتبه روح نائل گردد و حق حاضر را مشاهده کند و لسان این (۱) ممکن است گفته شود اضافه عرش بکلمه رحمن ابعاد دلالت و ظهوری بر این مقام

و مرلت ندارد اگر گوئیم دلالت بر خلاف مقصود دارد .

المقام كما عن بعض الاعلام بل الحق والحقيقة معناهما واحد وهو الثبوت فالمقصود من قوله (ص) لكل حق حقيقة سؤال النبي عن وجه ثبوته حيث قال اصبحت مومنا حقا فيجيبه بالاعراض عن الدنيا ، فتدبر .

البطن الخامس مرتبه سره بمعنى السر الالهى وهو الوجود المفاض على حقيقته فان هذا الوجود ان خرج عن مراتب التعلقات الكونية و ادرك حقيقته و فقره و هو الخلو عن الغيريه بل الخلو عن رويه الخلو فقد تحقق بان هويته عين الربط به لانه شىء له الربط و ذلك انما يحصل بعد توجه الروح الى النفس المطمئنه فيخرج من مشيئة جميعه النفس و استحضارها ما تعقله قلب تشاهد به حضور الحق و ظهوره و ذلك يسمى بالقلب

مرتبه همان است که خداوند بیان فرموده یا ایها الذین آمنوا آمنوا چنانچه وصول ایمان بمرتبه نفس بتوسیط عبادات و اعمال صالحه خصوصا نماز و روزه و اجتناب از محرّمات باعث پیدایش قلب نورانی شود که باو ادراک محض ربوبیت و علم فعلی پروردگار کند و از این مقام تعبیر بقلب میکنند چنانچه مفصلا ذکر شد و اما مراد از حقیقت در سوال پیغمبر اکرم (ص) از زید بن حارثه که فرمود لكل حق حقیقه فما حقیقه ایمانک عبارتست از علت و وجه ثبوت ایمان و از این جهت زید بن حارثه پیغمبر اکرم (ص) عرض کرد عزفت نفسی عن الدنيا یعنی ملاک و وجه ثبوت ایمان من اعراض منست از دنیا و زینت های آن و ابدا باندازه ذره‌ای در دلم محبت عالم طبیعت و زخارف آن نیست و از این بیان می توان فهمید که مراد از حق ایمان اجمالی و از حقیقت ایمان تفصیلی نیست زیرا حق و حقیقت یک معنی بیش ندارد و آن عبارتست از ثبوت و تحقق و هر چیز ثابت و متحقق را حق و حقیقت میگویند و اطلاق حق بر ذات مقدس پروردگار از اینجهت میکنند (۱) .

(۱) ممکن است گفته شود مراد از حقیقت علت و ملاک ایمان حق و اثر و خاصیت آن باشد و لذا زید بن حارثه در جواب پیغمبر اکرم (ص) دو جمله عرض کرد جمله اولی راجع است بعلت و ملاک ایمان حق جمله دوم راجع است باثر و خاصیت ایمان حق .

فی مرتبه الروح و هو السر .

توضیح آنکه قد عرفت سابقا ان الانسان بادراک حضور الحق یتشرف بمقام الروح و مقام کانک تراه و (ح) فاذا نظر الی ذاته و حقیقته و شاهدها انها شیء هو الربط لانها شیء له الربط فنتیجه هذا النظر استحضار ظهور الحق و شهوده فهذا القلب الذی فیض علیه صار موردا لتجلیاته باسماء الظاهر اسما بعد اسم و صفة بعد صفة بحيث یمتاز عند المتجلی له الاسماء بخصوصیاتها من الاسماء الجزئیة الی الكلية المحیطة حتی ینتهی الی ان یمیر قابلا للتجلی بجمعیة الاسم الظاهر فیتمکن فی هذه المرتبه بحيث لا یتاثر عن التلوین من حیث خصوصیات الاسماء الظاهرة و (ح) فالشئون الالهیة و اکثره النسبیه

بطن خامس مقام سر و آن عبارتست از سر الهی که وجود مفاض بر ذات انسان باشد که چون انسان بدقت تعقل کند و خود را از تعلقات عالم طبیعت تجرید نماید و لحظه ای در حقیقت خود بنگردهمانا خواهد فهمید که حقیقت وجودش عین ربط و نفس اضافه و عین تدلی و تعلق بذات مقدس پروردگار است نه اینکه حقیقتی است و برای او ربط و تعلق و اضافه و تدلی بذات مقدسش ثابت است و بعبارت دیگر در این سیز مشاهده کند که غیری درنشائه وجود و تحقق نیست بلکه هر چه هست نور وجه او و ظهور کمال و جمال اوست تا اینکه مشاهده کند که نیست مشاهده غیری درنشائه وجود و تحقق و در این صورت در مرتبه روح قلبی پیدا شود که مقام سر نامیده میشود و بآن ادراک نماید حضور حق و ظهور او را و مورد تجلیات اسماء ظاهره پروردگار واقع شود و اسماء ظاهره حق تعالی یکی پس از دیگری بر او تجلی کند و در عین حال همه آنها نزد متجلی له ممتاز از یکدیگر باشند و در مقام تجلی از اسماء جزئیة شروع شود تا تدریجا نوبت با اسماء محیطة کلیه رسد و سالک قابل شود که حق تجلی نماید بر او با سمی که واجد جمیع مراتب اسماء ظاهره باشد و در عین حال غیر ملون بالوان اسماء ظاهره و تعینات مراتب وجودیه و مبراز هر شائبه تلوین باشد و آن اسم جامع هو الظاهر است و در این مقام است که میتوان گفت حقائق کونیه و کثرات

العلمية التي صورتها تلك الحقائق الكونية صارت مرآة للوحدة الوجودية فاستولى على السالك الوحدة الوجودية بحيث لا يرى شيئا الا وراى الله كما قال عليه السلام ما رايت شيئا الا و رايت الله ففي هذا السر الوجودى يرتفع حجاب الكثرة بظهور الوحدة الوجودية في جميع مراتبه من الحسية و المثالية و الروحية و يصير السالك متحققا بهذه الوحدة وهذا مرادهم من قولهم وللسر الالهى اى الوجود المضاف الى الحقيقة الانسانية من حيث ظهوره العيني في مراتب الكون روحا و مثالا و حسا بطن خامس فان المراد شهود وحدة الوجود و ظهور حكم التوحيد الوجودى في وجود السالك بجميع مراتبه و تحققه بمولسان هذه المرتبة سورة التوحيد .

وجوديه و اسماء ظاهره ذات مقدسش که صورن سب علميه پروردگارند در نظر سالک مرآتند برای شهود وحدت وجود بنحویکه سالک مشاهده نمی کند مگر یک موجود متجلی و از این جهت آنچه مشاهده میکند حق می بیند كما قال علی (ع) ما رايت شيئا الا و رايت الله و حجاب کثرت در نظر سالک رخت بر بسته و وحدت حقیقت وجود بر او هویدا گشته و این حقیقت سراسر سماوات ارواح و اراضی اشباح و عالم طبیعت و ناسوت را فرا گرفته و در این مقام است که میتوان گفت شهادت بوحدت اله بمنصه شهود و بروز رسیده و لسان این مرتبه سورة مبارکه توحيد است که فرموده قل هو الله احد ، و با این بیان ظاهر شد مراد از گفتار اهل مکاشفه که بیان مرتبه سر نموده اند للسر الالهى اى الوجود المضاف الى الحقيقة الانسانية من حيث ظهوره العيني في مراتب الكون روحا و مثالا و حسا .

بطن خامس و در این مقام سالک حق را در تمام مظاهر وجودیه از مجردات و مادیات یعنی عالم امر و خلق مشاهده کند بخلاف مرتبه روح که سالک حق را در مظاهر خلقیه نه امریه یعنی عالم مادیات مشاهده کند .

بطن سادس عبارتست از مقام خفی چون سالک شهود وحدت وجود در مرآت کثرت اسماء ظاهره نمود و حق متجلی را در تمام مراحل و شئون تجلی ظاهریه مشاهده کرد

البطن السادس و اذا تم السير الاول بظهور الوحدة في مرآة الكثرة نزولا فيشرع في مرتبة العروج بعنايته تعالى بظهور الكثرة الباطنية في مرآة الوحدة الظاهرة و ذلك لان هذا الوجود الذي هو مرتبة ظهوره و تعينه وكان السالك متحقاقه لما كان مظهرها لاسمائه و علمه صارت الوحدة المشهودة مرآة للكثرة العلمية النسبية الالهية فاذا توجه السالك بهذا المعنى واستحضره بحيث صار قابلا لان يتجلى الحق عليه باسمه الباطن فهذه الحالة الحاصلة من توجه السراى الروح تسمى بالقلب في مرتبة السر و هو الخفى القابل لتجلى اسمه الباطن فيتدرج في العروج من الوحدة الوجودية العينية الى الكثرة الاسمائية النسبية العلمية فيظهر عليه باسمائه الباطن اسما بعد اسم و صفة بعد صفة حتى يصير قابلا لان

نوبت رسد بشهود كثر اسماء باطنه در مرآت هو الظاهر كه وحدت وجوديه متقومه باشد و بعبارت ديگر شهود تجلى اسماء باطنه در مرآت وحدت ظهور عيني نمايد زيرا ظهور و جلوه اطلاقى در نشائه عين و خارج كه عين ربط و نفس تقوم بحى قيوم ازلى است مظهر اسماء و صفات ذاتيه و بالخصوص مظهر علم ذاتى پروردگار است و در اين هنگام سالك باعتبار اين تعقل و تدبر متوجه اسماء و صفات باطنه پروردگار گردد و در مرآت وحدت ظهور اطلاقى مشاهده كثرات اسماء ذاتيه و لوازم آن از اعيان ثابتة نمايد و از اين حالت حاصله تعبیر بمقام خفى نمايند كه آن قلبى است در مرتبه سر و اسماء و صفات باطنه پروردگار يكي پس از ديگرى براى سالك جلوه كند و در عين حال ملون بلون مخصوص آن اسم و صفت باشد تا اينكه قلبش قابل شود كه حق تبارك و تعالى بجمعيت اسم هوالباطن بر او تجلى نمايد و در اين مقام ملون بلون خصوصيات اسماء و صفات نباشد و همين مقام است كه تعبیر ميكنند سالك بمرتبه اعتداليه وسطى كه نسبت آن بتمام اسماء و صفات على السويه است نائل گشته و در اين سير سالك عالم بعلوم غيبية و اسرار الهية و حقايق كونه شود و لكن بنحويكه در حضرت عليه پروردگار موجودند بوجود علمى و منكشفند بنفس انكشاف ولو اينكه هنوز در نشائه عين و خارج قدم بعرضه وجود نگذاشته و لباس هستى

یتجلی بجمعیة الاسم الباطن فیتمكن فی هذا المقام و لا ینفعل عن التلوین من حیث خصوصیات الاسماء الباطنة و (ح) فهو حائز لشهود الكثرة فی الوحدة بحيث یكون متحققا فی المرتبة الوسطیة الاعتدالیة التي كان نسبته الى الاسماء الباطنة علی حد سواء كما كان فی سیره الاول كذلك متحققا و بعبارة اخرى یصیر بهذا السلوك عالما بالعلوم الغیبیة و الاسرار الالهیة و الحقائق الكونیة علی نحو ما هی علیه فی الحضرة العلمیة و (ح) فالوحدة الوجودیة صارت مختفیة فی الكثرة الشئونیة و الصور العلمیة و هی ظاهرة علیه و فی هذا المقام یتحقق النبوة و الولایة و الخلافة و غيرها عموما و خصوصا للعلم بالاعیان الثابته و لسان هذه المرتبة الایات الواردة فی آخر سورة الحشر و نظائرها هو الله الذی لا اله

در بر نكرده باشند و در این مقام نبوت و ولایت و خلافت صورت گیرد و تحقق پیدا کند اعم از اینکه نبوت عامه باشد یا خاصه كما قال تعالى علم آدم الاسماء كلها یعنی تعلیم نمود پروردگار تمام اسماء و اعیان ثابته در علم خود را بحضرت آدم (ع) و حال اینکه آنها هنوز در عالم عین و وجود لباس هستی در بر نكرده و قدم بعرضه وجود نگذاشته بودند زیرا سالک عالم است بتمام اعیان ثابته که در علم باری تعالی موجودند بوجود علمی و لسان این مرتبه همانست که خداوند در آخر سورة حشر بیان فرموده هو الله الذی لا اله الا هو عالم الغیب و الشهادة هو الرحمن الرحیم یعنی اوست خداوندی که نیست خالق و دهنده ای غیر او عالم است بآنچه نیست در نشاء عین و آنچه متحقق است در نشاء عین چنانچه از امام جعفر صادق (ع) وارد شده که فرمود الغیب ما لم یکن و الشهادة ما کان یعنی غیب عبارتست از اشیاى که هنوز در عالم خارج قدم بعرضه وجود نگذاشته اند و لو در حضرت علم پروردگار موجودند بوجود علمی و شهادت عبارتست از ماهیاتی که لباس هستی در بر کرده اند اوست بخشنده وجود بتمام ماهیات ممکنه و اوست بخشنده کمال وجود بجمیع موجودات قابل مانند مومنین هو الله الذی لا اله الا هو الملك القدوس السلام المومن المهیمن العزیز الجبار المتکبر سبحان الله عما یشركون .

الا هو عالم الغیب والشهادة هو الرحمن الرحیم هو الله الذی لا اله الا هو الملك القدوس السلام المومن المهیمن العزیز الجبار المتکبر سبحان الله عما یشرکون هو الله الخالق الباری المصور له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السموات والارض و هو العزیز الحکیم وهذا مرادهم من قولهم و من حیث بطونه الاستعدادی فی قلب الانسان القابل لتجلیه باسمه الباطن بطن سادس فان للسر الوجودی من حیث ظهوره التوحید الوجودی فی اکثرة العینیة نزولا و من حیث بطونه و استعداده الماخوذ من مقام علمه و فیضه الاقدس اکثرة العلیمة و الشئون الالهیة عروجا .

البطن السابع و اذا تحقق السالك تارة بالوحدة باستحضار ظهورها فی اکثرة العینیة

یعنی اوست خداوندیکه نیست اله و دهنده ای غیر او پادشاه وجود و کمال وجود است منزله از تمام نقائص و مبرا از جمیع عیوب است منبع سلام و درود است مومن است بذات صفات و افعال خود کما قال تعالی شهد الله انه لا اله الا هو ، اوست امان دهنده بندگان یا مراقب و محافظ آنها اوست غالب و قاهر بر هر چیز اوست جبرکننده تمام کسرها اوست متلبس برداء کبریائیت کما قال الکبریاء ردائی منزله است ذات مقدسش از کفو و شریک ذاتا و صفاتا و افعالا و عبادة چنانچه کفار و مشرکین گمان کرده اند ، هو الله الخالق الباری المصور له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السموات والارض و هو العزیز الحکیم ، یعنی اوست خداوندیکه موجد بسائط و عناصر اولیه عالم طبیعت است و اوست ترکیبکننده آنها و اوست عنایتکننده صور نوعیه و جسمیه بآنها تا اینکه بآخرین صورت کامل خود نائل شوند برای اوست اسماء زیبا و پاکیزه اعم از اسماء باطنی و ظاهری تسبیح و تنزیه میکنند او را آنچه در آسمانها و زمین است و اوست قاهر بر هر چیز و اوست واضع هر چیز اعم از وجود و کمال وجود در محل خودش و از این بیان کاملا هویدا شد گفتار اهل مکاشفه و شهود که گفته اند و من حیث بطونه الاستعدادی فی قلب الانسان القابل لتجلیه باسمه الباطن بطن سادس .

واخرى بالكثرة العلمية باستحاضارها في عين تلك الوحدة الوجودية و نظر الى عدم تمكنه من الجمع بين الحضرتين لان احكام كل من الظاهر والباطن بخصوصياتها تكون مستلزمة للاحتجاب عن احكام الاخر و (ح) فالسالك في هذا المقام مقيد بحكم احد التجليين و حيث ان هذا نقص فلا بد وان يخرج من هذا الاحتجاب بعناية الله لان اجتماع اسم الباطن والظاهر و استحاضارهما يقتضى مظهرا فيتولد القلب الجامع للحضرتين و لذلك لو نظر الى هذا السر الوجودى الذى هو الظاهر و الباطن و استحضر هذا المعنى حتى صار قابلا لان يتجلى الحق عليه بالبرزخية الجامعة بين الحضرتين فتلك الحالة الحاصلة من امتزاج الاسم الظاهر والباطن يسمى بالاخفى و القلب الجامع لتجلى الاسمين و تحققه

بطن سابع چون سالک در مرآت کثرات عینیہ و موجودات آفاقیہ و انفسیہ شہود وحدت وجود نمود و متحقق بتوحید وجودی شد و مظهر اسم هو الظاهر گردید و نیز در مرآت وحدت وجود شہود کثرات اسماء و صفات ذاتیہ و لوازم آن از اعیان ثابتہ نمود و مظهر اسم جامع هو الباطن شد البتہ سالک در این مرحلہ متمکن از جمع بین حضرتین یعنی مقام سر و مقام خفی و مقام وحدت و کثرت نیست زیرا احکام و آثار هر یک از دو اسم ظاهر و باطن موجب احتجاب از دیگری است یعنی مقام کثرت و خصوصیات آن موجب حجاب از مقام وحدت و آثار آن است و بالعکس مقام وحدت و لوازم آن موجب احتجاب از مقام کثرت و شئون آنست پس باید گفت سالک در این مقام مقید است بحکم یکی از دو تجلی یا تجلی با اسم هو الظاهر و یا تجلی با اسم هو الباطن و چون این معنی نقص است و انسان بحسب فطرت عاشق ارتقاء و کمال است پس باید بعنایت و لطف خاص پروردگار خود را از نقص برهاند و از تقید و تعین نجات دهد تا بتواند جمع بین حضرتین نماید و مظهر اسم یا من لایشغله شأن عن شأن شود و مظهر تعین ثانی کہ مقام واحدیت است گردد پس باید برای سالک قلبی در مرتبہ خفی پیدا شود کہ آن مورد تجلی ذات مقدس پروردگار واقع گردد و آن تجلی جامع بین تجلیین باشد بنحویکہ سالک متمکن از هر نوع تلوین و

بالحضرتین و لایشغله شان من الشائین وهذا صار مظهرا للبرزخية الثانية و التعین الثاني و هی الواحديه و (ح) فالسالک المتحقق باسماء الظهور و اسماء البطون یصیر مرآة للصفات الالهية ظهورا و بطونا و یكون السالک فی هذه المرتبة مرتبة اولی العزم من الرسل و الانبياء و الکمل و الافراد التابعین لهم صلوات الله علیهم و هذا مرادهم من حيث جمعه الرحمانی بین الظهور و البطون فی دائرة الصفات الالهية التي هی المفاتيح الثانية للبرزخية الثانية بطن سابع فان هذه المرتبة مکمونة للسر الوجودی فاذا جلی و استجلی بعناية الله فقد تخلع بالکرامتين

تلبسی بحسب مظهریت اسم ظاهر و باطن باشد و مقید بحکم یک تجلی نباشد و در این تجلی سالک مظهر و مرآت جمیع امهات صفات الهی که عبارتست از مقام واحدیت و تعین ثانی گردد و مراد از مقام واحدیت و تعین ثانی و برزخیت ثانیة عبارتست از تجلی و هویدائی حق برای خودش بنحو تفصیل نسبت بجمیع صفات ذاتیه و از آن تعبیر بعلم ذات بذات تفصیلا میکنند و از این مقام و منزلت تعبیر بمقام اخفی میکنند زیرا سالک در این مرحله نسبت بخود از حیث فعل و صفت و ذات در نهایت جهل و پنهانی است و آنچه مشاهده میکند ذات حق و صفات حق و افعال اوست و بعبارت دیگر آنچه مشاهده میکند حق است در مرتبه ظهور و بطون و باین بیان کاملا روشن شد گفتار اهل کشف و شهود که گفته اند و من حیث جمعه الرحمانی بین الظهور و البطون فی دائرة صفات الالهية التي هی المفاتيح الثانية للبرزخية الثانية بطن سابع و این مرتبه مقام و منزلت انبیاء اولوا العزم و تابعین خاص آنها است چنانچه امیر المومنین مولی الموحدین علی (ع) فرموده لم تره العیون بمشاهدة الابصار ولكن تراه القلوب بحقائق الايمان، یعنی نمی بیند ذات مقدس پروردگار را چشمها بشهود و مشاهده ابصاری ولكن مشاهده میکند او را قلوب بمراتب ایمان و حقائق آن و آنها عبارتست از قلوب خسته و استحضارات پنجگانه آن که سابقا بنحو تفصیل ذکر

و تشرف بالشرافتين ومن هنا ظهر معنى قول مولانا اميرالمومنين صلوات الله عليه لم تره العيون بمشاهدة الابصار و لكن تراه القلوب بحقايق الايمان فانك بعد ما عرفت من ان حقيقة الايمان الاستحضار وهو اما استحضار في مرتبة القلب النفساني بحضورك عنده و مقام و ان لم تكن تراه فانه يراك و انك علمه و اما استحضار في مرتبة الروح بحضور الحق و مقام ابد ربك كانك تراه و اما استحضار في مرتبة السر الوجودي من حيث الظهور وهو استحضار القلب ظهور الحق و شهوده و التوحيد الوجودي و مقام لم ابد ربا لم اره و اما استحضار في تلك المرتبة من حيث البطون و قلبه الخفوي و اما استحضار في تلك المرتبة

شد و در اینجا باز بنحو اجمال اشاره میکنیم :

اول مرتبه قلب که عابد خود را بحضور حق میبیند كما قال فان لم تكن تراه فانه يراك و میدانند که وجودش علم فعلی پروردگار است زیرا عین حضور حق است .

دوم مرتبه روح که عابد حق حاضر را درمظاهر خلقیه مشاهده میکند كما قال ابد ربك كانك تراه .

سوم مرتبه سر که عابد حق حاضر را درتمام مظاهر وجود و کثرات آن بنحو وحدت مشاهده میکند كما قال لم ابد ربا لم اره و بعبارت دیگر ظهور و جلوه اطلاقى حق را در کثرات عینیه مینگرد .

چهارم مرتبه خفی که عابد حق حاضر را بحسب اسماء باطنه و کثرات علمیه در مرآت وحدت وجود ظلی مشاهده میکند .

پنجم مرتبه اخفی که عابد حق حاضر را بحسب اسماء ظاهره و باطنه در مرآت وحدت و کثرت مشاهده میکند پس معلوم شد حقائق ایمان عبارتست از مشاهدات و استحضارات حق و ذات مقدسش باین قلوب خمس و فوق همه قلوب قلب خاتم النبیین محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم است زیرا حضرتش مظهر تعین اول و مقام احدیت و برزخیت اولی است و البته این مقام و منزلت مخصوص سلسله محمدیین صلوات الله علیهم اجمعین

من حیث الظهور والبطون و قلبه الاخفوی فهذه الاستحضارات بهذه القلوب الخمسة حقائق الايمان و بها یصح مشاهدة الرحمن و نهاية مراتب القلوب القلب الاحدی الاحمدی كما سیاتی ثم اذا وصل السالك الی هذه المرتبة من المظهرية للاسم الظاهر و الباطن و صار مظهرًا للاسماء الكلية الالهية و مظهرًا للبرزخية الثانية و هی التعین الثانی ای مقام الواحدية و مقام الجمع فان البرزخية الاولى هی الاحدية الواقعة بین عرش الهویه و اسماء الواحدية و هذا مقام جمع الجمع و التعین الاول و بعد تلك المرتبة بقیت مرتبة اخرى و هی ملاحظه اجتماع الاسماء الذاتية فی مقام الاحدية و هذه الصفات الكلية فی مقام

است .

اما بیان آن چون سالك مظهر اسم ظاهر و باطن گردید و از تقید و تعین بخصوصیت، ظهور و بطون مستخلص شد و توانست جامع بین حضرتین یعنی ظهور و بطون باشد و متلون بهر لونی از مظهریت اسم ظاهر و باطن باراده و مشیتش قرار گیرد یعنی نه کثرت اسماء باطنه و نسب علمیه مانع از وحدت و نه وحدت وجود ظلی و اسم ظاهر مانع از کثرت باشد و بعبارت دیگر واجد مقام جمع و مظهر تعین ثانی و مقام احدیت و برزخیت ثانیه گردید نوبت بمقام جمع الجمع و برزخیت اولی و مقام احدیت و تعین اول رسد که سالك خود را بحول و قوه معبود بافق احدیت و فناء در آن مقام شامخ رساند و جمع بین کمالات ذاتیه و کمالات اسمائیه حق نماید و مظهر آنها گردد مقام احدیت یکی از مراتب ذات مقدس پروردگار است که واقع بین عرش هویت و اسماء و احدیت است و مراد از مقام احدیت تجلی ذات است برای ذات بنحو اجمال نسبت بکمالات ذاتیه و مراد از مقام هویت وجود صرف بلا تعین و بدون اسم و رسم است که اقتضاء مظهر و مجلائی ندارد ولی تجلی ذات برای ذات بنحو اجمال نسبت باسماء ذاتیه که مقام احدیت است اقتضاء مظهر و مجلائی دارد و آن عبارتست از قلب مبارک خاتم انبیین و عترت طاهرینش صلوات الله علیهم اجمعین که آنها مظهر تعین اول و مقام احدیت و مقام جمع الجمع و برزخیت اولی و تجلی ذاتی

الواحدية فان هذا الاجتماع يقتضى مظهرها وهو القلب الاحدى الاحمدى وذلك اذا استحضرت بقلبه الجامع بين الحضرتين اى كمالته الذاتية و كمالته الاسماوية يتحقق له حالة تسمى تلك الحالة بقلب تقى نقى احدى جمعى احمدى و يصير مظهرها و صورة للتعيين الاول وهذا هو التجلى الذاتى الاحدى المخصوص بالمحمديين (ص) وليس وراء هذه المرتبة الا الهوية الغيبية و لا يقتضى اسما و لارساما و لامظهرها و لقد شهد الحق بهذه المقامات لنبيه محمد صلى الله عليه وآله حيث قال تعالى دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فيه مطالب :

الاول ان لحقيقته الوجود بعد مرتبته الحقيقية فيه مراتب :

اوليها الوجود الظلى الم ترالى ربك كيف مد الظل فهو ظل الله الذى امتد حتى

احدى هستند چنانچه خداوند متعال شهادت ميدهد باين مقامات در باره پيغمبر اکرم و نبى محترم در آنجا که مي فرمايد دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى ، آيه شريفه مشتمل است بر مطالب عديده :

مطلب اول براى حقيقت وجود بعد از مرتبه وجود صرف قيومى مراتبى است :

مرتبه اولى وجود مطلق متقوم بوجود حى قيوم که ظل و سايه ذات مقدس پروردگار است کما قال تعالى الم ترالى ربك كيف مد الظل و البته اين سايه بلند و اين ظل مطلق بر تمام ماهيات امکانيه امتداد پيدا کرده و دست رحمت بر روس آنها گسترده و تمام ماهيات ظلمانى و ذوات تيره و تار و مجالى بى نور را نور افشاني و منور نموده و گاهى از اين مرتبه وجود تعبير بمقام مشيت ميکنند کما قال خلق الله الاشياء بالمشية و خلق المشية بنفسها يعنى ذات مقدس پروردگار همه ماهيات و ذوات ممکنه بمشيت و جلوه اطلاقى خود ايجاد فرموده و مشيت و جلوه اطلاقى را بمشيت ديگر ايجاد فرموده و الا تسلسل لازم آيد ، و ثانيا تعبير بحق مخلوق به ، و ثالثا تعبير بوجود مطلق کما قال المولى :

ما عدمهايم و هستى ها نما تو وجود مطلق و هستى ما .

و رابعا بفيض مقدس ، و خامسا تعبير بنفس الرحمن ، و سادسا تعبير بامر واحده

بسط علی روس المہیات الامکانیہ وقد يعبر عن هذه المرتبه بمقام المشیة خلق اللہ الاشیاء
بالمشیة وخلق المشیة بنفسها ای لا بمشیة اخرى و الا فیسلسل و بالحق المخلوق به کما
فی قوله الحق . و اخرى بالوجود المطلق .

و ثالثه بالفیض المقدس .

و رابعه بنفس الرحمن .

و خامسه بالامر الواحده و ما امرنا الا واحده .

و سادسه بمقام کن الوجودیه کما فی قوله تعالی اذا اراد الله لشیئ ان یقول له کن

کما قال تعالی و ما امرنا الا واحده ، یعنی نیست امر و فرمان حقیقی و تکوینی ما مکرر
چیز .

و سابعا تعبیر بکلمه کن ، کما قال تعالی اذا اراد الله لشیئ ان یقول له کن فیکون .
و ثامنا تعبیر باسم اعظم کما قال تعالی بسم الله الرحمن الرحیم ، و تاسعا تعبیر
به مقام احمدی و علوی ، و عاشرا تعبیر بمقام ولایت مطلقه و نیز تعبیرات دیگری از قبیل
رحمت و اسعه ، و وجه الله الباقی ، و وجود منبسط و اضافه اشراقیه در مقامات مختلفه به
حسب اعتبارات متناسبه شده و البته تمام این کلمات و عبارات حاکی از یک حقیقت و معنی
است و آن عبارتست از وجود اطلاق متقوم بحی قیوم کما قیل :

عبارتتاشتی و حسنک واحد و کلالی ذاک الجمال یشیر .

و این مرتبه از وجود حقیقی از جمیع حدود و قیود و ارسته و ابداع و اجزاء تحلیلی
برای او تصور نمی شود ولی از ناحیه علت واجد قید تقوم یعنی عین ربط و نفس تدلی و
تقوم بذات مقدس پروردگار است .

مرتبه ثانیة عبارتست از تعینات وجود منبسط و مجالی اضافه اشراقیه از عقول مهیمین
که آنها فقط مدرک و عاشق پروردگارند و از ذوات خود غافلند سپس عالم جبروت و عقول
طولیه و عرضیه از عقل اول و صادر اول تا منتهای عالم جبروت که از آنها تعبیر بعالم

• فیکون .

و سابعه بالاسم الاعظم فی قوله بسم الله .

• و ثامنه بالمقام الاحمدی .

• و تاسعه بالمقام العلوی .

و عاشره بالولاية المطلقة الی غیر ذلك من الاصطلاحات علی حسب المناسبات فی المقامات عباراتناشتی و حسنک واحد وکل الی ذاک الجمال یشیر و هذه المرتبه من الوجود مطلقه من جميع الجهات الا من جهة تقومه بالحق القیوم فیکون وجوده وجودا متدللیا

قضا و قلم اعلی و الصافات صفا شده و البته این اولیت بحسب وساطت در فیض است یعنی عقل اول فیض هستی و کمال آنرا از مبدء فیاض اخذ نماید و بما دون افاضه فرماید چنانچه عقول میهمین اولیت باعتبار تعین را واجدند یعنی اولین تعین و تقید مشیت و وجود منبسط عقل مهیم است چنانچه مشیت اولیت باعتبار ظهور و جلوه را حائز است یعنی اولین جلوه ذات مقدسش مقام مشیت و ظهور اطلاق است سپس نفوس کلیه و لوح محفوظ و عالم مثال و نفوس منطبقه تا منتهای ملکوت اعلی و اسفل بوجود منبسط با وساطت عالم جبروت منور شوند و پس از آن نوبت بعالم هیولی و ماده رسد و فیض وجود بنقطه مقبض و آخرین مرتبه قوس نزول منتهی شود و در اینجا قوس نزول وجود پایان رسد .

مطلب دوم چون فیض وجود از مبدء اعلی منتهی بنقطه قبض و هیولی شود و در آخرین منزل نزول متراکم گردد در این هنگام شروع بحرکت انعطافی نماید و بسیر کمالی در آید و صورت امتداد جسمانی در بر کند و سپس لباس طبع عنصری پوشد و از آنجا رو بترکیب جمادی قدم گذارد و خود را در دائره نبات معرفی کند و متلبس بروح نباتی شود آنگاه از آنجا حرکت نماید و سر از حقیقت حیوان بدر آرد و دارای روح حیوانی گردد و سپس بحرکت سریع خود ادامه دهد و تاج با شرافت انسان بر سر گذارد و در اینجا ارض سابع با آخر رسد ، حال لیاقت و قابلیت سیر بسموات پیدا کند و قدم قدس بشهور انسانیت

حیث یکون نفس ذاته الربط و محض الربط .

وثانیها مراتب تعینات تلك المشیه بالعقل المہیم ثم بالعقل الاول و الصادر الاول الى نهاية الجبروت الاعلی و الاسفل ای عالم القضاء و القلم الاعلی و الصافات صفای العقول الطولیة و العرضیة ثم بالنفس الكلية و اللوح المحفوظ و النفوس المنطبعة الى تمام عالم الملكوت الى ان یصل بسط الفيض الرحمانی الى الهیولی القابضة و الى هنا یتتم قوس نزول دائرة الوجود و هی نقطه مقبض قوسه فالمشیة نقطه الفيض و الهیولی نقطه القبض و ليس بعدها حركة نزولیة .

نهد و آنها عبارتند از : نفس و عقل و قلب و روح و سر و خفی و اخفی که شرح هر کدام مفصلا ذکر شد ، شعر :

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

مطلب سوم منتهی الیه سیر انعطافی هیولی و ماده در ارضین سبع و سموات سبع فیض مقدس و مشیت الله است زیرا فاعلیت نقطه اولی و وجود منبسط و اضافه اشراقیه درافاضه و قابلیت هیولی و ماده در استفاضه تام و تمام است پس بدون شک و تردید این متحرک منتهی بافق مشیت و ظهور اطلاقی و جلوه اتم اسماء و صفات گردد کما قال نحن مشیه الله ، و ایضا بکم فتح الله و بکم یختم ، و الا خلف در تمامیت فاعل یا قابل یا هر دو لازم آید و این محال است .

مطلب چهارم چون ثابت و مبرهن شد که وصول بنقطه اولی و افق اعلی از جهت تمامیت فاعل و قابل لازم و واجب است گوئیم قرآن مجید باصدای بلند و نطق رسا باهل عالم تا روزقیامت بشارت میدهد که خاتم انبیاء باین مقام شامخ نائل گشته کما قال تعالی دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی .

مطلب پنجم در بیان کلمه قاب قوسین گوئیم قاب قطعه ایست از دائرة چنانچه قوس هم قطعه ایست از دایره و لکن نسبت بین آنها اطلاق و تقیید است یعنی قاب قطعه معینی

المطلب الثاني اذا تراكم الفيض الى نقطة القبض فيتحرك انعطافيا الى الامتداد الجسماني ثم الى الطبع العنصرى ثم الى المادة الجمادية ثم الى المادة النباتية ثم الى المادة الحيوانية ثم الى المادة الانسانية وهى الارضين السبع ثم الى سموات النفس و العقل و القلب و الروح و السر و الخفى و الاخفى وهى اللطائف السبع كما قيل :

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم يك كوچه ايم .

المطلب الثالث نهاية هذه الحركة الانعطافية الصعودية الوصول الى نقطة الفيض المقدس و الرحمة الواسعة الرحمانية و صيرورة افق المتحرك موافقا لافقه و يستحيل عدمه

است از دائره كه واقع است بين مقبض و سيئه ولكن قوس اعم از آنست يعنى بر هر قطعه‌اى از دائره اطلاق قوس ميشود چون دستگاه آفرينش و خلقت مشتمل بر دو قوس است يعنى فيض وجود و كمال وجود از مبداء اعلى ساطع بر روس ماهيات ممكنه شود تا بعالم هيولى و ماده كه مقبض فيض است قوس دائره نزول تمام گردد و از آنجا بحركت انعطافى درآيد و تحصيل كمالات مادى و معنوى و ارضى و سماوى كند و رفض قيود نمايد تا منتهى بافق مشيت و جلوه اطلاقى شود و قوس دائره صعود تمام گردد حال گوئيم پيغمبر اكرم قاب از دو قوس دائره وجود است زيرا قاب عبارتست از نقطه مقبض تا راس سيئه (۱) پس پيغمبر اكرم از نقطه مقبض دائره وجود كه عالم هيولى و ماده باشد باستفاضه از مقام مشيت و فيض رحمانيت و رحيميت حركت نموده و تمام آسمانها و مدارج كماليه را طى کرده و خود را به قرب مقام ربوبيت كه افق مشيت و راس سيئه باشد رسانده و بنحوى قرب بذات مقدسش پيدا کرده كه بين او و حق ابداء فاصله و واسطه‌اى نيست پس بوجود پيغمبر اكرم تتميم دائره وجود گرديد و ختم مقام ولايت كلييه و نبوت مطلقه شد كه حضرتش واصل بنقطه مشيت و راس سيئه گرديد و از تمام حدود و تعيينات و ارسته شد صحيح است گفته شود

لتمامیه فیضه و کاملیه الهیولی فی قبضه و بعبارة اخرى حيث تكون النقطة الاولى تامّة الفاضیة و النقطة الاخری تامّة القابضیة فلا محالة ینجر الی الوصول الی هذا الافق .

المطلب الرابع و حيث قد عرفت لزوم الوصول الی الافق الاعلی البتة و لم یصل الیه احد من الاولین الی خاتم النبیین كما نطق به القرآن بانه خاتم دائره الوجود و انه صلی الله علیه و آله دنی فتدلی فكان قاب قوسین او ادنی .

المطلب الخامس فی معنی قاب قوسین فنقول ان القاب هو قطعه من الدائرة فهو قوس الا ان الفرق بینه و بین القوس بالاطلاق و التقیید فالقاب قطعه هی بین المقبض و السیئمة و القوس اعم منه فالمعنی انه قاب من قوسین و هما قوسا دائره لوجود نزولا و صعودا

حقیقتش تمام دائره وجود ظلی است زیرا تمام دائره وجود از قوس نزول و صعود غیر از مشیت و تعینات او چیز دیگری نیست حال کاملا واضح شد بیان جمله بکم فتح الله و بکم یختم یعنی ذات مقدس پروردگار بشما گشود دائره وجود را و بشما ختم نمود دائره هستی را و اضراب از کلمه قاب قوسین بکلمه او ادنی اشاره بهمین مطلب است .

تحقیق راجع بکلمه قاب قوسین در استعمالات و محاورات عرب گوئیم عرب در عقد اخوت و اتحاد کمان را در میان میگذارد طرفین معاهده دستها را بر وسط قوس می نهند و این معنی کنایه است از اتحاد و یگانگی با یکدیگر در قوت و زور آنگاه میگویند نحن قاب قوسین یعنی قرب هر کدام از طرفین عقد اخوت و اتحاد بمقدار قرب دیگری است نسبت باو و بعبارت دیگر میگویند تا هر کجا و هر مقدار تو با من باشی من با تو هستم و از تو جدا نیستم و با این وضع عقد اخوت و اتحاد در میان آنها منعقد میگردد حال گوئیم قرب پیغمبر اکرم (ص) نسبت بذات مقدس پروردگار بمقدار قرب ذات مقدس است نسبت به پیغمبر اکرم (ص) و چون قرب ذات مقدسش نسبت به پیغمبر اکرم (ص) از نقطه فیض و مشیت است تا نقطه قبض و عالم هیولی و ماده پس قرب پیغمبر اکرم (ص) نسبت بذات مقدسش از نقطه قبض و عالم هیولی و ماده است تا نقطه فیض و مشیت زیرا غیر از خاتم

ای من نقطه المشیه الی هیولی التي هی مقبض الفيض و منها الی الوجود المتدلی و هو المشیه و منه یظهر انه لیس قابی القوس لانه هناک قوسان ولهما مقبض فکانه بیده الرحمانیه اخذ الیهولی و افاض علیها حتی تحرکت الی الارضین السبع الی السموات الی الافق الاعلی و المشیه العلیا .

اذا عرفت هذه المطالب فنقول انه (ص) خرج عن انانيته و فنی عن نفسه حتی دنی من ربه بحيث لم یکن بینہ و بین ربه احد فکان هو (ص) وجودا متدلیا و اذا کان هو (ص) كذلك فکان هو (ص) احد قوسی دائرة الوجود و هو من نقطه المقبض الی المشیه و هی راس السیئه فبه (ص) تمت دائرة الوجود و ختمت مقام الولاية الكلية و النبوه المطلقة

النبيين احدى باين مقدار از قرب نائل نگشته و از این بیان کاملا روشن شد که وجود و حقیقت پیغمبر اکرم (ص) یکی از دو قاب است زیرا قاب از نقطه مقبض و عالم هیولی و ماده است تا نقطه فیض و مشیت و قاب دیگر از نقطه مشیت و فیض است تا عالم هیولی و ماده .

و نیز ظاهر شد که ادعاء قلب در عبارت قاب قوسین باعتبار اشتغال هر قوس بردو قاب صحیح نیست یا اینکه نعوذ بالله گفته شود عبارت قاب قوسین در آیه شریفه غلط است چنانچه بعض ملحدین تفوه باو کرده اند بلکه باید گفت نقطه مقبض و عالم هیولی و ماده قوس نزول و صعود وجود را بمنزله دو قاب قرار میدهد یکی از نقطه مشیت و فیض تا نقطه مقبض و دیگری از نقطه مقبض تا نقطه مشیت و فیض حال گوئیم همانطوریکه پیغمبر اکرم (ص) قاب قوسین است ذات مقدس پروردگار نیز قاب قوسین است منتهی قرب پروردگار بمقام مشیت و فیض اوست نسبت بهیولی و ماده عبد و قرب عبد نسبت بذات مقدسش بوصول عبد است بنقطه مشیت و فیض مقدس که ظهور اطلاقی و جلوه اتم پروردگار است

الالهية بل اذا نظرت الى وصوله الى الافق الاعلى و صيرورة مقامه نفس المشية والخروج عن جميع الحدود والتعينات حكمت بانه تمام دائره الوجود لانها ليست الا المشية و تعيناتها و هو (ص) كذلك كما لا يخفى و لذا ضرب تعالى شانه عن مقام قاب قوسين بقوله او ادنى اى بل ادنى .

والتحقيق ان العرب فى عقد الاتحاد و المعية كانوا يضعون بينهم القوس و يجعلون اياذيهم على وسط القوس كما يضع النبال يده عليه كناية عن تعلق قوتى معك فيقولون نحن قاب قوسين يعنى قرب زيد من عمرو بمقدار قرب عمرو منه فان القرب من المقبض الى راس السيئه فمقدار قرب كل من الاخر مقدار قرب الاخر منه فكانهم يقولون كلما كنت

مطلب ششم در بیان کلمه او ادنى چون نائل شدن پیغمبر اکرم (ص) بنقطه فیض مشیت مساوق است بحسب حقیقت با مظهریت مقام واحدیت و فناء در آن مقام شامخ گوئیم مقام احدیت که بین عرش هویت و سماء واحدیت است نیز اقتضاء مظهر و مجلائی دارد و کلمه او ادنى اشاره بفناء پیغمبر اکرم (ص) است در مقام احدیت و مظهریت آن مقام عالی که مفصلا ذکر شد .

(۱) ممکن است گفته شود کلمه قاب قوسین همانطوریکه در استعمالات عرب برای عقداخوت و اتحاد استعمال میشود در این مقام هم برای اتحاد و یگانگی بین عبد و خالق در مرتبه ظهور و جلوه اطلاقى ذات مقدسش اطلاق میگردد و الا لازم آید که قاب عین قوس باشد و حال اینکه هر قوس مشتمل بر دو قاب است و صحیح نیست که گفته شود نقطه مقبض و عالم هیولی و ماده دو قوس نزول و صعود وجود را دو قاب قرار میدهد بلکه باید گفت نقطه مقبض هر قوس را بدو قاب تقسیم میکند پس قول بقلب در عبارت خالی از وجه نیست و قابل قبول است ولی «نی عبارتست از اتحاد عبد و خالق در مرتبه ظهور و هویدائی ذات مقدسش نه در مرتبه ذات . تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا .

معنی کنت معک فیتحقق عقدالاتحاد والمعیه بینهم اذا عرفت هذه فصورته (ص) و کینونته قاب قوسین عبارة عن قربه (ص) من ربه بمقدار قربه تعالی منه و لما كان قربه تعالی من محمد (ص) من نقطه الفیض الی نقطه القبض كان قربه (ص) منه تعالی من نقطه القبض الی نقطه الفیض لان من سواه لم یکن قربه بهذا المقدار بل لم یصلوا الی نقطه الفیض حتی یكون موافقا لقربه تعالی منه و منه ظهر انه (ص) احد القابین والقاب الاخر من المشیه الی الهیولی و (ح) فمجرد ان للقوس قابین لایصح ان یقال انه من باب القلب كما قیل او انه نعوذ بالله غلط كما قال به بعض الملحدین بل نقطه المقبض یجعل کلالقوسین قابین و کل واحد من المدنوا والمدنوا منه قاب فاذا كان (ص) قاب قوسین كان تعالی سبحانه

آیه ثانیه درسوره مبارکه فاطر: یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید، در بیان اثبات واجب الوجود بفطرت اقتقار اما تقریر آن، گوئیم موجودات جهان هستی اعم از مادیات و مجردات که جمیع آنها محدودند بمرتبته و حد خاصی از حقیقت وجود تماما روابط صرفه و تعلقات محضه بمرتبته غیر متناهی از حقیقت وجودند مانند تعلق اضواء و شروق بمراکز آن زیرا هیچ کدام از آنها قیوم وجود خود و کمالات و احوال وجود خود مانند حسن و جمال و صحت و کمال و عزت و مال و حیوه و مامت نیستند و بعبارت دیگر بدون اراده خود پابعرضه وجود نهاده و لباس هستی در بر کرده اند و بدون اراده و اختیار خود در جهان هستی و عالم طبیعت زیست میکنند و بدون اراده و اختیار خود از جهان طبیعت و عالم فانی بسرای باقی رهسپار میگردند كما قال تعالی انک میت و انهم میتون افان مت فهم الخالدون، یعنی ای پیغمبر تو میمیری و ایشان نیز میمیرند آیا اگر تو مردی پس ایشان باقی میمانند؟ پس باید حکم کنی که تمام موجودات عالم بحسب ذات و حقیقتشان فقیر و بسته بغیرند حال اگر گوش دل فرا دهی هر آینه میشنوی که جمیع موجودات محدوده بلسان تکوینی با صدای عالم گیر میگویند (۱) ما بحسب حقیقت و

ایضا قاب قوسین غایه الامرانه تعالی قرب بمقام مشیتهم هیولی عبده و قرب هیولی عبده من ربه بوصوله الی مقام مشیتہ کما قالوا نحن مشیہ اللہ فکان قربه من ربه بمقدار قرب ربه من عبده ، فتدبر فیہ .

المطلب السادس اذا عرفت هذا فنقول انه تعالی سبحانه اضرَب عن هذا و قال او ادنی بمعنی بل ادنی یعنی قرب محمد من ربه ادنی من ذلك و هو عبارة عن قربه من اللہ بمقدار احدیته و فنائه فیها کما ظهر فیما مر .

الفطره الافتقاریه الایه الثانیة فی سورة الفاطر یا ایها الناس انتم الفقراء الی اللہ و اللہ هو الغنی الحمید .

وجود فقیر و بسته ایم بوجود و حقیقتی که بسته و فقیر نیست و بحسب حقیقت و وجود غنی و قیوم خود و ما است و چون قیوم موجودات عالم غنی و بی نیاز است پس واجد هر کمال و جمال است و الا خلف در غنا است و چون دارای هر کمال و جمال است محمود علی الاطلاق است یعنی تمام حمد های تکوینی مخصوص اوست ولو اینکه حامد غافل و ساهی باشد (۱) .

آیه شریفه ان یشأ یدهبکم و یات بخلق جدید و ما ذلك علی اللہ بعزیز ممکن است در مقام بیان کیفیت افتقار و قیومیت ذات مقدس پروردگار باشد اگر مراد از کلمه اذهاب خلع وجود باشد و ممکن است در مقام تهدید و تخویف نسبت بعصاه و نافرمانان باشد اگر

(۱) این دلیل ابداء توقف بر دور و تسلسل و بطلان آن ندارد بلکه بحکم برهان تضایف فقیر فعلی مفتقر الیه فعلی میخواهد زیرا فقر مثل علم و عشق از صفات ذات الاضافه و دو طرفی است و چون یکطرفش فعلی است پس باید طرف دیگرش فعلی باشد و مخفی نماند که خطاب بانسان از جهت ادراک و تعقل اوست نسبت بفقر وجودی و ذاتی خود و الا فقر ذاتی اختصاص بانسان ندارد بلکه در سائر موجودات روشن تر است .

بیانها ان نفس هذه الموجودات المحدودة روابط صرفه و ذواتها متعلقة كتعلق الاضواء والشروق بذیها فانك تشاهد انعدامها عند انسداد الروازن یعنی آن السداد عدمها كما لا يخفى و يدل على ما ذكرنا ان هذه الوجودات لاتكون نفسها قیومها و لالعالم ملكها حتى يبقى فی الملك دائما كما قال تعالى انك ميت وانهم میتون افان مت فهم الخالدون و هكذا لا يكون حافظا لخصوصیات وجوده من صفاته و احواله كالحسن و الجمال و الصحة و الكمال و العزة و المال و كك الامر فی غیر الانسان بل هو فيه اوضح من ان يخفى و اذا كان الامر كذلك فی الكل فاحكم بكون الكل فقراء فذواتهم تدل على حاجتهم و فقرهم و بفطره الفقير بالذات تثبت الغنى بالذات فالكل على حسب ذواتهم يقولون نحن الفقراء

مراد از کلمه اذهاب امانه خلق باشد قبل از فرا رسیدن آجال آنها اما بنا بر احتمال ثانی قضیه فرضیه است زیرا اراده نکرده امانه جمیع خلق را و ایجاد نفرموده خلق جدید را مگر در دوره حضرت نوح پیغمبر (ع) حیث قال رب لاتذر علی الارض من الکافرین دیارا ، ولی بی شک و تردید تهدید و تخویف است نسبت بگناه کاران زیرا وضع و رفع مقدم تحت قدرت و مشیت اوست و نسبتش بقدرت علی السویه است منتهی وضع یا رفع مقدم تابع حکمت و مصلحت نظام احسن است اگر حکمت اقتضاء وضع مقدم کند امانه خلق فرماید مثل دوره حضرت نوح (ع) و بعض طوائف دیگر در بعض ادوار مثل قوم عاد و ثمود و اعلان قتل در بنی اسرائیل حیث قال تعالی اقتلوا انفسکم ، و ذیل آیه شریفه تائید و تشبیت این احتمال را میکند كما قال وما ذلك على الله بعزيز ، یعنی این معنی نسبت بذات مقدسش دشوار نیست زیرا او غنی و قادر بالذات است .

و اما بنا بر احتمال اول که مراد از کلمه اذهاب خلع وجود و مراد از خلق جدید افاضه وجود ثانی باشد باید گفت قضیه دائمی است نه فرضی و وضع مقدم در این قضیه دائمی است پس تالی دائمی است كما قال یا دائم الفضل علی البریه ، زیرا نور مفاض از شمس حقیقت وجود در هر آنی غیر آن دیگر است ولی از جهت استمرار جاهل گمان میکند که یک

الی الله واللّه هو الغنی و اذا كان هو غنيا علی الاطلاق فهو حمید ومحمود علی الاطلاق فكل صفه کمال هی له والا فلم یکن غنيا فیکون کل مدح وحمد مخصوصا به و ان کان الحامد غافلا عنه لحدّه و محدودیتّه والعاقل لایحجبه شیء .

اما قوله تعالی ان یسأ یذهبکم و یات بخلق جدید و ما ذلك علی الله بعزیز الاذهاب اما الاماتة قبل الاجال النوعیه فتكون القضیه فرضیه لاوضع لمقدمها فکانه قال لکنه لم یسا فلم یات بخلق جدید لکن فیهِ تخویف و تهدید لتسویة الوضع و الرفع بالنسبة الی قدرته و کلاهما یتبعان لحکمته فاذا اقتضت الحکمة الوضع فیضع کما اذهب الخلق فی دوره نوح (ع) و اذهب بعض الطوائف و اعلن القتل فی العالم اقتلوا انفسکم فی بنی اسرائیل و هكذا

وجود ثابت است چنانچه نور عرضی هم در هر آنی غیر آن دیگر است ولی از جهت استمرار تخیل وحدت نور میشود و حال اینکه بحسب نفس الامر و واقع چنین نیست و اگر خواهی مطلب روشن شود نظر کن بنور آفتاب که از روزنه در تابش در اطاق میکند آنگاه دست را جلوی روزنه قرار ده و مشاهده کن آن گذاشتن دست جلوی روزنه مساوق است با آن انعدام نور پس اگر نور مفاض امر ثابتی بود هر آینه بمجرد گذاشتن دست جلوی روزنه نیست و نابود نمی شد بلکه باقی میماند از اینجا نتیجه میگیریم که نور مفاض آنا فآنا از مبدء و مرکز خود ظاهر میشود حال میگوئیم نور وجود از شمس حقیقت وجود و مبدء فیاض عالم آنا فآنا افاضه میشود کما قال کل یوم هو فی شان ، یعنی هر روزی او در شانی است و آیه شریفه بنا بر این احتمال موکد فطرت افتقار و مبین کیفیت قیومیت پروردگار عالم است و گویا ذات مقدسش در این آیه فرموده و لکنه شاء اذها بکم فی کل آن و اتی بخلق جدید فی کل آن .

و اما دلیل بر این مطلب که فیض وجود آنا فآنا از مبدء فیاض افاضه میشود و در دو آن و بیشتر باقی نمی ماند .

گوئیم اولاً اگر فیض هستی در دو آن و بیشتر باقی بماند لازمه او استقلال در وجود

فی زماننا و یوکده بقوله و ما ذلك على الله بعزيز فلا يكون متعذرا و لامتعسرا عليه تعالى لغنائه الذاتى و اما ان يكون المراد الخلع وهذا هو المناسب للمقام لانها فى بيان كيفية الافتقار و قیوميته تعالى فى كل آن فالقضية واقعية فوضع المقدم دائم فيها لبداهة ان النور المفاض من الشمس كل آن لا يكون الا غير ما فى سابقه و لاحقه و لا يبقى آنين و من استمرار الفيض يتخيل انه واحد و الا فى حاق الواقع اخفاء و اظهار و اماته و احياء فدائما يكون العالم فى موت و حيوة فكل آن فى شان كل يوم هو فى شان و ان شئت تحقيق ذلك فلاحظ الضوء الحاصل من الشمس بواسطة الروزنه الى البيت و انعدامه باليد آن فتتام الانات و انعدام و انوجاد كما لا يخفى و لم يبق آنين كما هو الواضح و (ح) فقولها ان يشاء يذهبكم

است و حال اينکه حقيقت وجود او عين ربط و نفس تدلى و تعلق بعلت است و از خود هيچ قیومیتی ولو در آن ثانى و ثالث ندارد .

و ثانيا بر تقدیر بقاء فيض در آن ثانى و ثالث يا ذات مقدسش افاضه وجود در آن ثانى و ثالث بر اين محل مينمايد و يا افاضه نمى کند بنا بر اول لازم آيد اجتماع مثلين ، و بنا بر ثانى لازم آيد امساک از فيض و حال اينکه ذات مقدسش تام الفاعليه است و هر دو لازم محال است پس ملزوم محال است (۱) .

و اما فيوضى که آنآ فآنا از قابل زائل ميشود آيا منقلب بعدم و نيستى ميگردد و يا اجتماع با عدم و نيستى پيدا ميکند و يا در باطن عالم باقى ميماند چون انقلاب وجود به عدم و نيستى محال است زيرا انقلاب ذاتى است و چون اجتماع وجود با عدم معقول نيست زيرا اجتماع نقیضين است پس ميگوئيم تمام فيوض زائله از ذوات قابله در باطن عالم محفوظ

(۱) ممکن است گفته شود تنها تماميت فاعل كافى براى افاضه وجود نيست بلکه بايد محل قابل باشد و بر تقدیر بقاء فيض در آن ثانى و ثالث محل قابل نيست و تعطيل از ناحیه عدم قابليت محل امساک از فيض نيست .

ویات بخلق جدید موکد لفطرة الفقر و موضح لکیفیه قیومیتہ تعالی و کانه قال لکنه شاء و اذهبکم فی کل آن و اتی بخلق جدید فی کل آن و ذلك لازم التعلق الفطری و الربط الذاتى و اعلم ان الفيض لا یبقی آنین والا لزم استقلاله و قد عرفت انه عين الربط بالمفیض ثم مع بقائه فی الان الثانى فاما یفیض مع ذلك على المحل اولا فان افاض لزم اجتماع المثلین و ان لم یفیض لزم الامساک و التعطیل و هو تام الفاعلیة و کامل الافاضة و لا یمكن قطع الفيض و (ح) فکل آن فیض آخر غیر الفيض الاول فلا تکرار فی التجلی و اذ قد عرفت ذلك فما حال الفيض الاول فهل یكون منقلبا الى العدم بمعنی صیورۃ الوجود عدما و هو محال او یكون مجتمعا مع العدم فاجتمع النقیضان و هو محال و اذ قد عرفت هذا فنقول ان

و باقى است و بعبارت دیگر فیض وجود آنا فآنا از باطن عالم و غیب مشیت ظاهر در عالم شهادت و از آنجا دو باره منتقل بعالم غیب و باطن میشود پس نتیجه میگیریم که فیض وجود و هستی نسبت بذوات ممکنه دائما در ظهور و بطون است آنی در ظاهر و آن دیگر در باطن است و بنا براین مقدمه انسان باید بیدار و هشیار باشد که تمام حرکات و سکنات او از افعال جوارحی و جوانحی در باطن عالم و صفحه مشیت محفوظ و باقی است و اهدا زوال و فنائی ندارد و از اینجهت وقتی انسان از عالم ملک وارد عالم برزخ و ملکوت میشود و تمام اعمال و رفتار خود را حاضر میبیند از روی تعجب میگوید ما لهذا الكتاب لا یغادر صغیرة و لا کبیرة الا احصیها و وجدوا ما عملوا حاضرا و لا یظلم ربک احدا ، یعنی این چه کتابیست که از کوچک و بزرگ فرو گذار نکرده و همه را ثبت و ضبط نموده و میباید آنچه کرده اند از نیک و بد حاضر و خداوند باحدی ظلم و ستم نمی کند و بعبارت دیگر حشر مردم با افعال و رفتاری است که کرده اند کما قال النبی (ص) انما یحشر الناس مع نیاتهم .

سومین آیه در بیان فطرت امکان در سوره ابراهیم (ع) آیه (۱۱) قالت رسلهم ائی

الله شک فاطر السموات و الارض یدعوکم لیغفر لکم من ذنوبکم و یوخرکم الی اجل مسمى

للوجود ظهور و بطون من غیب مشیته و بطونه ظهر فی عالم الشهادة و من عالم الشهادة وقع فی الغیب و البطون و علی هذا فلکل شخص فی کل آن ظهور و هو فی الان اللاحق واقع فی البطون وله فی هذا الان ظهور اخر و له ایضا بطون فهو فی الظهور و البطون دائما و اذا تم مراتب ظهوره و انتقل آخر ظهوره الی عالم الغیب فی شاهد جمیع ظهوراته فیقول ما لهذا کتاب لایغادر صغیرة و لاکبیرة الا احصیها و وجدوا ما عملوا حاضرا و لا یظلم ربک احدا و اذا کنت داریا بما ذکرنا تحفظ مراتب ظهوراتک من العیب و الشین حتی لاتری بعد تمامیة مراتب ظهوراتک مایسؤک و یعذبک و (ح) تفهم ان لایکون الجزاء الا بما عملت فتدبر فیہ .

آیه شریفه مشتمل است بر مطالب عدیده :

مطلب اول در بیان جمله قالت رسلهم افی الله شک ، چون سیره و رویه انبیاء و رسل بر آن بوده که اثبات وجود صانع برای ام خود بنحوی نمایند که دیگر شک و ریبی برای آنها در وجود صانع نباشد از اینجهت انبیاء ام خود را دعوت مینمودند بنظر کردن بآیات آفاقی و انفسی و آسمانها و زمین و آنچه در آنها و بین آنها حادث میشود تا اینکه پیروان آنها قطع بوجود صانع پیدا کنند و شک و ریب از آنها زائل شود با اینکه این طریقہ ابداء منتهی بدور و تسلسل و بطلان آن نمی شود زیرا منظور از این سیر و نظاره درآیات یا جهت وجود وهستی آنهاست و یا جهت ماهیت و ذوات آنها است بنا بر احتمال اول استدلال بر وجود صانع و خالق آسمان و زمین بفطرت افتقار است که مفصلا ذکر شد و بنا بر احتمال دوم استدلال بر وجود صانع بفطرت امکان است چون ذوات ممکنه من حیث الذات نسبت بوجود و عدم علی السویه اند و اباء از وجود و عدم ندارند و همین معنی که عبارت از امکان است تنها بدون انضمام جهت حدوث شرطا او جزا ملاک احتیاج بعلت است .

مطلب دوم در بیان جمله فاطر السموات و الارض گوئیم انبیاء سلسله ممکنات را اولو

فی الذوات الامکانیه الاية الثالثة فی سورة ابراهيم (۱۱) قالت رسلهم افي الله شك فاطر السموات و الارض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم و يوخرکم الى اجل مسمى .
و فيها مطالب الاول فی قوله تعالى قالت رسلهم افي الله شك انه جرى ديدن الرسل فی الاستدلال لامهم بحيث لا يبقى معه الشك فی وجود الصانع ان ينظروا الى السموات و الارض و ما يحدث فيهما بحيث لا ينتهي الى الدور و التسلسل اما وجوداتها فقد مر فی الفطرة الافتقارية اما ذواتها و هي غير وجوداتها عقلا و لاتأبى عن الوجود و العدم فهي فی حد الامکان و ذلك جهة الحاجة و الافتقار الى العلة .

المطلب الثاني فی قوله تعالى فاطر السموات و الارض یعنی کانهم يقولون لهم ان

متناهی نیستند ممکن واحد فرض میکنند آنگاه بامم خود میگویند این ممکن واحد محتاج بموثر و موجد است و یکی از افراد این سلسله غیر متناهی معقول نیست که علت و موثر باشد زیرا ممکن است پس باید علت و موثر خارج از این سلسله باشد و خارج از این سلسله نیست مگر عدم و نیستی و ماهیت ذات و واجب الوجود بالذات و چون عدم ذات فاقد هستی و کمالند پس نمی توانند علت و موثر در وجود و هستی باشند ، شعر :

ذات نا یافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

پس موثر و علت در این سلسله غیر متناهی که در حکم ممکن واحد است تنها وجود واجب است و استدلال بر وجود واجب باین طریق منتهی بدور و تسلسل نمی شود .
و اگر گفته شود با اولویت ذاتیه وجود ممکن رجحان بر عدم او پیدا میکند و محتاج بموثر و علت خارجی نیست .

جواب گوئیم اولاً اولویت ذاتیه منافات با فرض امکان دارد زیرا ممکن بحسب ذاتش لیس است ، و ثانیاً داخل در عنوان واجب الوجود میشود زیرا معنای واجب الوجود این

سلسلهٔ امکانات ولولم يكن متناهيةً بمنزلة ممكن واحد يحتاج الى العلة و الموتر ولا يمكن ان يكون احدي هذه السلسلهٔ علة و موثرالانه من تلك السلسلهٔ و قد فرضنا ان كل واحد على سبيل القضية الحقيقية من امکانات محتاج الى الموتر فكيف هو احدها فلا بد و ان يكون خارجا عنها و (ح) فالخارج لا يمكن ان يكون العدم و المهية فليس الا الوجود الغير الممكن لان المخرج من الليس ليس الا الاليس .

فان قلت فبالاولوية الذاتية يترجح .

قلت هي مع انها تنافي فرض الامكان تكون داخله في الواجب لانا لانعنى بالواجب الا ما كان بذاته مترجحا فمعناه ان الممكن يترجح وجوده على عدمه بما هو اولي بالوجود

استكه وجود رجحان بر عدم داشته باشد بحسب ذات (۱) .

واما اولويت غيريه كه عبارتست از اولويت وجود ممكن بر عدمش بسبب غيرته بذات خود ممكن، گوئيم اگر اين اولويت بسر حد وجوب برسد بحيثيكه عدمش محال باشد يعنى از ناحيه فاعل جميع انحاء عدم ممكن منسد و وجودش تعين پيدا كند آنگاه از ناحيه فاعل موجود ميشود و همين است مراد اهل معقول كه گفته اند الشئى ما لم يجب لم يوجد يعنى فاعل ايجاب ممكن نمايد واو وجوب پيدا كند، آنگاه فاعل ايجاد ممكن نمايد و او موجود شود و اگر اولويت غيريه بسر حد وجوب نرسد و جميع انحاء عدم ممكن از ناحيه غير منسد نشود نسبت ممكن بوجود و عدم مساوى است پس تعين وجود بر عدم بلاوجه و جاى سوال باقى است كه بگويند بچه علت ممكن وجود پيدا كرد و حال اينكه تعينى براى وجود از ناحيه غير نداشته و انحاء عدمش از ناحيه غير منسد نشده و اگر فرض شود كه اولويت

(۱) ممكن است گفته شود اولويت ذاتيه تا بسر حد وجوب نرسد داخل در عنوان

واجب الوجود نمى شود پس جواب ثانى بنحو اطلاق ناتمام است و حق در جواب همان

جواب اول است .

ذاتا و اما الاولیة الغیریة بمعنی کون الشئی اولی بالوجود بسبب الغیر فان صار واجبا به فهو المراد من قولهم الشئی ما لم یجب لم یوجد وان لم یجب بسبب الغیر و بقی علی صرف الاولیة فلم ینقطع السؤال عن انه لم یجد و بم وجد لاستوائه علی حدی الوجود و العدم مع انه لو فرض کون الاولیة باولیة اخرى فیقال ان طبیعة الاولیة باجمعها علی نحو القضية الحقیقة تحتاج الی الغیر و هو الموجب لها و لو كانت الاولیات غیر متناهیة فان کل اولیة لیست بخارجة عن السلسله المحتاجة فالکلام فی کالکلام فی الاصل فلاحظ و تدبر .

وجود ممکن بغیر مستند باولویت دیگری غیر اولویت اولی باشد و ثانیه هم مستند باولویت ثالثه الی غیر النهایة باشد گوئیم اولویت وجود ممکن بنحو قضیه حقیقه تا منتهی باولویت لزومیه و وجوبیه از ناحیه غیر نشود ممکن بحالت تسویه باقی است و باید این اولویت وجوبیه خارج از سلسله اولویت غیر متناهی باشد والا ممکن از حالت تسویه خارج نمی شود و جای سوال باقی است که بگویند بچه علت ممکن تحقق پیدا کرد و حال اینکه تعینی برای او نسبت بوجود و هستی نبود و طرق عدمیه او از ناحیه غیر منسد نشده بود .

مطلب سوم در بیان جمله یدعوکم ، دعوت بر دو قسم است یکی بوساطت انبیاء و اولیاء که مظاهر اتم پروردگاری و دیگر بدون وساطت آنها مراد از دعوت در این مقام قسم ثانی است زیرا متعلق دعوت ذوات ممکنه اند و خداوند خطاب بآنها میکند ای ذوات ممکنه که مفضولید بفطرت امکان آیا میدانید بچه حقیقت و موجودی مفترقید تمام ذوات ممکنه بلسان ذاتی میگویند ما ذوات ممکنه محتاجیم بوجود و حقیقتی که او محتاج بکسی نیست و غنی بالذات و قیوم خود و قیوم آثار و آیات خود است (۱) .

(۱) ممکن است گفته شود چون غایت دعوت غفران و آمرزش ذنوب و گناهان است

متعلق خطاب و دعوت موجودات محدوده اند. نه ذوات ممکنه و دعوت آنها برای غفران

المطلب الثالث في قوله تعالى يدعوكم الدعوة على قسمين قسم بواسطة مظاهره من الانبياء والاولياء وهم وسائط الدعوة وقسم من غير واسطة و هنا هو القسم الاخير لان الدعوة بالمهية الاميكانيه فيقول الله تعالى ايها المفطورون بالفطرة الامكانيههل تدرون الى من تفتقرون فيقول المتلبسه بتلك الفطرة اللهم نعم نحن نفتقر الى من لايفتقر .

المطلب الرابع في قوله ليغفرلكم من ذنوبكم الغفران هوالستر والحجاب بين العبد وما هو نقص له و النقص في المقام هو ذنب الجهل بمقامه تعالى وهذه الظلمة لا ترتفع الا بنور المعرفة وادراكه في مرتبة العقل مضافا الى ان المعرفة هنا معرفه الكامل و ما هو

مطلب چهارم در بيان جمله ليغفر لكم من ذنوبكم غفران و آمرزش عبارتست از ستر و حجاب بين بنده گنه كار و نقص و ذنب او و مراد از ذنب در اين مقام جهل بمقام ربوبيت است و البته ظلمت و تيرگي جهل بحضرتش بر طرف نمي شود مگر بنور علم و معرفت بذات مقدسش يا بطريق برهان در مرتبه عقل و يا بطريق شهود در مرتبه قلب علاوه اينكه معرفت در اين مقام باعتبار معروف معرفت صرف الكمال و الجمال است زيرا هر چه كمال و جمال است در دائره هستي صرف وجود بحث است بنا بر اين چون انسان معرفت بذات مقدسش پيدا كرد محب او ميشود زيرا كمال محبوب و نقص منغور اوست و ذات مقدسش صرف الكمال است و از لوازم معرفت و محبت نسبت بذات مقدسش عبوديت و خضوع براي اوست بحيثيکه عابدفاني در حق شود و تخلق باخلاق و صفات او پيدا کند و از ذات خود و صفات و افعال خود محتجب شود كما قيل ، شعر :

وجودك ذنب لايقاس به ذنب .

و در اينجا ظاهر شود براي سالک مقامات ربويه و تجلی نمايد حق بر او بجمع اسماء ظاهره و اسماء

و آمرزش گناهان است نه براي اظهار اعتقاد بواجب الوجود و بتوحيد آن و بر فرض تسليم

فطرت افتقار است نه فطرت امکان .

عین الکیمال و صرفه لبداهه ان الکیمال فی دائره الوجود و هو نفسه و صرفه کما هو قضیه الفطره و النقص فی دائره العدم و اذا کان عارفا به صار محبا له ضروره ان الکیمال محبوب بالذات کما ان النقص مبغوض کذلک و (ح) فیلزم منه العبودیه و الخضوع کما هو لازم عالم الحب و العشق فیلزمه فناء الناقص فی الکیمال و التحقق و التخلق بصفاته و اخلاقه فعند ذلك یحتجب عن نقصه و یستر عنه ذاته و صفاته و افعاله و جودک ذنب لایقاس به ذنب و ینظر لده مقامات الربوبیه کما ان الکیمال فی مقام المعرفه یتحقق له العبودیه التامه و منه ینظر شهاده الحسین (ع) و اظهار عبودیته له بجمیع شئونه و اضافاته کما ینظر لک

باطنه و عابد مظهره و الظاهر و الباطن گردد چنانچه حسین بن علی (ع) در مقام شهادت عبودیت و خضوع را بتمام شئونش نسبت بذات مقدسش اظهار نمود و بنحوی فانی در حق شد و از خود بی خود گردید که معنون بعنوان ثار الله شد و ذات مقدس پروردگار دیه حضرت حسین بن علی (ع) گردید و راز و ملاک این مطلب اینستکه فانی در هر شیء حکم آن شیء را بخود میگیرد و متصف باحکام معنی فیہ میشود چنانچه گفته اند: العبودیه جوهره کنهها الربوبیه (۱) .

مطلب پنجم در بیان جمله و یوخرکم الی اجل مسمی مراد از تاخیر خداوند بندگان را تا اجل معین و زمان مضبوط خصوص طبقه مومنین است و اگر گفته شود اجل معین برای همه طبقات از مومن و کافر مقرر گردیده گوئیم وجه اختصاص آن بمومنین اموری است: اول آنکه قدم گذاشتن انسان در عالم طبیعت نیست مگر برای تکمیل مراتب سعادت و نیل بمدارج انسانیت و از اینجهت باید مدتی در عالم ملک زیست نماید تا بتدریج خود

(۱) ممکن است گفته شود ذنب اختصاصی بجهل و نادانی نسبت بذات مقدسش

ندارد و شامل تمام نقایص عقلی و قلبی و نفسی میشود و غایت دعوت پروردگار غفران و آرزوش جمیع آنها است .

سر صیورته ثار الله وانه تعالى ديه له (ع) فان الفانى حكمه حكم المفنى فيه والعبودية جوهره كنهها الربوبية .

المطلب الخامس فى قوله تعالى و يوحركم الى اجل مسمى الظاهر منه اختصاص اهل الايمان بالتاخير مع ان لكل الاجل المسمى فكيف يتحقق الاختصاص بهم دون غيرهم فيه وجوه :

الاول انه لا اشكال فى ان المجيئ الى الدنيا انما هو لتكميل المراتب الانسانية و هو امر تدريجى فلامحاله يحتاج الى البقاء فى دار الدنيا ولذا قال (ع) الدنيا مزرعة

را بسعى و كوشش و رياضات و مجاهدات بان مراتب عاليه برسند كما قال (ع) الدنيا مزرعة الاخرة و خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلى ، چنانچه غرض از غرس اشجار و وصول باثمار است پس ميتوان گفت غرض اصلى از زندگى دنيا تا اجل معين تعمير عالم آخرت و سعادت ابدى است كه هرگز زوال و فنائى براى او نيست و تنها طبقه مومنين و صلحاء هستند كه متعلق اين غرض و مقصدند و اما غير آنها از طبقه كفار و منافقين مقصود اصلى و غرض ذاتى از ايجاد و ابقاء در عالم ناسوت نيستند بلكه مقصود تطفلى و تبعى هستند مانند حيوانات نسبت بانسان كه بعض آنها چون متعلق غرض اصلى او هستند انسان حتى المقدور سعى و اهتمام در حفظ و حراست آنها ميكند بخلاف آنهايكيه متعلق غرض او نيستند ابدا انسان نسبت بانها سعى و اهتمامى ندارد مگر بنحو تطفل و تبعيت (۱) .

(۱) ممكن است گفته شود مقصود اصلى بودن طبقه مومنين و مقصود تبعى و تطفلى بودن كفار و منافقين از ايجاد و ابقاء در عالم طبيعت منافى با ظهور آيه در مقرر شدن اجل مسمى براى همه طبقات از مومنين و كفار نيست منتهى بعضى مرادند باراده اصلى و بعضى مقصودند بقصد تبعى و تطفلى و بعبارت ديگر اين وجه منافات با اخذ ظهور ندارد و رفع يد از آن بلا وجه است .

الآخره خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلى كما ان الغرض من غرس الاشجار هو الاثمار و كماله بوصوله الى حده فالغرض من العمر تعمير الآخره و اهل الايمان هم الذين تعلق غرض الحق بوصولهم الى حدودهم فلامحاله يوخرهم الى اجل مسمى وهذا بخلاف غيرهم ممن لم يكن متعلقا للغرض الا تطفلا و ذلك نظير الحيوانات المطلوبه للانسان فجدية الانسان فى مواظبتهم انما هى لكونها متعلقه للغرض و الا فكلب الهراش حيث لم يتعلق غرضه به فلا جد فى حفظه و نظمه الا اذا كان هناك غرض اخر يستتبعه و منه ظهر ان التاخير الى اجل مسمى لا يلازم طول العمر فان بعد الوصول الى الكمال لا وجه لابقائه فى الدنيا

و از اين بيان ظاهر شد كه تاخير بندگان تا اجل معين ملازم با طول عمر نيست زيرا بعد از وصول انسان بكمال نهاى خود ديگر وجهى و علتى براى بقاء او در عالم طبيعت نيست و بايد بدون فاصله ارتقاء بعالم بقاء و سعادت ابدى پيدا كند مگر آنكه مصلحت ديگرى غير تكامل خود ايجاب بقاء در عالم ناسوت نمايد كه مصلحت ثانى بمنزله علت قاصره باشد مانند طبقه انبياء و اولياء كه بعد از تكامل خود بايد باقى بمانند و مرسى و معلم بشر باشند و خلاصه آنكه متعلق غرض اصلى در ايجاد و ابقاء طبقه مومنين و صلحاء هستند و رحمت رحيميه پروردگار تنها شامل آنها ميشود و براى ديگران حظى و نصيبى از آن رحمت خاصه نيست و طبقه مومنين بواسطه آن رحمت خاصه واصل و نائل بدرجات عاليه و سعادت سرمديه ميشوند ولو در زمان كوتاهى قبل از مرگ زيرا اگر چنين نباشد هر آينه نقض غرض لازم آيد و نقض غرض نسبت بعاقل فضلا عن الحكيم على الاطلاق محال است و از اينجهت است كه درخبر وارد شده سعادت مومن قبل از مرگش ولو در زمان كوتاهى ظاهر و هويدا ميشود حيث قال (ع) من كتبه الله سعيدا و ان لم يبق من الدنيا الا كفواق ناقه ختم له بالسعادة يعنى كسيكه خداوند او را سعيد نوشته اگر چه باقى نمانده باشد از دنياى او مگر باندازه فواق ناقه خاتمه ميدهد خداوند زندگى او را بسعادت (۱)

(۱) كلمه فواق يا بمعناى فاصله زمانى بين دو دفعه دوشيدن حيوان است كه در

بل لابد من الارتقاء الى عالم البقاء الاملصحة اخرى موجبه لذلك هي علة قاسرة كالانبياء و الاولياء لتربية العباد و تعمير البلاد و خلاصة ما ذكر ان متعلق الغرض في الایجاد و الایقاء هو اهل الايمان فلامحاله تنالهم الرحمة الرحيمية و توصلهم الى حدودهم ولو اياما قبل الموت لبطلان نقض الغرض من الحكيم و قد ورد ان المومن ليظهر سعاده قبل موته حيث قال من كتبه الله سعيدا وان لم يبق من الدنيا الا كفواق ناقه ختم له بالسعادة و الفواق كغراب بين الحليبتين فانه تحلب ثم تترك في الجملة فيرضعها الفصيل ليدر ثم تحلب او ما بين فتح يدك و قبضها على الضرع و (ح) فالاجل المسمى للانسان

پس گوئیم اجل مسمى زمان استكمال انسان است در عالم طبيعت در صورتیکه نبی و ولی نباشد و زمان استكمال دیگران است در صورتیکه نبی و ولی باشد که بر حسب مصلحت نظام احسن باید باقی بماند و عده زیادی از شیعیان در ظل عنایت او بمقام تکامل و مدارج عالیة انسانیت برسند و اگر زمان استكمال دیگران اجل آنها نبود هر آینه ارواح آنها در ابدان آنها بعد از استكمال خودشان لحظه ای توقف نمی کرد و ارتقاء بعالم بقاء و دارسعادت پیدا مینمود خلاصه آنکه مومن و کافر هر دو موخر شوند تا اجل معین منتهی مقصود اصلی و ذاتی تاخیر مومن است نه کافر مگر تبعاً و تطفلاً زیرا اعتنائی بشأن کافر نیست کما قال قل ما یعبأکم ربی لولا دعائکم .

دوم آنکه تاخیر تا اجل مسمى بمومن نافع است زیرا مومن در تمام دقائق عمر و ساعات زندگی از عمر خود استفاده میبرد و عبادت خداوند میکند و آنی از خالق آسمان و زمین غافل نمی شود حتی در موارد رفع حوائج طبیعی و لذائذ خیالی و غایت و مقصودش

بین آن دو دفعه بزغاله یا گوساله از شیر مادرش بمکند تا شیرش رگ کند بجهت دوشیدن دفعه ثانی و یا بمعنای فاصله زمانی بین قبض و بسط پیدا است بر پستان حیوان در حال دوشیدن شیر .

بما هو هو زمان استكمال نفسه ولا يستقر ارواحهم في ابدانهم بعد استيفاء حظوظهم عن ابدانهم ، واما الانسان بما هو ولي مكمل فهو زمان استكمال الاخرين على حسب المصالح ولولا الاجال التي قدرت لهم لم يستقر ارواحهم في اجسادهم فتلخص ان المومن والكافر و ان كان كلاهما يوخران الى اجل مسمى الا ان المقصود بالذات في التاخير و التعمير هو الانسان المومن و الدنيا ضيافة و تجارة و زراعة و الاخرة دار راحة و لذة و اما الكافر فهو متطفل في ذلك لا الاعتناء بشأنه قل ما يعبا بكم ربي لولا دعائكم .

الثاني ان التاخير و ان كان بالنسبة اليهما الا ان احدهما ينتفع به لانه في طول

در تمام حرکات و سکنات و افعال و اعمال اوست و همیشه خود و صفات خود و افعال خود را در محضر مقدسش می بیند و یا حق جاضر را در تمام اسماء ظاهره او یا بعض اسماء ظاهره او یا در کلیه اسماء ظاهره و باطنه بقلبش شهود میکند كما قال ما رايت شيئا الا و رايت الله ولي تاخير عمر و زندگی تا اجل مسمى نسبت بکافر زیان و خسران است زیرا تمام دقائق عمر و ساعات زندگی را صرف مخالفت و عصیان پروردگار میکند و همیشه اوقات از فاطر آسمان و زمین غافل و بیخبر است و هرگز متوجه حضور یا محضر پروردگار نیست و غایت و مقصود اصلی او در تمام حرکات و سکنات و افعال و رفتارش امور طبیعی و لذائذ فانیه است كما قال تعالی ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات و تواصلوا بالحق و تواصلوا بالصبر ، یعنی هر فردی از افراد انسان در زیان و خسران است مگر کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالحه انجام دادند و یک دیگر را توصیه بصبر و حق نمودند .

سوم آنکه عمر و زندگی مومن در پیشگاه خالق آسمان و زمین ذی قیمت و بهاء و دارای قدر و منزلت است ولو بسیار کوتاه و قصیر باشد و از این جهت نوم مومن عبادت است و نفس او تسبیح است بلکه نیت مومن بهتر از عمل اوست كما قال (ع) نية المومن خير من عمله ، حال اگر میخواهی مطلب روشن شود نظر کن بمر شریف علی (ع) که یک لحظه از او بتصدیق پیغمبر اکرم (ص) افضل است در پیشگاه ذات باری تعالی از عبادت جن و

عمره و ازمته وجوده في كل الامكنة يعبد الله باى وجه و اى عمل حتى الاكل و الشرب و الجماع و النوم و غيرهما و الاخر لا ينتفع به بل يستضر به و ذلك نظير البطالين لاعمارهم و المفسدين في مدة عمرهم و المصلحين طول اعمارهم فتدبر فيه انشاء الله تعالى .

الثالث ان لعمر المومن بهاء و قدرا و قيمة عند الله وان كان قليلا بخلاف غيره و ان كان كثيرا نظير ارباب الاكتسابات فنومه عبادة و نفسه تسبيح بل و نية المومن خير من عمله و هكذا و ان شئت توضيح ذلك فانظر الى عمر جناب المولى امير المومنين فان

انس تا روز قيامت كما قال (ص) ضربة على يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين پس تمام عمر شريف آن حضرت چقدر ارزش و قيمت در پيشگاه ذات مقدس سبحان دارد ارواح العالمين لتراب مقدمه الفداء ولى مخفى نماند كه راز و ملاك قلت و كثرت ثواب شدت و ضعف ايمان است هر چه ايمان شديدتر و معرفت كاملتر باشد ثواب عمل بهمان نسبت زيادتر است و هر چه ايمان ضعيف و معرفت ناقص باشد ثواب عمل بهمان نسبت قليل است مطلب ديگر آنكه هر كس وزن و ثقل او از همه بحسب معرفت و كمالات نفسى بيشتر باشد او در عالم آخرت ميزان سنجش اعمال نيك و بد ديگران است و ثقل و خفت عمل ديگران به مقايسه با او معلوم ميشود پس بايد گفت على (ع) ميزان رد و قبول و ثقل و خفت اعمال و ملكات و معارف است و در مقابل مومن كافر در پيشگاه باري تعالى هيچ ارزش و قدرى ندارد ولو اينكه عمر او بسيار طولانى باشد .

چهارم آنكه عمر و زندگى مومن بسيار با خير و بركت است هر چند بسيار کوتاه و قصير باشد مثلا مى بينيد بريك عمل كوچك آثار بيشمار مترتب ميشود مانند ساختن مساجد و قنابير و دار الايتام و مدارس دينيه و تاليف كتب دينى و مذهبى و بسط معارف الهى و تعليم و تربيت اولاد كه تمام اينها از باقيات الصالحات است و مومن در عالم برزخ بعد از مرگش از آنها استفاده ميبرد و گويا هنوز زنده است و خود متصدى اعمال خير است پس

لحظه من عمره (ع) حسب شهادة الرسول (ص) افضل عندالله بهاء من غيره كما فى خبر الضربة فانه قال ضربه على يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين هذا لحظه من عمره فكيف بجميع عمره ارواح العالمين لتراب مقدمه الفداء و منه يظهر لك ان المناط فى ثواب الاعمال قلته و كثرة هو الايمان شدة و ضعفا و (ح) فولايه على (ع) هو ميزان ثقل الاعمال و خفتها كما لا يخفى .

الرابع ان عمر المومن ذو بركة فى الدنيا فانه يصدر منه بعض الاعمال فيترتب عليه كثير من الاثار فانظر الى اعمالهم بحسب بناء المساجد والقناطر والمواضع الخيرية والى انفاقهم وصدقاتهم والى بسطهم المعارف والعلوم الالهية والى مدادهم وامدادهم

چون خيرات و بركات تماما راجع بمومن مى شود بايدگفت مومن اصل و ريشه و معدن وكان خيرات است و محل و ماوى بروزبركات است ولى كافر اصل و ريشه شرور و معدن وكان قبائح و محل و ماوى ظهور منكرات است . اى خداوند توانا ما را از شرور آنها حفظ كن (۱) .

آيه چهارم در بيان فطرت انقياديه در سوره حج (آيه ۱۸) :

الم تر ان الله يسجد له من فى السموات و من فى الارض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدواب و كثير من الناس و كثير حق عليه العذاب ، آيه شريفه مشتمل بر مطالب عديده است :

مطلب اول در بيان جمله الم تر ، بناء عقلاء با قطع نظر از جميع شرائع و اديان در باب قبول شهادت بر حصول اطمينان است و اطمينان معلول سه امر است ، يكي علم شاهد بمشهود زيرا شهادت با جهل بمشهود منافات دارد و بدون علم شهادت محقق

(۱) ممكن است گفته شود اين وجوه اربعه منافی با ظهور آيه در مقرر شدن اجل مسمى

برای همه طبقات از مومن و كافر ر منافق نيست زيرا همد مقصودند منتهى بعضى مقصود اصلى و بعضى ديگر مقصود تطفلى و تبعى هستند .

مداد العلماء افضل من دماء الشهداء من بنى مسجدا ولو كمفحص قطة بنى الله له بيتا فى الجنة ، و بالجملة الاثار العظيمة و الامور الخيرية و الباقيات الصالحات كلها من المومنين و المتعلقين بالحق و اساسه فتدبر ، ان ذكر الخير كانوا اوله و اصله و فرعه و معدنه و ماويه و منتهاه و يقابلهم الكفار ان ذكر الشر كانوا اوله و اصله و فرعه و معدنه و ماويه و منتهاه اللهم احفظنا من شرورهم ابد الابدين .

فى الفقرة الانقيادية ، الاية الرابعة فى سورة الحج (۱۸) الم تر ان الله يسجد له من فى السموات و من فى الارض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدواب

نمی شود .

دوم صلاحیت شاهد از حیث افعال و رفتار برای قبول شهادت زیرا اگر شاهد صحیح العمل نباشد و در گفتارش صادق و راستگون نباشد هر آینه اطمینان بقول شاهد حاصل نمیشود سوم حسن خلق در شاهد زیرا سوء خلق موجب انحراف در باب شهادت میشود و از اینجهت اطمینان بقولش حاصل نمی شود (۱) .

و از اینجهت شارع مقدس عدالت را در شاهد اعتبار فرموده تا اینکه سد باب خیانت و ظلم نسبت بحقوق و اموال و اعراض و نفوس مردم شود و چون پیغمبر اکرم (ص) از جهت علم و دانش متفق علیه دوست و دشمن بوده و هست و همه طبقات او را حکیم میدانند و کتاب آسمانی یعنی قرآن مجید بیش از هزار و سیصد سال پیش شهادت بر غزارت علمی پیغمبر اکرم (ص) میدهد در آنجا که فرموده قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یأتوا

(۱) ممکن است گفته شود بناء عقلاء در ترتیب اثر بقول شاهد بیش از علم شاهد

و صدق در گفتارش امر دیگری نیست یعنی حسن خلق مدخلیت در این باب ندارد زیرا مدار اطمینان بر تحقق این دو امر است یکی علم شاهد بمشهود و دیگر صدق در گفتارش و امر دیگری مدخلیت در حصول اطمینان ندارد .

و كثير من الناس و كثير حق عليه العذاب و فيها مطالب :

الاول فى قوله الم تر اعلم ان سيرة العقلاء فى باب قبول الشهادة مع قطع النظر عن الشريعة على حصول الاطمينان و مدار الاطمينان فى الكل على الكل على امور وهى العلم و الصلاحية و حسن الخلق بداهة عدم تحقق الشهادة مع الجهل كما لا يتحقق الامانة بعدم الصلاحية و سوء الخلق لامكان انحراف الشاهد مع عدم الصلاحية و سوء الخلق ولذا اعتبر الشارع العدالة حتى لا يتحقق الخيانة ثم انه لما كان الرسول (ص) كامل العلم بحيث سماه العدو ساحرا فضلا عن المومن بل والكل اتفقوا على كونه حيكما

بمثل هذا القرآن لاياتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا ، يعنى بگو ای پیغمبر اکرم اگر جن و انس اجتماع کنند بر اینکه بیاورند بمثل این قرآن نمی توانند بیاورند بمثل او ولو همه طبقات در این امر شرکت کنند و اما از جهت اعمال و رفتار صالحترین افراد جمعیت بوده بحیثیکه او را محمد امین لقب نهادند و اما از جهت حسن خلق سرآمد اقران و بهی نظیر دوران بوده بنحویکه با اعراب وحشی و بیابانی که از جهت سوء خلق در نهایت درجه فساد و خشونت اخلاق بودند حضرتش معاشرت مینمود و آنها از معاشرت با او التذاذ میبردند و خلاصه آنکه پیغمبر اکرم (ص) بحدی حسن خلق داشته که خداوند در کتاب آسمانی شهادت بحسن خلق او میدهد در آنجا که میفرماید : انک لعلی خلق عظیم پس نبی اکرم (ص) واجد شرائط قبول شهادت بنحو اتم و اکمل بوده و از اینجهت خداوند سبحان استدلال بر وجود مسجود فرموده برویت پیغمبر اکرم (ص) سجود و انقیاد همه موجودات را نسبت بذات مقدس پروردگار بلکه میتوان گفت خطاب مخصوص پیغمبر اکرم نیست و متوجه جمیع امت است باعتبار جمعیت رسول .

مطلب دوم در بیان جمله الم تر ان الله يسجد له من فى السموات و من فى الارض

خبیرا و شاهده کتابه العلمی الذی ینطق بالحق فی ازید من الف سنه قل لئن اجتمعت
الانس و الجن علی ان یأتوا بمثل هذا القرآن لایاتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض
ظھیرا ، و کان صالح الاعمال بحیث سموه امینا حتی لقبوه بمحمد الامین صلی اللہ
علیه وآله و کان حسن الاخلاق علی نحو کان یعاشرهم مع سوء آدابهم الی ان یلتذوا
بصحبتہ (ص) فقد تم ملاک قبول شهادتہ فلذا استدل الحق تعالی برویتہ صلی اللہ
علیه وآله سجود کل علی وجود مسجودهم فقال تعالی الم تر سجده کل لله تعالی
وان کان کثیر من الناس حق علیہ العذاب بل لعله یمکن ان یمکن ان یمکن ان یمکن ان یمکن
جمیع الامم بجمعیۃ الرسول و رویتهم کما سیاتی .

گوئیم حقیقت سجود خضوع و تذلل برای غیر است و آن بر دو قسم است یکی آنکه متذلل
و خاضع غیر متمکن از ادراک خضوع و تذلل باشد و دیگر آنکه خاضع و ساجد متمکن از
ادراک خضوع و تذلل باشد چنانچه آیه دلالت بر هر دو قسم میکند .

اما قسم اول انقیاد و تذلل وجودی و کمال وجودی ماسوی اللہ است زیرا وجود و
کمالات آن در تمام ماهیات ممکنه از آسمانها و زمین و آنچه در آنها و بین آنها است حتی
افراد انسان قائم بذاتشان نیست والا انحاء وجودات و کمالات آنها تبدیل پذیر نبود و
نیز عوالم آنها متبدل نمی شد و بعبارت دیگر تبدیل در وجود و تبدیل در کمالات وجود و
تبدل در عوالم مختلفه دلیل بر قیام و تعلق آنها بغیر است و معقول نیست غیر هم مثل
آنها باشد ، زیرا از اجتماع لاقتضاء ، اقتضاء حاصل نشود و از اجتماع غیر قائم بالذات
قائم بالذات محقق نگردد پس لا محاله باید موجود قائم بالذات در جهان
هستی باشد و علاوه بر این دلیل دلیل فطرت افتقار است بر وجود قائم و قیوم بالذات
در جهان هستی که سابقا مفصلا ذکر شد ، پس تذلل همه اشیا از حیث وجود و کمال

الثانی فی قوله تعالى الم تر ان الله یسجد له من فی السموات و من فی الارض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدواب اعلم ان السجده نهائیه الخضوع و التذلل و هو علی قسمین كما یدل علیه الایة قسم لایتمکن المتذلل من ادراکه و قسم یتمکن من ادراکه المتذلل .

اما الاول فهو تذلل ما سوى الله وجودا و کمالا بدهانه ان الوجود و کمالاته فی کل شیء من السموات و الارض و غیرهما حتی الانسان لایکون قائما بذاته و الا لما تبدل انحائه و عوالمه و حیث انه كذلك فهو قائم بغیره و الغیر لایمکن ان یکون مثلهم الا لزم من اجتماع اللاقتضاء الاقتضاء و من اجتماع الغیر القائم القائم و هو بدهیه البطلان و (ح) فلا بد

وجود حاکم است بر وجود قائم بالذات و هستی قیوم علی الاطلاق و دراین نظر صحیح نیست تقسیم انسان بدو قسم یکی ساجد و دیگر غیر ساجد (۱) .

قسم دوم تذلل و خضوع وجودی و کمال وجودی انسان است زیرا او متمکن از ادراک تذلل و خضوع خود و دیگران است و در این صورت گوئیم بعد از تمکن انسان از ادراک یا مدرک است خضوع وجودی و کمال وجودی خود را که مشترک است در این امر با تمام موجودات و یا مدرک است خضوع فطری خود را نسبت بکامل که در خصوص حقیقت انسان است و یا اهدا درک هیچ کدام را نمی کند و در صورت درک یا مدرک است مسجود و متذلل له خود

(۱) ممکن است گفته شود عدم تمکن از ادراک تذلل و خضوع بحسب وجود و کمال

آن نسبت بتمام ما سوى الله صحیح نیست بلکه منحصر در خضوع موجودات غیر ذی شعور صحیح است زیرا موجودات با شعور و ادراک متمکن از ادراک تذلل و خضوع وجودی و کمال وجودی خودشان هستند و علاوه اینکه تذلل و خضوع وجودی با افتقار وجودی یکی است پس نباید هر کدام را دلیل علیحده شمرد .

من ان یقیمها القیوم بالذات مضافا الی ما بینا فی الفطرة الافتقاریة فجميع الاشياء المتذلة وجودا و کمالا یحکم بتذله و تقومه و سجوده وجود من هو قائم بذاته و بهذا النظر لایتم التقسیم بالنسبة الی الانسان .

و اما القسم الثانی و هو المتمکن من ادراک التذلل و هو الانسان فاما یدرک تذله اولاً ، و علی الاول فاما یدرک خضوعه الوجودی كما فی الكل او یجد فی فطرته الخضوع و علیها اما ان یدرک المتذلل له اولاً و علی الاول فاما یظهر خضوعه اولاً ، و بهذا النظر یصح تقسیم الانسان حیث قال سبحانه و کثیر من الناس و کثیر حق علیه العذاب فمن ادرك خضوعه الوجودی او الفطری و ادرك المخضوع له و اظهر الخضوع لیه فهو من القسم

را و یا ابدا درک مخضوع له نمی کند و در صورت درک یا اظهار خضوع و تذلل نسبت بذات مقدس پروردگار مینماید و یا ترک خضوع و سجود میکند و باید گفت تقسیم در آیه شریفه نسبت بانسان از این نظر است پس انسان در صورت درک خضوع وجودی یا خضوع فطری و درک مخضوع له اگر اظهار خضوع و تذلل در پیشگاه ذات مقدس پروردگار نمود قطعاً از قسم اول است که می فرماید و کثیر من الناس و در صورت عدم ادراک خضوع وجودی یا فطری و عدم ادراک مخضوع له و عدم اظهار خضوع و تذلل قطعاً از قسم دوم است که می فرماید و کثیر حق علیه العذاب ، و همچنین در صورت ادراک خضوع وجودی یا خضوع فطری و عدم ادراک مخضوع له نیز داخل در قسم دوم است که می فرماید و کثیر حق علیه العذاب و اگر ادراک خضوع وجودی یا فطری و یا هر دو نمود و ادراک مخضوع له کرد ولی اظهار خضوع و تذلل در پیشگاه حضرت احدیت نکرد آیا از مصادیق قسم دوم است که می فرماید و کثیر حق علیه العذاب باید گفت داخل نیست بلکه داخل در قسم اول است که می فرماید و کثیر من الناس زیرا او خداوند را بطریق خضوع وجودی یا خضوع فطری یا هر دو طریق شناخته و عارف و دانا به پروردگاری خود توانا شده و ارایه جهت استحقاق عذاب ثابت ندارد بلکه مدتی عذاب میشود و بعد از آن مورد عفو پروردگار واقع میگردد

الاول قطعاً و من لم یدرک خضوعه فضلا عن المخفض له و اظهار الخضوع لديه فهو من القسم الثاني قطعاً و كذا من ادرك الخضوع باى وجه كان و لم یدرک المخفض له و اما من ادرك المخفض له و لم يظهر الخضوع لديه فهل هو من مصادیق قوله تعالى شانه و كثير حق عليه العذاب الظاهر العدم لانه لا يكون عدلاً للاول بل هو من مصادیق قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له كثير من الناس لانه عرف الخضوع و المخفض له و بعبارة اخرى مدار المدح و الذم على روية الحق و عرفانه و لذا قال الم تر يا رسول الله انت و امتك بسبب الخضوع الوجودى كما فى الكل و الخضوع الفطرى كما فى الانسان ان الله هو المخفض له و (ح) فمن عرف الله و ان لم يظهر الخضوع لديه لم يكن العذاب ثابتاً عليه نعم يعذب حيناً و

و بعبارة ديگر ملاك مدح و ذم معرفت پروردگار و عدم آنست (۱) .

مطلب سوم در بيان جمله و كثير حق عليه العذاب گوئيم چون كثرت در طرفين شى واحد از جهت واحده ممكن نيست يعنى معقول نيست كه انسان از حيث عدد كثيرى از آن ساجد و كثيرى از آن غير ساجد باشد بلكه لامحاله اگر افراد غير ساجد كثير شدند بايد افراد ساجد قليل باشند .

و بالعكس اگر افراد ساجد كثير شدند بايد افراد غير ساجد قليل باشند ، پس بنا بر اين

(۱) ممكن است گفته شود اگر مراد از جمله حق عليه العذاب ثبوت عذاب باشد

چنانچه ظاهر كلمه حق است گوئيم چون ثبوت عذاب بدو نحو است يكي بنحو استمرار و دوام و ديگر بنحو انقطاع پس كسانيكه اظهار خضوع و تذلل در پيشگاه حضرت احديت نمى‌كنند اگر ذات مقدسش را شناخته‌اند عذاب بر آنها ثابت است بنحو انقطاع و اگر او را نشناخته‌اند عذاب بر آنها ثابت است بنحو استمرار و دوام پس بايد گفت چون ثبوت عذاب منافات با عدم استمرار و دوام ندارد فرض اخير داخل در قسم دوم است كه مى‌فرمايد و كثير حق عليه العذاب نه داخل در قسم اول كه مى‌فرمايد و كثير من الناس .

یعنی عنه .

الثالث فی قوله تعالى و كثير من الناس حق عليه العذاب الكثيره لايمكن ان يكون فی طرفی الشیء بلحاظ واحد فلا بد و ان يكون متعدده اللحاظ كما لا يخفى .

فنقول ان کمال الانسان ادراك الشیء علی ما هو علیه فی الواقع و المعامله معه علی ما ینبغی و الا فهو ناقص فی انسانيته و (ح) فلما كان الساجد له عالما بما هو فی الواقع و عاملا بما یناسبه كان من شرفاء الاناسی فهم لعلمهم بتذلل کل متذلل و اجدون لجميع الکثرات و لذا یقولون لا اله الا الله عدد اللیالی و الدهور ، لا اله الا الله عدد امواج البحور ، لا اله الا الله عدد الشوک و الشجر ، الی اخر الدعاء ، و (ح) فبوجودهم

باید بگوئیم یکی از دو کثرت در آیه شریفه بلحاظ عدد نیست ولی دیگری بلحاظ عدد و شماره است و اما کثرتی که بلحاظ عدد و شماره نیست عبارتست از جمله و کثیر من الناس پس کثرت در این مقام باعتبار جهت کمال ساجدین است یعنی این طبقه از مردم و لو بحسب عدد قلیل هستند ولی از نظر مغز و معنی و کمال علمی آنها بواجب الوجود و اسماء و صفات ذاتی و فعلی پروردگار برهانا و شهودا و از جهت علم و معرفت بتذلل و خضوع و جودی هر متذلل و خاضع کثیرند و لذا از این جهت میگویند لا اله الا الله عدد اللیالی و الدهور لا اله الا الله عدد امواج البحور لا اله الا الله عدد الشوک و الشجر تا آخر دعا ، یعنی بواسطه علم آنها بتذلل و خضوع و جودی همه اشیا از لیالی و دهور و تمام امواج بحور و جمیع شوک و شجر میگویند لا اله الا الله پس اجراء این کلمه باعتبار چنین علمی در حکم کثرت است و اما کثرتی که بلحاظ عدد و شماره است عبارتست از جمله و کثیر حق علیه العذاب پس افراد غیر ساجد ولو بحسب عدد و شماره کثیرند ولی از نظر جهل و نادانی بتوحید ذاتی و صفاتی و افعالی پروردگار و از نظر عدم ادراک تذلل و جودی اشیا خیلی ناچیز و قلیل هستند و در عذاب پروردگار معذبند .

مطلب چهارم در بیان خضوع فطری که مختص بانسان است و آن عبارتست از صفت

الجمعی و وحدتهم کثیرون و ان کان قليلا بعددهم كما يقول و قليل من عبادى الشکور و اما القاصرون عن معرفتهم ان كانوا کثیرا بحسب العدد الا انهم الاقلون الاخسون فهم فى العذاب ثابتون .

الرابع فى الخضوع الفطرى الخاص بالانسان و هو وجدان الخضوع فى نفسه و هذا غير الالتزام بالخضوع العملى و الحكم به كما فى باب الاحترامات و التکريمات و اثبات الدين الفطرى بل هو من باب الصفات النفسانية الفطرية كالعطوفة و الرفاه المتهیجین عند مشاهدۀ المظلوم و الضعیف و هنا مقامان :

الاول اثبات الخضوع الفطرى: فنقول فى بيان ذلك ان الانسان بعد ما ادرك کمال

نفسانى که وجدان خضوع باشد در نفس مانند عطوفت و رافت که از صفات نفسانى است و در حال مشاهده مظلوم و ضعيف تحريك ميشود و هيجان پيدا ميکند، و آن غير از التزام به خضوع عملى است در خارج چنانچه در باب احترامات مشاهده ميشود زيرا ممکن است در باب احترامات و تکريمات بحسب قلب ابداء خاضع نباشد ولى در ظاهر عملا بجهتسى از جهات خاضع باشد پس باب خضوع فطرى و باب التزام بخضوع عملى دو باب است و بايد اشتباه بيکديگر نشود، حال گوئيم در اينجا دو مقام است يکى اثبات خضوع فطرى و ديگر اثبات مخضوع له فطرت .

اما مقام اول گوئيم انسان چون ادراک کمال و جمال در چيزى نمود بى اختيار در قلبش نسبت باو خاضع ميشود و اين معنى غير از بعث و التزام بخضوع خارجى است و نسبت بين خضوع نفسانى و خضوع جوارحى عموم و خصوص من وجه است گاهى شود که انسان بحسب قلب و خارج هر دو خاضع باشد و گاهى فقط بحسب قلب خاضع باشد ولى بحسب خارج بواسطه جهتى از جهات مانند تقيه يا عداوت و حسد خاضع نباشد و گاهى بحسب قلب خاضع نباشد چون ادراک کمال و جمال نکرده ولى بحسب خارج بواسطه جهتى از جهات مانند رياء و نفاق يا طمع خاضع باشد پس خضوع فطرى غير از التزام بخضوع

احد و عظمته یجد فی نفسه الخضوع له و هذا غیر البعث الی الخضوع خارجا و النسبة بینهما العموم من وجه لامکان ان یخضع له قلبا و خارجا او تخضع له قلبا و لایخضع له خارجا لحکمة او تقیة او حسدا و عداوة و قدیخضع له خارجا و لایخضع له قلبا لحکمة او طمع او ریا و نفاق و بالجملة لا اشکال فی ظهور الخضوع قلبا عند ظهور کمال احد عنده من غیر تصنع و حالة منتظرة .

المقام الثانی ان الخضوع امر نسبی قائم بالطرفین و هما الخاضع و المخضوع له اما الخاضع فهی ذات الفطرة و اما المخضوع له فلا بد من کشفه عن الفطرة الخاضعة بان یتوجه الیه و شاهدها لای شیء تخضع و تنقاد فاذا سئلتها و قلت لها ایتها الفطرة

خارجی است زیرا اگر یکی بود نسبت بین آنها تساوی بود نه عموم و خصوص من وجه . اما مقام ثانی چون خضوع امریست نسبی و اضافی یعنی قائم است بطرفین و بدون طرفین تحقق پیدا نکند و طرفین آن خاضع و مخضوع له است اما خاضع فطرت انسان است و اما مخضوع له فطرت را باید از طریق خود فطرت خاضعه کشف نمود یعنی مشاهده کرد که فطرت برای چه چیز منقاد و خاضع است حال اگر از فطرت خود سوال کنید که ای فطرت خاضعه نسبت بچه کس خاضع و منقاد هستی در جواب گوید من خاضع منقادم نسبت بموجود حی علیم قدیر غنی قیوم که علم و حیوه و قدرت و غنی ذاتی او باشد و این صفات در ذاتش تبدل پیدا نکند حیوه مبدل بممات و علم مبدل بجهل و قدرت مبدل بعجز و غنی مبدل بفقر نشود و چنین ذاتی که مخضوع له فطرت است همانا واجب الوجود و هستی صرف است که قیوم خود و ما سوی است .

آیه پنجم در بیان فطرت رجاء در سوره طه قال الله تعالی و عنت الوجوه للحی القیوم ، و قد خاب من حمل ظلما ، آیه شریفه مشتمل است بر مطالب عدیده :

مطلب اول در بیان جمله و عنت الوجوه گوئیم کلمه وجوه و لومطلق وجه است ولی بقرینه ذیل آیه شریفه که فرموده و قد خاب من حمل ظلما مراد وجه رجاء و امید است و

الانقياديّة لمن تنقاد و تخضع و (ح) تجيبك بانى اخضع لمن هو حى عليم غنى قدير ، بحيث لا يتبدل حيوته بالموت و لاعلمه بالجهل و لاغناه بالفقر و لا قدرته بالعجز بدهه ان الفطره لا يمكنها الخضوع الا لمن هو ارفع من الكل و لا يكون كذلك الا اذا كان هو صرف الوجود و العلم و الحيوه و القدره .

الايه الخامسة فى الفطره الرجائيه ، قال الله تعالى فى سورة طه : و عنت الوجوه للحي القيوم و قد خاب من حمل ظلما ، و فيها مطالب :

الاول فى قوله تعالى و عنت الوجوه و هى مطلق الوجوه الا انه باعتبار خيبه الظالم يكون المراد وجه رجائه و (ح) فلا بد من اثبات فطره الرجاء للانسان مقدمات :

مفاد صدر آيه شريفه اينستكه خوار و دليل است وجوه رجائيه براى حى قيوم پس در اين صورت بايد فطرت رجاء در انسان ثابت شود تا صحيح باشد كه گفته شود وجوه رجائيه دليل و خوار است براى حى قيوم و ثبوت آن متوقف بر بيان چند مقدمه است :

مقدمه اولى اشكالى نيست كه كمال مطلوب انسان و نقص منفور اوست و در اين جهت فرق نيست بين اقسام كمال از عقلى و نفسى و طبعى و بين مراتب آن از ذاتى و عرضى مانند علم و جهل و عدل و ظلم و غنى و فقر و عزت و ذلت و غير اينها .

مقدمه ثانيه اشكالى نيست كه جميع طبقات مردم خود را بتعب و ناراحتى مياندازند در اقدام بمشاق امور اعم از اينكه مربوط بزندگاني دنيا باشد يا آخرت مانند عبادت و رياضت و زيارت و تجارت و زراعت و صناعت .

مقدمه ثالثه اشكالى نيست كه اين افعال نامبرده مطلوب و مقصود اصلى مردم نيست بلكه آثار و غايات مترتب بر آنها مقصود و منظور اصلى آنها است و از طرف ديگر حصول اين غايات يقينى و قطعى نيست و در عين حال مردم اقدام بر اين اعمال ميكنند اين نيست مگر رجاء و اميد بحصول و تحقق غايات و آثار مانند زارع و تاجر و عابد كه قطع بوصول مقصود اصلى و غرض نهائى ندارند و باز در عمل ساعى و جدى هستند و ضعف

الاولی انه لا اشکال فی ان الکمال معشوق الفطرة و النقص منفورها سواء کانا عقلانیا او نفسانیا او طبیعیا ذاتیا او عرضیا کالغنی و الفقر و العزّة و الذلّة و غیرهما .
الثانیة لا اشکال فی ان اهل العالم یقدمون علی افعال کالعبادة و التجارة و الزراعة و الصناعة و الزيارة و الرياضة و المسافرة بل یتعبون انفسهم فی مشاق الامور دنیاویة کانت او اخراویة .

الثالثة لا اشکال فی ان هذه الافعال لیست مطلوبة بذواتها بل مرغوبة بغایاتها و هی غیر مقطوعة و یدلک علی هذا حال الزارعین و التاجرین و العابدین فانهم لایقطعون بالاثار المطلوبة فلا یقدمون علیها الا رجاء بل مدار العالم علیه کما لایخفی و بالجملّة

و سستی نمی کنند این اقدام نیست مگر بجهت رجاء و امید آنها بوصول نتایج عمل بلکه روی این حساب میتوان گفت مدار عالم طبیعت بر رجاء و امید نهاده شده پس ثابت شد وجود فطرت رجاء در جمیع طبقات مردم برای نیل بکمال یا رفع نقص و عیب .

مطلب دوم در بیان کلمه للحی القیوم گوئیم چون رجاء امری است نسبی و اضافی و قائم بطرفین است و بدون آن متحقق نشود مثل علم و قدرت و عشق و طرفین آن راجی و مرجومه است اما راجی فطرت انسان است و اما مرجو منه عبارتست از موجود حی عالم قادر غنی روف که این صفات عین ذاتش باشد و تبدیل پیدا نکند زیرا نیستی و عدم متعلق فطرت رجاء هرگز نشود و همچنین موجود مرده و بی روح مورد تعلق رجاء واقع نگردد و از اینجهت گوئیم توسل بقبور ائمه اطهار صلوات الله علیهم اجمعین و بتربت شریف آنها از جهت ارواح مقدسه آنها است نه از جهت ابدان و اجسام مرده آنها و همچنین جاهل و عاجز و فقیر و دشمن مرجو منه فطرت رجاء واقع نگردد بلکه واجد این صفات که امکان تبدیل در آن باشد مرجو منه فطرت و متعلق رجاء فطری واقع نشود زیرا احتمال تبدیل این صفات به نقیض آن موجب قطع رجاء و نومیدی است ، حال گوئیم چون فطرت انسان راجی بموجود حی قیوم عالم قادر غنی روف بالذات است و رجاء از صفات اضافی است

فقد تحقق لك وجود رجاء الفطرة في حصول كمال او رفع نقص .

المطلب الثاني في قوله تعالى للحي القيوم اقول ان الرجاء امر نسبي قائم بالطرفين و هو الراجي و المرجو منه اما الراجي فهو الفطرة الراجية و اما المرجو منه فهو الوجود الحي العالم القادر الغني الروف اما الوجود فلبدها ان الفطرة لا تتمكن من تعليق حبل رجائه الى المعدوم ولا الى الميت بما هو ميت و التوسل الى قبور الاولياء و تربتهم رجاء الى ارواحهم (ع) كما لا يمكن الرجاء الى الجاهل ولا الى العاجز ولا الى الفاقد و الفقير ولا الى العدو كما انه اذا تبادل هذه الصفات لا يتعلق به الفطرة بداهة ان احتمال طريان العدم بالنسبة الى المرجو منه موجب لقطع الرجاء كما ان طريان الموت و الجهل و العجز

پس بحکم برهان تضایف باید قضاوت کرد که چون رجاء و راجی بالفعل محقق و موجود است مرجو منه باید بالفعل در جهان هستی محقق و موجود باشد پس بدلیل فطرت رجاء اثبات شد موجود حی قیوم ازلی و ابدی و باین بیان کاملاً روشن و واضح شد که ملاک در باب توکل موجود حی عالم قادر غنی روف قیوم است كما قال تعالى فتوكلوا ان كنتم مومنين یعنی اگر معتقد بموجود حی عالم قادر غنی روف قیوم هستید توکل باو نمائید و اگر خواهی بیایی فطرت رجاء را در کتاب ذات و کاملاً برای تو واضح شود که مرجو منه فطرت کیست نظر کن بحال مسافرت خود و رجاء و اثق بدوستان و رفقای خود که عالم بحال تو و متعلقین تو و حوائج تو و آنها هستند و دارا و غنیند آنچه را آنها محتاجند و توانا و قادرند بر رفع حوائج آنها و کریم و روف و عطفند نسبت بآنها حال اگر احتمال دهی صفاتی که دوستان واجدند شاید مبدل بنقیض شود یعنی حیوه بموت و علم بجهل و غنی بفقر و کرم ببخل و عطوفت و رافت بدشمنی هر آینه رجاء تو از آنها زائل شود و امید تو از آنها قطع گردد پس در این هنگام اگر تامل کنی دو چیز درک خواهی کرد یکی رجاء خود و دیگر مرجو منه فطرت که عبارتست از موجود حی عالم غنی قادر کریم روف قیوم بنحوی که این کمالات ذاتی او باشد و ابداً تغییر پذیر در ذاتش نباشد در این صورت اگر تعصب

و الفقر و العداوة قاطع لحبل الرجاء و (ح) فاذا راجعنا الى فطرتنا هذه لوجدنا راجية الى الوجود الحي القيوم الابدی الدائم العالم القادر الغنی الروف اذا كانت هذه الصفات ثابتة فيه و حيث ان الفطرة راجية بالفعل و الرجاء موجود بالفعل فلامحاله يكون المرجو منه بهذه الصفات موجود فهو المقصود الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد و منه تبين لك ملاك التوكل كما قال فتوكلوا ان كنتم مومنين بالوجود الحي العالم القادر الغنی الروف و اذا اردت توضیح ذلك فلاحظ رجائك المجعل الى حبيبك حين مسافرتك فانه تعلمه بمسافرتك و هو يعلم حاجتك و عيالاتك و كان غنيا مليا قادرا كريما عطوفا روفيا بك ، و (ح) فانظر الى ملاك رجائك اليه فانك تجده لكونه حيا محبا لك عالما

را کنار بگذاری و با عدل و انصاف قضاوت کنی بهر جا فطرت درک حی قیوم خواهی نمود و خدا شناس خواهی شد .

مطلب سوم در بیان جمله و قد خاب من حمل ظلما ، گوئیم مراد از ظلم انحراف از مطالعه کتاب ذات است که در نتیجه ترک مطالعه رجاء فطرت را درک نکند و در عقب آن مرجو منه فطرت را نیابد و نا امید از رحمت او شود کما قال تعالی و لایبأس من روح الله الا القوم الظالمون و الا اگر کسی کتاب ذاتش را مطالعه نماید و در او تفکر و تعقل کند هرآینه رجاء فطرت و مرجو منه فطرت که حی قیوم است درک میکند و نا امید و مایوس از رحمتش نمی شود زیرا در این صورت حامل ظلم نیست چنانچه اگر کسی کتاب ذاتش را بدقت نظر کند و فطرت رجاء را درک نماید ولی رجاء فطری را صرف در غیر موردش نماید و از او کشف مرجومنه حقیقی فطرت نکند و از او بی اطلاع باشد هرآینه او ظالم است و از رحمت پروردگارش نا امید و مایوس خواهد بود چنانچه فرموده و لایبأس من روح الله الا القوم الظالمون (۱) .

— (۱) ممکن است گفته شود ظلم منحصر باین دو مورد نیست و شامل هر تجاوز و حق کشی میشود چه نسبت بحق خالق باشد یا حق مخلوق منتهی نسبت بخالق ظلم عظیم است کما قال تعالی ان الشکر لظلم عظیم و ظالم نا امید و مایوس از رحمت پروردگار است .

بحاجاتک غنیا قادرا کریمای روفای ، بحیث اذا احتملت موته او عداوته او جهله بحاجتک او فقره او عجزه او ارتفاع کرمه او رافته لانقطع رجائک و يستحيل بقاءه كما لا يخفى ، فتدبر .
المطلب الثالث فى قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما و فى مقام اخر و لا يأس من روح الله الا القوم الظالمون الظلم هنا و هو الانحراف عن مطالعة كتاب الذات موجب لعدم وجدان المرجو منه فيكون خائبا آيسا و الا فمن قرء كتاب فطره رجائه لوجدان المرجو منه هو الحى القيوم كما ان من صرف رجائه الى غير وجهه و مقتضى فطرته فهو ايضا ظالم لنفسه موجب للخسران لانه كسراب بقيعه يحسبه الظمان ماء فاذا جاءه لم يجده شيئا نعم

البته مخفى نماند که فطرت رجاء در حال اضطرار هويدا شود حتى از دسته و جماعت ظلم کنندگان چنانچه فرعون بعد از اضطرار و استیصال گفت انى تبت الان انى آمنتم برب موسى و هرون يعنى گفت در اين هنگام توبه کردم و ايمان بخداى موسى و هرون آوردم اگر چه در حقيقت و واقع تائب و مومن نشده بود و الا خداوند مي فرمود تائب و آمن و نمى فرمود قال انى تبت الان ولكن در ظهور و هويدا شدن فطرت رجاء فرعون شکی نيست ولى از جهت اينکه مرجو منه فطرت بنحو قطع و يقين و يا بنحو کشف و شهود بنظر او رب موسى و هرون نبود داخل در طائفه تائبين و مومنين نشد و بحال کفر باقى ماند و وارد عالم برزخ شد اما خبرى که دلالت بر رجاء فطرى و مرجو منه حقيقى فطرت ميکند و امام (ع) بعنوان استدلال براى اثبات واجب الوجود ايراد نموده همانست که معصوم (ع) براوى فرمودند هل ركبت السفينه ، آيا کشتى سوار شده اى و هل صارت السفينه مغترقه و آيا کشتى غرق شده است ؟ و قد قطعت اسباب النجاه عندک ، و حال اينکه اسباب نجات ظاهرى از تو منقطع شده باشد و مع ذلك تعلق قلبک بموجود يقدر على النجاه ولى باز در اين صورت قلب تو بسته و اميدوار است بموجوديکه قادر و توانا است بر نجات تو فقال نعم فقال (ع) هو ربک راوى در جواب حضرت عرض کرد بايى ، حضرت فرمودند همان موجود قادر توانا که اميد باو دارى در نجات خود بزوردگار و خالق تو است پس حضرت بفطرت رجاء که در

يظهر عند الاضطرار دائما حتى من الظالمين على انفسهم كما ان فرعون بعد الاستيصال قال انى تبت الان انى آمنت برب موسى وهرون و ذلك و ان لم يكن تائبا و مومنا و الا كان الله تعالى قائلا و حاكيا عنه بانه تاب و آمن لكنه قال تعالى انه قال انى تبت الان انى آمنت برب موسى وهرون فليس فى فطرته رجائه و اظهار رجائه اشكال غاية الامر لالم يكن المرجومنه هو رب موسى وهرون على التحقيق عنده فلم يصرن اهل الايمان و بالجملة الاستيصال اوجب اظهار فطرته رجائه اما ان المرجو منه هو شخص رب موسى و هرون فلم يتبين عنده ولذا كان كافرا و مما يدل على ما ذكرنا استدلال المعصوم ببرهان فطرته الرجاء

نهاد بشر نهفته شده و با ذاتش سرشته گردیده کشف مرجو منه حقیقی فطرت که حی قیوم قادر عالم غنی کریم روف است فرموده زیرا فطرت رجاء و راجی بالفعل بحکم برهان تضایف دلالت بر وجود مرجو منه میکند .

مطلب چهارم در بیان جمله و من يعمل من الصالحات و هو مومن، گوئیم طریق تکامل فطرت رجاء و خروج آن از حد قوه بفعلیت بنحویکه انحراف از مرجومنه حقیقی فطرت هرگز پیدا نکند و ایمان او ثابت و مستقر باشد اتیان باعمال صالحه و عمل نمودن بوظائف مقرره الهی است خصوصا عبادات مشروعه با توجه و حضور قلب بمعبود که موجب نورانیت قلب میشود و کار عابد بجائی میکشد که حق را در مظاهرش مشاهده میکند و آنگاه حقیقه میگوید ایاک نعبد و ایاک نستعین و دیگر انحرافی برای مومن پیدا نمی شود و رجاء فطری را هرگز در غیر موردش صرف نمی کند و همیشه مشمول رحمت او است چنانچه دأب و دیدن ظالم صرف فطرت رجاء است در خلاف موردش و همیشه مأیوس و نا امید است از رحمت پروردگار . آیه ششم در بیان فطرت خوف قال الله تعالى ان یشا یدهبکم و یات بخلق جدید اثبات خوف فطری متوقف است بر بیان چند مقدمه :

مقدمه اولی اشکالی نیست که برای هر فردی از افراد بشر معشوقات و محبوباتی است اعم از وجود و کمالاتش یا اضافات وجودش از اولاد و اموال و عشیره و دوستان و اصدقائه

بقوله للسائل هل ركبت السفينه و هل صارت مغترقه و قد قطعت اسباب النجاه عندك و مع ذلك تعلق قلبك بوجود يقدر على النجاه فقال نعم فقال (ع) هو ربك و بالجملة فوجود هذه الفطره في الانسان مما لا اشكال فيه و كذلك دلالتها على وجود المرجو منه في عالم التحقق كما عرفت من عصمه الفطره .

المطلب الرابع في قوله تعالى و من يعمل من الصالحات اقول ان الايه في بيان طريق احكام فطره الرجاء و اخراجها عن القوه الى الفعلية و اشتدادها حتى تكمل الرجاء اليه تعالى فنقول ان قوله تعالى و من يعمل من الصالحات و هو موطن الايه متكفل لذلك بداهه

و زوجاتش .

مقدمه ثانيه اشكالي ليست كه محبوبات انسان قائم بذات نيستند والا متبدل بصد و نقيض نمی شدند و همچنين انسان هم قيوم آنها نيست زيرا آنها در حدوث و بقاء و زوال از تحت اراده و نفوذ انسان خارجند و انسان عاجز از حفظ و حراست آنهاست مثلا ملاحظه كنيد وجود و كمالات انسان را كه بتمام معنى از تحت مشيت انسان خارج است يعنى بدون اراده و مشيت از نيستى پا بعرضه هستى گذارده و مدتى لباس هستى طبيعى در بر دارد و زمانى ميگذرد كه آن لباس طبيعى را از برش بجبر و اكراه بيرون كنند و لباس زيباترى باندامش بپوشانند .

مقدمه ثالثه اشكالي نيست كه ضد و نقيض محبوب انسان مانند موت و جهل و عجز و فقر و مرض منقور و مبغوض اوست و وقوع آنها تحت اراده و نفوذ انسان نيست تا از آنها دفع نمايد و محبوب خود را حفظ كند تا مبدل بمبغوض نشود .

مقدمه رابعه بعد از تحقق مقدمات ثلث بدون شك و ترديد قاطع ميشود بوجود و تحقق خوف دائم در كتاب ذات و فطرتش بنحويكه هميشه خائف است نسبت بمحبوب خود زيرا بقاء محبوب از تحت اراده و منيبتش خارج است پس در هر لحظه خائف بر زوال و نيستى معشوق است و ابد اچاره اى ندارد مگر پناه بحى قيوم و احدى از افراد انسان فاقد

انه بعد ما آمن بهذا الموجود القاهر القادر فالاتيان بالاعمال الصالحة توجب الازدياد و ظهور النورانية فان النورانية مكمونة في الارواح كالنارية في الاجسام غاية الامر تحتاج ظهورها الى رياضة مخصوصة مناسبة و (ح) فالعبادات المشروعة مع التوجه و حال الحضور تصلح لتكميل الرجاء بحيث لا ينحرف عن الحق المرجو منه و لا يتوجه الى غيره كما هو دأب الظالم و (ح) فينال المرجو منه الفطرى و هو الحى القيوم فلا يخاف الانحراف اصلا و لا يخاف الهضم و هو الخيبة و عدم النيل بقوايدها .

الاية السادسة فى الفطرة الخوفية قوله تعالى ان يشا يذهبكم و يات بخلق جديد و

اين خوف نيست .

مقدمه پنجم اشکالی نيست که خوف مانند علم و عشق و رجاء امرى است نسبى و اضافى و قائم بطرفين است و بدون طرفين تحقق پيدانکند و طرفين آن عبارتست از خائف و مخوف منه مثلا انسان ميگويد خائفم از فلان چيز زيرا خوف از لاشي معنى ندارد و اين معنى شاهد بر قيام خوف است بطرفين يکى خائف و ديگر مخوف منه .

مقدمه ششم اگر انسان مطالعه کتاب ذات خود نمايد هر آينه درک کند که امر عدمى موجب خوف نمى شود و انسان هر گز از نبود ترس و واهمه ندارد پس بايد مخوف منه امر وجودى باشد نه عدمى ولو آن وجود واقعى نباشد و سراپى و تخيلى يا توهمى باشد و علاوه بر اين بايد آن امر وجودى داراى حيويت باشد زيرا خوف از موجود مرده و جماد معنى ندارد چنانچه اگر آن امر وجودى جاهل بشما و محبوب شما و يا جاهل بچيزيکه مضر بشما و محبوب شما باشد هر آينه خوف از او بلا وجه است مثلا دشمن شما که عازم بر قتل شما است اگر شما را شناسد هر آينه از او خائف نيستيد بلکه با کمال جرات با او معاشرت ميکنيد و ابد از او فرار نمى کنيد و حال اينکه اگر شما را مى شناخت از او فرار مى کرديد و ابد آنى و لحظه اى با او معاشرت نمى نموديد پس بايد مخوف منه موجود حى عالم باشد تا خوف از او صحيح باشد و سيز بايد آن امر وجودى قادر و توانا باشد بر اضرار بانسان و الا اگر

فی اثباتها مقدمات :

الاولی لاشکال فی ان لكل انسان معشوق و محبوب من وجوده و کمالات وجوده و طبیعتہ و قواه و اولاده و امواله و عشیرته و احبائه و اصدقائه و ازواجه الی غیر ذلک کما لایخفی .

الثانیة لاشکال فی ان هذه المحبوبات لایکون قائمة بانفسها والا لماتبدلت باضدادها و نقایضها و لایکون الانسان بما هو انسان قیومها لانه لایکون تحت مشیته و ارادته کما لایخفی .

عاجز باشد خوف از او صحیح نیست مانند شیریکه او را بسلاسل آهنین محکم بسته باشند که قدرت بر اضرار بانسان بهیچ وجه ندارد پس خوف از چنین شیری معنی و مفهومی ندارد از اینجهت باید مخوف منہ موجود حی عالم قادر باشد چنانچه اگر احتمال تبادل این صفات بنقیض آنها داده شود هر آینه خوف فطری نسبت بآن شیئی معقول نیست پس باید مخوف منہ موجود حی عالم قادر قیوم باشد و چون خوف از صفات اضافی و نسبی است و خائف دائما موجود و محقق است پس باید بحکم برهان تضایف قضاوت کنی ، مخوف منہ یعنی موجود حی عالم قادر قیوم در جهان هستی موجود و محقق است پس بفطرت خوف اثبات شد واجب الوجود .

آیه هفتم در بیان فطرت بغض نقص در سوره مبارکه انعام آیه (۷۴) ، و اذ قال ابراهیم لابیه ازر اتخذ اصناما الهه انی اراک و قومک فی ضلال مبین آیه شریفه مشتمل است بر مطالب عدیده :

..مطلب اول آنکه پدر حقیقی حضرت ابراهیم (ع) آزر نبوده زیرا پیغمبر باید از اصلاب ظاهره و ارحام مطهره باشد و آزر بت پرست و مشرک بوده و باتفاق همه تاریخ پدر حضرت ابراهیم (ع) بود و او مردی موحد و خدا پرست و خدا شناس بود پس بنا بر این نمیتوان گفت حضرت ابراهیم (ع) از صلب آزر بوده و تعبیر بکلمه اب باید باعتبار عم

الثالثة لاشكال في ان اصداد محبوباته منفورة و غير ملائمه كالموت والجهل والعجز
و الفقر و المرض و ليس وقوعها تحت مشيته حتى يدفع عنها .

الرابعة اذا تحققت هذه المقدمات فتقطع بوجود الخوف على محبوبه في حاق
الفطرة دائما بحيث لا يمكن خروج احد عن تحت هذه الخصوصية .

الخامسة لاشكال في قيام الخوف بطرفي الخائف والمخوف منه لانه امر نسبي كالعلم
والعشق والرجاء و يشهد على ذلك قولهم اني اخاف من فلان و من شى كذا و
من الفقر و الموت و الظالم وغيرها وهذا و ان كان امرا سطحيا غير موافق للواقع الا انه
يثبت عندنا قيام الخوف بالطرفين والا فلا معنى للخوف لا من احد بل يضحك به التلكي

و يا جد مادري و يا شوهر مادر و يا شيخ طائفه و بزرگ قبيله و قوم باشد زيرا عرب در اين
موارد اطلاق كلمه اب ميکند و حضرت ابراهيم (ع) باعتبار يکي از وجوه سابقه آزر را پدر
خوانده و او را بکلمه اب مورد خطاب قرار داده و خداوند در مقام حکايت از قصه حضرت
ابراهيم (ع) با آزر بحسب آنچه در مورد مکالمه واقع شده برای خاتم النبيين در قرآن
بيان فرموده .

مطلب دوم طريق هدايت و راه نهائي کفار و مشرکين در ابتداء امر برفع ضلالت و
گمراهي است زيرا اجتماع هدايت و ضلالت ممکن نيست چون هر دو امر وجودي هستند و
از مصاديق اجتماع ضدین است و اجتماع ضدین مثل اجتماع نقيضين محال است زيرامال
اجتماع ضدین بالاخره با اجتماع نقيضين است پس بنا بر اين ميتوان گفت هدايت ممکن
نيست مگر بعد از رفع ضلالت چون ضلالت عبارت از جهل بسيطو عدم علم نيست تا بنور
علم و هدايت که امر وجودي است مرتفع شود بلکه بايد امر وجودي که ظلمت و کدورت
نفساني است از بين برود آنگاه نور حق و هدايت در نفوس و قلوب طلوع کند و موردالطاف
خاصه پروردگار واقع شوند پس بايد اولاً شخص گمراه را که بدون دليل و برهان و شهود
و کشف تبعيت و تقليد از آباء و اجداد و يا غير آنها ميکند بشک و ترديد در اعتقاد انداخت

السادسة لا اشكال في انه اذا طالعنا كتاب ذاتنا فقد نراه لا يخاف من امر عدمي فلا يمكن ان يقال اني اخاف من لاشيى و (ح) فلا بد وان يكون المخوف منه امرا وجوديا فلا يهرب الانسان الا منه ولو بتوهم وجود شىى او تخيل وجود شخص و (ح) فلا معنى للخوف من الفقر و الموت و المرض اذا كانت امورا عدمية و بعد لزوم كونه وجوديا لا بد وان يكون ذا حيوة بداهة انه لا معنى للخوف من الماء و المطر و الجبل و امثالها كما لا معنى للخوف ممن لا علم له بك و بمحبوبك و ما يضرک و ما يضر بمحبوبك و ان كان عدوا لك فانك تاكل و تمشى مع عدوك العازم على قتلك اذا احرزت انه لا يعرفك فالفطرة لاتخاف من الجاهل و اذا راجعنا الى فطرتنا لوجدناها انها لاتخاف ممن لا يقتدر على الاضرار بك

آنگاه طریق مستقیم و هدایت را باو آموخت مانند کسیکه در فلات تبعیت و تقلید از شخص دیگری میکند چون جاهل بطریق است و راه بمقصد را نمی داند ولی بدون دلیل و برهان و از روی جهل و نادانی اعتماد باو کرده حال اگر شخص ثالثی باو رسد و گوید این طریق تو را بمقصد نمی رساند و هر آینه از مقصد دور میکند فوراً شخص تابع توقف نموده و ظن بفساد و لا اقل تردید و شک برایش پیدا میشود و نظیر همین است تبعیت کفار و مشرکین از آباء و اجداد که بدون منطق عقل و شهود قلب و از روی جهل و سفاهت اعتماد بآنها نموده و آنها را رهبر خود میدانند و با یک دلیل موهومی که عبارت از وجدان آباء و اجداد برکفر و زندقه و بت پرستی باشد تبعیت و تقلید از آنها میکنند کما قال تعالی انا وجدنا آباءنا علی ذلک و انا علی آثارهم مقتدون و اهدا تعقل و تفکر نمی کنند آیا عمل و رویه و اعتقاد و سنجیه آنها از روی وجه صحیح و منطق عقل بوده و یا از روی خیال و وهم و تصورات غیر معقول صورت گرفته پس گفتار حضرت ابراهیم (ع) ابتداء برای تشکیک در اعتقاد فاسد شان بوده تا در مرتبه ثانی قابل هدایت شوند .

مطلب سوم رویت حضرت ابراهیم (ع) ضلالت و گمراهی آزر و قومش را بیکی از دو طریق بوده یا بنحو دلیل و برهان و از روی منطق عقل و یا بنحو کشف و شهود و رویت

و ان كان عالما كالاسد المشدود بالسلاسل المحكمة .

فاذا عرفت ان المخوف منه لا بد وان يكون موجودا حيا عالما قادرا والخوف موجود
و هو امر قائم بالخائف والمخوف منه فلامحاله تحكم من وجود الخوف دائما وجود المخوف
منه دائما و هي الحي القيوم بل الخوف الفطري الذاتي لا يمكن الا اذا كان المخوف منه
بحيث لا يتبادل فيه الاحوال من الوجود والحيوة والعلم والقدرة ولا يتعلق الخوف الفطري
بمن يتبادل فيه الوجود والعدم والموت والحيوة والعلم والجهل والقدرة والعجز
فاذا كان الامر كذلك في الخوف الفطري وهو موجود كذلك قائما بالخائف فليحكم بوجود
المخوف منه على النحو المذكور في دار الوجود بدهة عصمه الفترة ، فتدبر .

قلب و عبارت ديگر يا بعلم اليقين و يا بعين اليقين بوده و البته بايد دانست كه مراد
از كشف رويت و شهود ملكوت كفار و بت پرستان و كشف غيب و باطن مسكن و ماواي آنها
است در عالم قيامت و اين معنى اولين منزل كشف اهل شهود و عيان است و ظاهر بلكه
محقق آنستكه چون حضرت ابراهيم (ع) باين مقام شامخ نائل گرديد و مشاهده نمود ملكوت
كفار را در شياطين آنگاه فرمود انى اراك و قومك فى ضلال مبين و دليل بر اين مطلب آيه
بعد است كه خداوند فرموده و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و مخفى نماند
كه وجه تشبيه در رويت شهودى و كشفى است يعنى همانطوريكه خداوند سبحان ارائه فرمود
ملكوت كفار و بت پرستان و منزل و ماواي آنها را براى حضرت ابراهيم (ع) و اين ارائه
موجب توحش و تنفر حضرتش شد همچنين ارائه فرمود خداوند منان ملكوت آسمانها و زمين
را براى حضرتش و اين ارائه موجب انس حضرتش گرديد و بحقيقت جميع اشياء على ما هي
عليها بنحو كشف و شهود خبير و بصير شد و بر آيات و جلوات ذات مقدس پروردگار آگاه
گرديد و نيز دلالت براين معنى ميكند كلام پروردگار در ذيل آيه شريفه و ليكون من الموقنين
زيرا شهود ملكوت آسمانها از نظر سنخيت مقتضى انس و علاقه است گويا خداوند سبحان
فرموده ما ارائه ميدهيم ملكوت آسمانها را بحضرت ابراهيم تا از نظر ملائمت مانوس با آنها

الایة السابعة فطرة بغض النقص في سورة الانعام (۷۴) واذ قال ابراهيم لابيه آزر
انتخذاصناما الهة انى اريك و قومك فى ضلال مبين فيها مطالب :

الاول ان آزر لم يكن ابابراهيم (ع) فان النبی لابد وان يكون من اصلاّب طاهرة
وارحام مطهرة مع ان اباه تارخ بالاتفاق و انه اما عمه او جده من امه او زوج امه او شيخ
طائفة و باحدى هذه الاعتبارات يناديه بالابوة و اطلقه الله عليه حسبما اطلقه عليه ابراهيم
الثانى ان طريق الهداية لاهل الضلال انما يكون برفع الضلالة اولا لان اجتماع
الضدين كاجتماع النقيضين محال و لا يمكن الهداية الا برفع الضلالة بداهة انها لا يكون
من قبل الجهل البسيط حيث يرتفع بنور العلم بل حدث فى النفس ظلمة و ضلاله فلا بد

شود و البته واضح است انس و علاقه از لوازم كشف و شهود ملايم است چنانچه تنفر و
وحشت از آثار شهود منافر است (۱) .

مفاد این آیات شریفه برهان حضرت ابراهیم است بروجود صانع و فاطر آسمانها و زمین
و این برهان همان برهان حب اصل و کمال و بغض نقص و فرع است بیان برهان متوقف
است بر ذکر چند مقدمه .

مقدمه اولی اشکالی نیست که اصل و کمال شیئی مبعوض فرع آن شیئی نیست بلکه مقتضای
فطرت رجوع فرع است باصل خود بحسب حب و میل و بعبارت دیگر فرع و سایه هر شیئی
و ظهور هر جلوه هر متجلی عاشق و محب اصل خود و ذات متجلی است .

(۱) ممکن است گفته شود ایقان بمعنی انس و علاقه نیست بلکه بمعنی یقین و اطمینان
قلبی است و حصول آن تاره از طریق برهان و اخری از طریق كشف و شهود است پس یقین
از لوازم اعم برهان و شهود است و البته لازم اعم دلالت بر ملزوم اخص نمی کند از این
جهت میتوان گفت دلیل بر شهود و كشف منحصر صدر آیه شریفه است که فرموده و كذلك
نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ذیل آیه شریفه ابدا دلالت بر این معنی ندارد .

من رفع اليد اولاً من هذه العزيمة والظلمة حتى يصير قابلاً للافاضة والهداية واما ارتفاع الضلال بمثل هذا المقال فلان من سلك سبيل الضلال لاعلى سبيل البرهان كمن سلك في الفلاة عقيب رجل لايعلم انه الى اين يروح و هو يروح عقيبته فان مثل هذا الرجل ان وصل اليه رجل في وسط الطريق و قال ان مثل هذا المشى يكون على غير الطريق فهو بالفور لايمشى خلفه و يظن فسادة اولاً اقل من الشك سيما مع الدين الذي هو المفروض لانه وقومه من عبدة الاصنام فلولم يكونوا متدينين لما عبدوها كما لا يخفى و الجهلة السالفين كانوا محاجين و محتجين للانبياء بقولهم انا وجدنا آباءنا على ذلك و انا على آثارهم مقتدون فالكل سالكون سبيل آباءهم للجهالة كمن تقدم مثله عليك من التابع الماشى من غير

مقدمه دوم اشكالى نيست كه نقص و عيب مبغوض و منفور فطرت است و انسان هميشه سعى و جديت ميكند كه مستخلص از او شود .

مقدمه سوم اشكالى نيست كه افول و غروب نقص است زيرا موجود اگر در هر مكان و زمان باشد افول و غروب براى او تصور نمى شود ولى اگر موجود محدود به حدى باشد البته هميشه در بعض امكنه و ازمنه متحقق است و بالنتيجه افول و غروب براى او تصور مى شود حال كه مقدمات ثلاث را دانستى گوئيم حضرت ابراهيم (ع) استدلال نمود بر عدم ربوبيت زهره و ماه و خورشيد بعدم محبوبيت افول و غروب .

اما تقرير استدلال اگر زهره مثلاً مبدء و مصدر عالم بود هر آينه محبوب و معشوق فطرت بود و لكن بجهت افول محبوب نيست پس مبدء و مصدر عالم و جهان هستى نيست يا گوئيم اگر زهره مثلاً مبدء و مصدر جهان هستى بود هر آينه مبغوض و منفور فطرت نبود لكن بجهت افول مبغوض است پس مبدء و مصدر موجودات نيست و البته در اين استدلال تمام كواكب از زهره و ماه و خورشيد و زحل و مشتری و و و بلکه هر موجود محدود مشتركند زيرا ملاك در استدلال بر مبدئيت و مصدریت چیزی نسبت بجهان هستی کمال و جمال صرف و تنزه از نقص است و هر موجود محدود واجد جهت نقص و عيب است پس مبدء

علم .

الثالث ان رويه ابراهيم (ع) ضلالتهم اما رويه دليل و برهان او رويه كشف و عيان و بعبارة اخرى اما من باب علم اليقين او عين اليقين ، والمراد شهود ملكوت اهل الضلال و كشف غيب الجن وانهم من عالم الملكوت السفلى و هو اول مقامات كشف اهل الشهود و العيان والظاهر بل التحقيق ان ابراهيم (ع) بعد ما وصل الى مقام عين اليقين وشاهد ملكوتهم فى الشياطين تنفر عنهم و قال انى اريك و قومك فى ضلال مبين و قد توحش منهم و اراد اصلاح اهل حشره و يدل عليه قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض فان التشبيه انما هو فى رويه الشهود يعنى كما اريه ملكوت السفلى و توحش منهم

جهان هستى و مصدر كائنات نيست از اينجهت حضرت ابراهيم (ع) استدلال نمود بر مبدء و مصدر عالم هستى ببرهان حب صرف الكمال و الجمال كه فاطر آسمانها و زمين است زيرا جميع عوالم از مجردات و ماديات و آسمانها و زمين ظهور و جلوه ذات مستجمع جميع كمالات است كه ذات مقدسش مبرا و منزه از هر عيب و نقص است و بعبارت ديگر حب كمال صرف و جمال بحت دليل بر وجود و هستى كمال صرف و جمال بحت است زيرا حب از صفات ذات الاضافه و امر نسبي است و بدون تحقق طرفين محقق نميشود و چون حب و محب بالفعل موجود است بايد بحكم برهان تضايف قضاوت كنى محبوب كه كمال صرف و جمال بحت است در جهان هستى بالفعل متحقق است و اوست فاطر آسمانها و زمين و خالق جميع اشياء چنانچه بغض نقص و عيب دليل بر نفى شريك است از مبدء واجب زيرا غير كمال صرف و جمال بحت جميع موجودات ناقص و محدودند پس شريك براى ذات مقدسش نيست بلكه معقول نيست چنانچه مفصلا در نائره دهم ذكر شد و باين بيان تتميم شود كلمه توحيد كه مشتمل بر نفى و اثبات است (۱) .

(۱) ممكن است گفته شود برجع برهان حب اصل و بغض نقض برهان فطرت عشق

كمال صرف و جمال بحت است كه سابقا ذكر شد و برهان ديگرى نيست .

کذلک ارائه ملکوت السموات وانس منهم ويدل ايضا قوله وليكون من الموقنين فان المعطوف عليه و هو قوله المناسب لهذه و هو الانس بهذه الملكوت فکانه قال تعالى ليانس بهم و حيث ان الانس من مقامات هذا الشهود و هو کشف غيب الروح فکان متاخرا عن کشف غيب الجن الموجب للتنفر كما انه توجب الانس و السرور فتدبر فيه انشاء الله .

قوله تعالى فلما جن عليه الليل راي كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لاحب الافلين فلما راي القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل قال لان لم يهدني ربي لاکونن من القوم الضالين ، فلما راي الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اکبر فما افلتت قال يا قوم اني برى مما تشركون .

اما توضيح و بيان برهان حب اصل بوجه ديگر و اثبات اصل و فاطر آسمانها و زمين ببرهان حب اصل از آيه شريفه و جهت وجهي للذي فطر السموات و الارض حنيفا مسلما و ما انا من المشركين گوئيم حضرت ابراهيم بحسب فطرت و ذاتش ميگويد من تمام عشق و توجه را نسبت بفاطر و اصل خود و فاطر آسمانها و زمين دارم زيرا او کمال صرف و جمال بحت است و از طرف ديگر ناقص ممکن نيست مورد علاقه تام و محبت کامل واقع شود پس گوئيم اين حالت نفساني تمام حب و توجه است و هر حب و توجه تام و کاملی حب باصل و فاطر است پس چنين حالتي حب باصل و فاطر است و چون حب از صفات ذات الاضافه و امر نسبي است و بدون تحقق طرفين محقق نميشود و حب و محب بالفعل متحقق است بايد برطبق قانون تضاييف حکم کرد که محبوب يعني اصل و فاطر در جهان هستي بالفعل موجود است پس بفطرت حب اصل اثبات اصل و فاطر آسمانها و زمين شد و البته اين بيان اتم و اصرح از تقرير اول است زيرا در بيان وجه اول اثبات فاطر اولاً براي آسمانها و زمين و ثانياً براي خود مينمود ولي در تقرير ثاني ابتداء استدلال مينمود بر وجود فاطر و اصل خود بحب تام و توجه کامل ناگفته نماند بايد در اين مقام بر اموري چند تنبيه نمود :

اول ممکن است علاوه بر برهان فطرت حب اصل و بغض نقص بآيه شريفه استدلال

هذه الايات يدل على البرهان الابراهيمي و هو برهان بغض النقص و حب الاصل
مقدمات ، لاشكال في ان اصل الشئ لا يمكن ان يكون مبغوضا لفرعه بل مقتضى
الفطرة رجوع الفرع الى الاصل بالحب و الميل كما لا يخفى .

(۲) لاشكال ايضا في ان النقص مبغوض الفطرة .

(۳) و لاشكال ايضا في ان الافول و الغروب نقص لعدم كونه في كل مكان بقول

مطلق و اختصاصه دائما ببعض الجهات اذا عرفت هذه :

فنقول ان ابراهيم (ع) استدل بعدم حب الافل و بغض الافول لعدم كون الزهرة
و غيرها اصلا و مبدءا به لو كان هو مصدرا و مبدءا لكان محبوبا لكنه لم يكن محبوبا فلم يكن

بفطرت رجاء نمود اما تقرير استدلال گوئيم چون ضلالت و گمراهی و حیرت و سرگردانی ،
مبغوض فطرت است و وصول بهدایت و نورایمان در سرزمین مشحون بکفر و ضلالت و محیط
ظلمانی بت پرستی بسی دشوار است زیرا اسباب ظاهری هدایت و طرق نیل بسعدت بر
عاشق و طالب هدایت مقطوع و بسته است و در عین حال باتمام این اوصاف حضرت ابراهیم
(ع) امید بهدایت دارد و مایوس از زوال کفر و ضلالت نیست و چون رجاء از صفات ذات
الاضافه و امر نسبی است و بدون تحقق طرفین نمی شود یعنی راجی و مرجو منه میخواید
پس حضرت ابراهیم (ع) بر رجاء خود بر زوال کفر و ضلالت و وصول و نیل بهدایت و سعادت
استدلال بر وجود هادی صرف و دلیل بحث نمود فقال لئن لم یهدنی ربی لنكونن من
الضالین چنانچه میتوان علاوه بر برهان فطرت حب اصل و بغض نقص و برهان فطرت رجاء
استدلال نمود بآیه شریفه بر اثبات مبدء واجب برهان فطرت خوف .

اما تقریر آن گوئيم حضرت ابراهیم (ع) با اینکه اسباب ظاهری برای خوف نبود
و جهات آن از نظر ظاهر مسدود بود در عین حال خائف بر خود و آنها از جهت شرک بود
و لذا از معتقد آنها تبری میکرد و میگفت انی ہری مما تشرکون و چون خوف از صفات ذات
الاضافه و امر نسبی است و بدون تحقق طرفین محقق نمی شود یعنی خائف و مخوف منه

مبدء و مصدرا او يقال انه لو كان مبدء فلم يكن مبغوضا لكنه مبغوض لكونه ناقصا فلم يكن مبدء و حيث قد ظهر لك الامر في باب كوكب الزهره وكذلك في كل الكواكب و غيرها فيظهر لك الامر في ان المدار في الباب على صرف الكمال و التنزه عن النقص و لذا قال (ع) و استدل على اثبات المبدء ببرهان حب فاطر السموات و الارض فان العالم باجمعه قد ظهر عن مقام الجمعيه والاتصاف بالصفات الكماليه بحيث لم يكن فيه نقص و شين و ذلك بعد ان الكل بذواتهم مفضرون لفطره الافتقار الى من لا يفتقر و (ح) فحب هذا الوجود بحيث يتوجه اليه تمام الفطره و كمال الوجهه يدل على انه المبدء للكل في الكل و بعبارة اخرى استدل في نفي الالهيه عن غيره تعالى ببرهان فطره بغض النقص و لاثبات الالهيه

ميخواهد و چون خائف و خوف فعلا موجود است بايد بمقتضاي برهان تضايف حكم كرد كه مخوف منه درجهان هستي و عالم وجود محقق است و اوست مبدء واجب چنانچه سابقا شرح آن گذشت خوانندگان محترم ببرهان فطرت خوف مراجعه كنند .

تنبیه ثانی اگر گفته شود چنانچه مامون عباسی گفت چگونه حضرت ابراهیم (ع) نسبت ربوبیت بکواکب ثلثه داد و آنها را پروردگار خطاب کرد و گفت هذا ربی با اینکه خلاف واقع و نفس الامر بود ؟ .

در جواب گوئیم ممکن است این نسبت باعتبار مماشاة با قوم خود در اعتقاد بوده تا اینکه مدعای آنها را بانضمام مقدمه دیگر که حرکت و افول است باطل کند نه اینکه نسبت ربوبیت به کواکب از جهت اعتقاد بوده حاشا و کلا چنانچه ممکن است این نسبت اخبار احتمالی باشد چنانچه دأب و دیدن ارباب استدلال است نه اخبار جزمی و قطعی تا اینکه خلاف واقع و نفس الامر و منافی با مقام نبوت باشد و نیز ممکن است بعنوان توریه این نسبت را داده باشد یعنی حضرت ابراهیم (ع) از کلمه رب قصد ربوبیت اعدادی کرده باشد و آنها گمان کرده اند که حضرتش اراده ربوبیت ایجاد کرده است و یا توریه بحسب استفهام انکاری نموده و آنها گمان کرده اند که حضرتش اخبار واقعی میدهد و یا اینکه اصلا

له تعالى ببرهان فطره حب الاصل و (ح) يتم كلمة التوحيد المشتملة على النفس و الاثبات و الحنافة و التوجه و هي : لا اله الا الله .

ولذا قال ابراهيم (ع) وجهت وجهي للذي فطر السموات و الارض حنيفا مسلما و ما انا من المشركين .

في فطره حب الاصل و التوجه اليه و توضيح ذلك اني لاجد في نفسي تمام التوجه و كمال الحب و ليس ذلك الا لمن هو فاطري و اصلي و فاطر السموات و الارض و اصلها اما الصغرى فلما عرفت من الوجدان بدهاه ان حب الكمال و الكامل فطري و اما الكبرى فلان تمام الحب لا يمكن ان يكون متوجها الى الناقص الذي لا يكون اصلا فلا بد وان يكون متوجها

توريه نباشد بلکه از ابتدای امر استفهام انکاری باشد با التفات آنها باین مطلب و تمام این وجوه مذکوره مروی از ائمه اطهار صلوات الله عليهم اجمعين است (۱) .

ولکن ممکن است در ابتدای امر در سن سیزده سالگی بنحو احتمال یا اعتقاد بوده چنانچه از روایت ابن مسکان استفاده میشود و بمجرد حرکت و افول قطع بعدم آن پیدا کرده و توجه بخالق آسمانها و زمین نموده و بعد از معرفت تامدتی بعنوان توریه تلقی مینموده و بعد از ظهور و هویدا شدن اعتقاد حضرت ابرهیم (ع) بر قومه بعنوان استفهام انکاری

(۱) آنچه از روایات استفاده میشود احتمال ثانی و خامس است از روایت ابن مسکان

از حضرت امام جعفر صادق (ع) در تفسیر علی بن ابراهیم احتمال ثانی استفاده میشود و این حالت برای حضرتش در سن سیزده سالگی آنشبی که از غار خارج شد رخ داد و از روایت حضرت رضا (ع) در جواب مامون احتمال خامس استفاده میشود و بین این دو روایت منافاتی نیست زیرا احتمال ثانی بحسب تعقل و تفکر حضرت ابراهیم (ع) راجع باثبات پروردگار و احتمال خامس پس از معرفت خود نسبت به پروردگار بحسب محاسبه و مباحثه با قوم خود و مشرکین بوده و بر سایر احتمالات بحسب روایت با تفحص کامل ظفر نیافتم.

الى الاصل فتتام الحب مخصوص بالاصل فيقال هذا تمام الحب و التوجه و كل حب كذلك فهو حب الاصل والفاطر و هذا البيان اتم و اصرح من البيان الاول لان الاول يحتاج الى اثبات الفاطر للسموات و الارض ثم لنفسه و ليس كذلك الامر في البيان الثاني بل يستدل على اثبات الفاطر بقول مطلق بالحب المطلق والوجه المطلق ، فتدبر .

تنبيهات الاول انه يمكن ان يكون الاستدلال بالاية مضافا الى بغض الافول كما في الاولى التوسل بفطرة الرجاء بداهة ان الضلالة و الحيرة حيث كانت مبغوضة للذات ويرى ان جميع الاسباب الظاهرة مقطوعة حيث كان قومه عبدة للاصنام و في مثل هذا المحيط المشحون بالكفر و الضلالة كيف يتحقق الهداييم مع ذلك يرى انه ما قطع رجائه فيستدل

اين كلام را اداء ميكرده .

تنبيه ثالث در بيان تحقيق حال حضرت ابراهيم (ع) در صورتيكه اخبار او بنحو اعتقادا باشد گويم انسان اگر از تحت حكومت و سلطنت نفس اماره خارج شد و داخل در لواء و پرچم عقل گرديد و با پدر ملكوتى خود انس گرفت و بعبارت ديگر اعراض از طبيعت و متوجه حقيقت گرديد بحسب استعداد مورد تجلى انوار پروردگار واقع شود و گاهى حق بصورت زهره بر او تجلى كند پس بگويد هذا ربى ، و چون غروب نمايد پروردگارش او را بتوسيط عقل هدايت و راهنمائى فرمايد كه او حادث و مخلوق است و اله و رب نيست بلكه مالوه و مربوط است و گاهى حق بصورت قمر بر او تجلى نمايد پس بگويد هذا ربى و اين بزرگتر و زيباتر است و چون غروب كند باز پروردگارش او را بتوسط عقل هدايت و راهنمائى فرمايد كه او حادث است نه قديم زيرا اگر او قديم بود هر آينه متصف بصفات حادث نمى شد و حركت و افول براى او ثابت نبود و گاهى حق بصورت شمس براى سالك تجلى كند پس سالك بگويد هذا ربى و اين اكبر و احسن است از زهره و قمر و چون غروب كند باز پروردگارش او را هدايت و راهنمائى فرمايد كه او حادث و ممكن است نه قديم و واجب تا آنكه قلب سالك قابل شود كه حق بحقيقتش كه مجرد از جميع مجالى و مرائى است بر سالك

لنفسه بسبب رجائه رفع الضلالة بمجیبی الهدایة علی ربه فقال لئن لم یهدنی ربی لنکونن من القوم الضالین كما ان الاستدلال بانه الشمس مضافا الی ما ذکر یكون بفطرة الخوف فانه یخاف علی نفسه وعلیهم من الشرك و هو التوجه بالزهرة و القمر و الشمس و لذایتبرء من هذه الامور و الحال انه لا یكون اسباب الخوف ظاهرة و كانت جهاته مسدودة و مع ذلك كان یخاف فهذا الخوف الذی صار منشاء للتبری دلیل علی وجود المخوف منه فی عالم التحقق و دار الوجود فتدبر فیه ، فقال یا قوم انی بری مما تشركون هذا هو الظاهر من الایة مع التدبر .

تجلی نماید آنگاه بگوید و جهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا مسلما و ما انا من المشرکین .

و یا اینکه حضرت ابراهیم (ع) چون از غار بعد از سیزده سال زندگی در آنجا مقارن غروب آفتاب خارج شد ناگهان چشمش بزهره افتاد و بر سبیل احتمال یا جزم مانند سایر سلاک و مستدلین گفت این پروردگار منست ولی چون غروب نمود بحرکت و افولش نفی ربوبیت از او کرد و گفت انی للاحب الافلین و چون چشمش بقمر افتاد بحسب احتمال یا قطع گفت این پروردگار منست و چون غروب کرد بحرکت و افولش نفی الهیت از او نمود چون صبح طالع شد و آفتاب از افق ظاهر گشت گفت این است پروردگار من ولی چون غروب نمود بحرکت و افولش نفی خالقیت از او کرد و البته چنین سیر و سلوکی شرک و کفر نیست زیرا سالک در طلب و جستجوی پروردگار است و گاهی مظهر و مجلی رب نزد سالک اشتباه به حق و متجلی شود و او را پروردگار خطاب کند تا اینکه بتوسط عقل و راهنمای باطنی پروردگار مطلب بر او کشف شود و بداند که او شانی است از شئون او در مرتبه ظهور و جلوه و بعبارت دیگر او حق مقید است نه حق مطلق و سالک باید حق را در تمام مظاهر و مجالیش مشاهده کند چنانچه حضرت موسی (ع) اخذ نمود لحنیه هرون برادر خود را تا اینکه او را تعلیم نماید که مقاله سامری توجه بظهور حق و جلوه اوست نه توجه بمظهر و مربوب است

التنبیه الثانی فی رفع بعض الاشکالات الظاهره من الایه :

احدها انه کیف نسب (ع) الربوبیه الی الکوکب و هو خلاف الواقع و یرتفع تارة بانه مماشاه مع القوم علی حسب اعتقادهم و مثل هذ متعارف .

واخری بانه اخبار احتمالی كما هو حال المستدلین ، و ثالثه بانه توریه بانه اراد الربوبیه الاعدادیه و هم یتوهمون انه اراد الربوبیه الایجادیه .

و رابعه بانه وری فی ارادته الاستفهام الانکاری فیتوهمون الاخبار الواقعی ، و خامسه بانه استفهام انکاری من اول الامر و الكل مروی و القرآن ذو وجود یحمل علیها حسب

زیرا ظهور و جلوه ذاتش از مراتب و شئون ذاتست پس عبادت او عبادت ذاتست كما قال تعالی و قضی ربك الا تعبدوا الا اياه (۱) .

و چون سالک کامل شود و روحش سعه پیدا کند آنگاه حق بنحو اطلاق بر او تجلی نماید و سالک شهود حق مطلق و فاطر آسمانها و زمین نماید كما قال حکایه عن ابراهیم (ع) و جهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا مسلما و ما انا من المشرکین .

آیه نهم در بیان فطرت ارتقاء واذ قال موسی لفتیه لا ابرح حتی ابلغ مجمع البحرین

(۱) ممکن است گفته شود صحت این مقاله ارتباطی با ظواهر آیات راجع بسامری و موسی و هرون ندارد زیرا ظاهر آیات اینست که سامری بمردم میگفت عجل خدای شما و موسی است چنانچه قرآن مقاله او را بیان نموده قال تعالی فقالوا هذا الهکم و اله موسی و البته عجل بما هو عجل غیر از عجل بما هو ظهور الحق و جلوته میباشد و سامری و اتباع او عجل را بما عجل معبود میگفتند و این معنی کفر محض و شرک است و از اینجهت اطلاق کلمه ظالمین و کلمه ضلوا بر آنها شده قال تعالی و كانوا ظالمین ، در سوره اعراف ، و اذ رایتهم ضلوا در سوره طه ، علاوه اینکه هرون بآنها میگفت پروردگار شما رحمن است یعنی ذات معطی هر وجود نه عجل، كما قال تعالی ان ربکم الرحمن فاتبعونی .

اقتضاء المقام لانه يمكن ان يكون في اول الامر محتملا او معتقدا كما سيأتي تحقيقه و بعد تيقنه بالرب المطلق ورى معهم خوفا منهم و بعد ظهور امره و مخالفته (ع) مع قومه انكر عليهم بالاستفهام الانكارى .

التنبیه الثالث فى تحقيق حال ابراهيم (ع) و كيفية اخبار الاعتقادى ان الانسان بعد ما خرج عن سرب نفسه و سرداب طبيعته يتولد بالولادة الثانية فى نشأة الملكوت فيتجلى له الحق حسب استعداده بالانوار و الظلمات فتارة تجلى له بصورة الزهرة و اخرى بصورة القمر و ثالثة بصورة الشمس فينبهم الامر على السالك فيتوهم انه الحق فيتوسل بالولى

او امضى حقبا ، بديهى است كه انسان بما هو انسان عاشق ارتقاء و وصول بكمال نامحدود است و از طرف ديگر آتش عشقش بنيل كمالات محدوده و جمالات متناهيه خاموش نميشود و هرگز قرار و آرام ندارد تا خود را بباب معشوق رساند و چون فطرت معصوم از خطا است چنانچه سابقا ذكر شد و عشق و عاشق فعلا موجود است پس بايد بحكم برهان تضاييف قضاوت كرد كه معشوق انسان يعنى كمال صرف و جمال بحث در جهان هستى فعلا محقق است و وصول و نيل باو ممكن و اوست اول و آخر و اوست مبدء و مرجع و لذا حضرت موسى (ع) ببوشع وصى خود اظهار نمود عشق نهانى خود را در جمله لا ابرح حتى ابلغ مجمع البحرين ، يعنى هميشه در طلب و جستجو هستم تا نائل باب معشوق كه انسان كامل و مجمع بحر و جوب و امكان است شوم (۱) ، خداوند منان براى عاشق خود اوصاف انسان كامل و باب الله را در جمله كوتاهى بيان فرموده كما قال تعالى فوجدا عبدا من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما :

(۱) ممكن ات گفته شود مجمع البحرين بحسب ظاهر محل تلاقى دو بحر است

بيكديگر و حضرت موسى (ع) حضرت خضر (ع) را در آنجا ملاقات كرد نه مجمع بحر و جوب و بحر امكان است كه حالت فناء و بناء سالك باشد .

القاهر و يرفع عنه الجهالة حتى تجلى الحق جل جلاله في غير صورة او انه (ع) بعد ما خرج عن السرداب الذي اخفته امه فيه يكون حاله حال سائر السلاک ولا يلزم منه الشرك و التكفير لان تلك الانوار ظهورات حقيقته تعالى و قد تعينت حکم الظاهر على المظهر بحيث يظن ان المظهر هو الظاهر فيصيح جبرئيل عقله لعدمه و انه الحق المقيد بل لا بد وان يرى الحق في كل صورة و ظهور كما ان موسى (ع) اخذ بلحية هرون و براسه لان يعلمه ان ماصعه السامري هو توجه ظهور الحق و هو معبود في كل المظاهر كما قال قضي ربك الا تعبدوا الا اياه ، و بالجملة فلا اشكال ايضا من هذه الجهة ثم انه بعد ما

اول عبوديت و حقيقتش خروج از حکم طبيعت و اعراض آنست بنحويکه حرکاتش بتحريرک نفس و طبيعت نباشد بلکه نظر بآن نظر آلی مرآتى باشد نه استقلالی و درنتيجه حوائج نفس و طبيعت را بعدل و انصاف تحت نظر عقل و دين بر آورد و کوچکترين تجاوزی نسبت بحقوق آنها نکند و بعبارت ديگر فرمانفرما در مملکت با عظمت روح عقل و دين باشد نه نفس و طبيعت و مراد بحنافت در آيه فطرت همين معنى است چنانچه مفصلا ذکر شد .

دوم چون خروج از حکم طبيعت و نفس اماره بر دو نحو است يکى تحت نظر مولى با وساطت انبياء و ديگر غير آنولى کمال عبوديت آنستکه عبد چشمش بفرمان مولى باشد و لذا فرمود فوجدا عبدا من عبادنا و ملاک آن شهود مولى است كما قال (ص) اعبد ربک کانک تراه و قال تعالى اياک نعبد ، چنانچه سابقا در منزل روح بنحو تفصيل بيان شد طالبين بآنجا مراجعه نمايند .

سوم آنکه مورد عنايت رحمت رحمانيه پروردگار واقع شود تا حقيقت وجودش سعه و انبساط پيدا کند .

چهارم آنکه مورد عنايت رحمت رحيميه و الطاف خاصه پروردگار واقع شود تا اينکه فناء در حضرتش پيدا کند كما قال تعالى : و آتيناہ رحمہ من عندنا .

کملت روحه بتلك التجليات و وسع قلبه فتجلی له بالاطلاق فقال وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض الایة التاسعة قوله تعالی و اذ قال موسی لفتیه الابرح حتی ابلغ مجمع البحرین او امضی حقبا .

اعلم انه لا اشکال فی ان الانسان بما هو انسان لا بما هو موسی (ع) عاشق للارتقاء الی کمال نفسه بحيث لا ینطفی عشقه بهذه الکمالات المحدودة و حیث ان الفطرة معصومة عن الخطاء و العشق اقوی براق توجب الوصول الی المعشوق فلیحکم بوجود الکمال الغير المتناهی فی دار التحقق و امکان الوصول الیه وهو المبدء و المعاد و لذا اظهر موسی لوصیه

پنجم آنکه در نتیجه فناء تشرف بعلوم و حقایق عالم پیدا کند و جمیع اسماء پروردگار و لوازم آن برای سالک منکشف شود و طرق سیر بندگان بحضرتش برای او هویدا گردد . ششم آنکه کشف معارف و علوم لدنی از ناحیه تجلیات ذاتیه کمال بحت و جمال صرف بدون واسطه در حال فناء تام در حضرتش صورت گیرد و مکتسب از ناحیه اولیاء نباشد و تا اینجا روشن شد که سالک یعنی عاشق وصول باب معشوق کیست و باب الله و وجه الله که عبارتست از انسان کامل کدام است ؟ حال باید بر دو مطلب دیگر تنبیه شود: اول طریق سلوک ، دوم کیفیت آن .

اما طریق سلوک قال الله تعالی حکایه عن موسی و قال له موسی هل اتبعک علی ان تعلمنی مما علمت رشدا ، گوئیم رشد بر دو قسم است یکی هدایت باحکام کثرت و نظم اجتماع و حفظ محضر پروردگار و این معنی منصب موسی و سائر انبیاء است و در اینجهت حضرت موسی حاجتی بمتابعت از حضرت خضر ندارد تا اینکه از او تعلم نماید بلکه مطلب بعکس است و حضرت خضر باید تبعیت از حضرت موسی نماید زیرا او رسول مطلق و الو العزم است دیگر هدایت باحکام وحدت و حفظ مقام حق حاضر و این معنی منصب حضرت خضر و سائر اولیاء است و چون حضرت موسی (ع) دارای منصب و مقام اول است یعنی تنظیم عالم کثرت و حفظ محضر پروردگار و اطلاعی از مقام ثانی و منصب حضرت خضر که

يوسع عشقه بدوام طلبه الى ان يصل باب معشوقه و هو الانسان الكامل مجمع بحر الوجوب لفنائته فيه و بحر الامكان لبقائه به و لقد اشار تعالى سبحانه الى صفات بابه بقوله فوجدنا عبدا من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما .

احدها العبودية و هي الخروج عن حكم نفسه و الاعراض عن عالم الدنيا و هو عالم طبيعته بحيث لا يكون متحرکا بتحريكه بل كانت حركته بحكومة دينه بل لا يكون داعيه الى الحركة استقلال الطبيعة في نظره بل كان النظر اليها آليا فيقضى حوائج الطبيعة بعدله و يكون نظره الى حقيقته فلا يكون عبد النفس و الطبيعة و هذا هو المقصود بالحنافه كما مر تحقيقها .

عبارت از احكام وحدت و حفظ مقام حق حاضر است ندارد از محضر مقدس خضر (ع) استدعاى تعليم آن مقام شامخ را مينمايد والبتة اين معنى منافات با رسالت مطلقه حضرت موسى ندارد زيرا رسالت مطلقه حضرت موسى مربوط بعالم كثر و احكام آنست و ابدا ارتباطى بعالم وحدت و احكام آن ندارد پس تعلم آن مقام شامخ منافات با رسالت مطلقه و الوالعزم بودن حضرت موسى ندارد .

اما كيفيت سلوك خداوند متعال بنحو اجمال در سه جمله اشاره بآن فرموده :
جمله اولى فانطلقا حتى اذا ركبتها فى السفينه خرقها قال اخرقتها لتغرق اهلها؟
چون معلوم شد كه منصب حضرت موسى با حضرت خضر مختلف است و ماموريت هر کدام با يكديگر ممتاز است زيرا يكى مامور حضور و ديگرى مامور محضر بوده والبتة يكى از محاضر پروردگار سفينه و صاحب آنست كه حضرت موسى بحسب منصب و ماموريت خود بايد آنرا حفظ نمايد از اين جهت اعتراض بحضرت خضر نموده و گفته است چرا سفينه را خرق ميكنى تا در نتيجه آن كشتى نشينان را غرق كنى و بعبارت ديگر چرا تصرف در مال و جان مردم بدون اذن و وجه شرعى مينمايى ولى حضرت خضر چون مامور حضور است اين تصرف را

ثانیا و حیث ان الخروج عن اسر الطبیعة اعم من ان یكون تحت حکومت المولی بواسطه الانبیاء اولایکون معها فکمال العبدیة ان یكون عبدالله تعالی ولذا قال تعالی عبدا من عبادنا ، و ملاک عبودیتة له ان یكون شاهدا لمولاه و مقام اعبد ربک کانک تراه و مقام ایاک نعبد كما مر .

ثالثها کونه موردا لعطاء رحمته الرحمانیة الموجبة لسعة وجوده .

رابعها صیورته موردا لعطاء رحمته الرحیمیة الموجبة لفنائه کما قال تعالی وآتیناه رحمة من عندنا .

خامسها التشرّف بالعلم بالحقائق بحیث ینکشف لیدیہ جمیع اسمائه و لوازم اسمائه و منها

بامر حق حاضر و پروردگار ناظر کرده است پس اعتراض حضرت موسی بحضرت خضر بحسب منصب او بی مورد است .

اما مطلبی را که حضرت خضر در این عمل تعلیم حضرت موسی نمود و او را مطلع کرد آن بود که سالک الی الله در ابتداء سیر و حرکت از خلق بحق باید کشتی طبیعت و قوای او را در اثر ریاضات و مجاهدات مشروعه معیوب کند تا سلطان غاصب خارجی و نفس ماره خائن داخلی کشتی طبیعت که متعلق بقوای عقلیه است و آنها در ابتدای امر نسبت بسطان نفس و شیطان مست مساکین و بیچارگانند غضب نکنند زیرا اگر سالک قوای طبیعت را ضعیف نکند سلطان غاصب خارجی و داخلی کشتی طبیعت را غصب خواهند کرد و قوای عقلیه که در بدایت امر مساکین و بیچارگانند بمقصد اصلی و غایت نهائی هرگز نائل نشوند کما قال خضر لموسی و اما السفینه فكانت لمساکین یعملون فی البحر وکان وراثهم ملک یاخذ کل سفینه غصبا فاردت ان اعیبها .

و خلاصه آنکه در نتیجه ریاضات مشروعه و صبر در مصیبات وارده و امتحانات الهیه

قوای عقلیه سلطه و استیلاء بر قوای نفسیه پیدا کند و در مقابل مظهر اتم پروردگار و انسان

معرفة طرق العباد وانحاء الاستعداد .

سادسها كون العلم لدنيا ناشيا من تجلياته الذاتية لامكتسبا من ناحية اوليائه والى هنا ظهر لك انه من السالك وهو العاشق والى من يسلك وهو الانسان الكامل وقد بقى امران :

الاول وجه السلوك و اشار اليه عز من قائل وقال له موسى هل اتبعك على ان تعلمنى مما علمت رشدا ؟ ، اعلم ان الرشد على قسمين الاول الاهتداء الى احكام الكثرة وحفظ المحاضر فهو منصب موسى (ع) و كل الانبياء و ليس له حاجة في ذلك الى جناب الخضر

کامل بمنزله ميت بين يدي الغسال باشد و در اينجا سفر اول بپايان رسد (۱) .
جمله ثانيه فانطلقا حتى اذا لقيا غلاما فقتله ، چون سفر ثانی از حق مظهر و انسان کامل شروع و بحق ظاهر ختم میشود و بعبارت دیگر از مرتبه عقل سير میکند و بمرتبه قلب نائل میشود و شهود محضر ربوبیت میکند و سپس مشاهده حق ظاهر در اسماء خلقیه و امریه مینماید و بعد از آن شهود اسماء باطنه تا انتهای مراتب قلب که مشروحا در لطائف سبع بیان شد و بالجمله سفر دوم ممکن نیست مگر بقدم قلب و تولد قلب نورانی در کشور پنهانوار روح معقول نیست مگر بعد از قتل شیطنت و محو قوی و جنود او در مملکت وسیع نفس بنحوی که اثری از او و خبری از قوای او باقی نماند آنگاه قلب نورانی در نتیجه تناکح عقل و نفس و فرمان عقل بر نفس بایجاد اعمال صالحه و عبادات مشروعه حاصل شود و باو درک محضر

(۱) ممکن است گفته شود صحت این مقاله فی حد نفسه منافات با عدم دلالت آیه

بر این مطلب ندارد زیرا ظهور آیه اینستکه کشتی مرکوب حضرت موسی و خضر متعلق به

مساکین بوده و آنها باین کشتی امرار معاش مینمودند و سلطان غاصب و جائری در کمین ربودن

او بوده حضرت خضر آنرا سوراخ کرد تا معیوب شود و مال آنها در ید سلطان غاصب

واقع نشود .

بل الخضر یحتاج الیه لکونه رسولا مطلقا .

الثانی الاهتداء الی احکام الوحده و حفظ مقام الحاضر و حضوره و هذا منصب الخضر و سائر اولیائه و حیث کان موسی (ع) واقعا فی مقام الکثره منظما للمحاضر غیر مربی لهم بحسب الوحده و مقام الحضور فجعل یستدعی من الخضر تعلیمه له هذا المقام و لاضیر . الامر الثانی کیفیه السلوک و اشار الیهما اما اولاً فبقوله تعالی فانطلقا حتی اذا رکبا فی السفینه خرقها قال اخرقتها لتغرق اهلها اعلم قد عرفت اختلاف المنصبین والنظرین فی حیث ان موسی مأمور المحاضر و منها السفینه و صاحبها فینکر علی الخضر و هو مأمور

و حضور حق نماید و مورد تجلی اسماء پروردگار واقع شود و سفر دوم در اینجا با آخر رسد حال گوئیم حضرت خضر در این عمل تعلیم حضرت موسی (ع) نمود که سالک الی الله باید غلام شیطنت را بکشد و کلاب باطنی را از صفحه نفس براندازد تا اینکه غلام قلب زنده شود و حیوت ابدی انسانرا تضمین نماید و البته چنین ولدی در نهایت خیر و صلاح و در منتهی درجه قرب بوالدین است چنانچه حضرت خضر در تاویل آن فرمود و اما الغلام فکان ابواه مومنین فخشینا ان یرهقهما طغیاناً و کفرا فاردنا ان یمدلهما ربهما خیراً منه زکوه و اقرب رحماً (۱) .

و اما سفر سوم سفریستکه سالک از حق ظاهر بحق باطن نماید و در نتیجه آن فناء تام در حضرتش پیدا کند بنحویکه عین و اثری از سالک و افعال و اوصاف او باقی نماند و سالک در این مسافرت مورد تجلیات اسماء باطنه حق واقع گردد و عالم بتمام اشیاء و حقائق

(۱) ممکن است گفته شود صحت این مقاله منافات ندارد با عدم دلالت آیه بحسب ظاهر بر این معنی زیرا ظاهر آیه قتل غلام خارجی است که پدر و مادرش مومن بوده اند و خوف طغیان و کفر آنها با بقاء ولد یرفته و از اینجهت پروردگار عالم آن غلام را تبدیل نمود بولد صالحی که در نهایت خیر و صلاح باشد نسبت بآنها .

الحضور في خرقها بامر الحضوري فلاشكال ثم ان الخضر بخرقه السفينة علم موسى (ع) بان المسافر الى الله في سفره الاول الذي هو بقدوم النفس اعنى السفر من الخلق الى الحق وهو مظهره لا بد له من خراب البدن واضمحلال القوى النفسانية حتى يتخلص من سلطان الشيطان و غصبه و يسلم للقوى العقلية التي هي في بدو الامرساكن عاجزين عن اكتساب ما يحتاجون اليه كما قال الخضر (ع) لموسى اما السفينة فكانت لمساكن يعملون في البحر وكان ورائهم ملك ياخذ كل سفينة غصبا فاردت ان اعيبها حبا لله لا بغضا في الله .
و بالجمله فياخذ السالك في المجاهدات والرياض الاختيارية المشروعة بحيث

در حضرت علميه شود و چون سفر ثالث چنين سرفريست خضر (ع) از آن اظهار و اخبارى نفرمود و آنرا در بوته اخفاء قرار داد .

و اما سفر رابع سرفريستكه سالک بعد از فناء تام در حق بحق در خلق مينمايد و شهود جمال وحدت را در مظاهر کثرت ميکند و هر چه مينگرد از موجودات مجردة و ماديه و جواهر و اعراض نيست مگر بحق و از شئون حق و لذا از دريچه تحقيق و شهود ميگويد : لا اله الا الله و لا موثر فى الوجود الا الله و لا حول و لا قوة الا بالله و هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شىء محيط .

اما جمله ثالثه فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه ، حضرت خضر در اين عمل کوچک بحضرت موسى تعليم نمود که بايد جدار بدن را اقامه و اصلاح کرد تا اينکه قلب بمرتبه کمال و نهايت جمال خود بوساطت قوه عامله و عالمه برسد زيرا تا جدار بدن بر قرار نباشد تکامل عقل عملى و نظرى ممکن نيست و تا عقل عملى و نظرى کامل نشود وصول بمرتبه قلب و کمال آن معقول نيست و مراد از يتيمين در آيه شريفه دو قوه عقل عملى و نظرى است و مراد از کنز يتيمين آثار آن دو قوه عامله و عالمه است و مراد از اخراج الكنز اظهار

یوجب کسر قوی النفسانیه و یصبر علی البلیا و الامتحانات الالهیه الاضطراریه فیتحقق الملكة والسلطنة علی القوی النفسانیه و بذلك یقع تحت سلطان الانسان الكامل و الاقبال الیه فینتهی سفره الاول و یتولد بالانسان الیه کاملیت بین یدی الغسال .

و اما ثانیاً فلقد اشار الیه بقوله تعالی : فانطلقا حتی اذا لقیا غلاما فقتله قال اقتلت نفسا زکیه بغیر نفس والانکار و الاظهار ترجعان الی اختلاف الانظار اعلم ان ابتداء السفر الثانی لما کان من الحق المظهر الی الحق الظاهر و لایمکن ذلك الا بقدم القلب و لایتولد القلب الا بعد قتل الشیطنه و محوها بقواها و جنودها حتی لایبقی منها اثر و

و نمایش آثار دو قوه عقل عملی و نظری است (۱) .

و دلیل دیگر بر وجود کمال غیر متناهی و جمال بی پایان حرکت جوهری نفس است که موجود از نقص بکمال و از قوه بفعلیت میرسد و از مرتبه جماد که ابتدای حرکت اوست به مرتبه دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی که انتهای سیر اوست نائل میشود و البته چنین حرکتی محتاج بعلت فاعلی و غائی است و از هردو حیث منتهی بکمال صرف و جمال بحث میشود :

اما از جهت غایت چون نفس بهر کمال و جمال محدودی میرسد واقف نمی شود و قرار نمی گیرد تا اینکه بکمال و جمال نامحدود نائل شود آنگاه آرام میگردد .
و اما از جهت فاعل باید معطی کمال و جمال واجد آن کمال و جمال باشد زیرا فاقد شیئی معقول نیست که معطی آن شیئی باشد پس باید کمال و جمال مستقل و غیر متناهی در

(۱) ممکن است گفته شود صحت این مقاله با عدم دلالت آیه بر این معنی منافات

ندارد زیرا ظاهر آیه اینست که جدار و کنز تحت آن متعلق بدو پسر یتیم ساکن در آن شهر بوده و چون پدر آنها مرد صالح و متقی بوده خداوند بجهت صلاح آن پدر مومن صالح آن دو پسر یتیم را حفظ فرموده تا اینکه آنها بحد رشد برسند و از آن استفاده کنند .

لالقواها خبرفیتولد القلب المدرك لحضور ربه وظهوره فیتجلی علیه اسما بعد اسم حسبما ما یناسبه كما تجلی لخلیله كما عرفت علم الخضر موسى (ع) بقتله الغلام لزوم قتل غلام الشیطنه حتی یتولد غلام القلب ولذا قال فی تاویلہ واما الغلام فكان ابواء مومنین فخشینا ان یرهقهما طفیاننا وکفرا فاردنا ان یبدلہما ربہما خیرا منه زکوۃ و اقرب رحما ، بیان ذلك ان النفس بمرتبة حسها لما سلمت بسبب العقل الایمانی للانسان الكامل وبقیت لها الشیطنه بقواها یخشی علیها الانقلاب الی الطغیان والکفران واما اذا محیت الشیطنه و قبلت تناکح النفس والعقل بتاثيره علی النفس فی ایجاد الاعمال الصالحة حتی تتنور

جهان هستی محقق باشد و اما دلیل بر حرکت جوهری حرکت عرضی است که ثبوتاً تابع حرکت جوهری است و اثباتاً کاشف از حرکت جوهری است ، شعر :

از جمادی مردم و نامی شدم	و از نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردم کم شدم
بار دیگر من بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پران شوم	آنچه در عقل تو ناید آن شوم
پس عدم کردم چون ارغنون	گویدم که انا الیه راجعون

و دلیل ثالث بر وجود صرف و جمال و کمال غیر متناهی عشق لقاء و بقاء است اما بیان آن گوئیم با اینکه انسان قاطع بعدم بقاء حیوت ملکی و طبیعی است در عین حال عاشق بقاء و لقاء جمال بحت و کمال صرف است و در عشق او ابداء فتور و نقصانی پیدا نمی شود پس باید بمقتضای فطرت معصوم از خطاء و برهان تضایف حکم کرد که عالم دیگری غیر از این عالم محقق است و ابداء زوال و فنائی برای او نیست و در آنجا لقاء معشوق ممکن است زیرا عشق و عاشق فعلی معشوق فعلی می خواهد چنانچه عشق نام نیک در تمام نفوس حتی طبیعی و دهری که قائل بمات و فات است و معتقد ببقاء نمی باشد خود دلیل بقاء است زیرا اگر بعد از مرگ بدن باقی نباشد عشق نام نیک حتی بعد از مرگ معنی ندارد

فیتولد لها غلام القلب بدلا عن غلام الشیطنه و هو خیر منه طهاره و نمو لانہ به یدرک مقام و ان تکن تراه فانہ یراک الی اخر المقامات و اقرب الی الوالدین لمناسبتہ لهما کما لایخفی .

و اما السفر الثالث و هو السفر بالحق فی الحق بحيث لایبقی للسالک عین و لاثرا فلا یكون منه و من سفره خبر و لذا لم یشهر الخضر منه شیئا و لم یخبر عنه .

و اما السفر الرابع و هو السفر بالحق فی الخلق و هو البقاء فی فناء و البقاء باللہ و فیہ شهود جمال الوحده فی مظاهر کثره و لایری السالک فعلا و حولا و قوه الا من اللہ و باللہ ، فیقول عن شهود و تحقیق لا اله الا اللہ و لا موثر فی الوجود الا اللہ و لاحول و لاقوه الا باللہ و هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء محیط .

و اما ثالثا فقد علمه الخضر بقوله فوجدا فیها جدارا یرید ان ینقض فاقامه لزوم اقامه جدار البدن و اصلاحه حتی یستتم به کمال القلب باخراج قوتی العلامه و العماله

پس باید بمقتضای عشق نام نیک حتی بعد از مرگ حکم کرد که انسان باقی است و درک معشوق خود که نام نیک است میکند (۱) .

آیه دهم قوله تعالی و لکم فیها ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین :

اما جمله اولی و لکم فیها ما تشتهیه الانفس در بیان عشق حریت و نفوذ اراده و مشیت است البته مسلم است که انسان بما هوانسان عاشق نفوذ اراده و خواهانی است بنحویکه آنچه بخواهد و بهر کیفیتی بخواهد بمحض اراده محقق شود و مرادش هرگز تخلف از اراده نکند و از این جهت است که انسان عاشق مال و جاه و ریاست و عشیره و جمعیت است زیرا در سایه وجود اینها تاحدی منظور انسان تامین میشود و بقدر میسر درک مرتبه‌ای از

(۱) ممکن است گفته شود عشق لقاء جمال صرف و کمال بحث همان فطرت عشق

است که سابقا گفته شد و دلیل دیگری نیست و اما عشق بقاء و عشق نام نیک اثبات معاد و وجود عالم دیگر میکند و مربوط باثبات مبداء نیست .

فانه بهما يول اليتيمان كما ان كنزهما آثارهما و اخراج الكنز اظهار آثارها هذا مضافا الى ما دل عليه الحركة الجوهرية المنكشفة عن الحركات العرضية التابعة لها وجودا والمسلمة لها علما و وجدانا بل تجدها من نفسك و تقول شعر :

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم
 مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردم کم شدم
 بار دیگر من بمیرم از بشر تا بر آرم از ملائک بال و پر
 بار دیگر از ملک پران شوم آنچه در عقل تو ناید آن شوم
 پس عدم مردم عدم چون ارغنون گویدم که انا الیه راجعون

و يدل عليه عشق اللقاء والبقاء مع القطع بعدم البقاء مثل هذا البقاء الملكي والحيوة الدنياوى مع عدم فتور العشق الكذائى فانه بحكم الفطرة المعصومة ينكشف ان هناك عالما غير دائر و تلاقى معشوقك فى مقعد صدق عند مليك مقتدر ، كما ان عشق صيت الخير

معشوق که نفوذ اراده است مینماید ولی در عین حال بتمام معشوق و محبوبش در این عالم نمی رسد :

زیرا اولاً نفوذ مشیت در این عالم محدود است .

و ثانیاً بدون مقدمات عدی و وعدی وصول میسر نیست مگر نسبت ببعض نفوس الهی مردان روحانی بلکه مخالفت با انبیاء و اولیاء در قوانین و احکام و بالنتیجه مخالفت با مولی حقیقی از ناحیه عشق نفوذ مشیت و اراده است ولو اینکه این مطلب اشتباه محض است زیرا در اثر مخالفت و اعراض از قوانین و حدود عشق انسان خاموش نمی شود و نیل بمقصود پیدا نمی کند پس باید گفت اینها معشوق انسان نیست علاوه اینکه آزادی باین معنی موجب تراحم و ناراحتی و بالاخره منشاء سلب آزادی و حریت و نقض غرض میشود با اینکه اطاعت و عبودیت مولی حقیقی از فطریات اولیه و التزامات بدویه کتاب ذات انسان است و هر کس در این عالم تابع فطرت و عقل و مطیع اوامر و نواهی مولی باشد و طوق

ولو كان طبيعياً قائلًا بالهات والغات يدعو إلى البقاء و يكذب الفناء بدهائه انه يحب الصيت بقول مطلق حتى بعد الموت بحيث يصل إليه ولو لم يصل إليه و لا يعلم اصلاً فلا عشق اصلاً و (ح) فلا بد من الوصول إليه و العلم به و لاوصول الا بوجوده بعد الموت كما لا يخفى .
الاية العاشرة قوله تعالى و لكم فيها ما تشتهي الانفس و تلذ الاعين و فيها بيانان الاول قوله ما تشتهي الانفس في بيان عشق الحرية و هي عبارة عن عشق نفوذ المشية و منه ينشعب العشق بالمال و الجاه و السلطنة و الرياسة و العشيرة و الجمعية بل عدم الطاعة للانبياء و المخالفة للمولى انما هو من باب انفاذ مشيته ثم انظر الى من انفذ مشيته فيمن انفذ و فيما انفذ ؟ فهل وصل الى مقصده و الحال انه باعمال العدة و العدة و المعشوق حصول المقاصد بنفس المشية ؟ . و لو فرض حصوله في بعض الامور لما حصل ذلك في كلها و بالجملة اذا نظرت الى ذاتك لرأيتها عاشقة لحصول ما شاء بما شاء كيفما شاء اولا و اذا نظرت الى العالم لرأيته عاصية لاوامرك ثانيا و اذا طالعتها وجدتتها انها لم تفتقر في عشقها ثالثا و حيث ان الفطرة معصومة عن الخطاء فليحكم بوجود عالم يظهر فيه معشوقك و نفذت فيه مشيتك و هو عالم اوسع من هذا كما قال و لكم فيها ما تشتهي الانفس ، فالنفس

بندگی بگردن نهد در آن عالم حر و آزاد است و هر کس در این عالم طوق رقیّت رها کند در آن عالم طوق بندگی و ذلت و ناراحتی و عذاب بگردنش آویزند كما قال تعالى خذوه فقلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسله ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه بلکه بنظر دقت اگر بنگری حرد این عالم بنده طبیعت و مغلول اوست نه حر و آزاد است و بنده پروردگار در این عالم آزاد و حراست زیرا عبودیت اقتضاء ذات و فطرت اوست و بالجملة میتوان گفت نیل بمقصود در این عالم صغیر ممکن نیست و از طرف دیگر ابداء فتور و نقصی در عشق و محبت انسان بعد از مطالعه دقیق پیدانمی شود پس از این مقدمات سه گانه نتیجه میگیریم که باید بمقتضای برهان تضایف عالم دیگری ماوراء این عالم صغیر باشد و انسان در آن عالم وسیع و غیر متناهی بمعشوق خود که نفوذ مشیت و اراده است نائل گردد زیرا عاشق

بارادتها و خلاقيتها توجد ما يشاء و هذه هي الحرية التي تقتضيها ذاتك فالحرية في الاحكام والاعراض عن الحدودات لا يكون معشوقك لوجدان عدم انطفاء عشقك بذلك مع تحقق التزاحم في الاحرار الحاكم بلزوم تصالح الاشرار والالتزام بالعبودية في هذا العالم موجب لظهور حريتك في عالم الاخرة والا فينعكس الامر لمن تظاهر بالحرية في هذا العالم فانه يسترق في عالم الاخرة كما قال تعالى خذوه فقلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعتها سبعون ذراعا فاسلكوه ، بل اذا نظرت الى الاحرار في ذا العالم لوجدتها ارقاء لطبايعهم و مغلولون لها والاحرار هم عبدة الحق لان ذاته بذاته يقتضى العبودية لموجده بل هم الاحرار في العالمين .

البيان الثاني ان قوله تعالى وتلذذوا بالاعين في بيان عشق الراحة والمراد منها اللذة المطلقة و هي التي لا تكون مسبوقه بالتعب و لامقارنته به و لاملحوقه به و اقسامها سبعة جمعا و تفريقا ، و هل توجد في هذا العالم لذة مطلقة خالية عن التعب باقسامها ؟ و اذا قطعت بعدمها كما اخبر بان الله يقول ان عبادي يطلبون الراحة في دار الدنيا و هي غير

وعشق فعلى معشوق فعلى ميخواهد كما قال تعالى ولكم فيها ما تشتهي الانفس يعني براى شما مهيا است در آن عالم آنچه نفسهاى شما بخواهد و ابداء مراد شما تخلف از اراده و مشيت شما نمى كند .

و اما جمله ثانيه قوله تعالى و تلذذوا بالاعين البته بديهي است كه انسان بما هو انسان عاشق راحت و لذت مطلقه است يعنى لذت و راحتك مسبوق و مقارن و ملحوق بتعب و رنج نباشد و چنين لذتى ابداء در اين عالم صغير و محدود پيدا نمى شود زيرا هر چه لذت و راحت در اين عالم تصور ميشود يا مسبوق بتعب و رنج و يا مقارن با آن و يا ملحوق با آن و يا مسبوق و مقارن و يا ملحوق و ملحوق و يا مسبوق و ملحوق و ملحوق و مقارن و ملحوق بتعب و رنج است و بعبارت ديگر راحت و لذت مطلقه در اين عالم خلق نشده ولى مردم

مخلوقه فانظر الی فطرتک و قل لها ايتها العاشقة للراحة واللذة ولم تكن فی دار الدنيا هل يرتفع عشقک ام بحالها لا یفترو (ح) فلیحکم بحکم الفطرة المعصومة بوجود عالم آخر فی دار التحقق انت فیها فی روح و راحة .

اللهم ارزقنا بحق محمد وآله الطاهرين والحمد لله رب العالمين ، ابد الابدین .

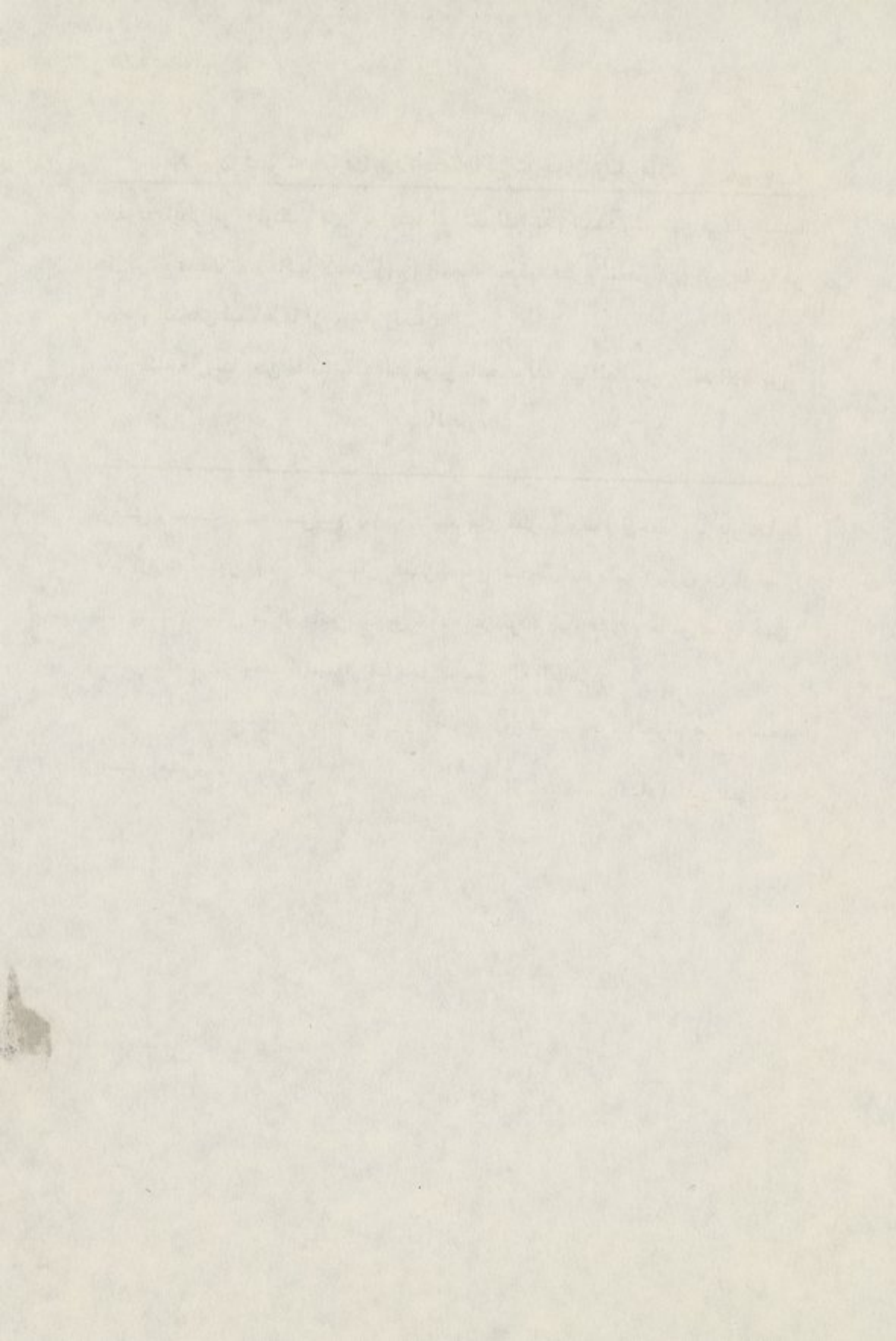
تم بالخیر

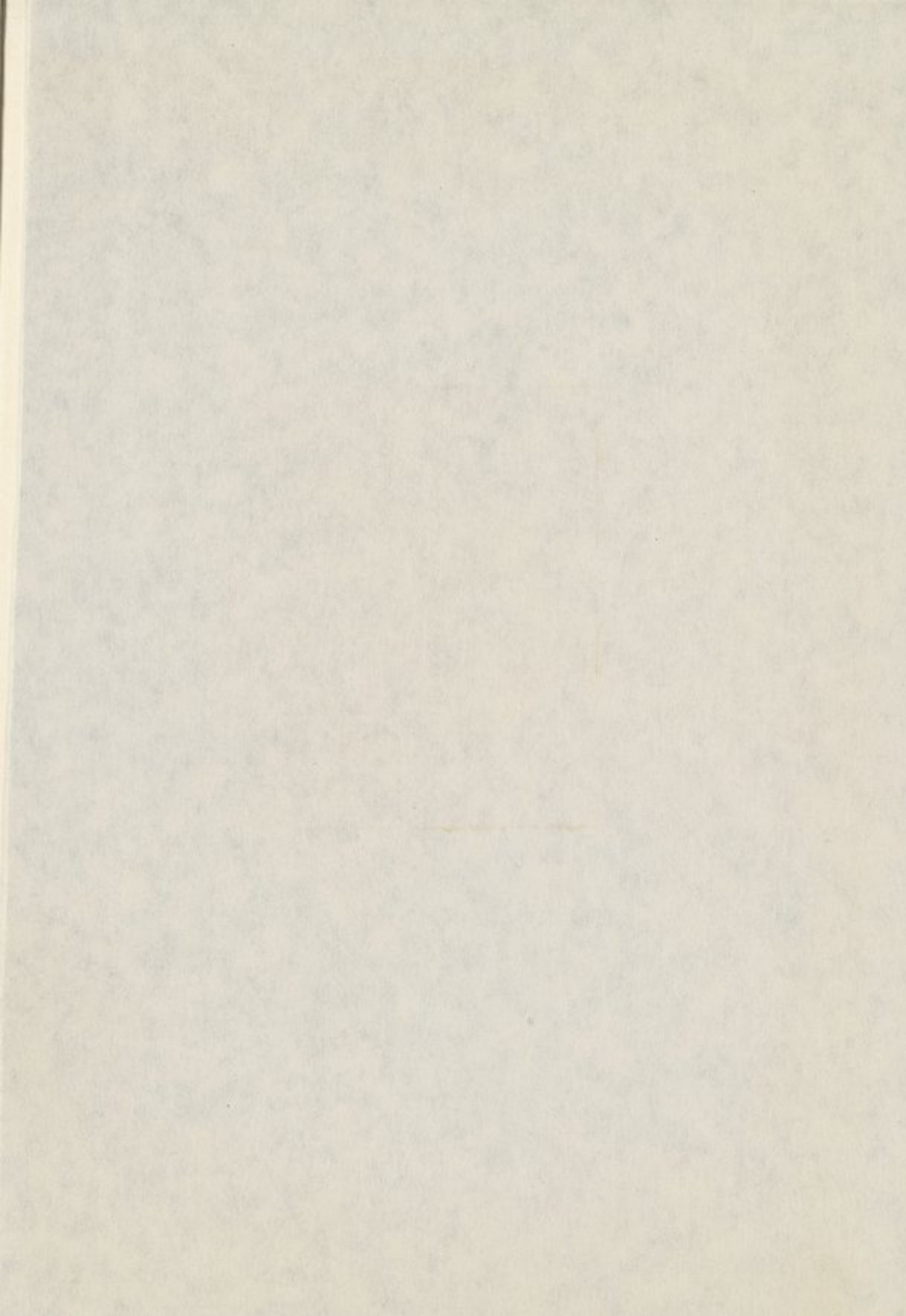
در عشق و محبت او پیدا نمی شود پس باید بمقتضای فطرت معصوم از خطاء و برهان تضایف حکم کرد که معشوق انسان در جهان هستی محقق است و باید عالم دیگری غیر از این عالم باشد و انسان در آن عالم بمعشوق خود نائل گردد زیرا عشق و عاشق فعلی معشوق و محبوب فعلی میخواید اللهم ارزقنا بحق محمد و اله الطاهرين .

بپایان رسید شرح کتاب الانسان و الفطره ، روز هشتم محرم الحرام هزار و سیصد

و هشتاد هجری .

الاحقر محمد الشاه آبادی عفی عنه







Princeton University Library



32101 106100645