

نسایم گلشن

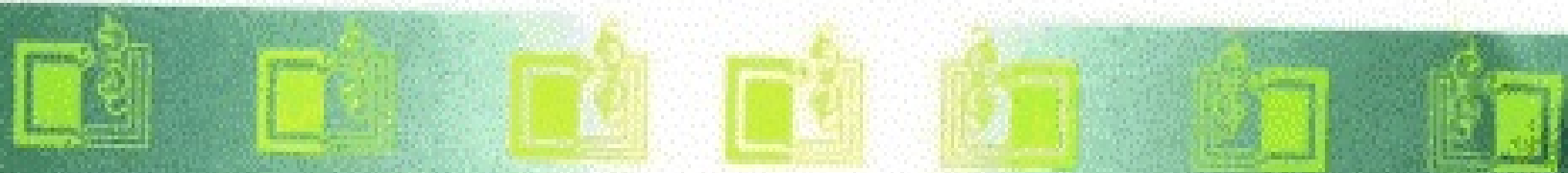
(شرح گلشن راز)



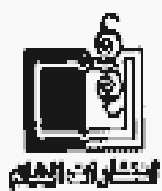
مولانا شاه محمود داعی شیرازی

به کوشش:

پرویز عباسی داکانی



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



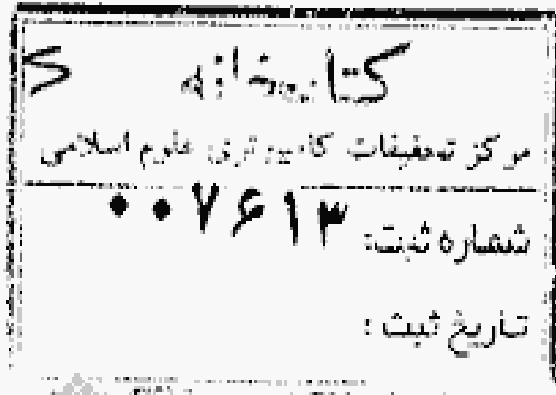
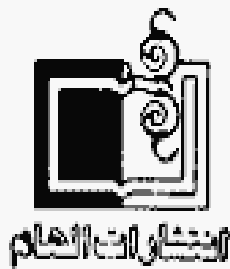
مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

○ نسایم گلشن



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱۳۹۰



نسایم گلشن

یا

شرح گلشن راز

(شیخ محمود شبستری)

جمع‌داری اموال

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ش - اموال - ۴۹۰۴۳

از:

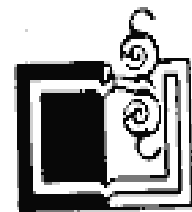
مولانا شاه محمود داعی شیرازی

به کوشش:

پرویز عباسی داکانی



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های
تاریخ و تمدن اسلامی



○ نسایم گلشن

(شرح گلشن راز شبستری)

○ اثر: مولانا شاه داهی شیرازی

○ به کوشش: پرویز عباسی داکانی

○ حروفچینی و صفحه‌آرایی: خانچی

○ لیتوگرافی: رنگین‌کمان

○ چاپخانه: رستگار

○ نوبت چاپ: اول، ۱۳۷۷

○ تعداد: ۳۳۰۰ جلد

ناشر: الهام، خیابان انقلاب، رویروی دانشگاه تهران، خیابان فروردین

خیابان وحید نظری، شماره ۲۳۴، تلفن ۶۴۶۸۰۰۴ و ۶۴۶۸۰۱۰

حق چاپ محفوظ و مخصوص ناشر است:

شابک: ۹۶۴-۶۰۷۱-۲۶-۰۰ : ISBN : 964-6071-26-0

4000 اتومان

○ فهرست مطالب

۹ - ۱۰۶	۱. مقدمه:
۹	- شیخ محمود شبستری و گلشن راز او
۱۳	- نظر بزرگان درباره او
۱۹	- آثار منظوم و منثور شبستری
۴۳	- شرح گلشن راز
۵۳	- پرسش کننده گلشن راز کیست؟
۷۶	- شاه داعی شیرازی و شرح او بر گلشن راز
۹۷	- نسایم گلشن یا شرح گلشن راز
۱۰۷ - ۳۷۹	۲. متن
۱۱۰	- توحید و تمجید
۱۱۲	- شرح آیات نخستین
۱۲۰	- علت سرودن منظومه
۱۲۴	- تفکر و ماهیت آن
۱۲۹	- نقد تفکر فلسفی
۱۲۹	- ابطال دور و تسلسل
۱۳۳	- حلول و اتحاد
۱۳۴	- تشبیه و تنزیه
۱۳۴	- تناسخ
۱۳۷	- وحدت وجود
۱۳۷	- کدامین فکر شرط راه است؟
۱۳۸	- نور خداوند و لقای او
۱۴۰	- وحدت و کثرت
۱۴۴	- انسان آینه‌ی خداوند
۱۴۵	- آینه‌ی عدم
۱۵۲	- زمان و کلیت

۱۵۳	- تمین و تجلی
۱۵۶	- رمز سیمرخ و قاف
۱۵۸	- جابلقا و جابلسا
۱۵۹	- ظاهر و باطن جهان
۱۶۱	- معنی حدیث علیکم بدین المعجزات
۱۶۲	- سلوک باطنی ابراهیم
۱۶۴	- معراج مصطفوی
۱۶۵	- جهان چو نان کتابی در تجلی
۱۶۷	- کیهان شناسی عرفانی
۱۷۴	- ماده و هیولی
۱۷۵	- تأمل در خویشتن خویش
۱۷۷	- انسان مظهر نام حضرت حق
۱۸۲	- اسم چیست؟
۱۸۳	- من چیست و کیست؟
۱۹۲	- سفر تا خدا
۲۰۰	- نبوت و ولایت
۲۰۴	- فنا و بقا
۲۰۵	- شریعت، طریقت و حقیقت
۲۱۰	- غایت نبوت
۲۱۱	- مهدی و اوج ولایت
۲۱۳	- ولایت و نبوت پیامبران
۲۱۴	- پیامبر جنبه نقص نداشت
۲۱۸	- سر و وحدت
۲۲۰	- قرب نوافل
۲۲۱	- موانع سلوک
۲۲۲	- عرفان حق به نور حق است
۲۲۴	- خاطره عهد الست
۲۲۵	- مکاشفات
۲۲۶	- انا الحق

۲۳۲	جواهر و اعراض
۲۳۶	وجود و وصال
۲۵۲	ارادت و اختیار
۲۵۵	شیطان و آدم
۲۵۸	ابوجهل و محمد
۲۵۹	اختیار انسان و مختاریت حق
۲۶۱	وجود و زبان
۲۶۴	علم و اخلاق
۲۶۵	اصول اخلاق حمیده
۲۶۷	عدالت
۲۷۱	روح
۲۷۲	نکاح معنوی
۲۷۳	ملاحت و زیبایی
۲۷۵	کسب
۲۷۷	وحدث و کثرت
۲۸۰	تجدد امثال و حرکت جوهری
۲۸۱	قیامت کبری
۲۸۵	موت ارادی
۲۹۰	خلق در خلق جدید
۲۹۱	صورت و معنی
۲۹۲	ظاهر و مظهر
۲۹۳	الدنیا مزرعة الآخرة
۲۹۴	بدن مثالی یا جسم اثیری
۲۹۶	قیامت به ظهور آمدن باطن
۲۹۷	شراب ظهور
۲۹۹	حدوث و قدم
۳۰۳	زبان رمزی عرفا و رمزهای عارفانه
۳۰۸	تشبیه معقول به محسوس
۳۰۹	فنا و سکر

- ۳۰۹ مجاز و حقیقت.
- ۳۱۰ انسان چشم وجود.
- ۳۱۴ غمزه.
- ۳۱۷ حقیقت و اعتبار.
- ۳۱۸ زلف و کثرت.
- ۳۲۰ نور و ظلمت و زلف جانان.
- ۳۲۴ رخ، مظهر جمال الهی.
- ۳۲۹ ظهور مطلق و ظهور مفید (خال).
- ۳۳۳ صراط مستقیم.
- ۳۳۴ شراب و شمع و شاهد.
- ۳۴۴ خرابیات و خرابانی.
- ۳۴۷ بیت و زنار و ترسایی.
- ۳۴۹ اراده و خیر و شر در وجود.
- ۳۵۲ بیت چونان مظهر.
- ۳۵۸ علم، عمل و حال.
- ۳۶۱ خودپرستی ضد حق پرستی.
- ۳۶۳ تجرید و رهایی از تقلید (ترسایی).
- ۳۶۵ پدر و مادر و خانواده.
- ۳۶۷ وجوب رعایت حقوق دیگران.
- ۳۶۹ کفر باطنی و شرک خفی.
- ۳۷۰ عرفان و حب الهی.
- ۳۷۲ نور فیض و هدایت سالک.
- ۳۷۶ پایان کتاب.
- ۳۷۹ فهرست‌ها.
- ۳۹۱ کشف ایات.

○ مقدمه‌ی مصحح

○ شیخ محمود شبستری و گلشن راز او

شیخ محمود شبستری در حدود سال ۶۸۷ هجری قمری در شهر تبریز دیده به جهان گشود. تبریز در آن هنگام از مراکز عرفان و ادب و دین‌پژوهی بشمار می‌رفت. این دوره، به لحاظ سیاسی دوره‌ی غلبه مغولان بر ایران زمین است. غلبه‌ی سیاسی مغول به تشنگی اجتماعی و فرهنگی در جامعه‌ی ایران انجامیده بود. به ویژه آنکه مغولان اغلب به آیین‌های بودایی و مسیحی تعلق خاطر داشتند. تنها با اسلام آوردن غازان خان مغول بود که ورق تا حد زیادی برگشت و تشنگی فکری و فرهنگی جامعه قدری فروکش کرد.^۱

تبریز در آن زمان در قبضه‌ی قدرت پیران روحانی بود. شبستری در برخی از آثارش از نسبت معنوی خویش با این پیران سخن می‌گوید. در منظومه‌ی سعادتنامه که در وزن حدیقة الحقیقه‌ی سنایی غزنوی سروده شده است، شاعر به بخشهایی از زندگی روحانی خویش که به پیران عصر هم ارتباط می‌یابد، اشارت دارد. پیرانی همچون خواجه صاین‌الدین یحیی تبریزی، بابا فرج تبریزی، بابا حسن سرخابی، خواجه محمد کججانی، خواجه عبدالرحیم تبریزی، شیخ مرید امین‌الدین باله و شیخ بهاء‌الدین یعقوب تبریزی به احتمال قریب به یقین در تربیت معنوی و ارشاد باطنی

او نقش داشته‌اند. فراموش نکنیم که شمس تبریزی مرشد روحانی مولوی نیز اندکی پیشتر در همین ناحیه می‌زیسته است.

شبستری در زمان گیخاتو به دنیا آمده و در زمان الجایتو و سلطان ابوسعید از شهرتی بسزا در میان عارفان و متصوفان برخوردار بوده است. شهرت او از مرزهای آذربایجان گذشته و به عراق و هرات رسیده بوده است. شبستری خود نیز در سن سی و سه سالگی در سال ۷۲۰ هجری قمری یعنی سه سال پس از سرودن منظومه‌ی گلشن راز به لقای ایزدی شتافته است.

مرحوم میرزا محمدعلی تربیت در کتاب دانشمندان آذربایجان می‌نویسد: «قطب المحققین سعدالدین حضرت شیخ محمود بن عبدالکریم بن یحیی الشبستری... در عهد سلطان محمد خدابنده و ابوسعید بهادرخان در شهر تبریز مرجع علماء و فضلاء بوده است».^۲

حاجی زین العابدین شیروانی با واسطه نقل می‌کند که: «شبستری وقتی که به کرمان رفته بود، همسری برگزید و از او صاحب پسری شد و از فرزندان آن پسر اکنون در کرمان محترمین هستند و به حال و کمال مشهورند».^۳

خود شیخ شبستری نیز به مسافرت‌های خویش اشاراتی دارد.

شبستری در سعادت‌نامه می‌سراید:

مدتی من ز عمر خویش مدید	صرف کردم به دانش توحید
در سفرها چه مصر و شام و حجاز	کردم ای دوست روز و شب تک و تاز
سال و مه همچو دهر می‌گشتم	ده و ده، شهر و شهر می‌گشتم
علما و مشایخ این فن	بس که دیدم به هر نواحی من
جمع کردم بسی کلام عجیب	کردم آنکه مصنفات غریب
از فتوحات و از فصوص حکم	هیچ نگذاشتم نه بیش و نه کم
آنگاه به نقل و ذکر احوال و اقوال چندتن از اساتید و مشایخ خویش	

در آذربایجان آن زمان می‌پردازد. بزرگانی همچون «ابا حسن سرخابی»، «ابا فرج تبریزی»، «خواجه محمد کججانی»، «خواجه عبدالرحیم تبریزی» و «خواجه صابن الدین تبریزی» که همه از اولیا و درویش عالیمقدار روزگار خویش بوده‌اند.

در سعادت‌نامه چنین می‌سراید:

شیخ و استاد من امین الدین دادی الحق جوابهای چنین
من ندیدم دگر چنان استاد کافرین بر روان پاکش باد
اما اینکه این شیخ امین الدین کیست، چندان روشن نیست. در
روضات الجنان^۴ از مولانا شیخ امین الدین باله نامی به میان است، از
شاگردان مولانا بابا حسن بلغاری که از حکیمان و عارفان همعصر
شبستری در شهر تبریز بوده است. این امین الدین بنا به روایت خود
شبستری از کسانی بوده که با افکار محیی الدین ابن عربی و حوزه‌ی
عرفانی او به خوبی آشنایی داشته است. شبستری مسایل و مشکلات
خود در این حوزه‌ها را با این استاد در میان می‌گذاشته و از او پاسخ
می‌طلبیده است.

حافظ حسین ابن کربلایی (متوفی ۹۹۷ هـ.ق) درباره‌ی استاد و پیر
شبستری یعنی مولانا بهاء الدین یعقوب که آرامگاه او در کنار مزار شیخ
محمود است می‌نویسد:

«در بالای سر حضرت شیخ سعد الدین محمود [شبستری] مرقد و
مزار بزرگی است مولانا بهاء الدین (رحمه الله) نام او. چنین گویند [که]
وی نیز استاد شیخ [محمود شبستری] بوده، و با هم به زیارت بیت الله
الحرام رفته‌اند. و چنین مشهور است که حضرت مولانا سعد الدین محمود
خود وصیت فرموده‌اند که مرا [در پیش] پای حضرت شیخ بهاء الدین
(رحمه الله) بگذارید. وفات مولانا بهاء الدین در شهر سنه سبع و ثلاثین و
سبع مائة (۷۳۷ هـ.ق) واقع شده است.»^۵

صاحب روضات الجنان داستانی نقل می‌کند که تاریخ دقیق وفات شیخ شبستری را مشخص می‌دارد، اما اینکه چه مقدار می‌توان سخن او را مستند تلقی کرد و آن را پذیرفت، بحث دیگری است. ابن کربلایی نویسنده‌ی این کتاب در آنجا که راجع به درگذشت شیخ بابا ابی شبستری قلم‌فرسایی می‌کند، می‌نویسد: «وی از اکابر اولیا بوده، و مردم آنجاها را اعتقاد تمام نسبت به وی بوده - و هست - مشارالیه با صاحب گلشن راز معاصر بوده و شاید که به حکم بشریت میانه‌ی ایشان نقاری بوده باشد. چنین مشهور است که در مرض موت حضرت مولانا سعدالدین محمود - رحمه الله - جناب بابا ابی به عیادت ایشان آمده. وقتی که بیرون رفته از منزل مولانای مشارالیه، در آن منزل را بهم کرده و بیرون رفته. حضرت مولانا فرموده‌اند که بابا ابی در را بهم کرده، اشاره به این نمود که در خانه‌ی من بسته ماند؛ فرزند صوری یا معنوی نیست که بعد از این کسی جادار باشد. حال آنکه وی را نیز این صورت دست خواهد داد و این واقع روی خواهد نمود، و در این [چنین] روزی بهم خواهیم پیوست. در همان سال بلکه در همان ماه بابا ابی وفات می‌نماید. توفی بابا ابی یوم الخميس سابع عشر شهر ربیع الاول سنه اربعین و سبع مائه^۶ (۷۴۰ ه.ق.)».

اگر این تاریخ را درست بینگاریم، شیخ در هنگام وفات پنجاه و دو یا پنجاه و سه سال داشته است. اما اولاً نویسنده‌ی کتاب این داستان را از مشهورات می‌داند. و ثانیاً گفته‌های او نه تنها از سوی دیگران تایید نمی‌شود، بلکه با دیگر اقوال اختلاف شدید دارد. ثالثاً اکثر شرح حال‌نویسان درگذشت شیخ را در جوانی ذکر کرده‌اند. به هر روی این نکته نیز همچون نکات فراوان دیگر از تاریخ فرهنگ این سرزمین در ابهام می‌ماند، تا شاید روزی اسنادی تازه‌یاب پرده از روی این معما بردارد.

O نظر بزرگان درباره‌ی او

شاه داعی شیرازی در آغاز شرح گلشن خویش درباره‌ی شبستری چنین داد سخن می‌دهد: «طیب دل درویشان، شیخ عارفان و فصیح‌ترین واصفان الهی؛ جامع بین معقول و منقول، و دارنده‌ی اسرار سلوک و وصول؛ صاحب کشف و الهام و انسان تمام؛ زبان مردان الهی و مصداق ذوق و حال؛ ماه آسمان هدایت و راهنمایی باطنی؛ پیشوای ما سعدالدین محمود شبستری است او نظمی آراسته و آن را گلشن راز نام نهاده، در صورت، رشک باغ ارم، و از روی معنی چنان سخنی در عالم، کم. اینقدر هست که بعض ابواب آن کلمات را مستند بر طوری‌ورای عقل داشته؛ و تا به ذائقه‌ی عشق از آن نچشند، و به حوصله‌ی کشف از آن نکشند، از محتوای آن چنانکه باید محظوظ نتوان شد».

شیخ محمد لاهیجی که خود از بزرگان عرفا و حکما محسوب می‌شود، در آغاز شرح گرانسنگش بر گلشن راز درباره‌ی شبستری می‌نویسد: «شبستری افتخار عرفا و محققان، و برگزیده‌ی اولیای واصل است. او کامل‌ترین مدققان و موحدان، شیخ کامل و ستاره‌ی دین و آیین است»^۷. لاهیجی منظومه‌ی گلشن راز را نیز «نسخه‌ی جامع‌ه‌ی نکات حقیقت بی‌مجاز» می‌نامد^۸.

شیخ محمد لاهیجی شارح شهیر گلشن راز که شاعر توانایی نیز بوده است، در پایان شرح خویش ابیاتی در مدح شبستری سروده و می‌گوید:

بسی تصنیف دیدم در حقایق	ندیدم همچو گلشن پر دقایق
اگرچه عارفان بسیار بودند	به عرفان شیخ محمود است فایق
کجا باشد چنین گلشن که در وی	ز معنی بشکفت زینسان شقایق
از این گلها کجا یابی تو بویی؟	مگر گویی به کل ترکی علایق
چنین درهای پر قیمت، اسیری!	به گوش مردم نادان چه لایق؟

نقی الدین اوحدی کاشی در تذکره‌ی عرفات العاشقین درباره‌ی کار عظیم شیخ چنین می‌گوید:

«گلشن راز وی نظمی ست که هیچ کس را قدرت بر فهم آن کما ینبغی نیست، چه جای جواب. و افاضل شروح بر وی نوشته‌اند، و گوهر صلبی او نیز شرحی مختصر بر آن درج جواهر ترتیب داد و اما از آنچه از آن جا می‌توان یافت در هیچ شرحی مشروح نیست. و هیچکس نیست که به روی حالش از آن دری مفتوح نه. لهذا مقبول و مطبوع اهل عالم، گبر و مسلمان، جبری و قدری، سنی و شیعی، ملحد و موحد شده است. چه به این متانت و رزانت و تحقیق و تدقیق هیچکس حرف نگفته»^۹.

یکی از متفکران بزرگی که در دوره‌ی اخیر توجه تازه‌ای نسبت به گلشن‌راز مبذول داشت، مولانا اقبال لاهوری بود. شاعر، عارف و حکیم شهیر پاکستانی منظومه‌ی خویش را که در آن به پامناگویی پرسش‌هایی پرداخته بود که پیشتر شیخ محمود شبستری کوشیده بود تا بدانها پاسخ گوید، گلشن‌راز جدید نام نهاد.

در این منظومه اقبال لاهوری شیخ محمود شبستری را ستوده و درباره‌ی او چنین می‌سراید:

ز جان خاور آن سوز کهن رفت	دمش واماند و جان او ز تن رفت
چو تصویری که بی‌تار نفس زیست	نمی‌داند که ذوق زندگی چیست؟
دلش از مدعا بیگانه گردید	نی او از نوا بیگانه گردید
به طرز دیگر از مقصود گفتم	جواب نامه‌ی محمود گفتم
ز عهد شیخ تا این روزگاری	نزد مردی به جان ما شراری
کفن در بر به خاکس آریمیدیم	ولی یک فتنه‌ی محشر ندیدیم
گذشت از پیش آن دانای تبریز	قیامت‌ها که رست از کشت چنگیز
نگاهم انقلاب دیگری دید	طلوع آفتاب دیگری دید
گشودم از رخ معنی نقابی	بسه دست ذره دادم آفتابی

به جبریل امین همداستانم رقیب و قاصد و دربان ندانم
 دمی در خویشتن خلوت گزیدم جـهانی لازوالی آفسریدم
 مرا در شاعری خود عارناید که در صد قرن چون عطار ناید^۱
 اقبال پس از ذکر این مقدمه به طرح مجدد پرسش‌های میرحسینی
 هروی پرداخته و بدانها پاسخ می‌گوید.

دکتر محمد ریاض در کتاب اقبال لاهوری و دیگر شعرای فارسی
 گوی می‌نویسد:

«شیخ محمود شبستری به وحدت وجود معتقد بود و در
 کتاب‌های منشور هم به این معنی اشارت می‌نماید. اقبال البته
 به وحدت شهود توجه داشت، و حفظ و صیانت خودی را بر
 همه‌ی امور رجحان می‌نهاد. پیداست که گلشن راز شیخ
 محمود و مثنوی گلشن راز جدید اقبال از نظر معانی تقریباً
 ضد یکدیگرند. جز این مثنوی در آثار دیگر اقبال ذکری از
 شیخ شبستری نیامده است. مثنوی گلشن راز تنها کتاب
 فارسی است که اقبال به مفاهیم آن پاسخ گفته است... البته
 چند نکته را باید به خاطر آورد: نخست اینکه مثنوی اقبال
 تقریباً یک چهارم اثر شیخ است. دوم اینکه اقبال تعلیم افنای
 خودی شیخ را از نظر تعلیم ابقای خودی خود جواب داده
 است. شیخ شبستری فنای ذات را معراج روحانی قرار
 می‌دهد، ولی اقبال به اهمیت بقای آن توصیه می‌نماید. سوم
 اینکه اقبال به همه‌ی سؤالات توجه نداشته، و تنها یازده
 سؤال را در صورت نه (۹) سوال مدغم نموده و به
 پاسخگویی آنها پرداخته است^۱».

آقا میرزا محمدعلی مدرّس در کتاب ریحانة الادب از شبستری

چنین یاد می‌کند:

«شیخ محمود ابن امین‌الدین عبدالکریم بن بحیی از اکابر عرفای نامی می‌باشد که جامع علوم عقلیه و نقلیه بود. در عهد خود از مشاهیر مشایخ این سلسله بشمار می‌رفت. در زمان اولجایتو سلطان و ابوسعید حان در تبریز مقیم، و مرجع خاص و عام بود... وفات شیخ محمود به سال هفتصد و هیجدهم یا نوزدهم یا بیستم و یا بیست و پنجم هجرت در سی و سه سالگی در شبستر واقع و قبرش نیز تا زمان ما باقی و مزار است. از ریاض‌السیاحه نقل است که شیخ محمود را در کرمان نکاحی واقع شده و احفاد او در آن شهر بسیار و به خواجگان معروف هستند»^{۱۲}.

علامه شبلی نعمانی در بخش شاعری صوفیانه‌ی کتاب خویش

تاریخ شعر و ادبیات ایران می‌نویسد:

«شعر و شاعری فارسی تا وقتی که عنصر تصوف در آن شامل نشده بود، قالبی بود بیجان. چه حقیقت شعر عبارت است از اظهار جذبات و پیش از تصوف اصل جذباتی وجود نداشته است... اساس شالوده‌ی تصوف عشق حقیقی است که سرتاسر آن جوش و جذبه می‌باشد»^{۱۳}.

سپس به بیان افکار و آثار چهره‌های برجسته‌ی تصوف می‌پردازد،

و آنگاه درباره شبستری می‌نویسد:

«بعد از فخرالدین عراقی، شیخ محمود شبستری، امیر خسرو دهلوی و خواجه حسن دهلوی در شاعری تصوف مقام شهرت را حایز گردیدند... شبستری در گلشن راز اکثر مسایل مشکله و اسرار و نکات باریک تصوف را بیان نموده است»^{۱۴}.

شاردن جهانگرد مشهور فرانسوی، گلشن راز شبستری را جامع

الهیات صوفیه بر شمرده است، و بر نیه دیگر جهانگرد غربی این منظومه را دارای «اشعاری ممتاز و مبالغه آمیز» دانسته است. این کتاب به زبان‌های دیگر نیز ترجمه شده است. ترجمه‌ی آلمانی این کتاب که در سال ۱۸۳۸ میلادی توسط هامرپور گشتال صورت پذیرفت، توجه برخی از محققان اروپایی را بدین منظومه معطوف داشت، و کسانی همچون دکتر نالوک و دکتر وینفیلد درباره‌ی این منظومه به تحقیق و تعمق پرداختند.

پروفسور ادوارد براون درباره‌ی شبستری و آثارش می‌نویسد:

«از وی تألیفات حجیم و جسیم باقی نمانده، لیکن مثنوی گلشن‌راز او که تقریباً هزار بیت می‌شود، یکی از بهترین و جامعترین رسالاتی است که در اصول و مبادی تصوف به رشته‌ی تحریر درآمده و تا امروز نزد خاص و عام شهرتی بسزا دارد. آقای وین فیلد Mr. E. whinfield از آن ترجمه‌ی خوبی به انگلیسی کرده که به ضمیمه‌ی مقدمه و حواشی در لندن بسال ۱۸۸۰ م به طبع رسیده، و در مقدمه‌ی آن ترجمه نکاتی که راجع به مؤلف و آثار او به دست آمده جمع‌آوری کرده است. این رساله‌ی شریفه توجه سیاحان اروپایی را هم از زمان قدیم، در حدود ۱۷۰۰ م، جلب می‌کرده و نسخ متعدد از آن در سده‌ی بعد به کتابخانه‌های اروپا رسیده است. دکتر تولوک Dr. Tholuck در تألیف خود موسوم به Sufismus به سال ۱۸۲۰ م، از آن مثنوی استفاده کرده است؛ و بعدها یک قسمت از آنها به آلمانی در کتاب: Blüthensammlung aus der Morgenlandischen Mystik به سال ۱۸۲۵ م نقل فرموده است، و بعد از آن در سال ۱۸۳۵ هامرپور گشتال hammer purgstah اطریشی تمام آنها به شعر آلمانی درآورده^{۱۵}».

مرحوم استاد کیوان سمیعی در مقدمه‌ی مبسوط خویش بر شرح

گلشن راز می‌نویسد:

«گلشن راز کتاب منظوم بسیار کوچکی است که عدد ابیات

آن شاید به هزار بیت نرسد، و در مقابل آن کتب فراوان و مبسوط عرفانی قرار دارد که عدد ابیات هر یک از دهها هزار می‌گذرد، معذالک شهرتی که نصیب این کتاب کوچک شده، فقط نصیب دو سه کتاب منظوم عرفانی گردید و علت آن همانا فصاحت الفاظ و بلاغت معانی اشعار این کتاب می‌باشد که بلاشک یکی از بهترین آثار تصوف و از شاهکارهای نظم عرفانی بشمار می‌رود... موقعی که این کتاب منظوم می‌شد زبان فارسی استعداد فراوان برای ادای معانی تصوف پیدا کرده بود و آثار تمام آن استعداد از ابیات این کتاب کوچک هویدا است.^{۱۶}

هم ایشان درباره‌ی شیخ شبستری نیز سخنی شنیدنی دارند:

«شهرت این مرد به حدی است که زادگاهش به سبب او مشهور گردیده و با اینکه قصبه‌ای بیش نبوده و نیست به علت همراه بودن با نام گرامی او بر اغلب شهرها افتخار دارد و همه جا زبانزد اهل فضل و ادب است.^{۱۷}» و: «شبستری چون به عنوان یک نفر شاعر گلشن راز را منظوم نساخته، بلکه به عنوان یک نفر عارف و صوفی وارد در بحث مسایل عرفانی شده، لهذا تخیلات شاعرانه ندارد، و به همین جهت در موضوعات تصوف، اشعار او را مورد استشهاد و استدلال قرار داده‌اند. چنانکه ملاصدرا و فیض کاشانی و حاجی ملاهادی سبزواری و دیگران در موارد عدیده اشعار او را به صورت حجت و برهان در کتب خویش نقل کرده‌اند.^{۱۸}»

دکتر ب. ا. دار در باره گلشن راز شبستری می‌نویسد:

«بیان مذهب وحدت وجود در این کتاب به آنچه ابن عربی (۶۳۸ هـ ق) قبلاً گفته بود، چیزی نمی‌افزاید. با این همه شیخ محمود شبستری این مطلب را از استاد روحانی خویش

بسیار روشنتر و دقیقتر بیان کرده است^{۱۹}.

○ آثار منظوم و منثور شبستری:

منظومه‌ی سعادت نامه‌ی شبستری نیز منظومه‌ای حکمی است اما در اینجا بر خلاف گلشن راز رنگ کلام و فلسفه بیشتر به چشم می‌آید. ضمن اینکه فضای کلی اثر همان فضای عارفانه است. منظومه همچون اکثر منظومه‌های عارفانه با حمد و سپاس و ستایش خداوند متعال آغاز می‌شود. سپس مدح رسول اکرم اسلام (ص) مطرح می‌شود و پس از آن از چهار خلیفه‌ی جانشین پیامبر سخن به میان می‌آید. پس از آن از شیخ ابوالحسن اشعری تجلیل می‌شود و این امر بیانگر گرایشات سنی و اشعری مآبانه‌ی شبستری است.

آنگهی بر روان شیخ کلام ابوالحسن اشعری امام انام آنکه بنهاد بهر طاعت را مذهب سنت و جماعت را^{۲۰} پس از آن شبستری وارد اصل کتاب می‌شود. او عقل و نقل را دو رکن اصلی و اصیل راه یافتن به ساحت قدس می‌داند. منظومه‌ی سعادت نامه در هشت باب تنظیم شده است به یاد بهشت که دارای هشت باب است.

این منظومه را نمی‌توان دارای ارزش هنری دانست، بلکه اگر ارجحی برای سعادت نامه قایلیم به دلیل محتوای معنوی آن است.

شبستری در سعادت نامه نیز همچون گلشن راز شاعری را دون شأن

خویش برمی‌شمارد و علت سرایش این منظومه را چنین بیان می‌دارد:

من که در نثر موی بشکافم	تا چرا شعر شعر می‌یافم
گر ضرورت نبود این ابیات	کی زمن صادر آمدی هیات
مردم عصر شعر جوی بُدند	علما نیز شعر گوی شدند
سخن بدعت آنگهی شده فاش	در میان جهانی از اویاش

من چو این حال مختلف دیدم نیک بر دین خود بلرزیدم

.....

بلکه این علم را ز جمله علوم از پی کار دین کنم منظوم
 بحثهای همه اصول و کلام آورم در هزار بیت تمام
 علمهای دگر کنم همه ضم تا شود سه هزار جمله به هم
 نیست دعوت مگر به قدر عقول این چنین آمد از خدا و رسول
 این نه طامات و شطح و افسان است نظم این نوع سخت آسان است
 بلکه توحید و حکمت است و اصول پاک کرده ز حشو شعر و فضول^{۲۲}

فصل اول سعادت نامه به «معرفت وجود» خداوند تعلق دارد:

بر وجود تو ای الاء به حق هست هر ذره ای گواه به حق
 هر چه از غیب در شهود آمد هم ز جود تو در وجود آمد
 جمله اشیا به نطق حال نصیح حیا آمد صانعند در تسبیح
 شبستری در این فصل براهین فلسفی بر معرفت وجود احد یگانه
 ذکر می کند؛ تو گویی که حرفهای خویش به عنوان یک عارف را از یاد برده
 و فراموش کرده که هم بر فیلسوفان و هم بر این براهین چه مقدار طعن و
 تعریض داشته است. او مباحثی چون وجوب و امکان، دور و تسلسل، نیاز
 ممکن به واجب و امثال آن را مطرح کرده و مورد بحث قرار می دهد:

هیچ ممکن، به خویش هست نشد شیب و بالا، بلند و پست نشد
 دور، باطل؛ تسلسل است محال اوست پس مبدأ و بدوست مأل
 ممکنیت ز ممکنی منفک نشود بی خلاف و شبهه و شک
 هرگز او واجب الوجود نشد منبع فضل و فیض وجود نشد
 واجب آنکه نمی شود ممکن گردش ذات کی بود ممکن
 زانکه قلب حقایق است محال حناش لله ز ایزد مستعال
 خود گرفتیم که می بگشت صفات منقلب کی شود حقیقت ذات
 صفت ذات هم نمی گردد هیچ هستی عدم نمی گردد

صنعت او چو هست پاینده هم نمود است و هم نماینده^{۲۲}
به نظر شبستری غلبه‌ی شناخت بر شناخت یا «دانش دانش» سدّ راه
معرف حقیقی است:

سدّت اندر ره خدا دانی دانش دانش است تا دانی
دانش حقیق ذوات را فطری است دانش دانش است کان فکری است^{۲۳}

فصل دوم به توحید وجود اختصاص دارد. شبستری مباحث خود
را در سه وجه قرآن و برهان و عرفان پیش می‌برد. یعنی برای هر بحثی
نخست از قرآن دلیل می‌آورد. پس به برهان عقلی متوسل می‌شود. و در
آخر عرفان را به میان می‌آورد. یکی از زیبایی‌های کار شبستری در این
کتاب آن است که گهگاه حکایاتی را نقل می‌کند که به درک بهتر مطلب
یاری می‌رساند.

در همین فصل دوم در بیان داشت وحدت وجود عارفانه مثالی
می‌زند که جالب است:

صانعی، کوزه‌ای ز برف ساخت کرد پرآب و اندر آب انداخت
کوزه‌ی برف ناگه از تب و تاب آب گشت و برآمد آب به آب
در همین فصل، شبستری از سفرهای خویش در طلب دانش و
استادان باطنی و صوری‌اش سخن می‌گوید:

مدتی من ز عمر خویش مدید صرف کردم به دانش توحید
در سفرها به مصر و شام و حجاز کردم ای دوست روز و شب تک و تاز
سال و مه همچو دهر می‌گشتم ده ده و شهر شهر می‌گشتم
گاهی از مه چراغ می‌کردم گاه دود چراغ می‌خوردم
علما و مشایخ ایسن فن بسکه دیدم به هر نواحی من
جمع کردم بسی کلام غریب کردم آنکه مصنفات عجیب
از فتوحات و از فصوص حکم هیچ نگذاشتم ز بیش و ز کم
بعد از آن سعی و جدّ و جهد تمام دل من هم ندی گرفت آرام

گفتم از چیست این تفلقل باز
 کاین حدیث دل است از دل جوی
 سخن شیخ محی ملت و دین
 راستی دیدم آن سخن همه خوب
 سز این حال را من از استاد
 سمی شیخ اندر آن فتاد مگر
 قلم او چو در قدم نرسید
 آن نه زو بود فتنه و کینه
 شیخ و استاد من امین الدین
 دادی الحق جوابهای چنین
 من ندیدم دگر چنان استاد
 کآفرین بر روان پاکش باد^{۲۴}

در واقع در اینجا گونه‌ای نقادی عارفانه بر آثار یک عارف برجسته را از شبستری شاهدیم. شبستری به لحاظ نظری شاید گام چندانی فراتر از آثار ابن عربی نگذاشته باشد، و او را می‌باید به لحاظ نظری یکی از شارحان مکتب ابن عربی تلقی کرد. اما به لحاظ حال که برای عارف اساساً قابل مقایسه با قال نیست، شبستری در عرفان نظری گونه‌ای آشوب مشاهده می‌کند. او رهایی از این تعارضات درونی را در محضر پیری راه رفته چون امین‌الدین تبریزی جستجو می‌کند.

فصل سوم از باب اول به تنزیه ذات اقدس خداوندی اختصاص دارد. در این فصل شبستری به عوام صوفیه حملات شدید می‌آورد، و باز متعرض گروهی می‌شود که:

ترک کرده همه کلام و نصوص تا بدانند به عمر خویش فصوص
 او از حجة الاسلام امام محمد غزالی نقل می‌کند که کسانی سخنان
 بایزید و حلاج را بی‌آنکه به ژرفای آن رسیده باشند دستاویز فضولی
 خویش می‌کنند، پس به فتوای امام محمد غزالی:

گشتن آن یکی به مذهب من بهتر از زنده کردن ده تن

باب ثانی به صفات حق تعالی اختصاص دارد. فصل اول این باب در اثبات صفات است. در این فصل شبستری حمله‌ای شدید به فلسفه و فیلسوف دارد. او تأکید دارد که خود متون فلسفی را با جدّ و جهد از نظر گذرانده است و مخالفتش با فلسفه و فیلسوفان از باب ناآشنایی با یک علم خاص نیست. بلکه اندیشه‌ی فلسفی کاستی‌هایی بنیادین دارد که پاسخگویی عارف دیندار نیست. او در اینجا مخالفتی را طرح می‌کند که بیشتر در تهافت الفلاسفه‌ی غزالی شاهد آن بوده‌ایم. امام محمد غزالی در پیست مسئله بر فیلسوفان خرده می‌گرفت و سه قول ایشان را به لحاظ دین کفر می‌انگاشت. قدم عالم، نفی علم حق تعالی به جزئیات و انکار حشر جسمانی از دید او کفر تلقی می‌شد. شبستری نیز لحنی شبیه به غزالی دارد:

نفی کردی سه رکن آسمانی قدرت و علم و حشر جسمانی
 آنگهی نام علم و عقل بری ای خدا و رسول از تو بری
 فلسفه چیست نزد اهل ملل کفر و خود رایی و ضلال و حیل
 هستم از علم آن گروه آگاه جمله دانستم بحمدالله
 این یقین است لیک نفس خبیث نکند میل جز به لهو حدیث^{۲۵}
 به نظر شبستری اصل حکمت از انبیاست، اما نه حکمت کثر که فلسفه باشد، بلکه حکمت راست که وحی ایزدی است و نخست بر شیث فرود آمده و بعد از آن شامل حال ادریس شده است.

پس از آن این حکمت نبوی میان مردم شایع شده است و «حکمت دین و هیأت انجم» از آن نشأت گرفته است. همین حکمت است که بعدها به یونان منتقل می‌گردد و از طریق اساطیر به «عامه‌ی یونان» راه می‌یابد. در یونان است که حکمت زلال نبوی به کثافات خرافه و جهل مختلط می‌شود و نسخ و تحریف بدان راه می‌یابد و سود و سرمایه به زیان مبدل می‌گردد. رای اشراقیان افلاطون به کفر گوناگون مختلف می‌شود. عَلم

مشائیان را ارسطو بر می افرازد. علم منطق که او واضع آن است، انصاف را که نیکو پرداخته است و هنرپردازی کرده است. در علم الاهی است که او «کثر باخت» و از «ضلال خیال» در «غلط افتاد». شبستری میان ایمان و یونان تقابل می بیند. راه ایمان غیر از راه یونان است:

به قیاسات عقل یونانی نرسد کس به ذوق ایمانی
عقل، خودکیست تا به منطق و رای ره برد تا جناب پاک خدای
گر به منطق کسی ولی بودی شیخ سنت ابوعلی بودی
ورچه او را دو صد شفا باشد چون حبیب اعجمی کجا باشد؟
ابلهی با صفا و قلب سلیم بهتر از زیرکی و رأی سقیم
اندیشمندان بزرگ گاهی خطاهای بزرگ نیز دارند. شاید به عبارت دیگر بهتر آن است تا بگوییم اشتباه بزرگان به دلیل همین بزرگیشان بیشتر به چشم می آید تا اشتباه افراد معمولی که محدود و منحصر به محدوده‌های خاص است. یکی از اقوال سخیف و خطاهای فاحش شبستری تعرض او نسبت به بزرگانی همچون ابوعلی سینا و ناصر خسرو قبادیانی است. کسی مثل شبستری که بت و بت پرستیدن را تأویل می کند و می گوید:

مسلمان گریدانستی که بت چیست یقین کردی که دین در بت پرستی ست
معلوم نیست که چرا وقتی نوبت قضاوت درباره‌ی ناصر خسرو قبادیانی و آثار او می رسد چنین متعصبانه تیغ طعن بر او می کشد و بزرگی همچون او را به کفر و الحاد متهم می دارد؟ به ویژه تشیع، گویی از دید شبستری جرمی است نابخشودنی که ناصر خسرو علاوه بر فیلسوف بودن بدان نیز متهم است. علاوه بر این او به ناصر خسرو تهمت‌هایی می زند که آدمی آنها را حتی بر کافر و ملحدی روا نمی دارد تا چه رسد به بزرگی همچون ناصر خسرو علوی که تمامی آثارش مشحون از اندیشه‌های ایمانی است:
هست از این قوم ناصر خسرو که کند کهنه بدعتی را نو
فلسفی اصل و رافضی طین است زین دو بگذر که دشمن دین است

خالی از علم و حکمت و توحید کافر محض گشته بر تقلید
 جهل او گرچه فاضلان دانند کفر و فسقش همه جهان دانند
 از همه نوع علم و فضل و هنر بجز از شاعری چه داشت دگر؟

.....

ظلمت و کفر جمع کرده تمام روشنی نساه کرده آن را نام
 فعل را می‌دهد به روح نما قول گجران کنند کلام خدا
 سخنش بیشتر سقط باشد «زخرف القول» زان نمط باشد

.....

چون که حاصل نداشت خط اصول کرد باور حدیث نامعقول^{۲۶}
 همین جناب شبستری آنجا که پای دفاع از هم‌کیشان به میان می‌آید
 برای ابوالحسن اشعری متکلم که بنیانگذار اشعریگری محسوب
 می‌شود، و به گواهی آثارش نسبتی با عوالم باطنی و عرفانی نداشته شانی
 چون شأن اولیا قایل می‌شود و در مقابل، هر کس را که اشعری آیین نیست
 به شمشیر قهر و چماق تکفیر می‌راند. بنا بود تا عرفان تعصبات خشک را
 از ریشه برکند و انصاف و اعتدال پدید آورد و وسعت مشرب ایجاد کند؛
 اما می‌بینیم که مدعیان عرفان خود کمتر از عوام در بند تعصبات خشک و
 بی‌اساس هستند. عرفان در اساس برای این پدید آمد که فرقه‌گرایی
 جامعه بشری را شقه شقه نکند و آدمیان بتوانند از هر طایفه‌ای که هستند
 در ظل لوای توحید و آزادگی جمع شوند و در یک کلمه انسان باشند. اما
 دروغا که این مهم صورت نبسته و فرقه فرقه شدن در میان مدعیان عرفان
 بیش از هر جای دیگر است. باری بگذریم و به اصل بحث بازگردیم.
 شبستری پس از طعن و تعریض بر ابوعلی سینا و ناصر خسرو تیغ تکفیر بر
 معتزلیان می‌کشد. معتزله در تاریخ اسلام به آزادگی و آزادی و عدم تعطیل
 عقل در فهم دین شهره بوده‌اند. اما جناب شبستری که پیشاپیش تصمیم
 خود را در دفاع از اشعریگری گرفته است، سنگ تهمتی نیست که روانه‌ی

آبگینه‌ی اصحاب اعتزال نکنند، و تیغ اتهامی نیست که بر فرق ایشان فرود نیاورد. جالب این است که او معتزله را «خالی از عقل و نقل و ذوق و اصول» می‌نامد، در حالی که تمامی آثار معتزله و ارسطی عقلانی متون نقلی را شامل می‌شود، و معتزله به گواهی آثارشان بسیار اهل ذوق و بررسی‌های اصولی مبانی دین بودند. شبستری معتزله را گروه لثیم می‌خواند که نه اهل تحقیقند و نه اهل حکمت. قول‌های مجوس را زنده کرده‌اند و شبهات منحوس در میان آورده‌اند. معتزله منافقان افتاده در اسفل السافلین دوزخ‌اند، که سلامشان را نباید جواب گفت و بر جنازه‌شان نباید نماز خواند! شبستری بدین نیز قناعت نکرده و می‌گوید:

لعنت ایزد و رسل یکسر وارد اندر مکذبان قدر
و این رویه‌ی دیگر سکه‌ی تصوف است. تصوفی که آن مایه آزادگی و آزادی از آن سراغ داریم، گاه نیز چنین آلوده‌ی اغراض گروهی و تعصبات خشک فرقه‌ای می‌شود، و از آن اوج و اعتلای انسانی سقوط کرده و گرفتار چاهسار جهل و نادانی می‌گردد.

در فصول مختلف باب دوم به صفات خداوند از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر می‌پردازد و در مورد آنها از موضعی اشعری مآبانه به بحث می‌پردازد. فصل ششم درباره‌ی کلام حق تعالی و ویژگی‌های قرآن کریم است. موضع شبستری به لحاظ کلامی چنانکه اشارت رفت موضعی کاملاً اشعری مآبانه است. او در مورد قرآن نیز به قدیم بودن کلام الهی قایل است.

این فصل، یکی از فصول بسیار ارزشمند کتاب است، شبستری مقایسه‌ای میان قرآن و انسان ترتیب می‌دهد. قرآن، انسانی کلامی است؛ و انسان، قرآنی وجودی. همانگونه که ظاهر انسان غیر از باطن اوست و از راه شناخت صورت فرد نمی‌توان پی به سیرت او برد، همچنین قرآن نیز ظاهری دارد و باطنی. اصل قرآن همانا باطن آن است:

خواجه عبدالرحیم تبریزی پس نکو گفتم اگر تو نستیزی
لفظ قرآن و صورت انسان گفتم باشند فی المثل زوجان
معنی آن و روح این ز نهفت باز هستند در حقیقت جفت
هر دو را خود حقیقت از ره راز واحداً لانفرتق آمد باز
باز اندر مقابل انسان هفت بطن است معنی قرآن
هر یکی زان بدین قرین آمد سر سبج المثانی این آمد
ظاهر خواجه صورت رحمان معنی اش کان خلقه القران

شبستری به تبعیت از اشعری صفات را چون ذات قدیم می داند:

این صفتهای هفت گانه که رفت دایما ذات را بود هر هفت
همه چون ذات وی قدیم الذات مستبری ز کثرت و هیئات
باب ثالث در اسمای الهی است: شبستری در این بحث از قرآن

شواهدی ذکر می کند که خالق، مدام خود را به داشتن اسم ستوده است:

نص قرآن به نام خالق ما وارد است قوله: «له الاسماء»
حضرت حق گشوده عز و علاه در قرآن بسه لفظ بسم الله
اسمش این گنج را کلید آمد هر چه هستی ست زو پدید آمد
لفظ الله اسم حضرت ذات غیر از آن جمله اسم های صفات
اسم اعظم بدو سزاوار است وین چنین در صحیح و اخبار است
گر نه او نام خویشش گفتی کیست آن کس که این سخن گفتی
عقل را نیست تاب معرفتش چون نهد نام و کی کند صفتش؟
شرع باید که تا کند تعریف مذهب راست چیست جز توقیف

پس چنانکه می بینیم، شبستری به توقیفیت اسمای الهی معتقد است. یعنی آدمی نمی تواند حق تعالی را نامی از نزد خود دهد، بلکه او جل و علا خود به هر نامی و اسمی که خواهد خود را می نامد و بشر در این جهت باید تابع خداوند خویش باشد، و با اسمایی که خداوند خود را شناسانده است، او را بخواند.

در خاتمه‌ی این باب شبستری متعرض زمان و زمانه‌ی خویش می‌شود و از شبهه صوفیانی که به نفاق و فریب خود را در سلک اهل معرفت جا زده‌اند، شکوه و شکایت سر می‌دهد. مولوی پیشتر به جاروی لا اشاره کرده بود که نفی ماسوی الله است. لاله در واقع نفی و زدودن هر چه جز الله است. تا با جاروب لاله نفی هر چه جز خدا را نکنی به الا الله نخواهی رسید. شبستری نیز هم در گلشن‌راز و هم در سعادت‌نامه این تعبیر را به کار برده است. لاله به مثابه‌ی نفی، زمانی ارزش دارد که به الا الله چونان ایجاب منجر و منتهی گردد. بدون این پیوستگی، صرف نفی نه تنها سودی ندارد، که ویرانگر است. تو گویی شبستری نقد نیهیلیسم معاصر می‌کند:

خانه کردی ز لاله پراز جاروب خود یکی زان بس است، خانه بروب! چون که صحن سرای ناپاک است نفس جاروب عین خاشاک است روی آینه را چسوکرد سیاه گشت رنگ سپید، رنگ سیاه باب رابع در افعال خداوند است. شبستری در این باب کاملاً جبری مسلک می‌نماید. فصول این باب عبارتند از: ۱. در حقیقت جبر و اختیار ۲. در اینکه افعال خداوند نیازمند به علت نیست و این که جزای مردمان در قیامت به واسطه‌ی اعمالشان نخواهد بود ۳. در حدوث جهان ۴. در بیان مبدأ آفرینش ۵. در معرفت نفس ناطقه ۶. در رزق ۷. در معرفت زمان و مکان ۸. در فواید اطاعت از خداوند تعالی.

یک نکته جالب در منظومه‌ی سعادت‌نامه تلمیحات آن به آیات قرآنی و احادیث پربرکات نبوی است. در واقع شبستری جای‌جای به متون اصیل دین استناد می‌جوید. این امر بیش و پیش از هر چیزی نمایانگر آشنایی عمیق و دقیق شبستری با این متون است و ژرفای دین شناسانه‌ی کار او را بر آفتاب می‌افکند. نمونه را اییاتی از این دست نقل می‌شود تا بحث ملموس‌تر گردد:

- زانکه «خیر الامور اوسطها» اشرف الکائنات اقسطها
- خواننده «قل هذه سبیلی» را داده هر یک بسند و دلیلی را
- «اولم یکسف» در ره ایمان به تمثیل گرفته از قرآن
- زان ز مسرّ وجود آگاهند که حریفان «لی مع الله» اند
- جمله علم الیقین و عین یقین باز حق الیقین قوم گزین
- بعد از آن قصه‌ی ضلال مبین گفته بر سنت کلام مهین
- عقل را هسی ز نقل پی در پی از نین بازخوان «و ان من شیء»
- سر قرآن چونیک واکابی خود همه مغز این سخن یابی
- زانکه ازواهب الصوّر دل و تن همه نیکوست «الذی احسن»
- وصف حسن تو «احسن التقویم» حسن جان متصف به قلب سلیم
- در «یدین» است جسمها را گسل و «اصبعین» است باز منزل دل
- جان به فطرت ز ایزد آگاه است لوح بی رنگ «صبغة الله» است
- نشود نیک، بد ز هیچ سبیل باز جو قول حق که «لاتبدیل»
- «اسفل السافلین» تویی تو بود که ترا کار «بل اضل» فرمود
- بنگر اکنون ز اوج مهر یقین در چه ظلمت «ضلال مبین»
- «به هر آن سو که گردد آن گمراه گر بدانند «فثم وجه الله»
- «مثل الاعلی» آمد از قرآن ذات حق را برای کشف و بیان
- «شهد الله تو بشنو و تو بگو انه لا اله الا هو
- نیست اندر یقین مجال گمان رو «افی الله شک» بر ایشان خوان
- «قل هو الله» گفت با تو احد باز «الله» گفت فرد و «صمد»
- «جزوهای جهان ز کوه و ز کاه همه در «لا اله الا الله»
- به محیط افکن ای خرد زورق جای باطل نماند، «جاء الحق»
- چسند از آیات انفس و آفاق «اولم یکف» خوان علی الاطلاق
- چه کند با دلیل، رأی المین؟ وادی قدس و آنگهی نعلین؟
- وقت «انسی انسا الله» آمد، زود بنه از کف عصای گفت و شنود

- ذره بد و آنکه از خطاب «الست»
 - ای که اندر حجاب ماندستی
 - در ازل از چه کردی استدلال؟
 - در خودی کرده‌ای خدا را گم
 به تو نزدیکتر ز «حبل وریده»
 - از «الم نخلق» و «الم نسجمل»
 - بنگر آخر به آشکار و نهفت
 - زان جهت نیست هیچ منع و دریغ
 قسول «والله غالب» بشنو
 کرد مقرون به خلق «ثم هدی»
 - امر نسبی است کثرت موجود
 تا شود کشف بر تو «خلق جدید»
 «هوفی شان» همیشه حق را دان
 - «رهنمای من و تو از قرآن»
 - گفت «انی قریب» با تو خدای
 - امر و حکم «قل انظروا» ز کتاب
 - «قول عاقل شنو تو از جبار»
 - در گروه «مذبذبین» جانش
 - «هل تری من فطور» می خوانی
 «اصم ویکم» اند «عمی» و «شردواب»
 - دافع شک و شبهه‌ی منکر
 نص «بی یسمع» است و «بی بیصر»
 علاوه بر قرآن و احادیث اسلامی، شبستری از سخنان مشایخ
 عرفان نیز بهره فراوان می برد و هر جا که فرصتی یابد به مناسبت سخن را
 به کلامی از بزرگان معرفت زینت می بخشد. به نمونه‌ای از این ابیات
 اشارت می کنیم:

- سخنی چند از مشایخ ما
تا هزار است اندر این ز کلام
- بر جنید ابلهی گرفت این دق
پسیر دم زد ز عالم ارواح
- سخن آن که مرد آگاه است
مگر از شبلی آن یکی پرسید
که: من العارف؟ او به لفظ عرب
دید بابا حسن ز رنج وفات
گفت بیچاره را نخستین بار
جان برآورد در دمی صدبار
هر که یک دم شدست محرم یار
- داد زد پس اسام غزالی
از غمسم ضعف دین و بدحالی
گفت هان دین خویش در یابید
از پی دفع، زود بشتابید
پس از بررسی آثار منظوم شیخ، به آثار منشور او می‌رسیم:

رساله حق‌الیقین فی معرفة رب العالمین نوشته‌ای است مشتمل بر هشت باب به تعداد درهای بهشت. این رساله دارای نثری بسیار فصیح و روان است و شمیم کلام پیر هرات خواجه عبدالله انصاری از آن استشمام می‌شود. این هشت باب عبارتند از:

باب اول در ظهور ذاتی حضرت حق و بیان مقام معرفت.

باب دوم در ظهور صفاتی حق تعالی و بیان مقام علم.

باب سوم در مظاهر و مراتب آن و بیان مبدأ.

باب چهارم در وجوب وحدت او تعالی و تقدس.

باب پنجم در ممکن الوجود و کثرت.

باب ششم در تعین و حرکت و تجدد تعینات.

باب هفتم در حکمت تکلیف و جبر و قدر.

باب هشتم در معاد و بیان حشر و حقیقت فنا و بقا.

در مقدمه‌ی این کتاب شبستری ادعا می‌کند که: «این کتاب را حضرت عزت از خزانه‌ی غیب بدین ضعیف مسکین کرامت فرموده^{۲۷}». در این رساله، شبستری نکاتی فلسفی و عرفانی را به زبان نثر بیان می‌دارد و هر نکته‌ای را حقیقت می‌نامد. بسیاری از نکاتی که در گلشن راز مورد توجه است، در اینجا مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. شبستری در این رساله بسیار تحت تأثیر عرفان نظری حوزه‌ی ابن عربی است.

شبستری بحث خود را با وجود محض آغاز می‌کند. وجود محض منشاء شناسایی و هستی ماسوی الله است. وجود محض قایم به خود است و دیگر هستی همه قایم به اویند. شبستری برای تأیید قرآنی این نکته‌ی عرفانی به آیه‌ی «الله نور السموات و الارض» استناد می‌جوید. شبستری دلیل هستی خداوند را وجود خود خداوند می‌داند. شناسایی او به او ممکن است. شناخت نسبت به هستی متأخر است: «دلیل را از هستی ناگزیر بود». درک هستی مقید از خود - مانند خودآگاهی انسانی نسبت به هستی خویش - مبتنی بر وجود مطلق است. چرا که وجود مقید بدون وجود مطلق عین عدم است. به همین دلیل، «ادراک هستی حق، مقدم است بر ادراک نفس... از این جهت نسیان حق را مستلزم نسیان نفس فرمود، که نسیان بعد از معرفت بود: «نسوا الله فانسا هم انفسهم»^{۲۸}.

با این مقدمه شبستری نتیجه می‌گیرد که: «معرفت حق تعالی، ذوات را فطری است، که وجود منبع کمالات است، و فطرت قابل تغییر نیست»^{۲۹}.

نفس انسانی از خداوند واهب الصور صادر شده است و لذا زیباست و کمال زیبایی نفس انسانی به معرفت است و «آرایش آن ایمان» می‌باشد. خداوند که آدمی را معرفت بخشیده، او را بدینسان در جهت «هدایت عام» نیز قرار داده است. مقام معرفت مقامی است که در آن

انسان به واسطه‌ی هستی حق به هستی خویش و دیگر هستی‌ها آگاهی و شعور دارد. اما مقام علم به عکس آن مستلزم ادراک ادراک است، و لازمه‌اش سیر از مخلوقات به سوی خالق است.

ادراک ادراک یعنی علم، و این امر غیر از ادراک فطری است یعنی معرفت:

«نفس ادراک فطری یعنی معرفت بسیط قابل تفکر نیست، که تحصیل حاصل محال است. بلکه تفکر حجاب آن می‌گردد. و از این جهت فرمود: لا تتفکروا فی ذات الله. بلکه محل تفکر، ادراک ادراک است به واسطه‌ی آیات. و بدین سبب تفکر را به آیات حواله فرمود که: و یتفکرون فی خلق السماوات و الارض، قل أنظروا ماذا فی السماوات و الارض... مناط تکلیف و مورد حکم، ادراک ادراک است نه ادراک بسیط: یا ایها الذین آمنوا آمنوا^{۲۰}».

ایمان حقیقی و حقیقت ایمان متعلق به مرحله ادراک فطری و معرفت بسیط است. هدایت فطری نیز مربوط به همین مرحله است. اما هدایت یا راهیابی عقلی و یا در مقابل گمراهی همه مربوط به مرحله‌ی تفکر یا ادراک ادراک است. تمامی گمراهی‌ها و اختلافات و احکام مربوط به این مرحله است. در ادراک فطری اختلافی نیست:

«اختلاف را به ادراک فطری راه نیست کان الناس امة واحدة. فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه... علم و ایمان در نفوس مرکوزند، و اخراج آن را اسباب است. آینه‌ی علم جز تذکر نیست^{۲۱}».

واصلان کامل به هنگام استغراق در مقام معرفت، اگر به علم پردازند - «که از رهگذر حواس داخلی و خارجی حاصل می‌شود» - در حجاب فرو خواهند رفت و دریافت حقیقت محجوب خواهند بود: «الن ترانی و لکن انظر الی الجبل».

نهایت قدم علم یعنی ادراکِ ادراک، در واقع عدم ادراک است. چرا که حقیقت حق که غیر مستناهی است هرگز داخل در حوزه‌ی ادراک ادراک نمی‌گردد. لذا علم همواره از درک حقیقت مطلق - که به عبارتی یگانه حقیقت‌راستین است - محجوب می‌باشد.

کمال مرتبه‌ی نبوت از آن جهت که نبوت است، به کثرت است. لذا شأن رسول اسلام برتر از دیگر انبیاست چرا که دایره‌ی نبوت او شمول فزونتتری دارد. اما کمال مرتبه‌ی ولایت به وحدت است. لذا می‌توان گفت نبوت مربوط به قوس نزولی وجود است و ولایت مربوط به قوس صعودی آن. اما نور ولایت مأخوذ از نور نبوت است. مانند ماهتاب که نور از آفتاب می‌ستاند:

«مبدأ ولایت در غیر نبی، نبوت است، و مبدأ نبوت نبی، ولایت: قل ان کتتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله»^{۳۲}

البته اولیای حق از اثرات متابعت و عبودیت به مقامی می‌رسند که «نبی از وجه نبوت محض در بعضی امور تابع ایشان شود، مانند موسی (ع) که نبوت داشت اما تابع ولی زمان خویش حضرت خضر (ع) بود. رسول اکرم (ص) مظهر اتم نبوت و ولایت بود، و وسعت دایره‌ی ظهور او تمامی انبیاء و اولیاء را دربرمی‌گرفت. او مظهر اسم الرحمن بود و «آن غایت کمال نبوت و صفای مظهریت است». به واسطه‌ی ظهور جناب مصطفوی «ولایت تام به ظهور آمد». سعادت تام در متابعت اوست. سالکان راه محتاج هدایت مرشد و ولی‌اند. اما سالکی که از ولایت مصطفوی بی‌واسطه کسب فیض تواند کرد دیگر نیازمند به مرشد خارجی نخواهد بود، زیرا که «تصرف خارجی جهت ریاضت نفس است»، و عارف از این جهت تحت ولایت مستقیم ولی‌الله اعظم است.

هو اشاره به ذات غیبی محض است که در مرتبه‌ی ذات، هیچکس و هیچ چیز را بدو راه نیست. به تعبیر شبستری دو چشم «های» هو جامع

دو مفهوم ذات و افعال است. میان ذات و افعال او، صفات خداوندی واقع شده‌اند. الله اسم ذات است. هو اشاره به دو مقام احدیت و واحدیت دارد. یعنی مقام غیب هویت و مقام تجلیات افعالی حق. وقتی که هو به الله می‌پیوندد - هو الله - اشاره به مقام ذات خواهد داشت:

«حقیقت هویت غیب پوشیده‌تر بود از مفهوم ظاهر و باطن و اول و آخر»^{۳۳}.

ظهور حق در مرتبه‌ی فعل سبب می‌شود تا از اسمای باطن و ظاهر عوالم غیب و شهادت پدید آید، و دنیا و آخرت شکل گیرد. از وجه نسبت اسم‌هایی چون ظاهر و باطن و اول و آخر با حضرت ذات احدیت، صفات متقابل چون قهر و لطف، و قبض و بسط پدید می‌آید، و از جهت نسبت آن اسما با مرتبه‌ی تجلی فعلی صفات به جلالی و جمالی معبر می‌گردند و در مورد این دو است که لفظ بیدین برای حق به کار می‌رود. خاک مظهر جلال آمد و روح مظهر جمال. در آدم بود که خاک و روح و در واقع جلال و جمال به هم پیوست و در هم مجتمع شد. لذا آدم «از این سبب مسجودی و خلافت را سزاوار آمد: «و علم آدم الاسماء کلها. و ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدی»^{۳۴}.

علم - یعنی ادراک ادراک - متعلق می‌طلبد و لذا همواره در مرتبه‌ی آیات توقف می‌کند و فراتر نمی‌رود.

باب سوم کتاب حق الیقین در مظاهر و مراتب عالم و بیان مبدأ آن است. در این باب، شبستری می‌کوشد تا نسبت موجودات را با مرتبه‌ی احدیت روشن سازد. بنابر هستی‌شناسی عارفانه، موجودات به تمامی مظاهر وجود مطلقند و در این آینه‌هاست که آن آفتاب مطلق بروز و ظهور می‌نماید. بالاترین مرتبه‌ی وجودی، آینه‌گی است که انسان از این جهت برترین موجودات است. لذا از این جهت، انسان نهایت ظهور مراتب کلیات و اختلافات ذاتی است. عکس حق هنگامی که در آینه وجودی

انسان می‌نگرد، در این آینه پیدا است: «و فی انفسکم». وقتی که در آینه می‌نگری، عکس که در آینه است - که همانا عکس خود توست و به انسان العین مسماست - دارای چشمی است که همانا عکس چشمهای خود توست، به آن چشمها او نیز در تو می‌نگرد. پس در این حال «خود به خود نگرنده‌ی خود است در خود: لاندركه الابصار و هو یدرك الابصار»^{۳۵}.

در این حال «آینه و عکس و دیده و مردمک، عین یکدیگرند، و این شهود احدیت جمع و مقام محمدی (ص) است؛ که حقیقت وحدانیت در مظهر فردانیت ظاهر شود؛ و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»^{۳۶}.

باب چهارم در وجود وحدت او تعالی و تقدس است. استدلال اصلی شبستری در این باب همان است که بیشتر بدان اشارت رفت. وجود هست و غیر او چیزی جز عدم نیست. عدم یگانه است، پس وجود نیز یگانه است. ذات وجود نیز از جهت همین طرد عدم و طرد غیر مستلزم وحدت و یگانگی است. شبستری موجودات ممکن را «نه نیست و نه هست» می‌نامد. ممکن در وجود و ظهور وجوب دارد و این وجوب از ناحیه‌ی واجب‌الوجود به او افاضه شده است، و گرنه او بر همان عدمیت ذاتی ابتناء دارد. یگانگی ذاتی تنها از واجب‌الوجود است. حق در مرتبه‌ی ذات احد است، و در مرتبه‌ی صفات، واحد. در عدها، وحدانیت در فردانیت ظهور کرده است، و عدد ثلاثه که جامع زوجیت و وحدانیت است، افضل اعداد است.

باب پنجم «در ممکن‌الوجود و کثرت» است. موجود ممکن امری است «اعتباری که عقل بر وفق خویش از ادراک وجود و عدم به هم در ذهن ترکیب کند». چون سالک در مسیر سلوک به نهایت طور خویش رسد که مبدأ طور کشف است، آنگاه درمی‌یابد که «اعتباریات را در خارج وجودی نیست»^{۳۷}. به همین دلیل «کثیر و کثرت، قائم است به وحدت که مبدأ مفهوم اوست». انسان به اعتباری مظهر کثرت و به اعتباری دیگر

مظهر وحدت است.

شبستری در این باب اشارتی نیز به عشق مجازی دارد. عشق مجازی در واقع عشق به جسم نیست، بلکه به جهت حسنی است که از ناحیت وجود در او تعبیه شده است. هر عشقی، عشق به حق است: «عشق مجازی که افراط محبت است جز از حسنی که در مظهر انسانی است، صورت نبندد؛ که آینه‌ی دل او جز به صورت حسن تام مستغرق نگردد»^{۲۸}.

باب ششم در تعین و حرکت و تجدد تعینات است. موجودات به دلیل اقتضای ذاتی خویش طالب و مشتاق عدمند، و «به سرعت تمام، ساری و متحرک به مرکز فطرت ذاتی خودند که عدم است». تمامی موجودات قایم به حق‌اند و دمام فیض از او می‌ستانند. پس سریان فیض اوست که موجودات را از عدم رهانده و بقای وجود می‌بخشد:

«در هر طرفه العین، حال را تجدیدی حاصل می‌شود... و سرعت آنات او مانند نهر جاری و خط ممتد می‌نماید... هر یکی در هر طرفه العین به حسب لبس و خلع، تعین وجودی و عدمی خاص می‌یابند؛ و این معنی را محبوس و مقید زمان و مکان در نیابد»^{۲۹}.

حرکت روح و حقیقت انسان در نفس مرکز است که: قلب المؤمن بین الاصبغین من اصابع الرحمان یقلبها کیف یشاء. و حرکت فلک اطلس که بنا بر جهان‌شناسی قدما دربرگیرنده‌ی تمامی افلاک و آسمان‌هاست و تمامی حرکات کمی و کیفی مبتنی بدوست، حرکت دَوّری است. پس حرکت افلاک تابع حرکت قلب است: «حرکت دوری تابع حرکت مرکز بود».

باب هفتم در حکمت تکلیف، و جبر و قدر، و سلوک است. این بحث با حکمت تکلیف آغاز می‌شود. شبستری حکمت تکلیف را اظهار

هستی از طریق به ظهور رسیدن عجز غیر می‌داند، و بر آن می‌افزاید که تعظیم ذات معبود و تمایز یافتن جنبه‌ی عدم ممکن از جنبه‌ی وجودی که مختص ذات الهی است، از دیگر علل تکلیف‌بندگان است. حکمت در ابتلای انبیا و اولیای الهی نیز در این بوده است که در تعیین ایشان که همانا وجود مجازی آنهاست، فنا ظهور یابد، و ایشان به وصال معشوق و محبوب حقیقی و مطلق برسند. شبستری جوهر انسانی را روح او می‌داند، و عمل را نسبت بدان عَرَض محسوب می‌دارد. تعلق فعل به ظاهر یعنی حق، غیر تعلقی است که به مظهر یعنی عبد دارد اگر چه اول حقیقی است و دوم مجازی. عمل به اعتباری مختص ذات باری است. به اعتباری مشترک بین خداوند و مخلوقات است. و به اعتباری دیگر مختص بنده است. جمع بین این سه عبارت امری دشوار است از ناحیه‌ی بنده و «این مقام خاصه‌ی مظهر محمدی (ص) است، و مسمّا است به مقام محمود^{۲۰}». تحقق این مقام زمانی واقع می‌شود که عبد به بقای بعدالفنا رسیده باشد. آیات قرآنی که به جبر دلالت دارند، اشارت به مقام فنای محض دارند. و «هر کدام که مشتمل است بر امر به ارسال و تکمیل نفوس اشارت بود به بقای محض». و «هر کدام که مشتمل است بر حرکت بعد از سکون، و کشف بعد از ستر، و علم بعد از جهل، و غنای بعد از فقر، و هدایت بعد از ضلالت اشارت بود به احدیت جمع». به نظر شبستری همانگونه که توحید در میانه‌ی تشبیه و تنزیه قرار گرفته است، «یعنی اثبات صفات حقیقی و نفی صفات سلبی»، همانطور بالاترین مرتبه‌ی انسانیت نیز مقام محمدی است که «عیان نفی و اثبات است، یعنی بقای بعد الفنا... و اعتقاد میان جبر و اختیار».

باب هشتم در بیان معاد، و حشر، و حقیقت فنا و بقاست. شبستری

معاد را در مقابل مبدأ عبارت از ظهور نیستی در هستی می‌داند، چرا که مبدأ، ظهور هستی در نیستی بود. از دید او مبدأ و معاد تقابل دارند. هستی

با ظهور خود در نیستی سبب اظهار و ایجاد خلق است، و نیستی چون در هستی ظهور کند سبب اخفا و اعدام و موت خواهد بود. از طرف دیگر چون نیستی غیر واقعی است، واقعیت معاد ظهور هستی باشد در حقیقت خودش: «لمن الملک الیوم لله الواحد القهار». ظهور هستی مطلق در نیستی با فنای مظاهر ملازمت دارد. نیست از جهت نیستی تبدیل به هست نمی شود. و بالعکس. «فنا وبقا دو امر اعتباری اند که از تجدد تعینات نموده می شود. وجه نیستی دایماً فانی است و وجه هستی دایماً باقی: «کل شیء هالک الا وجهه»^{۲۱}».

بقا نام هستی است در عالم مظاهر. بقای حقیقی مختص ذات است و بقای مجازی مخصوص به امتداد مظاهر متوافق. فنا نیز بدین ترتیب نامی است که به نحو مظاهر و ارتفاع تعین داده می شود. در واقع هر بقایی که از آن به مجاز سخن می گوئیم - در مظاهر - جلوه ای از بقای مطلق دارد، چرا که هر مظهري در تعین وجودی خویش محتاج به اوست. پس در واقع باقی همه اوست. با انقطاع فیض اوست که عدمیت ذاتی اشیا چهره می کند و فنا رخ می نماید. آنچه که در این جهان به جهت ظاهر حس درک می شود، همانا دنیا است؛ و آنچه در این جهان از جهت باطن عقل درک می شود، آخرت است. با عبور از پل مرگ و ورود به باطن جهان قضیه برعکس می شود. یعنی آنچه در این حال ظاهر است، باطن جهان است؛ و آنچه که مخفی است، ظاهر آن. فاصله ی دنیا و آخرت کیفی است، نه کمی: «من مات فقد قامت قیامته». عالم در کل آن دم به دم و آن به آن معدوم می گردد و عالم دیگر موجود می شود. شبستری سه فهم از قیامت به دست می دهد. نخست آنکه در هر طرفه العین با هر جزو، و کل، با هر شخص و با جمیع عالم واقع می شود.

دوم آنکه مخصوص است به عارف، بعد از مرگ اختیاری به

حسب ترقی، و تجدد احوال، و سرعت سریان، و کشف اسرار.

سوم آنکه مشترک است میان اشخاص انسان و خاص آدمیان است و بعد از مرگ طبیعی آشکارگی می‌یابد.

اما طامة الکبری مربوط به کل ماسوی الله است که در آن بساط زمین و زمان در هم نور دیده می‌گردد.

با این بحث رساله‌ی حق‌الیقین شبستری به پایان می‌رسد.

رساله‌ی دیگر شیخ، رساله‌ی مرآت‌المحققین است. این رساله در بیان معرفت نفس، و علم خداشناسی است، و دارای هفت باب است:

باب اول در بیان نفس طبیعی و نباتی و حیوانی و انسانی، و قوت‌های ایشان و خادمان ایشان.

باب دوم در صدور موجودات.

باب سوم در بیان واجب و ممکن و ممتنع.

باب چهارم در بیان آنکه حکمت آفرینش چه بود؟

باب پنجم در مبدأ و معاد.

باب ششم در برابر کردن آفاق با انفس و برابر کردن تن آدم با عالم.

باب هفتم در تطبیق آفاق و انفس.

رساله با بحث در انواع نفس آغاز می‌شود.

از دید شبستری - و دیگر عرفا - نفس انواعی دارد مثل: طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی. در انسان سه نفس طبیعی و نباتی و حیوانی در خدمت نفس انسانی‌اند. نفس حیوان دارای دوازده قوه است: پنج حس ظاهری یعنی شنوایی، بینایی، چشایی، بویایی و لامسه. پنج حس درونی یعنی حس مشترک، خیال، وهم، ذاکره و حافظه، و دو نیروی غضب و شهوت.

باب دوم در کیفیت صدور موجودات از مبدأ واحد است. شبستری به تبعیت از دیگر حکمای پیشین، نخستین آفریده را عقل

می‌داند، و سخنان فیلسوفان در باب پیدایی موجودات را تکرار می‌کند. عقل سه معرفت یافت: معرفت به خویش که از آن نفسی پدید آمد. معرفت به حق که از آن عقلی پدید آمد. معرفت احتیاج خویش به حق که از آن جسمی پیدا شد. و در عقل دوم همین سه معرفت پیدا شد و از آن سه معرفت نیز به همان ترتیب عقلی و نفسی و جسمی پدید آمد. و همچنین تا نه مرتبه، نه عقل و نه نفس و نه جسم پیدا شد. و آن نه جسم، نه فلک است. و نه نفس، نفوس فلکی. و نه عقل، عقول افلاک. پس هر فلکی را نفس و عقلی و جسمی باشد^{۲۲}».

در باب سوم، شبستری به بحثهای فلسفی درباره‌ی وجوب و امکان و امتناع یا به تعبیر فلاسفه‌ی مواد ثلاث می‌پردازد. سپس بحث جواهر خمس را مطرح می‌کند و گفتگو درباره‌ی مقولات عشر را پیش می‌کشد.

باب چهارم به گفتگو درباره‌ی حکمت آفرینش اختصاص دارد. شبستری به حدیث معروف کنز تمسک می‌جوید و می‌نویسد: «حق تعالی مردم را به جهت معرفت خود آفریده است». شبستری در این باب به سروده‌هایی از شیخ فریدالدین عطار نیشابوری و بابا افضل‌الدین کاشانی استناد می‌جوید.

باب پنجم در رستاخیز عالم و آدم است. در این باب شبستری بیتی مشهور از حکیم طوس ابوالقاسم فردوسی را نقل می‌کند و بدان استناد می‌جوید:

«نخستین فطرت پسین شمار، تویی خوشتن را به بازی مدار» از نظر شبستری تمامی جهان طفیلی وجود آدمی است. او با استناد به بیتی از حکیم سنایی غزنوی نتیجه می‌گیرد که جهان پدید آمده است تا یک انسان به روی آن پیدا شود.

در باب ششم به مقایسه‌ی عالم کوچک یعنی آدم با آدم بزرگ یعنی

عالم می‌پردازد: «تن آدم، نسخه‌ی عالم است. تن مشابه زمین است و مشابه آسمان و مشابه سال است که زمان است و مشابه شهر است که مکان است». سپس در این باب داد تفصیل می‌دهد و به مقایسه‌ای مفصل میان این دو دست می‌زند. در باب هفتم نیز این مقایسه به شکل و شیوه‌ای دیگر ادامه می‌یابد.

با توجه به محتوای رساله‌ی مرآت المحققین گونه‌ای ناسازگاری میان شیوه‌ی بحث شبستری در این رساله و دیگر رسایل او مشاهده می‌کنیم. در رساله‌های دیگر با عارضی از حوزه‌ی ابن عربی سررکار داریم که سخت بر فیلسوفان و فلسفه می‌تازد و مدام بر آنها خرده می‌گیرد. اما در این رساله شبستری چونان یک فیلسوف - حداکثر اشراقی - بحث می‌کند و اصلاً شکل و شیوه‌ی رایج او چونان یک عارف در این رساله رعایت نمی‌گردد. لذا این تردید در خواننده ایجاد می‌شود که شاید اساساً این رساله از شیخ محمود شبستری صاحب گلشن‌راز نباشد. این امر را تحقیقات بعدی پژوهشگران می‌تواند روشن‌گر آید. رساله‌ای به نام مرآت العارفين یا مراتب العارفين نیز منسوب به شیخ محمود شبستری است که با توجه به محتوای آن و به ویژه نحوه‌ی نگرش نویسنده درباره‌ی امام الموحدين علی - علیه السلام - جای تردیدی نیست که نمی‌تواند از شبستری اشعری مشرب باشد. ضمن اینکه نثر و چگونگی آن نیز از آثار شبستری متفاوت و متمایز است.

نثر شبستری در این آثار نثری ساده و روان و دلنشین است. البته این نثر به دلیل سنگینی نوع مطالب فلسفی و عرفانی قدری دشوار به نظر می‌رسد. استاد ذبیح الله صفا ترجمه‌ی فارسی منهاج العابدین امام محمد غزالی را نیز از او می‌داند. ^(۴۳) اما بی‌تردید این نسبت غلط است، چرا که مترجم منهاج العابدین در آغاز کتاب خود را «ضعیف‌ترین خلق خدای، بنده‌ی گنهکار، عمر بن عبدالجبار السعدی الزهری» معرفی می‌کند ^{۴۴}.

○ شروح گلشن راز

طبق نوشته‌ی تذکره‌ها و فهرستها تاکنون شروح مختلفی بر گلشن راز به رشته‌ی تحریر و تألیف درآمده است که به اهم آنها اشارت می‌رود:

۱. شرحی که فرزندان شبستری به اختصار بر این منظومه نگاشته است و برخی تذکره‌ها آن را نخستین شرح این منظومه بر شمرده‌اند. معلوم نیست که آیا این شرح باقی مانده است یا نه؟

۲. شرحی که شیخ روح بخشان بدخشانی جانشین و خلیفه‌ی معنوی سید محمد نوربخش بر این منظومه تألیف کرده است. عین‌الدین نویسنده‌ی غنچه‌ی باز در شرح خویش بر گلشن از او چنین یاد کرده است:

اگر چه شرحهای گلشن راز زده بر چرخ دل ریات اعجاز
ز انجام وز آغاز برای کشف ایسن راز
خصوص شرح شیخ روح بخشان خلیفه‌ی آن امام نوربخشان
همان خورشید رخشان کسه تا باید از بدخشان
مرحوم علامه شیخ آقا بزرگ تهرانی در الدررینه به اشتباه نویسنده
را نوربخش بدخشانی ذکر کرده‌اند.

۳. «شرح و سیط» شرح دیگری است از قرن نهم هجری که آن را سید محمد مدنی نیشابوری معروف به میرمخدوم در شهر هرات به رشته‌ی تحریر و تألیف درآورده است. عین‌الدین سابق الذکر در غنچه‌ی باز از او نیز یاد کرده است:

... و یا شرح و سیط میرمخدوم شهید عشق حق آن پیر مرحوم
امین سر قیوم روانش شاد و معصوم

۴. غنچه‌ی باز از شیخ عین‌الدین از علما و شاعران قرن نهم هجری. او چنانکه اشارت رفت، گلشن راز را به صورت مستزاد درآورده و آن را غنچه‌ی باز نامیده است. آغاز آن چنین است:

به نام آنکه جان رافکرت آموخت چراغ دل به نور جان برافروخت
 قیبای عشاقی دوخت سراپا جان و دل سوخت
 او به نام خویش و کتابش نیز اشارت دارد:

چراغ روشن علم الیقین است گل گلزار باغ متقین است
 زجـاجـهـی کـسـاملین است هـدیـهـی عین دین است
 ز روح القدس سیر گلشن راز مسجّل نام این گل غنچه‌ی باز
 به دل پیسیچده آواز در این گلزار آغاز

۵. شرح صابن الدین علی بن محمد ترکی اصفهانی (در گذشته‌ی
 ۸۳۰ یا ۸۳۵ هـ.ق) که بنا به گزارش شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعه به
 سال ۱۳۱۵ هجری شمسی به طبع رسیده است. آغاز آن چنین است:

«بسم الله و به نستعین. شکر و سپاس بیحد و قیاس
 واجب‌الوجودی را که وحدت ذاتش به تحدید قوت نظری
 درنیاید، و احصای ثنای ذات پاکش به قوت بشری ناسوتی
 نگشاید... کلمه‌ای چند در تنفیح و توضیح ابیات گلشن‌راز
 که بسی از فحول متأخرین در شرح و بیان آن کوشیده‌اند،
 نوشته شد...».

نسخه‌ی خطی این شرح در کتابخانه مرکزی تهران، افتادگی‌هایی
 دارد.

۶. شرح شیخ احمد بن موسی (متوفی ۸۴۴ هـ.ق) که نسخه‌هایی از
 آن در کتابخانه‌ی ملک و مجلس وجود دارد. این شارح با مبانی تصوف
 اسلامی و عرفان نظری آشنا بوده و شعر نیز می‌سروده است. در تفسیر
 بیت:

توانایی که در یک طرفه‌العین ز کاف و نون پدید آورد کونین
 می‌نویسد:

«کاف و نون کلمه‌ی کن است، و کلمه‌ی کن صورت ارادت

حق است. چنان‌که شیخ اکبر [محبی‌الدین ابن عربی] در
فصوص [الحکم] می‌فرماید که: «لکن فیکون صورة الارادة
الکلیة». و در جای دیگر می‌فرماید که «الکاف علم
التفصیل، و النون علم الاجمال». و مراد به تفصیل عالم
اجسام؛ و مراد به اجمال عالم ارواح بوده است.

۷. مرحوم «تربیت» در کتاب دانشمندان آذربایجان شرحی را به
شیخ عبدالرحیم خلوتی منسوب داشته است. ایشان شرحی را نیز به سید
یحیی خلوتی منسوب داشته‌اند (صفحات ۱۴۱ و ۳۳۶ کتاب دانشمندان
آذربایجان).

۸. نسایم گلشن از شاه داعی نظام‌الدین محمود حسین شیرازی که
درباره‌ی آن مفصل صحبت می‌شود.

۹. حدیقة المعارف از شیخ شجاع‌الدین کربالی که به سال ۸۶۷
هجری قمری به پایان آمده است. نویسنده آن را در سال ۸۵۶ هـ ق به نام
سلطان ابوالمظفر جهانشاه در تبریز آغاز کرده است. لازم به ذکر است که
کربال ناحیه‌ای است از نواحی شیراز. نویسنده از مریدان مولانا همام
الدین کربالی بوده، و از جانشینان معنوی اوست. شیخ عبدالرحمان جامی
در بازگشت از سفر حج به تبریز وارد می‌شود، و میهمان میرمخدوم لاله
می‌گردد. جامی از میزبان خود گلشن رازی تصحیح شده می‌طلبد. آن‌گاه
می‌پرسد که آیا در این نواحی کسی شرحی بر گلشن راز نوشته است. و
ظاهراً مراد جامی آن بوده تا شرحی بر گلشن به رشته‌ی تحریر درآورد.
میرمخدوم لاله شرح کربالی را به خدمت جامی می‌آورد. جامی شرح او
را می‌ستاید و از سر شرح نویسی بر گلشن راز درمی‌گذرد.^{۲۵}

نسخه‌هایی از این شرح در اسلامبول و تهران وجود دارد.

۱۰. گلزار دمساز شرحی است که آن را شهاب‌الدین ابوالعباس
سیداحمد بن ابوالواهب عطاء‌الله قویمی به سال ۸۷۹ هـ ق به رشته

تحریر درآورده است. نسخه‌ای از آن در کتابخانه‌ی ایاصوفیه‌ی ترکیه وجود دارد.

۱۱. مفاتیح الاعجاز شرحی است که شیخ شمس‌الدین محمدبن یحیی لاهیجی از اقطاب فرقه‌ی نور بخشیه آن را به رشته‌ی تحریر درآورده است. شیخ محمد لاهیجی شعر هم می‌سرورده و اسیری تخلص می‌کرده است. شرح لاهیجی رابته‌ترین و جامعترین شرح گلشن‌راز برشمرده‌اند. این شرح بارها به چاپ رسیده است. این شرح به زبان ترکی نیز ترجمه شده است، و مترجم ترک آن محمد جلوی ترجمه‌ی خویش را جام دلنواز نامیده است.

۱۲. از قرن نهم هجری شرحی از شارحی ناشناس به دست است که در مجموعه‌ی رسایل شماره‌ی ۲۴۱۵ مجلس قابل رجوع است. این شرح به زبان فارسی است. مرکز تحقیقات و پژوهش‌های

۱۳. شرح دیگری نیز از قرن نهم هجری باقی مانده است که باز شارح آن نامعلوم است. این شرح نیز به فارسی است و در عین اختصار بسیار پرفایده و قابل رجوع است. شارح به متون متصوفه آشنایی عمیقی داشته و جای جای در شرح خویش از اقوال بزرگان ایشان سود می‌جوید.

۱۴. از قرن نهم هجری شرح دیگری نیز به دست ما رسیده است از شیخ عارف باب نعمه‌الله بن محمود نخجوانی (متوفی ۹۰۲ هـ.ق) که به فارسی است. شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعه این شرح را «اللطیف و ممزوج» می‌خواند. به گزارش استاد احمد گلچین معانی در فهرست کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران (ج ۱۳ ص ۳۰۵۶) نسخه‌ی شماره ۴۰۷۷ مورخ رجب ۱۰۸۷ هـ.ق شرح نخجوانی شناخته شده است. ولی چنین نیست؛ چرا که آغاز شرح مزبور برابر است با شرح احمدبن موسی، ولی متن شرح نه با شرح نخجوانی مشابهت دارد و نه با شرح احمدبن

۱۵. مولانا جلال‌الدین محمد دوانی (متوفی ۹۰۸ هـ ق) نیز شروحنی بر بعضی از آیات گلشن راز از خود به یادگار گذاشته است.

۱۶. شقایق الحقایق از شیخ احمد الهی که آن را به نام سلطان ابوالفتح با یزید بن محمد بن مراد (۸۸۶ - ۹۱۸ هـ ق) تألیف کرده است. نسخه‌ای از این کتاب در توپ قابو واقع در شهر اسلامبول ترکیه موجود است.

۱۷. شرح دیگری نیز به سلطان ابوالفتح با یزید بن محمد بن مراد فوق‌الذکر تقدیم شده است از شیخ مظفرالدین علی بن محمد شیرازی رومی (متوفی ۹۲۲ هـ ق). این شرح مربوط به قرن نهم هجری است و شامل مقدمه‌ای مبسوط و مفصل است در بیست و هشت باب که حقیقت نامیده شده است. نسخه‌هایی از این کتاب در اسلامبول موجود است.

۱۸. کمال‌الدین حسین الهی اردبیلی فرزند شرف‌الدین عبدالحق اردبیلی را نیز شرحی است بر گلشن راز که با اقتباسات بسیار از شرح لاهیجی فراهم آمده است. الهی اردبیلی از علمای برجسته‌ی عهد صفوی است و آثار فراوانی از او برجای مانده است. این شرح مقدمه‌ای مفصل و مبسوط دارد که در آن به مبانی و مبادی عرفان پرداخته شده است تا مدخلی باشد برای فهم بهتر متن و شرح. این مقدمه خود دوازده باب دارد و شیخ کمال‌الدین الهی در سال ۹۰۸ آن را به همراه شرح خود به پایان آورده است. شارح خود شاعر بوده و بسیاری از مطالب خویش را به نظم کشیده و در شرح خود آورده است.

۱۹. شرحی دیگر از مولانا ادریس بن حسام‌الدین بدلیسی (متوفی ۹۳۰ هـ ق) برجای مانده است که بنا به گزارش شیخ آقابزرگ تهرانی نسخه‌ای از آن در کتابخانه‌ی ملاصدرا در اسلامبول موجود است. این کتاب ظاهراً در ترکیه به چاپ رسیده باشد.

۲۰. شرح دیگری از قرن دهم هجری به دست است که آن را کسی

به نام جلال الدین محمود به رشته‌ی تحریر و تألیف درآورده است. این شرح همچون اکثر شروح به فارسی است و نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملک تهران موجود است.

۲۱. از قرن دهم شرحی بی سروته از درویشی بی اطلاع نیز باقی است که بیشتر جنبه‌ی ذوقی دارد تا علمی.

۲۲. خواجه معین‌الدین محمدبن محمود دهدار متخلص به فانی و مشهور به محمد دهدار (متوفی ۱۰۱۶ هـ.ق) شرح مفاتیح الاعجاز شیخ محمد لاهیجی را خلاصه کرده و آن را ایجاز مفاتیح الاعجاز نامیده است. و چنانکه از نام آن پیداست و خود دهدار نیز در مقدمه تأکید دارد، این کتاب خلاصه‌ای است از آن کتاب و شرح مستقلی نیست. این خلاصه به چاپ نیز رسیده است.

۲۳. شرح گلشن راز از نویسنده‌ای نامعلوم مربوط به قرن یازدهم هجری. نسخه‌ای از این کتاب در آستان قدس رضوی موجود است. شرحی متوسط و نسبتاً جامع به زبان فارسی، که اکثر ابیات گلشن راز را دربر می‌گیرد. ظاهراً شارح از پیروان طریقه‌ی نوربخشیه بوده است. البته نسخه اغلاط بسیار دارد و فاقد مقدمه است. ابیات آغاز گلشن راز نیز شرح نشده است. این متن را برگرفته از مفاتیح الاعجاز لاهیجی دانسته‌اند.

۲۳. شرحی دیگر از نویسنده‌ای ناشناس که نوشته‌ی خود را به زبان فارسی برنگاشته است. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران موجود است.

۲۴. شرحی دیگر از نویسنده‌ای نامعلوم در دست است که نویسنده آن را به زبان فارسی برنگاشته و برای شرح خویش بیست و شش مقدمه ذکر کرده است و پس از آن در حدود پنجاه صفحه به شرح گلشن راز پرداخته است.

۲۵. شرحی از نویسنده‌ای ناشناس که به زبان فارسی است و مربوط به قرن دوازدهم هجری. این رساله ضمیمه‌ی مجموعه‌ی شماره‌ی ۲۳۸۳ مجلس (ص ۲۵۰ - ۲۲۸) مورخ ۱۱۰۸ هجری قمری موجود است.

۲۶. شرح گلشن راز از نویسنده‌ای نامعلوم که در پایان مجموعه‌ای به سال ۱۳۰۳ هجری قمری در تهران به چاپ سنگی رسیده است. این مجموعه شامل رسایلی است از جمله: ۱ - شرح لمعات ۲ - مقصد اقصی ۳ - مبدأ و معاد ۴ - طرب المجالس ۵ - اصطلاحات العرفا ۶ - منتخب کیمای سعادت ۷ - شرح دو بیت از نثری نامه مثنوی ۱۰ - شرح گلشن راز.

۲۷. شرح گلشن راز از محمدباقر بن محمد حسینی که در واقع شاید بتوان آن را چکیده و خلاصه‌ای از شروع پیشین انگاشت. این شرح مربوط به قرن سیزدهم هجری است.

۲۸. شرحی بر گلشن از نویسنده‌ای ناشناس که در آن علاوه بر شرح گلشن راز اصطلاحات متصوفه را نیز مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. در این کتاب در مواردی نیز نقد و تعریض به شرح لاهیجی دیده می‌شود. نویسنده از آثار بزرگان عرفان همچون عزیزالدین نسفی، عین‌القضاة همدانی، شیخ نجم‌الدین رازی، عبدالرحمن جامی، عبدالرزاق کاشانی، شیخ عبدالله بلیانی، امام محمد غزالی، مولانا یعقوب چرخ‌چی، عطار نیشابوری و میرسیدعلی همدانی و دیگران سود جسته است.

۲۹. رساله‌ی محمودیه در شرح گلشن راز از میرزا عبدالکریم رایض‌الدین زنجانی متخلص به اعجوبه و مشهور به عارف علی شاه (متوفی ۱۲۹۹ هـ.ق) او از مریدان میرزا بابا ابوالقاسم راز ذهبی شیرازی پیشوای ذهبیه‌ی آذربایجان بوده است.

این شرح به کوشش آقای شمس‌الدین پرویزی در سال ۱۳۳۵

شمسی در تبریز به طبع رسیده است. این شرح در واقع گونه‌ای برداشت از مفاتیح الاعجاز لاهیجی است.

۳۰. شرح گلشن راز از محمد ابراهیم بن محمد علی سبزواری از شاگردان حاجی ملاهادی سبزواری؛ این شرح نسبتاً مبسوط به سال ۱۳۳۰ ه‍.ق به طبع رسیده است و علاوه بر آن چاپهای دیگری نیز داشته است. مرحوم استاد کیوان سمیعی در مقدمه‌ی خویش بر مفاتیح الاعجاز لاهیجی درباره‌ی این شرح می‌نویسند: «مطالب آن عبارت از التقاطاتی چند از کتب مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری است»^{۴۷}.

۳۱. خیرالرسائل از سید محمد بن محمود حسینی لواسانی تهرانی معروف به عصار که در سال ۱۳۳۵ هجری قمری به پایان آمده است.

۳۲. شرح مظفرالدین علی شیرازی که شرحی مفصل مربوط به دوره‌ی قاجاریه است و نسخه‌هایی از آن در اسلامبول موجود است.

۳۳. حاشیه بر گلشن راز از حاج میرزا محسن عماد حالی اردبیلی از عرفای متأخر که در واقع شرح خود را از مفاتیح الاعجاز لاهیجی اخذ کرده است. این کتاب به سال ۱۳۳۳ شمسی به چاپ رسیده است.

۳۴. شرح گلشن راز از محمد بن علی گیلانی که نسخه‌ای از آن در فهرست موزه‌ی بریتانیا مذکور است (BR9836). از این شرح در مقاله‌ی آقای گلچین معانی و الذریعه نامی به میان نیست.

۳۵. شرح شیخ نورالله بخاری بر گلشن راز که نسخه‌ای از آن در کتابخانه‌ی عارف حکمة مدینه موجود است. از این شرح نیز در مقاله‌ی آقای گلچین معانی نامی به میان نیامده است.

۳۶. شرح گلشن راز از حافظ محمد بن صفر شیروانی که روزگارش یاد نشده است. آغاز آن چنین است: «شکر و سپاس حضرت احدیت را که محبوسان ظلمت را به آثار وجود علمی به یک کرشمه به گلشن سرای وجود غیبی درآورده...»^{۴۸}. از این شرح نیز آقای گلچین معانی ذکری به

میان نیاورده است.

۳۷- برخی از محققان رساله‌ی مشواق ملامحسن فیض کاشانی را نیز شرح گلشن راز محسوب داشته‌اند. البته به نظر می‌رسد که در صحت این معنا می‌بایستی قدری تأمل کرد. مشواق گونه‌ای همدلی و همراهی با گلشن راز است تا شرحی بر آن. ملامحسن فیض در این رساله‌ی کم‌حجم به بیانداشت اصطلاحات اهل تصوف می‌پردازد و در هر موردی سخن خویش را به ایاتی از گلشن راز چاشنی می‌بخشد. این رساله نیز چندین بار به چاپ رسیده است.

شروحاتی را نیز به سهو یا اشتباه به اشخاص ذیل نسبت داده‌اند که

غلط است:

۱. شرح شاه نعمت الله ولی بر گلشن راز
 ۲. شرح عبدالرزاق لاهیجی بر گلشن راز
 ۳. شرح امین الدین تبریزی بر گلشن راز
 ۴. شرح قاضی امیرحسین بین معین الدین میبدی بر گلشن راز
 ۵. شرح قاضی نورالله شوشتری بر گلشن راز
- میرزا ابراهیم ادهم فرزند رضی الدین آرتیمانی شاعر و عارف شهیر - که به جهت ساقی‌نامه‌ی زیبایش شهره خاص و عام است - منظومه‌ای به تقلید از گلشن راز شبستری سروده و پرمش‌ها و پاسخ‌های عرفانی را در آن طرح کرده است. او در آغاز این منظومه درباره‌ی گلشن راز شبستری چنین داد سخن می‌دهد:

ز نظم ارچه کتب بسیار دیدم نه چون گلشن گل بی‌خار دیدم
 به گلچینی در آن گلشن زدم دست اگرچه بود دست نطق از آن پست
 برای بسبلی نطق نواساز به دست آمد گلی زان گلشن راز
 به طرز گلشن اندر وی سؤالات به وفق اصطلاح اهل حالات

به نامش زد رقم از هار گلشن که هست او خود گل گلزار گلشن
 ز گلشن اندر او گلشن شکفته که تا اکنون کسی دیگر نگفته

.....

گلستان گلشن بد نباشد در دریای روشن بد نباشد
 سزد کافتد به بحر گلشن راز که قطره سوی بحر خود شود باز
 نخستین نظم بود این درة التاج که در درج عبارت کردم ادراج
 گلشن راز توسط شاعری ترکی به نام محمدخلدی تحت عنوان جام
 دلنواز به زبان ترکی بازگردانده شده است. از این منظومه‌ی گرانسنگ و
 بلند عرفانی ترجمه‌ای نیز به زبان اردو توسط احمد حسن سوابی صورت
 پذیرفته است.

از گلشن راز تاکنون چاپ‌های متعددی صورت گرفته است که به
 اهم آنها اشاره می‌کنیم:

۱. وین، سال ۱۸۳۵ میلادی، سربو، رحلی.
۲. لندن، سال ۱۸۸۰ م، همراه ترجمه انگلیسی و تعلیقات از (ای. وینفیلد) با دستیاری علامه قزوینی.
۳. بمبئی، سال ۱۸۹۰ م، سنگی، وزیر.
۴. دهلی، سال ۱۸۹۲ م. به همراه ترجمه اردو از مولوی احمد حسن سواتی.
۵. تبریز، سال ۱۲۶۱ هجری قمری، سنگی.
۶. تبریز، ۱۲۷۹ هق، به همراه دو رساله‌ی دیگر.
۷. استانبول، سال ۱۲۸۷ هق.
۸. تهران، ۱۲۹۹ ق، سنگی.
۹. بمبئی، سال ۱۳۰۰ ق، سنگی.
۱۰. تهران، ۱۳۰۱ ق.
۱۱. اصفهان، ۱۳۰۹ ق، سنگی.

۱۲. تاشکند، ۱۳۳۰ ق.
۱۳. بمبئی، ۱۳۵۳ ق.
۱۴. شیراز، ۱۳۳۳ ش، با خط و حواشی میرزا محسن عماد حالی اردبیلی.
۱۵. اصفهان، ۱۳۴۶ ش، انتشارات تأیید.
۱۶. تهران، ۱۳۴۷ ش، به کوشش حسین روشندل.
۱۷. باکو، سال ۱۹۷۲ م، به کوشش قربانعلی محمدزاده و دکتر حمید محمدزاده.
۱۸. تهران، سال ۱۳۵۵ ش، به کوشش دکتر جواد نوربخش، خانقاه نعمت‌اللهی.
۱۹. لاهور، ۱۳۵۷ ش، به کوشش محمد ارشد قریشی.
۲۰. تهران، ۱۳۶۱ ش، به کوشش صابر کرمانی، انتشارات طهوری.
۲۱. تهران، ۱۳۶۵، به کوشش دکتر صمد موحد، ضمن مجموعه آثار شبستری، انتشارات طهوری.
۲۲. تهران، ۱۳۷۰، به کوشش دکتر احمد مجاهد و دکتر محسن کیانی، انتشارات منوچهری و ما.
- استادان خط آقایان جلیل رسولی، کیخسرو خروش، حسن سخاوت، احمد علی طایفه دولو نیز هر یک به خط خویش این منظومه را خطاطی کرده‌اند که به صورت جداگانه چاپ و منتشر شده است.

○ پرسش‌کننده‌ی گلشن راز کیست؟

مولانا میرحسینی بن عالم بن ابی الحسن معروف و مشهور به رکن الدین امیرحسین هروی سادات آن جوینده‌ی خراسانی بود که پرسش‌های منظومش از شیخ محمود شبستری سبب پیدایش منظومه تعلیمی گلشن راز گردید. میرحسینی هروی خود نیز شاعری عارف بود از

خانواده‌ای بزرگ از سادات که در ناحیه‌ی غور می‌زیستند. سال تولد او را ۶۷۱ ه‍.ق دانسته‌اند.^{۴۹} البته همچون بسیاری از موارد مشابه بسیاری در سال تولد او تردید دارند.

با استناد به اینکه میرحسینی شاگرد و مرید شیخ بهاء‌الدین زکریا مولتانی بوده است، گفته‌اند:

«می‌توان از تاریخ وفات شیخ نیز قرینه مطمئن‌تری دریاب
تاریخ تولد او بدست آورد. به این حساب که چنانچه آغاز
خدمت او را در سیروسلوک و طریقت در آخر عمر شیخ
زکریا ۶۶۶، و هم از ابتدای شباب وی یعنی حداقل سنین
بیست تا بیست‌وپنج سالگی محسوب بداریم، بایستی به
ناچار تولد او را نیز مابین سالهای ۶۴۶ یا ۶۴۱ بدانیم.^{۵۰}»

استاد برجسته و گرانقدر معاصر دکتر عبدالحسین زرین‌کوب در
این نسبت تردید کرده و می‌نویسد:

«به موجب روایات - که رنگ افسانه هم البته در آن هست -
وی در دنبال توبه و تجرد همراه جولقیان قلندر به هند رفت
و در مولتان به طریقه‌ی سهروردیه پیوست. معهذا برخلاف
آنچه از یک اشارت وی در کنز الرموز ممکن است به ذهن
آید، وی در هند به صحبت شیخ بهاء‌الدین زکریا مولتانی
نرسید، و آنچه در آنجا راجع به انتساب خویش به شیخ
می‌گوید مراد انتساب روحانی و معنوی است نه جسمانی و
صوری. شیخ وی رکن‌الدین ابوالفتح مولتانی (وفات ۷۳۵)
نام داشته است که پسر شیخ صدرالدین مولتانی و نواده‌ی
بهاء‌الدین زکریاست. در واقع از یک اثر شاعر به نام نزهة
الارواح برمی‌آید که آن را در سال ۷۱۱ به پایان آورده است -
و در سن چهل سالگی. بدین‌گونه چون ولادتش در ۶۷۱

هجری بوده، ممکن نیست بهاء‌الدین زکریا (وفات ۶۶۶) یا
شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (۶۳۶) را ملاقات کرده
باشد.^{۵۱}

ظاهراً حسینی هروی در خانواده‌ی روحانی و متصوف رشد کرده
باشد. او در شعرهای خویش به پدرش اشارتی دارد. پدری که اهل درد و
دانش عارفانه است:

روزی پدر ایسن حکایتی کرد کز خیل محققان یکی مرد
از درد فراق خود برآشفست در حالت سکر با خدا گفت
که ای در دل و دیده نورم از تو آخر به چه جرم دورم از تو؟
گفتند: تویی حجاب، کس نیست این زیستنت گناه بی نیست
آری به خدا که همچنین است کاینجا گنه کبیره این است
ایسن طرفه کسی ندید هرگز وین قصه کسی شنید هرگز
دیوانه شود هزار عاقل آسوده کساکه هست غافل^{۵۲}
میرحسینی هروی جامع علوم ظاهری و باطنی بوده است. او
علاوه بر عرفان - که در آن از مشایخ به حساب است - در ادبیات، فلسفه،
کلام، حدیث، دین‌شناسی، نجوم، تاریخ و حتی جغرافیا نیز اطلاعات
وسعی داشته است. دولت‌شاه سمرقندی در تذکرة الشعراء، او را «سالک
مسالک دین و عارف اسرار یقین» می‌نامد و سپس می‌نویسد:

«در کشف رموز حقایق و دقائق، کثر معانی بوده، و در
فضیلت و علوم، جنید ثانی. خاطر پرنور او گلشن راز و
طوطی نطق او عندلیب خوش‌آواز... اکثر اوقات سیاحت
کردی، و مسکن سید شهر هرات بوده... و سال‌ها به سلوک
مشغول بوده و با بسیاری از اکابر صحبت داشته... اما کتب
نظم و نثر سید حسینی سی نامه است»^{۵۳}.

نورالدین عبدالرحمن جامی نیز در کتاب گرانسنگش نفحات

الانس فصلی را به یاد کرد از این عارف بزرگ اختصاص داده است. جامی می نویسد:

«در بعض کتب چنین نوشته یافتیم که وی مرید شیخ رکن الدین ابوالفتح است و وی مرید پدر خود شیخ صدرالدین و وی مرید پدر خود شیخ بهاءالدین زکریای مولتانی... با جماعتی چولقیان همراه به مولتان رفت. شیخ رکن الدین آن جماعت را ضیافت کرد. چون شب شد حضرت رسالت را به خواب دید که گفت: «فرزند مرا از میان این جماعت بیرون آور و به کار مشغول کن». روز دیگر شیخ رکن الدین با ایشان گفت: در میان شما سید کیست؟ اشارت به امیر حسینی کردند. وی را از میان ایشان بیرون آورد و تربیت کرد تا به مقامات عالیہ رسید. پس اجازت مراجعت به خراسان داد. به هرات آمد. همه اهل هرات مرید و معتقد وی بودند... قبر وی در هرات است».

ابوالمغانم شیخ صدرالدین عارف مولتانی پسر شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی استاد امیرحسینی هروی از عرفا و زهاد بنام عصر خود بود. او را از آن جهت عارف لقب دادند که در هر بار به پایان بردن مطالعه‌ی قرآن نکات تازه‌ای بر او مکشوف می شده است. او تحصیلات خود را نزد پدر به پایان برده بود و سرحلقه‌ی اولیای همعصر خویش محسوب می شد. او عارفی بود مستغنی و در زهد و پارسایی شهره‌ی آفاق. شیخ صدرالدین عارف تمامی عمر خویش را در زادگاهش مولتان بسر برد، در حالی که در همان زمان‌ها فرمانروایان و حکام بسیاری او را دعوت به اقامت در سرزمین‌های تحت سلطه‌ی خویش می کردند. سلطان فیروز محمدشاه حاکم قدرتمند آن روزگار به شیخ صدرالدین عارف لقب شیخ الاسلام داده بود. ظاهراً شیخ صدرالدین عارف از نخستین کسانی بود که آرای

عرفانی شیخ اکبر محیی الدین بن عربی طایبی اندلسی را وارد شبه قاره‌ی هند کرد. از یک سوی مطالعه‌ی آثار ابن عربی و از دیگر سوی ارتباط شیخ صدرالدین عارف با فخرالدین عراقی - که رسماً به حوزه‌ی ابن عربی منسوب بود و از شاگردان بهاءالدین زکریا مولتانى نیز محسوب می‌شد - این امکان را فراهم می‌آورد تا صدرالدین عارف با آرای عارفانه‌ی آن حکیم و عارف یگانه آشنا شده و طرح‌های نویی را در عرفان نظری و عملی درآندازد. روشن شدن حدود این امر محتاج بررسی ژرف و گسترده‌ی تاریخی است. شیخ صدرالدین تدریس نیز می‌کرد و شعر نیز می‌سرود. او تألیفاتی نیز داشته است که در گذر روزگار از میان رفته‌اند. شیخ علاوه بر تربیت معنوی میرحسینی هروی وظیفه‌ی ارشاد و تعلیم بسیاری از مشاهیر عرفا را نیز برعهده داشته است که از آن جمله می‌توان به علاءالدین نجندی، شیخ جمال خندان، شیخ احمد معشوق، و شیخ حسام الدین اشارت داشت. میرحسینی هروی او را در مثنوی کنز الرموز چنین می‌ستاید:

آن بلند آوازه‌ی عالم پناه سرور عصر، افتخار صدرگاه
 آب حیوان قطره‌ی بحر دلش چون خضر علم لدنی حاصلش
 صعبتر چون قول او افعال او هم بیان او گواه حال او
 صدر دین و دولت آن مقبول حق نه‌فلک بر خوان جودش یک طبق
 ملک معنی جمله در فرمان او هم به کسب و هم به میراث آن او
 عارف و شاعر شهیر آن روزگار شیخ فخرالدین عراقی نیز در
 قصیده‌ای با مطلع:

دل ترا دوست تر ز جان دارد جان ز بهر تو در میان دارد
 او را ستوده است^{۵۵}.

مزار امیرحسینی در هرات است. او در گورستان قصبه‌ی مصرخ در چندکیلومتری هرات مدفون گردید. مصرخ قصبه‌ای آباد و از مراکز

شیعیان در آن روزگار بوده است. ضریح سید ابوالقاسم محمد دیاج فرزند امام جعفر بن محمد صادق (ع)، و نیز قبر سید عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر طیار در این منطقه است. بر سنگ مزار امیر حسینی نوشته شده است:

دهوشش از مهشوال و هفصد و هجده نموده واقعه‌ی افتخار آل محمد
روان سید سادات عصر، میر حسینی شد از سراچه‌ی دنیا به دار ملک مخلد ۵۶
در تعمیرات مقبره ظاهراً این سنگ نیز از بین رفته باشد.

در فصل نهم از کتاب طرب المجالس از آثار میر حسینی هروی می‌خوانیم:

«مصنف گوید که: من شخصی را دیدم که برای مدح خلق و
زیادتی شهرت در جامع دهلی معتکف شده بود، و در دو
رکعت نماز، ختمی قرآن می‌کرد. عفاک الله عنه.»

ای گمشده در منی و مایی شرک است حدیث خودنمایی
گرگم شود از بروت این باد از خود همه عمر نایدت یاد^{۵۷}
برخی از متون بر آشنایی عمیق و دقیق میر حسینی هروی با متون
عرفان نظری و علمی تأکید دارند. در تذکره‌ی مجالس العشاق آمده است:

«هیجده کس از اولیاء الله در مجلس حضرت صدرالدین
قونوی [م ۶۷۳ هـ ق] فصوص الحکم می‌خواندند که
امیر حسینی هروی و شیخ اوحدی مراغه‌ای از آن هیجده
نفرند.»^{۵۸}

با نگاهی به آثار میر حسینی هروی تردیدی نمی‌ماند که سؤالات
وی از شبستری، نه از سر نادانی، بل به قصد گشودن باب آشنایی بوده
است. این سؤالات را او خود در آثارش بارها طرح کرده و به پاسخ‌گویی
بدانها پرداخته است. او حاجت واقعی به پاسخ‌های مشایخ تبریز نداشته
است. این گونه گشودن باب آشنایی نیز ظاهراً در بین مشایخ متصوفه رسم.

بوده است.^{۵۹}

از میرحسینی هروی آثاری عرفانی و ادبی برجای مانده است. از جمله این آثار می توان طرب المجالس را نام برد که پیشتر بدان اشارت رفت. این کتاب دارای پنج فصل است که هر فصلی توسط نویسنده قسم نامیده شده است. فصل اول یا قسم نخست به خلقت و مسایل مربوط بدان تعلق دارد. فصل دوم به آفرینش اصناف آدمیان اختصاص یافته است. فصل سوم - که ترجمه رساله‌ای از رسایل اخوان الصفاست - به فضیلت و شرف انسان بر جمیع حیوانات می پردازد. فصل چهارم نیز بیان اخلاق حمیده را متضمن است. فصل پنجم یا قسم پایانی کتاب نیز به تبیین اوصاف ذمیمه‌ی آدمی پرداخته است. نثر این کتاب بسیار ساده و شیوا و دلنشین است. منظومه‌ی سی‌نامه‌ی او مشهور بلندی است با سی‌نامه‌ی عاشقانه و عارفانه. نزهة الارواح او نیز متنی است به نظم و نثر که در بیست و هشت فصل تنظیم یافته و همچون دیگر آثار میرحسینی وظیفه‌دار بیان جهان‌شناسی و انسان‌شناسی عارفانه است. کنزالرموز نیز منظومه‌ای دیگر است که به بیان مسایلی از سیروسلوک می پردازد. زادالمسافرین او نیز منظومه‌ای است دارای هشت فصل و به تبیین مسایل عرفانی اختصاص دارد.

ذکر یک نکته‌ی تاریخی را نیز خالی از لطف نمی بینم و آن اینکه محله‌ی میرحسینی سادات در شهر هرات به این عارف منسوب است و این محله همان است که شاه نعمت‌الله ولی استاد شاه داعی شیرازی در زمان اقامت در هرات در آنجا سکونت داشته است، و دخترزاده‌ی امیرحسینی را که دخت سید حمزه‌ی دستاربند بوده، به همسری برگزیده است. نقل است که امیرحسینی خود وصیت کرده بود که چون شاه نعمت‌الله ولی بدان خطه آید دخترزاده‌اش را به همسری او درآورند. شاه سید خلیل‌الله فرزند و خلیفه‌ی شاه نعمت‌الله ولی نتیجه‌ی امیرحسینی

هروی محسوب می‌گردد.^{۶۰}

شبستری خود در مثنوی گلشن راز بر بزرگی و علو درجات عرفانی امیرحسینی هروی چنین تأکید دارد:

بزرگی کاندر آنجا هست مشهور به اقسام هنر چون چشمه‌ی نور
همه اهل خراسان از که و مه در این عصر از همه گفتند اوبه
خواند میر می‌نویسد که: «امیرحسینی در روز شانزده هم از ماه
شوال سال ۷۱۸ هجری قمری روی در نقاب خاک کشیده است و در
هرات به خاک سپرده شده است»^{۶۱}. اگر این تاریخ را درست بدانیم،
می‌بینیم که مرگ میرحسینی درست یک سال پس از رسیدن سؤالاتش به
دست شبستری اتفاق افتاده است. چرا که شبستری در سال سرایش
منظومه گلشن راز سروده است:

گذشته هفت و ده از هفتصد سال ز هجرت ناگهان در ماه شوال،
رسولی با هزاران لطف و احسان رسید از خدمت اهل خراسان
نزهة الارواح میرحسینی هروی در قرن دهم هجری توسط شیخ
عبدالواحد ابراهیم حسینی بلگرامی شرح شده است. این امر می‌تواند از
مقبولیت و شهرت آثار میرحسینی هروی در قرون بعد حکایت داشته
باشد.^{۶۲}

نزهة الارواح همچون اکثر کتب عالم اسلامی با حمدالهی آغاز
می‌شود. این کتاب که ترکیبی است از نظم و نثر چه به لحاظ فرم و چه به
لحاظ محتوا دارای جذابیت‌های فراوانی است. فصل اول در ابتدای سلوک
نام دارد. تأثیر خواجه عبدالله انصاری و سعدی در این اثر سخت آشکار
است. نمونه را بخشی از این فصل نقل می‌شود:

«در فصل بهار، و اوان شکفتن ازهار، هیچ نفسی خوشتر و هیچ ناله
دلاویزتر از آه مرغان سحرگاه نیست. و آن چندین هزار مرغ که در پیش و
پس‌اند، به حکم آن آیت: و قلیل من الاخرین یک نفس‌اند.

چرخ و شاهین رانه سودای گل است زاغ و کرکس را نه بانگ بلبل است
جسفا را کنج خراب آمد نصیب بزم شه را در خور آمد عندلیب
آمد و شد عاشق، دلیل به رضای معشوق است. هر کجا نفسی است، نظر
محبوب بر آن مسبوق است... نصیب کف دریا از چیست؟ سرگردانی.
مقامات و احوال همین است اگر دانی. قومی خواستند تا شناخته شوی،
گفتند باید گداخته شوی. آنگاه هم او طالب، هم او مطلوب، در آمدن
محبب و در رفتن محبوب. سخن شیخ فریدالدین عطار رحمة الله علیه
است:

عاشق حسن خود است آن مه لقا حسن خود را خود تماشا می‌کند
آنجا که ازل با ابد پیوندد حقیقت بر مجاز خندد. راهی که تو پویی، نارفته
به. حرفی که تو گویی، ناگفته به. این طایفه گفته‌اند: «زنده کسی است که از
خویشترن مرده است، و مرده کسی است که خود را زنده شمرده است»^{۶۳}.

فصل دوم کتاب به معرفت سلوک اختصاص دارد. این فصل
بی شک یکی از زیباترین نوشته‌های صوفیانه در قالب مناظره (مناظره‌ی
شمع و موم) و در باب شهادت عارفانه است:

«حال پروانه با شمع اگرچه معلوم است، صفت یگانگی در
موم است. صفت موم چیست؟ خود را در آتش فنا کردن. و
صفت پروانه چیست؟ خود را پیش آتش فدا کردن. اگرچه
هر دو سوخته‌اند، اما پروانه محب است، و موم،
محبوب»^{۶۴}.

در فصل سوم نیز که در مقامات سلوک بحث می‌شود، داستان
شمع و پروانه که از فصل قبل آغاز شده بود، در این فصل نیز ادامه
می‌یابد. باز هم در اینجا بحث از فنا و شهادت عارفانه است که پروانه
سمبل آن است. دیگر موجودات در امتحان مرگ جان خود را از معرکه
بدر می‌برند. تنها پروانه است که در مهلکه می‌ماند و از آزمایش جانپازی با

سرافرازی بیرون می آید.

فصل چهارم به نصیحت سالک اختصاص می یابد. در فصل پنجم نیز از مسئله خلقت انسان سخن به میان می آید. در این فصل بوی تأثیر مرصاد العباد نجم الدین رازی به مشام می رسد. این فصل نیز از زیباترین نوشته های صوفیه می تواند به حساب آید. در اینجا نیز گفتگوی آسمان و زمین و سخن باد و آب و خاک و فرشتگان و ابلیس شنیدنی است.

فصل ششم نیز به مسئله ی وحدت اختصاص دارد. مسئله ی وحدت وجود که در آثار بزرگان عرفا طرح شده بود، در اینجا نظم و نسق یافته و به صورتی ساماندار عرضه می شود. شیخ سخنان خویش را با حکایات کوتاه و حکیمانه می آمیزد. در همین فصل داستان کوتاهی نقل می کند که در بیانداشت مطلب

وحدت وجود بسیار جالب توجه است:

«گویند احولی نشسته بود. مرغی از پیش او برخاست در آن حال از او پرسیدند که احول همیشه یکی را دومی بیند، سبب چیست؟ گفت: این سخن راست نیست. واگر نه بایستی که من این دو مرغ را چهار دیدمی^{۶۵}».

فصل هفتم به موضوع تجرید سالک اختصاص دارد. در این فصل تأثیر سوانح شیخ احمد غزالی آشکارا احساس می شود. در فصل هشتم نیز قاعده ی طریقت مطرح می شود. ذکر مدام و فکر تمام از دید هروی اسباب اصلی سفر باطنی اند:

«تصوف، آماره کشتن است، نه همواره گشتن. طهارت نشستن بر جاده است، نه نشستن بر سجاده^{۶۶}».

هروی در جای جای این اثر به ابیاتی از شاعران بزرگ پیش از خویش نظیر سنایی غزنوی، عطار نیشابوری و مولوی استناد می کند. شالوده ی فصل نهم کتاب نیز بحثی است «در کمال استغنا». در آغاز

فطرت عنوان فصل دهم نزهة الارواح است. در اینجا نیز در قالب داستانی زیبا از جدا شدن ابر از دریا و سپس باریدن آن بر صدف و نطفه بستن مروارید در آن سخن به میان می آید و به وجهی نمادین مسئله‌ی اصل خلقت و صدف بودن جهان نسبت به انسان مورد اشارت قرار می‌گیرد. فصل یازدهم نیز بحث اختلاف حالات خلق را طرح می‌کند. فصل دوازدهم به بررسی صوفیانه در میان دل اختصاص یافته است:

«حقیقت دل را در دل حقیقت نهاده‌اند»^{۶۷}.

فصل سیزدهم نزهة الارواح به بحث در تصفیه‌ی دل می‌پردازد. در این فصل میرحسینی هروی به یکی از شگفتی‌هایی که در هند دیده است اشارت دارد:

«وقتی به زمین هند رسیدیم، مرغی دیدم بر کرانه‌ی آبی نشسته؛ بزرگ اندام، بلند همت، پاکیزه صورت و خوب سیرت. هرگاه که طبع او طمع طعمه کردی، بانگی از او در وجود آمدی، در حال یک ماهی سر از آب برآوردی و نزدیک او شدی. به حکم عادت ماهی را به کار بردی. ای خودپرست او باش، آخر کم از مرغی مباش»^{۶۸}.

فصل چهاردهم و پانزدهم کتاب نزهة الارواح نیز به عشق اختصاص دارد. در فصل چهاردهم نخست مقایسه‌ای میان عقل و عشق صورت می‌گیرد. پس از آن اوصاف عشق الهی به گفت می‌آید. میرحسینی هروی مقایسه‌ای نیز دارد میان عشق و شهوت:

«میل طبیعی را عشق گفتن از حیوانی است. خوشه‌ی گندم را شجره‌ی خلد خواندن از شیطانی است. عشق یکی دریای بی پایان است، آخر چه پنداری که آخور چهار پایان است. آینه‌ی عشق را زنگاری نیست، از آن کش با مرد و زن کاری نیست»^{۶۹}.

در فصل پانزدهم نیز حقایق عشق مورد بحث قرار می‌گیرد. پیوند عشق و حسن مطرح می‌شود و میرحسینی هرروی تأکید بر پیوند ازلی و ابدی این دو با یکدیگر دارد. این سخن یادآور سخنان شیخ احمد غزالی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. نسبت عشق مجازی و عشق حقیقی نیز در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد.

فصل شانزدهم متکفل بحث از حیرت سالک است. داستان گفتگوی سالک با جغد، و همچنین داستان گفتگوی دود و پرنده حایز اهمیت فراوان می‌توانند باشند. این دو داستان با هئرمندی تمام تحریر و تألیف یافته است. داستان نی و آتش نیز بسیار شنیدنی است:

«آتشی در بیخ نی افتاده بود و می‌سوخت. نی گفت: ای آتش چه کردم که مرا می‌سوزی؟ گفت: دعوی بی معنی کرده‌ای. نی گفت: چگونه؟ گفت: می‌گویی که من نی‌ام، و همچنان در بند خود مانده‌ای، و شب و روز با برگ خود می‌سازی. لم تقولون مالا تفعلون^{۴۷۰}».

فصل بعدی کتاب در بیان نفس است. شغل نفس، توبه، رهایی از هوای نفسانی، رزق، استغنا در این فصل مورد بحث قرار گرفته است.

فصل هجدهم کتاب نیز در مخاطبت نفس نام گرفته است و چنان که از نام آن معلوم است، متضمن گفتگوی با نفس است و مخاطبه با او. فصل نوزدهم نیز به بیان معاملات می‌پردازد. البته مقصود از معامله اصلاً اقتصادی نیست، بلکه منظور چگونگی نسبت آدمی با دیگر آدمیان است، و اینکه سالک با اصناف مختلف مردم در جامعه چگونه برخوردی داشته باشد.

بحث بعدی نزهة الارواح درباره‌ی جدّ و اجتهاد است. کوشش سالک برای رسیدن به کشش الهی، موضوع محوری این بحث است. بحث از متابعت و صحبت موضوع فصل بیست و یکم کتاب است.

فصل بیست و دوم به ترک صحبت اهل دنیا تعلق دارد. فصل بیست و سوم به صبر و تسلیم در برابر رضای خالق می‌پردازد. در فصل بعدی از کشف معانی سلوک بحث به میان می‌آید. در فصل بیست و پنجم به مسئله‌ی ارشاد و انتباه و مسئله‌ی هدایت پرداخته می‌شود. فصل بیست و ششم در بیان اهل طریقت است و فصل بعدی در نهایت اهل طریقت.

فصل پایانی یا فصل بیست و هشتم در خاتمت کتاب است. در این فصل نویسنده مخاطبه‌ای با نفس خود دارد و مناجات‌هایی با حضرت حق جلّ جلاله.

میرحسینی هروی در نثر تحت تأثیر بزرگانی همچون خواجه عبدالله انصاری، امام محمدغزالی، عین القضاة همدانی و شهاب الدین سهروردی است. نثر او نثری مسجع و فنی است. او خود آثار خویش را معجون‌ی درهم سرشته از صورت و معنی می‌داند. نثر او در عین حال روان و جذاب است و همچون اکثر آثار صوفیه آکنده از مواعظ اخلاقی و حکمی و اشعار عرفانی و آیات قرآنی و احادیث و سخنان اولیاست. شعر او نیز چنین است. در شعر او غلبه‌ی معنی بر صورت را می‌توان مشاهده کرد. در شاعری او را نسبت به شاعران بزرگی همچون نظامی گنجوی، سعدی، مولوی و حافظ باید شاعری متوسط محسوب داشت. در مثنوی کنزالرموز او را کاملاً تحت تأثیر مولوی می‌بینیم:

باز طبعم را هوایی دیگر است	بلبل جان را نوایی دیگر است
سوج دریای معانی می‌رسد	یا نشان بی نشانی می‌رسد
طبع را الهام ربانی است این	یا مگر تلقین روحانی است این
از جهان جان فتوح است این سخن	ماورای عقل و روح است این سخن
گرچه گفتم هر چه در تقلید ماست	وحدت او برتر از توحید ماست
سرّ وحدت در نیابد فهم کس	حیرت آمد حاصل دانا و بس
هر چه در هست آشنایی می‌دهد	جمله بر وحدت گواهی می‌دهد

پنج و چار و شش نباشد ذات او نفسی هستی‌ها بسود اثبات او
 صنع او چون لطف خود اظهار کرد آب و گل را قابل دیدار کرد
 گرچه توحید تو می‌خوانیم ما هم تو می‌دانی که نادانیم ما^{۷۱}
 مثنوی کنز الرموز چونان اکثر منظومه‌های عرفانی با توحید و نعت
 نبی آغاز می‌شود. سپس مدح سر دفتر مردان مرد و مدار عصر و کعبه‌ی
 صدق شیخ شهاب الدین سهروردی، و مدح پیر هفت اقلیم و قطب اولیا
 یعنی شیخ بهاء الدین زکریا مولتانی به میان می‌آید:

من که روی نیک و بد برتافتم این سعادت از قبولش یافتم^{۷۲}
 پس از آن ذکر پسر شیخ بهاء الدین، یعنی شیخ صدرالدین مولتانی
 به میان می‌آید. نکته‌ی جالب در اینجا این است که میر حسینی هروی نیز
 همچون شبستری، در این آغاز منظومه تهمت شاعری را بر خویش
 نمی‌پسندد. پیشتر از هروی نیز مشابه این موضع در فیه مافیة و مثنوی
 دیده می‌شود. این نحوه مواجهه با شاعری، زاده‌ی تلقی خاص عرفانی
 این شاعران از عالم و آدم است. شاعری اگر پرداختن به صورت و اشتغال
 به لفظ باشد، درست در مقابل بینش عارفانه قرار می‌گیرد. بینشی که به
 معنا نظر دارد و هرگونه اشتغال به غیر حق را کفر و شرک می‌انگارد.
 دعوت به خویش، در هر صورت ممکن، بنابر عرفان و تصوف اعلان
 جنگ با خداست؛ و هیچ عارفی این ملعنت را بر خویش هموار
 نمی‌خواهد.

مدح این مردان نباشد شاعری تا به تقلید و تکلف ننگری
 مفر اسرار است گفت و گوی ما شاعران بیگانه‌اند از کوی ما
 بخشش اهل دل آمد رهبرم حاش لله، من نه مرد شاعرم
 از شمار شرع دارم سروری خاک ره بر فرق شعر و شاعری
 صد هزاران در معنی سفته‌ام مدح دونان بهر نان کی گفته‌ام؟
 سرو آزادم به باغ روزگار دست پیش کس ندارم چون چنار

لاله‌ی رعنا منم بی‌رنگ و بوی خون دل خوردم، از آنم سرخ روی
 بلبلم با وصل گل سودا کنم نی چو زاغ از بهر خود آوا کنم^{۷۳}
 میرحسینی هروی منظومه‌ی کنز الرموز را با توصیفی از عشق و
 مناظره‌ی آن با عقل ادامه می‌دهد، و سپس به تفسیر کلمه‌ی توحید
 می‌پردازد و در این قسمت بعید نمی‌نماید که شاعر تحت تأثیر امیر خسرو
 دهلوی باشد. این احتمال از آنجا تقویت می‌شود که میرحسینی سالها در
 هند بوده است. امیر خسرو دهلوی سروده است:

ز دریای شهادت گرنهنگ لا بر آرد هو تیمم واجب آید نوح را در وقت توفانش^{۷۴}
 میرحسینی هروی می‌سراید:

لا نهنگ تسلزم توحید توست این اشارت از پی تجرید توست^{۷۵}
 پس از این شاعر به ذکر اصول عمل دینی می‌پردازد. بنابر احادیث
 دینی، اسلام بر پنج چیز بنا شده است: ۱. نماز ۲. روزه ۳. زکاة ۴. حج ۵.
 جهاد.

اما شیخ عارف ما از قید پنجمی که به هر حال خون و خونریزی
 دارد و مربوط به دوره‌ی شکست و غلبه‌ی مغولان و تیموریان نیست، در
 می‌گذرد؛ و اقرار زیبایی را با خطرات جانی همراه نمی‌پسندد! (اگر چنین
 نبود که ملتی با این عظمت مقهور مغولان نمی‌شد). پس از این دعوت به
 علم و دانستن، مورد تأکید قرار می‌گیرد. منتها علمی که در اینجا مورد تأکید
 است چون اکثر متون متصوفه، علم کشفی در برابر علم حصولی است.
 این علم حالتی از غیبِ غیب است که جز به ذوق آن را نمی‌توان چشید.
 یعنی حرف‌های همیشگی صوفیه. برخی از ابیات گواهی بر تأثیرپذیری
 شاعر از عطار نیشابوری دارند:

باز مرغانی که برتر می‌پرند در فنا هستی هم از حق می‌پرند
 سرّ توحید آن نفس گردد عیان کز قفس یابد رهایی مرغ جان^{۷۶}
 بیانداشت مسایلی همچون معرفت، توحید، حیرت، استغنا و فنا

ما را بی اختیار به یاد منازل سلوک مرغان در منطق الطیر عطار می اندازد. مثنوی کنز الرموز با تبیین و توصیف دل، روح و عقل ادامه می یابد. پس از آن سخن از تصوف و اصول آن به میان می آید. طیبی داستانی از بایزید بسطامی مسئله‌ی لزوم پیرو مراد در جریان سلوک مورد بحث قرار می گیرد. پس از آن مقامات عرفانی و منازل روحانی سیر و سلوک مورد بحث اند. توبه، ورع، زهد، صبر، فقر، شکر، خوف و رجا، توکل و رضا تحت عنوان مقامات ذکر می شوند. در بیان احوال نیز به تبیین محبت، شوق، انس، قرب و بعد، قبض و بسط، فنا و بقا، جمع، و تفریق، تجلی، تجرید و تفرید، وجد، سکر و صحو، محو و اثبات، علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین، وقت، تلوین و تمکین، غیبت و حضور و سماع می پردازد. در اینجا منظومه‌ی کنزالرموز به پایان می رسد. در ابیات پایانی این مثنوی، میرحسینی هروی بر مسایلی تأکید می کند که در آغاز مثنوی خویش بر آن تأکید کرده بود:

ساقیاه جام صبوحی درخور است	کز می دوشین مرا درد سر است
خیز تا یکدم دو جیحون درکشیم	خط لا بر ربیع سکون درکشیم
ساقیا، بی ده که این افسانه بود	هرچه گفتم وصف این میخانه بود
رطل ما بستان، لبالب بازده	پس سسقامم ربهم آواز ده
مرکب از توفیق حق می تاختم	جز تحیر سرچیدی نشناختم
طول و عرضی خواستم این نامه را	مصلحت نامد، شکستم خامه را ^{۷۷}

منظومه‌ی دیگر میرحسینی هروی، مثنوی زادالمسافرین است. در اینجا شاعر ما شدیداً تحت تأثیر نظامی گنجوی است. ابیاتی از آغاز منظومه‌ی لیلی و مجنون را از نظر بگذرانیم، و آنگاه به ابیات آغازین زادالمسافرین توجه کنیم، تا این همانندی بیشتر بر آفتاب افتد. نظامی مثنوی خویش را چنین می آغازد:

ای نام تو بهترین سراغ‌آغاز بی نام تو نامه کی کنم باز؟

ای کار گشای هر چه هستند نام تو کلید هر چه بستند
 ای هست کن اساس هستی کسوته ز درت دراز دستی
 ای هست نه بر طریق چونی دانسای درونی و برونی
 ای اسر ترا نفاذ مطلق از امر تسو کاینات مشتق
 ای مقصد همت بلندان مقصود دل نسسیازمندان
 راه تسو به نور لایزالی از شرک و شریک هر دو خالی
 در صنع تو کامد از عدد بیش عاجز شده عقل علت اندیش
 ترتیب جهان چنان که بایست کردی به مثابتی که شایست
 بسی گوهکنی ز کاف و نونی کردی چو سپهر بیستونی
 در عالم عالم آفریدن زمین به نتوان قلم کشیدن^{۷۸}
 میر حسینی هروی نیز می سراید:

ای برتر از آن سخن که گفتند ز آنها که پدید یا نهفتند
 آنجا که تویی چو من نیاید کس محرم این سخن نیاید
 ای از تو گمان خلق بس دور حلوای تسو نیز از مگس دور
 ای برتر از آنچه برتر آمد هم تو ز تو با تو درخور آمد
 ای اول تو و و رای اول حیران تو انبیا ن مرسل
 هست اول و آخر استعارت ای برتر از اینهمه اشارت
 گفتند سبحان افلاک سبحانک نسحن ما عرفناک
 احمد که خلاصه‌ی وجود است لا احصی گوی در سجود است
 قومی که در این طوافگاهند سرگشته دلان لاله‌اند
 هندو که همیشه بت پرست هر صبح دعوات می‌فرستند
 جز یاد تو نیست بر زبانش ز کار و فاست بسر میانش
 آن کس که در این تفکر افتاد در دایره‌ی تحیر افتاد
 آنجا که حریم بی‌نیازی است اندیشه‌ی ما خیال بازی است^{۷۹}

مقاله اول از منظومه‌ی زادالمسافرین در تنزیه و تقدیس حق تعالی

است. در این مقاله داستان گفتگوی بایزید بسطامی با عرش ذکر می شود که یادآور داستان گفتگوی سالک مصیبت نامه‌ی عطار با عرش است. در داستان عطار، سالک در پی جستجوی خویش به سراغ عرش رفته و از او ارشاد می طلبد تا از بیابان هستی به سلامت عبور کند. در پاسخ،

عرش اعظم زین سخن از جای شد
گفت: بر من زین سخن جز نام نیست
نمیت از رحمان بجز نامی مرا
همچو گرگی گرسنه فرسوده‌ام
در شکم هیچ و دهان آلوده‌ام
هست اساس و اصل من بر روی آب
چون شفق از دیده خونپالای شد
لاجرم یک ساعت آرام نیست
چند الرحمن علی العرش استوا
من بر آبی مضطرب همچون حباب
همچو گرگی گرسنه فرسوده‌ام
حال خود بر گفتمت ای پاک‌مرد
من بر آبی مضطرب همچون حباب
همچو من در خون نشین بر خاک درد^{۸۰}

در داستان بایزید بسطامی از منظومه‌ی زادالمسافرین داستان به معراج رفتن عارف نامی طرح می شود، و از گفتگوی او با عرش سخن به میان می آید:

گفتا ز نفس چو پسر نشاندم
بانگی بزدم که چیست حالت؟
مرکب به سریر عرش راندم
مسا را خبری ده از وصلت
ای عرش بدین بزرگواری
بسندای نشان او چه داری؟!
آشفته بماند عرش اعظم
گفتا که منم اسیر این غم
محنت زده‌ام چو تو در این کار
تسواز من و من ز تو طلبکار^{۸۱}

در این منظومه اوج قدرت شاعری حسینی هروی را شاهدیم. هم تفکر و هم تصویرگری در مثنوی زادالمسافرین اوجی چشمگیر دارد. ابیات ذیل این ادعا را تأیید خواهد کرد:

با این تک و پویم از پس و پیش
از محنت خویشم اشک ریزان
بس مانده‌ترم ز سایه‌ی خویش
چون سایه‌ی خود ز خود گریزان
در حسرت آنکه نور بسینم
چون سایه فتاده بر زمینم
خود را به خیال باز بندم
باشد که به پرده در کشندم

در پرده‌ی غم ز تیره روزی سوزن شدم از خیال دوزی
 در پرده خیال خویش دیدم گفتم به حقیقتی رسیدم
 دل نقش رخس به دیده بنگاشت یعنی به خیال، گل توان داشت
 از خانه برون دوید مرمست دستارچه‌ی خیال در دست
 سرگشته شده به سر درافتاد دستارچه را به باد برداد^{۸۲}

مقاله‌ی دوم این منظومه به انسان و استعلای وجودی او اختصاص دارد. نکته‌ی جالب توجه در عرفان اسلامی همین توجه داشتن به انسان و ارزش قابل شدن برای او در نسبتش با حق است. انسان خلاصه‌ی وجود است، و آینه‌ای در برابر مطلق. او حامل آتشی است که هرگز نمی‌میرد. او بلبل روضه‌ی مقدس و شهباز فضای قاب قوسین و مرغابی بحر لایزالی است. او قطره‌ای است که دریایی را در جوی خود روان دارد! وقتی که مثل خس به ساحل دنیا روی می‌کند، جز کف چیزی در دستان افسوس خویش ندارد. با غوص در خویشتن است که می‌توان صدف وجود را گشود و گوهر پنهان را از آن خویش کرد:

این آتش ما چگونه میرد؟ کاین درد دوا نمی‌پذیرد
 ای بلبل روضه‌ی مقدس مردار مجوی همچو کرکس
 دانی که ترا چه خواند کونین؟ شهباز فضای قاب قوسین
 مرغابی بحر لایزالی لیکن چه کنم که در خیالی
 ای قطره تو غافل که دریا در جوی تو می‌رود هویدا
 او نیست نهان به ملک توحید تو دیده بیار، می‌توان دید
 ای همچو خس آمده به ساحل جز کف نکنی تو هیچ حاصل
 گوهر طلبی صدف‌شکن باش غواص محیط خویشتن باش
 مسروری از آنکه برکناری از غرقه شدن خبر نداری
 ای آنکه نباشدت غم خویش بنشین و بدار ماتم خویش
 آینه‌ی هسر دو عالمی تو اندیش که با که همدی تو^{۸۳}

مقاله سوم از منظومه‌ی زادالمسافرین در بیان طریقت و کیفیت سلوک است. در سلوک به سوی حق، عنایت ازل حرف اول را می‌زند، اما این امر به معنای آن نیست که سالک دست از طلب بدارد، رنج راه را بر تن خویش هموار نسازد:

بی بودن او، نخست، بنگر این رفتن تو نشد میسر
از کوشش و دانش و عمل نیست این جز به عنایت ازل نیست
با اینهمه جهد خویش بنمای توفیق چو هست کارفرمای
در قسم سعادت و شقاوت چون بسیخبری از آن ارادت
از کار خود ای گدای مسکین در تکیه‌گه امید منشین
جانی بکن ای پسر که بی رنج مسکن نسبود گشادن گنج^{۸۴}
مقاله پنجم در بیان عشق و مراتب آن است:

ای پرده‌نشین این گذرگاه بی عشق بسر نمی‌شود راه
صد قافله دم‌به‌دم روان است عشق است که میر کاروان است^{۸۵}
مقاله ششم به معرفت نفس و اوصاف او اختصاص دارد. مقاله‌ی هفتم در باره‌ی معرفت دین و تحقیق آن است. مقاله‌ی هشتم به پیری و مریدی و شروط صحبت میان ایشان می‌پردازد.

منظومه‌ی سی‌امه نیز با حمد خدای تعالی و نعمت رسول خاتم آغاز می‌شود. حسینی هروی خود این منظومه را بسیار می‌ستاید:

به یک رشته کشیدم سی‌گهر را که تا پرداختم این تاج سر را
چنین قصری که من بنیاد کردم به سی برج بلند آباد کردم
عروس عشق اگرچه هست دلبر چنین زیبا نبودش هیچ زیور
نه هرگز هیچ بحر این گوهر آرد نه هرگز هیچ کان این لعل دارد
اگرچه همچو جان پروردمش من نثار عشق یاران کردمش من^{۸۶}

این منظومه شامل سی‌امه است. نامه‌ی اول در عاشق شدن به خبر، نامه‌ی دوم در عاشق شدن به نظر، نامه‌ی سوم در صفت حسن

معشوق، نامه‌ی چهارم در ستایش معشوق و نکوهش عاشق، نامه‌ی پنجم در توانگری معشوق و درویشی عاشق، نامه‌ی ششم در قناعت کردن عاشق به دیدار معشوق، نامه‌ی هفتم در عهد کردن عاشق و معشوق، نامه‌ی هشتم در سنگدلی معشوق، نامه‌ی نهم در خلاف کردن وعده معشوق با عاشق، نامه‌ی دهم در هرجایی بودن معشوق، نامه‌ی یازدهم در برگشتن معشوق از عاشق، نامه‌ی دوازدهم در برگشتن عاشق از معشوق، نامه‌ی سیزدهم در تازه کردن عشق کهن، نامه‌ی چهاردهم در ناز معشوق و نیاز عاشق، نامه‌ی پانزدهم در بیان آرزومندی عاشق، نامه‌ی شانزدهم در صبر کردن عاشق و سفر کردن معشوق، نامه‌ی هفدهم در زاری عاشق در فراق معشوق، نامه‌ی هجدهم در صبر کردن عاشق، نامه‌ی نوزدهم در بازآمدن معشوق از سفر، نامه‌ی بیستم در سفر کردن عاشق، نامه‌ی بیست و یکم در اشتیاق عاشق به دیدار معشوق، نامه‌ی بیست و دوم در بازآمدن عاشق از سفر، نامه‌ی بیست و سوم در بیمار شدن معشوق، نامه‌ی بیست و چهارم در بیمار شدن عاشق، نامه‌ی بیست و پنجم در جواب نامه‌ی عاشق، نامه‌ی بیست و ششم در پنهان داشتن راز، نامه‌ی بیست و هفتم در پیدا شدن راز عاشق و معشوق، نامه‌ی بیست و هشتم در ملامت خلق، نامه‌ی بیست و نهم در شکایت روزگار، نامه‌ی سی‌ام در گرفتار شدن عاشق. در این سی نامه‌ی داستانی پرداخته می‌شود که در آن عاشق، معشوق را مخاطب خود قرار داده، و داستان سیر خود را به پیش می‌برد.

با توجه به این داستان می‌بینیم که این نوع داستان‌نویسی که در روزگار نو مقبولیتی یافته، در عالم ما بی سابقه نبوده‌است. در فرجام نیز حسینی هر وی سمبل‌های داستان خود را به تفسیر می‌نشیند:

مراد از عشق، عشق پاکبازیست نه آن عشقی که سودای مجازیست
ندانند عقل قدر گوهر عشق بلهت است آستان این در عشق

نه عشق از آرزوهای جوانی است که بیزاری ز جان و زندگانی است
 حدیث عشق‌بازی سرسری نیست گمانی کز سخنها می‌بری نیست
 به حق آنها که در عشق سُفتند مجازی را در این ره وانگفتند
 کدام است آن مجازی، هیچ دانی؟ همان عشقی که باشد در جوانی
 چنان کاندرا حقیقت مرد رهرو دو عالم را نمی‌سنجد به یک جو
 مجازی نیست جز صورت پرستی حقیقت بگذر از صورت که رستی
 کسی کاندرا مجازی پاک‌رو گشت حقیقت را مسلم کرد و بگذشت
 مجازی جز تماشای نظر نیست نظر را نزد بعضی هم گذر نیست
 نگویم با تو زین پس از چه و چون بسین در قصه‌ی لیلی و مجنون
 به عشق آن کس که این مقدار گردد حریف عشق و مرد کار گردد
 اگر میرد شهید راه باشد ز سر عاشقان آگاہ باشد
 نه طبع من به دعوی این سخن گفت نظامی در کتاب خویشتن گفت^{۸۷}
 این شیوه‌ی نامه‌سرایی که به ده نامه‌سرایی شهرت دارد، در ادب
 پارسی نخست‌بار توسط فخرالدین اسعد گرگانی در کتاب ویس و رامین
 مطرح می‌شود. در این منظومه‌ی عاشقانه، نامه‌هایی منظوم از سوی ویس
 به معشوقش رامین فرستاده می‌شود. عناوین نامه‌ها در این منظومه چنین
 است:

- نامه‌ی اول در وصف آرزومندی
- نامه‌ی دوم در خوش بودن با خیال دوست
- نامه‌ی سوم در جستجوی دوست در دل
- نامه‌ی چهارم در امیدواری به وصال
- نامه‌ی پنجم در جفا بردن از دوست
- نامه‌ی ششم در فراخواندن دوست به نزد خویش
- نامه‌ی هفتم در گریستن از فراق و تنهایی
- نامه‌ی هشتم در خبر پرسیدن از دوست

- نامه‌ی نهم در زاری نمودن از فراق
- نامه‌ی دهم در دعا و دیدار دوست خواستن.
- پس از فخرالدین اسعد گرگانی، نظامی نیز در منظومه‌ی خسرو و شیرین نامه‌هایی منظوم را از سوی شیرین به خسرو و از سوی خسرو به شیرین روانه می‌دارد. شاعران دیگر بعدها این شیوه را در بیانداشت آرا و احساسات خویش به خدمت می‌گیرند که از آن جمله می‌توان - علاوه بر میرحسینی هروی - به شاعران ذیل اشارت داشت:
- ابن نصوح شیرازی (خواجه فضل‌الله) که در قرن هشتم هجری می‌زیسته است.
- ابن عماد خراسانی از شاعران قرن هشتم هجری نیز ده‌نامه‌ای سروده است به نام روضة‌المحبین که در زمان خود او و پس از آن شهرت داشته است.
- عماد فقیه کرمانی دیگر شاعر قرن هشتمی نیز ده‌نامه‌ای سروده است.
- کاتبی ترشیزی نیشابوری شاعر قرن نهمی سی نامه‌ای دارد که به محبّ و محبوب مشهور است.
- عزیزالله زاهدی شاعر قرن نهم هجری نیز منظومه‌ای دارد به نام روضة‌العاشقین که آن را در سال ۸۲۰ ه.ق. به نظم کشیده است.
- عارفی هروی، دیگر شاعر قرن نهم هجری نیز ده‌نامه‌ای دارد که چونان اکثر ده‌نامه‌ها غزل‌هایی نیز در آن گنجانده شده است.
- عیسی شیرازی از شاعران قرن دهم هجری نیز ده‌نامه‌ای به نام عشرت‌نامه سروده است.
- تذروی هروی شاعر قرن دهم هجری نیز ده‌نامه‌ای سروده است.
- فتاحی نیشابوری نیز ده‌نامه‌ای سروده است. او نیز شاعر قرن نهم هجری است.

- مولانا محمود بن عثمان لامعی برسوی شاعر قرن دهم هجری نیز ده‌نامه‌ای سروده است.^{۸۸}

○ شاه داعی شیرازی و شرح او بر گلشن راز

سید نظام‌الدین محمود حسینی شیرازی ملقب به شاه داعی الی الله شیرازی عارف، حکیم و شاعر برجسته‌ی قرن نهم هجری است. نسب او با نوزده واسطه به شهید شهیر علوی زید بن علی بن حسین بن علی بن ایطالب می‌رسد. او همچنین از اولاد عالم شجاع قاسم بن حسن داعی صغیر است که در اواخر قرن سوم هجری در برابر حکومت‌های دست‌نشانده‌ی خلافت علم عصیان برافراشت و موفق شد تا طبرستان و گیلان و گرگان و ری را تحت حاکمیت خویش درآورد. او در شعر داعی تخلص می‌کند. تولد او را به سال ۸۱۰ (وفاتش) را به سال ۸۷۰ (ق.ه) دانسته‌اند. در مثنوی عشق‌نامه می‌سراید:

تو مرا کردی حوالت این کلام تا شود نظام این دُرها نظام
در چل و شش سالگی کردم روان هشتصد و پنجاه و شش تاریخ آن
از این ابیات به روشنی آشکار می‌شود که در سال ۸۵۶ (ق.ه) او
مثنوی عشق‌نامه را به نظم کشیده است، و در این هنگام چهل و شش بهار
از عمر گرانبار خویش را پشت‌سر نهاده است. پس تاریخ ولادت او همان
سال ۸۱۰ هجری است. تاریخ وفات او نیز بروی سنگ مزارش - که ظاهراً
با فاصله‌ی کوتاهی پس از مرگ عارف شاعر بر سر مقبره‌اش نصب
گردیده - پنجشنبه بیست و دوم ماه جمادای‌الاولی سال ۸۷۰ (ق.ه) تعیین
شده است. او بخش عمده‌ای از سنّ شصت ساله‌ی خویش را در شهر
شیراز زیسته و به وعظ و تربیت نفوس پرداخته است. او از ابتدای جوانی
قدم در وادی سیر و سلوک نهاده است، و از محضر پرفیض پیران روشن
ضمیر و پاک طینتی همچون شیخ مرشدالدین ابو اسحاق بهرانی و شاه

نعمت‌الله ولی در این راه برخوردار شده‌است. البته در این میان نقش عمده و اصلی را در تربیت معنوی و باطنی او همانا عارف بزرگ کرمانی شاه نعمت‌الله ولی بر عهده داشته‌است. ظاهراً شاه داعی بیست و چهار سال بیشتر نداشته‌است که به خدمت عارف کرمانی می‌رسد. در سفر از شیراز به کرمان سید سراج‌الدین یعقوب برادر شاه داعی و شجاع‌الدین عزیز دوست او همراهش بوده‌اند. شیخ مرشدالدین ابو اسحاق بهرامی شیرازی (متوفی ۸۴۱ ه.ق.) دیگر استاد شاه داعی به شیخ چهار کتاب معروف بوده‌است. او در کوه بنان به خدمت شاه نعمت‌الله ولی رسیده‌است و هفده سال مرید آن پیر شهیر بوده‌است. در طرایق‌الحقایق درباره او آمده‌است:

«چون عالم به کتب اربعه‌ی سماوی بوده ملقب به شیخ چهار

کتاب است...»^{۸۹}. مرکز تحقیقات کتب و تاریخ بهرامی

شیخ عبدالرزاق کرمانی نویسنده‌ی تذکره‌ی مناقب شاه ولی در قرن دهم هجری درباره او چنین می‌نویسد:

«یکی دیگر از خلفای شاه ولی، کاشف‌الدوآرف‌الالهامی

حضرت شیخ مرشدالدین ابو اسحاق‌البهرامی است که شیخ

چهار کتابش نیز خوانند، بنا بر آنکه گمان داشته‌اند که کتب

اربعه‌ی سماویه می‌دانند...»^{۹۰}.

شاه داعی در مطلع قصیده‌ای از قصاید خویش در مدح شیخ ابو

اسحاق کازرونی می‌سراید:

زه‌سی مآثر الطساف حضرت خلاق که می‌رسد به خلائق ز شیخ ابو اسحاق^{۹۱}

معصوم علی شاه شیرازی در طرایق‌الحقایق از استاد شاه داعی

یعنی شیخ مرشدالدین ابو اسحاق بهرامی شیرازی چنین یاد می‌کند:

«از مشاهیر مشایخ است. و چون عالم به کتب اربعه‌ی

سماوی [زبور، تورات، انجیل و قرآن] بوده، ملقب به شیخ

چهار کتاب است. از شیراز قصد خدمت سید کرده، با یک دو تن رفیق، مجردانه به سوی کرمان و ماهان روان شدند. از خود شیخ مروی است که هر یک از همراهان غذا و طعامی مخصوص آرزو کردند که بعد از ورود عنایت فرماید. آرزوی من شیر و برنج گرم بود. چون وارد شدیم هر کس هر چه تمنا کرده بود خادم آستانه بیاورد، و مرا گفتم: در این گوشه آرام گیر! من داخل شدم و از خستگی مرا خواب در ربود. ناگاه انتباهی شد، چنان دانستم که قطره‌ی باران می‌بارد. چشم گشودم جناب سید را دیدم که بر بالای سر من نشسته و آب از چشمش به رویم می‌بارد. از جای خود برخاستم و ادب کردم فرمود به حالت تجرد و انقطاع خود تأسف خوردم، گریستم. باری شیر و برنج گرم حاضر بود، خوردم. و مدت یک ماه در صحبتش مشرف بودم. بعد مرا حواله به سید قاسم انوار فرموده، و او به خراسان بود. من به شیراز آمده، مهیای سفر خراسان شدم و برفتم. و هفده سال در خدمت قاسم انوار توقف داشتم، و در مجلس وی هرگاه حضار تکلم (پرسش) می‌کردند، غالباً جواب آنها محول به من می‌فرمود^{۹۲}.

در سفر از شیراز به کرمان وقایع و مخاطراتی برای شاه داعی رخ نمود که شاه داعی بعدها بدان وقایع اشارتی کرده است. از جمله اینکه می‌گوید:

«در راه دو سه صورت رخ نمود. از جمله شبی در بیابان راه گم کردیم و بارانی عظیم و صاعقه‌ی هولناک در گرفت. در آن بیابان سرگردان و حیران بماندیم و همانجا بارها فرود آوردیم و گرد آن بارها نشستیم. از حیرت چشمم به خواب

رفت. دیدم که شخصی بر اسب سوار است و تازیانه‌ای در دست دارد و می‌فرماید که این ابرها در حکم ما کرده‌اند. اگر گوییم بیار، بیارد، و اگر گوییم مبار نبارد. و بعد از آن اشاره کرد به ابرهایی که بر سر ما بودند، که بر سر ایشان مبارید! و گویا آن حضرت صاحب ولایت علی مرتضی (ع) بود. چون بیدار شدیم دیدیم که بر اطراف و حوالی ما باران عظیم است و بر سر ما نیست. چنانکه ستاره آشکار است. و برادرم گفت: حضرت رسول (ص) را در خواب دیدم. فرمود: باکی نیست! و صباح که روان شدیم به کاروانی رسیدیم. چون ما را دیدند تعجب کردند که شما در بیابانی که پناه نداشت با این همه باران چون است تر نشده‌اید؟ و ایشان در مغاره‌ای بودند و تر شده بودند و به هر جمعی که می‌رسیدیم و احوال سید را می‌پرسیدیم، می‌گفتند مردی است دولتمند و دنیادار و اسباب بسیار پیش او جمع شده و ما می‌رفتیم و به این سخنان اعتنایی نداشتیم.

شبی حضرت مقدس را در خواب دیدم بر صورت نیکان که می‌فرمودند ما این چنین هستیم. هیچ چیز بر ما نیستند و محبت هیچ بر ما نشستند. بعد از آن جوی آب بزرگ بود. از آن بجمتند و مرا گفتند تو نیز بجه و من نمی‌توانستم جستن کنم.

دیگر آنکه در آن سفر در بیشه راه گم کردیم و از صباح تا قریب عصر سرگردان بودیم. عصری که از آن بیشه خلاص شدیم، شخصی دیدیم متوجه و بر ما سلام کرد و دست بوسی نمود و گفت: از صبح تا این وقت انتظار شما می‌کشم. گفتیم: ترا از ما چه خبری؟ گفت در خواب پیری دیدم که

محاسنی بزرگ داشت چنانکه تمام صحرا را به محاسن خود فراگرفته بود و او شیخ کبیر بود. به من گفت به کنار بیشه رو سیدزاده‌ای چند می‌آیند. ایشان را دریاب. پس ما را به خانه‌ی خود که از آنجا دو فرسخ برد برده سه روز نگهداری نمود. بعد ما را به سر راه برده راهنمایی کرد. دیگر آنکه در راه هر یک از ما طعامی خاص تعیین کردیم که وقت ورود به ماهان برای ما بیاورند و در ماهان قبل از ملاقات خادم آمد و برای هر فردی طعامی که در راه طلب کرده بودیم بیاورد. و از برای من پاره‌ای جگر و زبان کله و پاره‌ی دل و گرده‌ی روغنی و پاره‌ی حلوائی قندی چنانکه در راه تمنا و نیت کرده بودم بیاورد و گفت که حضرت سید این را برای شما خاصه فرستاده. و من از آن اشاره به جامعیت فهم کردم. و چون به مجلس آن حضرت رسیدیم برادرم و آن سید دست بوسی کردند و من بآبوسی کردم. سر مرا در کنار گرفتند مدت‌ها، و من از هوش رفتم. فرمودند عجب سوخته‌ای است، و هم در آن مجلس بیعت کردیم و به قبول خرقه و وصله مستسعد شدیم^{۹۳}.

شدم به خطه‌ی کرمان و جانم آگه شد که مرشد دل من شاه نعمه الله شد
 چو نور دینش لقب از سماه عزت بود کسی که قدح دراو کرده است، گمره شد
 مرا اگر چه بسی نسبت است در ره فقر نخست جان و دلم سوی او موجه شد
 شاه داعی بر ارادت خویش نسبت به شاه نعمت الله ولی بارها
 تأکید کرده است. از جمله در رثای شاه نعمت الله ولی می‌سراید:

ای گوهر پاک از همه آرایش خاک دامن ز میان خاک بر چیدی پاک
 افلاک به انفاس تو می‌گشت همی انفاس سپردی به خدای افلاک^{۹۴}
 یک نکته را نیز در این جا لازم به ذکر می‌بینم که در سلسله‌های

صوفیه پس از قرن هفتم هجری کلمه‌ی شاه جانشین کلمه‌ی شیخ شد که در قرون پیشین درباره‌ی سران و بزرگان متصوفه به کار می‌رفت. شاه نعمت الله ولی، شاه داعی شیرازی، شاه ولی الله دهلوی، صفی علیشاه، نورعلی شاه و دیگران بر همین مبنا به لقب شاه شهرت یافته‌اند.^{۹۵}

باری پس از چند سال داعی به شیراز بازگشت، و این بار نیز از محضر شیخ مرشدالدین ابواسحاق بهره برد. پس از درگذشت شیخ مرشدالدین در سال ۸۴۱ (ه.ق) شاه داعی بر جای او تکیه زد و وظیفه‌ی ارشاد و تعلیم نوسالکان را برعهده گرفت.

او از این پس پیر طریقت نعمت‌اللهی در خطه‌ی فارس بود. او در شیراز ازدواج کرد و صاحب فرزند یا فرزندان نیز شد. مقبره‌ی فرزندش میرقاسم شیرازی نیز در کنار مدفن خود او قرار دارد. ظاهراً همسر شاه داعی که بسیار محبوب شیخ نیز بوده، زود وفات یافته و شیخ را محزون و اندوهگین نموده است. در دیوان شاه داعی ترکیب‌بندی در رثای این زن عقیف و محبوب می‌یابیم با مطلع:

ای دل از دنیی فانی مطلب امن و حضور چه تمتع بتوان یافتن از دار غرور
شاه داعی شیرازی در این ترکیب بند پرشور در سوگ همسر

خویش به تلخی می‌موید و چنین می‌سراید:

... از پس مرگ تو، بر مرگ، رضا شوهر تو

بس سیه روز فراق پدر و مادر تو

... جان ما سوختی و مرغ خودت گشت آزاد

که نبود این قفس تنگ جهان در خور تو

... دیده‌ام تا که ندیده‌مت ترا تیره شده‌ست

که چرا روی جهان بسند بی‌منظر تو

در فراق تو دل آشفته و خونین جگرم

بازگون بسخت و سراسیمه چو پیر نظرم

ای دل اندر غم آن سونس غمخوار بسوز
 خرمن گل چو شد از دست تو چون خار بسوز
 همچو شمع ارچه در این سوز برافروزی، باز
 همچو پروانه پروبال به یک بار بسوز
 اندر این خانه که بی دوست سر باید برد
 بسنشین سر سر آتش در و دیوار بسوز
 نور چشم تو چو در پرده شد از دیده‌ی تو
 دیده گو خون بگری و ز پی دلدار بسوز
 چار گز مقنعه مردانه جهان را طی کرد
 تو پیاموز از او و سر و دستار بسوز
 بارها واقعه‌ها گرچه فتادت مشکل
 هر چه هر بار همی سوختی این بار بسوز
 ناله و درد هنوز از دل بیچاره کم است

نه گریبان که اگر جان بشود پاره کم است
 شاه داعی را در علم حدیث شاگرد محدث نامدار جهان اسلام
 قاضی القضاة شهاب الدین احمد بن علی الکنانی معروف به ابن
 حجر عسقلانی بر شمرده‌اند. اما البته این شاگردی بسیار مستبعد به نظر
 می‌رسد. مگر آنکه مراد ارسال مراسلات باشد که ممکن می‌نماید. ابن
 حجر اصلاً فلسطینی است و در منطقه‌ی شام و مصر می‌زیسته است. در
 عقاید نیز سنی متمصبی است. در حالی که از طرف دیگر شاه داعی اولاً
 علاقه‌ی وافری به اهل بیت نبی دارد و ثانیاً هرگز هم جز سفر کرمان
 مسافرت جدایی از شیراز به جای دیگر نداشته است. البته در دیوان داعی
 قصیده‌ای عربی موجود است که در آن به مدح و تکریم ابن حجر پرداخته
 است، ولی در همین قصیده نیز بر عشق خویش به خاندان پیامبر(ص)
 تکیه و تأکید دارد. به هر روی احتمال اینکه شاه داعی از دور جام معرفتی

از کف آن محدث بزرگ ستانده باشد، محتمل است. کما اینکه او در عرفان نیز چنین بوده و سعی دارد تا در عین تعلق خاطر به شاه نعمت الله ولی و فیض ستانی از محضر وی از دیگر مشایخ و طرق وصول به حقیقت نیز بی بهره نباشد. برای او «شاخ گل هر جا که می روید گل است»، و می محبت و عرفان از هر جامی که باشد نوشیدنی است. او خود در این باره در یکی از غزلیات خویش می سراید:

هزار شکر که داعی گذشت از عادات به یمن تربیتی از مشایخ سادات
 مرا از نعمت الله قسمتی دادند که خوان معرفت افکنده ام به شرح صفات
 به نسبتی که مرا شد حواله ز اهل البیت مقیدم به وثوق و عهدشان ز جهات
 اگرچه احمدی و مرشدی و قادری ام خلیفگی طریق گزیده ام به سمات
 ولی خلاصه‌ی عرفان و مشرب توحید مراد بوده مرا از جمیع این طرفات
 و چنین است که در دیوان اشعار او سروده‌هایی در منقبت و مرثیت بزرگان مشایخ از فرقه‌های مختلف متصوفه دیده می شود. در شاعری، شاه داعی را می توان یک سراینده متوسط تلقی کرد. البته این مقایسه زمانی است که او را با بزرگان پیش از او نظیر سعدی و مولوی و حافظ می سنجیم. در دیوان سروده‌های شاه داعی که حدود سیزده هزار و ششصد و شصت بیت را شامل می شود، انواع قالب‌های شعری به چشم خورد. در این میان سهم عمده از آن مثنوی و غزل است. در مثنوی سرایی او شیوه‌ی جالبی به کار می برد. یعنی از قالب‌های غزل و قصیده نیز سود می جوید، و بیشتر این مثنویها تعلیمی و صوفیانه است. او به تبعیت از شاعرانی همچون نظامی گنجوی و امیر خسرو دهلوی چند دفتر مثنوی فراهم آورده است که مجموع آنها را که شامل شش منظومه است، سته‌ی داعی می نامند. پیش از آنکه به این منظومه‌ها بپردازیم، لازم به ذکر می دانم که عرض شود از داعی اشعاری به زبان عربی نیز باقی مانده، ولی این سروده‌ها که رقم آنها اندک نیز است، چندان قابل توجه نیست. در

قصیده سرایی او نیز آنچه جالب توجه است این که مدح سلطان و حاکمی نگفته و شعر خویش را به پای خوکان نریخته است. در سروده‌های او نام بسیاری از بزرگان شعر پارسی به چشم می‌خورد، که این امر ناظر به آشنایی نزدیک این شاعر عارف با آثار و سروده‌های ایشان است. ضمن اینکه فراموش نمی‌کنیم استادش شاه نعمت‌الله ولی از شاعران شهیر تصوف است، و داعی در شهری چون شیراز می‌زیسته که شعر فارسی قلّه‌های بزرگ خود را در آن پروریده است:

بسیای که میلت به گفتار هست که با من سخن‌های اسرار هست
 ز نثرم بسی هست مجموعه‌ها ز نظم و رقص‌های اشعار هست
 حدیث سنایی روشن روان سخنهای مسلا و عطار هست
 عوارف، حقایق، نصوص و نصوص حدیث سر منبر و دار هست
 ز وحدت ز کثرت ز جمع و ز فرقی سخن هست وزین شیوه بسیار هست
 - نسامه‌ای از نظامی ثانی یافته نظم پاک عرفانی
 - اگر رفت فردوسی از روزگار تو کردی سخن را از او یادگار
 - کاشف اسرار همین رمز گفت قاسم انواز همین رمز گفت
 - گر سخنت نیست نظامی مدار دست دل از نام نظامی مدار
 در سخن بنده که هست این زمان هست هم از نام نظامی نشان
 نام نظامی به تخلص مراست خود نفس خواجه نظامی کراست
 برد ز میدان سخن خواجه گوی کس نرسانید سخن را به اوی
 نیست اگرچه چو نظامیم رخش بار خدایا به نظامیم بخش!
 - ای زبان آتشین خوش می‌روی گرم و پر حالت به طرز مثنوی
 - شیخ فخرالدین که بود اهل کمال خوانده او خود را عراقی در مقال
 ظاهراً شاه داعی شاعری خویش را از سن پانزده سالگی آغاز کرده

است. او خود در دیباچه‌ی دیوانش می‌نویسد:

«در تاریخ سنه‌ی خمس و ستین و ثمان مائه که سن ناظم به

پنجاه و پنج رسیده بود، آنچه در عرض چهل سال تقریباً از
مفوفات باقی مانده به مدد قلم فرزندی ارجمند در طریقت
مستقیم رقم مجموعیت یافت، مشتمل بر سه قسم: (۱)
قدسیات فواید انجام مذیل به کتاب مناجات و نعمت و
منقبت، و (۲) واردات حقایق نظام منضم به او ترجیعات
وقصاید و نظم عربی و ملمع و اشعار متنوعه‌ی بدیهیه‌ی
بی‌کلفت، و (۳) صادرات لطایف فرجام مردّف به شعر
شیرازی که مسمّاست به کان ملاحظت؛ و تسمیه‌ی قسم اول
به قدسیات از برای آن رفته که از شوایب طبع و هوس پاک
افتاده، و قسم دوم را واردات از آن جهت گفته که از
پیشگاه معنی بی‌قصد مطابقه صورت ورود یافته و قسم سوم
را به واسطه‌ی صدور از فکر صادرات نام نهاده، و اگر در
عمر امان افتد هر چه سانع شود سخن تازه و فیض مجدد
باشد...».

شاه داعی در دیباچه‌ای که بر دیوان خویش نگاشته بر پنجاه و پنج
سالگی اش به سال ۸۶۵ (ه‌ق) تأکید دارد: «در تاریخ سنه‌ی خمس و ستین
و ثمان مائه که سن ناظم به پنجاه و پنج رسیده بود... حال اگر ۵۵ از ۸۶۵
کسر گردد، عدد ۸۱۰ به دست می‌آید که سال ولادت شاعر است.
شاه داعی نخستین منظومه‌ی خویش مثنوی مشاهد را به سال
۸۳۶ (ه‌ق) در سن بیست و شش سالگی به پایان آورده است. این مثنوی
به تبیین مراحل مختلف سلوک الی الله می‌پردازد. ابیات آغازین این
مثنوی بسیار زیباست:

بلیل اگر ناله برآرد رواست	خاصه که از طرف گلستان جداست
عاشق بی‌وایه ندارد نظر	بلیل بی‌ناله ندارد خبر
سبزه به تلخی نفسی می‌کشد	و الا نفس از بهر کسی می‌کشد

دیده‌ی نرگس به چه حیران فتاد گرنه به روی گل و ریحان فتاد
 آب هوا خواه چمن می‌رود باد پی برگ و سمن می‌رود
 شاخ درختان به هوا مایلند بلکه به اسرار خدا مایلند
 کود یک ذره که بی ذوق اوست؟ گردن یک ذره که بی طوق اوست؟
 دود دل بحر که بالا گرفت از هوسی راه ثریا گرفت
 ابر نگرید مگر از شوق او باغ نسخندد مگر از ذوق او
 چشمه بجوشد چو به یاد آورد نفعی آن کوی که باد آورد
 از دم او چون خیر آرد بهار فاخته کسکو زند از شاخسار

مشهدهای طلب، تجرید، ذوق، کشف، معرفت، حقیقت و توحید
 مشاهدی است که در طی سلوک الی الله سالک حقیقت باید از آنها
 بگذرد. در اینجا نیز می‌بینیم که داعی همچون بسیاری دیگر از عرفا به

هفت منزل در سلوک قائل است.

مثنوی گنج روان با معرفت ذات باری آغاز می‌شود و پس در
 معرفت صفات او سخن ادامه می‌یابد. مقالات سوم در معرفت اسمای
 اوست، و مقالات بعد در معرفت افعال حضرت حق. مقالات پنجم در
 معرفت علم و دانش است. مقالات ششم در معرفت انسان است و
 مقالات هفتم در اخلاق انسانی و مقالات بعدی در احوال انسان. مقالات نهم
 در مقامات انسانی و مقالات دهم در معرفت کمال آدمی است.

منظومه‌ی چهل صباح منظومه‌ی دیگر شاه داعی است که
 بیانداشت مراتب عالم و آدم آغاز می‌شود و سپس به مقامات و مراتب
 سالکان می‌پردازد. آنگاه چهل مرحله و منزل از سلوک بیان می‌گردد.
 توبه، توجه، طلب، عزلت، مراقبه، همت، ترک، فراغت، قناعت، قرار،
 اخلاص، توکل، رضا، تجرید و فنا از جمله منازل است که مورد بحث
 شاه داعی قرار می‌گیرد.

مثنوی چهار چمن منظومه‌ی بعدی شاعر عارف است. این مثنوی

داستانی خیالی است که در طی آن شوق، از گلهایی همچون خیری، ارغوان، سوسن، ربان، بنفشه، نسرین و یاسمین سراغ زیبایی و حقیقت را می‌گیرد و آنها اظهار عجز می‌کنند. فاخته و تذرو و بلبل نیز او را به چمن ارجاع می‌دهد. سرانجام شاعر نتیجه می‌گیرد که هیچ‌کس را راهی به مطلق نیست و همگان در ره، مقید به چیزی هستند. اما این امر نه تنها مانع توقف شوق نیست، بلکه بر آرامش می‌افزاید و ذوق را نیز در او تقویت می‌نماید.

مثنوی چشمه‌ی زندگانی نیز با بحث در وحدت واجب‌الوجود آغاز می‌شود و نکته‌ی جالب در این منظومه آن است که در این مثنوی ترجیع‌بندی مفصل و قصیده‌ای بلند در وزن: «مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن» سروده شده است و این امر از نکات جالب مثنوی‌های شاه داعی شیرازی است. این منظومه دارای هفت رشحه است و در هر رشحه‌ای ترجیع‌بند و قصیده‌ای جدا افزوده شده است. یعنی در این مثنوی بلند هفت ترجیع‌بند و هفت قصیده در وزن اصلی معنوی سروده شده است. رشحه‌های دوم تا هفتم نیز به نسبت خدا و انسان و مراحل تکاملی حیات عرفانی اشارت دارد.

کتاب عشق‌نامه نیز که در وزن مثنوی مولوی سروده شده است شامل مباحث عرفانی است. در این منظومه شاه داعی به تبعیت از مولوی اشارات خود را با حکایات آمیخته است. در سخن دوم که به بیانداشت بلندی پایه‌ی عشق اختصاص دارد، دردمندی را لازمه‌ی عاشقی می‌داند و بر آن است که هر کس قدم در این میدان می‌نهد باید آماده‌ی بلا و رنج باشد. آنگاه داستان شهادت فرزندان پیامبر را نقل می‌کند. رسول اکرم (ص) در حال گریستن است. شخصی علت گریستن حضرت ختمی مرتبت را از ایشان پرسش می‌کند:

سایلی گفتا: - چوخواجه می‌گریست - یا رسول این گریه‌ی دلسوز چیست؟

چون خدا دادت همه چیزی نکو
 چون نگریم گفت: کآمد جبرئیل
 گفت بامن گرچه خواهی شد ملول
 گرچه این هر دو جگر گوشه‌ی تو اند
 امت خواهند کشتن شان دریغ
 چون نگریم کاین دو جان روزگار
 لیک با حکم خدایی چاره نیست
 در ره عشق ارتو هستی نکته دان
 چون حسن را زهر قاتل می دهند
 چون حسین افتد به زیر خنجر
 کسی ز حلق او بسرآید خنجر
 چون علی و فاطمه خونین دل اند
 کسی فتد بر دیگران راحت پسند
 این مشنوی را می بایستی منظومه‌ای در توصیف عشق عارفانه و
 حقیقت و مراتب آن تلقی کرد.

آنچه در این منظومه‌ها جلب توجه می‌کند تأثیرپذیری عمده‌ی
 شاه داعی از شیخ اکبر عرفان اسلامی محیی‌الدین ابن عربی است که جای
 جای آرا و آموزه‌های او و شاگردان وابسته به مکتبش در ذهن و زبان شاه
 داعی خود را می‌نماید. فراموش نمی‌کنیم که استاد شاه داعی یعنی شاه
 نعمت‌الله ولی خود از مفسران بزرگ مکتب ابن عربی است و به لحاظ
 نظری به حوزه‌ی او تعلق دارد. البته این سخن بدان معنا نیست که شاه
 داعی از عارفان و حکیمان بزرگ دیگری همچون سنایی غزنوی، عطار
 نیشابوری، مولوی و دیگرانی از این قبیله و قبیله بی‌بهره مانده است بلکه
 چنانکه اشارت رفت در جای جای آثار او ردپای تأثیر بزرگان عرفان و
 حکمت اسلامی دیده می‌شود. مسئله‌ی دیگری که در کار شاه داعی حایز
 اهمیت است، اهتمام ویژه‌ای است که او به انسان و سرنوشت ویژه‌ی او
 در جهان دارد، چیزی که در واقع پیام اصلی عرفان در تمامی تجلیات آن

است. شاه داعی در واقع اساس کار خود را بر تبیین نسبت وجودی انسان و خدا گذارده است و می‌کوشد تا قوس صعودی وجود را به آدمی بنمایاند. این اندیشه‌ها را در تمامی سروده‌های او می‌توان شاهد و ناظر بود.

از شاه داعی علاوه بر شرح گلشن راز آثار منشور دیگری نیز برجای مانده است که از آن جمله می‌توان به شرح مختصر مثنوی مولوی اشاره کرد که در عین ایجاز شامل مطالب بس عالی و بلندی است.

رساله‌ی راه روشن او به تبیین مسئله‌ی نسبت آدمی با شریعت و طریقت می‌پردازد. این رساله در عین اختصار تقریباً شامل امهات مباحث عرفانی است.

رساله‌ی الکلمات الباقیه نیز شامل نظریاتی است که به صورت تک گفتار بیان شده‌اند. در اینجا منظور از کلمه در واقع جمله‌ی قصار یا نکته است.

رساله‌ی نظام و سرانجام شاه داعی نیز مانند اکثر آثار او رساله‌ای عرفانی است. این رساله بیش از دیگر رساله‌ها فنی و متخصصانه است و محتاج آگاهی از آموزه‌ها و اصطلاحات مکاتب ابن عربی است.

رساله‌ی کمیلیه‌ی ثانیه در واقع شرحی است بر حدیثی از امام علی بن ابیطالب که در آن به پاسخگویی سؤال کمیل بن زیاد نخعی می‌پردازند. کمیل نخعی از یاران امام علی (ع) از آن حضرت می‌پرسد: حقیقت چیست؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: کشف سبحات الجلال من غیر اشاره.

شاه داعی این حدیث را با توجه به میراث عرفا به شرح می‌پردازد. در این رساله شاه داعی به اشعاری از شاه نعمت الله ولی، سعدی، حافظ، شاه قاسم انوار، فخرالدین عراقی، سلمان ساوجی، شیرین مغربی، اوحدی کرمانی، خواجه عبدالله انصاری و شیخ محمود شبستری استناد

می جوید که این امر نشانگر آشنایی نزدیک او با متون عرفانی و شعر صوفیه است.

رساله‌ی دیگر شاه داعی ترجمه‌ی اخبار علویه نام دارد. او در آغاز این رساله قصیده‌ای سروده و در آن نیت خود را از این تألیف بیان می‌دارد. در این قصیده می‌سراید:

... سید الاولیاء علی ولیست علم او بسیکرانه چون دریا
 ای طلبکار شهر علم رسول در آن مسرتنضی علیست درآ
 کز سخنهای این امام تمام چل سخن جمع کرده است اینجا
 راهجوی سخن شناس عزیز ترجمه خواسته به نظم از ما
 نظم داده ست ترجمه داعی بسی تکلف اگرچه کرده ادا
 در واقع چنانکه در این آیات می‌بینیم عزیزی سخن شناس از شاه
 داعی خواسته است تا چهل جمله از سخنان امام علی را به نظم کشد و
 شاه داعی نیز چنین کرده است. او نخست جمله‌ای عربی از سخنان امام
 علیه‌السلام را نقل می‌کند و پس از آن به ترجمه و شرحی بسیار مجمل
 می‌پردازد.

رساله‌ی دیگر شاه داعی چهار مطلب نام دارد. در این رساله عارف
 ما به شرح چهار آیه از قرآن کریم می‌پردازد. آیاتی که در این رساله مورد
 تفسیر قرار می‌گیرند آیاتی هستند که تأویلات عرفانی بسیاری درباره‌ی
 آنها صورت گرفته است. نخست آیه‌ی نور: «الله نور السماوات و الارض».
 دوم آیه‌ی: «و نفخت فیه من روحی». سوم آیه‌ی «نحن اقرب الیه من حبل
 الوريد». و آیه‌ی چهارم آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی مائده: «یحیوهم و یحبونهم».

رساله‌ی دُرّ البحر شاه داعی شرح و تفسیری بر یک بیت شیخ
 فریدالدین عطار نیشابوری است. عطار سروده است:

لب دریا همه کفر است و دریا جمله دینداری

ولیکن گوهر دریا و رای کفر و دین باشد

شاه داعی با تلقی تأویلی خویش لب دریا را اشاره به طبع آدمی می‌داند، و مراد از دریا را عقل آدمی برمی‌شمارد. گوهر دریا را نیز کنایتی از رستخیز می‌داند که در آنجا دیگر نه کفر و نه دین محلی از اعراب ندارند. پس از این شاه داعی هفت احتمال دیگر را نیز در شرح بیت فوق الذکر بیان می‌دارد.

رساله‌ی دیگر شیخ عارف رساله‌ی شجره است. داعی در آغاز این نوشتار تأکید می‌کند که به سال ۸۶۸ هجری قمری و در سن ۵۸ سالگی این رساله را تألیف کرده است. یعنی در واقع اولاً کسانی که سال ۸۶۷ یا ۸۶۶ هجری قمری را به عنوان سال مرگ او اعلام داشته‌اند در اشتباه افتاده‌اند. ثانیاً این رساله از رسایل مربوط به دوره‌ی پختگی و کمال یافتگی عارف شیرازی است. شاه داعی در این رساله به تأویل باطنی اعداد هفت و نه می‌پردازد. رساله‌ی *اسوة الکسوة* نوشتاری دیگر از نوشته‌های شاه داعی است که در آن به موضوع لباس اهل تصوف می‌پردازد.

رساله‌ی *تحریر معنی وجود چنانکه از نام آن پیداست* به مسئله‌ی هستی از دید عرفا می‌پردازد. نکته‌ی جالب این است که شاه داعی به اشتراک معنوی وجود قابل است و وجود را مساوق ذات خداوند نمی‌داند. بلکه آن را مشترک میان واجب و ممکن برمی‌شمارد. مطلقیت وجود در واجب تعالی نیز از دید شاه داعی بدین معنی است که غیر او دارای وجود غیر قائم بالذات است. یک نکته در رسایل شاه داعی قابل مطالعه است و آن نوسان میان وحدت وجود ابن عربی و وحدت شهود علاءالدوله سمنانی است. اگرچه در اکثر مواقع شاه داعی را متمایل به نظریه‌ی وحدت وجود عرفانی می‌بینیم اما گاه نیز بوی وحدت شهود از کلام شیخ شیرازی به مشام می‌رسد.

رساله‌ی *کشف المراتب* نیز بحثی عرفانی است در موضوع نسبت

نبوت و ولایت. از این رساله گرایشات شیعی شیخ به خوبی آشکار می‌شود:

«پس به اعتبار اطلاق اسم ولی بر علی بعد از آنکه به مقتضای «الانبی بعدی» نبوت مقیده بر مصطفی ختم شده بود، و ولایت مقیده که نه نام ولایت داشت بلکه به سمت صلاحیت مذکور می‌بود بر علی ختم یافته و از ولایت خاصه علی ابتداءً دوری در ظهور ولایت مرتضویه علویه مفروض آمد، و علی چنانکه به اعتبار ولایت مقیده عامه خاتم الاولیاء بود، به اعتبار ولایت خاصه خود آدم الاولیاء گشت. و ولایت او را ظاهری و باطنی مفروض افتاد. اشخاص اهل بیت حاملان ولایت باطنی علویه شدند، و اشخاص مشایخ حاملان ولایت ظاهری علویه و در اطراف اهل بیت، ولایت باطنه را نوری و سرّی بود؛ حسینی و ائمه معصومین از اولاد او علیهم السلام سرّ ولایت باطنه آمدند... و امام محمد مهدی را که خاتم الولا یه خوانند به اعتبار ختم ولایت خاصه ی علویه آن نسبت دارد».

رساله‌ی بیان عیان شاه داعی نیز به تبیین توحید و وحدت عارفانه اختصاص دارد.

رساله‌ی لطایف نیز به مسئله تقدیر و جبر و اختیار می‌پردازد. و به حق که در عین کوتاهی در بردارنده نکاتی بس سودمند و ارزشمند است.

رساله‌ی دیگری نیز از شاه داعی در دست است که در واقع ترجمه‌ی رساله‌ای عرفانی از رسایل محیی‌الدین ابن عربی است. از شیخ رساله‌ای نیز در شرح بیت ذیل باقی مانده است:

زدریای شهادت‌گر نهنگ لا برآرد هو

تیمم واجب آید نوح را در وقت توفانش
 در کتاب شانزده رساله که در بردارنده‌ی رسایل فوق‌الذکر شاه
 داعی است، این بیت از عطار دانسته شده است. مصحح محترم کتاب در
 پاروقی تأکید کرده‌اند که این بیت در دیوان عطار نیست. و حق نیز با ایشان
 است. زیرا این بیت از امیر خسرو دهلوی است. و احتمال دارد که کسی به
 هنگام نوشتن رساله نام شیخ عطار را به شرح بیت افزوده باشد. به هر
 روی در این رساله شاه داعی بیت فوق را به شرح می‌نشیند. لازم به ذکر
 است که عارف بزرگ چشتی خواجه سید محمد گیسو دراز نیز شرحی
 مختصر بر این بیت دارد که در مجموعه رسایل او (چاپ سنگی هند)
 آمده است.

رسایل دیگری نیز به شیخ منسوب است که مشتاقان را به آن‌ها
 دسترسی نیست. از آن جمله می‌توان به رسایل ذیل اشاره کرد:

۱. اشاره التّفأل که در کیفیت تّفأل از قرآن مجید است.
۲. اصطلاحات که در آن مصطلحات عرفا و صوفیه را مورد بحث
 قرار می‌دهد.
۳. اعیان ثابته که در آن به مسئله وجود علمی اشیاء در حضرت
 علمی و علم خداوندی می‌پردازد.
۴. اوراد که شامل برخی ادعیه و اذکار است.
۵. تحفة المشتاق در بیان معانی اشتیاق و بحثی عارفانه در
 روانشناسی زیبایی.
۶. تلویحات الحرمیه در باره‌ی توحید و کشف عارفانه.
۷. جمال کمال که مباحثی عرفانی درباره‌ی مسئله کمال آدمی
 است.
۸. جواهر الکنوز در شرح سی رباعی از رباعیات شیخ العرفا

سعدالدین حمویّه (متوفی ۶۵۰ هـ.ق).

۹. خیرالزاد فی المبدء والمعاد رساله‌ای است در حکمت صوفیانه.

متن آن به زبان عربی و زیرنویس آن به فارسی است.

۱۰. دیباچه‌ای که داعی بر دیوان استادش شاه نعمت‌الله ولی نوشته است.

۱۱. تینیه که تفسیری فارسی است بر سوره‌ی تین از قرآن مجید و همچون دیگر آثار شیخ رنگ و بوی عارفانه دارد.

۱۲. فی معنی المحبه که چنانکه از نام آن پیداست درباره‌ی محبت و دوستی به بحث پرداخته است.

۱۳. فی الولایه رساله‌ای است درباره‌ی موضوع و مقصد ولایت و وظایف باطنی و ظاهری ولی.

۱۴. مرآئد یا مرآئد الرموز درباره‌ی مبانی اعتقاد دینی به روایت عرفا.

۱۵. سرّ الحقیقه درباره‌ی اصطلاحات عرفانی به زبان فارسی.

۱۶. سمره الحیب به زبان عربی درباره‌ی حبّ و محبت به سبک و سیاق عرفا.

۱۷. شرح بعضی ابیات مثنوی که رساله‌ای است غیر از شرح مفصل داعی بر مثنوی مولوی.

۱۸. طراز الایاله در مسئله ولایت و آداب آن.

۱۹. الفوائد فی نقل العقاید که درباره‌ی اعتقادات حق و باطل بحث می‌کند.

۲۰. قلب و روح که درباره‌ی قلب و نسبت آن با روح و فرق این هر دو با هم به بحث می‌پردازد.

۲۱. قلّه‌تیه که در آن به انساب پیشوایان متصوفه پرداخته شده است.

۲۲. لمعه رساله‌ای است درباره‌ی معنی واژه‌ی صوفی و نسبت احتمالی آن با واژه‌ی صفة.
۲۳. محاضر السیر فی احوال سیدالبشر که در آن به احوال و آثار وجودی پیامبر اکرم اسلام (ص) پرداخته شده است.
۲۴. مرآت الوجود که بحث هستی شناختن درباره‌ی وحدت و توحید عارفانه است.
۲۵. مرآت التسلیل که درباره‌ی خلوص نیت و اهمیت آن در سلوک الی الله به بحث پرداخته است.
۲۶. معرفت نفس که در آن به شرح حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» پرداخته می‌شود.
- بجز آنچه گفته آمد منابع کتابشناسی یک دورساله‌ی دیگر را نیز از داعی دانسته‌اند که یا مکرر است و احياناً نام رساله‌ای به دو گونه‌ی متفاوت ضبط شده است و یا این رساله‌ها چندان معتبر و محل اعتنا نیست.
- عارف و شاعر قرن دهمی شیخ تقی الدین کاشی در تذکره‌ی صرفات العاشقین، داعی را «آفتاب عالم سرفرازی، شاه سریر بی نیازی، داعی کمالات حقیقی و مجازی شاه داعی الی اله شیرازی» می‌خواند و می‌نویسد:

«از اولیای کبار و اصفیای نامدار و اتقیای عالممقدار است.
 سالک مجذوب، طالب و اصل به مطلوب، مظهر جلال و جمال، صاحب بیان و حال، عارف گزیده، واقف رسیده،
 کامل زمان و قطب دوران است... در جمع کمالات دنیوی و اخروی قادر و ماهر و کامل و عامل مهدی و هادی بوده، از تعریف مستغنی است... در هر ماه رجب - خصوصاً ایام سه‌شنبه، سیما آخرین سه‌شنبه - اجتماعی عظیم در مرقد او

دیده می شود».

جمله‌ی اخیر نشانه‌ی توجه مردم به مزار شریف شاه داعی و زیارت آرامگاه اوست.

فسایی در فارسنامه‌ی ناصری او را از معاشران شیخ بسحق اطعمه دانسته است. نیز تأکید دارد که مزار داعی زیارتگاه اهل دل است.

سخن فسایی درباره‌ی ارتباط دوستانه بواسحاق اطعمه و شاه داعی ظاهراً نادرست است. معصوم علیشاه در طرایق الحقایق از دوستی شاه داعی با شیخ ابواسحاق احمد حلاج شیرازی متخلص به بسحاق که از فضیلتی عرفا بوده، سخن به میان می آورد. این احمد بسحاق شاعر نیز بوده و به اقتضای سعدی و حافظ و شاه نعمت ولی شعر می سروده است. معصوم علیشاه درباره‌ی او و رابطه‌اش با داعی می نویسد:

«شیخ از ارباب و جد و حال است و با شاه داعی الی الله
مصاحب و معاشر هم بوده و داعی الی الله مرثیه‌ای در فوت
او گفته^{۹۶}».

معصوم علیشاه شیرازی در کتاب طرایق الحقایق می نویسد:
«و منهم فخرالعارفین سید نظام الدین محمود الواعظ الملقب
به داعی الی الله از سادات حسینی شیرازی است و سلسله‌ی
نسبش به نوزده واسطه منتهی گردد به زیدبن علی
سیدالساجدین(ع). و اجداد او را در انساب همه داعی لقب
بوده. و در مبادی حال در شیراز به خدمت شیخ مرشدالدین
ابواسحق بهرامی اظهار ارادت می نمود. روزی شیخ به وی
گفت: ای مخدوم زاده، نشئه‌ی شما غالب است و به تنهایی
نمی توانم متکفل حالات شما شوم. تا این بزرگ سفر آخرت
اختیار نفرموده، خود را به خدمت وی برسان، یا به خدمت
سید قاسم الانوار».

شاه داعی الی الله گوید من در این فرمایش به تردد و تفکر در افتادم. چون توجه کردم، در واقعه دیدم که مجلسی است از قبیل چهار طاقی و چشمه‌ی صافی روان است و پیری نشسته و بخیه می‌کشد، و این پیر بایزید بسطامی است، و می‌گوید این امر بخیه کشیدن اول از سلطان ابراهیم ادهم بوده، در دست او پشم بود، و چون نوبت بما رسید، ریسمان شد، و اکنون که نوبت به سید نعمه الله رسیده است، در دست او ابریشم شده است. صبح که به خدمت شیخ رفتم و صورت واقعه را معروض داشتم، شیخ مرشدالدین فرمودند: حواله به کرمان است، و خدمت شاه ماهان^{۹۷}.
و بدین ترتیب بود که شاه داعی به شاه نعمت الله ولی پیوست.
رضا قلیخان هدایت در تذکره‌ی مجمع الفصحاء او را به علم و دانش می‌ستاید:

«از افاضل علماء و حکمای زمان خود بوده است. معاصر جناب شاه نعمت الله کرمانی و اظهار ارادت به خدمتش می‌کرده، و به شیخ ابواسحاق بهرامی و سیداحمد کبیر نیز رسیده، و حدیث از شیخ ابن حجر فراگرفته... در سنه‌ی ۸۶۹ وفات یافته و زیاده از پنجاه و هفت سال عمر کرده. مرقدش در خارج شیراز، زیارتگاه اهل راز است»^{۹۸}.

○ نسایم گلشن یا شرح گلشن راز

شاه داعی شیرازی چنانکه خود تأکید می‌کند، چون فهم برخی از ابیات گلشن راز را برای معاصران خویش مشکل می‌بیند دست به تألیف این کتاب می‌زند. شرح او از جمله شروح قدیمی گلشن راز است. در این شرح، شاه داعی در برخی از موارد به اختلاف نظرهای خود با شبستری

اشارت می‌کند اما به صورت جدی به بحث در آن موارد نمی‌پردازد، چرا که بنای او بر ایجاز متن است. نثر شرح او قدری دشوار است و این شاید به جهت موضوع مورد بحث یعنی عرفان علمی و نظری است. در معرفی مختصری که از نسابم گلشن توسط یکی از فضلاء معاصر صورت گرفته و در مقدمه‌ی نسخه خطی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران آورده شده است، چنین می‌خوانیم:

«از شروح بسیار عالی است که بر گلشن راز شیخ محمود شبستری نوشته شده است، و از اقدم شروح می‌باشد، و نسخه‌ی دیگر آن کمیاب و عزیزالوجود است. شارح کتاب نظام‌الدین محمود معروف به شاه داعی و متخلص به داعی، از عرفا و متصوفین معروف و شاگرد و خلیفه‌ی سید نعمت‌الله ولی، و شرح حالش در تمام تذکره‌ها و منابع موجود است. این نسخه در سال ۱۰۶۴ هجری و به خط زیبای نویسنده‌ی فاضلی موسوم به ابی محمد علی النقی الریالی در شهر اردبیل انجام گردیده. با آنکه این شرح موجز و مختصر است، و شارح فاضل به اطناب و تفصیل نگراییده، نگارنده که شروح عدیده‌ی گلشن راز را دیده و هم اکنون نزدیک به ده مجلد اقسام آن را موجود دارم، هیچ یک را تا این اندازه جامع و کامل نیافت که هم مقاصد ناظم را دریافته و تبیین نماید، و هم مطالبی عام‌المنفع ابراد نموده باشد. شاه داعی شارح به طوری که در پایان کتاب می‌نگارد، چون اصل گلشن و پاره‌ای از شروح، موجب اضلال عوام می‌گردید، به این شرح پرداخت، و باز متعرض است که در پاره‌ای موارد با ناظم اختلاف دارد، بدانها پرداخته و فقط به ذکر این اصل مسلم که هر مطلب را به

قرآن و سنت باید عرض کرد، اگر موافق بود، قبول و اتباع، و
الآن ترک و رفض باید نمود^{۹۹}.

در این شرح جز چند بیت، باقی ابیات شرح شده‌اند. شاه داعی
چون با مبانی عرفان نظری و تصوف علمی به خوبی آشناست، خوب از
عهده‌ی شرح برآمده است. او گاهی چند قول ممکن را در ذیل هر بیت
نقل می‌کند و احتمالات مختلفی را که ممکن است درباره‌ی آن بیت به
ذهن آید، نقل می‌کند. اما در همه جای شرح خویش به مبانی عرفا و فادار
است و به کلام و فلسفه نمی‌گراید.

شرح او بر هر بیت در عین ایجاز حاوی نکات ارزشمند و مفیدی
است و این امر حکایت از تسلط او بر متن دارد. شرح او می‌تواند یکی از
شروح مورد استفاده‌ی شیخ محمد لاهیجی که شرح گلشن او در نزد ما
ایرانیان شناخته شده‌ترین شرح‌هاست قرار گرفته باشد.

لاهیجی شرح خود را - چنانکه در آغاز شرح گلشن راز تأکید دارد -
در نوزدهم ماه ذی الحجّه‌ی سال ۸۷۷ هجری آغاز کرده است. در حالی
که شاه داعی در سال ۸۷۰ هجری روی در نقاب خاک کشیده و به دیار
باقی شتافته است. پس تردیدی نیست که شرح شاه داعی سال‌ها پیش از
شرح لاهیجی به رشته‌ی تحریر و تألیف درآمده است.

در فراهم آوردن این مجموعه از دو نسخه‌ی خطی و سنگی
استفاده کرده‌ایم. نسخه‌ی خطی آن - چنانکه اشارتی رفت - مربوط به
کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران است که به سال ۱۰۶۴ هجری توسط
کاتبی به نام ابی محمد علی النقی الریانی در شهر اردبیل به رشته‌ی تحریر
درآمده است.

نسخه‌ی چاپ سنگی نسایم گلشن نیز که به کوشش محمد نذیر
رانجها در پاکستان به زیور طبع آراسته شده مورد استفاده‌ی ما بوده است.
متأسفانه نسخه‌ی پاکستان تصحیح علمی نشده و اغلاطی نیز بدان راه

یافته است. رسم الخط هر دو نسخه در این چاپ تغییراتی کرده است. فی المثل در هر دو نسخه در بسیاری موارد حرفهای «گ» را «ک»، «ج» را «چ»، «پ» را «ب»، «د» را «ذ» و «ش» را «س» ضبط کرده‌اند. تبدیل همزه‌ها به «ی» و جدا کردن «می» از افعال بعدی مانند «می‌دان» که به صورت «میدان» نوشته شده است و امثال آن نیز از جمله مواردی است که در رسم الخط متن رعایت شده است.

اصل نسخه‌ی مورد استفاده در چاپ پاکستان نوشته سال ۸۸۲ هـ است و لذا بسیار نزدیک به دوره‌ی حیات شاه داعی شیرازی است. در فراهم آوردن متن به هر دو نسخه توجه داشته‌ایم، اگرچه بنا این بوده است تا حتی الامکان از نسخه‌ی اقدم استفاده کنیم. ولی در برخی موارد ضبط نسخه‌ی خطی دانشگاه اصحّ به نظر می‌رسد و ما نیز به همین دلیل آن را ترجیح داده و در متن گنجانده‌ایم. نسخه‌ی خطی دانشگاه تهران را با علامت اختصاری «دا»، و نسخه‌ی پاکستان را با علامت «پا» نشان داده‌ایم. امید که این اثر مقبول نظر اهل ادب و معرفت قرار گیرد و کاستی‌های احتمالی را بر این حقیر ببخشایند و متذکر شوند تا در چاپ آتی نسبت به رفع آنها اقدام گردد.

ولله الحمد اولاً و آخراً

پرویز عباسی داکانی

۵ پی‌نوشت‌ها

۱. نگاه کنید به: «جستجو در تصوف ایران»، دکتر عبدالحسین زرین کوب، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۵۷، ص ۳۱۹.
۲. «دانشمندان آذربایجان»، میرزا محمدعلی تربیت، چاپ دوم، انتشارات فخر آذر تبریز، سال ۱۳۷۳، ص ۳۳۴.
۳. «ریاض السیاحه»، حاج زین العابدین شیروانی تهران، ۱۳۳۹، ص ۸۹ و ۹۰.
۴. «روضات الجنان و جنات الجنان»، حافظ حسین کربلایی (ابن کربلایی)، تصحیح جعفر سلطان القرایی، چاپ اول، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۱۵۴.
۵. همان، ج ۲، ص ۹۰.
۶. همان، ج ۲، ص ۹۰ و ۹۱.
- ۷ و ۸. «شرح گلشن راز»، شیخ محمد لاهیجی، چاپ اول، انتشارات محمودی، سال ۱۳۳۷، ص ۲.
۹. «فهرست نسخه‌های خطی دانشگاه تهران»، ج ۴، ص ۵۴ (مقاله‌ی «گلشن راز و شروع آن» از استاد احمد گلچین معانی).
۱۰. «کلیات اقبال لاهوری»، چاپ اول، انتشارات سنایی، سال ۱۳۴۳، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.
۱۱. «اقبال لاهوری و دیگر شعرای فارسی گوی»، دکتر محمد ریاض، چاپ اول، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، سال ۱۳۵۶، ص ۶۷.
۱۲. «ریحانة الادب»، میرزا محمدعلی مدرس، چاپ سوم، انتشارات خیام، سال

۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۷۹ و ۱۸۰.

۱۳. «تاریخ شعر و ادبیات ایران»، علامه شبلی نعمانی، ترجمه‌ی سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، چاپ دوم، دنیای کتاب، سال ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۱۱۱.

۱۴. همان، ص ۱۱۹.

۱۵. «تاریخ ادبی ایران» (از سعدی تا جامی)، ادوارد براون، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۵۱، ص ۱۸۷.

۱۶. «شرح گلشن راز» شیخ محمد لاهیجی، مقدمه‌ی مرحوم استاد کیوان سمیعی، صفحه‌ی ۷۲.

۱۷. همان، ص ۷۷.

۱۸. همان، ص ۷۹ و ۸۰.

۱۹. «تاریخ فلسفه در اسلام»، به کوشش م.م. شریف، ترجمه‌ی مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲، ص ۳۵۱.

۲۰. «مجموعه آثار شیخ محمود شبستری»، به کوشش دکتر صمد موحد، چاپ دوم، انتشارات طهوری، سال ۱۳۷۱، ص ۱۵۰.

۲۱. همان، ص ۱۵۲ و ۱۵۳.

۲۲. همان، ص ۱۵۸.

۲۳. همان، ص ۱۶۰.

۲۴. همان، ص ۱۶۸.

۲۵. همان، ص ۱۸۴.

۲۶. همان، ص ۱۸۶.

۲۷ و ۲۸. همان، ص ۲۸۷.

۲۹. همان، ص ۲۸۸.

۳۰. همان، ص ۲۹۰.

۳۱. همان، ص ۲۹۱.

۳۲. همان، ص ۲۹۳.

۳۳. همان، ص ۲۹۴.

۳۴. همان، ص ۲۹۵.

۳۵. همان، ص ۲۹۸.
۳۶. همان، ص ۲۹۸.
۳۷. همان، ص ۳۰۲.
۳۸. همان، ص ۳۰۳.
۳۹. همان، ص ۳۰۴.
۴۰. همان، ص ۳۰۹.
۴۱. همان، ص ۳۱۲.
۴۲. همان، ص ۳۵۸.
۴۳. «تاریخ ادبیات در ایران»، دکتر ذبیح‌الله صفا، انتشارات فردوسی، ج ۳ (بخش دوم)، ص ۱۲۹۰.
۴۴. «منهاج العابدین»، امام محمد غزالی، ترجمه‌ی عمرین عبدالجبار سعیدی ساوی، تصحیح احمد شریعتی، چاپ اول، انجمن فلسفه ایران، سال ۱۳۵۹، ص ۱.
۴۵. «فهرست نسخه‌های خطی دانشگاه تهران»، ج ۴، ص ۶۳.
۴۶. همان، ص ۷۲.
۴۷. «شرح گلشن راز»، محمد لاهیجی، مقدمه‌ی استاد کیوان سمیعی، ص ۸۱.
۴۸. «فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان»، احمد منزوی، چاپ اول، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، نشریه‌ی ۸۴، ج ۳، ص ۱۶۳۱.
۴۹. «طرب المجالس»، میرحسینی هروی، به اهتمام دکتر علیرضا مجتهد زاده، چاپ اول، انتشارات باستان مشهد، سال ۱۳۵۲، مقدمه کتاب، ص ۴.
۵۰. «پایان نامه‌ی دکتری»، خانم دکتر فروغ حکمت، ص ۱۴۵.
۵۱. «جستجو در تصوف»، ص ۳۲۶ و ۳۲۷.
۵۲. «مثنوی‌های میرحسینی هروی» به کوشش دکتر محمد ترابی، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۸۸.
۵۳. «تذکره‌ی دولتشاه سمرقندی»، تصحیح ادوارد براون، به کوشش محمد رمضان‌نای، چاپ اول، انتشارات کلاله خاور، ص ۹ - ۱۶۷.
۵۴. «نفحات الانس»، نورالدین عبدالرحمن جامی، تصحیح دکتر محمود

- عابدی، چاپ دوم، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۳، ص ۶۰۳.
۵۵. درباره «بهاء الدین» و «صدرالدین» نگاه کنید به: «احوال و آثار شیخ بهاء الدین زکریا مولنانی»، دکتر شمیم محمود زیدی، چاپ اول، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، سال ۱۳۵۳.
۵۶. نگاه کنید به: «تاریخ ادبیات ایران»، ادوارد براون، ج ۳، ص ۱۸۸ (تعلیقات مرحوم علی اصغر حکمت).
۵۷. «طرب المجانس»، ص ۱۸۳ و ۱۸۴.
۵۸. «مجله شعر»، سال اول، ش اول (فروردین ۱۳۷۲)، ص ۷۶.
۵۹. نگاه کنید به: «جستجو در تصوف»، ص ۳۲۷.
۶۰. «شرح گلشن راز»، لاهیجی، مقدمه‌ی کیوان سمیعی، ص ۷۶.
۶۱. «حبیب السیر»، خواندمیر، انتشارات خیام، ج ۳، ص ۷۴.
۶۲. نگاه کنید به: «نزّهة الارواح»، میرحسینی هروی، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ اول، انتشارات زوار مشهد، ص ۲۴.
۶۳. همان، ص ۲۰ و ۲۱.
۶۴. همان، ص ۲۲.
۶۵. همان، ص ۴۳.
۶۶. همان، ص ۵۴.
۶۷. همان، ص ۷۴.
۶۸. همان، ص ۷۹.
۶۹. همان، ص ۸۴.
۷۰. همان، ص ۱۰۲.
۷۱. «مثنوی‌های عرفانی امیرحسینی هروی» تصحیح دکتر سید محمد ترابی، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۷۱، ص ۹ - ۱۷.
۷۲. همان، ص ۲۴.
۷۳. همان، ص ۲۴ و ۲۵.
۷۴. این بیت را شاه داعی شیرازی از عطار نیشابوری انگاشته، و شرحی بر آن نگاشته است. رجوع کنید به: «شانزده رساله»، شاه داعی، تصحیح دبیر

- سیاقی، ص ۱۳۹.
۷۵. همان، ص ۳۳.
۷۶. همان، ص ۳۹.
۷۷. همان، ص ۷۰ و ۷۱.
۷۸. «لیلی و مجنون»، نظامی گنجوی، تصحیح دکتر بهروز ثروتیان، چاپ اول، انتشارات توس، سال ۱۳۶۳، ص ۲۵ و ۲۶.
۷۹. همان، ص ۷۳ و ۷۴.
۸۰. «مصیبت نامه»، عطار نیشابوری، تصحیح دکتر نورانی وصال، چاپ دوم، زوار، سال ۱۳۵۶، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.
۸۱. «مثنوی‌های امیرحسینی هروی»، ص ۷۶ و ۷۷.
۸۲. همان، ص ۸۲.
۸۳. همان، ص ۸۵.
۸۴. همان، ص ۹۱.
۸۵. همان، ص ۱۰۳.
۸۶. همان، ص ۱۴۷.
۸۷. همان، ص ۲۰۲.
۸۸. «مجله‌ی شعر»، سال اول، ش اول، ص ۷ - ۷۴.
۸۹. «طرائق الحقایق»، معصوم علی شاه شیرازی، چاپ اول، تهران، ۱۳۱۹، ج ۳، ص ۲۱.
۹۰. «مجموعه در ترجمه‌ی احوال شاه نعمت‌الله ولی کرمانی»، به کوشش و تصحیح ژان اوبن، تهران، سال ۱۳۳۵، ص ۸۰.
۹۱. «کلیات شاه داعی شیرازی»، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، چاپ اول، انتشارات معرفت، سال ۱۳۴۰، ج ۲، ص ۱۵.
۹۲. «طرائق الحقایق»، ج ۳، ص ۴۸.
۹۳. همان، ص ۴۹ - ۵۱.
۹۴. «کلیات شاه داعی»، ج ۲، ص ۴۵.
۹۵. «رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولوی»، بدیع الزمان فروزانفر، چاپ

اول، تهران، ۱۳۱۵، ص ۲ و ۳.

۹۶. «طرائق الحقایق» ج ۳، ص ۵۵.

۹۷. همان، ص ۵۱ - ۴۹.

۹۸. «مجمع الفصحاء»، رضا قلیخان هدایت، چاپ اول، سنگی عهد ناصری، ج

۲، ص ۱۸.

۹۹. «نسایم گلشن»، نسخه‌ی خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (شماره‌ی

۳۳۸۶).



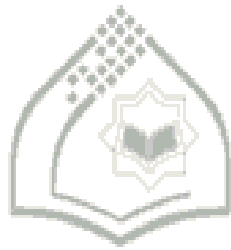
مرکز تحقیقات کتابخانه و اسنادی



مرکز تحقیقات کتابخانه‌شناسی و اسنادی

متن

نسیایم گلشن



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مبانی سیاسِ تنزیه اساس، و قواعد ستایش تقدیس آرایش، منتظم به نظام اطلاق توحید، و متسق به نسق تقیید تمجید، بر حریم جلال و کبریای حضرت احدی، و حطیم عز و اعتلای جناب صمدی در حیّز رفیع و معرض عرض آورده، مشام نیاز و حاجات در راه نسایم چمن الطاف رحمانی و شمایم شکوفه‌ی اعطاف یزدانی به سرحد استشمام رسانیده و مسام راز و مناجات در مقابل روابح قدس الهی، و فوایح انس نامتناهی، دهن واز گردانیده، هزارستان ناطقه را در سراستان «انی شاکراً لانعامه» مجال صفیر خواسته، الابه قارع «الاحصی ثناء علیک انت کما اثنت علی نفسک» از شاخسار استقصا به یک سو می‌نشیند و فاخته‌ی سرمه کشیده‌ی باصره‌ی بصیرت را در هوای هویت «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» پرواز داده، اما به مانع «ان الله احتجب عن البصائر کما احتجب عن الابصار» چنانچه می‌باید نمی‌بیند:

تعالی الحق عن فهم الرجال

وعن صفة التفرق و الوصال

... آجل شیء عن خیال

یجئل عن الاحاطة و المثال

و گلدسته‌ی صلوات مشک بیز و ناهه‌ی سلام عبیر آمیز، تحفه‌ی قالب
معطر، و مرقد معنبر حضرت پیغمبر، در صدف آدم، سید فاتح خاتم، اصل
شجره‌ی وجود و حقیقت ثمره‌ی شهود، لاله‌ی مرغزار اسما و صفات،
خیری قرق وحدت ذات. بیت^۱:

گلی بویای گلبن توحید
سرو آزاد روضه‌ی تجرید
کاخ انشس میان باغ حضور
بوده او ناظر و خدا منظور^۲
زان نظرگه^۳ چو^۴ عزم ما می کرد
داشت او از خدای راه آورد
بسته نخلی ز آیت کبرا
شاخ حامیم و غنچه‌ی طلاها
به گل پند ساز کرده تمام
همه پیوند برگ رحمت عام

و بنفشه‌ی بوی دار رضوان و نرگس جویبار غفران، مشموم و
مشمول دماغ و کف جانهای اهل بیت و روان‌های اصحاب آن جناب بادا

○ تمهید

بر فطرت زهرا و طبیعت نکته‌آرای ارباب دانش و بینش و
جویندگان معرفت آفریدگار و آفرینش، پوشیده نماند که غرض از
کارخانه‌ی هستی و مقصود از مراتب بلندی و پستی، شناخت پایه‌ی
حقیقت و پیرایه‌ی مجاز است؛ و فرق میان بود و نابود و محروم و موجود،
و ثوق به امر باقی و عبور از خلق فانی، و ایمان به خداوندی خداوند مطلق
و تسلیم در بندگی خدای بحق، به وسیله‌ی شرایع انبیا و طریقت اولیا، و

۱. پا: نظم. ۲. پا: خدا منظور. ۳. پا: نظرگه. ۴. پا: جو.

جمع نقل و عقل، و نقد هر دو به محک کشف و معیار ذوق [است] و چون این بقیّت حاصل شود، اعلام از آن جز به عبارتی منشور یا منظوم نمی‌باشد، خواه به بیان و توضیح و خواه به رمز و تلویح. بنابراین معنی، دانایان این مقصد اقصی و بینایان این مشهداعلی کتب به نظم و نثر ساختند، و حقایق و دقایق در خلال آن پرداختند. از جمله ایشان طیب دل درویشان، شیخ العارفین و الفصح الواصفین، الجامع بین المنقول و المعقول، حایز اسرار السلوک و الوصول؛ صاحب کشف و الهام، انسان تمام، ناطقة الرجال، مصدوقه‌ی وجد و حال، ماه برج هدایت و رهبری^۱، مولانا سعدالدین محمود شبستری^۲ - اسکنه الله تعالی مقعد^۳ الصدق و الیقین، کما وعده لعباده^۴ المتقین - نظمی آراسته و آن را گلشن راز نام نهاده؛ در صورت، رشک باغ ارم؛ و از روی معنی، چنان سخنی در عالم، کم! این قدر هست که بعضی ابواب آن کلمات را می‌بندند بر طوری و رای عقل داشته، و تا به ذایقه‌ی عشق از آن نجشند، و به حوصله‌ی کشف از آن نکشند، از مطاوی آن کمابغی محظوظ نتوان شدن. ومع ذلك از اطلاع بر وضع الفاظ آن نیز ناگزیر باشد.

از جهت تسهیل طالبان، احقریندگان داعی مسکین - حق الله آماله - به دستگیری نسیم توفیق، پرده از سر غنچه‌های گلستان بیانش کشیده، و مراد ناظم باز پوشیده، تا اگر به میزان دینداری راست باشد، اهل حق^۵ آن را مقبول گویند، و اگر مطابق صواب نیفتد، از آن تحاشی جویند، و در وجهی دیگر که مفهوم نشود و ملخص نگردد، راه توقف در آن مرعی دارند. و بیاید دانست که چون ناظم میان تصوف و کلام و حکمت، طوری اختیار کرده و اختلاف بسیار در طرق ثلاثه هست به هر چه ترجمه رود اتفاق بر آن بود، اما مترجم از سیاق آنچه فهم می‌کند که مراد صاحب

۱. بددا: جامع. ۲. پا: وجد و حال مولانا. ۳. پا: جیسری. ۴. پا: مقصد. ۵. دا: العباد. ۶. پا: باشد... حق.

کتاب است، سخن به حد تقریر می‌رساند و چون از مَهَبَّ عنایت الهی، نسایم امکان این تحریر، وزیدن گرفت، آنچه نوشته می‌شود، به نسایم گلشن موسوم می‌گرداند. «والله يقول الحق و هو یهدی السبیل».

○

بنام آن که جان را فکرت آموخت چسراغ دل به نور^۱ جان بر افروخت
اول تبرک به نام ملک علام جست، و چون سالکان این راه پیش^۲ از
جذبه و کشف به فکر و عقل می‌روند، بنیاد بر فکر^۳ نهاد، و استناد آن هم
به تلقین عنایت الهی کرد؛ و جان که مدبّر بدن انسان است، و حکما آن را
«روان دریا بنده» خوانند، به تلقی آن مخصوص گردانید، و دل صنوبری
شکل، محل^۴ تدبیر و تصرف او دانست. چنانچه فرمود (بیت ۵):
ز فضلش هر دو عالم گشت روشن ز فیضش خاک آدم گشت گلشن
هر دو عالم غیب و شهادت از جود بی علت پیداست، و لهذا نسبت
ظهور آن به توسط فضل کرد، و وجود نشه‌ی خاک آدم را که به مزید آن
جود حاصل است، نسبت به میانجی فیض کرد، چه آب^۶ عنایت در مرز او
به سر آمده است، و صد هزار گل رنگارنگ لطایف الهی، در او رسته. بیت:
تسوانایی که در یک طرفه العین زکاف و نون، پدید^۷ آورد کونین
به کاف و نون عالم امر الهی می‌خواهد که تعبیر از او با صیغه‌ی «کن»
می‌کند از برای تفهیم. و حاصل آن نزد ناظم، تجدد ظهور و جود است
در هر آنی، بی توقف بر ماده و مدت، در صور اعتباری مادّت و مدّت، اگر
احتیاج به اعتبار مادّت و مدت افتد. و ازین تجدد مراد^۸ چون زمانی
نیست، در هر طرف از زمان که آتش خوانند، دو کون متصور بود که یکی
رفته باشد و یکی آمده، و هیچ کدام از غایت سرعت در زمان واقع نشده،
الا در «آن» که به واسطه‌ی کوتاهی، تفسیر از آن به طرفه العین کرده است:

۱. نوا ز نور. ۲. پا: پیش. ۳. پا: به فکر. ۴. پا: صنوبری محل. ۵. دا: دانست. بیت:
۶. پا: آن. ۷. پا: پدید. ۸. پا: تجدد چون.

چسوفاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد
 مبدأ وجود عالم امکان تعیین می کند که اول قدرت حق تعالی تعلق
 به کدام مقدر می گیرد، و پس از او به مقدرات دیگر. نخست تعلق
 قدرت به سوی عقل اول اعتبار می رود، و به واسطه‌ی او تعلقش با دیگر
 مقدرات معتبر است، که نقوش تعینات اند بر لوح امکان. بیت:

از آن دم گشت پیدا هر دو عالم وز آن دم شد هویدا جان آدم
 به هر دو عالم همان می خواهد که از پیش^۱ گفته شده، به جان آدم
 همان که مذکور گشت. بیت:

در آدم شد پدید این عقل و تمییز که تا دانست از آن اصل همه چیز
 مرادش آن است که نه در جهان تنها و نه در جان تنها، ادراک کلیات
 و جزویات صورت می بندد، الا در نشئه‌ی جمع آدم. بیت:

چو خود را دید یک شخص معین، تفکر کرد تا خود چیستم من؟
 شخص معین در او اشتراک نیست، چون تفکر در او کرده شود،
 حقیقت و تشخص جدا جدا معلوم شود، و چون عقل حکم به اشتراک
 حقیقت کند که در این معنی^۲ تشخص عارض اوست، حقیقت از روی کلی
 تصور افتد. چنانچه گفت (بیت):

ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد وز آنجا باز در عالم نظر کرد
 جهان را دید امری اعتباری چو واحد گشته در اعداد ساری
 پس از تصور جزئیات و کلیات چون در جهان نگرند، از دو حال
 خالی نباشد: یا نفس او که مجموع حقایق کلیه و جزئیه^۳ است، امری
 حقیقی باشد که اگر عقل معتبر او را اعتبار^۴ کند یا نکند، در خارج ثابت
 بود؛ یا عندالعقل، وجودش معتبر بود، و در خارج وجودش نبود. ناظم بر
 آن است که عقل اعتبار وجود جهان می کند، و در خارج جهان را وجود
 نیست، به معنی آنکه او کلی باشد حاصل از اجزای موجوده در خارج. چه

۱. با: پیش. ۲. با: معین. ۳. دا: جزویه. ۴. با: اعتباری.

در خارج، نزد او کثرتی و تعددی نیست تا اجزایی بود. و اثبات اجزا و حصول کل از آن اجزا، جز اعتبار عقل نمی‌داند. چنانچه سریان واحد در اعداد که جز اعتبار عقل نیست، و الا جز واحد در خارج نیست، که عقل اول مرتبه‌ی عدد که اعتبار می‌کند، او را یکی می‌خواند، و در دوم مرتبه دو، در سیوم مرتبه، سه، و همچنین تا آحاد تمام شود. و دیگر ده و بیست و سی تا عشرات تمام شود، و صد و دویست و سیصد تا مئات تمام شود. و هزار و ده هزار و هزار هزار، الی مالا نهایی له و این مراتب عددی و کثرات جز اعتبارات عقل نیست، و آنچه متحقق الوجود است از عدد به نسبت مراتب او غیر از واحد نیست. و چون مراتب عددی پس از واحد همه اعتباری باشد، سریان واحد در مجموع نیز اعتباری باشد، و امر محقق جز واحد نباشد. اکنون چنانچه مراتب عددی همه اعتباری بود، اجزای عالم اعتباری است. این قدر هست که واحد محقق است، و مراتب عددی، اعتباری. و عالم نزد ناظم، محقق الوجود نیست، چه او مجموع الاجزا است، و اجزا اعتباری و به رفع اجزا، رفع مجموع الاجزا لازم. و اگر گرفته شود که مبدأ^۱ وحدانی نسبت با تعینات معتبره ناگزیر است که باشد، چنانچه واحد نسبت با مراتب عددی، و الا به تعطیل محض و نفی صرف قایل باشند، ناظم بر آن است که اگر آن مبدأ وحدانی که اعتبار اجزای عالم به سبب اوست، موجود و محقق است، اما نه جهان است، چه جهان عبارت از کل اجزاست و کلیت اجزایی کثرت صورت نبندد، و این مبدأ به هیچ وجه متکثر و متجزی نیست، و منقسم نه؛ و آن است که حقیقت مطلقه است. از سخن ناظم این معنی استشمام^۲ می‌رود (والله اعلم بحقیقته). بیت:

جهان خلق و امر^۳ از یک نفس شد که هم آن دم که آمد باز پس^۴ آمد
چون جهان نزد او امری است اعتباری، مجموع اجزای معقوله‌ی او

۱. یا: مبدای. ۲. ذ: این استشمام. ۳. بدای: امر و خلق. ۴. بدای: بازو پس.

که عالم امر است، و مجموع اجزای محسوسه‌ی او که عالم خلق است، همه اعتباری باشد. و ظهور به همه‌ی اجزای معقوله و محسوسه در یک نفس متصور، که اگر اعتبار کنند که به همه‌ی اجزا هست، به ظهور آمده است و هست؛ و اگر اعتبار کنند که به همه‌ی اجزا نیست، به خفا رفته و نیست. و قوم، نفس این ظهور سریع الانبساط و الانقباض را نفس رحمانی خوانند. بیت:

ولی آن جایگه^۱ آمد شدن نیست شدن چون بنگری جز آمدن نیست
از جهت آنکه آمد شد عالم، به همه‌ی اجزای معقوله و محسوسه
فرع وجود است، و او خود نزد این طایفه که ناظم از ایشان است - موجود
نیست الا به اعتبار، و در این اعتبار، ظهور او چنان سریع التجدد است که
فرق میان رفتن و آمدنش الا به اعتباری نمی‌توان کرد:

به اصل خویش راجع گشت اشیا همه یک چیز شد^۲ پنهان و پیدا
بنابر ذوق ناظم و کسی که بر مذاق اوست، همه‌ی اعتبارات عالم به
مبدأ وحدانی باز می‌گردد، و آن مبدأ محقق است که اعتبارات در او واقع
می‌شود، چون اعتبارات مراتب عددی نسبت با واحد. بیت:

تعالی الله قدیمی کو به یکدم کنند آغاز و انجام دو عالم
بزرگوارا این ذات که وجود او از غیر نیست، و هر چه آن را اعتبار
وجود کنند، مبدأ و منتهای او اعتبارش از او بود؛ و بدو نمایند، از سرعت
ظهور او. بیت:

جهان خلق و امر اینجا یکی شد یکی بسیار و بسیار اندکی شد
چه نزد ناظم اگر اجزای معقوله‌ی عالم است که جهان امر است، و
اگر اجزای محسوسه که جهان خلق است، همه اعتبارات مبدأ وحدانی
است. پس یک وجود بود که در اعتباری نام او جهان امر باشد، و در
اعتباری نام او جهان خلق. پس هر دو به اعتبار مسما یکی باشد. و آن یکی

۱. یا: این جایگه. ۲. بدیا: جزو شد.

که مسماست، اگر او را به اسامی و اضافات اعتبار کنند، بسیار بود در نمایش؛ و اگر اسقاط اسامی و اضافات او کنند، اندکی^۱ نماید، تا به حدی که همه‌ی ناغها از او افکنده شود، الأ واحد، یا احد. و در جواب آنکه کسی گوید که این همه حقایق مختلفه الآثار که نسبت با یکدیگر اعتبارند، چگونه توان گفت که همه یک عین اند تا غیر نباشد؟، می فرماید که:

همه از وهم تست این صورت غیر که نقطه دایره است از سرعت سیر چه اگر فرض کنند که نقطه حرکت کند چنان زود که در یک طرفه العین بلکه کمتر چند بار دوری به پایان آرد، آن، نقطه البته نماید، و توهم دایره شود، که گویا آن دایره در نظر است، نه نقطه؛ و به حقیقت نقطه است که در نظر است، و هیچ دایره نیست. پس مبدأ وحدانی را همین مثبت است که از غایت سرعت ظهور و لطافت تجلی خویش با وجود آنکه ظاهر است، نمی نماید، و عالم که از اعتبارات او متوهم است، با آنکه نه ظاهر است، می نماید:

یکی خط است از اول تا به آخر بر او خلق جهان گشته مسافر اگرچه از نقطه‌ی مبدأ وحدانی که ظهور و تجلی او در غایت سرعت متجدد می شود، تصور افتد که آن نقطه به تکرار نظر نقاط بسیار است همه به هم متصل، و از آن اتصال امتدادی مفروض که تعبیر از حاصل آن به خطی مستدیر توان کرد، تواند بود که بر آن خط تعینات بسیار اعتبار کنند، که اعتوار می یابد. و به حد خویش هر یکی مبدأ و انتهایی از خط قبول می کنند و بر او می آیند و می روند و منقضی می گردند و خط بر حال خود است؛ و این برقرار بودن خط، دوام تجلی است. همه از مبدأ حقیقی به این خط عبور می کنند و ظهور می یابند و بازسوی او به واسطه‌ی این خط عود می نمایند: «منه بدأ والیه یعود».

قاعده‌ی اهل تصنیف آن است که به سنت حسنه بعد از تسمیه و

تحمید^۱ در موقف تحیت ذکر خواجه‌ی عالمیان سبب ظهور مظاهر اعیان که وسیلت^۲ «الکل فی الکل» است، می‌کنند. ناظم بر همان دستور، توسل به نعت آن حضرت می‌جوید، و خبر از پایه‌ی جلال و بسط جمال او - صلی الله علیه و آله وسلم^۳ - باز می‌دهد، و می‌فرماید که:

در این ره انبیا چون ساربانند دلیل و ره‌نمای کاروانند
وز ایشان سپید ماگشته سالار هم او اول هم او آخر در این کار
که امر هدایت است^۴ از ظلمت کثرت به نور وحدت، و دعوت از
شغل مرتبه‌ی امکان ممکن، به مشاهده و ملاحظه‌ی پایه‌ی وجوب
واجب، و اول بودنش آن است که فرمود: «كنت نبياً و آدم بین الماء
والطین». و آخر بودنش آنکه تعیین ختمیت خویش نمود که: «و ختم بی
النبیون». و اگر آنچه حقیقت امر است از اولیت حضرت پیغمبر به سر^۵ «اول
ما خلق الله نوری»، که اشارت فرموده، در مذاقی کسی نشیند^۵، به یقین
بداند که اول تجلی ذات احدی النور که بعد از مرتبه‌ی اطلاق ملاحظه
می‌رود، حقیقت آن حضرت است - صلی الله علیه و آله وسلم^۶ - و تعیین
نوری او که تعبیر از آن به دایره‌ی میم احمدی کرده‌اند. و هر آینه این نور
منبسط و حقیقت جامعه را در ظهور کمالی باشد، که پس از او هیچ کمالی
دیگر متصور نگردد، چه مبدأ کمال آخر الآخر جز اول الاول نباشد، و اگر
ظهور این نور را از اول مبدأ تا آخر منتهی سیری دوری مفروض افتد، البته
مبدأ در این دور عین منتهی بود، و جزاین نتواند بود. چنانچه ناظم فرمود:

احد در میم احمد گشت ظاهر در این دور آمد اول عین آخر
بر او ختم آمده پایان این راه در او منزل شده ادعوا الی الله
مقام دلگشایش جمع جمع است جمال جانفزایش شمع جمع است
بلی جمع الجمع مقام حضرت محمدیست که حق با همه می‌بیند

۱. پا: تمجید. ۲. پا: وسیله. ۳. پا: علیه وسلم. ۴. پا: هدایت از. ۵. دا: بنشیند.

۶. پا: علیه و سلم.

و همه به حق مشاهده می‌کند. نه در مقام جمع تنهاست که حق را بیند و خلق را نبیند - چه خلق را با حق دیدن مستلزم حجایی واقعی یا کثرتی حقیقی نیست که به حقیقت غیر حق موجود نیست، و وجود غیر جز به اعتبار عقل، نه -، و از جمال جناب احمدی که ظهور کمال مطلق اوست، جمیع انبیا را اقتباس است، چنانچه از نور شمع، جمع محفوظ گردند^۱:

شده او پیش و دلها جمله در پی گسرفته دست جانها دامن وی
دلها و جانها، قلوب و ارواح کَمُل است که به قدم وراثت او
می‌روند در مقام معرفت و مشاهده. چون در ظهور نبوت اشارتی اجمالی -
که قایم مقام قاعده شود - بیان کرد، در طرز ولایت هم چنین ایمایی می‌کند
و می‌گوید:^۲

دراین ره اولیا باز از پس و پیش نشانی می‌دهند از منزل خویش
این راه همان راه است و این هدایت همان هدایت، الا آنجا در
صورت نبوت و اینجا در کسوت ولایت:

به حد خویش چون گشتند واقف سخن گفتند در^۳ معروف و عارف
چون هر کس را حدی در کمال به مقتضای عین ثابتی خویش از
ازل مقرر است، اینجا نیز معرفت او بر همان نهج مقدر^۴ است، تا اگر بیان
مرتبه‌ی عارف کند، یا نشان مرتبه‌ی معروف دهد، از آنجا بود که مقتضای
معرفتش باشد. اگر حقیقت به اطلاق و صرافت در نظر یقین دارد قید از
میان برمی‌گیرد، یا مقید [را] عین مطلق می‌داند. و اگر حقیقت مطلقه در
دیده‌ی تحقیق او جز در صورت مقید نمی‌نماید، مطلق را در هر مقیدی به
قیدی خاص می‌بیند، از اینجا تفاوت و تفاضلش متصور^۵ می‌شود. و
بنابراین معنی گفت:^۶

یکی از بحر وحدت گفت انا الحق یکی از قرب و بعد و سیر زورق

۱. با: گردند. بیت. ۲. با: می‌گوید. بیت. ۳. دا: از. ۴. با: مقرر. ۵. دا: مصور.

۶. با: گفت. بیت.

لازم نیست که هر که سخن به اصطلاح اهل باطن نگوید، نه ولی باشد. تواند بود که کسی را ولایت حاصل باشد، اما در دعوت و هدایت، وسیله‌ی بیان او همه ظاهر قرآن و حدیث بود. چنانچه می‌گوید:

یکی را علم ظاهر بود حاصل نشانی داد از خشکی ساحل
و تشبیه علم ظاهر به خشکی ساحل از آن کرده که در او غوص و
تعمق معهود نیست، و ظاهر السلامة است. و اگر کسی غوص و تعمق
می‌کند به مقتضی «من طلب شیئا و جدّ وجد»، از آن غواصی گوهر
مقصود به چنگ می‌آرد، و آن علم توحید است که گوهر بحر علم و
معرفت است. و بعد از حصول گوهر یا از^۱ روی اتفاق نشانه‌ی قبول خاص
و عام می‌شود یا به حسب تقدیر هدف تیر طعن و ملامت ایشان می‌گردد.
و گاه هست که بعض اولیا را حوالت به آن است که از گوهر به صدف
التفات کنند، و لطایف و حکم و فواید و نکات و علوم و معارف، جمع
[کنند]. و می‌دانند که این مجموع را نسبتی به اصل توحید هست، چنانچه
صدف را به گوهر، و به یادگار آن گرد این می‌گردند، و وقت خود خوش
می‌دارند. و ناظم به مثل این ملاحظه می‌فرماید:^۲

یکی گوهر برآورد و هدف شد یکی بگذاشت آن نزد صدف شد
و منعی^۳ نیست که حکیم مشربی درجه‌ی ولایت بیابد، و از طور
طبیعیات و ریاضیات خواهد که طالبی به معرفت حق رساند، یا از الهیات
و اقسام آن تنبیه به سلوک سبیل شناخت او کند. چنانچه اشارت فرمود:^۴
یکی از جزو و کل گفت این سخن باز یکی کرد از قدیم و مُخَدَث آغاز
و همچنین شاید بود که خوش ذوقی ولی باشد، و در عبارات نظم
و نثر شاعرانه و منشیانه، مقاصد علم توحید و تفاریح آن، از علوم احوال و
مواجید و حقایق و معارف و شواهد و دلایل و مقامات و مسالک اهل

۱. پا: گوهر از. ۲. پا: گفت. ۳. پا: منع. ۴. پا: فرمود. که بیت.

خدا، در لباس تشبیهات و تشبیحات، و پرده‌ی مجازات و استعارات، وزی اشارات و کنایات درج کند، و مقصود او مزید تشویق و ترغیب مرید این راه بود؛ تا به دانه‌ی دلقریب کلام رنگین، مرغ استعداد طالب، در دام طلب اندازد. و از اینجا فرمود که (بیت):

یکی از زلف و خال و خط بیان^۱ کرد شراب و شمع و شاهد راعیان کرد^۲
سخنها چون به وفق منزل افتاد در افهام خلائق مشکل افتاد
چرا که هر یک از اولیا، و داعیان راه خدا به قدر مقام و معرفت و
طور بیان و تقریر خویش، ارشاد کردند و تنبیه نمودند، و تفاوت احوال
ایشان در آنچه گفتیم، لازم بود. پس اختلاف در عباراتشان پدید آمد، و هر
مشکل که افتد بی شایبه از اختلاف افتد، پس هر که خواهد که رفع اشکال
ناشی از اختلاف بکند، باید السنه و اصطلاحات ایشان را تتبع نماید، و از
افواه الرجال، علوم احوال فراگیرد، و ازین معنی گویر^۳ نیست. چنانچه
فرمود^۴:

کسی را کاندرا این معنی است حیران ضروری می شود دانستن آن
پس به قدر ضرورت گرد اصطلاح اهل فقر گردند تا نه از قبیل سایر
رسوم و عادات بود هر چند این نیز رسمی است. و رسم است که مصنفان
ذکر سبب تألیف می کنند از جهت زیادتی میل خواطر و فواید. ناظم همان
نهج مرعی داشت و چنین فرمود:

گذشته هفت و ده^۵ از هفتصد سال ز هجرت ناگهان در ماه شوال
رسولی با هزاران لطف و احسان رسید از خدمت اهل خراسان
بزرگی، کاندرا آنجا هست مشهور به اقسام هنر چون چشمه نور
چنین گویند که این بزرگ سید السادات امیر حسینی بود که در
هرات مدفون است. و او را اقسام علوم بوده، لیکن به علم فقر و فنا و
توحید و تصوف اشتهار یافته، طبیعت وقاد و ذهن نقاد و ذوق غالب و طور

جاذب داشته، تصانیف دارد. از جمله خمسه‌اش مشهورتر است، و از خمسه، *نزهة الارواح* که به نظم و نثر مخیلاته نوشته، و در طریقه‌ی^۱ ایهام و تجنیس داد داده، غریب‌تر.

همه اهل خراسان از که همه در این عصر از همه گفتند او به
 نوشته نامه‌ای در باب معنی فرستاده بر ارباب معنی
 در آنجا مشکلی چند از عبارت^۲ ز مشکلهای ارباب اشارت^۳
 به نظم آورده و پرسیده یک یک جهانی معنی اندر لفظ اندک
 رسول آن نامه را بر خواند، ناگاه فتاد احوال آن حالی در افواه
 در آن مجلس عزیزان جمله حاضر بر این درویش مسکین گشته ناظر
 یکی کاو بود مرد کساردیده ز ما صد بار این معنی شنیده
 مرا گفتا جوابی گوی در دم کز آنجا نفع گیرند اهل عالم
 بدو گفتم چه حاجت کاین مسائل نوشتم بارها اندر رسایل
 بلی گفتا ولی بر وفق مشئول ز تو منظوم می‌داریم مأمول
 پس از الحاح ایشان کردم آغاز جواب نامه در الفاظ ایجاز
 به یک^۴ لحظه میان جمع بسیار بگفتم این سخن بی فکر و تکرار
 کنون از لطف و احسانی که دارند زما این خرده‌گیری در گذارند
 همه دانند کاین کس در همه عمر نکرده هیچ قصد گفتن شعر
 بر آن طبعم اگرچه بود قادر ولی گفتن نبود الا به نادر
 ز نثر ارچه کتب بسیار می‌ساخت به نظم و مثنوی هرگز نپرداخت
 گویا گاه گاه خزلی یا قطعه‌ای می‌فرموده است بر سییل ندرت.

عروض و قاییه معنی نسجد به هر ظرفی درون، معنی نگنجد
 معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قسزم اندر ظرف ناید
 چه عروض میزان الفاظ منظومه است، و میزان الفاظ، میزان معانی
 نشود، که ظرف صوری به اندازه‌ی مظروف معنوی نبود. و آنچه میزان

۱. با؛ و طریقه. ۲. عبارات. ۳. اشارات. ۴. دا؛ یکی.

معانی تواند بود، معرفت نامۀ ی اسمائیه است^۱، که لازم نشسته ی جامعه ی^۲ انسان کامل است.

چو ما از حرف خود در تنگنایم چرا چیزی دگر بر وی فزاییم؟
 تعین انسانی را به اعتبار حمل سرّ نطقی و استعداد معنی اسمایی،
 حرف^۳ خواند، که چنانچه حرف^۴ از وجهی دلیل معنی کلمه است، تعین
 انسان نیز دلیل معرفت جمیع حقایق است؛ و چنانچه او از وجهی دیگر
 پرده ی معنی است، تعین انسان حجاب ادراک مقصود است، و همه ی
 سالکان از حجاب تعین در مضیق اند.^۵

نه فخر است این سخن، گزویاب شکر است به نزد اهل دل، تمهید عذر است
 سخن از سعت حال و ضیق تعین می فرماید که نه بر سبیل فخر
 است، بلکه از قبیل شکر است، بر نعمت حال. و تمهید معذرتی است نزد
 ارباب دل که اصحاب واردات و احوال اند، که با وجود حال غالب که
 اقتضای محو تعین می کند، و چون تعین محو نمی شود و مزاحم است،
 صاحب حال در مضیق است. نه جای آن است که بر تعین، تعلقی دیگر
 زیادت کنند تا مضیق بیشتر شود، نه آنکه نفی شعر و شاعری است، از
 انشه و انانیت. چنانچه فرمود (بیت):

مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید
 اگرچه زین نمط صد عالم اسرار بسود یک شمه از دکان عطار
 شیخ فریدالدین عطار (قدس سره) مستحقّ این محمّدت هست، و
 بیش از این؛ چه از بسیاری از اکابر اولیا منقول است^۶ که نسبت تربیت
 خویش به روحانیت آن حضرت کرده اند. و شیخ زین الدین علی خلیفه که
 از ارباب حال و مکاشفه بود، در شأن جنابش فرمود که: «شیخ عطار نه در
 عصر او مثل او بود و نه پیش از او و نه بعد از او چون او پیدا شود».

۱. دا: نامه است. ۲. با: جامعه. ۳. با: حروف. ۴. با: حروف. ۵. دا: مضیق اند. بیت.

۶. با: همچنین منقول است.

با وجود این ناظم را هر چه در این کتاب دست داده از گشایش،
 کوشش و کشش خود بوده است؛ نه از سخنان شیخ عطار یا دیگری.
 مقاصد اخذ کرده است و در صورت نظم درآورده. نامی فرماید که^۱ :
 ولی این بر سبیل اتفاق است نه چون دیو از فرشته استراق است
 چون از کیفیت معرفت و بیان خویش القا فرمود، که نه امری تبعی
 و تقلیدی است^۲، رجوع به اتمام^۳ غرض تصنیف می فرماید و می گوید^۴ :
 علی الجملة جواب نامه در دم نوشتم یک به یک نه بیش و نه کم
 رسول آن نامه را بستند به اعزاز و زان راهی که آمد باز شد باز
 دگر باره عزیز کارفرمای مرا گفتم بر آن چیزی بیفزای
 همان معنی که گفتمی در بیان آن ز عین علم با عین عیان آن
 نمی دیدم در اوقات آن مجالی که پردازم بدو از ذوق حالی
 که وصف آن به گفتم و گویم حال است که صاحب حال داند کان^۵ چه حال است
 ولی بر وفق قول قایل دین نکردم رد سؤال سایل دین
 پی آن تا شود روشتر اسرار در آمد طوطی نطقم به گفتار
 به عون فضل و توفیق خداوند بگفتم جمله را در ساعتی چند
 دل از حضرت چون نام نامه درخواست جواب آمد به دل کاین گلشن ماست
 چو حضرت کرد نام نامه گلشن شود زو چشم دلها جمله روشن
 طلب تسمیه ی کتاب از حضرت وهاب ممنوع نیست، همچون
 سایر حوایج. علم به تسمیه از طریق الهام، نه مردود است. باب وحی و
 رسالت و نبوت، و نزول جبرئیل منقطع و مختوم است، اما القای قلب
 بی واسطه ی ملک باقی است به تخصیص که حضرت مصطفی (صلی الله
 علیه و آله وسلم)^۶ فرموده است^۷ : «إِنَّ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ لَمُحَدَّثِينَ وَأَنَّ
 أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ^۸ مِنْهُمْ» صدق رسول الله.

۱. پا: که بیت. ۲. دا: تقلید است. ۳. دا: با تمام. ۴. پا: می گوید (بیت). ۵. بند: آن.
 ۶. پا: علیه وسلم. ۷. دا: مصطفی فرموده است صلی الله علیه و آله و سلم که. ۸. پا: عمر.

آغاز اسئله واجوبه

○ سؤال:

نخست از فکر خویشم در تحیر،

چه چیز است آنکه خوانندش تفکر؟

ناظم (قدس سره) این سؤال را به دو طریق جواب می فرماید: اول از طرز صوفی و دیگر^۱ از طور حکیم. جواب صوفیانه به دو عبارت در بیتی ادا می فرماید، هر عبارتی، مصرعی. پس می گوید (جواب):

مرا گفتی: بگو چبود تفکر؟! کز این معنی بماندم در تحیر
تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کل مطلق
اما مؤذای مصرع اول نزد صوفیه‌ی موحده، تعینات متکثره از وجهی که غیر حق بر آن اطلاق می کنند، در مقابل حق، به باطل مسمی می شود. مأخوذ از قول لبید که: «الاکل شیء ما خلا الله باطل».

و باطل بودن تعینات به این معنی، منافاتی با عدم بطلان در آیت «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» ندارد، زیرا که فواید جلیله با این عدمیت بر وجود اعتباریشان مترتب است که اجل آن تحصیل معرفت حق است به طریقی که از نمایش آن تعینات که نامش باطل است، صاحب مشاهده، منتهی به نمایندگی مطلق می شود که حق است؛ و از نمود زایل به بود ثابت می رسد. و اما مؤذای مصرع^۲ ثانی چون کل مستتبع اجزاست، و اوست که مستتبع همه‌ی اشیاست، و هیچ چیز دیگر را این حالت نه، پس کل مطلق او را توان گفت و بس. و جواب حکیمانه چنین می فرماید:^۳

حکیمان کاندرا این کردند تصنیف چنین گفتند در هنگام تعریف
که چون حاصل شود در دل تصور نخستین نام آن باشد^۴ تذکر
یعنی در فن بحث و نظر، در زمان تعریف تفکر، حکما که اهل این

۱. دا: صوفی دیگر. ۲. دا: مصراع. ۳. با: می فرماید که (بیت). ۴. داری باشد.

فزانند، نخستین تصور که در دل حاصل می‌شود، [و] آن تصور مبادی مطلوب است که سابقه‌ی مستحضر له بوده، و به یاد می‌آید، نام آن تذکر می‌کنند. و چون در آن تصور از مرتبه‌ی تذکر گذشتند، عبرتش می‌خوانند. چنانچه فرمود:^۱

وز او چون بگذری هنگام فکرت بسود نام وی اندر عرف، عبرت زیرا که عبور از او به مرتبه‌ی دیگر واقع می‌شود که آن تدبیر از برای مطلوب است و به آن اعتبار، تصور، تفکر می‌شود و لهذا نظم رفته^۲:

تصور کان بود بهر تدبیر به نزد اهل عقل آمد تفکر و این معنی که گفته شد، طریق کسب تصور مجهول است از تصورات معلومه. و اگر خواهند که تصدیق مجهول، معلوم کنند، طریق آن است که کسب آن از تصدیقات معلومه کنند. و آنچه در نظم ناظم خواهد آمد که از ترتیب تصورات معلومه، تصدیق نامفهوم، مفهوم گردد، شاید که نظر به آن کرده باشد که، تصورات ثلاث^۳ که آن تصور محکوم^۴ علیه و تصور محکوم^۵ به و تصور نسبت بینا بین^۶ است، چون موقوف علیهاست در هر تصدیق از تصدیقات معلومه که اجزای قیاس‌اند، و آن تصدیقات موقوف علیها [بود] در قیاس، و قیاس موقوف علیه بود در تصدیق نامفهوم، پس تصورات فی الجمله^۷ موقوف علیها بود در تصدیق نامفهوم؛ و چنان باشد که کسب آن تصدیق که از تصدیقات مرتبه بوده، به اعتبار توقف مذکور، گویا از تصورات شده. ویتی که توجیه مبحث آن، این سخن می‌شود که گفتیم، این است که می‌گوید:

ز ترتیب تصوره‌های معلوم شود تصدیق نامفهوم، مفهوم و گاهی که ترتیب از قضایای شرطیه رود، مقدم و تالی در آنجا به جای موضوع و محمول در قضایای حملیه اصطلاح است، چرا که آنچه به

۱. پا: فرمود بیت. ۲. پا: رفته. بیت. ۳. دا: ثلاث. ۴. پا: نسبت بین است.

۵. پا: ثلاث فی الجمله.

جای موضوع است پیش واقع می شود و آنچه به جای محمول است از پی درمی آید. و چون ترتیب میان مقدم و تالی رفت، و بعد از آن قضایا که مقدمات قیاس اند، به شرایط مرتب گشت، هر آینه از آن قیاس، نتیجه به حصول پیوست، که آن قضیه‌ی دیگر است، که مراد از ترتیب مذکور خود او بوده است. و آن تصدیقی است که قصد فهم و علم او کرده اند، و در اقترا ن مقدم و تالی در ترتیب اجزای قیاس و حصول نتیجه، ناظم تشبیه می کند مقدم را به والد و تالی را به والده و نتیجه را به ولد^۱. اگرچه ظاهر آن است که صغری و کبری قیاس را تشبیه به والدین بایستی کرد. پس می گوید:

مقدم چون پدر، تالی چو مادر نتیجه هست فرزند ای برادر
و چون ترتیبی که در غرض^۲ تحصیل وافی ست، بی استعمال

قانونی میسر نمی شود، می فرماید^۳ که پدر علم بر سدی

ولی ترتیب مذکور از چه و چون بود محتاج استعمال قانون
و قانون قاعده‌ای است کلیه که وضع کرده باشند او را تا احوال
جزئیات از او دانسته^۴ شود، و منطبق باشد بر جزئیات خود. و اینجا مراد
قانون منطقی است که به استعمال آن ذهن را از خلل در فکر صیانت
می کنند^۵، تا معانی چنانکه^۶ هست، معلوم می گردد. و در این فن گفته اند که
تصورات به چه کیفیت ترتیب کنند و تصدیقات به چه کیفیت، پس کسی که
خواهد که کسب مجهولات از معلومات بر نهج ترتیب فکری کند، او را از
استعمال این قانون گزیر^۷ نباشد. و چون این طور بی تعلّم^۸ و تعب و مشقت
تحصیل^۹ غالباً نمی باشد، نه آنکه به سهولت از فطرت خود به مدد لطف
حق تعالی بی واسطه‌ی چیزی دیگر غرض به حاصل می آید، آن نیز تبعی
و تقلیدی باشد، و در تبع و تقلد، راه بر سالک سخت دراز می شود. پس

۱. یا: نتیجه به ولد. ۲. یا: که غرض. دا: در عرض. ۳. یا: چنانچه می فرماید.

۴. یا: آن قاعده. ۵. یا: او از او دانسته. دا: او دانسته. تصحیح قیاسی است. ۶. یا: می کند.

۷. یا: چنانچه. ۸. یا: گزیر. ۹. یا: تعلیم. ۱۰. یا: مشقت و تحصیل.

بهر آن بود که این طریق که آن را نظر خوانند و موقوف بر ترتیب فکری و محتاج استعمال قانون و تتبع فن کثیرالتعب^۱ است، رها کند، و عصای استدلال از دست عقل بیفکند، [و] موسی وار در وادی ایمن دل به سیر در آید، تا حقیقت مطلقه در صورت روشنایی آتش عشق از شجره‌ی روح او را به معرفت خود دعوت کند، و آن حقیقت را هم به تعریف آن حقیقت بشناسد و از او راه به معرفت همه چیز برد^۲. پس آنچه به سال‌ها به تعب نظر و استدلال او را حاصل می‌شد یانمی‌شد، از روی کشف دفعتاً دست دهد. و بر این جمله، ناظم (قدس سره) در این ابیات اشارت نموده^۳:

دگر باره در آن چون نیست تأیید هر آینه که باشد محض تقلید
 ره دور و دراز ست آن رها کن چو موسی یک زمان ترک عصا کن
 درآ در وادی ایمن زمانی شنو انسی انسا الله بی‌گمانی
 بعد از ترغیب و تحریض در این ابیات، بر میل^۴ به سوی تهیه‌ی ذوق و کشف، و ترک مکابره‌ی نظر و استدلال، اشارت به مشهد و مکاشف^۵ موحد می‌کند، و می‌فرماید که:

موحد را که از وحدت شهودست نخستین نظره بر عین وجودست
 از راه کشف و بداهت، نه از نظر دلیل و برهان، چه امر هستی بی آنکه کسی اثبات کند، همه کس را بدیهی است. غایت آنکه علم به این بداهت لازم نیست که بدیهی بود. لاجرم موحد فی الحال که ادراکش در کار آمد و جز هستی اش مُدرک نشد و هرچه پس از هستی ادراک کرد، همه به واسطه‌ی هستی دریافت، متفطن شد که ثبوت هستی نه به واسطه‌ی چیزی دیگرست جز هستی، و او به خود ثابت است و در این ثبوت احتیاج به غیری ندارد، و عدم احتیاج در ثبوت عبارت از وجوب است. پس وجود [را] به وصف وجوب از راه کشف و بداهت نه از روی نظر و استدلال به فطرت صافی و معرفت وجدانی دریافت، به اول نظره؛

۱. پا: کثیرالشعب. ۲. پا: هر چیز برد. ۳. دا: نموده که بیت. ۴. پا: این. ۵. پا: ابیات میل.

چه از هر چیز بر دیده‌ی اصحاب بصیرت آنچه اول جلوه می‌یابد نفس هستی است. و آن [در] زمان تعین، اعتباری و [به نزد] غافل ازین معنی در پرده‌ی غفلت است. لیکن دل عارف پرده ندارد و از این حال آگاه است و در مشاهده از این مقصود حقیقی [است]. چنانچه می‌فرماید:

دلی کز معرفت نور و صفا دید ز هر چیزی که دید اول خدا دید
و چون گفته شد که وجود واجب بدیهی است، اما لازم نیست که علم به بدیهی، بدیهی باشد. پس اگر ناظری گوید که مسلّم که وجود که عین واجب است، بدیهی است، اما چون علم به بداهت او نه بدیهی است، نفی استدلال نتوان کرد، و از طریق فکر تواند بود که آخر به معرفت وجود رسند، که عین واجب است، یعنی بدانند که بدیهی است. با او گفته شود که به مجرد قانون منطقی این غرض به حصول نمی‌پیوندد بلکه فکر آن زمان منتهی به مقصود شود که با او شرط باشد:

یکی تجرید عقل از غواشی شبّه و شکوک و از میل به تصلّب و تمصّب. و دوم، نوری که بر سبیل مدد از عالم قدس الهی در دل صاحب فکرت درخشان گردد، تا به آن روشنایی، عقلش از ظلام زلل محفوظ ماند، و گام تفکر راست نهد. و الاّ از تفکری که با او تجرید و تأیید نباشد، به مقصود نتوان رسید؛ چنانچه فرمود:

بود فکر نکو را شرط تجرید پس آنکه لمعه‌ای از برق تأیید
هر آن کس را که ایزد راه ننمود ز استعمال منطبق هیچ نگشود
پس فی الواقع تأیید حضرت حق تعالی است به نور محیط خویش
که قطع حیرت می‌کند در راه معرفت او، نه استعمال منطبق. بلکه استعمال منطبق از جهت حیرت است که دارند و اگر نه چون حیرت نبود و کشف و مشاهده حاصل می‌بود چه حاجت به منطبق می‌افتاد و چه ضرورت در استدلال از ممکن به واجب باعث می‌شد؟ لاجرم گفت:

حکیم فلسفی چون هست حیران نمی‌بیند از اشیا جز که امکان از امکان می‌کند اثبات واجب. از آن حیران شد اندر ذات واجب چه اگر به نور واجب تعالی ذات او بشناختی، و با وجود بداهت امر، خود را به غلط نینداختی. که این امر^۱ نه بدیهی است. حیران نشدی. اما چون استدلال از وجود ممکن می‌کند به ذات واجب، حیران می‌شود به واسطه‌ی اموری که در طریق استدلال سبب حیرت می‌گردد، که دور و تسلسل از آن جمله است. و در برهان از^۲ ارتکاب ابطال آن لازم [است]. و صورت برهان او این است که می‌گوید که ممکن الوجود را ناچار است از مرجّحی در وجود که نه ممکن بود، چه ترجیح وجود ممکن از طرف ممکن، مؤدی به دور یا تسلسل می‌شود که هر دو محال و باطل است. پس ماند که مرجّح وجود ممکن، واجب باشد. و ممکن به وجود آمده است، پس واجب الوجود که مرجّح وجود اوست، موجود بود. و چون مرتکب ابطال دور و تسلسل شد، زمانی فکر در دور می‌کند که توقف چیزی است به چیزی که آن چیز باز موقوف^۳ است بدو^۴، و زمانی در تسلسل اندیشه می‌نماید، و آن توقف چیزی است بر چیزی که آن چیز موقوف باشد بر چیزی دیگر الی غیرالنهایه. و مقصود او از فکر در دور و تسلسل، تا ابطال [آن دو] کند آن است که از عدم دور و تسلسل استدلال به وجود واجب کند. اگرچه ابطال دور به اقسام آن وضوحی دارد، اما در ابطال تسلسل نظر است، پس از این جهت و جهاتی دیگر، در اثبات واجب حیران می‌شود.

چنانچه ناظم اشارت به بعض طرق حیرت او می‌کند که می‌گوید:
 گاهی از دور دارد سیر معکوس گاهی اندر تسلسل گشته محبوس
 در ابطال دور می‌فرماید که سیر معکوس دارد، اشارت به آنکه^۵ از
 موقوف علیه باز می‌گردد، و به همان اعتبار اول از برای ابطال. یا به سیر

۱. دا: که امر. ۲. پا: او. ۳. پا: که موقوف. ۴. دا: برا. ۵. پا: آنکه.

معکوس آن می‌خواهد که از عدم او که رجوع از وجود اوست، استدلال کند به مطلوب. و در ابطال تسلسل می‌فرماید که محبوس است که در سلسله‌ی ممکنات غیرمتناهی فکر می‌کند که هر یکی اگر متوقف^۱ بر دیگریست، باطل است؛ و از قید این فکر دراز بیرون نمی‌آید. یا مراد به حبس او آن است که در تسلسل بازمانده است که ابطال آن را تمام نمی‌تواند کرد. و فی الحقیقه اگر نظر کرده شود، خود حبس او از جانب عقل اوست که در وجود به تعدد قابل شده است، و از تعدد، سلسله‌ی تسلسل اسباب، در پای فکرش پیچیده و قیدش کرده. تا ناظم می‌فرماید که:^۲

چو عقلش کرد در هستی توغل^۳ فرو پیچید پایش در تسلسل حکیم، در اقامه‌ی^۴ برهان که در او استدلال می‌کند از ممکن به سوی واجب، اگر فکر آن کرده که به مقتضای «و یضدهاتتبین الاشیاء» از حادث، قدیم بدانند، در این موضع باری مشکل است، چه حق را ضدّی و ندّی نیست. چنانچه ناظم اشاره فرمود که^۴:

ظهور جمله‌ی اشیا به ضدّ است ولی حق را نه مانند و نه ندّ است ضدّیت، تمناع در ذات است؛ و ندّیت، تشارک در صفات؛ و مثلیت اعم از هر دو. و روشن است که ممکن چون به خود نیست و به واجب تعالی قایم است، نه ممنوع اوست در ذات، و نه مشارک او در صفات؛ چه ذات ممکن، محتاج، و ذات او غنی [است]؛ و صفات ممکن، حادث، و صفات او، قدیم؛ و لوازم او نیز نه از قبیل لوازم ممکن [است]. پس چگونه از ممکن الوجود، واجب الوجود به طریق مفروض که معرفت ضدّ است به ضد توان شناخت؟ ناظم منی گوید:^۵

چون بود ذات حق را ضد و همتا ندانم تا چگونه دانند او را^۶

۱. دا: متوقف اگر. ۲. با: می‌فرماید. ۳. با: اقامت. ۴. دا: ناظم فرمود که.

۵. با: (ناظم می‌گوید) را ندارد. ۶. این مصرع در نسخه با افتادگی دارد.

ندارد ممکن از واجب نمونه چگونه دانش^۱ آخر چگونه؟
 معرفت ذات واجب الوجود به وسیله‌ی ممکن الوجود کس که گمان
 برد، از جهل او باشد. چه معرف، اجلی [از معرف] باید، و حال آنکه
 پیدایی نور امکان در جنب پیدایی نور وجوب، به مثبت روشنایی شمع
 است به نسبت با شعاع آفتاب عالمتاب که بیابان در بیابان فروگرفته باشد،
 نه در روزنه‌ای تابان بود و بس. زیرا که می‌فرماید^۲:

زهی نادان که او خورشید تابان

به نور شمع جوید در بیابان

اهل افادت را عادت می‌باشد که معانی معقوله را در صور
 محسوسه تمثیل دهند تا اگر قوت فهم کسی از ادراک غوامض عاجز باشد،
 مقصود از مثال به سهولت دریابد، و از برای تقریر و توضیح مراد نیز این
 طریقه مستحسن است. پس ناظم (قدم سره) در این کتاب بر این منوال
 رفت، و ابتدا به تمثیلی کرد بر آنچه گذشت در سؤال و جواب تفکر،
 مشتمل بر آنکه در معرفت واجب، احتیاج به استدلال از ممکن نیست، و
 حدوث امکان، واسطه‌ی معرفت قدیم نمی‌توان ساخت؛ و اگر عقل منتهی
 به معرفت واجب نشود، نباید گفت که چون واجب الوجود از
 ممکن الوجود ثابت نگشت، پس عالم به خود ثابت باشد؛ و غلط نباید کرد
 که قطع استناد ممکن از واجب کنند،^۳ و ممکن را قدیم بالذات گویند، چه
 حدوث ممکن الوجود ظاهر است.^۴ و نزد دیده‌ی اصحاب کشف، هر
 عالم که ممکن الوجود است، متجدد می‌شود. پس چنانچه او را قدیم
 بالذات نمی‌گویند، سزاوار آن است که^۵ قدیم بالزمانش نیز نخوانند و به
 فضولی عقل، تصرف در آنچه نمی‌دانند، نکنند؛ که هر کس را که غلطی
 واقع شده، و در حیرتی افتاده، از مرّ عقل ناقص بوده است. چنانچه در
 ابیات تمثیل اشاره به آن می‌رود؛ تمثیل:

۱. پا: دانی اش. ۲. دا: می‌فرماید که. ۳. دا: کند. ۴. دا: ممکن الوجود است. ۵. پا: چه.

اگر خورشید بر یک حال بودی شعاع او به یک منوال بودی، ندانستی کسی کاین پرتو اوست نبودی هیچ فرق از مغز^۱ تا پوست معرفت نوری که در ظهور، نقل و تحویل طلوع و غروب و استواء و زوال دارد، آسمان است، چه از این عوارض به حال او استدلال می توان کرد، چنانچه در قرص آفتاب. واگر نه اختلاف احوال او بودی، متبیین نگشتی که آفتاب پرتوی دارد که در احوال مختلفه اشیای متنوعه را به آن پرتو آثار گوناگون می بخشد؛ به خلاف نوری که در ظهور، عوارض مذکوره ندارد که از آن عوارض استدلال به حال او رود. پس معرفت او اگر نه بر سیل کشف و تجلی بود، بسنی دشوار است. و از اینجاست که معرفت نور واجبی که هستی این عالم امکانی تابش اوست، از راه استدلال حاصل کردن، مؤدی به حیرت است؛ چه موجبات استدلال که در غیر او - مثل آفتاب - هست، در او نیست، با آنکه تابش علی الدوام دارد. و به واسطه ی این معنی عقول ضعیفه را غلط می افتند، و عدم تغیر و تبدل و قیام به ذات خود که صفت آن نور است، نسبت به آ تابش او می کنند، از جهت دوام ظهور، و پندارند که تابش به خود ظاهر است، و نمی دانند که دوام او با عدم بزوغ و افول اصل او مستلزم عدم استناد او به اصل نیست، بلکه اصل است که در تافته است، و به غلبه ی تابش خویش منحتجب است. و آن تابش اگرچه دایم^۲ است، اما در هر طرفه العین متجدد است. پس او را دوامی است در عین تجدد؛ دوامی که مستلزم قدم ذاتی و زمانی هیچ کدام نیست؛ لکن هر کس به قدر تفکر^۳ خویش در این مُدرک تعقلی دارد و تخیلی، و اکثر [مردم] دور افتاده اند و متحیرند. چنانچه در ابیاتی که می آید، ناظم (قدس سره) تنبیه به آن می فرماید و می گوید:

جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی ز پیداییست پنهان
چو نور حق ندارد نقل و تحویل نسایب اندر او تغیر و تبدیل

۱. پا: هیچ مغز از فرق. ۲. پا: با. ۳. پا: دایمی. ۴. دا: هر کس به فکر.

توپنداری جهان خود هست، دایم به ذات خویشتن پیوسته قایم
 کس کس و عقل دوراندیش دارد بسی سرگشتگی در پیش دارد
 ز دور اندیشی عقل فضولی^۱ یکی شد فلسفی، دیگر حلولی
 فلسفه فن نظر و بحث است، و این لفظ از لغت یونانیان مأخوذ
 است؛ استفاد از او به لغت فرس^۲: دوستی دانش. منسوب به این فن را
 فلسفی گویند. و از عقاید فلاسفه چند چیز است که نزد علمای شریعت به
 آن مکفرند، مثل^۳: [اعتقاد به] قدم عالم، و انکار حشر جسمانی، و نفی
 عالمیت حق تعالی به جزئیات.

و حلول - حاشا لله - اعتقاد [به] در آمدن حق تعالی است در اشیای
 لطیفه، مثل حلول او در وجه لطیف انسانی، یا جسم او، یا دل صنوبری او.
 و [بدان که] هم اعتقاد فلسفی در مذکورات متقدمه باطل است از جهت
 عدم برهان غیر متقوض بر مدعا؛ و [هم] از جهت وجود دلیل نقلی از قرآن
 و حدیث و اجماع برخلاف آن، و هم [برخلاف] اعتقاد حلولی. چه،
 ادله‌ی عقلیه و حجج نقلیه بر تنزه و تقدس^۴ واجب تعالی از جسم و جوهر
 بودن که حلول در آن متصور است، قایم^۵ است. لاجرم صاحب کتاب -
 رحمه الله - در موضع [بایسته] تفریع ذکر ایشان می‌کند، و بعد از آن به ذکر
 دیگران که در بطلان اعتقاد، یا غلط فهم با ایشان برابر نیستند، بلکه در
 منزل شکوک و شبهه^۶ باز مانده‌اند، مشغول می‌شود. و چون قصور همه از
 جهت تعقل غیر صایب واقع است، تنبیه به ترک استدلال می‌کند، و اغرابر
 تهیه^۷ ذوق کشف می‌فرماید، که:

خرد را نیست تاب نور آن روی برو از بهر او چشمی دگر جوی
 به «نور آن روی» اشعه‌ی ظهور ذاتی می‌خواهد، و به «چشم دگر»،
 قوت ادراک کشفی.

۱. پا: عقل و فضولی. ۲. دا: به لغت یونان. ۳. دا: اول. ۴. پا: تنزه و تقدیس. ۵. پا: قایل.

۶. پا: شبهه. ۷. پا: تهیی.

دو چشم فلسفی چون بود احوال ز وحدت دیدن حق شد معطل
 احوال یکی را دومی بیند^۱، و فلسفی چون زاید بر وجود واجب،
 اثبات وجود ممکن می‌کند، [و به دلیل اینکه] علی سبیل الحقیقة والوقوع
 و به حقیقت در خارج جزئیک وجود واجبی چیزی دیگر نیست، لاجرم او
 را احوال خواند و از مشاهده‌ی وحدت حق معطلش گفت، که^۲:

زنسابینایی آمد رای تشبیه زیک چشمی ست ادراکات تنزیه
 تشبیه به حسب لغت، مانند کردن است؛ و تنزیه، پاک داشتن. و نزد
 علمای شرع، تشبیه، اثبات کردن صفات مخلوقات است خالق را. تنزه عن
 ذالک - و تنزیه نفی صفات مخلوقات است از خالق و نفی هر چه در او
 نقصی و عیبی باشد از او - جل قدسه - . و به اصطلاح صوفیه‌ی
 موحّده^۳، تشبیه، اضافه‌ی تعینات است به سوی وجود واحد مطلق، و
 اضافه‌ی او به سوی تعینات؛ و تنزیه، اسقاط آن اضافه‌ی.

و به هر تقدیر، تشبیه را از آن جهت گفت که از نایب‌نایی است که
 نایب‌نا آنچه نمی‌بیند، هر زمانش مانند به چیزی می‌کند، و صفاتی که در او
 نمی‌باید، اثبات می‌کند، و اضافه‌ی که نمی‌شاید، جایز می‌دارد. و تنزیه را
 از آن، سبب گفت که از یک چشمی است که یک چشم، ادراک مشبع که به
 هر دو چشم واقع می‌شود، ندارد. پس گاه هست که طرفی از مرئی که
 می‌باید دید تا مرئی دیده باشد، نمی‌بیند، و بر آن است که آن طرف نه از
 حد مرئی است، و مرئی مجرد است از آن، و اسقاط اضافه^۴ آن طرف از
 مرئی می‌باید کرد. چنانچه گفت:^۵

تناسخ زان سبب شد کفر و باطل که آن از تنگ چشمی گشت حاصل
 اعتقاد انتقال روح از بدن انسان به بدن انسان [دیگر] اعتقاد نسخ
 است؛ و به بدن حیوان، اعتقاد مسخ؛ و به صور نباتی و معدنی، رسخ؛ و

۱. دا: دویی بیند. ۲. دا: که ندارد. ۳. پا: موحده. ۴. دا: اضافه.

۵. دا (چنانچه گفت) را ندارد.

دوران روح بر جمیع تا نشه‌ی خود تمام کند، فسخ.
 و اعتقاد هر چهار معنی نزد اهل حق باطل است. و ناظم
 (قدس سره) تعرض به اشهر که تناسخ است نموده، فرمود که کفر و باطل
 است. اما کفر بودنش بواسطه‌ی آن [است] که مستلزم نفی اعاده‌ی اجزای
 اصلیه می‌شود که عبارت از حشر جسد است. و اما بطلانش نظر به مذهب
 ارسطو و آنان که تابع او شده‌اند از حکما - و متکلمان که موافقت دارند -
 در این مسئله [است] که از قول تناسخ تعلق دو نفس به یک^۱ بدن لازم
 می‌آید. و به وجدان نزد هر احدی بطلان این معنی روشن است. و اعتقاد
 تناسخ، خواه کفر و خواه باطل گیر که از تنگ چشمی است، که در دیده‌ی
 تصور تناسخی نمی‌گنجد که هر بدنی ابتدایی را روحی فایض باشد، و در
 تعلق آن بدن تنها، عالمی وسیع در ثواب و عقاب، و مکافات و مجازات
 شخص را ثابت بود، به هر کیفیت که آن بدن باشد در نشئات^۲ و برزخ و
 حشر.

و از اینجا دریافته می‌شود که معتقد تناسخ، در قدرت حق تعالی
 سعت و مجال فیض تصور نمی‌کند. این است نهایت^۳ حوصله‌ی تنگ:
 چو اکمه بی نصیب از هر کمال است کسی کورا طریق اعتزال است
 تناسخی را تنگ چشم گفت^۴ با وجود اضافت کفر؛ و معتزلی را
 شبیه اکمه خواند که دیده ندارد، از جهت آنکه نفی امکان رؤیت می‌کند
 در دنیا، و چندان غلو می‌کند که در آخرت نیز جایز نمی‌دارد. زهی از
 مشاهده، معزول، و از حق، مهجور، و از همه کمالی، محروم^۵.

۱. دا: نیک. ۲. پا: نشه. ۳. پا: غایت. ۴. پا: گفته.

۵. در نسخه‌ی دا حاشیه‌ای بر این قسمت نوشته شده است که در نسخه‌ی پا نیست، این
 حاشیه توسط کس دیگری نوشته شده است. به هر روی برای اطلاع و مزید استفاده این
 حاشیه نقل می‌شود: «و مراد از رؤیت به مشرب اهل حق - قدس سرارهم - رؤیت
 معنوی است نه صوری، و مشاهده‌ی سرّی و باطنی است، نه دیدن حسی و ظاهری؛ و بنیاب به
 روشنایی دیده‌ی دل و یقین است، نه نموداری به باری نظر ظاهریین؛ و دریافت بصیرت
 است، نه ادراک بصر؛ و دید به دیده‌ی سرّ است، نه نظر به جسم و چشم سر. و به این معنی با بشارت

رمد دارد دو چشم اهل ظاهر که از ظاهر نبیند جز مظاهر
 اهل ظاهر که ایشان علمای رسوم‌اند، دیدگان بصر و بصیرت باز
 کرده‌اند، لیکن چشمشان آشفته و دردمند است، و نیک نمی‌توانند گشاد،
 که از ادراک ظواهر اشیا به ادراک بواطن اشیا نقل کنند. پس به واسطه‌ی
 عدم ادراک، نفی امور باطنه می‌کنند و در آنچه اهل دل خبر داده‌اند راه
 قدح و طعن می‌سپزند، و این معنی از انصاف دور است؛ مصراع^۱: «نه
 هر چه ترا نیست کسی را نبود»؛ چنانچه می‌گوید^۲:

کلامی کسان^۳ ندارد ذوق توحید به تاریکی در است از غیم تقلید
 و از طبقه‌ی علمای رسوم، متکلمه در نفی وحدت وجود مبالغه^۴
 بیش می‌کنند، که دیگران گاه هست که می‌گویند که ما از ادراک این معنی
 عاجزیم. و متکلم می‌گوید که من به دلیل می‌دانم که آنچه صوفی
 می‌گوید، خلاف واقع است. و این مبالغه او را به سبب تراکم حجب
 تقلیدات است، و عدم روشنایی از برق توحید ذات. اما فی الواقع فرق
 است میان شیخ دین و پیشوای اهل یقین، المؤید من الله بساطع
 نورالتوحید المستبین، رئیس اهل الطریقه^۵ الشیخ ابی الحسن الأشعری و
 میان سایر متکلمان، که او از مبالغه که ایشان می‌کنند، به غایت دور است،
 و تابع او دایم با نور توحید در حضور:

در او هر چه بگفتند از کم و بیش نشانی داده‌اند از دیده‌ی خویش
 فرق حق و باطل هر کس را از آنجا نشان و خبر است، که او را
 دریافت دیده و نظر است، و کما هو حقه معرفت واجب الوجود کس را
 حاصل نه:

اشارت به مراتب فروعات ایمان می‌شود که اهالی اسلام و ایقان در بیان اصول طریقه‌ی
 مستقیمه به اصطلاحات این طایفه‌ی علییه عالییه، تعبیر از آن به علم الیقین و عین الیقین و
 حق الیقین کرده‌اند؛ تعالی الله عما یقول الجاهلون علواً کثیراً. چنانچه در بیت اخیر ایعایی به
 این معنی می‌توان یافت». ۱. یا (مصراع) را ندارد. ۲. دا (چنانچه می‌گوید) را ندارد.
 ۳. دا: کو. ۴. یا: مبالغت. ۵. یا: السنه.

منزه ذاتش از چند و چه و چون تعالی شأئه عما یقولون
 ○ سؤال:

کدامین فکر ما را شرط راه است؟ چرا که طاعت گاهی گناه است؟
 چون سخن در اصل فکر به حد بیان رسید، و مطلقاً نفی توسل به
 او در سلوک سبیل حق کرده نشد، جای آن است که سایل سؤال کند که:
 اگر سالک به وسیله‌ی فکر راه رود، چون فکر به اعتبار متعلق مختلف
 است، کدام فکر شرط است که بدو توسل جویند، و حکمت چیست که
 در لسان شرع، فکری مأمور به وطاعت است، و فکری منهی عنه و
 معصیت؟

○ جواب:

در آلا فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است
 می فرماید که شرط سلوک راه معرفت آن است که در نشان‌های
 فعلی و وصفی حضرت حق تعالی فکر کنند، و در نعمت‌های او تأمل
 نمایند تا از آن آلا و نعماً به ستایش و ثنای واجب‌الوجود منتهی گردند. و
 در ذات اقدسش فکر نکنند؛ چه فکر، ترتیب^۱ اموریست در ذهن از
 جهت تحصیل معرفت حقیقی^۲ که از آن امور فراهم آید، و این معنی
 مستلزم کثرت است، و در ذات باری تعالی کثرت مجال ندارد، و تصور آن
 و سوسه‌ی شیطان و عین عصیان است. و در خبر آمده است که: «تفکروا
 فی آلاء الله و لا تفکروا فی ذات الله».

و اهل مکاشفه خود برآنند که معرفت ذات واجب‌الوجود را
 احتیاج به تحصیل نیست، و کشف از بداهت این معنی مجنی است، و
 دانسته دانستن، تحصیل حاصل می‌شود، و راجع به احالت؛ چنانچه
 می فرماید که^۳:

بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان، تحصیل حاصل

۱. پا: تریب. ۲. پا: حقیقی. ۳. دا: می فرماید، بیت.

و نزد اهل مشاهده اجلا و اجل از نور واجبی دیگر چیزی نیست، و ماسوای او به او موجود و قایم و نماینده‌اند،^۱ چنانچه بر آن الماع رفته. و باز اینجا ناظم از باب مزید ایضاح اشارت به آن می‌کند که:

چو آیات است روشن گشته از ذات نگرده ذات او روشن ز آیات همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا؟ و از آنجا که اطلاق اوست و عظمت جلال او، با آنکه هیچ ذره از موجودات، بی‌پرتو آفتاب ظهور او وجود ندارد، نور محیط او در مظاهر مراتب عالم نمی‌گنجد، از دو جهت: یکی آنکه مظاهر حادث و منتهی است و نور او قدیم و بی‌پایان. دیگر آن [که] نور - علی سبیل الاطلاق - اگر بی‌پرده‌ی اسما و صفات و قید افعال و آیات، اشراق می‌کند، بر مبصداق «لَا خَرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَتَتْهُنَّ إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ»، نام و نشان عالم نمی‌ماند. با وجود این معنی چگونه معرفت آن حضرت به وسیله‌ی عالم و مظاهر آن طمع توان داشت؟ چنانکه اشارت فرمود:^۲

نگنجد نور ذات اندر مظاهر که سبحات جلالش هست قاهر و اگر عقل قاصر پندارد که به وسیله‌ی استدلال از مظاهر جهان، به نور مطلق بی‌پایان حق می‌توان رسید، مثل او چو خفاش باشد که با آنکه دیده‌ی او قوت آفتاب دیدن ندارد، دعوی کند که من نور او فاش می‌بینم. هوشمند از این حال اعراض کند. چنانچه تشبیه کرد که:^۳

رها کن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش به نور او هم به نور او می‌توان رسید، نه به عقل ضعیف، که در راه وصول به منزله‌ی جبرئیل است در راه معراج احمدی، که با وجود هفتصد هزار بال از غلبه‌ی نور جلال می‌اندیشد، و از آن مشهد باز می‌ایستد، که: «لَوْ دَنَوْتُ أُمَّلَةً لَأَخْتَرْتُ». چنانچه^۴ ناظم لطیف می‌فرماید که^۵:

۱. یا: نماینده. ۲. دا: (چنانکه اشارت فرمود) را ندارد. ۳. دا: که، بیت.

۴. دا: (چنانچه) را ندارد. ۵. دا: (که) را ندارد.

در آن موضع که نور حق دلیل است چه جای گفت و گوی جبرئیل است
فرشته گرچه دارد قرب درگاه ننگنجد در مقام لی مع الله
چه در آن وقت و حال تعیین ملک مقرب و نبی مرسل - که اشارت
به جبرئیل امین و به حضرت سید المرسلین باشد - به حکم توحید مطلق و
اقتضای نور وحدت از میان برخاسته. چنانچه فرمود:

چون نور او ملک را پر بسوزد خرد را جمله پا و سر بسوزد
گاهی که ملکی چون جبرئیل مثل مشتری در مقارنه‌ی آفتاب از
تاب احتراق در آن نور کناره می‌کند، و الا می‌سوزد، عقل انسانی چه
مثابت دارد که در آن سبحات به همگی مضمحل نگردد، و محترق نشود؟
پس با وجود این حال به نور عقل چگونه کسی معرفت ذات ذی الجلال
حاصل کند:

ببود نور خرد در ذات انور. ^۱ زبان چشم سر در چشمه‌ی خور
بباید دانست که انوار دو قسم است: انوار محسوسه، و انوار
معقوله. و در هر یکی از این دو قسم تفاوت بسیار در میان انواع و افراد آن
واقع است. اما در انوار محسوسه میان نور ناز، و نور کواکب؛ و میان
حمزه‌ی ^۲ آتش و زیانه‌ی او؛ و میان زیانه‌ی آتشی که از هیزم باشد و
خاشاک، و میان آتشی که به مدد موم یا روغن افروزد، و میان کواکب نیز
همین صورت مبین ^۳ است. و در آن اختلاف یا به حسب اصل باشد،
چنانچه میان آفتاب و ماه؛ یا به حسب دوری از بیننده چنانچه ماه و کیوان.
و اما در انوار معقوله، میان انوار نفوس که اشراقیان آن را انوار سه‌بندی
می‌خوانند، و انوار عقول که آن را انوار قاهره گویند؛ و میان انوار نفوس و
عقول و انوار جواهر ملایک (اگر نفوس و عقول را تسمیه به ملایک
نکنند)؛ و بالای انوار نفوس و عقول و انوار جواهر ملایک، نور قاهر
واجب تعالی است که عقل بعضی حکم کند بر آنکه آن نور معقول است،

۱. دا: برخاسته، بیت: ۲. پا: جمله. ۳. دا: بین.

لیکن به کنه نه معلوم است؛ و ذوق بعضی گوید که محسوس است و در نظر اجلی از همه چیز، و از غایت قرب به حس و غلبه‌ی ظهور شبهه می‌افتد که نه محسوس است، اما پایان و کنارش نیست؛ و معرفت جمعی گواهی می‌دهد به آنکه نه محسوس است و نه معقول، و هم محسوس و هم معقول؛ بلکه فوق اعتبار حس و عقل در تجلی است. حواس در ادراک او تیره، و عقول در وجدان او خیره؛ «وهو القاهر فوق عباده». اشارت در آستانهای جلال او، بی‌رفتار، و عبادت از^۱ نشان‌های جمال او، بی‌گفتار. و چنانچه ناظم (قدس سره) فرموده است^۲، خرد از دید نور او که نهایت ندارد، به غایت بی‌دید، از چشم سر از چشمه‌ی خورشید چه مقدار شعاع برتابد، تا خرد نیز از آن نور چه بهره یابد؟ و سبب نیافت عقل آن نور اظهر و موجود اکبر [را] به حیثیتی که به حد تعبیر، و مجال تعریف رسد، متعدد است.

اول آنکه آن نور کنه و پایان ندارد. دیگر [اینکه] دیده‌ی عقل در ادراک او ضعیف است،^۳ و تابش اشعه‌ی اوقوی. و دیگر [اینکه] با وجود غلبه‌ی لمعان، چنان بر مدارک چشم و دل و جان نزدیک است، و با ریشه‌ی^۴ رگان در میان، که از غایت نزدیکی، نور او منع ادراک می‌کند. و این معنی در عالم صورت مثالی دارد، که بیننده آنچه می‌خواهد که ببیند چون ملاقی دیده گرداند، نتواند دید. چنانچه نظم ناظم بر این منتظم است که:

چو مبصر در نظر نزدیک گردد بسر ز ادراک او تاریک گردد
سؤالی^۵ بر این معنی که گفته شد، وارد است که مراد به این مُبصر قریب که^۶ غایت قرب مانع ادراک اوست، چیست؟ اگر وحدت ذات است، [ذات که] بی‌برده مقارن اشیا نیست. چه در حدیث صحیح آمده

۱. پا: در. ۲. پا: ناظم فرمود. ۳. پا (است) ندارد. ۴. دا: و ریشه. ۵. پا: سؤال.

۶. پا، دا: که از تصحیح قیاسی است.

است که: «حِجَابُهُ النُّورُ لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْتَرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَنْتَهَى إِلَيْهِ بَصْرُهُ مِنْ خَلْقِهِ». و اگر کثرت تعینات است، نه او مبصر قریب باشد تا به واسطه‌ی قرب، منع ادراک او لازم آید، بلکه آن کثرت که پرده‌ی وحدت است، مبصر قریب بود پس بواسطه‌ی پرده‌مدرک نشود، نه بواسطه‌ی قرب. جواب از سؤال مقدر می‌فرماید که همچنان که روشنائی وحدت نور ذات است، سیاهی کثرت نیز نور ذات است. از وحدت ذات خود به خود روشن است و از کثرت تعینات اسما و صفات و افعال و آثار، عالم به او روشن. چنانچه گفت:^۲

سیاهی گر بدانی نور ذات است به تاریکی درون، آب حیات است ذات هستی پناه، ظاهر به این نور سیاه است که نور اوست، و با او به مثل چون آب حیات با ظلمات. و این کثرت تعینات روشن که تعبیر از او به سیاهی رفته - چنانچه در عبارت عرف است که از کثرت به سیاهی تفسیر کنند - نزد این طایفه از وجه وجود و وحدت، عین ذات است، و از وجه ظهور و کثرت، غیر ذات. و به هر حال چون صفات نور که ظهور خود و اظهار غیر است، در او هست، نورش توان خواند، اما به اعتبار تعبیر از او به سیاهی نور سیاه - اگرچه غریب است که نور سیاه باشد - لیکن: «وَأَذْوَقَهُمْ تَأْتِي بِكُلِّ غَرِيبَةٍ». و ازین روی که این نور سیاه است، و خاصیت سواد، قبض نور حذقی دیدگان، پیدا و نهان را در او جای نظر و تأمل نیست. چنانچه فرمود:^۳

سپه جز قابض نور بصر نیست نظر بگذار کاین جای نظر نیست پس با وجود آنکه نور است، چون در لباس سواد است، با همه‌ی پیدایی، از نظر پنهان است. از فرط ظهور به همه‌ی دیده‌ها رسیده، و از سیاهی نور هیچ دیده او را ندیده. از غایت لطافت، اندیشه از او دور، و همه‌ی اندیشه‌ها با او در حضور: «لَا تَدْرِكُهُ الْإِبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْإِبْصَارَ وَ

۱. دا: فی. ۲. دا: گفت بیت. ۳. با (چنانچه فرمود) را ندارد.

هو اللطيف الخبير». و نهایت این کار و بار آن است که بدانی که چنانچه هست نمی دانی، و آنچه فی الجمله می بینی، به حقیقت نمی بینی. ناظم (قدس سره) نیکو اشارت^۱ می کند:

چه نسبت خاک را با حضرت پاک که ادراک است عجز از درک ادراک و عدم مناسبت میان خداوند عالم و بنده‌ی خاکی که از این بیت مستفاد است، جهت آن دانستی است ظاهراً. صرافت حقیقت واجب است که وحدت حقیقی از خصایص اوست، و مقتضای طبیعت، امکان^۲ که کثرت از لوازم آن است. میان وحدت و کثرت - الأ به تقابل - چه مناسبت است، تا میان بنده که ممکن الوجود و خداوند تعالی که واجب الوجود است، مناسبت باشد؟! پس نظر به این دو معنی، کثرت معبر به سیاهی که از جانب ممکن مفروض است، مانع ممکن باشد از ادراک واجب تعالی، و پرده‌ی راه او. و اگر چه به وجهی چنانچه سابق ایمانی به آن رفت - این سیاهی هم نور ظهور واجب است، تا او به نور خود محتجب باشد، و ممکن، به وصف خود محجوب. حجابی که تا ممکن است، در ذهن و خارج و ظاهر و باطن از آن خلاص نیست. چنانچه در بیت آینده می فرماید^۳:

سبه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد، والله اعلم
و اگر نیک تأمل رود، این کثرت که سیه رویی ممکن است، داعی است بر احتیاج و استناد او در وجود، و احتیاج و استناد در تعقل و تحقق؛ محض فقری که در او گفته اند که: «الْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ». و این سواد بزرگترین هر نسبتی که مستلزم کثرتی و سیاهی است:

سواد الوجه فی الدارین درویش سواد اعظم آمد بی کم و بیش
این معنی که گفته آمد، مناسب مذکوراتی است که سابق شد. اما اگر درویشان گویند که «سواد الوجه فی الدارین» فنای فقیر است در هر دو

۱. پا: اشاره. ۲. پا: ممکن. ۳. دا: می فرماید بیت.

عالم متقابل، چنانچه دنیا و آخرت، و محسوس و معقول و فعل و قوه^۱، و شهادت و غیب، و ملک و ملکوت، و ظاهر و باطن، و امکان و وجوب، و عبودیت و ربوبیت، از لوازم مجموع این عوالم، تا متحقق به معنی وحدت صرف و اطلاق ذات سازج شود، دور نگفته باشند^۲. و امثال این معانی سابق و لاحق به غایت دقیق است، لاجرم می فرماید^۳:

چه می گویم که هست این نکته باریک شب و روشن میان روز تاریک به شب روشن، ذات مطلق می خواهد که به خود هست و پیدا است، [اما] محتجب در حجاب روز تعینات [است؛ تعیناتی] که به «حق» هستند و پیدایند، و به خود نیست [و نابودند]، مناسب آنچه [ذکر آن] گذشته [است]. یا «به شب روشن» معرفت یقین وجدانی و کشف صریح عرفانی می خواهد در میان روز تاریک رسوم و اصطلاحات، که خالی از تقلیدات نیست. یا از شب روشن خواسته است معانی جلیله‌ی جلیه‌ی مکشوف در کسوت روز تاریک الفاظ و حروف [را] در این موضع که بیان ظهور نور واجب در دو مرتبه‌ی اطلاق و تقیید می رود، و سخن در حقیقت ممکن به حد تبیین می رسد. چه معانی بلند و لطایف ارجمند متوقع است که مذکور گردد، اما چون افهام قاصر است، و همت قصیر، و منکر و معترض، کثیر، اولی آن است که قدم از این بساط کشیده دارند، و قلم از این مناط، کوتاه، و حقیقت حال، پوشیده. و لهذا می فرماید^۴:

در این مشهد که انوار تجلاست سخن دارم ولی ناگفتن اولاست سخن در نور قاهر واجب الوجود تقدیم یافت که به دیده‌ی عقل مقید پیرامون ادراک آن نور مطلق نمی توان گشت، چه در سطوت غلبه‌ی تجلی او، مدارک، مضمحل؛ و مسالک، مدحمل است. باز از جهت حفظ مشاهده، تقریر امری می کند که اگر آن نور واحد در ملابسات تعینات و استار کثرات - که پرده‌های رقیق‌اند - ملاحظه می رود، این پرده‌ها منع

۱. یا: قوت. ۲. یا: باشد. ۳. دا: می فرماید بیت. ۴. یا (می فرماید) را ندارد.

رؤیت نور نمی‌کند، چه صافی و لطیف‌اند؛ اما احراق نور را حایل‌اند و ادراک بیننده را معدّ. پس به این تمثیل که می‌آید معنی که گفته شد، ادا می‌فرماید:^۱

اگر خواهی که بینی چشمه خور ترا حاجت فتد با جرم دیگر
چه این جرم دیگر چون حایل^۲ می‌شود میان دیده و غلبه‌ی نور
آفتاب - که از چشمه‌ی آن منبعث است - نمی‌گذارد^۳ که سطوت اشعه‌ی او
ادراک را مانع شود؛ چون آب مثلاً که نور آفتاب از او مشاهده می‌رود به
سهولت، و نیک مدرک می‌گردد. چنانچه فرمود:

چو چشم سر ندارد طاقت تاب^۴ توان خورشید تابان دیدن از آب^۵
از او چون روشنی کمتر نماید^۶ در ادراک تو حالی می‌فزاید
اما این رؤیت که صورت چیزی از غیر آن چیز مشاهده کنند،^۷
شرطی دارد که آن غیر در صفا و صفاقت به منزله‌ی آینه باشد، و محاذی
آن^۸ چیز باشد، تا صورت آن چیز، در آن غیر، به طریق انعکاس مرئی
گردد. و لازم نیست که این حال مخصوص به محسوس باشد، بلکه
من حیث المعنی، در امر معقول همین تصور می‌توان کرد، که صورت امری
معقول در معقولی دیگر که به منزله‌ی آینه باشد معقول اول را، و
محاذات معنوی میان هر دو ثابت باشد، منعکس شود، انعکاس معنوی.
چنانچه غرض از این مثال که ناظم فرمود خود مثل این امر بوده، تا در این
بیت ابراز آن می‌فرماید:

عدم آینه‌ی هستی ست مطلق کز او پیداست عکس تابش حق
لفظ مطلق که در این عبارت واقع است، می‌تواند بود که [آن را]
قید عدم [ملحوظ و مفروض] دارند، یعنی نیستی مطلق،^۷ آینه‌ی هستی
است. و می‌تواند^۸ که قید هستی [ملحوظش] دارند، و مراد آن باشد که

۱. پا: می‌فرماید تمثیل. ۲. پا: حایلی. ۳. پا: که نمی‌گذارد. ۴. پا: دید در آب. ۵. دا: کند.

۶. دا (آن) را ندارد. ۷. پا: مطلقاً. ۸. دا: می‌توان.

نیستی آینه‌ی هستی مطلق است. و چون این طایفه، حق را به مطلق وجود اطلاق کردند - چنانچه از مصرع ثانی این بیت مستفاد است - سوی الوجود را در مقابل، مطلقاً عدم باید گفت. و در خارج ذهن معین^۱ است که وجود محقق است و واحد است، چرا که اختلافی در وجود نیست؛ پس^۲ هر متعددی و متکثری که تصور افتد، غیر وجود باشد و در خارج محقق نبود؛ بلی معتبری عقلی بود و شک نیست که عقل را کثرتی مُدرک است. پس آن کثرت در معتبرات معقوله باشد نه در وجود در خارج محقق. و آن امور ذهنیه‌ی متکثره به حقیقت یا صور ذوات باشد^۳ یا صور صفات که در ذهن متصور می‌گردد؛ و چون در خارج محقق نیستند، چنان دان که در عدمند. پس نیستند من حیث الخارج، و هستند من حیث الذهن. اکنون در عدم که من حیث الذهن هستند، عقل از کجا حکم بر هستی ایشان می‌کند؟ از افتران و اتصاف به وجود اتصافی در ذهن، چنانچه واقع است، یا اتصافی در خارج بر سبیل غلط. پس همه صورت‌های وجودی می‌شوند که در عدم نمایش دارند، و تابشهای وجود مطلق‌اند که [این] طایفه در مقابل عدم که باطلش نامیده‌اند، حقیق خوانده‌اند. چنانچه صورت از شخص در آینه^۴ منعکس می‌شود، آنها از هستی مطلق در عدم منعکس‌اند (چنانچه از بیت گذشته معلوم است). و چون محاذات میان صورت صاحب صورت و آینه^۵ شرط است، محاذات میان این صورت‌های وجودی و آینه‌ی عدم چیست؟ محاذات تقابل عدم است با وجود. چنانچه فرمود:

عدم چون گشت هستی را مقابل در او عکس شد اندر حال حاصل
و این عکس که صورت وجودی است، در آینه‌ی عدم چون به
کیفیات مختلفه تکرار یابد، بسیار شود، و همه عکس وجود باشد که در
عدم نموده شده. و چنانچه به انعکاس صورت، صاحب صورت شناخته

۱. ذ: مقرر. ۲. با: افتادگی دارد. ۳. با: باشند. ۴. با: آینه. ۵. ذ: آینه.

می‌شود، وجود که صاحب صورت این صورت‌هاست و واحد و غیرمتعدد و [غیر] متکثر، ظهور به این صورت‌ها کرده باشد، و وحدتش در این کثرت روی نموده. چنانچه اشارت فرمود:^۱

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار یکی را چون شمردی گشت بسیار
و چون در عکس مذکور که صورت وجود است تکرار و تجدد
مفروض است، کثرت بی‌نهایت در ظهور صور معتبره وجودی تصور افتد،
که به حقیقت آن صورت‌ها جز وجود نبود، که به تکرار و تجدید مفروض
است کثرت بی‌نهایت؛ چنانچه در اصل عدد، که یکیست که به تکرار
اسامی بی‌نهایت می‌شود. چنانچه گفت:^۲

عدد گرچه یکی دارد بدایت ولیکن هرگز نبود نهایت
فایده‌ی ظهور این صور متکثره از وجود واحد در آینه‌ی عدم
چیست؟ معرفت و جود واحد در مراتب متعدده به صفات و اسامی^۳
تعینات و تقیدات مختلفه که به واسطه‌ی آنها گنج وجود شناخته می‌شود،
و بی‌ظهور آن صورت‌ها گنج پنهان است. و آن صور که جواهر و اعراض
نفیسه است از وجود در آینه‌ی عدم از آن جهت نمایش دارد که عدم را
صفا و صفالتی معنوی هست، و آن نیست إلا قطع اضافات وجودی از او
در تعقل نفس او. و چون آن اضافات به او پیوست، صورت‌های وجودی
است آن اضافات که به واسطه‌ی او اعتبار یافته، چنانچه صورت به
واسطه‌ی آینه اعتبار می‌یابد. و عبارتی که میبین این معنی عزیز باشد آن
است که تو گویی که ما سوی‌الله از نیست هست می‌شوند؛ یعنی نسبتی با
نیستی دارند و نسبتی با هستی. نسبت آن با طرف هستی نسبت صورت
است با خداوند صورت، و نسبت آن با طرف نیستی نسبت صورت با
آینه‌ی عدم بین^۴ که ناظم چه می‌فرماید:^۵

۱. دا (چنانکه اشارت فرمود) را ندارد. ۲. دا: بیت. ۳. دا: اسامی و. ۴. پا: بین.

۵. دا: می‌فرماید بیت.

عدم در ذات خود چون بود صافی از او با ظاهر آمد گنج مخفی شاهد و مُعین این معنی که گفته شد حدیث قدسی است که حق تعالی فرمود: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» و بی ملاحظه‌ی مضمون این حدیث، هر چند آنچه تقریر رفت عقل دریابد، دل را اطمینان نیست،^۱ تا گواه نقل از شرع گذرانیده^۲ شود:

حدیث کُنْتُ كَنْزًا را فروخوان که تا پیدا بسینی سر پنهان این معانی که سابق شد چون به غایت دقیق افتاد^۳، ناظم (قدس سره) ابراز مراد می‌کند، و تتمیم سخن؛ پس می‌فرماید که:

عدم آینه، عالم عکس، و انسان چو چشم عکس دروی شخص پنهان یعنی عدم آینه‌ی صُور^۴ وجودی است که عکس وجود است. چنانچه صورت از خداوند صورت در آینه، عکس او است؛ و همچنان که^۵ عکس سبب معرفت خداوند عکس و صورت است، و نشانه‌ی وجود او، این عکس که مشتمل است بر صور وجودی، سبب معرفت وجود و نشانه‌ی اوست. لاجرم عالمش خواند، و انسان را چشم این عکس گفت، به دو معنی: یکی آنکه از جمله‌ی این عکس که عالم است، آنفس و اشرف، اوست. و آنفس و اشرف شیء را عین گویند، چون چشم کالا و متاع [یعنی منتخب و برگزیده‌ی آن]. دیگر آنکه به سبب چشم، ادراک اشیایی می‌رود که در رؤیت متصور است. و به واسطه‌ی انسان، ادراک می‌رود هر چه در رؤیت از آن بالاتر نیست، خواه رؤیت صوری و خواه معنوی. چنانچه به حواسش ادراک محسوسات می‌رود، و به عقلش ادراک معقولات، و به قوت کاشفه‌اش ادراک امری مطلق از هر دو. بعضی از مشایخ طایفه گفتند: «الْإِنْسَانُ مِنَ الْعَالَمِ عَيْنٌ حَقَّقَهُ اللَّهُ الَّذِي لَا يَنَامُ».

و چون در هر حدقه‌ی^۶ انسانی، می‌نماید که شخص انسانی قائم است، و آن را مردمک دیده می‌گویند، و آن است نور دیده که به واسطه‌ی

۱. پا: یافت. ۲. پا: گذراننده. ۳. پا: افتاده. ۴. پا: صورت. ۵. پا: چه. ۶. پا: در حدقه.

او همه مبصرات مری می‌گردد، در این حدقه که انسان است باید که شخصی قایم باشد که مردمک این دیده و نور این چشم بود، آن شخص کدام است؟ آن شخص هستی مطلق است، قایم به قیومیت خویش، در وجود انسان، که چشم و چراغ عالم است؛ اما از انسان پنهان است، چنانکه مردمک دیده از دیده همه به انسان که^۱ جهان بین عالم است، دیده می‌شود، وانسان به [سبب و واسطه‌ی] هستی مطلق می‌بیند ولی هستی مطلق [را] نمی‌بیند، زیرا که دیده، مردم خود نمی‌بیند. اگر نه انسان بودی، هیچ چیز مدرک نشدی، بلکه اگر نه هستی مطلق در عین او قایم بودی. پس اشیا به واسطه‌ی انسان مُدرک می‌شود که حدقه‌ی حق است در عالم؛ بلکه به واسطه‌ی حق در این حدقه؛ بین که ناظم چگونه انسان را به این معانی که مشروح گشت، مخاطب می‌سازد^۲ و می‌گوید:

تو چشم عکسی و او نور دیده‌ست
 به دیده‌دیده‌ای زان دیده دیده‌ست

قافیه‌ی مصرع اول دیده است با «ها»ی مکتوب، نام چشم؛ و قافیه‌ی مصرع ثانی دیدست بی «ها» به معنی ظاهر و بین. «به دیده دیده‌ای زان دیده دیده‌ست»، یعنی به چشم که انسان است، دیده اشیا را ای انسان. و از آن جهت اشیا مرتبه‌ی دیده شده، پیدا و روشن است. و ببايد دانست که اصل این جهان بین که انسان است چیست؟ اصل او از همه‌ی اجزای عالم که جمع صورت‌های وجودی است، فراهم آمده، به لطیف‌ترین جمعیتی، چون انتخابی از کتاب، و نطفه‌ای از زنده‌ای. پس جهان است که به اجزاء انسان شده است. و انسان چون مُدرک کلیات و جزویات است، لابد صور جزویات و کلیات در آینه‌ی نفس او مرتسم باشد و آنچه در عالم به حسب حقیقت نموده، در او به حسب صورت آن حقیقت، نمایش کرده. پس او جهانی دیگر باشد، که هر چه در جهان طبع هست، در جهان نفس او هست، بی نظیر. می‌فرماید:

جهان انسان شد و انسان جهانی از این پاکیزه‌تر نبود بیانی
 اما این قدر نباید دانست که در کوی توحید، از روی وحدت، هم
 جهان نفس انسان که چشم و چراغ عالمش می‌دانند، و هم جهان دیگر که
 عکس ظهور حق است و عالمش می‌خوانند، نزد کشف این طایفه عین
 حق و هستی مطلق است، بلکه آنکه رائی است و آنچه مرئی است، و هر
 دیده که در میان است، و هر دیدار که واسطه‌ی عیان است، همه به
 حقیقت «او» است. چرا که وجود واجبی را ظهور تفصیلی در مرتبه‌ی امکان
 است.

چون نیکو بنگری در اصل این کار هم او بیننده، هم دیده‌است و دیدار
 همه اوست و به همه حال مدد از او. چنانچه در شأن بنده‌ی مؤمن
 مقرب، حضرت عزت - علت کلمه - می‌فرماید: «وَمَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ
 إِلَيَّ بِالنَّوْافِلِ حَتَّىٰ أُجِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي
 يَبْصُرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْتَطِشُ بِهَا وَرِجْلَاهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا». ناظم اشارت به این
 حدیث کرد که گفت:

حدیث قدسی این معنی بیان کرد و بی‌سمع و بی‌بصر عیان کرد
 این حول و قوت نه تنها افراد انسان را از اوست، که فیض وصفی و
 اسمایی و بسط فعلی و آلابی حضرت او، جهان ممکنات را همه
 فروگرفته:

جهان را سربر آینه‌ای دان به هر یک ذره در، صد مهر تابان
 [یعنی] خورشیدهای آثار و اوصاف و اسما.

اگر یک قطره را دل برشکافی برون آید از او صد بحر صافی
 [یعنی] دریاها و لطایف افعال و آلاء.

به هر جزوی ز خاک ارینگری راست هزاران آدم اندر وی هویدا است
 چون گفته شد که آثار اسما و صفات نه مخصوص به مظهر آدم
 است، گویا قایلی می‌گوید: «مسلم، اما قبول جمعیت آثار اسما و صفات

آدم راست». جواب از قول مقدر می فرماید که به مقتضای «فی کل شیء معنی کل شیء»، در قوت هر ذره از جوهر خاک - که اصل وجود آدم است - [این امکان] هست که قبول معنی جمعی اسمایی بکند به تکرار خلع و لبس، یا به تقدیر ظهور کَمَل افراد از او در آنات ظهور. و این معنی بر ارباب ذوق و مکاشفه و اصحاب وجد و مشاهده، مستور و مخفی نیست. هر چند این جزو خاک به نسبت با آدم به غایت حقیر می نماید، اما همان آثار که از معانی اسما و اوصاف الهی با^۱ آدم پیوسته به فعل، به این جزو خاک پیوسته به حسب^۲ قوت؛ یا در آدم به قدر او معنی جمعی اسمایی ظهور دارد، و در این جزو خاک به قدر خویش. پس در اصل معنی جمعی، اجمالاً همه افراد عالم مساوی اند، و در نسبت به هستی مطلق نیز همچنین. از این جا فرمود:^۳

به اعضا پشای هم چند پیل است ^۴ به اسما قطره‌ای مانند نیل است
 چه پیل دست و پای دارد و پشه [نیز] دارد. پیل خرطوم دارد، و
 پشه [نیز] نیش چون خرطوم. نیل آب است و قطره هم آب. نیل به قدر
 خود صفات آبی دارد و قطره به قدر خود. این ابیات که می آید همه در
 ادای این معنی که گفته شد نظم یافته، و حاصل در همه آنکه^۴ معنی جمع
 اسمای الهی که متضمن تفصیل امور بی نهایت است، در همه‌ی افراد
 کاینات و ذرات ممکنات در حیث جلوه و مکان ظهور است، و تفصیل آثار
 او در همه، به قوت. و موقوف آنکه موانع مرتفع می شود و معدّات مجتمع
 می گردد، و از هر صورتی معنی‌ها جلوه می کند و از هر تعینی تعین‌ها
 بازدید می گردد:

دل هر حبه‌ای صد خرم آمد جهانی در دل یک ارزن آسند
 به پر پشای در، جای جانی درون نقطه‌ی چشم، آسمانی
 پشه با وجود حقارت حال و صغر بال، جانی مدبّر دارد از نور بس

۱. دا: به. ۲. پا: به حب. ۳. دا: فرمود که. ۴. پا: آنک.

بلند مرتبه که تدبیر او می‌کند. در پروازش به قوت او پرواز است، و در اخذ غذایش به واسطه‌ی او دهن باز. و نقطه‌ی چشم با خردی جسم، نوری در پرده‌ی او نهاده‌اند که صورت آسمانی بدین عظیمی، به سبب آن نور در آن مُدَرِّک است:

بدان خردی که آمد حبه‌ی دل خداوند دو عالم راست منزل
خونی سیاه در اندرون دل صنوبری می‌باشد، متبعث از او قوت
حیات، در دل صنوبری که شاخ شاخ در نشو و نماست و آنرا «حَبَّةُ
القلوب»^۱ خوانند، و جرم او به غایت خرد است، و با وجود خردی در
جمله‌ی شهرستان وجود بنده‌ی مؤمن، سرآبرده‌ی جلال و عظمت
خداوند تعالی در او برافراشته شده، زیرا که مایه‌ی حیات و آگاهی است،
و مرکز ادراکی که تصدیق همه‌ی کمالات الهی به آن حاصل می‌شود. پس
نزول عزت و کبریای او از راه معنی - نه از روی صورت - آنجا بود. چنانچه
می‌فرماید^۲:

در او در جمع گشته هر دو عالم گهی ابلیس گردد گاه آدم
و این حَبَّةُ القلوب به سبب اثر جمال و جلال از تصرف کمال وصف
حق در او، دایم منقلب است، در اوصاف و ادراکش در امور مختلف. گاه
از زخمه‌ی جلال منقبض و گاه از نواخت جمال منبسط. گاه^۳ از باب رد^۴،
در ظلمات قهر سرگردان، و گاه بر صدر قبول، غرق انوار لطف بی‌پایان.
ناچار صفات متقابل و معانی مختلفه از او صورت بندد. در او از عالم دنیا،
خیالات، و از عالم عقبی، حالات. از عالم نور، روشنائی، و از عالم
ظلمت، تیره‌رایی. از عالم قیود، گرفتاری، و از عالم اطلاق، رستگاری؛ از
هر دو عالم متقابل، در او آثاری. گاه مردودی تیره‌روزگاری، و گاه مقبولی
امیدواری. چون صفتش استکبار و عناد از حق است، و فعلش اغوا و
اضلال، از جهت میل به باطل شیطان است؛ و چون خُلُقش با خلق تواضع

۱. دا: حبة القلوب. ۲. دا (چنانچه می‌فرماید) را ندارد. ۳. با: و گاه. ۴. با: ارتاب رو.

و انکسار است، و معامله‌اش با حق راز و نیاز، آدم است. این بود تعلق معنی جمعی الهی به حبه القلب انسانی به اعتبار تفصیل. و به اعتبار اجمال به همهی افراد عالم این معنی تعلق گرفته، و سرّ او ظاهر شده، و ظهور سرّ او آن است که در قوت هر شیء که به صفتی موصوف است، آن هست که به صفتی مخالف صفت واقع موصوف شود. یا در قوت هر فردی از افراد هست که سبب ظهور فرد مخالف خود گردد. چنانچه می‌فرماید:

بسین عالم بهم درهم سرشته ملک در دیو و شیطان در فرشته
احتمال دارد که ناظم در اعتبار ملک در دیو، قصد قوای روحانی در طبیعت عنصری کرده باشد؛ و در اعتبار شیطان در فرشته، قصد قوای انحرافی در عقل انسانی. یا در اول قصد استقامت در خیال و وهم، و در ثانی تزلزل در حواس عندالاحساس. یا به ملک در دیو قصد خیرری کرده که از شریری در وجود آید؛ و به شیطان در فرشته، قصد شریری که از خیرری بزاید. و بیت آینده ترتیب^۱ این معنی می‌کند:

همه با هم بهم چون دانه و بر ز کافر مؤمن و مؤمن ز کافر
بهم جمع آمده در نقطه‌ی حال همه دور زمان، روزومه و سال
چه غیر از نقطه‌ی حال، در حقیقت زمان، چیزی دیگر منصور
نمی‌گردد. حال است که به تجدد و تکرار نزد اهل ذوق اعتبار امتداد پیدا
می‌کند، و امتداد متوهم به اجزای غیر قارالذات منقسم می‌گردد، اجزای
اعتباریه. و بر این اعتبار، در نفس حال، حکمت بی‌نهایت و فواید بسیار
مترتب می‌شود. و ازین تقریر روشن شود که در همه اجزای اعتباریه،
امتداد متوهم جز به نقطه‌ی حال متحقق نباشد، و او حقیقت شود زمان را.
پس متقابلات زمانی جمله در نفس حال عین یکدیگر باشند و از این روی
آن زمان که آدم موجود شده باشد، همان زمان بود که عیسی فرود آید، چه
حال در هر دو زمان یکی است، و امتداد که موجب اختلاف است، به

حسب اجزای اعتباریه، امری اعتباری [است]. تأمل کن که چه می فرماید:
 ازل عین ابد افتاده با هم نزول عیسی و ایسجاد آدم
 ز هر یک نقطه دوری گشته دایر هم او مرکز هم او در دور سایر
 ز هر یک نقطه زین دور مسلسل هزاران شکل می گردد مشکل
 که اگر مفروض افتد که یک نقطه از این نقاط اعتباریه که به توصل آنها
 امتداد مذکور، متوهم می گردد، از جای خود ساقط بود، موجب خلل
 عالم گردد. چه ارتباط اجزای موجودات عالم خلاق، به نفس زمان است، و
 وجود زمان با وجود نقطه‌ی حال که تا در کدام دور به حسب تجدد اعتبار
 یافته، متصور است. پس اگر آن نقطه مرتفع باشد، سرپای عالم بهم
 برشود و نظام عالم گسسته گردد. و این معنی نیز نه مخصوص به نقطه‌ی
 حال است، که هر ذره که به سرّ جمعی در ازل تعین علمی داشته، و به
 تعین عینی، از اجزای عالم شده، اگر فرض کنند که مرتفع باشند، عالم به
 کلیت نماند، که ارتفاع جزو، مستلزم ارتفاع کلّ است:

اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سرپای
 پس هر ذره را آنچه از سرّ جمع اسمای الهی نصیب است، به آن
 مقدار دایره‌ی وجود و ظهورش البته در دوران است، نه کم و نه بیش. و نه
 تجاوز از حد خود دارد، و نه ارتفاع او از روی مظهریت در قبول اثر خاص
 از جمع اسما ممکن است. همه‌ی ذرات را از بهر کاری آورده‌اند، اگرچه
 نمی دانند که در چه کارند:

همه سرگشته و یک جزو از ایشان برون ننهاده پای از حد امکان
 و چون عالم عبارت از جمع مظاهر متمعنه است، تا نظم جمعیتش
 نگسلد، مادام که موجود است، او را در هر مظهر از اجزای او، چاره از دو
 چیز نباشد: یکی تقید آن مظهر به تعین خود؛ دیگر عدم ارتفاع او. و اگر
 چنین نباشد، دو محذور لازم می آید: اول ابهام اجزاء و دوم رفع کلیت

عالم؛ و هر دو جهت مقتضی به خلل است. ناگزیر تا عالم باشد، هر مظهري از اجزای مفروضه‌ی او باقی و معین باشد، و در نفس آن تعین، هر طرفه‌العین، خلع و لبس صورت خود کند. چون خلع صورت کرد، گویی نیست، و چون لبس کرد، گویی هست:

تعین هر یکی را کرده محبوس به جزویت ز کلی گشته مایوس
تو گویی دایما در سیر و حبسند که پیوسته میان خلع و لبسند
همه در جنبش و دایم در آرام نه آغاز یکی پیدا نه انجام
از حیثیت خلع و لبس در جنبش‌اند و از حیثیت بقای تعین در
آرام‌اند:

همه از ذات خود پیوسته آگاه و ز آنجا راه برده تا به درگاه
آگاهی هر یکی از جهت حقیقت و تشخیص ممتاز اوست، که هیچ
کس از وجود معین خود غافل نیست، و هیچ چیز از بود مشخص خود،
غایب نه. و همه از هستی مقید خود منتهی به جانب هستی مطلق، چرا که
مطلق است که مقید شده است. بلی هر موجود مقید که هست، پرده‌ی
لطایف ظهور موجود مطلق است. چنانچه فرمود:

به زیر پرده‌ی هر ذره پنهان جمال جانفزای روی جانان
پس نظر به دو جهت مطلق و مقید، هر موجودی را از موجودات
اسراری از جهت باطن عالم^۱ نسبت با هستی مطلق باشد، و اطواری از
جهت نسبت با هستی مقید خویش. و عالم نه همین باشد که می‌بینی.
چنانچه گفت:

همین نبود جهان آخر که دیدی نه «مالا بیصرون» از حق شنیدی
پس حصر در یک عالم موجه نیست. و در بعض تصانیف اولیا آمده
است که: «إِذَا قَالَ الظَّاهِرُ أَنَا، فَالْبَاطِنُ قَالَ لَا، وَإِذَا قَالَ الْبَاطِنُ أَنَا، فَالظَّاهِرُ
قَالَ لَا». و اگر به نظر انصاف تأمل رود، این معنی، حق صریح و بیان واقع

است. و لهذا مصنف در تصویر انتقال فکر از این عالم به عالم دیگر قاعده بیان می‌کند، و می‌فرماید (قاعده):

تو از عالم همین لفظی شنیدی بیا برگو که از عالم^۱ چه دیدی
به مجرد سماع لفظ عالم، حقیقت مدلول او معلوم نشود. تا بیان
طبقات و مراتب او کرده نیاید، مقصود از او به حد وضوح نرسد. و هر کس
که دعوی معرفت اصناف عالم کند، نشان از او طلبند. چنانچه ناظم (قدس
سره)^۲ می‌گوید:^۳

چه دانستی ز صورت یا ز معنا؟ چه باشد آخرت، چون است دنیا؟
به صورت این جا هر ظاهری می‌خواهد به ازای باطنی؛ اعم از
صوری که در مقابل هیولیات است، و اجسامی که در مقابل ارواح است، و
الفاظی که در تحت او معانی است، و اعم از صور خیالی و وهمیه، و صور
محسوسه و معقوله؛ و از صور رسوم و عادات و مناصب و غلبات امور
ملکی که در مقابل ترک و تجرید و فراغت و آزادی و تواضع و افتادگی یاد
[و مراد] می‌کنند. و به معنی هر باطنی خواسته است به قیاس با هر
ظاهری از این مقوله که گفته شد و اعم از حقایق و اسرار و لطایف و
معارف درویشانه، و از ولایت و کرامت و فقر و فنا و هر چه از این وادی
است. و اما از آخرت نشئه‌ی اُخری می‌خواهد که در قرآن مجید متقابل
نشئه‌ی اوّلی وارد شده؛ اعم از طور روح و حال بدن پس از مفارقت جان از
کالبد تا منزل قبر که موضع بدن است؛ و طبقه‌ای از طبقات عالم اعلی یا
اسفل که مقرّ روح است، داخل باشند؛ و [به] اعم از حالت راسخه‌ی
نفس انسانی در مقابل حالت زایله‌اش؛ و از تجرد نفس در مقابل تعلق؛ و از
ساده بودن او هم در این جلیباب و از ایراث صور حسی صور مثالی را،
نسبت با او. و اما به دنیا نشئه‌ی اوّلی می‌خواهد اعم از حالت تعلق هر
نفس با بدن قبل از مفارقت از طور نشئه‌ی عنصری مطلقه، و از اشتغال

۱. دایا برگوی کن. ۲. یا (قدس سره) را ندارد. ۳. دایا گوید بیت.

نفس به امور جزئیة. و همچنین اعم از هر چه در مقابل اموری مذکور شود که تعبیر از آن به نشئه‌ی آخری رفت:

بگو سیمرغ و کوه قاف چبود؟ بهشت و دوزخ و اعراف چبود؟
 در بعضی تفاسیر آورده‌اند که سیمرغ که عرب آن را عنقا خوانده نوع مرغی بود که در زمان موسی - علیه السلام - در نواحی بیت المقدس جای داشتند. جثه‌ی بزرگ و عنق طویل - که در تسمیه‌ی عنقا ملاحظه‌ی آن رفته - و از هر لون که در هر نوعی از مرغان باشد، در بال او موجود [باشد]. و از آن جهت پارسینش سیمرغ نام کردند که چون موسی - علیه السلام - وفات یافت، به فرمان حق تعالی [سیمرغان] از آن دیار به کوهی انتقال کردند، از نواحی حضر موت. و آنجا بر بعض حیوانات غلبه یافتند، و صید می‌کردند. چون از وحوش و طیور صیدی نمی‌یافتند، کودکان می‌ربودند. قوم آن دیار مضطرب شدند. پیغمبری حنظله نام - علیه السلام - در میان ایشان بود. التجا به دعای او کردند. دعا فرمود، و آن مرغان برافتادند. اکنون از نوع آن در کوه قاف می‌باشد؛ آنکه به ذکر اهل قصص کوهی است گرد زمین برآمده، و سر بر آسمان کشیده، از زیر جلد، و سبزی هوا از عکس آن است. و درویشان از روی اشارت - هر کس به مشرب خود - در سیمرغ و کوه قاف سخنی گویند. سیمرغ وجودی است شامل همه‌ی وجودات، محمول بر تعینی بزرگتر از همه‌ی تعینات، که کوه قاف اوست. سیمرغ، روح است، و کوه قاف، بدن. سیمرغ، عشق است، و کوه قاف، دل. سیمرغ جامعیت انسانیت [است]، و کوه قاف نشئه‌ی او. سیمرغ، انسان کامل است، و کوه قاف، مرتبه‌ی تمکین او. بهشت، سرابستان [است] و دوزخ، آتش سوزان، و اعراف سوری در میان؛ چنانچه در قرآن مذکور است. و هر طایفه به مقتضای فهم و ذوق خویش اشارتی به هر یکی از آن کرده. عاقلان گویند: بهشت مرتبه‌ی تجرد نفس است که سبب استیناس او می‌شود یا موجد او که موجود اول است و حق

لم یزل؛ و دوزخ عبارت است از تعلق او با مراتب امکانی که سبب وحشت جاوید اوست؛ و اعراف مراتب متوسط میان تعلق و تجرد. عارفان گویند: بهشت، نفس وجود است؛ و دوزخ، مرتبه‌ی امکان؛ و اعراف، نفوس آدمیان - چنانچه ناظم در این کتاب بر آن است - . محبان گویند: بهشت، وصال است؛ و دوزخ، هجران؛ و اعراف، حالت محب در این میان. رسیدگان گویند: بهشت، درجه‌ی کمال نفس انسان است؛ و دوزخ، درکه‌ی نقصان او؛ و اعراف، حالت استوا و اطمینان نفس. و این حالت است که مقام اشراف بر اطراف است:^۱

کدام است آن جهان کان نیست پیدا که یک روزش بود یکسال اینجا
از نفی حضور، نفی وجود لازم نمی آید. پس اگرچه عالم دیگر از ما
پوشیده بود، ایمان به آن باید آورد، که موجود است. و کدام است آن؟ آن
است که در فرقان مجید، حق تعالی از او خبر داد که «وهی دارالقرار». مدتش بی انجام، و نظامش بی انصرام، و همه چیز در او موصوف به کمال و تمام. لاجرم روزش نیز به حد آخر کمالی^۲ از حدود بی تکرار زمانی که سال است، محدود گشت. چه، نقطه‌ی حال چون اعتبار تکرر و تجدد در او ملاحظه افتد، و ماضی و مستقبل مفروض شود، او را به حدی منتهی گردانند، شاید که آن حد را ساعتی گویند، و دوازده ساعت را روزی خوانند، و هفت روز را هفته گویند، و چهار هفته را بی کسور، ماهی، و دوازده ماه را سالی. و بعد از این در حدود غیر مکرری نمی آید، چرا که مُحَقَّق و متبیین نیست که چند سال، قرن است، و چند قرن، دوری؟ غرض که همه اشیا در آن جهان به مثابت تمامی رسیده است. پس روزش، سالی باشد؛ چه جای یک سال، که هزار سال باشد، که دور اصغر است. چه جای دور اصغر، که پنجاه هزار سال باشد که دور اکبر است. بیت:^۳

بسیابنما که جابلقا کدام است؟ میان شهر جابلسا چه نام است؟

۱. پا: چون. ۲. پا: کمال آخر. ۳. پا: (بیت) را ندارد.

می‌گویند که جابلقا شهری ست عظیم در جانب مشرق، و امام حجت الاسلام ابو حامد^۱ [محمد غزالی] در احیای علوم [دین] حدیثی ذکر می‌کند که پیغمبر - صلی الله علیه و آله^۲ و سلم - فرمود که: «در جانب مشرق زمینی هست که نور آن بیاض آن است، و خلقی در آن جا هستند که نمی‌دانند که شیطانی هست، و آدمی موجود شده یا نشده. همه در طاعت بار تعالی».

همانا جابلقا اشارت است به آن معنی که در حدیث مذکور شده. و جابلسا همچنین شهری ست عظیم در جانب مغرب، در مقابله‌ی جابلقا. و از هر دو شهر، عجایب بسیار و غرایب بی‌شمار، در کتب قصص و حکایات و نوادر، مسافران یاد کرده‌اند. و بعضی اشراقیان، وجود آن دو شهر را حمل بر اصجوبات عالم مثال کرده‌اند. و مکاشفان صوفیه گویند که: جابلقا اشارت به مثال مقید است، و جابلسا اشارت به مثال مطلق. و از جهت ابتدای صور از مثال مقید و انتهای صور به مثال مطلق، جابلقا را به مشرق و جابلسا را به مغرب نسبت داده‌اند. از روی رمز، یا خود خلق، جابلقا اشارت به کمالات نفسانی انسانی است و خلق؛ جابلسا اشارت به کمالات بدنی [است]، و عکس نیز محتمل است. و بعضی گویند که جابلقا^۳ اشارت به خزینهی صور خیالیه است، و جابلسا^۴ اشارت به خزینهی صور وهمیه. چنانچه فرمود:

مشارق با مغارب را بسیندیش چو این عالم ندارد از یکی بیش
مشارق و مغارب که در قرآن آمده است، تعدد آن یا به اعتبار تعدد
کواکب است؛ یا عام است مشارق انوار محسوسه و معقوله را. و اگر بعض
محال صفات انسانی را نیز مشرق و مغرب گویند، دور نیست،^۵ چه کواکب
کلام بشری از مشرق دهان فردی به مغرب گوش فردی می‌رسد:

۱. پا: (ابو حامد) را ندارد. ۲. پا: (وآله) را ندارد. ۳. دا: به جابلقا. ۴. دا: به جابلسا.
۵. پا: گویند، چه رین است.

بسیان «مثلهن» از ابن عباس شنو پس خویشتن را نیک بشناس
 از ابن عباس - رضی الله عنهما^۱ - نقل می‌کنند که در تفسیر
 آیت: «اللّه الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن»، فرموده است که:
 «هر چیزی را مثلی است، [تنها] خدای است - جل و علا - که مثل و شبه
 ندارد». پس آدمی بر این تقدیر در هر عالمی مثلی داشته باشد. اما این قدر
 هست که - علی سبیل التحقیق - آن مثل، مثال اوست. و از این جا توان گفت
 که آدمی در هر عالم ذره‌ای از ذرات، و هر ممکنی از ممکنات، پرتوی و
 مثالی از خود دارد. لاجرم سایه‌ی وجود عزیز خویش بر همه‌ی جهان
 افکنده و گسترده [است]. پس اگر خود را نیک بشناسد، اونه همین جثه‌ی
 محسوس و کالبد منتصب است. و اگر چنین می‌داند که او همین است، در
 خیال و پندار است، و در خواب غفلت، نه بیدار. چنانچه ناظم می‌فرماید:
 تودر خوابی و این دیدن خیال است هر آنچه دیده‌ای از وی مثال است
 یعنی آنچه ترا مرئی ست، مثال‌های آن در عوالم دیگر مُدرک است
 بر قاعده‌ای که از تفسیر ابن عباس معلوم است. یا خود آنچه می‌بینی، مثال
 حقیقتی^۲ است که در عالم دیگر است، نه این عالم. چنانچه فرمود:^۳
 به صبح حشر چون گردی تو بیدار بدان کنان همه وهم است و پندار
 زمان صبح، مناسب معنی حشر است، از جهت ابتدای امر، و
 اعاده‌ی حال. و حشر چون ادای معنی جمع می‌کند، در او اعتقاد جمع
 اجزای عنصری بعد از تفرق باید کرد. و توان که اعم دارند از جمع میانه‌ی
 روح و بدن، و جمع میانه‌ی صور و معانی، و جمع میانه‌ی افراد عمال به
 مناسبت افعال و اعمال؛ و جمع میان کمالات تدریجی از مرتبه‌ی قوت و
 غیب در جلوه‌گاه فعل و شهادت. و چون این وجوه مذکورات که گفته شد
 واقع گردد، امور آدمی از منزل شک و اشتباه به عرصه‌ی یقین و انشاه
 رسد، و حقایق چنانچه هست، مدرک او گردد، و معلومات ظنی، یقینی

۱. دا: رضعهما. ۲. بلا: حقیقت. ۳. دا: فرمود بیست.

شود:

چو برخیزد خیال چشم احوال زمین و آسمان گردد مبدل
 پس مثل زمین و آسمان در تصور او به معلومیت منقلب شود.
 آسمان در نظر او طی گردد، و زمین تبدیل یابد، و آفتاب عیان از مشرق
 یقین^۱ بتابد، و نور دل مؤمن از پرده بیرون آید، و نسبت با او صورت
 خورشید و ماه و سایر کواکب را در محشر نور نماند^۲. و نور معنی چنان^۳
 متجلی شود که صورت‌ها از تاب آن متلاشی گردد. و اگرچه صورت به
 مثل سنگ خارا بود، از غلبه‌ی معنا چون پشم شیده آید:

چو خورشید عیان بنمایدت چهر نماند نور ناهید و مه و مهر
 فتد یک تاب ازو برسنگ خار^۴ شود چون پشم رنگین پاره پاره
 و اگر کسی حقایق [را] چنانچه هست، امروز می‌داند، و یقین او
 توقف به روز حشر ندارد، باید که بر مصداق دانش خویش، دادکار معنی
 از صورت روزگار بستاند، پیش^۵ از آنکه^۶ قدرت قوا^۷ و اعضا زایل گردد، و
 نفس چون استاد بی‌آلات و ادوات معطل ماند؛ تا در این نشئه مطابق علم
 یقین، عمل صالح به مقطع رساند، و در هنگام حشر و نشر به ثواب جمیل
 آن عیش خوش گذارند. چنانچه گفت:^۷

بکن اکنون که کردن می‌توانی چو نتوانی چه سود آن را که دانی؟
 اما هر کس را از فرط غفلت با وقت این حال نمی‌افتد که فکر مآل
 بکند مگر روشن دلی، طالبی، متأملی. بین که ناظم چه می‌فرماید:
 چه می‌گویم حدیث عالم دل ترا ای سرنشیب پای درگل
 جهان آن تو و تو مانده عاجز ز تو محرومتر کس دیده^۸ هرگز؟
 هر که اندک فرصتی در این جهان دارد که کسب کمالی تواند کرد^۹
 جهان از آن اوست؛ چه جهان به حسب تصرف و فایده‌ی از او، از آن کس

۱. یا: تعین. ۲. یا: نماید. ۳. یا: چنانچه. ۴. یا: بیش. ۵. یا: آنک. ۶. یا: قوی.
 ۷. یا: گفت بیت. ۸. یا: دید. ۹. یا: کردن.

تواند بود، و اگرچه تصرفی یسیر، و فایده‌ای قلیل باشد. و اگر همه‌ی جهان
اضافت به کسی یابد و در او تصرف نکند، به وجه کسب کمالی که زاد
آخرت است و فایده‌ی جاوید، تمام از جهان محروم بود. فی الجمله سعیی
به مقتضای: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» می‌باید کرد، و امید فوز
نجاتی می‌باید داشت. نه معطل بنشیند، و طمع منزل اعلیٰ و مقام اشرف
دارد؛ باید که^۱ از این نظم متنبه شود^۲ که چه می‌فرماید:^۳

چو محبوسان به یک منزل نشسته به دست عجز، پای خویش بسته
نشستی چون زنان در کوی ادبیر نمی‌گرددی ز جهل خویشتن سیر
دلیران جهان آغشته در خون تو سر پوشیده ننهی پای بیرون
دختران^۴ خانه روی سفر ندارند و اما پسران رشید را کار از حرکت
اسفار و تجارب بلاد و اقطار می‌رود. پس سفر معنی باید، و قطع مراتب و
منازل، تا به جایی رسند. و اگر گویند ما را به ترک این حرکت خوانده‌اند،
چه راه پایان ندارد و منزل منتهی نمی‌شود، لاجرم چون عبوزکان
تصدیقی می‌باید کرد، و گوشه می‌باید کرد و گوشه‌ای می‌باید گرفت، که
«علیکم بدین العجایز»؛ جواب داده است که این سخن نه آن معنی دارد که
عامه فهم کرده‌اند، بلکه راه کمال می‌باید رفت، و خود را عاجز از حق
معرفت می‌باید دانست. چنانچه می‌فرماید:^۵

چه کردی فهم از «دین العجایز»^۶ که بر خود جهل می‌داری تو جایز؟
زنان چون ناقصان عقل و دینند چرا مردان ره ایشان گزینند؟
اگر مردی برون آی و سفر کن هر آنچه پیشت آید^۷ زان گذر کن
میاسا روز و شب اندر مراحل مشو موقوف همراه و رواحل
این سخن منافی قاعده‌ی «الرفیق ثم الطریق» است، اما در باب اغرا
و تحریض، به غایت نیکوست. خاصه که سالک را به تفرد و تجرد در راه

۱. پا: (باید که) را ندارد. ۲. دا: متنبه شو. ۳. دا: (که چه می‌فرماید) را ندارد. ۴. دا: دختر.

۵. دا: (چنانچه می‌فرماید) را ندارد. ۶. پا: عجایز. ۷. پا: هر آنچه آید به پیشت.

توکل دلیر می گرداند. و لهذا می گوید که:

خلیل آسا برو حق را طلب کن

شبی را روز و روزی را به شب کن

اگر سائلی گوید که ترغیب به سفر مراتب انفس نمود، و خلیل فکر در مراتب آفاق فرمود که در موارد، «هَذَا رَبِّي» و «هَذَا رَبِّي» اشاره به ستاره و سیاره و مهر و ماه داشت، پس انقلاب از سفر به سفر لازم آید؛ جواب از سؤال مقدر می فرماید که:

ستاره با سه و خورشید اکبر بود حس و خیال و عقل انور
چه اهل تأویل گفته اند که خلیل را استدلال نه در انوار ظاهره بود،
بلکه در انوار باطنه تأمل می نمود. تا آخر از همه روی برتافت، و نور
بی حد و انتها بیافت. تو نیز اگر ابراهیم وار یکدل و یکروی می شوی
[پس]:

بگردان زین همه ای راهرو روی همیشه لاجب الأفلین گوی
اگر شخص به سلوک می رود ابراهیمی روش است، و اگر به جذب،
موسی رفتار. غرض، قصد مقصد است. ناظم - قدس سره - از آن فرمود
که:^۱

و یا چون موسی عمران در این راه برو تا بشنوی انی اننا الله
و اگر گویند که در این رفتار نیز چه فایده، چون مقصود رؤیت
حاصل نمی شود، که خطاب «لن ترانی» وارد می گردد؛ تنبیه می فرماید که
«لن ترانی» پیش از رفع حجاب هستی موسی بوده، اما بعد از تجلی برکوه
هستی او که متلاشی شده، مقصود حاصل گشته^۲ است. برآمدن کار تو نیز
موقوف فنای بشریت است:

ترا تا پیش کوه هست فانی ست صدای لفظ ارسی، لن ترانی ست
صدا رجوع آواز صاحب صوت است. چون صوت در رؤیتی بود

۱. پا: فرمود. ۲. پا: شده.

مضاف به انانیت، صدا، به ردّ رؤیت مضاف با انانیت، واقع گشت. تأمل کن که دقیق است:

حقیقت کهر با ذات تو کاه است اگر کوه تویی نبود چه راه است؟
 هستی مطلق، کشنده‌ی هستی مقید است به جانب خویش، چون
 کاهربا، کاه را. رجوع هر مقیدی به مطلق است، اما چون مقید، سنگ قید
 تعیین خود بر دامن همت نهاده، و کاه خود را کوهی کرده، چگونه منجذب
 شود و مجذوب گردد؟ لیکن گاهی که عنایت باشد، رفع این حجاب چه
 مثبت دارد؟ اگر فی‌المثل هستی بشری کوه طور بود، که به تاب تجلی
 مضمحل گردد، چنانچه گوید:

تجلی گر رسد بر کوه هستی شود چون خاک ره، هستی زپستی
 آن زمان جذبه و انجذاب بین، و بنگر که مقید چون به مطلق
 می‌پیوندد، و از لذت وجدان اطلاق، چگونه از قید بیرون می‌آید، و چون
 پادشاهی مستغنی، دست بخشش می‌گشاید، و از سرمتاع هستی جزئی
 برمی‌خیزد. چنانچه از این بیت دریافته می‌شود که^۱:

گدایی، گردد از یک جذبه، شاهی به یک لحظه دهد کوهی به کاهی
 چون اشارت به سلوک ابراهیمی و جذبه‌ی موسوی رفت، ایما به
 طور جامع محمدی می‌کند که معراج کمالی است، در مشاهده‌ی آیات
 جمالی و جلالی. و آن معنی از راه وراثت مصطفوی، در قدم متابعت
 شریعت، و روش طریقت سنت، و ترصد حال حقیقت، هر راهروی را
 به قدر خویش، به حسب محبت و قربت میسر می‌شود. و نتیجه‌اش چون
 تمام گردد، اطلاع بر معراج احمدی بود، نه حصول آن معراج. چه آن
 معراج هم آفاقی بوده، و هم انفسی. و این حال [مورد اشاره ناظم] سیر
 انفسی است تنها، که در شب غیوبت دل از سرای «امّ هانی» تعیین جزئی
 بشری بیرون آیند، و به لسان اطلاق «من رأنی فقد رأی الحق» سخن

۱. پا که ناظم می‌فرماید.

گویند. و از علایق دو جهانی بگذرند، و تفرج آیات کبرای توحیدی کنند. و از قوسین و احدیت^۱ به لطیفه‌ی سررشته‌ی «اوادنی»، و خط وسط اعلیٰ رسند، و باز به جانب کثرت رجوع نمایند و به تکمیل ناقصان مشغول شوند، و خلیفه‌ی مطلق حق گردند. چنانچه مضمون آیات آینده از آن خبر می‌دهد:

ببرو اندر پی خواجه به اسری تفرج کن همه آیات کبری
 بسرون آی از سرای ام هانی بگو مطلق حدیث «من رآنی»
 گذاری کن به کاف کنج کونین نشین در قاف قرب «قاف قوسین»
 دهد حق مر ترا هر چه تو خواهی نمایندت همه اشیا کماهی
 چون اشیا «کماهی» به نور تجلی دیده شود، عالم در نظر عارف
 چون کتابی بود که حقایق و دقائق و اسرار و معارف از آن مطالعه می‌کنند.
 کتاب عرفانی مطابق کتاب آسمانی چنانچه ناظم - قدس سره - در این
 قاعده تطبیق فرموده^۲:

به نزد آنکه جانش در تجلیست همه عالم کتاب حق تعالیست
 عرض اعراب و جوهر چون حروف است مراتب همچو آیات و وقوف است^۳
 به واسطه‌ی قیام عرض به جوهر، چنانچه قیام حرکات اعرابی به
 حروف، و به سبب انتهای اجزای عالم به مراتب، چنانچه انتهای جمل
 کلامی به آیات و وقوف^۴. و تعریف عرض به آن کرده‌اند که موجودی
 است که چون در خارج یافت شود، قایم به موضوعی باشد، و تعریف
 جوهر به آنکه چون در خارج یافت شود،^۵ نه در موضوعی بود. از اعراب
 [در] اینجا حرکات مسمی به فتح و ضم و کسر می‌خواهد، و از حروف،
 بیست و هشت حرف تهجی، و حرکات ثلاث را به واسطه‌ی اظهار معانی

۱. یا: قوسین و احدیت. ۲. دا: فرموده قاعده. ۳. یا: آیات و وقوف.

۴. یا: آیات و وقوف.

۵. یا: جمله‌ی «قایم به موضوعی باشد، و تعریف جوهر به آنکه چون در خارج یافت شود» افتادگی دارد.

مختلفه اعراب گفتند. و اسمای تهجی را به سبب آنکه کلمات از آن محدود می‌شود، حرف خواندند، چه حرف، حدّ است و مراتب ممکنات پایه‌های آن است، چنانچه پایه‌ی حیوانیت و انسانیت و علی‌هذا. و آیت، نشانه است، و در قرآن، عبارت از جمله‌ای است که منتهی می‌شود به فاصله. و وقف، قطع کلام است در قرآن، در موضعی که ادای سخن ناقص نماند:

از او هر عالمی چون سورتی خاص یکی زو فاتحه، و ان دیگر اخلاص می‌فرماید که در کتاب کوننی، هر عالمی از عوالم به منزله‌ی سورتی ست از سُور در کتاب الهی. و سورت عبارت است از جمع بعضی از جمل کلام مختلف در طول و قصر پس سور آن کتاب جمله‌های کلامی است، و سور این کتاب، عالم‌های امکانی. چنانچه شیخ ناظم - قدس سرّه - تطبیق داده این عوالم را به آن جمل. چنانچه در ابیات که می‌آید، گفته که آنجا بسم الله است، و اینجا عقل کل. چه آنجا مکتوب اول، اوست، و اینجا موجود اول، این. آنجا آیت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» است، اینجا نفس کل به جامع معنی جمعی و تفصیلی در هر دو، و آنجا آیت «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، اینجا عرش؛ آنجا آیت الکرسی، اینجا کرسی به جامعیت استیلا و احاطت. آنجا سبع المثانی مشتمل بر هفت آیت، اینجا سماوات سبع به جامعیت تسع. آنجا آیات مختلفه، اینجا عناصر متضاده به جامعیت اختلاف:

نخستین آیتش عقل کل آمد	که در وی همچو بای بسمل آمد
دوم نفس کل آمد آیت ^۱ نور	که چون مصباح شد در غایت نور
سیوم آیت در او شد عرش رحمان	چهارم آیه الکرسی همی خوان
پس از وی حرفهای آسمانی ست	که در وی سوره‌ی سبع المثانی ست
نظر کن باز در جرم عناصر	که هر یک آیتی هستند باهر

آنجا آیاتی که ادای معانی مختلفی حل و حرمت می‌کنند، اینجا موالید ثلاثه که در همان معانی مختلف‌اند. چنانچه در معدنیات حکم به حل و حرمت هست، و در نباتات همچنین، و در حیوانات نیز. در معدنیات مثلاً انگشتری^۱ نقره حلال، و استعمال ظرف از او حرام. حلی زنان که از طلا سازند حلال، و اتخاذ آوانی از او حرام. در نباتات، سرکه از انگور، حلال، و شراب از انگور، حرام. در حیوانات گوشت گاو و گوسفند، حلال، و گوشت سیب‌آ، حرام. در آن کتاب ختم بر کلمه‌ی «ناس»، در این کتاب، ختم بر نوع انسانی که نوع الانواع است. در عالم، عالمی بعد از او نیست. و خاتمه‌ی کار کمالات باد است. نگاه کن که چه زیبا می‌فرماید^۲:

پس از عنصر بود جرم سه مولود^۳ که نتوان کردن این آیات معدود
به آخر گشت نازل نفس انسان^۴ که بر نیامد آمد آخر ختم قرآن
تمام تر آن است که کتاب بخوانند و در معانی آیات آن تأمل نمایند،
تا اجر یابند. لاجرم در آیات کتاب عالم کسی که تفکر می‌کند از
اولی‌الالباب می‌گردد، و از اهل ثواب. و ناظم از این جهت قاعده‌ی «در
فکر فی الآفاق» نظم کرد و فرمود^۵ (قاعدة فی تفکر فی الآفاق):

مشو محبوس ارکسان و طبایع برون آی و نظر کن در صنایع
یعنی مخلوقات حضرت خالق منحصر در خاک و آب و باد و آتش
و طبایع آن از گرمی و سردی و تری و خشکی نیست، بلکه چیز چند
آفریده است که این طبیعت‌ها در او مجال ندارد و با وجود به امثال غریب
و بدایع مشحون است، مثل آسمان‌ها^۶:

تفکر کن تو در خلق سماوات که تا مدوح حق گردی در آیات
که می‌فرماید - جل جلاله - : «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ

۱. پا: انگشترین. ۲. پا: چار. ۳. دا: زیبا نظم می‌فرماید. ۴. پا: فرمود که. ۵. دا: فی‌الفکر.
۶. پا: آسمانها از آن ناظم تمثیل آورده.

اِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا
وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا
بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ. بیت:

بین یک ره که تا خود عرش اعظم چگونه شد محیط هر دو عالم؟
به عرش اعظم، فلک اطلس می خواهد، که فلک الافلاک و مکان
الماکنش خوانند، و هیچ جسمی بزرگتر از او نیست، و محیط هر دو عالم
فلکی و عنصری ست:

چه نسبت دارد او بنا قلب انسان؟ چرا کردند نامش عرش رحمان؟
چرا در جنبش اند این هر دو مادام، که یک لحظه نسبی گیرند آرام؟
سؤال از نسبت کرد، و خود بیان نسبت می کند، و می فرماید که^۱:
مگر دل مرکز عرش بسیط است که آن چون نقطه، وین دور محیط است
مرکز، نقطه ای است که خطوطی که از او به محیط اخراج کنند، همه
متساوی باشند، و قرار و قیام محیط به او بود، چون عرش بسیط که
اختلافی در طبیعت او نیست. گفت که محیط مرکز، دل آدمی ست. ناچار
قیام آن به این باشد. و به حکم: «لَا يَسْعُنِي أَرْضِي وَسَمَايِي وَيَسْعُنِي قَلْبُ
عَبْدِي الْمُؤْمِنِ»، و به مقتضای «قلب المؤمن عرش الله الاعظم»، حضرت
الله تعالی در دل تجلی ذاتی دارد، من حیث جمعیت الاسماء والصفات. و
آثار آن تجلی بی شک متأثری می خواهد. به آن معانی دایره، آن متأثر عرش
است، از منبع اثر که دل انسان است و چون آن آثار از حیثیت جامعیت بر
عرش وارد است، رحمتی ست تامه ای عامه از صفت رحمانی. پس عرش
از این جهت او را به اسم «الرحمن» نسبت دهند. و عرش الرحمن و قلب
انسان پیوسته در حرکت صوری و معنوی باشند، از جهت ورود تجلی
ذات در صور اسما و صفات و افعال و آثار بر هر دو. پس عرش اعظم گردد.
دل آدمی می گردد از جهت اخذ آثار تجلی. چه دل مقرر تجلی و مقرر

۱. دا: می فرماید بیت.

تدللی است:

برآید در شبانروزی کمایش سراپای تو عرش ای مرد درویش
ازو در جنبش اجسام مدور چرا گشتند یک یک نیک بنگر
از جهت آنکه محاط در حرکت تبعی تخلف از محیط ندارد.
چنانچه می فرماید:

ز مشرق تا به مغرب همچو دولا ب همی گردند دایم بی خور و خواب
چه همه ی افلاک و اجسام مدور به حرکت فلک الافلاک که عرش
است، متحرکند، حرکتی دولایی از جانب مشرق به مغرب. و او به این
حرکت در مدت شبانروزی، دوری تمام می کند. چنانچه می فرماید:

به هر روز و شبی این چرخ اعظم کند دور تمامی گرد عالم
وز او افلاک دیگر هم بدین سان^۱ به چرخ اندر همی باشند گردان
اریاب هیئت به دلیلی که ایشان راست، نه فلک اثبات می کنند.
فلک الافلاک و فلک البروج - که یکی را در لسان شرع عرش خوانند، و
یکی را کرسی -، و هفت فلک دیگر، که هر یک جای ستاره ای از سیارات
سبع باشد. از این مجموع، فلک الافلاک که حرکت از مشرق به سوی
مغرب می کند، و هشت فلک دیگر به حرکت اصلی خویش از مغرب به
سوی مشرق متحرکند. چنانچه ناظم - قدس سره - بیان می فرماید^۲:

ولی برعکس دور چرخ اطلس همی گردند این هشت مقوس
بالاترین این هشت، فلک البروج است، و در او دایره ای اعتبار کنند
که آن را منطقه البروج گویند که با دیگر دایره که آن را معدل النهار گویند -
که منطقه ی فلک نهم است - تقاطع کرده، در دو محل و بر دایره ی
منطقه البروج، دوازده شکل، هر شکلی متوهم از وجود کوکبی چند ثابته
احساس می رود، در مقابل قسمی از دوازده قسم فلک اطلس، و هر یکی
را برجی خوانند. و فی الحقیقه آن دوازده قسم فلک اطلس برو چند نزد

۱. پا: بر این ۲. پا: ناظم می گوید.

اهل فن هیئت، اما مشهور شده که این اشکال را بروج خوانند، و اسم هر برجی به اعتبار شکل او که توهم رفته اطلاق کرده‌اند، و مربعی خانه‌ی بعضی از کواکب شده. چنانچه ناظم در ابیات آینده تفصیل آن کرده است بروجی که احتیاج به شرح ندارد:

معدل کرسی ذات البروج است که آنرا نه تفاوت نه فروج است
 حمل با ثور و با جوزا و خرچنگ بر او بر همچو شیر و خوشه آونگ
 دگر میزان و عقرب، پس کمان است ز جدی و دلو و حوت اینجانشان است
 ثوابت یکهزار و بیست و چارند که بر کرسی مقام خویش دارند
 کواکب به دو قسم اند: ثابتات و سیارات. بیرون از هفت کواکب سیاره که زحل و مشتری و مریخ و شمس و زهره و عطارد و قمر باشد، هر کواکبی دیگر که هست، آن را ثابتات خوانند. نه آنکه آسیر ندارند، یعنی به نسبت با سیارات سیع، دیر حرکت اند؛ پس گویا که ثابت اند. و همه ثوابت بر فلک هشتم اند که کرسی است، و هر سیاره بر فلکی است. چنانچه ناظم - قدس سره - فرمود:

به هفتم چرخ، کیوان پاسبان است ششم برجیس را جای و مکان است
 بود پنجم فلک بهرام را جای چهارم آفتاب عالم آرای
 سیوم زهره، دوم جای عطارد قمر بر چرخ دنیا گشته وارد
 زحل را جدی و دلو و مشتری باز به قوس و حوت کرد انجام و آغاز
 حمل با عقرب آمد جای بهرام اسد خورشید را شد جای آرام
 چو زهره، ثور و میزان ساخت گوشه عطارد رفت در جوزا و خوشه
 قمر خرچنگ را هم جنس خود دید ذنب چون راس شد یک عقده بگزید
 قمر را بیست و هشت آمد منازل شود با آفتاب آنکه مقابل
 ماه را مداری بود، چنانچه آفتاب را، [مدار ماه] با مدار آفتاب در
 دو موضع مقابل یکدیگر تقاطع کنند، و آن دو محل تقاطع را «عقدتین»

خوانند. پس یک نیمه از مدار ماه در جانب شمال بود از مدار آفتاب، و دیگر در جانب جنوب. آن عقده را که چون ماه از او بگذرد، شمالی شود، رأس خوانند؛ و آن عقده را که چون ماه از او بگذرد، جنوبی شود ذنب خوانند. و به حقیقت رأس و ذنب کواکب نیستند، اما چون رأس را سعد خوانند، و ذنب را نحس، و این سعادت و نحوست در هر دو اعتبار کردند، و سیر هر دو معکوس نه چون سیر کواکب بر توالی بروج مفروض افتاد، با کواکب در سلک احکام آمدند، و به این تقرب مذکور شدند. قمر را در مدار خود بیست و هشت منزل قطع می‌یابد کرد و دوازده برج، تا دوری تمام کند. اما اسامی منازل در لغت عرب این است: شرطین، بطین، ثریا، دبران، هقعه، هنعه، ذراع، نثره، طرفه، جبهه، زبره، صرفه، عواسماک، غفرا، زیانا، اکلیل، قلب، شوله، نعایم، بلع، ذابح، بلع، سعود، اخیبه، مقدم، مؤخر، رشا.

مرا تفتیت کوی پیر مردم رسدی

و اسامی بروج و کواکب مختلط از لغت عرب و فرس آن است که در نظم ناظم - قدس سره - مذکور شد. چون ماه بر منازل بگذرد، و از حالت اجتماع منصرف شود، ناچار با آفتاب مقابل می‌گردد، و به قدر تقابل، نور آفتاب در جرم او انعکاس می‌یابد. و در ابتدای این مقابله که او را هلال می‌خوانند، تشبیه او صحیح است به آن بقیه‌ی چوب خوشه‌ی خرما که بر نخل مانده و کهن گشته، پس از آنکه خوشه قطع یافته. چنانچه در قرآن عزیز به «عرجون قدیم» مذکور است، و مشبه به است که حضرت عزت - جلّت کلمته - می‌فرماید: «وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ». و ناظم - قدس سره - اشاره به آن می‌کند که:

پس از وی همچو عرجون قدیم است به تقدیر عزیزی کو علیم است
 آنگاه تشبیه می‌کند که به مجرد آنکه بعضی از مردمان در نسبت آثار
 به کواکب سبیل باطل اختیار کنند، لازم نیاید که مخلوقات فلکی عبث

باشد. چه هر که از اولی الالباب و ذوی العقول است، و اندیشه‌ی صایب دارد، این غرایب و عجایب آفرینش را باطل نمی‌شمارد، بلکه می‌گوید:

«رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا»:

اگر در فکر گردی مرد کامل هر آینه که گویی نیست باطل
هر که ضعیفی در یقین دارد خلق حق را باطل می‌پندارد:

کلام حق همی ناطق بدین است که باطل دیدن از ضعف یقین است
و در اشیا ملاحظه‌ی فواید الهی از قوت یقین است. قال الله تعالی:

«إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ مَا يَبْتَئُونَ ذَاتَهُ
آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ» حکمت‌هاست در ضمن هر آفرینش؛ در هر یکی
به قدر او:

وجود پشه دارد حکمت ای خام نباشد در وجود شیر و بهرام
بلی، بلی، در ضمن کواکب و بروج آسمان حکمت‌هاست؛ اما غلو
نشاید کرد که به ناواقع فلک را مؤثر دانند. در عدم اختیار، فلک و ملک و
جن و انس مساوی‌اند. فاعل مختار و مؤثر حقیقی جز یکی نیست، و آن
حضرت واجب تعالی است. و اگر منجمان جاهلیت به خلاف این معنی
قابل بوده‌اند، از آن جهت بوده است که از ایمان نصیب نداشته‌اند. چنانچه
فرمود:

ولی چون بنگری در اصل این کار فلک را بینی اندر حکم جبار
منجم کو زایمان بی نصیب است اثر گوید که از شکل غریب است
مثل آنکه گفته باشد که میان کواکب اوضاعی واقع می‌شود از
مقارنه و مقابله و تثلیث و تربیع و غیر ذلک. و همچنین قرب سیاره و بعد
ایشان با ثوابت، و قرب و بعد ثوابت با یکدیگر در محل مختلف، به
کیفیات مخصوصه. و این امور چون همه روز بر یک منوال نیست، غریب
می‌افتد. و اسباب حوادث عالم، این اشکال غریبه است، اسبابی حقیقی و

آثاری حقیقی. و فی الواقع حقیقی نیست.^۱

نمی‌بیند مگر کاین چرخ اخضر، ز حکم و امر حق گشته مسخر؟
و به مثل این فلک و اشکال او به [خودی] خود اثر ندارند،
همچنان که^۲ از چرخ [شخص] کوزه‌گر به واسطه‌ی فعل و اثر او، ظروف و
اوانی صورت می‌بندد، از کارخانه‌ی فلک و فلکیات، حوادث ارض و
ارضیات ظاهر می‌شود. و محدث و مؤثر حق تعالی است نه غیر او. قال
الله تعالی: «يُدَبِّرُ الْأُمُورَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ». بین که در این تمثیل چه
می‌گوید. (تمثیل):

تو گویی چیست این افلاک دوار، به گردش روز و شب چون چرخ فغار؟
وز او هر لحظه‌ای دانای داور، ز آب و گل کند یک ظرف دیگر
هر آنچ^۳ اندر زمان و در مکانست زیکا استاد، و ز یک کارخانست
کواکب گر همه اهل کمالند چرا هر لحظه در نقص و وبالند؟
نقص^۴ تواند بود که اشارت به حال قمر باشد، گاهی که ناقص النور
است. و اما وبال عبارت است از بودن کواکب در برج مقابل خانه‌ی خود،
و آن نحوستی است عرضی او را. اگر کواکب کامل بودند، این حال
عارض ایشان نشدی، و احوالشان متبدل نشدی. و چون رأس و ذنب
کوکب نیستند، نه خانه دارند و نه وبال. بیت^۵:

همه در جای و سیرولون و اشکال، چرا گشتند آخر مختلف حال؟
چرا که در حضيض و گه در اوجند؟ گهی تنها فتاده، گاه زوجند؟
کوکب را آن نقطه از فلک او، که بر او در نهایت بعد است از زمین،
اوج است. و آن نقطه که بر او در نهایت قرب است به زمین، حضيض
[است]. و در اوج، سعادت می‌دارد، و در حضيض نحوستی عرضی.
و اما زوجیت کواکب و فردیت، شاید که اشاره به مقارنه و مقابله باشد. و

۱. دا: نیست بیت. ۲. یا: همچنانک. ۳. یا: دا: هر آنچه. تصحیح قیاسی است.

۴. یا: به نقص. ۵. دا: (بیت) را ندارد.

شاید که از زوجیت، حالت اتصال خواسته باشد، و از فردیت، حالت انصراف. مقارنه، بودن دو کوکب است بر یک درجه و یک دقیقه؛ و مقابله آنکه نصف فلک در میان باشد. و اتصال آنکه بعد میان جرمین هر دو نصف دور جرم بود. و چون از این حال که گفته شد، تجاوز افتد، انصراف بود.^۱

دل چرخ از چه شد آخر پر آتش؟ ز شوق کیست او اندر کشاکش؟
به آتش چرخ، اشعه‌ی کواکب بر صفحات افلاک می‌خواهد، یا
کره‌ی نار؟ و به کشاکش او، سیر او از مشرق به مغرب، یا عکس. چنانچه
ناظم - قدس سره - می‌فرماید:^۲

همه انجم بر او گردان پیاده گهی بالا و گه شیب اوفتاده
عناصر باد و آب و آتش و خاک گرفته جای خود در زیر افلاک
بعد از فلک قمر، کره‌ی آتش، و بعد از او کره‌ی هوا، و پس کره‌ی
آب، و باز کره‌ی خاک:

ملازم هر یکی در منزل خویش که نهد پای یک ذره پس و پیش^۳
چه اگر آتش، آتش است، در مرکز خود است، و هوا و آب و خاک
همچنین. غایت آنکه به قاسری از مرکز جدا افتند. و اگر نیک تأمل کنند، در
آن مرکز که باشد، آن بود. مثلاً اگر فرض کنی که آتش به جای هوا آمده
است، آن زمان هواست، نه آتش. و در سه عنصر دیگر، همین معنی
می‌دان. والعجب آنکه در یک محل هر چهار^۴ جمع شوند، و آن زمان چاره
از صورت ترکیب میانه‌ی ایشان نباشد. و چون مرکب از هر چهار به هم
آمد، مزاجی خاص پیدا کند. چنانچه می‌فرماید:^۵

چهار اضداد در طبع و مراکز بهم جمع آمده کس دیده هرگز؟
مخالف هر یکی در ذات و صورت شده یک چیز از حکم ضرورت

۱. پا: بود چنانچه فرمود. ۲. پا: (یا کره نار) را ندارد. ۳. دا: بیت. ۴. پا: بیش. ۵. پا: چار.

۶. دا: (چنانچه می‌فرماید) را ندارد.

و بعد از فرض امتزاج و ترکیب، در عناصر اربعه، سه جنس واقع است که نتیجه می شود:

موالید سه گانه گشته زایشان جماد، آنکه نبات، آنگاه حیوان هیولی را نهاده در میان ز صورت گشته صافی صوفیانه لازم است که اجسام را ماده‌ای باشد مشترک میان همه‌ی مفردات و مرکبات. و آن ماده را به زبان یونانی «هیولی» خوانند. و چنانچه مرد صوفی، صافی و مجرد است از آنکه مقید به صفتی خاص شود، یا آنکه^۱ قابلیت همه‌ی صفات کمال [را] دارد، هیولی نیز مقید به یک صورت نیست که هرگز خلع او نکند و لبس دیگری، بلکه قابلیت خلع همه‌ی صور و لبس همه [آنها را نیز] دارد. اما هرگز هیولی بی صورت نیست؛ چنانچه صوفی، بی صفت نباشد. بل نه هیولی مقید به یک صورت است دایم، و نه صوفی به یک صفت. و این هیولی جوهری است که محل صورت است. و صورت، جوهری دیگر که حال است در او. و میان هر دو معیت است و هیچ کدام [را] بی آن یک دیگر نتوان یافت. جای آن است که - علی سبیل الیقین - تصدیق کنند که نظام این امور که ذکر کرده شد، بی وجود صانع - تعالی شانه - حاصل نتواند بود. و همه‌ی مبدعات و مخترعات به فرمان و تسخیر حضرت او قایم و دایرند. چنانچه می فرماید: همه از حکم و امر و داد داور به جان استاده و گشته مسخر جماد از قهر بر خاک اوفتاده نبات از مهر بر پای ایستاده نزوع جانور از صدق و اخلاص بی ابقای نوع و جنس و اشخاص تسخیر جماد به وجهی فرموده که به ادب یافته‌ای می ماند که خود را بر زمین انداخته و عذر می خواهد. و تربیت نبات به وجهی که شبیه محبی است که در خانه‌ی محبوب ایستاده، و از فرط دوستی مدهوش است، و انتظار دیدار می کشد. و میل جانوران چنان^۲ به یکدیگر داده که به

۱. پا: آنک. ۲. پا: جانور آنچنان.

قومی مخلصان و صادقان می مانند که همه در بند الفت یکدیگرند، و نه نفرت از یکدیگر، تا از الفت و اجتماع بیش شوند، نه کم. و به سبب میل جانور به یکدیگر، نوع که عبارت است از «مقول علی کثیرین متفقین بالحقایق فی جواب ماهو» باقی ماند؛ و همچنین جنس که عبارت است از «مقول علی کثیرین مختلفین بالحقایق فی جواب ماهو»؛ و اشخاص که افراد ممتاز از یکدیگرند به تعینات مخصوصه؛ که اگر نزوع جانور یعنی میل او به جفت نباشد، افراد منقطع شود، و چون افراد نباشد،^۱ انواع و اجناس مرتفع گردد، و عالم نماند. این همه آفریدگان بسیار قدرتِ بیشمار حکمت که مذکور گشت، همه محکوم حکمِ جبار و فاعل مختارند - جلّ جلاله و عمّ نواله - بیت^۲:

همه بر حکم داور داده اقرار مرا او را روز و شب گشته طلبکار
چون قاعده در فکر آفاق تقدیم یافت «قاعده در فکر انفس» تمهید
می رود، چه کمال معرفت از تأمل در آفرینش آفاق و انفس حاصل است. و
لهدا در شأن ایشان که عنایت الهی [شامل حالشان] نیست آمده است که:
«مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُنْجِدَ
الْمُضِلِّينَ عَصْدًا».

چون غرض از فکر در آفاق و انفس، مشاهده‌ی آیات قدرت و حکمت الهی و ملاحظه‌ی کیفیات آن است تا یقین در اختیار و تسخیر و تدبیر او زیادت گردد، اگر بعض^۳ آیات آفاقی دریابند، باید که بعضی نیز از آیات انفسی دریابند. غریب‌ترین آیات انفسی، اجتماع از افراد است، و همه‌ی کثرتی که در جهان است، از اجمال نفس انسان به حد تفصیل رسیده است. و اگر بر این معنی شاهده‌ی خواهی، در اصل خویش نگاه کن، و ببین که چگونه نفس انفس حوا از آدم صدور یافت، و انفس کثیره از ایشان. پس البته منشاء اجتماع افراد است، و مبدأ کثرت، و وحدت.

۱. پا: نباشند. ۲. پا: (وعمّ نواله بیت) را ندارد. ۳. پا: بعضی.

چنانچه ناظم - قدس سره - اشارت کند و گوید:

به اصل خویش یک ره نیک بنگر که مادر را پدر شد باز مادر
چه مادر که حواست چون از پدر که آدم است، تولد حقیقی یافته،
او چون مادرش می شود، و اولاد همه به توسط مادر از او، پس همه از او
بود. قال الله تعالی: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ
وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً»، و نفس
واحدۀ^۱ انسانی^۲ اگرچه به حسب وجود از کثرت عالم امکانی متأخر
است، اما به حسب مرتبه مقدم است. پس همه به حسب مرتبه در نفس
واحدۀ انسان بوده و به درجات از او ظاهر شده اند، و آلات ظهور او گشته،
تا او در آخر خود ظهور کرده؛ بر مثال دانه‌ی خرما که در خاک بنهند و
بروید و از صورت دانه‌گی که شاخ و برگ و خرما همه در او به قوت بوده،
بگردد، و روی به صورتی دیگر آرد، که شاخ و برگ و خرمای بالفعل
باشد، و در آخر همان دانه که اول بود، از او یافت شود. و به لسان حال
گوید که این همه که ظهور یافت، از^۳ من ظهور یافت. و ظاهراً ناظم -
قدس سره - در این ابیات آینده، قصد این معنی کرده که گفته شد؛
می گوید:

جهان را سر بسر در خویش می بین هر آنج^۴ آید به آخر پیش می بین
در آخر گشت پیدا نفس آدم طفیل ذات او شد هر دو عالم
چه عالم قوت و فعل، و غیب و شهادت همه از جهت ظهور انسان
از صنایع هر دو جهان نظام یافته است. و در قدسیات آمده است که: «يَا اِبْنَ
آدَمَ خَلَقْتُ الْعَالَمَ لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي»

و تأخر انسان در وجود از عالم چون نه تأخررتبی است، مزید
شرف اوست، نه موجب دنائت^۵ او. و ظهور ذات انسان متأخر از همه به

۱. دا: دنباله آیه را ندارد. ۲. دا: (و نفس واحدۀ) را ندارد. ۳. دا: انسان. ۴. پا: بلکه در

۵. پا: آنچه. ۶. دا: زیادت.

واسطه‌ی آن است که او غرض و مقصود از همه است. چنانچه ناظم^۱ می‌فرماید:

نه آخر علت غایی در آخر همی گردد به ذات خویش ظاهر
و اگر قایلی گوید که این معنی که در شرف انسان گفته شد، خلاف
وصفی است که او را در قرآن مجید لاحق حال گشته است، چه حق - عز
شانه - می‌فرماید که: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ
فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا».
ظلوم جهول چگونه در منزل این منزلت^۲ دخول یابد؟ ناظم جواب
می‌گوید که مسلم که این دو صفت از صفات ظلمانی‌اند در مقابل صفات
نورانی، و ظلمت مشعر به نقصان دنائت است، چنانچه نور مشعر به
شرف و کمال. لیکن این وصف در او چون از جهت کمال جامعیت صفات
است، نقصانی است به کمال راجع، به عکس تنزیه از این وصف که چون
جامعیت صفات به خلل می‌آرد، امری است به نقصان عاید. و فی الواقع
فصل انسان بر سایر موجودات به آن است که او مظهر ظهور جمع اسماء
الهی است، و غیر او مظهر ظهور بعض اسماء. چنانچه ملک مظهر ظهور
قدوس است و اسمایی که با قدوس منافات ندارند. و شیطان مظهر ظهور
مضل است و اسمایی که با مضل مخالف نیستند. و باقی‌ها را بدین قیاس
می‌دان! و اما انسان مظهر ظهور کل اسماست که اگر از هادی،
مهتدی است، از منافی او که مضل است، ضال است. و همه مقابلات اسماء
در شأن او چنین که گفته شد، فرض می‌کن که اثر دارند. پس در ظهوری
چنین تام جمعی این دو وصف نیز بیاید. چنانچه ناظم - قدس سره -
فرمود:

ظلومی و جهولی ضدنورند و لیکن مظهر عین ظهورند
یعنی مظهر عین ظهور اسمای جمعی که گفته شد، و این ظهور تام

بی متقابلات اسما که به آثار مختلفی خود ظاهر شوند، صورت نمی‌بندد. چنانکه صورت در آینه متحقق به صقالت و کثافت هر دو می‌شود. والأخطوط شعاعی از او درگذرد، پس انعکاس متصور نشود: چو پشت آینه باشد مکدر نماید روی شخص از روی دیگر شعاع آفتاب از چارم افلاک نگرده منعکس جز بر سر خاک همچنین آفتاب الوهیت را عکسی است^۱ که آن صورت جامعیت اسما و صفات است، و آن عکس بر آینه‌ی ذات آدمی خاکی افتاده. چنانچه حدیث نبوی - علی قَابِلِهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام - بر آن گواهی داده که: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»:

تو بودی عکس معبود ملایک از آن گشتی تو مسجود ملایک در حقیقت، ملک اختلاف بسیار کرده‌اند. اکثر متکلمین بر آنند که اجسام نورانی‌اند، خیر بالذات و اعتقاد چنین می‌باید کرد. و حکما گویند: عقول و نفوس‌اند. و بعضی مردم گویند قوای سماوی و ارضی‌اند. و قومی گفته‌اند که جواهر مجرد از عالم عقول و نفوس‌اند. و جمعی صوفیه را میل بر آن است که مثل روحانی‌اند. و بعضی از ایشان عبارتی عام گویند که در تحت آن اشارات خاص باشد، لیکن تا مراد ایشان چیست؟ چنانچه صین القضاة - رحمة الله علیه - گویند: «ملک سبب است در خیرات» - و الله اعلم بحقایق الامور -.

چون گفته شد که صورت جامعیت آثار اسما، حضرت حق تعالی به آدمی ارزانی فرمود، و هر چه هست، به اثر اسمی از اسمای الهی زندگانی دارد که آن اثر چون جان اوست، پس جان همه چیز با آدمی باشد، و هر ذره را از ذرات موجودات به این سبب با آدمی علاقه بود: بود از هر تنی پیش تو جانی و زو در بسته با تو ریسمانی و آدمی به واسطه‌ی این معنی است که محمل آیت کریمه‌ی: «و

سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ ۗ غَشْتَهُ. چنانچه ناظم
- قدس سره - گوید:

از آن گشتند اسرت را مسخّر که جان هر یکی در تست مضمّن
همه گرد تو می گردند، و تو را در میان گرفته و جان و معنی خود از
تو می طلبند:

تو مغز عالمی زان درمیانی بدان خود را که تو جان جهانی!
از آن جهت که تدبیر بدن به جان است، و تدبیر جهان به تو
(بیت^۱):

تسوا ربع شمالی گشت مسکن که دل در جانب چپ باشد از تن
چنانچه روح عالمی، قلب عالمی که صلاح و فساد عالم تابع
نشده‌ی توست. اکنون مؤید آنکه تو قلب عالمی چیست؟ این مطابقه که
آن چه از کره‌ی زمین ظاهر است، چون بر چهار قسم فرض کنند و نسبت
مجموع به مشرق و مغرب و شمال و جنوب دهند، ناگزیر قسمی شمالی
باشد. قسم شمالی است که ربع مسکون است به اعتبار سکونت^۲ آدمی
در آن؛ چه روی به شرق و پشت به مغرب آدمی را شمال جانب چپ
باشد؛ و جنوب جانب راست. پس دو جانب چپ که شمالی است، ساکن
است. چنانچه قلب صنوبری از انسان در پهلوی چپ اوست. نظر کن که
ناظم چه می فرماید:

جهان عقل و جان همسایه‌ی تست زمین و آسمان پیرایه‌ی تست
تاجر به سرمایه سودی حاصل می کند که دیگران ندارند. آدمی را
عقل و جان سرمایه‌ای است که سود کمال جاودان به آن به دست می آرد.
و زمین و آسمان پیرایه‌ای که به مدد آن روزگار می گذارد. چون تو جامعی
هر آینه امور متضاده در نشئه‌ی تو عین یکدیگر می شود. تویی که معدومی
و منفی به عبارت: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً

۱. پا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: سکنی.

مَذْكُوراً». و هم تویی که موجودی و مثبت به اشارت: «أَوْلَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ إِذَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ». تویی بلند مرتبه که «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ». تویی پست پایه که: «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ».

بین آن نیستی کوعین هستی است بلندی را نگر کو ذات پستی است
خدای تعالی عجب قوت‌ها و قدرت‌ها و آلات و ادوات آن به تو
داده است، تا به آن تحصیل اسباب ظهور جامعیت بکنی:

طبیعی قوت توده هزار است ارادی برتر از حصر و شمار است
قوای طبیعی آنهاست که بی اختیار تو به مقتضای طبیعت درکارند.
چنانچه جاذبه و هاضمه و ماسکه و علی هذا. و قوای ارادی آنها باشند که
به ارادت تو در کار آیند و اختیار تو. چنانچه قدرت بر قیام و قوت مشی، و
علی ذلک:

وزان هر یک شده موقوف آلات ز اعضا و جوارح و ریاضات
اعضا و جوارح مثل سروپای، و چون دست و زبان. ریاضات مانند
رگ و پی و استخوان؛

بزرگان اندر آن گشتند حیران فروماندند در تشریح انسان
از این بزرگان، حکما و اطبای بزرگ می خواهد، مثل افلاطون و
جالینوس و غیرهما.

نبرده هیچ یک ره سوی این کار به عجز خویش هر یک کرده اقرار
اگر چه کتب مشهور در تشریح نوشته اند، اما چون توفیهی حق آن
نتوانسته اند کرد، همه در حیز عجز به نادانی در این باب انصاف داده اند.
هر یک از قوای طبیعی و ارادی با صاحب آن قوا یا غیره دیگر از سایر
موجودات که نگاه کنی امر او بی تربیت اسمی از اسمای الهی و اثری از
آثار آن اسم دایر نیایی. اما در همه به توسط نشته‌ی جامعه‌ی انسان این اثر
تربیت به انجام می رسد، خواه به حسب صورت، و خواه به حسب معنی،

و خواه به مقتضای هر دو بیت^۱:

ز حق با هر یکی حظی و تسمی است معاد و مبدأ هر یک ز اسمی است
یکی خط از لطف حق دارد، یکی از قهر. یکی از رحمت، یکی از
غضب. قسم یکی از حق توانگری است، قسمت یکی درویشی. یکی
مستحق بهشت آمد مؤمن و مطیع، و همچنین رفت به حکم «هُؤْلَاءِ فِي
الْجَنَّةِ وَلَا اَبَالِي»، و نشان «السَّعِيدِ مِنْ سَعْدِ فِي بَطْنِ اُمِّهِ». و یکی مستحق
دوزخ و عاصی، و همچنان گذرانید بر قضیه‌ی «هُؤْلَاءِ فِي النَّارِ وَلَا اَبَالِي»،
و: «الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ اُمِّهِ». اول مبدأ و معادش از مثل اسمی جمالی
و لطفی؛ و آخر از مثل اسمی جلالی و قهری. و همه را مقتضی اثر آن اسم
که مربی اوست، میسر و آسان: «فَكُلٌّ مُيسِرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ» و هر یکی را قیام
به اسمی است مناسب آن صفت که بروی غالب است و به لسان حال به آن

اسم تسبیح صانع قدیم می‌گویند: *کوچه پر مردم سوری*

از آن اسمند موجودات قایم بدان اسمند در تسبیح دایم
مصدر آثار هر نشئه‌ای آن اسم است که مربی اوست، آن زمان که
بنیاد ظهور نشئه است. و مرجع آثار او همان اسم، آن زمان که وقت انقطاع
ظهور اوست:

به مبدأ هر یکی ز آن مصدری شد به وقت بازگشتن چون دری شد
و چون سیر حرکات اشیا به مقتضای آثار و اسمای قدیم دوری
است،^۲ مبدأ و منتهی یکی باشد. لاجرم می‌فرماید:^۳

از آن در کآمد اول، هم بدر شد اگرچه در معاش از دریه در شد
چرا که حکم بر هدایت و نهایت است، و الاً امور وسط که عارض
می‌شود به غلبه‌ی آثار اسمایی که نه مربی خاص آن نشئه، صاحب
ظهورند، معتبر نیست. و سؤالی در این مبحث وارد است که چون مبدأ و
منتهی یکی باشد، کمال و نقصان و تنزل و ترقی چه معنی داشته باشد، و

۱. یا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: (دوری) را ندارد. ۳. دا: می‌فرماید که.

ظهور را چه فایده بود؟

بباید دانست که کمال و نقصان و تنزل و ترقی همه اموری است لاحق حرکت دور. و إلا به حسب حقیقت حال چه تنزل و ترقی، و چه نقصان و کمال؟ و اما فایده‌ی ظهور، نشر فیض و تجدد تجلی است. و کس نتواند گفتن که در لمعان آفتاب عالم‌تاب فایده نیست، و انسان فایده‌ی ظهور اسمایی خود باید که نیک داند، زیرا که خلعت معلم «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»، از جامه‌خانه‌ی کرم الهی بر دوش کرامت او افکنده‌اند، و او را بر تخت سلطنت «انی جاعل فی الارض خلیفه» نشانده، و صورت جامعیت صفات که پرتو ذات است، به تعین «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» لباس خلقیت او ساخته‌اند.

از آن دانسته‌ای تو جمله اسما که هستی صورت عکس مسما اسم چیست؟ در اصطلاح درویشان و لسان ایشان اسم ذات است متعین به تعینی، چنانچه مجموع ذات و تعین، اسم باشد. و مسما آن ذات که متعین است به تعین. پس اسم نزد این طایفه نه لفظ دال بر مدلول بود، تا غیر مدلول شود، بلکه عین مدلول است از وجه حقیقت، و غیر مدلول از جهت خصوصیت. و اگر آدمی باور نکند که این مرتبه‌ی بلند در جامعیت او را حاصل است، گو در خود نظر کن، و آثار صفات الهی مشاهده نمای.

ظهور قدر علم و ارادت به تست ای بنده‌ی صاحب سعادت سمیمی و بصیر وحی و گویا بقا داری نه از خود لیک از آنجا اینقدر هست که نشئه‌ی جامعه‌ی انسان هر چند صاحب رتبت علیه است، اما این جامعیت تابع وجود و بقای اوست که در آن مستند و قایم به حضرت واجب‌الوجود است - تعالی شانه - پس با این همه رفعت شأن در ریفه‌ی امکان است، و بنده‌ی رحمان است. و اگر نیک تأمل رود، جامعیت او خود ازین ممر است. پس بندگی او را کمال است، نه نقصان است. غرض از وجود عالم، عبودیت اوست. پس اول و مقصود بود در

مقصد آفرینش. و چون نسبت با خلقیت به منزله‌ی علت غایی است در وجود، متأخر از آفرینش عالم آید. حقیقت رتبتش اول در علم؛ و نشئه‌ی وجودی‌اش آخر در عین. و از جهت علم و حقیقت، باطن؛ و از وجه عین و وجود، ظاهر. و جامع همه، نفس واحد او. چنانچه می‌فرماید:

زهی اول که عین آخر آمد زهی باطن که عین ظاهر آمد
ادراک این جامعیت را از حالت مکاشفه‌گریز نیست. و الا هر انسان به فکر خود یا تفهیم دیگران، کجا این امر عظیم را دریابد؟ بیشتر مردم در حیرت نایافت این جامعیت‌اند، و آنکه نیز مؤید من عندالله به کشف و عیان شد و یافت، در عظمت این مرتبه‌ی جامعه متحیر است. ازین جهت ناظم - قدس سره^۱ - قطع سخن در این مبحث به تحیر می‌فرماید:

تو از خود روز و شب اندر گمانی همان بهتر که خود را می‌ندانی
چون انجام تفکر شد تحیر بر اینجا ختم شد بحث تفکر
○ سؤال:

که باشم من، مرا از من خبر کن!

چه معنی دارد اندر خود سفر کن؟

این سؤال مناسب بیت سابق است. چون سخن آنجا به حیرت در نفس انسان به پایان رسیده بود، سایل می‌گوید: نفس انسان که اشارت به من می‌کند، من یعنی چه؟

○ جواب:

دگر کردی سؤال از من که من چیست؟ مرا از من خبر کن تا که من کیست؟
چسوست مطلق آید در اشارت به لفظ من کنند از وی عبارت
حقیقت گز تعین شد معین تو او را در عبارت گفته‌ای من
ناظم به حسب مشرب و منهل خود می‌گوید که چون وجود مطلق
است که در همه‌ی مقیدات به تعینات مختلفه متعین است، هر آینه تعبیر

۱. با: (قدس سره) را ندارد.

از هر متعین که رود، به حقیقت تعبیر از «او» باشد.

پس لفظ «من» که در پارسی به جای لفظ «انا» است در عربی، اگر به آن تعبیر از متعینی رود، آن متعین وجود مطلق باشد. چرا که [چون] حقیقت مطلقه‌ی نامه^۱ تا به تعین در نمی‌آید، به او اشارت ممکن نیست. و اگر نه او به تعین در آید، متعین چه چیز باشد تا از او تعبیر به لفظ «من» توان کرد؟ چه مفروض به مذهب ناظم آن است که تعینات و اضافات و نسب او راست و غیر او موجود نیست. و حقیقت غیر جز محض تعین اعتباری نیست در متعین مطلق که اوست. و از اینجا معلوم شود که، هم چنانچه به من و انا اشارت به متعینی تواند بود که اوست، چون اوست متعین در هر تعینی به تو و انت و به او و هو و سایر ضمایر اشارت به سوی او بود، و غیر او همین تعین، اعتباری بیش نبود، و لهذا می‌فرماید^۲:

من و تو عارض ذات وجودیم
مشبکهای مشکات وجودیم
و وجود واحد [است] و متعین به تعینات کثیر؛ و روشن به خود و
منبسط در همه، نوری و روشنی که ارواح و اجسام و جواهر و اعراض
[را] فروگرفته باشد. چنانچه گفت بیت:

همه یک نوردان اشباح و ارواح گه از آینه پیداه ز مصباح
از آینه‌ی «المؤمن مرآت المؤمن»، و: «اللّه المؤمن»، و از مصباح:
«اللّه نُور السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كِمَشْكُورَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ». چون به
مذهب خود تقریر ماهر المذکور کرد، متعرض مذهب غیر می‌شود،
چنانچه می‌گویند:

تو گویی لفظ من در هر عبارت به سوی روح می‌باشد اشارت
که به «من» که گویند مراد روح باشد، و آن جوهری است متعلق به
بدن انسانی، تعلق تدبیر و تصرف، نزد حکیم و اهل تحقیق از متکلمان. اما
سایر متکلمه که منکر تجرد روح‌اند، اختلاف بسیار کرده‌اند. چنانچه

۱. پا: (نامه) را ندارد. ۲. پا: (چنانچه می‌گویند) را ندارد.

بعضی گفته‌اند که: «جزوی ست لایتجزی در قلب». و بعضی دیگر گفته‌اند که: «اجسام لطیفه است، ساریه در بدن، باقی از اوّل عمر تا آخر». و بعضی گفته‌اند که: «قوتی ست در دماغ که مبدأ حس^۱ و حرکت است». و بعضی گفته‌اند که: «قوتی ست در قلب که مبدأ حیات است در بدن». و بعضی گفته‌اند که: «سه قوت است: یکی در دماغ و آن نفس ناطقه‌ی حاکمه است که مبدأ علوم و حکمت است. و دوم در قلب و آن نفس فُضبی است که مبدأ غضب و فرح و حزن و غیر آن است. و سیوم در کبد و آن نفس نباتی ست که مبدأ تغذی و نمو و تولید مثل است». و بعضی نفس نباتی را قوت شهوانی گفته‌اند، زیرا که مبدأ جذب ملایم است. و بعضی گفته‌اند که: «نفس ناطقه اخلاط اربعه است». و بعضی گفته‌اند: «مزاج است و اعتدال اخلاط». و بعضی گفته‌اند که: «به شکل بدن است و تخلیط^۲ او بر تألیف اجزا». و بعضی گفته‌اند که: «حیات است».

و اما به مذهب صوفی، باطن نفس ناطقه را روح خوانند، و نفس ناطقه را که ظاهر اوست، قلب انسانی گویند. به هر حال، ناظم نفی آن می‌کند که به «من» که گویند، مراد روح بود، بلکه چون گفته باشند^۳ که به «من» اشارت به هست مطلق است، مناسب نیست که «من» گویند. و مراد تعینی از تعینات باشد که به منزله‌ی جزو است مر هست مطلق را؛ چگونه انسان «من» گوید و مراد آن باشد؟ چنانچه به این معنی اشارت می‌فرماید ناظم - قدس سرّه^۴ - که می‌گوید (بیت):^۵

چو کردی پیشوای خود خرد را نمی‌دانی ز جزو خویش خود را
یعنی به پیروی عقل این اختیار کرده که در اطلاق لفظ «من» اشارت به جانب روح باشد نزد تو، اما انصاف نمی‌دهی که اگر به ضمیر متکلم مراد است، متکلم انسان است نه روح. انسان مجموع روح و بدن است،

۱. پا: حسن. ۲. دا: تحظیظ. ۳. دا: بود. ۴. دا: (ناظم قدس سرّه) را ندارد.

۵. دا: (بیت) را ندارد.

لا یل جامع مجموع متعینات عالم [است] چنانچه مطلق هستی شود در مرتبه‌ی امکان، و روح جزوی است از جمله متعینات. بین که ناظم - قدس سره - چه^۱ می‌فرماید:

بروای خواجه خود را نیک بشناس که نبود فربهی مسانند آماس هر چند روح شریف است و نزد عقلا انسان او است و بدن از اسباب آثار او، - چنانچه آلت نسبت با استاد صاحب حرفت، و خانه نسبت با کدخدای خانه -، اما به مکاشفه اهل معرفت را معلوم شده که نشه‌ی جامعه‌ی انسان، اجمع از آن است که بر روح اطلاق کنند بر سیل حصر، بلکه^۲ روح از عالم اوست و بدن و نفس و عقل و قلب و مجموع از تفاربع نشه‌ی او، و او چنان بزرگ و وسیع به حسب معنی که کبر معنوی روح به نسبت با عظمت حقیقت او چون فربهی اعضاست در جنب آماسی عظیم، که از آن تعبیر به جامعیت و کلیتی می‌رود، که ناظم در بیت آینده اشارت به سوی آن دارد.^۴ چنانچه گفت:

من تو برتر از جان و تن آمد که این هر دو ز اجزای من آمد
یعنی آنچه مشارالیه به لفظ «من تو» می‌باشد، آن حقیقتی جامعه و هستی مطلق است که از پیش گفته شد، که چون هست مطلق در عبارت آید، به لفظ من اشارت به جانب او کنند. و مؤید این معنی که لفظ من نه از برای روح انسان موضوع است، آن است که لفظ من به هر لغت که هست تخصیص به انسان ندارد. چه هر چیز از هستی خود تعبیر به لفظ من می‌کند. چنانچه از السنه‌ی موجودات این معنی در الفاظ و اقوای هست و نه دعوی است بی‌گواه. چنانچه ناظم اشارت می‌کند.^۵

به لفظ من نه انسان است مخصوص که تا گویی بدو جان است مخصوص
مقید به جان و جهان مشو که جامعیت تو امری است نه منحصر در

۱. دا: که ناظم قدس سره را ندارد. ۲. پا: می‌فرماید که بیت. ۳. دا: بلکه. ۴. پا: دارد بیت.
۵. دا: گواه، بیت.

مجردات و مادیات یا فلکیات و عنصریات. آنجا که ساحت این جامعیت است، وجوب و امکان بهم رسیده، و حقایق متقابل به یکجا گنجیده، و اما تا در حیز قید باشند به این اطلاق نمی‌رسند. بین که^۱ چه می‌گوید:

یکی ره برتر از کون و مکان شو جهان بگذار و اندر خود نهان شو
و اگر گویند لابد انسان که تعبیر از خود به لفظ من می‌کند مقید است به تعین خود، و اگر مقید نباشد نه حقیقتی ممتاز از سایر حقایق بود، پس چگونه تواند بود که به لفظ من که گفتی که به او تعبیر از هست مطلق کنند تعبیر از او کنند که مقید است؟، جواب آن است که آن مطلق و این مقید الّا به اعتبار، دو نیست، و اگر نه به حسب حقیقت یکی است. و آنچه موجب اختلاف و ظنّ تکثر است اعتبار لفظ انا و هو است که تو پنداری که هر یک موضوع از برای حقیقتی جدایند و هر یک را موضوع له علی حده متحقق است. اگر به لفظ انا در این وضع اکتفا رود و تعبیر از حقیقت مطلقه به همین لفظ کنند در اشارت به سوی آن حقیقت و تعین او کفایت است، لکن چون هو گفتند و از جهت اطلاق لفظ هو آن حقیقت مطلقه را به هویت تسمیه کردند و آن هویت را در خیال به ارقام معنوی رقم بستند و آن رقم را از خیال به کتابت آوردند و در صورت مکتوبی هویت اختیار، های دو چشم افتاد؛ وهم می‌گوید که این دو چشم های هویت اشارت است به دو حقیقت موجود در خارج هر دو متحقق یکی واجب و یکی ممکن، بر خلاف کشف که می‌گوید که این های دو چشم نه اشارت به دو حقیقت است بلکه ایما می‌کند به آنکه در خارج می‌نماید که دو حقیقت موجودند و یکی بیش نیست، زیرا که خطها مدور شده و مقوس گشته و در هیأت از او توهم افتاده. و الّا بیش از یک خط نیست اشارت کننده به جانب یک وجود و یک حقیقت. پس در هویت مکتوبه نظر به دو چشمها نباید کرد و در اصل خط به چشم وحدت باید دید تا دو بین و احول

۱. یا: (بیت) را ندارد.

نباشند، بلکه در هویت مکتوبه، های یک چشم اعتبار کنند از برای برهان وحدت، نه دو چشم از جهت تقویت کثرت تا در معرض این تعریض نیفتند که:^۱

ز خط و همی های هویت دو چشمی می شوی در وقت رؤیت
و اگر خواهند که از مضیق این توهم بیرون آیند لفظی در ازای
هستی مطلق باید گفت که در او اعتبار غیبت یا حضور نباشد و قدم وهم
اثنیّت از ساحت وحدانیّت او دور بود و آن لفظ اسم الله است واحد
مطلق که چون های هو که دو چشمی مکتوب می شد و اشارت به دو
حقیقت می کرد - علی سبیل التوهم - در آخر او یافته شود در حکم الحاق
البته یک چشمی باشد مشعر به حقیقت مطلقه؛ آن زمان هیچ دوگانگی
نیست و دو منزل، نه، یکی را امکان گویی و یکی را وجوب، و دو اعتبار نه
که یکی انانیّت باشد و یکی هویت، پس سیر سالکی نیز که از منزل به منزل
بود و فرض راه سلوک او همه آخر شود و دامن قدم از گرد حدوث
افشانده آید. چنانچه ناظم^۲ اشارت کند:

نماند در میانه رهرو و راه چوهای هو شود ملحق به الله
چون سخن به حدی رسانید که هر قیدی که بود در نفس اطلاق
مضمحل گشت، محل سؤال سائل بود که پس کمال و نقصان متعین مقید
چه باشد، و مآل کمال که بهشت است و مرجع نقصان که دوزخ است به
چه متحقق بود؟ جواب می گوید که از این اطلاق، نفی کمال و نقصان
متعین مقید لازم نمی آید مگر وقتی که مقید به کلی نباشد و پرده ی بشریّت
او تمام از میان مرتفع بود و قلب، مسلوب، و عقل، معزول، و روح، متأله،
و نفس، مستهلک. چنانچه میان او و دیوانه هیچ فرق نکنند و قاضی
شریعت حکم بر جنون او کند، و اگر متعین مقید که تعبیر از او به لفظ من و
تو می رود، باقی است و در میان است، کمال هست و نقصان هست و

۱. پا: بیت. ۲. پا: قدس سره.

احکام مآل کمال که بهشت است و مرجع نقصان که دوزخ است بر جای خویش همچنان ثابت. مآل کمال چیست؟ هستی مطلق. مرجع نقصان چیست؟ امکان. ممکن مقید در این میانه کسی است که در افتاده است که تا به هستی مطلق رسد که مانند بهشت است یا در قعر پستی امکان فرورود که مانند دوزخ است. آدمی مکلف گرفتار تعین من و تو چون برزخی میان دو طرف است تا احکام هر دو طرف بر او جاری گردد و به حکم تکلیف بر حدود واجب و حقوق لازمه قرار گیرد. و اگر نه آدمی مکلف بودی این همه احکام الهی و تکالیف شرعی کمال اعتدالی را کدام موجود، حامل توانستی شد، و کی دیگری از عهده‌ی این عهد بیرون آمدی؟ صاحب امانت «انا عرضنا الامانة» آدمی است و خداوند دیانت «لا یكلف الله نفساً الا وسعها» آدمی. اثبات ارکان دین حق و نفی جهات سیل باطل و تعظیم کعبه و بیت الله و تحذیر از دبر و معابد بیگانگان گمراه همه به واسطه‌ی نشئه‌ی آدمی است، و ربقه‌ی عبودیت او. تا او و عقل او در میان است همه‌ی امور به نظام است و به موت و جنون او همه مرتفع. اکنون کسی که به زوال عقل و استهلاک بشریت از تعین خود استخلاص نیافته باشد و شرع او را مجنون نخواند اگر ترک احکام واجب کند بر سیل انکار و جوب، کافر بود؛ و اگر ارتکاب امور منهی کند به اعتقاد اباحت، ملحد بود؛ و اگر در ترک واجب و ارتکاب منهی انکار و جوب و اعتقاد اباحت ندارد عاصی است. و در همه‌ی احوال چون عقل با اوست مکلف است، و به اعتقاد و فعل بد مؤاخذ و معاقب. و بیاید دانست که تا آدمی نمی‌میرد به هیچ حال از ربقه‌ی تکلیف بیرون نیست. و آیات ناظم که می‌آید ادای این معانی^۱ می‌کند که گفته شد. و اگر کسی برخلاف این تصور دارد جای انکار است بر او. و آیات این است (بیت):

بود هستی بهشت، امکان چو دوزخ من تو در میان مانند برزخ

چو برخیزد ترا این پرده از پیش نماند نیز حکم مذهب و کیش
 همه حکم شریعت از من تست که آن وابسته‌ی جان و تن تست
 در مصرع اول این بیت قافیه چنان می افتد که من تست بخوانند بی
 واو.

بیت: ^۱

من تو چون نباشد در میانه چه کعبه چه کنش چه دیرخانه
 اکنون می باید دانست که این تعین من تو امری است اعتباری یا
 حقیقی. نزد کشف طایفه، موجود حقیقی جز یک معین نیست که آن
 هستی مطلق است، و تعین ^۲ من تو نسبت با آن هستی مطلق ^۳ امری زاید
 اعتباری [است]. چون با آن عین واحد حقیقی واجبی این امر زاید که تعین
 امکان است اعتبار می رود، مثال آن می تواند بود که گویند حرف عین
 است که نقطه‌ای بر او زیادت گردند و غین شد. و غین در لغت عرب ابر
 تنک است، و عین آفتاب. پس نقطه‌ی غین، پرده‌ی عین است. هرگاه که
 این نقطه برخیزد، غین باز عین شود. اشارت به آنکه چون تعین اعتباری
 امکانی من تو که امری است زاید بر هستی مطلق واجبی، چون نقطه بر
 عین ساقط شود، مطلق از پرده بیرون آید و مقید نماند. بیت:

تعین نقطه‌ی وهمی است بر عین چو صافی گشت غینت، عین شد غین
 می توان که غینت بخوانند به غین معجمه به دو معنی که صافی
 شدن ابر مراد باشد، و از صافی شدن نیز رفع ابر خواهند؛ یا مراد از صافی
 شدن غین سقوط نقطه باشد تا غین، عین شود. و در هر دو معنی اشارت
 به رفع تعین امکانی باشد از هستی مطلق. و می توان که عینت بخوانند به
 عین مهمله و مراد از عین یا دیده باشد یا حرف عین. اگر مراد دیده باشد،
 یعنی چون دیده‌ی ^۴ حقیقت بین از کدورت زاید دیدن و ارتسام صورت

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: و تعین است. ۳. پا: (است به آن هستی مطلق) نیست.

۴. پا: (باشد یا حرف عین اگر مراد دیده باشد یعنی چون دیده) را ندارد.

مجاز، خالص و صافی شود، عین حقیقت که غین می نمود در نظر تحقیق باز عین نماید؛ و اگر مراد حرف عین بود، چون نقطه‌ی زاید از او سقوط یابد و عین حقیقت از اعتبار زیادتی آن نقطه صافی شود، هر آینه غین باز عین شود. و در جمیع جهات فهم از این عبارت - که از براعت ناظم نظم یافته - چون تأمل می رود، غیر از رفع تعین امکانی مراد نیست، و توحید وجود واجب؛ واللّه اعلم بمراده. اکنون سالک این راه چه مسافت قطع می کند تا به مقام توحید مطلق می رسد؟ ناظم می فرماید که از روی معنی، این مسافت معنوی به دو قدم معنوی که سالک می نهد به انجام می پیوندد (بیت):

دو خطوه بیش نبود راه سالک وگرچه دارد آن چندین مهالک
 یک از های هویت در گذشتن دوم صحرای هستی در نوشتن
 به گذشتن از های هویت اشارت است به قطع نظر از مغایرتی که
 میان واجب و ممکن از روی اعتبار هست و فی الحقیقه نیست، و به در
 نوشتن صحرای هستی اشارت است به رفع تعینات متکثره‌ی وجودی از
 نظر توحیدین موحد (بیت) ^۱:

در این مشهد یکی شد جمع و افراد چو واحد ساری اندر عین اعداد
 چون موحد به این منزل رسید و این دو قدم از او به انجام انجامید و
 جز یک عین در دیده‌ی حقیقتش نمی آید، مشاهده‌ی او در مشهدی است
 که افراد تعینات عین جمع وجود است. اگر اعتبار اثباتشان به مجاز رود و
 اگر نفی وجودشان به حقیقت کنند، خود هیچ نیستند؛ چنانچه واحد
 نسبت با مراتب عددی که اگر بر سبیل مجاز نظر افتد، مراتب عددی
 موجود است و واحد در همه ساری، و اگر بر سبیل حقیقت نگاه کنند جز
 واحد موجود نیست، و هیچ سریان، محقق نه. پس به این دو اعتبار، انسان
 به لفظ من که اشارت کند چون اشارتش راجع با وجود مطلق است و مطلق

۱. در پا: (بیت) را ندارد.

اینجا این معنی دارد که نه وحدتش قید است و نه کثرت، اگر گوید مرا جهت جمعیتی است از اسما که مانع وحدت ذات نیست، یا جهت وحدتی در وجود که مانع کثرت صفات نیست، دور نباشد، با فرض آنکه به مذهب ناظم به لفظ من که او می‌گوید: اشاره به جانب وجود مطلق می‌کند؛ و ابراز این سرِّ عظیم المأخذ در این بیت کرده است که می‌فرماید^۱:

تو آن جمعی که عین وحدت آمد تو آن واحد که عین کثرت آمد
و لیکن کیست که این معنی که گفته شد به حقیقت دریابد بی آنکه
سفر معنوی کرده باشد و از جزویات و افراد به عین واحد رسیده؟
کسی این راه داند کو گذر کرد ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد
چون بحث سفر معنوی در میان آمد، مناسب است که سؤال از

حال مسافر معنوی رود. پس می‌گوید^۲:
○ سؤال:

مسافر چون بود، رهرو کدام است؟

کرا گویم که او^۳ مرد تمام است؟

○ جواب:

دگر گویی مسافر کیست در راه کسی کوشد ز اصل خویش آگاه
سلوکش سیر کشفی دان ز امکان سوی واجب به عکس سیر نقصان
در بعضی نسخه‌ها سیر کیفی نوشته‌اند و به جای «عکس سیر
نقصان»، ترک شین و نقصان آورده‌اند و هر دو عبارت ادای معنی صحیح
می‌کنند. اما عبارت اول در سیر الی الله سالک را ناچار از مراتب امکانی به
سوی مرتبه‌ی واجبی سیر می‌افتد، و در اول کتاب تقریر رفت که نظر و
استدلال عقل در این سیر مستلزم حیرت مذموم است. پس متعین شد که
به کشف، مراتب حقیقت به واسطه‌ی نور شهود برسد و سیرش کشفی

۱. پا: می‌فرماید بیت. ۲. پا: (پس می‌گوید) را ندارد. ۳. دا: کو.

بود، به عکس سیر نقصان که سیر عقلی است. و اما عبارت دیگر سیر کیفی در مقابل سیر اینی مذکور بود که این مسافر نه از مکانی به مکانی می رود تا مقوله‌ی **این** متصوّر شود، بلکه نفس سالک از کیفیت جهالت به کیفیت معرفت، و از کیفیت حجاب به کیفیت کشف انتقال می یابد.

پس سیرش کیفی است تا تصوّر توان کرد که به یک ساعت ناقص بوده و در این ^۱ ساعت کامل شد و ترک شین و نقصانش حاصل آمد. اما اگرچه این معنی متصوّر است، هیهات هیهات که کدام نشئه را توفیق رفیق شود و این سعادت قرین حال گردد، با آنکه چهل پنجاه سال **مُعَدَات** این امر به سعی و کدّ و طلب و جدّ و شوق و نیاز حاصل کرده باشد؛ و اگر در این سیر که سیرالی الله است به هر عبارت که مقرر شود، توقی و وقفه‌ای او را پیش می آید، آیا تا کی برسد؟ و آن زمان نه مسافر باشد بلکه در منازل و مراحل صاحب اقامت است، که از شأن مسافر آن است که به قدر حاجت باز می ایستد، و **الآ پیوسته** در سیر است. و می فرماید: ^۲

مسافر آن بود کو بگذرد زود ز خود صافی شود چون آتش از دود
به عکس سیر اول در منازل رود تا گردد او انسان کامل
سیر اوّل آدمی سیر مراتب طبیعی است از علم حق تعالی به فعل
حق تعالی تا آن زمان که پایه‌ی وجود انسانی تمام می شود به حسب
طبیعت. و این سیر که سیرالی الله است به عکس باید که از مراتب طبیعت
باز گردد و به واسطه‌ی شریعت و وسیله‌ی طریقت، خود را به آستانه‌ی
حقیقت رساند. و در ایجاد انسان ناظم - **قُدس سرّه** - قاعده‌ای یاد می کند تا
منزل طبیعتش مقرر شود و از حال **سرّ حقیقتش** آگاه توان شد. فرمود: ^۳
قاعده:

بدان اول که تا چون گشت موجود کزو انسان کامل گشت مولود
دراطوار جمادی بود پیدا پس از روح اضافی گشت دانا

۱. د! (ساعت که... آن) را ندارد. ۲. د! (لاجرم فرمود که). ۳. با: (فرمود) را ندارد.

اطوار جمادی فرض کن که از اجزای لقمه باشد تا حالت نطفه و آنکه علقه و دیگر مُضَفَّه و پس جنین، به ترتیبی که باری تعالی در کتاب عزیز خویش می فرماید (عَزَّ مِنْ قَائِلٍ): «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْفَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْفَةَ عِظَامًا فَكَسَرْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا». و چون این مراتب تمام شد زمان افاضه‌ی روح اضافی است از حضرت وهاب تعالی، چنانچه فرمود: «ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين». و مقصود از روح اضافی، روح انسانی است؛ و نسبت او به اضافه از آن جهت است که حق تعالی در جایی اضافه‌ی او به ضمیر متکلم از جانب خود فرمود، حیث قال: «و نفخت فيه من رُوحی». و در جایی اضافه‌ی او به امر خود کرده می فرماید که: «قل الرُّوحُ من أمری». چون محمول قبول روح کرد و زمان حمل به سر آمد، به قدرت باری سبحانه تعالی وضع می یابد. چنانچه گفت (بیت):

پس آنکه جنبشی کرد او ز قدرت پس از وی شد زحق صاحب ارادت
بزاد و شیر بگرفت و میل به پستان مادر کرد تا حواسش همه در
عمل آمدند و ادراکش هر لحظه متوجه امری شد؛ چنانچه ناظم فرمود
(بیت):

به طفلی کرد باز احساس عالم در او بالفعل شد و سواس عالم
از اخذ و منع و میل آنکه به گریه بستاند، و به خنده باز دهد، و
بی موجب، رغبت کند، و با وجود موجب، نفرت نماید. و اول ادراک اشیا
در طفولیت او را مفرد مفرد بی ترکیب می باشد، و آن زمان که مرکب شد،
چنانچه مثل انس و وحشت که او را می بود و نمی دانست که انس چیست و
با که می باید و وحشت از که، دانست که انس با که و وحشت از که می باید،
پس سرایت کرد این حال در آنکه همه‌ی مدارک فرموده‌ی او اضافت

پذیرفت و ترکیب یافت، و از افراد هر جنسی و نوعی ادراکش به آن جنس و نوع رسید. غایت مافی‌الباب آنکه تعبیر از آن نتوانست کرد به اصطلاحی از اصطلاحات. بعد از این حال دوستی و دشمنی و خشم و میل و ارادت، جلب منافع و دفع مضار و مباشرت امور و تملک و تصرف اشیا در او روی به ظهور آورد و غفلت از حال مبدأ و معاد. و با وجود این، اشتغال به معاش او را تمام فروگرفت، و آنگاه یا متنبه شد یا همچنان غافل بماند، و به صفت تنبه یا به صفت غفلت، یا به جوانی بمرد یا به پیری رسید. و غایت پیری چنانچه از تقلب این احوال در نشئه‌ی انسان حضرت خداوند جهان یاد می‌فرماید (قوله تعالی): «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنَا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نَظْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ» الی قوله: «بعد علم شیئا». و آنچه بعد از حال طفولیت از انسان صادر است تا منتهای افعال مُرَدِّحَمَه‌ی او، ناظم - رحمه الله - در سلك این عبارت کشیده، می‌فرماید:

چو جزویات شد بر وی مرتب به کلیات ره برد از مرکب
 غضب گشت اندر او پیدا و شهوت کز ایشان خاست بخل و حرص و نخوت
 به فعل آمد صفتهای ذمیه بترسد از دد و دیو و بهیمه
 تنزل را بود این نقطه اسفل که شد با نقطه‌ی وحدت مقابل
 این طایفه ظهور از وجود مطلق را تنزل خوانند؛ و هر آینه آن ظهور در طور آثار اسما و صفات چون در صور افعال انسانی به غایت کثرت رسد، آن غایت در مقابل بدایت از وحدت واقع گردد؛ و طرفی اعلی شود، و طرفی اسفل. قال الله تعالی: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم ردناه اسفل سافلین». ناظم می‌فرماید (بیت)^۱:

شد از افعال، کثرت بی‌نهایت مقابل گشت از این رو با بدایت
 اگر گردد مقید اندرین دام به گمراهی بود کمتر ز انعام
 قال الله تعالی: «اولئك كالانعام بل هم اضلّ». (بیت)^۲:

۱. با: منتهی. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: (بیت) را ندارد.

و گرنوری رسد از عالم جان ز فیض جذبه یا از عکس برهان
 جذبه که عبارت است از کشش بی اختیار از جانب حق تعالی،
 نوری^۱ دارد که در باطن اصحاب طلب منبسط می گردد. و برهان عقلی نیز
 که حجت عقل است بر ذات و صفات و اسما و افعال باری تعالی روشنایی
 در دیده‌ی بصیرت ارباب استدلال پیدا می کند و به واسطه‌ی هر کدام که
 دست داده دل انسان را انسی با عالم معنی و درگاه مولا پدید می شود و با
 الطاف خداوندی در راز و نیاز می آید، و از این طرف اسفل و نهایت کثرت
 که گرفتار آن است دل برمی کند، و روی باز به عالم وحدت که از آنجا تنزل
 یافته بود می آرد. چنانچه فرمود:

دلش با نور حق همراز گردد و زان راهی که آمد باز گردد
 ز جذبه ی باز برهان حقیقی ره می یابد به ایمان حقیقی
 تصدیق حقیقی یا به جذبه و کشف حاصل می شود یا به دلیلی
 یقینی که به هیچ شبهه متغیر نشود و منقوض نگردد. و نتیجه‌ی آن تصدیق
 این باشد که انسان از عالم غفلت به سوی عالم تنبه و یقظت میل کند، و از
 وحشت کثرت بگریزد و باز جانب وحدت آویزد. و در این حال ناچار او را
 اول رجوع از افعال قبیحه می باید کرد و پناهِش به درگاه خداوندگار
 می باید برد به صفت عوذ و استغفار. چنانچه ناظم - رحمه الله - می فرماید
 (بیت)^۲:

کند یک رجعت از سجین فجّار رخ آرد سوی علیین ابرار
 به سجین فجّار زندان نقصان طبیعت می خواهد، و به علیین ابرار
 بستان کمال روح. قال الله^۳ تعالی: «کَلَّا اِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِينٍ و ما
 ادریک ما سَجین، کتاب مرقوم وبل یومئذٍ للمکذبین»؛ این است اشارت
 الهی به سوی حال اهل مناهی. و اما عبارتی که در شأن قرارگاه مطیعان
 فرموده این است؛ قال^۴ تعالی: «کَلَّا اِنَّ كِتَابَ الْاَبْرارِ لَفِي عَلِیِّین و ما ادریک

۱. پا: (نوری) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: (الله) را ندارد. ۴. پا: قال الله.

ما علیون، کتاب مرقوم یشهده المقربون» بیت:

به توبه متصف گردد در آن دم شود در اصفی^۱ ز اولاد آدم
نسبت شخص به آنکه از ذریت آدم است، تمام نمی شود به سوی
آدم - که انسان کامل است -، مگر آن زمان که کمالات انسانی پیرایه‌ی ذات
او گردد و از صفات دئیّه رجوع کند، و آن رجوع را ضمایم دیگر ملحق
گرداند تا اصل توبه حاصل شود، و به واسطه‌ی توبه از روی ولادت
معنوی و صفوت حقیقی منتسب به آدم صفی شود و فرزند رشید او آید.
و ارکان توبه رجوع است از معصیت به سوی رضای حق تعالی به طاعت و
پشیمانی از کردار ماسبق و عزم بر ترک منهی و قبیح که دیگر باز سر آن
نرود. و چون این مذکورات به حصول پیوست، صاحب آن برگزیده شده
است از میان جماعتی که این حال ندارند به سر «ثم اجتنابه ربه فتاب علیه
و هدی»^۲. و پس از این مرتبه که از ضمایم و تبعات خلاص یافت، پایه‌ی
ترقی او بلند می شود و نسبتی از طور ادیسی که: «و رفعا مکاناً علیاً»^۳
نشان آن است، می یابد، و از حضيض خاک مذلت گویی به ذروه‌ی فلک
عزت می رسد. چنانچه ناظم - قدس سره -^۴ اشارت کرد، که:

ز افعال نکوهیده شود پاک چو ادیس نبی آید بر افلاک
دیگر نفس خود را بر قدس و طهارت ثابت داشته، دایم او را در
خلأ و ملای عالم قلب و قالب، دعوت به کسب کمالات و اقتنای اقسام^۴
فضایل می نماید، و قوای روحانی و جسمانی را با او به متابعت امر ربانی
می خواند به مقتضای معامله که نوح - علیه السلام - با قوم در این سیاق تمام
کرد که: «ثم ائی دعوتهم جهارا ثم انی اعلنت لهم و اسررت لهم اسراراً»:
چو یابد از صفات بدنجانی شود چون نوح از آن صاحب ثباتی
و در آنکه این حال به پایان رساند باید که استعانت از حضرت
پروردگار جوید، و الا البتّه طاقت بشری نماند و در راه سیر که می کند

۱. دا: (اصفی). ۲. دا: (قدس سره) را ندارد. ۳. پا: که بیت. ۴. پا: (انصام) را ندارد.

فرماند. پس بر قاعده‌ی تحنّف ابراهیمی او را حَوْل و قَوّت خود در میان
 نباید دید و توکل کُلّ باید گزید و همه دیده بر جانب امداد حضرت الهی
 باید گماشت، چنانچه از روش پدر ملت در فرقان قدیم مذکور گشت که:
 «وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَ يُسْقِينِي وَ اِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ
 يُحْيِينِي وَالَّذِي اَطْمَعُنِي اَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ». بیت ۱:

نماند قدرت جزویش در کل خلیل آسا شود صاحب توکل
 بعد از این توکل و ارادت صادق در راه حق تعالی چنان گرم شود و
 به تعجیل قصد مقصد اقصی کند که طور مشاهده تجلی فعلی است از
 فعال مطلق که بر رفقای سیل سلوک سابق می شود. و غایت این عزم
 رضای حق شناسد که باب اعظم است تا از در آن امنیت، کلیم وار در رود،
 چنانچه حضرت خداوندگار از حال او خبر داد که: «و ما اعجلک عن
 قومک یا موسی. قال هم اولاء علی انزلی و عجلت الیک ربّ لترضی»:

ارادت با رضای حق شود ضم رود چون موسی اندر باب اعظم
 و چون این حال او را متحقّق شود بداند که لطیفه‌ی رضا در آن
 است که او در این مشهد از دانش خود تبری جوید، و این معنی مقدمه‌ی
 فتای نفس سالک است در حضرت احدیت، که اول از علم خود فانی شود
 و دیگر از نفس خود. چنانچه باری تعالی در این معنی اخبار از حال رُوح
 اللّه فرمود بقوله تعالی: «تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک انک انت
 علام الغیوب». و این صورت از او مطابق قول ملائکه‌ی آسمان شد که
 گفتند: «سُبْحَانَک لا علم لنا الاّ ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم». لاجرم
 به این مناسبت مسیح زمینی، آسمانی گشت. و سالک نیز چون به این مقام
 رسید، فیض آسمان قدس به او^۱ پیوست و از راه ولایت نه از روی نبوت
 بر اثر قدم عیسی - علیه السلام -^۲ رفت و به این واسطه نسبت با آسمانیان^۳

۱. د: (بیت) را ندارد. ۲. پا: بدو. ۳. د: (علیه السلام) را ندارد. ۴. د: آسمان.

و جواهر فرشتگان^۱ پیدا کرد. چنانچه ناظم^۲ فرمود (بیت)^۳:
 ز علم خویشتن یابد رهایی چو عیسی نبی گسردد سمایی
 و این زمان که فنای علمی بر او تمام شد به فنای عینی ترقی^۴ افتد و
 در مشاهده‌ی توحید، نفس خود و اعیان کاینات را هلاک می‌بیند، و این
 قدم سالک را به متابعت حضرت مصطفوی علیه الصلوة والسلام حاصل
 تواند بود. چه این قضیه در روز فنای سالک از اثر شب معراج احمدی
 است که اگر آن معراج پیغمبر را نبودی این حال در امت صورت نبستی. و
 در معرض این فناست که حضرت احدیت - جَلَّتْ کَلِمَتُهُ - نشئه‌ی احمدی
 را مخاطب می‌سازد که: «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ
 هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». و در این متابعت که گفته شد
 اشارت ناظم بدین^۵ عبارت واقع است (بیت)^۶:

دهد یکباره هستی را به تاراج در آید در پی احمد به معراج
 و مرد سالک ولی که در مقام استهلاک به این حال رسید که ماسوی
 اللَّهُ در نظر توحید او هلاک یافت، به مقتضای: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»،
 دایره‌ی کمال ولایت از نقطه‌ی بدایت تا نهایت وصول به هم آورده است،
 و از اول تا به آخر جز هستی حق و واجب مطلق مشاهده نکرده. و نه ملک
 مقرب و نه نبی مرسل در این سیر، مؤثر حقیقی شناخته بلکه واسطه
 بوده‌اند، و در نهایت توحید آن واسطه^۷ نیز برخاسته. تا ناظم می‌فرماید
 که: ^۸ بیت ^۹:

رسد چون نقطه‌ی آخر به اول در آنجا نه ملک گنجد نه مرسل
 چون کلام در این مقام به این انجام رسانید که سالک به متابعت قدم
 احمدی رتبت استهلاک در توحید حضرت احدی می‌یابد، از برای مزید

۱. پا: فرشتگان. ۲. پا: (ناظم) را ندارد. ۳. دا: (بیت) را ندارد.

۴. دا: (ترقی) را ندارد و به جای افتد (می‌افتد) آمده است. ۵. دا: به این است.

۶. دا: (بیت) را ندارد. ۷. دا: واسطت. ۸. پا: (که) را ندارد. ۹. دا: (بیت) را ندارد.

تفهیم به تمثیلی این معنی را^۱ به غایت وضوح و نهایت بیان می‌رساند. تمثیل:

نسبی چون آفتاب آمد، ولی ماه مقابل گردد اندر لی مع اللّٰه
یعنی چنانچه اضائت جرم ماه به نور او نه اصلی است، بلکه به
تبعیت خورشید، نور از او منعکس است که در حالت مقابله با او به حسب
تقابل از مبدأ هلالی تا منتهای بدری کسب نور می‌کند، فیض ولایت در
ولی به اصالت حاصل نیست، بلکه به تبعیت از مدرج متابعت نبی و
وراثت از او است^۲. و مانند آنکه در مقابله‌ی ماه برابر آفتاب می‌افتد و
کسب نور می‌کند، نشه‌ی ولی در سبزه‌ی حالی که مضاف است به مضمون
حدیث: «الی مع الله وقت لایسمنی فیه ملک مقربّ ولا نبی مرسل»، تقابل
با نشه‌ی نبی می‌یابد و روح ولی برابر روح نبی می‌افتد و انوار اسرار
توحید از نبی برولی فایض می‌گردد. پس چنانچه عند التحقیق، نور ماه نه
نور اوست، بلکه نور آفتاب است که در او منعکس است، عند التدقیق،
فیض ولی نیز^۳ نه فیض او است، بلکه فیض نبی است که به واسطه‌ی قدم
متابعت و وراثت، اضافت به ولی یافته. و این معنی از اعتقاد ناظم که از
صرفیان است موافق مسئله‌ی متکلمان است که می‌گویند که کرامت ولی
لاحق به معجزه‌ی نبی است و از تنمهی آن است. و چون از این تقریرات
مذکوره متعین شد که فیض ولایت از مقرّ نبوت است، جای سؤال است
که سایل گوید که پیش از تعلق نور ولایت از نبی به ولی آن نور چه مثبت
داشت و در نبی پوشیده بود یا پیدا؟ و فی الواقع محل این تفحص هست؛
چرا که در زمان نبوت نام ولایت در میان نبود. جواب تفحص مقدر
می‌فرماید که (بیت):

نبوت در کمال خویش صافی است ولایت اندر او پیدا نه مخفی است
یعنی صفت نبوت، خود به منزله‌ی آینه نور ولایت است، و سرّ

۱. پا: (را) را ندارد. ۲. پا: (است) را ندارد. ۳. پا: (نیز) را ندارد.

ولایت چون ظاهر می شود، به ظهور نبوت ظاهر می گردد، چنانچه صورت به وجود آینه. و چنانچه در حالت مشاهده، آینه بی صورت نمی تواند بود، در حال ظهور نبوت، آن ظهور بی ولایت نباشد، بلکه سر ولایت بوده که در ظهور نامش نور نبوت شده. پس آنچه در نبی ظاهر است^۱ سر ولایت است که به حد ظهور رسیده است، و به اصالت، و این سر تعلق به نبی دارد، و از آنجا است که نبی را در ظهور امر نبوت از او تحدی می رسد و ولی را در ظهور ولایت از او دعوی نمی رسد، بلکه:

ولایت در ولی پوشیده باید، ولی اندر نبی پسیدا نماید و حاصل آنکه سر نبی پیش ولی است که به میراث علم و تقوا و ترک صورت و اختیار معنی به او رسیده است؛ مرخص در آنکه اگر طالبی طلب آن سر کند با وی در میان آرد، و بی آنکه طلب از طالب معلوم کند، قاصداً در بند اظهار آن نشود. بر خلاف نبی که از شأن او آن است که دعوت کند و طالب و غیر طالب را به سوی آن نور دلالت کند و اگرچه خلیق بی رغبت باشند^۲ و گریزان از آن، تا به حدی که مبالغه کند و به قدرت و استیلا ایشان را به پیرامون سرادق آن نور کشد. و اگر ولی در طور بدایت و دلالت نیز این مبالغه^۳ نماید، به نیابت نبی باشد و به اسم امضای امر شریعت، نه به نام سلوک راه طریقت. اکنون ولی به چه استحقاق به این پایه می رسد که ولایت به میراث از نبی می یابد؟ به واسطه‌ی متابعت است که این منزلت می یابد. (بیت):^۴

ولی از پیروی چون همدم آمد نبی را در ولایت محرم آمد
ولایت، خود چیست؟ محبت حق تعالی است بنده را، و متولی شدن حق، امر او را، که حفظش فرماید از موانع انس و مددش نماید در موجبات قرب او، و تصرف دادن حق تعالی بنده راست در موارد امر ملک و ملکوت، پس از آنکه بنده در محبت حضرت او ترک ماسوا گفته باشد، و

۱. دا: شده. ۲. یا: باشد. ۳. دا: میالفت. ۴. دا: (بیت) را ندارد.

به قدم متابعت نبوت، راه رفته، و مؤید آنچه تقریر می‌رود، آیت کریمه‌ی قرآن مجید و فرقان حمید است که می‌فرماید - عَزَّ مِنْ قَائِلٍ - : «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ». و ناظم نیز - قدس سره^۱ - اشارت به همین معنی می‌کند که می‌فرماید^۲ (بیت^۳):

زَانُ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ يَا بَدِ اَوْ رَاهِ بِهٖ خَلُوتِخَانَهٗ يَحْبِبْكُمُ اللّٰهٗ
استعاره کرده است مضمون: «ان کتتم تحبون الله» را از برای مبدأ راه سلوک، و مؤدای «یحببکم الله» را از جهت منتهای^۴ او که منزل آخر است و آن را به طریق^۵ تخیل، خلوتخانه خوانده. چون سالک به این سرمنزل رسیده ناظم^۶ می‌فرماید (بیت^۷):

در آن خلوت سرا محبوب گردد به حق یکبارگی مجذوب گردد
محبوبیت او حضرت حق را به نتیجه‌ی پیروی محبوب مطلق است
که حضرت مصطفی است - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - و اما تمامی جذبه از برای آنکه چون محبوب حق است حق تعالی دل او را به سوی انس خویش می‌کشد و نمی‌گذارد که باز سوی ماسوا رجوع کند. و در استهلاک این جذبه که وسایط از میان برخاسته است، و حالت حال «الی مع الله...»، عبد الله را به یمن متابعت نبی الله به جایی رسانیده که جز وجود واحد احد هیچ تعیینی دیگر خواه ملکی و خواه انسانی ملاحظه نمی‌افتد، بنده‌ی سالک مجذوب تابعی است امر الهی و نبوی را از روی معنی و تعیین، نه از راه صورت و تقلید؛ و عابدی است حضرت مولی را به سر و جان عبادت، نه به اسم و رسم و عادت. چنانچه ناظم اشارت کرد:

بُودِ تَسَابِعِ وُلٰی اَز رُوی مَعْنٰی بَسُوْدِ عَابِدِ وُلٰی دَر کَسُوْی مَعْنٰی
[حالت سالک] پس از حال استهلاک در توحید، از دو حال خالی نیست: [یا] از آن حالت باز می‌آید، و چنانچه در مبادی سلوک به مراسم

۱. دا: (قدس سره) را ندارد. ۲. دا: و می‌گوید. ۳. یا: (بیت) را ندارد. ۴. یا: منتهی.

۵. دا: طرز. ۶. یا: (ناظم) را ندارد. ۷. دا: (بیت) را ندارد.

طاعات و ریاضات اقدام می نمود، روشن می کند، و از اثر جذبه و وصول به وساطت اعمال شریعت و معاملات طریقت، تصرّف در خلق می کند، و مرید می گیرد^۱، و شیخ الوقت می شود، و خلیفه‌ی منصوب خداوند تعالی و نایب مقبول حضرت مصطفی که بندگان حق را به راهی که خود رفته و به منزلی که خود رسیده رساند، تا به سر حدّی که قوت مرید وفا نماید و قابلیت او اقتضا کند؛ و یا بر حال استهلاک و استغراق باز می ماند و چنان غرق بحر معنی می شود که هرگز باز به ساحل صورت نمی افتد، و این خوش حالی است، ولی نه غایت کمال است که نهایت این امر رجوع به عالم ارشاد است به حکم و فرمان حضرت الوهیت و مهر و نشان جناب نبوت در حالتی که متوج باشند به تاج کرامت و ملّس به خلعت خلافت، و مصدر در صدر عزّت، و صاحب قلم علم و تیغ قدرت، و متصرّف از طرز معنی در طور صورت. چنانچه ناظم قدس سره اشارت^۲ فرمود که (بیت^۳):

ولی آنکه رسد کارش به اتمام که با آغاز گردد باز از^۴ انجام
بلند پایه‌ای است اما قیدی عجب است. پیش از این که حال
استغراق داشت، سلطان وقت خویش برد یا آن خمول و بی نامی و بی
نشانی، و اکنون مشغول^۵ و گرفتار با وجود خلافت و سلطانی. ناظم در
جواب سؤال دوم از سنایل که پرسیده بود که: مرد تمام کدام است، تعیین
این کامل می کند که از درجه‌ی آزادی و اطلاق معنی او را باز مرتبه‌ی
گرفتاری و قید صورت آورده‌اند، و به حکم خلیفه ساخته، و از انجام،
حال بازش به آغاز کار انداخته‌اند، و بعد از تجرد و فنا، لباس تعلق و بقا در
پوشانیده. چنانچه ناظم اشارت^۶ فرمود (بیت^۷):

کسی مرد تمام است کز تمامی کند با خواجگی کار غلامی

۱. دا: می‌گردد. ۲. دا: (قدس سره اشارت) را ندارد. ۳. پا: (بیت) را ندارد.

۴. پا: (از) را ندارد. ۵. پا: مشغولی. ۶. دا: (ناظم اشارت) را ندارد. ۷. دا: جواب.

پس آن گاهی که ببرد او مسافت نهد حق بر سرش تاج خلافت بقایی یابد او بعد از فنا باز رود ز انجام ره دیگر به آغاز فنا عبارت است از تبری سالک سایر از حول و قوت خود در مرتبه‌ی امکان افعال، و از اسقاط اضافات امور به خود در درجه‌ی تحقق صفات، و از ذهول و غیوبت از هستی مقید خود در مشهد شهود ذات. و بقا عبارت است از تصرف انسان کامل به حول و قوت حق در اشیا در مرتبه‌ی اولی و از تخلق به اخلاق الهی در منزل ثانی و از تحقق به احاطه‌ی ذاتی در مقصد اقصی. و دایم این کامل باقی در مرتبه‌ی افعال متزی^۱ به زئی شریعت است^۲، و در عالم صفات و اسما مترسم به رسم^۳ طریقت، و در سرحد تجلی ذات متمکن به تمکین حقیقت. اما در اطوار ثلاثه، اسرار عجیبه از باطن او سر بر می‌زند، که اگر سری از آن بر زبان می‌آرد به عبارت «انا الحق» و «سبحانی» معبر است، یا به لفظ «انا اقول و انا اسمع»، و کلمه‌ی «لیس فی جُبتی سوی الله»^۴ مؤدا؛ و علمای شریعت نظر به ظاهر امر، آن‌ها را کفر خوانند. و همچنین انوار غریبه بر او منکشف می‌شود که آثار آن همه اشارات بندگانه و کلمات نیازمندانه است، چنانچه [گوید]: «انا احوج الخلق الی الله تعالی» و: «لَسْتُ فِی خَلْقِهِ بِمَنْزِلَةِ بَعُوضَةٍ». و این مسموعات را ائمه‌ی دین از امارات ایمان شمرند. پس پیوسته ولی کامل با وجود اسرار و انواری که از آن نموداری تقریر رفت، میان دو حال باشد که به اظهار یکی ارباب ظاهر او را به کفر نسبت کنند، و به اظهار دیگری او را به ایمان منسوب دارند، تا در حالت سکر متوقع باشد از او کلماتی که در معرض انکار بود، و در حالت صحو کلماتی که در معرض اعتقاد شود. و فی الجمله اگر تلوین بر او غالب است، موجبات انکار از او صادر است؛ و اگر تمکین بر او مستولی است، موجبات اقرار از او ظاهر. و خواه متلون و خواه متمکن، هرگز این کامل بدخلق و فاسق نباشد، و همواره با همه‌ی

۱. دا: مُتْرَنِي. ۲. دا: (است) را ندارد. ۳. دا: (رسم) را ندارد. ۴. پا: (سوی الله) را ندارد.

بندگان حق به اخلاق حمیده و صفات مرضیه مداری و معامل است، و العجب که کس او را نمی‌شناسد که در چه مرتبه است؟ چرا که در قدسیات آمده است، که: «اولیائی تَحْتَ قِبَائِی لَا یَعْرِفُهُمْ سِوَانِی». و این جمله که گفته شد به قصد شرح این ابیات مکتوب است که ناظم می‌فرماید - در صفت کامل - [که] چون به ارشاد بازگشت:

شریعت را شعار خویش سازد طریقت را دثار خویش سازد
حقیقت خود مقام ذات او دان بسود دایم میان کفر و ایمان
به اخلاق حمیده گشته موصوف به علم و زهد و تقوا بوده معروف
همه با او ولی او از همه دور به زیر قسبه‌های ستر مستور
از مضامین ابیات گذشته مستفاد گشت که، سالک در نهایت حال، یا به وصف جذبه و استغراق ثابت می‌گردد، و یا رجوع می‌یابد و به ارشاد مشغول می‌شود. اکنون در حالت سلوک از دو امر خالی نیست: یا سلوکش به خلل می‌آید و به مقصد نمی‌رسد، و یا کار به انجام می‌رساند. موجب آنکه امر بر او تمام نمی‌شود، - بزرگان گفته‌اند: - قصور در متابعت شریعت است، و الا اگر تقصیری در این متابعت ندارد، البته نشئه‌ی او کمال می‌یابد؛ و بر تقدیر آنکه کمال یافت، همچنین از دو امر خالی نیست: یا بعد از کمال در آن مقدار از زندگانی که یافت مرشد بود و ارشاد می‌کرد، یا منقطع از ارشاد بود. اگر منقطع الارشاد بود، بعد از مفارقت روح از بدن ظهوری به او نسبت نمی‌کنند و اگر بعد از حصول کمال در آن مدت که عمر یافت، متصف به ارشاد بود، پس از تلاش بدن ظهوری دیگر او را ثابت می‌دارند. و بر این سیاق که مذکور شد، ناظم این تمثیل نظم کرده، می‌فرماید^۱ (تمثیل):

تبه گردد سراسر مغز بادام گرش از پوست بخراشی که خام
ولی چون پخته شد آنگاه نیکوست اگر مغزش بر آری برکنی پوست

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت مسیان این و آن باشد طریقت شریعت که عبارت از تکالیف دینیّه و اوامر و نواهی ملیّه است، به منزلت پوست بادام گرفت؛ و حقیقت که تعبیر از او به احاطه‌ی مراتب وجودی می‌رود - کشفاً و شهوداً - او را به مثابت مغز بادام نهاد؛ و طریقت که امری است به هم آمده از دقایق شریعت و مآثر حقیقت، در درجه‌ی آن پرده‌ی تنگی تصویر کرد که در میان پوست بادام و بادام حایل است، و چون بادام سفید می‌کنند، آن حجاب از او دور می‌کنند اول که سالک را مالک بستان دل خویش می‌سازند، اگر نصرف در حال حقیقت می‌کند که وارد شده به آنکه ادراک ناکرده و ناپخته پوست شریعت از او برمی‌کشد، آن حقیقت به مثابت مغزی است خام ناپسته و جرمی رطب بی‌مزه که بهره بر آن مترتب نمی‌شود. و تباهی است تمام که سالک در حقیقت پیدا کرد و بی‌حظ و نصیب از او افتاد. چنانچه ناظم فرمود (بیت):

خلل در راه سالک نقص مغز است چو مغزش بسته شد بی‌پوست نغز است

اکنون که حال حقیقت در حجاب شریعت بر سالک تمام شد، چون مغز بادام که در پوست پخته گشت؛ یا سالک که صاحب آن حال است، مغز آن حال را از پوست شریعت بیرون آورد، و به موت طبیعی یا جذبه‌ی در صورت جنون منقطع التکلیف گشت. چنانچه آن حال حقیقت در پوست شریعت از دست او چون بادامی درست به زمین قابلیت کسی دیگر نیفتاد. که آفتاب عنایت الهی و اعتدال هوای رحمت ربّانی آن را پرورش دهد و به صورت درختی دیگر در نشو احوال حقیقت برآید، پس فیض حقیقت آن سالک در این عالم منقطع شد، چرا که مظهر ظهور فیض حقیقت پیدا نکرد، بلکه به رفع پوست شریعت، مغز حال حقیقت او از منفعت ظهوری دیگر ساقط شد. پس ظهور حال حقیقت آن سالک باز نشسته‌ی عالم آخرت افتاد که هرگز دیگر در دنیا ظاهر نشود، و نشسته و حال

با قیامت افتاد. چنانچه ناظم - قدس سره^۱ - فرمود (بیت^۲):
 چو عارف با یقین خویش پیوست رسیده گشت مغز و پوست بشکست
 وجودش اندر این عالم نباید برون رفت و دگر هرگز نیاید
 یعنی چون مطابق واقع دانست که احاطه‌ی مراتب وجودی، او را
 حاصل شده است، و اگر هزار سال دیگر خواهد زیست، احاطه‌ی کلی بر
 او نه زیاده می‌شود و نه کم، چنانچه از اشارت حضرت ولایت
 امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب علیه السلام به مسامع رسیده است که: «لو
 کُشِفَ الغطاءُ ما ازددت یقیناً»، مقید به جزئیات آن احاطه نشد و طلب
 ظهور دوری دیگر در این عالم نکرد. اگر در جذبه حکم به جنون او رفت
 یا به موت طبیعی از تکلیف بیرون آمد، خیر، و الاً خلاص خود چون
 حسین منصور در قتل می‌داند، تا می‌گوید (شعر):

«أقتلونی أقتلونی یا ثقات
 إن فی قتلی حیات فی حیات»

[مولوی]

○
 دگر با پوست یابد تابش خور در این نشئه کند یک دور دیگر
 درختی گردد او از آب و از خاک که شاخش بگذرد از جمله افلاک
 همان دانه برون آید دگر بار یکی صد گشته از تقدیر جبار
 می‌فرماید که، چون سالک، مغز بادام حال حقیقت، در پوست
 شریعت گذاشت تا پخته شد، و بعد از حالت کمال، پوست شریعت
 بشکست، و پیش از موت طبیعی یا جذبه‌ی شبیه به جنون، آن حقیقت در
 پوست شریعت - که چون بادامی است - درست در زمین قابلیت دیگری
 انداخته و به آن استدامت منفعتی قصد کرد، اگر درختی شد و باز از صد
 مثل آن باز آمد، همه حکم حال حقیقت او دارد؛ بلکه عین آن است که

۱. دا: (قدس سره) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد.

منبسط شده و در دوری دیگر ظهور کرده؛ بر منوال آنچه در اعمال صالحه از حدیث نبوی در شأن شخص مَیّت آمده است که اگر فرزندی صالح رها کرده یا خیری جاری یا علمی نافع [باقی گذاشته] عملش منقطع نیست. و حاصل آنکه بعضی از اولیا بعد از وفات، ظهوری دیگر در این عالم ندارند؛ آنها که رفتند و از ایشان مردم ندانستند و نگفتند.

و بعضی دیگر تا از ایشان می‌گویند و بر مزار ایشان تردد می‌کنند و همّت می‌طلبند و سلسله‌ی ارادت مریدان ایشان منقطع نشده است، چنان دان که ظهوری دیگر کرده‌اند. و به اتفاق محققان اهل کلام و حکمت و تصوّف، چون روح بعد از خراب بدن باقی است متحیر و یا غیر متحیر، و موت عبارت است از همین قطع تعلق او از تدبیرات این عالم، چون تلاشی بدن واقع شود و تعلق تدبیر روح از این عالم منقطع نشود، عندالتحقیق صاحب آن روح تا زمانی که تعلق تدبیرش از این عالم واقع نشود، نمرده باشد، بلکه به موت طبیعی دوری در تعلق به سر آورده باشد، و ابتدای دوری دیگری کرده که در این دور، تعلق تدبیرش در آثار زیادت گردد. چنانچه از فحای ایات سابقه معلوم می‌شود. و این دور دیگر که کامل را در ظهور واقع می‌شود، بی‌استهلاک صورت بدنی به موت طبیعی فایده نمی‌کند. چنانچه اگر دانه در زمین نهند، تا متلاشی نشود به صورت شاخ و بال ظاهر نگردد و همان دانه باز سرنیارد، پس تا صاحب کمال از این عالم منتقل نشود، تفصیل کمالاتش بر عامه‌ی خلائق ظاهر نیاید. چنانچه بدن او به موت طبیعی متلاشی شود، سیر معنی در دوری دیگر از او بنیاد افتد، و چون سیر به نهایت رسد، معنی اولی او به اضعاف مضاعف ظهور در این دور دگر یافته باشد. و اگر مثال خواهی از این بیت معلوم کن که ناظم^۱ می‌فرماید (بیت ۲):

چو سیر حبه در خط شجر شد ز نقطه خط ز خط دوری دگر شد

۱. ناظم) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد.

حبه را نقطه گرفته و به صورت شاخ و برگ برآمدن حبه را خط خوانده؛ از این شاخ و برگ باز به دانه رسیدن حبه، تمامی دور انگاشته؛ چنانچه خط اگر مستدیر نگردد، دایره نباشد. چنانکه ناظم می فرماید^۱:

چو شد در دایره سایر مکمل رسد هم نقطه‌ی آخر به اول
یعنی دانه که سایر است، چون تمام ظهور در این دور دیگر بیابد به صورت دانه‌گی باز ظاهر شود و حال آخر دانه باز به صفت حال اول دانه در نظر آید؛ و بر این مثال، نشئه‌ی صاحب کمال بعد از موت طبیعی که بدن او متلاشی شود، حال حقیقت او که در پرده‌ی شریعت بوده، ظهوری دیگر در افواه و آلسنه و قلوب و نفوس بیابد و منشأ آن ظهور از مریدی عارف و معتقدی صادق بود. و همچنین هر چند که تخم حقیقت، در لباس شریعت، مقارن اراضی استعداد طالبان می‌گردد، این دور در ظهور باز سر می‌گیرد. چنانچه ناظم - قدس الله سره^۲ - گفت:

دگر باره شود مانند پرگار بر آن کاری که اول بود بر کار
و در هر آخر دوری که شروع در دوری دیگر می‌کند تا آن ظهور مفروض است، اوست که خلافتش از حق مجدد می‌گردد. و کسی که حقایق و دقائق مشیخه‌ی اولیای و اسرار و آثار ارادت اهل سلسله‌ی ایشان شناخته باشد به یقین بداند که ناظم چه می‌گوید؛ و کسی که این معنی نداند حمل کلام ناظم بر طور تناسخ کند و از این جاست که ناظم از جهت دفع وهم بعضی در این مسئله می‌فرماید که (بیت):

تناسخ نیست این کز روی معنی ظهورات است در عین تجلی
چرا که تناسخی بر آن است که در ادوار متجدده ارواح از ابدان به ابدان منتقل می‌شود؛ و ناظم بر آن که در بعض دُورها، بعض ارواح که به عالم غیب رفته‌اند، هنوز آثار تدبیرات ایشان - با وجود تلاشی ابدان - در عالم شهادت باقی است، و به حقیقت آن آثار، ظهورات اسما و صفات

۱. دا: (چنانکه ناظم می‌فرماید) را ندارد. ۲. دا: (قدس الله سره) را ندارد.

حق است که اضافت به نشئه‌ی کَمَل یافته، در عین تجلی دایمی از حضرت الهیه. اما این جا سؤال بیاید که چون منتها عین مبدأ بود تفاوت میان صاحب مبدأ و صاحب منتها چه باشد؟ جواب آن است که تفاوت بین است، چه صاحب مبدأ را ظهورات تفصیلیّه بالفعل نشده، پس همان سرمبدیی به او تخصیص دارد و بس؛ و صاحب منتها را همه‌ی ظهورات تفصیلیّه که به فعل آمده به او رسیده از مبدأ تا منتها و به این دلیل خاتم هر امری اشرف و اکمل از بادی آن امر باشد؛ وَاللّٰهُ الْمُرْشِدُ الْعَلَامُ.

و چون ظهوراتی که مذکور شد هر ظهوری از آن دوری است و در سیر دوری مبدأ و منتها یکی است، ظهور دور آخر اگرچه دورترین آدوار فرض افتد، البتّه عین دور اول باشد، و نشئه‌ی کامل آخرین، عین نشئه‌ی کامل اول [است] و نهایت عین بدایت. و از این جا ناظم فرمود:

وَقَدْ سَأَلُوا وَ قَالُوا مَا النِّهَايَةُ فَسَقِيلَ هِيَ الرُّجُوعُ إِلَى الْبِدَايَةِ

بعد از تبیین آنچه از تمثیل سابق معلوم شد که گاه هست که حقیقتی یک دوره پیش می‌کند، قاعده می‌نهد که در او تصویر یابد امر نور^۱ نبوت و سرّ ولایت که با یکدیگر به منزله‌ی ظاهر و باطن اند^۲، سیر از کجا کردند و به که ختم یافتند و کدام یک دور تمام کرد و ختم یافت و کدام دوری دیگر می‌کند، پس آنگاه ختم می‌یابد. می‌فرماید (قاعده):

نسبوت را ظهور از آدم آمد کمالش در وجود خاتم آمد. چرا که کمال هر چیز ظهور غایت اوست، و غایت نبوت به نشئه‌ی خاتم آن - آنکه سید ولد آدم^۳ و خواجه‌ی عالم است. - به حد ظهور رسید، و از آنجا که غایت در وجود مؤخر است و در مرتبه مقدم، حضرت مصطفی - صلی الله علیه و آله^۴ و سلّم - که صاحب غایت بود، در وجود از انبیا مؤخر آمد و من حیث سبق الرتبة فرمود که: «كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمُ لَمُنْجِدُلٌ فِي طَيْبَتِهِ». و چون نبوت به حضرت مصطفی - صلی الله علیه و آله^۵ و

۱. دا: امروز. ۲. با: باطن. ۳. دا: آدم وحوّا. ۴. دا: (وآله) را ندارد. ۵. با: (وآله) را ندارد.

سَلَم - ختم یافت، ذایره‌ی ظاهر ولایت که نبوت بود به انجام پیوست، و سرّ ولایت، که باطن نبوت بود، آغاز ظهور نهاد. و بعد از آنکه در پرده‌ی نبوت یک دُور کرده بود، بی‌پرده دُوری دیگر به نهایت می‌رساند، و غایت ظهور او به نشئه‌ی خاتم‌الاولیا که مهدی موعود است، ختم می‌یابد، و کار هر دو عالم معنی و صورت به نشئه‌ی او نظام می‌یابد، و چنانچه به حسب باطن خلیفه‌ی معنوی است، به حسب ظاهر خلیفه‌ی صوری می‌گردد. و در این ابیات که می‌آید به این وجوه که گفته شد اشاره‌ی ناظم گواهی می‌دهد:

ولایت بود باقی تا سفر کرد چو نقطه در جهان دُوری دگر کرد
 ظهور کَلّ او باشد به خاتم بند و یابد تمامی دُور عالم
 شود او مقتدای هر دو عالم خلیفه گردد از اولاد آدم
 چون در این قاعده که گذشت به ظهور نور نبوت و بروز سرّ ولایت
 اشارتی رفت، و معین شد که نبوت در یک دور از آدم صفی - علیه السلام -
 که اول انبیاست، ابتدا کرد، و به خاتم الرُّسل که آخر ایشان است ختم
 یافت، ولایت [نیز] دُوری دیگر می‌کند و به مهدی که خاتم الاولیاست
 ختم می‌یابد. ناظم می‌خواهد که در این تمثیل که می‌آید شعار کند به آنکه
 هم نور نبوت و هم سرّ ولایت به حقیقت از خاتم الانبیا محمد مصطفی -
 صلی الله علیه و آله^۱ و سَلَم - ناشی است، و به حقیقت او راجع، و انبیا و
 رُّسل و اولیا و کُمَّل همه سَدَنه‌ی آن نور و حَمَله‌ی^۲ آن سرّند؛ و مرکز
 حقیقی و مَقَرّ یقینی آن نور^۳ و آن سرّ جز حقیقت احمدی و نشئه‌ی
 محمدی نیست، و آفتاب دولت اوست که در همه‌ی ادوار و ازمان سیر در
 مراتب اکوان و اعیان می‌نماید و اوست قطب وجود و کَمَل همه‌ی اقطاب
 مراتب، و اوست نقطه‌ی مرکز، و انبیا و اولیا همه نُقاطِ دَوایر، نور او در اوّل

۱. پا: (وآله) را ندارد. ۲. پا: (حَمَله‌ی) را ندارد. ۳. پا: (آن نور و) را ندارد.

به صورت آدم ظاهر می شود^۱، و در وسط به صورت خودش و در آخر به صورت خاتم الاولیا مهدی. و این معنی که گفته شد دخلی با تناسخ^۲ ندارد، بلکه بیان سرّ نور محمدی است به حسب بسط و تفصیل، بر وجهی که از حدیث مطول که جابر (ع) راوی آن است، مُستفاد می گردد. و التمثیل هذا. (تمثیل):^۳

چون نور آفتاب از شب جدا شد ترا صبح و طلوع و استوا شد
 دگر باره ز دور چرخ دَوّار زوال و عصر و مغرب شد پدیدار
 آفتاب نور مصطفوی چون از شب عالم غیب روی ظهور به سوی
 عالم شهادت نهاد، ظهور اوّلش^۴ به صورت سپیده دم نبوت آدم بود، مثال
 صبح از خورشید؛ و ظهور دیگرش به صورت نبوت موسی علیه السلام^۵،
 مثال طلوع خورشید؛ و اما ظهوراتی که آن نور را در صورت^۶ نبوات انبیای
 دیگر چون شیث و ادریس و نوح و خلیل واقع شد، همه لاحق به ظهوری
 است که به منزله‌ی صبح افتاد، لیکن اجازه‌ی کمالاتی که مترتب به
 ظهورات زمان شیث و ادریس و نوح بود به نسبت اجازه‌ی کلیه‌ی
 مصطفویّه خلیل را نصیب آمد، و ظهوراتی که آن نور را در صورت^۷ نبوات
 انبیایی شد که بعد از موسی بودند تا حضرت مصطفی^۸ علیه السلام چون
 یوشع و داود و سلیمان و عیسی همه لاحق به ظهوری است که به منزله‌ی
 طلوع آمد. اما اجازه‌ی کمالاتی که مترتب به ظهورات زمان یوشع و داود و
 سلیمان بود، به تبعیت اجازه‌ی کلیه‌ی احمدیه بهره‌ی مسیح مریم گشت، و
 چون زمان ظهور سرّ وسطیت و کمال اعتدال منتهی به حضرت محمدی
 شد، آن ظهور از آفتاب نور او به منزله‌ی استوا از خورشید واقع گشت، و
 به این تقریر نصف دایره‌ی ظهور نور محمدی این جا به انجام پیوست. پس
 قوس ظاهر از نور او که مسمی به نبوت است، تمام شد، و به نشسته‌ی

۱. دا: شده است. ۲. دا: متناسخ است. ۳. دا: (تمثیل) را ندارد. ۴. دا: ازلیش.

۵. دا: (علیه السلام) را ندارد. ۶. دا: صُور. ۷. دا: صُور. ۸. دا: مصطفوی.

صورت او ختم یافت. و تا این جا آفتاب نور محمدی که ظهور می کرد بر منوال سیر خورشید لابد از او سایه‌ی چند ظاهر شده است و آن سایه‌ها اشخاص انبیاست - علیهم السّلام - که به وجود مبارک هر یک پایه‌های از پایه‌های دین حق ترقی یافته است. و چون درجات دین به مصداق «الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» در زمان حضرت رسالت - علیه السلام - به پایه‌ی اعلی رسید، هیچ پایه‌ی دیگر نمی‌بایست؛ آفتاب نور محمدی به استوا رسید و سایه آخر شد و نبوت مختوم گشت. چنانچه^۱ ناظم می‌فرماید:

بود نور نبی خورشید اعظم گه از موسی پدید و گه ز آدم
اگر تاریخ عالم را بخوانی مراتب را یکایک باز دانی
ز خور هر دم ظهور سایه‌ای شد که آن معراج دین را پایه‌ای شد
زمان خواجه وقت استوا بود که از هر ظل و ظلمت مصطفی بود
یعنی مجرد و صافی و تخلیص یافته^۲ بود آن زمان از سایه که
شخصی دیگر از انبیا با وجود حضرت رسالت که نبوت به او ختم یافت،
محال بود که باشد، و از تیرگی حجب ظلمانی که نور محمدی از پرده
بیرون آمده و حجب ظلمانی محو شده و ظاهراً نشانه‌ی ظهور وجود
مبارک آن حضرت - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ^۳ - در صدق این معنی که
ظلمت نمانده و ظل زایل شده، آن بود که شخص آن حضرت در شاهد
سایه نداشت؛ و این معنی از آن جا صورت بسته بود که زمان حضرت
رسالت - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - به نسبت با ظهور نور آن حضرت
مثابت زمان استوا داشت از سیر خورشید، و نیز اعتدال نشئه‌ی محمدی
استوایی معنوی بود او را که آن حضرت در تحت آن استوا به امر «فَأَسْتَقِيمُ
كَمَا أُمِرْتُ» بر صراط مستقیم راست ایستاده بود. و گفته‌اند که خاصیت

۱. دا: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. ۲. (چنانچه) را ندارد.

۳. پا: (و تخلیص یافته) را ندارد. ۴. پا: (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) را ندارد.

۵. پا: (و آله) را ندارد.

خط استوا آن است که اگر راست قامت در تحت آن خورشید بر او تابد سایه‌اش نبود. گاهی که خط استوای صورتی این خاصیت دارد، خط استوای معنوی چرا سلب سایه نکند از منتصب القامت شفیع روز قیامت، که خطاب عزت است^۱: «ارفع رأسک و سل تعط و اشفع تُشفع». نظر کن که ناظم قدس سره این جا چه می‌فرماید:^۲

به خط استوا در قامت راست ندارد سایه پیش و پس، چپ و راست چو کرد او بز صراط حق اقامت به امر فاستقم می‌داشت قامت نبودش^۳ سایه‌کان دارد سیاهی زهی ظلّی خدا نور الهی نشانه‌ی دیگر بر آنکه حضرت را سایه نمی‌بایست بود آنکه به حسب صورت، قبله‌ی او و امت او کعبه‌ی معظمه است - شرفها الله تعالی - و آن خانه‌ی بسیار عظمت در میان شرق و غرب از امکنه‌ی عالم واقع است. و چون خورشید به وسط آسمان رسید که میان دو طرف است از مشرق و مغرب سایه از شاخص که در شعاع نصب می‌کند زایل است. پس صاحب این قبله نیز چون به غلبه‌ی نور معنی و وقوع در وسطیت کمالی متصف است، ظاهراً سایه نداشته باشد. چنانچه می‌فرماید (بیت):
 ورا قبله میان غرب و شرق است ازیرا در میان نور غرق است و دلیلی دیگر بر آنکه آن حضرت را سایه نباشد آن است که فرمود که: «شیطانی اسلم [بیدی]». و عرف است که شخص جنّی را سایه خوانند. چنانچه می‌گویند^۴ در [باره‌ی شخص] ممسوس جنّ که سایه بر او افتاده است. و این اطلاق مناسب است از جهت آنکه سایه ظلمتی دارد، و جن و شیطان از اسباب ظلمت مشخص‌اند؛ چنانچه در حدیث آمده است که هر شخصی را دو قرین هست: شیطانی که او را به شر امر می‌کند و ملکی که او را به خیر می‌دارد.

۱. پا: (او) را ندارد. ۲. دا: (نظر کن که ناظم قدس سره اینجا چه می‌فرماید) را ندارد.

۳. دا: ندارد. ۴. پا: می‌گویند.

پس چون شیطانی که مفروض بود قرین شخص آن حضرت باشد فرمود که: «منقاد شد»، سایه‌ی او مسخر شده باشد و در زیر قدم مبارکش افتاده. تا ناظم چنین فرماید که (بیت)^۱:

به دست او چو شیطان شد مسلمان به زیر پای او شد سایه پنهان
مراتب جمله زیرپایه‌ی اوست وجود خاکیان از سایه‌ی او است
سخن در نصف دایره‌ی ظهور محمدی تمام شد که طرف نبوت
بود. اکنون سخن در نصف دیگر دایره می‌آید که طرف ولایت است. و
ابتدای این ظهور شبیه است به حال زوال خورشید از زمان استوا؛ در این
زمان بوده که نبوت مختوم گشته و ابتدای اسیر ولایت شده. بعضی گویند
که چنانکه^۲ آدم - علیه الصلوة والسلام^۳ - مبدأ ظهور نور نبوت بود،
امیرالمؤمنین علی - رضی الله عنه و کرم الله وجهه^۴ - مبدأ ظهور سرّ
ولایت گشت؛ و چنانکه نبوت به حضرت رسالت^۵ صلی الله علیه و آله و
سلم^۵ - ختم یافت، ولایت به امام محمد مهدی مختوم خواهد شد. اما از
این قول استشمام تفصیل امام مهدی بر امیرالمؤمنین می‌رود و نزد
مکاشفه‌ی معتبران چنین نیست. و جمعی گویند مهدی موعود که ختم
ولایت عامه خواهد کرد، عیسی است - علیه الصلوة والسلام^۶ - و اهل
تحقیق تفصیلی در این مقام دارند که این مختصر تحمل ایراد آن ندارد.

و فی الجملة بعد از ختم نبوت، زمان ظهور سرّ ولایت در رسید و
از زمان امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب - علیه السلام^۷ - تا زمان جنید زمان
ظهور آن سرّ به مثابت زمان زوال بود از خورشید تا عصر، و از زمان جنید -
قدّس سرّه - تا زمان مشایخ متأخره - قدّس الله ارواحهم - که در تاریخ
هشتصد از هجرت پیغمبر - صلی الله علیه و آله و سلم - واقع شدند، به
مثابت زمان عصر از خورشید تا مغرب؛ و اولیای روزگار ما در زمانی

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: چنانچه. ۳. دا: علیه السلام. ۴. پا: (وکرم الله وجهه) را ندارد.
۵. پا: (صلی الله علیه و آله و سلم) را ندارد. ۶. (ابضاً ۲). ۷. پا: (علیه السلام) را ندارد.

واقع‌اند از ظهور سرّ ولایت که به مثابت مغرب افتاده است نسبت با خورشید. پس در زمان ما اگر گویند سرّ ولایت به کمال رسیده است، راست^۱ باشد؛ و اگر گویند سرّ ولایت پنهان شده است، واقع گفته باشند. زمانی است این زمان که نقصان به نهایت انجامیده و کمال به غایت رسیده؛ نیکان این عصر به غایت نیک باشند و بدان به غایت بد. عارفان تمام عارف باشند^۲ و جاهلان سخت جاهل. و در سرّ این زمان که مُشعر به جمع اضداد و تقابل افراد است، سخن به مقطعی نمی‌توان رسانید. پس عنان عبارت به جانب ادای مقصود باز معطوف خواهد^۳ شد؛ ناظم خواهد فرمود که آفتاب نور مصطفوی بعد از آنکه نصفی از دایره‌ی آسمان ظهور قطع کرد، در صورت نبوت که ختم یافت، نصف دیگر از آن دایره در صورت ولایت قطع می‌کند؛ و چنانچه در آن نصف از ظهور او سایه‌های اشخاص انبیا ظاهر می‌شدند، مثل آن سایه‌ها از سیر خورشید در این نصف نیز از ظهور سایه‌ها اشخاص اولیای علمای ربّانی ظاهر می‌شود، مثل سایه‌ها از سیر خورشید. و چنانچه آنجا ظهور نور خود در نصف دایره در صورت نبوت به شخص خود ختم کرد، اینجا ظهور نور خود در نصف باقی دایره در صورت ولایت به شخص خاتم‌الاولیا تمام خواهد فرمود.

آنجا در نصف دایره‌ی نبوت اشخاص انبیا حامل بودند، و در مقابل ایشان در نصف دایره‌ی ولایت اینجا اشخاص اولیا حامل‌اند؛ و در نبوت آنجا ظهور انوار مشرقی بود و در ولایت^۴ اینجا ظهور اسرار مغربی. چنانچه بر این جمله ناظم نظم بسته و می‌گوید:

ز نورش شد ولایت سایه گستر مغارب با مشارق شد برابر
 ز هر سایه که اول گشت ظاهر مقابل شد یکی دیگر در آخر
 کنون هر عالمی باشد ز امت رسولی را مقابل در نبوت

۱. راست گفته باشند. ۲. پا: (باشند) را ندارد. ۳. دا: (خواهد) را ندارد. ۴. دا: ولایات.

چون انبیا حاملان انوار نبوت اند - که سر ولایت با آن همراه بود - و اولیا حاملان اسرار ولایت اند - که نور نبوت از آن باز ایستاده و در مرتبه‌ی ختم به انجام رسیده - هر آینه هر نبی افضل از هر ولی بود، که نبی نبوت داشت با ولایت، و ولی ولایت دارد و نبوت ندارد، مگر آثار نبوت به میراث نبی. و از این قاعده نیز معلوم شود که خاتم الانبیا افضل از خاتم الاولیا باشد. و بر این معنی قول ناظم وارد است که می فرماید (بیت):^۱

نجی چون در نبوت هست اکمل - بود از هر ولی نساچار افضل
 و چنانچه نبوت به خاتم الانبیا مختوم شد، ولایت به خاتم الاولیا مختوم شود، از آنکه در مرتبه بر اولیا سابق است و در وجود متأخر؛ زیرا که نقطه‌ی نشئه‌ی او در ولایت غایت است، و غایت اولی القصد و آخری الظهور بود. ناظم از اینجا گفت (بیت):^۲

ولایت شد به خاتم جمله ظاهر - بر ازل نقطه هم ختم آمد آخر
 از او عالم شود پر امن و ایمن - نبات و جانور یابد از او جان
 چون در حدیث نبوی آمده است که در روزگار دولت او، آسمان هر آب که دارد بیارد و زمین هر گیاه که در قوت او است بیارد، پس نباتات مدد نطف حیوانات شود؛ لاجرم نبات و جانور از او جان یافته باشند. و در زمان ظهور او:

نماند در جهان یک نفس کافر - شود عدل حقیقی جمله ظاهر
 و امکان ندارد که عدل حقیقی - که عبارت است از تعادل مراتب وجودی - واقع شود، و ذرات وجود غرق نور آفتاب شهود فعال مطلق و واحد حق نشوند؛ بلکه در آن زمان سراپای کاینات به سر «أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» السنه‌ی تصدیق و توحیدند، و موافق مضمون کریمه‌ی: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»، در ادای شهادت. این امام تمام

۱. ب: (بیت) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد.

که عالم به وجود مبارک او معمور می‌شود، و کون و مکان، و زمین و زمان از پرتو آثار نشته‌ی عظیم‌الشان او برنور. (بیت):

بود از سرّ وحدت واقفِ حقّ درو پیدا نماید وجه مطلق
چرا که او لوح اسما و صفات حضرت بخلاق است، و آینه‌ی انوار
تجلیات وجه باقی. و وجه باقی از روی اطلاق که عبارت است از ظهور
غیر مقید به مراتب جزئیّه، إلا در آینه‌ی ولایت کلیّه‌ی خاتم‌الولایه به حدّ
مشاهده نمی‌رسد^۱، و کسی که بر سرّ وحدت واقف باشد نصیب از این
شهود دارد. و از این سؤال و جواب معلوم گردد که کیست صاحب این
وقوف.

○ سؤال:



که شد بر سرّ وحدت واقف آخر

شناسای چه آمد عارف آخر؟

○ جواب:

کسی بر سرّ وحدت گشت واقف که او واقف نشد اندر موافق
چه اگر سالک یا مجذوب در حجاب مرتبه‌ای یا قید روحانی
ماند، از کوشش و کشش به سوی مراتب دیگر باز ایستاد. و مراتب هستی
همه موافق‌اند؛ اگر یک‌یک قطع می‌کنند و در او باز نمی‌ایستند، آخر الامر
از همه گذشته، کثرات باز پس پشت انداخته، روی به وحدت آورده است؛
و بر سرّ وحدت که عبارت است از ظهور بُودِ حقیقی در مراتب نمود
مجازی و قوف یافته - وقوفی جزم به آنکه وجود مطلق متّصف به وحدت
است که ظاهر است و بس، و آنچه نمایش دارد از موجودات متکثره و
حقایق ممتازه همه امور اعتباری است که تحقیقی در خارج ندارد. و هر که
عارف است، دلش حامل این معرفت است. و لهذا گفت (بیت^۲):

دل عارف شناسای وجودست وجود مطلق او را در شهودست

۱. پا: نمی‌رسند. ۲. دا: (بیت) را ندارد.

و عارف این معنی تا سرّش مجرّد از تعلق هستی های اعتباری نمی شود. و اگرچه همه خودی خود است. به معرفت هستی مطلق محقق نمی گردد که بعد از حقّ مطلق او را کسی جز این عارف مجرّد نمی شناسد. چنانچه گوید (بیت):^۱

به جز هست حقیقی هست نشناخت و یا هستی که هستی پاک دریاخت
وجود تو همه خار است و خاشاک برون انداز از خود جمله را پاک
برو تو خانه‌ی دل را فرو روپ مهتا کن مقام و جای محبوب
تا خانه‌ی دل بنده‌ی مؤمن به ائفال تعلقات آفاقیه و احوال تقیدات
انفسیه مشغول است و محبّ آنهاست. محبتی که نمی باید، آنکه
محبوب حقیقی است. و محبت او فرض عین، پرتو تجلی آنجا
نمی افکند، که^۲ (مصراع):

در خانه جای رخت بود یا مجال دوست

و حال آنکه خانه‌ی دل را سعی عظیم می باید که آن نور که در کون
و مکان نمی گنجد، آنجا بگنجد؛ و تا ما سوی الله از دل مؤمن منقطع
نمی شود آن سعت در او پیدا نمی گردد، که گفته اند. چنانکه^۳ در حدیث
قدسی وارد است^۴: «لَا يَسْعَى أَرْضِي وَ سَمَائِي وَ يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي
الْمُؤْمِنِ». بیت:^۵

چو تو بیرون شدی او اندر آید به تو بی تو جمال خود نماید
چه آدمی پیوسته از وجود خود صورتی در آینه‌ی ضمیر مرتسم
گردانیده است. و درون دل پر از خودی خود کرده. چون آن صورت زایل
گرداند و از خودی خود که به آن مشغول است فارغ شود، از هستی مطلق،
بر طریق مثال، صورتی نورانی در آینه‌ی ضمیر مرتسم گردد و درون دل
فروگیرد، و آن صورت نورانی جز مثال جمال ذی الجلال نباشد که

۱. یا: و لهذا گفت. ۲. یا: (که) را ندارد. ۳. دا: که.

۴. یا: (در حدیث قدسی وارد است) را ندارد. ۵. دا: (بیت) را ندارد.

مشاهده می‌رود. لیکن شرط این مشاهده آن است که، اول صورت مقبده‌ی خود از آینه‌ی ضمیر بنده‌ی مؤمن زایل گردد، تا آن صورت مطلقه نمایش کند، و آن است جمال محبوب مطلق؛ چنانچه صورت منعکسه را از وجه شخص در آینه گویند جمال شخص است. اما نباید دانست که این شهود قلبی است و به بصیرت؛ چرا که رؤیت حسی و بصری با درون دل و آینه‌ی ضمیر، کاری ندارد. و آنچه از مشاهده‌ی حقّ سنت نیست که در دنیا واقع شود، شهود بصری است، و آن مخصوص نشئه‌ی آخرت است. اکنون کیست که در دنیا این شهود قلبی، او را حاصل است؟ کسی که حقّ تعالی او را دوست می‌دارد. آن دوست خدای کیست؟ صاحب قرب نوافل؛ که به نور حقّ تعالی نور او را مشاهده می‌کند؛ چنانچه از حدیث قدسی معلوم می‌گردد که پیغمبر - صلی الله علیه و آله^۱ و سلم - حکایتی عن الله تعالی فرمود که: «مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِالنَّوْفَلِ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ» الحدیث.

چون امور بنده‌ی مقرب که به واسطه‌ی نوافل طاعات محبوب حق تعالی شده است همه دایر به تقویت نور حق تعالی و اعانت او است، لاجرم اگر خواهد که جمال باکمال او در آینه‌ی دل خویش مشاهده کند، هم به مدد آن نور، این معنی صورت بندد، و اثبات آن مقصود از نفی خود حاصل شود. چنانچه ناظم - قدس سره^۲ - گفت:

کسی کو از نوافل گشت محبوب به لای نفی کرد او خانه جاروب
 درون جان محمود او مکان یافت و بی یسمع و بی ببصر نشان یافت
 بدان که در فرایض، بنده‌ی موحّد، آلت قدرت حق می‌شود؛
 چنانکه فرمود: «و ما رمیت إذر میت و لکن الله رمی». و در قرب نوافل
 برعکس آن، و^۳ مصنف در این بیت، از قرب نوافل در شأن خویش خبر
 می‌دهد، و به نام خود این کمال را نشان می‌کند. باز بر سبیل تأکید

۱. پا: (وآله) را ندارد. ۲. دا: (ناظم قدس سره) را ندارد. ۳. پا: بر آن که - آن و.

می فرماید که: تا صورت هستی مقید شخص، به فنا از درون قلب زایل نمی شود، از علم یقین که به آن می داند که حق تعالی پرتو جمال با کمال خود در دل بنده‌ی مؤمن ظاهر می کند به عین یقین نمی رسند که آن مشاهده‌ی نور حق تعالی است به دیده‌ی بصیرت. و چون صورت هستی خود حجاب جمال با کمال اوست فی الواقع عاری است بر درویش، که باید که از آن عاری شود. چنانچه ناظم می فرماید^۱ (بیت):

ز هستی تا بود باقی بر او شین نیابد علم عارف صورت عین
موانع تا نگردانی ز خود دور درون خانه‌ی دل نایدت نور
موانع راه حق تعالی بسیار است، اما موانع کلیه چهار است که رفع آن به غایت ضرورت است. و از رفع مانع تعبیر به طهارت می کند، زیرا که مانع به منزله‌ی حدث و خبث است، و تا زایل نشود بما یحصل بالطهارة توان رسید. چنانچه ناظم قدس سره گفت^۲ (بیت):

موانع چون در این عالم چهار است طهارت کردن از وی هم چهار است
نخستین پاکی از احداث و انجاس دوم از معصیت و ز شرّ و سواس
سیوم پاکی از اخلاق ذمیه است که با وی آدمی همچون بهیبه است
چهارم پاکی سرّ است از غیر که اینجا منتهی می گرددش سیر
هر آن کو کرد حاصل این طهارات شود بی شک سزاوار مناجات
تو تا خود را به کلی در نیازی نمازت کسی بود هرگز نمازی
چو ذات پاک گردد از همه شین نمازت گردد آنکه قرّة العین
به شین چنانچه مقدّم شد هستی مجازی می خواهد. پس همه‌ی
هستی های ماسوا الله شین باشد. و چون ماسوا از راه مناجات بنده با حق
تعالی برخیزد صلوات بنده را نوری بود، که توان گفت که: روشنایی دیده‌ی
دل او به آن نور حاصل است. و چون نور صلوات حقیقی که مستلزم
مواصلت حقیقت است، اتفاق افتاد، و بنده در نماز چنان مستغرق شد که

۱. دا: (چنانچه ناظم می فرماید) را ندارد. ۲. دا: پس می گوید.

خود و قوت و حول و عمل خود در میان نمی بیند، بلکه به نور «بی بصر» سر او اسرار غیب می شنود و به نور «بی بصر» دل او انوار حقیقت می بیند [در این حال]، به نور حق عارف نور حق است. پس همه نور حق تعالی است؛ نوری که از وجهی عین ذات اوست - چنانچه از وجهی غیر ذات اوست - و از بنده در میان نامی بیش نه. از این جا ناظم^۱ می فرماید (بیت):

نماند در میانه هیچ تمییز شود معروف و عارف جمله یک چیز
جای آن است که - چون گفت که: معروف و عارف در مشهد شهود
بنده ی مقرب یک چیز است - سؤال کنند که پس معرفت بنده چه دخل
دارد تا به اتصاف آن معرفت او را عارف خوانند و او سودای معرفت یزد؟
چنانچه نظم یافته:

○ سؤال:

اگر معروف و عارف ذات پاک است

چه سودا در سر این مشت خاک است؟

ناظم جواب می گوید^۲ (جواب):

مکن بر نعمت حق ناسپاسی که تو حق را به نور حق شناسی
اگر نه نور «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ»
بودی، کدام دل از لمعان «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ
فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ»^۳ دیده ی بصیرت را بهره توانستی داد؟
نور وجود مطلق واجب است که به تعین مقید ممکن، اضافه رفته
است تا او را موجود گفته اند؛ و به آن نور که به ماهیت معدوم او پیوسته،
وجود و صفات وجودی او را ثابت شده؛ و آن وجود و صفات وجودی او
را همه اشعه ی آن نور مطلق است، و بسط او. از جمله ی آن اشعات یکی

۱. پا: (ناظم) را ندارد. ۲. پا: (ناظم جواب می گوید) را ندارد.

۳. پا: (المصباح فی زجاجه) را ندارد.

معرفت آن نور [در] است نسبت با این مقید که وجود به آن نور مطلق دارد، و ماهیتش بی او معدوم. لاجرم آن مطلق در این مقید خود را شناسا بود. پس او عارف خود بود، نه این مقید؛ و با وجود آنکه معرفت، آن مطلق را بود به حقیقت نه این مقید [را]، و این مقید را که ماهیت معدوم پیش نیست، عارف خوانند، جای شکر بود بر این نعمت که او عارف است به حقیقت، و معرفت را اضافه به این می‌کنند. این است مراد از بیت جواب. و از اینجا لازم می‌آید که عارف و معروف که متشسبین معرفت‌اند، در این معرفت جز حق تعالی نبود، و اضافه‌ی این حال به بنده - که ماهیت معدوم است - به حقیقت جز از برای تعیین اضافه‌ی نور از موجود مطلق به سوی معدوم مقید نباشد. و بر این معنی مثالی روشن که اقامت یابد، قرص آفتاب است که به روشنایی او، او را ادراک می‌توان کرد؛ اما به واسطه‌ی جرم خاکی، که تا آفتاب بر او عکس نمی‌افکند، مدرک به عکس نیست. حقیقت این اشارت آن است که عکس آفتاب الوهیت که انوار صفات ذات حضرت اوست بر خاک آدم می‌تابد، و اگرچه حضرت او خود عارف خود است و خود معروف خود، اما نام عارفیت و معروفیت به واسطه‌ی آدم به میان می‌آید، از جهت مزید عنایت رحمان در شأن نشته‌ی انسان. چنانچه ناظم - قدس سره - گفت:

جز او معروف و عارف نیست دریاب ولیکن خاک می‌یابد ز خود تاب
عجب نبود که ذره دارد امسید هوای تاب مهر و نور خورشید
از برای مزید تقریب این معنی که مذکور شد که معرفت به حقیقت، حق راست، و نسبت آن به سوی بنده امری مجازی است، حالتی تصویر می‌کند که کسب بنده و تشخص بدنی او در میان نبوده است، و معرفت منسوب بوده است به او، تا مقرر شود که معرفت در همه‌ی احوال حق را ثابت است، اگرچه مضاف است به بنده؛ تا آن‌چنان که در عالم

ارواح نسبت تصدیق به او بود و او در میان نه، و به حقیقت [معرفت] از [آن] حق تعالی [بود]؛ در عالم اشباح^۱ [نیز] همچنین نسبت معرفت به آدمی باشد و حق عارف [حقیقی است]. پس می فرماید (بیت^۲):

به یادآور مقام حال فطرت کسز آنجا باز دانی اصل فکرت
«الست ربکم» ایزد کرا گفت؟ که بود آن کودر آن ساعت «بلن» گفت؟
در آن روزی که گلها می سرشتند به دل در قصه‌ی ایمان نوشتند
اگر آن نامه را یک ره بخوانی هر آن چیزی که می خواهی بدانی
تو بستی عهد عقد بندگی دوش ولی کردی به نادانی فراموش
کلام حق بدان گشته‌ست مُنزل که با یادت دهد آن عهد اول
عالم ارواح چون نسبت به عالم اشباح خفا دارد - چنانچه شب
نسبت با روز، و به حکم: «خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ»، نیز سابق
است، آن را دوش خوانند، و تصدیق آن عالم را عهد، اول، و آن عهد گاهی
به یاد آمده باشد که بنده بداند که تصدیق او به لسان روح او، از فرط
مشاهده‌ی روح بوده است بی پرده‌ی بدن؛ و اگر چنین نداند، آن عهد را به
یاد نیاورده باشد چنانچه بوده است. و نشانه و^۳ مشاهده و تصدیق عالم
ارواح اکنون در عالم اشباح مشاهده‌ی آیات است، و استدلال از آن به
وجود واجب تعالی عقلا، یا انتقال به نور او. کشف و مشاهده‌ی این حال،
امروز در این نشئه، منتج مشاهده‌ی حال فردای قیامت است در نشئه‌ی
دیگر؛ زیرا که در هر عالم که هست، مشاهده از مشاهده متولد است. و بر
این معنی واقع است اشارت ناظم - قدس سره^۴ - در این آیات:

اگر تو دیده‌ای حق را آغاز در اینجا هم توانی دیدنش باز
صفاتش را بسین امروز اینجا که تا ذاتش توانی دید فردا
وگر نه رنج خود ضایع مگردان بسو بنیوش «لا تهدی» ز قرآن

۱. دا: (واو... اشباح) را ندارد. ۲. پا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: و برکم.

۴. دا: (قدس سره) را ندارد.

به صفات، تعینات می خواهد، و به ذات، وجود بحث. و چون وجود بحث بعد از قطع نظر از تعینات متصور است که مشاهده افتد، لاجرم رؤیت صفات نسبت به این نشئه کرد که غالب در او نظر به تعینات است، و رؤیت ذات نسبت به نشئه‌ی بعد از این که غالب در او رفع تعینات است از نظر. و از جهت امکان مشاهده و نفی استحاله‌ی آن تمثیلی نظم داد مشتمل بر آنکه نه هر چه نسبت با عقل عاقل مشاهده یافتند، به کشف مکاشف مشاهده نتواند بود؛ و نه هر چه از راه عقل مستحیل نماید، از روی کشف ممکن نبود. بلکه ورای عقل، قوتی است که آن را کاشفه خوانند، ادراک او برتر از طور عقل است؛ و چنانچه تا سنگ و آهن به هم برنخورد، آتش حاصل نشود، تا امور روح و بدن به اعتدال خاص مجتمع نشود، این قوت در نشئه‌ی انسانی ظاهر نگردد.^۱ پس گفت (تمثیل):^۲

ندارد باورت آگه ز الوان و گز صد سال گویی نقل و برهان
سپید و سبز و زرد و سرخ و گاهی به نزد وی نباشد جز سیاهی
نگر تا کور مادرزاد بدحال کجا بی‌نا شود از کحل کحال
خورد از دیدن احوال عقباً بود چون کور مادرزاد دنیا
این طایفه بر آنند که بیرون از معقولات، مکاشفاتی ارباب قلوب را
هست که آن‌ها به عقل مُدرک نمی‌شود، و به قوتی دیگر که آن را کاشفه
می‌خوانند در می‌توان یافت، و چنین دریافت طوری است در عالم انسان
ورای عقل. و این کاشفه قوتی است که نه مخصوص به نفس ناطقه است -
چنانچه عاقله، یا مخصوص به بدن - چنانچه قوت‌های طبیعی -، بلکه امری
است حاصل از جامعیت انسانی که بی‌اقتران روح و جسم و قلب و قالب و
نفس و عقل، و بی‌تحلی^۳ به حلیه‌ی اعتدالات امور کمالی نمی‌باشد. و
چنانچه تا سنگ و آتشنز به هم نمی‌خورد، آتش حاصل نمی‌شود؛ تا امور
روح و بدن به اعتدال خاص مجتمع نمی‌گردد، این قوت در نشئه‌ی انسان

۱. پا: (بلکه... نگردد) را ندارد. ۲. دا: تمثیل، بیت. ۳. پا: تجلی.

بازدید نمی آید. و بر این معنی نظم - ناظم - قدس سره^۱ - واقع است که فرمود:

ورای عقل طوری دارد انسان که بشناسد بدان اسرار پنهان
 بسان آتش اندر سنگ و آهن نهادست ایزد اندر جان و در تن
 از آن مجموع پیدا گردد این راز چو بشنیدی بر او خود را برانداز
 چو برهم اوفتاد آن سنگ و آهن ز نورش هر دو عالم گشت روشن
 تسوی تو نسخه‌ی نقش الهی بجواز خویش هر چیزی که خواهی
 به نقش الهی، صور اسما و صفات می خواهد که عین انسان آن
 است، چون نسخه‌ای^۲ که در او از هر معنی لطیف و سرّ مکتوب دقیق
 باشد، تا هر چه از آن قبیل طلب دارند از او مطالعه توان کرد. چنانکه این
 شعر بر آن اشعار می کند (شعر^۳):

مَنْ كُنَّ شَيْئًا لَيْبُهُ وَ لَطِيفُهُ
 مُسْتَوْدَعٌ فِي هَذِهِ الْمَجْمُوعَةِ

اکنون حقیقت کامله‌ی انسانیّه - که مظهر جامعیت اسما و صفات
 است - به حسب افراد کمالی، دایره‌ای دارد که هر نقطه‌ای^۴ از آن دایره
 عبارت از وجود کاملی است، و آن کامل، مشربی خاص دارد و لسانی
 خاص. سؤال می رود که کدام کامل^۵ است که از معنی تحقق توحید سخن
 می گوید:

○ سؤال:

کدامین نقطه را نطق است *انا الحق*؟

چه گویی هرزه بود آن رمز مطلق؟

○ جواب می فرماید که^۶ (جواب):

انا الحق کشف اسرار است مطلق جز از حق کیست تا گوید *انا الحق*

۱. دا: (قدس سره) را ندارد. ۲. پا: نسخه. ۳. پا: (شعر) را ندارد. ۴. پا: نقطه.

۵. پا: (کامل) را ندارد. ۶. پا: (جواب می فرماید که) را ندارد.

این طایفه بر آنند که جز حقّ موجود نیست، پس هر تعین که اعتبار رود در وجود، حقّ به آن تعین، متعین بود. لاجرم قول «انا الحق» از تعین حسین منصور قول حقّ بود در آن تعین. و این معنی کشف مطلق است اسرار وجود را، نه کشف به نسبت. و از جمله‌ی اسرار مکشوفه، افرادِ قدم است از حدوث به این کلمه، و تحقق وجود مطلق در خارج و اعتبار او در مراتب به هر قیدی از قیود، با آنکه آن قید به نظر با اطلاق او نه قید بود. پس از این حیثیت آنچه حسین منصور گفت نه مخصوص است به او، که السنه‌ی احوال همه‌ی افراد کاینات، نظر به تحقق وجود مطلق در تعینات ایشان، همین کلمه می‌گویند. و از اینجا ناظم گفت (بیت):

همه ذرات عالم همچو منصور تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
در این تسبیح و تهلیلند دایم بدین معنی همی باشند قایم
اما تسبیح بودن این کلمه، به واسطه‌ی آنکه در نظر دقیق، متضمن
تذریه وجود مطلق است از آنکه غیری با او متحقق تواند بود؛ و تهلیل
بودنش از جهت آنکه اثبت ذات در هر تعینی، به اشارت این کلمه، مشعر
است به جمیع اوصاف، به حسب اختلاف تعینات. و ذات مستجمع جمیع
صفات از وجهی مسماست است به حضرت الهیه؛ و مقوی وجه تسمیه‌ی
این کلمه به تسبیح آن معنی است که متفظن عارف از کریمه‌ی «وَ اَنْ مِنْ
شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» فهم می‌کند. چنانچه ناظم گوید^۱:

اگر خواهی که گردد بر تو آسان «وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ» را یک ره فرو خوان
و تا فنای تعین خود و هلاک آن، تصوّر نیفتد، و این معنی حال
نشود به لسان مطلق از مقید، این کلمه اثری ندارد، که فرق است میان
حسین منصور که صاحب این حال بود و میان دیگری که صاحب این حال
نیست. در این کلمه، هر که حال فنا از قید مقید و استغراق در مطلق بر او
غالب شد، نه عجب که این کلمه یا مثل این کلمه از او سر برزند. و لهذا

۱. پا: (چنانچه ناظم گوید) را ندارد.

می‌گوید (بیت^۱):

چو کردی خویشان را پنبه کاری تو هم حلاج‌وار این دم برآری
 [مستعمل در] عرف است عبارت پنبه کاری در ذهاب و غیبت؛ و
 ناظم در فنای تعین استعمال کرده. و همچنین بر داشتن پنبه از گوش، عرف
 است در رفع غفلت؛ و ناظم - قدس سره^۲ - در رفع خودبینی می‌آورد، و
 می‌فرماید که^۳ (بیت^۴):

برآور پنبه‌ی پندارت از گوش ندای واحد قهار بنبوش
 ندا می‌آید از حق بر دوامت چرا گشتی تو موقوف قیامت
 در تفاسیر آورده‌اند که روز قیامت الله - سبحانه و تعالی - ندا دهد
 که: «لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ»، و چون کس نباشد که جواب دهد، و همه به فنا و
 هلاک پیوسته باشند، حق تعالی^۵ خود جواب خود فرماید که: «لِلَّهِ الْوَحْدُ
 الْقَهَّارِ». یکتای بی‌همتا که غلبه‌ی نور ذات او تعینات را رفع کرده، تا خود
 سایل است و خود مجیب. و ارباب مکاشفه برآند - که والحاله هذه چنین
 است - که به مقتضای: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»، غیر به صفت عدم
 متصف است؛ چه غیر جز تعین اعتباری در نفس وجود مطلق واجبی
 نیست، و اگر معتبر عقلی در اوهام عامه موجود نماید، نزد افهام خاصه
 معدوم بود. پس همچنان که روز قیامت به واسطه‌ی عدم غیر، حق تعالی
 خود جواب می‌فرماید که: «لِلَّهِ الْوَحْدُ الْقَهَّارِ»، چون امروز نیز غیر در نظر
 مکاشف نیست، این ندا واقع است، و جواب واقع، و هر دو از حق مطلق
 در اصرار: «لِلَّهِ الْوَحْدُ الْقَهَّارُ»، چه جز او به حقیقت متحقق و موجود
 نیست. و اگر این معنی که مطلق است که وجود او متحقق است، و در هر
 مقید اعتباری، اوست که منادی است، بر شخص مشکل می‌شود،
 موسی وارگو مقدس از خودی خود، قدم شوق در وادی دل ساده نه، و از

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: (قدس سره) را ندارد. ۳. دا: (که) را ندارد. ۴. دا: ایضاً
 ۵. دا: جل و علاء. ۶. با: (جود... القهار) را ندارد.

شجر روح - چنانچه ناظم قدس سره^۱ گوید، این ندا استماع نماید!
(بیت)^۲:

درآ در وادی ایمن که ناگاه درختی گویدت «إني أنا الله»
و از کلام مجید در باب تحقق توحید و ظهور تجلی مطلق از مقید
اشارت واقع است، حیث قال جل جلاله: «مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا
اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». و هر کس که به درجه یقین رسد، به توحید وجود و
اعتبار تعینات قایل گردد. بیت:

هر آنکس را که اندر دل شکی نیست یقین داند که هستی جز یکی نیست
پس کلمه‌ی «انا الحق» از حسین منصور نه از او بود، بلکه از وجود
حق واحد مطلق بود؛ آنکه لفظ «انا» لایق است که اضافه به او یابد، چه این
لفظ دلالت بر تحقق وجود و حضور او دارد. به خلاف لفظ «هو» که دلالت
بر وجود غایب دارد، نه مستغنی از شایبه‌ی عدم تحقق. و هم از این وادی
است آن عبارت که گفته‌اند که: «الْحَقُّ مَحْسُوسٌ وَالْخَلْقُ مَعْقُولٌ». چه
حواس ملایمت با حضور دارد، و عقل ملایمت با غیبت. و حق چون به
حقیقت هست، این است که حاضر است، و خلق چون نزد این طایفه به
حقیقت نیست الا به مجاز، آن متعقل اعتباری است که از حس غایب
است. و بعد از ذوق این سخن که گفته شد، مشکل نشود تصدیق آنچه
ناظم قدس سره می‌گوید^۳:

انانیت بود حق را سزاوار که هو غیب است و غایب وهم و پندار
و از اثبات «انا» در شأن او، نفی «هو» در [شأن] حق [تعالی] لازم
نیاید، زیرا که چون غیر او نیست، همه اضافات به سوی او راجع است، و
همه متقابلات بر او صادق. چنانچه ابوسعید خراز - قدس سره - گفت:
«عرفت الله بجميع الاضداد». و همه‌ی اطلاقات بر او را موحدان در این

۱. دا: (قدس سره) را ندارد. ۲. یا: (بیت) را ندارد.

۳. دا: (مشکل نشود... می‌گوید) را ندارد.

مشهد علی السَّوِّیَه شمرده‌اند. و آنچه در لفظ انا گفته شد که لایق به اوست، به واسطه‌ی آن گفتند که «انا» مُشعر به تحقُّق وجود است، و تحقُّق او را است، نه غیر او را^۱ که اعتباری است. و تا متوهمی، انگیز و هم نکنند که وجود یکی نیست. چه موضوع له انا دیگر است و موضوع له هو دیگر، ناظم می‌فرماید^۲ (بیت):

جناب حضرت حق را دویی نیست در آن حضرت من و ما و تویی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمیز
و چون چنین مذکور شد که «انا الحق» از وجود مطلق صدور یافته
است که انا سزاوار به اوست در تعینی اعتباری که آن حسین منصور بوده
است نه از حسین منصور، گویا سبیلی می‌گیرید که این معنی مخصوص به
تعین اوست یا از هر تعینی متوقع است؟ می‌فرماید که اگر شخص را فنایی
چون فنا‌ی حسین منصور دست دهد که از حجاب خودی خالی گردد،
دور نیست که مالک این حال شود:

هر آنکو خالی از خود چون خلا شد انا الحق اندر او صوت و صدا شد
خلا خلْو جسمی است از آنچه به سبب آن ملاقی جسمی دیگر
تواند شد؛ یا ابعاد مجرّده است. و به هر تقدیر، وجود شخص فانی از
خودی خود صحیح است که تشبیه یابد به خلا اما به حسب معنی اول
آنجا خلْو از امری هست از روی صورت، و اینجا خلْو از خودی خود
هست من حیث المعنی. و نظر با معنی دوّم، آنجا تجرّد از ماده هست، و
اینجا دل از علایق و صور کثرات مجرّد است. پس خلْو و تجرّد معنوی در
وجود مرد فانی مفید آن است که اگر لسان غیب در او القای کلمه کند، آن
کلمه چون مانعی و حجابی در پیش ندارد، او را صوتی^۳ معنوی باشد که
صدا به بیرون دهد، و آن صدا نسبت به این وجود فانی کنند و نه از او
باشد، بلکه صوت معنوی از متکلم غیبی باشد در او. و مرد فانی که به این

۱. دا: می‌فرماید او را. ۲. با: (ناظم می‌فرماید) را ندارد. ۳. دا: (صوتی) آمده است.

مقام متحقق شد، هرگز از این مقام، زوال و هلاک ندارد، و با وجه باقی دایم قائم است، چرا که برده‌ی آن وهم که وجودی دیگر جز وجود واجبی او را باشد - به حسب حقیقت، نه بر سبیل اعتبار - از پیش مشاهده‌ی او برخاست؛ پس خود را جز به مظهریت آثار صفات حق متحقق نمی‌شناسد؛ و از آن رو که دایم مظهر با مظهر باقی است، او باقی است به حق، و فانی از خود. پس عدمی است که آثار از وجود در او به ظهور می‌رسد. پس هر چه از سالک می‌آید، از حق می‌آید، و سلوک او ظهورات حق است که از وجهی عین اوست؛ لاجرم گفته شود که همه اوست؛ و چون همه او بود، حلول و اتحاد در این حال تصور نتوان کرد. چه حلول حمل جسمی است جسمی دیگر را، و اینجا دو وجود نیست، چه جای آنکه دو جسم باشد؛ و اتحاد عبارت است از امتزاج دو چیز با یکدیگر به حیثی که یک چیز نباشد و اینجا جز یک چیز نیست. چنانچه از نظم ناظم معلوم می‌شود که^۱ (بیت):

شود با وجه باقی غیر سالک یکی گردد سلوک و سیرو سالک
حلول و اتحاد از غیر خیزد ولی وحدت همه از سیر خیزد
یعنی تصور حلول و اتحاد از آنجا می‌افتد که در نظر شخص دو وجود درمی‌آید: وجود واجب و وجود ممکن. و حکم بر هر دو وجود به حسب حقیقت می‌رود با مغایرت میان هر دو. و مشاهده‌ی وحدت از آنجا روی می‌نماید که سالک سیر می‌کند سیر معنوی و در مراتب وجوب و امکان، تا به مکاشفه او را معلوم می‌شود که جز وجود واجب تعالی متحقق نیست، و وجود ممکن امری است اعتباری. پس حکم می‌کند به آنکه غیر واجب که ممکن است چون وجود اعتباری دارد به حقیقت نیست. پس غیر نیست و وجود واجبی به وحدت خود متحقق و ثابت است. و تعیین اعتباری در مرتبه‌ای که مفروض است - خواه حسین منصور

۱. دا: (نتواند) آمده. ۲. پا: (که) را ندارد.

و خواه دیگری - چون موهوم است، سزاوار است به آنکه از نظر مرتفع شود، و اسقاط اضافی او از وجود مطلق برود، تا کلمه‌ی انا که اضافه به تعین اعتباری می‌یافت، به حقیقت اضافه به وجود مطلق یابد. و صاحب مکاشفه در این حال بگوید که حق است که «انا الحق» می‌گوید، نه حسین منصور است، که وجود او وجود حق شده است و «انا الحق» می‌گوید؛ چه او عدم است، و «حق» وجود، و هرگز عدم وجود نتواند شد؛ و محال است که بنده‌ی معدوم که وجود اعتباری دارد، «حق» موجود شود که وجود حقیقی دارد. پس «انا الحق» گفتن حسین منصور اشارت است به رفع تعین او. چنانچه نظم یافته که:^۱

تعین بود کز هستی جدا شد نه حق بنده، نه بنده با خدا شد
وجود خلق و کثرت در نمود است نه هر چه می‌نماید عین بود است
عالم می‌نماید که هست و به حقیقت نیست؛ و آنکه به حقیقت
موجود است حق تعالی است که از احاطه‌ی بصایر و ابصار در غیب است.
و غیر او نیست الا به اعتبار: «وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ». ناظم تصویر تمثالی
می‌کند در آنکه می‌تواند بود که چیزی نمایش کند آ، چنانچه شخص تصور
کند که امری است محسوس، و فی الواقع بودی نداشته باشد، و غیر از آن
نمود امری دیگر از او متحقق نبود. بیت:

بینه آیینه‌ای اندر برابر در او بنگر بین آن شخص دیگر
یکی ره باز بین تا چیست آن عکس نه آن است و نه این پس کیست آن عکس
اهل تحقیق برآند که صورتی که در آینه از شخص مرئی است نه
عین شخص است و نه عین آینه؛ که اگر عین شخص بودی به لوازم او
متصف شدی و نمی‌شود، و اگر عین آینه بودی به غیوبت شخص از آینه
زایل نگشتی. پس امری است مخیل از شخص منعکس در آینه، نه حال در
او. و حقیقت این انعکاس آن است که از خاصیت جرم صقیل^۲ است که هر

۱. پا: (که) را ندارد. ۲. دا: می‌کند. ۳. دا: مصیقل.

چه در مقابل او واقع شود از او دیده شود، و مرئی جزئیکی نیست خواه که خارج از آینه در مشاهده آید و خواه که در آینه مشاهده گردد. اما خیال حکم می‌کند که این مرئی که در آینه مشاهده است چیزی علیحده است و آن چیز که مقابل آینه است چیزی دیگر. کشف حکم می‌کند که آنچه در مقابل است، در آینه مشاهده است و جز او امری دیگر نیست، و اگر می‌نماید که امری دیگر هست و آن را صورت نام می‌کنند و اضافه به آن چیز می‌کنند که مقابل آینه است تا او را صاحب صورت^۱ گفته باشند، و این را صورت دو موجود لازم آید. این معنی تحقیقی ندارد و صورت به حقیقت موجود نیست، الا به مجاز و از روی تحقیق، عدمی است وجود نمای؛ چون سایه نسبت با شخص. از آنجا ناظم گفت: بیت^۲:

چو من هستم به ذات خود معین نسبی دانم چه باشد سایه‌ی من
عدم با هستی آخر چون شود ضم نباشد نور و ظلمت هر دو با هم
یعنی نتوان گفت که شخص موجود حقیقی است و سایه نیز

موجود حقیقی؛ و صاحب صورت موجود حقیقی است و صورت عکس^۳
موجود نیز^۴ حقیقی؛ و نتوان گفت که نور ظاهر است و ظلمت ظاهر. چرا
که نظر با ذات نور نه نظر با تقابل او با ظلمت، نور به خود ظاهر است و
مظهر غیر است؛ و نظر با ذات ظلمت نه نظر با تقابل او با نور.^۵ ظلمت به
خود پوشیده است، و پوشیده غیر است. و اگر در ظهور و سرّ روز و شب
نگاه می‌کنند، مثال مقصود از این تقریر می‌شود. و چون وجود و عدم در
ظهور و خفا همان ثابت دارد که نور و ظلمت، عدم ملحق به وجود نشود
به حسب حقیقت. و در تأکّد کلام مذکور می‌فرماید که:

چو ماضی نیست مستقبل مه و سال چه باشد غیر از آن یک نقطه‌ی حال
یکی نقطه‌ست وهمی گشته ساری تو آن را نام کرده نهر جاری

۱. دا: به صورت. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. یا: (عکس) را ندارد. ۴. یا: (نیز) نیست.

۵. دا: (نور و) را ندارد.

نقطه‌ی حال با وجود آنکه به نسبت با موجود مطلق معتبری است از معتبرات عقل، به نسبت با تعینات زمانیّه اوست که متحقق است از زمان و بس؛ و تعینات ماضی و مستقبل و شهود و اعوام و قرون و اعصار و ادوار همه امور اعتباریه‌اند. همین حال موهوم بیش نیست که مکرر اعتبار می‌افتد و زمان ممتدش می‌خوانند؛ چون جاریه‌ی آب که به اعتبار تجدد که در امکانه‌ی نهر [دارد] آن را نهر می‌خوانند. غرض که نزد این طایفه چون^۱ جز وجود مطلق موجود نیست (که ناظم - قدس سره^۲ - در سؤالی از اسئله‌ی کتاب گفته بود که به لفظ من اشارت به سوی اوست) لاجرم اینجا می‌گوید (بیت):

جز از من اندرین صحرا دگر کیست؟ بگو با من که تا صوت و صدا چیست؟
و بعد از قول به این معنی چون تقدیر سؤال می‌توان کرد که: گفتی که جز وجود مطلق موجودی نیست، پس عالم موجود را با مراتب موجوده و حقایق ممتازه معدوم گفته باشی و این خلاف عقل است؟! با آنکه این طایفه بنای امر در این مسئله بر طوری و رای عقل نهاده‌اند، بر سبیل تشبیه - نه از روی تعلیل -، تقریری می‌کند معقول که مستلزم آن است که عالم معدوم باشد نه موجود. و در جواب سؤال مقدر می‌فرماید (بیت):
عرض فانی و جوهر زو مرکب بگسوی بود یا خود کو مرکب؟
ز طول و عرض و از عمق است اجسام وجودی چون پدید آمد ز اعدام؟
ازین جنس است اصل جمله عالم چو دانستی بیار ایمان و فالزم!
این مقدمه از بعض عقلا مشهور است که «الْعَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانًا»، و جوهر جسم ترکیب از او دارد. چون تحصیل اجزا ثابت نشود، حصول مرکب از اجزا چگونه تصور توان کرد؟ و بیان آنکه جوهر جسم از اعراض متألف است، آن است که جسم تعلیمی که مصنف آن را جزء اجسام داشته، البته از طول و عرض و عمق متحصّل است، و طول و عرض و عمق

۱. دا: (چون) را ندارد. ۲. دا: (قدس سره) را ندارد.

همه اعراض اند. و گفته اند که عرض فانی است، پس جوهر جسم غیر متحصّل باشد، با آنکه عقل عامّه حکم می کند بر تحصّل او و عقل ایشان را در اصل عالم که حکم به وجود او می کنند و معدوم است، همین واقع است که در مسئله ی جوهر جسم، که می گویند که موجود است، و متبیّن شد که معدوم است. غایت ما فی الباب آنکه گویند که نفی تحقّق وجود بسایط الهی از جمله عالم، به این کلام معلوم نمی شود، چه آنجا تحصّلی در اعراض نیست مسلم. اما ناظم، این سخن از جهت تنبیه آورده است نه از جهت استدلال تا به بسایط استشکال کنند. و چون از این تنبیه متفطن با دقت افتد باید که تصدیق کند که نظر طایفه نیک رفته است. و لازم نیست که ملزم غیر باشد بر این تصدیق، بلکه باید که او از تصدیق خود نگردد؛ که نزد طایفه حال بر این موجب است که گفته شد. و لهذا ناظم می گوید: جز از حق نیست دیگر هستی الحق *هو الحق* گوی خواهی خواه انا الحق که هر چه گفته می شود همه صدای یک وجود است و ندای یک حقیقت؛ و هر چه بیرون از این وجود واحد می نماید که موجود است، نه واقع است، بلکه وهم به تحقّق آن ذاهب است، و موهوم عندالتحقیق محقّق نباشد، و رفع آن حجاب موهوم از طریق مشاهده ی به وجود حقیقی بیاید کرد. چنانچه گفت (بیت):^۲

نمود وهم از هستی جدا کن / نیی بیگانه خود را آشنا کن
چون مقرر کرد که ماسوی الله وجود حقیقی ندارد، جای آن است که گفته شود که وصول از لوازم وجود حقیقی است و مخلوق را آن وجود نیست. پس اضافه ی وصال با وجه به او چه معنی دارد؟

○ سؤال:

چرا مخلوق را گویند واصل؟

سلوک و سیر او چون گشته حاصل؟

○ جواب:

وصال حق ز خلقیت جدایی است ز خود بیگانه گشتن آشنایی است چون وصال^۱ اینجا عبارت باشد از رسیدن به وجود مطلق، و پرده‌ی وجود مطلق؛ تعین مقید است، اگر رفع آن تعین کرده شود، از مقید به مطلق رسیده باشد؛ چنانچه از جواب مفهوم می‌گردد. لیکن اینجا نکته‌ای بماند که چون تعین مقید از میان مرتفع شد و وجود موهوم مجازی که تعین^۲ مخلوقیت بنده بود منتفی^۳ گشت، پس چه چیز متصف به صفت واصلیت است؟ می‌فرماید که بر سبیل حقیقت هیچ وصول نیست، زیرا که بعد از رفع تعین ممکن، جز وجود واجب تعالی چیزی دیگر متصور نخواهد بود. و اگر واصل و موصول الیه هست، باری مخلوق در میان نیست. پس هر صفت که اطلاق کنند - چون یک وجود بیش نیست - راجع به او می‌شود:

مرا تهمینه که پیر مردم رسدی

چو ممکن گرد امکان برفشاند به جز واجب دگر چیزی نماند وجود هر دو عالم چون خیال است کسه در وقت بقاعین زوال است چنانچه گفته شد، در این مشهد، صفت واصلیت به حقیقت اضافه به موجود حقیقی می‌یابد، و لهذا ناظم^۴ می‌فرماید:

نه مخلوق است آنکو گشت واصل نگوید این سخن خود مرد کامل چه، مخلوق، معدوم است، و واصلیت از صفات موجود است. خاک ضعیف به تعین خود که امری است موهوم و معدوم، چگونه به ربّ الارباب که موجود مطلق است، وصول یابد؟ اما بیاید دانست که آنکه در صورت خاکی متصف به صفات کمال است و مضاف به او حقیقت وصال، نه این خاک است و نه این متصف به وجود اعتباری، که موجود اعتباری در حکم معدوم است. (بیت):

عدم کی راه یابد اندرین باب چه نسبت خاک را با ربّ ارباب؟

۱. دا: وصل. ۲. با: معین. ۳. با: منفی. ۴. دا: (ناظم) را ندارد.

عدم چنود که با حق واصل آید، وزو سیر و سلوکی حاصل آید؟
 اگر جانت شود ز این معنی آگاه بگویی در زمان استغفرالله!
 تو معدوم و عدم پیوسته ساکن به واجب کی رسد معدوم ممکن؟
 تنبیه به معدومیت - ممکن اگرچه سابق شده است -، باز بر سبیل
 تأکید القا می‌کند، و می‌گوید (بیت):^۱

ندارد هیچ جوهر بی‌عرض عین عرض چنود و لایبقی زمانین
 جوهر جسم که از اعراض متحصّل باشد، و اعراض در زمان نیاید،
 اضافی وجود به سوی او چگونه شاید؟ و بیان تحصّل از اعراض آن
 است که اگر از حکیم می‌پرسند که: «ما الجسم»، می‌گوید که: «ما یقبل
 الطول و العرض و العمق». چنانچه گفت (بیت^۲):

حکیمی کاندرا این ره کرد تصنیف به طول و عرض و عمقش کرد تعریف
 و در جواب سائلی که بگوید که: جسم متحصّل از طول و عرض و
 عمق نیست، بلکه مؤلف از ماده و صورت است و مرکّب از ماده و
 صورت، و قبول طول و عرض و عمق کرده^۳ است؛ می‌گوید:

هیولی چیست جز معدوم مطلق؟ که می‌گردد بدو صورت محقق
 یعنی ماده امری است که عقل اعتبار آن می‌کند، پس در خارج
 نیست و معدوم است، بلکه به نسبت با دیگر معتبرات عقلیه که
 معدومات‌اند، عدمیت او آئین و اظهر است، چون عدم مطلق نسبت با عدم
 مضاف. چه به هر حال اشیای اعتباریه محسوسه، اقرب‌اند به اضافی
 وجود از هیولی؛ چه محسوس‌اند به اعتبار، و او امری است نه محسوس به
 اعتبار. پس گویا مطلقاً نیست، و عقل اعتبار او به واسطه‌ی آن می‌کند که
 صورت را ناچار است از قوام به محلی، که اگر آن محل اعتبار نکنند،
 صورت، حال در چه چیز باشد؟ چه مفروض آن است که صورت
 جوهری است حال در جوهری دیگر که آن هیولی است، و از این اعتبار

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: (ندارد...) بیت) را ندارد. ۳. دا: نکرده.

ملازمت و معیّت میان صورت و هیولی دایم مفروض باشد که هرگز صورت را بی هیولی در خارج نتوان یافت. و حکیم فلسفی چون عالم را به اعتقاد خود قدیم گوید، صورت او را قدم لازم آید، و چون صورت بی هیولی مفروض نبود، در قدمی که صورت را لازم می آمد، هیولی را با صورت معیّت باشد. پس چون حکم بر عدم هیولی کرده شود، و صورت مفروض است که به او متحقق است و بی او نیست، از عدم او، عدم صورت لازم آید. چنانچه اگر حکم بر قدم صورت می کنند و او بی هیولی نیست، قدم هیولی لازم می آید. و اگر حکم بر عدم هیولی می کنند و او بی صورت نیست، عدم صورت لازم می آید. از اینجا ناظم - قدس سره^۱ - فرمود که:

چو صورت بی هیولی در قدم نیست هیولی نیز بی او در عدم نیست
و چون از نظم سابق معلوم شد که ناظم بر آن است که هیولی،
معدوم مطلق است که عقل اعتبار آن می کند، و عدمیّت او اظهر از سایر
اشیاست^۲، و میان او و صورت ملازمت^۳ است در وجود، لازم آمد که او
به عدم هر دو قایل باشد. چنانچه می گوید (بیت^۴):

شده اجساد عالم زین دو معدوم که جز معدوم از ایشان نیست معلوم
مخفی نیست که شخص انسان جسمی است از اجسام عالم، چون
حکم بر آن رود که تحصیل اجسام او مفروض از حصول دو^۵ امر
معدوم اند به حسب واقع، و موجود به حسب اعتبار، البتّه شخص انسان
که جسمی است از اجسام عالم، حال او همین باشد که تحصیل بود از دو
معدوم، که به اعتبار موجود باشند، نه به حقیقت. از آن جهت می گوید
(بیت^۶):

ببین ماهیّت را بسی کم و بیش نه معدوم و نه موجود است در خویش

۱. دا: (قدس سره) را ندارد. ۲. پا: (که عقل... اشیا است) را ندارد. ۳. دا: ملازمه.

۴. دا: (بیت) را ندارد. ۵. دا: در. ۶. دا: ایضاً.

یعنی ای شخص انسان در ماهیت خود به اعتبار وجود با تشخص جسمی که مفروض است تحصیل آن از هیولی و صورت - چنانچه می باید - نظر کن که نه حکم بر عدم او می رود؛ زیرا که به اعتبار موجود است - چه جسمیت است از اجسام عالم که حکم بر وجود آن رفته است، و نه حکم بر وجود او می رود - زیرا که به فرض تحصیل است از هیولی و صورت، که به حقیقت هر دو معدومند و اعتبار وجودشان رفته. و پوشیده نباشد که امر اعتباری را اعتدادی در پایه‌ی هستی نتواند بود و این معنی نه مخصوص به شخص انسان است، چه جمیع ماهیات ممکنه را نظر به وصف امکان - نه نظر به ائصاف به وجود - نقصی هست که فی الواقع آن امکان ماهیات است که امر اعتباری است. چنانچه ناظم گوید که^۱:

نظر کن در حقیقت سوی امکان که او بی هستی آمد عین نقصان و در جواب سائلی که گویند: چون حکم بر نقص امور اعتباری کرده شد، آیا چه چیز محقق و کامل است، و چه [چیز] اعتباری و ناقص؟ می فرماید که (بیت)^۲:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها امور اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود عدد بسیار و یک چیز است معدود
یعنی جز وجود واحد متحقق نیست و تعینات متکثره که از اعتبار ماهیات مختلفه به واسطه‌ی ائصاف به وصف امکان در شماره‌ی عقل در می آید نه امور حقیقیه است، بلکه اموری است مجازی و اعتباری؛ و از فرض مجموع آن، تعین عالم - که فی الحقیقه موجود نیست - عقل اعتبار می کند و هستی مجازی او مقرر می گردد و لهذا می گوید که^۳:

جهان را نیست هستی جز مجازی سراسر کار او لهو است و بازی
و بعد از آنکه باز نمود که یکی حقیقت است در مجازات ملبس و
مظاهر و اعتبارات نقوش و تعینات، تمثیلی در این معنی از برای مزید

۱. پا: (که) را ندارد. ۲. پا: (بیت) را ندارد. ۳. پا: که بیت.

توضیح در صورت وحدت بخار دریا و کثرت تعینات او به اشکال و اسما بیان می‌کند و نظم می‌دهد، و می‌گوید^۱ (تمثیل):

بخاری مرتفع گردد ز دریا به امر حق فرود آید به صحرا
شعاع آفتاب از چرخ چارم سرود آید شود ترکیب با هم
یعنی در جسم آن بخار از شعاع حرارتی پیدا شود، و حرارت چون
کیفیتی است که از جمله‌ی طبیعیات مقتضی آن است که محلّ او علوی
باشد، آن بخار نازل را - که بعد از نزول حاصلاً قطره‌ای است از آب و به
آن حرارت گرم شده، مایل به ارتفاع گرداند؛ و مرتفع نتوان که کیفیت
رطوبت مائی مانع او باشد؛ پس در میان جهتی ارتفاع و قرار، هوا و خاک
نیز به آن منضم گردد، صورت نباتی پیدا کند. چنانچه ناظم می‌گوید:^۲

کند گرمی دگر ره عزم بالا در آویزد بسدو آن آب دریا
چو با ایشان^۳ شود خاک و هوا هم بیرون آید نبات سبز و خرم
پس آن نبات - تا چه نوع باشد، چون حیوان بخورد و غذای او
شود، هر آینه جزو او گردد. باز که^۴ انسان، حیوان ماکول اللحم بخورد و
بدل مایتحلل او شود، خون بدن باشد و در او عیهی منی خالص، منی
گردد. پس به صورت نطفه از او در جفت او قرار گیرد، و تقلّب در اطوار
حاصل کند، حلقه شود؛ دیگر مضغه و عظام؛ دیگر کسوت لحمی بپوشد،
و قابلیت قبول نفس ناطقه‌ی انسانی پیدا کند؛ [و چون] نفس ناطقه تعلق
تدبیر بدو گیرد، جسمی باشد به مدد روح در غایت لطافت و صفا و او را
قوا و اعضا و حرکات و سکانات. تا در بطن مادر باشد نام او جنین بود؛
چون بزاید نامش طفل شود. مدتی صبی خوانندش، دیگر ممیز، دیگر
بالغ. بعد از تجاوز از بلوغ جوانش خوانند، تا از سی و پنج بگذرد و قوای^۵
طبیعی از ترقی بازماند. دیگر به سن کهنولت رسیده باشد. چون از^۶ سنین

۱. یا: (و نظم می‌دهد می‌گوید) را ندارد. ۲. دا: (گردد). ۳. دا: اینها. ۴. دا: (که) را ندارد.

۵. دا: قوای. ۶. یا: از این.

[شصت] تجاوز کند و رقم پیری بدو کشیده آید، یا به آرذل اعمار برسد یا نرسد. چون به پیری برسد، آخر، عمرش به سر آید و اجل پنجه بگشاید و روح به عالم ارواح باز پیوندد، و بدن در خاک نهند و آنچه از او خاک بود هم به خاک باز شود. نفس ناطقه را در بازگشت به گوش هوش چنان رسد که: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ»، الی آخر الایة؛ و از مآل بدن چنین خبر باشد که: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى». و این احوال که منثور گفته شد، در اطوار آن بخار مذکور، صاحب نظم^۱ می گوید^۲:

غذای جانور گردد ز تبدیل خورد انسان و یابد باز تحلیل
شود یک نقطه و گردد در اطوار و از او انسان شود پیدا دگر بار
چو نور نفس گویا بر تن آید یکس جسم لطیف روشن آید
شود طفل و جوان و کهل و کم پیر بدانند علم و رای و فهم و تدبیر
رسد آنگه اجل از حضرت پاک رود پاکی به پاکی، خاک با خاک
چون اطوار مختلفه و اعتوار تقلبات سریع در وجود نبات اظهر
بود، آن را عمده‌ی تمثیل مذکور ساخت، و مقیّس علیه باقی تعینات
عالمش گردانید. پس گفت (بیت^۳):

همه اجزای عالم چون نباتند که یک قطره ز دریای حیاتند
زمان چون بگذرد بر وی شود باز^۴ همه انجام ایشان همچو آغاز
رود هر یک از ایشان سوی مرکز که نگذارد طبیعت خوی مرکز
مراد از دریای حیات، بسط وجود است در مراتب اعتباریه در
تعینات متکثره‌ی مختلفه، که هر تمینی چون قطره‌ای یا حبابی از این دریا،
روزگاری نمایش دارد، و بعد از آنکه زمان ظهورش تمام گشت، باز به دریا
پیوست و در او فرو شد. اما تا از دریا حیّز ظهور او چه بوده^۵ است، به

۱. دا: نظم کتاب منظوم. ۲. دا: می گوید که. پا: می گوید بیت. ۳. دا: (بیت) را ندارد.

۴. پا: دگر. ۵. دا: بود.

همان قرارگاه باز رسد. و آنچه فرمود که طبیعت خوی مرکز باز نگذارد، و تعینات وجود همه امور طبیعیّه نیستند، از باب تصویر به اظهر است. یا خود طبیعت گفته و قوت عایده به اصل خواسته، اعم از آنکه در مادی و غیر مادی باشد: «و الله المبدأ والمعید». و در تقریر معنی سابق که از دریا، وجود واحد خواسته بود منبسط به ظهور او در تعینات متکثره‌ی اعتباریه، می‌فرماید:^۱

چو دریاییست وحدت لیک پر خون کسزو خیزد هزارن موج مجنون
و موج را مجنون از آن خوانده است که کثرت حرکات و سرعت آن
از لوازم جنون است، و در ظهور امواج تعینات دریای وجود واحد، هم
کثرت و هم سرعت به اقصی الغایه است؛ چنانچه فرماید (بیت ۱):
نگر تا قطره‌ی باران ز دریا چگونه یافت چندین شکل و اسما
بخار و ابر و باران و نم و گِل نسبت و جانور، انسان کامل
قطره‌ای از دریا فرض کن که به صورت بخاری ابر شد و بارید، و
نم بود و به امتزاج جزو ارضی گِل گشت، و چنانچه از پیش گفته شد،
صورتی نباتی یافت، و جانوری مأكول اللحم بخورد و جزو او شد، و
صاحب کمالی از آن مأكول اللحم تناول فرمود و بدل مایتحلل او آمد. و فی
الواقع این اضافات و اطلاقات همه در آن قطره بود. چنانچه می‌فرماید:
همه یک قطره بود آخر ز اول کسزو شد این همه شکل ممثل
و اگر نظر به دقت بگمارند، همه اجزای عالم حکم این قطره دارد
در ظهور و بطون، که گفته شد، که زمان ظهورشان اعمار ایشان است، و
رجوع به بطون، آجال؛ «والله محول الاحوال». ناظم می‌فرماید (بیت):
جهان از عقل و نفس و چرخ و اجرام توآن یک قطره دان ز آغاز و انجام
اجل چون در رسد در چرخ و انجم شود هستی همه در نیستی گم
از هستی، وجود اعتباری می‌خواهد، و از نیستی، رفع اعتبار. و

۱. دا: می‌فرماید بیت. ۲. دا: (چنانچه فرماید) را ندارد.

دریای وجود واحد را پیوسته موجی پس از موجی هست، که به موج دوم، موج اول محو می‌گرداند. و خود محال باشد که تا موجی منقضی نشود، در حین او موجی دیگر صورت بندد. و اگر فرض افتد که موج اول از آن دریا جهان است، به موج دوم که جهانی دیگر باشد، موج نخستین مرتفع‌الوجود بود در تموج این بحر. غوامس سخن که ناظم کتاب است، چه ذرهای خوشاب به سلک نظم بیرون می‌دهد و می‌گوید:

چو موجی برزند گردد جهان طمس یقین گردد که آن «لم تغن بالامس»
خیال از پیش برخیزد به یکبار نماند غیر او در دار، دیار
در مشاهده‌ی عارفان، دایم چنین است، و تا این مشاهده از سر
ذوق و عیان حاصل نشود - نه از راه علم و بیان -، درویش، مقرب حضرت
حق و واصل مطلق نیست. در وقوع این مشاهده است که می‌گوید (بیت):
ترا قریبی شود آن لحظه حاصل شوی تویی با دوست واصل
چون مشاهده، مشاهده‌ی رفع تعینات است، و مشاهده نیز خود
تعینی است، وصول او بی او مفروض بود. لاجرم فرمود که تویی تو با
دوست واصل شوی. و اما سؤالی می‌آید که چون رفع تعین مشاهده لازم
بود، پس آنکه واصل می‌شود کیست؟ و اگر واصلی باشد نیز راست
نمی‌آید که مذکور گشت که: «نماند غیر حق در دار دیار». جواب
می‌فرماید که:

وصال این جایگه رفع خیال است چو غیر از پیش برخیزد وصال است
یعنی معامله در همه حال وجود واحد راست، و صورت غیریتی
که مخیل شخص دریا بنده بود - و نه مطابق واقع -، چون از ادراک دریا بنده
مرتفع گردد، گویا او که خود را متصل می‌یافت به تخیل غیریت، متصل
می‌یابد به رفع تخیل. و راست باشد که او بی او واصل است؛ چه آنکه
متحقق است در تعین اعتباری، و دریا بنده هم او متحقق است در ادراک

رفع تعین اعتباری و تعین مخیل اعتباری از ادراک زایل. و این جمله نه سخنی است که عمق آن به مدارک عقل و فهم و علم و اصطلاح در می توان یافت، اما موقوف ذوق و مشاهده است. و آنچه حضرت سلطان العاشقین، سید الاقطاب علی الیقین، ترجمان کلام الرحمن، شیخ ابی محمد روزبهان - قدس سره - می فرماید در رساله‌ی «قدس» که: «مرد نرسد تا خود را حق نداند» و آنچه عارف عیانی، شیخ اوحدالدین عبدالله بلیانی - رحمة الله علیه - در «رساله‌ی دایره» تمثیل کرده که: «شخصی^۱ را محمود می گفتند و بعد از آتش محمد خواندند. شخص نگشت و اعتبار تسمیه به جمود برخاست»؛ همه اشارت به این مشاهده است. و اگرچه نفس مقصود از مسئله‌ی مشاهده و عدم مشاهده تفاوتی پیدا نمی کرد^۲؛ اما بزرگان به کشف معلوم کرده اند که تا رونده را فنا حاصل نمی شود - که غیوبت اضافات اوست از او، رفع خیال و وهم غیریت نمی شود. و اگر نه حال بر این وجه بودی، حال ناقص و کامل، و غافل و مدرک، و عاقل و عاشق، و شخص صورت پرست و مرد فانی معنی بین همه یکی بودی. چون این مسئله مستوفاً معلوم شد، بیاید دانست که گاه هست که بعضی را در تمثیلات این مقصد شبهه می افتد. چنانچه گویند در عبارت آنکه گفته شد که محمود، محمد شود، ایهام آن هست که ممکن، واجب می گردد. از برای رفع شبهه می گوید (بیت^۳):

مگو ممکن ز حدّ خویش بگذشت نه او واجب شد و نه واجب او گشت
چه اگر وجود نه واحد بودی و تعینات نه اعتباری، امثال ذلک
محتمل بود؛ لیکن خوش می گوید (بیت^۴):

هر آنکو در معانی گشت فایق نگوید کاین بود قلب حقایق
قلب حقایق چون باشد، که اینجا اثبات حقیقتی است واحد، و نفی حقایق اعتباریه؛ و تا نفی حقایق اعتباریه در این مشهد که مشاهده‌ی

۱. یا: شخص. ۲. دا: است. ۳. دا: (بیت) را ندارد. ۴. ایضاً ۲.

حقیقت واحد در اوست نشده، انسان را در حقیقت اعتباریه‌ی خود بسیاری از اطوار لازم حال است، و کشف آن امور از معارف نفسیه^۱ است؛ و در هر طوری او را نشئه‌ای است. چنانچه ناظم قدس سره^۲ گفت (بیت)^۳:

هزاران نشئه داری خواجه در پیش برو آمد شد خود را بیندیش
 همه جزو و کل از نشئات انسان بگویم یک به یک پیدا نه پنهان
 چون تلخیص مبحث افاده‌ی آن کرد که یک حقیقت بیش نیست و
 تعینات متکثره مخیلات اند، ساپلی را می‌رسد که بگوید که: اموری که در
 میان بنده و حق واقع است - مثل وصول و قرب و بعد و قلت و فیض و
 کثرت - آن چگونه از مخیلات باشد، و معنی ثبوت آن بعد از آنکه نسبت با
 حقیقت واحده‌ی امور متکثره همه منفی است، چه معنی دارد؟ پس سؤال
 می‌رود.

○ سؤال:

وصال ممکن و واجب به هم چیست؟
 حدیث قرب و بعد و بیش و کم چیست؟

○ جواب:

ز من بشنو حدیث بی کم و بیش ز نزدیکی تو دور افتادی از خویش
 و این صورت واقع می‌شود که از غایت نزدیکی، شبهه‌ی دوری
 می‌افتد، به واسطه‌ی آنکه عقل می‌گوید که اگر مقصود نزدیک بودی،
 مدرک شدی. و این عاقل نمی‌داند که گاه هست که مرئی به سبب آنکه
 سخت نزدیک باصره است مرئی نمی‌شود - چنانچه در همین کتاب از
 پیش گذشته است - قبله الواجدین، مولانای روم جلال‌الدین [مولوی] -
 قدس سره^۴ - در مثنوی می‌گوید (بیت)^۵:

۱. دا: یقینیه است. ۲. دا: (ناظم قدس سره) را ندارد. ۳. دا: (بیت) را ندارد.

۴. پا: (قدس سره) نیست. ۵. پا: (بیت) نیست.

انت وجهی لاعجب ان لم اراه
غایة القرب حجاب الاشتباه

چون فرموده بود که مطلوب که وجود واحد حقیقی است به طالب پس نزدیک است، و قرب، علت تصوّر بعد است، در بیان قریب و بعید می فرماید (بیت):

حدیث^۱ آن هست کورازش نور است بعید آن نیستی گز هست دور است در حدیث حضرت پیغمبر -صلی الله علیه و آله^۲- وسلم آمده است که: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ خَلْقَهُ فِي ظِلْمَةٍ فَالْقَى عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ اهْتَدَى وَ مَنْ أَخْطَاهُ ضَلَّ». فلذلك اقول: «جَفَّ القَلَمُ عَلَى عِلْمِ اللَّهِ». در بعضی روایات «رش علیهم من نوره» وارد است. و ناظم کتاب حمل «رش نوره» بر افاضه‌ی وجود ممکنی کرده است از واجب الذات تعالی بر ممکنات؛ و این افاضه نزد او نه به آن معنی است که حکیم و متکلم گویند، بلکه او بر آن است که این افاضه، اضافه‌ای بیش نیست؛ چه وجودی زاید بر وجود مطلق فی نفس الامر نزد او مقرر نیست. و اگر اعتبار وجودی زاید کنند آن زاید معتبر بی آنکه اضافه‌اش به سوی وجود مطلق باشد متصوّر نتواند بود. وجود مطلق مضاف الیه را -ناظم-، وجود واجبی می گویند، و وجود مضاف را وجود ممکنی؛ و لامناقشة فی الاصطلاح. پس تفسیر قریب من الله بر آن کرده باشد که او ماهیت اعتباری ممکن است که قیام آن به واجب الذات که وجود مطلق است حاصل است، و این قیام عبارت است از رش نوره. و بعید من الله، ماهیت اعتباری ممتنع که اعتبار وجودش نمی رود، پس چگونه اعتبار قیام وجودش معقول شود؟ و چون اعتبار قیام وجودش به وجود مطلق نکنند، از وجود مطلق بعید باشد، چه^۳ به قیام وجود به او، نزدیک بود نتیجه آن دهد که این سخن که به مذهب ناظم، ممکنات هر یک قریب من الله باشد و ممتنعات هر یک

۱. دا: (غریب) آمده. ۲. با: (علیه و آله) نیست. ۳. دا: به هر چه.

بعیدٌ مِنَ اللَّهِ؛ لیکن این جا دو نکته هست یکی آن که ممتنع که وجود خارجی او اعتبار نمی‌رود، وجود ذهنی دارد نزد آن که به وجود ذهنی قابل است، و هر آینه وجود موجود موجود ذهنی نیز قایم به واجب الذات است، قایم به واجب الذات قریب، پس چگونه بعید بود؟، و بر تسلیم آنکه ممتنع، وجود ذهنی ندارد، تعقل او فرع وجود عاقل است که قایم است به واجب الذات، و در این صورت نیز قرب لازم بود نه بُعد، چه قایم به واسطه است. و نکته‌ی دیگر آنکه در الفاظ این حدیث و ذکر او در باب ایمان به قدر قراین آن هست که حمل «رش نور» نه به قیام وجود می‌باید کرد، بل که بر افاضه‌ی استعداد معارف و توفیق طاعات. و در حدیث مسح ظهر آدم، مؤید این معنی وارد است که فرمود - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا خَلَقَ الْعَبْدَ لِلْجَنَّةِ اسْتَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى يَمُوتَ عَلَى عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ الْجَنَّةِ، وَإِذَا خَلَقَ الْعَبْدَ لِلنَّارِ اسْتَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى يَمُوتَ عَلَى عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهُ بِالنَّارِ». و شک نیست که اهل جنت قریب من الله باشند، و اهل دوزخ، بعید؛ و اهل جنت اهل معارف و طاعات‌اند. و نقد این سخن را سگه از حدیث قدسی باید کرد که حق تعالی می‌فرماید: «مَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَّافِلِ...»^۱ «إِلَى آخِرِهِ»^۲. و شبهه‌ای که طبع دوران انگیزد که دوزخ هفت درجه است و بهشت هشت درجه؛ و هر آینه تعینات سبع از تعینات ثمان چون به یک مرتبه اقل است به وجود مطلق نزدیکتر است، پس بر این تقدیر دوزخ نه بعید باشد، قریب بلکه اقرب بود. جواب نزدیکش آن است که اگر قرب - چنانکه ناظم می‌گوید - به نسبت قیام تعینات است به سوی وجود مطلق، نسبت همه در قرب علی السویه است؛ و اگر قرب به وجهی دیگر است آن نه به قلت و سابط است، چه غلظت و رقت و لطافت و کثافت حُجب دخل دارد. چنانکه چند پرده از حریر تُنک آنچنان میان دو بدن^۳ حایل از تماس نیست

۱. پا: (وآله) را ندارد. ۲. دا: لا يزال. ۳. دا: الحدیث. ۴. پا: دو بدن.

که یک پرده‌ی غلیظ از پشم یا ریسمان. ورائی می‌بینیم که در زمین است و مرئی در پس هفت آسمان و رؤیت حاصل است؛ و در پس خشتی که در زیر قدم او است، مرئی نمی‌بیند. پس از بعید در این جایگه مراد آن است که نه ناظر به مقصود است، و اگرچه میان او و مقصود معیّت است. و قریب آنکه مقصودش در مشاهده است، و اگرچه بُعد میان او و مقصود چندان است که از عرش تا فرش. پس حاصلأً قرب به رفع حجاب است. چنانچه قیلة الواجدین مولانا جلال‌الدین (رح) ^۱، می‌فرماید (بیت ^۱):

قرب نه بالا نه پستی جستن است

قرب حق از حبس هستی رستن است

و مراد از حبس هستی بیرون آمدن و قطع نظر کردن از تعین اعتباری خود است ^۲، و یافت مشاهده‌ی وجود مطلق و مراتب او به مدد نور او. چنانچه بقیّت حدیث قدسی ادا می‌کند: «إِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ» الحدیث ^۳.

و ناظم اگرچه بنای قرب بر قیام تعین اعتباری به سوی وجود مطلق نهاد. و قرب چنانچه گفته شد، رفع تعین اعتباری است در حقیقت مشاهده، گویا ذکر سبب کرده و اراده‌ی مسبب؛ چه اثبات وجود اعتباری می‌باید تا نفی متوجّه شود و قرینه‌ی وقوع این مراد. بعد از آنکه حمل سخن ناظم بر آن وجه کنیم که آن دو نکته‌ی مذکور بر او متوجّه شد، ایراد آیات آینده است که مؤکد حمل قرب است بر رفع تعین اعتباری. چنانچه ناظم - قدس سره ^۴ - می‌فرماید (بیت):

اگر نوری ز خود در تو رساند تو را از هستی خود وارساند
چه حاصل سرترا زین بود نابود کز و گاهیت خوف و گه رجا بود
خوف و رجا که از تو هم زوال و تصور بقا بر شخص غالب می‌شود،

۱. پا: (مولانا جلال‌الدین) را ندارد. ۲. پا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: وجود است.

۴. پا: (الحدیث) را ندارد. ۵. دا: (ناظم قدس سره) را ندارد.

از آن می باشد که [شخص] عارف نیست به آن که او وجودی^۱ حقیقی دارد که به آن موجود است، و تعینی مجازی اعتباری که چون سایه ای است نسبت با آن وجود حقیقی؛ و پندارد که این سایه وجود اوست، لاجرم از زوال آن می ترسد و جای ترس نیست. قبله الواجدین شیخ عطار - عطرالله مرقدہ -^۲ می فرماید (بیت):

چون بدانستی^۳ که ظل کیستی

فارغی گر مردی و گر زیستی

چه اگر اصل حقیقی زایل شدی، ترس^۴ بر جای خود بودی، یا سایه نیز که نیست - و می نماید که هست - در معرض زوال بودی؛ و به هر تقدیر، هیچ در معرض زوال نیست؛ چه آنکه وجود حقیقی است به عدم مبدل نمی گردد، که قلب حقیقت محال است؛ و آنچه تعین اعتباری است و وجود مجازی، خود نیست، و نیست،^۵ نیست شود. از آن جهت، ناظم در رفع این خوف نسبت با عارف، که وجود مجازی [را چنین] می شناسد که زایل نمی تواند بود به واسطه ی عدمیت، چنانچه وجود حقیقی به سبب محضیت وجود، می فرماید (بیت):

نترسد زو کسی کورا شناسد که طفل از سایه ی خود می هراسد
و ضمیر که لفظ او است در دو جا از این بیت راجع با وجود مجازی
اعتباری است، چه خوف و رجا در بیت سابق متعلق به او بود. و اگرچه
احتمال بعید هست که راجع با وجود حقیقی دارند. خواه که ضمیر راجع
با وجود حقیقی دارند و خواه که مرجع وجود مجازی شمارند، خوف
شخص بر وجود معنی ندارد، از جهت زوال. آنچه گفته شد که به هر تقدیر
زوال نیست و همچنین [باید گفته شود که] خوف از وجود بی وجه است.
چه اگر وجود، هست حقیقی است، صادر از او، مشتمل بر حکمتی است

۱. دا: وجود. ۲. دا: (وجود) را ندارد. ۳. دا: بدانستی تو. ۴. با: (ترس) را ندارد.

۵. با: (نیست) را ندارد.

بی علت که راجع به نفعی و کمالی باشد در مآل - و اگر چه بالنسبه ضرری و نقصانی نماید در حال -؛ و اگر وجود، امری اعتباری است، پس خود نیست، و از نیست، صادری متوقع نیست تا خوف از صادر متصور گردد. و این خوف اگر واقع می شود، ناظم تشبیهش به خوف طفل از سایه‌ی خود از آن جهت می کند که نه از مقتضای عقل است؛ و تا طفل ایستاده است و سایه‌ی او بر زمین افتاده است، می ترسد، و چون روان شد و سایه ملاحظه نمی کند، خوف زایل گشت. پس سالک را وقوف بر هستی مجازی خود بر مثال سایه‌ی اوست. نمی باید تا سبب خوف او نشود، بلکه باید که در این سیر که مستلزم قطع نظر از وجود مجازی است و تعیین اعتباری، با او حاجت به مبالغه‌ی منتهی نباشد، که فطرت سلیمه را رابضی نمی باید. ناظم می گوید (بیت ۱):

نماند خوف اگر گردی روانه ^۱ نسیخواهد ^۲ اسب تازی تازیانه
و چون سالک از ملاحظه‌ی وجود مجازی و تعیین اعتباری عبور
کرد و معامله‌ی او با خالق و خلائق بی اوست، یعنی بی تعیین اعتباری او، و
به مدد نور وجود مطلق که به حقیقت به آن موجود است، در معامله
است، اگر به دوزخ درمی رود که آتش آن معبر به هر چه دارند در او اثر
نکند. خواه که گویند آتش طبیعت است و هوا، یا آتش فتنه و بلا، یا آتشی
در طبقه‌ی سفلی، چه آتش دوزخ از برای آن است که ظلمت هستی
مجازی و خودبینی و لهو بازی بسوزاند، و این مرد از آن جمله گذشته بود
و غرق نور وجود مطلق گشته، پس دوزخ اینجا با او گوید: «جُرِّیا مَوْمِنٌ فَإِنَّ
نُورَكَ يُطْفِئُ نَارِي»، و لهذا ناظم - قدس سره - گفت:

ترا از آتش دوزخ چه باک است که از هستی تن و جان تو پاک است
از آتش زرّ خالص سر فرورد چو غشی نبود اندر وی چه سوزد
اگر چه گفته شد که مقتضای عقل آن است که از وجود خود

۱. یا: مفضی. ۲. یا: (بیت) را ندارد. ۳. یا: نخواهی. ۴. یا: (قدس سره) را ندارد.

نترسند، باز دیده می شود و به حکم کمال لب و نهبه جای آن است که از خود بترسند یا نظر به وجود حقیقی، چنانچه کریمه ی قرآن عزیز بیان آن می کند که: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ». و بینه ی حدیث کریم که: «أَعْرَفُكُمْ بِاللَّهِ أَخَشِيكُمْ مِنْهُ»؛ یا نظر به وجود مجازی که ناظم قدس سره^۱ می گوید (بیت):

ترا غیر تو چیزی نیست در پیش و لیکن از وجود خود بیندیش
اگر در خویشتن گردی گرفتار حجاب تو شود عالم به یکبار
چرا که عالم مجموع تعینات اعتباریه است، و در تعین اعتباری
آدمی که نسخه ای است مطابق همه ی آن همه ملحوظ باشد. پس هر که
گرفتار خود باشد، گرفتار همه باشد، و خود از جامعیت اعتبارات عالم
انسان را گزیر نیست. چه نوع او بعد از همه ی انواع معتبر است، و پس از
او نوعی دیگر نیست. ^۲ لاجرم حواله ی نشئه ی او در کتاب الهی، به اسفل
طبایع رفته است که: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ
سَافِلِينَ». چنان مفروض می افتد که از مبدأ وحدت چون ملاحظه ی ظهور
کثرات تعینات رود، متتهای تعینات نشئه ی انسان بود. و لهذا گوید^۳
(بیت^۴):

تویی در دور هستی جزو اسفل تویی با نقطه ی وحدت مقابل
تعینهای عالم بر توطاریست از آن گویی - چو شیطان - همچو من کیست؟
وز آن گویی مرا خود اختیاریست تن من مرکب و جانم سواریست
زمام من به دست جان نهادند همه تکلیف بر من زان نهادند
اعتبار جان و تن و تفصیل قوا و جوارح و اعضا چون معتزلی از
اسباب نباید داشت تا به تعین خود و تعینات عالم در نمانند و گرفتار
نگردند. بلکه قطع نظر باید کرد از تعین اعتباری خود در باب اختیار و در
وجود مجازی نگاه نباید کرد. و نسبت، هر چه کنند به سوی وجود حقیقی

۱. ایضاً. ۲. (چه نوع... نیست) را ندارد. ۳. می گوید. ۴. (بیت) را ندارد.

باید کرد، نه به عبارت انا که انا گفتن در این اختیار کار شیطان خام است؛ بلکه به عبارت اَنْتَ که اَنْتَ گفتن وظیفه‌ی انسان تمام است. قال النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - «أَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِنْ عِقَابِكَ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ وَ أَعُوذُ بِكَ مِنْكَ. لَا أُحْصِي نِئَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ». و اگر نسبت اختیاری به خود می‌کنی، این صورت از انانیت است، بد می‌کنی. ناظم گوید^۲ (بیت^۳):

ندانی کاین^۴ ره آتش پرستیست همه این آفت و شومی ز^۵ هستیست
 و از آن جهت گفت که اضافه‌ی اختیار به خود راه آتش پرستی است
 که از این معنی، اثبات دو مختار حقیقی در وجود لازم می‌آید؛ و گبران
 اثبات^۶ دو فاعل حقیقی می‌کنند. و اگرچه در تفصیل این دو اعتقاد تفاوت
 هست. و اگر گویند که چون اختیار نباشد، تکلیف باطل باشد، و تکلیف
 واقع است، پس اختیار واقع باشد؛ می‌توان گفت که تکلیف برای امتیاز
 فریقین است.^۷ ناظم به مذهب خود می‌گوید (بیت):

کدامین اختیار ای مرد عاقل

کسی کورا بود بالذات باطل

یعنی نه از مقتضای عقل کسی است که داند که چون تعین او امری
 اعتباری است و ذات او معدوم، آنکه به اختیار خود قایل شود. چه صدور
 فعل از معدوم باطل است، چه جای اختیار در صدور؟ و این برخلاف
 مذهب اشعری، [و از باورهای] معتزلی است.^۸ چنانچه گفت:
 چو بودتوست یکسر محو^۹ و نابود نگیویی اختیارت^{۱۰} از کجا بود؟
 کسی کورا وجود از خود نباشد به ذات خویش نیک و بد نباشد
 [این سؤال] بر ناظم [وارد] می‌آید که اگر وجود ممکن اعتباری
 نمی‌داری، و می‌گویی که ممکن را وجود حقیقی هست، غایت آن که نه از

۱. با: (وآله) را ندارد. ۲. با: (ناظم گوید) را ندارد. ۳. دا: (بیت) را ندارد. ۴. با: کین.

۵. دا: شومی ی. ۶. با: (دو... اثبات) را ندارد. ۷. با: (می‌توان... است) را ندارد.

۸. با: (و این... است) را ندارد. ۹. دا: همجو. ۱۰. با: اختیارات.

خود است، از واجب تعالی است، و [حضرت] واجب، ذات او [را] چنان آفریده [است] که صدور فعل از مقتضای ذات اوست، چرا نشاید که وجودش از خود نباشد و فعل نیک و بدش از خود باشد؟ و این ایراد نه از جانب سنی است. ناظم، ملایم پی منافر، و حصول مطلوب بر وجه مأمول، و بقای شخص، [را] در کمال امور وجودی - که هیچ کدام واقع نیست -، سند منع اختیار می سازد و می گوید:

که را دیدی تو اندر هر دو عالم که یکدم شادمانی یافت بی غم؟
 که را شد حاصل آخر جمله امید که ماند اندر کمالی تا به جاوید؟
 و چون کامل در هر مرتبه اول ناقص می باشد، هر آینه مرتبه ثابت باشد، و کمال و نقصان دو امر راجع به اهل مرتبه، و زوال و بقا همچنین. و حق تعالی به ارادت و اختیار و حکمت و اقتدار خود ناقص را کامل می کند، و کامل را فانی. از این جهت ناظم ^۱ - فرمود (بیت آ):
 مراتب بساتی و اهل مراتب به زیر امر حق و الله غالب
 چنانچه تحت امر الله در بیت، متعلق باشد به اهل مراتب تنها - و
 الله اعلم -، چون ناظم بر این رفت که مخلوق را اختیار نیست در تأکید
 عدم اختیار می گوید (بیت):

اگر از حق شناس اندر همه جای ز حدّ خویشتن بیرون منه پای
 ز حال خویشتن پرس این قدر چیست و ز اینجا باز دان کاهل قدر کیست
 در قدر اول از این بیت ایهام است، میان قدر به معنی مقدار و قدر به معنی آنکه مشهور است میان ^۲ متکلمان که اضافه‌ی فعل است به سوی عبد علی سبیل الحقیقه، که بنده فاعل فعل نیک و بد باشد مطلقانه؛ فاعل فعل، حق تعالی باشد، و کاسب فعل، بنده؛ چنانچه اشاعره بر آنند. و مخاطب را در بیت [مورد نظر] حواله به تأمل حال خود از آن می فرماید تا مثل سند، منع اختیار که او گفته بود، از حال خود، او را مقرر شود، و

۱. دا: (قدس سره) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: میانہ‌ی.

بداند که اهل قدر بر حق نیستند؛ و در تأکید آنکه اهل قدر بر باطل‌اند، دلیل از حدیث نبوی - علی قائله الصلوة والسلام - می‌آرد. چنانچه می‌گوید (بیت^۱):

هر آنکس را که مذهب غیر^۲ جبر است پیغمبر گفت او در شرع گبر است از قول پیغمبر - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - آن می‌خواهد که ابن عمر^۳ روایت کرده^۴ که پیغمبر - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فرمود: «الْقَدْرِيَّةُ مَجْرُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ إِنْ مَرَّضُوا فَلَا تَعُودُهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تُشْهَدُوهُمْ». بعضی از محدثان در این حدیث طعن کرده‌اند، اما در کتب مشهوره مذکور است. و لازم نیست که هر که نه قدری باشد، جبری باشد تا گویند که هر که نه جبری است، گبر است، چه شاید که سنی باشد؛ و همچنانکه قدری بر باطل است، جبری نیز بر باطل است، وَالْحَقُّ: «الْأَجْبَرُ وَلَا تَقْرِيضُ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ»^۵. چه، قدری اسناد فعل به عبد می‌کند علی سبیل الحقیقه؛ و جبری اسناد فعل به حق تعالی می‌کند و کسب عبد^۶ اسناد نمی‌کند؛ و سنی، کسب، اثبات می‌کند. پس منطوق حدیث اعتبار باید کرد که گویند قدری مشابه گبر است از آن جهت که گبر به دو مؤثر حقیقی در وجود قایل است: یزدان که می‌گوید خیر از اوست، و اهرمن که می‌گوید شر از اوست، و قدری نیز همچنین به دو مؤثر حقیقی قایل است در وجود که می‌گوید که خیر از خداست و شر از ما.^۷ یا چنانچه بعضی دیگر از قدریه می‌گویند که دو مؤثر حقیقی باشد در وجود: بنده که خالق خیر و شر خود باشد، و خدای که^۸ خالق همه خیرات اوست؛ اما بنده در خلق خیر خود توفیق از - خدای عزوجل^۹ - دارد، و در خلق شر خود خذلان از او یافته. و کسانی که سخن دوم از ایشان منقول است، معتزله‌اند. و فی الجملة گفته‌اند

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. (مذهب) را ندارد. ۳. با: (وآله) را ندارد.

۴. با: رُضِيَ اللهُ عَنْهَا. ۵. دا: کرده‌اند. ۶. با: (والحق... امرین) را ندارد. ۷. دا: اثبات.

۸. دا: می‌گوید که. ۹. دا: (و) آمده. ۱۰. دا: (خالق... که) را ندارد.

۱۱. با: (عزوجل) را ندارد.

که: خیر^۱ و قدر ویران، مرکب سنت میان هر دو می‌ران. و به سنت^۲ آن مراد است اینجا که اعتقاد کنند که خیر و شر به اندازه‌ی ازلی واقع است در وجود، و مؤثر حقیقی در هر دو، حق تعالی است؛ و واسطه‌ی ظهور که فاعل مجازی است، بنده. چنانچه فعل که در ازل اندازه یافته است این زمان به واسطه‌ی بنده ظاهر می‌شود، و کسب عبارت از این است؛ و ابیاتی که می‌آید مقرر آنچه مذکور گشت. می‌فرماید که^۳ (بیت):

چنان کان گیر، یزدان و اهرمن گفت همین نادان احمق، ما و من گفت
به ما افعال را نسبت مجازی است نسب خود در حقیقت لهو و بازی است
نبودی تو که فعلت آفریدند ترا از بهر کاری برگزیدند
به قدرت بی‌شکی دارای برحق به علم خویش حکمی کرده مطلق
مقدر گشته بیش از جان و از تن برای هر یکی کاری معین
یکی هفصد هزاران ساله طاعت بجای آورد و کردش طوق لعنت
و این حکایت حال شیطان است، و انتهای حال او به هفصد هزار سال از آن شده که او مراتب سبعی تمام می‌کند و از آحاد و عشرات و مآت و الوف و اتمام این مراتب اقتضای وقوف بر سر فردیت می‌کند نه زوجیت، و مقارنه‌ی وتریت نه شفعیّت؛ و لهذا سجده‌ی آدم نکرد. و خواجه‌ی انصاری از لسان مرتبه‌ی او گفت که می‌گوید:

با چندین هزار خطاب کردند که چرا دو گفتند، بگذار تا با یکی عتاب کنند که چرا دو نگفتی؟ و هر جا که سر فردیت غلبه کند، ابایی باشد. نمی‌بینی که طایفه‌ای گفتند که افراد سر به قطب فرو نمی‌آرند و این توحیدی است در مرتبه‌ی جمع، نه در مرتبه‌ی جمع الجمع. از اینجا یکی می‌بیند و دو نمی‌بیند، یکی در دو و در مالا نهاییه له می‌بینند. پس محدّد است و حدّ در حقیقت توحید نشاید. لاجرم چون به مشاهده‌ی حق در مرتبه‌ی جمع الجمع نرسید، از مقصود دور افتاد، و دوری لعنت است:

۱. دا: خیر تراست. ۲. با: نسبت. ۳. با: (که) را ندارد.

دگر از معصیت نور و صفا دید چو توبت کرد، نام اصطفی دید
 مراد از این دگر آدم است - علیه الصلوة والسلام -، و معصیتش آن
 بود که در دام دانه افتاد. چه قابلیت او اقتضای آن می کرد که وقوف بر
 حدی نکند و قیدی از قیود دامن همت او نگیرد؛ و اگرچه این معنی
 ماده‌ی مشاهده‌ی سر جمع الجمع است، اما بی نقصی نیست، که آن
 اثبات اختیار خود و عدول از باب امر و الهام است. و نیز خروج از مرتبه‌ی
 عبودیت محییّت است؛ چه موحد که حق را مختار می بیند، مرده‌ی اختیار
 اوست و هر چه امر می کند یا نهی می کند، تجاوز از آن ندارد، و چون بنده
 است نه به حکم خود است؛ و چون محبت است، نه مراد خود می طلبد. و
 پس تجاوز از حد - که به حقیقت مقدر^۱ ازلی بوده -، چون ظاهرا این
 شواهد مذکوره بدان^۲ مترتب بود، آدم از روی ادب آن را ذنب دانست و
 توبت از آن کرد و گفت: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا»؛ زیرا که تجاوز از حد ظلم
 است. قال الله^۳ تعالی: «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ». و این توبه
 نیز هم از^۴ مقتضای مشاهده‌ی جمع الجمع است تا تجاوز از حد نیز حدی
 و قیدی دیگر نشود. بلکه آدم مطلقاً است من حیث القابلیّة؛ مقیدی من
 حیث الامر الی الفعل و التّرك. اگر گفتند افعَل، می کند؛ و اگر گفتند لا تفعل
 نمی کند؛ و اگر گفتند آنچه کردی گناه بود، می گوید دیگر نکنم؛ و اگر
 می گویند طاعت بود، می گوید توفیق زیادتی می خواهم، و حصول آن نه از
 من بود. و در جمله فاعل مختار حق است به حقیقت، و به مجاز نسبت
 فعل به سوی بنده کرده می شود. از آن است که اسرار فعل به حق راجع
 می دارند، و ظاهر آن را به بنده نسبت می دهند، و به واسطه‌ی آن اسرار هر
 فعلی را اعتبارات و متعلقات متفاوت پیدا می شود؛ چنانچه منهی، از
 آنجا^۵ مأمور شود، و مأمور، منهی. و رخصت و عزیمت، چون ناسخ و
 منسوخ بکار افتد، و وجه و قول در فتوا معمول گردد، و راجح، شایع، و

۱. دا: مقدار. ۲. دا: بر آن. ۳. دا: (الله) را ندارد. ۴. دا: (از) را ندارد. ۵. دا: اینجا.

مرجوح به خصوصیت ضرورت محکوم به؛ و لهذا توان گفت که معصیت آدم سبب ترقی او بوده، و طاعت ابلیس سبب تنزل او. چه معصیت آدم را به عجز داشت و عجزش مستجلب لطف و مغفرت آمد، و طاعت ابلیس را به غرور آورد و غرورش مستحق طرد و لعن کرد. یا گوییم که آنچه از هر یکی از آدم و ابلیس صادر شد، نتیجه‌ی حکم الاهی از آن در مقابل به ظهور آمد. ترک مأمور ابلیس، سبب رفعت شأن مقابل او شد که آدم بود، و فعل منهی آدم، سبب قطعیت و ردّ مقابل او آمد که ابلیس بود. چنانچه ناظم گفت (بیت^۱):

عجبتز آنکه این از ترک مأمور شد ازالطاف حقّ مرحوم و مغفور
و آن دیگر ز منهی گشت ملعون ز می فعل تو بی چند و چه و چون
و می توان گفت که منهی - که سجده‌ی غیر حقّ است -، به نسبت با
شیطان، مأمور شد؛ و چون به امر نرفت ملعون گشت. و مأمور که اکل‌هی
طیبات است - و گندم از آن جمله است - به نسبت با آدم، منهی شد؛ و
چون به توبه ترک کرد، مغفور آمد. و توجه^۲ اول اقرب است، به هر وجه،
تقلّب اعتبار امر و نهی سبب ردّ و قبول است؛ نی نی بلکه هیچ چیز از
مذکور^۳ سبب هیچ چیز دیگر نیست؛ ارادت حقّ تعالی^۴ در صورت امر و
نهی از پرده‌ی کمون روی به جلوه‌ی ظهور آورد، و فعل بی علت به رقم:
«يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ»، و: «يُحْكُمُ مَا يُرِيدُ»، ناصیه‌ی کاینات را نشان کرد،
چنانچه مقتضای کبریایی مالک الملوک باشد. ناظم می‌گوید (بیت):

جسناپ کبریایی لا ابالی است منزه از قیاسات خیالی است
و بر تقدیر اختیار مطلق حقّ تعالی و بی اختیاری بنده، و آنکه نه
عمل سعید موجب سعادت اوست، بلکه: «السَّعِيدُ مَنْ سَعَدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ»،
و نه عمل شقی موجب شقاوت او است، بلکه: «وَالشَّقِيُّ مِنْ شَقِي فِي بَطْنِ
أُمِّهِ»؛ و آنکه کار به قدر سابق و حکم علم الاهی منوط است، می‌گوید

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: توجه. ۳. دا: مذکورات. ۴. دا: جلّ و علا.

(بیت^۱):

چه بود اندر ازل ای مرد ناهل، که این یک شد محمد و آن ابو جهل؟
 چه، حکم ازلی، بیش از محامد حضرت محمدی - علیه الصلوة
 والسلام -، در این عالم بر آن رفته که آن حضرت اشرف مقبولان باشد؛ و
 بیش از ظهور جهالات ابی جهل - علیه اللعنه - بر آن که او ارذل مردودان
 بود. پس عمل بنده در قبول و ردّ او دخل ندارد. اگر به اختیار بنده بودی،
 مردود خود را مقبول کردی، لیکن تا لطف ازلی شامل حال کدام نشه‌ای
 بوده، او مقبول است؛ و تا قهر در شأن که بکار آمده، او مردود است. و
 لطف و قهر ازلی بی علت است، و اعتراض بر فعل بی غرض حقّ تعالی از
 عدم معرفت است؛ بلکه از ضعف توحید است که یک مؤثر در وجود
 مشاهده نمی‌کند. و مقتضای توحید این است که مؤثر به حق و مختار
 مطلق حضرت الهی شناسد، چه به حقیقت اوست که فاعل مختار است
 در وجود، نه آدمی و دیو و پری، و نه ملک و فلک و زمانه. از اینجا است که
 اعتراضی [که] بر زمانه کنند، اعتراض بر حقّ تعالی است، و اعتراضی
 است که از نوعی از شرک خالی نیست. چه زمانه را مختار می‌داند تا
 اعتراض بر او می‌کند و حقّ را نیز اعتقاد کرده که مختار است، پس از
 اعتراض او بر زمانه و دشنام او زمانه را اثبات دو مؤثر مختار لازم آمد، و
 این معنی در حقّ حق ناسزا است. یا زمانه [را] واسطه می‌داند، و دشنام به
 واسطه دادن چون واسطه اختیار ندارد، دشنام به اصل دادن است.^۲
 نمی‌بینی که چون دشنام نوکر دهند، خواجه برنجده گوید من اویم، چه او
 را اختیاری نیست، پس بر فعل من اعتراض است و دشنام او دشنام من
 است. قال النبی - صلی الله علیه وآله^۳ وسلم - حکایة عن الله تعالی:
 «یوذینی ابن آدم بسبّ الدّهر وأنا الدّهر اقلب اللیل والنّهار». ناظم - قدس

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: نه می‌بینی. ۳. پا: (وآله) را ندارد.

سوره^۱ - بر طبق معنی حدیث قدسی می‌گوید (بیت^۲):

کسی کو با خدا چون و چرا گفت
چو مشرک حضرتش را ناسزا گفت
ورازیبد که پرسد از چه و چون
نباشد اعتراض از بنده موزون
قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ». خدا هر چه
خواهد کند که فاعل مختار است، و فعل او عِلَّتْ ندارد. لطفش بی
عرض^۳، قهرش بی عرض. بیت:

خداوندی همه در کبریاییست نه عِلَّتْ لایق فعلِ خداییست
سزاوار خدایی لطف و قهرست و لیکن بندگی در جبر و فقرست
چون گفت که: «بندگی جبر و فقر است و هیچ بنده اختیار و غنا
ندارد»، سؤال مقدر است که در کرامات بندگان مقرب که اولیایند چه
می‌گویی؟ [آیا] نه^۴ به اختیار خوارق عادات از ایشان ظاهر می‌شود؟ در
جواب می‌گوید:

کرامت آدمی را اضطرارست نه آن کو را نصیبی ز اختیارست
از این است که آنان که به خوارق عادات ایشان عالم‌ها متغیر
می‌شود، گاه هست که در جزئیات امور خویش، یا دفع دشمنی ضعیف
قوا، عاجزند. و منجم از اینجا گوید که اگر کسی را در طالع باشد که
کرامت^۵ از او ظاهر شود، شود، والأ نشود. و چون حکم بر آن است که
حَقُّ تَعَالَى فاعل مختار است، نه موجب بالذات، طالع نیز در این باب چه
مدخل دارد؟ و فی الجملة تا تفسیر اختیار حق تعالی به چه کنند، مسئله‌ی
کرامات آن زمان نیک متیین شود. و تحقیق و تفصیل این مبحث عمیق نه
در خور این مختصر است. به هر حال چون حق تعالی فاعل مختار است و
بنده به حقیقت بی اختیار، تکلیف او را جهت چیست؟ ناظم خواهد گفت
که در تکلیف، حکمت آن است که بنده بشناسد که اختیار مقتضای ذات

۱. دا: (قدسی سوره) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. بی غرضی. ۴. دا: (نه) را ندارد.

۵. دا: کرامات.

حق است و بی‌اختیاری، مقتضای ذات بنده. و این معرفت به تعریف حق تعالی است در صورت تکلیف که تکلیف فرمود. بنده بر آن است که مکلف به، به تقدیم رسانند، و ناگاه صورتی واقع می‌شود که نمی‌تواند. و معرفت مذکوره تا در چه حال از احوالی که میان بنده و حق تعالی است، بنده را حاصل می‌شود. شاید که در حال تکلیف باشد، یا در حال تجاوز از مکلف به که حال ذنب است، یا حال توبه و اعتذار، یا حال عجز و انکسار، یا حال اضطراب و انبساط، یا حال خطاب و عتاب حق سبحانه^۱ تعالی با او، یا حال عتاب و عذاب. و پس تکلیف مذکور چون در همه‌ی احوال سبب معرفت مذکوره می‌گردد، نظریه غایت در حق بنده از مقتضای علم و عدل و لطف و فضل حضرت الهی باشد. چنانچه آیات آینده از ناظم - قدس سره^۲ - ادای این معنی می‌کند که می‌گوید (بیت):

نبوده هیچ چیزش هرگز از خود پس آنکه پرسدش از نیک و از بد
ندارد اختیار و گشته مأمور ز هسی مسکین که شد مختار و مجبور
نه ظلم است این که همین علم و عدل است نه قهر است این که محض لطف و فضل است
به حکمت ز آن سبب تکلیف کردند که از ذات خودت تعریف کردند
چو از تکلیف حق عاجز شوی تو به یکبار از میان بسپرون روی تو
به کلیت رهایی یابی از خویش غنی گردی زحق ای مرد درویش
پرو جان پدر تن در قضا ده به تقدیرات یزدانی رضا ده
چون مخاطب را به رضا امر می‌کند و اخص و سابط امر نطق است،
جای آن است که از نطق و بحری که منتهی به این اثر است و آنچه از آن
بحر به منزله‌ی گوهر است، سؤال کنند؛ سؤال می‌کند.

○ سؤال:

چه بحر است آنکه نطقش ساحل آمد؟

ز قعر او چه گوهر حاصل آمد؟

۱. یا: (سبحانه) را ندارد. ۲. دا: (قدس سره) را ندارد.

جواب می دهد. ^۱ جواب:

یکی دریاست هستی، نطق ساحل صدف حرف و جواهر دانش دل از برای شمول و احاطت، هستی را دریا خوانند، و نطق را ساحل. از آن گفت که دریای وجود را من حیث التَّعینات و الاعتبارات در مرتبه‌ی انسانی بروزی به اقصی الغایة هست و در نطق انسانی ظهوری به اعلی النِّهایة. و دانش دل را گوهر گفته، چه از دریای وجود، به وسیله‌ی نطق انسانی، اثر آنفُس، حقیقت ^۲ علم است که از باطن به ظاهر می رسد؛ و هر چه نفیس تر است در عرف آن را گوهر می گویند. و گوهر را که گافش به جیم بدل کردند، جوهر گشت. و چون علم دل انواع است، ناظم آن را جواهر ^۳ گفت. و معلوم است که جواهر بحر، مروارید می باشد که در صدف پرورده شده؛ و صدف از آفریده‌هایی است که دریای جان داراست، و الله تعالی در جان او ارادت آن پیدا کرده که بر روی آب آید و دهان بگشاید و از قطره‌های باران چندان که حوصله‌اش باشد، تلقی نماید، و دهان باز هم بزد و آن قطره‌های لؤلؤ و لؤلؤ لالا که جواهر گرانبهاست، شود. لیکن تا قطره در درون او صورت گوهر می گیرد، جان او در سرو کار این معنی می رود که چندان دهن به هم می نهند که عاقبت بمی میرد ^۴. چون صدف معلوم شد که چیست، دانش دل را صدفی می یابست که در او پرورده شود. ناظم - قدس سره ^۵ - گفت آن حرف است و دریا را موجی است؛ و در موج دریای وجود می گوید:

به هر موجی هزاران درّ شہوار برون ریزد ز نقل و نصّ و اخبار
اگر چه معلومات منحصر در نصّ و اخبار نیست، گویا اشارت به
انفع و افید می کند که علوم ^۶ قرآنی و جوامع احادیث سید آخر زمانی
محمد مصطفی است - علیه افضل الصلوات و اکمل التحیات -، و کلمات

۱. پا: (جواب می دهد) را ندارد. ۲. دا: حقیقه. ۳. پا: جوهر. ۴. دا: همی میرد.

۵. دا: (قدس سره) را ندارد. ۶. پا: علم.

مترتبه بر آن که مکاشفات عرفانی و الهامات ربّانی است. چنانچه ناظم^۱ گفت:

هزاران موج خیزد هر دم از وی نگردد قطره‌ای هرگز کم از وی
 قال الله تعالى: «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ
 مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ». زهی دریای هستی که امواج او
 پایان ندارد. بیت^۲:

وجود علم از آن دریای ژرف است غلاف درازا از صوت و حرف است
 معانی چون کند ز آنجا تنزل ضرورت باشد او^۳ را از تمثیل
 لاجرم بر آنچه مذکور شد، تمثیلی نظم می‌کند و می‌فرماید: تمثیل:
 شنیدم من که اندر ماه نیسان صدف بالا رود از قعر عمان
 ز شیب قعر بحر آید برافراز به روی بحر بنشیند دهن باز
 بسخاری مسرتفع گرده ز دریا فرو بارد به امر حق تعالی
 چکد اندر دهانش قطره‌ای چند شود بسته دهان او به صدف بند
 رود با قعر دریا با دل پر شود آن قطره‌ی باران همه در
 به قعر اندر رود غواص دریا ازو آرد بیرون لؤلؤی لالا
 تن تو ساحل و هستی چو دریاست بخارش فیض باران علم اسماست
 سابق، ایمایی^۴ که نطق را ساحل دریای وجود گفته بود، و اینجا تن
 انسان را ساحل می‌گوید، و این اعتبار نیز زیباست؛ چرا که منتهای مراتب
 وجود در صورت، بدن انسانی است، و در معانی، نطق انسانی. و تعبیر از
 بخار دریای هستی، در بیت به فیض، و از باران به علم اسما از آن جهت
 کرده که چنانچه باران تفصیل بخار است، علم اسما نیز تفصیل علم مطلق
 است. اکنون غواص می‌باید که در بحر هستی غوص کند و لآلی علوم از
 اصداف حروف که به منزله‌ی ظرف و غلاف آن معانی اند بیرون کشد؛ و
 غوص کننده جز عقل صافی از کدورات خیالات و اوهام نیست. و چنانچه

۱. دا: (ناظم) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: آن. ۴. با: (ایمایی) را ندارد.

گفت (بیت^۱):

خرد غَوَاص آن بحر عظیم است که او را صد جواهر درگلیم است
 دل آمد علم را مانند یک ظرف صدف با علم دل صوت است با حرف
 نفس گردد روان چون برق لامع رسد زو حرفها با گوش سامع
 و چون حروف که ظروف معانی اند، به محل ادراک پیوست،
 مُدْرِکِ زیرک باید که به زینت آن عبارات از راه نرود، و به ظاهر باز نماند،
 که از ظرف صورت حرف طرفی نتوان بست و باید که بر آن شود که البته
 معنی بداند. از آن می گوید که^۲ (بیت):

صدف بشکن، برون کن در شهوار بیفکن پوست، مغز نغز بردار
 چون تشبیه کرده که از اوانی، حروف معانی مقصود است، تا کسی
 نگوید که مثل اَلْیَات، که مَقَدِّمَات حَلِّ الْفَاعِلِ، از قبیل آن مقاصد است.

ناظم قدس سره^۳ - می گوید (بیت):
 لغت با اشتقاق و نحو با صرف همی گردد همه پیرامن حرف
 هر آن کو جمله عمر خود در این کرد به هرزه صرف عمر نازنین کرد
 ز جوشش قشر سبز افتاد در دست بیابد مغز هر کو پوست بشکست
 اما قشریات که عبارت است از علوم آئیه وقتی طرح توان کرد که
 علوم دینیّه از مدد آن مفروع گشته است. والا چون هنوز موقوف علیه
 است چگونه مطروح گردد. از آن می گوید:

ولی بی پوست ناپخته ست هر مغز ز علم ظاهر آمد علم دین نغز
 ز من جان برادر پند بنیوش به جان و دل برو در علم دین کوش
 و ناچار مقدمات آن نیز که علوم آئیه است، تحصیل باید کرد. و در
 جمله هر چه دانند به از آن که ندانند، خواه که بعضی از علوم مقدمات
 بعضی باشد و خواه که نباشد؛ چه شرفی بالاتر از علم نیست. چنانچه

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: بر. ۳. پا: (که) را ندارد. ۴. پا: (ناظم قدس سره) را ندارد.

گوید (بیت^۱):

که عالم در دو عالم سروری^۲ یافت اگر کهنتر بُد از وی مهتری یافت
اما شرط است که عالم دین، عامل باشد؛ و اگر نه می‌گوید که
(بیت):

عمل کسان از سر احوال باشد بسی بهتر ز علم قال باشد
چه علم بی عمل نفع ندارد، و عمل با نیت و اخلاص و شوق و
حال در دنیا^۳ و آخرت سودمند است. و اگرچه هم ناظم که به این معنی
قایل شد خود اضرابی می‌کند، و علم را به حسب مصدر مرتبت^۴ از عمل
بالا می‌نهد؛ به هر کیفیت که علم باشد و به هر کیفیت که عمل باشد. و
چنانچه می‌گوید (بیت^۵):

ولی کاری که از آب و گِل آید نه چون علم است کان کار دل آید
چه، چندانکه میان عالم جان که به منزله‌ی شرق است و معانی از
آنجا شروق می‌کند، و عالم جسم که به منزله‌ی غرب است و معانی از
آنجا غروب می‌یابد، فرق است؛ میان اعمال و علوم فرق است؛ خواه که
عمل از سر احوال باشد و خواه که علم منسوب به قال یا حال باشد.
چنانچه ناظم می‌گوید:

میان جسم و جان بنگر چه فرق است که این را غرب‌گیری و آن چو شرق است
ازینجا باز دان اعمال و احوال به نسبت با علوم قال با حال
لیکن این شرف فرع تحقق علم است. و عالمی که محبت دنیا با
جان او سرشته باشد، گویا خود جاهل است، و علمی ندارد؛ که دوستی
دنیا مقتضای جهل است، نه مقتضای علم. و لهذا ناظم^۶ می‌گوید:

نه علم است آنکه دارد میل دنیا که صورت دارد اما نیست معنا
نگردد علم هرگز جمع با از ملک خواهی سگ از خود دور انداز

۱. دا: (چنانچه گوید: بیت:) را ندارد. ۲. دا: مهتری. ۳. دا: دینی. ۴. دا: مرتبه.

۵. پا: (بیت) را ندارد. ۶. دا: (ناظم) را ندارد.

در این بیت، حرص دنیا را تشبیه به سگ کرده که بر مردار حریص است. حضرت^۱ امیرالمؤمنین و امام المتقین علی ابن ابی طالب - علیه الصلوة و السلام - فرمود که: «الدُّنْيَا جِيفَةٌ وَ طَالِبُهَا كِلَابٌ». چنانچه طلب دنیا از صفات سگی است، و حرص غالب؛ طلب آخرت از صفات ملکی است، و عقل کامل. معنی جویی و ملک سیرتی^۲ با صورت پرستی و سگ صفتی جمع نمی‌گردد. و گویا آنچه در خبر آمده است که ابی طلحه - رضی الله عنه - روایت کرد که پیغمبر - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فرمود: «لَا يَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلَا تَصَوِيرٌ^۳»، بیان این حال است، که مذکور شد. ناظم می‌گوید:

علوم دین ز اخلاق فرشته است نباشد در دلی کان سگ سرشت است
 حدیث مصطفی آخر همین است نکو بشنو که البتہ چنین است
 درون خانه‌ای چون هست صورت فرشته نباید اندر وی ضرورت
 برو بزدای روی تخته‌ی دل که تا سازد ملک پیش تو منزل
 ازو تحصیل کسن علم وراثت ز بهر آخرت می کن حرثت
 تعلم علم آخرت به قوت ملکی حاصل است، و آن است علما را
 وراثت انبیا؛ چنانچه مشهور است که: «العلماء وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ». و این علم
 است که علم وراثت است، و نتیجه‌ی آن کسب اخلاق حمیده و ترک
 صفات ذمیه، و سیر فکری در مراتب آفاق و انفس کردن، و نشانه‌های
 قدرت و حکمت حضرت ربوبیت بازجستن. چنانچه ناظم گوید (بیت):
 کتاب حق بخوان از نفس آفاق مزین شو به اصل جمله اخلاق
 چون به تزین اصول اخلاق حمیده فرمود، بیان می‌کند که اصول آن
 اخلاق حمیده^۴ چند است، و آن بیان را چون قاعده می‌گرداند در طور
 کسب آن اخلاق، و می‌گوید:

۱. پا: (حضرت) را ندارد. ۲. پا: سیری. ۳. پا: (وآله) را ندارد. ۴. دا: تصاویر.
 ۵. پا: (اخلاق حمیده) را ندارد.

قاعده:

اصول خلق نیک آمد عدالت پس از وی حکمت و عفت، شجاعت عدالت در نفس انسان توسط اوست و در قوت‌های او، که عمل می‌کند تا هر یکی در حدّ خود بی افراط و تفریط می‌شوند. و حکمت، دانستن چیزهاست، چنانچه [در خارج] چیزها [بواقع] است، به قدر طاقت بشری، و عمل به مقتضای دانش. و عفت، طاعت داشتن قوت شهوت است نفس انسانی را، تا تصرف شخص در مشتهیات بر وفق عقل و حدّ شرع باشد. و شجاعت، فرمانبرداری قوت غضب است نفس انسانی را، و اگر این صفت نفس را حاصل است، در امور هائیه مضطرب نمی‌شود. و اما عدالت را در بیان اجمالی از آن مقدم داشت که او مناط اخلاق است، و در بیان تفصیلی او را به آن اعتبار مؤخر می‌دارد که تمامی اخلاق به او حاصل است. و در هر نفس که این اخلاق چهارگانه هست، نشانه‌ی آن ظاهر است که خداوند آن نفس، حکیم علی التحقیق است، نه مجرد تسمیه. چه ائصاف به این اخلاق بر وفق علم^۱ بر نفس انسانی است. و از این جهت تقسیم حکمت بر نظری و عملی کرده‌اند. و ناظم بر این معنی اشارت می‌کند و می‌گوید:

حکیمی راست کردارست و گفتار کسی کو متّصف گردد بدین چار
بعد از آنکه علی الاجمال رسوم اصول اخلاق گفته شد علی
التفصیل، طرفین افراط و تفریط از این چهار خلق تعیین^۲ می‌یابند، و تخذیر
از وقوع هر یک از آن می‌رود، تا متخلّق بر سبیل قصد و توسط، راه کمال
نفس مسلوک دارد. می‌فرماید که^۳ (بیت):

به حکمت باشدش جان و دل آگه نه گزبُز باشد و نه نیز ابله
گزبُزی طرف^۴ افراط حکمت است، و آن استعمال قوت فکری
است بی احتیاج، و یا زیادت از حدّ احتیاج. و ابلهی طرف تفریط حکمت

۱. دا: نمره‌ی. ۲. پا: تعیین. ۳. پا: (می‌فرماید که) را ندارد. ۴. دا: (طرف) را ندارد.

است و آن تعطیل فکر است به اختیار. به عفت شهوت خود کرده مستور شرة همچون خمود از وی شده دور شره طرف افراط شهوت است، که میل به مشتتهیات، زیادت از قدر مرضی می باشد؛ و خمود طرف تفریط شهوت، که به اختیار از مستلذی که شرع و عقل پسندیده اند، میل انقطاع می یابد؛ و گاه هست که آن استلذاذ ضرورت است. (بیت):

شجاع صافی از ذل و تکبر مسبراً ذاتش از جبین و تهور
 ذل و تکبر طرفین تفریط و افراط شجاعت است. اما ذل، انکسار
 نفس است بی ضرورت شرع و عقل؛ و تکبر بزرگی نمودن نفس نه به جایگاه خویش. و جبین و تهور همچنین طرفین تفریط و افراط این صفت است. و اما جبین، حذر است از آن چه حذر از آن جمیل نیست، مثل کلمة الحق ناگفتن و از مقابله ی دشمن تهاشی کردن؛ و تهور، اقدام بر آن چیزی است که عقل و شرع، توقی از آن مستحسن می دانند. و جبین و تهور، در اضداد خلق شجاعت، از ذل و تکبر مشهور است. و از اطراف غیر مشهور این دو از آن جهت ذکر کرده تا توهم نیفتد که این اطراف که ذکر می رود، بر سبیل حصر مذکور است، بلکه از اطراف هر یک از اصول اخلاق دو طرف مشهور ذکر می یابد، (بیت):

عدالت چون شعار ذات اوشد ندارد ظلم از آن خلقتش نکوشد
 بعضی از متخلقان در طرفین افراط و تفریط عدالت، ظلم و انظلام را ذکر کرده اند؛ که ظلم تجاوز از حد ماینبغی باشد، و انظلام قبول این مجاورت با وجود امکان دفع. و ناظم اینجا ذکر ظلم تنها می کند. چه خواهد گفت که هر یکی از اخلاق حسنه را دو ضد بود و ظلم را یکی، زیرا که فرو گذاشت ماینبغی، همان تجاوز از حد ماینبغی می شود عند التحقیق.

و چون ذکر مجموع مشهورات رذایل کرد - که اطراف اصول اخلاق حمیده‌اند - اشارت می‌کند به حدّ وسط که حسن خلق آنجا است و این حدّ است که به صراط مستقیم تشبیه می‌یابد که به روی دوزخ گذشته است و از موی باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است. پس بر این حد سلوک کردن در غایت تعسّر باشد، و به اندک میلی به جانب افراط یا تفریط افتد. چنانچه در صراط مستقیم عبور دشخوار است، که از هر دو جانب دوزخ است^۱، و به اندک میلی در آن می‌افتند، **الّا مَنْ حَفَظَهُ اللّٰهُ وَ يَسَّرْ عَلَيْهِ الْعُبُورَ،** می‌فرماید که:^۲

همه اخلاق نیکو در میانه است که از افراط و تفریطش کرانه است میانه چون صراط مستقیم است ز هر دو جانبش قعر جحیم است به باریکی و تیزی همچو شمشیر نه روی گشتن و بودن بر او دیر عدالت چون یکی دارد از اضداد^۳ همین هفت آمد آن اضداد ز اعداد به زیر هر عدد سزای نهفت است وز آن درهای دوزخ نیز هفت است سرّ مطالبه‌ی اضداد اصول اخلاق حمیده^۴، با ابواب^۵، جهنّم اقتضای آن می‌کند که به هر یک از رذایل نفس که^۶ ائصاف یابد، او را به دری از درهای دوزخ کشد. و چون در آخر از دوزخ به ازای ظلم است، و شیئی تا به حدّ آخر نمی‌رسد، گویا مهیا نیست، خواهد گفت که دوزخ از ظلم آماده شده است و در برابر ظلم، عدل است. چنانچه در برابر دوزخ بهشت است. پس گویا بهشت از عدل مهیا باشد. چنانچه - ناظم قدّس سرّه^۷ - می‌گوید (بیت^۷):

چنان کز ظلم دوزخ شد مهیا بهشت آمد همیشه عدل را جا
از اطراف اصول اخلاق حمیده ناظم اشارت به مطابقه‌ی ابواب
جهنم کرد که هفت است. از شعب آن اخلاق نیز اشارت به مطابقه‌ی

۱. با: (دوزخ است و به اندک) را ندارد. ۲. پا: (که) را ندارد. ۳. دا: (حمیده) را ندارد.

۴. دا: به ابواب. ۵. دا: که نفس. ۶. دا: (چنانچه ناظم قدّس سرّه) را ندارد.

۷. پا: (بیت) را ندارد.

ابواب جنت می توان کرد که گویند درهای بهشت هشت است. در ازای هشت شعبه از اخلاق حمیده، ذکا و تحفظ، از شعب حکمت؛ و حیا و سخا از شعب عفت؛ و جلم و رقت از شعب شجاعت؛ و وفا و عبادت از شعب عدالت. و رسوم این شعب ذکر کنیم تا عمل به مقتضای علم باشد از هر سعادت‌مندی که می خواهد که به آن صفات متصف گردد. اما ذکا آن بود که سرعت انتاج قضایا و سهولت استخراج نتایج ملکه شود. و تحفظ آن بود که صورت‌ها که عقل یا وهم استخلاص کرده باشد نیک نگاه دارد. و اما حیا انحصار نفس است از ارتکاب فیح از جهت حذر از استحقاق مذمت. و سخا آن است که انفاق ما ینتفع به کنند، به حدی که شرع و عقل جایز دارند؛ و ایصال آن به محل استحقاق باشد. و اما جلم آن بود که شخص در مکاره آشفته نگردد، و غضب آسان آسان^۱ او [را] به حرکت نیارد. و رقت آن بود که شخص از مشاهده‌ی مستحق و مرافقت رفیق و تعهد امر مستحسن، طریقت اتمام، مسلوک دارد؛ و عبادت آن است که ملازم امر و فرمان خالق باشد. پس در او امر، ارتکاب مأمورات کند؛ و در نواهی از منهیات اجتناب نماید؛ و تعظیم وسایل عبادت که در ملایکه و انبیا و رسل‌اند و توقیر اوصیا و ائمه و اولیا و مقربان و علما و هُدت سبل به تقدیم رسانند؛ و مراسم دین همه طاعت شناسد؛ و از آن عدول نجوید، تا وفا به عهد حق تعالی که عبارت از عبادت، است به جای آورده باشد. چه فرموده است: «أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ». و ببايد دانست که شرط عبادت آن است که از شرک جلی که شرک^۲ غیر حق است در آن، و از شرک خفی که ریا و سمعه است، پاک باشد. و الا نه عبادت باشد و نه از عدالت باشد، بلکه ظلم باشد. چه حضرت معبود به حق می فرماید که: «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ». و مقرر است که جزای عدل چیست و جزای ظلم چیست؟ ناظم می گوید (بیت^۳):

۱. دا: (آسان) را ندارد. ۲. یا: شرک. ۳. دا: (بیت) را ندارد.

جزای عدل، نور و رحمت آمد جزای ظلم، لعن و ظلمت آمد
 همه چیز به واسطه‌ی عدالت، روحی مناسب پیدا می‌کند؛ چنانچه
 ملک عالم از عدالت سلاطین به روح معموری می‌رسد. و آن است
 احسان ایشان که حضرت مالک العلوک، -جَلَّتْ کَلِمَتُهُ- می‌فرماید که: «إِنَّ
 اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ». و جسم، جان از ممرِ عدالت می‌یابد. ناظم
 -قدس سره^۱- از اینجا گفت:

ظهور نیکویی در اعتدال است عدالت جسم را اقصی الکمال است
 مرکب چون شود مانند یک چیز ز اجزا دور گردد فعل و تمیز
 و این معنی از عدالت در مرکب دست دهد که هیچ یک از اجزا
 غالب نباشد، تا فعل خود علی سبیل الانفراد و الامتیاز ظاهر کند. پس آن
 زمان جسم مرکب را مشابَهت با بسیط پیدا شود که به شرکت همه‌ی اجزا
 و عدالت همه مرکب را یک یک مزاج به حصول پیوندد، و به این مناسبت
 میان جسم مرکب و روح بسیط تألف افتد. چنانچه ناظم می‌گوید:
 بسیط الذات را مانند گردد میان این و آن پیوند گردد
 لیکن این پیوند نه تألیف است، و تعلقی که در میان اجسام
 می‌باشد؛ از آن می‌فرماید (بیت^۲):

نه پیوندی که از ترکیب اجزاست که روح از وصف جسمیت^۳ مبراست
 از^۴ این موضع و مواضع دیگر در این کتاب معلوم می‌شود که ناظم
 به بساطت روح و تجرد او قابل است. و شرط تعلق آن مجرد به سوی
 مرکب اعتدال مزاج مرکب و تسویه‌ی ارکان و صفای ماده می‌دارد تا
 می‌گوید (بیت):

چو آب و گِل شود یکباره صافی رسد از حق بدو روح اضائی
 چو یابد تسویت اجزای ارکان در او گیرد فروغ عالم جان

۱. دا: (قدس سره) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. با: جنسیت. ۴. دا: (از) را ندارد.

حق سبحانه^۱ و تعالی در تعلق روح آدم به بدن مبارک او می‌فرماید که: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»^۲. ناظم بعد از آن که کیفیت تعلق روح به سوی بدن باز نمود، از برای مزید توضیح تمثیلی می‌کند در شعاع آفتاب و زمین نسبت با کسی که استبعاد می‌نماید از تعلق مجرد که متحیز نیست، با مرکب که متحیز است. و اگر حد تمثیل در صورت دو جسمانی است، چه توافق مشبه و مشبه‌به در همه‌ی جهات شرط نیست؛^۳ پس می‌گوید (بیت):

شعاع جان سوی تن وقت تعدیل چو خورشید و زمین آمد به تمثیل
تمثیل:

اگر چه خور به چرخ چارمین است شعاعش نور و تدبیر زمین است
طبیعتهای عنصر نزد خور نیست کواکب گرم و سرد و خشک و تر نیست
و منجمان که تقسیم کواکب به اعتبار طبایع کرده‌اند، نظر به منسوبات دارند، و آثار کواکب در آن منسوبات. پس بعضی از آنچه اضافت به منسوب می‌کنند، به سوی منسوب الیه نیز مضاف می‌گردانند. از آن جهت در تأثیر شمس می‌گوید:

کواکب آجمله از وی گرم و سرد است سپید و سرخ و سبز و آل و زرد است
بود حکمش روان چون شاه عادل که نه خارج توان گفتن نه داخل
پادشاه مثلاً در ایوان عزت خود بر تخت سلطنت است، و حکم او که به منزله‌ی فعل اوست در ممالک او روان. پس او در خانه‌ی خود است نه در ممالک، و از اینجا توان گفت که او داخل در ممالک است و فعل او از فاعل جدا نیست. پس از ممالک که حکم او در آن روان است، نتوان گفت که او خارج است. و همین شأن آفتاب عالمتاب که سلطان افلاک و ارکان است. و حال جان با جسم نیز همچنان است. و لهذا گفته‌اند که روح نه داخل است در جسم، و نه خارج است از جسم؛ چرا که حال او

۱. پا: (سبحانه) را ندارد. ۲. دا: (چه... نیست) را ندارد. ۳. دا: عناصر.

را در تعلق به جسم تشبیه به حال سلطان و مملکت کرده‌اند. و از بعضی نیز تشبیه یافته حال او به حال عاشق با معشوق. چه عاشق گویا اگر به صورت از معشوق جداست، به معنی، هر جا که معشوق آنجاست، او آنجاست. و در کلمات حضرت مصطفویّه - علیه الصلوة والسلام و التحیه^۱ - آمده است که: «المرء مع من أحب». و در مثال اول، جسم به منزله‌ی مملکت است، و سلطان، روح؛ از آن جهت بدو تعلق گرفته. و در مثال دوم جسم، مرکب به منزله‌ی صاحب حسنی است که جان را به واسطه‌ی حسن او تعلق به سوی او حاصل می‌شود، و حسن او در عدالت اجزا و ارکان اوست. چنانچه فرمود (بیت^۲):

چو از تعدیل گشت ارکان موافق ز حسنش نفس گویا گشت عاشق
در شریعت جایز است که یک نظر زن را که نکاحش می‌کنند،
بینند، تا اگر جمیل باشد، مقدمه‌ی محبت شود، بیرون از فواید و اغراض
دیگر که در ضمن این نظر است. ناظم، تشبیه جسم به نسبت با جان، به منظور از جهت نکاح می‌کند؛ که فرمود^۳ (بیت):^۲

نکاح معنوی افتاد در دین جهان را نفس کلی داد^۵ کابین
و نسبت وقوع این نکاح به آنکه در دین است، گویا اشارت است به
واقع در آیت: «فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ
الَّذِي الْقَيُّمُ». و نکاح مذکور عبارت است از تعلق دادن حضرت حق - که
ولی مطلق است - ارواح را با^۶ اجسام. و فی الواقع این نکاح را صدیقی
است که جهان جسم کل از وکالت عروسان اجسام آن را فرامی‌گیرد، و آن
نفس کل است. چه منشأ تدبیرات همه‌ی نفوس، نفس کل است؛ و منشأ
قبول همه‌ی اجسام، آن تدبیرات را، جسم کل؛ یا خود به کابین که گفته،
مراد اعطای نفس کلیه باشد از حضرت حق فیاض به مطلق عالم؛ و این

۱. دا: (التحیه) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. با: (که فرمود) را ندارد.

۴. دا: (بیت) را ندارد. ۵. دا: کل دادند. ۶. دا: به.

اعطا تشبیه یافته باشد به کابین از آن جهت که زن، بی کابین نمی باشد، و عالم بی نفس کلیه نمی تواند بود. چه تدبیر عالم به واسطه‌ی اوست و نظام بی تدبیر صورت نمی بندد، وَاللّٰهُ اَعْلَمُ. بعد از آنکه کیفیت تعلق روح به بدن معلوم شد، بیان ظهور و خصایص نشته‌ی انسان می کند که به توسط نفس و بدن حاصل است. می گوید (بیت ۱):

از انسان می پدید آید فصاحت علوم و نطق و اخلاق و صباحت
به فصاحت آن می خواهد که اگر در افراد کلمات نظر کنند، تنافر
حروف و غرابت الفاظ و مخالفت قیاس لغوی نیابند؛ و چون در ترکیب
بینند، ضعف تألیف و تنافر کلمات و تعقید نباشد. و به ^۲ علوم می تواند
بود که ادراکات کلیه خواسته باشد و صنایع جزئیّه نیز. و لفظ نطق چون
مشترک است میان مایثلفظ به الانسان، و ادراک او مراد باشد. و بر مذهب
آنکه استعمال مشترک در جمیع مدلولات جایز می دارد، و هر دو از
اخلاق متبادر آن است اینجا که صفات مرضیه‌ی مکتسبه به ارادت کرده
باشد؛ و به صباحت، تناسب صور وجه انسانی می خواهد، و تلالای آن. و
گاه می باشد که شخص را صباحت هست، اما در طباع و نفوس او را قبولی
نیست، که می گویند «آن» ندارد. و گفته اند که (بیت):

باتو چیزی است به جز حسن که آنش خوانند

مرد صاحب نظر از حسن تو آن می طلبد

و آن ملاحظت است که می افتد، که شخص را هیچ تناسب صور و
اعضا نیست و تلالای وجه نیست، اما مقبول و مطبوع طباع و نفوس افتاده
است؛ پس آن دارد که ملاحظت نام کرده اند. و ملاحظت هر جا که دست
داد، رباینده است، و بر آشوبنده‌ی دل‌ها، به تخصیص که با حسن و
صباحت جمع [باشد]. و آن نه امری است که تعلق به لطافت بدن یا
تناسب اعضا و تلالای وجه دارد، بلکه عطایی است معنوی الهی که به

۱. پا: (می گوید بیت) را ندارد. ۲. پا: (به) را ندارد.

جهان صورت و مثال تعلق ندارد، تا خدا آن به که می دهد. از آن است که می گوید (بیت):

ملاحت از جهان بی مثالی در آمد همچو رند لآبالی
 به شهرستان نیکویی علم زد همه ترتیب عالم را بهم زد
 و غالب، ملاحت با حسن و صباحت می باشد، از آن جهت او را
 تعلق به شهرستان نیکویی دارد. و ترتیب عالم از آن گفت که بر هم می زند
 که شور انگیز و فتن و مُفْتَن است. و اموری که عقل به هم نهاده است،
 چون عاشق از جهت او مفتون ملیح گشت، نسبت با او به هم بر آمد. و
 پیغمبر - علیه السلام^۱ - فرمود: کودکی که در او شایبه‌ی تعلق خاطر بود از
 برابر مجلس باز و رای مجلس نشانند. و آن فقیه که نظر به سوی کودک
 حسن الوجه [را] مطلقاً حرام می دارد، چون علت، شایبه‌ی فتنه است،
 تفقه آن است، که نظر به سوی کودک ملیح نیز حرام دارد. و بیاید دانست
 [هر] که ملاحت در مجمع دارد، با حسن و جمال می باشد، و با نطق و
 مقال می باشد؛ که می گوید (بیت):

گاهی بر رخس حسن او شهسوار است گهی با نطق تیغ آبدار است
 هر جا که ملاحت کلام هست، تأثیر هست؛ و آن تأثیر را به تأثیر تیغ
 نیز نسبت کرده است. اما آن است که چون در سخن است، نام او می گردد
 و بلاغتش می خوانند، که کلام به مقتضای حال راندن است با آنکه فصیح
 باشد. می گوید:

چو در شخص است خوانندش ملاحت چو در لفظ است گویندش بلاغت
 ولی و شاه و درویش و پیغمبر همه در تحت حکم او مستخر
 زیرا که تصرف به دو وجه قبول طبع دارد و طبع مشترک همه است
 و از اینجا است که در نبوات صرف طبع از توجه به سوی او در بعض محال
 آمده است. مثل آنکه همه جا به کلام ملیح توجه نباید کرد که گاه هست که

۱. دا: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

مبتدع به کلمات شیرین تابعینی^۱ سنی را از راه می برد. و چنانکه گفته شد، صرف توجه از ملاحظت امرد بیاید کرد، که آنچه با اوست، بلای خداست، و آن است که همه آشوب و فتنه از آن است. و در او اظهار امارت تأثیر مؤثر حقیقی بر وجه قضااست؛ چنانچه ناظم - قدس سره^۲ - می گوید:

درون حسن روی نیکوان چیست؟ نه آن حسن است تنها، گویی آن چیست جز از حق می نیاید دلربایی که شرکت نیست در فعل خدایی کجا شهوت دل مردم رباید؟ که حق گهگه ز باطل می نماید مراد از شرکت در فعل خدایی، قضیه‌ی «لامؤثر فی الوجود الا للهِ» تواند بود؛ یا آنکه هر چه بشر در آن اختیار ندارد و نه طبع^۳ بشر، می گویند که فعل حق تعالی است. و چون آدمی در ملاحظت خود اختیار ندارد، بلکه نه امری است از لواحق مواد و صور نشته‌ی عنصری او، آن فعل حق باشد، و در فعل حق شرکت اطلاق نتوان کرد. اما هم به قول حق، از فعل حق، جایی چند، تحاشی باید کرد، و این معنی آدمی را میسر است. و اثبات کسب اشعری، مشعر بدین تحاشی است که کسب فعل مأمور الی کسبه کنند و ترک کسب فعل منهی عن کسبه^۴. و این گاهی تواند بود که به مقتضای «یَمْحُوا اللَّهُ مَایْشَاءُ وَ یُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتَابِ»، حق تعالی معین بنده باشد تا به کسب فعلی مرفوق شود و امر به آن باشد، و ترک کسب فعلی که نهی از آن بود؛ و الا اگر این مدد در مراتب افعال نیابد، پناه از تجلی ذاتی به تجلی ذاتی باید برد. و در این حیث و سایل دخل ندارد و بیان این مذکورات از اشارت^۵ حضرت مصطفی - صلی الله علیه و آله^۶ و سلم - در دعا باید جست که: «اللَّهُمَّ اِنِّی اَعُوْذُ بِعَفْوِكَ مِنْ عِقَابِكَ وَ اَعُوْذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ وَ اَعُوْذُ بِكَ مِنْكَ». بیت^۷:

۱. پا: (تابعینی) را ندارد. ۲. دا: (قدس سره) را ندارد. ۳. دا: وجه انسانی. ۴. دا: دارد که ملاحظت نام کرده. ۵. دا: (یَمْحُوا... اشارت) را ندارد. ۶. پا: (وآله) را ندارد. ۷. پا: (بیت) را ندارد.

«گر از تو به تو در نگریم چه کنم،
پیش که روم قصه به دست که دهم؟»

اکنون بیاید دانست که اعتقاد صحیح آن است که افعال واقعه، از حق تعالی صادر است، و ما را جز قوت اکتسابی در آن نبخشیده است. و از آن رو که این افعال از حق صدور می‌یابد، حق است، یعنی نه باطل است؛ و آنجا که منهی است ما را کسب آن باطل است. و پس در صورت منهی، چون مکتسب ما شود، حق باشد در صورت باطل؛ و آنجا که مأمور است، کسب آن ما را حق است. پس اگر مکتسب ما شود حق باشد در کسوت حق که مکتسب گشته باشد. و آنچه مأمور است به سنت الهی، واسطه‌ی آن ملک است، و آنچه منهی است به سنت الهی، واسطه‌ی آن شیطان است. و در همه صورتی مؤثر حقیقی حق تعالی است. و ایمان به این معنی آوردن واجب است، چه پیغمبر -صلی الله علیه وآله وسلم- فرمود که: «وَالْقَدَرِ خَيْرٌ وَشَرٌّ»؛ لیکن فرمود که به خیر او^۱ باشد که خدای آن میسر کرده باشد. و ناظم -بر طبق آنچه مذکور شد- باقی ابیات این مبحث نظم می‌کند که می‌گوید:^۲

مؤثر حق شناس اندر همه جای ز حد خویشتن بیرون منه پای
حق اندر کسوت حق، دین حق دان حق اندر باطل آید کار شیطان
بعد از آن مسئله‌ی غریبه، بیان رفت که آن، ظهور حق بود در
کسوت باطل؛ ذکر آن غریب، مستجلب ذکر غریبی دیگر گشت که: ایُّ
جُزءٍ أَرَبُّ مِنَ الْكُلِّ؟

○ سؤال:

چه جزو است آن که او از کل فزون است؟

طریق جستن آن جزو چون است؟

○ جواب:

۱. یا: (وآله) را ندارد. ۲. دان بگروید. ۳. یا: (که می‌گوید) را ندارد.

وجود، آن جزو دان کز کل فزون است که موجود است کل وین بازگون است حاصلأ مذهب ناظم بر آن است که جز وجود در خارج تحقق ندارد، و او واحد حقیقی؛ است و امور متکثره، به اعتبار تکرار او در مراتب نام موجودیت می پذیرد. پس هر جا که کلی مفروض افتد از یک چیز مکرر در تصور آمده باشد که آن یک چیز وجود است. این قدر باشد که از جهت تکرار مکرر در هر صورتی جزوی، موجود به حسب اعتبار ملحوظ افتد، تا کل از اجزا متحصّل شود. و چون کلی که متحصّل شد، به اعتبار حصول نیافته است الا از یک چیز مکرر که آن وجود است، توان گفت که آن وجود جزو او بود؛ چه تحصیل کل از جزو است^۱، و تحصیل از وجود شد. و این جزو از کل معتبرات^۲ که موجودش می خوانی البته زاید است، چه او در کل موجود جزو مکرر است و علی حدّه متعین، و در هر کلی از کلات جزو مکرر، و جزوتش در او منحصر، نه فزون از او، و از همه بر سر آمده. و همه ی موجود که کل است به نسبت با او، و او جزو مکرر، چون از اعتبار تکرار او سَمَتِ موجودیت اعتباری یافته است، به حقیقت نه متحقق باشد، بلکه قضیه برعکس بود که او که جزو موجود اعتباری است، موجود بود، و موجود اعتباری نه موجود. و اگر گویند که، چگونه وجود که واحد است، از موجود که^۳ کثیر است، زاید بود، که زیادتی اینجا از کثرت متصور است، و کثرت موجود راست نه وجود را؟ جواب سؤال مقدر می فرماید که:

بسود موجود را کثرت بیرونی که او وحدت ندارد جز درونی یعنی کثرت ظاهر موجود، سبب زیادتی او بر وجود نمی شود، که اگر تعمق می کنند، خود موجود به حسب باطن، جز^۴ وحدت ندارد؛ چه یک چیز بود که به تکرار، نام او اجزا شد، و از اجزا، کل که موجود است، متحصّل گشت. پس به حقیقت، کثرت از اعتبار تکرار جزویت ناشی است

۱. دا: جزوی است. ۲. دا: معتبرات. ۳. دا: (گویند...) که را ندارد. ۴. دا: ضد.

نه از کلیت، که کلیت یک چیز است در کل؛ و جزویت چند چیز در او، و از اینجا افزونی جزو بر کل لازم آید که کثرت به واسطه‌ی اعتبار تکرار اوست، و افزونی به واسطه‌ی کثرت. و لهذا گفت که (بیت):

وجود کل ز کثرت گشت ظاهر که او در وحدت جزو است سائر
و چون کل به حسب ظاهر بسیار بود - یعنی به تعدّد اجزاء، و جزو
به حسب باطن - یعنی به تعدّد اعتبار؛ هر آینه جزو - که کثرت او به اعتبار
قوت^۱ است - بیش از کل باشد - که کثرت او به اعتبار قوت است - آ، چه
حصر در طرف فعل اظهر است که در طرف قوت، و عدم در طرف قوت
اظهر است که در طرف فعل. لاجرم می‌گوید که:

چو کل از روی ظاهر هست بسیار بود از جزو خود کمتر به مقدار
و بعد از تقریر مسئله از جهت دفع نظر خصم مناظر که گوید که
افزونی جزو - که وجود است - بر کل - که موجود است - معلوم شد به
مذهب تو، لیکن وجود را تسمیه به جزو کردن نیک نیست؛ چه تو گفته‌ای
که وجود واجب تعالی است، پس این اطلاق نه مناسب باشد. و دیگر آنکه
جزو بر کل غلبه و فوقیت ندارد، چون وجود، جزو داشتنی، و موجود، کل،
غلبه و فوقیت از آن موجود بود نه از آن وجود. می‌گوید که:

نه آخر واجب آمد جزو هستی که هستی کرد او را زیردستی
اشارت به آنکه به مذهب من که ناظم و تو که مناظری، این اطلاق
خللی ندارد، زیرا که اهل نظر و بحث در یکی از طرق اثبات واجب
الوجود می‌گویند که موجود در وجود احتیاج به علت دارد یا ندارد؟ اگر
ندارد، کَبَّتْ الواجب لذا ته، و اگر دارد، علت نه آن اجزا بود که از موجود
ممکن‌اند، چه تسلسل لازم آید. پس علت آن جزو بود از موجود که نه
ممکن بود فَبَتَّ الواجب لذا ته. و در این تقریر اطلاق جزو بر واجب تعالی
کردند از موجود که او جزو موجود است که غیر او از موجود به او قایم

۱. دا: فعل. ۲. دا: (است... است) را ندارد.

است. چرا نشاید که وجود با آنکه او را جزو خواندیم، موجود که کل است به او قایم و متحصّل باشد؟ و هر آینه در این صورت غلبه و فوقیت جزو راست بر کل. و اگر نیک بنگرند به مذهب ناظم خود جزو که به وجود اطلاق کرده، و او بر آن است که کلّ وجود ندارد. پس جزو نیز اطلاق نیافته باشد، و وجود عندالتحقیق از جزوئیّت و کلیت بری بود. و در بیان آنکه کل که موجود است به حقیقت نه متحقّق است الاّ به اعتبار؛ می‌گوید:

ندارد کل وجودی در حقیقت که او چون عارضی شد بر حقیقت
چه حصول کل که موجود است اینجا از اجزاست، و اجزا حاصل
نیست الاّ از اعتبار وجود، که در بیت، حقیقتش خوانده. پس حصول
مذکور، عارض آن حقیقت شده باشد؛ چه از تکرار او به حسب اعتبار که
حصول کل مفروض گشت. اکنون اگر نظر به آن کنند که موجود خود در
اصل چیست، آن را عین وجود یابند که چیزی جز او نیست، پس واحد
باشد. و اگر نظر به آن کنند که موجود را اجزاست، و هر جزوی را وصفی
است، تاچار از اعتبار اجزا کثرتی در او تصوّر افتد؛ پس کثیر باشد. چنانچه
گفت (بیت):

وجسود کسل کثیر واحد آید کثیر از روی کثرت می‌نماید
و از این وجه که کثیر، است شک نیست که به حسب اعتبار اجزا
کثیر، است؛ که تا اجتماع اجزا مفروض نگردد، کلیت صورت نبندد. و
کلیت چون حصول او از اجتماع اجزاست، امری باشد عرضی و حال
عرض در زوال معلوم:

عرض شد هستی کان اجتماعی است عرض سوی عدم بالذات ساعی است
و در بیان زوال کل از جهت کلیت او که امری عرضی است، چنین
گفت (بیت):

به هر جزوی ز کل کان نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد

ناظم مضمون این آیات را مقدمه‌ی آن ساخت که وجود که او را به اعتبار موجود که کل است جزو خواند، متحقق است و بس؛ و موجود که کل است امری است اعتباری؛ تا بگویید که وجود واحد متحقق است که حق است و وجود متعدد اعتباری که عالم است. لاجرم از مقدمه سخن را انتقال به مقصود داد و گفت، (بیت):

جهان کل است و در هر طرفه العین عدم گردد و لایبقی زمانین
اعتبار وجود جهان که می‌رود از جواهر و اعراض بیرون نیست.
ونزد بعضی از عقلا، اعراض هر لحظه تجدد می‌یابند و تجدد جواهر بعید
انگاشته‌اند. و «نظام» - که از متکلمان معتزله است - به تجدد جواهر نیز
قایل شده. و بنابر ارتکاب تجدد اعراض و جواهر هر دو، ناظم می‌گوید که
در هر طرفه العین عالم معدوم می‌گردد و باز موجود می‌شود^۱. و در وجود
بعد از عدم گفت (بیت)^۲: *مراختی که پیرمردی*
دگر باره شود پیدا جهانی به هر لحظه زمین و آسمانی
و از تجدد در هر لحظه لازم آید:

در او چیزی دو ساعت می‌نپاید در آن لحظه که می‌میرد بزاید
و این موت، متفرع باشد بر عدم بقای عرض [در] دو زمان
[متفاوت] و آنکه جوهر را بی عرض عین نیست؛ یا جوهر نیز دو زمان
باقی نیست. و به هر حال چون تجدد باشد همان لحظه که موت متحقق
گردد، ولادت ثبوت یافته باشد. و ناظم این ولادت مذکوره را که هر لحظه
به اجزای عالم نسبت کرد، چون با موت متحقق است، حشر خوانده، زیرا
که حشر با موت البته به قول شارع واقع است. از آن جهت ناظم - قدس
سره^۳ - می‌گوید، (بیت):

به هر لحظه جوان این کهنه پیرست به هر دم اندر او حشر پیرست
اگرچه مراد از آن موت که شارع فرموده، نه زوال عرض و فنای

۱. دا: (در هر... می‌شود) را ندارد. ۲. پا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: (قدس سره) را ندارد.

جوهر است عموماً، بلکه مراد زوال حیات بدن است که به سبب آن ترکیب او باطل می‌شود، و اجزای او متلاشی می‌گردد. و همچنین مقصود از حشر که صاحب شریعت گفته نه تجدد اعراض و جوهر است عموماً، بلکه مقصود رد اجزای اصلیه است به حال اول، و تعلق روح به بدن بار دیگر. چنانچه فرمود - عَزَّ مِنْ قَائِلٍ - در سوره‌ی (ق و القرآن المجید): «يَوْمَ تَشْفُقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعاً ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ». پس اطلاق ناظم در بیت از باب تشبیه بود که زوال اعراض و فنای جوهر عالم را تشبیه به موت ذی حیات کرده باشد، و تجدد اعراض و جوهر را تشبیه به حشر اموات. و مقوی آنچه گفتیم، قول اوست که اضراب می‌کند از گفته‌ی خود در دفع توهم کسی که پنداشته باشد که حشری که شارع فرموده، مگر همین تجدد اعراض و جوهر نیست^۱؛ تا ناظم^۲ می‌گوید:

و لیکن طامة الكبرى نه این است^۳ که این یوم عمل و آن یوم دین است از آن تا این بسی فرق است زنهار^۴ به نادانی مکن خود را گرفتار^۵ نظر بگشای در تفصیل و اجمال نگر در ساعت و روز و مه و سال الطامة الكبرى نامی است از نامهای روز حشر؛ و طم در لغت به

چند معنی آمده: پیراستن موی و ناخن و بر زبر چیزی درآمدن و افزون شدن چیزی و چاه انباشتن. پس در طامة به معنی اول صفت اصلاح و تزئین ملحوظ باشد، و به معنی دوم ارتفاع و علو، و به معنی سوم زیادتی از متوقع، و به معنی چهارم طمس و تسویه. و نعت او به کبارت از جهت آن باشد که این معانی که گفته شد در او به غایت کمال رسیده است؛ چه، روز حشر، روزی است که اصلاح و مرمت در او به حیثیتی است که اجسام بالیه و عظام ریمه‌ی چندین هزار ساله باز جمع و تألیف می‌یابد، به احسن هیأتی و اتم زینتی. و از جمله زینت انسانی^۶ است که موی خود را پیراسته می‌دارد، و ناخن گرفته و آراسته. قال الله تعالی: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ

۱. دا: است. ۲. دا: (ناظم) را ندارد. ۳. دا: چو کفار. ۴. دا: انسان.

أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، بَلِي قَادِرِينَ عَلَيَّ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ». و ارتفاع و علو در او آن است که او از همه زمانی به سر آمده است، از جهت حدوث امور عظیمه و صدور دواهی عجیبه در او. قال تعالی: «يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ قُلُوبٌ يُومِئِدُ وَاجِفَةً ابْصَارُهَا خَاشِعَةٌ»^۱.

و قاضی ناصرالدین بیضاوی - رحمه الله - در تفسیر «فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَةُ الْكُبْرَى»، چنین فرموده که: «الطَّامَةُ الدَّاهِيَةُ الَّتِي تَطْمُ أَي تَعْلُو عَلَيَّ سَائِرِ الدَّوَاهِي الْكُبْرَى الَّتِي هِيَ اكْبَرُ الطَّامَاتِ وَهِيَ الْقِيَامَةُ أَوْ النِّفْخَةُ الثَّانِيَةُ أَوْ السَّاعَةُ الَّتِي يَسَاقُ فِيهَا أَهْلُ الْجَنَّةِ إِلَى الْجَنَّةِ وَأَهْلُ النَّارِ إِلَى النَّارِ». و اما وقوع زیادتی در او از آنچه متوقع است، یا در عذاب آن روز بود یا در ثواب. در زیادتی عذاب می فرماید - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ - که: «زِدْنَا هُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ»؛ و در زیادتی ثواب: «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةٌ». و اما در طمس و تسویه در آن روز می فرماید - تَعَالَى شَأْنُهُ -^۲: «وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا». اگر چه در ایام اعمار بنی آدم که احوال عالم همه دم متجدد می شود، از جنس اموری که در طامه‌ی کبری خواهد بود، حادثاتی طاری است، لیکن این امور، نظر به غایت، نه آن امور است؛ چه این امور، امروز در عرض عمل حادث است، و آن امور، فردا در عرضی جزا، واقع خواهد گشت. و هر کس که بگوید که مراد از آن امور موعوده همین است که امروز ما در میان آنیم، به جهالت خود را داخل کافران کرده باشد. اما جهل از برای آن که فرق میان عمل و جزا نمی کند. و اما کفر به واسطه‌ی آنکه انکار می کند روز آخر را که یوم دین است. قال الله^۳ تعالی: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ الْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَ الْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ مِن قَبْلُ^۴ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ

۱. یا: (ابصارها خاشعاً) را ندارد. ۲. (تعالی شأنه) را ندارد. ۳. (الله) را ندارد.

۴. (نَزَّلَ... عَلَيَّ) را ندارد.

فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا». و در قرآن مجید، حضرت خداوند - عَلت کلمته - خود را به مالکیت روز جزا صفت فرموده، و هو فی «الفاتحة» حَیث قال: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَا لِكَ يَوْمَ الدِّينِ». و در صفت این روز هم در کلام ملک^۲ علام آمده است که: «يَوْمَ نَسِيرُ الْجِبَالِ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا وَ عَرَضُوا عَلَي رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَن لَّن نَّجْعَلَ لَكُم مَّوْعِدًا وَ وَضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَ يَقُولُونَ يَا وَئِلْتَانَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا». آن چه امروز از ما به تدریج در صورت عمل صادر می گردد^۳، فردا به یک بار در صورت جزای ما بر ما ظاهر گردد. اگر صورت عمل نیک بوده باشد، جزا نیک نماید، و اگر بد بوده باشد، بد نماید. و اگر سؤال کنند که از این معنی استشمام آن می رود که جزا از عمل تخلف نداشته باشد، و وجوب جزا که معتزله در شأن واجب تعالی می گویند عندالتحقیق به همین معنی راجع است؟، جواب آن است که ظهور عمل به صورت جزا دو حال دارد: یکی تمثلی و یکی تحقیقی. و عرض اعمال که مخیر صادق از آن خبر داده است، اشارت است به سوی حال تمثیل عمل در صورت جزا، نه تحقق جزا؛ چه بعد از عرض، خداوند کردگار که فاعل مختار است، حکم فرماید، و ممثلی در شأن کافر، محقق دایمی گرداند. و در شأن عاصی به حکم: «يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ»، و «يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ»، اگر خواهد ممثلی، محقق مؤجل دارد، و اگر خواهد به نور رحمت آن ظلمت بپوشاند، و تبعات از او فروریزند. و اما در شأن مؤمن مطیع، وعده به تحقق جزای نیک داده است: و «الکریم إذا وَعَدَ وَفَى^۴، و کیف لا، و هو اکرم الاکرمین و ارحم الراحمین». و از این کلمات که رانده شد، معلوم گردد که اجمال و تفصیل که ناظم در این باب

۱. دا: (الحمد لله... الرحيم) را ندارد. ۲. با: (ملک) را ندارد. ۳. دا: می شود. ۴. دا: وفا.

گفته چه معنی دارد. یعنی صورت‌های اعمال که ساعهٔ فساعهٔ از ما مفصلاً صادر می‌گردد، چون بر سر هم حساب کنند به اعتبار بیست و چهار ساعت، تقریباً اعمال یک شبانه روز باشد، بعضی عمل روز و بعضی عمل شب. چه هر یک از عمل شب و عمل روز [را] جدا جدا ملایکه از بهر جمع کردن و ادخار روز قیامت رفع می‌کنند. و در حدیث آمده است که: «يَرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ وَ عَمَلِ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ». و صورت‌های اعمالی که در سی روز، [می‌شود] واقع عمل یک ماه باشد، و آنچه در دوازده ماه واقع شود، عمل یک ساله، تا در روز جزا که قدر او پنجاه هزار سال است، اعمالی که در اعمار ما به^۱ تدریج از ما صادر شده باشد به یک‌بار در صور حسنه و قبیحه - آنچه عمل اقتضای آن کرده باشد، بر ما عرض کنند؛ پس آن معروض مجمل این مفصل معمول باشد. و از اینجا است که در حدیث آمده است: «أَلْمَأْهَى أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ». روزی که در او معمول صادر است، روز دنیا است؛ و روزی که در او معرض واقع شود، روز آخرت. پس چگونه توان گفت که: مراد از آن روز همین روز است؟ امروز آن روز است که در او آمده است که: «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى». و فردا آن روز که در او وارد شده که: «وَأَنْ عَلَيْهِ النَّشْأَةُ الْآخِرَى». ناظم چون اشارت کرد به فرق میان روز عمل که در دنیا واقع است، و روز جزا که در آخرت ثابت است، می‌خواهد که در تحقیق وقوع روز جزا تمثیلی بنماید؛ که، ما در نفس خود که بنی آدمیم، صفاتی می‌یابیم که چون آن صفات ظاهر شد، مرگ ما ثابت گشت و عمر ما آخر شد، و قیامت صغری به ظهور پیوست. چه در حدیث آمده است که: «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ»؛ و مراد این قیامت است. پس مثل این صفات چون در عالم ظاهر شود، مرگ او باشد، و [در] انقضای عمر او قیامت کبری به ظهور پیوسته باشد. و شک نیست که ظهور نشئه‌ی آخرت، عموماً موقوف

انقضای نشئه‌ی دنیاست عموماً. پس می‌فرماید: تمثیل:

اگر خواهی که این معنی بدانی تو را هم هست مرگ و زندگانی
 زهرچ آن در جهان از شیب و بالاست مثالش در تن و جان تو پیداست
 چه حضرت حق - سبحانه و^۱ تعالی - می‌فرماید: «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي
 الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهٗ الْحَقُّ»، پس مثال قیامت - که از آیات
 کبری است در عالم آفاق -، باید که در عالم انفس توان یافت، و آن این
 است که ناظم نشان می‌دهد (بیت^۲):

جهان چون تست یک شخص معین تو او را گشته‌ای جان، او تو را تن
 هر چه در شخص تو ظاهر شود - که انسان صغیری -، بدان که مثل
 آن در جهان - که انسان کبیر است -، تحقق دارد؛ چه وجود انسان صغیر،
 نسخه‌ای است منتخبه از وجود انسان کبیر. انسانی که جهان است چون
 عامی ست، و انسان صغیر که آدمی است در تحت او چون خاصی. لازم
 است که هر چه در عام بود در خاص یافت شود - بدون العکس -، در انسان
 صغیر مرگ می‌یابیم و در انسان کبیر هر آینه باشد،^۳ اما لازم نیست که هر
 مرگی که در انسان صغیر گردد، در انسان کبیر یافت شود. ناظم می‌گوید:
 سه گانه نوع انسان را مemat است یکی هر لحظه و آن بر حسب ذات است
 که ذات انسان به اعتبار آنکه جوهری است متعین؛ و جوهر بی
 عرض، عین ندارد؛ و «العرض لا یبقی زمانین» هر لحظه^۴ نیست شود
 (بیت):

دو دیگر زان مemat اختیاری است سیوم مردن مر او را اضطراری است
 موت اختیاری آن است که امور دنیویّه‌ی غیر ضروریّه مثل جاه و
 مالا^۵ یعنی فی دینه که بر کسب آن قادر باشد، به اختیار بگذارد. چنانچه
 مردگان بی اختیار آن را رها کرده‌اند، و حواس از تصرف در آن به اختیار
 باطل کند. چنانچه بطلان حواس مردگان بی اختیار بلکه به اختیار نظر از

۱. پا: (سبحانه و) را ندارد. ۲. پا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: نیز. ۴. پا: زمان. ۵. دا: مالا.

اضافه‌ی فعل به سوی خود قطع کنند؛ چنانچه بی اختیار هیچ فعل به سوی مردگان اضافه ندارد. و مدت اضطراری او آن است که حق تعالی که فاعل مختار است، آلات تصرف روح او قطع کند، و روح را از بدن به قطع تعلق مفارقت دهد. و آن آلات قوت‌هایی می‌باشد که در جسم آدمی موجودند، و به اجل او مفقود می‌گردند. معلوم شد که آن سه مرگ که به سوی آدمی اضافه می‌توان یافت کدامهاست؟ و چون مرگ، زندگی [را در] مقابل دارد، در برابر سه نوع موت، سه نوع حیات در تصور توان آورد. چنانچه ناظم می‌گوید^۱ (بیت^۲):

چو مرگ و زندگی باشد مقابل^۳ سه نوع آید^۴ حیاتش در سه منزل
در برابر موت اول که انسان را به حسب ذات هر لحظه واقع است،
حیات او آن باشد که جوهر ذات او با اعراضی که متجدد می‌شود، هر
لحظه تجدّد یابد. و در برابر موت دوم که موت اختیاری است، حیات او
آن بود که به انقطاع تصرف او در رسوم این عالم، دیده‌ی دلش به سوی
عالم غیب گشاده گردد، و آگاهی تمام از جامعیت اسمای الهی حاصل
کند، و حقیقت زندگی خود این آگاهی است. و در برابر موت سیوم،
حیاتی است که مردگان را که زنده کنند، به آن حیات برسند؛ حیات آخرت
که هرگز آخر نشود. از این سه گونه موت که گفته شد، موت اختیاری
مخصوص به آدمی است، که جهان باقطع نظر از آنکه انسان [را] جزو او
[محسوب] دارند آن ندارد، زیرا که جمادات و نباتات خود اختیار ندارند
تا موت اختیاری در شأن ایشان تواند بود. و حیوانات عقل ندارند که نظر
به غایت شریف که علم به جامعیت اسمایی است، این موت اختیار کنند.
و اما جنیان موت اختیار نمی‌کنند، چه سنت الهی نیست که ایشان از جمع
اسمای الهی آگاهی یابند و در شأن چن، حق تعالی فرموده است که: «مَا
أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ مُتَّخِذِينَ

۱. دا: گوید ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: آمد.

المُضِلِّينَ عَصُدًا». بلی، بعضی از ایشان مطیع اند و با وجود طاعت^۱، شوق به سوی آگاهی از جمع اسما ندارند؛ چه گفته شد که حق تعالی در جبهت ایشان این معنی نهاده است. و مَلَكٌ نیز این موت ندارد؛ چه ملائکه دو قسم اند: مهیمان [که] غرق انوار عظمت اند، و خود را از آن عالم منقطع نمی توانند کرد، تا آن قطع موت اختیاری ایشان باشد؛ و مَوَكَّلَانِ که از آنچه به آن مامورند، تجاوز به انقطاع ندارند. سَمَتِ طایفه ی اولی: «وَأُتْرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِئِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ»، و صفت فرقه ی آخری: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ». ناظم - قدس سره^۲ - در خصوصیت موت اختیاری به نشئه ی انسان می فرماید که (بیت^۳):

جهان را نیست موت اختیاری که آن از جمله ی عالم تو داری
 دو موت دیگر از این انواع سه گانه که ذکر رفت که جهان انسان را
 در آن شریک است، این است که ناظم در این بیت می گوید که (بیت^۴):
 ولی هر لحظه ای گردد مبدل در آخر هم شود مانند اول
 یک موت او، تبدل هر لحظه [ای تن است] که اجزای او متجدد
 می شود - چنانچه در سابق ذکر رفت -؛ و موت دیگر آنکه دوره ی او آخر
 شود، و اجزا و آلات او از هم فرو ریزد، و کارخانه ی او فرو بیچیده گردد. و
 انسان باید که تغییراتی که در موت عالم به انقضای امر^۵ او موعود است، در
 موت طبیعی خود مشاهده کند، تا در موت جهانش که در روز حشر واقع
 است، تردّد نماند؛ و آن تغییرات از این قبیل است که کوه و درخت و زمین
 و آسمان و آفتاب و ماه و ستارگان و دریا و صحرا همه از وضع خود
 بگردد، و آدمیان همه سرگردان و مضطرب گردند، چون پروانگان که نه به
 آتش؛ می توانند بود، و نه بی آتش. همه از هول آن روز از هم گریزان؛ و

۱. دا: اطاعت. ۲. دا: (قدس سره) را ندارد. ۳. یا: (بیت) را ندارد. ۴. ایضاً ۲.

۵. دا: (امر) را ندارد. ۶. دا: توانند.

چگونه در اضطراب نیفتند که کوه‌گران از تاب آن روز چنان می‌شود که
پشم شیده. قال الله تعالی: «يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ وَتَكُونُ
الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ». (بیت):

هر آنچه^۱ گردد اندر حشر پیدا ر تو در نزع می‌گردد هویدا
تن تو چون زمین، سرآسمان است حواست انجم و خورشید جان است
چو کوه است استخوانهایی که سخت است نبات موی و اطرافت درخت است
تسنت در وقت مردن از ندامت بسرزد چون زمین روز قیامت
دماغ آشفته و جان تیره گردد حواست همچو انجم خیره گردد
مسامت گردد از خوی همچو دریا تو در وی غرقه گشته بی سروپا
شود از جان‌کنش ای مرد مسکین ز نستی استخوانها پشم رنگین
به هم پیچیده گردد ساق با ساق همه جفتی شود از جفت خود طاق
چو روح از تن به کلیت جدا شد زمینت قاع صفصف لاتری شد
بدین منوال باشد حال عالم که تو در خویش می‌بینی در آن دم
جهان و انسان هیچ یک از مرگ نرسته‌اند، پس آدمیان دل در چه
بسته‌اند؟ چون حال مجموع کاینات^۲ در فنا و زوال بر یک^۳ وتیره افتاد،
چنانچه موتی^۴ که به جزو راه می‌یافت به کل راه می‌یابد، مقرر باشد که
حقیقت بقا حق را ثابت بود و بس. بلکه بقای دایم عین حق بود که اگر
امری زاید بر ذات تصور افتد مغایر او از همه وجهی، آن مغایرت من
کل الوجوه در توحید قدم قادح بود. و نیز فرقی میان وجود و بقا در این
حقیقت نیست. و همچنین من حیث المعاینه هیچ فرقی میان وجود و
موجود اینجا نه؛ پس لازم آید که بقا و باقی نیز در این مشهد یکی باشد.
گویا ناظم - قدس سره^۵ - به این ملاحظه می‌گوید:

بقا حق است و باقی جمله فانی است بیانش جمله در سبع المثانی است
و مراد از سبع المثانی قرآن است، و از جمله‌ی آیات قرآن مجید و

۱. دا: آنچه. ۲. دا: ممکنات. ۳. دا: (و) را ندارد. ۴. پا: مولی. ۵. دا: (قدس سره) را ندارد.

فرقان حمید در این مثال، آیت «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» معدود است؛ و آنسب آیت: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» است.^۱ و آیت «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» اگرچه صلاحیت آن دارد که در مثال زوال خلق آورده شود، می تواند بود که نیز مثال وجود خلق باشد. و این وجود مجازی که تا نیامده است رفته است، و تا حاصل است زایل است، و همواره این وجود و زوال به حسب تلازم از دریای تجلی شیوهی ظهور و خفای حُباب در عین آب دارد؛ چنانچه در دریا از دریا بر دریا نقوشی پیدا می گردد که آن را امواج بحر می دانند. تجلی دایمی از باطن حقیقت تافته با هم ایجاد و تکمیل ظهور در صورتی چند می کند که آن را شئون و افعال می خوانند، و به رسم اعدام و تبدیل بازخفایی می یابند. و حاصل این کلمات این است که ناظم نظم^۲ فرموده (بیت^۳):

به کُلِّ مِنْ عَلَيْهَا فَانِ بِيَانِ كَرْدِ نَفْسِ خَلْقِ جَدِيدٍ هَمَّ عِيَانِ كَرْدِ
و خَلْقِ جَدِيدٍ رَا دَر جِهَانِ كَبِيرِ عَمُومٍ اَز يَكِ فَرْدِ اِنْسَانِ بَه حَدِّ تَبْيِينِ
رسانید^۴ که گفت (بیت^۵):

بُود اِيْجَادِ وَ اَعْدَامِ دُو عَالَمِ چُو خَلْقِ وَ بَعَثِ نَفْسِ اِبْنِ اَدَمِ
قَالَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: «مَا خَلَقْتُكُمْ وَلَا بَعَثْتُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ». تَجَدُّدِ
كُلِّ هَالِمِ اَمْرِي اَسْتِ وَاَقَمِي، چنانچه تَجَدُّدِ بَعْضِي اَز اَوْ اِيْنَقَدْرِ هَسْتِ كِه
اِمْتِدَادِي كِه اَز تَوَافِقِ اِجْزَايِ بَعْضِي اَشْيَا اِعْتِبَارِ مِي رُودِ وَ اَنْ رَا عَمْرٍ وَ بَقَا
خَوَانَدِي، بَه نَسْبَتِ بَا اَنْ اِمْتِدَادِ دَر بَعْضِي دِيْگَرِ تَفَاوُتِ دَارِدِي؛ چِه بَعْضِ اَفْرَادِ
نَبَاتِ دِيْرْتَرِ پَايْنِدِ كِبَعْضِ اَفْرَادِ حَيْوَانِ؛ وَ بَعْضِ اَجْسَامِ، دِيْرِ مِتْلَاشِي شُونَدِ
كِبَعْضِ دِيْگَرِ، وَ تَغْيِيْرِي كِه دَر مَادِيَّاتِ تَوَانِ يَافْتِ^۶، دَر مَجْرَدَاتِ نَسْتَوَانِ
يَافْتِ. وَ اَز اِيْنِ تَفَاوُتِ كِه دَر اِمْتِدَادَاتِ اَشْيَايِ مُخْتَلَفِهِ ظَاهِرِ اَسْتِ، لَازِمِ

۱. پا: (است) را ندارد. ۲. پا: ناظم نظم. ۳. دا: (بیت) را ندارد. ۴. دا: رسانیدند. ۵. ابضاً.

۶. پا: (یافت) را ندارد.

نمی آید که تفاوت باشد در میان ایشان به حسب تجدیدی که [هر] لحظه در اجزای ایشان واقع است، بلکه در تجدید^۱ دایمی همه مساوی اند. چنانچه ناظم گفت:

همیشه خلق در خلق جدید است وگرچه مدت عمرش مدید است همیشه فیض فضل حق تعالی بود از شأن خود اندر تجلی به فیض فضل، آن نمایشی می خواهد که در مراتب وجود پیوسته هست، تمام و فراخور، نه به شرط استحقاق اندازه‌ی استعداد؛ بلکه مُستحقّ و مُستعد از او هر یکی به قدر خویش نصیبی می برند. و در حس، این معنی را مثالی هست که اشعاع آفتاب فزون از قدر روزن می تابد، اما هر یک از روزن آن قدری از آن به خود مخصوص می یابد، و این اختصاص تابع استحقاق و استعداد است. و ظهور فیض فضل مذکور از مقتضیات ذات واجب تعالی است که آن را شئون ذاتیه و افعال الهیه خوانند، کما قال جلّ جلاله: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»، و این ظهور را طایفه‌ای تجلی خوانند، و ظهور افعال را تجلی افعال، و ظهور اسما و صفات را تجلی اسما و صفات، و ظهور ذات را تجلی ذات. و هرگز نباشد که این تجلیات بی یکدیگر باشند، لیکن تا نظر صاحب مشاهده چگونه افتد. ملاحظه‌ی آنچه در نظر او بیشتر بود، تجلی را به آن نسبت کنند، و تجلی فعلی هر لحظه ظهور مجدد می شود، و محل ظهور مبدل به حکم: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ». پس از طرف واجب تعالی ظهور فعل مجدد، تسمیه به ایجاد می یابد، چه حق تعالی به ظهور خود آن را یافت کرده و از جانب ممکن الوجود قبول اثر مجدد تسمیه به تبدل یافته. چنانچه گفت:

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل و زین جانب بود هر لحظه تبدیل و هر مظه‌ری را، به اعتبار این ظهور، دو نسبت هست: یکی آنکه این ظهور مجدد را در او ابتدایی و انتهایی باشد؛ و دیگر آنکه ظهور را در

۱. دا: (که... تجدید) را ندارد. ۲. پا: (تمام... که) را ندارد.

او ابتدا باشد و انتها نباشد. حال ظهور اول را دنیا خوانند، و امتداد ظهور ثانی را عقباً؛ و اولین را نسبت به ممکن دهند، و چون امری است منتهی، فانی بود؛ و دومین را نسبت به سوی واجب تعالی کنند، و چون امری است غیر منتهی، باقی باشد. از این جا ناظم می فرماید که، (بیت):^۱

ولیکن چون گذشت این طور دنیا بقای کل بود در دار عقباً
 که هر چیزی که بینی بالضرورت دو عالم دارد از معنی و صورت
 وصال اولین عین فراق است مر آن دیگر ز عندالله باق است
 یعنی صورت شی را که نسبت به تعین او دارد، به قید امکان،
 ظهوری است، و آن وصلی است با قطع، چه ظهوری است منتهی. و
 معنی اش را که نسبت به حقیقت او دارد به سر و جوب و آن ظهوری است
 غیر منتهی، وصلی است بی قطع و دایمی [و] باقی. و تمامی این بیان از
 کریمه ی قرآن معلوم توان کرد که حضرت عزت تعالی شأنه می فرماید:
 «ما عِنْدَکُمْ یَنْقُذُ وَ ما عِنْدَ اللّهِ بَاقٍ». و بیاید دانست که از هستی در این دو
 ظهور منتهی و غیر منتهی که گفته شد، تعبیر به بقا کنند در ظهور. منتهی آن
 بقا به مجاز اطلاق یافته باشد، چه تا توافق اجزای مظهر هست و تعین
 خاص مرتفع نشده است، می گویند که مظهر باقی است و بقا که هستی
 است. و چون توافق اجزا نیست و تعین خاص برخاسته است می گویند که
 مظهر نیست و بقا که هستی است آنجا نیست. و اما در ظهور غیر منتهی، آن
 بقا به حقیقت اطلاق یابد؛ چه رفع تعین آنجا نیست، زیرا که هرگز در آن
 ظهور، تخالف اجزا در آن^۲ متصور نیست. و از ظهور اولین به واسطه ی
 تخالف اجزا، فنای مظهر او معلوم شود، و هم از او به قیاس تقابل ظهور
 آخرین و بقای مظهر او روشن گردد. و توان گفت که در ظهور اولین بقا
 سایر است، چه مظاهر فانی اند و تعینات مرتفع. و در ظهور آخرین، بقا
 ساکن؛ چه مظاهر باقی اند و تعینات غیر مرتفع. و حقیقت این سخن آن

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: (در آن) را ندارد.

است که ممکنات به خود نیستند و به حق هستند. در عالم خود که نیستند بقای مضاف به ایشان اعتباری باشد، و سایر از عالم ایشان. و در عالم حق که هستند بقای مضاف به ایشان حقیقی بود، و ساکن در آن عالم که عالم حق است. و متمم این معنی است سر آیه ی کریمه ی: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». ناظم می فرماید که بیت:

مظاهر چون فتد بر وفق ظاهر در اول می نماید عین آخر
یعنی از ظهور اولین می توان دانست که ظهور آخرین - چنانچه گفته
شد -، متحقق است. و مراد از قید بر وفق ظاهر، توافق اجزای ظاهر است
چند روزی، و دیگر تخالف. و از او دانسته می شود که مقابل او را نه این
حال خواهد بود نظر به تقابل؛ و در نشئه ی اول، بقا سایر است؛^۱ و در
نشئه ی آخر، ساکن. چنانچه گفته شد بر طبق نظم؛ ناظم می گوید (بیت):
بقا اسم وجود آمد و لیکن به جایی که بود سایر چون ساکن
یعنی بقا را دو صفت هست: صفت سیر - و آن در جایی است که
مظاهر فانی اند؛ و صفت سکون - و آن در جایی است که مظاهر
باقی اند؛ پس تشبیه کرد اطلاق بقا را در اول، به اطلاق بقادر ثانی بی قید؛
نه^۲ آنکه بقای سایر چون بقای ساکن باشد؛ و الله اعلم. چون معلوم شد که
بقا اسم هستی است، دو اعتبار دارد: یکی سیر و دوم سکون؛ و منتهای
سیر، سکون است. هر چه از سیر به سکون رسد، از قوت به فعل منتهی
شده باشد. و آنچه بقادر او^۳ سایر بود و او فانی، دنیا بود؛ و آنچه در او^۴ بقا
ساکن بود و او باقی، آخرت بود. و به مقتضای سیر بقادر این فانی، یا سایر
از این فانی، حالت ها و صفت ها روان باشد به سوی آن باقی، که بقا در او
ساکن است. و چون بقا از این سیر به انجام رسد، آنچه با او بود از حالت ها
و صفت ها همه به انجام رسیده باشد، و آن انجام، منتهای سیر بود. و هر

۱. پا: (که بیت) را ندارد. ۲. دا: خواهد بود. ۳. دا: (نه) را ندارد. ۴. دا: در اویضا.

۵. پا: (در او) را ندارد.

چه با سیر بود آنجا تمام به ظهور آمده باشد و فی الحقیقه آنچه به قیامت منتهی شده و ظاهر گشته، به حق منتهی است؛ چه قیامت به نشئه‌ی خود به حق منتهی است. قال الله تعالی: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا قِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِنَهَا إِلَىٰ رَبِّكَ مُتَّهِئًا». و از اینجا است که هر علم که از ما صدور می‌یابد، چون تخمی است که به مقتضای: «الدُّنْيَا مَرْزَعَةُ الْآخِرَةِ»، در زمین زمان می‌افتد، و به صورت نشو و نمای ملکه^۱ و اقتدار، به حدّ تمامی می‌رسد؛ و چون عمل تمام شد نشوونمای ملکه و اقتدار^۲ آخر شده است، و باری که می‌داد، به یک بار داده است. چنانچه ناظم می‌گوید (بیت):^۳

هر آنچه^۴ آن هست بالقوه در این دار به فعل آید در آن عالم به یکبار
ز تو هر فعل کاوّل گشت ظاهر بر آن گردی به باری چند قادر
به هر باری اگر نفع است اگر ضرر شود در نفس تو چیزی مدخّر
و در امثال، ادخار ملکات خیر و شرّ در نفس، و ظاهر شدن آن آخر

الامر به یک بار، ناظم - قدس سره^۵ - این ابیات می‌گوید (بیت):^۶
به عادت حالها با خوی گردد به مدّت میوه‌ها خوشبوی گردد
از آن آموخت انسان پیشه‌ها را در آن ترکیب کرد اندیشه‌ها را
در بوم آخر که نفس از استعمال آلات دست تصرف کشیده و در
کارخانه‌ی اعمال او آنچه تمام شده است^۷ تمام شده، ملکات مدخّره همه
به صورت افعال و اقوال در نفس پیدا بود. چنانچه ناظم^۸ گفت (بیت):

همه افعال و اقوال مدخّر هویدا گردد اندر روز محشر
چو عریان گردی از پیراهن تن شود عیب و هنر یکباره روشن
یعنی اگر اعتبار قطع تعلق نفوس انسانیه از ابدان می‌رود، تمام
ملکات آن نفوس از آن نفوس ظاهر بود؛ اگر ملکات، کمالات بود مسمّی

۱. دا: ملکه. ۲. دا: (به حدّ... اقتدار) را ندارد. ۳. دا: (بیت) را ندارد. ۴. دا: آنچه.

۵. دا: (ناظم قدس سره) را ندارد. ۶. دا: (بیت) را ندارد. ۷. دا: شدیست.

۸. دا: (ناظم) را ندارد.

به خیر، و اگر ملکات نقایص بود مسمی به شرّ. و در جواب کسی که گوید که ظهور این ملکات به یکبار از نفوس، چون مفروض در حالت قطع تعلق نفوس است، مستلزم آن است که حشر جان باشد و حشر تن نباشد. چنانچه ناظم قدس سرّه^۱ می گوید:

تنت باشد و لیکن بی کدورت که بنماید از او چون آب، صورت و از این جواب معلوم شد که ناظم به حشر تن قایل است، اما از کیفیت صفا که در او گفت. به تلویح می توان دانست که او میل به اثبات بدن مکتسب دارد که آن صورتی مثالی باشد نه مادی؛ و در او نفس با ملکات نمایش داشته باشد، چنانچه صورت در آب. اگرچه می توان گفت که چرا نباید که از رفع کدورت نه آن خواسته باشد که مادیت مرتفع بود، بلکه مراد آن بود که لطافتی در مواد بدن حاصل شده باشد مناسب عالم آخرت، که هر چه در نفس مدخّر بود، به واسطه‌ی تعلق نفس به آن بدن لطیف، در او همه ظاهر شود، چنانچه صورت شمس که در آب صافی یا آنکه مادی است می نماید، به هر هیأت و صفت که دارد؛ که اگر آفتاب منکسف است با کسوف می نماید و اگر منکشف است به انجلا می نماید. و چنانچه اینجا حلول نیست و نمایش هست به واسطه‌ی تقابل، آنجا نیز حلول نباشد؛ و ملکات نفس در بدن لطیف ظاهر باشد، به سبب تعلق نفس با بدن کزّتی دیگر به جای تقابل شمس با آب صافی، و الله اعلم بعقاید المسلمین. و در تأکید ماسبق می گوید (بیت آ):

همه پیدا شود آنجا ضمائر فروخوان آیهی «تبلی السرایر»
از قرائت آیت مذکوره، فرض اقامت دلیلی نقلی است مطابق آنچه ذکر کرد از تنبیه عقلی در ادخار ملکات نفس در این نشئه و اظهار مدخّرات او در آن نشئه، و آیت مذکوره در قرآن مجید از تنبیه‌ی قولی است که در تقریر حشر و نشر وارد شده است، وَ هُوَ هَذَا، قَالَ تَبَارَكَ وَ

۱. دا: (چنانچه ناظم قدس سرّه) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد.

تَعَالَى: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ». چون فرمود که: ملکات مدخره در نفس به یکبار در عالم آخرت نمایش کند، گویا سایلی در معرض تفحص است که بعد از آن حال بر چه وجه باشد، و آن ملکات و اخلاق نفس چنانچه در عقاید شرعیّه آمده است، صور مادیّه لبس کنند یا نه؟ و در این مبحث باشد که بحث از تجسیم اعراض کنند. پس ناظم بیان مسئله‌ی مقدر می‌فرماید و تجسیم اعراض مستبعد نمی‌داند، و تشبیه بر طور امکان آن فی الجملة می‌فرماید، می‌گوید (بیت^۱):

دگر باره به وفق عالم خاص شود اخلاق تو اجسام و اشخاص
چنان کز قوت عنصر در اینجا موالید سه گانه گشت پیدا
یعنی چنانچه عاقل را شبهه نیست که اگر در قوت خاک و آب و باد
و آتش بودی که بعد از امتزاج، معدن و نبات و حیوان می‌تواند [شد]،
این موالید سه گانه هرگز ظهور نیافتی؛ پس ظهور موالید به حقیقت از
قوت عناصر است، باید که شبهه‌ای نباشد در آنکه اجسام و اشخاص خود
در عالم اعراض بالقوه‌اند و بالفعل می‌شوند. و این معنی را بزرگان صوفیه،
مثالی گفته‌اند. و از تجسیم اعراض همان خواسته که از مثال مفهوم
می‌گردد. صورت مثال آنکه زوج را با زوج اندیشه‌ی صحبت می‌شود، و از
آن اندیشه، صحبت تولد می‌یابد، و از صحبت، نطفه، و^۲ از صلب زوج به
رحم زوجه منتقل می‌شود، و نطفه پرورش می‌یابد، و جنین می‌گردد، و
می‌زاید، و طفل است، و بالغ می‌شود. و همان اندیشه که امور مذکوره بر
او مترتب است؛ و در این میان عرضی به صور جواهر برآمد، و دیگر به
صورت عرضی خود و مقید اضافات و نسبت را هرگز این معنی با آنکه
وضوحی دارد، مسلم نیفتد. و گوید که این معنی نه تجسیم عرض است؛
خیر، این تشبیهی است تا که متنبه شود، نه الزامی است تا مناقشه بر سر آن

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: (و) را ندارد.

رود. و بر تلواین تنبیه ناظم می گوید (بیت):

همه اخلاق تو در عالم جان گهی انوار گرده گاه نیران
می تواند بود که از این انوار و نیران، خیرات و شرور مُمَثَله قصد
کرده باشد در نفوس انسانیّه. و به این معنی اثبات بدن لازم نباشد، و
مذهب او مذهب حکیم بود. و می شاید که مراد آن بود که آنچه در نفوس
و ارواح ادخار یافته است از ملکات حسنه و قبیحه به تعلّقی چنانچه در
اندیشه‌ی محبت از زوجین مفروض گشت، انوار و نیران محسوسه گردد.
و آن انوار و نیران را ناچار محالی بیاید که جواهر و اجسام مناسبه باشد، و
در آن عالم که اعراض، اجسام و اشخاص شود، و بعض نفوس و ارواح با
آنکه تعلّق به ابدان مادّیه یا ابدان مکتسبه دارند، از قیود نسب و اضافات
بیرون آمده‌اند، نه چنانچه این عالم که در او مقید نسب و اضافات اند. قال
تعالی: «إِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ». لاجرم
آن بعض را تعین خود از نظر غایب شده به حیثیتی که گویا در نظر ایشان
همه‌ی تعینات از عین هستی واحد ارتفاع یافته است. پس هستند در آن
نظر و نه مقیدند به تعین خود و صفات تعین. و از اینجا توان گفت که
سراپای ایشان دل گشته، و این حالت که قوت‌ها همه یکی شود و تمایز
میان ایشان نماند، تا همگی شخص ادراک شود، بی رفع تعین خود از نظر،
سنت نیست. پس لطف الهی از برای مشاهده‌ی لقاء به عطای حالتی
چنین، ایشان را دستگیری می فرماید، و بی ایشان در ایشان حق تعالی
تجلی می کند. چنانچه در این آیات که می آید، ناظم قدّس سرّه^۱ نظم داده
است:

تعیّن مرتفع گردد ز هستی نماند در نظر بالا و پستی
بود پای و سرو چشم تو چون دل شود صافی ز ظلمت صورت گِل
کند از نور حق بر خود تجلی بسینی بی جهت حق را تعالی

۱. یا: (نظم) را ندارد.

جهت از نسب و اضافات اعتبار می‌یابد، و از نظر ایشان تعین و نسب و اضافات مرتفع است. پس جهت چگونه تواند بود، و در نظر بی‌جهت، به سوی منظور مطلق، لذتی است که تعبیر از آن توان کرد. تا ناظم می‌گوید (بیت^۱):

دو عالم را همه بر هم زنی تو ندانم تا چه مستی‌ها کنی تو
و آن مستی هر آینه از شراب تجلی بود که ساقی آن خدای باقی
است. قال تعالی: «وَسَقَّيْهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا». بین که ناظم - قدس سره -
چه خوش گفت:^۲

سَقَّيْهُمْ^۳ رَبُّهُمْ چسبید بیندیش طهوراً چیست؟ صافی‌گشتن از خویش
زهی شربت، زهی لذت، زهی ذوق زهی دولت، زهی حیرت، زهی شوق
خوشا آن دم که ما بی‌خویش باشیم غنی مطلق و درویش باشیم
نه تن، نه عقل، نه دعوی، نه ادراک ~~نفاذ~~ و حیران بر سر خاک
بهشت و حوروخلدا اینجا چه سنجد؟ که بیگانه در این خلوت نگنجد
از آنچه گذشت معلوم می‌گردد که مراد ناظم آن است که چون
تعین خود از نظر ناظر مرتفع شود، صفات او همه مسلوب بود، بلکه
همه‌ی تعینات عالم کثرت؛ و آنجا نور وحدت متجلی باشد. و ناظر این
تجلی، یابنده‌ی تجلی بود، و یابنده‌ی ماسوی الله نبود، و این است
حقیقت لقا و غنا. و فقری^۴ که ناظم با هم اینجا در وصف صاحب مشاهده
جمع کرده اشارت است به آنچه یکی از طایفه گفته است که: «الفقر
احتیاج ذاتی و فیه استغناء تام»، تا اشارت بود با آنکه معامله‌ی او در این
شهود به نور واجب به سر «بی‌یسمع و بی‌بصر» واقع است، و از این‌رو
غنی مطلق است، و نسبت امکانی نیز باقی است، اگرچه در نظر نیست؛ و
از این جهت درویش است. و چون تعین جزئی او از نظر برخاسته است،
ادراک جزئی که تابع تعین جزئی است، نیز مرتفع بود تا تناقض میان آنکه

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: چه گفته. ۳. دا: سقیهم. ۴. دا: فقر.

سراپای او ادراک باشد و ادراک نباشد، لازم نیاید. و چون سراپای [او غرق] ادراک است و مشاهده‌ی لقا می‌کند، می‌توان گفت که وجه^۱ وحدت بی ملاحظه‌ی جهت کثرت در نظر دارد، و از آن وجه لذتی که با او می‌رسد، شرابی است که کاسه‌ی او همان وجه باقی است. ناظم از این گفت:

چو رویت دیدم و خوردم از آن می ندانم تا چه خواهد شد پس از وی
از این معنی که کاسه‌ی شراب تجلی «لقاهم» وجه بقا باشد، موافق
مطلع قصیده‌ی «ابن فارض» است - قدس سره^۲ - [که] می‌گوید، شعر:
سَقْتَنِي^۳ حُمِّيَا الْحَبِّ رَاحَةً مُقَلَّتِي^۴ وَكَأْسِي مُحْيَا مِنْ عَنِ الْحُسْنِ جَلَّتِ
صاحب مشاهده که به مشهد این وصل رسید و هجران به قطع
انجامید، زبان^۴ وقت او این همه شکر ادا می‌کند که: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ». لیکن غمی دیگر روی می‌نماید که
مبادا چهره‌ی این لذت وقتی از اوقات در پرده‌ی تواری ماند، فریاد
می‌کند. و چنانچه ناظم گفت، می‌گوید، بیت:^۵

پسِ هر مستی^۶ باشد خماری در این اندیشه دل خون گشت باری
چون گذشت که ماسوی الله از نظر صاحب مشاهده مرتفع
می‌شود، این سخن مستلزم آن است که اثبات ماسوی کرده باشند، و
حقیقت واجب از حقیقت ممکن در دیده‌ی ادراک ممتاز گشته باشد. با
آنکه از سخنان طایفه در سر توحید آن مستفاد می‌شود که جز وجود
نیست، جای سؤال است که در تمایز با وجود، وحدت امر بر چه وجه
متصور است، تا متفرع بر آن تمایز گویند که مشاهده‌ی الله واقع شد و
ماسوی الله از نظر مرتفع گشت؛ پس سؤال می‌رود و می‌گوید:

۱. دا: وجه. ۲. پا: (که) را ندارد. ۳. دا: سَقْتَنِي. ۴. پا: زبان. ۵. دا: (بیت) را ندارد.

۶. دا: مستی.

○ سؤال:

قدیم و مُخَدَّث از هم چون جدا شد
که این عالم شد، آن دیگر خدا شد؟

مراد از قدیم، اینجا حقیقتی است که وجود او از غیر نباشد؛ و مقصود از مُخَدَّث، حقیقتی که وجود او از غیر بود. اوّل که واجب الوجود است نام او خدای است، و دوم که ممکن الوجود است، نام او عالم. اما در میان این دو حقیقت همیشه تمایز ثابت است، چه واجب الوجود همیشه موجود است به اتفاق ناقلان و عاقلان و عارفان و عاشقان؛ و ممکن الوجود همیشه در اعتقاد بعض ناقلان و نظر بعض عاقلان و کشف تمام عارفان و ذوق جمیع عاشقان، معدوم است. اما در اعتقاد بعض ناقلان از جهت قول پیغمبر - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - که فرموده است: «أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الْعَرَبُ قَوْلُ لَيْدٍ: الْأَكْلُ شَيْءٌ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلًا». و مراد از باطل اینجا نه عبث است، چه در قرآن وارد شده است که: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا». پس مراد عدم باشد، و این ناقل اعتبار و معنی ثبوت می‌کند که از لفظ باطل که اسم فاعل است مستفاد است، نه ارتکاب مجاز به قرینه‌ی صارفه، تا نکته‌ی تحقق به میان آورد و گوید که اسم فاعل در موضع فعل مستقبل از جهت تنبیه به تحقق زوال وجود اشیا فی المآل واقع است. و اما در نظر بعض عاقلان از آن جهت ممکن الوجود، معدوم است، که در ادراک تا وجودی درمی‌یابد، به وجود بود. و اوّل که وجود است و اصل، متحقق لذاته بود، و ثانی که عدم است و فرع، متحقق لغيره؛ و این متحقق است که آن را ممکن الوجود می‌گویند. پس ممکن الوجود، عدم باشد، و واجب الوجود، وجود. و در کشف عارفان، امکان چون امری است نسبی، و ممکن به واسطه‌ی این، نسبت ثابت و نسبت فی الحقیقه وجود ندارد، پس ثابت به واسطه‌ی او نیز فی الحقیقه موجود نباشد. و در

ذوق عاشقان، وجه باقی معشوق لم یزل و لایزال که واجب الوجود مطلق است، در تجلی است؛ و با این تجلی، ظهور چیزی دیگر ممنوع است، زیرا که این منجلی قاهر است و سبحات نور او مجال ظهور غیر نمی دهد. فی نفس الامر؛ اگرچه به اعتبار گفته شود که جز او وجودی دارد. و اگر صاحب ذوقی تأمل کند در این کلمات قرآنی و بیانات فرقانی که می آید، به یقین بداند که آنچه در ذوق عاشقان درآمده^۱ با نور حق که واجب الوجودش خوانی، ظلمت غیر که ممکن الوجودش^۲ دانی، مجال گنجایی ندارد، حق است. قال تعالی: «هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ، قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَنتِكُمْ لِتَشْهَدُوا أَنْ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةٌ أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ»، این است سر افراد قدم از حدوث، علی سبیل الاجمال و التفاصيل و اما علی طریق تفصیل من التفاصيل، نظر در آیت هویت باید کرد که می فرماید - عز من قائل: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»، ای بکل شی من اسمائه و صفاته و شئوناته و النسب و الاضافات و المسماة بآياته. و بعد از این سخنان که گفته شد، غالباً طلب مقصود را شبهه ای در جواب صواب ناظم نباشد، که می گوید:

○ جواب:

قدیم و مُخَدَّث از هم چون جدا نیست که از هستی است باقی دایما نیست یعنی بر وجهی که سابق شد، چون قدیم بالذات خداست، و آن است که هست، و محدث، عالم است و این است که نیست؛ آن یکی موجود حقیقی و این یکی موجود اعتباری، پس چگونه تفرقه نباشد میان قدیم و محدث، و خداوند^۳ و عالم؟ و محدث که عالم است، حقیقت او عدم است، متعقل به واسطه ای قدیم که خداست، و حقیقت او وجود

۱. با: (که) را ندارد. ۲. با: (خوانی... الوجودش) را ندارد. ۳. دا: و خدا.

است. اینقدر هست که بر سیل مجاز بر این معدوم که عالم است، موجود اطلاق می‌کنند. چنانچه به حسب حقیقت موجود بر خدای اطلاق یابد، و اطلاق موجود بر عالم علی سیل المجاز از آن واقع می‌شود که دایم با تعقل موجود، معدوم در تعقل می‌آید. پس از آن هست ثابت در هستی، این نیست ثابت در نیستی، دایم باقی باشد، و این است معنی؛ «الباقی باقی لم یزل و الفانی فان لا یزال» که صوفیه‌ی موحده گویند. پس اگر حکم بر وجود موجود رود، موجود حقیقی خداست، و اگر حکم بر عدم معدوم رود، معدوم حقیقی عالم است. لاجرم نزد طایفه، چون حکم بر وجود عالم کنند، گویند اسمی است بی‌سمّا؛ و موصوف به وجود جز خدای تعالی نیست. چنانچه ناظم - قدس سره^۱ گوید:

همه آن است و این مانند عنقا است جز از حق جمله اسمی بی‌سمّا است
عدم موجود گردد، این محال است وجود از روی هستی لایزال است
مراد ناظم از عدم در مصرع اول عین عالم است، و مقصود او از وجود در مصرع ثانی، ذات حق سبحانه^۲ تعالی (بیت^۳):

نه آن این گردد و نه این شود آن همه اشکال گردد بر تو آسان
چون قلب حقایق محال است نه عدم وجود شود و نه وجود عدم.

نه ممکن، واجب گردد؛ و نه واجب، ممکن. پس حکم بر وجود ممکن نکن که روشن شد که معدوم است، و حکم به وجود واجب کن که پیدا گشت که موجود است. و وجود عالم اعتباری دان که ممکن الذات است؛ وجود خدائی، حقیقی که واجب الذات است. و این هنگام، مسئله‌ی مشکل تمیز میان قدیم و محدث و فرق میان خدای و عالم آسان شده باشد، اگرچه «یسیر علی من یره الله علیه». و در تمامی تمیز مسئله‌ی فرق میان قدیم که خدای است و محدث که عالم است، ناظم مثال نقطه‌ی گردان آتش می‌آورد و تخیل دایره از آن، تا قیاس رود که حق تعالی به

۱. دا: (قدس سره) را ندارد. ۲. دا: اسم. ۳. پا: (سبحانه) را ندارد. ۴. پا: (بیت) را ندارد.

حقیقت وجود دارد، و عالم وجود جز به اعتبار ندارد؛ چه حق به حقیقت موجود است، و ماسوی الحق، معدوم. و اسماء ماسوی را مسمای به حقیقت جدا از حق نیست، و حق واحد به اسامی بسیار ذکر یافته است، و مراتب عالم اعتبار افتاده، و کثرات^۱ متوهم گشته. و لابد چون واحدی را مکرراً^۲ ذکر کنند، کثیر نماید و کثرت نباشد الا به اعتبار؛ و آنچه به حقیقت مذکور بود واحد باشد و بس. و منشأ اعتبار کثرات عالم، در عین واحد حق، اعتبار یک نیستی است در مقابل یک هستی؛ و آن زمان فرض کردن که میان این هستی و نیستی علاقه‌ای است، به آنکه عکس آن هستی بر این نیستی می‌افتد علی‌الدوام، و صورت آن هستی در این نیستی مشاهده می‌افتد مادام؛ چنانچه عکس از آفتاب در آب و صورت از ذی صورت در آینه؛ و نه یک بار این قضیه واقع است، بلکه به علاقه‌ی مذکوره هر نفس این حال متجدد می‌شود؛ و هر آینه به اعتبار تجدّد احوال صورت انعکاس اول باری شمرده می‌شود و دوم باری دگر و سیوم باری دگر و علی‌هذا صور کثیره و انعکاسات بی‌نهایت مخیل می‌گردد؛ هر بار به علاقه‌ی خاصه مبتنی بر آن علاقه‌ی دایمی، و این علاقه‌هاست که میان وجود و عدم پیوسته واقع است، که محققان صوفیه آن را نسب می‌خوانند، و آن علاقه‌ی دایمی است که آن را امکان می‌نامند. هر اختلاف ظهور و کثرت احوال که هست از آن علاقه‌ی امکان است و علاقه‌های نسب مختلفه رنگارنگ که همه از آن برخاسته است. و در ظهور هر یکی فایده‌ی عظمی آن است که به وحدت آن صورت و انعکاس که از هستی در نیستی نمایش کرده، وحدت صاحب عکس و صورت معاین می‌شود و مشاهده می‌گردد، کسی را که معاینه و مشاهده دست داده است. و مجموع آنچه ما گفتیم این است که در این ابیات ناظم نظم کرده است (بیت آ):

جهان خود جمله امر اعتباری است چو آن یک نقطه کاندر دور ساری است

۱. دا: منوهم. ۲. دا: مکرر. ۳. پا: (بیت) را ندارد.

برو یک نقطه‌ی آتش بگردان که بینی دایره از سرعت آن
 یکی گر در شمار آید به ناچار نگردد واحد از اعداد بسیار
 حدیث ماسوی الله را رها کن به عقل خویش این را زان جدا کن
 چه شک داری در آن کاین چون خیال است چو با وحدت دویی عین محال است
 عدم مانند هستی بود یکتا همه کثرت ز نسبت گشت پیدا
 ظهور اختلاف و کثرت شان شده پیدا ز بقلمون امکان
 وجود هر یکی چون بود واحد به وحدانیت حق گشت شاهد
 چون گفته شد که ممکنات، دلایل وجود حق واحدند، که از
 وحدت همه مصنوعی، دلالتی بر وحدت صانع حاصل است؛ هر آینه در
 مصنوعات نظر واقع می‌شود، و در این نظر اگر بر زبان طایفه‌ای از ارباب
 صورت، ذکر مجازیات رود، دور نیست. لیکن مستبعد نماید که ارباب
 معنی را آنها بر زبان آید و آن زمان نیز بر آن حالت فزایند و تواجد نمایند.
 پس جای استفسار باشد که آیا مقصود ایشان از آن مجازیات، مدلولاتی
 است که اهل صورت فهم می‌کنند؛ یا چون ایشان اهل معنی‌اند، از ذکر و
 استماع آنها مدلولات دیگر قصد کرده‌اند؟ ناظم نظم سؤال و جواب
 می‌کند و می‌گوید:

○ سؤال:

چه خواهد اهل معنی زان عبارت
 که سوی چشم و لب دارد اشارت؟
 چه جوید از سرزلف و خط و خال
 کسی کاندر مقامات است و احوال؟

○ جواب:

هر آن چیزی که در عالم عیان است چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
 جهان چون زلف و خال و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست
 در این جواب، اولاً این مقدمه که گفته می‌شود معلوم باید کرد تا

سخن ناظم نیک مفهوم گردد. این طایفه برآند که اعیان ممکنات عالم، همه عکوس و ظلال اسما و صفات و اجبند - عم فیضه -؛ و چون چنین باشد، هر آینه از این رو همه مجازیات چون حقیقیات مستحسن به جای خود واقع بود؛ چنانچه در رخسار صاحب جمال زلف و خال و خط و ابرو، و همه درمی یابد که اگر یکی از آنها نباشد کار آن هیأت راست نیاید. پس اعیان عالم بر این منوال که هستند چنین درخور است و در هیچ چیز نقصی نیست، تا در مجازیات و ذکر و استماع آن توان گفت که عیبی هست. و چنانچه در جهان اسما و صفات همه‌ی اسما و صفات واجب‌الاعتبارند، در این جهان که جلوه‌گاه ممکنات و اعیان است، این صورت‌ها که واقع است همه لاین به اظهارند مثل صورت‌هایی که در رخسار صاحب جمال همه به کار است. چه اگر در چمن روی نگاری، نرگسان چشم پر حال باشد، و برگ سبز سوسن ابرو و ریحان خط و بنفشه‌ی خال نباشد، توان گفت که زشتی هست و زیبایی نیست. و چون مقرر شد که همه چیز که در عالم نموده است، چنین می‌بایست که بوده است، می‌خواهد که بگوید که هر عینی از اعیان عالم در نظر عارف مثالی است که اقامت یافته است از برای دلالت بر حال تجلی از تجلیات اسما و صفات الهی؛ که چنانچه از دال، مدلول معلوم می‌شود. از این مثال حال آن تجلی معلوم می‌گردد که این مثال نسبت به آن دارد. مثلاً در چشم توان گفت که مثال احاطه‌ی حق تعالی است بر استعداد اعیان علمیه و استحقاق مظاهر عینیّه، و در لب توان گفت که مثال آن مرتبه است که ظهور نفس رحمانی در او واقع می‌شود. و سرزلف گوئیم مثال اسرار تجلی جلال است؛ و خط مثال لطایف تجلی جمال. و خال نکته‌ی ظهور تجلی. و از این مقدمات انتاج یابد مقصود ناظم، که گفت (بیت):^۱

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است

۱. یا: (بیت) را ندارد.

رخ مثال تجلی جمال، زلف مثال تجلی جلال. چرا که جمال، تجلی وجه مطلق است، یعنی ظهور ذات در تعینات اسمایی و اعیانی مطلقاً. پس به هر جا که روی آورند از عوالم اسما و اعیان، صادق باشد که: «فَقَمَّ وَجْهُ اللَّهِ». و از بشره‌ی انسان، رخ این مثبت دارد که به صورتی چند زیبا آراسته است از لب و دهان و عارض و زنخدان و چشمان و ابروان به جای تعینات اسمایی و اعیانی در آن وجه باقی. پس رخ انسان صلاحیت آن دارد که مثال معنی جمال حق باشد. و جلال، احتجاب تجلی وجه مطلق است. که گفته شد. از ادراک آن کس که خواهد که به کنه آن ظهور رسد. و از انسان، آنچه شبه است در مانعیت ابصار رخ او، زلف اوست که پهلوی رخ واقع است. پس انطباق آن است که او را مثال معنی جلال حق دارد، به واسطه‌ی منع ابصار. اگر مانع اقتد؛ چنانچه در جلال، منع ادراک اگر تجلی جلال واقع گردد؛ و قریب به معنی جمال و جلال است، صفت لطف و قهر او. چه لطف او اینجا تقریب اعیان است به قول تجلی وجودی، و قهر منع اعیان از این قبول. و چون رخ صاحب جمال، به اعتبار تشعشع، مدد نور باصره‌ی ناظر می‌گردد، با لطف حق مناسبت دارد، چنانچه با معنی اول که جمال او بود. و چون زلف او قبض نور باصره می‌کند به اعتبار سیاهی در او، با قهر حق مناسبت دارد. چنانچه با معنی دوم که جلال اوست، توان گفت که رخ خوبان نسبت به لطف حق دارد، و زلف نسبت به قهر؛ تا ناظم می‌گوید،^۱ بیت:^۲

صفات حق تعالی لطف و قهر است رخ و زلف بتان را زان دو بهر است
و از این تقریر که سابق شد، معلوم گردد که رخ و زلف به دو محسوس اطلاق یابد، و آن دو محسوس را هر یک مثال امری معنوی دارند، چون جمال و جلال یا لطف و قهر؛ نه آنکه رخ گویند و مراد نه مدلول مشهور او بود، که لفظ رخ دال است بر دو^۳ موضوع از برای او. چه

۱. پا: (تا ناظم می‌گوید) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: بر او و.

اولی آن است که مسموعات - که الفاظاند - چون محسوسات‌اند، موضوع از برای محسوسات باشند. و از این جهت ناظم - قدس سره - می‌گوید (بیت):^۱

چو محسوسند این الفاظ مسموع نخست از بهر محسوسند موضوع
چه معانی معقوله حدی و کناری ندارد تا به الفاظ و حروف به
غایات آن توان رسید. لاجرم می‌گوید:

ندارد عالم معنی نهایت کجا بیند سراو را لفظ، غایت؟
سرا آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعیر لفظی یابد او را؟
پس وظیفه آن بود که مثالی چند از صور محسوسات بیاورند^۲، و
معانی را از باب تشبیه به آن‌ها به حد تفهیم رسانند. چنانچه نظم ناظم بر
آن واقع است، که (بیت):^۳

چو اهل دل کند تفسیر معنی کجاست به مانندای کند تعیر معنی
که محسوسات از آن عالم چو سایه است که این چون طفل و آن مانند دایه است
دایه داشتن معانی از ناظم اشعار دارد برآنکه معقولات،
محسوسات می‌پرورد، و معانی؛ الفاظ را. اگرچه ایهام عکس نیز در نظم
هست. پس اول لفظ دال^۴ را در ما وضع له استعمال باید کرد، و چون معنی
لفظ محسوس بود به لوازمی که دارد، شبهات^۵ بسیار در ذهن درآیند و
تربیت و تقویت آن محسوس در وجوه تشبیهات معقول به^۶ بنمایند، نه
آنکه لفظ در ما وضع له استعمال نیابد. و بر سبیل تأویل، مثل رخ و زلف
گفته شود و قصد معانی گفته آید^۷، نه بر طریق تشبیه، بلکه به قصد آنکه
لفظ احتمال آن معانی دارد که آن زمان مثلاً مدلول رخ و زلف نزد هر کس
به احتمال چیزی دیگر شود. و عامه را فهم معانی چون نه به واسطه‌ی
تشبیه بود میسر نگردد، بلکه نزد هر کس آن لفظ را به نسبت با آن معنی که

۱. دا: (قدس سره) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: بیارند. ۴. پا: (که بیت) را ندارد.

۵. دا: (لفظ دال) را ندارد. ۶. دا: شبهات. ۷. پا: (در... به) را ندارد. ۸. دا: شود.

او از احتمال قصد کرده باشد، وضعی دیگر بود. و از اینجا ناظم گفت
(بیت^۱):

به نزد من خود الفاظ مؤول^۲ بر آن معنی فتاد از وضع اول
نه مدلولات خاص از عرف عام است چه داند عام، کان معنی کدام است؟
پس گاهی که خواهند تعبیر از امری معقول کنند، محسوس^۳
مناسب آن معقول به تأمل پیدا باید کرد که از لوازم این محسوس را با
صفات آن معقول مناسبتی باشد، و این محسوس را اطلاق کنند بر آن
معقول به مناسبت؛ چنانچه در تعبیر از معنی ظهور مطلق حق در تعینات
اسمایی و اعیانی، لفظ وجه که محسوس است، مناسبت^۴ آن معقول
اطلاق کنی؛ چه در او انکشافی است، و در وجه انکشافی؛ و در او^۵ نسبت
با هر تعینی، خصوصیتی؛ در یکی نوازش و در یکی سوزش؛ و در وجه
صورت‌های خاصه مثل چشم و مژگان و غمزه‌ی آن و ابروی چون کمان
عاشق‌کش، و همچنین دان در تعبیر از معنی استتار^۶ تجلی وجه به لفظ
صدغ، چه این محسوس مناسب آن معقول افتاده است، پس بر او اطلاق
تواند یافت به مناسبت؛ چه آنجا آن معنی که پیدایی داشت کماهی^۷، به
مانعی پنهان می‌گردد. و اینجا، وجه در زیر صدغ گاه پوشیده می‌شود. و
علی‌هذا در همه‌ی معانی^۸ معقوله و الفاظ محسوسه این حکم دایر باشد.
و لاجرم هر معنی که باشد بر این طرز از عالم معقول، مستدعی صورتی
می‌شود از عالم محسوس، بر سبیل مناسبت. پس توان گفت که الفاظ از
عالم عقل با معانی تنزل یافته است. و به این معنی راجع است آنچه
گفته‌اند که: «الاسماء و الألقاب تنزل من السماء». ناظم - قدس سره -
می‌گوید:^۹

نظر چون در جهان عقل کردند از آنجا لفظها را نقل کردند

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: مؤول. ۳. دا: محسوس. ۴. دا: مناسب. ۵. دا: (او) را ندارد.

۶. دا: استتار. ۷. دا: کماهی. ۸. یا: معانی در. ۹. یا: (ناظم قدس سره می‌گوید) را ندارد.

تناسب را رعایت کرد عاقل چو سوی لفظ، معنی گشت نازل
 بیاید دانست که تشبیه من جمیع الوجوه میان هیچ دو شیئی
 ممکن نیست، یا از جهت خصایص اشیا، یا از جهت آنکه وجوه مناسبات
 در غایت دقت باشد؛ بیت:

ولی تشبیه کلی نیست ممکن ز جست و جوی آن می باش ساکن
 معلوم شد که از باب تشبیه معقولات به محسوسات باشد هر چه
 اصحاب معنی از تذکر و سماع آن چون روی و موی و خط و خال و غمزه
 و ناز و غنج و دلال ملتذ شوند، و اضافه‌ی آن به سوی مطلوب مطلق کنند،
 که حضرت حق است - تعالی شأنه - و هر اخلاق که بدین معنی از صاحب
 کمال واقع گردد، نزد انصاف اعتراضی وارد نشود؛ که می گوید (بیت):^۱
 بدین معنی کسی را بر تودق نیست که صاحب مذهب اینجا غیر حق نیست
 و از آنچه گفت که صاحب مذهب اینجا حق است، مراد آن است
 که صاحب حال در حالت این اضافت‌ها به سوی حق تعالی از تصرف خود
 معزول است، و آن تشبیهات، الهامات حق است که بی تصرف نفس بر
 زبان او جاری می گردد، بر سیاق: «أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» پس
 گویا الفاظ تشبیه یافته، بر دل او وارد می شود، و بر آن تکلم می کند. اما
 اینجا چون گفته شد که صاحب مذهب در اطلاق الفاظ مجازیّه و اراده‌ی -
 حقایق علی طریق التشبیه - حضرت حق است، باید که البته تصرف
 شخص در میان نباشد، و قطع تصرف او به بی خودی او تواند بود. لاجرم
 می گوید (بیت):^۲

ولی تا با خودی زنه‌ار زنه‌ار عبارات شریعت را نگه دار
 یعنی بر مقتضای توقیف شرعی، صفات و اسمایی که در آن اذن
 شرع وارد بود در شأن حق تعالی اطلاق می کن، و از اطلاق آنچه شارع در
 شأن حق تعالی جایز نداشته اجتناب می نمای، که نزد ارباب طریقت در

۱. دا؛ (بیت) را ندارد. ۲. دا؛ (بیت) را ندارد.

سه حالت بیش جایز نیست که اطلاق مجازات بر حقیقیات کنند، و اگر چه بر وجه تشبیه بود. و از آن سه حالت یکی حالت فناست، که شخص از ملاحظه‌ی فعل و صفت و ذات خود بیرون آمده است، به حیثیتی که گویا ادراک ذات و صفت و فعل او از او مسلوب است. دوم حالت سکر که عقل او به غلبه‌ی لذت روح و حرارت دل او به واسطه‌ی نور تجلیات یا واردات غیبیه از او غایب شده است. سیوم حالت دلال، که ملهم غیب، معانی حقیقه را یک یک - بی تأمل او - بر دیده‌ی دل او جلوه می‌دهد، با صورت آن محسوس که مناسب معنی معقول است؛ و در هر جلوه‌ی معینی یک بار دل شخص را به جانب خود حرکت می‌دهد. و چنانکه دل در آن حرکت بی اختیار است، زبان نیز از تعبیر آن بی اختیار می‌شود، و اگر چه عقل از این شخص غایب نگشته است. در این سه حالت که گفته شد، مشایخ، اهل دل را استعمال الفاظ مجازی در صفات الهیه تجویز کرده‌اند. و کسی که او را^۱ وقوف بر این سه حالت هست، وضع الفاظ و دلالات آنها می‌شناسد که بر چه وجه دلالت بر حقایق الهیه می‌کنند و بر چه نسق دلالت بر مجازات کوییه دارند. و اطلاق آن در چه حال بر حقایق الهیه معهود است، و در چه هنگام بر مجازات کوییه. پس تا یکی از این سه حالت که سابق شد در خود نمی‌یابد، جرأت نمی‌کند که مجازات را در حقایق استعمال دهد. مجتبری که بی این احوال آنچه توقیف شرعی در آن وارد نشده بر زبان راند، شرعاً مستحق تکفیر یا تبدیع می‌گردد. از آن جهت ناظم گفت (بیت):^۲

که رخصت اهل دل را در سه حال است	فنا و سکر و سه دیگر دلال است
هر آن کس کو شناسد این سه حالت	بداند وضع الفاظ و دلالت
تو را چون نیست احوال مواجید	ز نادانی مشو کافر به تقلید
مجازی نیست احوال حقیقت	نه ^۳ هر کس یابد ^۴ اسرار طریقت

۱. پا: (او را) را ندارد. ۲. فا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: ز. ۴. دا: ناید.

گزاف ای یار ناید ز اهل تحقیق مر این را کشف یابد^۱ یا نه تصدیق و گفته نشود که چون جمعی از مکلفان استعمال این مجازیات در حقیقیات می‌کنند، چرا همه کس را نشاید؟ زیرا که همه کس حقیقیات از تحت مجازیات به حدّ فهم و افهام نمی‌توانند رسانید، و فهم آن مخصوص به ارباب ذوق و کشف است؛ و کسی که ذوق و کشف ندارد، باید که فهم آن حقیقیات از تحت مجازیات در شأن ارباب معنی مسلم دارد و تصدیق بر آن بنماید، و اگرچه خود از اهل صورت است و این مذاق ندارد، و اگر دارد، ناظم می‌گوید (بیت):^۲

بگفتم وضع الفاظ و معانی تو را سر بسته گرداری بدانی
در این بیت، تلویحی هست بر آنکه وضع الفاظ به ازای معانی مطلقاً بر این وجه بوده است که الهام از حق می‌رسیده و بی اختیار الفاظ در معانی مناسبت از افواه استعمال می‌یافته است. چون گفت که در سه^۳ حالت اهل دل را جایز است استعمال الفاظ مجازیّه‌ی کویّه در معانی حقیقیّه، ضابطه‌ای استعمال مقرر می‌کند، می‌گوید:

نظر کن در معانی سوی غایت لوازم را یکایک کن رعایت
به وجهی^۴ خاص از آن تشبیه می‌کن ز دیگر وجه‌ها تنزیه می‌کن^۵
مثلاً گفتیم که در الهیات چیزی هست که اشیا همه به واسطه‌ی او به حدّ تبیین می‌رسد؛ و در کونیات دیدیم که آنچه در حسّ ظاهر^۶ چیزها به سبب او به حدّ تبیین می‌رسد انسان العین آدمی است. پس تشبیه کردیم آن چیز را که در الهیات بود به این انسان العین که در کونیات واقع است؛ و آن واسطه‌ی تبیین که در الهیات بود، نبود الاّ آدمی. پس گفتیم که آدمی در عالم الهیات چون انسان العین آدمی است در عالم کونیات. چه او آنجا واسطه‌ی تبیین اشیاست، و این آنجا واسطه‌ی تبیین مرئیات. پس گفته شود

۱. دا: باید. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. پا: همه. ۴. دا: وجه.

۵. دا: (سه بیت با هم آمده و عبارت در این... بعد از آن. ۶. پا: ظاهر بر.

به وجه تشبیه آدمی بر انسان العین آدمی، که آدمی انسان العین حضرت الهی است، و آن زمان دیده شود که لوازم انسان العین آدمی چه چیزهاست. و هر یک از آن اشیا اضافه به سوی آدمی کرده آید هر بار به تشبیه خاص، و تنزیه از اشتراک ماعدا. و اگر در هر باری اثبات مشابَهت خاص و نفی مشابَهت عام نباشد، وجه تشبیه مقرر نگردد. و سخن «شیخ [فخرالدین] عراقی» - قدس سره - که در حال فنا یا سکر یا دلالت گفته، مناسب است که در مستشهد این مبحث بخوانند که می فرماید (بیت^۱):

اگر نه مردمک چشم آن نگار منم

چراست نام من از جمله‌ی جهان انسان

و در او تشبیهی دیگر هست که آن در لفظ نگار است؛ و غرض نه بیان این بیت است، تا متعرض تشبیهات او باید شد، بلکه مقصود استشهاد بود. و از نظم‌های ناظم کتاب که بعد از این در طی اشارات^۲ در هر باب می آید، امثله‌ی متعدده در طرز تشبیه مذکور مکتوب خواهد گشت. چنانچه خود فرمود:

چو شد این قاعده یکسر مقرر نمایم زان مثالی چند دیگر
اشارت به چشم:

نگر کز چشم شاهد چیست پیدا رعایت کن لوازم را بدانجا
در این بیت، هستی مطلق را تشبیه به شاهد کرده، به اعتبار حضور او در عین اشیا، و تجلی او به صفات و اسما، بر دیده‌ی عارف، بی نقاب هیبت و اجلال، و احتجاب عظمت و جلال. و چون ادات تشبیه حذف کنند به وجه ادعای حقیقت، اصطلاح نیست که آنجا تشبیه گویند، بلکه استعارت می گویند؛ چنانچه در این بیت. و چون مشبّه به جای مشبّه مذکور است و لوازم او با او، این^۳ استعاره‌ای^۴ است ترشیحیه، و ملایم ذکر شاهد چشم و لب لعل اوست، چشم و لب لعل می آرد و در هر یکی

۱. پا: (می فرماید بیت) را ندارد. ۲. پا: اشارات که. ۳. پا: (این) را ندارد. ۴. پا: استعاره.

لوازم ذکر می‌کند؛ می‌گوید (بیت):

ز چشمش خاست بیماری و مستی ز لعلش گشت پیدا عین هستی
گفته بودیم که می‌توان گفت که از چشم، مراد احاطه‌ی حق تعالی بر
استعداد اعیان علمیه و استحقاق مظاهر عینیّه بود؛ و از لب مرتبه‌ای که در
او ظهور نفس رحمانی می‌شود، و فی الواقع آن وجود اضافی است. پس
توان گفت که بیماری و مستی ناشی از چشم، اینجا آن است که در بعض
موجودات آنچه او مستعد آن است به واسطه‌ی ضعف معدّات و قوت
موانع، دیر به ظهور می‌رسد؛ چنانچه مستعملات طبع رنجوران؛ و در
بعضی به غایت زود به سبب تقویت بواعث و موافقت اسباب، چنانچه
صادرات طبیعت مستان. و ظهور عین هستی از لعل آنکه در بتّ نفس
رحمانی، اعیان علمی به وجود عینی متّصف می‌گردد. (بیت):^۱

ز چشم اوست دلها مست و مخمور ز لعل اوست جانها جمله مستور
حق تعالی چون به علم ازلی احاطه بر استعدادات دارد، آنجا که
مناسب شراب تجلی للقلوب، است منع تجلی للابصار می‌فرماید؛ و از آن
احاطه، شراب تجلی غیبی چندان در می‌دهد که صاحب دل را بیخودی
واقع می‌گردد^۲. می‌دهد. و بعد از آن سکرو غشیه، چنان شراب زده و
کوفته است که رجوع از طلب آن شراب می‌کند؛ یا دیگر شراب می‌طلبد تا
مست شود و از آن شراب‌زدگی و کوفتگی خلاص یابد. و این حال که
مستدعی یکی از این دو امر است که گفته شد، خماری است که بعد از
سکر می‌باشد. مثل این مستی و خماری از کریمه‌ی قرآن^۳ معلوم توان کرد
که فرماید^۴ - عزّ من قائل - : «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ
أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَ لَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ
فَسَوْفَ نَرَاكَ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ

۱. د: (بیت) را ندارد. ۲. با: بیخودی دست می‌دهد. ۳. با: (قرآن) را ندارد.

۴. د: می‌فرماید.

قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ. «أَيُّ تُبْتُ مِنْ طَلَبِ التَّجَلَّى فَإِنَّهُ لَااطِيقَهُ أَوْ ادْرَلِي هَذَا الرَّاحِ فَأَنِّي لَا اصْبِرُ عَلَى الْإِفَاقَةِ وَ تَبْتُ مِنَّا صَحْبْتُ مَدَّةَ عُمَرَى؛ این بود محصول اشارت مصرع اول. و حاصل اشارت مصرع دوم آن است که در بَتِّ نَفْسِ رَحْمَانِي چنان واقع شده است که ابدان چون شاهد بازاری از حواس پوشیده نیست، و ارواح چون دلبر خانگی از حواس غایب است؛ و این پوشیدگی در ارواح و پیدایی در ابدان، و تمایز بین الارواح و الابدان در وجود خارجی می شود که آن^۱ از لوازم بَتِّ نَفْسِ رَحْمَانِي است. و می توان گفت که از جانها - که در این مصرع فرموده - مراد جانهای اولیاست که سر آنها به مقتضای: «اولیایی تحت قبایی لایعرفهم سوائی»، خلایق نمی شناسند. پس از مدارک اوهام مردم مستورند. اگر بر این نسق که در این بیت واقع شد، هر بیتی شرح یابد، کتاب مطول شود، و در طباع اهل این^۲ روزگار تحمّل تطویل نیست. پس به ملاحظه‌ی رغبات در هر بیتی نکته می گزارد، و تعمق سخن^۳ به اهل آن باز می گذارد:

ز چشمش خونِ ما در جوش دایم ز لعش جانِ ما مدهوش دایم
خون در جوش از آن است که به مقتضای احاطه‌ی او به
استحقاقات چنانکه بعضی را شراب بقا می چشانند،^۴ شاید که بعضی را
شربت فنا بچشانند؛ و جان مدهوش از آنکه در بَتِّ نَفْسِ رَحْمَانِي، اشیا در
آنی صد هزار باقی اند و صد هزار فانی. (بیت):

ز چشم او همه دلها جگر خوار لب لعش شفای جان بیمار
مکابده‌ی قلوب اهل الله به ملاحظه‌ی احاطه‌ی علم اوست، و
سقامت ارواح طالبان را صحت و استقامت از مشاهده‌ی شهود او (بیت):^۵
به چشمش گرچه عالم درنیاید لبش هر ساعتی لطفی نماید

۱. دا: از. ۲. پا: (این) را ندارد. ۳. پا: (سخن) را ندارد. ۴. دا: بچشانند.

۵. دا: (بیت) را ندارد.

در جنب احاطه‌ی علم او تعین جهان را که از نظر عارفان مرتفع می‌شود، اگرچه هر لحظه از بخت نفس رحمانی، عدم مضاف را تقرب می‌دهد به وجود مضاف، و هر دم عالم کهنه، نو می‌شود. بیت:

دمی از مسردمی دلها نوازد دمی بیچارگان را چساره سازد
قال رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -: «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ
ذَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ الْإِفْتِرَاضِيَّاتِ». و از آن جمله باشد نوازش دل‌های
درویشان به وهب واردات، و حل مشکلات طالبان به افاضه‌ی لدنیات.
(بیت):

به شوخی جان دمد در آب و در خاک به دم دادن زند آتش بر افلاک
شاید که مراد از شوخی، خودنمایی بود؛ یعنی ظهور خود به
واسطه‌ی نفخ روح اضافی در بدن طینی؛ و ظهور آن مطلق بوده باشد در
این مقید، نه بر وجه حلول که مستدعی سجده گشته. قال تعالی فی موضع
من القرآن: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ». و قال فی موضع آخر: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ
نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ». و به دم دادن، مراد وعده‌ی
وصال بود؛ و آن وعده باشد که سبب تغیر افلاک شود. چه منتظران^۱ روز
قیامت که انتظار لقا می‌کشند؛ که در آن روز مشاهده کنند، بی طاقت‌اند، و
در ایقاع علامت قیامت آه آتشین به افلاک می‌رسانند، که کبی باشد که این
دود وهمی دخان چون آتش موج زند و به مقتضای، «يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ
مُؤَرًّا» از پیش برخیزد و نور جمال ذی الجلال بی‌پرده معاینه^۲ گردد.
(بیت):^۴

از او هر غمزه دام و دانه‌ای شد وز او هر گوشه‌ای میخانه‌ای شد
احتمال دارد که به غمزه شوارد الهامات ربانی مراد بود که به
واسطه‌ی آن مرغ دل صوفیان به دام ریاضات شاقه می‌افتد. و اگرچه ورود
الهام نه به شرط ریاضت است، چه چندان شراب فیض واهب بی مشاق و

۱. پا: (وآله) را ندارد. ۲. پا، دا: منظران. ۳. دا: معاین. ۴. دا: (بیت) را ندارد.

متاعب^۱ بر دل نیازمندان وارد می شود که هر دلی از آن به سر خود میخانه‌ای است (بیت):^۲

ز غمزه می دهد هستی به غارت به بوسه می کند بازش عمارت
یا به غمزه - چنانچه در این بیت مراد است^۳ - نوری سوزنده باشد
که چون متکرر می شود آن را طوابع^۴ می خوانند؛ و چون به نهایت خود
می رسد، تجلیات جلال می شود. و این نور است که هستی مرید می سوزد
و حجاب خودی او به تاراج می دهد؛ و در مقابل این نور سوزنده، لذت
قرب حق به مذاق جانش می رسد و زندگی از سر می گیرد. پس به بوسه
مراد لذت قرب حق بود:

به غمزه چشم او دل می ریاید به عشوه لعل او جان می فزاید
سلب قلب، جذبه است؛ و سلب عقل، جنون. دل درویش مسلوب
به آن طوابع انوار می شود که از مقتضای^۵ احاطه‌ی حق تعالی، مناسب
استعداد درویش صاحب دل، فایض است؛ و از بث^۶ نفس رحمانی در پی
آن طوامع، لوایحی سانح است که منیر^۷ است؛ به آن که ترقی جان به عالم
تجرد خود از تنزل او به تعلقات بدنیه ازین عمر حاصل می شود، چه نور
آن طوابع، است که تعلقات می سوزد. پس طوابع غمزه باشد؛ و لوایح،
عشوه. بیت:^۷

چو از چشم و لبش خواهم کناری مر این گوید که نه آن گوید آری
چه سالک می خواهد که از قید استعداد و استحقاقی که به
احاطه‌ی حق تعالی منوط است، بیرون آید، و از بند اضافه‌ی وجود
امکانی برهد. لسان احاطه می گوید که: مرو که راه به اطلاق نداری. قال
- جَلَّ جَلالُه - : «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَاَنْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ»، ولسان بث^۸ نفس

۱. پا: متاعبت. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. پا: (است) را ندارد. ۴. پا: لوامع. ۵. پا: مقتضی.

۶. دا: مشیر. ۷. پا: (بیت) را ندارد.

رحمانی می‌گوید: برو که چون از بَتِّ نَفْسِی گذشتی^۱ رحمان است. قال -
عَمَّ نَوَالِهَ :- «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا».

زغمزه عالمی را کار سازد به بوسه هر زمانی می‌نوازد
و از کار ساختن غمزه، مراد گشتن است، و این مجازی است
مشهور؛ و چنانچه گفته شد، مبادی تجلیات جلالی، مفضی است؛ و مبادی
تجلی^۲ جمالی؛ - که گه تعبیر از آن به بوسه -، رفته مبقی. بیت:^۳

از او یک غمزه و جان دادن از ما وز او یک بوسه و استادن از ما
یعنی شعله‌ای از تجلیات جلالی در ابقای سالک کافی ست، و یک
لمعه از تجلی جمالی در ابقای او وافی. چه ظهور قیامت که مستلزم فنای
عام و بقای خاص است، به یک لمعه و یک نفخه می‌شود که به غمزه
اشارت به سوی آن لمعه است و به بوسه عبارت از آن نفخه. قال تعالی:
«وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ». وَقَالَ - جَلَّ ذِكْرُهُ -: «لَأَنْفُخَ
فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ»، و گویا ناظم همین قصد داشته باشد، که
می‌گوید (بیت^۴):

ز لمح بالبصر شد حشر عالم ز نفخ روح پیدا گشت آدم
تأمل کردن در آن که، چه احاطه‌ای است حضرت الهی را بر
استعدادات و استحقاقات، و چه قدرتی از بَتِّ نَفْسِی بر بخشیدن
بقای لایق، پس از فنای لازم، مستدعی آن است که پیوسته در طلب فیض
حق باشند، و عیش جان خود بر آن مقصود^۵ دانند - بر روش بسیاری از
مردمان راه، که کار ایشان من اوله این معنی است. چنانچه ناظم نظم^۶
می‌گوید:

چو از چشم و لبش اندیشه کردند جهانی می‌پرستی پیشه کردند
و تمامتر آن است که به نفس فیض نیز مقید نگردند که از حضرت

۱. دا: نفس گذشته. ۲. دا: تجلیات. ۳. پا: (بیت) را ندارد.

۴. پا: (که می‌گوید بیت) را ندارد. ۵. پا: مقصود. ۶. دا: (ناظم نظم) را ندارد.

فیاض باز مانند. اگرچه هستی عالم امکانی، فیضی است ربّانی، لیکن به نسبت با تجلّی ذات فیاض، چون سرابی است در جنب آب؛ و چون خواب مستان است نسبت با عقل اولی الالباب؛ خواه که آن هستی عالم باشد و خواه که هستی آدم باشد. چه از عالم و آدم باید گذشت تا به آن سرادق مطلق اعظم برسند. و نزد احاطه‌ی حق تعالی، خود وجود عالم و آدم چه وقع و وزن دارد؟ به تخصیص که وجودی است اعتباری؛ تا ناظم می‌گوید:

نیاید در دو چشمش جمله هستی در او چون آید آخر خواب مستی؟
 وجود ما همه مستی است یا خواب چه نسبت خاک را با ربّ ارباب؟
 خرد دارد از این گونه^۱ صداشگفت که «وَلْتَصْنَعْ عَلٰی عَيْنِي» چرا گفت؟
 یعنی با وجود آن که گفته شد که وجود اعتباری در جنب احاطه‌ی وجود مطلق حقیقی چندان نماید، عقل عاقلان را تعجب می‌افتد که چگونه است که در قرآن آمده است در شأن موسای کلیم - علی نبینا و علیه الصلوة والسلام - که: «وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلٰی عَيْنِي»، این بر دیده [= علی عینی]، یعنی^۲ آراستن آن حضرت، نشئه‌ی موسی را [دارای] چه توجیه^۳ باشد؟ احتمال دارد که این تعجب از ناظم، توطئه‌ی تلویحی باشد بر آن که، در این مشهد، ذات موسی به اعتبار: «فاذا احببته كنت سمعه و بصره»، غرق انوار الوهیت است، و موسی به نور او در معامله است؛ چنانچه از عبارت «بسی یسمع و بسی يبصر» مستفاد می‌شود. بلکه خود نه موسی است که اینجا به صفات حق تعالی متصرف است، بلکه حق تعالی خود متصرف است، چنانچه در شأن موسی و هرون گفت که: «إِنِّي^۴ مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَى». پس خود باشد. که در صورت موسی خود را در دیده‌ی شهود خود بر خود جلوه داده باشد و وجود حقیقی در چشم شهود مشهود بود نه موجود اعتباری. و از این وادی

۱. دا: صدگونه. ۲. دا: معنی. ۳. پا: توجیه. ۴. دا: ائنی.

مقدّس است، آنچه گفته‌اند که^۱ (رباعی):

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست
تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست
اجزای وجودم همگی دوست گرفت
نامی است زمن بر من و باقی همه اوست

در این اشارت چون ختم سخن به ذکر وجود حقیقی و وجود اعتباری رفت، بی‌مناسبت نیفتاد که در اشارت آینده استعاره کرده شود لفظ زلف را از برای وجود اعتباری، بلکه از برای سلسله‌ی موجودات اعتباریه. و سابقاً این لفظ از جهت جلال و قهر حق تعالی استعاره کرده بودیم؛ و منعی نیست که در یک لفظ به اعتبار اختلاف معانی و وجوه^۲ مناسبات چند استعاره واقع شود. چنانچه آنجا در لفظ زلف نیز که^۳ سابقاً به وجهی مستعار بود و اینجا به وجهی دیگر مستعار می‌گردد. چنانچه^۴ ناظم می‌گوید (بیت):^۵

اشارت به زلف:

حدیث زلف جانان بس دراز است چه شاید گفت از آن، کوچای راز است
مراد از زلف، وجود اعتباری است که وجه وجود حقیقی [را]
براهل وهم و خیال می‌پوشد. یا مراد سلسله‌ی ممکنات است از عقل اوّل
تا جوهر انسان؛ و وجه شبهه، ستر این مراتب کثیره باشد وجود واحد را،
چنانچه زلف، روی را؛ و تعدّد و تعلق مراتب مثل تعدّد و تعلق که
در تارهای زلف است و سیاهی که در کثرت گویند مانند سیاهی او؛ و
تمایز افراد و انواع و اجناس سلسله‌ی ممکنات، چنانچه تمایز میان هر دو
تاره از زلف و میان هر دو یا بعضی از آن؛ و جمله بودن این موجودات و
جمله بودن زلف، در صورت کلاله؛ دو شق بودن موجودات در مراتب.

۱. با (که) را ندارد. ۲. دا: وجود. ۳. با: (که) را ندارد. ۴. دا: (چنانچه) را ندارد.

۵. دا: (بیت) را ندارد.

چنانچه فلکی و عنصری، بسایط و مرکبات، بسیط الهی و بسیط طبیعی، ملک و ملکوت، ظاهر و باطن، قوت و فعل، عقل و حسن، و امثال ذلک که به تعداد سخن در او دراز گردد، چه هر دو شق را فرقی در میان است، چنانچه فرق زلف در میان دو طرف از او. و در وجه شبه میان سلسله‌ی موجودات و زلف، سخن قطع کنیم که مبادا به اطناب کشد. با آن‌که باز نظم ناظم کتاب بعضی دیگر از وجوه دریافته شود، می‌گوید که سخن در باب زلف پوشیده باید داشت. راست می‌فرماید که پوشیدگی مناسب زلف است، مبادا سلسله‌ی سخن در حرکت آید و از طرز شطحیات به دیوانگی چیزی گفته شود که عقول عامه در آن سرگردان گردند و خانه‌ی اعتقاد خود سیاه کنند. و بنابر این از تفحص منع کرد که:

مپرس از من حدیث زلفِ پرچین ^۱ ~~مجانین~~ زنجیر ~~مجانین~~^۲
 پس مقتضای حال، زلف پوشیدگی است، بلکه پوشندگی، که گاهی روی پوشاند، و گاه دوش. و اگر در این معنی غلبه می‌کند، بعضی از قد نیز می‌پوشاند و به زبان تحقیق حال می‌گوید که حکایت قد بی تقریب می‌گویند:

ز قدش راستی گفتم سخن دوش ~~سر زلفش مرا گفتم~~ فراموش
 دل جواب داد که زلف از کجی منع راست می‌کند؛ راست بیاید
 گفت، چه نهی «وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» وارد
 است. و راست بی‌پرده آن است که لفظ قد می‌تواند بود که از جهت امتداد حضرت الوهیت که آن دایم است، مستعار باشد. و آن است که هر کس به سراپای سرّ او نتواند رسید، و اگر کسی طالب سرّ آن باشد او را همین اشارت بس که بداند که راست مانند الف است که یکی است [اما] هزار از او معلوم. چه به اعتبار حقیقت خود آلف است، و به اعتبار نقوش آنات زمانیه بر او آلف. (رباعی):^۳

۱. پا: (که) را ندارد. ۲. پا: (مجانین) را ندارد. ۳. پا: بیت.

دل گفت مرا علم لدنی هوس است
 تعلیمم کن اگر ترا دسترس است
 گفتم که الف، گفت دگر هیچ مگو
 در خانه اگر کس است یک حرف بس است

راستی زلف که سلسله‌ی موجودات ممکنه است به کثرت خود
 نمی‌گذارد که ما سرّ وحدت از آن قد معلوم کنیم، و این از کجی اوست،
 اهنی نمایش غلط، که آنچه ندارد و آن وجود است، می‌نماید که دارد. و
 عقده‌ی راه طالب سرّ وحدت همین نمایش است. بیت: ^۱

کژی بر راستی زان ^۲ گشت غالب وز او در پیچش آمد راه طالب
 سلسله‌ی موجودات، حجاب نور اعظم است، اگرچه سبب نظم
 عالم است، و حق تعالی دل‌های خلایق را به سبب آن امور با هم پیوستگی
 بخشیده، و نفوس ناطقه‌ی انسانی را حرکت معنوی به تحصیل کمالات به
 واسطه‌ی ظهور او دارد. ^۳ چنانچه ناظم گفت (بیت):

همه دلها از او گشته مسلسل همه جانها از او بوده مقلقل ^۴
 السلسله، پیوسته کردن. القلقله، جنبانیدن.

معلق صد هزاران دل زهرسو نشد یک دل بیرون از حلقه‌ی او
 اقل مرتبه آنکه نبی و ولی را دل به رحمت خلایق متعلق است، و
 خلایق ازین سلسله به در نیستند، و از این دایره بیرون نه. بیت: ^۵

گر او زلفین مشکین بر نشانند به عالم در یکی کافر نماند
 زیرا که زلف مأخوذ است از زلفت، و زلفت قرابت است. و گویا از
 آن جهت او را زلف خوانده‌اند که نزدیک رخسار است. و چون نزدیکی
 موی از دو طرف روی است، در هر طرفی بعضی موی زلفی باشد. به این
 اعتبار زلفین گفته باشد. و شک نیست که موی گاهی حجاب روی است.
 پس جمال حق که نور ظهور وجه مطلق است، در این مطابقه توان گفت که

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: زاو. ۳. دا: داده. ۴. با: مقلل. ۵. ابضاً.

او را از جلال که حجاب عزت است و مشبه به زلف، پرده‌ای است، و آن پرده به حقیقت در صورت امکان از دو طرف وجود ذهنی و وجود خارجی با مرتبه‌ی معقول و محسوس به سیاهی: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظِلْمَةٍ» ظاهر است. اگر این پرده‌ی مذکور به یک بار از پیش برخیزد به جای ریش «ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ»، که به مقتضای: «فَمِنْ أَصَابٍ مِنْ ذَلِكَ فَقَدْ اهْتَدَى»، نتیجه‌ی ایمان بعضی می‌بخشد، طمس نور واقع گردد، و کفر که ظلمت مطلق مثال اوست، مطلقاً برود، یک کافر نماند. و اگر به یک بار این پرده حرکت نکند، ریش نور واقع نشود و نسبت ایمان منقطع گردد و یک مؤمن نباشد.^۱ بیت:^۲

وگر بگذاردش پیوسته ساکن نماند در جهان یک نفس مؤمن
لاجرم چنان باید دانست که ریش نور واقع می‌شود بر طباعی که در
ظلمت گرفتارند. هر کس را که نوری از آن ریش رسید از ظلمت کفر
خلاص یافت، و هر کس را که نرسید دور باش «و من اخطاه»، داغ «فقد
ضلّ» بر ناصیه‌ی جانش کشید؛ بر مثال زلفین که اگر بر فشانده گردد،
تارهای آن از هم شکافته آید و تلالوی رخسار از آن میانها سربرزند.^۳ بر
هر که از آن تالو چیزی ظاهر شود، نقاب کفر زلف به نسبت با او کشف
شده باشد و مشاهده‌ی رخسار ایمان^۴ دست داده. و همچنان که زلفین
دلاویز را مشکین به واسطه‌ی رنگ می‌توان گفت، مشکین به سبب بوی^۵
می‌توان خواند. پس در مطابقه‌ی قهر و جلال حق و سلسله‌ی ممکنات با
زلف - چنانچه ظلمت در مقابل رنگ است -، توان گفت که روایح نفعات،
«إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي آيَاتِهِمْ ذَهْرًا كَمِ نَفْحَاتِ» که الطاف خفیات است از او در عالم
امکان، و اسرار جمال در ضمن جلال بوی است؛ چه طایفه‌ای گویند که
هر جلالی را جمالی است، و هر جمالی را جلالی. بیت:

۱. پا: از. ۲. پا: (و یک مؤمن نباشد) را ندارد. ۳. دا: (بیت) را ندارد. ۴. دا: سرزند.

۵. دا: ایمان رخسار. ۶. دا: موی.

چسو دام فستنه می‌شد چسبر او به شوخی باز کرد از تن سر او دام امتحان انسان دایره‌ی کون است که از سلسله‌ی ممکنات به هم آمده است، و رفع بعضی از تعینات آن مستلزم خلاص اوست، اگرچه این نیز امتحانی دیگرست. چنانچه اگر متعلقات مال و جاه و اسباب و نفوس به مقتضای: «وَلْتَبْلُوْنَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالشَّمْرَاتِ» از هم فرومی‌ریزد و صبر بر آن از بندگان واقع می‌گردد، بشارت بر وفق رجوع به وصل نور مکون و استغراق در آن از ظلمت حوادث کون به گوش جان می‌رسد که «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ» (بیت):

اگر بریده شد زلفش چه کم بود که گر شب گم شد اندر روز افزود
به قطع تعلقات سلسله‌ی ممکنات هر چند حظ از شب ظلمت
امکان کم می‌شود، بهره‌ی از روز نور ظهور و جوب بیشتر می‌گردد. بیت:
چسو او سر کاروان عقل ره زد به دست خویشتن بر وی گره زد
عقول انسانی که متوجه عالم معادند، اسباب آن عالیشان
به واسطه‌ی قطاع الطریق عالم معاش که تعلقات کونیّه است، تاراج
می‌یابد. لطف الهی آن تعلقات درهم می‌پیچد و راه آمده‌های دنیا بر بنده
می‌بندد تا راه آخرت بر او گشاده گردد.

نیابد زلف او یک لحظه آرام گهی بام آورد گاهی کند شام
سرعت تجلی جلال است که گاه سبب حجاب سالک می‌گردد تا
روز وصالش به شام هجران انجامد؛ و گاه سبب رفع حجاب او می‌شود تا
شام سلوکش به صبح وصول مبدل می‌آید. بیت:

ز روی وزلف خود صدروز و شب کرد بسی بازیچه‌های بوالعجب کرد
عظاهای وصال روزهایی ست که پرتو تجلی جمال چهره گشوده
است، و بلاهای هجران شبهایی ست که از ممر تجلی جلال روی نموده

است.

گیل آدم در آن دم شد مخمّر که دارد بسوی آن زلف معطر
در آن دم که نمایش‌های غریب از سر جلال و جمال و تجلی هر دو
ظهور می‌کرده است، شک نیست که گیل آدم به نسبت «خمرت طینه آدم
بیدی» تصرف از هر دو صفت یافته است. اما به مناسبت تیرگی ظاهر او
ملائکه بوی نسبت جلال از او بیش شنیدند تا گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ
فِيهَا وَيَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ؟» و از رنگ جمال:
«خلق الله آدم على صورته» اثری ندیدند. از آن حق تعالی فرمود: «إِنِّي
أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ». ناظم نظر به یافت ملائکه، گیل آدم را نسبت به بوی
زلف داد؛ و بعد از ذکر گیل او، دل بنی آدم را همچنین نسبتی به زلف داد، و
مشابهت سرعت تجلی جلال که گفت (بیت):

دل ما دارد از زلفش نشستانی که خود ساکن نمی‌گردد زمانی
و چون ساکن شود که او را دایم در گردش می‌باید بود تا اسم قلب
بر نقد او صادق آید: «مثل القلب كريمة في فلاة يقلبها الرياح ظهراً الى
بطن». و چون دل چنین در گردش بود، هر زمان بر هر چه سالک در این راه
قرار داده باشد، امری دگر حادث شود و فکری دگر طاری گردد؛ و به
سبب سرعت تجلی جلال و دل منقلب الحال، بنیاد سلوک از سر باید
گرفت. زهی جان‌گذاری در این کارسازی! ناظم می‌گوید (بیت):

از او هر لحظه کار از سر گرفتم ز جان خویشتن دل برگرفتم
و غالباً تقلب دل نه همه از سرعت تجلی جلال است و بس، که
تجلی جمال به همین سرعت با تجلی جلال دایر است؛ لیکن ایستقدر
هست که تجلی جلال، منع ادراک تجلی جمال می‌کند، و در این منع
عارف از آن تجلی محجوب نیست. پس تقلب دل او در احوال بیشتر بود که
تقلب دل دیگران. و ناظم ازینجا می‌گوید؛ (بیت):

از آن گردد دل از زلفش مشوش که از رویش دلی دارد در آتش

و بعد از ذکر، رخسار سخن خط مناسب است. پس گفت (اشارت به خط):

رخ اینجا مظهر حسن خدایی است مراد از خط جناب کبریایی است حسن الهی جامعیت اسمای حسنی است که: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا». و مظهر آن جامعیت انسان کبیراست که مطلق عالم است با انسان صغیر که نشئه‌ی آدم است؛ یا انسان اکبر که به آن مراد حضرت خاتم است. و لازم این حسن، اسمایی است کبریایی، که غیری که این حسن ندارد، آن به خود اضافه نتواند کرد. و شک نیست که - چون گذشت که جامعیت عالم و آدم و خاتم مظهر این حسن‌اند که چون آینه باشند به نسبت با صورت مرثیه در او - این حسن به حقیقت نه از آن ایشان بود، لیکن در ایشان جلوه یافته باشد. و نسبت جلوه‌ی آن حسن در «عالم» از حدیث قدسی معلوم باید کرد که می‌فرماید: «یا داود کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکى اعرف»؛ و در «آدم» از کریمه‌ی: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»، و در «خاتم» از آیه‌ی: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» و دیگر از فرموده‌ی: «وَأَثَرُهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يَبْصُرُونَ». ای لا یبصرون حسن - من تجلی بکمال جماله فیک. و گویا «ابن فارض» - قدس سره^۱ - در این مشهد می‌گوید:

فَكُلُّ مَلِيحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهَا مُعَارَلَهُ بَلْ حُسْنٌ كُلِّ مَلِيحَةٍ
پس ظاهر شد که کبریا به حسن مطلق او راست؛ لاجرم فرمود که:
«الكبرياءُ ردایی و العظمةُ ازاری فمن نازعنی فیهما ألقیتہ فی النار». ناظم، مثال این کبریا که لازم حسن اسمایی است، خط داشته. و بیت آینده مؤید این معنی است که کبریا ی مذکور از جهت این حسن مطلق است:

رخس خطی کشید اندر نکویی که از ما نیست بیرون خوبرویی

۱. پا: (قدس سره) را ندارد. ۲. دا: می‌گوید شعور.

بعد از آن که خط را مثال کبریا داشت، در تشبیه دیگر آن را مثال بسط روح می‌دارد، که از اثر تجلی ذاتی نشو و نما یافته. می‌گوید (بیت^۱):

خط آمد سبزه زار عالم جان از آن کردند نامش دار حیوان
و به مناسبت اضافی حیات از روح و بقا که به فیض او منوط
است، او را دار آخرت خواند، به اشارت عبارت قرآنی که وارد شده: «وَ
إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ». و فیض روح را چشمه‌ی
حیوان گفتن مناسب بود، و به آن چشمه رسیدن بی قطع ظلمات بدنی که
رنگ از محسوسات سلسله‌ی ممکنات دارد، میسر نیست. از آن گفت
(بیت):

ز تاریکی زلفش روز شب کن ز خطش چشمه‌ی حیوان طلب کن
هر که به فیض روحی رسید، به ترک رسوم بدنی رسید؛ و گاهی که
آن‌ها نماند، به چه نشان کسی صاحب آن فیض را بشناسد؟ با آنکه در
[حدیث] قدسی آمده است که: «اولیایی تحت قبائی لایعرفهم غیری». پس
خضر از آن بی نشان است که به چشمه‌ی حیوان رسیده است، و
چنین رسیده است که ترک رسوم و عادات گفته است. ناظم می‌گوید:^۲

خضر وار از مقام بی‌نشانی بجو چون خطش آب زندگانی
«واعلم ان بقاء الروح المُلَقَّاة فی کلمة و نفخت فیہ [من روحی] ا
لیس الا من فیہ و فیض النشأة الخضریة لا یكون الا من تلک الروح الاصل
البنیة»، شعرا خط صاحب جمال تشبیه به خضر می‌کنند، به مناسبت اسم
خضر مأخوذ از خضرتی؛ که گفته‌اند که از لوازم قدم اوست، که به هر زمین
که می‌رسد، سبزه برمی‌دمد، و خط را نیز سبزی لازم است. یا به اعتبار
آنکه خضر چشمه‌ی حیوان یافته است؛ و خط، لب نیکوان فرو گرفته
است. و ناظم [در] اینجا تشبیه خضر به خط کرده، که چنانچه خط از
چشمه‌ی زندگانی لب بهره‌مند است، نشئه‌ی خضری اینجا از فیض روح

۱. پا: (بیت) را ندارد. ۲. پا: (ناظم می‌گوید) را ندارد.

محفوظ است، مانند روح که به فیضان امر الهی زنده است، و امر الهی از مورد ارادت ورود می‌یابد. کما قال - علت کلمته - : «أَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». و مرتبه‌ی امر الهی را مثال توان گفت که «الب» است. فیض نشسته‌ی خضری از عالم روح، و فیض روح از عالم امر، و امر از عالم ارادت. و این معنی از تشبیه بیت که ذکر خضر در او رفته، معلوم شد. اما در خضر سخنی گفته نیامد، و فی الجمله رمزی بگوئیم و بگذریم. بعضی گفته‌اند که از خضر مشهور مراد صفت بسط است، همچنانکه از الیاس مراد صفت قبض است. و این تأویل نه مستحسن است نزد جمعی از مشایخ، بلکه شیخ «علاء الدوله‌ی سمنانی» - قدس سره - سجاده‌ی بسط فرموده بوده است از جهت جلوس خضر - رزقنا الله من فیوضاته - و در مشیخه‌ی شیخ المحققین «محبی الدین عربی» مسطور است که خضر خرقه‌ی صوفیه‌ی آن جناب را الیاس فرموده؛ و در سیر بسیاری از مشایخ سیر و سلوک ذکر ملاقات ایشان با حضرت خضر هست. و بعضی نیز انکار امتداد بقاء او از زمان موسی - علی نبینا و علیهما السلام - الی یومنا هذا کرده‌اند. و فی الجمله ما را در وجود نشسته‌ی خضری در روی روزگار هیچ شبه نیست، چه اگر او نباشد، روحانیت غیره، عاقل موسوی را نمی‌تواند که به مرتبه‌ی عاشق محمدی رساند. پس مرتبه‌ی او را نباید دانست و بعضی از خصایص او، تا مگر نشسته‌ی او را بشناسد^۱. مرتبه‌ی او^۲ جمع است میان عقل و عشق، و از خصایص اوست که افعال و اقوال او مستند به علل و احکام مخفیّه باشد، و آنچه گفته شد از آیت: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَتِيلِهِ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا». و لطایف قصه‌ی موسی و خضر در سورة الکهف وارد شده، [آن لطایف را در این سوره‌ی قرآنی] است در توان یافت. (بیت^۳):

اگر روی و خطش بینی تو بی شک بدانی کثرت از وحدت یکایک

۱. پا: نشناسد. ۲. دا: (او) را ندارد. ۳. پا: (بیت) را ندارد.

چه تا به مشاهده‌ی ظهور مطلق از حق، و مکاشفه‌ی مراتب کونی، به تخصیص مرتبه‌ی عالم ارواح نرسند، نسبت وحدت و جوب و کثرت امکان و ارتباط بینهما، و تحقق وحدت بدون کثرت و تفرّع کثرت بر وحدت ندانند. پس آنگاه، چون در این معرفت که شناخت مراتب کونی و الهی است. از خط عالم ارواح، و به مناسبت امکانی، انتقال به سایر مراتب کیانی افتد - که زلف مثال اوست -، سراسر حال عالم معلوم شده باشد؛ و سرّ مبهم - که اعتبار هستی عالم است -، به وجهی؛ و اعتبار نیستی او به وجهی [دیگر] دانسته آمده. چنانچه گفت (بیت):

ز زلفش سازدانی کار عالم ز سرش بازخوانی سرّ مبهم
در بیت سابق، از خط کثرت امکانی خواسته بود، و از روی، ظهور نور و جوب. در این بیت که می‌آید، ادراج این معنی خواهد کرد که، اگر بعضی کثرت را مشاهده در وحدت نمایند، آن مشاهده مستلزم آن است که به خلق از حق محجوب شوند؛ چه کثرت [در] آنجا به منزله‌ی صورت خواهد بود، و وحدت به منزله‌ی آینه؛ و تا صورت می‌بینند، آینه نمی‌توان دید. من مشاهده‌ی وحدت در کثرت دارم، و این معنی مستلزم آن بود که آینه که اینجا به منزله‌ی کثرت است، دیده نشود؛ و وحدت که اینجا به منزله‌ی صورت است، دیده گردد. پس به حق محجوب از خلق باشم، و گو باش که مقام جمع، سالک را به از مقام تفرقه. پس گفت:

کسی گر خطش از روی نکودید دل من روی او در خط او دید
و بیاید دانست که ظهور نور و جوب را اولاً هفت اعتبار کلی لازم است، که آن صفات سبعة است: حیات و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام. و اعتبارات دیگر صفات از تحت این کلیات چون جزئیات در تصور می‌آید. لاجرم گفت^۱:

مگر رخسار او سبع المثانی است که هر حرفی از او بحر معانی است

نهفته زیر هر مویی از او باز هزاران بحر علم از عالم راز
 و در این نظم، ملاحظه‌ی کثرت در وحدت کرده، چون خط بر
 رخسار؛ و افراد کثرت^۱ چنان انگاشته، که تارهای موی خط؛ و در میان
 همه نسبت به کلی بودن و جزئی بودن ثابت^۲، و اگر گویند: «سبع المثانی
 هفت دو دو باشد، و تو گفتی که مراد صفات سبعة است»، گوییم که در
 هر^۳ مفهومی از این مفهومات که امور کلیه‌اند، جهت وجوب و جهت
 امکان هر دو ملحوظ است. و لهذا نظر به منسوب الیه، جایی می‌گوییم که
 علم قدیم و جایی می‌گوییم که علم حادث، و قس الباقی علی ذلک. و از
 میان ممکنات، حقیقت انسان به این صفات سبعة آراسته است من حیث
 المجموع؛ و در صورت او نیز از خط عارض و مزگان و مثل آنچه در حیز
 مطابقه توان آورد، دلایلی بر سبع المثانی هست. چنانچه بعضی از مؤولان
 در مطابقات این باب ید طولی نموده‌اند، و کتب را در اسرار آن به نظم و
 نثر پرداخته، و بزرگی از مشاهدان این مشهد این بیت^۴ می‌گوید، «حضرت
 امیر قاسم» [= شاه قاسم انوار] فرماید:^۵

ز نور روی تو پیداست سرّ سبع مثانی
 ز جبهه‌ی تو هویدا است آن لطیفه که دانی

[با سرودن] «آن لطیفه که دانی»^۶، در خوشاب سخن ناظم در پاس
 خط چندان قیمت و بلندی یافت که به عرش رسید.
 بیت:^۷

بسین برآب قلب عرش رحمان ز خط و عارض زیبای جانان
 می خواست که در این بیت اشارت به سوی عرش الله که قلب
 مؤمنان است، و عرش الرحمن، هر دو باشد؛ به این عبارت فرموده. و
 غالباً مقصود آن است که باز نماید که می‌تواند بود که خط را مثال

۱. باز کثرت. ۲. به آیت. ۳. دا: (هر) را ندارد. ۴. دا: (بیت) را ندارد. ۵. دا: شعر.
 ۶. پ: (آن لطیفه که دانی) را ندارد. ۷. دا: گوید.

فلک الافلاک دارند - که نهایت اجسام است -، یا مثال ناطقه‌ی انسان که اشرف ارواح است؛ و عارض را مثال عنصر آب، یا مثال آب نطفه. و تعلق هر یکی از عرش و قلب به عنصر آب و آب نطفه واقع است. اما بیان تعلق عرش - که فلک الافلاک است -، به عنصر آب از جهت آن که آب به سرعت قبول اشکال می‌کند، و صور افعال، از عرش که به واسطه‌ی سرعت تجلی، تنزل می‌یابد، مناسبت با او دارد؛ پس به او می‌پیوندد. و قال تعالی: «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». و بیان تعلق قلب - که نفس ناطقه‌ی انسان است -، به آب نطفه از جهت آن که تأثیرات نفس ناطقه در بدن به واسطه‌ی نفس حیوانی است، و ناچار آن بخار را حاملی می‌باید، و آب نطفه است که مناسب این حمل افتاده است. و پس به حقیقت، قلب که نفس ناطقه است، به توسط روح حیوانی، تعلق به آب نطفه گرفته باشد، و این تعلق بعد از آن متصور است که نطفه تقلبات خود به صورت علقه و مضغه و عظام تمام کرده بود، و به سر «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»، نفس ناطقه تعلق بدو یابد: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ». چون^۱ اکثر خط و خال با هم ذکر می‌کنند، از پی بیان خط فرمود (اشاره به خال):

بر آن رخ نقطه‌ی خالش بسیط است که اصل مرکز دور محیط است بر ظهور مطلق، ظهور مقیدی مرتب داشته، و تعبیر از آن به نقطه‌ی خال کرده؛ و تواند بود که مراد از این «خالش» عنصر خاک باشد، و مرکز بودن او دور محیط را که فلک الافلاک است؛ و بساطت طبیعی هر دو ظاهر است. و خط دور هر دو عالم عنصری و فلکی که ازو ناشی بود، نیز راست است نزد آن که بر آن است که خاک راست اصالت ظهور و تا نهایت افلاک همه زاده‌ی اوست. و خط نقش قلب آدم - که دل صنوبری باشد -، هم از او صورت بسته است، با خط نفس و قلب آدم؛ چنانچه در بعضی نسخ نوشته‌اند. همچنین از طبیعت اوست که غالب در ترکیب آدم از این عنصر

۱. پا: (چون) را ندارد.

است.

و اگر به بساطت خال، مراد آن است که جزو له خال^۱ گفته باشد و مراد نفس کلیه بود؛ و مقصود از دور محیط، دور عالم باشد؛ و از خط هر دو عالم ظاهر ملک و باطن ملکوت خواسته باشد. که بقای آن متفرع به ظهور نفس کلیه است.؛ و خط نفس و قلب آدم که از اول مراد نفس ناطقه‌ی انسانی بود، و از ثانی مراد قلب صنوبری مطابق ظاهر ملک و باطن ملکوت، همچنین متفرع بر آن نقطه‌ی بسیط بود. و اگر نه این معانی مقصود ناظم بوده که گفته شد، مثل است که: «المعنی فی بطن الشاعر».

بیت:^۲

از آن حالِ دل پرخون تباه است که عکس نقطه‌ی خال سیاه است چون خاک، مرکز عالم باشد، قلب او بود. و مطابق این صورت آنچه مرکز دایره‌ی وجود آدمی خاکی بود، هر آینه قلب آدمی بود. و توان گفت که به واسطه‌ی مطابقه‌ی قلب آدمی، عکس قلب عالم است که آن خاک تیره سیاه است. عکس آینه مطابق صورت باشد؛ پس چنانچه عالم تیره دل است و ما نیز تیره دل باشیم، و تباهی همه از سیاهی دل است. و هر چند می‌خواهد که از این سیاهی بدر آید برونشد ندارد، چه عکس از منزل صورت خود نمی‌تواند گذشت. و اگر نه عکس نبود و صورت آن خال خاک سیاه است. و اگر خال را نفس کلیه‌گیری^۳ و قلب که نفس ناطقه است عکس او داری، همچنین دل برونشد از منزل بساطت نفس کلیه ندارد، زیرا که در بسیط الهی چون اجزا متفی است، احکام کثرت مغلوب است، و نسبت وحدت غالب. پس آنجا از نفس کلیه به وحدت عقل کل می‌رسند، و از وحدت عقل کل به وحدت واجب. و وحدت در وحدت هیچ تمیزی نمی‌بخشد، چنانچه در سیاهی تمیزی نیست. پس حال دل که از عدم تمیز تباه است، چگونه به شود، که او عکس خال سیاه بسیط

۱. پا: خالی. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: کبری.

است، و در او راه به تمیز نیست:

ز خالش حال دل جز خون شدن نیست کز آن منزل رو بیرون شدن نیست
 به وحدت در نباشد هیچ کثرت دو نقطه نبود اندر اصل وحدت
 و اگر نیک تعمق رود، دغدغه نشود که نفس کلیه نقطه‌ای است،
 و عقل کل نقطه‌ای، و وحدت واجب نقطه‌ای. پس چرا گفت که در منزل
 بساطت، دو نقطه نیست؟ زیرا که مراد از نقطه آن است که وجود اصیل
 داشته باشد و اینجا نفس عکسی است، نه اصلی، و عقل همچنین عکسی
 است، نه اصلی؛ و اصل وحدت است و عکوس از او ناشی و در او
 مضمحل. ناظم چون در منزل بساطت اشارت به اضمحلال احکام^۱ کثرت
 کرد، و گفته بود که دل ما عکس خال بسیط است، لازم^۲ می‌دید مطابقه‌ی
 عکس با اصل خود که در اصل حکم کثرت اندراس داشت، در عکس
 همین متوقع بود. و از حال دل و تقلبات او نه این درمی‌یافت، فریاد برآورد
 و از سر حیرت گفت:

ندانم خال او عکس دل ماست و یا دل عکس خال روی زیباست
 ز عکس خال او دل گشت شیدا^۳

که فنون جنون از او در تقلب این احوال مشاهده می‌رود:

و یا عکس دل آنجا شد هویدا

چه آن خال بسیط مشکین است و مشک از خون. پس شاید که او

به طریق عکس از خون دل ما صورت بسته باشد:

دل اندر روی او یا اوست خود دل

نظر به: «فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ وَجْهَ اللَّهِ»، دل اندر روی او باید که باشد یا

خود به مقتضای: «الایسعی ارضی و سمایی و یسعی قلب عبیدی

المؤمن»، او را در دل بودن می‌شاید:

به من پوشیده گشت این راز مشکل

۱. یا: (احکام) را ندارد. ۲. یا: لاجرم. ۳. یا: پیدا.

زیرا که دلایل و قراین معارضی اند^۱:

اگر هست این دل ما عکس آن خال چرا می باشد آخر مختلف حال
و بساطت خال اقتضای اختلاف احوال نمی کند و نگویند که دل را
اختلاف احوال نیست تا مگر مقرر توانند کرد که دل عکس خال بسیط
است، چه ناظم - قدس سره^۲ - در اختلاف احوال دل می گوید (بیت):^۳

گاهی چون چشم مخمورش خراب است

در این مصرع تلویح است به غلبه‌ی احوال دل و مزید افاضه‌ی فیض بر
انسان:

گاهی چون زلف او در اضطراب است

و در این مصرع اشارت است به فرط تقلب دل و تجدد احوال
سلسله‌ی ممکنات، و این دو معنی که گفته شد کسی داند که دانسته^۴ که
مراد از چشم و زلف چیست؟ بیت^۵:
گاهی مسجد بود گاهی کنشت است گاهی دوزخ بود گاهی بهشت است
بر دل چون فکر طاعت غالب است، مسجد است؛ و چون خیال
معصیت مستولی است، کنشت است؛ چون آتش هوا در او افروخته
است، دوزخ؛ و چون نور خدا در او متجلی است، بهشت.

گاهی روشن چو آن روی چو ماه است

زمانی است که آن عالم علوی بر او عکس افکند.

گاهی تاریک چون خال سیاه است

گاهی است این که صفات بشری که از ظلمات عالم سفلی است بر
او مستولی گردد. یا حال اول اشارت به تجلی است و ثانی اشارت به
استتار. یا اول کشف و ثانی حجاب؛ یا اول وصال و مشاهده و ثانی هجران
و مکابده. بیت:

۱. یا: معارضی اند. ۲. دا: (قدس سره) را ندارد. ۳. دا: (بیت) را ندارد. ۴. دا: داند.

۵. دا: (بیت) را ندارد.

گاهی برتر شود از هفتم افلاک گهی افتد به زیر توده‌ی خاک
در این بیت اشارت است به عروج و نزول، یا وجد و فقد، یا جمع و
تفرقه، یا سیر و وقفه، و کَلّ ماهو من قبیل المذکور^۱ (بیت آ):

پس از زهد و ورع گردد دگر بار شراب و شمع و شاهد را طلبکار
احتمال دارد که در این بیت اشارت به عقده‌ی سالک باشد؛ چه
سالک را گاه هست که عقده‌ها پیش می‌آید از عشق مجاز، و تلون حال، و
وقوع در مناهی، به دور باشی قهر الهی، نعوذ بالله من ذلک. و بیم آن هست
که مبدا آن‌ها مقدمات خذلان باشد که سالک را به آب سیاه دریای^۲
تباهی فروبرد و هرگز با سر^۳ نیاید. چنانچه شیخ سعدی فرماید، (بیت):^۴

«در این ورطه کشتی فروشد هزار

که پیدا نشد^۵ تخته‌ای بر کنار»

و امید آن نیز می‌توان داشت که از آن عقده چون شیخ صنعا
بگذرد؛ و بر تقدیر گذشتن تا مراد حق تعالی از ایقاع آن واقعه چه باشد
رفع حجاب نوری و کسر انانیت او در صفات ملکی، یا معرفت طرق حق
باطل به علم اختیاری در مواقع آثار اسمای جلالی و جمالی؟ و لعمری که
از هزار یکی و از صد هزار اندکی عقبه‌ی ایشان به این مقاصد منتهی گرد
یا نگردد؟ پس وظیفه‌ی وقت آن بود که در این منزل، دعای: «یا مقلب
القلوب ثبت قلبی علی طاعتک» ورد زبان جان گرداند و بر آن باشد ک
هیچ مقدار از راه خدا به واسطه‌ی قدم هوا بر کنار نیفتد. و راه خدای، شرع
پاک حضرت مصطفی است - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ^۶ وَ سَلَّمَ -؛ چه آن است
منهاج عدل و صراط مستقیم. چنانچه «ابن مسعود» - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -
روایت کند: «قَالَ خَطَّ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ^۷ وَ سَلَّمَ - خَطًّا ثُمَّ
قَالَ: هَذَا سَبِيلُ اللَّهِ ثُمَّ خَطَّ خَطًّا مِنْ يَمِينِهِ وَ عَنْ شِمَالِهِ. وَقَالَ: هَذِهِ سَبِيلُ

۱. دا: (المذکور) را ندارد. ۲. پا: (بیت) را ندارد. ۳. دا: دریای سیاه. ۴. دا: باز سر.

۵. دا: شمر. ۶. دا: نامد از او. ۷. پا: (و آله) را ندارد. ۸. ایضاً.

علی کل سبیل منها شیطان یدعوا الیه، و قرأ: و أن هذا صراطی مستقیماً
فأتبعوه، الآية. رواه جماعة من الثقات. و مثال آن خط چنانچه در کتب
حدیث کشیده‌اند این است:

و بعد از آنکه معلوم است که اجتماع شراب و شمع و شاهد
مجازی - که خمر و اسباب مناهی بود - هر کس را که واقع است، از دعوت
شیطان است، و اگر ذکر آن اسامی از صاحب حالی شنوند که منظوم یا
منثور یا بر زبان او گذرد یا از غیری اصفا نمایند^۱، و نیز تواجد بر آن
فرماید، قرینه حاصل بود بر آنکه آنها نزد او اشارتی^۲ است به سوی
معانی که دخلی^۳ با صور منهیّه ندارد. چنانچه ناظم ابراز بعضی از آن
مشارا لیها می‌کند در این سؤال و جواب:

○ سؤال:

شراب و شمع و شاهد را چه معنی است؟
خراباتی شدن آخر چه دعوی است؟

○ جواب:

شراب و شمع و شاهد عین معنی است که در هر صورتی حق را تجلی است
یعنی نزد ارباب اشارت، این مسموعات دلالت خاص بر امر
معنوی مستور دارند، نه دلالت عام بر امر صوری مشهور. و ایشان از این
الفاظ، صور تجلیات الهی در مشاهده می‌آرند، نه آنچه هست از ابواب
مناهی و ملامی. چنانچه ناظم به بعضی از آن صورت‌ها اشارت می‌کند و
می‌گوید:

شراب و شمع، ذوق و نور عرفان بین شاهد که از کس نیست پنهان
استعاره‌ی شراب از برای ذوق از جهت لذت معنوی است؛ و شمع
از برای نور عرفان به ملاحظه‌ی مشاهده‌ی اشپای معنویّه به سبب او
استعاره رفته است. و شاهد گفته و مراد او ذات حق تعالی مطلق است که

۱. پا: (من) را ندارد. ۲. دا: نماید. ۳. دا: (اشارتی) را ندارد. ۴. پا: داخل.

تجلی به اسم الظاهر فرموده، و این یک وجه بود از اشارات ناظم در شراب و شمع و شاهد که گذشت. و اشارات دیگر دارد، و در هر مرتبه که مشارالیه مذکور شود، مقصود صورتی از صور تجلیات حق بود، خواه مراتب کونی و خواه مراتب الهی. اشارتی دیگر می‌کند (بیت):^۱

شراب اینجا زجاجه، شمع مصباح بود شاهد فروغ نور ارواح
و این معانی را اخذ از آیهی: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»، فرموده
باشد.

ز شاهد بر دل موسی شرر شد شرابش آتش و شمعش شجر شد
شعلات جذبه در دل موسی نیاویخت الا از ظهور نور مطلق در
صورت مقید. چه مقصود او در صورت آتش «أَتَى آتِسْتُ نَاراً» جلوه‌ی
«فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ» بنیاد نهاد. و چون لذت روحانی اش
از آن آتش به منتها رسید، به اعتبار آن لذت، آن آتش چنانچه شاهد او
بود، شراب او گشت. و چون همان آتش از شجر «مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى
إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»، زیانه‌ی نور می‌افروخت آن شجرش شمع آمد.
این اشاراتی بود که ناظم را در معامله‌ی کلیم - علیه الصلوة^۲ والسلام - روی
نموده. و در حکایت حال حضرت مصطفی - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -
چنین فرموده^۳

شراب و شمع، جام و نور آسری ست ولی شاهد همان آیات کبری ست
آن حضرت را لذت تام در شب معراج چگونه نبوده باشد که
شراب حال «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرّب ولا نبی مرسل» او
را در جام آخر اسری «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى» آن شب ریختند، و شمع «نوراً
اری» که در تفحص بعض صحابه اشارت به آن فرمود، آن زمان
برافروختند. و در نشانه‌های «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» که شاهدان^۴

۱. دا: بوده. ۲. دا: و می‌گوید. ۳. دا: (الصلوة) را ندارد. ۴. پا: (وآله) را ندارد.

۵. دا: فرمود. ۶. پا: شاهد آن.

غیبی بودند، آنجا به دیده‌ی «مَازَاغَ الْبُصْرِ وَ مَا طَعْنِي» آنچه دیدنی بود به وصف «رَأَيْتَ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» بدید. و چون هر صاحب حالی به قدر مرتبه‌ی خود از تجلیات الهی شاهد و شمع و شرابی یافته، و تجلیات را زوال نیست، اخوان صفا که در این زمان باشند، از طور ولایت که ختم نشده، اگر نصیبی بجویند بیابند (بیت):^۱

شراب و شمع و شاهد جمله حاضر مشو غافل ز شاهد بازی آخر
 شراب بیخودی در کش زمانی مگر از دست خودیابی امانی
 بیخودی را شراب از آن گفته که در او شدت مطربه‌ی دل است، و زوال احکام عقل معاش، و عدم فرق بین مظاهر الاشیاء «فلا يعلم الارض من السماء». و از وصف بیخودی معلوم شود که اگر سالک را سکر و ذهاب و غیبت دست ندهد، مست نباشد، بلکه شراب نخورده باشد.

بیت: ^۲

مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

شرابی خور که جامش روی یار است پیاله چشم مست باده خوار است
 اینجا تشبیهی است در روی به جام، نظر به استدارت؛ و در چشم به پیاله، به ملاحظه‌ی صورت حدقه، دیگر جامع میان روی یار و چشم مست باده خوار، و میان جام و پیاله توسط و تسبب است، که چنانچه به واسطه‌ی جام و پیاله شراب می‌خورند، به سبب نظر در دایره‌ی کون، و مشاهده‌ی ظهور نور مکون در او، ناظر، لذت معنوی می‌یابد، و مست می‌گردد، و از خود می‌رود، و غایب از خود می‌شود. و این معنی که ناظم در این بیت قصد کرده از دو بیت اول قصیده‌ی فارضیه مستفاد است، که فرموده (شعر):^۳

استقنی حمیاً الحب راحة مقلتی
 و کاسی محیاً من عن الحسن جلّت

۱. دا: لاجرم ناظم گفت. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. پا: (شعر) را ندارد.

و بالحدق استغنیة عن قدحی و من
شمایلهای لا من شمولى نشوتی^۱

شرابی را طلب بی‌کاسه و جام شرابی باده خوارکاسه^۱ آشام
در این بیت نفی شراب صورت به واسطه‌ی نفی ساغر و جام لازم
آمده، و اثبات شراب معنی و صفت او، که چون آن خورده شود، لذتی که
از شراب گنده و ساقی بنده‌ی نفس اماره را می‌بود، آخر شود، و آن زمان
شراب نباشد الا تجلی الوهیت از وجه مطلق بعد از فنای کوئیات، و محو
آن از روی زمین دل به نسبت: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ
ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِكْرَامِ». خوش کسانی که شاریان خمر بی‌خمارند: «وَ سَقُّهُمْ
رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً». چه لطیفه‌ای است ظهور در صفت شراب معنی، که
چنانکه آب ظهور رافع حدث و خبث است، این شراب نیز آشامنده‌ی خود
را پاک می‌گرداند از حدث خودی و خبث خودبینی. چنانچه ناظم گوید:
شرابی خورز جام وجه باقی سقا هم رتبه او راست ساقی
طهور آن می‌بود کز لوث هستی ترا پاکی دهد در وقت مستی
چون کسی را این باده داده شود و مزاج دلش به تاب آن گرم گردد،
در دل او حرکات و اضطراب پیدا آید و اثر آن بر زبان گذر کند، کلمات او
همه شطحیات «انا الحق» و «سبحانی» و «لیس فی جیبی» باشد؛ اهل ظاهر
بر او انکار کنند، ملحد و کافر و بد مردش خوانند. این ملامت نسبت با او
از اسباب کمال او شود، و به نسبت با ملامتگران از اسباب نقصان ایشان. و
بر فرض^۲ که کسی وقوع این حال را ظلمت نام کند و نقیض این حال را نور
گوید، بر آن باشد که حال ظلمت^۳ این شطحیات حجابی است و گناهی؛
چون به استغفار حجاب و گناه او مرتفع گردد، قرب او به مقتضای «التائب
من الذنب کمن لا ذنب له»، نزد حق تعالی^۴ همان بود که پیش از بعد بود و

۱. دا: ساقی. ۲. دا: بالفرضی. ۳. پا: (نام... ظلمت) را ندارد. ۴. دا: (تعالی) را ندارد.

فایده‌ای او را حاصل گشته که حجابِ ظلمت شناخته باشد و به آن رسیده و از آن گذشته، و عجز و فنا او را به مدد آن حاصل شد.^۱ اما حجاب نور و قوف بر ظاهر که منافات با شطحیات دارد، چون صاحب خرد^۲ را به کبر و انانیت آورد، به سبب آن از قرب حق دور گردد و در خودی و خودنمایی باشد.^۳ لاجرم صاحب ظلمت اول و عجز و نیستی آخر آدم مشرب بود، و صاحب نور اول و غرور و هستی آخر شیطان طور باشد. آن یکی از ظلمت یافته مقصود؛ و این یکی از نور گشته مردود. تا ناظم تحریض به کشیدن شراب بی خودی می‌کند، و چشیدن چاشنی شطح، که از تسخین مزاج دل حصول می‌یابد. می‌گوید:

بخورمی و ارهان خود را ز سردی که بدمستی به است از نیک مردی
کسی کافتاد از درگاه حق دور حجابِ ظلمت او بهتر از نور
که آدم را ز ظلمت صدمدد شد ز نور، ابلیس، ملعون ابد شد
اگر آیینی دل را زدود است چو خود را بیند اندروی چه سود است؟
این بود اشارت ناظم در این ابیات که گفته شد، نه آنکه کج طبعان
فهم می‌کنند. نعوذ بالله! هرگز مؤمن عارف کس را به شرب خمر - که امّ
الخبایث است - نخواند. پس از حجابِ ظلمت^۴ که گفته البته اضافه‌ی
تجلی عظمت به طریق شطح به سوی انانیت سالک خواسته، و از توبه،
رجوع از انانیت. چنانچه از حال سلطان‌العارفین «طیفور [بایزید
بسطامی]» نقل می‌کنند که بعد از گفتن «سبحانی» استغفار می‌کرد. بلی
توبه از انانیت معتبر به ضمیر متکلم لازم است. نبینی که «سبحانی» و
«آرنی» آخر به استغفرالله و «سبحانک تبت الیک» باز می‌گردد.^۵ شراب
طهوری که سرمستی عاشقان شطّاح از آن است، هرگاه که از تجلی وجه
باقی ساقی «وَسَقُّهُمْ رَبُّهُمْ» عکسی بر او می‌افتد، سرّ «الاب قوّة ازلیّه و

۱. دا: شده. ۲. دا: خود. ۳. دا: بعاند. ۴. دا: (ظلمت) را ندارد. ۵. پا: (می‌گردد) را ندارد.

۶. در ذ: سرّ الشراب.

روح القدس صوته و انا نطقه^۱ ظهوری می‌کند، و صد هزار روح قدسی به معنی حجاب در آن شراب بر شراب آن مکاشف می‌گردد، که در زیر قباب آن ارواح نشسته‌ی کمل اولیا متواری پرده‌ی عزت «اولیایی تحت قبابی» اند. چنانچه می‌گوید^۲، بیت:

ز رویش پرتوی چون در می‌افتاد بسی شکل حبابی^۴ بر وی افتاد
جهان جان در او شکل حباب است حبابش اولیایی را قباب است
مستان این شراب در سلسله‌ی موجودات به نوبت نوشتانوش
در گرفته‌اند. اول چاشنی آن به کام عقل کل رسیده است، که از هستی
مطلق، اولاً بودِ بسیط او صورت نمود بسته، و دیگر نفس کل که هم به
وصف بساطت به وساطت او نمایش یافته. و اضافه‌ی هر یکی به لفظ کل
یا بیانی باشد به آن معنی که گویا اول عین همه‌ی عقول است، و ثانی همه
عین نفوس. و از این جهت گفتیم که گویا چنان است که وصف کلیت که
مستلزم اجزاست در بساطت موجه نیست. و به اضافه در اول افاده‌ی آن
تخصیص کند که تسخیر موجودات به سبب اوست، چنانچه تسخیر ناقه به
عقال. و در ثانی افاده‌ی آنکه تدبیر ممکنات به واسطه‌ی اوست، چنانچه
تدبیر بدن بنده به خون او. چنانکه گوید (بیت):^۵

شده زو عقل کل حیران و بدهوش فتاده نفس کل را حلقه در گوش
همه عالم چو یک خمخانه‌ی اوست دل هر ذره‌ای پیمان‌های اوست
خمخانه به اعتبار اجمال فیض فرموده و پیمان به اعتبار تفصیل.

بیت: ^۶

خرد مست و ملائک مست و جان مست هوا مست و زمین مست، آسمان مست
شراب ظهور ظهور نور هستی [است] که تجلیات ذات و صفات و
اسما و افعال و آثار باشد. و در طاسات اجزای عالم و کاسات کلها افراد

۱. پا: نطقه. ۲. پا: (چنانچه می‌گوید) را ندارد. ۳. دا: (بیت) را ندارد. ۴. پا: جهانی.

۵. دا: (بیت) را ندارد. ۶. دا: (بیت) را ندارد.

بنی آدم ریخته است، اما طایفه‌ای را صاف رسیده و فرقه‌ای را دُرد، و جمعی را آمیخته. خرد و فرشته و جان در صاف صفا^۱ هم کاسه‌اند، اما هر یک را سرآوازی به کله افتاده است و به نوعی جدا با ساقی در مخاطبه‌اند، خرده‌ها راه مباحثات می‌پویند که هر کس را که از این باده بچشانند^۲ از حال ما چه داند، «وَ مَا يَذُكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ». فرشتگان سر مرتبه باز می‌جویند که: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ»، جان‌ها از شأن خود باز می‌گویند که ماییم مخصوصان: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». هوا و زمین و آسمان روی در روی هم آورده هر یک رازی باز سر می‌آرند. هوا از عزت خود دم می‌زند که: «لَا تَسْبُو الرِّيحَ فَانهُ مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَانِ». زمین قدم در بساط بیان کرامت خود می‌نهد که در شأن من آمده است که: «وَ الْأَرْضُ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ». آسمان دست در مدحت بالا می‌زند که موا همین بس که حکایت حال من شده است کریمه‌ی: «وَ السَّمَاءُ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ». ایادی این باده آسمان را به چرخ آورده^۳ و در طلب مزید می‌کند و دل انسان را در هوس این نشوه به باد داده. تا ناظم می‌گوید، (بیت):

فلک سرگشته از وی در تکاپوست هوا در دل به امید یکی بوست
ملائک خورده صاف از کوزه‌ی پاک زجرعه ریخته دردی بر این خاک

در این بیت اشارت است به تجرّد جوهر ملایکه از مواد، و به مزید کثافت ماده‌ی خاک از میان مواد عالم کون و فساد. بیت:^۴
عناصر گشته‌زان یک جرعه سرخوش

فستاده گه در آب و گه در آتش
و هم از جنس جرعه‌ای که به خاک ریخته‌اند، سایر عناصر را به کیفیات مادی مست و متکیف گردانیده‌اند، در غرقاب مستی به عرق آب بی‌طاقتی افتاده و از تاب می‌آب می‌شوند و از فرط حرارت گویی در آتش

۱. دا: صفا صاف. ۲. دا: نچشانند. ۳. دا: در. ۴. پا: (بیت) را ندارد.

نشسته‌اند.

ز بسوی جرعه‌ای کافتاد در خاک برآمد آدمی تا شد بر افلاک
 اشارت می‌کند که اگرچه آدمی از خاک است، جرعه‌ای به خاک
 رسیده که در آدمی نشوهدی او سبب عروج بر افلاک است، با وجود این که
 گفته شد که نصیب خاک از دردی شراب فیض است، آن دردی اگرچه به
 نسبت با جرعه‌ی عقول و نفوس و ارواح مجزده تیره است، اما در ذات
 خود چنان صافی است که از تالابوی او صفا در عناصر پیدا می‌گردد و مواد
 آن رقت پیدا می‌کند، به حیثیتی که در کسوت اجزای نبات روح نباتی
 می‌آید، و در صورت ابخره‌ی لطیفه‌ی قوای حیوانی می‌شود؛ چنانچه^۱
 ناظم می‌گوید:

ز عکس او تن پژمرده جان گشت ز تابش جانِ افسرده روان گشت
 مشارب اهلِ عالم همه از شرب این شراب تحقق دارد، و اختلاف
 مطالب نیز همه به واسطه‌ی او واقع است. چنانچه ناظم، نظم می‌گوید^۲
 (بیت):^۳

جهانی خلق ازو سرگشته دایم ز خان و مان خود برگشته دایم
 یکی از بوی دُردش عاقل آمد
 چون عاقل به عقل معاش که حکیم طبعی است.
 یکی از رنگ صافش ناقل آمد
 چون لیبب به لب معاد که حکیم الهی است.

یکی از نیم جرعه گشته صادق یکی از یک صراحی گشته عاشق
 در آنجا که فیض به مثل جرعه‌ای است، مستفیض را صادق
 می‌خوانند. چه وقوع حرارت دل به سوی مطلوب متحقق است، و طلب
 هست اما نه به افراط. و آنجا که فیض مثلاً به قدر یک صراحی مقدر

۱. با: (چنانچه) را ندارد. ۲. دا: (چنانچه ناظم نظم می‌گوید) را ندارد.

۳. دا: (بیت) را ندارد.

است، مستفیض را عاشق می‌داند، زیرا که حرارت و طلب به غایت رسیده است، و افراط این معنی عشق است. پس در این عشق به جایی می‌رسد که تعبیر از آن ناظم - قدس سره^۱ - به این عبارت می‌فرماید که می‌آید:

یکی دیگر فروبرده به یک بار می و میخانه و ساقی و میخوار
کشیده جمله و مانده دهن باز زهی دریا دل رند سرفراز
درآشامیده هستی را به یک بار فراغت یافته ز اقرار و انکار
لذت از می معرفت جمع اسما او را حاصل شد و عشقش آخر
نشد. دیگر لذت معرفت اصل دل که جای ادراک معانی اسمای الهی و
کیانی و انسانی است، روزی جانش گشت و عشقش به پایان نیامد. پس
لذت معرفت جناب الوهیت و حضرت واحدیت که ساقی: «و سَقُّهُمْ
رَبُّهُمْ» اوست، نصیبش افتاد، و همچنان عشقش باقی ماند. چه جای آنکه
لذت از مشاهده‌ی هستی مطلق دارد، و هنوز طلب لذت می‌کند. و در این
طلب احوالی که او را واقع می‌گردد، گاهی عامه را به انکار می‌دارد، و
گاهی به اقرار می‌آرد، و او ملتفت حال کس نیست و به لذت خود مشغول
است؛ و لذتش در مشاهده‌ی انوار تجلی است که آثار آن چگونه در
مظاهر ظاهر می‌شود. پس ترک ملاحظه‌ی مظاهر نتوان کرد، بلکه بر آن
است که به نهایت لذت خود رسد در مقام فنا متشبث^۲ به دامن مظهر اکمل
که او مرد خداست. و ناظم اشارت به این معنی دارد که گفت:

شده فارغ ز زهد خشک و طامات گرفته دامن پیر خرابات
مراد از پیر خرابات این جا کاملی است که مرید را به ترک رسوم و
عادات می‌دارد. و نهایت این ارشاد مؤدی است به آنکه راه فقر و فنا
می‌سپارد. و لهذا در کلام آینده به این معنی اشعار هست. چنانچه گفت
(اشارت به خرابات^۴):

۱. دا: قدس سره) را ندارد. ۲. دا: نتواند. ۳. دا: متشبث. ۴. دا: خرابات.

خراباتی شدن از خود رهایی است خودی کفر است اگر خود پارسایی است
 خرابات علم آن دور مجتمعه است که در آن رنود و اویاش به
 ملامی و مناهمی مشغول می شوند، و اسباب آنها آنجا آماده است. و
 اتصاف آن به خرابی یا از جهت صورت آن محل باشد که دور از عمارت
 شهر معهود است که واقع شود. پس به واسطه‌ی بعد از عمرانش خراب
 گرفته‌اند؛ یا به سبب خرابی حال اهل آن که از نیک‌نامی به بدنامی
 افتاده‌اند، و خانه‌ی اعمال صالحه خراب و سیاه کرده‌اند. و صوفیان لفظ
 خرابات را یا از برای دل شکسته استعاره کنند - به اعتبار حدیث: «انا
 عند المنکسرة قلوبهم»؛ یا از جهت مقام فنای سالک؛ اما در اول، خرابی
 شکسته ظاهر است، و در ثانی مراد خرابی در رسوم و عادات است. پس
 نزد درویشان مرد دلشکسته‌ی فانی، خراباتی ایشان باشد، و این خراباتی
 از خود گذشته باشد، که اگر از خودی نگذشته است این^۱ خودی در راه
 توحید حجاب اوست، و آن است که کفر معنوی است. چه کفر صوری
 پوشیدن دین حق است به دین باطل؛ و این کفر، پوشیدن معنی وحدت
 مطلقه است به هر صورتی که از عالم کثرت آن را در نظر آرند، گر خود
 همه صورت صلاح است، چه جای صورت فساد. پس مقصود این جا آن
 بود که همه صورت‌ها که معنی وحدت مطلقه می‌پوشند از نظر مشاهده
 بیفکنند. و ناظم - قدس سره^۲ - ازینجا گفت، (بیت):^۳

نشانی داده‌اندت از خرابیات که التوحید اسقاط الافاضات

خرابات از جهان بی مثالی است

از جهت آنکه در فنا هیچ نیست، پس چگونه در آنجا مثال چیزی

بود.

مقام عاشقان لایالی است

ایشان که به عشق وحدت مطلق از ترک رسوم و عادات بلکه ترک

۱. پا: (این) را ندارد. ۲. دا: (ناظم قدس سره) را ندارد. ۳. ل: (بیت) را ندارد.

خود و ماسوی اللہ باک ندارند.

خرابات آشیان مرغ جان است^۱

چه روح مجرد است و مقام فناست و رفع تعلقات که با مجرد روح
مناسبت دارد.

خرابات آستان لامکان است

چه این مقام است که در صورتها منظوی و محو می شود. پس
سالک آنجا از فنای صور زمان و مکان و اخوان به معانی لازمان و لامکان
و لاتعین می رسد، چنانچه از آستان به بنیان رسد. بیت: ^۱

خراباتی خراب اندر خراب است که در صحرای او عالم سراب است
بلی مقام فنا چنین است. زیرا که اول در او خرابی افعال سالک واقع
می شود؛ دیگر خرابی صفات؛ دیگر به کلی رفع تعین ذات او. و در این
مقام است که سالک معلوم می کند که ماسوی اللہ که از نظر او مرتفع شده،
خود هیچ نبود، بلکه نمایشی بود که می نمود. چنانچه سراب که می نماید
که آب است و نه آب است. بیت: ^۲

خراباتی است بی حد و نهایت نه آغازش کسی داند نه غایت
زیرا که همچنانکه هست، مطلق را به حدی مقید نمی توان کرد،
نیست مطلق را نیز به نهایی باز نمی توان بست. و کمال مقام فنا در آن
است که سالک از اضافات فنا بیرون آید، و این معنی جز مشاهدهی سر
عدم مطلق نیست. و در^۳ مرتبهی این مشاهده، فانیان مطلق صاحب مقام
باشد که اگر چه به اوصاف کمال متصف اند، آن اوصاف هیچ در نظر ایشان
نیامده، نه به وصف اثبات و نه به وصف نفی. و در عدم مطلق نیز^۴ چنین
است که نفی و اثبات هیچکدام مجال ندارد؛ و از این سبب که قیود در
مقام فنای مطلق نیست، هر چه غالباً قید خاطر می باشد، ناظم ایما به نفی

۱. دا: جانها است. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. پا: (بیت) را ندارد. ۴. پا: در هر
۵. پا: (نیز) را ندارد.

آن خواهد کرد. و در اثنای رفع قید احوالی که اکثر آن طاری می‌گردد اشارت به سوی آن خواهد نمود، و ترکیب قیود و تقلب احوال چون بی می بیخودی و غیبیت از تعین بشریت دست ندهد، شرب آن لازم بود؛ از صافی او، چون بی خودی از آثار تجلی جمال، و از دردی آن چون بی خودی از آثار تجلی جلال؛ و از بقیت^۱ اشارت؛ تا سؤال که می‌رسد، آنچه ما گفتیم در می‌توان یافت. دریاب که در خرابات معنی چه می‌گوید، (ابیات):^۲

اگر صد سال در وی می‌شتابی	نه کس را و نه خود را بازیابی
گروهی اندر او بی‌پا و بی‌سر	همه نه مومن و نه نیز کافر
شراب بی‌خودی در سر گرفته	به ترک جمله خیر و شر گرفته
شرابی خورده هر یک بی‌لب و کام	فراغت یافته از ننگ و از نام
حدیث ماجرای شطح و طامات	خیال خلوت و نور و کرامات
به بسوی دردی از دست داده	ز ذوق نیستی مست او فستاده
عصا و رکوه ^۳ و تسبیح و مسواک	گرو کرده به دردی جمله را پاک
میان آب و گل افتان و خیزان	به جای اشک، خون از دیده ریزان
دمی از سرخوشی در عالم راز ^۴	شده چون شاطران گردن افراز ^۵
گاهی از روسیاهی رویه دیوار	گاهی از سرخرویی بر سر دار
گاهی اندر سماع شوق جانان	شده بی‌پا و سر چون چرخ گردان
به هر نغمه که از مطرب شنیده	بدو و جدی از آن عالم رسیده
سماع جان نه آخر صوت و گفت است	که در هر پرده‌ای سزای نهفت است
ز سر بیرون کشیده دلق ده تو	مجزّد گشته از هر رنگ و هر بو
فروشته بدان صاف مروّق	همه رنگ سیاه و سبز و ازرق
یکی پیمان خورده از می صاف	شده زان صوفی صافی زاوصاف
به جان، خاک مزابل پاک رفته	زهر چ آن دیده از صد یک نگفته

گرفته دامن رندان خمّار ز شیخی و مریدی گشته بیزار
 چه شیخی و مریدی این چه قید است؟ چه جای زهد و تقوی این چه شید است؟
 چون صوفی^۱ چنانکه گفت از اوصاف بیرون آمد با اشیای خسیسه
 چنان بر حرمت است که با اشیای نفیسه، و در این حال تتبع رندان معنوی
 که مستان شراب تجلی اند، می کند؛ که تجلی چون مخصوص به مظهري
 دون مظهري نیست، با همه به یک منوال در معامله است؛ و با وجود این
 معنی تمکّن و وقار رسمی از او مسلوب بود، تا با همه بنشیند و با همه
 بگوید و بشنود؛ به طبع خوش و روی گشاده بسر برد و گاه نیز مزاح مباح
 از او در وجود آید؛ و در تمکین و حشمت باطنی کوه گران و آسمان بلند
 بود. و حال حضرت ولایت پناه، امام المتّقین و قبله الموحّدين
 امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب علیه سلام الله و کرم الله وجهه الاکرم^۲،
 چنین بوده است. لاجرم در^۳ امر خلافت ظاهری، دیگران در شأن او
 اندیشه ای می نمودند که چون با همه ذرات به مثال آفتاب عالمتاب در
 میان است، مبادا که از او کار خلافت مهیا نگردد، و حال آنکه چون هیچ
 چیز قید او نیست، هیچ چیز در هیچ مانع او نباشد. و اوست که
 صاحب جمع مراتب است. و خداوند القاب و مناقب مولانای روم گوید
 - قدّس سرّه - شعر:^۴

جمع صورت با چنان معنای ژرف نیست ممکن جز ز سلطانی شگرف
 هر چه کند برای خدا باشد نه به روی و ریا باشد. بیت:^۵
 اگر روی تو باشد در که و مه بت و زتّار و ترسایي ترا به
 می تواند بود که بت و زتّار و ترسایي ظاهر خواسته باشد، که چون
 ریا شرک خفی است، و این اشیا از لوازم شرک جلی، آن دیرتر زایل شود
 به واسطه ی بطانت، و این زودتر به سبب ظهور. پس این امور مذکوره به از

۱. پا: صافی. ۲. دا: (الله... الاکرم) را ندارد. ۳. پا: (در) را ندارد.

۴. پا: (قدّس سرّه: شعر) را ندارد. ۵. دا: ناظم می گوید.

ریا بود. و می‌شاید که از بت و زَنار و ترسایی امور معنویه قصد کرده باشد، چنانچه در سؤال آینده اشارت به آن می‌کند و می‌گوید:

○ سؤال:

بت و زَنار و ترسایی در این کوی
همه کفر است اگر نه چیست برگوی؟

○ جواب:

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت بسود زَنار بستن عقد خدمت شیخ عراقی - رحمة الله علیه - در لمعات لفظ عشق را از برای وجود بحت و وحدت مطلق تعیین کرده است. و ناظم می‌گوید مراد از بت در این اصطلاح مظهر عشق است. پس توان گفت که به این مظهر عین عالم خواسته اجمالاً، یا اجزا و اعیان او تفصیلاً؛ یا خود مراد نوع انسان بود با قصد افراد جمعاً و تفصیلاً، یا فرد اکمل. «قاسم انوار» گوید این ابیات:

ای بت عیار من نام تو امروز چیست؟

ای دل و دلدار من نام تو امروز چیست؟

هر دو جهان نام تو قصه و پیغام تو

ای مه سیار من نام تو امروز چیست؟

اول و آخر تویی، باطن و ظاهر تویی

قاسم انوار من نام تو امروز چیست؟

و چون معنی بت در این اصطلاح معلوم شد، بیاید دانست که اگر وجه وحدت مطلق در این بیت مشاهده رود، روی به جانب این بت کردن ممنوع نباشد. و الا خواه صورت عالم و خواه صورت آدم که چون حجاب وحدت مطلق شود، از آن روی بیاید گردانیدن. مولانا می‌فرماید (بیت):

«بت پرستی گرمانی در صور

صورتش بگذار و در معنی نگر»

و به ملاحظه‌ی وحدت حق چون ملازمت مظهر او کنند، خدمتی شایسته و طاعتی بایسته بود، و زَنار موخَدان آن باشد. و در این مشهد کفر و دین هر دو بر در کریاس عزت هستی مطلق وقوف کرده‌اند، و پرستش پرستنده از حجاب ایشان درگذرنده است و به عین توحید رهنمونه. و اشارت به این معنی می‌کند که می‌گوید (بیت):^۱

چو کفر و دین بود قایم به هستی شود توحید عین بت پرستی
چو اشیاهست هستی را مظاهر از آن جمله یکی بت باشد آخر
نکو اندیشه کن ای مرد عاقل که بت از روی هستی نیست باطل
بدان کایزد تعالی خالق اوست ز نیکو هر چه صادر^۲ گشت نیکوست
وجود اینجا که باشد محض خیر است اگر شری است در وی آن ز غیر است
بباید دانست که مراد او غالباً از مضامین این آیات - و الله اعلم
بالسرایر - آن است که هستی مطلق که نزد او عین حق متجلی است،
ظهوری عام در مراتب موجودات باسرها - که نه^۳ موجودند به مذهب او و
اعتبار وجودشان می‌رود - دارد. و هر موجودی از این معتبرات، مظهر
است به اعتبار ظهور وجود مطلق در او، و ظهور وجود مطلق امری است
حقیقی. اما اضافه‌ی آن ظهور به سوی این مظهر امری است اعتباری. پس
اگر نیک تعمق کرده شود، وجود مطلق به خود ظاهر باشد، نه به مظهر. چه
مظهر، وجود اعتباری دارد، و الاعتباری عدمی بالنظر الی الخارج عن
العقل؛ و نظر به اعتبار عقل مظهر را، وجود مطلقاً به مظهر، ظاهر بود؛ و
اگر گویی در مظهر، ظاهر است، لا بآس به. و از این ظرفیت معقوله حلولی
لازم نمی‌آید به تخصیص که مظهري به حقیقت نیست، و بالاعتبار که
هست، ظهور وجود مطلق نسبت به تمام مظاهر علی السویه بود. خواه
مظاهر امور عقلیه باشد که نگوییم وجود خارجی اعتباری دارند، و خواه
امور خارجی اعتباریه که گوییم که به حقیقت هم معتبرات عقل اند. و چرا

۱. دا: آیات. ۲. پا: نیکو. ۳. دا: (نه) را ندارد.

گفتیم که نسبت وجود مطلق در ظهور به سوی همه مظاهر علی السویه است؟ از جهت آنکه او ظاهر است در همه. پس همه مظهر او باشد، و بودن ظهور او در همه امری واحد است. همچنانکه^۱ بودن همه مظهر او، امری واحد است. پس مظهریت ظهور وجود مطلق از این حیثیت - چه معقولات و چه محسوسات، چه ذهنیات و چه خارجیات - همه را ثابت است، و همه در امر مظهر بودن مساوی اند. و چون اعتبار ظهور وجود مطلق در این مظاهر معتبر^۲ کرده شد، هر مظهري به اندازه‌ی خود عندالعقل متعین گشت، اندازه‌ی بعضی، بودن او در ذهن است بی اعتبار وجود خارجی، و اندازه‌ی بعضی، بودن^۳ او در خارج به اعتبار عقل. و وجود اشیا - سوی الله تعالی - که امری است اعتباری نزد این طایفه، از این دو مرتبه بیرون نیست: عقلی محض و خارجی اعتباری؛ همه اشیا در هر دو مرتبه مظهر ظهور وجود مطلق؛ و این مظهر بودنشان خیر محض. چه^۴ مظهر ظهور او بند و ظهور او خیر محض است. و چون معلوم شد که مظاهر در اعتبار عقل حکم به وجودشان می‌رود، اگر اعتبارشان نکنند، نتوان گفت که وجود مطلق را ظهور نیست. چه او بی اعتبار مظاهر متحقق است و متحقق ظاهر بنفسه باشد. پس ظهور او را که نسبت به مظاهر معتبره داده باشند، به فایده‌ی مظاهر راجع باشد به حقیقت، نه به فایده‌ی او. چه به ظهور او در مظاهر، تعینات مظاهر، ظاهر شد، به واسطه‌ی این ظهور حکم بر وجودشان رفت. و از اینجا به حقیقت معلوم گشت که مظاهر تا نسبت ظهور حق به سوی ایشان داده نشد، حکم بر وجودشان نرفت. پس مظاهر ظاهر بظهوره باشند، نه ظاهر به اعیانها. و از این تقریر، متفطن بدانند که منشأ حکم وجوب و امکان در وجود واجب تعالی و وجود ممکن چیست؟ و ممکن بعینه نه متحقق است، و به ظهور واجب

۱. دا: هم چنان چه. ۲. دا: معتبره. ۳. دا: (او... بودن) را ندارد.

۴. دا: (وجود... چه) را ندارد.

متحقق [است]؛ و واجب تعالی بعینه متحقق [است]، و در ممکن، ظاهر؛ فهم من فهم. و چنانچه^۱ تحقق الواجب بعینه خیر است، تحقق الممکن بالواجب خیر باشد؛ و تحقق است که آن را وجود می خوانند. پس راست باشد سخن آنکه می گویند وجود مطلقاً - یعنی در واجب و در ممکن -، خیر محض است. و چون این خیر محض در همه موجود است -، خواه سفلیات و خواه علویات، خواه ظلمات و خواه نور -، بر وجود همه، مظهر مطلق را که حضرت حق است - تعالی شأنه - ستایش باید گفت بر وجهی که در قرآن مجید فرموده است: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمُوتُونَ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ».

مرآتیت کوی پروردگاری

شرح سخن، وجود و خیریت او و ظهور او در مراتب و تعیین مظاهر نسبت با او و خلق بودنشان که در آیات ناظم بوده این است که گفته آمد. و اما سرّ که گفت که از غیر است، شرح آن این است که، مظاهر باسرها که موجودات اعتباریه اند - چون نه محقق الوجودند -، نسبت با محقق الوجود که حق است - تعالی شأنه - غیر باشند، و سرّ به نسبت با خیر که وجود بود، عدم باشد. پس هر چه حکم کرده شود به آنکه عدم است یا به عدم راجع است، سرّ بود. و ماسوی الله چون تحقیقی به خود ندارد، عدم است من وجه عدم التّحقیق بعینه، و در مراتب او همه چیز به عدم راجع. زیرا که به حسب تضاد و تقابل، از غلبه ی آثار بعضی، آثار بعض دیگر زایل می شود. چنانکه از اثر روز، اثر شب زوال می پذیرد؛ و از اثر آب، آتش می میرد؛ و از ضرب شمشیر قاتل، مقتول جان می سپارد؛ و از اثر موت، اجزای میت از اجتماع روی به تفرّق و تلاشی می آرد. پس

بعضی به غلبه‌ی آثار بعضی، لایزال از حیث ظهور می‌افتند، و در پرده‌ی اختفا می‌روند. اختفاشان که عدم الظهور است، نزد ارباب ظهور به عدم الوجود تسمیه می‌یابد. و عدم الوجود چون مستلزم عدم ظهور وجود مطلق است، در صورت وجود ایشان که خیر محض است، هر آینه شرّ بود، و شرّ از غیر؛ چه از تقابل و تضاد غیر، شرّ ظاهر شد. و سؤالی بیاید که گفتی که شرّ از غیر است که ماسوی الله است، و حال آنکه اعتقاد باید کرد که خیر و شرّ به تقدیر خداست.

می‌گوییم منافاتی نیست به واسطه‌ی آنکه تقابل و تضاد اشیا که منشأ شرّ است، اندازه از ظهور وجود مطلق یافته‌اند که در علم الهی چنان بوده‌اند که نموده‌اند. و تا ظهور وجود مطلق در وجود مقید نشده، موجودات مقیده به حدودی که ماهیات ایشان در علم بر آن بوده، عین نیافته‌اند. پس شرّ در ایشان به واسطه‌ی تقابل و تضاد از تقدیر ازلی بود که حکم علم حقّ است؛ و خیرشان که وجود ایشان و لوازم است، هم به تقدیر ازلی که حکم علم^۱ الهی است، باشد. و تحقیق این مبحث به آن باز گردد، که اگر نسبت ظهور وجود مطلق - که در تحقق احتیاج به غیر ندارد - به سوی وجود مقید اعتباری حاصل است، وجود مقید هست و خیر هست؛ و اگر آن نسبت حاصل نیست، وجود مقید نیست، و شرّ هست. و پس خیر و شر هر دو تابع ظهور او باشد؛ ظهوری که به اندازه‌ی قبول هر ماهیتی در آن ماهیت واقع می‌شود. اگر آن اندازه اقتضای بقای نسبت ظهور کرده، خیر که نسبت وجود ممکن است از ظهور واجب، حاصل است؛ و اگر آن اندازه اقتضای بقای نسبت ظهور نکرده، شرّ که نسبت عدم است در ممکن، از عدم ظهور واجب در او واقع است، و ظهور وجود که خیر است و وقوع عدم که شرّ است، از آن اندازه است که مذکور شد، و آن اندازه تقدیر ازلی است.

پس خیر و شرّ به تقدیر باشد. اما خیر به تقدیر باشد^۱ به واسطه‌ی آنکه^۲ ظهور وجود مطلق در ممکن به وصف خاص بود؛ و شرّ به تقدیر به سبب آن بود که ماهیت ممکن آن ظهور خاص نپذیرفته، و از جهت ناپذیرفتن ظهور، نسبت شرّ به سوی ممکن کنند. و پذیرفتن ماهیت ممکن، ظهور واجب را به وجه خاص در ظاهر اسباب باشد، و بر آنها اسباب وجودی اطلاق توان کرد. و ناپذیرفتن ماهیت ممکن، ظهور واجب را به وجه خاص همچنین در ظاهر اسباب دارد، و آنها را اسباب عدمی توان گفت. و اول اسباب خیر، و ثانی اسباب شرّ. و در جمله بینیم که چه چیزها مؤدّی به ظلمتی است که واقع می‌شود در مراتب موجودات، و چه چیزها مقتضی به نوری است که حاصل می‌گردد. آنچه مؤدّی به ظلمت باشد اسباب شرّ بود؛ و آنچه مقتضی^۳ به نور، اسباب خیر، زیرا که ظلمت نماند است. پس از وجهی، وجه ظهور وجود مطلق می‌پوشاند تا گفته می‌شود که آن ظهور نیست، و نور نمایند است. پس از همه وجوه، وجه ظهور وجود مطلق هریدا می‌گرداند تا گفته شود که آن ظهور هست، و واقع است. و حقیقت ایمان آن است که آن نور بر دیده‌ی دل‌ها پیدا بود، و حقیقت کفر آنکه آن نور از دیده‌ی دل‌ها پنهان. پس هر کس را که چشم بصیرت گشاده باشد به سوی ظهور وجود مطلق، و آن ظهور را در همه مظاهر مشاهده نماید. و اگر بر فرض در بت و بت پرستی و بتکده نگاه کند، آن ظهور^۴ از همه در مشاهده آرد اولاً^۵ به وصف عام، که در همه جا که هست، هم این ظهور مشاهده است، اینجا در بت و بت پرست و بتکده، و جایی دیگر در محراب و نمازگزار و مسجد. و همه در مظهریت این ظهور مساوی‌اند. این یک نظر است. و نظری دیگر آنکه این ظهور در هر جا به وصف خاص ملحوظ او شود و بیند که در هر مظهری به اندازه‌ی آن

۱. یا: (باشد) را ندارد. ۲. یا: (آنکه) را ندارد. ۳. دا: مقتضی. ۴. دا: ظهور را. ۵. دا: (اولاً) را ندارد.

مظهر آن ظهور را وجهی است در مظهریت، چه آن ظهور وصف جلال دارد، که جلال قبض ادراک از آن ظهور است. و بت نسبت با بت پرست چنین واقع است که [بت پرست] به صورت او مشغول می‌گردد، و از ظهور وجود مطلق در او غافل می‌شود. پس به سرّ وصف جلال از ادراک آن ظهور ممنوع است. و در مظهر محراب، وجه آن ظهور، وصف جمال دارد، که جمال، بسط ادراک دارد در آن ظهور. و محراب نسبت با نمازگزار چنین واقع است که به واسطه‌ی صورت او از مشغولی به جهات متفرقه و صور مختلفه باز می‌آید و از ظهور وجود مطلق آگاه می‌شود. پس به سرّ وصف جمال، وقوع آن ادراک دست می‌دهد: «فَشْتَاتٌ بَيْنَ صُورَةِ الْوُثْنِ وَ صُورَةِ الْمِحْرَابِ فَلَا يُقَالُ إِنَّهُمَا سَيَانٌ». پس روی از بت بیاید گردانید که روی به محراب آرند، از برای آنکه در این^۱ وجه که گفته شد، حقیقت ایمان که پیدایی ظهور وجود مطلق است، بر بصیرت نمازگزار جلوه می‌کند، و در بت، حقیقت کفر که ناپیدایی ظهور وجود مطلق است، نسبت با دیده‌ی دل بت پرست روی می‌نماید. و اگر حال بت پرست چنان شود که سرّ جلال در مظهریت، باز سرّ جمال^۲ شود، بت پرست به صورت بت مشغول نگردد، و ظهور وجود مطلقش در آن مظهر مدرک گردد. آن بت محراب او باشد نه بت او. و اگر حال نمازگزار چنان شود که سرّ جمال و مظهر محراب باز سرّ جلال شود، نمازگزار به صورت محراب از مشغولی به صور^۳ متفرقه باز نتواند آمد، بلکه شغل به صورتی دیگر با آن اشغال جمع گردد، و به آن صورت‌ها از ادراک ظهور وجود مطلق بازماند. و این هنگام، محراب او، بت او بود، نه محراب او. پس غرض کلی آن است که ادراک ظهور وجود مطلق از شخص فوت نشود، و عادت^۴ چنین رفته که، کمال تعیین وضعی چند از برای مدد حصول ادراک ظهور وجود مطلق کرده‌اند؛ هم به مدد نور آن ظهور و صور شرعی‌ه‌ی آن‌هاست که به

۱. دا: براین. ۲. دا: جمالی. ۳. پا: صورت. ۴. پا: عادات.

وساطت آن به مقصود مذکور می‌توان رسید، وضع کرده‌اند از مشغولی به صورتی چند که موانع آن ادراک‌اند. و سنّة الله بر آن جاری گشته که به واسطه‌ی صور شرعیّه به ادراک ظهور وجود مطلق رسند، و به سبب امور منهیّی غیر مشروعه از آن ادراک بازمانند، و به صورت آن امور محجوب گردند. و اگر برخلاف جریان این سنّت که گفته شد، بت پرست به صورت بت^۱ از آن ادراک مقصود بازمانندی، حق پرست بودی نه بت پرست. و نظری دیگر آنکه، چون همه صورتی به اندازه‌های خویش که در علم الهی بر آن بوده، اینجا نموده، و مخلوقیت آنها به نسبت با خالق - که آن ذات مطلق متحقّق بعینه ظاهرفی غیره است - این معنی دارد که همه مظهر ظهور او واقع‌اند به اختیار او، که عبارت است از مطابقه‌ی حال اعیان خارجیّه‌ی اعتباریّه با احوال آن اعیان در علم ازلی الهی. پس همه مخلوق او باشند و در همه مخلوقی حکمتی بود. و آنچنانکه محراب و مسجد به کاری آفریده شده باشد، بت و بتکده از برای کاری بود. اما غرض مؤمن به سنّت الهی از محراب و مسجد حاصل بود، نه از بت و بتکده؛ و محراب و مسجد از اسباب هدایت او باشد، نه بت و بتکده. چنانکه بت و بتکده به سنّت الهی از اسباب ضلالت کافر است، و غرض شیطان و نفس‌انماره از آن حاصل. آنچه گفته شد بنابر مذهب ناظم بود. و می‌تواند بود که به ظاهر مذهب ما نیز آیات^۲ این مبحث موجه گردد، به آنکه از ابواب اعتقاد است که بت پرستی بت پرست را به قاعده‌ی «بالقدر خیره و شرّه» گویند که در ایمان و توحید دخلی دارد، که مؤحد آن بود که شرعاً تصدیق کند به آنکه کفر و دین همه وجود از ارادت و مشیّت حقّ تعالی یافته‌اند، و به وجود مراد حق تعالی قایم‌اند، و از جمله مراد او یکی وجود بت است. و چون مراد او بی حکمتی نباشد، وجود بت را عبث نتوان گفت؛ و از آن رو که خالق حکیم آن را آفریده است، نظر به صانعیت او

۱. د: (بت) را ندارد. ۲. د: اثبات.

صنع بدش نخوانند، و وجود او را از همه جهتی شرّ نگویند. چه به نظر با آیه ای کریمه‌ی: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»، او نیز در وجود خالق خود مسبحی است. و حاصل ماسبق ذکره - از مذهب ناظم که طرز صوفی حکیم است، و آنچه این زمان گفته شد از مذهب متکلم - همه از فحای و مطاوی ایاتی که می آید معلوم می توان کرد، و هر بینی را به مفرده از آن شرح نکردیم که کتاب دراز می گردد. و رغبات مردم سست است، و طباع نازک، و از تطویل مجتنب. باری به هر مذهب، چون نظر به خلق کنند، باید که از حق غافل نباشد. چنانچه می گوید (بیت):^۱

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در^۲ بت پرستی است
و در بعضی نسخ چنین نوشته اند که:

اگر کافر بدانستی که بت چیست بدانستی که ایمان بت پرستی است
فی الجملة مقصود ناظم - به هر عبارت که گفته است آن است - که از نظر به سوی خلق (و اگرچه همه بت باشد)، چون مشاهده‌ی ظهور وجود مطلق (به مذهب او)، یا ملاحظه‌ی حکمت خالق (به مذهب متکلم)، ناظر را از آن نظر حاصل آید، در هر چه باشد و هر کجا که بود، ایمان او ثابت شود، نه کفر او. و تا آخر ایات این مبحث به نظم و عبارت خود همین اشارت می پرورد؛ می گوید (بیت):^۳

اگر مشرک ز بت آگاه گشتی کجا در دین خود گمراه گشتی
ندید او از بت الا خلق ظاهر بدان علت شد اندر شرع کافر
توهم گر زو^۴ نبینی حق پنهان به شرع اندر نخوانندت مسلمان
ز اسلام مجازی گشته بیزار کرا کفر حقیقی شد پدیدار^۵
غالباً مراد او از کفر حقیقی آن بود اینجا که مردم، سالک مجذوب را کافر گویند. به مثل قولی یا فعلی که بر سیل شطح از او در وجود آید،

۱. دا: (آیه) را ندارد. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. با: ایمان. ۴. ابضاً. ۵. دا: زاوگر.

۶. دا: بدیوار.

چنانچه از حسین منصور نقل کنند - وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِنِيَّتِهِ الْمَنْقُولِ -، گفتند [که او]، گفت (شعر):

«كفرت بدين الله والكفر واجب

عليّ و عند المسلمين قبيح»

و هر که گفته است، اگر کفر حقیقی خواسته است، مراد او آن بوده که متّصف شدم به صفتی که گفتند که کافر شد. و من را آن ایمان حقیقی ثابت است که این نسبت به کفر از ممرّ آن ناشی است. پس به اعتبار سبب، این کفر را حقیقی خوانده‌اند. و هر که را ایمان حقیقی ثابت است که این کفر نسبت به او می‌کنند، در زیر هر کفری، ایمانی می‌بیند؛ چنانچه باهر تنی^۱، جانی. ناظم می‌گوید:^۲

درون هر تنی^۳ جانی است پنهان به زیر کفر ایمانی است پنهان همیشه کفر در تسبیح حقّ است **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ كَفَتْ أَيْنُجَا حَقُّهُ** است چه می‌گویم که دور افتادم از راه **فَلَمَّا هَمَّ بِمَا جَاءَتْ قُلُوبُهُ** یعنی چون به ایمان حقیقی تکفیر کنند، از اشارت قرآنی که: **«قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فَمَنْ يَلْعَبُونَ»**، دل خود را تسلی باید داد و ثابت بر آن ایمان باید بود که این آیات ناظر به طور آن است (بیت^۴):

بدان خوبی رخ بت را که آراست که گشتی بت پرست از حقّ نمی‌خواست؟
ظاهراً آراستن صورت بت را که نسبت به فعل باری تعالی کرده است از جهت آن است که بی مشیّت و ارادت حقّ تعالی، بت آرای، بت نمی‌خواهد آراست. و تمکین بت تراش چون نظر به حکمتی باشد، مثل راندن بت تراش و بت پرست از درگاه لطف به حواله جای قهر، در مقابل، خواندن بت شکن حق پرست از مجاهده‌ی آثار قهر به مشاهده‌ی انوار لطف همانا بدش نتوان [خواند] که این مقابله به عدل الهی واقع است. و فعل و صفت و ذات این عادل را - بلکه از آن هیچ صاحب عادل را - بد

۱. د: بی. ۲. پا: (ناظم می‌گوید) را ندارد. ۳. پا: بی. ۴. پا: (بیت) را ندارد.

توان گفت، و از این روی نیک افتاده باشد، سخن ناظم - قدس سره^۱ - که می‌گوید:

همو کرد و همو گفت و همو بود نکو کرد و نکو گفت و نکو بود
یکی بین و یکی گوی و یکی دان بدین ختم آمد اصل و فرع ایمان
یکی دیدن اشارت است به آنکه در مقام: «الاحسان ان تعبد الله
کانک تراه»، سالک سر ظهور: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» در مشاهده‌ی
بصیرت بود. و یکی گفتن آنکه گوید: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ». و
در تأکید ایمان خویش خواند که: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ
إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ». و یکی دانستن آنکه بر دل مستولی گرداند معنی:
«فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ». و در ظهور معنی وحدت حق متجلی نسبت با
کثرت خلق تفاوتی ننهد، چه باری تعالی می‌فرماید که: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ
سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِن تَفَاوُتٍ» الآية. بقول العارفة:
«ما یری تفاوت بین المخلوق من حیث ان کلا دلیل علی وحدانیة الله تعالی».

قال الشاعر:

ففي كل شيء له آية
تدل على أنه واحد

نه من می‌گویم این بشنو ز قرآن تفاوت نیست اندر خلق رحمان
چون سخن بت گذشت، ذکر زنار بی مناسبت نباشد^۲. می‌گوید (اشارت به
زنار):

نظر کردم بدیدم اصل هر کار نشان خدمت آمد عقد زنار
بر قاعده‌ای که ناظم مقرر کرده بود - و از پیش گذشت -، بر هر
معنی از معانی، مثالی اقامت می‌یابد. پس توان استعاره‌ی لفظ زنار کردن
از برای عهده‌ی طاعت^۳ حق تعالی؛ چه در اصل زنار از برای عقد خدمت
وضع یافته است. و از این جهت ناظم می‌گوید (بیت):^۴

۱. دا: (قدس سره) را ندارد. ۲. دا: نبود. ۳. با: طاقت. ۴. دا: (بیت) را ندارد.

نباشد اهل دانش را معول ز هر چیزی مگر بر وضع اول
 میان دریند چون مردان به مردی درآدر عسدهی «اوفوا بعهدی»
 اگر چه آیت در شأن اهل کتاب است که حق تعالی و تقدس^۱
 می فرماید: «یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی الّتی انعمت علیکم و اوفوا
 بعهدی اوف بعهدکم»، اما حکمش عام است. از این جهت ناظم در
 عهدهی وفا به عهد طاعت حق تعالی استدلال به آن می کند. دیگر
 می گوید. بیت: ^۲

به رخس علم و چوگان عبادت ز میدان در ربا گوی سعادت
 در میدان امر و فرمان گوی سعادت رضای حق تعالی، به مدد
 رخس علم و چوگان عمل - که عبادت حضرت اوست -، می باید ربود.
 چه ما را از ^۳ بهر عبادت خود خلق فرموده، و در حین خطاب «الست»
 عهد از ما سنده که او را بپرستیم، و دیو را فرمان نبریم. ناظم از اینجا
 گوید:

تورا از بهر این کار آفریدند اگر چه خلق بسیار آفریدند
 قال تعالی: «الْمَ اَعٰهَدُ اِلَیْكُمْ یَا بَنِی اٰدَمَ اَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّیْطَانَ اِنَّهٗ لَكُمْ
 عَدُوٌّ مُّبِیْنٌ وَاِنْ اَعْبُدُوْنِیْ هٰذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِیْمٌ» الآیة ^۴. و چون عمل که
 عبادت است با علم آن انضمام یابد، احوال دل که سر رشته ی کشف^۵ و
 مشاهده به آن به دست می آید، نتیجه دهد؛ چنانچه می گوید:

پدر چون علم و مادر هست اعمال بسان قرّة العین است احوال
 و گمان نیفتد که به عمل تنها شخص را احوال دل حاصل آید. چه
 بی پدر، از مادر، نادر [باشد که] فرزند تولّد کند. از آن فرمود که (بیت): ^۶
 نباشد بی پدر انسان شکی نیست مسیح اندر جهان بیش از یکی نیست
 و اگر گویند که: ریاضت می باید کشید، که علمی که مقصود است

۱. دا: (و تقدس) را ندارد. ۲. دا: (و تقدس) را ندارد. ۳. با: (از) را ندارد.

۴. با: (الآیة) را ندارد. ۵. با: (کشف) را ندارد. ۶. دا: (بیت) را ندارد.

خود بر ریاضت مترتب می‌شود، و بلکه به واسطه‌ی ریاضت مشاهده‌ی انوار در خلوت روی می‌نماید، و بر مزید فایده‌ی خوارق عادت نیز اتفاق می‌افتد؛ می‌گوید که [آن] ریاضت که به قصد این اغراض باشد، علم یقینی بر آن ترتیب نمی‌یابد، خاصه که از جمله‌ی این اغراض، کرامات از برای خودنمایی خواهد در نظر عامه، و معلومات از برای ترهات، و شطح و طامات گفتن. و مآل این غرض‌ها همه به آن راجع است که بنده در ریا و سمعه مهلت یابد، و مأمولات فاسده‌ی دنیوی او از تقدیر حق تعالی به حصول پیوندد. و او پنداشته باشد که ریاضت مفید است؛ چه با وجود آن به حصول مأمول فایز است، و نمی‌داند که این معنی نقصان اوست، و استدراج حق است، و نشان غضب و قهر خداوند در شأن او. زیرا که چون کرامات از مردان حق چنان ظاهر شود که طلب نکرده باشند، و نه مسئول و مأمول ایشان بود، آن کرامات حقیقی بود، نه شیطانی. و الأشیطان نیز خوارق عادات دارد، که از حق خواسته است از برای اضلال و اغوای بنی آدم، و حق تعالی به مزید قهر و غضب، مسئول او اجابت کرده از باب استدراج، تا دیرش بگذارد و عاقبتش سخت بگیرد در روز قیامت. چنانچه در قرآن مجید خبر داد از این حال، و هو قوله تعالی: «قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْتظرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ». و در این مهلت حضرت حق او را تصرفی چند در آدمی داده است. چنانچه فرمود - عز من قائل :- «وَ اسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ اجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجْلِكَ وَ شَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدَّتِهِمْ وَ مَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا». و در تصرف مذکور شبیه کرامات از او بسیار صورتی واقع است، و همه از لوازم شیطنت اوست. و بر این جمله که مکتوب گشت، اشعاری هست از این اشعار که می‌گوید:

رهاکن ترهات و شطح و طامات خیال خلوت و نور کرامات

کرامات تو اندر حق پرستی است جزاین کبر و ریا و عجب و هستی است
 در این هر چیز کان نز باب فقر است همه اسباب استدراج و مکر است
 ز ابلین لعین بسی شهادت شود صادر هزاران خرق عادت
 گه از دیوارت آید گاهی از بام گاهی در دل نشیند گه در اندام
 همی داند ز تو احوال پنهان درآرد در تو کفر و فسق و عصیان
 شد ابلست امام و درپسی تو بدو، لیکن به اینها کی رسی تو
 کرامات تو گر در خودنمایی است تو فرعونی و این دعوی خدایی است
 کسی کو راست با حق آشنایی نیاید هرگز از وی خودنمایی
 همه روی تو در خلق است زنهار مکن خود را بدین علت گرفتار
 مرادش علت شیخی است، و غالباً آن از قبول عامه است، که چون
 در شأن ناپخته‌ای واقع شد، زهر قاتل است، و در او چنان کار می‌کند که
 سیرت فقر و نیاز او می‌برد، و رنگ ناز و تبختر به صورت او می‌دهد. و اگر
 نه این قصه بودی، صورت او^۱ همه به رنگ^۲ سیرت فقیری و نیازمندی
 نمودی. از این جهت ناظم می‌گوید (بیت):

چو با عامه نشینی مسخ گردی چه جای مسخ، یک ره نسخ گردی
 مبادا هیچ با عامت سروکار که از فطرت شوی ناگه نگونسار
 از فطرت استعداد کمال انسانی می‌خواهد که علت شیخی،
 شخص ناتمام را از آن استعداد می‌افکند. پس دریغ عمری که در صحبت
 عامه به این علت صرف شود. می‌گوید (بیت):^۳

تلف کردی به هرزه نازنین عمر نگوئی در چه کاری با چنین عمر
 آن کس که گرفتار علت شیخی است^۴، ضایع است عمر او^۵، و
 عمر عامه که اعتقاد در جاهلی چنان بسته‌اند، همچنین ضایع. و العجب که
 مردم چنین که به این علت گرفتارند، این طور را جمعیت باطن و

۱. با: (می‌دهد... او) را ندارد. ۲. (بریک) آمده. ۳. (بیت) را ندارد. ۴. (بیت) را ندارد. ۵. با: (عمر او) را ندارد.

گوشه‌نشینی نام کرده‌اند. و فی الواقع دایم در بند آنند که مریدی را اعتقاد با ایشان به زیان نرود که خلیلی در قبول عامه پیدا شود، و تشویش می‌برند، و این قید از جهل و ححق ایشان دامن همت پستشان گرفته است. زیرا که ممکن نیست که شخصی چنان معتقد فیه واقع شود که هیچکس به هیچ حال در شأن او بی اعتقاد نباشد. بسیار می‌افتد که در روزگار از^۱ این جنس مردم احمق، شیخ و سجاده نشین می‌شوند. ناظم نظر^۲ به این قضیه می‌گوید^۳:

به جمعیت لقب کردند تشویش خری را پیشوا کرده، زهی ریش
فتاده سروری اکنون به^۴ جهال از این گشتند مردم جمله بد حال
نگر دجال امور ناچگونه^۵ فرستاده ست در عالم^۶ نمونه
حال گرفتار علت شیخی را که قصد هدایت مریدان ندارد و به
ضلالت ایشان با وجود قبول خود رضا داده است، تشبیه به حال دجال
می‌کند که او مردم را گمراه می‌کند، از پی قبول خود در دعوی خدایی. نه
دجال است این ضال مضمّل، بلکه خر دجال است. چه آن خر را جساس
نام است، و این ابله نیز در تجسس احوال عامه‌ی و اعتقاد در او عمر ضایع
می‌کند. ناظم می‌گوید (بیت):^۷

نمونه باز بین ای مرد جساس خر او را که نامش هست جساس
خران را بین همه در تنگ آن خر شده از جهل پیشاهنگ آن خر
اشارت به تکلف شیخ رسمی دارد، که نه به قصد سنت، بلکه به
قصد تعظیم خود، مریدان را پیش پیش^۸ می‌فرماید، که می‌روند.

چو خواجه قصه‌ی آخر زمان کرد به چندین جا از این معنی نشان کرد
بین اکنون که کور و کرشبان شد علوم دین همه برآسمان شد

۱. دا: (از) را ندارد. ۲. پا: (نظر) را ندارد. ۳. پا: می‌گوید بیت. ۴. دا: (به) را ندارد.

۵. پا: ناچگونه. ۶. دا: پیش از خود. ۷. دا: (بیت) را ندارد. ۸. دا: پیشی.

«عن - انس رضی الله عنه - قال سمعت رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يقول: انَّ من اَشْرَاطِ السَّاعَةِ ان يَرْفَعَ الْعِلْمُ وَيَكْثُرَ الزَّانَا وَيَكْثُرُ شَرْبُ الْخَمْرِ وَيَقْلُ الرِّجَالُ وَيَكْثُرُ النِّسَاءُ حَتَّى يَكُونَ لْخَمْسِينَ امْرَأَةً الْقِيَمُ الْوَاحِدَةَ.» وَفِي رِوَايَةٍ: «يَقْلُ الْعِلْمُ وَيُظْهِرُ الْجَهْلَ»، صَدَقَ رَسُولُ اللَّهِ. بَيْت: ۱

نماند اندر میانۀ رفق و آزرم نمی دارد کسی از جاهلی شرم
 همه احوال عالم باژگون است اگر تو عاقلی بنگر که چون است
 کسی کز باب طرد و لعن و مقت است پدر نیکو، بُد، اکنون شیخ وقت است
 خضر می کشت آن فرزند طالح که او را بُد پدر یا جدّ صالح
 کنون با شیخ خود کردی تو ای خیر خیری را کز خری هست از تو ختر
 چو خود لایعرف الهی من البیر چگونه پاک گرداند ترا سر
 وگر دارد نشان بساب خود پور چه گویم چون بود نور علی نور
 پسر کو نیک رای و نیک بخت است چو میوه زبدهی سر درخت است
 ولیکن شیخ دین کسی گردد آن کو نداند نیک از بد، بد ز نیکو
 مریدی علم دین آموختن بود چراغ دل ز دین افروختن بود
 کسی از مرده علم آموخت هرگز؟ ز خاکستر چراغ افروخت هرگز؟
 مرا در دل همی گردد کز این کار ببندم در میان خویش زَنار
 نه زان معنی که من شهرت ندارم که دارم، لیک از وی هست عارم
 شریکم چون خسیس آمد در این کار خمولم بهتر از شهرت به بسیار
 دگرباره رسد الهامم از حق که بر حکمت مگیر از ابلهی دق
 اگر کئاس نبود در ممالک همه خلق اوفتند اندر مهالک
 بود جنسیت آخر علت ضم چنین آمد جهان واللّه اعلم
 ولیک از صحبت ناجنس بگریز عبادت خواهی از عادت پرهیز
 نگرده جمع با عادت، عبادت عبادت می کنی بگذر ز عادت
 در این ابیات که اشارت کرد در او ناظم - قدس سره - به حال شیخ

و مرید صاحب جهل، و تنبیه نمود^۱ به ترک صحبت با مردم نااهل، احتیاج به شرح نیفتاد. لیکن بیان ترسایی که مناسبت با زنار دارد، خواهد رفت.

○ اشارت به ترسایی:

ز ترسایی غرض تجرید دیدم خلاص از ربقه‌ی تقلید دیدم^۲
 اما تجرید اشارت به آنکه حضرت عزت، عیسی را فرمود که:
 «تجوّع ترانی، تجرّد تصل». و تخلص از ربقه‌ی تقلید ایماست بر آنکه
 عیسی به مقتضای حکم انجیل، بنی اسرائیل را در قلبی از احکام گفت که
 عدول از پیروی تورات کردند، و احبار یهود بدین واسطه دشمن او بودند
 و قصد کشتن او کردند، و خدای تعالی او را حفظ کرد، و به آسمان قدس
 رفع فرمود. و تجرید و خلاص از تقلید رسمیات و عادیات که ترسایی
 مثال آن است، سالک را ضروری است، تا دل ساده شود، و جان با نور
 وحدت بی نشان^۳ انس تواند گرفت. چه ساکن بودن او در مرتبه‌ی وحدت
 مستلزم بقای جاوید است، نه تقلب او به تعلقات کثرت که اختلاف آن
 تعلقات موجب فنای علی الدوام است. و از اینجا گفت (بیت):^۴

جناب قدس وحدت دیر جان است که سیمغ بقا را آشیان است
 ز روح الله پیدا گشت این کار که از روح القدس آمد پدیدار
 تجرید و خلاص از تقلید، که حقیقت ترسایی است، روش عیسی
 روح الله است، که به توسط روح القدس جبرئیل ظاهر شده است. و
 تسمیه‌ی عیسی به روح الله. شاید که از برای آن باشد که دل او حامل روح
 اسمای الهی بود^۵ که سرّ وحدت ذات است. و تسمیه‌ی جبرئیل به
 روح القدس به واسطه‌ی آن که روح اسمای الهی^۶ [را] به سوی دل مجرد
 پاک از تصور لوازم تعینات کثرت، او می‌رساند؛ و این روش اگرچه در طور
 نبوت برافتاده است، که نبوت ختم یافت، و در طرز ولایت ممکن

۱. پا: (نمود) را ندارد. ۲. دا: (این بیت) را ندارد. ۳. پا: بی‌شان. ۴. دا: (بیت) را ندارد.

۵. پا: (بود) را ندارد. ۶. پا: (که سرّ وحدت ... اسمای الهی) را ندارد.

الحصول است؛ شاعری گوید (بیت):^۱

«فیض روح القدس از باز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحامی کرد»

پس اگر مسیح نمی توان شد، روش او اختیار می توان کرد که به قدر فیض روح اسمای الهی به توسط معنی قدوسیّت بیابند. و اشارت به این حال دارد ناظم که می گوید (بیت):^۲

هم از الله در پیش تو جانی است که از قدوس اندر وی نشانی است
یعنی نفس ناطقه، فایض از حضرت الوهیت است، و چون مجرد است از مواد، اثر اسم قدوس دارد؛ به مدد او چرا روش تجرید و ترک تقلید رسم و عادت بدست نیارند؟ بیت:^۳

اگر یابی خلاص از نفس ناسوت در آیی در جناب قدس لاهوت
به ناسوت اشارت کنند به طرف جسمانیّت، و به لاهوت به جانب روحانیّت. غیبوت از قوت ناسوتیّت که لوازم ماده‌ی بدن در او آویخته است، مستلزم حضور است، و انس با تجرّد روح و عالم روحانیّت که با ظلمات طبیعت نیامیخته است؛^۴ به مدد آن عالم اگر دل انسان تجرّد از علایق نیابد، رنگ ملکی گرفته باشد؛ چه ملایکه نزد حکما و محققان متکلمان، جواهر مجردده‌اند، و به نسبت ملکی دل، به حیات عالم علوی پیوسته باشد، اگرچه بدن در عالم سفلی مانده است. و از اینجا در شأن مجردان گفته‌اند که: «ابدانهم فرشیّة و قلوبهم عرشیّة». و ناظم نیز هم به این ملاحظه می گوید:

هر آن کس گو مجرد چون ملک شد چو روح الله بر چارم فلک شد
از برای اغرا و تحریض سالک بر اختیار تجرّد و ترک تعلق، تمثیل می کند حال شخص مقید را به حال طفل، تا در آن نقصی انگاشته شود؛ و حال شخص مجرد به حال بالغ، تا بر لوح اعتقاد از این تشبیه نقش کمالی

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. پا: (بیت) را ندارد. ۳. ابضاً. ۴. پا: (است) را ندارد.

نگاشته گردد. و می گوید (بیت):^۱

بود محبوبس طفلی شیرخواره به نزد مادر اندر گاهواره
چو گشت او بالغ و مرد سفر شد اگر مرد است همراه پدر شد
مراد از سلوک سالک نه این سفر صوری خواهد بود، و مادر و پدر
نه این دو سبب شخصی؛ زیرا که می گوید:

عناصر مر ترا چون امّ سفلی است تو فرزند و پدر آبای علوی است
یعنی موالد را - که انسان از آن جمله است -، عناصر، امّهات و
افلاک، آباوند. و از اینجا تأویل کرده اند سخن عیسی را - علیه السلام - که
در حین رفع او بر سما فرموده است: «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى أَبِي»^۲، به آنکه از
اطلاق «آب» مراد او آسمان بوده است. چنانچه ناظم می گوید:^۳

از آن گفته است عیسی گاه اسرا که آهنگ پدر دارم به بالا
توهم جان پدر سوی پدر شو به در رفتند همراهان بدرشو
اگر خواهی که گردی مرد پرواز جهان جیفه پیش کرکس انداز
به دونان ده مر این دنیای غدار که جز سگ را شاید داد مردار
امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب فرموده است که: «الدُّنْيَا جِيْفَةٌ وَ
طَالِبُهَا كَلَابٌ» پس در ترک آن باید کوشید^۴. نه در بند آن بودن؛ که نام و
نسب نمی گذارد که دنیا به^۵ دنیا داران بازگذارم، چه ناموس خاندان چندین
ساله در گردن من است. آن چه فسانه باشد؟ ناظم می گوید:

نسب چه بود مناسب را طلب کن به حق رو آور و ترک نسب کن
به بحر نیستی هر کوفرو شد «فلا انساب» نقد وقت او شد
یعنی مؤجل قیامت که: «فَإِذَا تُفْعَخُ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ
وَ لَا يَتَسَاءَلُونَ» در حق او معجل باشد، و به نسبت خود مقید، نه؛ زیرا که:
هر آن نسبت که پیدا شد ز شهوت ندارد حاصلی جز کبر و نخوت

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. پا: ربی. ۳. دا: تا می گوید. ۴. دا: کوشیدن.

۵. پا: (دنیا به) را ندارد.

اگر شهوت نبود در میانه نسبها جمله می‌گشتی فسانه
 چو شهوت در میانه کارگر شد یکی مادر شد، آن دیگر پدر شد
 نمی‌گویم که مادریا پدر کیست؟ که با ایشان به عزت بایدت زیست
 چه باری تعالی می‌فرماید: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاهُ وَ
 بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ
 وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ
 قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا». امر و نهی قرآن مجید را ممثل باید
 بود، و تصور آن نشاید کرد که اگر دانه‌ی خیال نمی‌دید صاحب شهوت،
 مرغ روح «هبطت الیک^۱ من المحل الرفع، و رقاء ذات تعزز و تمنع»، از
 کنگره‌ی عالم امر، سربه دام خلق فرو نیاوردی، و دست قضا و قدر
 رشته‌ی تعلق^۲ کون که به گوشه‌ی نفس بدن بسته است، در پای
 نامرادی‌اش محکم نکردی. و این شعر نباید خواند^۳ که گفته‌اند (بیت):^۴

«دانی چه حکمت است که فرزند از پدر

منت ندارد اردهدش عالمی عطا

یعنی در این جهان که سرای حوادث است

در محنت وجود تو افکنده‌ای مرا»

زیرا که آفرینش از آفریدگار علیم حکیم تهیی^۵ می‌یابد، و اسباب
 بر سبیل جری عادت دخل دارد. عیسی که بی‌پدر وجود آمد، شکایت از
 که کردی؟ آدم که نه به سبب پدر و مادر مخلوق گشت، بهانه بر جانب که
 نهادی؟ پس وظیفه آنکه بامادر و پدر راه ادب سپارند، و اگر از ممر سایر
 خویشان نسبی و سببی تنقیصی یابند، بر سبیل تنفیس کربت، این نظم را که
 از نساظم نسوخته می‌شود، به یساد آرند:^۶
 نهادی ناقصی را نام خواهر حسودی را لقب کردی برادر

۱. دا الیه. ۲. دا (تعلق) را ندارد. ۳. یا نباید. ۴. دا شعر. ۵. دا نهی.

۶. یا آرند بیت.

عدو خود زن و فرزند خوانی ز خود بیگانه خویشاوند خوانی^۱
 مرا باری بگونا خال و عم کیست؟ و از ایشان حاصلی جز درد و غم چیست؟
 رفیقانی که با تو هم طریقتند پی هزل ای برادر هم رفیقند
 به کوی جدّ اگر یک دم نشینی از ایشان من چه گویم تا چه بینی
 همه افسانه و افسون و بند است به جان خواجه کاینها ریشخند است
 نقص خواهر - چون [او] زن است -، از حدیث مصطفی - صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ^۲ - معلوم باید کرد؛ در شأن زنان فرموده است که: «هن
 ناقصات العقل والدين». و حسد برادر از قصه‌ی قایل و هایل بیاید دانست
 که حق تعالی^۳ فرمود: «وَأَثَلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبَلُ
 مِنْ أَحَدِهِمَا وَ لَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ
 الْمُتَّقِينَ»، الی قوله: «فَأَصْحَبُ مِنَ الْخَاسِرِينَ». و در عداوت زن و فرزند
 می فرماید که: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ
 فَاحْذَرُوهُمْ». هر جا که طمع میراثی باشد، چنین بود. بیگانگی خویشاوند،
 چون حق صله‌ی رحم مرعی نمی دارند، ظاهر است. و درد و غم خال و
 عم از آن کس باید پرسید که دعوی میراث مادر مادر و پدر پدر که تصرف
 نکرده بر وی می کنند. و هزل رفیقان و ملامت ایشان در حالت ظهور جدّ
 از شخص شایع تر از آن است که احتیاجش به بیان افتد. پس راست
 می گوید که (بیت):^۴

به مردی و ارهان خود را چو مردان ولیکن حقّ کس ضایع مگردان
 نفقه و کسوه و حقوق شرعیّه‌ی مهر^۵ که در ذمت باشد، [حق] او را
 باید [ادا] کرد. و تشییع جناز و عیادت مرنمای مسلمانان چه رفیق و
 صدیق و چه غیر ایشان، رعایت بیاید نمود، که حال بر این وجه است که
 ناظم می گوید:

ز شرع اریک دقیقه ماند مهمل شوی در هر دو کون از دین معطل

۱. دا: دانی. ۲. پا: (آله) را ندارد. ۳. دا: حلّی و علا. ۴. دا: (بیت) را ندارد. ۵. پا: مهر.

حقوق شرع را زنده نگذار و لیکن خویش را هم نگهدار که در ادای این حقوق به ریا و رعونت، و کثرت قید رسم و عادت، گرفتاری، و حجاب کلی حاصل نگردد، که به حقوق ظاهر از حقوق باطن باز ماندگی روی نماید. اگر تعلق صورت، مانع توجه معنی است، هم به وجه شرع، خود را از آن تعلق، مجرد باید ساخت؛ که می گوید:

زر و زن نیست الا مایه ی غم بجا بگذار چون عیسای مریم
حنیفی شو ز هر قید و مذاهب درآ در دیر دین مانند راهب
اقرب آن است که گوئیم از این مذاهب ابواب تحصیل معاش
می خواهد. چنانکه در شعر ابن ربیوندی واقع است، که گفته است (شعر):

کم عاقل عاقل اعیت مذاهبه
و جاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذی ترک الاوهام حایرة
و صیر العالم التحریر زندقا

و از درآمدن در دیر دین غالباً اعتکاف مسجد اراده کرده است،
والأ پیغمبر - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رهبانیت منع فرموده. و در حدیث
عثمان مظعون اعتکاف مسجد^۱ و انتظار جماعت به جای رهبانیت مندوب
شده. و مسجد را دیر دین به اعتبار آن گفته باشد که در او باید که عبادت
پاک از ملاحظه ی غیر حق واقع شود، بلکه در مسجد چنان مستغرق
عبادت حق باشد که غیرت خلق از مشاهده ی او محو گردد. و قرینه ی این
معنی است که می گوید:

ترا تا در نظر اغیار و غیرست اگر در مسجدی آن عین دیرست
چو بر خیزد ز^۲ پیشت کسوت غیر شود بهر تو مسجد صورت دیر
نمی دانم به هر حالی که هستی خلاف نفس بیرون کن که رستی
بت و زئار و ترسای و ناقوس اشارت شد همه^۳ با ترک ناموس

۱. دا: (اراده کرده... مسجد) را ندارد. ۲. با: (ز) را ندارد. ۳. دا: بر.

اگر خواهی که گردی بنده‌ی خاص مهتبا شو برای صدق و اخلاص
 برو خود را ز راه خویش برگیر به هر لحظه درآ ایمان ز سرگیر
 به باطن نفس ما چون هست کافر مشو راضی بدین اسلام ظاهر
 از کفر باطنی شرک خفی می خواهد که آن ریاست، و هرگاه که ریا
 در دل درآید، و غش در نیت عبادت پیدا کند، به دفع آن مشغول باید شد.
 و بعضی در ازاله‌ی اثر ریا از باطن، توسل به تغییر اوضاع در ظاهر
 جست‌اند، تا مگر معنی اخلاص را تقریری پیدا کنند. و چاره آن دانسته‌اند
 که بیرون آیند از اضافه‌ی جمله‌ی عبادات به سوی خود، و کرده ناکرده
 [را] نگارند. پس با وجود آشنایی خود را جمله‌ی بیگانگان بشمارند،
 بلکه کسوت بیگانگی به خود بر بندند. و مراد ایشان آن بود که چون معنی
 آشنایی که طاعت به اخلاص است، از ما نیامد، بلکه باطن مستغرق ریا
 بود. که رنگ بیگانگی است. ظاهر را موافق باطن می‌گردانیم، تا نفاق
 نباشد. و هر آینه چون نفاق برخیزد، اخلاص بر سر جان درآویزد. و از
 اینجا نقل کنند که سلطان العارفين «ابی یزید البسطامی» - قدس سره - در
 مرض موت زنازی بیست و پس بگشاد و گفت: این زمان مسلمان شدم. و
 گویا ناظم در اشارت به این حال می‌گوید:

ز نو هر لحظه ایمان تازه گردان مسلمان شو مسلمان شو مسلمان
 بسی ایمان بود کز کفر زاید نه کفرست آن کز او ایمان فزاید
 ریا و سمعه و ناموس بگذار بسیفکن خرقه و بر بند زناز
 چو پیرما شو اندر کفر، فردی اگر مردی بده دل را به مردی
 و تا به مرشد کامل نرسند، به حقیقت، رفع ریا و سمعه نتوانند کرد؛
 چه درمان آن درد نداند الا او که در اتمام ایمان حقیقی از نسبت کفر فکری
 ندارد، بلکه به این تدبیر منفرد افتاده است. و مگر شیخ صنعان در دوا‌ی
 این درد می‌کوشیده است که در عشق ترسازاده آن ملامت گزیده است. و
 ناظم نیز گویا اشارت به حال او دارد که می‌گوید:

مجزّد شو ز اقرار و ز انکار به ترسازاده ده دل را به یکبار
 عادت آن است که صاحب جمال را به بت تشبیه می‌کنند، از جهت
 حسن هیأت. در این اشارت که خواهد آمد، ناظم، ترسازاده‌ی [را] مشبه
 به بت ذکر می‌کند، و می‌گوید که مراد از آن چیست؟
 ○ اشارت به ترسازاده:

بت ترسا بچه نوری است باهر که از روی بتان دارد مظاهر
 شاید که از نور باهر، تجلی اسم الظاهر^۱ قصد کرده باشد؛ و
 مناسب نیست که گویند مقصود وجود مطلق است، که چون در وجه شبه
 تأمل می‌رود توجیها تبعیده می‌باید کرد. و با وجود بُعد جهت محتمل
 است که مراد آن بود. و احتمال دارد که مراد از او قوت عشق باشد، یا
 قوت حال. و اوصافی که خواهد آمد هر دو معنی را مناسب است و خود
 هر دو قوت متقارب افتاده‌اند. می‌گویند: *ساقی*
 کند او جمله دلها را و شاقی گهی گردد مثنی گاه ساقی
 عشق جمالی دارد که به سبب آن دلربایی می‌کند و به هر صفت
 عاشقان را مجذوب می‌سازد. خواه که مراد از او وجود مطلق بود، و خواه
 محبت مفرطه اگر معنی اش می‌خوانی. شیخ عراقی می‌گوید (بیت):^۲
 مطرب عشق می‌نوازد ساز عاشقی کس که بشنود آواز
 و اگر ساقی اش می‌دانی، سید نعمة الله [= «شاه نعمة الله ولی»]
 می‌فرماید (بیت):^۳

«ساقی عشق ساغری در داد

مست گشتیم از آن مدام مدام

بیت:^۴

زهی مطرب که از یک نغمه‌ی خوش زند در خرمن صد زاهد آتش
 واسطه در نغمه‌ی: «الا طال شوق الابرار الی لقایی و انی لاشد

۱. دا: المظاهر. ۲. دا: شعر. ۳. دا: شعر. ۴. دا: (بیت) را ندارد.

شوقاً الیهم»، اوست که از آن آتش: «جذبةً من جذبات الحق توازی عمل الثقلین»، در خرمن زاهدان مخلص ساده دل می‌زند. آنان که میرقاسمی در شأن ایشان گفته (بیت):^۱

«زاهد بی ریای بی تزویر

بہتر از عاشقان تقلیدی»

بیت:^۲

زهی ساقی که او از یک پیاله کند بی خود دو صد هفتاد ساله
 باده‌ی شوق از پیاله‌ی ذوق که به دست تصرف عشق داده شود، اگر
 چه حجاب هفتاد سال خودی و خودبینی در میان باشد، که به یک دم بر
 کران افتد. پیاله‌ای از این شراب اثر چنین دارد، از حال جام و صراحی و
 سبو و خم چه پرسی؟ می‌گویم (بیت):^۳

«به نوعی اندر این میخانه^۴ افتاد

که او پیر کهن آمد جوان رفت»

زهی تأثیر عشقی که به سرکرده‌ی شب «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى»
 است، اگر از برای حکایت روز کشف: «وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى» در خانقاه
 صرفیان منزل کند، اوراد و اذکار و وقایع همه در نظر ایشان چون
 افسانه‌های روزگار هیچ گردانند. و اگر با هم نفس: «وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ»،
 بوی: «هل من سائل» از سرکوی آشنایی: «ينزل الله كل ليلة الى السماء
 الدنيا» به مشام معتکفان آستان عبادت: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ
 اللَّهِ أَحَدًا» رسانند، همه را^۵ بی هوش داروی: «فَصَرَبْنَا عَلَىٰ أذَانِهِمْ» از خود
 ببرد. و ورود او در لباس ستر^۶ حال بر منوال قضیه‌ی رجال: «وَتَحَسَّبُهُمْ
 أَيُّهَا ظَا وَ هُمْ رُقُودٌ» در مدرسه‌ی طالبان علم یقین چه گویی که با کله‌ی
 فقیه: «اللَّهُم فَهِنَا فِي الدِّينِ» چه کند؟ بشنو که ناظم می‌گوید:

۱. دا: شعر. ۲. دا: (بیت) نیست. ۳. دا: شعر. ۴. دا: خمخانه. ۵. دا: (را) را ندارد.

۶. دا: ستر.

رود در خسانقه مست شبانه کند افسون صوفی را فسانه
 اگر در مسجد آید در سحرگاه بسنگذارد دراو یک مرد آگاه
 رود در مدرسه چون مست مستور فقیه از وی شود بیچاره مخمور
 گاهی که این حال رخ می نماید، چنین است که در گفتار آمد. و
 گاهی که روی در می کشد، خلق از بی او مختلف الاطوار می گردند. بیت: ^۱
 ز عشقش زاهدان بیچاره گشته ز خسان و مسان او آواره گشته
 یکی مؤمن دگر را کافر او کرد همه عالم پر از شور و شر او کرد
 زاهدان چون به سوی او امیدی دارند، گرد جهان می گردند، و
 روزگاری در طلب می گذارند. بعضی را به تصدیق: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»
 آورده است، و جمعی را به انکار: «الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ
 وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ». شوری از مؤمنان، به واسطه‌ی ایمان، ظاهر؛ و شری از
 کافران، به سبب کفر، منتشر. *تتمت کتب پروردگاری*
 خرابات از لبش معمور گشته مساجد از رخس پرنور گشته
 از پیش گذشته بود که مراد از ترسابعه نور باهر است. و گفته بودیم
 که آن نور یا تجلی اسم الظاهر است، یا قوت عشق، یا قوت حال، یا به
 توجیه بعید وجود مطلق؛ پس لب او گوئیم، و به اعتبار تشبیه او به شراب،
 فیض مقصود بود، که چنانچه شراب سبب معموری خرابات است، آن
 فیض نیز چنین باشد. اگر فیض تجلی به اسم الظاهر مراد است، ظهور
 جلالیات این تجلی بود. چه تجلی هر اسمی را جلالیاتی و جمالیاتی
 هست. و اگر مراد فیض عشق باشد، مجازات هوا و هوس است که
 مرتبه‌ای است از مراتب عشق در ظهور صورت. و اگر قصد فیض حال
 کنند، در شکستن نام و ناموس بود. و اگر گویند [از] فیض، وجود مطلق
 مراد است، قهریات تجلی اسم المضل بود. و چنانچه لب را مثال^۲ فیض
 می داشتیم، مناسب است که رخ را مثال نور داریم، به ملاحظه‌ی ظهور،

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: امثال.

چه سفارتمی لازم وجد است، و کشفی لازم نور، پس آن نور اگر نور اسم الظاهر گویی، مساجد به واسطه‌ی عبادات ظاهره از او معمور باشد. و اگر نور عشق داری راست بود؛ چه از شدت محبت حق است از بندگان او که مساجد به انوار طاعت او روشن و معمور می‌دارند. و اگر گویی که مراد نور حال است، تا حالی نیست، مسجد از طاعت مخلصان روشنی ندارد؛ چه طاعت به روی و ریا جز ظلمت مساجد نتیجه نمی‌دهد. و چون مقصود نور وجود مطلق بود، انوار لطیفیات تجلی اسم الهادی باشد که در جلوه کاری آمده است.

همه کار من از وی شد میسر بدو دیدم خلاص از نفس کافر
 بلی به مدد کشف این نور باهر کار همه‌ی سالکان به انجام
 می‌رسد. به سبب خصوصیت تجلی اسم الظاهر، نفس از کفر انکار
 ظاهر شریعت بیرون می‌آید، و کار آخرت مهیا می‌شود. و به سبب قوت
 عشق، نفسانیت^۱ سوخته می‌شود، و کفر، خودی زایل می‌گردد، و کار
 فقر و فنا میسر می‌آید. و به واسطه‌ی قوت حال کفر حجاب رسم و
 عادت نفس برمی‌افتد، و امر سیر عالم حقایق انسانی پیدا می‌کند. و به
 وسیله‌ی احاطه‌ی نور وجود مطلق بر ظلمات نفس مقید، کفر قید او
 برمی‌خیزد، و امر حیات ابد و بقای سرمد نظام می‌پذیرد. و مراد ناظم از
 خلاص از نفس کافر، رفع حجاب است؛ بر این وجوه^۲ که گفته شد، به
 مدد وصل ترسا بچه که مراد نور باهر است، مفسر به وجوه مذکوره - و
 ابیاتی که بعد از این می‌آید، همه در تأکید این معنی خواهد بود؛
 چنانکه می‌گویند:

دلم از دانش خود صد حجب داشت	ز عجب و نخوت و تلبیس و پنداشت
درآمد از درم آن مه سحرگاه	مرا از خواب غفلت کرد آگاه
ز رویش خلوت جان گشت روشن	بدو دیدم که تا خود چیستم من

چو کردم در رخ خویش نگاهی برآمد از میانِ جانم آهی
 مرا گفتا که ای شیاد سالوس به سر شد عمر اندر نام و ناموس
 خطاب نور باهر هرآینه در رفع حجاب نورانی و ظلمانی هر دو
 واقع شود، تا شخص را به توحید مبین و حق صریح^۱ برساند. چنانچه
 فرمود (بیت):^۲

بین تا علم و زهد و کبر و پنداشت ترا ای نارسیده از که واداشت
 علم و زهد، حجاب نورانی! کبر و عجب، حجاب ظلمانی.

نظر کردن به رویم نیم ساعت همی ارزد هزاران ساله طاعت
 علی الجملة رخ آن عالم آرای مرا با من نمود آن دم سراپای
 سیه شد روی جانم از خجالت ز نفوتِ عمر و ایام بطالت
 در عرف گویند فلان را وانمونی شد. و اینجا مراد اطلاع بر همه‌ی
 معایب نفس است. و از سیه شدن روی جان، مقصود انفعال نفس است از
 آن معایب.

چو دید آن ماه کز روی چو خورشید بریدم من زجانِ خویش امید
 نور باهر که او را ترسابعه گفته بود، به اعتبار تالووی ظهور او، روی
 او را اثبات می‌کند، و آن روی را تارة تشبیه به ماه می‌کند، و تارة تشبیه به
 خورشید. و در تشبیه اول ماه می‌گوید و او را می‌خواهد، نه روی، از باب
 اطلاق جزو و اراده‌ی کل. و در تشبیه ثانی خود صریحا روی مقصود
 است، و از روی مراد ظهوری خاص که آن جلال مرتبه‌ی نور جمال باشد.
 چه جلال احتجایی است از غایت ظهور، چنانچه احتجاب چشمه‌ی
 آفتاب از چشم به واسطه‌ی غلبه‌ی نور. و سالک می‌داند که نور جان او با
 وجود قهر و غلبه‌ی این نور هالک است. و ناظم اشارت به این معنی
 داشت که گفت طمع از جان بریدم. و در معرض این هلاکت هر سالکی که
 فنای فعل و صفت خود یافته است و به رفع تعین ذات خود از نظر خود

۱. دا: صریح. ۲. دا: (بیت) را ندارد.

منهی است که فنای کلی بیابد. و چون از نور باهر لمعان قاهر به او رسید، و خودی او از میان برخاست، به کسی می ماند که از شراب کهنه مست است. و از اینجا افاضه‌ی آن لمعان را تشبیه به شراب شراب توان کرد. چنانچه ناظم تشبیه کرد و گفت:

یکی پیمانه پر کرد و به من داد که از آب وی آتش در من افتاد
به آب آن پیمانه به ردّ یقین سالک مراد است، و به آتش آن آب
سرّ یقین که هستی موهوم می سوزد. بیت: ^۱

کنون نه نیستم در خود نه هستم نه هشام نه مخمورم نه مست
نیست، نیست. زیرا که نور باهر از آینه‌ی او در تجلی است، و
هست نه، زیرا که تعین موهوم او از نظر برخاسته. هشیار نیست که عقل
معاش از او مسلوب است. مخمور نیست زیرا که از شراب فنا کوفته
نشده؛ چه آن خمر بی خمار است. نیست نیست، زیرا که آثار عقل معاد در
قوت از او فعل می آید. بیت: ^۲

گاهی چون چشم او دارم سری خوش گهی چون زلف او باشم مشوش
از چشم او، مراد حقیقت انسان است از جمله‌ی مراتب آن نور
باهر، که چنانچه او به جامعیت خود سرخوش است، سالک نیز به
جامعیت بقای بعد از فنا خوش وقت است. و از زلف، مراد حقایق باقی
مراتب است که به تمایز و تخالف احکام از رسم جامعیت خالی افتاده‌اند.
و سالک که از جمع به تفرقه - که آن را جمع الجمع و فرق بعدالجمع گویند
- باز می گردد. از برای تکمیل ناقصان، حال او در تربیت مختلف نسبت
باقوابل شبیه به حال آن حقایق است در تمیز و اختلاف اکنون در وجوه
تربیت. گاه هست که سرّ او از ظهور خاص نور باهر نسبت با او گلشنی
است، و گاه هست که از جهت استتار آن تجلی، معامله‌ی او با مریدان به
صفت بشریت است. آن زمان است که در گلخن خوی تند خود، خاشاک

۱. دا: (بیت) را ندارد. ۲. دا: (بیت) نیست.

رسوم و عادات و اضافات مرید می سوزد. و در این مرتبه است که مشایخ، مریدان را به لسان وید می رنجانند. و اشارت به این دو حال می گوید (بیت):

گاهی از خوی خود در گلخنم من گاهی از روی او در گلشنم من
ناظم بعد از بیان این اختلاف فایده‌ای بر حال ظهور خاص نور باهر
که تجلی انوار است، و آن است گلشن صاحب مشاهده، مترتب می دارد.
و در این خاتمه آن فایده می آرد.

خاتمه می گوید: ^۱

از آن گلشن گرفتم شمه‌ای باز نهادم نام او را گلشن راز
پس کتاب را تسمیه به گلشن راز کرده است. و وجه تسمیه در این
بیت می فرماید: ^۲

در او از راز دلها گل شکفته است که تا اکنون کسی دیگر نگفته است
و اگر این راز دلها پیش از او گفته‌اند، ظاهر است که به این نظم و
نسق نبوده. پس در آنچه فرموده صادق است.

زبانِ سوسنِ او جمله گویاست عیونِ نرگسِ او جمله بیناست
آنچه ازین تعلق به عبارت بیان دارد، سوسن این گلشن است؛ و
آنچه تعلق به اشارت عیان دارد، نرگس اوست.

تأمل کن به چشم دل یکایک که تا برخیزد از پیش تو این شک
به بصر بصیرت هر که در موارد و مواضع این کتاب نگاه کند، الحق
این شبهه که در ابواب معانی خلق را واقع است، از نظر او مرتفع گردد.
بیت:

بین منقول و معقول و حقایق مصفا کرده در علم دقایق
منقول او آن سخن است از او که راجع به عقاید شرعیّه است، و
معقول آنچه راجع به مسایل حکمیّه است، و حقایق آنچه به

۱. دا: می گوید خاتمه. ۲. با: می فرماید بیت. ۳. دا: شکفت.

اصطلاح صوفیه‌ی موخده باز می‌گردد. و مجموع به حدّ تدقیق رسانیده، بیان فرموده. پس این کتاب مشتمل بود بر دقایق معلومات و لطایف مفهرمات:

به چشم منکری منگر در او خوار که گله‌ها گردد اندر چشم تو خوار
 عناد و اعتساف بود که امم سالفه را به آن داشت که معجزات
 انبیا را سحر خوانند. و جهل و عدم انصاف جمعی را گمراه کرد تا
 کرامات اولیا را زرق نام کردند. و از انکار و سوء اعتقاد بعضی نور را
 ظلمت دانستند، و گل را خار^۱ خواندند. و این نباشد الا کفران نعمت از
 خلّو معرفت. بیت:^۲

نشانِ ناشناسی ناسپاسی است شناسایی حق در حقشناسی است
 چون الله تبارک و تعالی جلّ و علا^۳ نعمتی بر کسی ارزانی داشت،
 بر فرموده‌ی: «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» شکر آن گذاردنی است^۴، و
 نصیبی از داده به مستحق دادنی، تا زنده و مرده به دعا و رحمت فایز
 گردند. و بنا بر این ناظم می‌گوید:

غرض زین جمله آن کز ما کنند یاد عزیز می‌گویم رحمت بر او باد
 و اگر نام ولی نعمت معلوم است، هر آینه دعای داعی در شأن او به
 اختصاص اقرب است^۵. لاجرم شیخ سعدالدین محمود [شبهستری] ناظم
 کتاب - غفرالله له و لجميع امة محمد صلی الله علیه و آله^۶ و سلم -
 می‌فرماید (بیت):

به نام خویش کردم ختم و پایان الهی عاقبت محمود گردان
 از فقیر شارح وعده رفته بود که آنچه به قراین از سخن ناظم فهم
 کند، شرح آن باز گوید. شرط به جای آورده شد و آنچه موافق اعتقاد خود
 ندانست از کلام او، تعرض به سوی نفی آن نکرد. و چون احتمال تأویل

۱. دا: خار. ۲. دا: (بیت) را ندارد. ۳. با: (جلّ و علا) را ندارد. ۴. با: نیست.

۵. دا: (هر... است) را ندارد. ۶. با: (وآله) نیست.

داشت از تعظیم شیخ ناظم چیزی فرونگذاشت. و نیت صحیحه در این شرح آن بود که بعضی از عوام این نظم را دست‌آویز هوس و گم‌خود ساخته‌اند، و بی‌لگام در میدان فهم باطل از آن گام نیز کرده باشد، که از راه خطا به صوب صواب باز آیند، و: «أَتَمَّا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ». و خلاصه وصیت بعد از توفیق این اتمام - و الله ولی الانعام -، آن است که هر چه در این شرح و نظم موافق اصل کتاب و سنت نباشد، معتبر ندانند، و بدانند که از وحدت وجود مراد آن است که در مشاهده‌ی عارفان که از خود و عالم گذشته‌اند، کثرت در نمی‌آید؛ نه آنکه فی الواقع کثرت موجود نیست. و می‌تواند بود که آنجا که می‌گویند که مأسوی الله^۱ اعتباری است، مراد آن بود که مجازی است، «ای لا اعتداد به کما لا اعتداد بمالا وجود له فی الخارج». چه موجود خارجی زایل، همان مثبت دارد که نیست. و یصدق ذلک قوله تعالی: «كُلُّ شَيْءٍ بِهَالِكٍ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». والحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً، و صلی الله علی نبیّه الخاتم و آله و اصحابه المؤمنین^۲ و سلم تسليماً ابداً کثیراً^۳.

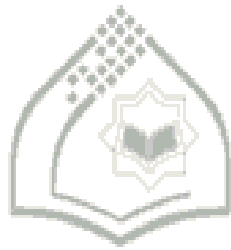
۱. یا: سوری الله. ۲. یا: (اصحابه المؤمنین) را ندارد.

۳. دا: کثیراً دائماً ابداً، در پایان نسخه پاکستان آمده است: «لقد تم بحمد الله و حسن توفيقه کتاب نسایم گلشن من مؤلفات قدوة العارفين و زبدة المحققين ولى الله الظاهر الموحد التقي الظاهر السيد الحاج ابي الداعي نظام الملة و الحقيقة و الدين محمود الحسنی قدس سره و رضی عنه فی سلخ ربيع الثاني سنة ۸۸۲ هجرته».



مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

○ فهرستها



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

○ فهرست آيات و احاديث متن:

- اتجعل فيها من يفسد فيها و يفسك الدماء و نحن نسيح بحمديك و تقدس لك. ٢٢٣ و ٢٢٠)
- اذا قال الظاهر انا فالباطن قال لا و اذا قال الباطن انا فالظاهر قال لا. ١٥٢
- ارفع رأسك و سل نعط و اشفع تشفع. ٢١٢
- اصدق كلمة قالها العرب قول لبيد: «الاكل شئ ما خلا الله باطلا». ٢٩٩
- اعرفكم بالله اخيبكم منه. ٢٥١
- اعوذ بعفوك من عفايك اعوذ برضاك من سخطك و اعوذ بك منك. لا احصى ثناء عليك انت
كما اثنت على نفسك. ٢٥٢ و ٢٧٥
- افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه. ٢٢٢
- التائب من الذنب كمن لا ذنب له. ٢٣٧
- الدنيا جيفة و طالبها كلاب. ٢٦٥
- الدنيا مزرعة الاخرة. ٢٩٣
- الذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت. ٢٥٧
- الرحمن على العرش استوى. ١٦٥
- السعيد من سعد في بطن أمه. ١٨١ و ٢٥٧
- الشقى من شقى في بطن أمه. ١٨١ و ٢٥٧
- العلماء ورثة الانبياء. ٢٦٥
- الففر سواد الوجه في الدارين. ١٢٢
- القدرية مجوس هذه الامة ان مرضوا فلا تعودو هم و ان ماتوا فلا تشهدو هم. ٢٥٢
- القمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم. ١٧٠
- الله الذي خلق سبع سموات و في الارض مثلهن. ١٥٩
- الله نور السماوات و الارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح. ١٨٢ و ٢٢٢
- الله نور السماوات و الارض. ١٦٥ و ٢٣٥
- الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين و ان اعبدوني هذا صراط
مستقيم. ٢٥٨
- المرء مع من احب. ٢٧٢
- اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الاسلام ديناً. ٢١٣
- انا مرضنا الامانة على السماوات و الارض و الجبال فابين أن يحملنها و اشققن منها و حملها
الانسان انه كان ظلوماً جهولاً. ١٧٧

- انا عند المتكسرة قلوبهم. ٣٢٣
- إن الشرك لظلم عظيم. ٢٦٩
- ان الله اعجب عن البصائر كما اعجب عن الابصار. ١٠٩
- ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال الجنة و اذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخله به النار. ٢٢٧
- إن الله خلق آدم على صورته. ١٧٨ و ١٨٢
- ان الله خلق الخلق في ظلمة. ٣٢١
- ان الله خلق خلقه في ظلمة فالتقى عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى و من اخطاه ضل. فلذلك يقول جف القلم على علم الله. ٢٢٦
- ان الله يامر بالعدل و الاحسان. ٢٧٠
- انطقنا الله الذي انطق كل شيء. ٢١٧ و ٣٠٨
- ان في خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآيات لاولي الابصار الذين يذكرون الله قياماً و قعوداً و على جنوبهم و يتفكرون في خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه ففنا عذاب النار. ١٦٦
- إن في هذه الامة لمحدثين و ان امير المؤمنين منهم. ١٢٣
- ان لربكم في ايام دهركم نفعات الاقتراضوا لها. ٣١٤
- انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون. ٣٢٦
- انما هي اعمالكم ترد اليكم. ٢٨٢
- ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم و يكثر الزنا و يكثر شرب الخمر و يقتل الرجال و يكسر النساء حتى يكون لخمسين امرأة الفيم الواحد. ٣٦٢
- اني اعلم ما لاتعلمون. ٣٢٣
- اني خالق بشر من طين. ٣١٢
- اني ذاهب الى ابي. ٣٦٥
- اوفوا بعهدي اوف بعهديكم و اباي فارهبون. ٢٦٩
- اولئك كالانعام بل هم اضل. ١٩٥
- اول ما خلق الله نوري. ١١٧
- اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة. ١٨٠
- اوليائي تحت قبائي لا يعرفهم سواي. ٢٠٥ و ٣٢٥
- ابحسب الانسان ان لن نجتمع عظامه. بلى قادرين على ان نسوي بنانه. ٢٨١
- بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون هو الذي خلقكم من طين تم فصي اجلاً و اجل مستقى عنده ثم انتم تموتون و هو الله في السموات و في الارض يعلم سرركم و جهركم و يعلم ما تكسبون. ٣٥٠
- بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين. ٢٨٣
- بل هم في لبس من خلق جديد. ٢٨٩ و ٢٩٠
- تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسك انك انت علام الغيوب. ١٩٨

- تفكروا في آلاء الله و لا تفكروا في ذات الله. ۱۳۷
- ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين. ۱۹۲
- ثم انى دعوتهم جهاراً ثم انى اعلنت لهم و اسررت لهم اسراراً. ۱۹۷
- ثم رددناه اسفل سافلين. ۱۸۰
- ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون. ۳۱۶
- جر يا مومن فان نورك يطفى نارى. ۲۵۰
- حجابہ النور لو كشفه لا احترفت حجاب وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه. ۱۴۱
- خلق الله الارواح قبل الاجساد.. (۲۲۲)
- ربنا ما خلقت هذا باطلا. ۱۲۲ و ۲۹۹
- زدناهم عذاباً فوق العذاب. ۲۸۲
- سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم. ۱۹۸
- ستر بهم آياتنا في الافاق و في انفسهم حتى ينبين لهم انه الحق. ۲۸۵
- شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة و اولوا العلم قائماً بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الذين عند الله الاسلام. ۲۱۷
- فاذا احببتك كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به. ۲۴۸
- فاذا جاءت الطامة الكبرى. ۲۸۲
- فاذا سويته و نفخت فيه من روحي فقموا له ساجدين. ۲۷۱، ۳۱۲ و ۳۲۲
- فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم يومئذ و لا ينساءون. ۲۹۶ و ۳۶۵
- فالذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة و هم مستكبرون. ۳۷۲
- فايئما تولوا فثم وجه الله. ۳۳۱
- فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله و ذلك الدين القيم. ۲۷۲
- فلما اتينا نودى يا موسى انى انا ربك. ۳۳۵
- فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب و والترائب انه على رجعه لقادر يوم تبلى السرائر. ۲۹۵
- فنفخت فيه من روحي. ۱۹۲
- قال رب فانظرنى الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم. ۳۵۹
- قل الروح من امر ربي. ۱۹۲
- قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون. ۳۵۶
- قل ان كنتم تحبون الله فانبعونى يحببكم الله. ۲۰۲
- قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا و من اتبعنى و سبحان الله و ما انا من المشركين. ۳۲۲
- كلا ان كتاب الابرار لفي عليين و ما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهد المقربون. ۱۹۶
- كلا ان كتاب الفجار لفي سجين و ما ادريك ما سجين كتاب مرقوم وبل يومئذ للمكذبين. ۱۹۶
- كل شىء هالك الا وجهه. ۲۲۸
- كل شىء هالك الا وجهه له الحكيم و اليه ترجعون. ۲۸۹، ۲۹۲ و ۳۷۸
- كل من عليها فان و يطفى وجهه ريك ذوالجلال و الاكرام. ۲۸۹ و ۳۲۷

- كل نفسه ذائفة الموت. ٢٢١
- كل يوم هو في شأن. ٢٩٠
- كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي أعرف. ١٤٧
- كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين. ١١٧
- كنت نبياً و آدم لمنجدل في طينته. ٢١٠
- لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك. ١٠٩
- لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير. ١٤١
- لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين. ٢٥٢
- لا احرق سجات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه. ١٣٨
- لا يدخل الملائكة بيتاً فيه الكلب و لا تصوير. ٢٦٥
- لا يستل عما يفعل و هم يسألون. ٢٥٩
- لا يسمي ارضي و سمايي و يسمي قلب عبدي المؤمن. ١٦٧ و ٢١٩
- لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يأمرون. ٢٨٧
- لا يكلف الله نفساً الا وسعها. ١٨٩
- لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم. ١٨٠
- لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين. ١٩٥ و ٢٥١
- للذين احسنوا الحسنى و زيادة. ٢٨٢
- لله الواحد القهار. ٢٢٨
- لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً و غر موسى صعفاً فلما افاق قال سبحانك تبت اليك و انا اول المرسلين ٣١٢
- لو دنوت انملة لا حترفت. ١٣٨
- لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً. ٢٠٧
- لى مع الله وقت لا يسمي فيه ملك مقرب و لائى مرسل. ٢٠٠
- ما اشهدتهم خلق السموات و الارض و لا خلق انفسهم و ما كنت متخذ المضلين عضداً. ١٧٥ و ٢٨٦
- ما خلقكم و لا بعثكم الا كنفس واحدة. ٢٨٩
- ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى. ٢٢٠
- من الشجرة ان يا موسى انى انا الله رب العالمين. ٢٢٩ و ٣٣٥
- من تقرب الى بالنوافل كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به. ٢٢٠
- من مات فقد قامت قيامته. ٢٨٢
- منها خلقناكم و فيها نعبدكم و منها نخرجكم تارة اخرى. ٢٢١
- منه بدأ و اليه يعود. ١٦
- وائل عليهم نبا ابني ادم بالحق اذ قرأا قريناً فتقبل من احدهما و لم يتقبل من الاخر قال لا فتلتك فان نمتا يتعيل الله من المحتضين. ٣٦٧
- و اذا قال موسى لفتية لا ابرح حتى ابلغ مجمع البحرين او امضى حقياً. ٣٢٦

- و اذوا فهم نانی بكل غریبه. ۱۴۱
- واستفز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الاموال و
الاولاد وعتدهم و ما بعدهم الشيطان الاغروراً. ۳۵۹
- والارض فرشناها فنعم الماهدون. ۳۲۰
- والذي هو بطعمنى و يسقىني و اذا مرضت فهو يشفين والذي يبتنى ثم يحينى والذي اطمع
ان يغرلى خطيئتي يوم الدين. ۱۹۸
- والسماء بيناها بأيدي و انا لموسعون. ۳۲۰
- والقيت عليك محبة منى و لتصنع على عيني. ۳۱۷
- و الله يقول الحق و هو يهدى السبيل. ۱۱۲
- و ان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون. ۳۲۵
- و ان ليس للانسان الا ما سعى. ۱۶۱
- و ان من شئ الا يسبح بحمده. ۲۲۷
- و ان من شئ الا يسبح بحمده. ۳۵۵
- و بشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله و انا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات
من ربهم و رحمة و اولئك هم المهتدون. ۳۲۲
- و تراهم ينظرون اليك و هم يبصرون. ۳۲۲
- و ترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم. ۲۸۷
- و سفر لكم ما فى السماوات و ما فى الارض جميعاً منه. ۱۷۹
- و سفهم ربهم سراياً ظهوراً. ۲۹۷
- و قضى ربك الا تعبدوا الا اياه و بالوالدين احساناً انا بيلغنى عندك الكبير احدهما او كلاهما
فلاتقل لهما آف و لاتنهرهما و قل لهما قولاً كريماً و اخفض لهما جناح الذل من الرحمة و قل
رب ارحمهما كما ربياني صغيراً. ۳۶۶
- و كان عرشه على الماء. ۳۲۹
- و لا تلبسوا الحق بالباطل و تكتفوا الحق و انتم تعلمون. ۳۱۹
- و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفه فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقه
فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاماً فكسونا العظام لحماً ۱۹۲
- و لتبلونكم بشئ من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات ۳۲۲
- و لو ان ما فى الارض من شجرة اقلام و الحجر بمدد من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله..
۲۶۲
- و ما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب. ۳۱۶
- و ما عندكم ينقد و ما عند الله باق. ۲۹۱
- و ما يدرك الا اولوا الاباب. ۳۴۰
- و ما يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى يحبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به و يبصره
الذى يبصر به و يده التى يبطش بها و رجلاه التى يمشى بها ۱۲۹
- و من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه. ۲۵۶
- و يسألونك عن الجبال فقل بنسفها ربي نسفاً فيزورها قاعاً صاففاً لا ترى فيها عرجاً و لاسناً.

- هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن. ١٠٩
- هو الاوّل و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شىء عليم. ٣٠٠
- هو الذى فى السماء اله و فى الارض اله و هو الحكيم العليم. ٣٥٧
- هو الظاهر فوق عباده و هو الحكيم الخبير قل ائى شىء اكبر شهادة قل الله شهيد بينى و بينكم و اوحى الى هذا القران لا نذركم به و من بلغ انكم لتشهدون ان مع الله الهة اخرى قل لا تشهد قل انما هو الواحد ائى برىء مما تشركون. ٣٠٠
- يا ايها الذين آمنوا ان من ازواجكم و اولادكم عدواً لكم فاحذروهم. ٣٥٨
- يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله و رسوله و الكتاب الذى انزل من قبل و من يكفر بالله و ملائكته و كتبه و رسوله و اليوم الآخر فقط ضلّ ضلالاً بعيداً. ٢٨٢
- يا ايها الناس انقروا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بثّ منهما رجالاً كثيراً و نساء. ١٧٤
- يا ايها الناس انا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة. ١٩٥
- يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم. و اوفوا بعهدى اوف بعهديكم. ٣٥٨
- يا داود كنت كزراً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف. ٣٦٧
- يا معشر الجن و الانس ان استنظتكم ان تنفذوا من اقطار السموات و الارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلاطين. ٣١٥
- يرفع اليه عمل الليل قبل عمل النهار و عمل النهار قبل عمل الليل. ٣٢٢
- يستلونك عن الساعة ايان مرسها فيم أنت من ذكر ايها الى ربك منتهبها. ٢٨٢
- يفعل الله ما يشاء. و يحكم ما يريد. ٢٥٧ و ٢٨٣
- يقل العلم و يظهر الجهل. ٣٢٢
- يصعوا الله ما يشاء و يشئ و عنده ام الكتاب. ٢٧٥
- يوذيتى ابن ادم بسبّ الدهر و انا الدهر اقلب الليل و النهار. ٢٥٨
- يوم ترجف الراجفة تتبعها الرادفة قلوب يومئذ واجفة ابصارها خاشعة. ٢٨٢
- يوم نشق الارض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير. ٢٨١
- يوم نمر السماء موراً. ٣١٢
- يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفداً. ٣١٤
- يوم نسف الجبال و ترى الارض بارزةً و حشرناهم فلم تغادر منهم احداً و عرضوا على ربك صفاً لقد جثتمونا كما خلقناكم اول مرة بل زعمتم ان لن نجعل لكم موعداً و ضم الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يفادى صغيرةً و لا كبيرةً الا احصيتها و وجدوا ما عملوا حاضراً و لا يظلم ربك احداً. ٢٨٣
- يوم يكون الناس كالفراس المبثوث و تكون الجبال كالمهن المنفوش. ٢٨٨

○ فهرست الفبایی

ابیات فارسی مورد استشهاد:

آن بلند آوازه‌ی عالم پناه	سرور عصر افنخار صدرگاه = ۵۷
آنکس می بر روان شیخ کلام	بوالحسن اشعری امام امام = ۱۹
از این گلها کجا بابی تو بویی	مگس گویی به کل ترک علق = ۱۳
از پس مرگ تو بر مرگ رضا شوهر تو	بس سیه روز فراقت پدر و مادر تو = ۸۱
اگر چه شرحهای گلشن راز	زده بر چرخ دل راسات اعجاز = ۲۳
اگر چه عارفان بسیار بودند	به عرفان شیخ محمود است فایق = ۱۳
اگر رفت فردوسی از روزگار	تسو کردی سخن را از او یادگار = ۸۲
اگر نه مردمک چشم آن نگار منم	چراست نام من از جمله جهان انسان = ۳۱۱
ای بت عیار من نام تو امروز چیست	ای دل و دلدار من نام تو امروز چیست؟ = ۳۲۷
ای برتر از آن سخن که گفتند	ز آنها که پدید با نهفتند = ۶۹
ای پرده‌نشین این گذرگاه	بی عشق به سر نمی شود راه = ۷۲
ای دل از دنیی فانی مطلب امن حضور	چه تمتع بشوان یافتن از دار غرور = ۸۱
ای گمشده در منی و مسایی	شرک است حدیث خودنمایی = ۵۸
ای گوهر پاک از همه آرایش خاک	دامن ز میان خاک برچیدی پاک = ۸۰
این آتش ما چگونه میرد؟	کاین درد دوا نمی پذیرد = ۷۱
ای نام تو بهترین سرآغاز	بی نام تو نامه کی کنم باز = ۶۸
با این نک و پیوم از پس و پیش	بس مانده نرم ز سایه‌ی خویش = ۷۰
باتو چیزی است بجز حسن که آنش خوانند	مرد صاحب نظر از حسن تو آن می طلبد = ۳۲۳
باز طبعم را هوایی دیگر است	بلبل جان را نوایی دیگر است = ۶۵
باز مرغانی که برتر می پرند	در فنا هستی هم از حق می پرند = ۶۷
بت پرستی گر بسمانی در صور	صورتش بگذار و در معنی نگر = ۳۲۷
بر وجود تو ای الیه به حق	هست هر ذره‌ای گواه به حق = ۲۰
بی تصنیف دیدم در حقایق	ندیدم همچو گلشن پر دقایق = ۱۳
بلبل اگر ناله برآورد رواست	خاصه که از طرف گلستان جداست = ۸۵
بسه فیاسات عقل یرنانی	نرسد کس به ذوق ایمانی = ۲۲
بپای که میلت به گفتار هست	که با من سخنهاست اسرار هست = ۸۲

- بسی بودند او نخست بنگر
 ترکی کرده همه کلام و نصوص
 نبو مرا کردی حوالت این کلام
 جمع صورت با چنان معنای ژرف
 چنین دره‌های پر قیمت اسیری
 چسبون بدانستی که ضلّ کبستی
 خانه کسردی زلا پسر از جباروب
 خواجه عبدالرحیم تبریزی
 دانی چه حکمت است که فرزند از پدر
 در این ورطه کشتی فرو شد هزار
 در فراق تو دل آشفته و خونین جگرم
 دل ترا دوست تر ز جان دارد
 دل گفت مرا علم لدنی هوس است
 ده و شش از مه سوال و هفصد و هجده
 روزی پدر این حکایتم کرد
 زانکه خیر الامور اوسطها
 زاهد بسی ربای بسی نژاد
 ز دریای شهادت گرنهنگ لابر آرد هو
 ز نور روی تو پیدا است سز سبغ منانی
 زهی مائر الطاف حضرت خلاق
 ساقیا جام صبوحی در خور است
 ساقی عشق ساغری در داد
 سائلی گفتا چو خواجه می‌گریست
 سخنی چند از مشایخ ما
 سَدّت اندر ره خدا دانی
 سبداالاولیاء علی ولیست
 شدم به خطه‌ی کرمان و جانم آگه شد
 شیخ فخرالدین که بود اهل کمال
 شیخ و استاد من امین الدین
 صانعی کسوزه‌ای ز برف ساخت
 عاشق حسن خود است آن مه لقا
 عرش اعظم زمین سخن از جای شد
 عشق آمد و شد چو خونم اندر برگ و پوست
 فیض روح القدس از باز مدد فرماید
 قرب نی بالا و پستی جستن است
- ۷۲ این رفیقن نسو نشد مجبر
 تا بداند به عمر خویش فصوص
 ۲۲ نسا شود نظام این درها نظام
 ۷۶ نیست ممکن جز ز سلطانی شگرف
 ۳۳۶ به گوش مردم نادان چه لایق
 ۱۳ فارغی گر مردی و گر زیستی
 ۲۲۹ خود یکی زان بس است خانه بروب
 ۲۸ بس نکو گفت اگر تو نستیزی
 ۲۷ منت ندارد از دهنش عالمی عطا
 ۳۶۶ که پیدا نشد تخته‌ای بر کنار
 ۳۳۳ بازگون بخت و سراسیمه چو پیر نظیر
 ۸۱ جستان ز بهر تو در میان دارد
 ۵۷ تعلیم کن ترا اگر دسترس است
 ۳۲ نحمده واقعه‌ی افتخار آل محمد
 ۵۸ گز خلیل محققان یکی مرد
 ۵۵ اشرف کاینات اقطبا
 ۲۹ بهتر از عکاشقان تقلیدی
 ۳۷۱ تبسم واجب آید نوح را در وقت توفانش
 ۶۷ و ۹۳ ز جبهه‌ی نو هویدا است آن لطیفه که دانی
 ۳۳۸ که می‌رسد به خلائق ز شیخ بواسحاق
 ۷۷ گز می دوشین مرا درد سر است
 ۶۸ مست گشتیم از آن مدام مدام
 ۳۷ با رسول این گریه‌ی دلسوز چیست
 ۸۷ به تبرک نوشته در هر جا
 ۳۱ دانش دانش است نسا دانسی
 ۲۱ عیلم او بسیکرانه چسبون دریا
 ۹۰ که مرشد دل من شاه نعمت‌الله شد
 ۸۰ خزانده او خود را عرفانی در مقال
 ۸۴ دادی الحق جوابهای چنین
 ۱۱ کرد پر آب و اندر آب انداخت
 ۲۱ حسن خود را خود تماشا می‌کند
 ۶۱ چون شفق از دیده خونپالای شد
 ۷۰ نسا کرد مرا نهی و پسر کرد ز دوست
 ۳۱۸ دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد
 ۳۶۲ قرب حق از قید هستی رستن است
 ۲۴۸

۸۲	قاسم انوار همین رمز گفت	کاشف اسرار همین رمز گفت
۱۳	ز معنی بشکفتد زینسان شقایق	کجا باشد چنین گلشن که در وی
۲۷۶	پیش که روم قصه به دست که دهم	گر از تو به تو در نگریم چه کنم؟
۸۲	دست دل از نسام نظامی مدار	گر سخت نیست نظامی مدار
۷۰	مرکب سه سریر عرض راندم	گفتا ز نفس چو پرفشاندم
۱۱۰	سرو آزاد روضه‌ی تجرید	گل بریای گلبن توحید
۶۷	این اشارت از پی تجرید نوست	لانگ فلزم توحید نوست
۹۰	ولیکن گوهر دریاو رای کفرودین باند	لب دریا همه کفر است و دریا جمله دینداری
۲۶	وارد اندر مکذبان قدر	لعنت ایزد و رسل بکسر
۲۶۳	همه گردد همه پیرامن حرف	لغت با اشتقاق و نحو با صرف
۱۰	صرف کردم به دانش توحید	مدنی من ز عمر خویش مدید
۶۶	تبا به تقلید و تکلف ننگری	مدح این مردان نباشد شاعری
۷۳	نه آن عشقی که سودای مجازی است	مراد از عشق، عشق پاکبازی است
۳۷۰	عاشقی کو که بشنود آواز	مضطرب عشق می نوازد ساز
۱۹	تا چرا شعر شعر می باقم	من که در نثر موی بشکافم
۶۶	این سعادت از قبولش یافتم	من که روی نیک و بد بر تافتم
۸۲	بگفته نظم پاک عرفانی	نامه‌ای از نظامی ثانی
۲۷	وارد است نوره له الاسماء	نص قرآن به نسام خالق ما
۲۳	قدرت و علم و حشر جسمانی	نفی کردی سه رکن اجمالی
۲۳	شهادت عشق حق آن پیر مرحوم	و یا شرح وسیط میرمخدوم
۸۳	به یمن تربیتی از مشایخ سادات	هزار شکر که داعی گذشت از عادات
۲۴	که کند کهنه بدعتی را نو	هست از این قوم ناصر خسرو
۲۰	شیب و بالا، بلند و پست نشد	هیچ ممکن به خویش هست نشد

○ آیات عربی:

۲۰۷	ان فی قتلئ حیات فی حیات	اقتلونوا اقتلونوا یا ثقات
۲۴۶	غیاة التهرب حجاب الاستباه	انت وجهی لاعجب ان لم اراه
۱۰۹	و عن صفة التفرق و الوصال	نعمالی الحق عن فهم الرجال
۲۹۸ و ۳۳۶	و کما من محبا عن الحسن جلت	سفتنی حمیا الحب راحة سفلتی
۳۵۷	تسدل علی أنسه واحد	فنی کل شیء له آیه
۳۲۴	معارله بل حسن کل ملبحة	فکل ملبح حسنه من جمالها
۳۵۶	عقلی و عند المسلمین فیج	کفرت بیدین الله و الکفر واجب
۳۶۸	و جاهل جاهل تسلفاه سرزوقا	کم عاقل عاقل اعیت مذاهبه
۲۲۶	سستودع من هذه المجموعة	من کل شیء و کبته و لطیفه



مرکز تحقیقات کتب و پژوهش‌های اسلامی

○ کشف ایبات



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الف

۲۲۶	انا الحق کشف اسرار است مطلق...	۲۵۳	اثر از حق شناس اندر همه جای...
۲۲۹	انانیت بود حق را سزاوار...	۱۱۷	احد در مہم احمد گشت ظاہر...
	ب	۱۹۸	ارادت با رضای تو شود ضم...
۱۸۰	بین آن نیستی گو عین هستی ست...	۱۸۱	از آن اسمند موجودات قابم...
۳۲۸	بین برآب قلب عرش رحمان...	۳۳۰	از آن حال دل پر خون تباہ است...
۳۷۲	بین ناعلم وزهد و کبر و پنداشت...	۱۸۲	از آن دانسته‌ای تو جمله اسما...
۱۵۲	بین عالم بہم درہم سرشته...	۱۸۱	از آن در کآمد اول، ہم پدر شد...
۳۳۸	بین ماہبت را بی کم و بیش...	۱۱۳	از آن دم گشت پیدا هر دو عالم...
۳۷۶	بین منقول و معقول و حقایق...	۳۲۳	از آن گردد دل از زلفش مشوش...
۱۶۷	بین یک رہ کہ تا خود عرش اعظم...	۱۷۹	از آن گشتند امرت را مسخر...
۳۲۷	بت اینجا مظهر عشق است و وحدت...	۳۶۵	از آن گفته است عیسی گاہ اسری...
۳۷۰	بت نرسا بجه نوری است با هر...	۳۷۶	از آن گلشن گرفتم شمشہای باز...
۳۲۷	بت و زنار و نرسایی در این کوی...	۲۷۳	از انسان می پدید آید فصاحت...
۲۴۰	بخاری مرتفع گردد ز دریا...	۱۶۵	از او هر عالمی چون سورنی خاص...
۳۳۸	بخور می وارہان خود را ز سردی...	۳۱۲	از او هر غمزه دام و دانہای شد...
۱۹۳	بدان اول کہ تا چون گشت موجود...	۳۲۳	از او هر لحظه کار از سرگشتم...
۱۵۱	بدان خردی کہ آمد حبی دل...	۳۱۶	از او یک غمزه و جان دادن از ما...
۳۵۶	بدان خوبی رخ بت را کہ آراست...	۱۵۳	ازل عین ابد افتاده با ہم...
۳۰۸	بدین معنی کسی را بر نودقی نیست...	۲۶۶	اصول خلق نیک آمد عدالت...
۳۲۹	بر آن رخ نقطہی خالص بسبط است...	۳۲۲	اگر بپریده شد زلفش چه کم بود...
۲۲۸	برآور پنبہی پندارت از گوش...	۲۲۲	اگر تو دیدہای حق را بہ آغاز...
۱۶۸	برآید در شبانروزی کم و بیش...	۲۷۱	اگر چه خور بہ چرخ چارمین است...
۱۶۲	برو اندر ہی خواجہ بہ اسرا...	۲۸۵	اگر خواهی کہ این معنی بدانی...
۱۸۶	بروای خواجہ خود را نیک بشناس...	۱۲۲	اگر خواهی کہ بینی چشمہ خور...
۱۸۰	بزرگان اندر آن گشتند حیران...	۲۲۷	اگر خواهی کہ گردد بر تو آسان...
۶۰	بزرگی کاندہ آنجا هست مشہور...	۱۳۲	اگر خوردشید بر یک حال بودی...
۱۳	بسی نصیبت دیدم در حقایق...	۱۷۱	اگر در فکر گردی مرد کامل...
۲۷۰	بسبط الذات را مانند گردد...	۳۲۶	اگر روی تو باشد درکہ و مہ...
۲۹۲	بقا اسم وجود آمد و لیکن...	۳۲۶	اگر روی و خطش بینی تو ہی شک...
۲۸۸	بقا حق راست، باقی جملہ فانی...	۳۲۵	اگر صد سال در ری می شتابی...
۲۸۹	بکل من علیہا فان بیان کرد...	۳۵۵	اگر کافر بدانستی کہ بت چیست...
۱۶۰	بکن اکنون کہ کردن می توانی...	۳۵۵	اگر مشرک ز بت آگاہ گشتی...
۱۶۲	بگردان زین ہمہ ای راہرو روی...	۲۲۲	اگر معروف و عارف ذات پاک است...
۳۱۰	بگفتم وضع الفاظ و معانی...	۲۲۸	اگر نوری ز خود در تو رساند...
۱۵۶	بگو سیمریغ و کوه فاف چہ بود؟...	۳۶۲	اگر بایی خلاص از نفس ناسوت...
۱۱۲ و ۲۲	بنام آنکہ جان را فکرت امرخت...	۱۵۳	اگر یک ذرہ را برگیری از جای...
		۱۲۹	اگر یک قطرہ را دل بر شکافی...

- ۲۷۹ به هر جزوی ز کل کان نیست گردد...
 ۱۶۸ به هر روز و شبی این چرخ اعظم...
 ۲۸۰ به هر لحظه جوان این کهنه پیرست...
 ۲۶۱ به هر موجی مزاران در شهوار...
 ۱۶۹ به هفتم چرخ کیوان پاسبانست...
 ۲۲۴ به یاد اور مقام حال فطرت...
 ۷۲ به یک رشته کشیدم بس گهر را...
 ۱۵۷ بیا بنما که جابلقا کدام است؟...
 ۱۵۹ بیان مثلین از ابن عباس...
- پ**
- ۳۵۸ بدر چون علم و مادر هست اعمال...
 ۱۹۴ بس آنکه جنبشی کرد او ز قدرت...
 ۳۳۳ بس از زهد و ودع گردد دگر بار...
 ۱۶۶ بس از عنصر بود جرم سه مولود...
 ۱۷۰ بس از وی همچو عر چون قدیم است...
 ۲۹۸ بس هر مستنی باشد خماری...
- ت**
- ۳۷۶ تاقل کن به چشم دل یکایک...
 ۲۰۵ تبه کرده سراسر مغز بادام...
 ۱۶۳ تجلی گو رسد بر کوه هستی...
 ۳۰۲ تجلی گه جمال و گه جلال است...
 ۲۵۰ ترا از آتش دوزخ چه باکست...
 ۱۶۲ ترا تا پیش کوه هست فانی ست...
 ۳۶۸ ترا در نظر اغیار و غیرست...
 ۱۷۹ ترا رب شمالی گشت مسکن...
 ۲۵۱ ترا غیر تو چیزی نیست در پیش...
 ۲۲۴ ترا قریب شود آن لحظه حاصل...
 ۱۲۵ تصور کان بود بهر ندیر...
 ۱۱۵ تعالی الله قدیمی کو به یک دم...
 ۲۳۲ تعین بود کز هستی جدا شد...
 ۲۹۶ تعین مرتفع گردد ز هستی...
 ۱۹۰ تعین نقطه‌ی و همی است بر عین...
 ۱۵۲ تعین هر یکی را کرده محبوس...
 ۱۶۶ تفکر کن نو در خلق سماوات...
 ۳۶۰ تلف کردی به هرزه نازنین عمر...
 ۱۳۲ تناسخ زان سبب شد کفر و باطل...
 ۲۰۹ تناسخ نیست این کز روی معنی...
 ۲۹۴ نت باشد و لیکن بی کدورت...
 ۱۹۲ نو آن جمعی که عین وحدت آمد...
- ۲۳۲ بنه آینه‌ای اندر برابر...
 ۲۱۸ بود از سر وحدت واقف حق...
 ۱۷۸ بود از هر نئی پیش تو جانی...
 ۲۸۹ بود ایجاد و اعدام دو عالم...
 ۲۰۲ بود تابع ولی از روی معنی...
 ۱۳۷ بود در ذات حق اندیشه باطل...
 ۱۲۸ بود فکر نکو را شرط تجربید...
 ۳۶۵ بود محبوس طفل شیرخواره...
 ۲۷۷ بود موجود را کثرت برونی...
 ۱۴۹ بود نور خرد در ذات آنور...
 ۲۱۳ بود نور نبی خورشید اعظم...
 ۱۸۹ بود هستی بهشت امکان چو دوزخ...
 ۱۱۵ به اصل خویش راجع گشت اشیا...
 ۱۷۶ به اصل خویش یک ره نیک بنگر...
 ۱۵۰ به اعضاء پشه‌ای همچند پیل است...
 ۱۹۲ به توبه متصف گردد در آن دم...
 ۲۱۹ به جز هست حقیقی هست شناخت...
 ۳۶۱ به جمعیت لقب کردند تشویش...
 ۳۱۳ به چشمش گر چه عالم در نیاید...
 ۳۷۷ به چشم منکری منگر در او خوار...
 ۱۱۸ به حد خویش چون گشتند واقف...
 ۲۶۶ به حکمت باشدش جان و دل آگه...
 ۲۱۴ به خط استوا در قامت راست...
 ۲۱۵ به دست او چو شیطان شد مسلمان...
 ۳۵۸ به رخس علم و چوگان عبادت...
 ۱۵۲ به زیر پرده‌ی هر ذره پنهان...
 ۳۱۲ به شوخی جاندمد در آب و در خاک...
 ۱۵۹ به صبح حشر چون گردی تو بیدار...
 ۱۹۴ به طفلی کرد باز احساس عالم...
 ۲۹۳ به عادت حالها با خوی گردد...
 ۲۶۷ به عفت شهرت خود کرده مستور...
 ۳۱۵ به غمزه چشم او دل می‌ریاید...
 ۱۸۶ به لفظ من نه انسان است مخصوص...
 ۱۸۱ به مبداء هر یکی زان مصدری شد...
 ۳۶۷ به مردی و ارهان خود را چو مردان...
 ۳۳۱ به من پوشیده گشت این راز مشکل...
 ۳۷۷ به نام خویش کردم ختم و پایان...
 ۱۶۲ به نزد آنکه جانش در تجلی ست...
 ۳۰۷ به نزد من خود الفاظ موول...
 ۳۷۱ به نوعی اندر این میخانه افتاد...
 ۱۲۹ به هر جزوی ز خاک آرینگری راست...

- تو از خود روز و شب اندر گمائی... ۱۸۳
 تو از عالم همین لفظی شنیدی... ۱۵۵
 توانایی که در یک طرفه العین... ۱۱۲
 تو بودی عکس معبود ملایک... ۱۷۸
 تو چشم عکسی و او نور دیده است... ۱۲۸
 تو در خوابی و این دیدن خیال است... ۱۵۹
 تو را از بهر این کار آفریدند... ۳۵۸
 تو گویی چیست این افلاک دوار... ۱۷۲
 تو گویی لفظ من در هر عبارت... ۱۸۲
 تو مغز عالمی زان درمیانی... ۱۷۹
 تویی در دور هستی جزو اسفل... ۲۵۱
- ج**
- جز از حق نیست دیگر هستی الحق... ۲۳۵
 جز از من اندرین صحرا دگر کیست... ۲۳۳
 جز او معروف و عارف نیست در باب... ۲۳۳
 جزای عدل نور و رحمت آمد... ۲۷۰
 جناب حضرت حق را دویی نیست... ۲۳۰
 جناب قدس وحدت دیر جان است... ۲۶۲
 جناب کبریایی لاابالی است... ۲۵۷
 جهان از عقل و نفس و جریخ و اجرام... ۲۲۲
 جهان انسان شد و انسان جهانی... ۱۲۹
 جهان جمله فروغ نور حق دان... ۱۴۲
 جهان چون کست یک شخص معین... ۲۸۵
 جهان چون زلف و خال و خط و ابروست... ۳۰۳
 جهان خلق و امر از یک نفس شد... ۱۱۲
 جهان خلق و امر اینجا یکی شد... ۱۱۵
 جهان خود جمله امر اعتباری است... ۳۰۲
 جهان را سر بر آینه ای دان... ۱۲۹
 جهان را سر بر در خویش می بین... ۱۷۶
 جهان را نیست موت اختیاری... ۲۸۷
 جهان را نیست هستی جز مجازی... ۲۳۹
 جهان عقل و جان همسایه ی نست... ۱۷۸
 جهان کل است و در هر طرفه العین... ۲۸۰
 جهانی خلق از سرگشته دایم... ۳۳۱
- چو آب و گل شود بکاره صافی... ۲۷۰
 چو آیات است روشن گشته از ذات... ۱۲۸
 چو از تعدیل گشت ارکان موافق... ۲۷۲
 چو از چشم و لبش اندیشه کردند... ۳۱۶
 چو از چشم و لبش خواهم کناری... ۳۱۵
 چو اکمه بی نصیب از هر کمال است... ۱۳۵
 چو او بر کاروان عقل ره زد... ۳۲۲
 چو اهل دل کند تفسیر معنی... ۳۰۶
 چو با عامه نشینی مسخ گردی... ۳۶۰
 چو بر خیزد خیال چشم احوال... ۱۶۰
 چو بود اندر ازل ای مرد نا اهل... ۲۵۸
 چو بود نوست یکسر محو و نابود... ۲۵۲
 چو پشت آینه باشد مکدر... ۱۷۸
 چو نو بیرون شدی او اندر آید... ۲۱۹
 چو جزویات شد بر وی مرتب... ۱۹۵
 چو چشم سر ندارد طاقت تاب... ۱۲۲
 چو خواجه قصه ی آخر زمان کرد... ۲۶۱
 چو خود را دید یک شخص معین... ۱۱۳
 چو خورشید عیان بنمایدت چهر... ۱۶۰
 چو دام فتنه می شد جنبر او... ۳۲۲
 چو در شخص است خوانندش ملاحظ... ۲۷۲
 چو دریایی ست وحدت لبیک بر خون... ۲۲۲
 چو دید آن ماه کز روی چو خورشید... ۳۷۲
 چو رویت دیدم و خوردم از آن می... ۲۹۸
 چو سیر حبه در خط شجر شد... ۲۰۸
 چو شد این قاعده یکسر مقرر... ۳۱۱
 چو شد در دایره سائر مکمل... ۲۰۹
 چو صورت بی هیولی در قدم نیست... ۲۳۸
 چو عارف با یقین خویش پیوست... ۲۰۷
 چو عقلش کرد در هستی توغل... ۱۳۰
 چو قاف قدرتش دم بر قلم زد... ۱۱۳
 چو کردی پیشوای خود خورد را... ۱۸۵
 چو کردی خویشتن را پنبه کاری... ۲۲۸
 چو کفر و دین بود قایم به هستی... ۳۳۸
 چو کل از روی ظاهر هست بسیار... ۲۷۸
 چو ما از حرف خود در تنگناییم... ۱۲۲
 چو ماضی نیست مستقبل مهو سال... ۲۳۲
 چو مبصر در نظر نزدیک گردد... ۱۲۰
 چو محبوبان به یک منزل نشسته... ۱۶۱
 چو محسوس آمد این الفاظ مسموع... ۳۰۶
 چو مرگ و زندگی باشد مقابل... ۲۸۶
- چ**
- چراغ روشن علم البقین است... ۲۲
 چرا مخلوق را گویند واصل... ۲۳۵
 چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت... ۲۵۵
 چنان کز ظلم دوزخ شد مهتاب... ۲۶۸

- خلیل آسا برو حق را طلب کن... ۱۶۲
- د
- در آ در وادی ایمن که ناگاه... ۲۲۹
- در آدم شد بدید این عقل و تمییز... ۱۱۳
- در آلاء فکر کردن شرط راه است... ۱۳۷
- در آن خلوت سرا محبوب گردد... ۲۰۲
- در آن موضع که نور حق دلیل است... ۱۳۹
- در او از راز دلها گل شکنجه است... ۳۷۶
- در او چیزی دو ساعت می نیاید... ۲۸۰
- در او در جمع گشته هر دو عالم... ۱۵۱
- در او هر چه بگفتند از کم و بیش... ۱۳۶
- در این ره انبیاء چون ساریانند... ۱۱۷
- در این ره اولیا باز از پس و پیش... ۱۱۸
- در این مشهد که انوار تجلاست... ۱۲۳
- در این مشهد یکی شد جمع و افراد... ۱۹۱
- درون حسن روی نیکوان چیست؟... ۲۷۵
- درون هر نفسی جانی است پنهان... ۳۵۶
- دگر از معصیت نور و صفا دهد... ۲۵۶
- دگر باره به وفق عالم خاص... ۲۹۵
- دگر باره در آن چون نیست تأیید... ۱۲۷
- دگر باره شود پیدا جهانی... ۲۸۰
- دگر باره شود مانند پرگار... ۲۰۹
- دگر کردی سؤال از من که من چیست؟... ۱۸۳
- دگر گویی مسافر کیست در راه... ۱۹۲
- دل اندر روی او با اوست خود دل... ۳۳۱
- دل چرخ از چه شد آخر بر آتش؟... ۱۷۳
- دلش با نور حق همراز گردد... ۱۹۶
- دل عارف شناسای وجود است... ۲۱۸
- دل ما دارد از زلفش نشانی... ۳۲۳
- دلیم از دانش خود صد حجب داشت... ۳۷۳
- دل هر حبه‌ای صد خرمن آمد... ۱۵۰
- دلی کز معرفت نور و صفا دید... ۱۲۸
- دمی از مردمی دلها نوازد... ۳۱۴
- دو چشم فلسفی چون بود احول... ۱۳۴
- دو خطره پیش نبود راه سالک... ۱۹۱
- دو دیگر زان ممات اختیاری است... ۲۸۵
- دو عالم را همه بر هم زنی تو... ۲۹۷
- دهد یکباره هستی را به تاراج... ۱۹۹
- جو ممکن گرد امکان بر فشانند... ۲۳۶
- جو من هستم به ذات خود معین... ۲۳۲
- جو موجی برزند گردد جهان طمس... ۲۲۲
- جو نبود ذات حق را ضد و همنا... ۱۳۰
- جو نور آفتاب از شب جدا شد... ۲۱۲
- جو نور او ملک را پر بسوزد... ۱۳۹
- جو نور نفس گویا بر تن آید... ۲۲۱
- جو نیکو بنگری در اصل این کار... ۱۲۹
- جو باید از صفات بدن جانی... ۱۹۷
- چهار اضداد در طبع و مراکز... ۱۷۳
- چه بحر است آنکه نطقش ساحل آمد... ۲۶۰
- چه جزواست آن که او از کل فرو ناست... ۲۷۶
- چه خواهد اهل معنی زان عبارت... ۳۰۳
- چه دانستی ز صورت با زمنا؟... ۱۵۵
- چه کردی فهم از دین العجایز... ۱۶۱
- چه می گویم حدیث عالم دل... ۱۶۰
- چه می گویم که هست این نکته باریک... ۱۴۳
- چه نسبت خاک را با حضرت پاک... ۱۴۲
- چه نسبت دارد او با قلب انسان... ۱۶۷
- ح
- حدیث آن هست کورا زش نور است... ۲۲۶
- حدیث زلف جانان بس دراز است... ۳۱۸
- حدیث قدسی این معنی بیان کرد... ۱۴۹
- حقیقت کهریا ذات تو گاه است... ۱۶۳
- حکیمان کاندیرین کردند تصنیف... ۱۲۲
- حکیم فلسفی چون هست خیران... ۱۲۹
- حکیمی راست کردارست و گفتار... ۲۶۶
- حکیمی کاندیرین ره کرد تصنیف... ۲۳۷
- خداوندی همه در گریایی است... ۲۵۹
- خراب آستان لامکان است... ۳۴۲
- خرابات از لبش معمور گشته... ۳۷۲
- خراباتی است بی حد و نهایت... ۳۲۲
- خراباتی خراب اندر خراب است... ۳۴۴
- خراباتی شدن از خود رهایی است... ۳۲۳
- خرد را نیست ناب نور آن روی... ۱۳۳
- خرد غواص آن بحر عظیم است... ۲۶۳
- خرد مست و ملائک مست و جان مست... ۳۳۹
- خضر و ار از مقام بی نشانی... ۳۲۵
- خط آمد سبزه زار عالم جان... ۳۲۵
- خلل در راه سالک نقص مغز است... ۲۰۶

۱۳۲	ز نایبانی آمد رای تشبیه...	۳۲۲	رخ اینجامظهر حسن خدایی است...
۲۱۶	ز نورش شد ولایت سایه گستر...	۳۲۳	رخش خطی کشید اندر نکویی...
۳۶۹	ز نوه لحظه ایمان نازه گودان...	۱۹۹	رسد چون نقطه‌ی آخر به اول...
۲۲۱	ز هستی تا بود باقی بر او شین...	۱۳۶	رمد دارد دو چشم اهل ظاهر...
۱۸۳	زهی اول که عین آخر آمد...	۳۷۲	رود در خانقه مستی شبانه...
۳۷۱	زهی ساقی که او از یک پیاله...	۳۵۹	رهاکن ترهات و شطح و طامات...
۳۷۰	زهی مطرب که از یک نغمه‌ی خویش...	۱۳۸	رهاکن عقل را با حق همی باش...
۱۳۱	زهی نادان که او خورشید تابان...		

س

۱۶۲	ستاره با مه و خورشید اکبر...	۱۹۷	ز افعال نکو هیله شود پاک...
۲۹۷	سقا هم رهیم چبود بیندیش...	۲۰۲	زان کشم کجیون یابد او راه...
۱۴۲	سواد الوجه فی الدارین درویش...	۳۷۶	زبان سوسن او جمله گویاست...
۲۸۵	سه گونه نوع انسان را معات است...	۳۳۱	ز بوی جرعه‌ای کافتاد در خاک...
۱۴۱	سیاهی گردانی نور ذات است...	۳۲۵	ز تاریکی زلفش روز شب کن...
۱۴۱	سیه جز قابض نور بصر نیست...	۱۲۵	ز ترتیب تصور های معلوم...
۱۴۲	سیه رویی زممکن در دو عالم...	۳۶۳	ز نرسایی غرض تجرید دیدم...
		۱۱۳	ز جزوی سوی کلی سفر کرد...

ش

۲۶۷	شجاع صافی از دل و تکبیر...	۳۵۲	ز چشم اوست دلها مست و مخمور...
۱۴۶	شدان وحدت از این کثرت پدیدار...	۳۱۳	ز چشم او همه دلها جگر خوار...
۱۹۵	شد از افعال کثرت بی نهایت...	۳۱۲	ز چشمش خاست بیماری و مستی...
۲۳۸	شده اجساد عالم زین دو معدوم...	۳۱۳	ز چشمش خون ما در جوش دایم...
۱۱۸	شده او پیش و دلها جمله در بی...	۱۸۱	ز حق با هر یکی حظی و قسمی است...
۳۳۹	شده زو عقل کل حیران و مدهوش...	۳۳۱	ز خالش حال دل جز خون شدن نیست...
۳۴۲	شده فارغ ز زهد خشک و طامات...	۱۸۸	ز خط و همی های هویت...
۳۳۵	شراب اینجا ز جاجه، شمع مصباح...	۳۶۸	ز و زن نیست الا مایه غم...
۳۳۵	شراب و شمع، جام و نور اسری است...	۳۳۹	ز رویش پرتوی چون در می افتاد...
۳۳۴	شراب و شمع ذوق و نور عرفان...	۳۲۲	ز روی و زلف خود صد روز و شب کرد...
۳۳۵	شراب و شمع و شاهد جمله حاضر...	۳۲۷	ز زلفش یاز دانی کار عالم...
۳۳۳	شراب و شمع و شاهد را چه معنی است...	۳۳۵	ز شاهد بر دل موسی سر شد...
۳۳۳	شراب و شمع و شاهد عین معنی است...	۳۶۷	ز شرع او یک دقیقه ماند مهمل...
۳۳۷	شرابی خور ز جام وجه باقی...	۳۷۲	ز عشقش زاهدان بیچاره گشته...
۳۳۵	شرابی خور که جامش روی یار است...	۳۴۱	ز عکس او تن پژمرده جان گشت...
۲۰۵	شریعت را شمار خویش سازد...	۱۹۹	ز علم خویشتن یابد رهایی...
۲۷۱	شعاع جان سوی تن وقت تعدیل...	۳۱۶	ز غمزه عالمی را کار سازد...
۲۶۲	شنیدم من که اندر ماه نیسان...	۳۱۵	ز غمزه می دهد هستی به غارت...
۲۳۱	شود با وجه باقی غیر هالک...	۱۱۲	ز فضلش هر دو عالم گشت روشن...
		۳۱۹	ز قدش راستی گفتم سخن دوش...
		۳۱۶	ز لمح بالبصر شد حشر عالم...
		۱۶۸	ز مشرق تا به مغرب همچو دولاب...
		۲۲۶	ز من بشنو حدیث بی کم و بیش...

ص

۲۶۳ صدف بشکن برون کن در شهرار...

- صفات حق تعالی لطف و قهر است... ۳۰۵
- ط و ظ
- طبیعی قوت توده هزار است... ۱۸۰
- ظلمی و جهولی ضد نورند... ۱۷۷
- ظهور جمله‌ی اشیاء به ضد است... ۱۳۰
- ظهور قدرت و علم و ارادت... ۱۸۲
- ظهور نیکویی در اعتدال است... ۲۷۰
- ع و غ
- عجب‌تر آنکه این از ترکی مأمور... ۲۵۷
- عدالت چون شعار ذات او شد... ۲۶۹
- عدد گرچه یکی دارد بدایت... ۱۲۶
- عدم آینه عالم عکس، و انسان... ۱۲۷
- عدم آینه‌ی هستی ست مطلق... ۱۲۲
- عدم چون گشت هستی را مقابل... ۱۲۵
- عدم در ذات خود چون بود صافی... ۱۲۷
- عدم کی راه باید اندرین باب... ۲۳۶
- عرض شده‌ست کان اجتماع است... ۲۷۹
- عرض فانی و جوهر زو مرکب... ۲۳۲
- عرض و قافیه معنی نسجد... ۱۲۱
- علوم دین ز اخلاق فرشته است... ۲۶۵
- علمی الجملة جواب نامه در دم... ۱۲۳
- عمل کان از سر احوال باشد... ۲۶۲
- عناصر گشته از آن یک جرعه سرخوش... ۳۳۰
- عناصر مر ترا چون ام سفلی است... ۳۶۵
- غذای جانور گرده ز تبدیل... ۲۳۱
- غرض زین جمله آن کز ما کند یاد... ۳۷۷

گ

- گدایی گردد از یک جذبه شاهی... ۱۶۳
- گذشته هفت و ده از هفتصد سال... ۱۲۰
- گر او زلفین مشکین برفشاند... ۳۲۰
- گل آدم در آن دم شد مخمور... ۳۲۳
- گاهی از خوری خود در گلخنم من... ۳۷۶
- گاهی از دور دارد سیر معکوس... ۱۲۹
- گاهی برتر شود از هفتم افلاک... ۳۳۳
- گاهی بر رخس حسن او شهسوار است... ۲۷۲
- گاهی چون چشم او دارم سری خوش... ۳۷۵
- گاهی چون چشم او دارم سری خوش... ۳۷۵
- گاهی چون چشم مخمورش خراب است... ۳۳۲
- گاهی مسجد بود گاهی کنشت است... ۳۳۲

م

- مهرس از من حدیث زلف پرچین... ۳۱۹
- مجرد شو ز اقرار و ز انکار... ۳۷۰
- مرا از شاعری خود عار ناید... ۱۲۲
- مراتب باقی و اهل مراتب... ۲۵۳
- مرا گفتی: بگو چو بد تفکر!... ۱۲۲

ف و ق

- فلک سرگشته از وی در تکاپوست... ۳۳۰
- قدیم و محدث از هم چون جدا شد... ۲۹۹
- قدیم و محدث از هم چون جدا نیست... ۳۰۰

ک

- کتاب حق بخوان از نفس آفانی... ۲۶۵
- کدام است آن جهان کان نیست پیدا... ۱۵۷
- کدامین اختیارای مرد عاقل... ۲۵۲
- کدامین فکر ما را شرط راه است... ۱۳۷
- کدامین نقطه را نطق است انا الحق... ۲۲۶
- کرامت آدمی را اضطرار است... ۲۵۹

- ۲۳۷ ندارد هیچ جوهر بی عرض عین...
 ۲۳۱ ندانم خیال او عکس دل ماست...
 ۲۵۲ ندانی کاین ره آتش پرستی است...
 ۳۶۵ نسب چه بود مناسب را طلب کن...
 ۲۷۷ نشان ناشناسی ناسپاسی است...
 ۳۳۳ نشانی داده اندت از خرابیات...
 ۳۰۷ نظر چون در جهان عقل کردند...
 ۳۵۷ نظر کردم بدیدم اصل هر کار...
 ۳۷۲ نظر کردن به رویم نیم ساعت...
 ۲۳۹ نظر کن در حقیقت سوی امکان...
 ۳۱۰ نظر کن در معانی سوی غایت...
 ۲۷۲ نکاح معنوی افتاد در دین...
 ۲۴۲ نگر تا قطره‌ی باران ز دریا...
 ۳۱۱ نگر کز چشم شاهد چیست پیدا...
 ۱۳۸ نگنجد نور ذات اندر مظاهر...
 ۳۶۲ نماند اندر میانه رفیق و آرزوم...
 ۲۵۰ نماند خوف اگر گردی روانه...
 ۲۱۷ نماند در جهان یک نفس کافر...
 ۱۸۸ نماند در میانه رهرو و راه...
 ۲۲۲ نماند در میانه هیچ تمییز...
 ۱۹۸ نماند قدرت جزویش در کل...
 ۲۳۵ نمود وهم از هستی جدا کن...
 ۳۶۱ نمونه بازیین ای مرد حساس...
 ۱۷۲ نمی بیند مگر کاین چرخ اخضر...
 ۱۷۷ نه آخر علت غایی در آخر...
 ۲۷۸ نه آخر واجب آمد جزو هستی...
 ۳۰۱ نه آن این گردد و نه این شود آن...
 ۳۶۶ نهادی ناقصی را نام خواهر...
 ۲۷۰ نه پیوندی که از ترکیب اجزاست...
 ۲۶۲ نه علم است آنکه دارد میل دنیا...
 ۱۲۲ نه فخر است این سخن کتباب شکر است...
 ۲۳۶ نه مخلوق است آنکه گشت واصل...
 ۳۲۲ نباید زلف او یک لحظه آرام...
 ۳۱۷ نباید در دو چشمش جمله هستی...
- و
- وجود آن جزو دان کر کل فزون است... ۲۷۷
 وجود اندر کمال خویش ماری است... ۲۳۹
 وجود پشه دارد حکمت ای خام... ۱۷۱
 وجود علم از آن دریای ژرف است... ۲۶۲
 وجود کل ز کثرت گشته ظاهر... ۲۷۸
- ۱۹۳ مسافر آن بود که بگذرد زود...
 ۱۹۲ مسافر چون بود رهرو کدام است...
 ۳۵۵ مسلمان گریبانستی که بت چیست...
 ۱۵۸ مشارق یا مغارب را بیندیش...
 ۱۶۶ مشو محبوس ارکان و طبایع...
 ۲۹۲ مظاهر چون فتد بر وفق ظاهر...
 ۱۶۹ معدل کرسی ذات البروج است...
 ۳۲۰ معلق صد هزاران دل زهر سو...
 ۳۳۳ مقام عاشقان لاابالی است...
 ۱۲۶ مقدم چون پدر تالی جو مادر...
 ۲۲۲ مکن بر نعمت حق ناسپاسی...
 ۱۶۷ مگر دل مرکز عرش بسط است...
 ۳۲۷ مگر رخسار او سیع المثنی است...
 ۲۲۲ مگر ممکن ز حد خویش بگذشت...
 ۲۷۲ ملاحظت از جهان بی مثالی...
 ۱۷۳ ملازم هر یکی در منزل خویش...
 ۱۸۶ من تو برتر از جان و تن آمد...
 ۱۹۰ من تو چون نباشد در میانه...
 ۱۳۷ منزله ذاتش از چند و چه و چون...
 ۱۸۴ من و تو عارض ذات وجودیم...
 ۱۷۴ مولید سه گانه گشته ز ایشان...
 ۲۲۱ موانع چون در این عالم چهار است...
 ۲۷۶ موثر حق شناس اندر همه جای...
 ۱۲۷ موحد را که از وحدت شهودست...
 ۲۶۲ میان جسم و جان بنگر چه فرق است...
- ن
- ۳۵۷ نباشد اهل دانش را معول...
 ۳۵۸ نباشد بی پدر انسان شکی نیست...
 ۱۸۰ نبرده هیچ یک ره سوی این کار...
 ۲۰۰ نبوت در کمال خویش صافی است...
 ۲۱۰ نبوت را ظهور از آدم آمد...
 ۲۶۰ نبوده هیچ چیزش هرگز از خود...
 ۲۰۰ نبی چون آفتاب آمد ولی ماه...
 ۲۱۷ نبی چون در نبوت هست اکمل...
 ۲۲۹ نترسد زو کسی کو را شناسد...
 ۱۲۲ نخست از فکر خویشم در تحیر...
 ۱۶۵ نخستین آیش عقل کل آمد...
 ۲۲۵ ندارد باورت اکمه ز الوان...
 ۳۰۶ ندارد عالم معنی نهایت...
 ۲۷۹ ندارد کل وجودی در حقیقت...

- وجود کل کثیر واحد آید... ۲۷۹
 و را قبله میان غرب و شرق است... ۲۱۲
 و رای عقل طوری دارد انسان... ۲۲۶
 و زان هر یک شده موقوف آلات... ۱۸۰
 و زو چون بگذری هنگام فکرت... ۱۲۵
 وصال این جایگاه رفع خیال است... ۲۲۳
 وصال حق ز خلقت جدایی است... ۲۳۶
 وصال ممکن و واجب به هم چیست؟... ۲۲۵
 وَقَدْ سَأَلُوا وَ قَالُوا مَا النَّهَايَةُ... ۲۱۰
 و گر بگذار دش پیوسته ساکن... ۳۲۱
 و گر نوری رسد از عالم جان... ۱۹۶
 و لایت بود باقی تا سفر کرد... ۲۱۱
 و لایت در ولی پوشیده باید... ۲۰۱
 و لایت شد به خاتم جمله ظاهر... ۲۱۷
 ولی آن جایگاه آمد شدن نیست... ۱۱۵
 ولی آنکه رسد کارش به اتمام... ۲۰۳
 ولی از پیروی چون همدم آمد... ۲۰۱
 ولی این برسبیل اتفاق است... ۲۲۳
 ولی برعکس دور چرخ اطلس... ۱۶۸
 ولی بی پوست ناپخته است هر مغز... ۲۶۳
 ولی تا با خودی ز نهار ز نهار... ۳۰۸
 ولی ترتیب مذکور از چه و چون... ۱۲۶
 ولی نشیبه کلی نیست ممکن... ۳۰۸
 ولی چون بنگری در اصل این کار... ۱۷۱
 ولی کاری که از آب و گل آید... ۲۶۵
 ولیکن چون گذشت این طور دنیا... ۲۹۱
 ولیکن طامة الکبری نه این است... ۲۸۱
 ولی هر لحظه ای گردد مبدل... ۲۸۷
 و با چون موسی عمران در این راه... ۱۶۲
 و با عکس دل آنجا شد هریدا... ۳۳۱
- هر آنچه آن هست بالقوة در این دار... ۲۹۳
 هر آنچه گردد اندر حشر پیدا... ۲۸۸
 هر آن چیزی که در عالم عیان است... ۳۰۳
 هر آنکس را که اندر دل شکمی نیست... ۲۲۹
 هر آنکس را که اهزد راه ننمود... ۱۲۸
 هر آنکس را که مذهب غیر جبر است... ۲۵۲
 هر آنکس کو مجزود چون ملک شد... ۳۶۲
 هر آنکو خالی از خود چون خلا شد... ۲۳۰
 هر آنکو در معانی گشت فایق... ۲۲۲
- هر آن نسبت که پیدا شد ز شهوت... ۳۶۵
 هزاران موج خیزد هر دم از وی... ۲۶۲
 هزاران نشسته داری خواجه در پیش... ۲۲۵
 هم از الله در پیش تو جانی است... ۳۶۲
 همو کرد و همو گفت و همو بود... ۳۵۷
 همه اجزای عالم چون نباتند... ۲۲۱
 همه اخلاقی تو در عالم جان... ۲۹۶
 همه اخلاقی نیکو در میانه است... ۲۶۸
 همه از حکم و امر و داد داور... ۱۷۲
 همه از ذات خود پیوسته آگاه... ۱۵۲
 همه از وهم توست این صورت غیر... ۱۱۶
 همه افعال و اقوام مدختر... ۲۹۳
 همه انجم بر او گردان پیاده... ۱۷۳
 همه اهل خراسان از که و مه... ۱۲۱
 همه با هم بهم چون دانه و بر... ۱۵۲
 همه بر حکم داور داده اقرار... ۱۷۵
 همه پیدا شود آنجا ضمائر... ۲۹۲
 همه در جای و سیر ولون و اشکال... ۱۷۲
 همه دلها از او گشته مسلسل... ۳۲۰
 همه ذرات عالم همچو منصور... ۲۲۷
 همه سرگشته و یک جزو از ایشان... ۱۵۳
 همه کار من از وی شد میسر... ۳۷۳
 همه یک فطره بود آخر ز اول... ۲۲۲
 همه یک نوردان اشباح و ارواح... ۱۸۲
 همیشه خلق در خلق جدید است... ۲۹۰
 همین نبود جهان آخر که دیدی... ۱۵۲
 هیولی چیست جز معدوم مطلق... ۲۳۷
- ی
- یکی از بحر وحدت گفت انا الحق... ۱۱۸
 یکی از جزو و کل گفت این سخن باز... ۱۱۹
 یکی از رنگ صافش ناقل آمد... ۳۴۱
 یکی از زلف و خال و خط بیان کرد... ۱۲۰
 یکی از نیم جرعه گشته صادق... ۳۴۱
 یکی پیمانہ پر کرد و به من داد... ۳۷۵
 یکی خط است از اول تا به آخر... ۱۱۶
 یکی دریاست هستی، نطق ساحل... ۲۶۱
 یکی دیگر فرو برده به یک بار... ۳۲۲
 یکی را علم ظاهر بود حاصل... ۱۱۹
 یکی ره برتر از کون و مکان شو... ۱۸۷
 یکی گوهر بر آورد و هدف شد... ۱۱۹