

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رساله معرفت سر اختیار

از تصنیفات عالم ربّانی و حکیم صمدانی

مرحوم آقای حاج میرزا محمد باقر همدانی اعلی الله مقامه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بی نهایت حمدی که بر عارفان عالم امکان لازم است مخصوص ذات پاکی است که از چند و چون بیرون، و توصیفش از حد ماسوای او افزون، نه کسی را از او خبری است که توان گفت، و نه در چیزی از او اثری است که توان نهفت، بلکه هر که بینی ظهور او است و هر چه بفهمی نور او، همه در نزد او یکسانند چه ظلمت و چه ضیاء، و کل آنها بندگان اویند چه ادنی و چه اعلی، همه از فیض عمیمش فیض یاب، و در فضل عظیمش در پیچ و تاب، جالب نفعی نیست که از ایشان بکاهد، و طالب دفعی نیست که برایشان حمله نماید. و صلوات با برکات او بر آن کسی که ادنی درجات او پای بر فرق اعلی مدارج جمیع ماسوی الله گذاشته، و نقش صورت او را قلمی بر لوحی نگاشته، بلکه قلم آلتی است در دست او، و جاری است به حکم او، که بر لوح قابلیت کاینات نقشها کشیده، و بر آل اطهارش که اصل طینشان با او یکی است، و تفاوتشان در ظاهر اندکی، و حقیقت

تسلیم مرشیعیان ایشان را شایسته است که اول اعدادند و مبدأ امداد و محل هر دهش و داد، و لعنت لعنت کنندگان خاصه دشمنان ایشان است که منبع هر شر و فسادند.

و بعد چنین گوید این بنده جانی محمد باقر بن محمد جعفر القهی الاصفهانی که چون معرفت سرّ اختیار در افکار بسیاری از مردم دشوار است و اغلب مردم روزگار به مقتضای فطرت مغیره ایشان طالب آند که خود را بری از تقصیر و نقصان دانند و همه تقصیر را برگردن غیر استوار کنند و این طبیعت برایشان غالب شده به حدی که پای از گلیم خویش کشیده از عرصه خلق بالا رفته اند و در عرصه قدم جسارت ورزیده اند بخصوص بعضی از منتحلین علم حکمت و صوفیه که نفهمیده به جبر قائل شده اند و خود را در ذوات و صفات و احوال و افعال و اقوال مضطر دانسته اند و این باب را بر روی خود مفتوح کرده اند تا به کام دل هر چه بخواهند بکنند و به شهوات نفس اماره کامیاب شوند و به گمان خود، خود را داخل عرفاء و عقلاء می شمارند و مخالف خود را در زمره جاهلان نافهم میدانند و بسا استهزاها و سخریه ها که میکنند و هم **یحسبون انهم یحسنون صنعاً** و بسا آنکه اگر حکیمی در جواب ایشان بگوید که این سوء اختیار یا حسن اختیار به جهت اختلاف قوایل است مسارعت در رد جواب میکنند و میگویند همین اختلاف قوایل از کجا آمده؟ اگر این اختلاف از جانب خدا است

پس قوا بل باز مجبورند و اگر از خود ایشان است که این سخن غیر معقول و عقول بر ابطالش مفسطورند. و انصاف این است که این قول را کسی به غیر از مشایخ ما اجل الله شأنهم و انار برهانهم نتوانسته از عهده جواب به طور صواب برآید و آنچه ما از السنه و افواه شنیده ایم و از کتب علماء و حکمای غیر از مشایخ خود دیده ایم قول فصلی نشنیده ایم و بیان کافی شافی در هیچ کتابی ندیده ایم و العلم عند الله و ظاهراً از روی انصاف اگر کسی نظر کند انکار آنچه عرض شد نخواهد کرد و ما هم محتاج به آن نیستیم که اقوال باطله مردم را در کتاب خود جمع کنیم و در صدد نقض و ابرام برآیم بلکه مَرَّحَق را به قدری که خداوند ما را به آن هدایت کرده همیشه بیان میکنیم و این سنتی است از مشایخ ما که عمر عزیز خود را صرف اقوال باطله نکنند و به مضمونِ فاصدع بما تؤمر و اعرض عن المشرکین و مدلولِ ولا يلتفت منکم أحد و امضوا حیث تؤمرون عمل کنند مگر در محل ضرورت که گاه گاهی نقل قولی که محتاج الیه است میکنند.

بالجمله و در مقابل این جماعت جماعتی دیگرند که ساده لوحی گریبان آنها را گرفته و چون دیدند که جماعت اول به قولی قائل شدند که خلاف جمیع انبیاء و اولیاء (علیهم السّلام) است و کفر محض است که نسبت ظلم و جبر را به خداوند دهند لهذا در افعال عباد به تفویض قائل شدند تا آنکه به گمان خودشان تقصیر را برگردن عباد لازم آورند

و خداوند را از ظلم و جبر بری کنند و خیال کردند که اگر خداوند را در افعال عباد مدخلیتی باشد نقصی لازم خواهد آمد و این قول در واقع از قول اول هزار مرتبه بدتر است چرا که بنا بر قول اول حول و قوه تماماً از خدا است نهایت نقصی در صفات او به هم میرسد و قول دوم شریک از برای خداوند در افعال لازم می آورد و **قل الله خالق کل شیء** را رد میکند.

و بعضی دیگر از علماء که خود را در زمره اهل باطن می‌شمارد و خود را محقق میدانند و به گمان خود خواسته که سرّ اختیار را بیان کند و از جمله جبریه نباشد و از زمره قدریه بیرون رود قائل شده که جبر محض در ملک نباید باشد و تفویض محض هم در عالم نشاید پس در حوادث روزگار و افعال عباد قدری جبر است و قدری تفویض و حدیث شریف **لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین** را به این طور حل کرده که امر میان دو امر آن است که مرکب از دو امر باشد و این بیچاره خواسته که قول ثالثی قائل شود و اعتقاد صحیحی از برای خود و تابعین خود اختیار کرده باشد جمع مابین دو قول فاسد کرده و هم به جبر و هم به تفویض قائل شده و جمع کرده از برای خود کفر و شرک را و به گمان خود ایمان پنداشته و غافل از این شده که دو فاسد را که ترکیب کردی صحیح از آن متولد نخواهد شد و دو فاسد که جمع شد البته از یک فاسد بدتر خواهد بود و صاحب فطرت سلیمه میدانند که

این جور استدلال به جز آنکه مردم گمراه تر شوند هدایت نخواهند شد و هر عاقلی میداند که این قول، قول خدا و رسول الله (صلی الله علیه و آله) و ائمه طاهرین (علیهم السّلام) نیست اگر چه خود نتواند که حل اشکال این مسئله را نماید.

بالجمله و بعضی دیگر از علماء که در اخبار و احادیث ائمه طاهرین و جمع و تدوین آنها مسلّم است و خواسته که مردم را هدایت کند و به قول صحیحی قائل شود ورد جماعت جبریه و قدریه را نماید تدقیقی کرده در این مسئله و تفصیلی بیان نموده که حاصل آنها این است که بعضی از کارها هست که خلق را در آنها تدبیر و تصرفی نیست مطلقاً و آن کارها مخصوص خداوند است و حق سبحانه و تعالی به قدرت کامله و اراده نافذ خود بدون شرکت غیر آنها را کرده و خلق مطلقاً قادر بر آنها نیستند مثل خلقت آسمان و زمین، و بعضی از کارها هست که خلق بر آنها قادرند و میکنند و حق سبحانه و تعالی مبرا است از کردن آن کارها مثل معاصی که کار بندگان است و مخصوص آنها است و خداوند در آنها شریک نیست، و بعضی از کارها هست که هم خدای سبحانه و تعالی و هم خلق هر دو بر آن قادرند و خلق آن را میکنند به توفیق حق سبحانه مثل طاعات که خلق آن را به توفیق الله به عمل میآورند. و بسا ساده لوحان مقدس که گمان دارند که این قول قول حق است و مذهب و ملت این است که به این قول اعتقاد کنند و

چون اعتنای زیادی به قائل این قول هم دارند بسا آنکه رد کننده این قول را راد قول خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) و ائمه طاهرین (علیهم السّلام) دانند و غافل از آنند که این قول جمع کرده کفر و شرک را چرا که خدا و خلق با هم در کاری شریک نیستند و خداوند به اعانت بنده کاری نمیکند چنان که در طاعات گمان کرده ، و خلق مستقل در معاصی نیستند و امری مطلقاً مفوض به آنها نیست چنان که در معاصی خیال نموده ، بلکه خداوند عالم و حده لا شریک له جمیع چیزها را خلق فرموده و احدی از خلق خود را در هیچ کاری معین و شریک خود قرار نداده و هر چه اسم چیزی بر آن راست آید خدا است به تنهایی خالق آن ، چه غیب و چه شهاده و چه آسمان و چه زمین و چه نور و چه ظلمت و چه ذات و چه صفات و چه افعال و چه اقوال و چه خیر و چه شر و چه طاعت و چه معصیت ، و آنچه هست و اسم هستی بر آن صدق میکند همه آنها خدا است خالقشان چنان که خود میفرماید: **قل الله خالق کل شیء** پس باید ان شاء الله راه مسئله را جست و در راه آن رفتار نمود و سرّ امر را فهمید و استدلال بر این مسئله مشکله از ظواهر هم نمیتوان نمود چرا که ظواهر در ظاهر مختلفند اگر به ظاهر آیه ای یا حدیثی بر یک طرف مسئله استدلال شود ظاهر آیه و حدیثی دیگر رد همین طرف و اثبات طرف دیگر میکند مگر آنکه خداوند توفیق خود را شامل حال کسی کند و چشم بینایی در این مسئله

به او عطا نماید تا آنکه ببیند سرّ اختیار را در هر عالمی و هر چیزی بر نهج واحد، و تفاوت و اختلافی در نوع خلقت خداوند نبیند و **ما امرنا الاّ واحده** را در جمیع موجودات جاری سازد و **ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت** را در همه جا مشاهده کند پس ظواهر کتاب و سنت را با بواطن مطابق بیند و هیچ اختلافی در ظواهر نبیند و همه را با هم جمع کند و هر لفظی را در معنی خودش استعمال نماید و لفظی را تأویل به معنی نالایق نکند و هر دلیلی را بر روی مدلولی که مراد است گذارد و به خیال واهی خود چیزی نسراید و به گمان خود حرفی نزنند خواه با کتاب و سنت راست آید یا نیاید و هر چیزی را در سر جای خود گذارد.

خلاصه مراد از ذکر این اقوال قدحی در صاحبان این قولها نیست چرا که صاحبان اقوال خالی از این نیستند که یا تابع خدای سبحانه و رسول او (صلی الله علیه و آله) و اولیای اویند (علیهم السّلام) یا نیستند اگر نیستند که وحشتی در قدح آنها ان شاء الله نیست و اگر تابعد و به جهت رجوع به اخبار و عدم تفتّن تقصیری یا قصوری بر آنها باشد که خداوند بر آنها نخواهد گرفت چرا که ایشان را معصوم از خطا و لغزش خلق نفرموده و به برکت محمد و آل محمد (علیهم السّلام) از تقصیر جمیع شیعیان ایشان در خواهد گذشت ان شاء الله چنان که خود ایشان در احادیث غیر معدوده این وعده را به دوستان خود داده اند. خلاصه و

همه مقصود رد خود قولها است نه قدح در صاحبانش و ان شاء الله رد این قولها در ضمن بیان اصل مسئله معلوم خواهد شد اگر خدا خواسته باشد. پس این وقت، وقت شروع کردن در بیان اصل مسئله است به توفیق خداوند در ضمن بیاناتی چند.

بیان

کسی که از روی صدق و صفا و راستی تصدیق خدا و رسولان و اولیای او (علیهم السلام) را کرده باشد و در دل نفاق و مرضی نداشته باشد و ایشان را مردمان دانا و راستگو و هدایت کننده و راهنما دانسته باشد و بداند که مردمان فریبنده و گول زننده ای نبوده اند و حقایق چیزها را به طوری که بوده بیان فرموده اند یقین میکند از گفته ایشان که جبری و تفویضی نیست و امر به اختیار است چرا که آنها چنین خبر داده اند خواه معنی آنها را بفهمد یا نه. چنان که اخبار بسیار به غیب فرموده اند و شخص مؤمن یقین کرده که راست و درست است اگر چه به تفصیل اطلاعی بر امور غیبیه نداشته باشد مثل آنکه جمیع مؤمنین یقین دارند که بهشتی و جهنمی که ایشان خبر داده اند هست اگر چه طور و طرز آنها را ندانند و فهم آنها را نمیتوانند بنمایند و لایق نیست که شخص همین که چیزی را نفهمید انکار کند با وجودی که از صادقی آن چیز را شنیده باشد و اگر این بنا را کسی محکم نکرد همیشه در دین خود متزلزل خواهد بود و تصدیق چیزی نمیتواند نمود و از زمره مؤمنین

بیرون خواهد رفت و در جهنم مخلد خواهد ماند و اکثر خبرهای انبیاء و اولیاء (علیهم السّلام) در اموری است که فهم مردم به آن نمی رسد و از این جهت معجزه آوردند که مردم بدانند که آنها راستگویند و اگر مردم فهم میکردند خبرهای ایشان را دیگر ضرور به معجزه نبود مطلقاً. پس ان شاء الله از جهت آنکه خبر داده اند جبری و تفویضی نیست یقین داریم که نیست خواه بفهمیم یا نه .

بیان

در معنی جبر و تفویض و اختیار است به طور حقیقت واقع نه به طور فهم عوام . پس معنی جبر آن است که فاعل فعل خود را بر مفعول جاری سازد و مفعول قبول فعل او را نکند و با وجود آنکه مفعول قبول فعل فاعل را نکرده ، در میان فاعل و مفعول حادث شود چیزی که قبل از اقتران فعل فاعل به مفعول ، آن چیز نبوده مثل آنکه فاعل اراده کند شکستن کاسه را و فعل او که شکستن باشد جاری شود بر کاسه و کاسه شکسته نشود و قبول شکستن نکند و مع ذلک در مابین فاعل و کاسه که مفعول است شکستن حاصل شود .

و اگر شخص عاقل از روی فکر تعقل کند و لا عن شعور حرفی نزنند میفهمد که این محال است که با وجود آنکه کاسه شکسته نشده ، شکسته شده باشد و شکستن حاصل شده باشد . پس معلوم است که شکستن کار شخص شکننده است و شکسته شدن کار کاسه است و

چون شکستن آن شخص و شکسته شدن کاسه با هم جمع شد، شکستن کاسه که حادثی است که در میان آن شخص شکننده و کاسه است که پیش تر نبوده حاصل شد پس معلوم شد که کاسه اگر نمی شکست محال بود که شکستن حاصل شود پس جبر به این معنی محال است و نمی شود که موجود شود و خداوند جبر را خلق نفرموده و نخواهد فرمود. پس چیزی که خداوند آن را خلق نکرده و نخواهد کرد چگونه شود که موجود باشد و از برای کسی بتوان اثبات کرد و کسی به آن بتواند اعتقاد کند و حال آنکه وجودی ندارد و نخواهد داشت و از نیستی محض پای به هستی نخواهد گذاشت.

و جبر به این معنی فرق بسیار با ظلم دارد، چرا که ظلم محال نیست و ممکن است و اگر بر خداوند روا نیست بر خلق ثابت است و اما جبر مطلقاً وجودی ندارد و خداوند آن را خلق نکرده مطلقاً پس در عرصه خلق هم معقول نیست که جبری بتوان تصویر و تعقل نمود.

و معنی تفویض آن است که مفعول خود به خود موجود شود بدون آنکه فاعلی او را به وجود آورد مثل آنکه شکستن از برای کاسه حاصل شود بدون آنکه شکننده ای آن را بشکند یا آنکه کاسه به خودی خود موجود شود بدون آنکه فاخوری آن را از گل بسازد.

و این معنی هم باز مثل معنی جبر محال است که موجود شود. پس تفویض را هم خداوند عالم خلق نکرده و نخواهد کرد مثل جبر بدون

تفاوت پس معنی حدیث شریف ظاهر شد که فرموده اند **لا جبر ولا تفویض** یعنی جبر موجود نیست و تفویض موجود نیست و چون جبر و تفویض موجود نشدند معقول نیست که چیزی مرکب از آنها باشد و از دو چیز که معقول نیست وجود آنها، حاصل شود چیز موجودی. پس بسی واضح شد بطلان قول کسی که گمان کرده که اشیاء موجود شده اند به واسطه قدری از جبر و قدری از تفویض.

همانا که مردم مطلقاً نفهمیده اند که جبر چه چیز است و تفویض کدام. و باوجود نفهمیدن معنی جبر و تفویض خواسته اند حل اشکال مسئله جبر و تفویض کنند. بهتر از برای این جور مردم و این جور فهم ها آن است که اگر می خواهند داخل زمره مسلمین باشند در این مسئله و امثال این مسئله از مسائل مشکله اکتفا کنند به اینکه صادقین (علیهم السلام) خبر داده اند که جبری و تفویضی نیست و اگر چنین کنند ایمان ایشان سالم خواهد ماند و کسی هم از ایشان سؤال نخواهد کرد که چرا مسئله جبر و تفویض را نفهمیدید **لا یكلف الله نفساً الا وسعها والا ما آتیها**. و این جور مردم اگر در مسئله جبر و تفویض تکلم کردند نوع تکلم آنها را در فصل سابق به دست آوردی که چه چیزها لازم قول ایشان بود. هر کاری را استادی است و هر علمی را عالمی است مخصوص و همه خرابیهای عالم از آن است که کسانی که اهل خبره امری نیستند میخوانند در آن تصرفها کنند و

لامحاله خطا خواهند کرد و بسا آنکه مردم عوام بر خطای آنها اطلاع نیابند و لکن اگر اهل خبره و بصیرت آن امر بر اقوال آنها مرور کرد عبرت خواهد گرفت و تعجب آنکه اگر مسئله فقهی را از منجم پرسی بیچاره جواب میگوید من فقیه نیستم و از مسئله فقهی خبری ندارم و اگر از طبیب پرسی باز همین جواب را خواهد داد و هکذا از غیر فقیه از اهل هر علمی اگر از مسئله فقهی سؤال کنی جواب آن را حواله به فقیهی خواهد کرد و این قاعده گویا در میان بعضی از فقهاء رسم نیست و دخل و تصرف در هر علمی میخواهد بکند و میکند و خود را نزد اهل هر علمی رسوا میکند و سبب اینکه جرأت بر این تصرفها میکند آن است که عوام الناس رجوعشان به ایشان است و آنها از روی تقلید و نفهمی تصدیق جمیع فرمایشات ایشان را میکنند ایشان هم جری شده بی پروا جواب از هر چیزی را میگویند و خورده خورده عادتشان بر این جاری میشود و بر خودشان هم امر مشتبه شده بنای تصنیف و تدوین هم میگذارند و کتابها از ایشان در میان مردم بعد از خودشان باقی می ماند و اقوالشان مشهور و معروف میگردد و نیست تحقیقاتشان مگر مثل همین آهک که جاهل آن را آرد گمان کرده و میکند و عالم به نظر اول می داند که این همین پراست و لکن از آهک، گرسنه ای را سیر نخواهد کرد ابداً بلکه خورنده آن هلاک خواهد شد در زمان قلیلی.

خلاصه، سزاوار آن است که کور را اگر سؤال کردند از مسائل رنگ و شکل جواب بگویند که بروید نزد بینایی و اگر از کور سؤال شد از مسائل آواز جواب گویند بروید نزد شنوایی و اگر احیاناً جوابی گفتند و تحقیقی کردند و آن جواب به دست بینا و شنوایی افتاد خواهند خندید اگر چه در آن حال غرق گریه باشند.

اما معنی اختیار آن است که فاعل فعل خود را بر مفعول جاری کند و مفعول هم قبول فعل او را بکند و اطاعت کند او را پس در میان این فاعل و قابل امری حادث شود که اگر فاعل فعل خود را جاری نکرده بود آن امر نبود چنان که اگر قابل قبول نکرده بود فعل فاعل را، آن امر نبود و آن چیز موجود نمی شد. فاعل هزار مرتبه استاد باشد، اگر گل قابلی نباشد کوزه را از چه بسازد و اگر گل، گل قابلی باشد و استاد کوزه گر نباشد کوزه را که بسازد؟ و بسا آنکه این معنی را بسیاری از مردم جبر بنامند و حال آنکه عین اختیار است. اگر فاعل جبر میکرد بایستی از هر گلی موافق اراده خود کوزه بسازد پس چرا از گل پرسنگ و ریگ نمیتواند ساخت و همچنین اگر تفویض شده بود امر کوزه به گل تنها، چرا خود گل بدون فاخور کوزه نمیشد؟ پس معلوم شد که فعل فاعل و قبول قابل هر دو شرطند در وجود حادث.

بلی، حرفی که مبادرت میکنند مردم این است که میگویند گل قابل بود از برای کاسه و کوزه هر دو پس فاعل که صورت کوزه را بر آن

پوشانید و صورت کاسه را از آن بیرون نیاورد جبر کرده و حاشا که جبری کرده باشد و اگر معنی جبر را به طوری که گذشت ضبط کردی میدانی که جبر مطلقاً وجودی ندارد و نخواهد داشت و اگر طوری دیگر خیال میکنی عجاله عرض میشود که فاعل اگر حکیم و داناست میداند که کدام صورت موافق حکمت است پس بیرون می آورد و کدام صورت خلاف حکمت است پس بیرون نخواهد آورد. جایی که کاسه ضرور بوده کاسه ساخته و جایی که کوزه ضرور بوده کوزه ساخته و هر چیزی را بر نظم محکمی ساخته و در جای لایقی جای داده که یک سرمویی خلاف نشده چه در اصل خلقت و چه در وضع آن.

خواهی گفت که اگر چنین است پس آنچه هست و در هر جایی که گذارده شده بر نظم حکمت است که از جمله آنها خلفها و معصیتها است و خلاف حکمتها است که در مخلوقات است پس باید صلح کل کرد و گفت همه درست واقع شده پس معنی امرها و نهیها که پیغمبران و اولیاء (علیهم السّلام) کرده اند چیست؟ و این وعدهها و وعیدها که داده اند و این ثوابها و عذابها از برای چه؟ حال که عجاله جواب تو آن است که بگویم که بنا بر بحثی که کردی هر که هست و هر چه هست هر طوری که وضع شده همه بر نظم حکمت است و یک سرمویی بحث بردار نیست و حکیم علی الاطلاق همه را درست کرده

و مخلوقی را نمی رسد که بحث کند که چرا چنین کرده ای؟ پس از جمله کارها که کرده این است که امرها کرده و نهیها فرموده و قرار داده که هر کس اطاعت او کند به او نعمت دهد و خواهد داد و هر کس اطاعت نکند انتقام از او بکشد و خواهد کشید. پس اگر آنچه هست همه بر نظم حکمت است تو نباید بحث کنی که چرا امر کرده و نهی فرموده و چرا ثوابی و عذابی قرار داده؟ پس همه بر نظم حکمت است و بحث بردار نیست.

و اگر بگویی بنابراین بحثی هم که من میکنم بر نظم حکمت واقع شده پس تو چرا میگویی نباید بحث کرد، جواب تو آن است که بحث تو هم بر نظم حکمت واقع شده و من هم که میگویم تو نباید بحثی بکنی بر نظم حکمت است. همه درست واقع شده و تو هم به سزای خود میرسی و بر نظم حکمت واقع شده و مرا هم ان شاء الله خداوند ثواب میدهد و بر نظم حکمت واقع شده. پس معلوم شد که صلح کل مسئله باطلی است و البته باید امور سیاست برقرار باشد و وعده ها و وعیدها در میان باشد و آنچه هست همه در سر جای خود درست واقع شده. این بود عجله جواب تو. و اگر از اهل حکمت باشی و بیش از این بخواهی و مقصودت فهم مسئله باشد نه محض جدال بعد از این ان شاء الله خواهی فهمید در ضمن بیاناتی که خواهد آمد ان شاء الله. پس این بود معنی اختیار.

و بسا آنکه معنی کنند اختیار را به «ان شاء فعل و ان شاء ترک» یعنی اگر بخواهد بکند و اگر بخواهد نکند و این معنی به طور مطلق از جمله صفات خدا است و احدی از خلق نمیتواند که به طور مطلق اگر بخواهد بکند و اگر نخواهد نکند و مراد آنها که این معنی را از برای اختیار کرده اند در خلق بوده و اگر این معنی را در خلق کردی عین تفویض خواهد شد. پس آنان که این معنی را در خلق کرده اند و میخواهند اثبات کنند و مع ذلک میخواهند تفویض را نفی کنند چقدر غافل شده اند و چقدر از مسئله دور افتاده اند که مطلقاً ملتفت نشده اند که معنی تفویضی که رد میکنند همان معنی اختیاری است که اثبات میکنند و یک معنی را به دو اسم خوانده اند و گاهی اثباتش میکنند به واسطه لفظی و گاهی نفیش میکنند به واسطه لفظی دیگر و اگر قدری تأمل کنی و مبادرت بر آنچه تا حال عادت کرده ای نکنی می بینی که آنچه گفتم عین صواب است پس خطای آنها را خوب خواهی فهمید و عبرتی خواهی گرفت و خواهی دانست که در عرصه خلق یافت نخواهد شد کسی که اگر بخواهد بکند و اگر بخواهد نکند به طور اطلاق و استقلال، و این معنی عین تفویض است و در ملک خداوند وجودی ندارد پس چگونه کسی میتواند که اثبات آن نماید؟! بلی این معنی اختیار را اگر کسی بخواهد در خلق اثبات کند و این طور بگوید که خلق هر یکی به حسب قربشان به مبدأ و دوریشان از آن مختلف

میشوند در اختیار پس هر کدام که نزدیک ترند اختیارشان بیشتر است چرا که نماینده ترند صفات مبدأ را و هر کدام دور ترند اختیارشان ضعیف تر است چرا که صفات مبدأ را به جهت دوریشان از آن میپوشانند درست معنی است و حق است. پس هر کس را به قدری که اختیار به او داده اند به همان قدر اگر بخواهد میکند و اگر بخواهد نکند نمیکند و اگر از او سؤال کنند از همان قدر اختیاری که به او انعام کرده اند سؤال خواهند کرد نه بیشتر. مثلاً از انسان سؤال نخواهد شد که چرا کوه را از جای خود حرکت نمیدهی یا چرا به آسمان بالا نمی روی یا چرا وحی خدا را نمی شنوی یا چرا سهو و نسیان داری یا چرا معصوم نیستی و خطا میکنی. چرا که انسان را در این امور مختار نکرده اند و آن قدر نزدیک مبدأ قدرت نشده اند که بتوانند این کارها را بکنند بلکه از او سؤال میکنند که تو را قادر بر حرکت کرده بودیم و قادر بر فهم خوب و بد کرده بودیم پس می توانستی به مسجد بروی و نماز کنی و میتوانستی بفهمی که به مسجد رفتن و نماز کردن خوب است چرا نرفتی و نماز نکردی؟ و میتوانستی به بتکده بروی و سجده از برای بت نکنی و می توانستی بفهمی که به بتکده رفتن بد است و سجده از برای بت کردن بد، چرا نرفتی و سجده نکردی؟ و امثال این کارها. و معلوم است که این تکلیف ها را به حیوانات نکرده اند چرا که اختیارشان ضعیف تر از اختیار انسان است و حکایت صفت اختیار

مبدأ را نکرده اند مانند انسان . پس اگر اتفاقاً به مسجد رفتند نعمتی بر آنها زیاد نخواهد شد و مدحی از برای آنها نخواهد بود و اگر به بتکده رفتند مذمتی از برای آنها نیست و سلب نعمتی از آنها نخواهد شد و به این ترتیب بدان که از گیاه ها به قدر حیوانات هم سؤال نخواهد شد چرا که آنها از حیوانات دورترند به مبدأ اختیار و از جمادات به قدر گیاه ها هم سؤال نخواهد شد چرا که آنها از گیاه ها دورترند به مبدأ به طوری که گویا هیچ اختیاری در آنها نیست و لکن نه چنین است که هیچ اختیار در آنها نباشد .

و آنچه از کتابهای علماء و اقوالشان بر می آید بلکه تصریح به آن میکنند این است که از برای غیر انسان از حیوانات و نباتات و جمادات هیچ اختیاری و شعوری نیست و لکن آنچه را عقل و نقل هر دو دلالت میکند این است که از برای آنها هم شعور و اختیاری هست به حسب درجه و مقام آنها و احادیث عرض ولایت ائمه طاهرين (علیهم السلام) به حیوانات و نباتات و جمادات بسیار است و آیات قرآن هم دلالت میکند چنان که می فرماید: **اثتیا طوعاً أو کرهاً قالنا اتینا طائعين** خطاب به آسمان و زمین می فرماید و میگوید بیاید از روی رغبت یا از روی کراهت ، گفتند آسمان و زمین می آییم از روی رغبت . و همچنین می فرماید: **یسبح له مافی السموات و مافی الارض** یعنی تسبیح میکنند خدا را آنچه در آسمان است که ملائکه و روحانین باشند و آنچه در

زمین است که حیوانات و گیاه ها و جمادها باشند . و معلوم است که اگر شعوری و اختیاری در آنها نبود معقول نبود که خداوند عدل علیم حکیم امری و نهیی به آنها بکند و آنها جواب بگویند و اجابت خدا کنند و مشغول تسبیح او باشند و به واسطه عرض ولایت ائمه (علیهم السلام) بعضی که قبول کردند طیب و طاهر شدند و آنها که قبول نکردند خبیث و نجس شدند و اینها همه نیست مگر از اختیار و شعوری که خداوند عالم در آنها قرار داده ، نهایت درجات شعور و اختیار مختلف است و در این هم شکی نیست . پس آنان که این آیات و اخبار را تأویل میکنند به سرّ حکمت بر نخورده اند و به خیال خود گمانی برده اند و ما از برکت (کتب ، خ ل) مشایخ خود انار الله براهینهم الجمیله به عقل و نقل فهمیده ایم که باید از برای جمیع خلق شعور و اختیاری باشد والحمد لله رب العالمین .

و مگو که بنابراین هر قدر خلق در شعور و اختیار قوی ترند اضطراشان کمتر است و هر قدر ضعیف ترند اضطراشان بیشتر است و معنی اضطرا نیست مگر همان جبری که قائلین به آن میگویند و اختیارشان هم همان قدری که دارند همان معنی تفویض است که اهل آن میگویند پس تو گفתי حرفی را که هم جبر را اثبات کردی و هم تفویض را و خودت میگفتی که مردم جبر و تفویض را میخواهند

ترکیب بکنند و اختیار را از آن دو بیرون آورند و طعن می زدی بر آنها پس چه شد که خود مبتلا شدی به آنچه از آن می گریختی ؟

اما جواب مجمل آن است که جبر آن است که قابل را مطلقاً مدخلیتی در احداث نباشد و معنی تفویض آن است که فاعل را مطلقاً مدخلیتی در آن نباشد و این هر دو به طوری که فهمیدی سابقاً محال است . پس احداث را ، هم فعل فاعل شرط است و هم قبول قابل و البته قابل مضطر است و محتاج به فعل فاعل و احتیاج به فعل فاعل غیر از جبر است چنان که معلوم است و اختیار حاصل نمی شود مگر مابین فاعل و قابل و اگر کسی گوید اختیار از غیر از اینکه ذکر شد حاصل میشود ، به او بگو که آیا تصور و تعقل میکنی غیر از این طوری که ذکر شد پس بیان کن و ممکن نیست که غیر از این طورها که ذکر شد بتواند بیان کند . و اگر غیر از این طورها بیان کرد یا در جبر خواهد افتاد یا در تفویض چنان که قبل از اینها فهمیدی و اما جواب مفصل پس مناسب است که از برای جواب این حرف فصلی بخصوص بنویسم تا ان شاء الله معلوم شود که این حرف با آنچه آنها گفته اند یکی نخواهد بود و جمیع متعلقات مسئله را در یک جا نمی توان نوشت . پس از اول کتاب تا آخر اگر کسی تأملی کرد به مقصود خواهد رسید و الا معلوم است که بعضی کلمات رساننده به تمام معنی نخواهد بود . پس منتظر

باش که آنچه بعد از این آید اگر منضم شد به ماقبل مراد حاصل خواهد شد ان شاء الله ولا قوة الا بالله.

بیان

بدان که آنچه لازم است بر شخص عالمی که می‌خواهد چیزی را اثبات کند یا چیزی را نفی کند باید که از روی فکر و شعور تدبر کند در موجودات خارجه و ببیند که خداوند عالم آنها را چگونه قرار داده و چگونه آنها را وضع فرموده پس عقل خود را تابع خارج کند و ببیند که چیزی را که خداوند در خارج اثبات کرده او هم دلیل و برهان اقامه کند از برای جاهلان بر وجود آن چیز و اگر خداوند آن چیز را در خارج نفی کرده و قرار نداده او هم دلیل و برهان اقامه کند بر نفی آن چیز. پس اگر چنین کرد و خدا خواست بر صواب واقع خواهد شد و دلیل را از روی شعور اقامه کرده و اگر به خیال خود اثبات و نفی کرد و رجوع به خارج نکرد و موضوع له اسم در ذهن او قرار نگرفت لامحاله به خطا خواهد افتاد و حرفهای او بی معنی خواهد بود چرا که معنی حرفها آن چیزهایی است که خداوند در خارج قرار داده و او از خارج غافل است و قاعده فکر کردن و عبرت گرفتن همین است که عرض شد و به همین قاعده جمیع انبیاء و اولیاء (علیهم السّلام) جاری میشوند و امورات خفیه از برای ایشان مکشوف میگردد و آیات قرآنی و اخبار معصومیه بر آنچه عرض شد بی حد و حصر است چنان که

می فرماید: و يتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً. و می فرماید: أفلم ينظروا فى ملكوت السموات والارض. أو لم يتفكروا فى انفسهم، أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت و الى السماء كيف رفعت و الى الجبال كيف نصبت و الى الارض كيف سطحت فذكر انما انت مذكر.

به اندک شعوری و به اندک فکری این معنی را اگر انصاف دهی و صاحب فکر باشی تصدیق خواهی کرد. پس اگر ایشان اثباتی یا نفی‌ی کردند از خارج بر می دارند و از این جهت است که چون چیزهای خارجی نوعاً بر یک نسق است ایشان هم نوعاً باهم اختلافی ندارند و بیاناتشان بر یک طور است به خلاف سایر مردمی که از آن رشته آب نخورده اند چون موضوع له اسمها در ذهنشان قرار نگرفته هریکی به حسب خیال خود چیزی گفته و چون خیالها مختلف است اقوال مختلفه در میان آنها پیدا شده. خلاصه مطلب آنکه آنچه شخص عاقل خبر میدهد از آن باید در خارج موجود باشد و انبیاء و اولیاء (علیهم السلام) که خبرها داده اند به خارج نظر کرده اند و فرمایشات فرموده اند پس اگر خبر دادند به چیزی لازم است بر کسی که میخواهد معنی کلام ایشان را بفهمد که تفحص کند و اصطلاح ایشان را به دست بیاورد تا به مراد ایشان برخورد و اگر چنین نکند البته به مراد ایشان نخواهد رسید و محروم از مقصود ایشان خواهد شد. پس هرگز کلام ایشان را به طور

فهم مردمانی که بر سبک ایشان نیستند نباید معنی کرد و دلیل بر مراد ایشان را به طور تبادر اذهان - به قاعده علم اصول - نباید گرفت .

حال اگر از روی فکر وارد بر مسئله شدیم خواهیم فهمید ان شاء الله که ایشان که خبر داده اند که جبری نیست در ملک خدا و تفویضی نیست مرادشان از این جبر و تفویض این معنی ها که متبادر به اذهان اغلب مردم است نیست چرا که این جبر و این تفویضی که مردم میفهمند در ملک هست . چرا که جبر به طوری که اینها می فهمند آن است که کسی کاری را نخواهد بکند و او را بدارند که چنین کاری را بکن یا بخواهد بکند و او را بازدارند از آنکه چنین کاری را ممکن بالنسبه به اغلب مردم که تابع شهوات نفس خودند چنین امری واقع شده و آنچه نفوس مردم طالب بوده آنها را از آن کار نهی فرموده اند و هر چه مکره طبعشان بوده به آن امر نموده اند . پس بنا بر فهم عامه مردم جبر موجود است و امر و نهی الهی نیست مگر جبر که ایشان را از خودسری بازداشته و چیزی از چیزها را باقی نگذاشته مگر آنکه از برای آن حکمی از جانب خود قرار داده و همچنین معنی تفویض در پیش مردم آن است که مردم به هوای خود حرکت کنند و مقید به قیدی و متشرع به شریعتی نباشند و این معنی را اگر چه خداوند در شریعت قرار نداده ولیکن این معنی باز در ملک موجود است و اکثر مردم تابع هوا و هوس خود هستند .

همه از جرعه پندار مستند خیال خویش چون بت می پرستند
پس تفویض هم به این معنی اگر چه در شرع نیست ولکن در عالم
موجود است و چیزی که در عالم موجود است و همه مردم میبینند که
وجود دارد باید شخص عاقل یقین کند که این چیز موجود را انبیاء و
اولیای خدا نفی نفرموده اند.

بلکه میخواهم عرض کنم که جبر به معنی اکراه، مخصوص چیزی
دو چیز و عالمی دون عالمی هم نیست بلکه اکراه در دنیا و آخرت
موجود است. آیا نمی دانی که اهل جهنم در آخرت از روی رضا به
جهنم میروند و به اشد اکراه آنها را وارد جهنم میکنند و خداوند
میفرماید: **و لو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات و الارض** اگر
خداوند تابع هوا و هوس مردم بود هر آینه خراب میشد آسمانها و زمین
و فاسد میشد امور آنها. پس معلوم شد که خداوند مشیت خود را بر
خلاف خواهش مردم جاری می کند به طوری که موافق حکمت باشد
پس در واقع جمیع امرهای الهی به طور اکراه بر مردم واقع می شود. آیا
سراغ داری که کسی کارهای او به طور خواهش او جاری شود مگر
قلیلی که آن هم نظم حکمت الهی اقتضاء کرده که مردم به کلی
مأیوس نباشند به خیالهای چند کارهای چند را مرتکب شوند. آیا نه
این است که آنچه در زمین واقع میشود چنان که حدیث است از آسمان
نازل میشود و هر چه خدا می خواهد القا میکند آن را به روح القدس و

روح القدس آن را القا میکند به ستاره ها و ستاره ها جاری میشوند به امر خدا و به واسطه جاری شدن آنها به حسب تقدیر در زمین حوادث پیدا میشود. پس هر که را خدا خواسته غنی کند غنی میکند به واسطه گردش ستاره ها و هر کس را خواسته فقیر کند میکند، نه غنی به سعی خود غنی شده و نه فقیر به سبب کاری فقیر شده. بسا غنیی که هزار برّ تمیز نمیدهد و راههای مداخل را نمیداند و غنی است و بسا فقری که در نهایت فهم و شعور است و راههای مداخل را دانسته و آنچه سعی میکند در واقع در خرابی کار خود می کوشد.

كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أَعْيَتْ مَذَاهِبُهُ وَ كَمْ جَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلَقَّاهُ مَرْزُوقًا
 هر که را حکمت او اقتضاء کرده سلطان و فرمانفرما میکند و هر کس را حکمت او اقتضاء کرده رعیت و فرمانبردار قرار داده. **تَعَزَّ مِنْ تَشَاءٍ**
و تَذَلَّ مِنْ تَشَاءٍ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. پس این معنیها را که با چشم خود مبینی و جمیع مردم از عالم و جاهل مبینند با چشم خود بدان که در ملک خدا موجود است و یقین کن که انبیاء و اولیاء (علیهم السّلام) که خبر داده اند که جبری نیست یا تفویضی نیست این معنیهای موجوده را البته نفی نفرموده اند. پس تو غافل مشو که در صدد نفی آنچه که خداوند موجود کرده بر آیی و این مردمی که مبینی که دلیلشان مثل خانه عنکبوت شده در این مسئله سبب همین

است که معنیهای موجوده را خواسته اند نفی کنند و حاشا که بتوانند نفی چنین امور موجوده را نمایند.

مثلاً اگر حدیثی دیدی که امامان (علیهم السّلام) فرموده اند که زمان غیبت امام عصر عجل الله فرجه شب است و تو میبینی که در زمان غیبت واقع شده ای و شب و روز هر دو در آن زمان موجود است به طوری که اهل عالم همه این معنی را میدانند و محل شبهه نیست که بتوان شبهه کرد که شاید در این زمان روزی موجود نباشد ساده لوحی نباید گریبان تو را بگیرد و چون خود را در سلسله علماء گمان کردی به گمان خود بخواهی اثبات فرمایش امام (علیه السّلام) کنی و دلیل و برهان اقامه کنی که در این زمان روز موجود نیست و شب است. تو به خیال خود پاس شریعت میکشی و اثبات میکنی که در این زمان روزی موجود نیست و تماماً شب است. و غافلی از آنکه بنیاد شریعت را خراب کرده ای و برباد داده ای آخر نه این است که اگر به این دلیل تو باید اعتقاد کرد و عمل نمود تکلیف ها و کارهایی که خداوند عالم در روز از تو و مقلدین تو خواسته مجموعاً از نماز و روزه و سایر عبادات باید ترک شود چرا که موافق دلیل و برهان تو این زمان مجموعاً شب است و چون روز نیست البته اعمال یومیّه باید متروک باشد و تواز ساده لوحی نشر شریعت کرده ای به گمان خود. پس لایق به حال تو این است که اگر چنین حدیثی دیدی و سند آن را صحیح دانستی به

طوری که نتوانستی انکار آن کنی اگر معنی شب را به غیر از این
طوری که به ذهن جمیع مردم میرسد میتوانی معنی کنی که منافاتی با
روز نداشته باشد و اعمال روز بر سر جای خود باشد معنی کن و اگر
نمی توانی که چنین معنی کنی که منافات با روز نداشته باشد بکنی
بگو چنین حدیثی هست و معنی آن را خدا و رسول و ائمه (علیهم
السلام) بهتر میدانند من لفظ حدیث را روایت میکنم و معنی آن در نزد
من نیست من همین قدر میدانم که ایشان هر چه خبر داده اند صدق
است ولیکن مراد ایشان را از این لفظ حدیث نمیدانم. پس اگر چنین
کردی ایمان تو سالم خواهد ماند و رسوای دنیا و آخرت نخواهی شد و
اگر احیاناً دیدی که کسی دیگر غیر از تو حدیث را معنی کرده به
طوری که منافاتی در شب و روز نیست انکار او را هم مکن اگر
میفهمی که راست گفته تصدیق کن او را و اگر نمی فهمی
بگو نمی فهمم تا ان شاء الله به سلامت از این دنیا بیرون روی و در
درجه خودت با ایمان باشی .

باری، این حکایت مثلی بود که آوردم از برای آنکه چیزی که موجود
است و به طور علانیه میبینی و میدانی که جمیع مردم مثل تو می بینند و
در حدیثی یا آیه قرآنی دیدی که ظاهراً نفی کرده اند آنچه را که جمیع
مردم روزگار به طور علانیه میبینند بدانند و یقین کنی که این معنی را
که جمیع مردم روزگار میبینند که در عالم وجود دارد این معنی را

آنانی که مطلعنند بر حقایق چیزها نفی نکرده اند و نخواهند کرد بلکه چیزی را نفی کرده اند که در عالم موجود نیست. پس باید یقین کنی که جبری در ملک خدا نیست و تفویضی در ملک خدا نیست و اما این جبرها و تفویض ها که به طور علانیه میبینی اینها در واقع جبر نیست و تفویض نیست و اینها موجود است و طمع ممکن که چیزهایی که موجود است موجود نباشد و مثل آن ساده لوح مباش که به گمان خود بخواهی حامی شریعت باشی و در واقع مخرب آنی و معنی جبر و تفویض را در سابق فی الجمله اشاره ای کردم و این مختصر گنجایش بیش از این را نداشت و تو اگر از اهل خاندان حکمتی که فهمیدی که چه نوشتم و اگر هم نیستی خود را عبث عبث به تعب نینداز.

بیان

از جمله چیزهایی که لازم است معرفت آن در این مسئله فرق کردن میان معنی جبر و تفویض و اکراه و اضطرار و ظلم است و بسیاری از مردم چون که فرق میان آنها را نفهمیده اند و بعضی از آنها را دیده اند اسم دیگری را بر سر آن گذارده اند و به گمان خود خیال های واهی کرده اند پس تو اگر فرق میان آنها را فهمیدی خواهی دانست که کدام یک از آنها مطلقاً در ملک خدا نیست و کدام هست و اثبات آن هم بر خداوند عالم و انبیاء و اولیای او (علیهم السلام) را جایز است و هم بر خلق و کدام در ملک خداوند عالم هست ولی اثبات آن بر خداوند و

انبیاء و اولیای او (علیهم السّلام) جایز نیست و ساحت قدس ایشان از آن پاک است و اثبات آن بر خلق جایز است و خداوند به سبب همان انتقام از خلق خواهد کشید.

پس معنی جبر را که ان شاء الله به طوری که گذشت دانستی که در ملک خداوند مطلقاً یافت نمیشود و معقول نیست و اثبات آن نه بر خداوند جایز است نه بر خلق او چرا که معنی آن ایجاد بلا انوجاد بود که حاصل معنیش آن بود که فاعل کاری را بکند و با وجود آنکه مفعول قبول آن کار را نکند و مطاوعه آن فعل را ننماید در میان فاعل و مفعول حادثی پیدا شود مثل آنکه فاعل بخواهد کوزه بسازد و فعل خود را جاری کند بر سنگی و سنگ از فعل او متأثر نشود و به جهت صلابتی که در آن هست مطاوعه فعل او را نکند و با وجود این در این میانه کوزه ساخته شود و این محال است و در ملک خدا یافت نمیشود و اثبات آن مطلقاً نه بر خداوند جایز است و نه بر خلق.

و ساده لوحی گریبان تو را نگیرد که بگویی مانند سایر ساده لوحان که حق سبحانه و تعالی به قدرت کامله خود قادر است که از سنگ سخت کوزه بسازد و خودت هم نفهمی که چه میگویی و اگر چنین حرف بی معنی را زدی جواب آن است که ما هم به قدر تو میدانیم که قدرت کامله خداوند عالم به هر چه تعلق گرفت چیزی سرپیچی از آن نمیتواند داشت و لکن این را بدان که خداوند ذات مقدس خود را آلت

ساختن چیزها قرار نداده و ذات مقدس او بالاتر از آن است که مباشر
 خلق خود شود به دلیل های چند که اینجا موضع بیان آنها نیست و **ابی**
الله ان یجری الاشیاء الا باسبابها پس هر چیزی را به سببی از اسباب و
 آلتی از آلات جاری میکند و او است مسبب الاسباب من غیر سبب و این
 اسباب و آلات اگر ذات مقدس او نیستند یقیناً خلق اویند پس چنان که
 مفعولات خلق اویند فواعل و کنندگان کارها هم خلق اویند و حرف ما
 بر سر آن بود که فاعل کاری بکند و مفعول مطاوعه او را نکند و با
 وجود مطاوعه نکردن حادثی پیدا شود. پس سنگ مطاوعه دست
 فاعل را نمیکند به جهت صلابتی که در آن است پس معقول نیست
 که در این میان کوزه پیدا شود. بلی خداوند قادر است که سنگ را
 مانند گل نرم کند با اسبابی دیگر که در ملک خود آفریده و اگر چنین
 کاری را کرد آن وقت گل مطاوعه فعل فاعل را کرده و کوزه هم پیدا
 خواهد شد یا آنکه با آلت آهنین سنگ را بتراشند و کوزه بسازند ممکن
 است و باز سنگ مطاوعه آلت آهنین کرده و کوزه ساخته شده. و
 حرف ما در سر جایی است که قابل مطاوعه فعل فاعل نکند و با وجود
 مطاوعه نکردن حادثی به وجود آید. خلاصه، محال است که قابل
 مطاوعه فعل فاعل نکند و با وجود مطاوعه نکردن حادثی پیدا شود پس
 خداوند از هر چیزی قادر است چیزی بسازد و خلق کند پس اگر
 چیزی مطاوعه سببی و آلتی مخصوص را نکرد سببی و آلتی قوی تر بر

آن مسلط میکند آن وقت آنچه می خواهد میکند اما با سبب ضعیف و امتناع قابلیت محال است که حادثی در این میان پدید آید. پس معلوم شد که ایجاد بلا انوجادی که معنی جبر بود محال شد که در ملک خداوند موجود شود.

و چون این معنی را دانستی همچنین بدان که تفویض هم در ملک خداوند نیست و اثبات آن نه از برای خداوند جایز است و نه از برای احدی از خلق چرا که معنی آن چنان که در پیش ها دانستی انوجاد بلا ایجاد است که مقصود آن است که قابل خود به خود بدون آنکه فاعلی فعل خود را بر آن جاری کند از شکم خود صورتی را بیرون بیاورد مثل آنکه گل بدون استاد کوزه گری که از آن کوزه بسازد خود به صورت کوزه درآید و این معنی هم به اندک تأملی معلوم میشود که چنین امری محال است که در ملک خداوند عالم یافت شود.

پس معلوم شد ان شاء الله که جبر و تفویض مطلقاً در ملک خدا وجود ندارند و محال است که بعد از این هم به وجود آیند پس معلوم شد که معنی این دو غیر از معنی اکراه و اضطرار و ظلم است چرا که اینها در ملک خدا هستند و آنها نبودند.

و اما معنی اکراه آن است که کسی میلی به چیزی و کاری نداشته باشد و کسی او را به آن کار بدارد یا میل به چیزی و کاری دارد و کسی او را از آن باز دارد و اگر تخلف کند از برای آن تخلف سزایی قرار دهد که

آن را هم به اکراه بر او وارد آورد و اگر تخلف نکند ثوابی از برای او مقرر شود که به او برسد و این معنی که عرض شد در صورتی است که امرکننده خودش فی نفسه محتاج به آن کار نیست و بسا آنکه خودش فی نفسه محتاج است به آن کار و نفس آن عمل مطلوب او است و دیگر از برای تخلف و امتثال سزایی و ثوابی هم قرار ندهد. خلاصه ، معنی اکراه در ملک خداوند موجود است و اثبات آن به طوری که ظلم لازم نیاید از برای خداوند جایز است. و این کار را خداوند در دنیا و آخرت کرده و میکند و انبیاء و اولیای او (علیهم السلام) دائم مشغول به همینند. پس اولاً مردم را امر میکنند به ایمان به خداوند و به صفات او و ایمان به رسالت و ولایت خودشان و اگر تخلف کنند عذابهای باطنی و ظاهری برایشان وارد می آورند و اغلب مردم میل به ایمان آوردن ندارند و آنها را بر آن میدارند به طور اکراه بعد از ایضاح دلیل و برهان و حجتها و همچنین آنهایی که ایمان میآورند مأمور میشوند به اعمالی چند که میل به آنها ندارند مانند جهاد بلکه سایر اعمال مانند نماز و روزه و حج و زکات و خمس مگر او حدی زمان آیا کدام مسلمی است که از روی میل طبیعی جهاد کند و خود را هلاک کند یا زکات و خمس دهد یا حج کند یا نماز و روزه و سایر اعمال به عمل بیاورد از روی میل طبیعی خود؟! و اگر خداوند مردم را از آتش جهنم نترسانیده بود میدیدی که کسی به غیر از

او حدی زمان این کارها را میکند یا نه، بلکه به طوری که می بینی دائماً اغلب مردم که از جهنم هم نمی ترسند و از قهر و غلبه سلطان زمان اندیشه دارند که بعضی کارها را میکنند و بعضی را نمیکند پس کل دین و مذهب و ملت در هر زمانی در عصر هر پیغمبری و امامی و ولی از برای اغلب مردم به طور اکراه است و هیچ عیبی و نقصی از برای خدا و رسولان و اولیای او (علیهم السّلام) لازم ندارد این مردم را اگر اکراه نکنند و نترسانند گوشت یکدیگر را خواهند خورد. پس از تمام حکمت و کمال عدالت این است که مردم را به طور اکراه بر نظم حکمت بدارند تا دنیا و آخرت معمور شود و واجب است در حکمت که چنین کاری را نکنند و کرده اند و اگر نکنند خلاف حکمت و عدالت شده و هرگز نخواهد شد که این اکراه ترک شود.

و ساده لوحی گریبان تو را نگیرد که بگویی که خداوند فرموده: **لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی**. چرا که **لا اکراه فی الدین** بعد از ظاهر شدن امر رسول (صلی الله علیه و آله) بود و چند مدتی به حسب مصلحت آن مدت قلیل خداوند امر فرمود که پیغمبر مردم را اکراه نکند بردین و چون مصلحت تغییر کرد بنای اکراه شد و این آیه نسخ شد به آیه **فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم و خذوهم و احصروهم و اقعدها لهم کل مرصد** و کدام اکراه از معنی این آیه عظیم تراست؟ خلاصه اکراه در ملک خداوند موجود است و از صفات خدا و خصال

انبیاء و اولیای او (علیهم السّلام) است و سایر مردم هم یا به طور عدل یا به طور ظلم آن را استعمال میکنند و شکی در معنی آن نیست .

و اما معنی اضطرار آن است که شخصی ، شخصی را به کاری بدارد و به چیزی امر کند که نتواند که آنچه به او امر کرده اند نکند و این معنی قریب به معنی اکراه است و این معنی هم موجود است در ملک خدا و هم اثبات آن از برای خداوند جایز است و هم از برای خلق ، هم در دنیا و هم در آخرت . آیا نمی بینی که مردم مضطربند به خواب و بیداری و اکل و شرب و حرکت و سکون و نکاح کردن و غیر اینها از صحت و مرض و فرح و اندوه و نفع و ضرر و موت و حیات . لایملکون لانفسهم نفعاً ولا ضرراً ولا موتاً ولا حیوةً ولا نشوراً . و آتش مضطرب است به سوزانیدن و آب به تبرید کردن و هوا به تفریح کردن و خاک به تجمید کردن مثلاً و نبات به جذب و دفع و هضم و امساک و زیاده و نقصان و حیوان به دیدن و شنیدن و بوییدن و چشیدن و ملایمات و ناملایمات فهمیدن و آسمان و ستارگان به گشتن و زمین به ساکن شدن و اهل جهنم به جهنم رفتن و هکذا و هیچ نقصی هم در حکمت و عدل خداوند به هم نمی رسد و معنی عدل را بعد از این خواهی فهمید ان شاء الله .

و اما معنی ظلم ، گذاردن چیزی است در غیر موضعش و عطا کردن چیزی است به غیر مستحقش و منع کردن چیزی است از مستحقش و

امثال اینها که همه این معنی ها را همان کلمه اول جمع میکند که گذاردن چیزی است در غیر موضعش و این معنی هم در ملک خدا موجود است و لکن اثبات آن از برای خداوند جایز نیست چرا که خدای توانای دانای حکیم بی نیاز هر چیزی را در سر جای خود میگذارد و هر کس هر چه مستحق باشد به قدر استحقاقش به او عطا میفرماید نه زیاده و نه کم، و هر چه را مستحق نیست از او منع میفرماید و احتیاجی او را مضطر نکرده که چیزی را از کسی منع کند به جهت نفع خود و ترسی از کسی ندارد که به آن جهت منع بیجا یا عطای بیجایی کند و کسی مانع او نیست که آن مانع منع عطا و منع او را کند و اما خلق چون محتاجند ظلمها میکنند، یا محتاجند به نفعی از برای خود یا محتاجند به دفع ضرری از خود یا میترسند از کسی و چیزی پس بعضی از کارها را میکنند یا ترک میکنند یا مانعی از برای آنها است پس عاجزند که کاری را بکنند و امثال اینها پس ظلم در خلق موجود است و در حق ایشان ثابت و از خداوند بی نیاز توانای دانای محکم کار، منفی است **ان الله لا یظلم الناس شیئاً ولکن الناس انفسهم یظلمون**.

پس فرق میان جبر و تفویض را فهمیدی که جبر آن است که خداوند کارهای بندگان خود را خود بکند و بندگان را مداخلیتی در کارشان نباشد پس آنها را عذاب کند که چرا کردید و دانستی که این معنی

محال است که در ملک خداوند موجود شود و تفویض آن است که امری محول به خلقی از خلقهای خداوند عالم باشد و بدون مشیت او بتواند کاری کنند و این معنی هم محال بود چنان که دانستی و چون فرق این دورا با اکراه و اضطرار و ظلم و فرق هر یک را هم از هر یک دانستی مناسب است که فصلی بخصوص در اینجا از برای معنی عدل بنویسم و حقیقت آن را به قدری که خداوند روزی کرده بیان کنم تا بر بصیرت باشی.

بیان

معنی عدل گذاردن چیزی است در موضعش و میل نکردن به سمتی، مانند شاهین ترازو که اگر میل به سمتی نکرد میگوید به عدل ایستاده. و حقیقت عدل ذات مقدس خداوند است که مستوی است بر عرش ملک و نسبتش به جمیع ملک خود علی السواء است و چیزی از چیزها نزدیک تر به او نیست از چیزی چنان که چیزی از چیزها دورتر از او نیست از چیزی و مقصود در این فصل اثبات عدل ذاتی نیست چرا که محتاج الیه مسئله ما به حسب فهم مردم نیست و مقصود بیان عدل فعلی است که صانع عالم جل شأنه فعل خود را بر یک نسق جاری میکند و بخصوص قصد چیزی مخصوص نمیکند اگر چه مراتب خلقیه مختلف میشوند به حسب اختلاف قوایلشان در قبول فعل صانع و زودتر قبول کردن و عدم آن. پس صانع جل شأنه فعل خود را بر یک نسق جاری

کرده و میل به هیچ سمتی نکرده پس به عدل جاری کرده فعل خود را اگرچه اختلاف در خلق پیدا شده پس جمیع اختلافات از خلق است که هر کدام قابلیتشان لطیف تر بوده زودتر از فعل فاعل خبردار شده اند و قبول هستی و وجود نموده اند و هر کدام قابلیتشان کثیف تر بوده دیرتر از فعل فاعل خبردار شده اند و قبول وجود و هستی را دیرتر کرده اند و به سبب سبقت در اجابت و عدم آن این اختلافات هویدا گشته.

و اگر بگویی که این قابلیت از خود ایشان است یا از انعام صانع و هر یک را که بگویی راه بحثی بر روی تو گشوده خواهد شد، عرض میکنم که اغلب آنانی که داخل عرصه حکمت شده اند و حکمت را به خود بسته اند و به گمان خودشان حکیمند این بحث را دارند و همین بحث کردنشان دلیل آن است که از حقیقت امر خلقت باخبر نیستند و به حسب خیال خود تصویر امری کرده اند و بعد بحثی بر خیال خود وارد آورده اند و اگر حکیم بودند و از سرّ امر خلقت خبردار، میدیدند حقیقت اشیاء را به طوری که خداوند آنها را قرار داده و میدیدند که هر چیزی در سر جای خود قرار گرفته به طوری که مجال بحثی نیست. خلاصه، و بیشتر چیزی که باعث نوشتن این مختصر شد همین بحث بود و چون بحث عمده ای است و اغلب منتحلین حکمت این بحث را دارند و به گمان خود بحث محکمی میندازند و به سبب

همین بحث می خواهند اثبات جبری در ملک خدا بکنند لابد است که از برای رفع این شبهه فصلی دیگر بنویسم به طوری که اهل حکمت و طالبان فهم مسئله بهره مند شوند.

پس منتظر باش که اگر مقدر شده آن فصل خواهد آمد و خواهی فهمید و عجاله اختلاف قوایل را مسلّم بدار. پس از برای روشن شدن مسئله مثلها میزنم که از آنها پی به مسئله بیری چرا که حق ظاهر میشود به مثل و باطل رفع میشود به جدل و یکسان نباید باشد.

پس عرض میشود که میبینی آفتاب عالمتاب را که یکی از آیات خداوند است و آلتی از آلتها و سببی از اسباب است که بسیاری از امور را خداوند عالم به واسطه آن ابراز داده و میدهد و اگر تو سعی کردی و مسئله را در موضعی فهمیدی به طور حقیقت خواهی فهمید که آن مسئله ای است کلی و در جمیع جاها جاری است چرا که خداوند عالم جل شانه می فرماید: **و ما امرنا الاّ واحده** و می فرماید: **ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور.**

خلاصه، آفتاب که دستی از دستهای مشیت خدا است یا بگو خود مشیت ظاهر در این عالم است از برای احداث بعضی امور، میبینی که بر یک نسق جاری میشود بر این زمین و پرتو خود را به همه روی زمین یکسان میاندازد چرا که عدلی است که میلی و جوری در او نیست و باز بان طبیعت خود دعوت میکند جمیع روی زمین را که بیایید به

سوی من بالا به دعوت عام شاملی که مخصوص چیزی دون چیزی و جایی دون جایی نیست. پس در آن و نور آن مطلقاً اختلافی نیست و مطلقاً میل به چیز مخصوص در آن و نور آن یافت نمیشود پس به عدل دعوت کرده و میکند و در نفس نور آن مطلقاً اختلافی نیست. اما قوا بل ارضیه و اجزای زمین در قبول فعل و نور آن اختلاف بسیاری دارند پس هر کدام از اجزای زمین که لطیف ترند مانند بخارها زودتر از نور آن خبردار میشوند و اجابت دعوت آن را میکنند و لیک لیک گویان به سوی آن میشتابند و هر کدام کثیف ترند مانند سنگها دیرتر خبر از نور آن میشوند و نهایت سیر و سلو کشان رو به آفتاب همان گرم شدن است و دیگر حرکتی در آنها پیدا نمی شود از جهت شدت کثافتی که در آنها است. پس آفتاب به مقتضای ذات خود و به مقتضای نور خود معامله مخصوصی را با بخارها نکرده که با سنگها نکرده باشد بلکه آن به مقتضای خود و نور خود با بخارها و سنگها یکسان معامله کرده پس عنایت مخصوصی که از مقتضای خود آن است به بخارها نکرده که از سنگها منع کرده باشد و مع ذلک اختلاف مابین بخارها و سنگها پیدا شده و آفتاب هم جبری و میلی از حق نکرده، یا بگو که آفتاب است که تربیت میکند جمیع گیاه ها را و همه آنها را از عرصه عدم که خاک باشد به فضای عالم وجود می آورد و به همه آنها یکسان می تابد و عنایت مخصوصی را شامل حال گیاهی مخصوص نمیکند پس جمیع

گیاه ها به واسطه آفتاب از خاک سر بیرون میآورند به رنگهای مختلف و طبع های مختلف پس معلوم است که این اختلاف رنگها و طبعها کلاً از اختلاف اجزای زمین پیدا شده چرا که این اختلافها اگر از جانب آفتاب بود باید همه به یک رنگ و یک طبع شوند چرا که از برای آفتاب رنگی مخصوص و طبعی مخصوص است. پس آفتاب ظلمی به هیچ یک از اجزاء زمین نکرده چرا که بر همه به یک نسق معامله کرده و لکن اجزای زمینی خود پای به بخت خود زده اند و ظلم به نفس خود کرده اند به حسب اختلاف قابلیتشان. پس بعضی ظلم زیادتر بر نفس خود کرده اند که بر خلاف طبع آفتاب شده اند مانند بنفشه مثلاً که طبع آن سرد و تراست و مخالف طبع آفتاب است که گرم و خشک است و بعضی کمتر مانند دارچینی مثلاً که طبع آن مانند طبع آفتاب است پس صدق کرد این آیه که **ان الله لا یظلم الناس شیئاً ولکن الناس انفسهم یظلمون**.

یا آنکه همین مثل را در آب و گیاه ها جاری کن که آب یک آب است و در آن طبعی مخصوص و خاصیتی مخصوص است و جاری می شود در عروق جمیع گیاه ها و در هر گیاهی طبعی مخصوص و خاصیتی مخصوص پیدا میشود. پس این اختلاف ها کلاً از جانب قوایل و اجزای زمین است و از جانب آب نیست مطلقاً چرا که اگر از آب بود باید همه گیاه ها بر طبع آب و خاصیت آب باشند پس آب که حیات کل

گیاه ها است و روحی است در بدن آنها بخصوص میلی به گیاهی مخصوص نکرده و به عدل با همه رفتار کرده و در همه به یک نسق جاری شده اگر آب نبود گیاهی مطلقاً نبود و اگر اختلاف اجزای زمین نبود گیاه های مختلف به هم نمی رسید پس آب یکدست که با این اجزای مختلفه زمینی قرین شد این گیاه های مختلف پیدا شد و همین است یکی از معنیهای اختیار اگر در آن درست فکر کنی. اگر آب ظلمی به اجزای زمینی کرده بود بایستی همه را بر طبع خود کند و اگر امری را به جزئی از اجزای زمینی تفویض کرده بود بایستی بی آب گیاهی بروید. پس مقام آب در اینجا مقام روح و مقام حیات است که در جسم جمیع گیاه ها جاری گشته و خود اجزاء مانند جسدند از برای آب و همین مقام حیات مقام قَدَر است در این مثال و همین مقام اجزای زمینی مقام افعال و اعمال عبادند که فرمودند: **ان القدر فی اعمال العباد** **کالروح فی الجسد** اگر روح قدر نبود که آب باشد، از برای اجزای زمینی حرکتی نبود و اگر جسد نبود که اجزای زمینی باشد این اختلاف ها یافت نمی شد.

خلاصه عجاله در صدد شرح بیان اختیار نیستم و اصل مقصود در این فصل معنی عدل است اگر چه در واقع معنی عدل همان معنی اختیار است و هر یک که درست معلوم شود دیگری معلوم خواهد شد.

و مثلی دیگر از برای وضوح معنی عدل، وجود حیوانات و حیات فلکی است و تو می دانی که حیات جمله حیوانات از فلک قمر است و آن حیات حیاتی است یک دست و به هیچ وجه طبع حیوانی مخصوص، از آن یافت نمی شود پس آن حیات یک دست و آن روح فلکی در اجزای زمینی اثر میکند و در هر جزئی از اجزای زمین به حسب طبع و خاصیت آن جزء ظاهر می شود. پس در جزئی که رطوبت و برودت و سردی و تری غالب است آن روح فلکی به صورت گوسفندی مثلاً ظاهر می شود و در هر جزئی که گرمی و خشکی غالب است به صورت شیری ظاهر می شود و طبیعت گوسفندی و شیری هیچ کدام در اصل حیات فلکی نبود پس این اختلاف در اجزای زمینی پیدا شد حال اگر حیات فلکی نبود نه گوسفندی بود نه شیری چنان که اگر اختلاف اجزای زمینی نبود آنها نبودند و لکن آن حیات که به این اختلاف اجزاء قرین شد گوسفند و شیر به وجود آمد و حیات فلکی به یک طور جاری شده در بدن گوسفند و شیر هر دو و حیفی و میلی به یکی از آنها نکرده و با نهایت عدالت با هر دو سلوک کرده .

مثلی دیگر از برای وضوح مطلب باران و ظروف است که در زیر باران گذارده شود چنان که خداوند عالم جل شانہ همین مثل را در کتاب خود بیان فرموده که **انزل من السماء ماءً فسالأت أودیة بقدرها**

پس آب فیض از جانب آسمان که مبدأ فیض است نازل می شود و هر ظرف قابلیتی که متوجه به آن فیض است به قدر و اندازه خود، آن فیض را در خود جای می دهد نه کمتر و نه زیادتر پس هر ظرف وسیعی آن آب فیض را بیشتر در خود جای می دهد و هر ظرف کوچکی کمتر پس این بیش و کمی آب فیض که در ظرفهای مختلف است به واسطه ظرفها است و از آسمان فیض این کمی و بیشی نیست و معقول نیست که از جانب مبدأ در ظرفی بیش از اندازه آن بدهند چرا که اقتضای اندازه در مبدأ نیست و در ظرفها است و همچنین معقول نیست که کمتر بدهند چرا که بخلی در آنجا نیست که مراد همان تعیین اندازه است.

و بسا کسانی که گمان میکنند که عدالت آن است که مابین عباد تسویه کنند و حاشا که چنین باشد بلکه امر به همین طور است که عرض شد و تسویه مابین اشرف و اخس و بزرگ و کوچک عین ظلم و خلاف حکمت، و محال است که چنین کاری را خداوند و انبیاء و اولیای او (علیهم السّلام) بکنند و اما آنکه از بعض اخبار معلوم میشود که پیغمبر (صلی الله علیه و آله) و حضرت امیر (علیه السّلام) تسویه میکردند مابین غنی و فقیر بسا کسی که از ظاهر این جور اخبار امر بر او مشتبه شود و سبب این تسویه آن است که اگر دو نفر مؤمن باشند که در ایمان مساوی باشند و یکی از آنها غنی باشد و یکی فقیر چون دنیا و

ما فیها در نظر ایشان عظمتی نداشت غنی را بر فقیر ترجیح نمیدادند و
با هر دو یک طور معامله میفرمودند اما اگر مؤمنی در ایمان قوی تر بود
هرگز او را با ضعیف، مساوی معامله نمی فرمودند. **هل یتوی الذین
یعلمون، والذین لایعلمون و هل یتوی الظلمات و النور والظل
والحرور والاحیاء والاموات.**

خلاصه، معنی عدل آن است که هر چیزی را در جای خود قرار دهند و
هر کس را به قدر و اندازه او عطا کنند نه زیاده و نه کمتر و محال است
که غیر از این طور واقع شود و اگر از روی فکر نظر کنی میبینی که غیر
از این محال است و چون این امر معلوم شد مناسب شد که معنی فضل
را هم در اینجا بنویسم چرا که ظاهراً آنچه در عدل گفته شد منافی فضل
است چرا که معلوم شد که زیاده از ظرفیت و قابلیت معقول نشد که
چیزی به کسی بدهند و حال آنکه آیات قرآن و احادیث اهل بیت
(علیهم السّلام) و ادعیه وارده از ایشان دلالت واضحی دارد که فضل از
برای خداوند عالم هست و با مؤمنین به فضل خود معامله خواهد
فرمود و عدل مخصوص غیر مؤمنین است و می فرماید: **قل بفضل الله و
برحمته فبذلک فلیفرحوا هو خیر مما یجمعون.** پس معلوم است که
امید به فضل و رحمت خداوند از جمیع عمل ها بهتر است. پس
سزاوار است که فصلی بخصوص از برای اثبات آن عنوان شود که از
روی بصیرت معنی آن معلوم شود.

بیان

بدان که فضل، لغتی است عربی که به زبان فارسی آن راز یاده میگویند و این زیادتى در هر جایی طوری است که بعضی از آن را جمیع مردم میدانند مثل آنکه غذایی از برای چند نفر مهیا کنی و آن را آن چند نفر صرف کنند پس آنچه زیاد آید از کفایت آنها آن را فضل می گویند. یا گلی را از برای عمارتی آماده کنی پس آنچه زیاد آید فضلی است که از کفایت آن عمارت زیاد شده و این جور ه فضل را همه مردم میدانند.

و از جمله معنی های آن که باید عامه مردم فکری بکنند تا بفهمند اثر هر چیزی است که از اصل وجود آن زیاد آمده مانند نور چراغ و پرتو آفتاب که در فضای عالم منتشر است پس آن نور و پرتو فضل چراغ و آفتابند چرا که آنها زیادتى است از وجود آن دو که در هوا افتاده اند و خود آنها در مکانی مخصوصند و در فضای عالم منتشر نیستند. و همچنین باز قریب به همین است گرمی آتش و سردی آب که از وجود آنها زیاد آمده اثر در جایی دیگر و در چیزی دیگر میکنند.

و از جمله معنی های آن، علم شخص عالم است که از وجود خود او زیاد آمده و به دیگران میرسد. پس میگویند که فلان شخص صاحب فضیلت است یعنی صاحب علمی است که آن علم به دیگران میرسد.

و از جمله معنیهای آن، مال شخص مالدار است که از کفایت وجود خودش زیاد آمده و به دیگران میرسد. پس میگویند که فلان کس صاحب فضل است یعنی صاحب بخشش و عطا است که مال خود را به دیگران عطا میکند

پس به قول کلی صفت و خصلت هر کس و اثر و خاصیت هر چیزی فضل آن کس و آن چیز است چرا که دخلی به اصل وجود آن ندارد و از اصل وجود آن زیاد آمده پس هر کس صفتهای بسیار دارد صاحب فضلهای بسیار است و هر قدر بیشتر دارد فضل های او بیشتر است و هر چیزی که اثرهای بسیار دارد فضل های آن هم بسیار است پس ان شاء الله معلوم شد که هر کس به هر کس افاده ای کرده یا چیزی به او داده به فضل خود با او معامله کرده و همچنین هر چیزی که در چیزی اثری کرده و آن را از حالت اول آن تغییر داده به فضل خود آن اثر را کرده و آن را تغییر داده. پس به این معنی خداوند عالم جل شأنه با جمیع خلق با فضل خود معامله کرده و همان عدلی که در فصل سابق گذشت با این فضل به یک معنی است. پس این فضل شامل حال جمیع خلق است چه مؤمن و چه کافر.

و باز از جمله معنی های فضل آن است که چیزی به کسی بدهی و عوض آن را از او نستانی پس عطای بلاعوض از برای تو فضلی است که به آن شخص رسیده و این عوضی که عرض شد مقصود از آن

استحقاق است خواه به مالی باشد یا به کاری. و به این معنی هم خداوند عالم با جمیع خلق چه مؤمن و چه کافر با فضل خود رفتار کرده چرا که خداوند به همه آنها انعام فرموده و ایشان عوض در مقابل ندارند که بدهند.

و اگر بگویی که در عوض عبادت میکنند و اعمالی چند به عمل می آورند. عرض میکنم که همان عبادت و عمل هم به توفیق او است و از عطا‌های او است و خلق ابداً از خود چیزی ندارند و آنچه دارند از عطای او است، **هو المالك لما ملکهم و القادر علی ما اقدرهم علیه** این بود مختصری از بعضی معنی های فضل که در واقع با عدل تفاوتی ندارد.

و آنچه مقصود بود از عنوان این فصل بیان معنی فضلی بود که معنی او غیر از عدل باشد و مخصوص مؤمنین باشد و کفار از این محروم باشند. پس عرض معنی میشود که خداوند عالم بعضی از عطاها را قرار داده در حکمت خود در مقابل اعمالی که از خود شخص سر میزند. پس در مقابل هر عملی جزائی قرار داده چه خوب و چه بد، و این جزا دادن در مقام اعمال عدلی است از خداوند عالم که به آن عدل با جمیع مردم معامله میکند چه مؤمن و چه کافر و بعضی از عطا‌های خود را در مقابل نسبتها و اقترانهای اشخاص بعضی به بعض قرار داده و این جور جزا چون در مقابل عملی از اعمال خلق نیست فضلی است از

خداوند که مخصوص مؤمنین است و به کفار نخواهد رسید چرا که مؤمنین به جهت ایمان آوردن به خدا و رسولان و امامان و اولیاء (علیهم السّلام) نسبتها و اقترانها از برای ایشان به هم رسیده و به سبب آن نسبتها نوری از خدا و رسول و امام (علیهمما السّلام) به ایشان می تابد از غیر راه جزای اعمال چرا که آن نسبتها رابطه ها و ریسمانها است که ایشان چنگ زده اند و مراد از عروة الوثقی 'و جبل المتین و امثال اینها که در آیات و اخبار وارد شده که گسیختن از برای آنها نیست همین نسبت ها و ربطها است و روزه ها است که از وجود ایشان گشوده شده به سوی آفتاب فیض شفیعان پس شفاعت شفیعان شامل حال ایشان خواهد شد و ثوابهای عظیم به ایشان بدین واسطه خواهد رسید که مطلقاً عملی از برای آنها نکرده اند و زحمتی نکشیده اند و ثواب عملها نسبت به این ثواب که از فضل خدا است نسبت یک به هفتاد است چرا که اصل جمیع خیرات همان نسبتها است و جمیع اعمال خیر از فروع آن نسبتها به هم رسیده پس در واقع آن نسبتها به جای مؤثر است و این اعمال به جای آثار و نسبت اثر به مؤثر خود نسبت یک است به هفتاد پس صوابی را که از جهت مؤثر میدهند هفتاد مرتبه از ثوابی که از برای اعمال میدهند بیشتر و بهتر است و از این جهت است که خداوند به واسطه پیغمبر (صلی الله علیه و آله) تعلیم مردم کرده و فرموده: **قل بفضل الله و برحمته فبذلک فلیفرحوا هو خیر مما یجمعون** یعنی

بگواى محمد(صلی الله علیه و آله) که به فضل خداوند و به رحمت او به همین دو باید شاد شوند ، مؤمنان آن فضل بهتر است از جمیع اعمالی که از برای خود جمع کرده‌اند و ذخیره کرده‌اند . معلوم است ، هفتاد کجا و یک کجا؟ و در واقع نسبت یک به هفتاد هم محض تعبیر است چرا که مابین اثر و مؤثر در واقع نسبتی نیست و اثر در نزد مؤثر هیچ نمایشی ندارد .

خلاصه ، این فضل است که غیر از عدلی است که در مقابل اعمال خداوند جزا میدهد و این فضل و این عدل هر دو در معنی عدل اول که در فصل سابق گذشت افتاده قدری فکر کن تا خوب دریابی و این فضل مخصوص مؤمنین است چرا که از برای ایشان نسبتهای ایمانی به خداوند و رسولان و امامان و اولیای ایشان (علیهم السّلام) هست و ایشان شفیعان آنها‌یند و از این جهت است که خداوند عالم میفرماید: **و ان الکافرین لا مولیٰ لهم و میفرماید: فهل لنا من شفعاء فیشفعوا لنا و نرد فتعمل غیر الذی کنا نعمل قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما کانوا یفترون .** پس به شفاعت شفیعان (علیهم السّلام) چه ثوابها که خداوند عالم جل شانّه از برای مؤمنین مهیا نموده که آنها مطلقاً عملی از برای آنها نکرده‌اند و در فکر نبوده‌اند ابداً و چه بسیار گناهان عظیمه که به این واسطه بخشیده شود و چه عملهای جزئی که به این واسطه کلی گردد و **ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء والله ذو الفضل العظیم** و کفار از

این فضل محرومند چرا که از برای ایشان نسبتی و دوستی و ربطی با شفیعان نیست و **ذلک هو الخسران المبین** .

و از برای معنی این فضل و این عدل مثلی عرض کنم تا ان شاء الله در مسئله با بصیرت شوی اگر در آن فکری بکنی . پس فرض کن که شخص غریبی وارد شود به شهری که با اهل آن شهر مطلقاً آشنایی و دوستی نداشته باشد پس باید در هر کار جزئی خود عوضی بدهد تا آنکه آن کار صورت پذیرد پس اولاً باید به جهت تحصیل منزل زحمت ها بکشد و سراغ ها بگیرد و از هر کس که می خواهد سراغی بگیرد بی آشنایی عوضی باید بدهد و بعد از آنکه منزل پیدا شد باید کرایه آن منزل را بدهد ساعت به ساعت و ثمنی از برای آب و ثمنی از برای نان و ثمنی از برای کاه و جو و علیق^۱ حیوان و اجرتی از برای حمام و حمامی و دلاک و حلاق و جامه دار و پادو و هکذا . و همچنین به هر جا که می خواهد برود لابد است اجرتی به کسی بدهد که به همراهی او برود و اجرتی به کسی بدهد که حفظ کند منزل و اسباب او را و اجرتی از برای طویله حیوان و حافظ باید بدهد و هکذا در جمیع امورات کلی و جزئی لابد است که عوض بدهد تا آن کار صورت پذیر شود . و اگر اختلاف و نزاعی با کسی داشته باشد کسی به

^۱ - علیق: علف ستور (دهخدا)

حمایت برنمی خیزد پس هر کس با او هر ادعائی میخواهد بکند میکند پس دائم در محنت و رنج است و از عهده امورات خود بر نخواهد آمد و این است معنی عدل که در شهر اهل آن شهر با او سلوک نمودند .

و اما اگر کسی آشنایی و دوستی داشته باشد با بزرگ شهری و سلطان شهری و وارد آن شهر شود پس اولاً که آن سلطان امر میکند که اعظم و اشراف به استقبال او بیرون بروند و نهایت احترام از او بدارند تا او را وارد شهر کنند و بسا آنکه خود آن سلطان از شدت دوستی و آشنایی که با او دارد به استقبال بیرون رود و نهایت اعزاز و اکرام را در باره او رعایت کند تا او را داخل شهر کند پس از برای او منزل معین کند و مهماندار از برای او تعیین کند و چون جمیع اهل شهر رعایا و خدام سلطانند و التفات او را در باره او مشاهده کنند جمیعاً در خدمات او سبقت بر دیگری بجویند که به آن واسطه تقرب خدمت سلطان را تحصیل کنند پس هر یک جدا جدا از برای او خدمتی به انجام رسانند و هر یک به انواع تحف و هدایا خود را به او بشناسانند و هر یک در خدمت سلطان اوصاف حمیده او را ذکر کنند چرا که میل او را در آن میبینند تا به آن واسطه مقرب در گاه او شوند و بسا رانندگان از در گاه سلطان که به واسطه آشنایی با او مقرب سلطان شوند و بسا مقصرین را که به آن واسطه از تقصیر ایشان اغماض کنند و بسا مقیدین که به واسطه او رهایی یابند و بسا غضبها که از سلطان به واسطه حضور او

مبدل به رحمتها شود و بسا عطاها که به واسطه او سلطان به رعایا کند و هکذا و وجود او بستی است که هر کس به یک سببی از اسباب به آن متصل شود از جمیع صدمات در امان است پس در هر راهی میرود آن راه بست میشود و در هر جا وارد میشود همان جا بست میشود و در هر جا منزل میکند آن منزل بست میشود بلکه از منزل گذشته در سرطویله حیوان او بست میشود.

پس باید عبرت گرفت که آیا همت و غیرت اولیای خدا از غیرت و همت این سلاطین ظاهری کمتر است؟ و آیا اخلاص به آنها این همه ثمرها بخشید اخلاص به ایشان چه ثمرها خواهد بخشید؟! و هکذا و این همه نبود مگر به سبب آشنایی و دوستی که آن شخص با سلطان داشت و در هیچ امری از امور هم خود را به زحمت نینداخته و عوضی در امری از امور جزئی و کلیه به کسی نداده و اینها همه از فضل سلطان به او رسیده بی زحمت و آن فضل شامل احوال او شده به جهت همان دوستی و آشنایی که در مابین او و سلطان بود.

خلاصه این دو مثل را از برای معنی عدل و فضل عرض کردم تا نوع معنی آن دو را تصویر کنی و بدانی که اگر دوستی و آشنایی با سلطان ظاهری این همه ثمرها داشت با وجود آنکه سلطان خود بنفسه محتاج است و باید کسی دیگر باعث رفع حوائج او بشود پس چه خواهد بود حال کسی که دوستی با خداوند عالم جل شأنه کند و دوستی انبیاء و

اولیاء او را بورزد آیا چه گمان داری به خدای توانای رؤف رحیم غفور شکور حلیم کریم ودود و همین طور بشمار صفات او را و بدان که آیا چه خواهد کرد با دوست خود و دوست انبیاء و اولیای خود پس انشاء الله نوعاً معنی فضل خداوند به دست تو آمد و دانستی که فضل او بهتر است از جمیع اعمال و افعال و اقوال پس بخوان این آیه را که **قل بفضل الله و برحمته فبذلک فلیفر حوا هو خیر مما یجمعون** و چه فایده که شغل بسیار مانع از آن است که احادیث را از جاهای آن برداشته و در ضمن هر مطلب شاهی بیاورم اگر نه میدیدی که از برای هر مطلبی چندین حدیث داشتم و ان شاء الله اگر غرض فهم مسائل باشد کأنه با چشم خود مشاهده میکنی که امر چنین است که عرض شده و میشود و اگر کسی فی الجمله اطلاعی از آیات و احادیث داشته باشد میداند که آنچه عرض شد و میشود موافق کتاب خدا و سنت رسول (صلی الله علیه و آله) است. و عقل مستقیم بعد از اینها شهادت میدهد که امر به همین طور است. پس خداوند عالم با مؤمنین که عارفین به حق او و حق محمد و آل او و اولیای ایشان علیهم السلامند و دوست دوستان ایشانند و دشمن دشمنان ایشانند با فضل و رحمت خود با ایشان معامله خواهد فرمود و با غیر جماعت مؤمنین از کفار و منافقین و اهل توحید که معاند حق نیستند با عدل خود معامله خواهد نمود و به لحاظی با اهل توحید هم با فضل خود با آنها معامله میکند چرا که از تقصیرات آنها

عاقبت امر می گذرد و آنها را مخلص در نعیم خود میکند. پس این بود
معنی عدل و فضلی که هر یک غیر از دیگری هستند و هر یک
مخصوص جماعتی مخصوصند.

و گمان مکن که معنی فضل آن است که زیاده از ظرفیت و قابلیت به
کسی چیزی بدهند بلکه باز به قدر ظرفیت خواهند داد نه یک سر
مویی کمتر و نه زیادتر و لکن همان نسبت به خدا و رسول و
ائمّه (علیهم السلام) و دوستی و اخلاص به ایشان اصلاح قابلیت و
ظرفیت را به طوری میکند که گنجایش این همه فضل را دارد پس
معنی این فضل منافی معنی عدلی که در فصل سابق گذشت نشد. و
اگر تو قدری دقیق تر بشوی خواهی دانست که مراد از فضل خدا
حضرت پیغمبر (صلی الله علیه و آله) و مراد از رحمت جناب امیر (علیه
السلام) است به دلیلهایی که این مختصر گنجایش آن را ندارد. و به
طور اشاره آن است که فضل هر چیزی صفت آن چیز است چنان که
پیش از این فی الجمله دانستی و صفت هر چیزی غیر از ذات او است
پس همچنین فضل و رحمت خداوند صفت او است و غیر ذات او
است که جمیع اهل فضل و رحمت را به آن فضل و رحمت معامله
میکند از انبیاء و مرسلین و سایر مؤمنین و آن فضلی که جمیع اهل فضل
باید به آن متمسک شوند معلوم است که باید اعلی و اشرف از جمیع
اهل فضل باشد تا اهل فضل به آن واسطه مقرب شوند و اول فضل

خداوند اول خلق او است و اول خلق محمد و آل محمدند صلوات الله عليهم اجمعين به ضرورت مذهب شيعه و از اين جهت وارد شده که **المؤمن اخو المؤمن لا بيه و امه ابوه النور و امه الرحمة پس قل بفضل الله** يعنى محمد (صلی الله عليه وآله) و **برحمته** يعنى على (عليه السلام) و معلوم است که محمد و على (عليهما السلام) بهترند از هر عملى و دوستى ايشان بهتر است از هر خيرى و اگر بخواهى فضل را جميع ائمه (عليهم السلام) بگيرى و رحمت را شيعيان ايشان معنى دقيق ترى را فهميده اى .

خلاصه کلام چون مقصود از وضع اين مختصر بيان مسئله جبر و تفويض بود اينها بالتبع ذکر شد لهذا دليل و برهان براى اينها را در جايى ديگر بايد طلب کرد پس سخن بايد برگردد در بيان مسئله جبر و تفويض و سّر امر بين الامرين ان شاء الله تعالى .

بيان

تا حال اگر در آنچه گذشت تأملی کرده باشی معلوم شد که جبرى و تفويضى در ملک يافت نمى شود و محال است که قدرت خداوند عالم تعلق به آن دو بگيرد چرا که قدرت مطلقاً تعلق به محالات نميگيرد . و اين معنى در نزداهل حکمت داخل در بديهيات است و همچنين انشاء الله فهميدى که خداوند غنى حکيم که محتاج نيست به چيزى و عبث کار نيست معقول نيست که ظلمى به احدى بکند . حال ان شاء الله به

حول و قوه او برویم بر سر آنچه را که باید اثبات کرد - بعد از آنکه فهمیدیم آنچه را که باید نفی کرد - که سرّ امر بین الامرین باشد که تعبیر از آن به لفظ اختیار آورده شده. و امر بین الامرین بر بعضی از علماء مشتبّه شده و گمان کرده اند که معنیش آن است که امری است مرکب و مخلوط از جبر و تفویض، چرا که امرین جبر و تفویض است پس جبر خالص نیست و تفویض محض هم نیست قدری جبر است و قدری تفویض و این قول، هم کفر است و هم شرک. چنان که در اخبار اهل بیت (علیهم السلام) واقع شده که حضرت امام رضاء (علیه السلام) فرمودند قول به جبر کفر است و قول به تفویض شرک است. پس قول به هر دو قول به کفر و شرک هر دو خواهد شد. و سبب آنکه به این قول گرفتار شده اند آن است که به گمان خود در مابین دو ضد منزله را محال دانسته اند مثل آنکه مثل میزنند که شخص یا کور است یا بینا یا کراست یا شنوا. دیگر کسی باشد که نه کور باشد و نه بینا و نه کر باشد و نه شنوا معقول نیست و غافل شده اند که این قاعده در همه جا جاری نیست آیا نمی بینی که عقل مثلاً نه سبک است و نه سنگین و هیچ یک از دو ضد نیست.

خلاصه، و شاهد بر اینکه منزله ای در میان هست آنکه از حضرت باقر و حضرت صادق (علیهما السلام) پرسیدند که آیا مابین جبر و قدر (تفویض خ ل) منزله سیمی هست؟ فرمودند بلی، وسعت آن منزله

از وسعت مابین آسمان و زمین بیشتر است و لکن امر بین الامرین در نزد اهل ایمان و حکمت غیر از امرین است و این معنی بر اغلب مردم مخفی است که «بین» را به معنی «غیر» بدانند و تو اگر فکر بکنی خواهی فهمید که لفظ بین را به جای لفظ غیر جایز است استعمال کردن چنانچه اگر کسی بگوید که زید مثلاً بین عمرو و بکر است معنی آن آن است که نه عمرو است و نه بکر است و مراد آن نیست که قدری عمرو است و قدری بکر و همچنین اگر بگویند زید بین عمرو و بکر ایستاده معنی آن آن است که در مکانی ایستاده غیر مکان عمرو و غیر مکان بکر نهایت آنکه لفظ بین در بعضی جاها هم به آن طوری که اغلب میفهمند آمده. حال لازم نیست که در هر جا بین ببینیم به همان معنی که اغلب میفهمند معنی کنیم اگر چه ما را به کفر و شرک بیندازد بلکه به طوری معنی میکنیم که با اسلام و ضرورت آن معنی بسازد و کفر و شرکی لازم آن نباشد و به این طوری که معنی شد حاصل لفظ بین در بعضی جاها به معنی حاصل لفظ غیر آمده و در احادیث هم وارد شده چنان که در تفسیر آیه شریفه و **علی الاعراف رجال** فرمودند که ما یم اهل اعراف و اعراف منزلی است و موضعی است **بین الجنة والنار**. حال بیا و فکر کن که اعرافی که **بین الجنة والنار** است مقام ائمه (علیهم السلام) است آیا مرکب است از قدری بهشت و قدری جهنم و ائمه (علیهم السلام) در آنجا مقام کرده اند یا جایی است که نه بهشت

است و نه جهنم بلکه بالاتر است از بهشت و جهنم و بهشت در مقابل جهنم است و ضد آن است و جهنم در مقابل بهشت است و ضد آن است و اعراف بالای بهشت و جهنم است و ضدیتی با بهشت و جهنم ندارد و شاید که مراد مقام رضوان باشد چرا که موافق بعضی از اخبار رضوان مقام محمد و آل محمد (علیهم السلام) است .

خلاصه ، چون مردم بعضی به جبر قائل بودند و بعضی به تفویض و این دو قول معروف بود ائمه (علیهم السلام) خواستند بفهمانند که این دو قول هر دو باطل است و امر قدر نه به جبر است و نه به تفویض و امری دیگر است که اختیار باشد و فهمیدن این امر بین الامرین در نهایت اشکال است و چون نفی جبر و تفویض از برای مردم آسان تر بود اول نفی آن دو را فرمودند که **لا جبر و لا تفویض** اما چون فهمیدن کیفیت خلقت بسیار مشکل بود بلکه از برای اکثر مردم عاده محال بود به طور اجمال بیان فرمودند و فرمودند **امر بین الامرین اوسع مما بین المشرق و المغرب** و در عظمت و صعوبت این امر همین بس که در اخبار بسیار نهی از فکر کردن در آن واقع شده چنان که در بعض آنها است که جناب امیر صلوات الله و سلامه علیه فرمودند که **طریق مظلّم فلا تسلكه** یعنی راهی تیره و تار است پس در آن راه قدم مزن و از آن نهی ها که در احادیث وارد شده بعضی گمان کرده اند که مطلقاً نمی توان فهمید و بالمره قطع طمع فهمیدن آن را کرده اند و چنین نیست که گمان

کرده‌اند چرا که در همین حدیث که فرمودند: **طریق مظلم** اثبات فرمودند که راهی هست ولکن تیره و تاریک و از جهت تاریکی آن راه نهی فرمودند که در آن قدم مگذار پس اگر چراغی به دست آمد از نور هدایت خود ایشان که به واسطه نور آن چراغ ظلمت آن راه مرتفع شد ممکن است که در آن راه سلوک نمود و شاهد بر این حدیثی است که در کافی روایت کرده از حضرت صادق (علیه السلام) که سؤال شد از آن حضرت از جبر و قدر فرمودند: **لا جبر و لا قدر ولکن منزلة بینهما فیها الحق التی بینهما لایعلمها إلا العالم أو من علمها ایاه العالم و** باز در صعوبت این مسئله همین بس که حضرت امیر (علیه السلام) فرمودند که **بحر عمیق فلا تلجه** یعنی این مسئله دریایی است بی پایان پس شناور در آن مشو و فرمودند **کثیر الحیات و الحیتان یعلو مرة و یسفل اخری فی قعرها شمس تضىء لا یطلع علیها الا الفرد الصمد فمن تطلع علیها فقد ضاد الله فی سلطانه و باء بغضب من الله و مأواه جهنم و بیئس المصیر**. پس چون مسئله ای است بسیار دشوار و صعب و مشکل و گویا در جمیع مسائل اگر تفکر کنی مسئله ای از این مشکل تر نیایی سزاوار است که با تمام فکر و شعور خود متوجه این مسئله بشوی و متبادرات به اذهان مردم را به ذهن خود راه ندهی و خیال واهی آنها را حجت نکنی و از خدا سؤال کنی که ذهن تو را صاف کند تا آنکه نور این مسئله در ذهن تو به رنگ اختلاف در نیاید و کج

نروی و خداوند قادر است که ذهن تو را حفظ کند از کج رفتن و غلط فهمیدن پس باید که از برای فهم مسئله فصولی چند عنوان کرد.

بیان

بدان که چون در خلق خداوند عالم جل شأنه نظر کردیم و اندیشه را پیشنهاد خود گردانیدیم دیدیم که از برای هر چیزی ذاتی است و صفتی و به لفظ دیگر جوهری است و عرضی و به لفظ دیگر ماده ای است و صورتی و چون در خلقت صورت فکر کردیم دیدیم که صورت در شکم ماده پنهان است و در عرصه وجود معدوم است و نیست و چون معدوم است و نیست معقول نیست که خود، خود را به عرصه هستی آورده باشد مگر آنکه کسی از خارج در آن ماده تصرف کند و صورت هستی تازه ای به آن ماده پیوشاند مانند آنکه صورت کوزه در شکم گل مخفی است و اگر صد هزار سال بگذرد آن صورت کوزه خود به خود از شکم گل بیرون نخواهد آمد چرا که تا بیرون نیامده مطلقاً نیست و معدوم است و البته نیست باعث وجود هست نشود.

ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش
و از این جهت امام (علیه السلام) فرمودند که **انت ما کَوْنَت نفسک و ما کَوْنک من هو مملک** یعنی تو خود، خود را نساخته ای در وقتی که نبودی و کسانی هم که مانند تو نبودند تو را نساخته اند.

خلاصه مگر آنکه شخص کوزه گر بیاید و صورت کوزه را از شکم گل بیرون آورد پس در این جوهر خلق یافتیم که صورت را باید شخص خارجی از شکم ماده بیرون آورد و شک نیست که این جوهر خلقت در ملک خدا یافت میشود و از این قبیل است: **خلق الانسان من صلصال کالفخار و خلق الجن من مارج من نار و جعلنا من الماء کل شیء حی .**

پس این جوهر خلقت را در زبان اهل حکمت بلکه در اصطلاح ائمه (علیهم السلام) «خلق من شیء» میگویند چرا که صورت از ماده خلق شده پس آنچه صورت بینی بدان که آنها خلق من شینند و از ماده ای خلق شده اند و صورت را همین صورت ظاهری میندار بلکه هر چه را که میبینی که یک وقت نیست و بعد پیدا می شود بدان که آن چیز اولاً در شکم ماده پنهان بوده یا بگو نبوده و بعد پیدا شده پس هر چه را که دیدی که از چیز دیگر جدا است و دخلی به آن ندارد بدان که معلوم است صورتی دارد که به واسطه آن صورت از غیر خودش جدا شده پس میبینی که مثلاً درازی غیر از پهنی است پس خواهی دانست که درازی صورتی است و همچنین میبینی که پهنی غیر از درازی است خواهی دانست که پهنی هم صورتی است و می بینی که گرمی غیر از سردی است خواهی دانست که هر دو صورتند و می بینی که هر دو اینها غیر از مزه ها است میفهمی که مزه ها هم صورتند و میبینی که همه اینها غیر از بوها است میفهمی که بوها هم صورتند و میبینی که

اینها همه غیر از دیدنیها است میفهمی که دیدنیها هم صورتند و میبینی که اینها همه غیر از شنیدنیها است می فهمی که شنیدنیها هم صورتند و بر این منوال فکر کن که مثلاً زید غیر از عمر و است پس می فهمی که هر دو صورتند و میبینی که انسان غیر از حیوان است می فهمی که هر دو صورتند و میبینی که حیوان غیر از گیاه است و گیاه غیر از جماد است پس میفهمی که اینها همه صورتند و میبینی که زمین غیر از آسمان است و دنیا غیر از آخرت است و بدن غیر از روح است و روح غیر از عقل است و عقل غیر از جهل است و خلق غیر از امر است و هر چیزی غیر از چیزی دیگر است ، پس می فهمی که همه اینها صورتند و چون صورتند همه از شکم ماده های خودشان بیرون آمده اند و چون خودشان نمیتوانند بیرون آیند پس کسی دیگر آنها را بیرون آورده . پس این جوهره خلق را در ملک خداوند جل شأنه دیدیم .

و گویا جمیع مردم به غیر از آن کسانی که از نور هدایت ائمه (علیهم السلام) و چشم بینایی دارند به غیر همین جور خلق خلقی به معنی دیگر نمی فهمند و غافلند از آنکه همه چیزها را خداوند خلق کرده هم صورتهای چیزها را و هم ماده های چیزها را پس خلقت ماده بر غیر خلقت صورت است چرا که نوعاً ماده غیر صورت است پس بنا شد که صورت را از شکم ماده بیرون آورند مثل آنکه کوزه را از شکم گل بیرون آوردیم . حال بیا و فکر کن که آیا ماده را از شکم چه چیز بیرون

آورده اند؟ آیا معقول است که ماده از شکم چیزی بیرون آید؟ پس آن ماده ای که از شکم ماده دیگر بیرون می آید در واقع ماده حقیقی نیست و صورت است. نهایت بالنسبه به چیزهایی که در زیر پای اویند مادیتی دارد مثل آنکه گل را هم میتوان تصور کرد که از شکم خاک بیرون آید پس در واقع گل هم ماده حقیقی نبود و صورت بود و همچنین خاک را هم میتوان تصور کرد که از شکم عنصر بیرون آید پس خاک در واقع ماده حقیقی نیست و صورت است نهایت بالنسبه به گل مادیتی داشت چنان که گل بالنسبه به کوزه مادیتی داشت. پس معلوم شد که هر ماده ای هم که از شکم ماده دیگر بیرون می آید صورت است و حرف مادر سر ماده ای است که آن از شکم ماده دیگر بیرون نیامده که آن را به زبان حکمت «امکان حقیقی» میگویند و آن امکان هم خلقی است از خلقهای خدا و خداوند آن را خلق فرموده.

پس معلوم شد که خلق بر دو قسمند: خلق صورت و خلق امکان و ماده. اما خلق صورت را فهمیدن و اطلاع به کیفیت آن حاصل کردن صعوبتی زیاد ندارد و می توان که مثلهای چند بیان کرد تا آنکه بفهمند کیفیت و چگونگی آن را. مثل آنکه میگوییم صورت کوزه در گل ممکن بود پس استاد کوزه گر آمد و آن صورت را به طور اراده خود از گل بیرون آورد و صورت کرسی مثلاً در چوب ممکن بود نجار آمد و آن صورت را موافق اراده خود از شکم چوب بیرون آورد. پس چون

در این مثلها فکر کردی خواهی فهمید که خلق صورت را کسی از خارج ماده باید کرده باشد که آن صورت را از آن ماده بیرون آورد مثل آنکه فاخور کسی بود خارج از گل و دخیلی به ذاتیت آن نداشت پس به اراده خود صورت کوزه را از آن بیرون آورد و از این قبیل است تأثیرات ستاره ها در این زمین که نورهای خود را موافق اراده خداوند میاندازند بر زمین پس آن نورها به جای دست فاخور است و زمین به جای گل در دست فاخور. پس در زمین تصرفها میکنند به اذن خداوند عالم و زمین را زیر و رو میکنند و بر هم میزنند و از شکم آن کوزه های موالید را بیرون میآورند از جمادات و نباتات و حیوانات و غیر آنها آنچه را که تو با چشم میبینی و اما خلق ماده این طور نیست چرا که مراد از ماده آن ماده اولی است که پیش از آن ماده ای نیست و چیزی دیگر سوای آن نیست که در آن تصرفی کند. و اگر گویی که خدا که هست، میگویم بلی خدا هست شکی در آن نیست و لکن بینیم که آیا خداوند معقول است که خود مباشر خلق شود و از حالی به حالی شود و متصل به خلق خود شود و قرین به خلق شود؟ حاشا. پس خداوند که معقول نیست متصل و قرین به خلق شود و سوای این ماده حقیقی هم که چیزی دیگر نیست، پس آیا به چه کیفیت خداوند این امکان را خلق فرموده و آیا کیفیت دارد یا ندارد؟ و نهایت اشکال و صعوبت در فهمیدن این خلقت است چرا که کیفیتی از برای این خلقت نیست

چنان که در اخبار بسیار از آل الله اطهار وارد شده که **لا کیف لفعله کما**
لا کیف له یعنی کیفیتی از برای فعل خدا نیست چنان که کیفیت از
برای خدا نیست. و فهمیدن بی کیفیت کاری است بسیار مشکل و از
برای اغلب مردم دست نخواهد داد مگر کسی را که خداوند به واسطه
رسول خود (صلی الله علیه و آله) و به واسطه ائمه اطهار (علیهم السلام)
هدایت کرده باشد و به او تعلیم فرموده باشد و ما هم به قدر ظرفیت
خودمان میتوانیم که از آنهایی که تعلیم گرفته اند تعلیم بگیریم و شکر
خدای را که از برکت مشایخ ما أجل الله شأنهم و انار برهانهم آن قدر از
علم های مشکل و مسئله های بسیار دشوار صعب را در عالم انتشار
داده اند که کسبه ماها که اهل معامله و اهل بازارند و خود را از علماء
نمیدانند و از جمله شاگردان خود را محسوب نمی نمایند به قدر پایه
خود و به اندازه ظرفیت خود مسائلی چند فهمیده اند که حکمای
روزگار و علمای عالی مقدار از فهم آسان تر از آنها عاجزند و همین
سخنان را که تو می شنوی و مطالعه میکنی بسا آنکه گمان کنی که از
عالمی از علمای ما سرزده و بسا آنکه ندانی که همین حرف ها را از
بازاریهای ما نوشته. فالحمد لله علی آلائه وله الشکر علی نعمائه. **ربنا**
لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا و هب لنا من لدنک رحمة انک انت
الوهاب.

پس اگر بخواهی کیفیت بی کیفی را بر خوری بیا و از روی فکر در آنچه عرض می شود تأملی کن و بین که غیر از این طوری که میشنوی احتمال میتوان داد یا نه. پس عرض میکنم که از جمله ضروریات مذهب و ملت اسلام بلکه ضروری هر ملتی است که خداوند یکی است و یک حقیقی است و مرکب نیست پس او را حالتی پس از حالتی نیست که اگر دو حالت در او باشد باید او مرکب باشد از ماده و صورت و دو حالت که مرکب از سه چیز باشد و اگر مرکب شد از سه چیز یک نیست بلکه سه است و سه خدا نیست بلکه یک خدا است. پس از برای خدا حالی پس از حالی نیست و از برای او نزدیکی به چیزی و دوری از چیزی نیست که اگر او را این دو باشد باز مرکب میشود از دو جهت جهت دوری و جهت نزدیکی بلکه او را مطلقاً نسبتی به چیزی نیست که اگر نسبتی به چیزی از برای او باشد باید که مرکب باشد از جهت خودی خود و از جهت نسبت به آن چیز.

و بسا آنکه این ترکیب را بسیاری از مردم نفهمند و گمان کنند که اگر خدا نسبتی به چیزی داشته باشد باز یک است و مرکب نیست مانند آنکه شخص واحد یکی است و پدر پسر خود است و پسر پدر خود و شوهر زن خود و عموی برادرزاده خود و خالوی خواهرزاده خود و هکذا با هر کسی نسبتی دارد پس نسبت قرابت با اقربای خود دارد و نسبت بیگانگی با بیگانگان دارد پس به عدد خلق خدا از برای او

نسبت ها است چرا که او غیر از غیر خودش است و با هر کسی و هر چیزی که غیر او است نسبتی جداگانه دارد مثل آنکه یک نسبت دارد با جمیع اعدادی که در عالم هست و هر یک از آن نسبتها هم غیر از نسبت دیگر است مثل آنکه یک نصف دو تا است و ثلث سه تا و ربع چهار است و خمس پنج است و سدس شش است و سبع هفت است و ثمن هشت است و تسع نه است و عشرده است و هکذا یازده یک یازده است تا آخر اعداد و آخری از برای آنها نیست پس آن را به هر یک نسبتی است و هر یک از آن نسبتها هم غیر از دیگری است پس نصف بودن غیر از ثلث بودن است و ثلث بودن غیر از ربع بودن است و هکذا و با این همه نسبتها واحد واحد است و متعدد نیست مثل آنکه آن شخص هم شخص واحد بود و یکی بود و متعدد نبود با وجودی که نسبتهای بسیار با غیر خود داشت پس تصور میکند که چه عیب دارد که خدا هم یکی باشد و نسبتهای بسیار هم با خلق خود داشته باشد و با وجود همه این نسبت ها باز او یک باشد.

پس عرض میشود که اگر از روی فکر و انصاف نظر کنی و خدا خواسته باشد که بفهمی خواهی دانست که واقعاً یک مرکب است و به عدد جمیع ذرات موجودات نسبتها در یک هست چرا که آنچه را که خداوند عالم آفریده که غیر از یک است و هر یک بخصوص نسبتی به یک دارند که دیگری آن نسبت را ندارد و اگر تو این یک را خیال

کردی که مرکب نیست و واحد حقیقی است از راه نافی، لازم نیست که ما تقلید خیال تو را بکنیم و مثل تو عمداً نافهم شویم بلکه میدانیم که نسبت یک به دو غیر نسبت یک است به سه و هر دوی این نسبت ها غیر نسبت آن است به چهار و هر سه این نسبت ها غیر نسبت آن است به پنج و همچنین تا آخر اعداد. پس نسبت های بسیار در یک به هم رسید و یک در واقع مرکب است از این نسبت ها.

و به طوری آسان تر عرض میشود که آیا نمیینی که این یک را که فرض کردی مثل سایر اعداد است و اگر خدا چنین بود پس از برای او مثلها بود و میفرماید: **لیس کمثله شیء** یعنی نیست مثل خدا چیزی پس اگر چیزی مثل او نیست و تو فهمیدی که چیزی مثل او نیست یا نفهمیده به جهت ضرورت اسلام اعتقاد کردی که چیزی مثل او نیست، پس بدان که آنچه را که در خلق میبینی خدا چنان نیست پس خلق مرکبند و از اجزای چند فراهم آمده اند پس خدا مرکب نیست و او را اجزائی نیست و از برای خلق صورتی است و ماده ای که در آن صورت است و این صورت و ماده که با هم جمع شده چیزی پیدا شده و از غیر خودش جدا شده مانند کوزه که مرکب است از گل و صورت کوزه ای که به آن صورت، کوزه از کاسه جدا شده. پس چون خلق چنینند و خدا باید مثل خلق نباشد پس خدا را ماده و صورتی نیست و خلق بعضی لطیفند و بعضی کثیف پس خدا نه لطیف است و نه کثیف

و خلق بعضی بالاینده مثل آسمان و بعضی پایینند مثل زمین پس خدا نه بالا است و نه پایین. و خلق اگر در بالاینده در پایین نیستند مانند آسمانها و اگر در پایینند در بالا نیستند مانند زمین پس خدا هم بالا است و هم پایین. خلق بعضی نزدیک یکدیگرند و بعضی دور از یکدیگر. پس خدا نه نزدیک به چیزی است نه دور از چیزی و خلق اگر نزدیک چیزی شدند دور از آن چیز نیستند و اگر دور از چیزی شدند نزدیک به آن نیستند پس خدا، هم نزدیک است به چیزی و هم دور است از همان چیز و خلق در وقتی که نزدیک به چیزی شدند در همان وقت معقول نیست که دور از همان چیز باشند. پس خدا نزدیک است به چیزی در همان وقتی که دور است از آن چیز و دور است از همان چیز در همان وقتی که نزدیک است به آن چیز. خلق بعضی داخل چیزی هستند مانند روح که داخل در بدن است و بعضی خارج از چیزی هستند مانند زید که خارج از عمر و است پس خدا نه داخل در چیزی است و نه خارج از چیزی. خلق اگر داخل چیزی باشند معقول نیست که خارج از همان چیز باشند پس خدا داخل هر چیزی است و خارج از همان چیز. خلق در وقتی که خارج از چیزی باشند معقول نیست که داخل در همان چیز باشند در همان وقت پس خدا خارج از هر چیزی است در همان وقتی که داخل در همان چیز است.

و خلق هریکی را مکانی مخصوص به آن است پس در مکان دیگر نیست پس خدا در مکانی مخصوص نیست که در مکانی دیگر نباشد. خلق هریکی در همه جا نیستند پس خدا در همه جا هست. خلق در جایی که هستند آنجا گرداگرد آنها را گرفته پس مکانی گرد خدا را نگرفته پس در هیچ جا نیست. خلق هریکی غیر دیگری است پس خدا غیر خلق نیست. خلق اگر غیر چیزی نشد خود آن چیز است پس خدا غیر چیزی نیست و با وجودی که غیر چیزی نیست خود آن چیز هم نیست. خلق هریکی در وقتی مخصوص میباشند پس خدا در وقتی مخصوص نیست. خلق اگر در وقتی مخصوص باشند در همان وقت در وقتی دیگر نیستند پس خدا در همان وقتی که در وقت مخصوص است در همان وقت در همه وقت ها است. از برای خلق حرکتها است پس از برای خدا حرکتی نیست. از برای خلق سکون ها است پس از برای خدا سکونی نیست. خلق اگر متحرکند ساکن نیستند و اگر ساکنند متحرک نیستند پس خدا هم متحرک است و هم ساکن خلق در حالی که متحرکند در همان حال ساکن نیستند پس خدا در همان حالی که متحرک است در همان حال ساکن است. از برای خلق حالاتی چند است پس از برای خدا حالی نیست. از برای خلق حالی پس از حالی است پس از برای خدا حالی پس از حالی نیست. از برای خلق انتقال از جایی به جایی است پس از برای خدا انتقالی نیست.

خلاصه، آنچه در خلق یافت میشود در خدا ممتنع است. و آن طوری که خدا هست و حال آنکه خدا را طوری نیست آن طور در خلق ممتنع است. پس اگر تا روز قیامت نظر کنی به خلق و چیزی از آن بفهمی بدان که خدا از آن پاک است و این چند چیزی که عرض کردم محض از برای نوع استدلال بود. بعد خودت هر چه بخواهی در خلق نظر کن و چیزها ببین و از خدا دور کن و اگر معنی اینها را که گفتم توانستی دریایی به مطلب رسیده ای و اگر از عموم لفظ استدلال کردی درست استدلال کرده ای و لکن به مطلب مطلقاً نرسیده ای.

خلاصه چون اصل سخن در بیان ذکر توحید نبود به همین چند کلمه اختصار شد و مطلب آن بود که آن ماده اولی که امکان باشد چطور خلق شده و از این بیانها فهمیدی که خدا را صورتی نیست که غیر خلق باشد که معقول باشد که با ذات او چیزی خلق شود پس طور خلقت امکان غیر از طور خلقت صورتهاست. پس کل صورت ها به غیر خلق شده چرا که غیر از هر صورتی ماده ای دیگر و خلقی دیگر هست که آن صورت را از شکم آن ماده بیرون آورد. و این ماده اولی و این امکان غیری ندارد که او را از شکم چیزی بیرون آورد و فهمیدی که خدا هم غیر او نیست چنان که خود او نیست پس باید ماده اولی را خدا او را به خود او خلق کرده باشد نه به چیزی دیگر چرا که چیزی نیست در رتبه او و همه چیزها را خداوند از امکان ساخته از این جهت همه را

ممکنات میگویی و هر چیزی را خدا به واسطه او خلق فرموده و خود او را به واسطه چیزی دیگر نیافریده بلکه او را به خود او خلق کرده چنان که در حدیث وارد شده **خلق الله المشیه بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشیه** یعنی خداوند خلق کرد مشیت را به خود مشیت پس از آن همه خلق را به مشیت خلق کرد.

و اگر از روی فکر و تأمل نظر کنی که چیزی که همه چیزها بعد از آن خلق شده و خود او را خداوند به خود او خلق کرده و به هیچ وجه او را نسبتی به خدا نیست و خود او فاعل خود او است به مسئله بسیار عظیمی بر خورده‌ای بلکه به مسئله‌های بسیار بر خورده‌ای که یکی از آنها مسئله جبر و تفویض است. پس خواهی دانست که پیش از وجود این موجود هیچ چیز نیست چرا که هر چیزی که در ملک خدا هست همه آنها از آن و بعد از آن خلق شده‌اند پس او سابق است بر هر جوهری و عرضی و هر ذاتی و صفتی و هر امکانی و کونی و هر ماده‌ای و صورتی و هر مکانی و وقتی و هر کمی و کیفی و هر جهت و رتبه‌ای و هر وضعی و هر فعلی و انفعالی و هر نسبتی و هر حیثی و اعتباری. پس خواهی دانست که قبل از آن هیچ چیزی نیست.

پس اگر بگویند چه وقت خدا او را به خود او خلق کرده خواهی گفت که او قبل از وقت است و وقت را خداوند بعد از آن خلق کرده. و اگر گفتند در چه مکانی خدا او را آفریده خواهی گفت که خدا مکان را

بعد از آن آفریده. و اگر گویند او را از چه ماده ای آفریده خواهی گفت که ماده را خدا به واسطه آن آفریده. و اگر گویند او را به چه شکل آفریده خواهی گفت که همه شکلهای بعد از آن آفریده شده.

و اگر تا روز قیامت از تو سؤال کنند چون قاعده کلیه به دست تو آمد از همه آنها جواب خواهی داد. پس چون خود او است دست قدرت الهی در خلقت خود او، چطور میتوان تعقل کرد که خدا او را جبر کرده؟ و خودش هم که معقول نیست که خود، خود را جبر کرده باشد چرا که مراد از جبر اگر کاری است که او باید کرده باشد آن کار فعل او است و فعل هر چیزی در زیر پای او است و فعل هیچ چیز نمی تواند تصرف در ذات آن چیز کند و اگر این کلمه را نفهمیدی سهل است شاید بعد از این معنی آن بیاید و در آن اگر فکر کنی بفهمی.

و همچنین معقول نیست که امر او به خود او مفوض شده باشد و او بدون فیض الهی بتواند کاری کند چرا که او هر چه دارد از عطای خدا است «هو المالك لما ملكه والقادر على ما اقدره عليه».

خلاصه مقصود در این فصل بیان جبر و تفویض نیست و مراد آن بود که بدانی که در خلق که نظر کردیم دو جوهر خلقت دیدیم یکی خلقت صورتها و یکی خلقت ماده و در هر دو قسم ان شاء الله باید معلوم شود که جبر و تفویضی نیست و سزاختم در هر دو قسم جاری است. پس فصلی دیگر عنوان میشود از برای شرح مطلبی که در دل دارم.

بیان

پس چون این دو جور خلقت را دیدی که در ملک خدا هست و قدری انس گرفتی به حکمت عرض میکنم که اصطلاح اهل حکمت بر آن جاری شده که خلق صورت را «خلق تکمیلی» میگویند چرا که فاعل ماده را خلق نکرده بلکه ماده خلق شده را گرفته و در آن تصرف کرده و تکمیل صورتی که در آن ماده پنهان بوده کرده و آن صورت را از آن ماده بیرون آورده مانند استاد کوزه گر که ماده کوزه که گل باشد کار او نیست بلکه گل را خدا در ملک خود آفریده و مدتهای بسیار بر آن گذشته بعد فاخور آمده و تکمیل آن گل را کرده تا آنکه صورت کوزه ای که در آن ممکن بود بیرون آورده و جمیع خلقت صورتهای بدین منوال است پس خداوند خلق صورت را به واسطه اسباب خود جاری میکند که آن اسباب دخلی به اصل ماده که گل باشد یا اصل صورت که کوزه باشد ندارد و آن اسباب هم خلقی از خلقهای خدا است. پس در خلق صورت خلقی در خلقی به اراده خدا تصرف میکند و صورت پیدا میشود.

و اما خلق دویم که خلق ماده باشد در اصطلاح اهل حکمت آن را «خلق تأثیری» میگویند چرا که فاعل مؤثر است و مفعول اثر او است و ماده و صورت اثر هر دو کار فاعل است و این جور خلق را کسی خارجی در او تصرفی نکرده بلکه خود اثر را فاعل دست قدرت خود قرار داده و

او را به خود او خلق کرده . پس اسباب خارجی باعث ایجاد چنین خلقی نیستند پس این جور خلق خود سبب است و خود مسبب و خود فاعل است و خود مفعول بلکه خودش بنفسه فعل فاعل بالا است و خودش کار او است که با خود کارها کرده پس چون بیان هر دو را باید کرد و هر یک را باید به طوری گفت که بتوان از آن بهره برد مناسب آن است که هر یک را در ضمن فصلی جداگانه بیان کنم تا خوب مطلب معلوم شود .

بیان

در کیفیت خلق تأثیری است . بدان که چنان که قدری به طور اختصار دانستی که ذات خدای سبحانه و تعالی مرکب نیست و از برای او صورتی نیست چنان که از برای او ماده ای نیست ، پس چون او را صورتی نیست نهایتی از برای او نیست و چون نهایتی از برای او نیست در عرصه ذات او چیزی نیست و او است و هیچ غیر از او نیست پس چون غیراویی نیست او فاعل چه چیز باشد در ذات مقدس خود؟ و حال آنکه مفعولی در ذات او نیست ، چرا که فاعل مفعول میخواهد و الا فاعل فاعل نیست و لفظ فاعل و مفعول مثل لفظ پدر و پسر است که باید با هم باشند اگر پدر هست باید پسر داشته باشد و اگر پسر هست باید پدر داشته باشد پس پدر بسته شد به پسر و پسر بسته شد به پدر . آیا نمیبینی که حضرت آدم (علیه السلام) که پدر نداشت پسر کسی نبود

و حضرت عیسی (علیه السلام) که پسر نداشت پدر کسی نبود؟ پس معلوم شد که پدری و پسری به هم بسته اند و هر دو باید با هم باشند. و همچنین فاعل آن کسی است که مفعولی داشته باشد و مفعول کسی است که فاعلی داشته باشد و هر دو باید با هم باشند و اگر چنین شد پس معقول نیست که ذات خدای سبحانه فاعل چیزی باشد چرا که هیچ چیز در ذات نیست و هیچ مخلوقی در ذات راه ندارد.

پس خدا چنین خلق کرد مشیت خود را و خود مشیت را فعل خود قرار داد در خلق خود مشیت، و ذات او فاعل مشیت نیست چرا که مشیت در ذات او نیست. پس چون خود مشیت علت فاعلی خود او است معقول نیست که خود، خود را جبری کند یا خود امر خلقت خود را به خود واگذارد. چرا که جبر کردن و واگذاردن، فعل شخیصند و فعل شخیص تأثیر در ذات او نکند چرا که عرصه فعل همیشه در زیر رتبه ذات است و آنجا که ذات است از برای فعل ذکر نیست پس چگونه معقول است که چیزی که در جایی نیست در آنجا تأثیر کند؟ و اگر از روی فکر در آنچه ذکر شد تفکر کنی خواهی فهمید که معقول نیست که چیزی خودش در خودش تصرفی کند و خود خود را تغییر دهد.

و ان شاء الله این قدر هم نافهم و عامی نیستی که بگویی ما میبینیم که مردم خودشان در خودشان تصرفها میکنند و خود بدن خود را حرکت میدهند و اعضا و جوارح خود را به حرکت در می آورند چرا که این

تصرفها همه از روح است که آن روح بدن را به حرکت درآورده و روح غیر از بدن است و این تصرف، تصرف تکمیلی است و بعد کیفیت تکمیل خواهد آمد. و تصرف تأثیری به طوری بود که اگر از روی فکر و دقت در آنچه گذشت فکر کردی دانستی. پس بدن را روح حرکت میدهد مانند آنکه تو سنگ را حرکت میدهی و تو غیر از سنگی و بدن تو خود به خود محال است که حرکت کند، مانند آنکه اگر سنگ را کسی یا چیزی حرکت ندهد ابداً حرکت نخواهد کرد چرا که حرکت چیزی است که در سنگ معدوم است پیش از حرکت دادن تو آن را. و چیزی که معدوم است سبب ایجاد چیزی نتواند بود.

پس چون این مسئله را دانستی که هیچ چیزی معقول نیست که خود خود را حرکت دهد و خود در خود تصرفی کند خواهی دانست که هیچ چیز معقول نیست که خود خود را جبر کند یا خود امر خود را به خود واگذارد و چون کیفیت خلقت خلق اول را دانستی و دانستی که خداوند خلق اول را به خود خلق اول آفریده به طوری که گذشت. پس قاعده محکمه را در ذهن خود محکم کن و بدان که در خلق خداوند اختلاف و تفاوتی نیست و همه خلق بر یک نسق آفریده شده اند چنان که در قرآن فرموده: **و ما امرنا الا واحدة**، و فرموده که **ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور**.

پس بدان که جمیع چیزها در نزد مؤثر قریب به آنها مخلوق به نفسند و هر مؤثری اثر خود را خود او را به خود او خلق کرده . و بدان که قواعد حکمیه هر گز به چیزی مخصوص نخواهد شد و در همه جا جاری است . پس هر بیانی که در خلق اول نسبت به خدا بیان شد همان بیان در هر اثری نسبت به مؤثر خودش می آید بدون تفاوت . پس به این قاعده محکمه ان شاء الله باید جاری شد و در جمیع جاها آن را باید جاری کرد و فهمید که جبر و تفویضی نیست در هیچ جای عالم .

پس بعد از آنی که مشیت خود به خود خلق شد و خلقت او تمام شد ، به واسطه او خداوند عقل را آفرید یعنی خداوند مشیت خود را مؤثر قرار داد از برای خلق عقل و عقل را اثر او قرار داد پس عقل هم در نزد مشیت به خود عقل آفریده شده چرا که خود مشیت از مقام خود به زیر نیاید و جای خود را از وجود خود خالی نگذارد که مباشر خلقت عقل شود و از ماده خود نگیرد که صورت عقلانی به آن بیوشاند که عقل را عقل کند و محال است که صورت عقلانی بتواند بر روی ماده امری قرار گیرد چرا که هر صورتی مناسب ماده مخصوصی است پس ماده اگر لطیف است صورت لطیف را قبول کند و اگر کثیف است صورت کثیف را قبول کند صورت آجری باید بر ماده گل پوشیده شود که کثیف است و صورت یاقوتی باید بر ماده آن قرار گیرد که لطیف است صورت کثیف آجر را ماده یاقوتی قبول نکند و صورت لطیف یاقوتی

را گل کثیف قبول نکند پس مشیت الهی ماده عقلانی را گرفت که به یک درجه پست تر بود از درجه خود و صورت عقلانی را بر آن پوشانید و این گرفتن را از دست خود عقل جاری کرد و او را به خود او خلق کرد.

و اگر به طور دقت فکر کنی در این جور خلق که مؤثر؛ ماده و صورت اثر خود را لا من شیء آفریده چنان که در اخبار بسیار وارد شده، به کیفیت این خلقت اطلاع به هم خواهی رساند و چیزها بفهمی که ابداً به ذهن عامه خلق نرسیده باشد. پس خواهی دانست که از برای این جور خلق ابتدائی و اولی نیست و این خلق مسبوق به عدم به طوری که مردم میفهمند نیست چرا که اگر تصور کنی ابتدائی از برای این خلق و فرض کنی که یک وقتی نبوده و بعد او را خلق کرده اند، به زبان ظاهری عرض میکنم که، آیا چه چیز اقتضاء کرد که مؤثر اثر را ایجاد کند؟ و بی اقتضاء هم که نمی شود که ذات غنی بی نیاز که همیشه بر یک حال است و تغییری و تغییری از برای او نیست و ترکیبی در او راهبر نیست، خلق کند چیزی را پس لامحاله باید اقتضائی باشد که او خلق کند پس این اقتضاء اگر در ذات او باشد که لازم می آید ترکیب ذات و این معنی که باطل است پس اقتضاء در خود اثر باید باشد و اثر را هم که توفرض کردی یک وقتی نبوده پس در وقتی که نبوده اقتضاء که فرع آن است در کجا بود؟ پس چنین خلقی باید در محل و

مقام خود دائمی باشد و اگر فرض کنی که طرفه العینی نبوده باید ابداً محال باشد که او را خلق کنند چرا که فهمیدی که بی اقتضاء که نمیتواند بود و اقتضاء هم که در ذات نیست و اثر هم که نبود که اقتضائی داشته باشد. پس اقتضاء در اثر است و این اثر هم که باید همیشه در مقام خود باشد تا اقتضاء معقول باشد که در او باشد. این بود استدلال ظاهری از برای این مطلب.

اما به طور حقیقت همین که عرض شد که مؤثر باید ماده و صورت اثر را ایجاد کند تا تو بدانی که این ماده، ماده ای است ابتدائی چرا که ماده او از ذات که نیست و از عرصه امتناع و نیستی محض هم که معقول نیست باشد پس باید همیشه در محل خود ثابت باشد و اگر تو اطلاعی از اخباری که در این باب وارد شده داشته باشی می بینی که این کلمات چطور مطابق است با آن اخبار و اگر بفهمی دیده دلت روشن می شود از این بیانها.

پس عرض میشود که مشیت الهی تعلق گرفت به خلق عقل و جهت تعلق او به عقل خود عقل بود. پس او را آفرید بدون فکری و رویه ای سابق بر خلق عقل و نه به حرکتی بعد از سکون و نه به گفتنی بعد از سکوت و نه به جهت غرضی سوای نفس عقل و نه به فاعلی و سببی و آلتی سوای نفس او و نه از ماده سابقی سوای ماده او و نه بر مثال صورتی سوای صورت او و نه در مکانی و نه در زمانی و وقتی و نه در

جهتی و رتبه ای و نه در وضعی و نه به کیفیت و نه به مقداری چرا که اینها همه از حدود صورت اویند و مقام اینها پست تر است از مقام صورت و اینها را بعد از صورت او آفریده اند پس معقول نیست که خود او را در اینها آفریده باشند. پس در مقام خود همیشه بوده و همیشه خواهد بود.

و اگر بگویی بنابراین قول پس عقل قدیم است و با خدا در قدم شریک است، گویم همه مصیبت ها در آن است که مردم نه حادث را به طوری که باید شناخته اند و نه قدیم را به طوری که شاید دانسته اند. از پیش خود خیالها میکنند و بعد بحث ها بر آن خیال ها وارد می آورند و باز خیال میکنند که بحث را بر قول کسی وارد آورده اند و نقصی در خلقت حکیم پیدا کرده اند.

و از جمله خیالهای خام بی اصل که کرده اند آن است که قدیم را معنی کرده اند که همیشه بوده و همیشه خواهد بود و حادث را معنی کرده اند که یک وقتی نبوده و بعد پیدا شده و دیگر بیش از این معنی قدیم و حادثی نمی فهمند لهذا بحث ها دارند و هیچ فکر هم نمیکنند که اگر معنی قدیم آن است که همیشه بوده و همیشه خواهد بود این همیشه وقت مستمری است از برای ذات و اگر ذات در این وقت مستمر باشد لازم می آید که از برای او عمر باشد مانند جمیع خلق که از برای آنها عمرها است نهایت عمر خلق را کوتاه گرفته اند و عمر خدا

را بسیار دراز انگاشته اند و تو اگر فکر بکنی خواهی دانست که خدای تو عمر آفرین و وقت آفرین است و کسی که وقت را ایجاد میکند و از عرصه عدم به فضای هستی می آورد خود احتیاجی به آن ندارد. و اگر معنی حادث همین است که یک وقتی نبوده و بعد پیدا شده این همیشه که میگویند وقتی است مستمر و وقت مستمر را خدا آفریده و با وجود آنکه همیشه است حادث است چرا که همیشه ظرف است و باید حادثی در آن ظرف بنشیند و ظرف حادث، حادث است.

پس معنی قدیم به طور حقیقت آن است که محتاج به احدی نباشد و معنی حادث آن است که محتاج باشد بنابراین عقل با وجودی که همیشه بوده و همیشه خواهد بود محتاج است به مشیت الهی همیشه و مشیت او را عمری طویل انعام کرده و او را مستمر قرار داده و اگر طرفه العینی نظر عنایت خود را از او بردارد بنیان وجودش خراب خواهد شد و اجزای او از هم خواهد باشید.

خلاصه، مقصود در ذکر این جور چیزها نیست. از این جهت در جواب به نهایت اختصار اکتفاء میشود و اصل مقصود بیان معنی اثر و مؤثر بود و به قدر قوه شرحی از برای آن شد. و اگر از اول فصل تا به اینجا به دقت نظر کنی و فکر کنی خواهی دانست که آنچه عرض شد حقیقت واقع بود.

پس اگر فهمیدی این معنی را عرض میکنم که بدان که از برای هر چیزی این حالت هست و این حالت مخصوص عقل اول نیست چرا که خداوند هر چیزی را با سببی از اسباب قرار داده و هر اثری را با مؤثری ایجاد فرموده و همه خلقت را در هر عالمی و در هر جایی بر یک نسق قرار داده **ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت**. پس چون هر چه هست در عرصه ملک خداوند اثری است و لامحاله از برای او مؤثری هست باید این قاعده که در مابین اثر و مؤثر اثبات شد در همه چیز و در همه جا جاری باشد. پس باید هر اثری در نزد مؤثر خود و هر مفعولی در نزد فاعل خود مخلوق به نفس باشد و همان نسبت که اثر اول به مؤثر اول دارد همان نسبت را هر اثری به مؤثر خود دارد پس جمیع اثرها در نزد مؤثرها مخلوق به نفسند و خود آنها را آن مؤثرها به خود آنها ایجاد کرده اند و این سلسله اثر و مؤثر را انتهای نیست و این نسبت در جمیع ملک خداوند ساری است، چه در عالم غیب و چه در عالم شهاده و چه در ذوات اشیاء و چه در صفات آنها و چه در جواهر آنها و چه در اعراض آنها و چه در اصول آنها و چه در فروغ آنها و چه در صاحب شعور آنها و چه در بی شعورشان چرا که هر چه باشند مخلوق خداوند و خداوند از برای هر یک از آنها سببی و علتی قرار داده و به هر سببی اثری را به وجود آورده و هر سببی اثر خود را به خود آن اثر ایجاد کرده و خود اثر معقول نیست که جبر به خود کند یا امر آن به خود آن مفوض

باشد چرا که اگر سبب نبود البته مسبب نبود و اگر مؤثر نبود البته اثر نبود و اگر امر اثر به خود آن واگذار بود بایستی که اثر موجود باشد اگر چه مؤثر نباشد و این محال است. پس معلوم شد که به این نظر مطلقاً جبری و تفویضی در ملک خدا نیست و اگر بخواهم تفصیل حال را بیش از این بیان کنم مجال ندارم و لکن به جهت نوع بیان، این مسئله را در موضعی بخصوص بیان میکنم و راه نظر را به دست تو میدهم دیگر تو دانی و فکر و نظر خود. اگر توانستی جمیع ملک را به این نظر ببینی و به طوری ببینی که جبر و تفویض را در جمیع ملک محال ببینی به مطلب رسیده‌ای و اگر دیدی در بعضی جاها این قاعده تخلف کرد یقین کن که به مراد برنخورده‌ای. و نوع سخن اگر چه در خلق اول ذکر یافت و لکن شاید نتوانی آن نوع را در همه جا جاری کنی، پس مسئله را در عالمی دیگر از برای تو بیان کنم بلکه بتوانی بعد از فهم مسئله در همه جا جاری کنی.

پس عرض میکنم که خداوند نفس کلیه انسانی را آفرید به طوری که بعد از این خواهد آمد. پس آن نفس کلیه موجود بود در رتبه ذات خود و هیچ فردی از افراد و شخصی از اشخاص در رتبه او نبود بعد جمیع اشخاص را به واسطه آن نفس ایجاد فرمود در رتبه آنها پس آن نفس را مؤثر قرار داد و جمیع آن اشخاص را اثرهای آن نفس قرار داد و هر اثری را به خود آن اثر آفرید نه به نفس کلیه انسانی و همه اشکال در

این است که بفهمی که اثر را چگونه به خود اثر ایجاد میکنند نه به ذات مؤثر. و این معنی بسی از ذهنهای بیشتر مردم دور است و از فهم ایشان بالاتر پس من سعی میکنم که این مطلب بزرگ را به طور آسانی بیان کنم به شرط آنکه تو هم سعی کنی و هوش خود را جمع کنی بلکه بفهمی که چه میگویم.

پس عرض میکنم که شک نیست که اثر آنچه دارد باید که مؤثر آن را آفریده باشد چه از ذات و چه از صفت و چه از ماده و چه از صورت و چه از جوهر و چه از عرض و چه از کم و چه از کیف و چه از مکان و چه از وقت و چه از جهت و چه از رتبه و چه از وضع و چه از سایر چیزها که متعلق است به اثر همه را باید مؤثر ایجاد کرده باشد و چون این معنی را از روی فکر دانستی باید بدانی که مؤثر تا فعل خود را به صورت اثر نکند محال است که آن اثر از فعل او ظاهر شود. آیا نمی بینی که تا نویسنده دست و قلم خود را از امام به وراء حرکت ندهد به طور استقامت، معقول نیست که الف مستقیم را بنویسد و تا دست و قلم خود را از یمین به سمت یسار حرکت ندهد معقول نیست که باء را بنویسد و تا حرکت قلم را به شکل جیم نکند نتواند جیم بنویسد و هکذا تا حرکت قلم را به شکل حرفی از حروف نکند آن حرف را نتواند بنویسد و تو باید در این معنی نهایت دقت را به کاربری تا بیابی که تا حرکت فاعل بر شکل اثر مخصوصی نباشد محال است که آن اثر

مخصوص از آن حرکت به وجود آید و چون این معنی در حرکت دست و قلم نویسنده بالنسبه به حروف ظاهر بود من هم همین معنی را در همین حرکت قلم و حروف بیان کردم و بسیاری از جاها هست که این معنی را به طور وضوح در آنجا نمی بینی و در واقع حال آنجا مثل حال دست و قلم نویسنده و حروف است. پس باید سعی کنی و این معنی را در همه جاها دریابی.

پس چون فکر کردی و این معنی را در همه جا دریافتی عرض میکنم که مثلی که آوردم در حرکت دست و قلم نویسنده و صورت حروف بود و تو می توانستی که حرکت دست و قلم را جدا گانه بینی و صورت حروف را هم جدا بینی نهایت آن حرکت را بر شکل حروف دیدی پس عرض میکنم که ماده حروف که مداد باشد به واسطه حرکت دست و قلم نویسنده پیدا نشده و مداد در ملک خدا بود پیش از حرکت دست و قلم نویسنده. و سخن مادر جایی است که مؤثر باید جمیع آنچه اثر دارد ایجاد کند و از جمله چیزهایی که دارد یکی ماده است پس باید مؤثر حرکت خود را به صورت ماده هم در آورده باشد تا آنکه آنچه اثر دارد از عطای او باشد و الا باید از جایی دیگر آورده باشد مانند آنکه نویسنده مداد را از جای دیگر برداشت پس ماده حروف از حرکت دست کاتب نشد و همچنین باقی چیزهایی که اثر دارای آن است همه را باید مؤثر داده باشد و لا محاله باید حرکت خود

را بر آن شکل کرده باشد تا آن چیز را ایجاد کرده باشد. پس باید ماده اثر را به فعل مادی ساخته باشد و صورت اثر را به فعل صوری والا فعل با اثر اختلاف خواهند داشت و چون اختلاف شد معقول نیست که اثر از فعلی که بر شکل آن نیست و مخالف آن است پیدا شود. پس معلوم شد که باید مطابقه تامه و موافقت کامله در میان اثر و مؤثر باشد تا معقول باشد که بگویی فلان اثر، اثر فلان مؤثر است. آیا نمی بینی که اگر حرکت دست نویسنده به قدر سرمویی کج شود به همان قدر در حرفی که می نویسد کجی حاصل میشود؟ پس باید مطابقه تامه از جمیع جهات فعل مؤثر با اثر داشته باشد و اگر فرضاً جهت مخالفی در میان پیدا شد آن جهت مخالف لامحاله باید از مؤثری دیگر باشد و حرف ما بر سر یک اثر است که تمام آنچه دارد از مؤثر خود داشته باشد.

پس اگر مطابقه تامه و موافقت کامله شرط شد مابین اثر و مؤثر یا مابین اثر و فعل مؤثر و این معنی را به دقت فهمیدی، باید بدانی که مابین دو چیز ممتاز از همدیگر محال است که مطابقه تامه در جمیع جهات پیدا شود و از این جهت حکماء گفته اند که وجود مثلین در جمیع جهات محال است که در عالم پیدا شود، چرا که اگر در جمیع چیزها آن دو چیز مثل هم باشند دیگر دو نخواهند بود و یک چیز خواهد شد. پس مابین دو چیز لامحاله جهت مخالفت هست و به این جهت آن دو، دو

شده اند. چیزی این یک دارد که آن یک ندارد و چیزی آن یک دارد که این یک ندارد. و چون چنین شد ما فهمیدیم که این دو دوآند و اگر ماده این بعینه مثل ماده آن بود بعینه، و صورت این بعینه مثل صورت آن بود بعینه، و کمّ این مانند کمّ آن بود بعینه و کیف این مانند کیف آن بود بعینه و مکان این مانند مکان آن بود بعینه و وقت این مانند وقت آن بود بعینه و جهت و رتبه و وضع این مانند جهت و رتبه و وضع آن بود بعینه و آنچه این دارد آن داشت به همان طور بدون تفاوت، دیگر آن دویی که فرض کردی دو نبودند و یک بودند.

و اگر با فکر در آنچه عرض شد نظر کردی فهمیدی که مطابقه تامه از جمیع جهات و حیثیات در میان دو چیز حاصل نخواهد شد و اگر این معنی را یافتی و دانستی که باید در میان اثر و فعل مؤثر مطابقه تامه باشد و الا لازم آید که چیزی اثر بدون عطای مؤثر داشته باشد و این معقول نیست. پس چون مطابقه از جمیع جهات و حیثیات تامه شد و جهت خلاف از جمیع جهات و حیثیات مرتفع شد اثینیت و دو بودن از میان رفت. پس فعل مؤثر با اثر یکی شدند پس خود اثر، فعل مؤثر شد و مؤثر اثر را به فعل خود ایجاد کرد، و فعل او نفس اثر است نه چیزی دیگر.

پس چون این مسئله را یافتی ان شاء الله عرض میکنم که نفس کلیه انسانیه که خواست ظاهر شود به اشخاص، فعل خود را بر شکل

اشخاص کرد از جمیع جهات ، و اشخاص را به وجود آورد . پس فعل خود را در زید به صورت زید کرد و در عمرو به صورت عمرو ، و زید و عمرو را آفرید . و فعل او در زید و عمرو خود زید و عمرو است نه ذات انسان کلی . آیا نمیینی که ذات چوب اگر به صورت کرسی بود نمی توانست به صورت در درآید و اگر به صورت در بود نمیتوانست به صورت کرسی ظاهر شود . پس چوب در صورت کرسی ، کرسی است و در صورت در ، در و خود چوب از صورت در و کرسی بیرون است . همچنین انسان کلی از صورت زید و عمرو هر دو بیرون است و در زید ، زید است و در عمرو ، عمرو .

و اگر این معنی را درست فهمیدی به طور دقت و حقیقت خواهی دانست که از برای فعل و مشیت الهی شاخهاست به عدد ذرات موجودات و هر شاخی مخصوص به چیزی بخصوص است که دخلی به دیگری ندارد و چون مطابقه تامه به طوری که فهمیدی شرط است مابین اثر و فعل مؤثر ، همان چیز مخصوص از جهت اعلی ، نفس همان شاخی است که تعلق به آن گرفته و ذات مشیت از صورت جمیع موجودات بیرون است . و هر چیزی را خود او را به خود او خود کرده پس زید را که یکی از موجودات است خود او را به خود او خود او کرده و عمرو را به خود او خود او نموده و سعید را به خود سعید سعید کرده و شقی را به خود شقی شقی نموده و در باره سعداء فرموده

که **یهد بهم ربهم بایمانهم** و در باب اشقیاء فرموده که **بکفرهم لعناهم** پس هدایت که در حقیقت در این موضع خود ایمان است آن را به واسطه ایمان به مؤمنین عطا فرموده و لعن خداوند و دوری از او که عین کفر است آن را به واسطه کفر ایشان به ایشان جزا داده. آیا در این صورت معقول است که جبری به کسی شده باشد و حال آنکه هر چیزی را به خود او خود او کرده و خود او خود او را جبر نمی کند و آیا تفویضی به کسی شده و حال آنکه اگر مشیت الهی نبود پس چه چیز خود آنها را به خود آنها خود آنها کرده بود. مثل از برای این مطلب همان چوب است و کرسی و در، اگر چوب نبود کرسی و در از کجا بودند پس امر کرسی و در مفوض به خود آنها نیست و از برای آنها استقلالی بلکه شراکت و اعانتی با چوب نیست و کجا چوب به کرسی و در جبری کرده و حال آنکه کرسی را به خود کرسی، کرسی کرده و در را به خود در، در نموده. و همین قدر از بیان هم در معنی جبر و تفویض در سلسله اثر و مؤثر از برای صاحبان هوش کفایت میکند. و علاوه بر این رساله هم بیش از این گنجایش ندارد. و حال فصلی دیگران شاء الله عنوان میشود از برای اثبات اختیار و رفع جبر و تفویض در عالم تکمیل.

بیان

بدان که معنی تکمیل آن است که فاعلی خارجی در ماده ای خارجی تصرف کند و از آن ماده صورتی که نبود بیرون آورد و اصل این ماده کار این فاعل نیست بلکه صورتی که بر این ماده ظاهر شده کار این فاعل است. مثل اینکه کوزه گر شخصی است خارجی و گل هم ماده ای است خارجی که اصل گل دخی به شخص کوزه گر ندارد و کار او نیست. پس استاد کوزه گر صورت کوزه را از گل بیرون می آورد و آن صورت کار او است. پس مکمل همیشه «اظهار ماقد کم» میکند یعنی اظهار میکند صورتی را که در ماده مخفی بود. به خلاف مؤثر که «ایجاد مالم یکن» میکند یعنی ایجاد میکند چیزی را که نبود نه ماده آن چیز و نه صورت آن چیز و ماده و صورت آن چیز هر دو کار مؤثر است پس ان شاء الله فرق میان مؤثر و مکمل ظاهر شد و معنی مؤثر و اثر آن در فصل سابق گذشت و در این فصل باید بیان کنم معنی مکمل را که فاعل خارجی باشد و معنی متکمل را که ماده خارجی باشد و معنی تکمیل و تکمل را که معنی اختیار باشد.

اما معنی فاعل خارجی و ماده خارجی که بسی واضح است مانند فاعل و گل. و اما معنی اختیار بر دو قسم میشود: یکی اختیار در فاعل و فعل او، و یکی اختیار در ماده و قابل و انفعال آن.

اما معنی اختیار در فاعل آن است که ممکن باشد از برای او ابراز دادن دو امر مختلف را یا بیشتر، مثل استاد کوزه گر که حرکت دست او

ممکن است که بر شکل کاسه ظاهر شود پس کاسه بسازد یا بر شکل کوزه ظاهر شود و کوزه بسازد. یا مثل نویسنده که حرکت دست او ممکن است که بر شکل الف درآید یعنی از امام به سوی وراء حرکت کند و ممکن است که بر شکل باء ظاهر شود یعنی از یمین به سمت شمال حرکت کند.

و معنی اختیار در قابل آن است که ممکن باشد از برای آن که قبول کند دو صورت مختلف را یا بیشتر، مانند گل که قابل است از برای صورت کاسه و صورت کوزه و صورت کوزه اختلاف دارد با صورت کاسه. یا مانند مداد که قابل است از برای صورت الف و صورت باء.

پس ان شاء الله معلوم شد که اختیار فعلی را قبل از ظهور فعل خاصی از فاعل باید استعمال کرد و اما بعد از آنکه فعلی خاص از او ظاهر شد دیگر بعد از ظهور فعل معنی ندارد اختیار. پس فاعل مادامی که هیچ یک از دو کار مختلف را نکرده و حال آنکه قادر بر هر دو کار است او را مختار میگویند چرا که هر یک از آن دو کار مختلف را که بخواهد بکند میکند. اما بعد از آنکه یکی از آن دو کار را اختیار کرد و دیگری را ترک کرد دیگر معقول نیست که در آن حینی که آن کار را کرده آن کار را نکرده باشد یا آنکه در وقت دویم و آن ثانی معقول باشد اختیار او در آن کاری که گذشت که اگر بخواهد بکند و اگر نخواهد نکند. پس بعد از وقوع فعل، اختیار معقول نیست. بلی، در وقت دویم و آن

ثانی می‌تواند که اظهار کند خلاف آنچه را که اول اظهار کرده بود چرا که حرکت فاعل همیشه قابل است که به دو صورت مختلف درآید و بعد از آنکه به یکی از آن دو صورت درآمد باز قابل است که به صورتی خلاف صورت اول درآید پس آن حرکت هرگز مضطر نخواهد شد و همیشه قابل است از برای صورتهای مختلفه پس همیشه مختار است و اما در نفس صورتهای بعد از وقوع آنها چنان که معلوم شد اختیاری معقول نیست و چیزی که شد دیگر محال است که نشده باشد.

و همچنین اختیار مفعولی را قبل از تصور به صورت خاصی باید استعمال کرد و اما بعد از آنکه قابل به صورتی خاص درآمد معقول نیست که در آن حینی که درآمده در نیامده باشد پس اختیار - بعد از ظهور به صورتی - در آن صورت معقول نیست اگرچه قابل همیشه قابل است از برای مصور شدن به صورتهای مختلفه. پس ان شاء الله موقع اختیار معلوم شد که باید آن را در آن موقع استعمال کرد. پس باید نهایت دقت را در تعیین محل اختیار نمود و محل آن را همیشه محط نظر کرد و چشم را به آن محل دوخت که اگر طرفه العینی نظر را از محل آن برداشتی و به جایی دیگر نظر انداختی لامحاله به شک و شبهه خواهی افتاد و بسا آنکه گمان کنی که جبری و اضطراری در کار است. چرا که همین که چشم از محل آن که یا ماده فعلی است یا ماده انفعالی پوشیدی نظر تو در عرصه صورتهای خواهد افتاد و چون که آن

صورتها بالفعل شده اند دیگر معقول نیست که بالقوه باشند و چون بالقوه نشدند پس قوه ای خلاف آنچه بر آن ظاهرند در آنها نیست و چون قوه خلاف نیست پس بر یک طرف اختیار مضطربند و اختیاری در این موقع معقول نیست. حال که محل اختیار را ان شاء الله فهمیدی که در قوه فعلی یا در قوه انفعالی است و دانستی که در نفس قوه و ماده که نظر میکنی همیشه آن را قابل از برای دو صورت مختلفه یا بیشتر مبینی و معنی اختیار همین است که به دو جهت مختلف بتواند ظاهر بشود. حال اگر ماده به یکی از جهات اختیار ظاهر شد و به یک صورتی از صورتها درآمد و به باقی جهات و صورتها ظاهر نشد جبری نشده بلکه آنچه را که قابل بود به آن ظاهر شده و باز هم بعد از ظاهر شدن به یکی از صورتها مختار است چرا که در همان حین قابل است از برای صورتی دیگر. آیا نمی بینی که از برای انسان قدرتی است که میتواند رو به مشرق رود و می تواند رو به مغرب رود؟ و در خود مییابد که اگر رو به مشرق رفت به اختیار رفته و مضطرب نیست چرا که میتواند رو به مغرب رود و همچنین در خود مییابد که اگر رو به مغرب رفت به طور اختیار میرود و در همان حین میتواند رو به مشرق رود. بلی، اگر رو به مشرق رفت دیگر معقول نیست که نرفته باشد و همچنین اگر رو به مغرب رفت. و همچنین در اختیار انفعالی مثل آنکه گل قابل است از برای آنکه آن را به صورت های مختلف درآوری و هر

وقت نظر به اصل گل کنی می‌یابی که آن قابل است از برای صورتهای مختلف پس اگر آن را به یکی از آن صورتها بیرون آوردی آن را جبری نکرده‌ای بلکه اظهار کرده‌ای و ابراز داده‌ای چیزی را که قابل آن بود.

و اگر گویی که چرا این صورت مخصوصه را بیرون آورد و صورتی دیگر را ابراز نداد؟ گویم اگر صورتی دیگر را هم ابراز داده بود جبری نکرده بود و لکن چون که فاعل مسلماً حکیم بود یقین داریم که صورتی را که ابراز داده موافق نظم حکمت است دیگر اگر حکمت آن را هم فهمیدیم شکر میکنیم خدا را که چنین فهمی به ما عنایت فرموده و اگر نفهمیدیم باز مجبلاً می‌دانیم که این صورت موجوده موافق حکمت است چرا که یقین داریم که فاعل حقیقی حکیم است و کارهای او همه موافق حکمت است.

و اگر بگویی که بنا بر آنچه پیش از این گذشت اقتضائی در ذات فاعل نیست چرا که او بی‌نیاز است و همه اقتضاها در قوایل است و اقتضا هم یکی از جمله چیزها است که باید فاعل آن را ابراز دهد و پیش از تصرف کردن او نباید اقتضائی هم موجود باشد و همچنین قوایل مختلفه مختلف نیستند مگر به واسطه صورشان و الا معقول نبود که مختلف باشند پس چون از برای هر یک صورتی خاص است هریک غیر دیگری شده و آن صورتها را باید فاعل ابراز داده باشد پس قوایل

هم به عطای فاعل قوا بل شدند و اقتضا هم به عطای او است. پس قبل از عطای او نه قوا بل بودند و نه اقتضاها. پس چه شد که در اول امر فاعل این قوا بل را به این اختلاف آفرید ابتداءً و اقتضاها ابتداءً قرار داد و حال آنکه در او اختلاف و اقتضائی نبود؟

والحق که این بحث بحثی است که گمان ندارم جواب آن در نزد احدی غیر از طایفه علیّه شیخیه باشد و کتب و تصانیف حکماء در این باب موجود است به آنها رجوع کن و بین چه میبینی و بسیاری از کسانی که ادعای علم و حکمت و عرفان دارند اگر بشنوند که اختلافات به جهت اختلاف قوا بل است فی الفور مبادرت میکنند که اختلاف قوا بل از کجا آمد و قابلیت را که داد و به گمان خود اثبات جبر می خواهند بکنند و چنان میپندارند که به دقتهای دقیق (به منتهای دقت. خل) دلیلی دارند و همه کس از جواب آنها عاجز است و **ذلک** **ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار** پس چون که مسئله در نهایت اشکال و صعوبت است فصلی دیگر از برای آن بخصوص باید عنوان شود و من سعی میکنم که به بیان آسانی به طور وضوح شرح این مطلب را بکنم و لکن ضامن فهمیدن تو نمی توانم شد و **الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم**.

بیان

بدان که جمیع شبهاتی که شبهه کنندگان از اهل باطل کرده اند و می کنند و جمیع بحث هایی که بر اهل حق به گمان خودشان وارد می آورند که باعث شک در دین ایشان و اضطراب در قلبشان میشود سبب کل آنها آن است که مسئله را به طور و هم خودشان خیال میکنند و آن خیال خود را مذهب اهل حق میپندارند آن وقت بحث ها بر آن خیال وارد میآورند و خیال میکنند که این بحث را به اهل حق وارد آورده اند **و هم یحسبون انهم یحسنون صنعاً** و حاشا که تصویرات ایشان مطابق با خارج باشد و در واقع بحث ایشان هم بجا واقع شده چرا که بر گمان و خیال و تصویرات خودشان وارد شده و آن تصویرات هم البته باطل است چرا که از اهل باطل است.

خلاصه ، از جمله مسئله هایی که به خیالات خود آن را در ذهن جا داده اند این مسئله است که چون شنیدند از حکماء یا دیدند در احادیث ائمه هدی (علیهم السلام) یا خواندند در کتاب خدا که خداوند همه خلق را از دریای امکان آفریده و همه چیز را از آب آفریده چنان که خود فرموده: **و جعلنا من الماء کل شیء حی** یا همه را از آب و گل آفریده یا همه را از گل آفریده چنان که می فرماید: **و خلقنا الانسان من صلیصال** و امثال این آیات که گمان کرده اند که خداوند اول آبی آفرید و همه مثل هم بود و هیچ اختصاصی به احدی و چیزی نداشت یا آنکه گمان میکنند که اول آبی و خاکی آفرید و آن آب را با آن خاک مخلوط

کرد پس گلی شد یک دست و هیچ تعینی در آن گل نبود بعد غرفه ای از آن آب با حصه ای از آن گل یک دست گرفت و صورت خوبی بر آن پوشانید و حصه دیگر گرفت و صورت قبیحی بر آن پوشانید پس هر کس را و هر چیزی را که به صورت نیکی در آورد آن کس مؤمن شد و سعید شد و آن چیز طیب و طاهر شد و هر کس را و هر چیزی را که به صورت قبیحی در آورد آن کس کافر و شقی شد و آن چیز نجس و خبیث شد پس چون اول به خیال خودشان آبی متشاکل الاجزاء و گلی یک دست گمان کردند و بعد خلق را به گمان خودشان از این بحر امکان متشاکل الاجزاء که تفاوتی در مابین اجزای آن نبود بیرون آوردند با این همه تفاوت و اختلافی که در نظر است آن وقت ایرادات بر آن خیالات وارد می آورند و بعضی اگر درد دین و مذهبی داشته باشند متحیر میشوند و الحق که اگر این طوری که ایشان به خیال خودشان تصویر کرده اند مطابق خارج و واقع باشد جمیع این بحثهاشان بجا است و آنچه برخلاف این است بیجا است و لکن آن طوری که خداوند خلق کرده امکان را و آن آب و گل را، این طوری که گمان کرده اند نیست و آن طوری که خداوند خلق را از آن آب و گل آفریده به این طوری که ایشان میفهمند نیست.

عجاله که عرض میکنم که از این عبرت بگیر که خدای تعالی میفرماید: **و جعلنا من الماء کل شیء حی** یعنی قرار دادیم و خلق

کردیم از آب هر چیزی را که زنده است. و در جای دیگر می فرماید در خصوص آدم علی نبینا و آله و علیه السلام که **خلقه من تراب** یعنی او را از خاک خلق کرد و در جای دیگر می فرماید **خلق الانسان من صلصال کالفخار و خلق الجن من مارج من نار** یعنی خلق کرد انسان را از گل مانند کوزه و خلق کرد جن را از آتش بی دود و همچنین در اخبار وارد شده که خداوند ملائکه را از نور آفریده و ارواح مؤمنین را از نور آفریده و ارواح کفار را از ظلمت آفریده و امثال این آیات و اخبار بسیار است به حدی که بر بسیاری از مردم ظاهر است و احتیاجی بیش از این در ذکر آنها نیست. حال آیا گمان میکنی که این آیات و این اخبار باهم اختلاف دارند؟ و اگر چنین باشد نعوذ بالله دلیل بطلان آنها است یا آنکه باهم اختلاف ندارند و همه باهم جمع میشوند؟ بلکه چنین است و اختلافی در مابین آنها نیست و **لو کان من عند غیر الله لو جدوا فيه اختلافاً کثیراً**.

پس عرض میکنم که شک نیست در اینکه خداوند همه اشیاء را از آب آفریده و لکن این آب در هر عالمی و در هر موضعی به طور آن عالم و بر حسب آن موضع است. و آنچه متبادر است به اذهان مردم این است که معنی آب همین آب محسوس دنیاوی است و گمان میکنند که خداوند اول دریایی بسیار عظیم آفرید و آن را پر از آب کرد و این آب هم مثل همین آب معروف است. پس قدری را به صورت انسان و

قدری را به صورت حیوانات و قدری را به صورت نباتات کرد. و چون این طور خیال کردند اعتراض کردند که قابلیت هر چیزی را هم خداوند داده پس یکی را عزیز کرده و یکی را ذلیل و یکی را سلطان کرده و یکی را رعیت و یکی را مؤمن کرده و یکی را کافرو یکی را سعید کرده و یکی را شقی و هکذا. و اگر حقیقت واقع مطابق خیال ایشان باشد واقعاً حیف و میل و نقص در خلقت به هم میرسد چرا که آبی که همه اجزای آن مانند یکدیگر است غرفه ای را به صورت عزت درآورند و غرفه دیگر که مثل همان غرفه اول است به صورت ذلت و حصه دیگر را به صورت سعادت و حصه دیگر را به صورت شقاوت و حال آنکه ماده همه یکی است و همه یک اقتضاء دارند ترجیح بالا مرجح است که بعضی را بر بعضی ترجیح دهند بدون اقتضائی و معنی ندارد که خدایی که نسبتش به جمیع ملک خود علی السواء است و هیچ اقتضائی در ذات او نیست چنین کاری کند که ماده واحده ای که ندارد مگر اقتضاء واحد، به صورتهای مختلفه آن را بیرون آورد. و کدام ظلم از این بیشتر که بدون سببی کسی را سلطان و عزیز کنند و دیگری را رعیت و ذلیل و حال آنکه هر دو به یک درجه و یک اقتضایند و کدام حیف و میل از این بیشتر؟! پس عجالةً که باید یقین کنی که امر خلقت به طوری که مردم گمان کرده اند نیست و این گمان از بحث هایی که وارد آورده اند معلوم میشود و باید یقین کرد

که خدای واحد جل شانه را اقتضاهای خلقی و کثرت های ملکی نیست و عطای او به اندازه قابلیت اشیاء است هر قابلیت که شریف تر و وسیع تر بوده به او انعام بیشتر فرموده و هر قابلیت که خسیس و کم وسعت بوده به او انعام کمتر شده چنان که فرموده: **و انزلنا من السماء ماء فسال اودية بقدرها** یعنی ما آب فیض خود را از آسمان بلندی مبدأ فرو فرستادیم پس جاری شد هر وادی به قدر اندازه خود پس وادی وسیع آن آب فیض را در خود بیشتر جای داد و وادی کم وسعت کمتر و این است معنی اختیار و آلا به کسی بدون سبب زیاده عطا کردن و دیگری را بدون جهت منع کردن عین ظلم است در حق هر دو. چرا که در هیچ یک فیض به قدر اندازه نیست.

پس ان شاء الله متبادرات اذهان را باید به دورانداخت و به اصل حقیقت پرداخت، اگر از اهل حکمتیم که خواهیم یافت که حکیم علی الاطلاق بدون سبب امری را جاری نکرده و هر یک از خلق را به اندازه آن عطا کرده و اگر از اهل ظاهریم ایمان به صدق انبیاء و اولیاء ما را کفایت میکند. پس تسلیم فرمایشات ایشان را کرده جانی به سلامت بیرون می بریم ان شاء الله.

خلاصه، برویم بر سر اصل مسئله، پس خداوند همه خلق را از آب آفریده حق است و صدق، و لکن این آب امکان همه اجزای آن از روز اول یک دست نبود بلکه بعضی از اجزای این دریای امکان که

لطیف تر بود بالا ایستاد و بعضی از اجزایش که کثیف تر بود ته نشین شد مانند همین آبهای ظاهری که تو آن را یک دست میبینی. اگر در آن فکر کنی خواهی یافت که یک دست نیست بلکه آن جزئی که سبکتر است بالا می ایستد و آن جزئی که سنگین تر و غلیظ تر است ته نشین میشود و این معنی را در خزانه حمام تجربه کرده ای که آبهای گرم که لطیف تر و سبک تر است بالا ایستاده و آبهای سرد که کثیف تر و سنگین تر است ته نشین شده و در وقتی که آب سرد در خزانه میریزد این امر محسوس میگردد. و همچنین میبینی که هر چه در زیر آسمان است همه عنصر است و از عنصر خلق شده و عنصر یک چیز است. و لکن این عنصر، آن حصه از آن که لطیف تر و سبک تر بود بالا ایستاده و نزدیک به آسمان واقع شده و اسم آن حصه آتش شده و آن حصه که به یک درجه از آتش کثیف تر و سنگین تر بود در زیر کره آتش واقع شد و اسم آن حصه کره هوا شد و حصه دیگر که به یک درجه از کره هوا سنگین تر و غلیظ تر بود در زیر کره هوا ایستاد و اسم آن حصه کره آب شد و آن حصه که به یک درجه از کره آب غلیظ تر و سنگین تر بود در زیر کره آب واقع شد و اسم آن حصه کره خاک شد. پس معلوم شد که آنچه در زیر آسمان است همه از عنصر خلق شده و لکن لازم نیست که ماده همه مثل هم باشد در سبکی و سنگینی، با وجودی که همه از یک عنصر خلق شده اند.

پس هر کدام که از خاک خلق شده‌اند یا خاک در آنها بیشتر است سنگین تر خواهند بود و هر کدام که از آب خلق شده‌اند یا آب در آنها بیشتر است قدری سبک ترند از آنهایی که از خاک خلق شده‌اند مانند ماهی و امثال آن و هر کدام که از هوا خلق شده‌اند یا هوا در آنها بیشتر است سبک ترند از حیوانات آبی مانند پرندگان و هر کدام که از آتش خلق شده‌اند یا آتش در آنها بیشتر است سبک تر خواهند بود از حیوانات هوایی و آنچه عرض شد در خلقت مردم بسی واضح است که هر کدام که آتش در آنها بیشتر است آنها را صفاوی میگویند و خصلت آتش در آنها بیشتر است از شدت حرکت و غضب و استعلا بر سایر مردم و گرفتن و بستن و خون ریختن و دریدن و قبض و بخل و امثال اینها و هر کدام که هوا در آنها غالب است آنها را دموی می گویند و خاصیت هوا در آنها ظاهر است از سرعت حرکت و استعلا بر مردم به طور ملایمت و بذل و بخشش و ملاطفت و معاشرت و امثال اینها و هر کدام که آب بر آنها غالب است آنها را بلغمی مینامند و خاصیت آب از آنها ظاهر است از کسالت و بی عزمی و تابع شدن از برای هر کس و مفعول واقع شدن و صلح کل داشتن و مأمور هر امری شدن و امثال اینها و هر کدام که خاک بر آنها غالب است که سوداویان باشند خاصیت خاک از آنها ظاهر است از حرکت نکردن و از جایی به جایی نشدن و از حالی به حالی انتقال نکردن و مطیع و منقاد نشدن و

بخل و حسد داشتن و از هر کس ترسیدن و امثال اینها با وجودی که همه از یک عنصرند و همه از یک آیند که منی باشد. ولیکن یکی از آبی است که آن گرم و خشک است و آتش است که آن صفراء باشد و یکی از آبی است که آن گرم و تراست و آن هوا است که خون باشد و یکی از آبی است که سرد و تراست که بلغم باشد و یکی از آبی است که سرد و خشک است که خاک عالم مولود است که سوداء باشد. پس معلوم شد که آن آبی که بدن حیوان یا ظاهر انسان را (یا انسان ظاهری را خل) از آن خلق کرده اند منافاتی با آتش و هوا و خاک نداشت چنان که فهمیدی پس از این خلقت ظاهری که آیت و علامت خلقت باطنی است عبرت بگیر و بدان که خدا میفرماید: **و ما امرنا الا واحدة** و می فرماید: **ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت** یعنی نیست امر ما مگر امر واحدی و هیچ اختلافی و تفاوتی در خلق خدای رحمان نخواهی دید. پس بدان که روز اول خداوند یک آب آفرید و بعد همه مخلوقات را از آن آب آفرید ولیکن آن آب منافاتی نداشت که گرم و خشک باشد یا گرم و تر باشد یا سرد و تر باشد یا سرد و خشک باشد پس آن دریا در روز اول لطیف و غلیظ داشت و در میان غایت لطافت و نهایت کثافت درجات بسیار بود که عدد آنها را خالق آنها میداند و بس و این لطافت و کثافت و این درجات بینهایت را خداوند روز اول در دریای امکان گذاشت پس هر خلقی را که از لطیف آن دریا آفرید البته لطیف شد و

هر خلقی را که از کثیف آن دریا آفرید البته کثیف شد و هر خلقی که در میان لطیف و کثیف اتفاق افتاد البته حالت او مرکب شد.

و اگر بگوییم که لطیف را کی لطیف کرد و چرا لطیف کرد و کثیف را کی کثیف کرد و چرا کثیف کرد؟ گوئیم که اول لطیف را خدا لطیف کرد و اگر او را لطیف نکرده بود لطیفی نبود و کثیف را خدا کثیف کرد و اگر او را کثیف نکرده بود کثیفی نبود. آیا بحث داری که چرا لطیف را کثیف نکرده و چرا کثیف را لطیف نکرده؟ و حال آنکه اگر چنین کاری هم کرده بود تو همین بحث را داشتی بلکه جای بحث هم بود که کسی بگوید چرا لطیف را کثیف کردند و چرا کثیف را لطیف کردند؟ پس حال که لطیف را لطیف کردند و کثیف را کثیف آفریده اند بحث مکن و اگر خیال کنی که این لطافت و کثافت را بعد از خلقت آب یکدست بر آن آب وارد آورده اند باز غلط خیال کرده ای و باید بدانی که این لطافت و کثافت و درجات مابین این دو را در وقتی که آن دریا را آفرید در همان وقت آنها را در آن دریا قرار داد و ان شاء الله اگر در آنچه تا حال گذشته به دقت نظر کرده باشی یافته ای که خلقت این دریا خلقتی است پیش از خلقت جمیع موجودات چرا که اول خداوند این دریا را آفرید و بعد همه موجودات را از این دریا آفرید پس چون این دریا اول موجودی است که خدا او را آفریده و اول خلق خدا است، از برای خلق او اولی نیست و ابتداء از برای خلقی است که

پیش از آن خلقی دیگر باشد پس میتوان گفت که ابتدای این خلق بعد از انتهای آن خلق است. اما اول خلق که خلقی پیش از آن نیست معقول نیست که کسی بتواند بگوید که در چه وقت این خلق را آفریده‌اند چرا که مراد از وقت اگر غیر از خلق اول است که بعد از آن خلق شده و نمیشود که چیزی که بعد از آن خلق شده خود آن در آن ظرفی که نبوده خلق شده باشد و اگر مراد از وقت و ابتداء خود خلق اول است که البته باید در وقتی غیر از خود خلق نشده باشد و قدری از این مطلب هم پیش از این گذشت اگر بیش از این بخواهی به آن رجوع کن.

پس چون ابتدایی از برای این خلق نیست این خلق همیشه بوده و همیشه خواهد بود در رتبه خود نه در رتبه ذات خدای سبحانه و مگو که اگر همیشه بوده و همیشه خواهد بود پس قدیم است و محتاج به خدا نیست چرا که می‌گوییم نه این است که این «همیشه» ذات خدا باشد که عیبی لازم داشته باشد بلکه همیشه خلق خدا است و خدا همیشه را همیشه کرده. پس چون خدا آن را همیشه کرده محتاج است که خدا همیشه آن را همیشه کند و خدای همیشه آفرین قدرت او بیش از آن کسی است که تو تا به حال خیال میکردی.

خلاصه، پس چون این دریای امکان را خدا همیشه در رتبه او آفریده بود و آن دریای امکان اگر چه در ذات خود واحدیتی داشت و در آن کثرتی نبود و یک آب بیش نبود و لکن همیشه ظهورات او در رتبه

خودشان بودند و آن امکان در رتبه ظهوراتش به طوری که گذشت یک دست نبود بلکه از برای آن دریای ظهور بالایی و لطیفی بود چنان که از برای آن پایینی و کثیفی بود. و در آن دریای ظهور درجات بی حد و حصر بود و این دریای ظهور را به این لطافت و کثافت و درجات بی حد و حصر در یک وقت آفرید.

و مگو که باید خدا همه این دریا را لطیف بیافریند و حکم بر خدای حکیم مکن و بر مطلب محال ممتنع دم مزن و خود را در نزد عقلای عالم رسوا مکن و از روی فکر سخن خود را جاری کن و زبانت به هر سمت که گشت بی خبر از فهم و شعور حرکت مده چرا که این امری است محال و در واقع جوابی از برای سخن محال نیست و حجتی در آن نخواهد بود چنان که امام (علیه السلام) فرمود که **لیس فی محال القول حجة ولا فی المسئلة عنه جواب**.

و اگر بخواهی بدانی که به قول محال دم زدی و نفهمیدی تصور کن که آیامی شود که ظرفی را پر از آب کنی مثلاً و از برای آن آب بالا و پایینی نباشد؟! و اگر باید از برای آن آب بالا و پایین باشد لامحاله آبهای لطیف تر و سبک تر بالا خواهد ایستاد و آب های کثیف تر و غلیظ تر و سنگین تر پایین خواهد ایستاد. و اگر قدری از آنها بالا ایستاد و قدری پایین لامحاله در مابین بالا و پایین درجات خواهد بود و محال است که

غیر از این عاقل بتواند تعقل کند و غیر عاقل اگر حرفی از روی نادانی زد که اعتنائی به سخن او نیست.

و باز مگو که چه غرضی بود در خلق این لطافت و کثافت و درجات مابین این دو؟ چرا که چیزی که همیشه بوده و همیشه خواهد بود و ابتدا و انتهای از برای آن نمی توان تعقل کرد غرضی در خلق آن نباید سؤال شود.

و اگر این مطلب را نفهمیدی عرض میکنم که غرض هم یکی از جمله مخلوقات است و باید بعد از این ظهور کلی خلق شود و در خود این ظهور غرضی نیست به جز خود این ظهور و خود این ظهور عین غرض است از برای خود این ظهور.

و اگر این مطلب را نفهمیدی عرض میکنم که غرض از خلقت این لطافت و این کثافت و این درجات آن بود که خلقهای متعدد بسیار بیافریند و اگر این لطافت و این کثافت و این درجات نبود محال بود که خلقهای متعدد بسیار بیافریند چرا که در ذات خدا که اقتضائی از برای خلقهای متعدد نبود چرا که ذات او یگانه بود و هیچ غیر از یگانگی در ذات او نبود پس اگر این لطافت و کثافت و این درجات نبودند بایستی که یک خلق بیش خلق نشود و جهات کمالات الهی و صفت های نامتناهی او در عرصه عدم بماند.

خلاصه، از برای هر بحثی اگر بنا بود که شرحی نوشته شود دفترها کفایت نمیکرد و به قدر اشاره ان شاء الله کفایت است خصوص در این رساله مختصر. پس چون فهمیدی که از برای این دریای امکان مرتبه‌هاست در عرصه ظهور و از برای آن لطیفی و کثیفی و درجات بسیار بود که به غیر از آفریننده آنها کسی نمی‌داند، پس بدان که مراد از آن قابلیت‌ها که سؤال میکردی، و هر کس میگفت اختلاف این خلق به سبب اختلاف قابلیت‌شان است فی الفور میگفتی که قابلیت را کی داد و از کجا آمد؟ حال بدان که این اختلاف را خدا داده بود و این اختلاف قابلیت‌ها در عالم اول بود و مراد از این اختلاف قابلیت‌ها همان درجات لطافت و کثافت این دریای امکان جایز است و غیر از این محال است چنان که در ظرف آب مثل زدم.

و اگر این مطلب را تصدیق کردی و به ذهن تو رسید که تقصیر این خلق که در میان مرتبه‌ها خلق شده‌اند چیست؟ این مرتبه‌ها را تصدیق کردیم که در دریای امکان جایز بود، حال خلقی را که از مرتبه پایین آفریده‌اند چه کند که بالا رود و مضطر است که در مقام خود باشد؟ جواب آن ان شاء الله خواهد آمد.

حال به طور اشاره عرض میکنم که خلقی را که در مرتبه پایین آفریده‌اند هرگز به او نخواهند گفت چرا بالا نمیتوانی بیایی و تکلیف مالا یطاق به او نخواهند کرد. ولیکن از برای خداوند حکیم عادل در

هر رتبه و مقامی به اندازه آن مقام و رتبه و مناسب آن رتبه و مقام امری است و نهی که اهل آن مقام میتوانند که آن امر را امتثال کنند و میتوانند ترک کنند و مضطر در یک جهت در آن مقام نیستند و تکلیف آنها هم بیش از آن نیست.

حال برویم بر سر همان مطلب که در دست بود. پس چون این دریای عظیم صاحب درجات خلق شد خداوند جلوه ای فرمود در رتبه این دریا که در این دریای بی پایان خلقها خلق کند و از همین کلمه که عرض شد که جلوه فرمود شاید برخوردی که اصل آن دریا و آن اختلافهای مرتبه ها که در آن دریا بود دخی به این جلوه نداشت و آن دریا و آنچه در آن است از مرتبه های لطافت و کثافت به جلوه ای پیش از این جلوه خلق شده بود و اگر بخواهی جلوه اول را جلوه ای در کون اول بنامی بنام و جلوه دوم را جلوه ای در شرع اول چرا که به جلوه اول خلق ماده و صورت اشیاء را کرد و آن خلقت را اهل حکمت خلقت تأثیری میگویند و به جلوه دوم خلق صورتهای اشیاء را کرد و این خلقت را خلقت تکمیلی میگویند. و کیفیت خلقت اول در فصل سابق بر این گذشت اگر خواهی به آن رجوعی بکنی بکن و مگو که اگر در خلقت اول خلقت ماده و صورت اشیاء هر دو را کرد پس دیگر چه احتیاج که به جلوه دومی خلقت صورتهای را بکنند چرا که خلق تکمیلی منافاتی با خلق تأثیری ندارد چرا که نسبت بعض خلق به بعض

منافات با نسبت همه خلق با خداوند جل شأنه ندارد. نمیینی که خداوند پسر را به واسطه پدر خلق میکند و پدر یکی از مکمل ها است در خلق پسر که اگر نباشد پسر پسر نیست و نسبتی در میان این پدر و پسر هست و این نسبت منافات هم ندارد که پسر نسبت تأثیری به خدا هم داشته باشد و معلوم است که پسر را خداوند جل شأنه ایجاد کرده هم ماده او را و هم صورت او را و با وجود این معنی صورت او را به واسطه پدر در رحم مادر و ملکان خلّاقان آفریده.

خلاصه، پس به جلوه دویم مانند کوزه گراز شکم گل امکان صورتهای بیرون آورد چنان که میفرماید: **خلق الانسان من صلصال کالفخار** یعنی خلق کرد انسان را از گل مانند کوزه و تعجب مکن که گفتم به جلوه اول خلق اصل اکوان را کرد و به جلوه دویم خلق اعیان و صورتهای اشیاء را که اشکالهای بسیار از فهمیدن جلوه ها آسان میشود و مردم خیال میکنند یک فاعلی را که آنچه از مخلوقات هست همه را آفریده و آن یک فاعل را شخصی مانند شخص کوزه گر گمان میکنند و به این واسطه به اشتباه های عظیم و اشکالهای بسیار گرفتار میشوند و اگر بتوانند توارد فاعلهای بسیار را بر قابلیت های بشمار بینند گرفتار شکها و شبهه ها و اشکال ها نمیشوند بلکه بسا باشد که بر یک چیزی هزار فاعل توارد کنند و همه فعل خود را در آن جاری کنند و چون جاهل ظاهر آن را ببیند گمان کند که فعل واحدی بر آن جاری شده، و

هر صفتی که در آن چیز بیند نسبت آن را به همان فعل دهد و اگر بحثی دارد بر هر صفتی از صفات، همه را بر فاعل واحدی وارد آورد. و بسا آنکه اگر فاعلها را می شناخت که متعددند و هر صفتی را نسبت به فاعل آن صفت میداد بحثی از برای او باقی نمی ماند. و تفصیل این مطالب را اگر بخواهم بدهم مناسب این رساله مختصر نیست. پس برویم بر سر مطلبی که سخن در آن بود.

پس جلوه اول که خداوند اکوان اشیاء را آفرید جلوه تأثیری بود و آن جلوه مؤثر اشیاء بود. و جلوه دویم مکمل اشیاء است که صورتهای پنهانی را از ماده های اشیاء ابراز می دهد. پس فعل خود را تعلق داد در عرصه قوایل و هرگز نبود که تعلق نداده باشد و مرادش از تعلق دادن فعل خود در عرصه قوایل این بود که صفتی از قوایل بیرون آورد که مانند صفت او باشد پس آنچه مراد او است آن است که متخلق به اخلاق خود و متصف به صفات خود بیافریند و گاهی این اخلاق و صفات را به صورت تعبیر آورده اند چنان که فرمودند: **خلق الله آدم علی صورته** یعنی خلق کرد خداوند آدم را بر صورت خود یعنی بر صفت و خلق خود و سرائین خصلت الهی ساری شده در جمیع موجودات از عقل گرفته تا جمادات بلکه از عرصه جواهر و ذوات گذشته و در عرصه اعراض و اشباح و صفات هم ساری گشته که هر چیزی بر هر طوری که هست بر حسب طبیعت خود از روی شعور یا از روی بیشعوری

طالب آن است که صفت و صورت خود را در مجاور خود ابراز دهد. پس هر چیزی که بر چیزی غلبه کرد او را مثل خود کرد اگر ماده آن چیز مشابه ماده آن چیز باشد. و اگر غلبه نکرد و هر دو مکافی یکدیگر شدند هر یک در دیگری اثری کردند و هر یک از دیگری بیرون آوردند صفت و صورتی و خاصیت و خصلتی مانند آنچه خود بر آن بود. پس هر یک کسر صورت دیگری را کردند تا آنکه در میانه چیزی حاصل شد مرکب از هر دو و مشابه به هر دو مانند سر که و انگبین که هر یک در دیگری تأثیری کردند تا آنکه سکنجبین حاصل شد.

بیا و عبرت بگیر از سریان این سرالهی در همه چیز. آیا نمی بینی که اگر سر که غلبه کند بر شیر، شیر را مغلوب کند و صورت خود را که ترشی باشد از اندرون شیر بیرون آورد و جمیع خاصیت‌های خود را از اندرون شیر بیرون آورد تا آنکه آن شیر را مانند خود سر که کند. پس چون شیر مطاوعه کرد سر که را و از سر خودی خود در گذشت و خودی او طعم و خواص شیر ای بود و صورت و خواص سر که را قبول کرده و از خود معدوم شد و به سر که موجود گشت. پس سر که ای شد که امتیازی مابین آن و سر که نماند و مصداق **یا ابن آدم انار ب** **اقول للشیء کن فیکون اطعنی فیما امرتک اجعلک مثلی تقول للشیء** **کن فیکون** حاصل شد و این معنی را چگونه شرح می کند شعله آتش از

برای روغن . پس میگوید ای روغن من آتشی هستم سوزان که هر چیزی را می سوزانم و مختلفات را متفرق میکنم و مؤتلفات را جمع میکنم و منم صاحب نور و ضیائی که جمیع ظلمات را نیست و نابود میکنم و باعث ظهور هر چیزی میشوم و هر چه هست در پیدایی و ظهور محتاج به من است . اگر من خودنمایی کنم جمیع چیزها را مینمایانم و اگر روی خود را بپوشانم چیزی در عالم ظاهر و هویدا نخواهد بود . پس ای روغن تو اطاعت کن مرا و آنچه را که به تو امر میکنم قبول کن ، تو را مثل خود میکنم که تو هم سوزاننده چیزها شوی و نماینده هر چیزی باشی و میبینی که روغن چگونه مطاوعه آتش را میکند و مطیع و منقاد آن میشود و هوا و هوس خود را که سردی و سنگینی و سایر خصال و خواص او است از دست میدهد و به اراده و خواهش آتش حرکت میکند جمیع صفات خود را از دست داده و صفات آتش را به خود گرفته پس از خودی خود مرده و به آتش زنده شده به طوری که زبان حالش بدین مقال مترنم است که :

ز بس بستم خیال تو ، تو گشتم پای تا سر من

تو آمد خورده خورده ، رفت من آهسته آهسته

پس بین که چگونه سرّ مبدأ در جمیع چیزها بروز کرده و چگونه چراغ دویم مانند چراغ اول شده که هیچ تفاوتی در میان باقی نمانده .

و اگر گویی بنا بر آنچه گفتی باید قوابل نعوذ بالله خدا شوند و اگر همه نشوند بعضی از آنها میشوند چنان که اعتقاد حضرات صوفیه است لعنهم الله ، گویم حاشا که هرگز حق باطل شود. خدا لعنت کند کسی را که اعتقاد کند که احدی از قوابل خلقیه ممکن است خدا شود و خداوند - وله الحمد - از برکت آل محمد (علیهم السلام) و اولیای کرام ایشان آن قدر نعمت هدایت را بر ماها ریخته که ما را دورترین مردم قرار داده از قول باطل و اعتقاد به آن ، و خدا را شکر میکنیم بر این نعمت که بهترین نعمتهاست و میدانیم که نمیتوانیم شکر این نعمت را به جا آوریم و اقرار به عجز داریم .

پس جواب از این شبهه آن است که ما گفتیم که اگر چیزی قرین چیزی شد و خصلت و خواص آن غالب بر خصلت و خواص آن چیز شد اگر آن دو چیز در ماده یکی هستند آن دویمی بعینه مانند اول خواهد شد مانند سرکه و شیر که ماده هر دو آب انگور است . پس چون سرکه در شیر اثر کند شیر را سرکه محض گرداند و مثل چراغی که از چراغی در گیرد چرا که ماده هر دو یک روغن است پس چراغ دویم مانند چراغ اول شود و خود چراغی گردد . ولیکن خدا و خلق در ماده یکی نیستند که خلق بعد از گذشتن از خود و متصف شدن به صفات الهی خدا شوند نعوذ بالله . پس آن خدایی که ما قائلیم خدایی است که ماده و صورت ندارد چه جای آنکه ماده او با ماده خلق او یکی باشد و

این جلوه ای را که گفتیم که مکمل قوایل است نه مؤثر آنها این جلوه ذات خدا نیست بلکه ظهور او است . ولیکن از خدا هم جدا نیست چرا که نور او است و با وجودی که ذات خدا نیست و نور و ظهور او است باز محال است که قوایل امکانیه بتوانند به او برسند چرا که اگر در لطافت مانند او بودند خودشان نور خدا بودند و در عرصه قوایل نبودند .

و مگو که ممکن است که بعد از تکمیل لطافتشان به سر حد لطافت آن نور شوند چرا که اگر فرض کنی که این قوایل کثیفه ترقی میکنند تا لطیف میشوند آن لطیف سزاوارتر است که در لطافت ترقی کند پس هر قدر اینها لطیف میشوند آن نور هم لطیف میشود پس هر گز اینها نمیتوانند به آن رسید .

خلاصه ، سخن در این بود که سرّ تکمیل از مبدأ فیض در جمله موجودات ساری است و اگر از روی تأمل نظر کنی جایی را خالی از این نخواستی یافت و هر چیزی را مشاهده میکنی که یا از روی شعور یا از روی طبع طالب آن است که صفات خود را از غیر خود بیرون آورد و صفت غیر را معدوم سازد و از این است که آب و آتش با هم جمع نمیشوند چرا که آتش میخواهد که حرارت و بیوست را از ماده آب بیرون بیاورد و آب میخواهد برودت و رطوبت را از ماده آتش بیرون آورد و هر یک میخواهند صفت خود را در دیگری ابراز دهند و صفت

آن دیگری را معدوم سازند از این است که هر یک غالب شد آن دیگری را معدوم کرد و صورتش را خراب کرد.

و خلاصه باز عبرت بگیر از این سرّساری در گیاه ها و نباتات این عالم که در جمیع اوقات آب و خاک را مانند خود میکنند چون خمیر مایه که خمیر را به صورت خود در می آورد و متصل به قوه جاذبه جذب آب و خاک میکنند و آنها را به قوه مغیره خود تکمیل کرده تغییر میدهند و جزء خود میسازند و به این اکتفاء نکرده لطیف تر آنچه به آنها میرسد از آب و خاک در اندرون خود ذخیره میکنند و بخل بر نفس خود میکنند و آن را بدل مایتحلل از خود قرار نمیدهند بلکه آنها را حبه ها می سازند و به صورت دانه ها در میآورند که آن دانه ها بعد از منفصل شدن در زمین بریزد و خمیره شود و باز بار دیگر نباتی مانند اول بروید و هکذا به همین طور است طبع آنها که خداوند حکیم آن سرّ تکمیل را به جهت مصلحت ها در آنها قرار داده.

باز عبرت بگیر از تکمیل حیوانات که چگونه آن فلکیت کامنه در عناصر را آنآفاً تا بیرون میآورند و خود را به آن فلکیت متجده باقی میدارند و به این اکتفاء نکرده الطف و انعم اجزای بدن خود را ذخیره میکنند و آن را بدل مایتحلل از برای خود قرار نمی دهند، از برای تولید مثل. و چه بسیار خطا کرده اند حکماء و اطباء که گمان کرده اند که منی از فضله هضم چهارم است بلکه آن منی مغز مغزها است و مغز

جوارح و اعضاء است و جميع جوارح و اعضاء فضل اويند مانند مغز بادام که پوست های بادام که به جای بدن بادام است فضل مغز آن است نه بالعکس . پس چون همّ طبیعت بر آن است که تولید مثل کند انعم اجزای غذای و اصل را بر خود بدن بخل کرده و ذخیره میکند از برای آنکه مثل خودی ابراز دهد و شاهد بر اینکه منی انعم اجزای غذاست و فضله نیست آنکه بعد از دفع فضلات بدن به راحت می افتد و از برای آن نشاطی و قوتی حاصل میشود و بعد از خروج منی بدن سست میشود و قوه و نشاط آن نزدیک به فانی شدن میرسد و سبب همه این است که چون خلاصه جميع بدن است علاقه روح حیوانی به آن بیش از سایر بدن است پس چون دفع شود روح هم مشایعت آن را کرده دفع میشود و آن باقیمانده روح هم به زودی طالب انیسی مانند آن است پس میل به اندرون بدن میکند و از پی تدبیر بر می آید که باز به زودی خلاصه دیگر تحصیل کند پس از تصرف کردن در ظاهر بدن بلکه در باطن آن باز می ماند . و چون قوت بدن همه از روح است و روح منصرف شده از آن ، سستی در آن ظاهر می شود به حدی که هیچ تعبّی از برای آن ، آن سستی را حاصل نکند . عبرت بگیر که خون است که بدل ما یتحلل میشود از برای بدن و مرکب سواری روح است و حیات روح به آن است و اگر به قدر صد مقابل منی یا بیشتر خون از

بدن بیرون رود بدن آن قدر سستی که از خروج منی در خود مییابد نخواهد یافت .

خلاصه ، باز از جمله کاینات انسان است . بین که بدن انسانی به جهت تولید مثل چقدر خود را به تعب انداخته و همه همت خود را صرف آن کرده به طوری که از خود گذشته و راحت دنیا و آخرت را بر خود حرام کرده به جهت تولید مثل و اظهار صفات خود اگر چه از روی فکر انسانی نباشد و خداوند این حرص را در طبع حیوانی او قرار داده از برای تولید مثل و ابقای نوع و این همه نیست مگر از شئون ظهور سرّ مبدأ و از این است که طبایع مجبول بر آن است که دوست میدارند که اظهار کنند صفات خود را اگر چه صفات قبیحه باشد . و اگر می بینی که بعضی صفات ذمیمه خود را مستور می دارند نه از آن راه است که دوست میدارند خفای آنها را حاشا بلکه از ملامت مردم میترسند یا از روی عادات خود شرم میکنند که اگر شرم و ترس از میان برداشته شود به همان طوری که صاحب صفات حمیده طالب ابراز کمال خود است همان طور صاحب صفات رذیله طالب ابراز صفات خود است و هر یک میخواهند که باقی مردم را به صفات خود متصف سازند و لامحاله هر کس قرین با آنها شد البته آن صفات بالفعلی که در آنها هست تکمیل کرده ، مانند خود را از غیر استخراج خواهند کرد . و از این است که در شریعت امر شده به مجانبت از اشرار و فساق و فجار و

معاشرت ابرار و علمای اخیار به طوری که در این رساله جای تفصیل آنها نیست. و از این است که علماء همیشه بالطبع میل دارند که با مردم معاشر باشند و صفت علم خود را از مردم ابراز دهند و مردم را دانا کنند و مؤمنین خود را به تعب می اندازند که بلکه ابراز ایمانی از یکی از مردم دهند و اولیاء و انبیاء (علیهم السلام) با آن علو طبع و غنای از جمله خلق و آن عصمت و پاکی و نزاهت که در سنجیه ایشان است با این خلق منکوس کثیف گناهکار معاشرت و مؤالفت میکنند که بلکه در میان آنها یک نفری را بیابند که قابل باشد از برای ابراز نور نبوت و ولایت. و از این مسئله بیاب که مبدا هر نوعی از خلق که در عالم ظاهر شد لامحاله از این قوایل ملکیه بدلی و مثلی را تربیت میکند و انقراض آنها قبل از نفخ صور از عادت ملک نیست، خصوص آن انواعی که مقصود بالذات خلق شده اند و مابقی انواع را بالتبع از برای مهمات ایشان آفریده اند و ایشان کسانی هستند که مظهر صفات الهی شده اند و متخلق به اخلاق و متصف به صفات اویند سلام الله علیهم اجمعین.

خلاصه، پس از این مثلهای مختلف نوع مسئله تکمیل و تکمل را یافتی و نزدیک شدی به اصل آن چیزی که مقصود بالذات بیان آن بود. پس بدان که چون نظر کنی به این عالم از ظاهر آن و باطن آن و غیب آن و شهاده آن و ذوات و صفات و جواهر و اعراض کل آنها را خواهی یافت که هر یک خودشان خودشانند و خودشان غیر غیرشانند پس هر یکی

از دیگری ممتازند. و چیزی از چیزی جدا نمی شود و ممتاز نمیشود مگر به واسطه صورتی که از برای آن است و چون در صورت ها نظر کردیم دیدیم که آنها چیزهایی هستند که در ماده خودشان مخفی هستند و در وقتی که مخفی هستند معدومند و چون معدومند معقول نیست که خودشان خودشان را خلق کرده باشند. پس البته دیگری باید باشد که هر صورتی را از ماده آن بیرون بیاورد و اگر کسی صورتی را از ماده آن بیرون نیاورد آن صورت خود به خود بیرون نخواهد آمد و همیشه در عرصه خفا و نیستی خواهد بود. و این مضمون را حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده اند که **انت ما کونت نفسک و ما کونک من هو مثلك** و مراد از صورتی که عرض شد جمیع انواع صورتهای است نه همین صورتهای ظاهری که اشکال چیزها باشد بلکه دیدنیها صاحب صورتند و شنیدنیها صاحب صورتند و بوییدنیها صاحب صورتند و چشیدنیها صاحب صورتند و محسوسات بشره ظاهر از گرمی و سردی و تری و خشکی و نرمی و درشتی کل آنها صاحب صورتند و محسوسات به حواس باطنه از انواع خیالات صاحب صورتند و معلومات نفسانیه صاحب صورتند و معقولات عقلانیه صاحب صورتند و حرکتهای صاحب صورتند و سکونها صاحب صورتند چه حرکات و سکونها ظاهری چه باطنی. آیا نمیدانی که هر یک از اینها غیر دیگری هستند؟ پس چون غیر دیگری شدند البته به

صورت‌های مخصوصه به خودشان هر یک غیر دیگری شده‌اند و صورت را باید غیری بیرون آورده باشد و الا در عرصه عدم بود مانند آنکه حرکت که صورتی از صورت‌های عالم است و در سنگ معدوم است اگر صد هزار هزار سال بر آن سنگ بگذرد و کسی یا چیزی آن سنگ را حرکت ندهد آن صورت که حرکت باشد معقول نیست که از شکم سنگ بیرون آید و یا سنگ خود آن حرکت را از باطن خود اظهار کند. پس بر این قیاس کن کل صورت‌ها را چه صورت‌های ظاهری و چه صورت‌های باطنی هر یکی محتاجند که غیری آنها را بیرون آورد از ماده آنها و آن غیر هم معلوم است نزد حکمای عقلا که ذات خداوند عالم نخواهد بود چرا که ذات او مباشر خلق خود نخواهد شد. پس واجب شد در حکمت که خداوند جلوه کند به فاعلیت و آن جلوه، فاعل حقیقی باشد که جمیع تصرفاتی که در ملک یافت میشود همه تصرف او باشد. پس جمیع حرکتها را او می‌دهد و جمیع ساکنها را او ساکن میکند چنان که در زیارت میخوانی: **بکم حرکت المتحرکات و سکنت السواکن**.

پس این محرک حقیقی به فعل خود بنای اشراق را گذارد و در قوایل فعل خود را جاری کرد پس اول چیزی که از فعل او خبردار شد قابلیت عقل بود. و مراد او نبود از این اشراق مگر آنکه متخلق به اخلاق خود و متصف به صفات خود را از اندرون قابلیت عقلانی بیرون آورد چنان

که در مثل‌های متعدد ذهن تو را نزدیک به فهم واقع کردم ولیکن چون که آن قابلیت در صفا و لطافت مساوی آن جلوه نبود و آن جلوه هم فعل خود را به طور اختیار در آن قابلیت جاری کرده بود لابد صورت عقلانی از آن قابلیت ظاهر شد و به صفای آن جلوه نشد چرا که قابلیت آن بیش از این تحمل نداشت و اگر به طور جبر و قهر فعل خود را جاری کرده بود لامحاله از اندرون آن قابلیت موافق اراده خود را بیرون می‌آورد به طوری که هیچ فرقی مابین او و او نمی ماند. پس چون فرق در میان آمد معلوم شد که آن فعل به طور اختیار جاری شده پس فعل آن جلوه مانند روحی شد در قابلیت عقل و آن قابلیت مانند بدنی شد از برای آن روح و آن روح را در رنگ قابلیت خود رنگ کرد و به غلظتی که از برای آن بود آن روح را غلیظ کرد پس در میان آن نور و این قابلیت فعل و انفعالی شد و هر یک در دیگری فعلی کردند از جهتی و هر یک از دیگری منفعل شدند از جهتی دیگر. پس میان این فعل و این انفعال که حقیقت اختیار است عقل پیدا شد. پس اگر فعل تنها بود محال بود که عقل، عقل شود بلکه عقل محرک حقیقی میشد و اگر انفعال تنها بود باز محال بود که عقلی پیدا شود چرا که در عقل حرکت است و حرکت از فاعل است پس نه جبر شد و نه تفویض بلکه عین اختیار ظاهر شد چرا که قابل و فاعل هر دو دخیل در امر شدند و آن امر حادث از میان هر دو ظاهر گشت. مانند آنکه سر که و شیر

چون قرین یکدیگر شدند هر یک در دیگری فعلی کردند و هر یک از دیگری منفعل شدند تا آنکه در میان این فعل و این انفعال که عین اختیار است سکنجین پیدا شد. پس اگر تمام فعل از سر که بود و قابلیت شیر را دخی در امر سکنجین نبود لا محاله باید آنچه حاصل شود سر که باشد نه سکنجین چرا که در سر که چیزی که بود ترشی بود پس شیرینی سکنجین ممکن نبود که از ترشی سر که که ضد آن است حاصل شود و اگر تمام فعل از شیر بود باز معقول نبود که سکنجین حاصل شود و باید آن حاصل باز شیر باشد نه سکنجین چرا که معقول نبود که ترشی سکنجین از شیر حاصل شود چرا که به جز شیرینی در آن چیزی دیگر نبود.

پس معلوم شد از این مثل که در میان فعل و قابلیت، فعلی و انفعالی شرط است بلکه فعل از هر دو و انفعال از هر دو شرط است. پس چون در هر دو فعل و در هر دو انفعال شرط شد جبری و تفویضی متصور نیست. پس اگر انگبین به سر که بحث کند که تو چرا مرا ترش کردی همین بحث را سر که به انگبین خواهد کرد که تو چرا مرا شیرین کردی؟ پس بحث از میانه مرتفع خواهد شد چرا که هر یک به آنچه دارند در دیگری اثر کرده اند و هر یک هم از دیگری متأثر و منفعل شده اند. پس دیگر راهی از برای جبر و تفویض در مابین فاعل و قابل باقی نماند.

و اینکه شنیده ای که فعل از فاعل است و انفعال از قابل سبب آن است که ظهور فعل در فاعل بیشتر است به انظار چنان که ظهور انفعال در قابل بیشتر است و الا امر به طوری بود که عرض شد. پس فعل فاعل در قابلیت عقل به منزله قَدَر است و به منزله روح است و انفعال آن به منزله بدن چنان که روایت شده از مطلعین به حقایق اشیاء صلوات الله علیهم اجمعین که **الْقَدَرُ فِيْ اَعْمَالِ الْعِبَادِ كَالرُّوحِ فِي الْجَسَدِ** و معلوم است که اگر روح نباشد متحرکی نیست چنان که اگر جسد نباشد متحرکی نیست و این دو که با هم جمع شدند متحرک متحرک شد. خلاصه، چون به طوری که دانستی فعل فاعل تعلق گرفت به قابلیت عقل، عقل پیدا شد و معنی اختیار ظاهر گشت. و اگر در مثلها که زدم از روی فکر نظر کنی خواهی یافت معنی حدیث شریف قدسی را که خداوند عالم جل شأنه فرموده: **كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَاجَبِيتُ اَنْ اَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ اَعْرِفَ** یعنی من گنج پنهانی بودم پس دوست داشتم که شناخته شوم پس خلق کردم خلق را تا شناخته شوم یعنی مقصودم از خلق کردن خلق این است که صفات و اخلاق خود را از ایشان ابراز دهم چنان که در جای دیگر می فرماید: **يَا اِبْنَ اَدَمَ اَنْ اَرَبْ اَقُولُ لِلْشَّيْءِ كَنْ فَيَكُونُ فَيَمَّا اَمْرُكَ اَجْعَلُكَ مَثَلِيْ تَقُولُ لِلْشَّيْءِ كَنْ فَيَكُونُ**.

پس عقل اگر چه امثال کرد امر خدا را و اطاعت کرد آن را به نهایت اطاعتی که در ملک خداوند عالم ممکن بود به جهت آن اتصالی که داشت به مبدأ، به طوری که اعالی آن چنان مستعد بود که گویا در آنجا فاعلیت در خودش ظاهر بود چرا که اعلاهی هر مرتبه متصل است به اسفل رتبه بالا و شبیه است صفات آن به صفات بالا و امر به طور طفره نیست که یک دفعه امری به جایی تعلق گیرد، و طفره در وجود محال است به طوری که در نزد اهل حکمت حاجت به بیان نیست. و هر کلمه راهم در این مختصر نمی توان شرح کرد از این جهت در بسیاری از جاها به طور اشاره چیزی عرض می شود و میگذرم. پس اعلاهی قابلیت عقل به طوری مستعد بود از برای متخلق شدن به اخلاق الله و متصف شدن به صفات الله که گویا احتیاجی به خارج وجود خود نداشت از شدت اتصالی که با خارج داشت چنان که خداوند عالم جل شانه می فرماید که **یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار** یعنی نزدیک است که روغن قابلیت عقل روشن شود اگر چه آتش حرکت فاعل به آن تعلق نگرفته بود و لکن به طوری که عرض شد چون که قابلیت امکان عقل به سرحد لطافت نور خداوند عالم جل شانه نبود و امر هم به طور اختیار بود و جبری در آن نبود آن قابلیت به قدر قابلیت خود متخلق شد. پس عقل شد و در رتبه عقل ایستاد و نتوانست بالاتر رود. و از این جهت از جانب مبدأ همیشه این ندا میرسد به او که **روحک من**

روحی و طبیعتک علی خلاف کینونتی و از این جهت است که همیشه اهل عقل و سایرین زبان عذرخواهی را گشوده اند و همیشه خود را گناهکار می دانند و اقرار به گناهان خود میکنند و گناه ایشان همان گناهی است که در مقابل فعل فاعل خودداری کرده اند و بالمرّه نیست و نابود نشده اند از جهت غلظت ماده ای که در آنها بوده.

پس اگر چه فاعل خلق را از برای این آفرید که متخلق باشند کما ینبغی و لکن ایشان از این عهده هرگز برنخواهند آمد و از اینجا بدان که آنچه شده و می شود کل آنها به مشیت الهی است و لکن لازم نیست که کل آنها به رضای خدا هم باشد پس بسیاری از امور در ملک خداوند عالم جل شأنه حادث میشود که خداوند به آن راضی نیست چرا که رضای او همان است که صفات خود را اظهار کند. و لکن یافتی که قابلیت امکان این تحمل را نداشت به طوری که هر قدر متخلق شوند به اخلاق او و هر قدر متصف شوند به صفات او باز یک چیزی از خود دارند، از این جهت آن اول موجودات عرض میکند که **ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک** و حق معرفت و عبادت، انقیاد و مطاوعه تامه است و آن حاصل نخواهد شد مگر آنکه ماده قابل به لطاقت ماده فاعل باشد مانند چراغی که از چراغی روشن میشود چون ماده چراغ دوم با ماده چراغ اول یکی است بعد از استکمال چراغی میشود مانند چراغ اول بدون تفاوت. و لکن این معنی در میان فاعل اول

و قوایل امکانیه مرتفع است. پس از اینجا بدان که جماعتی که ادعای رسیدن به خداوند عالم را میکنند هنوز از اهل علم حقیقی هم نشده اند بیچاره ها، و از جهت طمع دنیا ادعای خامی را میکنند لعنهم الله پس هر گاه که به علم آن نرسیده باشند معلوم است نزد اهل معرفت و هدایت که به عمل آن البته نمی توانند رسید.

خلاصه معلوم شد که بسیاری از امور در ملک هست که به رضای خداوند عالم نیست اگر چه محال است که بدون مشیت او چیزی باشد. و از این باب است که در اخبار بسیار وارد شده که خدا میخواست که آدم گندم بخورد و اگر نمی خواست خواهش آدم غالب نمیشد بر خواست خدا و لکن راضی نبود به آن. و خدا میخواست که شیطان سجده نکند به آدم و اگر نمی خواست خواهش شیطان غالب نمی شد بر خواست خدا و لکن خدا راضی نبود به سجده نکردن او. و بسا ملحدین چند که این جوهره اخبار را به خیالات واهی خودشان معنی میکنند و اثبات جبر به این واسطه میخواهند بکنند. و ان شاء الله مطلب واضح شد و اشکالی در آن باقی نماند.

و اگر مثلی از برای این مطلب بزعم بد نیست اگر چه عین آنچه میگویم عین مطلب است و در نزد اهل حکمت اشکالی در آن نیست. در چرخهای ساعت نظر کن که حرکت آنها کلاً از فنر است و از لنگر، و حرکت فنریکی است و از سمت مخصوص به سمتی حرکت میکنند.

پس آن حرکتی را که فخر پسندیده همان حرکت خود آن است و هر
 چرخشی که مانند آن حرکت میکند آن حرکت پسند فخر است و هر
 چرخشی که بر خلاف آن حرکت میکند پسند آن نیست اگر چه کل
 حرکت ها از آن است . پس فخر خطاب میکند به آن چرخهایی که بر
 خلاف آن میگردند که گردش شماها همه به واسطه حرکت دادن من
 است پس به خواست من است ولکن این حرکات شما مانند حرکت
 من نیست و من آنها را دوست نمیدارم . چرا که من خود را دوست
 میدارم و آنچه خودم بر آنم دوست میدارم و شماها مخالفید با من . و
 همچنین آفتاب می تابد بر زمین و گیاه ها را می رویاند . گیاهی موافق
 طبع آن است یعنی گرم است و خشک مانند دارچینی و گیاهی مخالف
 طبع آن اتفاق می افتد و سرد و تر می شود مانند بنفشه پس معلوم است
 که کل گیاه ها از تابش آفتاب روییده و به فعل آن است پس خطاب
 میکند که کل شماها به فعل من روییده شدید و به خواست من موجود
 گردیدید ولکن بعضی از شماها موافق من شدید پس دوست من شدید
 و بعضی مخالف طبع من شدید پس دشمن من شدید . و چون تابش من
 به طور اختیار بود شما را جبر نکردم که لامحاله همه شماها گرم و
 خشک شوید مانند من . **ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اسأتم فلها .**
 فخر از برای آن است که موافق من است و لوم از برای آن است که
 مخالف من است .

خلاصه، بعد از آنی که عقل آفریده شد، به واسطه آن، عالم نفس را آفرید و باز چون امر به اختیار بود و قابلیت عالم نفس به لطافت قابلیت عقل و بالاتر نبود، از امکان آن صورت نفسانیه بیرون آمد به طوری که بیان آن گذشت. و به واسطه عقل و نفس عالم طبیعت را آفرید و چون امر به اختیار بود و ماده طبیعی به لطافت ماده نفسانیه و عقلانیه نبود صورت طبیعی از آن قابلیت آشکار شد. و به واسطه هر سه عالم، عالم مثال را آفرید و چون قابلیت مثالی به لطافت عالم های بالا نبود صورت مثالیه از آن بیرون آمد. و به واسطه همه آنها عالم جسم را آفرید و چون قابلیت جسمانیه به لطافت عالم های بالاتر نبود صورت جسمانیه از آن ظاهر شد. و کیفیت امر قابلیت را عرض کردم که در اول امر به چطور بود و دیگر اعاده را مجالی نیست.

و اگر در آن عرضها که شد تأمل کرده باشی خواهی دانست که در هر عالمی هم باز در اجزای آن تدرجات بود و همه آنها ظهور جلوه اول بود. پس خواهی دانست که لطائف هر عالمی آسمان آن عالم شد و کثائف هر عالمی زمین آن عالم شد پس چون آسمان و زمین در هر عالمی پیدا شد و آسمان آن عالم به دور زمین آن حرکت کرد پس در میان آن آسمان که به جای پدر است و میان آن زمین که به جای مادر است متولدات پیدا شدند. و در میان متولدات بعضی جهت آسمان در آنها غالب شد پس مذکر شدند و در بعضی جهت زمینی غالب شد پس

مؤنث شدند. و در میان آنها اتصالات پیدا شد و نکاح ها کردند پس نتیجه ها پیدا شد و اولادها به عمل آمد. و از برای هر یک به اقتضای گردش افلاک بر زمین امرها مقدر شد و اجلها معین گشت و عمرها معلوم شد. پس یکی غنی شد و یکی فقیر شد و یکی قوی شد و یکی ضعیف شد و یکی سلطان شد و یکی رعیت شد و یکی صفاوی شد و یکی سوداوی شد و یکی دمووی شد و یکی بلغمی شد و از برای هر یک از این طبعها اقتضاهایی که بود به همراه او شد و در میان آنها بعضی عالم غیب در آنها غالب شد پس اهل آخرت شدند و بعضی عالم شهاده بر آنها غالب شد پس اهل دنیا شدند. آنهایی که اهل آخرت بودند مردم را به سوی خدا خواندند پس انبیاء و اولیاء (علیهم السلام) شدند. و آنها که اهل دنیا بودند مردم را به سوی خود خواندند پس دشمن اولیاء شدند. تابعین آنها مؤمن شدند و تابعین اینها کافر شدند. و در جمیع این مراتب امر به اختیار بود چنان که نوع آن را دانستی و ان شاء الله بعد از این هم بهتر خواهی دانست.

پس در هر مرتبه ای هر مبدئی فاعلی شد و در هر چه تصرف کرد آن چیز قابل شد. پس اگر بخواهی که در مسائل شبهه نکنی و به طور واقع آن را بفهمی هر قابلی را با فاعل خود بسنج تا راه مسائل بر تو واضح شود و در هر مرتبه اختیاری به حسب آن مرتبه بفهم. و اگر خواستی اختیار مرتبه ای را در مرتبه بالاتری یا پایین تر اثبات کنی

البته به شکها و شبهه ها خواهی افتاد. مثلاً از برای تو نسبتی است با فلکیات و ستارگان، در این نسبت از برای تو اختیاری است که باید بفهمی که آنها هم جبری به تو نکرده اند بعد تو را نسبتی است با عنصریات که باید بفهمی که آنها هم به تو جبری نکرده اند و تو مختار بوده ای. حال اگر این دو اختیار را بخواهی به یک نسبت بفهمی نخواهی فهمید و به اشتباه خواهی افتاد و تو را نسبتی است با پدر و مادر و اختیاری در این عرصه از برای تو هست که این اختیار دخلی به اختیار تو بالنسبه به آسمان و زمین ندارد. چرا که اختیار تو بالنسبه به آسمان و زمین اختیار طبیعی است و از روی شعور ظاهری نیست. و بسا آنکه اختیار طبیعی با اضطرار و جبر شعوری جمع شود. پس اگر بخواهی اختیار طبیعی را با اختیار شعوری ظاهر به یک طور بفهمی نخواهی فهمید و همچنین تو را اختیاری است بالنسبه به سایر مردم که آن اختیار را باید در عالم مردم با مردم بدانی و بسا آنکه آن اختیار را اگر بخواهی در عالم پدری و مادری جاری کنی جبر شود. آیا نمی بینی اگر مردم مثلاً مال خودشان را به تو ندهند جبری به تو نکرده اند و لکن پدر و مادر تو که مال خود را به تو ندهند و تو را مضطر به سؤال کنند به تو جبر کرده اند، و اگر مردم تو را بکشند به تو جبر کرده اند چرا که آنها جانی به تو نداده بودند و خالق تو نبودند و لکن اگر خالق تو تو را

بکشد جبری به تو نکرده چرا که صاحب تو است هر چه خواسته کرده و میکند و اینها مثل بود که عرض شد.

پس در نزد هر فاعلی و در نزد هر امر کننده ای از برای تو اختیاری است و تو باید بینی که آن فاعل بخصوص و آن امر کننده مخصوص به تو جبری کرده اند یا نه و بینی هر یکی در امر کردن چه امری به تو کرده اند، آیا تکلیف مالا یطاقی به تو کرده اند یا نه؟ پس در هر جا که دیدی به تو تکلیف مالا یطاق شد بدان که آن تکلیف از جانب خدای عادل و رسول و امام عادل (علیهما السلام) نیست و از جانب هر کس که هست از دست آن کس تظلم کن. خلاصه، این فصل به طول انجامید و ملالتی حاصل میکند پس فصلی دیگر عنوان میشود.

بیان

بدان که به طور کلیت و اجمال معلوم شد از آنچه تا حال گذشت که امر در مابین هر فاعل و قابلی به طور اختیار است و اختیار هم در هر مرتبه و مقامی به طور آن مقام باید باشد. پس اختیار در جمیع موجودات ثابت شد و لکن چون که اصل همت در ثابت کردن اختیار انسان است چرا که این مولود است که بحث ها میکند و می خواهد جبری را اثبات کند و تقصیری را در حق خود اقرار نکند بلکه پایه جسارت را به جایی رسانیده که از جانب جمیع ماسوی الله می خواهد جبر اثبات کند بلکه خودش به اطمینان تمام به هوای نفس خود راه

رود اگر چه مخلوقاتی که غیر از انسانند همه به طور خودشان اقرار به تقصیرات خود دارند. پس چون امر چنین است بد نیست که سخن را در این فصل مخصوص انسان قرار دهیم که راه شبهه ای در عرصه ایشان باقی نماند. بدان که چون آباء علوی حرکت کردند و دور زدند بر امهات سفلی والقاء نطفه خود را به واسطه شعلات کواکب که اسباب و آلات ایصالند در رحم زمین کردند در میان این آباء و این امهات متولد شدند اناسی خواه به واسطه پدر و مادر ظاهری و خواه بی واسطه چون حضرت آدم و حوا (علیهما السلام)، و پس از استکمال رتبه جمادی و نباتی و حیوانی نفس ناطقه به ایشان تعلق گرفت که صاحب شعور و ادراکی بود که سایر حیوانات آن را ندارند و به واسطه همین ادراک ممتاز از سایر حیوانات شدند. پس لازمه این ادراک بود که کارها را از روی رویه و فکر و از روی عمد بکنند. پس هر گاه کاری را کردند از روی فکر و عمد بود و اگر ترک کردند از روی فکر و عمد بود نه از روی طبع و فرق مابین انسان و حیوان همین است و بس که حیوان هر کاری را از روی طبعی که خداوند آن را به آن مجبور کرده میکند اگر چه در نهایت دقت باشد آن کار، به حدی که انسان از کردن آن کار عاجز باشد. و انسان با انسانیت خود کارهای خود را از روی فکر و شعور میکند اگر چه طبع حیوانی که با او هست مخالف آن کار باشد و این معنی را جمیع مردم در خود میابند که

میتوانند کاری را بکنند که موافق طبع ایشان نباشد و به واسطه همین نفس ناطقه خداوند امر و نهی به ایشان کرده و همه مردم در خود میبینند که میتوانند که امرهایی که به ایشان شده به عمل آورند و میتوانند ترک کنند. پس اگر به عمل آوردند از روی فکر و شعور است و اگر هم ترک کردند باز از روی شعور است.

پس اگر از روی انصاف نظر کنی و دشمنی با نفس خود نکنی می‌یابی که خداوند مردم را مجبور به یک طرف نکرده که نتوانند طرف مقابل آن طرف را بکنند. بلکه نفس ناطقه را به طوری آفریده که به زبان علمی امکان از برای هر دو طرف در آن هست. و بعینه مانند سایر امکانات است که ممکن است به هر طرفی که اراده دارد میل کند و اختیار نماید مانند قطعه چوبی که ممکن است به صورت خوبی مثل ضریح درآید و ممکن است به صورت بدی مثل بت درآید. پس چون مردم چنین آفریده شدند که بتوانند عمل کنند و بتوانند ترک کنند، انبیاء و اولیاء خود را فرستاد و امرها کردند و نهی‌ها فرمودند. پس هر کس اطاعت ایشان کرد از روی فکر و شعور بود و از روی اختیار بود و هر کس مخالفت ایشان کرد باز از روی شعور بود و از روی اختیار بود. چرا که نفس ناطقه را خداوند چنین آفریده بود که بتواند اطاعت کند و بتواند مخالفت نماید و از برای همه مردم هم این شعور را که این نفس ناطقه باشد خداوند آفریده بود.

و اگر بگویی که اگر همه مردم صاحب شعور باشند و بدانند که چیزی از برای ایشان نفع دارد همه طالب آن چیز خواهند شد و همچنین چون یافتند که چیزی از برای ایشان ضرر دارد احتراز خواهند کرد چرا که مقتضای شعور این است، پس باعث چیست که بسیاری از مردم طالب نفع خود نیستند و دفع ضرر از خود نمیکنند و مخالفت انبیاء و اولیاء (علیهم السلام) را میکنند و ضرر به خود میرسانند و نفع خود را از دست میدهند پس مردم از بی شعوری این کار را میکنند و اگر از روی شعور نیست چرا خداوند انتقام از ایشان میکشد و ایشان را عذاب میکند؟ پس عرض میکنم که این بحث هم باز مانند سایر بحث‌ها است که قبل از این عرض شد که همه مردم بحث‌ها را به خیال خود وارد می‌آورند، و خیال ایشان مطابق با خارج نیست.

و بسا آنکه احادیث عالم ذر را هم بشنوند و بخوانند و به خیال واهی خود تصویرات کنند و بحث‌ها وارد آورند یا به اشکال‌ها گرفتار شوند و متحیر بمانند بلکه آنچه از این آیه شریفه که **كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً** به ذهن ایشان میرسد یا از احادیثی که در باب عالم ذر وارد شده این طور گمان میکنند که مردم همه در فضای وسیعی قبل از این دنیا خلق شده بودند و همه هم صاحب شعور و ادراک بودند و همه خوب و بد را تمیز می‌دادند آن وقت که این طور تصور کردند متحیر میشوند

که با وجود تمیز دادن چطور میشود که بدان بد را اختیار کنند و بد را پسند کنند با وجودی که بدی آن را میدانند.

و از این جهت بسیاری از منتحلین علم میپرسند که چه باعث شد که مردمی که در عالم ذر یکسان بودند در شعور و ادراک، بعضی خوب را پسندیدند و خوب شدند و بعضی بد را پسندیدند و بد شدند؟

و بسا آنکه حکماء هم در جواب این جور مردم بگویند که خداوند هم همین بحث را با بدان میکند که چرا با وجودی که در شعور مانند خوبان بودید بد را اختیار کردید و بد شدید؟ و به این جهت حجت خداوند برایشان تمام میشود و ایشان را عذاب میکند و لکن این جواب به جهت آن خیالاتی است که مردم میکنند.

و حق جواب این است که اولاً عالم ذر پیش از این دنیا به حسب اوقات این دنیا نبوده چرا که اوقات این دنیا هم جزو این دنیا است و عالم ذر پیش از همه این دنیا و اوقات این دنیا است. پس به این پیشها که مردم گمان میکنند عالم ذر پیش نبوده بلکه جمیع اوضاعی که در عالم ذر بوده مطابق اوضاع این دنیا است بدون اختلاف. و هر جزوی از آن عالم مطابق جزوی از این عالم است بدون تفاوت. پس آنچه آنجا شده همین است که در اینجا میشود و آنچه در اینجا میشود همانی است که در آنجا شده بدون تفاوت. پس اگر کسی نتواند اوضاع آن عالم را مشاهده کند از اوضاع این عالم می تواند استدلال بر اوضاع آن عالم

کند پس هر طوری که اوضاع این عالم را دید و معاملات این عالم را فهمید میتواند کشف از آن عالم کند چرا که این دنیا و اوضاع این دنیا کاشف از آن عالم و اوضاع آن عالم است و **لقد علمتم النشأة الاولى** **فلولا تذکرون .**

پس در این عالم که نظر کردیافتی که مردم در فهم و ادراک یکسان نیستند بلکه بعضی صاحب شعورند در نهایت ادراک و بعضی بیشعورند در نهایت بلادت. پس از اینجا بفهم که مردم در عالم ذر یکسان نبودند. پس اگر شنیده ای که حکماء و علماء گفته اند که مردم در عالم ذر یکسان بودند و آیه و حدیثی هم برای این مطلب خود خواندند باید بدانی که مراد ایشان آن است که مردم قبل از القای شریعت به ایشان یکسان بودند پس نه مؤمن بودند و نه کافر. و مرادشان این نیست که یکسان بودند در اصل فهم و ادراک بلکه قبل از القای شریعت به ایشان در میان خودشان اختلافها بود در شعور و ادراک و چون اختلاف بود بعد از آنکه مؤمن شدند یا کافر شدند اختلاف درجات در عرصه ایمان و کفر پیدا شد. پس بعضی در اعلی درجات ایمان واقع شدند به جهت زیادتی شعورشان و بعضی در اسفل درجات واقع شدند به جهت کمی شعورشان و بعضی در اسفل درجات واقع شدند به جهت زیادتی شعورشان به لحاظی و به جهت کمی شعورشان به لحاظ دیگر و بعضی در درک اول واقع شدند. و

اختلافات در میان مردم واقع نشد مگر به واسطه زیادتی شعور و کمی آن.

پس چون این مسئله را خوب فهمیدی و دانستی که به همین طوری است که عرض شد باید این مسئله دیگر را هم بدانی که مردم بعد از آنی که از عالم ذر فرود آمدند تا آنکه سر از خاک این دنیا بیرون آوردند از برای هر یک از ایشان در این منزلها که پایین آمدند میلها و خواهشها به هم رسید. چرا که از هر منزلی از جنس آن منزل به خود گرفتند و لامحاله آنچه لازم آن منزل افتاده بود لازم وجود ایشان شد. پس از برای ایشان در عالم ذر خودشان که عالم انسانیت باشد حصه‌ای بود و از برای آن حصه لوازمی چند بود. و همچنین در هر عالمی از برای ایشان حصه‌ای به هم رسید و لوازم آن حصه به همراه آن حصه شد تا در این عالم دنیا که سر از خاک بیرون کردند حصه خاکی از برای ایشان به هم رسید و لوازم خاک به همراه این حصه شد. و در میان خاکیان لوازم بدن صغراوی همراه آن بدن شد و لوازم بدن دموی همراه آن شد و همچنین لوازم بلغم و سوداء همراه آن شدند. و اگر بدن مرکب شد از اخلاط معتدله لوازم آن که اعتدال باشد همراه آن شد. و اگر مرکب شد از اخلاط غیر معتدله لوازم آن که انحراف باشد همراه آن شد. پس به واسطه نزول انسان در عالم‌های پایین نوعاً دو میل و دو خواهش و دو داعی به هم رسید یکی داعی ذاتی عالم خودش و یکی

داعی عرضی که به واسطه نزول به او ملحق شد. و اگر کسی فکر کند، این دو داعی را در خود مشاهده میکند بدون اشکال. و از برای ایضاح مسئله مثلی عرض میکنم که انسانی که سوداء بر او غالب شد از جمله لوازم سوداء آن است که کم جرأت باشد و وحشت داشته باشد از ظلمت. پس این شخص سوداوی به واسطه طبع سوداء در ظلمات و تاریکی شب جرأت نمیکند که تنها به جایی رود و وحشت و دهشتی از ظلمت دارد، که اگر احیاناً تنها در جای ظلمانی واقع شد ماسک خود نیست و فریادها میزند تا آنکه از شدت وحشت غشی بر او عارض خواهد شد. و همین شخص سوداوی وقتی که گوشه ای نشست و بنای فکر گذارد میفهمد که در ظلمات و تاریکی ها درنده ای نیست و هرچه درروشنی است همان در تاریکی است و لکن هرچه طبع سوداوی خود را نصیحت می کند که چرا میترسی آن طبع باز میترسد. پس این شخص میباید دو چیز را در خود که یکی طبع ذاتی باشد که حکم میکند که در تاریکی نباید ترسید و یکی طبع سوداوی عرضی او که حکم میکند که باید ترسید. و مردم در جمیع کارها که می کنند، در میان این دو حاکم میباشند، و حکم کننده در این مردم این دو حاکم می باشند. و لکن در اغلب مردم چون طبایع عرضیه غالب آمده و از خود فراموش کرده اند بلکه خود را همین طبایع انگاشته اند مطیع امر این طبایع شده اند. پس بدون رویه و فکر و

تدبیر تابع حکم طبایعند پس هر چه را که آن طبایع حکم کردند اگر بتوانند خواهند کرد و از هر چه نهی کرده‌اند باز می‌ایستند. و هر چه را خوب شمرده‌اند خوب می‌شمارند و هر چه را بد دانسته‌اند بد میدانند.

می‌بینی که طبع جاذب نباتی در اغلب مردم غالب شده و دائم جذب میکند و چنان حریص است که هرگز خستگی از برای او دست نمیدهد. چرا که حرص جذب لازم طبیعت او است و تا طبع جاذب با او است جذب و حرص هم همراه او است. مانند آنکه حرارت همراه آتش است و تا آتش هست حرارت با او هست و هرگز از حرارت خستگی از برای او نیست. خلاصه، پس تا مردم زنده‌اند دائم از اطراف جذب میکنند و حرص میزنند و اموال جمع میکنند و محال است که خسته شوند و اگر احياناً بدن ایشان هم یک وقتی خسته شد باز حرص تمام نشده و باز به خیالی که کی باشد از خستگی درآیم و جمع کنم. و هیچ فکری هم در این حرص به کار نمی‌برد که این چهار روزه دنیا به سر خواهد رسید و من محض همین حرص زدن به دنیا نیامده‌ام و بعد از مرگ خانه دیگر هم هست و از برای زنده بودن در آن خانه که حیات دائمی است باید چیزی ذخیره کرد و اگر چهار روزه دنیا این همه حرص ضرور دارد آیا عمر بی پایان آخرت چقدر حرص ضرور دارد و باید از برای آخرت هم حریص باشیم و از این

قبیل . و سبب این حرص غالب شدن طبع نباتی دنیوی است بر حیات اصلی اخروی .

و بسا آنکه اگر در گوشه ای هم نشست و یافت که حرص او بیجا است باز هم حرص میزند . چرا که طبع نباتی با او است مگر آنکه روح اصلی را قوت دهد و بنا گذارد که در امور خود با فکر و تدبیر حرکت کند آن وقت از دست طبع نباتی نجات خواهد یافت .

خلاصه ، چون در مردم این دو طبع یافت شد که یکی از عالم آخرت است و یکی از عالمهای مادون آخرت پس به واسطه طبیعتِ عالمهای پایین از برای مردم میل ها است و مناسبتها است که به آن میلها و مناسبتها حرکت ها میکنند . پس بسا آنکه نیبی یا ولیّی از اولیاء ایستاد و مردم را به سوی خدا خواند و امرها و نهی ها کرد پس بعضی از مردم که مناسبتی با او داشتند او را دوست داشتند و قول او را قبول کردند و امر او را اطاعت کردند و از نهی او باز ایستادند . و بعضی از مردم که مناسبت با آنها نداشتند قول آنها را قبول نکردند و به آنها کافر شدند چرا که طبیعت اینها مخالف با طبیعت ایشان بود . مثل اینکه طبیعت آتش مخالف است با طبیعت آب ، و طبیعت و خصال شخص صفراوی مخالف است با طبیعت و خصال شخص بلغمی . و خورده خورده آن طبیعت اصلی اینها که از عالم آخرت بود اکتساب کرد از طبیعت

دنیایی ایشان و در قلب هم دشمن شدند با انبیاء و اولیای خدا(علیهم السلام).

اعاذنا الله تعالى من هذه الطبايع المهلكة وحفظنا من المهالك المردية بفضلہ و رحمته محمد و اهل بيته الطيبين الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين .

ومع ذلك كله حجت خداوند عالم برایشان تمام است و ایشان را عذاب خواهد کرد چرا که ایشان را از هر دو حصه که حصه دنیا و آخرت باشد روز اول آفریده بود و ایشان را مجبور نکرده بود در حصه دنیایی که نتوانند تخلف کنند از آن. و هر کس این دو حصه را و خصال این دو حصه را در خود علانیه میبندد اگر فکر کند. و میبندد که از روی اختیار به هر سمتی که رفته می رود و از روی اضطرار نیست و خدای عادل بی نیاز از این بالاتر است که کسی را بر کاری مجبور کند و بعد از او انتقام کشد که چرا مجبور بودی. بلی اگر مردم مانند سایر حیوانات بودند و از حصه آخرت چیزی نداشتند و آن وقت به طبع خود راه میرفتند خداوند ایشان را البته عذاب نمی کرد. مانند آنکه شیر را خداوند صفرای آفریده و طبع صفر را درنده آفریده و در شیر از حصه آخرت هم نگذارده. پس اگر شیر به مقتضای طبع خود درید هرگز خداوند او را عذاب نخواهد کرد که چرا دریدی اگر چه مؤمنی را هلاک کرده باشد. چرا که در او طبع درندگی خلق فرموده بود و

طبع فهمنده آخرتی را در آن قرار نداده بود به خلاف انسانها که در ایشان هر دو طبع را آفریده و به آن حجت خود را به واسطه عقلی که به او داده تمام کرده و آنها در کارهای بد معذور نیستند. پس از این بیان بفهم که حرامزاده اگر چه نطفه او خبیث است و اقتضای خباثت میکند و میل دارد که همیشه حرامزادگی کند و لکن مع ذلک میتواند که از کارهای خود باز ایستد و میتواند مؤمن شود و مستحق بهشت گردد. و در خود میبیند که در وقت عمل کردن از روی اختیار عمل میکند و میداند بد میکند و میتواند نکند به واسطه آن حصه آخرتی که فهم و شعور باشد.

و همین قدر از بیان از برای رفع شکوک و شبهات از برای حلالزادگان کفایت کرد و از برای حرامزادگان هم حجت تمام شد و زیاده بر این موجب ملال خاطر دوستان است و صلی الله علی محمد وآله الطیبین واولیائهم المکرمین و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین ابد الآبدین.

تمام شد این رساله مختصر در قریه لنگر در وقتی که به جهت دیدنی عید مولود آمده بودیم در روز شنبه شانزدهم شهر ربیع المولود سنه ۱۲۸۱ حامداً مصلیاً مستغفراً.